

دراسات مختارة من حقول التراث العربي الإسلامي

خليل عثمانة

إصدار:

أكاديمية القاسمي

كلية أكاديمية للتربية

اكادמית אַלְקָסֵמי

מכוללה אקדמית לחינוך



مجمع القاسمي لغة العربية

אל-קסמי - אקדמיה ללשון הערבית

Al-Qasemi Arabic Language Academy



2008

Khalil A'thamina

Selected Studies on Arab – Islamic Legacy

First Edition, 2008

All Rights Reserved

Al-Qasemi Arabic Language Academy,
Al-Qasemi College, Baqa Al-Gharbiyyah – Israel.

خليل عثamina

دراسات مختارة من حقول التراث العربي الإسلامي

الطبعة الأولى: 2008

جميع الحقوق محفوظة

الناشر: مجمع القاسمي للّغة العربية
أكاديمية القاسمي – باقة الغربية.

مقدمة

نضع بين يدي القارئ في هذا الكتاب مجموعة من الدراسات التي سبق وتم نشرها خلال العقود الثلاثة الماضية في بعض الدوريات أو النشرات الخاصة والمجلات الأكاديمية المتخصصة بالدراسات العربية الإسلامية، والتي بدأت على إصدارها الجامعات ومعاهد الدراسات العليا الأجنبية والعربية على حد سواء، لقد أدى هذا الأمر بالضرورة، إلى جعل انتشار هذه الدراسات مقصورةً على فئة قليلة من الناس من بين الأكاديميين وأساتذة الجامعات من المستشرقين أو العرب، وخاصة تلك الفئة التي تعنى بدراسة العهود الإسلامية المبكرة والتي درج على تسميتها اصطلاحاً، بحقبة صدر الإسلام. وبسبب هذه الخصوصية والتميز الرفيع للكثير من هذه الدراسات، بل وبسبب تناولها لمواضيع جديدة لم يسبق للباحثين أن تطرقوا إليها، أو بالأحرى بسبب الأسلوب غير المسبوق الذي اتبעה المؤلف في دراسة هذه القضايا، فقد ارتأى مجمع القاسمي للغة العربية أن يعيد نشر هذه المقالات حتى يتسع لجمهور أوسع من الأكاديميين العرب وطلاب الجامعات ومعاهد العليا ودور المعلمين، الإطلاع عليها والإفادة منها.

تناول مقالات هذه المجموعة مسائل وقضايا لمواضيع منتفقة من حقول التراث العربي الإسلامي وتتوقف عند شؤون السياسة والمجتمع والموروث الفكري لدى العرب، فيعالج بعضها الارهادات التي سبقت تبلور الفكر السياسي ونظام الحكم في الإسلام، أو ما يعرف بنظام الخلافة الإسلامية، ذلك الفكر الذي انبثق عن المنظور العربي للسيادة كما كان سائداً في الذهنية العربية التي سبقت الإسلام، بينما يتعرض بعضها الآخر للموروث العربي الفولكلوري والمعتقدات الشعبية الأسطورية التي تطال حياة الناس وأحوال معيشتهم اليومية، أو ما يتصل بنظرية المجتمع إلى المرأة ودورها في توفير المتعة في مجتمع ذكوري. وتتصدى مقالات

ب

أخرى لمعالجة مواضيع ذات صلة برسم الهيكلية العامة لبعض مؤسسات الدولة في أبان مرحلة التشكيل للمجتمعات الإسلامية، وكيف إبني هذا التشكيل على أساس من التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وكيف طور المجتمع الإسلامي مفاهيم ملائمة للتعايش مع التغيرات الطبيعية أو التغيرات الطارئة الناجمة عن التفاعلات الداخلية أو التأثيرات الخارجية.

خليل عثامنة

قائمة المحتويات

الصفحة

- 1 . "الخلافة الراشدة وظهور أبي بكر، نظام الخلافة الإسلامية بين التقليد والتجديد"، الانتقالية السياسية في الوطن العربي، ج 2، قضايا الانتقالية في التاريخ العربي الإسلامي المبكر، (تحرير: خليل عثمانة)، جامعة بيرزيت، 2001، ص 15-44.
- 30 .2 "ملوك القبائل وأصحاب التيجان في جزيرة العرب قبل الإسلام"، المجلة الفلسطينية للدراسات التاريخية (الجمعية الفلسطينية للدراسات التاريخية)، المجلد الأول/العدد الثاني، رام الله، 2000، ص 11-41.
- 57 .3 "الأبعاد الاجتماعية والسياسية لديوان العطاء"، Jerusalem Studies in Arabic and Islam, (Hebrew University), vol. 14 (1991), p. 1-39.
- 100 .4 "القدس عاصمة فلسطين في صدر الإسلام: دراسة في الدور السياسي والإداري لمدينة القدس في القرون الوسطى"، الكرمل، (مركز الكرمل الثقافية)، رام الله، عدد: 65، خريف: 2000، ص 172-196.
- 134 .5 "كيف أصبحت القدس نيابة مستقلة، الأوضاع الإدارية في فلسطين أيام المماليك" حوليات القدس، (مؤسسة الدراسات المقدسية)، العدد الرابع، القدس، 2006، ص 28-41.

6. العلاقات اللا-عسكرية بين المسلمين والفرنجة (في إبان الاحتلال الصليبي)، حروب الأفرنج وتأثيرها على فلسطين، (تحرير: خليل عثامنة وروجر هيوك)، جامعة بيرزيت، 1994، ص 37-3.
7. "عقوبة النفي في صدر الإسلام"، مجلة الكرمل، أبحاث في اللغة والأدب، العدد الخامس، 1984، جامعة حifa، ص 50-80.
8. الجن جيران لا نراهم"، مجلة الكرمل، أبحاث في اللغة والأدب، العدد الثامن، 1987، جامعة حifa، ص 83-122.
9. "المرأة وحياة اللهو عند العرب قبل الإسلام: الجواري وتجارة الجنس"، دورية دراسات المرأة، العدد الثالث، جامعة بيرزيت، 2005، ص 106-114.
10. "الخبر والرواية التاريخية في حكايات الف ليلة وليلة"، التاريخ الاجتماعي الفلسطيني، بين الأرشيف والحكايات، معهد ابراهيم أبو لغد (المؤتمر الدولي التاسع)، جامعة بيرزيت، 2004، ص 13-26.
11. "ملاحظات على سيرة الفرزدق وشعره على ضوء أخباره في كتاب أنساب الأشراف للبلذري"، الكرمل، أبحاث في اللغة والأدب، العددان: 21-22 (2000-2001)، جامعة حifa، ص 253-296.

الخلافة الراشدة وظهور أبي بكر نظام الخلافة الإسلامية بين التقليد والتجديد

بعد أن ألغت حكومة كمال أتاتورك منصب الخلافة الإسلامية في آذار/1924 وأقصت السلطان عبد المجيد الثاني من هذا المنصب، عقدت عدة مؤتمرات إسلامية في مكة والقاهرة للبحث في مسألة الخلافة وتعيين أحد الناس بها دون أن يصل المؤتمرون إلى نتيجة⁽¹⁾.

وبالرغم من قيام نظام الدولة القطرية في العالمين العربي والإسلامي منذ مستهل القرن العشرين إلا أن بعض التيارات والحركات الإسلامية المعاصرة ما زالت تسعى إلى إحياء نظام الخلافة الإسلامية الذي امتد على مدى ما يناهز الأربعة عشر قرناً دون انقطاع.

في هذا المقال، سأحاول إلقاء الضوء على نظام الخلافة الإسلامية الذي ظهر للوجود كصيغة حكم مجمع عليها لدى أبناء الأمة الإسلامية بعد موت محمد رسول الله (ص)، لأبين كيفية نشوئه وطبيعة مكوناته ومدى الصلة بينه وبين الفكر السياسي الذي كان مألفاً عند العرب قبل ظهور الإسلام، وإلى أي مدى كان يتحاول مع مفهوم السيادة في عرفهم ككيان سياسي، وما هي العناصر الدينية التي أخذت بعين الاعتبار عند إنشائه وما هو حجم هذه العناصر.

(1)

يجب أن نقرّر بادئ ذي بدء أن الرواية الإسلامية التي وصلت إلينا تقطع، بما لا يترك مجالاً للشك، بأن أيّاً من القرآن أو الحديث النبوى، لم يشر من قريب أو من بعيد، إلى طبيعة النظام أو هوية الحاكم الذي سيخلف النبي (ص) في إدارة شؤون الأمة. فالخلافات التي نشبّت بين المهاجرين والأنصار في اجتماع "السقيفة" حول من سيتولى أمر

(1) فيليب حتّى، تاريخ العرب، (الطبعة الثانية، بيروت، 1996)، ج 1 ص 189-190.

الأمة من جهة، ثم ادعاءات الشيعة التي أخذت تتبادر بعد مقتل علي بن أبي طالب وبعد مقتل ابنه الحسين بن علي يوم كربلاء، حول أحقيّة علي ومن ثم أحقيّة "أهل بيت" النبي (ص) الوراثية في حكم الأمة، من جهة أخرى، لتأكد أنّ موضوع خلافة النبي (ص) لم يكن مبتوتاً فيه لا في القرآن ولا في السنة النبوية، وما يقوى عنيدي هذا الاعتقاد، تلك الطرق المختلفة التي أوصلت الخلفاء الراشدين الثلاثة الذين تعاقبوا بعد موت أبي بكر الصديق إلى منصب الخلافة، فعلّ في هذه الحقيقة أيضاً ما يكشف عن غياب أيّ تصور بنويي لطبيعة هذا المنصب وآلية تسلمه خلال العقود الثلاثة التي أعقبت رحيل النبي (ص).

إن هذا الاستنتاج لا ينبع عن افتراضات منطقية، كما قد يبدو لذهن القارئ لأول وهلة، بل إنه يستند إلى حجج موقعة يسوقها عدد من العلماء المسلمين الأوائل من المحققين، فعلى هامش الحاجاج بين علماء أهل السنة وعلماء الشيعة حول موضوع الخلافة، يسوق الجاحظ (منتصف القرن الثالث/التاسع الميلادي) حججه في نقض مقوله الشيعة التي تؤكد أن إماماً على وأهلاً بيته إنما تثبت بـ"الوصية والنص"⁽²⁾، إذ يقول في

(2) كانت فكرة "الوصية والنص" آخر المرتكزات الأيديولوجية التي بلورها الشيعة لدعم حق الأسرة العلوية في الخلافة ومفادها أن النبي (ص) قد نصّ بصراحة وأوصى أن علياً هو الوريث الوحيد للنبي وهو أولى الناس بعده بحكم المسلمين. وقد خصصت المصادر الشيعية مكاناً بارزاً للروايات التي تثبت هذا الحق، كما يرد على سبيل المثال عند ابن شهر أشوب، مناقب آل أبي طالب، (النّجف، 1955/1375 ج 1، ص 211 وما بعدها؛ ج 2، ص 357-208). واشتملت موسوعات الحديث (الستينة) على قدر كبير من تلك الروايات المتعلقة بالوصية في الفصول المخصصة "لفضائل علي"، كما في صحيح البخاري، وصحيح مسلم، أو في سنن النسائي في باب "خصائص أمير المؤمنين". وأورد ابن الجوزي جانباً كبيراً من هذه الروايات في كتابه: كتاب الموضوعات، (تحقيق: عبد الرحمن عثمان)، المدينة المنورة، 1966/1386، ص 372-387.

و حول موضوع النص تحديداً يقول القاضي عبد الجبار بأن أول من طرح فكرة النص كان هشام بن الحكم أيام خلافة هارون الرشيد (786-809)، أنظر ذلك في إثبات دلائل النبوة، (تحقيق: عبد الكريم عثمان)، بيروت، 1966، ج 1 ص 125-126. وقد ألفَ المسعودي كتاباً خاصاً أفرده لموضوع الوصية بعنوان: إثبات الوصية، وقد نُشرَ في (النّجف 1955/1373).

هذا السياق: "فقد نفضنا القرآن من أوله إلى آخره، فلم نجد فيه آية تُتصَّن على الإمامة"⁽³⁾. وفي معرض نفيه لادعاءات الشيعة حول وصية النبي (ص) بإمامية علي بن أبي طالب يقول العالم محمد بن سليمان: "إن رسول الله (ص) أهمل أمر الإمامة فلم يصرّح فيه بأحدٍ بعينه، ولذلك لم يتحجّ علي يوم السقيفة بما ورد فيه"⁽⁴⁾. وورد على لسان علي نفسه ما يؤكّد ذلك، فينفي في جواب له على سؤال طرح عليه أن يكون النبي (ص) قد خصّ بشيء يميّزه عن غيره من الناس⁽⁵⁾. وتعرّض بعض علماء المسلمين ومن تميّزوا بالحياديّة السياسيّة في الصراع الذي كان دائراً بين الشيعة وأهل السنة حول مسألة الإمامة فأنكروا صحة ذلك السيل الجارف من الأحاديث التي يرويها الشيعة في محاولتهم تأكيد حق علي في الإمامة، وكان من ابرز هؤلاء العلماء القاضي عبد الجبار (1217/514) قاضي قضاة ناحية الري⁽⁶⁾.

ويستخلص بعض العلماء مما طرحته الطرفان المتنافسان على الخلافة يوم السقيفة، أن النبي (ص) لم يجسم أثناء حياته موضوع الخلافة، وعلى هذا الأساس تقدم الأنصار باقتراحهم أن يكون الحكم مناصفة بينهم وبين المهاجرين، وأنهم رفضوا التسلیم بما ساقه أبو بكر حين فاجأهم بأنه كان سمع من النبي (ص) قوله "الأئمة من قريش"، وإن زعيّمهم الصحابي الورع، الذي كان يحمل لقب "الكامل" سعد بن عبادة الخزرجي ومعه جماعة من الأنصار أبى أن يبايع أبا بكر بالخلافة، وغادر المدينة مسقط رأسه إلى بلاد الشام ليموت في منفاه مختاراً⁽⁷⁾. فلو كان لدى سعد بن عبادة ولدي من معه من وجوه الصحابة من الأنصار، وهم على ما هم عليه من التقوى والورع والإخلاص لرسالة

(3) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، العثمانيّة، (تحقيق: عبد السلام هارون) بيروت، 1991، ص 273.

(4) ابن أبي الحميد، شرح نهج البلاغة، (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم)، القاهرة، 1959-1964، ج 9، ص 26-27.

(5) المتنبي الهمي، كنز العمال، (جدير آباد، 1945-1958)، ج 5، ص 445.

(6) إثبات دلائل النبوة، ج 1، ص 125-126.

(7) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ، (تحقيق: عبد السلام هارون)، القاهرة، 1979، ج 4، ص 293-290.

الإسلام، أدنى معرفة بأن النبي (ص) قد حسم الأمر قبل وفاته، لكانوا أول من يسمع ويطيع.

ولو كان هنالك نصٌ سابق من الرسول بشأن الإمامة، لأسرع خطيب الأنصار الناطق باسمهم يوم السقيفة إلى ذكره والتلويه به، ولما احتاج أن يدلّي بعناصر "الإبواء والنصرة والمساواة" كمعايير توجب حقهم في طلب الإمامة، ولما احتاج أبو بكر أن يرد عليه منهاً بمعايير أخرى تؤكد حق المهاجرين في الخلافة دون غيرهم من مثل "السابقة والفضائل والقرابة"⁽⁸⁾.

وفي معرض تأكيد هذه الحقيقة، روي على لسان كبار الصحابة وفيهم الرموز القيادية "من أهل البيت" أن النبي(ص) لم يخص أحداً منهم، لا علياً ولا غيره، بنصيب يذكر من أمر الخلافة، فلما سُئلَ علي بن أبي طالب إن كان النبي (ص) عَهْدَ إليه بالخلافة؟ أجاب بالنفي، وأكد في مناسبة أخرى أن النبي (ص) لم يخصه بميراث يميزه عن غيره من الصحابة⁽⁹⁾. ويشار في هذا الصدد، إلى ما ورد على لسان العباس بن عبد المطلب، عم الرسول(ص)، انه أهاب بعلي ابن أخيه أن يذهب إلى النبي (ص) وهو على فراش موته ليسأله إن كان لبني هاشم حق في الخلافة، ولكن علياً أبى أن يفعل ذلك⁽¹⁰⁾. وفي اللقاء الذي جرى بين أبي بكر وبين العباس قبل أن يبايع الأخير أبا بكر بالخلافة، أكد الطرفان أن النبي في تركه حسم أمر الخلافة أيام حياته، إنما قصد أن يترك القرار بشأنها

(8) شرح نهج البلاغة، ج6، ص 12-13؛ قارن أيضاً: البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، (تحقيق: محمد حميد الله)، القاهرة 1959، ج1، ص 582؛ ابن عبد ربّه، العقد الفريد، (تحقيق: احمد الزين وابراهيم الأبياري)، الطبعة الثانية، القاهرة، 1962، ج4، ص 258. وعن موضوع السابقة والقرابة والفضائل كعناصر استخدمت من قبل الشيعة لتبرير شرعية المطالبة بخلافة علي وأهل بيته النبي أنظر:

Sharon Moshe, "Notes on the Question of the Legitimacy of Government in Islam", *Israel Oriental Studies*, vol. 10, 1930, pp. 116-123.

(9) الحلبـي، علي بن برهـان الدين، *الـسـيـرة الـحـلـبـيـة (إنسـانـ الـعيـونـ فـيـ سـيـرـةـ الـأـمـيـنـ الـمـأـمـونـ)*، القـاهـرـةـ، 1964/1384، جـ3، صـ489ـ490؛ قـارـنـ أيضاًـ: كـنـزـ الـعـقـالـ، جـ5ـ، صـ445ـ.

(10) *الـسـيـرة الـحـلـبـيـة*، جـ3ـ صـ456ـ457ـ؛ أـنسـابـ الـأـشـرـافـ، جـ1ـ صـ586ـ.

في أيدي "الأمة" لنقرر من بعده ما تشاء"⁽¹¹⁾. ومن هذا القبيل رفض الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، وهو على فراش الموت، أن يعين خليفة من بعده إقتداء بما فعل الرسول (ص)⁽¹²⁾.

وعلى هذا الأساس اجمع الباحثون المعاصرلون، الغربيون والمسلمون، على أن إنشاء نظام الخلافة الإسلامية بالشكل الذي عرف إبان عهد الراشدين لم يأت من منطلقات دينية أو تقراطية⁽¹³⁾.

لقد أثار سكوت النبي (ص) عن أمر الخلافة اجتهادات بعض العلماء المسلمين، ففسرَ الجاحظ إحجام النبي (ص) عن الخوض في مسألة تعيين الوريث الذي يتصدى لقضية الحكم من بعده، على أنه اهتمام محض بصالح المسلمين، ورأى في الوقت نفسه أن النبي (ص) بامتناعه عن اتخاذ قرار بهذا الشأن، إنما كان قراراً من جانبه⁽¹⁴⁾. وإزاء هذا التفسير الفلسفى للموقف النبوى من قضية الخلافة، نجد تفسيراً آخر ذا طابع تحليي مادى ينقله ابن أبي الحديد عن العالم المعتزلى محمد بن سليمان الذى يعزى هذا الموقف إلى اعتبارات ظرفية موضوعية أخذها النبي (ص) بالحسبان؛ فإما أن النبي كان يخشى أن تثير خطوة من هذا القبيل خلافاً قد يؤدى إلى تصدع وحدة الأمة، وإما أنه كان يخشى أن يستغل المنافقون من أهل المدينة، الذين يتربصون بالإسلام وأهله الشر، هذه الخطوة لكي

(11) الديار بكري، حسين بن محمد، *تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفس*، (القاهرة 1366/1283)، ج 2، ص 200؛ قارن أيضاً: *الإمامية والسياسية* (المنسوب إلى قتبية)، القاهرة، 1969، ج 1 ص 15.

(12) ابن سعد، محمد بن سعد، كاتب الواقدي، *كتاب الطبقات الكبير* (تحقيق: ي. سخاو وأخرين)، ليدن، 1902-1940، ج 3، ص 249، 256؛ قارن أيضاً: *الإمامية والسياسية*، ج 1، ص 23؛ الطيري، محمد بن جرير، *تاريخ الرسل والملوك* (تحقيق: م.ي. دي خوبيه وآخرين)، ليدن، 1849-1901، ج 1، ص 2777.

(13) Arnold W. Thomas, *The Caliphate*, Oxford 19-24, 19; Tritton. A.S. *Islam, Belief and Practice*, (reprint, London 1968), p. 109; Watt, M., *Islamic Political Thought*, Edinburgh 1968, p. 31; Madelung Wilfred, *The Succession to Muhammad, A study of the Early Caliphate*, Oxford 1997, p. 6, 16-17; J. Wellhausen, *Das Arabische Reich und sein Struz*, (Arabic tr.) Damascus 1956, p.33; shaban M.A., *Islamic History. Anew Interpretation*, (Arabic tr.) Beirut 1983, p. 26.

(14) العثمانية، ص 278.

يدلوا على الطابع السياسي - الدنوي للرسالة المحمدية، ولكي يثبتوا زعمهم بأن النبي (ص) إنما يسعى لتأسيس ملك له ولأهل بيته من بعده. بينما يفترض عالم آخر أن النبي (ص) ربما أراد أن يؤجل البث في هذا الموضوع إلى الوقت المناسب بعد أن يشفى من مرضه، ولكن موته المفاجيء منعه من ذلك⁽¹⁵⁾.

إن هذه الاجتهادات على أهميتها، لا تعكس الموقف الإسلامي السنّي كما تصوره جمهور علماء السنة تجاه مسألة الخلافة، فامتنان النبي (ص) عن تعين وريث من أهل بيته،بني هاشم، إنما كان ينبع عن رغبته بأن يتقرر موضوع الخلافة بواسطة "الشورى". وإن النبي لم يول قضية الميراث في الحكم أهمية على الرغم من أن عنصر التوريث يرد في سياقات أخرى فيما يتعلق ببعض الأنبياء الذين سبقوه، لأنه يختلف عن الأنبياء السابقين يكونه "خاتم الأنبياء والمرسلين" من جهة، وان الوحي، القرآن، لم يُتّن في هذه المسألة⁽¹⁶⁾.

وتنمّح بعض الدراسات الاستشرافية إلى نية الرسول بتعيين خليفة له منبني هاشم، وتعزو إيجابه عن تحقيق هذه الرغبة إلى الصعوبات التي قد تواجهها هذه الخطوة على ضوء المنافسة الشديدة على الزعامة داخل الأسرة القرشية من جهة وبسبب ضعفبني هاشم مقارنة بأسر قرشية أخرى في تلك الحقبة من تاريخ الدعوة الإسلامية، من جهة أخرى. ويستدل أصحاب هذا الرأي بتلك الانتقادات التي جرّها تكليف النبي(ص) لعلي بن أبي طالب ليكون ممثلاً عنه عندما أرسله سنة 631 إلى اليمن⁽¹⁷⁾. ويدّعى باحث آخر

(15) شرح نهج البلاغة، ج. 9، ص 27.

(16) Madelung, op. cit., pp. 16-17; Goldziher I., *Muslim Studies*, (tr. And edited by M. Stern), London 1971, vol. II, pp. 103-ff.

وخصوص التفسير السياسي لمصطلح الشوري أنظر:

Manuela Marin, "SHURA", *Encyclopedia of Islam*, (new ed.); M.J. Kister, "Notes on an Account of the Shura Appointed by Umar b. al-Khattab", *Journal of Semitic Studies*, vol. ix, (1964), pp. 320-326.

وبخصوص الآية القرآنية "خاتم الأنبياء والمرسلين" أنظر:

Y. Friedmann, Finality of Prophethood in Sunni Islam”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. VII (1986), pp. 177-215.

G.G. Stroumsa, "Seal of the Prophets: the Nature of Manichaean Metaphor", *J.S.A.I.*, vol. VII (1986), pp. 61-74; C. Colpe, "Das Siegel der Propheten", *Orientalia Suecana*, vol. 5-33, (1984-1986). pp. 71-83.

(17) L. Veccia Vaglieri, "Ghadir Khumm", *E.I. (2 nd. Ed.)*.

شوطاً أبعد في هذا الصدد، حيث يؤكد نية النبي (ص) في تعيين علي بن أبي طالب خليفة له بعد موته، ولكنه كان ينتظر الفرصة المواتية لذلك، أو لربما كان يعزم على تعيين أحد حفيديه (الحسن والحسين) لو امتنَّ به العمر⁽¹⁸⁾.

وفي مقابل هذا التفسير يذهب بعض الباحثين إلى القول بأن امتناع النبي (ص) عن تعيين وريثه في الحكم، لم يكن نابعاً عن اعتبارات ذات صلة بالعلاقات الداخلية بين الأسر القرشية، أو اعتبارات ذات صلة بموازين القوى داخل قبيلة قريش، أو أنه كان نتيجة لعدم إحساسه بدنوّ أجله، إذْ كان يدرك وقد تجاوز السنتين ببعض سنين أن هذا الجيل هو غاية الأجل في عصره، وأن يوم وفاته كان قاب قوسين أو أدنى. وإنما كان امتناع النبي (ص) عن هذه الخطوة انسجاماً مع معايير المفهوم السياسي الذي كان يسود المجتمع العربي القبلي في تلك الحقبة من التاريخ، والذي يأنف من أن يحكمه "ملك" وبالآخرى زعيم أو نظراطي. ولذا فقد ترك المجال مفتوحاً أمام وجهاء "الأمة" الجديدة ليختاروا من يقود هذه "الأمة" من بينهم وفقاً للمعايير السياسية المألوفة في المجتمع العربي آنذاك⁽¹⁹⁾.

(2)

كان تعيين أبي بكر خليفة لرسول الله في مؤتمر السقيفة في نفس اليوم الذي توفي فيه النبي (ص) وحتى قبل أن يوارى جثمانه الثرى، وكانت السهولة النسبية التي تمت بها بيعته لهذا المنصب، إذا ما استثنينا المعارضة التي أبدتها سعد بن عبدة والفتنة القليلة من الأنصار التي التفت من حوله، ثم ما تبع ذلك من بيعة جماهيرية جارفة في اليوم التالي، خير دليل على أن شخصية المرشح من جهة، والطريقة التي تم بها اختيار الزعيم الجديد من جهة أخرى، لم تكونا غير مألفتين لدى المجتمع العربي القبلي الذي كانت تتشكل منه "الأمة" الفتية.

(18) Madelung op. cit, p. 18.

(19) شعبان، المصدر نفسه، ص 27؛ Arnold, op. cit., p 19

مثل المهاجرون في مؤتمر السقيفة ثلاثة من المهاجرين الأولين "هم أبو بكر، عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح"، ولم يحضر المؤتمر أحد غيرهم من أهل قريش أو من باقي المهاجرين، وحضر عن الأنصار، فيما عدا سعد بن عبدة الذي قدمته الأنصار مرشحاً للخلافة، وجاءه يمثّلون الأوس والخزرج، وصفتهم الرواية بأنهم "أناس من أشرافهم"⁽²⁰⁾. وكانت المسؤولية الملقاة على كاهل المؤتمرين من وجاهه "الأمة" جسيمة، فكان عليهم من جهة، أن يرأوا الصدح الذي قد ينشأ بين المهاجرين والأنصار على خلفية المنافسة على منصب الخلافة، وكان عليهم من جهة أخرى، أن يتصدوا مُتحدين للتهديد الخطير الذي تواجهه الأمة، بل وتواجهه الدعوة الإسلامية أساساً، من قبل التمرد القبلي على سلطة حكومة المدينة التي سبق للنبي (ص) أن بسطها على القبائل العربية في نجد واليمامة والبحرين عمان واليمن، هذا التمرد الذي تمثل بمدعى النبوة من زعماء تلك القبائل والذي تسميه الرواية التاريخية الإسلامية باسم "الردة"، وخاصة عندما تحول هذا التهديد إلى محاولة توقيف وجود "الأمة" ذاتها في الهجوم المباشر الذي تعرضت له ضواحي المدينة نفسها⁽²¹⁾. فعظم هذه المسؤولية التي كان يتوقف عليها مصير الأمة ومصير الدعوة الإسلامية، لم يكن يسمح لقادة الأمة المؤتمرين في السقيفة أن يعينوا خليفة أو أن يستخدموا آلية لا تتسمج مع الرؤية السياسية السائدة، وتناقض مع الأعراف الموروثة في اختيار الزعيم الجديد.

ولعله مما يؤكد صدق الخطوة الذي اتخذها المؤتمرون يوم السقيفة ذلك التأييد العارم الذي قارب الإجماع، لتعيين أبي بكر حيث بايعه الجمهور الذي حضر الصلاة الجامعة في اليوم التالي للسقيفة⁽²²⁾.

(20) شرح نهج البلاغة، ج 6، ص 6-7؛ الإمامة والسياسة، ج 1، ص 5.

(21) أنساب الأشراف ج 1، ص 581؛ شرح نهج البلاغة، ج 6 ص 907؛ ابن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار، (تحقيق: عبد الخالق الأفغاني)، بومبي (1979-1983)، ج 14، ص 565.

(22) تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 1828-1829؛ أنساب الأشراف، ج 1، ص 582؛ ابن هشام، محمد بن عبد الملك، سيرة النبي، (تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد)، القاهرة، 1963، ص 1075؛ السيرة الحلبية، ج 3، ص 483.

وللحقيقة، فإن تعين أبي بكر في منصب الخليفة لم يمر بدون معارضة، فبالإضافة إلى الاحتجاج الذي صدر عن سعد بن عبادة الخزرجي، سمعت في المدينة بعض أصوات النقد والاحتجاج، وكانت صادرة عن شخصيات قرشية من المهاجرين، من تلك الفئة التي ينتمي إليها أبو بكر الخليفة المعين. ويمكن حصر المأخذ التي أخذت على مؤتمر السقifa وما تمخض عنه من نتائج بما يلي: أ- أن أبي بكر ينتمي إلى أسرة ذات مكانة متواضعة في قريش. ب- أن شخصيات قرشية من وجاهه الأسر الأخرى لم يحضروا اجتماع السقifa ومن ثم لم يستشاروا عند اتخاذ القرار. ج- أن التعين قد خالف "الوصية" التي نصت على خلافة علي. وإذا ما أخذنا بالحسبان أن النقطة الأخيرة إنما تعكس موقفاً سياسياً سابقاً لأوانه هو موقف الشيعة العلوية، فإنه يتبيّن أن الانتقادات لم توجه إلى المؤسسة ذاتها (أي مؤسسة الخلافة)، أو إلى الطريقة التي اختير بها الرجل الذي يقف على رأس هذه المؤسسة، وإنما كان الانتقادان الأول والثاني منسجمين مع الخطوط العريضة للتراث القبلي المتبع في اختيار زعيم القبيلة، والتي لم يستطع الدين الجديد أن يمحوها أو يقلل من فاعليتها. وبمعنى آخر فإن منصب "الخلافة" كان ما زال في نطاق المنظور التقليدي لمنصب "السيد" القبلي⁽²³⁾. وبمعنى أدق فإن المؤسسة الجديدة

ويجر أن نشير في هذا الصدد إلى الروايات الشيعية التي تحاول أن تثبت أن خلافة أبي بكر التي أقرت يوم السقifa، كانت حلة في سلسلة حلقات في مؤامرة دبرها أبو بكر وعمر بن الخطاب وأبي عبيدة بن الجراح قبل وفاة النبي (ص) بهدف الاستيلاء على الحكم بعد موته وأن التآمر بلغ بهؤلاء الثلاثة إلى درجة تدبير خطة لاغتيال النبي، بل أن محاولات الاغتيال قد تتابعت ولكنها فشلت. انظر ذلك: المجلسي، بحار الأنوار (باب اغتصاب الأمة)، الطبعة الأولى (طهران) 1273هـ، المجلد السادس، ص 125 وما بعدها.

وبمعزل عن الرواية الشيعية، فقد ذهب بعض الباحثين إلى الزعم بأن خلافة أبي بكر قد فرضت فرضاً بالقوة على المسلمين، كما ذهب إلى ذلك الباحث المصري عبد الرزاق في كتابه: *الخلافة وأصول الحكم*، (القاهرة، الطبعة الثالثة، 1925)، ص 25. وجرياً مع الرواية الشيعية تطرق بعض المستشرقين إلى فكرة المؤامرة الثلاثية (triumviri) التي ذهب إليها

H. Lammens, "Le triumvirat, A bout Bakr, abou Obaïda et 'Omar", *Mélanges de la faculté Oriental de l'Université St. Joseph de Beyrouth*, 4 (1910), 133-144.

(23) Arnold, p. 20; Tritton, p. 109; Watt M., p. 40; shaban, p. 27.

(مؤسسة الخلافة) كانت وفق مقاييس السيادة حسب النموذج الفرضي كما توارثته أجيال قريش التي لم تدخل عامل نبوة محمد ضمن معايير السيادة بعد⁽²⁴⁾.

لقد حاول الأنصار إدخال عنصر الدين، بل وجعلوه مرتكزهم الوحيد لدى مطالبتهم بالخلافة، كما تعكس ذلك الكلمة التي استهل بها سعد بن عبادة أعمال مؤتمر السقيفة⁽²⁵⁾. ولكن أبو بكر هَمَّشَ عنصر الدين وجعله واحداً من المعايير التي تتقرّر الخلافة بموجبها وليس المعيار الوحيد. ففي ردّه على كلمة الأنصار بين أن نصيب المهاجرين ودورهم الإسلامي يفوق نصيب الأنصار، وبناء عليه فلا يحق لهم أن يطالعوا بالخلافة على هذا الأساس. وبعد ذلك اتجه بكلامه وجهة أخرى أفرغت عنصر الدين من وزنه كعامل يجب أن يقرر في طبيعة الخلافة، حين فاجأ المؤتمرين بقوله: "إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش"⁽²⁶⁾.

وهنا يجب أن ننوه أن تهميش أبو بكر للعامل الديني لم يكن ناشئاً عن استصغر لأهمية الدين، وهو الرجل الوحيد من بين صحابة الرسول الذي ارتقى به الدين إلى مكان الصدارة، وإنما كان ناشئاً عن اعتبارات سياسية استراتيجية وضعت وحدة "الأمة" في قمة الاعتبارات.

لقد كان موقف أبي بكر تجاه هذه المسألة موقف رجل الدولة الذي يعي حقيقة الواقع السياسي الذي نشأ في أعقاب موت النبي (ص). والذي كان قد استوعب التجربة السياسية التي مرت بها قبائل جزيرة العرب قبل بدء الدعوة الإسلامية، حين نجحت قريش في بسط هيمنتها الاقتصادية والسياسية على غالبية القبائل في الحجاز ونجد، وأقامت نوعاً من الفيدالية السياسية التي لم تكن ترتكز على الدين⁽²⁷⁾.

(24) شرح نهج البلاغة، ج 9، ص 52.

(25) تاريخ الرسل والملوك، ج 1 ص 1838؛ شرح نهج البلاغة، ج 6، ص 5-6.

(26) أنساب الأشراف، ج 1، ص 582؛ سيرة النبي، ص 1073؛ تاريخ الرسل والملوك، ج 1 ص 182-183.

(27) Madelung, op. cit., 31-32; donner F., *The Early Islamic Conquests*, Princeton (1981), p. 83; Kister M.J., "Mecca and Tamim", *JESHO*, 8 (1965), pp. 113-163; Nagel H.M.Y., "Some Considerations Concerning the Pre-Islamic and the Islamic foundation of the Authority of the Caliphate",

إن تركيز أبي بكر في طرحة يوم السقيفة على العنصر القبلي إنما يعكس التوجه السياسي لمنصب الخلافة الذي وضع وحدة الأمة وهيمنة حكومة المدينة على رأس أولوياته، آخذًا بعين الاعتبار التقاليد القبلية التي كانت سائدة آنذاك في المجتمع العربي القبلي المحافظ الذي لم يكن ناضجاً بعد لقبول أي نمط سياسي جديد غير النمط التقليدي الذي يتمثل بمؤسسة "السيد".

وعند هذه النقطة يتحتم أن نطرح هذا السؤال: هل كان الأسلوب الذي اتبع في تعين أبي بكر في مؤتمر السقيفة مراعيًّا للتصور التقليدي في اختيار "السيد"، وهل توفرت في أبي بكر الموصفات الالزمة لتسلم هذا المنصب؟

(3)

قبل الإجابة على هذا السؤال، لابد أن نلقي نظرة على مؤسسة "السيد" القبلية التي كانت مؤسسة الحكم المألوفة في المجتمع العربي القبلي قبل الإسلام وقبل أن ينشأ منصب الخلافة. لقد كانت صلاحيات "السيد" التقليدي لا تتعدي إطار قبيلته. وعندما كانت هذه الصلاحيات يتسع مداها ليشمل قبائل أخرى غير القبيلة التي ينتمي إليها السيد، والتي غالباً ما تنشأ من مساندة دولة أجنبية، مثل الدولة الساسانية أو الدولة البيزنطية، فإن "السيد" كان يحمل اللقب "ملك" أو اللقب "ذو التاج"، حيث كان يمثل نوعاً من الملكية القبلية البدائية⁽²⁸⁾. كان منصب "السيد" قائماً في كل قبيلة وقبيلة، صغرت تلك القبيلة أم كبرت. ولم يكن منصب السيد منصباً تنافسياً مفتوحاً أمام جميع أبناء القبيلة، بل كان مقصوراً على أبناء أسرة واحدة من أسر (حمائل) القبيلة، يطلق عليها مصطلح "أهل البيت"، يتاح لأبنائها وحدهم أن يتنافسوا على المنصب الشاغر، ولا يستطيع أحد آخر من خارج هذه الأسرة أن

Studies on the First Century of Islamic Society", (ed. Juynboll G.H.A.) illinios, 1982, PP. 177-197.

(28) Athamina Kh., "The Tribal Kings in Pre-Islamic Arabia, A study of the Epithet *Malik dhu al-taj* in early Arabic Tradition", *Al-QANTARA*, vol. 19 (no.1), 1998, pp. 19-37.

يكون مرشحاً له⁽²⁹⁾. وبعد الإسلام تبنت الأسر الحاكمة التي تداولت الخلافة الإسلامية هذا المصطلح، فكان الأمويون ومن بعدهم العباسيون يسمون أنفسهم "أهل البيت"، ولكن بمفهومه الأوسع بحيث لا يشمل فقط أبناء الأسرة الحاكمة بل رجال الإداره والحكم من لا ينتمون بالضرورة إلى أبناء الأسرة الحاكمة ولا تربطهم بهم أواصر القرابة⁽³⁰⁾. أما الشيعة العلويون فقد حملوا مصطلح "أهل البيت" نوعاً من القداسة الدينية من منطلق تأكيدهم أنهم وحدهم الورثة الشرعيون للنبي (ص)⁽³¹⁾. وإزاء منافسة العباسيين للعلويين على حكم في ميراث النبي (ص) السياسي، فقد تم التمييز بين هذا المصطلح وبين مصطلح آخر هو "آل البيت" كمصطلح ذي مدلول عرقي نسبي مَحْض لا صلة له بشرعية الخلافة، يشمل كل من كان ينتمي إلىبني هاشم أسرة النبي (ص)⁽³²⁾.

(29) Donner F., op. cit., pp. 32-33; Belyaev E.A., **Arabs Islamic and Arab Caliphate**, (tr. By A. Gourevitch), Jerusalem, 1969, pp. 61-62; Sharon M., **Black Banners From the East**, Jerusalem, 1983, p. 78; Khalidi Tarīf **Arabic Historical Thought in the Classical Period**, Cambridge (repr.) 1966, p 53; Watt. M., op. cit., p. 35.

وعن الفوارق بن سيد وآخر على صعيد الهيبة والمكانة والقدرة على التأثير انظر: أبو عبيدة، عمر بن المثنى، كتاب الدياج، (تحقيق الجربوع والعيتمين)، القاهرة، 1991، ص 79؛ أبو البقاء الحلي، هبة الله، المناقب المزیدة في أخبار الملوك الأسدية، (تحقيق: صالح دراركة ومحمد خريبات)، عمان، 1، ص 186-187؛ ابن رشيق القيرواني، العمدة، (تحقيق/ محمد محى الدين عبد الحميد)، الطبعة الرابعة، بيروت، 1972، ج 2، ص 192؛ ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، (بيروت د.ت)، ص 241-242؛ الأصفهاني، أبو الفرج، كتاب الأغاني، (الفاهرة، 1863/1280)، ج 17، ص 105-106؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة: ب ي ت (بيت).

(30) ابن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز، (تحقيق: أحمد عبيد)، الطبعة الخامسة بيروت، 1967، ص 28؛ تاريخ الرسل والملوك، ج 2 ص 1937.

(31) Sharon, op. cit., p. 79.

(32) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، (الطبعة الثانية، بيروت، 1980)، ج 25، ص 216.

ويختصر النسابون العرب مصطلح "أهل البيت" في مؤلفاتهم أحياناً، فيوردون مصطلح "البيت" كمصطلاح مرادف. ونجدهم أحياناً يستخدمون هذه الصيغة المختزلة بدلاً من مصطلح "السيد"⁽³³⁾.

كانت السيادة على القبيلة أبداً، موضوع تنافس بين بطون تلك القبيلة لما تورثه السيادة من أمجاد إلى الأجيال التالية من أبناء تلك الأسرة، ولذا اشارت المصادر إلى كثير من الحالات التي كانت تنتقل فيها السيادة من بطن إلى بطن آخر في القبيلة الواحدة، كما يظهر ذلك في كتب النسب⁽³⁴⁾. ولعل من أوضح الأمثلة على انتقال السيادة من أسرة إلى أخرى ما حدث في قبيلة فريش خلال فترة قصيرة نسبياً لا تتعدي الثلاثة أجيال، فبعد أن كان بنو هاشم هم "أهل البيت" في طفولة النبي المبكرة، عندما كان جده عبد المطلب بن هاشم، سيد البطحاء، انتقلت السيادة بموته هذا السيد إلىبني مخزوم مجسدة بشخصية عمرو بن هشام المخزومي، الذي عرف بكنيته السلبية "أبو جهل". وعندما قتل أبو جهل في معركة أحد في السنة الثانية من الهجرة النبوية انتقلت السيادة في فريش إلىبني أمية من بنى عبد شمس ممثلة بشخص أبي سفيان⁽³⁵⁾.

فكانت استمرارية السيادة في "أهل البيت" الواحد، منوطه بقدرة وإمكانيات أهل ذلك البيت (الأسرة) على الاحتفاظ بهذا المنصب. أما إذا ظهر منافس جديد توفر لديه أسباب القوة والغلبة، فإن فرصة الاحتفاظ بالمنصب تتلاشى وتنتقل السيادة عندها إلى المنافس الأقوى. ويلخص ابن خلدون ذلك بقوله: "والرياسة على القوم إنما تكون متألفة

(33) ابن الكلبي، هشام بن محمد، جمهرة النسب، (تحقيق: ناجي حسن)، بيروت، 1986، ص 14، ص 218، ص 409؛ قارن أيضاً: الجاحظ، البيان والتبيين، (تحقيق: عبد السلام هارون)، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1975، ج 3، ص 97-98.

وجدير بالذكر أن للسيد مرادفات أخرى ذكر منها: الرئيس، الشیخ، الرَّبُّ والأمير. أظر: العلي، صالح أحمد، محاضرات في تاريخ العرب، (الطبعة الثانية، الموصل، 1981)، ص 156.

Donner F, op. cit., p. 32-33 (34)

(35) فلهاؤزن، يوليوس، الدولة العربية وسقوطها (ترجمة يوسف العشن)، دمشق، 1956، ص 38؛ Watt, Muhammad at Mecca. Oxford, (repr.), P. 32.

في منبتٍ واحدٍ تعين له العَلْبُ بالعصبية⁽³⁶⁾. أي أنَّ استمرار عناصر القوة والغلبة هي الضمان الوحيد في استمرارية منصب "السيد" في ذلك البطن المسمى "أهل البيت". كما عبر عن ذلك الشاعر الجاهلي السموأل بن عادباء حين قال⁽³⁷⁾:

"إذا سيدٌ منا خلا قام سيدٌ فَوْلٌ لما قام الْكَرَامُ فَوْلٌ"

وعلى الرغم من أنَّ عنصر الاستمرارية للسيادة في أهل البيت الواحد تؤكدها عبارة ابن خدون وشعر السموأل، إلا أنَّ الطريقة التي تتم فيها تلك الاستمرارية تظلّ غامضة. ولم يتوصل الباحثون الذين تعرضاً لهذه المسألة إلى رأي واحد، بل كانت استنتاجاتهم متضاربة؛ فمنهم من ادعى أنَّ منصب السيادة هو منصب وراثي الطابع ومنهم من نفى عنه طابع الوراثة⁽³⁸⁾. وفي الحقيقة فإنَّ عملية انتقال السيادة في القبيلة قبل الإسلام وبعده، كانت تتم بطريقه غير مألوفة يصعب القول فيها أنها وراثية، كما يصعب وصفها بأنها ليست وراثية.

لم تكن مؤسسة السيادة، "مؤسسة ملكية" فقد ميز العرب بوضوح بين السيادة وبين الملكية. فعندما عدَّ أبو عبيدة، معمراً بن المثنى، المؤرخ النسابة بيوتات العرب (صيغة الجمع) لمصطلح (أهل البيت) أستثنى كندةً من تلك البيوت، لأنَّهم كانوا ملوكاً⁽³⁹⁾. فكان أبو عبيدة يدرك أنَّ الملوك من كندة كانوا يتوارثون الملك، وراثة الابن عن أبيه وهو أمر لم يكن وارداً بالنسبة لمنصب السيد القبلي، فإذا ما مات سيد القبيلة لم تكن السيادة تتنتقل بالضرورة إلى ابنه البكر كما هو الحال في النظام الملكي، بل كانت الفرصة متاحة لكل

(36) المقدمة، ص 231-232.

(37) القالي، أبو علي، أمالى القالى، (القاهرة، 1926)، ج 1، ص 270؛ جود علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (بيروت، الطبعة الثانية، 1978) ج 4 ص 349-350.

(38) لعلي، مصدر سبق ذكره، ص 157؛ الشريف، أحمد إبراهيم، مكة والمدينة في الجاهلية وعهد رسول الله، (القاهرة، 1965)، ص 28. ومن بين الباحثين الغربيين يذكر H. Lammens منصب السيادة لم يكن قائماً على أساس وراثية. أما E. Tyan فإنه يذكر أنَّ عنصر الوراثة في تسلم هذا المنصب كان هو القاعدة. انظر ذلك: Madelung, op. cit., p5.

(39) الأغاني، ج 17، ص 105-106.

فرد من أبناء "أهل البيت" الأسرة الحاكمة، إذا ما تتوفرت في ذلك الشخص مواصفات محددة بغضّ النظر عن مدى قرابته من السيد المتوفى أن يترشّح على هذا المنصب⁽⁴⁰⁾. وإذا ما حدث وكانت تتوفر في ابن السيد المتوفى المواصفات المطلوبة في صاحب هذا المنصب، وكان يفوق باقي المرشحين المنافسين، فلم يكن هنالك مانع من أن يتسلّم منصب أبيه. وقد عبر عن ذلك الشاعر الجاهلي عامر بن الطُّفْيل أحسن تعبير في الأبيات الآتية:

وأني وإنْ كنتُ ابنَ فارسِ عامرٍ وسيدها المشهور في كلِ موكبِ
فما سوَدْتَني عامرٌ عن وراثةٍ أبا اللهِ أَنْ أَسْمُو بأَمْ وَلَا أَبْ⁽⁴¹⁾

وتأنّقت أولوية المواصفات والمزايا الشخصية المتوفّرة في المرشح للسيادة ورجحانها على عنصر الوارثة الناشيء عن القرابة بين المرشح والسيد المتوفي، في الشعر الجاهلي الذي وصل إلينا، كما رواه المسعودي⁽⁴²⁾. ومع ذلك فقد ظل للنبل وشرف الأصل نصيب وافر في ترجيح كفة المرشح لمنصب السيد، خاصة إذا ما جمع هذا المرشح بين النبل والمزايا الشخصية. وفي بعض الحالات كان شرف المحتد والأمجاد الموروثة التي يتمتع بها المرشح هو العامل الحاسم دون كثير النكات إلى المزايا والمواصفات⁽⁴³⁾.

وكانت هنالك حالات أخرى تمت فيها تسمية السيد الجديد بوصية أوصى بها السيد المتوفى قبل موته⁽⁴⁴⁾. وكانت الوصية في العرف القبلي (عشية ظهور الإسلام،

(40) Watt M., *Islamic Political Thought*, p. 35.

(41) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، *الشعر والشعراء*، (تحقيق: م.ي. دي خويه)، ليدن، 1904، ص 192.

(42) المسعودي، *مروج الذهب ومعaden الجوهر*، (تحقيق: باريبي دي منار)، باريس 1861-1877، ج 3، ص 113؛ ابن عبد ربّه، *العقد الفريد*، ج 2، ص 290؛ القالى، أبو علي، *ذيل الأمالى*، القاهرة، 1926، ص 117.

(43) المفضل الضبي، *ديوان المفضليات*، (تحقيق: أحمد محمود شاكر وعبد السلام هارون)، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1964، ص 355 (الأبيات رقم: 3، 4، 5، 6)؛ الجاحظ، *كتاب الحيوان*، (تحقيق: عبد السلام هارون)، الطبعة الثالثة، بيروت، 1969، ج 2، ص 96.

(44) الزبير بن بكار، *الأخبار الموقفيات*، (تحقيق: سامي العاني)، بغداد، 1972، ص 626.

وعلى الرغم من أنَّ الإسلام قد حاول أن يضعف الفكر القبلي قبل الإسلام، كما هي حالها بعد الإسلام، غير قابلة للنقض أو التغيير، ولم يكن هنالك بُد من تنفيذها⁽⁴⁵⁾.
وكما كان الترشيح لمنصب السيد مقصوراً على المؤهلين من الأسرة الحاكمة التي اصطلح على تسميتها "أهل البيت"، كذا كان حق الاختيار مقصوراً على هيئة تسمى "المجلس"، ولم يكن حقاً عاماً يتمتع به جميع أبناء القبيلة. وكان الأعضاء في هذا المجلس من الوجاهاء الذين يمتلون بطون القبيلة كلها، كل عضو يمثل بطناً من تلك البطون⁽⁴⁶⁾.

(4)

كانت مؤسسة "السيد" إذن، هي نموذج البنية السياسية – الإدارية السائد في المجتمع العربي القبلي المتزمت، وأن يستبدل الوحدات القبلية التي تجسد التفكير القبلي الانفصالي بطرحه فكرة الأمة⁽⁴⁷⁾، إلا أن البنية القبلية ظلت ماثلة بشكل واضح ضمن المبني الجديد، مبني الأمة⁽⁴⁸⁾. وبمعنى آخر فإن المفهوم السياسي التقليدي كان ما زال هو المسيطر على التوجه السياسي العربي عشية وفاة الرسول (ص)، حيث لم تتجدد المفاهيم الإسلامية التي طرحتها الدعوة الإسلامية أن تتغافل بعد في نفوس أبناء ذلك الجيل من الصحابة وجيل المعاصرين لعهد النبوة. وذلك ما اضطر قيادي الصحابة إلى مجاراة التوجه السياسي السائد لدى الغالبية في المجتمع العربي ومن لم يعمر قلوبهم بالإيمان بعد. فقد كان هؤلاء القادة يدركون عمق الرفض لكل جديد قد يمسّ التقاليد

(45) فلهاؤزن يوليوس، مصدر سبق ذكره، ص 34 (حاشية رقم 23).

(46) عن طبيعة "مجلس القبيلة" وتكوينه ووظائفه أنظر: احمد إبراهيم الشريف، مصدر سبق ذكره، ص 28؛ احمد صالح العلي، مصدر سبق ذكره، ص 155-156 Belyaev, op. cit. p. 35

Watt M., **Islamic Political Thought**, p. 62
أخباره هو مجلس قريش، الذي كان يطلق عليه اسم "الملا" أنظر ذلك في: تاريخ الرسل والملوك، ج 1 ن 1229-1230.

(47) Nagel, op. cit., especially, 184.

(48) Serjeant R.B., "The constitution of medina", **The Islamic Quarterly**, vol. 4 (1964), pp. 3-16.

السياسية الموروثة، وكان الفرسان خاصّة من بين هؤلاء القادة، ما زالوا يذكرون التجربة التي مر بها أبناء جيل النبي (ص)، حين طرح جماعة من تجار قريش وعلى رأسهم عثمان بن الحويرث فكرة الملك في مكة كبديل من مؤسسة السيادة، بتشجيع من ممثلي الدولة البيزنطية في فلسطين، بل وبرعاية هذه الدولة⁽⁴⁹⁾. حيث قوبلت الفكرة بالرفض القاطع وكادت أن تهدى نسيج الوحدة في داخل القبيلة الواحدة. وعلى أساس من كل ذلك، وعلى خفيّة المخاطر التي كانت تهدى وحدة الأمة بل وتهدى استمرارية الدعوة، كان لابدًّ لهذه القيادة المسؤولة أن تبني النموذج السياسي الإداري المأثور عوضاً عن إنشاء نموذج آخر قد يعصف بكل شيء.

وهنا لابدًّ أن نسأل إن كانت مؤسسة الخلافة التي انبثقت عن مؤتمر السقيفة، هي المؤسسة المرادفة والموازية "المؤسسة السيد" والتي أراد قادة الأمة من المهاجرين والأنصار ألا يغروها. وللإجابة على هذا السؤال لابدًّ من تتبع الأحداث التي جرت يوم السقيفة والتعرف على الآلية التي تم بواسطتها اتخاذ القرار بتعيين أبي بكر خليفة لرسول الله (ص)، ومن ثم مقارنتها بالآلية التي كانت متّعة بالنسبة لمؤسسة "السيد".

كان "المجلس" القبلي هو المحور الأساسي من بين المؤسسات التي يرتكز عليها نظام السيادة القبلية. فكان تعيين السيد يتم عندما يلتئم المجلس في المقر الثابت له، وهو في العادة ديوان سيد القبيلة، الذي غالباً ما يوصف "بالنادي" أو الندوة، أو الندي⁽⁵⁰⁾. وكان أعضاء هذا المجلس، وهم الوجاهاء الممثلون لبطون القبيلة، هم أصحاب حق الاقتراع عند اختيار السيد الجديد⁽⁵¹⁾.

(49) Athamina Khalil, "The Tribal Kings...", op. cit.

(50) عن التسميات المختلفة للمجلس أنظر: المفضليات، ص 120 (هامش 10)، ص 241 (هامش 34)، ص 243 (هامش 14)، 336 (هامش 24)، ص 367 (هامش 3). أما المقر الدائم للمجلس في قبيلة قريش، فكان في "دار الندوة" التي يقال أن أول من أسسها هو قصي بن كلاب حين جمع قريشاً وأسكنهم مكة، وكانت دار الندوة في رحاب الكعبة، احمد ابراهيم الشريف، مصدر ورد ذكره، ص 115-116.

(51) ومع أن جلسات المجلس كانت مفتوحة أمام أفراد القبيلة البالغين من الذكور، ولكن حق الاقتراع والمشاركة في اتخاذ القرار كان حكراً على الوجاهاء الممثلين في المجلس، وبما أن هذا الحق كان مقصوراً على هؤلاء الممثلين فقد نالوا بذلك مكانة عالية بين أقوامهم وصار ذلك من مفخر الأسرة

فلو نظرنا إلى الآية التي تم بواسطتها تعيين أبي بكر في منصب الخلافة، لرأيناها مطابقة لتلك التي كانت متبرعة عند تعيين "السيد". فقد عقد الاجتماع في سقيفةبني ساعدة، وهي بمثابة المقر الذي كان يتخذه سيد أهل المدينة، أوسها وخزرجها، سعد بن عبادة الخزرجي⁽⁵²⁾. ولعله مما يلفت النظر أن الاجتماع لم يعقد في المسجد (المسجد النبوى) حيث كان النبي (ص) يجمع أصحابه فيه، ويستقبل فيه الوفود والزوار والضيوف، وفيه يبرم الأمور ويفصل النزاعات. وفي هذا ما يرمز بالضرورة إلى التمسك بسنن القبيلة وإلى الحرص على عدم خرق التقاليد المتبرعة من جهة، أو أنه تعليق زمني مؤقت لوظيفة المسجد السياسية قبل أن تستأنف هذه الوظيفة في العقود اللاحقة من جهة أخرى.

لقد كان سعد بن عبادة سيداً غير منازع للأنصار عند موت النبي (ص)، وكان جيلاً ثالثاً من السادة من أهل بيته بنى ساعدة، إذ شغل أبوه وجده منصب "السيد" من قبل⁽⁵³⁾، ولكن صلاحياته الكاملة كسيد للأنصار عُلت بعد الهجرة النبوية، حيث صار النبي محمد (ص) هو رأس الأمة، مهاجريها وأنصارها، بعد أن كتبت الوثيقة المعروفة "بعهد الأمة". فلم يوجه دعوة إلى ممثلي عن المهاجرين الذين يشكلون الشطر الآخر من "الأمة" لو لا أن تدارك ذلك بعض وجهاء الأنصار.

ووجهت الدعوة لوجاه الأنصار، من الأوس والخزرج، كما تدل القائمة الجزئية لأسماء أشراف الأنصار الذي حضروا مؤتمر السقيفة⁽⁵⁴⁾. وإن اقتصرت القائمة على ثلاثة

المتوارثة، ومن أجل ذلك نرى أن بعض الشعراء قد خلدو هذه التجربة في أشعارهم وجعلوها من جملة ما يفخرون به على غيرهم. انظر ذلك في؛ **المفضليات**، ص 241؛ **البيان والتبيين**، ج 3، ص 97-98؛ **العقد الفريد**، ج 3، ص 298؛ **ديوان زهير**، (مصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة، 1964)، ص 113.

(52) عن السقيفة كمقر ومنتدى لوجهاء قبائل المدينة، انظر: **ياقوت الحموي**، **معجم البلدان**، مادة (سقيفة)؛ وأنظر أيضاً: **لسان العرب**، مادة (س.ق.ف.)؛ وأنظر أيضاً: **ابن شبة**، عمر، **تاريخ المدينة المنورة**، (تحقيق: فيم شلتون)، بيروت، 1990، ج 1، ص 72، 77.

(53) ابن قدامة المقدسي، الاستبصار في نسب الصحابة من الأنصار، (تحقيق: علي نويهض)، بيروت، 1971، ص 93-95؛ ابن هشام، مصدر سبق ذكره، ص 706.

(54) **شرح نهج البلاغة**، ج 6، ص 6-7؛ **الإمامية والسياسة**، ج 1 ن ص 5؛ ابن هشام، مصدر سبق ذكره، ص 1071؛ **تاريخ الرسل والملوك**، ج 1، ج 1، ص 1839.

فقط من وجهاء الأنصار، لا يجب أن يعني أن وجهاء آخرين منهم لم يحضروا هذا المؤتمر. ولكن النتائج التي أسفر عنها هذا اللقاء، والتي كانت مخيّبة لآمال كثير من الأنصار في الاستئثار بزعامة "الأمة"، أدت بأجيالهم التالية إلى طمس أسماء كثير من ممثليهم الذين كانوا حاضرين في محاولة منهم للتبرؤ من المسؤولية عن هذه التجربة الفاشلة، والتي فسرت أيضاً بأنها ذات بعد عدائٍ للأمة الإسلامية، كما تصورها أحد الباحثين⁽⁵⁵⁾. ويبعدو أن تجاهل سعد بن عبادة للمهاجرين، لم يرق لأعين بعض وجهاء الأنصار، فبعثوا سراً برسول منهم ليبلغ المهاجرين بما يجري في سقيفه بني ساعدة⁽⁵⁶⁾. بغض النظر إن كان دافعهم الحسد الذي يضمروننه للخروج وزعيمهم سعد بن عبادة، أو بداعٍ حرصهم على وحدة "الأمة" التي يتهددها خطر التمزق بسبب ما تتطوي عليه خطوة سعد بن عبادة من بذور انفصالية وما قد يجره ذلك من فتنة واحتراب بين الأخوة في الدين، أو باجتماع الدافعين معًا⁽⁵⁷⁾.

توجه المؤذن السري الذي أرسله بعض الأنصار لإبلاغ المهاجرين إلى أبي بكر، وفي رواية ثانية إلى عمر بن الخطاب ووضعهما في صورة ما يجري في السقيفه. ولم يكن تخصيص أحد هذين الرجلين أو كليهما معاً بالتبليغ وليد الصدفة، وقد كانوا في حشد كبير من المهاجرين في المسجد النبوي حيث يسجى جثمان النبي (ص) يحضرّون لدفنه، إن إبلاغهما دون غيرهما كان يعني أمراً واحداً فقط، هو كونهما الممثلين لهذا الشطر الآخر من "الأمة"، أي جماعة المهاجرين، وبمعنى آخر انهما الوجيهان أو الشريفان التي تحق لهما العضوية في "المجلس" بصيغته العربية القبلية. وعندما توجه أبو بكر وعمر واصطحباه معهما وجبيها آخر من المهاجرين هو أبو عبيدة بن الجراح، إلى السقيفه، فاكتمل بحضورهم النصاب القانوني "المجلس" المخوّل عرفاً باختيار الزعيم، إذ عندما أُنضمَّ هؤلاء الثلاثة إلى المجتمعين، فكأنما التأم "مجلس" القبيلة بكلّة ممثلي البطون. ومن ثم صار اجتماع هذه الهيئة بشقيها من المهاجرين والأنصار، مصدراً لشرعية الخلافة، ومن

(55) madelung, op. cit., 32.

(56) أنساب الأشراف، ج 1، ص 581؛ العقد الفريد، ج 6، ص 257؛ ابن هشام، مصدر سبق ذكره، ص 1071؛ تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 1839.

(57) شرح نهج البلاغة، ج 6، ص 109؛ أنساب الأشراف، ج 1، ص 581.

ثم أصبحت المؤسسة المخولة شرعاً باختيار الخليفة. ففي الكتاب الذي بعث به علي بن أبي طالب إلى معاوية بن أبي سفيان حيث كان الأخير والياً على بلاد الشام، وهو يحثه على الطاعة والموالاة، أكد هذا الأمر حين كتب: "... فقد لزمك ومن قبلك من المسلمين بييعني، لأنه بياعني الذين بايعوا أبا بكر وعثمان ... وإنما الأمر في ذلك للمهاجرين والأنصار، فإذا اجتمعوا على رجل فسموه إماماً، كان ذلك الله رضى" (58).

انصب الانتقادات التي وجهت ضد ما جرى في السقيفة على موضوع واحد ووحيد هو غياب عنصر المشاوره، والذي كان يقضي لو تم الأخذ به، حضوراً ومشاركة لأشخاص آخرين يمثلون البطون (البيوت) الأخرى في مثل هذه الهيئة التي يتم من قبلها صنع القرار. فقد ترکز نقد علي بن أبي طالب والزبير بن العوام، وكانا من المرشحين لمنصب الخلافة ضمن جماعة "الشوري" الذين رشحهم عمر بن الخطاب قبل وفاته، على هذه النقطة (59). وقد اعترف كل من أبي بكر وعمر، مهندساً نظام الخلافة وبطلاً مؤتمر السقيفة، بهذا الخلل المتمثل بعدم تطبيق مبدأ "المشورة". واعتذر أبو بكر في اللقاء الذي تلا يوم السقيفة مع علي بأن ذلك قد نشأ لضيق الوقت وتسرّع الأحداث والخوف من أن تصيب الخلافة على قريش (60). واعترف عمر بن الخطاب في أثناء خلافته بغياب عنصر

(58) الدينوري، أحمد بن داود، أبي حنيفة، الأخبار الطوال، (تحقيق: عبد المنعم عامر) القاهرة، 1960، ص 157.

(59) أنساب الأشراف، ج 1، ص 587؛ شرح نهج البلاغة، ج 5، ص 48؛ كنز العمال، رقم: (1406)؛ السيرة الحلبية، ج 3، ص 484؛ ابن كثير، البداية والنهاية، (طبعة الرابعة) بيروت، 1981، ج 4، ص 302، الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والإعلام، (تحقيق: عمر نتمري)، بيروت، 1987، (عهد الخلفاء الراشدين)، ص 13.

(60) ابن العربي، أو غريغوريوس الملطي، تاريخ مختصر الدول، (تحقيق أنطون صالحاني اليسوعي)، الطبعة الثانية، بيروت، 1958، ص 99. ويدهب الباحث ماديلونج، إلى أن غياب عنصر "المشورة" كان يصب في صالح أبي بكر، إذ لو تمت "المشورة" بشكلها الصحيح فربما كانت فرصته في الحصول على هذا المنصب قد تضاءلت. أنظر: Madelung, op. cit., 40.

"المشورة" يوم السقيفة، ووصف عملية تعيين أبي بكر بأنها "فَلَتَةٌ" غاب عنها عنصر المشورة⁽⁶¹⁾.

وعلى ضوء هذه الحقيقة، فإن النبي (ص) لم ينشئ مؤسسة أو هيئة خاصة بالمشورة، لأن قراراته وأعماله إنما كانت تعكس المشيئه الإلهية⁽⁶²⁾. وإنه في تلك الحالات التي ارتأى فيها أن يستشير بعض أصحابه، فإنه قد فعل ذلك على المستوى الشخصي دون أن يمأسس موضوع المشاوره⁽⁶³⁾. على أن مبدأ "المشورة" الآتف الذكر، والذي لم يُراع يوم السقيفة، كان جزءاً من الموروث السياسي القبلي، وأن المناداة بالالتزام به إنما تثبت تمسك جيل الصحابة بهذا الموروث. وأن الأجيال العربية التالية استمرت في مراعاة هذا المبدأ لعقود كثيرة فيما يتعلق بموضوع السيادة في القبيلة العربية⁽⁶⁴⁾. أما عنصر النبل وشرف الأصل والذي يُعد أحد أهم معايير السيد القبلي، فإنه لم يكن غائباً هو الآخر عن المسرح في مؤتمر السقيفة. إذ أكد عليه أبو بكر وأكد عليه عمر فيما نسب إليه من كلام قاله في ذلك المقام، لقد أراد الرجال من ذكرهما لهذا العنصر أن ينفيوا الشرعية عن مطالبة الأنصار بالخلافة، وهو أمر يؤكد من جديد أهمية عنصر الشرف إذ كان العامل الحاسم الذي أمال الكفة لصالح المهاجرين من قريش يوم السقيفة، كونه المعيار الرئيس في

(61) شرح نهج البلاغة، ج 6، ص 35؛ العثمانية، ص 198؛ ابن هشام، مصدر سبق ذكره، ص 1073؛ تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 1845؛ السيرة الحلبية، ج 3، ص 490؛ البداية والنهاية، ج 4، ص 498؛ ابن أبي شيبة، مصدر سبق ذكره، ج 14، ص 565؛ أنساب الأشراف، ج 1 ص 584.

(62) فلهوزن يوليوس، مصدر سبق ذكره، ص 34.

(63) Madelung, op. cit., 5.

ويجر بالتتوبيه في هذا الصدد أن نشير إلى أن النبي (ص) كان يخفي قراراته سراً عن صحابته وحتى عن زوجاته وخاصة فيما يتعلق ببعض الغزوات والحملات العسكرية الهامة. أنظر ذلك في سبيل المثال في ما يتصل بغزوه الفتح. ابن هشام، مصدر سبق ذكره، ص 8؛ الواقدي، محمد بن عمر، كتاب المغازي، (تحقيق: مارسدن حونس)، لندن، 1966، ص 990.

(64) لما فرّ عبيد الله بن زياد والي العراق إلى الشام بعد موت الخليفة الأموي يزيد بن معاوية (683/64)، عين بنو تميم عبد الله بن الحارث والياً على البصرة بدلاً من الوالي الفار، فأحتاج أبناء القبائل الأخرى في المدينة لهم قبائل ربيعة واليمن على هذا التعيين ورفضوا أن يقسموا له يمين الولاء معللين ذلك بأنهم لم يُستشاروا في هذا التعيين. أبو عبيدة، عمر بن المثنى، نقاش جرير والفرزدق، (تحقيق: أ.

أ. بيفان)، ليدن، 1905، ص 112-113.

تقرير أمر السيادة وفقاً للمفهوم السياسي العربي آنذاك؛ فيقول الجاحظ بعد أن اقتبس العبارة المتعلقة بعنصر الشرف: "ولكن أبو بكر خطب على قوم كانوا يرون للحساب قدرأً وللقرابة سبباً، فأتاهم من مآتاهم وأخذهم من أقرب مآخذهم، واحتج عليهم بالذى هو عندهم ليكون أقطع للشغب وأسرع للقبول"⁽⁶⁵⁾.

ولكي يسكت أبو بكر الأنصار ويثيرهم عن المطالبة بالخلافة مرجعاً ذلك إلى الحاجة لضمان طاعة العرب من أبناء القبائل الأخرى التي لن تعطي طاعتها إلا لزعيم من قريش، وصف قريشاً على أنهم أرفع العرب نسباً فقال: "وهم أوسط العرب نسباً وداراً"⁽⁶⁶⁾.

ثم تطرق أبو بكر بعد هذا الكلام إلى التأكيد على عنصر آخر ليدعم بذلك حجة المهاجرين ويتصدى لمطلب الأنصار، وكان ذلك عنصر القرابة التي تربط بين النبي (ص) وبين قريش قومه وعشيرته، فقال في هذا الصدد: "هم أولياؤه وعشيرته وأحق الناس بهذا الأمر بعده"⁽⁶⁷⁾. إن استعمال أبي بكر لعبارة "أولياؤه" لم تأت بدون هدف، ولم يقصد منها إثبات القرابة بين النبي وبين قريش، وهو أمر لم يكن الحاضرون بحاجة إلى تذكيرهم به. وإنما جاء ذكره لها للتعریف بمدلولها الاصطلاحي المتعلق بحق أقرباء الزعيم المتوفى في الاستئثار بميراثه، بما في ذلك أن يرثوا منصبه السياسي⁽⁶⁸⁾. وقد أكد الجاحظ المدلول

(65) العثمانية، ص 201.

(66) تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 1823؛ أنساب الأشراف، ج 1، ص 582. وعن استعمال عبارة: "أوسط العرب نسباً وداراً" للدلالة على رفعة النسب وشرف الأصل أنت شواهد من القرآن الكريم ومن الشعر الجاهلي أنظر ذلك في: أبو عبيدة، عمر بن المثنى، مجاز القرآن، (تحقيق: م.ف. سيزكين)، القاهرة، 1988، ج 1، ص 59؛ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، (القاهرة)، 1963، ج 2، ص 184؛ لسان العرب، مادة: (و س ط)؛ تاج العروس، مادة (و س ط)؛ القرطبي، محمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، (بيروت)، 1988، ج 1988، ج 2، ص 6؛ ديوان زهير، ص 276.

(67) تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 1840.

(68) عن هذا المدلول أنظر: مجاز القرآن، ج 1، ص 124؛ الفراء، أبو زكرييا يحيى بن زياد، معاني القرآن، (الطبعة الثانية، بيروت، 1980)، ج 1، ص 161؛ القرطبي، مصدر ورد ذكره، ج 4، ص .166

السياسي لهذا المصطلح حين يقول أن مولى الرجل هو خليفة⁽⁶⁹⁾. وكان مدلول وراثة المنصب هو المدلول المألوف لمصطلح الولاية عند العرب في الجاهلية⁽⁷⁰⁾. واستمر ذلك في الإسلام، بل إن الإسلام زاد في تأكيد هذا المدلول وأضفى عليه صبغة القدسية الدينية. ومن هذا المنطلق أفتى العلامة الشهير عبد الله بن عباس بشرعية خلافة معاوية بن أبي سفيان، لأنها كانت ميراثاً شرعاً لخلافة عثمان، كون معاوية أصق أبناءبني عبد شمس قرابة بال الخليفة المقتول⁽⁷¹⁾. واستند ابن عباس في فتواه تلك على قوله تعالى: "... ومَنْ قُتِلَ مَظْلوماً فَقَدْ جِئْنَا لَوْلَيْهِ سُلْطَانًا، فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَتَّصُورًا" (إسراء، 17:33). وقد عكس شعراء صدر الإسلام وعلى رأسهم الفرزدق والأخطل المفهوم العربي الكلاسيكي لمدلول الولاية السياسي وأكدوا حق معاوية بمنصب الخلافة بسبب عنصر الولاية⁽⁷²⁾.

ومن منطلق الحق السياسي الذي تكتسبه "الولاية" لذوي القرابة، روی أن علي بن أبي طالب احتج بقربابته لل الخليفة عثمان المقتول في مطالبه بالخلافة، بالرغم من أنه لم يكن قريب القرابة من عثمان، ولكن لمجرد أنهما يجتمعان معاً في عبد مناف جدهم الأسبق⁽⁷³⁾. فإذا ما كان مدلول الولاية السياسية قد ظلّ ساري المفعول بعد عدّة عقود من وفاة النبي (ص)، فكم بالحربي أن يكون كذلك بعد سويعات من وفاته. فلا غرابة إذن أن يسوق أبو بكر عنصر "الولاية" لتأكيد حق المهاجرين من قريش في خلافة النبي (ص) على أنه حق شرعي موروث لا يحق لأحد أن ينزع عهده فيه.

(69) العثمانية، ص 208.

(70) Watt M.W., "God's Caliph: Our^c anic Interpretation and Umayyad Claims", *Iran and Islam*, ed. By: C.E. Bosworth, Edinburgh, 1971.

(71) العقد الفريد، ج 6، ص 299؛ السيوطي، عبد الرحمن، الدر المنثور في التفسير بالتأثر، (بيروت، 1983)، ج 4، ص 284؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (بيروت، 1969) ج 4، ص 38-38.

(72) ديوان الفرزدق، (بيروت، 1996)، ج 1، ص 25، 62، 144، 192، 240، 250؛ ج 2، ص 92؛ السكري، أبو سعيد، شعر الأخطل، (تحقيق: فخر الدين قباوة)، الطبعة الثانية، بيروت، 1979، ج 1، ص 85، 336؛ وانظر ما قاله شاعر آخر مغمور اسمه: الحاج بن خزيمة بن الصمة، حين وفد على معاوية بالشام في هذا المعنى، الأخبار الطوال، ص 155.

(73) Madelung, op. cit., 142.

قد يبدو لأول وهلة، أن عبارات أبي بكر لم تأتِ بجديد، فها هي تذكر عنصر الشرف وعنصر الولاية وهم ليسا بجددتين. ومع ذلك فإن كلماته قد انطوت على تغير انقلابي كان له مردود بعيد المدى. فعندما تحدث عن حيازة عصر الشرف جعله لقريش كلّها ولم يحصره في هذا البطن أو ذاك أو في هذه الأسرة أو تلك. وعندما تحدث عن حق الوراثة القائم على عنصر "الولاية" فقد جعله حقاً لكل قريش، ولم يحصره في إطار المعنى المحدود "لأهل البيت" في مفهومه القبلي التقليدي. وكان أبو بكر بذلك قد جعل قريشاً كلها، وبكل بطونها "أهل البيت" وبمعنى آخر فقد وسّع مفهوم "أهل البيت". ولم يأت ذلك عفواً بطبيعة الحال، بل أتى منسجماً مع التصور فوق - القبلي الذي أفرزته "الأمة" التي وضع أسسها محمد (ص) قبل وفاته، هذا التصور الذي عرض له أبو بكر حينما تحدث عن طاعة العرب (كل العرب) التي كان يطمح في الوصول إليها⁽⁷⁴⁾. فإذا كانت طموحات مؤسسة الحكم الوليدة (الخلافة) تتعدى حدود القبيلة الواحدة، بل والحدود الجغرافية للمدينة، بلد الأنصار والمهاجرين، لتشمل كافة القبائل العربية في جزيرة العرب، فإنه كان لابد كذلك من توسيع دائرة "أهل البيت" وعدم حصرها في أسرة بعينها أو في بطن بعينه من بطون قريش، لكي تحيط هذه الدائرة بكل الأسر وبكل البطون القرشية⁽⁷⁵⁾.

كان توسيع دائرة "أهل البيت" قد فتح الباب، ولو من الناحية النظرية المجردة، أما بطون جديدة من قريش، لم تكن تحلم بأن ترقى يوماً إلى مستوى السيادة، في أن تصل إلى موقع السيادة بعد أن كانت تخشى أن نظل السيادة حكراً علىبني هاشم أسرة النبي (ص)⁽⁷⁶⁾. فجاء مبدأ توسيع دائرة أهل البيت ليشمل كل أسر قريش ومبدداً لمخاوفها. وعلى هذا الأساس يسهل علينا تفسير ذلك التأييد العارم الذي لاقاه تعين أبي بكر في منصب الخلافة من جماهير قريش.

(74) شعبان، مصدر سبق ذكره، ص 27.

(75) تجدر الإشارة هنا أن صلاحيات "السيد" القبلي، كانت تتسع أحياناً لتتخطى حدود القبيلة الواحدة وتشمل قبيلة أخرى، أنظر أمثلة على ذلك في: ابن حزم الأندلسي، جمهرة أنساب العرب، (تحقيق: عبد السلام هارون)، القاهرة، 1962، ص 251؛ ابن سعيد الأندلسي، نشوء الطرب، (تحقيق: نصرت عبد الرحمن)، عمان، 1982، ج 2، ص 552؛ كتاب الديباج، ص 93.

(76) شرح نهج البلاغة، ج 4، ص 58.

(5)

وقفنا حتى الآن، على دور التراث السياسي القبلي وتأثيره في صياغة نظام الحكم الجديد، ولم تنترق إلى دور العامل الديني الإسلامي. وعلى الرغم من توافرها بل واحتقارها في بعض الأحيان، فإن عامل الدين كان حاضراً في مؤتمر السقifa؛ فقد أشاد أبو بكر في خطبته بالدور الذي لعبه "المهاجرون الأولون" في إنجاح الدعوة الإسلامية، وبين صمودهم بازاء الضغوط والتحديات وحجم التضحيات التي قدموها من أجل الدعوة⁽⁷⁷⁾. لقد كان ماضياً هذه الفئة من المهاجرين في التضحية من أجل الدعوة قد مهدَّ السبيل أمامها كي تصبح الشريحة السياسية الأكثر أهمية على عهد رسول الله (ص)، وكانت المكانة الخاصة التي احتلها أبو بكر كرأس لهذه المجموعة كأكثر الصحابة التصاقاً بالنبي (ص) قد أدخلت في روع زملائه من الصحابة وأبناء جيلهم أنه الشخص الأكثر حظاً في أن يرث مكانة النبي السياسية. ففي تعليق أبي بكر على رد فعل أبيه، أبي قحافة، الذي أعرب عن دهشته واستغرابه لما سمع بأن أبي بكر ابنه قد عين لمنصب الخلافة⁽⁷⁸⁾. أكدَ على دور الإسلام في تغيير الخارطة السياسية التقليدية لبطون مكة، حيث يقول: "إن الله قد هدم بالإسلام بيوتنا، وبيت أبي سفيان مما هدم، وبني بالإسلام بيوتاً مهدمة في الجاهلية، وبيتكم مما بناه"⁽⁷⁹⁾. وفي الواقع فإن مكانة أبي سفيان، كسيد لمكة من جهة، وكزعيم لبني عبد شمس من جهة أخرى لم تسمح له، كونه زعيم المشركين الذين قادوا المعارضة ضد الدولة النبوية، وكونه

(77) تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 1840.

(78) شرح نهج البلاغة، ج 1، ص 156؛ ابن سعد، مصدر سبق ذكره، ج 2 (1)، ص 130؛ أنساب الأشراف (مخطوطة استانبول)، مخطوطه: عاشر افندى، السليمانية، رقم: 597، 598، القسم الثاني، ورقة 240؛ السيوطي، عبد الرحمن، تاريخ الخلفاء، (تحقيق: محمد محى الدين عبد الحميد)، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1964، ص 72.

(79) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، (تحقيق: م. ي. كستر)، القدس، 1971، ج 4 (أ)، ص 7؛ المقرizi، أحمد بن علي، النزاع والتنازع بين بنى أمية وبنى هاشم، (القاهرة، 1937)، ص

قد أسلم يوم فتح مكة، ووسم بعار انتقامه إلى "الطلقاء"، بأن يكون منافساً على الحلة السياسية يوم السقيفة. وكان عثمان بن عفان هو أبرز أبناءبني عبد شمس بين المهاجرين الأولين، إلا أنه لم يكن قد بلغ المكانة التي يحتلها أبو بكر وعمر بن الخطاب، ولم يتمتلك بسبب ذلك أسباب الندية لهما⁽⁸⁰⁾، وعلى خلاف صاحبيه لم يظهر عثمان شيئاً من الطموحات السياسية أو القيادة الجماهيرية⁽⁸¹⁾، كما أنه لم يقم بأي دور يذكر يوم السقيفة، إذ حبس نفسه في منزله ومعه لفيه من أبناء أسرته وبائع أبو بكر بالخلافة كواحد من المسلمين⁽⁸²⁾.

أما بنو هاشم، أسرة النبي وأهل بيته، فلم يمتلكوا القدرة على التأثير في مجرى الأحداث في هذه المرحلة. وكانت المكانة السياسية لبني هاشم قد تراجعت بعد موت عبد المطلب بن هاشم، سيد قريش، في ستينات وسبعينيات القرن السادس الميلادي عشية حملة الحبشة بقيادة أبرهة الأشرم على مكة وعشية ولادة النبي (ص). وخلال العقود الأربعية التي أعقبت مولد النبي (ص) أفل نجم هذه الأسرة وخاصة عندما كان أبو طالب عم النبي ووالد علي زعيماً وممثلاً لها⁽⁸³⁾. وبلغ بنو هاشم من الضعف مبلغاً لم يستطع لم يستطع معه وجيهها أبو لهب (عبد العزى بن عبد المطلب) وأخوه العباس بن عبد المطلب، أن يضمنا سلاماً محمد، ابن أخيهما عبد الله، في مكة ذاتها⁽⁸⁴⁾. فلما عاد إلى مكة بعد زيارته لمدينة الطائف، اضطر أن يبحث عن يحميه من أذى قريش، ولذلك دخل في "جوار" مطعم بن عديّ زعيم بنى نوفل الذي قدم له الحماية⁽⁸⁵⁾.

وبعد الهجرة لم يكن وضع بنى هاشم أحسن حالاً في المدينة، فلما توفي النبي (ص) لم تشمل قائمة أصحاب المناصب الإدارية الذين عينهم النبي أياً من بنى هاشم⁽⁸⁶⁾.

(80) Watt M., *Muhammad at Mecca*, p. 93.

(81) Madelung, op. cit., 80.

(82) شرح نهج البلاغة، ج6، ص 11.

(83) Watt. M. *Muhammad at Mecca*, 32-33, 88.

(84) Ibid., p. 137-138.

(85) ابن سعد، مصدر سبق ذكره، ج1، ص 142.

(86) النزاع والتنازع، ص 55-57.

أما عليّ بن أبي طالب، أبرز أبناء هذه الأسرة، وعلى الرغم من كونه واحداً من المهاجرين الأولين، فإنه لم يكن ينظر إليه كزعيم بارز يحسب حسابه، لا كممثل لبني هاشم ولا عبد شمس الأسرة الأوسع. وبالإضافة لذلك فان صغر سن علي (كان يبلغ حينها التاسعة والعشرين) كان عائقاً لترشيحه في منصب السيادة وفقاً لمفهوم السيادة التقليدي⁽⁸⁷⁾. وكانت العادة في الجاهلية إذا ما تكافأ المرشحون لمنصب السيادة في الخصال والمزايا، أن يرجح أكبر المرشحين سناً⁽⁸⁸⁾. أما العباس بن عبد المطلب، الشخصية الثانية من بني هاشم، فلم يتمتع بأية مكانة ذات تأثير، وكان ذلك ناشئاً عن تأخر إسلامه من جهة، وعن مشاركته مع أهل مكة في حربهم للنبي وال المسلمين يوم بدر من جهة أخرى، بل ووقعه أسيراً في أيدي المسلمين في هذه الواقعة⁽⁸⁹⁾.

أما الصورة المشرفة التي ترسمها بعض الروايات والأخبار للعباس بن عبد المطلب، فإنها كانت ثمرة لجهود الحكم العباسيين الذين أمروا بإعادة كتابة التاريخ الإسلامي للفترة التي سبقت وصولهم إلى السلطة، وخاصة فترة النبوة والتي عكست حرصهم على تجميل الدور الذي لعبه العباس في إنجاح الدعوة الإسلامية⁽⁹⁰⁾.

في ظل هذه الظروف أصبحت فئة المهاجرين الأولين الفئة الأقوى بين كل القوى التي تشكل منها مجتمع المسلمين في المدينة، وبعد نجاحهم في احتواء حركة الأنصار يوم السقifa أصبحوا بلا منازع "أهل البيت" في مفهومه السياسي عند العرب.

وعلى هذه الخلفية أوصى أبو بكر أن يخلفه رجل السقifa الثاني، عمر بن الخطاب في منصب الخلافة. ولم تلق هذه الخطوة معارضة لدى جمهور الصحابة لا قبل

(87) كان التقدم في السن أحد معايير استحقاق منصب السيادة عند العرب، وكان الوصول إلى هذا المنصب من قبل حديثي السن أمراً استثنائياً. انظر: ديوان النساء، (بيروت، دون تاريخ)، ص 32. وبسبب صغر سن علي لم يخطر ببال أحد أن يرشحه لمنصب الخلافة يوم السقifa. الأملامة والسياسة، ج 1، ص 11-12؛ شرح نهج البلاغة، ج 4، ص 12، 45.

(88) ابن الأثير، عز الدين، علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ، (بيروت، ط 4، 1983)، ج 1، ص 362.

(89) ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، (القاهرة 191/1328)، ج 2، ص 27.

(90) Kister M.J., "Notes on the Papyrus account of the 'Aqaba Meeting, *Le Museon*, 74 (1963), pp. 403-417.

القرار ولا بعده، وكان أبو بكر قد استدعاهم فرادى ليتبادل معهم الرأى عندما كان على فراش الموت. أما أصوات الاحتجاج التي أسمعها بعضهم فقد اقتصرت على بعض التحفظات إزاء الفطاظة والغلطة التي عرف بها عمر الخليفة الموصى به، ولم يسمع أي صوت ينتقد حق الخليفة في أن يوصي بمن يخلفه في المنصب، ولا ينتقد الطريقة التي تم بها التعيين⁽⁹¹⁾. إن ما قام به أبو بكر، في الواقع، كان منسجماً مع العرف السياسي المترن بمؤسسة السيادة القبلية؛ حيث كان من حق "السيد" ومن ضمن صلاحياته أن يوصي بمن يخلفه في منصبه بعد موته⁽⁹²⁾.

أما خطوة الخليفة عمر في تعيين "جماعة الشورى" لاختيار الخليفة الذي سيخلفه في منصب الخلافة، فقد كان تطبيقاً للمبدأ السياسي الذي أرسى أبو بكر قاعده في مؤتمر السقيفة وهو مبدأ "قرشية الأئمة". فجماعة "الشورى" الذين سماهم عمر، كانوا جميعاً من قريش أولاً، وكانوا جميعاً من فئة المهاجرين الأولين ثانياً. أما التبرير الذي ساقه عمر بن الخطاب في اختيار هؤلاء الصحابة الستة، لأن النبي (ص) توفي "وهو عنهم راضٍ"⁽⁹³⁾، فلا يبدو مقنعاً. إذ كان هناك العشرات من الصحابة من نالوا هذه الدرجة، سواء من المهاجرين القرشيين أو من مهاجريي العرب أو من الأنصار، وكلهم نالوا رضى النبي (ص) فمات وهو عنهم راضٍ أيضاً⁽⁹⁴⁾. ولكن أحداً منهم لم يحظ بأن يكون واحداً من جماعة الشورى. وجاء في رواية أخرى أن عمر اختار هؤلاء الستة، لأنهم كانوا من "المُبشرين بالجنة"، فإذا كان الأمر كذلك، فلماذا رفض عمر بإصرار أن يكون الصاحب سعيد بن زيد بن عمرو الذي سبق وبشره النبي بالجنة واحداً من جماعة الشورى⁽⁹⁵⁾.
كان السبب الحقيقي من وراء اختيار هؤلاء الستة ليكونوا في جماعة الشورى، قد صرَّحَ به عمر بن الخطاب، إذ روَى عنه أنه قال في إحدى المناسبات مخاطباً أعضاء هذا

(91) تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 2139-2143.

(92) الأخبار الموقفيات، ص 626.

(93) ابن سعد، مصدر سبق ذكره، ج 4، ص 245؛ تاريخ المدينة المنورة، ج 2، ص 889؛ الإمامة والسياسة، ج 1، ص 24.

(94) شرح نهج البلاغة، ج 4، ص 6.

(95) تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 2777-2778.

المجلس: "أني نظرتُ فوجئتكم رؤساء الناس وقادتهم ولا يكون هذا الأمر إلا فيكم"⁽⁹⁶⁾. إن عبارة عمر هذه لا تدع مجالاً للشك حول طبيعة تشكيل هذه الهيئة وحول الهدف منها. فهي هيئة من قياديي الأمة أقيمت ليختار أعضاؤها خليفة من بينهم فقط، وليس من غيرهم⁽⁹⁷⁾. أما الأحاديث النبوية التي تروى بشأن فكرة الشورى، فلا يعدو كونها لبوساً دينياً لخطوة سياسية محضة قصد بها دعم هذا القرار السياسي بغضاء من الشرعية الدينية. ولعله مما يعزز البعد السياسي لقرار عمر كان المصطلح "شوري" الذي اختاره عمر لتسمية هذه الهيئة، إذ أن المعنى اللغوي لهذا المصطلح كما يرد في الشعر العربي الكلاسيكي، إنما يعني أولئك الأشخاص من أصحاب الحق في الحكم والسيادة، سواء ورد بصيغة: مَشْوَرَة، أو بصيغة مَشْوَرَة⁽⁹⁸⁾. وإنه لمن الملفت للنظر أن استعمال هذا المصطلح بهذا المعنى لم يخف حتى يومنا هذا، إذ ما زال مصطلح أهل "المَشْوَرَة" أو "شوار القوم" يسمع في اللهجة البدوية المعاصرة. لدى جماعات البدو في بادية الشام وفلسطين والأردن، حيث يطلق على شيوخ العشائر أو على أبناء الأسر التي ينتمي إليها هؤلاء الشيوخ. وللتدليل على الصلة العضوية بين مؤسسة الخلافة، في صياغتها الأصلية في عهد الخلفاء الراشدين، وبين مؤسسة السيادة القبلية التي كانت قائمة قبل الإسلام، إن مصطلح "سيد" أو مصطلح "رئيس" كان من المصطلحات المرادفة للمصطلح "خليفة"⁽⁹⁹⁾.

(96) المصدر نفسه، ج 1، ص 2278.

(97) Kister, "Notes on the Shura", op. cit.

(98) ديوان الفرزدق، ج 2، ص 92؛ شعر الأخطل، ج 1، ص 336.

(99) ذكر في هذا الصدد أن أبي بكر نفسه قد سمي نفسه "رئيساً". انظر: كنز العمال، ج 4، (رقم: 14047). وأن نائلة زوجة الخليفة عثمان قد سمت خـ "السيد"، ابن حبيب، عبد الملك، كتاب التاريخ، (تحقيق خورخي أغواхи)، مدرید، 1991، ص 111، وكان معاویة يسمى "سيد قريش". أنساب الأشراف، ج 4 (أ) ص 44 وأن مروان بن الحكم لقب أيضاً "بالسيد" الأخبار الطوال، ص 285. وكان زعيم الخوارج في العهد الأموي، قطري بن الفجاءة، الذي بايعته الخوارج على أنه أمير المؤمنين، قد كان يلقب أحياناً بلقب "السيد" شرح نهج البلاغة، ج 4، ص 268.

ملوك القبائل وأصحاب التيجان في جزيرة العرب قبل الإسلام

نقل لنا الإخباريون وأصحاب السير ورواة الشعر أن بعض أبناء البيوتات وبعض رؤساء القبائل في الحجاز ونجد والعرض، (وهو اسم لإقليم كبير في جزيرة العرب) كانوا في الجاهلية ملوكاً عقدت على رؤوسهم التيجان: ويجد المتخصص لأخبار هؤلاء "الملوك" أنهم لم يكونوا أكثر من رؤساء لم يتجاوز نفوذهم أبناء قبائلهم أو ربما بعض من جاورهم من أبناء القبائل الأخرى؛ وأنهم لم يكونوا في مصاف من سبقهم أو عاصرهم من ملوك الدول المجاورة لجزيرة العرب، كملوك فارس أو أباطرة بيزنطة، بل أنهم لم يصلوا إلى مرتبة بعض ملوك حمير أو من سبق عهد حمير من ملوك اليمن في غابر زمني الجاهلية. وقصرت بهم الرتبة كذلك عن بلوغ ما بلغه الأمراء من آل نصر في الحيرة أو آل جفنة في بلاد الشام.

وطالما كان حالهم كذلك من القصور عن مكانة ملوك الدول والدوليات، فلم يأتى سموا "ملوكاً" ولم وضعت على رؤوسهم التيجان؟ في هذه المقالة سأحاول أن أتبع هؤلاء "الملوك" لأبين أبعاد نفوذهم وحجم سلطانهم وطبيعته، وكيف وصلوا إلى هذه السلطة وكيف مارسوها وما هي حقيقة ملكهم وكيف استحقوا تيجان الملوك؟

(1)

تؤكد الروايات الإسلامية المبكرة وجود هذه الظاهرة المسماة بـ "ملوك العرب"، فيذكر أصحاب السير وغيرهم من عني بالأخبار أن النبي (ص) قد بعث رسلاً من أصحابه وأرسل معهم كتاباً كتبها إلى الملوك، في الإمبراطوريات والممالك والأقطار المعروفة آنذاك؛ كالإمبراطورية الفارسية والبيزنطية ومصر والحبشة واليمن. وكان بين هؤلاء الملوك خمسة آخرون من ملوك العرب اثنان كانوا في عمان هما الأخوان جيقر وعبد الله بن جندي الأزدي، وأثنان في اليمامة هما هوذة بن علي وثمامة بن أثال

الحنفيان، وواحد في البحرين هو المنذر بن ساوي العبدى⁽¹⁾ وعلى الرغم من اختلاف الروايات في تحديد زمن إرسال هذه الكتب، أكان مباشرة بعد الحديبية (628هـ/628م) أم قبلها، أم حدث خلال السنين الأربع التي بقيت من عمر الرسول (ص) منذ الحديبية حتى وفاته في سنة 10هـ/630م⁽²⁾، وان هناك حقيقة يجدر التنويه بها؛ الأولى: فإنَّ هذه الكتب قد أرسلت فعلاً والثانية: انه كان بين الملوك ملوك من العرب في داخل جزيرة العرب غير أولئك الذين يقيمون في أطرافه، وان هودة بن علي الحنفي كان من بين هؤلاء الملوك وانه كان يلقب بـ”ذى الناج“⁽³⁾، ويشهد ما روی من الأشعار التي قيلت فيه بهذا اللقب، فيروى لشاعر من أهل الرَّأْيِ يمدح عبد الله بن طاهر عامل بنى العباس على حراسن قوله:

فأنت أولي بتأج الملك تلبسه
من هودة بن علي وابن ذي يزن⁽⁴⁾.

وإنما أراد هذا الشاعر أن يفضل ممدوحه ابن طاهر على شهر رجلين وضعا على رأسهما تاج الملك وظل ذكرهما عالقا في ذاكرة الأجيال حيث خلد الأعشى تاج هؤلاء بن على في بعض قصائده⁽⁵⁾. ولم يقتصر هذا اللقب على شخصية بعينها أو على رئيس

(1) ابن هشام، 1026؛ ابن سعد، ج 1 (2) ص18-19؛ السيرۃ الحلبیة، ج 3 ص300-303؛ عيون الأثر، ج 2 ص266-270؛ امتعة الاسماع، ج 1 ص 308؛ جوامع السیرة، 29؛ الوفا، ج 20
-738، ص 741-742؛ سیرة دحلان، ج 2 ص 175-177؛ تاریخ الخمیس، ج 2 ص 92، 93-
116؛ الطبری، ج 1 ص 1561؛ الیعقوبی، ج 2 ص 78؛ الكامل، ج 2 ص 143، 146-
157؛ الروض الاف، ج 7 ص465؛ ابن کثیر، ج 4 ص273؛ ج 5 ص48؛ التنبیه والإشراف، .261-260

وورد ذكر لبعضهم منفرداً في: **الخارج**, 141، **أسد الغابة**, ج 4 ص 417؛ **صبح الاعشى**, ج 6 ص 379، 379، 380؛ **ابن كثير**, ج 5 ص 48؛ **تاريخ خليفة**, ص 64؛ **الإصابة** 8216؛ **فتح البلدان**, ص 92، 95، 98، 105؛ **جمهرة انساب العرب**, 384؛ **جمهرة النسب**, ص 201؛ **الروض الأنف**, ج 7 ص 519، 529؛ **معجم البلدان**, مادة (أسد)؛ **رسائل الجاحظ**, ج 1 ص 183.

(2) Al-Mundhir b. Sawa, E.I.(n); Watt M.; pp 345-347.

(3) الميرد، ج 3 ص 23؛ الكامل، ج 1 ص 276؛ المعرف، ص 97، 115؛ الطبرى، ج 1 ص 984

(4) المبرد، ج 2 ص 24؛ العقد الفريد، ج 1 ص 322؛ معجم البلدان، مادة (شاديах)؛ ثمار القلوب، ص 521؛ النجوم الزاهرة، ج 2 ص 199.

فروی للأعشی قوله:

فبلي بعينه، فيه لقب الفرزدق الزعيم التميمي حاجب بن زراره فجعل له تاجا على رأسه وأضاف هذا الناج إلى الملك وليس إلى شيء آخر⁽⁶⁾ وقرن شاعر آخر من السكون لقب "الملك" بـ"باـقب المعصـب بالـتاج" حين مدح الأشعـث بن قـيس سـليل أسرـة كـندة حيث يـقول: مـلك لـعمرـك رـاسـخ الـأوتـاد⁽⁷⁾.

قضية الربط بين التعصب بالتأج و بين الملك على الحقيقة هي مسألة لا يرقى إليها الشك، حيث نطق الشواهد بذلك. فها هو الأعشى يحذر كسرى ملك الفرس من محاولة إخضاع قومه لسلطانه وضمهم إلى عامة أتباعه فيخاطبه ملقباً اياه بذوي التاج⁽⁸⁾ وتعمق هذا الربط في أذهان الشعراء ومن ثم في المصطلح السياسي لدى العرب إلى درجة أن أصبح ذكر صفة "ذوي التاج" يعني عن ذكر صفة "ملك" كما تشهد بعض الأدلة الشعرية بذلك⁽⁹⁾. ولكن أناساً وضعوا على رؤوسهم التيجان وسمى بعضهم "ذا التاج" دون أن ترقي

من ير هودة يسجد غير متئ
ذا تعم فوق التاج او وضعا

¹⁰⁸ ديوان الأعشى، 108؛ المبرد، ج 2 ص 24؛ تاج العروس، مادة (هود).

(6) قال الفرزدق في إحدى نفائضه يفتخر بوفادة حاجب بن زراره على كسرى أو على أحد مرازبيه:

رأيت مهابة وأسود غاب وتأج الملك ياته بـ التهابا

⁴⁶⁴ انظر: الديوان، ج 1 ص 100؛ أبو البقاء، 62؛ النقائض، 76.

(7) أبو البقاء، 75؛ وقعة صفين، 22.

(8) يقول الأعشى:

فأقد عليك التاج معتصباً به
الديوان، 57؛ أبو البقاء، 407.

(٩) يقول الأخطل وهو يصف القطيعة التي حدثت بين النعمان بن المنذر، أمير الحيرة، وبين كسرى ملك الفرس:

هم عطفوا على النعمان حتى أتاه بعطف ذي الناج الرسول

انظر: أبو البقاء، ص 400.

ولما قُتل كسرى النعمان وصف هانيء بن قبيصة الشيباني القتيل بأنه ذو التاج، وأنه ملك فقال في ذلك:

إن ذا التاج لا أبا لك أضاحى
وزرى بيته تجـور الفيول
حتـى ألقاه امـالـيـل
ان كسرى عدا على الملك النعمان

بهم هذه الصفة إلى رتبة الملكية، ولا حتى إلى رتبة أدنى من الملكية. ومن الأمثلة الصارخة على هذه الفئة كان أبو أحىحة، سعيد بن العاصي بن أحىحة أحد أشراف مكة ورؤسائها أيام الفجار⁽¹⁰⁾، الذي كان لا يعتم أحد بمكة بلون عمامته اعظاماً وتكريماً له، فعرف باسم "ذى العمامة"⁽¹¹⁾ ويبدو أن خالد بن يزيد بن معاوية (الذي كان مرشحاً للخلافة بعد مروان بن الحكم) قد أراد أن يؤكد المدلول السياسي لهذا اللقب حينما وصف أمامة، حفيدة أبي أحىحة والتي كانت إحدى بنات الخليفة عثمان، فأشار إلى صلتها بعنصري الخلافة والملك، العنصر الأول من قبل جداً لامها عثمان والثاني من قبل أبي أحىحة جدها لأبيها حيث يقول:

فإن حررتها ثم الخلافة بعدها
تحز خير علقي منبر وسريري⁽¹²⁾.

فالمنبر دلالة على منصب الخلافة والسرير دلالة على عرش الملك. ولعل شعر خالد بن يزيد بالتحديد هو الذي أوهم بأن صفة "ذى العمامة" لا تختلف كثيراً عن صفة ذي التاج، حتى لقب أبو أحىحة "ذى التاج" في حين أن ما تناقلته الرواية من خبره لم ترد فيه هذه الصفة كما رأينا. وقد تبه مؤلف المناقب المزديبة إلى هذا الوهم فلعق بقوله: "فهذا رجل من أشراف قومه كان يتععم فسموه "ذا التاج" و"ذا العصابة" وذكروه في أشعارهم، فإذا سمع ذلك من لا علم له بحقيقة أمره ظنه من ذوي التيجان"⁽¹³⁾. ويبدو في الوقت ذاته أن أبا البقاء لم ينتبه إلى مكانة العمامة في التراث العربي، حيث كانت العمامة عندهم بمثابة التاج عند الفرس، فإذا ما عزموا على تسوييد رجل منهم عمموه بعمامة حمراء⁽¹⁴⁾.

أنظر: أبو البقاء، 401.

(10) انظر ترجمته في المنق، ص 130-138، 181-180، 184، 249، 359-361، 411، 412-361، 531؛ قارن أيضاً: المحبر، ص 165-164، 455.

(11) قال أحد الشعراء مثيراً إلى ابنته إمامه:

فتاة ابوها ذو العمامة منها
ومروان ما اكفاوه بكثير——

المحبر، ص 165؛ قارن أيضاً: ربیع الإبرار، ج 4 ص 2، 218.

(12) أبو البقاء، 70-71؛ قارن أيضاً: المبرد، ج 1 ص 347؛ انساب الأشراف، ج 4 (ب) ص 70.

(13) أبو البقاء، 71.

(14) لسان العرب، مادة (عم).

حتى قيل في الخبر "أن العمام تيجان العرب"⁽¹⁵⁾. وينسحب الأمر ذاته على حالة أخرى، حين ادعى بنو يربوع بن نصر (هوازن) أن مالك بن عوف النصري كان من أصحاب التيجان فقال فيه شاعرهم:

"ومالك مالك ما فرقه احد من الأنام عليه التاج يرتقق"⁽¹⁶⁾.

وكان مالك بن عوف قائد هوازن يوم حنين ثم أسلم وحسن أسلامه⁽¹⁷⁾. وكان من المؤلفة قلوبهم فأعطاه النبي (ص) مائة من الإبل⁽¹⁸⁾. ويفسر أبو البقاء أن تسليمه القيادة يوم حنين كان من قبيل التيمن⁽¹⁹⁾، ولكن الحقيقة تنافي ذلك، لأن مالك بن عوف عندما تولى قيادة هوازن في هذه الواقعة، كان فارس هوازن الذي لا يشق له غبار وكان سيدها الذي لا ينزع⁽²⁰⁾. أما من تيمنت به هوازن فهو رجل غير مالك بن عوف، أنه سيد من سادتها

(15) ثمار القلوب، 159 ويستفاد من بعض الروايات أن التعصيب بالعصابة يعني وضع التاج، فالعصابة هي نفسها التاج في معناها الأوسع فعندما عزمت الأنصار على تنويج ابن أبي قيل: "ولقد اصطلاح أهل هذه البحرة على أن يتوجوه فيعصبوه بالعصابة"، تاريخ المدينة ج 1 ص 357؛ وانظر: لسان العرب، مادة(عصب)؛ البخاري، ج 6 ص 50 واستعار عمرو بن كلثوم عبارة: "عصبوه بتاج الملك" ، ليدل على وضعهم تيجان الملك على رؤوسهم، انظر: شرح القصائد السبع الطوال، ص 389 وقال ابن قيس الرفقيات: "يتعصب التاج فوق مفرقة" انظر: لسان العرب، مادة(عصب).

وقد أخطأ مؤلف السيرة الحلبية حين قرر أن سعد بن عبادة الخزرجي كان مريضاً يوم السفيقة (انظر: السيرة الحلبية، ج 3 ص 479)، ولعله اخذ برواية البلاذري في انساب الأشراف، ج 1 ص 581 الذي ذكر انه كان عليه الحمى وبيدو أن عبارة اليعقوبي عن اجتماع السفيقة حين ذكر: " فأجلست سعد بن عبادة الخزرجي وعصبه بعصابة" (تاريخ اليعقوبي، ج 2 ص 123) هي التي أوقعت الرجلين في الخطأ فالذى يفهم من عبارة اليعقوبي أن الأنصار إنما أرادوا أن يعهدوا إليه بمسؤولية الحكم وان يسلموا خلافة النبي لسعد بن عبادة فعصبوه على رأسه العصابة؛ على عادة العرب في تنويج ملوكهم ومن الملفت للنظر في هذا الصدد ان أيتون لم يشر إلى هذه الجوانب في معالجته لمدرك "ملك

في: E.I.(n).

(16) أبو البقاء، 72.

(17) جمهرة انساب العرب، 269؛ الواقدي، 886.

(18) الاشتقاء، 292.

(19) أبو البقاء، 72.

(20) الواقدي، 805، 885.

وفارس من فرسانها الذين تقدم بهم العمر، أنه دريد بن الصمة سيدبني جشم، وكان يوم حنين قد بلغ الستين وكان شيئاً قد ذهب بصره، ليس فيه شيء، كما تقول الرواية، إلا التيمن به ومعرفته بالحرب⁽²¹⁾، فأخرجته هوازن تستنصر به ليمن طالعه وإذا ما كانت أسباب وضع مالك بن عوف النصري في أصحاب التيجان غير واضحة، فإن الأمر يختلف بالنسبة لزعيم قبلي آخر هو حارثة بن عمرو بن أبي ربيعة الشيباني، الذي كان يلقب بذى الناج⁽²²⁾. وذلك أن بكر بن وائل ثارت على المنذر بن ماء السماء واستعانت بالحارث بن عمرو بن حجر الكندي وانضوت تحت نفوذه ولكن سرعان ما تصالح المكان بعد أن خطب المنذر ابنة الحارث وتزوجها فترك بكر بن وائل⁽²³⁾. عند ذلك عقدت بكر بن وائل لحارثة ابن عمرو الشيباني على أنفسهم وتوجهو وسموه الملك وحيوه بتحية الملك⁽²⁴⁾.

كان تتوسيج حارثة الشيباني ينطوي على عنصرين هامين يقتضيان أن يوقف عندهما؛ الأول: أن التتوسيج قد جاء بمبادرة بكر بن وائل ولم تفرضه قوى من خارج القبيلة، تلك القوى الفاعلة على مسرح جزيرة العرب كالأكاسرة أو من ملوكوا باسمهم كأبناء الحيرة؛ وأما الثاني فيكون التتوسيج وسيلة قصد منها تعزيز خطوة سياسية اتخذت للتخلص من هيمنة ونفوذ ملك الحيرة، المنذر بن ماء السماء على ما ينطوي عليه ذلك النفوذ من تبعات تشتمل على دفع الإتاوات التي يفرضها الملك ودفع الرهائن من الأخوة والأبناء ليكونوا ضماناً للملك على استمرار القبيلة في التبعية والخضوع⁽²⁵⁾. لم تكن هذه الحادثة فريدة في تاريخ جزيرة العرب قبل الإسلام أو في فترة الانتقال من الجاهلية إلى الإسلام؛ فتحدثنا الروايات عن قصة مماثلة تم بها تتوسيج الأشعث بن قيس الكندي؛ فلما أرتد بنو وليعة في حضرموت قاتلهم عامل الرسول عليها زياد البياضي (من الخزر) فهزمه، فلحق قائمهم بحسن الأشعث حيث طلبوا منه أن ينصرهم على زياد ولكن الأشعث

(21) الأغاني، ج 9، ص 2، 18؛ الواقدي، 886؛ ابن هشام، 889.

(22) جمهرة أنساب العرب، 324، أبو البقاء، 62.

(23) النقاد، 267، 1072-1073.

(24) أبو البقاء، 62.

(25) Al-Hira.

اشترط نصرته لهم بأن يسموه ملكاً عليهم، فملكوه وتوجوه كما يتوج الملوك من قحطان⁽²⁶⁾. ومرة أخرى يبرز العنصران نفساهما في قصة تتويع الأشعث؛ أي عنصراً المبادرة الذاتية والخلفية السياسية.

وينعكس العنصر السياسي واضحًا في وضع التيجان كتعبير عن التمرد على التبعية السياسية، فها هم زعماء القبائل التي ارتدت عن الإسلام وقلبت سلطة أبي بكر في المدينة ظهر المجن، قيل فيهم: أنهم قد وضعوا على رؤوسهم التيجان⁽²⁷⁾.

ومع ذلك فإننا نجد في بعض حالات التتويع التي بادرت إليها القبائل أنها قد خلت مما يدل على وجود العامل السياسي الذي يؤدي بهذه القبائل إلى تتويع من توجته أو عزمت على تتويعه؛ نرى ذلك واضحًا في عزم قبيلة سليم على تتويع عباس بن أنس الرعلي، إلا أن هذا التتويع لم يتم لأن أحد أبناء عمومه عباس هذا حسد ابن عمه فلطمه، وكرد فعل على هذه الإهانة خرج عباس الرعلي لينزل جاراً فيبني فراره⁽²⁸⁾. وكان عباس سيداً من سادات سليم وفارساً من فرسانها المعدودين في الجاهلية⁽²⁹⁾. ويبدو أن عوامل داخلية محضة كانت وراء هذه الخطوة بدليل ما ترتب عليها من منافسة البطون الأخرى في بني سليم وعدم قبولهم لهذا التتويع⁽³⁰⁾.

(26) شرح نهج البلاغة، ج 1 ص 295؛ العسكري، الأول، 310 وجاء في رواية أن الذين بادروا إلى تتويعه عليهم كان بنو عمرو بن معاوية، صبح الأعشى، ج 1 ص 16.

(27) تعبير عن ذلك الرواية التي يوردها اليعقوبي حيث يقول: "وتتبأ جماعة من العرب ووضعوا التيجان على رؤوسهم" تاريخ اليعقوبي، ج 2 ص 128.

(28) الأغاني، ج 16 ص 57، وروي أن سليم قد توجت ملكاً اخوا الخنساء ولقب: "ذا التاج" جمهرة انساب العرب، 261.

(29) انظر عنه في الواقفي، 353؛ انساب الانشراف (مخ استانبول) 597-598، القسم الثاني، 210 (أ)؛ النقاض، 302، 410؛ الأغاني، ج 16 ص 140.

(30) وروي في هذا الصدد أن سليم كانت توجت زعيماً سلمنياً آخر هو مالك بن الشريد اخو الخنساء الشاعرة وكان قتله بعد ذلك رجل من كنانة انظر: جمهرة انساب العرب، 261. وقد طمح العباس بن مردارس السلمي فيما بعد بالتأجّج الذي عزّمت سليم على وضعه على رأس عباس بن أنس الرعلي إلا أنه لم يوفق إلى ذلك انظر: الأغاني، ج 16 ص 140.

وقلما يظهر العامل السياسي في الروايات التي تتحدث عن نية أهل يثرب في تتوبيح عبد الله بن أبي سلول رأس المنافقين في المدينة عشية الهجرة، وعلى وجه التحديد التدخل الأجنبي الذي كانت تمارسه القوى الكبرى في ذلك الوقت. ولكن المبادرة للتوبية قد نبعت كما تؤكد الروايات من داخل أهل يثرب سواء كانت هذه المبادرة من الخزرج أو أنها كانت باتفاق بين الخزرج وبين الأوس⁽³¹⁾. وينفرد المسعودي دون غيره من الرواة الإخباريين برواية تؤكد أن الخزرج كانوا قد فرضا أمر تتوبيح عبد الله بن أبي على إخوانهم من الأوس⁽³²⁾. إلا أن حظ هذه الرواية من الموثوقية ليس بوفير، وذلك لأسباب موضوعية تجعل من أمر الاجماع على تتوبيحه كثیر الاحتمال، فعبد الله بن أبي لم يغمس يده مع أبناء عشيرته من الخزرج في الدماء التي اريقت يوم بعاث وهو آخر أيام الأوس والخزرج، حيث اعتزل الحرب بمن معه ومن الاه⁽³³⁾. ولم يكن ابن أبي زعيمًا قبلياً عادياً في يثرب، بل كان يتمتع بثقل عسكري ذي بال يتمثل بتثليث الرجال القادرين على حمل السلاح⁽³⁴⁾. وروي أيضًا على لسان ابن أبي أنه كان قادرًا على أن يجند ألفي مقاتل من أبناء عشيرته ومن مواليه وحلفائه من العرب وغيرهم عندما تدعوا الضرورة إلى

(31) يمكن تقسيم الروايات التي تتحدث عن نية التوبية إلى قسمين: فالأول يبين أن الخزرج هم أصحاب المبادرة حيث ورد: "وكان الخزرج قد أجمعوا على أن يتوجوه ويسدوا أمورهم إليه قبل بعث النبي الاستبصار، 185 وفي روايات أخرى وردت: "وان قومه ينضمون له الخرز"، الواقعى، ص 419 وكلمة قومه، تحتمل أن تكون قومه من الخزرج، وتحتمل أن تكون بنو قبيلة وهم أهل يثرب أوسعها وخزرجها ومن جهة أخرى نجد أن المبادرة وفقاً للقسم الثاني من الروايات قد خرجت بإجماع القبيلتين الخزرج والأوس، بدليل رواية الواقعى: "أن أبي كانت هذه البحرة قد اتسقوا عليه ليتوجوه عليهم" الواقعى، ص 421؛ قارن: تاريخ المدينة، ج 1 ص 357؛ البخاري، ج 6 ص 50؛ لسان العرب، مادة (بحر) ومادة: (عصب)؛ قارن أيضًا: ابن هشام، 759؛ الطبرى، ج 1 ص 1512؛ الافتاء ج 2 ص 218؛ أبو البقاء، 63-64؛ إمداد الأسماء، ج 1 ص 202؛ الروض الأنف ج 6 ص 402؛ النهاية ج 1 ص 100؛ التبيه والأشراف، ص 272؛ السيرة الحلبية، ج 2 ص 5498؛ تاريخ الخميس، ج 1 ص 472.

(32) تقول رواية المسعودي: "غلبت الخزرج على الأوس فيما قرب من الإسلام وهمت أن تتوبيح عبد الله بن أبي سلول الخزرجي" انظر: نشوء الطرف، ج 1 ص 264.

(33) الكامل في التاريخ، ج 1 ص 418.

(34) المعارف، ص 159؛ الطبرى، ج 1 ص 1390-1399؛ Wensinck , pp.33-36

ذلك⁽³⁵⁾. وغنى عن الذكر أن مكانة عبد الله بن أبي الاجتماعية ونقله السياسي لم يخفيا على أي من معاصريه من الأنصار والمهاجرين على حد سواء، كما يؤكّد ذلك الحديث الذي روی عن النبي في هذا الصدد⁽³⁶⁾. هذه العوامل مجتمعة هي في رأينا، التي وقفت وراء قبول فكرة تقویجه عشية الهجرة، في وقت كانت فيه رياح المصالحة تهب قوية بين ظهراي أهل يثرب وأوسها وخزرجها، فطفقا يبحثون عن الوسيلة التوفيقية الأنفع لتحقيق المصالحة المنشودة⁽³⁷⁾.

(2)

التيجان وشارات الملك

يقول أبو البقاء، في معرض تعليقه على ناج هوذة بن علي الحنفي، أن هوذة كان رجلاً من أشراف قومه لم يبلغ من الأمور ما يستحق لأجله أن يلبس تاجاً⁽³⁸⁾. ولكن أبا البقاء لم يرد بهذا الكلام أن ينفي حقيقة وجود تاج لهوذة، وإنما أراد أن يبيّن أن تاج هوذة لم يكن كذلك التيجان التي يعتصب بها الملوك من أصحاب الممالك والدول الكبار في ذلك الزمان، وإنما كان تاجاً بسيطاً، أكثر سذاجة من تيجانهم يتاسب مع حقيقة كون هوذة سيداً من سادات قومه وليس في درجة الملوك ولذلك نراه يستدرك فيقول: "على أن بعض الرواية دفع ذلك وقال: إنما كانت خرزات له تعمّم عليها، فمدح بذلك على مذهب الشعراء في التوسيع في القول"⁽³⁹⁾. ويبدو أن أبا البقاء جهل أو تجاهل روایات أخرى رويت في تاج هوذة فحين تناقلت الرواية خبر تتوبيخ هوذة، ذكر أن هوذة لما وفدت على كسرى، دعا كسرى

(35) الطبرى، ج 1 ص 1450.

(36) ابن هشام، 307، 759؛ السيرة الحلبية، ج 2 ص 598؛ Watt, 184, Wensinck , 33-36.

(37) ابن هشام، 292؛ السيرة الحلبية ج 2 ص 159؛ الوفا، 90؛ ابن سعد، ج 1 (1) 147؛ الطبرى، ج 1 ص 1210.

(38) أبو البقاء، ص 55.

(39) المصدر نفسه، ص 55.

بعد من درّ فعقده على رأسه، فمن ثم سمي ذا التاج⁽⁴⁰⁾. أما أبو عبيدة معمر بن المتنى، فإنه لم يذكر في روایته شيئاً عن هذا العقد وكل ما قال فيه أنه خرزات كانت تنظم له. ثم ذهب في الرواية نفسها إلى التأكيد بأنّ التيجان إنما كانت لليمن (الحمير) ولم يكن لمعدي فيها نصيب⁽⁴¹⁾. إن روایة أبي عبيدة هذه، والتي اعتمد عليها أبو البقاء، لا تتصدّم أمام النقاد الموضوعي لاعتبارات مختلفة؛ منها أن شعراء العصر هم الذين سموا هذه الخرزات التي تنظم تاجاً، ولم يشيروا إلى كونها خرزات يخلو من رموز الملك أو شاراته كما يشهد بذلك شعر الأعشى. وجاء شعر لبيد بن ربيعة العامري حين مدح الحارث بن أبي شمر الغساني، ليؤكد أن هذه الخرزات هي التاج بعينه⁽⁴²⁾، وتؤكّد المعاجم اللغوية من جهة أخرى أن الخرز المشار إليه لم يكن خرزات عاديّاً، بل كان الجواهر التي يرصّع بها التاج⁽⁴³⁾. فبسبب نفاستها وارتفاع ثمنها لم يكن من السهل أن يحصل أهل يثرب على كل ما احتاجوه من خرز ليصنعوا التاج الذي أرادوا أن يتوجوا به عبد الله بن أبي كما تؤكّد ذلك روایة الواقدي⁽⁴⁴⁾. ويجب ألا يغيب عن البال أن صاحب هذه الرواية هو أبو عبيدة الذي أسندت إليه المصادر مظاهرته للشعوبية وميله الجارف لذكر مثالب العرب⁽⁴⁵⁾. وهذا

(40) الكامل، ج 1 ص 275-276؛ الطبرى، ج 1 ص 984 وقيل أنها كانت قلنسوة فيها جوهر كما جاء في الاستقاق، ص 348 وأشار ابن الكلبى إلى قلنسوة قيمتها ثلاثة ألف درهم واستشهد ببيت الأعشى:

له أكاليل بالياقوت فصلها
صواغها لا ترى عيبا ولا طبعا
انظر جمهرة النسب، ص 539.

(41) المفرد، ج 2 ص 24؛ العقد الفريد ج 2 ص 243-244؛ الروض الأنف ج 5 ص 41.

(42) قال لبيد:

رعى خرزات الملك عشرين حجة وعشرين حتى فاد والشيب شامل

انظر الروض الأنف، ج 5 ص 41؛ آمالى القالى، ج 1 ص 75؛ ثمار القلوب 184؛ لسان العرب،
مادة(خرز)؛ تاج العروس، مادة (خرز).

(43) لسان العرب، مادة (خرز).

(44) الواقى، ص 419؛ قارن: امتناع الاسماع، ج 1 ص 202؛ الطبرى، ج 1 ص 1513؛ تاريخ الخميس،
ج 1 ص 472؛ السيرة الحلبية، ج 2 ص 598.

(45) من تهمة الشعوبية انظر: إرشاد الأريب ج 19 ص 156؛ قارن: بغية الوعاة، ص 395 وقد تبني المستشرق جولديس هر هذا الموقف وحاول أن يثبت شعوبية أبي عبيدة إلا أن المستشرق جب لم يقنع

سبب آخر يجعلنا نميل إلى دفع هذه الرواية والشك في موثقتها. للتدليل على أن الخرز إنما كان من الجوادر أن تيجان بعض الملوك كانت تقدر بما يساويها من الدراهم، إذ روى أن قيمة الناج الذي كانت ملوك الفرس تمنه لملوك آل نصر في الحيرة بلغت عشرة آلاف درهم⁽⁴⁶⁾. في حين بلغت قيمة الناج الذي وضع على رأس هودة بن علي ثلاثون ألفاً⁽⁴⁷⁾. ومع ذلك فإن تيجان ملوك القبائل لم تكن لنترقى إلى مستوى تيجان ملوك فارس التي كانت من كبر الحجم وتقل الوزن بحيث لم يستطع الملك أن يضعها على رأسه، فكان الناج معلقاً بسلسلة في سقف الإيوان، حيث يدخل الملك رأسه في فجوة الناج فيرى وكأنه موضوع على رأسه⁽⁴⁸⁾.

وكم حفظ التراث العربي شيئاً عن تيجان ملوك العرب فقد حفظ لنا بعض الشيء عن شارات الملك الأخرى، فذكر من بينها النمارق حيث يقول جرير مفتخراً بقومه بني يربوع:

عرفتم لعتاب عليكم ورهطه ندام الملوك وافتراش النمارق⁽⁴⁹⁾.

وكان النمارق أبسطة تفرش ليمشي عليها الملك، أو من ارتفعت مكانته في المملكة⁽⁵⁰⁾. أما الأئمط والوسائل التي كانت جزءاً لا يتجزأ من آلات الملك عند

بوجهة نظر زميله وحاول نفي التهمة عن أبي عبيدة. انظر: Abu Ubayda, E.I Gibb H.A.R (n)

(46) أبو البقاء، ص 62.

(47) جمهرة النسب، ص 539؛ الاغاثي، ج 116 ص 79.

(48) Shaked Sh; "From Iran to Islam: On Symbols of Royalty" *JSAI*, (7) 1986,
pp. 75-91.

غير أن الناج الذي استله الفاتحون العرب من قصور يزدجرد بن شهريار لم يكن على هذه الصفة انظر: الروض الانف، ج 1 ص 301.

(49) النقائض، 781؛ ديوان جرير، ج 2 ص 934.

(50) انظر ما فعله رستم عندما قابل ربعي بن عامر الذي اوفده سعد بن أبي وقاص ليفاوض الفرس قبل وقعة القادسية، الطبرى، ج 1 ص 2270 ولعل فرش النمارق يذكروا بما قالته هند بنت عتبة (ام معاوية) في مسيرة قريش إلى أحد محرضة ايامهم على قتال المسلمين: (نحن بنات طارق نمشي على النمارق) انظر: الواقدي، 225؛ ابن هشام، 588.

الفرس⁽⁵¹⁾، فقد عرفها العرب وجعلوها من جملة شارات الملوك، وذكروها في أشعارهم فقال الأعشى في هودة بن علي:

ويفصل كالسيف الصقيل إذا غدا على ظهر أنماط له ووسائل⁽⁵²⁾.

ورأينا كيف أن الوسادة التي يتكىء عليها الملك ظلت جزءاً من شارات الملك والسيادة عند العرب حيث وضعت هذه الوسائد لسعد بن عبدة الخزرجي لما رشحه الأنصار بعد موت النبي⁽⁵³⁾. وظلت الوسادة رمزاً من رموز السلطة في الإسلام حيث نسب إلى الخليفة عمر بن الخطاب أنه كانت له وسادة يتخذها في سفره⁽⁵⁴⁾.

أما العرش الملكي فقد ذكر هو الآخر، ففي مقارنة عدتها قيس بن رفاعة بين أحد ملوك الحيرة وأحد ملوك آل جفنة من الغساسنة، أخذ يفضل بين الملكين ويفضل ملك آل جفنة على النعمان حتى فضل عرشه فقال "ولكرسيك أرفع من سريره"⁽⁵⁵⁾. وقد ظلت هذه الآلات أو المرافق الملكية معروفة في بلاط الخلفاء منبني أمية وبني العباس ولكن بعد أن ازيلت رمزيتها السلطوية لعدم رغبة الخلفاء في التشبه بملوك أهل الكفر وحرصهم على تجنب أي مظهر قد يسوّي بينهم وبين الملوك⁽⁵⁶⁾. ولسعدهم في الوقت نفسه لاسباب

(51) Shaked , op.cit.

(52) ديوان الأعشى، ص44، والانماط في ظهارة الفراش (أي ما يوضع فوق الفراش) من أغطية حريرية او ما شابهها ولا يسمى النمط نمطا الا اذا كان ملونا فإذا كان غطاء الفراش ابيض ساذجا فلا يقال له نمط: انظر : لسان العرب، مادة(نمط).

(53) انساب الاشراف، ج 1 ص 581.

(54) Shaked, op. cit التوجه العباسي التي سيقت في معرض ثبيت الشرعية لاستيلائهم على السلطة فيرون في هذا الصدد عن محمد بن علي خيراً يسنه إلى علي ابن أبي طالب أنه دخل على النبي وهو في بيته سلمة، وهو متوضد وسادة ادم محسنة ليغا، فألقاها إلى العباس وقال له: اجلس عليها. انظر: اخبار العباس وولده، ص 186-187.

(55) آمالي القالى ج 1 ص 258 وانظر شعر خالد بن يزيد بن معاوية الذي اشار فيه إلى سرير الملك وهو يقصد سعيد بن العاص بن أمية (ابا اححة) في الملاحظة رقم (12).

(56) ابو البقاء، ص 83-84؛ الاغانى، ج 4 ص 158.

الألقاب الدينية والشارات الإسلامية المحضة التي تقربهم من الصورة المثالبة لائمة الهدى⁽⁵⁷⁾.

ومع مرور الزمن تبلورت عند العرب بعض الأنماط السلوكية التي بانت جزءاً من الأعراف الاجتماعية التي تحكم علاقة الناس بالملوك من جهة، وتضع المعايير لسلوك الملوك وأخلاقياتهم من جهة أخرى؛ فتحدثت الروايات عن هيبة الملوك التي تغلغلت في نفوس العامة وبلغ من هذه الهيبة أن كانت تبعث فيهم الرعدة فقد روي أن رجلاً أتى رسول الله (ص) فقام بين يديه فأخذه من الرعدة افكل، فقال رسول الله (ص): هون عليك فاني لست بملك، انما أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد⁽⁵⁸⁾. وكان بعض تجار قريش إذا تنقلوا بين قبائل العرب ينتسبون إلىبني آكل المرار، ملوك كندة، يتعززون بذلك لكي يدفعوا عن أنفسهم العداون⁽⁵⁹⁾. وقد أشار هودة بن علي نفسه إلى هذه الهيبة في الرسالة الجوابية التي بعثها رداً على كتاب الرسول (ص) إليه⁽⁶⁰⁾. وطور العرب عادة السجود للملوك، وهو الانحناء وطأطأة الرأس عند لقائهم، وقد وثق الأعشى هذه العادة في أشعاره⁽⁶¹⁾. وأكد الحديث النبوبي وجود آلية معينة تفرض السجود للملوك، فتحدث عن قضيب أو مخصرة كان يحملها الملك حينما يخطب الناس فيقوم رعاياه بالسجود له⁽⁶²⁾. واستن العرب ستنا أخرى تتعلق بالملوك إذا ما وقعوا في الأسر، حيث كانت العادة أن

(57) God's Caliph , p. 33.

(58) ابن سعد، ج 1 (1) ص 4؛ السير والمغازي، ص 169.

(59) الروض الالف، ج 7 ص 410.

(60) ابن سعد، ج 1 (2) ص 18؛ السيرة الحلبية، ج 3 ص 303.

(61) يقول الأعشى:

من يلق هودة يسجد غير متئب اذا تعمم فوق الناج او وضع

انظر البيت في: تاج العروس، مادة(هود)؛ لسان العرب، مادة(هود)؛ المفرد، ج 2 ص 24؛ ابو اليقاء،

.54

(62) النهاية في غريب الحديث، ج 2 ص 36 وروي بيت من الشعر عن حمل الملوك لهذه المخاضر فقيل:

يكاد يزيل الارض وقع خطاهم اذا وصلوا ايمانهم بالمخاضر

انظر لسان العرب، مادة (حصر)؛ وانظر هامش: النهاية في غريب الحديث، ج 1 ص 308 (حاشية

. رقم:7).

تجز ناصية الأسير، أما إذا كان الأسير ملكا فلا تجز ناصيته⁽⁶³⁾. واصطلحوا كذلك على حجم الفدية التي يفتدى بها الملك الأسير فكانت ألف بعير⁽⁶⁴⁾.

(3)

صلاحيات الملوك ونفوذهم

شهدت أطراف جزيرة العرب الشمالية والشمالية الشرقية وسواحل الخليج الفارسي نفوذاً أجنبياً يكاد يكون متواصلاً في عصور الجاهلية التي سبقت الدعوة، ولم ينته هذا النفوذ إلا بعد أن تفشت الإسلام في جزيرة العرب وانقضت جيوش الفتح تتغزو أراضي فارس والروم فكان نفوذ ملوك الفرس فاشياً في الحيرة والبحرين وعمان والميامدة ومناطق أخرى من هضبة نجد بالإضافة إلى نفوذهم المباشر في اليمن وكان ملوك القبائل هم التجسيد الحي لهذا النفوذ ويقدم لنا أبو البقاء صورة عن طبيعة النفوذ الفارسي بأشكاله المختلفة إبان هذه الحقبة⁽⁶⁵⁾.

ففي البحرين كان رهط المنذر بن ساوي، التيمي الأصل، هم حكام هذه الناحية عينهم أكاسرة الفرس ملوكاً عليها⁽⁶⁶⁾. وكانت البحرين جزءاً من مملكة فارس وكان بها خلق كبير من عبد القيس وبكر بن وائل (الفيدرالية القبلية المعروفة باسم ربعة) وكان بنو

(63) لما اسرت بنى يربوع قابوس بن النعمان يوم طخفة جزوا ناصيته، فاحتاج قابوس وقال لهم مذكراً بالسنة المتبعة: "إن الملوك لا تجز ناصبيها" النقاد، 68.

(64) الدرة الفاخرة، ج 2 ص 424؛ المستقصي، ج 1 ص 432؛ مجمع الأمثال، ج 2 ص 441.

(65) يقول أبو البقاء: "وكان لهم عمال على اطراف البلاد من العراق الى البحرين، حكم كل واحد منهم مع من بازائه من العرب.... وكان في العرب من يدين لهم ويعطيهم الائتمة، وفيهم من يوازنهم وبهادنهم ولا يدين لهم وفيهم اللاقح من لا يدين لهم ولا يوازنهم" أبو البقاء، ص 369.

Kister, "al-Mundhir b. Sawa", op. cit. (66)

قارن أيضاً: معجم البلدان، مادة (هجر)؛ المخبر، ص 265؛ فتوح البلاد، ص 95.

تميم يقيمون في باديتها⁽⁶⁷⁾. أما عمان، فكان الغالب عليها قبيلة الازد وكان فيها جifer وعبد أبنا الجلندي ورثا الملك عن أبيهما الجلندي بن المستكبر الأزدي وكان ملوك فارس هم الذين يولون عليها ملوكها⁽⁶⁸⁾. أما اليمامة فكان هودة ابن علي الحنفي ملكها، وكانت بنو حنيفة يعترفون بسيادة ملوك فارس ولم يشتركوا مع القبائل العربية التي تحالفت ضد ملك الحيرة والحمامة الفارسية في معركة ذي قار المشهورة لكونهم في طاعة هؤلاء الملوك⁽⁶⁹⁾.

ف كانت سلطة ملوك القبائل وقوتهم تصدر عن ملوك فارس لأنهم في كثير من الحالات كانوا يحكمون باسمهم وقد لخص حمزة الأصفهاني هذه العلاقة بقوله: "لأن مادة قوة ملوك العرب كانت من جهة ملوك الفرس"⁽⁷⁰⁾. وتؤكد الروايات التاريخية أن ملوك فارس كانوا يضعون تحت تصرف هؤلاء الملوك كتايب من الفرسان يتبعون الجيش الإمبراطوري سمعهم مصادرنا بالأسورة، كانوا بمثابة حاميات عسكرية لتعزيز القوى المحلية⁽⁷¹⁾. وكانت هذه الكتايب تتallow المكوث فتقيم الكتبية الواحدة سنة ثم تعود لتنبدل بكتيبة جديدة أطلق عليها اسم الوضائع⁽⁷²⁾.

واستنادا إلى المصادر يستطيع المرء أن يتعرف على بعض المقومات الأساسية التي يجب أن توفر لمثل هؤلاء الملوك؛ فهذا هودة بن علي؛ على سبيل المثال، كان ذا شرف ومكانة في قومه تأثراً له من خلال ما كان يقدمه لهم من خدمات ومن كونه موضع الرجاء والأمل عندهم⁽⁷³⁾. وكان عنصر توفير الأمن والحماية على رأس الخدمات التي يوفرها الملوك حيث أشار إلى ذلك عمرو بن كلثوم في معلقته⁽⁷⁴⁾. وكانت سلطته هذه

(67) معجم البلدان، مادة (هجر)؛ فتوح البلدان، ص 95.

(68) اسوق العرب في الجاهلية والاسلام، ص 254؛ قارن ايضاً: المعبر، ص 265.

(69) Hanifa b. Ludjaym op.cit.

(70) حمزة الأصفهاني، ص 82.

(71) الاغاني، ج 16 ص 78؛ حمزة الأصفهاني ص 83؛ الكامل في التاريخ، ج 1 ص 379.

(72) المفرد، ج 2 ص 83.

(73) ابو البقاء، ص 54-53.

(74) قال عمرو بن كلثوم:

"و——يد عشر قد توجه بناج الملك يحمي المحجرينا"

تغطي رقعة واسعة من الأرض تمتد ما بين منطقة نفوذ ملوك الحيرة في الشمال الشرقي وحتى حدود منطقة نفوذ باذان، مرر زبان اليمن⁽⁷⁵⁾. وكانت بنو حنيفة قد وسعت منطقة نفوذها على الباذية الداخلية منذ أن حل آباؤهم في حجر (مدينة اليمامة)⁽⁷⁶⁾. وكانت ممارسة هودة بن علي نفوذه على هذه المنطقة هي التي جعلت كسرى يعترف بهذا النفوذ فيدعوه إلى عاصمته ويمنحه التاج⁽⁷⁷⁾. فكان هذا التتويج من قبيل الاعتراف بالأمر الواقع اضطرته إليه حاجته لضمان أمن الرحلة التجارية الموسمية التي تسير بين فارس وبين اليمن بالإضافة إلى ذلك فقد كان هودة بن علي، شأنه في ذلك كشأن ملوك آخرين صاحب أملك خاصة من ضياع أو مرابع أو حصون، آلت إليه ملكيتها إما بالوراثة وإما عنوة وإما منحت له على سبيل الإقطاع، فيروى أن كسرى لما توجه هودة أقطعه أراض في هجر⁽⁷⁸⁾. ولم تكن هجر (قصبة البحرين) ضمن منطقة النفوذ التابعة لبني حنيفة، بل للمنذر بن ساوي العبدى كما رأينا آنفاً، فاستقر هودة بهجر واتخذها مقراً لملكه⁽⁷⁹⁾، بعد أن ترك "جوّ" قصبة بلاد اليمامة⁽⁸⁰⁾. وكان الأكاسرة قد أقطعوا قبل ذلك ملوك الحيرة مواضع وضياع وقرى في أرض العراق على ما جرت عليه عادتهم مع الرؤساء والأمراء الذين يدخلون في طاعتهم⁽⁸¹⁾. وذلك لكي يجروا خراج هذه المواقع ويستغلوا مواردها لتقوية نفوذهم ودعم سلطانهم⁽⁸²⁾. وقد أطلق على أصحاب هذه القطائع الملكية اسم ذوي

التبزيزي ص 217؛ شرح القصائد السبع الطوال، 389؛ جمهرة اشعار العرب، ص 77.

(75) ترسم روایة ابن الكلبی خارطة مفصلة لمناطق نفوذ هودة بن علي، حينما كان يكلف بحماية القافلة الملكية الخارجة من المدائن الى اليمن انظر: الاغانی، ج 16 ص 79.

(76) Hanifa b. Ludjaym, op. cit.

(77) الكامل في التاريخ ، ج 1 ص 378

(78) المصدر نفسه، ج 1 ص 379-378

(79) الاغانی، ج 16 ص 79

(80) ديوان الاعشى، ص 130؛ قارن: المبرد، ج 3 ص 19.

(81) ابو البقاء، ص 397، 500 403، 502،..

(82) المصدر نفسه، ص 500.

الأكال⁽⁸³⁾. وفي الكتاب الذي بعثه النبي إلى هودة بن علي نجد تأكيداً لوجود هذه الممتلكات التي كانت تحت يده، إذ وعده النبي أن يبقى عليها في يده إذا ما استجاب لدعوة الإسلام⁽⁸⁴⁾. وكان النبي قد كتب كتاباً مماثلاً لوايل بن حجر، أحد أقىال حضرموت (القيل هو الملك بلغة أهل اليمن) فصل فيه طبيعة هذه الممتلكات وسماتها بالأراضي والحسون⁽⁸⁵⁾.

كان امتلاك الأرض أذن، وكانت ممارسة السلطة على هذه الأرض شرطاً أساسياً يقوم عليه منصب الملك ولم تترك رواية ابن سعد في هذا الصدد مجالاً للتردد أو الشك ففي خبر وفادة ملوكبني وليعة الكنديين على النبي يقول ابن سعد: " وإنما سموا ملوكاً لأنه كان لكل واحد منهم واد يملكه بما فيه"⁽⁸⁶⁾. أما هذه الوديان فأنها بكل بساطة هي المناطق الخضراء المأهولة بالسكان، التي يمكن أن يقوم فيها مجتمع زراعي أو مجتمع رعوي لأن فرجة الوادي في بيئه شبه صحراوية أو حتى في منطقة جبلية وعرة هي الجزء الأكثر قابلية للفلاحه والزراعة والرعي⁽⁸⁷⁾. فكما كانت هذه الأدوية مصدر العيش للمقيمين فيها، كانت في الوقت نفسه التعبير العملي لسلطة الملك، يحرص كل واحد على بسط نفوذه على هذا الوادي وعلى من فيه وكثيراً ما كان يحدث التنازع بين الملوك على هذا الوادي أو ذاك، كما تحدثنا إحدى روايات محمد بن سعد⁽⁸⁸⁾.

وكانَتْ هذِهُ الْوَدِيَانُ تَسْمَى مَحَاجِرُ، وَالْمَحْجَرُ كَالنَّاحِيَةُ لِلْقَوْمِ⁽⁸⁹⁾، نَزَلَهَا مُلُوكٌ كَنْدَةٍ وَحَمُوْهَا⁽⁹⁰⁾ فَهِيَ مَحْظُورَةٌ عَلَى غَيْرِهِمْ وَكَانَتْ لِهُؤُلَاءِ الْمُلُوكِ سُلْطَةٌ فَعْلَيْهِ عَلَى النَّاسِ

(83) المخبر، ص 253.

(84) صبح الاعشى، ج 1 ص 379؛ حياة الحيوان، ج 2 ص 339-340؛ تاريخ الخميس ج 2 ص 39.

(85) ابن سعد، ج 1 (2) ص 35.

(86) ابن سعد، ج 5 ص 7؛ قارن أيضاً: فتوح البلدان، ص 120.

(87) Kamal Abulfittah, pp. 55-62.

(88) تشير الرواية إلى تنازع الاشعث بن قيس الكندي مع ملك حضرموت وائل بن حجر على أحد وديان حضرموت، وحكم النبي في هذا النزاع انظر؛ ابن سعد، ج 1 (2) ص 35.

(89) معجم البلدان ، مادة (محجر الزرقان) الطبراني ج 3 ص 334.

(90) الكامل في التاريخ، ج 2 ص 258؛ عن الحمى في الجاهلية والإسلام انظر: Lokkegaard F. P.

الذين يقيمون في مناطق نفوذهם، يفرضون عليهم الأتاوات السنوية التي يجمعها منهم جبائهم فكان ملوك الحيرة يجبون الأتاوة ممن دان لهم من قبائل العرب⁽⁹¹⁾. وقد أشارت إلى ذلك حرقة بنت النعمان حين أتت سعد بن أبي وقاص تطلب منه عوناً حيث قالت منوهه بماضي أسرتها: "كنا ملوك هذا المصر يُجْبِي إلينا خراجه"⁽⁹²⁾. وكان عمرو بن هند، ملك الحيرة يرسل ساعياً إلىبني تميم ليجي منهم الأتاوة⁽⁹³⁾. ولما تملك حجر بن الحارث على بني أسد ثم على غطفان فرض عليهم أتاوة سنوية وكان يرسل جابياً يجمع إليه هذه الأتاوات حتى ثاروا به وقتلوه⁽⁹⁴⁾. وفرض زهير بن جذيمة العبسي الذي لقب بـ "ملك العرب"، الأتاوة على هوازن وكان يستأديهم إياها كل سنة في سوق عكاظ أيام الموسم. فتوطأتأت هوازن مع بني عامر بن صعصعة وقتلوا زهير بن جذيمة⁽⁹⁵⁾. وكانت هذه الأتاوات التي يفرضها الملوك يحببها أحياناً من ينوب عن الملك من زعماء القبائل نفسها وهم الذي تسميه المصادر "أرداد الملوك"⁽⁹⁶⁾.

وكانت الأوس والخزرج قبل أن ترجم كفتهم على يهود المدينة يؤدون خراجاً إلى كسرى، وكانت يثرب واقعة تحت نفوذه المباشر في نطاق سلطة ما يعرف باسم مزربان البدية، وكان الموكلون بجباية الأتاوة منهم رؤساء من بني قريظة ومن بني النضير على التتابع⁽⁹⁷⁾. ولعل في هذه الرواية ما يفسر عزم الأوس والخزرج على تنفيذ عبد الله بن أبي الخزرجي؛ فربما كان ذلك كي يتخلصوا من سلط قريظة والنضير الذين كانوا ملوكاً على يثرب.

(91) أبو البقاء، ص 502-503.

(92) مروج الذهب، ج 3 ص 210.

(93) أبو البقاء، ص 436.

(94) نسورة الطرب، ج 1 ص 246-247؛ الأغاني، ج 8 ص 65.

(95) المختصر في أخبار البشر، ج 1 ص 78؛ تتمة المختصر، ج 1 ص 107.

(96) النقاض، ص 66 وقد تعطى لردف الملك سلطة جباية الاتاوة من كل القبائل الخاضعة لنفوذ الملك وليس من قبيلة بعينها، اذ يشير الشاعر جرير الى ذلك في قوله:

"وكان لنا خرج مقيم عليكم وأسلاب جبار الملوك و جامله"

فالخرج المقيم، ما هو الا الاتاوة الثابتة؛ النقاض، 299.

(97) الاعلق النفسية، ص 177.

وتعزز الروايات التي تحدثت عن قصة تنويج عثمان بن الحويرث من قبل ممثلي القيصر البيزنطي في بلاد الشام ، هذا الربط بين منصب الملك وبين فرض الآتاوات على قبائل العرب بعد أن يدخلوا في طاعة الملوك. فروى ابن اسحاق أن عثمان بن الحويرث قد على قيصر وعرض عليه أن يفرض على أهل مكة نوعاً من الآتاوة مقابل تسويق بضاعتهم في بلاد الشام⁽⁹⁸⁾. وأورد أبو البقاء خبر ابن الحويرث بشيء من التفصيل، إذ ذكر أنه ذهب إلى الشام وعرض على القيصر أن يضم مكة إلى نفوذه كما فعل الفرس حين ضموا اليمن إلى فارس، على أن يتوج ابن الحويرث ملكاً على مكة فاستجاب قيصر لهذا العرض وكتب لابن الحويرث كتاباً يسميه فيه ملكاً على قريش، فأثنى بالكتاب إلى قومه وبين لهم أن ذلك لن يكلفهم إلا الزهيد من أموالهم يدفعونها لابن الحويرث كي يؤديها بدوره إلى قيصر⁽⁹⁹⁾.

وببدو أن دفع الآتاوة لم يكن مقصوراً على ملك دون غيره أو في فترة تاريخية دون غيرها، حيث نرى أن شرط دفع الآتاوة ثابت دائماً فلما توج القائد الفارسي وهرز، معد يكرب بن سيف بن ذي يزن ملكاً في اليمن بعد أن طرد الأحباش منها جعل هذا الشرط أساساً⁽¹⁰⁰⁾. وكان ملوك اليمن القدماء من التابعية قد ربطوا نفوذهم على قبائل العرب بفرض الآتاوة عليها، حيث يشير إلى ذلك شعر نسبته الرواة إلى أحد هؤلاء الملوك حين أخضع ربيعة إلى سلطانه⁽¹⁰¹⁾. ومن جانبها أكدت الرواية القبلية هذه الصلة بين تأدية الآتاوة أو الخراج وبين الخضوع لسلطة الملوك فرأينا كيف نفاحرت بعض القبائل على

(98) الروض الأنف، ج 2 ص 358-359.

(99) أبو البقاء، ص 64-65؛ قارن: المنق، ص 178-180؛ الفاسي، ج 1 ص 153؛ شفاء الغرام، ص 171.

(100) مروج الذهب، ج 3 ص 166.

(101) المصدر نفسه، ج 3 ص 226 حيث يقول:

ترکض الخيل في سواد العراق

او تعقني عوائـق العراق

لست بالتابع اليماني ان لم

وتؤدي ربيعة الخرج قسرا

وعلى الرغم من الصفة الاسطورية لأخبار ملوك اليمن القدماء كما تعرضها الروايات الاسلامية، وخاصة اذا كان الامر متعلقاً بالشعر المنسوب الى الملوك والابطال، فإنه في هذه الحالة يعتبر مؤشراً على الواقع الذي تصوره الرواية عن تلك الحقبة من التاريخ.

غيرها بأنها لم تخضع لدين الملوك. وكان المصطلح الذي يعبر عن ذلك هو كلمة "اللَّاقَحْ" بكل ما تحمله هذه الكلمة من معاني الاستقلالية والابتعاد عن ذل التبعية للملوك، وقد ضمَّنَ الشعراة القبليون هذا المعنى في أشعارهم⁽¹⁰²⁾. وتعرض الجاحظ لتفسيير هذا المصطلح الذي ورد في قصيدة الحِيْقُطَان التي قالها في الرد على جرير، فوصف اللَّاقَح بأنهم البلد الذي لا يؤدي الأُتُواة إلى الملوك⁽¹⁰³⁾.

وكانت سلطة الملوك تمتد لتشمل الأسواق التجارية التي كانت تقوم على مدار المواسم والفصول في جزيرة العرب، حيث كان الملك صاحب الفوز في تلك الأسواق يجيء العشور على البضائع التي ترد إلى السوق الذي يقوم في ناحيته. وكانت للملك امتيازات ليست لغيره، إذ كانت بضاعته هي التي تعرض أولاً، ولا يسمح لأحد من التجار أن يبيع شيئاً إلا بعد أن تتفق بضاعة الملك⁽¹⁰⁴⁾.

وكتيراً ما كان هذا التسلط على الأسواق يثير لدى أبناء القبائل العربية مشاعر الغضب الممزوج بالإحباط، وقد عكست أبيات للشاعر التغلبي جابر بن حني هذه المشاعر حيث أشار إلى تلك العشور والأتاوات التي يفرضها الملوك على الأسواق والبضائع والتجارات⁽¹⁰⁵⁾.

وعلى خلفية العداء للملوك والأنة من الخضوع لسلطانهم تطور في المجتمع العربي في الجاهلية نهج سلوكى معاد للملوك صار واحدة من القيم المثلية للمجتمع الجاهلي فكما عدوا عدم الخضوع لسلطة الملك مكرمة يرثها أبناء القبيلة جيلاً بعد جيل،

(102) رسائل الجاحظ، ج 1 ص 187؛ قارن: لسان العرب، مادة (القمح)؛ وانظر: النقائض، ص 69؛ وانظر تفاصير قريش في أنهم لفاح: المحرر، 315.

(103) انظر: رسائل الجاحظ، ج 1 ص 182-187 حيث يقول الحِيْقُطَان:

"وقاتَم لفاح لا نؤدي اتاوة فاعطاء أريان من الف——ر أيسِر" ويفسر الجاحظ البيت فيقول: "فقلتم انا لفاح ولسنا نؤدي الخراج والاريان".

(104) المحرر، 264.

(105) يقول جابر بن حني:

أفي كل اسواق العراق اتاوة وفي كل ما باع امرؤ مكس درهم
الا ينتهي عنا ملوك وتنقي محارمنا، لا يبؤ الدم بالدم
انظر: لسان العرب، مادة (مكس).

كذلك عدوا سبي الملوك أو قتلهم أو حتى عصيائهم والتمرد عليهم مكرمة تباهاوا بها ودونوها في أشعارهم. في أسر الملوك يروى البيت المشهور الذي قاله عمرو بن كلثوم في معلقته:

فآبوا بالأنهاب وبالسبايا وعدنا بالملوك مصفدنا⁽¹⁰⁶⁾.

وافتخر يزيد بن الصبع بأسر أخي الملك النعمان في إحدى وقفات بني تميم ضد ملوك الحيرة⁽¹⁰⁷⁾. وافتخر شعراء تميم بأسر الملك هوذة بن علي في يوم نطاع⁽¹⁰⁸⁾. وفي قتل الملوك حفظ لنا رواة الشعر والأخبار شعراً للفرزدق والكميت الاسدي، وأبو حنش التغلبي وجرير وبشار بن برد وغيرهم⁽¹⁰⁹⁾.

(106) شرح التبريزى، 231؛ الاغانى، ج 8 ص 64؛ ابو البقاء، 129؛ الكامل فى التاريخ ج 1 ص 256.

.448 (107) أبو البقاء،

(108) فَقَالَ شَاعِرُ بْنِي سَعْدٍ :

"ومنا رئيس القوم ليلة الدلجوا بهؤدة مقرون اليدين الى النحر

وردنا به نخل اليمامة عانيا عليه وثاق القد والحلق السمر

انظر: الاغاني، ج16 ص 79.

(109) تجد بعض نماذج من هذا الشعر في: **ديوان الفرزدق**، ج 1 ص 321، 323؛ ابو البقاء، 442، 443، 513، 531-527؛ **ديوان بشار**، ج 1 ص 317؛ قارن ايضاً: **تهذيب ابن حساكر** ج 5 ص .246

قائمة المراجع

1. ابن هشام، سيرة النبي (تحقيق: م. م. عبد الحميد)، القاهرة، 1963.
2. ابن سعد، الطبقات الكبرى (تحقيق: ي. سخاو)، ليدن، 1917.
3. الحلبي، برهان الدين، السيرة الحلبية، القاهرة، 1964.
4. ابن سيد الناس، عيون الأثر، القاهرة، (د.ت.).
5. المقربزي، امتناع الأسماع (تحقيق: م.م. شاكر)، قطر (د.ت)، تصوير عن طبعة القاهرة، 1941.
6. ابن حزم، جواجم السيرة، (تحقيق: إحسان عباس، وناصر الدين الأسد)، القاهرة (د.ت).
7. ابن الجوزي، الوفا بأحوال المصطفى (تحقيق: م. عبد الواحد)، القاهرة، 1966.
8. دحلان احمد زيني، سيرة دحلان، القاهرة، 1310هـ/1892.
9. اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، بيروت، 1960.
10. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت (الطبعة الرابعة)، 1983.
11. ابن كثير، البداية والنهاية، بيروت (الطبعة الرابعة)، 1979.
12. السهيلي، الروض الألف، (تحقيق: عبد الرحمن الوكيل)، القاهرة، 1967.
13. المسعودي، التنبيه والأشراف (تحقيق: م. ي. دخويه)، ليدن، 1894.
14. الديار بكري، تاريخ الخميس، القاهرة، 1866/1283.
15. أبو يوسف، كتاب الخراج، القاهرة (الطبعة الرابعة)، 1972/1392.
16. ابن الأثير، أسد الغابة، القاهرة، 1280/1863.
17. الفلقشندى، صبح الأعشى، القاهرة، 1963.
18. ابن خياط، خليفة ابن خياط، تاريخ خليفة (تحقيق: سهيل زكار)، القاهرة، 1967.
19. ابن حجر العسقلاني، الاصابة في تمييز الصحابة، القاهرة، 1328/1910.
20. البلاذري، فتوح البلدان (تحقيق: صلاح الدين المنجد)، القاهرة، 1956-1957.

22. ياقوت الحموي، جمهرة أنساب العرب، (تحقيق: عبد السلام هارون)، القاهرة، 1962.
23. الجاحظ، رسائل الجاحظ (تحقيق: عبد السلام هارون)، القاهرة، 1964.
24. Watt, W. M., Muhammad At Medina, Oxford, 1968.
25. Kister M.J., "al-Mundhir b. Sāwā", Encyclopaedia of Islam, ⁽²⁾.
26. المبرد، الكامل في اللغة والأدب (تحقيق: أبو الفضل ابراهيم)، القاهرة، (د.ت.).
27. ابن قتيبة، المعارف، (تحقيق: ثروت عكاشة) القاهرة، الطبعة الثانية، 1969.
28. الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك (تحقيق م. أبو الفضل ابراهيم)، القاهرة، 1961.
29. ابن عبد ربّه، العقد الفريد (تحقيق: أحمد أمين والأبياري)، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1965.
30. الثعالبى، أبو منصور، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب (تحقيق: أبو الفضل إبراهيم) القاهرة، 1965.
31. ابن تغري بردي، النحوم الزاهرة، القاهرة، 1963.
32. الأعشى، ميمون بن قيس، ديوان الأعشى، بيروت، 1960.
33. الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، القاهرة، 1888/1306.
34. الفرزدق، همام بن غالب، ديوان الفرزدق، بيروت، 1966.
35. أبو البقاء الحلي، هبة الله، المناقب المزیدية في أخبار الملوك الأسدية، (تحقيق: دراركة وخریسات) عمان، 1984.
36. أبو عبيدة، معمر بن المثنى، نقائض جرير والفرزدق (تحقيق: أ. أ. بیفان)، لیدن، 1905.
37. ابن مازام، نصر، وقدمة صفين (تحقيق: عبد السلام هارون)، القاهرة، 1910/1328.
38. ابن حبيب، محمد بن حبيب البغدادي، المُنْمَق (تحقيق: خورشيد فارق)، حيدر آباد، 1964.

39. ابن حبيب، محمد بن حبيب البغدادي، المُحيَّر (تحقيق: إلزا ليختن شتاينر) حيدر آباد، 1942/1361.
40. الزمخشري، محمود بن عمر، ربيع الأبرار (تحقيق: سليم النعيمي)، بغداد (د.ت.).
41. البلاذري، أحمد بن جابر، أنساب الأشراف (تحقيق: ماكس شليزنغر)، القدس، 1938.
42. ابن منظور ، المصري/الأفريقي، لسان العرب، بيروت، 1968.
43. ابن شبة، عمر، تاريخ المدينة (تحقيق: فهيم شلتوت)، بيروت، 1990.
44. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، القاهرة، 1378/1958.
45. الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم، شرح الفصائد السبع الطوال الجاهليات، (تحقيق: عبد السلام هارون) دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1969.
46. البلاذري، أحمد بن جابر، أنساب الأشراف (الجزء الأول)، تحقيق: محمد حميد الله، القاهرة، 1959.
47. Ayalon David, “Malik”, Encyclopaedia of Islam⁽²⁾.
48. الواقدي، محمد بن عمر، كتاب المغازي، (تحقيق: مارسدن جونز)، أكسفورد، 1966.
49. ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، الاشتقاق، (تحقيق: عبد السلام هارون)، بغداد الطبعة الثانية، 1979.
50. الاصفهاني، أبو الفرج، كتاب الأغاني، القاهرة، 1285/1868.
51. Kister M.J., “al-Hīra, Some notes on its relations with Arabia”, ARABICA, 15 (1968), 143-169.
52. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، (تحقيق "م. أبو الفضل ابراهيم")، القاهرة، 1961.
53. العسكري، أبو هلال، الأوائل، (تحقيق م. سيد الوكيل)، طنطا/مصر، 1987.

54. Lecker M., "Kinda on the eve of Islam", JRAS (3) 1994, pp. 333-356.
55. _____, The Banu Sulaym, Jerusalem, 1989.
56. البلاذري، احمد بن جابر، أنساب الأشراف، مخطوطة السليمانية، عاشر أفندي، استانبول، رقم: 597، 598.
57. المقدسى، ابن قدامة، الاستبصار (تحقيق: علي نويهض)، بيروت، 1972.
58. الكلاعي، سليمان بن موسى، الأكتفاء في مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء، (تحقيق: مصطفى عبد الواحد)، القاهرة/بيروت، 1970/1389.
59. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، (تحقيق: الطناحي والزاوي)، بيروت، 1963.
60. ابن منظور الأفريقي، مختصر تاريخ مدينة دمشق، دمشق، دمشق، 1989.
61. ابن سعيد الأندلسي، نشوة الطرف، (تحقيق: نصرت عبد الرحمن)، عمان، 1982.
62. Wensinck A. T., Muhammad and the Jews of Medina, (tr. & ed. By: w. Behn), Freiburg, 1975.
63. ابن الكلبي، هشام بن محمد، جمهرة النسب، (تحقيق: م. الاصمعي)، القاهرة، 1926.
64. القالى، اسماعيل بن القاسم، أمالى القالى (تحقيق: م. الاصمعي)، القاهرة، 1926.
65. ياقوت الحموي، إرشاد الأريب (تحقيق: س.د. مرجوليوث) القاهرة، الطبعة الثالثة، 1938.
66. السيوطي، بغة الوعاة، القاهرة (د.ت.).
67. Gibb H.A.R., "Abu 'Ubayda", Encyclopaedia of Islam⁽²⁾.
68. Shaked sch., "From Iran to Islam, on some symbols of Royalty", JSAI, 7 (1986) pp. 75-91.
69. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، بيروت، 1988.
70. جرير بن عطية، ديوان جرير، (تحقيق: نعمان طه)، القاهرة، 1971.

71. المؤلف المجهول، أخبار العباس (تحقيق: عبد العزيز الدوري)، بيروت، 1971.
72. جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، بيروت، 1967.
73. Crone p. and M. Hinds, God's Caliph, Religious Authority in the first centuries of Islam, Cambridge, 1986.
74. ابن اسحاق، السيّر والمغازي، (تحقيق: سهيل زكار)، دمشق، 1976.
75. الاصفهاني، حمزة بن الحسن، الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة، (تحقيق أ. قطامش)، القاهرة، 1971.
76. الزمخشري، محمود بن عمر، المستقصى في أمثال العرب، بيروت، الطبعة الثانية، 1977.
77. الميداني، أبو الفضل احمد بن محمد النيسابوري، مجمع الأمثال، بيروت، 1961.
78. Donner F., The Early Islamic Conquests, Princeton, 1981.
79. الأفغاني، سعيد، أسواق العرب، بيروت، الطبعة الثالثة، 1974.
80. Watt M., “Hanifa b. Ludjaym”, Encyclopaedia of Islam⁽²⁾.
81. حمزة الاصفهاني، تاريخ سني ملوك الأرض، بيروت، (د.ت.).
82. التبريزي، شرح المعلقات، القاهرة، (د.ت.).
83. القرشي، أبو زيد، جمهرة أشعار العرب، القاهرة، 1890/1308.
84. الدميري، الشيخ كمال الدين الدميري، حياة الحيوان الكبرى، القاهرة، 1891/1309.
85. Kamal ‘Abdulfattah, Mountain Farmer and Fellah in Asir, Erlangen, 1981.
86. Lokkegaard F., Islamic Taxation in the Classic Period, Copenhagen, 1950.
87. المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر (تحقيق: B. de Maynard)، باريس، 1877-1861.
88. أبو النداء، ابن كثير، المختصر في أخبار البشر، بيروت، (د.ت.).

89. ابن الوردي، تتمة المختصر، (تحقيق: البدراوي)، بيروت، 1970.
90. ابن رستة، أبو علي، احمد بن عمر، الأعلاق التعيسة (تحقيق: م.ي. ديخويه)، ليدن، 1892.
91. الفاسي، شفاء الغرام في تاريخ البلد الحرام، (تحقيق: عبد السلام تدمري)، بيروت، 1985.
92. الفاسي، عقد الثمين، (تحقيق: فؤاد سيد)، القاهرة، 1965.
93. الهمداني، مختصر كتاب البلدان، بيروت، 1988.
94. بشّار بن برد، ديوان بشار بن برد، (تحقيق: محمد عاشور وآخرون)، القاهرة، 1950.
95. ابن عساكر، هبة الله، تهذيب تاريخ دمشق (تهذيب الشيخ بدران)، بيروت، الطعة الثالثة، 1979.

الأبعاد الاجتماعية والسياسية لديوان العطاء

إذا جاز لنا أن نعتبر "عهد الأمة" تصوراً أولياً وضع الخطوط العامة لشكل نظام الحكم في اسلام، فإن "ديوان العطاء" كان أول المؤسسات في البنية الإدارية من ذلك النظام. وبحكم كونه كذلك، فقد تأثر بوجهات نظر الخلفاء الراشدين الأوائل واجتهاداتهم الفردية التي كانت تراعي إلى حد بعيد، التطورات المستجدة على الساحة الإسلامية خلال العقود الثلاثة الأولى التي أعقبت وفاة النبي (ص). ووفقاً لما يتيسر لدينا من معلومات، فقد كانت لـديوان العطاء انعكاسات شتى تركت بصماتها على المجتمع العربي الإسلامي.

في هذه المقالة سنعرض لجانبين اثنين هما الجانب الاجتماعي والجانب السياسي لـديوان العطاء لكونهما الأكثر أهمية والأقرب صلة بحياة المجتمع الإسلامي في القرنين الأول والثاني من الهجرة. ولكن لابد لنا قبل الخوض في غمار الموضوع من التطرق، بشيء من الإيجاز، إلى فكرة تأسيس الـديوان ونظمته الأولية.

(1)

يرى بعض مؤرخي المسلمين وفقهائهم أن تدفق أموال الفيء على خزائن الخلفاء في المدينة بعد اتساع رقعة الفتوحات في أراضي الهلال الخصيب ومصر وفارس، كان

السبب الذي حدا بعمر بن الخطاب إلى إنشاء ديوان العطاء⁽¹⁾. وكان عمر قبل ذلك يقسم الأموال بين المهاجرين والأنصار فور وصولها⁽²⁾، كما كان يفعل سلفه أبو بكر⁽³⁾.

وليس واضحًا ما إذا كانت فكرة إنشاء الديوان مأخوذة عن الفرس أم عن البيزنطيين بسبب تضارب المنقول من الروايات في هذا الصدد⁽⁴⁾. فالعطاء على هذا الأساس، هو راتب جار لكل مسلم يفرغ نفسه للقتال في سبيل الله. ولهذا نجد أن أهل الحاضرة من المهاجرين كانوا أجدر بالعطاء من غيرهم ومن أسلموا ولم يهاجروا من مواطنهم إلى الأمصار وحواضر المسلمين⁽⁵⁾. وقد ظلّ مبدأ التفرغ للقتال شرطاً لا مندوحة

(1) اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن واضح، تاريخ اليعقوبي، بيروت، 1379هـ/1960م، ج 2، ص 153؛ أبو يوسف القاضي، الخراج، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1392هـ، ص 47؛ كاهين، كلو، "ديوان العطاء" دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الجديدة؛ العلي، احمد صالح، التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية في البصرة، بغداد، 1953، ص 126؛ احمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، تحقيق صلاح الدين المنجد، القاهرة، 1956-1957، ج 3، ص 460.

(2) الخراج، ص 47.

(3) تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 134؛ الخراج، ص 45.

(4) روی أن الخليفة عمر استشار بعض الصحابة فيما سيت Handbook من تدابير لتوزيع الأموال، فقال له الوليد بن هشام بن المغيرة: "يا أمير المؤمنين، قد جئت الشام فرأيت ملوكها قد دوّنوا ديواناً وجندوا جنوداً، فمن ديوانناً وجند جنوداً، فأخذ بقوله..."; ابن سعد، محمد بن سعد، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق أدوارد ساخاو، ليدن، 1916، ج 3 (1)، ص 212؛ فتوح البلدان، ج 3، ص 549، 560؛ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، كتاب العثمانية، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1955، ص 211. غير أن الروايات تبين أن ديوان العطاء قد نقل عن الأنظمة الفارسية، حيث تشير الرواية إلى الأعاجم باطلاق، وهي تسمية اختص بها الفرس دون غيرهم من الأمم والأجناس غير العربية. انظر: ابن سعد، ج 3 (1)، ص 216؛ قارن أيضًا: الطرطوشى، محمد بن الوليد، سراج الملوك، القاهرة، 1319هـ، ص 116.

(5) أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال، تحقيق محمد خليل هرّاس، القاهرة، 1388هـ/1968م، رقم: 559، 565. وقد استثنى من ذلك حالات فردية، إذ أُعفي بعض أهل الديوان من الخروج إلى الغزو لأسباب عائلية، ومع ذلك ظلّ عطاهم داراً. ولinden مثال على ذلك في خلافة عمر بن الخطاب، انظر: ابو الفرج الاصفهاني، كتاب الأغاني، مطبعة بولاق، القاهرة، 1285هـ، ج 18، ص 158؛ البيهقي، ابراهيم بن محمد، المحسن والمساوية، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، القاهرة، 138هـ/1961، ج 2، ص 337.

عنه لنيل العطاء على مدى قرن من الزمان منذُ أرسى الخليفة عمر قواعد هذه المؤسسة، فالخليفة، كأمير المؤمنين، يتناقضى عطاءه كواحد من المقاتلة⁽⁶⁾، وليس لمجرد تحمله أعباء هذا المنصب. فكان عليه أن يشهد الغزو أو أن يبعث بديل يقوم مقامه كي يكون له حق في نيل العطاء⁽⁷⁾. ولم تكن طريقة إرسال البديل حقاً مقصوراً على الخليفة أو الأمراء والولاة فحسب، بل رخص بها كذلك للمقاتلة العاديين من عرض المسلمين طالما توفر لهم عذر مقبول⁽⁸⁾. وربما أتت المبادرة لارسال البديل من قبل المسؤولين أنفسهم الذين كانوا يعرضون الأمر على المقاتلة قبل ارسالهم في البعث⁽⁹⁾. وقد تفشّت هذه الظاهرة إبان سلطان بنى أمية إلى حد كبير، وكانت تبرز بشكل واضح أيام الفتنة والثورات عندما كان المقاتلة يفضلون الا تتلطخ أيديهم بدماء أخوانهم من المسلمين⁽¹⁰⁾.

وعودة إلى أوليات الديوان، فقد كانت الخطوط الرئيسية التي وضعها عمر نصب عينيه عند انشائه تتركز في عاملين اثنين: أولهما القرابة من رسول الله (ص). وثانيهما السابقة في الإسلام⁽¹¹⁾. وفي اعتماد عامل القرابة ما يشير بجلاء إلى الاهتمام بالمقاييس

(6) ابن عساكر، علي بن الحسن، تاريخ مدينة دمشق (تهذيب الشيخ احمد بدران) دمشق، 1329هـ، ج 2، ص 337.

(7) البلاذري، احمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، مخطوطة عاشر افندى، رقم 597، 598، مكتبة السليمانية، استانبول، المجلد 2، ورقة 72أ، وكان لهشام مولى يقال له يعقوب، فكان يأخذ عطاء هشام، وهو مائتا دينار يفضل بدينار واحد، فيأخذ يعقوب ويغزو عنه؛ قارن أيضاً: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق م. ي. دي خويه، ليدن، 1879-1901، ج 2، ص 1731-1732.

(8) الأغاني، ج 2، ص 178. وفي بعض الحالات كانت الموافقة منوطه بالأمير. فإن شاء امضى البديل وان شاء لم يمضه. انظر: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق، أ. بأرببيه دي منار، باريس، 1877-1881، ج 5، ص 299.

(9) الامامة والسياسة، المنسب لابن قتيبة الدينوري، القاهرة، 1969، ج 2، ص 3.

(10) البلاذري، احمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، تحقيق م. شلوزنجر، القدس، 1938، ج 4، (ب)، ص 24.

(11) كاهين كلود، ديوان العطاء، نفسه؛ قارن أيضاً: الأموال، رقم: 548؛ تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 153؛ الخراج، ص 47؛ ابن سعد، ج 3 (1)، ص 213؛ فتوح البلدان، ج 3، ص 549-551؛ تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2412؛ ابن الجوزى، عبد الرحمن، مناقب عمر بن الخطاب، تحقيق زينب

الاجتماعية التي كانت سائدة في المجتمع العربي إبان عصر الجاهلية، إن لم يكن ترسيحاً وعميقاً لها. فعندما أشار أحد الصحابة على الخليفة عمر أن يقسم العطاء وفقاً لمنازل الناس ومراتبهم الرسمية اعتراض عمر على ذلك محتجاً بأنَّ النبي (ص) هو الأصل في الشرف وأنَّ قومه لذلك أشرف العرب لا يجب أن يُفضل عليهم غيرُهم⁽¹²⁾. ولذا رأيناه يعطي عامل القرابة الأولوية في تحديد حجم العطاء، ويجعل عامل السابقة في الإسلام يأتي في المقام الثاني إذا ما تساوى شخصان في القرابة⁽¹³⁾. وعلى هذا الأساس فرض للعباس بن عبد المطلب عم النبي (ص) عطاءً مساوياً لعطاء من شهدوا وقعة بدر من المهاجرين والأنصار، لا شيء إلا لمجرد قرابتة من رسول الله⁽¹⁴⁾. مع العلم أنَّ العباس لم يهاجر وتأخر اسلامه زمناً بعد جماعة المهاجرين الذين أسلموا قبل فتح مكة⁽¹⁵⁾. ولعل ما يؤكِّد حقيقة اعتبار النسب عاملًا حاسماً في تحديد حجم العطاء، ما قام به عمر في مجال آخر حين وضع المسلمين الذين لا عشير لهم ولا موالٍ في أدنى درجة من سلم

القاروط، بيروت، 1400هـ/1980، ص 101؛ التويري، أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الارب في فنون الادب، طبعة دار الكتب، القاهرة، 1923-1954، ج 8، ص 198.

(12) فتوح البلدان، ج 3، ص 550.

(13) فكان القوم إذا ما استنوا في القرابة قدْم أهل السابقة، انظر: فتوح البلدان، ج 3، ص 550؛ ابن سعد، ج 3، ص 213.

(14) وروي أيضاً أنه زاد في عطائه الفين، زيادة عن غيره. انظر: فتوح البلدان، ج 3، ص 551. وجاء في بعض الروايات أن عطاء العباس كان أعلى من ذلك بكثير، إذ بلغ فيما رواه الزهراني عشرة آلاف درهم. وبلغ وفقاً لرواية أخرى خمسة وعشرين ألف درهم. انظر: مناقب عمر، ص 109. وإزاء هذه القالير التي بالغت في حجم العطاء الذي ناله العباس بن عبد المطلب، لابد لنا من التبيه إلى المحاولات التي بذلها خلفاء بنى العباس لاظهار جدهم الأول بمظاهر ايجابي بناءً على العهود الإسلامية الأولى، وذلك تعزيزاً للشرعية التي حرصوا على إضفائها على توليهم السلطة في الدولة الإسلامية. وتتجدر الاشارة هنا إلى المقالة التي نشرت في هذا الصدد من قبل:

M.J. Kister, “Notes on the Papyrus Account of the “Aqaba Meeting”, Le Muséeon, 74 (1963) pp. 403-17.

(15) فقد روي أنَّ العباس خرج بعاليه مهاجراً عندما كان المسلمين في طريقهم من المدينة لعزوة مكة، حيث التقى بالنبي (ص) وجيش المسلمين في موضع يقال له الجلفة. انظر: ابن هشام، سيرة النبي (ص)، تحقيق السقا وشلي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1391هـ/1971م، ج 4، ص 42؛ قارن أيضاً: ابن الأثير، اسد الغابة في معرفة الصحابة، طهران، 1384، ج 3، ص 109.

العطاء⁽¹⁶⁾. بينما نرى أنَّ قريشاً، وهم أرفع العرب نسبياً وأشرفهم مولداً⁽¹⁷⁾، ظلوا، زمناً طويلاً، يتمتعون بامتيازات خاصة تميزهم عن غيرهم من أهل العطاء⁽¹⁸⁾. بل صار أمر تمييزهم سُنة لا يحيد عنها أحد، فأقصى ما كان يكفاً به رجل من أبناء القبائل هو أن يرفع إلى مرتبة قريش من العطاء، وذلك بنقل اسمه من سجلات قومه وإثباته في سجل قريش. فعندما أراد زيد، أمير العراق أيام معاوية، أن يرفع عطاء حارثة بن بدر الغانبي، أمر بأن ينقل اسمه من ديوان قومه وأن يثبت في ديوان قريش⁽¹⁹⁾. لم تكن هذه الحادثة حادثة فذّة، وظلَّ هذا الإجراء ساري المفعول رحراً طويلاً من الزمن لم يلغ بسقوط دولةبني أمية، بل رأيناه يتكرر أيام بنى العباس في خلافة المهدي (785-775م). فعندما أراد أحد رجاله أن يرفع عطاء يونس بن الخليط، أحمد شعراء هذيل، رفع اسمه من سجلات قومه ووضعه في سجل آل الزبير. ولما حان موعد قبض العطاء اعترض المراقبان الموكلان بقوائم أهل العطاء على هذا التغيير الذي حدث وقال أحدهما للهذيلي: "أنت من هذيل، ونراك صرت من آل الزبير، فتردّك إلى فرائض هذيل، خمسة عشر ديناراً. فقال لهم

(16) "فرض عمر الناس حتى لم يدع أحداً إلا فرض له. حتى بقيت لا عشائر لهم ولا موال، ففرض لهم ما بين المائتين وخمسين إلى ثلاثة، انظر: ابن سعد، ج 3 (1)، ص 219.

(17) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، تحقيق محمد حميد الله، دار المعارف، القاهرة، 1949، ج 1، ص 582؛ سيرة النبي (ص)، ج 4، ص 31، تاريخ الطبرى، ج 1، ص 1823، ابن سعد، ج 1 (1)، ص 2؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1959، ج 2، ص 24؛ ابن حزم، علي بن احمد، جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1382هـ/1962، ص 6.

W. Montgomery Watt, Muhammad at Mecca, Oxford University press, 1972, p. 10.
(18) ظلت آثار هذا التمييز واضحة حتى الرابع الأخير من القرن الثامن الميلادي، وذلك في خلافة المهدي، حيث رأينا أنَّ مشيخة بنى هاشم كانت تحتل المرتبة الأولى في سُلم أهل العطاء، تتلوهم في المرتبة مشيخة قريش فالأنصار فباقي العرب. انظر: البغدادي، تاريخ بغداد، القاهرة، 1349هـ/1931، ج 13، ص 194.

(19) أبو الفرج الاصبهاني، كتاب الأغاني، ج 21، الطبعة الاوروبية، ليدن، 1305هـ، ص 22؛ ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، كتاب الاشتقاد، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، منشورات مكتبة المثلث، بغداد، الطبعة الثانية، 1399هـ/1979، ص 229.

بَكَارٌ: إِنَّمَا جَعْلَنَا لِتَتَّبِعَا وَلَا تَتَبَدَّلَا! أَمْضِيَاهُ. فَأَعْطَيْنَاهُ مائةً وَخَمْسِينَ دِينَارًا⁽²⁰⁾. وَإِذَا مَا حَدَثَ وَزَادَ عَطَاءَ رِجَالِ الْقَبَائِلُ أَوْ غَيْرَهُمْ عَنْ عَطَاءِ قَرِيشٍ فَإِنَّ ذَلِكَ كَانَ كَفِيلًا بِأَنْ يُثْبِرَ الْإِسْتِهْجَانَ لِدِيِّ الْخَاصَّةَ وَالْعَامَّةَ، إِذَا كَانَتْ فَكْرَةُ تَمْيِيزِ الْقَرْشَيْنِ عَنْ غَيْرِهِمْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ قَدْ اخْتَمَرَتْ فِي أَذْهَانِ النَّاسِ وَتَأَصَّلَتْ فِي نُفُوسِهِمْ بِحِيثُ أَنَّهُمْ لَمْ يَكُونُوا يَتَسَامَّهُونَ مَعَ حَقِيقَةِ أَنْ يَزِيدَ عَطَاءُ وَاحِدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى عَطَاءِ وَاحِدٍ مِنَ قَرِيشٍ حَتَّى وَلَوْ كَانَ مِنْ أَقْرَبِ الْمُقْرَبَيْنَ إِلَى بَلَاطِ الْخَلْفَاءِ. فَهَا هُوَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمَقْعُونِ، الْفَارَسِيُّ الْأَصْلُ، يَرِى فِي تَمْيِيزِ بَطَانَةِ الْخَلِيفَةِ فِي عَطَائِهِمْ فَوْقَ عَطَاءِ قَرِيشٍ أَعْجَبَ الْأَعْجَابَ⁽²¹⁾. وَيَبْدُو أَنَّهُ بِمَرْورِ الزَّمْنِ، صَارَ مَقْدَارُ الْعَطَاءِ مُؤْشِرًا حَاسِمًا عَلَى الْمَنْزِلَةِ الْإِجْتِمَاعِيَّةِ الَّتِي يَتَمْتَعُ بِهَا الْمُرْءُ الْمُسْلِمُ. فَالْعَطَاءُ الْمَرْتَفَعُ صَارَ عَلَمًا مُمْبَيِّزًا يَسْتَدِلُّ بِهَا عَلَى أَنْسَابِ النَّاسِ وَرَفْعَةِ مَنْزِلَتِهِمْ، وَبِحُكْمِ كَوْنِهِ كَذَلِكَ فَلَا يَجُبُ أَنْ يَصْبِحَ مَقْيَاسًا مُبِتَدِلاً يَشْتَرِكُ فِيهِ الْعَامُ وَالْخَاصُّ عَلَى حَدٍ سَوَاءٍ، لِأَنَّهُ اِنَّمَا وَضَعَ لِلْفَةِ الْمُمْتَازَةِ مِنْ أَهْلِ السَّوَابِقِ وَالْأَنْسَابِ الرَّفِيعَةِ⁽²²⁾.

(2)

إِذَا كَانَتِ الاعتباراتُ الَّتِي رَاعَاهَا عَمَرُ عَنْ إِنْشَاءِ الْدِيَوَانِ صَالِحةً لِبَيْئَةِ الْمَدِينَةِ خَاصَّةً وَبَيْئَةِ الْحِجَازِ عَامَّةً، فَهِيَ لَمْ تَكُنْ صَالِحةً خَارِجَ تِلْكَ الْبَيْئَةِ كَالْعَرَاقِ وَالشَّامِ وَمَصْرُ وَغَيْرِهَا مِنَ الْوَلَايَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ. إِذَا كَانَ أَهْلُ السَّابِقَةِ وَآلُ بَيْتِ النَّبِيِّ (صَ) قَلِيلًا لَا يَعْدُ بِهِمْ فِي هَذِهِ الْمَنَاطِقِ إِذَا مَا قَوْرَنَا بِغَيْرِهِمْ مِنْ عَامَّةِ أَبْنَاءِ الْقَبَائِلِ⁽²³⁾. فَلِيُسْ غَرِيبًا، وَالْحَالَةُ هَذِهُ، أَنْ نَرَى أَنَّ عَوْمَلَاتِ أُخْرَى قَدْ أَخْذَتِ فِي الْحِسَبَانِ عَنْ تَحْدِيدِ مَقَادِيرِ الْعَطَاءِ لِلْمُقَاتَلَةِ فِي دَوَّاوِينِ هَذِهِ الْوَلَايَاتِ. وَلَمْ نَعْدُ نَرَى لِعَامَّلِيِّ الْقِرَابَةِ وَالسَّابِقَةِ أَيَّ أَثْرَ ذِي بَالٍ فِي هَذِهِ الْمَنَاطِقِ⁽²⁴⁾. بَلْ رَوَعِيتِ فِيهَا مَقَابِيسُ أُخْرَى أَمْلَتُهَا ظُرُوفُ الْفَتْحِ وَطَبِيعَةُ الَّذِينَ اشْتَرَكُوا

(20) الأَغْنَاني، ج 18، ص 98-99.

(21) رسائل البلاغة، تحقيق محمد كرد علي، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1954هـ/1974م، ص 130.

(22) المصدر نفسه، ص 130-131.

(23) التنظيمات، ص 127.

(24) M.A. Shaban, Islamic History, A.D. 600-750 (AH.132): A New Interpretation, Cambridge, 1971, pp. 57-58.

فيه، كما كان عليه الأمر في العراق. فقد أورد الطبرى رواية لسيف بن عمر تفصّل مقادير العطاء لمختلف الجماعات التي أسهمت في فتوح العراق، حيث جعلت الرواية من معركة القادسية فاصلاً زمنياً تقرر بموجبها حجم العطاء لكل فئة وفئة⁽²⁵⁾. فكان عطاء "أهل الأيام قبل القادسية"⁽²⁶⁾ ثلاثة آلاف (درهم). وجُعل عطاء "أهل القادسية" الفين ألفين. وفرض "لأهل البلاء البارع"⁽²⁷⁾ منهم ألفين وخمس مائة... وفرض لمن بعد القادسية ألفاً، ثم فرض للروادف المثلثي....⁽²⁸⁾ . يبدو هذا التصنيف لأول وهلة وكأنه يعتمد على عامل الترتيب الزمني، ولكنه في الحقيقة يعتمد على عنصر إسلامي محض، محوره الجهد العسكري الذي بذلته كل فئة وفئة من أجل الإسلام ونشر الدعوة، فبقدر عظم الجهد والبلاء، وبقدر الأهمية التي تتطوّي عليها الوقعات التي خاصتها المقاتلة تقرر حجم العطاء. وكما اعتبرت القادسية فاصلاً زمنياً في ولاية العراق، اعتبرت وقعة البرموك فاصلاً زمنياً لنقرير عطاء أهل الشام، حيث ميز الذين شهدوا وقعة البرموك عن غيرهم من التحقوا بالبعوث بعد ذلك⁽²⁹⁾.

وبالرغم من عدم توفر المعلومات التي تبيّن طريقة تحديد العطاء في الولايات الإسلامية الأخرى، فإنه لمن غير الحكمة أن نتصوّر إعتماد معايير أخرى تخرج عن نطاق الخطوط العامة ذات الصلة بالسابقة والهجرة والجهاد، فما يبذل المرء من جهد في سبيل الإسلام هو الضمان الوحيد لرفع مرتبته في العطاء⁽³⁰⁾. وأحسن المعايير لقياس ذلك الجهد هو البلاء في الحرب وصدق النية في خدمة الدين⁽³¹⁾. وهو أمران لا يتّسّنى للمرء أن يؤديهما إلا إذا ترك أعبابه وأسرع إلى الهجرة⁽³²⁾.

(25) تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2413-2413، 2307.

(26) حول تعريف مصطلح "أهل الأيام" انظر: Shaban, ibid, p. 45

(27) وعن مصطلح "أهل البلاء" انظر: المصدر نفسه، ص 45.

(28) وعن مصطلح "الروادف" انظر: المصدر نفسه، ص 45.

(29) تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2412-2413.

(30) روى عن عمر أنه قال: "...فَانْ مَنْ قَصَرَ بِهِ عَمَلٌ لَمْ يُسْرِعْ بِهِ نَسْبَةً"، انظر: تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2751.

(31) المصدر نفسه، ج 1، ص 2752، "والرَّجُلُ وَبِلَوْهُ فِي الْإِسْلَامِ، وَالرَّجُلُ وَقِيمَتُهُ فِي الْإِسْلَامِ، وَالرَّجُلُ وَغَنَاؤُهُ فِي الْإِسْلَامِ؛ قارن أيضًا: مناقب عمر، ص 100. ولم يكن موضوع البلاء في معارك

وإلى جانب العوامل الرئيسية التي تدخلت في تقرير حجم العطاء، نلاحظ أن عناصر أخرى قد روحت في عطاء جماعة من المقاتلة في ولاية بعينها. ففي مصر، على سبيل المثال، أوصى الخليفة عمر عامله عليها عمرو بن العاص أن يخصّ الذين يابعوا النبي (ص) تحت الشجرة بمائتي دينار لكل واحد⁽³³⁾. كما رفع عطاء الذين أبدوا شجاعة في حروب المسلمين⁽³⁴⁾. وميّز نفر آخرون في عطائهم لكترة ما فتح الله على أيديهم وكثرة ما أحرزوه من انتصارات في الحروب التي خاضوها⁽³⁵⁾. وبانعام النظر في هذه الأمثلة الثلاثة نلاحظ أنَّ عامل الدين والصلة بالاسلام هو السلك الذي ينظمها جميعاً. ولدى مراجعتنا لأمثلة أخرى نتبين عناصر أخرى ذات طابع عربيٍّ جاهليٍّ محض لعبت دوراً في تقرير حجم العطاء لنفر آخرين، كان منها كرم الضيافة، إذحظي من عرفاً بهذه الخلّة بشرف العطاء⁽³⁶⁾. وطالما كانت الضيافة واحدة فقط من بين قيم الجاهلية، فكم بالحري أن يكافأ أولئك النفر الذين ورثوا مجموع فضائل الجاهلية وقيمها. ولذلك أمر الخليفة عمر أحد عماله أن يعطي الناس على المروءة⁽³⁷⁾. وكان للقيام بأعباء الإدارة

المسلمين مجرد مقياس نظري، بل تم تطبيقه في الواقع حيث فضل الخليفة عمر الدين أبلوا في وقعة نهاوند عن غيرهم في العطاء. انظر: تاريخ الطيري، ج 1، ص 2633.

(32) الأموال، رقم: 547. "ويروى أنه خطب في الجابية فقال: "من أسرع إلى الهجرة أسرع به العطاء، ومن أبطأ عن الهجرة أبطأ عنه العطاء".

(33) المصدر نفسه، رقم: 554؛ قارن أيضاً: فتوح البلدان، ج 3، ص 558؛ ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، تحقيق شارلس توري، ليدن، ص 1920، 230-231؛ ابن حجر العسقلاني، الاصابة في تمييز الصحابة، القاهرة، 1328هـ، ج 3، ص 254.

هذا وقد حظيت بيعة الشجرة بتقدير كبير لدى الخليفة عمر حيث أمر بتخصيص عطاء لأبنه أحد الدين شهدوا تلك البيعة بالرغم من أنها لم تهاجر وظلت اعرابية. انظر: الأموال، رقم: 644.

(34) "وافرض لخارجة بن حذافة في الشرف لشجاعته"، الأموال، رقم: 554، قارن أيضاً: فتوح البلدان، ج 3، ص 558.

(35) "ويسر بن أبي ارتاء في مائتين لأنَّه صاحب سيفٍ، وقال: ربَّ فتح قد فتحه الله على يده" الأموال، رقم: 555؛ فتوح البلدان، ج 3، ص 558.

(36) "وافرض لعثمان بن قيس بن أبي العاص في الشرف لضيافته"، فتوح مصر، ص 231؛ قارن: الأموال، رقم: 554؛ فتوح البلدان، ج 3، ص 558.

(37) "فكتب إليه: أنْ أُعْطِ الناس على المروءة والصحابة"، الأموال، رقم: 641 وعن ماهية المروءة انظر:

وتحمل مسؤولية الحكم وزن خاص في هذا المجال، إذ نال عمرو بن العاص عطاءً لعطاء أصحاب بيعة الشجرة بسبب توليه منصب الإمارة في مصر⁽³⁸⁾.

ولعله مما يلفت النظر أنَّ قراءة القرآن لم تحظَ باهتمام خاص من قبل الخليفة عمر. بل أكثر من ذلك، فقد روي أنه حظر على عماله أن يمنحو العطاء مساوياً لأولئك الذين يتفرغون لقراءة القرآن من القراء، ولم يكن ليتصور أن يُعطى من يقرأ كتاب الله أجراً على عمله⁽³⁹⁾. وهنالك سبب آخر حدا بعمر إلى اصدار هذا الحظر، وهو ما بلغه أنَّ كثيراً من الناس أخذوا يتعلمون القرآن ويحفظونه، يحرّكهم الطمع بالكافأة لا النية الصادقة لمعرفة الدين وأحكامه⁽⁴⁰⁾. وهذا ما يفسر شدة الأقبال على قراءة القرآن طالما كان الأمر مرقاً يرجعون فيها لنيل أسباب العطاء، الذي صار مطمحًا يتعاظم حرصهم على بلوغه ويشتد سرورهم به⁽⁴¹⁾.

Ignaz Goldziher, Muslim Studies, (Translated from German by S.M. Stern and C.R Barber) ed. By S.M. Stern, London, 1967, vol. 1, pp. 11-45.

قارن أيضاً: بلا، شارل، "حول مفهوم المروءة عند قدماء العرب"، مجلة الكرمل، العدد (4) حيفا 1983، ص 1-17.

(38) "وأبلغ ذلك لنفسك لأمارتك"، فتوح مصر، ص 231؛ الأموال رقم: 554، 555؛ فتوح البلدان، ج 3، ص 558.

(39) "وحذثنا الحسين... أن سعداً فرض لمن قرأ القرآن في الغين الغين. قال: فكتب اليه عمر: لا تعطِ على القرآن أحداً. انظر: فتوح البلدان ج 3، ص 558. وجاء في رواية أخرى أنه بلغ عمر أن سعد بن أبي وقاص وعد من يقرأ القرآن بعطاء الغين، فأنكر عمر ذلك وتتساءل أن كان يجب أن يعطى المرء على كتاب الله شيئاً. انظر: الأموال، رقم: 642.

(40) "أتعلمه من ليست له فيه رغبة إلا رغبة الجُعل". الأموال، رقم: 641. ويروى في هذا الصدد أن عبد الله بن المبارك كان يرى ضربين من القراء؛ فضرب يطلبون هذا الأمر لله، وضرب يطلبونه للدنيا، يصفهم ابن المبارك أنهم أضر على الناس من الشرط. انظر: ابن الجراح، محمد بن داود، الورقة، تحقيق عبد الوهاب عزام وعبد الستار فراج، القاهرة، الطبعة الثانية، 1953، ص 16.

(41) يدل على هذا الحرص ما رواه سعيد بن المسيب عن النبي (ص) وقد عاده في وعكة فسأله: "من أشد الناس بلاءً فقال: الانبياء، قال: ثم من؟ قال: الصالحون؛ لقد كان أحدهم بيته بالفقر حتى ما يجد إلا العباءة يحويها، وبيته بالقمل حتى يقتله، ولأحدهم كان أشد فرحاً بالبلاء من أحدهم بالعطاء. ابن سعد، ج 2 (1) ص 12.

وإذا كان الولع بالعطاء ديناً وديينا للعامة، فإن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة إلى بعض النفر من جلة الصحابة والتابعين الذين استنكروا عن قبول العطاء ومَحْوا أنفسهم من الديوان كما فعل الزبير بن العوام، حواري رسول الله (ص) بعد مقتل الخليفة عمر⁽⁴²⁾ وكما فعل سعيد بن المسيب الذي أبى أن يقبض عطاءه إبان خلافةبني أمية⁽⁴³⁾. أو كما فعل أبو الأسود الدؤلي، وهو من أشد أنصار علي، حين أمتنع عن المطالبة بعطائه بعد أن تولى معاوية الخلافة⁽⁴⁴⁾. ولا يمكن لنا أن نجد من سبب يفسر سلوك هؤلاء الثلاثة سوى موقفهم السياسية تجاه الحُكَّام الذين عاشوا في كفهم، فوجدوا أن الاستنكاف عنأخذ العطاء هو التعبير الميسّر لعدم رضاهם عن السلطان⁽⁴⁵⁾. ناهيك عن أمور أخرى لها صلة بطبيعة العلاقة الشخصية القائمة بين كل منهم وبين الخليفة في زمانه⁽⁴⁶⁾.

وفي هذا الصدد، يجدر بنا أن نشير إلى ظاهرة عدم الحق التجار في ديوان العطاء، بالرغم من عدم توفر الأدلة إلى بدايات هذه الظاهرة. فقد جاء في احدى الروايات أن الخليفة عمر بن عبد العزيز أمر باستثناء تجار المدينة من ديوان العطاء⁽⁴⁷⁾. وفي هذا ما يؤكّد، بطبيعة الحال، أنهم كانوا ملحقين من قبل في أهل العطاء. ولا يُعرف، في الوقت

(42) ابن سعد، ج 3 (1)، ص 75.

(43) المصدر نفسه، ج 5، ص 95.

(44) الأغاني، ج 11، ص 119.

(45) وقد روی في هذا الصدد ما يؤكّد هذه الظاهرة. فأورد ابن سعد أنه كان لسعيد بن المسيب في بيته المال بضعة وثلاثون ألفاً، عطاوه، فكان يدعى إليها فانياً ويقول: "لا حاجة لي فيها حتى يحكم الله بيّني وبينبني مروان". ابن سعد، ج 5، ص 95. وإذا كان الدافع السياسي لموقف سعيد بن المسيب غير واضح تماماً، فإن ذلك الدافع يظهر بخلافه من خلال الأقوال المنسوبة إلى أبي الأسود الدؤلي. فعندما سُئل عن سبب امتناعه عن طلب العطاء أجاب بأنه قانع يكفيه القليل. ولكن يبدو أن جوابه هذا لم يقنع السائل فقال له: "كلاً، ولكنك تتركه إقامة على محبة علي بن أبي طالب وبغضه هؤلاء القوم". الأغاني، ج 11، ص 119.

(46) لما سأله الخليفة عمر بن عبد العزيز أباً بن صالح إنْ كان اسمه في الديوان أجاب بقوله: "قد كنت أكره ذلك مع غيرك، فأما معك فلا أبالي". ففرض له: ابن سعد، ج 6، ص 234. وهنالك حالة مشابهة أيضاً ورد لها ذكر في تاريخ الطبرى، ج 2، ص 1983.

(47) ابن سعد، ج 5، ص 254.

نفسه، إن كان عمر بن عبد العزيز قد بادر إلى هذه الخطوة مجتهداً أم أنه أراد أن يحيى سنة سنّها الراشدون من قبله. ومهما يكن من أمر، فقد فسر أحد الفقهاء خطوة عمر هذه بعلة انشغال التجار بتجارتهم عما يصلح شأن المسلمين⁽⁴⁸⁾. ويمكن، من جهة أخرى، أن يُفسر ذلك بحرص الخليفة على استمرار عجلة الاقتصاد في الدوران، طالما كان الانخراط في ديوان العطاء يحتم تفرغاً كاملاً للجهاد، كما أسلفنا. وهو أمر من شأنه أن يقطع التجارات ويشغل التجار عن تجارتهم⁽⁴⁹⁾. وقد تنبه أبو سفيان بن حرب إلى المضاربة الاقتصادية التي قد تنشأ عن الحاق الناس جميعاً بالديوان حيث سيؤدي بهم الأمر إلى الاتكال على الديوان ومن ثم اهمال التجارة⁽⁵⁰⁾. ويبدو أنَّ هذا الارراك قد كان راسخاً في نفوس التجار إلى درجة بلغ بهم الأمر معها إلى الاعتزاز عن قبول مناصب في أجهزة الحكم والإدارة كي يظلو متفرجين لشؤون تجارتهم⁽⁵¹⁾.

(48) المصدر نفسه، ج 5، ص 255.

(49) "...قال: يا أمير المؤمنين أغتنى عن التجارة، قال: بفرضية، قال: قد فرضنا لك ستين". المصدر نفسه، ج 5، ص 257.

(50) "إذك ان فرضت للناس اتكلوا على الديوان وتركوا التجارة". فتوح البلدان، ج 3، ص 560.

(51) "فَلَمَّا قَدِمَ عَبْدُ الصَّمْدِ بْنُ عَلَيٍّ عَلَى الْمَدِينَةِ بَعْثَ إِلَيْهِمْ لِوَلَاثِمِهِمْ، فَعَرَضَ عَلَيْهِمْ مَا قَبْلَهُ بِهَا، فَقَالُوا: أَصْلَحْ أَلِّهُ الْأَمِيرَ، نَحْنُ قَوْمٌ تَجَارٌ وَلَا حَاجَةُ لَنَا بِالدُّخُولِ فِي عَمَلِ السُّلْطَانِ، فَاعْفُنَا مِنْهُ فَأَعْفَاهُمْ وَكَانُ يَكْرِمُهُمْ". ابن سعد، ج 5، ص 306.

(3)

شرف العطاء

تؤكد بعض الروايات أنَّ عنصر التفضيل بين المقاتلة في العطاء لم يكن قائماً أيام خلافة أبي بكر. فلما سئل عن سبب تسويتهم في العطاء على الرغم من تفاضلهم في السوابق والقدم، أجاب بأنَّ جزاء أهل السوابق والقدم سيجدونه عند الله. وأما الأموال فهي معاش للناس الأسوة فيها خير من الأثرة⁽⁵²⁾. وتشير الروايات أيضاً إلى أنَّ أبي بكر لم يسوِّ في العطاء بين العرب فحسب، بل جعل عطاء المولى وعطاء العبيد وعطاء النساء وعطاء الرجال واحداً⁽⁵³⁾. ويعزو بعض الدارسين هذه التسوية إلى قلة عدد الناس في تلك الحقبة المبكرة⁽⁵⁴⁾.

فلما أنشأ عمر بن الخطاب الديوان، أشير عليه أن يتبع نهج أبي بكر في التسوية إلا أنه أبى ذلك واحتج بأنه لا يرضى أن يجعل عطاء من قاتل رسول الله (ص) كعطاء من قاتل معه⁽⁵⁵⁾. وتمشياً مع هذا المبدأ فقد فضل أهل الأيام وأهل البلاء البارع من شهدوا وقعة القادسية على غيرهم من شهدوا هذه الواقعة، وذلك لما كانوا قد أبلوه قبل ذلك في حروب الردة أو مبادرة القتال ضد الفرس تحت راية المثنى بن حارثة الشيباني⁽⁵⁶⁾. وتتضارب الروايات بشأن الحد الأعلى من العطاء الذي فرضه عمر للمقاتلة والذي عرف بـ "شرف العطاء"، فبعضها يجعله ثلاثة آلاف درهم⁽⁵⁷⁾، وبعضها يجعله الفين وخمس

(52) الخراج، ص 45.

(53) ابن سعد، ج 3 (1)، ص 137؛ قارن أيضاً: الخراج، ص 45، تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 134.

(54) كلود كاهين، "ديوان العطاء".

(55) ابن سعد، ج 3 (1)، ص 213؛ الخراج ص 46.

(56) Shaban, p. 55 تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2343. ومع هذا نجد أن اعتبارات أخرى غير هذه قد اوجبت منح شرف العطاء، كما كان الحال بالنسبة إلى الشاعر لبيد بن ربيعة العامري وشاعر آخر هو الأغلب العجي. انظر: الأغاني، ج 18، ص 165؛ الاصابة، ج 1، ص 56-57.

(57) تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2343.

مائة درهم فقط⁽⁵⁸⁾. لم يكن "شرف العطاء" مقصوراً على المقاتلة العرب دون غيرهم من الأجناس، بل حظي به جماعة الأسواورة الذين انفصلوا عن جيوش الفرس وانضموا إلى صفوف العرب دفعة واحدة كي يقاتلوا ضد الفرس جنباً إلى جنب مع العرب⁽⁵⁹⁾. وإذا كانت الكفاءة القتالية سبباً في الحق الأسواورة بشرف العطاء، إذ كانوا يجيدون الرمي بالنشاب لا تخطيء لأحد منهم رمية⁽⁶⁰⁾، فإن فئة أخرى من الموالي الأعاجم قد الحقوا هم أيضاً بالديوان⁽⁶¹⁾ بل في شرف العطاء. وعندما سئل عمر عن سبب ذلك، وصف القوم بأنهم "جماعة أشراف" أراد أن يستميل بهم قلوب غيرهم من الأعاجم⁽⁶²⁾. لم يكن الخليفة عمر مبتدعاً في خطوته تلك، بل مقلداً، اقتفي أثر النبي (ص) حين بادر إلى اعطاء الهدايا القيمة لجماعة من سادة مكة وزعماء بعض القبائل تألفاً لقلوبهم ليقوى بذلك شوكة الإسلام ويوهن من إرادة أعدائه⁽⁶³⁾. وبالرغم مما تتطوّي عليه هذه الخطوة من دهاء وبعد نظر سياسي، إلا أنها لم ترق لأعين بعض الأوساط الإسلامية التي رأت فيها مجرد رشوة على الدين⁽⁶⁴⁾.

ظلّ "شرف العطاء" معمولاً به، مذ أرساه عمر بن الخطاب، طيلة أيام الخلافة الراشدة وأيام بنى أمية ورداً طويلاً من زمن الخليفة العباسي. وكان آخر عهدها به أيام

(58) المصدر نفسه، ج 1، ص 2563؛ الاصابة، ج 2، ص 193؛ الاغاثي، ج 18، ص 165.

(59) فتوح البلدان، ج 2، ص 459؛ تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2563.

(60) فتوح البلدان، ج 2، ص 461؛ الخراج، ص 34؛ الاغاثي، ج 14، ص 28.

(61) تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 153-154؛ فتوح البلدان، ج 2، ص 460.

(62) العثمانية، ص 213؛ تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 154.

(63) W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford, 1968, p. 74, p. 348ff.

ابن منظور المصري الأفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1388هـ/1968، ج 9، ص 11.

(64) لما فتح العرب جلوساً، طلب جرير بن عبد الله الجلي ربع الغنيمة، فكتب سعد بن أبي وقاص في ذلك إلى عمر فكتب عمر: "إن شاء جرير أن يكون إنما قاتل وقومه على جعل كجعل المؤلفة قلوبهم فاعطوه جعلهم". فتوح البلدان، ج 3، ص 328؛ كتاب الخراج، ص 34؛ الأموال، رقم: 154.

وإنما تقدم جرير بهذا المطلب استيفاءً للوعد الذي قطعه عمر بن الخطاب لأبناء بجبلة بمنحهم ربع أرض السواد لأنهم كانوا ربع الجيش عدداً. إلا أن عمر تراجع عن ذلك حين رأى تزايد أعداد المقاتلين وإن الناس قد كثروا. وبدلًا من ذلك فقد فرض لكل مقاتل من بجبلة في الفي درهم. انظر: فتوح

البلدان، ج 3، ص 763.

خلافة الرشيد⁽⁶⁵⁾. حيث لم يرد له ذكر فيما بين أيدينا من مصادر⁽⁶⁶⁾. إلا أنه لم يظل على مستوى الأول كما وضعه عمر فجعل حده الأعلى ألفي درهم فقط في خلافة معاوية، إذ تشير بعض الروايات إلى تخفيضه إلى هذا المبلغ على يد زياد بن أبي سفيان والتي العراق⁽⁶⁷⁾. ومن الواضح أن السبب في تخفيض "شرف العطاء" كان تزايد عدد المهاجرين الذين تدفقو بعثاثتهم إلى الأمصار⁽⁶⁸⁾. فلم يعد الديوان قادرًا على الحاقهم جميعاً بالعطاء⁽⁶⁹⁾. ولم تكن فكرة تخفيض شرف العطاء من اختراع معاوية أو عامله زياد، حيث ظهرت نية التخفيض لأول مرة أيام خلافة عثمان عندما لم يعد بالأمكان الحاق كل من رغب في العطاء في الديوان. إلا أن المعارضة القوية التي جوبهت بها هذه النية من قبل المقابلة، هي التي منعت إجراء التخفيض⁽⁷⁰⁾.

لم يقتصر تخفيض شرف العطاء على ولاية دون أخرى، إذ أصبح ساري المفعول في جميع الولايات⁽⁷¹⁾. إلا أنه لم يكن شاملًا ومطلقاً، حيث ظهرت هنا وهناك

(65) تاريخ الطبرى، ج 3، ص 763.

(66) الطي، صالح احمد، "العطاء في الحجاز"، مجلة كلية الآداب، مجلد (20)، بغداد، 139 هـ/1973، ص 37-87.

A.S. Tritton, "Notes on the Muslim System of Pension", B.S.O.A.S, Vol. Xvi, 1954, University of London, pp. 170-172.

(67) السجستاني، أبو حاتم، سهل بن محمد بن عثمان بن القاسم، كتاب المعمريين، القاهرة، 1313هـ، ص 53، كانت أعطيات الناس الفين وخمس مائة، فكتب معاوية إلى زياد: أن ينقص الخمس مائة. وحدثنا أبو حاتم قال: سمعت الاصمعي يقول: أراد أن يرده إلى الفين؛ قارن أيضًا: ابن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين وابراهيم الابياري، الطبعة الثانية، القاهرة، 1956، ج 4، ص 364؛ الأغاني، ج 14، ص 97؛ الاصابة، ج 3، ص 326.

(68) ابن الكلبي، محمد بن هشام بن السائب الكلبي، الجمهرة في النسب، مخطوطه المتحف البريطاني، ورقة 23297 Or. 128B، ورقة 153B.

(69) كلود كاهين، "ديوان العطاء".

(70) تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2929.

(71) ومما يثبت أنه كان ساري المفعول في مصر فترة طويلة بعد موت معاوية، أن القائد موسى بن نصیر كوفي، بشرف العطاء تقديرًا لانتصاراته التي احرزها في فتح اسبانيا. انظر: الامامة والسياسة، ج 2، ص 69. وانظر أيضًا: الكندي، محمد بن يوسف، قضاة مصر، تحقيق ريتشارد ي.هـ. غوتهيل، روما، 1908. وكذلك لدينا ما يثبت سريان ذلك في بلاد الشام وولاية المشرق وما والاها. انظر: مروج

حالات استثنائية منها ما كان على صعيد الأفراد الذين ظلوا يأخذون الحد الأعلى السابق، أفين وخمس مائة درهم، كما وضع أيام عمر بن الخطاب⁽⁷²⁾. ومنها ما كان على صعيد الجماعات كما كان الحال في قبائل الشام في خلافة الفرعين الأمويين، آل أبي سفيان وآل مروان بن الحكم، فظلّ أبناء تلك القبائل يمتهنون عن غيرهم من ينال شرف العطاء بقطيفية يعطونها فرق عطائهم⁽⁷³⁾. وقد سادت تسارع الأحداث وازدياد حاجةبني أمية إلى الفوز برضى قبائل الشام من أهل اليمن إلى البقاء على فكرة شرف العطاء دون أن تمسّ. فها هو حسان بن مالك الكلبي سيد قبائل اليمن في الشام يشترط على مروان بن الحكم قبل أن يقف إلى جانبه إيان تمرد قيس تأييدها لثورة عبد الله بن الزبير، أن يضمن لعدد معين من أبناء اليمن القطيفة مع شرف العطاء⁽⁷⁴⁾. وبالرغم من أن القيمة المالية لتلك القطيفة غير معروفة، إلا أن أدرجها في شروط قبائل اليمن لذو دلالة معنوية لا صلة لها بالناحية المادية، وليس من تفسير هنالك أقرب من كونها مؤشرًا على المكانة الاجتماعية التي كان يحظى بها صاحب القطيفة.

لم يكن لعامل الوراثة دخل في شرف العطاء، كما لم يكن له دخل في العطاء العادي، فلم يحدث أن ورث الأبن عطاء عن أبيه⁽⁷⁵⁾. وعلى ضوء هذه الحقيقة نستطيع أن

الذهب، ج 5، ص 200؛ البلاذري، احمد بن يحيى بن جابر، انساب الاشراف، تحقيق، س.د. ف غويتين، القدس، 1936، ج 5، ص 136؛ انساب الاشراف، مخطوطه عاشر افندى، القسم 2 ورقة 648؛ الامامة والسياسة، ج 2، ص 27؛ تاريخ الطبرى، ج 2، ص 1020؛ الاغانى، ج 9، ص 171؛ ابن سعد، ج 5، ص 255.

(72) مثال ذلك ما ظلّ يُجري على الشاعرين لبيد بن ربيعة والأغلب العجلي. المعمرین، ص 53؛ قارن أيضاً، الاغانى، ج 14، ص 97. وظلّ اناس آخرون يتقاضون الحد الأعلى من شرف العطاء كما كان عليه قبل التخفيض. انظر: الذهبي، تاريخ الاسلام وطبقات المشاهير والاعلام، القاهرة، 1368هـ، ج 5، ص 117.

(73) جاء في روایة عن عوانة بن الحكم أنه قتل في مرج راهط ثمانون رجلاً من قيس كلهم من الاشراف وكلهم يأخذ القطيفة. قال: "كان لكل رجل منهم في العطاء الفان وقطيفة يعطونها مع عطائهم". انساب الاشراف، ج 5، ص 136؛ قارن أيضاً: تاريخ الطبرى، ج 2، ص 477-478.

(74) مروج الذهب، ج 5، ص 200.

(75) العطاء في الحجاز، ص 68.

نفهم الشرط الذي اشترطته قبائل اليمن على مروان بن الحكم قبل أن تمنحه تأييدها في حربه ضد عبد الله بن الزبير⁽⁷⁶⁾. حيث أراد أبناء هذه القبائل أن يرث أبناؤهم شرف العطاء عن آبائهم وأن يتميزوا عن غيرهم تماماً كما تميز أباً لهم.

إذا كان هذا هو حال أصحاب شرف العطاء من العرب، فإن حال أصحاب هذه الرتبة من الأعاجم لم يكن يختلف كثيراً. فمع أنّ عدد الموالى الذين فرض لهم عمر في شرف العطاء كان قليلاً في البداية، فإن ذلك لم يكن مجرد ظاهرة عابرة أو خطوة بitetة. فرأينا أنّ الحق الموصي في شرف العطاء قد استمرَ ليس فقط أيامبني أمية بل إلى وقت طويل في خلافة العباسين⁽⁷⁷⁾. ومع هذه الاستمرارية فقد نشأت طبقة جديدة من الموالى في الأمصار وخاصة في الكوفة والبصرة أطلق عليهم "أشراف الموالى"⁽⁷⁸⁾. ومن الطبيعي أن الانتماء إلى طبقة الأشراف هذه كان يعتمد على أساس تختلف تماماً عن أساس المفهوم الجاهلي العربي للشرف الذي كان يقوم على ركيزة النسب والاحساب. ومما يقوّي لدينا هذا الفهم تلك المقوله المنسوبة إلى سعيد ابن سلم أحد رجالات الدولة العباسية حين سأله الرشيد عن أهل الشرف في الجاهلية وعن أهل الشرف في الإسلام⁽⁷⁹⁾. ونظراً للمكانة الاجتماعية الرفيعة التي أسبغها شرف العطاء على نائليه سواء كانوا عرباً أم أعاجم، فقد حظيت هذه الرتبة بالتوسيع عند الاخباريين ومؤلفي كتب الانساب بشكل خاص⁽⁸⁰⁾. فالاشراف على هذا الأساس هم فئة من العرب ومن الموالى الأعاجم الذين كانوا ينالون

(76) "وأشترط حسان بن مالك، وكان رئيس قحطان وسيدها بالشام، على مروان... أن يفرض لألفي رجل منهم الفين الفين، وإن مات قام ولده أو ابن عمّه مكانه". مروج الذهب، ج 5، ص 200.

(77) تاريخ الطبرى، ج 3، ص 763.

(78) محمد بن حبيب، المحبّر، تحقيق إلزه ليختشتاير، حيدر آباد، 1361هـ (أعيد طبعه في بيروت، د.ت)، ص 340-347. وانظر: ص 341-342 خاصة. وبالاضافة إلى فئة الموالى الاشراف، كانت هناك فئة القراء الأشراف. انظر: الأغاني، ج 16، ص 37.

(79) المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، د.ت. ج 3، ص 9.

(80) فعلى سبيل المثال، يشير ابن الكلبي إلى عدد من أصحاب هذه الرتبة ويحدد أحياناً الفترة الزمنية التي كان الرجل يتقاضى فيها شرف العطاء، حيث يقول في بعض المواضع: "وكان شريفاً في زمان زياد". الجمهرة، ورقة 91؛ قارن أيضاً: جمهرة أنساب العرب، ص 119، 120.

شرف العطاء بغض النظر عن أسبابهم ونبل محتدهم. أما أن تُقصَّر هذه المرتبة الاجتماعية الرفيعة على فئة النبلاء الذين صفت أسبابهم من بين العرب، فنالوا شرف العطاء، كما يرى الاستاذ غويتين⁽⁸¹⁾ والاستاذ أحمد فراج في أعقابه⁽⁸²⁾، فهو بلا شك رأي خديج نابع عن عدم وضوح كل مكونات الصورة أمام أعين الاستاذين الجليلين.

(4)

أرزاق العيال والذرية

أتسع نطاق ديوان العطاء ليشمل أطفال المقاتلة أيضاً، حيثُ خصَّ هؤلاء الأطفال بمخصصات سنوية محددة عُرِفت باسم "الرِّزق". ويُستدل من الروايات أنَّ ادرار هذا الرزق قد بدأ في عهد الخلفاء الراشدين واستمرَ إلى أواخر القرن الهجري الأول في خلافة عمر بن عبد العزيز⁽⁸³⁾. مع العلم أنه لم يكن إجراءً عاماً حيثُ لم يستقد منه إلا أبناء المقاتلة الذين تركوا باديتهم وهاجروا ليستقرُوا في الأ蚊ار⁽⁸⁴⁾. أما أولئك الذين آثروا البادية فظلوا في ديارهم ولم يهاجروا. فلم يعطَ أطفالهم تلك المخصصات، لأنهم هم أنفسهم لم يلحقوا بالديوان أصلًا. فكان لا بد من الهجرة ليتسنى للمسلم أن يلحق بالديوان ويفرض الرزق لعياله. ويؤكد ذلك ما يرويه الزبير ابن بكار من حوار جرى بين الشاعر جبها الاشعري وزوجته أنيسة حين أهابت به أن يترك البادية ويهاجر إلى المدينة عسى أن يلحقه وعياله بالديوان⁽⁸⁵⁾. ومع ذلك فإنَّ الهجرة إلى الأ蚊ار لم تكن ضماناً كافياً للإلحاق

(81) أنساب الأشراف، ج 5، مقدمة المحقق.

(82) أنساب الأشراف، ج 1 (المقدمة)، ص 20-22.

(83) الأموال، رقم: 598.

(84) المصدر نفسه، رقم: 562، "فَامَّا ذُرُورُ الاعطية عَلَى المقاتلة واجراء الازراق عَلَى الذرية، فلم يبلغنا عن رسول الله (ص) ولا عن احد من الأئمة بعده أَنَّه فعل ذلك إِلَّا بأهل الحاضرة الذين هم أهل الغناء عن الإسلام، وقد روي عن عمر شيء كأنه مفسر لهذا القول."

(85) سجل الشاعر ذلك الحوار الذي دار بينه وبين زوجته فقال:

الأطفال بالديوان وتخصيصهم بالرزق. فعندما وفَّد الأحنف بن قيس سيد تميم من البصرة على الخليفة عمر، طلب أن يلحق أبناء المقاتلين من تميم البصرة في الرزق كغيرهم من عيال أصحاب الديوان⁽⁸⁶⁾. ولعل في طلب الأحنف هذا ما يبيّن أن إجراء الارزاق على الأطفال كان قد عمل به في وقت مبكر من خلافة عمر، وفي المراحل الأولى لاستيطان البصرة، ثم توقف العمل به بعد أن توالت هجرة الأعراب على هذا المصر. ومهما يكن من أمر، فإن فتنة معينة من المقاتلة حظي أطفالهم بهذا الرزق بشكل ثابت. وليس لدينا ما يؤكد أن عامة أطفال المسلمين قد نالوا هذه الأرزاق.

ويبدو أن القلاقل السياسية قد أعاقت استمرارية دفع الارزاق للأطفال لما كان يتخللها من تغيير في ولاء بعض القبائل أو الولايات للسلطة الحاكمة. فعندما تولى عبد الملك بن مروان الخلافة في أعقاب الفتنة الثانية. أوقف دفع الأرزاق لأهل الديوان عامه وقصرها فقط على من أراده من بين المقاتلة⁽⁸⁷⁾.

ويبدو أن خطوة عبد الملك هذه قد أصبحت نموذجاً احتذاه خلفاء بني أمية من بعده، بل نهجاً معمولاً به بعد مرور أكثر من نصف قرن على بدء الخلافة العباسية. وصار إدرار الرزق على أطفال المقاتلة منوطاً ببارادة الخليفة أو إرادة ممثليه في مختلف الولايات، يمنحون الرزق لهذا إن شاؤوا وينعنونه عن ذاك إن شاؤوا⁽⁸⁸⁾.

وعلى الرغم من العلاقة السببية القائمة بين أرزاق الأطفال وبين عطاء المقاتلة، إذ كانوا إنما استحقوها لكون آبائهم من أصحاب العطاء، فإن موت الأب لا يحجب إدرار

قالتُ أنيسَةً دَعْ بِلَادِكَ وَتَمَسَّسَ
داراً بطيئةً رَتَّهُ الْأَطْمَامُ
تَكْتُبُ عِيالَكَ فِي الْعَطَاءِ وَتَقْتَرَضُ
وَكَذَّاكَ يَفْعُلُ حَازِمُ الْأَقْوَامُ

(86) الحصري، زهر الاداب وثمار الاباب، تحقيق م.أ. الجاوي، الطبعة الثانية. القاهرة 1969، ج 2، ص .642

(87) فتوح البلدان، ج 3، ص 562

(88) المبرد، ج 2، ص 279؛ لسان العرب، ج 10، ص 115؛ الأغاني، ج 1، ص 347، ص 138، ص 148، ج 2، ص 140، ص 95؛ ج 11، ص 193؛ ج 16، ص 161؛ تاريخ الطبرى، ج 2، ص 1826؛ ابن سعد، ج 5، ص 277، ص 306؛ رسائل البلغاء، ص 128؛ أنساب الأشراف، مخطوطه عاشر افندي، القسم الأول، ورقة 578 (ترقيم حميد الله)، القسم الثاني، ورقة 717، ج 717ب، 741؛ ابن عساكر، ج 2، ص 450؛ المحسن والمساوی، ج 1، ص 236-237؛ تاريخ الإسلام، ج 5، ص 11.

الرزق عن أطفاله، فيظل الأطفال يتلقون أرزاقهم بعد موته والدهم وبعد رفع اسمه من سجلات العطاء. وقد عزم عمر بن عبد العزيز على إلغاء هذا الإجراء وتعيم الرزق على كافة أطفال المسلمين من أهل الديوان، إلا أنه قد أحجم عن عزمه هذا⁽⁸⁹⁾.

وبالنسبة إلى حجم الرزق، فتكاد تجمع الروايات بأنه حدد بمئة درهم في السنة⁽⁹⁰⁾. يبدأ صرفها منذ ولادة الطفل، ثم يأخذ المبلغ بالازدياد التدريجي مع إزيداد عمر الطفل إلى أن يصل سن البلوغ⁽⁹¹⁾. ويبعد أن هذا المبلغ ظل ثابتاً حتى مضت دولةبني أمية. إذ روى أن السفاح، الخليفة العباسي الأول، قد خفضه إلى خمسة وثلاثين درهماً فقط، وحين تولى أخيه المنصور رفع المبلغ إلى ثمانين درهماً⁽⁹²⁾. وتبيّن بعض الروايات أن إدارار الرزق للذرية لا يبدأ إلا بعد مرحلة الفطام⁽⁹³⁾. وهو ما جرى عليه الأمر في البداية، ولكن سرعان ما تغيّر الحال وأصبح إدارار الرزق عند الولادة. وكان السبب في ذلك أن أهل الديوان كانوا يقتربون مرحلة الرضاع للإسراع في الحق أطفالهم بالأرزاق، فأحسن الخليفة الأذى الذي يصيب أطفال المسلمين الذين لا يتمّ رضاعهم فسارع إلى درء هذا الأذى عنهم وأقرّ الحق ذرية المقاتلة ساعة ولادتهم⁽⁹⁴⁾. ثم عاد الأمر سيرته الأولى

(89) فتوح البلدان، ج 3، ص 562؛ الأموال، رقم: 598. وهنا لابد من التنكير بالاتجاه العام الذي يميز روایات أهل السنة لاسياخ صفة العدل المطلق على سيرة عمر بن عبد العزيز تشبيهاً لها بسيرة الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب. وكذا محاولة تصويره بصورة الحاكم المثالى، حتى جعلته بعض الروايات في عدد الخلفاء الراشدين وجعلته خامس الخلفاء.

(90) ابن سعد، ج 3 (1)، ص 215؛ ج 6، ص 212؛ فتوح البلدان، ج 3، ص 562-563؛ الأموال، رقم: 583، 584، 586؛ انساب الأشراف، ج 4 (أ)، ص 206؛ ابن عساكر، ج 2، ص 450؛ الخراج، ص 50.

(91) ابن سعد، ج 3 (1) ص 214؛ الخراج، ص 50. وجاء في رواية أن المبلغ الأولى عند الولادة كان خمسين درهماً، يرتفع إلى مائة درهم ببلوغ العيل الثاني عشر شهراً. انظر: الأموال، رقم: 582. وجاء في رواية أخرى أن مخصصات العيل لم تتجاوز الدينار الواحد. انظر: ابن سعد، ج 5، ص 255.

(92) انساب الأشراف، مخطوطه عاشر افندى، القسم الأول، ورقة 578 (ترقيم حميد الله).

(93) فتوح البلدان، ج 3، ص 562؛ الأموال، رقم: 595، 586، 581.

(94) ابن سعد، ج 3 (1)، ص 217؛ الأموال، رقم: 581. وقد روي في هذا الصدد أن الأمهات المرضعات كن يسرعن في فطام اطفالهن طمعاً في نيل رزقه بعد فطامه، انظر: فتوح البلدان، ج 3، ص 562. وبالاضافة إلى الضرر الذي يلحق الطفل الغطيم فإن ذلك يتعارض في نفس الوقت مع تعاليم الاسلام

في خلافة معاوية حيث جعل الرزق بعد الفطام⁽⁹⁵⁾. وظلّ هذا الإجراء ساري المفعول أيام خلافة عبد الملك ابن مروان⁽⁹⁶⁾.

وبالإضافة إلى الرزق السنوي الذي حظي به أطفال المقاتلة، فقد كانت تصرف لهم مُخصصات مالية أخرى، كهدية من الدولة بمناسبة عيد الفطر وعيد الأضحى⁽⁹⁷⁾. كما كان يخصص كل طفل منهم بدرهم واحد في كل يوم من أيام شهر رمضان⁽⁹⁸⁾.

ولما كان جزء كبير من موارد الدولة يجيء عيناً لا نقداً، سواء كان ذلك من خراج الأرض أو العشور أو جزية الرأس، فقد كانت خزائن الدولة تمتلىء في مواسم الجباية بمختلف أنواع الحبوب والثمار والفاكهه والجبن والعسل والخل والسمن والزيت⁽⁹⁹⁾. فرأى الخليفة عمر أن يوزع من هذه المؤن على المسلمين، فخصص لكل طفل جربين من الحبوب، ويقال لكل مسلم؛ القاصر والبالغ على حد سواء⁽¹⁰⁰⁾. كما كانت

التي تجعل الحد الأدنى لفترة الرضاع واحداً وعشرين شهراً لقوله تعالى: "وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا، قرآن، 46:15.

أما الحد الأعلى لفترة الفطام فجعل سنتين لقوله تعالى في موضع آخر: "وَالوِلَادَاتُ يُرضِعُنَّ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتَمَّ الرَّضَاعَةُ، قرآن، 2:233.

(95) الأموال، رقم: 597.

(96) تاريخ الطبرى، ج 2، ص 1020.

(97) أنساب الأشراف، ج 4 (أ)، ص 206.

(98) تاريخ الطبرى، ج 2، ص 2804.

(99) أنساب الأشراف، مخطوطة عاشر افندي، القسم الثاني، ورقة 717ب.

(100) ابن سعد، ج 3 (1)، ص 220؛ قارن أيضاً: فتوح البلدان، ج 3، ص 564؛ الأموال، رقم: 607، 609، 602، 582؛ الخراج، ص 51؛ تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 150؛ أنساب الأشراف، ج 4 (أ)، ص 206. ويقال أن مخصصات الطعام كانت تشمل سجناء المسلمين. ابن سعد، ج 5، ص 257، 262. وكان الجريب وحدة للكيل، والجريب في الأصل وحدة لمساحة الأرض، لسان العرب، مادة "جرب". وقد استهلاك الفرد الواحد في الشهر جريبيان من الحبوب، الأموال، رقم: 608. وعن توزيع المؤن على أهل الديوان في مصر، انظر: المقرizi، احمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطوط والآثار، القاهرة، 1270هـ، ج 1، ص 79.

توزيع عليهم الكسوة بين الحين والآخر⁽¹⁰¹⁾. واستمرت عادة توزيع الكسوة حتى فترة متأخرة من خلافة بنى العباس في بعض الأقاليم⁽¹⁰²⁾.

وبالنسبة إلى الحجاز، فقد اتخذت تدابير خاصة لنقل المؤن والغذاء من مصر إلى ميناء الجار على سيف البحر بواسطة السفن والمراكب. ومن الجار كانت تنقل إلى مدن الحجاز لتوزع على المستحقين⁽¹⁰³⁾. وتسهيلًا لها هذا الترتيب فقد شُقّت قناة تصل نهر النيل بخليج السويس، عند القلزم، أطلق عليها "خليج أمير المؤمنين" لأنَّ عمر ابن الخطاب كان صاحب الفكرة كما تقول الروايات⁽¹⁰⁴⁾. وظلَّ تزويد أهل الحجاز بالمؤن عن طريق هذه القناة راتبًا لا ينقطع إلا عندما تشتعل الفتنة ثم يعود ليتنافس من جديد، إلى أنْ انقطع آخر

وقد ظلَّ توزيع الطعام ساري المفعول في بعض الولايات الإسلامية إلى زمن مبكر من القرن الثاني للهجرة. فها هو الشاعر جرير يتذكر من حرمان عياله من المؤن التي كان بيت المال في اليمامة يوزعها على أطفال المسلمين من أصناف الفاكهة والسكر والزبيب، ويقول:

يَظْلِمُ عِيالِي لَا فَوَّاكِهَ عِنْدَهُمْ وَعِنْدَ ابْنِ سَعْدٍ سُكْرٌ وَزَبِيبٌ

أنظر: انساب الأشراف، مخطوطة عاشر افدي، القسم الثاني، ورقة 696أ. ولدينا ما يؤكد أن هذا الأمر استمر إلى ما بعد وفاة جرير سنة 110هـ. إذ ما فتئت بعض أصناف المؤن ترد على بيت المال في دمشق أبيان خلافة هشام بن عبد الملك (105-125هـ)، كالجين والتمور لتوزع على أهل الديوان. انظر: المصدر نفسه، ورقة 717ب.

وكانت هذه المؤن تتقطع بوفاة صاحب العطاء ولا توزع إلا على الأحياء، ولذلك درج الناس على استعمال التورية إذا ما أراد أحد أن يدعو على الآخر بالموت فاستعملوا عباره: "رفع الله جَرِيبَك" يتمنون بذلك الموت لذاك الرجل. انظر: فتوح البلدان، ج 3، ص 564.

(101) ابن سعد، ج 5، ص 262؛ ج 3 (1) ص 214.

(102) العطاء في الحجاز، ص 86-87.

(103) فتوح مصر، ص 102؛ قارن أيضًا: الخطط، ج 1 ص 79؛ فتوح البلدان، ج 2 ص 253.

(104) فتوح مصر، ص 164-165؛ اليعقوبي، أحمد بن واصل بن أبي يعقوب، كتاب البلدان، تحقيق م. ي. دي خويه، ليدن، 1892، ص 340؛ ياقوت الحوي، معجم البلدان ، بيروت، 1957، ج 2، ص 466-467.

مرة في خلافة أبي جعفر المنصور⁽¹⁰⁵⁾. إزاء هذه التسهيلات المادية التي كان يحظى بها المقاتلة من أهل العطاء، هم وأطفالهم منذ نعومة أظفارهم، لا يصعب على المرء أن يفسر ظاهرة تعدد الزوجات وكثرة انجاب الأطفال طالما كانوا مصدرًا إضافيًّا من مصادر دخل الأسرة في تلك الحقبة. ناهيك عن عامل الدين الذي حضَّ على كثرة الانجاب، وعامل التراث القبلي، الذي أورث العربي، شعور الفخر بالكثرة والعدد⁽¹⁰⁶⁾.

وارتبطت بمسألة توزيع المؤن على أهل الديوان مسألة أخرى هي التباين في مقادير المكافيل، فنتيجة لهذا التباين كان يحدث أنَّ مقدار الطعام الذي يناله الفرد في ولاية يقلُّ أو يزيد عن المقدار الذي يأخذه فرد آخر في ولاية أخرى، مع العلم أنَّ كليهما من أهل الديوان. وللتلافي هذا النقص نرى أنَّ الأحنف بن قيس في وفاته على عمر، طلب من الخليفة أنَّ يزيد في مكيال أهل البصرة⁽¹⁰⁷⁾. كي يزداد، بطبيعة الأمر، نصيب أهل الديوان من المؤن في هذا المصر.

و ضمن محاولة سعيد بن العاص، عامل عثمان على الكوفة، لضبط الأمور في هذا المصر فقد قرر أن يعيد النظر في الديوان بعد أن غلبت عليه فئة أهل شرف العطاء، بينما حرم كثيرون من الروايف الذين استقرروا في وقت متاخر فيه من العطاء⁽¹⁰⁸⁾. فكان

(105) فتوح البلدان، ج 2، ص 253؛ قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، تحقيق محمد الزبيدي، دار الرشيد، بغداد، 1981، ص 338.

(106) وعن تقاضي العرب بالكثرة - المكابرة - انظر: لسان العرب، ج5، ص 132-133. ولم يخل الشعر العربي في صدر الاسلام من الفخر بالعدد والكثرة وعذ ذلك في مآثر القبيلة التي اعتادت أن تفخر بها، وعلى سبيل المثال لا الحصر، نشير إلى عدد من الآيات التي افتخر فيها الفرزدق بكثرة أبناء عشيرته في مناقضاته لجريير أنظر: أبو عبيدة، عمر بن المثنى، نقائض جرير والفرزدق، تحقيق انتونи أ. بيفان، ليدن 1905، ص 510-511، ص 568، ص 571، ص 870، ص 872، ص 913. ولهذا السبب حرص مؤلفو كتب الأنساب على الإشارة دائمًا إلى عنصر العدد والكثرة عند ذكرهم للقبائل والعشائر وتعدادهم لفصائلها وبطونها وفخوذها. انظر ذلك في: جمهرة أنساب العرب، ص 66، 68، 194، 196، 197، 198، 222.

(107) زهر الآداب، ج 2، ص 642؛ فارن: الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1975، ج 1، ص 135.

(108) **تاریخ الطبری**، ج 1، ص 2852.

من بين الاجراءات التي اتخذها ان انقص مقدار الكيل الذي كان معمولاً به في العراق وجعله على غرار الصاع المعمول به في الحجاز، فأثارت خطوه تلك حنق أهل الديوان وسخطهم⁽¹⁰⁹⁾. وقد عبر الناس عن هذا السخط بحملة واسعة من التشهير بالوالى، لم تقتصر على فئة دون أخرى بل اتخذت طابعاً شعبياً تمثل برجز انتشر على السنة الصبية الصغار يرددونه في سكك البلد وأزقته، واتهم فيه سعيد بن العاص بمحاولة تجويغ المسلمين⁽¹¹⁰⁾.

وفي المدينة، وبعد أن استتب الأمر لمعاوية، رأينا كيف أن عامله مروان ابن الحكم قد أعاد مكيال المدينة على ما كان عليه في عهد النبي (ص) توخيًا لإفشاء العدل⁽¹¹¹⁾. ونظرًا للأهمية التي يوليها أهل الديوان لقضية المكاييل، فقد أعاد الحاج بن يوسف، عامل عبد الملك على العراق، العمل بالصاع العراقي الذي كان معمولاً به في خلافة عمر بن الخطاب⁽¹¹²⁾. وفي الفترة ذاتها أدخل عامل عبد الملك على المدينة اصلاحاً في قيمة الصاع الحجازي وجعله على الحالة التي كان عليها أيام النبي (ص)⁽¹¹³⁾. مما يؤكد أنه انقص مرة أخرى بعد أن عدله مروان أيام خلافة معاوية. ولعله من الملفت للنظر أن هذه التغييرات في قيمة الكيل أو الصاع كانت تحدث في كل من العراق والجاز، الولaitين اللتين كانتا بؤرة للتمرد والثورة ضد الحكم الأموي إبان الفتنة الأولى والفتنة الثانية. وعلى هدي من هذه الحقيقة نستطيع أن نستشف الصلة بين الاصلاحات في مقدادر

(109) المقدسى، محمد بن أحمد، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق م.ي دي خويه، ليدن، 1877، ص 98-99. وكان صاع العراق يزيد ثلاثة أرطال على صاع الحجاز إذ كان مقداره ثمانية أرطال بينما كان الصاع الحجازي يزيد قليلاً عن خمسة أرطال. انظر : الأموال، رقم: 1599، 1600.

(110) ففي رواية لسيف بن عمر أن الولائد والصبيان كانوا يرددون هذا الرجز في السكك:

"يا ولتنا قد عَزَلَ الوليد وجاءنا مُجْوِعاً سعيد"

"يَنْقُصُ فِي الصَّاعِ وَلَا يَزِيدُ فَجَ— وَعَ الْإِمَاءَ وَالْعَبِيدُ"

يتلهفون فيه على ولاية الوليد بن عتبة ويتهمنون سعيد بن العاص بتتجويغ الناس لأنه انقص الكيل.

تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2850؛ البيان والتبيين، ج 1، ص 315؛ أحسن التقاسيم، ص 99.

(111) ابن سعد، ج 5، ص 30.

(112) الأموال، رقم: 1598، 1593.

(113) المصعب الزبيري، نسب قريش، تحقيق ل. بروفنسال، القاهرة، 1953، ص 328.

الكيل ومحاولة استمالة قلوب الناس في هذين القطرين نحو النظام الجديد. وفي هذا ما يؤكد ما يذهب اليه الجاحظ حين يقول: "الأمراء تتحبب إلى الرعية بزيادة المكاييل. ولو كان المذهب في الزيادة في الأوزان كالمذهب في زيادة المكاييل ما قَصَرُوا⁽¹¹⁴⁾". وقد تتبه أرباب الدولة إلى ميل ولاتهم للتقارب من الناس على حساب خزينة الدولة فاحتاط بعضهم للأمر وحدد مقداراً للصاع في بعض الولايات وجعله مختوماً بخاتم حتى لا يزيد الولاة عليه أو ينقصون منه، فصار هذا الصاع يعرف باسم "الصاع المختوم"⁽¹¹⁵⁾.

وإذا كانت ردود الفعل في العراق على إنفاس الكيل قد اقتصرت على مشاعر الغضب المعلنة، فقد وصل الأمر في مصر، على سبيل المثال، إلى حد العصيان رداً على إنفاس الكيل. فعندما أمر هشام بن عبد الملك عامله على مصر باستبدال الصاع القديم بصاع آخر جديد، رفض أهل الديوان التعامل بالصاع الجديد وقام واحد منهم بكسره. وظللت حادثة كسر الصاع عالقة بأذهان الناس في هذه الولاية، فصارت ذريعة لهذا الرجل يعرفون به "بني كاسِرِ المُدْبِي"⁽¹¹⁶⁾. فالمدي الجديد الذي فرضه هشام أدى إلى تخفيض بمقدار سدس كمية المؤن التي كان يأخذها أهل الديوان⁽¹¹⁷⁾. وإزاء حدة المعارضة للمكيال الجديد لم يكن أمام هشام من سبيل سوى التخلي عنه والعودة إلى المكيال الأول⁽¹¹⁸⁾.

(114) البيان والتبيين، ج 1، ص 315.

(115) الأموال، رقم: 1589. إلا أن هذا الإجراء لم يمنع الأمراء عن الزيادة في المكاييل فروي أن خالد بن عبد الله القسري والنبي العراق أيام هشام قد ضاعف صاع العراق فجعله ستة عشر رطلأ. تاريخ الإسلام، ج 5، ص 64.

(116) قضاة مصر، ص 101.

(117) المصدر نفسه، ص 104.

(118) Shaban, *Islamic History*, p. 149.

(5)

المراة وديوان العطاء

بالإضافة إلى المُختصّات المالية التي أقرّها عمر لنساء النبي (ص) ضمن ترتيبات الديوان⁽¹¹⁹⁾، فقد خصّ نساء المهاجرين والأنصار وأهل السوابق بعطاء يتاسب مع المكانة التي وضع فيها أزواجهن⁽¹²⁰⁾. ويلاحظ في هذا الصدد بروز عنصر الهجرة في تحديد حجم عطاء النساء⁽¹²¹⁾، ووضعه دون غيره من العناصر موضع الاهتمام. وهناك نوع من التضارب بين الروايات حول كفاءة هذا العامل بالنسبة لكل النساء المهاجرات ففي حين تتحدث بعض الروايات عن فرض العطاء لبعض النساء المهاجرات⁽¹²²⁾، تتحدث روايات أخرى عن فرضه لكل المهاجرات باطلاق⁽¹²³⁾. إذ كان عمر، كما روی، يخرج بنفسه إلى قيد حاملاً عطاء نساء خزاعة فيعطيهن بأيديهن⁽¹²⁴⁾.

لم يكن عطاء النساء مقصوراً على نساء أهل الحجاز فحسب، كما توحّي به هذه الروايات، ولكنه شمل أيضاً النساء العراقيات حيث حدد حجم عطائهن طبقاً لمراتب أزواجهن في الديوان، فروعت الفوارق ذاتها التي ميزت أهل الديوان في هذه الولاية عن بعضهم البعض. وعلى سبيل المثل لا الحصر ميّزت نساء القادسية، أي أزواج الذين

(119) مناقب عمر، ص 110؛ فتوح البلدان، ج 3، ص 555، 556، 557؛ الأموال، رقم: 597؛ تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 153؛ الخراج، ص 46، 48؛ ابن سعد، ج 3 (1)، ص 213، 216، 219.

(120) تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2413؛ مناقب عمر، ص 109-110. وهناك رواية أخرى تبين ان حجم عطاء المرأة متعلق بمكانتها ومركزها هي دون أدنى صلة لذلك بمكانة زوجها. فقد ورد النص التالي: "فرض للنساء المهاجرات وغيرهن على قدر فضلهن"، تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 153.

(121) الخراج، ص 46.

(122) فتوح البلدان، ج 3، ص 552، 556، 558. وحدّدت رواية أخرى أسماء أربع نساء مهاجرات فرض لهن العطاء، ابن سعد، ج 3 (1)، ص 214. وجاء أيضاً أنه فرض لثلاث نساء فقط سماهن ووصفهن "بالمهاجرات الأول"، الأموال رقم: 598؛ ابن سعد، ج 3 (1)، ص 219.

(123) تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 153.

(124) فتوح البلدان، ج 3، ص 552؛ تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2752؛ ابن سعد، ج 3 (1)، ص 214.

شهدوا القادسية، فجعل عطاها مائة درهم وهو أقصى ما أعطي لامرأة خارج الحجاز . بينما جعل عطاء باقي نساء العراق عطاء واحداً لا تمييز فيه⁽¹²⁵⁾.

ولدينا ما يؤكد أنّ عطاء النساء في العراق قد استمرَّ مذ أقرَّ أول مرّة وحتى نهاية عصر الخلافة الراشدة. إذ روي أنَّ عليَّ بن أبي طالب فرض لامرأة من بنى أسد مائة درهم عطاء⁽¹²⁶⁾. ويبدو أنَّ هذا المبلغ كان الحد الأدنى لعطاء النساء في هذه الحقبة. فيروي أبو يوسف الفاضي، أنَّ سعيد بن العاص امارته على الكوفة من قبل عثمان، خفض عطاء امرأة هناك إلى مائة درهم بعد أن كان مائتين من قبل. فلما استخلف عليَّ كلامُته المرأة في ذلك فرد عطاءها كما كان أوّل⁽¹²⁷⁾. ولم يكن تخفيض عطاء هذه المرأة حالةٍ فردية، بل أجراء عاماً أقرَّه سعيد بن العاص حين خفض عطاء النساء في الكوفة فجعله مائة بدلًا من مائتين فكان ذلك سبباً في بعض الناس له⁽¹²⁸⁾. ومما يلفت النظر في روایة أبي الفرج عبارة "شرف النساء" التي تضمنها الشعر المنسوب إلى تلك المرأة، حيث وردت العبارة ذاتها في روایة سيف بن عمر التي نقلها لنا الطبری ضمن روایة على لسان الخليفة عثمان هدد فيها بتخفيض عطاء أهل الكوفة رجالهم ونسائهم على حد سواء⁽¹²⁹⁾. فان دلت هذه العبارة على شيء، فانما تدل على أنَّ مبلغ المائتين الذي خصت به نساء القادسية كان أعلى عطاء نالته المرأة في العراق. وبعبارة أخرى، فان عطاء المائتين كان بمثابة "شرف العطاء" لنساء أهل الديوان. وعلى اساس من هذا الفهم يسهل علينا تفسير عبارة "شرف العطاء" التي وردت في الشعر. وهي عبارة تؤكّد أنَّ فئة الاشراف من أهل الديوان لم تقتصر على الرجال فحسب بل شملت النساء أيضاً؛ نساء

(125) مناقب عمر، ص 110؛ تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2413.

(126) فتوح البلدان، ج 3، ص 558.

(127) الخراج، ص 48.

(128) يروى في هذا الصدد شعر لامرأة من أهل الكوفة تهجو فيه سعيد بن العاص لأنَّه حطَّ في عطاء النساء، وتترحَّم في الوقت نفسه على عهد امامة سعد بن أبي وقاص، وتقول:

فَلَيْتَ أَبَا اسْحَاقَ كَانَ أَمِيرَنَا

وَلَيْتَ سَعِيدًا كَانَ أَوْلَ هَالِكَ

بِأَبْنَائِهِنَّ مُرْهَقَاتِ النَّيَازِكِ

بُحْطَطِ أَشْرَافُ النِّسَاءِ وَبِتَقْرِي

أَنْظَرَ : الأَغَانِي ، ج 11، ص 31.

(129) تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2929.

تميّز عن غيرهن من النساء اللاتي نلن العطاء. فعندما خفّض سعيد بن العاص عطا النساء إلى مئة درهم فانه كان يقصد "أشراف النساء" فقط وليس نساء أهل الديوان جميعاً، ولعله بهذا القرار أراد أن يسوّي بين نساء أهل الديوان كافة في هذه الولاية حتى يصبح العطاء مائة درهم لكل منهن على حد سواء.

ومع خلو ما بين أيدينا من مصادر من روایات أخرى تتعلق بعطاء النساء في باقي الأقاليم الإسلامية، فإن الروایات الموجودة كافية لتشكل دليلاً على وجود توجه ايجابي تجاه المرأة في المجتمع الإسلامي. لأنّ عطاء النساء، ولو أنه كان محلّياً وفي نفس الوقت أقل من عطاء الرجال، إنما يشكل خطوة أخرى خطها الإسلام في سبيل تعزيز مكانة المرأة والرفع من شأنها، بعد أن سبق وأقر لها نصيبها من الميراث⁽¹³⁰⁾ الذي كانت قوانين الجاهلية قد حرمتها منه⁽¹³¹⁾.

ولعلنا نجمل هذه النقاط، وبشيء من اليقين، ان ديوان العطاء، وقد عمّ نفعه أهل الديوان رجالهم ونساءهم وأطفالهم، وكانوا في سوادهم الأعظم من العرب، قد خلق نظاماً اقتصادياً واجتماعياً يرتبط ببعضه البعض ارتباطاً عضوياً. هذا النظام الذي كان من أبرز نتائجه ظهور طبقة متميزة في المجتمع الإسلامي، تتمتع بكمال الخدمات وتحظى بالدعم من قبل الدولة عرفت باسم الأشراف ولم يقتصر أفرادها على الجنس العربي لأن المولى من غير العرب كانوا بين المنتسبين لها.

(130) قرآن كريم، سورة النساء: 8، 12.

(131) المحبر، ص 236، 324. وجدير بالذكر أن نصيب المرأة من الميراث أصبح نصف نصيب الرجل كما حدته الآيات الأربعنة الذكر. وهو تحديد يتفق مع العرف العربي الجاهلي الذي أقره ذو المجاسد اليشكري، أول من جعل للبنات نصيباً من الميراث في الجاهلية وأوصى بأن يعطي للبنت سهم وأن يعطي للابن سهماً، فوافق حكمه حكم الإسلام. أنظر: المصدر نفسه.

(6)

الحد الأدنى من العطاء وأثاره

عرف الحد الأدنى من العطاء باسم العطاء المُزلج، وهو العطاء القليل التافه⁽¹³²⁾. وتضاربت الروايات بشأن تحديد حجمه حسبما أقرّه عمر بن الخطاب، فبعضها يجعله ثلاثة درهم على أقل تقدير⁽¹³³⁾، بينما يجعله البعض الآخر مائتي درهم فقط، وهو العطاء الذي خصّ به أبناء القبائل في ديوان أهل مصر⁽¹³⁴⁾. وبغضّ النظر عن تضارب هذه الروايات، فإنه لا خلاف حول ردود الفعل المتذمّرة التي كان يبديها أصحاب العطاء المزلج من بين أهل الديوان⁽¹³⁵⁾. فها هو عبد الله بن خازم، أحد زعماء مصر والذي لعب دوراً بارزاً في حرب العصبية في خراسان بعد موت يزيد بن معاوية⁽¹³⁶⁾، يلعن دراهم العطاء، فهي قليلة إلى درجة لا تقي معها بمؤونة فرسه⁽¹³⁷⁾.

وفي الوقت الذي اكتفى فيه البعض بالتدمر والشكوى، فقد بادرت فئة أخرى إلى البحث عن موارد إضافية تزيد بها دخلها لأنّ واتّهم الحيلة إلى ذلك. ففي مصر على سبيل المثال وجد أصحاب العطاء المزلج في ازدراع الأرض وسيلة ميسورة لزيادة دخلهم ولو أنَّ الأمر كان رهناً بالحصول على أذن لذلك من وإليها⁽¹³⁸⁾. ويبدو أنَّ الحصول على مثل هذا الأذن لم تكن تكتفه المصاعب أول الأمر، لأنَّ الوالي نفسه كان يزدرع كغيره من

(132) لسان العرب، ج 2، ص 290، 628.

(133) ابن سعد، ج (1)، ص 214؛ فتوح البلدان، ج 3، ص 552، مع العلم أنَّ رواية أخرى تجعل هذا العطاء مائتين وخمسين درهماً، ابن سعد، ج 3 (1)، ص 219.

(134) الخطط، ج 1، ص 79.

(135) تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 176. ومع ذلك نرى بأنَّ عطاء بعض أبناء القبائل كان أقل من مائتي درهم. إذ بلغ عطاء أبناء هذيل مائة وخمسين درهماً فقط. الأغاني، ج 18، ص 98.

(136) فلهاؤزن، بوليوس، الدولة العربية وسقوطها، ترجمة يوسف العش، دمشق، 1956، ص 332-335.

(137) البيان والتبيين، ج 2، ص 285.

(138) الإصابة، ج 2، ص 150، فتوح مصر، ص 162.

أهل الديوان، بل كان يمارس التجارة فجمع ثروة طائلة⁽¹³⁹⁾. إلا أن فرص الحصول على هذا الأذن قد انعدمت أو كادت بعد أن أصدر الخليفة في المدينة أمراً منع المقاتلة بمقتضاه من ممارسة الزراعة⁽¹⁴⁰⁾.

ولعل أهم ما يوحي به هذا الأمر هو أن الازدراع في مصر قد نفثى بين المقاتلة إلى درجة أفلقت بال الخليفة. وإذا كانت ظاهرة الازدراع قد نفثت في هذا الأقاليم، فليس معنى ذلك أنها قد نفثت في باقي الأقاليم. ولابد هنا من أن نذكر بأن غالبية أهل الديوان في مصر كانوا من قبائل اليمن⁽¹⁴¹⁾. فليس من الغريب، والحالة هذه، أن ينجذبوا إلى الزراعة دون غيرها كجزء من تراثهم الزراعي في بلاد اليمن موطنهم الأول الذي هاجروا منه.

(7)

الديوان وتجمير المقاتلة

التجمير هو ابقاء الجيش مرابطًا في موقعه على حدود العدو مدة طويلة، قبل أن يؤذن لأفراده بالعودة إلى أهلهم وبيوتهم⁽¹⁴²⁾. ولعل ارتباط ظاهرة التجمير في أذهان

(139) فتوح البلدان، ج 1، ص 257. "إِنْ أَرْضَنَا أَرْضٌ مُرْدَعٌ وَمُنْجَرٌ، فَنَحْنُ نَصِيبُ فَضْلًا عَمَّا نَحْتَاجُ إِلَيْهِ لِنَفْقَتَنَا".

(140) فتوح مصر، ص 162؛ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1387هـ/1967، ج 1، ص 155.

(141) المقرizi، احمد بن علي، البيان والإعراب عما حل بمصر من الأعراب، تحقيق أ. عابدين، القاهرة، 1961، ص 23؛ فتوح مصر، ص 69.

(142) الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1384هـ/1964، ج 11، ص 74؛ قارن أيضًا: الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثالثة، بيروت، 1969، ج 5، ص 126؛ لسان العرب، ج 4، ص 146؛ الزبيدي، تاج العروس في شرع القاموس، طبعة معادة عن طبعة بولاق، بيروت، د.ت. ج 3، ص 108؛ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق محمد الطناجي، القاهرة، 1383هـ/1964، مادة "جمر"؛ ابن دريد،

العرب بجبارتهم الملوك وطغائهم كالفراعنة والأكاسرة⁽¹⁴³⁾، يشكل بحد ذاته مؤشراً سلبياً لا مرأء فيه تجاه هذه الظاهره. وذلك لما أتصف به هؤلاء الحكام من صفات الظلم والقهر لرعاياهم وفقاً لما تصورهم به الروايات الإسلامية⁽¹⁴⁴⁾. ولكن ضرورات الفتح من جهة، وكون غالبية الجيوش التي كانت تشارك في هذه الفتوح قد جاءوا من جزيرة العرب من جهة أخرى، جعلت من التجمير أمراً لا مندوحة عنه. ومع ذلك ظلّ موقف السنة الإسلامية

محمد بن الحسن، *الجمارة في اللغة*، حيدر أباد، 1344هـ (طبعة معددة، بيروت، د.ت) ج 2، ص 233؛ *المفرد*، ج 2، ص 85.

(143) لا تتفق الروايات حول أصل هذه الظاهره فبعضها تعزّزها إلى الفراعنة وبعضها الآخر يعزّزها إلى الأكاسرة ملوك الفرس. فعندما خطب أحد زعماء الكوفة بجيش ابن الأشعث حاضراً إيمان على التمرد ضد الحجاج قال: "إيكم أن أطعتم الحجاج جعل هذه البلاد بلاكم ما بقيتم، وجمركم تجمير فرعون الجنود. فإنه بلغني أنه أول من جمر البعوث"، *تاريخ الطبرى*، ج 2، ص 1054؛ قارن: ابن الأثير، *ال الكامل في التاريخ*، ليدن، 1863-1871، ج 4، ص 462-463؛ البلاذري، احمد بن يحيى، *أنساب الأشراف*، تحقيق ف. الواردات، غريفسفالد (المانيا) 1883، ج 11، ص 325-326.

أما ربط التجمير بالاكاسرة فيدل عليه ما روى عن "الهُرْمَان" ، أحد قادة الفرس الذين وقعوا في الأسر وأسلم بعد ذلك، من أن كسرى جمرَ بعouth فارس. وانشد الشافعى بيتاً من الشعر لم ينسب لفائه، يعزي فيه التجمير إلى كسرى، والبيت هو:

"وَجَمَرْتَنَا تَجْمِيرَ كَسْرَى جَنُودَةَ وَمَنِيتَنَا حَتَىٰ مَلَلْنَا الْأَمَانِيَا"

انظر: *الحيوان*، ج 5، ص 126؛ *النهاية*، مادة "جمر" ، الازهري، ج 11، ص 74؛ *لسان العرب*، ج 4، ص 146؛ *نَاجِ العَرْوَسِ*، ج 3، ص 108.

(144) ورد في القرآن الكريم نيف وخمس وعشرون آية في تجبر فرعون وظلمه. ومن السهل أن يعود القاريء إلى تلك الآيات مستعيناً بالمجمع المفهوس لآيات القرآن الكريم. وبالإضافة إلى القرآن، فهناك بعض الأحاديث التي تبرز هذا الجانب في شخصية الفراعنة، من بينها ما رواه الزهري عن كراهية النبي تسمية أطفال المسلمين باسم "الوليد" لأنّه من أسماء الفراعنة. حيث روي قوله: "قد جعلتم تتسمّون بأسماء فراعنتكم، انه سيكون رجل يقال له الوليد هو اضر على أمتي من فرعون على قومه". مؤلف مجھول، *العيون والحدائق*، تحقيق م.ي دي خوبه، ليدن، 1869، المجلد الأول، ص 112؛ قارن: الإصابة، ج 3، ص 637، المتقد الهندي، *كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال*، تحقيق بكري حياتي وصفوة السقا، بيروت، 1399هـ/1979، ج 16، ص 43.

وفي ذم فرعون وردت أحاديث أخرى روى بعضها ابن سلطان القاريء، انظر: الدواني، جلال الدين، *إيمان فرعون*، تحقيق محمد بن الخطيب، القاهرة، 1383هـ/1964، ص 52-56.

تجاه هذا الأمر سلبياً، ففي نطاق هذا الموقف يُعزى إلى عمر بن الخطاب تحذيره المشهور من تجمير الجيوش مخافة الفتنة عليهم وعلى أهليهم⁽¹⁴⁵⁾. ويمكن لنا أن نتبين بعض الدوافع التي وقفت من وراء هذا التحذير إذا ما تتبعنا الروايات التي تتحدث عن نداء إلى الانحراف والرذيلة عند بعض نساء المقاتلة المجرمرين، ليس فقط في خلافة عمر بل في عهد ما بعد عمر. فمن بين تلك الروايات ما نقل عن رجل من بني سليم يدعى جَدْهَةَ السلمي أنه كان يُغري بعض نساء المدينة للخروج معه خارج المدينة حيث كان يلهو بهن في غياب ازواجهن المجرمرين. فتسرب خبره إلى جبهات القتال فأرسل أحد هؤلاء الأزواج رسالة شعرية إلى عمر بهذا الصدد كي يضع حدّاً لهذا العبث بنسائهم⁽¹⁴⁶⁾. وتتحدث الروايات كذلك عن نساء كنَّ على شفا الخيانة والغدر بازواجهن لطول افتقادهن لهم⁽¹⁴⁷⁾. وكثيراً ما كانت العلاقة الزوجية تسوء بين الرجل وزوجته أثناء غيابه⁽¹⁴⁸⁾.

ووصل الأمر ببعض الأزواج إلى فك رباط الزوجية⁽¹⁴⁹⁾. بل بلغ الأمر ببعض نساء المجرمرين إلى درجة الزنا⁽¹⁵⁰⁾.

لم تبقَ معاناة نساء المجرمرين سراً دفيناً في صدورهن، إذ اخذت هذه المعاناة تتكشف شيئاً فشيئاً. ويروى في هذا الصدد أنَّ الخليفة عمر قد وقف بنفسه على معاناة امرأة حين سمعها وهو يطوف في سكك المدينة، تحدث نفسها شاكية طول غياب زوجها، وأنها لو لا خشية الله، لأوشكت ان تستسلم لنزواتها، فما كان من عمر، كما تقول الرواية، إلا أن أرسل أمراً بإغفال زوجها من الجبهة، ثم توجه إلى ابنته حفصة أم المؤمنين

(145) نسب إلى عمر بن الخطاب قوله: "لا تجمروا الجبوش فتفتوهم". النهاية، مادة "جر"، الإزهري، ج 11، ص 74، لسان العرب، ج 4، ص 146؛ تاج العروس، ج 3، ص 108. وفي رواية أخرى لهذا الحديث ورد: "لا تجمروا المسلمين فتفتوهم وتفتووا نسائهم"، انظر: المبرد، ج 2، ص 233.

(146) ابن سعد، ج 3 (1)، ص 205؛ الجاحظ، عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1399هـ/1979، ج 3، ص 88؛ الأمدي، الحسن بن بشر، المؤتلف والمختلف، تحقيق عبد الستار فراج، القاهرة، 1381هـ/1961، ص 82؛ الاصابة، ج 1، ص 261.

(147) مناقب عمر، ص 83.

(148) ابن قيم الجوزية، أخبار النساء، بيروت، 1973، ص 14-15.

(149) الأغاني، ج 21، ص 37.

(150) أخبار النساء، ص 151-152؛ المحسن والمساوي، ج 2، ص 208.

يستخبرها عن المدة التي تستطيع الزوجة أن تقضيها وهي خالية من زوجها، فأخبرته أن أقصى ما تستطيعه هو ستة أشهر. فصار لا يسمح بعدها أن يظلّ الجيش مجرماً بعد هذه المدة⁽¹⁵¹⁾. وسواء كان هذا الإجراء قد حدث بالفعل أو لم يحدث، وكان عزوه إلى عمر جزءاً من التوجه الإسلامي العام الذي يميل إلى تصوير هذا الخليفة بصورة الحاكم المثالى، فإن الأمور لم تسر كما أراد لها عمر أن تكون. فإن خلافة عثمان اعتاد المسلمون أن يخالفوا في الجبهة الشرقية في خراسان عدة آلاف من الجنود يمكثون فيها سنة كاملة ولا يستبدلون بغيرهم إلا في موسم العزوف التالي⁽¹⁵²⁾. وظلّ الأمر كذلك حتى استخلف معاوية حيث حاول وضع حد لظاهرة التجمير في هذه الجبهة، فبعث بجيش كبير إلى هذه الولاية بصحبة نسائهم وأولادهم لتكون خراسان لهم مقراً دائماً⁽¹⁵³⁾. ومع ذلك فإن طريقة المناوبة لم تخفف كلية بل ظلت باقية إلى أيام عبد الملك⁽¹⁵⁴⁾. إذ شهدت هذه المنطقة اعنfal الحروب والحملات ضد الثوار الخوارج وكانت مستهدفة لضغط عسكرية من الشرق⁽¹⁵⁵⁾. ولدينا أدلة أخرى تؤكد استمرارية المناوبة في السنوات التي أعقبت موت عبد الملك، حيث لم يكن لدى أبنائه الأربع الذين خلفوه في الحكم من حيلة للتخلص منها. وكان كل ما فعلوه هو تقدير فترة التجمير من ستة أشهر، كما أقرّها عمر بن الخطاب، إلى أربعة أشهر كما أمر بذلك سليمان بن عبد الملك⁽¹⁵⁶⁾.

(151) مناقب عمر، ص 83-84؛ قارن: السُّكِي، عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، القاهرة، 1964هـ/1383، ج 1، ص 284؛ البيزيدي، محمد بن العباس البيزيدي، كتاب الإمامي، تحقيق عبد الله، بن احمد العلوi الحضرمي (نسخة مصورة في بيروت، د.ت. عن طبعة حيدر آباد، 1369هـ)، ص 98-99.

(152) فلم يزل أهل البصرة يغزوون من لم يكن صالحًا من أهل خراسان، فإذا رجعوا خلّفوا أربعة آلاف للعقبة. فكانوا على ذلك حتى كانت الفتنة. تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2906.

(153) العلي، صالح احمد، "أسيطيان العرب في خراسان" مجلة كلية الآداب، (3) بغداد، 1959، ص 36-85.

(154) تاريخ الطبرى، ج 2، ص 826 "حتى تأتي أيام عقبهم فتُنقَبُهم وتُبَعَّثُ آخرین مكانهم".

(155) 'Abd al-Amir Dixon, *The Umayyad Caliphate*, 65-86/684-705 (A Political Study), London, 1971, p. 169ff.

(156) ابن الجوزي، المنظم، مخطوطه بودليانا، بوكوك، 255، اوري، 779، ورقة 4 أ.

وكغيرها من القضايا التي استأثرت باهتمام المسلمين، فقد حظيت قضية التجمير باهتمام رواة الحديث. فروي في هذا الصدد حديث يجعل أجر المرأة التي تصبر على غياب زوجها الذي يخرج مجاهداً في سبيل الله كأجر الشهيد سواء بسواء⁽¹⁵⁷⁾. لم تقتصر الآثار السلبية الناجمة عن التجمير على الجنس اللطيف فحسب، إذ لم يكن حال الرجال من المجرمين أقل سوءاً من النساء. فقد حفظت لنا المصادر جزءاً من الروايات التي تعكس إنزال المجرمين إلى مهافي الرذيلة، حيث أدى بهم طول الغياب عن زوجاتهم إلى ارتياح محلات البغاء⁽¹⁵⁸⁾. ومن الجدير بالتنويه في هذا المقام أنَّ أولى الأمر من قادة المسلمين كانوا يبدون نوعاً من التساهل في إيقاع الحدود على مرتكبي هذه الجنایات. مع العلم أنَّ عقوبتها المنصوص عليها تتراوح بين عقوبة الجلد بالسوط وبين القتل رمياً بالحجارة⁽¹⁵⁹⁾. وأبسط تفسير لهذا الموقف المتسامح هو الإخلال بقواعد الشرع ان لم يكن تعطيلاً مطلقاً للحدود.

تعدت ظاهرة عند الرجال حدود البغاء ووصل الأمر ببعضهم إلى درجة اللواط⁽¹⁶⁰⁾. وغنى عن القول ما تتطوّي عليه هذه الفاحشة من بالغ الخطر على أخلاق الأمة⁽¹⁶¹⁾. وأدرك بعض أعداء المسلمين حاجة الجنود المجرمين إلى النساء فعمدوا إلى

(157) فَنِّصْبَرَتْ مِنْهُنَّ وَاحْتَسَبَتْ أَعْطَاهَا اللَّهُ أَجْرَ الشَّهِيدِ، أَخْبَارُ النِّسَاءِ، ص 119.

(158) أَنْسَابُ الْاِشْرَافِ، ج 11، ص 334-335.

(159) عن عقوبة الزنا انظر: الماوردي، أبو الحسن، الأحكام السلطانية، القاهرة، 1298هـ، ص 215؛ الفراء، أبو يعلى، الأحكام السلطانية، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1394هـ/1974، ص 263.

(160) ميتز آدم، الحضارة الإسلامية، ترجمتها عن الالمانية أو ريدة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1387هـ/1967، ج 2، ص 166.

(161) خصص الجاحظ فصلاً كاملاً في كتاب المعلمين سماه: "في ذم اللواط"، انظر: رسائل الجاحظ، ج 2 (1)، ص 43؛ قارن أيضاً: رسائل الجاحظ: "مفاخرة الجواري واللعنان"، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الحانجي، القاهرة، 1384هـ/1965، ج 2، ص 100-102؛ طبقات الشافعية الكبرى، ج 3، ص 18، الخراج وصناعة الكتابة، ص 76، نهاية الأربع، ج 2، ص 204-207، كتز العمل، ج 5، ص 338 وما بعدها. وينتطرق الجاحظ في موضع آخر إلى لواط خراسان فيقول: "كان السبب الذي اشاع في أهل خراسان اللواط وعودهم ذلك، كثرة خروجهم اليعوث وكانوا لا يستطيعون

أغاراهم واستدرجهم الى البغاء تثبيطاً لهمّهم وتوهيناً لعزيمتهم في القتال⁽¹⁶²⁾. وقد تتبه بعض الأنقياء من المقاتلة إلى خطر الانسياق وراء الشهوة التي قد تجرّهم إلى ارتکاب الفاحشة أثناء مدة تجميرهم، حتى أنَّ بعضهم قد همَّ في أخماء نفسه خوفاً من أن يقع في المحظور⁽¹⁶³⁾. وقد أشار عمر في احدى وصاياه إلى الخليفة من بعده إلى ضررٍ أبعد أثراً للتجمير قد يتحقق بأمة الإسلام جميعها لأنَّ حبس المسلمين في الثغور قد يؤدي إلى انقطاع النسل والذرية⁽¹⁶⁴⁾. وهو أمر يرى فيه الجاحظ النهاية الحتمية حيثُ يعتبره إبطالاً للدين والدنيا معاً⁽¹⁶⁵⁾.

وإذا كانت التحذيرات المنسوبة إلى عمر أو الرأي الذي يعتمد الجاحظ يصدران عن رؤية دينية أخلاقية، فقد نظر خليفة آخر إلى التجمير من خلال منظور سياسي براغماتي، فمعاوية بن أبي سفيان يرى في التجمير خطراً على عقائد الجنود ولائهم السياسي لخليفتهم إذا ما مكثوا فترة طويلة في النواحي التي يرسلون إليها، لأنهم مع تعاقب الأيام قد يتشربون بأخلاق أهل تلك النواحي مما قد يفسد ولاءهم وينقص من طاعتهم لحكامهم⁽¹⁶⁶⁾. وكان هذا بعد نظر من قبل معاوية، يؤكده ما حدث بعد مرور أكثر من قرن

إخراج النساء والجواري معهم. ولم يكن لهم بد من غلمان تهيء مؤنهم، فلما طال مكث الغلام مع صاحبه بالليل والنهار وفي حال التبَلَّل والتكتشف وفي حال اللبس والستر، وكانت الغالمة تهيج بهم شغفوا بعلمائهم وهم فحول، فتعودوا ذلك في "أسفارهم"، الشاعري، أبو منصور عبد الملك بن اسماعيل، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1384هـ/1965، ص 553.

(162) أنساب الأشراف، ج 11، ص 134. ويروى في هذا الصدد حديث يبين خطر النساء والخمر على أمة المسلمين. فروى عن النبي (ص) قوله: "أَخْوْفُ مَا أَخَافُ عَلَى امْتِي النِّسَاءُ وَالْخَمْرُ". نهاية الأربع، ج 2، ص 198.

(163) الإصابة، ج 2، ص 464. وقد حرمت الشريعة الإسلامية الخصاء ليس في الإنسان فحسب بل في البهائم واعتبر الخصاء من المُثْلَة التي حُرِّمَتْ كذلك إِيمَّا تحريم، انظر ذلك في لسان العرب، ج 11، ص 615، الحيوان، ج 1، ص 129-128، 177-180.

(164) من بين ما أوصى به عمرُ الخليفة من بعده قوله: "وَلَا تجْرِمُهُمْ فِي الْبَعْوَثِ فَنَقْطِعُ نَسْلَهُمْ"، البيان والتبيين، ج 2، ص 48.

(165) رسائل الجاحظ، ج (1)، ص 43.

(166) العقد الفريد، ج 4، ص 373.

من الزمان حين أفسد أهل الكوفة، المشهورون بالتشييع، جند الخليفة المنصور لطول مكثهم بين ظهرايهم مما حدا بالمنصور إلى بناء مدينة بغداد لتكون خالصة له ولجنده وبطانته⁽¹⁶⁷⁾.

ومع مرور الزمن رسخت في أذهان الناس صورة قبيحة للتجمير، ولم يخف ذلك بالطبع على الحكام المسلمين فاستخدموه شعاراً يلوّحون به لجذبهم على سبيل الترغيب تارة وعلى سبيل الترهيب تارة أخرى. فقد عرفوا نقل وطأته على كاهل أهل الديوان الذين كانوا يرون في سرعة عودتهم من الغزو إلى بيوتهم وأهليهم أقصى ما يبتغون⁽¹⁶⁸⁾. فكثيراً ما كان يلوح الخلفاء أو قوادهم باستخدام التجمير ليحثّوا جندوهم على أداء واجبهم القتالي على خير وجه⁽¹⁶⁹⁾. ونراهم في بعض الأحيان قد نفذوا تهدياتهم تلك وجمروا أهل الديوان في ناحية من نواحي سلطانهم⁽¹⁷⁰⁾. وعلى ضوء هذه الرؤية للتجمير يسهل على المرء فهم الوعود الذي اعتاد على أطلاقها الخلفاء الجدد لدى تسلمهم السلطة، خاصة تلك التي كانوا يقطعون فيها على أنفسهم العهود بـلا يجرّوا أهل الديوان⁽¹⁷¹⁾. وواضح أنَّ

(167) تاريخ الطبرى، ج 3، ص 272.

(168) أنساب الأشراف، مخطوطه عاشر افندى، القسم الثانى، ورقة، 73ب، ورقة 190ب، تاريخ الطبرى، ج 2، ص 1624، الأغانى، ج 20، ص 108؛ ج 21، ص 40، الكامل، ج 5، ص 139.

(169) لما شد أهل المدينة على أهل الشام شدة رجل واحد يوم الحرة، تراجع أهل الشام قليلاً، فصال بهم سلم بن عقبة أميرهم ولم يعجبه قتالهم وقال: "اما والله ما جزاكم عليه إلا ان تحرموا العطاء وأن تجمروا في أقاصى الثبور". تاريخ الطبرى، ج 2، ص 414.

(170) مثل ذلك ما فعله سليمان بن عبد الملك حين حظر العودة على جيش أهل الشام الذي أرسل إلى بلاد السندي، فظل مجرماً في السندي إلى أن تولى عمر بن عبد العزيز فأمر بعودتهم. تاريخ الطبرى، ج 2، ص 1275. وكان عبد الملك قد أوعز من قبل إلى الحاج بن يوسف بتجمير أهل الديوان في العراق جزاء لهم على تأييدهم لثورة ابن الأشعث. أنساب الأشراف، مخطوطه عاشر افندى، القسم الثانى، ورقة 21 أ. وكذا فعل الحاج عندما أمر بجيش العراق أن يمكث في سجستان إلى أن يتم مهمته ولو استغرقه الأمر وقتاً طويلاً. تاريخ الطبرى، ج 2، ص 1054؛ الكامل، ج 4، ص 462-463؛ أنساب الأشراف، ج 11، ص 325-326.

(171) من أبرز الأمثلة على ذلك خطبة الخليفة يزيد بن الوليد بن عبد الملك، الذي لقب بيزيد الناقص، عندما بُويع بالخلافة بعد مقتل الوليد بن يزيد حيث قال: "ولا اجركم في بعوثكم فأفتقتم وأفتن أهلكم".

الغاية من تلك الوعود هي بث الطمأنينة في نفوس الجنود ومن ثم كسب دعمهم ورضاهم عن الخليفة الجديد.

ويجدر أن نشير في هذا الصدد إلى أن فئات المعارضة السياسية كانت هي الأخرى تستغل خوف أهل الديوان من التجمير فتستخدمه للتحريض ضد السلطة الحاكمة. ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك ما قام به دعاة التمرد الذي قاده ابن الأشعث ضد الحاج عبد الملك، حين شرع الدعاة في تحريض أهل ديوان العراق للانضمام للثورة حيث أشاعوا بأن الحاج عازم على تجميرهم في سجستان وأنه لن تكون لهم عودة قوية إلى أهليهم⁽¹⁷²⁾.

وعلى صعيد آخر كان للتجمير نصيب في تكريس عداء بعض الأقاليم لخلفاء بنى أمية، فمن جراء تزايد اعتماد الأمويين على جيش الشام في إخماد الثورات المتلاحقة في أنحاء مختلفة من الدولة الإسلامية⁽¹⁷³⁾، وبسبب الحاجة إلى ضمان الأمن في مناطق الغليان، كان على هذا الجيش أن يرابط لأوقات طويلة في هذه المناطق، ولذا أصبح ينظر إليه كجيش احتلال ويقابل بمشاعر الكراهة⁽¹⁷⁴⁾.

ولعل أكثر ما كان يغذي الكراهة، تلك المضايقات التي كانت تحدث من جراء تعرّض الجنود الشاميين للنساء أثناء إقامتهم في الأماصار نفسها. وقد أشار قتيبة ابن مسلم

تاریخ الطبری، ج 2، ص 1835؛ البیان والتین، ج 2، ص 142. ووعد الولید بن عبد الملک الوعد ذاته في مناسبة أخرى. المصدر نفسه، ج 2، ص 204.

(172) فمَا قاله بعضهم: "انكم اطعتم الحاج جعلها بلادكم ما بقيتم وجمركم تجمير فرعون لجنده". أنساب الاشراف، ج 11، ص 325-326؛ تاریخ الطبری، ج 2، ص 1054؛ الكامل، ج 4، ص 462-463.

ويبدو ان نیة الحاج بتجمير الجيش كانت معروفة على نطاق واسع بين المشتركين في هذه الحملة، كما يشهد بذلك بيت من الشعر قاله الأعشى في هذه المناسبة وهو:

وَحَدَّثْتُ أَنْ مَا لَنَا رَجْعَةً
سِنِينَ وَمَنْ بَعْدَهَا أَشْهُرٌ

أنظر : الأغاني، ج 5، ص 150.

(173) هاملتون، جب، "تطور الحكومة في صدر الإسلام وعهد الأمويين"، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة احسان عباس، بيروت، 1964، ص 45-60.
(174) أنساب الاشراف، ج 4 (أ)، ص 32، 50.

الباهلي إلى ذلك حين دعا جنوده لتأييد خلعه لسليمان بن عبد الملك⁽¹⁷⁵⁾. وحرصاً من الحاج على عدم تفجر الكراهية لأهل الشام، حذرهم من الدخول إلى البيوت والاعتداء على النساء وهددهم بأنه لن يسكت على أيّ من تلك المخالفات⁽¹⁷⁶⁾. وإنما منه في الحيطة فقد أمر بعزمهم عن بيوت أهل الكوفة وأسكن الجنود في معسكر بعيد عن أحياط المدينة⁽¹⁷⁷⁾. ويبدو أنّ شبح هذه المشكلة قد استحوذ على مخيلة الحاج وعزّم على أن يحسّ أمرها. فجاء قراره باقامة مدينة واسط لتكون خاصة بجيوش الشام المرابطة في العراق⁽¹⁷⁸⁾.

(8)

العطاء والعوامل السياسية

إعتماد بعض الخلفاء أن يعطوا زيادة على عطاء المقاتلة عند توليهم السلطة. وكان عثمان أول من استحدث هذه الزيادة حيث زاد مئة درهم في عطاء أهل الديوان⁽¹⁷⁹⁾. وهذا على حد عثمان في ذلك عندما بويع للخلافة⁽¹⁸⁰⁾. ورأينا ذلك يتكرر في خلافةبني أمية عندما زاد الوليد بن يزيد في عطاء أهل الديوان عشرة دنانير وضاعف الزيادة لجند الشام

(175) ومن بين ما قاله قتبة وهو يحاول استمالة الناس إلى جانبه: "حتى متى يتپطّح أهل الشام بأفنيكم وظلال دياركم". *تاریخ الطبری*، ج 2، ص 1288؛ *الکامل*، ج 5، ص 14.

(176) *أنساب الأشراف*، ج 11، ص 350.

(177) *تاریخ الطبری*، ج 2، ص 1098.

(178) *أنساب الأشراف*، مخطوطه عاشر افندی، القسم الثاني، ورقة 1250 (ترقيم حميد الله)؛ قارن: العصامي، *سمط النجوم العوالی فی أنباء الاولی والتولی*، القاهرة، 1380هـ، ج 3، ص 157. وجاء في بعض الروايات أن بناء واسط قد أوكل إلى رجل يسمى أبو موسى العتّبی، وكان له ابن اسمه الحكم يحسن تعبير الرؤيا عاش أيام المهدی. *المحاسن والمساویع*، ج 1، ص 315.

(179) *تاریخ الطبری*، ج 1، ص 2804.

(180) أبو الفرج الأصفهاني، *مقاتل الطالبيين*، تحقيق أحمد صقر، 1970، ص 55.

خاصة⁽¹⁸¹⁾. وبغض النظر عن الفترة التي بدأت تُعطى فيها هذه الزيادات أو الخلفاء الذين منحوها، فقد كانت زيادات موسمية غيرتها التحبي إلى الرعية والفوز برضاهـا⁽¹⁸²⁾. وكانت حاجة الخلفاء لنيل هذا الرضا تزداد في أوقات الشدة عندما تتشب القلاقل والثورات، فكانوا يلجأون إلى منح هذه الزيادة تنتشطاً لهم المقاتلين وتنشيطاً لطاعتهم. فعندما ثار أهل المدينة على يزيد بن معاوية وأرسل جيشه الذي خاض وقعة الحرّة أعطى كل فرد منهم مائة دينار زيادة على عطائه⁽¹⁸³⁾.

وخطا المنصور خطوة مماثلة عندما ثار عليه عبد الله بن علي فزاد في أرزاق عيال المقاتلة بعد أن كان السفاح قد حطّها من قبل⁽¹⁸⁴⁾.

ولم تكن الزيادة في العطاء مقصورة على المؤيدین والأنصار فحسب، بل كانت تمنح أو يُوعَد بها أنصار المعارضين والمتمردين لكي يتخلوا عن قوادهم وزعمائهم ويتحولوا في ولائهم للسلطان⁽¹⁸⁵⁾.

(181) تاريخ الطبری، ج2، ص 1754؛ العيون والحدائق، ص 123، ويبدو أن ذلك كان متبعاً منذ نشوء دولة بنی أمیة. إذ روی أن يزيد بن معاویة اقترح على أبيه أن يرفع عطاء أهل الشام ويخبرهم أن الزيادة قد جاءت بمبادرة من ابنه يزيد حتى يرفع ذلك من منزلته عندهم ويُحبّبه إليهم". ابن ظفر الصقلي، محمد بن أبي محمد، انباء نجاء الأبناء، دار الأفاق، بيروت، 1980، ص 106. وأجرى عمر بن عبد العزیز زيادة عشرة عشرة في عطاء الجنـد العربيـ والمـوالـي سـواء. ابو نعيم الاصبهاني، حلية الأوليـاء وطبقـات الـاصـفـيـاء. القاهرة 1351هـ/1932، ج5، ص 331؛ وانظر أيضاً: الجھشیاري، كتاب الوزراء والكتاب، القاهرة، 1938، ص 191.

(182) التنظيمات، ص 134. وكثيراً ما كانت تتغى هذه الزيادات بعد موت الخليفة التي اقرّها. فقد ألغى يزيد بن الوليد بن عبد المـالـك الـزيـادة التي زـادـها سـلفـه الـولـيدـ بنـ يـزيدـ. انظر: تاريخ الطبری، ج2، ص 1825؛ المنتظم، مخطوطـة بـوـدـلـيانـاـ، ورقة 142 أـ.

(183) "ونادى مناديه في الناس بالمسير على أن يُعطوا أعطياتـهم كـمـلاـ ويعـانـ كلـ اـمرـىـءـ مـنـهـ بـمـائـةـ دـيـنـارـ". انساب الاشراف، ج 4 (ب)، ص 33.

(184) انساب الاشراف، مخطوطـة عـاـشرـ اـفـدـيـ، القـسـمـ الاولـ، ورـقـةـ 578 (ترـقـيمـ حـمـيدـ اللهـ). وقد خـصـ مـعاـوـيـةـ منـ حـارـبـواـ فيـ صـفـوـفـهـ فيـ وـقـعـةـ صـفـيـنـ بـشـرـفـ العـطـاءـ مـكـافـأـةـ لـهـ عـلـىـ تـأـيـيـدـهـ لـهـ. المـحـاسـنـ وـالـمـساـوـيـ، جـ 2ـ، صـ 228ـ؛ قـارـنـ اـيـضـاـ: الجـاحـظـ، عمـروـ بنـ بـحرـ، التـاجـ فـيـ اـخـلـقـ الـمـلـوـكـ، تـحـقـيقـ اـحمدـ زـكـيـ باـشاـ، القـاهـرـةـ، 332ـ هـ/1914ـ، صـ 57ـ.

وكلاً كانت المهام العسكرية التي يكَلِّف بها أهل الديوان محفوفة بالمخاطر، كان يُزداد في عطاء الجنود الذين يرسلون في هذه المهام تشجيعاً على قبولها والمشاركة فيها. وهو ما كان يحدث عند ارسال الجيوش للمرابطة في التغور بإزاء العدو⁽¹⁸⁶⁾. وعلى الرغم من اختلاف التسميات التي أطلقت على تلك الزيادة⁽¹⁸⁷⁾، فإنها كانت وسيلة لكسب ولاء المقاتلة وتشجيعهم على تنفيذ واجبهم العسكري، إذ كان رجال الدولة يدركون الصلة القائمة بين العطاء وطاعة أهل الديوان⁽¹⁸⁸⁾. ولذا فقد استخدموه العطاء سلاحاً بأيديهم يعاقبون به خصومهم من جهة أو يتوصلون به إلى قلوب أنصارهم من جهة أخرى. فكثيراً ما أوقف ادرار العطاء لسكان المناطق التي تُبْدِي معارضته أو تشارك في عمل معاد للسلطة، وكانت مدة التوقف تطول أو تقصير وفقاً لمшиئية الخليفة⁽¹⁸⁹⁾. ليس هذا فحسب

(185) في هذا الصدد، يروى أن عبد الملك قد عرض الزيادة في عطاء أولئك الذين ناصروا عمرو بن سعيد الاشدق في تمرده ضد الخلافة حتى ينصرفوا عنه.

الإمامية والسياسة، ج 2، ص 27. ومارس الأسلوب نفسه عندما عرض على المشاركين في ثورة ابن الأشعث أن يجعل عطاءهم ورزاقي عيالهم مساوياً لعطاء وأرزاق أهل الشام. أنساب الاتسرا، مخطوطةعاشر افندي، القسم الثاني، ورقة 16 أ.

(186) الخراج وصناعة الكتابة، ص 319؛ الرشيد بن الزبيبر، النخادر والتحف، تحقيق محمد حميد الله، الكويت، 1959، ص 209.

(187) من بين تلك التسميات التي امكنا الوقوف عليها: (المعونة) وهو مبلغ إضافي يعين أهل الديوان على قضاء حوائجهم. انظر: تاريخ الطبرى، ج 2، ص 755. (الرَّغَائِبُ) أي المبلغ الذي يُرَغَّبُ الجيش فى مُهْمَانِهِم ويقوى من طاعتهم لأمرائهم. زهر الأدب، ج 1، ص 541. (الجُعْلُ أو الجَعْلَةُ) وهو مبلغ يشترطه المقاتل قبل خروجه في الغزوة. أنساب الاتسرا، ج 11، ص 106؛ قارن: لسان العرب، ج 11، ص 111.

(188) سئل بعض رجال بنى أمية عن سبب زوال سلطانهم فقال: "... وبطل عطاء جندنا فزالت طاعتهم لنا، واستدعاهم اعداؤنا فأعادوهم علينا". المحاسن والمساوی، ج 1، ص 254.

(189) حرم معاوية عامّة انصار علي من أهل الكوفة بعد توليه الخلافة، الأغاني، ج 10، ص 119. وكان حرمانهم من العطاء قد سَهَّلَ على حجر بن عدي تحريضهم على معاوية، تاريخ الطبرى، ج 2، ص 113؛ الأغاني، ج 16، ص 2.

وحرم أهل الكوفة من عطائهم مرة أخرى بعد ثورة زيد بن علي ضد هشام بن عبد الملك، تاريخ الطبرى، ج 2، ص 1716. الا أن هشاماً سرعان ما تراجع عن قراره وأذر العطاء من جديد. أنساب

فمجرد الانتماء إلى المعارضة أو التعاطف معها كان كفيلاً بحرمان رجل الديوان من عطائه، ووصل الأمر في بعض الأحيان أن قطع العطاء لمجرد أن كانت الشكوك تحوم حول ولاء الشخص لل الخليفة⁽¹⁹⁰⁾. وفي حالات أخرى كانت العقوبة تتمثل بتخفيض حجم العطاء فحسب، لا بقطعه كلياً. ومن الأمثلة على ذلك ما كان من تخفيض عطاء أهل بيت معروف من أهل المدينة من قبل هشام بن عبد الملك حين جعل عطاءهم في مرتبة عطاء الموالى⁽¹⁹¹⁾. وكذا فعل الخليفة العباسي المهدى حين أخرج أبناء أسرة زياد بن أبيه من ديوان قريش وديوان العرب وجعلهم في ديوان الموالى⁽¹⁹²⁾. وبالرغم من أن هذه العقوبة تبدو لأول وهلة وكأنها ذات طابع مادي يتمثل في تخفيض حجم العطاء، إلا أنها في الوقت ذاته تتطوي على عقاب معنوي أشدّ خطراً وابعد شأنًا من العامل المادي. فمجرد جعل هؤلاء، وخاصة فيما يتعلق بأسرة الزياد، في ديوان الموالى دليل على التشكيك في نسبهم بل ونفيهم من الانتماء إلى الأصل العربي. وجرياً مع هذه السياسة فقد أطلق عبد الملك يد عامله الحاج في ديوان أهل العراق، ليرفع عطاء من يشاء ويحطّ عطاء من يشاء⁽¹⁹³⁾.

الإشراف، مخطوطةعاشر أفندي، القسم الأول، ورقة 514 (ترقيم حميد الله). وأنباء خلافة هشام أيضاً قطع عطاء أهل المدينة وأهل مكة على أثر الثورة نفسها. الأغاني، ج 7، ص 21. وحرم جماعة من أهل العراق عطاءهم بعد ثورة عبد الرحمن بن الأشعث، الأغاني، ج 4، ص 158. وقد بلغ عدد هؤلاء المحرومين من العطاء وفقاً لبعض التقديرات عشرين ألفاً. تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 291.

(190) فعلى سبيل المثال أوقف الخليفة عثمان صرف العطاء لعبد الله بن مسعود عندما ازدادت إنتقاداته ضد منهج الخليفة وسياسته، ابن سعد، ج 3(1)، ص 114. ومنع مروان بن الحكم إثناء امارته على المدينة العطاء عن ابن صهيب الرومي، لأنه لم يكن راضياً عن موقفه تجاه مقتل عثمان، أنساب الإشراف، ج 4 (أ)، ص 90. وعقاب الحاج رجلاً من أهل العراق بمنعه العطاء عنه لأن أخيه ناصر ابن الأشعث في ثورته. ابن عساكر، ج 4، ص 61. وقطع عبد الملك عطاء الشاعر ابن قيس الرقيات لميوله السياسية وتأييده لعبد الله بن الزبير. الأغاني، ج 4، ص 158. وقطع هشام بن عبد الملك عطاء الفرزدق لأنه نظم قصيدة مدح بها علي بن الحسين بن علي، زين العابدين، ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت، 1967، ج 1، ص 144.

(191) ابن عساكر، ج 2، ص 262. وجدير بالذكر أن عطاء الموالى كان في الدرك الأسفل من سلم العطاء بعد عطاء الأعراب وعطاء أهل الأنصار، الأغاني، ج 21، ص 40.

(192) تاريخ الطبرى، ج 3، ص 479.

(193) الهمданى، الحسن بن احمد بن يعقوب، الأكليل، بغداد، 1931، ص 152.

واستخدم العطاء لرفع درجة الانضباطية العسكرية بين الجنود انفسهم، خاصة فيما يتصل بالانتظام في الحملات العسكرية وعدم ترك المعسكرات التي يتركز فيها المقاتلة. فإذا ما ترك أحد المقاتلة معسكره بسبب من الأسباب، أي "أخل بمركزه"، فإنه يتعرض لنوع من العقوبة تتفاوت في الشدة والسهولة وفقاً للظروف التي حدثت فيها. وقد وصفت رواية منسوبة إلى الشعبي كيف تدرجت هذه العقوبة منذ أن ظهر هذا النوع من المخالفات أيام الخلفاء الراشدين وحتى عهد عبد الملك وواليه الحاج، حيث اقتصرت في البداية على نزع عمامة المخلّ على مشهد من الناس، إلى أن وصلت في النهاية إلى حدا الإعدام⁽¹⁹⁴⁾. وكان حرمان المقاتل من العطاء واحداً من بين هذه العقوبات إذا طالت مدة غيابه عن معسكره⁽¹⁹⁵⁾. إما إذا كان الغياب لفترة قصيرة فكان يكتفى بتجميد العطاء لفترة ما ثم يستأنف دفعه من جديد⁽¹⁹⁶⁾. فمن جراء ذلك كان التشدد في العقوبة سبباً في رفع درجة الانضباطية عند المقاتلين، وأدى وبالتالي إلى إحتفاء هذه الظاهرة كليّة بإن حقبة الحاج⁽¹⁹⁷⁾.

ومن أجل النجاعة في معالجة هذه الظاهرة فقد أنشيء جهاز خاص يتولى أمر الاهتمام بشؤون التهرب من الخدمة العسكرية، عرف باسم ديوان العصابة⁽¹⁹⁸⁾. فكان موظفو هذا الجهاز يقومون باستعراض الجنود يومياً في أماكن تمركزهم وفقاً لقوائم تشتمل على أسماء الجنود في المركز، سُمّوا باسم "العُراض"⁽¹⁹⁹⁾. فإذا ما تبين غياب أحد من الجنود وضعوا على اسمه خطأ، اشاره إلى أنه من العصاة. وعند ذلك تعمّل الإجراءات

(194) سبط النجوم، ج 3، ص 150.

(195) العقد الفريد، ج 5، ص 15؛ ابن سعد، ص 256؛ الأغاني، ج 11، ص 164؛ أنساب الأشراف، مخطوطه عشر افندي، القسم الثاني، ورقة 463؛ ابن عساكر، ج 4، ص 61.

(196) ابن سعد، ج 5، ص 257.

(197) أنساب الأشراف، ج 11، ص 275.

(198) الكامل، ج 5، ص 118.

(199) أنساب الأشراف، مخطوطه عشر افندي، القسم الثاني، ورقة 463؛ أنساب الأشراف، ج 11، ص 275؛ تاريخ الطبرى، ج 2، ص 874.

لإيقاف صرف عطائه⁽²⁰⁰⁾. وهناك العديد من المصطلحات الخاصة بالنواحي الاجرامية المتعلقة بداعيون العصابة والطرق التي يستخدمونها للقيام بعملهم⁽²⁰¹⁾. وبعد أن تتم عملية الاستعراض ترفع القوائم إلى المسؤولين في ديوان العطاء فتسقط أسماء الغائبين من سجلات العطاء فيحرمون عطاءهم⁽²⁰²⁾.

وقد عرف هؤلاء باسم "سقّط الجند". وتبيّن احدى الروايات ما يلحق بهؤلاء من الذلّ والضياع نتيجة حرمانهم من عطائهم حتى أنه ضرب بهم المثل في هذا المجال⁽²⁰³⁾. ولكن الحرمان من العطاء لم يكن نهائياً، فكثيراً ما كان يحدث أن تتغى هذه العقوبة بعد ايقاعها فترة من الزمن، وعندما "يفك" عن اسم رجل الديوان ليعود ويتلقى عطاءه من جديد⁽²⁰⁴⁾.

بقي أن نضيف في هذا الصدد، أن ديوان العصابة لم يكن المؤسسة الوحيدة التي اقتضى ديوان العطاء إنشاءها. فقد ظهرت إلى جانبه مؤسسات أخرى ذات طابع إداري وتنظيمي أثناء مسيرة التطور الطويلة التي رافقت الديوان منذ إنشائه⁽²⁰⁵⁾. وغني عن

(200) 'وكان فيهم المغيرة بن حبناه فلما طال مقامه واستقر الجيش لحق بأهله فألم بهم وأقام عندهم شهرأ. ثم عاد وقد قفل الجيش إلى المهلب، فقيل له أن الكتاب خطوا على اسمه. وكُتب إلى المهلب أنه عصا وفارق مكتبه بغير أذن، فقضى إلى المهلب فلما لقيه أنسد هذه القصيدة واعتذر إليه فعذرته وأمر باطلاق عطائه". الأغاني، ج 11، ص 164.

(201) فمن بين المصطلحات نجد مصطلح (التحليل) وهو ان توضع حلقة حول اسم الرجل الغائب عن مكتبه. ابن عساكر، ج 4، ص 61. منها (الضرب) وهو ان يشطب اسمه او يمحى من القائمة. ابن كثير، اسماعيل القرشي، البداية والنهاية في التاريخ، القاهرة، 1351هـ، ص 124. منها (الوضع) وهو شبيه بالتحليل. الخوارزمي، مفاتيح العلوم، بيروت، د.ت، ص 42-43.

(202) أنساب الأشراف، مخطوطة عاشر افندي، القسم الثاني، ورقة 463.

(203) الشعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن اسماعيل، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق أبو الفضل ابراهيم، القاهرة، 1384هـ/1965م، ص 680.

(204) وقد عرف الخوارزمي الفك بقوله: "كأنما فك من الحلقة فكًا، مفاتيح العلوم، ص 43، قارن أيضًا: أنساب الأشراف، مخطوطة عاشر افندي، القسم الثاني، ورقة 463.

(205) راجع: الخراج وصناعة الكتابة. ص 21-25. حيث يعقد ابن جعفر فصلين من كتابه التعريف بهذه المؤسسات والنظم التي تعمل بموجتها.

البيان أن هذه المؤسسات قد ساهمت ليس فقط في توجيع الخدمات التي كان يقدمها الديوان لهذا القطاع الواسع من أبناء المجتمع الإسلامي، بل أسهمت كذلك في تعميق الوعي الإداري والإنضباطية لدى الكثيرين من أبناء ذلك المجتمع. مما أدى وبالتالي إلى ترسيخ فكرة الدولة واجهزتها في نفوس المسلمين نتيجة للتفاعل المستمر بينهم وبين مؤسساتها المختلفة.

ملف القدس

1

القدس عاصمة فلسطين في صدر الإسلام

الدور السياسي والإداري

لمدينة القدس في القرون الوسطى

يتتصدر موضوع مدينة القدس، في هذه الأيام، الخطاب السياسي لكلّ من طرفي ما يسمى "عملية السلام" في الشرق الأوسط، لدى الفلسطينيين والإسرائيليين على حد سواء. فيردد الإسرائيليون في مناسبة وغير مناسبة، وبما يشبه الترنيمة الدينية في الصلاة، العبارة التي بانت تمجّها الأسماع: "أن القدس هي عاصمة إسرائيل إلى الأبد" وينطلق الإسرائيليون في مقولتهم هذه، متذرعين بقرار برلماني سياسي أفرزته غطرسة القوة ونشوء النصر الذي أحرزوه على العرب في حزيران 1967 من جهة، ومتكئين من جهة أخرى، على رؤية أيديولوجية غبية أفرزها ما يعرف "بخطاب الدراسات التوراتية" الذي يتمحور حول إمبراطورية داود المتخيلة، في محاولة منهم لتبرير حُقُمهم في الاستيلاء على فلسطين العربية اعتماداً على أوهام دينية-تاريخية قائمة على تفسيرات غبية براغماتية لبعض نصوص العهد القديم غائية وصولية لبعض نصوص التوراة. إنه الخطاب الذي يحاول أن يثبت عنصر الاستمرارية التاريخية بين مملكة داود وبين قيام دولة إسرائيل الحديثة، متجاهلاً، عن عمد، تاريخ فلسطين وتاريخ الشعب الفلسطيني في كل الحقب التي تقع ما بين التاريχين. بل هادفاً إلى طمس هذه الحقبة ومحوها كليّة من ذاكرة التاريخ⁽¹⁾. فيذهب أحد ممثلي هذه المدرسة إلى الزعم: إنه بعد القضاء على

(1) Whitelam Keith, *The Invention of Ancient Israel, The Silencing of Palestinian History*, N.Y. 1996.

استقلالية الكيان اليهودي والخراب الثاني للهيكل في سنة 70م، وبعد إخماد تمرد باروخبا سنة 135. الاستقلالية اليهودية، والخراب الثاني للهيكل سنة 1970 وإخماد ثورة باروخبا سنة 135، فإنه لم يعد هنالك مجال للحديث عن تاريخ سياسي لفلسطين! ثم يستدرك بعد ذلك مفسراً أنه على امتدادـ 1870 عاماً التي أعقبت ذلك الحدث وحتى قيام دولة إسرائيل، لم يقم في فلسطين كيان سياسي مستقل يصنع تاريخاً، سوى مملكة القدس اللاتينية⁽²⁾.

وبالنسبة لمدينة القدس، يذهب مستشرق إسرائيلي آخر إلى القول بأنه منذ أن جعل الملك داود مدينة القدس عاصمة لمملكته، فقد اختارها لتكون كذلك لكل الأمم التي آمنت بالتوراة ككتاب مقدس، أو تلك الأمم التي رأت في التوراة جزءاً من ميراثها الروحي، أما الشعوب الأخرى كالackersيين القدماء، والبابليين، والفرس، والبيزنطيين، والعرب والأتراك من حكموا في فلسطين على مدى أربعة آلاف عام من التاريخ، فإنهم لم يقدروا القدس حق قدرها، ولم يجعلوها عاصمة لهم⁽³⁾.

إن هذه المزاعم التي تفتقر إلى السند التاريخي، بل إلى الحد الأدنى من الموضوعية العلمية، تتناقض مع الواقع التاريخية، خاصة ما يتعلق منها بالفترة التاريخية المبكرة للحكم العربي في فلسطين، حيث جعلت مدينة القدس عاصمة لفلسطين منذ أن دخلها العرب كفاتحين ومنذ أن دخلها الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، ووقع وثيقة استسلامها مع البطريرك صفرونيوس سنة 638، والتي ما يقرب من ثمانين عاماً بعد هذا التاريخ.

هذا المقال سيكشف لأول مرةحقيقة كينونة القدس عاصمة لفلسطين في الفترة الإسلامية المبكرة التي تغطي عهد الخلافة الراشدة التي استغرقت ثلاثين عاماً، وشطراً طويلاً من العهد الأموي يقارب الأربعين عاماً، قبل أن يُنقلَ مقرُّ العاصمة إلى مدينة الرملة.

(2) Sharon M. "Processes of Destruction and Nomadisation in Palestine Under Islamic Rule, (633-1517) "Notes and Studies on the history of the Holy Land Under Islamic Rule, (ed. By Sharon M.), Jerusalem, 1976, pp. 9-23 (Hebrew).

(3) Prawer J., The Latin Kingdom of Jerusalem, *European Colonialism in the Middle Ages*, (London 1972) p.30.

(1)

إن المصطلح "عاصمة" بمدلوله السياسي-الإداري المعاصر لم يكن معروفاً في العربية الكلاسيكية، ومن ثم لم يرد استعماله عند الجغرافيين المسلمين ولا في كتب الفقه الإسلامي بهذا المدلول.

صحيح أن صيغة اسم الفاعل "عاصم" بمعنى المانع أو الحافظ، قد وردت في القرآن الكريم في قوله تعالى: "قال لا عاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللهِ إِلَّا مِنْ رَحْمَةٍ" (43:11)، ولكن هذه الصفة مشتركة للمذكر والمؤنث معاً، وليس هناك من حاجة لتأنيتها وفقاً لأحكام العربية.

أما أقدم استعمال لهذه الكلمة، بمدلولها الإداري فإنما ورد على صيغة الجمع (عواصم)، حين استحدث الخليفة العباسى هارون الرشيد (786-809) ولاية إدارية تحمل هذا الإسم، بعد أن سلخ عدداً من المدن التي كانت تابعة قبل ذلك إلى جُند قُنسُرين، فجمعها مع نواحيها في ولاية جديدة أطلق عليها اسم "العواصم" بسبب إشتمالها على عدد من الحصون والقلاع الحدوية القديمة؛ فكانت جيوش المسلمين التي تخرج للغزو داخل الأراضي البيزنطية في موسم الصيف (والتي أطلق عليها بسبب ذلك اسم "الصائفة") تتحصن بهذه القلاع، ثم عين الرشيد عمّه عبد الملك بن صالح العباسى ليكون أول عامل (Gouverner de province) له على هذه الولاية⁽⁴⁾.

عوضاً عن ذلك، فقد سمى الجغرافيون العرب المراكز السياسية الإدارية للأقاليم في الدولة الإسلامية بسميات مختلفة لم يذكر بينها لفظ "عاصمة". فقد سمى المقدسي مدينة بغداد عاصمة الخلافة العباسية "مِصْرُ الْإِسْلَام"⁽⁵⁾، في حين أطلق الاصطخري على مدينة

(4) ياقوت الحموي، معجم البلدان، (بيروت، دون تاريخ)، مادة: "عواصم"؛ ابن خلkan، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، بيروت 1978، ج³ ص365؛ البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، تحقيق صلاح الدين المنجد، القاهرة 1956-1957، ص156.

(5) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، (تحقيق M.J. De Goeje)، ليدن، (طبعة الثانية) 1906، ص 119.

سامراً التي بناها المعتصم وجعلها عاصمة الخلافة بدلاً من بغداد اسم "دار الخلافة"⁽⁶⁾. ومع ذلك فإن كلمة "مِصْر" لم تكن مقصورة على عاصمة الدولة فقط، وإنما أطلقت على عواصم بعض الأقاليم، فلما تحدث المقدسي عن إقليم فارس وسمى المدن المهمة فيه أشار إلى مدينة شيراز وسمّاها "مِصْر الإِقْلِيم"⁽⁷⁾ على اعتبار أنها عاصمتها السياسية والإدارية.

أما أكثر التسميات شيوعاً عند الجغرافيين العرب فهي كلمة "القصبة"، وترادفها في هذا المعنى كلمة "مدينة" مضافة إلى اسم الإقليم. فعندما يعدد الاصطخري عواصم الأجناد في بلاد الشام، وعواصم الأقاليم الإسلامية الأخرى فإنه يسمى عاصمة الجند أو الإقليم "قصبة" فيقول مثلاً: وأما الأردن فإن قصبتها طبرية، ويقول في موضع آخر: "قصبة الصُّدُّود سَمَرْقَنْد"، وعندما يتحدث عن إقليم فرغانة نراه يقول: "فرغانة اسم الإقليم وقصبتها أَخْسِيَّك"⁽⁸⁾. ثم نراه في مواضع أخرى يستبدل هذا المصطلح بما يرافقه في المعنى والمدلول فيقول: وأما الأردن فمدينتها الكبرى طبرية، وعندما يتطرق إلى جند فلسطين يقول: -"ومدينتها العظيمة الرملة" ، وكذا الأمر بالنسبة لعواصم الأقاليم الإسلامية الأخرى، فعندما يتحدث عن إقليم أشروسنة يقول: "ومدينتها التي يسكنها الولاية هي بونجك"⁽⁹⁾.

ولم يكن الاصطخري الجغرافي الوحيد الذي استخدم هذين المصطلحين، بل شاركه كل من المقدسي واليعقوبي⁽¹⁰⁾. وإلى جانب هذه المصطلحات فإننا نجد عبارات أخرى يدلّ بها الجغرافيون العرب على عواصم الأقاليم، منها مصطلح "دار الأمارة" ، الذي يرد عند الاصطخري دون غيره. فعند حديثه عن أقاليم أرمينية والران وأذربيجان نراه يذكر مدينة دبيل ويقول عنها: "وهي قصبة أرمينية، وبها دار الأمارة، كما أن دار الأمارة

(6) الأصطخري، إبراهيم الفارسي، مَسَالِكُ الْمُمَالِكِ، (تحقيق M.J. De Goeje)، ليدن، 1927، ص 86.

(7) المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص 429.

(8) الأصطخري، مصدر سبق ذكره، ص ص 66، 316، 333.

(9) المصدر نفسه، ص ص 56، 58.

(10) المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص ص 155، 164، 377، 426؛ اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، كتاب البلدان، (تحقيق M.J. De Goeje)، ليدن، 1891، ص ص 116، 117.

بالرَّآن بِرَدْعَة، ودارُ الْأَمَارَة بِأَذْرِبِيَّجَان أَرْدَبِيل⁽¹¹⁾. ففي الوقت الذي وردت فيه عبارة "دارُ الْأَمَارَة" إضافةً تفسيريةٍ إِلَى مدلول القصبة عندما ذكرَ مدِينَة دَبِيل عاصمةً أَرْمِينِيَّةِ الإِسْلَامِيَّةِ، نجد أنَّ العبارة ذاتها قد جاءت مرادفةً لكلمة قصبة بمعنى عاصمةِ الإقليم عند حديثه عن مدِينَتي بَرَدْعَة وَأَرْدَبِيل. ثم نراه يستعمل عبارةً أخرى للغايةِ نفسها، فعند حديثه عن مدِينَة شِيراز التي مرَّ ذكرُها فِإِنَّه يسمِّيها "مُسْتَفَرُ الْعَمَال"⁽¹²⁾.

(2)

تحذَّف روایات الجُغرافيين العرب بشأن العاصمة الفلسطینیّة في الفترة الإِسلامیّة المبكرة، فبینما یذهب جغرافيو القرنين الثالث والرابع/التاسع والعشر الميلاديين، كالیعقوبی والاصطخري والمقدسي إلى أن الرملة هي عاصمة فلسطین⁽¹³⁾، يؤکد بعض الجُغرافيين المتأخرین کیاقوت الحموی (القرن السابع/الثالث عشر الميلادي) أن عاصمة فلسطین هي مدینة القدس⁽¹⁴⁾. ويستدرك كل من الیعقوبی والمقدسي على ما ذکرَاه بهذا الشأن، فيذكر الیعقوبی أن مدینة اللُّد (Lydda) كانت عاصمة فلسطین قبل الرملة، حين استحدث سليمان بن عبد الملك مدینة الرملة وجعلها العاصمة عندما عيَّنه أخوه الولید بن عبد الملك أمیراً على جند فلسطین⁽¹⁵⁾. أما المقدسي فيزعم أن مدینة عمواس (Gouverner) Nicoplis=Amwas) كانت العاصمة القديمة لفلسطین إلا أنها تركت لأنها واقعة على سفوح المنطقة الجبلية، ولأن الناس توجهوا نحو السهل المحاذی لساحل البحر لوفرة الماء والآبار فيه⁽¹⁶⁾. ويردّد ياقوت الحموی عبارة المقدسي كما هي في كتابه معجم البلدان⁽¹⁷⁾.

(11) الأصطخري، مصدر سبق ذكره، ص 188.

(12) المصدر نفسه، ص 104.

(13) كتاب البلدان، ص 116؛ الأصطخري، مصدر سبق ذكره، ص ص 56، 58، 61؛ المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص 154.

(14) ياقوت الحموي، مصدر سبق ذكره، ج⁴، ص 274.

(15) كتاب البلدان، ص 116.

(16) المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص ص 176-177.

كان المؤرخ الإسلامي أحمد بن يحيى البلاذري أول من أورد قصة تنصير الرملة أثناء إماراة سليمان على فلسطين، وعنده نقل الجغرافيون الذين عاصروه أو أتوا بعده⁽¹⁸⁾.

إن ما يبدو وكأنه تناقض في روايات الجغرافيين إنما يعكس حقيقة واحدة ذات شقين الأول: أن الرملة قد جعلت عاصمة لفلسطين في الثلث الأخير من العهد الأموي الذي استمر نيقاً وتسعين عاماً، والثاني: أنه كانت لفلسطين عاصمة قديمة قبل الرملة، أخفق الجغرافيون العرب في تحديد هويتها. فمن قائل إنها كانت اللد، ومن قائل إنها كانت عمواس، ومن قائل إنها كانت بيت القدس كما سبق وأشارنا إلى ذلك.

ويجدر بنا أن ننوه في هذا السياق، وقل أن نخوض في مسألة تحديد هوية العاصمة الفلسطينية في الفترة الخاضعة لهذه الدراسة، بأننا عندما نتحدث عن فلسطين، فإنما نقصد بذلك "جُند فلسطين" الإسلامي، وليس فلسطين بحدودها الانتدابية الحالية. إذ لم تشكل فلسطين الإسلامية في تلك الحقبة إلا جزءاً من فلسطين المعاصرة، حيث كانت الأجزاء الشمالية من فلسطين بدءاً باللجنون عند الطرف الغربي لمرجبني عامر وعند السفوح الشرقية لجبل الكرمل وحتى أعلى جبال الجليل شمالاً تشكل وحدة جيو-سياسية منفصلة عن فلسطين، عرفت باسم "جُند الأردن"، وكانت مدينة طبرية عاصمة سياسية وإدارية لهذا الجزء من في فلسطين الإسلامية⁽¹⁹⁾.

(17) ياقوت الحموي، مصدر سبق ذكره، مادة "عمواس".

(18) فتوح البلدان، ص 170.

(19) عن حدود فلسطين بعد الفتح الإسلامي، وعن ملامسات تقسيم إقليم بلاد الشام إلى وحدات جيو-سياسية وإدارية وعن مصطلح "جُند" / "أجناد" انظر:

Le Strange, *Palestine Under the Moslems*, (New York), (no date), pp. 28-30; Nickola Ziyadeh, "The Administrative Development in Syria Between the Arab and the Byzantines", *The Fourth Conference on the History of Bilad al-Sham, Amman 1986*, pp. 95-137; Asaf M., *The History of Arab Rule in Palestine*, (Tel Aviv 1953), pp. 200-203; Shahid Irfan, "The Jund System in Bilad-Sham: Its Origin", *Proceeding of the Symposium on Bilad al-Sham During the Byzantine Period*, Amman 1986, vol. II, pp. 45-52.

أوقع اضطراب الرواية الجغرافية العربية بشأن عاصمة فلسطين الإسلامية كافة الباحثين الذين تناولوا هذا الموضوع في شراك الخطأ والوهم. بل رأى فيه بعض المستشرقين من أنصار الأيديولوجية الصهيونية متعلقاً ينفون بواسطته أهمية مدينة القدس ومركزيتها السياسية عند العرب والمسلمين خدمة لأهداف تلك الأيديولوجية. فها هو المستشرق الإسرائيلي Moshe Gil يقول إن عاصمة فلسطين الإسلامية لم تتحدد إلا بعد إنشاء مدينة الرملة⁽²⁰⁾.

وإذا ما علمنا أن البدء بإنشاء مدينة الرملة بمبادرة من سليمان بن عبد الملك، الذي كان والياً على فلسطين إبان خلافة أخيه الوليد بن عبد الملك، إنما كان في سنة 98/12 ميلادي⁽²¹⁾، فإنه يستنتج، حسب أقوال Gil، أنه لم تكن فلسطين عاصمة سياسية إدارية على مدى ما يزيد عن ستين عاماً، أي طوال الفترة الممتدة من دخول عمر لمدينة القدس في نهاية ثلاثينيات القرن السابع وحتى نهاية هذا القرن تقريباً. وهو أمر لا يتناقض مع المنطق فحسب، بل يتجاهل الرواية الجغرافية العربية الأنفة الذكر.

ويقطع باحث إسرائيلي آخر بأن القدس لم تكن عاصمة لفلسطين الإسلامية، وينفي أن تكون لها أية أهمية إطلاقاً في نظر العرب والمسلمين⁽²²⁾. ويذهب هذا الباحث إلى أبعد من ذلك حيث ينفي أن يكون لمدينة القدس أية قداسة دينية في وعي العالم الإسلامي آنذاك، وأن قدسيّة هذه البقعة كانت مقصورة على سكان المدينة وعلى سكان ضاحيتها القريبة لم تتعداهم. وأنها كانت باهنة ضئيلة في نفوس أهل فلسطين وببلاد الشام

وقارن أيضاً: ياقوت الحموي، مصدر سبق ذكره: مادة: "فلسطين"; وفيات الأعيان، ج⁴ ص 178؛ المقتصي، مصدر سبق ذكره، ص ص 155، 173، الحميري، محمد بن عبد المنعم، الروض المعطار في خبر الأفطار، (تحقيق إحسان عباس)، بيروت 1975، ص 21.

(20) Gil M. Palestine During the First Muslim Period 634-1099, Tel Aviv 1983, (in Hebrew), p. 91.

(21) عن التاريخ الذي شرع فيه الخليفة سليمان بن عبد الملك أثناء ولادته على جند فلسطين، بتمصير مدينة الرملة، انظر: العيون الحادق (المؤلف مجهول) ج 3 ص 34.

(22) Sivan Emanuel, "The sanctity of Jerusalem in Islam", *Notes and Studies on the History of the Holy Land*, op. cit., pp. 35-42.

عموماً⁽²³⁾. ويجزم مستشرق ثالث بأن القدس ليس فقط لم تكن عاصمة، بل إنها لم تكن ترقى إلى مستوى مركز الناحية أو المنطقة التي تحيط بها⁽²⁴⁾.

ويتفق باحث إسرائيلي رابع في الرأي مع الآراء الألفة الذكر، بأن القدس لم تكن عاصمة لفلسطين، ولكنه يلمح في الوقت نفسه، ببنية حكام بني أمية في جعل القدس عاصمة لهذا الجند، ويستدل على ذلك بما تم اكتشافه من آثار لمؤسسات وأبنية أموية في جهتي الحرم القصي الجنوبي والجنوبية الغربية. ولكن نية الأمويين هذه على زعمه، لم تخرج إلى حيز التنفيذ. ويرجع هذا الباحث السبب في ذلك إلى بعد مدينة القدس عن خطوط النقل والمواصلات⁽²⁵⁾.

يلاحظ القارئ المدقق فيما كتبه هؤلاء المستشرقون غياب الأمانة العلمية في استقرائهم للمصادر التاريخية الإسلامية، وعلى الأقل غلبة الانتقائية عندهم في تعاملهم مع الرواية العربية-الإسلامية. وبسبب موقفهم هذا نراهم يتناولون هذه المسألة عوداً على بدء، وكأنهم ليسوا على يقين بما قطعوا به بشأنها. فيستأنف M. Gil حديثه عن عاصمة فلسطين في هذه الحقبة معتبراً بأن العرب قد جعلوا من مدينة القدس مركزاً إدارياً لهذه الولاية (لم يستخدم كلمة عاصمة)، إلا أنهم سرعان ما قرروا أن ينشئوا الرملة ليجعلوها عاصمة لهذا الجند، وكان قرارهم نابعاً من رغبتهم في إحكام السيطرة على الطريق الساحلي من جهة، والابتعاد عن البيئة غير-المسلمة التي تسود مدينة القدس وما ينطوي عليه ذلك من مضائقية لهم من جهة أخرى، وهو السبب ذاته الذي حدا بهم إلى تفضيل مدينة الرملة على مدينة اللد⁽²⁶⁾.

وباللهجة المتعلقة ذاتها يعود Goitein S.D إلى هذه المسألة مرة أخرى ليقول بأن القدس لم تكن قطّ عاصمة رسمية لجند فلسطين، إلا أنه يستدرك على ذلك فيقول إنه بسبب العثور على قطع نقدية ذهبية تعود إلى ما قبل الإصلاحات النقدية التي أجرتها

(23) Sivan E., “The Beginnings of the Fada’il Literature”, *Israel Oriental Studies*, vol. I, (1971), pp. 263-271.

(24) Asaf M., op. cit, p. 47.

(25) Goitein S. D., “Jerusalem During the Arab Period”, *Jerusalem Since the Second Temple to the Modern Times*, (ed. Ben Arieh), Jerusalem 1981, pp. 71-96 (in Hebrew); idem: “al-Kuds”, *Encyclopaedia of Islam* (new ed.)

(26) Gil M. op. cit., p. 87.

ال الخليفة عبد الملك بن مروان (705-285)، والتي تحمل اسم مدينة القدس "إيليا فلسطين"، يمكن أن يفترض المرء أن القدس كانت فعلاً عاصمة الجزء الجنوبي من "أرض إسرائيل"⁽²⁷⁾، (وهو يعني بذلك بالطبع جُنُد فلسطين).

وكما أوقع اضطراب الرواية الجغرافية بشأن العاصمة الفلسطينية المستشرقين في مزاج الوهم، يبدو أنه غرر ببعض الباحثين العرب. فنرى أن إلياس شوفاني يذهب في أعقاب الرواية الجغرافية من أن مدينة اللد كانت العاصمة القديمة ثم نقلت العاصمة إلى مدينة الرملة⁽²⁸⁾. وينفي الأستاذ عبد العزيز الدوري، أحد شيوخ الباحثين العرب المعاصرين، أن تكون مدينة القدس عاصمة لفلسطين الإسلامية. ويحاول أن يعلّ حكمه هذا بعدم توفر المراجع في محيط مدينة القدس والتي يحتاجها المقاتلون العرب لرعاي خيولهم وركائبهم. ولكنه بالرغم من هذا النفي يؤكّد المكانة الخاصة التي كانت تتمتع بها المدينة (وكانه يعني المكانة الدينية)، فكان لها ولٍ خاص وكان لها قاضٌ خاص كذلك. ويشير إلى نية الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك باتخاذها عاصمة لخلافته، "ولكنه، يضيف الدوري، تخلى عن ذلك على نحو مفهوم"⁽²⁹⁾. ويبعد أنه غابت عن الأستاذ الدوري الحقيقة الثابتة والمستمرة و"المتمثلة في خصبة جبال القدس وخصرة مرابعها كما نعرفه في أيامنا هذه، ويبعد أنه سها عمّا أورده الجغرافي الفلسطيني المقدسي في وصفها والإشادة بخصوصية أرضها وخصرة جبالها⁽³⁰⁾. بل كيف يفسّر الدوري اختيار العرب لأكثر مناطق العراق جفافاً وخشونة، وأقلها عنوبة مياه ليقيموا عليها أكبر مدينتين في القرن السابع وهما مدينتنا الكوفة والبصرة⁽³¹⁾. ولعل فيما أورده الدوري من أنه كان للقدس قاضٌ خاص بها يحسب عليه ولا يحسب لصالح الرأي الذي توصل إليه، إذ لم يكن منصب

(27) Goitein S.D., op. cit.

(28) شوفاني إلياس، *الموجز في تاريخ فلسطين السياسي (منذ فجر التاريخ حتى سنة 1949)*، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 1996، ص 166.

(29) الدوري عبد العزيز، "القدس في الفترة الإسلامية"، *القدس في التاريخ*، (تحرير كامل العسل)، عمان 1992، ص 131-158.

(30) المقدسى، مصدر سبق ذكره، ص 165-167.

(31) فتوح البلدان، ص 338-340.

القضاء في هذه الفترة المبكرة عاماً لكل المدن، بل كان مقصوراً على عواصم الأمسار⁽³²⁾. أما العبارة التي فهم منها الدوري أن سليمان قد نوى اتخاذ القدس عاصمة له، وهي عبارة "ثُمَّ إِنَّهُ هُمْ بِالْإِقْلِامَةِ بِبَيْتِ الْمَقْدِسِ وَاتَّخَذُوهُ مِنْزَلًا" كما ترد عند ابن المرجى⁽³³⁾، فإنما تدلّ على العزم والقرار⁽³⁴⁾، وليس على مجرد النية كما فهمها الدوري.

(3)

لعلّ اضطراب الرواية الجغرافية ناشئ عن أن الجغرافيين العرب، وهم جمیعاً عاشوا في منتصف القرن الثالث/الناسع الميلادي وما بعده، صبووا اهتمامهم على ما هو قائم فعلاً على أرض الواقع في أيامهم سواء عرفوه بالمعاينة والمشاهدة أم عن طريق الخبر والرواية، وحينها كانت الرملة فعلاً هي عاصمة جند فلسطين. ولم يكن بهم الجغرافيين أن يتقصّوا الأخبار وما مضى من سير الأحداث كالمؤرخين. ومع ذلك فإنّهم تعقبوا قصة تحويل عاصمة فلسطين إلى الرملة كما رواها البلاذري (الذي كان معاصرأً لبعضهم) في فتوح البلدان. فسجلوا بأمانة ودقة ما كتبه البلاذري.

إذاء هذا الوضع، ولكي نستطيع كشف الحقائق فيما يتصل بعاصمة فلسطين الأولى، فإنه لابد لنا من الاستئناس بروايات الفتوح الإسلامية كما وردت عند المؤرخين المسلمين، وأن نتعقبها في مصادر أخرى غير كتب التاريخ. واعتماداً على هذه الروايات، على اختلاف رواتها، نستطيع أن نؤكّد أن مدينة القدس كانت العاصمة الأولى لفلسطين قبل أن تنقل بعد بيّن وثمانين عاماً إلى مدينة الرملة.

فعندما زار الخليفة الثاني، عمر بن الخطاب، الجاپيّة وكانت المعسکر الرئيسي لجيوش المسلمين العاملة في بلاد الشام⁽³⁵⁾، كانت الترتيبات الإدارية على رأس الخطوات

(32) الدوري عبد العزيز، مصدر سبق ذكره.

(33) ابن المرجى، أبو المعالي المشرّف، فضائل بيت المقدس والخليل وفضائل الشام، (تحقيق 2.

لفني)، شفا عمرو (فلسطين)، دار المشرق، 1995 ص 226.

(34) ابن منظور، المصري الأفريقي، لسان العرب، مادة: "هم".

(35) Lammens H., "al-Djabiya", **Encyclopaedia of Islam**, (new ed.).

التي اتخذها. لأنها كانت من الأمور التي لا يمكن تأجيلها بعد نهاية المرحلة الأولى من مراحل الفتح العسكري الذي أحرزه العرب. وكانت عملية تقسيم بلاد الشام إلى وحدات إدارية هي محور هذه الترتيبات، حيث خاطب جنوده وقاده قائلاً: "فجندنا لكم الجنود" بالإضافة إلى أمور أخرى تطرق إليها وكلها ذات طابع إداري تنظيمي⁽³⁶⁾. وأكدت الدراسات الحديثة الطابع الإداري التنظيمي الذي ميز هذه الزيارة⁽³⁷⁾.

ويروى في هذا الصدد أن الإجراءات الإدارية التي رتبها عمر بن الخطاب، إنما اتخذت أثناء إقامته القصيرة في مدينة القدس بعدها أقرَّ وثيقة الصلح مع أهلها⁽³⁸⁾. ولهذا الخبر أهمية خاصة، ليس فقط لأنه يرد عند قدامي المؤلفين الذين ماتوا قبل منتصف القرن الثالث/التاسع الميلادي، وكانوا من أبناء الجبل الثاني بعد جيل الإخباريين الرؤاد، بل لأنه

(36) ابن عساكر، *تهذيب تاريخ مدينة دمشق*، (بعنайه، أ. بدران)، الطبعة الثانية، بيروت 1979، ج 6 ص ص 302-303، السُّهْيَيِّي، عبد الرحمن، *الروض الأنف في شرح السيرة النبوية*، (تحقيق عبد الرحمن الوكيل)، القاهرة، 1967-1990، ج⁶ ص 581؛ ابن كثير، إسماعيل بن عمر، أبو الفداء، *البداية والنهاية*، (الطبعة الرابعة، بيروت 1981)، ج⁷ ص 79.

(37) Doeje M. J., *Memoire sur la conquete de la Syrie*, Leiden, 1900, pp. 137-138; Becker C. H., "The Expansion of the Saracens", *Cambridge Medieval History*, (4th ed. 1957), vol. III, pp. 329-364; stratos, A. N., *Byzantium in the seventh century 634-664*, (tr. Harry T. Hionides), Amsterdam 1971, pp. 80-81; Muir W., *The Caliphate, Rise, Decline and Fall*, (ed. Weir T. H.), Edinburgh 1924, pp. 135-136; Hill D. R., *The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquest*, (London 1971), p.83;

حيٰ فيليب، *تاريخ العرب*، الطبعة الثالثة، بيروت، 1962، ج¹ ص 206. وفي رواية نادرة عن محمد بن شهاب الزهرى الذى عاش فى الشام وتوفي بها، يرد أن ترتيبات عمر بن الخطاب الإدارية لم تحدث أثناء زيارته للجابية، وأنها حدثت بعد ذلك بكثير، وأنها جرت قبل وفاة الخليفة عمر بعام واحد فقط، عندما كان فى مقر الخلافة الراشدة بالمدينة المنورة. أنظر: ابن منظور المصرى الأفريقي، *مخصر تاريخ مدينة دمشق*، (29 مجلداً)، دمشق 1984-1988، ج 18 ص 319. ولكن هذه الرواية تتناقض مع الرواية المجمع عليها أن الترتيبات الإدارية قد وضع عمر خطوطها العريضة أثناء زيارته لمعسكر المسلمين في الجابية (الجولان).

(38) ابن أبي شيبة، *المصنف*، (بومبي/الهند 1979-1983)، 15 مجلداً، ج 13، ص ص 40-41؛ الأزدي، محمد بن عبد الله، *تاريخ فتوح الشام*، (تحقيق أ. عامر) القاهرة، 1970، ص 257.

يدلل على الدور السياسي الإداري الذي لعبته مدينة القدس في الأيام الأولى من تاريخ العرب في بلاد الشام، وأن باكورة الترتيبات الإدارية والسياسية الإقليمية قد حدثت على أرضها. وهو أمر انفرد به مدينة القدس دون مدن بلاد الشام الأخرى، ومدن هامة أخرى على أرض العراق وفارس ومصر.

وإذا كانت الترتيبات الإدارية-السياسية التي اتخذها الخليفة عمر تتطوّي على هذا القدر من الأهمية، فإنّها تبدو أقل شأنًا إذا ما قورنت بالزيارة التاريخية الفريدة التي خصّ بها الخليفة مدينة القدس دون غيرها. فقصة زيارة عمر لمدينة القدس، والتي يسمّيها المؤرخون المسلمين "بالفتح العمري"⁽³⁹⁾، إنما تحمل في طياتها تجسيداً للرؤية الإسلامية الاستراتيجية لعالمية الدين والرسالة الإسلامية، والتي أكدتها بعض الآيات القرآنية. وضمن هذه الرؤية كان لابد لمدينة القدس أن تصبح حجر الزاوية للاستراتيجية الكونية التي تبنتها رسالة الإسلام.

وتختلف الروايات التاريخية وروایات الفتوح الإسلامية بشأن الظروف والملابسات التي سبقت هذه الزيارة؛ فمنها ما كان يربطها بالشرط الذي اشترطه البطريرك صفروننيوس على القائد الذي كان يحاصر المدينة بعد أن توصلًا إلى صيغة الاستسلام، من أن التسليم لن يتم إلا إذا حضر الخليفة بنفسه⁽⁴⁰⁾. ومنها ما لا يذكر هذا الشرط الذي نسب إلى صفروننيوس⁽⁴¹⁾. ولفحص موثوقية الرواية الأولى، يكفي أن نلقي نظرة على الأوضاع

(39) أبو عبيد، القاسم بن سلام، *الأموال*، (تحقيق محمد خليل هرّاس)، القاهرة، 1968، ص ص 224، 225؛ *فتاح البلدان*، ص 165؛ ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج⁷ ص 23-25، 56، الأزدي، مصدر سبق ذكره، ص ص 246-259؛ الطبرى، محمد بن جرير، *تاريخ الرسل والملوك*، (تحقيق M.J. De Goeje)، ليدن، 1879-1901، ج¹ ص 2403-2407؛ ابن حبيش، كتاب ذكر الغزوات، (المخطوطة): Ms. Or. 343, Leiden، ورقة: 92، 96-97؛ الحنفى، مجیر الدين، *الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل*، (مكتبة المحتسب عمان)، 1973 ج¹ ص 248-257؛ ابن عساكر، مصدر سبق ذكره، ج⁵ ص 32.

(40) ابن حبيش (مخ)، مصدر سبق ذكره ، ورقة: 96-97؛ الطبرى، مصدر سبق ذكره، ج¹ ص 2407؛ ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج⁷ ص 56؛ *الأنس الجليل*، ج¹ ص 249-250؛ ابن جعفر، قدامة، *الخارج وصناعة الكتابة*، (تحقيق م. زيدى)، بغداد، 1981، ص 300.

(41) *الأموال*، ص ص 224-225؛ السهيلي، مصدر سبق ذكره، ج⁶ ص 581.

العسكرية وسير الأحداث على أرض فلسطين قبيل القيام بهذه الزيارة؛ فعلى صعيد العمليات العسكرية بدت كفة العرب راجحة منذ المراحل الأولى للقتال ضد الحاميات البيزنطية، ثم كان الانتصار الحاسم للعرب بعد ذلك في معركة اليرموك مما حدا بالقيصر البيزنطي هرقليوس إلى التخلي عن سوريا نهائياً معترفاً بهزيمته وعدم قدرته على استرجاع ما خسره من أراضٍ، فترك حكام المدن البيزنطيين يواجهون كل بمفرده المصير المحتمم. وبطبيعة الحال فقد كانت هذه الحقيقة معروفة لصفروننيوس كما دلت على ذلك آقواله في العظة التي ألقاها في عيد الميلاد سنة 634 في كنيسة العذراء بالقدس، حيث لم يتمكن المسيحيون من الاحتفال بالميلاد في بيت لحم التي قد سقطت في أيدي العرب⁽⁴²⁾.

صفروننيوس لم يكن في وضع يمكنه من الاشتراط على خصم لا يقف في وجهه شيء. وعلى هذا الأساس فإن مجيء عمر بن الخطاب إلى بلاد الشام وزيارة لمدينة القدس، لم يكن بالضرورة بسبب هذا الشرط، وإنما لأسباب أخرى لا صلة لها كثيـرة بال موقف العسكري في مدينة القدس أو بموقف أهلها أو بموقف بطريركتها.

لقد جاءت زيارة عمر بن الخطاب لمدينة القدس ومن ثم صلاته فيها ووضعه حجر الأساس لجامعتها، تأكيداً للاستراتيجية العليا الآنفة الذكر. فدخول الخليفة الذي يمثل المرجعية الروحية الأعلى. بصفته خليفة لرسول الله (بعد أبي بكر بالطبع)، وبصفته، في الوقت ذاته، صاحب أعلى سلطة زمانية لكونه "أمير المؤمنين"، إنما جاء ليؤكد سيادة دين الإسلام الكوئية، هذا الدين الذي جاء بديلاً لعقيدتي الوحدانية السابقتين، اليهودية والنصرانية. وجاء أيضاً ليؤكد سيادة المسلمين، أصحاب هذا الدين، على أتباع الديانات الأخرى.

إن قيام بطريرك صفروننيوس، كونه بمثابة قمة الهرم في المراتب الكنسية المسيحية، بتسليم مفاتيح القدس ومفتاح كنيسة القيامة للخليفة عمر أمير المؤمنين، إنما يعني اعتراف الكنيسة بأن خليفة المسلمين هو الحامي الجديد للكنيسة بدلاً من القيسار البيزنطي

(42) Kaegi W., *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, (Cambridge 1992), pp. 148-149); Danial Sahas, "Patriarch Sophronius, the Caliph Umar and the Conquest of Jerusalem", *The Muslim-Frankish Struggle on Palestine in the Middle-Ages*", (ed. Hadiya Dajani Shakil), Beirut, 1994, pp. 53-77; Donner F., *The Early Islamic Conquests*, (Princeton 1981), pp. 148-149.

حامى حمى الكنيسة السابق⁽⁴³⁾. أما ما رُوي عن مراقبة بعض أخبار اليهود لعمر عند دخوله مدينة القدس، ونالك الروايات النبوية اليهودية (التي تعرف بالإسرائيليات) والتي تعزو تحرير هيكل سليمان إلى عمر بن الخطاب⁽⁴⁴⁾، فإنما ترمز إلى اعتراف اليهود وأصحاب الديانة اليهودية بدور الإسلام كحامى حمى مقدسات هذه العقيدة.

إن هذا الحدث بحد ذاته، ببعديه الديني والسياسي، قد أعطى مدينة القدس الدور المحوري في الاستراتيجية السياسية للدولة الإسلامية الناشئة، وهو دور ينطوى الإقليمية ليعطي لمدينة القدس الدور السياسي المركزي على مستوى الإمبراطورية الإسلامية. أما على الصعيد الإقليمي، فكان لهذه الزيارة بعداً سياسياً مباشراً على مسرح الحدث في فلسطين وعلى مدينة القدس ومكانتها السياسية. فلما دخل عمر مدينة القدس، لم يدخلها بصفته الدينية فحسب كما أسلفنا، بل دخلها بصفته رجل دولة (Statesman) كونه "أمير المؤمنين" مع كل ما يحمله هذا اللقب من دلالات سياسية وعسكرية⁽⁴⁵⁾.

وصل الخليفة عمر إلى مدينة القدس ليس مصحوباً بحاشيته التي ضمت عدداً من الصحابة فقط، بل جاء يقود جيشاً قوامه أربعة آلاف جندي⁽⁴⁶⁾. وضرب معسكره على جبل الزيتون المطل على مدينة القدس⁽⁴⁷⁾. ويبدو أن هذا المعسكر قد نقل فيما بعد إلى "عمواس" في الجهة الشمالية الغربية لمدينة القدس، وصار نواة لمعسكر المسلمين الرئيسي، والذي ضرب فيه المسلمون بالطاعون الذي حصد أرواح الألوف منهم⁽⁴⁸⁾. وقد ظلَّ هذا

(43) Danial Sahas, op. cit., 53-77.

(44) Goitein S. D., op. cit.

(45) شعبان، محمد عبد الحي، صدر الإسلام والدولة الأموية، 600-750هـ (132-1983)، ص 69-70.

(46) الأنس الجليل، ج¹ ص 255؛ الأموال، ص ص 224-225.

(47) المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص 172؛ Donner F., op. cit., p. 147.

(48) فتوح البلدان، ص 165؛ اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي، (بيروت، 1960)،

ج² ص ص 150-151؛ مصدر سبق ذكره، ج¹ ص ص 2516-2521؛ ابن الجوزي، أبو

الفرح عبد الرحمن بن علي بن محمد، المنتظم في تاريخ الأمم والملوک، (محمد ومصطفى عبد القادر عطا)، بيروت، 1992، ج⁴ ص 247-248؛ ياقوت الحموي، مصدر سبق ذكره، مادة:

"عمواس".

المعسكر محطة التجمع الرئيسية لجيوش المسلمين، حيث روي أن الحملة العسكرية التي قادها عمرو بن العاص لفتح مصر قد تحركت من معسكر عمواس⁽⁴⁹⁾. ويبدو أن ترك العرب لهذا المعسكر بعد أن ضربهم الطاعون الذي سمي باسم هذا المعسكر، وانقالهم إلى معسكرهم في الجالية⁽⁵⁰⁾، لم يكن تركاً كلياً وشاملاً، حيث يذكر المقدسي، كما أشرنا من قبل، أن عمواس (Amwas) قد كانت العاصمة الأولى لفلسطين⁽⁵¹⁾.

إن إنشاء معسكر عمواس في هذا الوقت المبكر، لم يلغ، كما تؤكد الروايات التاريخية، المعسكر الذي ضربه الخليفة عمر في القدس على جبل الزيتون، فظلت الإمدادات العسكرية العربية القادمة من الحجاز تصل تباعاً إلى مدينة القدس دون انقطاع⁽⁵²⁾. وهذا ما حَوَلَ الوضع القانوني لمدينة القدس من مجرد مدينة عادلة كثيرة من مدن الشام، إلى وضع قانوني جديد، إذ أصبحت "مصرًا" يقيم فيه المقاتلة العرب وعائالتهم⁽⁵³⁾. وصارت بذلك واحدة من "أمسار" المسلمين، كالكوفة والبصرة في العراق، وكالفسطاط في مصر. وصارت من ثم "دار هجرة" يقصدها المهاجرون من الصحابة والتبعين وغيرهم من العرب للإقامة فيها⁽⁵⁴⁾. وحفظت لنا المصادر قوائم بأسماء كبار الصحابة والتبعين ومن نزلوا المدينة وعاشوا فيها هم وأبناؤهم وذريتهم من بعدهم⁽⁵⁵⁾. وقد أدى ذلك بطبيعة الحال إلى تغيير في البنية الديمغرافية في مدينة القدس، وتحولت

(49) ابن الجوزي، مصدر سبق ذكره، ج⁴ ص 197.

(50) الطبرى، مصدر سبق ذكره، ج¹ ص 2517.

(51) راجع الحاشية رقم: 16.

(52) ابن سعد، محمد بن سعد كاتب الواقدي، الطبقات الكبرى، (تحقيق E.Sachau) ليدن، 1917،

ج⁷ (2) ص 140؛ أبو هلال، أحمد المقدسي، "مثير الغرام في زيارة القدس والشام"، فضائل

بيت المقدس في مختارات عربية قديمة، (تحقيق محمود ابراهيم)، الكويت، 1985، ص ص

419-332، وانظر خاصة ص 368.

(53) الطبرى، مصدر سبق ذكره، ج¹ ص 2407. وانظر التعريف الفقهي (القانوني) لمصطلح

"المصر" عند الفقهاء المسلمين: المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص 47.

(54) Athamina Khalil, "Arab and Muhajirun in Environment of the Amsar", *Studia Islamica*, 66 (1987), pp. 5-25.

(55) ابن سعد، مصدر سبق ذكره، ج³ (2) ص ص 63، 57؛ ج⁷ (2) ص ص 124، 127، 170؛

مثير الغرام، مصدر سبق ذكره، ص 369؛ الأنس الجليل، ج¹ ص ص 285-305.

الغالبية المسيحية فيها إلى أقلية بسبب الزيادة المضطربة للمسلمين. فلما زار الحاج الفرنسي آركولف (Arculf) مدينة القدس، عام 670م أثناء خلافة معاوية بن أبي سفيان، أي بعد ما يقرب من حيل واحد بعد زيارة عمر بن الخطاب لها، وجد أن جامعها يتسع لثلاثة آلاف مصلٍ على الأقل⁽⁵⁶⁾. وعلى أساس هذا العدد، نستطيع أن نقدر عدد السكان المسلمين في القدس في هذا التاريخ بما يتجاوز العشرين ألفاً على الأقل. وعلى ضوء الخبر الذي يورده المؤرخ اليوناني (Theophanes) في حوليته من أن الخليفة عمر بن الخطاب قد زار مدينة القدس سنة 644/643 وشرع ببناء مسجد في الحرم في تلك السنة⁽⁵⁷⁾، وعلى ضوء الرواية التي يوردها المطهر بن طاهر المقدسي⁽⁵⁸⁾، فإنه ليس من غير المحتمل أن المسجد الذي رأه الحاج الفرنسي آركولف (Arculf) هو نفسه المسجد الأقصى⁽⁵⁹⁾. ولعل في هذا ما يؤكد أن الخليفة عمر بن الخطاب قد ظلَّ وثيق الصلة بمدينة القدس أثناء خلافته.

(4)

كان تجنيد الأجناد (أي تقسيم بلاد الشام إلى وحدات إدارية) باكورة الترتيبات الإدارية المنسوبة لعمر بن الخطاب أثناء وجوده في الجابية. وبالنسبة لفلسطين فقد قسمها إلى قسمين إداريين وجعل على كل قسم والياً خاصاً به؛ فيروي الطبراني عن مصادره أن عمر: "فرق فلسطين على رجلين، فجعل علقة بن حكيم على نصفها وأنزله الرملة، وعلقة بن مجرز على نصفها وأنزله إيلياه. فنزل كل واحد منها في عمله في الجنود

(56) Holyland Rebert G., *Seeing Islam As others Saw It, A survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, (Princeton 1997), pp. 220-221; Wilkinson., *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades*, (Jerusalem 1977), pp. 93-103.

(57) Theophanes, *The Chronicle of Theophanes*, ed. And tr. By: Turtle dove H., Philadelphia, 1982, p. 42.

(58) البلخي/المقدسي، المُطَهَّر بن طاهر المقدسي، البَدْءُ والتاريخ، (باريس 1907)، ج⁴ ص 87
(59) Holyland Robert, op. cit. 593.

الذان معه⁽⁶⁰⁾. لا تترك هذه الرواية مجالاً للشك بأن مدينة القدس قد جعلت منذ اللحظة الأولى بعد أن خضعت للسيادة العربية عاصمة لفلسطين. ولعل أهم ما يسترعي النظر في هذه الرواية ورود اسم الرملة كعاصمة للقسم الثاني من فلسطين في هذه الفترة المبكرة، علماً أن الرملة لم تكن قد مُصرّت (أي جعلت مصرًا أو عاصمة يسكن بها الحاكم الإداري) بعد، وأن تصميرها قد بدأ عند نهاية القرن السابع كما مرّ معنا. ولربما كانت مدينة اللد هي المقصودة في هذه الرواية. إذ لدينا شواهد توحى بأن مدينة اللد قد لعبت دوراً إدارياً وتنظيمياً في زمن الفتح الأولى. فيروي الطبرى في هذا الصدد، أن عمر بن الخطاب لما أمضى اتفاقيات الصلح، جعل لأهل بيت المقدس كتاباً خاصاً بهم، بينما جعل لباقي المناطق والمدن كتاباً موحداً، حسب صيغة الاتفاقية التي وقعت مع مدينة اللد. فيقول: "صالح عمر أهل إيليا بالجبلية وكتب لهم فيها الصلح، لكل كورة كتاباً واحداً ما خلا أهل إيليا... فاما سائر كتبهم فعلى كتاب لد"⁽⁶¹⁾. أي أن نموذج اتفاقية الصلح التي عقدت مع أهل اللد، كانت بمثابة نموذج ممثل لباقي المناطق، فلو لم يكن لمدينة اللد هذه الصفة التمثيلية من قبل، لاكتسبت هذه الصفة بواسطة هذه الخطوة. ولو دققنا في الشق الثاني من الرواية الخاصة بالتنظيمات الإدارية التي قام بها عمر في فلسطين لوجدنا فيها أيضاً ما يفسر ورود اسم "الرملة" بدلاً من مدينة اللد. فعندما تذكر الرواية ما فعله الواليان الذين ولّيا على فلسطين قيل: "فنزل كل واحد منهمما في عمله في الجنود الذين معه". مما يعني إقامة الجيش المرافق لكل منها في المنطقة التابعة له، فإذا ما علمنا أن معسكر المسلمين أثناء عمليات الفتح التي سبقت زيارة الجبلية كان في الرملة أو في ضاحية الرملة⁽⁶²⁾، فإنه من الجائز منطقياً أن يعسكر هذا الجيش الذي رافق علامة بن حكيم (الوالى المعين)، في معسكر المسلمين القائم في الرملة، ولم تكن هنالك حاجة لأن يعسكر داخل مدينة اللد. كما حصل فعلاً مع الجيش الذي دخل عمر بن الخطاب على رأسه مدينة

(60) الطبرى، مصدر سبق ذكره، ج^١ ص 2407؛ ابن حبىش (مخ)، مصدر سبق ذكره، ورقة: 101؛ ابن الجوزي، مصدر سبق ذكره، ج^٤ ص 193، عز الدين الجزري، *الكامل في التاريخ*، (الطبعة الرابعة، بيروت، 1983)، ج^٢ ص 349.

(61) الطبرى، مصدر سبق ذكره، ج^١ ص 2405-2406.

(62) Kaegi W., op. cit., p. 100؛ ج^١ ص 2398؛ ابن حبىش (مخ)، مصدر سبق ذكره، ورقة: 101.

القدس، والذي ضرب معسكره على جبل الزيتون خارج أسوار مدينة القدس ولم يقم في داخلها. فعندما جعلت الرملة لاحقاً عاصمة فلسطين فقد اضطربت ذاكرة الرواية فحدث هذا الخلط بين مدينة اللد وبين مدينة الرملة بعد أن مرّ على هذه الخطوة أكثر من قرن من الزمان.

ويبعد أن تقسيم فلسطين إلى ولaitين لم يكن من منطقات إدارية في هذه المرحلة، بل كان نابعاً من منطقات عسكرية بحتة، حيث كانت بعض قطاعات الساحل الفلسطيني ما زالت تحت السيطرة البيزنطية وخاصة مدينتي قيسارية وعسقلان، وكانت عسقلان قد نقضت الصلح الذي عقده أهلها مع عمرو بن العاص مما اضطر العرب إلى إعادة احتلالها من جديد⁽⁶³⁾. ولذلك أُلغي هذا التقسيم بعد وقت قصير، وبعد أن انفت الحاجة من استمراره. حيث تم توحيد جزئي فلسطين لتصبح وحدة إدارية واحدة، وذلك ضمن التعديلات التي أجريت على حدود الأجناد والتي أقرّها الخليفة عمر. وضمن هذا التعديل أصبحت فلسطين جنداً واحداً عاصمتها مدينة القدس، وعُين علامة بن مجزر الكناني والياً عليها⁽⁶⁴⁾. وكان علامة بن مجزر صحابياً شارك في غزوات المسلمين قبل موت النبي وغزا بعد تبوك منطقة الداروم (أو الدارومة) في أطراف البلقاء شمالي وادي عربة. وكان أحد القواد الذين كلفوا بمهاجمة فلسطين أيام أبي بكر، ثم أُسهم في معركة اليرموك وحضر مؤتمر الجابية كغيره من القواد. واستمر علامة والياً على فلسطين لأكثر من سنتين إلى أن استشهد خلال وقعة بحرية عند سواحل الحبشة، وكان إذاك على رأس حملة شنت على هذه المنطقة سنة 20-640/21⁽⁶⁵⁾.

(63) فتوح البلدان، ص 169؛ ابن الجوزي، مصدر سبق ذكره، ج⁴ ص 263؛ تاريخ اليعقوبي، ج² ص 157؛ الطبرى، مصدر سبق ذكره، ج¹ ص 2798.

(64) الكامل في التاريخ، ج² ص 375؛ الطبرى، مصدر سبق ذكره، ج¹ ص 2526.

(65) ابن الكلبى، هشام بن محمد بن السائب، جمهرة النسب، (تحقيق ناجي حسن)، بيروت، 1986، ص 159-160؛ ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي، جمهرة أنساب العرب، (تحقيق عبد السلام هارون)، القاهرة، 1962، ص 187؛ الطبرى، مصدر سبق ذكره، ج¹ ص ص 2529، 2590؛ الكامل في التاريخ، ج² ص 398؛ ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج⁷ ص ص 101، 143؛ مختصر تاريخ مدينة دمشق، مصدر سبق ذكره، ج¹⁷، ص ص 172-173، ابن حجر العسقلانى، الإصابة في تمييز الصحابة، (القاهرة، 1328هـ)، ج² ص ص 505-506؛ ابن عبد البر، يوسف بن

تعاقب الولاة على فلسطين بعد موت علامة بن مجزر، ذكر منهم والـ أقام في مدينة القدس اسمه عبد (لم يذكر اسمه الكامل ولم يذكر نسبه ويبعد أنه كان أحد المواليـ مسلم من أصل غير عربي) ضرب وباء الطاعون مدينة القدس أثناء فترة حكمه⁽⁶⁶⁾. ثم ذكر بعده عمير بن سعد الأزدي⁽⁶⁷⁾. ثم تولى بعد ذلك الصحابي الفلسطيني المشهور نعيم الداري (أحد بنـي الدارـ المـتـقـرـعـينـ عنـ قـبـيلـةـ لـخـ التـيـ كـانـ تـقـيمـ فـيـ مـنـطـقـةـ الـخـلـيلـ وـبـيـتـ لـحـ أـيـامـ الـحـكـمـ الـبـيزـنـطـيـ فـيـ فـلـسـطـينـ)، حيث ذكر أنه كان أميراً في بيت المقدس حين وفـأـ عليه زعيم كبرـيـ القـبـائـلـ فـيـ فـلـسـطـينـ، قـبـيلـةـ جـذـامـ، رـوـحـ بـنـ زـنـبـاعـ الـجـذـامـيـ الـذـيـ اـشـهـرـ بـلـقـبـهـ سـيـدـ أـهـلـ فـلـسـطـينـ⁽⁶⁸⁾. كما تولـيـ إـمـارـةـ فـلـسـطـينـ فـيـ هـذـهـ الـفـتـرـةـ الـمـبـكـرـةـ مـنـ خـلـافـةـ عمرـ الصـاحـابـيـ الـفـقـيـهـ عـبـادـةـ بـنـ الصـامـتـ الـأـنـصـارـيـ، وـالـذـيـ كـانـ أـوـلـ مـنـ تـولـيـ مـنـصـبـ الـقـضـاءـ عـلـىـ فـلـسـطـينـ أـيـضاـ، حيث ظـلـ فـيـ هـذـاـ الـمـنـصـبـ إـلـىـ يـوـمـ وـفـاتـهـ حيث دـفـنـ فـيـ مقـابـرـ الـحـرـمـ الـقـدـسـيـ⁽⁶⁹⁾.

وعندما جمع الخليفة عمر أجناد الشام معاً وجعلها ولاية واحدة تحت إمرة معاوية بن أبي سفيان، بعد أن مات أخوه يزيد بن أبي سفيان، فإنه استثنى جند فلسطين، وأبقاء جنداً مستقلاً عن ولاية الشام، ولم يدخله ضمن صلحـياتـ مـعـاوـيـةـ، وـظـلـ وـالـيـ فـلـسـطـينـ يـعـيـنـ مـباـشرـةـ مـنـ قـبـلـ الـخـلـافـةـ الـمـرـكـزـيـةـ فـيـ الـمـدـيـنـةـ⁽⁷⁰⁾. فـطـلتـ فـلـسـطـينـ مـسـتـقـلـةـ إـدـارـيـاـ عـنـ

عبد الله بن عبد البر القرطبي، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، (تحقيق ع. معرض وع. عبد الموجود)، بيـرـوـتـ، 1995، جـ 3ـ صـ 127ـ؛ الـاصـفـهـانـيـ، أبو الفرج الـأـصـفـهـانـيـ الـأـغـانـيـ، الـقـاهـرـةـ، 1285ـهـ)، جـ 1ـ صـ 113ـ114ـ.

(66) الأنس الجليل، جـ 1ـ صـ 286ـ؛ مثير الغرام، صـ 364ـ.

(67) ابن حزم، مصدر سبق ذكره، صـ 334ـ.

(68) الأنس الجليل، جـ 1ـ صـ 262ـ؛ مثير الغرام، صـ 364ـ.

(69) ابن حجر العسقلاني، مصدر سبق ذكره، جـ 2ـ صـ 269ـ؛ ابن عبد البر، مصدر سبق ذكره، جـ 2ـ صـ 365ـ؛ الأنس الجليل، جـ 1ـ صـ 286ـ، صـ 261ـ؛ مثير الغرام، صـ 363ـ؛ مختصر تاريخ مدينة دمشق، جـ 1ـ صـ 301ـ310ـ؛ البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، (تحقيق محمد حميد الله)، القاهرة، 1959، جـ 1ـ صـ 251ـ.

(70) Hinds Martin, "Mu'awiya", Encyclopaedia of Islam (n).

ولادة الشام طيلة خلافة عمر بن الخطاب، ولم تفقد استقلاليتها الإِدارية إِلَّا في سنة 646/26، أي بعد سنتين انقضتا من خلافة عثمان بن عفان. وكان آخر من تولى منصب الإمارة في القدس من قبل عمر بن الخطاب هو الأمير عبد الرحمن بن علقة بن مُجزر، الذي كان أبوه أول من وُلِيَ في هذا المنصب⁽⁷¹⁾. ولم تنتقل تبعية فلسطين الإِدارية إلى معاوية إِلَّا بعد موت عبد الرحمن بن علقة المذكور، فأصبحت صلاحية تعيين أمراء فلسطين في يده. ولما قتل الخليفة عثمان سنة 655/35 كان والي فلسطين علقة بن حكيم الكناني⁽⁷²⁾، أحد قواد الفتح الذي سبق لعمر وعيته على نصف جند فلسطين ضمن الترتيبات الإِدارية المؤقتة التي أشرنا إِليه من قبل. وتورد المصادر اسم واليين آخرين، دون أن تحدد إِن كانت فترة ولايتهما في أيام إِمارة معاوية على بلاد الشام، قبل مقتل الخليفة عثمان، أو كانت في أيام خلافته على دولة الإِسلام بعد مقتل علي بن أبي طالب، الخليفة الراشدي الرابع⁽⁷³⁾. فذكر أنَّ سلامة بن قيسار الحضرمي، كان عاملًا (والياً) على بيت المقدس لمعاوية بن أبي سفيان، ومات سلامة في مدينة القدس وقبره موجود بها. وكان سلامة بن قيسار أول من تولى الإمارة على بيت المقدس، ولاه إِياها عمر بن الخطاب بعد أن غادرها عائداً إِلى المدينة في زيارته الأولى للمدينة. أما الوالي الثاني في هذه الفترة فكان اسمه عمرو بن سعيد، وهو رجل من الأنصار كان من صحابة معاوية الذين اصطحبوه من المدينة إِلى بلاد الشام وكان من كبار أئعنه⁽⁷⁴⁾. وتطول قائمة أسماء الولاية الذين تولوا منصب "الإِمارة" في فلسطين في مختلف الحقب التاريخية، حين كانت القدس عاصمة فلسطين مقرًا لهؤلاء الولاية، قبل أن يتغير مقرّهم عندما نقلت العاصمة إلى مدينة الرملة. وقد حاولت بعض الدراسات الحديثة التصدي لهذا الموضوع. وكانت

(71) ابن سعد، مصدر سبق ذكره، ج⁷ (2)، ص 128؛ الطبرى، مصدر سبق ذكره، ج¹ ص 2867.

(72) الكامل في التاريخ، ج³ ص 95.

(73) الألْسُ الجَلِيلُ، ج¹ ص 266؛ ج² ص 50؛ مثير الغرام، ص ص 370-371؛ ابن المُرجَى، مصدر سبق ذكره، ص 57؛ ابن حجر العسقلاني، مصدر سبق ذكره، ج² ص 60.

(74) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، ج⁴ (1)، (تحقيق م.ي. كِستِر)، القدس، 1971، ص 137.

الدراسة التي نشرها الأستاذ أحمد سامح الخالدي رائدة في هذا المجال⁽⁷⁵⁾. ونشرت مجلة الأبحاث مقالة للأستاذ صالح أحمد العلي عن موظفي بلاد الشام في العهد الأموي، خاصة، ولم تطرق إلى الفترات الإسلامية اللاحقة⁽⁷⁶⁾. فبالإضافة إلى كونها عمت كل ولايات الشام ولم تخص فلسطين أو غيرها من الأجناد دون غيره، فهي كذلك عامة في كافة أصناف الإداريين في حقول مختلفة كالشرطة والحرس والقضاء والحكام الإداريين وأصحاب الدوائر المختلفة. وأشار الأستاذ نبيه عاقل إلى بحث ماجستير غير مطبوع في مكتبة الجامعة الأمريكية في بيروت لموسى مصطفى، حيث استعان به في إبراد قائمة بولاية جندي الأردن وفلسطين⁽⁷⁷⁾. ومع أهمية هذين الباحثين إلا أنهما لم يحصيا كل الولاية الذين تسنموا هذا المنصب. فقد أحصى العلي تسعة عشر ولياً فقط، بينما أحصى موسى مصطفى واحداً وعشرين ولياً لا غير. أما ولاية جند الأردن فقد وصلوا عند العلي إلى ستة عشر ولياً بينما أكملهما مصطفى موسى إلى سبعة عشر.

ولأغراض هذه الدراسة، فقد استطعت أن أحصي ما يزيد على مائة وعشرين ولياً للجندين في الحقب الإسلامية المختلفة التي سبقت الغزو الصليبي لفلسطين وببلاد الشام. ففي العهد الراشدي والأموي وحده أحصيت نيقاً وستين ولياً لجندى الأردن وفلسطين. وبلغ عددهم الأربعين في الفترة العباسية حتى قيام الدولة الفاطمية حين صار الجنان تابعان للخلافة في القاهرة. وزاد عددهما على العشرين في الفترة الفاطمية⁽⁷⁸⁾.

(75) حملت دراسة الخالدي العنوان: "رجال الحكم والإدارة في فلسطين من عهد الخلفاء الراشدين إلى القرن الرابع عشر" وصدرت في القدس سنة 1974.

(76) العلي. صالح أحمد، "موظفو بلاد الشام في العهد الأموي"، الأبحاث، عدد 19 (1)، 1966، ص ص 44-80.

(77) الموسوعة الفلسطينية، ج²، بيروت، 1990، ص ص 304-305.

(78) قائمة مفصلة بولاية فلسطين وحكومتها الإداريين في عهود الخلافة الراشدة، الدولة العباسية والدولة الفاطمية تجدها في كتاب: خليل عثمانة، فلسطين في خمسة قرون، من الفتح الإسلامي حتى الغزو الفرنجي (1099-634)، بيروت، 2000، ص ص 109-204. وأنظر بشكل خاص الحاشية رقم (105) في حواشى الفصل الرابع، ص ص 413-414.

(5)

خلافاً لعواصم باقي ولايات الشام (حمص، دمشق وطبرية)، استقطبت مدينة القدس، عاصمة فلسطين، اهتمام معاوية بن أبي سفيان، عندما كان ما زال أميراً على بلاد الشام في أيام خلافة عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان. ولم يكن هذا الاهتمام مقصوراً على الجانب الديني، فحسب، حيث كان هو الذي عمَّ المسجد الأقصى الذي أنشأه عمر بن الخطاب أول مرة⁽⁷⁹⁾. بل كان لهذا الاهتمام بعد سياسي واضح؛ ولدينا من الأدلة ما يثبت كثرة تردد معاوية على مدينة القدس، إن لم يكن يمضي معظم وقته فيها. فكثيراً ما كان يوم المصلين بمسجدها ويلاقى خطبة الجمعة من على منبرها⁽⁸⁰⁾. وجدير بالتنويه أن خطبة الجمعة كانت مثالاً لها مثل خطبة العيددين، من رموز السلطة السياسية في الإسلام أيام القرون الوسطى، إذ كان هذا الأمر مقصوراً على الخليفة أو على ولاة الأمصار، فلم يكن معاوية يُجمع بالمصلين في المسجد الأقصى كمواطن عادي، أو كواحد من المؤمنين، وإنما كأمير المؤمنين في هذه الناحية. وهنالك أدلة أخرى تؤكد قدم ارتباط معاوية بمدينة القدس أثناء ولادته على الشام، بل وتشير بقعة إلى أنه كان مقيناً فيها وأنه جعلها مقراً لإمارته. فقد جاء في الروايات أن معاوية تنازع مع عبادة بن الصامت الأنباري، الذي تولى منصب الإمارة ومنصب القضاء في فلسطين، والذي كان يقيم في مدينة القدس، وإثر هذه المنازعات خارج عبادة بن الصامت مدينة القدس، وتوجه إلى المدينة المنورة محتاجاً، وقد آلى على نفسه ألا يبقى في بلد يقيم به معاوية. فقد روى عن قبيصة بن ذؤيب أن عبادة أذكر على معاوية شيئاً فقال: "لا أساكنك بأرضِ" فرحل إلى المدينة وقدم على عمر بن الخطاب، الذي أعاده إلى القدس بعد أن جرَّد معاوية من صلاحياته على هذا الوالي⁽⁸¹⁾.

وبرزت أهمية القدس السياسية في الفترة التي أعقبت مقتل الخليفة عثمان بن عفان (ذو الحجة/35هـ/حزيران سنة 656)، عندما رفض معاوية أن يبايع لعلي بن أبي

(79) Holyland Robert, op. cit., p. 222.

(80) ابن المرجعي، مصدر سابق ذكره، ص 148؛ مثير الغرام، ص 372.

(81) مختصر تاريخ مدينة دمشق، ج^{١١} ص 306؛ ابن قدامة المقدسي، الإستبصار في نسب

الصحابية من الأنصار، (تحقيق ع. نويهض)، بيروت، 1971، ص 190.

طالب بالخلافة، وأخذ يعد العدة للثأر لمقتل عثمان والانتقام من المسؤولين عن قتله وعلى رأسهم علي بن أبي طالب الخليفة الجديد. فقد عرف أن معاوية اتخذ مدينة القدس مقراً له بإبان هذه الأزمة، وأخذ يجند شيوخ العرب في فلسطين وفي بلاد الشام لدعم موقفه وتأييده مطالبه، وكان يستقبل رؤوس الناس بها. وكان من أبرز الذين أتوا إليه، فائد جيوش الفتح عمرو بن العاص ووالى مصر السابق والذي عزله عثمان عن منصبه، فاعتزل في قصره وضياعته في فلسطين (وهو قصر عجلان في السبع فيما بين عسقلان وبيت جبرين، وليس في مدينة بئر السبع الذي يرد ذكرها في الكتاب المقدس) يتحين الفرصة المواتية. فلما وصل مدينة القدس أخذ في مفاوضة معاوية، وهو ما أسفر عن التحالف الذي جرى بين الزعيمين ووقع فيها⁽⁸²⁾.

وعلى ثرى فلسطين وفي رحاب الحرم القدسي الشريف جرى أحد أهم الأحداث السياسية التي غيرت صورة نظام الحكم في الإسلام، عندما ألغى نظام "الخلافة الراشدة" واستبدل بنظام وراثي شبيه بالنظام الملكي الوراثي. وبعد أن انتهت المواجهة العسكرية في صفين دون أن تسفر عن نتائج حاسمة، عاد الطرفان المتنازعان كل إلى قاعدة ملكه فعاد علي إلى الكوفة في العراق، وعاد معاوية بن أبي سفيان إلى مدينة القدس في فلسطين انتظاراً لقرارات التحكيم الذي اتفق على عقده في قرية أذرُّ القرية من دومة الجندي.

وبغض النظر عن الملابسات السياسية التي جرت على ساحتي العراق وببلاد الشام بعد فشل مؤتمر التحكيم، فقد خطا معاوية خطوه الجريئة بل والإقلالية على الصعيد السياسي الإسلامي. حيث أعلن نفسه خليفة المسلمين وتلقب باللقب الرسمي "أمير

(82) ابن سعد، مصدر سبق ذكره، ج⁴، ص ص 2-3؛ أنساب الأشراف، ج⁴ (1)، ص ص 78-79؛ مثير الغرام، ص 355؛ الأنس الجليل، ج¹ ص 263؛ ابن مازاحم، نصر بن مزارِم المِنْقُري، وقعة صفين، (تحقيق عبد السلام هارون)، الطبعة الثانية، القاهرة، 1962، ص ص 38-40؛ ابن الأبار، محمد بن عبد الله ابن أبي بكر الفضاعي، *الحلة السِّباء*، (تحقيق حسين مؤنس)، القاهرة، 1963، ج¹ ص 16.

وعن موضع الضياعة التي امتلكها عمرو بن العاص وعن موقع قصره الذي عرف باسم "قصر عجلان" في فلسطين انظر:

Lecker M., "The Estates of Ibn al-As in Palestine", *School of Oriented and African Studies*, vol. 52 (1), 1989, pp. 24-37.

"المؤمنين" من على منبر المسجد الأقصى في القدس، وبابيعه أهل الشام وكان ذلك في سنة 660/40 بعد مقتل علي بن أبي طالب⁽⁸³⁾. وقد أكدت المصادر التاريخية السريانية حدوث هذه البيعة في مدينة القدس وزوّدتنا بتفاصيل إضافية لم تشمل عليها المصادر العربية، إذ روى صاحب الحولية الأرمنية أن معاوية قام بعد أن تلقى يمين الولاء (البيعة) بجولة على بعض الأماكن المسيحية المقدسة، فصعد إلى الجلجلة (Golgotha) وصلّى هناك، ثم انتقل إلى الجسمانية (Gethsemane) ومن هناك انحدر إلى قبر القديسة مريم وصلّى فيه⁽⁸⁴⁾. ويلاحظ أن مؤلف الحولية الأرمنية يورد تاريخين مبكرين لتتويج معاوية (أي إعلان خلافته) سبقاً سنة 660/40م، ولكن هذه الحقيقة لا تصنف من مصداقية هذا التقرير بقدر ما تعززها، إذ يروي الطبرى عن أبي مخنف في أحداث سنة 657/37 أن عمرو بن العاص وأهل الشام لما عادوا من أذرح بعد التحكيم بايعوا معاوية بالخلافة: "ثم انصرف عمرو وأهل الشام إلى معاوية وسلموا عليه بالخلافة"⁽⁸⁵⁾. وإذا كان لزيارة معاوية لكتائب مدينة القدس من معنى في يوم تتويجه، فإن المعنى السياسي أول ما يتบรรد إلى الذهن، حيث أراد معاوية أن يكسب رضا مسيحيي بلاد الشام العرب الذين كانوا يشكلون الغالبية الساحقة للسكان في هذه الفترة المبكرة من تاريخ المنطقة، وهو عمل سياسي من الدرجة الأولى.

وفي هذه الفترة أمر معاوية بضرب النقود الإسلامية، الذهبية والفضية على حد سواء، ولكن هذه العملة لم تلق رواجاً بين الناس لأنها كانت تخلو من شارة الصليب، التي كانت منقوشة على الدنانير البيزنطية⁽⁸⁶⁾. ولعل الدنانير الذهبية التي كانت تحمل كلمتي "إيليا فلسطين" والتي عثر عليها مؤخراً⁽⁸⁷⁾، إنما تعود إلى هذه الفترة. وقد بات من المرجح

(83) الطبرى، مصدر سبق ذكره، ج² ص 4.

(84) عن فحوى "الحولية المارونية" والفترة التاريخية التي تغطيها وعن هوية مؤلفها أنظر: Hoyland Robert, op. cit., pp. 135-139 وسقوطها، (ترجمة يوسف العش)، دمشق، 1956، ص 85.

(85) الطبرى، مصدر سبق ذكره، ج¹ ص 3359-3360، علمًا أن الطبرى يورد رواية أخرى عن الواقى تؤرخ الحديث في سنة 658/38م. أنظر ذلك في المصدر نفسه، ج¹ ص 3360.

(86) Hoyland Robert, op. cit., p. 136.
(87) Goitein S. D. op. cit.

أن المجتمع الإداري، والمكون من البنايات الست التي تم اكتشافها في الجنوب وفي الجنوب الغربي من الحرم، بما فيها قصر الخلافة نفسه (aulé tou amiralmoumnin) قد أقيمت بمبادرة من معاوية بن أبي سفيان⁽⁸⁸⁾. ولعله مما يؤكد أن هذا القصر وبباقي أبنية المجمع الإداري قد أنشئت أيام حكم معاوية، هو الموضع الذي بنيت فيه قبلى المسجد الأقصى. وكان هذا النمط من المؤسسات الإدارية غير معروف قبل ذلك لا في فلسطين ولا في غيرها من الولايات الإسلامية. وإنما استحدث في أيام عمر بن الخطاب لما شرع في إنشاء البصرة أن عتبة بن غزوان (أول وال عليها أيام عمر بن الخطاب) فكان الإمام (الذي يوم المصلين إن كان الأمير أو من ينوب عنه) إذا جاء للصلاه تخطاهم إلى القبلة، فكان ذلك مدعاه إلى الحرج. فلما عين معاوية زياد بن أبيه واليا على البصرة، لم يرق ذلك في عينه فقال: "لا ينبغي للإمام أن يخطئ الناس". فحول دار الإمارة من الدهناء إلى قبلة المسجد، فكان الإمام يخرج من الدار في الباب الذي في حائط القبلة⁽⁸⁹⁾. فكان بناء دار الإمارة قبلى المسجد (أي إلى جهة القبلة) خطة معمارية أموية بودر إليها أيام معاوية ولم تكن معمولاً بها قبل ذلك، ويبعد أنها كانت خطة عامة في كل الولايات ولم تقتصر على جند فلسطين وولاية البصرة وحدهما.

فإذا كان إعلان معاوية نفسه خليفة على المسلمين في مدينة القدس قد أضفى على هذه المدينة بعداً سياسياً إقليمياً، فإن إقامة المؤسسات الإدارية فيها وفي الجهة المشار إليها جنوبى المسجد الأقصى وفي جهته الجنوبية الغربية، قد أكد بما لا يدع مجالاً للشك أن مدينة القدس كانت العاصمة السياسية لفلسطين إبان هذه الحقبة التاريخية.

ولعله مما يزيد في تأكيد هذه الحقيقة أن مدينة القدس ظلت موضع اهتمام خلفاء بني أمية، إذ شقت إليها طرق جديدة، وتم إصلاح الطرق القديمة التي كانت تؤدي إليها،

(88) Rosen – Ayalon M., “Early Islamic Monuments of al-Haram al-Sharif: An Iconographic Study”, *Qedem*, 928) 1989, pp. 8-10; Busse H., “Zur Geschichte und Deutung der fruhislamischen Harambauten in Jerusalem”, *Zeitschrift des Deutschen Palastina – Vereins*, (107), 1991, pp. 144-154; Kuchler M., “Moschee und Kalifenpalaste Jerusalems nach den Aphrodito – Papyri”, op. cit., pp. 120-134.

(89) فتوح البلدان ص ص 425-427

وكان من أهمها الطريق الذي يربط بينها وبين مدينة دمشق. يؤكّد ذلك العثور على بعض الصُّوَى (حجارة الميل) على الطرق الذي أمر الخليفة عبد الملك بشقها أو بإصلاحها وتسويتها⁽⁹⁰⁾.

عزّر بناء قصر الخلافة في مدينة القدس ارتباط معاوية بهذه المدينة، مع العلم أنه كان قبل ذلك ومنذ أيام إمارته على بلاد الشام، قد بني داراً للإمارة في مدينة دمشق، وبني فيها قُبَّةٌ خضراء فعرفت الدار بهذه القبة⁽⁹¹⁾. ومع ذلك فقد كان معاوية يقيم في مدينة القدس بعد بيعته بالخلافة، فكان يستقبل فيها الوفود⁽⁹²⁾. ويجتمع بعلمائها وفقهائها، حيث ورد في الأخبار أنه عاد شداد بن أوس (وهو ابن أخي شاعر النبوة الأنباري حسان بن ثابت) في مرضه، وكان شداد حبيساً في منزله لأنّه أفعده المرض عن الخروج من بيته، والمعروف أن هذا الصحابي نزل مدينة القدس ومات بها وبها دفن⁽⁹³⁾.

وكان القاصي والداني يعلم أن معاوية مقيم في مدينة القدس، فعندما دبر الخوارج مؤامرة اغتيال قادة المسلمين الكبار وهم علي ومعاوية وعمرو بن العاص وزعوا المهام فيما بينهم، فذهب كل مجموعة إلى غايتها، توجهت المجموعة المكلفة باغتيال معاوية بقيادة البرك بن عبد الله (al-Burak) إلى فلسطين يؤمّون مدينة القدس حيث مقرّ معاوية،

(90) Hoyland R., op. cit, pp. 223-700

لمزيد من التوضيح عن أحجار الميل (الصُّوَى) راجع مقالة:

Sharon M., “An Arabic Inscription from the Time of the Caliph Abd al-Malik”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 29 (1966), pp. 367-372.

(91) يجر بالتنويم، في هذا الصدد، أن الخليفة معاوية بن أبي سفيان، كان قد بني داراً في مدينة دمشق عرفت باسم (القبة الخضراء)، وكان موقعها، كما الحال في موقعها، كما الحال في موقع دار الإمارة في القدس وفي البصرة، قبلي المسجد. انظر عن هذه الدار في : أبن كثير، مصدر سبق ذكره، ج⁹ ص 145. ولما بني الحجاج مدينة واسط في العراق أيام ولايته بها بني بها قصر الإمارة الذي عرب باسم: خضراء واسط. ولعل هذه التسمية قد صارت اسمًا لقصور الخلفاء فيما بعد، حيث سمى قصر المنصور بهذا الاسم، انظر: الطبرى، مصدر سبق ذكره، ج 8 ص 83.

(92) مثير الغرام، ص 356

(93) مختصر تاريخ مدينة، ج¹⁰ ص 280؛ الألس الجليل، ج¹ ص 266.

وفجأوا معاوية ساجداً أمام المحراب في صلاة الفجر، فصربوه ولكن لم يصيروا منه مقتلاً فنجا من الموت⁽⁹⁴⁾. وكان معاوية بالإضافة إلى ذلك شديد الإرتباط بفلسطين فكان يقضي فصول الشتاء على أرضها، حيث بنى قصراً في ضياعته بالصينبرة (al-Sinnabra) على بعد أميال قليلة جنوب بحيرة طبرية⁽⁹⁵⁾.

ومن الجدير بالتنويه في هذا الصدد أن لفظة "الشام" كمصطلاح جغرافي وإداري في آن واحد، لم يكن مقصوراً على كل الإقليم الذي ضم كل أجناد الشام، بل كان يطلق أحياناً على فلسطين دون غيرها من الأجناد. وقد انعكس هذا المفهوم ببعده الجغرافي الإقليمي في التراث الديني عند يهود القرون الوسطى، وانعكس أيضاً في الوعي الجغرافي عند أهل مصر في الفترة ذاتها والفتررة التي تلتها⁽⁹⁶⁾. وعلى هذا الأساس فإن ورود هذا المصطلح في المصادر، قد يعني أحياناً جند فلسطين، وقد يعني أحياناً أخرى أجناد الإقليم كلها أو جند دمشق على وجه التحديد، وهو الاسم المرادف لمدينة دمشق في أيامنا هذه في أفواه أهل سوريا ولبنان وفلسطين والأردن.

رأى الأمويون في بلاد الشام وحدة بلدنية واحدة كما أشار إلى ذلك معظم الجغرافيين العرب⁽⁹⁷⁾. فحين نتبع سير خلفاء هذه الأسرة والأماكن التي يعيشوا أو ماتوا أو عاشوا فيها نجد في ذلك الدليل على هذه الرؤية لديهم. فكانت قصورهم تنتشر من ضواحي حلب في الشمال وحتى بئر السبع في جنوب فلسطين، حيث كانوا يتلقون البيعة في بعض هذه المواقع ويفارقون الحياة في موقع آخر⁽⁹⁸⁾.

(94) ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، (تحقيق: Charles Torrey)، ليدن، 1920، ص 105؛ مختصر تاريخ مدينة دمشق، ج²⁵، ص 40؛ مثير الغرام، ص 358.

(95) ياقوت الحموي، مصدر سبق ذكره، مادة: "الصينبرة".

(96) نقولا زيادة، شامييات، دراسة في الحضارة والتاريخ، لندن، 1989، ص 117؛ Gil M., op. cit., .93

(97) شامييات، نفسه، ص 117.

(98) الطبرى، مصدر سبق ذكره، ج² ص ص 203، 1173، 1177، 1177، 1340، 1361، 1362، 1340، 1729، 1743، 1795؛ ياقوت الحموي، مصدر سبق ذكره، مادة: "حوالين"، "الرقيم"، "الموقر"، تاريخ اليعقوبي، ج² ص ص 253، 257، 301؛ ابن عبد ربه، الأندلسي، العقد الفريد، (تحقيق أحمد أمين، أحمد الزين وابراهيم الأبياري)، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1965، ج⁴ ص ص 375، 399.

وعلى الرغم من اتساع رقعة بلاد الشام وتعدد ولاياتها وكثرة مدنها، إلا أن جند فلسطين كان الجند الأثير عند أبناء الأسرة الأموية الحاكمة، خلفائها وأمرائها على حد سواء، وكان لها حصة الأسد في هذا المضمار. فجعل مروان بن الحكم، مؤسس الفرع المرواني في الأسرة، الصنبرة الآنفة الذكر مقرًا له بعد أن بويع بالخلافة، وظلّ بها ولم ييرحها حتى مات، وبها بايع لولديه عبد الملك وعبد العزيز بولاية العهد⁽⁹⁹⁾. وفي حياة أبيه تولّ عبد الملك إمارة فلسطين واتخذ من مدينة القدس مقرًا له⁽¹⁰⁰⁾. وبالرغم من أنَّ الوليد بن عبد الملك لم يبايع في فلسطين إلا أنه كان يستقبل وفود المبايعين في مدينة القدس، كما شهد بذلك الفرزدق في إحدى قصائده⁽¹⁰¹⁾. وبسبب المكانة الخاصة التي حظيت بها فلسطين في نفوسبني أمية، فقد حرص الخلفاء على أن يكون ولاة هذا الجندي من أبنائهم الأمراء سواء كانوا مرشحين للخلافة، كيزيد بن معاوية، وعبد الملك بن مروان وابنه سليمان، وسواء كانوا من جمهور الأمراء في الأسرة. فذكر بالإضافة إلى من أشرنا إليهم، أبان بن مروان بن الحكم (أخو عبد الملك) وذكر ابن عبد الملك سعيد وسليمان،

441، 432، 445، 452، 452، 461؛ ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج⁸ ص 236؛ البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، *أنساب الأشراف* ج⁴ (2) (تحقيق شلوزنجر ماكس) القدس، 1936، ص ص 60-61؛ *أنساب الأشراف* ج⁶ (2)، (تحقيق: خليل عثمانة)، القدس 1993، ص ص 3، 37، *أنساب الأشراف* ج¹¹، (تحقيق Ahlwardt Greifswald)، 19883، ص 164؛ المسعودي، *مروج الذهب* ومعاذن الجوهر، تحقيق Barbier De Meynard (باريس، 1861، ج⁵ ص ص 205-206؛ العيون والحدائق، (تحقيق J. De Goeje M. J. ليden، 1869، ج⁴ ص ص 12، 63، 116، 107، 116، 138، 140، 145؛ *ديوان الفزدق*، (بيروت 1966)، ج² ص 147؛ *ديوان جرير*، (تحقيق نعمان طه)، القاهرة 1969، ص ص 480، 641، 645؛ الأزدي، أبو زكريا، *تاريخ الموصل*، (تحقيق علي حبيرة) القاهرة، 1967، ص 18؛ الدنوري، أبو حنيفة، *الأخبار الطوال*، (تحقيق عبد المنعم عامر وجمال الدين الشيال)، القاهرة، 1960، ص 334؛ الأغاني، ج²، ص 240؛ المصدر نفسه، ج⁷ ص .8

⁹⁹ أنساب الأشراف، ج¹¹ ص 164؛ تاريخ اليعقوبي، ج²، ص 257؛ المسعودي، مصدر سبق ذكره، ج⁵ ص 205-206.

(100) ابن المرجّي، مصدر سبق ذكره، ص 185؛ مختصر تاريخ مدينة دمشق، ج²⁷ ص 179؛ أنساب الأشراف، ج¹¹ ص 165.

(101) ديوان الفرزدق، ج² ص 147.

وذكر ابن سليمان هو يزيد بن سليمان⁽¹⁰²⁾.

(6)

لم تكن بيعة معاوية بالخلافة في مدينة القدس، حدثاً عابراً على مسرح الحديث السياسي في بلاد الشام والدولة الإسلامية بأسرها. إذ تبعت تلك البيعة بيعة مماثلة لا تقل عنها أهمية. كان ذلك عندما بُويع الخليفة عبد الملك بن مروان بالخلافة سنة 685 م في مدينة القدس⁽¹⁰³⁾.

ويمكن أن نفسّر خطوة عبد الملك هذه على أنها استمرار للخط السياسي الثابت الذي تبناه من قبل معاوية بن أبي سفيان وورثته في الخلافة ابنه يزيد بن معاوية، تجاه فلسطين وتجاه أهل فلسطين، بشرطها الشمالي والجنوبي (وللذين شكلوا ما يعرف بجندى الأردن وفلسطين الإسلاميين). فالظروف السياسية التي أحاطت بهذه البيعة كانت شبيهة إلى حد كبير بالظروف السياسية التي أحاطت بيعة معاوية في حينه؛ إذ كانت تعصف بالمنطقة في كلا الحالتين حرب أهلية، كان يقودها في المرة السابقة الخصمان السياسيان المتنافسان على الحكم، علي ومعاوية، وكان يقودها هذه المرة متنافسان جديدان هما عبد الملك بن مروان وعبد الله بن الزبير.

فكمما كان معاوية يدرك الأهمية الاستراتيجية لجند فلسطين، والأهمية العسكرية لمقاتلي هذا الجند من أبناء القبائل العربية التي تسكن فيه، وخاصة قبائل كلب، وجذام وكندة، وضرورة الحفاظ على ولائهم له ودعمهم لسياسته، وهو ما حدث يوم صفين⁽¹⁰⁴⁾. كان عبد الملك يدرك هو الآخر تلك الأهمية، وهو ما أثبته الفلسطينيون مرة أخرى حين أنقذوا الحكم الأموي من الانهيار بعد موت يزيد بن معاوية، فكانوا هم الذين أنقذوا بمروان

(102) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، المعرف، (تحقيق ثروت عكاشة)، الطبعة الثانية، القاهرة، 1969، ص 354؛ المقرizi، أحمد بن علي، كتاب المُقْفَى الكبير، (تحقيق م. يعلاوي)، بيروت، 1991، ج³ ص 157؛ ابن خياط، خليفة، تاريخ خليفة، (تحقيق سهيل زكار)، القاهرة، 1967، ص 394؛ الطبرى، مصدر سبق ذكره، ج² ص 293؛ تاريخ اليعقوبى، ج² ص 335.

(103) تاريخ خليفة، ص 329.

(104) وقعة صفين، ص ص 206، 207، 339؛ تاريخ خليفة، ص 222.

بن الحكم والد عبد الملك ونصبوا خليفة في مؤتمر الجابية، وهم الذين أطاحوا بالتمرد العارم الذي قاده الصحّاك بن قيس في أجناد الشام الأخرى وثبتوا بذلك خلافة بني أمية بدءاً في بلاد الشام ثم، بعد ذلك في ولايات الدولة الإسلامية الأخرى⁽¹⁰⁵⁾. ولا بد من التذكير في هذا السياق، أن فلسطين كانت بالنسبة لعبد الملك نقطة الانطلاق إلى حياته السياسية الحافلة، فعلى أرضها، في الصنبرة، عانى تجربته السياسية الأولى كولي للعهد، وكانت في مدينة القدس أول تجربة عاناهَا في العمل السياسي، كوالِ لجند فلسطين، فكان مثلها على هذا الصعيد كمثل الحاضنة المعطاء الرؤوم.

استمرت مدينة القدس بعد بيعة عبد الملك عاصمة لجند فلسطين ما يقرب من أربعين عاماً أخرى، ولكنها ارقت درجة أخرى في السلم السياسي بعد موت الوليد بن عبد الملك سنة 715م. فلما وصل نعيه إلى أخيه سليمان بن عبد الملك، ولِيَ عهده ومرشح الخلافة من بعده⁽¹⁰⁶⁾، توجَّهَ إلى بيت المقدس واتخذها له منزلًا. فيروي ابن عساكر بإسناد عن كبار القادة العسكريين في جيش الخليفة سليمان فيقول: "إنَّ الوليد لَمَّا مات وبُويع سليمان، أتَتْه بِيعَةُ الْأَجْنَادِ وَهُوَ بِمُشارفِ الْبَلَقَاءِ. فَأَتَى بِيَتَ الْمَقْدِسِ وَأَتَهُ الْوَفُودُ بِالْبِيعَةِ، فَلَمَّا يَرُوا وَفَادَةً كَانَتْ أَهْنَأَ مِنَ الْوَفَادَةِ إِلَيْهِ؟ كَانَ يَجْلِسُ فِي قَبَّةِ مِنْ صَحْنِ مَسْجِدِ بَيْتِ الْمَقْدِسِ مَمَّا يَلِي الصَّخْرَةِ، قَدْ بَسَطَتِ الْبَسْطَةُ بَيْنَ يَدِيهِ فَبَتَّهُ عَلَيْهَا النَّمَارِقُ وَالْكَرَاسِيُّ، فَيَجْلِسُ وَيَأْذَنُ لِلنَّاسِ، فَيَجْلِسُ النَّاسُ عَلَى الْكَرَاسِيِّ وَالْوَسَائِدِ وَالْكَسَاءِ، وَآنِيَةَ الْذَّهَبِ وَالْفَضَّةِ وَكِتَابَ الدَّوَاوِينِ بَيْنَ يَدِيهِ، فَيَدْخُلُ وَفْدُ الْجَنْدِ وَيَتَقدَّمُ صَاحْبَهُمْ...". ثم يردف ذلك برواية أخرى فيقول: "فَحَدَّثَ مِنْ أَدْرِكَ ذَلِكَ أَنَّ سَلِيمَانَ هُمَّ بِالْإِقْلَامَةِ بِبَيْتِ الْمَقْدِسِ، وَاتَّخَذَهَا مَنْزِلًا، وَجَمَعَ

(105) شعبان، مصدر سبق ذكره، ص ص 104-105؛ فلهاؤزن، مصدر سبق ذكره، ص ص 139-150 .Gil M., op. cit., pp. 65-67

(106) قيل إن سليمان بن عبد الملك كان يوم توفي آخره الوليد في مشارف البلقاء، وقيل إنه كان في الرملة، وجاء في رواية ثالثة إنه كان في "السبعين" في ضياعته، انظر: مختصر تاريخ مدينة دمشق، ج 10 ص 172؛ الأنس الجليل، ج 1 ص 281؛ العيون والحدائق، ج 3 ص 16؛ الجمحي، محمد بن سلام، طبقات حول الشعراء، (تحقيق محمود شاكر) القاهرة، 1974، ص 699.

الناس والأموال بها" (107).

إن رواية ابن عساكر التي نقلها على ما يبدو عن ابن المرجى الذي مات قبله بقرن من الزمان تقريباً، لقطع بأن سليمان قد قرر الإقامة في مدينة القدس، عندما يقول فيها "واتخذها منزلًا"، ويزداد الأمر تأكيداً في قوله: "وجمع الناس والأموال بها". وهي عبارة تدل على نقل الموظفين والدعاوين إليها. فهو لم يقم في القدس لاستقبال وفود المبايعين فحسب، إلا أنه كان يعالج قضايا المراجعين ويُصرف أمور الدولة مستعيناً بالكتاب (كبار الموظفين) وبخزينة الدولة التي نقلت إليها. فكان ممن قدم إليه، قواد النواحي وولاة الولايات، كموسى بن نصير، والي الأندلس وشمال إفريقيا، وقدم عليه أخوه مسلمة بن عبد الملك قائد الجبهة البيزنطية، ليضعوا أمامه هموم ولائيتهم. وكان سليمان في القدس أيضاً، عندما تقول الرواية بأن خبر غزوة بيزنطية على ساحل حمص قد بلغه، فعقد مجلساً استشارياً مع قواده واتخذ القرار بغزو القسطنطينية ليضع حداً لتماديات البيزنطيين (108).

ومرة أخرى نجد في شعر الفرزدق ما يوثق خبر إقامة الخليفة سليمان في مدينة القدس، فيقول في إحدى قصائده التي يمدح بها هذا الخليفة وقد جاء من البصرة إلى بيت المقدس ليقدم التهنئة ويعلن الولاء لل الخليفة الجديد:

"وبالمسجد الأقصى الإمام الذي اهتدى به من قلوب الممترفين ضاللها" (109).

ثم يقدم الفرزدق في موضع آخر من ديوانه دليلاً آخر على إقامة الخليفة سليمان بمدينة القدس، حين يصف في قصيدة أخرى بعض معالم الطريق التي سلكها من العراق إلى فلسطين فيقول:

"لوى ابن أبي الرفراق عينيه بعدما دنا من أعلى إيليا وغورا" (110)

أما مغادرة سليمان لمدينة القدس، فلم تأت لأن سليمان تراجع عن قراره السابق بالإقامة في مدينة القدس، كما توهم بعض الباحثين، بل تركها لكي يحشد القوات ويجند

(107) مختصر تاريخ مدينة دمشق، ج 10 ص 172-173؛ ابن المرجى، مصدر سبق ذكره، ص 226؛

مثير الغرام، ص 385؛ الأنس الجليل، ج ١ ص 281.

(108) ابن المرجى، مصدر سبق ذكره، ص 226.

(109) ديوان الفرزدق، ج ٢ ص 72.

(110) المصدر نفسه، ج ١ ص 196.

الجند في أجناد الشام الأخرى استعداداً للحملة العسكرية لحصار القدس، بعد أن اتخذ قرار هذه الغزوة في مجلسه العسكري الذي عقده في بيت المقدس. فوصل إلى دمشق حيث عبّأ مقاتلة الديوان، ومن هناك خرج إلى دابق، وكانت دابق دائماً هي المعسكر المتقدم التي تطلق منه الحملات العسكرية ضد الأراضي البيزنطية، وكانت العادة أن ينزل خلفاءبني أمية وأمراؤهم هذا الموقع قريباً من خطوط القتال مع العدو البيزنطي. وبسبب الصعوبات التي اكتفت هذه الحملة طالت مدة بقاء سليمان في دابق، فوافته المنية وهو مقيد بها ينتظر نتائج الغزوة⁽¹¹¹⁾.

وبعد وفاة سليمان، بوقت غير محدد، جمع الخليفة عمر بن عبد العزيز الذي تولى الخلافة بعد ابن عمّه، عمّال سليمان (حاكم النواحي والولايات) في مدينة القدس لتتم محاسبتهم هناك⁽¹¹²⁾. وفي هذا أكثر من دليل على أن القدس ظلت عاصمة للخلافة (للهذه) بعد سليمان أيضاً، حيث لا يمكن لعمر أن يجري هذه المحاسبة إلا بتوفّر الوثائق والسجلات والمعاملات والقيود الرسمية، وهو ما كان ينطوي على نقل الدوّاوين إلى القدس من قبل سليمان.

لم تكن خطوة سليمان بن عبد الملك في اتخاذ مدينة القدس مقراً للخلافة، بدون سابقة تاريخية، إذ أشرنا من قبل إلى إقامة معاوية بها أيام إمارته على بلاد الشام كما أيام خلافته لدولة الإسلام. إن هذه الخطوة بكل بساطة، تعني أمراً واحداً وهو تحويل مدينة القدس إلى عاصمة الدولة، عاصمة الخلافة الإسلامية، شأنها في ذلك شأن المدينة المنورة حين كانت مستقرّاً للخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل. وك شأن مدينة الكوفة حين انقل إليها علي بن أبي طالب وجعلها مقراً لخلافته. وهو الشيء ذاته الذي حدث أكثر من مرة بعد زوال الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية، حيث كانت تنتقل عاصمة الخلافة إلى حيث يقيم الخليفة، لأن الخليفة كان يمثل كافة مؤسسات الدولة، فحيثما حلّ كانت هذه المؤسسات تنتقل معه. وعلى هذا الأساس تغيرت عاصمة العباسيين أكثر من مرة وفي أكثر من حقبة تاريخية؟ فكانت الكوفة عاصمة العباسيين أيام العباسيين، وفي خلافة أبي جعفر المنصور

(111) ابن المرجى، ص 226؛ ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج⁹ ص 174-175؛ مختصر تاريخ مدينة دمشق، ج¹⁰، ص 174.

(112) مثير الغرام، ص 385.

نقلت العاصمة إلى بغداد، ثم نقلها المعتصم إلى سامرا، ثم عادت بعد ذلك إلى بغداد.

أما قصة الرملة، فلا تتفق قيام العاصمة في مدينة القدس، فقد قدمنا أن سليمان بن عبد الملك حين كان والياً على فلسطين أيام خلافة أخيه الوليد (715-705) شرع في تصوير الرملة، وبمعنى آخر بدأ في إنشاء الأبنية الملائمة لينقل إليها مؤسسات الإدارة في فلسطين، فبني الدار، وهي بالضرورة دار الإمارة، التي تشتمل على كافة المؤسسات الإدارية، أو ما سميتا بالمجمع الإداري. وبني قصره، ولعله القصر الخاص به وبأسرته وحاشيته. إلا أنه لم يتم بناء المسجد، لا أيام إمارته ولا أيام خلافته التي استمرت ما يقرب من ثلاثة سنوات. ولم يتم بناء المسجد إلا عمر بن عبد العزيز بعد وفاة سليمان⁽¹¹³⁾. وإذا كان هذا المسجد هو نفسه الجامع الأبيض، فإن إتمامه لم يحصل إلا في أيام خلافة هشام (724-743)⁽¹¹⁴⁾. بمعنى آخر أن الرملة لم تتحول رسمياً عاصمة لفلسطين إلا أيام عمر بن عبد العزيز إذا ما أخذنا برواية البلاذري، أو أن تحويلها إلى عاصمة لفلسطين بدلاً من مدينة القدس، قد تأخر إلى ما بعد تولي هشام بن عبد الملك للخلافة، إذا ما أخذنا برواية المقدسي. كل ذلك لأن وجود المسجد إلى جانب دار الإمارة كان ضرورة حتمية لإقامة "الأمير" أو الوالي الإداري للولاية في المسر لممارسة صلاحياته كما بينا من قبل. وبالإضافة إلى ذلك فلو كانت هذه الشروط متوفرة في الرملة عندما انتقلت الخلافة إلى سليمان لما كان سليمان مضطراً إلى التوجه لمدينة القدس والإقامة بها.

على ضوء ذلك، فإننا نستطيع أن نجزم أن مدينة القدس ظلت عاصمة لفلسطين منذ أن مَصَرَّها عمر بن الخطاب بعد فتح فلسطين وببلاد الشام وحتى أتمَّ بناء مسجد الرملة إنْ في خلافة عمر بن عبد العزيز (717-720)، وإنْ في وقت متأخر بعد ذلك في إبان خلافة هشام بن عبد الملك (724-743).

(113) فتوح البلدان، ص 170.

(114) المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص 165

كيف أصبحت القدس نيابةً مستقلة؟ "بحث في الأوضاع الإدارية في فلسطين أيام المماليك"

كانت القدس ومنذ بداية الدولة المملوكية في بلاد الشام ملحقة بنيابة دمشق إدارياً، فكان لنواب دمشق الحق ولهم صلاحية تعيين ولاة هذه المدينة وبقية إعمالها وتعيين كافة أصحاب المناصب الإدارية فيها. ولكن هذا الحق لم يكن حقاً مطلقاً غير قابل للنقض، إذ كان لسلاطين المماليك في القاهرة، مقرّ السلطة المركزية، أن يمارسوا صلاحياتهم الإدارية متغاذرين بذلك صلاحيات نواب دمشق دون أن يشكل ذلك خرقاً لشرعية الولاية التي منحوها لنوابهم. فكانوا يعزلون من يشاؤون ويعينون من يشاؤن في هذه الولاية مثلها مثل غيرها من الولايات في نيات الدولة. ففي سنة 1281/680 على سبيل المثال لا الحصر، وعندما وصل السلطان قلاون الألفي إلى غزة عندما كان في طريقه لزيارة دمشق، قام بعزل والي القدس الأمير عماد الدين بن أبي القاسم وعين مكانه الأمير نجم الدين السوّنجي، دون علم أو استشارة لنائب دمشق الذي كان نطاق ولايته يمتد من العريش جنوباً وحتى بلدة سلمية شمالاً. وفي سنة 1311/711، التاريخ الذي أنشئت به نيابة غزة، قرر السلطان الناصر محمد بن قلاون أن يلغى التبعية الإدارية لكل من ولايات القدس ونابلس والخليل والرملة وللـ ولقافون، لنيابة دمشق ويلحقها إدارياً بنيابة غزة التي استحدثها. ومثلاً كان السلاطين يقتضون نطاق الولاية الإدارية لنائب الشام كانوا يستطيعون أن يوسعوا مناطق النفوذ الإداري لهذه النيابة متى شاءوا، وهو ما فعله السلطان الناصر نفسه في إبان سلطنته إرضاءً لنائب دمشق الأمير تذكر الحسامي، كما ذكرت الروايات.

كان تحويل القدس إلى نيابة، ذا بعد إداري محض، يعني إسقاط الاستقلالية الإدارية لهذا الإقليم، الذي كان يشكل إحدى الوحدات الإدارية (الولايات) التابعة لنيابة دمشق وإلغاء تبعيته الإدارية؛ وصار السلطان هو الذي يصدر للأمير الذي يختار لإدارتها كتاب التعين، ومن ثم يحمل لقب نائب السلطنة بدل الألقاب التي كانت تغدو على الذين سيقوده في تولي هذا المنصب. فلا يحق والحلة هذه لنائب دمشق أو لأي جهة أخرى عزله إلا بقرار من السلطان.

وتضطرب الروايات المتعلقة بالشؤون الإدارية في العهد المملوكي، حول التاريخ الذي حولت فيه ولاية القدس إلى نيابة وصارت ثلاثة نيات فلسطين المملوكية بعد صدف وغزة. ويجدر بنا قبل الخوض في هذه المسألة أن ننبه إلى التداخل الحاصل في المصطلحات التي تطلقها المصادر على الذين كانوا يولون لمنصب الحاكمة الإدارية لولاية القدس وغيرها من الولايات في مصر وببلاد الشام، إذ كانت تتناول مصطلحات مثل، الوالي، النائب، أو مقدم العسكر، دون تدقيق في الأبعاد القانونية/الإدارية والفوارق القائمة بينها، وكان يحدث أحياناً نوع من الخلط بينها؛ خاصة لدى مؤلفي الحوليات التاريخية المتأخرة. فقام بعض هؤلاء بإطلاق مصطلحات إدارية كانت تستعمل في أوقات متأخرة فعمموها لتشمل الفترات التاريخية السابقة بالرغم من أنها لم تكن تستعمل خالها. فعلى سبيل المثال، نرى ابن تغرى بردي 1470/874 يطلق صفة النائب على والي القدس سنة 1309/709 وهو الأمير كرای المنصوري، عندما كانت القدس في هذه الفترة المبكرة، ما زالت جزءاً لا يتجزأ من ولايات دمشق وقبل ما يقارب السبعين عاماً من تحويلها إلى نيابة⁽¹⁾.

ويتضح اضطراب الروايات من خلال إيراد تواريخ مختلفة متصلة بإنشاء نيابة القدس، فيورد سهيل زكار رواية يقتبسها عن مخطوطه "المقصد الرفيع المنشأ" مفادها أن القدس أصبحت نيابة في سنة 1365/767 عندما عين في هذا المنصب أمير برتبة طبلخانة. وبالرغم من أن الرواية قد خلت من ذكر مصطلح نيابة، إلا أن تحديد رتبة الإمارة للشخص الذي وضع على رأس المنصب الإداري لهذه الولاية، يكفي كدليل على

(1) السلوك، ج1(3) ص 715، النجوم الزاهرة، ج 8 ص 258.

تحويلها إلى نيابة مستقلة عن نيابة دمشق، إذ جرت العادة قبل هذا التاريخ أن يولي نواب دمشق فيها رجلاً برتبة جندي ليس له صفة الإمارة في الجيش المملوكي ولا حتى الرتبة الأدنى في سلم الإمارة.

ويورد المؤرخ الفلسطيني الأصل ابن حجر العسقلاني تاريخاً آخر لإنشاء نيابة القدس، ففي تغطيته لأحداث عام 1375/777 أيام سلطنة الأشرف شعبان بن حسين، وعند إشارته للهيكلية الإدارية في دولة هذا السلطان، نجد يقول: "وفيها استقرَ تمراز في نيابة القدس؛ وهو أول من ولَّ نيابتها. وكانت قبل ذلك يكون فيها والٍ من جهة والي الولاية بدمشق".

إن الوضوح التام في عبارة ابن حجر، لا يترك مجالاً للشك حول تاريخ استحداث هذه النيابة وحول طبيعة التغيير الذي حصل مقارنة برواية مؤلف كتاب المقصد الرفيع المنشأ التي أشرنا إليها آنفاً والتي تتطوي على شيء من الغموض. وتعزز أقوال القلقشندى رواية العسقلانى بخصوص هذا التاريخ، وذلك في قوله: "ونائب القدس الشريف، وهو من استحدثت نيابتة في الدولة الashرفية، شعبان بن حسين، في سنة سبع وسبعين وسبعمائة، وكانت قبل ذلك ولاية، وهو طبلخانة". والمافت للنظر في هذا السياق صمت المقريزى صاحب كتاب السلوك، وعدم ذكره لهذا التاريخ وما تم فيه من استحداث هذه النيابة. وجاءت أول إشارة له حول نيابة القدس متاخرة بما يقرب من عشرين عاماً. ففي تغطيته للإحداث في إيان السلطنة الثانية للسلطان برقوق (1389-1398)، يتحدث عن خروج برقوق من القاهرة نحو دمشق في سنة 796/1393، لمواجهة التهديدات التي شكلتها تحركات زعيم المغول تمرلنك وناته في مهاجمة بلاد الشام. فيذكر انه عندما وصل السلطان إلى غزة قام ببعض الإجراءات الإدارية المتعلقة بولايات فلسطين والتي كان من ضمنها تعينه الأمير قردم الحسيني في منصب نيابة القدس. ويرد ذكر لهذا الخبر الذي يورده المقريزى عند كل من ابن الصيرفى وابن قاضى شبهة، ولكن المؤلف الأخير لا يذكر الأمير قردم الحسيني بل يذكر أميراً آخر عينه برقوق لنيابة القدس هو الأمير شهاب الدين بن البريدى.

إن هذه الرواية على أهميتها وتواترها في أكثر من مصدر، لا يجب أن ينظر إليها على أنها دليل على استحداث نيابة القدس في ذلك التاريخ (1393/796)، كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين المعاصرين. فهي من جهة لا تلغى صحة التاريخيين السابقين، ويجب أن ينظر إليها على أنها خطوة إدارية روتينية كان يمارسها السلاطين ضمن صلاحياتهم في تعين الأمراء في النيابات من جهة أخرى. فالقدس كنيابة كانت قائمة قبل سلطنة برقوق ولا يفهم مما ذكر انه كان هو الذي استحدثها.

ولابد أن نشير في هذا السياق إلى تاريخ آخر أسمه وروده في المصادر في زيادة الاضطراب المتعلق بتاريخ استحداث هذه النيابة. فقد ذكر المؤرخ الفلسطيني ابن مدينة القدس القاضي مجير الدين الحنفي العليمي (860-1455/928-1521) أن إنشاء نيابة القدس قد حصل قبيل انتهاء القرن الثامن الهجري بقليل، أو في حوالي سنة 1397/800، وذلك من دون أن يحدد السنة التي تم فيها ذلك حيث يقول: "وكان في الزمن السالف تولية النيابة والنظر من نواب الشام. ولم يزل الأمر على ذلك إلى نحو الثمانمائة، ثم عاد الأمر من السلطان بالديار المصرية. وهو مستمر إلى يومنا".

ولعل أهم ما انطوت عليه عبارة العليمي، تلك الإشارة التفسيرية التي توضح البعد الإداري للتحول من ولادة إلى نيابة؛ وهي أن نواب القدس صاروا منذ سنة 1397/800 يعينون من قبل السلطان في القاهرة، ولم تعد لنواب نيابة الشام صلاحية في تعينهم أو في عزفهم. ومن الجدير أن ننوه أن قرب التاريخ الذي ذكره العليمي من التاريخ الذي عين فيه السلطان برقوق قردم الحسيني، هو الذي أوثقَ الباحثين المعاصرين الذين أشرنا إليهم، بأن استحداث نيابة القدس كان أيام سلطنة السلطان المذكور⁽²⁾.

(2) انظر ذلك على التوالي في: سهيل زكار، **الموسوعة الفلسطينية**، نفسه، ص 583؛ صبح الأعشى، ج 12 ص 105؛ ابن حجر العسقلاني، **إحياء الغمر بأبناء العمر**، ج 1 ص 107؛ صبح الأعشى؛ ج 7 ص 170؛ **الأنس الجليل**، ج 2 ص 272؛ **السلوك**، ج 3(2) ص 813؛ ابن الصيرفي، **نزهة النفوس والأبدان في توارييخ الزمان**، ج 1 ص 387؛ **تاريخ ابن قاضي شهبة**، ص 513؛ علي السيد علي، **القدس في عصر المماليك**، ص 34؛ سهيل زكار، **الموسوعة الفلسطينية**، نفسه، 583؛ غوانمة يوسف، "**الإدارة في فلسطين في العصر المملوكي**": **الصراع على فلسطين**، نفسه؛ 394-434، **الأنس الجليل**؛ ج 2 ص 282.

نيابة القدس والهدف من استحداثها:

في أثناء تعرض الباحثين للتاريخ الذي استحدثت فيه نيابة القدس، تصدى بعضهم لمحاولة استجلاء الأهداف التي توخاها السلاطين المماليك من وراء إنشاء هذه النيابة. فعزا بعضهم ذلك إلى خشية المماليك من احتمال نجاح الصليبيين في استرداد سيطرتهم على المدينة المقدسة، وربطوا بين هذه النيابة وبين التحالف الذي سعوا لإيقامتها مع الترار من أجل تحقيق هذه الرغبة. وعلى أساس من هذه المخاوف التي كانت تساور نفوس السلاطين من ضياع القدس، قاموا بهذه الخطوة الإدارية وجعلوا القدس نيابة مستقلة عن نيابة دمشق عسى أن يستطيعوا نوابها انتقاء مخاطر المطامع الصليبية، ولكي يثبت أصحاب هذا الرأي صحة ما ذهبوا إليه، أشاروا إلى بعض الأحداث التاريخية التي سبقت تكوين هذه النيابة أو حدثت بعد تكوينها، وجعلوها قرائن يستدللون بها لإثبات دعواهم.

ورأى آخرون أن استحداث نيابة القدس إنما جاء استعداداً من قبل دولة المماليك لمواجهة التهديد العسكري الذي يمثله المغول خلال الرابع الأخير للقرن الثامن/الرابع عشر الميلادي على خلفية بوادر الاجتياح الشامل لبلاد الشام الذي كانوا يعدون له، ولذلك ربط هؤلاء إنشاء النيابة مع سلطنة برقوق الثانية حين كان متوجهها من القاهرة إلى بلاد الشام عندما أصبح خطر المغول داهماً.

وذهب فريق ثالث إلى الزعم بأن استحداث النيابة إنما قصد به إضعاف نواب دمشق على ضوء محاولاتهم الانفصالية عن الحكومة المركزية في القاهرة عاصمة المماليك⁽³⁾. ومن دون الخوض في تفاصيل هذه الدعاوى، فإنه من الضروري أن ننظر

(3) يوسف غوانمة، "الإدارة في العصر المملوكي" في: الصراع على فلسطين، مصدر سابق ذكره، ص 394-434؛ قارن أيضاً: سهيل زكار، الموسوعة الفلسطينية، نفسه 582-583؛ نورتروب ليندا، "الحياة في القدس في عهد المماليك كما تصورها وثائق الحرم الشريف"، في: الصراع على فلسطين، نفسه، ص 435-494.

Huda A.Lutfi, *A Study of al-Quds During the Late Fourteenth Century*, p. 157.

إليها في إطار الاجتهادات البختية التي قد تصيب أحياناً وقد تخطيء أحياناً أخرى. فخطر استرداد القدس من قبل الصليبيين على خلفية الغارة البحرية التي شنت على ميناء الإسكندرية سنة 1365. أو الغارة التي شنتها سفن الأسطول الأوروبي على ميناء يافا بعد ما يقرب من خمس وثلاثين سنة، لم تكن أولاً وقبل كل شيء ذات صلة مباشرة من الناحية الزمنية على الأقل، لا بالتاريخ المبكر لاستحداث النيابة ولا بالتاريخ المتأخر الذي أشارت إليه المصادر. وعدها عن ذلك فان مثل هذه الغارات لم تكن تشكل خطراً حقيقياً يمكن أن يبشر بغزو شامل على فلسطين وببلاد الشام، لأنه لم يكن ما يشير إلى غزو كهذا فعلاً في ذلك الوقت. وكان من الواجب أن توضع مثل هذه الاغارات في إطارها المناسب، لأنها كانت حلقة في سلسلة أنشطة متواصلة لقرacsنة البحر ولصوص البحر الأوروبيين.

فكان يتمادى بعض زعماء هذه العصابات من المغامرين فلا يكتفون بالاستيلاء على سفن المسلمين في عرض البحر، بل كانوا يهاجمون المواني البحرية الإسلامية بقصد السلب والسرقة، وخاصة اختطاف اكبر عدد من المسلمين وحملهم كأسرى طمعاً في الحصول على الأموال التي كانت تدفع لافتائهم. أما الخشية من النزعة الانفصالية التي كان يبديها بعض نواب الشام والتي تمثلت في العديد من التمردات وأعمال العصيان التي أعلناها، فإنها لم تكن ظاهرة جديدة وطارئة، بل كانت ظاهرة قديمة تعود إلى الأيام الأولى لقيام دولة المماليك واستمرت خلال القرنين السابقين الثالث عشر والرابع عشر الذين سبقا إنشاء نيابة القدس، فكانت مثل هذه التمردات تتفجر بين الحين والآخر. فلو كانت النزعة الانفصالية دافعاً مُقْلِفاً لسلطتين المماليك لما انتظروا لأكثر من قرن كامل حتى يفصلوا جزءاً من الأرضي الفلسطينية عن مناطق نفوذ دمشق وينشئوا فيها نيابة مستقلة. ولما كان بعض السلاطين يقوم بخطوات عملية لقوية نواب دمشق وتوسيع نطاق نفوذهم على ولايات أخرى من بلاد الشام في فلسطين وغيرها، كما فعل الناصر محمد مع نائب دمشق المشهور الأمير تذكر الحسامي الذي اشرنا إليه من قبل.

ومن بين الدوافع الثلاثة التي مرّ ذكرها، يبدو أن الخشية من خطر الاجتياح المغولي كانت الأكثر حظاً من المعقولة. إذا ما أخذنا في الاعتبار ما ترتباً على الاجتياح المغولي الأسبق أيام جنكيز خان من نتائج حين وصلت طلائع التتار الغازية مدينة غزة ووقفت عند حدود مصر، بعد أن عاثت فساداً في كل بقعة من باقاع فلسطين بما فيها مدينة

القدس. فكانت خطوة الظاهر برقوق عملاً لابد منه لبث الطمأنينة في نفوس أهل هذه المنطقة وتبثيت رباطة جأشهم إزاء الاجتياح المتوقع. ومع ذلك يجدر ألا يسقط المرء من اعتباراته التنافس المحموم بين المالك الأتراك والممالك الجراكسة الذي كان محتملاً في هذه الفترة، حين سعى كل طرف منها لإضعاف الطرف الآخر وكسب مراكز القوى من الأمراء المملوكيية إلى جانبه. فجاءت هذه الخطوة الإدارية، تجسيداً لهذا التنافس المحتمل بين المجموعتين⁽⁴⁾.

(4) وعلى هامش الحديث عن نيابة القدس المملوكيّة لا بد من الإشارة إلى بعض الآراء لعدد من المستشرقين المعروفين بولائهم لطروحات الحركة الصهيونية، خاصة تلك المتعلقة بمحاولة استحواذهم على تاريخ فلسطين ومصادرها هويتها التاريخية العربية، تبريراً لمصادر جغرافيتها. ونخصّ في هذا السياق آراء المستشرق برنارد لويس. يزعم هذا المستشرق أن القدس لم تكن ولم تتحول إلى نيابة مستقلة في العهد الأيوببي. و موقف لويس هذا على ما عرف عنه من ضبط وتدقيق، ل فيه تجنّ على الحقائق التاريخية. وتدعى مستشرقة أخرى أن القدس لم تكن مركزاً إدارياً كثيفاً من المراكز الإدارية في فلسطين، وتذهب إلى القول أنها كانت تدار من قبل نواب غرّة. أما أولئك المستشرقون الذين اعترفوا بنيابة القدس المملوكيّة فقد حاولوا تجريدها من مقومات الاستقلالية الإدارية التي كانت تتتمتع بها كل نباتات بلاد الشام، فزعّم المستشرق يوسف دروري أن الحامية العسكريّة الخاصة بنيابة القدس كانت صغيرة وهامشية لا تستطيع أن تؤدي دورها العسكري العادي. وإذا كان دروري قد اعترف على الأقل بوجود هذه الحامية، فإن مستشرقاً آخر هو Donald Little قد أذكر وجودها كليّة. ومرة أخرى فإن موقف هذين الباحثين يتناهى بل ويتناقض مع الروايات التاريخية التي تؤكد قيام مثل هذه الحامية وتبين ثانياً نماذج من الأنشطة العسكريّة التي كانت تؤديها، وأنها من ناحية الحجم والأهميّة العسكريّة كانت تصاهي الحامية العسكريّة التي كانت تابعة لنيابة صفد المملوكيّة.

عن آراء برنارد لويس التي ينكر فيها قيام نيابة مملوكيّة في القدس انظر: Cohen & Lewis, *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century*, (Princeton 1987) p.9; J. Drory, "Jerusalem During the Mamluk Period", in: *Muslim Literature in the Praise of Jerusalem*, (Jerusalem 1981) pp. 192 ff.; D. Little, "Relations Between Jerusalem and Egypt During the Mamlik Period According to Literary and Documentary Sources", in *Egypt and Palestine: A Millennium of Association (868-1848)*, Jerusalem, 1984, pp. 83 ff. وبخصوص حامية القدس ومساهماتها في إخماد تمرد البدو من عربانبني

وظيفة نظر الحرمين الشريفين، حرم بيت المقدس والحرم الإبراهيمي في الخليل، كانت وظيفة قديمة تعود إلى الأيام الأولى لتحرير بيت المقدس من الاحتلال الصليبي. فيذكر مؤلف الأنس الجليل، أن السلطان صلاح الدين اختار الشیخ موسى بن غانم الأنصاري وعينه ليتولى مشيخة الحرم والنظر عليه والتصرف في أوقافه. ثم اتفق حكام الأسرة الأيوبية خطى صلاح الدين في هذا الشأن ودرجوه على تعيين أحد الأمراء ناظراً ليشغل هذه الوظيفة. وعندما قامت دولة المماليك عين السلطان الظاهر بيبرس أحد الأمراء الكبار الذين كانوا في جيشه، هو الأمير آيدغدي بن عبد الله الصالحي النجمي، الذي اشتهر بلقب علاء الدين الأعمى، ليتولى نظر الحرمين الشريفين، فظل في هذه الوظيفة إلى ما بعد انتقال السلطنة إلى السلطان المنصور سيف الدين قلاون الأنفي. وعندما استحدثت وظيفة النيابة في الرابع الأخير من القرن الثامن/الرابع عشر الميلادي، درج سلاطين المماليك على الجمع بين وظيفة النيابة ووظيفة نظر الحرمين الشريفين فكان يتولاها أمير واحد. ولكن جمع الوظيفتين لم يتحول إلى عرف إداري ثابت إلى ما شاء الله. كما أنه لم يتحول إلى قاعدة إدارية لا محيد عنها؛ فكما كانا يجمعان معاً لأمير واحد، كانا يفصلان عن بعضهما البعض ليؤلّى في كل وظيفة أمير آخر. وظل أمر الجمع والفصل على هذا النحو حتى قارب القرن الثامن/الرابع عشر على نهايته. حين قام السلطان الظاهر سيف الدين برقوم في آخر أيام سلطنته، سنة 800/1397 بفصل الوظيفتين وإيقاف ظاهرة الجمع بينهما. فلما تولى السلطنة من بعده ابنه فرج بن برقوم تبنى قرار أبيه المتعلق بالفصل واستمر في تنفيذه، بل أضفى على ذلك صفة الشرعية الدستورية حين قُنِّ عمليّة الفصل بين الوظيفتين؛ ففي زيارته لمدينة القدس سنة

عقبة، ثم اشتراكها في إخماد تمرد نائب بنك البجاسي سنة 827/1424. ثم دورها في إخماد تمرد ثان قام به نائب دمشق الأمير إينال الجكمي سنة 842/1438 انظر : السلوك، ج(1) ص 446-451 ، ص 658-657؛ وانظر الصيرفي، نزهة النفوس والأبدان، ج 3 ص 39، ص 44؛ الأنس الجليل، ج 2 ص 274؛ السلوك، ج(3) ص 1138-1137.

1405/808 أصدر مرسوماً خاصاً بهذا الشأن يأمر بفصلهما وعدم جمعهما بيد أمير واحد، ثم نقل هذا المرسوم السلطاني على رخامة والصقها بجدار باب السلسلة على يمين الداخل من الباب. وبعد موت السلطان فرج، لم يحافظ السلاطين الذين اعتلوا العرش من بعده على مبدأ الفصل، وعادت ظاهرة الجمع بين الوظيفتين ليعمل بها من جديد. فلما قام بالسلطنة الأشرف برسيبي (1422-1438) جمع الوظيفتين، التباينة ونظر الحرمين الشرفيين بيد الأمير أركاس الجلبي (5).

ولكن السلطان جمّق الذي خلف الأشرف برسيبي في السلطنة، أبطل جمع الوظيفتين وجعلهما منفصلتين كما كانتا أيام فرج بن برقوق، ففي سنة 1439/843 كانت الوظيفتان مجموعتان معاً بيد الأمير طوغان السيفي الطنجي العثماني، فقام السلطان جمّق بفصلهما وعين في نظر الحرمين الشرفيين الأمير غرس الدين خليل بن احمد السخاوي، بينما استمر الأمير طوغان العثماني في منصب التباينة. وبعد هذا التاريخ لوحظ الميل لدى السلاطين نحو الاستمرار في عملية الفصل بين الوظيفتين؛ فمن خلال المعطيات المتقطعة التي توردها المصادر على هذا الصعيد يتبيّن أن عملية الفصل كانت قائمة خلال النصف الثاني من القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، خلا بعض السنوات التي شذّ فيها السلاطين عن هذه القاعدة كما حدث سنة 1484/898 حين عين السلطان الأشرف قايتباي أحد أمرائه المدعو جان بلاط نائباً للقدس وناظراً للحرمين الشرفيين (6).

(5) الأنس الجليل، ج 2 ص 269، ص 270؛ ج 2 ص 99؛ انظر أيضاً: المصدر نفسه ص 359، ج 2 ص 95. وعن إلقاء الأشرف برسيبي عن الفصل والعودة إلى جمع الوظيفتين انظر: المنهل الصافي، ج 2 ص 333-332؛ الأنس الجليل، ج 2 ص 96.

(6) عن عودة جمّق إلى فصل الوظيفتين انظر: السلوك، ج 4 ص 1192؛ التبر المسبوك، ص 6؛ الأنس الجليل، ج 2 ص 276. وعن استمرار عملية الفصل بعد السلطان جمّق انظر: عن سنة 848، كتاب التبر المسبوك، ص 86. وعن سنة 850، المنهل الصافي ج 7 ص 228-229. وعن سنة 872، بدائع الزهور، ج 3 ص 10؛ الأنس الجليل، ج 2 ص 283. وعن سنة 879، الأنس الجليل، ج 2 ص 311. وعن سنة 892، الأنس الجليل، ج 2 ص 338.

وعلى خلفية هذه الواقع توردها المصادر، نستطيع أن نفهم سبب الاستدراك الذي أورده مجير الدين الحنفي العليمي، من أنه بالرغم من توقف عملية جمع الوظيفتين منذ سنة 800هـ فان ظاهرة الجمع لم تخفت كلياً، بل ظل بعض السلاطين يمارسونها بعد هذا التاريخ، فاستمرت حتى أربعينيات بل حتى خمسينيات القرن التاسع الهجري⁽⁷⁾. ولكن هذا الاستدراك على أهميته فإنه يفترى إلى الدقة نظراً لأن ظاهرة جمع الوظيفتين بيد أمير واحد قد عادت لظهور في أخريات القرن التاسع كما رأينا أنفاً.

نظر الحرمين الشريفين وظيفة دينية أم وظيفة مدنية:

عندما تطرق بعض الباحثين لموضوع الإدارة في نيابة القدس، فإنهم جعلوا من وظيفة نظر الحرمين الشريفين واحدة من بين الوظائف الدينية، بل وضعها بعضهم على رأس هذا الصنف من الوظائف. أن تصنيف هذه الوظيفة مع الوظائف الدينية يتعارض مع المعطيات والبيانات المتعددة التي أوردتها المصادر حول مواصفات هذه الوظيفة، وحول صلاحيات متوليها الذي أطلق عليه صفة الناظر. كما أنها تتناقض مع نوعية وطبيعة الأنشطة التي كان يمارسها كجزء من الصلاحيات التي يخولها له تعينه فيها. وهي كلها بيانات وأنشطة لا تمت بصلة إلى طقوس العبادة والشعائر الدينية المفروضة على المسلمين. ولعل من أوضح الأدلة التي تثبت كينونتها المدنية المحضة، إن الذين اختارهم السلاطين المماليك لأشغالها كانوا في غالب الأحيان من بين القواد العسكريين من أمراء المماليك، حيث كانت الصفة الغالبة عليهم جهلهم باللغة العربية، لا بل بمعرفة الفقه والأحكام الشرعية وأية علوم دينية أخرى، توفر لهم الحد الأدنى الذي يؤهلهم لإشغال المناصب الدينية التقليدية – كإمام المساجد، والخطابة على المنابر أو الآذان، ناهيك عن مهمة التدريس في المدارس أو الخانكاهات الصوفية. ولم يكن هذا الأمر بمستغرب في

وعن عودة السلطان قايتباي إلى الجمع بين الوظيفتين سنة 898/1484 انظر: الأنس الجليل،

ج 2 ص 364.

(7) الأنس الجليل، ج 2 ص 276.

مجتمع المالك، إذا ما علمنا أن بعض أمرائهم من اعتلوا عرش السلطة كانوا أميين لا يعرفون القراءة والكتابة، لدرجة أنهم لا يعرفون أن يكتبوا أسماءهم، وأن قسماً من هؤلاء لم يكونوا يحسنون التكلم بالعربية، ولا يعرفون غير اللغة التركية أو الجركية.

واستمر اختيار السلاطين لموظفيه من أبناء هذه الطبقة بالرغم من أنه كان يحدث أحياناً أن يتولاها موظف من رجال الدين أو ما اشتهر باسم المتعتمدين. وكان جمع وظيفة نظر الحرمين الشرفين مع وظيفة نيابة القدس إثباتاً آخر على البعد المدني لهذه الوظيفة، لأن وظيفة النيابة في القدس وفي النيابات الأخرى في بلاد الشام، كانت مقصورة دائماً على أمراء المالك. من ناحية أخرى فإن نوع الصالحيات التي كان يمارسها الناظر الذين تولوا هذه الوظيفة كانت كلها تصب في النواحي الإدارية المتصلة بإدارة الأماكن المقدسة والمؤسسات الخيرية ذات الطابع الاجتماعي. فكان الناظر هو الذي يتولى الإشراف على أموال الأوقاف التي ترصد للحرمين والمؤسسات التابعة لهما، وهو الذي كان يتولى إنفاق هذه الأموال على اعمار الأماكن المقدسة وتطوير مراافقها. وكانت له الصالحية في تعيين الموظفين للقيام بالمهام ذات الطابع الديني التعبدى، كائمة المساجد، وخطبائها ومؤذناتها. أو الإشراف على المشاريع الخيرية وأعمال البر، مثل سمات الخليل الذي كان يطلق عليه اسم مائدة الخليل، والمتمثلة بتقديم الوجبات المجانية الراتبة لزوار الحرم الإبراهيمي أو للمجاوري فيه أو للمسافرين المارين من أمامه أو لفقراء الناس المقيمين في بلد الخليل.

ليس هذا فحسب فقد كانت صالحيات الناظر أحياناً تتدنى هذا النطاق لتشمل أموراً إدارية محضة بعيدة كل البعد عن الأماكن المقدسة أو مؤسساتها أو مراافقها، مثل صلاحية جباية الأموال وفرض الضرائب على أهل ناحيته، وهو ما كان فعله الفقيه أبو سعد الهروي مع أهل الخليل عندما كان يتولى وظيفة نظر الحرمين الشرفين سنة 1418 في أيام سلطنة المؤيد أبو النصر شيخ⁽⁸⁾.

(8) غوانمة، الإدارة في فلسطين المملوكية، نفسه، ص 394-434؛ قارن أيضاً: سهيل زكار، مصدر سبق ذكره، ص 586-587؛ السلوك، ج(3) ص 221، 224، 338؛ قارن أيضاً: الأنس الجليل، ج 2 ص 270؛ بداع الزهور، ج 2 ص 8. وعن المستوى المعرفي للمالك انظر: ولIAM موير، تاريخ دولة المالك في مصر، ص 204. وعن تعيين رجال العمام (أي ذوي

مناطق نفوذ نيابة القدس وحدودها:

يورد القلقشندى في تلخيصه للمعلومات الإدارية المتعلقة بنيابة القدس، أسماء الوحدات الإدارية الملحة بهذه النيابة أو تلك التابعة لها؛ فيذكر كلاً من ولاية الرملة والدُّ، والخليل وفاقون ونابلس. ولكن المعلومات التي يقدمها هذا المؤلف الموسوعي، على أهميتها، لا تعكس الصورة الدقيقة لخارطة الإدارية في هذه النيابة، لا شيء سوى كونها تعانى من المفارقات الزمنية؛ فكانت تغطي جانباً من الفترة المملوكية فقط، ولم تكن تشمل المتغيرات في المعطيات الإدارية والتنظيمية التي حدثت في القرن الأخير من تلك الفترة التاريخية، والذي يبدأ بوفاة القلقشندى سنة 1418/821 وينتهي في سنة 1516/922، عام زوال المماليك وخضوع فلسطين لحكم الدولة العثمانية. من ناحية أخرى، فإن تلك المعلومات تعانى من عدم الدقة وتتميز بالتعيمية التي قد تكون قريبة من الواقع بالنسبة لهذه الولاية أو تلك، ولكنها تجانب الحقيقة بالنسبة لبعض الولايات.

فبالنسبة لولاية الرملة لا ينطبق ما يورده القلقشندى مع وصفها الإداري الذي كان سائداً في عصره وحتى يوم وفاته؛ فقد كانت الرملة ولاية منفصلة قائمة بذاتها ولها والٍ خاص بها، منذ أن أصبحت وحدة إدارية في عهد الأيوبيين. ثم استمرت على هذا الحال أيام الدولة المملوكية، خاصة أيام حكم السلاطين المؤسسين الظاهر بيبرس ومن بعده السلطان قلاون الألفي، وكانت ولاية الرملة في هذه الفترة المبكرة من التاريخ المملوكي ولاية فتية ناشئة، تقع على خط المواجهة العسكرية المتقدم بإزاء جبهة الفرنجة على الساحل الفلسطيني، وبحكم كونها كذلك فقد كان يولى عليها إداري مملوكي برتبة جندي، ليس له نصيب في رتب سلم الإمارة المملوكية. وظل وضع الرملة الإداري بهذا المستوى المتدني حتى نهاية دولة المماليك الأتراك التي اختتمت بسلطنة حاجي بن شعبان

الخلفية الدينية) في منصب نظر الحرمين الشريفين انظر: *السلوك*، ج(3) ص 762 وعن مهام الناظر ونطاق صلاحياته انظر: *الأُسـ الجـلـيلـ*، ج 2 ص 94، 97، 285، 292، 270. وعن صلاحياته في الجباية وفرض الضرائب انظر ما فعله الhero في الخليل عندما كان يتولى هذه الوظيفة، *السلوك*، ج(4) ص 448.

بن حسين حفيد السلطان الناصر محمد بن قلاوون سنة 784/1382. فلما قام السلطان الظاهر برقوق مؤسس دولة المماليك الجراكسة في الرابع عشر من القرن الرابع عشر، تغير المستوى الإداري لولايته الرملة حيث أصبح واليها يختار من بين النساء ومن يحملون رتبة الطلخانة ومنذ مطلع القرن التاسع/ الخامس عشر الميلادي صار يحمل صفة إدارية غير مألوفة وهي "كافش الرملة" بدلاً من صفة والي الرملة. علماً انه لم يكن لهذه الصفة أي صلة بالرتبة العسكرية التي يحملها. ولم يأت تغيير مرتبة ولالة الرملة، على ما يبدو، بدون سبب، حيث سبق ذلك إلحاق وحدتين إداريتين بولالية الرملة وهما ولالية اللد المجاورة، وولالية قاقون التي كانت الحد الجنوبي لمناطق نفوذ نيابة صفد الفلسطينية، فأصبحت مدينة الرملة مركزاً لهذه الولاية الموسعة التي كانت طيلة الوقت المقر الإداري لكافش الرملة⁽⁹⁾.

وكانت ولالة الرملة ومنذ أن أصبحت واحدة من الوحدات الإدارية في فلسطين بعد تحريرها من الفرنجة، ملحقة بنيابة دمشق تدار مؤسساتها الإدارية، الدينية والقضائية من قبل إداريين يعينهم رؤساء تلك المؤسسات في دمشق نيابة الأم، لأنهم كانوا هم أصحاب المرجعية الإدارية لهذه الولاية.

ولم تكن هذه التبعية لنيابة دمشق تبعية مطلقة؛ وكان منصب الكافش خاصة، مرتبطة بقرار من جهة الأبواب السلطانية بالقاهرة. فكان السلطان هو الذي يعين الكافش وهو الذي يعزله، وكان يوجه إليه الأوامر والتعليمات مباشرة، فيكتبه كواحد من أمراء النيابات في فلسطين، شأنه في ذلك شأن نائب غزة ونائب القدس.

(9) عن الخارطة الإدارية التي يرسمها القاقشendi انظر: *صبح الأعشى*، ج 4 ص 199-200. وعن قدم إنشائها كوحدة إدارية انظر: *مفرج الكروب*، ج 3 ص 164؛ *السلوك*، ج 1(2) ص 550، 670، 699، 715؛ *المنصوري*، *مختار الأخبار*، ص 52. وعن رفع المستوى الإداري للرملة انظر: *صبح الأعشى*، ج 4 ص 199. وعن مصطلح الصفة الجديدة لولي الرملة، أي كافش الرملة، انظر: *الجزء الثالث والجزء الرابع من كتاب السلوك للمقربي*.

فكان كاشف الرملة يكلف بتنفيذ المهام السلطانية على قدم المساواة مع هذين النائبين، وكان تحت تصرفه مثلاً قوات من العساكر ترابط في مقر الولاية وتكون تحت إمرته وقادته عند الحاجة.

من ناحية أخرى فإن تبعية ولاية الرملة الإدارية لنيابة دمشق لم تكن متواصلة ومستمرة في كل الظروف والحالات؛ فعندما استحدث السلطان الناصر محمد بن قلاون نيابة غزة سنة 1311/711 كما أسلفنا، سلخت ولاية الرملة هي وغيرها من الولايات الفلسطينية الداخلية (الخارج عن نطاق نيابة صفد) عن نيابة دمشق وألحقت بنيابة غزة المستحدثة، فظل حالها كذلك حتى سنة 1337/733 حين قرر السلطان أن تعود تبعية نيابة غزة الإدارية لنائب دمشق تتذكر الحسامي. ولكن إعادة إلحاق الرملة بدمشق لم تكن نهائية، ولم تحمل طابع الاستمرارية والديمومة. لأنها استخدمت كخطوة عقابية ضد نائب غزة الذي تمرد على تعليمات السلطان حين كان نائباً في طرابلس وقبل أن ينقل إلى غزة. ومن هذا القبيل فقد اعتبر المرسوم السلطاني الذي أصدر بهذا الشأن مرسوماً مؤقتاً توقف سريانه بموت السلطان الذي أصدره. وعلى هذا الأساس كان نائب دمشق كلما مات السلطان القائم وخلفه في الحكم سلطان جديد، يضطر إلى تقديم التماس خطياً إلى ديوان السلطنة بالقلعة في القاهرة، يجدد فيه الطلب بإلحاق ولاية الرملة وضمها إلى نطاق نفوذه. فكانت استجابة السلطان لهذا الالتماس، بمثابة تجديد لقرار ضم ولاية الرملة إلى مناطق النفوذ الإداري لنيابة دمشق، فتعتبر الرملة على هذا الأساس أمانة مُستَرَّدة تعاد إلى عهدة السلطان عندما ينتهي تاريخ التجديد⁽¹⁰⁾.

(10) عن مرجعية السلطان وليس نائب دمشق فيما يختص بمنصب كاشف الرملة انظر تغطية المقريري لحوادث سنة 813 وسنة 821، السلوك، ج4(1) ص 150؛ ج 4 ص 446، 451. وعن سلخ الرملة عن التبعية لدمشق أيام الناصر محمد بن قلاون انظر: اليوسيفي، نزهة الناظر، ص 114؛ السلوك، ج2(1) ص 209، السلوك ج2(2) ص 357-358؛ البداية والنهاية، ج 14 ص 225؛ المقفى الكبير، ج 2 ص 612. وعن تجديد الالتماس للإلحاق بدمشق مع قيام كل سلطان جديد، انظر: ابن طولون، مفاكهه الخلان، ج 1 ص 170.

استمر الوضع الإداري لولاية الرملة على هذا الحال من التبعية لنيابة دمشق حتى كانت سنة 1490/896، حيث أصدر السلطان أمراً رسمياً يقضي بسلخ الولاية عن نية الشام، وإلحاقها بنيابة غزة. فيقول مجير الدين العليمي في هذا الصدد: "وكان قبل ذلك بيسيير في شهر ربيع الآخر، برز الأمر الشريف بإخراج مدينة الرملة عن نائب الشام الأمير قانصوه الجياوي، وأضافتها إلى ملك الأمراء أقباط نائب غزة المحروسة. ولم تجر بذلك عادة قبل هذا التاريخ"⁽¹¹⁾. ولعله يجدر التنويه في هذا السياق أنه سبق وأن أحقت ولاية الرملة بنيابة غزة وصارت جزءاً من مناطق النفوذ الإداري لنيابتها، كما أوردنا من قبل. وعلى ضوء هذه الحقيقة، يتبيّن أن التعليق الذي ختم به العليمي عبارته الألفة، والذي ينفي فيه حدوث ضم إداري للرملة وإلحاقها بنيابة غزة، إنما هو مجانب للحقيقة أوقع العليمي نفسه من خالله في الخطأ.

لم يَدِم إلحاق ولاية الرملة بنيابة غزة إلا بضع سنوات فقط؛ لم تتجاوز عدد أصابع اليد ففي سنة 1494/900 صدر عن السلطان مرسوم شريف يقضي بإضافة الولاية إلى نية القدس وسلخها عن نية غزة. فأشار العليمي إلى هذا الإلحاق قائلاً: "وفيها برز الأمر الشريف بإضافة التكلم على كشف مدينة الرملة المحروسة للأمير جان بلاط ناظر الحرمين الشريفين ونائب القدس الشريف، وأخرجت عن الأمير قاني بك نائب غزة. وتسلمها الأمير جان بلاط في شهر جمادى الأولى. وفرح أهل الرملة بزوال التبعية لنيابة غزة"⁽¹²⁾. وتفسّر ملاحظة العليمي الأخيرة التي ذكر فيها فرح أهل الرملة بسلخ ولايتهم عن نية غزة وإلحاقها بنيابة القدس، السبب أو لربما الأسباب، التي حدث بالسلطان سلخ ولاية الرملة عن نية غزة وإلحاقها بنيابة القدس، ولعلها كذلك تلقى ضوءاً على قصر المدة التي بقيت فيها الولاية ضمن منطقة نفوذ نائب غزة، فكان الإسراع في سلخها عن هذه النيابة درءاً لعواقب التدمير الناتج بالضرورة عن سوء سيرة نائب غزة وجوره في معاملة أهل مدينة الرملة. والمفت للنظر في هذه المسألة أن السلطان حين

(11) الأنس الجليل، ج 2 ص 358.

(12) المصدر نفسه، ج 2 ص 373. وبخصوص السنة التي سلخت فيها ولاية الرملة عن نية غزة وضمها إلى نية القدس، يذكر المؤرخ ابن إبراهيم في كتابه: بداع الزهور، ج 4 ص 94. أن ذلك حدث سنة 1506/912، وليس في نهاية القرن العاشر الهجري كما ذكر العليمي.

قرر سلخ ولاية الرملة عن نيابة غزة لم يعد إلهاقاً إلى نيابة الشام/نيابة دمشق وفضل إلهاقاً بنيابة القدس عوضاً عن ذلك⁽¹³⁾.

ويجدر بنا في هذا السياق أن نعيد إلى الأذهان ما قاله القلقشندى عندما سمى الولايات الفلسطينية التي اشتغلت عليها نيابة القدس وكانت خاضعة للصلاحيات الإدارية المنوطة بنوابها، حيث جعل ولاية نابلس واحدة من هذه الولايات. وفيما يقرر القلقشندى تبعية هذه الولاية لنيابة القدس، فإن المصادر التي بين أيدينا تخلو من أي إشارة قد تدمع زعم القلقشندى هذا، لا تصريحاً ولا تلميحاً، لا بل أكثر من ذلك، فإن في أقواله ما يتناقض كلياً مع الحكم الذى أطلقه بهذا الشأن؛ ففي مستهل حديثه عن ولاية نابلس نراه يقول: "وهي باقية على حالها في الانفراط بالولاية، وواليها يكون أمير طبلخانة، وتارة أمير عشرين، وتارة أمير عشرة". والتناقض الذى تتطوى عليه هذه العبارة، مع استنتاجه المشار إليه، يتكون من شقين: الأول لغوى دلائى، فكلمة الانفراط التى يوردها لا تعنى شيئاً سوى الاستقلالية بنفسها عن غيرها. أما الشق الثانى فتناقض قانوني يتعارض مع النظم ولوائح المتعلقة بسلم المراتب المملوكية التى لم يكن المماليك يحيدون عنها قيداً. فإذا ما علمنا أن نيابة القدس كانت نيابة بمستوى إمرة طبلخانة، فكيف لأمير يحمل هذه الرتبة، ولو كان يشغل منصب النيابة، أن يعين أميراً يحمل رتبة مماثلة لرتبته في ولاية نابلس. بالإضافة إلى كل هذا، فإن بعض الحواليات التى سجلت حوادث السنوات الأخيرة للفترة المملوكية، قد اشتغلت على أخبار تؤكد تبعية ولاية نابلس لولاية دمشق بالتحديد وليس لنيابة القدس. ففي تغطيته لأحداث سنة 1480/885، يشير المؤرخ محمد بن طولون إلى خروج نائب دمشق ومعه جميع عساكره إلى جهة غير معروفة لم يفصح عنها، فتضاربت الأقوال في تحديد الجهة التي قصدتها النائب وجيشه، فمن قائل أنه اتجه نحو ولاية الغرب (أى بيروت وساحلها وضاحيتها)، ومن قائل أنه قصد جهة الأغوار، ومن قائل أنه قصد فلسطين لمحاربة شيخ عربان جبل نابلس الذي انتهك حرمة كاشف الرملة والحق به الإهانة، عندما ألقى القبض عليه وشد أكتافه وثاقاً، ثم أرسله إلى اللد

(13) صبح الأعشى، ج 4 ص 200. وعن الأدلة على تبعية نابلس الإدارية لنيابة دمشق انظر: مفاكه الخلان، ج 1 ص 6؛ ج 2 ص 212؛ الأنس الجليل، ج 2 ص 83.

ماشياً على قدميه. فلو لم تكن لنائب دمشق مسؤولية إدارية في هاتين الولاياتين الفلسطينيتين، لما قام بشنّ هذه الحملة العسكرية التأديبية ضدّ شيخ عربان جبل نابلس عقاباً له على الإهانة التي ألحّقها بمرؤوسه كاشف الرملة. ولو كانت ولاية نابلس ذات تبعية إدارية لنيابة القدس، لكان نائب القدس هو الأولى بمعالجة هذه المخالفة التي حدثت على أرض نيابتِه.

ويؤكد خبر آخر يسوقه المؤرخ ابن طولون تبعية ولاية نابلس لنيابة دمشق؛ فبعد عشرين عاماً من الحادثة الأنفة الذكر وفي سنة 1498/904، نسمع أن نائب دمشق قد أمر رجاله بالقبض على ثلاثة من مقدمي العشائر في جبل نابلس، أتوا مقابلته في دمشق مقر هذه النيابة، وكان المقدّمون الذين اعتقلوا هم المقدم خليل بن إسماعيل، والمقدم ابن الجيوسي والمقدم خليل بن شبانة. واشترط إطلاق سراحهم من السجن دفع مبلغ مائة ألف دينار من كل واحد منهم، وهو قيمة المستحقات المالية التي كانوا مدینين بها لخزينة نيابة دمشق عنهم وعن بلدانهم.

وتعزيزاً لهذه الأدلة يورد مؤرخ معاصر لابن طولون دليلاً جديداً، فعند تناوله لموضوع حدود نبأة القدس يذكر القاضي مجير الدين العليمي أن الحدود الشمالية للقدس تنتهي عند قريتي سنجل وعزون الواقعتان في منتصف المسافة تقريباً بين مدینتي نابلس والقدس، ويذكر أيضاً إن هاتين القرىتين هما من أعمال القدس⁽¹⁴⁾.

لكنَّ تبعية نابلس الإدارية لنيابة دمشق لم تكن تُتّسِم بالاستمرارية، فكانت تتقطع بين الفينة والأخرى، نتيجة لقرار سلطاني يصدر عن القاهرة وينجم عن اعتبارات سياسية أو إدارية يراها السلطان. حدث ذلك أولَّ مرَّة قبل أن تستحدث نبأة القدس بأكثر من ستة عقود؛ كان ذلك عندما قررَ السلطان الناصر محمد بن قلاوون إنشاء نبأة غزة، النيابة الثانية في فلسطين بعد نبأة صفد، سنة 1311/711. ففي المرسوم الذي أصدره السلطان في هذا الشأن، ألحقت نابلس بنبأة غزة وألحقت معها الولايات الفلسطينية بما فيها ولاية القدس، اللُّد، الرملة، الخليل وفاقون. ثمَّ سلخت ولاية نابلس عن نطاق النفوذ الإداري

(14) الأنس الجليل، ج 2 ص 275، ص 358؛ المنهل الصافي، ج 5 ص 212-213؛ نزهة الناظر، ص 114؛ مفاكهنة الخلان، ج 1 ص 369؛ السلوك، ج 4 ص 975، ص 87-88.

لنيابة دمشق مرة أخرى سنة 1435/839، لما عين الأمير طوغان العثماني ناظراً للحرمين ونائباً للسلطنة بالقدس الشريف والخليل، حيث أضيفت إليه ولاية كل من نابلس والرملة وولاية السلط وعجلون واستدارية الأغوار. ثم سلخت المرأة الثالثة عن نيابة دمشق وألحقت بنيابة القدس أيام السلطان جقمق سنة 1448/852؛ عندما تولى نيابة القدس الأمير سيف الدين خشقدم السيفي⁽¹⁵⁾.

وكان السلخ في هذه المرأة، كما في المرتدين السابقتين، سلخاً مؤقتاً ما لبث أن أبطل لتعود ولاية نابلس كسابق عهدها جزءاً من الولايات الإدارية التابعة لنيابة دمشق. ولابد لنا قبل أن نطوي صفحة النيابات الفلسطينية الثلاث، صفد وغزة والقدس الشريف، أن ننبئ إلى أن بعض المدن الفلسطينية التي كانت قائمة وعاصمة إبان العهد المملوكي مثل أريحا ومدينة بيسان الواقutan في منطقة الغور على الضفة الغربية لنهر الأردن الذي كان يسمى بالشريعة آذاك، لم يرد لهما ذكر في السياقات الإدارية التي تناولت في هذا الفصل. أما أريحا فقد كانت واقعة ضمن مناطق النفوذ الإداري التابعة لنيابة القدس التي كانت تنتهي حدودها الشرفية بنهر الأردن. ولكنها لم تكن جزءاً من الإقطاع الذي يمنح لمن يتولى النيابة في بيت المقدس. وكان بعض النواب يجعلها منتجعاً يقضي فيه الشتاء كما فعل الأمير ناصر الدين محمد بن أيوب سنة 1480/885.

وأما بيسان فكانت دائماً جزءاً من ولايات نيابة دمشق، ولم تدخل في نطاق النفوذ الإداري لأي من نيايات فلسطين. وكانت تتخذ مقرأً يقيم فيه وإلى منطقة الغور الذي يعينه نواب دمشق إذ انه كان بها قلعة صغيرة ومسجدًا جامعاً⁽¹⁶⁾.

(15) عن أريحا انظر: *الأنس الجليل*, ج 2 ص 75، ص 323. وعن مدينة بيسان انظر: *صبح الأعشى*, ج 7 ص 178؛ ابن شاهين الظاهري، *زبدة الفكره*, ص 46؛ *مسالك الأبصار*, ص 187.

(16) سنا البرق الشامي، ص 300؛ وانظر أيضاً: *مفرج الكروب*, ج 2 ص 47؛ أبو شامة، ج 3 ص 312، ص 329؛ *الأنس الجليل*, ج 1 ص 101-102، ص 118.

- السلوك: المقرizi، السلوك لمعرفة دول الملوك، الجزء الأول، (القسم الأول والثاني والثالث)، صحة ووضع حواشيه، زيادة محمد مصطفى، القاهرة، 1956-1957؛ الجزء الثاني (ق، ق ب)، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1971، 1972؛ الجزء الثالث، (تحقيق سعيد عاشور)، القاهرة، 1971، 1972.
- النجوم الظاهرة: ابن تغري بردي الأتابكي، النجوم الظاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة، 1963).
- سهيل زكار: "فلسطين في عهد المماليك"، الموسوعة الفلسطينية، القسم الثاني، المجلد الثاني، بيروت، 1990.
- صبح الأعشى: الفاقشدي، صبح الأعشى في صناعة الأنسا، (نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، 1963.
- الأنس الجليل: مجير الدين الحنفي العلمي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، مكتبة المحتسب، عمان، 1973.
- ابن الصيرفي: ابن الصيرفي، نزهة النفوس والأبدان في تواريخ الزمان، تحقيق: حسن حبشي، القاهرة، 1970-1971.
- تاريخ ابن قاضي شهبة: ابن قاضي شهبة، تاريخ ابن قاضي شهبة، تحقيق: عدنان درويش، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1977-1997.
- علي السيد علي: علي السيد علي، الفلس في عصر المماليك، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1986.
- غوانمة يوسف: يوسف غوانمة درويش، "الإدراة في فلسطين في العصر المملوكي"، في: هادية دجاني شكيل، (تحرير)، صراع الإسلامي الفرنسي على فلسطين في القرون الوسطى، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1994.

- نورتروب ليندا: "الحياة في القدس كما تصورها وثائق الحرم الشريف"، الصراع الإسلامي الفرنجي على القدس، (تحرير هادية دجاني شكيل) مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1994.
- Huda Lutfi: A Study of al-Quds During the Late 14th Century, Berlin, 1985.
 - Cohen & Lewis: Amnon Cohen and B. Lewis, Population and Revenue in the Towns of Palestine in the 16th Century, Jerusalem, 1981.
 - Drory J: Joseph Drory, "Jerusalem During the Mamluk Period", in: Muslim Literature in Praise of Jerusalem, Jerusalem, 1981.
- المنهل الصافي: ابن تغري بردي الأتابكي، المنهل الصافي والمستوفي بعد الواقفي، الجزء الثاني، تحقيق: محمد أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للطباعة والنشر والتوزيع، 1984.
- التبر المسبوك: السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، التبر المسبوك في ذيل السلوك، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1986.
- بدائع الزهور: ابن أباس محمد بن احمد الحنفي، بدائع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق: محمد مصطفى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1984.
- ولیام مویر: مویر ولیام، تاریخ دولۃ المماليک فی مصر، (ترجمة محمد عابدين وسلیم حسن)، القاهرة، مكتبة مدبلوی، 1995.
- مفرّج الكروب: ابن واصل، جمال الدين محمود بن سالم، مفرّج الكروب في أخباربني آیوب، تحقيق: جمال الدين الشیال، القاهرة، دار الكتاب، 1953-1977.
- الیوسفی: موسی محمد بن یحیی الیوسفی، نیزہۃ الناظر، تحقيق: احمد حطيط، بيروت، عالم الكتب، 1986.
- البداية والنهاية: ابن كثير، ابو الفداء اسماعیل بن عمر، البداية والنهاية، بيروت، مكتبة المعارف، الطبعة الثانية، 1977.

- المقى الكبير: المقرizi، احمد بن علي، المقى الكبير، تحقيق: محمد العلاوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1991.
- ابن طولون: محمد بن علي بن طولون، محاكمة الخلان في حوادث الزمان، تحقيق: محمد مصطفى، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963-1964.
- المنصوري: ببرس المنصوري، ركن الدين ببرس الدوادار، مختار الأخبار، تحقيق: عبد الحميد حمدان، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 1993.
- ابن شاهين الظاهري: زيدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك، تحقيق: بولس رويس، القاهرة، دار العرب للبستانى، الطبعة الثانية، 1988.
- مسالك الأ بصار: ابن فضل الله العمري، مسالك الأ بصار في ممالك الأمصار، تحقيق: دوروثيا كرافولسكي، بيروت، المركز الإسلامي للبحوث، 1985.
- سنا البرق الشامي: الفتح بن علي البنداري، سنا البرق الشامي (من: كتاب البرق الشامي للعماد الكاتب الاصفهاني)، تحقيق: فتحية البنراوى، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1979.
- ابو شامة: شهاب الدين عبد الرحمن بن اسماعيل المقدسي الدمشقي، المعروف بأبي شامة، كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، تحقيق: ابراهيم الزبيق، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1997.

العلاقات اللا - عسكرية بين المسلمين والفرنجة

شهد حوض البحر المتوسط الشرقي خلال ما يقارب من قرنين من الزمان (1098-1291) صراعاً مسلحاً يمتاز بالشراسة والعنف، وقد غدت هذا الصراع وأوقدت ناره، التي كانت كلما كادت أن تخبو تستعر من جديد، مشاعر الكراهية التي نمتها الأفكار المسبقة والتناقضات الدينية وتضارب المصالح لدى الأطراف المشاركة في هذا الصراع. ومع هذا، ينبغي أن لا يغرب عن البال أن مائة وثلاثة وتسعين عاماً من الصراع بين الفرنجة وال المسلمين، لم تكن كلها أعوام حرب واحتراق وقتل واقتتال، بل تخللها فترات من المودعة والمهادنة، توقف فيها القتال وانصرف فيها الناس إلى أمور معاشهم وأمور دنياهم وهم مطمئنو البال آمنون على أرواحهم وتجارتهم ومتلكاتهم. ويمكن القول، أن فترات السلم خلال هذين القرنين كانت أطول من فترات الحرب كما يظهر لعين المتتبع للأحداث سنة بعد أخرى. فنشأ من خلال تراكم سني المسالمه والهدوء مناخ صالح تطورت خلاله روابط وصلات اجتماعية وحضارية وإنسانية أملتها ضرورات المجاورة المستمرة بين المسلمين وبين الفرنجة.

في هذه المحاضرة سأحاول أن أرسم صورة لهذه الصلات والروابط، التي لم تلق المصادر المتعلقة بالفترة التي نحن بصددها ضوءاً كافياً عليها. مؤلفوها كانوا منخرطين بشكل مباشر أو غير مباشر في هذا الصراع الدامي سواء من كان منهم من الفرنجة مثل ولIAM الصوري⁽¹⁾ (William of Tyre) أو من كان من المسلمين كالعماد الاصفهاني⁽²⁾،

(1) William of Tyre, *Historia Rerum in Partibus Transmarinis Gestarum*, in R.H.C.Occ Vol. I pts. 1 and 2.or: A History of Deeds Done beyond the sea, tr. Emily A. Bacboock and August C. Krey (CURC, 35, 2vols., New York 1943).

(2) الاصفهاني، عماد الدين الكاتب، *الفتح القسي في الفتح القدسي*، (ed. Carlo de Lauberg, (Leiden 1888

كاتب صلاح الدين أو أسامة بن منقذ الفارس المقاتل من شيرز⁽³⁾. وعلى الرغم من الأهمية التاريخية لهذه الحقيقة، فإن فيها ما يؤثر على موضوعية المؤلفين الذين كانوا ينساقون أمام تيارات عواطفهم الجياشة، وفوق ذلك فإن انشغالهم في تسجيل الأحداث العسكرية وانهالاتهم في التركيز على الأخبار الرسمية التي يحتل الحكم ورجال السلطة وعمالهم مكان الصدارة فيها، كل ذلك صرف أذهانهم عن الاهتمام بأخبار عامة الناس من الجنود والفلاحين والحرفيين وصغار التجار، ولعل التناقض بين التصاقهم بالحكام والقادة وبعدهم عن معرفة مشاعر العامة وأمالهم وعن همومهم وطموحاتهم، وهنا تكمن الصعوبة التي يجدها الباحث في تقصي الحقائق المتصلة بالواقع الاجتماعي والاقتصادي وبالآخر في الجانبين الحضاري والإنساني. ومع ذلك تظل لدى قارئ النصوص المدرب، فرصة حسنه لاستقراء الحقائق من بين السطور، من خلال بعض الإشارات الهامشية أو من خلال بعض العبارات التوضيحية التي تتخلل السرد التاريخي لسير الأحداث. ولعل قسطاً لا بأس به من المعلومات يمكن أن توفره تلك النوادر التي تميز بها المصادر العربية والتي درج المؤلفون المسلمين على بثها خلال النصوص ترويحاً عن القارئ وطرداً للملل الذي قد يتسرّب إلى نفسه من طول معاناة النصوص الرصينة الجادة، كما يشير إلى ذلك الجاحظ في بعض مؤلفاته⁽⁴⁾. ومن خلال رصد هذه المعلومات في المصادر المتاحة يمكن أن نصنف العلاقات اللا-عسكرية التي نشأت بين المسلمين وبين الفرنجة في نوعين من العلاقات:

1. العلاقات الرسمية: وهي أما بين الحكومات والممالك وأما بين أمراء إقليميين من المسلمين ومن الفرنجة. وتشمل اتفاقيات الهدنة، التحالفات المرحلية، العلاقات التجارية واتفاقيات اقتصادية أخرى.
2. العلاقات الإنسانية والتفاعلات الاجتماعية: وتشمل فئات المجتمع المختلفة بدءاً بالأristocratie الحاكمة، فئة التجار، الفلاحين، الخدم والعبيد والجنود المحاربين

(3) أسامة بن منقذ، مؤيد الدولة أبو مظفر أسامة بن مرشد الكتاني الشيزري، كتاب الاعتبار (حرره فيليب حتى، جامعة برمنغهام، الولايات المتحدة، 1930).

(4) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، كتاب الحيوان (تحقيق عبد السلام هدون، الطبعة الثالثة، بيروت، ج3، ص5) 1969

وتتسع أيضاً لتشمل قضايا الزواج المختلط، موضوع الصداقات الشخصية، مجال الترفيه والتسلية، المرافق المشتركة، علاقات الجوار الحميمة وغير ذلك، كاكتساب العادات وتعلم اللغة والتفوق الحضارية الأخرى.

(أ) العلاقات الرسمية:

اتفاقيات الهدنة: بعد مرور عشر سنوات على الاجتياح الفرنجي لمدن الساحل السوري واللبناني (بداية الغزو 1097) وبعد أن سقطت معظم مدن الساحل الفلسطيني ودخل الفرنجة مدينة القدس واستولوا على بيسان ونابلس وطبريا وأراضي الجليل، كانت مدن العمق السوري (حلب، حماة، دمشق) تشكل الخط الأول بما يجوز أن نسميه الجبهة الشرقية، ولكن هذه المدن الثلاث لم تكن إلا إمارات يحكمها قادة عسكريون من السلالقة الأتراك المتذارعين المترقبين ببعضهم البعض بعد أن ورثوا مشاكل الوراثات السلالية المزمنة، وكانت تخرب فيها بالإضافة إلى ذلك دسائس القواد والأمراء المحليين المتنافسين على المناصب أو الطامعين في الوصول إلى السلطة.

أما في الغرب فكانت الخلافة الشيعية الفاطمية في مصر التي نخر الصعف والفساد في بنيتها السياسية والعسكرية ولم تكن قادرة على استرجاع شبر واحد من الأراضي التي خسرتها للفرنجة في فلسطين ومدن الساحل الأخرى.

في هذا الوضع المتردي وجدت دمشق نفسها وحيدة أمام طموحات بالدوين (Baldwin) في الضفة الشرقية لنهر الأردن ومنطقة البلقاء وهضبة الجولان وأرض حوران. ولم يكن أمير دمشق ظهير الدين، أتابك العسكر، طغتكين (Tugtikin) الذي كان قد تولى الوصاية على ولی العهد تتش بن دقاق القاصر (Tutush) سنة 1103/497، إلا أن يواجه التهديد منفرداً. ففي سنة 1107/1106 أقطع طغتكين، أحد قواد الأتراك الذي التجأ إلى دمشق فراراً من الموصل، منطقة جنوبى شرقى الأردن، أي منطقة وادى موسى والبلقاء، عسى

أن يحفظ هذه المنطقة الهامة من السقوط بأيدي الفرنجة، لأن سقوطها كان يعني قطع الطريق الوحيد المتبقى بين دمشق وعمق البر الشامي من جهة وبين مصر والجaz من جهة ثانية. فلما أحس الملك الفرنجي Baldwin بهذه الحركة أسرع بقواته الخفيفة من الفرسان (الأرمن) فاستولى على المنطقة قبل أن يتمكن القائد التركي من إقامة الحصن الذي أزمع على بنائه، وقبل أن يتم تقوية تحصيناته في هذه المنطقة الصحراوية الوعرة. فكان من السهل عليه أن يطرد القوات الإسلامية من هذه الناحية، وقد ساعده في انجاز مهمته تعاون السكان المحليين، من أبناء القبائل العربية والجالية المسيحية السريانية التي تسكن هناك⁽⁵⁾.

وببدو أن فشل هذا التدبير، قد سد منافذ الحلول عند طغتكين وجعله يقدم على اتخاذ قرار انقلابي لا سابقة له في هذه المرحلة من الصراع بين الإسلام وبين الكفر، حيث عزم على عقد اتفاقية للهدنة مع Baldwin ملك مملكة اللاتين في القدس. إن مثل هذا القرار قد يثير الدهشة عند القارئ لأول وهلة إلا أن المُتتبع لمسيرة التاريخ الإسلامي، والعارف بأحكام السنة الإسلامية سوف لن يرى في هذه الخطوة بأسا طالما كان القصد منها النظر لصالح المسلمين، وبكفي أن نشير في هذا الصدد إلى الهدنة التي عقدها النبي محمد(ص) نفسه مع كفار مكة سنة 8 هجري فيما عرف في أدب الحديث والسيرة بـ "صلح الحديبية"⁽⁶⁾.

إن الجانب الشرعي من عقد اتفاقية الهدنة مع ملك الفرنجة، لا ينبغي أن يشغل بال المؤرخ، ويجب ألا يستدعيه إلى الوقف عنده على الرغم من أهميته، فالجانب الأهم في هذه الخطوة هو أن تعترف السلطة الرسمية، التي ترى نفسها تحكم باسم الشرعية، أن دولة الفرنجة، هي دولة شرعية، تعترف بوجودها اعترافاً قانونياً، (*de jure*) وليس مجرد اعتراف محكوم بتحصيل الحاصل (*de facto*).

(5) Joshua Prawer, *History of the latin Kingdom of Jerusalem*, (3rd ed; Jerusalem 1971).

(6) W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, (Oxford, 1968), pp. 46-52.

لقد انطوت اتفاقية الهدنة 1108/502 التي لم تعمر إلا عدة أشهر على مكاسب اقتصادية لملك الفرنجة تمثلت بالحصول على ثلث الغلال من ارض الجولان (السود) ومنطقة جبل عوف (أرض الغور الشمالي وعجلون)، وإحكام السيادة على امتداد الضفة الشرقية لنهر الأردن. ولكن المكسب الأهم الذي كانت تسعى إليه هذه المملكة الفتية، وهو أن تصبح كيانا سياسيا معترفا به على خارطة الشرق العربي قد تحقق⁽⁷⁾.

وخلال مدة الصراع الطويلة التي استمرت بعد هدنة سنة 1108، توالي عقد اتفاقيات مماثلة بين الفرنجة من جهة وبين حكام مدينة دمشق على اختلاف الأسر التي تعاقبت على حكمها، ثم ما لبثت عدوى اتفاقيات الهدنة أن أصابت مصر دولة المواجهة الثانية ممثلة بحكامها من الفاطميين وبعض القادة أصحاب النفوذ في هذا البلد. وما يعنينا في المقام ليس إحصاء هذه الاتفاقيات بقدر رصد الخافيات ومن ثم الأهداف التي كانت تتخطوي عليها، وكذلك الوقوف على مضامينها وغرائب بنودها. وأول ما يلفت النظر، أن اتفاقيات الهدنة في غالبيتها كانت تأتي في أعقاب ضغوط عسكرية يمارسها الفرنجة ضد الجبهة الإسلامية، وليس بالضرورة أن تكون هذه الضغوط أ عملا عسكريا محضة تنتهي باشتباكات مسلحة، بل كانت تمثل بحشود أو تحركات عسكرية على حدود مناطق التماس⁽⁸⁾، وهي ضغوط يتبعها خلل في توازن القوى العسكرية كانت كفة الفرنجة فيه هي الراجحة. ولكن المصادر الإسلامية، في الغالب، لم تكن تفصح دون لبس عن تفوق الطرف الآخر. أنها لم تعرف صراحة برجحان كفة الفرنجة ولكن كانت تضع هذا الاعتراف في غلاف شفاف من أساليب الكناية والتعريض، ولعل ما يكتبه ابن القلansي مستعينا بهذا الأسلوب البلاغي يوضح هذا التوجه في المصادر الإسلامية، ففي حديثه عن الهدنة التي عقدها ظهير

(7) Prawer, op. cit. p.185.

(8) ابن القلansي، أبو يعلى حمزة بن القلansي، ذيل تاريخ دمشق، ed. By H.F. Amedroz, .165 ص (Leiden, 1908

الذين اتابك Tugtakin سنة 503/1109 مع الملك بدوين في أعقاب احتلال الفرنجة لمدينة طرابلس اللبنانية يقول القلansi:

"لما فرغ الإفرنج من طرابلس بعد افتتاحها وتدبير أعمالها وتقرير أحوالها، نهضوا إلى رفينة، وعرف ظهير الدين ذلك من قصدهم فنهض في العسكر نحوها لحمايتها وخيم بازائمهم بمحصن، فلم يتمكن الإفرنج من منازلتها ومضايقتها. وترددت بينه وبينهم مراسلات ومخاطبات أفضت إلى أن أجاب كل واحد من الفريقين إلى تقرير المودعة على الأعمال والمسالمة"⁽⁹⁾.

إلى هنا لا يلمس القارئ ما يشير إلى ضعف معسكر Tugtakin، بل على العكس يرى أنه قد أفشل خطة الفرنجة المعلنة، ولكن ابن القلansi يستأنف كلامه ويقول: " واستقر الأمر في ذلك على أن يكون للإفرنج الثلث من استغلال البقاع، ويسلم إليهم حصن المنطرة، وحصن ابن عكار، ويكتفوا عن العبث والفساد في الأعمال والأطراف. وأن يكون حصن مصياف وحصن الطوفان وحصن الأكراد داخلا في شروط المودعة، ويحمل أهلها عنها مالا معينا في كل سنة إلى الإفرنج. فأقاموا على ذلك مدة يسيرة، فلم يلبثوا على ما تقرر، وعادوا إلى رسمهم في الفساد والعناد "⁽¹⁰⁾.

أن النصف الثاني من النص يبين بجلاءً أن الانفافية كلها كانت تصب في صالح الفرنجة، حيث صار لهم بموجبها 33% من محاصيل سهل البقاع، وتتازل لهم الدماشقة عن حصرين مما المنطرة وابن عكار وهما حصنان يضيفان عمقاً استراتيجيةهما لمدن الساحل اللبناني الخاضعة للفرنجة، كما حظي الفرنجة بأتلية سنوية فرضت على سكان ثلاثة مناطق إسلامية أخرى. أما أقصى ما حظي به الجانب الإسلامي، فهو تعهد بتوقف الفرنجة عن الغارات التدميرية التي كانوا يشنونها بين الحين والآخر على المناطق الإسلامية. ولعل ما يؤكّد الضعف المستشري في المعسكر الإسلامي هذا الحرص المفرط على

.165 (9) المصدر نفسه،

.165 (10) المصدر نفسه،

احترام شروط اتفاقيات الهدنة، فإذا ما حدث وحاولت بعض الجهات الإسلامية، غير الخاضعة لسلطة الحاكم المباشرة، أو الخارجة عن نطاق نفوذه أن تعتمد على الفرنجة أو أن تغير على بعض نواحיהם كان الحكام المسلمين يقيمون الدنيا ولا يقعدونها بسبب هذا الخرق. ففي سنة 1151/546 هاجمت جماعة من التركمان حصن بانياس الذي كان بأيدي الفرنجة فقتلوا وأسروا الكثير من أفراد الحامية ونهبوا طعامهم وأمتعتهم، فوصل الخبر إلى حاكم دمشق مجير الدين (أنور أبو سعيد بن بوري) الذي تولى حكم دمشق سنة 1149/544، فما كان منه إلا أن جرد عساكره للقبض على هؤلاء الجناء ومعاقبتهم على قبيح فعلتهم، لأنه كما يقول ابن أبي طي: "اتصل ذلك بصاحب دمشق فأغضبه فعل التركمان لمكان الهدنة المنعقدة بينه وبين الفرنج"⁽¹¹⁾. والأنكى من ذلك أن غيرة حاكم دمشق لم تكن لتتحرك، ولم تكن حميته ل تستقر، إذا ما كان المسلمين هم ضحايا خروق اتفاقيات الهدنة، ولم يكونوا يحركون ساكنا. وقد عَيَّرَ نور الدين زنكي الذي كان يحكم حلب في هذه الفترة مجير الدين صاحب دمشق بهذا الموقف المتاذل حين خرج بجيشه إلى ريف دمشق لكي يحمي فلاحيه وقاطنيه من أبناء القبائل العربية من غارات الفرنج التي كادت تودي بكل شيء. فكتب نور الدين إلى مجير الدين وقواده ما يلي: "أنتي ما قصدت بنزولي هذا المنزل طلباً لمحاربتك وإنما دعاني إلى هذا الأمر كثرة شكاية المسلمين من أهل حوران والعرّابان، بأن الفلاحين أخذت أموالهم وسببت نساوهم وأطفالهم بيد الفرنج، وعدم الناصر لهم....."⁽¹²⁾.

ومن الطريق أن نشير في هذا الصدد إلى أحد الشروط المهنية التي كانت تشمل عليه بنود اتفاقيات الهدنة، هذا الشرط الذي كان يبيح للفرنج بداعي طليقه في تقرير مصير الهدنة فإن شاؤوا أعملوها وإن شاؤوا أبطلوها. فقد كانوا يشترطون أنه إذا وصل ملك أو قوة فرنجية جديدة من القارة الأوروبية بقصد

(11) أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي، الروضتين في أخبار الدولتين (طبعة وادي النيل، القاهرة، 1278) ج 1 ص 84، ابن القلانسي، 317.

(12) أبو شامة، ج 1 ص 70.

الغزو والاحتلال فأنهم إن استطاعوا إقناعه بالعدول عن قصده، فالهدنة قائمة، أما إذا لم يقتضي فما عليهم إلا أن يضموا قواتهم إليه ويحاربوا معه بالرغم من سريران اتفاقيات الهدنة، فإذا فرغ وفرغاً من مهمتهم، تعود الهدنة سارية المفعول كما كانت قبل الحرب، وكأن شيئاً لم يكن. فينقل لنا أبو شامة عن العماد الأصفهاني ما يلي: "من جملة شروط هدنة الفرنج أنهم إذا وصل لهم ملك أو كبير، مالم يدفعه تدبير، أنهم يعاونونه ولا يباينونه، يخالفونه ولا يخالفونه، فإذا عاد، عادت الهدنة كما كانت".

وبحكم هذا الشرط حشدوا الحشود وجندوا الجنود وتزلوا على حماة في العشرين من جمادى الأولى سنة 1176/572⁽¹³⁾.

لم تكن الضغوط العسكرية دائماً هي الدافع الذي يحدو بالأطراف المتنازعة للتوصل إلى المواجهات، وعقد اتفاقيات الهدنة. بل كان للعوامل الاقتصادية أحياناً الدور الحاسم في إغمام سيف المتحاربين إلى حين. فبعد الغارات التدميرية التي شنها ظهير الدين Tugtakin في عمق التراب الفلسطيني المحتل، في خريف 1113/507، حين شلت حركة فرسانه السريعة في مروج فلسطين ووديانها قوات الفرنجة واضطرتها على أن تظل حبيسة في حصونها المنيعة على رؤوس الجبال، وشمل الدمار ضياع الفرنجة وأرض فلاحيهم ونهبت كبريات المدن كجnin ونابلس، واشتد الحصار والتضييق على الفرنجة، حتى لم يبقى بين عكا القدس ضياعة عامرة⁽¹⁴⁾ حينها تبدلت الرسائل بين بدويين ملك الإفرنج وبين ظهير الدين اتاباك، لإيقاع المهاجمة والموافقة والمسالمة، لا لشيء إلا "لتعمر الأعمال بعد الارباب، وتأمن السوابيل من شر المفسدين والخراب، فاستقرت الحال بينهما واستحل كل منهما على الثبات والوفاء وإخلاص المودة والصفاء، وأمنت المسالك والأعمال وصلحت الأحوال

(13) أبو شامة، ج 1، ص 275؛ البنداري، الفتح بن علي، سنا البرق الشامي (تحقيق النبراوي، القاهرة، 1979)، ص 135-136.

(14) ابن القلansi، ص 186.

وتوفر الاستغلال⁽¹⁵⁾. فكانت غاية هذه الاتفاقية واضحة لخصتها العبارة الأخيرة والتي تتطوّي على عنصرين اقتصاديين الأول: الأمان في الطرق، للقوافل والتجار ونقل المؤن والموارد إلى الأسواق والثاني: توفر الاستغلال، أي ضمان استغلال الأرض وزراعتها والقيام على المحاصيل والبساتين والعمائر، علمًاً بأن الزراعة كانت الركيزة الأساسية للاقتصاد في فلسطين قبل الحرف والتجارات.

وهنالك بعض الاتفاقيات التي كانت تعقد بغرض التجارة وحدها، حيث نرى أن أحد الطرفين في هذه المعادلة كان أمير مدينة صور المسلم، مسعود بن سلار، سيف الدولة، الذي كان والياً على هذه المدينة من قبل ظهير الدين اتابك حاكم دمشق، قبل أن يسقط هذا الميناء الهام بأيدي الفرنجة. وعقدت الاتفاقية مع الملك بدويين في سنة 1113/507، حيث بادر الأخير إلى هذا الصلح حتى يسهل على الفرنجة رُسوَّ سفنهم وتنقلها بين موانئ سواحل الشام ومصر دون أن تتعرض للأذى، ولكي تصل الإمدادات البشرية لتقوية العناصر الفرنجية المحاربة بعد الخسائر التي منيت بها خلال هذا العام القاسي.

ويعكس النص الذي يورده ابن القلايني هذه الأهداف بوضوح حين يقول: "وانعقد الأمر بينهما على السداد واستقامت الأحوال على المراد، وأمنت السابلة والتجار والسفار والواردين من جميع الأقطار⁽¹⁶⁾". إذا كانت الأسباب التي تدعوا إلى عقد اتفاقيات الهدنة حتى الآن، قد صنعتها يد الإنسان، فإن اتفاقيات أخرى قد تدخلت قوى الطبيعة في التهيئة لها. فمناخ الشرق الأدنى الجاف الذي يسفر في بعض السنين عن انحباس للأمطار في موسم الشتاء قد أsegm هو الآخر في فرض الهدنة على طرف النزاع. ففي عام 1179/575 أصاب بلاد الشام قحط شديد حتى لم يجد الناس في أعقابه طعاماً لأنفسهم ولا لدوابهم، فكاتب ملك الفرنجة السلطان صلاح الدين بشأن عقد هدنة بين الطرفين

(15) المصدر نفسه، ص 190.

(16) المصدر نفسه، ص 188-190.

فأجابه السلطان إلى ذلك⁽¹⁷⁾، ولعل في مبادرة الملك بدوين (الخامس) واستجابة السلطان صلاح الدين، ما يؤكد حسهما العالي بالمسؤولية تجاه رعاياهما من جهة، ويكشف من جهة أخرى عمق المأساة والمعاناة التي لحقت الناس نتيجة لهذا القحط الماحق.

ب) العلاقات التجارية:

عندما مر الرحالة العربي الإسباني ابن جبير في بلاد الشام وهو في طريق عودته من رحلة الحج إلى مسقط رأسه في غرناطة، وكان ذلك في النصف الثاني من عام 1184/580م سجل في يومياته التي عرفت باسم "رحلة ابن جبير" بعض الغرائب التي شاهدتها عن العلاقة القائمة بين المسلمين وبين الفرنجة في هذه البلاد. وكان من أبرز هذه الغرائب ما لاحظه عن العلاقات التجارية النشطة التي لا تقطع بين الطرفين في أيام الحرب والسلم على حد سواء فهو يقول في صريح العبارة:

"ومن أعجب ما يحدث به أن نيران الفتنة تشتعل بين الفئتين، مسلمين ونصارى وربما يلتقي الجماعان ويقع المصاف بينهم ورفاق المسلمين والنصارى تختلف بينهم دون اعتراف⁽¹⁸⁾. فالقوافل التجارية للMuslimين وللفرنجة لا تقطع حتى في وقت الحرب، وهي فوق كل هذا آمنة في أرض العدو لا يتعرض لها أحد بأذى".

أن اللهجة التعليمية التي يتحدث بها ابن جبير إذا كانت تصلح في حقبة زمنية بعينها، فهي لا تصلح في كل الحقب. ويكفي لإثبات عدم دقتها ما حدث بعد مضي أقل من سنة على مغادرة ابن جبير ميناء عكا حين انقض الأمير رينو من

(17) Ad-Dwaihi, Le Patriarche Stephane, *Tarikh al-Azminat*, 1095-1699, ed. par Ferdinand Taoutel, Beyrouth, 1951, p.80.

(18) ابن جبير، محمد بن احمد بن جبير الكناني، رحلة ابن جبير (دار صادر، بيروت 1964)، ص260.

شاتيون (Renaud of Chatillon) (التي تسميه المصادر العربية أرناط) سنة 1181 على قافلة إسلامية عظيمة خرجت من دمشق إلى مصر فاستولى على بضائعها وقتل التجار والمسافرين والحجاج⁽¹⁹⁾ ومع ذلك فان لدينا من الأدلة المكتوبة ما يبين وضوح اهتمام مملكة بيت المقدس وأمراء الفرنجة الآخرين من جهة واهتمام حكام المسلمين المجاورين من جهة ثانية باستمرارية النشاط التجاري. في الجانب الفرنسي كانت هناك طوائف من التجار برع منهم التجار الإيطاليون من جنوة والبنديوية الذين أقاموا حيا منفراً في مدينة عكا، وكانت سفنهم الكبار ترتد موانئ بلاد الشام لتحمل معها البضائع وخاصة الحديد والأخشاب والمؤن لتعود محملة بأقمصة الشرق دققة الصنعة والعطور والتوابل⁽²⁰⁾. ومع أن الرأي العام بين الفرنجة لم يبد ارتياحاً إلى اهتمام الإيطاليين بالتجارة وتحقيق الأرباح، حيث وضعوا تجارتكم فوق كل اعتبار، إلا أنهم لم يتوفروا لهم بديل آخر. كما أن نشاط الحركة التجارية واستمرارية الملاحة بين موانئ الغرب والشرق، كانت الوسيلة الوحيدة لوصول الإمدادات البشرية من أوروبا إلى الشرق، وكان الفرنجة أحوج ما يكونون إلى مثل هذه الأعداد الجديدة التي تأتي لتقوي صفوهم وتسد النقص البشري المتالي في مقاتلיהם. ليس هذا وحسب، فإن التجارة ذاتها كانت تدر دخلاً مباشراً على خزينة الدول المتحاربة، لما يؤديه التجار من ضرائب ومكوس في الموانئ والمعابر البرية الأخرى التي أقيمت فيها محطات للمكوس⁽²¹⁾.

أما حاجة المسلمين في بلاد الشام إلى التجارة فكانت أشد بعد أن قطعت الاتصالات بين العمق البري لبلاد الشام مع المدن الساحلية، ومن ثم انقطعت الاتصالات البحرية مع مصر والدول في شمال أفريقيا، ولم يعد الاتصال البري بين الشام ومصر آمناً، بل انه قد انقطع تماماً لفترات متتابعة، بعد أن بني الفرنج

(19) أبو شامة، ج 2، ص 75؛ Prawer, op. cit; p. 487.

(20) Philip Hitti, "The Impact of the Crusades on Moslem Lands", *A History of the Crusades*, Vol. V, ed. Norman p. Zacour and Harry W. Hazard, Wisconsin Press, 1985 pp. 33-58;

وانظر أيضاً: زابورو夫، الصليبيون في الشرق (دار التقدم، موسكو 1986) ص 282-283.

(21) ابن جبير، ص 260.

حصنى الكرك والشوبك على الضفة الشرقية لنهر الأردن. كل ذلك أعطى موانئ البحر المتوسط الشامية وخاصة ميناء عكا أهمية تجارية خاصة، فكانت قوافل تجار المسلمين تغدو عليه وتروح وتعقد فيه الصفقات التجارية بين تجار المسلمين وتجار الفرنجة⁽²²⁾. وقد عملت بعض التسهيلات لإقامة التجار الوفدين إلى عكا، حيث كانوا ينزلون في فندق خصص لِإقامتهم، وقد اشتملت بعض أقسام هذا الفندق على جناح أعد لجلوس الموظفين الرسميين الذين يقدرون قيمة البضاعة القادمة لتحديد مقادير العشور الواجب تأديتها إلى الخزينة. وإمعاناً في التسهيل على التجار المسلمين فقد كانت الكشوف والإيصالات وبقى المعاملات تكتب باللغة العربية من قبل موظفين رسميين يحسنون قراءة العربية وكتابتها⁽²³⁾.

وقبل عكا لعبت بيروت دوراً تجارياً نشطاً في وقت مبكر بعد الغزو الفرنجي سنة 1132/527 إلا أن هذا الدور كان محدوداً حيث اقتصر ميناء بيروت على تجار مدينة دمشق دون غيرها⁽²⁴⁾، وكان التجار المسلمين يلقون معاملة خاصة على النقاط الحدودية، فكانوا يعفون من دفع رسوم المرور التي كانت تجبى من غيرهم من السالبة المسافرين⁽²⁵⁾، وإن دل هذا على شيء فإنما يؤكّد التشجيع الرسمي الذي تلقاه التجار.

لم يكن النشاط التجاري قائماً في أيام السلم أو سني الهدنة فقط، إذ لم تقطع الاتصالات التجارية مع أرض الفرنجة في أيام الحرب، فحين شدد المسلمون الحصار والمضايقة على معسكر الفرنجة المحيط بمدينة عكا المحاصرة، كان أمراء بعض المدن الساحلية المسلمين، كصيدا وعسقلان وبيروت يهربون المؤن إلى المحاصرين عن طريق البحر⁽²⁶⁾. أما سفن الفرنجة فلم تكن ترسو فقط في الموانئ الخاضعة لهم، بل كانت تأتي إلى الموانئ الإسلامية وخاصة دمياط

(22) المصدر نفسه، ص 276.

(23) المصدر نفسه، ص 275.

(24) ابن الأثير، *الكامل في التاريخ* (دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة، بيروت 1983) ج 8، ص 338.

(25) ابن جبير، ص 274.

(26) ابن الأثير، ج 9، ص 209-210.

والإسكندرية في مصر، حيث تقوم أيضاً بنقل المسافرين المسلمين من مصر إلى بلاد الشام⁽²⁷⁾. وكان الأسطول التجاري المصري يقوم بالمقابل برحلات تجارية إلى موانئ الفرنجة في الشام⁽²⁸⁾.

ج) التعاون العسكري بين المسلمين و الفرنجة:

بعد أن توالت الضغوط العسكرية للفرنجة على ولاية دمشق وأعمالها، وبعد أن قطعت طرق تجارتها ومواصالتها مع مصر والساحل، وبعد أن تأكد أصحابها Tugtakin عجزه عن التصدي لهذه الضغوط⁽²⁹⁾، أرسل رسلاً إلى بغداد مستغلياً بأمراء المسلمين لنصرة إخوانهم في الشام على الفرنجة، فظهر الأمير شرف الدين مودود أتابك الموصل على رأس قوات عسكرية تركية انضمت إلى الجبهة الدمشقية، حيث اجتاحت القوات المشتركة نهر الأردن وتوغلت في عمق فلسطين صيف 1113، إلا أن المسلمين لم يستغلوا تفوقهم على الفرنجة ولم يكملوا المهمة التي أتوا من أجلها، فعادت جيوشهم تحت وطأة الحر الlahib إلى دمشق⁽³⁰⁾.

وبالرغم من عدم تحقيق الأهداف المعلنة لهذه الحملة التي قادها مودود إلى جانب Tugtakin إلا أن أمراً واضحاً كان قد برز إلى الوجود، وهو يقتظةوعي الجهاد في نفوس المسلمين وخاصة في أرض العراق، فتبليورت لدى أتابك الموصل السلجوقي فكرة إنشاء جبهة إنقاذ إسلامية تضم الأمراء المسلمين في الجزيرة وببلاد الشام من أجل تحرير أرض المسلمين من الفرنجة. واختار أتابك الموصل لهذه المهمة القائد برسق (بعد أن قتل مودود غيلاة في دمشق من أحد فدائني الباطنية). ولما أحس أمراء الجزيرة والشام بمخطط سلطان الموصل

(27) الاعتبار، ص 35-36.

(28) ابن الأثير، ج 9، ص 113.

(29) ابن القلاسي، ص 170، 173، 174.

. Prawer, op. cit; 203 (30)

أخذوا يستعدون لمقاومته، فتحالف أمير ديار بكر وأمير حلب مع Tugtaking، أتابك دمشق، بينما رحب أمير حمص وبنو منقد أمراء شيزر بخطبة التحرير المقترحة وأعلنوا ولائهم وتعاونهم مع برق. لم تقف الأمور عند هذا الحد، فالعداوة للسلاجقة لم توحد فقط هؤلاء المتحالفين الثلاثة (ديار بكر، حلب، ودمشق) بل انبثق عنها تحالف من نوع جديد، وهو تحالف مسلمين مع الفرنجة ضد مسلمين آخرين. بمعنى آخر تحالف الضاحية مع جلادها ضد من يزيد إنقاذهما، إذ جاز لنا هذا التعبير.

وسرعان ما انضم إلى هذا التحالف، بناءً على مبادرة من أمراء المدن السورية، أمير أنطاكية الفرنجي روجير (Roger)، وأمير طرابلس وبالتالي انضم الملك بدوين ملك بيت المقدس إلى هذا التحالف⁽³¹⁾، وبغض النظر عن سير الأحداث في هذه المرحلة فإن الهزيمة العسكرية المبكرة التي لحقت بالقائد السلاجقي برق⁽³²⁾، قائد قوات الإنقاذ، قبل أن يتم بناء القوى العسكرية لجبهة الإنقاذ هذه، كانت قد فوتت الفرصة على التحالف الإسلامي من أن يثبت نفسه على الساحة. إلا أن حقيقة قيام تحالف مضاد بين أمراء مسلمين وأمراء فرنج ضد الجبهة الإسلامية التي بادر إليها أتابك الموصل، تؤكد ظهور رؤية جديدة في العالم الإسلامي لم تكن قائمة من قبل ومفادة أن دول الفرنجة لم تعد كيانات غريبة معادية بل صارت تعتبر، وفي ظروف معينة جزءاً من المناخ السياسي في بلاد الشام. ومن منظور ابعد فإن هذا التحالف الذي ضم دواليات الشام عربها وفرنجها، لابد أن يعيد إلى الأذهان الصراع السياسي التقليدي الذي كان قائماً بين إقليمي العراق والشام فيما كان يعرف بصراع العباسيين والأمويين. ولعل أهم العبر التي تستفاد من هذا التحالف، أن الحكم المسلمين الذين أغمضوا أعينهم عن الهوية العقائدية السحرية التي كانت تفصل بين الإسلام وبين المسيحية في نظر أبناء ذلك الزمان. وفي هذا السياق ينقل المستشرق Prawer عن مدون

.Ibid; 205 (31)

.76 (32) الاعتبار، ص

حوليات حلب بأن الدافع الأساسي لأمراء المسلمين المتحالفين مع الفرنجة إنما كان حرصهم على التمسك بكراسيهم⁽³³⁾.

لم يكن هذا التحالف حادثة عابرة في تاريخ الصراع الإفرنجي-الإسلامي، بل سبقته وتلته تحالفات رسمية بين حكام مسلمين وبين الفرنجة على خفيات مشابهة، حيث كانت نزعة التشتت بالحكم والتربيع على كرسي السلطة تؤدي بهم إلى البحث عن الوسيلة الأسهل لتحقيق هذا الهدف، حتى ولو كانت هذه الوسيلة هي التحالف مع الفرنجة ضد حاكم مسلم آخر. هذا ما فعله مجير الدين أتابك في دمشق حين استعان سنة 1139/534 بملك الفرنجة خوفاً من مطامع عماد الدين زنكي أمير حلب، ومقابل حصوله على دعم الفرنجة تعهد بأن يدفع رواتب جيشه في كل شهر وأن يتنازل لهم عن حصن بانياس، وان يسلمهم رهائن من أبناء أسرته وقواده لضمان وفائه بوعده⁽³⁴⁾. وعلى غرار ذلك تحالف صاحب قلعة صرخد (القريبة من بصرى Palmyra) ضد نور الدين زنكي سنة 1147/542⁽³⁵⁾.

وفي وقت لاحق جوبهت جهود صلاح الدين في توحيد القوى الإسلامية بالإعراض والتصدي من قبل أمراء المسلمين. وكأسلافهم من الأمراء رأوا في الفرنجة الحليف الطبيعي الذي يلجاؤن إليه. هكذا فعل أمير حلب عندما استعان بالفرنجة ضد صلاح الدين في سنة 1175/571 وفي سنة 1177/573⁽³⁶⁾. وهكذا فعل أمير الموصل سنة 1182/571⁽³⁷⁾. وتتجذر الإشارة في هذا السياق إلى أن الطرف الرابح من هذه التحالفات كان دائماً الفرنجة، سواء تمثل ذلك بتقسيم الرشوة المالية الضخمة أو بفكاك أسراهـم أو تحسين مواقعهم العسكرية بعد

.Prawer, op. cit; 204 (33)

.Ad-Dwaihi, op. cit: 46 (34)

(35) أبو شامة، ج 1، ص 50-51.

(36) المصدر نفسه، ج 1، ص 255 و ج 1، ص 275.

(37) المصدر نفسه، ج 1، ص 31.

تسليمهم بعض الحصون والقلاع بينما كانت هذه التحالفات تؤول على أمراء المسلمين بالدمار، إن لم تعجل نهايتهم ونهاية حكمهم.

تطورت هذه التحالفات في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي أيام حكم الجيل الثاني من الأسرة الأيوبية إلى حد التنازل عن بعض المدن الهامة للفرنجة مقابل تحالفات مرحلية معهم أثناء حروب أمراء هذه الأسرة مع بعضهم البعض. ففي سنة 1218 وعد الملك المعظم عيسى حفاعة الفرنجة بتسليم القدس إذا ما عاونوه على محاربة أخيه الكامل⁽³⁸⁾، وبعد ذلك بعشر سنوات سنة 1127 وعد الملك الكامل حاكم مصر الأيوبى بتسليم القدس للفرنجة مقابل أن لا يهاجموه أثناء حربه مع أخيه الملك الناصر⁽³⁹⁾. وفي سنة 1240/638 سلم حاكم دمشق الملك الناصر مدينة القدس ومدينة صفد وقلعتها وقلعة شقيف إلى الفرنجة مقابل مساعدته في الحرب ضد نجم الدين أيوب حاكم مصر⁽⁴⁰⁾ وسلمت القدس مره ثانية سنة 1243 من قبل الملك الصالح حاكم دمشق ، وسلم بالإضافة إلى القدس طبرية وعسقلان⁽⁴¹⁾.

د) تعاون عناصر غير رسمية مع الفرنجة:

تشتمل هذه العناصر على خليط متعدد من الفئات العرقية والطائفية والدينية والسياسية. ومن ثم تتبع الدوافع التي أدت إلى تعاونهم مع الفرنجة. ولعل من ابرز هذه الفئات تعاوناً كان البدو أبناء القبائل العربية التي تقيم داخل فلسطين وتلك التي تعيش في غور الأردن الجنوبي والشمالي، يضاف إليهم أبناء القبائل على حدود النقب مع شبه جزيرة سيناء. لقد أدى قيام مملكة الفرنجة التي

(38) Ad-Dwaihi, op. cit; p. 111.

(39) Ibid; p. 111.

(40) ابن شداد، محمد بن علي بن ابراهيم الحلبى، الاعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة تحقيق سامي الدهان، دمشق 1962 (ص 234؛ 216). Ad-Dwaihi, op. cit.; p. 116

(41) Ad-Dwaihi, op. 8-117.

نقيـد حرية الحركة والتـنقل لهذه القبائل الرـحل التي اعتـادت اجـتياز الحـدود الفـاصلة بين مناطـق نفوـذ الدول أو الـدولـات التي كانت تـقوم بالمنـطقة قبل الـاجـتـياـح الفـرنـجيـ. ولكن سـرعـان ما أبدـى الفـرنـجـة استـعدادـا لـتفـهم اـحـتـيـاجـات هـذـه القـبـائـل وـتوـصلـوا إـلـى تـفـاهـم مـعـهـا⁽⁴²⁾. وـيـنـبغـي أنـ نـشـيرـ هنا إـلـى أنـ غالـيـة هـذـه القـبـائـل كانت لها جـذـورـ تـارـيـخـيـ قـديـمةـ فيـ المـنـطـقـةـ خـاصـةـ تـالـكـ التـيـ تـقـيمـ فيـ جـنـوبـ فـلـسـطـينـ، غـربـيـ الـبـحـرـ الـمـيـتـ وـوـادـيـ عـرـبـةـ وـعـلـىـ طـولـ السـهـولـ الـمـمـتدـ بـيـنـ غـزـةـ وـبـيـتـ جـبـرـينـ وـالـخـلـيلـ. وـكـانـ وجـودـهاـ فيـ هـذـهـ الـرـبـوـعـ يـمـتدـ إـلـىـ عـدـةـ قـرونـ قـبـلـ الـفـتـحـ الـإـسـلـامـيـ، وـكـانـ قـبـيلـاتـ لـخـ وـجـذـامـ الـمـتـحـدـرـاتـ منـ أـصـوـلـ يـمـنـيـةـ، هـماـ العـنـصـرـ الـغـالـبـ بـيـنـ سـكـانـ هـذـهـ الـمـنـطـقـةـ، كـماـ وـيـجـدـرـ أنـ نـشـيرـ إـلـىـ أنـ غالـيـةـ أـبـنـاءـ هـذـهـ القـبـائـلـ كـانـواـ قدـ اـعـتـقـواـ الـدـيـانـةـ الـمـسـيـحـيـةـ خـالـ الـفـتـرـةـ الـمـمـتدـةـ مـنـ مـنـتـصـفـ الـقـرـنـ الـرـابـعـ الـمـيـلـادـيـ وـحتـىـ مـنـتـصـفـ الـقـرـنـ السـادـسـ الـمـيـلـادـيـ. فـلـمـاـ ظـهـرـ إـلـاسـلامـ أـبـدـتـ هـذـهـ القـبـائـلـ تـعـاـلوـنـاـ مـعـ الـحـكـومـةـ الـإـسـلـامـيـةـ الـأـوـتـوقـراـطـيـةـ فـيـ الـمـدـيـنـةـ، وـلـعـبـتـ دـورـاـ مـهـماـ فـيـ الـفـتـحـ الـإـسـلـامـيـ لـبـلـادـ الشـامـ. وـمـعـ ذـلـكـ تـصـمـتـ الـمـصـادـرـ الـإـسـلـامـيـةـ إـلـاءـ اـعـتـاقـ هـذـهـ القـبـائـلـ لـلـإـسـلامـ بـشـكـلـ جـمـاعـيـ، بلـ يـقـتـصـرـ حـدـيـثـهـاـ عـنـ إـسـلامـ بـعـضـ شـيوـخـهاـ فـقـطـ⁽⁴³⁾. صـارـ لـقـبـائـلـ الـبـدوـ هـذـهـ وـضـعـ قـانـونـيـ خـاصـ حـيـثـ اـعـتـبـرـواـ جـزـءـاـ مـنـ مـمـتـكـاتـ الـمـلـكـ (ـأـمـلاـكـ التـاجـ)، فـهـمـ لـيـسـواـ مـنـ سـكـانـ الـمـدنـ الـذـينـ أـصـبـحـواـ بـعـدـ الغـزوـ فـيـ عـدـادـ طـبـقـةـ الـ serfsـ (ـالـاقـنـانـ)ـ وـلـيـسـواـ فـيـ عـدـادـ الـفـلـاحـينـ مـنـ سـكـانـ الـأـرـيـافـ الـذـينـ صـارـواـ يـشـكـلـونـ طـبـقـةـ الـ Rusticiـ أوـ Villaniـ أوـ (ـأـيـ المـزارـعـونـ). وـقـدـ تـرـتـبـ عـلـىـ وـضـعـهـمـ الـقـانـونـيـ الـخـاصـ أـنـ فـرـضـ عـلـىـ الـبـدوـ دـفعـ أـنـتـاوـةـ مـقـابـلـ حـقـ اـسـتـغـلـالـ الـمـرـاعـيـ الـوـاقـعـةـ ضـمـنـ حـدـودـ الـدـوـلـةـ، وـكـانـتـ هـذـهـ الـأـنـتـاوـةـ تـؤـدـيـ عـيـناـ مـنـ الإـبلـ أوـ الـغـنـمـ أوـ الـخـيـولـ⁽⁴⁴⁾.

(42) Prawer, op. cit; p. 409.

(43) Khalil Athamina “The Appointment and Dismissal of Khalid b. al-Walid from the Supreme Command, A study of the Political Strategy of the Early Muslim Caliphs in Syria” The Forthcoming Volume of ARABICA, Paris.

(44) Prawer J; *Crusader Institutions*, (Oxford University Press, 1980), p. 214.

استغل الفرنجة بعض المؤهلات التي يتميز بها البدو عن غيرهم، فقد منحتهم مواقعهم على أطراف الدولة امتيازات أخرى لم تتوفر لغيرهم من السكان المسلمين والفرنجة على حد سواء. وكان الأمير أرنانط (Renaud of Chatillon) أمير الكرك من أكبر المستفيدين من تعاون البدو وعرف كيف يستفيد من خدماتهم⁽⁴⁵⁾. فاستعان بهم كادلاء لقوات الفرنجة في الطرق الصحراوية والمسارب الوعرة والاستهاء بهم إلى الأماكن الخفية. وقد فطن حكام المسلمين إلى خطورة الخدمات التي يؤديها البدو إلى الفرنجة وحاولوا منعها عنهم. ففي سنة 568/1172 خرج صلاح الدين من مصر في غارة على حصني الكرك والشوبك من أجل طرد قبائل البدو المقيمين بالقرب من هذين الحصينين وإجبارهم على الانتقال إلى موقع جديدة يسيطر عليها المسلمون متوكلاً بذلك أن يحرم الفرنجة من الخدمات الهامة التي يقدمها هؤلاء البدو لهم. فجاء في التقرير الذي رفعه إلى السلطان نور الدين زنكي سيده في دمشق مجملاً له فيه أهداف الغارة ونتائجها قوله: "أن لا يبقى في بلادهم (بلاد الفرنجة) أحد من العربان، وأن ينتقلوا من ذل الكفر إلى عز الإيمان، وما اجتهد فيه غاية الاجتهداد، ترحيل كثير من أفارهم والحرص في تبديل قرارهم إلى أن صار العدو اليوم إذا نهض لا يجد بين يديه دليلاً، ولا يستطيع حيلة ولا يهتدى سبيلاً"⁽⁴⁶⁾.

واستغل الفرنجة البدو في أعمال التجسس وتعقب تحركات الجيوش الإسلامية والترصد لقوافل التجارة والتمويل. فيورد أبو شامة من كلام ابن شداد ما يؤكد نشاط البدو في هذا المضمار حيث يقول: "والعدو يترقب أخبارهم ويتوصل إليهم بالعرب المفسدين"⁽⁴⁷⁾. فلولا نشاط البدو لما استطاع الفرنجة أن يعرقلوا القوافل التجارية على الطرق السلطانية، وكان نجاح قطع الطريق الذي فرضه الملك بلدوين (Baldwin) بين دمشق ومصر يعود إلى تعاونهم النشط

Prawer, op; cit 480 ff. (45)

أبو شامة، ج 1 ص 206. (46)

المصدر نفسه، ج 2 ص 198. (47)

معه، كما يَعْزُو ذلك ابن القلansi⁽⁴⁸⁾. ولم يتوقف أمر تعاون البدو مع الفرنجة عند هذا الحد، بل وصل إلى درجة انضمام مقاتليهم إلى جيوش الفرنجة التي كانت تغير على موقع المسلمين⁽⁴⁹⁾.

لم يقتصر التعاون غير الرسمي على عناصر البدو من أبناء القبائل كما أسلفنا، بل اتسع ليشمل عناصر أخرى من جنسيات مختلفة. إلا أن الروايات التاريخية الإسلامية لم تكشف دائماً عن الدوافع التي حدث بهذه العناصر إلى هذا التعاون. كانت هذه العناصر محاربة اشتراك في الفرنجة في أعمالهم العسكرية، فيروي ابن الأثير أن القائد التركي بكتاش بن نتش (Biktash b. Tutush)، الذي فر من دمشق بعد أن تنازع مع صاحبها Tugtakin أتابك، كان قد التجأ بجنوده إلى الفرنجة، وانخرط في صفوف مقاتليهم وشارك فعلاً في الدفاع عن الرملة عندما هاجمها الجيش الفاطمي سنة 1104/498⁽⁵⁰⁾.

وفي مرحلة مبكرة من الغزو الفرنجي انضم جماعة من المسلمين إلى الفرنجة، وظلوا يحاربون معهم مدة طويلة حتى وقعوا أسري بأيدي المسلمين بعد هجوم شنوه على حصن الأكراد، في الساحل الشمالي لبلاد الشام⁽⁵¹⁾. ولما سقط حصن الأحزان (المقام بالقرب من جسر بنات يعقوب) كان بين الأسرى 700 من المسلمين الذين كانوا قد ارتدوا عن الإسلام واعتنقوا المسيحية وانخرطوا في قتال المسلمين مع الفرنجة⁽⁵²⁾ وفي هجوم ريتشارد (Richard) ملك الانجليز على قلعة الداروم فقد استعان بنقابين من حلب كانوا مع جيش صلاح الدين في عكا، ولكن ريتشارد استغواهم فانضموا إليه، وأوكلت إليهم مهمة نقب صور حصن الداروم تمهدًا لاحتلاله من قبل الفرنجة سنة 1192/588⁽⁵³⁾.

(48) ابن القلansi، ج 183.

(49) أبو شامة، ج 2 ص 198.

(50) ابن الأثير، ج 8 ص 229.

(51) المصدر نفسه، ج 9 ص 201.

(52) أبو شامة، ج 2 ص 11.

(53) المصدر نفسه، ج 2 ص 197.

وفي سنة 1156/551 وقعت دوريه قتالية من الفرنجة في كمين نصبه المسلمون على طريق حصن بانياس، فقتل أفراد الدورية جميعاً ووجد بين القتلى مسلمون من جبل عاملة كانوا مع دورية الفرنجة⁽⁵⁴⁾. واستعن الفرنجة بفتنة مميزة تعرف باسم التركبولي (Turcopoli) وهم أبناء الزواج المختلط، آباءهم مسلمون، أما عرب أو أتراك، وأمهاتهم من أصل يوناني، كانوا يخدمون كرامة في سلاح الفرسان⁽⁵⁵⁾.

أما الحشاشون أو الباطنية، كما درج الشاميون على تسميتهم⁽⁵⁶⁾، فقد كانوا دائماً أقرب للتعاون مع الفرنجة ضد المسلمين، وقد وصفهم صلاح الدين في إحدى كتبه إلى الخليفة في بغداد بأنهم عرابو إغواء المسلمين للتعاون مع الفرنجة⁽⁵⁷⁾. وعلى خلفية الصراع بين الشيعة والسنّة كان أنصار الخلافة الفاطمية في مصر يرون في الفرنجة حليفاً طبيعياً لهم ضد صلاح الدين الذي قضى على تلك الخلافة، فأشركوا الفرنج في مؤامراتهم لاستعادة الخلافة الفاطمية البائدة⁽⁵⁸⁾.

لم يكن نقل الولاء إلى معسكر الخصم مقصوراً على الفئات الإسلامية وحدها، بل شهدت فترة الصراع الطويلة مع الفرنج بعض الحالات التي ترك فيها أمراء الفرنجة إخوانهم وحالفوا المسلمين عدوهم التقليدي. ومن ابرز الأمثلة ما قام به الزعيم ريموند صاحب طرابلس أمير طبرية (Raymond of Tripoli , Prince of Galilee) الذي أنيط به عام 1183 القيام بتصريف شؤون مملكة الأفونج، ريثما يبلغ الملك الطفل (بلدوين الخامس) أشده. ولكن

(54) المصدر نفسه، ج 1 ص 107.

(55) الفتح القسي، ج 425.

(56) عن تكون الحشاشين وذريتهم ونشاطهم راجع كتاب برنارد لويس، *الحشاشون* (ترجمة محمد العزب موسى) دار المشرق العربي الكبير، بيروت، 1980، وعن نشاطهم في بلاد الشام وسوريا بالتحديد انظر: المصدر نفسه، ص 112-177.

(57) أبو شامة، ج 2 ص 24.

(58) المصدر نفسه، ج 1 ص 220، 221.

المنية فاجأت الملك الطفل الذي مات سنة 1186، وكان من المفروض أن يستمر ريموند صاحب طرابلس في مهمته كقائم بأعمال الملك إلى أن يتم توقيع ملك جديد، إلا أن بعض البارونات والنبلاء وبطريرك القدس وقائد الفرسان الهيكليين (الداوية) عملوا بليل، وتوجوا أخت الملك الراحل سبييل (Sybille) وزوجها حي دي ليزنيان (Guy of Lusignan) ملكين لمملكة القدس، فاضطر ريموند صاحب طرابلس إلى الانتقال من نابلس إلى طبرية خوفاً أن يوقع به الملك الجديد وحزبه، وفعلاً تحققت هذه المخاوف حين أخذ زعيم الداوية يحرض الملك على الزحف إلى طبرية لتأديب البارون المتمرد. وفي هذه اللحظة الحرجية والمصيرية بالنسبة إلى ريموند صاحب طرابلس، فقد قرر الاستعانة بصلاح الدين وعقد تحالفاً معه تعزيزاً لموقعة⁽⁵⁹⁾. إلا أن هذا التحالف لم يعمر طويلاً، حيث أتتهم البارون بالارتداد عن المسيحية واعتناق الإسلام فهدنته الكنيسة بإعلان الحرمان عليه فاضطر عذراً إلى التراجع وفسخ هذا التحالف⁽⁶⁰⁾. وفي ظروف مشابهة بادر مركيز سور Conrad of Montferrat إلى الاتصال بالسلطان صلاح الدين من أجل الاستعانة به أو التحالف معه على خلفية الصراع بينه وبين ملك الانجليز وبعض البارونات الافرنج في المدن الساحلية⁽⁶¹⁾. وحدث قبل ذلك شيء مماثل على خلفية أطماع أمراء الفرنجة بممتلكات بعضهم البعض. فعند وفاة Bohemond of Antioch (بيمند) صاحب أنطاكيا سنة 1130/525 خافت أرملته ابنة الملك Baldwin II من أطماع أبيها في أنطاكيا، فاستجدت بعماد الدين زنكي الذي كان آنذاك أميراً على مدينة حماة⁽⁶²⁾. وكانت لصلاح الدين علاقة مودة مع إحدى الأميرات الفرنجيات وهي مدام سبييل (Sybille) زوجة البرنس، صاحب أنطاكيا، وكانت موالية للسلطان، عيناً له

(59) Ad-Dwaihi, op. cit; 86; prawer, op. cit; 524. الفتح القسي؛ ص 18.

(60) ابن الأثير، ج 9 ص 176.

(61) زابوروف، ص 210؛ أبو شامة، ج 2 ص 193-196.

(62) Ad-Dwaihi, op. cit; 37.

على العدو تهاديه وتناصحه على أسرارهم كما يقول ابن شداد، والسلطان يكرمها لذلك وبهدي إليها أنفس الهدايا⁽⁶³⁾.

وعلى غرار ما كان يفعل امراء الفرنجة في استغواه عناصر إسلامية للتعاون معهم ضد أبناء أمتهم، جند صلاح الدين جماعة من الخارجين على القانون من بين الفرنجة ليقوموا بعمليات عسكرية أو شبه عسكرية داخل معسكر الفرنجة، وكان صلاح الدين يزودهم بالسلاح ويؤمن لهم طرق المواصلات والقوارب حتى يسهل عليهم عمليات الإغارة⁽⁶⁴⁾. ولم يكن السلطان صلاح الدين يعدم وجود المخبرين والجواسيس الذين كانوا يوافونه بما يجري عند الفرنجة. ففي سنة 569/1173، بدأت تحاك في مصر خيوط مؤامرة انقلابية ضد صلاح الدين، كان أبطالها أنصار الأسرة الفاطمية، وأراد الانقلابيون إعادة خلافة الفاطميين الزائلة بالتعاون مع الفرنجة، فأرسلوا عنهم مندوبا إلى بلاط الملك في القدس ليكون حلقة الوصل بين المتآمرين وبين البلاط، فكان الملك يرسل مندوبا من طرفه لاستكمال حلقات المؤامرة، وكان المبعوث الملكي يأتي من القدس إلى القاهرة كمندوب رسمي، ولكنه كان يستغل وجوده في القاهرة فينقل إلى المتآمرين التعليمات التي يحملها من القدس. إلا أن أحد جواسيس صلاح الدين في القصر الملكي كشف في إحدى رسائله تفاصيل الخطة الانقلابية ودور ملك الفرنجة مع المتآمرين. وقد جاء في الكتاب الذي أرسله صلاح الدين إلى السلطان نور الدين في دمشق حول هذه المؤامرة ما كشف به عن وجود هذا الجاسوس الإفرنجي في بلاط الملك Baldwin في القدس حيث كتب: "ورد إلينا كتاب ممن لا نرتاب به من قومه..."⁽⁶⁵⁾.

(63) أبو شامة، ج 2 ص 131.

(64) المصدر نفسه، ج 2 ص 181-182.

(65) المصدر نفسه، ج 1 ص 220-221؛ سنا البرق الشامي، ص 160.

التفاعلات الاجتماعية والحضارية:

نشأت مع مرور الزمن وطول المعاصرة بين المسلمين وبين الفرنجة صداقات على مستوى الأفراد، تخللتها مظاهر الموعدة والوفاء، وتبودلت فيها الهدايا بين المتصادقين. ولكن الأمثلة والنماذج التي تزودنا بها المصادر تكاد تكون مقصورة على تلك الحالات الخاصة بالأمراء والبنبلاء وكبار الفرسان الملوك. ولكننا نراها تلوز بالصمت إذا ما كان الأمر متعلقاً بالروابط والصلات بين الدهماء من كلا الجانبيين. فلا نجد المصادر تتحدث عن صداقات وروابط بين العامة من المسلمين والفرنجة إلا في القليل النادر. وبسبب الخصوصية الفريدة التي تميز كتاب الاعتبار، كون مؤلفه أحد الفرسان الأشراف الذي ترعرع خلال العقدين الأولين منذ أن بدأ الصراع، وكونه فارس ميدان، وجليس ملوك، ورسول دبلوماسية، فقد أورد نماذج صادقة استقاها من مصادرها الأولى أن لم يكن هو بطلها أو شاهد عيان عليها. فنراه يتحدث عن الصداقة الحميمة التي ربطت بين أسرته، أمراء شيزر وبين بلدوين الأول الذي كان في البداية أميراً (Count) على الرها (Edessa)، ثم توج فيما بعد ملكاً على بيت المقدس، فيروي أنه لما وقع بلدوين في اسر القائد التركي السلاجوفي تمر ناش بن إلغاذي (Temurtash B.Elighazi)، سلمه إلى عم أسامة في شيزر لكي يتولى أمر بيته، فأحسن بنو منقد معاملة هذا الأمير إلى أن أطلق سراحه، فحفظ لهم بلدوين هذا الجميل، فلما أصبح ملكاً لم ينس للأسرة يدها البيضاء، فألغى الآتاوات التي كانت مفروضة على أهل شيزر، وجعل أمر هذه الأسرة نافذاً في أنطاكيا، لا يرد لهم طلب ولا ترفض لهم وساطة⁽⁶⁶⁾. ويبدو أن علاقات الصداقة بينبني منقد وبين أمراء الفرنجة في أنطاكيا، صارت تقليداً تراعيه هذه الأسرة، حيث يتحدث أسامة بن منقد أن أمير أنطاكيا Tancred (دنكري) لما جلس على كرسي الإمارة بعد بوهمون الأول (Bohemond) سنة 1108، بعث إلى أمير شيزر عم أسامة يستهديه حساناً، فبعث بالحصان إلى أنطاكيا مع أحد رجاله⁽⁶⁷⁾. وكجزء من التقاليد التي راعتتها

(66) الاعتبار، ص 120.

(67) المصدر نفسه، ص 65-66.

الأسرة فقد كانت تربط أسماء بن منفذ نفسه روابط صداقة مع "رئيس" (Raicius)⁽⁶⁸⁾ إرنجي من أنطاكيا، كان يرعى لصداقته مع أسماء حقها⁽⁶⁹⁾.

وكما اكتسب أسماء مكانه رفيعة بين أوساط النساء فقد نال شهرة واسعة كأحد الفرسان المقاتلين، فوصل صيته وأخباره إلى أسماع الفرسان من الفرنجة، وبعد احتد المعارك التي خاضها أسماء وأبلى فيها بلاء حسناً، كما يقال، فوجيء عندما عاد إلى أهله بأحد الفرسان الفرنجة قد جاء يتعرف عن كثب على هذا الفارس الشجاع⁽⁷⁰⁾. وبعد هذه الحادثة وصلت رسالة من أمير أنطاكيا Tancred، يستأنن فيها من عم أسماء، أمير شيزر بالسماح لأحد فرسانه بلقاء أسماء قبل أن يغادر إلى أوروبا حيث أُبي أن يعود قبل أن يتعرف على هذا الفارس المعذود⁽⁷¹⁾. وبمناسبة الحديث عن أسماء فقد عرف أن مسرح نشاطه السياسي لم يقتصر على بلدة شيزر حيث انتقل إلى دمشق ومنها إلى القاهرة، ثم عاد إلى الشام وكان مقرباً من حكام المسلمين وسلطانهم حتى آخر أيامه، وأنباء المرحلة الأولى من إقامته في دمشق وكان حاكمها آنذاك، معين الدين أثر (Unur) قد عقد هدنة مع ملك بيت المقدس، فلما أخل الفرنجة بشروط هدنة 1140، حيث اعتدى قائد بانياس وجنوده على رعاة المسلمين وفالحيهم، بعث Unur أسماء برسالة إلى الملك Fulk اشت肯 فيها قائد الحصن، فاستجاب الملك لشكواه، واستصدر من مجلس القضاء قراراً بتعويض المسلمين المتضررين⁽⁷²⁾. وفي السنة ذاتها رافق أتابك دمشق معين الدين أثر في زيارة مجاملة إلى مقر الملك فولك الخامس، في عكا عندما قدمها من القدس⁽⁷³⁾. إن زيارة هذا الحاكم المسلم إلى بلاط ملك الفرنجة لأكبر دليل على الدبلوماسية المرنة التي كان يمارسها

(68) "الرئيس" مصطلح يدل في هذه الفترة على بعض العائلات التي تتمتع بمكانة متميزة سواء في المدن الصليبية أو في الأرياف الخاضعة لهم في بلاد الشام. يدل على ذلك ما كان بحوزتهم من الممتلكات وما كانوا يمارسونه من نفوذ. انظر تفاصيل أوفى عند:

Prawer, *Crusader Institution*, pp.8- 207.

(69) الاعتبار، ص 140-141.

(70) المصدر نفسه، ص 42.

(71) المصدر نفسه، ص 69.

(72) المصدر نفسه، ص 64-65.

(73) المصدر نفسه، ص 196.

حكام الطرفين، والتي إناحتها بالطبع ظروف الاسترخاء في العداء الأعمى الذي ميز المراحل الأولى من الغزو. وشيئاً فشيئاً أخذت قواعد الدبلوماسية تتبلور بأشكال وصيغ مختلفة، فكان تبادل الهدايا بين الملوك والأمراء من أكثر هذه الصيغ شيوعاً. وقد حفظت لنا المصادر ذكراً لبعضها، كان منها تبادل الهدايا بين الملك ريتشارد ملك إنجلترا وصلاح الدين⁽⁷⁴⁾. وكان منها الهدايا الثمينة التي قدمها صلاح الدين للأمير بوهون (Bohemond) أمير أنطاكيا ورجاله حين قدم من أنطاكيا إلى بيروت ليقابل فيها السلطان صلاح الدين⁽⁷⁵⁾.

وفي هذا الصدد لا بد من الإشارة إلى التشريف الملكي الذي ناله الملك الكامل ابن أخي السلطان صلاح الدين، حين منحه الملك ريتشارد (الملقب بقلب الأسد) رتبة الفروسية في احتفال رسمي موبيب. هذه الرتبة التي كانت قد منحت للسلطان صلاح الدين نفسه من قبل أمير حصن الشوبك (Krak de Montreal) قبل عدة سنين خلت⁽⁷⁶⁾. ولعله ينبغي لنا ألا نغفل بعض اللمحات الإنسانية التي تخللت العلاقات المتبادلة بين الطرفين المتحاربين والتي كان لصلاح الدين حصة الأسد فيها، فأثناء حصار الفرنجة لعكا بعد أن حررها صلاح الدين، كانت خنادق الفرنجة تحيط بأسوار المدينة على اليابسة، وضرب المسلمون من حول المحاصرين نطاقاً من المقاتلتين فصار المحاصرون محاصرين، ولما طال التوافق بالفريقين، شحت الإمدادات والمؤن على عسكر الفرنجة، وحدث أن مرض الملك ريتشارد، فأرسل إلى صلاح الدين يطلب منه أن يبعث ببعض الدجاج ولحم الطيور الأخرى لإطعام صقروره (التي كان يستخدمها في الصيد)، ولكن صلاح الدين كان يعلم أن الملك مريض وأنه بحاجة إلى لحم الدجاج، وعرف أن حكایة الصقرور ما هي إلا ذريعة ملقة أراد بها إخفاء السبب الحقيقي، ومع ذلك فقد أرسل له ما

(74) فيليب، حتى، تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين، (ترجمة كمال اليازجي)، مراجعة وتحرير جبرائيل جبور، دار الثقافة، بيروت 1959، ج 2، ص 240.

(75) أبو شامة، ص 207.

(76) Philip Hitti, “The Impact of Crusaders on Moslem Lands”, op. cit; p. 46 .

طلب ومن ثم صار يرسل إليه لحم الطيور والماء المنتج بين الحين والآخر⁽⁷⁷⁾. وفي موقف إنساني آخر لصلاح الدين، نراه شديد الحرث على استعادة طفل سرقه لصوص المسلمين من معسكر الفرنجة فجاءت أمه ضارعة إلى صلاح الدين من أجل طفلها، فبعث ببحث عن الطفل فوجد أنه قد بيع، فأرسل بثمنه إلى من اشتراه وأمر بإعادته الطفل إلى حضن أمه وأعادها إلى معسكرها تحت حراسة عسكرية⁽⁷⁸⁾.

وتجلت أريحيته وإنسانيته بعد أن حرر مدينة القدس حيث أمر أن تعامل الأميرات الفرنجيات معاملة خاصة تختلف عن معاملة الآخرين، فلم تفتضي أمتعهن ورجالهن وعوائلن بما يليق بمثلهن من التكريم والاحترام⁽⁷⁹⁾.

وسجلت المصادر الإسلامية موقفاً إنسانياً رائعاً للملك بذوي الأول حديث سنة 1101، حيث أغار بقواته على مصارب البدو بالقرب من مدينة الرملة بسبب تعرضهم لقوافل الحاج المسيحيين بين ميناء يافا ومدينة القدس، فوجد المهاجمون امرأة مسلمة قد ضربها المخاض وحيدة تقليسي آلامه، فأرسل على الفور من يمرضها ويعتنى بها حتى وضعت حملها. ثم زودها بماء وغذاء وأعطتها ناقتين وأرسل لها محفورة إلى حيث غادر زوجها وعشيرتها⁽⁸⁰⁾. ولم تغفل المصادر الإسلامية ذكر بعض العادات والأخلاق المستحبة عند الفرنجة، ونوهت بشكل خاص بوفائهم للصداقة والصديق، فروي أن أحد فرسان الفرنجة المرابطين في أقاميا (على الساحل السوري) قد استضاف صديقاً له مسلماً فصادفه رعاع السوق من الفرنجة، فهموا بإيذائه والاعتداء عليه، مما كان من الفارس الإفرنجي إلا أن زجرهم عنه وحماة وادخله بيته وأكرمه⁽⁸¹⁾.

ويتحدث الرحالة بين ابن جبير عن بعض الغرائب التي شاهدها في سلوك لصوص الفرنجة، حيث أنهم لا يتعرضون للMuslimين الوافدين إلى بلادهم بمجرد أن تطا

(77) الفتح القسي، ص 348-349؛ تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين، ج 2 ص 240؛ أبو شامة، ج 2 ص 186.

(78) الفتح القسي، ص 332-333؛ أبو شامة، ج 2 ص 184.

(79) الفتح القسي، ص 56.
Ad-Dwaihi, op. cit; 14 (80)
الاعتبار، ص 140-141 (81)

أقدامهم أرض الفرنجة، فيعلق على هذا السلوك بقوله: "وهو من أطرف الارتباطات الفرنجية وأغربها"⁽⁸²⁾ وهم بالإضافة إلى ذلك يؤدون الأمانة ولا يخفونها فقد روي أن الأمير حسام الدين بن زريك (Hussam Al-din B.Zurayk)، وزير البلاط المصري، لما أُقيل من منصبه واستشعر الخطر على حياته من وريثه الوزير شاور (Shawar) استودع عند الفرنجة مالاً وفيراً يقدر بـ 70.000 ألف دينار ثم اختفى، فلما انكشف الخطر سلموه الوديعة كاملة لم تتنقص⁽⁸³⁾. وتبين المصادر الإسلامية في أكثر من موضع مدى الشجاعة التي يتمتع بها الفرنجة بالمقارنة مع المسلمين⁽⁸⁴⁾، حتى أسامة بن منقذ الذي تعرض لذكر بعض صفاتهم السلبية يعترف بهذه الشجاعة ويرى فيها الفضيلة المميزة عندهم⁽⁸⁵⁾.

وعلى صعيد الحياة اليومية ظل رعايا دولة الفرنجة من المسلمين يمارسون حياتهم اليومية دون عراقيل جوهرية، كانوا يخرجون إلى أعمالهم ويسيرون على الطرق جنباً إلى جنب مع الفرنجة في جو من الأمن والأمان، في أيام الحرب وأيام السلم على حد سواء كما يشير إلى ذلك الرحالة الأندلسي ابن جبير⁽⁸⁶⁾. أما في المدن المختلطة القليلة التي بقيت عامرة بسكانها المسلمين كمدينة نابلس (Nablus)، فيؤكد أبو شامة أن غالبية سكان هذه المدينة وغالبية سكان ضاحيتها كانوا من المسلمين، وأن الفرنجة الحاكمين لم يحاولوا التدخل في عبادة المسلمين ومعتقداتهم، ولم يتعرضوا لعاداتهم وتقاليدتهم، كما لم تتطفيء في نفوسهم جذوة الأمل بهزيمة الفرنجة وجلاهم عن بلدتهم، ولقد لخص أبو شامة ذلك مورداً كلام العmad الاصفهاني قائلاً: "وأما نابلس فأن أهل ضياعها ومعظم أهلها كانوا مسلمين وفي سلك الرعية مع الفرنج منتظمين، وهم يحبون كل عام منهم فراراً، ولا يغيرون لهم شرعاً ولا شعاراً"⁽⁸⁷⁾. وفي مدينة جبلة (Jabala)، وعلى عكس معظم مدن

(82) ابن جبير، ص 273.

(83) أبو شامة، ج 1 ص 165.

(84) المصدر نفسه، ج 1 ص 186.

(85) الاعتبار، ص 132.

(86) ابن جبير، ص 261.

(87) أبو شامة، ج 2 ص 88.

الساحل السوري - اللبناني - الفلسطيني، بقيت في المدينة جالية إسلامية كبيرة يتولى أمر شؤونهم الدينية وينظم معاملاتهم الشخصية قاض مسلم يسير فيهم وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية⁽⁸⁸⁾. وفي مدينة صور (Tyre) بقيت للمسلمين على قلتهم فيها عدة مساجد معمورة شاهدها الرحالة ابن حبير⁽⁸⁹⁾. أما في عكا فقد خصص جانب من جامعها الكبير ليؤدي فيه المسلمين المقيمون فيها والوافدون إليها صلاتهم وشعائرهم⁽⁹⁰⁾. وكانت بعض الأماكن المقدسة والمزارات التي يقدسها المسلمون والسيحيون تقع بالزوار من الطرفين، كل يمارس شعائره دونما إزعاج⁽⁹¹⁾. وكذلك شهدت المرافق والخدمات حضوراً مشترياً كلاً للطرفين، فكانت الحمامات مفتوحة يرتادها المسلمون والفرنجة في نفس الوقت دون أن تصلهم فوائل عن بعضهم البعض، فكانوا يلتقطون ويتذابون أطراف الحديث⁽⁹²⁾. ولم يمنع المسلمين من دخول حمامات الفرنجة التي كانت يختلط فيها الذكور والإثاث، والتي كانت مناظر التعرى عند الفرنجة فيها تثير دهشة المسلمين، كما يورد ذلك صاحب كتاب الاعتبار⁽⁹³⁾.

وبلغ التعايش بين المسلمين والفرنجة ذروته في ظاهرة الزواج المختلط. ومع أن حالات الزواج المختلط التي سجلتها المصادر لم تكن كثيرة، إلا أن ما ذكر منها يكفي ليدل على وجود هذه الظاهرة⁽⁹⁴⁾. بل لعلها كانت من الانتشار والكثره بحيث تشكلت من الأبناء الذكور من نتاج هذا الزواج فرق عسكرية من الرماة ومن كتائب الفرسان عرفت باسم التركبولي (Turcopolies) أو (Poulains) كانوا في خدمة الفرسان الإسبتاريين

(88) أبو شامة، ج 2 ص 127.

(89) ابن حبير، ص 279.

(90) المصدر نفسه، ص 276.

(91) الحميري، محمد عبد النعم، الروض المعطار في خير الأقطار (تحقيق إحسان عباس، بيروت 1975) ص 410؛ القزويني، زكريا بن محمد، آثار البلاد وأخبار العباد (دار صادر، بيروت، 1960) ص 224.

(92) تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين ج 2 ص 224.

(93) الاعتبار، ص 136، 137.

(94) من الأمثلة التي ساقها أسامة بن منقذ عن الزواج المختلط راجع كتاب الاعتبار، ص 130، 131، 140-139.

(95). ويجب ألا نغفل في هذا السياق الأعداد غير المحسوبة من الأسيرات الفرنجيات التي درج قواد المسلمين على توزيعهن على جنودهم كجزء من الغنيمة العسكرية أو اللواتي كن يبعن في الأسواق ويتسرى بهن المسلمون⁽⁹⁶⁾. ويدهب فيليب حتى إلى الزعم بأن انتشار أصحاب العيون الزرق والشعور الشقراء بين الفلسطينيين واللبنانيين في أيامنا هذه، لا سيما في بعض المناطق في البلدين لدليل على هذا التزاوج بين المسلمين وبين الفرنجة، ويشير كذلك إلى أن بعض أسماء الأسر اللبنانية إن هي إلا تحوير عن الأسماء الفرنجية التي كان يحملها الآباء الأولون لهذا الأسر، منها على سبيل المثال عائلة فرنجية وصليبي ودوبيه وبردوبل وصوايا⁽⁹⁷⁾. ويبدو أن ظاهرة الزواج المختلط لم تكن محصورة في المعمورين من عامة الفرنجة أو المسلمين، بل تعدتهم لتشمل أسر النبلاء والملوك، وعلى أساس من هذا التقدير يمكن للمرء أن يفهم ذلك العرض الذي تقدم به الملك الإنجليزي ريتشارد حين رشح أخته الأميرة لتكون زوجة الملك العادل أخو السلطان صلاح الدين، ولم يمنع من تحقيق هذا العرض إلا اعتراض رجال الكنيسة الذين حرضوا الأميرة الفرنجة على رفض الاقتراح⁽⁹⁸⁾.

ولعله من المفيد أن نجمل هذا الموضوع بالقول أن المسلمين اخذوا تدريجياً يألفون العيش مع الأفواج الأولى من الفرنجة، ويفضلونهم على الأفواج المتأخرة لأن الأوائل تخلقوا بأخلاق أهل البلاد وأفواجاً كثيرة من عادتهم فصاروا في نظرهم أصلح من المتأخرات. فيقول أسامي بن منذ في هذا السياق: "من الإفرنج قوم قد تبدوا وعاشروا المسلمين فهم أصلح من قريري العهد ببلادهم"⁽⁹⁹⁾. ثم نراه يردد هذه العبارة بصيغة أخرى مؤكداً إمكانية التعايش مع الفرنجة المبكرين دون اللاحقين حيث يقول: "فكل من هو قريب العهد بالبلاد الإفرنجية أجي أخلاقاً من الذين تبدوا وعاشروا المسلمين"⁽¹⁰⁰⁾. وبالفعل

(95) تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين، ج 2 ص 358؛ الفتح القسي، ص 425.

(96) Philip Hitti, "The Impact of the Crusaders on Moslem Lands", p. 47.

(97) تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين، ج 2 ص 258.

(98) أبو شامة، ج 2 ص 193؛ تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين، ج 2 ص 240.

(99) الاعتبار، ص 140.

(100) المصدر نفسه، ص 134.

أثبتت بعض الحوادث صدق المقوله التي يطلقها ابن منقد. فعندما حاصر ملك الألمان دمشق سنة 1148/543، توجه أميرها معين الدين أثر إلى فرنجة فلسطين والساحل مبينا لهم خطر حملة الملك الألماني ورجاله عليهم ووصفهم "بالغرباء"، فافقوا معين الدين واقنعوا ملك الألمان بفك الحصار عن دمشق والتخلص عن المدينة⁽¹⁰¹⁾.

.53 ص 1 ج أبو شامة (101)

عقوبة النفي في صدر الإسلام و الدولة الأموية

النفي لغة هو الطرد، فلا يُقر المنفي في دول المسلمين⁽¹⁾. وقد اشتملت الآية الكريمة على هذا المعنى في قوله جل ذكره: "أَنَّمَا جَرَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصْبَبُوا أَوْ تُقْطَعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ". ذلك لَهُمْ حِزْنٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ"⁽²⁾. غير أن فكرة النفي والإبعاد عن الوطن قد ترددت عشرات المرات في القرآن الكريم ولكن بغير هذا اللفظ، إذ ناب عنه لفظ آخر اشتق من المجرد الثلاثي خرج⁽³⁾، حين تعرضت تلك الآيات لكثير من الأنبياء الذين ختمهم محمد (ص) ومن لاقوا العنت والعناء بعد أن أخرجتهم أقوامهم وعشائرهم من ديارهم ظلماً وعدواناً، فأكبر الله صنيعهم بأنبيائهم وأوعدهم شر العذاب بما صنعوا⁽⁴⁾. وقد أشارت الآية المتعلقة باخراج النبي (ص) واصحابه من مكة إلى الفضاعة التي ينطوي عليها عمل الكفار هذا، بدليل أن الله تعالى أذن للMuslimين بال مباشرة في قتال الكفار ردأ على إخراجهم لهم فأنزل الآية التي أحلت

(1) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الافريقي المصري، لسان العرب، (دار صادر)، بيروت، 1968، ج 15، ص 336-337.

(2) البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التاویل، (الطبعة الثانية)، القاهرة، 1955/1375، ج 1، ص 118، قارن أيضاً: ابن كثير، عماد الدين، أبو الفداء اسماعيل بن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، (دار إحياء التراث) بيروت، 1969/1388، ج 2، ص 51؛ الشعالي، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف، جواهر الحسان في تفسير القرآن، (مؤسسة الأعلمى للمطبوعات) بيروت، (دون تاريخ)، ج 1، ص 459-460.

وتتجدر الاشارة إلى أن بعض الفقهاء قد فسّر النفي بالسجن كأبي حنيفة، أنظر: تفسير البيضاوي، ج 1، ص 118، تفسير ابن كثير، ج 2، ص 51.

(3) للوقوف على مواضع هذه الآيات، انظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، (انتشارات جهان) طهران (دون تاريخ)، مادة "خرج".

(4) قرآن كريم، سورة محمد (13:47)؛ وانظر: الطبرى، محمد بن جرير الطبرى، جامع البيان في تفسير القرآن، (بولاق) القاهرة، 1322-1330هـ، ج 24، ص 30-31.

للمسلمين القتال⁽⁵⁾، بعد أن كانت الدعوة قبل ذلك مقصورة على الدعاء إلى الله والصبر على الأذى والصفح عن الجاهل⁽⁶⁾. وقد صرّور الله فظاعة الطرد من الديار بأن قرنه بقتل الرجل نفسه على وجه النُّذْرِ والاستحللة⁽⁷⁾. وفي معرض حديثه عن "الحنين إلى الأوطان" أشار الجاحظ إلى هذه الآية فقال مُعْلِقاً: "فَسَوَىٰ بَيْنَ قَتْلِ أَنفُسِهِمْ وَبَيْنَ الْخَرْجِ مِنْ دِيَارِهِمْ"⁽⁸⁾.

ولعلَّ أَهْمَ ما ينطوي عليه الْخَرْجُ مِنْ الْدِيَارِ هُوَ قَصْدُ الْإِهَانَةِ وَالْإِذْلَالِ لِمَنْ يَرَادُ بِهِمْ أَنْ يُطْرَدُوا مِنْ أَوْطَانِهِمْ؛ صَرَّحَتِ الْآيَةُ الْكَرِيمَةُ التِّي عَالَجَتْ أَمْرَ طَرْدِ إِبْلِيسِ مِنَ الْجَنَّةِ بِهَذِهِ النِّيَّةِ فَقَالَ جَلَّ وَعَلَا: "قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَأَخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ"⁽⁹⁾. نَاهِيَّكَ عَنِ الْأَلَمِ وَالْمَرَارَةِ التِّي تَمْتَلَئُ بِهَا نُفُوسُ الْمُخْرَجِينَ سَاعَةً

(5) سورة الحج (39:22-40)، قارن أيضًا: ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أبو بوب الحميري، سيرة النبي (ص)، (تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد) القاهرة، 1383هـ/1963، ج 2، ص 320-321؛ البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، (مطبع الشعب) القاهرة، 1378هـ، ج 5، ص 71. وورد في رواية أخرى أن الخليفة عثمان لما سمع صعصعة بن صوحان العبدبي يقرأ الآية "إِنَّ لِلَّذِينَ يَقْاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ"، الحج (22-39) رد على ذلك بقوله: "ما نزلت هذه الآية إلا في أصحابنا، أخرجنا من مكة بغير حق". انظر: ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله، تهذيب تاريخ مدينة دمشق، (هذب عبد القادر بدران) الطبعة الثانية، بيروت، 1399هـ/1979، ج 6، ص 426؛ تفسير البيضاوي، ج 2، ص 46؛ تفسير ابن كثير، ج 3، ص 225.

(6) ابن هشام، ج 2، ص 320.

(7) وذلك في قوله جل ذكره: "وَلَوْ أَنَا كَبَّتْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ أَفْتَلُوا أَنفُسَكُمْ أَوْ أَخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ" النساء (66:4).

(8) الجاحظ، أبو عثمان عمر بن بحر، رسائل الجاحظ، (تحقيق عبد السلام هارون) القاهرة، 1384/1965، ج 2، ص 389؛ قارن أيضًا: أبو هلال العسكري، ديوان المعاني، القاهرة، 1352هـ، ص 187. وبروى في هذا السياق حديث عن النبي (ص) قوله: "الخروج عن الوطن غربة" ، الجاحظ، المحسن والأضداد، (تحقيق فوزي عطوي) بيروت، 1969، ص 69.

(9) سورة الأعراف (13:7)؛ وانظر أيضًا: تفسير الطبراني، ج 8، ص 98، حيث يفسر قوله تعالى "يقول فاخرج من الجنّة، انك من الذين نالهم من الله الصغار والذلة والمهانة"؛ قارن تفسير البيضاوي، ج 1، ص 157؛ تفسير ابن كثير، ج 2، ص 204؛ تفسير النعائلي، ج 2، ص 6، ويورد العسكري في الباب الذي عقده للحديث عن الحنين إلى الأوطان، ما روی من أن امرأة أعرابية قالت: "إذا كنت في غير

إخراجهم من أوطانهم، وقد عبرَ النبي (ص) عن ذلك أحسن تعبير حين أخرجه المشركون من مكّة، إذ رُويَ أَنَّهُ التفتَ إِلَيْها و قال: "أَنْتَ أَحَبُّ بَلَادَ اللَّهِ إِلَيَّ، وَأَنْتَ أَحَبُّ بَلَادَ اللَّهِ إِلَيَّ، فَلَوْ أَنَّ الْمُشْرِكِينَ لَمْ يُخْرِجُونِي لَمْ أَخْرُجْ" ⁽¹⁰⁾. فهو(ص) على الرغم مما كان يلاقيه من المضايقة والأذى من قومه وهو يقيم بين ظهرياتهم" ⁽¹¹⁾، قد آلمَهُ الخروج وحرك في

أهـاك فـلا تنسـ نصـيبـكـ منـ الذـلـ، وـيـنـشـ لـنـفـسـكـ كـذـاكـ شـعـراـ يـقـرنـ فـيـ بـيـنـ الـغـرـبـةـ وـبـيـنـ الـمـهـانـةـ. أـنـظـرـ: دـيوـانـ الـمعـانـيـ، جـ2ـ، صـ189ــ190ـ. وـيـنـشـ الـبـحـتـرـيـ طـائـفـةـ مـنـ الشـعـرـ فـيـ هـذـاـ الـمـعـنـىـ، أـنـظـرـ: الـبـحـتـرـيـ، الـولـيدـ بـنـ عـبـدـ الـبـحـتـرـيـ، الـحـمـاسـةـ، (تـحـقـيقـ الـأـبـ لـوـيـسـ شـيـخـوـ الـيـسـوعـيـ) دـارـ الـكـتـابـ الـعـرـبـيـ، الـطـبـعـةـ الثـانـيـةـ، بـيـرـوـتـ، 1387ــ1967ـ، صـ107ـ.

(10) تفسير الطبرى، ج 16، ص 31؛ قارن أيضاً: الحلبي، علي برهان الدين الحلبي، انسان العيون في سيرة الأمين والمأمون (السيرة الحلبية)، القاهرة، 1964/1384، ج 2، ص 196-197؛ ابن سيد الناس، عيون الأثر في فنون المغازى والشمائل والسير، بيروت (دون تاريخ)، ج 1، ص 181.

(11) ابن هشام، ج 1، ص 186-187؛ قارن ايضاً: ابن سعد، محمد بن سعد كاتب الواقدي، كتاب الطبقات الكبيرة، (تحقيق أدوراد سخاو) لبنان، 1917/1322، ج 1، ص 152؛ الطبرى، محمد بن جرير الطبرى، تاريخ الرسل والملوك، (تحقيق م.ي. دي خوبه) لبنان، 1879، ج 1910-1879، ج 1، ص 1174، 1180؛ الديار بكري، حسين بن محمد بن الحسن، تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، بيروت (دون تاريخ)، ج 1، ص 292؛ السيرة الحلبية، ج 1، ص 463-468؛ السهيلي، عبد الرحمن بن الخطيب، الروض الأنفاس في شرح السيرة النبوية لابن هشام، (تحقيق عبد الرحمن الوكيل) دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1387/1967، ج 3، ص 285-289؛ المقرizi، نقى الدين احمد بن علي، إمتاع الأسماع بما للرسول من الأنباء والأموال والحفدة والمناتع، (تحقيق محمود محمد شاكر) الطبعة الثانية، قطر (دون تاريخ)، ج 1، ص 105-106؛ الذبي، محمد بن احمد بن عثمان، السيرة النبوية، (تحقيق حسام الدين القصبي) بيروت، 1981/1401، ص 81-84، دحلان، أحمد زيني، السيرة النبوية والآثار المحمدية، القاهرة، 1301هـ، ج 1، ص 102؛ ابن حزم، علي ابن احمد بن سعيد، جوامع السيرة، (تحقيق إحسان عباس وناصر الدين الاسد) دار المعارف، القاهرة (دون تاريخ)، ص 52؛ ابن اسحاق، محمد بن اسحاق بن يسار المطلبي، كتاب السير والمغازى، (تحقيق سهيل زكار) بيروت، 1978/1398، ص 154؛ ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، الوفا بأحوال المصطفى، (تحقيق مصطفى عبد الواحد) القاهرة، 1966/1386، ج 1، ص 186-190.

نفسه كوامن الحنين إلى بلده⁽¹²⁾. وقد ظلت ذكرى هذه الحادثة عالقة بأذهان المسلمين لم يطمسها تعاقب الأيام، فصار أهل مكة في نظر أتقياء المسلمين لعنة فلا يستنصر بهم. أشار إلى ذلك أحد ولد عبد الله بن الزبير حين التجأ إلى الخليفة عبد الملك بن مروان وبسط أمامه أسباب شتم أبيه له وغضبه عليه⁽¹³⁾. وحفظت لنا كتب الأدب ومجاميع الشعر قدرًا من الأشعار والنواذر التي تكشف عن نزوع النفس إلى الأهل والأوطان. وجعلت من الحنين إلى الوطن منقبة عدّها الأدباء وأهل الحكمة من سماء الرشد والعقل عند المرء، وكشفوا عن الصلة التي بينها وبين كرم المحتد وأرومة الأصل⁽¹⁴⁾. وعبر العابد الزاهد عامر بن عبد قيس لما نفي من البصرة إلى بلاد الشام عن جوانب مما يختلف في صدره من الحزن والأسى الذي ملأ نفسه لمفارقته الوطن والأخوان⁽¹⁵⁾.

(12) يستدلّ السهيلي على مدى تعلق النبي (ص) بوطنه من خلال الحوار الذي دار بينه وبين ورفة بن نوفل لما ذكر له أنَّ قريشاً قومٌ سيخرجونه من مكة، فلما سمع النبي (ص) ذلك منه قال منكراً ومستهجناً: "أَوْ مُخْرِجٍ هُمْ؟!"، الروض الأنف، ج 2، ص 421-422.

(13) قال عبد الملك بن مروان لثبت بن عبد الله بن الزبير: "أبوك كان أعلم بك حيث كان يشتمك! قال: يا أمير المؤمنين، إنما كان يشتمني لأنّي أنهي أن يقاتل بأهل المدينة وأهل مكة، فإنَّ الله لا ينصر بيهما، أمّا مكة فأخرجوها النبي (ص) وأخافوه ثمَّ جاءوا إلى المدينة فاذوه..."، ابن عبد ربّه، العقد الفريد، تحقيق احمد أمين، احمد الزرين، ابراهيم الابياري (طبعه الثانية)، القاهرة، 1962/1381، ج 4، ص 34-33

(14) أظر طرفاً من ذلك في: ديوان المعاني، ج 2، ص 186-188؛ قارن أيضًا: حماسة البحري، ص 107-106؛ البيهقي، ابراهيم بن محمد، المحسن والمساوية (تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم) القاهرة، 1961/1380، ص 487.

(15) قال عامر بن عبد قيس: "إنما أجدني آسف على البصرة لأربع خصال: تجاوب مؤذنها وظمآنها الهاجر، ولأنّ بها إخوانى ولأنّ بها وطني". وجاء في رواية أخرى أنه قال: "اللهُمَّ من وشي بي وكتب علىي وأخرجني من مصرى وفرق بيني وبين إخوانى....". انظر: ابن حنبل، احمد بن محمد بن حنبل الشيباني، كتاب الزهد، (تحقيق عبد الرحمن بن قاسم) بيروت، 1976/1396، ص 227-228؛ قارن أيضًا: أبو نعيم الاصبهاني، احمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، القاهرة، 1932/1351، ج 2، ص 91، ابن سعد، ج 7 (1)، ص 78؛ ابن عساكر، ج 7، ص 174.

على الرغم من أن عقوبة النفي قد أُنزلت فيمن يخلّ بحبل الأمان ويُخيف السبيل على الحصر⁽¹⁶⁾، إلا أنه توسيع في ممارستها وأصبحت من الحدود الإسلامية التي استثنى النبي (ص) نفسه بعد فتح مكة، وبالتحديد أثناء حصار المسلمين للطائف. فقد روى الواقدي أنه كان مع النبي في تلك الغزارة مولى لخالته فاخته وقال له ماتع ومولى آخر يقال له هيـت. وكان ماتع يكون في بيته لا يرى رسول الله أنه يفطن لشيء من أمر النساء مما يفطن له الرجال، ولا يرى أن له في ذلك إربـة، فسمعه وهو يصف مفاتن إحدى نساء الطائف وهي بادية بنت غيلان بن سلمة التقيـي لعبد الله بن أمية القرشيـي وبحثـه أن يسأل النبي فيها إن فتح الله على المسلمين الطائف. فقال النبي (ص): لا أرى هذا الخبيث يفطن إلى الجمال. وقال: لا يدخلـن على نساء عبد المطلبـي، ويقال: لا يدخلـن على أحد من نسائكم، وغـربـهما إلى الحمى⁽¹⁷⁾.

ويبدو أنَّ تغريب هذين الموليين من قبل النبي (ص) كان نابعاً من كونهما قد أتيا منكراً لم يشأ النبي أن يتغاضـي عنه⁽¹⁸⁾، فقد جعلـت بعض الروايات هيـتـهـذا الذي ذكر في رواية الواقدي، من أقدم المـخـنـثـينـفيـالمـدـيـنـةـ⁽¹⁹⁾. وأسهـبـأبـوـالـفـرـجـالأـصـبـهـانـيـفيـتصـوـيرـإـفـسـادـهـؤـلـاءـلـحرـائـرـقـرـيشـوـنسـاءـالـأـنـصـارـوـإـشـاعـتـهمـالـفـاحـشـةـفيـمـدـيـنـةـ

(16) جاء في تفسير الآية "أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ"، المادة (33:5) أي ينـفـونـمنـبلـدـإـلـىـبلـدـبـحـيـثـلاـيـتمـكـونـمنـقرـارـفيـمـوـضـعـإـنـاقـتـصـرـوـعـلـىـالـإـخـافـةـ. تـفـسـيرـالـبـيـاضـاوـيـ، جـ1ـ، صـ118ـ؛ تـفـسـيرـابـنـكـثـيرـ، جـ2ـ، صـ51ـ.

(17) الواقدي، محمد بن عمر، كتاب المغازى (تحقيق مارسدن جونز) لندن، 1966، جـ3ـ، صـ933ـ934ـ؛ قارنـ: امتـاعـالـأـسـمـاعـ، جـ1ـ، صـ418ـ419ـ؛ السـيـرـةـالـحـلـيـةـ، جـ3ـ، صـ78ـ79ـ؛ أبوـالـفـرـجـالـأـصـبـهـانـيـ، كتابـالـأـغـانـيـ(تصـوـيرـبـالـأـوـفـسـتـعـنـطـبـةـبـولـاقـ)ـبـيـرـوـتـ1390ـ1970ـ، جـ2ـ، صـ612ـ؛ العـسـقلـانـيـ، ابنـحـجـرـ، الإـصـابـةـفـيـتـميـزـالـصـاحـبـةـ، الـقـاهـرـةـ، 1328ـهــ، جـ3ـ، صـ336ـ؛ لـسانـالـعـربـ، جـ15ـ، صـ227ـ؛ صـحـيـحـالـبـخـارـيـ، جـ5ـ، صـ198ـ.

(18) جاء في بعض روایات هذا الخبر أن النبي (ص) لما سمع ما قال هيـتـ قال: "ما أرى هذا إـلاـ منـكـراـ". الأـصـلـابـةـ، جـ3ـ، صـ614ـ.

(19) الأـغـانـيـ، جـ4ـ، صـ59ـ. وقد ذـكـرـأـنـالـمـخـنـثـينـفـيـزـمانـالـنـبـيـ(صـ)ـكـانـواـثـلـاثـةـهـمـ:ـهـيـتـ،ـمـاتـعـوـهـذـمـ،ـلـقـبـواـبـذـلـكـلـأـنـهـكـانـفـيـكـلامـهـلـيـنـ.ـوـكـانـواـيـخـتـصـبـونـبـالـحـنـاءـكـخـضـابـالـنـسـاءـ،ـلـأـنـهـيـأـنـونـالـفـاحـشـةـالـكـبـرـىـ.ـأـنـظـرـ:ـالـسـيـرـةـالـحـلـيـةـ،ـجـ3ـ،ـصـ80ـ.

الرسول⁽²⁰⁾. وبلغ خطرهم على الفضيلة حدّاً اضطرّ معه بعض خلفاء بنى أميّة بأن يأمر بخصاء المخنثين جميعاً، فأحصي من خُصوا في المدينة إِيَّان خلافة سليمان بن عبد الملك فكانوا تسعه⁽²¹⁾.

جدير أن ننوه هنا، بأن تغريب ماتع وهيت لم يكن مقيداً بزمن حيث بقيا في منفاهما⁽²²⁾ حياة النبي (ص) وخلافة أبي بكر وعمر⁽²³⁾. إِلَّا انه رُخْصَن لَهُمَا بدخول المدينة كل يوم جمعة فيستجديان طعامهما ثم يلحقان بمكانتهما⁽²⁴⁾. ولعل أولى ما يجب أن يستفاد من هذه الروايات أن نفي المخنثين قد صار سنّة إسلامية اشتراها النبي (ص) وأقرّها من بعده ثلاثة من الخلفاء الراشدين. وهذا يفسّر قول الزبيدي الذي قرّن بين عقوبة نفي الزانِي وبين عقوبة نفي المخنث وجعلهما من الحدود⁽²⁵⁾. غير اننا لا نجد ما يؤكّد

(20) الأغاني، ج 4، ص 60.

(21) المصدر نفسه، ج 4، ص 61. وروي أيضاً أنه قيل للوليد بن عبد الملك إنّ نساء قريش يُدخلن عليهم المخنثين بالمدينة، وقد قال النبي (ص): "لا يدخل عليك هؤلاء"، فكتب الوليد إلى ابن حزم أن أخصّهم فخاصهم. انظر: المصدر نفسه، ج 4، ص 62.

(22) وروي عن أبي معاشر أن النبي (ص) لم يغريهما إلى الحمى، بل غربهما إلى "عين" وهو جبل بالمدينة عند ذي الحقيقة. انظر: الاصابة، ج 3، ص 614.

(23) المغازي، ج 3، ص 934؛ قارن: الاصابة، ج 3، ص 614؛ السيرة الحلبية، ج 3، ص 79؛ امتعال الأسماء، ج 1، ص 419. وقد تضاربت الروايات فيما اذا استمر نفيهما أيام خلافة عثمان؛ ففي الوقت الذي تؤكد الروايات في المصادر الآتية الذكر بأن عثمان قد سمح لهما بالعودة من المنفى لما استخلف، تتفرد رواية أخرى بنفي ذلك، وتؤكد أن عثمان قد امضى فيهما حكم من سلفا وأيقاهمما في منفاهما. انظر ذلك في: الأغاني، ج 2، ص 172؛ الاصابة، ج 3، ص 615.

(24) واختلف أيضاً فيمن رُخْصَن لَهُمَا بدخول المدينة؛ ففي رواية ان النبي (ص) كُلُّ فِيهِمَا لَمَّا مَسَّ بهما الجوع، فرُخْصَن لَهُمَا بدخول المدينة يسألان الناس ويرجعن إلى منفاهما. انظر: السيرة الحلبية، ج 3، ص 79؛ امتعال الأسماء، ج 1، ص 419.

وورد في رواية ثانية ان الذي رُخْصَن لهما بذلك هو عمر بن الخطاب، كما في الاصابة، ج 3، ص 614. وفي رواية ثالثة ان عثمان بن عفان هو الذي رُخْصَن لهما بذلك، الأغاني، ج 2، ص 172.

(25) الزبيدي، محمد مرتضى، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بيروت (دون تاريخ)، ج 10، ص 374.

ذلك في كتب الفقه و الشريعة. في حين أنها تبيّن أن نفي الزاني المحسن يكاد يكون مجمعاً عليه عند الفقهاء⁽²⁶⁾.

وإذا كان النبي (ص) قد نفى أنساً في إثبات المنكر⁽²⁷⁾، فإنه قد نفى آخرين في مخالفات أخرى تحصر بين تهمة الاستهزاء به وبين تهمة الجهر بالعداوة للإسلام⁽²⁸⁾. وكان بطل هذا النمط من النفي الحكم بن أبي العاص بن أمية الذي نفاه إلى الطائف⁽²⁹⁾.

(26) اتفق مالك بن أنس والشافعي على وجوب تغريب الزاني البكر. وخالفهما في ذلك الإمام أبو حنيفة، فمنع تغريبه اقتصاراً على جلده. كما واختلف في تغريب الزانية البكر فأوجبه الشافعي ومنعه مالك. واعتمد الشافعي في حكمه على ما روی عن النبي (ص): "خذوا عني، قد جعل الله لهنَ سبيلاً؛ البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام.....". ومدة التغريب عام واحد فقط. انظر: الماوردي، علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة، 1298هـ، ص 215؛ قارن أيضاً: ابو يعلى الفراء، الاحكام السلطانية، (تحقيق محمد حامد الفقي) الطبعة الثالثة، القاهرة، 1974/1394، ص 263.

وفيما يتعلق بمدة التغريب وبعد المنفي، فانظر: أبو يعلى الفراء، ص 263؛ قارن أيضاً: لسان العرب، ج 15، ص 337؛ ج 1، ص 638-639؛ ناج العروس، ج 1، ص 374؛ ابن الاثير، المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، (تحقيق محمود الطناحي وطاهر الزاوي) بيروت، 1963/1383، ج 3، ص 349.

(27) أبو هلال العسكري، كتاب الأولي، (تحقيق محمد المصري ووليد قصاب) دمشق، 1975، ج 1، ص 268-269، "وكان يهزاً برسول الله سيره إلى الطائف"؛ قارن أيضاً: تاريخ الطبرى، ج 3، ص 318-319؛ ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الاصحاب (بهاشم الاصبة) ج 1، ص 317؛ البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الاشراف، (تحقيق محمد حميد الله) القاهرة، 1959، ج 1، ص 151؛ اليعقوبي، احمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي، بيروت، 1960/1379، ج 2، ص 24.

(28) السير والمعازى، ص 144، "وظهر فيهم لرسول الله (ص) البغي والحسد، وشخص له منهم رجال فبادوه العداوة وطلبوه الخصومة. منهم: ابو جهل بن هشام.... والحكم بن ابي العاص....." قارن: جوامع السيرة، ص 52؛ ابن سعد، ج 1، ص 133-134.

(29) تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2952، "وقالوا اني رددت الحكم وقد سيره رسول الله، والحكم مكي سيره رسول الله من مكانة إلى الطائف"؛ قارن: كتاب الأولي، ج 1، ص 268-269؛ أنساب الأشراف، ج 1، ص 151؛ الاصابة، ج 1، ص 345؛ الاستيعاب (بهاشم الاصبة) ج 1، ص 317؛ المسعودي، علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، (تحقيق باربيي دي منار) باريس، 1861، ج 5.

ظلّ الحكم في منفاه إلى أن توفي النبي(ص)، وبالرغم من أنّ أباً بكر ومن بعده عمر روجعاً في رده، إلاّ انهما لم يأبهما لتلك المراجعة وأمضيا حكم النبي فيه، فلما تولى الخليفة عثمان بن عفان رده من الطائف إلى المدينة، فعدّ ذلك من سقطات عثمان وممّا انكر عليه⁽³⁰⁾. فصارت عبارة "آوى طريد رسول الله" من أكثر عبارات التحرير التي كان يطلقها خصومه ومعارضوه⁽³¹⁾. وكان من الطبيعي أن ينبرىء أنصار الخليفة عثمان للدفاع

ص 413؛ ابن خَكَان، احمد بن محمد بن ابي بكر، وفيات الاعيـان وأباء أبناء الزمان، (تحقيق احسان عباس) بيروت، 1969، ج 2، ص 266؛ تاريخ الخـيس، ج 2، ص 259؛ الأغـاني، ج 16، ص 91؛ دحلان، احمد زيني، بقية الفتح المبين في فضائل الخلفاء الراشدين واهل البيت الطاهرين (بهاـش السيرة النبوية والاثـار المحمدية)، ج 2، ص 94؛ البلاذرـي، احمد بن يحيـيـ بن جابر، أنسـاب الأشراف، (تحقيق شـلـيزـنـجـر وـمـراـجـعـةـ مـيـ. قـسـطـرـ) القدسـ 1971ـ، ج 4 (أـ)، ص 170؛ ابن قـتـيبةـ، عبد اللهـ بنـ مـسـلـمـ، المـعـارـفـ، (تحقيق ثـروـتـ عـكـاشـةـ) طـبـعـةـ الثـانـيـةـ، الـقـاهـرـةـ، 1388ـ1969ـ، ص 353؛ الـيـافـعـيـ، عبد اللهـ بنـ سـلـيمـانـ، مرـآةـ الجـنـ وـعـبـرـةـ الـيـقـظـانـ، (تصـوـيرـ بالـأـوـفـسـتـ عـنـ طـبـعـةـ الـقـاهـرـهـ)، (ـ1337ـهـ) بيـرـوـتـ، 1390ـ1970ـ، ج 1ـ، ص 85ـ.

(30) قالوا متعذّين متعلّقين برواية كذّابين: جاء عثمان بولايته بمظالم ومناكير، منها ضربه لumar بن ياسر..... ورد الحكم بعد أن نفاه رسول الله (ص)، انظر: ابن العربي، القاضي ابو بكر بن العربي، العوامـصـ منـ القـوـاصـمـ فـيـ تـحـقـيقـ موـاقـفـ الصـحـابـةـ، (تحقيق محب الدين الخطيب) القاهرةـ، 1371ـهـ، ص 63ـ64ـ؛ فارنـ: العـقـدـ الفـرـيدـ، ج 4ـ، ص 283ـ؛ ابنـ كـثـيرـ، أبوـ الفـداءـ اسمـاعـيلـ بنـ عمرـ، الـبـداـيـةـ وـالـنـهـاـيـةـ فـيـ التـارـيـخـ، الطـبـعـةـ الـرـابـعـةـ، بيـرـوـتـ، 1981ـ، ج 7ـ، ص 171ـ؛ ابنـ الطـقـطاـ، محمدـ بنـ عليـ بنـ طـبـاطـبـاـ، الفـخـريـ فـيـ الـآـدـابـ السـلـطـانـيـةـ وـالـدـوـلـ الـاسـلـامـيـةـ، بيـرـوـتـ، 1386ـ1966ـ، ص 119ـ؛ ابنـ ابيـ الحـدـيدـ، شـرـحـ نـهـجـ الـبـلـاغـةـ (تحقيق محمدـ ابوـ الفـضـلـ اـبـراهـيمـ) الـقـاهـرـةـ، 1379ـ1959ـ، ج 3ـ، ص 29ـ؛ أنسـابـ الأـشـرافـ، ج 1ـ، ص 151ـ.

(31) الـبـداـيـةـ وـالـنـهـاـيـةـ، ج 7ـ، ص 171ـ؛ فارنـ: العـقـدـ الفـرـيدـ، ج 4ـ، ص 283ـ؛ مـرـوجـ الـذـهـبـ، ج 4ـ، ص 256ـ257ـ. هذا وقد ظـلـ نـفـيـ الحـكـمـ إـلـىـ الطـائـفـ وـصـمـةـ عـارـ عـلـىـ جـبـيـنـ وـجـبـيـنـ ذـرـيـتـهـ منـ بـعـدـ. يـشـهـدـ عـلـىـ ذـكـرـ ماـ روـيـ عنـ خـالـدـ بـنـ يـزـيدـ بـنـ مـعـاوـيـةـ حينـ تـغـاضـبـ معـ الـوـلـيـدـ بـنـ مـرـوـانـ، حـفـيدـ الـحـكـمـ، إـذـ قـالـ لـهـ الـوـلـيـدـ: "اـنـكـلـمـنـيـ وـلـسـتـ فـيـ عـيـرـ وـلـاـ نـفـيـ؟ـ فـأـجـابـهـ خـالـدـ: "أـنـاـ وـالـهـ اـبـنـ عـيـرـ وـالـنـفـيـ؛ـ سـيـدـ عـيـرـ جـدـيـ أـبـوـ سـفـيـانـ، وـسـيـدـ النـفـيـرـ جـدـيـ عـتـبةـ بـنـ رـبـيـعـةـ، وـلـكـ لـوـ قـلـتـ: حـبـيـلـاتـ،ـ يـعـنيـ حـبـلـةـ الـعـبـ، وـغـنـيـمـاتـ وـالـطـائـفـ لـقـلـنـاـ صـدـقـتـ، وـرـحـمـ اللهـ عـثـمـانـ....ـ".ـ يـعـيـرـهـ بـأـمـ مـرـوـانـ وـانـهـ مـنـ الطـائـفـ،ـ وـيـعـيـرـهـ بـالـحـكـمـ وـأـنـ رـسـوـلـ اللهـ طـرـدـهـ إـلـىـ الطـائـفـ، وـتـرـحـمـ عـلـىـ عـثـمـانـ لـرـدـهـ إـيـاهـ.

عنه زاعمين أن رد الحكم من منفاه إنما تم بناء على وعد قطعه النبي (ص) لعثمان قبل ان يلحق بالرفيق الأعلى⁽³²⁾. وسواء كان وعد رسول الله لعثمان حقيقة، أم أنه لُقّ لغرض نفي تهمة مخالفة السنة عن عثمان⁽³³⁾، فإن بعض علماء المسلمين قد ذهب في تبريره لعمل عثمان مذهب آخر؛ فاعتبر أمر نفي الحكم مجرد عقوبة مؤقتة وعدّها ضرباً من ضروب التعزير⁽³⁴⁾. ولم ير فيها البعض الآخر حدّاً واجباً أو شريعة على التأييد، وإنما هي عقوبة على ذنب استحق به مرتكبه النفي وأن مجرد التوبة سقط تلك العقوبة⁽³⁵⁾.

وإذا كان العلماء قد اختلفوا في تحديد نوعية عقوبة النفي، فإنهم لم يختلفوا في شريعتها، او على الأقل، لم تحفظ لنا المصادر ذكرأ لخلافهم فيه⁽³⁶⁾. ورأينا أن عقوبة

انظر : الاغاني، ج16، ص 61؛ قارن: مروج الذهب، ج5، ص 413؛ وفيات الاعيان، ج2، ص 226-225

(32) يقول القاضي ابن العربي في معرض دفاعه عن عثمان: "وأما رد الحكم فلم يصح. وقال علماؤنا في جوابه: قد كان أذن له فيه رسول الله (ص)، وقال، أبي عثمان، لأبي بكر وعمر فقالا له: إن كان معك شهيد رددناه. فلما ولّي قضى بعلمه في رده. وما كان عثمان ليصل مهجور رسول الله (ص) ولو كان أياه ولا لينقض حكمه"، أنظر: العواسم من الفواسم، ص 77؛ قارن: ابن أبي الحديد، ج3، ص 29-33؛ العقد الفريد، ج2، ص 394؛ الفخرى، ص 119؛ المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والادب، (تحقيق عبد السلام هارون) القاهرة (دون تاريخ)، ج3، ص 280؛ الاصابة، ج1، ص 346-347؛ تاريخ الطبرى، ص 2952؛ كتاب الاولى، ج1، ص 269.

(33) "كونه رد الحكم بن أبي العاص إلى المدينة ... فصار ذلك مخالفًا للسنة ولسيرته من تقدمه، مدعياً على رسول الله، عاملًا بدعوه من غير نية"، أنظر: ابن أبي الحديد، ج3، ص 29.

(34) ابن تيمية (شيخ الاسلام) منهاج السنة، القاهرة، 1321هـ، ج3، ص 196. ومعنى التعزير: الرد والردع، وشرعًا هو تأديب دون الحد، والفرق بينه وبين الحد، أن الحد مقدر والتعزير مفوض إلى رأي الامام، أنظر: التهانوي، محمد أعلى ابن علي، كشاف اصلاحات الفنون، بيروت، 1966، ج4، ص 960؛ قارن: الاحكام السلطانية، ص 227؛ لسان العرب، ج4، ص 561-562.

(35) ابن حزم، علي ابن احمد بن سعيد، الفصل في الملل والنحل، (بولاق) القاهرة، 1321هـ، ص 154. وفي هذا الصدد تجدر الاشارة الى ما روی من أن النبي (ص) قد نفي الحكم مررتين، نفاه أول مرّة ثم ردّه، ثم عاد ونفاه ثانية. أنظر: البداية والنهاية، ج7، ص 171.

(36) يسوعي قاضي القضاة بين نفي عثمان لأبي ذر الغفارى وبين نفي عمر بن الخطاب لنصر بن حاج السلمى. فينيرى شارح نهج الילاغة للرد على هذه التسوية ونفيها فيقول: "على أن عمر قد دُمَّ باخر اجه

النفي قد تكرّرت، بعد أن أرساها النبي (ص) سُنة من سنن الإسلام، في خلافة عمر بن الخطاب. فقد نفي في أيامه جملة من الناس كان أبرزهم نصر بن حاجاج بن علاط السُّلْميَّ الذي أسلَّمَ رواة الأخبار في ذكر حادثة نفيه⁽³⁷⁾. تقول الرواية: إنَّ امرأةً من أهل المدينة قد عشقَت فتىً من بني سليم يقال له نصر بن حاجاج، وكان من أحسن أهل زمانه صورَةً، فضَّلت من حبه ودفنت من الوجد به ثُمَّ لهجت بذكره حتَّى صار ذكره هجيَّراً لها. فمرَّ عمر بن الخطاب ذات ليلة بباب دارها فسمعها تقول رافعة عقيرتها:

أَلَا سبِيلٌ إِلَى حُمَرٍ فَأَشْرَبَهَا أَمْ لَا سبِيلٌ إِلَى نَصْرٍ بْنِ حَاجَاجِ⁽³⁸⁾

قال عمر: مَنْ هَذِهِ الْمُتَمَنِّيَةُ⁽³⁹⁾؟ فعرف خبرها. فلما أصبحَ استَحضرَ الفتى المُتَمَنِّيَ، فلما رَأَاهُ بَهْرَهُ جماله فقال له: أَنْتَ الَّذِي تَتَمَنَّاكَ الْغَانِيَاتِ فِي خُدُورِهِنَّ؟ لَا أَمْ لَكَ!

نصر بن حاجاج من غير ذنب كان منه، فإذا كان من أخرج نصر بن حاجاج مذموماً، فكيف من أخرج أبا ذر؟!، انظر: ابن أبي الحديد، ج 3، ص 59.

(37) أنظر الخبر في: الميداني، احمد بن محمد النيسابوري، مجمع الأمثال، (مكتبة الحياة) بيروت، 1961، ج 1، ص 573-574؛ لسان العرب، ج 14، ص 294؛ ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، عيون الأخبار، (دار الكتب) القاهرة، 1963/1383، ج 4، ص 23-24؛ الأغاني، ج 7، ص 131؛ داود الانطاكي، تزيين الأسواق في أخبار العشاق، بيروت، 1972، ج 2، ص 45؛ ابن عساكر، ج 4، ص 47؛ أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، (تحقيق عبد الحميد قطامش ومحمد أبو الفضل إبراهيم) القاهرة، 1964، ج 1، ص 589-588؛ كتاب الأول، ج 1، ص 226-227؛ رسائل الجاحظ، القاهرة، 1979/1399، ج 3، ص 88؛ ابن حزم، علي بن سعيد، جمهرة أنساب العرب، (تحقيق عبد السلام هارون) القاهرة، 1962/1382، ص 262-263؛ ابن قيم الجوزيَّة، محمد بن أبي بكر، روضة المحبين ونزهة المستاقفين، (تحقيق صابر يوسف) القاهرة، 1973، ص 59؛ السبكي، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، طبقات الشافعية الكبرى، (تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو) القاهرة، 1964/1383، ج 1، ص 280-284؛ الروض الأنف، ج 6، ص 575؛ الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، المستقصي في أمثال العرب، الطبعة الثانية، بيروت، 1977/1397، ج 1، ص 119-120؛ الاستيعاب (بهامش الاصابة)، ج 1، ص 345؛ الاصبهاني، حمزة بن الحسن، الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة، (تحقيق عبد المجيد قطامش) القاهرة، 1972، ج 1، ص 274-275.

(38) وينشد البيت برواية أخرى هي: "هل من سبيل الى حمر فأشربها أو من سبيل الى نصر بن حاجاج"، أنظر: تزيين الأسواق، ج 2، ص 45، طبقات الشافعية، ج 1، ص 280.

أَمَا وَاللَّهُ لَأْزِيلُنَّ عَنَّكَ رِدَاءَ الْجَمَالِ. ثُمَّ دَعَا بِحَجَّامَ فَلَقَ جَمَتَهُ ثُمَّ تَأْمَلَهُ فَقَالَ لَهُ: أَنْتَ مَحْلُوقًا أَحْسَنَ! فَقَالَ: وَأَيُّ ذَنْبٍ لِي فِي ذَلِكَ؟ فَقَالَ: صَدِقْتَ، الذَّنْبُ لِي إِنْ تَرَكْتُكَ فِي دَارِ الْهِجْرَةِ. ثُمَّ أَرْكَبَهُ جَمَلًا وَسَيَرَهُ إِلَى الْبَصَرَةِ⁽⁴⁰⁾.

وَاضْطَرَّ مِنْ هَذِهِ الرِّوَايَةِ أَنَّ الْخَلِيفَةَ عُمَرَ قَدْ خَشِيَ أَنْ تَفْتَنَ نِسَاءَ الْمَدِينَةِ بِجَمَالِ نَصْرِ بْنِ حَجَّاجِ الْبَارِعِ فَأَصْدَرَ قَرْأَرَهُ الْفُورِيَّ بِنْفِيهِ إِلَى الْبَصَرَةِ بَعْدَ أَنْ لَمْ تَتَفَعَّلْ وَسَائِلُهُ بِنْفِي مَسْحَةِ الْجَمَالِ عَنْهُ. وَفِي نَفْسِ الْوَقْتِ، كَانَ عُمَرُ يَعْلَمُ أَنَّ الرَّجُلَ لَمْ يَقْتَرِفْ ذَنْبًا وَلَمْ يَأْتِ بِفَاحِشَةٍ، وَإِنْمَا كَانَ هُمَّهُ أَنْ يَمْنَعَ الْفَتَنَةَ أَنْ تَتَسَرَّبَ إِلَى نِفُوسِ النِّسَاءِ بِالْمَدِينَةِ⁽⁴¹⁾. وَلَعَلَّ هَذَا مَا يَفْسِرُ حِرْصَهُ عَلَى أَنْ يَعْوَضَ الرَّجُلَ عَمَّا سَيِّلَ بِهِ فِي بَلَادِ الْغَرْبَةِ مِنَ الْذَّلَّةِ

(39) يُروى أَنَّ الْمَتَّمِنَيَّةَ هِيَ فُرِبَعَةُ بْنَتُ هَمَّامَ، أُمُّ الْحَجَّاجِ بْنِ يُوسُفِ التَّقْفِيِّ، وَكَانَتْ حِينَ عَشَقَتْ نَصْرًا تَحْتَ الْمَغِيرَةِ بْنَ شَعْبَةَ، وَلَذِكَّرَ كَانَ الْحَجَّاجُ يُعِيرُ بِهَا، أَنْظُرْ: مَجْمُوعُ الْأَمْثَالِ، جِ1، صِ574؛ قَارِنْ أَيْضًا: الرُّوْضُ الْأَلْفِيُّ، جِ6، صِ575؛ جَمْهُرَةُ الْأَمْثَالِ، جِ1، صِ588، جَمْهُرَةُ أَنْسَابِ الْعَرَبِ، صِ262-263؛ لِسَانُ الْعَرَبِ، جِ14، صِ294؛ الدَّرَةُ الْفَاخِرَةُ، جِ1، صِ275.

وَيُروى أَنَّ الَّذِي عَيَّرَهُ بِهَا هُوَ الْخَلِيفَةُ عَبْدُ الْمُلْكِ بْنُ مَرْوَانَ نَفْسَهُ، اذ كَتَبَ لَهُ فِي إِحدَى رِسَالَتِهِ: "يَا ابْنَ الْمُسْتَفْرِمَةِ...."، أَنْظُرْ: لِسَانُ الْعَرَبِ، جِ12، صِ451. وَلِلنَّسَابِينِ فِيهَا رَأْيٌ آخَرُ، إِذْ يَنْقُلُ عَنِ الْبَلَانِرِيِّ أَنَّهَا "الْفَارِعَةُ بْنَتُ هَمَّامٌ" (ولِيَسْتِ الْفَرِيعَةُ) كَانَ تَزَوَّجُهَا يُوسُفُ بْنُ الْحَكَمَ فَوُلِدتُّ لَهُ الْحَجَّاجُ، أَنْظُرْ: الْاَصَابَةُ، جِ3، صِ610.

وَفِي رِوَايَةِ أُخْرَى أَنَّ الْمَتَّمِنَيَّةَ هِيَ امْرَأَةُ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ كَانَ الرَّجُلُ قَدْ فُتُّنَوْا بِهَا وَكَانَتْ تُعْرَفُ بِاسْمِ "الذَّلَّافِيَّةِ" وَكَانَتْ مَغْنِيَّةً فِي الْمَدِينَةِ، أَنْظُرْ: الْأَغَانِيُّ، جِ7، صِ131؛ جِ1، صِ115. وَلَعَلَّهُ مَا يُؤَكِّدُ هَذِهِ الرِّوَايَةَ أَنَّ اسْمَ الذَّلَّافِيَّةِ قَدْ وَرَدَ فِي شِعْرٍ قَالَهُ نَصْرُ بْنُ حَجَّاجِ السَّلْمِيِّ عِنْدَمَا كَانَ فِي مَنَافِهِ، قَالَ مُعْتَدِرًا وَدَفَاعًا عَنِ نَفْسِهِ حِيثُ أَنْشَدَ هَذَا الْبَيْتَ:

"إِنْ غَنَّتِ الذَّلَّافِيَّةُ لِيَلًا بِمُنْتِيَّةٍ وَبَعْضُ أَمَانِيِّ النِّسَاءِ غَرَامٌ"

أَنْظُرْ ذَلِكَ فِي: عِيَوْنُ الْأَخْبَارِ، جِ4، صِ24؛ كِتَابُ الْأَوَّلِ، جِ1، صِ227؛ طَبَقَاتُ الشَّافِعِيَّةِ، جِ1، صِ282؛ الْمَحَاسِنُ وَالْأَضَدَادُ، صِ168. وَرَبِّما تَضَيِّفَ كَلْمَةً "بِمُنْتِيَّةٍ" الَّتِي تَرَدُّ فِي هَذَا الْبَيْتِ جَدِيدًا عَلَى تَقْيِيبِ هَذِهِ الْمَرْأَةِ بِالْمَتَّمِنَيَّةِ، بَيْدَ أَنَّهُ لَمْ يَتَبَسَّرْ لِي إِنْ اقْفَ عَلَى الْعَلَاقَةِ بَيْنَ هَذِهِ الْلَّفْظَةِ وَبَيْنَ الْلَّقْبِ، لَعْدَمِ عُثُورِي عَلَى اشْارةٍ تَوْحِي بِذَلِكَ فِيمَا بَيْنَ يَدِي مِنْ مَصَادِرِهِ.

(40) مَجْمُوعُ الْأَمْثَالِ، جِ1، صِ573-574؛ الدَّرَةُ الْفَاخِرَةُ، جِ1، صِ274-276؛ طَبَقَاتُ الشَّافِعِيَّةِ، جِ1، صِ284-280.

(41) تَزِيِّنُ الْأَسْوَاقِ، جِ2، صِ45؛ قَارِنْ: ابْنُ أَبِي الْحَدِيدِ، جِ3، صِ59.

والصغار، حيث ورد في بعض الروايات أنه أضعف له العطاء⁽⁴²⁾ وأقطعه داراً وبساتين في البصرة⁽⁴³⁾.

ولا بد لنا هنا من أن نجد جواباً للسؤال الذي يطرح نفسه بالحاج: هل غاب عن ذهن الخليفة عمر أن البصرة هي الأخرى بلد اسلامي وإنّ به نساء مسلمات قد يفتنن بجمال نصر بن حاج! وهو أمر أراد عمر أن يتلافى حصوله في المدينة. وللردة على هذا السؤال لا بد من أن نؤكد قبل كل شيء أن عمر لم يغفل عن هذا الخطر بل فطن له، ولكن الأمر الذي كان يلح عليه هو الحفاظ على مدينة الرسول وعلى نساء المسلمين فيها، ناهيك عن كونها دار الهجرة وعاصمة الدولة ومقر المهاجرين والأنصار. فخشى عمر من أن تشيع فيها الفاحشة ويتشقى فيها المنكر، ولعل في قوله: "الذنب لي إن تركناك في دار الهجرة"⁽⁴⁴⁾ ما يفسر هذا التساؤل ويجلّي ذاك الغموض. ولا حاجة إلى أن نشير إلى الأحاديث النبوية التي تؤكد فضل المدينة على غيرها وتشيد بذكرها ومزاياها⁽⁴⁵⁾.

وفي البصرة اعتاد نصر بن حاج أن ينزل في ضيافة أحد أشرافها مجاشع بن مسعود السلمي، وكان يومئذ نائباً لأبي موسى الأشعري في إمارة مصر. فلما كثر تردداته واحتلاطه بأهله هفا قلب زوجة الأمير إليه ووافت من قلبه موقعاً. فلما أحس مجاشع زوجها بذلك منعه من دخول بيته⁽⁴⁶⁾، وبيدو أنه اكتفى بذلك ولم يثأر أن يفتضح أمرهما،

(42) تزيين الأسواق، ج 2، ص 45.

(43) طبقات الشافعية، ج 1، ص 283.

(44) أنظر ملاحظة الحاشية رقم (40). وبالنسبة إلى ما ترمز المدينة إليه لكونها عاصمة الإسلام، وإن عمر لا يرضى بأن يظل نصر وأمثاله مقيمين فيها، فقد المح عمر نفسه إلى ذلك بقوله عندما قرر نفي نصر بن حاج: " والله لا تساكتي ببلدة أنا بها" أنظر ذلك في: طبقات الشافعية، ج 1، ص 281؛ المحاسن والآضداد، ص 168.

(45) أنظر جملة من هذه الأحاديث في: السمهودي، علي بن احمد، خلاصة الوفا بأخبار دار المصطفى، القاهرة، ص 9-13هـ، ص 1285؛ قارن أيضاً: ياقوت الحموي، معجم البلدان ، بيروت، 1957، ج 5، ص 83-84.

(46) طبقات الشافعية، ج 1، ص 283؛ قارن: الدرة الفاخرة، ج 1، ص 275-276؛ مجمع الأمثال، ج 1، ص 574-575؛ المستقصى في الأمثال، ج 1، ص 119-120؛ جمهرة الأمثال، ج 1، ص 589؛ عيون الأخبار، ج 4، ص 24؛ روضة المحبين، ص 379. وجاء في روایة أنَّ نصر بن حاج لما نُفي

ومع ذلك نمى الى علم أبي موسى خبره فأنكر ذلك منه وأمره بأن يخرج من البصرة، فتركها وأتى إقليم فارس، وكان أميره عثمان بن أبي العاص الثقي، وهناك نزل في ضيافة دهانة أعمجية فأعجبها وأرادت أن تطور علاقتها به، فلما علم به الأمير أمره بأن يرحل عن ولايته، فهـدـ نـصـرـ إـنـ هوـ أـخـرـ التـالـثـةـ أـنـ يـلـحـقـ بـأـهـلـ الشـرـكـ وـبـتـرـكـ دـارـ الـاسـلـامـ فـتـغـاضـىـ الـأـمـيـرـ عـنـهـ⁽⁴⁷⁾. ولا تخـلـوـ هـذـهـ الرـوـاـيـةـ دونـ شـكـ، منـ عـنـاصـرـ الـزيـادـةـ وـالـمـبـالـغـةـ الـتـيـ أـسـهـمـ فـيـهـ خـيـالـ الرـوـاـةـ لـاضـفـاءـ الطـابـ الـدـرـامـيـ الـقصـصـيـ عـلـىـ خـبـرـ نـفـيـ نـصـرـ بـنـ حـجـاجـ. وـمـاـ يـقـوـيـ الشـكـوـكـ حـوـلـ صـحـتـهـ ماـ روـيـ مـنـ أـنـ الـخـلـيـفـةـ قـدـ رـدـ نـصـرـ مـنـ مـنـفـاهـ لـمـاـ وـصـفـ لـهـ مـنـ عـفـتـهـ وـاحـصـانـهـ لـفـرـجـهـ⁽⁴⁸⁾. وـتـشـكـلـ الرـوـاـيـةـ فـيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ أـسـاسـاـ صـالـحاـ لـلـاعـقـادـ بـأـنـ اـيـقـاعـ عـقـوبـةـ النـفـيـ لـمـ يـكـنـ مـقـصـورـاـ عـلـىـ الـخـلـيـفـةـ بـلـ كـانـ يـنـدرجـ أـيـضـاـ ضـمـنـ صـلـاحـيـاتـ الـأـمـرـاءـ وـحـكـامـ الـأـقـالـيمـ⁽⁴⁹⁾.

ولأسباب مشابهة لتلك التي نفي من أجلها نصر بن حجاج، تفى عمر بن الخطاب رجلاً آخر منبني سليم كان في المدينة، ولكن المصادر لم تصرح باسمه واكتفت بذكر كنيته. فقد روی أن عمر خرج يعُس ذات ليلة فإذا بنسوة يتهدّش، فإذا هن يقـنـ أـيـ أـهـلـ المـدـيـنـةـ أـصـبـحـ؟ فـقـالـتـ إـحـدـاهـنـ:ـ أـبـوـ ذـئـبـ.ـ فـلـمـاـ أـصـبـحـ (ـصـبـاحـ الـوـجـهـ وـجـمـالـهـ)ـ سـأـلـ عـنـهـ فـإـنـ هـوـ مـنـ بـنـيـ سـلـيمـ،ـ فـرـأـيـ أـنـهـ مـنـ أـجـمـلـ النـاسـ فـقـالـ لـهـ:ـ أـنـتـ وـالـهـ ذـئـبـهـ مـرـتـنـ أـوـ ثـلـاثـاـ،ـ وـالـذـيـ نـفـسـيـ بـيـدـهـ لـاـ تـجـامـعـنـيـ بـأـرـضـ أـنـاـ بـهـاـ!ـ قـالـ:ـ فـإـنـ كـنـتـ مـسـيـرـيـ فـسـيـرـنـيـ حـيـثـ سـيـرـتـ اـبـنـ عـمـيـ،ـ يـعـنـيـ نـصـرـ بـنـ حـجـاجـ السـلـمـيـ،ـ فـأـمـرـ لـهـ بـمـاـ يـصـلـحـهـ وـسـيـرـهـ إـلـىـ الـبـصـرـةـ⁽⁵⁰⁾.ـ وـرـوـيـ أـيـضـاـ أـنـهـ غـرـبـ رـجـلاـ مـنـ أـهـلـ الـرـيـبـةـ وـالـتـهـمـ يـدـعـيـ رـبـيـعـةـ بـنـ أـمـيـةـ بـنـ خـلـفـ،ـ وـكـانـ

تـوجـهـ إـلـىـ الشـامـ وـلـيـسـ إـلـىـ الـبـصـرـةـ،ـ وـهـنـاكـ نـزـلـ عـلـىـ أـبـيـ الـأـعـورـ السـلـمـيـ وـعـشـقـ اـمـرـأـتـهـ.ـ فـلـمـاـ أـحـسـ زـوـجـهـ بـذـلـكـ اـبـتـىـ لـهـ قـبـةـ فـيـ أـقـصـىـ الـحـيـ فـأـقـامـ بـهـاـ،ـ وـاشـتـدـ كـافـهـ بـالـمـرأـهـ فـدـنـفـ بـهـاـ حـتـىـ مـاتـ.ـ أـنـظـرـ:

الروض الألف، ج 6، ص 575.

(47) طبقات الشافعية، ج 1، ص 283-284.

(48) المحسن والأصداد، ص 168.

(49) يؤكـدـ ذـلـكـ ماـ روـيـ عـنـ أـنـهـ كـانـ بـمـكـةـ رـجـلـ يـجـتـمـعـ عـنـهـ الرـجـالـ وـالـنـسـاءـ لـلـفـسـادـ،ـ فـشـكـاهـ النـاسـ إـلـىـ وـالـيـهـاـ،ـ فـنـفـاهـ إـلـىـ جـبـلـ عـرـفـاتـ،ـ أـنـظـرـ:ـ تـزـيـنـ الـأـسـوـاقـ،ـ جـ2ـ،ـ صـ526ـ.

(50) ابن سـعـدـ،ـ جـ3ـ،ـ (1)،ـ صـ205ـ.

صاحب شراب، ففاه من المدينة الى خير. ولكنَّه فرَّ من منفاه و التحق بارض الروم وارتَّة عن الاسلام⁽⁵¹⁾.

وكان في المدينة أثناء خلافته رجل من بنى سليم يقال له جعدة السلميٌّ بترئص بناء المقاتلة الذين يخرجون في جيوش الفتح وبتهنَّ بهنَّ؛ فكان يخرج بهنَّ الى ظهر المدينة فياخذ المرأة فيعقلها ويقول إنَّ الحسان يثب في العقال، فكانت المرأة اذا وثبت سقطت وانكشف عن جسدها. بلغ خبره جماعة من أهل الغزو فكتب أحدهم ويقال له بُقيلة الأشعجيٌّ رسالة شعرية الى عمر يعلمه بما يجري بناء المقاتلة، فأرسل عمر من أتى به إليه فضربه و نفاه إلى عمان⁽⁵²⁾.

من خلال الروايات التي تسرد أخبار المنفيين الأربع، يتبيَّن لعين الناظر ميل هذه الروايات لاظهار عمر بمظهر الخليفة المدافع عن السنَّة والحرirsch على نقاء المجتمع الاسلامي من مظاهر التحلل والفساد. وهي صورة تتساوق مع الشخصية التي ترسمها المصادر الاسلامية لل الخليفة عمر. إلا أنَّ الأمر يكاد أن يختلف كلية عند مقارنة هذه الحالات بحال من نفهم الخليفة الثالث عثمان ابن عفَّان، وهو أمر طبيعي على ضوء الصراع الحزبي السياسي الذي احتم في الشطر الثاني لخلافته والذي وضع شرعية تلك الخلافة في الميزان، ومن ثم انعكس على الأخباريين والرواة فجعلهم بين مناهض لتلك الخلافة وبين مدافع عنها.

ف scandi مراجعتنا لقائمة الأشخاص الذين نفهم عثمان والظروف التي أدت الى نفيهم يتبيَّن عدة أمور منها أنَّ عددهم يفوق عدد الذين نفوا أيام عمر، وأنَّ نفيهم كان بمبادرة حكام الأقاليم ولو أنَّ عثمان كان قد استشير في أمر نفيهم. وإنَّ اسباب النفي لم تتحصر في مجال المخالفات الأخلاقية بل تعدَّ ذلك لتتصل بأمور ذات طابع سياسي مباشر أو غير مباشر.

(51) المصدر نفسه، ج 3 (1)، ص 202.

(52) الاصادبة، ج 1، ص 261؛ قارن: الامدي، الحسن بن بشير بن يحيى، المؤتلف والمختلف، (تحقيق عبد الستار فراج) القاهرة، 1961/1381، ص 82؛ رسائل الجاحظ، ج 3، ص 88؛ ابن سعد، ج 3 (1)، ص 205، غير أنَّ روایة ابن سعد لم تطرق الى موضوع النفي وأشارت الى ضرب الخليفة له وحسب.

ففي خلافة عثمان نفي عبد الله بن سبأ⁽⁵³⁾، نفاه عامله على البصرة عبد الله بن عامر من البصرة إلى الكوفة، ثم نفي بعد ذلك من الكوفة إلى مصر، وكان السبب في ذلك أن عبد الله بن سبأ قدم البصرة وأخذ يجتمع بالرجال وبيث فيهم آراءه فعظم أمره عندهم، فلما علم الوالي بذلك أمر باخراج ابن سبأ إلى الكوفة⁽⁵⁴⁾. ويبدو أن عبد الله بن سبأ لم يبق في مصر بعد مقتل عثمان فعاد إلى الكوفة وأظهر الغلو في التشيع لعلي، فأراد علي أن يقتله، ولما شاور أصحابه نصحه ببعضهم بألا يقدم على قتله فيثير عليه أتباعه في وقت كان أحوج فيه إلى الدعم والتأييد أثناء استعداده للمواجهة الحاسمة مع معاوية وأهل الشام، فعدل علي عن قراره بقتله وبدلاً من ذلك نفاه إلى المدائن⁽⁵⁵⁾.

وإذا كانت خشية ابن عامر من التحرك المريض لعبد الله بن سبأ سبباً وجهاً لآخرage من البصرة إلى الكوفة ومن ثم من أرض العراق إلى مصر، فإن خطوة إبعاده من البصرة إلى الكوفة في المرحلة الأولى تستدعي الوقوف والتأمل. ولكن سرعان ما نجد التعليل لهذه الخطوة إذا ما استذكينا ما أكدته كثير من الروايات من أن البصرة في هذه المرحلة العاصفة كانت ذات ميول عثمانية واضحة⁽⁵⁶⁾، فكانت خطوة ابن عامر ترمي

(53) عن عبد الله بن سبأ وعن السبيئية أنظر: الملل والنحل، ج 1، ص 174؛ الذهبي، محمد بن احمد بن عثمان، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، (تحقيق علي محمد الجاوي) القاهرة، 1382-1963، ج 2، ص 426؛ ابن عساكر، ج 7، ص 431-434؛ المعرف، ص 622؛ البغدادي، عبد القادر بن طاهر، الفرق بين الفرق، (تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد) القاهرة (دون تاريخ)، ص 233-235؛ العسقلاني، أحمد بن علي، لسان الميزان، الطبعة الثانية، بيروت، 1964، ج 3، ص 289-290؛ الكشي، محمد بن عمر بن عبد العزيز، رجال الكشي، (تحقيق احمد الحسيني) النجف (دون تاريخ)، ص 98-101؛ ابن أبي الحميد، ج 5، ص 5-7؛ الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، (تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد) الطبعة الثانية، القاهرة، 1969/1389، ج 1، ص 86-88.

(54) تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2922.

(55) الفرق بين الفرق، ص 235؛ قارن: ابن عساكر، ج 7، ص 433؛ لسان الميزان، ج 3، ص 290؛ الملل والنحل، ج 1، ص 174؛ ابن أبي الحميد، ج 5، ص 6. وتتجدر الاشارة إلى أن علياً قد حرق ابن سبأ بالنار، كما تزعم بعض الروايات، أنظر: رجال الكشي، ص 99-100؛ المعرف، ص 622.

(56) فلهاؤزن، يوليوس، الدولة العربية وسقوطها، (ترجمة إلى العربية يوسف العشن) دمشق، 1956، ص .47

بدون شك الى الإبقاء على البصرة نقية من الأهواء التي قد تُفسد ولاء أهلها التقليدي لعثمان والعمانية.

ومع ذلك، فإن هذا لا يعني بالضرورة أنَّ همَ عثمان وعماله كان منصبًا على ضمان الهدوء السياسي في الدولة وحسب، بل كان لصلاح الأُمَّةِ وصلاح الملة جانب صالح من جوانب اهتمامه، ولم يثنه الوضع السياسي المتراجح عن الالتفات الى القيم الإسلامية التي أرستها السُّنْنَة. فعندما شكا إليه جماعة من أهل الكوفة رجلاً مُحدثاً (أي يشكل سلوكه وعمله خروجاً على سُنْنَة الرسول) كتب الى عاملها سعيد بن العاص أن يسرع في نفي المشكو عليه الى بعض الجبال، فلما وصل كتابه جرَّدَ الوالي وضربه عشرين سوطاً وأخرجه الى بعض الجبال⁽⁵⁷⁾. كما أنه لم يتهاون قط في اقامة حدود الله على أقرب الناس عليه، يشهد على ذلك نفيه لمولاهم حُمَّار بن أبان من المدينة الى البصرة. إذ روي أن حمران قد تزوج امرأة قبل أن تستوفي عدتها. فلما علم به نكل به وفرق بينه وبين زوجته وسيَرَه إلى البصرة⁽⁵⁸⁾. وقد روي في نفي حمران سبب آخر مفاده أنه بعثه الى الكوفة ليتحرَّى عن سيرة عاملها ويستقصي أخباره في ادارته للولاية، فزيَّف وكذب على الخليفة ولم يصدقه في تقاريره التي كتبها، فعقابه عثمان بالنفي لذلك⁽⁵⁹⁾.

(57) تاريخ الخميس، ج2، ص 272. ويبدو أنَّ قرار الخليفة عثمان كان يتمس بالتسريع، يدل على ذلك ما كان منه بعد ذلك، إذ أرسل اليه بالعوده الى المدينة فأثاره وارضاه، وصار كعباً بعد ذلك من خاصته، المصدر نفسه، ج2، ص 272.

(58) تاريخ الطبرى، ج1، ص 2923؛ قارن: ابن عساكر، ج7، ص 169.

(59) البلاذري، احمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف (تحقيق س. د. غوبتين) القدس، 1936، ج 5، ص 57-58؛ قارن: ابن عساكر، ج4، ص 438. وبعد أن أمضى حمران زمناً في منفاه، وبلغ عثمان عنه ما يحب ويرضى أن له بالعودة الى المدينة. انظر: تاريخ الطبرى، ج1، ص 2924؛ ابن عساكر، ج7، ص 170.

لا شك أن الخليفة عثمان في ممارسته لصلاحياته إنما كان ينفذ سياسة سبق وأعلن عنها على رؤوس الشهداء في احدى خطبه، حذر فيها الناس من مغبة الأحداث والخروج عن السنة ملوحاً لهم بعقوبة النفي⁽⁶⁰⁾.

بعد ذلك أخذت دائرة النفي في الاتساع لتشمل أناساً آخرين لم يتهموا بالخروج على السنة، وكل ما صنعوا أنهم رفعوا عقيرتهم بالاحتجاج على سياسة الخليفة الذي انهم بمحاباة الاقارب وإيثار أهله وعشيرته الأقربين. وكان من بين هؤلاء عبد الرحمن ابن حنبل الجمحي⁽⁶¹⁾، الذي ضم صوته إلى أصوات الذين نcumوا على عثمان إغداقه أموال الدولة على بنى أمية من جهة وايواء الحكم بن العاص طريد رسول الله من جهة أخرى. وضمن ابن حنبل انتقاداته تلك أبياتاً من الشعر صرّح فيها بهجاء الخليفة فأمر بنفيه إلى خير⁽⁶²⁾.

(60) ققام عثمان في الناس خطيباً فقال: يا أهل المدينة! انتم أصل الاسلام، وإنما يفسد الناس بفسادكم ويصلون بصلاحكم، والله! والله! لا يبلغني عن أحد منكم حدث أحدثه إلا سيرته.....، تاريخ الطبرى، ج 1، ص 3028.

(61) وفي رواية لابن الكلبي ان والد عبد الرحمن سقط الى مكة واستقر فيها، فولد له فيها عبد الرحمن وكلدة. وكانا ملزمين لصفوان بن أمية بن خلف الجمحي، فصار مولى لبني جمح. أما مصعب الزبيري فيقول: ان عبد الرحمن وكلدة كانوا أخوي صفوان لأمه. وفي رواية لابن سعد ان عبد الرحمن كاد اسود. وقيل ان علياً كلام عثمان في أمره فعفا عنه ورده من منفاه. واشترك عبد الرحمن مع علي في وقتي الجمل وصفين. انظر: الاصابة، ج 2، ص 395؛ قارن: تاريخ الطبرى، ج 1، ص 3327.

(62) ومما قاله أيضاً:

لكن خلافاً لما سنّه المصنّف
دعوات الطريد فأذنته
ومالاً أثاك به الاشـعـري

أنظر: الاصابة، ج 2، ص 395. كما طعن على عثمان مطاعن أخرى تضمنها شعره منها أنه قد حبا مروان بن الحكم بقدر كبير من أموال المسلمين لقرباته ليس إلا، حيث يقول:

وأعطيت مروان خمس العباد
فهيئات شاؤك ممن سمعي

أنظر: المعارف، ص 195؛ العقد الفريد، ج 4، ص 284.

وجاء في رواية أن عثمان أمر بعد الرحمن ان يسجن أيضاً في منفاه بخير، فسجن في أحد حصون اليهود هناك. فقال يشكوا ما يلقاه في السجن بعض الأبيات منها:

وكان المصير الذي لاقاه ابن حنبل لا يختلف عن مصير صحابي آخر من أهل المدينة هو عبادة بن الصامت الأنصاري⁽⁶³⁾ الذي كان يذكر لأهل الشام، وهو بين ظهرانيهم، سوء سيرة الخليفة وعيوب عامله معاوية بن أبي سفيان، فضاق معاوية ذرعاً بهذا الرجل وشكاه إلى عثمان وطلب منه أن يشخصه الله ففعل⁽⁶⁴⁾. لم تكن هذه أول مرة ينتقد فيها ابن الصامت معاوية، إذ سبق له أن أنكر عليه أشياء إبان خلافة عمر، ولما لم ير عو معاوية عن سيرته أنسف هذا الصحابي المقام في الشام فارتاح عنها باختياره إلى المدينة، إلا أن الخليفة عمر أمره بالعودة إلى الشام لضرورة وجود أمثاله فيها⁽⁶⁵⁾.

وإذا كان أمثال ابن حنبل وابن الصامت قد جاھروا بالطعن على أساليب الحكم وسياستهم وحاولوا أن يفسدوا عليهم رعيتهم أو كادوا، فإن رجالاً آخرين لم يفعلا شيئاً من هذا قد وجدوا أنفسهم يحملون على الافتتاب ويساقون إلى المنفى. وكان المثل الصارخ لهذا الصنف من الرجال عامر بن قيس العنبرى الذي أمر عثمان بتسييره من البصرة إلى الشام⁽⁶⁶⁾. وقد تضاربت الروايات في أسباب نفيه، إذ جاء في رواية أنه كان يطعن على

أبا حَسَنَ ————— نَعْلَمُ شَدِيداً أَكَبَدَهُ جوانب قبر أعمق اللَّحَى لَاهِدٌ قُتِلْتُ فَمَنْ لَحِقَّ بِنِي مَاتَ نَاسِدَهُ	إِلَى اللَّهِ أَشْكُو لَا إِلَى النَّاسِ مَا عَدَ بَخِيرٌ فِي قَعْدَةِ الْغَمْوضِ كَأَنَّهَا إِنْ قُلْتُ حَقًا أَوْ نَشَدْتُ أَمْسَانَةً
---	--

أنظر : الاصابة، ج 2، ص 395. والمعنى الذي ورد ذكره في أبيات ابن حنبل هو حصن بخير كان لابن أبي الحقيق اليهودي، أنظر : معجم البلدان، ج 4، ص 213. واسم هذا الحصن في لغة أخرى هو القموص (بالقاف والصاد المهملة)، أنظر : المصدر نفسه، ج 4، ص 398.

(63) عبادة بن الصامت الأنصاري، ثم الخزرجي، كان أحد نقباء العقبة، شهد بدرًا ومشاهد الرسول كلها، التحق ببعوث المسلمين إلى الشام، وتقلد منصب القضاة في فلسطين، وتنقل في مناصب أخرى غير القضاة، أنظر : الاصابة، ج 2، ص 268-269؛ ابن قدامة المقسى، الاستبصار في نسب الصحابة من الانصار، (تحقيق علي نوبهض) بيروت، 1971/1391، ص 188-190؛ ابن سعد، ج 3(2)، ص 93، ص 148؛ ابن عساكر، ج 7، ص 209-217؛ المعرف، ص 255؛ البلاذري، احمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، (تحقيق صلاح الدين المنجد) القاهرة، 1956، ج 1، ص 167.

(64) تاريخ الخميس، ج 2، ص 269؛ قارن: الاصابة، ج 2، ص 269؛ ابن عساكر، ج 7، ص 214-215.

(65) الاستبصار، ص 190؛ قارن: ابن عساكر، ج 7، ص 214.

(66) ابن سعد، ج 5، ص 33؛ ج 7، ص 80؛ العقد الفريد، ج 4، ص 283؛ ابن عساكر، ج 7، ص 170؛ تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2925؛ المعرف، ص 195؛ جمهرة أنساب العرب، ص 208؛ ابن دريد،

السلطان⁽⁶⁷⁾. وجاء في أخرى أنه كان يدافع عن أهل الذمة وينعى رجال الدولة أن يظلموهم⁽⁶⁸⁾. أما أكثر الروايات وأوسعها انتشاراً فتalking التي تُعزى نفيه إلى الوشاية التي لفقت ضده، فسعيَ به عند والي البصرة عبد الله بن عامر أنه لا يرى لآل إبراهيم (خليل الله) عليه فضلاً، وفوق ذلك فقد حرم على نفسه أكل اللحم وامتنع عن شهود الجمعة وحضر على نفسه الزواج⁽⁶⁹⁾. وعلى الرغم من أن عامر بن عبد قيس نفى عن نفسه هذه التهم وفندَها واحدة واحدة فأنَّ الوالي لم يلق بالاً إلى حججه وأمر بإرساله إلى المنفى⁽⁷⁰⁾. حقيقة، أنَّ كتب التراجم قد أبرزت نزعة الزهد التي تميزت بها سيرة عامر بن عبد قيس، حتى ضرب المثل بعبادته التي صارت نموذجاً يُحتذى بين الناس⁽⁷¹⁾،

محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، *الاشتقاق*، (تحقيق عبد السلام هارون) منشورات المثنى، الطبعة الثانية، بغداد، 1979/1399، ص 213؛ كتاب الزهد، ص 225؛ حلية الأولياء، ج 2، ص 91.

(67) "وكان عثمان كتب إلى عبد الله بن عامر أن يسيره إلى الشام لأنَّه كان يطعن عليهم". انظر: *الاشتقاق*، ص 213-214.

(68) ويروى عن مالك بن دينار أنَّ عامر بن عبد الله مرَّ في الرَّبْغَةِ وَاذ ذمَّ يُظلم، فألفى عامر رداءه ثمَّ قال: لا أرى ذمَّةَ الله تخفر وأنا حيٌّ، فاستتفذه. وفي رواية أخرى أنَّ رجلاً من أصحاب السلطان أراد أن يُسخِّرْ ذمياً في عمل له، فألفى ذلك عامر واعتراض الرجل وخلص الذميَّ منه. فكان ذلك سبباً في نفيه، انظر: حلية الأولياء، ج 2، ص 91؛ قارن: ابن سعد، ج 7 (1)، ص 74.

(69) "ثم إنَّ عثمان رضي عن حمران ورددَ إلى المدينة فسعى بعامر وشهد معه أقوام بأنه لا يرى التزويج ولا يأكل اللحم ولا يشهد الجمعة"، انظر: ابن عساكر، ج 7، ص 170؛ قارن: تاريخ الطبرى، ج 2924؛ ابن سعد، ج 7 (1)، ص 77؛ حلية الأولياء، ج 2، ص 90؛ كتاب الزهد، ص 220. ولم يكن عامر بن عبد قيس وحيداً في عزوفه عن الزواج، فقد سبقه جماعة من أتقياء المسلمين من أضربوا عن الزواج، فكان مسلكهم هذا مدعأة إلى عدم الرضا من قبل حكام الدولة الذين كانوا يحثونهم على الزواج، فقد روي أنَّ عمر بن الخطاب قال لأبي الزوائد حين بلغه امتناعه عن الزواج: "ما يمنعك عن النكاح إلَّا عجز أو فجور"، انظر: القالى، أبو علي اسماعيل بن القاسم، ذيل الأمالى والنواذر، القاهرة، 1926، ص 48.

(70) روى أنَّ عثمان لما طلب من عامله على البصرة أن يبعث إليه بعامر بن عبد قيس، اعظم الناس ذلك لزهده وعيادته، مما دعا عثمان إلى التراجع عن طلبه. انظر: أنساب الأشراف، ج 5، ص 57.

(71) "تمَّنَى رجل فقلَّ: ليتني بزهد الحسن، وورع ابن سيرين، وعبادَة عامر بن عبد قيس"، انظر: ابن سعد، ج 7 (1)، ص 120. والى جانب اشتهره بالعبداد فهناك روايات أخرى تصفه بالزهد وتجعله علمأً عليه، انظر: ابن عساكر، ج 7، ص 168. ومن هذا القبيل فقد عدَه ابن حنبل بين الزهاد الذين

وترسخت قدمه في حياة الزَّهد إلى أن بلغ بعضهم أن وصفه "براهب هذه الأمة"⁽⁷²⁾. ولعلَّ هذه الصفة بالذات هي التي حرَّكت مشاعر الغضب لدى رجال الدولة عليه، وذلك في فترة من الزَّمن صار فيها المجتمع الإسلامي يمقت المبالغة في الزَّهد والتطرف في نبذ الدنيا والتعلق بالآخرة فقط⁽⁷³⁾. ومصداق هذا الموقف ينعكس في جملة من الأحاديث النبوية إلى النبي (ص) والتي تحضُّ على الاعتدال والقصد من جهة وتحرم الزَّهد المبالغ فيه الذي تطمس الحدود بينه وبين الرَّهبة من جهة ثانية⁽⁷⁴⁾. ففي المجتمع الإسلامي الذي تقوم دعائمه على سُنَّة النبي ومنهجه، لا يمكن للتفاشف والزَّهد الذي يلزم بعض قراء المسلمين وعلمائهم أنفسهم به أن يتعالى مع حياة الترف والبذخ، ولا يمكن للدعوة إلى الفقر أن تصمد إلى جانب مظاهر الثراء الفاحش التي تتمتع بها فئة من رجال الدولة أو المقربين إلى السلطان. ومن هذا المنطلق حرست هذه الفئة على محاربة ظاهرة الزَّهد وتصويرها وكأنها بدعة محدثة تتعارض مع السُّنَّة فلا يمكن السكوت عليها.

ويروي أيضاً، أنه عندما استدعي عامر بن عبد قيس للمثول أمام الوالي عותب على أمور أخرى غير تلك التي تضمنتها الوشاية؛ إذ سأله عبد الله بن عامر لماذا لا يأتي النساء؟ ولماذا يستكشف عن العمل في مناصب الدولة؟ ولماذا لا يقبل هدايا الحكماء وهباتهم⁽⁷⁵⁾؟ وهي مسائل كان ينظر إليها وكأنها أدلة تؤكِّد عدم الاعتراف بشرعية النظام القائم، خاصة إذا كان المستكشفون عنها من علماء المسلمين أو من قرائهم. بدأت هذه

ترجم لهم، أنظر ترجمته في: كتاب الزَّهد، ص 218-228. وعدٌ في موضع آخر من عبد التابعين ونساكهم، هكذا وصفه الاصبهاني في كتابه: حلية الأولياء، ج 2، ص 87-95.

(72) ابن سعد، ج 5، ص 33.

(73) Goldziher Ignatz, *Vorlesungen über den Islam*. (The English translation entitled: *Introduction to Islamic theology and law*) by Andras and Ruth Hamori. Princeton University Press. New Jersey, 1981, pp.128-129).

(74) المصدر نفسه، ص 129-130؛ قارن: ابن المبارك، *كتاب الجهاد* (تحقيق نزيه حماد) بيروت، 1971/1391، ص 35-36.

(75) "أطبق عامر المصحف وحده ساعة، فقال له ابن عامر: ألا تغشاناً؟ فقال له: إن سعد بن أبي العرجاء يحب الشرف. فقال: ألا نستعملك؟ فقال: حصين بن أبي الحر يحب العمل....."، أنظر: ابن عساكر، ج 7، ص 169-170؛ قارن *كتاب الزَّهد*، ص 223؛ حلية الأولياء، ج 2، ص 90؛ ابن سعد، ج 1)، ص 77.

النظرة في التبلور في النصف الثاني من خلافة عثمان بن عفان وتحددت نهائياً إبان الخلافة الأموية التي اعتبرتها الأوساط الدينية نظاماً ملكيّاً وراثياً خرج بالحكم الإسلامي عن قواعده الأساسية المبنية على الشورى والرّضا⁽⁷⁶⁾. فأصبح رجال الدين الذين يستجيبون لاغراءات الدولة هدفاً للنقد المرير من قبل زملائهم من صمدوا أمام الاغراء⁽⁷⁷⁾.

أخرج عامر بن عبد قيس من البصرة وقد ذهبت نفسه حرّاتٍ على إخوانه وأهله. وعزَّ عليه أن يفوته ظمآن الهاجر بها وتجاوزب مؤذنيها⁽⁷⁸⁾، ولكنه وجد السلوى عندما تقرر نفيه إلى الشام وهي أرض المحشر⁽⁷⁹⁾، فكان يقضي أوقاته في مجالسة جلة

(76) ابن خلدون، المقدمة، (تصوير بالاوفست) حيفا، 1960، ص 368-369.

(77) تصنف إحدى الروايات من يرتاد من العلماء قصور الأمراء وبلاط الخلفاء بأنهم شرّ العلماء، انظر: عيون الأخبار، ج 1، ص 13؛ قارن: ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري، الإمامة والسياسة، القاهرة، 1969، ج 2، ص 108-109. ولكن ليس هذا فحسب، فإن قبول هدايا الأمراء وجواز رجال السلطان، يُعدّ من سقطات العلماء. ولذا وجهت سهام النقد والتجریح لأولئك النفر ممن كان يقبل تلك الجوائز، انظر: البلاذری، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، (مخطوطه عاشر افندي)، استانبول، رقم: 597،598 (المجلد الثاني، ورقة 823 (ترقيم حميد الله)؛ قارن: الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين، تذكرة الحفاظ، (جیدر آباد) الهند، 1956/1376، ص 64.

(78) كتاب الزهد، ص 227-228؛ حلية الأولياء، ج 2، ص 91؛ ابن عساكر، ج 7، ص 174؛ ابن سعد، ج 7 (1)، ص 78.

(79) "بعث بعامر بن عبد قيس إلى الشام فقال: الحمد لله الذي حشرني راكباً"، انظر: كتاب الزهد، ص 225. وعن كون الشام أرض المحشر، فإن هناك العديد من الأحاديث والآثار والأخبار التي تشير إلى ذلك، انظر على سبيل المثال، لا الحصر: معجم البلدان، ج 5، ص 176؛ لسان العرب، ج 4، ص 190.

ولكلمة "الحشر" التي وردت في عبارة عامر بن قيس، مدلول آخر هو: الجلاء عن الأوطان، ولعله كان يقصد ذلك. انظر هذا المدلول في: النهاية في غريب الحديث، ج 1، ص 388؛ لسان العرب، ج 4، ص 190.

من علماء المسلمين على رأسهم كعب الأحبار في رحاب المسجد الأقصى⁽⁸⁰⁾، حيث قضي ودفن هناك⁽⁸¹⁾.

وإذا كانت الدولة ممثلاً بال الخليفة وعماله، لا تتسامح مع مظاهر الرفض لشرعية سلطانها حتى ولو كانت صامتة، كذلك التي مثلها زُهْد عامر بن عبد قيس، فبالحربي أن تسرع في إسكات الأصوات الجهورة التي كانت تعيب الخليفة أو رجال الدولة. وهذا ما حدث بالفعل عندما نفي الخليفة عثمان الصحابي المشهور أبا ذر الغفاري من المدينة إلى الرَّبَّذَه في بادية نجد⁽⁸²⁾. تتصل قصة نفي أبي ذر ببداية التملل السياسي الذي أخذ يظهر بين أوساط المسلمين بالمدينة احتجاجاً على بعض الخطوات التي أقدم عليها عثمان، فكان أبو ذر واحداً من بين أولئك الذين جاهروا بنقدتهم لذاك الخطوات، إن لم يقف في طليعتهم. نهى عثمان أبا ذرَّ أول الأمر وتصابر عنه عساه ينتهي، ولكن ذلك لم يزد أبا ذرَ إلاَّ إصراراً، فلَجَّ في الجهر بانتقاداته، عند ذلك أمره عثمان أن يغادر المدينة ويلتحق بمكتبه في بلاد الشام⁽⁸³⁾. وبغض النظر عن الظروف التي أدت إلى هذا الأمر، فإن الخليفة بصفته أميراً للمؤمنين، أن يلزم كل رجل من أهل الديوان أن يظل ضمن الدائرة الجغرافية

(80) كتاب الزهد، ص 225؛ قارن: ابن سعد، ج 7 (1)، ص 79.

(81) ابن عساكر، ج 7، ص 176.

(82) ابن هشام، ج 4، ص 951؛ قارن: نفسير الطبرى، ج 10، ص 86؛ المغازى، ج 3، ص 1000؛ معجم البلدان، ج 3، ص 24؛ ابن أبي الحديد، ج 1، ص 198؛ ج 3، ص 54؛ مروج الذهب، ج 4، ص 270؛ العقد الفريد، ج 4، ص 283؛ تاريخ الخميس، ج 2، ص 259؛ وفيات الاعيان، ج 6، ص 164؛ السيرة الحلبية، ج 3، ص 108؛ تذكرة الحفاظ، ج 1، ص 19؛ حلية الأولياء، ج 1، ص 160؛ تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 172؛ العواصم من القواصم، ص 74؛ الاستيعاب (بهاشم الاصابة)، ج 1، ص 214؛ أبو حيان التوحيدي، الامتناع والمؤانسة (تحقيق احمد امين واحمد الزين) القاهرة، 1953/1373، ج 2، ص 128؛ المعارف، ص 195؛ كتاب الأولياء، ج 1، ص 279؛ المجلسي، بحار الانوار (تهران)، 1302-1315هـ، ج 8، ص 324؛ أنساب الأشراف، ج 5، ص 53؛ الأندلسى، محمد بن ابى بكر، التمهيد و البیان في مقتل الشهید عثمان، (تحقيق محمد يوسف زايد) بيروت، 1964، ص 74؛ ابن الاثیر، عزَّ الدین علي بن محمد، الكامل في التاريخ، لیلن، 1863-1871، ج 3، ص 113-116؛ البداية والنهاية، ج 7، ص 155.

(83) أنساب الأشراف، ج 5، ص 52؛ قارن: مروج الذهب، ج 4، ص 268.

التي تحددت وفقاً لإجراءات ديوان الجند، والأيغادرها إلاً مأذوناً بـ رخصة من أمرائه⁽⁸⁴⁾. وعلىه فاننا لا نستطيع أن نعتبر اخراج أبي ذرَ من المدينة إلى الشام، و هي دائرة مكتبه، عقوبة بالنفي بقدر ما هي أمرٌ موجّه من أعلى سلطة في الدولة إلى واحد من جنود الدولة لمباشرة واجبه. ولعله بسبب ذلك لم يشاً الرواة والأخباريون أن يصفوا ذلك بالنفي. وأكثر من ذلك فان غالبيتهم أغفلت ذكر أسباب وجوده في الشام.

على كل حال، فان وجود أبي ذرَ في الغربة لم يفت في عصده ولم يثبط عزمه على المضي في تحذير الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله، بأن لهم عذاباً أليماً. كان أبو ذرَ في تحذيراته إنما يعرض بمعاوية، أمير بلاد الشام، وبرجاله الذين اتهموا بخيانة الأمانة واستغلال أموال الدولة. حاول معاوية بادئ الأمر أن يصانع أبو ذرَ ويرشيه بالمال ولكنه أعرض عن ذلك ونفر منه. ولما أخذ خطره يتعاظم وأخذت تجتمع إليه الجموع استشار معاوية بطانته في أمره فقال له حبيب بن مسلمة الفهري: "إنَّ أبا ذرَ لمفسد عليكم الشام، فتداركْ أهله إن كانت لكم حاجة فيه". فكتب معاوية إلى عثمان في أمره فأصدر عثمان أمراً باعادته إلى المدينة⁽⁸⁵⁾.

خاص بعض الرواة بشيء من التفصيل في أسباب اعادة أبي ذرَ إلى المدينة، وأبرزت بعض الروايات بشكل خاص دعوته الناس إلى التزهد⁽⁸⁶⁾. وبينت رواية ثانية أن هذه الدعوة لا تروق للأثرياء ولأولئك الذين يتقلبون في النعمة على حساب فيء

(84) ولا بد لنا من أن ننبه في هذا السياق، أنه اطلق على المنطقة أو الأقاليم الذي يمارس فيه المقاتل المسلم واجباته العسكرية، اسم "المركز" كذلك. انظر: البلذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أسباب الأشراف، تحقيق ف. الواردات (غرينفالد، ألمانيا، 1883، ج 11، ص 271؛ قارن: أسباب الأشراف، ج 4 (أ)، ص 174؛ الأغاني، ج 10، ص 119).

(85) ابن أبي الحديد، ج 3، ص 54-55؛ قارن: أسباب الأشراف، ج 5، ص 53؛ بحار الأنوار، ج 8، ص 324؛ التمهيد والبيان، ص 74، 75؛ الكامل في التاريخ، ج 3، ص 113-116؛ تفسير الطبرى، ج 10، ص 86؛ مروج الذهب، ج 4، ص 268-269؛ تاريخ اليعقوبى، ج 2، ص 171؛ تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2859؛ تاريخ الخميس، ج 2، ص 269.

(86) "وكان أبو ذرَ يطلق من الكلام ما لم يكن يقوله في زمان عمر، فأعلم معاوية بذلك عثمان وخشي من العامة أن تثور منهم فتنة. فإنَّ أبا ذرَ كان يحملهم على التزهد وأمور لا يحتملها الناس كلهم". انظر: العواسم من القواصم، ص 76؛ قارن: تاريخ الخميس، ج 2، ص 269.

ال المسلمين⁽⁸⁷⁾. وقد أجملت رواية ثالثة دعوة الزَّهْد التي كان أبو ذَرَ يبيتها ويبشرُ فيها. إذ روى عنه قوله وهو يعقد مقارنة بين أوضاع عامة المسلمين وبين أوضاع حكامهم: "ترعى الخطائِطَ ونَرِدُ المطائِطَ ونأكلُ قَضْمًا وتأكلونَ خَضْمًا، والموعد الله"⁽⁸⁸⁾. وغنى عن البيان، أن دعوة أبي ذَرَ للزَّهْد إنما كانت تتبع عن أصلالة وصدق، تؤكد ذلك نزعته التف卿يفية وسيرته الزاهدة التي تميّز بها⁽⁸⁹⁾. ومن خلال نشاط أبي ذَرَ وردود فعل السلطة عليها يتكتَّشَ لعين البصيرة بأن الدعوة إلى الزَّهْد قد باتت منذ مطلع العقد الثالث من القرن الأول للهجرة عنصراً من عناصر الفلق الذي يقضّ مضاجع السلطان، بعد أن أصبحت لا تتنام مع روح العصر الجديد الذي أفرزته الفتوحات الإسلامية.

بإعادة أبي ذَرَ إلى المدينة، لم يسدل الستار على فصول المسرحيَّة التي لعب دور البطولة على خشبتها. فإن مجرد إصدار الأمر بال إعادة كان حلقة في مرحلة جديدة اتخذت طابع الإدانة لابي ذَرَ منذ البداية. فقد روى أن الخليفة عثمان كتب إلى معاوية في رسالته الجوابية: "أَمَّا بَعْدُ، فاحمِلْ جُنُدِيَاً (الاسم الشخصي لابي ذَر) إِلَيَّ عَلَى أَغْلَظِ مَرْكَبٍ وَأَوْعَرِهِ"، وكان هذا الذي حصل، فوجَّهَ معاوية به مع من سارَ به الليل والنهر، وحمله على مشارفٍ ليس عليها إلا قُتبٌ حتى قُدمَ به المدينة وقد سقط لحم فخديه من الجهد⁽⁹⁰⁾. وفي المدينة حُظرت الفتيا على أبي ذَرَ بأمر من الخليفة⁽⁹¹⁾، بعد أن صار مَرْجِعاً يُستقتنيه

(87) "حتى شكا الأغنياء ما يلقون من الناس" ، انظر: تاريخ الطبرى، ج1، ص 2859؛ قارن: التمهيد والبيان، ص 75.

(88) ابو عبيد البكري، فصل المقال في شرح الأمثال، (تحقيق احسان عباس وعبد المجيد عابدين) بيروت، 1981/1401، ص 342. و من خلال شرح البكري تتبين اشارة ابي ذَرَ الى الحرمان الذي يعني منه عامة المسلمين، بازاء الاسراف في التنعم والغلو في الترف عند الطبقة المتميزة، التي يسمونها "الخاصة" من رجال الدولة والاشراف وأنباء الأسر الارستقراطية لذلك العهد.

(89) عيون الأخبار، ج2، ص 356؛ قارن: كتاب الزهد، ص 145-148؛ حلية الأولياء، ج1، ص 160-165.

(90) أنساب الأشراف، ج5، ص 53؛ ابن ابي الحديد، ج3، ص 55؛ تاريخ اليعقوبي، ج2، ص 172؛ تاريخ الخميس، ج2، ص 269؛ مروج الذهب، ج4، ص 269.

(91) ابن سعد، ج 2 (2)، ص 112؛ تنكرة الحفاظ، ج1، ص 18.

من يتعرّضون لظلم العمال وموظفي الدولة⁽⁹²⁾. ولكن أبي ذر لم ينقطع عن إصدار الفتاوى ولم يطع قرار الحظر، لأنه كما روي كان عاقد نفسه على قول كلمة الحق ولو كانت فيها نفسه⁽⁹³⁾. حينئذ كثُف الخليفة وسائل الحيطة ومنع الناس من مجالسة أبي ذر أو الكلام معه⁽⁹⁴⁾.

ولكن جميع هذه الإجراءات لم تفلح في إدخال أبي ذر إلى حظيرة الطاعة، وبلغ الأمر حدّاً بات معه السكوت عليه مستحيلاً، فاستشار الخليفة بعض خاصته بشأنه، حيث تنازعته الخواطر بشأن العقوبة التي يريد أن ينزلها به؛ وكان يتردد بين ضربه أو حبسه أو قتله بعد أن اعتبره محباً لفتنة مثيراً لها، لم يكفه أن أفسد الشام وفرق جماعة المسلمين، ولذا فكر عثمان حتى في نفيه من أرض الإسلام⁽⁹⁵⁾.

وأخيراً قرر رأي الخليفة على نفي أبي ذر من المدينة، فطلب أبو ذر أن يسمح له بنزول الشام التي وصفها بأنها أرض الجهاد، ولكن عثمان رفض هذا المطلب بحجّة افساده لأهل الشام من قبل⁽⁹⁶⁾. عند ذلك اقترح أبو ذر أن ينزله أحد المصريين، الكوفة والبصرة، فأبى عثمان ذلك عليه مخافة أن يفسد عليه العراق، طالما أن أهله، كما وصفهم، هم قوم أهل شبه وطعن على الأئمة⁽⁹⁷⁾. وهنا عرض أبو ذر أن يؤذن له بنزول مكة أو مصر أو بيت المقدس دون أن يلقى أذناً صاغية من قبل الخليفة⁽⁹⁸⁾. ولما أدرك أبو ذر أن عثمان يسد عليه أبواب الأمصار، وهي مهاجر المسلمين، فطن إلى نية الخليفة برده إلى

(92) حلية الأولياء، ج 1، ص 160؛ تذكرة الحفاظ، ج 1، ص 18.

(93) وفي رواية لابن مرثد عن أبيه قال: "جلست إلى أبي ذر الغفارى إذ وقف عليه رجل فقال: ألم ينهك أمير المؤمنين عن الفتيا؟ فقال أبو ذر: والله لو وضعتن الصعصامة على هذه، وأشار إلى حلقه، على أن أترك كلمة سمعتها من رسول الله (ص) لأنفنتها قبل أن يكون ذلك"، أنظر: ابن سعد، ج 2 (2)، ص 112.

(94) ابن أبي الحديد، ج 3، ص 57؛ ج 8، ص 252-253؛ قارن: بحار الأنوار، ج 8، ص 324؛ مروج الذهب، ج 4، ص 271؛ تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 171.

(95) ابن أبي الحديد، ج 3، ص 56.

(96) بحار الأنوار، ج 8، ص 324؛ ابن أبي الحديد، ج 3، ص 57.

(97) ابن أبي الحديد، ج 3، ص 57؛ ج 8، ص 254.

(98) أنساب الأشراف، ج 5، ص 54؛ قارن: كتاب الأولاد، ج 1، ص 279.

الأعرابية، تجريداً له من ميزة المسلم المهاجر⁽⁹⁹⁾، زيادة على عقوبة النفي التي ينزلها به. عندئذ، وبعد أن استسلم أبو ذر إلى قدره، سأله الخليفة أن كان يسمح له بالنزول إلى بادية نجد، فوافقه عثمان على المضي في هذا الوجه بشرط ألا يتوجل بعيداً في هذه البادية المترامية الأطراف، فلا يَعْدُونَ الرَّبِّدَةَ⁽¹⁰⁰⁾. فكان شرط عثمان هذا ينطوي على نية طمس ذكر أبي ذر وأعمال شرفه، لما كان يعلم من أن بعد المنفى قد يجلب شرف الذكر لصاحبه، فخشى أن يأذن له بالنزول في مكان قصبي من أرض نجد⁽¹⁰¹⁾.

ولما كان لأبي ذر منزلة رفيعة بين جمهور الصحابة وجلة المسلمين⁽¹⁰²⁾، فقد أحدث نفيه موجة عارمة من الغضب واللوم ضد الخليفة عثمان، واتخذ البعض من هذا الحادث مرقة للنيل منه والطعن عليه⁽¹⁰³⁾. وعلى أرضية هذه المطاعن والظروف العامة التي أحاطت بها رأينا أن الروايات المنقوله بهذا الشأن تتقسم إلى نوعين، فتلك التي تدين عثمان وتتهمه، وتلك التي تتسنم بطبع الدفاع عنه. فطائفة من الروايات تذكر نفي عثمان لأبي ذر⁽¹⁰⁴⁾، وطائفة أخرى تبين أن خروج أبي ذر إلى الربدة كان بمحض رغبته

(99) لقد أفردت لموضوع الهجرة والأعرابية مقالة خاصة باللغة الإنجليزية لتنشر في إحدى الدوريات التي تصدر باللغات الأجنبية، حيث يستطيع القارئ أن يطلع عليها بعد نشرها إن شاء الاستزادة، انظر: “Arab and Muhajirun in the Environment of the Amsar”, (*Studia Islamica*) (1987) pp. 5-25.

(100) ابن أبي الحديد، ج 3، ص 57. عن الربدة راجع معجم البلدان، ج 3، ص 24-25.

(101) كشف الخليفة عثمان عن نبيه تلك عندما قال: “الشرف الأبعد أقصى فأقصى”， انظر: ابن أبي الحديد، ج 3، ص 57.

(102) عن مكانته بين جمهور الصحابة وعن الأحاديث التي تروى مناقبه وفضائله، انظر: حلية الأولياء، ج 1، ص 162؛ كتاب الزهد، ص 147-148؛ ابن هشام، ج 4، ص 950-951؛ السيرة الحلبية، ج 3، ص 108؛ جوامع السيرة، ص 252.

(103) ابن أبي الحديد، ج 3، ص 52؛ قارن: تاريخ الخميس، ج 2، ص 269.

(104) أنساب الأشراف، ج 5، ص 54، قارن: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الخصائص الكبرى،

حيدر آباد (الهند)، 1320هـ، ج 2، ص 103. وجاء في بعض الروايات أن أبي ذر إنما نال هذه العقوبة لأنه مستحق لها، حيث نصفه الرواية بأنه “رجل سوء”， انظر: الامتاع والمؤانسة، ج 2، ص 128.

واختيارة ولم يضطره أحد إليها⁽¹⁰⁵⁾، أما الطائفة الثالثة فانها تظهر الخليفة عثمان بمظاهر الناصح المشفع على أبي ذرَّ بعدهما شكا له ازدحام الناس عليه واحتشادهم على بابه بعد مقدمه من الشام⁽¹⁰⁶⁾. ويبدو أن الخليفة عثمان قد أسرف في نفي الأشخاص حتى ضجَّ الناس بهذه السياسة، وخاصة ذنوو المنفيين وأهلوهم. وفي خضم هذا الضجيج اتهم عثمان بأنه انما يأتي ببدعة محدثة، ليس لها جذور في سنة سابقيه، فحدا الأمر بال الخليفة لدفع التهمة عن نفسه مبيناً أنه انما يتبع سنة النبي وسنة الشيفين أبي بكر وعمر⁽¹⁰⁷⁾.

لم تقصر أصوات الاحتجاج على الصوت المنفرد الفذ او على فئة مغمورة من دهماء المسلمين، بل أخذت تتسع لتشمل جماعات من بين زعماء القبائل في الكوفة⁽¹⁰⁸⁾. وبسبب موقعهم الاجتماعي فقد استطاعوا أن يستقطبوا من حولهم خلقاً كثيراً من أهل الكوفة فخشى سعيد بن العاص، والي المِصرّ، من أن يزداد عددهم وينتفق خطرهم⁽¹⁰⁹⁾. ويبدو أن الدافع لهذا الاستقطاب هو الخطر المشترك الذي أخذ يهدد مصالح رجال القبائل جميعاً. عندما أحـس قادة القبائل بنـية الدولة بالاستثـارـة بـفـيءـ المـسـلـمـينـ وـحرـمانـ المـقـاتـلةـ وأـهـلـ الـدـيـوـانـ مـنـهـ. تـجـلتـ هـذـهـ النـيـةـ فـيـ الـأـقـوـالـ الـتـيـ نـسـبـتـ إـلـىـ سـعـيدـ بـنـ الـعـاصـ حـينـ قـالـ لـبعـضـ جـلـسـائـهـ يـوـمـاـ: "انـماـ هـذـاـ السـوـادـ بـسـتـانـ لـقـرـيشـ"⁽¹¹⁰⁾. فوقـ قولـهـ هـذـاـ وـقـوعـ الصـاعـقةـ عـلـىـ الـحـاضـرـينـ وـرـدـواـ عـلـيـهـ رـدـاـ عـنـيفـاـ وـضـربـواـ أـصـحـابـ شـرـطـهـ وـأـضـربـواـ عـنـ حـضـورـ مـجـلسـهـ وـأـخـذـواـ يـشـتـمـونـ عـثـمـانـ وـسـعـيدـاـ عـاملـهـ وـيـعـيـبـونـهـ وـيـؤـلـبـونـ عـلـيـهـمـ، فـكـتبـ سـعـيدـ بـنـ

(105) التمهيد والبيان، ص 74؛ قارن: البداية والنهاية، ج 7، ص 155.

(106) العقد الفريد، ج 4، ص 306، قارن: العواصم من القواصم، ص 74.

(107) تاريخ الطبرى، ج 1، ص 3029.

(108) عندما التقى معلوية بالنَّفَرِ الذين نُفِّوا من الكوفة خاطبهم قائلاً: "انكم قوم من العرب لكم أسنانٌ وألسنة"، انظر: تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2909. وقد أكدت رواية أخرى يوردها الواقدي هذا الأمر حيث وصفتهم بأنهم "وجوه أهل الكوفة"، انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 2915.

(109) ففي الكتاب الذي بعث إلى عثمان يشكوه أمرهم قال: إنَّ رهطاً من أهل الكوفة سماهم له عشرة، يؤلبون ويجتمعون على عبيك وعيبي والطعن في ديننا، وخشيته إن ثبت أمرهم أن يكثروا، تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2917.

(110) تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2916. وجاء في رواية أخرى قوله: "إنَّ السَّوَادَ بَسْتَانَ لَقْرِيشَ وَبَنِي أَمِيَّةَ، ابن أبي الحديد، ج 2، ص 129.

العاصر⁽¹¹¹⁾ بشأنهم الى الخليفة فأمره أن يسيرهم الى معاوية في الشام⁽¹¹²⁾ لئلا يفسدوا أهل الكوفة⁽¹¹³⁾.

ويبدو أن سبباً آخر أشد خطراً كان يقف وراء نفيهم، فعندما وصلوا الى الشام سالمهم معاوية ان كان ما بلغه عنهم من أنهم "ينقمون على قريش" وعلى عمال الدولة صحيحاً، فجاء جوابهم تأكيداً لأنكارهم فضل قريش على غيرها من العرب⁽¹¹⁴⁾. وفي هذا القول بالطبع اشارة بيته الى عدم اعترافهم بشرعية خلافة قريش طالما قد جردوها من أفضليتها على العرب والتي لولاهما لما سلم العرب لها بالخلافة⁽¹¹⁵⁾. وبعبارة أخرى فان موقف رجال القبائل هذا، يلغى شرطاً رئيساً من الأشرطة التي ينبغي توفرها. في نظر أهل السنة، لاستحقاق الخلافة، ألا وهو وجوب كون الآئمة من قريش⁽¹¹⁶⁾.

ويقودنا هذا الموقف الى الاشارة الى التطابق بينه وبين المبدأ الذي دعا اليه الخوارج بعد مرور أقل من عشر سنوات على هذه الحادثة، وهو المبدأ الذي يطرح شرط القرشية كواحد من مؤهلات الخلافة⁽¹¹⁷⁾. وإذا ما غضضنا الطرف عن التمرد القبلي الذي قاده مسيلمة الحنفي، النبي الكاذب، ابن خلافة أبي بكر، وهو ما عرف بحروب الردة،

(111) جاء في رواية لسيف بن عمر، أن سعيد بن العاص لم يشأ أن يبادر باتخاذ أي خطوة ضدهم، فطلب إلى جماعة من أهل الكوفة أن يكتبوه لهم بأنفسهم إلى عثمان حتى يأمر بتفريقهم عن مصر. فاستجابوا إلى طلبه، فكان الذين كتبوا الكتاب إلى عثمان "شرف أهل الكوفة وصلاحوهم"، أنظر: تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2909.

(112) المصدر نفسه، ج 1، ص 2916-2917؛ قارن: ابن أبي الحديد، ج 2، ص 129؛ البداية والنهاية، ج 7، ص 165؛ تاريخ الخميس، ج 2، ص 272.

(113) ابن أبي الحديد، ج 2، ص 129.

(114) وقد بلغني أنكم نقمتم قريشاً، تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2910؛ قارن: ابن أبي الحديد، ج 2، ص 130.

(115) كان مصعبعة بن صوحان العبدى، أحد الذين نفوا مع جماعة الكوفة، لا يقر خلافة معاوية ولا يسلم عليه بالخلافة وكثيراً ما كان يجاهر بكراهيته. أنظر: ابن عساكر، ج 6، ص 427-428. وقد عَدَ أيضاً من رجال الشيعة، وكان شهد معركة الجمل مع عليّ بن أبي طالب، أنظر: المعارف، ص 402.

(116) الأحكام السلطانية، ص 4.

(117) مروج الذهب، ج 6، ص 24-25.

والذي كان بمثابة اعلان لرفض القبائل لاستئثار قريش بزعامة الدولة الاسلامية الناشئة في المدينة⁽¹¹⁸⁾. فان تحرك رجال القبائل في الكوفة على عهد عثمان يعتبر الخطوة الأولى نحو تبلور موقف الخوارج ازاء هذه المسألة. وليس من الاصناف أن تُعزى فكرة الغاء شرط القرشية كأحدى مقومات الخلافة الى الأحداث التي حدثت أثناء وقعة صفين وما تلاها من تطورات⁽¹¹⁹⁾.

ظلّ جماعة أهل الكوفة المنفيون في الشام الى أن كانت فتنة عثمان، فلحق والي الكوفة سعيد بن العاص بالمدينة وترك عمله واضطربت الكوفة، فكتب أشرافها الى الأشتر النخعي، أبرز شخصية بين المنفيين، بالعودة لكي يضبط أمور الكوفة ففعل⁽¹²⁰⁾. وقد اختلف في عدد أفراد هذه المجموعة فأقل التقديرات يجعلهم تسعة ألفاً⁽¹²¹⁾. وأكثرها يجعلهم نيقاً وعشرين رجلاً⁽¹²²⁾.

وبانتهاء عصر الراشدين وقيام دولة بنى أمية أصبحت عقوبة النفي عقوبة متعارفاً عليها، وصارت ممارستها أمراً مسلماً به كغيرها من العقوبات. فها هو عبيد الله بن زياد والي العراق في خلافة معاوية وابنه يزيد، بعد عقوبة النفي في جملة العقوبات

(118) يمكن الوقوف على مطامع مسلمة الكذاب في السلطة، من خلال الكتاب الذي أرسله الى النبي (ص) يطلب فيه أن تقاسم بنو حنيفة السلطة مع قريش مناصفة فقد كتب بين ما كتب: "إِنِّي قَدْ أَشْرِكْتُ فِي الْأَمْرِ مَعَكُمْ، وَإِنَّ لَنَا نَصْفُ الْأَرْضِ وَلَقَرِيبِنَا نَصْفُ الْأَرْضِ، وَلَكُمْ قَرِيبًا قَوْمٌ يَعْتَدُونَ"، انظر: ابن هشام، ج 4، ص 1019.

(119) فلهوزن، يوليوس، احزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الاسلام، *الخوارج والشيعة*، (ترجمة عبد الرحمن بدوي) الطبعة الثانية، الكويت، 1976، ص 35-43.

(120) تاريخ الخميس، ج 2، ص 272، وهناك روايات أخرى تفيد بأن معاوية طلب من الخليفة عثمان أن يعيid المنفيين إلى الكوفة، فأجابه عثمان إلى ذلك. فلما عادوا لم يتوقفوا عن التحرير وأطلقوا ألسنتهم في الإذاعة والتشهير أكثر من ذي قبل، مما اضطر الخليفة إلى نفيهم ثانية إلى الشام، ولكن هذه المرأة إلى حمص حيث كان عبد الرحمن بن خالد بن الوليد واليها. تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2921؛ قارن: ابن أبي الحديد، ج 2، ص 133.

(121) تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2917. ويروى الطبرى في موضع آخر أنَّ عددهم بضعة عشر رجلاً، المصدر نفسه، ج 2، ص 2909.

(122) تاريخ الخميس، ج 2، ص 272.

التي يهدد بتطبيقاتها ضد كل من يقصر في أداء واجبه من بين موظفيه⁽¹²³⁾. ويبدو أنها تغلغلت فيوعي الخاصة كتغلغلها فيوعي عامة المسلمين، فعندما ضاقت السبل بالحسين بن علي وهو محصور يوم كربلاء، عرض قائد القوة المحاصرة ثلاثة خصال كانت خصلة النفي واحدة منها⁽¹²⁴⁾. وإذا كان عامل اليأس والشعور بالقلة والضعف هما دافعاً شهيد كربلاء إلى تقديم هذا العرض، فإن الاحساس بالقوة ووفرة الرجال وعز القبيلة شكلت دافعاً لرفض هذه العقوبة والأنفة منها عند غير الحسين. حدث هذا بالفعل عندما قرر عمر بن عبد العزيز أن ينفي يزيد بن المهلب، زعيم الأزد، لرفضه أن يؤدي أموالاً احتجنها من بيت المال، فلما حمل ليساق إلى منفاه أخذ يصيح مهدداً بعشيرته، وخوفاً من أن تتحقق هذه التهديدات أشار بعض مقربي عمر عليه أن يراجع قراره فأمر باعادته إلى السجن وأفلع عن فكرة النفي⁽¹²⁵⁾.

وعلى غرار ما كان يحدث في خلافة عثمان، لم تقتصر عقوبة النفي إبان خلافة بنى أمية على الأفراد دون الجماعات؛ فقد روي أن زياد بن أبي سفيان، والي العراق أيام معاوية، نفى جماعة من الأزد اتهموا بالتعاطف مع الخوارج من العراق إلى مصر⁽¹²⁶⁾. وفي أيام ابنه عبيد الله بن زياد نفيت جماعة من أنصار الحسين بن علي، وتم تفريتهم في أنحاء مختلفة من دولة الإسلام كالشام ومصر وأفريقية والحجاز⁽¹²⁷⁾. وتدل هذه القائمة ولا شك على أن موطن هؤلاء المنفيين كان العراق إن لم يكونوا من أهل الكوفة على وجه

(123) روي ان عبيد الله بن زياد، وكان والياً على العراق بعد أبيه، قال: "أيما عريف وجِدٍ في عراقة من بُنْيةِ أمير المؤمنين أخذَ لم يرفعه إلينا، صلب على باب داره، والقيت تلك العراقة من العطاء، وسيُرَى إلى موضع بعمان الزيارة"، تاريخ الطبرى، ج 2، ص 242.

(124) قال الحسين بن علي: "إختاروا مني خصالاً ثلاثة: إما أن أرجع إلى المكان الذي أقبلت منه..... وإنما أن تسيروني إلى أي نغيرٍ من ثغر المسلمين شتم، فاكون رجالاً من أهله لي ما لهم وعلىَّ ما عليهم". تاريخ الطبرى، ج 2، ص 314.

(125) "فلمَّا أخرَجَ فُرُّ به على الناس أخذ يقول: ما لي عشيره؟ ما لي يذهب بي إلى ذلك، إنما يذهب إلى ذلك بالفاسق المُرِيبُ الْخَارِبُ....." ، انظر: تاريخ الطبرى، ج 2، ص 1351؛ قارن أيضاً: المصدر نفسه، ج 2، ص 1359؛ الكامل في التاريخ، ج 5، ص 49-50؛ وفيات الاعيان، ج 6، ص 300.

(126) المقرizi، أحمد بن علي، المواعظ والأعتبرات بذكر الخطوط والآثار، القاهرة، 1270هـ، ص 78.

(127) ابن عساكر، ج 2، ص 131.

التحديد. وفي هذا السياق لا بد من الاشارة الى اجلاء عبد الله بن الزبير، الذي أُعلن الثورة في الحجاز ضد خلافة يزيد بن معاوية، لعوائل بنى أمية ومواليهم من المدينة الى الشام وكانوا قرابة ألف رجل⁽¹²⁸⁾. وابان خلافة هشام بن عبد الملك نفي والي خرسان، أسد بن عبد الله القسري جماعة من أعيان رجال القبائل العربية المقيمين في المشرق الى العراق لأنه بلغه عنهم أنهم يصغرون أمره ويهزأون به⁽¹²⁹⁾.

وعلى الرغم من الفوارق الزمنية التي تفصل بين هذه الحالات، فإنها تتحدد جميعاً بكونها قد حصلت على أرضية واحدة من المعارضة السياسية، أو على الأقل على أرضية واحدة من المواقف السلبية تجاه السلطة القائمة. وهي من هذا القبيل تعتبر استمراراً لما عهدهناه في عصر الخلافة الراشدة. ومع ذلك فقد برزت في هذه الفترة ظاهرة جديدة لم تكن قائمة ابان صدر الاسلام؛ اذ اختيرت بقاع محددة من أرض الاسلام ليرسل المنفيون اليها، فاذا ما راعينا التقسيم الأسروي في الدولة الأموية لوجدنا أن خلفاء الفرع السفياني من بنى أمية قد جعلوا من بلدة الزيارة في اقليم عمان⁽¹³⁰⁾ منفياً للمغضوب عليهم من رعايا الدولة؛ فجاء في احدى الروايات أن رجلاً من بنى أسد كان من أنصار الحسين بن علي أمنته أصحابه فجيء به الى عبيد الله بن زياد فسيره الى الزيارة⁽¹³¹⁾. ولم تكن هذه الحالة ظاهرة عابرة، او حادثة فذة، اذ يبدو أنها كانت جزءاً من خطبة وضعها ابن زياد والتزم بتتفيزها⁽¹³²⁾. الا أن الزيارة كمنفى، قد استبدلت في فترة حكم الفرع المرواني من

(128) أنساب الأشراف، ج 4 (ب)، (تحقيق م. سلیزنجر)، القدس، 1938، ص 32-33.

(129) أنساب الأشراف، (مخطوطة) المجلد الثاني، ورقة 742 أ "فأخبر عن نصر بن سيّار ومنصور بن أبي الخرقاء السلمي و ...أنهم يصغرونه ويقولون: أمير"، دعوا بهم وضربهم في جوانب مجلسه وطلق رؤوسهم ولح لهم وارسل بهم الى خالد...".

(130) الزيارة: قريه كبيرة افتتحها العلاء بن الحضرمي سنة 12هـ. وكانت تحت حكم الفرس ويقيم فيها أحد مرازبة كسرى. وكانت حصينة محاطة بالأسوار، انظر: معجم البلدان، ج 3، ص 126؛ فتوح البلدان، ج 1، ص 103-104؛ ناج العروس، ج 3، ص 246؛ تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 134؛ خليفة ابن خيّاط، تاريخ ابن خيّاط، (تحقيق سهيل زكار) القاهرة، 1967/1387، ج 1، ص 110.

(131) تاريخ الطبرى، ج 2، ص 368.

(132) المصدر نفسه، ج 2، ص 242.

بني أمية ولم يعد لها ذكر فيما بين أيدينا من مصادر، واحتلت جزيرة دهلك الواقعه على المدخل الجنوبي من البحر الأحمر مكان الصداره كمنفى لكل من سخط عليه الخلفاء⁽¹³³⁾.

وأول ما يلفت النظر هو وقوع هاتين البقعتين في الأطراف القصوى من شبه جزيرة العرب تفصلهما عن مركز الدولة ومقر الخلافة شقة واسعة. وهو أمر لم يكن يؤخذ في الحسبان عند ايقاع عقوبة النفي أيام الخلفاء الراشدين، بل على العكس من ذلك فقد رأينا كيف حرص الخليفة عثمان على انزال أبي ذر في مكان قريب من المدينة مخافة أن يشرف ذكره ويدفع صيته اذا ما بعده منفاه. ويبدو أن اختيار الأماكن النائية، بكل ما تتطوي عليه من مكابدة وعناء، قد جاء ليكون فيه نكایة أكثر وايلام أشد للمنفيين.

وقد حفظ لنا ياقوت الحموي أبياتاً لشاعر يكنى أبو المقدم⁽¹³⁴⁾، تمثل البعد الشاسع لجزيرة دهلك وتصور عظم الأهوال والمخاطر التي يتعرض اليها المسافر أثناء الرحالة إليها⁽¹³⁵⁾. وهي فوق ذلك أرض ضيقة حرجة شديدة الحر⁽¹³⁶⁾. وليس من قبيل الصدفة أن

(133) البغدادي، صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق، مراصد الاطلاع، (تحقيق محمد الباجوبي) القاهرة، 1954/1373، ج 2، ص 7؛ قارن: معجم البلدان، ج 2، ص 492؛ وفيات الاعيان، ج 6، ص 300. ودهلك مكونة من مجموعة من الجزر الصغيرة فيها مرسى للسفن، وكان حكام الحبشة وحكام اليمن يتذارعون السيادة عليها، انظر: ابن حوقل، صورة الأرض، بيروت (دون تاريخ)، ص 32؛ الحميري، محمد بن عبد المنعم، الروض المعطار في خبر الأقطار، (تحقيق احسان عباس) بيروت، 1975، ص 244؛ تاريخ اليعقوبي، ج 1، ص 193؛ مروج الذهب، ج 3، ص 34. وكان مرسى دهلك يشكل محطة بحرية للمبحرين من سواحل تهامة إلى بَرَ الحبشة. وقد ذكر أن مهاجري الحبشة من الصحابة الأوائل قد رسموا فيها أثداء هجرتهم من مكة إلى الحبشة . انظر: الروض المعطار، ص 244.

(134) يشتراك عدد من الشعراء في هذه الكنية، فمنهم بيتهـ بن صـهـيبـ الجـرمـيـ، وـهـوـ عـلـىـ الـأـرجـحـ قـائـلـ هذهـ الـأـبـيـاتـ، انـظـرـ: المؤـتـفـ وـالـمـخـتـفـ، صـ 86ـ. وـمـنـهـ كـذـلـكـ اـبـوـ المـقـادـمـ، الـأـخـيـطـلـ الطـانـيـ، انـظـرـ: المـصـدـرـ نـفـسـهـ، صـ 63ـ؛ قـارـنـ: نـوـادـرـ الـمـخـطـوـطـاتـ، (تحـقـيقـ عـبـدـ السـلـامـ هـارـونـ) الـطـبعـهـ الثـانـيـةـ، الـقـاهـرـةـ، 1973ـ، جـ 2ـ، صـ 287ـ.

(135) وأنشد عن أبي المقدم قوله:

جبـلـ بـهـ الـاـكـرـادـ صـمـ صـخـورـهـ
بنـفـسيـ اـذـ كـانـتـ بـأـرـضـ تـزـورـهـا
بنـفـسيـ وـلـوـ كـانـتـ بـدـهـلـكـ دـورـهـا
"ولـوـ أـصـبـحـتـ بـنـتـ قـطـامـيـ دونـهـا
لـبـاشـرـتـ ثـوـبـ الـخـوفـ حـتـىـ اـزـورـهـا
ولـوـ أـصـبـحـتـ خـلـفـ الـثـرـيـاـ لـزـرـتـهـا"

دعاهما جماعة من الأنصار "أرض الشوك"⁽¹³⁷⁾. وقد جرت العادة ألا يترك المنفيون الى دهلك سدى؛ فيروى أن هشام بن عبد الملك قد نفى جماعة اليها ولئن عليهم رجلا من خاصته⁽¹³⁸⁾ حيث صارت هذه الجزيرة مركزاً لمؤسسة النفي التي أصبحت احدى مؤسسات الدولة. وأولى المهام التي أنيطت بهذا الوالي الذي يقوم على رأس هذه المؤسسة هي مراقبة المنفيين وحراستهم كيلا يفرّوا من منفاهم. وقد عبر عن ذلك بيتان من الشعر يوردهما ياقوت الحموي⁽¹³⁹⁾.

وغيَّ عن الذكر، أن ذلكَ بعدَ أن حوالَها بنو مروانَ إلى منفى، قد أصبحَ وطناً قسرياً لفَئاتٍ شتَّى من الفساقِ والمستهترِينِ واللصوصِ، ولهذا السببِ كان بعضُ أشرافِ العربِ يصابون بالذهولِ والصعقةِ لمجردِ سماعِهم قرارَ نفيِّهم إلى هذهِ الجزيرةِ المشؤومة⁽¹⁴⁰⁾. وفي الحقيقةِ أنَّ روادَ هذهِ الجزيرةِ لم يكونوا كلَّهم من رجالِ هذهِ الطبقاتِ

⁴أنظر: معجم البلدان، ج2، ص 492.

مراجع الاطلاع، ج2، ص 7 (136)

⁴⁸ الأغاني، ج 4، ص 137.

(138) "سَيِّرَنَا هِشَامُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ إِلَى دَهَاكَ فَلَمْ نَزِلْ بِهَا حَتَّى ماتَ هِشَامٌ وَاسْتَخَافَ الْوَلِيدَ... وَكَانَ الْوَالِي
عَلَيْنَا الْحَاجَ بْنُ بَشَرَ بْنِ فِرْوزِ الدِّيلِمِيِّ". تَارِيخُ الطَّبْرِيِّ، ج. 2، ص. 1777.

(139) يُروى للشاعر أبو الفتح، نصر الله بن عبد الله بن فلاقيس الاسكندري، ببيان من الشعر يتعرض فيهما لدھلک الجزیرة المنفی ولحاکمها القائم علی أمرھا المسمی مالک بن شداد، قال فيھما:

أنظر : معجم البلدان، ج 2، ص 492. وغنى عن البيان، أن نشير إلى هذه التورية اللطيفة التي اشتمل عليها عجز البيت الثاني، إذا ما استذكرنا الآية الكريمة التي تجعل لذار جهنم خزنة موكلين بها وبمن يساقون إليها، فيقول جل وعلا: **"وقالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لَخْرَتِهِ جَهَنَّمُ أَدْعُوا رَبَّكُمْ يَخْفَفُ عَنِيهَا بِيَوْمٍ مِّنَ الْعَذَابِ"** سورة غافر (49:40) وكما ورد في تفسير هذه الآية فإن كبير خزنة جهنم يدعى

(140) لما علم بزيyd بن المهلب بنية الخليفة عمر بن عبد العزىز بنفيه إلى جزيرة دھلک، جُنَاحونه وقال مستوهجناً هذا القرار: "انما يذهب إلى دھلک بالفاسق المریب الخارب" (والخارب: هو سارق الأبل خاصةً، ثم نقل إلى كل اصناف السرقة اتساعاً في المعنى) أنظر: تاريخ الطبرى، ج 2، ص 1351؛
قارن: الكامل في التاريخ، ج 5، ص 50.

فقد نُفيَ إليها جماعة أخرى من الأشراف والفقهاء ورجال الفكر. ولكن هذا التعميم يؤكِّد على الأقل أنَّ خلفاء بنى أمية لم يتهاونوا في معاقبة الخارجين على السُّنَّة حفاظاً على القيم الأخلاقية في المجتمع الإسلامي، ولم يكونوا كما صورتهم دعاية خصومهم من فئات المعارضة السياسية وخاصة الشيعة⁽¹⁴¹⁾. فقد كان التهتك مخالفة توجُّب النفي في نظرهم. ولعل أكثر من حظيت أخبار نفيه بالانتشار كان الشاعر المدنِيُّ الأحوص⁽¹⁴²⁾. وقد تضاربت الروايات فيما بين خلفاء بنى أمية⁽¹⁴³⁾، ولكنها تجمع على أنَّ يزيد بن عبد الملك هو الذي ردَّه من منفاه، ونفي بدلًا منه قاضي المدينة عراك بن مالك لأنَّه هو الذي

(141) انظر عن هذه المسألة المقالة التي كتبها:

H.A.R. Gibb. "The Evolution of Government In Early Islam", in *Studies on the Civilization of Islam*, Boston, 1968, pp. 34-46.

وعن جذور النزاع والمنافسة انظر: المقرizi، أحمد بن علي، *النزاع والتخاصم فيما بين بنى أمية وبني هاشم*، القاهرة، 1937، ص 15-16.

(142) يقال إنَّ الأحوص هو لقبٌ لقبَ به هذا الشاعر، وإنَّ اسمه هو عبد الله بن محمد بن عبد الله بن عاصم، كان جدَّه عاصم بن ثابت بن أبي الأفْلح من الصحابة الأنصار، قُتل في غزوة الرَّجَبِ ولقبَ بعد موته "جميِّ الدَّبَّر" لأنَّ النحل حمت جمجمته بعد مقتله كي تمنع أهل مكة من التمثيل بجسده. وكان الأحوص قليل المروءة والدين وشاعرًا هجاءً، وكان ينتمي بالأبنة. انظر ترجمته: *الأغاني*، ج 4، ص 40-56. وأنظر بعض النوادر المتعلقة به في: *المؤتلف والمختلف*، ص 59-60؛ ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، *الشعر والشعراء*، (تحقيق م. ي. دي خويه) ليدن، 1904، ص 329-332؛ البغدادي، عبد القاهر بن عمر، *خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب*، (تحقيق عبد السلام هارون) القاهرة، 1968، ج 2، ص 16-20؛ الجمحى، عبد الله بن سلام، *طبقات الشعراء الجاهليين والاسلاميين*، بيروت (دون تاريخ) ص 205-208.

(143) جاء في رواية أنَّ الخليفة عمر بن عبد العزيز هو الذي نفاه، انظر: *الشعر والشعراء*، ص 330. ويقال أنَّ سليمان ابن عبد الملك هو الذي نفاه، انظر: *الأغاني*، ج 4، ص 48؛ *خزانة الأدب*، ج 2، ص 17. وتدَّهُب رواية ثالثة إلى أنَّ الوليد بن عبد الملك هو الذي أمر بنفيه، انظر: *الشريف المرتضى*، علي بن الحسين، *أمالي المرتضى*، (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم) الطبعة الثانية، بيروت، 1967، ج 2، ص 65. ولكن رواية رابعة تعزو أمر البت في نفيه إلى والي المدينة أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم، دون أن يستثير الخليفة في ذلك. انظر: *المؤتلف والمختلف*، ص 60؛ فارن: *الأغاني*، ج 4، ص 45.

شهد على الأحوص قبل أن يُرسل إلى دهلك⁽¹⁴⁴⁾. أما الأسباب التي ذكرت في نفيه فتتراوح بين مراودته لغلمان الوليد بن عبد الملك عن أنفسهم وبين هجائه لوالى المدينة وفقيها ابن حزم أو فخره على سكينة بنت الحسين وتعاليه عليها، ينضاف إلى ذلك تهم أخرى في مجال التشبيب بنساء المدينة والتشهير بهن في أشعاره⁽¹⁴⁵⁾. ولأسباب مشابهة، إلى حد ما، نفي الشاعر المشهور عمر بن أبي ربيعة إلى جزيرة دهلك⁽¹⁴⁶⁾.

ولم تحفظ لنا المصادر أخباراً عن أناس آخرين نفاهم الأمويين على أرضية أخلاقية. ويمكن أن نفترض هذه الندرة بمثيل كثير من رواة الأخبار إلى طمس الطابع الإسلامي الديني عن الخلافة الأموية ووصم الخلفاء بالتهاون والفسق⁽¹⁴⁷⁾، وهو ميل عذّاه دون شك خلفاء الأسرة العباسية المناوئة في محاولة لاظهار أنفسهم بمظهر المخلص للإسلام والمسلمين من جور بنى أمية وضلالاتهم⁽¹⁴⁸⁾.

(144) أمالى المرتضى، ج 2، ص 65؛ قارن: الأغانى، ج 4، ص 49.

(145) الأغانى، ج 4، ص 43-49؛ قارن: خزانة الأدب، ج 2، ص 18-19؛ الشعر والشعراء، ص 330؛ المؤتلف والمختلف، ص 60. وقد وصفته بعض الروايات بأنه كان ذئب الفعال والأخلاق وأنه كان مأبوناً. انظر: الأغانى، ج 4، ص 43؛ قارن: المرزبانى، أبو عبد الله محمد بن عمران، نور القبس المختصر من المقتبس، (تحقيق رودلف زلهايم) فيسبادن، المانيا، 1964، ص 183.

(146) الشعر والشعراء، ص 349.

(147) انظر طرفاً من هذه الروايات في الفصول التي خصصت لترجمة بعض خلفاء بنى أمية ، عند الطبرى والبلذري وابن الاثير والاصبهانى وغير ذلك.

(148) لكي يقف القارئ على جانب من تدخل الخلفاء ورجال الدولة في عمل الأخباريين والمؤرخين لتشويه صورة خصومهم السياسيين يكفى ان نشير الى مجموعة من الدراسات التي عالجت تطور علم التاريخ عند المسلمين منها: جواد علي "موارد تاريخ الطبرى"، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد الاول، 1950، ص 143-231؛ المجلد الثالث، 1954، ص 16-56؛ المجلد الثامن، 1961، ص 425-436؛ انظر أيضاً:

Petersen E.l., '*Alī and Mu‘āwiya In Early Arabic Traditions*', Kopenhagen, 1964, p. 98; Rotter G., "Fur Überlieferung Einiger Historischer Werke Madā‘inīs in Tabarīs Annalen", *Oriens*, 23 (1974) Leiden, pp. 103-133; Goitein S.D.F., *Ansāb al-ashrāf of al-Balādhurī*. Vol. 5, Jerusalem, 1936, Introduction to the Ansāb; al-Dūrī ‘Abd al-Azīz "The Iraqi School of History to the Ninth Century". *Historians of the Middle East*, ed. by Bernand Lewis and Holts, London, 1962, pp. 46-59.

وبمثل هذه الندرة أيضاً كانت التقارير عَمَّن نفاه الأمويون بتهم سياسية، ومع ذلك حفظت لنا بعض المصادر طرفاً من هذه الأخبار، فيروي المدائني عن جماعة المعترلة، تصفهم الرواية أنهم قدرية⁽¹⁴⁹⁾، نفاه هشام بن عبد الملك إلى جزيرة دهلك⁽¹⁵⁰⁾. وفي هذا الصدد يمكن أن نرجع ندرة الأخبار إلى الإتجاه الجديد الذي أخذ يتبلور في عهد بنى أمية لاتباع أقسى وسائل العقوبة ضد المخالفين على ضوء تزايد مظاهر المعارضة واتخاذها الطابع المسلح العنيف، فأصبح القتل هو العقوبة الشائعة حتى في حالات المعارضة السياسية، ناهيك عن المعارضة المسلحة⁽¹⁵¹⁾، ومن هنا كان النكوص في عدد حالات النفي بعد أن صارت عقوبة هامشية إِزاء عقوبة القتل.

ومن الجدير بالتنويه أنه على الرغم من النزاعات الداخلية والشخصية بين أفراد الأسرة الحاكمة، لم يحدث أن نقض المتنافسون من أبناء الأسرة الأموية قرارات سابقיהם بالنفي، بل أمضوا محكومية المنفيين بالرغم من الوساطات التي تهدف إلى ردهم من المنفى. هكذا فعل الخليفة عمر بن عبد العزيز عندما توسط لديه جماعة من أنصار المدينة

(149) يرى المعترلة أن تسميتهم "بالقدريّة" قد نشأت من قبل خصومهم تشويباً لحركتهم ودعوتهم، وهم يصرون أنَّ من يستحق هذه التسمية، ذات الطابع السلبي في نظرهم، إنما هم خصومهم من أهل السنة، راجع هذه القضية في: أبو القاسم البلاخي، عبد الجبار، والجمحي، فضل الاعتزال وطبقات المعترلة، تحقيق فؤاد سيد (تونس، 1974).

ونجد أن بعض المصادر التي تعود للمعترلة، لا تفتَّ تسمى أهل السنة إِما بالمجبرة أو بالقدريّة، انظر: الصاحب بن عباد، رسالة في الهدایات والصلالات، (تحقيق حسين علي محفوظ) طهران، 1955.

(150) تاريخ الطبرى، ج 2، ص 1777؛ قارن: لمُؤلِّف مجهول، العيون والحدائق في أخبار الحقائق، تحقيق م.ي. دي خوبه (لدين، 1871)، ص 132.

(151) للوقوف على هذه الحقيقة يجدر بنا أن نلقي نظرة على قوائم القتلى والمغتالين في عدد من المصادر، لنعرف على مدى شيوخ هذه العقوبة ضد خصوم الدولة وعارضيها السياسيين. انظر مثلاً: ابن حبيب، محمد بن حبيب البغدادي، "أسماء المغتالين من الأشراف" نوادر المخطوطات، ج 2، ص 112-275؛ محمد بن حبيب البغدادي، المحبير، (تحقيق إيلزه ليختين شتيتر) دائرة المعارف العثمانية، الهند، 1361هـ، ص 478-494.

لرد الأحوص من منفاه من جزيرة دهلك⁽¹⁵²⁾. وفعل الوليد بن يزيد بن عبد الملك الشيء ذاته عندما كُلِّمَ في رد جماعة المعتزلة الذين نفاهم عمّه هشام بن عبد الملك⁽¹⁵³⁾.

لم تختف عقوبة النبي بزوال الحكم الأموي وانتقال السلطة للأسرة العباسية، واستمرت على سابق عهدها، فكانت المعارضة السياسية سبباً كافياً لإيقاع هذه العقوبة، وظلت جزيرة دهلك، شطراً من الخلافة العباسية، منفيًّا يُساق إليه خصوم السلطان. ففي أيام المنصور (754-775م) نُفي أبناء والي خراسان، عبد الجبار بن عبد الرحمن، إلى جزيرة دهلك، بعد مقتل والدهم الذي تمرد على سلطة الخليفة في بغداد⁽¹⁵⁴⁾. ولدينا بعض الإشارات التي توحى بأن جزيرة دهلك قد بقيت منفى للمعارضين حتى عهد هارون الرشيد (786-809م). فقد تحدثت رواية يسوقها الكندي عن تمرد حدث في هذه الجزيرة بإيان حكمه⁽¹⁵⁵⁾. وأكبر الطن أن الذين رفعوا شعار الثورة كانوا من بين عناصر المنفيين.

(152) أمالى المرتضى، ج2، ص 65؛ الشعر والشعراء، ص 330.

(153) "أخبرني عمرو بن شراحيل قال: سررنا هشام الى دهلك فلم نزل بها إلى أن مات هشام وقام الوليد، فكلَّمَ فينا فأبى رتنا"، العيون والحدائق، ص 132.

(154) تاريخ الطبرى، ج3، ص 135؛ قارن: الكامل فى التاریخ، ج5، ص 506.

(155) الكندى، محمد بن يوسف بن يعقوب، الولادة وكتاب القضاة، (تحقيق ر. غيسٰت) ليدن، 1912، ص 503.

الجن: جيران لا نراهم

يعيش بين ظهارينا على هذا الكوكب وفقاً لاعتقاد شائع خلق آخر نكث من ذكرهم ونحسب في كثير من الأحيان حسابهم دون أن نراهم أو نسمعهم. أولئك هم الجن الذين ورد ذكرهم في القرآن والحديث وكتب الفقه والسيرة والأدب ومجاميع الشعر. سنلقي في هذا المقال ضوءاً على تصور العرب للجن في عهد ما قبل الإسلام وعهد ما بعده، وسنعرض لانعكاسات هذا التصور في حياتهم الفكرية والاجتماعية والأدبية مستثيرين بما وصل إلينا من أشعار ونواذر وما نقل إلينا من أخبار. ولكن قبل أن نخوض في هذه المسائل حرّيّ بنا أن نتوقف عند بعض الأوليات المتصلة بالجن وما هي، وما يتفرع عن تلك الأوليات من أمور.

(1)

حقيقة الجن وجوده

ذكر الجن في القرآن الكريم في أكثر من مائة موضع⁽¹⁾، ورأى علماء المسلمين في هذه الحقيقة دليلاً لا مراء فيه يثبت وجود الجن⁽²⁾، بل واحتجوا بذلك على بعض

1. ذكر الجن في أثنين وثلاثين موضعاً، وذكر بلفظ الشيطان في ثمانية وثمانية موضعاً، بينما ذكر بلفظ إيليس في أحد عشر موضعاً. انظر الجنور (ج. ن. ن) (ش. ط. ن) و (ر. ل. س.). محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مطباع الشعب، بيروت، 1378هـ.

2. يقول الراغب الأصبهاني في هذا الصدد: "ويشهد لحقيقة القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه". الراغب الأصبهاني، محاضرات الأدباء، بيروت، 1961، ج⁴، ص628. ويروى عن القاضي عبد الجبار قوله: "والذي يدل على اثباتهم أي كثير في القرآن تغنى شهرتها عن ذكرها".

الفلسفه وجماهه الدهرية الذين قطعوا بنفي وجود الجن إطلاقاً⁽³⁾. ولكن الدليل القرآني لم يقل من شأن الأدلة الأخرى التي تمثلت في أحاديث العرب وأشعارها، والتي يرى بعض العلماء أن النزاع فيها هو مكابرة على الحق والحقيقة⁽⁴⁾. فالعرب كغيرهم من الشعوب السامية، وشعوب الأجناس الأخرى، كان لهم جن توارثوا الاعتقاد بهم جيلاً بعد جيل⁽⁵⁾، وقد ألقى اعتقادهم بهم الرهبة في نفوسهم، فكانوا إذا ما ارتحلوا وأوغلووا في القفر وخفروا سلطوهم، استجروا بسيد الجن في تلك الناحية، عسى أن يكف عنهم الأذى⁽⁶⁾. وعلى الرغم من اختلاف العبارات المنقوله عنهم عند مخاطبتهم للجن⁽⁷⁾، فإنها جميعاً تعكس

- الشبيه، بدر الدين محمد بن عبد الله، آكام المرجان في أحكام الجن، القاهرة، 1362هـ، ص 5.
وجريدة مع قواعد السنة الإسلامية فقد اعتبر الحديث النبوى دليلاً ثانوياً لإثبات وجود الجن. فيسوق الجاحظ طائفه من هذه الأحاديث للغاية نفسها. الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثالثة، بيروت، 1969، ج⁶، ص 223-224.
3. الكردي، حافظ الدين بن محمد، مناقب أبي حنيفة، بيروت، 1981، ص 330-331؛ قارن أيضاً: الحيوان، ج² ص 139؛ أبو الحسن الأشعري، علي بن أسماعيل، مقالات إسلاميين، تحقيق محمد حمي الدين عبد الحميد، القاهرة، ج²، ص 128؛ التهانوي، محمد أعلى بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، بيروت، 1966، ج²، ص 262.
4. الدميري، كمال الدين. حياة الحيوان الكبرى، بيروت (د.ت.)، ج¹، ص 188.
5. S.H. Langdon. The Mythology of All the world. Plimpton Press. Norwood Mass. 1913. vol. 5. p. 362.
6. محاضرات الأدباء، ج⁴، ص 630؛ قارن أيضاً: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1963، ج¹⁹، ص 405-406؛ آكام المرجان، ص 37-38؛ ابن إسحاق، محمد بن إسحاق بن يسار المطابي، السير والمغازي، تحقيق سهيل زكار، بيروت، 1978، ص 112؛ السهيلي، عبد الرحمن، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، القاهرة، 1967، ج²، ص 296-297، ص 305؛ القزويني، زكريا بن محمد بن محمود، عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1970 ص 241؛ الحيوان، ج²، ص 217، ابن كثير، اسماعيل ابو الفداء بن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، بيروت، 1969، ج⁴، ص 428-429.
7. مثل ذلك قولهم "أنا عائد بسيد هذا الوادي". الحيوان، ج⁶، ص 217. أو "أنا مستجير بسيد هذا الوادي". محاضرات الأدباء، ج⁴، ص 630. أو "أني أعوذ بعزيز هذا الوادي" السير والمغازي، ص 112؛ الروض الأنف، ج²، ص 297. أو "يا عامر الوادي جarak". تفسير ابن كثير، ج⁴، ص 29.

صورة مطابقة لسنن العرب الخاصة بالخلفاء⁽⁸⁾، التي كانت واحدة من الترتيبات التي تعارفوا عليها في جاهليتهم لضمان أمنهم عندما كانوا يتقلون تجارةً بين أسواقهم أو يسافرون عمّاراً أو زواراً إلى محاجاتهم ومواسيمهم⁽⁹⁾. ويتصفح ذلك من مجموعة الألفاظ التي يتناولها الرواة عند إشارتهم إلى هذه العادة⁽¹⁰⁾. ويتصفح كذلك من طريقتهم في التوجّه إلى الجنّ نفسه حيث يرون فيه "سيداً" ذا عشيرة وأهل، مثله في ذلك مثل أسياد العشائر من العرب، وقد تطرق القرآن الكريم إلى هذه الظاهرة، ضمن ما يورده من تصوير لأحوال العرب في عهود جاهليتهم⁽¹¹⁾. وبين بعض المفسرين ما ترتب على هذه العادة من تجرؤ الجنّ على العرب حتى ازدادوا على خوفهم خوفاً⁽¹²⁾ وأدى الأمر ببعضهم إلى تقديم القرابين والهدایا للجنّ منعاً لأذاهم وتحصناً منهم بها⁽¹³⁾. ولم يصل خوف العرب من الجنّ

8. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، 1968، ج٤، ص 253.

9. M. J. Kister, "Mecca and Tamim", J. E. S. H. O., 8 (1965) pp. 113-163.

10. منها لفظ "أمان". الروض الأنف، ج٢، ص 307. ولفظ "جوار" تفسير ابن كثير، ج٤، ص 428، ولفظ "خلفاء". محاضرات الأدباء، ج٤، ص 630.

11. قرآن كريم، سورة الجن، 6:72: "وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسَانِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِ فَزَادُوهُمْ رَهْقًا".

12. "فَلَمَّا رَأَتِ الْجِنَّ أَنَّ الْأَنْسَ يَعُوذُونَ بِهِمْ مِنْ خُوفِهِمْ زَادُوهُمْ رَهْقًا. أَيْ خُوفًا وَإِرْهابًا وَذُعْرًا، حَتَّى بَقُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ مَخَافَةً وَأَكْثَرَ تَعْوِدًا بِهِ". تفسير ابن كثير، ج٤، ص 428؛ آكام المرجان، ص 38.

13. فقد اعتادوا أن يذبحوا للجن ذبيحة إذا ما اشتري الرجل داراً أو استبط عيناً أو ابتيء بيته، زاعمين أن الجن لا تضر أصحابها، فجاء نهي النبي (ص) عن ذبيحة الجن كحاجاً للعرب آنذاك. انظر: ابن الأثير، أبو السعادات محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق الزاوي والطناхи، بيروت، 1963، ج٢، ص 153؛ لسان العرب، ج٢، ص 437، ج١٣، ص 97؛ الشعالي، أبو منصور عبد الملك النيسابوري، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1965، ص 69؛ آكام المرجان، ص 80.

ومن الجدير بالتنويه أن نهي النبي عن ذبيحة الجن، لم يقطع هذه العادة، بل ظلت معمولاً بها حتى ما قبل الخاصة. ويروى في هذا الصدد أن أحد الخلفاء قد استبط عيناً بمكة فأمر بأن يذبح للجن لثلا يغوروا ماءها. آكام المرجان، ص 78-79. ومن طريف ما يروى أن بعض العرب إذا طالت بأحدهم العلة واستشرى مرضه قدم للجن هدايا من حنطة وشعير وثمر يحملونها على جمال مصنوعة من طين عسى أن يبلل من مرضه. وقد أورد ابن أبي الحديد بعض الأشعار التي تشير إلى هذه العادة، منها قول بعضهم:

إِحْمَلْ إِلَى الْجِنِ حِمَالَاتٍ وَضُمْ

قَالُوا وَقَدْ طَالَ عَنَائِي وَالسَّقَمْ

عند هذا الحد فحسب، بل وصل بهم الأمر إلى حد عبادته، كعبادتهم لآلهتهم وأصنامهم. فنقل ابن الكلبي أن أحد بطون خزاعة وهم رهط طلة الطلحات كانوا يعبدون الجن وبسبب ذلك نزل فيهم بعض القرآن⁽¹⁴⁾.

ويسوق الجاحظ في معرض تعليمه لاستيحاش العرف وخوفهم من الجن ما رواه عن أبي إسحاق إبراهيم النظام، فيقول: "أصل هذا الأمر وابتداؤه أن القوم لما نزلوا بلاد الوحش عملت فيهم الوحشة، ومن انفرد وطال مقامه في البلاد والخلاء وبعد من الأنس استوحش، ولا سيما مع قلة الأشغال والمذاكرin. والوحدة لا تقطع أيامهم إلا بالمنى أو بالتفكير، والفكر ربما كان من أسباب الوسوسة"⁽¹⁵⁾. ويقول في موضع آخر: "إذا استوحش الإنسان تمثل له الشيء الصغير في صورة الكبير، وارتتاب وتفرق ذهنه وانتقضت أخلاقه فرأى ما لا يرى وسمع ما لا يسمع، وتوهم على الشيء اليسير الحقير أنه عظيم جليل"⁽¹⁶⁾.

ترسّخ وجود الجن في أذهان العرب وارجعوا وجوده إلى غابر الأيام قبل أن يخلق آدم أبو البشر، وزعموا أن الجن قد سبقو الأنس في عمارة الأرض والإقامة عليها بأمد طويل، ولكن عمارتهم الأرض لم تدم إلى ما شاء الله، حيث طغوا وتحاسدوا فيما

وقال آخر:

وزُحْرِجَ عَنِّي مَا عَنِّي مِنَ السَّقْمِ

فِي لِيَتَ أَنَّ الْجِنَ جَازُوا حَمَالَتِي

وقال ثالث:

وَهُمْ بَيْنَ عَضْبَانِ عَلَيْ وَآسِفٍ
شُكْنُ عن قلب من السقُم تَالِفَ

أَرَى أَنْ جَنَانَ التُّفِيرَةَ أَصْبَجُوا
حملت ولم أقبل اليهم حمالة

شرح نهج البلاغة، ج^١، ص 418-419.

14. ابن الكلبي، هشام بن محمد، كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي باشا، القاهرة، 1936، ص 34، قارن أيضًا: أكام المرجان، ص 122؛ أبو نعيم الاصبهاني، حمد بن عبد الله، دلائل النبوة، بيروت، ج^٦، ص 126.

15. الحيوان، ج^٦، ص 249.

16. نفس المصدر، ج^٦، ص 250؛ قارن أيضًا: شرح نهج البلاغة، ج^{١٩}، 413؛ محاضرات الأدباء، ج^٤، ص 630.

بينهم فسلط الله عليهم ملائكته فمزقون كل ممزق⁽¹⁷⁾، وأسروا إبليس وصعدوا به إلى السماء حيث ظل هناك إلى أن أهبط فيها إلى الأرض بعد أن أمره الله بالسجود لآدم فأبى⁽¹⁸⁾. وكانت مدة ملكه في الأرض قبل أن يخلق آدم تقارب ألف سنة⁽¹⁹⁾. وكان إبليس كما هو حال آدم أباً للجن والشياطين، فكا تناслед البشر من صلب آدم صار لإبليس ذرية منه⁽²⁰⁾. ولكن هذه الذرية لم تكن نتاجاً من تزاوج بين ذكور الجن وإناثها كما هو الحال في تناслед بني البشر. لأن إبليس يتكاثر ذاتياً، فهو الذي يخصب نفسه بنفسه بعد أن زوده

17. فيروى في هذا الصدد، أن الله لما خلق الأرض أهبط إليها الجن واسكنتهم فيها، وأعدق عليهم من نعمه وألاته. ثم طغوا بعد ذلك وأكثروا في الأرض الفساد، فأرسل إليهم ملائكته فأجلوهم عن الأرض فلأنوا في أطراف الجبال وجزائر البحار. **عجائب المخلوقات**، ص 233-234؛ قارن أيضاً: المسعودي، علي بن الحسين بن علي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق باربيه دي مدار، باريس، 1865، ج¹، ص 50؛ **لسان العرب**، ج¹³، ص 97؛ أبو حاتم الرازى، أحمد بن حمدان، **كتاب الزينة**، تحقيق حسين الهمذاني، القاهرة، 1958، ج¹، ص 171؛ ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، **كتاب المعرفة**، تحقيق ثروت عكاشه، الطبعة الثانية، القاهرة، 1969، ص 14؛ الطبرى، محمد بن جرير، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق م. ي. دي خويه، ليدن، 1879-1901، ج¹، ص 81؛ الزبيدي، محمد مرتضى، **تاج العروس في شرح القاموس**، بيروت (د.ت.) ج⁹ ص 165؛ محمد بن حبيب، **المحيى**، تحقيق إيلزه ليختن، حيد آباد، الهند، 1361هـ، ص 392؛ المسعودي، علي بن الحسين، **أخبار الزمان**، الطبعة الرابعة، بيروت، 1980، ص 33؛ الإشيهي، شهاب الدين محمد بن أحمد، **المستطرف في كل فن مستطرف**، نسخة مصورة عن طبعة بولاق، القاهرة 1379هـ)، بيروت، (د. ت) ج² ص 131؛ ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، **مرأة الزمان**، Ms. British Museum, Or. 2415, fol. Llb. ولعل هذه الرواية تذكرنا بقصة الطوفان التي ورد ذكرها في الكتب المقدسة وقصص الأنبياء.

18. **تاريخ الطبرى**، ج¹، ص 84-85. وقد روی أن **الحية** هي التي ساعدت إبليس في الانتقال من الأرض إلى السماء حيث حملته بين نابيها. **المعرفة**، ص 15.

19. **مرأة الزمان (نفسه)** ورقة 11 (ب). وجاء في رواية أخرى أن أول من ملك الأرض من الجن هو جيومرت ثم ورثه ابنه طهمورت ثم أوشينيك. **المحيى**، ص 392.

20. **تفسير ابن كثير**، ج³، ص 528؛ قارن أيضاً: **مرأة الزمان (نفسه)** ورقة 10 (ب). وورد أيضاً أن أبا الجن كان "شومان" وليس إبليس. **القمي**، محمد بن علي بن بابويه القمي، **علل الشرائع**، النجف، العراق، 1966، ص 593-594.

الله وأعضاء التذكير وأعضاء التأنيث معاً⁽²¹⁾، ولكنه لا يلد كما يتولد الناس بل يلْقَح كالطير فيبيض ويفرخ⁽²²⁾. ولما كان تكاثر الجن على هذا النحو، فليس من المستغرب أن نجد بعض الروايات تقدر عدد الجن بالنسبة إلى الأئس كنسبة أشرين إلى واحد⁽²³⁾. بينما تذهب بعض التقديرات إلى جعل هذه النسبة أعلى من ذلك بكثير⁽²⁴⁾. وهم على كثرة عددهم ينظمون في قبائل تعود بنسبيتها إلى الآباء الأوائل الذين انحدروا منهم، وقد سمت الروايات الإسلامية بعض قبائلهم فجعلت "بني الشيطان" أكثر قبائل الجن عدداً⁽²⁵⁾، وسمت سبع قبائل آخر كان من بينها قبائل مؤمنة وأخرى كافرة⁽²⁶⁾، العرب في تصوّرهم هذا للبنية

21. مناقب أبي حنيفة، ج² ص 335-336؛ قارن أيضاً: المستطرف، ج²، ص 131. ومن طريف ما يروى في هذا المعنى أن رجلاً سأله الشعبي يوماً: ما اسم امرأة إيليس؟ فقال الشعبي: "ذلك نكاح ما شهدناه". المارودي، أبو الحسن، علي بن محمد بن حبيب، أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، القاهرة، ص 300.

22. المستطرف، ج²، ص 131. وقد اختلفت الروايات في عدد البيض الذي يضعه، فيقال أنه باض خمس بيضات وهذا كان أصل ذريته. ويقال أنه يضع كل يوم عشر بيضات يخرج من كل بيضة سبعون شيطاناً، أنظر: مناقب أبي حنيفة، ج²، ص 335-336. ويقال أنه يخرج من كل بيضة ستون ألف شيطاناً. أنظر: المستطرف، ج²، ص 131. وجاء في رواية ينقلها المسعودي عن وهب بن منبه ومحمد بن إسحاق أن الله قد خلق من إيليس زوجته كما خلق حواء من آدم. فلما غشّيها حملت منه وباضت إحدى وثلاثين بيضة خرجت منها كل أنواع الجن والشياطين. كل صنف منها خرج من بيضة واحدة. مروج الذهب، ج³، ص 320-321.

23. قال وهب بن منبه: الخلق بنو آدم وبنو إيليس، بنو آدم الثالث وبنو إيليس الثنائي، المرزباني، محمد بن عمران، نور القيس، المختصر من المقتبس، تحقيق رودلف زلهايم، فيسبادن، 1964، ص 349.

24. إذ جعلت نسبة الأئس من الخلق عامة كنسبة واحد إلى ألف. بينما جعلت نسبة الجن والشياطين كنسبة تسعة وتسعين إلى ألف. آكام المرجان، ص 11.

25. الديار الكبرى، حسين بن الحسن، تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفس نفيس، القاهرة، 1283هـ، ج¹، ص 304؛ الحيوان، ج⁶، ص 231؛ أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبد الرحمن، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1963، ص 291.

26. من القبائل المؤمنة ذكر بنو أئيش أو أقيش، في رواية أخرى، أنظر: الروض الأنف، ج²، ص 316-317؛ قارن أيضاً: آكام المرجان، ص 127-128. أما القبائل الأخرى التي ذكرت فهي: بنو الدرُّبيس، رسالة الغفران، ص 298. "الزوايع" وهم من نسل زَوْبَعَةِ الجِنِّيِّ وكانوا أصحاب الرَّهَج

الاجتماعية للجن إنما يضعونهم في مرتبة موازية لمراتبهم في الأنساب، فهم مثالم ينتمون إلى قبائل مميزة ينتمي أفرادها إلى آباء معروفيين، وامتداداً لهذا التصور فهم يجعلون الجن كل إقليم عظيماً يلقبونه بنفس الألقاب التي تمنح لزعماء النواحي البارزين. فعلى سبيل المثال لا الحصر، جعلوا الجن اليم زعيمًا ولقبوه أمير الجن⁽²⁷⁾. مثلاً لقبوا زعيمي الجن في الهند وببلاد الشام بعظيم الجن⁽²⁸⁾.

وكما جعلوا من إيليس أباً لجنس الجن عامة، فقد ميزوا من ذريته بضعة أولاد نسبوهم إليه، وجعلوا اعتماده عليهم من دون أبنائه لإيقاع الأذى ببني البشر⁽²⁹⁾. ولم تقف الروايات عند ذكر عددهم فحسب بل تدعى الأمر إلى ذكر أسمائهم ووظيفتهم كل واحد منهم⁽³⁰⁾. وعند الرجوع إلى هذه الوظائف فإنه يتضح بجلاء أنها تعكس الأعمال المنكرة التي نهى الله عباده عن ارتكابها. فقد جعل ثُبُر على المصائب، يأمر بالثور وشق الجيوب ولطم الخدود ودعوى الجاهلية. وجعل الأَعْوَرُ على الزنا يأمر به ويزكيه للذكر والأنثى، وجعل مسْوَطٌ على الكذب يلقي الخبر في أذن الرجل ويوجهه صدقه فيفشو بين الناس، وجعل داسِمٌ على الورقة بين الرجل وزوجته يثير بينهما الحقد والتباغض، وجعل زَلْنُبور

- والقتام والتشوير. انظر: *الحيوان*, ج⁶ ص 231. "بني غزوan". *لسان العرب*, ج⁵, ص 89. "بني شعبان وبنو قيس", *تفسير ابن كثير*, ج⁴, ص 170. "بني شبناق". *الحيوان*, ج⁶, ص 231.
27. تاريخ الخميس, ج¹, ص 249.
28. فعظم شياطين الهند يقال له تَكَوَّرِير، وعظم شياطين الشام يقول له دَرَكَاذَاب. *الحيوان*, ج⁶, ص 232. وتنكروا هذه الألقاب التي عرف بها كبار قادة الأمم التي غلب عليها العرب أيام الفتح، كعظيم الروم، وعظيم الفرس، وغير ذلك.
29. المحبر، ص 395؛ قارن أيضاً: *مرآة الزمان* (نفسه) ورقة 12 (ب).
30. فالمشهور الذي تكاد تجمع عليه الروايات أن عددهم خمسة أولاد هم: ثُبُر، داسِم، مسْوَط، الأَعْوَر، زَلْنُبور، انظر: *عجائب المخلوقات*, ص 234؛ ابن الجوزي، أبو الفرج بن عبد الرحمن، *تلييس إيليس*, المطبعة المنيرية، القاهرة (د.ت.), ص 32-33؛ المحبر، ص 395؛ الغزالى، أبو حامد بن محمد، *أحياء علوم الدين*, القاهرة، 1967، ج 3، ص 50؛ *مرآة الزمان*, (نفسه) ورقة 12 (ب). هنالك رواية أخرى تجعل عددهم أثني عشر ولداً، وروي عن مقاتل أن عددهم قد بلغ الفاً. *مرآة الزمان* (نفسه)، ورقة 12 (ب).

على السوق، يركز رايته فيه بين أهله الخصومات والجدال⁽³¹⁾. وذكرت بعض المصادر عدداً آخر من أولاد إيليس سنتهم بأسمائهم وجعلت لكل منهم وظيفة يوكل بتأديتها لغواية الناس وجرّهم إلى ارتكاب المعاصي⁽³²⁾. ومن خلال نظره ثنائية إلى هذه الروايات يتبيّن قصد المفسرين منها، فهي تهدف، دون شك، إلى توكيد مصداقية العهد الإلهي لإيليس عند طرده، من الجنة حيث هدد بإغواء عبد الله وتزيين الفاحشة لهم⁽³³⁾.

وبالرغم مما شاع عن الجن من القدرة على القيام بخوارق الأعمال التي تفوق حد الخيال⁽³⁴⁾، فإنهم ليسوا نسقاً واحداً، ففيهم القوي وفيهم الضعيف. وبروى في هذا الصدد أن الجن طبقتان: الجن وهم أعلى الجن وأشدّهم، والجِنْ (بالحاء المهملة) وهم أخفض الجن وأضعفهم⁽³⁵⁾، ويتصورون عادة على هيئة الكلاب الجائعة التي تحتاج إلى من يلقي لها

31. آكام المرجان، ص 179-177؛ قارن أيضاً: إيليس إيليس، ص 22-23؛ المحبر، ص 395؛ إحياء علوم الدين، ج³، ص 50؛ عجائب المخلوقات، ص 234؛ مرآة الزمان (نفسه) ورقة 12 (ب).

32. ففي رواية عن كعب الأحبار أن من أولاده: المذهب، خنزُب، هفاف، مُرَّ. الوَلَهَانُ والمُتَغَاضِي، وأنهم كُفُوا بالمهام التالية على التوالي: رد العلماء إلى البدع، إلقاء النوم والنعاشر على المصليين، شرب الخمر، الجنون للغلمان واللواط، الوسوسة عند الوضوء وإفساء الأسرار. أنظر: مرآة الزمان (نفسه) ورقة 12 (ب) - 13 (أ). وقيل أن المذهب موكل بالعبد والنُسَاكَ يزيّن لهم انتقال الكرامات ليقتيم بذلك، أنظر: عجائب المخلوقات، ص 237؛ المتسطرف، ج²، ص 132. وروى أن الوَلَهَانَ يتعرض لركاب السفن في البحر فيفتُك بهم. عجائب المخلوقات، 237.

33. قالَ رَبُّ فَأَنْطَرَنِي إِلَى يَوْمٍ يُبَعْثُرُونَ. قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْتَرِينَ، إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ. قَالَ رَبِّي مَا أَغْوِيَتِي لِأَرْبَيْنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا غَوَيْنِهِمْ أَجْمَعِينَ". سورة الحِجْرُ، 15: 36، وانظر أيضاً: سورة ص، 38: 79.

34. أنظر أمثلة مما ينسب إلى الجن من أفعال خارقة: نور القبس، ص 308؛ محاضرات الأدباء، ج⁴ ص 632؛ الحيوان، ج 6، ص 186؛ مقالات الإسلاميين، ج²، ص 124-125؛ ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله، تاريخ مدينة دمشق، تهذيب احمد بدران، الطبعة الثانية، بيروت، 1979، ج⁶ ص 272-264.

35. مروج الذهب، ج⁴، ص 11؛ قارن أيضاً: الحيوان، ج⁷، ص 177؛ ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، الاشتقاد، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، بيروت، 1979، ص 548.

شيء تأكله⁽³⁶⁾. وقد تصورها العرب من الضعف بحيث يستطع الرجل العادي أن يصار لها فيصرعها مرة ومرتين، لهزّلها وضاللة خلقها⁽³⁷⁾. وزعموا على هذا الأساس أن العناة من الجن إنما هم الشياطين الذين ولدهم إيليس⁽³⁸⁾، وهو مع ذلك يُزَّلون مراتب حسب تفاوتهم في القوة والقدرة، فأدنى هذه المراتب مرتبة الشيطان الذي يمتاز بالخبث والتعرّم. فإذا زاد على ذلك وقوى على البناء والحمل القليل سمي مارداً، فإن زاد عن ذلك فهو عفريت، وإنما إذا زاد عن هذه المرتبة فهو عَقْرِي⁽³⁹⁾.

(2)

رؤيه الجن وتصوره

لا يصعب على المتفحص للأراء الخاصة برؤيه الجن وظهوره لعين الناظر أن يميز بين فتئتين من الروايات، الفتئة الأولى ذات توجّه إسلامي محض، والفتئة الأخرى ذات توجّه جاهل موروث. إذ تنطلق الفتئة الأولى بما يقطع به القرآن الكريم، من أن البشر لا يرون الجن بينما يستطيع الجن أن يروهم رأي العين⁽⁴⁰⁾، ومع ذلك فعلماء المسلمين على أقوال ثلاثة في هذا الشأن، فطائفة يقولون بعدم جواز رؤيتهم في الدنيا إلا إذا أريد لرؤيتهم أن تكون شاهداً ودليلًا على نبوة نبي⁽⁴¹⁾، كما كان الأمر على عهد سليمان (ع)⁽⁴²⁾،

36. الحيوان، ج²، ص 131، قارن أيضًا: ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، تأویل مختلف الحديث، تحقيق محمد زهري النجّار، بيروت، 1972، ص 344.

37. حياة الحيوان الكبرى، ج² ص 169-170.

38. آكام المرجان، ص 7.

39. الحيوان، ج¹، ص 291؛ ج⁶، ص 190؛ قارن: آكام المرجان، ص 8. وهي نسبة إلى موضع يسمى عَقْر نسيوا الجن إليه لتميزهم عن غيرهم من الجن بالخبث والقوة والعَرَامَة، المضاف والمنسوب، ص

40. ويقال أن المارد هي صفة الشيطان فحسب، كتاب الزينة، ج¹، ص 182.

41. مقالات الإسلاميين، ج 2، ص 127.

ونفت طائفة أخرى رؤيتهم بإطلاق، بينما ذهبت طائفة ثالثة إلى جواز رؤيتهم في الدنيا من غير أن تجعل دليلاً على النبوة⁽⁴³⁾. وتمشياً مع هذا التصور فقد وضع الرواة على لسان أحد الجن أن عدم استطاعة البشر رؤيتهم كانت أحد مطالب ثلاثة سألها إيليس ره يوم طرداً من الجنة⁽⁴⁴⁾. ويتشدد الفقهاء في هذا الأمر كثيراً، حيث وصل بهم الأمر إلى رد شهادة المسلم الذي يدعى رؤية الجن، لأن عدالته تتৎفض من جراء ذلك⁽⁴⁵⁾. ورأوا بأن إطلاق هذا الاسم على الجن قد نشأ بسبب اجتنابهم (أي استثارهم) عن الأ بصار، ولأنهم استحجنوا من الناس فلا يرون⁽⁴⁶⁾. مع العلم أن هناك بعض الإشارات التي تربط بين هذا اللفظ وبعض الألفاظ ذات الدلالة الدينية في لغة أهل الجبعة كما يرى نلذكه، كما ويحمل أنها تعريب لكلمة (Genius) اللاتينية. ولا يجب أن يغيب عن البال في هذا الصدد، حرص اللغويين العرب الدائب لإرجاع الألفاظ الأعجمية إلى أصول عربية تضرب جذورها في القدم إلى أيام الجاهلية، بحيث أصبح هذا الحرص منهجاً لم يحد عنه إلا نفر قليل منهم⁽⁴⁷⁾.

أما روایات الفئة الثانية فأنها لا تثبت إمكانية رؤية الجن فحسب، بل تؤكد أن العرب في جاهليتهم كانوا يرون الجن تعرضاً لهم في أسفارهم فيخاطبونها وتخاطبهم ويضربونها وتضربهم⁽⁴⁸⁾. وكثيراً ما روي عنهم أنهم نزلوا بجموع كبيرة من الجن تتع منازلهم بالخيام والقباب والناس، ثم ما يلبثون أن يفقدوهم⁽⁴⁹⁾. وقد روي على لسان عبد

42. آكام المرجان، ص 20-21.

43. مقالات الإسلاميين، ج 2، ص 128.

44. إنَّ أَبِنَا سَلَّمَ أَنْ تَرَى وَلَا تُنْرَى". آكام المرجان، ص 86.

45. نفس المصدر، ص 21.

46. لسان العرب، ج¹³، ص 95، ص 92-93، ص 97-98؛ آكام المرجان، ص 6؛ كتاب الزينة، ج¹، ص 172-176؛ مرآة الزمان (نفسه) ورقة 10 (ب)؛ تاج العروس، ج⁹، ص 165.

47. الحوت، محمود سليم، في طريق الميثولوجيا عند العرب، بيروت، 1955، ص 219؛ B. C. Macdonald, v. "Djinn" Encyclopedia of Islam, 2nd edition.

48. الجواليفي، أبو منصور، موهوب بن أحمد، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة، 1969، ص 51-51.

49. الحيوان، ج⁶، ص 200؛ آكام المرجان، ص 35، محاضرات الأدباء، ج⁴، ص 630.

الله بن مسعود وصف لإحدى قوافل الجن عندما وفدهم على النبي (ص) ليلة الجن إذ شبههم بالرُّطُب يسيرون على قارعة الطريق يتبع بعضهم بعضاً⁽⁵⁰⁾. وعندما تظهر الجن للعيان، فإنها تتشكل على صور متعددة، فتظهر في صورة الأنس والبهائم والطير والزواحف⁽⁵¹⁾. وتزعم العامة أن قدرة الجن على التشكيل في هذه الصور ليست نابعة عن قدرة ذاتية، وإنما الله هو الذي ملّكهم هذه القدرة أن يتحولوا كيما يشاءوا⁽⁵²⁾. وقد تطرق أبو العلاء المعري إلى هذه الظاهرة عندما وضع على لسان بطنه ابن الفارح أثناء تجواله في الجنة الحوار التالي مع بعض الجن: "فيقول: ابن الفارح للجن: ما لي أراك أشيب وأهل الجن شباب؟ فيقول: إن الأنس أكْرِموا بذلك وأحرمناه. لأنَّا أُعطيتُنا الحُولَةَ في الدار الماضية، فكان أحدها إن شاء صار حية أو عصفورة أو حمام. فمُنْعِنا التصور في الدار الآخرة وتركتنا على خلقنا لا نتغير. وكان قائل الأنس يقول: "أُعطيتُنا الحِيلَةَ وأُعطيتُ الجن الحُولَةَ"⁽⁵³⁾. وأكثر ما تتصور الجن على صورة الحيات والكلاب إلى درجة عَدَّت معها صنفاً خاصاً من أصناف الجن⁽⁵⁴⁾. ولدينا أكثر من رواية في أكثر من مناسبة تبين أن

50. القرطيسي، محمد بن أحمد الأنباري، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، 1967، ج¹⁶، ص 213؛ قارن أيضاً: الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، السيرة النبوية، تحقيق حسام الدين القديسي، بيروت، 1981، ص 125، آكام المرجان، ص 53؛ الحيوان، ج⁶، ص 200.

51. آكام المرجان، ص 18-19؛ الحيوان، ج⁶، ص 220؛ مقالات الإسلاميين، ج²، ص 128.

52. الحيوان، ج⁶، ص 220.

53. رسالة الغفران، ص 53.

54. المتنقي الهندي، كنز العمال، تحقيق: صفوة السقا وبكري حيانى، بيروت، 1979، ج⁶، ص 143؛ قارن أيضاً: تفسير ابن كثير، ج³، ص 528؛ مرآة الزمان (نفسه) ورقة 10 (ب)؛ آكام المرجان، ص 17؛ كتاب الزينة، ج¹، ص 171. وأكثر ما يظهر على هيئة كلب أسود، ولذلك روي عن النبي قوله: "لولا أن الكلاب أمة لأمرت بقتلها ولكن خفت أن أبيد أمة. فاقتلو منها كل أسود بهيم فانه جنها". وروي عنه كذلك أن الكلب الأسود يقطع الصلاة. فقيل له: "ما بال الأحمر والأبيض؟ فقال: الكلب الأسود شيطان". آكام المرجان، ص 22؛ قارن: مرآة الزمان (نفسه) ورقة 11 (أ). وجاء في رواية أن الجن قد تتصور على هيئة الكلب الأصفر. انظر: M. S. Cambridge, or. 1485. fol. 167a على هيئة الحية. انظر: مختلف الحديث، ص 340؛ لسان العرب، ج¹³، ص 239؛ آكام المرجان، ص 19. وقد يتصور على هيئة العقارب، وذلك لما روي من حديث النبي قوله: "اقتلو الأسودين ولو كنتم في الصلاة، الحية والعقرب". مرآة الزمان (نفسه) ورقة 11 (أ)؛ النهاية في غريب الحديث والآثار،

الجن كانوا يظهرون بصورة الأنس، فقد أتى الشيطان قريشاً في صورة سراقة بن مالك بن جعشن لما أرادوا الخروج إلى بدر، واتاهم في صورة الشيخ النجدي لما اجتمع ملأهم في دار الندوة للتشاور في أمر رسول الله عندما استفحلا أمره قبل الهجرة إلى المدينة⁽⁵⁵⁾. وكان يأتي مجاهد بن جبر على صورة شيخه ابن عباس إذا قام للصلوة⁽⁵⁶⁾. ومرة أخرى نجد أن التزيعة لاستيعاب المجتمع الإسلامي لفكرة تصور إيليس على صورة البشر، هي السنة الإسلامية نفسها. فيورد الجاحظ في هذا السياق أن العامة إنما قاسوا تصور الجن بهذه الصورة على تصور الملائكة أيضاً بصور البشر، حيث تصور جبريل في صورة دحْيَة بن خليفة الكلبي، وتصور الملائكة الذين أتوا مريم ولوطاً وداود في صورة الآدميين⁽⁵⁷⁾.

وعلى الرغم من تعدد الصور التي يظهر فيها الجن، فإنه قلماً يظهر في صورته الحقيقة التي صوره الله بها. فقد كان إيليس، أبو الجن، غاية في الزينة وجمال الصورة حتى لقبوه بطاووس الملائكة لذلك⁽⁵⁸⁾. ولكنه لما عصى ربّه وأبى السجود لآدم أنزل الله به عقابه، فغير صفتة وحالته وبذل اسمه ومكانه، فأول ما تغير منه صورته فُقبح غاية القبح⁽⁵⁹⁾، حتى صار قبحه مضرب الأمثال، فلما أراد الله أن يُجسّد للعرب صورة حسيّة

ج²، ص 419. وقد جان أن الجن قد يتصور على هيئة القنفذ، انظر: حياة الحيوان الكبير، ج²، ص 231-230.

55. أكام المرجان، ص 18-19؛ فارن أيضًا: دلائل النبوة، ج¹، ص 63-64؛ الروض الافت، ج⁵، ص 223-224؛ البلذري، احمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، تحقيق محمد حميد الله، القاهرة، 1959، ج¹، ص 295؛ الحيوان، ج¹، ص 299؛ المقريزي، احمد بن علي، إمتناع الأسماع بما للرسول من الأبناء والأموال والحفدة والماتع، تحقيق محمود محمد شاكر، الطبعة الثانية، قطر (د.ت) 86، 128.

56. أكام المرجان، ص 20.

57. الحيوان، ج⁶، ص 221.

58. نقص إحدى الروايات أن إيليس كان يأتي إلى يحيى بن زكرياء،نبي الله ، فلما ترافق ليحيى بصورة غاية في القبح سأله وقال: ويحك! ما الذي شوّه خلقتك؟ فقال: كنت طاووس الملائكة فعصيت ربي فمسخني في أحسن صورة، وهي ما ترى". مرآة الزمان (نفسه) ورقة 12 (أ).

59. تاريخ الخميس، ج¹، ص 51.

للقبح ضرب لهم مثلاً "رُؤوس الشياطين"⁽⁶⁰⁾، وهو نوع من الشجر منكر الصورة كريه المنظر ينبت في أرض اليمن⁽⁶¹⁾. ويبدو أن الجن في صورته الحقيقة لم يظهر إلا أمام الأنبياء، فقد ظهر مرة أمام يحيى بن زكريا وظهر الأخرى أمام محمد بن عبد الله، وفي كلتا الحالتين، تبدى القبح في أبغض صورة تقشعر لها الأبدان: "إذا هو مشوه الخلق كريه المنظر، جسده جسد خنزير، ووجهه وجه قرد، وعياته مشقوقان طولاً، وأسنانه كلها عظم واحد، وله لحية زائدة في منكبيه، وله يدان آخر اوتان في جانبيه وأصابعه خلقة واحدة"⁽⁶²⁾. وكما تتمايز الجن في قوتها وضعفها، فهي تتمايز كذلك في قدرتها على التشكيل. فأكثر أصنافها قدرة على التلون هي الغول، لأنها تتصور بصور شتى، فمرة طويلة ومرة قصيرة،مرة قبيحة ومرة جميلة،مرة في صورة الأنس وأخرى في صورة البهائم أو فيما شاعت من الصور⁽⁶³⁾. فشبّه العرب تقلب الدنيا وسرعة تغيرها بالغول فقال كعب بن زهير:

فَمَا تَدُومُ عَلَى حَالٍ تَكُونُ بِهَا
كَمَا تَلَوَّنُ فِي أَثْوَابِهَا الْغُول⁽⁶⁴⁾

60. وذلك في قوله تعالى: "طَلَّهَا كَانَهُ رُؤُسُ الشَّيَاطِينِ"، الصّافات، 37:65، لما أراد أن يصف لهم شجرة الزقوم.

61. ويطلق على هذا الشجر اسم "الأشتن" وقد ورد ذكره في شعر النابغة الذبياني حيث يقول:
تَحِيدُ مِنْ أَسْتَنٍ سُودٌ أَسْفَلُهُ مِثْلَ الْإِمَاءِ الْغَوَادِي تَحْمِلُ الْخُزُماً

وقال الأصمسي أن هذا الشجر أسمه الصّوم. انظر: المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأداب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة (د.ت)، ج³، ص 93-94؛ قارن أيضاً: الحيوان، ج⁶، ص 211. هذا مع العلم أن بعض المفسرين فسر الآية تفسيراً مجازياً، انظر: لسان العرب، ج¹³، ص 238؛ نور القبس ص 115.

62. مرآة الزمان (نفسه) ورقة 12 (أ)؛ قارن أيضاً ظهوره أمام النبي محمد (ص). ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، القاهرة، 1328هـ، ج²، ص 475. وفي وصف آخر للجن، روى أن عبد الله بن الزبير قد رأى رجلاً طوله شبران على بردعة رحله، فقال: ما أنت؟ قال: وما إِزْبٌ؟ قال: رجل من الجن". آكام المرجان، ص 20.

63. كتاب الزينة، ج¹، ص 183.

64. نفس المصدر، ج¹ ص 183؛ قارن أيضاً: مروج الذهب، ج³، ص 318؛ حياة الحيوان الكبرى، ج²، ص 167؛ عجائب المخلوقات، ص 236؛ الحيوان، ج⁶، ص 159.

وقد سمي الغول بهذا الاسم لأنها تغتال الإنسان وتهلكه⁽⁶⁵⁾. ويبدو أن هذا الاعتقاد الواهم قد كان فاشياً في العرب قبل الإسلام إلى درجة كبيرة، وقد تطرق بعض الأحاديث إلى هذا الاعتقاد وحاولت أن تلغيه⁽⁶⁶⁾. وتبيّن بعض الروايات اختلافاً في تحديد ماهية الغول في نظر العرب، فتذهب إحداها إلى أن الغول صنف متميّز عن باقي ذرية الجن خرج من بيضة خاصة من البيوض التي وضعها أبو الجن⁽⁶⁷⁾. وتذهب رواية ثانية إلى أنها صنف من الشياطين سقطت في البر عندما رماها الله بالشهب فكانت غير تلك التي سقطت في البحر⁽⁶⁸⁾. وتذهب الرواية الثالثة إلى أن الغول حيوان شاذ غريب توحش فطلب القفار، وهو يشبه الإنسان والبهيمة ويتراءى للمسافرين في الليل وفي أوقات الخلوات فيتوهنه المسافر بشراً⁽⁶⁹⁾. وساد الاعتقاد لدى أوساط العامة، إن الغول مهما بلغت من القدرة على التلون، فإنها لا تظهر إلا على هيئة امرأة في أحسن صورة، إلا رجلها، فلا بد إلا أن تكون رجلي حمار، وتكون فتحتا عينيها مشقوقتين طولاً⁽⁷⁰⁾. ولما

65. لسان العرب، ج¹¹، ص 507؛ قارن أيضاً: حياة الحيوان الكبرى، ج²، ص 167؛ عجائب المخلوقات، ص 236؛ الحيوان، ج⁶، ص 195.

66. جاء في الحديث الشريف: "لا عذُّوى ولا صَفَرَ ولا هَامَةٌ ولا غُولٌ"، لسان العرب، ج¹¹، ص 507-508؛ قارن: حياة الحيوان الكبرى، ج²، ص 168؛ تاج العروس، ج⁸، ص 51.

67. مروج الذهب، ج³، ص 320-321.

68. عجائب المخلوقات، ص 236؛ قارن أيضاً: حياة الحيوان الكبرى، ج²، ص 168؛ الحيوان، ج⁶، ص 195؛ لسان العرب، ج¹¹، ص 508.

69. المستطرف، ج²، ص 79؛ قارن: عجائب المخلوقات، ص 236.

70. وقد خلّدت هذه الصورة في الشعر الجاهلي فروي الخليل بن احمد لأحد الأعراب بيتاً يصف فيه ساقيها وعيتيها فقال:

وَحَافِرُ الْعَيْرِ فِي سَاقِ خَدِ لَجَةٍ وَجَقْنُ عَيْنِ خَلَافِ الْإِنْسِ فِي الطَّوْلِ
الْحَيْوَانِ، ج⁶، ص 214؛ قارن أيضاً: محاضرات الأدباء، ج⁴، ص 629. وبخلاف هذه الصورة الجميلة التي ارتسمت في أذهان العامة للغول، فيهناك صورة مخالفة رسمها أبو بلاد الطهوي (أبو الغول الطهوي) الذي ادعى انه قتل الغول، حيث وصفها بعد قتلها فقال:

إِذَا عَيْتَ سَانِ فِي وَجْهِ قَبِيجٍ كُوْجِهِ الْهِرُّ مَشْقُوقِ اللَّسَانِ
وَجَلْدٌ مِنْ فِرَاءِ أَوْ شِنَانِ وَرِجْلًا مُخْدَجٍ وَلَسَانِ كَلْبٍ

ترسخت للغول في أذهانهم صورة الأنثى⁽⁷¹⁾، طمعوا منها بمثل ما يطمع به الرجل من المرأة فراودها بعضهم عن نفسها⁽⁷²⁾. بل ووصل الأمر ببعضهم إلى حد ادعى معه أنه قد تزوج الغول⁽⁷³⁾. ومن طريف ما يروى بشأن الغول أنها تموت إذا ضربت بالسيف ضربة واحدة، فإذا زيدت لم تمت ولو ضربت ألف مرة، وقد أشار بعض الأعراب إلى ذلك في أشعارهم⁽⁷⁴⁾. وقد ارتبط بالغول اسم آخر هو السعّلاة، لمقطع الروايات التي بين أيدينا إن كان اسمًا لسمى آخر من أصناف الجن أم لا⁽⁷⁵⁾. بيد أنه تميز عن الغول بالقبح حتى أنهم شبهوا كل مرأة قبيحة الوجه بالسعّلاة⁽⁷⁶⁾.

⁶ انظر: الحيوان، ج 6، ص 234؛ قارن أيضاً: الأمدي: الحسن بن بشر، المؤتلف والمختلف، تحقيق عبد العصمت احمد فراج، القاهرة، 1961، ص 245. وفي رواية لأبي عمرو الشيباني يرد الوصف ذاته تقريباً على لسان تأبطة شرا الذي زعم انه قتل الغول هو الآخر. انظر: أبو الفرج الاصبهاني، علي بن الحسين، كتاب الأغانى، (مصورة عن طبعة يو لاك -القاهرة) بيروت، 1970، ج 18، ص 210.

71. المتسطّرف، ج^٢، ص 79؛ قارن أيضًا: مروج الذهب، ج^٣، ص 318؛ الحيوان، ج^٦، ص 158.

72. يصف تأبٍ شرًّا لقاءه بالغول، وينتطرق إلى هذا الأمر في قصidته حيث يقول:

**فَأَصْبَحَتِ الْغُولُ لِي جَارَةً
فَطَالَبَتِهَا بِضَعْفِ عَهْدِهَا فَالْتَوَّتُ**

¹⁸ الأغاني، ج 210، ص 210.

73. هو الحكم بن عمرو البهري، الذي يورد الجاحظ له قصيدة طويلة ترك فيها لخياله العنان فجاء بطرائف وغرائب كثيرة. فيقول في بعضها:

وَتَرَوَجْتُ فِي الشَّبَّيْةِ غَوْلًا
ثَبَّابًا إِنْ هُوَتْ ذَلِكَ مِنْهَا

الحيوان، ج^٦، ص 81.

⁶ 74. شرح نهج البلاغة، ج¹⁹، ص 412؛ فارن أيسن: محاضرات الأدباء، ج⁴، ص 629؛ الحيوان، ج⁶، ص 234؛ الأغاني، ج¹⁸، ص 210.

75. حملت المصادر روایات متناقضة في هذا الصدد، فمنها ما ذهب إلى اعتبار السَّعْلَة صنفًا آخر غير الغول مع العلم أنهم جعلوا لها نفس المزايا، إلا أنها تعرّض للناس في النهار، بينما تعرّض لهم الغول في الليل، انظر: *حياة الحيوان الكبير*، ج²، ص 20؛ قارن أيضًا: *مروج الذهب*، ج¹³، ص 318-319؛ *عجائب المخلوقات*، ص 236-237. وذهبية روایات أخرى إلى اعتبار السَّعْلَة والغول شبيهًا

(3)

مساكن الجن

ذكر الجاحظ "أن العرب كانوا إذا صاروا في تيه من الأرض وتوسروا بلاد الحوش خافوا عبث الجنان والسعالي والغيلان والشياطين"⁽⁷⁷⁾. ومن هنا كانت الصلة بين تحديد مواطن الجن وبين خوف العرب منها. فتوهموا أن الجن تقيم في الخرائب والفلوات ومواضع النجاسات والمقابر⁽⁷⁸⁾. ثم جاءت الروايات الإسلامية لتعزز هذا الوهم حول مواضع الجن. فذهب بعض المفسرين إلى تحديد أطراف الجبال والتلخوم وجزائر البحر والأرياف كمساكن لهم بعد أن طردتهم الملائكة وفرقت شملهم⁽⁷⁹⁾. وتتسنم روايات الأعراب بشيء من الدقة عند تحديدها لمساكنهم في جزيرة العرب، فيزعمون أنهم قد استوطنوا أرض من بادوا من قبائل العرب الخالية كعاد وثمود، وطسم وجidis، وأميم وجاسم

واحداً. لسان العرب، ج¹¹، ص 336؛ الحيوان، ج⁶، ص 159. وقد جاء في رواية أن الغول هي ذكر الجن بينما السعلة أنثاه. لسان العرب، ج¹¹، ص 510.

76. لسان العرب، ج¹¹، ص 336. ويروى أن السعلة إذا ظفرت بالرجل الخالي في الصحراء فإنها ترقضه حتى يسقط ثم تصم دمه وتقضى عليه. أخبار الزمان، ص 35.

77. الحيوان، ج⁶، ص 217.

78. آكام المرجان، ص 107.

79. المعارف، ص 14؛ قارن أيضاً: تاريخ الطبرى، ج¹، ص 81؛ المستطرف، ج²، ص 131؛ مروج الذهب، ج¹، ص 50. ويقول الفزويني أن الجن لما جمعت لسلیمان (ع) خرجت من المغارور والأودية والآجام والفلوات والجبال والأكام. عجائب المخلوقات، ص 372. وقد ذكرت مواضع أخرى أكثر تحديداً وصفت على أنها مساكن للجن، منها على سبيل المثال: وادي النمل، وقيل أنه موضع واد في الطائف أو أنه أرض الشام كلها. تاريخ الخميس، ج¹، ص 242. وقيل أيضاً أنها تسكن جبلًا في جزيرة العرب اسمه سُواج. الحيوان، ج⁶، ص 182. واختلف كذلك في مكان هبوط إيليس، فذكر أنه هبط في بيسان. مروج الذهب، ج¹، ص 60. وقيل أن عرشه موجود على الماء في البحر، عجائب المخلوقات، ص 238-237.

وعلق، وتركزوا في أرض وبأر، التي بادت هي الأخرى، وكانت أخصب بلاد الله وأكثرها شجراً وثمراً⁽⁸⁰⁾. فلما نفوا الأنس عنها وغلبوا عليها جعلوها حمى لهم لم يطأها أنس إلا خبله⁽⁸¹⁾. وقد أطلق الأعراب العنان لخيالهم في تصوير استحالة الوصول إليها، وان من حاول ذلك فهو ضال لا محالة وملأ هلاكه في النهاية⁽⁸²⁾. ولكن أكثر المواقع ارتباطاً بالجن كان عَقْر، حيث نسبوا الجن إلى هذا المكان، وأكثر الشعاء من ذكره⁽⁸³⁾. إلا أن الرواة اختلفوا في تحديد موقعه⁽⁸⁴⁾. وكما عكس التراث العربي - الإسلامي صورة عن واقع المجتمعات الإسلامية وميلها وأهوائها، فإن الروايات الخاصة بأخبار الجن، كجزء من ذلك التراث، لم تخل من تصوير لذلك الواقع. فقد جاء في إحدى الروايات أن

80. الحيوان، ج^٦، ص 215؛ قارن أيضاً: محاضرات الأدباء، ج^٤، ص 631.

81. ابن رشيق القمياني، العمدة في محسن الشعر وآدابه ونقداته، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الرابعة، بيروت، 1972، ج^٢، ص 265؛ قارن أيضاً: حمزة الاصبهاني، الدرة الفاخرة في الأمثل السائرة، تحقيق عبد المجيد قطامش، القاهرة، 1966، ج^٢، ص 505؛ مروج الذهب، ج^١، ص 78؛ ج^٣، ص 289-290؛ الحيوان، ج^٦، ص 215؛ ياقوت الحموي، معجم البلدان، بيروت، 1957، ج^٥، ص 357. وفي حماية الجن لبعض المواقع ومنع الأنس من دخولها ما يذكرنا بنظام الحمى الذي كان معروفاً في الجاهلية والذي استمر كنظام متبع في الإسلام.

82. وذكر هنا ما روي عن رجل من العرب اسمه دُعِينِيس الرَّمَل عرف عنه شدة اهتدائه، كيف أن الجن قضت عليه لما حاول أن يصل إلى أرضها. وقد أشار الفرزدق في إحدى نفائضه إلى هذا الحادث حيث قال:

"وَلَقَدْ ضَلَّلْتَ أَبَاكَ تَطْلُبُ دَارِ ما
كَحْتَالِ مُلْتَمِسٍ طَرِيقَ وَبَارِ
الدرة الفاخرة، ج^٢، ص 435-434؛ قارن أيضاً: معجم البلدان، ج^٥، ص 357؛ الحيوان، ج^٦، ص 216؛ البزيدي، محمد بن العباس، أمالى البزىدى، تحقيق عبد الله بن احمد العلوى الحسينى، حيدر آباد، الهند، 1369هـ، ص 77.

83. المضاف والمنسوب، ص 234. وقد أورد ذكره بعض مشاهير الشعراء. كالأشعشى والمُرَأَ العَدَوِي، وامرئ القيس وكثير ولبيد، وزهير وذى الرُّمَة. انظر: معجم البلدان، ج^٤، ص 79؛ قارن: لسان العرب، ج^٤، ص 535-534. وذكرها ابن هانىء الاندلسي في إحدى قصائده، الفتاح بن خافان، مطبع الأنس ومسرح النساء، تحقيق محمد على شوابكة، بيروت، 1983، ص 325.

84. فقالوا أنه قرية في اليمن، أو جبل في الجزيرة أو موضع بنواحي اليمامة. معجم البلدان، ج^٤، ص 79. حتى قال أبو عبيدة بشأنه: "ما وجدنا أحداً يدري أين هذه البلاد ولا متى كانت". لسان العرب، ج^٤، ص .535

كعب الأخبار لما علم بنية عمر بن الخطاب في الخروج إلى العراق نهاد عن ذلك معللاً أن بها فسقة من الجن⁽⁸⁵⁾. فعدا عمّا تمثله هذه الرواية من أدب فضائل البلدان ومثالبها، فهي ذات طابع سياسي محض يعكس التأييد لبني أمية ودعوتهم طالما كانت العراق دائمًا موطنًا لخصومهم من أنصار الشيعة والعباسية. وفي رواية مشابهة للزهري، الذي عاش في كنف البلاط الأموي، يروي اليزيدي أن الشيطان قد أتى العراق فقضى حاجته من أهلها ثم انصرف فأتى الشام فطردوه منها، فأتى مصر فباض فيها وفرّخ ونشر عقريّة⁽⁸⁶⁾. ويستطيع المرء، دون كبير عناء أن يستشف من هذه الرواية الطعن بأهل مصر وأهل العراق وهم قطبا الفتنة الأولى في الإسلام التي أسفرت عن مقتل الخليفة عثمان. وهي تبين في الوقت نفسه صدق موقف معاوية وأهل الشام الذين حملوا لواء الدفاع عن القتيل الذي مات مظلوماً. ونظرًا لاعتماد الأمويين في تثبيت سلطانهم على سيف أهل الشام التي كانت مسلطة باستمرار على رؤوس أهل العراق، فقد صورت بعض الروايات الخاصة بمواطن الجن، كيف أن العدد والقوة في الجن والشياطين كانت لأولئك النازلين بأرض الشام⁽⁸⁷⁾. فهي بالإضافة إلى تعريضها بسياسة الأمويين الغاشمة التي طفت وعصفت بالرعاية، تتسم بطابع التأييد للشيعة خصوم بنى أمية الأداء.

ولكن الجن لم تكتف بالمواقع التي حمتها ومنعت الأنس من الوصول إليها، بل نفحت عليهم أحياهم ودورهم ومرافقهم، فانتشرت في طرقيهم وأسواقهم وحماماتهم. أكدت هذا الأمر بعض الروايات الإسلامية التي عَزَّت الله سبحانه وتعالى تخصيص إيليس وذريته بهذه الأماكن. فروى أن إيليس سأله رب له ما أحبته إلى الأرض أن يجعل له بيتهً ومجلساً، فخصه بالحمام والأسوق ومجامع الطرق⁽⁸⁸⁾. ولذلك حذرت بعض الأحاديث الناس من دخول الأسواق مبكرين أو الخروج منها متأخرین، لأن الشيطان يركز فيها

85. آكام المرجان، ص 23.

86. أمني اليزيدي، ص 103.

87. الحيوان، ج^٦، ص 232.

88. "أن إيليس لما نزل إلى الأرض قال: رب أنزلتي وجعلتني رجيمًا، فأجعل لي بيته؟ قال: الحمام. قال: فاجعل لي مجلساً؟ قال: الأسواق ومجامع الطرق". عجائب المخلوقات، ص 234؛ قارن أيضًا: إحياء علوم الدين، ج^٣، ص 44؛ المستطرف، ج^٢، ص 131-132؛ الأولياء، ج^٣، ص 378-379.

رأيته⁽⁸⁹⁾. وليس من الصعب أن ندرك المقصود من هذه الروايات، فهي ترمي إلى أبعاد الناس عن مواضع القيل والقال حيث يخوض الناس فيها بلهو الحديث والإفساد فيما بينهم. وقد تنتقم الجن على الناس بيوتهم إذا ما غفلوا عن سد أبوابهم عند ابتداء الظلمة فتهجم على آنيتهم واسقائهم ومصابيحهم فستقر بها، حيث تستطيع بذلك أن تلحق أذها بهم نتيجة لغافلتهم وتهاونهم. ومنعاً من ذلك فقد نبأ النبي المؤمنين أن يتداركوا هذا الخطر قبل أن يحل بهم⁽⁹⁰⁾. وإزاء هذا التشدد في التحذير من دخول الجن منازل الناس، فإننا نلمس بعض التسامح في دخولهم إذا ما طرقوا المنازل بخير ولم يريدوا بأهلها شر⁽⁹¹⁾. بل ذهب المجتمع الإسلامي إلى أبعد من ذلك، حين سلم بجواز مشاطرة الجن للإنس مساكنهم إذا كانوا من المسلمين⁽⁹²⁾. خاصة أولئك الذين تسميمهم الروايات "بالعمار" لسكناهم البيوت مع أهلهما⁽⁹³⁾. وعلى غرار ما حدث من تغيرات ديمografية في جزيرة العرب أبان عهد ربّ الأندلسى، العقد الفريد، تحقيق احمد الزين، والإيباري وأحمد أمين، القاهرة، الطبعة الثانية، المصير. وكما كان النبي (ص) هو المقرر فيما حدث للذين هاجروا والذين أجلوا عن

89. وفي رواية أخرى: "فإنها مبيض الشيطان وبها يقرب لواءه". آكام المرجان، ص 176؛ مناقب أبي حنيفة، ص 336. ويروى في هذا الصدد حديث ينهى الناس عن القعود على ظهور الطرق. ابن عبد ربّ الأندلسى، العقد الفريد، تحقيق احمد الزين، والإيباري وأحمد أمين، القاهرة، الطبعة الثانية، 1962، ج²، ص 417.

90. فقد روى عنه (ص) قوله: "إذا استجنح الليل، فكُفُوا صُبَانَكُمْ، فإن الشياطين تنتشر حينئذ، فإذا ذهبت ساعة العشاء، أجيِفُوا أبوابكم وخرّموا آنيتكم وأوْكُوا أستيقنكم، فإن الشيطان لا يكشف غطاء ولا يحلّ وكياء وأطفئوا سُرُجُكُم.....". علل الشرائع، ص 582؛ قارن أيضاً: آكام المرجان، ص 180؛ الحيوان، ج⁶، ص 211؛ ج⁴، ص 291؛ ج⁵، ص 121-122؛ محاضرات الأدباء، ج⁴، ص 628؛ ابن أبي جمرة الأندلسى، محمد بن عبد الله، بهجة النقوس، الطبعة الثالثة، بيروت، 1984، ج⁴، ص 18؛ العقد الفريد، ج²، ص 417.

91. حياة الحيوان الكبرى، ج²، ص 231.

92. "ما من أهل بيتٍ من المسلمين إلا وفي سقف بيته من الجنَّ من المسلمين". آكام المرجان، ص 24.

93. الحيوان، ج⁶، ص 190، آكام المرجان، ص 8.

94. حيث هجرة الرسول وأصحابه من مكة إلى المدينة ثم ما أعقب ذلك من هجرة باقي رجال القبائل قبل الفتح وبعده. وما حدث أثناء ذلك من إجلاء بنى النضير، إحدى قبائل اليهود الثلاث التي كانت في المدينة، وما أعقاب ذلك من إجلاء نصارى نجران إلى أرض العراق أيام خلافة عمر.

ديارهم، من المسلمين وغير المسلمين، فقد كان هذا حاله عند إعادة توطين الجن أو إجلائهم عن بعض مواطنهم. فقد وفد عليه الجن المسلمون والجن المشركون وسألوه أن يسكنهم، فاسكن المسلمين الجلّس، أي القرى والجبال واسكن المشركين الغور، أي ما انخفض من الأرض⁽⁹⁵⁾، ومثلماً أ洁ى يهود النصیر فقد أ洁ى جن نصبيين وفرقهم في البدان⁽⁹⁶⁾.

(4)

طعام الجن ومراكبهم

لعلماء المسلمين في طعام الجن وشرابهم ثلاثة أقوال مختلفة أولها أن الجن جميعاً لا يأكلون ولا يشربون، وثانية أنها أنهم جميعاً يأكلون ويشربون كبني البشر، أما القول الثالث فيذهب أصحابه إلى أن الجن في هذا الأمر فريقان ففريق يأكل ويسرب وفريق لا يأكل ولا يشرب⁽⁹⁷⁾. واحتلوا أيضاً في كيفية أكلهم، فزعم فريق أن أكلهم وشربهم تشمّم واسترواح، وزعم آخر أنه مضغ وبلغ⁽⁹⁸⁾. وقد توالت الرواية عن النبي (ص) انه أباح لهم من الطعام العظام وروث البهائم، وذلك لما التقى بهم وسألوه الزاد، حيث تحول العظام إلى

⁹⁵. كنز العمال، ج^٦، ص 142، 167؛ قارن أيضاً: آكام المرجان، ص 23.

96- فقال: خل عني، فإني شيخ كبير ذو عيال وأنا فقير، وأنا من جن نصبيين، وكانت لنا هذه القرية قبل أن يبعث صاحبكم، فلما بعث آخر جنا منها". حياة الحيوان الكبير، ج²، ص 169.

ولا يشربون فيذهبون إلى تعليل ذلك ببرقة أجسامهم. أكام المرجان، ص 31.

ويروي الجاحظ شعراً لسمير بن الحارت الصبي، يثبت فيه أن الجن لا يأكلون الطعام، حيث يقول:

فَقَالُوا: الْجَنُّ، قَلْتُ عَمُوا ظَلَاماً **أَنَّوْا نارِي فَقُلْتُ مَنْوَنَ أَنْتُمْ**

فقلتُ إِلَى الطَّعَامِ فَقَالَ مِنْهُمْ
زَعِيمٌ: نَحْسُدُ الْأَنْسَ الطَّعَامًا

¹ الحيوان، ج 1، ص 186. وانشد الـكـرـدـيـ بيـتـاـ ثـالـثـاـ لهـذـيـنـ الـبـيـتـيـنـ وـهـوـ:

وَلَكِنْ سُوفَ يُعَقِّبُكُمْ سَقَامًا
فَضَلَّتُمْ بِالْأَكْلِ عَنْ أَنَّا

.98. آكام المرجان، ص 28-29

لحم غريض ويتحول الروت إلى ثمر⁽⁹⁹⁾. وقد ربطت الرواية بين هذا الصنف من الطعام. وبين دعوة النبي لحريم الاستجاء به من قبل المسلمين⁽¹⁰⁰⁾. وليس من تفسير لهذا الربط إلا اتصاله بفن معروف من فنون الآداب الإسلامية هو أدب العلل⁽¹⁰¹⁾. وعدا عن ذلك، فإن هذا النوع من الطعام ينسجم مع المسحة الدرامية التي تميز الروايات الإسلامية عن الجن. وانسجاماً مع الرؤية الإسلامية العامة للجن، فإننا نجد بعض الروايات التي تجعل طعام الجن وشرابهم من طعام الإنس وشرابهم⁽¹⁰²⁾. بل ويفضلون بعض الأطعمة على غيرها، كفضيلهم الأرض على سائر ألوان الطعام⁽¹⁰³⁾. هذا مع العلم أن الفول كان الوجبة الدائمة التي يتناولها الجن⁽¹⁰⁴⁾. ولعل في الإشارة إلى هذين الصنفين ما يعكس إلى حد ما، نظرة الاستعلاء التي ميزت العرب من أهل البادية على سكان القرى وال فلاحين، الذين كان جل طعامهم ما تتبته الأرض التي يعيشون عليها¹⁰⁵. أرادوا بذلك أن يبيّنوا أن مأكل هؤلاء كمأكل الجن الذين لا يستسيغه البشر. ومع ذلك فإننا نرى الجن تأكل ما يأكله الأعراب، فهي مولعة بالتمر تسرقه من مخازن الناس⁽¹⁰⁶⁾. إلا إنها لا تأكل بيمنها، بل بشمالها، ولذا

99. كنز العمال، ج⁶، ص 144؛ قارن أيضاً: تفسير ابن كثير، ج⁴، ص 164؛ آكام المرجان، ص 48.

100. فقد روي أن الجن قالوا للنبي (ص): "يا رسول الله إن الناس ينجسونها علينا، فنهي عليه السلام أن يستجيأ أحد خرج من الخلاء بطعم أو روثة أو برة". كنز العمال، ج⁶، ص 169؛ قارن: تفسير ابن كثير، ج⁴، ص 164.

101. ولا يقتصر هذا النوع من الأدب على الحديث فحسب بل يشمل كافة صنوف الأدب، ومن السهل التعرف على هذه الأصناف من مراجعة فهارس المؤلفات الإسلامية حيث يجد المرء مجموعات من التأليف تحمل اسم "علم الشرائع" أو "علم النحو" وما شابه ذلك.

102. "إِذَا وُضِعَ غَذَاءُهُمْ نَزَلُوا فَتَغْوِيُّهُمْ، وَإِذَا وُضِعَ عَشَاؤُهُمْ نَزَلُوا فَتَعْشَوْا مَعَهُمْ". آكام المرجان، ص 24؛ قارن أيضاً: أخبار الزمان، ص 36-37؛ العقد الفريد، ج²، ص 456؛ ج⁶، ص 297.

103. تفسير ابن كثير، ج⁴، ص 430، قارن: آكام المرجان، ص 69.

104. الحيوان، ج⁶، ص 210؛ قارن: محاضرات الأدباء، ج⁴، ص 631؛ النهاية في غريب الحديث، ج³، ص 381؛ لسان العرب، ج¹¹، ص 534.

105. إن نظرة الاستعلاء هذه لم تخنق وما زال البدو ينظرون إلى سكان القرى من الفلاحين على أنهم أدنى مكانة وألاّم عرقاً. وقد كانت جذور هذه النظرة قديمة عند العرب حيث كانوا يحتقرن الفلاحين ويستهينون بهم. أنظر: الإصابة، ج³، ص 133، حلية الأولياء، ج³، ص 319.

106. حياة الحيوان الكبرى، ج²، ص 168-169.

نهى النبي (ص) المسلمين عن الأكل بشماليهم⁽¹⁰⁷⁾. ومرة أخرى فإننا نلاحظ كيف استغلت السنة الإسلامية موضوع الجن لتعلم المسلمين درساً في سنن الأكل وآداب المائدة. ووفاء للإيمان بوجود الجن، بعد أن ثبت الإسلام هذا الوجود، اختلطت الرؤية الإسلامية لهذه المخلوقات بالرؤية العربية المأثورة التي أصبحت جزءاً من التراث الإسلامي الخاص بالجن. وضمن هذا المنظور فقد جعلت للجن مطايها ترتكبها وتறح عليها، إلا أنها تختلف عن مطايها العرب المعهودة من الإبل والخيول والأئن. فجعلوها بهائم وطيور وزواحف، وذكروا منها النعام والظباء والثعالب والعظاء والقنافذ والجرذان والفقاران والورل والأرانب⁽¹⁰⁸⁾. وذكر أيضاً أن الجنادب من مراكبيهم. بل هي المفضلة عندهم والأثيرة على غيرها من مراكبيهم⁽¹⁰⁹⁾. ولم تكن هذه الأصناف من المطاي على درجة واحدة من المكانة في نظرهم. فمثلاً فضلوا الجنادب، فقد تسامعوا من ركوب الأرانب والذئاب⁽¹¹⁰⁾. وتذكروا الأشعار المنسوبة إليهم في ركائبهم، بشعراء الجاهلية الذين خصوا رواحلهم بجزء لا يستهان به من قصائدتهم ومعلاقاتهم⁽¹¹¹⁾. وحال الجن في حرصهم على مطايهم من الأخطار التي تتربص بها، لا يقل عن حرص العرب على خيولهم وركائبهم، خاصة إذا كانت هذه المطاي من الظباء التي يطمع بها الصيادون. فكثيراً ما كان يسمع الصيادون أصواتاً تهتف بالظباء تحذرها من سهامهم فتتجو من موت

¹⁰⁷

108. الحيوان، ج٦، ص 237-239؛ فارن أيضاً: شرح نهج البلاغة، ج١٩، ص 411؛ محاضرات الأدباء، ج٤، ص 632.

109. فقد روي في هذا الصدد شعر منسوب إلى الجن يذكر فيه فيقول:
كُلُّ المَطَايَا قَدْ رَكِبَنَا فَلَمْ نَجِدْ
الَّذِي وَشَهِي مَنْ رَكَبَ الْجَنَادِبِ

الحيوان، ج٦، ص 293؛ فارن أيضاً: محاضرات الأدباء، ج٤، ص 632.

110. وفي تشاوئهم من هذه المطاي أشيدت بعض الأبيات منها:

"وَشَرُّ مَطَايَا الْجِنِّ أَرْتَبُ خَلْلَةً
وَذَئْبُ الْعَصَنَا أَوْقَ عَلَى كُلِّ صَاحِبٍ"

الحيوان، ج٦، ص 239؛ وفي ركوبهم للذئاب أنظر أيضاً: الأغاني، ج٩، ص 163.

111. أنظر على سبيل المثال: معلقة امريء القيس، وطرفة، وباقى أصحاب المعلقات، الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، القاهرة، 1963.

محقق⁽¹¹²⁾. وإذا ما حدث ووَقَعَتِ الظُّبَاءُ فِي حِبَالِ الصَّيَادِينَ تَوَسَّطَ الْجَنُ لِإِطْلَاقِ سُرَاحَهَا وَعَوْضُوهُمْ عَنْ ذَلِكَ طَعَامًا وَشَرَابًا وَحْسَنَ ضِيَافَةً⁽¹¹³⁾. من اجل ذلك كان الرجل من العرب لا يصيد شيئاً من مراكب الجن كاليربوع والقند والورل لأنه لا يأمن من أن تثار الجن فتقتك بفحل إيله⁽¹¹⁴⁾. وينقسم المجتمع العربي، كما يصوره الجاحظ، إلى قسمين فيما يتصل بمسألة مطايلا الجن، الأول يرى فيها حقيقة لا مراء فيها، ويدهب إلى إثباتها بالأدلة⁽¹¹⁵⁾. بينما يشكّ القسم الآخر في ذلك ويرى في هذه الأخبار نوعاً من أكاذيب الأعراب⁽¹¹⁶⁾. وعلى الرغم من صلة الجن بهذه الحيوانات، فإن لهم نفرة من بعضها كالأرانب والثعالب، وقد استغلت هذه الظاهرة من قبل العرب ليتحصنوا بها من أذى الجن، فقد اعتقوه أن تعليق كعب الأربن أو سن الثعلب ينفر الجن من أصحابها فيتخلصون من أذاهها⁽¹¹⁷⁾. واعتقدوا أيضاً أن تغير الجن من الصبيان يتأتى بتغيير أسمائهم، وذلك بـ

112. آكام المرجان، ص 119-121.

113. نفس المصدر، ص 122-123.

114. الحيوان، ج^٦، ص 46-47؛ قارن أيضاً: شرح نهج البلاغة، ج^{١٩}، ص 412. ويروى في هذا الصدد عن الشرقي بن القاطمي أن رجلاً قُتل فنفذاً فَغَرَمَتْهُ الْجَنُ أَنْ يَدْفَعَ دِيْتَهُ . شرح نهج البلاغة، ج^{١٩}، ص 423-421.

115. وأصحاب هذا الرأي هم الأعراب ومن كان في مستوى إدراكهم من العامة، فيروي ابن الأعرابي أنه التقى بأحد الأعراب فروى له شعراً في مطايلا الجن، فسألته ابن الأعرابي إن كان يؤمن أن الجن ترکبُها فأجابه قائلاً: "أَحَقُّ بِاللَّهِ لَقْدْ كَنْتُ أَجْدُ بِالظَّبَاءِ التَّوْقِيعَ فِي ظُبَائِهَا وَالسَّمَّةِ فِي الْأَدَانِ". الحيوان، ج^٦، ص 237-238.

116. أما أصحاب هذا الرأي فهم العلماء ورجال الفكر والأدب، ومن يستدون أيضاً إلى روایات الأعراب للتتليل على كذب تلك الأخبار. الحيوان، ج^٦، ص 240؛ شرح نهج البلاغة، ج^{١٩}، ص 413-414.

117. الحيوان، ج^٦، ص 357-358؛ قارن أيضاً: حياة الحيوان الكبرى، ج^١، ص 21؛ الدرة الفاخرة، ج^٢، ص 563؛ شرح نهج البلاغة، ج^{١٩}، ص 403-404؛ التويري، احمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، القاهرة، 1923-1954، ج^٣، 123-124. وعن تعليق سن الثعلب أو الهر للغاية نفسها انظر: شرح نهج البلاغة، ج^{١٩}، ص 404؛ قارن أيضاً: نهاية الأرب، ج^٣، ص 124؛ الدرة الفاخرة، ج^٢، ص 564.

يسموهم بأسماء مراكب الجن حتى تبتعد عنهم⁽¹¹⁸⁾. وما تجدر الإشارة إليه، أن بعض هذه العادات ما زالت معمولاً بها في بعض شرائح المجتمع العربي الإسلامي في أقاليم شتى.

(5)

العلاقات الجنسية المتبادلة بين الجن والإنس

عزز تفسير بعض الآيات القرآنية ما أثر عن اعتقاد العرب من أن للجن شهوة للجماع كالإنس⁽¹¹⁹⁾. وان ممارسة هذه الشهوة لا تقتصر على تتكاهم فيما بينهم، بل تصل إلى درجة المشاركة والتبادل بين التقلين⁽¹²⁰⁾، وتمشياً مع هذا الاعتقاد، فهم يرون في الصرع الذي يصيب الرجل أو المرأة إنما هو على سبيل الشهوة في الجماع. وقد أورد الجاحظ بعض مزاعم العرب في هذا الأمر فقال: "وهم يزعمون ان المجنون إذا صرعته الجنية، وان المجنونة إذا صرعتها الجني، إن ذلك على طريق العشق والهوى وشهوة النكاح. وان الشيطان يعشق المرأة منا وان نظرته إليها من طريق العجب بها اشد عليها من حمي أيام وان عين الجن اشد من عين الإنسان"⁽¹²¹⁾. ومن طرائف ما يروى في هذا الصدد، أن العرب يعتقدون أن التناكح بين الإنس والجن قد يسفر عن إنجاب الأطفال،

118. شرح نهج البلاغة، ج¹⁹، ص 404. واعتاد العرب إذا ما دخلوا قرية وخفوا جنهاً أن يعشروا كتعشير الحمار (أي نهيقه). ورويت لهم في ذلك أشعار. الحيوان، ج⁶، ص 358-359؛ شرح نهج البلاغة، ج¹⁹، ص 394-395. وجاء في بعض الأحاديث أن تربية الحمام في البيوت يُبعد الجن عن أذى الصبيان، آكام المرجان، ص 180.

119. تفسير ابن كثير، ج⁴، ص 278.

120. آكام المرجان، ص 66؛ قارن أيضاً: مناقب أبي حنيفة، ص 335؛ الحيوان، ج⁶، ص 161-162؛ ج¹، ص 188-189.

121. الحيوان، ج⁶، ص 217-218؛ قارن أيضاً: ج⁶، ص 170-171؛ ج⁶، ص 260؛ محاضرات الأدباء، ج⁴، ص 628-629؛ آكام المرجان، ص 106. وهنالك أسباب أخرى للصراع تكون لبغض أو معاقبة على أذى أوقعه الإنسان بالجن. أنظر: آكام المرجان، ص 106.

خاصة إذا كانت الزوجة من الجن. ومن الأمثلة الصارخة على هذا النوع من التزاوج، تزوج عمرو بن يربوع التميمي بالسعلة التي ولدت له ابنيه عسلاً وضمضاً، فجاء الإسلام وقد بلغ أبناء عسل ثمانية فاختطوا لهم خطة بالبصرة⁽¹²²⁾. وظل أبناء عمرو بن يربوع يدعون ببني السعلة على مدى أجيال متعاقبة⁽¹²³⁾. وكانت بلقيس ملكة سبا من نتاج الزواج المختلط. فقد روي أن أباها شراحيل كان من نسل يعرب بن قحطان، وكان تحدى من صلب أربعين ملكاً، فلم ير لنفسه كفؤا في الملوك فتزوج امرأة من الجن اسمها ريحانة بنت السكن، فولدت له بلقيس ولم يكن لها ولد غيرها⁽¹²⁴⁾. ولم يشكوا بأن أجداد عبد الله بن هلال من جهة امة كانوا من الجن⁽¹²⁵⁾. وقد ميزوا بين نتاج مثل هذا من الزواج، فأطلقوا على المتولد بن الإنساني والجنية اسم "الخس"، وعلى المتولد بين الانسي والسعلة اسم

122. الاشتقاد، ص 227-228؛ قارن أيضاً: *الحيوان*، ج⁶، ص 197؛ محاضرات الأدباء، ج⁴، ص 631؛ ابن العربي، محمد بن عبد الله، *أحكام القرآن*، تحقيق: علي محمد البجاوي، القاهرة، 1972، ص 1160؛ كتاب الزينة، ج¹، ص 184؛ *شرح نهج البلاغة*، ج¹⁹، ص 411-412.

123. وبسبب ذلك كانوا هدفاً لهجاء الشعراء لهم فارتजَّ في هجائهم الرجزُ التالي:
"ويا فَيَّاحُ اللَّهُ بْنِي السَّعْلَةَ
عَمْرُو بْنِ يَرْبُوْعِ شِرَارِ النَّاسِ
لَيْسُوا بِأَبْطَالٍ وَلَا أَكْيَاتٍ"

شرح نهج البلاغة، ج¹⁹، ص 412؛ القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم، الأهمي، مراجعة وتصحيح محمد عبد الجود الأصممي، القاهرة، 1926، ج²، ص 68. وقد عزي هذا الرجز إلى الشاعر عليه بن أرقم، لسان العرب، ج²، ص 101، المنسوب إلىبني يشكرا، انظر: المزرbiani، أبو عبد الله، محمد بن عمران، معجم الشعراء، تحقيق: ف. كرنكو، القاهرة، 1354هـ، ص 304.

124. *حياة الحيوان الكبرى*، ج²، ص 109؛ قارن أيضاً: *تاريخ الخميس*، ج¹، ص 244؛ آكام المرجان، ص 70-71، مناقب أبي حنيفة، 335؛ *الحيوان*، ج¹، ص 187-188. وروي في نسبها أنها بنت اليشرح بن ذي جدن، وأمها بنت السكن ملك الجن، المخبر، ص 367.

125. وكان عبد الله بن هلال هذا آخر من تبقى من نسل معد يكرب الحميري وكان يلقب "بصدق إيليس"، أو "ختن إيليس". *الحيوان*، ج¹، ص 190؛ ج⁶، ص 170؛ *المضاف والمنسوب*، ص 73؛ ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد، *جمهرة أنساب العرب*، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1962، ص 438. ويروى كذلك أن رجلاً من أهل البصرة يدعى سعد بن جبير قد تزوج السعلة وأنجب منها أطفالاً: انظر: *أخبار الزمان*، ص 35.

"العُلُوق"⁽¹²⁶⁾. ووصفوا جميعاً بالمُغَرِّبين، لأنه شارك فيهم الجن⁽¹²⁷⁾. وساد عندهم الاعتقاد إن صفات الجن ومزاياه تغلب على الأطفال المتولدين من هذا التزاوج⁽¹²⁸⁾. ولجهلهم في تفسير أسباب التشوه الذي يحدث في أعضاء جسم الإنسان، فقد عزوا ذلك إلى ملابسات نكاح الجن بالمرأة. من ذلك ما أدعوه من إن المخت من الأطفال إنما يولد هكذا لأن الجن تسيق الرجل إلى زوجته إذا ما أنهاها وهي حائض⁽¹²⁹⁾.

وقد أحصى ابن النديم أسماء ستة عشر كتاباً في عشاق الإنس للجن وعشاق الجن للإنس، وعزى كثرة هذه المؤلفات إلى انتشار الخرافات والأسمار وإقبال الناس عليها ورغبتهم لسماعها في خلافةبني العباس وخاصة أيام خلافة بن المقتدر⁽¹³⁰⁾. ولم تتوقف العلاقة المتبادلة بين الجن والإنس عند حد العشق فحسب، بل تعدت ذلك إلى الخطبة فالزواج. فروي أن قوماً من أهل اليمن استفتوا مالك بن انس في رجل من الجن تقدم لخطبة جارية لهم معللاً ذلك بأنه يريد الحلال⁽¹³¹⁾. وذكر عن جن آخر خطب امرأة من العرب وتزوجها⁽¹³²⁾. ولكن لم تنته كل قصص الغرام بمثل هذه النهاية السعيدة دائماً. إذ أقدم العشاق من الجن على اختطاف من عشقوا من نساء الإنس وفروا بهن⁽¹³³⁾. وكثيراً ما

126. آكام المرجان، ص 71.

127. وردت هذه الصفة في حديث روتته عائشة عن النبي (ص). مناقب أبي حنيفة، ص 338.

128. يروي الجاحظ أبياناً تبيّن ذلك فيقول:

غَلَبْتُنِي عَلَى النَّجَاهَةِ عَرْبِي	بَعْدَ أَنْ طَالَ فِي النَّجَاهَةِ ذَكْرِي
وَأَرَى فِيهِمْ شَمَائِلَ أَنْسٍ	غَيْرَ إِنَّ النَّجَارَ صُورَةُ عَفْرٍ

وأنظر بقية الشواهد من الشعر والنشر على ذلك. الحيوان، ج^٦، ص 235-237.

129. آكام المرجان، ص 77. وفي هذا بالطبع إمعان في التحذير من مغبة إثبات المرأة في حيضها لما قد يترتب على ذلك من تشويه في خلقة الطفل.

130. ابن النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست، بيروت، 1978 ص 438.

131. آكام المرجان، ص 67.

132. نفس المصدر، ص 69.

133. عجائب المخلوقات، ص 341. المستطرف، ج^٢، ص 133.

تعرضت نساء الإنّس للاحقة رجال من الجن أرادوا بهن الفاحشة⁽¹³⁴⁾. وقد تمادي بعض ذكور الجن في الاعتداء على الحرائر المتزوجات غير آبهين بأزواجهن. من ذلك ما روي عن امرأة غاب عنها زوجها فأتتها الجن على هيئته أثداء غيابه، وكان ينال منها ما يناله زوجها. ولما عاد الزوج جاءه الجنّي وهده بالقتل أن لم يقبل أن يشاركه في زوجته⁽¹³⁵⁾. ومثلما يستغل ذكر الجن سطوتهم للتلطّل على نساء الإنّس، فإن نساء الجن تفعل ذلك في رجال الإنّس. فقد روي أن أحد أشراف قريش، وهو سعيد بن خالد بن عبد الله بن أسيد، كان يُصرّع نصف سنة ويُفقيق النصف الآخر، فلما عزم أهله على علاجه تكلمت امرأة على لسانه وادعت أنها ابنة سيد الجن واعتبرت على معالجته مهددة بقتله إذ ما أصرروا على ذلك⁽¹³⁶⁾. ولعل في هذه النادرة ما يذكرنا ببعض سنن العرب في الزواج، إذ لا يخطب الكفاء إلا إلى الكفاء ولا يخطب الهجين إلا إلى هجين مثله⁽¹³⁷⁾. ولم تكن هذه حال جميع نساء الجن، فكان بعضهن يلجأ إلى التكّر لتنصل إلى بغيتها، فإذا ما اكتشف الإنّسي حقيقة أمرها لم تكن لتتورع عن إلحاق الأذى به⁽¹³⁸⁾. وقد تستعين الجن بفحولة الإنّسي طلباً للنجابة وكرم الأحساب. فيزع عم أعراببني مُرّة أن الجن قد استفحلت سنان المريخ فخلوا بينه وبين نسائهم رباء أن يولد فيهم مثله⁽¹³⁹⁾. ولا يغرب عن البال ما لهذه النادرة من صلة مباشرة بقراخر العرب بالأنساب، فجاءت هذه الرواية لمحاولة إثبات عراقة نسبهم وبعد صيتهم، حتى أن الجن أرادت أن تتشرف به.

134. الأنطاكي، داود، *تزيين الأسواق في أخبار العشاق*، بيروت، 1972، ج²، ص 383؛ آكام المرجان، ص 75-76؛ ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، *ألوذاً بأحوال المصطفى*، تحقيق مصطفى عبد الواحد، بيروت، 1966، ج¹، ص 154.

135. *تزيين الأسواق*، ج²، ص 384؛ الحلببي، علي بن برهان الدين، *السيرة الحلبية*، القاهرة، 1964، ج¹، ص 342.

136. *الحيوان*، ج⁶، ص 170-171.
137. *المحيّر*، ص 310.

138. آكام المرجان، ص 69.

139. وقد ضُرُرت الأمثل في سنان هذا فقيل فيه بعد أن اختفى ولم يُرَ ثانية: "أضلُّ مِنْ سنان" وقيل فيه أيضاً: "ضَالَّةُ غَطَّافَان". انظر: *الدرة الفاخرة*، ج¹، ص 380.

(6)

الجن والجرائم الغامضة

يحكى رواة الأخبار أن بعض الرجال البرازين في الجاهلية والإسلام قد لاقوا حتفهم أو اختفت آثارهم في ظروف غامضة لم يستطع أحد الوقوف على حقيقتها. وكان على رأس هؤلاء سعد بن عبادة بن دليم الخزرجي، أحد الصحابة واحد نقباء الأنصار في العقبة وواحد من الذين لعبوا دوراً هاماً في تثبيت الدعوة الإسلامية بعد الهجرة⁽¹⁴⁰⁾. وكان أيضاً من أبرز الذين تخلعوا عن بيعة أبي بكر بعد موت رسول الله وظل على موقفه هذا مدة حكم أبي بكر وأوائل خلافة عمر، حيث اضطر بعد ذلك إلى ترك المدينة والهجرة إلى حوران في أرض الشام وهناك قتل⁽¹⁴¹⁾. وقد شاع أن الجن قد قتله واعترف ناطقوها بذلك⁽¹⁴²⁾. إلا أن بعض المؤرخين والإخباريين يشك في هذه الرواية ولا يرضي بصحتها⁽¹⁴³⁾. ويزعم بعضهم أن عمر بن الخطاب هو الذي دبر قتله لأنّه أبى أن يبأيه بالخلافة، وإن اتهام الجن بقتله لم يكن إلا تلقياً للتمويل على قاتله الحقيقي وعلى دوافعه السياسية⁽¹⁴⁴⁾. وقد روى في ذلك بعض النوادر الساخرة التي تعرض بالمتهمين الحقيقيين

140. أنظر ترجمته: ابن سعد، محمد بن سعد، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق أدولف سخاو، ليدن، 1917، ج³

(2)، ص 142-145؛ الإصابة، ج²، ص 30؛ المعرف، ص 259.

141. ابن سعد، ج³ (2)، ص 144-145.

142. فقد روي الشعر التالي على لسان الجن ترجمة فيه قتل سعد بن عبادة:

قَدْ قَتَلَنَا سَيِّدُ الْخَرْجَ سَعْدَ بْنَ عَبَادَةَ وَرَمَيْنَا بِسَهْمَيْنِ فَلَمْ نُخْطِ فُؤَادَهُ

النوبختي، أبو محمد بن موسى، فرق الشيعة، تحقيق محمد صادق، النجف، 1959، ص 24؛ قارن

أيضاً: العقد الفريد، ج⁴، ص 260؛ المعرف، ص 259؛ محاضرات الأدباء، ج⁴، ص 629؛ شرح

نهج البلاغة، ج¹⁷، ص 223؛ الحيوان، ج⁶، ص 208-209؛ ابن سعد، ج³ (2)، ص 145؛ أنساب

الأشراف، ج¹، ص 250؛ تاريخ دمشق، ج⁶، ص 93.

143. فرق الشيعة، ص 24.

144. أنساب الأشراف، ج¹، ص 589؛ قارن أيضاً: العقد الفريد، ج⁴، ص 260. وفي رواية أخرى أن أبا

بكر هو الذي وجه إليه رجلاً ليأخذ بيته، فلما أبى ذلك كمن له في الطريق ورمي بهم قتله، ثم رفع

وتُسخر من إلصاق التهمة بالجن⁽¹⁴⁵⁾. ومن خلال الروايات المتناقضة عن هذا الحادث يتبيّن البعد السياسي الذي تتطوّي عليه تلك الرواية التي تعزو قتل سعد للجن. لم يكن غموض مقتل سعد فريداً في نوعه أو حدوثه، إذ سبقته ولحقته أحداث مماثلة قتل فيها بعض سرّاء العرب في الجاهلية ومشاهيرهم في الإسلام واتهمت الجن بقتلهم تحت ظروف وملابسات متباعدة. وكان من بين هؤلاء علامة بن صفوان الكناني، جد مروان بن الحكم لأمه، حيث قتله الجن في إحدى الليلتين وهو في طريقه إلى مكة⁽¹⁴⁶⁾. وقتلت أيضاً حرب بني أمية، والد أبي سفيان، واستدلوا على ذلك ببيت من الشعر عزوه إلى الجن معلّين بذلك بصعوبة إنشاده ثلاث مرات متصلة⁽¹⁴⁷⁾. وقد قتلوا كذلك الغريض مغني مكة المشهور⁽¹⁴⁸⁾، لأنّه افتتن بغنائه الساحر طائفة من الجن فانتقلوا إلى مكة حيث يقيم لحسن صوته⁽¹⁴⁹⁾، ثمَّ استشعر غضب الجن فأحجم عن غناء ذلك الصوت الذي نهى عنه زماناً، إلى أن أغضبه بعض مواليه ذات مرأة فعاد وتغنى به فقتله الجن بسبب ذلك⁽¹⁵⁰⁾. ولعل

عقيرته في ظلام الليل وأنشد ذلك الشعر يوهم أن ذلك شعر الجن هي التي قتله. شرح نهج البلاغة، ج¹⁷، ص 223.

145. فيروي ابن أبي الحديد أن رجلاً سأله شيطان الطاق (أحد شعراء الشيعة المشهورين) ما معه علياً أن يخاصم أباً بكر في الخلافة، فأجابه: «يا ابن أخي، خاف أن تقتله الجن». شرح نهج البلاغة، ج 17، ص 223، ويروي في موضع آخر شعراً لبعض المتأخررين ينفي فيه أن تكون الجن قد قتلتة عندما بال وهو قائم فيقول:

يَقُولُونَ سَعْدٌ شَكَّتِ الْجِنُّ قَلْبَهُ	أَلَا رُبُّمَا صَحَّحْتِ دِيَنَكَ بِالغَدْرِ
وَمَا ذَنَبْتُ سَعْدًا إِنَّهُ بِالْفَلَمِّا	لَمْ يُبَانِيْعُ أَبَا بَكْرَ

نفس المصدر، ج¹⁰، ص 111.

146. الحيوان، ج⁶، ص 206-207؛ قارن: مروج الذهب، ج³، ص 324-326.

147. الحيوان، ج⁶، ص 207-208؛ مروج الذهب، ج³، ص 326؛ محاضرات الأباء، ج⁴، ص 629. وذكر أيضاً أنّهم قتلوا مردارس بن أبي عامر السلمي وهو والد العباس بن مردارس الصحابي المشهور.

مروج الذهب، ج³، ص 327.

148. انظر أخباره في : الأغاني، ج²، ص 128-148.

149. الأغاني، ج²، ص 141؛ الحيوان، ج⁶، ص 208.

150. الأغاني، ج²، ص 148.

الغموض الذي يكتفِي بموت الغريض كان مثلاً لهذا النوع من الروايات التي ت quam الجن في قتل أمثال هؤلاء. وقد تتبه الجاحظ إلى هذا الأمر وعد ذلك نوع من الخرافات⁽¹⁵¹⁾. ويحصل بهذا النوع من قضايا الغموض، اختفاء بعض الأشخاص دون أن يتركوا أثراً يدل على مكان وجودهم، وقد علل المجتمع ذلك بأن الجن قد اخطفتهم أو أنها استهولتهم فهاموا على وجوههم بعد أن أذهب مسيس الجن عقولهم. إلا أن اختفاء بعضهم لم يكن إلى ما لا نهاية، فكما اختفوا فجأة فقد عادوا إلى أهلهم فجأة. وكان من أشهر هؤلاء رجل يدعى خُرَافَة، وكان خرافة رجلاً منبني عذرَة استهولته الجن زماناً ثم خلت عنه ورجع إلى قومه، فأخذ يحذهم بالأعاجيب من أحاديث الجن، وصارت العرب إذا سمعت الحديث الغريب الذي لا أصلَّ له تسميه "حديث خُرَافَة"، ثم كثر هذا في كلامهم حتى قيل للأباطيل والترهات "خرافات"⁽¹⁵²⁾. ولكن نفراً آخر من هؤلاء اختفوا ولم تكن لهم عودة أبداً، كان منهم سنان بن حارثة، والد هرم بن سنان الذي خلده زهير بن أبي سلمى في معلقته، وعمارة بن الوليد، الذي رافق عمرو بن العاص إلى الحبشة في وفد مكة إلى النجاشي لاستعادة المهاجرين المسلمين إليها، وكان منهم طالبُ الابن البكر لأبي طالب وشقيق علي أمير المؤمنين⁽¹⁵³⁾. ويبعدو أن اعتماد مثل هذه المعاذير لتفسيير هذه الحوادث، عدا عن كونه تفسيراً مقبولاً في أوساط الناس إذاك، فإن فيه نوعاً من السلوى وصرف الذهن عن أسبابها ونتائجها.

151. الحيوان، ج^١، ص 302.

152. المضاف والمنسوب، ص 130، قارن أيضاً: محاضرات الأدباء، ج^٤، ص 631؛ الاشتقاء، ص 428؛ الحيوان، ج^٦، ص 210؛ النهاية في غريب الحديث، ج^٢، ص 25. ومن بين أولئك رجل اختطفته الجن ولبث فيهم وقتاً إلى أن غزت جماعة الجن هذه غازية أخرى من الجن، فوقع هذا الرجل في أيدي الغزاة فلما علموا أنه مسلم أطلقوه وأرسلوه إلى أهله. آكام المرجان، ص 78، وأنظر حادثة أخرى من هذا القبيل، الحيوان، ج^١، ص 301، وتفسر بعض الروايات اختفاء عمرو بن عدي اللخمي وإعادته إلى حاله (اخو أمّه) جذيمة الأبرش بمثل هذا التفسير. محاضرات الأدباء، ج^٤، ص 631.

153. الحيوان، ج^٦، ص 209؛ محاضرات الأدباء، ج^٤، ص 631.

الجن والدعوة الإسلامية

تکاد تطبق آراء المسلمين على أن الجن مكّلون مثل البشر، ولا يشذ عن هذا الإجماع إلا بعض الحشوية، والدلائل على تكليفهم قائمة في مواضع كثيرة من القرآن الكريم⁽¹⁵⁴⁾. وتأول العلماء بعض الآيات ليدللوا على أن النبي محمد (ص) قد بعث إلى الجن كما بعث إلى الأنس⁽¹⁵⁵⁾. في حين أن فريقاً آخر يرى أن الله بعث للجن رسلاً منهم سبقوه دعوة الإسلام⁽¹⁵⁶⁾. وكانت أول صلة للجن بالدعوة الإسلامية، ذلك اللقاء الذي تم بينهم وبين رسول الله في نخلة عند عودته من الطائف إلى مكة وهي التي يسميها كتاب السيرة "ليلة الجن"⁽¹⁵⁷⁾. ولعل توثيق هذه اللقاء كانت له دلالة عظيمة، حيث شكل بارقة

154. أکام المرجان، ص 34، قارن أيضاً: مقالات الإسلاميين، ج²، ص 127؛ مرآة الزمان، مخ، المتحف البريطاني، or. 4215، ورقة 11 ب.

155. تفسير القرطبي، ج¹⁶، ص 217؛ أکام المرجان، ص 35-36؛ مناقب أبي حنيفة، ص 333. وكما أرسل النبي رسله إلى الملوك والأمراء والقبائل يدعوهم إلى الإسلام فقد أرسل عليه وسلمان الفارسي دعوة الجن للإسلام. انظر: الإصابة، ج²، ص 475.

156. حتى أن أصحاب هذا الرأي ذكروا نبياً من هؤلاء اسمه يوسف أرسل إلى الجن فقتلوه، مرآة الزمان، (مخ) المتحف البريطاني، or. 4215، ورقة 11 ب؛ قارن أيضاً: أکام المرجان، ص 36؛ التهانوي، ج²، ص 265.

157. ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق محمد محني الدين عبد الحميد، القاهرة، 1963، ج²، 287؛ قارن أيضاً: الشعابي، جواهر الحسان في تفسير القرآن، بيروت (د.ت.)، ج 4، ص 157؛ البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، القاهرة، الطبعة الثانية، 1955، ج²، ص 215؛ تفسير القرطبي، ج¹⁶، ص 215-217؛ السيرة الحلبية، ج²، ص 58-59؛ تفسير ابن كثير، ج⁴، ص 166-167، ص 164؛ الإصابة، ج²، ص 528؛ ج¹، ص 29؛ ابن سعد، ج¹ (1)، ص 142؛ إمتناع الأسماع، ص 459؛ ابن عبد البر، الدرر في اختصار المغازي والسير، بيروت، 1984، ص 32؛ الروض الأنف، ج²، ص 303-305؛ دلائل النبوة، ج²، ص 128-129؛ الذهبي، السيرة النبوية، ص 125؛ أکام المرجان، ص 38؛ حلية الأولياء، ج⁵، ص 341.

أمل في نجاح الدعوة. فقد روي أن النبي (ص) قد عاد من الطائف مهزوناً لم يستجب له رجل واحد ولا امرأة، فإذا به وقد استحوذ عليه اليأس أمام وافد من الجن أرسلهم الله إليه يستمعون إلى دعوته⁽¹⁵⁸⁾، فبایعوه على الإسلام⁽¹⁵⁹⁾، وواعدوه أن يرجعوا إليه بمن آمن معهم من قومهم⁽¹⁶⁰⁾. إن وقفة قصيرة تتأمل فيها تفاصيل هذا اللقاء، سوف تتقننا إلى لقاء مماثل جاء ترتيبه الزمني بعد هذه الحادثة، أنه لقاء العقبة بين النبي ونفر من الأنصار من أهل يثرب. فكلا الحادثين قد وقع في وقت حرج كانت الدعوة تمر به، وكلاهما كان كوة انبثق منها شعاع أمل يبشر بالنجاح. وكما اهتم كتاب السير بعدد من اجتمعوا بالنبي في العقبة وبأنسائهم، فقد حفظت لنا الروايات الإسلامية عدد أفراد الجن وأنسائهم⁽¹⁶¹⁾، ومن أي مكان أتوا، وأنه لمّا يُسترعي النظر أن بعض الروايات⁽¹⁶²⁾ تتسبّب أعضاء هذا الوفد إلى اليهود¹⁶³، فإن دلّ هذا على شيء فإنما يدل على نمط معروف من الجدل الأكاديمي

158. ابن سعد، ج^١ (١)، ص 142.

159. آكام المرجان، ص 38، الدرر، ص 32.

160. دلائل النبوة، ج^٢، ص 128-129؛ جواهر الحسان، ص 157.

161. ولكنهم اختلفوا في عددهم، فأكثر الروايات يجعلهم سبعة أشخاص، انظر: تفسير ابن كثير، ج^٤، ص 340، ابن سعد، ج^١ (١)، ص 142؛ الروض الأنف، ج^٢، ص 305-303، دلائل النبوة، ج^٢،

ص 127؛ آكام المرجان، ص 41؛ السيرة النبوية، ج^٢، ص 287؛ تفسير القرطبي، ج^{١٦}، ص 213، السيرة الحلبية، ج^٢، ص 58. وهنالك رواية أخرى يجعلهم تسعة، انظر: تفسير ابن كثير، ج^٤، ص

164؛ الإصابة، ج^٢، ص 528؛ ج^١، ص 29؛ دلائل النبوة، ج^٢، ص 127، آكام المرجان، ص 44؛ تفسير القرطبي، ج^{١٦}، ص 213. وقيل في رواية أنّهم كانوا ثمانية أشخاص، إمتاع الأسماع، ص

459. كما وذكرت روايات مختلفة أنّ عددهم يفوق العشرة، أنظر: تفسير ابن كثير، ج^٤، ص 167. ويبدو أن حصر عددهم من السبعة إلى التسعة يتعلق بمدلول لفظ "النَّفَرُ" عند العرب، لأنّه لا يضاف إلا

إلى ما دون العشرة من الرجال، انظر، لسان العرب، ج^٥، 225-226.

162. فأكثر الروايات يجعلهم من جن نصبيين، ويجعلهم البعض الآخر من نئنوى. تفسير ابن كثير، ج^٤،

ص 166. وتجعلهم أخرى من حَرَانَ أو جزيرة المَوْصِلِ، تفسير القرطبي، ج^{١٦}، ص 213. ويجب إلا يغيب عن البال أهمية ما ينطوي عليه تحديد مكانهم من مدلول، وانعكاسات ذلك على مكانة هذه

البلدان التي ذكرت في مجال المنافسة في فضائل البلدان والمدن.

163. الروض الأنف، ج^٢، ص 303-305؛ تفسير البيضاوي، ج^٢، ص 215؛ جواهر الحسان، ج^٤، ص

164؛ تفسير القرطبي، ج^{١٦}، ص 213، 217.

الذي استغرى بين علماء المسلمين وبين أحبّار اليهود حول مصداقية الدعوة الإسلامية ومصداقية نبوة محمد (ص). فجاءت هذه الروايات لتردف مثيلاتها من دلائل النبوة ولتشكل حجة على اليهود الذين ينكرون تلك المصداقية.

ولكن دور الجن لم يقتصر على موقف التصديق للدعوة واعتقاد الإسلام مع الرعيل الأول من الصحابة الأول، بل تزداد إلى دور التبشير برسالة الإسلام بين العرب فكان جماعة منهم على علم بمبعث النبي (ص) يتربصون ظهوره ليعلنوا إسلامهم. فها هو أحد هؤلاء من قرأ التوراة والإنجيل يعرف بظهور محمد، وكان مختفيًّا بإحدى الجزر يعكف عبادة الله إلى أن يحين ظهوره، وظل على هذه الحال أربع مائة سنة⁽¹⁶⁴⁾. وكان منهم من نقل صوت الرسالة ونشرها بين قبائل العرب، فأسلم على أيديهم بعض كبار الصحابة⁽¹⁶⁵⁾. ولم يكن حال الجن مع الدعوة مختلفًا عن حال العرب، فكما أسلم العرب أفراداً وجماعات، كذلك كان إسلام الجن. فقدمت على النبي منهم الوفود تماماً كما وفدت عليه وفود قبائل العرب ليعطوه بيعتهم ويعلنوا إسلامهم. فكان يلتقاهم فوجاً بعد فوج وقبيلة بعد قبيلة، ويعامل كل طائفة منهم بما يليق بأمثالهم من العرب⁽¹⁶⁶⁾. ويسميهم بأسماء

164. أبو زيد القرشي، محمد بن الخطاب، جمهرة أشعار العرب، تحقيق محمد علي الباجوبي، القاهرة، 1967، ج^١، ص 53-55؛ قارن أيضاً: تفسير ابن كثير، ج^٤، ص 169.

165. عن تميم الداري أنظر: السيرة الحلبية، ج^١، ص 330-331. وعن العباس بن مرداش أنظر: آكام المرجان، ص 130؛ السيرة الحلبية، ج^١، ص 325. وعن سواد بن قارب أنظر: تفسير ابن كثير، ج^٤، ص 168؛ الروض الألف، ج^٢، ص 300-301؛ السيرة الحلبية، ج^١، ص 324؛ الذهبي، السيرة النبوية، ص 128-130؛ دلائل النبوة، ص 31-32؛ آكام المرجان، ص 128-130؛ جمهرة أشعار العرب، ج^١، ص 51-53. كما بشرت الجن بمبعث النبي جماعة آخرين أقل شهرة من هؤلاء، ومنهم على سبيل المثال رجل من عذرنة اسمه زمل بن عمرو. السيرة الحلبية، ج^١، ص 330. وامرأة من الأنصار كانت عشيقة لأحد الجن تدعى فطيمية. أنظر عنها: الذهبي، السيرة النبوية، ص 130؛ السيرة والمغازي، ص 113؛ دلائل النبوة، ص 29؛ السيرة الحلبية، ج^١، ص 324-325.

166. آكام المرجان، ص 51. ومن الأمثلة على وفادات الجن أنظر: ابن سعد، ج^٥، ص 374؛ تاريخ الخميس، ج^١، ص 303؛ دلائل النبوة، ص 126؛ كنز العمال، ج^٦، ص 144؛ تفسير ابن كثير، ج^٤، ص 170؛ الحضرمي، أبو إسحاق القيرواني، جمع الجوادر في الملح والنواتر، تحقيق على الباجوبي، القاهرة، 1953، ص 58. وقارن وفادات الجن وطريقة عرضها بوفادات قبائل العرب على النبي عام الوفود وفي مناسبات أخرى. أنظر ذلك في: ابن سعد، ج^١ (٢)، ص 38-86.

الإسلام⁽¹⁶⁷⁾. وكان من أشهر الذين وفدوا عليه من الجن فرادي هامة بن الهيم، الذي لم يكن بينه وبين إيليس إلا أبوان اثنان، ووفد على أنبياء الله منذ أن أرسل نوح حيث تاب على يده، ثم وفد على الأنبياء الذين تلوا نوحاً الواحد بعد الآخر، وحمل السلام من عيسى إلى محمد، فدعا له النبي لتأديته للأمانة وطلب منه أن يرفع إليه حاجاته وألا يدع زيارته⁽¹⁶⁸⁾. ولكن الجن لم يؤمنوا جميعاً، وظل جماعة منهم على كفرهم⁽¹⁶⁹⁾. وانقسموا قبائل مؤمنة وأخرى كافرة، فحمل الإيمان تلك القبائل إلى مباشرة العزو للكفار جهاداً في سبيل الله⁽¹⁷⁰⁾. كما حمل الكفار كفرهم على معاادة الإسلام والوقوف إلى جانب المشركين

167. قال هذا عفريتٌ من الجن يقال له سمحّح، سمّيَتُه عبد الله، آمن بي". دلائل النبوة، ص 30. وانظر الأمثلة من تسمية النبي للناس بأسماء إسلامية، الإصابة، ج¹، ص 18. ويقال أن كنية إيليس هي "أبو مرّة". وكان مرّة من أحب أولاده إليه. مناقب أبي حنيفة، 336؛ أخبار الزمان، ص 34؛ رسالة الغفران، ص 394. ويقال أن اسمه "الحارث" ولذلك طلب من حواء أن تسمى من تلد بهذا الاسم وهنّدتها إن لم تقطع أن يقتل ولديها، ولكنها رفضت هذا الطلب. فلما وضعن ابنها الأول نفذ إيليس وعيده. ثم كرر ذلك عدة مرات حتى رضخت حواء له في النهاية فسمّت ابنها "عبد الحارث" فظل على قيد الحياة. مرآة الزمان (نفسه) ورقة 31 (ب). ومن الواضح أن الغرض من هذه الرواية هي حظر تسمية الأولاد باسم الحارث. وفي الوقت ذاته نجد روايات أخرى تعزو إلى النبي أنه شجع على تسمية الأطفال بهذا الاسم. انظر: الإصابة، ج²، ص 288، 399.

168. كنز العمال، ج⁶، ص 165–166؛ قارن أيضاً: السيوطي، جلال الدين، الأئمة المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، القاهرة، 1352هـ، ج¹، ص 238–239؛ ابن تيمية، أبو العباس نقى الدين احمد بن عبد الحليم، جامع الرسائل، (المجموعة الأولى) تحقيق: محمد رشاد سالم، القاهرة، 1969، ص 13؛ الإصابة، ج¹، ص 18؛ تفسير القرطبي، ج¹⁶، ص 215.
ونستذكر في هذا الصدد أنه كان للنبي قرين من الجن اسمه "أبيض"، فأسلم على يده، الإصابة، ج¹، ص 18؛ قارن أيضاً: مناقب أبي حنيفة، ص 337؛ آكام المرجان، ص 26–27؛ إحياء علوم الدين، ج³، ص 36.

169. آكام المرجان، ص 19، ص 51؛ تفسير ابن كثير، ج⁴، ص 430.

170. آكام المرجان، ص 78.

من العرب الذين تصدوا للدعوة، حيث أورد بعض كتاب السير طرفاً من أخبار موافقهم العادلية تجاه المسلمين في مراحل الدعوة الأولى⁽¹⁷¹⁾.

وعكست الروايات كذلك تصور المجتمع الإسلامي للجن على صعيد العقيدة والدين، فرأى فيها جزءاً لا يتجزأ من جمهور الأمة الإسلامية، يمارس كافة ما تمارسه هذه الأمة. فيهم أهل المقالات كالقدرية والمعتزلة والجهمية والشيعة وجميع الفرق الأخرى⁽¹⁷²⁾. وهم يصلون بصلة الإنس، يؤمنون بهم ويحجون بيت الله الحرام ويؤدون شعائرهم معهم⁽¹⁷³⁾. ويحضرون صلة الجماعة التي من الممكن أن تتعقد بهم⁽¹⁷⁴⁾. وطالما كان الإسلام يجمعهم مع الإنس، فهم يتلقاون عند قضاة الإنس فيما يعرض بينهم من خلاف أو فيما يكون بينهم وبين الإنس⁽¹⁷⁵⁾. ولجوؤهم إلى قضاة الإنس إنما ينبع عن تفوق مسلمي الإنس على مسلمي الجن في الفقه والأحكام⁽¹⁷⁶⁾. فليس غريباً والحالة هذه أن

171. نذكر من ذلك على سبيل المثال تحذير الجن لأهل مكة حيث اختاروا محمداً ليضع لهم الحجر الأسود داخل الكعبة ونبههم إلى خطر محمد المستقبلي على أصنامهم. مروج الذهب، ج^٤، ص 128. ثم تشجيعه لهم للخروج إلى بدر لقتل المسلمين حين ظهر لهم على صورة سراقة بن مالك بن جعشن، سيد بنى بكر، وكانتوا يخشون هذا الحي على أنفسهم لما كان بينهم من ثارات قديمة، فأجارهم وبعث في نفسيهم الطمأنينة فتشجعوا وخرجوا. أنساب الأشراف، ج^١، ص 295، قارن أيضاً: الروض الأنف، ج^٥، ص 88، 223-224؛ إمتناع الأسماع، ص 86، ثم الصارخ يوم لقاء العقبة، الذي كشف سر اللقاء بين النبي وبين الأنصار، وكان النبي حريصاً على كتمان هذا الخبر عن قريش لئلا يفسدوا عليه. ألوها بأحوال المصطفى، ج^١، ص 229؛ الروض الأنف، ج^٥، ص 468-469. وتأمره وأهل مكة ضد النبي، على هيئة الشيخ النجدي، دلائل النبوة، ص 63-64.

172. مرآة الزمان، (نفسه)، ورقة 11 (أ)؛ آكام المرجان، ص 54.

173. آكام المرجان، ص 54-55؛ ابن سعد، ج^٧ (١)، ص 48.

174. آكام المرجان، ص 62-63. ويبدو أن هذه الرواية تشكل فتوى فقهية لجواز صلة الجماعة من دون توفر نصابها الشرعي، إذ ينتم حضور الجن لتلك الصلاة النصاب المطلوب.

175. فقد روی أنهم جاءوا النبي (ص) ليحكم بينهم في قتيل، فقضى عليه السلام في ذلك وصرفهم. كنز العمال، ج^٦، ص 169؛ تفسير القرطبي، ج^{١٦}، ص 212. وروي أنهم تقاضوا أمام محمد بن علامة القاضي في بئر في المدائن واشتكوا إليه الإنس فقضى أن تكون البئر في النهار للإنس وفي الليل للجن. آكام المرجان، ص 88.

176. كشف الرآن عن وجه أسللة الجن، مخ (كامبرج) (٩)، or. 1485 (أ)، ورقة 167 (أ).

الجن يتحملون الحديث عن الإنس ويرروننه عنهم⁽¹⁷⁷⁾. إلا أن بعضهم يتفوقون على الإنس في تفسير القرآن وأسباب نزوله. فقد روى ابن الكلبي عن أبيه محمد بن السائب الكلبي أنه كان بالحيرة فسأله رجل عن بعض الآيات التي كان النبي إذا قرأها تقيه أعداء من الجن والإنس. فلم يعرفها. فقال له الرجل: "فَتَفَسَّرَ الْقُرْآنُ وَلَا تَعْلَمُه؟"⁽¹⁷⁸⁾. ومن الطبيعي أن لهذه الرواية غرضاً آخر غير إيقافنا على مدى علم الجن بالتفسير، وهو إظهار عجز ابن الكلبي وضعفه ومن ثم التشكيك به وبصدقته روایته. ولم يكن حظ الجن في إقامة شرائع الإسلام بأقل من حظ مسلمي الأنس، فهم كبعض علماء المسلمين يلتزمون بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذا ما فعله أحد رجالهم عندما رأى عظم ما يرتكبه الخليفة العباسي، المعتصم بالله، من أعمال المنكر وسفك الدماء⁽¹⁷⁹⁾.

ولم تقف الجن بمعزل عما كان يجري على الساحة الإسلامية، فقامت بنوع من المشاركة غير المباشرة في بعض الأحداث، فتطوعوا لنقل أخبار الفتح الإسلامي إلى الخلفاء في المدينة، خاصة عندما كانت تقطع الأخبار أو يتاخر وصولها، فتبعد بذلك الطمأنينة في القلوب⁽¹⁸⁰⁾. وكان لهواتف الجن دور بارز في التعبير عن المواقف المتباعدة التي يقها المجتمع الإسلامي إزاء بعض الأحداث. جسدت ذلك الأشعار التي تسمع دون أن يرى منشدها والتي كانت تتصبّ على نعي من ماتوا أو النياحة عليهم. فكانت الأخبار تصل ساعة وقوع الأحداث على الرغم من بعد الشقة بواسطة هذه الهواتف⁽¹⁸¹⁾.

177. آكام المرجان، ص 80-82.

178. نور القبس، ص 259.

179. مروج الذهب، ج⁸، ص 181-182.

180. وقد سَمِّيَ المصادر الإسلامية ناقلي هذه الأخبار "بريد الجن" وسمتهم بأسمائهم، مثل ذلك "عثيم" الذي نقل خبر نصر المسلمين في نهاوند على الفرس. أنظر: تاريخ الطبرى، ج¹، ص 2629. وسمت منهم آخر هو "أبو الهيثم". آكام المرجان، ص 138. وبال مقابل فقد جعلوا للشيطان بريداً، واعتبروا الوزَّاع ذلك البريد، المضاف والمنسوب، ص 76.

181. فقد نعت الجن النبي لبعض أصحابه. الإصلاحية، ج⁴، ص 66؛ حياة الحيوان الكبرى، ج²، ص 49. وناحت عمر بن الخطاب، ابن سعد، ج³، (1) ص 272؛ آكام المرجان، ص 144، وناحت عثمان، ص 145. وبلغت معاوية بمقتل علي بن أبي طالب. آكام المرجان، ص 146. وناحت الحسين بن علي قتيل كربلاء، مجالس ثعلب، ج²، ص 339، آكام المرجان، ص 147؛ نور القبس، ص 263.

وإداركًّا من المجتمع الإسلامي لمدى نفور المسلمين من الشيطان وكل ما يتعلّق به، فقد عرف كيف يستغل هذا النفور لمحاربة بعض عادات الناس في أعمالهم وسلوكهم ومختلف أنواع أنشطتهم. فحرصاً منه على وحدة الأمة والتقاوّها حول السلطة القائمة، فقد ربط بين مخالفة الجماعة وبين موالة الشيطان⁽¹⁸²⁾. وجعل ولاية المشرق، التي كانت تخرج منها الثورات المناهضة للسلطة المركزية في دمشق أو بغداد موطنًا يطلع منه قرن الشيطان⁽¹⁸³⁾. يشبه بذلك الثورة ضد الحكام بطّلوع الشيطان ليثبّت بذلك عزائم الثوار والخارجين على السلطة. وفي خضم النزاع الأكاديمي بين أصحاب الرأي وأنصار المدرسة السلفية الفقليّة في مجال الفقه والتشريع والأحكام فقد ظهرت روایات تدين أصحاب الرأي الذين قالوا بأسلوب القياس في الأحكام. فجعلوا إيليس أول من عمل بالقياس⁽¹⁸⁴⁾. وعلى صعيد الزي واللباس، فقد ربطوا بين لبس بعض الأزياء وبين الشيطان، محاولة منهم لمنع هذا النوع من الملابس⁽¹⁸⁵⁾. أما في مجال السلوكيات، وضمن المحاولة للفضاء على بعض مظاهر السلوك التي لا تتفق مع روح الإسلام وتحث الناس

وناحت قتلى صفين، آكام المرجان، ص 145-146. ومن خلال تفحص ما ورد في هذه الأشعار التي ناحت بها على هؤلاء، يتبيّن تعاطف الجن مع ضحايا هذا الأحداث، ومن ثم ينعكس ميل أصحاب هذه الروايات مع الشيعة وأهل البيت ضد خصومهم. واستغلت هذه الوسيلة لتشويه صورةبني أمية فوضعت أشعار على السنة هذه الهوانف في مناسبات مختلفة، كرقة الحرّة ومقتل عمرو بن سعيد الأشدق بأيدي عبد الملك. أنظر: آكام المرجان، ص 147؛ الروض الأنف، ج³، ص 148. كما استغلت في التعبير عن الصراعات المذهبية بين أتباع المذاهب السنّية المختلفة، فوضعت نياحة على السنة الجن عند موت أبي حنيفة ووكيع بن الجراح وغيرهما. آكام المرجان، ص 149-150؛ مؤلف مجهول، العيون والحدائق، تحقيق م.ي. دي خويه، ليدن، 1871، ج 2، ص 261.

182. تبليس إيليس، ص 6-7، آكام المرجان، ص 171-172.

183. آكام المرجان، ص 187.

184. حياة الحيوان الكبير، ج²، ص 90؛ آكام المرجان، ص 174.

185. آكام المرجان، ص 31، 191؛ مرآة الزمان، مخ (المتحف البريطاني) 4215 or. ورقة 12 ().

على الإلقاء عنها فقد أضيفت تلك المظاهر إلى الشيطان أو إلى إيليس فقيل فرس الشيطان، وظلّ الشيطان وجُنْدِ إيليس وغير ذلك⁽¹⁸⁶⁾.

(8)

الجن والشعر

ترسّخ في ذهن العرب أن الشعر نحلة الجن دون الإنس حتى صار ذلك جزءاً من الثوابت لدى المجتمع العربي في الجاهلية والإسلام. ومن جراء ذلك كثرت الإيحاءات الدالة على هذا الاعتقاد وتنوعت. فزعموا أن روحانية الجن، على خلاف روحانية الإنس،

186. فوصفت عملية المراهنة على الخيول في مضامير السباق، "فرس الشيطان" وهو الفرس الذي يُراهن عليه. حياة الحيوان الكبرى، ج^١، ص 282. وقيل في صاحب الكبر والأنفة نفسها اسم الشيطان إمعاناً في التحذير منها. الحيوان، ج^١، ص 153، 229-300. وأطلق "ظل الشيطان" أيضاً على المفترط في الطول، انظر: الشعالبي، أبو منصور عبد الملك بن إسماعيل، التمثيل والمحاضرة، تحقيق عبد الفتاح حلو، 1961، ص 236. وأطلق على النَّمَام الذي يسعى للإيقاع بين الناس "بريد الشيطان"، يريدون سعيه بالحقيقة والشر أبداً. نور القبس، ص 349. أما أصحاب السلطة والنفوذ الذين يجرون في أحکامهم على الناس ويتجرون بالضعفاء فقد أطلق عليهم اسم: "مكيل الشيطان"، المضاف والمنسوب، ص 75. وسموا الذي يتقرب للسلطان وبمامته ويوليه "أصابع الشيطان". نفس المصدر، ص 74. وفي رواية أخرى لهذا المصطلح يقال لمن يتوه ويتجبر في سلطانه "صيَّعة الشيطان". التمثيل والمحاضرة، ص 326. أما المَجَان والخلعاء فقد سموهم "جُنْدِ إيليس"، المضاف والمنسوب، ص 96. ومن هذا القبيل فقد أطلقوا على بعض الأوبيئة التي يقف الطب والدواء عاجزاً أمام مقاومتها، كالطاعون مثلاً، وهو ما كان المجتمع الإسلامي، ومجتمع القرون الوسطى، يعني منه كثيراً، "رِماح الجن" أو "وَخْز الشيطان". وضمنوا هذه الصفة أشعاراً وأحاديث عزَّوها إلى النبي (ص). انظر: الحيوان، ج^٦، ص 216-220؛ المضاف والمنسوب، ص 68؛ محاضرات الأباء، ج^٤، ص 629؛ آكام المرجان، ص 68-116؛ ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى، مجالس الشعالب، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، القاهرة، 1956، ص 573-574.

أكثر ميلاً إلى النظم منها إلى النثر⁽¹⁸⁷⁾. ووصل بهم الأمر إلى درجة وصفوا فيها الشعر بأنه "قرآن إيليس"⁽¹⁸⁸⁾. ولا ريب أن نظرتهم هذه إلى الشعر، قد تأثرت إلى حد بعيد بال موقف السلبي الذي وفقه الإسلام من الشعر⁽¹⁸⁹⁾، هذا الموقف الذي لم يكن منه بد، في ضوء عظم مكانة الشعر في نفوس العرب، حيث عدوه كتابهم الذين يرجعون إليه، بل علماً لا علم فوقه⁽¹⁹⁰⁾. فكان لابد من زعزعة هذه العقيدة بالشعر تمهدًا لن قبل الإسلام كعقيدة جديدة، وتمشياً مع هذه السياسة كان الرابط بين الجن وبين الشعر على جهة تهجينه وتغفير الناس منه⁽¹⁹¹⁾. فأطلقوا عليه "رُقُّ الشيطان" ووردت هذه الصفة في أشعارهم⁽¹⁹²⁾. وعزروا تقضي الشعر في بلاد العرب إلى إيليس الذي نفثه في هذا الإقليم من معمور الأرض فتعلمها العرب رجالهم ونساؤهم⁽¹⁹³⁾. ولذلك تسخر الجن منهم حين يتباهون بقصائد أمراء القيس وغيره من الشعراء، لأنهم مهما بلغوا من ذلك فلن يبلغوا مبلغ ما وصلته الجن في مجال الشعر سواء في الكِم أو في الكِيف⁽¹⁹⁴⁾. من أجل ذلك كان شعراء العرب عيالاً على الجن في الشعر، فهم الذين يُلقونه على ألسنة الشعراء فتطلق به

187. كشف الرَّان، مخ (كامبرج) (9)، or. 1485، ورقة 167 (أ).

188. رسالة الغفران، ص 252.

189. يُعَلَّم أبو حاتم الرازي تهجين القرآن للشعر من حيث تشبيه ما كان يُنْزَلُ على محمد بالشعر ومن ثم وصفُهم للنبي بأنه شاعر، فأنزل الله بعض الآيات التي تدفع هذه التهمة عن النبي (ص). كتاب

الزينة، ج١، ص 98-99.

190. كتاب الزينة، ج١، ص 97.

191. قال جرير:

"رَأَيْتُ رُقُّ الشَّيْطَانِ لَا سَتَّرَهُ

المضاف والمنسوب، ص 74-75.

192. يستدون في ذلك إلى بيت لعمرو بن كلثوم ورد في معلقته يقول فيه:

"وَقَدْ هَرَّتْ كِلَابُ الْجَنِّ مِنَ ا وَشَذَّبْ قَاتِدَةً مَنْ يَلِبِّنَا"

الحيوان، ج٦، ص 229، المضاف والمنسوب، ص 69؛ آكام المرجان، ص 84. وأنظر البيت في

الأئباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، ص 390.

193. رسالة الغفران، ص 252.

194. نفس المصدر، ص 291-292. وقد جمع المرزُباني شعر الجن ضمَّه كتابًا. الفهرست، ص 147؛

رسالة الغفران، ص 291.

أُلْسِنَتْهُم⁽¹⁹⁵⁾. ولما رَسَخَ ذَلِكَ فِي أَذْهَانِهِمْ صَارُوا يَتَطَلَّعُونَ إِلَى لَقَاءِ الْجَنِ عَسَى أَنْ يَتَعَلَّمُوهُ مِنْهُمْ وَيَتَقْنُوهُ⁽¹⁹⁶⁾. وَكَانَ أَسْلُوبُ تَعْلِمِ الشِّعْرِ يَمْتَازُ بِالْبِساطَةِ فَأَمَا أَنْ تَأْمِرُهُمُ الْجَنُ بِقُولِ الشِّعْرِ، وَإِمَّا أَنْ تَسْقِيهِمْ شَيْئًا مِنْ لِبِنِ الظِّباءِ⁽¹⁹⁷⁾، فَيَمْتَكُونُ بِذَلِكَ نَاصِيَّةَ الشِّعْرِ وَيَتَحَكَّمُونَ بِأَرْسَانَ الْقَوْافِيِّ. وَقَدْ اعْتَرَفَ الْعَرَبُ بِهَذَا الْفَضْلِ لِلْجَنِ وَصَارُوا يَفْزَعُونَ إِلَيْهِمْ يَسْتَقْتُنُهُمْ فِي أَشْعَارِ الإِنْسَانِ إِقْرَارًا لَهُمْ بِطُولِ الْبَاعِ فِي عَالَمِ الْقَرِيبِ⁽¹⁹⁸⁾. وَلَمْ يَتَوقَّفْ الْعَرَبُ عَنْ هَذَا الْحَدِّ، بَلْ تَعْدُوهُ إِلَى الْاعْتِقَادِ بِأَنَّ لِفْحَوْلَ الشِّعْرَاءِ شَيَاطِينَ يَلْزَمُونَهُمْ وَيَلْقَوْنَ إِلَيْهِمْ بِالشِّعْرِ، حَتَّى تَحُولَ هَذَا الْاعْتِقَادُ إِلَى مَذْهَبٍ مَشْهُورٍ⁽¹⁹⁹⁾، وَذَهِبُوا إِلَى أَنَّ مَنْ هُؤَلَاءِ الشَّيَاطِينَ الذَّكَرُ وَالْأَنْثَى، وَهَذَا مَا دَعَا أَبَا النَّجَمِ الْعَجْلِيَّ إِلَى الْاعْتِدَادِ عَلَى غَيْرِهِ مِنَ الشِّعْرَاءِ لِأَنَّ شَيْطَانَهُ، مِنْ دُونِهِمْ، كَانَ ذَكْرًا⁽²⁰⁰⁾. وَادْعَى شَاعِرٌ آخَرُ أَنَّ شَيْطَانَهُ لَمْ يَكُنْ مِنْ عَرْضِ الْجَنِ وَعَامِتْهُمْ، بَلْ كَانَ أَمِيرَ الْجَنِ⁽²⁰¹⁾. وَافْتَرَخَ جَرِيرٌ بِأَنَّ الَّذِي يَلْقَى إِلَيْهِ الشِّعْرَ هُوَ شِيخٌ كَهْلٌ مِنَ الشَّيَاطِينَ سَمْوَهُ إِبْلِيسُ الْأَبَالِسَةِ⁽²⁰²⁾. غَيْرُ أَنَّهُمْ اعْتَدُوا بِأَنَّ جُودَةَ الشِّعْرِ تَقْتَرَنُ بِصَغْرِ سنِ الشَّيَاطِينِ فَكُلُّمَا كَانَ شَيْطَانُ الشَّاعِرِ أَمْرَدَ كَانَ شِعْرُهُ أَجْوَدًا⁽²⁰³⁾. وَمَعَ ذَلِكَ فَقَدْ فَضَلَ بَعْضُ الشِّعْرَاءِ أَلَا يَعْيَنُهُمْ عَلَى الشِّعْرِ مَعِينًا حَتَّى يَخْلُصُ لَهُ الْحَمْدُ فِي النُّظُمِ وَلَا يَشَارِكُهُمْ

195. الأغاني، ج⁸ ص 36؛ آكام المرجان، ص 84.

196. جمهرة أشعار العرب، ص 46.

197. قال كثيرون عزّة: "ما قلتُ الشِّعْرَ حَتَّى قُولْتُهُ". انظر: الأغاني، ج⁸ ص 36.

198. التقى رجل فأتاهه بعُنّْ من لِبِنِ الظِّباءِ فكره له لِزُهُومَتِهِ وَلَمْ يُشَرِّبْهُ، فقال له: "أَمَا أَنَّكَ لَوْ كَرَعْتَ فِي

بَطْنِكَ الْعُسْنَ لَأَصْبَحْتَ أَشْعُرَ قَوْمِكَ". جمهرة العرب، ص 45-46.

199. الأغاني، ج⁸، ص 79-87؛ ج⁹، ص 163.

200. شرح نهج البلاغة، ج¹⁹، ص 424، الحيوان، ج⁶، ص 225؛ المضاف والمنسوب، ص 70.

201. يقول أبو النجم:

شَيَاطِنُهُ أَنْثَى وَشَيَاطِنِي ذَكَرٌ
إِنِّي وَكُلُّ شَاعِرٍ مِنِ الْبَشَرِ

الحيوان، ج⁶، ص 229.

202. يقول:

وَكَانَ فِي الْعَيْنِ نُبُوٌّ عَنِي
يَذَهَبُ بِي فِي الشِّعْرِ كُلُّ فَنٍ
إِنِّي وَإِنْ كُنْتُ صَغِيرَ السِّنِّ
فَإِنَّ شَيَاطِنِي أَمِيرُ الْجِنِّ

شرح نهج البلاغة، ج¹⁹، ص 424.

203. المضاف والمنسوب، ص 70.

فيه أحد⁽²⁰⁴⁾. وقد بلغ بهم تصديق هذا الأمر إلى حد أن جعلوا لشياطين الشعراء الفحول أسماء ذكروها في أشعارهم وخصوصاً كل شيطان بوحد من هؤلاء الفحول⁽²⁰⁵⁾.

204. نفس المصدر، ص 70.

205. يقول بشار برد:

"دَعَانِي شِنْقُنَا إِلَى خَلْفِ بَكْرَةٍ

الحيوان، ج^٦، ص 288؛ المضاف والمنسوب، ص 71.

"المرأة وحياة اللهو عند العرب قبل الإسلام"

الجواري وتجارة الجنس

اشتمل التراث الأدبي والإنساني الغني الذي تركه لنا الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر. 868/255) عدا عن كتبه المشهورة، عدداً كبيراً من الرسائل التي تتخصص بموضوع واحد دون غيره؛ وقد بلغ عدد هذه الرسائل التي تم طبعها وتحقيقها ثمان وخمسين رسالة، تناول الجاحظ من خلالها كثيراً من القضايا الإنسانية والاجتماعية والدينية والفكرية والسياسية التي كانت تشغل بال المجتمع الإسلامي في عصره أو في العصر الذي سبق عصره. وخص الجاحظ المرأة برسالتين اثنتين سمى الأولى رسالة النساء وسمى الثانية كتاب القيان⁽¹⁾. وحكي في هذه الرسالة ما ورد على لسان تلك الفئة الاجتماعية من الرجال الذين اشتهروا بامتلاكهم للجواري القيان، من تبريرات شرعية أو شبه شرعية ومسوغات أخلاقية تبيح لهم امتلاك الجواري اللواتي اعددن من أجل تزويد أبناء هذه الطبقة المرفهة بالمتعة وأسباب اللهو والطرب. وكانت الغاية من هذه الرسالة التصدي من قبل هؤلاء لسليل الانتقادات وشنى أنواع التهم الموجهة لهم. وكان دفاعهم قد انحصر في أمرتين: الأولى إن الشريعة الإسلامية المتمثلة بكتاب الله وسنة رسوله لم تورد تحريمياً صريحاً يمنع المسلم من اقتتاء الجواري أو الاستمتاع بالقيان منهن خاصة. وطالما كانت هذه السنة تخلو من تحريم صريح فيكون الأمر مطلقاً مباحاً سواء استقبحه الناس أو استحسنه، مؤكدين إن الاستقباح أو الاستحسان لا يرقى إلى مستوى الحكم الشرعي بالإضافة إلى كونه غير داخل في معايير القياس لدى الفقهاء.

1. انظر: رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون: الجزء الأول لسنة 1994 والجزء الثاني لسنة 1965 والجزئين الثالث والرابع لسنة 1979 الصادرة عن مكتبة الخانجي بالقاهرة.

أما الأمر الثاني الذي استندوا إليه في دفاعهم فكان إحالتهم إلى سنن العرب وعاداتهم في الجاهلية وصدر الإسلام التي أباحت الاختلاط بالنساء والاجتماع بهن والتحدث إليهن والتعامل معهن من دون أن يثير ذلك ريبة في النفوس. حيث لم يكن بين الرجال والنساء حجاب؛ ولم يكن الاتصال بين الرجل والمرأة مقصوراً على النظرة في لحظة الخلسة بل كان اتصالاً عفويًا، يجتمع الجنسان معاً ويتحادثن ويتسامرون ويتجالسون عن كثب على مشهد وسمع من الأولياء والأهل والأزواج طالما من هؤلاء حصول ما يستكرو من هذه المجالسة. ولم يزل الرجال يمارسون هذا النوع من المجالسة والتواصل حتى نزلت آية الحجاب على أزواج رسول الله (ص) خاصة. ومع ذلك ظلت حرائر النساء من العرب يقدن للرجال للحديث، لم يكن ذلك عاراً في الجاهلية ولم يصبح حراماً في الإسلام⁽²⁾.

ولابد لنا قبل الاستفاضة في هذا الموضوع أن نأتي بتعريف دقيق يوضح للقارئ ماهية بعض الألفاظ والمصطلحات المفصلية التي يتشكل منها هيكل هذا البحث؛ فالجاربة وجمعها الجواري، هي الأنثى التي يمتلكها المسلم "رجلاً كان أم امرأة" يتاتي هذا الامتلاك إما بالشراء، وأما بالهديّة، وأما بالميراث عن مورثه. وتكون الجارية ملكاً لهذا الرجل بوحد من هذه الأسباب الثلاثة. وكونها أنثى مملوكة فهي لا تتمتع بحريتها ولا تستطيع أن تمتلك أمر نفسها أو مصيرها. فيستطيع سيدها أو سيدتها بيعها كما تباع السلعة. ويستطيع أن يهديها لغيره. كما يستطيع أن يعيّرها إذا شاء كما يعازر ماعون البيت. وفوق هذا كله فامتلاك السيد لهذه الأنثى يبيح له أن يعيشها متى شاء أو أن يعيّرها شخص آخر يرغب في معاشرتها. وقد أباح الإسلام بل أحل للمسلم نكاح جاريته أو جواريه قل عددهن أم كثر بشكل مطلق ودون آية قيود⁽³⁾. أما القيان، محور البحث في هذه المقالة فهي صيغة الجمع لقينة، والقينة هي الجارية المغنية. واصل مدلولها المرأة العاملة. فهي الجارية التي تستملك من أجل تأدية الأعمال والصناع من أجل ممتلكتها. فلما كانت الجارية التي تدرب على فنون العزف واللعب على آلات الموسيقى وصنعة الغناء،

2. كتاب القيان، رسائل الجاحظ II. 143-141.

3. سورة النساء III الآية 40: "وَإِنْ خَفِتُمْ إِلَّا نَقْسَطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكحُوهَا مَا طَابَ لَكُمْ مِنْ النِّسَاء مُشْتَى وَثُلَاثٌ وَرِبَاعٌ، فَإِنْ خَفِتُمْ إِلَّا تَعْدُلُوا فَوَاحِدَةً، أَوْ مَا مَلَكْتُ إِيمَانَكُمْ، ذَلِكَ أَدْنَى إِلَّا تَعْدُلُوا".

تمارس ذلك خدمة لسيدها فقد عرفت باسم القينة، حتى صار ذلك علماً على الجارية المغنية⁽⁴⁾.

موارد الرقيق في الجاهلية:

كانت ظاهرة الرقيق منتشرة في بيئه العرب في الجاهلية وكان هذا الرقيق، الذكور والنساء من العرب وغير العرب. وكان غالبية الرقيق العربي من النساء، فكون المرأة العربية ليست عنصراً محارباً كان يجعلها عرضة للوقوع في الأسر والسباء أكثر من الرجال. وكان الأسر في الحرب أو اخذ السبيّة من بيتها يحولها تلقائياً إلى جارية رقيق يعود لأسرها الحق في امتلاكها خولته قوة السلاح هذا الحق كما تعارف على ذلك العرب فيستطيع هذا المالك أن يستقيها بحوزته، ويستطيع إذا شاء أن يمْنَ عليها بحريتها فيطلق سراحها لتعود إلى أهلها. وتنتمي كتب التاريخ وخاصة الأخبار المتعلقة بأيام العرب في الجاهلية، كما كتب الأدب، بعبارات تدل على ظاهرة سبي النساء واسترقاقهن من مثل عبارة: "استاقوا النعم وأصابوا النساء"، أو عبارة "أن المغيرين أصابوا نسوة والحي خلوف"، أو عبارة "سبوا نساء الحي"⁽⁵⁾. وكانت هذه النساء التي تسبي أو تقع في الأسر كثيراً ما تزرع بين جماعات المغيرين، يأخذ كل محارب نصبه من النساء كما يأخذ نصيبهم من الغنيمة؛ وقد حفظت لنا بعض روایات الأيام قوائم بأسماء النساء المسبيات وأسماء من وقعن في نصيبهن من المغيرين، كما حدث يوم النصار حين سُبِّيت بعض نساء بني تميم. وبالرغم من كثرة عدد النساء الالاتي وقعن بالأسر إلا أن الرواية اقتصرت على ذكر أكثرهن شرفاً وأرفعهن نسباً وأعرضت عن ذكر الباقي⁽⁶⁾.

4. المفضل بن سلمة، الفاخر. (طبعة ليدن 1915)، ص 238-239؛ وانظر أيضاً: ناصر الدين الأسد. *القينان والغناء*، (دار العارف. القاهرة، 1968) ص 15-24.

5. *القينان والغناء*، نفسه، ص 30.

6. أبو عبيدة، معمر بن المثنى، *نقائض جرير والفرزدق*، (تحقيق بيفان، ليدن 1905) ص 241-242؛ قارن أيضاً: ابن الأثير، *ال الكامل في التاريخ*، (الطبعة الرابعة؛ بيروت 1983)، ج 1 ص

وكان زعماء القبائل الأكثر قوة وشجاعة هم الأوفر حظاً في الاستيلاء على النساء والسبايا من بين نساء القبائل المستهدفة، ويروى في هذا الصدد ما قاله سيد بن شيبان بسطام بن قيس لأمه ليلى بنت الأحوص الكلبية معتبراً عن كثرة من سبي من بنات القبائل وجعلهن رفيقاً لأمه حيث يقول: "أني قد أخدمتك من كل حي أمّة، ولست منتيهاً حتى أخدمك أمّة من بنى ضبة"⁽⁷⁾.

ويذكر بعض الرواة أحياناً أرقاماً خيالية عن عدد السبايا والأسيرات من النساء والذكور الأسرى الذين فقدوا حريتهم نتيجة للسبايا فاسترقوا واستعبدوا. فيروى في هذا السياق أن أحد أقیال (ملوك) اليمن وهو سميق الكلاعي، قد وفد على الخليفة عمر بن الخطاب أثناء مدة خلافته وبلغه أنه يمتلك أربعة آلاف عائلة من الرقيق كان أسرهم إبان حروبها قبل الإسلام⁽⁸⁾. وبالرغم من وجوب اخذ الحيطة والحذر إزاء الأرقام التي يوردها الرواة في مثل هذه الحالات، فإن هذا الرقم المرتفع إنما يقصد به الإشارة إلى الكثرة وليس إلى العدد الحقيقي لعبيد هذا الزعيم اليمني.

إلى جانب هذا المورد الغني من موارد الرقيق، كان هناك مورد الرقيق غير العربي الذي كان يتسلب إلى جزيرة العرب من البلدان المجاورة في بلاد الشام والعراق ومصر وبلدان شرق أفريقيا، مثل إثيوبيا ارتيريا والصومال، بالإضافة إلى بلدان جنوب شرق آسيا التي كان اتصالها بجزيرة العرب تحكمه علائق التجارة وتبادل السلع. ويكتفي أن نذكر في هذا السياق الجهات التي اعتاد أهل مكة ارتديادها في مواسم السنة المختلفة، وهي البلدان التي كان يقصدها تجار قريش الذين عرفوا باسم " أصحاب الإيلاف" كما ورد في تفسير سورة الإيلاف التي ورد ذكرها في القرآن الكريم⁽⁹⁾. وإذا كانت أقطار هؤلاء الرقيق متعددة فإن أجناسهم ومعتقداتهم كانت متباعدة كذلك فمنهم المسيحي واليهودي والمجوسي والوثني. ويكتفي أن نذكر في هذا السياق ما أورده بعض النساين العرب من فصول يذكرون فيها أسماء القرشيين الذين ولدتهم إماء من أعراف مختلفة. كأبناء

7. النقائض، ص 190.

8. النقائض. نفسه ص 46.

9. محمد بن حبيب، المحير، (طبعة الهند، 1942)، ص 162-164.

الحبشيات وأبناء السنديات (الهنديات) وأبناء النبطيات وأبناء اليهوديات وأبناء النصرانيات⁽¹⁰⁾.

وبسبب تعدد هذه الموارد وبسبب انتشار ظاهرة الرفيق العربي والأجنبي في المجتمعات العربية قبل الإسلام، نشأت بعض الأسواق المنظمة الذي يعرض فيها الرفيق للبيع والشراء سواء كان المحلي منهم أم الأجانب الذين يؤمن بهم من خارج الجزيرة. وقد أشار شاعر النبوة حسان بن ثابت الأنباري إلى بيع الرفيق في الأسواق في قصيدة قالها بمناسبة معركة أحد بين قريش وبين المسلمين حين يقول⁽¹¹⁾:

فولا لواء الحرثية أصْبَحُوا
بياعون في الأسواق بيع الجلاب

وكان في مكة سوق خاص يباع فيها الرفيق تعرف باسم سوق الرفيق، ولعلها كانت أهم هذه الأسواق وشهرها لكون هذه المدينة مدينة الحجاز الأولى عدا عن دورها الديني والاقتصادي المزدهر⁽¹²⁾. ولم تكن مكة السوق الوحيدة التي يباع فيها الرفيق في الجاهلية، إذ أوردت المصادر التي بين أيدينا ذكرًا لبعض الأسواق المماثلة، وكان من بينها سوق عكاظ القرية من الطائف وفي هذه السوق بيع زيد بن حرثة الذي اشتترته زوج الرسول الأولى خديجة بنت خويلد ثم أهداه إلى الرسول بعد زواجه منها. وبه بيعت النابغة أم عمرو بن العاص وكانت قد وقع عليها سباء فاشترتها عبد الله بن جدعان نخاس مكة المشهور وباعها للعاص بن وائل فولدت له عمراً⁽¹³⁾. ولما كانت هذه الأسواق لا تعقد إلا

10. المصدر نفسه، ص 306-308؛ وقارن أيضًا: **المنق** (تحقيق خورشيد احمد فارق)، عالم الكتب، بيروت، 1985 ص 403-400؛ ابن الأثير، **أسد الغابة**، المطبعة الذهبية، القاهرة، 1868/1285، ج 5 ص 194، ج 462.

11. **شرح ديوان حسن بن ثابت الأنباري** (تصحيح وضبط عبد الرحمن البرقوقي)، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1929، ص 26.

12. انظر الإشارة إلى سوق الرفيق في مكة، في كتاب: **الكامل في التاريخ**، ج 1 ص 343-344 وانظر عن أخبار هذه السوق في ابن سعد. كتاب **طبقات الكبرى**، (تحقيق ادوار سخاو) ليدن 1904، ج 3 (1) ص 116، ص 161.

13. ابن سعد، كتاب **طبقات**، ج 3 (1) ص 27؛ ابن قتيبة، **المعارف**، (تحقيق ثروت عاكاشة) (الطبعة الثانية، القاهرة، 1969، ص 144؛ ابن عبد ربه، **العقد الفريد**. (تحقيق احمد أمين وآخرون. الطبعة الثالثة، القاهرة، 1965)، ج 1 ص 54.

في مواسم محددة من السنة، كانت بعض القبائل التي حازت سبياً من غاراتها أو حروبها ترحل عن مواطنها في الباذية وتخرج بمن معها من السبي تعرضهم للبيع على الغادين والرائحين على طرق المسافرين أو المنتجعين⁽¹⁴⁾.

الخدمات التي تؤديها السبايا:

كانت السبية من النساء تظل في حيازة آسرها إذا لم تتقدم قبيلتها بفدائها مقابل ما تدفعه من مال، أو إذا لم يمنن عليها من سباها بحريتها فيطلق سراحها من الأسر والسباء. وعند ذلك تحول هذه السبية إلى أمةٍ سلبية الحرية لا تملك من أمرها شيئاً، فيظل مصيرها مرهوناً بإرادة سيدها وإرادة قومه. ويكون للسيد الحق في معاملتها معاملة الرقيق يستخدمها في أي عمل يريده، وتكون تحت نصرفه وتصرف أبناء عائلته. وكانت الغالية الساحقة من هذه الإمامات تستخدم في الأعمال المنزليّة اليومية إذا ما كانت أمةً لاحدي الأسر التي تقيم في القرى والمدن. أما إذا كانت الأسرة تقيم في الباذية فإن الخدمات التي تؤديها الأمة تكون تبعاً لأحوال المعيشة التي تمارسها تلك الأسرة. وترد في الشعر الجاهلي أحياناً بعض الالامحات إلى شتى أنواع الخدمات التي كانت تؤديها هذه السبايا للسيد أو لأسرته. ففي بيت لزهير بن أبي سلمى ترى فيها الإماماء وهن يهينن الجمال ويضعن عليهن الأقتاب استعداداً لرحيل القبيلة من حيثما إلى مكان آخر فيقول:

ردَّ القيانُ جِمَالَ الْحَيِّ فَاحْتَمَلُوا إِلَى الظَّهِيرَةِ أَمْرٌ بَيْنَهُمْ لِبَكِ

ثم نراهن في الأيام العادية هن اللواتي يقمن بالطبخ وإعداد الطعام خاصة إذا ما طرق سيدها ضيف ليلى طارئ. يقول الشاعر طرفة بن العبد في هذا المعنى⁽¹⁵⁾:

تَبَيَّتْ إِمَاءُ الْحَيِّ تَطْهِيْ قَوْرَنَا وَيَأْوِي إِلَيْنَا أَشْعَثُ الْمُتَجَرَّفُ

14. ديوان زهير بن أبي سلمى (برواية أبي العباس ثعلب) الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964 ص 164.

15. شرح ديوان طرفة للأعلم الشنتمري، (طبعة شالون، 1900)، ص 127.

ونرى الإمام في موضع آخر وقد اصطحبهن السيد في أسفاره أو رحلة صيده أو سراه في الليل، ليقمن بإعداد الشواء له ولرفاقه عندما ينزلون للاستراحة من وعثاء السفر، فيقول طرفة أيضاً في هذا المعنى:

فَطَلَّ الْإِمَامُ يَمْتَلِنُ حُوَارَهَا
وَيَسْعَى عَلَيْنَا بِالسَّدَّيْفِ الْمُسْرَهِ⁽¹⁶⁾

وكانت الأمة هي التي تكلف بجمع الحطب ونقله حُرماً كوقود للنار التي يرتفق بها الناس⁽¹⁷⁾. هذا بالإضافة إلى المهام اليومية التقليدية التي كانت تتاط في العادة إلى الإمام دون الحرائر من سيدات العرب، وخاصة عملية حلب الماشية في الصباح وعند المساء عندما يروح القطبيع عائداً من المراعي إلى البيت. فيشير الشاعر سحيم عبد النبي الحسناً إلى هذه الوظيفة التي كانت تؤديها أمّة التي كانت جارية من الرقيق وما كانت تقوم به من تغطية ضرع الناقة بخرقة من قماش كي تمنع فصيلها من أن يرضع طبیبها وذلك قوله⁽¹⁸⁾:

فَمَا ضَرَّتِي أَنْ كَانَتْ أُمِّيْ وَلِيْدَةً
تَصْرُّ وَتَبَرِي بِاللَّقَاحِ التَّوَادِيَا

وكان حلب الماشية على الغالب يُنْاط بالإمام وبالعبد عند العرب، وقد عبر عن ذلك شاعر المعلقات عنترة العبسي، الذي كان نفسه عبداً ولدته على فراش أبيه أمّة سوداء إلى أن منحه أبوه حريته وألحقه بنسبه. فعندما دعاه أبوه للقتال يوم أغارت عليهم بعض أحياء العرب رفض عنترة الامتثال لهذا الطلب، وسمعت في كلامه نبرة الاحتجاج على عدم اعتراف أبيه بشرعية أبوته له قائلاً: "العبد لا يحسن الكر إنما يحسن الحلب

16. يصف هذا البيت الإمام وهن يشווين شرائح لحم الجزر على الجمر، ثم يطفن بهذه الشرائح المقددة من سمام الجزر ويقدمنها لجلساء سيدهن. انظر: شرح ديوان طرفة، نفسه، ص 41.

17. انظر عن هذا المعنى بيت طرفة أيضاً حين يقول:

لَا أَرَى إِلَّا النَّعَامُ بِهِ كَالْإِمَامِ أَشْرَفَتْ حُرْمَةً

تشبه أجنحة النعامة وهي تستعد للجري، كحرمة الحطب التي تحملها الأمة على رأسها فيخرج طرافها من هنا ومن هنا. شرح الديوان أيضاً، ص 70.

18. ديوان سحيم، (تحقيق عبد العزيز المؤمني)، الدار القومية للطباعة والنشر مصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة، 1965 ص 26.

والصرّ". فلما سمع أبوه ما قال وعده أن يلحقه بنسبه ويعرف ببنوته فقال له: "كُرْ وأنت حُرّ"⁽¹⁹⁾.

المتعة الجنسية والخدمات الجنسية:

لم تكن خدمات الإمام مقصورة على الخدمة المنزلية أو نواحي المعيشة الأخرى، بل كانت فئة منهم خاصة الجميلات يتخدن متاعاً للرجل، فمنهم من يتخذ السيدة الجميلة الحسناء خليلة له يتمتع بمعاشرتها ومضاجعتها دون أن يتنازل عن حقه في ملكيتها، أي أنها تظلّ أمّة لا يتغير وضعها القانوني. وكان بعضهم يتذكرة خليلة له تصاهي مكانتها مكانة الزوجة المهريرة. وقد أباح العرب في الجاهلية لأنفسهم حق معاشرة السبايا كمعاشرة الزوجات الشرعيات. وكانوا يعتقدون أن شرعية هذه المعاشرة تستمد من كونها سبيبة امتلكها بقوة السلاح. يقول الشاعر الجاهلي في هذا الصدد:

فما انکحونا طائعين نساءهم ولكن خطبناها بأرماحنا قهر⁽²⁰⁾

وقد أكدّ هذه القاعدة القانونية بيت آخر قاله الشاعر الإسلامي المشهور الفرزدق، بين فيه أن سبي المرأة بقوة السلاح يحل لأسرها وسايبها فرجها ونكاحها حتى ولو كانت امرأة متزوجة ولها بعل، فقال في هذا المعنى:

وذات حليل انکحتنا رماحنا حلال لمن يبني بها لم تطلق⁽²¹⁾

وكان هذا العرف سائداً بين العرب حتى أنه شاع بينهم الاعتقاد بأن حق الرجل في نكاح أمته وفي فرجها أقوى من حقه في نكاح زوجته الذي أعطاه إياه عقد الزواج⁽²²⁾.

19. أبو الفرج الاصفهاني، كتاب الأغاني (طبعة بولاق، 1868)، ج 7 ص 149.

20. الزمخشري، ربیع الأبرار ونصوص الأخبار، (تحقيق سليم النعيمي)، الاعظمية، بغداد، (دون تاريخ)، ج 3 ص 14.

21. الأغاني، ج 19 ص 14؛ قارن أيضاً: المرزياني، نور القدس (تحقيق زلهايم ر.) فيسبادن، 1964، ص 40-41؛ ابن رشيق القير沃اني، العمدة، (تحقيق محى الدين عبد الحميد الطبعة الرابعة، بيروت، 1974)، ج 1 ص 55.

22. المسعودي، مروج الذهب (تحقيق شارل بلاً)، باريس، ج 2 ص 329.

وأستناداً إلى هذه القناعة لا يبدو غريباً ما ورد في الروايات من أن أحدهم قد أغار على قوم من بني عبس فاستنق بعض الإبل واخذ بعض نسائهم سبايا، فلما ابتعد عن أرضهم قليلاً نزل واختار أحدى السبيات وضاجعها⁽²³⁾. وكانت الرغبة في إقامة العلاقة الجنسية تأتي أحياناً من قبل المرأة السبيّة نفسها، فإذا كانت السبيّة ذات حظٍ من الجمال، أو إذا كانت من أسرة رفيعة النسب تتمتع بمكانة اجتماعية مرموقة، فإنها كانت ترباً بنفسها عن الخدمة في منزل سيدها مثل غيرها من السبايا. ولكي تلفت نظر سيدها وتثير فضوله، كانت تعمد إلى إغوائه بوسائل شتى، فتعرض له في فناء المنزل وهي تتناثر في مشيتها أو إبراز شيء من مفاتحتها حتى تظفر به فيتخذها لنفسه لمتعته. وقد أشار الشاعر أبو ذؤيب الهندي إلى هذه الظاهرة حين قال⁽²⁴⁾:

عشية قامت بالغناء كأنها عقيلة نهب تُصفى وتفوحُ

ويجدر التنويه في هذا المقام أن حق السيد في جسد جاريته، كان من القوّة والتجذر في المجتمعات العربية في الجاهلية، بحيث أن الإسلام لم يتعرض للإلغاء، بل أبقى عليه كما هو. وظل لمالكى الإمام الحق في معاشرة جواريهم كمعاشرتهم لزوجاتهم الشرعيات. وورد ذلك صريحاً في قوله تعالى: "أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعلوا" (سورة النساء: الآية 3).

إكراه الإمام على البغاء:

كان بعض السادة الذين يملكون الإماماء، لا يكتفي باستغلاله لأمته إشباعاً لمتعته الجسدية فحسب، بل كان يستخدم الأمة لكسب المال والمتأجرة بجسدها، وقد ذكر محمد بن حبيب إن من سنن العرب في الجاهلية أنهم كانوا يكسبون بفروج إمائهم. فكانت الأمة من هؤلاء ترفع راية فوق خيمتها حين تتصبّها حيث تقوم الأسواق فيقصدها الراغبون في الفجور والمتّعة مقابل أجر يؤدونه⁽²⁵⁾. ويسمون في هذا الصدد سمية أمّة الحارث بن كلدة

23. النقائض (نفسه) ص 679.

24. لسان العرب، لابن منظور، مادة: (غوج).

25. المحير، ص 340.

والدة زيد بن أبيه التي روى عنها أنها كانت من البغايا ذوات الرأيات في الجاهلية وكانت تنزل في المكان الذي تنزل فيه البغايا بالطائف في محل تعرف باسم حارة البغايا. فكان سيدها الحارث بن كلدة يتقاضى ضريبة يأخذها من الأجر الذي تكسبه⁽²⁶⁾. وأورد الوادي النسّابوري قائمة بأسماء تسع إماء عرفن بصاحبات الرأي في مكة والمدينة، وكان لهن رأيات كرأيات البيطار يرفعنها فيستدل بواسطتها الباحثون عن المتعة. ذكرت في هذا السياق أم مهدون جارية للسائل بن أبي السائب المخزومي. وأم غليظ جارية صفوان بن أمية، وحية القبطية جارية العاص بن وائل. ومرأة جارية مالك بن عمثلة، وجالة جارية سهيل بن عمرو، وأم سويد جارية عمرو بن عثمان المخزومي، وشريفة جارية زمعة بن الأسود، وقرينة جارية هشام بن ربيعة، وفرتنا جارية هلال بن أنس. وكانت بيوت هؤلاء البغايا تعرف في الجاهلية باسم المواخير لا يدخل عليهن إلا زان⁽²⁷⁾. وتبين هذه القائمة أن تجارة الجنس كانت تجارة حضرية عن بها أهل القرى والمدن دون أهل الbadia. وأن المشغلين بهذه التجارة لم يكونوا من عرض الناس، بل كانوا من أشراف القوم من وجهاء مكة والمدينة، كما تدل على ذلك أنسابهم⁽²⁸⁾. فلما جاء الإسلام وهاجر النبي وأصحابه من مكة إلى المدينة أراد بعض فقراء المهاجرين من ضاقت بهم أسباب العيش أن يتزوجوا من هؤلاء البغايا اللواتي يكرهن أنفسهن طمعاً في الكسب السهل. فلما استأندوا الرسول في ذلك حرم عليهم الزواج بالزنانيات، وعلى هذه الخافية نزلت الآية الكريمة: "الزانى لا ينكح إلا زانية أو مشركة"⁽²⁹⁾. ولدينا بعض الإشارات على أن تجارة الجنس لم تكن مدنية فحسب، بل كانت عامة بين العرب سكان البوادي وسكان القرى والمدن جميعاً، فعندما

26. مروج الذهب، (تحقيق دي منار، باريس)، 1869، ج 5 ص 22؛ وانظر أيضاً: البلاذري، أنساب الأشراف، ج 4 (ب)، تحقيق: م.ي. قطر، القدس 1972، ص 163.

27. أبو الحسن علي بن احمد النسّابوري، أسباب النزول، (طبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، القاهرة، 1968)، ص 180.

28. انظر: الصعب الزيري، نسب قريش (تحقيق ليفي بروفنسال) الطبعة الثانية، دار المعارف بالقاهرة، 1953.

29. سورة النور: 3؛ وانظر: أسباب النزول، ص 179-180؛ قارن أيضاً: السيوطى، لباب النقول فى أسباب النزول، (دار إحياء العلوم، حيث الطبعة الثالثة، بيروت، 1980) ص 152.

كان يعقد سوق دومة الجندي التي كان مشايخ قبيلة كلب يتولون أمرها، كان هؤلاء الشيوخ يأتون بإمائهم فيقمن في حوانيت وبيوت مُعلمة يقدمن الخدمات الجنسية للراغبين من رواد السوق لقاء أجر معلوم وذلك بقرار من هؤلاء السادة، حيث كانوا يكرهون هذه الإماماء على البغاء⁽³⁰⁾. وقد منع الإسلام أصحاب الإماماء من إكراه فتياتهم على الزنا طمعاً في المال، فنزلت في هذا الصدد الآية الكريمة: "وَلَا تَنْكِحُوهُا فَتِيَانَكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ إِنَّ أَرْدَنْ تَحْصَنَ لِتَبْغُوا عَرْضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا" (النور:33). وأورد المفسرون سبباً آخر لنزول هذه الآية، فروى محمد بن جرير الطبرى أنها نزلت على خلفية إكراه زعيم المنافقين في المدينة عبد الله بن أبي بن سلول جاريته على البغاء لقاء أجر تتقاضاه من زوارهما. فلما اشتكى أحدهما ذلك إلى رسول الله نزلت الآية المذكورة. وذكر الطبرى أنه كان لعبد الله بن أبي جارية اسمها مُسيكة وجارية ثانية اسمها معادة كان يكرههما على الزنا مقابل المال⁽³¹⁾. وجاء في رواية أخرى أنه كان لديه ستُّ جوار وليس اثنتين، وكن جميعاً يعملن في البغاء في المدينة⁽³²⁾.

30. المحبّر، ص 264.

31. محمد بن جرير الطبرى، *جامع البيان عن تأويل القرآن*، (مطبعة مصطفى اليابى الحلبي، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1968)، ج 18 ص 132-133؛ قارن أيضاً: ابن حجر العسقلاني، *الإصابة في تمييز الصحابة*، (مطبعة السعادة، القاهرة، 1910/1328)، ج 4 ص 408-409؛ باب النقول، ص 159؛ قارن أيضاً: عمر بن شبة، *تاريخ المدينة*، (تحقيق: فهيم شلتوت)، دار التراث، بيروت، 1990، ج 1 ص 367-369.

32. أسباب النزول، ص 188.

الخبر والرواية التاريخية في حكاية ألف ليلة

يجد المتقصي لحكايات ألف ليلة وليله ألواناً شتى من صنوف الأدب التي افرزها الفكر الإسلامي على مدار القرون الأربع الأولى التي أعقبت ظهور الدعوة الإسلامية. ولا يحتاج دارسو الإسلام في العصور الوسيطة إلى كبير عناء كي يتبيّنوا أن حكايات الليالي لم تكن إلا مرآة انعكست عليها أثار الحضارة الفكرية التي بدأت مفاهيمها في التشكّل في مرحلة مبكرة من القرن الثامن الميلادي، إلى أن تبلورت بصيغتها النهائية في نهاية القرن العاشر الميلادي أو ربما العقود الأولى من القرن الحادи عشر.

قلما نجد حلاً من حقوق المعرفة أو فناً من فنون الأدب إلا وهو ماثل بوضوح في هذه الحكاية أو في تلك، بل ونجد بعضها ماثلاً في أكثر من حكاية واحدة أو اثنتين أو حتى ثلات حكايات، فلا يصعب على الدارس المتخصص في أي من الموضوعات ذات الصلة بالتراث الفكري الإسلامي أن يجد مادة وفيرة لا غنى عنها في بعض الأحيان، لإكمال دائرة البحث الذي يعكف عليه.

التاريخ الاجتماعي الفلسطيني بين غابة الأرشيف وأشجار الحكايات

ومع ذلك يجب أن نعترف أن بعض صنوف الفكر ذات الطابع العلمي المختص كالعلوم والفيزياء والفلك لا نجد لها صدى في حكايات الليالي، لأن جمهور هذه الحكايات كما هو حال القصص والقصاصن أقرب إلى العامة منهم إلى الخاصة، وسوقها رائجة بين جمهور الناس البسطاء دون العلماء. ويجب أن نشير إلى أن حظ موضوع بعينه كان أكبر من حظ موضوع آخر من جهة حضوره في مادة هذه الحكايات.

ولعلي في غنى، في هذه المقدمة، عن أن أقدم كشفاً تفصيلياً ومستفيضاً بأسماء هذه المواضيع، ولكنني مع ذلك سوف أسمى بعضها مع شيء من التعميم كي ترتسم في ذهن القارئ صورة أولية عما تختزنه حكايات الليلي من معلومات تغطي جوانب هامة من التراث الإسلامي فكراً وعلمأً وأدباً.

وأحب أن أنه في هذا الصدد، أن ترتيب هذه المواضيع كما سأسوقها لا يعكس بالضرورة حجم مادة هذه المواضيع أو مكانتها في حكايات الليلي، وإنما هو عرض عفوي اتفافي ليس إلا.

1. الأدب الديني

ينقسم كما يرد في حكايات الليلي إلى ثلاثة أقسام أولها المعتقدات الإسلامية حول عالم الآخرة، وتبرز في هذا القسم وبشكل قوي المعتقدات الإسلامية المتأثرة بالديانة اليهودية وحكايات التلمود والمشناة بشكل خاص، والتي يعرفها المسلمون بالإسرائيليات. وتدرج أيضاً في هذا القسم بعض المعتقدات الشرقية المتعلقة بالجن والشياطين وعالم الأرواح. أما القسم الثاني فيختص باللوعيظ والمقامات الدينية والرقائق والقيم المثلالية التي تنص عليها الديانات السماوية الثلاث، ولو أن الأسلوب الذي طرحت فيه هذه المواد أظهرها وكأنها خاصة بالديانة الإسلامية دون المسيحية أو اليهودية.

أما القسم الثالث في هذا الباب فنوع شبيه بأدب الأديان المقارن، إذ توضع الديانة الإسلامية إزاء الديانات الأخرى، فالبطلان المفضلون دائماً هم مسلمون، وأما إذا لم يكونوا من المسلمين فلا تذكر هويتهم الدينية.

الخبر والرواية التاريخية في حكاية ألف ليلة

يجد المتقصي لحكايات ألف ليلة وليله ألواناً شتى من صنوف الأدب التي افرزها الفكر الإسلامي على مدار القرون الأربع الأولى التي أعقبت ظهور الدعوة الإسلامية. ولا يحتاج دارسو الإسلام في العصور الوسيطة إلى كبير عناء كي يتبيّنوا أن حكايات الليالي لم تكن إلا مرآة انعكست عليها أثار الحضارة الفكرية التي بدأت مفاهيمها في التشكّل في مرحلة مبكرة من القرن الثامن الميلادي، إلى أن تبلورت بصيغتها النهائية في نهاية القرن العاشر الميلادي أو ربما العقود الأولى من القرن الحادى عشر.

قلما نجد حقلًا من حقول المعرفة أو فناً من فنون الأدب إلا وهو ماثل بوضوح في هذه الحكاية أو في تلك، بل ونجد بعضها ماثلاً في أكثر من حكاية واحدة أو اثنتين أو حتى ثلات حكايات، فلا يصعب على الدارس المتخصص في أي من الموضوعات ذات الصلة بالتراث الفكري الإسلامي أن يجد مادة وفيرة لا غنى عنها في بعض الأحيان، لإكمال دائرة البحث الذي يعكف عليه.

التاريخ الاجتماعي الفلسطيني بين غابة الأرشيف وأشجار الحكايات

ومع ذلك يجب أن نعترف أن بعض صنوف الفكر ذات الطابع العلمي المختص كالعلوم والفيزياء والفلك لا نجد لها صدى في حكايات الليالي، لأن جمهور هذه الحكايات كما هو حال القصص والقصاصن أقرب إلى العامة منهم إلى الخاصة، وسوقها رائجة بين جمهور الناس البسطاء دون العلماء. ويجب أن نشير إلى أن حظ موضوع بعينه كان أكبر من حظ موضوع آخر من جهة حضوره في مادة هذه الحكايات.

وبمقارنة الأديان مع بعضها نلاحظ أن المسيحية غير محبة بل وتعرض بنوع من السلبية أحياناً، بينما تذكر اليهودية على قلة لافتة للنظر. ولعل ذلك يعكس إلى حد بعيد الصراع اللامنهي بين الإسلام والمسيحية والذي غدا الصراع السياسي بين دولة الإسلام وبين الدولة البيزنطية زعيمة العالم المسيحي آنذاك. أما المحسنة فتظهر على أنها شرّ البيانات ومصدرسوء هي وأتباعها. هذا الموقف العدائى الحاسم من المحسنة يعكس إلى حد بعيد جو التنافس الحضاري والفكري ولربما العرقى بين العرب وبين أبناء الحضارة الفارسية، والذي عرف اصطلاحاً تحت عنوان الشعوبية.

وفي هذا الصدد لا يجب أن نتوقع تناول مواضيع دينية محضة ذات صلة بصلب العقيدة أو أصولها أو فروعها، وإنما تسجيل لبعض المشاعر الدينية في نفوس القصاص ونفوس أبطالهم الذين لا يبعدون كثيراً عن مشاعر العامة وجمهور الناس البسطاء.

1. أدب الحياة الاجتماعية

لما نلحظ في أدب الليالي إختلافاً في البيئة الاجتماعية، أو في عادات الأبطال وقيمهم، أو في التقاليد الشعبية، أو الأعراف الإنسانية على الرغم من تعدد المصادر والمواطن الجغرافية لقصص الليالي، فالقصة التي تدور أحدها على أرض هندية وبين ظهراني مجتمع هندي لا تلمح فيها أي إشارة للفوارق في العادات والأخلاق والقيم والأعراف التي تميز أبطالها، عن قصة تدور أحدها في القاهرة أو في بغداد. إذ أنه لمن الصعب أن نتعرف على ملامح لبيئة فارسية خالصة أو هندية خالصة، فمسرح هذه الحكايات قد تنقل على مر العصور في بيئات مختلفة، وترددت على ألسنة قصاص كثرين. ولكن القاص يهمه الحادث الإنساني الذي يمكن أن يحدث في أي مكان وأي عصر وفي أيام بيئه اجتماعية، ولا نهم القاص في مثل هذه الحالة العناصر المكونة للهوية الذاتية لبيئة بعينها.

بل يهمه مدى تذوق ساميته لما يسرد، فيحكي لهم أشياء ويدرك لهم مفاهيم، ويركز على قيم يستسيغها هذا الجمهور وحده. وبالتالي فإن الحكاية تصطحب بالطبع العام الذي يميز جمهور السامعين، ولما كان هذا الجمهور مسلماً في سواده الأعظم، وكانت بيئته عربية إسلامية فإن المناخ الطبيعي لهذه الحكايات سيكون بالضرورة البيئة الاجتماعية الإسلامية.

ووجود أسماء لمدن أو أبطال للحكايات من اصل هندي أو صيني أو بيزنطي لا يغير من مكونات البيئة الإسلامية شيئاً، اللهم إلا الأسماء الأعممية للمكان وللأبطال على حد سواء. وإذا ما فرضت البيئات الغربية نفسها على القاص فـإنها تقـسم إلى قسمين من حيث تأثيرها بيئـة القاص؛ فـبيئـة سـمع عنـها القاص ووصلـت إـليه مـعلومات غـير المـعلومات التي تـرد في قـصـته، كان لأـبطـالـها، سـوـاءـ كانواـ هـنـودـاًـ أوـ فـرـسـاًـ أوـ كـانـواـ بـوـذـيـنـ أوـ مـسـيـحـيـنـ مـيزـاتـ خـاصـةـ بـهـمـ.ـ فـيـ مـثـلـ هـذـاـ نوعـ مـنـ القـصـصـ نـجـدـ الـبـطـلـ إـذـاـ كـانـ مـلـكـ الـهـنـدـ يـظـلـ ذـاـ شـخـصـيـةـ مـتـمـيـزةـ دـوـنـ أـنـ تـؤـثـرـ هوـيـتـهـ عـلـىـ المـفـاهـيمـ أوـ الـقـيـمـ الـاجـتمـاعـيـةـ لـجـمـهـورـ الـذـيـ يـصـغـيـ إـلـىـ الـحـكـاـيـةـ،ـ فـالـبـيـئـةـ الـغـرـبـيـةـ إـذـاـ لـاـ تـعـكـسـ فـيـ الـوـاقـعـ إـلـاـ بـتـائـكـ الـأـسـمـاءـ الـغـرـبـيـةـ الـأـعـجمـيـةـ الـتـيـ يـحـمـلـهـاـ الـأـبـطـالـ فـقـطـ.

أما إذا كانت البيئة قد انبثق عنها خيال القاص كبيئة الجن وأهل البحر، فإن هذه البيئات تكون إسلامية محضة، تحمل ميزات المجتمع الإسلامي وتحافظ على تقاليده وأعرافه الاجتماعية، كما هو الحال في القاهرة أو بغداد أو البصرة أو دمشق.

فأهل البحر يقيمون حفلات الزواج كأهل مصر، والجنيات في قصة حسن الصانع البصري يعيشن كأهل الأرض، يأكلن الطعام ويمشين في الأسواق، يلعبن الشطرنج ويقمن في رحلات الصيد. الفارق الوحيد في هذه البيئة الغربية يتمثل فقط في المظهر الخارجي لهذه المخلوقات، ولكن عاداتهم ومعاملاتهم

وتصرفاتهم ولغاتهم ولهجاتهم هي من صميم حياة المجتمع المصري أو البغدادي، بل وأكثر من ذلك، فعالם الأشباح والأرواح والجن هو عالم إسلامي في دينه وشريعته وعبادته.

2. الأدب التعليمي

وضعت أكثر المواضيع التعليمية في حكايات الليلات على الغالب على ألسنة الجواري اللاتي عشن في حضرة الخلفاء والملوك، وكان لاختيار الجواري دون غيرهن من قبل القصاص ما يبرره، نظراً للدور المتعدد الوظائف الذي تلعبه الجواري في قصور الخلفاء والأمراء. فالاهتمام بالجواري واكب ظهور الدولة الإسلامية منذ انتلاق الفتوحات، واخذ ينبعش ويزدهر تدريجياً إلى أن وصل أوجهه في عصور الازدهار الحضاري، وانتشار الرخاء الاجتماعي، وازدياد عدد المهتمين بالترفيه والترف.

انصب الاهتمام في البداية على عنصر الجمال الخافي عند الجواري، ثم توسع هذا الاهتمام ليشمل صنعة الغناء والعزف على الآلات، ثم توسع ذلك ليشمل الإمام بالشعر، وأخذت دائرة الاهتمام بالعناصر الأخرى تتسع حتى شملت مواضيع رصينة مختلفة كاللغة والفقه والكلام والفرق والعقائد، فصارت الجواري عنصراً أساسياً يشاركن في المنازرات التي تعقد في مجالس العلماء تحت رعاية الخلفاء. ولما كان بعض القصاص حاذقاً في كثير من العلوم وفنون الأدب والفقه والكلام والأخبار والتاريخ (خاصة وان الدعاة السياسيين والمذهبين من الشيعة أو الإسماعيلية أو القرامطة او الحشاشين كانوا يتخفون بزي القصاص ليسطروا نشر دعایتهم بعيداً عن أعين الرقباء)، فقد أراد أن يعرض أحد هؤلاء معلوماته تلك بشكل سلس ومشوق لا تنفر منه أسماع جمهوره، ولذا اختار أن يضع هذه المعلومات على لسان إحدى الجواري التي تناظر جهابذة العلماء في مجلس الخليفة، أو على لسان جارية أخرى تعرض للبيع في سوق

النخاسة، فيأخذ التجار يلقون عليها أسئلة في أوجه العلوم والمعرفة، حتى يتأكدوها من أنهم لن يدفعوا ثمناً باهظاً سُدِّي، وكان هذا المشهد في بعض القصص هو الوسيلة الوحيدة المُتاحة لكي تُتقذ الجارية بطلة القصة من ورطة تترتب على تجاوزها والخلاص منها أشياء هامة أخرى ضرورية لحكمة القصة (كما كان الحال في قصة تودد الجارية).

وتُصادفنا في هذا المجال صورة نزهة الزمان الجارية الذهنية التي تلعب دوراً رئيسياً في قصة عمر النعمان. فلما عرضها التاجر على شريكه حاكم دمشق جمع لها القضاة ليستمعوا لها، فبدأت بعرض معلوماتها في باب الأدب وسياسة الملوك بأسلوب يأخذ بالألياب. ويلاحظ في هذا السياق أسلوب آخر لإلقاء المواضيع التعليمية وهو أسلوب السؤال والجواب كما هو الحال في قصة تودد. أما المواضيع التي تبدو أكثر مُسايرةً للموضوع التعليمي فهي تدور داخل دائرة واسعة تشمل الفقه والكلام والفلسفة ومذاهب أهل السنة وأهل الشيعة، ومذاهب الأئمة الأربع والطب والتجريم القراءات والهندسة والمنطق.

هذه ثلاثة مجالات فقط أردت أن أورد عرضاً سريعاً لها، وإلى جانبها مواضيع أخرى كموضوع المعجزات والخوارق، وعالم الأرواح، وأدب العجائب والغرائب، وموضوع الأخلاق وعالم الحيوان والمرأة والجنس، يستطيع كل راغب أن يتعرف عليها من خلال جولاته بين رياض حكايات الليلي. وهناك موضوع آخر لم اذكره بين ما ذكرت من مواضيع هو موضوع التاريخ والأخبار، أفردته بما سبقه لأنه سيكون موضوع ورقتي هذه.

الأخبار والمادة التاريخية

في كتاب ألف ليلة وليلة مجموعة من الأخبار والقصص التاريخية التي كانت ترسم في أذهان العامة على أنها رواية تاريخية أو على الأقل انعكاس لهذا التاريخ. ويمكن أن

نصف المادة التاريخية في حكايات الليلي إلى صفين من حيث الموضوع والفحوى، ويستتبع هذا التصنيف تصنيف آخر يرتبط بالطريقة التي تعرض فيها هذه المادة. وفي ما يتعلق بالتصنيف الموضوعي فهو أولاً: أخبار من أحداث تاريخية تتراوح في عرضها بين الدقة والتحريف. والصنف الثاني ليس تاريخاً بالمرة، وإنما هو مجرد تفقيق خيالي لأحداث ووقائع لم تحدث تتفق عنها خيال القاصِ وأوهامُه، ولكنها رويت على أنها أحداث تاريخية، استعان القاص في سردها بوسائل فنية لصبغها بصبغة الخبر التاريخي.

أما من حيث العرض فإن الخبر التاريخي الصحيح أو المحرف، روى على شكل أخبار قصيرة مفردة، بعيدة كل البعد عن السياق التاريخي والتسلسل الزمني. ونوع آخر من المادة التاريخية روى على شكل قصة أو جزء من قصة، ولم يرو كما يروى الخبر التاريخي الذي يعتمد على عناصر فنية متعارف عليها، سواء في مجال الإسناد أو مصطلح الرواية.

ويستطيع المرء أن يتلمس العذر لقصاص الليلي فيما فعلوا بالمادة التاريخية التي كانت في متناول أيديهم، أو تلك التي وعوها بذاكرتهم، فهم لم يفعلوا ذلك عن رغبة في تزوير التاريخ الإسلامي، أو كتابته من جديد، فظروف القصص وعناصر الحكاية الشعبية كانت وما زالت تحتاج إلى الحادثة التاريخية التي تشكل قطب الرحي التي تدور من حولها أحداث القصة، ولكن الحادثة التاريخية كمادة خام، لا يمكن أن تستسيغها أسماع العامة فلا بد إذن من لفّها وزركتتها وإعادة تشكيلها لتصبح بضاعة يسهل على القاص تسويقها إلى سامييه، ومُهمة كهذه نقتضي تحريف الخبر أو حذف بعض تفاصيله أو أجزائه أو حتى إضافة عنصر من عناصر الإثارة إليه، تماماً كما يحدث في إعداد سيناريوهات الروايات كي تحول إلى أفلام سينمائية.

الخبر التاريخي والمنظور القصصي

القاص المُحْتَرِف من أمثال قصاص الـليالي، كان خبيراً بأذواق جمهوره، وكان مطلاً على محدودية الوعي الشعبي في فهم التاريخ، وكان مدركاً لطاقة الاستيعاب عندهم، ولذلك أباح لنفسه أن يحرّف ويزور، وأباح لنفسه أن يتغاضى عن الوسائل الفنية الضرورية لعرض المادة التاريخية، أنه باختصار كالخياط الذي يفصل الثوب وفق المقاسات عند زُبونه.

ومن هنا فإن معظم المادة التاريخية في ألف ليلة وليلة تعكس إلى حد كبير الرؤية الشعبية للتاريخ الإسلامي، على الأقل إبان الحقب الزمنية التي انتشر فيها هذا اللون من القصص الشعبية. وعودة إلى طريقَي عرض المادة التاريخية، لدى قصاص الـليالي، نجد أن طريقة العرض بأسلوب القصة هو الأكثر رواجاً لأنه الأيسر على القاص، والأكثر قبولاً عند المتلقى إذا ما قورن مع الطريقة الثانية وهو أسلوب عرض المادة على شكل خبر. فعن طريق أسلوب القصة يظل لدى القاص حيزاً واسعاً للتغيير والتبدل أو للتقديم والتأخير أو إضفاء بعض عناصر الإثارة على المادة التاريخية، كما أن أسلوب القصة يتيح للقاص استطرادات تفصيلية وإدخال بعض الشروح والتعليقات التي يحتاج إليها النص الأصلي، وكل هذه الأمور لا تتسع لها طريقة العرض بأسلوب الخبر.

وهنالك جانب آخر يجب ألا نغفله ونحن نقارن بين الطريقتين، تلك هي المحدودية التي تميز الوظيفة أو الغرض الذي يساق من أجله الخبر أي الهدف المباشر ذو البعد الواحد. وفي قصة مقتل الخليفة المتوكّل، فإن العبرة المستفادة هي انسياق أحد أبنائه وراء الإغراء بالاستيلاء على عرش أبيه ثم الندم الذي لحقه بعد ذلك. من أجل ذلك، لم يستطع القاص أن يبتعد عن تحقيق هذه الغاية فكان لزاماً عليه أن يتطرق إلى هذه الحادثة مستخدماً أسلوب الخبر.

ولو أن القاص اختار طريقة القصة لكانَ بامكانه مثلاً أن يتطرق إلى دسائس القصر ورجاله والنزاع الدامي بين أبناء الأسرة العباسية على تولي السلطة، هذا الصراع الذي كان يغذيه التنافس المحموم بين قواد العساكر الأتراك، ولكنَ باستطاعته كذلك أن يبين تكالب الوزراء والكتاب وكبار موظفي الدولة على اقتناص الضياع السلطانية، والاستحواذ على أكبر قدر ممكن من مدخلات الخزينة، ولكنَ استطاع أخيراً أن يجعل منها نموذجاً للدسائس التي تحاك داخل الأسرة المالكة التي تعاقبت على الحكم في الدولة الإسلامية، للوصول إلى كراسي الحكم.

هذه الأحاديث نجدها في خبر آخر يتعلق بفتح مدينة طُليطلة في إسبانيا. إذ يتطرق الخبر إلى رواية نبوئية غبية تتعلق باستمرارية ملوك القوط الغربيين في حكم شبه الجزيرة الإيبيرية. حيث حلّت اللعنة بملوك الأسرة ومملكتهم عندما تمكّن المغتصب لذریق (أو رذریق) من الاستيلاء على الحكم وتتحية الوراث الشرعي عن ملكه، ثم إصرار المغتصب على فتح الغرفة ذات الأقوال (التي يساوي عددها عدد ملوك الأسرة السابقات) ليرى ما بداخلها رغم تحذيرات الرهبان والكهان له من فتح هذه الأقوال لعلمهم بعظام كارثة التي ستتعصف بالمملكة جراء ذلك. ثم ينتقل بالحديث عن أسطورة كنوز سليمان التي نهبت أيام الرومان وتنتقلت من روما حتى استقرت في هذه الغرفة، حيث حرصن القائد المسلم طارق بن زياد وفي بعض الروايات التاريخية، موسى بن نصير -على نقلها وإعادتها إلى المشرق موطنها الأول. لقد قيدتْ صيغة الخبر حرية القاص فمنعته من التطرق إلى قضايا أكثر أهمية من هاتين النقطتين الغبيتين المتأثرتين بأدب الإسرائيлик، وأدت به إلى إهمال مسألة الدور الذي لعبه طارق بن زياد وجنوده من البربر، وإن كان فتح الأندلس قد جرى بمبادرة بربرية لا علم للسلطة المركزية في دمشق بشأنها. كما أهمل الدور الذي ما زال يكتنفه الغموض، الذي لعبه والي أفريقيا موسى بن نصير في قصة فتح الأندلس.

وعلى الرغم من أن هاتين القضيتين لهما صلة موضوعية وفنية بالتاريخ ومادة الأخبار إلا أنهما يُصنفان من الناحية التقنية والاصطلاحية خارج إطار الخبر التاريخي،

وفي أحسن الأحوال على هامش الخبر التاريخي. فهما جزء لا يتجزأ مما يعرف بأدب النوادر التي ازدحمت كتب التراث الإسلامي به كمًا وكيفًا، حتى أنه غطى حقولاً كثيرة من حقول المعرفة، وألفت فيه الكتب المستقلة القائمة بذاتها، فهناك نوادر في اللغة، وفي الأدب، وفي الفقه، والقضاء، وفي المواضيع الاجتماعية، والأخلاق، والملوك، والأدياء والأغبياء والكرماء والبخلاء والشجعان والجباء وغير ذلك.

النوادر كديل للخبر التاريخي

إن إبراد هذه النوادر في حكايات الليالي كان لا بد منه، على ضوء تعددية الأغراض وال عبر التي توخي القصاص نقلها إلى ساميهم.

إن الدور الذي تؤديه النوادر كمادة مساعدة لفهم التاريخ هي الوسيلة الوحيدة المتاحة في التراث الإسلامي لما يعرف اليوم عند المؤرخين المعاصرین باسم تفسير التاريخ، فالطريقة الكلاسيكية لدى مؤرخي الإسلام والمتمثلة بالتاريخ الحولي أو تاريخ الملوك أو التاريخ وفقاً لجدواں الأنساب، تخلو من هذه المقدمات للأحداث، كما تخلو من ظاهرة التحليل للوضع السياسي والاقتصادي الاجتماعي، كعناصر محركة للأحداث. فجاءت هذه النوادر لتسد ثغرة هامة في هذا المجال ولو أنها لا تغطي كافة هذه المجالات.

هذه النوادر التي نراها مبثوثة هنا وهناك في حكاية ألف ليلة وليلة، قيدت حرية الحركة لدى القصاص، ومنعتهم من أن يجمّعوا بخيالهم في افتعال الأحداث والشخصيات. كما قيدت حريةهم في تشكيل الصياغة اللغوية التي حرصوا دائمًا عليها في قصصهم، حتى يخلقوا توافقاً بين الأسلوب اللغوي المبسط وبين القدرة الاستيعابية لدى جمهورهم من العامة، حتى أصبحت لغتهم أقرب إلى المستوى المحكي منه إلى العربية الفصحى. أما في سرد النوادر فظللت لغتهم وظل أسلوبهم أقرب إلى لغة الأصل، ومن ثم أقرب إلى الفصحى، أو أنهم في بعض الأحيان حافظوا على الالتزام بحرفية النص الفصيح كما حفظوه أو كما نقلوه عن المصادر. كما أنهم تقيدوا بقيد آخر لم يكن مألوفاً عندهم، ولم

يغب عن كثير من حكايات الليلات، إلاّ وهو الالتزام بأسماء الأشخاص من تدور النادرة حولهم، فخالد القسري في قصة الغلام السارق، لم يُغيّر بأيّ وال آخر من ولاة العراق ممن سبّه أو لحقه، بالرغم من كثرتهم وبالرغم من التشابه في شخصياتهم وفي منهجهم في الحكم، وسلوکهم في سيرتهم الذاتية.

كما أنّ الحاج بن يوسف يظل نفسه الحاج في قصة زواجه من هند (التي هي في الحقيقة ليست بنت النعمان بل هند أخرى). ومحبوبة جارية المتوكّل تظل نفسها محبوبة في قصة غرامها الجامع بالمتوكّل، وتعلق سيدتها المحموم بها. على الرغم من كثرة الجواري وكثرة الخلفاء العباسيين أو الأمويين الذين مرروا بتجارب مشابهة مع جوار لهن نفس المزايا التي كانت لمحبوبة جارية المتوكّل.

وفي هذا الصدد نتعرّف على نقطة اختلاف أخرى بين طريقة الخبر وطريقة القصة، فالأعلام وأسماء الأشخاص في القصص تفقد قيمتها لأنّ الذي يستحوذ على الاهتمام هو موضوع القصة والحرص على تسلسل أحداثها، وليس الأشخاص الثانويين الذين يحتاج إلى ذكرهم لرصد تحركات بطلاً القصة أو بطلها أو إبطالها جميعاً، فالخليفة الرشيد في إحدى النوادر حيث استدعى إلى قصره الأصمّي عندما أرق في إحدى الليلات، يجب أن يظل هو الرشيد، لا أي خليفة آخر، لأنّه عنصر هام يدور من حوله الحديث في هذا الخبر. بينما نجد أن الرشيد نفسه في إحدى القصص هو مجرد خليفة، أي خليفة، لأنّه ذكر كهيئة علّياً يمكن أن يلجأ إليه بطل القصة المظلوم بحثاً عن العدل والأنصاف، ولذلك يكون من السهل استبدال اسمه بأي حاكم آخر من أجل هذا الهدف المحدد وهو إقامة العدل، والحكام أشباهه في هذا المجال كثيرون، فلو ذكر المأمون أو ذكر معاوية أو ذكر عمر ابن عبد العزيز بدلاً من الرشيد لما لاحظ السامع أو القاريء ذلك.

بقي موضوع آخر يحتاج إليه لاستكمال الصورة التي حاولت رسمها عن المادة التاريخية في حكايات الليلات، وهو مقارنة النصوص الواردة في ألف ليلة وليلة مع مظانها في المصادر الأدبية التاريخية، ولا أزعم أنّي قادر في هذه الكلمة على أن استقصي كافة

الأخبار والمواد التاريخية الواردة في الليالي، وغايتها فقط الوقوف على بعض هذه الأخبار ومقارنتها من حيث المضمون والمحتوى مع المصادر المقابلة بعد أن وقفت بشيء من التعميم على نقاط الاختلاف بينها وبين الأخبار التاريخية المحسنة من الناحيتين الفنية والاصطلاحية، وسوف أطرق إلى بعض الحكايات الواردة في الليالي والتي يوجد لها مادة مقابلة في مصادر أخرى فمنها على سبيل المثال لا الحصر:

1. حكاية خالد بن عبد الله القسري مع الشاب السارق

إن حكاية الليالي (ألف ليلة وليلة، ج² ص 222، الليلة: 341 المطبعة السعيدة، القاهرة، 1348 للهجرة) تدور حول شاب قُبض عليه بتهمة السرقة، فأُلودع السجن في البصرة حتى ينظر القضاء في أمره، إلا أن خالد بن عبد الله القسري، (والى العراق أيام هشام بن عبد الملك، الخليفة الأموي) لم يقتتن باعتراف الشاب أنه ارتكب السرقة فعلاً، ورأى أن وراء هذا الاعتراف يكمن سرّ لا يريد الشاب الإفصاح عنه. فأمر الموكلين بالسجن أن يأتوه بالخبر اليقين، وفي إحدى الليالي سمع أحدهم هذا الشاب يلهج بشعر اعترف فيه بقصة غرامه بابنة صاحب البيت الذي اتهم بسرقة، وأنه اعترف بالسرقة كي لا يفضح حبه ومحبوبته مضحياً في سبيل ذلك بدفع ثمن باهظ وهو عقوبة القطع (أي قطع يد السارق). حاول القسري بعد ذلك أن يثنى الشاب عن الاعتراف بالسرقة إلا أنه أصر على ذلك، ولم يُبح لخالد بسره إلى أن أتى اليوم الموعود ونودي في الناس لحضور عقوبة القطع، ولما هم الجلاد بذلك اقتحمت الجموع فتاة عليها اطمأن إليه وألقت بنفسها على الشاب، ولوحت بورقة كانت تحملها وناشدت الأمير أن يقرأها، فإذا فيها اعتراف من الشاب بحبه لها وانه إنما تسلل إلى بيتها ليراهما وانه افتعل حادث السرقة لما صحا أهلها، وذلك حرصاً منه على شرفها وسمعتها.

بعد أن سمع الأمير ذلك تدخل لدى أسرتها وزوج الشاب بفتاة أحلامه.

يرد هذا الخبر بشيء كبير من الإيجاز في كتاب (روضة المحبين ونرفة المشتاقين، لابن قيم الجوزية، مراجعة: صابر يوسف، طبعة القاهرة، 1973، ص 386) حيث التقى خالد بهذا السجين، واسميه يزيد بن فلان البجلي، دون أن تذكر التهمة بشكل محدد، فسأله خالد إن كان سيعود إلى إرتكاب تلك المخالفة إذا ما أفرج عنه فأجاب الشاب بنعم، وكروه أن يفصح عن التهمة لئلا أن يفضح عشيقه. تم تدخل أخي للسجين كشف عن الأمر لخالد. عندها أمر خالد بإطلاق سراحه وأمر ولی أمر الفتاة بتزويجه لها.

نلاحظ عند المقارنة بين النصين وقبل كل شيء التطويل المفتعل في نص ألف ليلة وليله مقارنة بالاختصار الذي يميز نص روضة المحبين. جاء هذا التطويل بالطبع ليضفي العنصر الدرامي على هذه القصة، ولكي يلبي شغف العامة من جمهور السامعين بالدرامية التي تنتهي بها القصة، حيث يجب أن تصل الأمور إلى حافة الهاوية ثم تأتي دون توقع وفي قمة اليأس من نجاة البطل لحظة الخلاص، حيث تكتشف الحقيقة التي تعكس نبل هذا العاشق واستعداده للتضحية بنفسه من أجل طهارة عشيقه وقدسيته هذا العشق. وهنا يجب أن لا ننسى أن ابن قيم الجوزية من الكتاب المتأخرین (توفي سنة 751هـ/1350م) أي بعد أن كانت نسخ كثيرة من ألف ليلة وليله قد دونت، ومن المعروف أن ابن قيم الجوزية وأمثاله من المؤلفين المتأخرین قد نقلوا من مؤلفات مبكرة يتراوح تأليفها بين القرن الثاني والقرن الرابع الهجري. ومن البديهي أن هذا الخبر قد نقل من إحدى المؤلفات المبكرة المخطوطة أو المطبوعة.

2. وهناك خبر زواج الخليفة المأمون ببوران ابنة وزيره الحسن بن سهل (الف ليلة وليلة، ج² ص 202-203) حيث يجعل القاص قضية الزواج على أنها محض صدفة حدثت أثناء مغامرة مشتركة للمأمون مع مُغنية ونديمه إسحاق بن إبراهيم الموصلي، مع جوار حسان كانوا يتسللان إليهن خلسة للسماع والشراب،

و ضمن هذه المغامرة يكتشف المأمون أن صاحب الدار هو الحسن بن سهل في خطب الخليفة ابنته خديجة (وهي بوران) و يتزوجها.

بهذه البساطة والعفوية والهامشية يعرض القاص لقصة زواج المأمون ببوران ابنة الحسن بن سهل. هذا الزواج الذي طبقت شهرته الآفاق وازدحمت كتب التاريخ بأخباره وامتلأت صفحاتها بتفاصيله. (انظر عن هذا الزواج: الطبرى، تاريخ الرسل والملوك، طبعة ليدن، ج³، ص1082-1081؛ ابن الساعي نساء الخلفاء ص67-78، تحقيق مصطفى جواد، القاهرة-دون تاريخ؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1978، ج1 ص287-290؛ ابن تغري بردي، النجوم الظاهرة، مصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة، 1963، ج² ص90؛ البغدادي، تاريخ بغداد، القاهرة، 1931، ج⁷ ص320-321) فيجعل منه زواجاً سرياً لا يدرى به إلا إسحاق الموصلي ووالد العروس الحسن بن سهل. والمفت للنظر حفأً أن القاص يجعل من الحسن بن سهل نكرةً وهو الوزير والقائد البارع الذي أوكل إليه المأمون حسم الجانب العسكري في صراعه على الخلافة مع أخيه الأمين. كما أن القاص لا يشير بشيء من الأبهة والفاخمة التي رافقت مراسيم الزواج وطقوسه والتي حرصت المصادر التاريخية على إبرازه. إن قصة هذا الزواج تدرج في ألف ليلة وليلة مع التوجه العام للحكايات التي تجعل من الجواري خاصة والنساء عامة محوراً يدور من حوله الأبطال، وتبنى عليه القصص والحكايات. فنرى كيف أن زواج المأمون بخديجة (أي ببوران) ابنة صاحب المنزل الذي يتسلل إليه المأمون وإسحاق الموصلي متخفين، جاء على هامش اللقاءات الساهرة مع هؤلاء الجواري الفاتنات اللاتي أخذن على المأمون وصاحبه لبئهما، وأنه أي الزواج كان حادثاً عرضياً لا يرتبط بمحور القصة الجوهرى.

3. أما خبر المتكول مع جاريته محبوبه

فتقول رواية الليالي أنها كانت بين مئات الجواري التي أهداهن عبيد الله بن طاهر إلى الخليفة المتكول، وكانت جارية بارعة الجمال تجيد الغناء والضرب على الآلات وتحسن الخط. فتعلق المتكول بها، ولما رأت محبوبة تعلق بها تكبرت عليه فغاضبها وهجرها أياماً فأصبح ذات يوم، وكان قد اشتق إليها، وحدث جلساً أنه رأى في المنام أنه يصالحها، واتفق أن مرت إحدى الجواري بحجرة محبوبة فسمعت غناءً وضرباً على العود، فجاعت وأسررت إلى المتكول بما سمعت فقام المتكول ودخل الحجرة على محبوبة، فبادرت إلى الانكباب عليه تقبله وتكتفيء على أقدامه وأخبرته أنها رأت في منامها أن مولاها يصالحها، فأعجب المتكول من هذا الاتفاق في المنامات. فصارت محبوبة بعد ذلك من أوفي جواري المتكول إليه، ولما قتل سلطة جميع جواريه إلا محبوبة التي ظلت حزينة على فراق مولاها.

وقد ورد خبر المتكول ومحبوبة في العديد من مصادر الأدب والتاريخ منها على سبيل المثال: (الأغانى)، طبعة بولاق، 1285 للهجرة، ج 19 ص 132-134؛ ابن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ومحمد رشاد عبد المطلب، القاهرة، 1953، ج⁴ ص 402؛ وفيات الأعيان، ج¹ ص 355-356، ابن الساعي، ص 92-98؛ المسعودي، مروج الذهب، تحقيق وترجمة باربي دي نار، باريس، 1865 ج⁷ ص 281-286؛ الأ بشيبي، المستطرف من كل ثمن مستطرف، (مصورة عن طبعة القاهرة) 1379هـ، ج² ص 154؛ ابن قيم الجوزية، أخبار النساء، بيروت، 1973، ص 62-64؛ السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1964، ص 353-354).

والملاحظ في هذا الخبر أن هناك من الاتفاق شبه الكامل بين ما ورد في الليالي وما ورد في المصادر المقابلة، والملفت للنظر أن التطابق قد شمل أبيات الشعر الأربعة المنسوبة إلى محبوبة والتي تغنت بها عند المتوكل بمناسبة هذه المصالحة، وهو تطابق نادراً ما يحدث عندما تتضمن القصص المنقوله أبياتاً من الشعر، التي كثيراً ما تتعرض لكتير من الاختلاف.

4. أما خبر الحاج بن يوسف مع هند بنت النعمان

فيورده قصاصات الليالي حكاية مكتملة العناصر تتخللها بعض المغالطات التاريخية، إذ تزعم الرواية أن الحاج بن يوسف قد تزوج بهند بنت النعمان بن المنذر. وهند هذه هي التي تعرف بهند الصغرى وتعرف أيضاً بلقبها "الحرقة".

وكانـت هـند تـقيـم فـي دـير مـن أـدـيرـة الـحـيـرة كـانـت قـد بـنـتـه لـنـفـسـهـا يـعـرـف باـسـم "دـير هـند"، فـلـما فـتـح خـالـد بـن الـولـيد الـحـيـرة سـنـة 12 لـلـهـجـرـة/633م دـخـلـ عليها دـيرـها وـعـرـض عـلـيـها أـن تـزـوـج رـجـلاً شـرـيفـاً مـن الـعـرـب وـلـكـنـها رـفـضـتـ هذا العـرـض (ياقوـتـ الـحـموـيـ، مـعـجم الـبـلـدانـ، دـيرـ هـندـ). وـكـانـت هـندـ قد تـزـوـجـتـ عـديـ بـنـ زـيدـ، الشـاعـرـ الـعـبـادـيـ الـمـعـرـوـفـ، بـعـدـ قـصـةـ غـرـامـ جـامـحةـ وـبـعـدـ أـنـ اـحـتـالـتـ عـلـىـ أـبـيهـاـ النـعـمـانـ لـكـيـ يـوـافـقـ عـلـىـ زـوـاجـهـاـ مـنـ عـديـ بـنـ زـيدـ، وـظـلـتـ هـندـ معـ زـوـجـهـاـ عـديـ إـلـىـ أـنـ قـتـلـهـ أـبـوهـاـ النـعـمـانـ، فـتـرـهـتـ بـعـدـ مـقـتـلـ زـوـجـهـاـ، وـاحـتـبـستـ فـيـ دـيرـ هـندـ حـتـىـ تـوـفـيـتـ بـعـدـ الـفـتـحـ الـإـسـلـامـيـ فـيـ خـلـافـةـ مـعـاوـيـةـ بـنـ أـبـيـ سـفـيـانـ (انظرـ الـأـغـانـيـ، جـ 32ـ33ـ صـ). وـكـانـ الـمـغـيـرـةـ بـنـ شـعـبـةـ الـذـيـ تـولـيـ الـكـوـفـةـ لـمـعـاوـيـةـ قـدـ زـارـ هـنـدـاـ فـيـ دـيرـهـاـ وـأـكـرـمـتـهـ وـسـأـلـتـهـ سـبـبـ زـيـارـتـهـ لـهـاـ فـقـالـ بـأـنـهـ جاءـ خـاطـبـاـ لـهـاـ، وـلـكـنـهاـ رـدـتـهـ أـيـضاـ لـأـنـهـ رـأـتـ فـيـهـ أـنـ لـيـسـ مـنـ أـكـفـائـهـ (الـأـغـانـيـ، جـ 2ـ صـ33ـ). وـكـانـ الـحـاجـ الـذـيـ وـلـدـ فـيـ سـنـةـ 41 لـلـهـجـرـةـ/661مـ مـاـ زـالـ اـبـنـ تـسـعـ سـنـوـاتـ لـمـاـ تـوـفـيـتـ الـمـغـيـرـةـ بـنـ شـعـبـةـ. وـمـعـرـوفـ أـنـ هـنـدـاـ قـدـ مـاتـتـ قـبـلـ مـوـتـ الـمـغـيـرـةـ، فـلـاـ يـعـقـلـ أـنـ يـكـونـ الـحـاجـ قـدـ تـزـوـجـهـاـ. ولـعـلـ روـاـيـةـ الـلـيـلـاـيـ قدـ خـلـطـتـ

بين هند بنت النعمان وبين هند أخرى تزوجها الحاج بن يوسف وهي هند بنت أسماء بن خارجة الفزاري (الأغاني ج¹⁸ ص128-131)، أو هنداً ثانية هي هند بنت المهلب كان قد تزوجها الحاج وطلقها كما طلق هند بنت أسماء (وفيات الأعيان، ج² ص54-64؛ وانظر أيضاً ابن عبد ربه، طبائع النساء، تحقيق محمد إبراهيم سليم، القاهرة 1985 ص50).

ويلاحظ في كل الروايات التي تتحدث عن زواج الحاج بهاتين الهندين أنه لم يكن هناك أي نوع من التدخل من قبل عبد الملك بن مروان في طلاق الحاج منهما. ولكن الحقيقة أن دوراً ما كان لعبد الملك بن مروان في طلاق الحاج من امرأة أخرى غير هاتين وهي ابنة عبد الله بن جعفر بن أبي طالب الذي كانت ترتبطه بمعاوية وبابنه يزيد من بعده روابط الألفة والصداقة. فلما كان الحاج أميراً على المدينة بعد أن قضى على ثورة عبد الله بن الزبير في مكة، وقبل أن يعين ولياً على العراق، خطب ابنة عبد الله هذه-التي تغفل المصادر التصرح باسمها-فعلم عبد الملك بن مروان بأمر هذه الخطبة، فأرسل إلى الحاج أمراً بأن لا يتم الزواج بها وألاً يمسها وأن يفسخ عقد زواجه منها، فلم يكن أمام الحاج إلا أن يمتنل لأمر مولاه الخليفة (انظر ذلك في: المبرد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دون تاريخ، ج¹ ص349؛ الأغاني، ج¹³ ص107؛ طبائع النساء، ص186؛ أخبار النساء، ص173).

في هذه الروايات لا نرى أية إشارة إلى مسيرة الإذلال التي سادها الحاج وهو يرافق هنداً المزعومة إلى بلاط عبد الملك في دمشق، لأن عبد الملك لم يطلب منه ذلك. وعدا عن ذلك فإن عبد الملك كما هو معروف تاريخياً لم يتزوج بهند ابنة النعمان ولا بابنة المهلب ولا بابنة أسماء بن خارجة. وتتسجم الروايات التي ترد في حكاية الليالي مع الروح العدائية التي توارثتها الأجيال

الإسلامية نحو الحجاج، بسبب ما أُلصق به من تهم كثيرة من قبل خصومه السياسيين.

و خاصة من أوساط الشيعة، فارتسمت له في المصادر هذه الصورة المفزعـة وكأنـه إنسان يميل إلى البطش ويعشق سفك الدماء ولا يرعـي عن فعل السوء.

إن هذه الأخبار التي يرويها قصاصـ ألف ليلة وليلة ضمن حكايات الليالي، لم تؤخذ من مصادرها لتُقل على صورتها الأصلية إلى حلقات القصاصـ ومجالسـهم، لأن القاصـ أخذـها كمادة خام، اختار لها موضعـاً ملائـماً داخل الحـكاـية، ثم شـكـلـها وأعاد صـياغـتها ليـسـخـرـجـ من بعضـها قـصـاصـاً، نـجـحـ في بعضـها وأـخـفـقـ في البعضـ الآخرـ، ولـذـا لا يـجـبـ عـلـىـ المرـءـ أنـ يتـوقـعـ مـوقـقاـ غيرـ هـذـاـ، فالـقـاصـ لـيـسـ مـؤـرـخـاـ وـلـاـ إـخـبارـياـ نـاقـداـ. وـكـلـ ماـ يـهـمـهـ منـ الـخـبـرـ هوـ اختـيـارـ مـسـأـلـةـ بـعـيـنـهاـ يـجـعـلـ منـهاـ عـقـدـةـ لـقـصـتهـ، وـقـدـ تكونـ هـذـهـ مـسـالـةـ أـنـفـهـ ماـ فيـ الـخـبـرـ منـ مـسـائـلـ، وـقـدـ تكونـ مـرـكـزـيةـ فيـ الـخـبـرـ الأـصـلـيـ. وـلـوـ نـقـلـ القـصـاصـ عـلـىـ هـذـهـ الـأـخـبـارـ وـتـحـرـوـاـ الصـدـقـ وـالـأـمـانـةـ فـيـ نـقـلـهـاـ لـمـ نـجـحـواـ فـيـ حـشـدـ هـذـاـ الـكـمـ الـهـائلـ مـنـ الـحـكاـيـاتـ، وـلـمـ عـدـ عـلـمـهـ إـبـدـاعـاـ يـتـوـجـ مـسـيـرـةـ حـضـارـيـةـ عـلـىـ مـدـىـ أـرـبـعـةـ قـرـونـ أوـ يـزـيدـ، وـلـوـ فـعـلـوـاـ ذـلـكـ وـنـقـلـوـاـ لـنـاـ الـأـخـبـارـ كـمـ هيـ لـصـارـوـاـ مـجـرـدـ نـقـلةـ شـاحـبـينـ لـاـ يـلـفـتـ إـلـيـهـمـ اـحـدـ، وـلـأـرـكـنـتـ حـكاـيـاتـهـمـ فـيـ زـوـاـيـاـ مـهـمـلـةـ مـنـ الـمـكـتـبـاتـ لـيـتـرـاكـمـ عـلـيـهـاـ غـبـارـ النـسـيـانـ، كـمـ هوـ حـالـ كـثـيرـ مـنـ الـأـعـمـالـ الشـاحـبـةـ الـتـيـ اختـارـ أـصـحـابـهـ الـنـقـلـ مـؤـثـرـينـ السـلـامـةـ.

ملاحظات على سيرة الفرزدق وشعره على ضوء أخباره في كتاب أنساب الأشراف للبلذري (*)

مقدمة:

نالت أشعار الفرزدق وأخباره حظاً لا يُستهان به من اهتمام الدارسين. وكان لبوشيه (R.Boucher) قصب السبق في هذا المضمار، إذ أصدر في باريس ولأول مرة في عام 1870، القسم الأول من ديوان الفرزدق برواية محمد بن حبيب البغدادي. ولم يكِد القرن التاسع عشر يلْفَظ أنفاسه الأخيرة حتى أصدر المستشرق الألماني ج. هيل (J. Hell) القسم الثاني من الديوان بالتصوير على الحجر (Photolithographic) ونشره في ميونيخ وليبزغ سنة 1900-1901، متَّمماً بذلك العمل الرائد الذي قام به بوشيه. ثم نشر بعد ذلك قصيدة الفرزدق في مدح الوليد بن يزيد بن عبد الملك مع مقدمة عن حياة الشاعر دراسة لشعره، صدرت في ليبزغ سنة 1902.

وتابعت بعد ذلك دراسات متعددة قام بها نفر من المستشرقين استهدفت قصيدة الفرزدق في مدح المهلبة (mahaliba)، أهل بيت المهلب بن أبي صفرة من أبنائه وأحفاده، فظهرت دراسات لكل من Krenkow, Shwartz وغيرهم، نُشرت في الدوريات الأكademie التي تصدر في أوروبا بغير اللغة العربية. وتزامن نشاط المستشرقين مع نشاط

(*) الملاحظات التي تشير إلى أنساب الأشراف للبلذري يقصد بها مخطوط الجزء الثاني من الكتاب الموجود في المكتبة السليمانية في استنبول ورقمها: عاشر أفندي 597 و 598.

موازٍ حول الفرزدق وشعره قام به نفر من الباحثين العرب، فصدر في القاهرة عام 1876/1293 أول ديوان للفرزدق ضمن مجموعة أشعار لخمسة من الشعراء الآخرين. وبعد خمسين عاماً ونيف من صدور القسم الأول من الديوان نشر محمد جمال الديوان كاملاً في بيروت عام 1933. ولم تمض ثلاث سنوات على صدور هذا الديوان حتى أصدر الصاوي محمد في القاهرة سنة 1936 الديوان برواية الأصمعي، مشتملاً على نفائض الفرزدق وجرير، وحلاه بشرح بعض الغريب ليس فيها كثير غناء. ثم ظهرت طبعة جديدة للديوان في بيروت سنة 1937 باعتماد بشير يموت، أعقبتها طبعة أخرى مḥلة ببعض شروح الغريب نشرتها دار صادر في بيروت سنة 1966. وقام الأستاذ شاكر الفحام بنشر مخطوطة الظاهرية التي تشمل على قطعة من شعر الفرزدق مع مقدمة عن المخطوطة في السبعينات (دار الفكر العربي، دمشق 1977). وفي الفترة التي شهدت نشاط المشرقيين في إصدار طبعات مختلفة للديوان ظهرت دراسة عن الفرزدق وشعره قام بها الأستاذ خليل مردم بك ضمن سلسلة "أئمة الأدب" ونشرت في دمشق سنة 1939، وصدرت دراسة مماثلة للأستاذ ممدوح حقي في القاهرة سنة 1963.

لم يقتصر اهتمام الدارسين بالفرزدق على ما أوردناه آنفاً، فأفردت له في الدراسات المتعلقة بتاريخ الأدب العربي فصول مستقلة تناولت حياته وشعره وبعض أنشطته. وكانت الدراسة التي كتبها كارل نالينو (Carl Nallino) في كتابه تاريخ الأدب العربي (والذي نشرته ابنته Maria Nallino في القاهرة بعد وفاته سنة 1938. وأعيد طبعه سنة 1970) ذات أهمية خاصة. وخصصه بروكلمان (K. Brockelmann) بدراسة مركزة في كتابه *Geschichte der Arabischen Literature (GAL)* 1,53 ff وعاد ليتناوله من جديد في الملحق الخاص بالكتاب (Supp. 1,84 ff). وكتب R. A. Schaade مدرك "الفرزدق" في الموسوعة الإسلامية (ط¹) وكتب بلاشير (R. Blachère) في نفس المدرك من جديد في الطبعة الثانية من الموسوعة ذاتها. وخصص بلاشير للفرزدق دراسة وافية تتميز بالعمق في كتابه عن الأدب العربي تحت عنوان: *Histoire de la Litterature arab dés l'origin a la fin du xve siecle de*

J.C. الذي صدر في باريس بين السنوات سنة 1952-1966. ولم يفت بعض المؤلفين العرب أمر الاعتناء بشعر الفرزدق وحياته في بعض مؤلفاتهم التي تناولت تاريخ الأدب العربي كما فعل شوقي ضيف وعمر فروخ وغيرهما. ولكن هذه الدراسات على تعددها، وعلى اختلاف منهجيتها وتباين زوايا الرؤية عند أصحابها، لم توفق تماماً في تغطية كل الجوانب المتصلة بحياة الفرزدق، فظل بعضها خارج دائرة الضوء. ويمكن إرجاع السبب في حدوث هذه الثغرة في مؤلفات هؤلاء الدارسين، إما إلى غياب بعض المعلومات التي كانت ما زالت في بطون المخطوطات العربية التي لم يوفقا في الوصول إليها والتي لم يكن قد رأى قسم منها النور عند كتابة تلك الدراسات، وإما لعدم تقصي كافة المعلومات المبثوثة في المطبوع من كتب التراث. من أجل ذلك كله، كان لا بد من محاولة جديدة تهدف إلى تلافي ما أخلّت به الدراسات السابقة من جهة، وإلى إلقاء الضوء على بعض الجوانب التي لم تكن معروفة من قبل والمتعلقة بحياة الشاعر وبيئته الاجتماعية والسياسية من جهة أخرى. فلذا، توخيت أن أطلق في هذه الدراسة من مرتكزين اثنين أولهما: محاولة رسم صورة أقرب إلى الواقع لشخصية الفرزدق مستفيداً من قراءة جديدة للمصادر التي تعامل معها المؤلفون السابقون، ومستثيراً بالمعلومات الجديدة المتعلقة به والتي اشتملت عليها مخطوطة أنساب الأشراف لأحمد بن يحيى بن جابر البلاذري. أما ثانهما: فهو أن أضع بين يدي القارئ هذه المعلومات الجديدة بنصوصها الأصلية منقحة ومحقة تحقيقاً علمياً. فهي عدا مساحتها في تضييق الفجوة القائمة بين واقع حياة الفرزدق وبين ما نُشر عنه، تساعد في حسم بعض القضايا المتعلقة التي لم تبتَّ بالبحوث المنشورة في أمرها بشكل قاطع. وفوق هذا كله، فإن وضع مادة جديدة تحت تصرف القراء والدارسين للأدب العربي في عصور الإسلام المبكرة، هو في رأيي، هدف بحد ذاته يجب الا نغفل الأهمية التي ينطوي عليها، خاصة إذا ما كان في هذه المعلومات ما يجلو بعض الجوانب الغامضة في حياة الفرزدق وما يسقط كثيراً من المسلمات المتعلقة به، والتي لم تحاول الدراسات السابقة أن تناقشها من قريب أو بعيد.

وكون هذه النصوص، جزءاً من مخطوطه أنساب الأشراف يضفي عليها أهمية خاصة، لما تميز به البلاذري، مؤلف الكتاب، من الموضوعية في نقل الأخبار وجمع الروايات من بين مؤرخي القرن الثالث/الناسع الميلادي. وهذه الحقيقة بحد ذاتها تشكل عامل آخر يدعونا إلى نشر هذا الكتاب. ولو لم تكن هذه العوامل قائمة لكان بعض المعلومات النادرة التي تضمنتها روايات الأنساب عن الفرزدق وحدها دافعاً إلى هذا العمل. ويكفي في هذا المجال أن نشير إلى تلك الرواية التي تتحدث عن المعاناة والألم وللذين قاسى منها في صباح حين كان أبوه وأبناء أسرته عرضة للسان الأشہب بن رمیلة الذي ما فتئ يسلّقهم بمرّ هجائه، وأنه كثيراً ما كان يبكي جرعاً مما يوجه لأبيه من شتم وتنج리ح. فظل الفرزدق على هذا الحال من الإحباط والتفرّق حتى أفلح أخيراً في قول الشعر، فكأن يد السماء قد تدخلت، فكانت اللحظة التي طالما انتظراها هو وغالب أبوه (الفرقة: 2). ولكن نجاحه في التصدي للأشہب، بل وتفوقه عليه في مضمار الهجاء لم يضعا حداً لتلك المعاناة، إذ لم تطل حلاوة النصر بعد هدده أن الأشہب وأخوه بالقتل، فلم يجد بدّاً من الفرار والجوء إلى بلاد الشام ليعيش تجربة جديدة من الغربة والتشرد (الفرقة: 3).

وعلى صعيد علاقة الفرزدق بجرير، خصمه الألد، فيبدو أنها لم تكن علاقة لحمتها العداء وسداها الكراهية، كما يخيل للكثيرين من بنظرون في نفائضهم؛ بل كانت علاقة تتميز بعوامل المنافسة المهنية في مجال النقائض الشعرية، ولم تكن لتصل في أشد لحظات التوتر إلى حد القطيعة. وكأي متنافسين شهرين يحرص كل منهما على التفوق على صاحبه، لم يسمحوا لهذه المنافسة أن تعكر صفو العلاقة الإنسانية الحضارية فيما بينهما؛ فنراهما يسافران معاً ويتجاذبان أطراف الحديث إذا جمعهما مجلس (الفقرة:35). وعلى هامش هذه المنافسة يكشف الفرزدق عن الهواجس التي تعتمل في صدره خشية أن يلجم خصمه إلى الرجز في نقائضه وهو لون من الشعر اعترف الفرزدق بعجزه عن مجاراة جرير فيه (الفقرة:27). وفيما يتعلق بولائه للقبيلة نجد لا يكتفي بالفخر بأبنائهما الصرفاء الذين أنجبتهم، بل يتعداهم ليشمل الموالى الذين التحقوا ببني تميم (الفقرة:100). ويعد هذا

الموقف حالة متطرفة على ضوء الموقف المتعالي تجاه الموالي من قبل العرب في هذه الفترة المبكرة من التاريخ الإسلامي. وتعكس رواية أخرى مغalaة الفرزدق في اعتداده بنفسه، حين كان يقوده ذلك أحياناً حتى إلى التطاول على شخصية دينية من الطراز الأول كالحسن البصري فقيه العراق، الذي لم ير عو عن غمزه في نسبة لأنفه الأسباب (الفقرة: 55). وتبين لنا رواية أخرى أن الفرزدق كان يتعدد على بلاط الحاج بن يوسف، حاكم العراق، ولكن ارتياحه لم يكن موسمياً، كغيره من الشعراء الذين اعتادوا زيارة بلاط الحكام لإنشاد مدائحهم، بل كان يزوره كواحد من وجهاء البصرة وأعيان تميم (الفقرة: 57). ويبعد أن رجال السلطة الرسميين كانوا يحرضون على مداراة الفرزدق خوفاً من التعرض لهجائه، كما فعل عبد الله بن الزبير الذي زجر جعفرأً أخيه حين تعرض للفرزدق بشعر (الفقرة: 59). أو كما فعل الحاج نفسه حين أمر موظف بيت المال أن يسوق مهر حداء عروس الفرزدق من خزينة الدولة (الفقرة: 69).

وعلى الصعيد الشخصي تتكشف لنا بعض الهنات التي لم تكن معروفة من قبل عن الفرزدق كجشعة بالمال وإلحاده في السؤال (الفقرة: 40)، أو شدة خوفه من أهل السلطة (الفقرة: 108). وكان قبح وجهه لعنة عانى منها الفرزدق، فكان يتعرض أحياناً للمضايقات التي وصلت إلى حد مطاردة الصبيان له في الأزقة وهم يرددون الأهازيج التي تشبيهه بالقرد (الفقرة: 92). وتعكس بعض الروايات روح الدعاية التي كان يتحلى بها حيث كان ينطلق على سجيته بعيداً عن القيد التي تفرضها الرصانة والسمت الحسن (الفقرة: 95، 96). وعلى الرغم مما رمى به من استهتار وتهتك في كل ما يتصل بالنساء والشراب، فإن روايات أخرى من هذا القبيل لم تكن معروفة من قبل تصيف بعداً جديداً إلى هذا الجانب من حياته (الفقرات: 7، 11، 13، 94). وتنطوي روايات أخرى على بعد إخباري (تاريجي) من الدرجة الأولى، وتكون أهميتها ليس فقط في فحوى المعلومات التي تضمنتها، بل في كونها مصدر المعلومة الوحيد حتى الآن (الفقرة: 111). ولا يفوتي في هذا الصدد أن أنوه بوجود عدد لا يأس به من الأبيات الشعرية التي اشتغلت عليها نصوص أنساب الأشراف، لا ترد في نسخ الديوان المطبوعة أو أي من مصادر التحقيق،

فيظل أنساب الأشراف مصدرها الوحيد (كما في الفقرات: 28، 16، 31، 40، 82، 87، 94، 95، 99، 108، 111، 112، 115).⁴

مادة النص:

النصوص المتعلقة بالفرزدق في كتاب أنساب الأشراف جاءت وفقاً للخطة التي اتبعها البلاذري في تأليفه⁽¹⁾، فعندما يتحدث عن "نسببني مجاشع بن دارم" فإنه ينتقل إلى الحديث عن الفرزدق كواحد من الشخصيات البارزة التي تنتهي إلى هذا البيت كونه واحداً من أشرافهم⁽²⁾. وهي الخطة ذاتها التي تميز نهج من سبقوا البلاذري في عرض مادة الأنساب⁽³⁾. وكون مادة الأنساب ليست نصوصاً أدبية فحسب أو تاريخية فحسب، بل هي مزيج من النوادر الأدبية والروايات التاريخية التي تعرض بشكل يختلف عن عرض مادة الترجم. فإننا نجد النوادر والأخبار المتعلقة بالفرزدق قد وردت في أكثر من موضع في الكتاب، وأن بعضها قد تكرر بالفعل. وهكذا فإن تتفاً من أخبار الفرزدق أو تلك المتعلقة به قد وردت في موضعين اخرين من أنساب الأشراف⁽⁴⁾. وهي ظاهرة معروفة عند البلاذري

1. لتكوين فكرة عن هذه الخطة يكفي أن نلقي نظرة سريعة على فهرست موضوعات الأنساب التي وضعها محمد حميد الله وألحقها في مقدمة كتاب البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج١، تحقيق: م. حميد الله، القاهرة، 1959.

2. مخطوطة الأصل، ورقة 1432.

3. انظر على سبيل المثال الذي اتبعه هشام بن محمد بن السائب الكلبي في عرضه لمادة كتابه، جمهرة *النسب* (برواية أبي سعيد السكري عن محمد بن حبيب) تحقيق، ناجي حسن، مكتبة النهضة العربية، بيروت، 1986.

4. فعندما يتحدث عن زياد بن أبيه ولايته للعراق يشير إلى حادثة فرار الفرزدق خوفاً من زياد وما جرى له في هربه والتجلّيه إلى المدينة وغير ذلك من التطورات المتعلقة بهذا الأمر، انظر: *أنساب الأشراف*، الجزء الرابع (القسم الأول) تحقيق: م. ي. قسطر، القدس، 1972 ص 195-204. وعندما يتحدث في موضع آخر من الأنساب عن ولاية كل من عمر بن هبيرة وخالد بن عبد الله القسري في العراق إبان

يلاحظها كل من يطالع كتابه، وقد أشار إليها بعض الباحثين الذين اهتموا بدراسة علم تدوين التاريخ عند المسلمين⁽⁵⁾. وتنتقل روایات النص مواضيع شتى، ولكنها تفتقر إلى النسق الموضوعي، فتأنى مبعثرة دون ترابط موضوعي. أما من حيث المبني الفني لهذه الروایات فيمكن تصنيفها ضمن ثلاثة فئات:

الأولى: روایات مسندة إلى مصادر صريحة تستهل بأحد مصطلحات الروایة المعروفة⁽⁶⁾.

الثانية: روایات مهمة خلت من الإسناد ولكنها استهلت بأحد مصطلحات الروایة⁽⁷⁾.

الثالثة: روایات غفل تخلو من مصطلح الروایة ومن الإسناد معاً⁽⁸⁾. وتتوزع الفئات الثلاث بنسب عددي متفاوتة؛ فتشكل روایات الصنف الأول قرابة نصف العدد الإجمالي لروایات النص. بينما تشكل روایات الفئتين الثانية والثالثة النصف الثاني. وتکاد هذه الأصناف الثلاثة أن تكون عينة صادقة للبنية الهیكلية لروایات أنساب

خلافة يزيد الثاني وهشام بن عبد الملك، فإنه يعود ويتطارق إلى أسباب التوتر الذي ساد علاقة الفرزدق بهذين الحاكمين. انظر: *مخطوطه الأصل*، ورقة 731-735.

5. انظر عن ظاهرة التكرار هذه، *أنساب الأشراف*، الجزء الخامس، تحقيق: د. س. غوبتين، القدس، Margoliouth Lectures on Arabic Historians, Calcutta, 1930، المقدمة، ص 18؛ 1936 E.L. Petersen ‘Ali and Muawiya in Early Arabic Traditions, Kopenhagen, 1964, p.139.

6. انظر نموذجاً لهذه الصنف في الفقرة 11، ورقة 1435أ "حدشي محمد بن حبيب المؤدب قال". 7. من أكثر مصطلحات الروایات استعمالاً هو اللفظ "قالوا". انظر الفقرات: 6، 7، 22، 34، 46، 51، 73، 101.

8. من الأمثلة على هذا الصنف انظر الفقرات: 1، 2، 5، 8، 116، 118.

الأشراف بشكل عام⁽⁹⁾. وإذا ما كان الإسناد هو المعيار التقليدي لقياس موثوقية الأخبار والأحاديث عند علماء المسلمين ونقادهم في القرون الوسطى، فإن خلو روایات الفئة الثانية من الإسناد وخلو روایات الفئة الثالثة من الإسناد ومصطلح الرواية معاً، لا يجوز أن يفقدها المصداقية، وبالآخر لا يضعف تلك المصداقية من بعيد أو قريب. ورغم أن المؤلف لم يفسر لنا سبب إغفاله لهذين العنصرين، فإنه من الواضح أن تلك الروایات تشتَّمل على معلومات شائعة بين جمهور العلماء، لم ير البلاذري ضرورة لذكر أسانيدها أو التعريف بمصادرها. أضف إلى ذلك أن غالبية هذه الروایات هي من صنف المعلومات والنوادر التي تميل الآذان إلى تلقيها، وأنها تدور حول زوجات الفرزدق أو مطلقاته، أو أنها تتحدث عن مغامراته العاطفية وعن جموح شبابه وتهتكه. وتتصدر هذه المعلومات حكاية زواجه بالنوار إبنة عمه بالتحابيل والخديعة، وما تبع ذلك من فرارها إلى مكة مستجيرة بعد الله بن الزبير الثائر على سلطان بني أمية. أو أنها من تلك النوادر التي تعنى بالمثالب التي كان من السهل أن تنتشر في مجالس أهل البصرة كانتشار النار في الهشيم.

أما مصادر البلاذري في نصنا هذا فهي المصادر التي نصادفها في الأجزاء المطبوعة والمخطوطية من أنساب الأشراف، يستقى مادتها إما عن طريق المشافهة وإما بالنقل عن الكتب أو الكرايس. ولكن اختلاط مصطلحات الرواية التي تدل على الأخذ من المادة المكتوبة مع المصطلحات المستخدمة في تلقي الروایات الشفهية يوحي إلى القارئ، لأول وهلة، إن جميع مادة النص قد استمدت من مصادر شفهية، بينما الحقيقة غير ذلك، فكما اعتمد البلاذري طريقة النقل بالمشافهة، اعتمد كذلك طريقة النقل عن المصادر المكتوبة، ولعل إيجامه عن تبيين نوعية مصادره، بل ومحاولة إخفاء أخذه عن المصادر مكتوبة، كان

للتعرف على مصطلحات الرواية وألفاظها، وللوقوف على دلالاتها يمكن الرجوع إلى مقال بهذا.

9 Khalil Athamina, “The sources of al-Baladhuri’s Ansab al- Ashraf” *Jerusalem studies in Arabic and Islam*, 5, 1984 pp.237-62

امتداداً لحفظ الرواية والعلماء من النقل عن المصادر المكتوبة، معتبرين ذلك انتقاداً من هيبتهم ومكانتهم العلمية⁽¹⁰⁾.

ويظهر جرد للروايات المسندة في النص حشدًا من العلماء الذين نقل البلاذري مادة كتابه عنهم، إذ يصل عددهم إلى أربعة عشر عالماً وإخبارياً عاصر البلاذري بعضهم ولم يعاصره آخرون. وكان من بين هؤلاء ابن الكلبي، أبو عبيدة، المدائني، محمد بن حبيب البغدادي، الأصمسي، ابن الأعرابي، عمر بن شبة، محمد بن سلام الجمحي، عبدالله بن صالح العجلي والحسن بن علي الحرماني وآخرون. ومن بينهم جميعاً يستحوذ أبو عبيدة، عمر بن المثنى، وعلي بن محمد المدائني على مكان الصدارة. ففي حين نقل عن الاثني عشر الباقين الرواية الواحدة، أو الإثنتين أو الثالث⁽¹¹⁾، فقد بلغت الروايات التي نقلت عن أبي عبيدة سواء من كتبه أو من خلال الوسطاء (mediators) من تلاميذه ورواته اثنتان وعشرون رواية من مجلم الروايات المسندة التي تبلغ ثمان وخمسين⁽¹²⁾.

ويأتي أبو الحسن المدائني في المرتبة الثانية بعد أبي عبيدة لتبلغ الروايات المنقولة عنه أربع عشرة رواية⁽¹³⁾. ويجد التوقيه في هذا الصدد، أن هذه الأرقام لا تعكس النسبة الحقيقية لحجم الروايات الخاصة بهذين المصادرين، إذ يحتل أبو الحسن المدائني عادة، المكان الأول بين مصادر أنساب الأشراف، بينما يأتي أبو عبيدة دائمًا في مرتبة أدنى

10. Ibid., especially note no. 5. .

11. فقد روی عن كل من أبي الكلبي وعمر بن شبة وأبي بكر الهمزي والعجلي رواية واحدة فقط، انظر ذلك تباعاً في الفقرات الآتية: 56، 104، 114، 19.

12. انظر الروايات التي نقلت مباشرة عن مؤلفات أبي عبيدة في الفقرات التالية: 8، 12، 40، 42، 68، 69، 84، 106، 108. أما رواياته التي أخذها البلاذري بواسطة تلميذ أبي عبيدة كأبي عدنان الأعور فواردة في الفقرات: 33، 41، 45، 57، 95، 105، 107، 109، أو بواسطة التوزي فواردة في الفقرتين: 90، 94.

13. أما روايات أبي الحسن المدائني فترد في الفقرات: 9، 10، 15، 20، 30، 32، 36، 37، 38، 43، 52، 111، 103، 60.

كثيراً عن مرتبة المدائني⁽¹⁴⁾. ويمكن أن نفسر تفوق أبي عبيدة على المدائني في عدد روایات النص الذي بين أيدينا بالخصوصية المميزة لأبي عبيدة كمراجع أساسي لأخبار الفرزدق من خلال تأليفه لكتاب "نقاء جرير والفرزدق" الذي يشتمل على حشد هائل من المعلومات المتعلقة بالشاعرين، قلما نجدها في مرجع آخر سابق أو لاحق لكتاب النقاء.

وصف المخطوطة:

النسخة التي بين أيدينا مصورة عن نسخة أنساب الأشراف الموجودة بمكتبة عاشر أفندي بجامع السليمانية في استانبول برقم 597، 598. وتقع المخطوطة الكاملة، كما وصفها الأستاذ محمد حميد الله محقق الجزء الأول من أنساب الأشراف، في مجلدين، يشتمل الأول على 1196 صفحة من القطع الكبير، ويشتمل الثاني على 1269 صفحة. ويتراوح عدد الأسطر في كل صفحة ما بين 32 و 37 سطراً، يزيد وينقص وفقاً لعدد العناوين وحجمها في داخل الصفحة. وقد تعرض الأستاذ د. س. غويتين بشيء من التفصيل لأصول هذه النسخة، وتاريخ نسخها وتنقل ملكيتها ضمن المدخل الذي وضعه نقدمة للجزء الخامس من أنساب الأشراف الذي أضطلع بتحقيقه في الثلاثينات من هذا القرن. وبالإضافة إلى نسخة عاشر أفندي، فإن قطعاً ومصورات لبعض أجزاء من أنساب الأشراف توجد في أماكن أخرى، فتوجد في برلين ضمن محتويات المكتبة الملكية قطعة منه تحت رقم 633 تشتمل على جزء من آخر المجلد الأول وأوراق أخرى من بداية المجلد الثاني. وقد قام بتحقيقها الباحث المستشرق و. ألوارت وصدرت بالمانيا في سنة 1883 Gereifswald. وتوجد قطعة أخرى في باريس منقولة عن نسخة السليمانية لا تشتمل إلا على قسم من المجلد الأول. وتوجد مصورة كاملة عن نسخة استانبول في دار الكتب بالقاهرة. ويشير الأستاذ حميد الله، إلى وجود قطعة من المجلد الأول في المكتبة

14. انظر على سبيل المثال فهارس الأعلام والرواة في الأجزاء المطبوعة من أنساب الأشراف.

الإمامية بصنعاء، إلا أنه لم يتوفر دليل حتى الآن على وجود هذه القطعة. وفي السبعينيات من هذا القرن تم العثور على نسختين اثنتين لكتاب **أنساب الأشراف** في المغرب، ضمن محفوظات الخزانة الملكية في الرباط. وقد تنسى لي التعرف على قطعة من المجلد الأول الذي يحمل رقم 1518 أثناء تحقيقي للجزء السادس من **أنساب الأشراف** الخاص بخلافة هشام بن عبد الملك. وتبين لي أن الجزء الذي صورت منه هذه القطعة منقول عن نسخة السليمانية، أو أنه منقول عن نفس مخطوطة الأصل التي نقلت عنها نسخة السليمانية. ونسخة الرباط مكتوبة بالخط المغربي وعدد أسطر كل صفحة 31 سطراً، وتکاد الأخطاء الإملائية التي تکثر بمخطوطة عاشر أفندي تخفي من هذه النسخة. وعيّب مخطوطة الرباط الخطير يکمن في عدد كبير من الروايات الساقطة مقارنة مع مخطوطة عاشر أفندي.

خطة التحقيق:

اعتمدت في تحقيق النص على النسخة المصورة لمخطوطة عاشر أفندي، ولم تسuff الظروف في الحصول على صورة من نسخة الرباط أو حتى الاطلاع عليها، ومن هنا كانت حتمية الإستعانة بحشد كبير من المراجع المطبوعة عسى أن اعثر فيها على روايات مقابلة؛ إلا أن هذه المراجع وإن ساعدتني في التغلب على بعض الألفاظ المستعصية، خاصة تلك التي طمست بعض حروفها أو تلك التي لم تكن معجمة بال نقط، فإن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة إلى بعض الأبيات الشعرية التي لم أجده لها أثراً في مراجع التحقيق وحتى في الديوان المطبوع. وشكل التصحيف عقبة كأداء بالنسبة لبعض الأسماء بشكل خاص، وبدلاً من أن تسuff مراجع التحقيق في الخروج من المأزق، فإنها زادته تعقيداً، ومن هذه العينة يکفي أن نشير إلى زباب أخي الشاعر الأشهب بن رميلة، حيث ورد بالذال المعجمة في النص (ذباب)، وبالراء المهمللة في الأغاني (رباب) وبالراء المهمللة والثاء (رثاب) في موضع آخر. كما تتميز روايات النص ببعض الأخطاء الإملائية والهجائية،

كإضافة ألف ممدودة بعد الأفعال التي لامها "واو" في صيغة المضارع المفرد. وكثيراً ما أضيفت "واو عمرو" بعد اسم "عمر"، أو سقطت همزة "أب" بعد "ياء النداء" أو سقطت ألف الممدودة من أسماء أخرى كالحارث وإسحاق وعثمان وما شابهها.

وبالنسبة إلى الترتيب الداخلي للنص فقد اعتمدت طريقة التقifier، وفقاً لتسلسل مادة النص وروايته حتى يسهل الرجوع إلى النص عند استعمال الفهرس الملحق بالكتاب. ويجدر التنويه في هذا الصدد إلى أنني قمت أحياناً بدمج روایتين أو أكثر في فقرة واحدة، خاصة تلك التي تدور حول معلومة واحدة أو تلك التي تكمل ما سبقها من روایات. وبسبب هذا الدمج نقص عدد الفقرات عن عدد الروایات الإجمالي في النص، فبلغت 118 فقرة من أصل ما يزيد عن 130 روایة ونادر.

أما الحواشي فتشتمل على صنفين من الملاحظات، الأول خاص بالروایات المقابلة في مراجع التحقيق، أشرت فيه إلى ورود المقابلات مبيناً مكانها في المراجع، كما أضفت أحياناً بعض البيانات التوضيحية حيثما رأيت ضرورة إلى ذلك. ووسمت ملاحظات هذا الصنف بالأرقام العربية، التي تبدأ من رقم واحد مع كل فقرة من الفقرات، أما الصنف الثاني فيتعلق بوضع الروایة في النص إن كانت الكلمة مطموسة أو مصحفة أو مشوشة أو إذا ما وقع فيها خطأ هجائي، وأشارت إلى مرجع التصحيح ومكانه. كما اشتمل على إبراد الإختلافات في نصوص الروایة مع ما يقابلها في المراجع، وضمنته في حالات معينة شرحاً لبعض الغريب من ألفاظ النص. ولتمييز هذه الحاشية عن سابقتها فقد وسمتها بأحرف بأرقام لاتينية تبدأ هي الأخرى بالرقم واحد مع بداية كل فقرة.

أما فهارس الكتاب فقد اختصرتها في فهرين، الأول خاص بأعلام الأشخاص والقبائل والجماعات والبلدان وجعلته مرتبأ على حروف الهجاء، وأشارت فيه بالحرف محصوراً بين هلالين إلى جانب الرواة بشكل خاص. وجعلت الفهرس الثاني للأشعار الواردة في النص مرتبأ حسب القوافي، وأشارت إلى الشاعر بإزاء كل بيت أو مجموعة أبيات، كما وحرست على ذكر البحر لكل أبيات الشعر الواردة، وحملت أرقام الفهرين أرقام الفقرات وليس صفحات الكتاب، واستثنى منها الأعلام والأشعار التي وردت في

الحواشى وقصرتها على مادة النص فحسب. وكان طبيعياً أن أضع جريدة لمراجع التحقيق والدراسة.

أضواء جديدة على سيرة الفرزدق:

لا أهدف من هذا العرض أن أكتب سيرة حياة الفرزدق، إذ تعددت الدراسات التي تناولت هذا الموضوع ولا طائل في إضافة جديدة. ولكن بعض القضايا المتعلقة بسيرته تحتاج إلى مراجعة لكي توضع في إطارها الصحيح. وعلى الأقل كي يستجلب بعض الغموض الذي يكتفى بعض جوانبها، وذلك على ضوء قراءة جديدة للمصادر الأولية، وعلى ضوء المعلومات التي لم تكن متوفرة من قبل والتي يتضمنها نص أنساب الأشراف الذي يشكل تحقيقه جزءاً من هذه الدراسة.

وأول ما يلفت النظر في هذا الصدد، تاريخ ولادة الشاعر الذي كان مثاراً للإجتهاد في تحديده بسبب خلو المصادر الأولية من أي ذكر له. فاقتصر البعض سنة 640/20 أو ما يقاربها تاريخاً لولادته⁽¹⁵⁾، بينما اقترح آخرون تاريخاً آخر هو الأيام الأخيرة من خلافة عمر بن الخطاب المتوفي سنة 644/23⁽¹⁶⁾. ويؤخر اقتراح ثالث تاريخ ميلاده إلى ما بعد انقضاء خلافة عمر، فيجعلها في خلافة عثمان ويحددها بسنة 645⁽¹⁷⁾. ولكن مقترحي هذه التواریخ لم يقدموا ولو دليلاً واحداً بثبت ما زعموه. ورغم صمت المصادر حول سنة ولادة الفرزدق، إلا أنها تشتمل على بعض الإشارات التي يمكن من خلالها أن يتحدد تاريخ ميلاده، فيروي أبو الفرج الأصفهاني عن الشعبي أن الفرزدق عندما زار مكة

15. ذكر هذا التاريخ جماعة منهم: Brockelmann; I.208; Blachère; 451 Schaade, *EI*⁽¹⁾.

16. منهم: Nicholson, p.242; C.Nallino, 158

17. نفسه، ص 21-24

حاجاً كان قد أسن وبلغ السبعين من عمره⁽¹⁸⁾، وكان في حجّه هذا قد التقى الخليفة هشام بن عبد الملك الذي تجمع المصادر على أنه حج سنة 106/724. وإذا ما سلمنا بصحة هذه الرواية ودقتها، فإن سنة ولادة الفرزدق تكون سنة 36/656. ولكن ذلك يتعارض مع روایات أخرى نقلت عن سنة وفاته وعن عمره لما توفي، فيروى عن أبي عبيدة أنه مات سنة 110/728 وقد ناهز التسعين عاماً، بمعنى آخر أن ولادته وفقاً لهذه الرواية تكون سنة 640/20⁽¹⁹⁾. كما لا يتفق ذلك مع رواية أخرى يسوقها البلاذري عن أبي اليقطان النسابة أنه مات وقد قارب عمره المائة عام⁽²⁰⁾، مما يقوي احتمال ولادته في تاريخ مبكر قبل 56/36 بأعوام عديدة. وهنالك رواية أخرى تتحدث عن وفادة الفرزدق مع أبيه إلى بلاط علي بن أبي طالب في الكوفة بعد فراغه من معركة الجمل سنة 36/656، حين كان الفرزدق غلاماً يقول الشعر⁽²¹⁾. بمعنى أنه كان قد تخطى سنوات الطفولة، بل ربما كاد أن يدرك الرجال عندما تم هذا اللقاء في عام 36/656. وفي هذه الرواية ما يقوي الإقتراح الذي يرجع سنة ولادته إلى أواخر خلافة عمر، أي 23/644.

وهنالك قضية أخرى تتعلق بولادة الفرزدق، وهي تحديد المكان الذي ولد فيه. فيقرر بعض الدارسين أنه ولد بالبصرة⁽²²⁾، أو ببعض نواحيها⁽²³⁾ دونماً تحديد لهذه النواحي، بينما يذهب آخرون إلى أنه ولد باليماماة⁽²⁴⁾. وكما تنصت المصادر بشأن تاريخ ولادته، فإنها تنصت أيضاً بشأن مكان الولادة. ولكن بعض المعطيات التي تستخلص من المصادر تعينا نعتقد أن ولادته لم تحدث لا في البصرة ولا في الإمامة، فمن المعروف أنه لم يسكن

18. الأغاني، ج¹⁹ ص 40.

19. نفسه، ج¹⁹، ص 48-49.

20. الفقرة: 45؛ الأغاني، ج¹⁹ ص 46.

21. الأغاني، ج¹⁹ ص 48.

22. Brockelmann, I, 209; Nicholson, 242 .

23. C. Nallino, 158 .

24. Blachere, *Histoire*, 495; EI⁽²⁾ .

البصرة إلا في وقت متاخر، وأنه كان يقيم مع أبيه وأسرته في مكان يعرف بإسم ثَمَد القُبَيْبَات (Thamad al-Qubaybat) وهو موضع في بادية تميم فيه آبار قليلة الماء⁽²⁵⁾، يقع على الطريق الساحلي الذي كان يربط بين البصرة والبحرين⁽²⁶⁾. وظل أبوه غالباً يقيم في هذا الموضع حتى يوم وفاته حيث دفن بكاظمة وكان قبره معروفاً⁽²⁷⁾. إلا أن الفرزدق كان يزور البصرة بين حين وآخر يأتيها لقضاء حاجات أسرته والتسوق لهم ثم يعود فجلاً إلى الbadية حيث كان يقيم⁽²⁸⁾. وما يؤكد أن ولادة الفرزدق كانت في الbadية أنه لما شكاه بنو نهشل وبنو فقيم إلى زياد، وإلى العراق أيام خلافة معاوية، سأله عنده زياد ولم يكن يعرفه، فقيل له أنه: "غلام أعرابي من أهل الbadية"⁽²⁹⁾. وهذا يؤكد أن الفرزدق حتى ذلك التاريخ (أي سنة 670/50) كان ما زال يقيم في الbadية ولم يرحل منها ليسكن البصرة، فمصطلح "أعرابي" الوارد في الرواية يعني في تلك الحقبة الرجل الذي لم يترك باديته ليتلقى سكان الأمسار ليصبح "مهاجراً"⁽³⁰⁾. ولم تتح للفرزدق الفرصة لدخول البصرة والإقامة فيها إلا بعد أن أصدر زياد عفوه عنه، وقد مضى على لجوئه إلى المدينة بعض الوقت⁽³¹⁾. ومع ذلك لم يستغل الفرزدق هذه الفرصة، لأنه لم يكن يطمئن كثيراً لوعد زياد

25. الفقرة: 6؛ قارن أيضاً: معجم البلدان، مادة (ثمد).

26. معجم البلدان، مادة (كاظمة).

27. مخطوطة الأصل، ورقة 433ب؛ ابن سلّام، 311؛ ابن قتيبة، 290.

28. أنساب الأشراف، ج ٤ (أ) 195؛ النقائض، 608؛ الطبرى، ج ٢ ص 95.

29. الطبرى، ج ٢ ص 96.

30. حول مصطلح "أعرابي" و "أعرابية" انظر مقالة المؤلف:

Khalil Athamina, "Aṭrāb and Muḥājirūn in the Environment of Amsār" *studia Islamica*, (LXVI) 1987, pp. 5-25.

31. قال زياد لشبت بن ربعي الرياحي، وبيدو أن الأخير حاول التسفع للفرزدق، بعد أن أشده إحدى قصائد الفرزدق في الإنذار له: "لو أتاني لأمنته وأعطيته". *النقائض*، ص 617؛ الطبرى، ج ٢ ص 104؛
قارن: أنساب الأشراف، ج ٤ (أ) ص 196. وتدل كلمة زياد الأخيرة "وأعطيته" على معنى واحد وهو

وظل في منفاه باختياره إلى ما بعد وفاة زياد، ولم يدخل البصرة إلا بعد أن تولى عبد الله بن زياد الامارة⁽³²⁾. ولعل أهم ما يستخرج من هذه الرواية أن الفرزدق لم يولد في البصرة، لأنه لو كان من مواليد البصرة لعد في طبقة "أبناء المهاجرين"، ولو سلمنا بولادته في البصرة ثم عاد وتركها ليعود إلى الباذية في مرحلة من مراحل حياته، لأي سبب من الأسباب، فإنه من المستحيل أن يوصف بأنه "أعرابي" كما مر، وفي الحالة هذه كان الأولى أن يوصف بأنه "مترعب" شأنه شأن من فعلوا ذلك فكانوا من "أهل الترعب"⁽³³⁾.

أما حياة الفرزدق الشخصية والعائلية فجديرة هي الأخرى بأن نتوقف عندها طالما لم تحظ بكثير إهتمام من قبل الدارسين. وليس القصد من ذلك أن نحشد قدرًا أكبر من المعلومات التي اغفلت بعضها الدراسات السابقة، ولكن بسبب ما ينطوي عليه هذا الأمر من أهمية في إلقاء الضوء على جوانب أخرى من حياته كان يكتفي بها بعض الغموض. فالفرزدق ينتمي إلى إحدى الأسر الأكثر نبلًا بين العرب، فكان أبوه غالب بن صعصعة سيدًا من سادات العرب عامة وسيد بادية تميم خاصة⁽³⁴⁾. عرفت فيه خصال المرأة التي أعلى شأنها المجتمع العربي في الجاهلية وصدر الإسلام، وخاصة خصلة الكرم والعطاء المفترط⁽³⁵⁾. أما جده صعصعة بن ناجية فقد سجل مكرمة لم يسبقها إليها أحد من العرب، إذ كان سباقاً إلى إحياء المؤودات، فكان يدفع من حُرّ ماله لاستحياء الواتي عزم أباوهن

إدراجه في ديوان العطاء، الذي يمنح للمهاجرين دون الأعراب، الذين لم يهاجروا، وبزيادة هذا المعنى تأكيداً بيت الشعر الذي قاله الفرزدق في القصيدة الجوابية بعد ما بلغه وعد زياد هذا حيث يقول:

دعاني زياد للعطاء ولم أكن لآتية ما سأق ذهاب وفرا

وعند زياد لو يريد عطاءهم رجال كثير قد يرى بهم فقرا

أنظر هذا الشعر في النقائض، ص 618؛ الطبرى، ج² ص 105؛ أنساب الأشراف، ج⁴(ا) ص 197؛
الديوان، ج¹ ص 187-188.

32 .Blachère, *Histoire*, 496 .

33 .Athamina, *A'rāb and Muḥājirūn*, op. cit..

34 .مخطوطه الأصل، ورقة 433ب؛ ابن قتيبة، ص 290 .

35 .النقائض، ص 999، 417؛ الأغاني ج¹⁹ ص 5-6؛ وفيات، ج⁶، ص 86-87 .

على قتلهم خشية الإللاق، فجاء الإسلام وقد استحيا العشرات أو ربما المئات من هذه الأرواح البريئة، فلقب بسبب ذلك محي المؤودات⁽³⁶⁾. بمثل هذا الرصيد النفيس الذي ورثه عن أسرته خرج الفرزدق إلى الدنيا. ولعل تصرفاته التي كانت تتم عن كبراء غير محدودة، كما يصفها بعض الدارسين⁽³⁷⁾، لم تكن إلا انعكاساً لهذا الموروث النادر الذي نفرد به دون سائر معاصريه من الشعراء. وأنت شاعرية الفرزدق الخصبة، والتي لم تكن لها جذور في أسرته⁽³⁸⁾، لتشكل الحلقة المفقودة في موروث الأسرة، التي طالما انتظرها أبوه. فقد روي عنه أنه لما وفد إلى علي بن أبي طالب اصطحب معه الفرزدق من دون سائر أبناءه، مع العلم أن الفرزدق لم يكن ابنه البكر، وقدمه إلى أمير المؤمنين كأحد شعراء مُضَرَّ عسى أن يستشهد الخليفة بعض قصائده⁽³⁹⁾. وكان غالباً قبل ذلك يتمنى أن يرزق أحد أبنائه ملكة الشعر⁽⁴⁰⁾ ليrid على الأشهر بن رميلة الذي لج في هجائه له، رافضاً كل العروض التي عرضها عليه عسى أن يتوقف⁽⁴¹⁾. وكواحد من سادات العرب، كان يحلم بشاعر يحمي عن شرف القبيلة وسمعتها ويخلد أمجادها ومفاخرها، شأنه في

36. الأغاني، ج¹⁹ ص 2-3؛ قارن: أنساب الأشراف، (مخ) 2 ورقة 433-433؛ الاستيعاب (هامش الإصابة، ج² ص 194-195)؛ وفيات، ج⁶ ص 89؛ نقاض، 264.

37 . Schadde, op, cit .

38. الأغاني، ج¹⁹ ص 49. ويشير الطِّرْمَاح في إحدى قصائده التي هجا بها الفرزدق إلى شاعرية الفرزدق الطارئة التي لم تأت عن ميراث شعري في الأسرة. انظر: ديوان الطِّرْمَاح، القصيدة التاسعة، رقم: 37 ص 169؛ العمدة ج¹، ص 109؛ قارن أيضاً: Blachére, E.I.⁽²⁾.

39. الأغاني، ج¹⁹ ص 6، ص 48.

40. هجا الفرزدق ببني فقيم لما صالحوا على دم وقبلوا الديمة، (وهو أول شعر قاله في رواية ابن سلام) فجاءوا أباه غالباً شاكين فقال: " هو أوحد من ذاك، ليته يقول شعراً ". أبن سلام، ص 323. وأوحد بمعنى الأقل حظاً، مشتقة من الوَّحد وهو من السَّهَام التي ليس لها حظوظ في الميسر. وعن القدر وحظوظها انظر: محمد بن حبيب، المحرر، ص 333-335؛ تاريخ اليعقوبي، ج 1 ص 259-261.

41. الفقرة: 2.

ذلك شأن أبناء القبائل الذين أولوا الشعر والشعراء مكان الصدارة من اهتماماتهم الإجتماعية⁽⁴²⁾.

وفيما يتعلق بحياة الفرزدق الزوجية، فقد كانت مليئة بالنقلبات المثيرة التي سلطت عليها أضواء ساطعة، كاشفةً ما كان ينبغي أن يظل سراً بين أي زوج وزوجة. وتستحوذ أخباره مع النّوار على أكبر قدر من الروايات، إلى درجة أنها عتمت إلى حد كبير على علاقاته بزوجاته الأخريات، وليس من العسير على المرء أن يستشف عنصر المبالغة الذي يميز تلك الأخبار التي ترسم للنّوار من خلالها صورة لامرأة غير عادية، لا تنجم خطوطها مع حجم المرأة الإجتماعية، أو وضعها الشرعي، بالنظر لمكانتها المتدنية في المجتمع العربي آنذاك. وأبسط تفسير لتلك المبالغات يمكن في النوايا المبيبة التي جعلت الطعن في شرف الفرزدق والحطّ من كبريائه والرد على عنجهيته هدفها الأول. فقد كان الفرزدق تشكيلة متنوعة من الخصوم الذين لم يسلموا من هجائه الفاحش، من بين شاعر معاصر أو حاكم موتور أو سيد قبيلة خصم، ولم تختلف النزعة إلى المبالغة والتهويش في الروايات التي تتحدث عن علاقته الزوجية، عن النزعة ذاتها التي كانت تمثل إلى إبراز العناصر السلبية في سلوكياته وأخلاقياته والتي أشار إليها بلاشير⁽⁴³⁾. وعلى أية حال، فإن النّوار لم تكن زوجة الفرزدق الوحيدة، كما أنها لم تكن زوجته الأولى، حسب ما يستشف من بعض الروايات، إذ سبق أن تزوج قبلها مرة أو ربما مرات عدة دون أن يرزق من تلك الزيجات أطفالاً⁽⁴⁴⁾. ولعل في هذا ما يفسر سبب زواجه بالنّوار، التي سبق وأنجبت

42. الحيوان، ج^١، ص 364 ؛ البيان والتبيين، ج^١، ص 241.

43. Blachére, *E.I.*⁽²⁾.

44. ابن قتيبة، 292؛ الديوان، ج^١، ص 146. وردت هذه الإشارة في كلام عيّنته به إحدى زوجاته وقد مكثت زماناً لم تلد له. وقد ذكر أن النّوار هي صاحبة هذا الكلام. وهذا لا يتعارض بالطبع، مع مضمون الرواية، لأن الفرزدق كان قد أُنجب أطفالاً من النّوار. ويورد السكري في روايته للديوان أن ظبية الماجاشعية هي التي قالت هذا الكلام، وهذا أمر لا أساس له لأن زواجه منها حدث وهو في جيل

أطفالاً من زواجها السابق، ولم يكن هذا الزواج نتيجة لعلاقة عاطفية صادقة. وفي هذا الصدد فان بلاشير قد أصاب كبد الحقيقة حين وصف قصائد الفرزدق في النّوار بأنها مجرد تكرار لقوالب شعرية مألوفة تخلو من كل عاطفة صادقة⁽⁴⁵⁾. لم يكن زواج الفرزدق بالنّوار خاتمة المطاف في حياته الزوجية، حيث تزوج بعدها بنساء آخريات، كانت من بينهن امرأة من قبيلة النّمر بن قاسط تدعى رُهَيْمَة سرعان ما طلقها⁽⁴⁶⁾ وخطب امرأة أخرى من أسرة نصرانية تدعى حَرْاء بنت زِيق من قبيلة بني شيبان⁽⁴⁷⁾. أحدثت هذه الخطبة شرخاً في علاقته بالنّوار وأثارت استهجاناً واسعاً شمل الأوساط الرسمية، حيث عبر عن ذلك الحاج، أمير العراق، نفسه لما سأله الفرزدق أن يعينه على دفع المهر لأهلها⁽⁴⁸⁾.

ولعل هذه الرواية تبين من ناحية أن خطبته لحدراء قد تمت عندما كانت النّوار ما زالت في عصمته، كما تكشف من ناحية أخرى تحفظ المجتمع الإسلامي الفتى، في تلك الحقبة المبكرة من التاريخ الإسلامي، من الزواج المختلط بالكتابيات، على الرغم من أن الشريعة تبيح ذلك. وعلى الرغم من أن الفرزدق لم يلق بالاً إلى الإنتقادات التي أثيرت حول هذه الخطبة، الا أن زواجه بهذه الفتاة لم يتم لأن حدراء قد ماتت قبل الزواج⁽⁴⁹⁾.

متأخر بعد أن أسن وكبر. أنظر: الفقرة: 78. وعليه فإن صاحبة الكلام لا بد أن تكون زوجة أخرى غير هاتين.

45. Blachère, *E.I.*⁽²⁾.

46. الفقرة: 77 ؛ الديوان، ج ، ص 179 .

47. الفقرة: 60؛ النقائض، 808، 821، الأغاني، ج⁸، ص 192 .

48. الفقرة: 69؛ النقائض، ص 819، الأغاني، ج⁸، ص 92، ج¹⁹، ص 18 ؛ ابن سلام، 393-392 .

49. الفقرة: 70؛ النقائض، 820-821؛ الأغاني، ج¹⁹، ص 18-19؛ خزانة الأدب، ج³، ص 59-60.

ويعزى عدم حصول الزواج حسبما يزعم جرير إلى قرار أبيها زيق في فسخ الخطبة، أنظر: الديوان، ص 758-759، الأغاني، ج⁸، ص 192-193؛ ابن سلام، 397.

ولربما كانت آخر زوجاته فتاة من قومه من بني مجاشع تسمى ظبيّة، كان تزوجها عندما تقدّمت به السن وضعف عن النساء، فلم تغادر بيت أهلها إلى بيت الزوجية، وعلى الرغم من كثرة ترددّه عليها فقد انتهى هذا الزواج بالطلاق، كشأن غيره من زيجاته⁽⁵⁰⁾. ويبدو أن رواة الأخبار لم يقفوا على أخبار كل زيجاته، إذ تكشف أشعاره أنه تزوج بأمرأة إسمها سُوَيْدَة، لا يعرف نسبها، أنجبت له أولاداً⁽⁵¹⁾. ولم يكتف الفرزدق بالزواج من الحرائر بل تعاوه حتى تزوج بالجواري، فعلى عادة الأعيان والأمراء في المجتمع العربي الإسلامي، كان الفرزدق يمتلك العبيد والجواري⁽⁵²⁾. وهي عادة تأسّلت وانتشرت انتشاراً واسعاً لتشمل حتى الأوساط الشعبية من العرب⁽⁵³⁾. فقد ذكر أن الفرزدق تسرّى بإحدى جواريه، وكانت أمّه سوداء زنجيّة أنجبت له بنتاً سماها مكّة، كان يكتفي بها في أشعاره وأرجازه⁽⁵⁴⁾. ومرة أخرى أثار زواجه من الجارية الزنجيّة استهجان أهله الذين نددوا بهذا الزواج، وكثيراً ما كانوا يتذمرون من سلوكها، ومع ذلك ظل الفرزدق وفيّاً، على غير عادته، لهذه الزوجة، يدافع عنها ويشيد بأنوثتها⁽⁵⁵⁾. وعلى العموم، فإن سمة عدم الإستقرار كانت الطابع المميز لعلاقة الفرزدق بنسائه، يتجلّى ذلك في سرعة الزواج وسرعة الطلاق من غالبيتهن. ولعل هجاءه لبعضهن بعد الطلاق يعكس طبيعة هذه العلاقة

50. الفقرة: 87؛ الأغاني ج¹⁹، ص 20؛ النقائض، ص 1044.

51. الديوان، ج¹، ص 27-28.

52. المؤشّح، ص 104.

53. مروج الذهب، ج⁴، ص 387.

54. الفقرة: 78، وجاء في رواية لأبي عبيدة أن البنت التي أوردها من هذه الجارية تسمى مكّة، وأن الفرزدق كان يكتفي بها وينذكرها في بعض أرجازه، انظر: النقائض، ص 1050-1051؛ الأنباري،

ص 349؛ رسائل الجاحظ، ج¹، ص 62؛ آمالي المرتضى، ج¹ ص 62؛ العقد الفريد، ج⁶، ص 95.

55. الفقرة: 80؛ الأغاني، ج¹⁹، ص 23؛ الديوان، ج²، ص 432.

القلقة، ويبين مدى استهانة الفرزدق بالمرأة عامة، هذه الإستهانة التي عبر عنها في بعض أشعاره⁽⁵⁶⁾.

وبإضافة إلى زوجاته، فقد كانت في حياة الفرزدق العاطفية والجنسية نساء آخر، كان له مع بعضهن مغامرات عاطفية صورتها المصادر بأنها جامحة. وعلى هذه الخافية يسهل علينا أن نفهم السبب الذي حدا بالباحث على أن يصف الفرزدق بأنه "مستهتر بالنساء وزير غوان"⁽⁵⁷⁾. ويجب لا يغيب عن البال، طالما كان الأمر متعلقاً بِمغامرات الفرزدق العاطفية، الدور الذي لعبته نفائض جرير التي ركزت على الطعن في طهُر الفرزدق وعفة فرجه، في ترويج كثير من الشائعات التي تدور حول هذا الموضوع. بل وبما كان بعض هذه الأشعار النواة التي نسج الرواة والأخباريون وأصحاب النوادر من حولها خيوط المغامرات المزعومة. وهذه الظاهرة ليست جديدة في بيئه الرواة ونقد الأدب، إذا ما استذكرنا الدور الذي لعبه الشعر الخاص بالفن الأدبي المعروف بـ " أيام العرب" في حبك قصص تلك الحروب ووضع الأدوار لأبطالها من أبناء القبائل⁽⁵⁸⁾. ومما يلفت النظر أن قصص بعض هذه المغامرات قد جاءت مقولبة على غرار قصص مشابهة كان أبطالها شعراء من عصر الجاهلية، فقصة "ليلة الغدير"⁽⁵⁹⁾ تكاد تكون تسجيلاً حياً

56. انظر أمثلة على هذا الهجاء في الفقرة: 77، 79؛ الديوان، ج¹، ص 179-180، ج²، ص 55، 95؛ النقاض، ص 806-807؛ الأغاني، ج⁸، ص 190-191، ج¹⁹، ص 20. كما يعتبر الفرزدق أن موت الزوجة هو أهون مصيبة تحل بالمرء، انظر: الفقرة: 70؛ النقاض، ص 822؛ الكامل، ج⁴، ص 28.

57. البيان والتبيين، ج¹، ص 208.

58 . W. Caskel, "Aijām al-Arab Studien žur altenarabischen Epik", *Islamica*, 5 (1935), F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, pp. 1-99; See also: (tr. Al-Ali Salih), Baghdad, 1963, pp. 31-33.

59. انظر تفاصيل هذه المغامرة في الأغاني، ج¹⁹، ص 26-28؛ ابن قتيبة، 48-50؛ العقد الفريد، ج⁶، ص 396-395.

لحوادث قصة "دارة جُلْجُل" الذي لعب فيها امرؤ القيس دور البطل⁽⁶⁰⁾. ومع ذلك، ليس من العدل، في هذا الصدد، أن نلقي بالتهمة كاملة على كاهم الرواة ومسؤولية الخصوم، إذ كان الفرزدق قد أسمهم إلى حد كبير في تزويد الرواة بمادة جاهزة عندما يسجل على نفسه اعترافات وردت في بعض قصائده، كمغامراته المعروفة بـ "ليلة النّفّا"، حيث يصف تسليمه تحت ستار من الليل إلى مدخل عشيقته متحدياً الأخطار التي تترافق به من قومها، وكيف نجح في الوصول إليها وقضى بقية ليله معها يتطارحان الغرام⁽⁶¹⁾. في هذه القصيدة نجد الفرزدق قد نسج خيوط هذه القصة على منوال قصة مماثلة كان بطلها زميله ومعاصره عمر بن أبي ربيعة يصف فيها إحدى مغامراته النسائية مع "نعمى" التي كانت محور هذه المغامرة⁽⁶²⁾. وغني عن البيان أن شير في هذا الموضع إلى عنصر التقليد الذي لا يتطرق إليه الشك في مقومات هاتين القصصتين مع النموذجين الأصليين لكل من امريء القيس وابن أبي ربيعة. ولا عجب في ذلك، إذ عُرف عن الفرزدق أنه كان شديد الإعجاب بهذين الشاعرين وكثير الاهتمام بشعرهما⁽⁶³⁾. وعلى منوال هذا النموذج من المغامرات العاطفية نسبت قصص مماثلة لأبي نواس (810/195) بعد مضي ما يقارب القرن على وفاة الفرزدق⁽⁶⁴⁾. ولعل في هذه القصص وما يضارعها ما يعزز الشكوك التي أثارها بلاشير حول صحة بعض الأشعار التي نسبت إلى الفرزدق⁽⁶⁵⁾. وهنالك عامل آخر يجب أن يؤخذ في الحسبان عند النظر في قضية المصداقية في الشعر، وهو عامل الوضع والتزوير، أو ما يعرف إصطلاحاً بـ "تحلّ الشعر"، فشهرة الفرزدق ومكانته في عصره

60. الأنباري، ص 13-15؛ ابن قتيبة، ص 48-50.

61. الديوان، ج^١، ص 208-212.

62. ديوان ابن أبي ربيعة، ص 120.

63. العقد الفريد، ج^٥، ص 397. وعن ولعه بأشعار امريء القيس واهتمامه بها انظر: الموسوعة، ص

.103

64. A. Schaade, op.cit.

65. Blachére, E.I.⁽²⁾.

وما بعد عصره كانت حافزاً يغري الرواة بعزو أشعار إليه كوسيلة محفزة لحفظها وسرعة انتشارها، خاصة وقد عرف عن الرواة ذلك، فكان خلف الأحمر (790/175) على سبيل المثال، يقول الشعر وينحله غيره من الشعراء الأقدمين⁽⁶⁶⁾. وتتفق ظاهرة نحل الشعر مع ظاهرة مماثلة في مجال الحديث النبوي، حيث اعتاد بعض رواة الحديث على وضع الأحاديث وعزوها إلى عبد الله بن عباس ليُكسبوا الأحاديث الموضوعة المصداقية بين العلماء⁽⁶⁷⁾.

وإلى جانب هذه المغامرات الجامحة التي كادت أن تكون الطابع المميز لحياته العاطفية، ليس من الصعب على المتخصص لشعر الفرزدق أن يلمس عاطفة حب صادقة في علاقته مع بعض النساء لم تستطع السنون أن تمحوها من ذاكرته؛ فهو يسجل لنا إحدى تجاربه تلك مع امرأة تدعى سُكينة⁽⁶⁸⁾، ويسجل تجربة ثانية مع الملاعة بنت زُرارة الجُرشية⁽⁶⁹⁾. وفي هاتين التجربتين يلمح المرء العاطفة الرومانسية التي كانت تميز أسلوب أسلافه من شعراء الجاهلية⁽⁷⁰⁾.

أما علاقة الفرزدق بأبنائه، فلم تكن أحسن حظاً من علاقته بنسائه، وذلك وفقاً لما يتبعين من الروايات، فكان الإِبن البكر لبطة عاَقاً بأبيه، إذ أدرج أبو عبيدة، إسمه في قائمة الأبناء العقة في كتابه المعروف العقة والبررة⁽⁷¹⁾. وقد صرَّح الفرزدق بعقوق لبطة في

66. ابن قتيبة، ص 497؛ نور القيس، ص 72، ص 75؛ لسان العرب، مادة (نحل).

67. Goldziher, *Muslim Studies*, vol. II, chap. III, p. 89-125.

68. الديوان، ج¹، ص 123، ج²، ص 235، ص 343.

69. الأغاني، ج¹²، ص 77.

70. الديوان، ج²، ص 66، ص 85.

71. نوادر المخطوطات، ج²، ص 356؛ الأغاني، ج¹⁹، ص 23.

بعض أشعاره⁽⁷²⁾. وهناك بعض الروايات التي تعكس شعور الفرزدق بخيئة الأمل والإحباط تجاه أبنائه⁽⁷³⁾.

الفرزدق ونحلة الشعر:

تشير غالبية الدراسات إلى جرأة الفرزدق في انتقال أشعاره معاصرية وضمها إلى قصائد⁽⁷⁴⁾، وتتوقف المصادر عند تفاصيل عمليات السطو التي كان يقوم بها بقصد الإستيلاء على تلك الأشعار⁽⁷⁵⁾. وتحدث بعض الروايات عن حسده لبعض الشعراء بسبب جيد أشعارهم، فتذكّر في هذا السياق حسده لليلى الأخيلية والكميت بن زيد وكثير عزة وزيد الأعجم⁽⁷⁶⁾. وليس من السهل على المرء أن يسلم بصحة هذا الإدعاء الذي يسوّي بين سلوك الفرزدق وسلوك القراسنة. ولا بد هنا من الإشارة إلى موقف المرزباني (994/384) الذي يعترض فيه على الغلو في هذه الإدعاءات ويصفها بأنها تحامل محض من قبل نقاد الأدب المسلمين⁽⁷⁷⁾. وفي محاولة أخرى لتعليل هذه الظاهرة عند الفرزدق، يُرجع أحد النقاد ذلك إلى المهابة التي كان يتمتع بها بين الشعراء بحيث لم يجرؤ شاعر

72. الديوان، ج^١، ص 105.

73. لما مات أحد أبناء الفرزدق رثاه بشعر أنسده بين يدي جماعة، فلما فرغ من انشاده التفت الفرزدق إلى الناس وقال: "واله ما كان يساوي عباءة"، الأغاني، ج^{١٩}، ص 12-13.

74. K. Brockelmann, p. 212; Carl Nallino, p. 167; A. Schaade, *E.I.^(١)*; Blachére, *E.I.^(٢)*.

75. ذكر من هذه المواقف استيلاوه على شعر لكل من جميل بثنية، الأحوص، ابن ميادة، الشمردل وذي الرمة. أنظر ذلك تباعاً: في الأغاني، ج^٨، ص 195-196، ج^{١٦}، ص 116، ج^{١٩}، ص 22، ص 36؛ الموسوعة، ص 97، ص 102؛ ابن سلام، ص 672.

76. الفقرة: 67، 75؛ قارن: أمالى القالى، ج^١، ص 58-59.

77. الموسوعة، ص 96.

على الإلتحاق عند مصادر أشعاره⁽⁷⁸⁾. ولكن هذا التبرير لا يصد أمام العديد من الروايات التي تتحدث عن حالات ومواقف تحداها فيها معاصروه من الشعراء وأذاقوه مرّ الهجاء⁽⁷⁹⁾. ولم يقيموا وزناً لتلك المهابة إذا ما كانت موجودة بالفعل. ويبدو أن المهابة المزعومة لم تذكر إلا لتبرر الصاق تهمة الإنتحال التي رُمي بها الفرزدق. ومن الطريف في هذا الصدد أن ننوه بال موقف المتسامح للشريف المرتضى (1044/436) نحو ظاهرة الإنتحال، حيث لا يرى في ذلك بأساً على الفرزدق، بل يفسر الأمر على أنه دليل على سلامة الحس الندي عند الفرزدق وقوته بصيرته في الشعر تتم عن رغبة في عدم الإنتحال للغور الذي قد يصيب المبدعين من أمثاله⁽⁸⁰⁾. ولعله من المفيد أن نذكر هنا بالدور الذي كان يلعبه الرواة في محاولة الترويج لبعض القصائد والأشعار، إذ قادهم هذا الأمر إلى نحل بيت أو أبيات من الشعر، وأحياناً قصائد بكاملها، إلى شاعر معين، بل كانوا يتخلون أحياناً لإصلاح شعر الأقدمين⁽⁸¹⁾، أو يزيدون على ذلك الأشعار أحياناً أخرى⁽⁸²⁾. فليس من المستبعد أن تكون عملية السطو على أشعار الآخرين من عمل الرواة، ولم يكن للفرزدق فيها يد تذكر، خاصة وأن للفرزدق كان أكثر من رواوية واحد، إذ صرحت المصادر بأسماء أربعة منهم⁽⁸³⁾، ولا ندري عدد أولئك الذين أغفلوا. ومهما يكن من أمر، فإن هذه الظاهرة هي ظاهرة إنسانية يتعارف عليها النقاد ويفسرونها بظاهرة

78. الأغاني، ج¹⁹، ص 22.

79. العدة، ج¹، ص 109؛ ديوان الطِّمَاح، ص 169، ص 258، ص 388. وانظر عن حالات أخرى الفقرة: 75، 79.

80. آمالي المرتضى، ج¹، ص 60.

81. نور القبس، ص 73؛ ديوان المعاني، ج¹، ص 353.

82. ابن سلام، ص 46.

83. ذكر من رواته عمرو بن عفراط الضبي، انظر: ابن سلام، 328؛ الأغاني، ج¹⁹، ص 13. وذكر أيضاً: عبدالله بن رألان التميمي: الأنباري، ص 13. وذكر ثالث يدعى أبو شفقل، لم ينسب: الأغاني، ج¹⁹، ص 36، ابن قتيبة، ص 48. وذكر بالإضافة إلى هؤلاء حماد الرواية الذي حرص على روایة شعر الفرزدق وكان كثير الملازمة له، انظر: الفقرة: 96.

على الإعتراض عند مصادر أشعاره⁽⁷⁸⁾. ولكن هذا التبرير لا يصدق أمام العديد من الروايات التي تتحدث عن حالات ومواقف تحاده فيها معاصروه من الشعراء وأذاقوه مرّ الهجاء⁽⁷⁹⁾. ولم يقيموا وزناً لتلك المهابة إذا ما كانت موجودة بالفعل. ويبدو أن المهابة المزعومة لم تذكر إلا لتبرر إلصاق تهمة الإنتحال التي رُمي بها الفرزدق. ومن الطريف في هذا الصدد أن ننوه بالموقف المتسامح للشريف المرتضى (1044/436) نحو ظاهرة الإنتحال، حيث لا يرى في ذلك بأساً على الفرزدق، بل يفسر الأمر على أنه دليل على سلامة الحس النقي عند الفرزدق وقوته بصيرته في الشعر تتمّ عن رغبة في عدم الإنتحال للغرور الذي قد يصيب المبدعين من أمثاله⁽⁸⁰⁾. ولعله من المفيد أن نذكر هنا بالدور الذي كان يلعبه الرواية في محاولة الترويج لبعض القصائد والأشعار، إذ قادهم هذا الأمر إلى نحل بيت أو أبيات من الشعر، وأحياناً قصائد بكمالها، إلى شاعر معين، بل كانوا يتخلون أحياناً لإصلاح شعر الأقدمين⁽⁸¹⁾، أو يزيرون على تلك الأشعار أحياناً أخرى⁽⁸²⁾. فليس من المستبعد أن تكون عملية السطو على أشعار الآخرين من عمل الرواية، ولم يكن للفرزدق فيها يد تذكر، خاصة وإن للفرزدق كان أكثر من رووية واحد، إذ صرحت المصادر بأسماء أربعة منهم⁽⁸³⁾، ولا ندرى عدد أولئك الذين أغفلوا. ومهما يكن من أمر، فإن هذه الظاهرة هي ظاهرة إنسانية يتعارف عليها النقاد ويفسرونها بظاهرة

78. الأغاني، ج¹⁹، ص 22.

79. العدة، ج¹، ص 109؛ ديوان الطَّرْمَاح، ص 169، ص 258، ص 388. وانظر عن حالات أخرى .79، 75.

80. آمالى المرتضى، ج¹، ص 60.

81. نور القبس، ص 73؛ ديوان المعانى، ج¹، ص 353.

82. ابن سلام، ص 46.

83. ذكر من رواهه عمرو بن غراء الضبي، انظر: ابن سلام، 328؛ الأغاني، ج¹⁹، ص 13. وذكر أيضاً: عبد الله بن ر لأن التميمي: الأنباري، ص 13. وذكر ثالث يدعى أبو شفقل، لم ينسب: الأغاني، ج¹⁹، ص 36، ابن قتيبة، ص 48. وذكر بالإضافة إلى هؤلاء حماد الرواية الذي حرصَ على روایة شعر الفرزدق وكان كثير الملازمة له، انظر: الفقرة: 96.

تoward the *hawāṭir*, where it is clear that the meaning is not in the words themselves, but in the context and the situation. The poet uses the *hawāṭir* to express his thoughts and feelings in a more general way, leaving the specific meaning open to interpretation. This is evident in the following examples:

فَيَأْتُونَ بِالْأَبِيَّاتِ الْمُتَشَابِهَةِ لِفَظًا وَمَعْنَىً. وَكَانَتْ احْتِمَالَاتُ هَذِهِ الظَّاهِرَةِ مُتَوْفِرَةٌ لِدِي الْفَرِزَدقِ الَّذِي عُرِفَ بِسُعَادِ اطْلَاعِهِ عَلَى الرِّوَايَةِ وَالشِّعْرِ، وَبِنَقْصِيهِ لِأَخْبَارِ وَأَشْعَارِ الشُّعُّرِ عَامَةً حَتَّى الْمَغْمُورِينَ مِنْهُمْ⁽⁸⁴⁾. نَاهِيَّكُ عنْ رِوَايَتِهِ لِأَخْبَارِ وَأَشْعَارِ عَمَالَقَةِ شُعُّرِ الْجَاهِلِيَّةِ وَالْإِسْلَامِ وَإِعْجَابِهِ بِأَشْعَارِهِمْ⁽⁸⁵⁾، مَعَ مَتَابِعَتِهِ لِمَا يَسْتَجِدُ مِنْ أَشْعَارِ مُعاصرِيهِ كُلَّمَا وَجَدَ إِلَيْ ذَلِكَ سَبِيلًا⁽⁸⁶⁾.

وعلى هامش الحديث عن علاقة الفرزدق بمعاصريه من الشعراء، لا بد من التطرق إلى طبيعة العلاقة بينه وبين الشاعر جرير ابن عطية اليربوعي خصمه الألد، إذ تبدو هذه العلاقة، ولأول وهلة، غالية في السوء، وذلك على ضوء شعر الناقض بما يتضمنه من سباب جارح ونهش للأعراض وانتهاك للحرمات. وفي هذا الصدد، فإن استعارة الخصومة بين الشاعرين لم تكن إلا محاولة للدفاع عن النفس قام بها الفرزدق، فلما لاح الهجاء بين جرير وبين البعيث المجاشعي، سليل أسرة الفرزدق، لم يشاً الفرزدق أن يحشر أنفه في هذه المهاجاة، إلا أن الهجوم الشرس الذي شنه جرير على البعيث وعلىبني مجاشع اضطره إلى دخول الممعنة. ومع ذلك، كان حريصاً على عدم المس بجرير أو تجريح

الفقرة: 84 .96

85. ذكر ابن سلّام في هذا الصدد أن الفرزدق كان الأروى لأحاديث امرئ القيس وأشعاره، انظر: ابن سلّام، ص 52؛ ابن فقية، ص 48؛ قارن أيضًا: Blachère, *Histoire*, p 495. كما كان الفرزدق يروي شعر الحطينة: العمدة، ج^١، ص 197-198. وكان شديد الإعجاب بشعر عمر بن أبي ربيعة: العقد الفريد، ج^٢، ص 397. وعلى العموم كان الفرزدق شديد الإنفعال لدى سماعه للشعر الجيد، فيروى أنه لما سمع منشدًا ينشد معلقة لبيد وبلغ قوله فيها:

"وَجْلَ السَّيُولِ عَنِ الطَّلَوْلِ كَأَنَّهَا زَبَرٌ تَجِدُ مِنْهَا إِقْلَامَهَا"
سجد الفرزدق فقيل له: يا أبا فراس، ما هذه السجدة؟ فقال ألمكم تعرفون سجدة القرآن وأنا أعرف سجدة
الشعر. انظر: الشاعري، خاص الخاص، ص 100-101.

86. الأغاني، ج^{١٩}، ص 22.

أسرته، بل انه لم يذكر اسمه صريحاً في الشعر واكتفى بالتركيز على مناقببني مجاشع ونبلي محتدهم. إلا أن الرد الجارح الذي رده جرير لم يترك للفرزدق فسحة للتزام موقف الدفاع⁽⁸⁷⁾. ومع ذلك، لم يتردد في تصديه لجرير إلى مستوى العداء الشخصي، وانحصر في إطار المناظرات الشعرية التي تمحورت حول الهجاء. ثم اتخذت طابعاً فنياً وموضوعياً متميزاً جعل منها فناً أدبياً قائماً بذاته⁽⁸⁸⁾. وعلى هذا الأساس يمكن لهم الأسباب التي منعت تطور هذه المهاجاة إلى خصومة مسلحة بين عشيرتي الشاعرين، كما كان يحدث بين القبائل العربية التي طالما استفزها الهجاء وأدى بها إلى الانزلاق إلى حروب دموية. ومما يؤكد هذه الحقيقة جو الود الذي ميز العلاقة بين الشاعرين، فكانا كثيراً ما يجتمعان معاً في محفل، أو يترافقان في سفر. فروي أن بشر بن مروان، والي العراق أول خلافة عبد الملك، كان يدعوهما إلى مجلسه ويستمتع بأشادهما⁽⁸⁹⁾. وكان مجلس الحاج يجمعهما أثناء إمارته على العراق⁽⁹⁰⁾. كما أنهاهما التقى معاً في موكب الخليفة سليمان بن عبد الملك عندما سافر إلى مكة لأداء فريضة الحج⁽⁹¹⁾. ولم يقتصر جو الصفاء والمودة على هذه الأمور وحسب، بل ارتقى إلى مستوى المساعدة المتبادلة، فإذا ما حزب أحدهما شرّ، هب الآخر لنجدته ومساعدته. فلما استدعي جرير للالتحاق بجيش يزيد بن المهلب بن أبي صفرة الذي خرج لقتل الأزارقة (الخوارج) اختفى جرير عن الأنظار وأخذ العرفاء والشرطة يبحثون عنه، فكُلف الفرزدق أن يتشفّع له لدى ابن المهلب ليوقف البحث عنه ويعفيه من الخروج، فلبى الفرزدق ذلك وكلم ابن المهلب فعفا عنه⁽⁹²⁾. ولما

87. A. Bevan, *Nakā'id*, Introduction, p. VII-VIII .

88. Blachére, *Histoire*, p. 499 . 89. قارن أيضاً: شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي - العصر الإسلامي، ص 250.

90. الأغاني، ج⁷، ص 52-53؛ ابن سلام، ص 474.

91. ابن سلام، ص 406؛ الأغاني، ج⁷، ص 71.

92. النقاد، ص 383-384؛ ابن سلام، ص 400؛ الأغاني، ج¹⁴، ص 85. 93. الأغاني، ج¹⁹، ص 28.

تكلب الشعراء على جرير، قام الفرزدق يرد على عمر بن لجاً دفاعاً عنه⁽⁹³⁾. وكانت مواقف جرير تجاه الفرزدق ليست بأقل مودة، فكان لا يذكر الفرزدق باسمه بل يسميه العزيز⁽⁹⁴⁾ إمعاناً في تمجيله. وكان يسارع إلى نجدة الفرزدق إذا ما ضاقت به السبل، فتدخل لدى أسد بن عبد الله القسري، أمير العراق، عندما حبسه، وألحّ على أسد حتى أطلقه من سجنه⁽⁹⁵⁾. ويكتفي شاهداً على المودة بينهما الشعر المعبر الذي رثى به الفرزدق جريراً عندما جاءه نباً موته⁽⁹⁶⁾. فالنقائض، اذن، لم تكن تعبرأ عن عداوة شخصية، ومن الضروري ألا تعتبر كذلك، بل كانت كما أسلفنا فناً أدبياً خالصاً له أدواته وجمهوره ومنبره الخاص به. فكانت هذه المناظرات تعقد في أماكن عامة على مسمع ومرأى من الجمهور، وكان سوق البصرة المشهور باسم "المربد"⁽⁹⁷⁾ هو المنبر الأساسي لها، وكان لكل من الفرزدق وجرير مكان معروف في هذه السوق يلقي فيه قصائده ومناقضاته يعرف باسم "مجلس"⁽⁹⁸⁾. ولم يكن المربد هو المنبر الوحيد لهذه المناظرات، بل كانت تتم أحياناً في

93. الفقرة: 53؛ النقائض، ص 487-488؛ الأغاني، ج¹⁹، ص 22؛ ابن سلام، ص 433؛ الديوان، ج²، ص 277.

94. الأغاني، ج¹⁹، ص 22.

95. الأغاني، ج¹⁹، ص 42.

96. الفقرة: 42؛ النقائض، ص 1046؛ ابن قتيبة، ص 301؛ الأغاني، ج¹⁹، ص 46؛ ديوان جرير، ج²، ص 976. ورثاء أيضاً في قصيدة أخرى أنظر: الفقرة: 43؛ ديوان جرير، ج²، ص 236، ص 31؛ النقائض، ص 1046؛ ابن سلام، ص 147؛ الأغاني، ج⁷، ص 76-77، ج¹⁹، ص 45.

97. يقول الأستاذ صالح أحمد العلي، إن المربد يقع على المدخل الغربي لمدينة البصرة من جهة الصحراء، فصار فيه سوق لمنتجات أهل الصحراء وخاصة الإبل ثم أصبح من أجل أسواق البصرة، وكان موئلاً للبدو الوافدين على البصرة ومكاناً يلتقي فيه الشعراء والأدباء واللغويون، وكان للمربد دور كبير في الحياة الثقافية في البصرة فضلاً عن كونه مجتمعًا للناس في الأحداث السياسية. أنظر: خطط البصرة ومنطقتها، ص 111-118.

98. ثم أصبح حتى إذا عرف أن الناس قد جلسوا في مجالسهم بالمربد، وكان يعرف مجلسه ومجلس الفرزدق". الأغاني، ج⁷، ص 50. وهنا تجدر الإشارة إلى أن شعراء آخرين كان لهم موقع يجلسون فيها إلى جمهورهم في هذه السوق، أنظر على سبيل المثال: حلقة الشاعر الراعي في

المسجد، أي مسجد من مساجد البصرة المعروفة بمساجد الأحياء القبلية في هذا المصر⁽⁹⁹⁾. كما اعتادوا أن يتذمروا من المقبرة، كأحد الأماكن العامة في تلك الحقبة، منبراً يلقون فيه قصائدهم⁽¹⁰⁰⁾. ولم تكن المناظرات تعقد اتفاقاً، بل كانت تجرى في مواعيد محددة، أو كان الجمهور يُخْطَر بعقدها في وقت سابق، فيأخذون بالتواجد ويأخذون مجالسهم قبل أن يصل الشاعر. وكان اللقاء يتذمّر طابعاً احتفاليّاً، فيظهر الشاعر بأبهى ملابسه وعليه إمارات الزينة، ولا يأتي راجلاً بل على فرس مسرج ومطعم وسط هنافات الجمهور حتى يأخذ مجلسه⁽¹⁰¹⁾. ثم يبدأ بإنشاد أشعاره على أسماء الجمهور محاولاً أن يحظى بأعجابهم⁽¹⁰²⁾.

هوية الفرزدق السياسية:

تتواءر الرواية في المصادر على تأكيد علويّة الفرزدق، فيقول المزرباني: "وكان الفرزدق... هاشمي الرأي في أيامبني أمية، يمدح أحياءهم وبيهود موتاهم ويهجو بنى أمية وأمراءهم"⁽¹⁰³⁾. ويصنفه في موضع آخر ضمن شعراء الشيعة الذين أفرد لهم أحد

أعلى المربد، الأغاني، ج⁷، ص49. وكان للشاعر عمر ابن لجاً مكان معروف يقف فيه يعرف بال موقف، ويبدو أن "الموقف" يختلف عن "المجلس" وهو أقل شأنًا من "المجلس"، فالحضور فيه لا يتسم بالدلوام والاستمرارية بل يحدث بين الفينة والأخرى. انظر: الأغاني، ج¹⁹، ص22؛ قارن أيضاً: أنساب الأشراف، ج⁴(أ) ص200.

99. ابن سلام، ص 420.

100. ابن سلام، ص 407؛ النقاض، ص 683.

101. حتى إذا عرف أن الناس جلسوا في مجالسهم": الأغاني، ج⁷، ص50.

102. "فأقبل الفرزدق على بغلته وعليه حنته وأشد، وأنشد جريراً، فمال الناس مع الفرزدق": النقاض، ص

320. وفي هذا السياق فقد كان لكل من الشعرتين جمهور مرافق يظهر معه في مناسبات أخرى كانت

تحدث خارج سوق المربد، انظر: ابن سلام، ص 847.

103. معجم الشعراء، ص 487.

أعماله⁽¹⁰⁴⁾. ثم أتى الشريف المرتضى بعد ذلك وأكَد انتماء الفرزدق إلى الشيعة معتمداً في ذلك على روايات يسندها إلى المزريباني أستاذه⁽¹⁰⁵⁾. ويضعه مؤلف شيعي آخر في قائمة رجال الشيعة⁽¹⁰⁶⁾. واعتماداً على هذه الرواية يؤكِّد معظم الدارسين انتماء الفرزدق السياسي إلى العلوية⁽¹⁰⁷⁾. إلا أنَّ بلاشير لا يرى بأنَّ علوية الفرزدق هي حقيقة مطلقة؛ إذ يشكُّ في استمرارية ولائه للبيت العلوي بالرغم من أنه انخرط في الحركة العلوية في البصرة بتأثير من ولاء أبيه لهذا البيت. ويرى أنَّ القصيدة المشهورة في مدح زين العابدين، علي بن الحسين بن علي⁽¹⁰⁸⁾، والتي اعتبرت دليلاً على ولائه للشيعة، ليست من نظم الفرزدق، وإنما نظمت في وقت متاخر ونحلت إلى الفرزدق⁽¹⁰⁹⁾. ويرى ممدوح حقي أنَّ القصيدة المذكورة، حتى لو نظمها الفرزدق فعلاً، لا تشكل دليلاً على علويته، إذ لا توجد له قصيدة غيرها في مدح الأسرة العلوية، في حين أنه أحصى ما يربو على خمسين قصيدة نظمها في مدح بني أمية وعامتهم، كما أنه يتطرق إلى مقتل الخليفة عثمان ظلماً في

104. المزريباني، شعراء الشيعة، ص 57-61.

105. آمالي المرتضى، ج^١، ص 66-67.

106. رجال الكشي، ص 118-121.

107. أنظر ذلك عند: Nicholson, p. 243, p. 159; Brockelmann, p. 211; A. Schaade, op. cit.

108. تختلف الروايات بشأن صاحب هذه القصيدة و هوية الممدوح بها. فهناك روايات تؤكِّد أنها للفرزدق ولكنها قيلت في مدح عبد العزيز بن مروان، والي مصر، أيام خلافة عبد الملك، أنظر: لباب الآداب، ص 108. ويقال أنها لكتير بن كثير السهمي مدح بها محمد بن عبد الله بن عباس: المؤتلف والمختلف، ص 255-256. وقيل أنها لداود بن سلم في مدح قثم بن العباس، أنظر: زهر الآداب، ج^١، ص 105. وقيل أنها للحزين الكاتبي في مدح عبد الله بن عبد الملك الذي كان يتولى مصر في خلافة أبيه، أنظر: العمدة، ج^٢، ص 138؛ زهر الآداب، ج^١، ص 105. ويروي الجاحظ بعض أبياتها دون أن ينسب القصيدة، ولكن يؤكِّد أنها في مدح بعض بني مروان أو في بعض الخلفاء دون أن يحدده بالإسم، أنظر: البيان والتبيين، ج^٣، ص 41؛ الحيوان، ج^٣، ص 133، وبأخذ ابن قتيبة برأي الجاحظ زاعماً أنَّ القصيدة قيلت في مدح بعض بني أمية، أنظر: الشعر والشعراء، ص^٧.

109. Blachére, *Histoire*, p. 495; idem, “Farazdak”, E.I.⁽²⁾.

قصائد أخرى، وهو أمر يخدم المصلحة الأموية ويعزّي خطهم الدعائي الذي اعتمدوه لتأكيد شرعية حكمهم⁽¹¹⁰⁾. وبالإضافة إلى عدم بت الروايات الأدبية في أمر هذه القصيدة وفي من نظمها من الشعراء، فإن ديوان الفرزدق وأشعاره الأخرى المبثوثة في المصادر تتجاهل بشكل ملتف للنظر علي بن أبي طالب وأئمّا من أبناء أسرته، في حين أنه يرسل المدائح تترى لخلافاءبني أمية وأمراء هذا البيت، خاصة من الفرع المرواني للأسرة. بل يصل به الأمر إلى حد تجاهل خلافة علي تجاهلاً كاملاً، ففي إحدى مدائحه لسليمان بن عبد الملك يتمنى على هذا الخليفة أن يحيي سنة الخلفاء من قبله، فيعدّهم الواحد تلو الآخر، مبتدئاً بأبي بكر، إلا أنه لا يذكر علياً قط ولا يشير إلى خلافته ولو بالرمز⁽¹¹¹⁾. وأن دل هذا على شيء فإنما يدل على القطعة التي حصلت بين الفرزدق وبين ماضي أسرته السياسي الموالي لعلي بن أبي طالب، فقد روی أن غالباً أباه كان علويّاً متحمساً كما مرّ. وكان صهره أعين بن ضبيعة المجاشعي، أبو النوار، علويّاً نشطاً شارك في حروب علي ضد معارضيه، فشهد معه وقعة الجمل⁽¹¹²⁾. كما أنه قاد أحدى الكتائب في وقعة صفين وكان صاحب رأية بنى حنظلة التميميين في هذه المعركة⁽¹¹³⁾، ثم انتدبه علي بعد صفين ليقضي على التمرد الموالي لمعاوية والذي شهدته البصرة بعد التحكيم، ولا تزال حفظه أثناه تأديته لهذه المهمة⁽¹¹⁴⁾. ولكن ميل بعض أفراد أسرته إلى جانب علي، لا يعكس بالضرورة الموقف السياسي لقبيلته الأم، تميم، التي اتخذت غالبيتها في البصرة موقف الحياد في فتنة الجمل⁽¹¹⁵⁾. ثم تغير موقفهم بعد ذلك ومالوا مع علي ضد معاوية وشاركوا

110. مدوح حقي، ص 30-32.

111. الديوان، ج¹، ص 265-266.

112. الطبرى، ج¹ ص 3217.

113. وقعة صفين، ص 205.

114. النقائض، ص 125-126؛ الطبرى، ج¹، ص 4316.

115. وقعة صفين، ص 24.

في صفين في صفوف علي⁽¹¹⁶⁾. إلا أنهم سرعان ما غيروا موقفهم بعد صفين وانحازوا إلى جانب معاوية⁽¹¹⁷⁾. هذا مع العلم أن بعض العناصر الأخرى من أسرة الفرزدق الخاصة كانت قد انحازت منذ أن نشب الصراع إلى جانب معاوية ضد علي، وكان ممثلاً هذه الفتة الحنات بن يزيد المجاشعي الذي حارب ضد علي يوم الجمل⁽¹¹⁸⁾، وكان عثمانياً يناصر الحزب الأموي على طول الخط⁽¹¹⁹⁾. ولعل صغر سن الفرزدق في هذه الحقبة من الصراع بين علي وخصومه من جهة، والتقلب السياسي البراغماتي الذي ميز قبيلتهبني تميم من جهة أخرى، هما السبب لتوجهه السياسي، إذا كان هذا التوجه موجوداً بالفعل. إذ نكاد لا نلمس لديه ولاءً سياسياً محدداً لأي من الأحزاب المتصارعة على السلطة، في حين أن ولاهه الوحيد الواضح كان لقبيلته كما يتجلى ذلك في أشعاره. أما مدائنه الكثيرة فيبني أمية فلم تكن نابعة عن ولاء سياسي لها هذا البيت، ولم تكن إلا على سبيل التملق أو الإضطرار⁽¹²⁰⁾. فمثلاً كان يمدحهم فيعجب، كان في الوقت نفسه يهجوهم فيوجع. فكان هذا التقلب مرتبطاً إلى حد كبير بالسياسة القبلية التي ينتهجها الحكم الأموي المركزي، وبمدى تعاطف حكام العراق مع إحدى القوتين القبليتين المركزيتين في البصرة، تميم والأزرد⁽¹²¹⁾. وكان هذا التقلب سرعان ما يحدث وسرعان ما يتأثر به موقف الفرزدق سلباً وإيجاباً. وكانت باكورة تجارب الفرزدق مع ممثلي السلطة الأموية فراره من زياد بن أبي سفيان والي العراق من قبل معاوية، والتجاوؤ إلى حاكم المدينة سعيد بن العاص، حيث ظل شريداً حتى توفي زياد⁽¹²²⁾، ثم اضطر للفرار من البصرة ثانية أيام فتنة عبد الله بن

116. نفسه، ص 27، ص 205.

117. النقائض، 125؛ الطبرى، ج¹، ص 3415.

118. أنساب الأشراف، ج⁴(أ)، ص 76.

119. النقائض، ص 608؛ الطبرى، ج²، ص 96-97.

120. A. Shaade, op.cit.

121. Blachére, *Histoire*, p. 498.

122. لقد تجمعت عدة عوامل أدت إلى غضب زياد على الفرزدق، كان منها الشكوى التي تقدم بها بنو منقر وبنو فقيم، ومنها القصيدة التي قالها متحدياً لمعاوية بشأن ميراث الحنات المجاشعي، ومنها حادثة

الزبير، حيث طلبه حاكمها القباع المخزومي وأمر بهدم داره⁽¹²³⁾. ولما استتب الأمر لعبد الملك بن مروان بعد القضاء على تمرد ابن الزبير، عاد الفرزدق إلى البصرة وعادت حالة التوتر لتحكم العلاقة بينه وبين حاكم العراق، وكان هذا التوتر يصل أحياناً درجة من السوء إلى حد إلقائه في السجن؛ حدث ذلك مرتين، الأولى أيام الحاج بن يوسف والثانية أيام خالد بن عبد الله القسري⁽¹²⁴⁾. إلا أن المكانة التي كان يتمتع بها الفرزدق بين زعماء القيسية من جهة والتقل السياسي الذي كانت تتمتع به هذه الكتلة القبلية من جهة أخرى، كان عاملاً يعمل في صالحه، تماماً مثلما كان يؤدي إلى التصلب في مواقفه تجاه الحكام ويعذّي تعاليه عليهم⁽¹²⁵⁾.

الفرزدق والإسلام:

لم يدخل رواة الأخبار وسعاً في إبراز الجوانب السلبية في سلوك الفرزدق، واحتلت تهمة الزنا ومعاقرته الشراب مكان الصدارة في المطاعن التي وجهت إليه⁽¹²⁶⁾.

(أنهاب الرزق) التي جرت في المريد حين عرض الفرزدق ما كان معه من مال لينبهه الموجودين في السوق، وكانت هذه العادة متصلة في عائلة الفرزدق يعودونها جزءاً من مفاخرهم. انظر تفاصيل هذه العوامل في: *الشعر والشعراء*، ص 296، الطبرى، ج²، ص 96، ص 99؛ *المناقض*، ص 417، ص 609؛ *الأغاني*، ج¹⁹، ص 43؛ *أنساب الأشراف*، ج⁴(أ)، ص 195؛ *جمهرة الأمثال*، ج¹، ص 208-209.

123. *المناقض*، ص 607، 609، 683، 684؛ *أنساب الأشراف*، ج⁴(أ)، ص 199.

124. *القرفة*: 104؛ *أنساب الأشراف*، ج⁴(أ)، ص 199؛ *الأغاني*، ج¹⁹، ص 42.

125. انظر مدى تأثير هذا العامل عند: ابن سلام، ص 319-320، 348-349.

126. انظر جانباً من هذه الروايات في: *المناقض*، ص 397؛ *الشعر والشعراء*، ص 298؛ *وفيات*، ج⁶، ص 90، 94؛ *الأغاني*، ج¹⁹، ص 35، ص 44-45؛ *العقد الفريد*، ج⁶، ص 335؛ *التمثيل والمحاضرة*، ص 205؛ *القرارات*: 9، 10، 15، 18، 22، 39، 46، 116، 117، 118.

وتحدثت الروايات كذلك عن حظه اليسير من التدين وجرأته على الله⁽¹²⁷⁾، كما أسممت الدراسات الحديثة هي الأخرى في إضفاء صبغة الكفر عليه⁽¹²⁸⁾. وعلى الرغم من ذلك، فإنه لمن الإنصاف ألا يتسرّع المرء في الحكم على الرجل بناءً على تلك الروايات واعتماداً على أحكام الدارسين. هنالك ثلاثة عوامل يجب أن تؤخذ في الحسبان قبل إصدار الحكم عليه، أولها: وجود روايات في المصادر الأولية تنتفي عنه تهمة التحلل من الدين، بل وتظهر ميله الواضح للتوبة وتمسكه بمباديء الدين. وثانيها: ميل الرواية الذي أشرنا إليه آنفاً، إلى التركيز على الشذوذ الذي تميز به سلوكه الديني والإجتماعي. أما العامل الثالث فيتعلق بنوعية المقاييس التي بموجبها تقاس شخصيته، إذ لا يمكن أن تقاس بنفس المعايير التي تطبق على معاصريه من الصحابة والتابعين، بل وفقاً للمعايير الملائمة لأبناء طبقته ومن هم على شاكلته من أبناء القبائل الذين لم يرقوا إلى مستوى طبقة المهاجرين من العرب، وظلوا ينتمون إلى الفئة الأدنى مرتبة من فئة المهاجرين، بالرغم من أنهم دخلوا الإسلام وصنفوا على أنهم أعراب المسلمين. وقد تتبه بالاشير إلى هذه الحقيقة فأكيد أن الفرزدق كان يمثل جيلاً يتمزق بين تراث البداونة وبين مبادئ الإسلام، الدين الجديد⁽¹²⁹⁾. ومع ذلك، فإن التناقض بين الأعرابية التي لم تقطع الصلة بالتراث الجاهلي وبين الهجرة التي تبنت المفاهيم الإسلامية، لم يكن ليؤدي بالضرورة إلى قطيعة بين ممثلي الفئتين، وكان هنالك جو من التعايش بينهما. والدليل على ذلك إنخراط الفرزدق بالرغم من موروثه الجاهلي، في الحياة الإجتماعية في بيئة البصرة. فبالإضافة إلى إتصالاته مع ممثلي السلطة وزياراته لهم وحضور مجالسهم، كانت له صلات وثيقة مع أوساط العلماء المسلمين. وعلى رأسهم فقيه البصرة وعالمها الحسن البصري الذي تربى على عرش الفقه دون منازع في عصره، وعرف عنه الورع والتقوى. لقد كان الفرزدق من بين المواطنين

127. الفقرة: 44؛ النقاض، ص 397؛ الأغاني، ج¹⁹، ص 44.

128. حقي، 23، 40؛ Nicholson, op.cit., p. op.cit. p.165؛ Brockelmann ,op.cit. 211.

.243; Nallino,

129. Blachère, *E.I.*⁽²⁾.

على حضور مجلس الحسن في مسجد البصرة، بل كان يشارك فيما يدور فيه من اسئلة ونقاش⁽¹³⁰⁾. وتكشف بعض الروايات مدى الخصوصية التي تميز علاقته بالحسن⁽¹³¹⁾.

إذا أسلمنا بصحة هذه الروايات، أو على الأقل إذا ما أخذت في الحسبان إزاء الروايات الأخرى، فإن ذلك كفيل بأن يمحو عن الفرزدق وصمة الكفر وتهمة الإفراط في التحلل من الدين. إذ ليس من المعقول أن يسمح الحسن البصري لنفسه أن يقيم معه مثل هذه العلاقة أصلاً، فضلاً عن إستمراره فيها، لو كان ما يتهم به صحيحاً. ناهيك عن الرواية التي تتحدث عن تركية الحسن له عندما شهدأ معاً تشيع جنازة النّوار⁽¹³²⁾. ومع ذلك، فإن علاقة الفرزدق الخاصة بالحسن لم تؤثر على رأي فقهاء آخرين معاصرينه، مثل القاضي إياس بن معاوية (739/122) الذي كان يبدي تحفظاً تجاه تدين الفرزدق، فكان لا يرى في شهادته (في المحكمة) شهادة مجرية معللاً ذلك بكثرة قذفه للمحسنات⁽¹³³⁾. وهنا لا بد من التتويه بأن تحفظ القاضي إياس لا يعكس رأي الشرع في شعر الهجاء والشعر الفاحش عامه، إذ روي في هذا الصدد حديث النبي (ص) يصف الهجاء والشعر وكأنه عذاب قدرة الله يصبه على من شاء من عباده⁽¹³⁴⁾، دون أن يصرح بمنعه أو تحريمه. وقد تأكّد هذا الحديث في رسالة جوابية بعث بها الخليفة عبد الله بن

130. الفقرة: 114؛ نور القيس، ص 41؛ ابن سلام، ص 335-336؛ الأغاني، ج¹⁹، ص 14؛ العمدة، ج¹، ص 55.

131. الفقرة: 37، 84؛ الأغاني، ج¹⁶، ص 116؛ ج¹⁹، ص 33، النقائض، ص 1049؛ ابن سلام، ص 33؛ الكامل، ج¹، ص 119؛ آمالي المرتضى، ج¹، ص 65؛ وفيات، ج⁶، ص 98؛ آمالي القالي، ج¹، ص 308؛ البداية والنهاية، ج⁹، ص 266.

132. قال الفرزدق: يا أبا سعيد: يقول الناس: شهد هذه الجنازة خير الناس وشر الناس، يعنيونك وإياي، فقال: لست بخير الناس ولست بشرهم". أنظر: الفقرة: 85؛ قارن: الكامل، ج¹، ص 119؛ ابن سعد، ج⁷ (1)، ص 101؛ الأغاني، ج¹⁹، ص 47؛ آمالي المرتضى، ج¹، ص 65؛ آمالي القالي، ج¹، ص 308؛ وفيات، ج⁶، ص 98؛ البداية والنهاية، ج⁹، ص 266؛ اليافعي، ج¹، ص 241.

133. وكيع، ج¹، ص 333؛ الأغاني، ج¹⁹، ص 50؛ وفيات، ج⁶، ص 90.

134. النقائض، ص 1048.

المعتر (908/296) لمعاصره الأديب ابن الأباري (939/328)⁽¹³⁵⁾. وحتى لو كان هناك أساس ما لهذه التهم، فإنها قد تكون ملائمة عندما كان الفرزدق ما زال في عهد الشباب الذي قد يقود الكثرين إلى الإنزلاق في مهاوي المحظورات؛ إذ نجد في المقابل بعض الروايات التي تتحدث عن مواقف يمكن تسجيلها لصالحه، خاصةً بعدما ودع عهد الشباب وأفلع عن الله، فأعلن توبته عن قذف المحسنات وعاهد الله على ذلك بعد أن أشهد الحسن البصري⁽¹³⁶⁾. وثمة موقف آخر عاهد الله على ترك الهجاء، بل الشعر كله، فنظم قصيدة يهجو بها إيليس الذي يغريه بقول الشعر⁽¹³⁷⁾. وللاحظ كذلك أن نبرة التوبة قد أخذت ترتفع في شعره في سنواته الأخيرة، فكان يرجو المغفرة من ربِّه، ويذكر ذكر الخوف من عذاب القبر والرهبة من يوم الحساب في شعره⁽¹³⁸⁾. ليس هذا فحسب، إذ يبدي أنه بدأ يقيم بعض الفرائض في آخر أيامه، فقد روي له شعر يستدل منه أنه كان يؤدي فريضة الصلاة، فيشكو من الأغلال التي قيد بها حين كان سجينًا في حبس خالد القسري، فصارت تنتقل عليه القيام للصلاة⁽¹³⁹⁾. وتذهب بعض الروايات المقابلة إلى حد التبشير

135. جمع الجواهر، ص 42.

136. آمالي القالي، ج²، ص 308؛ آمالي المرتضى، ج¹، ص 64–65؛ قارن: الأغاني، ج¹⁹، ص 47؛ فقرة: 41.

137. انظر قصيده بعنوان: "أطعك يا إيليس...", الديوان، ج²، ص 212–215. وفي هذا الصدد لا بد من التذكير بالإعتقاد الذي كان يسود المجتمع العربي في الجاهلية ثم في عصر الإسلام، بأن لكل شاعر شيطان ينطق بالشعر على لسانه، أنظر بشأن هذا الإعتقاد مقالة المؤلف: "الجن جيران لا نراهم"، مجلة الكرمل-أبحاث في اللغة والأدب، عدد 8 (1987) ص 83–123. ولما هجا الفرزدق إيليس جاء الحسن وأبلغه بذلك، فقال الحسن: "عن لسانه تنطق"، انظر: فقرة: 37؛ قارن: ابن سلام، الأغاني، ج¹⁹، ص 336.

138. الديوان، ج¹، ص 212، ج²، ص 39؛ قارن أيضًا: آمالي المرتضى، ج¹، ص 65؛ فقرة: 41؛ الأغاني، ج¹⁹، ص 47؛ البداية والنهاية، ج⁹، ص 266.

139. "فَلَمَا وَرَدَ بِالْفَرْزَدِ عَلَى مَالِكٍ، أَمْرَأْ أَنْ يُوقَرْ حِدِيدًا وَيُجْلِسَ، فَقَالَ وَكَانَ يَصْلِي قَاعِدًا: لَعَلَّي أَصْلَى قَائِمًا غَيْرَ قَاعِدًا خَذَا بِيَدِي فَارْفَعَانِي إِلَيْكُمَا

بقبول توبيته⁽¹⁴⁰⁾. وفوق كل ذلك لم يقصر الفرزدق في إمتلاك مقومات الشخصية الإسلامية التي تناسب عصره؛ ومثل أي متقد مسلم في تلك الحقبة فقد كان يروي الحديث⁽¹⁴¹⁾. وعزم على حفظ القرآن، فأخذ الأبهة لذلك، بأن قيد نفسه بقيدٍ وإلى ألا يفكه حتى يتم له ما أراد⁽¹⁴²⁾. وسواء كان هذا الخبر من وضع الرواة أو كان خبراً حقيقياً، ليس من شأننا البحث فيه. ومع ذلك، فقد كان يظهر إماماً ملفتاً للنظر بآيات القرآن ومعانيه، كما تدل على ذلك محاورته مع خالد بن صفوان أديب البصرة وخطيبها في ذلك العصر⁽¹⁴³⁾. ووصل به تمكنه من القرآن إلى حد إعراضه على أحد النصوص القرآنية⁽¹⁴⁴⁾، ضارباً بذلك سهماً في مجالات القراءات القرآنية. وكان يتجرأ أحياناً في دليلي برأيه في المسائل الفقهية التي تلقى على الحسن البصري في مجلسه، معتمداً في ذلك على العرف القبلي. وقد سجل واحدة من هذه الفتاوى في بعض أشعاره التي أنسدها في مجلس الحسن. والغريب في هذا الصدد أن الحسن سكت على هذه الفتوى، لأنها توافق أحكام

أنظر: *أنساب الأشراف* (مخ)، ورقة 742.

140. المقصود بمعنى (إلاصي) هو الشهادة بالوحدانية، التي أعلنها الفرزدق يوم سأله الحسن في جنائزة التّوار ماذا أعد ليوم الحساب. أنظر: *الأغاني*، ج¹⁹، ص 47. وعن دور "الأحلام" في الروايات الإسلامية: كمادة أدبية تعكس التوجهات المختلفة والأفكار السائدة في المجتمع الإسلامي أنظر: M. J. Kister, "The Interpretation of Dreams, An Un known manuscript of Ibn Qutayba's 'Ibārat al-Ru'yā" *IOS* (IV) 1971, pp. 67-103.
141. جاء أنه كان يروي الحديث عن أبي هريرة الدوسي، أنظر: ابن قتيبة، ص 297.
142. فقرة: 8؛ قارن أيضاً: *الديوان*، ج²، ص 152؛ *النقاش*؛ ص 127؛ *معجم الشعراء*، ص 486؛ *الأغاني*، ج¹⁹، ص 6؛ *شرح نهج البلاغة*، ج¹⁰، ص 21-22؛ *خزانة الأدب*، ج¹، ص 222؛ *البداية والنهاية*، ج⁹، ص 265؛ *أعيان الشيعة*، ج¹⁰، ص 269؛ ابن سلام، 386-387.
143. فقرة: 36؛ ابن قتيبة، ص 293؛ *نور القبس*، ص 204، *عيون الأخبار*، ج¹، ص 316؛ *العقد الفريد*، ج⁴، ص 42؛ *الأمتناع والمؤانسة*، ج³، ص 168؛ *جمع الجوهر*، ص 140؛ *البصائر والذخائر*، ج⁹، ص 136.
144. *الأغاني*، ج¹⁹، ص 35.

السنة الإسلامية⁽¹⁴⁵⁾. والأغرب من ذلك أن الفرزدق ربما سبق جيل الفقهاء المسلمين في إقرار واحد من الأحكام الفقهية في هذا العهد المبكر من صدر الإسلام.

القيمة التاريخية لشعر الفرزدق:

هذا جانب من شعر الفرزدق لم تعره الدراسات الحديثة اهتماماً يذكر، وقد استوقفتني عند هذه المسألة مقوله يرويها الجاحظ على لسان يونس بن حبيب (798/182)، تتحدث عن الجانب الإخباري في شعر الفرزدق حيث يقول: "لولا شعر الفرزدق لذهب نصف أخبار الناس"⁽¹⁴⁶⁾. وليس بمقدورنا، كما أنه ليس من هدفنا هنا، أن نتحرى مدى الدقة فيما تتضمنه هذه المقوله، ولكن إعتماد الجاحظ عليها وجعلها أساساً يبني عليه رأيه حين أراد أن يقيم الفرزدق تجعلنا أقل تشككاً في صحتها. وحين يأتي الجاحظ في الموضع نفسه ليقوم أبا عمرو بن العلاء (770/154) فإنه يروي بيته للفرزدق قاله في هذا العالم الرائد، ثم يعلق بعد ذلك قائلاً: "إذا كان الفرزدق وهو راوية الناس وشاعرهم وصاحب أخبارهم يقول فيه مثل هذا القول، فهو الذي لا يشك في خطابته وبلاعته"⁽¹⁴⁷⁾، أي خطابة

144. الفقرة: ابن سالم، 336-335؛ نور القبس، ص 41؛ الأغاني، ج¹⁹، ص 14؛ العمدة، ج¹، ص 55. ومن الملحوظ أن بعض الفتاوى التي أصدرها الفرزدق في مجلس الحسن توافق تماماً الأحكام الفقهية الإسلامية، وكان من أبرز ما روي في هذا السياق، حكم المرأة المتزوجة التي تسبى في الحرب. فجاء الحكم الذي ورد في شعر الفرزدق حين يقول:

وذات حليل أنكحتنا رماحنا حلال لمن يبني بها لم تطلق

أنظر ذلك في: الفقرة: 114؛ قارن: نور القبس، ص 40-41؛ الأغاني، ج¹⁹، ص 14؛ العمدة، ج¹، ص 55، متطابقاً مع الأحكام الفقهية التي اعتمدتها فقهاء المسلمين في الفترة اللاحقة، أنظر ذلك في: الشيباني، شرح السير الكبير، ج¹، ص 337؛ قارن: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 131.

146. البيان والتبيين، ج¹، ص 321؛ قارن أيضاً: إرشاد الأربب، ج¹⁹، ص 299.
147. البيان والتبيين، ج¹، ص 321.

أبي عمرو وبلايته. ولم يكن الجاحظ أول من التفت إلى الجانب الأخباري في شعر الفرزدق فقد تتبه إليه قبل ذلك معاصره خليفة بن خياط العُصْفُريَّ (854/240) الذي رأى في بعض أشعاره وثيقة تاريخية تصاهي أوثق الروايات الأخبارية. فعندما يتحدث ابن خياط عن مقتل الخليفة عثمان، يسوق روایتین مختلفتين عن مصادره، ثم يأتي برواية ثالثة تستند إلى بيت قاله الفرزدق يحدد فيه تاريخ مقتله⁽¹⁴⁸⁾. ثم نرى ابن قتيبة (889/276) بعد ذلك يضع بيت الفرزدق ذاته جنباً إلى جنب مع روایات ابن إسحاق والواقدي وأبي القطن، سليم بن حفص النسابة، بشأن مصرع عثمان فيقول : "ووجدت الشعراً يذكرون أنه قتل يوم الأضحى، فقال الفرزدق:

عثمان إذ قتلوه وانتهوا دمه ص—— بحثة ليلة النحر⁽¹⁴⁹⁾

وإذا كان بيت الفرزدق بشأن هذه الحادثة إنما يشكل مجرد رواية أخرى إلى جانب روایات إخبارية متعددة، فإننا نجد أحياناً أن شعره يشكل المصدر الوحيد عن حوادث ذات أهمية خاصة. وخير مثال على ذلك الحلف القديم الذي عقد في الجاهلية بين قبيلتي كلب وتميم، والذي لم تذكره الروايات الأخبارية التي تعنى بهذه الفترة. ففي قصيدة يمدح بها الأبرش الكلبي، أحد مستشاري خلفاء بنى أمية، يشير الفرزدق ولأول مرة إلى هذا الحلف في أحد أبياتها⁽¹⁵⁰⁾. ومن خلال مراجعة أشعار الفرزدق يتكتشف لنا مقدار لا يأس به من أخبار الجاهلية والإسلام تضمنتها أشعاره. ولعل ذكرأ عرضياً لبعض الأحداث يعكس نوعية هذه الأخبار ومركزيتها في بعض الأحيان، حيث توثق أشعاره لمقتل رستم قائد الفرس على يد المثنى بن حارثة⁽¹⁵¹⁾، ومقتل مسلم ابن عقيل رسول الحسين بن علي إلى أهل الكوفة قبل وقعة كربلاء⁽¹⁵²⁾، وبيعة بَّة، عبد الله بن الحارث المخزومي، في

148. تاريخ ابن خياط، ج^١، ص 192.

149. المعارف، ص 197.

150. ابن سلام، ص 351-352.

151. الطبرى، ج^١، ص 2119.

152. نفسه، ج^٢، ص 269-270.

أعقب هرب والي العراق عبد الله بن زياد في بداية الفتنة الثانية المعروفة بفتنة ابن الزبير⁽¹⁵³⁾. ووثقت أشعاره إنشاء بعض المشاريع الإقتصادية الهامة التي أقيمت في منطقة البصرة اثناء فترة حكم خالد القسري (723/105 - 733/115)، كحفر القناة الزراعية التي أعدت لري الأراضي المستصلحة لحساب الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك، والذي أطلق عليه إسم "تهـر المبارك"، ولم يقتصر شعره على توثيق أخبار هذا المشروع، بل أشار كذلك إلى الأموال الطائلة التي أنفقت من خزينة الدولة لتمويل منشآته، ثم تطرق إلى ظاهرة أعمال السخرة، وألاف الأيدي العاملة التي سخرت في تنفيذه⁽¹⁵⁴⁾. ومن الجدير بالتنويم أن شعر الفرزدق كان مصدر المعلومات الوحيد الذي وصلنا عن هذا المشروع. وقد اشتمل شعره أيضاً على تفاصيل دقيقة عن الصراعات القبلية التي شهدتها البصرة خلال ما يزيد عن نصف قرن، خاصة التزاعات التي كانت تتشبّه بين الحين والآخر بين قبيلة الأزرد وقبيلة تميم التي ينتمي إليها الشاعر⁽¹⁵⁵⁾. وفي هذا المجال، فإنه يتحدث عن العناصر القبلية التي إنضمت إلى ثورة عبد الرحمن بن الأشعث ضد الحاج بن يوسف في السنوات (700/81 - 702/83)، حيث يأتي بجرد دقيق لأسماء بطون تميم التي شاركت في هذه الثورة. وتشكل قائمة البطون التي يذكرها وثيقة هامة في علم الأنساب تخلو منها أمهات كتب النسب المعروفة⁽¹⁵⁶⁾. وفي اعتقادي أن قراءة من جديد لديوان الفرزدق ولاشعاره المبثوثة في بطون الكتب المطبوعة والمخطوطـة، سوف تسفر عن إكتشاف معلومات جديدة لا تتيسـر في المؤلفات التاريخية التي نعرفـها، وهذا أمر سيساعد دون شك على فهم جديد للتاريخ الإسلامي في هذه الحقبة التاريخية المبكرة.

153. نفسه، ج²، ص 447

154. ابن سلام، 347؛ الأغاني، ج¹⁹، ص 18.

155. ابن سلام، ص 354

156. الديوان، ج¹، ص 108-110.

المراجع العربية

1. ابن أبي الحديد، *شرح نهج البلاغة*، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، القاهرة، 1959.
2. ابن حبيب، محمد، "كتاب الشعراء ومن غابت كنيته على اسمه"، نوادر المخطوطات، ج²، ص297-280، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، القاهرة، 1973.
3. _____، *كتاب المحبّر*، تحقيق إيلزه ليختن شتيتر، حيدر آباد، 1361 هـ.
4. ابن حيان، وكيع محمد بن خلف، *أخبار القضاة*، بيروت (د.ت.).
5. ابن خلّكان، *وفيات الأعيان*، تحقيق أحسان عباس، بيروت، 1978.
6. ابن عبد البر، يوسف، *الإستيعاب في معرفة الأصحاب*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995.
7. ابن عبد ربّه الأندلسي، *عقد الفريد*، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين وابراهيم الأبياري، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1965.
8. ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم، *الشعر والشعراء*، تحقيق م. ي. دي خويه، ليدن، 1904.
9. _____، *عيون الأخبار*، القاهرة، 1963.
10. _____، *المعارف*، تحقيق ثروت عكاشه، الطبعة الثانية، القاهرة، 1969.
11. ابن كثير، *البداية والنهاية*، الطبعة الرابعة، بيروت، 1981.
12. ابن الكلبي، *جمهرة النسب*، تحقيق ناجي حسن، بيروت، 1981.
13. بن مزاحم، نصر، *وقعة صفين*، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، القاهرة، 1382 هـ.
14. ابن منظور المصري الإفريقي، *لسان العرب*، بيروت، 1968.

15. أبو عبيدة، معمر بن النتى، **نقائض جرير والفرزدق**، تحقيق أ. أ. بيفان، ليدن، 1905.
16. ابن منقد، أسامة، **لباب الآداب**، بيروت، 1080.
17. الأصفهاني، أبو الفرج، **كتاب الأغاني**، بولاق، القاهرة، 1285هـ، ووضع فهارسه ي. جويدى، ليدن، 1900.
18. الآمدي، الحسن بن بشر، **المؤتلف والمختلف**، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، القاهرة، 1961.
19. الأنباري، محمد بن القاسم، **شرح القصائد السبع الجاهليات**، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، القاهرة، 1969.
20. بروكلمان، كارل، **تاريخ الأدب العربي**، الجزء الأول، نقلة إلى العربية عبد الحليم انجار، الطبعة الثانية، القاهرة، 1959.
21. البغدادي، عبد القادر بن عمر، **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1968.
22. البلاذري، أحمد بن يحيى، **أنساب الأشراف**، مخطوطه عشر أفندي، 597 و 598، السليمانية، استانبول.
23. _____، **أنساب الأشراف**، الجزء الأول، تحقيق محمد حميد الله، القاهرة، 1959.
24. _____، **أنساب الأشراف**، الجزء الرابع، تحقيق م.ي. قسطر، القدس، 1972.
25. _____، **أنساب الأشراف**، الجزء الخامس، تحقيق س. د. جويتين، القدس، 1936.
26. _____، **أنساب الأشراف**، الجزء الحادى عشر، تحقيق ف. الواردات، غريففالد، ألمانيا 1883، ولهذا الجزء عنوان آخر:

- Anonyme Arabische Chronik Band XI, Buch Der Verwandtschaft und Geschichte Der Adligen, von elbelādorī elbagdādī.
27. التوحيدی، أبو حیان، **البصائر والذخائر**، تحقيق أحمد أمین والسيد أحمد ضفر، القاهرة، 1953.
28. _____، **الامتاع والمؤانسة**، تحقيق أحمد أمین وأحمد الزین، بيروت، 1953.
29. النعلاني، أبو منصور، **التمثيل والمحاضرة**، تحقيق عبد الفتاح الحل، القاهرة، 1961.
30. _____، **كتاب خاص الخاص**، بيروت، 1966.
31. الجاحظ، أبو عثمان بن بحر، **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1964.
32. _____، **كتاب الحیوان**، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثالثة، بيروت، 1969.
33. _____، **البيان والتبيين** تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1975.
34. الجمحي، محمد بن سلام، **طبقات فحول الشعراء**، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المدنين، جدة، 1974.
35. الحُصري، أبو اسحاق ابراهيم بن علي، **زهر الآداب وثمر الألباب**، تحقيق زكي مبارك، الطبعة الرابعة، دار الجيل، بيروت، (د.ت.).
36. _____، **جمع الجوادر في الملحم والنوادر**، تحقيق علي محمد الباوی، القاهرة، 1953.
37. حقي، ممدوح، **الفرزدق وشعره**، القاهرة، 1963.
38. الحموي، ياقوت، **معجم البلدان**، بيروت (د.ت.).

39. _____، **معجم الأدباء**، مراجعة وزارة المعارف، الطبعة الأخيرة، القاهرة، د.ت.
40. الخطفي، جرير بن عطية، **ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب**، تحقيق نعман طه، القاهرة، 1969-1971.
41. روزنثال: فرانس، **علم التاريخ عند المسلمين**، ترجمه إلى العربية: صالح أحمد العلي، بغداد، 1963.
42. الشيباني، محمد بن الحسن، **شرح كتاب السير الكبير**، تحقيق صلاح الدين المنجد، القاهرة، 1958.
43. ضيف، شوقي، **تاريخ الأدب العربي**، الطبعة الثانية، القاهرة، 1969.
44. الطبرى، محمد بن جرير، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، القاهرة، 1960.
45. الطرماح بن حكيم، **ديوان الطرماح**، تحقيق عزّة حسن، دمشق، 1968.
46. العاملي، محسن، **أعيان الشيعة**، النجف (د.ت).
47. عاثمة، خليل، "الجن جيران لا نراهم"، **مجلة الكرمل**، أبحاث في اللغة والأدب، (العدد 8) 1987، حيفا، ص 83-123.
48. العسكري، أبو هلال، **ديوان المعاني**، القاهرة، 1352 هـ.
49. _____، **جمهرة الأمثال**، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم وعبد المجيد قطامش، الطبعة الثانية، بيروت، 1988.
50. العصفرى، خليفة بن خيّاط، **تاريخ خليفة بن خيّاط**، (رواية بقى بن مخلد)، تحقيق سهيل زكار، القاهرة، 1976.+.
51. العلي، صالح أحمد، **خطط البصرة ومنطقتها**، بغداد، 1986.
52. عمرو بن أبي ربيعة، **الديوان**، دار صادر، بيروت، 1961.
53. الفحام، شاكر، **مخطوطات الظاهرية**، قطعة من شعر الفرزدق، دمشق، 1977.

54. القالي، اسماعيل بن القاسم، الامالي، اعنتى به محمد عبد الجود الأصمعي، القاهرة، 1926.
55. الفرزدق بن غالب، ديوان الفرزدق، دار صادر، بيروت، 1966.
56. القieroاني، ابن رشيق، العدة في محسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، الطبعة الرابعة، بيروت، 1972.
57. الكشي، أبو عمرو، رجال الكشي، باعتماء السيد أحمد الحسيني، كربلاء-النجف د.ت.
58. الماوردي، علي بن محمد البغدادي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة، 1928.
59. المبرّد، محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والادب، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، القاهرة، د.ت.
60. مرجوليث، د.س. دراسات عن المؤرخين العرب، ترجمه الى العربية: حسين نصار، بيروت د.ت.
61. المرزبانى، محمد بن عمران، نور القبس المختصر من المقتبس في أخبار النهاة والأدباء والشعراء، تحقيق رودلف زلهايم، فيسبادن (ألمانيا)، 1964.
62. _____، شعراء الشيعة، (بتلخيص العامل)، تحقيق محمد هادي الأميني، النجف، 1968.
63. _____، معجم الشعراء، تحقيق ف. كرنكو، القاهرة، 1354 هـ.
64. _____، الموسوعة في مآخذ العلماء على الشعراء، باعتماء محب الدين الخطيب، الطبعة الثانية، القاهرة، 1385 هـ.
65. المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق باربيبي دي منار، باريس، 1874-1861.
66. الموسوي، علي بن الحسين (الشريف المرتضى)، غرر الفوائد ودرر القلائد، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، الطبعة الثانية، بيروت، 1967.

67. نالينو، كارل، تاريخ الآداب العربية من الجاهلية حتى عصر بنى أمية، باعتماء: مريم نالينو، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، 1970.
68. محمد بن سعد، كاتب الواقدي، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق ادوارد سخو وي منقوخ، ليدن، 1917.
69. اليافعي، عبد الله بن أسعد بن علي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان، حيدر آباد، 1337 هـ.
70. اليعقوبي، أحمد بن واضح، تاريخ اليعقوبي، بيروت، 1960.

المراجع الأجنبية

1. Blachère Régis, **Histoire de la littérature Arabe des Origines a la fin du XV^c Siècle de J.C.**, Paris, 1966.
2. Caskel, W., "Aijam al-Arab, Studien zur altenarabischen Epik", **ISLAMICA**, 5 (1935), pp. 1-99.
3. Goldziher, I., **Muslim Studies**, (tr. By C.R. Barber and S.M. Stern), ed. S.M. Stern, London, 1971.
4. Khalil 'Athamina, "The Sources of al-Balādhuri's *Ansāb al-ashrāf*", **Jerusalem Studies in Arabic and Islam**, Vol.5 (1984), Jerusalem. pp. 237-262.
5. _____, "A^crāb and Muhājirūn in the Environment of Amṣār", **Studia Islamic**, Paris, LXVI (1987), pp. 5-25.
6. Kister, M.J. "The Interpretation of Dreams, An unknown Manuscript of Ibn Qutayba's 'Ibārāt al-Ru'ya'", **Israel Oriental Studies**, (4) 1971, pp. 67-103.
7. Nicholson, A., **A Literay History of the Arabs**, Cambridge University Press, 1969.
8. Petersen E.L., 'Ali and Mu^cawiya in Early Arabic Tradition, Copenhagen, 1964.
9. Shaade, A., "al-Farazdak", **Encyclopaedia of Islam**, (1st ed.).

KHALIL ‘ATHAMINA

**Selected Studies on
Arab – Islamic Legacy**

Al-Qasemi Arabic Language Academy,

Al-Qasemi College