

# دراہات مختارة من حقول التراث العربي الاسلامي

خليل عثمانة

إصدار:

أكاديمية القاسمي  
كلية أكاديمية للتربية  
أكاديمية ألكاسمي  
مכללה أكاديمية לחינוך



مجمع القاسمي للغة العربية  
ألكاسمي - أكاديمية للشؤون العربية  
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 عثامنة

دراسات مختارة من حقول التراث العربي الإسلامي

الطبعة الأولى: 2008

جميع الحقوق محفوظة

الناشر: مجمع القاسمي للغة العربية

أكاديمية القاسمي – باقة الغربية.

## مقدمة

نضع بين يدي القارئ في هذا الكتاب مجموعة من الدراسات التي سبق وتمّ نشرها خلال العقود الثلاثة الماضية في بعض الدوريات أو النشرات الخاصة والمجلات الأكاديمية المتخصصة بالدراسات العربية الإسلامية، والتي دأبت على إصدارها الجامعات ومعاهد الدراسات العليا الأجنبية والعربية على حد سواء، لقد أدّى هذا الأمر بالضرورة، إلى جعل انتشار هذه الدراسات مقصوراً 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 اتبعه المؤلف في دراسة هذه القضايا، فقد ارتأى مجمع القاسمي للغة العربية أن يعيد نشر هذه المقالات حتى يتسنى لجمهور أوسع من الأكاديميين العرب وطلاب الجامعات والمعاهد العليا ودور المعلمين، الإطلاع عليها والإفادة منها.

تتناول مقالات هذه المجموعة مسائل وقضايا لمواضيع منتقاة من حقول التراث العربي الإسلامي وتتوقف عند شؤون السياسة والمجتمع والموروث الفكري لدى العرب، فيعالج بعضها الازهاصات 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 بنظرة المجتمع إلى المرأة ودورها في توفير المتعة في مجتمع ذكوري. وتتصدى مقالات

أخرى لمعالجة مواضيع ذات صلة برسم الهيكلية العامة لبعض مؤسسات الدولة في أبان مرحلة التشكل للمجتمعات الإسلامية، وكيف إنبنى هذا التشكل على أسس 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 عثمانة**



## قائمة المحتويات

### الصفحة

1. "الخلافة الراشدة وظهور أبي بكر، نظام الخلافة الإسلامية بين التقليد والتجديد"، الانتقالية السياسية في الوطن العربي، ج2، قضايا الانتقالية في التاريخ العربي الإسلامي المبكر، (تحرير: خليل عثمان)، جامعة بيرزيت، 2001، ص 15-44.
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.
3. "الأبعاد الاجتماعية والسياسية لديوان العطاء"، Jerusalem Studies in Arabic and Islam, (Hebrew University), vol. 14 (1991), p. 1-39.
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.
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 عثمانة وروجر هيوك)، جامعة بيرزيت، 1994، ص 3-37.
7. "عقوبة النفي في صدر الإسلام"، مجلة الكرمل، أبحاث في اللغة والأدب، العدد الخامس، 1984، جامعة حيفا، ص 50-80.
8. الجنّ جيران لا نراهم"، مجلة الكرمل، أبحاث في اللغة والأدب، العدد الثامن، 1987، جامعة حيفا، 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 ألف 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 للبلاذري"، الكرمل، أبحاث في اللغة والأدب، العددان: 21-22 (2000-2001)، جامعة حيفا، 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 أحق الناس بها دون أن يصل المؤتمرين إلى نتيجة<sup>(1)</sup>.

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 مألوفاً عند العرب قبل ظهور الإسلام، وإلى أي مدى كان يتجاوب 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 بادية ذي بدء أن الرواية الإسلامية التي وصلت إلينا تقطع، بما لا يترك مجالاً للشك، بأن أياً من القرآن أو الحديث النبوي، لم يشر من قريب أو من بعيد، إلى طبيعة النظام أو هوية الحاكم الذي سيخلف النبي (ص) في إدارة شؤون الأمة. فالخلافتان التي نشبت بين المهاجرين والأنصار في اجتماع "السقيفة" حول من سيتولى أمر

---

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

الأمة من جهة، ثم ادعاءات الشيعة التي أخذت تتبلور بعد مقتل علي بن أبي طالب وبعد مقتل ابنه الحسين بن علي يوم كربلاء، حول أحقية علي ومن ثم أحقية "أهل بيت" النبي (ص) الوراثة في حكم الأمة، من جهة أخرى، لتؤكد أن موضوع خلافة النبي (ص) لم يكن مبنوياً فيه لا في القرآن ولا في السنة النبوية، ومما يقوي عندي هذا الاعتقاد، تلك الطرق المختلفة التي أوصلت الخلفاء الراشدين الثلاثة الذين تعاقبوا بعد موت أبي بكر الصديق إلى منصب الخلافة، فلعل في هذه الحقيقة أيضاً ما يكشف عن غياب أي تصور بنيوي لطبيعة هذا المنصب وآلية تسنمه 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 موثقة يسوقها عدد من العلماء المسلمين الأوائل من المحققين، فعلى هامش الحجاج بين علماء أهل السنة وعلماء الشيعة حول موضوع الخلافة، يسوق الجاحظ (منتصف القرن الثالث/التاسع الميلادي) حججه في نقض مقولة الشيعة التي تؤكد أن إمامة علي وأهل بيته إنما تثبت بـ"الوصية والنص"<sup>(2)</sup>، إذ يقول في

---

(2) كانت فكرة "الوصية والنص"، آخر المرتكزات الأيدلوجية 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 آشوب، مناقب آل أبي طالب، (النجف، 1375/1955) ج1، ص 211 وما بعدها؛ ج2، ص 208-357. واشتملت موسوعات الحديث (السنية) 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، 1386/1966، ص 372-387.

وحول 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، ج1 ص 125-126. وقد ألف المسعودي كتاباً خاصاً أفرده لموضوع الوصية بعنوان: إثبات الوصية، وقد نُشر في (النجف 1373/1955).

هذا السياق: "فقد نفطنا القرآن من أوله إلى آخره، فلم نجد فيه آية تُنص على الإمامة"<sup>(3)</sup>. وفي معرض نفيه لادعاءات الشيعة حول وصية النبي (ص) بإمامة علي بن أبي طالب يقول العالم محمد بن سليمان: "إن رسول الله (ص) أهمل أمر الإمامة فلم يصرح فيه بأحد بعينه، ولذلك لم يحتج علي يوم السقيفة بما ورد فيه"<sup>(4)</sup>. وورد على لسان علي نفسه ما يؤكد ذلك، فينفي في جواب له على سؤال طرح عليه أن يكون النبي (ص) قد خصه بشيء يميزه عن غيره من الناس<sup>(5)</sup>. وتعرض بعض علماء المسلمين ممن تميزوا بالحيادية السياسية 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 أبرز هؤلاء العلماء القاضي عبد الجبار (1217/514) قاضي قضاة ناحية الري<sup>(6)</sup>.

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

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

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

(5) المتقي الهدي، **كنز العمال**، (حيدر 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 290-293.

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

ولو كان هنالك نصٌ سابق من الرسول بشأن الإمامة، لأسرع خطيب الأنصار الناطق باسمهم يوم السقيفة إلى ذكره والتتويه به، ولما احتاج أن يدلي بعناصر "الإيواء والنصرة والمساواة" كمعايير توجب حقهم في طلب الإمامة، ولما احتاج أبو بكر أن يردّ عليه منوهاً بمعايير أخرى تؤكد حق المهاجرين في الخلافة دون غيرهم من مثل "السابقة والفضائل والقرابة"<sup>(8)</sup>.

وفي معرض تأكيد هذه الحقيقة، روي على لسان كبار الصحابة وفيهم الرموز القيادية "من أهل البيت" أن النبي (ص) لم يخصّ أحداً منهم، لا علياً ولا غيره، بنصيب يذكر من أمر الخلافة، فلما سئل علي بن أبي طالب إن كان النبي (ص) عهدَ إليه بالخلافة؟ أجاب بالنفي، وأكد في مناسبة أخرى أن النبي (ص) لم يخصّه بميراث يميزه عن غيره من الصحابة<sup>(9)</sup>. 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 حقّ في الخلافة، ولكن علياً أبى أن يفعل ذلك<sup>(10)</sup>. 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: أحمد الزين وإبراهيم الأبياري)، الطبعة الثانية، القاهرة، 1962، ج4، ص 258. وعن موضوع السابقة والقرابة والفضائل كعناصر استخدمت من قبل الشيعة لتبرير شرعية المطالبة بخلافة عليّ وأهل بيت 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) الحلبي، علي بن برهان الدين، السيرة الحلبية (إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون)، القاهرة، 1964/1384، ج3، ص 489-490؛ قارن أيضاً: كنز العمال، ج5، ص 445.

(10) السيرة الحلبية، ج3 ص 456-457؛ أنساب الأشراف، ج1 ص 586.

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

وعلى هذا الأساس اجمع الباحثون المعاصرون، الغربيون والمسلمون، على أن أنشاء نظام الخلافة الإسلامية بالشكل الذي عرف إبان عهد الراشدين لم يأت من منطلقات دينية أو توراتية<sup>(13)</sup>.

لقد أثار سكوت النبي (ص) عن أمر الخلافة اجتهدات بعض العلماء المسلمين، ففسّر الجاحظ إجماع 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<sup>(14)</sup>. وإزاء هذا التفسير الفلسفي للموقف النبوي من قضية الخلافة، نجد تفسيراً آخر ذا طابع تحليلي مادي ينقله ابن أبي الحديد عن العالم المعتزلي محمد بن سليمان الذي يعزو هذا الموقف إلى اعتبارات ظرفية موضوعية أخذها النبي (ص) بالحسبان؛ فإما أن النبي كان يخشى أن تثير خطوة من هذا القبيل خلافاً قد يؤدي 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 نفيس، (القاهرة 1366/1283)، ج2، ص 200؛ قارن أيضاً: الإمامة والسياسية (المنسوب إلى قتبية)، القاهرة، 1969، ج1 ص 15.

(12) ابن سعد، محمد بن سعد، كاتب الواقدي، كتاب الطبقات الكبير (تحقيق: ي. سَخَاو وآخرين)، ليدن، 1902-1940، ج3، ص 249، 256؛ قارن أيضاً: الإمامة والسياسة، ج1، ص 23؛ الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك (تحقيق: م.ي. دي خويه وآخرين)، ليدن، 1849-1901، ج1، ص 277.

(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 and 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.

يدلّوا على الطابع السياسي - الدنيوي 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 البت في هذا الموضوع إلى الوقت المناسب بعد أن يشفى من مرضه، ولكن موته المفاجيء منعه من ذلك<sup>(15)</sup>.

إن هذه الاجتهادات على أهميتها، لا تعكس الموقف الإسلامي السني كما تصوّره جمهور علماء السنة تجاه مسألة الخلافة، فامتناع النبي (ص) عن تعيين وريث من أهل بيته، بني هاشم، إنما كان ينبع عن رغبته بأن يقرر 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 بكونه "خاتم الأنبياء والمرسلين" من جهة، وإن الوحي القرآني لم يبيّن في هذه المسألة<sup>(16)</sup>. وتلمّح بعض الدراسات الاستشراقية إلى نية الرسول بتعيين خليفة له من بني هاشم، وتعزو إجماعه عن تحقيق هذه الرغبة إلى الصعوبات التي قد تواجهها هذه الخطوة على ضوء المنافسة الشديدة على الزعامة داخل الأسرة القرشية من جهة وبسبب ضعف بني 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<sup>(17)</sup>. ويذهب باحث آخر

(15) شرح نهج البلاغة، ج9، 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.

وبخصوص التفسير السياسي لمصطلح الشورى 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 امتدَّ به العمر<sup>(18)</sup>.

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 بدنوِّ أجله، إذ كان يدرك وقد تجاوز الستين ببضع 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" وبالأحرى زعيم أوتقراطي. ولذا فقد ترك المجال مفتوحاً أمام وجهاء "الأمة" الجديدة ليختاروا من يقود هذه "الأمة" من بينهم وفقاً للمعايير السياسية المألوفة في المجتمع العربي آنذاك<sup>(19)</sup>.

## (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 أبداه سعد بن عبادة والفئة 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 مألوفتين 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.

مثّل 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 عباد الذي قدمته الأنصار مرشحاً للخلافة، وجهاء يمثلون الأوس والخزرج، وصفتهم الرواية بأنهم "أناس من أشrafهم"<sup>(20)</sup>. وكانت المسؤولية الملقاة على كاهل المؤتمرين من وجهاء "الأمة" جسيمة، فكان عليهم من جهة، أن يرأبوا الصدع الذي قد ينشأ بين المهاجرين والأنصار على خلفية المنافسة على منصب الخلافة، وكان عليهم من جهة أخرى، أن يتصدوا مُتحدّين 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 تمثّل بمذّعي النبوة من زعماء تلك القبائل والذي تسميه الرواية التاريخية الإسلامية باسم "الرّدّة"، وخاصة عندما تحوّل هذا التهديد إلى محاولة تفويض وجود "الأمة" ذاتها في الهجوم المباشر الذي تعرضت له ضواحي المدينة نفسها<sup>(21)</sup>. 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 تتسجم مع الرؤية السياسية السائدة، وتتناقض مع الأعراف الموروثة في اختيار الزعيم الجديد.

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

(20) شرح نهج البلاغة، ج6، ص 6-7؛ الإمامة والسياسة، ج1، ص 5.

(21) انساب الأشراف ج1، ص 581؛ شرح نهج البلاغة، ج6 ص 907؛ ابن أبي شيبه، المصنف في الأحاديث والآثار، (تحقيق: عبد الخالق الأفغاني)، بومبي (1979-1983)، ج14، ص 565.

(22) تاريخ الرسل والملوك، ج1، ص 1828-1829؛ أنساب الأشراف، ج1، ص 582؛ ابن هشام، محمد بن عبد الملك، سيرة النبي، (تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد)، القاهرة، 1963، ص 1075؛ السيرة الحلبية، ج3، ص 483.

وللحقيقة، فإن تعيين أبي بكر في منصب الخلافة لم يمرّ بدون معارضة، فبالإضافة إلى الاحتجاج الذي صدر عن سعد بن عباد الخزرجي، سمعت في المدينة بعض أصوات النقد والاحتجاج، وكانت صادرة عن شخصيات قرشية من المهاجرين، من تلك الفئة التي ينتمي إليها أبو بكر الخليفة المُعَيَّن. ويمكن حصر المآخذ التي أخذت على مؤتمر السقيفة وما تمخض عنه من نتائج بما يلي: أ- أن أبا بكر ينتمي إلى أسرة ذات مكانة متواضعة في قريش. ب- أن شخصيات قرشية من وجهاء الأسر الأخرى لم يحضروا اجتماع السقيفة ومن ثم لم يستشاروا عند اتخاذ القرار. ج- أن التعيين 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 يتبين أن الانتقادات لم توجّه إلى المؤسسة ذاتها (أي مؤسسة الخلافة)، أو إلى الطريقة التي اختير بها الرجل الذي يقف على رأس هذه المؤسسة، وإنما كان الانتقاد الأول والثاني منسجمين مع الخطوط العريضة للتقاليد القبلية المتبعة 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<sup>(23)</sup>. وبمعنى أدق فإن المؤسسة الجديدة

---

ويجدر أن نشير في هذا الصدد إلى الروايات الشيعية التي تحاول أن تثبت أن خلافة أبي بكر التي أقرت يوم السقيفة، كانت حلقة في سلسلة حلقات في مؤامرة دبّها 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 نتابعت ولكنها فشلت. أنظر 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 الرازق 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 Obaidaet 'Omar", *Melanges de la faculte Oriental de L'Universite 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 القرشي كما توارثته أجيال قريش التي لم تدخل عامل نبوة محمد ضمن معايير السيادة بعد<sup>(24)</sup>.

لقد حاول الأنصار إدخال عنصر الدين، بل وجعلوه مرتكزهم الوحيد لدى مطالبته بالخلافة، كما تعكس ذلك الكلمة التي استهل بها سعد بن عبادة أعمال مؤتمر السقيفة<sup>(25)</sup>. ولكن أبا بكر هَمَّشَ عنصر الدين وجعله واحداً من المعايير التي تتقرر الخلافة بموجبها وليس المعيار الوحيد. ففي ردّه على كلمة الأنصار بيّن أن نصيب المهاجرين ودورهم الإسلامي يفوق نصيب الأنصار، وبناء عليه فلا يحق لهم أن يطالبوا 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 إلّا لهذا الحي من قريش"<sup>(26)</sup>.

وهنا يجب أن ننوه أن تهميش أبو بكر للعامل الديني لم يكن ناشئاً عن استصغار 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 الاعتبار.

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 الفيدرالية السياسية التي لم تكن ترتكز على الدين<sup>(27)</sup>.

---

(24) شرح نهج البلاغة، ج9، ص 52.

(25) تاريخ الرسل والملوك، ج1 ص 1838؛ شرح نهج البلاغة؛ ج6، ص 5-6.

(26) أنساب الأشراف، ج1، ص 582؛ سيرة النبي، ص 1073؛ تاريخ الرسل والملوك، ج1 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 طرحه يوم السقيفة على العنصر القبلي إنما يعكس التوجه السياسي لمنصب الخلافة الذي وضع وحدة الأمة وهيمنة حكومة المدينة على رأس أولوياته، أخذاً 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 تعيين أبي بكر في مؤتمر السقيفة مراعيًا للتصور التقليدي في اختيار "السيد"، وهل توفرت في أبي بكر المواصفات اللازمة 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 تتعدى إطار قبيلته. وعندما كانت هذه الصلاحيات يتسع مداها ليشمل قبائل أخرى غير القبيلة التي ينتمي إليها السيد، والتي غالباً ما تنشأ من مساندة دولة اجنبية، مثل الدولة الساسانية أو الدولة البيزنطية، فإن "السيد" كان يحمل اللقب "ملك" أو اللقب "ذو التاج"، حيث كان يمثل نوعاً من الملكية القبلية البدائية<sup>(28)</sup>. 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<sup>(29)</sup>. وبعد الإسلام تبنت الأسرة 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 الإدارة والحكم ممن لا ينتمون بالضرورة إلى أبناء الأسرة الحاكمة ولا تربطهم بهم أواصر القرابة<sup>(30)</sup>. أما الشيعة العلويون فقد حملوا مصطلح "أهل البيت" نوعاً من القداسة الدينية من منطلق تأكيدهم أنهم وحدهم الورثة الشرعيون للنبي (ص)<sup>(31)</sup>. وإزاء منافسة العباسيين للعلويين على حقهم في ميراث النبي (ص) السياسي، فقد تمّ التمييز بين هذا المصطلح وبين مصطلح آخر هو "آل البيت" كمصطلح ذي مدلول عرقي نسبي محض لا صلة له بشرعية الخلافة، يشمل كل من كان ينتمي إلى بني هاشم أسرة النبي (ص)<sup>(32)</sup>.

(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 أنظر: أبو عبدة، معمر بن المثنى، كتاب الدياج، (تحقيق الجربوع والعيثمين)، القاهرة، 1991، ص 79؛ أبو البقاء الحلبي، هبة الله، المناقب المزيديّة في أخبار الملوك الأسديّة، (تحقيق: صالح دراركة ومحمد خريسات)، عمان، 1، ص 186-187؛ ابن رشيق القيرواني، العمدّة، (تحقيق/ محمد محي الدين عبد الحميد)، الطبعة الرابعة، بيروت، 1972، ج2، ص 192؛ ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدّمة، (بيروت دنت)، ص 241-242؛ الأصفهاني، أبو الفرج، كتاب الأغاني، (القاهرة، 1863/1280)، ج17، 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، ج2 ص 1937.

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

(32) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، (الطبعة الثانية، بيروت، 1980)، ج25، ص 216.

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

كانت السيادة على القبيلة أبدأً، 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 بطنٍ إلى بطنٍ آخر في القبيلة الواحدة، كما يظهر ذلك في كتب النسب<sup>(34)</sup>. ولعل من أوضح الأمثلة على انتقال السيادة من أسرة إلى أخرى ما حدث في قبيلة قريش خلال فترة قصيرة نسبياً لا تتعدى 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 بموت هذا السيد إلى بني 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 قريش إلى بني أمية من بني عبد شمس ممثلة بشخص أبي سفيان<sup>(35)</sup>.

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

---

(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، ج3، ص 97-98.

وجدير بالذكر أن للسيد مرادفات أخرى ذكر منها: الرئيس، الشيخ، الربّ والأمير. أنظر: العلي، صالح أحمد، **محاضرات في تاريخ العرب**، (الطبعة الثانية، الموصول، 1981)، ص 156.

(34) Donner F, op. cit., p. 32-33؛ قارن أيضاً: **جمهرة النسب**، ص 244.

(35) فلهاوزن، يوليوس، **الدولة العربية وسقوطها** (ترجمة يوسف العش)، دمشق، 1956، ص 38؛ Watt, M.,

**Muhammad at Mecca**. Oxford, (repr.), P. 32.

في منصبٍ واحدٍ تَعَيَّنَ له الغلبُ بالعصبية<sup>(36)</sup>. أي أنَّ استمرار عناصر القوة والغلبة هي الضمان الوحيد في استمرارية منصب "السيد" في ذلك البطن المسمى "أهل البيت". كما عبّر عن ذلك الشاعر الجاهلي السموأل بن عادياض حين قال<sup>(37)</sup>:

"إذا سيّد منّا خلا قام سيّدٌ قوُولٌ لما قام الكرامُ فعولٌ"

وعلى الرغم من أن عنصر الاستمرارية للسيادة في أهل البيت الواحد تؤكدُها عبارة ابن خلدون وشعر السموأل، إلا أن الطريقة التي تتم فيها تلك الاستمرارية تظلّ غامضة. ولم يتوصل الباحثون الذين تعرضوا لهذه المسألة إلى رأي واحد، بل كانت استنتاجاتهم متضاربة؛ فمنهم من ادّعى أن منصب السيادة هو منصب وراثي الطابع ومنهم من نفى عنه طابع الوراثة<sup>(38)</sup>. وفي الحقيقة فإن عملية انتقال السيادة في القبيلة قبل الإسلام وبعده، كانت تتم بطريقة 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 عدّد أبو عبيدة، معمر بن المثنى، المؤرخ النسابة ببيوتات العرب (صبيغة الجمع) لمصطلح (أهل البيت) أستثنى كندةً من تلك البيوت، لأنهم كانوا ملوكاً<sup>(39)</sup>. فكان أبو عبيدة يدرك أن 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 تنتقل بالضرورة إلى ابنه البكر كما هو الحال في النظام الملكي، بل كانت الفرصة متاحة لكل

---

(36) المقدمة، ص 231-232.

(37) القالي، أبو علي، أمالي القالي، (القاهرة، 1926)، ج1، ص 270؛ جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (بيروت، الطبعة الثانية، 1978) ج4 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 إن الوصول إلى منصب السيادة لم يكن قائماً على أسس وراثية. أما E. Tyan فإنه يذكر أن عنصر الوراثة في تسلّم هذا المنصب كان هو القاعدة. انظر ذلك: Madelung, op. cit., p5.

(39) الأغاني، ج17، ص 105-106.



فرد من أبناء "أهل البيت" الأسرة الحاكمة، إذا ما توفرت في ذلك الشخص مواصفات محددة بغض النظر عن مدى قرابته من السيد المتوفى أن يترشح على هذا المنصب<sup>(40)</sup>.

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 يتسلم منصب أبيه. وقد عبّر عن ذلك الشاعر الجاهلي عامر بن الطفيل أحسن تعبير في الأبيات الآتية:

وَأني وَإِنْ كُنْتُ ابْنَ فارسِ عامرٍ      وسيدها المشهور في كل موكبٍ  
فما سوّدنتي عامرٌ عن وراثَةٍ      أبا الله أن أسمو بأَمْ ولا أب<sup>(41)</sup>

وتأكدت أولوية المواصفات والمزايا الشخصية المتوفرة في المرشح للسيادة ورجحانها على عنصر الوراثة الناشئة عن القرابة بين المرشح والسيد المتوفى، في الشعر الجاهلي الذي وصل إلينا، كما رواه المسعودي<sup>(42)</sup>. 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 والأجداد الموروثة التي يتمتع بها المرشح هو العامل الحاسم دون كثير التفات إلى المزايا والمواصفات<sup>(43)</sup>.

وكانت هنالك حالات أخرى تمت فيها تسمية السيد الجديد بوصية أوصى بها السيد المتوفى قبل موته<sup>(44)</sup>. 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)، لندن، 1904، ص 192.

(42) المسعودي، *مروج الذهب ومعادن الجوهر*، (تحقيق: باريبي دي منار)، باريس 1861-1877، ج3، ص 113؛ ابن عبد ربّه، *العقد الفريد*، ج2، ص 290؛ الفالي، أبو علي، *نيل الأمان*، 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، ج2، ص 96.

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

وعلى الرغم من أنّ الاسلام قد حاول أن يضعف الفكر القبلي قبل الإسلام، كما هي حالها بعد الإسلام، غير قابلة للنقض أو التغيير، ولم يكن هنالك بُد من تنفيذها<sup>(45)</sup>.  
وكما كان الترشيح لمنصب السيد مقصوراً على المؤهلين من الأسرة الحاكمة التي اصطلح على تسميتها "بأهل 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 الوجهاء الذين يمثلون بطون القبيلة كلها، كل عضو يمثل بطناً من تلك البطون<sup>(46)</sup>.

#### (4)

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

---

(45) فلهاوزن 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 وكان من أكثر المجالس القبلية التي وصلتنا

أخباره هو مجلس قريش، الذي كان يطلق عليه أسم "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 القرشيون خاصة 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<sup>(49)</sup>. حيث قوبلت الفكرة بالرفض القاطع وكادت أن تهدد نسيج الوحدة في داخل القبيلة الواحدة. وعلى أساس من كل ذلك، وعلى خلفية المخاطر التي كانت تتهدد وحدة الأمة بل وتهدد استمرارية الدعوة، كان لابد لهذه القيادة المسؤولة أن تتبنى النموذج السياسي الإداري المألوف عوضاً عن إنشاء نموذج آخر قد يعصف بكل شيء.

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

كان "المجلس" القبلي هو المحور الأساسي من بين المؤسسات التي يركز 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 الندوي<sup>(50)</sup>. وكان أعضاء هذا المجلس، وهم الوجهاء الممثلون لبطون القبيلة، هم أصحاب حق الاقتراع عند اختيار السيد الجديد<sup>(51)</sup>.

---

(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 الوجهاء الممثلين في المجلس، وبما أن هذا الحق كان مقصوراً على هؤلاء الممثلين فقد نالوا بذلك مكانة عالية بين أقوامهم وصار ذلك من مفاخر الأسرة

فلو نظرنا إلى الآلية التي تمّ بواسطتها تعيين أبي بكر في منصب الخلافة، لرأيناها مطابقة لتلك التي كانت متبعة عند تعيين "السيد". فقد عقد الاجتماع في سقيفة بني ساعدة، وهي بمثابة المقر الذي كان يتخذها سيد أهل المدينة، أوسها وخزرجها، سعد بن عبادَةَ الخزرجي<sup>(52)</sup>. ولعله مما يلفت النظر أن الاجتماع لم يعقد في المسجد (المسجد النبوي) حيث كان النبي (ص) يجمع أصحابه فيه، ويستقبل فيه الوفود والزوّار والضيوف، وفيه يبرم الأمور ويحل النزاعات. وفي هذا ما يرمز بالضرورة إلى التمسك بسنن القبيلة وإلى الحرص على عدم خرق التقاليد المتبعة 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 عبادَةَ سيداً غير منازع للأنصار عند موت النبي (ص)، وكان جيلاً ثالثاً من السادة من أهل بيته بني ساعدة، إذ شغل أبوه وجده منصب "السيد" من قبل<sup>(53)</sup>، ولكن صلاحياته الكاملة كسيد للأنصار علقت بعد الهجرة النبوية، حيث صار النبي محمد (ص) هو رأس الأمة، مهاجريها وأنصارها، بعد أن كتبت الوثيقة المعروفة "بعهد الأمة". فلم يوجه دعوة إلى ممثلين عن المهاجرين الذين يشكلون الشطر الآخر من "الأمة" لولا أن تدارك ذلك بعض وجهاء الأنصار.

وجهت الدعوة لوجوه الأنصار، من الأوس والخزرج، كما تدل القائمة الجزئية لأسماء أشرف الأنصار الذي حضروا مؤتمر السقيفة<sup>(54)</sup>. وإن اقتصار القائمة على ثلاثة

المتوارثة، ومن أجل ذلك نرى أن بعض الشعراء قد خلدوا هذه التجربة في أشعارهم وجعلوها من جملة ما يفخرون به على غيرهم. انظر ذلك في؛ المفضليات، ص 241؛ البيان والتبيين، ج3، ص 97-98؛ العقد الفريد، ج3، ص 298؛ ديوان زهير، (مصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة، 1964)، ص 113.

(52) عن السقيفة مقرر ومندى لوجهاء قبائل المدينة، أنظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، مادة (سقيفة)؛ وأنظر أيضاً؛ لسان العرب، مادة (س.ق.ف)؛ وأنظر أيضاً؛ ابن شبة، عمر، تاريخ المدينة المنورة، (تحقيق: فيم شلتوت)، بيروت، 1990، ج1، 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، ج6، ص 6-7؛ الإمامة والسياسة، ج1، ص 5؛ ابن هشام، مصدر سبق ذكره، ص 1071؛ تاريخ الرسل والملوك، ج1، 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 مخيبة 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 عدائي للأمة الإسلامية، كما تصورهما أحد الباحثين<sup>(55)</sup>. ويبدو أن تجاهل سعد بن عباد للمهاجرين، لم يرق لأعين بعض وجهاء الأنصار، فبعثوا سراً برسول منهم ليبلغ المهاجرين بما يجري في سقيفة بني ساعدة<sup>(56)</sup>. بغض النظر إن كان دافعهم الحسد الذي يضمرونه للخزرج وزعيمهم سعد بن عباد، أو بدافع حرصهم على وحدة "الأمة" التي يتهدهدها خطر التمزق بسبب ما تتطوي عليه خطوة سعد بن عباد من بذور انفصالية وما قد يجره ذلك من فتنة واحتراب بين الأخوة في الدين، أو باجتماع الدافعين معاً<sup>(57)</sup>.

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

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

(56) أنساب الأشراف، ج1 ص 581؛ العقد الفريد، ج6، ص 257؛ ابن هشام، مصدر سبق ذكره، ص 1071؛ تاريخ الرسل والملوك، ج1، ص 1839.

(57) شرح نهج البلاغة، ج6، ص 109؛ أنساب الأشراف، ج1، ص 581.

ثمَّ أصبحت المؤسسة المخوَّلة 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، أكدَّ هذا الأمر حين كتب: "... فقد لزمك ومن قبلك من المسلمين بيعتي، لأنه بايعني الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان ... وإنما الأمر في ذلك للمهاجرين والأنصار، فإذا اجتمعوا على رجل فسموه إماماً، كان ذلك لله رضي"<sup>(58)</sup>.

انصبت الانتقادات التي وجَّهت ضد ما جرى في السقيفة على موضوع واحد ووحيد هو غياب عنصر المشاورة، والذي كان يقضي لو تمَّ الأخذ به، حضوراً ومشاركة لأشخاص آخرين يمثلون البطون (البيوت) الأخرى في مثل هذه الهيئة التي يتم من قبلها صنع القرار. فقد تركز نقد علي بن أبي طالب والزبير بن العوام، وكنا من المرشحين لمنصب الخلافة ضمن جماعة "الشورى" الذين رشحهم عمر بن الخطاب قبل وفاته، على هذه النقطة<sup>(59)</sup>. 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 وتسارع الأحداث والخوف من أن تضيق الخلافة على قريش<sup>(60)</sup>. 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، ج1، ص 587؛ شرح نهج البلاغة، ج5، ص 48؛ كنز العمال، رقم: (1406)؛ السيرة الحلبية، ج3، ص 484؛ ابن كثير، البداية والنهاية، (الطبعة الرابعة) بيروت، 1981، ج4، ص 302، الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والإعلام، (تحقيق: عمر تدمري)، بيروت، 1987، (عهد الخلفاء الراشدين)، ص 13.

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

"المشورة" يوم السقيفة، ووصف عملية تعيين أبي بكر بأنها "قَلَّة" غاب عنها عنصر المشورة<sup>(61)</sup>.

وعلى ضوء هذه الحقيقة، فإن النبي (ص) لم ينشئ مؤسسة أو هيئة خاصة بالمشورة، لأن قراراته وأعماله إنما كانت تعكس المشيئة الإلهية<sup>(62)</sup>. وإنه في تلك الحالات التي ارتأى فيها أن يستشير بعض أصحابه، فإنه قد فعل ذلك على المستوى الشخصي ودون أن يماسس موضوع المشاورة<sup>(63)</sup>. على أن مبدأ "المشورة" الأنف 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<sup>(64)</sup>. أما عنصر النبُل وشرف الأصل والذي يُعد أحد أهم معايير السيد القبليّة، فإنه لم يكن غائباً هو الآخر عن المسرح في مؤتمر السقيفة. إذ أكّد عليه أبو بكر وأكّد عليه عمر فيما نسب إليه من كلام قاله في ذلك المقام، لقد أراد الرجلان من ذكرهما لهذا العنصر أن ينفيا 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، ج6، ص 35؛ العثمانية، ص 198؛ ابن هشام، مصدر سبق ذكره، ص 1073؛ تاريخ الرسل والملوك، ج1، ص 1845؛ السيرة الحلبية، ج3، ص 490؛ البداية والنهاية، ج4، ص 498؛ ابن أبي شيبة، مصدر سبق ذكره، ج14، ص 565؛ أنساب الأشراف، ج1 ص 584.

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

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

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

(64) لما فرَّ عبيد الله بن زياد والي العراق إلى الشام بعد موت الخليفة الأموي يزيد بن معاوية (64/683)، عين بنو تميم عبد الله بن الحارث والياً على البصرة بدلاً من والي الفار، فأحتج أبناء القبائل الأخرى في المدينة وهم قبائل ربيعة واليمن على هذا التعيين ورفضوا أن يقسموا له بيمين الولاء معللين ذلك بأنهم لم يُستشاروا في هذا التعيين. أبو عبيدة، معمر بن المثنى، نقائص جرير والفرزدق، (تحقيق: أ. أ. بيفان)، لندن، 1905، ص 112-113.

تقرير أمر السيادة وفقاً للمفهوم السياسي العربي آنذاك؛ فيقول الجاحظ بعد أن اقتبس العبارة المتعلقة بعنصر الشرف: "ولكن أبا بكر خطب على قوم كانوا يرون للحسب قدراً وللقرابة سبباً، فأتاهم من مأتاهم وأخذهم من أقرب مأخذهم، واحتج عليهم بالذي هو عندهم ليكون أقطع للشغب وأسرع للقبول"<sup>(65)</sup>.

ولكي يسكت أبو بكر الأنصار ويثنيهم 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"<sup>(66)</sup>.

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"<sup>(67)</sup>. 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 للتعريف بمدلولها الاصطلاحي المتعلق بحق أقرباء الزعيم المتوفى في الاستئثار بميراثه، بما في ذلك أن يرثوا منصبه السياسي<sup>(68)</sup>. 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 أتت شواهد من القرآن الكريم ومن الشعر الجاهلي أنظر ذلك في: أبو عبيدة، معمر 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 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 زكريا 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 خليفته<sup>(69)</sup>. وكان مدلول وراثته المنصب هو المدلول المألوف لمصطلح الولاية عند العرب في الجاهلية<sup>70</sup>. واستمر ذلك في الإسلام، بل إن الإسلام زاد في تأكيد هذا المدلول وأضفى عليه صبغة القداسة الدينية. ومن هذا المنطلق أفتى العلامة الشهير عبد الله بن عباس بشرعية خلافة معاوية بن أبي سفيان، لأنها كانت ميراثاً شرعياً لخلافة عثمان، كون معاوية ألصق أبناء بني عبد شمس قرابة بالخليفة المقتول<sup>(71)</sup>. واستند ابن عباس في فتواه تلك على قوله تعالى: "... وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَاناً، فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً" (الإسراء، 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<sup>(72)</sup>.

ومن منطلق الحق السياسي الذي تكسبه "الولاية" لذوي القرابة، روي أن علي بن أبي طالب احتج بقرابته للخليفة عثمان المقتول في مطالبته بالخلافة، بالرغم من أنه لم يكن قريب القرابة من عثمان، ولكن لمجرد أنهما يجتمعان معاً في عبد مناف جدهم الأسبق<sup>(73)</sup>. فإذا ما كان مدلول الولاية السياسية قد ظل ساري المفعول بعد عدة عقود من وفاة النبي (ص)، فكم بالحري أن يكون كذلك بعد سويحات 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 ينازعهم فيه.

(69) العثمانية، ص 208.

(70) Watt M.W., "God's Caliph: Our 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 بالمأثور، (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، 285؛ 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: الحجاج بن خزيمة بن الصّمة، 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 تأت بجديد، فهي تذكر عنصر الشرف وعنصر والولاية وهمل ليسا بجديدين. ومع ذلك فإن كلماته قد انطوت على تغير انقلابي كان له مردود بعيد المدى. فعندما تحدث عن حيازة عنصر الشرف جعله لقريش كلها 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<sup>(74)</sup>. 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<sup>(75)</sup>.

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 تظل السيادة حكراً على بني هاشم أسرة النبي (ص)<sup>(76)</sup>. فجاء مبدأ توسيع دائرة أهل البيت ليشمل كل أسر قريش ومبدداً لمخاوفها. وعلى هذا الأساس يسهل علينا تفسير ذلك التأييد العارم الذي لاقاه تعيين 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، **نشوة 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 نتطرق إلى دور العامل الديني الإسلامي. وعلى الرغم من تواضعه بل واختفائه في بعض الأحيان، فإن عامل الدين كان حاضراً في مؤتمر السقيفة؛ فقد أشاد أبو بكر في خطبته بالدور الذي لعبه "المهاجرون الأولون" في إنجاح الدعوة الإسلامية، وبين صمودهم بإزاء الضغوط والتحديات وحجم التضحيات التي قدموها من أجل الدعوة<sup>(77)</sup>. لقد كان ماضي هذه الفئة من المهاجرين في التضحية من أجل الدعوة قد مهّد 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 ردّ فعل أبيه، أبي قحافة، الذي أعرب عن دهشته واستغرابه لما سمع بأن أبا بكر ابنه قد عين لمنصب الخلافة<sup>(78)</sup>. أكدّ على دور الإسلام في تغيير الخارطة السياسية التقليدية لبطون مكة، حيث يقول: "إن الله قد هدم بالإسلام بيوتاً، وبيت أبي سفيان مما هدم، وبنى بالإسلام بيوتاً مهدومة في الجاهلية، وبيتك مما بناه"<sup>(79)</sup>. 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، ج1، ص 1840.

(78) شرح نهج البلاغة، ج1، ص 156؛ ابن سعد، مصدر سبق ذكره، ج2 (1)، ص 130؛ أنساب الأشراف (مخطوطة استانبول)، مخطوطة: عاشر افندي، السليمانية، رقم: 597، 598، القسم الثاني، ورقة 240أ؛ السيوطي، عبد الرحمن، تاريخ الخلفاء، (تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد)، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1964، ص 72.

(79) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، (تحقيق: م. ي. كِسْتَر)، القدس، 1971، ج4 (أ)، ص 7؛ المقرئ، أحمد بن علي، النزاع والتخاصم بين بني أمية وبني هاشم، (القاهرة، 1937)، ص 30.

قد أسلم يوم فتح مكة، ووصم بعار انتمائه إلى "الطُّفَاء"، بأن يكون منافساً على الحلبة السياسية يوم السقيفة. وكان عثمان بن عفان هو أبرز أبناء بني عبد شمس بين المهاجرين الأولين، إلا أنه لم يكن قد بلغ المكانة التي يحتلها أبو بكر وعمر بن الخطاب، ولم يمتلك بسبب ذلك أسباب النديّة لهما<sup>(80)</sup>، وعلى خلاف صاحبيه لم يظهر عثمان شيئاً من الطموحات السياسية أو القيادة الجماهيرية<sup>(81)</sup>، كما أنه لم يقم بأي دور يذكر يوم السقيفة، إذ حبس نفسه في منزله ومعه لفيف من أبناء أسرته وبايع أبا بكر بالخلافة كواحد من المسلمين<sup>(82)</sup>.

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 ستينيات وسبعينات القرن السادس الميلادي عشية حملة الحبشة بقيادة أبرهة الأشرم على مكة وعشية ولادة النبي (ص). وخلال العقود الأربعة التي أعقبت مولد النبي (ص) أفل نجم هذه الأسرة وخاصة عندما كان أبو طالب عم النبي ووالد علي زعيماً وممثلاً لها<sup>(83)</sup>. وبلغ بنو هاشم من الضعف مبلغاً لم يستطع لم يستطع معه وجيها الأسرة أبو لهب (عبد العزى بن عبد المطلب) وأخوه العباس بن عبد المطلب، أن يضمنا سلامة محمد، ابن أخيهما عبد الله، في مكة ذاتها<sup>(84)</sup>. فلما عاد إلى مكة بعد زيارته لمدينة الطائف، اضطر أن يبحث عن يحميه من أذى قريش، ولذلك دخل في "جوار" مطعم بن عديّ زعيم بني نوفل الذي قدّم له الحماية<sup>(85)</sup>.

وبعد الهجرة لم يكن وضع بني هاشم أحسن حالاً في المدينة، فلما توفي النبي (ص) لم تشتمل قائمة أصحاب المناصب الإدارية الذين عينهم النبي أيّاً من بني هاشم<sup>(86)</sup>.

---

(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 والتخاصم، 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 حسابُه، لا كممثل لبني هاشم ولا عبد شمس الأسرة الأوسع. وبالإضافة لذلك فإن صغر سن علي (كان يبلغ حينها التاسعة والعشرين) كان عائقاً لترشيحه في منصب السيادة وفقاً لمفهوم السيادة التقليدي<sup>(87)</sup>. وكانت العادة في الجاهلية إذا ما تكافأ المرشحون لمنصب السيادة في الخصال والمزايا، أن يرجّح أكبر المرشحين سناً<sup>(88)</sup>. أما العباس بن عب 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 والمسلمين يوم بدر من جهة أخرى، بل ووقوعه أسيراً في أيدي المسلمين في هذه الواقعة<sup>(89)</sup>.

أما الصورة المشرقة التي ترسمها بعض الروايات والأخبار للعباس بن عبد المطلب، فأنها كانت ثمرة لجهود الحكام 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<sup>(90)</sup>.

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 السقيفة أصبحوا بلا منازع "أهل البيت" في مفهومه السياسي عند العرب.

وعلى هذه الخلفية أوصى أبو بكر أن يخلفه رجل السقيفة 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. أنظر: ديوان الخنساء، (بيروت، دون تاريخ)، ص 32. وبسبب صغر سن علي لم يخطر ببال أحد أن يرشحه لمنصب الخلافة يوم السقيفة. الأمامة والسياسة، ج1، ص 11-12؛ شرح نهج البلاغة، ج4، ص 12، 45.

(88) ابن الأثير، عز الدين، علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ، (بيروت، ط4، 1983)، ج1، ص 362.

(89) ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، (القاهرة 191/1328)، ج2، 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 الرأي عندما كان على فراش الموت. أما أصوات الاحتجاج التي أسمعها بعضهم فقد اقتصر على بعض التحفظات إزاء الفظاظ والغلظة 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<sup>(91)</sup>. إن ما قام به أبو بكر، في الواقع، كان منسجماً مع العرف السياسي المقترن بمؤسسة السيادة القبلية؛ حيث كان من حق "السيد" ومن ضمن صلاحياته أن يوصي بمن يخلفه في منصبه بعد موته<sup>(92)</sup>.

أما خطوة الخليفة عمر في تعيين "جماعة الشورى" لاختيار الخليفة الذي سيخلفه في منصب الخلافة، فقد كان تطبيقاً للمبدأ السياسي الذي أرسى أبو بكر قاعدته في مؤتمر السقيفة وهو مبدأ "قرشية الأئمة". فجماعة "الشورى" الذين سمّاهم 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"<sup>(93)</sup>، فلا يبدو مقنعاً. إذ كان هنالك العشرات من الصحابة ممن نالوا هذه الدرجة، سواء من المهاجرين القرشيين أو من مهاجري العرب أو من الأنصار، وكلهم نالوا رضى النبي (ص) فمات وهو عنهم راضٍ أيضاً<sup>(94)</sup>. ولكن أحداً منهم لم يحظ بأن يكون واحداً من جماعة الشورى. وجاء في رواية أخرى أن عمر اختار هؤلاء الستة، لأنهم كانوا من "المبشرين بالجنة"، فإذا كان الأمر كذلك، فلماذا رفض عمر بإصرار أن يكون الصحابي سعيد بن زيد بن عمرو الذي سبق وبشره النبي بالجنة واحداً من جماعة الشورى<sup>(95)</sup>.

كان السبب الحقيقي من وراء اختيار هؤلاء الستة ليكونوا في جماعة الشورى، قد صرح به عمر بن الخطاب، إذ روي عنه أنه قال في إحدى المناسبات مخاطباً أعضاء هذا

(91) تاريخ الرسل والملوك، ج1، ص 2139، 2143-214.

(92) الأخبار الموفقيات، ص 626.

(93) ابن سعد، مصدر سبق ذكره، ج4، ص 245؛ تاريخ المدينة المنورة، ج2، ص 889؛ الإمامة والسياسة، ج1، ص 24.

(94) شرح نهج البلاغة، ج4، ص 6.

(95) تاريخ الرسل والملوك، ج1، ص 2777-2778.

المجلس: "أنّي نظرتُ فوجدتكم 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 يدعو كونها لبوساً دينياً لخطوة سياسية محضة قصد بها دعم هذا القرار السياسي بغطاء من الشرعية الدينية. ولعله مما يعزز البعد السياسي لقرار عمر كان المصطلح "شورى" 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: مَشُورَة، أو بصيغة مَشُورَة (98). وأنه لمن الملفت للنظر أن استعمال هذا المصطلح بهذا المعنى لم يختف حتى يومنا هذا، إذ ما زال مصطلح أهل "المَشُورَة" أو "شُور 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 صيغتها الأصلية في عهد الخلفاء الراشدين، وبين مؤسسة السيادة القبلية التي كانت قائمة قبل الإسلام، إن مصطلح "سَيِّد" أو مصطلح "رئيس" كان من المصطلحات المرادفة للمصطلح "خليفة" (99).

(96) المصدر نفسه، ج1، ص 2278.

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

(98) ديوان الفرزدق، ج2، ص 92؛ شعر الأخطل، ج1، ص 336.

(99) نذكر في هذا الصدد أن أبا بكر نفسه قد سمي نفسه "رئيساً". أنظر: كنز العمال، ج4، (رقم: 14047). وأن نائلة زوجة الخليفة عثمان قد سمت "السيد"، ابن حبيب، عبد الملك، كتاب التاريخ، (تحقيق خورخي أغواجي)، مدريد، 1991، ص 111، وكان معاوية يسمى "سَيِّد قريش". أنساب الأشراف، ج4 (أ) ص 44 وأن مروان بن الحكم لُقِب أيضاً "بالسيد" الأخبار الطوال، ص 285. وكان زعيم الخوارج في العهد الأموي، قَطْرِي بن الفجاءة، الذي بايعته الخوارج على أنه أمير المؤمنين، قد كان يلقب أحياناً بلقب "السيد" شرح نهج البلاغة، ج4، 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 لاقليم كبير في جزيرة العرب) كانوا في الجاهلية ملوكا عقدت على رؤوسهم التيجان: ويجد المتقضي 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 سني 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 والدويلات، فلم يا ترى سموا "ملوكا" ولم وضعت على رؤوسهم التيجان؟ في هذه المقالة سأحاول أن أتتبع 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 ممن عني بالأخبار أن النبي (ص) قد بعث رسلاً من أصحابه وأرسل معهم كتباً 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 كانا في عمان هما الأخوان جَيْفَر وَعَبَاد أبناء الجَلَنْدِي الأزدي، واثنان في اليمامة هما هُوذة بن علي وثُمَامَة بن أثال



الحنفيان، وواحد في البحرين هو المنذر بن ساوى العبدي<sup>(1)</sup> وعلى الرغم من اختلاف الروايات في تحديد زمن إرسال هذه الكتب، أكان مباشرة بعد الحديبية (6هـ/628م) أم قبلها، أم حدث خلال السنين الأربعة التي بقيت من عمر الرسول (ص) منذ الحديبية حتى وفاته في سنة 10هـ/630م<sup>(2)</sup>، وان هناك حقيقتان يجدر التنويه بهما؛ الأولى: فأنّ هذه الكتب قد أرسلت فعلا والثانية: انه كان بين الملوك ملوك من العرب في داخل جزيرة العرب غير أولئك الذين يقيمون في أطرافه، وان هوزة بن علي الحنفي كان من بين هؤلاء الملوك وانه كان يلقب بـ"ذي التاج"<sup>(3)</sup>، ويشهد ما روي من الأشعار التي قيلت فيه بهذا اللقب، فيروى لشاعر من أهل الرّيّ يمدح عبد الله بن طاهر عامل بني العباس على خراسان قوله:

فأنت أولى بتاج الملك تلبسه من هوزة بن علي وابن ذي يزن<sup>(4)</sup>.

وإنما أراد هذا الشاعر أن يفضل ممدوحه ابن طاهر على أشهر رجلين وضعاً على رأسيهما تاج الملك وظل ذكرهما عالفاً في ذاكرة الأجيال حيث خلد الأعشى تاج هوزة بن علي في بعض قصائده<sup>(5)</sup>. ولم يقتصر هذا اللقب على شخصية بعينها أو على رئيس

(1) ابن هشام، 1026؛ ابن سعد، ج 1 (2) ص 18-19؛ السيرة الحلبية، ج 3 ص 300-303؛ عيون الأثر، ج 2 ص 266-270؛ امتاع الاسماع، ج 1 ص 308؛ جوامع السيرة، 29؛ الوفا، ج 20 ص 738، ص 741-742؛ سيرة دحلان، ج 2 ص 175-177؛ تاريخ الخميس، ج 2 ص 92، 93-40، 116؛ الطبري، ج 1 ص 1561؛ اليعقوبي، ج 2 ص 78؛ الكامل، ج 2 ص 143، 146، 157؛ الروض الأنف، ج 7 ص 465؛ ابن كثير، ج 4 ص 273؛ ج 5 ص 48؛ التنبيه والإشراف، 260-261.

وورد ذكر لبعضهم منفرداً في: الخراج، 141، أسد الغابة، ج 4 ص 417؛ صبح الاعشى، ج 6 ص 376، 379، 380؛ ابن كثير، ج 5 ص 48؛ تاريخ خليفة، ص 64؛ الإصابة 8216؛ فتوح البلدان، ص 92، 95، 98، 105؛ جمهرة انساب العرب، 384؛ جمهرة النسب، ص 201؛ الروض الأنف، ج 7 ص 519، 529؛ معجم البلدان، مادة (اسبذ)؛ رسائل الجاحظ، ج 1 ص 183. (2) Al-Mundhir b. Sawa, E.I.(n); Watt M.; pp 345-347.

(3) المبرد، ج 3 ص 23؛ الكامل، ج 1 ص 276؛ المعارف، ص 97، 115؛ الطبري، ج 1 ص 984.

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

(5) فروى للأعشى قوله:

قبلي بعينه، فبه لقب الفرزدق الزعيم التميمي حاجب بن زرارة فجعل له تاجا على رأسه وأضاف هذا التاج إلى الملك وليس إلى شيء آخر<sup>(6)</sup> وقرن شاعر آخر من السكون لقب "الملك" بلقب "المعصب بالتاج" حين مدح الأشعث بن قيس سليل أسرة كندة حيث يقول:

وَمُعْصَبٌ بِالتَّاجِ مَفْرَقَ رَأْسِهِ      مَلِكٌ لِعَمْرِكَ رَاسِخُ الْأَوْتَادِ<sup>(7)</sup>.

فقضية الربط بين التعصب بالتاج وبين الملك على الحقيقة هي مسألة لا يرقى إليها الشك، حيث نطقت الشواهد بذلك. فها هو الأعشى يحذر كسرى ملك الفرس من محاولة إخضاع قومه لسلطانه وضمهم إلى عامة أتباعه فيخطبه ملقباً إياه بذي التاج<sup>(8)</sup> وتعمق هذا الربط في أذهان الشعراء ومن ثم في المصطلح السياسي لدى العرب إلى درجة أن أصبح ذكر صفة "ذي التاج" يغني عن ذكر صفة "ملك" كما تشهد بعض الأدلة الشعرية بذلك<sup>(9)</sup>. ولكن أناساً وضعت على رؤوسهم التيجان وسمي بعضهم "ذا التاج" دون أن ترقى

من ير هودة يسجد غير متئب

إذا تعم فوق التاج او وضعاً

ديوان الأعشى، 108؛ المبرد، ج2 ص 24؛ تاج العروس، مادة (هوذ).

(6) قال الفرزدق في إحدى نقائضه يفخر بوفادة حاجب بن زرارة على كسرى أو على أحد مرابطته:

رأيت مهابة وأسود غاب

وتاج الملك يلتهب التهابا

انظر: الديوان، ج1 ص100؛ أبو البقاء، 62؛ النقائض، 76، 464.

(7) أبو البقاء، 75؛ وقعة صفين، 22.

(8) يقول الأعشى:

فأقعد عليك التاج معتصباً به

لا تطلبن ســــوامنا فتعبدا

الديوان، 57؛ أبو البقاء، 407.

(9) 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 التاج الرسول

انظر: أبو البقاء، ص400.

ولما قتل كسرى النعمان وصف هانيء بن قبيصة الشيباني القتل بأنه ذو التاج، وأنه ملك فقال

في ذلك:

إن ذا التاج لا أباً لك أضـحى

ونرى بيته تجــــور الفيول

ان كسرى عدا على الملك النعمان

حتى ألقاه ام التليــــل

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

فإن حزتها ثم الخلافة بعدها      تحز خير علقى منبر وسريري<sup>(12)</sup>.

فالمنبر دلالة على منصب الخلافة والسرير دلالة على عرش الملك. ولعل شعر خالد ابن يزيد بالتحديد هو الذي أوهم بأن صفة "ذي العمامة" لا تختلف كثيرا عن صفة ذي التاج، حتى لقب أبو أحيحة "بذي التاج" في حين أن ما تناقلته الرواة من خبره لم ترد فيه هذه الصفة كما رأينا. وقد تنبه مؤلف المناقب المزيديّة إلى هذا الوهم فعلق بقوله: "فهذا رجل من أشرف قومه كان يتعمم فسموه "ذا التاج" و"ذا العصابة" وذكروه في أشعارهم، فإذا سمع ذلك من لا علم له بحقيقة أمره ظنه من ذوي التيجان"<sup>(13)</sup>. 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 تسويد رجل منهم عموه بعمامة حمراء<sup>(14)</sup>.

أنظر: أبو البقاء، 401.

(10) انظر ترجمته في المنمق، ص 130-138، 180-181، 184، 249، 359-361، 411، 412-413، 455، 531؛ قارن أيضاً: المحبر، ص 164-165، 327.

(11) فقال احد الشعراء مشيرا إلى ابنته إمامة:

"فتاة ابوها ذو العمامة منهم      ومروان ما اكفأه بكثير

المحبر، ص 165؛ قارن أيضاً: ربيع 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 (عمم).

حتى قيل في الخبر "أن العمائم تيجان العرب"<sup>(15)</sup>. 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 فوقه احد من الأنام عليه التاج يرتفق"<sup>(16)</sup>.

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

---

(15) ثمار القلوب، 159 ويستفاد من بعض الروايات أن التعصب بالعصاة يعني وضع التاج، فالعصاة هي نفسها التاج في معناها الأوسع فعندما عزمت الأنصار على تنويع ابن أبي قيل: "ولقد اصطاح أهل هذه البحرة على أن يتوجه فيعصبوه بالعصاة"، تاريخ المدينة ج 1 ص 357؛ وانظر: لسان العرب، مادة(عصب)؛ البخاري، ج 6 ص 50 واستعار عمرو بن كلثوم عبارة: "عصبوه بتاج الملك"، ليدلل على وضعهم تيجان الملك على رؤوسهم، انظر: شرح القصائد السبع الطوال، ص 389 وقال ابن قيس الرقيات: "يعتصب التاج فوق مفرقة" انظر: لسان العرب، مادة(عصب).

وقد أخطأ مؤلف السيرة الحلبية حين قرر أن سعد بن عباد الخرزجي كان مريضاً يوم السقيفة (انظر: السيرة الحلبية، ج 3 ص 479)، ولعله اخذ برواية البلاذري في انساب الأشراف، ج 1 ص 581 الذي ذكر انه كان عليه الحمى ويبدو أن عبارة اليعقوبي عن اجتماع السقيفة حين ذكر: " فأجلست سعد بن عباد الخرزجي وعصبته بعصاة" ( تاريخ اليعقوبي، ج 2 ص 123) هي التي أوقعت الرجلين في الخطأ فالذي يفهم من عبارة اليعقوبي أن الأنصار إنما أرادوا أن يعهدوا اليه بمسؤولية الحكم وان يسلموا خلافة النبي لسعد بن عباد فعصبوا على رأسه العصاة؛ على عادة العرب في تنويع ملوكهم ومن الملفت للنظر في هذا الصدد ان أيلون لم يشر إلى هذه الجوانب في معالجته لمدر ك "ملك" في: E.I.(n).

(16) أبو البقاء، 72.

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

(18) الاشتقاق، 292.

(19) أبو البقاء، 72.

(20) الواقدي، 805، 885.

وفارس من فرسانها الذين تقدم بهم العمر، أنه دريد بن الصمة سيد بني جشم، وكان يوم حنين قد بلغ الستين وكان شيخاً قد ذهب بصره، ليس فيه شيء، كما تقول الرواية، إلا التيمن به ومعرفته بالحرب<sup>(21)</sup>، فأخرجته هوازن تستنصر به ليمن طالعها 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 بذي التاج<sup>(22)</sup>. 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 الملكان بعد أن خطب المنذر ابنة الحارث وتزوجها فترك بكر بن وائل<sup>(23)</sup>. عند ذلك عقدت بكر بن وائل لحارثة ابن عمرو الشيباني على أنفسهم وتوجوه وسموه الملك وحيوه بتحية الملوك<sup>(24)</sup>.

كان تتويج حارثة الشيباني ينطوي على عنصرين هامين يقتضيان أن يوقف عندهما؛ الأول: أن التتويج قد جاء بمبادرة بكر بن وائل ولم تفرضه قوى من خارج القبيلة، تلك القوى الفاعلة على مسرح جزيرة العرب كالأكاسرة أو من ملكوا باسمهم كأمرأء الحيرة؛ وأما الثاني فيكون التتويج وسيلة قصد منها تعزيز خطوة سياسية اتخذت للتخلص من هيمنة ونفوذ ملك الحيرة، المنذر بن ماء السماء على ما ينطوي عليه ذاك النفوذ من تبعات تشتمل على دفع الإتاوات التي يفرضها الملك ودفع الرهائن من الأخوة والأبناء ليكونوا ضماناً للملك على استمرار القبيلة في التبعية والخضوع<sup>(25)</sup>. 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 تتويج الأشعث بن قيس الكندي؛ فلما أرادت بنو وليعة في حضرموت قاتلهم عامل الرسول عليها زياد البياضي (من الخزرج) فهزمهم، فلحق فلهم بحصن الأشعث حيث طلبوا منه أن ينصرهم على زياد ولكن الأشعث

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

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

(23) النفاضة، 267، 1072-1073.

(24) أبو البقاء، 62.

(25) Al-Hira.

اشتراط نصرته لهم بأن يسموه ملكا عليهم، فملكوه وتوجوه كما يتوج الملوك من قحطان<sup>(26)</sup>. ومرة أخرى يبرز العنصران نفسهما في قصة تتويج الأشعث؛ أي عنصرا المبادرة الذاتية والخلفية السياسية.

وبنعكس العنصر السياسي واضحا في وضع التيجان كتعبير عن التمرد على التبعية السياسية، فها هم زعماء القبائل التي ارتدت عن الإسلام وقلبت لسلطة أبي بكر في المدينة ظهر المجن، قيل فيهم: أنهم قد وضعوا على رؤوسهم التيجان<sup>(27)</sup>.

ومع ذلك فإننا نجد في بعض حالات التتويج التي بادرت إليها القبائل أنها قد خلت مما يدل على وجود العامل السياسي الذي يؤدي بهذه القبائل إلى تتويج من توجهه أو عزمت على تتويجه؛ نرى ذلك واضحا في عزم قبيلة سليم على تتويج عباس بن أنس الرعلي، إلا أن هذا التتويج لم يتم لأن أحد أبناء عمومة عباس هذا حسد أبن عمه فطمه، وكرد فعل على هذه الإهانة خرج عباس الرعلي لينزل جارا في بني فزارة<sup>(28)</sup>. وكان عباس سيدا من سادات سليم وفارسا من فرسانها المعدودين في الجاهلية<sup>(29)</sup>. ويبدو أن عوامل داخلية محضة كانت وراء هذه الخطوة بدليل ما ترتب عليها من منافسة البطون الأخرى في بني سليم وعدم قبولهم لهذا التتويج<sup>(30)</sup>.

---

(26) شرح نهج البلاغة، ج 1 ص 295؛ العسكري، الأوائل، 310 وجاء في رواية أن الذين بادروا إلى

تتويجه عليهم كان بنو عمرو بن معاوية، صبح الأعشى، ج 1 ص 16.

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

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

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

(30) وروي في هذا الصدد أن سليم كانت توجت زعيما سلميا آخر هو مالك بن الشريد اخو الخنساء الشاعرة وكان قتله بعد ذلك رجل من كنانة انظر: جمهرة انساب العرب، 261. وقد طمح العباس بن مرداس السلمي فيما بعد بالتاج الذي عزمت سليم على وضعه على رأس عباس بن انس الرعلي إلا انه لم يوفق إلى ذلك انظر: الأغاني، ج 16 ص 140.

وقلما يظهر العامل السياسي في الروايات التي تتحدث عن نية أهل يثرب في تنويع 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 للتنويع قد نبعت كما تؤكد الروايات من داخل أهل يثرب سواء كانت هذه المبادرة من الخزرج أو أنها كانت باتفاق بين الخزرج وبين الأوس<sup>(31)</sup>. وينفرد المسعودي دون غيره من الرواة الإخباريين برواية تؤكد أن الخزرج كانوا قد فرضوا أمر تنويع عبد الله بن أبي على إخوانهم من الأوس<sup>(32)</sup>. إلا أن حظ هذه الرواية من الموثوقية ليس بوفير، وذلك لأسباب موضوعية تجعل من أمر الاجماع على تنويعه كثير الاحتمال، فعبد الله بن أبي لم يغمس يده مع أبناء عشيرته من الخزرج في الدماء التي أريقَت يوم بعث وهو آخر أيام الأوس والخزرج، حيث اعتزل الحرب بمن معه ومن والاه<sup>(33)</sup>. ولم يكن ابن أبي زعيماً قليلاً عادياً في يثرب، بل كان يتمتع بثقل عسكري ذي بال يتمثل بثلاث الرجال القادرين على حمل السلاح<sup>(34)</sup>. وروي أيضاً على لسان ابن أبي أنه كان قادراً على أن يجند ألفي مقاتل من أبناء عشيرته ومن مواليه وحلفائه من العرب وغيرهم عندما تدعو الضرورة إلى

(31) يمكن تقسيم الروايات التي تتحدث عن نية التنويع إلى قسمين: فالأول يبين أن الخزرج هم أصحاب المبادرة حيث ورد: "وكانت الخزرج قد أجمعت على أن يتوجه ويسندوا أمورهم إليه قبل مبعث النبي ...." الاستبصار، 185 وفي روايات أخرى وردت: "وإن قومه ينظمون له الخرز"، الواقدي، ص 419 وكلمة قومه، تحتمل أن تكون قومه من الخزرج، وتحتمل أن تكون بنو قيلة وهم أهل يثرب أوسها وخزرجها ومن جهة أخرى نجد أن المبادرة وفقاً للقسم الثاني من الروايات قد خرجت بإجماع القبيلتين الخزرج والأوس، بدليل رواية الواقدي: "أن أبي كانت هذه البحرة قد اتسقوا عليه ليتوجه عليهم" الواقدي، ص 421؛ قارن: تاريخ المدينة، ج 1 ص 357؛ البخاري، ج 6 ص 50؛ لسان العرب، مادة (بحر) ومادة: (عصب)؛ قارن أيضاً: ابن هشام، 759؛ الطبري، ج 1 ص 1512؛ الاكتفاء ج 2 ص 218؛ أبو البقاء، 63-64؛ إمتاع الأسماع، ج 1 ص 202؛ الروض الأثف ج 6 ص 402؛ النهاية ج 1 ص 100؛ التنبيه 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 تنويع عبد الله بن أبي سلول الخزرجي ...." انظر: نشوة الطرب، ج 1 ص 264.

(33) الكامل في التاريخ، ج 1 ص 418.

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

ذلك<sup>(35)</sup>. وغني عن الذكر أن مكانة عبد الله بن أبيّ الاجتماعية وثقله السياسي لم يخفيا على أي من معاصريه من الأنصار والمهاجرين على حد سواء، كما يؤكد ذلك الحديث الذي روي عن النبي في هذا الصدد<sup>(36)</sup>. هذه العوامل مجتمعة هي في رأينا، التي وقفت وراء قبول فكرة تتويجه عشية الهجرة، في وقت كانت فيه رياح المصالحة تهب قوية بين ظهرائي أهل يثرب أوسها وخزرجها، فطفقوا يبحثون عن الوسيلة التوفيقية الأنجح لتحقيق المصالحة المنشودة<sup>(37)</sup>.

## (2)

### التيجان وشارات الملك

يقول أبو البقاء، في معرض تعليقه على تاج هوذة بن علي الحنفي، أن هوذة كان رجلاً من أشراف قومه لم يبلغ من الأمور ما يستحق لأجله أن يلبس تاجاً<sup>(38)</sup>. ولكن أبا البقاء لم يرد بهذا الكلام أن ينفي حقيقة وجود تاج لهوذة، وإنما أراد أن يبين أن تاج هوذة لم يكن كذلك التيجان التي يعتصب بها الملوك من أصحاب الممالك والدول الكبار في ذلك الزمان، وإنما كان تاجاً بسيطاً، أكثر سداجة من تيجانهم يتناسب مع حقيقة كون هوذة سيّداً من سادات قومه وليس في درجة الملوك ولذلك نراه يستدرك فيقول: "على أن بعض الرواة دفع ذلك وقال: إنما كانت خرزات له تعمم عليها، فمدح بذلك على مذهب الشعراء في التوسع في القول"<sup>(39)</sup>. ويبدو أن أبا البقاء جهل أو تجاهل روايات أخرى رويت في تاج هوذة فحين تناقلت الرواة خبر تتويج هوذة، ذكر أن هوذة لما وفد على كسرى، دعا كسرى

---

(35) الطبري، ج 1 ص 1450.

(36) ابن هشام، 307، 759، 761؛ السيرة الحلبية، ج 2 ص 598، 33-36، Watt، 184، Wensinck،

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

(38) أبو البقاء، ص 55.

(39) المصدر نفسه، ص 55.



بعقد من درّ فَعَقَدَه على رأسه، فمن ثم سمي ذا التاج<sup>(40)</sup>. أما أبو عبيدة معمر بن المثنى، فإنه لم يذكر في روايته شيئاً عن هذا العقد وكل ما قال فيه أنه خرزات كانت تنظم له. ثم ذهب في الرواية نفسها إلى التأكيد بأن التيجان إنما كانت لليمن (لحمير) ولم يكن لمعدي فيها نصيب<sup>(41)</sup>. إن رواية أبي عبيدة هذه، والتي اعتمد عليها أبو البقاء، لا تصمد أمام النقد الموضوعي لاعتبارات مختلفة؛ منها أن شعراء العصر هم الذين سمو هذه الخرزات التي تنظم تاجاً، ولم يشيروا إلى كونها خرزا يخلو من رموز الملك أو شاراته كما يشهد بذلك شعر الأعشى. وجاء شعر لبّيد بن ربيعة العامري حين مدح الحارث بن أبي شمر الغساني، ليؤكد أن هذه الخرزات هي التاج بعينه<sup>(42)</sup>، وتؤكد المعاجم اللغوية من جهة أخرى أن الخرز المشار إليه لم يكن خرزا عادياً، بل كان الجواهر التي يرصع بها التاج<sup>(43)</sup>. فبسبب نفاستها وارتفاع أثمانها لم يكن من السهل أن يحصل أهل بثر ب على كل ما احتاجوه من خرز ليصنعوا التاج الذي أرادوا أن يتوجوا به عبد الله بن أبي كما تؤكد ذلك رواية الواقدي<sup>(44)</sup>. ويجب ألا يغيب عن البال أن صاحب هذه الرواية هو أبو عبيدة الذي أسندت إليه المصادر مظاهرته للشعبية وميله الجارف لذكر مثالب العرب<sup>(45)</sup>. وهذا

(40) الكامل، ج 1 ص 275-276؛ الطبري، ج 1 ص 984 وقيل أنها كانت قلنسوة فيها جواهر كما جاء في الاشتقاق، ص 348 وأشار ابن الكلبي إلى قلنسوة قيمتها ثلاثون ألف درهم واستشهد ببيت الأعشى:

له أكاليل بالياقوت فصلها صواغها لا ترى عيباً ولا طبعاً

انظر جمهرة النسب، ص 539.

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

(42) قال لبّيد:

رعى خرزات الملك عشرين حجة وعشرين حتى فاد والشيب شامل

انظر الروض الأثف، ج 5 ص 41؛ آمالي القالي، ج 1 ص 75؛ ثمار القلوب 184؛ لسان العرب، مادة (خرز)؛ تاج العروس، مادة (خرز).

(43) لسان العرب، مادة (خرز).

(44) الواقدي، ص 419؛ قارن: امتاع الاسماع، ج 1 ص 202؛ الطبري، ج 1 ص 1513؛ تاريخ الخميس، ج 1 ص 472؛ السيرة الحلبية، ج 2 ص 598.

(45) من تهمة الشعبية انظر: إرشاد الأريب ج 19 ص 156؛ قارن: بغية الوعاة، ص 395 وقد تبنى المستشرق جولدتسهر هذا الموقف وحاول أن يثبت شعبية أبي عبيدة إلا أن المستشرق جب لم يقتنع

سبب آخر يجعلنا نميل إلى دفع هذه الرواية والشك في موثوقيتها. وللتدليل على أن الخرز إنما كان من الجواهر أن تيجان بعض الملوك كانت تقدر بما يساويها من الدراهم، إذ روي أن قيمة التاج الذي كانت ملوك الفرس تمنحه لملوك آل نصر في الحيرة بلغت عشرة آلاف درهم<sup>(46)</sup>. في حين بلغت قيمة التاج الذي وضع على رأس هوزة بن علي ثلاثون ألفاً<sup>(47)</sup>. ومع ذلك فإن تيجان ملوك القبائل لم تكن لتترقى إلى مستوى تيجان ملوك فارس التي كانت من كبر الحجم وثقل الوزن بحيث لم يستطيع الملك أن يضعها على رأسه، فكان التاج معلقاً بسلسلة في سقف الإيوان، حيث يدخل الملك رأسه في فجوة التاج فيرى وكأنه موضوع على رأسه<sup>(48)</sup>.

وكما 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<sup>(49)</sup>.  
وكانت النمارق أبسطه نفرش ليمشي عليها الملك، أو من ارتفعت مكانته في المملكة<sup>(50)</sup>. أما الأنماط والوسائد 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؛ الاغانى، ج 116 ص 79.

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

غير أن التاج الذي استلبه الفاتحون العرب من قصور يزيدجرد بن شهريار لم يكن على هذه الصفة انظر: الروض الالاف، ج 1 ص 301.

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

(50) انظر ما فعله رستم عندما قابل ربيعي بن عامر الذي اوفده سعد بن ابي وقاص ليفاوض الفرس قبل وقعة القادسية، الطبري، ج 1 ص 2270 ولعل فرش النمارق يذكرنا بما قالته هند بنت عتبة (ام معاوية) في مسير قريش الى احد محروضة اياهم على قتال المسلمين: ( نحن بنات طارق نمشي على النمارق ) انظر: الواقدي، 225؛ ابن هشام، 588.

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

ويصبح كالسيف الصقيل إذا غدا على ظهر أنماط له ووسائد<sup>(52)</sup>.

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

أما العرش الملكي فقد ذكر هو الآخر، ففي مقارنة عقدها قيس بن رفاعه بين أحد ملوك الحيرة وأحد ملوك آل جفنة من الغساسنة، أخذ يفاضل بين الملكين ويفضل ملك آل جفنة على النعمان حتى فضل عرشه فقال "ولكرسيك أرفع من سرير<sup>(55)</sup>". وقد ظلت هذه الآلات أو المرافق الملكية معروفة في بلاط الخلفاء من بني أمية وبني العباس ولكن بعد أن ازيلت رمزيتها السلطوية لعدم رغبة الخلفاء في التشبه بملوك أهل الكفر وحرصهم على تجنب أي مظهر قد يسوي بينهم وبين الملوك<sup>(56)</sup>. ولسعيهم في الوقت نفسه لاسباغ

---

(51) Shaked , op.cit.

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

(53) انساب الاشراف، ج1 ص 581.

(54) Shaked, op. cit؛ وتتأكد اهمية الوسادة كواحدة من شارات الملك والسلطة في إحدى الروايات ذات التوجه العباسي التي سبقت في معرض تثبيت الشرعية لاستيلائهم على السلطة فيرون في هذا الصدد عن محمد بن علي خبراً يسنده إلى علي ابن ابي طالب أنه دخل على النبي وهو في بيت ام سلمة، وهو متوسد وسادة ادم محشوة ليفاً، فألقاها الى العباس وقال له: اجلس عليها. انظر: اخبار العباس وولده، ص 186-187.

(55) آمالي القالي ج1 ص 258 وانظر شعر خالد بن يزيد بن معاوية الذي اشار فيه الى سرير الملك وهو يقصد سعيد بن العاص بن امية ( ابا احبة) في الملاحظة رقم (12).

(56) ابو البقاء، ص 83-84؛ الاغاني، ج4 ص 158.

الألقاب الدينية والشارات الإسلامية المحضة التي تقرّبهم من الصورة المثالية لائمة الهدى<sup>(57)</sup>.

ومع مرور الزمن تبلورت عند العرب بعض الأنماط السلوكية التي باتت جزءا من الأعراف الاجتماعية التي تحكم علاقة الناس بالملوك من جهة، وتضع المعايير لسلوك الملوك وأخلاقياتهم من جهة أخرى؛ فتحدثت الروايات عن هيبة الملوك التي تغلّغت في نفوس العامة وبلغ من هذه الهيبة أن كانت تبعث فيهم الرعدة فقد روي أن رجلا أتى رسول الله (ص) فقام بين يديه فأخذه من الرعدة فكل، فقال رسول الله (ص): هوّن عليك فاني لست بملك، انما أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد<sup>(58)</sup>. وكان بعض تجار قريش إذا تنقلوا بين قبائل العرب ينتسبون إلى بني آكل المرار، ملوك كندة، يتعززون بذلك لكي يدفعوا عن أنفسهم العدوان<sup>(59)</sup>. وقد أشار هوزة بن علي نفسه إلى هذه الهيبة في الرسالة الجوابية التي بعثها ردا على كتاب الرسول (ص) اليه<sup>(60)</sup>. وطور العرب عادة السجود للملوك، وهو الانحناء وطأطأة الرأس عند لقائهم، وقد وثق الأعشى هذه العادة في أشعاره<sup>(61)</sup>. وأكد الحديث النبوي وجود آلية معينة تفرض السجود للملوك، فتحدث عن قضيب أو مخرصة كان يحملها الملك حينما يخطب الناس فيقوم رعاياه بالسجود له<sup>(62)</sup>. واستن العرب سننا 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 الاتف، ج 7 ص 410.

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

(61) يقول الاعشى:

من يلق هوزة يسجد غير متثب إذا تعمم فوق التاج او وضع

انظر البيت في: تاج العروس، مادة(هوذ)؛ لسان العرب، مادة(هوذ)؛ الميرد، ج 2 ص 24؛ ابو البقاء، 54.

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

يكاد يزيل الارض وقع خطاهم إذا وصلوا ايمانهم بالمخاصر

انظر لسان العرب، مادة (خصر)؛ وانظر هامش: النهاية في غريب الحديث، ج 1 ص 308 ( حاشية رقم:7).

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

### (3)

#### صلاحيات الملوك ونفوذهم

شهدت أطراف جزيرة العرب الشمالية والشمالية الشرقية وسواحل الخليج الفارسي نفوذا أجنبيا يكاد يكون متواصلا في عصور الجاهلية التي سبقت الدعوة، ولم ينته هذا النفوذ إلا بعد أن نفشى الإسلام في جزيرة العرب وانقضت جيوش الفتح تغزو أراضي فارس والروم فكان نفوذ ملوك الفرس فاشيا في الحيرة والبحرين وعمان واليمامة 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<sup>(65)</sup>.

ففي البحرين كان رهط المنذر بن ساوى، التميمي الأصل، هم حكام هذه الناحية عينهم أكاسرة الفرس ملوكا عليها<sup>(66)</sup>. وكانت البحرين جزءا من مملكة فارس وكان بها خلق كبير من عبد القيس وبكر بن وائل (الفيدرالية القبلية المعروفة باسم ربيعة) وكان بنو

---

(63) لما اسرت بني يربوع قابوس بن النعمان يوم طخفة جزوا ناصيته، فاحتج قابوس وقال لهم مذكرا بالسنة المتبعة: "ان الملوك لا تجز نواصيها" النقائص، 68.

(64) الدرة الفاخرة، ج2 ص 424؛ المستقصى، ج1 ص 432؛ مجمع الامثال، ج2 ص 441.

(65) يقول ابو 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 الاتوة، وفيهم من يوائقهم ويهادنهم ولا يدين لهم وفيهم اللقاح من لا يدين لهم ولا يوائقهم...." ابو البقاء، ص 369.

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

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

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

فكانت 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"<sup>(70)</sup>. وتؤكد الروايات التاريخية أن ملوك فارس كانوا يضعون تحت تصرف هؤلاء الملوك كتائب من الفرسان يتبعون الجيش الإمبراطوري سمتهم مصادرنا بالأساورة، كانوا بمثابة حاميات عسكرية لتعزيز القوى المحلية<sup>(71)</sup>. وكانت هذه الكتائب تتناوب المكوث فتيق الكتيبة الواحدة سنة ثم تعود لتستبدل بكتيبة جديدة أطلق عليها اسم الوظائف<sup>(72)</sup>.

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

---

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

(68) اسواق العرب في الجاهلية والاسلام، ص 254؛ قارن أيضاً: المحبر، ص 265.

(69) Hanifa b. Ludjaym op.cit.

(70) حمزة الاصفهاني، ص 82.

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

(72) المبرد، ج 2 ص 83.

(73) ابو البقاء، ص 53-54.

(74) قال عمرو بن كلثوم:

بتاج الملك يحمي المحجرين"

"وسيد معشر قد توجوه

تغطي رقعة واسعة من الأرض تمتد ما بين منطقة نفوذ ملوك الحيرة في الشمال الشرقي وحتى حدود منطقة نفوذ باذان، مرزبان اليمن<sup>(75)</sup>. وكانت بنو حنيفة قد وسعت منطقة نفوذها على البادية الداخلية منذ أن حل أبائهم في حجر (مدينة اليمامة)<sup>(76)</sup>. وكانت ممارسة هوزة بن علي نفوذه على هذه المنطقة هي التي جعلت كسرى يعترف بهذا النفوذ فيدعوه إلى عاصمته ويمنحه التاج<sup>(77)</sup>. فكان هذا التتويج من قبيل الاعتراف بالأمر الواقع اضطرت له حاجته لضمان أمن الرحلة التجارية الموسمية التي تسير بين فارس وبين اليمن بالإضافة إلى ذلك فقد كان هوزة بن علي، شأنه في ذلك كشأن ملوك آخرين صاحب أملاك خاصة من ضياع أو مراعي أو حصون، آلت إليه ملكيتها إما بالوراثة وإما عنوة وإما منحت له على سبيل الإقطاع، فيروى أن كسرى لما توج هوزة أقطعته أراض في هجر<sup>(78)</sup>. ولم تكن هجر (قصة البحرين) ضمن منطقة النفوذ التابعة لبني حنيفة، بل للمنذر بن ساوى العبدى كما رأينا آنفاً، فاستقر هوزة بهجر واتخذها مقراً لملكه<sup>(79)</sup>، بعد أن ترك "جَوْ" قصبة بلاد اليمامة<sup>(80)</sup>. 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<sup>(81)</sup>. وذلك لكي يجبوا خراج هذه المواضع ويستغلوا مواردها لتقوية نفوذهم ودعم سلطانهم<sup>(82)</sup>. وقد أطلق على أصحاب هذه القطائع الملكية اسم ذوي

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

(75) ترسم رواية ابن الكلبي خارطة مفصلة لمناطق نفوذ هوزة بن علي، حينما كان يكلف بحماية القافلة الملكية الخارجة من المدائن الى اليمن انظر: الاغانى، ج 16 ص 79.

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

(77) الكامل في التاريخ ، ج 1 ص 378.

(78) المصدر نفسه، ج 1 ص 378-379.

(79) الاغانى، ج 16 ص 79.

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

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

(82) المصدر نفسه، ص 500.

الآكال<sup>(83)</sup>. وفي الكتاب الذي بعثه النبي إلى هوزة بن علي نجد تأكيداً لوجود هذه الممتلكات التي كانت تحت يده، إذ وعده النبي أن يبقى عليها في يده إذا ما استجاب لدعوة الإسلام<sup>(84)</sup>. وكان النبي قد كتب كتاباً مماثلاً لوائل بن حجر، أحد أقبال حضرموت (القبيل هو الملك بلغة أهل اليمن) فصل فيه طبيعة هذه الممتلكات وسمائها بالأراضي والحصون<sup>(85)</sup>.

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 ملوك بني وليعة الكنديين على النبي يقول ابن سعد: "وإنما سموا ملوكاً لأنه كان لكل واحد منهم واد يملكه بما فيه"<sup>(86)</sup>. 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 بيئة شبه صحراوية أو حتى في منطقة جبلية وعرة هي الجزء الأكثر قابلية للفلاحة والزراعة والرعي<sup>(87)</sup>. 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<sup>(88)</sup>.

وكانت هذه الوديان تسمى محاجر، والمحجر كالناحية للقوم<sup>(89)</sup>، نزلها ملوك كندة وحموها<sup>(90)</sup> فهي محظورة على غيرهم وكانت لهؤلاء الملوك سلطة فعلية على الناس

---

(83) المحبر، 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 Abulftah, pp. 55-62.

(88) تشير الرواية إلى تنازع الأشعث 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) الطبري 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 نفوذهم، يفرضون عليهم الأوتوات السنوية التي يجمعها منهم جباتهم فكان ملوك الحيرة يجبون الأتاوة ممن دان لهم من قبائل العرب<sup>(91)</sup>. وقد أشارت إلى ذلك حرقة بنت النعمان حين أتت سعد بن أبي وقاص تطلب منه عوناً حيث قالت منوثة بماضي أسرتها: "كنا ملوك هذا المصر يُجَبَى إلينا خراجهم"<sup>(92)</sup>. وكان عمرو بن هند، ملك الحيرة يرسل ساعياً إلى بني تميم ليجبي منهم الأتاوة<sup>(93)</sup>. 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<sup>(94)</sup>. وفرض زهير بن جذيمة العبسي الذي لقب بـ "ملك العرب"، الأتاوة على هوازن وكان يستأديهم إياها كل سنة في سوق عكاظ أيام الموسم. فتواطأت هوازن مع بني عامر بن صعصعة وقتلوا زهير بن جذيمة<sup>(95)</sup>. وكانت هذه الأتاوات التي يفرضها الملوك يجيبها أحياناً من ينوب عن الملك من زعماء القبائل نفسها وهم الذي تسميهم المصادر "أرداف الملوك"<sup>(96)</sup>.

وكانت الأوس والخزرج قبل أن ترجح كفتهم على يهود المدينة يؤدون خراجاً إلى كسرى، وكانت يثرب واقعة تحت نفوذه المباشر في نطاق سلطة ما يعرف باسم مزربان البادية، وكان الموكلون بجباية الأتاوة منهم رؤساء من بني قريظة ومن بني النضير على التتابع<sup>(97)</sup>. ولعل في هذه الرواية ما يفسر عزم الأوس والخزرج على تنويع عبد الله بن أبي الخرزجي؛ فربما كان ذلك كي يتخلصوا من تسلط 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) نشوة الطرب، ج 1 ص 246-247؛ الاغانى، ج 8 ص 65.

(95) المختصر في اخبار البشر، ج 1 ص 78؛ تنمة المختصر، ج 1 ص 107.

(96) النقائض، ص 66 وقد تعطى لردف الملك سلطة جباية الأتاوة من كل القبائل الخاضعة لنفوذ الملك

وليس من قبيلة بعينها، اذ يشير الشاعر جرير الى ذلك في قوله:

"وكان لنا خرج مقيم عليكم  
وأسلا ب جبار الملوك و جامله"

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

(97) الاعلاق النفسية، ص 177.

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

ويبدو أن دفع الأتاوة لم يكن مقصورا على ملك دون غيره أو في فترة تاريخية دون غيرها، حيث نرى أن شرط دفع الأتاوة ثابت دائما فلما توج القائد الفارسي وهرز، معد يكرب بن سيف بن ذي يزن ملكا في اليمن بعد أن طرد الأحباش منها جعل هذا الشرط أساسا<sup>(100)</sup>. وكان ملوك اليمن القدماء من التبابعة قد ربطوا نفوذهم على قبائل العرب بفرض الأتاوة عليها، حيث يشير إلى ذلك شعر نسبته الرواة إلى احد هؤلاء الملوك حين أخضع ربيعة إلى سلطانه<sup>(101)</sup>. ومن جانبها أكدت الرواية القبلية هذه الصلة بين تأدية الأتاوة أو الخراج وبين الخضوع لسلطة الملوك فرأينا كيف تفاخرت بعض القبائل على

(98) الروض الأتف، ج2 ص 358-359.

(99) ابو البقاء، ص 64-65؛ قارن: المنمق، ص 178-180؛ الفاسي، ج1 ص 153؛ شفاء الغرام، ص 171.

(100) مروج الذهب، ج3 ص 166.

(101) المصدر نفسه، ج3 ص 226 حيث يقول:

لست بالتبع اليماني ان لم      تركض الخيل في سواد العراق  
وتؤدي ربيعة الخرج قسرا      او تعقني عوائق العراق

وعلى الرغم من الصفة الاسطورية لخبار ملوك اليمن القدماء كما تعرضها الروايات الاسلامية، وخاصة اذا كان الامر متعلقا بالشعر المنسوب الى الملوك والابطال، فانه في هذه الحالة يعتبر مؤشرا على الواقع الذي تصوره الرواة عن تلك الحقبة من التاريخ.

غيرها بأنها لم تخضع لدين الملوك. وكان المصطلح الذي يعبر عن ذلك هو كلمة "لقاح" بكل ما تحمله هذه الكلمة من معاني الاستقلالية والابتعاد عن ذل التبعية للملوك، وقد ضَمَّن الشعراء القليلون هذا المعنى في أشعارهم<sup>(102)</sup>. وتعرض الجاحظ لتفسير هذا المصطلح الذي ورد في قصيدة الحَيْقُطَان التي قالها في الرد على جرير، فوصف اللقاح بأنهم البلد الذي لا يؤدي الأتاوة إلى الملوك<sup>(103)</sup>.

وكانت سلطة الملوك تمتد لتشمل الأسواق التجارية التي كانت تقوم على مدار المواسم والفصول في جزيرة العرب، حيث كان الملك صاحب النفوذ في تلك الأسواق يجبي 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<sup>(104)</sup>.

وكثيراً 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<sup>(105)</sup>.

وعلى خلفية العداء للملوك والأنفة من الخضوع لسلطانهم تطور في المجتمع العربي في الجاهلية نهج سلوكي معاد للملوك صار واحدة من القيم المثالية للمجتمع الجاهلي فكما عدّوا عدم الخضوع لسلطة الملك مكرمة يرثها أبناء القبيلة جيلاً بعد جيل،

---

(102) رسائل الجاحظ، ج 1 ص 187؛ قارن: لسان العرب، مادة (القمح)؛ وانظر: النقا، ص 69؛ وانظر تغافر قريش في انهم لقاح: المحبر، 315.

(103) انظر: رسائل الجاحظ، ج 1 ص 182-187 حيث يقول الحيقطان:  
"وقلّتم لقاح لا تؤدي اتاوة فأعطاء أريان من الفـرأس"  
ويفسر الجاحظ البيت فيقول: "قلّتم انا لقاح ولسنا تؤدي الخراج والاريان".

(104) المحبر، 264.

(105) يقول جابر بن حني:

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

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

فأبوا بالنهباب وبالسبايا      وعدنا بالملوك مصفدينا<sup>(106)</sup>.

وافتخر يزيد بن الصعق بأسر أخي الملك النعمان في إحدى وقعات بني تميم ضد ملوك الحيرة<sup>(107)</sup>. وافتخر شعراء تميم بأسر الملك هوذة بن علي في يوم نطاع<sup>(108)</sup>. وفي قتل الملوك حفظ لنا رواة الشعر والأخبار شعرا للفرزدق والكميت الاسدي، وأبو حنشل التغلبي وجريز وبشار بن برد وغيرهم<sup>(109)</sup>.

---

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

(107) أبو البقاء، 448.

(108) فقال شاعر بني سعد :

"ومنا رئيس القوم ليلة دلجوا      بهوذة مقرون اليبين الى النحر  
وردنا به نخل اليمامة عانيا      عليه وثاق القد والحلق السمر

انظر: الاغانى، ج 16 ص 79.

(109) تجد بعض نماذج من هذا الشعر في: ديوان الفرزدق، ج 1 ص 321، 323؛ ابو البقاء، 442، 443، 513، 527-531؛ ديوان بشار، ج 1 ص 317؛ قارن ايضا: تهذيب ابن عساكر 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. سخالو)، لندن، 1917.
3. الحلبي، برهان الدين، السيرة الحلبية، القاهرة، 1964.
4. ابن سيد الناس، عيون الأثر، القاهرة، (د.ت.).
5. المقرئ، إمتاع الأسماع (تحقيق: م. م. شاكر)، قطر (د.ت.)، تصوير عن طبعة القاهرة، 1941.
6. ابن حزم، جوامع 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 الأنف، (تحقيق: عبد الرحمن الوكيل)، القاهرة، 1967.
13. المسعودي، التنبيه والأشراف (تحقيق: م. ي. دخويه)، لندن، 1894.
14. الديار بكري، تاريخ الخميس، القاهرة، 1283/1866.
15. أبو يوسف، كتاب الخراج، القاهرة (الطبعة الرابعة)، 1392/1972.
16. ابن الأثير، أسد الغابة، القاهرة، 1280/1863.
17. القلقشندي، صبح الأعشى، القاهرة، 1963.
18. ابن خياط، خليفة ابن خياط، تاريخ خليفة (تحقيق: سهيل زكار)، القاهرة، 1967.
19. ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، القاهرة، 1328/1910.
20. البلاذري، فتوح البلدان (تحقيق: صلاح الدين المنجد)، القاهرة، 1956-1957.

21. ابن حزم الأندلسي، جمهرة أنساب العرب، (تحقيق: عبد السلام هارون)، القاهرة، 1962.
22. ياقوت الحموي، معجم البلدان، بيروت (د.ت.).
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, <sup>(2)</sup>.
26. المبرّد، الكامل في اللغة والأدب (تحقيق: أبو الفضل إبراهيم)، القاهرة، (د.ت.).
27. ابن قتيبة، المعارف، (تحقيق: ثروت عكاشة) القاهرة، الطبعة الثانية، 1969.
28. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك (تحقيق م. أبو الفضل إبراهيم)، القاهرة، 1961.
29. ابن عبد ربّه، العقد الفريد (تحقيق: أحمد امين والأبياري)، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1965.
30. الثعالبي، أبو منصور، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب (تحقيق: أبو الفضل إبراهيم) القاهرة، 1965.
31. ابن تغري بردي، النجوم 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 الحلّي، هبة الله، المناقب المزيديّة في أخبار الملوك الأسديّة، (تحقيق: دراركة وخريسات) عمان، 1984.
36. أبو عبيدة، معمر بن المثنّى، نقائض جرير والفرزدق (تحقيق: أ. أ. بيفان)، لندن، 1905.
37. ابن مزاحم، نصر، وقعة 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، المُحَبَّر (تحقيق: إلزا ليختن شتاينتر) 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: فهم شلتوت)، بيروت، 1990.
44. البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، القاهرة، 1958/1378.
45. الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم، شرح القصائد 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 <sup>(2)</sup>.
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، 1868/1285.
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. سيّد 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. المقدسي، ابن قدامة، الاستبصار (تحقيق: علي نويهض)، بيروت، 1972.
58. الكلّاعي، 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 والزواوي)، بيروت، 1963.
60. ابن منظور الأفرقي، مختصر تاريخ مدينة دمشق، دمشق، 1989.
61. ابن سعيد الأندلسي، نشوة الطرب، (تحقيق: نصرت عبد الرحمن)، عمّان، 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. القالي، اسماعيل بن القاسم، أمالى القالي (تحقيق: م. الاصمعي)، القاهرة، 1926.
65. ياقوت الحموي، إرشاد الأريب (تحقيق: س.د. مرجوليوث) القاهرة، الطبعة الثالثة، 1938.
66. السيوطي، بغية الوعاة، القاهرة (د.ت).
67. Gibb H.A.R., "Abu 'Ubayda", **Encyclopaedia of Islam**<sup>(2)</sup>.
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، السيرة 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<sup>(2)</sup>.
81. حمزة الأصفهاني، تاريخ سني ملوك الأرض، بيروت، (د.ت.).
82. التبريزي، شرح المعلقات، القاهرة، (د.ت.).
83. القرشي، أبو زايد، 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، 1861-1877.
88. أبو النداء، ابن كثير، المختصر في أخبار البشر، بيروت، (د.ت.).

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

## الأبعاد الاجتماعية والسياسية لديوان العطاء

إذا جاز لنا أن نعتبر "عهد الأمة" تصوراً أولياً وضع الخطوط العامة لشكل نظام الحكم في افسلام، فإنّ "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 حدّ بعيد، التطورات المستجدة على الساحة الإسلامية خلال العقود الثلاثة الأولى التي أعقبت وفاة النبي (ص). ووفقاً لما يتيسر لدينا من معلومات، فقد كانت لديوان العطاء انعكاسات شتّى تركت بصماتها على المجتمع العربي الإسلامي. في هذه المقالة سنعرض لجانبين اثنين هما الجانب الاجتماعي والجانب السياسي لديوان العطاء لكونهما الأكثر أهمية والأقرب صلة بحياة المجتمع الإسلامي في القرنين الأول والثاني من الهجرة. ولكن لا بدّ لنا قبل الخوض في غمار الموضوع من التطرق، بشيء من الإيجاز، إلى فكرة تأسيس الديوان ونظمه 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<sup>(1)</sup>. وكان عمر قبل ذلك يقسم الأموال بين المهاجرين والأنصار فور وصولها<sup>(2)</sup>، كما كان يفعل سلفه أبو بكر<sup>(3)</sup>. وليس واضحاً ما إذا كانت فكرة إنشاء الديوان مأخوذة عن الفرس أم عن البيزنطيين بسبب تضارب المنقول من الروايات في هذا الصدد<sup>(4)</sup>. 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 ممن أسلموا ولم يهاجروا من مواطنهم إلى الأمصار وحواضر المسلمين<sup>(5)</sup>. وقد ظلّ مبدأ النفرغ للقتال شرطاً لا مندوحة

---

(1) اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن واضح، تاريخ اليعقوبي، بيروت، 1379هـ/1960م، ج2، ص 153؛ أبو يوسف القاضي، الخراج، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1392هـ، ص 47؛ كاهين، كلود، "ديوان العطاء" دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الجديدة؛ العلي، أحمد صالح، التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية في البصرة، بغداد، 1953، ص 126؛ أحمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، تحقيق صلاح الدين المنجد، القاهرة، 1956-1957، ج3 ص460.

(2) الخراج، ص 47.

(3) تاريخ اليعقوبي، ج2، ص 134؛ الخراج، ص 45.

(4) روي أن الخليفة عمر استشار بعض الصحابة فيما سيتخذه من تدابير لتوزيع الأموال، فقال له الوليد بن هشام بن المغيرة: "يا أمير المؤمنين، قد جئت الشام فرأيت ملوكها قد دوتوا ديوانا وجندوا جنوداً، فدوت ديواناً وجند جنوداً، فأخذ بقوله..."؛ ابن سعد، محمد بن سعد، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق أدوارد ساخو، لندن، 1916، ج3 (1)، ص 212؛ فتوح البلدان، ج3، 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. أنظر: ابن سعد، ج3 (1)، ص 216؛ قارن أيضاً: الطرطوشي، محمد بن الوليد، سراج الملوك، القاهرة، 1319هـ، ص 116.

(5) أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال، تحقيق محمد خليل هرأس، القاهرة، 1388هـ/1968، رقم: 559، 565. وقد استثنى من ذلك حالات فردية، إذ أعفي بعض أهل الديوان من الخروج إلى الغزو لأسباب عائلية، ومع ذلك ظلّ عطاؤهم داراً. وليندنا مثال على ذلك في خلافة عمر بن الخطاب، أنظر: أبو الفرج الاصفهاني، كتاب الأغاني، مطبعة بولاق، القاهرة، 1285هـ، ج18، ص 158؛ البيهقي، ابراهيم بن محمد، المحاسن والمساوي، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، القاهرة، 138هـ/1961، ج2، ص337.

عنه لنيل العطاء على مدى قرن من الزمان منذُ أرسى الخليفة عمر قواعد هذه المؤسسة، فالخليفة، كأمر المؤمنين، يتقاضى عطاءه كواحد من المقاتلة<sup>(6)</sup>، وليس لمجرد تحمّله أعباء هذا المنصب. فكان عليه أن يشهد الغزو أو أن يبعث ببديل يقوم مقامه كي يكون له حق في نيل العطاء<sup>(7)</sup>. ولم تكن طريقة إرسال البديل حقاً مقصوراً على الخليفة أو الأمراء والولاة فحسب، بل رخص بها كذلك للمقاتلة العاديين من عرض للمسلمين طالما توفر لهم عذر مقبول<sup>(8)</sup>. وربما أتت المبادرة لإرسال البديل من قبل المسؤولين أنفسهم الذين كانوا يعرضون الأمر على المقاتلة قبل إرسالهم في البعوث<sup>(9)</sup>. وقد تفشت هذه الظاهرة إبان سلطان بني أمية إلى حد كبير، وكانت تبرز بشكل واضح أيام الفتن والثورات عندما كان المقاتلة يفضلون ألا تتلطح أيديهم بدماء اخوانهم من المسلمين<sup>(10)</sup>.

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<sup>(11)</sup>. وفي اعتماد عامل القرابة ما يشير بجلاء إلى الاهتمام بالمقاييس

(6) ابن عساكر، علي بن الحسن، تاريخ مدينة دمشق (تهذيب الشيخ أحمد بدران) دمشق، 1329-1332هـ، ج2، ص 337.

(7) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، مخطوطة عاشر افندي، رقم 597، 598، مكتبة السليمانية، استانبول، المجلد2، ورقة 72أ، وكان لهشام مولى يقال له يعقوب، فكان يأخذ عطاء هشام، وهو مائتا دينار يفضل بدينار واحد، فيأخذه يعقوب ويغزو عنه؛ قارن أيضاً: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق م.ي دي خويه، لندن، 1879-1901، ج2، ص 1731-1732.

(8) الأغاني، ج2، ص 178. وفي بعض الحالات كانت الموافقة منوطة بالأمير. فإن شاء امضى البديل وإن شاء لم يَمْضِهِ. أنظر: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق، أ. بآربييه دي منار، باريس، 1861-1877، ج5، ص 299.

(9) الامامة والسياسة، المنسوب لابن قتيبة الدينوري، القاهرة، 1969، ج2، ص3.

(10) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، تحقيق م. شلوزنجر، القدس، 1938، ج4، (ب)، ص 24.

(11) كاهين كلود، ديوان العطاء، نفسه؛ قارن أيضاً: الأموال، رقم: 548؛ تاريخ اليعقوبي، ج2، ص 153؛ الخراج، ص 47؛ ابن سعد، ج3 (1)، ص 213؛ فتوح البلدان، ج3، ص 549-551؛ تاريخ الطبري، ج1، ص 2412؛ ابن الجوزي، عبد الرحمن، مناقب عمر بن الخطاب، تحقيق زينب

الاجتماعية التي كانت سائدة في المجتمع العربي إبان عصر الجاهلية، ان لم يكن ترسيخاً وتعميقاً لها. فعندما أشار أحد الصحابة على الخليفة عمر أن يقسم العطاء وفقاً لمنازل الناس ومراتبهم الرسمية اعترض عمر على ذلك محتجاً بأن النبي (ص) هو الأصل في الشرف وأن قومه لذلك اشرف العرب لا يجب أن يُفَضَّلَ عليهم غيرهم<sup>(12)</sup>. 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<sup>(13)</sup>. وعلى هذا الأساس فرض للعباس بن عبد المطلب عم النبي (ص) عطاءً مساوياً لعطاء من شهدوا وقعة بدر من المهاجرين والأنصار، لا لشيء إلا لمجرد قرابته من رسول الله<sup>(14)</sup>. مع العلم أن العباس لم يهاجر وتأخر اسلامه زمناً بعد جماعة المهاجرين الذين أسلموا قبل فتح مكة<sup>(15)</sup>. ولعل ما يؤكد حقيقة اعتبار النسب عاملاً حاسماً في تحديد حجم العطاء، ما قام به عمر في مجال آخر حين وضع المسلمين الذين لا عشائر لهم ولا موالٍ في أدنى درجة من سلم

---

القاروط، بيروت، 1400هـ/1980، ص 101؛ النويري، احمد بن عبد الوهاب، نهاية الارب في فنون الادب، طبعة دار الكتب، القاهرة، 1923-1954، ج8، ص 198.

(12) فتوح البلدان، ج3، ص 550.

(13) "فكان القوم إذا ما استووا في القرابة قدم أهل السابقة"، انظر: فتوح البلدان، ج3، ص 550؛ ابن سعد، ج3، ص 213.

(14) وروي أيضاً أنه زاد في عطائه الفين، زيادة عن غيره. أنظر: فتوح البلدان، ج3، ص 551. وجاء في بعض الروايات أن عطاء العباس كان أعلى من ذلك بكثير، إذ بلغ فيما رواه الزهري عشرة آلاف درهم. وبلغ وفقاً لرواية أخرى خمسة وعشرين ألف درهم. انظر: مناقب عمر، ص 109. وإزاء هذه التقارير التي بلغت في حجم العطاء الذي ناله العباس بن عبد المطلب، لا بد لنا من التنبيه إلى المحاولات التي بذلها خلفاء بني العباس لإظهار جدهم الأول بمظهر ايجابي بناء إبان العهود الإسلامية الأولى، وذلك تعزيزاً للشرعية التي حرصوا على إضافتها على توليهم السلطة في الدولة الإسلامية. وتجدر الإشارة هنا إلى المقالة التي نشرت في هذا الصدد من قبل:

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

(15) فقد روي أن العباس خرج بعياله مهاجراً عندما كان المسلمون في طريقهم من المدينة لغزو مكة، حيث التقى بالنبي (ص) وجيش المسلمين في موضع يقال له الجلفة. أنظر: ابن هشام، سيرة النبي (ص)، تحقيق السقا وشليبي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1391هـ/1971م، ج4، ص 42؛ قارن أيضاً: ابن الأثير، اسد الغابة في معرفة الصحابة، طهران، 1384، ج3، ص 109.

العطاء<sup>(16)</sup>. بينما نرى أن قريشاً، وهم أرفع العرب نسباً وأشرفهم مولداً<sup>(17)</sup>، ظلوا، زمناً طويلاً، يتمتعون بامتيازات خاصة تميزهم عن غيرهم من أهل العطاء<sup>(18)</sup>. بل صار أمر تمييزهم سنة لا يحيد عنها أحد، فأقصى ما كان يكافأ 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 زياد، أمير العراق أيام معاوية، أن يرفع عطاء حارثة بن بدر الغداني، أمر بأن ينقل اسمه من ديوان قومه وأن يُثبت في ديوان قريش<sup>(19)</sup>. لم تكن هذه الحادثة حادثة فذة، وظل هذا الاجراء ساري المفعول رداً طويلاً من الزمن لم يبلغ بسقوط دولة بني أمية، بل رأيناه يتكرر أيام بني العباس في خلافة المهدي (775-785م). فعندما أراد أحد رجاله أن يرفع عطاء يونس بن الخياط، 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 احدهما للهذلي: "أنت من هذيل، ونراك صرت من آل الزبير، فندك إلى فرائض هذيل، خمسة عشر ديناراً. فقال لهما

(16) "فرض عمر للناس حتى لم يدع أحداً إلا فرض له. حتى بقيت لا عشائر لهم ولا موال، ففرض لهم ما بين المائتين وخمسين إلى ثلاثمائة، 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 الطبري، 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 أحمد، 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 الربع الأخير من القرن الثامن الميلادي، وذلك في خلافة المهدي، حيث رأينا أن مشيخة بني هاشم كانت تحتل المرتبة الأولى في سلم أهل العطاء، تتلوهم في المرتبة مشيخة قريش فالأنصار فباقي العرب. أنظر: البغدادي، تاريخ بغداد، القاهرة، 1349هـ/1931، ج 13، ص 194.

(19) أبو الفرج الإصهاني، كتاب الاغانى، ج 21، الطبعة الأوروبية، ليدن، 1305هـ، ص 22؛ ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، كتاب الاشتقاق، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، منشورات مكتبة المثنى، بغداد، الطبعة الثانية، 1399هـ/1979، ص 229.

بَكَار: إنما جعلتما لتتبعوا ولا تبتدعا! أمُضياه. فأعطيتاني مائة وخمسين ديناراً<sup>(20)</sup>. وإذا ما حدث وزادَ عطاء رجال القبائل أو غيرهم عن عطاء قريش فإنّ ذلك كان كفيلاً بأن يُثير الاستهجان لدى الخاصّة والعامة، إذ كانت فكرة تمييز القرشيين عن غيرهم من المسلمين قد اختمرت في أذهان الناس وتأصلت في نفوسهم بحيث أنهم لم يكونوا يتسامحون مع حقيقة أن يزيد عطاء واحد من المسلمين على عطاء واحد من قريش حتى ولو كان من أقرب المقربين إلى بلاط الخلفاء. فهذا هو عبد الله بن المقفع، الفارسيّ الأصل، يرى في تمييز بطانة الخليفة في عطائهم فوق عطاء قريش أعجب الأعاجيب<sup>(21)</sup>. ويبدو أنه بمرور الزمن، صار مقدار العطاء مؤشراً حاسماً على المنزلة الاجتماعية التي يتمتع بها المرء المسلم. فالعطاء المرتفع صار علامة مميزة يستدل بها على أنساب الناس ورفعة منزلتهم، وبحكم كونه كذلك فلا يجب أن يصبح مقياساً مبتدلاً يشترك فيه العام والخاص على حد سواء، لأنه انما وضع للفئة الممتازة من أهل السوابق والأنساب الرفيعة<sup>(22)</sup>.

## (2)

إذا كانت الاعتبارات التي راعاها عمر عند انشاء الديوان صالحة لبيئة المدينة خاصة وبيئة الحجاز عامة، فهي لم تكن صالحة خارج تلك البيئة كالعراق والشام ومصر وغيرها من الولايات الإسلامية. إذ كان أهل السابقة وآل بيت النبي (ص) قلة لا يعتد بهم في هذه المناطق إذا ما قورنوا بغيرهم من عامة أبناء القبائل<sup>(23)</sup>. فليس غريباً، والحالة هذه، أن نرى أنّ عوامل أخرى قد أخذت في الحسبان عند تحديد مقادير العطاء للمقاتلة في دواوين هذه الولايات. ولم نعد نرى لعاملَي القرابة والسابقة أيّ أثر ذي بال في هذه المناطق<sup>(24)</sup>. بل روعيت فيها مقاييس أخرى أملت لها ظروف الفتح وطبيعة الذين اشتركوا

(20) الأغاني، ج18، ص 98-99.

(21) رسائل البلغاء، تحقيق محمد كرد علي، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1374هـ/1954، ص130.

(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 الطبري رواية لسيف بن عمر تفصل مقادير العطاء لمختلف الجماعات التي أسهمت في فتوح العراق، حيث جَعَلَت الرواية من معركة القادسية فاصلاً زمنياً تقرر بموجبها حجم العطاء لكل فئة وفئة<sup>(25)</sup>. فكان عطاء "أهل الأيام قبل القادسية"<sup>(26)</sup> ثلاثة آلاف (درهم). وجُعِل عطاء "أهل القادسية" ألفين ألفين. وفرض "لأهل البلاء البارع"<sup>(27)</sup> منهم ألفين وخمس مائة... وفرض لمن بعد القادسية ألفاً ألفاً، ثم فُرِضَ للروّادف المثنى....<sup>(28)</sup>. 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 عِظَم الجهد والبلاء، وبقدر الأهمية التي تنطوي عليها الوقعات التي خاضها المقاتلة تقرر حجم العطاء. وكما اعتبرت القادسية فاصلاً زمنياً في ولاية العراق، اعتبرت وقعة اليرموك فاصلاً زمنياً لتقرير عطاء أهل الشام، حيث ميّز الذين شهدوا وقعة اليرموك عن غيرهم ممن التحقوا بالبعوث بعد ذلك<sup>(29)</sup>.

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

(25) تاريخ الطبري، ج1، ص2413-2413، 2307.

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

(27) وعن مصطلح "أهل البلاء" أنظر: المصدر نفسه، ص45.

(28) وعن مصطلح "الروّادف" أنظر: المصدر نفسه، ص 45.

(29) تاريخ الطبري، ج1، ص 2412-2413.

(30) روى عن عمر أنه قال "...فإن من قصرَ به عمله لم يسرع به نسبه"، انظر: تاريخ الطبري، ج1، ص 2751.

(31) المصدر نفسه، ج1، ص 2752، "والرَّجُل وبلاؤه في الاسلام، والرجل وقِدْمُهُ في الاسلام، والرجل وغناؤه في الاسلام"، قارن أيضاً: مناقب عمر، ص 100. ولم يكن موضوع البلاء في معارك

والى جانب العوامل الرئيسية التي تدخلت في تقرير حجم العطاء، نلاحظ أنّ عناصر أخرى قد روعيت في عطاء جماعة من المقاتلة في ولاية بعينها. ففي مصر، على سبيل المثال، أوصى الخليفة عمر عامله عليها عمرو بن العاص أن يخصّ الذين بايعوا النبي (ص) تحت الشجرة بمائتي دينار لكل واحد<sup>(33)</sup>. كما رفع عطاء الذين أبدوا شجاعة في حروب المسلمين<sup>(34)</sup>. وميّز نفر آخرون في عطائهم لكثرة ما فتح الله على أيديهم وكثرة ما أحرزوه من انتصارات في الحروب التي خاضوها<sup>(35)</sup>. وبانعام النظر في هذه الأمثلة الثلاثة نلاحظ أنّ عامل الدين والصلة بالاسلام هو السلك الذي ينتظمها جميعاً. ولدى مراجعتنا لأمثلة أخرى نتبين عناصر أخرى ذات طابع عربيّ جاهليّ محض لعبت دوراً في تقرير حجم العطاء لنفر آخرين، كان منها كرم الضيافة، إذ حظي من عرفوا بهذه الخلّة بشرف العطاء<sup>(36)</sup>. وطالما كانت الضيافة واحدة فقط من بين قيمّ الجاهلية، فكم بالحرّيّ أن يكافأ أولئك النفر الذين ورثوا مجموع فضائل الجاهلية وقيمها. ولذلك أمر الخليفة عمر أحد عمّاله أن يُعطي الناس على المروءة<sup>(37)</sup>. وكان للقيام بأعباء الإدارة

- 
- المسلمين مجرد مقياس نظري، بل تمّ تطبيقه في الواقع حيث فضل الخليفة عمر الذين أبلوا في وقعة نهاوند عن غيرهم في العطاء. أنظر: تاريخ الطبري، ج1، ص 2633.
- (32) الأموال، رقم: 547. "ويروى أنه خطب في الجابية فقال: "فمن أسرع إلى الهجرة أسرع به العطاء، ومن أبطأ عن الهجرة أبطأ عنه العطاء".
- (33) المصدر نفسه، رقم: 554؛ قارن أيضاً: فتوح البلدان، ج3، ص 558؛ ابن عبد الحكم، فتوح مصر واخبارها، تحقيق شارلس توري، ليدن، 1920، ص 230-231؛ ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، القاهرة، 1328هـ، ج3، ص 254.
- هذا وقد حظيت بيعة الشجرة بتقدير كبير لدى الخليفة عمر حيث امر بتخصيص عطاء لأبنه أحد الذين شهدوا تلك البيعة بالرغم من أنها لم تهاجر وظلت اعرابية. أنظر: الأموال، رقم: 644.
- (34) "وافرض لخارجة بن حذافة في الشرف لشجاعته"، الأموال، رقم: 554، قارن أيضاً: فتوح البلدان، ج3، ص 558.
- (35) "ويسر بن أبي ارطأة في مائتين لأنه صاحب سيف، وقال: ربّ فتح قد فتحه الله على يده" الأموال، رقم: 555؛ فتوح البلدان، ج3، ص 558.
- (36) "وافرض لعثمان بن قيس بن أبي العاص في الشرف لضيافته"، فتوح مصر، ص 231؛ قارن: الأموال، رقم: 554؛ فتوح البلدان، ج3، ص 558.
- (37) "فكتب اليه: أن أعط الناس على المروءة والصحابه"، 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<sup>(38)</sup>.

ولعله مما يلفت النظر أن قراءة القرآن لم تحظَ باهتمام خاص من قبل الخليفة عمر. بل أكثر من ذلك، فقد روي أنه حظر على عماله أن يمنحوا العطاء مساوياً لأولئك الذين يتفرغون لقراءة القرآن من القراء، ولم يكن ليتصور أن يُعطى من يقرأ كتاب الله أجراً على عمله<sup>(39)</sup>. وهناك سبب آخر حدا بعمر إلى إصدار هذا الحظر، وهو ما بلغه أن كثيراً من الناس أخذوا يتعلمون القرآن ويحفظونه، يحركهم الطمع بالمكافأة لا النية الصادقة لمعرفة الدين واحكامه<sup>(40)</sup>. وهذا ما يفسر شدة الأقبال على قراءة القرآن طالما كان الأمر مرفقة يعرجون فيها لنيل أسباب العطاء، الذي صار مطمحاً يتعاضم حرصهم على بلوغه ويشتد سرورهم به<sup>(41)</sup>.

---

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، ج3، ص 558.

(39) "وحدثنا الحسين... أن سعداً فرض لمن قرأ القرآن في الفين الفين. قال: فكتب إليه عمر: لا تعط على القرآن أحداً. انظر: فتوح البلدان ج3، ص 558. وجاء في رواية أخرى أنه بلغ عمر أن سعد بن أبي وقاص وعد من يقرأ القرآن بعطاء الفين، فأنكر عمر ذلك وتساءل أن كان يجب أن يعطى المرء على كتاب الله شيئاً. انظر: الأموال، رقم: 642.

(40) "فتعلمه من ليست له فيه رغبة إلا رغبة الجعل". 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 أضروا 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 عادته في وعكة فسأله: "من أشد الناس بلاءً فقال: الانبياء، قال: ثم من؟ قال: الصالحون؛ لقد كان أحدهم يبتلي بالفقر حتى ما يجد إلا العباءة يحويها، ويبتلي بالقمل حتى يقتله، ولأحدهم كان أشد فرحاً بالبلاء من أحكم بالعطاء. ابن سعد، ج2 (1) ص12.

وإذا كان الولع بالعطاء ديناً وديننا للعامّة، فإنّ الأمر لم يكن كذلك بالنسبة إلى بعض نفر من جلة الصحابة والتابعين الذين استنكفوا عن قبول العطاء ومَحَوّا أنفسهم من الديوان كما فعل الزبير بن العوام، حواريّ رسول الله (ص) بعد مقتل الخليفة عمر<sup>(42)</sup> وكما فعل سعيد بن المسيّب الذي أبى أن يقبض عطاءه إبان خلافة بني أمية<sup>(43)</sup>. أو كما فعل أبو الأسود الدؤلي، وهو من أشدّ أنصار عليّ، حين أمتنع عن المطالبة بعطائه بعد أن تولى معاوية الخلافة<sup>(44)</sup>. ولا يمكن لنا أن نجد من سبب يفسر سلوك هؤلاء الثلاثة سوى موافقهم السياسية تجاه الحُكّام الذين عاشوا في كنفهم، فوجدوا أنّ الاستنكاف عن أخذ العطاء هو التعبير الميسّر لعدم رضاهم عن السلطان<sup>(45)</sup>. ناهيك عن أمور أخرى لها صلة بطبيعة العلاقة الشخصية القائمة بين كل منهم وبين الخليفة في زمانه<sup>(46)</sup>.

وفي هذا الصدد، يجدر بنا أن نُشير إلى ظاهرة عدم الحاق التجار في ديوان العطاء، بالرغم من عدم توفر الأدلّة إلى بدايات هذه الظاهرة. فقد جاء في إحدى الروايات أنّ الخليفة عمر بن عبد العزيز أمرّ باستثناء تجار المدينة من ديوان العطاء<sup>(47)</sup>. وفي هذا ما يؤكد، 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 روي في هذا الصدد ما يؤكد هذه الظاهرة. فأورد ابن سعد أنه كان لسعيد بن المسيّب في بيت المال بضعة وثلاثون ألفاً، عطاؤه، فكان يدعى إليها فيأبى ويقول: "لا حاجة لي فيها حتى يحكم الله بيني وبين بني مروان". ابن سعد، ج 5، ص 95. وإذا كان الدافع السياسي لموقف سعيد بن المسيّب غير واضح تماماً، فإن ذلك الدافع يظهر بجلاء من خلال الأقوال المنسوبة إلى أبي الأسود الدؤلي. فعندما سئل عن سبب امتناعه عن طلب العطاء أجاب بأنه قانع بكفيه القليل. ولكن يبدو أن جوابه هذا لم يقنع السائل فقال له: "كلّا، ولكنك تتركه إقامة على محبة عليّ بن أبي طالب ويُغضّ هؤلاء القوم". الأغاني، ج 11، ص 119.

(46) لما سأل الخليفة عمر بن عبد العزيز أبان بن صالح إن كان اسمه في الديوان اجاب بقوله: "قد كنت اكره ذلك مع غيرك، فأما معك فلا أبالي. ففرض له: ابن سعد، ج 6، ص 234. وهنالك حالة مشابهة أيضاً ورد لها ذكر في تاريخ الطبري، 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 فسّر أحد الفقهاء خطوة عمر هذه بعلّة انشغال التجار بتجارّتهم عما يُصلح شأن المسلمين<sup>(48)</sup>. ويمكن، من جهة أخرى، أن يُفسر ذلك بحرص الخليفة على استمرار عجلة الاقتصاد في الدوران، طالما كان الانخراط في ديوان العطاء يحتمّ تفرغاً كاملاً للجهاد، كما أسلفنا. وهو أمر من شأنه أن أن يقطع التجارات ويشغل التجار عن تجارتهم<sup>(49)</sup>. وقد تنبه أبو سفيان بن حرب إلى المضارّ الاقتصادية التي قد تنشأ عن الحاق الناس جميعاً بالديوان حيث سيؤدي بهم الأمر إلى الاتكال على الديوان ومن ثمّ اهمال التجارة<sup>(50)</sup>. ويبدو أنّ هذا الادراك قد كان راسخاً في نفوس التجار إلى درجة بلغ بهم الأمر معها إلى الاعتذار عن قبول مناصب في أجهزة الحكم والادارة كي يظلوا متفرغين لشؤون تجارتهم<sup>(51)</sup>.

---

(48) المصدر نفسه، ج5، ص255.

(49) "...قال: يا أمير المؤمنين أغنني عن التجارة، قال: بفريضة، قال: قد فرضنا لك ستين". المصدر نفسه، ج5، ص257.

(50) "انك ان فرضت للناس اتكلوا على الديوان وتركوا التجارة". فتوح البلدان، ج3، ص560.

(51) "فلما قدم عبد الصمد بن عليّ على المدينة بعث اليهم لولايتهم، فعرض عليهم ما قبله بها، فقالوا: أصلح الله الأمير، نحن قوم تجار ولا حاجة لنا بالدخول في عمل السلطان، فاعفنا منه فأعفاهم وكان يكرمهم". ابن سعد، ج5، ص306.

## شرف العطاء

تؤكد بعض الروايات أن 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 بأن جزاء أهل السوابق والقدم سيجدونه عند الله. وأما الأموال فهي معاش للناس الأسوة فيها خير من الأثرة<sup>(52)</sup>. وتشير الروايات أيضاً إلى أن أبا بكر لم يسوِّ في العطاء بين العرب فحسب، بل جعل عطاء الموالي وعطاء العبيد وعطاء النساء وعطاء الرجال واحداً<sup>(53)</sup>. ويعزو بعض الدارسين هذه التسوية إلى قلة عدد الناس في تلك الحقبة المبكرة<sup>(54)</sup>.

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<sup>(55)</sup>. وتمشياً مع هذا المبدأ فقد فضل أهل الأيام وأهل البلاء البارِع ممن شهدوا وقعة القادسية على غيرهم ممن شهدوا هذه الواقعة، وذلك لما كانوا قد أبلوه قبل ذلك في حروب الردة أو مبادرة القتال ضد الفرس تحت راية المثنى بن حارثة الشيباني<sup>(56)</sup>. وتتضارب الروايات بشأن الحد الأعلى من العطاء الذي فرضه عمر للمقاتلة والذي عرف بـ "شرف العطاء"، فبعضها يجعله ثلاثة آلاف درهم<sup>(57)</sup>، 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 الطبري، ج 1، ص 2343. ومع هذا نجد أن اعتبارات أخرى غير هذه قد

أوجبت منح شرف العطاء، كما كان الحال بالنسبة إلى الشاعر ليبيد بن ربيعة العامري وشاعر آخر هو

الأغلب العجلي. انظر: الأغاني، ج 18، ص 165؛ الاصابة، ج 1، ص 56-57.

(57) تاريخ الطبري، ج 1، ص 2343.

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

ظل "شرف العطاء" معمولاً به، مذ أرساه عمر بن الخطاب، طيلة أيام الخلافة الراشدة وأيام بني أمية وردحاً طويلاً من سني الخلافة العباسية. وكان آخر عهدنا به أيام

(58) المصدر نفسه، ج1، ص 2563؛ الإصابة، ج2، ص 193؛ الاغانى، ج18، ص 165.

(59) فتوح البلدان، ج2، ص459؛ تاريخ الطبري، ج1، ص 2563.

(60) فتوح البلدان، ج2، ص 461؛ الخراج، ص 34؛ الاغانى، ج14، ص 28.

(61) تاريخ اليعقوبي، ج2، ص 153-154؛ فتوح البلدان، ج2، ص 460.

(62) العثمانية، ص 213؛ تاريخ اليعقوبي، ج2، 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، ج9، ص 11.

(64) لما فتح العرب جلولاً، طلب جرير بن عبد الله البجلي رُبْع الغنيمة، فكتب سعد بن ابي وقاص في ذلك

إلى عمر فكتب عمر: "ان شاء جرير أن يكون انما قاتل وقومه على جُعَل كجُعَل المؤلفة قلوبهم

فاعطوهم جُعَلهم. فتوح البلدان، ج3، ص 328؛ كتاب الخراج، ص34؛ الأموال، رقم: 154.

وانما تقدم جرير بهذا المطلب استيفاءً للوعد الذي قطعه عمر بن الخطاب لأبناء بجيلة بمنحهم ربع

أرض السواد لأنهم كانوا ربع الجيش عدداً. إلا أن عمر تراجع عن ذلك حين رأى تزايد أعداد المقاتلين

وان الناس قد كثروا. وبدلاً من ذلك فقد فرض لكل مقاتل من بجيلة في الفي درهم. انظر: فتوح

البلدان، ج3، ص763.

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

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

(65) تاريخ الطبري، ج3، ص 763.

(66) العلي، صالح احمد، "العطاء في الحجاز"، مجلة كلية الآداب، مجلد (20)، بغداد، 139هـ/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 المَعْمَرين، القاهرة، 1313هـ، ص53، "كانت أعطيات الناس الفين وخمس مائة، فكتب معاوية إلى زياد: أن ينقص الخمس مائة. وحدثنا أبو حاتم قال: سمعت الأصمعي يقول: أراد أن يرده إلى الفين؛" قارن أيضاً: ابن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق احمد امين و ابراهيم الابياري، الطبعة الثانية، القاهرة، 1956، ج4، ص 364؛ الاغانى، ج14، ص 97؛ الاصابة، ج3، ص 326.

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

(69) كلود كاهين، "ديوان العطاء".

(70) تاريخ الطبري، ج1، ص 2929.

(71) ومما يُثبت أنّه كان ساري المفعول في مصر فترة طويلة بعد موت معاوية، أن القائد موسى بن نصير كوفي، بشرف العطاء تقديراً لانتصاراته التي احرزها في فتح اسبانيا. انظر: **الامامة والسياسة**، ج2، ص69. وانظر أيضاً: 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، ألفين وخمسمائة درهم، كما وضع أيام عمر بن الخطاب<sup>(72)</sup>. 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 يميّزون عن غيرهم ممن ينال شرف العطاء بقطيفة يعطونها فرق عطائهم<sup>(73)</sup>. وقد ساعد تسارع الأحداث وازدياد حاجة بني أمية إلى الفوز برضى قبائل الشام من أهل اليمن إلى الإبقاء على فكرة شرف العطاء دون أن تمسّ. فيها هو حسّان بن مالك الكلبي سيد قبائل اليمن في الشام يشترط على مروان بن الحكم قبل أن يقف إلى جانبه إبان تمرد قيس تأييداً لثورة عبد الله بن الزبير، أن يضمن لعدد معيّن من أبناء اليمن القطيفة مع شرف العطاء<sup>(74)</sup>. وبالرغم من أنّ القيمة المالية لتلك القطيفة غير معروفة، إلا أنّ أدراجها في شروط قبائل اليمن لذو دلالة معنوية لا صلة لها بالناحية المادية، وليس من تفسير هنالك أقرب من كونها مؤشراً 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 الأبْن عطاء عن أبيه<sup>(75)</sup>. وعلى ضوء هذه الحقيقة نستطيع أن

---

الذهب، ج5، ص 200؛ البلاذري، احمد بن يحيى بن جابر، انساب الاشراف، تحقيق، س.د. ف غويتين، القدس، 1936، ج5، ص 136؛ انساب الاشراف، مخطوطة عاشر افندي، القسم 2 ورقة 648ب؛ الامامة والسياسة، ج2، ص 27؛ تاريخ الطبري، ج2، ص 1020؛ الاغانى، ج9، ص 171؛ ابن سعد، ج5، ص 255.

(72) مثال ذلك ما ظلّ يُجري على الشاعرين لبيد بن ربيعة والأغلب العجلي. المعمرين، ص 53؛ قارن أيضاً، الاغانى، ج14، 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، ج5، ص 117.

(73) جاء في رواية 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، ج5، ص 136؛ قارن أيضاً: تاريخ الطبري، ج2، ص 477-478.

(74) مروج الذهب، ج5، 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<sup>(76)</sup>. حيث أراد أبناء هذه القبائل أن يرث أبناؤهم شرف العطاء عن آبائهم وأن يتميزوا عن غيرهم تماماً كما تميز أبائهم.

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

---

(76) "واشترط حسان بن مالك، وكان رئيس قحطان وسيدها بالشام، على مروان... أن يفرض لألفي رجل منهم الفين الفين، وإن مات قام ولده أو ابن عمه مكانه". مروج الذهب، ج5، ص 200.

(77) تاريخ الطبري، ج3، ص 763.

(78) محمد بن حبيب، المحبر، تحقيق إلزة ليختنتشتايتز، حيدر آباد، 1361هـ (أعيد طبعه في بيروت، د.ت)، ص 340-347. وانظر: ص 341-342 خاصة. وبالإضافة إلى فئة الموالي الأشراف، كانت هناك فئة القراء الأشراف. انظر: الأغاني، ج16، ص 37.

(79) المبرّد، ابو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق ابو الفضل ابراهيم، القاهرة، د.ت. ج3، ص9.

(80) فعلى سبيل المثال، بشير 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 91ب؛ قارن أيضاً: جمهرة أنساب العرب، ص 119، 120.

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

#### (4)

### أرزاق العيال والذرية

أوسع نطاق ديوان العطاء ليشمل أطفال المقاتلة أيضاً، حيثُ خصَّ هؤلاء الأطفال بمخصصات سنوية محدّدة عُرفت باسم "الرّزق". ويُستدل من الروايات أنّ ادرار هذا الرزق قد بدأ في عهد الخلفاء الراشدين واستمرَّ إلى أواخر القرن الهجري الأول في خلافة عمر بن عبد العزيز<sup>(83)</sup>. مع العلم أنه لم يكن إجراءً عاماً حيثُ لم يستفد منه إلا أبناء المقاتلة الذين تركوا باديتهم وهاجروا ليستقروا في الأمصار<sup>(84)</sup>. أما أولئك الذين آثروا البادية فظلوا في ديارهم ولم يهاجروا. فلم يعطَ أطفالهم تلك المخصصات، لأنهم هم أنفسهم لم يلحقوا بالديوان أصلاً. فكان لا بدّ من الهجرة ليتسنى للمسلم أن يلحق بالديوان ويفرض الرزق لعياله. ويؤكد ذلك ما يرويّه الزبير ابن بكّار من حوار جرى بين الشاعر جبّها الاشجعيّ وزجته أنيسة حينَ أهابت به أن يترك البادية ويهاجر إلى المدينة عسى أن يلحق وعياله بالديوان<sup>(85)</sup>. ومع ذلك فإنّ الهجرة إلى الأمصار لم تكن ضماناً كافياً لإلحاق

---

(81) أنساب الاشراف، ج5، مقدمة المحقق.

(82) أنساب الاشراف، ج1 (المقدمة)، ص 20-22.

(83) الأموال، رقم: 598.

(84) المصدر نفسه، رقم: 562، "فأما ثرور الأعطية على المقاتلة واجراء الارزاق على الذرية، فلم يبلغنا عن رسول الله (ص) ولا عن احد من الأئمة بعده أنه فعل ذلك إلا بأهل الحاضرة الذين هم اهل الغناء عن الاسلام، 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 وفدّ الأحنف بن قيس سيّد تميم من البصرة على الخليفة عمر، طلب أن يلحق أبناء المقاتلين من تميم البصرة في الرزق كغيرهم من عيال أصحاب الديوان<sup>(86)</sup>. ولعلّ في طلب الأحنف هذا ما يبيّن أنّ إجراء الارزاق على الأطفال كان قد عمل به في وقت مبكّر من خلافة عمر، وفي المراحل الأولى لاستيطان البصرة، ثم توقف العمل به بعد أن توالى هجرة الأعراب على هذا المصر. ومهما يكن من أمر، فإنّ فئة معينة من المقاتلة حظي أطفالهم بهذا الرزق بشكل ثابت. وليس لدينا ما يؤكد أنّ عامة أطفال المسلمين قد نالوا هذه الأرزاق.

ويبدو أنّ القلاقل السياسية قد أعاققت 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 عامة وقصرها فقط على من أراده من بين المقاتلة<sup>(87)</sup>.

ويبدو أنّ 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 بإرادة الخليفة أو إرادة ممثليه في مختلف الولايات، يمنحون الرزق لهذا إن شأؤوا ويمنعونه عن ذلك إن شأؤوا<sup>(88)</sup>.

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

---

قالتُ أنيسَةُ دَعِ بِلادَكَ وَالتَّمَسْ	داراً بطيبة رَبِّهِ الْأَطْـمَامِ
تَكْتَبُ عِيالَكَ فِي الْعِطَاءِ وَتَقْتَرِضُ	وَكَذَلِكَ يَفْعَلُ حَازِمُ الْاَقْـمَامِ

(86) الحصري، زهر الاداب وثمار الالباب، تحقيق م. أ. البجاوي، الطبعة الثانية. القاهرة 1969، ج2، ص 642.

(87) فتوح البلدان، ج3، ص562.

(88) المبرّد، ج2، ص279؛ لسان العرب، ج10، ص115؛ الأغاني، ج1، ص347، ص138، ص148، ج2، ص140، ص95؛ ج11، ص193؛ ج16، ص161؛ تاريخ الطبري، ج2، ص1826؛ ابن سعد، ج5، ص277، ص306؛ رسائل البلغاء، ص128؛ أنساب الأشراف، مخطوطة عاشر افندي، القسم الأول، ورقة 578 (ترقيم حميد الله)، القسم الثاني، ورقة 717، 717، 741؛ ابن عساکر، ج2، ص450؛ المحاسن والمساوي، ج1، ص236-237؛ تاريخ الإسلام، ج5، ص11.

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

وبالنسبة إلى حجم الرزق، فتكاد تجمع الروايات بأنه حدد بمئة درهم في السنة<sup>(90)</sup>. يبدأ صرفها منذ ولادة الطفل، ثم يأخذ المبلغ بالازدياد التدريجي مع إزدياد عمر الطفل إلى أن يصل سن البلوغ<sup>(91)</sup>. ويبدو أن هذا المبلغ ظل ثابتاً حتى مضت دولة بني أمية. إذ روى أن السفاح، الخليفة العباسي الأول، قد خفّضه إلى خمسة وثلاثين درهماً فقط، وحين تولى أخوه المنصور رفع المبلغ إلى ثمانين درهماً<sup>(92)</sup>. وتبين بعض الروايات أن إدار الرزق للزرية لا يبدأ إلا بعد مرحلة الفطام<sup>(93)</sup>. وهو ما جرى عليه الأمر في البداية، ولكن سرعان ما تغير الحال وأصبح إدار الرزق عند الولادة. وكان السبب في ذلك أن أهل الديوان كانوا يقصرون مرحلة الرضاع للإسراع في الحاق أطفالهم بالأرزاق، فأحسن الخليفة الأذى الذي يصيب أطفال المسلمين الذين لا يتم رضاعهم فسارع إلى درء هذا الأذى عنهم وأقرّ الحاق ذرية المقاتلة ساعة ولادتهم<sup>(94)</sup>. ثم عاد الأمر سيرته الأولى

---

(89) فتوح البلدان، ج3، ص562؛ الأموال، رقم: 598. وهنا لابد من التنكير بالاتجاه العام الذي يميز روايات أهل السنة لاسباغ صفة العدل المطلق على سيرة عمر بن عبد العزيز تشبيهاً لها بسيرة الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب. وكذا محاولة تصويره بصورة الحاكم المثالي، حتى جعلته بعض الروايات في عداد الخلفاء الراشدين وجعلته خامس الخلفاء.

(90) ابن سعد، ج3 (1)، ص215؛ ج6، ص212، ص219؛ فتوح البلدان، ج3، ص562-563؛ الأموال، رقم: 583، 584، 586؛ أنساب الأشراف، ج4 (أ)، ص206؛ ابن عساکر، ج2، ص450؛ الخراج، ص50.

(91) ابن سعد، ج3 (1) ص214؛ الخراج، ص50. وجاء في رواية أن المبلغ الأولي عند الولادة كان خمسين درهماً، يرتفع إلى مائة درهم ببلوغ العيل اثني عشر شهراً. أنظر: الأموال، رقم: 582. وجاء في رواية أخرى أن مخصصات العيل لم تتجاوز الدينار الواحد. أنظر: ابن سعد، ج5، ص255.

(92) أنساب الأشراف، مخطوطة عاشر افندي، القسم الأول، ورقة 578 (ترقيم حميد الله).

(93) فتوح البلدان، ج3، ص562؛ الأموال، رقم: 595، 586، 581.

(94) ابن سعد، ج3 (1)، ص217؛ الأموال، رقم: 581. وقد روي في هذا الصدد أن الأمهات المرضعات كن يسرعن في فطام اطفالهن طمعاً في نيل رزقه بعد فطامه، أنظر: فتوح البلدان، ج3، ص562. وبالإضافة إلى الضرر الذي يلحق الطفل الفطيم فإن ذلك يتعارض في نفس الوقت مع تعاليم الاسلام

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

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

ولما كان جزء كبير من موارد الدولة يجبي عينا لا نقداً، سواء كان ذلك من خراج الأرض أو العشور أو جزية الرأس، فقد كانت خزائن الدولة تمتلئ في مواسم الجباية بمختلف أنواع الحبوب والثمار والفاكهة والجبن والعسل والخلّ والسمن والزيت<sup>(99)</sup>. فرأى الخليفة عمر أن يوزع من هذه المؤن على المسلمين، فخصّص لكلّ طفل جرببين من الحبوب، ويقال لكل مسلم؛ القاصر والبالغ على حدّ سواء<sup>(100)</sup>. 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: "والوالدات يُرضعن أولادهنّ حولتين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة، قرآن، 2:233.

(95) الأموال، رقم: 597.

(96) تاريخ الطبري، ج2، ص1020.

(97) أنساب الاشراف، ج4 (أ)، ص206.

(98) تاريخ الطبري، ج2، ص2804.

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

(100) ابن سعد، ج3 (1)، ص220؛ قارن أيضاً: فتوح البلدان، ج3، ص564؛ الأموال، رقم: 607،

609، 582؛ الخراج، ص51؛ تاريخ اليعقوبي، ج2، ص150؛ أنساب الاشراف، ج4 (أ)، ص206.

ويقال أن مخصصات الطعام كانت تشمل سجناء المسلمين. ابن سعد، ج5، ص257، 262. وكان

الجريب وحدة للكيل، والجريب في الأصل وحدة لمساحة الأرض، لسان العرب، مادة "جرب". وقدّر

استهلاك الفرد الواحد في الشهر جريبين من الحبوب، الأموال، رقم: 608. وعن توزيع المؤن على

أهل الديوان في مصر، أنظر: المقرئزي، احمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار،

القاهرة، 1270هـ، ج1، ص79.

توزع عليهم الكسوة بين الحين والآخر<sup>(101)</sup>. واستمرت عادة توزيع الكسوة حتى فترة متأخرة من خلافة بني العباس في بعض الأقاليم<sup>(102)</sup>.

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<sup>(103)</sup>. وتسهيلاً لهذا الترتيب فقد شُقَّت قناة تصل نهر النيل بخليج السويس، عند القلزم، أطلق عليها "خليج أمير المؤمنين" لأنَّ عمر ابن الخطاب كان صاحب الفكرة كما تقول الروايات<sup>(104)</sup>. وظلَّ تزويد أهل الحجاز بالمؤن عن طريق هذه القناة راتباً لا ينقطع إلا عندما تشتعل الفتنة ثم يعود ليتسأنف من جديد، إلى أن أنقطع آخر

---

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

"يَظَلُّ عِيَالِي لَا فَوَاكِهِ عِنْدَهُمْ وَعِنْدَ ابْنِ سَعْدٍ سَكَّرَ وَزَبِيبُ"

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

وكانت هذه المؤن تنقطع بوفاة صاحب العطاء ولا توزع إلا على الأحياء، ولذلك درج الناس على استعمال التورية إذا ما أراد أحد أن يدعو على الآخر بالموت فاستعملوا عبارة: "رفع الله جريبك" يتمنون بذلك الموت لذاك الرجل. انظر: فتوح البلدان، ج3، ص 564.

(101) ابن سعد، ج5، ص 262؛ ج3 (1) ص 214.

(102) العطاء في الحجاز، ص 86-87.

(103) فتوح مصر، ص 102؛ فارن ايضاً: الخطط، ج1 ص79؛ فتوح البلدان، ج2 ص 253.

(104) فتوح مصر، ص 164-165؛ اليعقوبي، احمد بن واضح بن ابي يعقوب، كتاب البلدان، تحقيق م.ي.

دي خويه، ليدن، 1892، ص340؛ ياقوت الحوي، معجم البلدان ، بيروت، 1957، ج2، ص466-

467.

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

وارتبطت بمسألة توزيع المؤن على أهل الديوان مسألة أخرى هي التباين في مقادير المكابيل، فكننتيجة لهذا التباين كان يحدث أنّ مقدار الطعام الذي يناله الفرد في ولاية يقلّ أو يزيد عن المقدار الذي يأخذه فرد آخر في ولاية أخرى، مع العلم أنّ كليهما من أهل الديوان. ولتلافي هذا النقص نرى أنّ الاحنف بن قيس في وفادته على عمر، طلب من الخليفة أنّ يزيد في مكبال أهل البصرة<sup>(107)</sup>. كي يزداد، بطبيعة الأمر، نصيب أهل الديوان من المؤن في هذا المصر.

وضمن 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 الروادف الذين استقروا في وقت متأخر فيه من العطاء<sup>(108)</sup>. فكان

---

(105) فتوح البلدان، ج2، ص 253؛ قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، تحقيق محمد الزبيدي، دار الرشيد، بغداد، 1981، ص 338.

(106) وعن تفاخر العرب بالكثرة - المكاثرة - انظر: لسان العرب، ج5، ص 132-133. ولم يخل الشعر العربي في صدر الاسلام من الفخر بالعدد والكثرة وعدّ ذلك في مآثر القبيلة التي اعتادت أن تفخر بها، وعلى سبيل المثال لا الحصر، نشير إلى عدد من الأبيات التي افتخر فيها الفرزدق بكثرة أبناء عشيرته في مناقضاته لجرير أنظر: أبو عبيدة، معمر بن المثنى، نقائض جرير والفرزدق، تحقيق انتوني 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 دائماً إلى عنصر العدد والكثرة عند ذكرهم للقبائل والعشائر وتعدادهم لفصائلها وبطونها وفخوذها. أنظر ذلك في: جمهرة أنساب العرب، ص 66، 68، 194، 196، 197، 198، 222.

(107) زهر الآداب، ج2، ص 642؛ قارن: الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1975، ج1، ص 135.

(108) تاريخ الطبري، ج1، 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 خطوته تلك حنق أهل الديوان وسخطهم<sup>(109)</sup>. وقد عبّر الناس عن هذا السخط بحملة واسعة من التشهير بالوالي، 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 تجويع المسلمين<sup>(110)</sup>.

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) توخياً لإفشاء العدل<sup>(111)</sup>. ونظراً للأهمية التي يوليها أهل الديوان لقضية المكيال، فقد أعاد الحجاج بن يوسف، عامل عبد الملك على العراق، العمل بالصاع العراقي الذي كان معمولاً به في خلافة عمر بن الخطاب<sup>(112)</sup>. وفي الفترة ذاتها أدخل عامل عبد الملك على المدينة اصلاًحاً في قيمة الصاع الحجازي وجعله على الحالة التي كان عليها أيام النبي (ص)<sup>(113)</sup>. مما يؤكد أنه أنقص 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 والحجاز، الولايتين 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 مقادير

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

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

"يا ويلتا قد عُزِلَ الوليدُ  
وَجِئْنَا مُجوعاً سعيذُ  
يُنْقَصُ في الصَّاعِ ولا يَزِيدُ  
فَجِئْنَا بِالْأَمَاءِ والعبيدُ"

يتلهفون فيه على ولاية الوليد بن عتبة ويتهمون سعيد بن العاص بتجويع الناس لأنه انقص الكيل.

تاريخ الطبري، ج1، ص2850؛ البيان والتبيين، ج1، ص315؛ أحسن التقاسيم، ص99.

(111) ابن سعد، ج5، ص30.

(112) الأموال، رقم: 1598، 1593.

(113) المصعب الزبيري، نسب قریش، تحقيق ل. بروفنسال، القاهرة، 1953، ص328.

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

وإذا كانت ردود الفعل في العراق على إنقاص الكيل قد اقتصرت على مشاعر الغضب المعلنة، فقد وصل الأمر في مصر، على سبيل المثال، إلى حد العصيان رداً على انقاص 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. وظلت حادثة كسر الصاع عالقة بأذهان الناس في هذه الولاية، فصارت ذريعة هذا الرجل يعرفون بـ "بني كاسر المدي"<sup>(116)</sup>. فالمدي الجديد الذي فرضه هشام أدى إلى تخفيض بمقدار سدس كمية المؤن التي كان يأخذها أهل الديوان<sup>(117)</sup>. وإزاء حدة المعارضة للمكيال الجديد لم يكن أمام هشام من سبيل سوى التخلي عنه والعودة إلى المكيال الأول<sup>(118)</sup>.

---

(114) البيان والتبيين، ج1، ص 315.

(115) الأموال، رقم: 1589. إلا أن هذا الاجراء لم يمنع الأمراء عن الزيادة في المكاييل فروي أن خالد بن عبد الله القسري والي العراق أيام هشام قد ضاعف صاع العراق فجعله ستة عشر رطلاً. تاريخ الإسلام، ج5، ص64.

(116) قضاة مصر، ص 101.

(117) المصدر نفسه، ص 104.

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

## المرأة وديوان العطاء

بالإضافة إلى المُخصَّصات المالية التي أقرها عمر لنساء النبي (ص) ضمن ترتيبات الديوان<sup>(119)</sup>، فقد خصَّ نساء المهاجرين والأنصار وأهل السوابق بعطاء يتناسب مع المكانة التي وضع فيها أزواجهن<sup>(120)</sup>. ويلاحظ في هذا الصدد بروز عنصر الهجرة في تحديد حجم عطاء النساء<sup>(121)</sup>، ووضعه دون غيره من العناصر موضع الاهتمام. وهنالك نوع من التضارب بين الروايات حول كفاءة هذا العامل بالنسبة لكل النساء المهاجرات ففي حين تتحدث بعض الروايات عن فرض العطاء لبعض النساء المهاجرات<sup>(122)</sup>، تتحدث روايات أخرى عن فرضه لكل المهاجرات باطلاق<sup>(123)</sup>. إذ كان عمر، كما روي، يخرج بنفسه إلى قديد حاملاً عطاء نساء خزاعة فيعطيهن بأيديهن<sup>(124)</sup>. لم يكن عطاء النساء مقصوراً على نساء أهل الحجاز فحسب، كما توجي به هذه الروايات، ولكنه شمل أيضاً النساء العراقيات حيث حدد حجم عطائهن طبقاً لمراتب أزواجهن في الديوان، فروعيت الفوارق ذاتها التي ميّزت 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، ج3، ص 551، 555، 556، 557؛ الأموال، رقم: 597؛

تاريخ اليعقوبي، ج2، ص153؛ الخراج، ص 46، 48؛ ابن سعد، ج3 (1)، ص 213، 216، 219.

(120) تاريخ الطبري، ج1، ص2413؛ مناقب عمر، ص 109-110. وهنالك رواية أخرى تبين ان حجم

عطاء المرأة متعلق بمكانتها ومركزها هي دون أدنى صلة لذلك بمكانة زوجها. فقد ورد النص التالي:

"وفرض للنساء المهاجرات وغيرهن على قدر فضلهن"، تاريخ اليعقوبي، ج2، ص 153.

(121) الخراج، ص 46.

(122) فتوح البلدان، ج3، ص 552، 556، 558. وحددت رواية أخرى أسماء أربع نساء مهاجرات فرض

لهن العطاء، ابن سعد، ج3 (1)، ص 214. وجاء أيضاً أنه فرض لثلاث نساء فقط سماهن ووصفهن

"بالمهاجرات الأول"، الأموال رقم: 598؛ ابن سعد، ج3 (1)، ص 219.

(123) تاريخ اليعقوبي، ج2، ص 153.

(124) فتوح البلدان، ج3، ص 552؛ تاريخ الطبري، ج1، ص 2752؛ ابن سعد، ج3 (1)، ص 214.

شهدوا القادسية، فجعل عطاؤهن مائتي درهم وهو أقصى ما أعطي لامرأة خارج الحجاز. بينما جعل عطاء باقي نساء العراق عطاء واحداً لا تمييز فيه<sup>(125)</sup>.

ولدينا ما يؤكد أن عطاء النساء في العراق قد استمرّ مذ أُقرَّ أول مرّة وحتى نهاية عصر الخلافة الراشدة. إذ روي أن علي بن أبي طالب فرض لامرأة من بني أسد مائة درهم عطاء<sup>(126)</sup>. ويبدو أن هذا المبلغ كان الحد الأدنى لعطاء النساء في هذه الحقبة. فيروي أبو يوسف القاضي، أن سعيد بن العاص ابن امارته على الكوفة من قبل عثمان، خفض عطاء امرأة هناك إلى مائة درهم بعد أن كان مائتين من قبل. فلما استخلف علي كَلَمَتَه المرأة في ذلك فرد عطاءها كما كان أول<sup>(127)</sup>. ولم يكن تخفيض عطاء هذه المرأة حالة فردية، بل أجراء عاماً أقرّه سعيد بن العاص حين خفض عطاء النساء في الكوفة فجعله مائة بدلاً من مائتين فكان ذلك سبباً في بغض الناس له<sup>(128)</sup>. ومما يلفت النظر في رواية أبي الفرج عبارة "اشراف النساء" التي تضمنها الشعر المنسوب إلى تلك المرأة، حيث وردت العبارة ذاتها في رواية سيف بن عمر التي نقلها لنا الطبري ضمن رواية على لسان الخليفة عثمان هدد فيها بتخفيض عطاء أهل الكوفة رجالهم ونسائهم على حدّ سواء<sup>(129)</sup>. فان دلّت هذه العبارة على شيء، فانما تدل على أن مبلغ المائتين الذي خصّت 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 تؤكد أن فئة الاشراف من أهل الديوان لم تقتصر على الرجال فحسب بل شملت النساء أيضاً؛ نساء

(125) مناقب عمر، ص 110؛ تاريخ الطبري، ج1، ص 2413.

(126) فتوح البلدان، ج3، ص 558.

(127) الخراج، ص 48.

(128) يروى في هذا الصدد شعر لامرأة من أهل الكوفة تهجو فيه سعيد بن العاص لأنه حطّ في عطاء

النساء، وتترحم في الوقت نفسه على عهد امة سعد بن أبي وقاص، ونقول:

وليت سعيداً كان أول هالكِ

بأبنائهن مرهقات النيازكِ

قلبت أبا اسحاق كان أميرنا

بُحِطَّ أشرافُ النساءِ ويتقي

أنظر: الأغاني، ج11، ص31.

(129) تاريخ الطبري، ج1، ص 2929.

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

ومع خلوّ ما بين أيدينا من مصادر من روايات أخرى تتعلق بعطاء النساء في باقي الأقاليم الإسلامية، فإنّ الروايات الموجودة كافية لتشكّل دليلاً على وجود توجه إيجابي تجاه المرأة في المجتمع الإسلامي. لأنّ عطاء النساء، ولو أنه كان محلياً وفي نفس الوقت أقل من عطاء الرجال، إنما يشكل خطوة أخرى خطاها الإسلام في سبيل تعزيز مكانة المرأة والرفع من شأنها، بعد أن سبق وأقر لها نصيبها من الميراث<sup>(130)</sup> الذي كانت قوانين الجاهلية قد حرمتها منه<sup>(131)</sup>.

ولعلنا نجمل هذه النقاط، وبشيء من اليقين، أنّ 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 بكامل الخدمات وتحظى بالدعم من قبل الدولة عرفت باسم الأشراف ولم يقتصر أفرادها على الجنس العربي لأنّ الموالي من غير العرب كانوا بين المنتمين لها.

---

(130) قرآن كريم، سورة النساء: 8، 12.

(131) المحبّر، ص 236، 324. وجدير بالذكر أن نصيب المرأة من الميراث أصبح نصف نصيب الرجل كما حدّدته الآيات الآتفة الذكر. وهو تحديد يتفق مع العرف العربي الجاهلي الذي أقرّه ذو المجاسد الإشكريّ، أول من جعل للبنات نصيباً من الميراث في الجاهلية وأوصى بأن يعطي للبنات سهم وأن يعطي للابن سهمان، فوافق حكمه حكم الإسلام. أنظر: المصدر نفسه.

### الحد الأدنى من العطاء وآثاره

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

وفي الوقت الذي اكتفى فيه البعض بالتذمر والشكوى، فقد بادرت فئة أخرى إلى البحث عن موارد إضافية تزيد بها دخلها أنى وانتهم الحيلة إلى ذلك. ففي مصر على سبيل المثال وجد أصحاب العطاء المزلج في ازدياد الأرض وسيلة ميسورة لزيادة دخلهم ولو أن الأمر كان رهناً بالحصول على إذن لذلك من واليها<sup>(138)</sup>. ويبدو أن الحصول على مثل هذا الأذن لم تكن تكتنفه المصاعب أول الأمر، لأنّ الوالي نفسه كان يزدرع كغيره من

(132) لسان العرب، ج2، ص 290، 628.

(133) ابن سعد، ج (1)، ص 214؛ فتوح البلدان، ج3، ص 552، مع العلم أن رواية أخرى تجعل هذا العطاء مائتين وخمسين درهماً، ابن سعد، ج3 (1)، ص 219.

(134) الخطط، ج1، ص 79.

(135) تاريخ اليعقوبي، ج2، ص 176. ومع ذلك نرى بأن عطاء بعض أبناء القبائل كان أقل من مائتي درهم. إذ بلغ عطاء أبناء هذيل مائة وخمسين درهماً فقط. الأغاني، ج18، ص 98.

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

(137) البيان والتبيين، ج2، ص 285.

(138) الإصابة، ج2، ص 150، فتوح مصر، ص 162.

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

ولعل أهم ما يوحى به هذا الأمر هو أن الازدراع في مصر قد تفتش بين المقاتلة إلى درجة أقلت بال الخليفة. وإذا كانت ظاهرة الازدراع قد تفتت في هذا الأقليم، فليس معنى ذلك أنها قد تفتت في باقي الأقاليم. ولابد هنا من أن نذكر بأن غالبية أهل الديوان في مصر كانوا من قبائل اليمن<sup>(141)</sup>. 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 مرابطاً في مواقعه على حدود العدو مدة طويلة، قبل أن يؤذن لأفراده بالعودة إلى أهلهم وبيوتهم<sup>(142)</sup>. ولعل ارتباط ظاهرة التجمير في أذهان

---

(139) فتوح البلدان، ج1، ص 257. "إن أرضنا أرض مُدْرَعٍ وَمُنَجَّرٍ، فنحن نصيب فضلاً عما نحتاجُ إليه لِنَفْقَتْنَا".

(140) فتوح مصر، ص 162؛ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1387هـ/1967، ج1، ص 155.

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

(142) الأزهرى، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1384هـ/1964، ج11، ص 74؛ قارن أيضاً: الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثالثة، بيروت، 1969، ج5، ص 126؛ لسان العرب، ج4، ص 146؛ الزبيدي، تاج العروس في شرع القاموس، طبعة معادة عن طبعة بولاق، بيروت، د.ت. ج3، ص 108؛ ابن الاثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق محمد الطناحي، القاهرة، 1383هـ/1964، مادة "جمر"؛ ابن دريد،

العرب بجبابرة الملوك وطغاتهم كالفراعنة والأكاسرة<sup>(143)</sup>، يشكل بحد ذاته مؤشراً سلبياً لا مرءاً فيه تجاه هذه الظاهرة. وذلك لما أتصف به هؤلاء الحكام من صفات الظلم والقهر لرعاياهم وفقاً لما تصورهم به الروايات الإسلامية<sup>(144)</sup>. ولكن ضرورات الفتح من جهة، وكون غالبية الجيوش التي كانت تشارك في هذه الفتوح قد جاءوا من جزيرة العرب من جهة أخرى، جعلت من التججير أمراً لا مندوحة عنه. ومع ذلك ظل موقف السنة الإسلامية

---

محمد بن الحسن، **الجمهرة في اللغة**، حيدر آباد، 1344هـ (طبعة معادة، بيروت، د.ت) ج2، ص 85؛ **المبرد**، ج2، ص 233.

(143) لا تتفق الروايات حول أصل هذه الظاهرة فبعضها تعزوها إلى الفراعنة وبعضها الآخر يعزوها إلى الأكاسرة ملوك الفرس. فعندما خطب أحد زعماء الكوفة بجيش ابن الأشعث حاضراً إياهم على التمرّد ضد الحجاج قال: "إنكم أن أطعمت الحجاج جعل هذه البلاد بلادكم ما بقيتم، وجمركم تجمير فرعون الجنود. فإنّه بلغني أنه أول من جمّر البعوث"، **تاريخ الطبري**، ج2، ص 1054؛ **قارن**: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ليدن، 1863-1871، ج4، ص 462-463؛ **البلاذري**، أحمد بن يحيى، **أنساب الأشراف**، تحقيق ف. الواردات، غريفسقالد (ألمانيا) 1883، ج11، ص 325-326.

أما ربط التججير بالأكاسرة فيدل عليه ما روي عن "الهزمّان"، أحد قادة الفرس الذين وقعوا في الأسر وأسلم بعد ذلك، من أن كسرى جمّر بعوث فارس. وانتشد الشافعي بيتاً من الشعر لم ينسب لقائله، يعزي فيه التججير إلى كسرى، والبيت هو:

"وَجَمَّرْتَنَا تَجْمِيرَ كَسْرَى جُنُودَ وَمَنْبَتٌ \_\_\_\_\_ حَتَّى مَلْنَا الْأَمَانِيَا"

انظر: **الحيوان**، ج5، ص 126؛ **النهاية**، مادة "جمر"، **الازهري**، ج11، ص 74؛ **لسان العرب**، ج4، ص 146؛ **تاج العروس**، ج3، ص 108.

(144) ورد في القرآن الكريم نيف وخمس وعشرون آية في تجرّ فرعون وظلمه. ومن السهل أن يعود القارئ إلى تلك الآيات مستعيناً بالمعجم المفهرس لآيات القرآن الكريم.

وبالإضافة إلى القرآن، فهناك بعض الأحاديث التي تبرز هذا الجانب في شخصية الفراعنة؛ من بينها ما رواه الزّهري عن كراهية النبي تسمية أطفال المسلمين باسم "الوليد" لأنه من أسماء الفراعنة. حيث روي قوله: "قد جعلتم تتسمون بأسماء فراعنتكم، انه سيكون رجل يقال له الوليد هو اضرّ على أمتي من فرعون على قومه". مؤلف مجهول، **العيون والحدائق**، تحقيق م.ي دي خويه، ليدن، 1869، المجلد الأول، ص 112؛ **قارن**: **الإصابة**، ج3، ص 637، **المتقي الهندي**، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، تحقيق بكرى حياتي وصفوة السقا، بيروت، 1399هـ/1979، ج16، ص 43.

وفي ذمّ 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 أهلهم<sup>(145)</sup>. ويمكن لنا أن نتبين بعض الدوافع التي وقفت من وراء هذا التحذير إذا ما تتبعنا الروايات التي تتحدث عن تداع إلى الانحراف والرذيلة عند بعض نساء المقاتلة المجرمين، ليس فقط في خلافة عمر بل في عهد ما بعد عمر. فمن بين تلك الروايات ما نقل عن رجل من بني سليم يُدعى جَعْدَة السلمي أنه كان يُغري بعض نساء المدينة للخروج معه خارج المدينة حيث كان يلهو بهنّ في غياب أزواجهن المجرمين. فتسرّب خبره إلى جبهات القتال فأرسل أحد هؤلاء الأزواج رسالة شعرية إلى عمر بهذا الصدد كي يضع حداً لهذا العبث بنسائهم<sup>(146)</sup>. وتتحدث الروايات كذلك عن نساء كنّ على شفا الخيانة والغدر بازواجهنّ لطول افتقادهنّ لهم<sup>(147)</sup>. وكثيراً ما كانت العلاقة الزوجية تسوء بين الرجل وزوجته أثناء غيابه<sup>(148)</sup>. ووصل الأمر ببعض الأزواج إلى فك رباط الزوجية<sup>(149)</sup>. بل بلغ الأمر ببعض نساء المجرمين إلى درجة الزنا<sup>(150)</sup>.

لم تبقَ معاناة نساء المجرمين سرّاً دفيناً في صدورهنّ، إذ اخذت هذه المعاناة تتكشف شيئاً فشيئاً. ويروى في هذا الصدد أنّ الخليفة عمر قد وقف بنفسه على معاناة امرأة حين سمعها وهو يطوف في سكك المدينة، تحدّثت نفسها شاكية طول غياب زوجها، وأنها لولا خشية الله، لأوشكت أن تستسلم لنزواتها، فما كان من عمر، كما تقول الرواية، إلا أن أرسل أمراً بإقفال زوجها من الجبهة، ثم توجه إلى ابنته حفصة أم المؤمنين

(145) نسب إلى عمر بن الخطاب قوله: "لا تجمروا الجيوش فتفتنهم". النهاية، مادة "جمر"؛ الأزهرى،

ج11، ص 74، لسان العرب، ج4، ص 146؛ تاج العروس، ج3، ص 108. وفي رواية أخرى لهذا

الحديث ورد: "لا تجمروا المسلمين فتفتنهم وتفتنوا نساءهم"، انظر: المبرّد، ج2، ص 233.

(146) ابن سعد، ج3 (1)، ص 205؛ الجاحظ، عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون،

القاهرة، 1399هـ/1979، ج3، ص 88؛ الأمدي، الحسن بن بشر، المؤلف والمختلف، تحقيق عبد

الستار فراج، القاهرة، 1381هـ/1961، ص 82؛ الاصابة، ج1، ص 261.

(147) مناقب عمر، ص 83.

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

(149) الأغاني، ج21، ص 37.

(150) أخبار النساء، ص 151-152؛ المحاسن والمساوي، ج2، 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 مجمراً بعد هذه المدة<sup>(151)</sup>. وسواء كان هذا الإجراء قد حدث بالفعل أو لم يحدث، وكان عزوه إلى عمر جزءاً من التوجّه الإسلامي العام الذي يميل إلى تصوير هذا الخليفة بصورة الحاكم المثالي، فإنّ الأمور لم تسر كما أراد لها عمر أن تكون. فإنّ خلافة عثمان اعتاد المسلمون أن يخلّفوا في الجبهة الشرقية في خراسان عدة آلاف من الجنود يمكثون فيها سنة كاملة ولا يستبدلون بغيرهم إلا في موسم الغزو التالي<sup>(152)</sup>. وظلّ الأمر كذلك حتى استخلف معاوية حيث حاول وضع حدّ لظاهرة التججير في هذه الجبهة، فبعث بجيش كبير إلى هذه الولاية بصحبة نسائهم وأولادهم لتكون خراسان لهم مقراً دائماً<sup>(153)</sup>. ومع ذلك فإنّ طريقة المناوبة لم تختفِ كلية بل ظلّت باقية إلى أيام عبد الملك<sup>(154)</sup>. إذ شهدت هذه المنطقة أعنف الحروب والحملات ضد الثوار الخوارج وكانت مستهدفة لضغوط عسكرية من الشرق<sup>(155)</sup>. ولدينا أدلة أخرى تؤكد استمرارية المناوبة في السنوات التي أعقبت موت عبد الملك، حيث لم يكن لدى أبنائه الأربعة الذين خلفوه في الحكم من حيلة للتخلص منها. وكان كل ما فعلوه هو تقصير فترة التججير من ستة أشهر، كما أقرها عمر بن الخطاب، إلى أربعة أشهر كما أمر بذلك سليمان بن عبد الملك<sup>(156)</sup>.

(151) مناقب عمر، ص 83-84؛ قارن: السبكي، عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، القاهرة، 1383هـ/1964، ج1، ص 284؛ اليزيدي، محمد بن العباس اليزيدي، كتاب الامالي، تحقيق عبد الله، بن احمد العلوي الحضرمي (نسخة مصورة في بيروت، دت عن طبعة حيدر آباد، 1369هـ)، ص 98-99.

(152) فلم يزل أهل البصرة يغزون من لم يكن صالحاً من أهل خراسان، فإذا رجعوا خلّفوا أربعة آلاف للعقبة. فكانوا على ذلك حتى كانت الفتنة. تاريخ البطري، ج1، ص 2906.

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

(154) تاريخ الطبري، ج2، ص 826 "حتى تأتي أيام عَقَبِهِمْ فَتُعَقِّبُهُمْ وَتُبْعَثَ آخِرِينَ مَكَانَهُمْ".  
(Abd al-Amir Dixon, The Umayyad Caliphate, 65-86/684-705 (A Political Study), London, 1971, p. 169ff. (155)

(156) ابن الجوزي، المنتظم، مخطوطة 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<sup>(157)</sup>.

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 إنزلاق المجرمين إلى مهاوي الرذيلة، حيث أدى بهم طول الغياب عن زوجاتهم إلى ارتياد محلات البغاء<sup>(158)</sup>. ومن الجدير بالتنويه في هذا المقام أن أولى الأمر من قادة المسلمين كانوا يبدون نوعاً من التساهل في إيقاع الحدود على مرتكبي هذه الجنايات. مع العلم أن عقوبتها المنصوص عليها تتراوح بين عقوبة الجلد بالسوط وبين القتل رمياً بالحجارة<sup>(159)</sup>. وأبسط تفسير لهذا الموقف المتسامح هو الإخلال بقواعد الشرع أن لم يكن تعطيلاً مطلقاً للحدود.

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

---

(157) فَمَنْ صَبِرَتْ مِنْهُنَّ وَأَحْسَبَتْ أَعْطَاهَا اللَّهُ أَجْرَ الشَّهِيدِ، أخبار النساء، ص 119.

(158) أنساب الأشراف، 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) ميتر آدم، الحضارة الإسلامية، ترجمها عن الألمانية 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 الجوّاري والغلمان"، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1384هـ/1965، ج 2، ص 100-102؛ طبقات الشافعية الكبرى، ج 3، ص 18، الخراج وصناعة الكتابة، ص 76، نهاية الأرب، ج 2، ص 204-207، كنز العمال، ج 5، ص 338 وما بعدها. ويتطرق الجاحظ في موضع آخر إلى لواط خراسان فيقول: "كان السبب الذي اشاع في أهل خراسان اللواط وعودهم ذلك، كثرة خروجهم البعوث وكانوا لا يستطيعون

أغرائهم واستدراجهم الى البغاء تثبيطاً لِهَمَمِهِمْ وتوهيناً لعزيمتهم في القتال<sup>(162)</sup>. وقد تنبّه بعض الأتقياء من المقاتلة إلى خطر الانسياق وراء الشهوة التي قد تجرّهم إلى ارتكاب الفاحشة أثناء مدة تجميرهم، حتى أنّ بعضهم قد همّ في اخصاء نفسه خوفاً من أن يقع في المحذور<sup>(163)</sup>. وقد أشار عمر في إحدى وصاياه إلى الخليفة من بعده إلى ضررٍ أبعدُ أثراً للتجمير قد يحيق بأمة الإسلام جميعها لأنّ حبس المسلمين في الثغور قد يؤدي إلى انقطاع النسل والذرية<sup>(164)</sup>. وهو أمر يرى فيه الجاحظ النهاية الحتمية حيثُ يعتبره إبطاً للدين والدنيا معاً<sup>(165)</sup>.

وإذا كانت التحذيرات المنسوبة إلى عمر أو الرأي الذي يعتنقه 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 وولائهم السياسيّ لخليفته إذا ما مكثوا فترة طويلة في النواحي التي يرسلون إليها، لأنهم مع تعاقب الأيام قد يتشربون بأخلاق أهل تلك النواحي مما قد يفسد ولاءهم وينتقص من طاعتهم لحكامهم<sup>(166)</sup>. وكان هذا بعد نظر من قبل معاوية، يؤكد ما حدث بعد مرور أكثر من قرن

---

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

(162) أنساب الأشراف، ج11، ص 134. ويروى في هذا الصدد حديث يبين خطر النساء والخمر على أمة المسلمين. فروى عن النبي (ص) قوله: "أخوف ما أخافُ على امتي النساء والخمر". نهاية الأرب، ج2، ص198.

(163) الإصابة، ج2، ص464. وقد حرمت الشريعة الإسلامية الخصاء ليس في الإنسان فحسب بل في البهائم واعتبر الخصاء من المثلّة التي حرّمت كذلك أيّما تحرّيم، انظر ذلك: في لسان العرب، ج11، ص 615، الحيوان، ج1، ص 128-129، 177-180.

(164) من بين ما أوصى به عمرُ الخليفة من بعده قوله: "ولا تجمرهم في البعوث فتقطع نسلهم"، البيان والتبيين، ج2، ص 48.

(165) رسائل الجاحظ، ج (1)، ص 43.

(166) العقد الفريد، ج4، ص 373.

من الزمان حين أفسد أهل الكوفة، المشهورون بالتشيع، جند الخليفة المنصور لطول مكثهم بين ظهرانهم مما حدا بالمنصور إلى بناء مدينة بغداد لتكون خالصة له ولجنده وبطانته<sup>(167)</sup>.

ومع مرور الزمن رسخت في أذهان الناس صورة قبيحة للتجمير، ولم يخف ذلك بالطبع على الحكام المسلمين فاستخدموه شعاراً يلوحون به لجنودهم على سبيل الترغيب تارة وعلى سبيل الترهيب تارة أخرى. فقد عرفوا ثقل وطأته على كاهل أهل الديوان الذين كانوا يرون في سرعة عودتهم من الغزو إلى بيوتهم وأهليهم أقصى ما يبتغون<sup>(168)</sup>. فكثيراً ما كان يلوح الخلفاء أو قوادهم باستخدام التجمير ليحثوا جنودهم على أداء واجبهم القتالي على خير وجه<sup>(169)</sup>. ونراهم في بعض الأحيان قد نفّذوا تهديداتهم تلك وجمّروا أهل الديوان في ناحية من نواحي سلطانهم<sup>(170)</sup>. وعلى ضوء هذه الرؤية للتجمير يسهل على المرء فهم الوعود الذي اعتاد على إطلاقها الخلفاء الجدد لدى تسلمهم السلطة، خاصة تلك التي كانوا يقطعون فيها على أنفسهم العهود بألا يجمّروا أهل الديوان<sup>(171)</sup>. وواضح أنّ

---

(167) تاريخ الطبري، ج3، ص 272.

(168) أنساب الأشراف، مخطوطة عاشر افندي، القسم الثاني، ورقة، 73ب، ورقة 190أب، تاريخ الطبري، ج2، ص 1624، الأغاني، ج20، ص 108؛ ج21، ص 40، الكامل، ج5، ص 139.

(169) لما شد أهل المدينة على أهل الشام شدة رجل واحد يوم الحرّة، تراجع أهل الشام قليلاً، فصاح بهم مسلم بن عقبة أميرهم ولم يعجبه قتالهم وقال: "أما والله ما جزاؤكم عليه إلا أن تُخرّموا العطاء وأن تُجمّروا في أقاصي الثغور". تاريخ الطبري، ج2، ص 414.

(170) مثال ذلك ما فعله سليمان بن عبد الملك حين حطّر العودة على جيش أهل الشام الذي أرسل إلى بلاد السند، فظل مجمّراً في السند إلى أن تولى عمر بن عبد العزيز فأمر بعودتهم. تاريخ الطبري، ج2، ص 1275. وكان عبد الملك قد أوعز من قبل إلى الحجاج بن يوسف بتجمير أهل الديوان في العراق جزاء لهم على تأييدهم لثورة ابن الأشعث. أنساب الأشراف، مخطوطة عاشر افندي، القسم الثاني، ورقة 21 أ. وكذا فعل الحجاج عندما أمر بجيش العراق أن يمكث في سجستان إلى أن يتم مهمته ولو استغرقه الأمر وقتاً طويلاً. تاريخ الطبري، ج2، ص 1054؛ الكامل، ج4، ص 462-463؛ أنساب الأشراف، ج11، ص 325-326.

(171) من أبرز الأمثلة على ذلك خطبة الخليفة يزيد بن الوليد بن عبد الملك، الذي لقّب بيزيد الناقص، عندما بويع بالخلافة بعد مقتل الوليد بن يزيد حيث قال: "ولا اجمركم في بعوثكم فأفتنكم وأفتن أهليكم".

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

ويجدر أن نُشير في هذا الصدد إلى أنّ 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 الحجاج وعبد الملك، حين شرع الدعاة في تحريض أهل ديوان العراق للانضمام للثورة حيثُ أشاعوا بأنّ الحجاج عازم على تجميرهم في سجستان وأنه لن تكون لهم عودة قريبة إلى أهليهم<sup>(172)</sup>.

وعلى صعيد آخر كان للتجمير نصيب في تكريس عداء بعض الأقاليم لخلفاء بني أمية، فمن جرّاء تزايد اعتماد الأمويين على جيش الشام في اخماد الثورات المتلاحقة في أنحاء مختلفة من الدولة الإسلامية<sup>(173)</sup>، وبسبب الحاجة إلى ضمان الأمن في مناطق الغليان، كان على هذا الجيش أن يربط لأوقات طويلة في هذه المناطق، ولذا أصبح ينظر إليه كجيش احتلال ويقابل بمشاعر الكراهية<sup>(174)</sup>.

ولعلّ أكثر ما كان يغذي الكراهية، تلك المضايقات التي كانت تحدث من جرّاء تعرّض الجنود الشاميين للنساء أثناء أقامتهم في الأمصار نفسها. وقد أشار قتيبة ابن مسلم

---

تاريخ الطبري، ج2، ص 1835؛ البيان والتبيين، ج2، ص 142. ووجد الوليد بن عبد الملك الودع ذاته في مناسبة أخرى. المصدر نفسه، ج2، ص 204.

(172) فمما قاله بعضهم: "انكم أن اطعمتم الحجاج جعلها بلادكم ما بقيتم وجمركم تجمير فرعون لجنده". أنساب الاشراف، ج11، ص 325-326؛ تاريخ الطبري، ج2، ص 1054؛ الكامل، ج4، ص 462-463.

ويبدو ان نيّة الحجاج 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 رَجْعَةٌ      سَنِينَ وَمِنْ بَعْدِهَا أَشْهُرُ

أنظر: الأغاني، ج5، 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، ج4 (أ)، ص 32، 50.

الباهليّ إلى ذلك حين دعا جنوده لتأييد خلعه لسليمان بن عبد الملك<sup>(175)</sup>. وحرصاً من الحجاج على عدم تفجّر الكراهية لأهل الشام، حذّرهم من الدخول إلى البيوت والاعتداء على النساء وهددهم بأنه لن يسكت على أيّ من تلك المخالفات<sup>(176)</sup>. وإمعاناً منه في الحيلة فقد أمر بعزلهم عن بيوت أهل الكوفة وأسكن الجنود في معسكر بعيد عن أحياء المدينة<sup>(177)</sup>. ويبدو أنّ شبح هذه المشكلة قد استحوذ على مخيلة الحجاج وعزم على أن يحسم أمرها. فجاء قراره باقامة مدينة واسط لتكون خاصة بجيوش الشام المرابطة في العراق<sup>(178)</sup>.

## (8)

### العطاء والعوامل السياسية

إعتاد 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<sup>(179)</sup>. وحذا عليّ حذو عثمان في ذلك عندما بويع للخلافة<sup>(180)</sup>. ورأينا ذلك يتكرر في خلافة بني أمية عندما زاد الوليد بن يزيد في عطاء أهل الديوان عشرة دنانير وضاعف الزيادة لجند الشام

(175) ومن بين ما قاله قتيبة وهو يحاول استمالة الناس إلى جانبه: "حتى متى يتيطّح أهل الشام بأفئنتكم وظلال دياركم". تاريخ الطبري، ج2، ص 1288؛ الكامل، ج5، ص 14.

(176) أنساب الاشراف، ج11، ص 350.

(177) تاريخ الطبري، ج2، ص 1098.

(178) أنساب الاشراف، مخطوطة عاشر افندي، القسم الثاني، ورقة 1250 (ترقيم حميد الله)؛ قارن: العصامي، سمط النجوم العوالي في أنباء الاوائل والتوالي، القاهرة، 1380هـ، ج3، ص 157. وجاء في بعض الروايات أن بناء واسط قد أوكل إلى رجل يسمى ابو موسى الغنزي، وكان له ابن اسمه الحكم يحسنُ تعبير الرؤيا عاش ايام المهدي. المحاسن والمساوي، ج1، ص 315.

(179) تاريخ الطبري، ج1، ص 2804.

(180) أبو الفرج الاصبهاني، مقاتل الطالبين، تحقيق أحمد صقر، 1970، ص 55.

خاصة<sup>(181)</sup>. وبغض النظر عن الفترة التي بدأت تُعطى فيها هذه الزيادات أو الخلفاء الذين منحوها، فقد كانت زيادات موسمية غايتها التحبب إلى الرعية والفوز برضاها<sup>(182)</sup>. وكانت حاجة الخلفاء لنيل هذا الرضا تزداد في أوقات الشدة عندما تنتشب القلاقل والثورات، فكانوا يلجأون إلى منح هذه الزيادة تنشيطاً لهمم المقاتلين وتثبيتاً لطاعتهم. فعندما ثار أهل المدينة على يزيد بن معاوية وأرسل جيشه الذي خاض وقعة الحرّة أعطى كل فرد منهم مائة دينار زيادة على عطائه<sup>(183)</sup>.

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

ولم تكن الزيادة في العطاء مقصورة على المؤيدين والأنصار فحسب، بل كانت تمنح أو يُوعَدُّ بها أنصار المعارضين والمتمردين لكي يتخلوا عن قوادهم وزعمائهم ويتحولوا في ولائهم للسلطان<sup>(185)</sup>.

---

(181) تاريخ الطبري، ج2، ص 1754؛ العيون والحدائق، ص 123، ويبدو أن ذلك كان متبعاً منذ نشوء دولة بني أمية. إذ روي أن يزيد بن معاوية اقترح على أبيه أن يرفع عطاء أهل الشام ويخبرهم أن الزيادة قد جاءت بمبادرة من ابنه يزيد حتى يرفع ذلك من منزلته عندهم ويحبّبه اليهم". ابن ظفر الصقلي، محمد بن ابي محمد، انباء نجباء الأبناء، دار الآفاق، بيروت، 1980، ص 106. وأجرى عمر بن عبد العزيز زيادة عشرة عشرة في عطاء الجند العربي والموالي سواء. ابو نعيم الاصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الاصفياء. القاهرة 1351هـ/1932، ج5، ص 331؛ وانظر أيضاً: الجهشيري، كتاب الوزراء والكتاب، القاهرة، 1938، ص 191.

(182) التنظيمات، ص 134. وكثيراً ما كانت تلغى هذه الزيادات بعد موت الخليفة التي اقرّها. فقد ألغى يزيد بن الوليد بن عبد الملك الزيادة التي زادها سلفه الوليد بن يزيد. انظر: تاريخ الطبري، ج2، ص 1825؛ المنتظم، مخطوطة بودليانا، ورقة 142 أ.

(183) "ونادى مناديه في الناس بالمسير على أن يُعطوا أعطياتهم كملاً ويعان كل امرئ منهم بمائة دينار". اتساب الاشراف، ج4 (ب)، ص 33.

(184) اتساب الاشراف، مخطوطة عاشر افندي، القسم الاول، ورقة 578 (ترقيم حميد الله). وقد خصّ معاوية من حاربوا في صفوفه في وقعة صفين بشرف العطاء مكافأة لهم على تأييدهم له. المحاسن والمساوئ، ج2، ص 228؛ قارن ايضاً: الجاحظ، عمرو بن بحر، التاج في اخلاق الملوك، تحقيق احمد زكي باشا، القاهرة، 332 هـ/1914، ص 57.



وكلما كانت المهام العسكرية التي يكلف بها أهل الديوان محفوفة بالمخاطر، كان يُزاد في عطاء الجنود الذين يرسلون في هذه المهام تشجيعاً على قبولها والمشاركة فيها. وهو ما كان يحدث عند إرسال الجيوش للمرابطة في الثغور بإزاء العدو<sup>(186)</sup>. وعلى الرغم من اختلاف التسميات التي أطلقت على تلك الزيادة<sup>(187)</sup>، فإنها كانت وسيلة لكسب ولاء المقاتلة وتشجيعهم على تنفيذ واجبه العسكري، إذ كان رجال الدولة يدركون الصلة القائمة بين العطاء وطاعة أهل الديوان<sup>(188)</sup>. ولذا فقد استخدموا العطاء سلاحاً بأيديهم يعاقبون به خصومهم من جهة أو يتوسلون به إلى قلوب أنصارهم من جهة أخرى. فكثيراً ما أوقف إدار العطاء لسكان المناطق التي تُبدي معارضة أو تشارك في عمل معاد للسلطة، وكانت مدة التوقف تطول أو تقصر وفقاً لمشئنة الخليفة<sup>(189)</sup>. ليس هذا فحسب

---

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

الإمامة والسياسة، ج2، ص 27. ومارس الأسلوب نفسه عندما عرض على المشاركين في ثورة ابن الأشعث أن يجعل عطاءهم ورزق عيالهم مساوياً لعطاء وأرزاق أهل الشام. أنساب الأشراف، مخطوطة عاشر افندي، القسم الثاني، ورقة 16 أ.

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

(187) من بين تلك التسميات التي امكنا الوقوف عليها: (المعونة) وهو مبلغ اضافي يعين اهل الديوان على قضاء حوائجهم. انظر: تاريخ الطبري، ج2، ص 755. (الرغائب) أي المبلغ الذي يُرغبُ الجيش في مُهمّاتهم ويقوِي من طاعتهم لأمرائهم. زهر الأداب، ج1، ص 541. (الجُل أو الجُعالة) وهو مبلغ يشترطه المقاتل قبيل خروجه في الغزوة. أنساب الأشراف، ج11، ص 106؛ قارن: لسان العرب، ج11، ص 111.

(188) سئل بعض رجال بني أمية عن سبب زوال سلطانهم فقال: ".... وبطل عطاء جنودنا فزال طاعتهم لنا، واستدعاهم اعداؤنا فأعانوهم علينا". المحاسن والمساوي، ج1، ص 254.

(189) حرّم معاوية عامّة انصار علي من أهل الكوفة بعد توليه الخلافة، الأغاني، ج10، ص 119. وكان حرمانهم من العطاء قد سهّل على حجر بن عدي تحريضهم على معاوية، تاريخ الطبري، ج2، ص 113؛ الأغاني، ج16، ص 2.

وحرّم أهل الكوفة من عطائهم مرة أخرى بعد ثورة زيد بن علي ضد هشام بن عبد الملك، تاريخ الطبري، ج2، ص 1716. الا أن هشاماً سرعان ما تراجع عن قراره وأذّر العطاء من جديد. انساب

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 للخليفة<sup>(190)</sup>. 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 الموالي<sup>(191)</sup>. وكذا فعل الخليفة العباسي المهدي حين أخرج أبناء أسرة زياد بن أبيه من ديوان قریش وديوان العرب وجعلهم في ديوان الموالي<sup>(192)</sup>. وبالرغم من أن هذه العقوبة تبدو لأول وهلة وكأنها ذات طابع مادي يتمثل في تخفيض حجم العطاء، إلا أنها في الوقت ذاته تنطوي على عقاب معنوي أشد خطراً وابعداً شأناً من العامل المادي. فمجرد جعل هؤلاء، وخاصة فيما يتعلق بأسرة ال زياد، في ديوان الموالي دليل على التشكيك في نسبهم بل ونفيعهم 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<sup>(193)</sup>.

- 
- الإشراف، مخطوطة عاشر أفندي، القسم الأول، ورقة 514 (ترقيم حميد الله). وأثناء خلافة هشام أيضاً قطع عطاء أهل المدينة وأهل مكة على أثر الثورة نفسها. الأغاني، ج7، ص 21. وحرّم جماعة من أهل العراق عطاءهم بعد ثورة عبد الرحمن بن الأشعث، الأغاني، ج4، ص 158. وقد بلغ عدد هؤلاء المحرومين من العطاء وفقاً لبعض التقديرات عشرين ألفاً. تاريخ البعقوبي، ج2، ص 291.
- (190) فعلى سبيل المثال أوقف الخليفة عثمان صرف العطاء لعبد الله بن مسعود عندما ازدادت إنتقاداته ضد منهج الخليفة وسياسته، ابن سعد، ج3 (1)، ص 114. ومنع مروان بن الحكم اثناء امارته على المدينة العطاء عن ابن صهيب الرومي، لأنه لم يكن راضياً عن موقفه تجاه مقتل عثمان، أنساب الإشراف، ج4 (أ)، ص 90. وعاقب الحاج رجلاً من أهل العراق بمنعه العطاء عنه لأن أخاه ناصر ابن الأشعث في ثورته. ابن عساکر، ج4، ص 61. وقطع عبد الملك عطاء الشاعر ابن قيس الرقيّات لميوله السياسية وتأييده لعبد الله بن الزبير. الأغاني، ج4، 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، ج1، ص 144.
- (191) ابن عساکر، ج2، ص 262. وجدیر بالذكر أن عطاء الموالي كان في الدرك الأسفل من سلم العطاء بعد عطاء الأعراب وعطاء أهل الأمصار، الأغاني، ج21، ص 40.
- (192) تاريخ الطبري، ج3، ص 479.
- (193) الهمداني، 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. فاذا ما ترك أحد المقاتلة معسكره لسبب من الأسباب، أي "أخلّ بمركزه"، فانه يتعرض لنوع من العقوبة تتفاوت في الشدة والسهولة وفقاً للظروف التي حدثت فيها. وقد وصفت رواية منسوبة إلى الشعبي كيف تدرّجت هذه العقوبة منذ أن ظهر هذا النوع من المخالفات أيام الخلفاء الراشدين وحتى عهد عبد الملك وواليه الحجاج، حيث اقتصر في البداية على نزع عمامة المخلّ على مشهد من الناس، إلى أن وصلت في النهاية إلى حدّ الاعدام<sup>(194)</sup>. وكان حرمان المقاتل من العطاء واحداً من بين هذه العقوبات إذا طالت مدة غيابه عن معسكره<sup>(195)</sup>. إما إذا كان الغياب لفترة قصيرة فكان يُكتفى بتجميد العطاء لفترة ما ثم يستأنف دفعه من جديد<sup>(196)</sup>. فمن جرّاء ذلك كان التشدّد في العقوبة سبباً في رفع درجة الانضباطية عند المقاتلين، وأدّى بالتالي إلى إختفاء هذه الظاهرة كلية إبان حقبة الحجاج<sup>(197)</sup>.

ومن أجل النجاعة في معالجة هذه الظاهرة فقد أنشيء جهاز خاص يتولّى أمر الاهتمام بشؤون التهريب من الخدمة العسكرية، عرف باسم ديوان العصاة<sup>(198)</sup>. فكان موظفو هذا الجهاز يقومون باستعراض الجنود يومياً في أماكن تركزهم وفقاً لقوائم تشتمل على اسماء الجنود في المركز، سُموا باسم "العُراض"<sup>(199)</sup>. فاذا ما تبين غياب احد من الجنود وضعوا على اسمه خطأً، اشارة إلى أنّه من العصاة. وعند ذلك تعمل الاجراءات

(194) سمط النجوم، ج3، ص 150.

(195) العقد الفريد، ج5، ص 15؛ ابن سعد، ص 256؛ الأغاني، ج11، ص 164؛ انساب الاشراف، مخطوطة عاشر افندي، القسم الثاني، ورقة 463ب؛ ابن عساكر، ج4، ص 61.

(196) ابن سعد، ج5، ص 257.

(197) أنساب الأشراف، ج11، ص 275.

(198) الكامل، ج5، ص 118.

(199) أنساب الاشراف، مخطوطة عاشر افندي، القسم الثاني، ورقة 463ب؛ أنساب الاشراف، ج11، ص 275؛ تاريخ الطبري، ج2، ص 874.

لإيقاف صرف عطائه<sup>(200)</sup>. وهناك العديد من المصطلحات الخاصة بالنواحي الاجرائية المتعلقة بدايوان العُصاة والطرق التي يستخدمونها للقيام بعملهم<sup>(201)</sup>. وبعد أن تتم عملية الاستعراض ترفع القوائم إلى المسؤولين في ديوان العطاء فتسقط أسماء الغائبين من سجلات العطاء فيحرمون عطاءهم<sup>(202)</sup>.

وقد عرف هؤلاء باسم "سَقَطِ الجند". وتبيّن احدى الروايات ما يلحق بهؤلاء من الذلّ والضياع نتيجة حرمانهم من عطائهم حتى أنّه ضرب بهم المثل في هذا المجال<sup>(203)</sup>. ولكن الحرمان من العطاء لم يكن نهائياً، فكثيراً ما كان يحدث أن تلغى هذه العقوبة بعد إيقاعها فترة من الزمن، وعندها "يُفَكّ" عن اسم رجل الديوان ليعود ويتلقّى عطاءه من جديد<sup>(204)</sup>.

بقي أن نضيف في هذا الصدد، ان ديوان العُصاة لم يكن المؤسسة الوحيدة التي اقتضى ديوان العطاء إنشاءها. فقد ظهرت إلى جانبه مؤسسات أخرى ذات طابع إداري وتنظيمي اثناء مسيرة التطوّر الطويلة التي رافقت الديوان منذ إنشائه<sup>(205)</sup>. وغنيّ عن

---

(200) "وكان فيهم المغيرة بن حبناء فلما طال مقامه واستقر الجيش لحق بأهله فألّم بهم وأقام عندهم شهراً. ثم عاد وقد قفل الجيش إلى المهلب، ففيل له أن الكتاب خطوا على اسمه. وكُتِبَ إلى المهلب أنه عصا وفارق مكتبه بغير إذن، فمضى إلى المهلب فلما لقيه أنشد هذه القصيدة واعتذر إليه فعذره وأمر بإطلاق عطائه". الأغاني، ج11، ص 164.

(201) فمن بين المصطلحات نجد مصطلح (التَحْلِيْق) وهو ان توضع حلقة حول اسم الرجل الغائب عن مكتبه. ابن عساكر، ج4، ص 61. ومنها (الضَرْبُ) وهو ان يشطب اسمه او يحى من القائمة. ابن كثير، اسماعيل القرشي، البداية والنهاية في التاريخ، القاهرة، 1351هـ، ص 124. ومنها (الْوَضْعُ) وهو شبيه بالتَحْلِيْق. الخوارزمي، مفاتيح العلوم، بيروت، د.ت، ص 42-43.

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

(203) الثعالبي، 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 الفكّ بقوله: "كأنما فكّ من الحلقة فكّا، مفاتيح العلوم، ص43، قارن ايضاً: أنساب الاشراف، مخطوطة عاشر افندي، القسم الثاني، ورقة 463ب.

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

البيان أن هذه المؤسسات قد ساهمت ليس فقط في تنجيع الخدمات التي كان يقدمها الديوان لهذا القطاع الواسع من أبناء المجتمع الإسلامي، بل أسهمت كذلك في تعميق الوعي الإداري والانضباطية لدى الكثيرين من أبناء ذلك المجتمع. مما أدى بالتالي 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

يتصدر موضوع مدينة القدس، في هذه الأيام، الخطاب السياسي لكل من طرفي ما يسمى "بعملية السلام" في الشرق الأوسط، لدى الفلسطينيين والإسرائيليين على حدّ سواء. فيردّد الإسرائيليون في مناسبة وغير مناسبة، وبما يشبه الترنيمة الدينية في الصلاة، العبارة التي باتت تمجّها الأسماح: "أن القدس هي عاصمة إسرائيل إلى الأبد" وينطلق الإسرائيليون في مقولتهم هذه، متذرعين بقرار برلماني سياسي أقرّته غطرسة القوة ونشوة النصر الذي أحرزوه على العرب في حزيران 1967 من جهة، ومكتئين من جهة أخرى، على رؤية أيديولوجية غيبية أفرزها ما يعرف "بخطاب الدراسات التوراتية" الذي يتمحور حول إمبراطورية داود المتخيلة، في محاولة منهم لتبرير حقّهم في الاستيلاء على فلسطين العربية اعتماداً على أوهام دينية-تاريخية قائمة على تفسيرات غيبية براغماتية لبعض نصوص العهد القديم غائبة 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 التاريخين. بل هادفاً إلى طمس هذه الحقبة ومحوها كلياً من ذاكرة التاريخ<sup>(1)</sup>. 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 باركوخبا سنة 135. الاستقلالية اليهودية، والخراب الثاني للهيكل سنة 1970 وإخماد ثورة باركوخبا سنة 135، فإنه لم يعد هنالك مجال للحديث عن تاريخ سياسي لفلسطين! ثمَّ يستدرك بعد ذلك مفسراً أنَّه على امتداد الـ: 1870 عاماً التي أعقبت ذلك الحدث وحتى قيام دولة إسرائيل، لم يقم في فلسطين كيان سياسي مستقل يصنع تاريخاً، سوى مملكة القدس اللاتينية<sup>(2)</sup>.

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 كالمصريين القدماء، والبابليين، والفرس، والبيزنطيين، والعرب والأتراك ممن حكموا في فلسطين على مدى أربعة آلاف عام من التاريخ، فإنهم لم يقدروا القدس حق قدرها، ولم يجعلوها عاصمة لهم<sup>(3)</sup>.

إنَّ هذه المزاعم التي تفتقر إلى السند التاريخي، بل إلى الحد الأدنى من الموضوعية العلمية، تتناقض مع الوقائع 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، وإلى ما يقرب من ثمانين عاماً بعد هذا التاريخ.

هذا المقال سيكشف لأول مرة حقيقة كينونة القدس عاصمة لفلسطين في الفترة الإسلامية المبكرة التي تعطي عهد الخلافة الراشدة التي استغرقت ثلاثين عاماً، وشطراً طويلاً من العهد الأموي يقارب الأربعين عاماً، قبل أن يُنقل 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 ثمَّ 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 عاصمَ اليومَ من أمرِ الله إلاَّ من رَحِمَ" (43: 11)، ولكن هذه الصفة مشتركة للمذكر والمؤنث معاً، وليس هناك من حاجة لتأنيثها وفقاً لأحكام العربية.

أما أقدم استعمال لهذه اللفظة، بمدلولها الإداري فإنما ورد على صيغة الجمع (عواصم)، حين استحدثت الخليفة العباسي هارون الرشيد (786-809) ولاية إدارية تحمل هذا الاسم، بعد أن سلخ عدداً من المدن التي كانت تابعة قبل ذلك إلى جُندٍ قنُسرين، فجمعها مع نواحيها في ولاية جديدة أطلق عليها اسم "العواصم" بسبب إشتغالها على عدد من الحصون والقلاع الحدودية القديمة؛ فكانت جيوش المسلمين التي تخرج للغزو داخل الأراضي البيزنطية في موسم الصيف ( والتي أطلق عليها بسبب ذلك اسم "الصائفة") تتحصن بهذه القلاع، ثم عيّن الرشيد عمه عبد الملك بن صالح العباسي ليكون أول عامل (Gouverneur de province) له على هذه الولاية<sup>(4)</sup>.

عوضاً عن ذلك، فقد سمّى الجغرافيون العرب المراكز السياسية الإدارية للأقاليم في الدولة الإسلامية بتسميات مختلفة لم يذكر بينها لفظ "عاصمة". فقد سمّى المقدسي مدينة بغداد عاصمة الخلافة العباسية "مِصرَ الإسلام"<sup>(5)</sup>، في حين أطلق الاصطخري على مدينة

---

(4) ياقوت الحموي، معجم البلدان، (بيروت، دون تاريخ)، مادة: "عواصم"؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، بيروت 1978، ج<sup>3</sup> ص 365؛ البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، تحقيق صلاح الدين المنجد، القاهرة 1956-1957، ص 156.

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



سامراً التي بناها المعتصم وجعلها عاصمة الخلافة بدلاً من بغداد اسم "دار الخلافة"<sup>(6)</sup>. ومع ذلك فإن كلمة "مِصر" 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 "مِصرَ الإقليم"<sup>(7)</sup> على اعتبار أنها عاصمته السياسية والإدارية. أما أكثر التسميات شيوعاً عند الجغرافيين العرب فهي كلمة "القَصَبَة"، وترادفها في هذا المعنى كلمة "مَدِينَة" مضافة إلى اسم الإقليم. فعندما يعدّد الاصطخري عواصم الأجناد في بلاد الشام، وعواصم الأقاليم الإسلامية الأخرى فإنه يسمي عاصمة الجُند أو الإقليم "قَصَبَة" فيقول مثلاً: "وأما الأردن فإن قصبتها طبرية"، ويقول في موضع آخر: "وقصبة الصُغد سمرقند"، وعندما يتحدث عن إقليم فرغانة نراه يقول: "وفرغانة اسم الإقليم وقصبتها أخسيكت"<sup>(8)</sup>. ثم نراه في مواضع أخرى يستبدل هذا المصطلح بما يرادفه في المعنى والمدلول فيقول: "وأما الأردن فمدينتها الكبرى طبرية"، وعندما يتطرق إلى جُند فلسطين يقول: - "ومدينتها العظيمة الرملة"، وكذا الأمر بالنسبة لعواصم الأقاليم الإسلامية الأخرى، فعندما يتحدث عن إقليم أشروسنة يقول: "ومدينتها التي يسكنها الولاة هي بونجكت"<sup>(9)</sup>.

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

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

(7) المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص 429.

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

(9) المصدر نفسه، ص ص 58، 56، 326.

(10) المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص ص 155، 164، 377، 426؛ اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب،

كتاب البلدان، (تحقيق M.J. De Goeje)، لندن، 1891، ص ص 116، 117.

بالرَّان بَرْدعة، ودار الأمانة بأذربيجان أردبيل<sup>(11)</sup>. ففي الوقت الذي وردت فيه عبارة "دار الأمانة" إضافة تفسيرية إلى مدلول القصة عندما ذكر مدينة دبيل عاصمة أرمينية الإسلامية، نجد أن العبارة ذاتها قد جاءت مرادفة لكلمة قصة بمعنى عاصمة الإقليم عند حديثه عن مدينتي بَرْدعة وأردبيل. ثم نراه يستعمل عبارة أخرى للغاية نفسها، فعند حديثه عن مدينة شيراز التي مرَّ ذكرها فإنه يسميها "مُسْتَقَرُّ الْعُمَال"<sup>(12)</sup>.

## (2)

تختلف روايات الجغرافيين العرب بشأن العاصمة الفلسطينية في الفترة الإسلامية المبكرة، فبينما يذهب جغرافيو القرنين الثالث والرابع/التاسع والعاشر الميلاديين، كاليعقوبي والاصطخري والمقدسي إلى أن الرملة هي عاصمة فلسطين<sup>(13)</sup>، يؤكد بعض الجغرافيين المتأخرين كياقوت الحموي (القرن السابع/الثالث عشر الميلادي) أن عاصمة فلسطين هي مدينة القدس<sup>(14)</sup>. ويستدرك كل من اليعقوبي والمقدسي على ما ذكرناه بهذا الشأن، فيذكر اليعقوبي أن مدينة اللُد (Lydda) كانت عاصمة فلسطين قبل الرملة، حين استحدثت سليمان بن عبد الملك مدينة الرملة وجعلها العاصمة عندما عيَّنه أخوه الوليد بن عبد الملك أميراً (Gouverner) على جند فلسطين<sup>(15)</sup>. أما المقدسي فيزعم أن مدينة عَمَّاس (Emmaus) كانت العاصمة القديمة لفلسطين إلا أنها تركت لأنها واقعة على سفوح المنطقة الجبلية، ولأن الناس توجهوا نحو السهل المحاذي لساحل البحر لوفرة الماء والآبار فيه<sup>(16)</sup>. ويردّد ياقوت الحموي عبارة المقدسي كما هي في كتابه معجم البلدان<sup>(17)</sup>.

---

(11) الاصطخري، مصدر سبق ذكره، ص 188.

(12) المصدر نفسه، ص 104.

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

سبق ذكره، ص 154.

(14) ياقوت الحموي، مصدر سبق ذكره، ج 4، 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 تمصير الرملة أثناء إمارة سليمان على فلسطين، وعنه 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 وأشرنا إلى ذلك.

ويجدر بنا أن ننوّه في هذا السياق، وقبل أن نخوض في مسألة تحديد هوية العاصمة الفلسطينية في الفترة الخاضعة لهذه الدراسة، بأننا عندما نتحدث عن فلسطين، فإنما نقصد بذلك "جُند فلسطين" الإسلامي، وليست فلسطين بحدودها الانتدابية الحالية. إذ لم تشكل فلسطين الإسلامية في تلك الحقبة إلا جزءاً من فلسطين المعاصرة، حيث كانت الأجزاء الشمالية من فلسطين بدءاً باللجون عند الطرف الغربي لمرج بني عامر وعند السفوح الشرقية لجبل الكرمل وحتى أعالي 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 ملابسات تقسيم إقليم بلاد الشام إلى وحدات جيو-

سياسية وإدارية وعن مصطلح "جُند" / "أجناد" أنظر:

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 Symosium 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 شرك الخطأ والوهم. بل رأى فيه بعض المستشرقين من أنصار الأيديولوجية الصهيونية مُتعلّقاً ينفون بواسطته أهمية مدينة القدس ومركزيتها السياسية عند العرب والمسلمين خدمة لأهداف تلك الأيديولوجية. فهذا هو المستشرق الإسرائيلي Moshe Gil يقول إن عاصمة فلسطين الإسلامية لم تتحدّد إلاّ بعد إنشاء مدينة الرملة<sup>(20)</sup>.

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، إنّما كان في سنة 712/98 ميلادي<sup>(21)</sup>، فإنه يستنتج، حسب أقوال Gil، أنه لم تكن لفلسطين عاصمة سياسية إدارية على مدى ما يزيد عن ستين عاماً، أي طوال الفترة الممتدة من دخول عمر لمدينة القدس في نهاية ثلاثينات 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<sup>(22)</sup>. ويذهب هذا الباحث إلى أبعد من ذلك حيث ينفي أن يكون لمدينة القدس أية قداسة دينية في وعي العالم الإسلامي آنذاك، وأن قدسية هذه البقعة كانت مقصورة على سكان المدينة وعلى سكان ضاحيتها القريبة لم تتعداهم. وأنها كانت باهتة ضئيلة في نفوس أهل فلسطين وبلاد الشام

---

وقارن أيضاً: ياقوت الحموي، مصدر سبق ذكره: مادة: "فلسطين"؛ وفيات الأعيان، ج 4 ص

178؛ المفقسي، مصدر سبق ذكره، ص ص 155، 173، الحميري، محمد بن عبد المنعم،

الروض المعطار في خبر الأقطار، (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 ولايته على جُند فلسطين،

بتمصير مدينة الرملة، أنظر: العيون الحقائق (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<sup>(23)</sup>. ويجزم مستشرق ثالث بأن القدس ليس فقط لم تكن عاصمة، بل إنها لم تكن ترقى إلى مستوى مركز الناحية أو المنطقة التي تحيط بها<sup>(24)</sup>.

ويتفق باحث إسرائيلي رابع في الرأي مع الآراء الأنفة الذكر، بأن القدس لم تكن عاصمة لفلسطين، ولكنه يلمح في الوقت نفسه، بنية حكام بني أمية في جعل القدس عاصمة لهذا الجند، ويستدل على ذلك بما تمّ اكتشافه من آثار لمؤسسات وأبنية أموية في جهتي الحرم القدسي الجنوبية والجنوبية الغربية. ولكن نية الأمويين هذه على زعمه، لم تخرج إلى حيز التنفيذ. ويرجع هذا الباحث السبب في ذلك إلى بُعد مدينة القدس عن خطوط النقل والمواصلات<sup>(25)</sup>.

يلاحظ القارئ المدقق فيما كتبه هؤلاء المستشرقون غياب الأمانة العلمية في استقراءهم للمصادر التاريخية الإسلامية، وعلى الأقل غلبة الانشقائية 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 معترفاً بأن العرب قد جعلوا من مدينة القدس مركزاً إدارياً لهذه الولاية (لم يستخدم كلمة عاصمة)، إلا أنهم سرعان ما قرروا أن ينشئوا الرملة ليحلها 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 مضايقة لهم من جهة أخرى، وهو السبب ذاته الذي حدا بهم إلى تفضيل مدينة الرملة على مدينة اللد<sup>(26)</sup>.

وباللحجة المتلعممة 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 أجراها

---

(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 Arie), Jerusalem 1981, pp. 71-96 (in Hebrew); idem: "al-Kuds", *Encyclopaedia of Islam* (new ed.)

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

الخليفة عبد الملك بن مروان (285-705)، 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 جُند فلسطين).

وكما أوقع اضطراب الرواية الجغرافية بشأن العاصمة الفلسطينية المستشرقين في مزالق 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 يعلل حكمه هذا بعدم توفر المراعي في محيط مدينة القدس والتي يحتاجها المقاتلون العرب لرعي خيولهم وركائبهم. ولكنه بالرغم من هذا النفي يؤكد المكانة الخاصة التي كانت تتمتع بها المدينة (وكانه يعني المكانة الدينية)، فكان لها وال خاص وكان لها قاضٍ خاص كذلك. ويشير إلى نية الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك باتخاذها عاصمة لخلافته، "ولكنه، يضيف الدوري، تخلى عن ذلك على نحو مفهوم" (29). ويبدو أنه غابت عن الأستاذ الدوري الحقيقة الثابتة والمستمرة و"المتتملة في خضرة جبال القدس وخضرة مراتعها كما نعرفه في أيامنا هذه، ويبدو أنه سها عما أورده الجغرافي الفلسطيني المقدسي في وصفها والإشادة بخصوصية أرضها وخضرة جبالها" (30). بل كيف يفسر الدوري اختيار العرب لأكثر مناطق العراق جفافاً وخشونة، وأقلها عذوبة مياه ليعيموا عليها أكبر مدينتين في القرن السابع وهما مدينتا الكوفة والبصرة (31). ولعلّ فيما أورده الدوري من أنه كان للقدس قاضٍ 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 العسلي)،

عمان 1992، ص ص 131-158.

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

(31) فتوح البلدان، ص ص 338-340.

القضاء في هذه الفترة المبكرة عامّاً لكل المدن، بل كان مقصوراً على عواصم الأمصار<sup>(32)</sup>. أما العبارة التي فهم منها الدوري أن سليمان قد نوى اتخاذ القدس عاصمة له، وهي عبارة "ثُمَّ إِنَّهُ هَمَّ بِالْإِقَامَةِ بِبَيْتِ الْمَقْدَسِ وَاتَّخَذَهَا مَنْزَلاً" كما ترد عند ابن المُرجي<sup>(33)</sup>، فإنما تدلّ على العزم والقرار<sup>(34)</sup>، وليس على مجرد النية كما فهمها الدوري.

### (3)

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

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

فعندما زار الخليفة الثاني، عمر بن الخطاب، الجابية وكانت المعسكر الرئيسي لجيوش المسلمين العاملة في بلاد الشام<sup>(35)</sup>، كانت الترتيبات الإدارية على رأس الخطوات

---

(32) التّوري عبد العزيز، مصدر سبق ذكره.

(33) ابن المُرجي، أبو المعالي المُشرف، 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 وقواده قائلاً: "فجئنا لكم الجنود" بالإضافة إلى أمور أخرى تطرق إليها وكلها ذات طابع إداري تنظيمي<sup>(36)</sup>. وأكدت الدراسات الحديثة الطابع الإداري التنظيمي الذي ميّز هذه الزيارة<sup>(37)</sup>.

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

- 
- (36) ابن عساکر، تہذیب تاریخ مدينة دمشق، (بغناية، أ. بدران)، الطبعة الثانية، بيروت 1979، ج 6 ص ص 302-303، السهيلي، عبد الرحمن، الروض الألف في شرح السيرة النبوية، (تحقيق عبد الرحمن الوكيل)، القاهرة، 1967-1990، ج 6 ص 581؛ ابن كثير، إسماعيل بن عمر، أبو الفداء، البداية والنهاية، (الطبعة الرابعة، بيروت 1981)، ج 7 ص 79.
- (37) Doeje M. J., *Memoire sur la conquete de la Syria*, Leiden, 1900, pp. 137-138; Becker C. H., "The Expantion of the Saracens", *Cambridge Medieval History*, (4<sup>th</sup> 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;
- حتي فيليب، تاريخ العرب، الطبعة الثالثة، بيروت، 1962، 1962، ج 1 ص 206. وفي رواية نادرة عن محمد بن شهاب الزهري الذي عاش في 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 في مقر الخلافة الراشدة بالمدينة المنورة. أنظر: ابن منظور المصري الأفريقي، مختصر تاريخ مدينة دمشق، (29 مجلدًا)، 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 (جابية الجولان).
- (38) ابن أبي شيبّة، المصنّف، (بومبي/الهند 1979-1983)، 15 مجلدًا، 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 انفردت 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 تنطوي على هذا القدر من الأهمية، فإنها تبدو أقل شأنًا إذا ما قورنت بالزيارة التاريخية الفريدة التي خصَّ بها الخليفة مدينة القدس دون غيرها. فقصّة زيارة عمر لمدينة القدس، والتي يسميها المؤرخون المسلمون "بافتح العمري"<sup>(39)</sup>، إنما تحمل في طيّاتها تجسيداً للرؤية الإسلامية الاستراتيجية لعالمية الدين والرسالة الإسلامية، والتي أكدتها بعض الآيات القرآنية. وضمن هذه الرؤية كان لابدّ لمدينة القدس أن تصبح حجر الزاوية للاستراتيجية الكونية التي تبنتها رسالة الإسلام.

وتختلف الروايات التاريخية وروايات الفتوح الإسلامية بشأن الظروف والملابسات التي سبقت هذه الزيارة؛ فمنها ما كان يربطها بالشرط الذي اشترطه البطريرك صفرونيوس على القائد الذي كان يحاصر المدينة بعد أن توصل إلى صيغة الاستسلام، من أن التسليم لن يتمّ إلا إذا حضر الخليفة بنفسه<sup>(40)</sup>. ومنها ما لا يذكر هذا الشرط الذي نسب إلى صفرونيوس<sup>(41)</sup>. 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؛ فتوح البلدان، ص 165؛ ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج<sup>7</sup> ص ص 23-25،

56، 57؛ الأزدي، مصدر سبق ذكره، ص ص 246-259؛ الطبري، محمد بن جرير، تاريخ

الرسائل والملوك، (تحقيق M.J. De Goeje)، لندن، 1879-1901، ج<sup>1</sup> ص ص 2403-2407؛

أبن حُبَيْش، كتاب ذكر الغزوات، (المخطوطة): Ms. Or. 343, Leiden، ورقة: 92، 96-96-

96؛ الحنبلي، محير الدين، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، (مكتبة المحتسب عمان،

1973) ج<sup>1</sup> ص ص 248-257؛ ابن عساكر، مصدر سبق ذكره، ج<sup>5</sup> ص 32.

(40) ابن حُبَيْش (مخ)، مصدر سبق ذكره، ورقة: 96-96؛ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج<sup>1</sup> ص

2407؛ ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج<sup>7</sup> ص 56؛ الأنس الجليل، ج<sup>1</sup> ص ص 249-250؛

ابن جعفر، قدامة، الخراج وصناعة الكتابة، (تحقيق م. زبيدي)، بغداد، 1981، ص 300.

(41) الأموال، ص ص 224-225؛ السهيلي، مصدر سبق ذكره، ج<sup>6</sup> 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 هراقلْيوس إلى التخلي عن سورياً نهائياً معترفاً بهزيمته وعدم قدرته على استرجاع ما خسره من أراضٍ، فترك حكام المدن البيزنطيين يواجهون كل بمفرده المصير المحتوم. وبطبيعة الحال فقد كانت هذه الحقيقة معروفة لصفرونيوس كما دلت على ذلك أقواله 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<sup>(42)</sup>.

صفرونيوس 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 وزيارته لمدينة القدس، لم يكن بالضرورة بسبب هذا الشرط، وإنما لأسباب أخرى لا صلة لها كلية بالموقف العسكري في مدينة القدس أو بموقف أهلها أو بموقف بطريركها.

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

إن قيام البطريرك صفرونيوس، كونه يمثل 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 القيصر البيزنطي

---

(42) Kaegi W., *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, (Cambridge 1992), pp. 148-149; Danial Sahas, "Patriarch Sophronins, 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<sup>(43)</sup>. أما ما رُوي عن مرافقة بعض أبحار اليهود لعمر عند دخوله مدينة القدس، وتلك الروايات النبوية اليهودية (التي تعرف بالإسرائيليات) والتي تعزو تحرير هيكمل سليمان إلى عمر بن الخطاب<sup>(44)</sup>، 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 يتخطى 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 "أميراً للمؤمنين" مع كل ما يحمله هذا اللقب من دلالات سياسية وعسكرية<sup>(45)</sup>.

وصل الخليفة عمر إلى مدينة القدس ليس مصحوباً بحاشيته التي ضمت عدداً من الصحابة فقط، بل جاء يقود جيشاً قوامه أربعة آلاف جندي<sup>(46)</sup>. وضرب معسكره على جبل الزيتون المطل على مدينة القدس<sup>(47)</sup>. 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<sup>(48)</sup>. وقد ظل هذا

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

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

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

(46) الأُس الجليل، ج<sup>1</sup> ص 255؛ الأموال، ص ص 224-225.

(47) المقتسى، 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)،

ج<sup>2</sup> ص ص 150-151؛ مصدر سبق ذكره، ج<sup>1</sup> ص ص 2516-2521؛ ابن الجوزي، أبو

الفرح عبد الرحمن بن علي بن محمد، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، (محمد ومصطفى عبد

القادر عطا)، بيروت، 1992، ج<sup>4</sup> ص ص 247-248؛ ياقوت الحوي، 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<sup>(49)</sup>. ويبدو أن ترك العرب لهذا المعسكر بعد أن ضربهم الطاعون الذي سمي باسم هذا المعسكر، وانتقالهم إلى معسكرهم في الجابية<sup>(50)</sup>، لم يكن تركاً كلياً وشاملاً، حيث يذكر المقدسي، كما أشرنا من قبل، أن عمواس (Amwas) قد كانت العاصمة الأولى لفلسطين<sup>(51)</sup>.

إن إنشاء معسكر عمواس في هذا الوقت المبكر، لم يبلغ، كما تؤكد الروايات التاريخية، المعسكر الذي ضربه الخليفة عمر في القدس على جبل الزيتون، فظلت الإمدادات العسكرية العربية القادمة من الحجاز تصل تبعاً إلى مدينة القدس ودون انقطاع<sup>(52)</sup>. وهذا ما حوّل الوضع القانوني لمدينة القدس من مجرد مدينة عادية ككثير من مدن الشام، إلى وضع قانوني جديد، إذ أصبحت "مِصرًا" يُقيم فيه المقاتلة العرب وعائلاتهم<sup>(53)</sup>. وصارت بذلك واحدة من "أمصار" المسلمين، كالكوفة والبصرة في العراق، وكالفسطاط في مصر. وصارت من ثمّ "دار هجرة" يقصدها المهاجرون من الصحابة والتابعين وغيرهم من العرب للإقامة فيها<sup>(54)</sup>. وحفظت لنا المصادر قوائم بأسماء كبار الصحابة والتابعين ممن نزلوا المدينة وعاشوا فيها هم وأبنائهم وذريعتهم من بعدهم<sup>(55)</sup>. وقد أدى ذلك بطبيعة الحال إلى تغيير في البنية الديمغرافية في مدينة القدس، وتحولت

---

(49) ابن الجوزي، مصدر سبق ذكره، ج<sup>4</sup> ص 197.

(50) الطبري، مصدر سبق ذكره، ج<sup>1</sup> ص 2517.

(51) راجع الحاشية رقم: 16.

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

ج<sup>7</sup> (2) ص 140؛ أبو هلال، أحمد المقدسي، "مثير الغرام في زيارة القدس والشام"، فضائل

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

332-419، وانظر خاصة ص 368.

(53) الطبري، مصدر سبق ذكره، ج<sup>1</sup> 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، ج<sup>3</sup> (2) ص ص 63، 57؛ ج<sup>7</sup> (2) ص ص 124، 127، 170؛

مثير الغرام، مصدر سبق ذكره، ص 369؛ الأتس الجليل، ج<sup>1</sup> ص ص 285-305.

الغالبية المسيحية فيها إلى أقلية بسبب الزيادة المضطردة للمسلمين. فلما زار الحاج الفرنسي أركولف (Arculf) مدينة القدس، عام 670م أثناء خلافة معاوية بن أبي سفيان، أي بعد ما يقرب من جيل واحد بعد زيارة عمر بن الخطاب لها، وجد أن جامعها يتسع لثلاثة آلاف مُصلٍّ على الأقل<sup>(56)</sup>. 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 643/644م وشرع ببناء مسجد في الحرم في تلك السنة<sup>(57)</sup>، وعلى ضوء الرواية التي يوردها المطهر بن طاهر المقدسي<sup>(58)</sup>، فإنه ليس من غير المحتمل أن المسجد الذي رآه الحاج الفرنسي أركولف (Arculf) هو نفسه المسجد الأقصى<sup>(59)</sup>. ولعل في هذا ما يؤكد أن الخليفة عمر بن الخطاب قد ظل 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 الطبري عن مصادره أن عمر: "فرّق فلسطين على رجلين، فجعل علقمة بن حكيم على نصفها وأنزله الرملة، وعلقمة بن مُجَزَّر على نصفها وأنزله إيلياء. فنزل كل واحد منهما 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 Teophanes*, ed. And tr. By: Turtle dove H., Philadelphia, 1982, p. 42.

(58) البلخي/المقدسي، المطهر بن طاهر المقدسي، *البدء والتاريخ*، (باريس 1907)، ج 4 ص 87.

(59) Holyland Robert, op. cit. 593.

اللذان معه<sup>(60)</sup>. لا تترك هذه الرواية مجالاً للشك بأن مدينة القدس قد جعلت منذ اللحظة الأولى بعد أن خضعت للسيادة العربية عاصمة لفلسطين. ولعلّ 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 مُصِّرت (أي جعلت مصراً أو عاصمة يستقر بها الحاكم الإداري) بعد، وأن تمصيرها 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 وتنظيماً في سنيّ الفتح الأولى. فيروي الطبري 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 إيلياء بالجابية وكتب لهم فيها الصلح، لكل كورة كتاباً واحداً ما خلا أهل إيلياء... فأما سائر كتبهم فعلى كتاب لد<sup>(61)</sup>. 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 اللذين وليا على فلسطين قيل: "فنزل كل واحد منهما في عمله في الجنود الذين معه". مما يعني إقامة الجيش المرافق لكل منهما في المنطقة التابعة له، فإذا ما علمنا أن معسكر المسلمين أثناء عمليات الفتح التي سبقت زيارة الجابية كان في الرملة أو في ضاحية الرملة<sup>(62)</sup>، فإنه من الجائز منطقياً أن يعسكر هذا الجيش الذي رافق علقمة بن حكيم (والي 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) الطبري، مصدر سبق ذكره، ج<sup>1</sup> ص 2407؛ ابن حبيب (مخ)، مصدر سبق ذكره، ورقة: 101أ؛ ابن الجوزي، مصدر سبق ذكره، ج<sup>4</sup> ص 193، عز الدين الجزري، الكامل في التاريخ، (الطبعة الرابعة، بيروت، 1983)، ج<sup>2</sup> ص 349.

(61) الطبري، مصدر سبق ذكره، ج<sup>1</sup> ص 2405-2406.

(62) الطبري، مصدر سبق ذكره، ج<sup>1</sup> ص 2398؛ Kaegi W., op. cit., p. 100.

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

ويبدو أن تقسيم فلسطين إلى ولايتين لم يكن من منطلقات إدارية في هذه المرحلة، بل كان نابعاً من منطلقات 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<sup>(63)</sup>. ولذلك ألغي هذا التقسيم بعد وقت قصير، وبعد أن انتفت الحاجة من استمراره. حيث تمّ 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 عاصمته مدينة القدس، وعُيّن علقمة بن مجزّر الكناني والياً عليها<sup>(64)</sup>. وكان علقمة بن مجزّر صاحبياً 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 أسهم في معركة اليرموك وحضر مؤتمر الجابية كغيره من القواد. واستمر علقمة والياً على فلسطين لأكثر من سنتين إلى أن استشهد خلال وقعة بحرية عند سواحل الحبشة، وكان إذّاك على رأس حملة شنت على هذه المنطقة سنة 20-21/640-641<sup>(65)</sup>.

---

(63) فتوح البلدان، ص 169؛ ابن الجوزي، مصدر سبق ذكره، ج<sup>4</sup> ص 263؛ تاريخ اليعقوبي، ج<sup>2</sup> ص 157؛ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج<sup>1</sup> ص 2798.

(64) الكامل في التاريخ، ج<sup>2</sup> ص 375؛ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج<sup>1</sup> ص 2526.

(65) ابن الكلبي، هشام بن محمد بن السائب، جمهرة النساب، (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؛ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج<sup>1</sup> ص 2529، 2590؛ الكامل في التاريخ، ج<sup>2</sup> ص 398؛ ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج<sup>7</sup> ص 101، 143؛ مختصر تاريخ مدينة دمشق، مصدر سبق ذكره، ج<sup>17</sup>، ص 172-173، ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، (القاهرة، 1328هـ)، ج<sup>2</sup> ص 505-506؛ ابن عبد البر، يوسف بن

تعاقب الولاة على فلسطين بعد موت علقمة بن مجزر، ذكر منهم والٍ أقام في مدينة القدس اسمه عُبَيْد (لم يذكر اسمه الكامل ولم يذكر نسبه ويبدو أنه كان أحد الموالى- مسلم من أصل غير عربي) ضرب وباء الطاعون مدينة القدس أثناء فترة حكمه<sup>(66)</sup>. ثم ذكر بعده عمير بن سعد الأزدي<sup>(67)</sup>. ثم تولى بعد ذلك الصحابي الفلسطيني المشهور تميم الداري (أحد بني الدار المتفرعين عن قبيلة لخم التي كانت تقيم في منطقة الخليل وبيت لحم أيام الحكم البيزنطي في فلسطين)، حيث ذكر أنه كان أميراً في بيت المقدس حين وقَدَ عليه زعيم كبرى القبائل في فلسطين، قبيلة جذام، رَوْح بن زنباع الجذامي الذي اشتهر بلقبه "سيد أهل فلسطين"<sup>(68)</sup>. كما تولى إمارة فلسطين في هذه الفترة المبكرة من خلافة عمر الصحابي الفقيه عبادة بن الصامت الأنصاري، والذي كان أول من تولى منصب القضاء على فلسطين أيضاً، حيث ظل في هذا المنصب إلى يوم وفاته حيث دفن في مقابر الحرم القدسي<sup>(69)</sup>.

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، وأبقاه جنداً مستقلاً عن ولاية الشام، ولم يدخله ضمن صلاحيات معاوية، وظل والي فلسطين يعين مباشرة من قبل الخلافة المركزية في المدينة<sup>(70)</sup>. فظلت فلسطين مستقلة إدارياً عن

---

عبد الله بن عبد البرّ القرطبي، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، (تحقيق ع. معوض وع. عبد الموجود)، بيروت، 1995، ج<sup>3</sup> ص 127؛ الاصفهاني، أبو الفرج الأصفهاني الأغاثي، 0 القاهرة، 1285هـ)، ج<sup>19</sup> ص ص 113-114.

(66) الأئس الجليل، ج<sup>1</sup> ص 286؛ مثير الغرام، ص 364.

(67) ابن حزم، مصدر سبق ذكره، ص 334.

(68) الأئس الجليل، ج<sup>1</sup> ص 262؛ مثير الغرام، ص 364.

(69) ابن حجر العسقلاني، مصدر سبق ذكره، ج<sup>2</sup> ص 269؛ ابن عبد البرّ، مصدر سبق ذكره، ج<sup>2</sup>

ص 365؛ الإئس الجليل، ج<sup>1</sup> ص 286، ص 261؛ مثير الغرام، ص 363؛ مختصر تاريخ

مدينة دمشق، ج<sup>11</sup> ص ص 301-310؛ البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف،

(تحقيق محمد حميد الله)، القاهرة، 1959، ج<sup>1</sup> ص 251.

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



ولاية الشام طيلة خلافة عمر بن الخطاب، ولم تفقد استقلاليتها الإدارية إلا في سنة 646/26، أي بعد سنتين انقضتا من خلافة عثمان بن عفّان. وكان آخر من تولى منصب الإمارة في القدس من قبل عمر بن الخطاب هو الأمير عبد الرحمن بن علقمة بن مُجَزَّر، الذي كان أبوه أول من وُلّيَ في هذا المنصب<sup>(71)</sup>. ولم تنتقل تبعية فلسطين الإدارية إلى معاوية إلا بعد موت عبد الرحمن بن علقمة المذكور، فأصبحت صلاحية تعيين أمراء فلسطين في يده. ولما قتل الخليفة عثمان سنة 655/35 كان والي فلسطين علقمة بن حكيم الكناني<sup>(72)</sup>، أحد قواد الفتح الذي سبق لعمر وعيّنهُ على نصف جند فلسطين ضمن الترتيبات الإدارية المؤقّتة التي أشرنا إليه من قبل. وتورد المصادر اسم والييين آخرين، دون أن تحدد إن كانت فترة ولايتهما في أيام إمارة معاوية على بلاد الشام، قبل مقتل الخليفة عثمان، أو كانت في أيام خلافته على دولة الإسلام بعد مقتل علي بن أبي طالب، الخليفة الراشدي الرابع<sup>(73)</sup>. فذكر أنّ سلامة بن قيصر الحضرمي، كان عاملاً (والياً) على بيت المقدس لمعاوية بن أبي سفيان، ومات سلامة في مدينة القدس وقبره موجود بها. وكان سلامة بن قيصر أول من تولى الإمارة على بيت المقدس، ولأه إياها عمر بن الخطاب بعد أن غادرها عائداً إلى المدينة في زيارته الأولى للمدينة. أما والي الثاني في هذه الفترة فكان اسمه عمرو بن سعيد، وهو رجل من الأنصار كان من صحابة معاوية الذين اصطحبوه من المدينة إلى بلاد الشام وكان من كبار أعوانه<sup>(74)</sup>. وتطول قائمة أسماء الولاة الذين تولوا منصب "الإمارة" في فلسطين في مختلف الحقب التاريخية، حين كانت القدس عاصمة فلسطين مقرّاً لهؤلاء الولاة، 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، ج<sup>7</sup> (2)، ص 128؛ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج<sup>1</sup> ص 2867.

(72) الكامل في التاريخ، ج<sup>3</sup> ص 95.

(73) الأئس الجليل، ج<sup>1</sup> ص 266؛ ج<sup>2</sup> ص 50؛ مثير الغرام، ص ص 370-371؛ ابن المُرْجِي، مصدر

سبق ذكره، ص 57؛ ابن حجر العسقلاني، مصدر سبق ذكره، ج<sup>2</sup> ص 60.

(74) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، ج<sup>4</sup> (1)، (تحقيق م. ي. كِسْتَر)، القدس، 1971،

ص 137.

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

ولأغراض هذه الدراسة، فقد استطعت أن أحصي ما يزيد على مائة وعشرين والياً للجندين في الحقب الإسلامية المختلفة التي سبقت الغزو الصليبي لفلسطين وبلاد الشام. ففي العهد الراشدي والأموي وحده أحصيت نيفاً وستين والياً لجندي الأردن وفلسطين. وبلغ عددهم الأربعين في الفترة العباسية حتى قيام الدولة الفاطمية حين صار الجندان تابعان للخلافة في القاهرة. وزاد عددهما على العشرين في الفترة الفاطمية<sup>(78)</sup>.

(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، ج<sup>2</sup>، بيروت، 1990، ص ص 304-305.

(78) قائمة مفصلة بولاة فلسطين وحكامها الإداريين في عهود الخلافة الراشدة، الدولة العباسية والدولة الفاطمية تجدها في كتاب: خليل عثمان، فلسطين في خمسة قرون، من الفتح الإسلامي حتى الغزو الفرنجي (634-1099)، بيروت، 2000، ص ص 109-204. وأنظر بشكل خاص الحاشية رقم (105) في حواشي 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 عمّر المسجد الأقصى الذي أنشأه عمر بن الخطاب أول مرة<sup>(79)</sup>. بل كان لهذا الاهتمام بعد سياسي واضح؛ ولدينا من الأدلة ما يثبت كثرة تردّد معاوية على مدينة القدس، إن لم يكن يمضي معظم وقته فيها. فكثيراً ما كان يؤم المصلين بمسجدها ويلقي خطبة الجمعة من على منبرها<sup>(80)</sup>. وجدير بالتنويه أن خطبة الجمعة كانت مثلها مثل خطبة العيدين، من رموز السلطة السياسية في الإسلام إبان القرون الوسطى، إذ كان هذا الأمر مقصوراً على الخليفة أو على ولاة الأمصار، فلم يكن معاوية يُجمّع بالمصلين في المسجد الأقصى كمواطن عادي، أو كواحد من المؤمنين، وإنّما كأمر للمؤمنين في هذه الناحية. وهناك أدلة أخرى تؤكد قدم ارتباط معاوية بمدينة القدس أثناء ولايته على الشام، بل وتشير بقوة إلى أنه كان مقيماً فيها وأنه جعلها مقرّاً لإمارته. فقد جاء في الروايات أن معاوية تنازع مع عبادة بن الصامت الأنصاري، الذي تولى منصب الإمارة ومنصب القضاء في فلسطين، والذي كان يقيم في مدينة القدس، وإثر هذه المنازعة غادر عبادة بن الصامت مدينة القدس، وتوجّه إلى المدينة المنورة محتجاً، وقد آلى على نفسه ألا يبقى في بلد يقيم به معاوية. فقد روي عن قبيصة بن ذؤيب أن عبادة أنكر على معاوية شيئاً فقال: "لا أسأكنك بأرض" فرحل إلى المدينة وقدم على عمر بن الخطاب، الذي أعاده إلى القدس بعد أن جرّد معاوية من صلاحياته على هذا الوالي<sup>(81)</sup>.

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 المَرْجَى، مصدر سبق ذكره، ص 148؛ مثير الغرام، ص 372.

(81) مختصر تاريخ مدينة دمشق، ج<sup>11</sup> ص 306؛ ابن قدامة المقدسي، الإستبصار في نسب الصحابة من الأنصار، (تحقيق ع. نويهض)، بيروت، 1971، ص 190.

طالب بالخلافة، وأخذ يعدّ العُدّة للنّار لمقتل عثمان والانتقام من المسؤولين عن قتله وعلى رأسهم علي بن أبي طالب الخليفة الجديد. فقد عرف أن معاوية اتخذ مدينة القدس مقراً له إبان هذه الأزمة، وأخذ يجنّد شيوخ العرب في فلسطين وفي بلاد الشام لدعم موقفه وتأييد مطالبه، وكان يستقبل رؤوس الناس بها. وكان من أبرز الذين أتوا إليه، قائد جيوش الفتح عمرو بن العاص ووالي مصر السابق والذي عزله عثمان عن منصبه، فاعتزل في قصره وضيعته في فلسطين (وهو قصر عجلان في السّبع 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 مفاوضات معاوية، وهو ما أسفر عن التحالف الذي جرى بين الزعيمين ووقع فيها<sup>(82)</sup>.

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

وبغضّ النظر عن الملابس السياسية التي جرت على ساحتي العراق وبلاد الشام بعد فشل مؤتمر التحكيم، فقد خطا معاوية خطوته الجريئة بل والانتقالية على الصعيد السياسي الإسلامي. حيث أعلن نفسه خليفة المسلمين وتلقب باللقب الرسمي "أمير

---

(82) ابن سعد، مصدر سبق ذكره، ج<sup>4</sup>، ص ص 2-3؛ أنساب الأشراف، ج<sup>4</sup> (1)، ص ص 78-

79؛ مثير الغرام، ص 355؛ الأتس الجليل، ج<sup>1</sup> ص 263؛ ابن مزاحم، نصر بن مزاحم

المنقري، وقعة صفين، (تحقيق عبد السلام هارون)، الطبعة الثانية، القاهرة، 1962، ص ص

38، 40-44؛ ابن الأثير، محمد بن عبد الله ابن أبي بكر الفضاعي، الحلة السيرة، (تحقيق

حسين مؤنس)، القاهرة، 1963، ج<sup>1</sup> ص 16.

وعن موضع الضيعة 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، وبايعه أهل الشام وكان ذلك في سنة 660/40 بعد مقتل علي بن أبي طالب<sup>(83)</sup>. وقد أكدت المصادر التاريخية السريانية حدوث هذه البيعة في مدينة القدس وزودتنا بتفاصيل إضافية لم تشتمل 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 الجُلْجَلَة (Golgotha) وصلى هناك، ثم انتقل إلى الجسمانية (Gethsemane) ومن هناك أُنحدر إلى قبر القديسة مريم وصلّى فيه<sup>(84)</sup>. ويلاحظ أن مؤلف الحولية الأرمنية يورد تاريخيين مبكرين لتتويج معاوية (أي إعلان خلافته) سبقا سنة 660/40م، ولكن هذه الحقيقة لا تضعف من مصداقية هذا التقرير بقدر ما تعززها، إذ يروي الطبري عن أبي مخنف في أحداث سنة 657/37 أن عمرو بن العاص وأهل الشام لما عادوا من أذُرْج بعد التحكيم بايعوا معاوية بالخلافة: "ثم انصرف عمرو وأهل الشام إلى معاوية وسلّموا عليه بالخلافة"<sup>(85)</sup>. وإذا كان لزيارة معاوية لكنائس مدينة القدس من معنى في يوم تتويجه، فإن المعنى السياسي أول ما يتبادر 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 حدّ سواء، ولكن هذه العملة لم تلق رواجاً بين الناس لأنها كانت تخلو من شارة الصليب، التي كانت منقوشة على الدنانير البيزنطية<sup>(86)</sup>. ولعلّ الدنانير الذهبية التي كانت تحمل كلمتي "إيليا فلسطين" والتي عثر عليها مؤخراً<sup>(87)</sup>، إنما تعود إلى هذه الفترة. وقد بات من المرجح

(83) الطبري، مصدر سبق ذكره، ج<sup>2</sup> ص 4.

(84) عن فحوى "الحولية المارونية" والفترة التاريخية التي تغطيها وعن هوية مؤلفها أنظر:

Hoyland Robert, op. cit., pp. 135-139؛ قارن أيضاً: فلهاوزن يوليوس، الدولة العربية

وسقوطها، (ترجمة يوسف العث)، دمشق، 1956، ص 85.

(85) الطبري، مصدر سبق ذكره، ج<sup>1</sup> ص 3359-3360، علماً أن الطبري يورد رواية أخرى

عن الواقدي تؤرخ الحدث في سنة 658/38م. أنظر ذلك في المصدر نفسه، ج<sup>1</sup> ص 3360.

(86) Hoyland Robert, op. cit., p. 136.

(87) Goitein S. D. op. cit.

أن المجمع الإداري، والمكوّن من البنايات الست التي تمّ اكتشافها في الجنوب وفي الجنوب الغربي من الحرم، بما فيها قصر الخلافة نفسه (aulé tou amiralmoumnin) قد أقيمت بمبادرة من معاوية بن أبي سفيان<sup>(88)</sup>. ولعلّه مما يؤكّد أن هذا القصر وباقي أبنية المجمع الإداري قد أنشئت أيام حكم معاوية، هو الموضع الذي بنيت فيه قبليّ 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 معاوية. فقد ورد في خبر تمصير البصرة أن عتبة بن غزوان (أول والٍ عليها أيام عمر بن الخطاب) لما شرع في إنشاء البصرة المدينة-المعسكر، بنى دار الإمارة أمام المسجد، فكان الإمام (الذي يؤم المصلين إن كان الأمير أو من ينوب عنه) إذا جاء للصلاة تخطاهم إلى القبلة، فكان ذلك مدعاةً إلى الحرج. فلما عيّن معاوية زياد بن أبيه والياً على البصرة، لم يرقّ ذلك في عينه فقال: "لا ينبغي للإمام أن يتخطى الناس". فحوّل دار الإمارة من الدهناء إلى قبلة المسجد، فكان الإمام يخرج من الدار في الباب الذي في حائط القبلة<sup>(89)</sup>. فكان بناء دار الإمارة قبليّ المسجد (أي إلى جهة القبلة) خطة معمارية أموية بودر إليها أيام معاوية ولم تكن معمولاً بها قبل ذلك، ويبدو 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 جنوبي المسجد الأقصى وفي جهته الجنوبية الغربية، قد أكّد بما لا يدع مجالاً للشك أن مدينة القدس كانت العاصمة السياسية لفلسطين إبان هذه الحقبة التاريخية. ولعلّه مما يزيد في تأكيد هذه الحقيقة أن مدينة القدس ظلت موضع اهتمام خلفاء بني أمية، إذ شقت إليها طرق جديدة، وتمّ 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. يؤكد ذلك العثور على بعض الصَوَى (حجارة الميل) على الطرق الذي أمر الخليفة عبد الملك بشقها أو بإصلاحها وتسويتها<sup>(90)</sup>.

عزّز بناء قصر الخلافة في مدينة القدس ارتباط معاوية بهذه المدينة، مع العلم أنه كان قبل ذلك ومنذ أيام إمارته على بلاد الشام، قد بنى داراً للإمارة في مدينة دمشق، وبنى فيها قُبّة خضراء فعرفت الدار بهذه القُبّة<sup>(91)</sup>. ومع ذلك فقد كان معاوية يقيم في مدينة القدس بعد بيعته بالخلافة، فكان يستقبل فيها الوفود<sup>(92)</sup>. ويجتمع بعلمائها وفقهائها، حيث ورد في الأخبار أنه عاد شداد بن أوس (وهو ابن أخي شاعر النبوة الأنصاري حسان بن ثابت) في مرضه، وكان شداد حبيباً في منزله لأنه أقعده المرض عن الخروج من بيته، ومعروف أن هذا الصحابي نزل مدينة القدس ومات بها وبها دفن<sup>(93)</sup>.

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

---

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

لمزيد من التوضيح عن أحجار الميل (الصَوَى) 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) يجدر بالتنويه، في هذا الصدد، أن الخليفة معاوية بن أبي سفيان، كان قد بنى داراً في مدينة دمشق عرفت باسم (القُبّة الخضراء)، وكان موقعها، كما الحال في موقعها، كما الحال في موقع دار الإمارة في القدس وفي البصرة، قبليّ المسجد. أنظر عن هذه الدار في: ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج<sup>9</sup> ص 145. ولما بنى الحجاج مدينة واسط في العراق أيام ولايته بها بنى بها قصر الإمارة الذي عرب باسم: خضراء واسط. ولعل هذه التسمية قد صارت اسماً علماً لقصور الخلفاء فيما بعد، حيث سمي قصر المنصور بهذا الاسم، انظر: الطبري، مصدر سبق ذكره، ج 8 ص 83.

(92) مثير الغرام، ص 356.

(93) مختصر تاريخ مدينة، ج<sup>10</sup> ص 280؛ الأنس الجليل، ج<sup>1</sup> ص 266.

وفاجأوا معاوية ساجداً أمام المحراب في صلاة الفجر، فضربوه ولكن لم يصيبوا منه مقتلاً فنجا من الموت<sup>(94)</sup>. وكان معاوية بالإضافة إلى ذلك شديد الارتباط بفلسطين فكان يقضي فصول الشتاء على أرضها، حيث بنى قصراً في ضيعته بالصَّنْبَرَة (al-Sinnabra) على بعد أميال قليلة جنوبي بحيرة طبرية<sup>(95)</sup>.

ومن الجدير بالتنويه في هذا الصدد أن لفظة "الشَّام" كمصطلح جغرافي وإداري في آن واحد، لم يكن مقصوراً على كل الإقليم الذي ضمَّ 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 والفترة التي تلتها<sup>(96)</sup>. 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 بلدانية واحدة كما أشار إلى ذلك معظم الجغرافيين العرب<sup>(97)</sup>. فحين نتتبع سير خلفاء هذه الأسرة والأماكن التي بوعوا 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 مواقع أخرى<sup>(98)</sup>.

---

(94) ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، (تحقيق: Charles Torrey)، لندن، 1920، ص 105؛ مختصر تاريخ مدينة دمشق، ج<sup>25</sup>، ص 40؛ مثير الغرام، ص 358.

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

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

(97) شاميات، نفسه، ص 117.

(98) الطبري، مصدر سبق ذكره، ج<sup>2</sup> ص ص 203، 1173، 1177، 1361، 1362، 1340، 1729، 1467، 1743، 1795؛ ياقوت الحموي، مصدر سبق ذكره، مادة: "حوَارين"، "الرَّقِيم"، "المَوْقَر"، تاريخ يعقوبي، ج<sup>2</sup> ص ص 253، 257، 301؛ ابن عبد ربّه، الأندلسي، العقد الفريد، (تحقيق أحمد أمين، أحمد الزين وإبراهيم الأبياري)، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1965، ج<sup>4</sup> 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 الآنف الذكر مقراً له بعد أن بوع بالخلافة، وظل بها ولم يبرحها حتى مات، وبها بايع لولديه عبد الملك وعبد العزيز بولاية العهد<sup>(99)</sup>. وفي حياة أبيه تولى عبد الملك إمارة فلسطين واتخذ من مدينة القدس مقراً له<sup>(100)</sup>. وبالرغم من أن الوليد بن عبد الملك لم يبايع في فلسطين إلا أنه كان يستقبل وفود المبايعين في مدينة القدس، كما شهد بذلك الفرزدق في إحدى قصائده<sup>(101)</sup>. وبسبب المكانة الخاصة التي حظيت بها فلسطين في نفوس بني أمية، فقد حرص الخلفاء على أن يكون ولاية هذا الجند 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 ابنا عبد الملك سعيد وسليمان،

---

441، 432، 445، 452، 461؛ ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج<sup>8</sup> ص 236؛ البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف ج<sup>4</sup> (2) (تحقيق شلوزنجر ماكس) القدس، 1936، ص ص 60-61؛ أنساب الأشراف ج<sup>6</sup> (2)، (تحقيق: خليل عثمان)، القدس 1993، ص ص 3، 37، أنساب الأشراف ج<sup>11</sup>، (تحقيق Ahlwardt)، Greifswald، 19883، ص 164؛ المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق (Barbier De Meynard) باريس، 1861، ج<sup>5</sup> ص ص 205-206؛ العيون والحدائق، (تحقيق De Goeje M. J. ليندن، 1869، ج<sup>4</sup> ص ص 12، 63، 107، 116، 138، 140، 145؛ ديوان الفرزدق، (بيروت 1966)، ج<sup>2</sup> ص 147؛ ديوان جرير، (تحقيق نعمان طه)، القاهرة 1969، ص ص 480، 645، 641؛ الأزدي، أبو زكريا، تاريخ الموصل، (تحقيق علي حبيبة) القاهرة، 1967، ص 18؛ الدنيوري، أبو حنيفة، الأخبار الطوال، (تحقيق عبد المنعم عامر وجمال الدين الشبلي)، القاهرة، 1960، ص 334؛ الأغاني، ج<sup>2</sup>، ص 240؛ المصدر نفسه، ج<sup>7</sup> ص 8.

(99) أنساب الأشراف، ج<sup>11</sup> ص 164؛ تاريخ يعقوبي، ج<sup>2</sup>، ص 257؛ المسعودي، مصدر سبق ذكره، ج<sup>5</sup> ص ص 205-206.

(100) ابن المُرَجِّي، مصدر سبق ذكره، ص 185؛ مختصر تاريخ مدينة دمشق، ج<sup>27</sup> ص 179؛ أنساب الأشراف، ج<sup>11</sup> ص 165.

(101) ديوان الفرزدق، ج<sup>2</sup> ص 147.

وذكر ابن سليمان هو يزيد بن سليمان<sup>(102)</sup>.

## (6)

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

ويمكن أن نفسر خطوة عبد الملك هذه على أنها استمرار للخط السياسي الثابت الذي تبناه من قبل معاوية بن أبي سفيان ووريثه في الخلافة ابنه يزيد بن معاوية، تجاه فلسطين وتجاه أهل فلسطين، بشطريها الشمالي والجنوبي (والذين شكلاً ما يعرف بجندي الأردن وفلسطين الإسلاميين). فالظروف السياسية التي أحاطت بهذه البيعة كانت شبيهة إلى حد كبير بالظروف السياسية التي أحاطت ببيعة 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 جديداً هما عبد الملك بن مروان وعبد الله بن الزبير.

فكما 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<sup>(104)</sup>. كان عبد الملك يدرك هو الآخر تلك الأهمية، وهو ما أثبتته الفلسطينيون مرة أخرى حين أنقذوا الحكم الأموي من الانهيار بعد موت يزيد بن معاوية، فكانوا هم الذين أتوا بمروان

---

(102) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، المعارف، (تحقيق ثروت غكاشة)، الطبعة الثانية، القاهرة، 1969، ص 354؛ المقرئزي، أحمد بن علي، كتاب المَقَفَى الكبير، (تحقيق م. يعلاوي)، بيروت، 1991، ج<sup>3</sup> ص 157؛ ابن خياط، خليفة، تاريخ خليفة، (تحقيق سهيل زكّار، القاهرة، 1967، ص 394؛ الطبري، مصدر سبق ذكره، ج<sup>2</sup> ص 293؛ تاريخ اليعقوبي، ج<sup>2</sup> ص 335.

(103) تاريخ خليفة، ص 329.

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

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

استمرت مدينة القدس بعد بيعه عبد الملك عاصمة لجند فلسطين ما يقرب من أربعين عاماً أخرى، ولكنها ارتقت درجة أخرى في السلم السياسي بعد موت الوليد بن عبد الملك سنة 715م. فلما وصل نعيه إلى أخيه سليمان بن عبد الملك، وليّ عهده ومرشح الخلافة من بعده<sup>(106)</sup>، توجّه إلى بيت المقدس واتخذها له منزلاً. فيروي ابن عساكر بإسناد عن كبار القادة العسكريين في جيش الخليفة سليمان فيقول: "إنّ الوليد لما مات وبويع لسليمان، أتته بيعة الأجناد وهو بمشارف البلقاء. فأتى بيت المقدس وأتته الوفود بالبيعة، فلم يروا وفادة كانت أهنأ من الوفادة إليه؟ كان يجلس في قبة من صحن مسجد بيت المقدس ممّا يلي الصخرة، قد بسطت البسط بين يديّ قبته عليها النمارق والكراسي، فيجلس ويأذن للناس، فيجلس الناس على الكراسي والوسائد والكساء، وآنية الذهب والفضة وكتّاب الدواوين بين يديه، فيدخل وفد الجند ويتقدم صاحبهم...". ثم يردف ذلك برواية أخرى فيقول: "فحدّث من أدرك ذلك أن سليمان همّ بالإقامة ببيت المقدس، واتخذها منزلاً، وجمع

---

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

(106) قيل إن سليمان بن عبد الملك كان يوم توفى أخوه الوليد في مشارف البلقاء، وقيل إنه كان في الرملة، وجاء في رواية ثالثة إنه كان في "السبع" في ضيعته، أنظر: مختصر تاريخ مدينة دمشق، ج10 ص 172؛ الألس الجليل، ج1 ص 281؛ العيون والحدائق، ج3 ص 16؛ الجمحي، محمد بن سلام، طبقات فحول 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، لتقطع بأن سليمان قد قرّر الإقامة في مدينة القدس، عندما يقول فيها "واتخذها منزلاً"، ويزداد الأمر تأكيداً في قوله: "وجمع الناس والأموال بها". وهي عبارة تتل على نقل الموظفين والدواوين إليها. فهو لم يقيم في القدس لاستقبال وفود المبايعين فحسب، إلا أنه كان يعالج قضايا المراجعين ويصرف 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 إفريقية، وقدم عليه أخوه مسلمة بن عبد الملك قائد الجبهة البيزنطية، ليضعوا أمامه هموم ولاياتهم. 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 حدا لتماديات البيزنطيين (108).

ومرة أخرى نجد في شعر الفرزدق ما يؤثّق 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 للخليفة الجديد:

"وبالمسجد الأقصى الإمام الذي اهتدى به من قلوب الممترين ضلّالها" (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 الرّفرق عيّنه بعدما دنا من أعالي 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 ويجنّد

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

مثير الغرام، ص 385؛ الألس الجليل، ج 1 ص 281.

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

(109) ديوان الفرزدق، ج 2 ص 72.

(110) المصدر نفسه، ج 1 ص 196.

الجنود في أجناد الشام الأخرى استعداداً للحملة العسكرية لحصار القسطنطينية، بعد أن اتخذ قرار هذه الغزوة في مجلسه الحربي الذي عقده في بيت المقدس. فوصل إلى دمشق حيث عباً مقاتلة الديوان، ومن هناك خرج إلى دابق، وكانت دابق دائماً هي المعسكر المتقدم التي تنطلق منه الحملات العسكرية ضد الأراضي البيزنطية، وكانت العادة أن ينزل خلفاء بني أمية وأماؤهم هذا الموقع قريباً من خطوط القتال مع العدو البيزنطي. وبسبب الصعوبات التي اكتتفت هذه الحملة طالبت مدة بقاء سليمان في دابق، فوافته المنية وهو مقيم بها ينتظر نتائج الغزوة<sup>(111)</sup>.

وبعد وفاة سليمان، بوقت غير محدد، جمع الخليفة عمر بن عبد العزيز الذي تولى الخلافة بعد ابن عمه، عمّال سليمان (حكام النواحي والولايات) في مدينة القدس لتتم محاسبتهم هناك<sup>(112)</sup>. وفي هذا أكثر من دليل على أن القدس ظلت عاصمة للخلافة (للدولة) بعد سليمان أيضاً، حيث لا يمكن لعمر أن يجري هذه المحاسبة إلا بتوفر الوثائق والسجلات والمعاملات والقيود الرسمية، وهو ما كان ينطوي على نقل الدواوين 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 مستقراً للخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل. وكشأن مدينة الكوفة حين انتقل 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، ج<sup>9</sup> ص ص 174-175؛ مختصر تاريخ مدينة دمشق، ج<sup>10</sup>، 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 تنفي قيام العاصمة في مدينة القدس، فقد قدّمنا أن سليمان بن عبد الملك حين كان والياً على فلسطين أيام خلافة أخيه الوليد (705-715) شرع في تمصير الرملة، وبمعنى آخر بدأ في إنشاء الأبنية الملائمة لينقل إليها مؤسسات الإدارة في فلسطين، فبنى الدار، وهي بالضرورة دار الإمارة، التي تشتمل على كافة المؤسسات الإدارية، أو ما سمّيناه بالمجمع الإداري. وبنى قصره، ولعله القصر الخاص به وبأسرته وحاشيته. إلا أنه لم يتمّ بناء المسجد، لا أيام إمارته ولا أيام خلافته التي استمرت ما يقرب من ثلاث سنوات. ولم يتمّ بناء المسجد إلاّ عمر بن عبد العزيز بعد وفاة سليمان<sup>(113)</sup>. وإذا كان هذا المسجد هو نفسه الجامع الأبيض، فإن إتمامه لم يحصل إلاّ في أيام خلافة هشام (724-743)<sup>(114)</sup>. بمعنى آخر أن الرملة لم تتحول رسمياً عاصمة لفلسطين إلاّ 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 تولّي 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 المصّر لممارسة صلاحياته كما بيّنا 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 مَصَّرَها عمر بن الخطاب بعد فتح فلسطين وبلاد الشام وحتى أتمّ بناء مسجد الرملة إن في خلافة عمر بن عبد العزيز (717-720)، وإن 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 نيابة مستقلة؟ "بحث في الأوضاع الإدارية في فلسطين أيام المماليك"

كانت القدس ومنذ بداية الدولة المملوكية في بلاد الشام ملحقة بنيابة دمشق أدارياً، فكان لنواب دمشق الحق ولهم صلاحية تعيين ولاية هذه المدينة وبقية أعمالها وتعيين كافة أصحاب المناصب الإدارية فيها. ولكن هذا الحق لم يكن حقاً مطلقاً غير قابل للنقض، إذ كان لسلطين المماليك في القاهرة، مقرّ السلطة المركزية، أن يمارسوا صلاحياتهم الإدارية متجاوزين بذلك صلاحيات نواب دمشق دون أن يشكل ذلك خرقاً لشرعية الولاية التي منحوها لنوابهم. فكانوا يعزلون من يشاءون ويعينون من يشاءون في هذه الولاية مثلها مثل غيرها من الولايات في نيابات الدولة. ففي سنة 1281/680، على سبيل المثال لا الحصر، وعندما وصل السلطان قلاوون الألفي إلى غزة عندما كان في طريقه لزيارة دمشق، قام بعزل والي القدس الأمير عماد الدين بن أبي القاسم وعين مكانه الأمير نجم الدين السّونجي، دون علم أو استشارة لنائب دمشق الذي كان نطاق ولايته يمتد من العريش جنوباً وحتى بلدة سَلَمِيّة شمالاً. وفي سنة 1311/711، التاريخ الذي أنشئت به نيابة غزة، قرّر السلطان الناصر محمد بن قلاوون أن يلغي التبعية الإدارية لكل من ولايات القدس ونابلس والخليل والرملة واللد وقاقون، لنيابة دمشق ويلحقها إدارياً بنيابة غزة التي استحدثها. ومثلما كان السلاطين يقلصون 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 تتكر الحسامي، كما ذكرت الروايات.

كان تحويل القدس إلى نيابة، ذا بعد إداري محض، يعني إسباغ الاستقلالية الإدارية لهذا الإقليم، الذي كان يشكل إحدى الوحدات الإدارية (الولايات) التابعة لنيابة دمشق وإلغاء تبعية الإدارية؛ وصار السلطان هو الذي يصدر للأمر الذي يختار لإدارتها كتاب التعيين، ومن ثم يحمل لقب نائب السلطنة بدل الألقاب التي كانت تغدق على الذين سبقوه في تولي هذا المنصب. فلا يحق والحالة 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 نيابات فلسطين المملوكية بعد صفد وغزة. ويجدر بنا قبل الخوض في هذه المسألة أن ننبه إلى التداخل الحاصل في المصطلحات التي تطلقها المصادر على الذين كانوا يولون لمنصب الحاكمية الإدارية لولاية القدس وغيرها من الولايات في مصر وبلاد الشام، إذ كانت تتناوب مصطلحات مثل، والي، 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 خلالها. فعلى سبيل المثال، نرى ابن تغرى بردي 1470/874 يطلق صفة النائب على والي القدس سنة 1309/709 وهو الأمير كراي 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<sup>(1)</sup>.

وينضج اضطراب الروايات من خلال إيراد تواريخ مختلفة متصلة بإنشاء نيابة القدس، فيورد سهيل زكار رواية يقتبسها عن مخطوطة "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 الإمرة للشخص الذي وضع على رأس المنصب الإداري لهذه الولاية، يكفي كدليل على

---

(1) السلوك، ج1(3) ص 715، النجوم الزاهرة، ج8 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 الإمرة 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، نجده يقول: "وفيها استقرّ تراز في نيابة القدس؛ وهو أول من ولي نيابتها. وكانت قبل ذلك يكون فيها والٍ من جهة والي الولاية بدمشق".

إن الوضوح التام في عبارة ابن حجر، لا يترك مجالاً للشكّ حول تاريخ استحداث هذه النيابة وحول طبيعة التغيير الذي حصل مقارنة برواية مؤلف كتاب المقصد الرفيع المنشأ التي اشرنا إليها آنفاً والتي تتطوي على شيء من الغموض. وتعزّز أقوال القلقشندي رواية العسقلاني بخصوص هذا التاريخ، وذلك في قوله: "ونائب القدس الشريف، وهو ممن استحدثت نيابته في الدولة الأشرفية، شعبان بن حسين، في سنة سبع وسبعين وسبعمائة، وكانت قبل ذلك ولاية، وهو طبلخانة". والملفت للنظر في هذا السياق صمت المقرئ صاحب كتاب السلوك، وعدم ذكره لهذا التاريخ وما تمّ فيه من استحداث هذه النيابة. وجاءت أول إشارة له حول نيابة القدس متأخرة بما يقرب من عشرين عاماً. ففي تغطيته للأحداث في إبان السلطنة الثانية للسلطان برقوق (1389-1398)، يتحدث عن خروج برقوق من القاهرة نحو دمشق في سنة 1393/796، لمواجهة التهديدات التي شكلتها تحركات زعيم المغول تمرلنك ونيته في مهاجمة بلاد الشام. فيذكر انه عندما وصل السلطان إلى غزة قام ببعض الإجراءات الإدارية المتعلقة بولايات فلسطين والتي كان من ضمنها تعيينه الأمير قردم الحسيني في منصب نيابة القدس. ويرد ذكر لهذا الخبر الذي يورده المقرئ عند كل من ابن الصيرفي وابن قاضي شهبه، ولكن المؤلف الأخير لا يذكر الأمير قردم الحسيني بل يذكر أميراً آخر عينه برقوق لنيابة القدس هو الأمير شهاب الدين بن البريدي.

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 تلغي صحة التاريخيين السابقين، ويجب أن ينظر إليها على أنها خطوة إدارية روتينية كان يمارسها السلاطين ضمن صلاحياتهم في تعيين الأمراء في النيابات من جهة أخرى. فالقدس كنياية كانت قائمة قبل سلطنة برقوق ولا يفهم مما ذكر انه كان هو الذي استحدثها.

ولابد أن نشير في هذا السياق إلى تاريخ آخر أسهم وروده في المصادر في زيادة الاضطراب المتعلق بتاريخ استحداث هذه النيابة. فقد ذكر المؤرخ الفلسطيني ابن مدينة القدس القاضي مجير الدين الحنبلي العلمي (860-928/1455-1521) أن إنشاء نيابة القدس قد حصل قبيل انقضاء القرن الثامن الهجري بقليل، أو في حوالي سنة 1397/800، وذلك من دون أن يحدد السنة التي تمّ 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 العلمي، تلك الإشارة التفسيرية التي توضح البعد الإداري للتحويل من ولاية إلى نيابة؛ وهي أن نواب القدس صاروا منذ سنة 1397/800 يعينون من قبل السلطان في القاهرة، ولم تعد لنواب نيابة الشام صلاحية في تعيينهم أو في عزلهم. ومن الجدير أن ننوه أن قرب التاريخ الذي ذكره العلمي من التاريخ الذي عين فيه السلطان برقوق قردم الحسيني، هو الذي أوهم الباحثين المعاصرين الذين اشرنا إليهم، بأن استحداث نيابة القدس كان أيام سلطنة السلطان المذكور<sup>(2)</sup>.

---

(2) انظر ذلك على التوالي في: سهيل زكار، الموسوعة الفلسطينية، نفسه، ص 583؛ صبح الأعشى، ج12 ص 105؛ ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر بأبناء العمر، ج1 ص 107؛ صبح الأعشى؛ ج7 ص 170؛ الأنس الجليل، ج2 ص 272؛ السلوك، ج3(2) ص 813؛ ابن الصيرفي، نزهة النفوس والأبدان في تواريخ الزمان، ج1 ص 387؛ تاريخ ابن قاضي شهبة، ص 513؛ علي السيد علي، القدس في عصر المماليك، ص 34؛ سهيل زكار، الموسوعة الفلسطينية، نفسه، ص 583؛ غوانمة يوسف، "الإدارة في فلسطين في العصر المملوكي": الصراع على فلسطين، نفسه؛ ص 394-434، الأنس الجليل؛ ج2 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 النية وبين التحالف الذي سعوا لإقامته مع التتار 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 يستطيع نوابها اتقاء 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 يستدلون بها لإثبات دعواهم.

ورأى آخرون أن استحداث نيابة القدس إنما جاء استعداداً من قبل دولة المماليك لمواجهة التهديد العسكري الذي يمثله المغول خلال الربع 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 متوجهاً 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<sup>(3)</sup>. ومن دون الخوض في تفاصيل هذه الدعاوى، فإنه من الضروري أن ننظر

---

(3) يوسف غوانمة، "الإدارة في العصر المملوكي" في: الصراع على فلسطين، مصدر سبق ذكره، ص 394-434؛ قارن أيضاً: سهيل زكار، الموسوعة الفلسطينية، نفسه 582-583؛ نورثروب 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 البحثية 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 الأوربي 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. وعدا عن ذلك فإن مثل هذه الغارات لم تكن تشكل خطراً حقيقياً يمكن أن يبشر بغزو شامل على فلسطين وبلاد 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 لقراصنة البحر ولصوص البحار الأوروبيين. فكان يتمادى بعض زعماء هذه العصابات من المغامرين فلا يكتفون بالاستيلاء على سفن المسلمين في عرض البحار، بل كانوا يهاجمون الموانئ البحرية الإسلامية بقصد السلب والسرقة، وخاصة اختطاف أكبر عدد من المسلمين وحملهم كأسرى طمعاً في الحصول على الأموال التي كانت تدفع لافتدائهم. أما الخشية من النزعة الانفصالية التي كان يبدوها بعض نواب الشام والتي تمثلت في العديد من التمردات وأعمال العصيان التي أعلنوها، 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 تنفجر بين الحين والآخر. فلو كانت النزعة الانفصالية دافعاً مُقَلِّقاً لسلطين المماليك لما انتظروا لأكثر من قرن كامل حتى يفصلوا جزءاً من الأراضي الفلسطينية عن مناطق نفوذ دمشق وينشئوا فيها نيابة مستقلة. ولما كان بعض السلاطين يقوم بخطوات عملية لتقوية نواب دمشق وتوسيع نطاق نفوذهم على ولايات أخرى من بلاد الشام في فلسطين وغيرها، كما فعل الناصر محمد مع نائب دمشق المشهور الأمير تنكز الحسامي الذي اشرنا إليه من قبل.

ومن بين الدوافع الثلاثة التي مرَّ ذكرها، يبدو أن الخشية من خطر الاجتياح المغولي كانت الأكثر خطراً من المعقولة. إذا ما أخذنا في الاعتبار ما ترتب على الاجتياح المغولي الأسبق أيام جنكز خان من نتائج حين وصلت طلائع التتار الغازية مدينة غزة ووقفت عند حدود مصر، بعد أن عاثت فساداً في كل بقعة من بقاع فلسطين بما فيها مدينة

القدس. فكانت خطوة الظاهر برقوق عملاً لابدّ منه لبث الطمأنينة في نفوس أهل هذه المنطقة وتثبيت رباطة جأشهم إزاء الاجتياح المتوقع. ومع ذلك يجدر ألا يسقط المرء من اعتباره التنافس المحموم بين المماليك الأتراك والمماليك الجراكسة الذي كان محتدماً في هذه الفترة، حين سعى كل طرف منهما لإضعاف الطرف الآخر وكسب مراكز القوى من الأمراء المملوكية إلى جانبه. فجاءت هذه الخطوة الإدارية، تجسداً لهذا التنافس المحتدم بين المجموعتين<sup>(4)</sup>.

(4) وعلى هامش الحديث عن نيابة القدس المملوكية لا بد من الإشارة إلى بعض الآراء لعدد من المستشرقين المعروفين بولائهم لطروحات الحركة الصهيونية، خاصة تلك المتعلقة بمحاولة استحوادهم على تاريخ فلسطين ومصادرة هويتها التاريخية العربية، تبريراً لمصادرة جغرافيتها. ونخصّ في هذا السياق آراء المستشرق برنارد لويس. يزعم هذا المستشرق أن القدس لم تكن ولم تتحول إلى نيابة مستقلة في العهد الأيوبي. وموقف لويس هذا على ما عرف عنه من ضيّط وتدقيق، ففيه تجنّب على الحقائق التاريخية. وتدعى مستشرقاً أخرى أن القدس لم تكن مركزاً إدارياً كغيرها من المراكز الإدارية في فلسطين، وتذهب إلى القول أنها كانت تدار من قبل نواب غزة. أما أولئك المستشرقون الذين اعترفوا بنيابة القدس المملوكية فقد حاولوا تجريدها من مقومات الاستقلالية الإدارية التي كانت تتمتع بها كل نيابات بلاد الشام، فزعم المستشرق يوسف دروري أن الحامية العسكرية 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 أنكر وجودها كلية. ومرة أخرى فإن موقف هذين الباحثين يتنافى بل ويتناقض مع الروايات التاريخية التي تؤكد قيام مثل هذه الحامية وتبين ثانياً نماذج من الأنشطة العسكرية التي كانت تؤديها، وأنها من ناحية الحجم والأهمية العسكرية كانت تضاهي الحامية العسكرية التي كانت تابعة لنيابة صغد المملوكية.

عن آراء برنارد لويس التي ينكر فيها قيام نيابة مملوكية في القدس انظر: Cohen & Lewis, *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century*, (Princeton 1987) p.9; ليندا نورثروب "الحياة في القدس في عهد المماليك" مصدر سبق ذكره؛ 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 Mamulk Period According to Literary and Documentary Sources", in *Egypt and Palestine: A Millenium of Association (868-1848)*, Jerusalem, 1984, pp. 83 ff. وبخصوص حامية القدس ومساهماتها في إخماد تمرد البدو من عربان بني

## نيابة القدس ونظر الحرمين الشريفين:

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 الأُنس الجليل، أن السلطان صلاح الدين اختار الشيخ موسى بن غانم الأنصاري وعينه ليتولى مشيخة الحرم والنظر عليه والتصرف في أوقافه. ثم اقتفى حكام الأسرة الأيوبية خطى صلاح الدين في هذا الشأن ودرجوا 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 عبدالله 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 قلاوون الألفي. وعندما استحدثت وظيفة النيابة في الربع الأخير من القرن الثامن/الرابع عشر الميلادي، درج سلاطين المماليك على الجمع بين وظيفة النيابة ووظيفة نظر الحرمين الشريفين فكان يتولاهما أمير واحد. ولكن جمع الوظيفتين لم يتحول إلى عرف إداري ثابت إلى ما شاء الله. كما انه لم يتحول إلى قاعدة إدارية لا محيد عنها؛ فكما كانا يجمعان معاً لأمر 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 برقوق في آخر أيام سلطنته، سنة 1397/800 بفصل الوظيفتين وإيقاف ظاهرة الجمع بينهما. فلما تولى السلطنة من بعده ابنه فرج بن برقوق تبنى قرار أبيه المتعلق بالفصل واستمر في تنفيذه، بل أضفى على ذلك صفة الشرعية الدستورية حين قننَ عملية الفصل بين الوظيفتين؛ ففي زيارته لمدينة القدس سنة

---

عقبة، ثم اشتركتها في إخماد تمرد نائب تبك الجاسي سنة 1424/827. ثم دورها في إخماد تمرد ثان قام به نائب دمشق الأمير إينال الجكمي سنة 1438/842 انظر: السلوك، ج4(1) ص 446-451، ص 657-658؛ وانظر الصيرفي، نزهة النفوس والأبدان، ج3 ص 39، ص 44؛ الأُنس الجليل، ج2 ص 274؛ السلوك، ج4(3) ص 1137-1138.

1405/808 أصدر مرسوماً خاصاً بهذا الشأن يأمر بفصلهما وعدم جمعهما بيد أمير واحد، ثم نقش 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 الوظائف ليعمل بها من جديد. فلما قام بالسلطنة الأشرف برسبائي (1422-1438) جمع الوظائفيتين، النيابة ونظر الحرمين الشريفين بيد الأمير أركاس الجلباني<sup>(5)</sup>.

ولكن السلطان جقمق الذي خلف الأشرف برسبائي في السلطنة، أبطل جمع الوظائفيتين وجعلهما منفصلتين كما كانتا أيام فرج بن برقوق، ففي سنة 1439/843 كانت الوظائفتان مجموعتان معاً بيد الأمير طوغان السيفي ألتنبغا العثماني، فقام السلطان جقمق بفصلهما وعين في نظر الحرمين الشريفين الأمير غرس الدين خليل بن احمد السخاوي، بينما استمر الأمير طوغان العثماني في منصب النيابة. وبعد هذا التاريخ لوحظ الميل لدى السلاطين نحو الاستمرار في عملية الفصل بين الوظائفيتين؛ فمن خلال المعطيات المتقطعة التي توردها المصادر على هذا الصعيد يتبين أن عملية الفصل كانت قائمة خلال النصف الثاني من القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، خلا بعض السنوات التي شذ فيها السلاطين عن هذه القاعدة كما حدث سنة 1484/898 حين عين السلطان الأشرف قايتباي احد أمرائه المدعو جان بلاط نائباً للقدس وناظراً للحرمين الشريفين<sup>(6)</sup>.

---

(5) الأسس الجليل، ج2 ص 269، ص 270؛ ج2 ص 99؛ انظر أيضاً: المصدر نفسه ص 359،

ج2 ص 95. وعن إقلاع الأشرف برسبائي عن الفصل والعودة إلى جمع الوظائفيتين انظر: المنهل الصافي، ج2 ص 332-333؛ الأسس الجليل، ج2 ص 96.

(6) عن عودة جقمق إلى فصل الوظائفيتين انظر: السلوك، ج4 ص 1192؛ التبر المسبوك، ص 6؛

الأسس الجليل، ج2 ص 276. وعن استمرار عملية الفصل بعد السلطان جقمق انظر:

عن سنة 848، كتاب التبر المسبوك، ص 86.

وعن سنة 850، المنهل الصافي ج7 ص 228-229.

وعن سنة 872، بدائع الزهور، ج3 ص 10؛ الأسس الجليل، ج2 ص 283.

وعن سنة 879، الأسس الجليل، ج2 ص 311.

وعن سنة 892، الأسس الجليل، ج2 ص 338.

وعلى خلفية هذه الوقائع التي توردها المصادر، نستطيع أن نفهم سبب الاستدراك الذي أورده مجير الدين الحنبلي العلمي، من انه بالرغم من توقف عملية جمع الوظيفتين منذ سنة 800هـ فان ظاهرة الجمع لم تختف كلية، بل ظل بعض السلاطين يمارسونها بعد هذا التاريخ، فاستمرت حتى أربعينيات بل حتى خمسينيات القرن التاسع الهجري<sup>(7)</sup>. ولكن هذا الاستدراك على أهميته فانه يفتقر إلى الدقة نظراً لأن ظاهرة جمع الوظيفتين بيد أمير واحد قد عادت لتظهر 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 أوردها 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 تعيينه 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—كإمامة المساجد، والخطابة على المنابر أو الأذان، ناهيك عن مهمة التدريس في المدارس أو الخانكاهاات الصوفية. ولم يكن هذا الأمر بمستغرب في

---

وعن عودة السلطان قايتباي إلى الجمع بين الوظيفتين سنة 1484/898 انظر: الأس الجليل،

ج2 ص 364.

(7) الأس الجليل، ج2 ص 276.



مجتمع المماليك، إذا ما علمنا أن بعض أمرائهم ممن اعتلوا عرش السلطنة كانوا أميين لا يعرفون القراءة والكتابة، لدرجة أنهم لا يعرفون ان يكتبوا أسماءهم، وأن قسماً من هؤلاء لم يكونوا يحسنون التكلم بالعربية، ولا يعرفون غير اللغة التركية أو الجركسية.

واستمر اختيار السلاطين لموظفين من أبناء هذه الطبقة بالرغم من انه كان يحدث أحياناً ان يتولاها موظف من رجال الدين أو ما اشتهر باسم المتعممين. وكان جمع وظيفة نظر الحرمين الشريفين 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 المماليك. من ناحية أخرى فإن نوع الصلاحيات التي كان يمارسها النظار 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 مرافقها. وكانت له الصلاحية في تعيين الموظفين للقيام بالمهام ذات الطابع الديني التعبدى، كأئمة المساجد، وخطبائها ومؤذنيها. أو الإشراف على المشاريع الخيرية وأعمال البر، مثل سماط الخليل الذي كان يطلق عليه اسم مائدة الخليل، والتمثلة بتقديم الوجبات المجانية الراتبية لزوار الحرم الإبراهيمي أو للمجاورين فيه أو للمسافرين المارين من أمامه أو لفقراء الناس المقيمين في بلد الخليل.

ليس هذا فحسب فقد كانت صلاحيات الناظر أحياناً تتعدى هذا النطاق لتشمل أموراً إدارية محضة بعيدة كل البعد عن الأماكن المقدسة أو مؤسساتها أو مرافقها، 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 الشريفين سنة 1418 في أيام سلطنة المؤيد أبو النصر شيخ<sup>(8)</sup>.

---

(8) غوانمة، الإدارة في فلسطين المملوكية، نفسه، ص 394-434؛ قارن أيضاً: سهيل زكار، مصدر سبق ذكره، ص 586-587؛ السلوك، ج3(1) ص 221، 224، 338؛ قارن أيضاً: الأئس الجليل، ج2 ص 270؛ بدائع الزهور، ج2 ص 8. وعن المستوى المعرفي للماليك انظر: وليام موير، تاريخ دولة المماليك في مصر، ص 204. وعن تعيين رجال العمائم (أي ذوي

## مناطق نفوذ نيابة القدس وحدودها:

يورد القلقشندي في تلخيصه للمعلومات الإدارية المتعلقة بنيابة القدس، أسماء الوحدات الإدارية الملحقة بهذه النيابة أو تلك التابعة لها؛ فيذكر كلاً من ولاية الرملة والد، والخليل وقاقون ونابلس. ولكن المعلومات التي يقدمها هذا المؤلف الموسوعي، على أهميتها، لا تعكس الصورة الدقيقة للخارطة الإدارية في هذه النيابة، لا شيء سوى كونها تعاني 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 بوفاء القلقشندي سنة 1418/821 وينتهي في سنة 1516/922، عام زوال دولة المماليك وخضوع فلسطين لحكم الدولة العثمانية. من ناحية أخرى، فإن تلك المعلومات تعاني من عدم الدقة وتتميز بالتعميمية التي قد تكون قريبة من الواقع بالنسبة لهذه الولاية أو تلك، ولكنها تجانب الحقيقة بالنسبة لبعض الولايات.

فبالنسبة لولاية الرملة لا ينطبق ما يورده القلقشندي مع وصفها الإداري الذي كان سائداً في عصره وحتى يوم وفاته؛ فقد كانت الرملة ولاية منفصلة قائمة بذاتها ولها وال 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 قلاوون 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 يولّى 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، ج3(2) ص 762 وعن مهام الناظر ونطاق صلاحياته انظر: الأسس الجليل، ج2 ص 94، 97، 285، 292، 270. وعن صلاحياته في الجباية وفرض الضرائب انظر ما فعله الهروي في الخليل عندما كان يتولى هذه الوظيفة، السلوك، ج4(1) ص 448.

بن حسين حفيد السلطان الناصر محمد بن قلاوون سنة 1382/784. فلما قام السلطان الظاهر برفوق مؤسس دولة المماليك الجراكسة في الربع الأخير من القرن الرابع عشر، تغير المستوى الإداري لولاية الرملة حيث أصبح واليها يختار من بين الأمراء ممن يحملون رتبة الطبلخانة ومنذ مطلع القرن التاسع/ الخامس عشر الميلادي صار يحمل صفة إدارية غير مألوفة وهي "كاشف الرملة" بدلاً من صفة والي الرملة. علماً أنه لم يكن لهذه الصفة أي صلة بالرتبة العسكرية التي يحملها. ولم يأت تغيير مرتبة ولاية الرملة، على ما يبدو، بدون سبب، حيث سبق ذلك إلحاق وحدتين إداريتين بولاية الرملة وهما ولاية اللد المجاورة، وولاية قاقون التي كانت الحد الجنوبي لمناطق نفوذ نيابة صفد الفلسطينية، فأصبحت مدينة الرملة مركزاً لهذه الولاية الموسعة التي كانت طويلة الوقت المقر الإداري لكاشف الرملة<sup>(9)</sup>.

وكانت ولاية 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 النيابة الأم، لأنهم كانوا هم أصحاب المرجعية الإدارية لهذه الولاية.

ولم تكن هذه التبعية لنيابة دمشق تبعية مطلقة؛ وكان منصب الكاشف خاصة، مرتبطاً بقرار من جهة الأبواب السلطانية بالقاهرة. فكان السلطان هو الذي يعين الكاشف وهو الذي يعزله، وكان يوجه إليه الأوامر والتعليمات مباشرة، فيكاتبه كواحد من أمراء النيابات في فلسطين، شأنه في ذلك شأن نائب غزة ونائب القدس.

---

(9) عن الخارطة الإدارية التي يرسمها الفلشندي انظر: **صبح الأعشى**، ج4 ص 199-200. وعن قدم إنشائها كوحدة إدارية انظر: **مفرج الكروب**، ج3 ص 164؛ **السلوك**، ج1(2) ص 550، 670، 699، 715؛ **المنصوري**، **مختار الأخبار**، ص 52. وعن رفع المستوى الإداري للرملة انظر: **صبح الأعشى**، ج4 ص 199. وعن مصطلح الصفة الجديدة لوالي الرملة، أي كاشف الرملة، انظر: الجزء الثالث والجزء الرابع من **كتاب السلوك للمقريزي**.

فكان كاشف الرملة يكلف بتنفيذ المهام السلطانية على قدم المساواة مع هذين النائبين، وكان تحت تصرفه مثلهما قوات من العساكر ترابط في مقرّ الولاية وتكون تحت إمرته وقيادته عند الحاجة.

من ناحية أخرى فإنّ تبعية ولاية الرملة الإدارية لنيابة دمشق لم تكن متواصلة ومستمرة في كل الظروف والحالات؛ فعندما استحدث السلطان الناصر محمد بن قلاوون نيابة غزّة سنة 1311/711 كما أسلفنا، سلخت ولاية الرملة هي وغيرها من الولايات الفلسطينية الداخلية (الخارجة عند نطاق نيابة صفد) عن نيابة دمشق وألحقت بنيابة غزّة المستحدثة، فظل حالها كذلك حتى سنة 1337/733 حين قرّر السلطان أن تعود تبعية نيابة غزّة الإدارية لنائب دمشق الأمير تنكز الحسامي. ولكن إعادة إلحاق الرملة بدمشق لم تكن نهائية، ولم تحمل طابع الاستمرارية والديمومة. لأنها استخدمت كخطوة عقابية ضد نائب غزّة الذي تمرّد على تعليمات السلطان حين كان نائباً في طرابلس وقبل أن ينقل إلى غزّة. 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 خطي إلى ديوان السلطنة بالقلعة في القاهرة، يجدد فيه الطلب بإلحاق ولاية الرملة وضمها إلى نطاق نفوذه. فكانت استجابة السلطان لهذا الالتماس، بمثابة تجديد لقرار ضمّ ولاية الرملة إلى مناطق النفوذ الإداري لنيابة دمشق، فتعتبر الرملة على هذا الأساس أمانة مُستردّة تعاد إلى عهدة السلطان عندما ينتهي تاريخ التجديد<sup>(10)</sup>.

---

(10) عن مرجعية السلطان وليس نائب دمشق فيما يختص بمنصب كاشف الرملة انظر تغطية المقريري لحوادث سنة 813 وسنة 821، السلوك، ج(1) ص 150؛ ج 4 ص 446، 451. وعن سلخ الرملة عن التبعية لدمشق أيام الناصر محمد بن قلاوون انظر: اليوسفي، نزهة الناظر، ص 114؛ السلوك، ج(1) ص 209، السلوك ج(2) ص 357-358؛ البداية والنهاية، ج 14 ص 225؛ المقفّي الكبير، ج 2 ص 612. وعن تجديد الالتماس للإلحاق بدمشق مع قيام كل سلطان جديد، انظر: ابن طولون، مفاكهة 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 نيابة الشام، وإحاقها بنيابة غزة<sup>(11)</sup>. فيقول مجير الدين العلمي في هذا الصدد: "وكان قبل ذلك بيسير في شهر ربيع الآخر، برز الأمر الشريف بإخراج مدينة الرملة عن نائب الشام الأمير قانصوه البحياوي، وأضافتها إلى ملك الأمراء أقباي نائب غزة المحروسة. ولم تجر بذلك عادة قبل هذا التاريخ"<sup>(11)</sup>. ولعله يجدر التنويه في هذا السياق أنه سبق وأن ألحقت ولاية الرملة بنيابة غزة وصارت جزءاً من مناطق النفوذ الإداري لنائبها، كما أوردنا من قبل. وعلى ضوء هذه الحقيقة، يتبين أن التعليق الذي ختم به العلمي عبارته الأنفة، والذي ينفي فيه حدوث ضم إداري للرملة وإحاقها بنيابة غزة، إنما هو بجانب للحقيقة أوقع العلمي نفسه من خلاله في الخطأ.

لم يدم إحاق 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 نيابة القدس وسلخها عن نيابة غزة. فأشار العلمي 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"<sup>(12)</sup>. وتفسر ملاحظة العلمي الأخيرة التي ذكر فيها فرح أهل الرملة بسلخ ولايتهم عن نيابة غزة وإحاقها بنيابة القدس، السبب أو لربما الأسباب، التي حدثت بالسلطان سلخ ولاية الرملة عن نيابة غزة وإحاقها 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 درأاً لعواقب التذمر الناتج بالضرورة عن سوء سيرة نائب غزة وجوره في معاملة أهل مدينة الرملة. والملفت للنظر في هذه المسألة أن السلطان حين

---

(11) الأتس الجليل، ج2 ص 358.

(12) المصدر نفسه، ج2 ص 373. وبخصوص السنة التي سلخت فيها ولاية الرملة عن نيابة غزة وضمها إلى نيابة القدس، يذكر المؤرخ ابن إياس في كتابه: بدائع الزهور، ج4 ص 94. أن ذلك حدث سنة 1506/912، وليس في نهاية القرن العاشر الهجري كما ذكر العلمي.

قرر سلخ ولاية الرملة عن نيابة غزة لم يعد إلحاقها إلى نيابة الشام/نيابة دمشق وفضل إلحاقها بنيابة القدس عوضاً عن ذلك<sup>(13)</sup>.

ويجدر بنا في هذا السياق أن نعيد إلى الأذهان ما قاله القلقشندي عندما سمى الولايات الفلسطينية التي اشتملت عليها نيابة القدس وكانت خاضعة للصلاحيات الإدارية المنوطة بنوابها؛ حيث جعل ولاية نابلس واحدة من هذه الولايات. وفيما يقرر القلقشندي تبعية هذه الولاية لنيابة القدس، فإن المصادر التي بين أيدينا تخلو من أي إشارة قد تدعم زعم القلقشندي هذا، لا تصريحاً ولا تلميحاً، لا بل أكثر من ذلك، فإن في أقواله ما يتناقض كلية مع الحكم الذي أطلقه بهذا الشأن؛ ففي مستهل حديثه عن ولاية نابلس نراه يقول: "وهي باقية على حالها في الانفراد بالولاية، وواليتها يكون أمير طبلخانة، وتارة أمير عشرين، وتارة أمير عشرة". والتناقض الذي تنطوي عليه هذه العبارة، مع استنتاجه المشار إليه، يتكون من شقين: الأول لغوي دلالي، فكلمة الانفراد التي يوردها لا تعني شيئاً سوى الاستقلالية بنفسها عن غيرها. أما الشق الثاني فتناقض قانوني يتعارض مع النظم واللوائح المتعلقة بسلم المراتب المملوكية التي لم يكن المماليك يحيدون عنها قيد أنملة. 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 الحوليات التي سجلت حوادث السنوات الأخيرة للفترة المملوكية، قد اشتملت 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 معلومة لم يفصح عنها، فتضاربت الأقوال في تحديد الجهة التي قصدتها النائب وجيشه، فمن قائل انه اتجه نحو ولاية الغرب (أي بيروت وساحلها وضاحيتها)، ومن قائل انه قصد جهة الأغوار، ومن قائل انه 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، ج4 ص 200. وعن الأدلة على تبعية نابلس الإدارية لنيابة دمشق انظر: مفاكهة

الخلان، ج1 ص 6؛ ج1 ص 212؛ الأسس الجليل، ج2 ص 83.

ماشياً على قدميه. فلو لم تكن لنائب دمشق مسؤولية إدارية في هاتين الولايتين الفلسطينيتين، لما قام بشنّ هذه الحملة العسكرية التأديبية ضد شيخ عربان جبل نابلس عقاباً له على الإهانة التي ألحقها بمروّسه كاشف الرملة. ولو كانت ولاية نابلس ذات تبعية إدارية لنيابة القدس، لكان نائب القدس هو الأولى بمعالجة هذه المخالفة التي حدثت على أرض نيابته.

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 مقدّمي العشائر في جبل نابلس، أتوا لمقابلته في دمشق مقر هذه النيابة، وكان المقدمون الذين اعتقلوا هم المقدم خليل بن إسماعيل، والمقدم ابن الجبّوسي والمقدم خليل بن شبانة. واشترط إطلاق سراحهم من السجن دفع مبلغ مائة ألف دينار من كل واحد منهم، وهو قيمة المستحقات المالية التي كانوا مدينين بها لخزينة نيابة دمشق عنهم وعن بلدانهم.

وتعزيزاً لهذه الأدلة يورد مؤرخ معاصر لابن طولون دليلاً جديداً، فعند تناوله لموضوع حدود نيابة القدس يذكر القاضي مجير الدين العلمي أن الحدود الشمالية للقدس تنتهي عند قريتي سنجل وعزون الواقعتان في منتصف المسافة تقريباً بين مدينتي نابلس والقدس، ويذكر أيضاً إن هاتين القريتين هما من أعمال القدس<sup>(14)</sup>.

لكنّ تبعية نابلس الإدارية لنيابة دمشق لم تكن تتسم بالاستمرارية، فكانت تنقطع بين الفينة والأخرى، نتيجة لقرار سلطاني يصدر عن القاهرة وينجم عن اعتبارات سياسية أو إدارية يراها السلطان. حدث ذلك أول مرة قبل أن تستحدث نيابة القدس بأكثر من ستة عقود؛ كان ذلك عندما قرّر السلطان الناصر محمد بن قلاوون إنشاء نيابة غزة، النيابة الثانية في فلسطين بعد نيابة صفد، سنة 1311/711. ففي المرسوم الذي أصدره السلطان في هذا الشأن، ألحقت نابلس بنيابة غزة وألحقت معها الولايات الفلسطينية بما فيها ولاية القدس، اللد، الرملة، الخليل وقاقون. ثمّ سلخت ولاية نابلس عن نطاق النفوذ الإداري

---

(14) الأُس الجليل، ج2 ص 275، ص 358؛ المنهل الصافي، ج5 ص 212-213؛ نزهة الناظر، ص 114؛ مفاهية الخلّان، ج1 ص 369؛ السلوك، ج4 ص 975، ص 87-88.

لنيابة دمشق مرة أخرى سنة 1435/839، لما عين الأمير طوغان العثماني ناظرًا للحرمين ونائبًا للسلطنة بالقدس الشريف والخليل، حيث أضيفت إليه ولاية كل من نابلس والرملة وولاية السلط وعجلون واستدارية الأغوار. ثم سلخت المرّة الثالثة عن نيابة دمشق وألحقت بنيابة القدس أيام السلطان جَمَقْ سنة 1448/852؛ عندما تولى نيابة القدس الأمير سيف الدين خشقدم السيفي<sup>(15)</sup>.

وكان السلخ في هذه المرّة، كما في المرتين 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 ننّبّه إلى أن بعض المدن الفلسطينية التي كانت قائمة وعامرة إبان العهد المملوكي مثل أريحا ومدينة بيسان الواقعتان في منطقة الغور على الضفة الغربية لنهر الأردن الذي كان يسمى بالشرية آنذاك، 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 الشرقية 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 نيابات فلسطين. وكانت تتخذ مقراً يقيم فيه والى منطقة الغور الذي يعينه نواب دمشق إذ انه كان بها قلعة صغيرة ومسجداً جامعاً<sup>(16)</sup>.

---

(15) عن أريحا انظر: الألس الجليل، ج 2 ص 75، ص 323. وعن مدينة بيسان انظر: صبح الأعشى، ج 7 ص 178؛ ابن شاهين الظاهري، زبدة الفكرة، 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؛ الألس الجليل، ج 1 ص 101-102، ص 118.



## قائمة المراجع:

- السلوك: المقريري، السلوك لمعرفة دول الملوك، الجزء الأول، (القسم الأول والثاني والثالث)، صحّحه ووضع حواشيه، زيادة محمد مصطفى، القاهرة، 1956-1957؛ الجزء الثاني (ق أ، ق ب)، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1971، 1972؛ الجزء الثالث، (تحقيق سعيد عاشور)، القاهرة، 1971، 1972.
- النجوم الزاهرة: ابن تغري بردي الأتابكي، النجوم الزاهرة 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.
- صباح الأعشى: القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الأنبا، (نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، 1963.
- الأنس الجليل: مجير الدين الحنبلي 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 شهبه: ابن قاضي شهبه، تاريخ ابن قاضي شهبه، تحقيق: عدنان درويش، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1977-1997.
- علي السيد علي: علي السيد علي، القدس في عصر المماليك، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1986.
- غوانمة يوسف: يوسف غوانمة درويش، "الإدارة في فلسطين في العصر المملوكي"، في: هادية دجاني شكيل، (تحرير)، الصراع الإسلامي الفرنسي على فلسطين في القرون الوسطى، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1994.

- نورترروب 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 14<sup>th</sup> Century, Berlin, 1985.
- Cohen & Lewis: Amnon Cohen and B. Lewis, Population and Revenue in the Towns of Palestine in the 16<sup>th</sup> 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 الوافي، الجزء الثاني، تحقيق: محمد أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984.
- التبر المسبوك: السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، التبر المسبوك في ذيل السلوك، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1986.
- بدائع الزهور: ابن أبياس محمد بن أحمد الحنفي، بدائع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق: محمد مصطفى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، 1984.
- وليام موير: موير وليام، تاريخ دولة المماليك في مصر، (ترجمة محمود عابدين وسليم حسن)، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1995.
- مفرج الكروب: ابن واصل، جمال الدين محمود بن سالم، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، تحقيق: جمال الدين الشيال، القاهرة، دار الكتاب، 1953-1977.
- اليوسفي: موسى محمد بن يحيى اليوسفي، نزهة الناظر، تحقيق: أحمد حطيط، بيروت، عالم الكتب، 1986.
- البداية والنهاية: ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، بيروت، مكتبة المعارف، الطبعة الثانية، 1977.

- المقفّي الكبير: المقرئزي، احمد بن علي، المقفّي الكبير، تحقيق: محمد اليعلاوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1991.
- ابن طولون: محمد بن علي بن طولون، مفاكهة الخلان في حوادث الزمان، تحقيق: محمد مصطفى، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963-1964.
- المنصوري: بيبرس المنصوري، ركن الدين بيبرس الدوادر، مختار الأخبار، تحقيق: عبد الحميد حمدان، القاهرة، دار المصرية اللبنانية، 1993.
- ابن شاهين الظاهري: زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك، تحقيق: بولس رويس، القاهرة، دار العرب للبستاني، الطبعة الثانية، 1988.
- مسالك الأبصار: ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تحقيق: دورويتا 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 البنراوي، 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) صراعا مسلحا يمتاز بالشراسة والعنف، وقد غذت 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 ألا يغرب عن البال أن مائة وثلاثة وتسعين عاما من الصراع بين الفرنجة والمسلمين، لم تكن كلها أعوام حرب واحتراب وقتل واقتتال، بل تخللها فترات من المودعة والمهادنة، توقف فيها القتال وانصرف فيها الناس إلى أمور معاشهم وأمر دنياهم وهم مطمئنون البال آمنون على أرواحهم وتجارتهم وممتلكاتهم. 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 المسالمة والهدوء مناخ صالح تطورت خلاله روابط وصلات اجتماعية وحضارية وإنسانية أملت لها ضرورات المجاورة المستمرة بين المسلمين وبين الفرنجة.

في هذه المحاضرة سأحاول أن ارسم صورة لهذه الصلات والروابط، التي لم تلق المصادر المتعلقة بالفترة التي نحن بصدها ضوءا كافيا عليها. فمؤلفوها كانوا منخرطين بشكل مباشر أو غير مباشر في هذا الصراع الدامي سواء من كان منهم من الفرنجة مثل وليام الصوري<sup>(1)</sup> (William of Tyre) أو من كان من المسلمين كالعماد الاصفهاني<sup>(2)</sup>،

---

(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. Bacbcock 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 شيراز<sup>(3)</sup>. 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 وانهماكهم في التركيز على الأخبار الرسمية التي يحتل الحكام ورجال السلطة وعمالهم مكان الصدارة فيها، كل ذلك صرف أذهانهم عن الاهتمام بأخبار عامة الناس من الجنود والفلاحين والحرفيين وصغار التجار، ولعل التصاقهم بالحكام والقادة أبعدهم عن معرفة مشاعر العامة وآمالهم وعن همومهم وطموحاتهم، وهنا تكمن الصعوبة التي يجدها الباحث في تقصي الحقائق المتصلة بالواقع الاجتماعي والاقتصادي وبالأحرى في الجانبين الحضاري والإنساني. ومع ذلك تظل لدى قارئ النصوص المدرب، فرصة حسنة لاستقراء الحقائق من بين السطور، من خلال بعض الاشارات الهامشية أو من خلال بعض العبارات التوضيحية التي تتخلل السرد التاريخي لسير الأحداث. ولعل قسطاً لا بأس به من المعلومات يمكن أن توفره تلك النواذر التي تتميز بها المصادر العربية والتي درج المؤلفون المسلمون على بثها خلال النصوص ترويحاً عن القارئ وطرداً للملل الذي قد يتسرب إلى نفسه من طول معاناة النصوص الرصينة الجادة، كما يشير إلى ذلك الجاحظ في بعض مؤلفاته<sup>(4)</sup>. 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 بالأرستقراطية الحاكمة، فئة التجار، الفلاحين، الخدم والعبيد والجنود المحاربين

---

(3) أسامة بن منقذ، مؤيد الدولة أبو مظفر أسامة بن مرشد الكنانى الشيرازي، كتاب الاعتبار (حرره فيليب حتى، جامعة برنستون، الولايات المتحدة، 1930).

(4) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، كتاب الحيوان (تحقيق عبد السلام هدون، الطبعة الثالثة، بيروت، 1969) ج3، ص5.

وتتسع أيضا لتشمل قضايا الزواج المختلط، موضوع الصداقات الشخصية، مجال الترفيه والتسلية، المرافق المشتركة، علاقات الجوار الحميمة وغير ذلك، كإكتساب العادات وتعلم اللغة والنقل الحضارية الأخرى.

## أ) العلاقات الرسمية:

**اتفاقيات الهدنة:** بعد مرور عشر سنوات على الاجتياح الفرنسي 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 السلاجقة الأتراك المتنازعين المتربصين ببعضهم البعض بعد أن ورثوا مشاكل الوراثة السلالية المزمنة، وكانت تتخر فيها بالإضافة إلى ذلك دسائس القواد و الأمراء المحليين المتنافسين على المناصب أو الطامعين في الوصول إلى السلطة.

أما في الغرب فكانت الخلافة الشيعية الفاطمية في مصر التي نخر الضعف 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 أمام أمير دمشق ظهير الدين، أتابك العسكر، طغتكين (Tugtikin) الذي كان قد تولى الوصاية على ولي العهد تنتش بن دقاق القاصر (Tutush) سنة 1103/497، إلا أن يواجه التهديد منفرداً. ففي سنة 1107/1106 أقطع طُغتكين، أحد قواد الأتراك الذي التجأ إلى دمشق فاراً من الموصل، منطقة جنوبي شرقي الأردن، أي منطقة وادي موسى والبلقاء، عسى

أن يحفظ هذه المنطقة الهامة من السقوط بأيدي الفرنجة، لأن سقوطها كان يعني قطع الطريق الوحيد المتبقي بين دمشق وعمق البر الشامي من جهة وبين مصر والحجاز 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 المهمة تعاون السكان المحليين، من أبناء القبائل العربية والجالية المسيحية السريانية التي تسكن هناك<sup>(5)</sup>.

ويبدو 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 المتتبع لمسيرة التاريخ الإسلامي، والعارف بأحكام السنة الإسلامية سوف لن يرى في هذه الخطوة بأساً طالما كان القصد منها النظر لصالح المسلمين، ويكفي 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"<sup>(6)</sup>.

إن الجانب الشرعي من عقد اتفاقية الهدنة مع ملك الفرنجة، لا ينبغي أن يشغل بال المؤرخ، ويجب ألا يستدعيه إلى الوقوف 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*, (3<sup>rd</sup> 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<sup>(7)</sup>.

وخلال مدة الصراع الطويلة التي استمرت بعد هدنة سنة 1108، توالى 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 الخلفيات ومن ثم الأهداف التي كانت تتطوي 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 أعمالا عسكرية محضة تنتهي باشتباكات مسلحة، بل كانت تتمثل بحشود أو تحركات عسكرية على حدود مناطق التماس<sup>(8)</sup>، وهي ضغوط يتبين منها خلل في توازن القوى العسكرية كانت كفة الفرنجة فيه هي الراجحة. ولكن المصادر الإسلامية، في الغالب، لم تكن تفصح ودون لبس عن تفوق الطرف الآخر. أنها لم تعترف صراحة برجحان كفة الفرنجة ولكن كانت تضع هذا الاعتراف في غلاف شفاف من أساليب الكناية والتعريض، ولعل ما يكتبه ابن القلانسي 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 القلانسي، أبو يعلى حمزة بن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، (ed. By H.F. Amedroz, (Leiden, 1908 ص165.



الدين اتابك Tugtakin سنة 1109/503 مع الملك بلدوين في أعقاب احتلال الفرنجة لمدينة طرابلس اللبنانية يقول القلانسي:

"لما فرغ الإفرنج من طرابلس بعد افتتاحها وتدبير أعمالها وتقرير أحوالها، نهضوا إلى رمنية، وعرف ظهير الدين ذلك من قصدهم فنهض في العسكر نحوها لحمايتها وخيم بازائهم بحمص، فلم يتمكن الإفرنج من منازلتها ومضايقتها. وترددت بينه وبينهم مراسلات ومخاطبات أفضت إلى أن أجاب كل واحد من الفريقين إلى تقرير الموادة على الأعمال و المسالمة ....."(9).

إلى هنا لا يلمس القارئ ما يشير إلى ضعف معسكر Tugtakin، بل على العكس يرى أنه قد أفشل خطة الفرنجة المعلنة، ولكن ابن القلانسي يستأنف كلامه ويقول: "واستقر الأمر في ذلك على أن يكون للإفرنج الثلث من استغلال البقاع، ويسلم إليهم حصن المنيطرة، وحصن ابن عكار، ويكفوا عن العبث والفساد في الأعمال والأطراف. وأن يكون حصن مصياف وحصن الطوفان وحصن الأكراد داخلا في شروط الموادة، ويحمل أهلها عنها مالا معيناً 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 بجلاء أن الاتفاقية كلها كانت تصب في صالح الفرنجة، حيث صار لهم بموجبها 33% من محاصيل سهل البقاع، وتنازل لهم الدماشقة عن حصنين هما المنيطرة وابن عكار وهما حصنان يضيفان عمقا استراتيجيا مهما لمدن الساحل اللبناني الخاضعة للفرنجة، كما حظي الفرنجة بأتاوة سنوية فرضت على سكان ثلاث مناطق إسلامية أخرى. أما أقصى ما حظي به الجانب الإسلامي، فهو تعهد بتوقيف الفرنجة عن الغارات التدميرية التي كانوا يشنونها بين الحين والآخر على المناطق الإسلامية. ولعل ما يؤكد الضعف المستشري في المعسكر الإسلامي هذا الحرص المفرط على

---

(9) المصدر نفسه، 165.

(10) المصدر نفسه، 165.

احترام شروط اتفاقيات الهدنة، فإذا ما حدث وحاولت بعض الجهات الإسلامية، غير الخاضعة لسلطة الحاكم المباشرة، أو الخارجة عن نطاق نفوذه أن تعتدي على الفرنجة أو أن تغير على بعض نواحيهم كان الحكام المسلمون يقيمون الدنيا ولا يقعدونها بسبب هذا الخرق. ففي سنة 1151/546 هاجمت جماعة من التركمان حصن بانياس الذي كان بأيدي الفرنجة فقتلوا واسروا 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 الجناة ومعاقبتهم على قبيح فعلتهم، لأنه كما يقول ابن أبي طي: "اتصل ذلك بصاحب دمشق فأغضبه فعل التركمان لمكان الهدنة المنعقدة بينه وبين الفرنج"<sup>(11)</sup>. والأُنكى من ذلك أن غيرة حكام دمشق لم تكن لتتحرك، ولم تكن حميتهم لتستفز، إذا ما كان المسلمون هم ضحايا خروق اتفاقيات الهدنة، ولم يكونوا يحركون ساكنا. وقد عَيَّر نور الدين زنكي الذي كان يحكم حلب في هذه الفترة مجير الدين صاحب دمشق بهذا الموقف المتخاذل حين خرج بجيشه إلى ريف دمشق لكي يحمي فلاحيه وقاطنيه من أبناء القبائل العربية من غارات الفرنج التي كادت تؤدي بكل شيء. فكتب نور الدين إلى مجير الدين وقواده ما يلي: "أنني ما قصدت بنزولي هذا المنزل طلبا لمحاربتكم وإنما دعاني إلى هذا الأمر كثرة شكايه المسلمين من أهل حوران والعربان، بأن الفلاحين أخذت أموالهم وسببت نساؤهم وأطفالهم بيد الفرنج، وعدم الناصر لهم ....."<sup>(12)</sup>.

ومن الطريف أن نشير في هذا الصدد إلى أحد الشروط المهمة التي كانت تشتمل عليه بنود اتفاقيات الهدنة، هذا الشرط الذي كان يبيح للفرنج يدا طليقه في تقرير مصير الهدنة فان شاؤوا أعملوها وان 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) ج1 ص 84، ابن القلانسي، 317.

(12) أبو شامة، ج1 ص 70.

الغزو والاحتلال فأنهم إن استطاعوا إقناعه بالعدول عن قصده، فالهدنة قائمة، أما إذا لم يقتنع فما عليهم إلا أن يضموا قواتهم إليه ويحاربوا معه بالرغم من سريان اتفاقيات الهدنة، فإذا فرغ وفرغوا من مهمتهم، تعود الهدنة سارية المفعول كما كانت قبل الحرب، وكأن شيئاً لم يكن. فينقل لنا أبو شامة عن العماد الاصفهاني ما يلي: "ومن جملة شروط هدنة الفرنج أنهم إذا وصل لهم ملك أو كبير، مالهم في دفعه تدبير، أنهم يعاونونه ولا يباينونه، يحالفونه ولا يخالفونه، فإذا عاد، عادت الهدنة كما كانت.

وبحكم هذا الشرط حشدوا الحشود وجندوا الجنود ونزلوا على حماة في العشرين من جمادى الأولى سنة 1176/572<sup>(13)</sup>.

لم تكن الضغوط العسكرية دائماً هي الدافع الذي يحدو بالأطراف المتنازعة للتوصل إلى المودعات، وعقد اتفاقيات الهدنة. بل كان للعوامل الاقتصادية أحياناً الدور الحاسم في إغمار سيوف المتحاربين إلى حين. فبعد الغارات التدميرية التي شنها ظهير الدين Tugtakin في عمق التراب الفلسطيني المحتل، في خريف 1113/ ربيع الأول 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 فلاحهم ونهبت كبريات المدن كجنين ونابلس، واشتد الحصار والتضييق على الفرنجة، حتى لم يبقى بين عكا والقدس ضيعة عامرة<sup>(14)</sup> حينها تبودلت الرسائل بين بلدوين ملك الإفرنج وبين ظهير الدين اتاباك، لإيقاع المهادنة والمودعة والمسالمة، لا لشيء إلا "لتعمر الأعمال بعد الاخراب، وتأمين السوابل من شر المفسدين والخراب، فاستقرت الحال بينهما واستحلف كل منهما على الثبات والوفاء وإخلاص المودة والصفاء، وأمنت المسالك والأعمال وصلحت الأحوال

---

(13) أبو شامة، ج1، ص 275؛ البنداري، الفتح بن علي، سنا البرق الشامي (تحقيق النبراوي، القاهرة، 1979)، ص 135-136.

(14) ابن القلانسي، ص 186.

وتوفر الاستغلال<sup>(15)</sup>. فكانت غاية هذه الاتفاقية واضحة لخصتها العبارة الأخيرة والتي تنطوي 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، علماً بأن الزراعة كانت الركيزة الأساسية للاقتصاد في فلسطين قبل الحرف والتجارات.

وهناك بعض الاتفاقيات التي كانت تعقد بغرض التجارة وحدها، حيث نرى أن أحد الطرفين في هذه المعادلة كان أمير مدينة صور المسلم، مسعود بن سلا، 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 بلدوين في سنة 1113/507، حيث بادر الأخير إلى هذا الصلح حتى يسهل على الفرنجة رؤس 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 القلانسي هذه الأهداف بوضوح حين يقول: "وانعقد الأمر بينهما على السداد واستقامت الأحوال على المراد، وأمنت السابلة والتجار والسفار والواردين من جميع الأقطار"<sup>(16)</sup>. إذا كانت الأسباب التي تدعو 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 أسهم هو الآخر في فرض الهدنة على طرفي النزاع. ففي عام 1179/575 أصاب بلاد الشام قحط شديد حتى لم يجد الناس في أعقابه طعاماً لأنفسهم ولا لدوابهم، فكتب 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<sup>(17)</sup>، ولعل في مبادرة الملك بلدوين (الخامس) واستجابة السلطان صلاح الدين، ما يؤكد حسهما العالي بالمسؤولية تجاه رعاياهما من جهة، ويكشف من جهة أخرى عمق المأساة والمعاناة التي لحقت بالناس نتيجة لهذا القحط الماحق.

## ب) العلاقات التجارية:

عندما مر الرحالة العربي الاسباني 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 شاهدها عن العلاقة القائمة بين المسلمين وبين الفرنجة في هذه البلاد. وكان من أبرز هذه الغرائب ما لاحظته عن العلاقات التجارية النشطة التي لا تتقطع 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 الجمعان ويقع المصاف بينهم ورفاق المسلمين والنصارى تختلف بينهم دون اعتراض"<sup>(18)</sup>. فالقوافل التجارية للمسلمين وللفرنجة لا تتقطع حتى في وقت الحرب، وهي فوق كل هذا آمنة في أرض العدو لا يتعرض لها احد بأذى".

أن اللهجة التعميمية 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 الأمر 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<sup>(19)</sup> ومع ذلك فإن 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. ففي الجانب الفرنسي كانت هناك طوائف من التجار برز منهم التجار الإيطاليون من جنوة والبندقية الذين أقاموا حيا منفردا في مدينة عكا، وكانت سفنهم الكبار ترتاد موانئ بلاد الشام لتحمل معها البضائع وخاصة الحديد والأخشاب و المؤن لتعود محملة بأقمشة الشرق دقيقة الصنعة والعطور والتوابل<sup>(20)</sup>. ومع أن الرأي العام بين الفرنجة لم يبد ارتياحا إلى اهتمام الإيطاليين بالتجارة وتحقيق الأرباح، حيث وضعوا تجارتهم فوق كل اعتبار، إلا أنهم لم يتوفر 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 صفوفهم وتسد النقص البشري المتتالي في مقاتليهم. ليس هذا وحسب، فإن التجارة ذاتها كانت تدر دخلا مباشرا على خزانة الدول المتحاربة، لما يؤديه التجار من ضرائب ومكوس في الموانئ والمعابر البرية الأخرى التي أقيمت فيها محطات للمكوس<sup>(21)</sup>.

أما حاجة المسلمين في بلاد الشام إلى التجارة فكانت اشد 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 آمنا، بل انه قد انقطع تماما لفترات متباعدة، بعد أن بنى الافرنج

(19) أبو شامة، ج2، ص487؛ 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: زابوروف، *الصليبيون في الشرق* (دار التقدم، موسكو 1986) ص 282-283.

(21) ابن جبير، ص 260.

حصني 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 وتعتد فيه الصفقات التجارية بين تجار المسلمين وتجار الفرنجة<sup>(22)</sup>. وقد عملت بعض التسهيلات لإقامة التجار الوافدين إلى عكا، حيث كانوا ينزلون في فندق خصص لإقامتهم، وقد اشتملت بعض أقسام هذا الفندق على جناح أعد لجلوس الموظفين الرسميين الذين يقدرون قيمة البضاعة القادمة لتحديد مقادير العشور الواجب تأديتها إلى الخزينة. وإمعانا في التسهيل على التجار المسلمين فقد كانت الكشف والإيصالات وباقي المعاملات تكتب باللغة العربية من قبل موظفين رسميين يحسنون قراءة العربية وكتابتها<sup>(23)</sup>.

وقبل عكا لعبت بيروت دورا تجاريا نشطا في وقت مبكر بعد الغزو الفرنجي سنة 1132/527 إلا أن هذا الدور كان محدودا حيث اقتصر ميناء بيروت على تجار مدينة دمشق دون غيرها<sup>(24)</sup>، وكان التجار المسلمون يلقون معاملة خاصة على النقاط الحدودية، فكانوا يعفون من دفع رسوم المرور التي كانت تجبي من غيرهم من السابلة المسافرين<sup>(25)</sup>، وان دل هذا على شيء فإنما يؤكد التشجيع الرسمي الذي تلقاه التجار.

لم يكن النشاط التجاري قائما في أيام السلم أو سني الهدنة فقط، إذ لم تنقطع الاتصالات التجارية مع ارض 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<sup>(26)</sup>. 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) ج8، ص338.

(25) ابن جبير، ص 274.

(26) ابن الأثير، ج9، ص 209-210.

والإسكندرية في مصر، حيث تقوم أيضاً بنقل المسافرين المسلمين من مصر إلى بلاد الشام<sup>(27)</sup>. وكان الأسطول التجاري المصري يقوم بالمقابل برحلات تجاريه إلى موانئ الفرنجة في الشام<sup>(28)</sup>.

## جـ) التعاون العسكري بين المسلمين و الفرنجة:

بعد أن توالى الضغوط العسكرية للفرنجة على ولاية دمشق وأعمالها، وبعد أن قطعت طرق تجارتها ومواصلاتها مع مصر والساحل، وبعد أن تأكد لصاحبها Tugtakin عجزه عن التصدي لهذه الضغوط<sup>(29)</sup>، أرسل رسلاً إلى بغداد مستغيثاً 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 اللاهب إلى دمشق<sup>(30)</sup>.

وبالرغم من عدم تحقيق الأهداف المعلنة لهذه الحملة التي قادها مودود إلى جانب Tugtakin إلا أن أمراً واضحاً كان قد برز إلى الوجود، وهو نقطة وعي الجهاد في نفوس المسلمين وخاصة في أرض العراق، فتبلورت لدى أتابك الموصل السلجوقي فكرة إنشاء جبهة إنقاذ إسلامية تضم الأمراء المسلمين في الجزيرة وبلاد الشام من أجل تحرير أرض المسلمين من الفرنجة. واختار أتابك الموصل لهذه المهمة القائد برسق (بعد أن قتل مودود غيلة في دمشق من أحد فدائيي الباطنية). ولما أحس أمراء الجزيرة والشام بمخطط سلطان الموصل

(27) الاعتبار، ص 35-36.

(28) ابن الأثير، ج9، ص 113.

(29) ابن الفلاس، ص 170، 173، 174.

(30) Prawer, op. cit; 203



أخذوا يستعدون لمقاومته، فتحالف أمير ديار بكر وأمير حلب مع Tugtaking، أتابك دمشق، بينما رحب أمير حمص وبنو منقذ أمراء شيزر بخطة التحرير المقترحة وأعلنوا ولائهم وتعاونهم مع برسق. لم تقف الأمور عند هذا الحد، فالعداوة للسلاجقة لم توحّد 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 الضحية مع جلادها ضد من يريد إنقاذها، إذ جاز لنا هذا التعبير.

وسرعان ما انضم إلى هذا التحالف، بناء على مبادرة من أمراء المدن السورية، أمير أنطاكية الفرنجي روجير (Roger)، وأمير طرابلس وبالتالي انضم الملك بلدوين ملك بيت المقدس إلى هذا التحالف<sup>(31)</sup>، وبغض النظر عن سير الأحداث في هذه المرحلة فإن الهزيمة العسكرية المبكرة التي لحقت بالقائد السلجوقي برسق<sup>(32)</sup>، قائد قوات الإنقاذ، قبل أن يتم بناء القوى العسكرية لجهة 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 افرنج ضد الجبهة الإسلامية التي بادر إليها أتابك الموصل، تؤكد ظهور رؤية جديدة في العالم الإسلامي لم تكن قائمة من قبل ومفادها أن دول الفرنجة لم تعد كيانات غربية معادية بل صارت تعتبر، وفي ظروف معينة جزءا من المناخ السياسي في بلاد الشام. ومن منظور ابعده فإن هذا التحالف الذي ضم دويلات الشام عربها وفرنجهما، لابد أن يعيد إلى الأذهان الصراع السياسي التقليدي الذي كان قائما بين إقليمي العراق والشام فيما كان يعرف بصراع العباسيين والأمويين. ولعل أهم العبر التي تستفاد من هذا التحالف، أن الحكام المسلمين الذين أغمضوا أعينهم عن الهوية العقائدية السحيقة التي كانت تفصل بين الإسلام وبين المسيحية في نظر أبناء ذلك الزمان. وفي هذا السياق ينقل المستشرق Prawer عن مدون

---

.Ibid; 205 (31)

(32) الاعتبار، ص 76.

حوليات حلب بأن الدافع الأساسي لأمراء المسلمين المتحالفين مع الفرنجة انما كان حرصهم على التمسك بكراسيهم<sup>(33)</sup>.

لم يكن هذا التحالف حادثة عابرة في تاريخ الصراع الإفرنجي-الإسلامي، بل سبقته وتلتها تحالفات رسمية بين حكام مسلمين وبين الفرنجة على خلفيات مشابهة، حيث كانت نزعة التشبث بالحكم والتربع 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 خوفا من مطامع عماد الدين زنكي أمير حلب، ومقابل حصوله على دعم الفرنجة تعهد بأن يدفع رواتب جيشهم في كل شهر وأن يتنازل لهم عن حصن بانياس، وأن يسلمهم رهائن من أبناء أسرته وقواده لضمان وفائه بوعوده<sup>(34)</sup>. وعلى غرار ذلك تحالف صاحب قلعة صرخد (القريبة من بصرى Palmyra) ضد نور الدين زنكي سنة 1147/542<sup>(35)</sup>.

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 يلجأون إليه. هكذا فعل أمير حلب عندما استعان بالفرنجة ضد صلاح الدين في سنة 1175/571 وفي سنة 1177/573<sup>(36)</sup>. وهكذا فعل أمير الموصل سنة 1182/571<sup>(37)</sup>. وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن الطرف الرابع من هذه التحالفات كان دائما الفرنجة، سواء تمثل ذلك بتلقي الرشوة المالية الضخمة أو بفكاك أسراهم أو تحسين مواقعهم العسكرية بعد

---

(33) Prawer, op. cit; 204

(34) Ad-Dwairi, op. cit: 46

(35) أبو شامة، ج1، ص 50-51.

(36) المصدر نفسه، ج1، ص 255 و ج1، ص 275.

(37) المصدر نفسه، ج1، 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 حلفاءه الفرنجة بتسليم القدس إذا ما عاونوه على محاربة أخيه الكامل<sup>(38)</sup>، وبعد ذلك بعشر سنوات سنة 1127 وعد الملك الكامل حاكم مصر الأيوبي بتسليم القدس للفرنجة مقابل أن لا يهاجموه أثناء حربه مع أخيه الملك الناصر<sup>(39)</sup>. 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<sup>(40)</sup> وسلمت القدس مره ثانيه سنة 1243 من قبل الملك الصالح حاكم دمشق ، وسلم بالإضافة إلى القدس طبرية وعسقلان<sup>(41)</sup>.

#### د) تعاون عناصر غير رسمية مع الفرنجة:

تشتمل هذه العناصر على خليط متنوع من الفئات العرقية والطائفية والدينية والسياسية. ومن ثم تتنوع الدوافع التي أدت إلى تعاونهم مع الفرنجة. ولعل من ابرز هذه الفئات تعاوننا كان البدو أبناء القبائل العربية التي تقيم داخل فلسطين وتلك التي تعيش في غور الأردن الجنوبي والشمال، يضاف إليهم أبناء القبائل على حدود النقب مع شبه جزيرة سيناء. لقد أدى قيام مملكة الفرنجة التي

---

(38) Ad-Dwaih, op. cit; p. 111.

(39) Ibid; p. 111.

(40) ابن شداد، محمد بن علي بن إبراهيم الحلبي، الاغلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة

(تحقيق سامي الدهان، دمشق 1962) ص 234؛ Ad-Dwaih, op. cit.; p. 116.

(41) Ad-Dwaih, op. 8-117.

تقييد حرية الحركة والتنقل لهذه القبائل الرحل التي اعتادت اجتياز الحدود الفاصلة بين مناطق نفوذ الدول أو الدويلات التي كانت تقوم بالمنطقة قبل الاجتياح الفرنجي. ولكن سرعان ما أبدى الفرنجة استعدادا لفهم احتياجات هذه القبائل وتوصلوا إلى تفاهم معها<sup>(42)</sup>. وينبغي أن نشير هنا إلى أن غالبية هذه القبائل كانت لها جذور تاريخية قديمة في المنطقة خاصة تلك التي تقيم في جنوب فلسطين، غربي البحر الميت ووادي عربة وعلى طول السهول الممتدة بين غزة وبيت جبرين والخليل. وكان وجودها في هذه الربوع يمتد إلى عدة قرون قبل الفتح الإسلامي، وكانت قبيلتا لخم وجذام المتحدرتان من أصول يمنية، هما العنصر الغالب بين سكان هذه المنطقة، كما ويجدر أن نشير إلى أن غالبية أبناء هذه القبائل كانوا قد اعتنقوا الديانة المسيحية خلال الفترة الممتدة من منتصف القرن الرابع الميلادي وحتى منتصف القرن السادس الميلادي. فلما ظهر الإسلام أبدت هذه القبائل تعاوناً مع الحكومة الإسلامية الأتوقراطية في المدينة، ولعبت دوراً مهماً في الفتح الإسلامي لبلاد الشام. ومع ذلك تصمت المصادر الإسلامية إزاء اعتناق هذه القبائل للإسلام بشكل جماعي، بل يقتصر حديثها عن إسلام بعض شيوخها فقط<sup>(43)</sup>. صار لقبائل البدو هذه وضع قانوني خاص حيث اعتبروا جزءاً من ممتلكات الملك (أملاك التاج)، فهم ليسوا من سكان المدن الذين أصبحوا بعد الغزو في عداد طبقة الـ *serfs* (الاقنان) وليسوا في عداد الفلاحين من سكان الأرياف الذين صاروا يشكلون طبقة الـ *Villani* أو *Rustici* (أي المزارعون). وقد ترتب على وضعهم القانوني الخاص أن فرض على البدو دفع أتاوة مقابل حق استغلال المراعي الواقعة ضمن حدود الدولة، وكانت هذه الأتاوة تؤدي عينا من الإبل أو الغنم أو الخيول<sup>(44)</sup>.

---

(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 أرناط ( Renaud of Chatillon) أمير الكرك من أكبر المستفيدين من تعاون البدو وعرف كيف يستفيد من خدماتهم<sup>(45)</sup>. فاستعان بهم كادلاء لقوات الفرنجة في الطرق الصحراوية والمسارب الوعرة والاستهداء بهم إلى الأماكن الخفية. وقد فطن حكام المسلمين إلى خطورة الخدمات التي يؤديها البدو إلى الفرنجة وحاولوا منعها عنهم. ففي سنة 1172/568 خرج صلاح الدين من مصر في غارة على حصني الكرك والشوبك من أجل طرد قبائل البدو المقيمين بالقرب من هذين الحصنين وإجبارهم على الانتقال إلى مواقع جديدة يسيطر عليها المسلمون متوخيا 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 مجملا 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 الاجتهاد، ترحيل كثير من أنفارهم والحرص في تبديل قرارهم إلى أن صار العدو اليوم إذا نهض لا يجد بين يديه دليلا، ولا يستطيع حيلة ولا يهتدي سبيلا"<sup>(46)</sup>.

واستغل الفرنجة البدو في أعمال التجسس وتعقب تحركات الجيوش الإسلامية والترصد لقوافل التجارة والتموين. فيورد أبو شامة من كلام ابن شداد ما يؤكد نشاط البدو في هذا المضمار حيث يقول: "والعدو يتربص أخبارهم ويتوصل إليهم بالعرب المفسدين"<sup>(47)</sup>. فلو لا 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)

(46) أبو شامة، ج 1 ص 206.

(47) المصدر نفسه، ج 2 ص 198.

معه، كما يَغزو ذلك ابن القلانسي<sup>(48)</sup>. ولم يتوقف أمر تعاون البدو مع الفرنجة عند هذا الحد، بل وصل إلى درجة انضمام مقاتليهم إلى جيوش الفرنجة التي كانت تغير على مواقع المسلمين<sup>(49)</sup>.

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 دائما عن الدوافع التي حدثت بهذه العناصر إلى هذا التعاون. كانت هذه العناصر محاربة اشتركت مع الفرنجة في أعمالهم العسكرية، فيروي ابن الأثير أن القائد التركي بكتاش بن تنش (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 فعلا في الدفاع عن الرملة عندما هاجمها الجيش الفاطمي سنة 1104/498<sup>(50)</sup>.

وفي مرحلة مبكرة من الغزو الفرنجي انضم جماعة من المسلمين إلى الفرنجة، وظلوا يحاربون معهم مدة طويلة حتى وقعوا أسرى بأيدي المسلمين بعد هجوم شنوه على حصن الأكراد، في الساحل الشمالي لبلاد الشام<sup>(51)</sup>. 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<sup>(52)</sup> 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 تمهيدا لاحتلاله من قبل الفرنجة سنة 1192/588<sup>(53)</sup>.

---

(48) ابن القلانسي، 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 عامل كانوا مع دورية الفرنجة<sup>(54)</sup>. واستعان الفرنجة بفئة مميزة تعرف باسم التركبولي (Turcopoli) وهم أبناء الزواج المختلط، أبائهم مسلمون، أما عرب أو أتراك، وأمهاتهم من أصل يوناني، كانوا يخدمون كرماة في سلاح الفرسان<sup>(55)</sup>.

أما الحشاشون أو الباطنية، كما درج الشاميون على تسميتهم<sup>(56)</sup>، فقد كانوا دائماً أقرب للتعاون مع الفرنجة ضد المسلمين، وقد وصفهم صلاح الدين في إحدى كتبه إلى الخليفة في بغداد أنهم عرابو إغواء المسلمين للتعاون مع الفرنجة<sup>(57)</sup>. وعلى خلفية الصراع بين الشيعة والسنة 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<sup>(58)</sup>.

لم يكن نقل الولاء إلى معسكر الخصم مقصوراً على الفئات الإسلامية وحدها، بل شهدت فترة الصراع الطويلة مع الفرنج بعض الحالات التي ترك فيها امراء 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 الافرنج، ريثما يبلغ الملك الطفل (بلدوين الخامس) أشده. ولكن

---

(54) المصدر نفسه، ج 1 ص 107.

(55) الفتح القسي، ج 425.

(56) عن تكون الحشاشين وجنودهم 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 ان يستمر ريموند صاحب طرابلس في مهمته كقائم بأعمال الملك إلى أن يتم تنصيب ملك جديد، إلا أن بعض البارونات والنبلاء وبطريك القدس وقائد الفرسان الهيكليين (الداوية) عملوا بليل، وتوجوا أخت الملك الراحل سيبيل (Sybille) وزوجها جي 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 الحرجة والمصيرية بالنسبة إلى ريموند صاحب طرابلس، فقد قرر الاستعانة بصلاح الدين وعقد تحالفاً معه تعزيزاً لموقفه<sup>(59)</sup>. إلا أن هذا التحالف لم يعمر طويلاً، حيث أتهم البارون بالارتداد عن المسيحية واعتناق الإسلام فهددته الكنيسة بإعلان الحرمان عليه فاضطر عندئذ إلى التراجع وفسخ هذا التحالف<sup>(60)</sup>. وفي ظروف مشابهة بادر مركز صور Conrad of Montferrat إلى الاتصال بالسلطان صلاح الدين من أجل الاستعانة به أو التحالف معه على خلفية الصراع بينه وبين ملك الانجليز وبعض البارونات الاقرنج في المدن الساحلية<sup>(61)</sup>. وحدث قبل ذلك شيء مماثل على خلفية أطماع أمراء الفرنجة بممتلكات بعضهم البعض. فعند وفاة (Bohemond of Antioch) (بيمند) صاحب أنطاكية سنة 1130/525 خافت أرملته ابنة الملك Baldwin II من أطماع أبيها في أنطاكية، فاستجبت بعماد الدين زنكي الذي كان آنذاك أميراً على مدينة حماة<sup>(62)</sup>. وكانت لصالح الدين علاقة مودة مع إحدى الأميرات الفرنجيات وهي مدام سيبيل (Sybille) زوجة البرنس، صاحب أنطاكية، وكانت موالية للسلطان، عينا له

---

. الفتح القسي؛ ص 18. 524. prawer, op. cit; 86; Ad-Dwaihi, op. cit; (59)

(60) ابن الأثير، ج9 ص 176.

(61) زابوروف، ص210؛ أبو شامة، ج2 ص 193-196.

(62) Ad-Dwaihi, op. cit; 37.



على العدو تهاديه وتتأصحه على أسرارهم كما يقول ابن شداد، والسلطان يكرمها لذلك ويهدي إليها أنفس الهدايا<sup>(63)</sup>.

وعلى غرار ما كان يفعل امراء الفرنجة في استغواء 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<sup>(64)</sup>. ولم يكن السلطان صلاح الدين يعدم وجود المخبرين والجواسيس الذين كانوا يوافونه بما يجري عند الفرنجة. ففي سنة 1173/569، 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..."<sup>(65)</sup>.

---

(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 المودة والوفاء، وتبدلت فيها الهدايا بين المتصادقين. ولكن الأمثلة والنماذج التي تزودنا بها المصادر تكاد تكون مقصورة على تلك الحالات الخاصة بالأمراء والنبلاء وكبار الفرسان الملوك. ولكننا نراها تلوذ بالصمت إذا ما كان الأمر متعلقا بالروابط والصلات بين الدهماء من كلا الجانبين. 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 احد 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 انه لما وقع بلدوين في اسر القائد التركي السلجوقي تمر تاش بن ايلغازي (Temurtash B.Elighazi)، سلمه إلى عم أسامة في شيزر لكي يتولى أمر بيعه، فأحسن بنو منقذ معاملة هذا الأمير إلى أن أطلق سراحه، فحفظ لهم بلدوين هذا الجميل، فلما أصبح ملكاً لم ينس للأسرة يدها البيضاء، فألغى الأتاوات التي كانت مفروضة على أهل شيزر، وجعل أمر هذه الأسرة نافذاً في أنطاكية، لا يرد لهم طلب ولا ترفض لهم وساطة<sup>(66)</sup>. ويبدو أن علاقات الصداقة بين بني منقذ وبين امراء الفرنجة في أنطاكية، صارت تقليداً تراعيه هذه الأسرة، حيث يتحدث أسامة بن منقذ أن أمير أنطاكية Tancred (دنكري) لما جلس على كرسي الإمارة بعد بوهمون الأول (Bohemond) سنة 1108، بعث إلى أمير شيزر عم أسامة يستهديه حصاناً، فبعث بالحصان إلى أنطاكية مع احد رجاله<sup>(67)</sup>. وكجزء من التقاليد التي راعتها

(66) الاعتبار، ص 120.

(67) المصدر نفسه، ص 65-66.

الأسرة فقد كانت تربط أسامة بن منقذ نفسه بروابط صداقة مع "رئيس" (Raicius)<sup>(68)</sup> إفرنجي من أنطاكيا، كان يرعى لصداقته مع أسامة حقها<sup>(69)</sup>.

وكما اكتسب أسامة مكانه رفيعة بين أوساط الأمراء فقد نال شهرة واسعة كأحد الفرسان المقاتلين، فوصل صيته وأخباره إلى أسماع الفرسان من الفرنجة، فبعد إحدى المعارك التي خاضها أسامة وأبلى فيها بلاءا حسنا، كما يقال، فوجيء عندما عاد إلى أهله بأحد الفرسان الفرنجة قد جاء يتعرف عن كثر على هذا الفارس الشجاع<sup>(70)</sup>. وبعد هذه الحادثة وصلت رسالة من أمير أنطاكيا Tancred، يستأذن فيها من عم أسامة، أمير شيزر بالسماح لأحد فرسانه بقاء أسامة قبل أن يغادر إلى أوروبا حيث أبى أن يعود قبل أن يتعرف على هذا الفارس المعبود<sup>(71)</sup>. وبمناسبة الحديث عن أسامة فقد عرف أن مسرح نشاطه السياسي لم يقتصر على بلدة شيزر حيث انتقل إلى دمشق ومنها إلى القاهرة، ثم عاد إلى الشام وكان مقربا من حكام المسلمين وسلطينهم حتى آخر أيامه، وأثناء المرحلة الأولى من إقامته في دمشق وكان حاكمها آنذاك، معين الدين أنر (Unur) قد عقد هدنة مع ملك بيت المقدس، فلما أخل الفرنجة بشروط هدنة 1140، حيث اعتدى قائد بانياس وجنوده على رعاة المسلمين وفلاحهم، بعث Unur أسامة برسالة إلى الملك Fulk اشتكى فيها قائد الحصن، فاستجاب الملك لشكواه، واستصدر من مجلس القضاء قرارا بتعويض المسلمين المتضررين<sup>(72)</sup>. وفي السنة ذاتها رافق أتابك دمشق معين الدين أنر في زيارة مجاملة إلى مقر الملك فولك الخامس، في عكا عندما قدمها من القدس<sup>(73)</sup>. 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 إتاحتها 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<sup>(74)</sup>. وكان منها الهدايا الثمينة التي قدمها صلاح الدين للأمير بوهمون (Bohemond) أمير أنطاكية ورجاله حين قدم من أنطاكية إلى بيروت ليقابل فيها السلطان صلاح الدين<sup>(75)</sup>.

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 مهيب. هذه الرتبة التي كانت قد منحت للسلطان صلاح الدين نفسه من قبل أمير حصن الشوبك (Krak de Montreal) قبل عدة سنين خلت<sup>(76)</sup>. ولعله ينبغي لنا ألا نغفل بعض اللحظات الإنسانية التي تخللت العلاقات المتبادلة بين الطرفين المتحاربين والتي كان لصلاح الدين حصة الأسد فيها، فأتثناء حصار الفرنجة لعكا بعد أن حررها صلاح الدين، كانت خنادق الفرنجة تحيط بأسوار المدينة على اليابسة، وضرب المسلمون من حول المحاصرين نطاقاً من المقاتلين فصار المحاصرون محاصرين، ولما طال التوقف 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 صقوره (لتي كان يستخدمها في الصيد)، ولكن صلاح الدين كان يعلم أن الملك مريض وأنه بحاجة إلى لحم الدجاج، وعرف أن حكاية الصقور ما هي إلا ذريعة ملفقة أراد بها إخفاء السبب الحقيقي، ومع ذلك فقد أرسل له ما

---

(74) فيليب، حتي، تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين، (ترجمة كمال اليازجي)، مراجعة وتحرير

جيراريل جبور، دار الثقافة، بيروت 1959، ج2 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 المثلج بين الحين والآخر<sup>(77)</sup>. وفي موقف إنساني آخر لصالح الدين، نراه شديد الحرص على استعادة طفل سرقه لصوص المسلمين من معسكر الفرنجة فجاءت أمه ضارعة إلى صلاح الدين من أجل طفلها، فبعث يبحث عن الطفل فوجد أنه قد بيع، فأرسل بثمنه إلى من اشتراه وأمر بإعادة الطفل إلى حضن أمه وأعادها إلى معسكرها تحت حراسة عسكرية<sup>(78)</sup>.

وتجلت أريحيته وإنسانيته بعد أن حرر مدينة القدس حيث أمر أن تعامل الأميرات الفرنجيات معاملة خاصة تختلف عن معاملة الآخرين، فلم تفتش أمتعتهم ورحالهن وعوملن بما يليق بمثلهن من التكریم والاحترام<sup>(79)</sup>.

وسجلت المصادر الإسلامية موقفا إنسانيا رائعا للملك بلدوين الأول حدث سنة 1101، حيث أغار بقواته على مضارب البدو بالقرب من مدينة الرملة بسبب تعرضهم لقوافل الحجاج المسيحيين بين ميناء يافا ومدينة القدس، فوجد المهاجمون امرأة مسلمة قد ضربها المخاض وحيده تقاسي آلامه، فأرسل على الفور من يمرضها ويعتني بها حتى وضعت حملها. ثم زودها بماء وغذاء وأعطاهما ناقتين وأرسلها مخفورة إلى حيث غادر زوجها وعشيرتها<sup>(80)</sup>. ولم تغفل المصادر الإسلامية ذكر بعض العادات والأخلاق المستحبة عند الفرنجة، ونوهت بشكل خاص بوفائهم للصداقة والصديق، فروي أن أحد فرسان الفرنجة المرابطين في أفاميا (على الساحل السوري) قد استضاف صديقا له مسلما فصادفه رعا السواق من الفرنجة، فهموا بإيذائه والاعتداء عليه، فما كان من الفارس الإفرنجي إلا أن زجرهم عنه وحماة وادخله بيته وأكرمه<sup>(81)</sup>.

ويتحدث الرحالة بين ابن جبیر عن بعض الغرائب التي شاهدها في سلوك لصوص الفرنجة، حيث أنهم لا يتعرضون للمسلمين الوافدين إلى بلادهم بمجرد أن تطأ

---

(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.

(80) Ad-Dwaihi, op. cit; 14.

(81) الاعتبار، ص 140-141.

أقدمهم ارض الفرنجة، فيعلق على هذا السلوك بقوله: "وهو من أطرف الارتباطات الفرنجية وأغربها"<sup>(82)</sup> وهم بالإضافة إلى ذلك يؤدون الأمانة ولا يخفرونها فقد روي أن الأمير حسام الدين بن زريك (Hussam Al-din B.Zurayk)، وزير البلاط المصري، لما أقيـل من منصبه واستشعر الخطر على حياته من وريثه الوزير شاور (Shawar) استودع عند الفرنجة مالا وفيرا يقدر بـ 70.000 ألف دينار ثم اختفى، فلما انقشع الخطر سلموه الوديعة كاملة لم تنتقص<sup>(83)</sup>. وتبين المصادر الإسلامية في أكثر من موضع مدى الشجاعة التي يتمتع بها الفرنجة بالمقارنة مع المسلمين<sup>(84)</sup>، حتى أسامة بن منقذ الذي تعرض لذكر بعض صفاتهم السلبية يعترف بهذه الشجاعة ويرى فيها الفضيلة المميزة عندهم<sup>(85)</sup>.

وعلى صعيد الحياة اليومية ظل رعايا دولة الفرنجة من المسلمين يمارسون حياتهم اليومية دون عراقيل جوهرية، فكانوا يخرجون إلى أعمالهم ويسيطرون على الطرق جنبا 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<sup>(86)</sup>. 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، وإن الفرنجة الحاكمين لم يحاولوا التدخل في عبادة المسلمين ومعتقدهم، ولم يتعرضوا لعاداتهم وتقاليدهم، كما لم تنطفيء في نفوسهم جذوة الأمل بهزيمة الفرنجة وجلائهم عن بلدهم، ولقد لخص أبو شامة ذلك مورداً كلام العماد الاصفهاني قائلاً: "وأما نابلس فإن أهل ضياعها ومعظم أهلها كانوا مسلمين وفي سلك الرعية مع الفرنج منتظمين، وهم يحيون كل عام منهم فرارا، ولا يغيرون لهم شرعا ولا شعارا"<sup>(87)</sup>. 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 وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية<sup>(88)</sup>. وفي مدينة صور (Tyre) بقيت للمسلمين على قلتهم فيها عدة مساجد معمورة شاهدها الرحالة ابن جبير<sup>(89)</sup>. أما في عكا فقد خصص جانب من جامعها الكبير ليؤدي فيه المسلمون المقيمون فيها والوافدون إليها صلاتهم وشعائهم<sup>(90)</sup>. وكانت بعض الأماكن المقدسة والمزارات التي يقدسها المسلمون والمسيحيون تعج بالزوار من الطرفين، كل يمارس شعائره دونما إزعاج<sup>(91)</sup>. وكذلك شهدت المرافق والخدمات حضورا مشتركا للطرفين، فكانت الحمامات مفتوحة يرتادها المسلمون والفرنجة في نفس الوقت دون أن تفصلهم فواصل عن بعضهم البعض، فكانوا يلتقون ويتجاذبون أطراف الحديث<sup>(92)</sup>. ولم يمنع المسلمون من دخول حمامات الفرنجة التي كانت يختلط فيها الذكور والإناث، والتي كانت مناظر التعري عند الفرنجة فيها تثير دهشة المسلمين، كما يورد ذلك صاحب كتاب الاعتبار<sup>(93)</sup>.

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<sup>(94)</sup>. بل لعلها كانت من الانتشار والكثرة بحيث تشكلت من الأبناء الذكور من نتاج هذا الزواج فرق عسكرية من الرماة ومن كتائب الفرسان عرفت باسم التركبولي (Turcoples) أو (Poulains) كانوا في خدمة الفرسان الاسبتاريين

(88) أبو شامة، ج2 ص 127.

(89) ابن جبير، ص 279.

(90) المصدر نفسه، ص 276.

(91) الحميري، محمد عبد النعم، الروض المعطار في خبر 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 ج2 ص 224.

(93) الاعتبار، ص 136، 137.

(94) من الأمثلة التي ساقها أسامة بن منقذ عن الزواج المختلط راجع كتاب الاعتبار، ص 130، 131، 139-140.

(Hospitallers)<sup>(95)</sup>. ويجب ألا نغفل في هذا السياق الأعداد غير المحصية من الأسيرات الفرنجيات التي درج قواد المسلمين على توزيعهن على جنودهم كجزء من الغنيمة العسكرية أو اللواتي كن يبعن في الأسواق ويتسرى بهن المسلمون<sup>(96)</sup>. ويذهب 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 تحويل عن الأسماء الفرنجية التي كان يحملها الآباء الأولون لهذا الأسر، منها على سبيل المثال عائلة فرنجية وصليبي ودويهي وبردويل وصوايا<sup>(97)</sup>. ويبدو أن ظاهرة الزواج المختلط لم تكن محصورة في المغمورين 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<sup>(98)</sup>.

ولعله من المفيد أن نجل هذا الموضوع بالقول أن المسلمين أخذوا تدريجياً يألفون العيش مع الأفواج الأولى من الفرنجة، ويفضلونهم على الأفواج المتأخرة لأن الأوائل تخلقوا بأخلاق أهل البلاد وألفوا كثيراً من عاداتهم فصاروا في نظرهم أصلح من المتأخرين. فيقول أسامة بن منقذ في هذا السياق: "ومن الإفرنج قوم قد تلبدوا وعاشروا المسلمين فهم أصلح من قريبي العهد ببلادهم"<sup>(99)</sup>. ثم نراه يردد هذه العبارة بصيغة أخرى مؤكداً إمكانية التعايش مع الفرنجة المبكرين دون اللاحقين حيث يقول: "فكل من هو قريب العهد بالبلاد الإفرنجية أجفى أخلاقاً من الذين تلبدوا وعاشروا المسلمين"<sup>(100)</sup>. وبالفعل

---

(95) تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين، ج2 ص 358؛ الفتح القسي، ص 425.

(96) Philip Hitti, "The Impact of the Crusaders on Moslem Lands", p. 47.

(97) تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين، ج2 ص 258.

(98) أبو شامة، ج2 ص 193؛ تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين، ج2 ص 240.

(99) الاعتبار، ص 140.

(100) المصدر نفسه، ص 134.



أثبتت بعض الحوادث صدق المقولة التي يطلقها ابن منقذ. فعندما حاصر ملك الألمان دمشق سنة 1148/543، توجه أميرها معين الدين أنر إلى فرنجة فلسطين والساحل مبينا لهم خطر حملة الملك الألماني ورجاله عليهم ووصفهم "بالغرباء"، فوافقوا معين الدين واقنعوا ملك الألمان بفك الحصار عن دمشق والتخلي عن المدينة<sup>(101)</sup>.

---

(101) أبو شامة، ج 1 ص 53.

## عقوبة النفي في صدر الإسلام و الدولة الأموية

النفي لغةً هو الطرد، فلا يُقرُّ المنفي في دول المسلمين<sup>(1)</sup>. و قد اشتملت الآية الكريمة على هذا المعنى في قوله جل ذكره: "أَمَّا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ. ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ"<sup>(2)</sup>. 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 المجرّد الثلاثي خَرَجَ<sup>(3)</sup>، حين تعرّضت تلك الآيات لكثير من الأنبياء الذين ختمهم محمد (ص) ممن لاقوا العنت والعناء بعد أن أخرجهم أقوامهم وعشائريهم من ديارهم ظلماً وعدواناً، فأكبر الله صنيعهم بأنبيائهم وأوعدهم شرّاً العذاب بما صنعوا<sup>(4)</sup>. وقد أشارت الآية المتعلقة بإخراج النبي (ص) وأصحابه من مكة الى الفضاء التي ينطوي عليها عمل الكُفَّار هذا، بدليل أن الله تعالى أذن للمسلمين بالمباشرة في قتال الكُفَّار رداً 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، ج15، ص 336-337.

(2) البياضوي، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، (الطبعة الثانية)، القاهرة، 1955/1375، ج1، ص118، قارن أيضاً: ابن كثير، عماد الدين، أبو الفداء اسماعيل بن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، (دار إحياء التراث) بيروت، 1969/1388، ج2، ص51؛ الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف، جواهر الحسان في تفسير القرآن، (مؤسسة الأعلمي للمطبوعات) بيروت، (دون تاريخ)، ج1، ص459-460.

وتجدر الإشارة الى أن بعض الفقهاء قد فسّر النفي بالسجن كأبي حنيفة، أنظر: تفسير البياضوي، ج1، ص118، تفسير ابن كثير، ج2، ص51.

(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 (47:13)؛ وانظر: الطبري، محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، (بولاق) القاهرة، 1322-1330هـ، ج24، ص 30-31.

للمسلمين القتال<sup>(5)</sup>، بعد أن كانت الدعوة قبل ذلك مقصورة على الدّعاء الى الله والصبر على الأذى والصفح عن الجاهل<sup>(6)</sup>. وقد صور الله فظاعة الطرد من الديار بأن قرنه بقتل الرجل نفسه على وجه النذرة والاستحالة<sup>(7)</sup>. وفي معرض حديثه عن "الحنين الى الأوطان" أشار الجاحظ الى هذه الآية فقال مُعلّقاً: "فَسَوَى بَيْنَ قَتْلِ أَنْفُسِهِمْ وَبَيْنَ الْخُرُوجِ مِنْ دِيَارِهِمْ"<sup>(8)</sup>.

ولعلّ أهم ما ينطوي عليه الاخراج من الديار هو قصد الالهانة والاذلال لمن يراد بهم أن يُطردوا من أوطانهم؛ صرّحت الآية الكريمة التي عالجت أمر طرد إبليس من الجنة بهذه النية فقال جلّ وعلا: "قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ"<sup>(9)</sup>. ناهيك عن الألم والمرارة التي تمتلئ بها نفوس المُخْرَجِينَ ساعة

---

(5) سورة الحجّ (22:39-40)؛ قارن أيضاً: ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، سيرة النبي (ص)، (تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد) القاهرة، 1383هـ/1963، ج2، ص320-321؛ البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، (مطابع الشعب) القاهرة، 1378هـ، ج5، ص71. وورد في رواية أخرى ان الخليفة عثمان لما سمع صعصعة بن صوحان العبدِيّ يقرأ الآية "أَنْزِلْ لِلَّذِينَ يُفَاقِلُونَ بَأْنَهُمْ ظُلُمًا وَإِنْ اللَّهُ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ"، الحجّ (22-39) ردّ على ذلك بقوله: "ما نزلت هذه الآية إلّا فيّ وفي أصحابنا، أخرجنا من مكّة بغير حق". انظر: ابن عساکر، علي بن الحسن بن هبة الله، تهذيب تاريخ مدينة دمشق، (هذه عبد القادر بدران) الطبعة الثانية، بيروت، 1399هـ/1979، ج6، ص426؛ تفسير البيضاوي، ج2، ص46؛ تفسير ابن كثير، ج3، ص225.

(6) ابن هشام، ج2، ص320.

(7) وذلك في قوله جلّ ذكره: "وَلَوْ أَنَا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أَخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ"، النساء (4:66).

(8) الجاحظ، ابو عثمان عمر بن بحر، رسائل الجاحظ، (تحقيق عبد السلام هارون) القاهرة، 1384/1965، ج2، ص389؛ قارن أيضاً: ابو هلال العسكري، ديوان المعاني، القاهرة، 1352هـ، ص187. ويروى في هذا السياق حديث عن النبي (ص) قوله: "الخروج عن الوطن غربة"، الجاحظ، المحاسن والأضداد، (تحقيق فوزي عطوي) بيروت، 1969، ص69.

(9) سورة الأعراف (7:13)؛ وانظر أيضاً: تفسير الطبري، ج8، ص98، حيث يفسّر قوله تعالى "يقول فاخرج من الجنة، أنّك من الذين نالهم من الله الصغار والذلة والمهانة"؛ قارن تفسير البيضاوي، ج1، ص157؛ تفسير ابن كثير، ج2، ص204؛ تفسير الثعالبي، ج2، ص6، ويورد العسكري في الباب الذي عقده للحديث عن الحنين الى الأوطان، ما روي 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 رُوي أنّه التفت إليها وقال: "أنت أحبُّ بلاد الله إلى الله، وانت أحبُّ بلاد الله إليّ، فلو أنّ المشركين لم يخرجوني لم أخرج" (10). فهو (ص) على الرغم ممّا كان يلاقيه من المضايقة والأذى من قومه وهو يقيم بين ظهرانيهم (11)، قد آلمه الخروج وحرك في

---

أهلك فلا تنسَ نصيبك من الذلّ"، وينشد لنفسه كذاك شعراً يقرن فيه بين الغربية وبين المهانة. أنظر: ديوان المعاني، ج2، ص 189-190. وينشد البحترى طائفة من الشعر في هذا المعنى، أنظر: البحترى، الوليد بن عبيد البحترى، الحماسة، (تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعي) دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، بيروت، 1387/1967، ص 107.

(10) تفسير الطبري، ج16، ص 31؛ قارن أيضاً: الحلبي، علي برهان الدين الحلبي، اتسان العيون في سيرة الأمين والمأمون (السيرة الحلبيّة)، القاهرة، 1384/1964، ج2، ص 196-197؛ ابن سيّد الناس، عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسّير، بيروت (دون تاريخ)، ج1، ص 181.

(11) ابن هشام، ج1، ص 186-187؛ قارن أيضاً: ابن سعد، محمد بن سعد كاتب الواقدي، كتاب الطبقات الكبيرة، (تحقيق أدوارد سخاو) ليدن، 1322/1917، ج1، ص 152؛ الطبري، محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، (تحقيق م.ي. دي خويه) ليدن، 1879-1910، ج1، ص 1174، 1180؛ الديار بكري، حسين بن محمد بن الحسن، تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، بيروت (دون تاريخ)، ج1، ص 292؛ السيرة الحلبيّة، ج1، ص 463-468؛ السهيلي، عبد الرحمن بن الخطيب، الروض الأنفس في شرح السيرة النبويّة لابن هشام، (تحقيق عبد الرحمن الوكيل) دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1387/1967، ج3، ص 285-289؛ المقرئ، تقي الدين أحمد بن علي، إمتاع الأسماع بما للرسول من الأنباء والأموال والحفدة والمتاع، (تحقيق محمود محمد شاكر) الطبعة الثانية، قطر (دون تاريخ)، ج1، ص18؛ ابن سيّد الناس، ج1، ص 102-105؛ الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، السيرة النبويّة، (تحقيق حسام الدين القدسي) بيروت، 1401/1981، ص 81-84، دحلان، أحمد زيني، السيرة النبويّة والآثار المحمدية، القاهرة، 1301هـ، ج1، ص 102؛ ابن حزم، علي ابن أحمد بن سعيد، جوامع السيرة، (تحقيق إحسان عباس وناصر الدين الأسد) دار المعارف، القاهرة (دون تاريخ)، ص 52؛ ابن اسحاق، محمد بن اسحاق بن يسار المطلبي، كتاب السّير والمغازي، (تحقيق سهيل زكّار) بيروت، 1398/1978، ص 154؛ ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، الوفا بأحوال المصطفى، (تحقيق مصطفى عبد الواحد) القاهرة، 1386/1966، ج1، ص 186-190.

نفسه كوامن الحنين الى بلده<sup>(12)</sup>. وقد ظَلَّتْ ذكرى هذه الحادثة عالقَةً بأذهان المسلمين لم يطمسها تعاقب الايام، فصار أهل مكة في نظر أتقياء المسلمين لعنة فلا يستتصر 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<sup>(13)</sup>. وحفظت لنا كتب الأدب ومجاميع الشعر قدراً من الأشعار والنوادر التي تكشف عن نزوع النفس إلى الأهل والأوطان. وجعلت من الحنين إلى الوطن منقبة عدّها الأدباء وأهل الحكمة من سيماء الرشد والعقل عند المرء، وكشفوا عن الصلّة التي بينها وبين كرم المحتد وأرومة الأصل<sup>(14)</sup>. وعبر العابد الزاهد عامر بن عبد قيس لما نفي من البصرة إلى بلاد الشام عن جوانب ممّا يختلج في صدره من الحزن والأسى الذي ملأ نفسه لمفارقته الوطن والاخوان<sup>(15)</sup>.

(12) يستدلّ السهيلي على مدى تعلق النبي (ص) بوطنه من خلال الحوار الذي دار بينه وبين ورقة بن نوفل لما ذكر له أنّ قريشاً قومه سيخرجونه من مكة، فلما سمع النبي (ص) ذلك منه قال منكراً ومستهجناً: "أَوْ مُخْرَجِيْ هَمْ؟"، الروض الأنف، ج2، ص 421-422.

(13) قال عبد الملك بن مروان لثابت بن عبد الله بن الزبير: "أبوك كان أعلم بك حيث كان يشتمك! قال: يا أمير المؤمنين، إنّما كان يشتمني لأنيّ أنهاه أن يقاتل بأهل المدينة وأهل مكة، فإنّ الله لا ينصرُ بهما، أمّا مَكّة فأخرجوا النبي (ص) وأخافوه ثمّ جاءوا الى المدينة فأذوه...". ابن عبد ربّه، العقد الفريد، (تحقيق احمد امين، احمد الزين، ابراهيم الابياري) الطبعة الثانية، القاهرة، 1962/1381، ج4، ص 33-34

(14) أنظر طرفاً من ذلك في: ديوان المعاني، ج2، ص 186-188؛ قارن ايضاً: حماسة البحري، ص 106-107؛ البيهقي، ابراهيم بن محمد، المحاسن والمساويء (تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم) القاهرة، 1961/1380، ص 487.

(15) قال عامر بن عبد قيس: "إنّما أجدني آسف على البصرة لأربع خصال: تجاوب مؤذنيها وظمّ الهواجر، ولأنّ بها إخواني ولأنّ بها وطني". وجاء في رواية أخرى أنه قال: "اللهم من وشى بي وكذب عليّ وأخرجني من مصري وفرّق بيني وبين إخواني....". انظر: ابن حنبل، احمد بن محمد بن حنبل الشيباني، كتاب الزهد، (تحقيق عبد الرحمن بن قاسم) بيروت، 1976/1396، ص 227-228؛ قارن أيضاً: أبو نعيم الاصبهاني، احمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، القاهرة، 1932/1351، ج2، ص 91، ابن سعد، ج7 (1)، ص 78؛ ابن عساکر، ج7، ص 174.

على الرغم من أن عقوبة النفي قد أنزلت فيمن يخلّ بحبل الأمن ويخيف السبيل على الحصر<sup>(16)</sup>، إلا أنه توسّع في ممارستها وأصبحت من الحدود الإسلامية التي استنّها النبي (ص) نفسه بعد فتح مكة، وبالتحديد أثناء حصار المسلمين للطائف. فقد روى الواقدي أنه كان مع النبي في تلك الغزاة مولى لخالته فاختة يقال له ماتع ومولى آخر يقال له هيت. وكان ماتع يكون في بيوته لا يرى رسول الله أنه يفتن لشيء من أمر النساء مما يفتن له الرجال، ولا يرى أن له في ذلك إربة، فسمعه وهو يصف مفاتن إحدى نساء الطائف وهي بادية بنت غيلان بن سلمة النخعي لعبد الله بن أمية القرشي ويحثه أن يسأل النبي فيها إن فتح الله على المسلمين الطائف. فقال النبي (ص): لا أرى هذا الخبيث يفتن إلى الجمال. وقال: لا يدخلن على نساء عبد المطلب، ويقال: لا يدخلن على أحد من نساءكم، وغربهما إلى الحمى<sup>(17)</sup>.

ويبدو أن تعريب هذين الموليين من قبل النبي (ص) كان نابعاً من كونهما قد أتيا منكراً لم يشأ النبي أن يتغاضى عنه<sup>(18)</sup>، فقد جعلت بعض الروايات هيت هذا الذي ذكر في رواية الواقدي، من أقدم المحدثين في المدينة<sup>(19)</sup>. وأسهب أبو الفرج الأصبهاني في تصوير إفساد هؤلاء لحرائر قريش ونساء الأنصار وإشاعتهم الفاحشة في مدينة

(16) جاء في تفسير الآية "أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ"، المائدة (33:5) أي ينفون من بلد إلى بلد بحيث لا يتمكنون من القرار في موضع إن اقتصرُوا على الإخافة. تفسير البضاوي، ج1، ص118؛ تفسير ابن كثير، ج2، ص51.

(17) الواقدي، محمد بن عمر، كتاب المغازي (تحقيق مارسدن جونز) لندن، 1966، ج3، ص 933-934؛ قارن: امتاع الأسماع، ج1، ص 418-419؛ السيرة الحلبية، ج3، ص 78-79؛ أبو الفرج الأصبهاني، كتاب الأغاني (تصوير بالالوفست عن طبعة بولاق) بيروت 1970/1390، ج2، ص 172؛ العسقلاني، ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، القاهرة، 1328هـ، ج3، ص 336، 614-615؛ لسان العرب، ج15، ص 227؛ صحيح البخاري، ج5، ص 198.

(18) جاء في بعض روايات هذا الخبر أن النبي (ص) لما سمع ما قال هيت قال: "ما أرى هذا إلا منكراً". الإصابة، ج3، ص 614.

(19) الأغاني، ج4، ص 59. وقد ذكر أن المحدثين في زمان النبي (ص) كانوا ثلاثة هم: هيت، ماتع وهذم، لقبوا بذلك لأنه كان في كلامهم لين. وكانوا يختضبون بالحناء كخضاب النساء، لا أنهم يأتون الفاحشة الكبرى. أنظر: السيرة الحلبية، ج3، ص 80.

الرَّسُول<sup>(20)</sup>. وبلغ خطرهم على الفضيلة حدًّا اضطرَّ معه بعض خلفاء بني أمية بأن يأمر بخصاء المخنثين جميعاً، فأحصي من خُصوا في المدينة إبان خلافة سليمان بن عبد الملك فكانوا تسعة<sup>(21)</sup>.

جدير أن ننوّه هنا، بأن تغريب ماتع وهيت لم يكن مقيداً بزمن حيث بقيا في منفاهما<sup>(22)</sup> حياة النبي (ص) وخلافة ابي بكر وعمر<sup>(23)</sup>. إلاّ أنّه رُخصَ لهما بدخول المدينة كل يوم جمعة فيستجديان طعامهما ثم يلحقان بمكانهما<sup>(24)</sup>. ولعلّ أولى ما يجب أن يستفاد من هذه الروايات أنّ نفي المخنثين قد صار سنةً إسلاميةً اشترعها النبي (ص) وأقرّها من بعده ثلاثة من الخلفاء الراشدين. وهذا يفسّر قول الزبيدي الذي قرّن بين عقوبة نفي الزّاني وبين عقوبة نفي المخنث وجعلهما من الحدود<sup>(25)</sup>. غير أنّنا لا نجد ما يؤكد

---

(20) الأغاني، ج4، ص 60.

(21) المصدر نفسه، ج4، ص 61. وروي أيضاً أنه قيل للوليد بن عبد الملك إنّ نساء قريش يُدخلن عليهم المخنثين بالمدينة، وقد قال النبي (ص): "لا يدخل عليكن هؤلاء"، فكتب الوليد إلى ابن حزم أن أخصهم فخصاهم. أنظر: المصدر نفسه، ج4، ص 62.

(22) وروي عن أبي معشر أن النبي (ص) لم يُعربهما إلى الحمى، بل غربهما إلى "عير" وهو جبل بالمدينة عند ذي الحليفة. أنظر: الاصابة، ج3، ص 614.

(23) المغازي، ج3، ص 934؛ قارن: الاصابة، ج3، ص 614؛ السيرة الحلبية، ج3، ص 79؛ امتاع الأسماع، ج1، ص 419. وقد تضاربت الروايات فيما إذا استمر نفيهما أيام خلافة عثمان؛ ففي الوقت الذي تؤكد الروايات في المصادر الآتفة الذكر بأن عثمان قد سمح لهما بالعودة من المنفى لما استخلف، تتفرد رواية أخرى بنفي ذلك، وتؤكد أن عثمان قد امضى فيهما حكم من سلفوا وأبقاهما في منفاهما. أنظر ذلك في: الأغاني، ج2، ص 172؛ الاصابة، ج3، ص 615.

(24) واختلف أيضاً فيمن رُخصَ لهما بدخول المدينة؛ ففي رواية ان النبي (ص) كلّمَ فيهما لما مسَّ بهما الجوع، فرُخصَ لهما بدخول المدينة يسألان الناس ويرجعان إلى منفاهما. أنظر: السيرة الحلبية، ج3، ص 79؛ امتاع الأسماع، ج1، ص 419.

وورد في رواية ثانية ان الذي رُخصَ لهما بذلك هو عمر بن الخطاب، كما في الاصابة، ج3، ص 614. وفي رواية ثالثة ان عثمان بن عفان هو الذي رُخصَ لهما بذلك، الأغاني، ج2، ص 172.

(25) الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت (دون تاريخ)، ج10، ص 374.

ذلك في كتب الفقه و الشريعة. في حين أنها تبين أن نفي الزاني المحصن يكاد يكون مجمعاً عليه عند الفقهاء<sup>(26)</sup>.

وإذا كان النبي (ص) قد نفى أناساً في إتيان المنكر<sup>(27)</sup>، فإنه قد نفى آخرين في مخالفات أخرى تنحصر بين تهمة الاستهزاء به وبين تهمة الجهر بالعداوة للإسلام<sup>(28)</sup>. وكان بطل هذا النمط من النفي الحكم بن أبي العاص بن أمية الذي نفاه إلى الطائف<sup>(29)</sup>.

---

(26) اتفق مالك بن أنس والشافعي على وجوب تغريب الزاني البكر. وخالفهما في ذلك الامام أبو حنيفة، فمنع تغريبه اقتصاراً على جلده. كما اختلف في تغريب الزانية البكر فأوجبها الشافعي ومنعه مالك. واعتمد الشافعي في حكمه على ما روي عن النبي (ص): "خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً؛ البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام.....". ومدة التغريب عام واحد فقط. أنظر: الماوردي، علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة، 1298هـ، ص 215؛ قارن أيضاً: أبو يعلى الفراء، الاحكام السلطانية، (تحقيق محمد حامد الفقي) الطبعة الثالثة، القاهرة، 1974/1394، ص 263.

وفيما يتعلق بمدة التغريب وبُعد المنفى، فانظر: أبو يعلى الفراء، ص 263؛ قارن أيضاً: لسان العرب، ج 15، ص 337؛ ج 1، ص 638-639؛ تاج العروس، ج 1، ص 374؛ ابن الاثير، المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، (تحقيق محمود الطناحي و طاهر الزاوي) بيروت، 1963/1383، ج 3، ص 349.

(27) أبو هلال العسكري، كتاب الأوائل، (تحقيق محمد المصري ووليد قصاب) دمشق، 1975، ج 1، ص 268-269، "وكان يهزأ برسول الله فسیره إلى الطائف"؛ قارن أيضاً: تاريخ الطبري، ج 3، ص 2171؛ ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الاصحاب (بهامش الاصابة) ج 1 ص 317-318؛ 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 والمغازي، ص 144، "وظهر فيهم لرسول الله (ص) البغي والحسد، وشخص له منهم رجال فيادوه العداوة وطلبوا له الخصومة. منهم: ابو جهل بن هشام.... والحكم بن ابي العاص.....". قارن: جوامع السيرة، ص 52؛ ابن سعد، ج 1، ص 133-134.

(29) تاريخ الطبري، ج 1، ص 2952، "وقالوا اني رددت الحكم وقد سيره رسول الله، والحكم مكى سيره رسول الله من مكة إلى الطائف"؛ قارن: كتاب الأوائل، ج 1، ص 268-269؛ أنساب الأشراف، ج 1، ص 151؛ الاصابة، ج 1، ص 345؛ الاستيعاب (بهامش الاصابة) ج 1، ص 317؛ المسعودي، علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، (تحقيق باربيبي دي منار) باريس، 1861، ج 5،



ظلَّ الحكم في منفاه الى أن توفي النبي(ص)، وبالرغم من أنَّ أبا بكر ومن بعده عمر روجعا في رده، إلاَّ انهما لم يأبها لتلك المراجعة وأمضيا حكم النبي فيه، فلمَّا تولى الخلافة عثمان بن عفان رده من الطائف إلى المدينة، فعُدَّ ذلك من سقطات عثمان وممَّا أنكر عليه<sup>(30)</sup>. فصارت عبارة "أوى طريد رسول الله" من أكثر عبارات التحريض التي كان يطلقها خصومه ومعارضوه<sup>(31)</sup>. وكان من الطبيعي أن ينبري أنصار الخليفة عثمان للدفاع

---

ص 413؛ ابن خَلَّان، احمد بن محمد بن ابي بكر، وفیات الاعيان وأنباء أبناء الزمان، (تحقيق احسان عباس) بيروت، 1969، ج2، ص 266؛ تاريخ الخميس، ج2، ص 259؛ الأغاني، ج16، ص 91؛ دحلان، احمد زيني، بَقِيَّةُ الْفَتْحِ الْمُبِينِ فِي فُضَائِلِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ وَاهْلِ الْبَيْتِ الطَّاهِرِينَ (بهامش السيرة النبوية والآثار المحمدية)، ج2، ص 94؛ البلاذري، احمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، (تحقيق شليزنجر ومراجعة م.ي. قسطنطين)، ج4 (أ)، ص170؛ ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، المعارف، (تحقيق ثروت عكاشة) الطبعة الثانية، القاهرة، 1969/1388، ص 353؛ اليافعي، عبد الله بن سليمان، مرآة الجنان وعبرة اليقظان، (تصوير بالاوفست عن طبعة القاهرة، 1337هـ) بيروت، 1970/1390، ج1، ص 85.

(30) "قالوا متعذرين متعلقين برواية كذابين: جاء عثمان بولايته بمظالم ومناكير، منها ضربه لعمار بن ياسر..... وردَّ الحكم بعد أن نفاه رسول الله (ص)...."، انظر: ابن العربي، القاضي ابو بكر بن العربي، العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة، (تحقيق محب الدين الخطيب) القاهرة، 1371هـ، ص 63-64؛ قارن: العقد الفريد، ج4، ص 283؛ ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل بن عمر، البداية والنهاية في التاريخ، الطبعة الرابعة، بيروت، 1981، ج7، ص 171؛ ابن الطقطقا، محمد بن علي بن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، بيروت، 1966/1386، ص 119؛ ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة (تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم) القاهرة، 1959/1379، ج3، ص 29؛ أنساب الأشراف، ج1، ص 151.

(31) البداية والنهاية، ج7، ص171؛ قارن: العقد الفريد، ج4، ص283؛ مروج الذهب، ج4، ص 256-257. هذا وقد ظلَّ نفي الحكم الى الطائف وصمة عار على جبينه وجبين ذريته من بعده. يشهد على ذلك ما روي عن خالد بن يزيد بن معاوية حين تغاضب مع الوليد بن عبد الملك بن مروان، حفيد الحكم، إذ قال له الوليد: "تكلمني ولست في غير ولا نفير؟" فأجابه خالد: "أنا والله ابن العير والنفير؛ سيد العير جدِّي أبو سفيان، وسيد النفير جدِّي عتبة بن ربيعة، ولكن لو قلت: حَبِيلَاتٌ، يعني حيلة العنب، وغَنِيَمَاتٌ والطائف لقلنا صدقت، ورحم الله عثمان....". يعيِّره بأمر مروان وانها من الطائف، ويعيِّره بالحكم وأنَّ رسول الله طرده إلى الطائف، وترحمَّ على عثمان لردِّه إياه.

عَنْهُ زَاعِمِينَ أَنْ رَدَّ الْحُكْمَ مِنْ مَنْفَاهُ أَنْمَا تَمَّ بِنَاءٌ عَلَى وَعْدِ قَطْعِهِ النَّبِيِّ (ص) لِعِثْمَانَ قَبْلَ أَنْ يَلْحَقَ بِالرَّفِيقِ الْأَعْلَى<sup>(32)</sup>. وسواء كان وعد رسول الله لعثمان حقاً، أم أنه لُفَّقَ لغرض نفي تهمة مخالفة السُّنَّةِ عن عثمان<sup>(33)</sup>، فَإِنَّ بَعْضَ عُلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ قَدْ ذَهَبَ فِي تَبْرِيرِهِ لِعَمَلِ عِثْمَانَ مَذْهَباً آخَرُ؛ فَاعْتَبَرَ أَمْرَ نَفْيِ الْحُكْمِ مَجْرَدَ عَقُوبَةٍ مُؤَقَّتَةٍ وَعَدَّهَا ضَرْباً مِنْ ضُرُوبِ التَّعْزِيرِ<sup>(34)</sup>. وَلَمْ يَرَ فِيهَا الْبَعْضُ الْآخَرَ حَدّاً وَاجِباً أَوْ شَرِيعَةً عَلَى التَّأْبِيدِ، وَأَنْمَا هِيَ عَقُوبَةٌ عَلَى ذَنْبٍ اسْتَحَقَّ بِهِ مَرْتَكِبُهُ النَّفْيَ وَأَنَّ مَجْرَدَ التَّوْبَةِ تَسْقُطُ تِلْكَ الْعَقُوبَةُ<sup>(35)</sup>.

وَإِذَا كَانَ الْعُلَمَاءُ قَدْ اخْتَلَفُوا فِي تَحْدِيدِ نَوْعِيَةِ عَقُوبَةِ النَّفْيِ، فَانْهَمَ لَمْ يَخْتَلَفُوا فِي شَرْعِيَّتِهَا، أَوْ عَلَى الْأَقْلَى، لَمْ تَحْفَظْ لَنَا الْمَصَادِرُ ذِكْراً لِمُخَالَفَتِهِمْ فِيهِ<sup>(36)</sup>. وَرَأَيْنَا أَنَّ عَقُوبَةَ

---

انظر: الاغانى، ج16، ص 61؛ قارن: مروج الذهب، ج5، ص 413؛ وفيات الاعيان، ج2، ص 225-226.

(32) يقول القاضي ابن العربي في معرض دفاعه عن عثمان: "وَأَمَّا رَدُّ الْحُكْمِ فَلَمْ يَصَحَّ. وَقَالَ عُلَمَاؤُنَا فِي جَوَابِهِ: قَدْ كَانَ أَذُنٌ لَهُ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ (ص)، وَقَالَ، أَيُّ عِثْمَانَ، لِأَبِي بَكْرٍ وَعَمْرٌ فَقَالَا لَهُ: إِنْ كَانَ مَعَكَ شَهِيدٌ رَدَدْنَاهُ. فَلَمَّا وَلَّى قَضَى بَعْلَمَهُ فِي رَدِّهِ. وَمَا كَانَ عِثْمَانُ لِيَصِلَ مَهْجُورَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) وَلَوْ كَانَ أَبَاهُ وَلَا لِيَنْقُضَ حُكْمَهُ"، أنظر: العواصم من القواصم، ص 77؛ قارن: ابن أبي الحديد، ج3، ص 29-33؛ العقد الفريد، ج2، ص 394؛ الفخري، ص 119؛ المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، (تحقيق عبد السلام هارون) القاهرة (دون تاريخ)، ج3، ص 280؛ الإصابة، ج1، ص 345-346؛ تاريخ الطبري، ص 2952؛ كتاب الاوائل، ج1، ص 269.

(33) "كَوْنُهُ رَدُّ الْحُكْمِ بِنَافِي الْعَاصِ إِلَى الْمَدِينَةِ .... فَصَارَ ذَلِكَ مُخَالَفَةً لِلْسُّنَّةِ وَلِسِيرَةٍ مِنْ تَقَدُّمِهِ، مَدْعِياً عَلَى رَسُولِ اللَّهِ، عَامِلاً بِدَعْوَاهُ مِنْ غَيْرِ نِيَّةٍ"، أنظر: ابن أبي الحديد، ج3، ص 29.

(34) ابن تيمية (شيخ الاسلام) منهاج السُّنَّةِ، القاهرة، 1321هـ، ج3، ص 196. ومعنى التعزير: الرَّدُّ وَالرَّدْعُ، وَشَرْعاً هُوَ تَأْدِيبُ دُونَ الْحَدِّ، وَالْفَرْقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْحَدِّ، أَنَّ الْحَدَّ مَقْدَرٌ وَالتَّعْزِيرُ مَقْضًى إِلَى رَأْيِ الْإِمَامِ، أنظر: التَّهَانَوِيُّ، مُحَمَّدٌ أَعْلَى ابْنِ عَلِيٍّ، كَشَافُ إِصْلَاحَاتِ الْفَنُونِ، بِيْرُوت، 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 الإشارة الى ما روي من أَنَّ النَّبِيَّ (ص) قَدْ نَفَى الْحُكْمَ مَرَّتَيْنِ، نَفَاهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ ثُمَّ رَدَّهُ، ثُمَّ عَادَ وَنَفَاهُ ثَانِيَةً. أنظر: البداية والنهاية، ج7، ص 171.

(36) يُسَوِّى قَاضِي الْقَضَا بَيْنَ نَفْيِ عِثْمَانَ لِأَبِي ذَرِّ الْغِفَارِيِّ وَبَيْنَ نَفْيِ عَمْرِ بْنِ الْخَطَّابِ لِنَصْرِ بْنِ حِجَّاجِ السَّلْمِيِّ. فَيَنْبَغِي شَارِحُ نَهْجِ الْبَلَاغَةِ لِلرَّدِّ عَلَى هَذِهِ التَّسْوِيَةِ وَنَفْيِهَا فَيَقُولُ: "عَلَى أَنَّ عَمْرٌ قَدْ دُفِّمَ بِاخْرَاجِهِ

النفي قد تكرر، بعد أن أرساها النبي (ص) سنة من سنن الاسلام، في خلافة عمر بن الخطاب. فقد نفي في أيامه جملة من الناس كان أبرزهم نصر بن حجاج بن علاط السلمى الذي أسهب رواة الأخبار في ذكر حادثة نفيه<sup>(37)</sup>. نقول الرواية: إن امرأة من أهل المدينة قد عشقت فتى من بني سليم يقال له نصر بن حجاج، وكان من أحسن أهل زمانه صورةً، فضنيت من حبه ودنفت من الوجد به ثم لهجت بذكره حتى صار ذكره هجيراًها. فمر عمر بن الخطاب ذات ليلة بباب دارها فسمعها تقول رافعة عقيرتها:

ألا سبيل إلى خمر فأشربها أم لا سبيل إلى نصر بن حجاج<sup>(38)</sup>

فقال عمر: من هذه المتمنية<sup>(39)</sup>؟ فعرف خبرها. فلما أصبح استحضر الفتى المتمنى، فلما رآه بهره جماله فقال له: أنت الذي تتمناك الغانيات في خورهن؟ لا أم لك!

---

نصر بن حجاج من غير ذنب كان منه، فاذا كان من أخرج نصر بن حجاج مذموماً، فكيف من أخرج أبا ذر؟!، أنظر: ابن أبي الحديد، ج3، ص 59.

(37) أنظر الخبر في: الميداني، احمد بن محمد النيسابوري، **مجمع الأمثال**، (مكتبة الحياة) بيروت، 1961، ج1، ص 573-574؛ **لسان العرب**، ج14، ص 294؛ ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، **عيون الأخبار**، (دار الكتب) القاهرة، 1963/1383، ج4، ص 23-24؛ **الأغاني**، ج7، ص 131؛ داود الانطاكي، **تزيين الأسواق في أخبار العشاق**، بيروت، 1972، ج2، ص 45، ابن عساكر، ج4، ص 47؛ أبو هلال العسكري، **جمهرة الأمثال**، (تحقيق عبد الحميد قطامش ومحمد ابو الفضل ابراهيم) القاهرة، 1964، ج1، ص 588-589؛ **كتاب الأوائل**، ج1، ص 226-227؛ **رسائل الجاحظ**، القاهرة 1979/1399، ج3، ص 88؛ ابن حزم، علي بن احمد بن سعيد، **جمهرة أنساب العرب**، (تحقيق عبد السلام هارون) القاهرة، 1962/1382، ص 262-263؛ ابن قيم الجوزية، محمد بن ابي بكر، **روضة المحبين ونزهة المستأقنين**، (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، ج1، ص 280-284؛ **الروض الأنف**، ج6، ص 575؛ **الزمخشري**، جار الله محمود بن عمر، **المستقصى في أمثال العرب**، الطبعة الثانية، بيروت، 1977/1397، ج1، ص 119-120؛ **الاستيعاب** (بهامش الاصابة)، ج1، ص 345؛ **الاصبهاني**، حمزة بن الحسن، **الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة**، (تحقيق عبد المجيد قطامش) القاهرة، 1972، ج1، ص 274-275.

(38) وينشد البيت براوية أخرى هي: "هل من سبيل الى خمر فأشربها أو من سبيل الى نصر بن حجاج"، أنظر: **تزيين الأسواق**، ج2، ص 45، **طبقات الشافعية**، ج1، ص 280.

أما والله لأزيلنَّ عنكَ رداءَ الجمال. ثمَّ دعا بحجَّام فحلقَ جمَّته ثمَّ تأمَّله فقال له: أنتَ مخلوقاً أحسن! فقال: وأيُّ ذنبٍ لي في ذلك؟ فقال: صدقتَ، الذنبُ لي إنْ تركتكَ في دارِ الهجرة. ثمَّ أركبه جملًا وسيَّره إلى البصرة<sup>(40)</sup>.

واضح من هذه الرواية أن الخليفة عمر قد خشي أن تفتتن نساء المدينة بجمال نصر بن حجاج البارع فأصدر قراره الفوري بنفيه إلى البصرة بعد أن لم تنفع وسائله بنفي مسحة الجمال عنه. وفي نفس الوقت، كان عمر يعلم أنَّ الرجل لم يقترب ذنباً ولم يأت بفاحشة، وإنما كان همُّه أن يمنع الفتنة أن تتسرَّب إلى نفوس النساء بالمدينة<sup>(41)</sup>. ولعلَّ هذا ما يفسر حرصه على أن يعوِّض الرجل عما سيلمَّ به في بلاد الغربة من الذلة

---

(39) يروى أن المُتمنيَّة هي فُرَيْعة بنت همَّام، أمُّ الحجاج بن يوسف الثقفي، وكانت حين عشقت نصرًا تحت المغيرة بن شعبه، ولذلك كان الحجاج يُعَيِّرُ بها، أنظر: **مجمع الأمثال**، ج1، ص 574؛ **قارن أيضاً**: **الروض الأثف**، ج6، ص 575؛ **جمهرة الأمثال**، ج1، ص 588، **جمهرة أنساب العرب**، ص 262-263؛ **لسان العرب**، ج14، ص 294؛ **الدرة الفاخرة**، ج1، ص 275.

ويروى أن الذي عيَّره بها هو الخليفة عبد الملك بن مروان نفسه، إذ كتب له في إحدى رسائله: "يا ابن المُستَفْرَمَةِ...."، أنظر: **لسان العرب**، ج12، ص 451. وللسَّابِين فيها رأي آخر، إذ ينقل عن البلاذري أنها "الفراعة بنت همَّام" (وليست الفُرَيْعة) كان تزوجها يوسف بن الحكم فولدت له الحجاج، أنظر: **الاصابة**، ج3، ص 610.

وفي رواية أخرى أن المُتمنيَّة هي امرأة من أهل المدينة كان الرجال قد فتنوا بها وكانت تُعرف باسم "الدُّلفاء" وكانت مغنيَّة في المدينة، أنظر: **الأغاني**، ج7، ص 131؛ ج1، ص 115. ولعلَّه مما يؤكد هذه الرواية أن اسم الدُّلفاء قد ورد في شعر قاله نصر بن حجاج السلمي عندما كان في منفاه، قال معتذراً ودفاعاً عن نفسه حيث أنشد هذا البيت:

"إِنْ غَنَّتِ الدُّلْفَاءُ لِيلاً بِمُنِيَّةٍ      وبعضُ أُمانيِّ النِّسَاءِ غَرامُ"

أنظر ذلك في: **عيون الأخبار**، ج4، ص 24؛ **كتاب الأوائل**، ج1، ص 227؛ **طبقات الشافعية**، ج1، ص 282؛ **المحاسن والأضداد**، ص 168. وربما تضيف كلمة "بِمُنِيَّةٍ" التي ترد في هذا البيت جديداً على تلقب هذه المرأة بالتمنيَّة، بيد أنه لم يتيسَّر لي أن أقف على العلاقة بين هذه اللفظة وبين اللقب، لعدم عثوري على إشارة توحى بذلك فيما بين يدي من مصادر.

(40) **مجمع الأمثال**، ج1، ص 573-574؛ **الدرة الفاخرة**، ج1، ص 274-276؛ **طبقات الشافعية**، ج1، ص 280-284.

(41) **تزيين الأسواق**، ج2، ص 45؛ **قارن**: ابن أبي الحديد، ج3، ص 59.

والصغار، حيث ورد في بعض الروايات أنه أضعف له العطاء<sup>(42)</sup> وأقطعته داراً وبساتين في البصرة<sup>(43)</sup>.

ولا بدّ لنا هنا من أن نجد جواباً للسؤال الذي يطرح نفسه بالحاح: هل غاب عن ذهن الخليفة عمر أن البصرة هي الأخرى بلد إسلامي وإنّ به نساء مسلمات قد يفتتنّ بجمال نصر بن حجاج! وهو أمر أراد عمر أن يتلافى حصوله في المدينة. وللردّ على هذا السؤال لا بدّ من أن نؤكد قبل كل شيء أن عمر لم يغفل عن هذا الخطر بل فطن له، ولكن الأمر الذي كان يلحّ عليه هو الحفاظ على مدينة الرسول وعلى نساء المسلمين فيها، ناهيك عن كونها دار الهجرة وعاصمة الدولة ومقرّ المهاجرين والأنصار. فخشي عمر من أن تشيع فيها الفاحشة ويتفشى فيها المنكر، ولعلّ في قوله: "الذنب لي إن تركتك في دار الهجرة"<sup>(44)</sup> ما يفسّر هذا التساؤل ويجلي ذاك الغموض. ولا حاجة إلى أن نشير إلى الأحاديث النبويّة التي تؤكد فضل المدينة على غيرها وتشيد بذكرها ومزاياها<sup>(45)</sup>.

وفي البصرة اعتاد نصر بن حجاج أن ينزل في ضيافة أحد أشرافها مجاشع بن مسعود السلمي، وكان يومئذ نائباً لأبي موسى الأشعري في إمارة مصر. فلما كثّر تردده واختلاطه بأهله هفا قلب زوجة الأمير إليه ووقعت من قلبه موقعاً. فلما أحسّ مجاشع زوجها بذلك منعه من دخول بيته<sup>(46)</sup>، ويبدو أنه اكتفى بذلك ولم يشأ أن يفتضح أمرهما،

---

(42) تزيين الأسواق، ج2، ص 45.

(43) طبقات الشافعية، ج1، 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 حجاج: "والله لا تساكني ببلدة أنا بها" أنظر ذلك في: طبقات الشافعية، ج1، ص 281؛ المحاسن والاضداد، ص 168.

(45) أنظر جملة من هذه الأحاديث في: السّمهودي، علي بن أحمد، خلاصة الوفا بأخبار دار المصطفى، القاهرة، 1285هـ، ص 9-13؛ قارن أيضاً: ياقوت الحموي، معجم البلدان، بيروت، 1957، ج5، ص 83-84.

(46) طبقات الشافعية، ج1، ص 283؛ قارن: الدرة الفاخرة، ج1، ص 275-276؛ مجمع الأمثال، ج1، ص 574-575؛ المستقصى في الأمثال، ج1، ص 119-120؛ جمهرة الأمثال، ج1، ص 589؛ عيون الأخبار، ج4، ص 24؛ روضة المحبين، ص 379. وجاء في رواية أن نصر بن حجاج لما نفي

ومع ذلك نَمَى الى علم أبي موسى خبره فأُنكر ذلك منه وأمره بأن يخرج من البصرة، فتركها وأتى إقليم فارس، وكان أميره عثمان بن أبي العاص الثقفي، وهناك نزل في ضيافة دهقانة أعجمية فأعجبها وأرادت أن تطوّر علاقتها به، فلما علم به الأمير أمره بأن يرحل عن ولايته، فهَدّد نصر إن هو أخرج الثالثة أن يلحق بأهل الشرك ويترك دار الاسلام فتغاضى الأمير عنه<sup>(47)</sup>. ولا تخلو هذه الرواية، دون شك، من عناصر الزيادة والمبالغة التي أسهم فيها خيال الرواة لاضفاء الطابع الدرامي القصصي على خبر نفي نصر بن حجاج. ومما يقوّي الشكوك حول صحّتها ما روي من أنّ الخليفة قد ردّ نصراً من منفاه لما وصف له من عفّة واحصائه لفرجه<sup>(48)</sup>. وتشكّل الرواية في الوقت نفسه أساساً صالحاً للاعتقاد بأن إيقاع عقوبة النفي لم يكن مقصوراً على الخليفة بل كان يندرج أيضاً ضمن صلاحيات الأمراء وحكّام الأقاليم<sup>(49)</sup>.

ولأسباب مشابهة لتلك التي نفي من أجلها نصر بن حجاج، نفى عمر بن الخطاب رجلاً آخر من بني سليم كان في المدينة، ولكن المصادر لم تصرّح باسمه و اكتفت بذكر كنيته. فقد روي أنّ عمر خرج يَعْصُ ذات ليلة فاذا بنسوة يتحدّثن، فاذا هن يقلن أيُّ أهل المدينة أصبح؟ فقالت إحداهن: أبو ذئب. فلما أصبح (صباحة الوجه وجماله) سأل عنه فاذا هو من بني سليم، فرأى أنه من أجمل الناس فقال له: أنت والله ذُئِبَهْنِ مرتين أو ثلاثاً، والذي نفسي بيده لا تجمعي بأرض أنا بها! قال: فإن كنت مُسِيرِي فسِيرني حيث سِيرت ابن عمي، يعني نصر بن حجاج السلمي، فأمر له بما يصلحه وسيره الى البصرة<sup>(50)</sup>. وروي أيضاً أنّه غرّب رجلاً من أهل الرّيبة والتّهم يدعى ربيعة بن أميّة بن خلف، وكان

---

توجّه الى الشام وليس الى البصرة، وهناك نزل على أبي الأعور السلمي وعشق امرأته. فلما أحسّ زوجها بذلك ابتنى له قبة في أقصى الحي فأقام بها، واشتدّ كلفه بالمرأه فذنف بها حتى مات. أنظر: الروض الأنف، ج6، ص 575.

(47) طبقات الشافعية، ج1، ص 283-284.

(48) المحاسن والأضداد، ص 168.

(49) يؤكد ذلك ما روي عن أنّه كان بمكة رجل يجتمع عنده الرجال والنساء للفساد، فشكاه الناس الى واليها، فنفاه الى جبل عرفات، أنظر: تزيين الأسواق، ج2، ص 526.

(50) ابن سعد، ج3 (1)، ص 205.

صاحب شراب، ففاه من المدينة الى خيبر. ولكنه فرّ من منفاه و التحق بارض الروم وارتدّ عن الاسلام<sup>(51)</sup>.

وكان في المدينة أثناء خلافته رجل من بني سليم يقال له جعدة السلمي يتربّص بنساء المقاتلة الذين يخرجون في جيوش الفتح ويتلّهى بهنّ؛ فكان يخرج بهنّ الى ظهر المدينة فيأخذ المرأة فيعقلها ويقول إنّ الحصان يثب في العقال، فكانت المرأة اذا وثبت سقطت وانكشف عن جسدها. فبلغ خبره جماعة من أهل الغزو فكتب أحدهم ويقال له بَقيلة الأشجعي رسالة شعرية الى عمر يعلمه بما يجري بنساء المقاتلة، فأرسل عمر من أتى به إليه فضربه و نفاه إلى عُمان<sup>(52)</sup>.

من خلال الروايات التي تسرد أخبار المنفيين الأربعة، يتبيّن لعين الناظر ميل هذه الروايات لظهور عمر بمظهر الخليفة المدافع عن السنّة والحريص على نقاء المجتمع الاسلامي من مظاهر التخلّل والفساد. وهي صورة تتساق مع الشخصية التي ترسمها المصادر الاسلامية للخليفة عمر. إلّا أنّ الأمر يكاد أن يختلف كليّة عند مقارنة هذه الحالات بحال من نفاهم الخليفة الثالث عثمان ابن عفّان، وهو أمر طبيعي على ضوء الصراع الحزبي السياسي الذي احتدم في الشطر الثاني لخلافته والذي وضع شرعية تلك الخلافة في الميزان، ومن ثمّ انعكس على الأخباريين والرواة فجعلهم بين مناهض لتلك الخلافة وبين مدافع عنها.

فقدى مراجعتنا لقائمة الأشخاص الذين نفاهم عثمان والظروف التي أدّت الى نفيهم يتبيّن عدة أمور منها أنّ عددهم يفوق عدد الذين نفوا أيام عمر، وأنّ نفيهم كان بمبادرة حكام الأقاليم ولو أنّ عثمان كان قد استشير في أمر نفيهم. وإنّ اسباب النفي لم تنحصر في مجال المخالفات الأخلاقية بل تعدّت ذلك لتتصل بأمر ذات طابع سياسي مباشر أو غير مباشر.

---

(51) المصدر نفسه، ج 3 (1)، ص 202.

(52) الاصابة، ج 1، ص 261؛ قارن: الأمدي، الحسن بن بشير بن يحيى، المؤلف والمختلف، (تحقيق عبد الستار فراّج) القاهرة، 1961/1381، ص 82؛ رسائل الجاحظ، ج 3، ص 88؛ ابن سعد، ج 3 (1)، ص 205، غير أنّ رواية ابن سعد لم تتطرق الى موضوع النفي وأشارت الى ضرب الخليفة له وحسب.

ففي خلافة عثمان نفي عبد الله بن سبأ<sup>(53)</sup>، نفاه عامله على البصرة عبد الله بن عامر من البصرة الى الكوفة، ثم نفي بعد ذلك من الكوفة الى مصر، وكان السبب في ذلك أن عبد الله بن سبأ قدم البصرة وأخذ يجتمع بالرجال ويبث فيهم آراءه فعظم أمره عندهم، فلما علم الوالي بذلك أمر باخراج ابن سبأ الى الكوفة<sup>(54)</sup>. ويبدو أن عبد الله بن سبأ لم يبق في مصر بعد مقتل عثمان فعاد الى الكوفة وأظهر الغلو في التشيع لعلي، فأراد علي أن يقتله، ولما شاور أصحابه نصحه بعضهم بالألا يقدم على قتله فيثير عليه أتباعه في وقت كان أحوج فيه الى الدعم والتأييد أثناء استعداداته للمواجهة الحاسمة مع معاوية وأهل الشام، فعدل علي عن قراره بقتله وبدلاً من ذلك نفاه الى المدائن<sup>(55)</sup>.

وإذا كانت خشية ابن عامر من التحرك المريب لعبد الله بن سبأ سبباً وجيهاً لاجراجه من البصرة الى الكوفة ومن ثم من أرض العراق الى مصر، فإن خطوة إبعاده من البصرة الى الكوفة في المرحلة الأولى تستدعي الوقوف والتأمل. ولكن سرعان ما نجد التعليل لهذه الخطوة إذا ما استذكرنا ما أكدته كثير من الروايات من أن البصرة في هذه المرحلة العاصفة كانت ذات ميول عثمانية واضحة<sup>(56)</sup>، فكانت خطوة ابن عامر ترمي

(53) عن عبد الله بن سبأ وعن السبئية أنظر: الملل والنحل، ج1، ص174؛ الذهبي، محمد بن احمد بن عثمان، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، (تحقيق علي محمد البجاوي) القاهرة، 1382-1963، ج2، ص 426؛ ابن عساکر، ج7، ص 431-434؛ المعارف، 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، ج3، ص 289-290؛ الكشي، محمد بن عمر بن عبد العزيز، رجال الكشي، (تحقيق احمد الحسيني) النجف (دون تاريخ)، ص 98-101؛ ابن أبي الحديد، ج5، ص5-7؛ الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، (تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد) الطبعة الثانية، القاهرة، 1389/1969، ج1، ص 86-88.

(54) تاريخ الطبري، ج1، ص 292.

(55) الفرق بين الفرق، ص 235؛ قارن: ابن عساکر، ج7، ص 433؛ لسان الميزان، ج3، ص 290؛ الملل والنحل، ج1، ص 174؛ ابن أبي الحديد، ج5، ص 6. وتجدر الإشارة إلى أن علياً قد حرق ابن سبأ بالنار، كما تزعم بعض الروايات، أنظر: رجال الكشي، ص 99-100؛ المعارف، ص 622.

(56) فلهاوزن، يوليوس، الدولة العربية وسقوطها، (ترجمه الى العربية يوسف العشي) دمشق، 1956، ص



بدون شك الى الإبقاء على البصرة نقيّة من الأهواء التي قد تُفسد ولاء أهلها التقليدي لعثمان والعثمانيّة.

ومع ذلك، فإن هذا لا يعني بالضرورة أنّ همّ عثمان وعمّاله كان منصباً على ضمان الهدوء السياسي في الدولة وحسب، بل كان لصالح الأمّة وصالح الملة جانب صالح من جوانب اهتمامه، ولم يثنه الوضع السياسي المتأرجح عن الالتفات الى القيم الاسلامية التي أرسنها السُنّة. فعندما شكّا إليه جماعة من أهل الكوفة رجلاً مُحَدَّثاً (أي يشكل سلوكه وعمله خروجاً على سُنّة الرسول) كتب الى عاملها سعيد بن العاص أن يسرع في نفي المشكو عليه الى بعض الجبال، فلما وصل كتابه جرّده الوالي وضربه عشرين سوطاً وأخرجه الى بعض الجبال<sup>(57)</sup>. كما أنّه لم يتهاون قطّ في إقامة حدود الله على أقرب الناس عليه، يشهد على ذلك نفيه لمولاه حُمران بن أبان من المدينة الى البصرة. إذ روي أن حمران قد تزوج امرأة قبل أن تستوفي عدّتها. فلما علم به نكل به وفرّق بينه وبين زوجته وسيّره إلى البصرة<sup>(58)</sup>. وقد روي في نفي حمران سبب آخر مفاده أنّه بعثه الى الكوفة ليتحرّى عن سيرة عاملها ويستقصي أخباره في ادارته للولاية، فزيّف وكذب على الخليفة ولم يصدقّه في تقاريره التي كتبها، فعاقبه عثمان بالنفي لذلك<sup>(59)</sup>.

---

(57) تاريخ الخميس، ج2، ص 272. ويبدو أنّ قرار الخليفة عثمان كان يتسم بالتسرع، يدل على ذلك ما كان منه بعد ذلك، إذ ارسل اليه بالعودة الى المدينة فأثاه وارضاه، وصار كعب بعد ذلك من خاصته، المصدر نفسه، ج2، ص 272.

(58) تاريخ الطبري، ج1، ص 2923؛ قارن: ابن عساکر، ج7، ص 169.

(59) البلاذري، احمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف (تحقيق س. د. غوينين) القدس، 1936، ج5، ص 57-58؛ قارن: ابن عساکر، ج4، ص 438. وبعد أن أمضى حمران زمناً في منفاه، وبلغ عثمان عنه ما يحبّ ويرضى أدّن له بالعودة الى المدينة. أنظر: تاريخ الطبري، ج1، ص 2924؛ ابن عساکر، ج7، ص 170.

لا شك أن الخليفة عثمان في ممارسته لصلاحياته إنما كان ينفذ سياسة سبق وأعلن عنها على رؤوس الأشهاد في إحدى خطبه، حذر فيها الناس من مغبة الأحداث والخروج عن السنة ملوحاً لهم بعقوبة النفي<sup>(60)</sup>.

بعد ذلك أخذت دائرة النفي في الاتساع لتشمل أناساً آخرين لم يتهموا بالخروج على السنة، وكل ما صنعوه أنهم رفعوا عقيرتهم بالاحتجاج على سياسة الخليفة الذي اتهم بمحاباة الأقارب وإيثار أهله وعشيرته الأقربين. وكان من بين هؤلاء عبد الرحمن ابن حنبل الجمحي<sup>(61)</sup>، الذي ضمّ صوته الى أصوات الذين نقموا على عثمان إغداقه أموال الدولة على بني أمية من جهة وإيواءه الحكم بن العاص طريد رسول الله من جهة أخرى. وضمن ابن حنبل انتقاداته تلك أبياتاً من الشعر صرّح فيها بهجاء الخليفة فأمر بنفيه الى خيبر<sup>(62)</sup>.

(60) "قام عثمان في الناس خطيباً فقال: يا أهل المدينة! انتم أصل الاسلام، وإنما يفسد الناس بفسادكم ويصلحون بصلاحكم، والله! والله! لا يبلغني عن أحد منكم حدث أحدثه إلا سيرته....."، تاريخ الطبري، ج1، ص 3028.

(61) وفي رواية لابن الكلبي ان والد عبد الرحمن سقط الى مكة واستقر فيها، فولد له فيها عبد الرحمن وكدة. وكانا ملازمين لصفوان بن أمية بن خلف الجمحي، فصار مولى لبني جمح. أما مصعب الزبيري فيقول: ان عبد الرحمن وكدة كانا أخوي صفوان لأمه. وفي رواية لابن سعد ان عبد الرحمن كاد اسود. وقيل ان علياً كلم عثمان في أمره فعفا عنه وردّه من منفاه. واشترك عبد الرحمن مع عليّ في وقعتي الجمل وصفين. أنظر: الاصابة، ج2، ص 395؛ قارن: تاريخ الطبري، ج1، ص 3327. (62) ومما قاله أيضاً:

لكنْ خَلَقْتَنَا لَنَا فَتَنَةً      لِكَيْ تُبْتَلَى بِـ\_\_\_\_\_كْ أَوْ تُبْتَلَى  
دَعَاوَتِ الطَّرِيدِ فَأَذْنَبْتُهُ      خَلَاقًا لِمَا سَنَّهُ الْمُصْطَلَفَى  
ومالاً أتاك به الأشعري      مِنْ الْفِيءِ أَعْطَيْتُهُ مَنْ دَنَا

أنظر: الاصابة، ج2، ص 395. كما طعن على عثمان مطاعن أخرى تضمنتها شعره منها أنه قد حبا مروان بن الحكم بقدر كبير من أموال المسلمين لقربائه ليس إلا، حيث يقول:

وأعطيت مروان خمس العباد      فهتهات شأوك ممن ساعى

أنظر: المعارف، ص 195؛ العقد الفريد، ج4، ص 284.

وجاء في رواية أن عثمان أمر بعبد الرحمن ان يسجن أيضاً في منفاه بخيبر، فسجن في أحد حصون اليهود هناك. فقال يشكو 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<sup>(63)</sup> الذي كان يذكر لأهل الشام، وهو بين ظهرانيهم، سوء سيرة الخليفة وعيوب عامله معاوية بن أبي سفيان، فضاق معاوية ذرعاً بهذا الرجل وشكاه الى عثمان وطلب منه أن يشخصه له ففعل<sup>(64)</sup>. لم تكن هذه أول مرة ينتقد فيها ابن الصامت معاوية، إذ سبق له أن أنكر عليه أشياء إبان خلافة عمر، ولما لم يرعو معاوية عن سيرته أنف هذا الصحابي المقام في الشام فارتحل عنها باختياره الى المدينة، إلا أن الخليفة عمر أمره بالعودة الى الشام لضرورة وجود أمثاله فيها<sup>(65)</sup>.

وإذا كان أمثال ابن حنبل وابن الصامت قد جاهرُوا بالطعن على أساليب الحكام وسياستهم وحاولوا أن يفسدوا عليهم رعيّتهم أو كادوا، فإن رجالاً آخرين لم يفعلوا شيئاً من هذا قد وجدوا أنفسهم يُحمَلون على الأقتاب ويساقون إلى المنفى. وكان المثل الصارخ لهذا الصنف من الرجال عامر بن قيس العنبري الذي أمر عثمان بتسييره من البصرة الى الشام<sup>(66)</sup>. وقد تضاربت الروايات في أسباب نفيه، إذ جاء في رواية أنه كان يطعن على

---

إلى الله أشكو لا إلى الناس ما عدا	أبا حَسَنٍ غُلًّا شديداً أكابُهُ
بخيبرَ في قَعْرِ الغَمُوضِ كأنها	جوانب قبرٍ أعمقَ اللَّحْدِ لاحِذُهُ
أين قُلْتُ حقاً أو نَشَدْتُ أمانةً	قُتِلْتُ فَمَنْ للحَقِّ إن ماتَ ناشِذُهُ

أنظر: **الاصابة**، ج2، ص 395. والغموص الذي ورد ذكره في أبيات ابن حنبل هو حصن بخيبر كان لابن ابي الحقيق اليهودي، أنظر: **معجم البلدان**، ج4، ص 213. واسم هذا الحصن في لغة أخرى هو القموص (بالقاف والصاد المهملة)، أنظر: المصدر نفسه، ج4، ص 398.

(63) عبادة بن الصامت الأنصاري، ثم الخزرجي، كان أحد نقباء العقبة، شهد بدرًا ومشاهد الرسول كلها، التحق ببعوث المسلمين الى الشام، وتقلد منصب القضاء في فلسطين، وتقلب في مناصب أخرى غير القضاء، أنظر: **الاصابة**، ج2، ص 268-269؛ ابن قدامة المقدسي، **الاستبصار في نسب الصحابة من الأنصار**، (تحقيق علي نويهض) بيروت، 1971/1391، ص 188-190؛ ابن سعد، ج3 (2)، ص 93، ص 148؛ ابن عساکر، ج7، ص 209-217؛ **المعارف**، ص 255؛ البلاذري، احمد بن يحيى بن جابر، **فتوح البلدان**، (تحقيق صلاح الدين المنجد) القاهرة، 1956، ج1، ص 167.

(64) تاريخ الخميس، ج2، ص 269؛ قارن: **الاصابة**، ج2، ص 269؛ ابن عساکر، ج7، ص 214-215. (65) **الاستبصار**، ص 190؛ قارن: ابن عساکر، ج7، ص 214.

(66) ابن سعد، ج5، ص 33؛ ج7، ص 80؛ **العقد الفريد**، ج4، ص 283؛ ابن عساکر، ج7، ص 170؛ تاريخ الطبري، ج1، ص 2925؛ **المعارف**، ص 195؛ **جمهرة أنساب العرب**، ص 208؛ ابن دريد،

السُّلطان<sup>(67)</sup>. وجاء في أخرى أنه كان يدافع عن أهل الذِّمَّة ويمنع رجال الدولة أن يظلموهم<sup>(68)</sup>. أما أكثر الروايات وأوسعها انتشاراً فتلك التي تعزو نفيه الى الوشاية التي لفقت ضده، فسُعيَ به عند والي البصرة عبد الله بن عامر أنه لا يرى لآل إبراهيم (خليل الله) عليه فضلاً، وفوق ذلك فقد حرَّم على نفسه أكل اللحم وامتنع عن شهود الجمعة وحظرَ على نفسه الزواج<sup>(69)</sup>. وعلى الرِّغم من أن عامر بن عبد قيس نفى عن نفسه هذه التَّهم وفندَها واحدة واحدة فإنَّ الوالي لم يلق بالاً إلى حججه وأمر بإرساله الى المنفى<sup>(70)</sup>. حقيقة، أن كتب التراجم قد أبرزت نزعة الزَّهد التي تميَّزت بها سيرة عامر بن عبد قيس، حتى ضرب المثل بعبادته التي صارت نموذجاً يُحتذى بين الناس<sup>(71)</sup>.

---

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 الى عبد الله بن عامر أن يسيره الى الشام لأنه كان يطعن عليهم". أنظر: **الاشتقاق**، ص 213-214.

(68) ويروى عن مالك بن دينار أنَّ عامر بن عبد الله مرَّ في الرَّحبة وإذا ذميَّ يُظلم، فألقى عامر رداءه ثمَّ قال: لا أرى ذمَّة الله تخفر وأنا حيّ، فاستنقذه. وفي رواية أخرى أن رجلاً من أصحاب السلطان أراد أن يُسَخَّر ذميّاً في عمل له، فأبى ذلك عامر واعترض الرجل وخلص الذميَّ منه. فكان ذلك سبباً في نفيه، أنظر: **حلية الأولياء**، ج 2، ص 91؛ قارن: ابن سعد، ج 7 (1)، ص 74.

(69) ثمَّ إنَّ عثمان رضي عن حمران وردَّه الى المدينة فسعى بعامر وشهد معه أقوام بأنه لا يرى التزويج ولا يأكل اللحم ولا يشهد الجمعة"، أنظر: ابن عساکر، ج 7، ص 170؛ قارن: **تاريخ الطبري**، ج 1، ص 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 الزَّواج، فقد سبقه جماعة من أتقياء المسلمين ممن أضربوا عن الزَّواج، فكان مسلكتهم هذا مدعاةً إلى عدم الرِّضا من قبل حُكَّام الدولة الذين كانوا يحثونهم على الزَّواج، فقد روي أن عمر بن الخطاب قال لأبي الزَّوائد حين بلغه امتناعه عن الزَّواج: "ما يمنعك عن النكاح إلَّا عجز أو فجور"، أنظر: القالي، ابو علي اسماعيل بن القاسم، **ذيل الأمالي والنوادر**، القاهرة، 1926، ص 48.

(70) روي أن عثمان لما طلب من عامله على البصرة أن يبعث اليه بعامر بن عبد قيس، اعظم الناس ذلك لزهده وعبادته، مما دعا عثمان الى التراجع عن طلبه. أنظر: **أنساب الأشراف**، ج 5، ص 57.

(71) "تمنى رجل فقال: ليتني بزهد الحسن، وورع ابن سيرين، وعبادة عامر بن عبد قيس"، أنظر: ابن سعد، ج 7 (1)، ص 120. والى جانب اشتهاره بالعبادة فهناك روايات أخرى تصفه بالزهد وتجعله معلماً عليه، أنظر: ابن عساکر، ج 7، ص 168. ومن هذا القبيل فقد عدَّه ابن حنبل بين الزَّهاد الذين

وترسخت قدمه في حياة الزهد الى ان بلغ ببعضهم أن وصفه "براهب هذه الأمة"<sup>(72)</sup>. ولعل هذه الصفة بالذات هي التي حرّكت مشاعر الغضب لدى رجال الدولة عليه، وذلك في فترة من الزمن صار فيها المجتمع الاسلامي يمقت المبالغة في الزهد والتطرف في نبذ الدنيا والتعلّق بالآخرة فقط<sup>(73)</sup>. ومصادق هذا الموقف ينعكس في جملة من الأحاديث المنسوبة الى النبي (ص) والتي تحضّ على الاعتدال والقصد من جهة وتحرم الزهد المبالغ فيه الذي تطمس الحدود بينه وبين الرّهينة من جهة ثانية<sup>(74)</sup>. ففي المجتمع الاسلامي الذي تقوم دعائمه على سنّة النبي ومنهجه، لا يمكن للتقشف والزهد الذي يلزم بعض قراء المسلمين وعلمائهم أنفسهم به أن يتعايش مع حياة الترف والبذخ، ولا يمكن للدعوة الى الفقر أن تصمد الى جانب مظاهر الثراء الفاحش التي تتمتع بها فئة من رجال الدولة أو المقرّبين الى السلطان. ومن هذا المنطلق حرصت هذه الفئة على محاربة ظاهرة الزهد وتصويرها وكأنها بدعة محدثة تتعارض مع السنّة فلا يمكن السكوت عليها.

ويروي أيضاً، أنه عندما استدعي عامر بن عبد قيس للمثول أمام الوالي عوتب على أمور أخرى غير تلك التي تضمّنتها الوشاية؛ إذ سأله عبد الله بن عامر لماذا لا يأتي الأمراء؟ ولماذا يستكف عن العمل في مناصب الدولة؟ ولماذا لا يقبل هدايا الحكام وهباتهم<sup>(75)</sup>؟ وهي مسائل كان ينظر اليها وكأنها أدلة تؤكّد عدم الاعتراف بشرعية النظام القائم، خاصة اذا كان المستكفون عنها من علماء المسلمين أو من قرّائهم. بدأت هذه

---

ترجم لهم، أنظر ترجمته في: كتاب الزهد، ص 218-228. وعُدّ في موضع آخر من عبّاد التابعين ونسّاكهم، هكذا وصفه الاصبهاني في كتابه: حلية الأولياء، ج2، ص 87-95.

(72) ابن سعد، ج5، 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) "أطبّق عامر المصحف وحثّه ساعة، فقال له ابن عامر: ألا تغشانا؟ فقال له: ان سعد بن أبي العرجاء يحبّ الشرف. فقال: ألا نستعملك؟ فقال: حصين بن أبي الحرّ يحبّ العمل....."، أنظر: ابن عساکر، ج7، ص 169-170؛ قارن كتاب الزهد، ص 223؛ حلية الأولياء، ج2، ص 90؛ ابن سعد، ج7 (1)، ص77.

النظرة في التبلور في النصف الثاني من خلافة عثمان بن عفان وتحددت نهائياً إبان الخلافة الأموية التي اعتبرت أوساط الدينونة نظاماً ملكياً وراثياً خرج بالحكم الاسلامي عن قواعده الأساسية المبنية على الشورى والرضا<sup>(76)</sup>. فأصبح رجال الدين الذين يستجيبون لاغراءات الدولة هدفاً للنقد المرير من قبل زملائهم ممن صمدوا أمام الاغراء<sup>(77)</sup>.

أخرج عامر بن عبد قيس من البصرة وقد ذهبت نفسه حشرات على إخوانه وأهله. وعزّ عليه أن يفوته ظمأ الهواجر بها وتجاوب مؤذنيها<sup>(78)</sup>، ولكنه وجد السلوى عندما تقرر نفيه الى الشام وهي أرض المحشر<sup>(79)</sup>، فكان يقضي أوقاته في مجالسة جلة

---

(76) ابن خلدون، المقدمة، (تصوير بالافست) حيفا، 1960، ص 368-369.

(77) تصف إحدى الروايات من يرتاد من العلماء قصور الأمراء وبلاط الخلفاء بأنهم شرّ العلماء، أنظر: عيون الأخبار، ج1، ص13؛ قارن: ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري، الإمامة والسياسة، القاهرة، 1969، ج2، ص 108-109. ولكن ليس هذا فحسب، فإن قبول هدايا الأمراء وجوائز رجال السلطان، يُعدّ من سقطات العلماء. ولذا وجهت سهام النقد والتجريح لأولئك النفر ممن كان يقبل تلك الجوائز، أنظر: البلدانري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، (مخطوطة عاشر افندي، استانبول، رقم: 597، 598) المجلد الثاني، ورقة 823 (ترقيم حميد الله)؛ قارن: الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين، تذكرة الحفاظ، (حيدر آباد) الهند، 1956/1376، ص 64.

(78) كتاب الزهد، ص 227-228؛ حلية الاولياء، ج2، ص 91؛ ابن عساكر، ج7، ص 174؛ ابن سعد، ج7 (1)، ص 78.

(79) "بعث بعامر بن عبد قيس الى الشام فقال: الحمد لله الذي حشرني راكباً"، أنظر: كتاب الزهد، ص 225. وعن كون الشّام أرض المحشر، فإن هناك العديد من الأحاديث والآثار والأخبار التي تشير الى ذلك، أنظر على سبيل المثال، لا الحصر،: معجم البلدان، ج5، ص 176؛ لسان العرب، ج4، ص 190.

ولكلمة "الحشر" التي وردت في عبارة عامر بن قيس، مدلول آخر هو: الجلاء عن الوطن، ولعلّه كان يقصد ذلك. أنظر هذا المدلول في: النهاية في غريب الحديث، ج1، ص 388؛ لسان العرب، ج4، ص 190.

من علماء المسلمين على رأسهم كعب الأحبار في رحاب المسجد الأقصى<sup>(80)</sup>، حيث قضى ودُفن هناك<sup>(81)</sup>.

وإذا كانت الدولة ممثلة بالخليفة وعمّاله، لا تتسامح مع مظاهر الرفض لشرعية سلطانها حتى ولو كانت صامتة، كذلك التي مثلها زُهد عامر بن عبد قيس، فبالحري أن تسرع في إسكات الأصوات الجهورية التي كانت تعيب الخليفة أو رجال الدولة. وهذا ما حدث بالفعل عندما نفى الخليفة عثمان الصحابيَّ المشهور أبا ذرّ الغفاري من المدينة إلى الرّبذة في بادية نجد<sup>(82)</sup>. تتصل قصة نفي أبي ذرّ ببداية التملل السياسي الذي أخذ يظهر بين أوساط المسلمين بالمدينة احتجاجاً على بعض الخطوات التي أقدم عليها عثمان، فكان أبو ذرّ واحداً من بين أولئك الذين جاهروا بنقدهم لتلك الخطوات، إن لم يقف في طليعتهم. نهى عثمان أبا ذرّ أوّل الأمر وتصابر عنه عساه ينتهي، ولكن ذلك لم يزد أبا ذرّ إلاّ إصراراً، فلجّ في الجهر بانتقاداته، عند ذلك أمره عثمان أن يغادر المدينة ويلتحق بمكتبه في بلاد الشام<sup>(83)</sup>. وبغضّ النظر عن الظروف التي أدّت الى هذا الأمر، فإن للخليفة 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 عساکر، ج 7، ص 176.

(82) ابن هشام، ج 4، ص 951؛ قارن: تفسير الطبري، ج 10، ص 86؛ المغازي، 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 (بهامش الاصابة)، ج 1، ص 214؛ ابو حيان التوحيدى، الامتاع والمؤانسة (تحقيق احمد امين واحمد الزين) القاهرة، 1953/1373، ج 2، ص 128؛ المعارف، ص 195؛ كتاب الأوائل، ج 1، ص 279؛ المجلسي، بحار الانوار (تهران)، 1302-1315هـ، ج 8، ص 324؛ أنساب الأشراف، ج 5، ص 53؛ الأندلسي، محمد بن ابي بكر، التمهيد و البيان في مقتل الشهيد عثمان، (تحقيق محمد يوسف زايد) بيروت، 1964، ص 74؛ ابن الاثير، عزّ الدين علي بن محمد، الكامل في التاريخ، لندن، 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 تحدت وفقاً لاجراءات ديوان الجند، والّا يغادرها إلّا مأذوناً برخصة من امرائه<sup>(84)</sup>. وعليه فأننا لا نستطيع أن نعتبر اخراج أبي ذرّ من المدينة الى الشام، و هي دائرة مكتبه، عقوبة بالنفي بقدر ما هي أمرٌ موجّه من أعلى سلطة في الدولة الى واحد من جنود الدولة لمباشرة واجبه. ولعلّه بسبب ذلك لم يشأ الرواة والاعباريون أن يصفوا ذلك بالنفي. وأكثر من ذلك فان غالبيتهم أغفلت ذكر أسباب وجوده في الشام.

على كل حال، فان وجود أبي ذرّ في الغربية لم يفتّ في عضده ولم يثبّط عزمه على المضى في تحذير الذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله، بأن لهم عذاباً أليماً. كان أبو ذرّ في تحذيراته إنما يُعرض بمعاوية، أمير بلاد الشام، وبرجاله الذين اتهموا بخيانة الأمانة واستغلال أموال الدولة. حاول معاوية بادئ الأمر أن يصانع أبا ذرّ ويرشيه بالمال ولكنه أعرض عن ذلك ونفّر منه. ولما أخذ خطره يتعاظم وأخذت تجتمع اليه الجموع استشار معاوية بطانته في أمره فقال له حبيب بن مسلمة الفهري: "إنّ أبا ذرّ لمفسد عليكم الشام، فتدارك أهلك إن كانت لكم حاجة فيه". فكتب معاوية الى عثمان في أمره فأصدر عثمان أمراً باعادته الى المدينة<sup>(85)</sup>.

خاض بعض الرواة بشيء من التفصيل في أسباب اعادة أبي ذرّ الى المدينة، وأبرزت بعض الروايات بشكل خاص دعوته الناس الى الزّهد<sup>(86)</sup>. وبيّنت رواية ثانية أن هذه الدعوة لا تروق للأثرياء ولأولئك الذين يتقلّبون في النعمة على حساب فيء

---

(84) ولا بدّ لنا من أن ننّه في هذا السياق، أنه اطلق على المنطقة أو الاقليم الذي يمارس فيه المقاتل المسلم واجباته العسكرية، اسم "المركز" كذلك. أنظر: البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، (تحقيق ف. الواردات) غرينسفال، ألمانيا، 1883، ج11، ص271؛ قارن: أنساب الأشراف، ج4 (أ)، ص 174؛ الأغاني، ج10، ص 119.

(85) ابن ابي الحديد، ج3، ص 54-55؛ قارن: أنساب الأشراف، ج5، ص 53؛ بحار الأنوار، ج8، ص 324؛ التمهيد والبيان، ص 74، 75؛ الكامل في التاريخ، ج3، ص 113-116؛ تفسير الطبري، ج10، ص 86؛ مروج الذهب، ج4، ص 268-269؛ تاريخ اليعقوبي، ج2، ص 171؛ تاريخ الطبري، ج1، ص 2859؛ تاريخ الخميس، ج2، ص 269.

(86) "وكان أبو ذرّ يطلق من الكلام ما لم يكن يقوله في زمان عمر، فأعلم معاوية بذلك عثمان وخشي من العامة أن تنثور منهم فتنة. فإن أبا ذرّ كان يحملهم على التزهد وأمر لا يحتملها الناس كلهم". أنظر: العواصم من القواصم، ص 76؛ قارن: تاريخ الخميس، ج2، ص 269.



المسلمين<sup>(87)</sup>. وقد أجملت رواية الثالثة دعوة الزّهد التي كان أبو ذرّ يبيّنها ويبيّشّر فيها. إذ روى عنه قوله وهو يعقد مقارنة بين أوضاع عامّة المسلمين وبين أوضاع حكامهم: "ترعى الخطائط ونردّ المطائط ونأكل قَضْمًا وتأكلون خَضْمًا، والموعِد الله"<sup>(88)</sup>. وغنيّ عن البيان، أن دعوة أبي ذرّ للزّهد إنّما كانت تتبع عن أصالة وصدق، تؤكّد ذلك نزعتُه النقشفيّة وسيرته الزاهدة التي تميّز بها<sup>(89)</sup>. ومن خلال نشاط أبي ذرّ وردود فعل السلطة عليها يتكشف لعين البصيرة بأن الدعوة الى الزّهد قد باتت منذ مطلع العقد الثالث من القرن الأول للهجرة عنصراً من عناصر القلق الذي يقضّ مضاجع السلطان، بعد أن أصبحت لا تتلاءم مع روح العصر الجديد الذي أفرزته الفتوحات الاسلامية.

بإعادة أبي ذرّ الى المدينة، لم يسدل الستار على فصول المسرحيّة التي لعب دور البطولة على خشبتها. فإن مجرد إصدار الأمر بالاعادة كان حلقة في مرحلة جديدة اتخذت طابع الادانة لابي ذرّ منذ البداية. فقد روي أن الخليفة عثمان كتب الى معاوية في رسالته الجوابية: "أما بعد، فاحمل جُنْدِيًّا (الاسم الشخصي لابي ذرّ) إليّ على أغلظ مركب وأوعره"، وكان هذا الذي حصل، فوجّه معاوية به مع من سارَ به الليل والنهار، وحمله على مشارف ليس عليها إلّا قَتَبَ حتى قُدِمَ به المدينة وقد سقط لحم فخديه من الجهد<sup>(90)</sup>. وفي المدينة حُظِرَت الفُتْيَا على أبي ذرّ بأمر من الخليفة<sup>(91)</sup>، بعد أن صار مرجعاً يستفتيه

---

(87) "حتّى شكّا الأغنياء ما يلقون من الناس"، أنظر: تاريخ الطبري، 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 نتبيّن إشارة ابي ذرّ الى الحرمان الذي يعاني منه عامّة المسلمين، بازاء الاسراف في التّنعّم والغلوّ في التّرف عند الطبقة المتميزة، التي يسمونها "الخاصة" من رجال الدولة والاشراف وأبناء 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 يعقوبي، ج2، ص 172؛ تاريخ الخميس، ج2، ص 269؛ مروج الذهب، ج4، ص 269.

(91) ابن سعد، ج2 (2)، ص 112؛ تذكرة الحفاظ، ج1، ص 18.

من يتعرّضون لظلم العمّال وموظفي الدولة<sup>(92)</sup>. ولكن أبا ذرّ لم ينقطع عن إصدار الفتاوى ولم يطع قرار الحظر، لأنه كما روي كان عاهد نفسه على قول كلمة الحق ولو كانت فيها نفسه<sup>(93)</sup>. حينئذٍ كثّف الخليفة وسائل الحيلة ومنع الناس من مجالسة أبي ذرّ أو الكلام معه<sup>(94)</sup>.

ولكن جميع هذه الإجراءات لم تفلح في إدخال أبي ذرّ الى حظيرة الطاعة، وبلغ الأمر حدّاً بات معه السكوت عليه مستحيلاً، فاستشار الخليفة بعض خاصته بشأنه، حيث تنازعت الخواطر بشأن العقوبة التي يريد أن ينزلها به؛ وكان يتردّد بين ضربه أو حبسه أو قتله بعد ان اعتبره محبّاً للفتنة مثيراً لها، لم يكفه أن أفسد الشام وفرّق جماعة المسلمين، ولذا فكّر عثمان حتى في نفيه من أرض الاسلام<sup>(95)</sup>.

وأخيراً قرّر رأي الخليفة على نفي أبي ذرّ من المدينة، فطلب أبو ذرّ أن يسمح له بنزول الشام التي وصفها بأنها أرض الجهاد، ولكن عثمان رفض هذا المطلب بحجّة افساده لأهل الشام من قبل<sup>(96)</sup>. عند ذلك اقترح أبو ذرّ أن ينزله أحد المصريين، الكوفة والبصرة، فأبى عثمان ذلك عليه مخافة أن يفسد عليه العراق، طالما أن أهلها، كما وصفهم، هم قوم أهل شبه وطعن على الأئمة<sup>(97)</sup>. وهنا عرض أبو ذرّ أن يؤذن له بنزول مكّة أو مصر أو بيت المقدس دون أن يلقى أذناً صاغية من قبل الخليفة<sup>(98)</sup>. ولما أدرك أبو ذرّ أن عثمان يسدّ عليه أبواب الأمصار، وهي مهاجر المسلمين، فطن الى نيّة الخليفة برده الى

---

(92) حلية الأولياء، ج1، ص 160؛ تذكرة الحفاظ، ج1، ص 18.

(93) وفي رواية لابن مرثد عن أبيه قال: "جلست الى ابي ذرّ الغفاري إذ وقف عليه رجل فقال: ألم ينهك أمير المؤمنين عن الفتيا؟ فقال أبو ذرّ: والله لو وضعت المصمصاة على هذه، وأشار الى حلقه، على أن أترك كلمة سمعتها من رسول الله (ص) لأنفذتها قبل أن يكون ذلك"، أنظر: ابن سعد، ج2 (2)، ص 112.

(94) ابن ابي الحديد، ج3، ص 57؛ ج8، ص 252-253؛ قارن: بحار الأنوار، ج8، ص 324؛ مروج الذهب، ج4، ص 271؛ تاريخ يعقوبي، ج2، ص 171.

(95) ابن ابي الحديد، ج3، ص 56.

(96) بحار الأنوار، ج8، ص 324؛ ابن ابي الحديد، ج3، ص 57.

(97) ابن ابي الحديد، ج3، ص 57؛ ج8، ص 254.

(98) أنساب الأشراف، ج5، ص 54؛ قارن: كتاب الأوائل، ج1، ص 279.

الأعرابية، تجرّيداً له من ميزة المسلم المهاجر<sup>(99)</sup>، زيادة على عقوبة النفي التي ينزلها به. عندئذٍ، وبعد أن استسلم أبو ذرّ إلى قدره، سأل الخليفة أن كان يسمح له بالنزول إلى بادية نجد، فوافقه عثمان على المضي في هذا الوجه بشرط ألا يتوغل بعيداً في هذه البادية المترامية الاطراف، فلا يَعْتَوْنَ الرَبْذَةَ<sup>(100)</sup>. فكان شرط عثمان هذا ينطوي على نية طمس ذكر أبي ذرّ وإخمال شرفه، لما كان يعلمه من أن بعد المنفى قد يجلب شرف الذكر لصاحبه، فخشي أن يأذن له بالنزول في مكان قصي من أرض نجد<sup>(101)</sup>.

ولما كان لأبي ذرّ منزلة رفيعة بين جمهور الصحابة وجلة المسلمين<sup>(102)</sup>، فقد أحدث نفيه موجة عارمة من الغضب واللوم ضد الخليفة عثمان، واتخذ البعض من هذا الحادث مرقاة للنيل منه والطعن عليه<sup>(103)</sup>. وعلى أرضية هذه المطاعن والظروف العامة التي أحاطت بها رأينا أن الروايات المنقولة بهذا الشأن تنقسم إلى نوعين، فتلك التي تدين عثمان وتتهمه، وتلك التي تنسم بطابع الدفاع عنه. فطائفة من الروايات تنكر نفي عثمان لأبي ذرّ<sup>(104)</sup>، وطائفة أخرى تبين أن خروج أبي ذرّ إلى الربذة كان بمحض رغبته

---

(99) لقد أفردت لموضوع الهجرة والأعرابية مقالة خاصة باللغة الانجليزية لتنتشر في إحدى الدوريات التي

تصدر باللغات الأجنبية، حيث يستطيع القارئ أن يطلع عليها بعد نشرها إن شاء الاستزادة، أنظر:

“Arab and Muhajirun in the Environment of the Amṣar”, (*Studia Islamica*) (1987) pp. 5-25.

(100) ابن أبي الحديد، ج3، ص 57. عن الربذة راجع معجم البلدان، ج3، ص 24-25.

(101) كشف الخليفة عثمان عن نيّته تلك عندما قال: "الشرف الأبعد أقصى فأقصى"، انظر: ابن أبي الحديد، ج3، ص 57.

(102) عن مكانته بين جمهور الصحابة وعن الأحاديث التي تروى مناقبه وفصائله، أنظر: حلية الأولياء،

ج1، ص 162؛ كتاب الزهد، ص 147-148؛ ابن هشام، ج4، ص 950-951؛ السيرة الحلبية، ج3، ص 108؛ جوامع السيرة، ص 252.

(103) ابن أبي الحديد، ج3، ص 52؛ قارن: تاريخ الخميس، ج2، ص 269.

(104) أنساب الأشراف، ج5، ص 54؛ قارن: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الخصائص الكبرى، حيدر آباد (الهند)، 1320هـ، ج2، ص 103. وجاء في بعض الروايات أن أبا ذرّ إنما نال هذه العقوبة لأنه مستحقّ لها، حيث تصفه الرواية بأنه "رجل سوء"، أنظر: الامتاع والمؤانسة، ج2، ص 128.

واختياره ولم يضطره أحد إليها<sup>(105)</sup>، أما الطائفة الثالثة فإنها تظهر الخليفة عثمان بمظهر الناصح المشفق على أبي ذرّ بعدما شكّا له ازدحام الناس عليه واحتشادهم على بابه بعد مقدمه من الشام<sup>(106)</sup>. ويبدو أن الخليفة عثمان قد أسرف في نفي الأشخاص حتى ضجّ الناس بهذه السياسة، وخاصة ذوو المنفيين وأهلهم. وفي خضم هذا الضجيج اتهم عثمان بأنه إنما يأتي ببدعة محدثة، ليس لها جذور في سنّة سابقه، فحدا الأمر بالخليفة لدفع التهمة عن نفسه مبيناً أنه إنما يتّبّع سنّة النبي وسنّة الشيخين أبي بكر وعمر<sup>(107)</sup>.

لم تقتصر أصوات الاحتجاج على الصوت المنفرد الفذ أو على فئة مغمورة من دهماء المسلمين، بل أخذت تتسع لتشمل جماعات من بين زعماء القبائل في الكوفة<sup>(108)</sup>. وبسبب موقعهم الاجتماعي فقد استطاعوا أن يستقطبوا من حولهم خلقاً كثيراً من أهل الكوفة فخشي سعيد بن العاص، والي المصّر، من أن يزداد عددهم ويتفاقم خطرهم<sup>(109)</sup>. ويبدو أن الدافع لهذا الاستقطاب هو الخطر المشترك الذي أخذ يهدد مصالح رجال القبائل جميعاً. عندما أحس قادة القبائل بنبّة الدولة بالاستئثار بفيء المسلمين وحرمان المقاتلة وأهل الديوان منه. تجلّت هذه النيّة في الأقوال التي نسبت إلى سعيد بن العاص حين قال لبعض جلسائه يوماً: "إنما هذا السواد بستان لقريش"<sup>(110)</sup>. فوقع قوله هذا وقوع الصاعقة على الحاضرين وردوا عليه رداً عنيفاً وضربوا أصحاب شرطته وأضربوا عن حضور مجلسه وأخذوا يشتمون عثمان وسعيداً عامله ويعيبونهم ويؤلبون عليهم، فكتب سعيد بن

---

(105) التمهيد والبيان، ص 74؛ قارن: البداية والنهاية، ج7، ص 155.

(106) العقد الفريد، ج4، ص 306، قارن: العواصم من القواصم، ص 74.

(107) تاريخ الطبري، ج1، ص 3029.

(108) عندما التقى معاوية بالنّفر الذين نُفوا من الكوفة خاطبهم قائلاً: "انكم قوم من العرب لكم أسنانٌ وألسنة"، أنظر: تاريخ الطبري، ج1، ص 2909. وقد أكدت رواية أخرى يوردها الواقدي هذا الأمر حيث وصفتهم بأنهم "وجوه أهل الكوفة"، أنظر: المصدر نفسه، ج1، ص 2915.

(109) ففي الكتاب الذي بعث إلى عثمان يشكوه أمرهم قال: إن رهطاً من أهل الكوفة سماهم له عشرة، يؤلبون وجمتمعون على عيبك وعيبي والطعن في ديننا، وخشيت إن ثبت أمرهم أن يكثرُوا"، تاريخ الطبري، ج1، ص 2917.

(110) تاريخ الطبري، ج1، ص 2916. وجاء في رواية أخرى قوله: "إن السّواد بستان لقريش وبني أميّة"، ابن أبي الحديد، ج2، ص 129.

العاص<sup>(111)</sup> بشأنهم الى الخليفة فأمره أن يسيرهم الى معاوية في الشام<sup>(112)</sup> لئلا يفسدوا أهل الكوفة<sup>(113)</sup>.

ويبدو أن سبباً آخر أشد خطراً كان يقف وراء نفيهم، فعندما وصلوا الى الشام سألهم 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<sup>(114)</sup>. وفي هذا القول بالطبع إشارة بيّنة الى عدم اعترافهم بشرعية خلافة قريش طالما قد جردوها من أفضليتها على العرب والتي لولاها لما سلم العرب لها بالخلافة<sup>(115)</sup>. وبعبارة أخرى فإن موقف رجال القبائل هذا، يلغي شرطاً رئيساً من الأشراف التي ينبغي توفرها. في نظر أهل السنة، لاستحقاق الخلافة، ألا وهو وجوب كون الائمة من قريش<sup>(116)</sup>.

ويقودنا هذا الموقف الى الإشارة 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<sup>(117)</sup>. وإذا ما غضضنا الطرف عن التمرد القبلي الذي قاده مسيلمة الحنفي، النبي الكاذب، ابان خلافة أبي بكر، وهو ما عرف بحروب الردّة،

---

(111) جاء في رواية لسيف بن عمر، أن سعيد بن العاص لم يثأً أن يبادر باتّخاذ أي خطوة ضدهم، فطلب الى جماعة من أهل الكوفة أن يكتبوا هم بأنفسهم الى عثمان حتى يأمر بنفيهم عن مصر. فاستجابوا الى طلبه، فكان الذين كتبوا الكتاب الى عثمان "أشراف أهل الكوفة وصلحاؤهم"، أنظر: تاريخ الطبري، ج1، ص 2909.

(112) المصدر نفسه، ج1، ص 2916-2917؛ قارن: ابن أبي الحديد، ج2، ص 129؛ البداية والنهاية، ج7، ص 165؛ تاريخ الخميس، ج2، ص 272.

(113) ابن أبي الحديد، ج2، ص 129.

(114) "وقد بلغني أنكم نقمتم قريشاً"، تاريخ الطبري، ج1، ص 2910؛ قارن: ابن أبي الحديد، ج2، ص 130.

(115) كان صمصعة بن صوحان العبدي، أحد الذين نفوا مع جماعة الكوفة، لا يُقرّ خلافة معاوية ولا يسلم عليه بالخلافه وكثيراً ما كان يجاهر بكراهيته. أنظر: ابن عساکر، ج6، ص 427-428. وقد عُدّ أيضاً من رجال الشيعة، وكان شهد معركة الجمل مع عليّ بن أبي طالب، أنظر: المعارف، ص 624، ص 402.

(116) الأحكام السلطانية، ص 4.

(117) مروج الذهب، ج6، ص 24-25.

والذي كان بمثابة اعلان لرفض القبائل لاستئثار قريش بزعامة الدولة الاسلامية الناشئة في المدينة<sup>(118)</sup>. فان تحرك رجال القبائل في الكوفة على عهد عثمان يعتبر الخطوة الأولى نحو تبلور موقف الخوارج ازاء هذه المسألة. وليس من الانصاف أن تُعزى فكرة الغاء شرط القرشية كأحدى مقومات الخلافة الى الأحداث التي حدثت أثناء وقعة صفين وما تلاها من تطورات<sup>(119)</sup>.

ظل جماعة أهل الكوفة المنفيون في الشام الى أن كانت فتنة عثمان، فالحق والي الكوفة سعيد بن العاص بالمدينة وترك عمله واضطربت الكوفة، فكتب أشرافها الى الأشر النخعي، أبرز شخصية بين المنفيين، بالعودة لكي يضبط أمور الكوفة ففعل<sup>(120)</sup>. وقد اختلف في عدد أفراد هذه المجموعة فأقل التقديرات تجعلهم تسعة أنفار<sup>(121)</sup>. وأكثرها تجعلهم نيقا وعشرين رجلاً<sup>(122)</sup>.

وبانتهاء عصر الراشدين وقيام دولة بني أمية أصبحت عقوبة النفي عقوبة متعارفا عليها، وصارت ممارستها أمراً مسلماً به كغيرها من العقوبات. فهي هو عبيد الله بن زياد والي العراق في خلافة معاوية وابنه يزيد، يعد عقوبة النفي في جملة العقوبات

---

(118) يمكن الوقوف على مطامع مسيلمة الكذاب في السلطة، من خلال الكتاب الذي أرسله الى النبي (ص) يطلب فيه أن تتقاسم بنو حنيفة السلطة مع قريش مناصفة فقد كتب بين ما كتب: "إني قد أشركت في الأمر معك، وإن لنا نصف الأرض ولقريش نصف الأرض، ولكن قريشاً قوم يعتدون"، أنظر: ابن هشام، ج4، ص 1019.

(119) فلهاوزن، يوليوس، احزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الاسلام، الخوارج والشيعة، (ترجمة عبد الرحمن بدوي) الطبعة الثانية، الكويت، 1976، ص 35-43.

(120) تاريخ الخميس، ج2، ص 272، وهناك روايات أخرى تفيد بأن معاوية طلب من الخليفة عثمان ان يعيد المنفيين الى الكوفة، فأجابه عثمان الى ذلك. فلما عادوا لم يتوقفوا عن التحريض وأطلقوا ألسنتهم في الاذاعة والتشهير أكثر من ذي قبل، مما اضطر الخليفة الى نفيهم ثانية إلى الشام، ولكن هذه المرة الى حمص حيث كان عبد الرحمن بن خالد بن الوليد واليها. تاريخ الطبري، ج1، ص292؛ قارن: ابن ابي الحديد، ج2، ص 133.

(121) تاريخ الطبري، ج1، ص 2917، ويروي الطبري في موضع آخر أن عددهم بضعة عشر رجلاً، المصدر نفسه، ج2، ص 2909.

(122) تاريخ الخميس، ج2، ص 272.

التي يهدد بتطبيقها ضد كل من يقصر في أداء واجبه من بين موظفيه<sup>(123)</sup>. ويبدو أنها تغلغت في وعي الخاصة كتغلغلها في وعي عامة المسلمين، فعندما ضاقت السبل بالحسين بن علي وهو محصور يوم كربلاء، عرض قائد القوة المحاصرة ثلاث خصال كانت خصلة النفي واحدة منها<sup>(124)</sup>. وإذا كان عامل اليأس والشعور بالقلّة والضعف هما دافعا شهيد كربلاء الى تقديم هذا العرض، فإن الاحساس بالقوة ووفرة الرجال وعز القبيلة شكلت دافعا لرفض هذه العقوبة والأنفة منها عند غير الحسين. حدث هذا بالفعل عندما قرر عمر بن عبد العزيز أن ينفي يزيد بن المهلب، زعيم الأزدي، لرفضه أن يؤدي أموالاً احتجتها من بيت المال، فلما حمل ليساق الى منفاه أخذ يصيح مهدداً بعشيرته، وخوفاً من أن تتحقق هذه التهديدات أشار بعض مقربي عمر عليه أن يراجع قراره فأمر باعادته الى السجن وأقلع عن فكرة النفي<sup>(125)</sup>.

وعلى غرار ما كان يحدث في خلافة عثمان، لم تقتصر عقوبة النفي ابان خلافة بني أمية على الافراد دون الجماعات؛ فقد روي أن زياد بن أبي سفيان، والي العراق أيام معاوية، نفى جماعة من الأزدي اتهموا بالتعاطف مع الخوارج من العراق الى مصر<sup>(126)</sup>. وفي أيام ابنه عبيد الله بن زياد نفيت جماعة من أنصار الحسين بن علي، وتم تفريقهم في أنحاء مختلفة من دولة الاسلام كالشام ومصر وافريقية والحجاز<sup>(127)</sup>. وتدل هذه القائمة ولا شك على أن موطن هؤلاء المنفيين كان العراق ان لم يكونوا من أهل الكوفة على وجه

---

(123) روي ان عبيد الله بن زياد، وكان والياً على العراق بعد أبيه، قال: "وأما عريف وجِد في عرفته من بُغية أمير المؤمنين أحد لم يرفعه إلينا، صلب على باب داره، والقيت تلك العرافة من العطاء، وسير إلى موضع بعمان الزارة"، تاريخ الطبري، ج2، ص 242.

(124) قال الحسين بن علي: "إختاروا مني خصالاً ثلاثاً: إما أن أرجع الى المكان الذي أقبلت منه..... وإما أن تسيروني الى أيّ ثغرٍ من ثغور المسلمين شئتم، فأكون رجلاً من أهل لي ما لهم وعليّ ما عليهم". تاريخ الطبري، ج2، ص 314.

(125) "قلماً أخرج فمر به على الناس أخذ يقول: ما لي عشيرة؟ ما لي يذهب بي إلى دهلك، إنما يُذهب إلى دهلك بالفاسق المريب الخارب....."، أنظر: تاريخ الطبري، ج2، ص 1351؛ قارن أيضاً: المصدر نفسه، ج2، ص 1359؛ الكامل في التاريخ، ج5، ص 49-50؛ وفيات الاعيان، ج6، ص 300.

(126) المقرئزي، أحمد بن علي، المواعظ والأعتبار بذكر الخطط والآثار، القاهرة، 1270هـ، ص 78.

(127) ابن عساكر، ج2، ص 131.

التحديد. وفي هذا السياق لا بد من الإشارة الى اجلاء عبد الله بن الزبير، الذي أعلن الثورة في الحجاز ضد خلافة يزيد بن معاوية، لعوائل بني أمية ومواليهم من المدينة الى الشام وكانوا قرابة ألف رجل<sup>(128)</sup>. 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<sup>(129)</sup>.

وعلى الرغم من الفواصل الزمنية التي تفصل بين هذه الحالات، فإنها تتحد 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 عهدناه في عصر الخلافة الراشدة. ومع ذلك فقد برزت في هذه الفترة ظاهرة جديدة لم تكن قائمة ابان صدر الاسلام؛ اذ اختيرت بقاع محدّدة من أرض الاسلام ليرسل المنفيون اليها، فاذا ما راعينا التقسيم الأسروي في الدولة الأموية لوجدنا أن خلفاء الفرع السفيناني من بني أمية قد جعلوا من بلدة الزارة في إقليم عُمان<sup>(130)</sup> منفىً للمغضوب عليهم من رعايا الدولة؛ فجاء في إحدى الروايات أن رجلاً من بني أسد كان من أنصار الحسين بن علي أمّنه أصحابه فجاء به الى عبيد الله بن زياد فسيّره الى الزارة<sup>(131)</sup>. ولم تكن هذه الحالة ظاهرة عابره، او حادثة فذة، اذ يبدو أنها كانت جزءاً من خطة وضعها ابن زياد والتزم بتنفيذها<sup>(132)</sup>. الا أن الزارة كمنفى، قد استبدلت في فترة حكم الفرع المرواني من

---

(128) أنساب الأشراف، ج 4 (ب)، (تحقيق م. سليزنجر)، القدس، 1938، ص 32-33.

(129) أنساب الأشراف، (مخطوطة) المجلد الثاني، ورقة 742 أ "فأخبر عن نصر بن سيّار ومنصور بن ابي الخرقاء السلمي و...أنهم يصغرونه ويقولون: أميّر، فدعا بهم وضربهم في جوانب مجلسه وحلق رؤوسهم ولحاهم وارسل بهم الى خالد...".

(130) الزّارة: قرية كبيرة افتتحها العلاء بن الحضرمي سنة 12هـ. وكانت تحت حكم الفرس وبيّهم فيها أحد مرازمة كسرى. وكانت حصينة محاطة بالأسوار، أنظر: معجم البلدان، ج3، ص 126؛ فتوح البلدان، ج1، ص 103-104؛ تاج العروس، ج3، ص 246؛ تاريخ اليعقوبي، ج2، ص 134؛ خليفة ابن خياط، تاريخ ابن خياط، (تحقيق سهيل زكّار) القاهرة، 1967/1387، ج1، ص 110.

(131) تاريخ الطبري، ج2، ص 368.

(132) المصدر نفسه، ج2، ص 242.



بني أمية ولم يعد لها ذكر فيما بين أيدينا من مصادر، واحتلت جزيرة دهلك الواقعه على المدخل الجنوبي من البحر الأحمر مكان الصدارة كمنفى لكل من سخط عليه الخلفاء<sup>(133)</sup>.

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 إيقاع 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 ويذيع صيته إذا ما بعدُ منفاه. ويبدو أن اختيار الأماكن النائية، بكل ما تنطوي عليه من مكابدة وعناء، قد جاء ليكون فيه نكاية أكثر وإيلاء أشد للمنفين.

وقد حفظ لنا ياقوت الحموي أبياتاً لشاعر يكنى أبا المقدام<sup>(134)</sup>، تمثل البعد الشاسع لجزيرة دهلك وتصور عظم الأحوال والمخاطر التي يتعرض اليها المسافرين أثناء الرحلة اليها<sup>(135)</sup>. وهي فوق ذلك أرض ضيقة حرجة شديدة الحر<sup>(136)</sup>. وليس من قبيل الصدفة أن

---

(133) البغدادى، صفى الدين عبد المؤمن بن عبد الحق، مرصد الاطلاع، (تحقيق محمد الجاوي) القاهرة، 1373/1954، ج2، ص 7؛ قارن: معجم البلدان، ج2، ص 492؛ وفيات الاعيان، ج6، ص 300. ودهلك مكونة من مجموعة من الجزر الصغيرة فيها مرسى للسفن، وكان حكام الحبشة وحكام اليمن يتنازعون السيادة عليها، أنظر: 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 يعقوبي، ج1، ص 193؛ مروج الذهب، ج3، ص 34. وكان مرسى دهلك يشكل محطة بحرية للمبحرين من سواحل تهامة إلى بَرّ الحبشة. وقد ذكر أن مهاجري الحبشة من الصحابة الأوائل قد رسوا فيها أثناء هجرتهم من مكة الى الحبشة . أنظر: الروض المعطار، ص 244.

(134) يشترك عدد من الشعراء في هذه الكنية، فمنهم بيَّهس بن صُهيب الجرمي، وهو على الأرجح قائل هذه الأبيات، أنظر: المؤلف والمختلف، ص 86. ومنهم كذلك ابو المقدام، الأخطل الطائي، أنظر: المصدر نفسه، ص 63؛ قارن: نوادر المخطوطات، (تحقيق عبد السلام هارون) الطبعة الثانية، القاهرة، 1973، ج2، ص 287.

(135) وأنشد عن أبي المقدام قوله:

ولو أصبحت بنتُ القطاميّ دونها	جبال بها الاكراد صم صخورها
لبشرتُ ثوبَ الخوفِ حتّى ازورها	بنفسي اذا كانت بأرض تزورها
ولو أصبحت خلفَ الثريا لزرتها	بنفسي ولو كانت بِدهلكَ دورها

دعاها جماعة من الأنصار "أرض الشوك"<sup>(137)</sup>. وقد جرت العادة ألا يترك المنفيون الى دهلك سدى؛ فيروى أن هشام بن عبد الملك قد نفى جماعة اليها ولى عليهم رجلا من خاصته<sup>(138)</sup> حيث صارت هذه الجزيرة مركزاً لمؤسسة النفي التي أصبحت إحدى مؤسسات الدولة. وأولى المهام التي أنيطت بهذا الوالي الذي يقوم على رأس هذه المؤسسة هي مراقبة المنفيين وحراستهم كيلا يفرّوا من منقاهم. وقد عبّر عن ذلك بيتان من الشعر يوردهما ياقوت الحموي<sup>(139)</sup>.

وغني عن الذكر، أن دهلك بعد أن حولها بنو مروان الى منفى، قد أصبحت وطناً قسرياً لفئات شتى من الفساق والمستهترين واللصوص، ولهذا السبب كان بعض أشرف العرب يصابون بالذهول والصعقة لمجرد سماعهم قرار نفيهم الى هذه الجزيرة المشنومة<sup>(140)</sup>. وفي الحقيقة أن رواد هذه الجزيرة لم يكونوا كلهم من رجال هذه الطبقات

أنظر: معجم البلدان، ج2، ص 492.

(136) مرصد الاطلاع، ج2، ص 7.

(137) الأغاني، ج4، ص 48.

(138) "سيرنا هشام بن عبد الملك إلى دهلك فلم نزل بها حتى مات هشام واستخلف الوليد... وكان الوالي علينا الحجاج بن بشر بن فيروز الديلمي". تاريخ الطبري، ج2، ص 1777.

(139) يزوي للشاعر ابو الفتح، نصر الله بن عبد الله بن قلاؤس الاسكندري، بيتان من الشعر يتعرض فيهما لدهلك الجزيرة المنفى ولحاكمها القائم على أمرها المسمى مالك بن شداد، قال فيهما:

وَأَقْبَحُ بَدَهِـمُكَ مِنْ بِلَدَةٍ	فَكُلُّ أُمُـرٍ حَلَّهَا هَالِكٌ
كَفَاكَ دَلِيلُـمُ عَلَى أَنَّهَا	جَحِيمٌ وَخَازِنُهَا مَالِكٌ

أنظر: معجم البلدان، ج2، ص 492. وغني عن البيان، أن نشير الى هذه التورية اللطيفة التي اشتمل عليها عجز البيت الثاني، اذا ما استذكرنا الآية الكريمة التي تجعل لنار جهنم خزنة موكلين بها وبمن يساقون اليها، فيقول جلّ وعلا: "وقال الذين في النار لخزنة جهنم ادعوا ربكم يخفف عنا يوماً من العذاب" سورة غافر (49:40) وكما ورد في تفسير هذه الآية فإن كبير خزنة جهنم يدعى مالك.

(140) لما علم يزيد بن المهلب بنية الخليفة عمر بن عبد العزيز بنفيه الى جزيرة دهلك، جنّ جنونه وقال مستهجنًا هذا القرار: "انما يذهب إلى دهلك بالفاسق المريب الخارب" (والخارب: هو سارق الأبل خاصة، ثم نقل الى كل اصناف السرقة اتساعاً في المعنى) أنظر: تاريخ الطبري، ج2، ص 1351؛ قارن: الكامل في التاريخ، ج5، ص 50.

فقد نُفِيََ إليها جماعة أخرى من الأشراف والفقهاء ورجال الفكر. ولكن هذا التعميم يؤكّد على الأقلّ أنّ خلفاء بني أميّة لم يتهاونوا في معاقبة الخارجين على السنّة حفاظاً على القيم الأخلاقية في المجتمع الإسلامي، ولم يكونوا كما صورتهم دعاية خصومهم من فئات المعارضة السياسية وخاصة الشيعة<sup>(141)</sup>. فقد كان التهنّك مخالفة توجب النفي في نظرهم. ولعل أكثر من حظيت أخبار نفيه بالانتشار كان الشاعر المدنيّ الأحوص<sup>(142)</sup>. وقد تضاربت الروايات فيمن نفاه من خلفاء بني أميّة<sup>(143)</sup>، ولكنها تجمع على أن يزيد بن عبد الملك هو الذي ردّه من منفاه، ونفى بدلاً منه قاضي المدينة عراك بن مالك لأنّه هو الذي

---

(141) أنظر 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 أنظر: المقرئزي، أحمد بن علي، النزاع والتخاصم فيما بين بني أميّة وبني هاشم، القاهرة، 1937، ص 15-16.

(142) يقال إنّ الأحوص هو لقبٌ لُقّب به هذا الشاعر، وإنّ اسمه هو عبد الله بن محمد بن عبد الله بن عاصم، كان جدّه عاصم بن ثابت بن أبي الأفلح من الصحابة الأنصار، قُتل في غزوة الرّجيع ولُقّب بعد موته "حمي الدّبر" لأن النحل حمت جمجمته بعد مقتله كي تمنع أهل مكة من التمثيل بجسده. وكان الأحوص قليل المروءة والدين وشاعراً هجاءً، وكان يتهم بالأنثى. أنظر ترجمته: الأغاني، ج4، ص 40-56. وأنظر بعض النواذر 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، خزنة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، (تحقيق عبد السلام هارون) القاهرة، 1968، ج2، ص 16-20؛ الجمحي، عبد الله بن سلام، طبقات الشعراء الجاهليين والاسلاميين، بيروت (دون تاريخ) ص 205-208.

(143) جاء في رواية ان الخليفة عمر بن عبد العزيز هو الذي نفاه، أنظر: الشعر والشعراء، ص 330. ويقال ان سليمان ابن عبد الملك هو الذي نفاه، أنظر: الأغاني، ج4، ص 48؛ خزنة الأدب، ج2، ص 17. وتذهب رواية ثالثة إلى أنّ الوليد بن عبد الملك هو الذي أمر بنفيه، أنظر: الشريف المرتضى، علي بن الحسين، أمالي المرتضى، (تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم) الطبعة الثانية، بيروت، 1967، ج2، ص 65. ولكن رواية رابعة تعزو أمر البت في نفيه الى والي المدينة ابي بكر محمد بن عمرو بن حزم، دون أن يستشير الخليفة في ذلك. أنظر: المؤتلف والمختلف، ص 60؛ قارن: الأغاني، ج4، ص 45.

شهد على الأحوص قبل أن يُرسل الى دهلك<sup>(144)</sup>. أما الأسباب التي ذكرت في نفيه فتتراوح بين مرادته لغلمان الوليد بن عبد الملك عن أنفسهم وبين هجائه لوالي المدينة وفتيها ابن حزم او فخره على سكيئة بنت الحسين وتعاليه عليها، ينضاف الى ذلك تهم أخرى في مجال التشبيب بنساء المدينة والتشهير بهن في أشعاره<sup>(145)</sup>. ولأسباب مشابهة، الى حد ما، نفي الشاعر المشهور عمر بن أبي ربيعة الى جزيرة دهلك<sup>(146)</sup>.

ولم تحفظ لنا المصادر أخباراً عن أناس آخرين نفاهم الأمويين على أرضية أخلاقية. ويمكن أن نفسر هذه الندرة بميل كثير من رواة الأخبار الى طمس الطابع الاسلامي الديني عن الخلافة الأموية ووصم الخلفاء بالتهتك والفجور والفسق<sup>(147)</sup>، وهو ميل غذاه دون شك خلفاء الأسرة العباسية المناوئة في محاولة لاطهار أنفسهم بمظهر المخلص للاسلام والمسلمين من جور بني أمية وضلالاتهم<sup>(148)</sup>.

---

(144) أمالي المرتضى، ج2، ص 65؛ قارن: الأغاني، ج4، ص 49.

(145) الأغاني، ج4، ص 43-49؛ قارن: خزنة الأدب، ج2، ص 18-19؛ الشعر والشعراء، ص 330؛ المؤلف والمختلف، ص 60. وقد وصفته بعض الروايات بأنه كان دنيء الفعال والاخلاق وأنه كان مأبوناً. أنظر: الأغاني، ج4، ص 43؛ قارن: المرزباني، ابو عبيد الله محمد بن عمران، نور القبس المختصر من المقتبس، (تحقيق رودلف زلهاييم) فيسبادن، المانيا، 1964، ص 183.

(146) الشعر والشعراء، ص 349.

(147) أنظر طرفاً من هذه الروايات في الفصول التي خصصت لترجمة بعض خلفاء بني أمية، عند الطبري والبلاذري وابن الاثير والاصبهاني وغير ذلك.

(148) لكي يقف القارئ على جانب من تدخل الخلفاء ورجال الدولة في عمل الأخباريين والمؤرخين لتشويه صورة خصومهم السياسيين يكفي ان نشير الى مجموعة من الدراسات التي عالجت تطور علم التاريخ عند المسلمين منها: جواد علي "موارد تاريخ الطبري"، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد الاول، 1950، ص 143-231؛ المجلد الثالث، 1954، ص 16-56؛ المجلد الثامن، 1961، ص 425-436؛ أنظر أيضاً:

Petersen E.I., 'Alī and Mu'āwīya In Early Arabic Traditions, Copenhagen, 1964, p. 98; Rotter G., "Fur Überlieferung Einiger Historischer Werke Madā'inis in Ṭabarīs Annalen", *Oriens*, 23 (1974) Leiden, pp. 103-133; Goitein S.D.F., *Ansāb al-ashraf 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 Bernard Lewis and Holts, London, 1962, pp. 46-59.

وبمثل هذه الندرة أيضاً كانت التقارير عمّن نفاهم الأمويون بتهمة سياسية، ومع ذلك حفظت لنا بعض المصادر طرفاً من هذه الأخبار، فيروي المدائني عن جماعة المعتزلة، تصفهم الرواية أنهم قدريّة<sup>(149)</sup>، نفاهم هشام بن عبد الملك إلى جزيرة دهلك<sup>(150)</sup>. وفي هذا الصدد يمكن أن نرجع ندرة الأخبار إلى الإتجاه الجديد الذي أخذ يتبلور في عهد بني أمية لاتباع أقصى 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 المسلّحة<sup>(151)</sup>، ومن هنا كان النكوص في عدد حالات النفي بعد أن صارت عقوبة هامشية إزاء 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 سابقهم بالنفي، بل أمضوا محكومية المنفيين بالرغم من الوساطات التي تهدف إلى ردهم من المنفى. هكذا فعل الخليفة عمر بن عبد العزيز عندما توسّط لديه جماعة من أنصار المدينة

---

(149) يرى المعتزلة أن تسميتهم "بالقدريّة" قد نشأت من قبل خصومهم تنشويها لحركتهم ودعوتهم. وهم يصرون أن من يستحق هذه التسمية، ذات الطابع السلبي في نظرهم، إنما هم خصومهم من أهل السُنّة، راجع هذه القضية في: أبو القاسم البلخي، عبد الجبار، والجمحي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (تحقيق فؤاد سيد) تونس، 1974.

ونجد أن بعض المصادر التي تعود للمعتزلة، لا تقتأ تسمي أهل السُنّة إما بالمُجبرة أو بالقدريّة، أنظر: صاحب بن عباد، رسالة في الهدايات والضلالات، (تحقيق حسين علي محفوظ) طهران، 1955.

(150) تاريخ الطبري، ج2، ص 1777؛ قارن: لمؤلف مجهول، العيون والحدائق في أخبار الحقائق، (تحقيق م.ي. دي خوبه) ليدن، 1871، ص 132.

(151) للوقوف على هذه الحقيقة يجدر بنا أن نلقي نظرة على قوائم القتلى والمغتالين في عدد من المصادر، لنتعرف على مدى شيوع هذه العقوبة ضد خصوم الدولة ومعارضيه السياسيين. أنظر مثلاً: ابن حبيب، محمد بن حبيب البغدادي، "أسماء المغتالين من الأشراف" نواذر المخطوطات، ج2، ص 112-275؛ محمد بن حبيب البغدادي، المحبر، (تحقيق ابلة ليختين شتيتز) دائرة المعارف العثمانية، الهند، 1361هـ، ص 478-494.

لرد الأحوص من منفاه من جزيرة دهلك<sup>(152)</sup>. وفعل الوليد بن يزيد بن عبد الملك الشيء ذاته عندما كُلمَ في رد جماعة المعتزلة الذين نفاهم عمّه هشام بن عبد الملك<sup>(153)</sup>.  
لم تختف عقوبة النفي 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، منفيّ 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 تمرّد على سلطة الخليفة في بغداد<sup>(154)</sup>. ولدينا بعض الإشارات التي توحي بأن جزيرة دهلك قد بقيت منفيّ للمعارضين حتى عهد هارون الرشيد (786-809م). فقد تحدثت رواية يسوقها الكندي عن تمرّد حدث في هذه الجزيرة إبان حكمه<sup>(155)</sup>. وأكبر الظن أن الذين رفعوا شعار الثورة كانوا من بين عناصر المنفيين.

---

(152) أمالي المرتضى، ج2، ص 65؛ الشعر والشعراء، ص 330.

(153) "أخبرني عمرو بن شراحيل قال: سیرنا هشام الى دهلك فلم نزل بها إلى أن مات هشام وقام الوليد، فكلّم فینا فأبى رتنا"، العيون والحدائق، ص 132.

(154) تاريخ الطبري، ج3، ص 135؛ قارن: الكامل في التاريخ، ج5، ص 506.

(155) الكندي، محمد بن يوسف بن يعقوب، الولاة وكتاب القضاة، (تحقيق ر. غيست) ليدن، 1912، ص 503.

## الجن: جيران لا نراهم

يعيش بين ظهرانينا على هذا الكوكب وفقاً لاعتقاد شائع خلق آخر نكثر من ذكرهم ونحسب في كثير من الأحيان حسابهم دون أن نراهم أو نسمعهم. أولئك هم الجنّ الذين ورد ذكرهم في القرآن والحديث وكتب الفقه والسيرة والأدب ومجاميع الشعر. سنلقي في هذا المقال ضوءاً على تصوّر العرب للجنّ في عهد ما قبل الإسلام وعهد ما بعده، وسنعرض لانعكاسات هذا التصور في حياتهم الفكرية والاجتماعية والأدبية مستثيرين بما وصل إلينا من أشعار ونوادر وما نقل إلينا من أخبار. ولكن قبل أن نخوض في هذه المسائل حرّياً بنا أن نتوقف عند بعض الأوليات المتصلة بالجن وماهيته، وما يتفرع عن تلك الأوليات من أمور.

### (1)

## حقيقة الجن ووجوده

ذكر الجن في القرآن الكريم في أكثر من مائة موضع<sup>(1)</sup>، ورأى علماء المسلمين في هذه الحقيقة دليلاً لا مرأى فيه يثبت وجود الجن<sup>(2)</sup>، بل واحتجوا بذلك على بعض

---

1. ذكر الجن في اثنين وثلاثين موضعاً، وذكر بلفظ الشيطان في ثمانية وثمانية موضعاً، بينما ذكر بلفظ إبليس في أحد عشر موضعاً. أنظر الجذور (ج. ن. ن) (ش. ط. ن) و (ر. ل. س.). محمد فؤاد عبد الباقي. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مطابع الشعب، بيروت، 1378هـ.

2. يقول الراغب الاصبهاني في هذا الصدد: "ويشهد لحقيقته القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه". الراغب الاصبهاني، محاضرات الأدباء، بيروت، 1961، ج 4، ص 628. ويروى عن القاضي عبد الجبار قوله: "والذي يدل على اثباتهم أي كثير في القرآن تغني شهرتها عن ذكرها".

الفلاسفة وجماعة الدهرية الذين قطعوا بنفي وجود الجن إطلاقاً<sup>(3)</sup>. 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<sup>(4)</sup>. فالعرب كغيرهم من الشعوب السامية، وشعوب الأجناس الأخرى، كان لهم جنّ توارثوا الاعتقاد بهم جيلاً بعد جيل<sup>(5)</sup>، وقد ألقى اعتقادهم بهم الرهبة في نفوسهم، فكانوا إذا ما ارتحلوا وأوغلوا في القفز وخافوا سطوتهم، استجاروا بسيدّ الجن في تلك الناحية، عسى أن يكف عنهم الأذى<sup>(6)</sup>. وعلى الرغم من اختلاف العبارات المنقولة عنهم عند مخاطبتهم للجن<sup>(7)</sup>، فإنها جميعاً تعكس

- 
- الشبلي، بدر الدين محمد بن عبد الله، آكام المرجان في أحكام الجن، القاهرة، 1362هـ، ص 5. وجرياً مع قواعد السنة الإسلامية فقد أعتبر الحديث النبوي دليلاً ثانوياً لإثبات وجود الجن. فيسوق الجاحظ طائفة من هذه الأحاديث للغاية نفسها. الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثالثة، بيروت، 1969، ج<sup>6</sup>، ص 223-224.
3. الكردي، حافظ الدين بن محمد، مناقب أبي حنيفة، بيروت، 1981، ص 330-331؛ قارن أيضاً: الحيوان، ج<sup>2</sup> ص 139؛ أبو الحسن الأشعري، علي بن أسماعيل، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، ج<sup>2</sup>، ص 128؛ التهانوي، محمد أعلى بن علي، كشف اصطلاحات الفنون، بيروت، 1966، ج<sup>2</sup>، ص 262.
4. الدميري، كمال الدين. حياة الحيوان الكبرى، بيروت (د.ت)، ج<sup>1</sup>، ص 188.
5. S.H. Langdon. The Mythology of All the world. Plimpton Press. Norwood Mass. 1913. vol. 5. p. 362.
6. محاضرات الأدباء، ج<sup>4</sup>، ص 630؛ قارن أيضاً: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1963، ج<sup>19</sup>، ص 405-406؛ آكام المرجان، ص 37-38؛ ابن إسحاق، محمد بن إسحاق بن يسار المطلبلي، 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، ج<sup>2</sup>، ص 296-297، ص 305؛ القزويني، زكريا بن محمد بن محمود، عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1970، ص 241؛ الحيوان، ج<sup>2</sup>، ص 217، ابن كثير، اسماعيل أبو الفداء بن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، بيروت، 1969، ج<sup>4</sup>، ص 428-429.
7. مثال ذلك قولهم "أنا عائد بسيد هذا الوادي". الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 217. أو "أنا مستجير بسيد هذا الوادي". محاضرات الأدباء، ج<sup>4</sup>، ص 630. أو "أني أعوذ بعزير هذا الوادي" السير والمغازي، ص 112؛ الروض الأنف، ج<sup>2</sup>، ص 297. أو "يا عامر الوادي جارك". تفسير ابن كثير، ج<sup>4</sup>، ص 429.



صورة مطابقة لسنن العرب الخاصة بالخفارة<sup>(8)</sup>، التي كانت واحدة من الترتيبات التي تعارفوا عليها في جاهليتهم لضمان أمنهم عندما كانوا يتنقلون تجاراً بين أسواقهم أو يسافرون عمّاراً أو زوّاراً إلى محجّاتهم ومواسمهم<sup>(9)</sup>. ويتضح ذلك من مجموعة الألفاظ التي يتناقلها الرّواة عند إشارتهم إلى هذه العادة<sup>(10)</sup>. ويتضح كذلك من طريقتهم في التوجّه إلى الجنّ نفسه حيث يرون فيه "سيداً" ذا عشيرة وأهل، مثله في ذلك مثل أسياد العشائر من العرب، وقد تطرّق القرآن الكريم إلى هذه الظاهرة، ضمن ما يورده من تصوير لأحوال العرب في عهود جاهليتهم<sup>(11)</sup>. وبين بعض المفسرين ما ترتب على هذه العادة من تجرّوا الجنّ على العرب حتى ازدادوا على خوفهم خوفاً<sup>(12)</sup> وأدى الأمر ببعضهم إلى تقديم القرابين والهدايا للجنّ منعاً لأذاهم وتحصّناً منهم بها<sup>(13)</sup>. ولم يصل خوف العرب من الجنّ

8. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، 1968، ج 4، 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، ج 2، ص 307. ولفظ "جوار" تفسير ابن كثير، ج 4، ص 428، ولفظ "خفارة". محاضرات الأدباء، ج 4، ص 630.

11. قرآن كريم، سورة الجن، 6:72 "وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا".  
12. "فلما رأَت الجن أن الأنس يعوذون بهم من خوفهم منهم زادوهم رهقاً. أي خوفاً وإرهاباً وذعراً، حتى بقوا أشد منهم مخافة وأكثر تعوذاً به". تفسير ابن كثير، ج 4، ص 428؛ آكام المرجان، ص 38.  
13. فقد اعتادوا أن يذبحوا للجن ذبيحة إذا ما اشترى الرجل داراً أو استنبت عيلاً أو ابنتي بيتاً، زاعمين أن الجن لا تضر أصحابها، فجاء نهى النبي (ص) عن ذبيحة الجن كبها للعرب آنذاك. أنظر: ابن الأثير، أبو السّعادات محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق الزاوي والطناجي، بيروت، 1963، ج 2، ص 153؛ لسان العرب، ج 2، ص 437، ج 13، ص 97؛ الثعالبي، 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 نهى النبي عن ذبيحة الجنّ، لم يقطع هذه العادة، بل ظلت معمولاً بها حتى ما قبل الخاصة. ويروى في هذا الصدد أن أحد الخلفاء قد استنبت عيلاً بمكة فأمر بأن يذبح للجنّ لئلا يغوروا ماءها. آكام المرجان، ص 78-79. ومن طريف ما يروى أن بعض العرب إذا طالت بأحدهم العلة واستشّرى مرضه قدّم للجنّ هدايا من حنطة وشعير وثمر يحملونها على جمال مصنوعة من طين عسى أن يئّل من مرضه. وقد أورد ابن أبي الحديد بعض الأشعار التي تشير إلى هذه العادة، منها قول بعضهم:

قالوا وقد طالّ عنائي والسقم      إخمِلْ إلى الجنّ حِمالاتٍ وضُم

عند هذا الحد فحسب، بل وصل بهم الأمر إلى حد عبادته، كعبادتهم لآلهتهم وأصنامهم. فنقل ابن الكلبي أن أحد بطون خزاعة وهم رهط طلحة الطلحات كانوا يعبدون الجن وبسبب ذلك نزل فيهم بعض القرآن<sup>(14)</sup>.

ويسوق الجاحظ في معرض تعليقه لاستيحاش العرف وخوفهم من الجن ما رواه عن أبي إسحاق إبراهيم النظم، فيقول: "أصل هذا الأمر وابتدأه أن القوم لما نزلوا بلاد الوحش عملت فيهم الوحشة، ومن انفرد وطال مقامه في البلاد والخلاء والبعد من الأنس استوحش، ولا سيما مع قلة الأشغال والذاكرين. والوحدة لا تقطع أيامهم إلا بالمنى أو بالتفكير، والفكر ربّما كان من أسباب الوسوسة"<sup>(15)</sup>. ويقول في موضع آخر: "وإذا استوحش الإنسان تمثل له الشيء الصغير في صورة في صورة الكبير، وارتاب وتفرّق ذهنه وانتقضت أخلاطه فرأى ما لا يرى وسمع ما لا يسمع، وتوهم على الشيء اليسير الحقيق أنه عظيم جليل"<sup>(16)</sup>.

ترسّخ وجود الجن في أذهان العرب وارجعوا وجوده إلى غابر الأيام قبل أن يخلق آدم أبو البشر، وزعموا أن الجن قد سبقوا الأنس في عمارة الأرض والإقامة عليها بأمد طويل، ولكن عمارتهم الأرض لم تدم إلى ما شاء الله، حيث طغوا وتحاسدوا فيما

وقال آخر:

فيا ليت أن الجن جازوا حمالتي وزُخِرَ عني ما عاني من السقم

وقال ثالث:

أرى أن جنّ النؤيرة أصبحوا حملت ولم أقبل اليهم حمالة وهم بين غضبان عليّ وآسِف  
تُسكّن عن قلب من السقم تالف

شرح نهج البلاغة، ج<sup>1</sup>، ص 418-419.

14. ابن الكلبي، هشام بن محمد، كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي باشا، القاهرة، 1936، ص 34، قارن أيضاً: آكام المرجان، ص 122؛ أبو نعيم الاصبهاني، حمد بن عبد الله، دلائل النبوة، بيروت، ج<sup>6</sup>، ص 126.

15. الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 249.

16. نفس المصدر، ج<sup>6</sup>، ص 250؛ قارن أيضاً: شرح نهج البلاغة، ج<sup>19</sup>، 413؛ محاضرات الأدباء، ج<sup>4</sup>، ص 630.

بينهم فسَلَطَ الله عليهم ملائكته فمزقوهم كل ممزق<sup>(17)</sup>، وأسروا إبليس وصعدوا به إلى السماء حيث ظلَّ هناك إلى أن أُهبط فيها إلى الأرض بعد أن أمره الله بالسجود لآدم فأبى<sup>(18)</sup>. وكانت مدة ملكه في الأرض قبل أن يخلق آدم تقارب ألف سنة<sup>(19)</sup>. وكان إبليس كما هو حال آدم أباً للجنِّ والشياطين، فكا تتاسل البشر من صلب آدم صار لإبليس ذرية منه<sup>(20)</sup>. ولكن هذه الذرية لم تكن نتاجاً من تزاوج بين ذكور الجن وإنثائها كما هو الحال في تتاسل 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 الجنَّ واسكنهم فيها، وأغدق عليهم من نعمه وآلائه. ثم طغوا بعد ذلك وأكثروا في الأرض الفساد، فأرسل إليهم ملائكته فأجلوهم عن الأرض فلادوا 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 منار، باريس، 1865، ج<sup>1</sup>، ص 50؛ لسان العرب، ج<sup>13</sup>، ص 97؛ أبو حاتم الرازي، أحمد بن حمدان، كتاب الزينة، تحقيق حسين الهمذاني، القاهرة، 1958، ج<sup>1</sup>، ص 171؛ ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، كتاب المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، الطبعة الثانية، القاهرة، 1969، ص 14؛ الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق م. ي. دي خويه، لندن، 1879-1901، ج<sup>1</sup>، ص 81؛ الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس في شرح القاموس، بيروت (د.ت) ج<sup>9</sup> ص 165؛ محمد بن حبيب، المحبر، تحقيق ابلة ليختن، حيد آباد، الهند، 1361هـ، ص 392؛ المسعودي، علي بن الحسين، أخبار الزمان، الطبعة الرابعة، بيروت، 1980، ص 33؛ الإشيقي، شهاب الدين محمد بن أحمد، المستطرف في كل فن مستظرف، (نسخة مصورة عن طبعة بولاق، القاهرة 1379هـ)، بيروت، (د. ت) ج<sup>2</sup> ص 131؛ ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، مرآة الزمان، Ms. British Museum, Or. 2415, fol. LlB. ولعل هذه الرواية تذكرنا بقصة الطوفان التي ورد ذكرها في الكتب المقدسة وقصص الأنبياء.

18. تاريخ الطبري، ج<sup>1</sup>، ص 84-85. وقد روي أن الحية هي التي ساعدت إبليس في الانتقال من الأرض إلى السماء حيث حملته بين نابيها. المعارف، ص 15.

19. مرآة الزمان (نفسه) ورقة 11 (ب). وجاء في رواية أخرى أن أول من ملك الأرض من الجن هو جيومرت ثم ورثه ابنه طهمورت ثم أوشينك. المحبر، ص 392.

20. تفسير ابن كثير، ج<sup>3</sup>، ص 528؛ قارن أيضاً: مرآة الزمان (نفسه) ورقة 10 (ب). وورد أيضاً أن أباً الجن كان "شومان" وليس إبليس. القمي، محمد بن علي بن بابويه القمي، علل الشرايع، النجف، العراق، 1966، ص 593-594.

الله بأعضاء التذكير وأعضاء التأنيث معاً<sup>(21)</sup>، ولكنه لا يلد كما يتوالد الناس بل يلحق كالطير فيبيض ويفرّخ<sup>(22)</sup>. ولما كان تكاثر الجن على هذا النحو، فليس من المستغرب أن نجد بعض الروايات تقدر عدد الجن بالنسبة إلى الأُنس كنسبة أثنين إلى واحد<sup>(23)</sup>. بينما تنذهب بعض التقديرات إلى جعل هذه النسبة أعلى من ذلك بكثير<sup>(24)</sup>. وهم على كثرة عددهم ينتظمون في قبائل تعود بنسبها إلى الآباء الأوائل الذين انحدروا منهم، وقد سمّت الروايات الإسلامية بعض قبائلهم فجعلت "بني الشيطان" أكثر قبائل الجن عدداً<sup>(25)</sup>، وسمت سبع قبائل آخر كان من بينها قبائل مؤمنة وأخرى كافرة<sup>(26)</sup>، العرب في تصورهم هذا للبنية

21. مناقب أبي حنيفة، ج<sup>2</sup> ص 335-336؛ قارن أيضاً: المستطرف، ج<sup>2</sup>، ص 131. ومن طريف ما يروى في هذا المعنى أن رجلاً سأل الشعبي يوماً: ما اسم امرأة إبليس؟ 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، ج<sup>2</sup>، 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 شيطناً، أنظر: مناقب أبي حنيفة، ج<sup>2</sup>، ص 335-336. ويقال أنه يخرج من كل بيضة ستون ألف شيطان. أنظر: المستطرف، ج<sup>2</sup>، ص 131. وجاء في رواية ينقلها المسعودي عن وهب بن منبه ومحمد بن إسحاق أن الله قد خلق من إبليس زوجته كما خلق حواء من آدم. فلما غشيها حملت منه وباضت إحدى وثلاثين بيضة خرجت منها كل أنواع الجن والمشيطننة. كل صنف منها خرج من بيضة واحدة. مروج الذهب، ج<sup>3</sup>، ص 320-321.

23. قال وهب بن منبه: الخلق بنو آدم وبنو إبليس، بنو آدم الثلث وبنو إبليس الثلثان"، المرزباني، محمد بن عمران، نور القيس، المختصر من المقتبس، تحقيق رودلف زلهام، فيسبادن، 1964، ص 349.

24. إذ جعلت نسبة الأُنس من الخلق عامة كنسبة واحد إلى ألف. بينما جعلت نسبة الجن والشياطين كنسبة تسع وتسعين إلى ألف. آكام المرجان، ص 11.

25. الديار الكبرى، حسين بن الحسن، تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، القاهرة، 1283هـ، ج<sup>1</sup>، ص 304؛ الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 231؛ أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبد الرحمن، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1963، ص 291.

26. من القبائل المؤمنة ذكر بنو أَيْش أو أَيْشِش، في رواية أخرى، أنظر: الروض الأنف، ج<sup>2</sup>، ص 316-317؛ قارن أيضاً: آكام المرجان، ص 127-128. أما القبائل الأخرى التي ذكرت فهي: بنو الدُرْدَيْس، رسالة الغفران، ص 298. "الزوابع" وهم من نسل زَوْبَعَة الجَنِّي وكانوا أصحاب الرَّهَج

الاجتماعية للجن إنما يضعونهم في مرتبة موازية لمراتبهم في الأنساب، فهم مثلهم ينتمون إلى قبائل مميزة ينتسب أفرادها إلى آباء معروفين، وامتداداً لهذا التصور فهم يجعلون لجن كل إقليم عظيماً يلقبونه بنفس الألقاب التي تمنح لزعماء النواحي البارزين. فعلى سبيل المثال لا الحصر، جعلوا لجن اليمن زعيماً ولقبوه أمير الجن<sup>(27)</sup>. مثلما لقبوا زعيمى الجن في الهند وبلاد الشام بعظيم الجن<sup>(28)</sup>.

وكما جعلوا من إبليس أباً لجنس الجن عامة، فقد ميزوا من ذريته بضعة أولاد نسبهم إليه، وجعلوا اعتماده عليهم من دون أبنائه لإيقاع الأذى ببني البشر<sup>(29)</sup>. ولم تقف الروايات عند ذكر عددهم فحسب بل تعدى الأمر إلى ذكر أسمائهم ووظيفة كل واحد منهم<sup>(30)</sup>. وعند الرجوع إلى هذه الوظائف فإنه يتضح بجلاء أنها تعكس الأعمال المنكرة التي نهى الله عباده عن ارتكابها. فقد جعل ثُبرُ على المصائب، يأمر بالثبور وشق الجيوب ولطم الخدود ودعوى الجاهلية. وجعل الأعورُ على الزنا يأمر به ويزينه للذكر والأنثى، وجعل مسوطُ على الكذب يلقي الخبر في أذن الرجل ويوهمه صدقه فيفشو بين الناس، وجعل داسمُ على الوقعة بين الرجل وزوجته يثير بينهما الحقد والتباغض، وجعل زلنبورُ

- 
- والقتام والتثوير. انظر: الحيوان، ج<sup>6</sup> ص 231. "وبنو غزوان". لسان العرب، ج<sup>5</sup>، ص 89. "بنو شعبان وبنو قيس"، تفسير ابن كثير، ج<sup>4</sup>، ص 170. "وبنو شبقناق". الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 231.
27. تاريخ الخميس، ج<sup>1</sup>، ص 249.
28. فعظيم شياطين الهند يقال له تتكوير، وعظيم شياطين الشام يقول له دركاذب. الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 232. وتذكرنا 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: ثُبرُ، داسم، مسوط، الأعور، زلنبور، أنظر: عجائب المخلوقات، ص 234؛ ابن الجوزي، أبو الفرج بن عبد الرحمن، تلبيس إبليس، المطبعة المنيرية، القاهرة (د.ت)، ص 32-33؛ المحبر، ص 395؛ الغزالي، أبو حامد بن محمد، أحياء علوم الدين، القاهرة، 1967، ج<sup>3</sup>، ص 50؛ مرآة الزمان، (نفسه) ورقة 12 (ب). هنالك رواية أخرى تجعل عددهم اثني عشر ولداً، وروي عن مقاتل أن عددهم قد بلغ ألفاً. مرآة الزمان (نفسه)، ورقة 12 (ب).

على السوق، يركز رايته فيه يثير بين أهله الخصومات والجدال<sup>(31)</sup>. وذكرت بعض المصادر عدداً آخر من أولاد إبليس سمتهم بأسمائهم وجعلت لكل منهم وظيفة يوكل بأدائها لغواية الناس وجرهم إلى ارتكاب المعاصي<sup>(32)</sup>. ومن خلال نظرة ثانية إلى هذه الروايات يتبين قصد المفسرين منها، فهي تهدف، دون شك، إلى توكيد مصداقية العهد الإلهي لإبليس عند طرده، من الجنة حيث هدد بإغواء عبد الله وتزيين الفاحشة لهم<sup>(33)</sup>.

وبالرغم مما شاع عن الجن من القدرة على القيام بخوارق الأعمال التي تفوق حد الخيال<sup>(34)</sup>، فإنهم ليسوا نَسَقاً واحداً، ففيهم القوي وفيهم الضعيف. ويروى في هذا الصدد أن الجن طيقتان: الجنّ وهم أعلى الجن وأشدهم، والجنّ (بالحاء المهملة) وهم أخفض الجن وأضعفهم<sup>(35)</sup>، ويتصورون عادة على هيئة الكلاب الجائعة التي تحتاج إلى من يلقي لها

31. آكام المرجان، ص 179-177؛ قارن أيضاً: تلبيس إبليس، ص 22-23؛ المحبر، ص 395؛ إحياء

علوم الدين، ج<sup>3</sup>، ص 50؛ عجائب المخلوقات، ص 234؛ مرآة الزمان (نفسه) ورقة 12 (ب).

32. ففي رواية عن كعب الأحبار أن من أولاده: المذهب، خنزب، هفّاف، مُرّ، الولّهان والمُتَغاضّي، وأنهم كُلّفوا بالمهامّ التالية على التوالي: ردّ العلماء إلى البدع، إلقاء النوم والنعاس على المصلين، شرب الخمرة، الجنون للغلمان واللوّاط، الوسوسة عند الوضوء وإفشاء الأسرار. أنظر: مرآة الزمان (نفسه) ورقة 12 (ب) - 13 (أ). وقيل أن المذهب موكل بالعُباد والنُساك يزيّن لهم انتحال الكرامات ليفتنهم بذلك، أنظر: عجائب المخلوقات، ص 237؛ المتسطف، ج<sup>2</sup>، ص 132. وروي أن الولّهان يتعرض لركاب السفن في البحار فيفتك بهم. عجائب المخلوقات، 237.

33. قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ. قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ، إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ. قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ". سورة الحجر، 15: 36، وانظر أيضاً: سورة ص، 38: 79.

34. أنظر أمثلة مما ينسب إلى الجنّ من أفعال خارقة: نور القبس، ص 308؛ محاضرات الأدباء، ج<sup>4</sup> ص 632؛ الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 186؛ مقالات الإسلاميين، ج<sup>2</sup>، ص 124-125؛ ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله، تاريخ مدينة دمشق، تهذيب احمد بدران، الطبعة الثانية، بيروت، 1979، ج<sup>6</sup> ص 264-272.

35. مروج الذهب، ج<sup>4</sup>، ص 11؛ قارن أيضاً: الحيوان، ج<sup>7</sup>، ص 177؛ ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، الاشتقاق، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، بيروت، 1979، ص 548.

بشيء تأكله<sup>(36)</sup>. وقد صورها العرب من الضعف بحيث يستطيع الرجل العادي ان يصارعها فيصرعها مرة ومرتين، لهزّلها وضالّة خلّقَتْها<sup>(37)</sup>. وزعموا على هذا الأساس أن العتاة من الجن إنما هم الشياطين الذين ولدهم إبليس<sup>(38)</sup>، وهم مع ذلك يُنزلون مراتب حسب تفاوتهم في القوة والقدرة، فأدنى هذه المراتب مرتبة الشيطان الذي يمتاز بالخبث والتعرّم. فإذا زاد على ذلك وقوي على البنيان والحمل الثقيل سمي مارداً، فإن زاد عن ذلك فهو عفريت، وإما إذا زاد عن هذه المرتبة فهو عبّري<sup>(39)</sup>.

## (2)

### رؤية الجن وتصوره

لا يصعب على المتفحص للآراء الخاصة برؤية الجن وظهوره لعين الناظر أن يميزَ بين فئتين من الروايات، الفئة الأولى ذات توجّه إسلامي محض، والفئة الأخرى ذات توجه جاهل موروث. إذ تنطلق الفئة الأولى عما يقطع به القرآن الكريم، من أن البشر لا يرون الجن بينما يستطيع الجن أن يروهم رأي العين<sup>(40)</sup>، ومع ذلك فعلماء المسلمين على أقوال ثلاثة في هذا الشأن، فطائفة تقول بعدم جواز رؤيتهم في الدنيا إلا إذا أريد لرؤيتهم أن تكون شاهداً ودليلاً على نبوة نبي<sup>(41)</sup>، كما كان الأمر على عهد سليمان (عم)<sup>(42)</sup>،

36. الحيوان، ج<sup>2</sup>، ص 131، قارن أيضاً: ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، تحقيق محمد زهري النجّار، بيروت، 1972، ص 344.

37. حياة الحيوان الكبرى، ج<sup>2</sup> ص 169-170.

38. آكام المرجان، ص 7.

39. الحيوان، ج<sup>1</sup>، ص 291؛ ج<sup>6</sup>، ص 190؛ قارن: آكام المرجان، ص 8. وهي نسبة إلى موضع يسمى عبّور نسبوا الجن إليه لتمييزهم عن غيرهم من الجن بالخبث والقوة والعرامة، المضاف والمنسوب، ص

234. ويقال أن المارد هي صفة الشيطان فحسب، كتاب الزينة، ج<sup>1</sup>، ص 182.

40. "إنه يراكم هو وقببأه من حيث لا ترونهم". الأعراف، 7 : 26.

41. مقالات الإسلاميين، ج<sup>2</sup>، ص 127.

ونفت طائفة أخرى رؤيتهم بإطلاق، بينما ذهبت طائفة ثالثة إلى جواز رؤيتهم في الدنيا من غير أن تجعل دليلاً على النبوة<sup>(43)</sup>. وتمشياً مع هذا التصور فقد وضع الرواة على لسان أحد الجان أن عدم استطاعة البشر رؤيتهم كانت أحد مطالب ثلاثة سألها إبليس رَه يوم طُرِدَ من الجنة<sup>(44)</sup>. ويتشدد الفقهاء في هذا الأمر كثيراً، حيث وصل بهم الأمر إلى ردّ شهادة المسلم الذي يدّعي رؤية الجن، لأن عدالته تنتقض من جراء ذلك<sup>(45)</sup>. ورأوا بأن إطلاق هذا الاسم على الجن قد نشأ بسبب اجتنابهم (أي استتارهم) عن الأبصار، ولأنهم استجنّوا من الناس فلا يُروَن<sup>(46)</sup>. مع العلم أن هناك بعض الإشارات التي تربط بين هذا اللفظ وبعض الألفاظ ذات الدلالة الدينية في لغة أهل الحبشة كما يرى نلذكه، كما ويحتمل 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<sup>(47)</sup>.

أما روايات الفئة الثانية فأنها لا تثبت إمكانية رؤية الجن فحسب، بل تؤكد أن العرب في جاهليتهم كانوا يرون الجن تعرض لهم في أسفارهم فيخاطبونها وتخطبهم ويضربونها وتضربهم<sup>(48)</sup>. وكثيراً ما روي عنهم أنهم نزلوا بجموع كثيرة من الجن تعج منازلهم بالخيام والقباب والناس، ثم ما يلبثون أن يفقدوهم<sup>(49)</sup>. وقد روي على لسان عبد

42. آكام المرجان، ص 20-21.

43. مقالات الإسلاميين، ج<sup>2</sup>، ص 128.

44. "إِنَّ أَبَانَا سَالَ أَنْ نَرَى وَلَا نَرَى". آكام المرجان، ص 86.

45. نفس المصدر، ص 21.

46. لسان العرب، ج<sup>13</sup>، ص 95، ص 92-93، ص 97-98؛ آكام المرجان، ص 6؛ كتاب الزينة، ج<sup>1</sup>، ص 176-177؛ امرأة الزمان (نفسه) ورقة 10 (ب)؛ تاج العروس، ج<sup>9</sup>، ص 165.

47. الحوت، محمود سليم، في طريق الميثولوجيا عند العرب، بيروت، 1955، ص 219؛

B. C. Macdonald, v. "Djinn" Encyclopedia of Islam, 2<sup>nd</sup> edition.

48. أ الجواليقي، أبو منصور، موهوب بن أحمد، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة، 1969، ص 51-51.

49. الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 200؛ آكام المرجان، ص 35، محاضرات الأدباء، ج<sup>4</sup>، ص 630.



الله بن مسعود وصف لإحدى قوافل الجن عندما وفد وافدهم على النبي (ص) ليلة الجن إذ شبههم بالزُّط يسيرون على قارعة الطريق يتبع بعضهم بعضاً<sup>(50)</sup>. وعندما تظهر الجن للعيان، فأنها تتشكل على صور شتى، فتظهر في صورة الأُس والبُهائم والطير والزواحف<sup>(51)</sup>. وتزعم العامة أن قدرة الجن على التشكل في هذه الصور ليست نابعة عن قدرة ذاتية، وإنما الله هو الذي ملَّكهم هذه القدرة أن يتحولوا كيفما يشاءوا<sup>(52)</sup>. وقد تطرق أبو العلاء المعري إلى هذه الظاهرة عندما وضع على لسان بطله ابن القارح أثناء تجواله في الجنة الحوار التالي مع بعض الجان: "فيقول: ابن القارح للجني: ما لي أراك أشيبَ وأهل الجنة شباب؟ فيقول: إن الأُس أكرِّموا بذلك وأحرمناه. لأنَّنا أُعطينا الحَوْلَةَ في الدار الماضية، فكان احداً إن شاء صار حية أو عصفوراً أو حمامة. فمُنِعنا التصور في الدار الآخرة وتركنا على خلقنا لا نتغير. وكان قائل الأُس يقول: "أُعطينا الحيلة وأُعطي الجن الحَوْلَةَ"<sup>(53)</sup>. وأكثر ما تتصور الجن على صورة الحيات والكلاب إلى درجة عدَّت معها صنفاً خاصاً من أصناف الجن<sup>(54)</sup>. ولدينا أكثر من رواية في أكثر من مناسبة تبين أن

50. القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، 1967، ج<sup>6</sup>، ص 213؛ قارن أيضاً: الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، السيرة النبوية، تحقيق حسام الدين القدسي، بيروت، 1981، ص 125؛ آكام المرجان، ص 53؛ الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 200.

51. آكام المرجان، ص 18-19؛ الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 220؛ مقالات الإسلاميين، ج<sup>2</sup>، ص 128.

52. الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 220.

53. رسالة الغفران، ص 53.

54. المتقي الهندي، كنز العمال، تحقيق: صفوة السقا وبكري حياني، بيروت، 1979، ج<sup>6</sup>، ص 143؛ قارن أيضاً: تفسير ابن كثير، ج<sup>3</sup>، ص 528؛ مرآة الزمان (نفسه) ورقة 10 (ب)؛ آكام المرجان، ص 17؛ كتاب الزينة، ج<sup>1</sup>، 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. فاقتلوا منها كل اسود بهيم فانه جنها". وروي عنه كذلك أن الكلب الاسود يقطع الصلاة. ف قيل 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. أنظر: M. S. Cambridge, or. 1485. fol. 167a وعن ظهوره على هيئة الحية. أنظر: مختلف الحديث، ص 340؛ لسان العرب، ج<sup>13</sup>، ص 239؛ آكام المرجان، ص 19. وقد يتصور على هيئة العقارب، وذلك لما روي من حديث النبي قوله: "اقتلوا الأسودين ولو كنتم في الصلاة، الحية والعقرب". مرآة الزمان (نفسه) ورقة 11 (أ)؛ النهاية في غريب الحديث والأثر،

الجن كانوا يظهرهم بصورة الأُس، فقد أتى الشيطان قريشاً في صورة سراققة بن مالك بن جعشم لما أرادوا الخروج إلى بدر، واتاهم في صورة الشيخ النجدي لما اجتمع ملاهم في دار الندوة للتشاور في أمر رسول الله عندما استفحل أمره قبل الهجرة إلى المدينة<sup>(55)</sup>. وكان يأتي مجاهد بن جبر على صورة شيخه ابن عباس إذا قام للصلاة<sup>(56)</sup>. ومرة أخرى نجد أن الذريعة لاستيعاب المجتمع الإسلامي لفكرة تصوّر إبليس على صورة البشر، هي السنة الإسلامية نفسها. فيورد الجاحظ في هذا السياق أن العامة إنما قاسوا تصوّر الجن بهذه الصورة على تصوّر الملائكة أيضاً بصور البشر، حيث تصوّر جبريل في صورة دحية بن خليفة الكلبي، وتصور الملائكة الذين أتوا مريم ولوطاً وداود في صورة الأدميين<sup>(57)</sup>.

وعلى الرغم من تعدد الصور التي يظهر فيها الجن، فإنه قلماً يظهر في صورته الحقيقة التي صورها الله بها. فقد كان إبليس، أبو الجن، غاية في الزينة وجمال الصورة حتى لقبوه بطاووس الملائكة لذلك<sup>(58)</sup>. ولكنه لما عصى ربه وأبى السجود لآدم أنزل الله به عقابه، فغيّر صفته وحالته وبذل اسمه ومكانه، فأول ما تغير منه صورته فقبح غاية القبح<sup>(59)</sup>، حتى صار قبحه مضرب الأمثال، فلما أراد الله أن يجسد للعرب صورة حسيّة

---

ج<sup>2</sup>، ص 419. وقد جان أن الجن قد يتصور على هيئة القنفذ، أنظر: حياة الحيوان الكبرى، ج<sup>2</sup>، ص 230-231.

55. آكام المرجان، ص 18-19؛ قارن أيضاً: دلائل النبوة، ج<sup>1</sup>، ص 63-64؛ الروض الأنف، ج<sup>5</sup>، ص 223-224؛ البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، تحقيق محمد حميد الله، القاهرة، 1959، ج<sup>1</sup>، ص 295؛ الحيوان، ج<sup>1</sup>، ص 299؛ المقرئ، أحمد بن علي، إمتاع الأسماع بما للرسول من الأبناء والأموال والحفدة والمتاع، تحقيق محمود محمد شاكر، الطبعة الثانية، قطر (د.ت) 86، 128.

56. آكام المرجان، ص 20.

57. الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 221.

58. نقص إحدى الروايات أن إبليس كان يأتي إلى يحيى بن زكريا، نبي الله، فلما تراءى ليحيى بصورة غاية في القبح سأله وقال: ويحك! ما الذي شوه خلقك؟ فقال: كنت طاووس الملائكة فعصيت ربي فمسخني في أخس صورة، وهي ما ترى". مرآة الزمان (نفسه) ورقة 12 (أ).

59. تاريخ الخميس، ج<sup>1</sup>، ص 51.

للقيب ضرب لهم مثلاً "رؤوس الشياطين"<sup>(60)</sup>، وهو نوع من الشجر منكر الصورة كرية المنظر ينبت في أرض اليمن<sup>(61)</sup>. ويبدو أن الجن في صورته الحقيقية 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 أبشع صورة تقشعر لها الأبدان: "فإذا هو مشوه الخلق كرية المنظر، جسده جسد خنزير، ووجهه وجه قرد، وعيناه مشقوقتان طولاً، وأسنانه كلها عظم واحد، وله لحية زائدة في منكبيه، وله يدان أخراوتان في جانبيه وأصابعه خلقة واحدة"<sup>(62)</sup>. وكما تتمايز الجن في قوتها وضعفها، فهي تتمايز كذلك في قدرتها على التشكل. فأكثر أصنافها قدرة على التلون هي الغول، لأنها تتصور بصور شتى، فمرة طويلة ومرة قصيرة، مرة قبيحة ومرة جميلة، مرة في صورة الأُنس وأخرى في صورة البهائم أو كيفما شاءت من الصور<sup>(63)</sup>. فشبّه العرب تقلب الدنيا وسرعة تغيرها بالغول فقال كعب بن زهير:

فَمَا تَدُوْمُ عَلَى حَالٍ تَكُونُ بِهَا      كَمَا تَلَوْنُ فِي أَثَوَابِهَا الْغُولُ<sup>(64)</sup>

60. وذلك في قوله تعالى: "طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ"، الصّافات، 37:65، لما أراد أن يصف لهم شجرة الزقوم.

61. ويطلق على هذا الشجر اسم "الأستن" وقد ورد ذكره في شعر النّابغة الذبياني حيث يقول:

تَحِيدُ مِنْ أَسْتَنِ سَوْدٍ أَسَافِلُهُ      مِثْلَ الْإِمَاءِ الْغَوَادِي تَحْمِلُ الْخَزْمَا

وقال الأصمعي أن هذا الشجر اسمه الصّوم. انظر: المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والآداب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة (د.ت)، ج<sup>3</sup>، ص 93-94؛ قارن أيضاً: الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 211. هذا مع العلم أن بعض المفسرين فسّر الآية تفسيراً مجازياً، انظر: لسان العرب، ج<sup>13</sup>، ص 238؛ نور القيس 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، ج<sup>2</sup>، ص 475. وفي وصف آخر للجن، روي أن عبد الله بن الزبير قد رأى رجلاً طوله شبران على بردعة رحله، فقال: ما أنت؟ قال: وما إزْب؟ قال: رجل من الجن". آكام المرجان، ص 20.

63. كتاب الزينة، ج<sup>1</sup>، ص 183.

64. نفس المصدر، ج<sup>1</sup> ص 183؛ قارن أيضاً: مروج الذهب، ج<sup>3</sup>، ص 318؛ حياة الحيوان الكبرى، ج<sup>2</sup>، ص 167؛ عجائب المخلوقات، ص 236؛ الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 159.

وقد سميت الغول بهذا الاسم لأنها تغتال الإنسان وتهلكه<sup>(65)</sup>. ويبدو أن هذا الاعتقاد الواهم قد كان فاشياً في العرب قبل الإسلام إلى درجة كبيرة، وقد تطرقت بعض الأحاديث إلى هذا الاعتقاد وحاولت أن تلغيه<sup>(66)</sup>. وتبين بعض الروايات اختلافاً في تحديد ماهية الغول في نظر العرب، فتذهب إحداها إلى أن الغول صنف متميز عن باقي ذرية الجن خرج من بيضة خاصة من البيوض التي وضعها أبو الجن<sup>(67)</sup>. وتذهب رواية ثانية إلى أنها صنف من الشياطين سقطت في البر عندما رماها الله بالشهب فكانت غير تلك التي سقطت في البحر<sup>(68)</sup>. وتذهب الرواية الثالثة إلى أن الغول حيوان شاذ غريب توحش فطلب القفاز، وهو يشبه الإنسان والبهيمة ويتراعى للمسافرين في الليل وفي أوقات الخلوات فيتوهمه المسافر بشراً<sup>(69)</sup>. وساد الاعتقاد لدى أوساط العامة، إن الغول مهما بلغت من القدرة على التلون، فإنها لا تظهر إلا على هيئة امرأة في أحسن صورة، إلا رجليها، فلا بد إلا أن تكون رجلي حمار، وتكون فتحتا عينيها مشقوقتين طولاً<sup>(70)</sup>. ولما

65. لسان العرب، ج<sup>11</sup>، ص 507؛ قارن أيضاً: حياة الحيوان الكبرى، ج<sup>2</sup>، ص 167؛ عجائب المخلوقات، ص 236؛ الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 195.
66. جاء في الحديث الشريف: " لا عَدْوَى ولا صَفَرٌ ولا هَامَةٌ ولا غُولٌ"، لسان العرب، ج<sup>11</sup>، ص 507-508؛ قارن: حياة الحيوان الكبرى، ج<sup>2</sup>، ص 168؛ تاج العروس، ج<sup>8</sup>، ص 51.
67. مروج الذهب، ج<sup>3</sup>، ص 320-321.
68. عجائب المخلوقات، ص 236؛ قارن أيضاً: حياة الحيوان الكبرى، ج<sup>2</sup>، ص 168؛ الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 195؛ لسان العرب، ج<sup>11</sup>، ص 508.
69. المستطرف، ج<sup>2</sup>، ص 79؛ قارن: عجائب المخلوقات، ص 236.
70. وقد خلّدت هذه الصورة في الشعر الجاهلي فروى الخليل بن احمد لأحد الأعراب بيتاً يصف فيه ساقبها وعينيها فقال:

وحافرُ العَيْرِ في ساقٍ خَدَّ لَجَّةٍ      وَجَفْنُ عَيْنٍ خِلَافَ الْإِنْسِ فِي الطَّوْلِ  
الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 214؛ قارن أيضاً: محاضرات الأدباء، ج<sup>4</sup>، ص 629. وبخلاف هذه الصورة الجميلة التي ارتسمت في أذهان العامة للغول، فهناك صورة مخالفة رسمها أبو البلاد الطَّهَوِيُّ (أبو الغول الطهوي) الذي ادّعى انه قتل الغول، حيث وصفها بعد قتلها فقال:

إِذَا عَيْنَانِ فِي وَجْهِ قَبِيحٍ      كَوَجْهِ الْهَرِّ مَشْقُوقِ اللِّسَانِ  
وَرَجُلًا مُخْدَجٍ وَلِسَانٍ كَلْبٍ      وَجِلْدٌ مِنْ فِرَاءٍ أَوْ شِشْنَانٍ

ترسخت للغول في أذهانهم صورة الأنثى<sup>(71)</sup>، طمعوا منها بمثل ما يطمع به الرجل من المرأة فراودها بعضهم عن نفسها<sup>(72)</sup>. بل ووصل الأمر ببعضهم إلى حد ادّعى معه أنه قد تزوج الغول<sup>(73)</sup>. 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<sup>(74)</sup>. وقد ارتبط بالغول اسم آخر هو السَّعْلاة، لم تقطع الروايات التي بين أيدينا إن كان اسماً لمسمى آخر من أصناف الجن أم لا<sup>(75)</sup>. بيد أنه تميزت عن الغول بالقبح حتى أنهم شبهوا كل امرأة قبيحة الوجه بالسَّعْلاة<sup>(76)</sup>.

انظر: الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص234؛ قارن أيضاً: الأمدي: الحسن بن بشر، المؤلف والمختلف، تحقيق عبد الستار احمد فراج، القاهرة، 1961، ص245. وفي رواية لأبي عمرو الشيباني يرد الوصف ذاته تقريباً على لسان تأبط شرا الذي زعم انه قتل الغول هو الآخر. انظر: أبو الفرج الاصبهاني، علي بن الحسين، كتاب الأغاني، (مصورة عن طبعة بولاق - القاهرة) بيروت، 1970، ج<sup>18</sup>، ص210.

71. المتسطف، ج<sup>2</sup>، ص 79؛ قارن أيضاً: مروج الذهب، ج<sup>3</sup>، ص 318؛ الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 158.  
72. يصف تأبط شراً لقاءه بالغول، وينتظر إلى هذا الأمر في قصيدته حيث يقول:  
فأصْبَحْتُ الغولُ لي جَارَةً      فَيَا جَارَتَا لَكَ مَا أَهْوَا  
فطالَبْتُهَا بِضُنْمِهَا فَالْتَوَتْ      عَائِي وَحَاوَلْتُ أَنْ أَفْعَلَا  
الأغاني، ج<sup>18</sup>، ص 210.

73. هو الحكم بن عمرو البهْراني، الذي يورد الجاحظ له قصيدة طويلة ترك فيها لخياله العنان فجاء بطرائف وغرائب كثيرة. فيقول في بعضها:

وَتَزَوَّجْتُ فِي الشَّبِيْبَةِ غَوْلًا      بِغِزَالٍ وَصِدَّقَتِي زَقْ خُمْرٍ  
نَيْبٌ إِنْ هَوَيْتُ ذَلِكَ مِنْهَا      وَمَتَى شِئْتُ لَمْ أَجِدْ غَيْرَ بَكْرٍ

الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 81.

74. شرح نهج البلاغة، ج<sup>19</sup>، ص 412؛ قارن أيضاً: محاضرات الأدباء، ج<sup>4</sup>، ص 629؛ الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 234؛ الأغاني، ج<sup>18</sup>، ص 210.

75. حملت المصادر روايات متناقضة في هذا الصدد، فمنها ما ذهب إلى اعتبار السَّعْلاة صنفاً آخر غير الغول مع العلم أنهم جعلوا لها نفس المزايا، إلا أنها تعرض للناس في النهار، بينما تعرض لهم الغول في الليل، انظر: حياة الحيوان الكبرى، ج<sup>2</sup>، ص 20؛ قارن أيضاً: مروج الذهب، ج<sup>13</sup>، ص 318-319؛ عجائب المخلوقات، ص 236-237. وذهبت روايات أخرى إلى اعتبار السَّعْلاة والغول شيئاً

## مساكن الجن

ذكر الجاحظ "أن العرب كانوا إذا صاروا في تيه من الأرض وتوسطوا بلاد الحوش خافوا عبث الجنّ والسعالي والغيلان والشيّاطين" (77). ومن هنا كانت الصلة بين تحديد مواطن الجنّ وبين خوف العرب منها. فتوهموا أن الجنّ تقيم في الخرائب والقلوات ومواضع النجاسات والمقابر (78). ثم جاءت الروايات الإسلامية لتعزز هذا الوهم حول مواضع الجن. فذهب بعض المفسرين إلى تحديد أطراف الجبال والتخوم وجزائر البحر والأرياف كمساكن لهم بعد أن طردتهم الملائكة وفرقت شملهم (79). وتتسم روايات الأعراب بشيء من الدقة عند تحديدها لمساكنهم في جزيرة العرب، فيزعمون أنهم قد استوطنوا أرض من بادوا من قبائل العرب الخالية كعاد وشمود، وطسم وجديس، وأميم وجاسم

---

واحداً. لسان العرب، ج<sup>11</sup>، ص 336؛ الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 159. وقد جاء في رواية أن الغول هي ذكر الجن بينما السعلاة أنثاه. لسان العرب، ج<sup>11</sup>، ص 510.

76. لسان العرب، ج<sup>11</sup>، ص 336. ويروى أن السُعلاة إذا ظفرت بالرجل الخالي في الصحراء فأنها ترقصه حتى يسقط ثم تمص دمه وتقضي عليه. أخبار الزمان، ص 35.

77. الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 217.

78. آكام المرجان، ص 107.

79. المعارف، ص 14؛ قارن أيضاً: تاريخ الطبري، ج<sup>1</sup>، ص 81؛ المستطرف، ج<sup>2</sup>، ص 131؛ مروج الذهب، ج<sup>1</sup>، ص 50. ويقول القزويني أن الجن لما جُمعت لسليمان (عم) خرجت من المغاور والأودية والآجام والقلوات والجبال والآكام. 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 الشّام كلها. تاريخ الخميس، ج<sup>1</sup>، ص 242. وقيل أيضاً أنها تسكن جبلاً في جزيرة العرب اسمه سواج. الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 182. واختلف كذلك في مكان هبوط إبليس، فنذكر أنه هبط في بيسان. مروج الذهب، ج<sup>1</sup>، ص 60. وقيل أن عرشه موجود على الماء في البحر، عجائب المخلوقات، ص 237-238.

وعملق، وتركزوا في أرض وبّار، التي بادت هي الأخرى، وكانت أخصب بلاد الله وأكثرها شجراً وثمرًا<sup>(80)</sup>. فلما نفوا الأُنس عنها وغلبوا عليها جعلوها حمى لهم لم يطأها أنس إلا خبلوه<sup>(81)</sup>. وقد أطلق الأعراب العنان لخيالهم في تصوير استحالة الوصول إليها، وإن من حاول ذلك فهو ضالّ لا محالة وملاق هلاكه في النهاية<sup>(82)</sup>. ولكن أكثر المواضع ارتباطاً بالجن كان عبّقر، حيث نسبوا الجن إلى هذا المكان، وأكثر الشعراء من ذكره<sup>(83)</sup>. إلا أن الرواة اختلفوا في تحديد موقعه<sup>(84)</sup>. وكما عكس التراث العربي - الإسلامي صورة عن واقع المجتمعات الإسلامية وميولها 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<sup>6</sup>، ص 215؛ قارن أيضاً: محاضرات الأدباء، ج<sup>4</sup>، ص 631.

81. ابن رشيّق القيرواني، العمدّة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الرابعة، بيروت، 1972، ج<sup>2</sup>، ص 265؛ قارن أيضاً: حمزة الاصبهياني، الدرّة الفاخرة في الأمثال السائرة، تحقيق عبد المجيد قطامش، القاهرة، 1966، ج<sup>2</sup>، ص 505؛ مروج الذهب، ج<sup>1</sup>، ص 78؛ ج<sup>3</sup>، ص 289-290؛ الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 215؛ ياقوت الحموي، معجم البلدان، بيروت، 1957، ج<sup>5</sup>، ص 357. وفي حماية الجن لبعض المواقع ومنع الأُنس من دخولها ما يذكرنا بنظام الحمى الذي كان معروفاً في الجاهلية والذي استمر كنظام متبع في الإسلام.

82. ونذكر هنا ما روي عن رجل من العرب اسمه دُعَيْمِص الرَّمْل عرف عنه شدّة اهتدائه، كيف أن الجن قضت عليه لما حاول أن يصل إلى أرضها. وقد أشار الفرزدق في إحدى نقائضه إلى هذا الحادث حيث قال:

"وَلَقَدْ ضَلَلْتُ أَبَاكَ تَطْلُبُ دَارَ مَا كَضَلَالٍ مُلْتَمِسٍ طَرِيقَ وَبَارٍ

الدرّة الفاخرة، ج<sup>2</sup>، ص 434-435؛ قارن أيضاً: معجم البلدان، ج<sup>5</sup>، ص 357؛ الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 216؛ اليزيدي، محمد بن العباس، أمالي اليزيدي، تحقيق عبد الله بن احمد العلوي الحسيني، حيدر آباد، الهند، 1369هـ، ص 77.

83. المضاف والمنسوب، ص 234. وقد أورد ذكره بعض مشاهير الشعراء. كالأعشى والمُرّار العدوي، وامرئ القيس وكثير ولبيد، وزهير وذو الرّمة. انظر: معجم البلدان، ج<sup>4</sup>، ص 79؛ قارن: لسان العرب، ج<sup>4</sup>، ص 534-535. وذكرها ابن هانئ الاندلسي في إحدى قصائده، الفتح بن خاقان، مطمح الأنفس ومسرح الثأنس، تحقيق محمد علي شوابكة، بيروت، 1983، ص 325.

84. فقالوا أنه قرية في اليمن، أو جبل في الجزيرة أو موضع بنواحي اليمامة. معجم البلدان، ج<sup>4</sup>، ص 79. حتى قال أبو عبيدة بشأنه: "ما وجدنا أحداً يدري أين هذه البلاد ولا متى كانت". لسان العرب، ج<sup>4</sup>، ص 535.

كعب الأحبار لما علم بنية عمر بن الخطاب في الخروج إلى العراق نهاه عن ذلك معللاً أن بها فسقة من الجن<sup>(85)</sup>. فعدا عما تمثله هذه الرواية من أدب فضائل البلدان ومثالبها، فهي ذات طابع سياسي محض يعكس التأييد لبني أمية ودعوتهم طالما كانت العراق دائماً موطناً لخصومهم من أنصار الشيعة والعباسية. وفي رواية مشابهة للزهرى، الذي عاش في كنف البلاط الأموي، يروي البيهقي أن الشيطان قد أتى العراق ففضى حاجته من أهلها ثم انصرف فأتى الشام فطردوه منها، فأتى مصر فباض فيها وفرخ ونشر عبقرية<sup>(86)</sup>. 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 القتل الذي مات مظلوماً. ونظراً لاعتماد الأمويين في تثبيت سلطانهم على سيوف 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<sup>(87)</sup>. فهي بالإضافة إلى تعريضها بسياسة الأمويين الغاشمة التي طغت وعسفت بالرعية، تتسم بطابع التأييد للشيعة خصوم بني أمية الألداء.

ولكن الجن لم تكتف بالمواضع التي حمتها ومنعت الأئس من الوصول إليها، بل تقحمت عليهم أحياءهم ودورهم ومرافقتهم، فانتشرت في طرقهم وأسواقهم وحماماتهم. أكدت هذا الأمر بعض الروايات الإسلامية التي عزت لله سبحانه وتعالى تخصيص إبليس وذريته بهذه الأماكن. فروى أن إبليس سأل ربه لما أهبطه إلى الأرض أن يجعل له بيتاً ومجلساً، فخصه بالحمام والأسواق ومجامع الطرق<sup>(88)</sup>. ولذلك حذرت بعض الأحاديث الناس من دخول الأسواق مبكرين أو الخروج منها متأخرين، لأن الشيطان يركز فيها

85. آكام المرجان، ص 23.

86. أماني البيهقي، ص 103.

87. الحيوان، ج 6، ص 232.

88. "أن إبليس لما نزل إلى الأرض قال: رب أنزلتني وجعلتني رجيماً، فأجعل لي بيتاً؟ قال: الحمام. قال: فأجعل لي مجلساً؟ قال: الأسواق ومجامع الطرق". عجائب المخلوقات، ص 234؛ قارن أيضاً: إحياء علوم الدين، ج 3، ص 44؛ المستطرف، ج 2، ص 131-132؛ الأولياء، ج 3، ص 378-379.



رايته<sup>(89)</sup>. 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 تفتحم الجن على الناس بيوتهم إذا ما غفلوا عن سد أبوابهم عند ابتداء الظلمة فتهجم على أنبتهم واسقيتهم ومصابيحهم فتستقر بها، حيث تستطيع بذلك أن تلحق أذاها بهم نتيجة لغفلتهم وتهاونهم. ومنعاً من ذلك فقد نبّه النبي المؤمنين أن يتداركوا هذا الخطر قبل أن يحل بهم<sup>(90)</sup>. وإزاء هذا التشدد في التحذير من دخول الجن منازل الناس، فإننا نلمس بعض التسامح في دخولهم إذا ما طرّقوا المنازل بخير ولم يريدوا بأهلها شراً<sup>(91)</sup>. بل ذهب المجتمع الإسلامي إلى إبعاد من ذلك، حين سلّم بجواز مشاطرة الجن للإنس مساكنهم إذا كانوا من المسلمين<sup>(92)</sup>. خاصة أولئك الذين تسميهم الروايات "بالعمّار" لسكناهم البيوت مع أهلها<sup>(93)</sup>. وعلى غرار ما حدث من تغيرات ديموغرافية في جزيرة العرب أبان عهد الرسالة وما بعدها، كالهجرة والتهجير والإجلاء<sup>(94)</sup>، فقد تعرض الجن أيضاً لنفس المصير. وكما كان النبي (ص) هو المقرر فيما حدث للذين هاجروا والذين أُجّلوا عن

89. وفي رواية أخرى: "فإنها مَبِيضُ الشَّيْطَانِ وبها يَقْرَبُ لَوَاهُ". آكام المرجان، ص 176؛ مناقب أبي حنيفة، ص 336. ويروي في هذا الصدد حديث ينهى الناس عن القعود على ظهور الطرق. ابن عبد ربّه الأندلسي، العقد الفريد، تحقيق أحمد الزين، والإيباري وأحمد أمين، القاهرة، الطبعة الثانية، 1962، ج<sup>2</sup>، ص 417.

90. فقد روي عنه (ص) قوله: "إذا استنحج الليل، فَكُفُّوا صُيَّانَكُمْ، فإن الشياطين تنتشر حينئذ، فإذا ذهبت ساعة العشاء، أُجِيفُوا أبوابكم وخَمَرُوا أَنْبَتَكُمْ وَأَوَكُوا أَسْقِيَتَكُمْ، فإن الشيطان لا يكشف غطاء ولا يَحِلَّ وكَاءً وَأُطْفِئُوا سُرُجَكُمْ.....". علل الشرائع، ص 582؛ قارن أيضاً: آكام المرجان، ص 180؛ الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 211؛ ج<sup>4</sup>، ص 291؛ ج<sup>5</sup>، ص 121-122؛ محاضرات الأدباء، ج<sup>4</sup>، ص 628؛ ابن أبي جمرة الأندلسي، محمد بن عبد الله، بهجة النفوس، الطبعة الثالثة، بيروت، 1984، ج<sup>4</sup>، ص 18؛ العقد الفريد، ج<sup>2</sup>، ص 417.

91. حياة الحيوان الكبرى، ج<sup>2</sup>، ص 231.

92. "ما مِنْ أَهْلٍ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا وَفِي سَقْفِ بَيْتِهِمْ مِنَ الْجَنِّ مِنَ الْمُسْلِمِينَ". آكام المرجان، ص 24.

93. الحيوان، ج<sup>6</sup>، 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 بني النضير، لإحدى قبائل اليهود الثلاث التي كانت في المدينة، وما أعقب 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 والجبّال واسكن المشركين الغور، أي ما انخفض من الأرض<sup>(95)</sup>، ومثلما أجلى يهود النضير فقد أجلى جن نصيبين وفرقهم في البلدان<sup>(96)</sup>.

#### (4)

#### طعام الجن ومراكبهم

لعلماء المسلمين في طعام الجن وشرابهم ثلاثة أقوال مختلفة أولها أن الجن جميعاً لا يأكلون ولا يشربون، وثانيها أنهم جميعاً يأكلون ويشربون كبني البشر، أما القول الثالث فيذهب أصحابه إلى أن الجن في هذا الأمر فريقان فريق يأكل ويشرب وفريق لا يأكل ولا يشرب<sup>(97)</sup>. واختلفوا أيضاً في كيفية أكلهم، فزعم فريق أن أكلهم وشرابهم تشمّم واسترواح، وزعم آخر أنه مضغ وبلع<sup>(98)</sup>. وقد تواترت الرواية عن النبي (ص) أنه أباح لهم من الطعام العظام وروث البهائم، وذلك لما التقى بهم وسألوه الزاد، حيث تتحول العظام إلى

95. كنز العمال، ج<sup>6</sup>، ص 142، 167؛ قارن أيضاً: آكام المرجان، ص 23.

96. "فقال: خَلَّ عَنِّي، فَإِنِّي شَيْخٌ كَبِيرٌ ذُو عِيَالٍ وَأَنَا فَقِيرٌ، وَأَنَا مِنْ جَنِّ نَصِيبِينَ، وَكَانَتْ لَنَا هَذِهِ الْقَرْيَةُ قَبْلَ أَنْ يُبْعَثَ صَاحِبُكُمْ، فَلَمَّا بُعِثَ أَخْرَجَنَا مِنْهَا". حياة الحيوان الكبرى، ج<sup>2</sup>، ص 169.

97. آكام المرجان، ص 28؛ قارن أيضاً: مناقب أبي حنيفة، ص 337. فأما الذين يزعمون أنهم لا يأكلون ولا يشربون فيذهبون إلى تعليل ذلك برقة أجسامهم. آكام المرجان، ص 31.

ويروي الجاحظ شعراً لِسُمَيْرِ بْنِ الْحَارِثِ الضَّبِّيِّ، يثبت فيه أن الجن لا يأكلون الطعام، حيث يقول:

أَتَوْا نَارِي فَقُلْتُ مَنْوُنَ أَنْتُمْ فَقَالُوا: الْجَنُّ، قُلْتُ عَمُوا ظَلَامًا

فَقُلْتُ إِلَى الطَّعَامِ فَقَالَ مِنْهُمْ زَعِيمٌ: نَحْسُدُ الْإِنْسَ الطَّعَامَا

الحيوان، ج<sup>1</sup>، ص 186. وانشد الكردي بيتاً ثالثاً لهذين البيتين وهو:

لَقَدْ فَضَّلْتُ بِالْأَكْلِ عَنَّا وَلَكِنْ سَوْفَ يُعَقِّبُكُمْ سَقَامَا

98. آكام المرجان، ص 28-29.

لحم غرييض ويتحول الروث إلى ثمر<sup>(99)</sup>. وقد ربطت الرواية بين هذا الصنف من الطعام. وبين دعوة النبي لتحريم الاستمتاع به من قبل المسلمين<sup>(100)</sup>. وليس من تفسير لهذا الربط إلا اتصاله بفن معروف من فنون الآداب الإسلامية هو أدب العلل<sup>(101)</sup>. 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<sup>(102)</sup>. بل ويفضلون بعض الأطعمة على غيرها، كتفضيلهم الأرز على سائر ألوان الطعام<sup>(103)</sup>. هذا مع العلم أن القول كان الوجبة الدائمة التي يتناولها الجن<sup>(104)</sup>. ولعل في الإشارة إلى هذين الصنفين ما يعكس إلى حد ما، نظرة الاستعلاء التي ميزت العرب من أهل البادية على سكان القرى والفلاحين، الذين كان جلّ طعامهم ما تنبتة الأرض التي يعيشون عليها<sup>(105)</sup>. أرادوا بذلك أن يبينوا أن مأكلاً هؤلاء كمأكل الجن الذين لا يستطيعون البشر. ومع ذلك فإننا نرى الجن تأكل ما يأكله الأعراب، فهي مولعة بالتمر تسرقه من مخازن الناس<sup>(106)</sup>. إلا إنها لا تأكل بيمينها، بل بشمالها، ولذا

- 
99. كنز العمال، ج<sup>6</sup>، ص 144؛ قارن أيضاً: تفسير ابن كثير، ج<sup>4</sup>، ص 164؛ آكام المرجان، ص 48.
100. فقد روي أن الجن قالوا للنبي (ص): "يا رسول الله إن الناس ينجسونها علينا، فنهى عليه السلام أن يستجى أحدٌ خرج من الخلاء بعظم أو روث أو بعة". كنز العمال، ج<sup>6</sup>، ص 169؛ قارن: تفسير ابن كثير، ج<sup>4</sup>، 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 فهرس المؤلفات الإسلامية حيث يجد المرء مجموعات من التأليف تحمل اسم "علل الشرائع" أو "علل النحو" وما شابه ذلك.
102. "إذا وُضِعَ غذاءُهم نزلوا فَتَعَدُّوا معهم، وإذا وُضِعَ عشاؤُهم نزلوا فَتَعَشَوْا معهم". آكام المرجان، ص 24؛ قارن أيضاً: أخبار الزمان، ص 36-37؛ العقد الفريد، ج<sup>2</sup>، ص 456؛ ج<sup>6</sup>، ص 297.
103. تفسير ابن كثير، ج<sup>4</sup>، ص 430؛ قارن: آكام المرجان، ص 69.
104. الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 210؛ قارن: محاضرات الأدباء، ج<sup>4</sup>، ص 631؛ النهاية في غريب الحديث، ج<sup>3</sup>، ص 381؛ لسان العرب، ج<sup>11</sup>، ص 534.
105. إن نظرة الاستعلاء هذه لم تختف وما زال البدو ينظرون إلى سكان القرى من الفلاحين على أنهم أدنى مكانة وألأم عرقاً. وقد كانت جذور هذه النظرة قديمة عند العرب حيث كانوا يحتقرون الفلاحين ويستهيئون بهم. أنظر: الإصابة، ج<sup>3</sup>، ص 133، حلية الأولياء، ج<sup>3</sup>، ص 319.
106. حياة الحيوان الكبرى، ج<sup>2</sup>، ص 168-169.

نهى النبي (ص) المسلمين عن الأكل بشمالهم<sup>(107)</sup>. 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 مطايا تركبها وترحل عليها، إلا أنها تختلف عن مطايا العرب المعهودة من الإبل والخيول والأتن. فجعلوها بهائم وطيور وزواحف، وذكروا منها النعام والظباء والثعالب والعطاء والقناذف والجرذان والفئران والورل والأرانب<sup>(108)</sup>. وذكر أيضاً أن الجنادب من مراكبهم. بل هي المفضلة عندهم والأثيرة على غيرها من مراكبهم<sup>(109)</sup>. ولم تكن هذه الأصناف من المطايا على درجة واحدة من المكانة في نظرهم. فتمثلوا فضلوا الجنادب، فقد نشاءموا من ركوب الأرانب والذئاب<sup>110</sup>. وتذكرنا الأشعار المنسوبة إليهم في ركائبهم، بشعراء الجاهلية الذين خصّوا رواحلهم بجزء لا يستهان به من قصائدهم ومعلقاتهم<sup>(111)</sup>. وحال الجن في حرصهم على مطاياهم من الأخطار التي تتربص بها، لا يقل عن حرص العرب على خيولهم وركائبهم، خاصة إذا كانت هذه المطايا من الظباء التي يطمع بها الصيادون. فكثيراً ما كان يسمع الصيادون اصواتاً تهتف بالظباء تحذرهما من سهامهم فتتجو من موت

107

108. الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 237-239؛ قارن أيضاً: شرح نهج البلاغة، ج<sup>19</sup>، ص 411؛ محاضرات الأدباء، ج<sup>4</sup>، ص 632.

109. فقد روي في هذا الصدد شعر منسوب إلى الجن يذكر فيه فيقول:

كُلُّ الْمَطَايَا قَدْ رَكَبْنَا فَلَمْ نَجِدْ      أَلَذَّ وَأَشْهَى مِنْ رُكُوبِ الْجَنَادِبِ

الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 293؛ قارن أيضاً: محاضرات الأدباء، ج<sup>4</sup>، ص 632.

110. ففي تشاؤمهم من هذه المطايا أنشدت بعض الأبيات منها:

"وَشَرُّ مَطَايَا الْجِنِّ أَرْتَبُ خَلَّةً      وَذَنْبُ الْغَضَا أَوْقَى عَلَى كُلِّ صَاحِبٍ"

الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 239؛ وفي ركوبهم للذئاب أنظر أيضاً: الأغاني، ج<sup>9</sup>، ص 163.

111. أنظر على سبيل المثال: معلقة امرئ القيس، وطرفة، وباقي أصحاب المعلقات، الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، القاهرة، 1963.

محقق<sup>(112)</sup>. وإذا ما حدث ووقعت الطباء في حبال الصيادين توسط الجن لديهم لإطلاق سراحها وعوضوهم عن ذلك طعاماً وشراباً وحسن ضيافة<sup>(113)</sup>. من أجل ذلك كان الرجل من العرب لا يصيد شيئاً من مراكب الجن كاليربوع والقنفذ والورل لأنه لا يأمن من أن تتأثر الجن فتفتك بفحل إبله<sup>(114)</sup>. وينقسم المجتمع العربي، كما يصوره الجاحظ، إلى قسمين فيما يتصل بمسألة مطايا الجن، الأول يرى فيها حقيقة لا مرأ فيها، ويذهب إلى إثباتها بالأدلة<sup>(115)</sup>. بينما يشك القسم الآخر في ذلك ويرى في هذه الأخبار نوعاً من أكاذيب الأعراب<sup>(116)</sup>. 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 اعتقدوا أن تعليق كعب الأرنب أو سن الثعلب ينفر الجن من أصحابها فيتخلصون من أذاها<sup>(117)</sup>. واعتقدوا أيضاً أن تغيير الجن من الصبيان يتأتى بتغريب أسمائهم، وذلك بان

112. آكام المرجان، ص 119-121.

113. نفس المصدر، ص 122-123.

114. الحيوان، ج 6، ص 46-47؛ قارن أيضاً: شرح نهج البلاغة، ج 19، ص 412. ويرى في هذا الصدد عن الشرقي بن القطامي أن رجلاً قتل قنفذاً فغرمته الجن أن يدفع ديتته. شرح نهج البلاغة، ج 19، ص 421-423.

115. وأصحاب هذا الرأي هم الأعراب ومن كان في مستوى إدراكهم من العامة، فيروي ابن الأعرابي أنه التقى بأحد الأعراب فروى له شعراً في مطايا الجن، فسأله ابن الأعرابي إن كان يؤمن أن الجن تركبها فأجابه قائلاً: "أحلف بالله لقد كنت أجذب بالطباء التوقيع في ظهورها والسمة في الأذن". الحيوان، ج 6، ص 237-238.

116. أما أصحاب هذا الرأي فهم العلماء ورجال الفكر والأدب، ممن يستندون أيضاً إلى روايات الأعراب للتدليل على كذب تلك الأخبار. الحيوان، ج 6، ص 240؛ شرح نهج البلاغة، ج 19، ص 413-414.

117. الحيوان، ج 6، ص 357-358؛ قارن أيضاً، حياة الحيوان الكبرى، ج 1، ص 21؛ الدرر الفاخرة، ج 2، ص 563؛ شرح نهج البلاغة، ج 19، ص 403-404؛ النويري، أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، القاهرة، 1923-1954، ج 3، ص 123-124. وعن تعليق سن الثعلب أو الهر للغاية نفسها أنظر: شرح نهج البلاغة، ج 19، ص 404؛ قارن أيضاً: نهاية الأرب، ج 3، ص 124؛ الدرر الفاخرة، ج 2، ص 564.

يسمواهم بأسماء مراكب الجن حتى تبتعد عنهم<sup>(118)</sup>. ومما 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 أُثر عن اعتقاد العرب من أن للجن شهوة للجماع كالإنس<sup>(119)</sup>. وإن ممارسة هذه الشهوة لا تقتصر على تتكاثرهم فيما بينهم، بل تصل إلى درجة المشاركة والتبادل بين الثقيلين<sup>(120)</sup>، 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 أن المجنون إذا صرعه الجنية، وأن المجنونة إذا صرعها الجنّي، إن ذلك على طريق العشق والهوى وشهوة النكاح. وأن الشيطان يعشق المرأة منا وإن نظرته إليها من طريق العجب بها اشد عليها من حمى أيام وأن عين الجان اشد من عين الإنسان"<sup>(121)</sup>. ومن طرائف ما يروى في هذا الصدد، أن العرب يعتقدون أن التناكح بين الإنس والجن قد يسفر عن إنجاب الأطفال،

---

118. شرح نهج البلاغة، ج<sup>19</sup>، ص 404. واعتاد العرب إذا ما دخلوا قرية وخافوا جنّها أن يعشروا كتعشير الحمار (أي نهيقه). ورويت لهم في ذلك أشعار. الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 358-359؛ شرح نهج البلاغة، ج<sup>19</sup>، ص 394-395. وجاء في بعض الأحاديث أن تربية الحمام في البيوت يُبعثُ الجن عن أذى الصُّبيان، آكام المرجان، ص 180.

119. تفسير ابن كثير، ج<sup>4</sup>، ص 278.

120. آكام المرجان، ص 66؛ قارن أيضاً: مناقب أبي حنيفة، ص 335؛ الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 161-162؛ ج<sup>1</sup>، ص 188-189.

121. الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 217-218؛ قارن أيضاً: ج<sup>6</sup>، ص 170-171؛ ج<sup>6</sup>، ص 260؛ محاضرات الأدباء، ج<sup>4</sup>، ص 628-629؛ آكام المرجان، ص 106. وهناك أسباب أخرى للصَّرَع تكون لبُغْض 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 بالسعلاة التي ولدت له ابنه عسلاً وضمّهما، فجاء الإسلام وقد بلغ أبناء عسل ثمانية فاخترطوا لهم خطة بالبصرة<sup>(122)</sup>. وظل أبناء عمرو بن يربوع يدعون ببني السعلاة على مدى أجيال متعاقبة<sup>(123)</sup>. وكانت بلقيس ملكة سبا من نتاج الزواج المختلط. فقد روي أن أباهما شراحيل كان من نسل يعرب بن قحطان، وكان تحدر من صلب أربعين ملكاً، فلم ير لنفسه كفواً في الملوك فتزوج امرأة من الجن اسمها ريحانة بنت السكّن، فولدت له بلقيس ولم يكن له ولد غيرها<sup>(124)</sup>. ولم يشكوا بأن أجداد عبد الله بن هلال من جهة أمة كانوا من الجن<sup>(125)</sup>. وقد ميزوا بين نتاج مثل هذا من الزواج، فأطلقوا على المتولد بن الإنسي والجنية اسم "الخس"، وعلى المتولد بين الإنسي والسعلاة اسم

122. الاشتقاق، ص 227-228؛ قارن أيضاً: الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 197؛ محاضرات الأدباء، ج<sup>4</sup>، ص

631؛ ابن العربي، محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد الجاوي، القاهرة، 1972،

ص 1160؛ كتاب الزينة، ج<sup>1</sup>، ص 184؛ شرح نهج البلاغة، ج<sup>9</sup>، ص 411-412.

123. وبسبب ذلك كانوا هدفاً لهجاء الشعراء لهم فارتجز في هجائهم الرجز التالي:

"يا قَبِيحَ اللَّهِ بني السَّعلاةِ  
عَمْرُو بنِ يَرْبُوعِ شِراؤُ النَّاتِ  
لَيْسُوا بِأَبْطالٍ وَلَا أَكْبَاتِ"

شرح نهج البلاغة، ج<sup>9</sup>، ص 412؛ القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم، الأمالي، مراجعة وتصحيح

محمد عبد الجواد الأصمعي، القاهرة، 1926، ج<sup>2</sup>، ص 68. وقد عزي هذا الرجز إلى الشاعر علباء

بن أرقم، لسان العرب، ج<sup>2</sup>، ص 101، المنسوب إلى بني يشكر، أنظر: المزرباني، أبو عبيد الله،

محمد بن عمران، معجم الشعراء، تحقيق: ف. كرنكو، القاهرة، 1354هـ، ص 304.

124. حياة الحيوان الكبرى، ج<sup>2</sup>، ص 109؛ قارن أيضاً: تاريخ الخميس، ج<sup>1</sup>، ص 244؛ آكام المرجان،

ص 70-71، مناقب أبي حنيفة، 335؛ الحيوان، ج<sup>1</sup>، ص 187-188. وروي في نسبها أنها بنت

النَّشْرَح بن ذي جَدَن، وأُمُّها بنتُ السُّكَيْن ملك الجن، المحبر، ص 367.

125. وكان عبد الله بن هلال هذا آخر من تبقى من نسل مَعْدٍ يَكرب الحميري وكان يلقَّب "بَصْدِيقِ إِبْلِيس"،

أو "حَتْنِ إِبْلِيس". الحيوان، ج<sup>1</sup>، ص 190؛ ج<sup>6</sup>، 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 سَعْد بن جبير قد تزوّج السَّعلاة وأنجب منها

أطفالاً؛ أنظر: أخبار الزمان، ص 35.

"المُملوق"<sup>(126)</sup>. ووصفوا جميعاً بالمُعَرَّبِينَ، لأنه شارك فيهم الجن<sup>(127)</sup>. وساد عندهم الاعتقاد إن صفات الجن ومزايه تغلب على الأطفال المتولدين من هذا التزاوج<sup>(128)</sup>. ولجهلهم في تفسير أسباب التشوّه الذي يحدث في أعضاء جسم الإنسان، فقد عزوا ذلك إلى ملابسات نكاح الجن بالمرأة. من ذلك ما ادّعوه من إن المخنث من الأطفال إنما يولد هكذا لأن الجن تسبق الرجل إلى زوجته إذا ما أتاها وهي حائض<sup>(129)</sup>.

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 خلافة بني العباس وخاصة أيام خلافة بن المقتدر<sup>(130)</sup>. ولم تتوقف العلاقة المتبادلة بين الجن والإنس عند حدّ العشق فحسب، بل تعدت ذلك إلى الخطبة فالزواج. فروي أن قوماً من أهل اليمن استفتوا مالك بن أنس في رجل من الجن تقدم لخطبة جارية لهم معللاً ذلك بأنه يريد الحلال<sup>(131)</sup>. وذكر عن جني آخر خطب امرأة من العرب وتزوجها<sup>(132)</sup>. 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<sup>(133)</sup>. وكثيراً ما

126. آكام المرجان، ص 71.

127. وردت هذه الصفة في حديث روته عائشة عن النبي (ص). مناقب أبي حنيفة، ص 338.

128. يروي الجاحظ أبياتاً تُبين ذلك فيقول:

غَلَبَتْنِي عَلَى النَّجَابَةِ عَرْسِي	بَعْدَ أَنْ طَالَ فِي النَّجَابَةِ ذِكْرِي
وَأَرَى فِيهِمْ شُمَائِلَ أَنْسٍ	غَيْرَ إِنَّ النَّجَارَ صُورَةَ عَفْرِ

وأنظر بقية الشواهد من الشعر والنثر على ذلك. الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 235-237.

129. آكام المرجان، ص 77. وفي هذا بالطبع إمعان في التحذير من مَغَبَّةِ إِيْتَانِ المرأة في حيضها لما قد يترتب على ذلك من تشويه في خلقه 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<sup>2</sup>، ص 133.



تعرضت نساء الإنس لملاحقة رجال من الجن أرادوا بهن الفاحشة<sup>(134)</sup>. وقد تمادى بعض ذكور الجن في الاعتداء على الحرائر المتزوجات غير أبهين بأزواجهن. من ذلك ما روي عن امرأة غاب عنها زوجها فأتاها الجن على هيئته أثناء غيابه، وكان ينال منها ما يناله زوجها. ولما عاد الزوج جاءه الجنّي وهدده بالقتل أن لم يقبل أن يشاركه في زوجته<sup>(135)</sup>. ومثلما يستغل ذكور الجن سطوتهم للتسلط على نساء الإنس، فإن نساء الجن تفعل ذلك في رجال الإنس. فقد روي أن أحد أشراف قریش، وهو سعيد بن خالد بن عبد الله بن أسيد، كان يُصرع نصف سنة ويُفقد النصف الآخر، فلما عزم أهله على علاجه تكلمت امرأة على لسانه وادعت أنها ابنة سيّد الجن واعترضت على معالجته مهددة بقتله إذ ما أصروا على ذلك<sup>(136)</sup>. ولعل في هذه النادرة ما يذكرنا ببعض سنن العرب في الزواج، إذ لا يخطب الكفء إلا إلى الكفاء ولا يخطب الهجين إلا إلى هجين مثله<sup>(137)</sup>. ولم تكن هذه حال جميع نساء الجن، فكان بعضهم يلجأ إلى التتكرّر لتصل إلى بغيتها، فإذا ما اكتشف الإنسي حقيقة أمرها لم تكن لتتورع عن إلحاق الأذى به<sup>(138)</sup>. وقد تستعين الجن بفحولة الإنسي طلباً للنجاسة وكرم الأحساب. فيزعم أعراب بني مرّة أن الجن قد استفحلت سنن المريّ فخلّوا بينه وبين نسائهم رجاء أن يولد فيهم مثله<sup>(139)</sup>. ولا يغرب عن البال ما لهذه النادرة من صلة مباشرة بتفاخر العرب بالأنساب، فجاءت هذه الرواية لمحاولة إثبات عرّاقة نسبهم وبعد صيتهم، حتى أن الجنّ أرادت أن تتشرّف به.

134. الأنطاكي، داود، تزيين الأسواق في أخبار العشاق، بيروت، 1972، ج<sup>2</sup>، ص 383؛ آكام المرجان، ص 75-76؛ ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، ألوفاً بأحوال المصطفى، تحقيق مصطفى عبد الواحد، بيروت، 1966، ج<sup>1</sup>، ص 154.

135. تزيين الأسواق، ج<sup>2</sup>، ص 384؛ الحلبي، علي بن برهان الدين، السيرة الحلبية، القاهرة، 1964، ج<sup>1</sup>، ص 342.

136. الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 170-171.

137. المحبّر، ص 310.

138. آكام المرجان، ص 69.

139. وقد ضُرِبَت الأمثال في سنن هذا فقيل فيه بعد أن اختفى ولم يُرَ ثانية: "أضلُّ من سنن" وقيل فيه أيضاً: "ضالّة غطفان". أنظر: الدرّة الفاخرة، ج<sup>1</sup>، ص 380.

## الجن والجرائم الغامضة

يحكي رواية الأخبار أن بعض الرجال البارزين في الجاهلية والإسلام قد لاقوا حتفهم أو اختفت آثارهم في ظروف غامضة لم يستطع أحد الوقوف على حقيقتها. وكان على رأس هؤلاء سعد بن عباد بن ذئيم الخزرجي، أحد الصحابة واحد نقباء الأنصار في العقبة وواحد من الذين لعبوا دوراً هاماً في تثبيت الدعوة الإسلامية بعد الهجرة<sup>(140)</sup>. وكان أيضاً من أبرز الذين تخلفوا 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<sup>(141)</sup>. وقد شاع أن الجن قد قتله واعترف ناطقها بذلك<sup>(142)</sup>. إلا أن بعض المؤرخين والإخباريين يشك في هذه الرواية ولا يرضى بصحتها<sup>(143)</sup>. ويزعم بعضهم أن عمر بن الخطاب هو الذي دبّر قتله لأنه أبى أن يبايعه بالخلافة، وإن اتهم الجن بقتله لم يكن إلا تليفاً للتمويه على قاتله الحقيقي وعلى دوافعه السياسية<sup>(144)</sup>. وقد روي في ذلك بعض النواذر الساخرة التي تعرض بالمتهمين الحقيقيين

140. أنظر ترجمته: ابن سعد، محمد بن سعد، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق أدورس خاو، ليدن، 1917، ج 3

(2)، ص 142-145؛ الإصابة، ج 2، ص 30؛ المعارف، ص 259.

141. ابن سعد، ج 3 (2)، ص 144-145.

142. فقد روي الشعر التالي على لسان الجن تزعم فيه قتل سعد بن عباد:

قَدْ قَتَلْنَا سَيِّدَ الْخَزْرَجِ سَعْدَ بْنَ عَبَادَةَ  
وَرَمَيْنَاهُ بِسَهْمَيْنِ فَلَمْ نُخْطِ فُؤَادَهُ

النوبختي، أبو محمد بن موسى، فرق الشيعة، تحقيق محمد صادق، النجف، 1959، ص 24؛ قارن أيضاً: العقد الفريد، ج 4، ص 260؛ المعارف، ص 259؛ محاضرات الأدباء، ج 4، ص 629؛ شرح نهج البلاغة، ج 17، ص 223؛ الحيوان، ج 6، ص 208-209؛ ابن سعد، ج 3 (2)، ص 145؛ أنساب الأشراف، ج 1، ص 250؛ تاريخ دمشق، ج 6، ص 93.

143. فرق الشيعة، ص 24.

144. أنساب الأشراف، ج 1، ص 589؛ قارن أيضاً: العقد الفريد، ج 4، ص 260. وفي رواية أخرى أن أبا بكر هو الذي وجه إليه رجلاً ليأخذ بيعته، فلما أبى ذلك كمن له في الطريق ورماه بسهم قتله، ثم رفع

وتسخر من إصااق التهمة بالجن<sup>(145)</sup>. ومن خلال الروايات المتناقضة عن هذا الحادث يتبين البعد السياسي الذي تنطوي 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 متباينة. وكان من بين هؤلاء علقمة بن صفوان الكناني، جد مروان بن الحكم لأمه، حيث قتلته الجن في إحدى الليالي وهو في طريقه إلى مكة<sup>(146)</sup>. وقتلت أيضاً حرب بني أمية، والد أبي سفيان، واستدلوا على ذلك ببيت من الشعر عزوه إلى الجن معللين ذلك بصعوبة إنشاده ثلاث مرات متصلة<sup>(147)</sup>. وقد قتلوا كذلك الغريض مغني مكة المشهور<sup>(148)</sup>، لأنه افتتن بغنائ الساهر طائفة من الجن فانقلوا إلى مكة حيث يقيم لحسن صوته<sup>(149)</sup>، ثم استشعر غضب الجن فأحجم عن غناء ذلك الصوت الذي نهى عنه زماناً، إلى أن أغضبه بعض مواليه ذات مرّة فعاد وتغنى به فقتلته الجن بسبب ذلك<sup>(150)</sup>. ولعل

---

عقيرته في ظلام الليل وأنشد ذلك الشعر يومهم أن ذلك شعر الجن هي التي قتلته. شرح نهج البلاغة، ج<sup>17</sup>، ص 223.

145. فيروي ابن أبي الحديد أن رجلاً سأل شيطان الطاق (أحد شعراء الشيعة المشهورين) ما منع علياً أن يخاصم أبا بكر في الخلافة، فأجابه: "يا ابن أخي، خاف أن تقتله الجن". شرح نهج البلاغة، ج<sup>17</sup>، ص 223، ويروي في موضع آخر شعراً لبعض المتأخرين ينفي فيه أن تكون الجن قد قتلته عندما بال وهو قائم فيقول:

يَقُولُونَ سَعْدٌ شَكَّتِ الْجِنُّ قَلْبَهُ	أَلَا رُبَّمَا صَحَّحْتَ دِينَكَ بِالْغَدْرِ
وَمَا ذَنْبُ سَعْدٍ أَنَّهُ بَالٍ قَائِمًا	وَلَكِنْ سَعْدًا لَمْ يُبَايِعْ أَبَا بَكْرٍ

نفس المصدر، ج<sup>10</sup>، ص 111.

146. الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 206-207؛ قارن: مروج الذهب، ج<sup>3</sup>، ص 324-326.

147. الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 207-208؛ مروج الذهب، ج<sup>3</sup>، ص 326؛ محاضرات الأدباء، ج<sup>4</sup>، ص 629. وذكر أيضاً أنهم قتلوا مرداس بن أبي عامر السلميّ وهو والد العباس بن مرداس الصحابي المشهور.

مروج الذهب، ج<sup>3</sup>، ص 327.

148. أنظر أخباره في: الأغاني، ج<sup>2</sup>، ص 128-148.

149. الأغاني، ج<sup>2</sup>، ص 141؛ الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 208.

150. الأغاني، ج<sup>2</sup>، ص 148.

الغموض الذي يكتنف موت الغريض كان مثاراً لهذا النوع من الروايات التي تقحم الجن في قتل أمثال هؤلاء. وقد تنبه الجاحظ إلى هذا الأمر وعدّ ذلك نوع من الخرافات<sup>(151)</sup>. ويتصل بهذا النوع من قضايا الغموض، اختفاء بعض الأشخاص دون أن يتركوا أثراً يدل على مكان وجودهم، وقد علل المجتمع ذلك بأن الجن قد اختطفتهم أو أنها استهوتهم 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 من بني غُدْرَة استهوته الجن زمناً ثم خَلَّت عنه ورجع إلى قومه، فأخذ يحدثهم بالأعاجيب من أحاديث الجن، وصارت العرب إذا سمعت الحديث الغريب الذي لا أصلَ له تسميه "حديث خُرَافَة"، ثم كثر هذا في كلامهم حتى قيل للأباطيل والترّهات "خرافات"<sup>(152)</sup>. ولكن نفراً آخر من هؤلاء اختفوا ولم تكن لهم عودة أبداً، كان منهم سنان بن حارثة، والد هرم بن سنان الذي خلّده 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<sup>(153)</sup>. ويبدو أن اعتماد مثل هذه المعاذير لتفسير هذه الحوادث، عدا عن كونه تفسيراً مقبولاً في أوساط الناس إذّاك، فإن فيه نوعاً من السلوى وصرف الذهن عن أسبابها ونتائجها.

151. الحيوان، ج<sup>1</sup>، ص 302.

152. المضاف والمنسوب، ص 130، قارن أيضاً: محاضرات الأدباء، ج<sup>4</sup>، ص 631؛ الاشتقاق، ص 428؛ الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 210؛ النهاية في غريب الحديث، ج<sup>2</sup>، ص 25. ومن بين أولئك رجل اختطفته الجن ولبث فيهم وقتاً إلى أن غزت جماعة الجن هذه غارزةً 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<sup>1</sup>، ص 301، وتفسر بعض الروايات اختفاء عمرو بن عدي اللخمي وإعادته إلى خاله (أخو أمّه) جُذَيْمَة الأبرش بمثل هذا التفسير. محاضرات الأدباء، ج<sup>4</sup>، ص 631.

153. الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 209؛ محاضرات الأدباء، ج<sup>4</sup>، ص 631.

## الجن والدعوة الإسلامية

تكاد تطبق آراء المسلمين على أن الجن مكلفون مثلهم مثل البشر، ولا يشذ عن هذا الإجماع إلا بعض الحشوية، والدلائل على تكليفهم قائمة في مواضع كثيرة من القرآن الكريم<sup>(154)</sup>. وتأول العلماء بعض الآيات ليدلوا على أن النبي محمد (ص) قد بعث إلى الجن كما بعث إلى الأنس<sup>(155)</sup>. في حين أن فريقاً آخر يرى أن الله بعث للجن رسلاً منهم سبقوا دعوة الإسلام<sup>(156)</sup>. وكانت أول صلة للجن بالدعوة الإسلامية، ذلك اللقاء الذي تم بينهم وبين رسول الله في نخله عند عودته من الطائف إلى مكة وهي التي يسميها كتاب السيرة "ليلة الجن"<sup>(157)</sup>. ولعل توقيت هذا اللقاء كانت له دلالة عظيمة، حيث شكل بارقة

154. آكام المرجان، ص 34، قارن أيضاً: مقالات الإسلاميين، ج<sup>2</sup>، ص 127؛ مرآة الزمان، مخ، المتحف البريطاني، or. 4215، ورقة 11 ب.

155. تفسير القرطبي، ج<sup>16</sup>، ص 217؛ آكام المرجان، ص 35-36؛ مناقب أبي حنيفة، ص 333. وكما أرسل النبي رسله إلى الملوك والأمراء والقبائل يدعوهم إلى الإسلام فقد أرسل علياً وسلمان الفارسي لدعوة الجن للإسلام. أنظر: الإصباة، ج<sup>2</sup>، 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: آكام المرجان، ص 36؛ التهانوي، ج<sup>2</sup> ص 265.

157. ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، 1963، ج<sup>2</sup>، 287؛ قارن أيضاً: الثعالبي، جواهر الحسان في تفسير القرآن، بيروت (د.ت)، ج<sup>4</sup>، ص 157؛ البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، القاهرة، الطبعة الثانية، 1955، ج<sup>2</sup>، ص 215؛ تفسير القرطبي، ج<sup>16</sup>، ص 215-217؛ السيرة الحلبية، ج<sup>2</sup>، ص 58-59؛ تفسير ابن كثير، ج<sup>4</sup>، ص 166-167، ص 164؛ الإصباة، ج<sup>2</sup>، ص 528؛ ج<sup>1</sup>، ص 29؛ ابن سعد، ج<sup>1</sup> (1)، ص 142؛ إمتاع الأسماع، ص 459؛ ابن عبد البر، الدرر في اختصار المغازي والسير، بيروت، 1984، ص 32؛ الروض الأنف، ج<sup>2</sup>، ص 303-305؛ دلائل النبوة، ج<sup>2</sup>، ص 128-129؛ الذهبي، السيرة النبوية، ص 125؛ آكام المرجان، ص 38؛ حلية الأولياء، ج<sup>5</sup>، ص 341.

أمل في نجاح الدعوة. فقد روي أن النبي (ص) قد عاد من الطائف محزوناً لم يستجب له رجل واحد ولا امرأة، فإذا به وقد استحوذ عليه اليأس أمام وafd من الجن أرسلهم الله إليه يستمعون إلى دعوته<sup>(158)</sup>، فبايعوه على الإسلام<sup>(159)</sup>، وواعدوه أن يرجعوا إليه بمن آمن معهم من قومهم<sup>(160)</sup>. إن وقفة قصيرة نتأمل فيها تفاصيل هذا اللقاء، سوف نتقلنا إلى لقاء مماثل جاء ترتيبه الزمني بعد هذه الحادثة، أنه لقاء العقبة بين النبي ونفر من الأنصار من أهل يثرب. فكلما الحادثن قد وقع في وقت حرج كانت الدعوة تمر به، وكلاهما كان كوة انبثق منها شعاع أمل يبشر بالنجاح. وكما اهتم كتاب السيرَ بعدد من اجتمعوا بالنبي في العقبة وبأسمائهم، فقد حفظت لنا الروايات الإسلامية عدد أفراد الجن وأسمائهم<sup>(161)</sup>، ومن أي مكان أتوا، وأنه لَمَّا يسترعي النظر أن بعض الروايات<sup>(162)</sup> تنسب أعضاء هذا الوفد إلى اليهود<sup>163</sup>، فإن دل هذا على شيء فإنما يدل على نمط معروف من الجدل الأكاديمي

158. ابن سعد، ج<sup>1</sup> (1)، ص 142.

159. آكام المرجان، ص 38، الدرر، ص 32.

160. دلائل النبوة، ج<sup>2</sup>، ص 128-129؛ جواهر الحسان، ص 157.

161. ولكنهم اختلفوا في عددهم، فأكثر الروايات تجعلهم سبعة أشخاص، انظر: تفسير ابن كثير، ج<sup>4</sup>، ص 167، 340، ابن سعد، ج<sup>1</sup> (1)، ص 142؛ الروض الأنف، ج<sup>2</sup>، ص 303-305، دلائل النبوة، ج<sup>2</sup>، ص 127؛ آكام المرجان، ص 41؛ السيرة النبوية، ج<sup>2</sup>، ص 287؛ تفسير القرطبي، ج<sup>16</sup>، ص 213، السيرة الحلبية، ج<sup>2</sup>، ص 58. وهناك رواية أخرى تجعلهم تسعة، انظر: تفسير ابن كثير، ج<sup>4</sup>، ص 164؛ الإصابة، ج<sup>2</sup>، ص 528؛ ج<sup>1</sup>، ص 29؛ دلائل النبوة، ج<sup>2</sup>، ص 127، آكام المرجان، ص 44؛ تفسير القرطبي، ج<sup>16</sup>، ص 213. وقيل في رواية أنهم كانوا ثمانية أشخاص، إمتاع الأسماع، ص 459. كما وذكرت روايات مختلفة أن عددهم يفوق العشرة، أنظر: تفسير ابن كثير، ج<sup>4</sup>، ص 167. ويبدو أن حصر عددهم من السبعة إلى التسعة يتعلق بمدلول لفظ "النفر" عند العرب، لأنه لا يضاف إلا إلى ما دون العشرة من الرجال، أنظر، لسان العرب، ج<sup>5</sup>، 225-226.

162. فأكثر الروايات تجعلهم من جن نصيبين، ويجعلهم البعض الآخر من نينوى. تفسير ابن كثير، ج<sup>4</sup>، ص 166. وتجعلهم أخرى من حرّان أو جزيرة المَوْصِل، تفسير القرطبي، ج<sup>16</sup>، 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<sup>2</sup>، ص 303-305؛ تفسير البيضاوي، ج<sup>2</sup>، ص 215؛ جواهر الحسان، ج<sup>4</sup>، ص 157؛ تفسير القرطبي، ج<sup>16</sup>، ص 213، 217.

الذي استعر بين علماء المسلمين وبين أبحار اليهود حول مصداقية الدعوة الإسلامية ومصادقية نبوة محمد (ص). فجاءت هذه الروايات لتردّد مثيلاتها من دلائل النبوة ولتشكل حجة على اليهود الذين ينكرون تلك المصادقية.

ولكن دور الجن لم يقتصر على موقف التصديق للدعوة واعتناق الإسلام مع الرعيل الأول من الصحابة الأول، بل تعدّاه إلى دور التبشير برسالة الإسلام بين العرب فكان جماعة منهم على علم بمبعث النبي (ص) يتربصون ظهوره ليعلنوا إسلامهم. فهذا هو أحد هؤلاء ممن قرأ التوراة والإنجيل يعرف بظهور محمد، وكان مختفياً بإحدى الجزر يعكف عبادة الله إلى أن يحين ظهوره، وظل على هذه الحال أربع مائة سنة<sup>(164)</sup>. وكان منهم من نقل صوت الرسالة ونشرها بين قبائل العرب، فأسلم على أيديهم بعض كبار الصحابة<sup>(165)</sup>. ولم يكن حال الجن مع الدعوة مختلفاً 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 يتلقاهم فوجاً بعد فوج وقبيلة بعد قبيلة، ويعامل كل طائفة منهم بما يليق بأمثالهم من العرب<sup>(166)</sup>. ويسمّيهم بأسماء

---

164. أبو زيد القرشي، محمد بن الخطاب، **جمهرة أشعار العرب**، تحقيق محمد علي البجاوي، القاهرة، 1967، ج<sup>1</sup>، ص 53-55؛ قارن أيضاً: تفسير ابن كثير، ج<sup>4</sup>، ص 169.

165. عن تميم الداربي أنظر: **السيرة الحلبية**، ج<sup>1</sup>، ص 330-331. وعن العباس بن مرداس أنظر: **آكام المرجان**، ص 130؛ **السيرة الحلبية**، ج<sup>1</sup>، ص 325. وعن سواد بن قارب أنظر: **تفسير ابن كثير**، ج<sup>4</sup>، ص 168؛ **الروض الأنف**، ج<sup>2</sup>، ص 300-301؛ **السيرة الحلبية**، ج<sup>1</sup>، ص 322-324؛ **الذهبي**، **السيرة النبوية**، ص 128-130؛ **دلائل النبوة**، ص 31-32؛ **آكام المرجان**، ص 128-130؛ **جمهرة أشعر العرب**، ج<sup>1</sup>، ص 51-53. كما بشرت الجن بمبعث النبي جماعة آخرين أقل شهرة من هؤلاء، ومنهم على سبيل المثال رجل من غُذرة اسمه زَمَل بن عمرو. **السيرة الحلبية**، ج<sup>1</sup>، ص 330. وامرأة من الأنصار كانت عشيقاً لأحد الجان تدعى فُطَيْمَة. أنظر عنها: **الذهبي**، **السيرة النبوية**، ص 130؛ **السيرة والمغازي**، ص 113؛ **دلائل النبوة**، ص 29؛ **السيرة الحلبية**، ج<sup>1</sup>، ص 324-325.

166. **آكام المرجان**، ص 51. ومن الأمثلة على وفادات الجن أنظر: **ابن سعد**، ج<sup>5</sup>، ص 374؛ **تاريخ الخميس**، ج<sup>1</sup>، ص 303؛ **دلائل النبوة**، ص 126؛ **كنز العمال**، ج<sup>6</sup>، ص 144؛ **تفسير ابن كثير**، ج<sup>4</sup>، ص 170؛ **الحصري**، أبو إسحاق الفيرواني، **جمع الجواهر في الملح والنوادر**، تحقيق علي البجاوي، 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<sup>1</sup> (2)، ص 38-86.

الإسلام<sup>(167)</sup>. وكان من أشهر الذين وفدوا عليه من الجن فرادى هامة بن الهيم، الذي لم يكن بينه وبين إبليس 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<sup>(168)</sup>. ولكن الجن لم يؤمنوا جميعاً، وظل جماعة منهم على كفرهم<sup>(169)</sup>. وانقسموا قبائل مؤمنة وأخرى كافرة، فحمل الإيمان تلك القبائل إلى مباشرة الغزو للكفار جهاداً في سبيل الله<sup>(170)</sup>. كما حمل الكفار كفرهم على معاداة الإسلام والوقوف إلى جانب المشركين

167. قال هذا عفريت من الجن يُقال له سَمَحٌ، سَمَيْتُهُ عبد الله، آمن بي". دلائل النبوة، ص 30. وانظر الأمثلة من تسمية النبي للناس بأسماء إسلامية، الإصابة، ج<sup>1</sup>، ص 18. ويقال أن كنية إبليس هي "أبو مرة". وكان مرة 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 وهدها إن لم تفعل أن يقتل وليدها، ولكنها رفضت هذا الطلب. فلما وضعت ابنها الأول نفذ إبليس وعيده. ثم كرر ذلك عدة مرات حتى رضخت حواء له في النهاية فسمت 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. أنظر: الإصابة، ج<sup>2</sup>، ص 288، 399.

168. كنز العمال، ج<sup>6</sup>، ص 165-166؛ قارن أيضاً: السيوطي، جلال الدين، الأليء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، القاهرة، 1352هـ، ج<sup>1</sup>، ص 238-239؛ ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، جامع الرسائل، (المجموعة الأولى) تحقيق: محمد رشاد سالم، القاهرة، 1969، ص 13؛ الإصابة، ج<sup>1</sup>، ص 18؛ تفسير القرطبي، ج<sup>16</sup>، ص 215. ونستذكر في هذا الصدد أنه كان للنبي قرين من الجن اسمه "أبيص"، فأسلم على يده، الإصابة، ج<sup>1</sup>، ص 18؛ قارن أيضاً: مناقب أبي حنيفة، ص 337؛ آكام المرجان، ص 26-27؛ إحياء علوم الدين، ج<sup>3</sup>، ص 36.

169. آكام المرجان، ص 19، ص 51؛ تفسير ابن كثير، ج<sup>4</sup>، ص 430.

170. آكام المرجان، ص 78.



من العرب الذين تصدوا للدعوة، حيث أورد بعض كتاب السير طرفاً من أخبار مواقفهم العدائية تجاه المسلمين في مراحل الدعوة الأولى<sup>(171)</sup>.

وعكست الروايات كذلك تصور المجتمع الإسلامي للجن على صعيد العقيدة والدين، فرأت فيهم جزءاً لا يتجزأ من جمهور الأمة الإسلامية، يمارس كافة ما تمارسه هذه الأمة. ففيهم أهل المقالات كالقدرية والمعتزلة والجهمية والشيعية وجميع الفرق الأخرى<sup>(172)</sup>. وهم يصلون بصلاة الإنس، يأتّمون بهم ويحجّون بيت الله الحرام ويؤدون شعائرتهم معهم<sup>(173)</sup>. ويحضرّون صلاة الجماعة التي من الممكن أن تتعقد بهم<sup>(174)</sup>. وطالما كان الإسلام يجمعهم مع الإنس، فهم يتقاضون عند قضاة الإنس فيما يعرض بينهم من خلاف أو فيما يكون بينهم وبين الإنس<sup>(175)</sup>. ولجوؤهم إلى قضاة الإنس إنما ينبع عن تفوق مسلمي الإنس على مسلمي الجن في الفقه والأحكام<sup>(176)</sup>. 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<sup>4</sup>، ص 128. ثم تشجيعه لهم للخروج إلى بدر لقتال المسلمين حين ظهر لهم على صورة سراقبة بن مالك بن جعشم، سيد بني بكر، وكانوا يخشون هذا الحي على أنفسهم لما كان بينهم من ثارات قديمة، فأجارهم وبعث في أنفسهم الطمأنينة فتشجعوا وخرجوا. **أنساب الأشراف**، ج<sup>1</sup>، ص 295؛ **قارن أيضاً: الروض الأنف**، ج<sup>5</sup>، ص 88، 223-224؛ **إمتاع الأسماع**، ص 86، ثم الصّارخ يوم لقاء العقبة، الذي كشف سر اللقاء بين النبي وبين الأنصار، وكان النبي حريصاً على كتمان هذا الخبر عن قريش لئلا يفسدوا عليه. **ألوفاً بأحوال المصطفى**، ج<sup>1</sup>، ص 229؛ **الروض الأنف**، ج<sup>5</sup>، ص 468-469. وتأمّره 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<sup>7</sup> (1)، ص 48.

174. **آكام المرجان**، ص 62-63. ويبدو أن هذه الرواية تشكل فتوى فقهية لجواز صلاة الجماعة من دون توفر نصابها الشرعي، إذ يتّم حضور الجن لتلك الصلاة النّصاب المطلوب.

175. فقد روي أنهم جاءوا النبي (ص) ليحكم بينهم في قتيل، ففضى عليه السلام في ذلك وصرفهم. **كنز العمال**، ج<sup>6</sup>، ص 169؛ **تفسير القرطبي**، ج<sup>16</sup>، ص 212. وروي أنهم تقاضوا أمام محد بن علّانة القاضي في بئر في المدائن واشكوا إليه الإنس ففضى أن تكون البئر في النهار للإنس وفي الليل للجن. **آكام المرجان**، ص 88.

176. كشف الرّان عن وجه أسئلة الجان، مخ (كامبرج) (9) 1485 or، ورقة 167 (أ).

الجن يتحملون الحديث عن الإنس ويروونه عنهم<sup>(177)</sup>. 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 أعداءه من الجن والإنس. فلم يعرفها. فقال له الرجل: "تفسّر القرآن ولا تعلمه؟"<sup>(178)</sup>. ومن الطبيعي أن لهذه الرواية غرضاً آخر غير إيقافنا على مدى علم الجن بالتفسير، وهو إظهار عجز ابن الكلبي وضعفه ومن ثم التشكيك به وبمصداقية روايته. ولم يكن حظ الجن في إقامة شرائع الإسلام بأقلّ 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، المعتضد بالله، من أعمال المنكر وسفك الدماء<sup>(179)</sup>.

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 تنقطع الأخبار أو يتأخر وصولها، فنبعث بذلك الطمأنينة في القلوب<sup>(180)</sup>. وكان لهواتف الجن دور بارز في التعبير عن المواقف المتباينة التي يقفها المجتمع الإسلامي إزاء بعض الأحداث. جسدت ذلك الأشعار التي تسمع دون أن يرى منشدها والتي كانت تنصّب على نعي من ماتوا أو النياحة عليهم. فكانت الأخبار تصل ساعة وقوع الأحداث على الرغم من بعد الشقة بواسطة هذه الهواتف<sup>(181)</sup>.

177. آكام المرجان، ص 80-82.

178. نور القبس، ص 259.

179. مروج الذهب، ج<sup>8</sup>، ص 181-182.

180. وقد سمّت المصادر الإسلامية ناقلتي هذه الأخبار "بَرِيدَ الْجَنِّ" وسمّتهم بأسمائهم، مثال ذلك "عُثَيْم" الذي نقل خبر نصر المسلمين في نهاوند على الفرس. أنظر: تاريخ الطبري، ج<sup>1</sup>، ص 2629. وسمت منهم آخر هو "أَبُو الْهَيْثَمِ". آكام المرجان، ص 138. وبالمقابل فقد جعلوا للشيطان بريداً، واعتبروا الوَزَعَ ذلك البريد، المضاف والمنسوب، ص 76.

181. فقد نعت الجن النبي لبعض أصحابه. الإصابة، ج<sup>4</sup>، ص 66؛ حياة الحيوان الكبرى، ج<sup>2</sup>، ص 49. وناحت عمر بن الخطاب، ابن سعد، ج<sup>3</sup>، (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، ج<sup>2</sup>، ص 339، آكام المرجان، ص 147؛ نور القبس، ص 263.

وإداركاً من المجتمع الإسلامي لمدى نفور المسلمين من الشيطان وكل ما يتعلق به، فقد عرف كيف يستغل هذا النفور لمحاربة بعض عادات الناس في أعمالهم وسلوكهم ومختلف أنواع أنشطتهم. فحرصاً منه على وحدة الأمة والتفافها حول السلطة القائمة، فقد ربط بين مخالفة الجماعة وبين موالاته الشيطان<sup>(182)</sup>. وجعل ولاية المشرق، التي كانت تخرج منها الثورات المناهضة للسلطة المركزية في دمشق أو بغداد موطناً يطلع منه قرن الشيطان<sup>(183)</sup>. يشبه بذلك الثورة ضد الحكام بطلوع الشيطان لينتبط بذلك عزائم الثوار والخارجين على السلطة. وفي خضم النزاع الأكاديمي بين أصحاب الرأي وأنصار المدرسة السلفية النقلية في مجال الفقه والتشريع والأحكام فقد ظهرت روايات تدين أصحاب الرأي الذين قالوا بأسلوب القياس في الأحكام. فجعلوا إبليس أول من عمل بالقياس<sup>(184)</sup>. وعلى صعيد الزي واللباس، فقد ربطوا بين لبس بعض الأزياء وبين الشيطان، محاولة منهم لمنع هذا النوع من الملابس<sup>(185)</sup>. أما في مجال السلوكيات، وضمن المحاولة للقضاء على بعض مظاهر السلوك التي لا تتفق مع روح الإسلام وحث الناس

---

وناحت قتلى صفين، آكام المرجان، ص 145-146. ومن خلال تفحص ما ورد في هذه الأشعار التي ناحت بها على هؤلاء، يتبين تعاطف الجن مع ضحايا هذا الأحداث، ومن ثم ينعكس ميل أصحاب هذه الروايات مع الشيعة وأهل البيت ضد خصوهم. واستغلت هذه الوسيلة لتشويه صورة بني أمية فوضعت أشعار على السنة هذه الهوائف في مناسبات مختلفة، كوقعة الحرّة ومقتل عمرو بن سعيد الأشدق بأيدي عبد الملك. أنظر: آكام المرجان، ص 147-148؛ الروض الأنف، ج<sup>3</sup>، ص 148. كما استغلت في التعبير عن الصراعات المذهبية بين أتباع المذاهب السنية المختلفة، فوضعت نياحة على أسنة 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<sup>2</sup>، ص 261.

182. تلبس إبليس، ص 6-7، آكام المرجان، ص 171-172.

183. آكام المرجان، ص 187.

184. حياة الحيوان الكبرى، ج<sup>2</sup>، ص 90؛ آكام المرجان، ص 174.

185. آكام المرجان، ص 31، 191؛ مرآة الزمان، مخ (المتحف البريطاني) or. 4215، ورقة 12 (أ).

على الإقلاع عنها فقد أُصِفَتْ تلك المظاهر إلى الشيطان أو إلى إبليس ففيل فرس الشيطان، وظلَّ الشيطان وجُنْد إبليس وغير ذلك<sup>(186)</sup>.

## (8)

### الجن والشعر

ترسّخ في ذهن العرب أن الشعر نحلة للجن دون الإنسان حتى صار ذلك جزءاً من الثوابت لدى المجتمع العربي في الجاهلية والإسلام. ومن جرّاء ذلك كثرت الإحياءات الدالة على هذا الاعتقاد وتنوعت. فزعموا أن روحانية الجن، على خلاف روحانية الإنسان،

---

186. فوصفت عملية المراهنة على الخيول في مضامير السباق، "فرس الشيطان" وهو الفرس الذي يُراهن عليه. حياة الحيوان الكبرى، ج<sup>1</sup>، ص 282. وقيل في صاحب الكبر والأنفة نفسها أسم الشيطان إمعاناً في التحذير منها. الحيوان، ج<sup>1</sup>، ص 153، 229-300. وأطلق "ظل الشيطان" أيضاً على المُفْرِط في الطول، أنظر: الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن إسماعيل، التمثيل والمحاضرة، تحقيق عبد الفتاح حلو، 1961، ص 236. وأطلق على النَمَام الذي يسعى للإيقاع بين الناس "بريد الشيطان"، يريدون سعيه بالوقية والشر أبداً. نور القبس، ص 349. أما أصحاب السلطة والنفوذ الذين يجرون في أحكامهم على الناس ويتجبرون بالضعفاء فقد أطلق عليهم أسم: "مكيال الشيطان"، المضاف والمنسوب، ص 75. وسموا الذي يتقرب للسلطان ويمالئه ويواليه "أصابع الشيطان". نفس المصدر، ص 74. وفي رواية أخرى لهذا المصطلح يقال لمن يتوه ويتجبر في سلطانه "صبيعة الشيطان". التمثيل والمحاضرة، ص 326. أما المَجان والخُلَعَاء فقد سمّوهم "جُنْد إبليس"، المضاف والمنسوب، ص 96. ومن هذا القبيل فقد أطلقوا على بعض الأوبئة التي يقف الطب والدواء عاجزاً أمام مقاومتها، كالطاعون مثلاً، وهو ما كان المجتمع الإسلامي، ومجتمع القرون الوسطى، يعاني منه كثيراً، "رِمَاح الجن" أو "وَحْز الشيطان". وضمنوا هذه الصفة أشعاراً وأحاديث عزّوها إلى النبي (ص). أنظر: الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 216-220؛ المضاف والمنسوب، ص 68؛ محاضرات الأدباء، ج<sup>4</sup>، ص 629؛ آكام المرجان، ص 68-116؛ ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى، مجالس الثعالبي، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، القاهرة، 1956، ص 573-574.

أكثر ميلاً إلى النظم منها إلى النثر<sup>(187)</sup>. ووصل بهم الأمر إلى درجة وصفوا فيها الشعر بأنه "قرآن إبليس"<sup>(188)</sup>. ولا ريب أن نظرتهم هذه إلى الشعر، قد تأثرت إلى حد بعيد بالموقف السلبي الذي وقفه الإسلام من الشعر<sup>(189)</sup>، هذا الموقف الذي لم يكن منه بدّ، في ضوء عظم مكانة الشعر في نفوس العرب، حيث عدّوه كتابهم الذين يرجعون إليه، بل علماً لا علم فوقه<sup>(190)</sup>. فكان لابد من زعزعة هذه العقيدة بالشعر تمهيداً لتقبل الإسلام كعقيدة جديدة، وتمشياً مع هذه السياسة كان الربط بين الجن وبين الشعر على جهة تهجينه وتنفير الناس منه<sup>(191)</sup>. فأطلقوا عليه "رقي الشيطان" ووردت هذه الصفة في أشعارهم<sup>(192)</sup>. وعزوا تفشي الشعر في بلاد العرب إلى إبليس الذي نفثه في هذا الإقليم من معمور الأرض فتعلمه العرب رجالهم ونساؤهم<sup>(193)</sup>. ولذلك تسخر الجن منهم حين يتباهون بقصائد أمريء القيس وغيره من الشعراء، لأنهم مهما بلغوا من ذلك فلن يبلغوا مبلغ ما وصلته الجن في مجال الشعر سواء في الكمّ أو في الكيف<sup>(194)</sup>. من أجل ذلك كان شعراء العرب عيالاً على الجن في الشعر، فهم الذين يُلقونه على ألسنة الشعراء فتتطلق به

187. كشف الرّان، مخ (كامبرج) (9)، or. 1485، ورقة 167 (أ).

188. رسالة الغفران، ص 252.

189. يُعلّل أبو حاتم الرازي تهجين القرآن للشعر من حيث تشبيهه ما كان يُنزّل على محمد بالشعر ومن ثمّ وصفهم للنبي بأنه شاعر، فأنزل الله بعض الآيات التي تدفع هذه التهمة عن النبي (ص). كتاب الزينة، ج<sup>1</sup>، ص 98-99.

190. كتاب الزينة، ج<sup>1</sup>، ص 97.

191. قال جرير:

"رَأَيْتُ رَقِيَّ الشَّيْطَانِ لَا تَسْتَفْرِهُ  
وَقَدْ كَانَ شَيْطَانِي مِنَ الشَّعْرِ رَاقِباً"

المضاف والمنسوب، ص 74-75.

192. يستندون في ذلك إلى بيت لعمرو بن كلثوم ورد في معلقته يقول فيه:

"وَقَدْ هَرَّتْ كِلَابُ الْجِنِّ مِنَّا  
وَشَذَبْنَا قَتَادَةَ مَنْ يَلِينَا"

الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 229، المضاف والمنسوب، ص 69؛ آكام المرجان، ص 84. وأنظر البيت في

الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، ص 390.

193. رسالة الغفران، ص 252.

194. نفس المصدر، ص 291-292. وقد جمع المرزباني شعر الجن ضمّاً كتاباً. الفهرست، ص 147؛

رسالة الغفران، ص 291.

ألسنتهم<sup>(195)</sup>. ولما رسخ ذلك في أذهانهم صاروا يتطلعون إلى لقاء الجن عسى أن يتعلموه منهم ويتقنوه<sup>(196)</sup>. وكان أسلوب تعلم الشعر يمتاز بالبساطة فأما أن تأمرهم الجن بقول الشعر، وإما أن تسقيهم شيئاً من لبن الأطباء<sup>(197)</sup>، فيمتلكون بذلك ناصية الشعر ويتحكمون بأرسان القوافي. وقد اعترف العرب بهذا الفضل للجن وصاروا يفزعون إليهم يستفتونهم في أشعار الإنس إقراراً لهم بطول الباع في عالم القريض<sup>(198)</sup>. ولم يتوقف العرب عند هذا الحد، بل تعدّوه إلى الاعتقاد بأن لفحول الشعراء شياطين يلازمونهم ويلقون إليهم بالشعر، حتى تحول هذا الاعتقاد إلى مذهب مشهور<sup>(199)</sup>، وذهبوا إلى أن من هؤلاء الشياطين الذكر والأنثى، وهذا ما دعا أبا النجم العجلي إلى الاعتداد على غيره من الشعراء لأن شيطانه، من دونهم، كان ذكراً<sup>(200)</sup>. وادعى شاعر آخر أن شيطانه لم يكن من عَرْض الجن وعامتهم، بل كان أمير الجن<sup>(201)</sup>. وافتخر جرير بأن الذي يلقي إليه الشعر هو شيخ كهل من الشياطين سمّوه إبليس الأبالسة<sup>(202)</sup>. غير أنهم اعتقدوا بأن جودة الشعر تقتزن بصغر سن الشياطين فكلماً كان شيطان الشاعر أمرد كان شعره أجود<sup>(203)</sup>. ومع ذلك فقد فضل بعض الشعراء ألا يعينهم على الشعر معين حتى يخلص له الحمد في النظم ولا يشاركهم

195. الأغاني، ج<sup>8</sup> ص 36؛ آكام المرجان، ص 84.

196. جمهرة أشعار العرب، ص 46.

197. قال كثير عزة: "ما قلتُ الشعرَ حتّى قولتُهُ". أنظر: الأغاني، ج<sup>8</sup> ص 36.

198. التقى رجل فأتوه بغس من لبن الأطباء فكرهه لزوهمته ولم يشربه، فقال له: "أما أنك لو كرعت في

بطنك العس لأصبحت أشعر قومك". جمهرة العرب، ص 45-46.

199. الأغاني، ج<sup>8</sup>، ص 87-79؛ ج<sup>9</sup>، ص 163.

200. شرح نهج البلاغة، ج<sup>19</sup>، ص 424، الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 225؛ المضاف والمنسوب، ص 70.

201. يقول أبو النجم:

"إني وكلُّ شاعرٍ من البشرِ  
شيطانُهُ أنثى وشَيطاني ذَكَرٌ"

الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 229.

202. يقول:

إني وإن كنتُ صَغِيرَ السِّنِّ  
فإنَّ شَيطانيَ أميرُ الجنِّ  
وكانَ في العينِ نُبوءٌ عني  
يذهبُ بي في الشعرِ كُلُّ فنٍّ

شرح نهج البلاغة، ج<sup>19</sup>، ص 424.

203. المضاف والمنسوب، ص 70.

فيه أحد<sup>(204)</sup>. وقد بلغ بهم تصديق هذا الأمر إلى حد أن جعلوا لشياطين الشعراء الفحول أسماء ذكروها في أشعارهم وخصوا كل شيطان بواحد من هؤلاء الفحول<sup>(205)</sup>.

---

204. نفس المصدر، ص 70.

205. يقول بشار برد:

"دَعَانِي شِنَقْنَا إِلَى خَلْفِ بَكْرَةٍ      فَقُلْتُ أَتْرُكُنِي فَالتَّقَرُّدُ أَحْمَدُ"

الحيوان، ج<sup>6</sup>، 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. 868/255م) 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<sup>(1)</sup>. وحكى 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 اعدن من أجل تزويد أبناء هذه الطبقة المرفهة بالمتعة وأسباب اللهو والطرب. وكانت الغاية من هذه الرسالة التصدي من قبل هؤلاء لسيل الانتقادات وشتى أنواع التهم الموجهة لهم. وكان دفاعهم قد انحصر في أمرين: الأول إن الشريعة الإسلامية المتمثلة بكتاب الله وسنة رسوله لم تورد تحريماً صريحاً يمنع المسلم من اقتناء الجواري أو الاستمتاع بالقيان منهن خاصة. وطالما كانت هذه السنة تخلو من تحريم صريح فيكون الأمر مطلقاً مباحاً سواء استقبحه الناس أو استحسناه، مؤكدين إن الاستقباح أو الاستحسان لا يرقى إلى مستوى الحكم الشرعي بالإضافة إلى كونه غير داخل في معايير القياس لدى الفقهاء.

---

1. أنظر: 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 الخلصة بل كان اتصالاً عفويّاً، يجتمع الجنسان معاً ويتحدثون ويتسامرون ويتجالسون عن كذب على مشهد ومسمع من الأولياء والأهل والأزواج طالما امن هؤلاء حصول ما يستنكر 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 يقعدن للرجال للحديث، لم يكن ذلك عاراً في الجاهلية ولم يصبح حراماً في الإسلام<sup>(2)</sup>.

ولابد لنا قبل الاستفاضة في هذا الموضوع أن نأتي بتعريف دقيق يوضح للقارئ ماهية بعض الألفاظ والمصطلحات المفصلية التي يتشكل منها هيكل هذا البحث؛ فالجارية وجمعها الجواري، هي الأنثى التي يمتلكها المسلم "رجلاً كان أم امرأة" يتأتى هذا الامتلاك إمّا بالشراء، وأمّا بالهدية، وأمّا بالميراث عن مورثه. وتكون الجارية ملكاً لهذا الرجل بواحد 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 يعيرها إذا شاء كما يعار ماعون البيت. وفوق هذا كله فامتلاك السيد لهذه الأنثى يبيح له أن يعاشرها متى شاء أو أن يعيرها لشخص آخر يرغب في معاشرتها. وقد أباح الإسلام بل احل للمسلم نكاح جاريته أو جواريه قل عددهن أم كثر بشكل مطلق ودون أية قيود<sup>(3)</sup>. أمّا 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 والصنائع من أجل امتلاكها. فلما كانت الجارية التي تدرب على فنون العزف واللعب على آلات الموسيقى وصنعة الغناء،

2. كتاب القيان، رسائل الجاحظ II. 141-143.

3. سورة النساء III الآية 40: "وإن خفتم إلاّ تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، فإن خفتم إلاّ تعدلوا فواحدة، أو ما ملكت إيمانكم، ذلك أدنى إلاّ تعدلوا".

تمارس ذلك خدمة لسيدها فقد عرفت باسم القينة، حتى صار ذلك علماً على الجارية المغنية<sup>(4)</sup>.

### موارد الرقيق في الجاهلية:

كانت ظاهرة الرقيق منتشرة في بيئة 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 والسبأ أكثر من الرجال. وكان الأسر في الحرب أو اخذ السبية من بيتها يحولها تلقائياً إلى جارية رقيق يعود لأسرها الحق في امتلاكها خوّلته قوة السلاح هذا الحق كما تعارفت على ذلك العرب فيستطيع هذا المالك أن يستبقها بحوزته، ويستطيع إذا شاء أن يَمُنَّ عليها بحريتها فيطلق سراحها لتعود إلى أهلها. وتمتلىء 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"<sup>(5)</sup>. وكانت هذه النساء التي تسبى أو تقع في الأسر كثيراً ما توزع بين جماعات المغيرين، يأخذ كل محارب نصيبه من النساء كما يأخذ نصيبهم من الغنيمة؛ وقد حفظت لنا بعض روايات الأيام قوائم بأسماء النساء المسبيات وأسماء من وقعن في نصيبهن من المغيرين، كما حدث يوم النّسار حين سبيت بعض نساء بني تميم. وبالرغم من كثرة عدد النساء اللاتي وقعن بالأسر إلا أن الرواية اقتصرّت على ذكر أكثرهن شرفاً وأرفعهن نسباً وأعرضت عن ذكر الباقي<sup>(6)</sup>.

---

4. المفضل بن سلمة، الفاخر. (طبعة ليدن 1915)، ص 238-239؛ وانظر أيضاً: ناصر الدين الأسد. القيان والغناء، (دار المعارف. القاهرة، 1968) ص 15-24.

5. القيان والغناء، نفسه، ص 30.

6. أبو عبيدة، معمر بن المثنى، نقائض جرير والفرزدق، (تحقيق بيفان، ليدن 1905) ص 241-242؛ قارن أيضاً: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، (الطبعة الرابعة؛ بيروت 1983)، ج 1 ص 377.

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 بني شيبان بسطام بن قيس لأمه ليلي بنت الأحوص الكلبية معبراً عن كثرة من سبى من بنات القبائل وجعلهن رقيقاً لأمه حيث يقول: "أني قد أخدمتك من كل حي أمة، ولست منتهياً حتى أخدمك أمة من بني ضبّة"<sup>(7)</sup>.

ويذكر بعض الرواة أحياناً أرقاماً خيالية عن عدد السبايا والأسيرات من النساء والذكور الأسرى الذين فقدوا حريتهم نتيجة للسبائك فاسترقوا واستعبدوا. فيروى في هذا السياق أن أحد أقبال (ملوك) اليمن وهو سَمِيع الكلاعي، قد وفد على الخليفة عمر بن الخطاب أثناء مدة خلافته وبلغه أنه يمتلك أربعة آلاف عائلة من الرقيق كان أسرهم إبان حروبه قبل الإسلام<sup>(8)</sup>. وبالرغم من وجوب أخذ 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 يتسرب إلى جزيرة العرب من البلدان المجاورة في بلاد الشام والعراق ومصر وبلدان شرق أفريقيا، مثل إثيوبيا ارتيريا والصومال، بالإضافة إلى بلدان جنوب شرقي آسيا التي كان اتصالها بجزيرة العرب تحكمه علائق التجارة وتبادل السلع. ويكفي أن نذكر في هذا السياق الجهات التي اعتاد أهل مكة ارتيادها 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<sup>(9)</sup>. وإذا كانت أقطار هؤلاء الرقيق متعددة فإن أجناسهم ومعتقداتهم كانت متباينة كذلك فمنهم المسيحي واليهودي والمجوسي والوثني. ويكفي أن نذكر في هذا السياق ما أورده بعض النسابين العرب من فصول يذكرون فيها أسماء القرشيين الذين ولدتهم إماء من أعراق مختلفة. كأبناء

---

7. النفااض، ص 190.

8. النفااض. نفسه ص 46.

9. محمد بن حبيب، المحبر، (طبعة الهند، 1942)، ص 162-164.

الحبشيّات وأبناء السنديّات (الهنديّات) وأبناء النبطيّات وأبناء اليهوديّات وأبناء النصرانيّات<sup>(10)</sup>.

وبسبب تعدد هذه الموارد وبسبب انتشار ظاهرة الرقيق العربي والأجنبي في المجتمعات العربيّة قبل الإسلام، نشأت بعض الأسواق المنظمة الذي يعرض فيها الرقيق للبيع والشراء سواء كان المحلي منهم أم الاجلاب الذين يؤتى بهم من خارج الجزيرة. وقد أشار شاعر النبوة حسان بن ثابت الأنصاري إلى بيع الرقيق في الأسواق في قصيدة قالها بمناسبة معركة أُحد بين قريش وبين المسلمين حين يقول<sup>(11)</sup>:

فلولا لواء الحارثية أصبجوا      يباعون في الأسواق بيع الجلائب  
وكان في مكة سوق خاص يباع فيها الرقيق تعرف باسم سوق الرقيق، ولعلها كانت أهم هذه الأسواق واشهرها لكون هذه المدينة مدينة الحجاز الأولى عدا عن دورها الديني والاقتصادي المزدهر<sup>(12)</sup>. ولم تكن مكة السوق الوحيدة التي يباع فيها الرقيق في الجاهلية؛ إذ أوردت المصادر التي بين أيدينا ذكراً لبعض الأسواق المماثلة، وكان من بينها سوق عكاظ القريبة من الطائف وفي هذه السوق بيع زيد بن حارثة الذي اشتريته زوج الرسول الأولى خديجة بنت خويلد ثم أهدته إلى الرسول بعد زواجها منه. وبه بيعت النابغة أم عمرو بن العاص وكانت قد وقع عليها سباء فاشتراها عبد الله بن جدعان نخّاس مكة المشهور وباعها للعاص بن وائل فولدت له عمراً<sup>(13)</sup>. ولما كانت هذه الأسواق لا تعقد إلا

---

10. المصدر نفسه، ص 306-308؛ وقارن أيضاً: المنمق (تحقيق خورشيد احمد فارق)، عالم الكتب، بيروت، 1985 ص 400-403؛ ابن الأثير، أسد الغابة، المطبعة الذهبية، القاهرة 1868/1285، ج5 ص 194، 462.

11. شرح ديوان حسن بن ثابت الأنصاري (تصحيح وضبط عبد الرحمن البرقوقي)، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1929، ص 26.

12. انظر الإشارة إلى سوق الرقيق في مكة، في كتاب: الكامل في التاريخ، ج1 ص 343-344 وانظر عن أخبار هذه السوق في ابن سعد. كتاب الطبقات الكبرى، (تحقيق ادوار سخاو) ليدن 1904، ج3 (1) ص 116، ص 161.

13. ابن سعد، كتاب الطبقات، ج3 (1) ص 27؛ ابن قتيبة، المعارف، (تحقيق ثروت عكاشة) (الطبعة الثانية، القاهرة، 1969، ص 144؛ ابن عبد ربه، العقد الفريد. (تحقيق احمد أمين وآخرون. الطبعة الثالثة، القاهرة، 1965)، ج1 ص 54.

في مواسم محددة من السنة، كانت بعض القبائل التي حازت سبياً من غاراتها أو حروبها ترحل عن مواطنها في البادية وتخرج بمن معها من السبي تعرضهم للبيع على الغادين والرائحين على طرق المسافرين أو المنتجعين<sup>(14)</sup>.

### الخدمات التي تؤديها السبايا:

كانت السبية من النساء تظل في حيازة أسرها إذا لم تتقدم قبيلتها بفدائها مقابل ما تدفعه من مال، أو إذا لم يمنن عليها من سبائها بحريتها فيطلق سراحها من الأسر والسبأ. وعند ذلك تتحول هذه السبية إلى أمة 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 يريد، وتكون تحت تصرفه وتصرف أبناء عائلته. وكانت الغالبية الساحقة من هذه الإماء تستخدم في الأعمال المنزلية اليومية إذا ما كانت أمةً لاحدى الأسر التي تقيم في القرى والمدن. أما إذا كانت الأسرة تقيم في البادية فإن الخدمات التي تؤديها الأمة تكون تبعاً لأحوال المعيشة التي تمارسها تلك الأسرة. وترد في الشعر الجاهلي أحياناً بعض الالاماحات إلى شتى أنواع الخدمات التي كانت تؤديها هذه السبايا للسيد أو لأسرته. ففي بيت لزهير بن أبي سلمى ترى فيها الإماء وهن يهيئن الجمال ويضعن عليهن الأقتاب استعداداً لرحيل القبيلة من حيّها إلى مكان آخر فيقول:

رَدَّ القيانُ جمالَ الحيِّ فاحتملوا إلى الظُّهيرة أمرَ بينهم لبك

ثم نراهن في الأيام العادية هن اللواتي يقمن بالطبخ وإعداد الطعام خاصة إذا ما طرق سيدها ضيف ليلي طارئ. يقول الشاعر طرفة بن العبد في هذا المعنى<sup>(15)</sup>:

تبيت إماء الحيّ تطهي قدورنا ويأوي إلينا الأشعثُ المتجرّفُ

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 وعناء السفر، فيقول طرفة أيضاً في هذا المعنى:

فَظَلَّ الإمامَ يَمْتَلِنُ حُورَاهَا وَيَسْعَى عَلَيْنَا بِالسَّيْفِ الْمُسْرَهْدِ<sup>(16)</sup>

وكانت الأمة هي التي تكلف بجمع الحطب ونقله حُزماً كوقود للنار التي يرتفق بها الناس<sup>(17)</sup>. هذا بالإضافة إلى المهام اليومية التقليدية التي كانت تناط في العادة إلى الإمام دون الحرائر من سيدات العرب، وخاصة عملية حلب الماشية في الصباح وعند المساء عندما يروح القطيع عائداً من المرعى إلى البيت. فيشير الشاعر سحيم عبد نبي الحساس إلى هذه الوظيفة التي كانت تؤديها أمه التي كانت جارية من الرقيق وما كانت تقوم به من تغطية ضرع الناقة بخرقة من قماش كي تمنع فصيلها من أن يرضع حليبها وذلك قوله<sup>(18)</sup>:

فَمَا صَرَّتِي أَنْ كَانَتْ أُمِّي وَلِيدَةً نَصْرُ وَتَبْرِي بِاللْقَاسِحِ التَّوَادِيَا  
وكان حلب الماشية على الغالب يُنَاطُ بالإماء وبالعبيد عند العرب، وقد عبر عن ذلك شاعر المعلقات عنترة العبسي، الذي كان نفسه عبداً ولدته على فراش أبيه أمة سوداء إلى أن منحه أبوه حريته وألحقه بنسبه. فعندما دعاه أبوه للقتال يوم أغارت عليهم بعض أحياء العرب رفض عنترة الامتنال لهذا الطلب، وسمعت في كلامه نبرة الاحتجاج على عدم اعتراف أبيه بشرعية أبوته له قائلاً: "العبدُ لا يحسن الكرّ إنما يحسن الحلاب

---

16. يصف هذا البيت الإمام وهن يشوين شرائح لحم الجزور على الجمر، ثم يطفن بهذه الشرائح

المقددة من سنام الجزور ويقدمنها لجلساء سيدهن. انظر: شرح ديوان طرفة، نفسه، ص 41.

17. انظر عن هذا المعنى بيت طرفة أيضاً حين يقول:

لَا أَرَى إِلَّا النِّعَامَ بِهِ كَالْإِمَاءِ أَشْرَفَتْ حُزْمُهُ

تشبه أجنحة النعام وهي تستعد للجري، كحزمة الحطب التي تحملها الأمة على رأسها فيخرج طرفاها من هنا ومن هنا. شرح الديوان أيضاً، ص 70.

18. ديوان سحيم، (تحقيق عبد العزيز المومني)، دار القومية للطباعة والنشر مصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة، 1965 ص 26.

والصّرّ". فلما سمع أبوه ما قال وعده أن يلحقه بنسبه ويعترف ببنوّته فقال له: "كُرّ وأنت حُرّ"<sup>(19)</sup>.

### المتعة الجسدية والخدمات الجنسية:

لم تكن خدمات الإماء مقصورة على الخدمة المنزلية أو نواحي المعيشة الأخرى، بل كانت فئة منهن خاصة الجميلات يتخذن متاعاً للرجل، فمنهم من يتخذ السببية الجميلة الحسنة خلية له يتمتع بمعاشرتها ومضاجعتها دون أن يتنازل عن حقه في ملكيتها، أي أنها تظلّ أمة لا يتغير وضعها القانوني. وكان بعضهم يتخذها خلية له تضاهي مكانتها مكانة الزوجة المهيّرة. وقد أباح العرب في الجاهلية لأنفسهم حق معاشره السبايا كمعاشره الزوجات الشرعيات. وكانوا يعتقدون أن شرعية هذه المعاشره تستمد من كونها سببية امتلكها بقوة السلاح. يقول الشاعر الجاهلي في هذا الصدد:

فما انكحونا طائعين نساءهم ولكن خطبناها بأرماحنا قهراً<sup>(20)</sup>

وقد أكدّ هذه القاعدة القانونية بيت آخر قاله الشاعر الإسلامي المشهور الفردق، بين فيه أن سبي المرأة بقوة السلاح يحل لأسرها وسابيتها فرجها ونكاحها حتى ولو كانت امرأة متزوجة ولها بعل، فقال في هذا المعنى:

وذات حليل انكحتنا رماحنا حلال لمن يبني بها لم تطلق<sup>(21)</sup>

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<sup>(22)</sup>.

19. أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني (طبعة بولاق، 1868)، ج 7 ص 149.

20. الزمخشري، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، (تحقيق سليم النعيمي)، الاعظمية، بغداد، (دون تاريخ)، ج 3 ص 14.

21. الأغاني، ج 19 ص 14؛ قارن أيضاً: المرزباني، نور القبس (تحقيق زلهام ر.)، فيسبادن، 1964، ص 40-41؛ ابن رشيّق القبرواني، العمدة، (تحقيق محي الدين عبد الحميد الطبعة الرابعة، بيروت، 1974)، ج 1 ص 55.

22. المسعودي، مروج الذهب (تحقيق شارل بلا)، باريس، ج 2 ص 329.

واستناداً إلى هذه القناعة لا يبدو غريباً ما ورد في الروايات من أن أحدهم قد أغار على قوم من بني عبس فاستاق بعض الإبل واخذ بعض نسائهم سبايا، فلما ابتعد عن أرضهم قليلاً نزل واختار إحدى السبيات وضاجعها<sup>(23)</sup>. وكانت الرغبة في إقامة العلاقة الجنسية تأتي أحياناً من قبل المرأة السبية نفسها، فإذا كانت السبية ذات حظٍّ من الجمال، أو إذا كانت من أسرة رفيعة النسب تتمتع بمكانة اجتماعية مرموقة، فأنها كانت ترباً بنفسها عن الخدمة في منزل سيدها مثل غيرها من السبايا. ولكي تلفت نظر سيدها وتثير فضوله، كانت تعتمد إلى إغوائه بوسائل شتى، فتعرض له في فناء المنزل وهي تنتنى في مشيتها أو إبراز شيء من مفاتها حتى تظفر به فيتخذها لنفسه لمتعته. وقد أشار الشاعر أبو ذؤيب الهندي إلى هذه الظاهرة حين قال<sup>(24)</sup>:

عشية قامت بالغناء كأنها عقيلة نهب تُصطفى وتغوج

ويجدر التنويه في هذا المقام أن حق السيد في جسد جاريته، كان من القوة والتجذر في المجتمعات العربية في الجاهلية، بحيث أن الإسلام لم يتعرض لإلغائه، بل أبقى عليه كما هو. وظل لمالكي الإماء الحق في معاشره جواريه كمعاشرتهم لزوجاتهم الشرعيات. وورد ذلك صريحاً في قوله تعالى: "أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا" (سورة النساء: الآية 3).

#### إكراه الإماء على البغاء:

كان بعض السادة الذين يملكون الإماء، لا يكتفي باستغلاله لأتمته إشباعاً لمتعته الجسدية فحسب، بل كان يستخدم الأمة لكسب المال والمتاجرة بجسدها، وقد ذكر محمد بن حبيب إن من سنن العرب في الجاهلية أنهم كانوا يكسبون بفروج إماءهم. فكانت الأمة من هؤلاء ترفع راية فوق خيمتها حين تنصبها حيث تقوم الأسواق فيقصدنها الراغبون في الفجور والمتعة مقابل أجر يؤدونه<sup>(25)</sup>. ويسمون في هذا الصدد سُمية أمة الحارث بن كَلْدَة

23. النقائص (نفسه) ص 679.

24. لسان العرب، لابن منظور، مادة: (غوج).

25. المحبر، ص 340.



والدة زياد بن أبيه التي روى عنها أنها كانت من البغايا ذوات الرايات في الجاهلية وكانت تنزل في المكان الذي تنزل فيه البغايا بالطائف في محلة تعرف باسم حارة البغايا. فكان سيدها الحارث بن كلدة يتقاضى ضريبة يأخذها من الأجر الذي تكسبه<sup>(26)</sup>. وأورد الواحدي النيسابوري قائمة بأسماء تسع إماء عرفن بصاحبات الرايات في مكة والمدينة، وكان لهن رايات كرايات البيطار يرفعنها فيستدل بواسطتها الباحثون عن المتعة. فذكرت في هذا السياق أم مهدون جارية للسائب بن أبي السائب المخزومي. وأم غليظ جارية صفوان بن أمية، وحية القبطية جارية العاص بن وائل. ومرياً جارية مالك بن عمثلة، وجلالة 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<sup>(27)</sup>. وتبين هذه القائمة أن تجارة الجنس كانت تجارة حضرية عني بها أهل القرى والمدن دون أهل البادية. وان المشتغلين بهذه التجارة لم يكونوا من عرض الناس، بل كانوا من أشرف القوم من وجهاء مكة والمدينة، كما تدل على ذلك أنسابهم<sup>(28)</sup>. فلما جاء الإسلام وهاجر النبي وأصحابه من مكة إلى المدينة أراد بعض فقراء المهاجرين ممن ضاقت بهم أسباب العيش أن يتزوجوا من هؤلاء البغايا اللواتي يكرين أنفسهن طمعاً في الكسب السهل. فلما استأذنوا الرسول في ذلك حرم عليهم الزواج بالزانيات، وعلى هذه الخلفية نزلت الآية الكريمة: "الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة"<sup>(29)</sup>. 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، ج5 ص 22؛ وانظر أيضاً: البلاذري، انساب

الأشراف، ج4 (ب)، تحقيق: م.ي. قطر، القدس 1972، ص 163.

27. أبو الحسن علي بن احمد النيسابوري، أسباب النزول، (طبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة

الثانية، القاهرة، 1968)، ص 180.

28. انظر: المصعب الزبيري، نسب قريش (تحقيق ليفي بروفنسال) الطبعة الثانية، دار المعارف

بالقاهرة، 1953.

29. سورة النور:3؛ وانظر: أسباب النزول، ص 179-180؛ قارن أيضاً: السيوطي، لياب النقول في

أسباب النزول، (دار إحياء العلوم، حيث الطبعة الثالثة، بيروت، 1980) ص 152.

كان يعقد سوق دومة الجندل التي كان مشايخ قبيلة كلب يتولون أمرها، كان هؤلاء الشيوخ يأتون بإمائهم فيقيمون في حوانيت وبيوت مُعلّمة يقدمون الخدمات الجنسية للراغبين من رواد السوق لقاء أجر معلوم وذلك بقرار من هؤلاء السادة، حيث كانوا يكرهون هذه الإماء على البغاء<sup>(30)</sup>. وقد منع الإسلام أصحاب الإماء من إكراه فتياتهم على الزنا طمعاً في المال، فنزلت في هذا الصدد الآية الكريمة: "ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً لتبتغوا عرض الحياة الدنيا" (النور:33). وأورد المفسرون سبباً آخر لنزول هذه الآية، فروى محمد بن جرير الطبري أنها نزلت على خلفية إكراه زعيم المنافقين في المدينة عبد الله بن أبي بن سلول جاريتيه على البغاء لقاء أجر تتقاضياه من زوارهما. فلما اشتكت أحدهما ذلك إلى رسول الله نزلت الآية المذكورة. وذكر الطبري أنه كان لعبد الله بن أبي جاربة اسمها مُسيكة وجارية ثانية اسمها معاذة كان يكرههما على الزنا مقابل المال<sup>(31)</sup>. وجاء في رواية أخرى أنه كان لديه ستُّ جوار وليس اثنتين، وكن جميعاً يعملن في البغاء في المدينة<sup>(32)</sup>.

30. المحبر، ص 264.

31. محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، (مطبعة مصطفى البابي 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؛ لباب النقول، ص 159؛ قارن أيضاً: عمر بن شبة، تاريخ المدينة، (تحقيق: فهد 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 وليلة ألواناً شتى من صنوف الأدب التي أفرزها الفكر الإسلامي على مدار القرون الأربعة الأولى التي أعقبت ظهور الدعوة الإسلامية. ولا يحتاج دارسو الإسلام في العصور الوسيطة إلى كبير عناء كي يتبينوا أن حكايات الليالي لم تكن إلا مرآة انعكست عليها آثار الحضارة الفكرية التي بدأت مفاهيمها في التشكل في مرحلة مبكرة من القرن الثامن الميلادي، إلى أن تبلورت بصيغتها النهائية في نهاية القرن العاشر الميلادي أو ربما العقود الأولى من القرن الحادي عشر.

قلما نجد حقلاً من حقول المعرفة أو فناً من فنون الأدب إلا وهو مائل بوضوح في هذه الحكاية أو في تلك، بل ونجد بعضها مائلاً في أكثر من حكاية واحدة أو اثنتين أو حتى ثلاث 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 المحض كالعلوم والفيزياء والفلك لا نجد لها صدًى في حكايات الليالي، لأن جمهور هذه الحكايات كما هو حال القصص والقصص 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 اسمي بعضها مع شيء من التعميم كي ترسم في ذهن القارئ صورة أولية عما تختزنه حكايات الليالي من معلومات تغطي جوانب هامة من التراث الإسلامي فكراً وعلماً وأدباً.

وأحب أن أنه في هذا الصدد، أن ترتيب هذه المواضيع كما سأسوقها لا يعكس بالضرورة حجم مادة هذه المواضيع أو مكانتها في حكايات الليالي، وإنما هو عرض عفوي اتفاقي ليس إلا.

## 1. الأدب الديني

ينقسم كما يرد في حكايات الليالي 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. وتتدرج أيضاً في هذا القسم بعض المعتقدات الشرقية المتعلقة بالجن والشياطين وعالم الأرواح. أما القسم الثاني فيختص بالوعظ والمقامات الدينية والرفائق والقيم المثالية 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، فالأبطال 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 وليلة ألواناً شتى من صنوف الأدب التي أفرزها الفكر الإسلامي على مدار القرون الأربعة الأولى التي أعقبت ظهور الدعوة الإسلامية. ولا يحتاج دارسو الإسلام في العصور الوسيطة إلى كبير عناء كي يتبينوا أن حكايات الليالي لم تكن إلا مرآة انعكست عليها آثار الحضارة الفكرية التي بدأت مفاهيمها في التشكل في مرحلة مبكرة من القرن الثامن الميلادي، إلى أن تبلورت بصيغتها النهائية في نهاية القرن العاشر الميلادي أو ربما العقود الأولى من القرن الحادي عشر.

قلما نجد حقلاً من حقول المعرفة أو فناً من فنون الأدب إلا وهو مائل بوضوح في هذه الحكاية أو في تلك، بل ونجد بعضها مائلاً في أكثر من حكاية واحدة أو اثنتين أو حتى ثلاث 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 المحض كالعلوم والفيزياء والفلك لا نجد لها صدًى في حكايات الليالي، لأن جمهور هذه الحكايات كما هو حال القصص والقصص 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 محببة بل وتعرض بنوع من السلبية أحياناً، بينما تذكر اليهودية على قلة لافتة للنظر. ولعل ذلك يعكس إلى حد بعيد الصراع اللامنتهي بين الإسلام والمسيحية والذي غداة الصراع السياسي بين دولة الإسلام وبين الدولة البيزنطية زعيمة العالم المسيحي آنذاك. أما المجوسية فتظهر على أنها شرّ الديانات ومصدر السوء هي وأتباعها. هذا الموقف العدائي الحاسم من المجوسية يعكس إلى حد بعيد جو التنافس الحضاري والفكري ولربما العرقي 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

قلما نلاحظ 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 لقصاص الليالي، فالقصة التي تدور أحداثها على أرض هندية وبين ظهراي مجتمعت هندي لا نلمح فيها أي إشارة للفوارق في العادات والأخلاق والقيم والأعراف التي تميز أبطالها، عن قصة تدور أحداثها في القاهرة أو في بغداد. إذ أنه لمن الصعب أن نتعرف على ملامح بيئة فارسية خالصة أو هندية خالصة، فمسرح هذه الحكايات قد تنقل على مرّ العصور في بيئات مختلفة، وترددت على ألسنة قصّاص كثيرين. ولكن القاصّ يهّمه الحادث الإنساني الذي يمكن أن يحدث في أي مكان وأي عصر وفي أية بيئة اجتماعية، ولا تهم القاصّ في مثل هذه الحالة العناصر المكونة للهوية الذاتية لبيئة بعينها.

بل يهيمه مدى تذوق سامعيه لما يسرد، فيحكي لهم أشياء ويذكر لهم مفاهيم، ويركز على قيم يستسيغها هذا الجمهور وحده. وبالتالي فإن الحكاية تصطبغ بالطابع 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 الأعجمية للمكان وللأبطال على حد سواء. وإذا ما فرضت البيئات الغربية نفسها على القاص فإنها تقسم إلى قسمين من حيث تأثرها ببيئة القاص؛ فبيئة سمع عنها القاص ووصلت إليه معلومات غير المعلومات التي ترد في قصته، كان لأبطالها، سواء كانوا هنوداً أو فرساً أو كانوا بوزيين أو مسيحيين ميزات خاصة بهم. في مثل هذا النوع من القصص نجد البطل إذا كان ملكاً من ملوك الهند يظل ذا شخصية متميزة دون أن تؤثر هويته على المفاهيم أو القيم الاجتماعية للجمهور الذي يصغي إلى الحكاية، فالبيئة الغربية إذن لا تنعكس في الواقع إلا بتلك الأسماء الغريبة الأعجمية التي يحملها الأبطال فقط.

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، والجنات في قصة حسن الصائغ البصري يعشن 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، فعالم الأشباح والأرواح والجن هو عالم إسلامي في دينه وشريعته وعبادته.

## 2. الأدب التعليمي

وضعت أكثر المواضيع التعليمية في حكايات الليالي في الغالب على أسنة 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 انطلاق الفتوحات، واخذ ينتعش ويزدهر تدريجياً إلى أن وصل أوجه في عصور الازدهار الحضاري، وانتشار الرخاء الاجتماعي، وازدياد عدد المهتمين بالترفيه والترف.

انصب الاهتمام في البداية على عنصر الجمال الخَلقي عند الجواري، ثم توسع هذا الاهتمام ليشمل صنعة الغناء والعزف على الآلات، ثم توسع ذلك ليشمل الإلمام بالشعر، وأخذت دائرة الاهتمام بالعناصر الأخرى تتسع حتى شملت مواضيع رصينة مختلفة كاللغة والفقه والكلام والفرق والعقائد، فصارت الجواري عنصراً أساسياً يشارك في المناظرات التي تعقد في مجالس العلماء تحت رعاية الخلفاء. ولما كان بعضُ القصص حاذقاً في كثير من العلوم وفنون الأدب والفقه والكلام والأخبار والتاريخ (خاصة وإن الدعاة السياسيين والمذهبيين من الشيعة أو الإسماعيلية أو القرامطة أو الحشاشين كانوا يتخفون بزي القصص ليستطيعوا نشر دعايتهم بعيداً عن أعين الرقباء)، فقد أراد أن يعرض احد هؤلاء معلوماته تلك بشكل سلس ومشوق لا تتفر منه أسماع جمهوره، ولذا اختار أن يضع هذه المعلومات على لسان إحدى الجواري التي تناظر جهازة العلماء في مجلس الخليفة، أو على لسان جارية أخرى تعرض للبيع في سوق



النخاسة، فيأخذ التجار يلقون عليها أسئلة في أوجه العلوم والمعرفة، حتى يتأكدوا من أنهم لن يدفعوا ثمناً باهظاً سُدَى، وكان هذا المشهد في بعض القصص هو الوسيلة الوحيدة المتاحة لكي تُنفذ الجارية بطلّة القصة من ورطة تترتب على تجاوزها والخلاص منها أشياء هامة أخرى ضرورية لحبكة القصة (كما كان الحال في قصة تودد الجارية).

وتُصادفنا في هذا المجال صورة نزهة الزمان الجارية الداهية التي تلعب دوراً رئيسياً في قصة عُمر النُّعْمان. فلما عرضها التاجر على شريكه حاكم دمشق جمع لها القضاة ليستمعوا لها، فبدأت بعرض معلوماتها في باب الأدب وسياسة الملوك بأسلوب يأخذ بالألباب. ويلاحظ في هذا السياق أسلوب آخر لإلقاء المواضيع التعليمية وهو أسلوب السؤال والجواب كما هو الحال في قصة تودد. أما المواضيع التي تبدو أكثر مُسايَرةً للموضوع التعليمي فهي تدور داخل دائرة واسعة تشمل الفقه والكلام والفلسفة ومذاهب أهل السنة وأهل الشيعة، ومذاهب الأئمة الأربعة والطب والتنجيم والقراءات والهندسة والمنطق.

هذه ثلاث مجالات فقط أردت أن أورد عرضاً سريعاً لها، وإلى جانبها مواضيع أخرى كموضوع المعجزات والخرارق، وعالم الأرواح، وأدب العجائب والغرائب، وموضوع الأخلاق وعالم الحيوان والمرأة والجنس، يستطيع كل راغب أن يتعرف عليها من خلال جولانه بين رياض حكايات الليالي. وهناك موضوع آخر لم اذكره بين ما ذكرت من مواضيع هو موضوع التاريخ والأخبار، أفردته عما 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

نصنف المادة التاريخية في حكايات الليالي إلى صنفين 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 بالمرّة، وإنما هو مجرد تلفيق خيالي لأحداث ووقائع لم تحدث تفتّق عنها خيال القاصّ وأوهامه، ولكنها رويت على أنها أحداث تاريخية، استعان القاصّ في سردها بوسائل فنية لصبغها بصبغة الخبر التاريخي.

أما من حيث العرض فإن الخبر التاريخي الصحيح أو المحرف، روي على شكل أخبار قصيرة مفردة، بعيدة كل البعد عن السياق التاريخي والتسلسل الزمني. ونوع آخر من المادة التاريخية روي على شكل قصّة 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 يلتمس العذر لقصّاص الليالي 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 الرchy التي تدور من حولها أحداث القصة، ولكن الحادثة التاريخية كمادّة خام، لا يمكن أن تستسيغها أسماع العامة فلا بد إذن من لفّها وزركشتها وإعادة تشكيلها لتصبح بضاعة يسهل على القاصّ تسويقها إلى سامعيه، ومُهمّة كهذه تقتضي 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

القاصُّ المُحْتَرَف من أمثال قُصَّاص الليالي، كان خبيراً بأذواق جمهوره، وكان مطلعاً على محدودية الوعي الشعبي في فهم التاريخ، وكان مدركاً لطاقة الاستيعاب عندهم، ولذلك أباح لنفسه أن يحرّف ويزوّر، وأباح لنفسه أن يتغاضى عن الوسائل الفنية الضرورية لعرض المادة التاريخية، أنه باختصار كالخياط الذي يفصل الثوب وفق المقاسات عند زُبُونه.

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 طريقتي عرض المادة التاريخية، لدى قصاص الليالي، نجد أن طريقة العرض بأسلوب القصة هو الأكثر رواجاً لأنه الأيسر على القاص، والأكثر قبولاً عند المتلقي إذا ما قورن مع الطريقة الثانية وهو أسلوب عرض المادة على شكل خبر. فعن طريق أسلوب القصة يظل لدى القاص حيز واسع للتغيير والتبديل 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.

وهناك جانب آخر يجب ألا نغفله ونحن نقارن بين الطريقتين، تلك هي المحدودية التي تميّز الوظيفة أو الغرض الذي يساق من أجله الخبر أي الهدف المباشر ذو البعد الواحد. ففي قصة مقتل الخليفة المتوكل، 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 القاصّ اختار طريقة القصة لكانَ بإمكانه مثلاً أن يتطرق إلى دسائس القصر ورجاله والنزاع الدامي بين أمراء الأسرة العباسيّة 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 اقتناء الضياع السلطانية، والاستحواذ على أكبر قدر ممكن من مدخولات الخزينة، ولكانَ 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 طُلَيْطَلَة في أسبانيا. إذ يتطرق الخبر إلى رواية نبويّة غيبية تتعلق باستمرارية ملوك القوط الغربيين في حكم شبه الجزيرة الإيبيرية. حيث حلتّ اللعنة بملوك الأسرة ومملكتهم عندما تمكن المغتصب لذريق (أو رذريق) من الاستيلاء على الحكم وتحتية الوريث الشرعي عن ملكه، ثم إصرار المغتصب على فتح الغرفة ذات الأقفال (التي يساوي عددها عدد ملوك الأسرة السابقين) ليرى ما بداخلها رغم تحذيرات الرهبان والكهان له من فتح هذه الأقفال لعلمهم بعظم كارثة التي ستعصف بالملكة جراء ذلك. ثم ينتقل بالحديث عن أسطورة كنوز سليمان التي نهبت أيام الرومان وتقلت من روما حتى استقرت في هذه الغرفة، حيث حرص القائد المسلم طارق بن زياد-وفي بعض الروايات التاريخية، موسى بن نصير-على نقلها وإعادتها إلى المشرق موطنها الأول. لقد قيّدت صيغة الخبر حرية القاصّ فمنعته من التطرق إلى قضايا أكثر أهمية من هاتين النقطتين الغيبيتين المتأثرتين بأدب الإسرائيليات، 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 إلاّ أنهما يُصنّفان 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 كمّاً وكيفاً، 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، والأذكياء والأغبياء والكرماء والبخلاء والشجعان والجبناء وغير ذلك.

### النوادر كبديل للخبر التاريخي

إن إيراد هذه النوادر في حكايات الليالي كان لا بد منه، على ضوء تعددية الأغراض والعبر التي توخي القصاص نقلها إلى سامعيهم.

إن الدور الذي تؤديه النوادر كمادة مساعدة لفهم التاريخ هي الوسيلة الوحيدة المتاحة في التراث الإسلامي لما يعرف اليوم عند المؤرخين المعاصرين باسم تفسير التاريخ، فالطريقة الكلاسيكية لدى مؤرخي الإسلام والمتمثلة بالتاريخ الحولي أو تاريخ الملوك أو التاريخ وفقاً لجداول الأنساب، تخلو من هذه المقدمات للأحداث، كما تخلو من ظاهرة التحليل للوضع السياسي والاقتصادي والاجتماعي، كعناصر محرّكة للأحداث. فجاءت هذه النوادر لتسد ثغرة هامة في هذا المجال ولو أنها لا تغطي كافة هذه المجالات.

هذه النوادر التي نراها ماثلة هنا وهناك في حكاية ألف ليلة وليلة، قيّدت حرية الحركة لدى القصّاص، ومنعتهم من أن يجمّحوا بخيالهم في افتعال الأحداث والشخصيات. كما قيّدت حريتهم في تشكيل الصياغة اللغوية التي حرصوا دائماً عليها في قصصهم، حتى يخلقوا توافقاً بين الأسلوب اللغوي المبسّط وبين القدرة الاستيعابية لدى جمهورهم من العامة، حتى أصبحت لغتهم أقرب إلى المستوى المحكيّ منه إلى العربية الفصحى. أما في سرد النوادر فظلت لغتهم وظل أسلوبهم أقرب إلى لغة الأصل، ومن ثم أقرب إلى الفصحى، أو أنهم في بعض الأحيان حافظوا على الالتزام بحرفيّة النصّ الفصيح كما حفظوه أو كما نقلوه عن المصادر. كما أنهم تقيّدوا بقيد آخر لم يكن مألوفاً عندهم، ولم

يغيب عن كثير من حكايات الليالي، إلا وهو الالتزام بأسماء الأشخاص ممن تدور النادرة حولهم، فخالد القسري في قصة الغلام السارق، لم يُغيّر بأيّ وال آخر من ولاية العراق ممن سبقه أو لحقه، بالرغم من كثرتهم وبالرغم من التشابه في شخصياتهم وفي منهجهم في الحكم، وسلوكهم في سيرتهم الذاتية.

كما أن الحجاج بن يوسف يظل نفسه الحجاج في قصة زواجه من هند (التي هي في الحقيقة ليست بنت النعمان بل هند أخرى). ومحبوبة جارية المتوكل تظل نفسها محبوبة في قصة غرامها الجامع بالمتوكل، وتعلق سيدها المحموم بها. على الرغم من كثرة الجواري وكثرة الخلفاء العباسيين أو الأمويين الذين مروا بتجارب مشابهة مع جوار لهم نفس المزايا التي كانت لمحبوبة جارية المتوكل.

وفي هذا الصدد نتعرف على نقطة اختلاف أخرى بين طريقة الخبر وطريقة القصة، فالأعلام وأسماء الأشخاص في القصص تفقد قيمتها لأن الذي يستحوذ على الاهتمام هو موضوع القصة والحرص على تسلسل أحداثها، وليس الأشخاص الثانويين الذين يُحتاج إلى ذكرهم لرصد تحركات بطلة القصة أو بطلها أو إبطالها جميعاً، فالخليفة الرشيد في إحدى النواذر حيث استدعى إلى قصره الأصمعي عندما أرق في إحدى الليالي، يجب أن يظل هو الرشيد، لا أي خليفة آخر، لأنه عنصر هام يدور من حوله الحدث في هذا الخبر. بينما نجد أن الرشيد نفسه في إحدى القصص هو مجرد خليفة، أي خليفة، لأنه ذكر كهينة غلباً 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 القارئ ذلك.

بقي موضوع آخر يُحتاج إليه لاستكمال الصورة التي حاولت رسمها عن المادة التاريخية في حكايات الليالي، وهو مقارنة النصوص الواردة في ألف ليلة وليلة مع مظانها في المصادر الأدبية التاريخية، ولا أزعم أنني قادر في هذه الكلمة على أن استقصي كافة

الأخبار والمواد التاريخية الواردة في الليالي، وغايتي 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 المحضة من الناحيتين الفنية والاصطلاحية، وسوف أتطرق 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، ج<sup>2</sup> ص222، الليلة: 341 المطبعة السعيدة، القاهرة، 1348 للهجرة) تدور حول شاب قُبض عليه بتهمة السرقة، فأودع السجن في البصرة حتى ينظر القضاء في أمره، إلا أن خالد بن عبد الله القسري، (والي العراق أيام هشام بن عبد الملك، الخليفة الأموي) لم يقتنع باعتراف الشاب أنه ارتكب السرقة فعلاً، ورأى أن وراء هذا الاعتراف يكمن سرٌّ 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 بابتة 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 يثني 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 همّ الجلاد بذلك اقتحمت الجموع فناة عليها اطمار باليه وألقت بنفسها على الشاب، ولوحت بورقة كانت تحملها وناشدت الأمير أن يقرأها، فإذا فيها اعتراف من الشاب بحبه لها وأنه إنما تسلل إلى بيتها ليراها وأنه 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 ونزهة المشتاقين، لابن قيم الجوزية، مراجعة: صابر يوسف، طبعة القاهرة، 1973، ص 386) حيث التقى خالد بهذا السجين، واسمه يزيد بن فلان البجلي، دون أن تذكر التهمة بشكل محدد، فسأله خالد إن كان سيعود إلى ارتكاب تلك المخالفة إذا ما أفرج عنه فأجاب الشاب بنعم، وكره أن يفصح عن التهمة لئلا أن يفصح عشيقته. تم تدخل أخ للسجين كشف عن الأمر لخالد. عندها أمر خالد بإطلاق سراحه وأمر ولي أمر الفتاة بتزويجها له.

نلاحظ عند المقارنة بين النصين وقبل كل شيء التطويل المفتعل في نص ألف ليلة وليلة ومقارنته بالاختصار الذي يميز نص روضة المحبين. جاء هذا التطويل بالطبع ليضيفي 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 ودون توقع وفي قمة اليأس من نجاة البطل لحظة الخلاص، حيث تنكشف الحقيقة التي تعكس نبل هذا العاشق واستعداده للتضحية بنفسه من أجل طهارة عشيقته وقديسية هذا العشق. وهنا يجب أن لا ننسى أن ابن قيم الجوزية من الكتاب المتأخرين (توفي سنة 751هـ/1350م) أي بعد أن كانت نسخ كثيرة من ألف ليلة وليلة قد دونت، ومن المعروف أن ابن قيم الجوزية وأمثاله من المؤلفين المتأخرين 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 (ألف ليلة وليلة، ج<sup>2</sup> ص 202-203) حيث يجعل القاص قضية الزواج على أنها محض صدفة حدثت أثناء مغامرة مشتركة للمأمون مع مُغْنِيهِ وَندِيمِهِ إسحاق بن إبراهيم الموصللي، مع جوار حسان كانا يتسللان إليهن خلسة للسماع والشراب،



وضمن هذه المغامرة يكتشف المأمون أن صاحب الدار هو الحسن بن سهل فيخطب الخليفة ابنته خديجة (وهي بوران) ويتزوجها.

بهذه البساطة والعفوية والهامشية يعرض القاص لقصة زواج المأمون ببوران ابنة الحسن بن سهل. هذا الزواج الذي طبقت شهرته الآفاق وازدحمت كتب التاريخ بأخباره وامتألت صفحاتها بتفاصيله. (انظر عن هذا الزواج: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، طبعة ليدن، ج<sup>3</sup>، ص 1081-1082؛ ابن الساعي نساء الخلفاء ص 67-78، تحقيق مصطفى جواد، القاهرة-دون تاريخ؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1978، ج 1 ص 287-290؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، مَصَوْرَة عن طبعة دار الكتب، القاهرة، 1963، ج<sup>2</sup> ص 90؛ البغدادي، تاريخ بغداد، القاهرة، 1931، ج<sup>7</sup> ص 320-321) فيجعل منه زواجاً سرياً لا يدري به إلا إسحاق الموصلي ووالد العروس الحسن بن سهل. والملفت للنظر حقاً أن القاصّ يجعل من الحسن بن سهل نَكْرَةً وهو الوزير والقائد البارِع الذي أوكل إليه المأمون حسم الجانب العسكري في صراعه على الخلافة مع أخيه الأمين. كما أن القاصّ لا يشير بشيء من الأبهة والفقامة التي رافقت مراسيم الزواج وطقوسه والتي حرصت المصادر التاريخية على إبرازها. إن قصة هذا الزواج تتدرج في ألف ليلة وليلة مع التوجه العام للحكايات التي تجعل من الجوّاري خاصة والنساء عامة محوراً بدور من حوله الأبطال، وتبنى عليه القصص والحكايات. فنرى كيف أن زواج المأمون بخديجة (أي ببوران) ابنة صاحب المنزل الذي يتسلل إليه المأمون وإسحاق الموصلي متخفيين، جاء على هامش اللقاءات الساهرة مع هؤلاء الجوّاري الفاتنات اللاتي أخذن على المأمون وصاحبه لئيهما، وأنه أي الزواج كان حادثاً عرضياً لا يرتبط بمحور القصة الجوهري.

### 3. أما خبر المتوكل مع جاريته محبوبه

فتقول رواية الليالي أنها كانت بين مئات الجواري التي أهداهن عبيد الله بن طاهر إلى الخليفة المتوكل، وكانت جارية بارعة الجمال تجيد الغناء والضرب على الآلات وتحسن الخط. فتعلق المتوكل بها، ولما رأته محبوبته تعلقه بها تكبرت عليه فغاضبها وهجرها أياماً فأصبح ذات يوم، وكان قد اشتاق إليها، وحدث جلساءه أنه رأى في المنام أنه يصلحها، واتفق أن مرت إحدى الجواري بحجرة محبوبته فسمعت غناءً وضرباً على العود، فجاءت وأسرت إلى المتوكل بما سمعت فقام المتوكل ودخل الحجرة على محبوبته، فبادرت إلى الانكباب عليه تقبله وتتكفىء على أقدامه وأخبرته أنها رأته في منامها أن مولاهما يصلحها، فأعجب المتوكل من هذا الاتفاق في المنامات. فصارت محبوبته بعد ذلك من أوفى جواري المتوكل إليه، ولما قتل سلطنة جميع جواريه إلا محبوبته التي ظلت حزينه على فراق مولاهما.

وقد ورد خبر المتوكل ومحبوبته في العديد من مصادر الأدب والتاريخ منها على سبيل المثال: (الأغاني، طبعة بولاق، 1285 للهجرة، ج19 ص 132-134؛ ابن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ومحمد رشاد عبد المطلب، القاهرة، 1953، ج4 ص402؛ وفيات الأعيان، ج1 ص355-356، ابن الساعي، ص92-98؛ المسعودي، مروج الذهب، تحقيق وترجمة باربي دي مي نار، باريس، 1865 ج7 ص281-286؛ الأبيشي، المستطرف من كل ثمن مستظرف، (مصورة عن طبعة القاهرة) 1379هـ، ج2 ص154؛ ابن قيم الجوزية، أخبار النساء، بيروت، 1973، ص62-64؛ السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1964، ص353-354).

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 محبوبه والتي تغنت بها عند المتوكل بمناسبة هذه المصالحة، وهو تطابق نادراً ما يحدث عندما تتضمن القصص المنقولة أبياتاً من الشعر، التي كثيراً ما تتعرض لكثير من الاختلاف.

#### 4. أما خبر الحجاج بن يوسف مع هند بنت النعمان

فيورده قصاص الليالي حكاية مكتملة العناصر تتخللها بعض المغالطات التاريخية، إذ تزعم الرواية أن الحجاج بن يوسف قد تزوج بهند بنت النعمان بن المنذر. وهند هذه هي التي تعرف بهند الصغرى وتعرف أيضاً بلقبها "الحرقة".

وكانت هند تقيم في دير من أديرة الحيرة كانت قد بنته لنفسها يعرف باسم "دير هند"، فلما فتح خالد بن الوليد الحيرة سنة 12 للهجرة/633م دخل عليها ديرها وعرض عليها أن تتزوج رجلاً شريفاً من العرب ولكنها رفضت هذا العرض (ياقوت الحموي، معجم البلدان، دير هند). وكانت هند قد تزوجت عدي بن زيد، الشاعر العبّادي المعروف، بعد قصة غرام جامحة وبعد أن احتالت على أبيها النعمان لكي يوافق على زواجها من عدي بن زيد، وظلت هند مع زوجها عدي إلى أن قتله أبوها النعمان، فترهبت بعد مقتل زوجها، واحتبست في دير هند حتى توفيت بعد الفتح الإسلامي في خلافة معاوية بن أبي سفيان (انظر الأغاني، ج<sup>2</sup> ص32-33). وكان المغيرة بن شعبة الذي تولى الكوفة لمعاوية قد زار هنداً في ديرها وأكرمته وسألته سبب زيارته لها فقال بأنه جاء خاطباً لها، ولكنها ردت أيضاً لأنها رأت فيه أنه ليس من أكفائها (الأغاني، ج<sup>2</sup> ص33). وكان الحجاج الذي ولد في سنة 41 للهجرة/661م ما زال ابن تسع سنوات لما توفي المغيرة بن شعبة. ومعروف أن هنداً قد ماتت قبل موت المغيرة، فلا يعقل أن يكون الحجاج قد تزوجها. ولعل رواية الليالي قد خلطت

بين هند بنت النعمان وبين هند أخرى تزوجها الحجاج بن يوسف وهي هند بنت أسماء بن خارجة الفزاري (الأغاني ج<sup>18</sup> ص128-131)، أو هنداً ثانية هي هند بنت المهلب كان قد تزوجها الحجاج وطلقها كما طلق هند بنت أسماء (وفيات الأعيان، ج<sup>2</sup> ص54-64؛ وانظر أيضاً: ابن عبد ربه، طبائع النساء، تحقيق محمد إبراهيم سليم، القاهرة 1985 ص50).

ويلاحظ في كل الروايات التي تتحدث عن زواج الحجاج بهاتين الهندتين أنه لم يكن هناك أي نوع من التدخل من قبل عبد الملك بن مروان في طلاق الحجاج منهما. ولكن الحقيقة أن دوراً ما كان لعبد الملك بن مروان في طلاق الحجاج من امرأة أخرى غير هاتين وهي ابنة عبد الله بن جعفر بن أبي طالب الذي كانت تربطه بمعاولية وبابنه يزيد من بعده روابط الألفة والصدقة. فلما كان الحجاج أميراً على المدينة بعد أن قضى على ثورة عبد الله بن الزبير في مكة، وقبل أن يعين والياً على العراق، خطب ابنة عبد الله هذه-التي تغفل المصادر التصريح باسمها-فعلم عبد الملك بن مروان بأمر هذه الخطبة، فأرسل إلى الحجاج أمراً بأن لا يتم الزواج بها وألاً يمسخها وأن يفسخ عقد زواجه منها، فلم يكن أمام الحجاج إلا أن يمتثل لأمر مولاه الخليفة (انظر ذلك في: المبرّد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دون تاريخ، ج<sup>1</sup> ص349؛ الأغاني، ج<sup>13</sup> ص107؛ طبائع النساء، ص186؛ أخبار النساء، ص173).

في هذه الروايات لا نرى أية إشارة إلى مسيرة الإذلال التي سادها الحجاج 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 ألصق به من تهمة كثيرة من قبل خصومه السياسيين.

وخاصة من أوساط الشيعة، فارتسمت له في المصادر هذه الصورة المفزعة وكأنه إنسان يميل إلى البطش ويعشق سفك الدماء ولا يرعوي عن فعل السوء.

إن هذه الأخبار التي يرويها قصاص ألف ليلة وليلة ضمن حكايات الليالي، لم تؤخذ من مصادرها لتُنقل على صورتها الأصلية إلى حلقات القصص ومجالسهم، لأن القاص أخذها كمادة خام، اختار لها موضعاً ملائماً داخل الحكاية، ثم شكّلها وأعاد صياغتها ليستخرج من بعضها قصصاً، نجح في بعضها وأخفق في البعض الآخر، ولذا لا يجب على المرء أن يتوقع موقفاً غير هذا، فالقاصّ ليس مؤرخاً ولا إخبارياً ناقداً. وكل ما يهيمه من الخبر هو اختيار مسألة بعينها يجعل منها عقدة لقصته، وقد تكون هذه المسألة أتفه ما في الخبر من مسائل، وقد تكون مركزية في الخبر الأصلي. ولو نقل القصاص على هذه الأخبار وتحروا الصدق والأمانة في نقلها لما نجحوا في حشد هذا الكم الهائل من الحكايات، ولما عدّ عملهم إبداعاً يتوّج مسيرة حضارية على مدى أربعة قرون أو يزيد، ولو فعلوا ذلك ونقلوا لنا الأخبار كما هي لصاروا مجرد نقلة شاحبين لا يلتفت إليهم احد، ولأرُكّنت حكاياتهم في زوايا مهملة من المكتبات ليتراكم عليها غبار النسيان، كما هو حال كثير من الأعمال الشاحبة التي اختار أصحابها النقل مؤثرين السلامة.

## ملاحظات على سيرة الفرزدق وشعره على ضوء أخباره في كتاب أنساب الأشراف للبلاذري<sup>(\*)</sup>

### مقدمة:

نالت أشعار الفرزدق وأخباره حظاً لا يُستهان به من اهتمام الدارسين. وكان لبوشيه (R.Boucher) قصب السبق في هذا المضمَر، إذ أصدر في باريس ولأول مرة في عام 1870، القسم الأول من ديوان الفرزدق برواية محمد بن حبيب البغدادي. ولم يكد القرن التاسع عشر يلفظ أنفاسه الأخيرة حتى أصدر المستشرق الألماني ج. هيل (J. Hell) القسم الثاني من الديوان بالتصوير على الحجر (Photolithographic) ونشره في ميونيخ وليزيغ سنة 1900-1901، متمماً 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 ودراسة لشعره، صدرت في ليزيغ سنة 1902.

وتتابعت بعد ذلك دراسات متعددة قام بها نفر من المستشرقين استهدفت قصيدة الفرزدق في مدح المهالبة (mahaliba)، أهل بيت المهلب بن أبي صفرة من أبنائه وأحفاده، فظهرت دراسات لكل من Krenkow, Shwartz وغيرهم، نُشرت في الدوريات الأكاديمية التي تصدر في أوروبا بغير اللغة العربية. وتزامن نشاط المستشرقين مع نشاط

---

(\*) الملاحظات التي تشير إلى أنساب الأشراف للبلاذري يُقصد بها مخطوط الجزء الثاني من الكتاب الموجود في المكتبة السليمانية في استنبول ورقمه: عاشر أفندي 597 و 598.

موازٍ حول الفرزدق وشعره قام به نفر من الباحثين العرب، فصدر في القاهرة عام 1293/1876 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 نقائض الفرزدق وجريز، وحلّاه بشروح لبعض الغريب ليس فيها كثير غناء. ثم ظهرت طبعة جديدة للديوان في بيروت سنة 1937 باعتناء بشير يموت، أعقبها طبعة أخرى محلاة ببعض شروح الغريب نشرتها دار صادر في بيروت سنة 1966. وقام الأستاذ شاكِر الفحّام بنشر مخطوطة الظاهرية التي تشتمل 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 أورده أنفأ، 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. وخصّه بروكلمان (K. Brockelmann) بدراسة مركزة في كتابه الخاص بتاريخ الأدب العربي (*Geschichte der Arabischen Literature (GAL)* 1,53 ff وعاد ليتناوله من جديد في الملحق الخاص بالكتاب (Supp. 1,84 ff). وكتب A. Schaade مدرك "الفرزدق" في الموسوعة الإسلامية (ط<sup>1</sup>) 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 dès 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 توفّق 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 يوفّقوا في الوصول إليها والتي لم يكن قد رأى قسم منها النور عند كتابة تلك الدراسات، وإما لعدم تقصي كافة المعلومات الموثقة 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 أنطلق 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، ومستنيراً بالمعلومات الجديدة المتعلقة به والتي اشتملت عليها مخطوطة أنساب الأشراف لأحمد بن يحيى بن جابر البلاذري. أما ثانيهما: فهو أن أضع بين يدي القارئ هذه المعلومات الجديدة بنصوصها الأصلية منقحة ومحققة تحقيقاً علمياً. فهي عدا مساهمتها في توضيق الفجوة القائمة بين واقع حياة الفرزدق وبين ما نُشر عنه، تساعد في حسم بعض القضايا المعلقة التي لم تثبتّ البحوث 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 ألا نُغفل 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 مخطوطة أنساب الأشراف يضيف عليها أهمية خاصة، لما تميز به البلاذري، مؤلف الكتاب، من الموضوعية في نقل الأخبار وجمع الروايات من بين مؤرخي القرن الثالث/التاسع الميلادي. وهذه الحقيقة بحد ذاتها تشكل عاملاً آخر يدعونا إلى نشر هذا الكتاب. ولو لم تكن هذه العوامل قائمة لكانت 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 واللذين قاسى منهما في صباه حين كان أبوه وأبناء أسرته عرضة للسان الأشهب بن رميلة الذي ما فتئ يسلقهم بمرّ هجائه، وأنه كثيراً ما كان يبكي جزعاً مما يوجه لأبيه من شتم وتجريح. فظل الفرزدق على هذا الحال من الإحباط والتمزق حتى أفلح أخيراً في قول الشعر، فكان يد السماء قد تدخلت، فكانت اللحظة التي طالما انتظرها هو وغالب أبوه (الفقرة: 2). ولكن نجاحه في التصدي للأشهب، بل وتفوقه عليه في مضمار الهجاء لم يضعه حداً لتلك المعاناة، إذ لم تطل حلاوة النصر بعد هدده أن الأشهب وأخوه بالقتل، فلم يجد بداً من الفرار واللجوء إلى بلاد الشام ليعيش تجربة جديدة من الغربة والتشرد (الفقرة: 3).

وعلى صعيد علاقة الفرزدق بجريز، خصمه الألد، فيبدو أنها لم تكن علاقة لحمتها العداء وسداها الكراهية، كما يخيّل للكثيرين ممن ينظرون في نقائضهم؛ بل كانت علاقة تتميز بعوامل المنافسة المهنية في مجال النقائض الشعرية، ولم تكن لتصل في أشد لحظات التوتر إلى حد القطيعة. وكأي متنافسين شهمين يحرص كل منهما على التفوق على صاحبه، لم يسمحا لهذه المنافسة أن تعكر صفو العلاقة الإنسانية الحضارية فيما بينهما؛ فنراهما يسافران معاً ويتجادبان أطراف الحديث إذا جمعهما مجلس (الفقرة: 35). وعلى هامش هذه المنافسة يكشف الفرزدق عن الهواجس التي تعتمل في صدره خشية أن يلجأ خصمه إلى الرجز في نقائضه وهو لون من الشعر اعترف الفرزدق بعجزه عن مجاراة جريز فيه (الفقرة: 27). وفيما يتعلق بولائه للقبيلة نجده لا يكتفي بالفخر بأبنائها الصرحاء الذين أنجبته، بل يتعداهم ليشمل الموالي 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 الاسلامي. وتعكس رواية أخرى مغالاة الفرزدق في اعتداده بنفسه، حين كان يقوده ذلك أحياناً حتى إلى التناول على شخصية دينية من الطراز الأول كالحسن البصري فقيه العراق، الذي لم يرعو عن غمزه في نسبه لأنفه الأسباب (الفقرة:55). وتبين لنا رواية أخرى أن الفرزدق كان يتردد على بلاط الحجاج بن يوسف، حاكم العراق، ولكن ارتياده لم يكن موسمياً، كغيره من الشعراء الذين اعتادوا زيارة بلاط الحكام لإنشاد مدائحهم، بل كان يزوره كواحد من وجهاء البصرة وأعيان تميم (الفقرة:57). ويبدو أن رجال السلطة الرسميين كانوا يحرصون على مداراة الفرزدق خوفاً من التعرض لهجائه، كما فعل عبد الله بن الزبير الذي زجر جعفرأ أخاه حين تعرض للفرزدق بشعر (الفقرة:59). أو كما فعل الحجاج نفسه حين أمر موظف بيت المال أن يسوق مهر حدراء عروس الفرزدق من خزينة الدولة (الفقرة:69).

وعلى الصعيد الشخصي تتكشف لنا بعض الهنات التي لم تكن معروفة من قبل عن الفرزدق كجشعة بالمال وإلحافه في السؤال (الفقرة:40)، أو شدة خوفه من اهل 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 تشبهه بالقرء (الفقرة:92). وتعكس بعض الروايات روح الدعابة التي كان يتحلى بها حيث كان ينطلق على سجيته بعيداً عن القيود 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 تضيف بعداً جديداً إلى هذا الجانب من حياته (الفقرات: 7، 11، 13،94). وتتطوي روايات أخرى على بعد إخباري (تاريخي) من الدرجة الأولى، وتكمن أهميتها ليس فقط في فحوى المعلومات التي تضمنتها، بل في كونها مصدر المعلومة الوحيد حتى الآن (الفقرة:111). ولا يفوتني في هذا الصدد أن أنوه بوجود عدد لا بأس به من الأبيات الشعرية التي اشتملت عليها نصوص أنساب الأشراف، لا ترد في نسخ الديوان المطبوعة أو أي من مصادر التحقيق،

فيظل أنساب الأشراف مصدرها الوحيد (كما في الفقرات: 16، 28، 31، 40، 82، 87، 94، 95، 99، 108، 111، 112، 115).

## مادة النص:

النصوص المتعلقة بالفرزدق في كتاب أنساب الأشراف جاءت وفقاً للخطة التي اتبعها البلاذري في تأليفه<sup>(1)</sup>، فعندما يتحدث عن "نسب بني مجاشع بن دارم" فإنه ينتقل إلى الحديث عن الفرزدق كواحد من الشخصيات البارزة التي تنتمي إلى هذا البيت كونه واحداً من أشرافهم<sup>(2)</sup>. وهي الخطة ذاتها التي تميز نهج من سبقوا البلاذري في عرض مادة الأنساب<sup>(3)</sup>. وكون مادة الأنساب ليست نصوصاً أدبية فحسب أو تاريخية فحسب، بل هي مزيج من النواذر الأدبية والروايات التاريخية التي تعرض بشكل يختلف عن عرض مادة التراجم. فإننا نجد النواذر والأخبار المتعلقة بالفرزدق قد وردت في أكثر من موضع في الكتاب، وأن بعضها قد تكرر بالفعل. وهكذا فإن نتفاً من أخبار الفرزدق أو تلك المتعلقة به قد وردت في موضعين آخرين من أنساب الأشراف<sup>(4)</sup>. 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، ج<sup>1</sup>، تحقيق: م. حميد الله، القاهرة، 1959.

2. مخطوطة الأصل، ورقة 432أ.

3. أنظر 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 وولايته للعراق يشير إلى حادثة فرار الفرزدق خوفاً من زياد وما جرى له في هربه والتجائه إلى المدينة وغير ذلك من التطورات المتعلقة بهذا الأمر، انظر: أنساب الأشراف، الجزء الرابع (القسم الأول) تحقيق: م. ي. قسطنطين، القدس، 1972 ص 204-195. 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<sup>(5)</sup>. وتتناول روايات النص مواضيع شتى، ولكنها تفتقر الى النسق الموضوعي، فتأتي مبعثرة دون ترابط موضوعي. أما من حيث المبنى الفني لهذه الروايات فيمكن تصنيفها ضمن ثلاث فئات:

الأولى: روايات مسندة إلى مصادر صريحة تستهل بأحد مصطلحات الرواية المعروفة<sup>(6)</sup>.

الثانية: روايات مبهمة خلت من الإسناد ولكنها استهلّت بأحد مصطلحات الرواية<sup>(7)</sup>.

الثالثة: روايات غفل تخلو من مصطلح الرواية ومن الإسناد معاً<sup>(8)</sup>.

وتتوزع الفئات الثلاث بنسب عددية متفاوتة؛ فتشكل روايات الصنف الأول قرابة نصف العدد الإجمالي لروايات النص. بينما تشكل روايات الفئتين الثانية والثالثة النصف الثاني. وتكاد هذه الأصناف الثلاثة أن تكون عينة صادقة للبنية الهيكلية لروايات أنساب

---

خليفة يزيد الثاني وهشام بن عبد الملك، فإنه يعود ويتطرق إلى أسباب التوتر الذي ساد علاقة الفرزدق بهذين الحاكمين. انظر: *مخطوطة الأصل*، ورقة 731ب- 735ب.

5. أنظر عن ظاهرة التكرار هذه، أنساب الأشراف، الجزء الخامس، تحقيق: د. س. غويّتين، القدس، 1936، المقدمة، ص 18؛ *Margoliouth Lectures on Arabic Historians, Calcutta, 1930*؛ D.S. (ترجمة حسين نصار)، دار الثقافة، بيروت (د.ت) ص 66؛ *E.L. Petersen 'Ali and Muawiya in Early Arabic Traditions, Kopenhagen, 1964, p.139.*

6. أنظر نموذجاً لهذه الصنف في الفقرة 11، ورقة 435أ "وحدثني محمد بن حبيب المؤدب قال".

7. من أكثر مصطلحات الروايات استعمالاً هو اللفظ "قالوا". أنظر الفقرات: 6، 7، 22، 34، 46، 51، 73، 101.

8. من الأمثلة على هذا الصنف أنظر الفقرات: 1، 2، 5، 8، 116، 118.

الأشراف بشكل عام<sup>(9)</sup>. وإذا ما كان الإسناد هو المعيار التقليدي لقياس موثوقية الأخبار والأحاديث عند علماء المسلمين ونقادهم في القرون الوسطى، فإن خلوّ روايات الفئة الثانية من الإسناد وخلوّ روايات الفئة الثالثة من الإسناد ومصطلح الرواية معاً، لا يجوز أن يفقدها المصداقية، وبالأحرى لا يضعف تلك المصداقية من بعيد أو قريب. ورغم أن المؤلف لم يفسر لنا سبب إغفاله لهذين العنصرين، فإنه من الواضح أن تلك الروايات تشتمل على معلومات شائعة بين جمهور العلماء، لم ير البلاذري ضرورة لذكر أسانيدها أو التعريف بمصادرهما. أضف إلى ذلك أن غالبية هذه الروايات هي من صنف المعلومات والنوادر التي تميل الأذان إلى تلقفها، وأنها تدور حول زوجات الفرزدق أو مطلقاته، أو أنها تتحدث عن مغامراته العاطفية وعن جموح شبابه وتهتكه. وتتصدر هذه المعلومات حكاية زواجه بالنّوار إبنه عمه بالتحايل والخديعة، وما تبع ذلك من فرارها إلى مكة مستجيرة بعبد 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 والمخطوطة من أنساب الأشراف، يستقي مادتها إما عن طريق المشافهة وإما بالنقل عن الكتب أو الكراريس. ولكن اختلاط مصطلحات الرواية التي تدل على الأخذ من المادة المكتوبة مع المصطلحات المستخدمة في تلقي الروايات الشفهية يوحي إلى القارئ، لأول وهلة، إن جميع مادة النص قد استمدت من مصادر شفوية، بينما الحقيقة غير ذلك، فكما اعتمد البلاذري طريقة النقل بالمشافهة، اعتمد كذلك طريقة النقل عن المصادر المكتوبة، ولعل إجماعه عن تبين نوعية مصادره، بل ومحاولة إخفاء أخذه عن مصادر مكتوبة، كان

---

للتعرف على مصطلحات الرواية وألفاظها، وللوقوف على دلالاتها يمكن الرجوع إلى مقال بهذا 9. Khalil Athamina, "The sources of al-Baladhuri's Anساب", *Jerusalem studies in Arabic and Islam*, 5, 1984 pp.237-62

امتداداً لتحفظ الرواة والعلماء من النقل عن المصادر المكتوبة، معتبرين ذلك انتقاصاً من هيبتهم ومكانتهم العلمية<sup>(10)</sup>.

ويظهر جرد للروايات المسندة في النص حشداً 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، الأصمعي، ابن الأعرابي، عمر بن شبة، محمد بن سلام الجمحي، عبدالله بن صالح العجلي والحسن بن علي الحرمازي وآخرون. ومن بينهم جميعاً يستحوذ أبو عبيدة، معمر بن المثنى، وعلي بن محمد المدائني على مكان الصدارة. ففي حين نقل عن الاثني عشر الباقيين الرواية الواحدة، أو الإثنتين أو الثلاث<sup>(11)</sup>، فقد بلغت الروايات التي نقلت عن أبي عبيدة سواء من كتبه أو من خلال الوسطاء (mediators) من تلاميذه ورواته اثنتان وعشرون رواية من مجمل الروايات المسندة التي تبلغ ثمان وخمسين<sup>(12)</sup>.

ويأتي أبو الحسن المدائني في المرتبة الثانية بعد أبي عبيدة لتبلغ الروايات المنقولة عنه أربع عشرة رواية<sup>(13)</sup>. ويجدر التنويه في هذا الصدد، أن هذه الأرقام لا تعكس النسبة الحقيقية لحجم الروايات الخاصة بهذين المصدرين، إذ يحتل أبو الحسن المدائني عادة، المكان الأول بين مصادر أنساب الأشراف، بينما يأتي أبو عبيدة دائماً في مرتبة أدنى

---

10. Ibid., especially note no. 5. .

11. فقد روي عن كل من ابي الكلبي وعمر بن شبة وأبي بكر الهذلي والعجلي رواية واحدة فقط، أنظر ذلك تباعاً في الفقرات الآتية: 56، 104، 114، 19.

12. أنظر 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 تلاميذ 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 فتتعدد في الفقرات: 9، 10، 15، 20، 30، 32، 36، 37، 38، 43، 52، 60، 103، 111.

كثيراً عن مرتبة المدائني<sup>(14)</sup>. ويمكن أن نفسر تفوق أبي عبيدة على المدائني في عدد روايات النص الذي بين أيدينا بالخصوصية المميزة لأبي عبيدة كمرجع أساسي لأخبار الفرزدق من خلال تأليفه لكتاب "تقائض جرير والفرزدق" الذي يشتمل على حشد هائل من المعلومات المتعلقة بالشاعرين، قلما نجدها في مرجع آخر سابق أو لاحق لكتاب النقائض.

## وصف المخطوطة:

النسخة التي بين أيدينا مصورة عن نسخة أنساب الأشراف الموجودة بمكتبة عاشر أفندي بجامع السلمانية في استنبول 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 مقدمة للجزء الخامس من أنساب الأشراف الذي أضطلع بتحقيقه في الثلاثينات من هذا القرن. وبالإضافة إلى نسخة عاشر أفندي، فإن قطعا 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 Gereifswald سنة 1883. وتوجد قطعة أخرى في باريس منقولة عن نسخة السلمانية 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. أنظر على سبيل المثال فهرس 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 الخزنة الملكية في الرباط. وقد تسنى 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، وتكاد الأخطاء الإملائية التي تكثر بمخطوطة عاشر أفندي تختفي من هذه النسخة. وعيب مخطوطة الرباط الخطير يكمن في عدد كبير من الروايات الساقطة مقارنة مع مخطوطة عاشر أفندي.

### خطة التحقيق:

اعتمدت في تحقيق النص على النسخة المصورة لمخطوطة عاشر أفندي، ولم تسعف 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 بالنقط، فإن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة إلى بعض الأبيات الشعرية التي لم أجد لها أثراً في مراجع التحقيق وحتى في الديوان المطبوع. وشكّل التصحيف عقبة كأداء بالنسبة لبعض الأسماء بشكل خاص، وبدلاً من أن تسعف مراجع التحقيق في الخروج من المأزق، فإنها زادت تعقيداً، ومن هذه العينة يكفي أن نشير إلى زباب أخي الشاعر الأشهب بن رميلة، حيث ورد بالذال المعجمة في النص (ذباب)، وبالراء المهملة في الأغاني (رباب) وبالراء المهملة والثناء (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 الألف الممدودة من أسماء أخرى كالحارث وإسحاق وعثمان وما شابهها.

وبالنسبة إلى الترتيب الداخلي للنص فقد اعتمدت طريقة التفجير، وفقاً لتسلسل مادة النص ورواياته حتى يسهل الرجوع إلى النص عند استعمال الفهارس الملحق بالكتاب. ويجدر التنويه في هذا الصدد إلى أنني قمت أحياناً بدمج روايتين أو أكثر في فقرة واحدة، خاصة تلك التي تدور حول معلومة واحدة أو تلك التي تكمل ما سبقها من روايات. وبسبب هذا الدمج نقص عدد الفقرات عن عدد الروايات الإجمالي في النص، فبلغت 118 فقرة من أصل ما يزيد عن 130 رواية ونادرة.

أما الحواشي فتشتمل على صنفين من الملاحظات، الأول خاص بالروايات 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 الرواية في النص إن كانت الكلمة مطموسة أو مصحفة أو مشوشة أو إذا ما وقع فيها خطأ هجائي، وأشرت إلى مرجع التصحيح ومكانه. كما اشتمل على إيراد الاختلافات في نصوص الرواية 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 فهرسين، الأول خاص بأعلام الأشخاص والقبائل والجماعات والبلدان وجعلته مرتباً على حروف الهجاء، وأشرت فيه بالحرف محصوراً بين هلالين إلى جانب الرواة بشكل خاص. وجعلت الفهرس الثاني للأشعار الواردة في النص مرتباً حسب القوافي، وأشرت إلى الشاعر بإزاء كل بيت أو مجموعة أبيات، كما وحرصت على ذكر البحر لكل أبيات الشعر الواردة، وحملت أرقام الفهرسين أرقام الفقرات وليس صفحات الكتاب، واستثنيت منها الأعلام والأشعار التي وردت في

الحواشي 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 يستجلى بعض الغموض الذي يكتنف 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. فاقترح البعض سنة 640/20 أو ما يقاربها تاريخاً لولادته<sup>(15)</sup>، بينما اقترح آخرون تاريخاً آخر هو الأيام الأخيرة من خلافة عمر بن الخطاب المتوفي سنة 644/23<sup>(16)</sup>. ويؤخر اقتراح ثالث تاريخ ميلاده إلى ما بعد انقضاء خلافة عمر، فيجعلها في خلافة عثمان ويحددها بسنة 645/25<sup>(17)</sup>. ولكن مقترحي هذه التواريخ لم يقدموا ولو دليلاً واحداً يثبت 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 الأصبهاني عن الشعبي أن الفرزدق عندما زار مكة

---

15. ذكر هذا التاريخ جماعة منهم: *ET*<sup>(1)</sup> Schaade, 451; Blachère; Brockelmann; I.208.

16. منهم: Nicholson, p.242; C.Nallino, 158.

17. نفسه، ص 21-24.

حاجاً كان قد أسن وبلغ السبعين من عمره<sup>(18)</sup>، وكان في حجّه هذا قد التقى الخليفة هشام بن عبد الملك الذي تجمع المصادر على أنه حج سنة 724/106. وإذا ما سلمنا بصحة هذه الرواية ودقتها، فإن سنة ولادة الفرزدق تكون سنة 656/36. ولكن ذلك يتعارض مع روايات أخرى نقلت عن سنة وفاته وعن عمره لما توفي، فيروى عن أبي عبيدة أنه مات سنة 728/110 وقد ناهز التسعين عاماً، بمعنى آخر أن ولادته وفقاً لهذه الرواية تكون سنة 640/20<sup>(19)</sup>. كما لا يتفق ذلك مع رواية أخرى يسوقها البلاذري عن أبي اليقظان النسابة أنه مات وقد قارب عمره المائة عام<sup>(20)</sup>، مما يقوي احتمال ولادته في تاريخ مبكر قبل 56/36 بأعوام عديدة. وهناك رواية أخرى تتحدث عن وفادة الفرزدق مع أبيه إلى بلاط علي بن أبي طالب في الكوفة بعد فراغه من معركة الجمل سنة 656/36، حين كان الفرزدق غلاماً يقول الشعر<sup>(21)</sup>. بمعنى أنه كان قد تخطى سنوات الطفولة، بل ربما كاد أن يدرك الرجال عندما تم هذا اللقاء في عام 656/36. وفي هذه الرواية ما يقوي الإقتراح الذي يرجع سنة ولادته إلى أواخر خلافة عمر، أي 644/23.

وهناك قضية أخرى تتعلق بولادة الفرزدق، وهي تحديد المكان الذي ولد فيه. فيقرر بعض الدارسين أنه ولد بالبصرة<sup>(22)</sup>، أو ببعض نواحيها<sup>(23)</sup> دونما تحديد لهذه النواحي، بينما يذهب آخرون إلى أنه ولد باليمامة<sup>(24)</sup>. وكما تصمت المصادر بشأن تاريخ ولادته، فإنها تصمت أيضاً بشأن مكان الولادة. ولكن بعض المعطيات التي تستخلص من المصادر تجعلنا نعتقد أن ولادته لم تحدث لا في البصرة ولا في اليمامة، فمن المعروف أنه لم يسكن

18. الأغاني، ج<sup>19</sup> ص 40.

19. نفسه، ج<sup>19</sup>، ص 48-49.

20. الفقرة: 45؛ الأغاني، ج<sup>19</sup> ص 46.

21. الأغاني، ج<sup>19</sup> ص 48.

22. Brockelmann, I, 209; Nicholson, 242 .

23. C. Nallino, 158 .

24. Blachere, *Histoire*, 495; EI<sup>(2)</sup> .

البصرة إلا في وقت متأخر، وأنه كان يقيم مع أبيه وأسرته في مكان يعرف بإسم ثَمَد القُبَيْبَات (Thamad al-Qubaybat) وهو موضع في بادية تميم فيه آبار قليلة الماء<sup>(25)</sup>، يقع على الطريق الساحلي الذي كان يربط بين البصرة والبحرين<sup>(26)</sup>. وظل أبوه غالب يقيم في هذا الموضع حتى يوم وفاته حيث دفن بكاظمة وكان قبره معروفاً<sup>(27)</sup>. إلا أن الفرزدق كان يزور البصرة بين حين وآخر يأتيها لقضاء حاجات أسرته والتسوق لهم ثم يعود قافلاً الى البادية حيث كان يقيم<sup>(28)</sup>. ومما يؤكد أن ولادة الفرزدق كانت في البادية أنه لما شكاه بنو نهشل وبنو فقيم إلى زياد، وإلى العراق أيام خلافة معاوية، سأل عنه زياد ولم يكن يعرفه، ف قيل له أنه: "غلام أعرابي من أهل البادية"<sup>(29)</sup>. وهذا يؤكد أن الفرزدق حتى ذلك التاريخ (أي سنة 670/50) كان ما زال يقيم في البادية ولم يرحل منها ليسكن البصرة، فمصطلح "أعرابي" الوارد في الرواية يعني في تلك الحقبة الرجل الذي لم يترك باديته ليلتحق بسكان الأمصار ليصبح "مهاجراً"<sup>(30)</sup>. ولم تتح للفرزدق الفرصة لدخول البصرة والإقامة فيها إلا بعد أن أصدر زياد عفوه عنه، وقد مضى على لجوئه الى المدينة بعض الوقت<sup>(31)</sup>. ومع ذلك لم يستغل الفرزدق هذه الفرصة، لأنه لم يكن يطمئن كثيراً لوعد زياد

25. الفقرة: 6؛ فارن أيضاً: معجم البلدان، مادة (ثمد).

26. معجم البلدان، مادة (كاظمة).

27. مخطوطة الأصل، ورقة 433ب؛ ابن سلام، 311؛ ابن قتيبة، 290.

28. أنساب الأشراف، ج<sup>4</sup> (أ) 195؛ النقااض، 608؛ الطبري، ج<sup>2</sup> ص 95.

29. الطبري، ج<sup>2</sup> ص 96.

30. حول مصطلح "أعرابي" و "أعرابية" أنظر مقالة المؤلف:

Khalil Athamina, "A'rāb and Muhājirūn in the Environment of Amṣār" *studia Islamica*, (LXVI) 1987, pp. 5-25.

31. قال زياد لشبث بن ربعي الرياحي، ويبدو أن الأخير حاول التشفع للفرزدق، بعد أن أنشده إحدى قصائد الفرزدق في الإعتذار له: "لو أتاني لأمنته وأعطيته". النقااض، ص 617؛ الطبري، ج<sup>2</sup> ص 104؛ فارن: أنساب الأشراف، ج<sup>4</sup> (أ) ص 196. وتدل كلمة زياد الأخيرة "وأعطيته" على معنى واحد وهو

وظل في منفاه باختياره الى ما بعد وفاة زياد، ولم يدخل البصرة إلا بعد أن تولى عبيدالله بن زياد الامارة<sup>(32)</sup>. ولعل أهم ما يستنتج 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 الى البادية 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 "متعرب" شأنه شأن من فعلوا ذلك فكانوا من "أهل التعرب"<sup>(33)</sup>.

أما حياة الفرزدق الشخصية والعائلية فجديرة هي الأخرى بأن نتوقف عندها طالما لم تحظ بكبير إهتمام من قبل الدارسين. وليس القصد من ذلك أن نحشد قدراً 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 يكتنفها بعض الغموض. فالفرزدق ينتمي إلى إحدى الأسر الأكثر نبلاً بين العرب، فكان أبوه غالب بن صعصعة سيداً من سادات العرب عامة وسيد بادية تميم خاصة<sup>(34)</sup>. عرفت فيه خصال المروءة التي أعلى شأنها المجتمع العربي في الجاهلية وصدر الإسلام، وخاصة خصلة الكرم والعطاء المفرط<sup>(35)</sup>. أما جده صعصعة بن ناجية فقد سجل مكرمة لم يسبقه إليها أحد من العرب، إذ كان سابقاً إلى إحياء المؤودات، فكان يدفع من حرّ ماله لاستحياء اللواتي عزم أبأوهن

---

إدراجه في ديوان العطاء، الذي يمنح للمهاجرين دون الأعراب، الذين لم يهاجروا، ويزيد 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 سـاق ذو حسب وفرا  
وعند زياد لو يريد عطاءهم      رجال كثير قد يرى بهم فقرا

أنظر هذا الشعر في النفااض، ص 618؛ الطبري، ج<sup>2</sup> ص 105؛ أنساب الأشراف، ج<sup>4</sup> (أ) ص 197؛ الديوان، ج<sup>1</sup> ص 187-188.

32. Blachère, *Histoire*, 496 .

33. Athamina, *A'cār and Muhājirūn*, op. cit..

34. مخطوطة الأصل، ورقة 433ب؛ ابن قتيبة، ص 290.

35. النفااض، ص 999، 417؛ الأغاني ج<sup>19</sup> ص 5-6؛ وفيات، ج<sup>6</sup>، ص 86-87.

على قتلهم خشية الإملاق، فجاء الإسلام وقد استحيا العشرات أو ربما المئات من هذه الارواح البريئة، فلقب بسبب ذلك محي المؤودات<sup>(36)</sup>. يمثل هذا الرصيد النفيس الذي ورثه عن أسرته خرج الفرزدق إلى الدنيا. ولعل تصرفاته التي كانت تنم عن كبرياء غير محدودة، كما يصفها بعض الدارسين<sup>(37)</sup>، لم تكن إلا انعكاساً لهذا الموروث النادر الذي تفرد به دون سائر معاصريه من الشعراء. وأنت شاعرية الفرزدق الخصبة، والتي لم تكن لها جذور في أسرته<sup>(38)</sup>، 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 أبنائه، مع العلم أن الفرزدق لم يكن ابنه البكر، وقدمه إلى أمير المؤمنين كأحد شعراء مَضَر عسى أن يستنشد الخليفة بعض قصائده<sup>(39)</sup>. وكان غالب قبل ذلك يتمنى أن يبرز أحد أبنائه ملكة الشعر<sup>(40)</sup> ليرد على الأشهب بن رميلة الذي لجّ في هجائه له، رافضاً كل العروض التي عرضها عليه عسى أن يتوقف<sup>(41)</sup>. وكواحد من سادات العرب، كان يحلم بشاعر يحامي عن شرف القبيلة وسمعتها ويخلد أمجادها ومفاخرها، شأنه في

36. الأغاني، ج<sup>19</sup> ص 2-3؛ قارن: أنساب الأشراف، (مخ) 2 ورقة 433-433ب؛ الاستيعاب (هامش الإصابة، ج<sup>2</sup> ص 194-195)؛ وفيات، ج<sup>6</sup> ص 89؛ نقائض، 264.

37. Schadde, op, cit .

38. الأغاني، ج<sup>19</sup> ص 49. ويشير الطرمّاح في إحدى قصائده التي هجا بها الفرزدق إلى شاعرية الفرزدق الطارئة التي لم تأت عن ميراث شعري في الأسرة. أنظر: ديوان الطرمّاح، القصيدة التاسعة، رقم: 37 ص 169؛ العمدة ج<sup>1</sup>، ص 109؛ قارن أيضاً: Blachère, E.I.<sup>(2)</sup>.

39. الأغاني، ج<sup>19</sup> ص 6، ص 48.

40. هجا الفرزدق بني فقيم لما صالحوا على دم وقبلوا الديّة، (وهو أول شعر قاله في رواية ابن سلام) فجاءوا أباه غالباً شاكين فقال: " هو أوغد من ذاك، لينته يقول شعراً ". ابن سلام، ص 323. وأوغد بمعنى الأقل حظاً، مشنقة من الوغد وهو من السهام التي ليس لها حظوظ في الميسر. وعن القداح وحظوظها أنظر: محمد بن حبيب، المحبر، ص 333-335؛ تاريخ يعقوبي، ج 1 ص 259-261.

41. الفقرة: 2.

ذلك شأن أبناء القبائل الذين أولوا الشعر والشعراء مكان الصدارة من اهتماماتهم الاجتماعية<sup>(42)</sup>.

وفيما يتعلق بحياة الفرزدق الزوجية، فقد كانت مليئة بالتقلبات 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 عتّمت 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 تتسجم خطوطها مع حجم المرأة الاجتماعي، أو وضعها الشرعي، بالنظر لمكانتها المتدنية في المجتمع العربي آنذاك. وأبسط تفسير لتلك المبالغات يكمن في النوايا المبيتة التي جعلت الطعن في شرف الفرزدق والخط من كبريائه والرد على عنجهيته هدفها الأول. فقد كان للفرزدق 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 والتهويل في الروايات التي تتحدث عن علاقته الزوجية، عن النزعة ذاتها التي كانت تميل إلى إبراز العناصر السلبية في سلوكياته وأخلاقياته والتي أشار إليها بلاشير<sup>(43)</sup>. 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<sup>(44)</sup>. ولعل في هذا ما يفسر سبب زواجه بالنّوار، التي سبق وأنجبت

---

42. الحيوان، ج<sup>1</sup>، ص 364؛ البيان والتبيين، ج<sup>1</sup>، ص 241.

43. Blachère, *E.I.*<sup>(2)</sup>.

44. ابن قتيبة، 292؛ الديوان، ج<sup>1</sup>، ص 146. وردت هذه الإشارة في كلام عيّرت 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 أنجب أطفالاً من النّوار. ويورد السكري في روايته للديوان أن ظبية المجاشعية 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 فإن بلاشير قد أصاب كبد الحقيقة حين وصف قصائد الفرزدق في النّوار بأنها مجرد تكرار لقوالب شعرية مألوفة تخلو من كل عاطفة صادقة<sup>(45)</sup>. لم يكن زواج الفرزدق بالنّوار خاتمة المطاف في حياته الزوجية، حيث تزوج بعدها بنساء أخريات، كانت من بينهن امرأة من قبيلة النّمر بن قاسط تُدعى رُهَيْمَة سرعان ما طلقها<sup>(46)</sup> وخطب امرأة أخرى من أسرة نصرانية تُدعى حدرَاء بنت زريق من قبيلة بني شيبان<sup>(47)</sup>. أحدثت هذه الخطبة شرخاً في علاقته بالنّوار وأثارت استهجاناً واسعاً شمل الأوساط الرسمية، حيث عبّر عن ذلك الحجاج، أمير العراق، نفسه لما سأله الفرزدق أن يعينه على دفع المهر لأهلها<sup>(48)</sup>.

ولعل هذه الرواية تبين من ناحية أن خطبته لحدرَاء قد تمت عندما كانت النّوار زالت في عصمته، كما تكشف من ناحية أخرى تحفظ المجتمع الإسلامي الفتي، في تلك الحقبة المبكرة من التاريخ الإسلامي، من الزواج المختلط بالكتابات، على الرغم من أن الشريعة تبيح ذلك. وعلى الرغم من أن الفرزدق لم يلق بالاً إلى الإنتقادات التي أثّرت حول هذه الخطبة، إلا أن زواجه بهذه الفتاة لم يتم لأن حدرَاء قد ماتت قبل الزواج<sup>(49)</sup>.

---

متأخر بعد أن أسن وكبر. أنظر: الفقرة: 78. وعليه فإن صاحبة الكلام لا بد أن تكون زوجة أخرى غير هاتين.

45. Blachère, *E.I.*<sup>(2)</sup>.

46. الفقرة: 77؛ الديوان، ج<sup>1</sup>، ص 179.

47. الفقرة: 60؛ النفااض، 808، 821، الأغاني، ج<sup>8</sup>، ص 192.

48. الفقرة: 69؛ النفااض، ص 819، الأغاني، ج<sup>8</sup>، ص 92، ج<sup>19</sup>، ص 18؛ ابن سلام، 392-393.

49. الفقرة: 70؛ النفااض، 820-821؛ الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 18-19؛ خزنة الأدب، ج<sup>3</sup>، ص 59-60.

ويعزى عدم حصول الزواج حسبما يزعم جرير إلى قرار أبيها زريق في فسخ الخطبة، أنظر: الديوان، ص 758-759، الأغاني، ج<sup>8</sup>، ص 192-193؛ ابن سلام، 397.



ولربما كانت آخر زوجاته فتاة من قومه من بني مجاشع تسمى طَبَّيَّة، كان تزوجها عندما تقدّمت به السن وضعف عن النساء، فلم تغادر بيت أهلها إلى بيت الزوجية، وعلى الرغم من كثرة تردده عليها فقد انتهى هذا الزواج بالطلاق، كشأن غيره من زيجاته<sup>(50)</sup>. ويبدو أن رواية الأخبار لم يقفوا على أخبار كل زيجاته، إذ تكشف أشعاره أنه تزوج بأمرأة إسمها سُوَيْدَة، لا يعرف نسبها، أنجبت له أولاداً<sup>(51)</sup>. ولم يكتف الفرزدق بالزواج من الحرائر بل تعداهن حتى تزوج بالجواري، فعلى عادة الأعيان والأمراء في المجتمع العربي الإسلامي، كان الفرزدق يمتلك العبيد والجواري<sup>(52)</sup>. وهي عادة تأصلت وانتشرت انتشاراً واسعاً لتشمل حتى الأوساط الشعبية من العرب<sup>(53)</sup>. فقد ذكر أن الفرزدق تسرى بإحدى جواريه، وكانت أمه سوداء زَنْجِيَّة أنجبت له بنتاً سماها مَكِيَّة، كان يكتنى بها في أشعاره وأرجازه<sup>(54)</sup>. ومرة أخرى أثار زواجه من الجارية الزنجية استهجان أهله الذين ندّدوا بهذا الزواج، وكثيراً ما كانوا يتذمرون من سلوكها، ومع ذلك ظل الفرزدق وفياً، على غير عادته، لهذه الزوجة، يدافع عنها ويشيد بأنوثتها<sup>(55)</sup>. وعلى العموم، فإن سمة عدم الإستقرار كانت الطابع المميز لعلاقة الفرزدق بنسائه، يتجلى ذلك في سرعة الزواج وسرعة الطلاق من غالبيتهن. ولعل هجاء لبعضهن بعد الطلاق يعكس طبيعة هذه العلاقة

50. الفقرة: 87؛ الأغاني ج<sup>19</sup>، ص 20؛ النقااض، ص 1044.

51. الديوان، ج<sup>1</sup>، ص 27-28.

52. الموشح، ص 104.

53. مروج الذهب، ج<sup>4</sup>، ص 387.

54. الفقرة: 78، وجاء في رواية لأبي عبيدة أن البنت التي أولدها من هذه الجارية تسمى مَكِيَّة، وأن الفرزدق كان يكتنى بها ويذكرها في بعض أرجازه، أنظر: النقااض، ص 1050-1051؛ الأنباري، ص 349؛ رسائل الجاحظ، ج<sup>1</sup>، ص 62؛ أمالي المرتضى، ج<sup>1</sup> ص 62؛ العقد الفريد، ج<sup>6</sup>، ص 95.

55. الفقرة: 80؛ الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 23؛ الديوان، ج<sup>2</sup>، ص 432.

القلقة، ويبين مدى استهانة الفرزدق بالمرأة عامة، هذه الإستهانة التي عبّر عنها في بعض أشعاره<sup>(56)</sup>.

وبالإضافة إلى زوجاته، فقد كانت في حياة الفرزدق العاطفية والجنسية نساء آخر، كان له مع بعضهن مغامرات عاطفية صورتها المصادر بأنها جامحة. وعلى هذه الخلفية يسهل علينا أن نفهم السبب الذي حدا بالجاحظ على أن يصف الفرزدق بأنه "مستهتر بالنساء وزير غوان"<sup>(57)</sup>. ويجب ألا يغيب عن البال، طالما كان الأمر متعلقاً بمغامرات الفرزدق العاطفية، الدور الذي لعبته نقائض جرير التي ركزت على الطعن في طُهر الفرزدق وعِفّة فرجه، في ترويج كثير من الشائعات التي تدور حول هذا الموضوع. بل وربما كان بعض هذه الأشعار النواة التي نسج الرواة والأخباريون وأصحاب النوادر من حولها خيوط المغامرات المزعومة. وهذه الظاهرة ليست جديدة في بيئة الرواة ونقاد الأدب، إذا ما استذكرنا الدور الذي لعبه الشعر الخاص بالفن الأدبي المعروف بـ "أيام العرب" في حيك قصص تلك الحروب ووضع الأدوار لأبطالها من أبناء القبائل<sup>(58)</sup>. ومما يلفت النظر أن قصص بعض هذه المغامرات قد جاءت مقولبة على غرار قصص مشابهة كان أبطالها شعراء من عصر الجاهلية، فقصّة "ليلة الغدير"<sup>(59)</sup> تكاد تكون تسجيلاً حياً

---

56. أنظر أمثلة على هذا الهجاء في الفقرة: 77، 79؛ الديوان، ج<sup>1</sup>، ص 179-180، ج<sup>2</sup>، ص 55، 95؛ النقائض، ص 806-807؛ الأغاني، ج<sup>8</sup>، ص 190-191، ج<sup>19</sup>، ص 20. كما يعتبر الفرزدق أن موت الزوجة هو أهون مصيبة تحل بالمرء، أنظر: الفقرة: 70؛ النقائض، ص 822؛ الكامل، ج<sup>4</sup>، ص 28.

57. البيان والتبيين، ج<sup>1</sup>، ص 208.

58. W. Caskel, "Aijām al-Arab Studien zur 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، ج<sup>19</sup>، ص 26-28؛ ابن قتيبة، 48-50؛ العقد الفريد، ج<sup>6</sup>، ص 395-396.

لحوادث قصة "دائرة جُلُجُل" الذي لعب فيها امرؤ القيس دور البطل<sup>(60)</sup>. ومع ذلك، ليس من العدل، في هذا الصدد، أن نلقي بالتهمة كاملة على كاهل الرواة ومسؤولية الخصوم، إذ كان الفرزدق قد أسهم إلى حد كبير في تزويد الرواة بمادة جاهزة عندما يسجل على نفسه اعترافات وردت في بعض قصائده، كمغامراته المعروفة بـ "ليلة النِّقَا"، حيث يصف تسلله تحت ستار من الليل إلى مخدع عشيقته متحدياً الأخطار التي تترىص به من قومها، وكيف نجح في الوصول إليها وقضى بقية ليله معها يتطارحان الغرام<sup>(61)</sup>. 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<sup>(62)</sup>. وغني عن البيان أن نشير في هذا الموضع إلى عنصر التقليد الذي لا يتطرق إليه الشك في مقومات هاتين القصتين مع النموذجين الأصليين لكل من امرئ القيس وابن أبي ربيعة. ولا عجب في ذلك، إذ عُرف عن الفرزدق أنه كان شديد الإعجاب بهذين الشاعرين وكثير الإهتمام بشعرهما<sup>(63)</sup>. وعلى منوال هذا النموذج من المغامرات العاطفية نسبت قصص مماثلة لأبي نواس (810/195) بعد مضي ما يقارب القرن على وفاة الفرزدق<sup>(64)</sup>. ولعل في هذه القصص وما يضارعها ما يعزز الشكوك التي أثارها بلاشير حول صحة بعض الأشعار التي نسبت إلى الفرزدق<sup>(65)</sup>. وهناك عامل آخر يجب أن يؤخذ في الحسبان عند النظر في قضية المصادقية في الشعر، وهو عامل الوضع والتزوير، أو ما يعرف اصطلاحاً بـ "تحل الشعر"، فشهرة الفرزدق ومكانته في عصره

60. الأنباري، ص 13-15؛ ابن قتيبة، ص 48-50.

61. الديوان، ج<sup>1</sup>، ص 208-212.

62. ديوان ابن أبي ربيعة، ص 120.

63. العقد الفريد، ج<sup>5</sup>، ص 397. وعن ولعه بأشعار امرئ القيس واهتمامه بها أنظر: الموشح، ص

103.

64 . A. Schaade, op.cit.

65 .Blachère, E.I.<sup>(2)</sup> .

وما بعد عصره كانت حافظاً 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<sup>(66)</sup>. 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 ليكسبوا الأحاديث الموضوعية المصادقية بين العلماء<sup>(67)</sup>.

وإلى جانب هذه المغامرات الجامحة التي كادت أن تكون الطابع المميز لحياته العاطفية، ليس من الصعب على المتفحص 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 تدعي سَكِينَةَ<sup>(68)</sup>، ويسجل تجربة ثانية مع الملاءة بنت زُرَّارة الجُرَشِيَّة<sup>(69)</sup>. وفي هاتين التجربتين يلمح المرء العاطفة الرومانسية التي كانت تميز أسلوب أسلافه من شعراء الجاهلية<sup>(70)</sup>.

أما علاقة الفرزدق بأبنائه، فلم تكن أحسن حظاً من علاقته بنسائه، وذلك وفقاً لما يتبين من الروايات، فكان الإبن البكر لبطة عاقاً بأبيه، إذ أدرج أبو عبيدة، إسمه في قائمة الأبناء العفقة في كتابه المعروف **العفقة والبررة**<sup>(71)</sup>. وقد صرح 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، ج<sup>1</sup>، ص 123، ج<sup>2</sup>، ص 235، ص 343.

69. الأغاني، ج<sup>12</sup>، ص 77.

70. الديوان، ج<sup>2</sup>، ص 66، ص 85.

71. نوادر المخطوطات، ج<sup>2</sup>، ص 356؛ الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 23.

بعض أشعاره<sup>(72)</sup>. وهناك بعض الروايات التي تعكس شعور الفرزدق بخيبة الأمل والإحباط تجاه أبنائه<sup>(73)</sup>.

## الفرزدق ونحلة الشعر:

تشير غالبية الدراسات إلى جرأة الفرزدق في انتحال أشعار معاصريه وضمها إلى قصائده<sup>(74)</sup>، وتتوقف المصادر عند تفاصيل عمليات السطو التي كان يقوم بها بقصد الإستيلاء على تلك الأشعار<sup>(75)</sup>. وتحدث بعض الروايات عن حسده لبعض الشعراء بسبب جيد أشعارهم، فتذكر في هذا السياق حسده لليلى الأخيلية والكميت بن زيد وكثير عزة وزباد الأعجم<sup>(76)</sup>. وليس من السهل على المرء أن يسلم بصحة هذا الإدعاء الذي يسوي بين سلوك الفرزدق وسلوك القراصنة. 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<sup>(77)</sup>. 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<sup>1</sup>، ص 105.

73. لما مات أحد أبناء الفرزدق رثاه بشعر أنشده بين يدي جماعة، فلما فرغ من انشاده التفت الفرزدق إلى الناس وقال: "والله ما كان يساوي عباءة"، الأغاني، ج<sup>1</sup>، ص 12-13.

74. A. Schaade, p. 167; أشار إلى ذلك كل من، Carl Nallino, p. 212; K. Brockelmann, p. 212. *E.I.*<sup>(1)</sup>; Blachère, *E.I.*<sup>(2)</sup>.

75. ذكر من هذه المواقف استيلائه على شعر لكل من جميل بثينة، الأحوص، ابن ميادة، الشمرلذ وذي الرمة. أنظر ذلك تباعاً: في الأغاني، ج<sup>8</sup>، ص 195-196، ج<sup>16</sup>، ص 116، ج<sup>19</sup>، ص 22، ص 36؛ الموشح، ص 97، ص 102؛ ابن سلام، ص 672.

76. الفقرة: 67، 75؛ قارن: أمالي الغالي، ج<sup>1</sup>، ص 58-59.

77. الموشح، ص 96.

على الإعتراض عند مصادرة أشعاره<sup>(78)</sup>. ولكن هذا التبرير لا يصمد أمام العديد من الروايات التي تتحدث عن حالات ومواقف تحداه فيها معاصروه من الشعراء وأذقوه مرّ الهجاء<sup>(79)</sup>. ولم يقيموا وزناً لتلك المهابة إذا ما كانت موجودة بالفعل. ويبدو أن المهابة المزعومة لم تذكر إلا لتبرر إصاق 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 النقدي عند الفرزدق وقوة بصيرته في الشعر تنمّ عن رغبة في عدم الإستسلام للغرور الذي قد يصيب المبدعين من أمثاله<sup>(80)</sup>. 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 يتدخلون أحياناً لإصلاح شعر الأقدمين<sup>(81)</sup>، أو يزيّدون على تلك الأشعار أحياناً أخرى<sup>(82)</sup>. فليس من المستبعد أن تكون عملية السطو على أشعار الآخرين من عمل الرواة، ولم يكن للفرزدق فيها يد تذكر، خاصة وإن للفرزدق كان أكثر من رواية واحد، إذ صرحت المصادر بأسماء أربعة منهم<sup>(83)</sup>، ولا ندري عدد أولئك الذين أغفلوا. ومهما يكن من أمر، فإن هذه الظاهرة هي ظاهرة إنسانية يتعارف عليها النقاد ويفسرونها بظاهرة

78. الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 22.

79. العمد، ج<sup>1</sup>، ص 109؛ ديوان الطرمّاح، ص 169، ص 258، ص 388. وانظر عن حالات أخرى الفقرة: 75، 79.

80. آمالي المرتضى، ج<sup>1</sup>، ص 60.

81. نور القيس، ص 73؛ ديوان المعاني، ج<sup>1</sup>، ص 353.

82. ابن سلام، ص 46.

83. ذكر من رواه عمرو بن عفراء الضبي، انظر: ابن سلام، 328؛ الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 13. وذكر أيضاً: عبدالله بن رألان التميمي: الأنباري، ص 13. وذكر ثالث يدعى أبو شفل، لم ينسب: الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 36، ابن قتيبة، ص 48. وذكر بالإضافة إلى هؤلاء حماد الرواية الذي حرص على رواية شعر الفرزدق وكان كثير الملازمة له، انظر: الفقرة: 96.

على الإعتراض عند مصادرة أشعاره<sup>(78)</sup>. ولكن هذا التبرير لا يصمد أمام العديد من الروايات التي تتحدث عن حالات ومواقف تحداه فيها معاصروه من الشعراء وأذاقوه مرّ الهجاء<sup>(79)</sup>. 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 النقدي عند الفرزدق وقوة بصيرته في الشعر تتمّ عن رغبة في عدم الإستسلام للغرور الذي قد يصيب المبدعين من أمثاله<sup>(80)</sup>. 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 يتدخلون أحياناً لإصلاح شعر الأقدمين<sup>(81)</sup>، أو يزيّدون على تلك الأشعار أحياناً أخرى<sup>(82)</sup>. فليس من المستبعد أن تكون عملية السطو على أشعار الآخرين من عمل الرواة، ولم يكن للفرزدق فيها يد تذكر، خاصة وإن للفرزدق كان أكثر من راوية واحد، إذ صرحت المصادر بأسماء أربعة منهم<sup>(83)</sup>، ولا ندري عدد أولئك الذين أغفلوا. ومهما يكن من أمر، فإن هذه الظاهرة هي ظاهرة إنسانية يتعارف عليها النقاد ويفسرونها بظاهرة

78. الأغاني، ج<sup>1</sup>، ص 22.

79. العمد، ج<sup>1</sup>، ص 109؛ ديوان الطرمّاح، ص 169، ص 258، ص 388. وانظر عن حالات أخرى الفقرة: 75، 79.

80. آمالي المرتضى، ج<sup>1</sup>، ص 60.

81. نور القيس، ص 73؛ ديوان المعاني، ج<sup>1</sup>، ص 353.

82. ابن سلام، ص 46.

83. ذكر من رواه عمرو بن عفراء الضبي، انظر: ابن سلام، 328؛ الأغاني، ج<sup>1</sup>، ص 13. وذكر أيضاً: عبدالله بن رألان التميمي: الأنباري، ص 13. وذكر ثالث يدعى أبو شفل، لم ينسب: الأغاني، ج<sup>1</sup>، ص 36، ابن قتيبة، ص 48. وذكر بالإضافة إلى هؤلاء حماد الرواية الذي حرص على رواية شعر الفرزدق وكان كثير الملازمة له، انظر: الفقرة: 96.

توارد الخواطر، حيث تتفق أحياناً المعاني، بل والألفاظ، عند شاعرين أو عند أكثر من شاعرين، فيأتون بالأبيات المتشابهة لفظاً ومعنى. وكانت احتمالات هذه الظاهرة متوفرة لدى الفرزدق الذي عُرف بسعة اطلاعه على الرواية والشعر، وبتقصيه لأخبار وأشعار الشعراء عامة حتى المغمورين منهم<sup>(84)</sup>. ناهيك عن روايته لأخبار وأشعار عمالقة شعراء الجاهلية والإسلام وإعجابه بأشعارهم<sup>(85)</sup>، مع متابعتة لما يستجد من أشعار معاصريه كلما وجد إلى ذلك سبيلاً<sup>(86)</sup>.

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، غاية في السوء، وذلك على ضوء شعر النقائض بما يتضمنه من سباب جارح ونهش للأعراض وانتهاك للحرمان. وفي هذا الصدد، فإن استعار الخصومة بين الشاعرين لم تكن إلا محاولة للدفاع عن النفس قام بها الفرزدق، فلما لجج الهجاء بين جرير وبين البغيث المجاشعي، سليل أسرة الفرزدق، لم يشأ الفرزدق أن يحشر أنفه في هذه المهاجمة، إلا أن الهجوم الشرس الذي شنّه جرير على البغيث وعلى بني مجاشع اضطره إلى دخول المعركة. ومع ذلك، كان حريصاً على عدم المس بجرير أو تجريح

84. الفقرة: 96.

85. ذكر ابن سلام في هذا الصدد أن الفرزدق كان الأروى لأحاديث امرئ القيس وأشعاره، انظر: ابن سلام، ص 52؛ ابن قتيبة، ص 48؛ قارن أيضاً: Blachère, *Histoire*, p 495. كما كان الفرزدق يروي شعر الحطيئة: **العمدة**، ج<sup>1</sup>، ص 197-198. وكان شديد الإعجاب بشعر عمر بن أبي ربيعة: **العقد الفريد**، ج<sup>5</sup>، ص 397. وعلى العموم كان الفرزدق شديد الإنفعال لدى سماعه الشعر الجيد، فيروى أنه لما سمع منشداً ينشد معلقة لببدي وبلغ قوله فيها:

"وجلا السيول عن الطلول كأنها زبــــــــر تجد متونها اقلامها"

سجد الفرزدق فقيل له: يا أبا فراس، ما هذه السجدة؟ فقال أنكم تعرفون سجدة القرآن وأنا أعرف سجدة الشعر. انظر: الثعالبي، خاص الخاص، ص 100-101.

86. الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 22.



أسرته، بل انه لم يذكر اسمه صريحاً في الشعر واكتفى بالتركيز على مناقب بني مجاشع ونبل محتدهم. إلا أن الرد الجارح الذي رده جرير لم يترك للفرزدق فسحة للالتزام موقف الدفاع<sup>(87)</sup>. 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<sup>(88)</sup>. وعلى هذا الأساس يمكن فهم الأسباب التي منعت تطور هذه المهاجاة إلى خصومة مسلحة بين عشيرتي الشاعرين، كما كان يحدث بين القبائل العربية التي طالما استنزها 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 بأنشادهما<sup>(89)</sup>. وكان مجلس الحجاج يجمعهما أثناء إمارته على العراق<sup>(90)</sup>. كما أنهما التقيا معاً في موكب الخليفة سليمان بن عبد الملك عندما سافر إلى مكة لأداء فريضة الحج<sup>(91)</sup>. ولم يقتصر جو الصفاء والمودة على هذه الأمور وحسب، بل ارتقى إلى مستوى المساعدة المتبادلة، فإذا ما حزب أحدهما شرٌّ، هب الآخر لنجدة ومساعدته. فلما استدعي جرير للالتحاق بجيش يزيد بن المهلب بن أبي صفرة الذي خرج لقتال الأزارقة (الخوراج) اختفى جرير عن الأنظار وأخذ العرفاء والشرطة يبحثون عنه، فكلف الفرزدق أن يتشفع له لدى ابن المهلب ليوقف البحث عنه ويعفيه من الخروج، فلبى الفرزدق ذلك وكلم ابن المهلب فعفا عنه<sup>(92)</sup>. ولما

87. A. Bevan, *Naḳā'id*, Introduction, p. VII-VIII .

88. Blachère, *Histoire*, p. 499؛ فارن أيضاً: شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي - العصر الإسلامي، ص 250.

89. الأغاني، ج<sup>7</sup>، ص 52-53؛ ابن سلام، ص 474.

90. ابن سلام، ص 406؛ الأغاني، ج<sup>7</sup>، ص 71.

91. النفااض، ص 383-384؛ ابن سلام، ص 400؛ الأغاني، ج<sup>14</sup>، ص 85.

92. الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 28.

تكالِب الشعراء على جرير، قام الفرزدق يرد على عمر بن لجأ دفاعاً عنه<sup>(93)</sup>. وكانت مواقف جرير تجاه الفرزدق ليست بأقل مودة، فكان لا يذكر الفرزدق باسمه بل يسميه العزيز<sup>(94)</sup> إمعاناً في تبجيله. وكان يسارع إلى نجدة الفرزدق إذا ما ضاقت به السبل، فتدخل لدى أسد بن عبد الله القسري، أمير العراق، عندما حبسه، وألح على أسد حتى أطلقه من سجنه<sup>(95)</sup>. ويكفي شاهداً على المودة بينهما الشعر المعبر الذي رثى به الفرزدق جريراً عندما جاءه نبأ موته<sup>(96)</sup>. فالنقائض، إذن، لم تكن تعبيراً 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"<sup>(97)</sup> هو المنبر الأساسي لها، وكان لكل من الفرزدق وجرير مكان معروف في هذه السوق يلقي فيه قصائده ومناقضاته يعرف باسم "مجلس"<sup>(98)</sup>. ولم يكن المربد هو المنبر الوحيد لهذه المناظرات، بل كانت تتم أحياناً في

93. الفقرة: 53؛ النقائض، ص 487-488؛ الأغاني، ج 19، ص 22؛ ابن سلام، ص 433؛ الديوان، ج 2، ص 277.

94. الأغاني، ج 19، ص 22.

95. الأغاني، ج 19، ص 42.

96. الفقرة: 42؛ النقائض، ص 1046؛ ابن قتيبة، ص 301؛ الأغاني، ج 19، ص 46؛ ديوان جرير، ج 2، ص 976. ورثاه أيضاً في قصيدة أخرى أنظر: الفقرة: 43؛ ديوان جرير، ج 2، ص 236، ص 831؛ النقائض، ص 1046؛ ابن سلام، ص 147؛ الأغاني، ج 7، ص 76-77، ج 19، ص 45.

97. يقول الأستاذ صالح أحمد العلي، ان 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 مجتمعاً 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، ج 7، ص 50. وهنا تجدر الإشارة إلى أن شعراء آخرين كان لهم مواقع يجلسون فيها إلى جمهورهم في هذه السوق، أنظر على سبيل المثال: حلقة الشاعر الراعي في

المسجد، أيّ مسجد من مساجد البصرة المعروفة بمساجد الأحياء القبلية في هذا المصر<sup>(99)</sup>. كما اعتادوا أن يتخذوا من المقبرة، كأحد الأماكن العامة في تلك الحقبة، منبراً يلقون فيه قصائدهم<sup>(100)</sup>. ولم تكن المناظرات تعقد اتفاقاً، بل كانت تُجرى في مواعيد محددة، أو كان الجمهور يُخطر بعقدها في وقت سابق، فيأخذون بالتوافد ويتخذون مجالسهم قبل أن يصل الشاعر. وكان اللقاء يتخذ طابعاً احتفالياً، فيظهر الشاعر بأبهى ملابسه وعليه إمارات الزينة، ولا يأتي راجلاً بل على فرس مسرج ومطهم وسط هتافات الجمهور حتى يأخذ مجلسه<sup>(101)</sup>. ثم يبدأ بإنشاد أشعاره على أسماع الجمهور محاولاً أن يحظى بأعجابهم<sup>(102)</sup>.

### هوية الفرزدق السياسية:

تتواتر الرواية في المصادر على تأكيد علوية الفرزدق، فيقول المزرباني: "وكان الفرزدق... هاشمي الرأي في أيام بني أمية، يمدح أحياءهم ويؤبن موتاهم ويهجو بني أمية وأمراءهم"<sup>(103)</sup>. ويصنفه في موضع آخر ضمن شعراء الشيعة الذين أفرد لهم أحد

---

أعلى المريد، الأغاني، ج<sup>7</sup>، ص49. وكان للشاعر عمر ابن لجأ مكان معروف يقف فيه يعرف بالموقف، ويبدو أن "الموقف" يختلف عن "المجلس" وهو أقل شأنًا من "المجلس"، فالحضور فيه لا يتسم بالدوام والاستمرارية بل يحدث بين الفينة والأخرى. أنظر: الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص22؛ قارن أيضاً: أنساب الأشراف، ج<sup>4</sup> (أ) ص200.

99. ابن سلام، ص420.

100. ابن سلام، ص407؛ النقا، ص683.

101. "حتى إذا عرف أن الناس جلسوا في مجالسهم": الأغاني، ج<sup>7</sup>، ص50.

102. "فأقبل الفرزدق على بغلته وعليه حلتته وأنشد، وأنشد جرير، فمال الناس مع الفرزدق": النقا، ص

320. وفي هذا السياق فقد كان لكل من الشعارين جمهور مرافق يظهر معه في مناسبات أخرى كانت

تحدث خارج سوق المريد، أنظر: ابن سلام، ص847.

103. معجم الشعراء، ص487.

أعماله<sup>(104)</sup>. ثم أتى الشريف المرتضى بعد ذلك وأكد انتماء الفرزدق إلى الشيعة معتمداً في ذلك على روايات يسندها إلى المزرباني أستاذه<sup>(105)</sup>. ويضعه مؤلف شيعي آخر في قائمة رجال الشيعة<sup>(106)</sup>. واعتماداً على هذه الرواية يؤكد معظم الدارسين انتماء الفرزدق السياسي إلى العلوية<sup>(107)</sup>. إلا أن بلاشير لا يرى بأن علوية الفرزدق هي حقيقة مطلقة؛ إذ يشكك في استمرارية ولائه للبيت العلوي بالرغم من أنه انخرط في الحركة العلوية في البصرة بتأثير من ولاء أبيه لهذا البيت. ويرى أن القصيدة المشهورة في مدح زين العابدين، علي بن الحسين بن علي<sup>(108)</sup>، والتي اعتبرت دليلاً على ولائه للشيعة، ليست من نظم الفرزدق، وإنما نظمت في وقت متأخر ونحلت إلى الفرزدق<sup>(109)</sup>. ويرى ممدوح حقي أن 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 وعمالهم، كما أنه يتطرق إلى مقتل الخليفة عثمان ظملاً في

104. المزرباني، شعراء الشيعة، ص 57-61.

105. آمالي المرتضى، ج<sup>1</sup>، 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 وهوية الممدوح بها. فهناك روايات تؤكد أنها للفرزدق ولكنها قيلت في مدح عبد العزيز بن مروان، والي مصر، أيام خلافة عبد الملك، أنظر: لباب الآداب، ص 108. ويقال أنها لكثير بن كثير السهمي مدح بها محمد بن عبد الله بن عباس: المؤلف والمختلف، ص 255-256. وقيل أنها لداود بن سلم في مدح قثم بن العباس، أنظر: زهر الآداب، ج<sup>1</sup>، ص 105. وقيل أنها للحزبين الكنانين في مدح عبد الله بن عبد الملك الذي كان يتولى مصر في خلافة أبيه، أنظر: العمد، ج<sup>2</sup>، ص 138؛ زهر الآداب، ج<sup>1</sup>، ص 105. ويروي الجاحظ بعض أبياتها دون أن ينسب القصيدة، ولكن يؤكد أنها في مدح بعض بني مروان أو في بعض الخلفاء دون أن يحدده بالإسم، أنظر: البيان والتبيين، ج<sup>3</sup>، ص 41؛ الحيوان، ج<sup>3</sup>، ص 133، ويأخذ ابن قتيبة برأي الجاحظ زاعماً أن القصيدة قيلت في مدح بعض بني أمية، أنظر: الشعر والشعراء، ص 7.

109. Blachère, *Histoire*, p. 495; idem, "Farazdak", *E.I.*<sup>(2)</sup>.

قصائد أخرى، وهو أمر يخدم المصلحة الأموية ويغذي خطهم الدعائي الذي اعتمدوه لتأكيد شرعية حكمهم<sup>(110)</sup>. وبالإضافة إلى عدم بت الروايات الأدبية في أمر هذه القصيدة وفي من نظمها من الشعراء، فإن ديوان الفرزدق وأشعاره الأخرى الموثقة في المصادر تتجاهل بشكل ملفت للنظر علي بن أبي طالب وأياً من أبناء أسرته، في حين أنه يرسل المدائح تترى لخلفاء بني 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، فيعدهم الواحد تلو الآخر، مبتدئاً بأبي بكر، إلا أنه لا يذكر علياً قط ولا يشير إلى خلافته ولو بالرمز<sup>(111)</sup>. وأن دل هذا على شيء فإنما يدل على القطيعة التي حصلت بين الفرزدق وبين ماضي أسرته السياسي الموالي لعلي بن أبي طالب، فقد روي أن غالباً أباه كان علوياً متحمساً كما مرّ. وكان صهره أعين بن ضبيعة المجاشعي، أبو النّوار، علوياً نشطاً شارك في حروب علي ضد معارضييه، فشهد معه وقعة الجمل<sup>(112)</sup>. كما أنه قاد إحدى الكتائب في وقعة صفين وكان صاحب راية بني حنظلة التميميين في هذه المعركة<sup>(113)</sup>، ثم انتدبه علي بعد صفين ليقضي على التمرد الموالي لمعاوية والذي شهدته البصرة بعد التحكيم، ولاقى حتفه أثناء تأديته لهذه المهمة<sup>(114)</sup>. 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<sup>(115)</sup>. ثم تغير موقفهم بعد ذلك ومالوا مع علي ضد معاوية وشاركوا

110. ممدوح حقي، ص 28-30.

111. الديوان، ج<sup>1</sup>، ص 265-266.

112. الطبري، ج<sup>1</sup> ص 3217.

113. وقعة صفين، ص 205.

114. النفااض، ص 125-126؛ الطبري، ج<sup>1</sup>، ص 4316.

115. وقعة صفين، ص 24.

في صفين في صفوف علي<sup>(116)</sup>. إلا أنهم سرعان ما غيروا موقفهم بعد صفين وانحازوا الى جانب معاوية<sup>(117)</sup>. هذا مع العلم أن بعض العناصر الأخرى من أسرة الفرزدق الخاصة كانت قد انحازت منذ أن نشب الصراع الى جانب معاوية ضد علي، وكان ممثلاً هذه الفئة الحثات بن يزيد المجاشعي الذي حارب ضد علي يوم الجمل<sup>(118)</sup>، وكان عثمانياً يناصر الحزب الأموي على طول الخط<sup>(119)</sup>. ولعل صغر سن الفرزدق في هذه الحقبة من الصراع بين علي وخصومه من جهة، والنقل السياسي البراغماتي الذي ميّز قبيلته بني 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 ولاءه الوحيد الواضح كان لقبيلته كما يتجلى ذلك في أشعاره. أما مدائحه الكثيرة في بني أمية فلم تكن نابعة عن ولاء سياسي لهذا البيت، ولم تكن إلا على سبيل التملق أو الإضطرار<sup>(120)</sup>. فمثلاً كان يمدحهم فيعجب، كان في الوقت نفسه يهجوهم فيوجع. فكان هذا التقلب مرتبطاً الى حد كبير بالسياسة القبلية التي ينتهجها الحكم الأموي المركزي، وبمدى تعاطف حكام العراق مع إحدى القوتين القبليتين المركزيتين في البصرة، تميم والأزد<sup>(121)</sup>. 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، والتجأؤه إلى حاكم المدينة سعيد بن العاص، حيث ظل شريداً حتى توفي زياد<sup>(122)</sup>، ثم اضطر للفرار من البصرة ثانية أيام فتنة عبد الله بن

116. نفسه، ص 27، ص 205.

117. النقااض، 125؛ الطبري، ج 1، ص 3415.

118. أنساب الأشراف، ج 4 (أ)، ص 76.

119. النقااض، ص 608؛ الطبري، ج 2، ص 96-97.

120. A. Shaade, op.cit.

121. Blachère, *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 الحثات المجاشعي، ومنها حادثة

الزبير، حيث طلبه حاكمها القُباع المخزومي وأمر بهدم داره<sup>(123)</sup>. ولما استتب الأمر لعبد الملك بن مروان بعد القضاء على تمرد ابن الزبير، عاد الفرزدق إلى البصرة وعادت حالة التوتر لتحكم العلاقة بينه وبين حكام العراق، وكان هذا التوتر يصل أحياناً درجة من السوء إلى حد إلقائه في السجن؛ حدث ذلك مرتين، الأولى أيام الحجاج بن يوسف والثانية أيام خالد بن عبد الله القسري<sup>(124)</sup>. إلا أن المكانة التي كان يتمتع بها الفرزدق بين زعماء القيسية من جهة والنقل 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 ويغذي تعاليه عليهم<sup>(125)</sup>.

### الفرزدق والإسلام:

لَمْ يدخر رواة الأخبار وسعاً في إبراز الجوانب السلبية في سلوك الفرزدق، واحتلت تهمة الزنا ومعاورة الشراب مكان الصدارة في المطاعن التي وجهت إليه<sup>(126)</sup>.

---

(أنهاب الرزق) التي جرت في المرید حين عرض الفرزدق ما كان معه من مال لينهبه الموجودين في السوق، وكانت هذه العادة متأصلة في عائلة الفرزدق يعدونها جزءاً من مفاخرهم. انظر تفاصيل هذه العوامل في: الشعر والشعراء، ص 296، الطبري، ج<sup>2</sup>، ص 96، ص 99؛ النقااض، ص 417، ص 609؛ الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 43؛ أنساب الأشراف، ج<sup>4</sup>(أ)، ص 195؛ جمهرة الأمثال، ج<sup>1</sup>، ص 208-209.

123. النقااض، ص 607، 683، 684؛ أنساب الأشراف، ج<sup>4</sup>(أ)، ص 199.

124. الفقرة: 104؛ أنساب الأشراف، ج<sup>4</sup>(أ)، ص 199؛ الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 42.

125. أنظر مدى تأثير هذا العامل عند: ابن سلام، ص 319-320، 348-349.

126. أنظر جانباً من هذه الروايات في: النقااض، ص 397؛ الشعر والشعراء، ص 298؛ وفيات، ج<sup>6</sup>، ص 90، 94؛ الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 35، ص 44-45؛ العقد الفريد، ج<sup>6</sup>، ص 335؛ التمثيل والمحاضرة، ص 205؛ الفقرات: 9، 10، 15، 18، 22، 39، 46، 116، 117، 118.

وتحدثت الروايات كذلك عن حظه اليسير من التدين وجرأته على الله<sup>(127)</sup>، كما أسهمت الدراسات الحديثة هي الأخرى في إضفاء صبغة الكفر عليه<sup>(128)</sup>. وعلى الرغم من ذلك، فإنه لمن الإنصاف ألا يتسرع 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 تنفي عنه تهمة التحلل من الدين، بل وتظهر ميله الواضح للتوبة وتمسكه بمبادئ الدين. وثانيها: ميل الرواة 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 طبقتهم 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 تنبّه بلاشير إلى هذه الحقيقة فأكد أن الفرزدق كان يمثل جيلاً يتمزق بين تراث البداوة وبين مبادئ الإسلام، الدين الجديد<sup>(129)</sup>. 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 تربع على عرش الفقه دون منازع في عصره، وعرف عنه الورع والتقوى. لقد كان الفرزدق من بين المواظبين

127. الفقرة: 44؛ النقاوض، ص 397؛ الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 44.

128. حقي، 23، 40؛ 211، op.cit. Brockelmann، op.cit. p.165؛ Nicholson، op.cit.، p.

243؛ Nallino،

129. Blachère، *E.I.*<sup>(2)</sup>.



على حضور مجلس الحسن في مسجد البصرة، بل كان يشارك فيما يدور فيه من اسئلة ونقاش<sup>(130)</sup>. وتكشف بعض الروايات مدى الخصوصية التي تميز علاقته بالحسن<sup>(131)</sup>.

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 تزكية الحسن له عندما شهدا معاً تشييع جنازة النوار<sup>(132)</sup>. ومع ذلك، فإن علاقة الفرزدق الخاصة بالحسن لم تؤثر على رأي فقهاء آخرين معاصرين له، مثل القاضي إياس بن معاوية (739/122) الذي كان يبدي تحفظاً تجاه تدين الفرزدق، فكان لا يرى في شهادته (في المحكمة) شهادة مجزية معلاً ذلك بكثرة قذفه للمحصنات<sup>(133)</sup>. وهنا لا بد من التنويه بأن تحفظ القاضي إياس لا يعكس رأي الشرع في شعر الهجاء والشعر الفاحش عامة، إذ روي في هذا الصدد حديث للنبي (ص) يصف الهجاء والشعر وكأنه عذاب قدرة الله يصبه على من شاء من عباده<sup>(134)</sup>، دون أن يصرح بمنعه أو تحريمه. وقد تأكد هذا الحديث في رسالة جوابية بعث بها الخليفة عبد الله بن

---

130. الفقرة: 114؛ نور القيس، ص 41؛ ابن سالم، 335-336؛ الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 14؛ العمد، ج<sup>1</sup>، ص 55.

131. الفقرة: 37، 84؛ الأغاني، ج<sup>16</sup>، ص 116؛ ج<sup>19</sup>، ص 33، النقائض، ص 1049؛ ابن سلام، ص 336؛ الكامل، ج<sup>1</sup>، ص 119؛ أمالي المرتضى، ج<sup>1</sup>، ص 65؛ وفيات، ج<sup>6</sup>، ص 98؛ أمالي القالي، ج<sup>1</sup>، ص 308؛ البداية والنهاية، ج<sup>9</sup>، ص 266.

132. "قال الفرزدق: يا أبا سعيد: يقول الناس: شهد هذه الجنازة خير الناس وشر الناس، يعنونك وإياي، فقال: لست بخير الناس ولست بشرهم". أنظر: الفقرة: 85؛ قارن: الكامل، ج<sup>1</sup>، ص 119؛ ابن سعد، ج<sup>7</sup> (1)، ص 101؛ الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 47؛ أمالي المرتضى، ج<sup>1</sup>، ص 65؛ أمالي القالي، ج<sup>1</sup>، ص 308؛ وفيات، ج<sup>6</sup>، ص 98؛ البداية والنهاية، ج<sup>9</sup>، ص 266؛ اليافعي، ج<sup>1</sup>، ص 241.

133. وكيع، ج<sup>1</sup>، ص 333؛ الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 50؛ وفيات، ج<sup>6</sup>، ص 90.

134. النقائض، ص 1048.

المعتز (908/296) لمعاصره الأديب ابن الأنباري (939/328)<sup>(135)</sup>. وحتى لو كان هنالك أساس ما لهذه التهم، فإنها قد تكون ملائمة عندما كان الفرزدق ما زال في عهد الشباب الذي قد يقود الكثيرين إلى الإنزلاق في مهاوي المحظورات؛ إذ نجد في المقابل بعض الروايات التي تتحدث عن مواقف يمكن تسجيلها لصالحه، خاصة بعدما ودع عهد الشباب وأقلع عن اللهو، فأعلن توبته عن قذف المحصنات وعاهد الله على ذلك بعد أن أشهد الحسن البصري<sup>(136)</sup>. وثمة موقف آخر عاهد الله على ترك الهجاء، بل الشعر كله، فنظم قصيدة يهجو بها إبليس الذي يغريه بقول الشعر<sup>(137)</sup>. ونلاحظ كذلك أن نبرة التوبة قد أخذت ترتفع في شعره في سنواته الأخيرة، فكان يرجو المغفرة من ربه، ويتكرر ذكر الخوف من عذاب القبر والرغبة من يوم الحساب في شعره<sup>(138)</sup>. ليس هذا فحسب، إذ يبدو 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 سجيناً في حبس خالد القسري، فصارت تنقل عليه القيام للصلاة<sup>(139)</sup>. وتذهب بعض الروايات المتفائلة إلى حد التبشير

135. جمع الجواهر، ص 42.

136. آمالي القالي، ج<sup>2</sup>، ص 308؛ آمالي المرتضى، ج<sup>1</sup>، ص 64-65؛ قارن: الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 47؛  
فقرة: 41.

137. أنظر قصيدته بعنوان: "أطعك يا إبليس..."، الديوان، ج<sup>2</sup>، ص 212-215. وفي هذا الصدد لا بد من التنكير 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 إبليس جاء الحسن وأبلغه بذلك، فقال الحسن: "عن لسانه تنطق"، أنظر: فقرة: 37؛ قارن: ابن سلام، 336؛ الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 14.

138. الديوان، ج<sup>1</sup>، ص 212، ج<sup>2</sup>، ص 39؛ قارن أيضاً: آمالي المرتضى، ج<sup>1</sup>، ص 65؛ فقرة: 41؛  
الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 47؛ البداية والنهاية، ج<sup>9</sup>، ص 266.

139. "قلما ورد بالفرزدق على مالك، أمر أن يوقر حديثاً ويجلس، فقال وكان يصلي قاعداً:  
خذا بيدي فارفعاني اليكما  
لعلّي أصلي قائماً غير قاعد

بقبول توبته<sup>(140)</sup>. وفوق كل ذلك لم يقصر الفرزدق في إمتلاك مقومات الشخصية الإسلامية التي تتناسب عصره؛ ومثل أي مثقف مسلم في تلك الحقبة فقد كان يروي الحديث<sup>(141)</sup>. وعزم على حفظ القرآن، فأخذ الأهبة لذلك، بأن قيّد نفسه بقيد وآلى ألا يفكه حتى يتم له ما أراد<sup>(142)</sup>. وسواء كان هذا الخبر من وضع الرواة أو كان خبراً حقيقياً، ليس من شأننا البت 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<sup>(143)</sup>. ووصل به تمكنه من القرآن الى حد إعتراضه على أحد النصوص القرآنية<sup>(144)</sup>، ضارباً بذلك سهماً في مجالات القراءات القرآنية. وكان يتجرأ أحياناً فيدلي 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 أنشدها في مجلس الحسن. والغريب في هذا الصدد أن الحسن سكت على هذه الفتوى، لأنها توافق أحكام

أنظر: أنساب الأشراف (مخ)، ورقة 742ب.

140. المقصود بمعنى (إخلاصي) هو الشهادة بالوحدانية، التي أعلنها الفرزدق يوم سأله الحسن في جنازة النّوار ماذا أعد ليوم الحساب. أنظر: الأغاني، ج<sup>19</sup>، 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 ' Ibārāt 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، ج<sup>2</sup>، ص 152؛ النفاضة؛ ص 127؛ معجم الشعراء، ص 486؛ الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 6؛ شرح نهج البلاغة، ج<sup>10</sup>، ص 21-22؛ خزائن الأدب، ج<sup>1</sup>، ص 222؛ البداية والنهاية، ج<sup>9</sup>، ص 265؛ أعيان الشيعة، ج<sup>10</sup>، ص 269؛ ابن سلام، 386-387.
143. فقرة: 36؛ ابن قتيبة، ص 293؛ نور القبس، ص 204، عيون الأخبار، ج<sup>1</sup>، ص 316؛ العقد الفريد، ج<sup>4</sup>، ص 42؛ الأمتاع والمؤانسة، ج<sup>3</sup>، ص 168؛ جمع الجواهر، ص 140؛ البصائر والذخائر، ج<sup>9</sup>، ص 136.
144. الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 35.

السنة الإسلامية<sup>(145)</sup>. 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 إهتماماً يذكر، وقد استوقفتني عند هذه المسألة مقولة 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"<sup>(146)</sup>. وليس بمقدورنا، كما أنه ليس من هدفنا هنا، أن نتحرى مدى الدقة فيما تتضمنه هذه المقولة، ولكن إعتماذ الجاحظ عليها وجعلها أساساً يبني عليه رأيه حين أراد أن يقيم الفرزدق تجعلنا أقل تشككاً في صحتها. وحين يأتي الجاحظ في الموضوع نفسه ليقوم أبا عمرو بن العلاء (770/154) فإنه يروي بيتاً للفرزدق قاله في هذا العالم الرائد، ثم يعلق بعد ذلك قائلاً: "فإذا كان الفرزدق وهو راوية الناس وشاعرهم وصاحب أخبارهم يقول فيه مثل هذا القول، فهو الذي لا يشك في خطابه وبلغته"<sup>(147)</sup>، أي خطابة

---

145. الفقرة: 114؛ ابن سلام، 335-336؛ نور القبس، ص 41؛ الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 14؛ العمدة، ج<sup>1</sup>، ص 55. ومن الملاحظ أن بعض الفتاوي 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:

وذا ت حليل أنكحتنا رماحنا  
حلال لمن يبني بها لم تطلق

أنظر ذلك في: الفقرة: 114؛ قارن: نور القبس، ص 40-41؛ الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 14؛ العمدة، ج<sup>1</sup>، ص 55، متطابقاً مع الأحكام الفقهية التي اعتمدها فقهاء المسلمين في الفترة اللاحقة، أنظر ذلك في: الشيباني، شرح السير الكبير، ج<sup>1</sup>، ص 337؛ قارن: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 131 .

146. البيان والتبيين، ج<sup>1</sup>، ص 321؛ قارن أيضاً: إرشاد الأريب، ج<sup>19</sup>، ص 299.

147. البيان والتبيين، ج<sup>1</sup>، ص 321.

أبي عمرو وبلاغته. ولم يكن الجاحظ أول من التفت الى الجانب الأخباري في شعر الفرزدق فقد تنبه اليه قبل ذلك معاصره خليفة بن خياط العُصْفُريّ (854/240) الذي رأى في بعض أشعاره وثيقة تاريخية تضاهي أوثق الروايات الأخبارية. فعندما يتحدث ابن خياط عن مقتل الخليفة عثمان، يسوق روايتين مختلفتين عن مصادره، ثم يأتي برواية ثالثة تستند الى بيت قاله الفرزدق يحدد فيه تاريخ مقتله<sup>(148)</sup>. ثم نرى ابن قتيبة (889/276) بعد ذلك يضع بيت الفرزدق ذاته جنباً الى جنب مع روايات ابن إسحاق والواقدي وأبي اليقظان، سحيم بن حفص النسابة، بشأن مصرع عثمان فيقول: "ووجدت الشعراء يذكرون أنه قتل يوم الأضحى، فقال الفرزدق:

عثمان إذ قتلوه وانتهكوا دمه صـــــــــــــــــبيحة ليلة النحر<sup>(149)</sup>

وإذا كان بيت الفرزدق بشأن هذه الحادثة إنّما يشكل مجرد رواية أخرى الى جانب روايات 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 الكلبى، أحد مستشاري خلفاء بني أمية، يشير الفرزدق ولأول مرة الى هذا الحلف في أحد أبياتها<sup>(150)</sup>. ومن خلال مراجعة أشعار الفرزدق يتكشف لنا مقدار لا بأس به من أخبار الجاهلية والإسلام تضمنتها أشعاره. ولعل ذكراً عرضياً لبعض الأحداث يعكس نوعية هذه الأخبار ومركزيتها في بعض الأحيان، حيث توثق أشعاره لمقتل رستم قائد الفرس على يد المثنى بن حارثة<sup>(151)</sup>، ومقتل مسلم ابن عقيل رسول الحسين بن علي الى أهل الكوفة قبل وقعة كربلاء<sup>(152)</sup>، وبيعة ببة، عبد الله بن الحارث المخزومي، في

148. تاريخ ابن خياط، ج<sup>1</sup>، ص 192.

149. المعارف، ص 197.

150. ابن سلام، ص 351-352.

151. الطبري، ج<sup>1</sup>، ص 2119.

152. نفسه، ج<sup>2</sup>، ص 269-270.

أعقاب هرب والي العراق عبيد الله بن زياد في بداية الفتنة الثانية المعروفة بفتنة ابن الزبير<sup>(153)</sup>. 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 "نهر المبارك"، ولم يقتصر شعره على توثيق أخبار هذا المشروع، بل أشار كذلك إلى الأموال الطائلة التي أنفقت من خزينة الدولة لتمويل منشأته، ثم تطرق الى ظاهرة أعمال السخرة، وآلاف الأيادي العاملة التي سخرت في تنفيذه<sup>(154)</sup>. ومن الجدير بالتتويي 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 النزاعات التي كانت تنشب بين الحين والآخر بين قبيلة الأزد وقبيلة تميم التي ينتمي إليها الشاعر<sup>(155)</sup>. وفي هذا المجال، فإنه يتحدث عن العناصر القبلية التي إنضمت الى ثورة عبد الرحمن بن الأشعث ضد الحجاج بن يوسف في السنوات (700/81 - 702/83)، حيث يأتي بجرّد 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<sup>(156)</sup>. وفي إعتقادي أن قراءة من جديد لديوان الفرزدق ولأشعاره الموثقة في بطون الكتب المطبوعة والمخطوطة، سوف تسفر عن إكتشاف معلومات جديدة لا تتيسر في المؤلفات التاريخية التي نعرفها، وهذا أمر سيساعد دون شك على فهم جديد للتاريخ الإسلامي في هذه الحقبة التاريخية المبكرة.

---

153. نفسه، ج<sup>2</sup>، ص 447.

154. ابن سلام، 347؛ الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 18.

155. ابن سلام، ص 354.

156. الديوان، ج<sup>1</sup>، ص 108-110.

## المراجع العربية

1. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، القاهرة، 1959.
2. ابن حبيب، محمد، "كنى الشعراء ومن غلبت كنيته على اسمه"، نواذر المخطوطات، ج<sup>2</sup>، ص 280-297، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، القاهرة، 1973.
3. \_\_\_\_\_، كتاب المحبر، تحقيق ايلزه ليختن شتيتز، حيدر آباد، 1361 هـ.
4. ابن حيّان، 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، دارالكتب العلمية، بيروت، 1995.
7. ابن عبد ربّه الأندلسي، العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين و ابراهيم 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 عكاشة، 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 النشئ، نقائض جرير والفرزدق، تحقيق أ. أ. بيفان، لندن، 1905.
16. ابن منقذ، أسامة، لباب الآداب، بيروت، 1080.
17. الأصفهاني، أبو الفرج، كتاب الأغاني، بولاق، القاهرة، 1285هـ، ووضع  
فهارسه ي. جويدي، لندن، 1900.
18. الأمدي، الحسن بن بشر، المؤلف 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. البغدادى، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، تحقيق عبد  
السلام هارون، القاهرة، 1968.
22. البلاذري، أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف، مخطوطة عاشر أفندي،  
597 و598، السليمانية، استانبول.
23. \_\_\_\_\_، أنساب الأشراف، الجزء الأول، تحقيق محمد حميد الله، القاهرة،  
1959.
24. \_\_\_\_\_، أنساب الأشراف، الجزء الرابع أ، تحقيق م. ي. قسطنطين، القدس،  
1972.
25. \_\_\_\_\_، أنساب الأشراف، الجزء الخامس، تحقيق س. د. جويتين  
القدس، 1936.
26. \_\_\_\_\_، أنساب الأشراف، الجزء الحادي عشر، تحقيق ف. الواردات،  
غريفزفالد، ألمانيا 1883، ولهذا الجزء عنوان آخر:



Anonyme Arabische Chronik Band XI, Buch Der Verwandtschaft und Geschichte Der Adligen, von elbelādorī elbagdādī.

27. التوحيدي، أبو حيان، البصائر والذخائر، تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد زعفر، القاهرة، 1953.

28. \_\_\_\_\_، الامتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت، 1953.

29. الثعالبي، أبو منصور، التمثيل والمحاضرة، تحقيق عبد الفتاح الحلو، القاهرة، 1961.

30. \_\_\_\_\_، كتاب خاص الخاص، بيروت، 1966.

31. الجاحظ، أبو عثمان بن بحر، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1964.

32. \_\_\_\_\_، كتاب الحيوان، 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 المدنيين، 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 الجواهر في الملح والنوادر، تحقيق علي محمد البجاوي، 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 نعمان طه، القاهرة، 1969-1971.
41. روزنتال: فرانس، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمه الى العربية: صالح أحمد العلي، بغداد، 1963.
42. الشيباني، محمد بن الحسن، شرح كتاب السّير الكبير، تحقيق صلاح الدين المنجد، القاهرة، 1958.
43. ضيف، شوقي، تاريخ الأدب العربي، الطبعة الثانية، القاهرة، 1969.
44. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، القاهرة، 1960.
45. الطرمّاح بن حكيم، ديوان الطرمّاح، تحقيق عزّة حسن، دمشق، 1968.
46. العاملي، محسن، أعيان الشيعة، النجف (د.ت).
47. عثمانة، 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. العصفري، خليفة بن خياط، تاريخ خليفة بن خياط، (رواية بقي 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، مخطوطة الظاهرية، قطعة من شعر الفرزدق، دمشق، 1977.

54. القالي، اسماعيل بن القاسم، الأمالي، اعتنى به محمد عبد الجواد الأصمعي، القاهرة، 1926.
55. الفرزدق بن غالب، ديوان الفرزدق، دار صادر، بيروت، 1966.
56. القيرواني، ابن رشيقي، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الطبعة الرابعة، بيروت، 1972.
57. الكشي، أبو عمرو، رجال الكشي، باعثناء 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. مرجوليوت، د.س. دراسات عن المؤرخين العرب، ترجمه الى العربية: حسين نصار، بيروت د.ت.
61. المرزباني، محمد بن عمران، نور القبس المختصر من المقتبس في أخبار النحاة والأدباء والشعراء، تحقيق رودلف زلهام، فيسبادن (ألمانيا)، 1964.
62. \_\_\_\_\_، شعراء الشيعة، (بتلخيص العاملي)، تحقيق محمد هادي الأميني، النجف، 1968.
63. \_\_\_\_\_، معجم الشعراء، تحقيق ف. كرنكو، القاهرة، 1354 هـ.
64. \_\_\_\_\_، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، باعثناء محب الدين الخطيب، الطبعة الثانية، القاهرة، 1385 هـ.
65. المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق باربيدي 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 بني أمية، باعثناء: مريم نالينو، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، 1970.
68. محمد بن سعد، كاتب الواقدي، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق ادوارد سخو وي متفوخ، ليدن، 1917.
69. الياضي، عبد الله بن أسعد بن علي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان، حيدر آباد، 1337 هـ.
70. اليعقوبي، أحمد بن واضح، تاريخ اليعقوبي، بيروت، 1960.

1. Blachère Régis, **Histoire de la littérature Arabe des Origines a la fin du XV<sup>e</sup> 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<sup>c</sup>rāb 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'yā", **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'awiya in Early Arabic Tradition**, Copenhagen, 1964.
9. Shaade, A., "al-Farazdaq", **Encyclopaedia of Islam**, (1<sup>st</sup> ed.).

**KHALIL ‘ATHAMINA**

**Selected Studies on  
Arab – Islamic Legacy**

**Al-Qasemi Arabic Language Academy,  
Al-Qasemi College**