

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مَجْلَد
كَلَامُ الْأَدَبِ

مجلة كلية الآداب

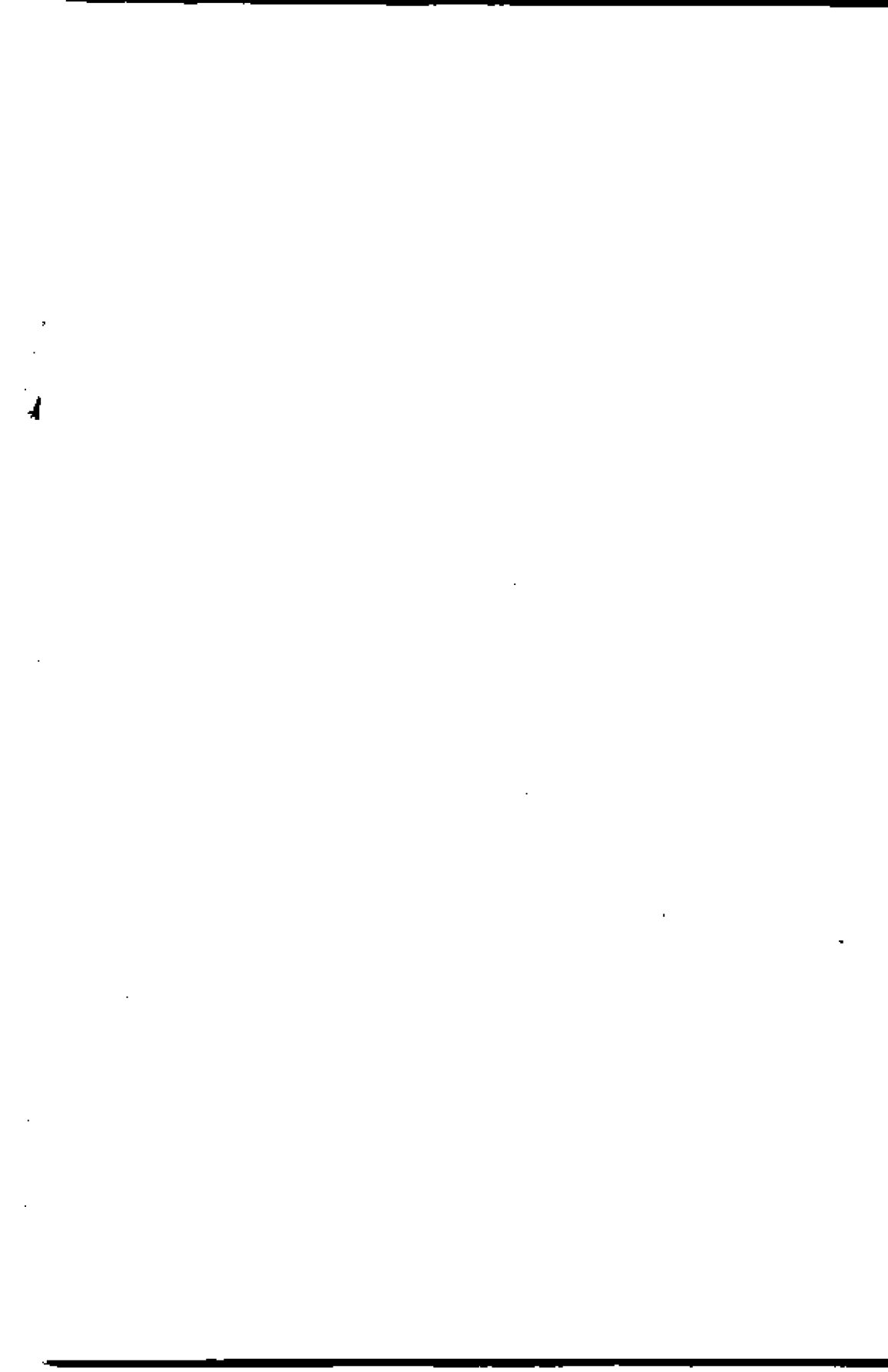


المجلد السابع والثلاثون

١٩٨٩

تطلب هذه المجلة من مكتبة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية بالناطلي
وتوجه المكاتبات الخاصة بالناحية الطبية الى
كلية الآداب

الشئون الفنية — وحدة الأوفست
كلية الآداب



مجلة سنوية محكمة تصدر أول أكتوبر

هيئة التحرير

رئيس مجلس الإدارة

الأستاذ الدكتور عمر عبد العزيز عمر

رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور محمد خميس الزوكة

هيئة التحرير

الأستاذ الدكتور عبده على ابراهيم الراجحي

، ، محمد محمد حلمي هليل

، ، نبوت محمود عبد الله

، ، السيد محمود عبد العزيز سالم

، ، فتحي محمد أحمد ابو عيانه

، ، حسن محمد سيد احمد الشقراوى

، ، على عبد الرازق جليلى

، ، عبد الرحمن محمد عيسوى

، ، عزيزة سعيد محمود

الدكتور فاروق احمد مصطفى عصفور

سكرتارية التحرير والتحكيم

الأستاذ الدكتور عثمان سليمان موافى

الأستاذ الدكتور احمد محمد عبد الخالق

السيد/ شمس الدين ابراهيم الكنانى

المشرف على المكبات

توجه المراسلات والأبحاث إلى :

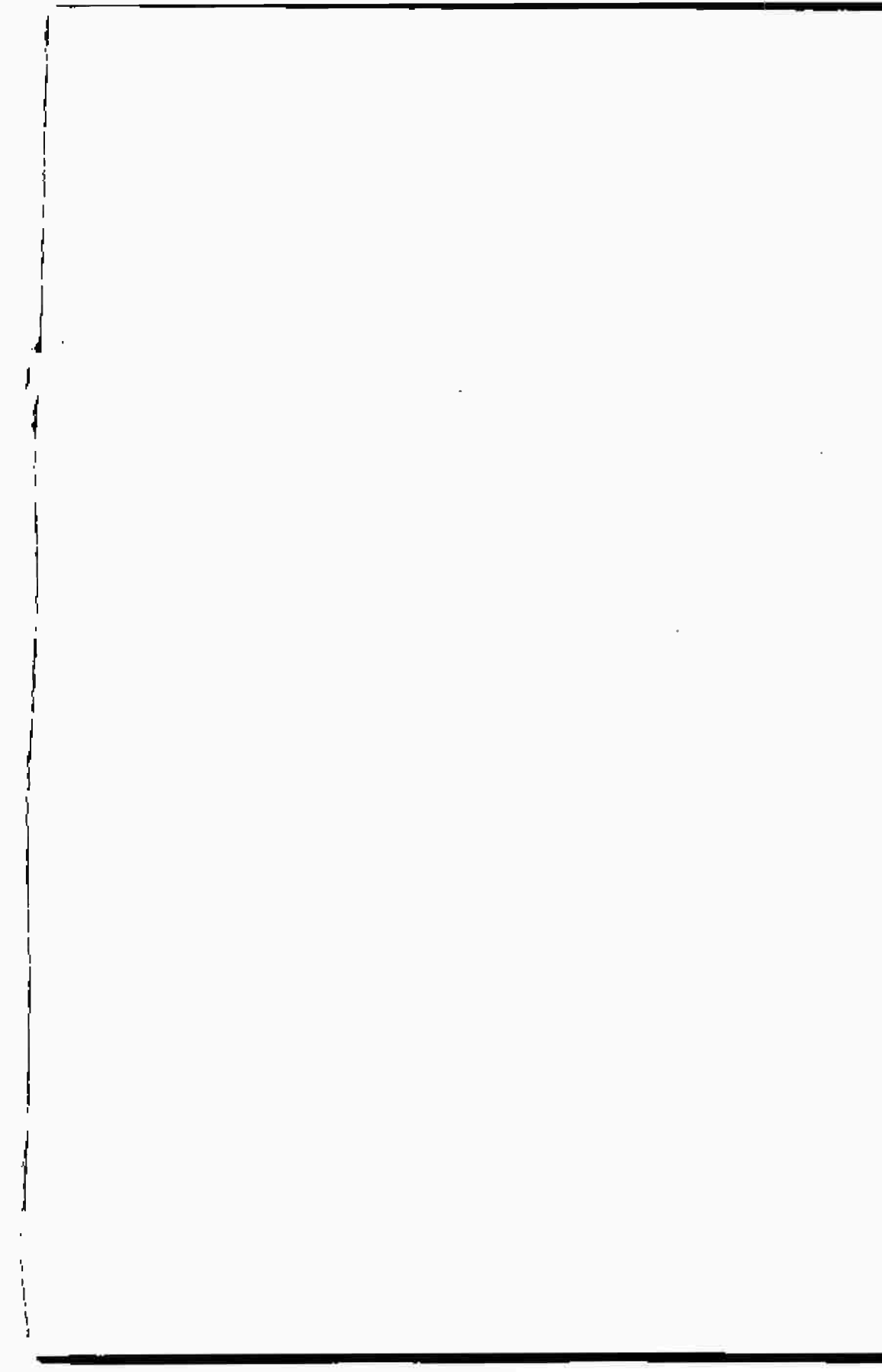
الأستاذ الدكتور وكيل الكلية للدراسات العليا والبحوث — كلية الآداب —

الشاطى — ج ٢٠٠٤

هاتف : ٤٩٣٥٧٣٧ — ٤٩٣٥٧٣٥

تلكس : 54467 UNIVY UN

مجلد	اسم المقالة	اسم المؤلف	رقم الصفحة
١	فارس الأندلس غالب الناصري ودوره في حوادث المغرب والأندلس	د. حمدي عبد المنعم محمد حسين	٩
٢	موقف المسلمين من التراث الفرعوني في العصور الوسطى	د. سعد بن محمد حذيفة الغامدي	٦١
٣	جوانب من حياة المغول المعيشية	د. سعد بن محمد حذيفة الغامدي	١٢٩
٤	ال عمران العشوائي في الأسكندرية ، التوزيع الجغرافي والأنماط	أ.د. محمد خميس الزوكة	١٧١
٥	الاتجاهات الحديثة في جغرافية السكان	د. فايز محمد العيسوي	٢٠٣
٦	المفاهيم النفسية الأساسية في القرآن الكريم وخطورة الإصطلاح	أ.د. حسن الشرقاوي	٢٣١
٧	اثر الشئون الاجتماعية في خصائص اللغة وتطورها بوصفها أهم رسالة للأعلام.أ.د. على عبد الواحد وافي		٢٤٥
٨	انتشار عسر الطمث وعلاقته ببعض أبعاد الشخصية لدى طالبات المدارس الثانوية من دكتورة مایة احمد النبال	د. احمد محمد عبد الخالق	٢٦١
٩	الريف والحضر	د. عبد الفتاح محمد دويدار	
	الأمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب والحركات الاحيائية الدينية ، دراسة في الانثروبولوجيا الدينية	د. فاروق احمد مصطفى	٢٩٥
١٠	الأسس النظرية لانتزاع « رسالة الغفران » على خشبة المسرح	د. أبو الحسن عبد الحميد ملام	٣٢٥



فارس الأندلس غالب الناصري ودوره في حوادث المغرب والأندلس

بحث مقدم من

د . حمدي عبد المنعم محمد حسين

مدرس التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية
كلية الآداب — جامعة الإسكندرية

لعب الموالي المروانية دورا هاما في اقامة الدولة الأموية في الأندلس ، فلولا مؤازرتهم والتفافهم حول عبد الرحمن بن معاوية الداخل لما تم أمره وتحقق حلمه في إحياء دولة بني أمية في الأندلس ولولا إخلاصهم له ولبنيه لما أمكن للدولة الأموية أن تؤثر وتترك بصماتها واضحة جليلة في تاريخ الأندلس إذ اعتمد عليهم بنو أمية وقلدوهم أهم مناصب الدولة ، فكان منهم الحجاب والوزراء والكتاب والقواد والقضاة وارتفعت مكانتهم بوجه خاص في عصر الخليفة عبد الرحمن الناصر (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ / ٩١٢ - ٩٦١ م) بحيث أصبحوا يلقبون بالأبناء^(١) .

وكان من أبرز شخصيات الموالي المروانية في عصرى عبد الرحمن الناصر وولده الحكم المستنصر القائد غالب بن عبد الرحمن الناصرى ، إذ وصل إلى مكانة لم يبلغها قائد أندلس آخر في عصر الخلافة ، وكان الحكم المستنصر عرفانا منه بقدر هذا القائد المظفر ، قد أسند إليه القيادة العليا للجيش الأندلسية .

وأصدر مرسومه بذلك إليه في سنة ٣٦١ هـ (٩٧٢ م) وذلك « تشريفا له وتنويها بذكره لحמיד غنائه وجميل مقامه »^(٢) . ثم عاد الخليفة الحكم المستنصر في السابع من شعبان سنة ٣٦٤ هـ (الثانى والعشرين من أبريل ٩٧٥ م) : « وشرفه بما لم يشرف به خليفة من خلائف الأندلس أميرا ولا قائدا سواه ، ولا تقدم للملك حاشاه » بأن قلده سيفين من ذخائر سيوفه وسماه « ذا السيفين »^(٣) .

(١) مؤنس (د . حسين) : نجر الأندلس ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ٤٠٣ وما بعدها .

Levi provincial : L'Espagne Musulmane au xe siècle. Paris, 1932, P. 126; Histoire de L'Espagne. Musulmana, 3 vols. Leiden, 1950 - 1954, Vol. III, P. 209.

(٢) ابن حيان (أبو مروان حيان بن خلف بن حيان القرطبى) : المقفى فى أخبار بلد الأندلس ، نشره وحققه الدكتور عبد الرحمن الحصى ، بيروت ، دار الثقافة ، ١٩٦٥ م ، ص ٦٩ .

(٣) ابن حيان ، المقصر السابق ، ص ٢٢٠ - ٢٢٢ .

دور غالب الناصري في أحداث الأندلس

ورد ذكر غالب بن عبد الرحمن الناصري لأول مرة في حوادث عام ٣٣٥ هـ (٩٤٦ م) ، حينما قرر الخليفة عبد الرحمن الناصر إعادة بناء مدينة سالم^(١) Medinaceli من أعمال الثغر الأوسط ، وأرسل لذلك مولاه غالب الناصري في جيش كبير جرده معه من قرطبة ، كما أرسل الخليفة الناصر في نفس الوقت إلى قواد الثغر الأوسط يأمرهم بالتعاون مع غالب لإعادة بنائها : « فسارعوا إلى أمره ، وبيت أحسن بناء ، ونقل إليها البنائون من مدن الثغر الأوسط لاختطاط ديارها والرباط بها » واكتمل البناء في شهر صفر سنة ٣٣٥ هـ (سبتمبر ٩٤٦ م)^(٢) .

(١) مدينة سالم Medinaceli وتقع شمال مدريد بنحو ١٣٥ كيلو مترا إلى الغرب من مدينتي مدريد و سرقسطة . وهي الآن من أعمال مقاطعة سرية Soria ، ومدينة سالم قديمة البنية وقد عرفت في العصر الروماني باسم Oenitis ، ولما فتح العرب الأندلس ، عثر هذه المدينة سالم بن ورعمان بن وكذات بن أكله بن مقر بن مصعب بن مصمود ، وهم قبيل من البربر من بطن مصمود ويتسبون بالولاء إلى بني مخزوم ، ويبدو أن سالم بن ورعمان المذكور كان من كبار قواد البربر وأنه دخل الأندلس في فترة مبكرة إذ أنشأ بني حفيداته هو الفرج بن مسرة بن سالم الثوري سنة ٢١٧ هـ (٨٣٢ م) وهو الذي تنسب إليه مدينة الفرج أو وادي الحجارة .

عن مدينة سالم راجع :

ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد) : جمهرة تنساب العرب ، تحقيق وتعليق عبد السلام محمد هارون ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الخامسة ، القاهرة ، ١٩٨٢ ، ص ٤٦٦ ، الأدرمي (الشريف أبو عبد الله محمد بن عبد العزيز) : صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس مأخوذة من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق . تحقيق دى غويو ودوزي ، ليد ، ١٨٦٤ م ، ص ١٨٩ ، الحصري (أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد الحميد) : صفة جزيرة الأندلس قطعة مستخبة من كتاب الفروض المعطار في خبر الأقطار ، نشر وتحقيق ليفي بروفنسال ، القاهرة ، ١٩٣٧ م ، ص ١٦٣ ، ١٩٣ ،

Levi-Provençal, Histoire, Vol. II, P. 64, n.2.

(٢) ابن عذاري (أبو عبد الله محمد المرآشي) : لبيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ، ثلاثة أجزاء ، دار الثقافة ، بيروت ، بدون تاريخ ، ج ٢ ، ص ٢١٣ ، ٢١٤ .

وكان الخليفة عبد الرحمن الناصر يهدف من إعادة بناء مدينة سالم وتحصينها جعلها قاعدة قوية للأعمال العسكرية ضد القوى المسيحية في الشمال الأسباني . ومن المرجح أن غالباً الناصري كان ما يزال مقيماً بمدينة سالم وربما كان يتقلد القيادة العسكرية على هذه القاعدة العسكرية المتقدمة فقد روى ابن عذاري في حوادث عام ٣٤٢ هـ (٩٥٣ م) أن القائد أحمد بن يعلى^(١) خرج غازياً إلى جليقية وعاد منتصراً بعد أن قتل الرجال وأحرق القرى وانتسف المزارع ، فقرأء كتابه بالنصر يوم الجمعة الثامن والعشرين من ربيع الأول سنة ٣٤٢ هـ (الثاني عشر من أغسطس سنة ٩٥٣ م) كما قرأء معه كتاب آخر للقائد غالب الناصري ، يذكر عظيم ما فتح الله عليه ومنحه من نصر على المسيحيين ، ثم دخلت رؤوس القتلى قرطبة ومعها التوابيت والصليان^(٢) .

وفي ربيع الأول عام ٣٤٤ هـ (يوليو ٩٥٥ م) ، أغار قواد عبد الرحمن الناصر ومن بينهم غالب الناصري على بلاد مملكة ليون ، وأنزلوا هزيمة قاصمة بقوات أردونيو الثالث ملك ليون ، هلك فيها من رجاله نحو عشرة آلاف ، فقرأء كتاب النصر بالمسجد الجامع بقرطبة ، ثم وردت رؤوس القتلى وبلغ عددها خمسة آلاف فأمر الناصر برفعها على الخشب حول سور قرطبة^(٣) . فاضطر اردونيو الثالث إلى طلب الهدنة من عبد الرحمن الناصر ، فأجابه الناصر

(١) يعتبر أحمد بن يعلى من أبرز قواد عبد الرحمن الناصر وهو من أصل بربري . أنظر عن أحمد بن يعلى بن حيان ، الفقيه ، نشر د . بدر وشاليناود . كورنيلي والأستاذ عمود صبح ، نشر المعهد الأسباني العربي للثقافة ، مدريد ، ١٩٧٩ م ، ص ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٥ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ابن الأثير (أبو عبد الله محمد بن عبد الله القاضي) ، الحلة السراء ، تحقيق د . حسين مؤنس ، في جزئين ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٦٣ م ، ج ١ ، ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٨٤ ، ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ٢١٠ ، ٢١٢ ، ٢١٥ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ .

(٢) ابن عذاري ، المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ٢١٨ .

Levi provençal, Histoire, Vol. II, P. 68.

(٣) ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ٢١٩ ، ٢٢٠ .

Levi provençal, Histoire. Vol. II, P. 68.

إلى طلبه ، وبعث إليه سفيره محمد بن الحسين وطيبه الخاص حسداى بن شبروط اليهودى^(١) ، وتمكن السفيران من اقناع اردونيو الثالث بضرورة التفاهم مع الناصر فتنازل عن عدد من الحصون وتعهد بعدم العدوان على بلاد المسلمين وعلى هذا الأساس فقط منح الناصر الهدنة . وفي العام التالي (٣٤٥ هـ / ٩٥٦ م) طلب اردونيو الثالث من الخليفة الناصر ادخال فرناندو وجونثالث كونت قشتالة في اتفاقية السلام ، فأجاب الناصر إلى طلبه وأدخله في عهده^(٢) .

وفي عام ٣٤٦ هـ (٩٥٧ م) برز غالب الناصرى إلى فحص السراشق^(٣)

(١) ولد حسداى بن شبروط بمدينة جيان عام ٣٠٣ هـ (٩١٥ م) ، وكان قد هاجر مع عائلته صيدا إلى قرطبة ودرس الطب ومازسه ، وقد كتبه الخليفة عبد الرحمن الناصر بأن يترجم من اللاتينية إلى العربية كتاب ديسفوريدس عن الحشرات ، وكان هذا الكتاب قد أنقذ ديسفوريدس باليوبانية ثم ترجمه إلى اللاتينية الراهب بقولاس ، وكان الأمير المنصور البيزنطى فستفان السابع قد أرسل النسخة اللاتينية إلى الخليفة الناصر راجع عن كتاب ديسفوريدس . سالم : قرطبة ، ج ٢ ، ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وكان حسداى بن شبروط مسئولاً عن الإدارة المالية بقرطبة في عصر الناصر . بالإضافة إلى قيامه ببعض المهام السياسية والدبلوماسية التي كان يكلفه بها الخليفة الناصر . عن حسداى بن شبروط راجع .

ابن حبان النقشبى ، نشر شائبا ، ص ٤٥٤ — ٤٥٥ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧ ، ابن عذارى ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ٢٢١ ، المقرئ ، نفع الطيب ، ج ١ ، ص ٣٤٢ ، مبارك قرطبة ، ج ١ ، ص ٦٩ ، ٧٠ ، هنان ، دولة الاسلام ، ج ٢ ، ص ٤١٧ ، أحمد مختار العبادى ، في تاريخ المغرب والأندلس ، ص ٢١٣ ، ٢٢٤ .

Levi-Provençal, Histoire, Vol. II, P. 69, 230-231

(٢) المقرئ ، نفع الطيب ، ج ١ ، ص ٣٤٢ .

Levi-Provençal, Ibid. P. 68.

(٣) كان محص السراشق يقع جولى نهر قرطبة بالنظر للشرق من قرطبة . وكان في أول امره قصيرا وبنا لتتزايد الأمراء الأندلس . ومن المرجح أن يكون فحص السراشق قد تحول في عصر الخليفة عبد الرحمن الناصر إلى مكان لموضع سراشق الخليفة لاستعراض الخيول قبل خروجها للغزو ، فقد كان السراشق المنسحق قبل عصر الناصر ينصب بفحص الرصاص يشقده .

راجع : ابن حبان ، النقشبى ، نشر مشور ، انطوية ، ص ٩٤ ، ابن عذارى ، البيان ، ج ٢ ، ص ٢٠٤ ، المقرئ ، نفع الطيب ، ج ٢ ، ص ٢١ ، سالم ، قرطبة ، ج ١ ، ص ٢١٠ .

Levi-Provençal, L'Espagne Musulmane au Xe siècle, P. 141, No. 1.

غازيا إلى مملكة نبره ، ونجح في افتتاح بعض حصونها^(١) .

توفي الملك أردونيوس الثالث وخلفه على عرش ليون سانشو الأول ، الذي رفض تنفيذ المعاهدة التي عقدها أخوه أردونيوس الثالث مع الناصر ، فاضطر الناصر إلى مهاجمة بلاده بهدف إرغامه على تنفيذ المعاهدة المذكورة ، وبعث قائده أحمد بن يعلى في الجيش إلى ليون ، ففزاها ، وتوغل في أراضيها ، فاضطر سانشو أن يعقد الصلح وأن يقر ما سبق أن تعهد به أخوه . غير أن ذلك لم يرض أول الأمر في مملكة ليون الذين اشتد استياؤهم على سانشو الأول وربما أرجعوا عجزه عن مواجهة المسلمين إلى إفراطه في السنة وعدم قدرته على ركوب الخيل ، فاجتمع رأيهم على عزله ، فعزل وخلفه أردونيوس الرابع أما سانشو الأول فقد لجأ إلى بلاط جدته الملكة طوطة في نافار (نبرة) التي لم تتردد في اصطحابه إلى قرطبة عام ٣٤٧ هـ (٩٥٩ م) وبرفقتها ابنتها غرسية بن سانشو الأول ملك نافار ، مستهدفة من هذه الرحلة طلب المساعدة من الخليفة عبد الرحمن الناصر لإعادة حفيدها إلى عرش ليون ولمعالجته من السممة المفرطة على يد أطباء قرطبة الماهرين وذلك نظير التخلي عن عشرة حصون واقعة على الحدود ، فوافق الناصر وأرسل قوة إسلامية أعادت سانشو إلى عرش مملكة ليون^(٢) .

توفي عبد الرحمن الناصر في الثاني من رمضان سنة ٣٥٠ هـ (الخامس عشر من أكتوبر سنة ٩٦١ م) ، وخلفه ابنه وولى عهده الحكم المستنصر الذي تابع سياسة أبيه إزاء نصارى الشمال ، فعمل على التصدي لسياستهم التوسعية واستعمل في ذلك الأساليب الدبلوماسية والعسكرية معا . وكان الناصر — كما سبق أن ذكرت — قد عاون سانشو الأول ملك ليون على استرداد عرشه من منافسة أردونيوس الرابع مقابل أن يسلم النصارى بعض حصون الحدود إلى

(١) ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ٢٢١ ، سالم ، قرطبة ، ج ١ ، ص ٢١٠ .

(٢) ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ٣٥ ، المقرئ ، فتح الطيب ، ج ١ ، ص ٣٤٢ ،

المسلمين ، إلا أن مانشو الأول تراجع عن تنفيذ وعوده . وفي نفس الوقت وقد أردونيو الرابع على غالب الناصري لى مدينة سالم ، وصحبه الأخير إلى مدينة قرطبة ، فدخلها في أواخر شهر صفر سنة ٣٥١ هـ (الثامن من أبريل سنة ٩٦٢ م) ، فاستقبله المستنصر استقبالا رائعا وعندما مثل أردونيو أمام الخليفة الحكم المستنصر تضرع إليه أن يعيده إلى عرشه مؤكدا أنه ليس مثل ابن عمه مانشو الأول الذى خالف شروط الاتفاق مع الناصر ووعد بأن يضع نفسه وأرضه وشعبه تحت تصرف الخليفة المستنصر ، فأكرمه المستنصر ووعد به باعادته إلى عرشه على شرط ان يتعهد بحفظ السلام بينه وبين الخلافة الأموية وأن يترك ابنه رهينة في قرطبة ، وبمجرد أن وقع أردونيو الرابع اتفاقية الصلح وضع المستنصر تحت امرته جيشا على رأسه قائده غالب الناصري^(١) .

وعندئذ تخرج مركز مانشو الأول ملك ليون وأدرك النهاية المتوقعة فجعلية رفضت أن تعترف به حتى الآن ، وبذا أنها سوف تؤيد أردونيو الرابع لو عاد بقوة إسلامية ، ثم ان الامارات الأخرى التى كانت موالية لمانشو الأول نفسه كانت لا تميل إليه ، وربما كانت تنوى التمرد عليه حتى لا تعرض نفسها للغزو الاسلامى ومن ثم فقد اتخذ مانشو قرارا ، فبعث إلى الخليفة الحكم المستنصر وقدما من كبار رجالات دولته ، يعرض عليه أن يعترف بطاعته ، ويتعهد بتنفيذ ما تنازل عنه للمسلمين من الحصون الواقعة على الحدود للناصر وهدم البعض الآخر . ولكن أردونيو الرابع ما لبث أن توفى ، مما بدد مخاوف مانشو الأول ، وجعله يطمئن على عرشه ، فقد مات منافسه ، وقرر مانشو الأول الاستعانة بحلفائه القدامى من اخوانه ملوك نيره ، وفرناندو جوثالث كونت

(١) ابن عذارى ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ٢٣٥ ، المقرئ ، نفع الطيب ، ج ١ ، ص ٢٦٥ ، عنان ، دولة الاسلام ، ق ٢ ، ص ٤٨٤ — ٤٨٦ ، سالم ، تاريخ المسلمين ، ص ٢٩٠ .

Dolz , Histoire, Vol. II, P. 448; Levi provençal, Histoire, Vol. II, P. 176.

قشتالة ، وكونت برشلونة وغيرهم من الامراء النصارى^(١) .

وفي عام ٣٥٢ هـ (٩٦٣ م) ، استنفر الحكيم المستنصر جيوش الأندلس للجهاد ، فاجتمعت إليه في مدينة طليطلة ، فاحترق أراضي قشتالة ، واستولى على قلعة شنت اشين الحصينة ، واجبر كونت قشتالة على طلب الصلح وعاد غائماً ظافراً إلى قرطبة^(٢) . ويغلب على الظن أن القشتاليين نكثوا عهدهم مما جعل الخليفة الحكيم المستنصر يرسل في نفس العام قائده غالب الناصري لغزو أراضي قشتالة ، « فجمع له القشتاليون فهزمهم واستباح بلادهم »^(٣) .

وفي العام التالي (٣٥٣ هـ / ٩٦٤ م) سار غالب الناصري في جيش كبير ، وأفتح مدينة قلهمرة^(٤) من قواعد نافار الغريبة ، فعمرها ، وأعتى بها^(٥) . وفي عام ٣٥٤ هـ (٩٦٥ م) سار غالب الناصري إلى بلاد ألبه ومعه القائدين يحيى بن محمد التجيبي ، وقاسم بن مطرف بن ذى النون ، فأفتتح حصن غرماج على نهر دويرة على مقربة من مدينة سالم ، وكان الخليفة عبد الرحمن الناصر قد أُنترعه من الناصر في التاسع من شوال ٣٢٩ هـ (السابع من يوليو عام ٩٤٠ م) والظاهر أن القشتاليين بقيادة فرناندو جونزالث كانوا قد أستولوا عليه فيما أستولوا عليه من قواعد الحدود قبل أن يخرج الحكيم المستنصر

(١) ابن عدي ، البيان المغرب . ج ٢ ، ص ٢٣٥ . ابن خلدون ، المعر ، ج ٤ ، ق ٢ ، ص ٣١٢ ، المقرئ ، فتح الطب . ج ١ ، ص ٣٩٥ ، عابد ، دولة الإسلام ، ق ٢ . ص ٤٨٦ ، سالم . تاريخ المسلمين ، ص ٢٩٠ .

Levi-Provençal, Histoire, Vol. II, P. 177

(٢) ابن خلدون ، المقصد الفاسق . ج ٤ ، ق ٢ ، ص ٣١٣ ، المقرئ ، المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٣٥٩ . عابد ، معر ، ص ٤٨٦ .

(٣) ابن خلدون ، المعر ، ج ٤ ، ق ٢ ، ص ٣١٣ ، المقرئ ، فتح الطب . ج ١ ، ص ٣٥٩ .

(٤) فتح قلهمرة Calahorra في شمال غرب مدينة صرقسطة وتبعد عن مدينة نصيبه بحوالي ٤٤ كم .

(٥) الحصري ، التوضيح المختار ، ص ٢٤٨ ، القاسم ، الأعلام الجغرافية الأندلسية ، ص ٣٣ .

(٦) ابن خلدون ، المصدر السابق ، ص ٣١٣ ، المقرئ ، المصدر السابق ، ص ٣٥٩ ، عابد ، دولة الإسلام ، ق ٢ ، ص ٤٨٧ ، سالم . تاريخ المسلمين ، ص ٢٩٠ .

Levi-Provençal, Histoire, Vol. III, P. 179.

للغزو فاسترده غالب الناصري^(١) . ويروى ابن عذارى فى حوادث عام ٣٥٥ هـ (٩٦٦ م) خروج غالب الناصري لغزو أراضي قشتالة فيقول : « وفى سنة ٣٥٥ هـ ، أغزى الحكم القائد غالباً ، ففتح الله فى الشركيين وانصرف سالمًا » . بينما يروى فى حوادث عام ٣٥٦ هـ (٩٦٧ م) أنه فى يوم الجمعة الموافق السادس والعشرين من شهر شوال سنة ٣٥٦ هـ (الرابع من أكتوبر سنة ٩٦٧ م) قرىء بمسجد قرطبة الجامع كتاب فتح ورد من القائد غالب الناصري ، يذكر فيه ما حققه بجيوش قشتالة من القتل والسي ، ثم أعقب ذلك دخول رؤوس القتل مدينة قرطبة^(٢) . ويبدو أن الميحيين امتردوا حصن قلهرة الذى سبق أن افتتحه غالب الناصري عام ٣٥٣ هـ (٩٦٤ م) ، إذ يشير ابن عذارى إلى خروج القائد غالب الناصري فى شهر رمضان سنة ٣٥٧ هـ (يوليو — أغسطس سنة ٩٦٨ م) بصحبة القائد سعيد بن الحكم الجعفرى على رأس جيوش الثغر بالصائفة على حصن قلهرة ، فأقاما عليه ، وأشرفا على استكمال بناء دفاعاته وتحصيناته ، ثم عادا إلى قرطبة^(٣) .

(١) ابن خلدون ، المصدر السابق ، ص ٣١٤ ، المغزى ، المصدر السابق ، ص ٣٦٠ ، عان ، المرجع السابق ، ص ٤٨٧ .

Levi provençal, Histoire, P. 179, n.2

(٢) ابن عذارى ، النهان الغرب ، ج ٢ ، ص ٢٤٠ .

(٣) ابن عذارى ، المصدر السابق ، ص ٢٤١ .

Levi provençal, Histoire, Vol. II, P. 179.

ولى عصر الخليفة الحكم المستنصر عاود النورمانديون^(١) الاغارة على سواحل الأندلس . ففى أول رجب سنة ٣٥٥ هـ (يونيو ٩٦٦ م) وردت رسالة من قصر أنى دانس^(٢) Alcaer do Sal الواقع جنوب الأشبونة

(١) عن النورمانيين وأصلهم وموطنهم وعاراتهم على الأندلس راجع .

بمحول ، أخبار مجموعة ، ص ٩٩ ، ابن الفوطي ، تاريخ افتتاح الأندلس ، ص ٧٨ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، العذري ، ترويض الأخبار ، ص ٩٨ ، ٩٩ ، ابن حبان ، المقتبس ، تحقيق محمد مكى ، ص ٢٦ وتعليق رقم ٨٦ ص ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ص ٣٠٧ - ٣٠٩ ، ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج ٥ ، ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ابن سعيد ، المغرب فى حلى المغرب ، ج ١ ، ص ٤٩ ، ٥٠ ، ابن الأبار ، الحقة السوداء ، ج ١ ، ص ١٦١ ، ابن عذارى ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ٨٧ ، ٨٨ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ابن الخطيب ، أعمال الاعلام ، ق ٢ ، ص ٢١ ، ابن خلدون ، العبر ، ج ٤ ، ص ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٣٨٣ ، السورى ، نهاية الأرب ، ج ٢٢ ، ص ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ٢٠٦ ، المقرئ ، فتح الطب . ج ١ ، ص ٣٢٧ ، مؤنس ، غارات النورماندين على الأندلس بين سنتي ٢٢٩ - ٢٤٥ هـ ، المجلة التاريخية المغربية ، العدد الأول ، المجلد الثانى ، مايو ١٩٤٩ م ، ص ٢٨ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٤٢ ، عنان ، دولة الاسلام ، ق ١ ، ص ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، سالم ، تاريخ المسلمين ، ص ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٦ ، تاريخ البحرية الاسلامية فى حوض البحر الأبيض المتوسط (البحرية الاسلامية فى المغرب والأندلس) ، بيروت ، ١٩٧٢ ، ص ١٥٢ - ١٦٦ ، العبادى ، فى تاريخ المغرب والأندلس ، ص ١٤٨ - ١٦٠ ، مؤنس ، معالم تاريخ المغرب : الأندلس ، ص ٢٨١ ، ٢٨٢ .

Dozy, Histoire, Vol. I, P. 260 - 262.

Aguado Bleye, Historia de España, P. 415 - 416.

Levi provençal, Histoire, Vol, I, P. 223 - 235.

(٢) قصر أنى دانس ، حصن فى ناحية الجوف فى الأندلس ، يقع فى منطقة الحدود بين كورنى الأشبونة وبادجة . وهو منسوب إلى بابه أنى دانس بن عوصجة النعسوى ، ذكره ابن حزم فى سياق كلامه عن الضامنة فى الأندلس ، وقال : « بنودانيس من عوصجة كانوا أصحاب قلعة وإلى جدهم ينسب قصر أنى دانس فى الجوف » . يسمى الموضع حالياً Alcaer do sal (بالبرتغالية قصر الملح) وهو يقع على نهر شطوبر الذى يسمى اليوم SADO وهو يمر صير يصب فى بحيرة ضحلة صغيرة متصلة بالبحر تسمى اليوم Secubal ، وقد أعاد الحكم المستنصر بناء الحصن بعد غاره النورماندين على غرب الأندلس سنة ٣٥٩ هـ (٩٧٠ م) ، وكان لقصر أنى دانس دور عظيم فى العصر النوحى ، نظرا لأهميته خلفاء المرحدين بالندفاع عن غرب الأندلس ، وفى سنة ٦١٤ هـ (١٢١٧ م) استعان البرتغاليون فى الاستيلاء على الحصن بأسطول من الصليبين الألمان ومع ذلك لم يسقط فى أيديهم إلا بعد قتال مرير وحصار طويل فى جمادى الثانية ٦١٤ هـ (سبتمبر ١٢١٧ م) فى يد القوسو الثانى ملك البرتغال ولا زالت بقية الحصن الحرق قائمة فيه .

راجع ابن حزم ، جبهة اسباب العرب ، ص ٤٦٦ ، أبو القدا ، تقويم البلدان ، ص ١٦٩ ، الحبرى ، المروض المقطار ، ص ١٩١ ، ١٦٣ ، حمد القاسى ، الاعلام الجغرافية الأندلسية ، =

(لشبونة)^(١) تشير إلى قيام النورماندين في ثمانية وعشرين مركبا بمهاجمة قصر
 أبي دانس ، وعاثوا في تلك المنطقة ، ثم رحلوا شمالا إلى بسائط أشبونة ،
 وعاثوا فيها تخريباً ونهباً ، واجتمع المسلمون في تلك المنطقة لقتالهم ، ونشبت
 بين الطرفين معركة دامية ، أسفرت عن هزيمة ساحقة للنورماندين . وفي نفس
 الوقت خرج أسطول أشبيلية من نهر الوادي الكبير بقيادة أمير البحر
 عبد الرحمن بن رماحس وتمكن من اللحاق بالأسطول النورماندي عند مصب
 وادي شلب ، فدمر معظم قطعه وانقذ من كان بها من أسرى المسلمين^(٢) . إلا
 أن النورماندين عادوا مرة أخرى إلى تهديد السواحل الغربية للأندلس في أوائل
 رمضان سنة ٣٦٠ هـ (يونيو سنة ٩٧١ م) ، فعهد الخليفة الحكم المستنصر
 إلى عبد الرحمن بن محمد بن رماحس قائد البحر بالخروج إلى مدينة المرية لحشد
 الأسطول الإسلامي المرابط بها والمسير إلى السواحل الغربية للأندلس ، فخرج
 ابن رماحس من قرطبة يوم الاثنين السادس من رمضان ٣٦٠ هـ (الثالث من
 يوليو سنة ٩٧١ م) في طريقه إلى المرية . كما أستقدم الخليفة القائد غالب
 الناصري وكان حاضراً يومئذ بقرطبة ، وعهد إليه بالإشراف على القوات البرية
 والبحرية التي أعدت لمداخلة النورماندين : « لضلأته وغناؤه وعلمه بثقوب
 نظره وعمود اكتفائه وحدّ له حدوداً أمره بالتزامها والوقوف عليها وبسطه أتم
 بسط وقربه أفضل تقرب ، وأستودعه الله عز وجل وأمره بالنهوض والأخذ في
 شأنه وانطلق وهو يشيعة بدعائه ويسئل الله له وللمسلمين جميل صنعه وحسن

== ص ٣٣ ، راجع أيضاً إلى سحر السيد عبد العزيز سام ، التاريخ الساسي لطليبي الإسلامية
 (رسالة ماجستير ، الاسكندرية ، ١٩٨٤) ص ١٦٨ وما يليها

(١) تقع أشبونة على الضفة الشمالية لنهر تاجة Tajo عند مصبه في المحيط الأطلس . وهي عاصمة
 جمهورية البرتغال الحالية (لشبونة) وتتصل بكورة الأشبونة بكورة باجة في جنوبها الشرقي . بكورة
 شنترين في شمالها الشرقي

أطلع عن أشبونة : الأديبي ، صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس ، ص ١٨٣ —
 ١٨٦ ، باقوت ، معجم البلدان ، ج ٤ ، ص ٣٥٦ ، الحميري ، صفة جزيرة الأندلس ،
 ص ١٦ — ١٨ ، راجع أيضاً : سحر السيد عبد العزيز سام : المرجع السابق ، ص ١٨٠ —

(٢) ابن عدي ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، حيان ، دولة الإسلام ، ق ٢ ،
 ص ٤٨٨ ، سام ، المغرب في الغرب والأندلس ، ص ١٨١ ، ١٨٢ .

Levi-Provençal, Histoire, Vol. II, P. 170

عاقبته»^(١) . ويشير ابن حيان إلى أن الخليفة الحكم المستنصر أمر بتوفير كل ما يحتاج إليه من سلاح وعدة ، وأقيم احتفال كبير في قرطبة بمناسبة خروج غالب الناصري « وفصل للغزوة وبين يديه العدة والعديد وصف من الجند قد غص بهم الطريق ، فنفذ لسيله»^(٢) . ومن المرجح أنه لم تقع أية معارك هامة بين المسلمين والنورماندين ، إذ لم يحدث ابن حيان عن وقوع مثل هذه المعارك . بل أننا نستدل من خلال حديثه عن الاحتفال بعودة غالب من غزوته أن الله تعالى كفى المسلمين القتال وأنه لم يقع قتال بين المسلمين والنورمان والأرجح أن النورمان ارتدوا من تلقاء أنفسهم لما رأوا من تفوق قوى المسلمين . ويشيء الشاعر محمد بن حسين الطنبلي الخليفة الحكم بهذه النتيجة العظيمة فيقول :

بمعدك يلى غالب لا يأسه فأنت ولى الشكر في كل ما أبلى
وباسمك يغدو أعزل الجيش راحماً ولولاك كان الرمحون به عُزلاً
زُميت به جيش المجوس عناية بتحصيلك التقوى وتأمينك السبلا
ولما أحاطت بالمحيط جنوده فلم يبق من شطيه غلواً ولا سفلاً^(٣)

و في يوم الجمعة الثاني من شهر صفر سنة ٣٦١ هـ (الرابع والعشرين من نوفمبر سنة ٩٧١ م) وصل غالب الناصري إلى فحص السراق قافلاً من غزاته إلى السواحل الغربية للأندلس ويصف ابن حيان الاحتفال الكبير الذي أقيم له بقرطبة بمناسبة عودته بقوله : « فاستركب (أى الخليفة الحكم المستنصر) إليه الجيوش يوم السبت بعده من قصر قرطبة في التعبئة المنتظمة بالعدد الفخمة ، فيها الشطرنج والألوية ، فتقدم من محله وبين يديه المراكب على أجل هيئة وأتم أهبه ، إلى أن وصل إلى قصر قرطبة والخليفة يومه مقيم به ، فتوصل إليه وقعد بين يديه ملياً مفاوضاً له ومسائلاً عن حركاته وتقلبه في غزاته التي كفى الله فيها المسلمين القتال وكان الله قوياً عزيزاً . فخلع عليه وانطلق إلى داره ، محموداً سعيداً»^(٤) .

(١) ابن حيان ، النفس ، تحقيق د . المحمى ، ص ٢٣ ، ٢٤ .

(٢) ابن حيان ، النفس ، تحقيق المحمى ، ص ٢٥ ، ٢٦ .

(٣) ابن حيان ، المصدر السابق ، ص ٦١ .

(٤) ابن حيان ، النفس . تحقيق المحمى ، ص ٦٦ — ٦٧ .

دور غالب الناصري في أحداث المغرب الاسلامي

أهتم الأمويون في الأندلس إهتماماً بالغاً ببلاد المغرب منذ قيام الدولة الفاطمية عام ٢٩٦ هـ/٩٠٩ م ، إذ كانت عدوة المغرب تتطلع إلى السيطرة على الأندلس والقضاء على دولة بنى أمية السنية ، وكانت لذلك تشجع الخارجين في الأندلس على الحكومة المركزية وتزودهم بالعدد والسلاح ، فكانت السفن الفاطمية تتردد تباعاً على سواحل جنوب شرق الأندلس تحمل من المعدات والأقوات ما يعين عمر بن حفصون وبنيه على منازعة الحكم الأموي في قرطبة وتدميره . وكان ذلك حافزاً لعبد الرحمن الناصر على اصطناع مياسة بحرية لمنع سفن الفاطميين من الاقتراب من سواحل الأندلس ، كما أنه نقل المعركة بينه وبينهم إلى المغرب بعد أن وإلى القبائل الزناتية الأعداء التقليديين لقبائل صنهاجة وكثامه التي كانت تؤيد الفاطميين . وقد اضطّر الأمويون في الأندلس إلى محاربة الأدارسة حلفاء الفاطميين وأرغموهم في نهاية الأمر على طلب الصلح من الخليفة عبد الرحمن الناصر والأعتراف بطاعته (١) .

ثم تطور الصراع بين الأمويين والفاطميين إلى صدام بحري مسلح ، ففي عام ٣٤٤ هـ (٩٥٥ م) أنشأ الخليفة عبد الرحمن الناصر مركباً كبيراً بدار الصناعة بالمرية وسير فيه أمتعة إلى بلاد الشرق ، فلقى في البحر مركباً يحمل رسولا من أمير صقلية إلى الخليفة المعز لدين الله الفاطمي ، فقطع عليه أهل المركب الأندلسي واستولوا على ما يحمله ، فلما بلغ الخليفة المعز بما حدث ،

(١) عن الصراع الأموي الفاطمي راجع : البكري ، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب ، جزء من كتاب المسالك والمعالم ، طبع في سلان ، الجزائر ، ١٩١١ ، ص ٨٨ ، ٨٩ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ابن حيان ، المختصر ، نشر بطون شاذلي ، ص ٢٨٩ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ابن عدي ، البيان المغرب ، ج ١ ، ص ١٩٩ ، ٢٠١ ، ج ٢ ، ص ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ابن الخطيب ، أعيان الأعلام ، الجزء الخاص بالمغرب ، نشر ونصيح د . أحمد غنار ، عمادى ومحمد إبراهيم الكتاني ، الرباط ، ١٩٦٤ م ، ص ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٨ ، ٢١٩ . صانغ ، المغرب الكبير ، العصر الاسلامي ، ص ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ .

Levi provençal, le politica africana de Abd-Al-Rahman, III, Al-Andalus, Vol. XI, Fasc. 2, 1944, p. 151-174.

حشد أسطولاً قوياً وولى عليه الحسن بن علي صاحب صقلية وشيـره إلى الأندلس ، فوصلوا إلى ميناء المربة ، ودخلوا مرساها وأحرقوا جميع ما فيه من المراكب ، ثم استولوا على المركب الأندلسي الكبير وكان قد عاد من الاسكندرية مشحوناً بأمـتعة وجواري ومغنيات للخليفة عبد الرحمن الناصر ، ثم صعد رجال الأسطول الفاطمي إلى البر ، فقتلوا ونهبوا ورجعوا سالمين إلى المهدي^(١) . وكان رد الفعل الأموي بأن أمر الخليفة عبد الرحمن الناصر باعداد أسطول أموي من ستين سفينة بقيادة غالب بن عبد الرحمن الناصري ، فقام في العام الثالـي (٣٤٥ هـ / ٩٥٦ م) بمهاجمة سواحل المغرب التابعة للفاطـميين^(٢) .

ظل الأدارسة على طاعة الأمويين إلى أوائل عام ٣٦١ هـ (٩٧١ م) ، عندما أرسل الخليفة المعز لدين الله الفاطمي قائده بلـكين بن زهرى بن مناد الصنهاجي غازيا إلى بلاد المغرب الأقصى للانتقام من قبيلة زناته لقتلهم والده زهرى بن مناد الصنهاجي وكانت قبيلة زناته من القبائل المغربية المحالفة للدولة

(١) تقع المهديـة على ساحل المغرب الأدنى وهي على اسم عبيد الله المهدي والسبب في بنائها كعاصمة جديدة للدولة الفاطمية الناشئة يرجع إلى شعور المهدي بالحاجة إلى حصن يحمي فيه إذا ما تفرقت عليه نفوس رعاياه الذين كانوا سنيين في معظمهم . ولذا اختار المهدي عاصمته الجديدة على شبه جزيرة بالساحل التونسي بين سوسة وصفاقص كـي يتسنى له الاعتماد على أسطوله في حماية المدينة وعمومها من البحر بعد الأزمات ثم أن هذا المكان الساحلي يعتبر قاعدة بحرية هامة للمشروعات التي كانت تدور بخـلداه وقتئذ مثل الاستيلاء على مصر والأندلس وسواحل البحر المتوسط . ويروى المؤرخون أن الخليفة المهدي قد أشرف بنفسه على بناء مرسى المهديـة . كما أنشأ على ساحلها دارا كبيرة للصناعة ، ثم بنى المهدي حولها أسورا محكمة ذات أبواب ضخمة . ويقال أنه لما فرغ من بنائها قال : آمنت اليوم على الفاطميين ، وهذا دليل على حصانتها .

راجع : ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج ٨ ، ص ٣٥ ، مؤلف مجهول ، الاستبصار ، ص ١١٧ — ١١٨ ، المقرئ ، أنعاظ الخفا ، ج ١ ، ص ١٠١ ، ابن الخطيب ، أعمان الأعلام ، ص ٤٦ — ٤٨ .

(٢) ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ٢٢١ ، سالم ، المغرب الكبير ، ص ٦١٢ ، ٦١٣ ، المربة قاعدة الأسطول الإسلامي في الأندلس ، ص ٣٨ ، ٣٩ ، البحرية في المغرب والأندلس ، ص ١٧٧ .

الأموية في الأندلس ، وكان قد أنضوى تحت لوأتهم جعفر ويحيى ابنا علي بن حمدون المعروف بالأندلسي وهما من أصل بربري من قبيلة كتامة البربرية ، وأول من دخل من أسرهم إلى الأندلس جددهم الأكبر عبد الحميد ، وكان نزوله بكورة البيرة ، ثم انتقل حفيده حمدون إلى نجاية فأسقر بها ، وقد خرج حمدون هذا مع ابنه علي إلى المشرق سنة ٢٨٧ هـ (٩٠٠ م) لأداء فريضة الحج ، وفي طريق عودتهما من الحجارة ، نزلا بالمغرب حيث اتصل علي بن حمدون بأبي عبد الله الشيعي داعي دعاة الشيعة الفاطميين ببلاد المغرب وقيل ان أبا عبد الله الشيعي هو الذي أطلق على علي بن حمدون إسم علي وكان أبوه قد سماه « بشعلبة » فأرتفعت مكانة ابن حمدون ومنزله عند الفاطميين عقب قيام دولتهم في المغرب ، فأسندوا إليه الاشراف على بناء مدينة المسيلة وولاه الخليفة عبيد الله المهدي عليها . وكان علي بن حمدون قد تزوج من ميمونة بنت علاهم الجيلي التي تنتمي إلى بطن من بطون قبيلة كتامة البربرية وأنجب منها ولديه جعفر ويحيى . وقد ظل علي بن حمدون في خدمة الدولة الفاطمية حتى قتل سنة ٣٢٤ هـ (٩٤٦ م) أثناء قتاله لأبي يزيد مخلد بن كيداد اليفرنى الخارجى الناصر على الفاطميين في المغربين الأدنى والأوسط ، وكانت له معهم حروب كثيرة . ثم تولى جعفر بن علي بن حمدون على المسيلة عقب وفاة والده وظل عليها إلى أن قام زيري بن مناد الصنهاجي القائم على حكم المغرب باسم الفاطميين بقتل محمد بن الخير بن خزر أمير زناته والقائم بدعوة بني أمية في المغرب ، وتمكن زيري من الاستيلاء على فرس من عتاق الخيل كان الخليفة المعز لدين الله الفاطمي قد أهداها لجعفر بن علي بن حمدون فقام جعفر باهدائها إلى محمد ابن الخير بن خزر ، فأرسل زيري بن مناد الصنهاجي هذه الفرس مع خطابات أخرى منسوبة إلى جعفر بن علي ، كان قد أرسلها إلى محمد بن الخير ، يطلعه فيها على عورات زيري بن مناد ويغفره منه ، فلما علم الخليفة المعز لدين الله بتحويل جعفر بن علي بولائه إلى الزناتيين ، استدعاه بأهله وولده وماله إلى حضرته ، وكتب إليه يعزيه عن محمد بن الخير متفرعا له ، وأشار إلى الفرس التي عمر عليها بخورته بقوله : « أعظم الله أجرك

في خيلك ، فقد أجاد قتالنا على الفرس التي كنا حملناك عليه ، وأثرتك به على أنفسنا . فعند ذلك أسقط في يد جعفر بن علي وابيق بالموت لا محالة ، فخرج من المسيلة مع أخيه يحيى وجميع أهله وولده وعبيده وماله في جمادى الآخرة سنة ٣٦٠ هـ (أبريل سنة ٩٧١ م) إلى بني خزر امراء زناته وأعلنوا خضوعهم للخليفة الحكم المستنصر ، واجتمعت قوات بني خزر وجعفر ويحيى على قتال زيري بن مناد ودارت بينهما الحرب وانهمز زيري وقتل معه معظم رجاله في شهر رمضان ٣٦٠ هـ (يونيو — يوليو سنة ٩٧١ م) وأحتر الزناتيون رأس زيري ورؤوس عدة من أكابر قواده ، وحملوها ومعهم جعفر ويحيى إلى قرطبة حيث أستقبلهم الخليفة الحكم المستنصر استقبالا رافعا في قصر الزهراء^(١) .

كان رد الفعل الفاطمي عنيفاً ، إذ سير الخليفة المعز لدين الله قائده بلكين ابن زيري ، وأمره باستصال قبيلة زناته واخضاعها ، ووصل بلكين إلى المغرب الأقصى وفي يوم الخميس السابع عشر من ربيع الآخر سنة ٣٦١ هـ (السادس من فبراير سنة ٩٧٢ م) التقى بلكين مع محمد بن الخير بن خزر أمير زناته ، فهزمه بلكين شر هزيمة ، واثخن في رجاله ، وقتل جماعة من امراء زناته ، فلما أيقن محمد بناته ، اتكأ على سيفه فذبح نفسه حتى لا يقع أسيراً في أيدي بلكين . فملك بلكين المغرب بأكمله ، وقطع منه الدعوة للأمويين ، وقتل أولياءهم ، وأخذ البيعة على جميع أهل المغرب للخليفة المعز لدين الله ، فكان أول من سارع إلى بيعة المعز ونصرته وقاتل أنصار المروانيين معه الحسن بن كنون^(٢) .

(١) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق الخجعي ، ص ٣٣ — ٣٨ ، ابن الأبار ، الحلة السراء ، ج ١ ، ص ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، مؤلف مجهول ، مغاير اليهود ، ص ٥ — ٨ ،

Levi provençal, Histoire, Vol. II, P. 187 - 188.

(٢) ابن حيان ، المصدر السابق ، ص ١٠٢ ، ابن الأبار ، المصدر السابق ، ج ١ ، هامش (٢) ص ٢٢٧ ، ابن عذاري ، المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ٢٤٤ ، ابن أبي ربيع ، الأنيس المطرب بروض القُرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس ، طبعة فاس ، ١٣٠٥ هـ ، ص ٥٦ ، اسلاوي ، الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى ، طبعة الدار البيضاء ، بدون تاريخ ، ج ١ ، ص ٢٠٠ ، عنان ، دولة الاسلام ، ق ٢ ، ص ٤٩٤ .

فلما بلغت هذه الأنباء الخليفة الحكم المستنصر ، عزم على انفاذ جيش كبير إلى بلاد المغرب لقتال الحسن بن كنون . وفي يوم الخميس الثاني عشر من رمضان سنة ٣٦١ هـ (السابع والعشرين من يوليو سنة ٩٧٢ م) استدعى الحكم المستنصر الوزير القائد محمد بن القاسم بن طلمس ، وعهد إليه بالاستعداد للخروج إلى مدينة سبتة : « فتقدم بتوصيته بثقوى الله ربه ، وإيقاظ رأيه وعزمه ، واستعمال جهده وجهه في مغاورة الفاسق حسن وأنجاد فاره »^(١) . فلما اكتملت الاستعدادات ، خرج محمد بن القاسم بن طلمس من قرطبة ، فركب البحر من الجزيرة الخضراء ، يوم السبت التاسع عشر من شوال سنة ٣٦١ هـ (الثاني من أغسطس ٩٧٢ م) إلى مدينة سبتة ، كما أمر الحكم المستنصر قائد البحر عبد الرحمن بن محمد بن رماحس بحشد الأسطول الأندلسي أمام السواحل المغربية ومن سبتة انجبه محمد بن القاسم إلى مدينة تطاون فألقاها خاليه ، ومنها تقدم إلى مدينة طنجة ، وكان بداخلها الحسن بن كنون ، فولى هاربا في خاصة من أصحابه ، فاستسلم أهل طنجة لمحمد بن القاسم بن طلمس فمنحهم الأمان ، بينما سار الحسن بن كنون إلى جبل حصين يسمى جبل الريح ، تحصن فيه ، فبعه الجند ، وانقضوا عليه من كل جانب فانهزم الحسن بن كنون ، وفر لا يلوى على شيء ، بينما مضى محمد ابن القاسم بعسكره إلى مدينة أصيلا ، ففتحها ودخلها^(٢) .

أعاد الحسن بن كنون تجميع فلوله وتنظيم صفوفه ، وزحف للقاء محمد ابن القاسم بن طلمس ، والتقى الجيشان بأحواز طنجة بموضع يعرف بفحص مهران^(٣) وقيل فححص بني مصرح^(٤) يوم الأحد الثالث والعشرين من ربيع

(١) ابن حبان ، المنتقى ، تحقيق المحي ، ص ٧٩ — ٨١ .

(٢) ابن حبان ، المنتقى ، تحقيق المحي ، ص ٧٩ — ٩١ ، ابن عداري ، البيان المغرب ، ج ٢ ،

ص ٢٤٤ — ٢٤٦ ، مجهول ، معاصر البربر ، ص ٨ ، ٩ .

(٣) ابن حبان ، المصدر السابق ، ص ٩٦ . ابن عداري ، المصدر السابق ، ص ٢٤٦ .

(٤) ابن أبي زرع . روض القرمطن ، ص ٥٦ ، مجهول ، معاصر البربر ، ص ٩ ، السلاوي ، الاستقصا ، ج ١ ، ص ٢٠٠ .

الأول سنة ٣٦٢ هـ (الثلاثون من ديسمبر سنة ٩٧٢ م) ، فدارت الدائرة على الجيش الأندلسي ، وقتل قائده محمد ابن القاسم بن طلمس وخمسمائة من الفرسان وألف من الرجال وفر الباقون إلى مدينة سبته ، فدخلوها ، وتحصنوا بداخلها ، وكتبوا إلى الخليفة الحكم المستنصر يستغيثون به^(١) . وفي نفس الوقت بعث قائد البحر عبد الرحمن بن محمد بن ومارحس والقواد المرافقين له ، بخطاب إلى الخليفة الحكم المستنصر يذكرون له فيه أن الحسن بن كنون عرض عليهم عقد السلم وطلب الأمان له ولانصاره والعودة لطاعة الخلافة الأموية وتبادل الرهائن بين الجانبين والاجتماع على قتال الفاطميين ، فرفض الحكم المستنصر ، ورد على قواده قائلا : هـ وكيف يذهب الآن هذا المذهب ، وهو في ضغايانه مستمر وفي دينه مستنصر ولكم في كل أيامه محارب ! هذا هو الضلال والمحال عين المحال وسبب الخبال ، وقد رأى أمير المؤمنين تأمين جميع الناس لديه غيره ، وغير من أصر أصراره ، وتمادى تماديه إلى أن يحكم الله عليه ، ويفتح فيه ، وهو خير الفاتحين لا شريك له ، فلا يتمرض أحدكم لمقاوله أحد من يأتي عنه ، فانظروا في أمركم وجئوا في تثقيف ماله قدمتم نظراً يدل على اجتماع نفوسكم وتآلف بصائركم وتضايف أيديكم ولا تنازعوا فنفشلوا وتذهب ربحكم والله المستعان لا رب سواه^(٢) .

استدعى الخليفة الحكم المستنصر قائده غالب بن عبد الرحمن الناصري لقتال الحسن بن كنون ، فوصل قرطبة في أواخر جمادى الآخرة سنة ٣٦٢ هـ (أبريل سنة ٩٧٣ م) ونزل بمحضر السراشق انتظاراً لحشد الجيوش الأندلسية ، ثم تقدم إلى مدينة الزهراء في احتفال كبير للقاء الخليفة الحكم

(١) ابن حبان ، المصدر السابق ، ص ٩٦ ، ابن عداري ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ٢٤٦ .
ص ١٦٤ ، راجع ، راجع القرطاس ، ص ٥٦ ، مؤلف مجهول ، مناقش البربر ، ص ٩ ، السلاوي ،
الاستغناء ، ج ١ ، ص ٢٠٠ ، عتال ، دولة الإسلام ، ق ٢ ، ص ٤٩٥ .

(٢) ابن حبان ، المنقبس ، تحقيق حمدي ، ص ٩٧ - ٩٨ .

المستنصر ، فأعطاه الخليفة أموالاً وعدداً كثيرة وجيوشاً وافرة^(١) . وأمره بقتال الإدارة واستزاحهم من معقلهم ، وقال له عند وداعه : « يا غالب سر مسير من لا أكل له في الرجوع إلا حياً منصوراً وميتاً معدوراً ، ولا تشح بالمال وأبسط يدك به يتبعك الناس »^(٢) . وفي أوائل شهر شعبان سنة ٣٦٢ هـ (مايو سنة ٩٧٣ م) خرج القائد قاسم بن محمد بن قاسم بن طملى إلى الجزيرة الخضراء بفرقة من الجند مدداً لغالب الناصري ، كما أرسل الحكيم المستنصر الأموال الوفيرة لتوزيعها على قواده وجنده بمناسبة قرب حلول شهر رمضان المبارك . كما أرسل الحكيم المستنصر لغالب الناصري عشرة آلاف دينار لتوزيعها على زعماء القبائل الخارجيين عن طاعة الحسن بن كنون : « استلافا لهم واستصفاء لبصائرهم » فضلاً عن فاخر الثياب والسيوف المحلاة للخلع عليهم^(٣) . وفي نفس الوقت ورد كتاب من غالب الناصري إلى الخليفة الحكيم المستنصر يذكر فيه أنه ورد عليه بالجزيرة الخضراء كتاب عبد الكريم بن يحيى ومحمد بن يحيى الصنهاجي صاحبي مدينة فاس ، وكتاب من اسماعيل ابن البوري ويحيى بن البوري وغيرهم من وجوه أهل المغرب مؤكدين ولاءهم وطاعتهم للخلافة الأموية ، وأنه أجابهم بقبول الولاء والطاعة ، فرد عليه الحكيم المستنصر : « بإحسان رأيه وحسن موقعه من سلطانه وإبلاغه بالازدياد منه » . كما أخبره الخليفة بموافقته على إرسال محمد بن حنين التميمي المعروف بالطنجي إليه ليستعين به لسابق خبرته بأحوال بلاد المغرب ، وكان غالب الناصري قد كتب إليه برغبته في استصحابه له ، وقال له الخليفة : « وأل أمير المؤمنين عهد بتوجيه محمد بن حنين الطنجي إليك على ما رغبت فيه ، فقد وقع اختيارك منه على خيار وثقة في جميع أحواله ، مع نفاذ دربته وصدق ممارسته لما يرمى إليه ،

(١) ابن حبان ، المستنصر السابق ، ص ١٠٢ .

(٢) ابن أبي روج ، الروض القرطاس ، ص ٥٧ ، السلاوي ، الاستنفا ، ج ١ ، ص ٢٠٠ .

(٣) ابن حبان ، النفس ، تحقيق المحي ، ص ١٠٨ ، وأنظر أيضاً : ابن عداري ، البيان المغرب ،

ولن يألوك عوننا وتزينا ان شاء الله^(١) . ثم استحضر الخليفة الحكم المستنصر
محمد بن حسين الطنبى وأمره بالخروج إلى العدو واستصحاب الوزير القائد
غالب الناصرى : « والتصرف في شؤنه ومؤازرته في تدبيره »^(٢) .

فلما استكمل غالب الناصرى حشوده ، أبحر من الجزيرة الخضراء يوم
الأحد الحادى عشر من رمضان سنة ٣٦٢ هـ (الخامس عشر من يونيو سنة
٩٧٣ م) إلى ميناء طنجة فلما أقرب منها ، دفعته الرياح إلى مرسى بطنة
المعروف بمرسى قبالة على مسافة تبعد نحو أربعة كيلو مترات غرب الجزيرة
الخضراء ، فأرسي هناك مضطرا عدة أيام ، ثم أعاد الأبحار ، ونزل بمرسى اليم
المعروف بباب القصر على مقربة من طنجة يوم الاثنين الثانى والعشرين من
رمضان سنة ٣٦٢ هـ (السادس والعشرين من يونيو سنة ٩٧٣ م) ثم ترك
غالب الناصرى طنجة متجهاً صوب الحس بن ككون بمحطة جرمية فوصلها
يوم الأربعاء الخامس من شوال سنة ٣٦٢ هـ (التاسع من يوليو سنة ٩٧٣ م)
ودخلها ، بينما فر الحس بن ككون إلى التحصن بمرتفعات جبل الكرم^(٣) . وفى
نفس الوقت تحرك قائد البحر عبد الرحمن بن محمد بن رماحس بأسطوله إلى
أصيلا ليكون على مقربة من غالب الناصرى ، كذلك أرسل الخليفة المستنصر
إلى غالب بالقبية الحمراء الفخمة البديعة ، التى أمر باخذها له على حذّه ووصفه
كيف يرفعه وسط محله ويكون نزوله وقعوده فيها اسماء لقدره ورغماً لقب
عدوه ، وكانت غريبة الابتداء عجيبة الاختراع لها منظر رائع ومرأى
فائق^(٤) .

(١) ابن حيان ، الفقيه ، تحقيق حمى ، ص ١٠٩ .

(٢) ابن حيان ، المصدر السابق ص ١٠٩ .

(٣) ابن حيان ، نفس تحقيق حمى ، ص ١١٥ .

(٤) ابن حيان ، المصدر السابق ص ١١٦ .

ثم أرسل الخليفة الحكم المستنصر محمد بن أبي عامر^(١) إلى العدو باحمال من المال والحلى والخلع لتوزيعها على أكابر البربر الذين يمكن استئثارهم إلى جانب الخلافة الأموية ، وأصدر الحكم المستنصر في نفس الوقت مرسومه بتعيين محمد ابن أبي عامر قاضيا لقضاة العدو إلى جانب ما يتقلده من خطتي الشرطة

(١) هو محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن عامر بن أبي عامر بن الوليد بن يزيد بن عبد الملك المغمزي ، انتهى إلى قبيلة معافر البجعية العربية وكانت أمه من بني نعيم وهي بركة بنت يحيى بن زكريا الحمصي المعروف بابن مرطال . وكان أول من دخل الأندلس من أسلافه جده عبد الملك مؤسس الأسرة الذي رافق طارق بن زياد في حملته ، وكان له في فتح الأندلس أثر ظاهر إذ أفتح مدينة قرطاجنة . ثم استقر في الجزيرة الخضراء في قرية من أعمالها تسمى طرش . وقد حفظ من هذه الأسرة عدد لدى أمراء قرطبة منهم أبو عامر محمد بن الوليد في عهد الأمير عبد الرحمن الأوسط وساد بعده ولده عامر وتقدم عند الأمراء وولي كثيرا من الأعمال الفامة في الدولة ، وقد نقش الأمير محمد بن عبد الرحمن السكة ورقم الاعلام باسمه توبيا بغير شأنه ورفعة مقامه . أما والده فتصور عبد الله المكشي بأبي حفص ، فكان من أهل الدين والزهد في الدنيا وانحصر عن السلطان ، اتعد عن زخرفها ولم يسع وراء ملذاتها ، سمع الكثير من الحديث وأدى فريضة الحج ، ومات في عودته من الحجاز بمدينة طرابلس الغرب في أواخر عهد الحفيظة عبد الرحمن الناصر .

وقد ولد محمد بن أبي عامر سنة ٣٢٧ هـ (٩٣٩ م) ونشأ في مقاطعة الجزيرة الخضراء في قرية طرش مرطش عشيرته وسكن أبجداه وهي من أغني بلاد الأندلس أيضا وأصلحها هواء ، ولم تذكر المصادر التاريخية شيئا عن طفولة محمد بن أبي عامر رغم الشهرة التي اكتسبها هذا الرجل فيما بعد ، والقور الكبير الذي لعبه في تاريخ مملكة الأندلس .

والمعروف أنه ورد قرطبة عند مطلع شبابه لطلب العلم والأدب ، ولكن سرعان ما دخله الصوج واتصلع إلى السلطان ، واتصل بالسيدة صبح الشكسة ، فنصبته لخدمتها وخدمة ابنتها عبد الرحمن فلما توفي عبد الرحمن بقى محمد بن أبي عامر في خدمتها . وكانت قد ولدت هشاما فاختارته لإدارة املاك هشام سنة ٣٥٩ هـ (٩٧٠ م) وكان قبل ذلك يقبل قد تم اختياره للإشراف على دار السكة بقرطبة في شوال ٣٥٦ (٩٦٧ م) ، ثم قدم إلى نخعة النواريث في المحرم سنة ٣٥٨ هـ (٩٦٨ م) . ثم تدرج في الوظائف الرسمية إلى أن شغل منصب الحجابة في حصر الحفيظة هشام بالله .

راجع : ابن حيان ، القليس ، تحقيق الحمصي ، ص ١٢٣ ، ابن حزم ، جمهرة انساب العرب ، ص ٤١٩ ، ابن بسلام ، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، ق ٤ ، ابنجد الأول ، ص ٥٦ ، ابن الأثير ، الحقة السواء ، ج ٢ ، ص ٢٦٨ ، ٢٧٥ ، ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ٢٥٧ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ابن الخطيب ، الاحاطة في أخبار غرناطة ، ج ٢ ، ص ١٠٢ .

الوسطى والعليا والموازيث وقضاء كورة اشيلىة^(١) . كما أرسل الحكيم المستنصر إلى محمد بن أبي عامر وهو بطنجة مالا وأمعا لينفقه بطنجة وأصيلا ، وكتب إليه : « وما يشك أمير المؤمنين في مناصحتك واجتهادك ، وشكرك للنعمة بك والمثمنة عليك والله المستعان »^(٢) .

وفي يوم الخميس الثالث عشر من شوال سنة ٣٦٢ هـ (السابع عشر من يوليو سنة ٩٧٣ م) تقدم غالب الناصري للقاء الحسن بن كنون واتباعه . وكان ابن كنون قد حصن جبل مهران وجعل عليه ابنه وابن عمه ، بينما ضبط جبل الكرم بنفسه لمنع الجيش الأموي من السيطرة على نهر المصاراة الواقع بين جبلي مهران والكرم ، واندلع القتال بين الطرفين ، وقتل الكثير من اتباع الحسن بن كنون ، بينما لاذت فلوله بجبل الكرم ، وفي أثناء ذلك تلقى غالب الناصري رسالة من الحكيم المستنصر رداً على كتاب الفتح الذي أرسله غالب إليه ، جاء فيها « بحمد مقامه ويشكر فعله ويستتب صيره وجده ، ويعرف أن أمير المؤمنين جاد في حرب الفاسق حسن ومحامته إلى الله ما أمتدت به حياة حتى يحكم الله بينهما بعده »^(٣) . ثم أمر الحكيم المستنصر بإرسال الأخوة التجيبين يوسف وهاشم وهذيل بنى محمد بن هاشم التجيبى وأخوة العاصي ابن حكيم بنى عمهم ، ومائة غلام من الرماء وطائفة من الفرسان مددا لغالب الناصري^(٤) . ثم ورد على الخليفة الحكيم المستنصر كتاب آخر من غالب الناصري يتضمن وصفا للمقاتل الذي دار بينه وبين الحسن بن كنون ، وكان له فيه الظهور عليه ، فقتل فيه من حماته عددا كثيرا ، ومن خاصته عشرين رجلا^(٥) .

(١) ابن حبان ، المقتبس ، تحقيق الحموي ، ص ١٢٣ .

(٢) ابن حبان ، المصدر السابق ، ص ١٢٣ .

(٣) ابن حبان ، المقتبس ، تحقيق الحموي ، ص ١٢٥ .

(٤) ابن حبان ، المصدر السابق . نفس الصفحة .

(٥) ابن حبان ، نفس المصدر ، نفس الصفحة .

وفي يوم الخميس الخامس من ذي القعدة سنة ٣٦٢ هـ (السابع من ذي القعدة سنة ٩٧٣ م) أحضر الخليفة الحكم المستنصر الوزير يحيى بن محمد ابن هاشم التجيبي وتحدث معه برغبته في انفاذه إلى العدو مددا لغالب الناصري ، فقادر يحيى التجيبي قرطبة في عسكر ضخم حيث لحق بعسكر غالب الناصري وقد أرسل الخليفة الحكم المستنصر لغالب كتابا يخبره بانقاذ يحيى التجيبي إليه جاء فيه : « وأن العهد عند الوزير القائد يحيى بن محمد مقرر بالخفوف اليك والبدار نحوك ، متى ورد كتابك في ليل أو نهار وان يتصرف كيف رأيت تصرفه فهو مدد لك وعون على محاولتك ، فانظر في جميع ما بين يديك ومن يحويه عسكرك نظر من أفرده أمير المؤمنين بيعته وقلده ما بين يديه »^(١) . كما أرسل غالب الناصري من عنته بالمصاراة للخليفة الحكم المستنصر كتابا يذكر فيه اعلان بني ادريس الحسينيين أقارب الحسن بن كنون الطاعة للأمويين ويبدى تخوفه من عدم تمكنه من توفير المال والطعام لكثرة من وفد عليه من الحسينيين وبني خزر ، فرد عليه الحكم المستنصر : « وقد كفأك الله الاشتغال بالتفكير في مال أو طعام ، فموادها موصولة بك متلاحقة لديك ، حتى يفتح الله في الظالم القاطع بعدله ولو أتى ذلك على بيوت الأموال المترعة وأهراء الأندلس المغتصة ، فلو لم يبق منها غير ما في الأهواء الخاصة بقرطبة لاحتل اليك جميع ما فيها » . بل أن الخليفة الحكم المستنصر عرض على غالب الناصري ان ينتقل بنفسه إلى الجزيرة الخضراء ليكون على مقربة من مجريات الأحداث في المغرب^(٢) . كما أرفق الخليفة الحكم المستنصر بكتابه هذا كشفا باسماء كبار رجال الحسينيين وغيرهم من وجوه البربر المنحازين لطاعة الأمويين وبيان مفصل بالأموال والهدايا المرسلة لكل واحد منهم^(٣) .

سار غالب الناصري إلى حصن الكرم ، وكان الحسن بن كنون قد تحصن به ، ولما أدرك غالب استحالة الاستيلاء عليه لجأ إلى استئاله أهل الحصن وكانوا

(١) ابن حبان ، المقتصر ، تحقيق الحمي ، ص ١٢٩ - ١٣٠ .

(٢) ابن حبان ، المقتصر السابق ، ص ١٣٠ - ١٣١ .

(٣) ابن حبان ، المقتصر ، تحقيق الحمي ، ص ١٣١ .

من كثافة ، وأرسل إليهم من نخبة رجاله خمسمائة فارس ومثلهم من الرجال بالبؤود والطبول والسلاح وأمرهم بمهاجمة الحصن من مكان حدده لهم ، ثم تحرك غالب ببقية جيشه وحاصر الحصن من مكان آخر ، فأحاط الكتاميون بالحصن من جهة ، وأحاط غالب الناصري به من جهة أخرى ، وشددا حصارهما له ، فلم يجد الحسن بن كنون أمامه سوى الفرار إلى معقله بحصن الجعجر^(١) ، ودخل غالب حصن الكرم يوم الخميس التاسع عشر من ذي القعدة سنة ٣٦٢ هـ (الحادى والعشرين من أغسطس سنة ٩٧٣ م) فاستولى على كل ما تركه الحسن بن كنون من الأمتعة والأقوات والأطعمة والأسلحة وغيرها ، كما أطلق سراح الكثير من وجوه قبائل البربر كان ابن كنون قد أرغتهم عنده وأوثقهم فى الحديد ، كذلك ضم إلى صفوفه الكثيرين من اتباع ابن كنون الذين سارعوا بإعلان الطاعة والولاء للأمويين ، ثم ترك على الحصن ألف فارس وخمسمائة من الرجال لضبطه وحمايته ، ثم عاد إلى محله بالمصاراة^(٢) . ثم أرسل غالب إلى الخليفة الحكم المستنصر كتاب تهنئة بالفتح ، نرد عليه الخليفة بخطاب يشكر فعله ويحمد مقامه ويعذره من اقتراب فصل الشتاء بقوله : « وليس يخفى عليك أن الشتاء بين يديك والبحر دونك وربما تغمر ركوبه ، فاجعل الطعام ذخيرتك وحفظه تجارتك »^(٣) . كذلك كتب إليه الخليفة بأنه سيرسل مبلغ مليون دينار مع أحد خزان بيت المال إلى مدينة سنية ليسهل على غالب طلب ما يحتاج إليه من أموال ، ومن الأشياء

(١) حصن الجعجر أو قلعة النسر أو حجر النسر أو مدينة الجعجر ، هى الحصن والملاجأ الأخير الذى اعتمس به الأدراسى فى شمال المغرب . يراها إبراهيم بن محمد بن القاسم بن ادريس . وقد وصف الأدراسى هذا الحصن بقوله : « كانت مدينة محدثة لأن أدريس ، وهى على جبل شامخ القرى ، حصينة متينة ، لا يصل إليها من طريق واحد ، والطريق صعب الجدار يسلكه الرجل بعد الرجل ، وهى حصينة كثيرة الخيرات وماؤها فيها ، وماها بساتين وعبارات » . وهذه المدينة اندثرت الآن ويجمع المؤرخون على أنها فى شمال المغرب .

راجع : التكمى ، المغرب فى ذكر بلاد الزيرية والمغرب ، ص ١١٤ ، ١٢٦ ، ابن الخطيب ، أعمال الأعلام ، القسم الخاص بالمغرب ، هامش (٢) ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ .

(٢) ابن حيان ، التقيس ، تحقيق الحصى ، ص ١٣٤ — ١٣٥ .

(٣) ابن حيان ، المصدر السابق ، ص ١٢٥ .

الطريقة التي طلبها الخليفة من غالب الناصري أن يقوم الجند الأمويين بزراعة وحرث الأراضي التي في حوزتهم طالما أن ذلك لن يسبب خطراً أو تضيقاً لأهل البلاد الأصليين ، كذلك طلب الخليفة من غالب الاهتمام بالبريد وإقامة محطات له في طنجة وأصيلا وغيرهما ، وتوفير احتياجات البريد من العلوفة على الدواب ودفع رواتب القائمين والمشرفين على البريد لانتظام سرعة وصول الأخبار إلى الخليفة بقرطبة^(١) .

ويسجل شعراء الأندلس افتتاح حصن الكرم بأشعار رائعة ، من ذلك قول الشاعر محمد بن شخص :

لقد حلّ بأس الله بالكرم الذي	غدا وهو في حزب الضلال يلاق
فلو حله غيلان نادى طولوه	«هل الأزمن اللأى مضين رواجع»
وما حجير النسر النج يزعمه	منج وهل حصن من الله مانع
فلو طار فوق الأرض أو غار تحتها	لما خال أن المتأى عنك واسع
وما يضع الأدبار من أنت رافع	ولا يرفع الأقبال من أنت واضع
وقد علم الاسلام ما أنت منفق	وفي نصر من تسعى وعن تدافع
جمعت بما فرقت شمل جميعنا	فأنت بتفريق الدخائر جامع ^(٢)

وفي يوم الجمعة الثالث من المحرم سنة ٣٦٣ هـ (الرابع من أكتوبر سنة ٩٧٣ م) انتهز أهل مدينة البصرة^(٣) فرصة خروج محمد بن حنون المستر في بعض شؤونه وترك عليها خاله محمد بن عبد السلام : « الذي كان ظهيرا له

(١) ابن حيان ، النفس ، تحقيق المحجى ، ص ١٣٥ - ١٣٦ .

(٢) ابن حيان ، المصدر السابق ، ص ١٣٧ .

(٣) مدينة البصرة مدينة أثرية منذرة ، أسسها الأدارسة في القرن الثالث الهجري وصارت لها شهرة كبيرة في الإزدهار والعصران حتى القرن الرابع الهجري ، ثم خربت بعد ذلك . وقد اختلف المؤرخون والمعرفيون حول تحديد مكانها بالضبط ، فقالوا أنها كانت بين طنجة وفاس وأنها كانت تعرف ببصره الكنان لاشتهارها بتجارة الكنان وتعرف أيضا بالحمرأ لأنها حراء القربة .

(راجع : البكري ، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب ، ص ١١٠ - ١١١ ، ابن الخطيب ، أعمال الأعلام ، هامش (١) ص ١٦٤) .

ومديرا لشأنه لا يقدم أمرا ولا يؤخره إلا عن رأيه ومشاورته وكان مشغولاً إلى أهل البلد . ولذا دبروا عليه وقتلوه ، واحتزوا رأسه وأرسلوها إلى غالب الناصري يستصرخون به ويدعونه للمسير إلى مدينتهم . فلبى غالب صريحهم ودعوتهم وسار إليهم يوم السبت الرابع من المحرم من محلة بالمصاره ، وأبقى الوزير القائد يحيى بن محمد بن هاشم التجيبي في حصن الكرم للإشراف على تجديده دفاعاته ، ودخل غالب الناصري مدينة البصرة يوم الأحد الخامس من المحرم سنة ٣٦٣ هـ (السادس من أكتوبر سنة ٩٧٣ م)^(١) .

أرسل غالب الناصري كتاب تهنة بفتح مدينة البصرة للخليفة الحكم المستنصر ، كما أرفق بكتابه هذا كتاب أهل البصرة الذي سبق وأن أرسلوه إليه لاستدعائه لدخول مدينتهم . وأنفذ بذلك قنطاً فتاه الذي حمل معه أيضاً رأس محمد بن عبد السلام ، فوصل قنط فتى غالب الناصري إلى قرطبة يوم الأربعاء الثامن من المحرم سنة ٣٦٣ هـ (التاسع من أكتوبر سنة ٩٧٣ م) فنزل بمنية الناعورة^(٢) انتظاراً للممثل بين يدي الخليفة الحكم المستنصر ، وفي صباح الخميس التاسع من المحرم ٣٦٣ هـ (العاشر من أكتوبر ٩٧٣ م) أمر الخليفة الحكم المستنصر صاحب خيله بالركوب إلى منية الناعورة ، ورفع رأس محمد بن عبد السلام في قناة سامية والبروز به من هناك إلى باب السدة وهو الباب الرئيسي من أبواب قصر الخلافة بقرطبة ، فخرج أهل قرطبة لرؤية هذا الموكب

(١) ابن حبان ، الفتن ، تحقيق الخليلي ، ص ١٤١ - ١٤٢ .

(٢) كانت منية الناعورة في بداية أمرها أرضاً تقع على شاطئ الوادي الكبير ، ثم اشتراها الأمير عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن الأوسط من صاحبها خليل البشار عام ٢٥٣ هـ (٨٦٧ م) ، فأبدع بانيها ، واتخذها سكناً . وفي عصر عبد الرحمن الناصر شغلها بساتين وعين بتجليلها ووزعها وجعلها مقراً لاقامته قبل أن يؤسس مدينة الزهراء .

عن منية الناعورة راجع .

ابن حبان ، الفتن ، نشر منشور انطونية ، ص ٣٨ ، وأنظر الفتن ، نشر شالينا ، ص ٧٥ ، ٢١٩ ، ٢٥٠ ، ٤٣١ ، ٤٣٢ ، ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ١٩٦ ، ١٩٧ ، ٢٠١ ، ابن خلكون ، المعبر ، ج ٤ ، ص ٣١٢ ، المقرئ ، نفع الطيب ، ج ٢ ، ص ١١٢ ، اوهار الرياض ، ج ٢ ، ص ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، جومات مورينو ، الفن الاسلامي في أسبانيا ، ص ٨٥ ، سالم ، قرطبة - ج ١ ، ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

Levi Provençal, Histoire. Vol. III, P. 379.

الكبير إلى أن انتهى إلى باب السدة ، فأمر صاحب الشرطة محمد بن جعفر ابن عثمان المصحفي بنصبه فوق خشبة عالية على الرصيف وراء باب السدة ، ثم جلس الخليفة وأوصل إلى نفسه الوزراء وكبار رجالات الدولة ثم استدعى قننى غالب الناصرى ، فأدناه إليه ، واستفسر منه عن أحوال الجند ، فأحسن الجواب ، فسر الخليفة ، وأمر له بصلة مائة دينار وكسوة وسيف مذهب وفرس جواد وأمره بالعودة إلى مولاه غالب الناصرى^(١) . وكان محمد ابن حنون المنتزى بمدينة البصرة قد ترك بها روجه ابنة حسن بن كنون ، فأرسل غالب الناصرى إلى الخليفة الحكم المستنصر يتطلع رأيهِ في مصيرها « فعهد إليه أمير المؤمنين ببدل السر عليها وكرامها ومن معها من نسوتها والحاقها وإياهن بالملحد والدها حسن بمقله الحجر ، ففعل غالب ذلك وحملها على فرس رائع بمرج ولجام معرقين مفرغين بعد أن كسيت كسوة سنية وأفيض ذلك في خدمتها ونسائها وأركبن معها فاحتملت معهن إلى أيها الحسن بالجحر بأفضل حال »^(٢) . وقد أرسل غالب الناصرى ثعبان بن أحمد البربرى قاتل محمد بن عبد السلام خال محمد بن حنون في وجوه من رجال أهل البصرة إلى قرطبة ، لرغبتهم في الاشتراك في أعمال الجهاد ضد القوى المسيحية في الأندلس وقد أثنى غالب على بأسه ، وذكر للخليفة المستنصر أنه من الأبطال المشاهير لا يعرف له في المغرب نظير ، فأكرمه الحكم المستنصر ووسع عليه ، وقد أبدى ثعبان بن أحمد البربرى من الشجاعة والأقدام واليأس في الجهاد ما جعله موضع احترام وتقدير الخلافة الأموية^(٣) .

سار غالب الناصرى من مدينة البصرة بعد أن دعم دفاعاتها وشحنها بالرجال ، وقدم عليها عبد الرحمن بن محمد بن الليث ، وآتجه إلى قبيلة رهوية

(١) ابن حيان ، التنبؤ ، تحقيق الحمى ، ص ١٤٢ — ١٤٣ .

(٢) ابن حيان ، التنبؤ ، تحقيق الحمى ، ص ١٤٣ — ١٤٤ ، ابن عدي ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ٢٤٨ .

(٣) ابن حيان ، المصنف السابق ، ص ١٤٤ .

المتحالفة مع الحسن بن كنون ، فلما رأى أهلها مصير العسكر الأندلسي نحوهم ، أعلنوا الطاعة للخلافة الأموية ، فبذل لهم غالب الناصري الأمان^(١) . ثم سار غالب الناصري إلى الجبل المعروف بجبل العيون المتصل بحجر النسر ، ووضع عليه ألف من الرجالة للتضييق على الحسن بن كنون ، وشدد غالب الحصار عليه ، فخرج عنه الكثير من المؤيدين والأنصار حتى بلغوا سبعمائة رجل في يوم واحد كان آخرهم ولده المسمى بالمصور مع أخته وأمها ، لاذوا بالأمان مؤثرين طاعة الأمويين ، بل أن المشرف على سجن الحسن بن كنون تواطأ مع من كان في سجنه من الرهائن الذين كان أرتبهم من بعض القبائل ، فأطلق سراحهم ، وفر بنفسه معهم إلى غالب الناصري فضمهم إليه وأحسن إليهم ، فاضطر الحسن بن كنون إلى إرسال ابنه علي بن الحسن إلى غالب الناصري لطلب الأمان لنفسه وأهله وماله ورجاله ، فأجابه غالب إلى ذلك وعاهده عليه ، ودخل غالب حجر النسر يوم الجمعة الثاني والعشرين من جمادى الآخرة سنة ٣٦٣ هـ (العشرين من مارس سنة ٩٧٤ م) . وفي يوم الجمعة التالي الموافق للتاسع والعشرين من جمادى الآخرة سنة ٣٦٣ هـ (٢٧ مارس سنة ٩٧٤ م) شهد الخليفة الحكم المستنصر صلاة الجمعة بالمسجد الجامع بقرطبة ، وجلس بعد الصلاة في ساباط المقصورة كعادته وأوصل إلى نفسه الوزراء وكبار رجالات الدولة وأعلن أمامهم خضوع الحسن بن كنون وقرأ عليهم كتاب غالب الناصري بهذه النصرة العظيمة ، وأن الخطبة قد قامت لأمر المؤمنين في قلعة حجر النسر : « فاستبشر الوزراء وبشروا وهنوا وغبطوا وأعلنوا بشكر الله تعالى فأطالوا »^(٢) . وقد صدر عن أمر الخليفة المستنصر كتاب تلى على سائر منابر المساجد بالأندلس ينوه فيه بالانتصارات التي أحرزها

(١) ابن حيان ، نفسه ، ص ١٤٤

(٢) راجع هذه التفاصيل في ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق الحجي ، ص ١٤٤ - ١٥١ .

ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ٢٤٨ ، ابن أبي روع ، روض القرطاس ، ص ٥٧ .

السلامي ، الاستقصا ، ج ١ ، ص ٢٠١

Levi provençal, Histoire. Vol. II, P 193 - 194.

عل الحسن بن كتون وارغامه وأهله على قبول طاعته مع التنبه بفضل قائده
غالب الناصرى^(١) .

وفى أواخر ذى الحجة سنة ٣٦٣ هـ (سبتمبر سنة ٩٧٤ م) عبر غالب
الناصرى المجاز إلى الجزيرة الخضراء ، تاركا شئون المغرب للقائد يحيى بن محمد
بن هاشم التجيبى تنفيذا لرغبة الخليفة الحكم المستنصر وكان فى ركب غالب ،
الحسن بن كتون وسائر أهله وشيعته من زعماء الإدارة . وأشرف غالب فى
ركبه الحافل على قرطبة فى أوائل المحرم سنة ٣٦٤ هـ (سبتمبر سنة ٩٧٤ م)
وأُنزل الأشراف الحسنيون المرافقون له فى الدور التى أعدت لهم بقرطبة
وأرباضها . وخرج الجند من مدينة الزهراء فى صبيحة يوم الخميس الخامس من
المحرم سنة ٣٦٤ هـ (السادس والعشرين من سبتمبر ٩٧٤ م) لتلقى غالب
الناصرى والمير بين يديه ، وعلى رأسهم عدة من الفتيان ورؤساء الخدمة ،
ودخل غالب قرطبة فى عسكره ، وفى ركه الأشراف الإدارة ونزل بمينة
الناعورة ويصف لنا المؤرخ ابن حيان فى تفصيل شاف موكب غالب الناصرى
يوم السبت السابع من المحرم سنة ٣٦٤ هـ (الثامن والعشرين من سبتمبر
٩٧٤ م) وهو فى طريقه للقاء الخليفة الحكم المستنصر بقصر الزهراء ، ومن
كان يحف به أو يتبعه من الفرسان المدرعين وأهل الخدمة والصقالية والعيد
والرماة وغيرهم من أصحاب الطبول والبنود والرايات ودخل غالب فى موكبه
الفخم مدينة الزهراء من باب السدة ، ونفذ إلى القصر ، بينما أنزل الإدارة
الذين معه فى المجالس القبلية بدار الجند . وكان الخليفة الحكم المستنصر قد
جلس لاستقباله فى المجلس الشرق المشرف على الرياض ، وقد حف به
الأخوة ، وجلس من بعدهم الوزراء وأصحاب الشرطة والمدينة والقضاة
والفقهاء وسائر أهل الخدمة ، كل فى مكانه المعبود . واستقبل الخليفة زعماء
الإدارة وشكر طاعتهم ، وعفا عن الحسن بن كتون ووعدهم بالاحسان
وأجزل لهم الأرزاق والصلوات^(٢) .

(١) راجع : ابن حيان ، المصدر السابق ، ص ١٧٨ — ١٨٢ .

(٢) راجع التفاصيل فى : المنتقى ، تحقيق المعنى ، ص ١٩٤ — ٢٠٠ .

وفي الثاني من شعبان سنة ٣٦٤ هـ (١٧ أبريل سنة ٩٧٥ م) هاجم جيش مشترك من الجلائقة والبشكس والقشتاليين حصن غرماج الحصين الواقع على نهر دويرة على مقربة من مدينة سالم ، ونشب بين هذا الجيش والحامية الاسلامية المراقبة بحصن غرماج قتال عنيف . كان النصر فيه للمسلمين ، ولكن النصارى سارعوا إلى طلب الامدادات من جميع القوى المسيحية منتهزين انشغال الجيوش الاندلسية بحروبها في المغرب . وقد شدد النصارى حصارهم لحصن غرماج^(١) . فلما وصلت هذه الأخبار إلى الخليفة الحكم المستنصر ، أسرع بتجريد عساكر ضخمة وقرر استناد القيادة لـ : هـ شيخ مواليه وكبير قواده وسيف انتقامه الوزير القائد الأعلى أبا تمام غالب بن عبد الرحمن ، شيخ الحروب وفارس الخطوب ومهون الكروب ومذلل القروم هـ . عقب عودته ظافرا من حروبه ضد الحسن بن كنون ، وكان الخليفة الحكم المستنصر قد ميز غالب الناصري وجعل له العداوة على بقية وزراءه : هـ حتى لأنفذ عهده بتصدير فراشه ، الموضوع مكانه بيت الوزراء في قصره الذي هو معان العزة التي لها يسعى أهل المملكة ، فوق فرش الوزراء المرتبة فيه على المنازل المعهودة الترتيب لديهم في طبقاتهم ، وتعليته في القمود فوق جميعهم ، تشريفا له لم يسبق إلى مثله^(٢) .

وفي يوم الخميس السابع من شعبان سنة ٣٦٤ هـ (الثاني والعشرين من أبريل سنة ٩٧٥ م) استدعى الخليفة الحكم المستنصر غالب الناصري إلى مجلسه بقصر الخلافة بقرطبة ، وأمره بالتأهب والاستعداد لقيادة جيوش الصائفة المتجهة إلى حصن غرماج ، ثم قام بتقليده سيفين من ذخائر ميوفه مذهبين . وفي يوم السبت التاسع من شعبان سنة ٣٦٤ هـ (الرابع والعشرين من أبريل سنة ٩٧٥ م) خرج غالب الناصري من داره في موكب فخم واحتفال كبير شهده أهل قرطبة ، وكان الخليفة وولي عهده الأمير هشام في

(١) ابن حبان ، انقبس ، تحقيق الحمي ، ص ٢١٨ - ٢١٩

Levi Provencal, Histoire. Vol. II, P. 183.

(٢) ابن حبان ، انقبس ، تحقيق الحمي ، ص ٢١٩

وداعه ، كما أرسل الخليفة في أثره اجمال المال للاتفاق على الصائفة^(١) . كذلك أنفذ سهل الفتى الكبير إلى الثغر الأعلى مدداً لغالب الناصري تنفيذا لرغبة غالب نفسه ، فخرج إليه في جموع كبيرة^(٢) ، كما استدعى ولي العهد الأمير هشام القائد عبد العزيز بن حكم التجيبي وأمره نيابة عن الخليفة باللاحاق بغالب الناصري^(٣) .

واصل غالب الناصري سيره إلى أن وصل إلى جنوى حصن غرماج ، فوجد أن النصارى قد شددوا حصارهم له ، وأحاطوا به من كل جانب ، فتوقف عن اقتحام الحصار حتى تصل إليه الامدادات . وفي يوم السبت السابع من رمضان سنة ٣٦٤ هـ (الحادى والعشرين من مايو سنة ٩٧٥ م) حدثت مناوشات بين الطرفين على ضفتى نهر دويرة ، فالتحق غالب القتل فيهم ، وقتل ما يقرب من عشرين من كبار رجال الدين المسيحيين^(٤) .

ولا شك أن الحصار المسيحي لحصن غرماج كان له أسوأ الأثر في نفوس أهل قرطبة ، حيث كان حديث الناس في مساجدهم ومحافلهم ، وما يؤكد ذلك الحديث الذى وجهه أحد المسلمين لكبار رجال الدولة الذين شهدوا جنازة أحد كبار الزهاد في قرطبة قائلاً : « عباد الله أنخلصوا الله دعاءكم وأرفعوا إليه أصواتكم بالدعاء والابتهال في حقن دماء أخوانكم المؤمنين وأوليائكم المسلمين أهل حصن غرماج الذين قد أحاط بهم جمع المشركين وأخذوا بمخنتهم ، واستطالوا عليهم بكثرتهم ، اللهم أهلك الكفرة ، وما ابتدعوا ، وأوهن كيدهم وما جمعوا ، اللهم فرق ملأهم بعزتك ، وبدد شملهم بعظمتك ، وأيد المسلمين عليهم بقدرتك ، وأنصرهم نصراً عزيزاً ، وأفتح لهم فتحاً مبيناً » . فأمن الحاضرون واجهشوا بالبكاء وعجلوا بالضراعة والدعاء ، والابتهال والدعاء^(٥) . وفي يوم الاثنين الخامس عشر من شوال سنة ٣٦٤ هـ

(١) ابن حيان ، المصدر السابق ، ص ٢٢٠ .

(٢) ابن حيان ، نفسه ، ص ٢٢٣ .

(٣) ابن حيان ، نفسه ، ص ٢٢٥ ، ٢٢٦ .

(٤) ابن حيان ، النفس ، تحقيق الحمي ، ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

(٥) ابن حيان ، النفس ، تحقيق الحمي ، ص ٢٢٩ .

(٢٨ يونيو ٩٧٥ م) ، أحاط النصارى بحصن غرماج في حشود ضخمة بلغت زهاء ستين ألفاً ، محاولين اقتحامه ونشبت بينهم وبين الحامية الإسلامية معركة عنيفة انتهت بهزيمة النصارى ، فبادرت صفوفهم بالارتداد عن الحصن بعد أن فقدوا كثيراً من جندهم وعتادهم ، وطاردتهم المسلمون فقتلوا منهم جموعاً أخرى وأحرزوا غنائم كثيرة ، وبعث المسلمون إلى غالب الناصري وهو مقرب منهم لنصرتهم نبأ هذا الانتصار فأنقذه من فوره إلى الخليفة وسار إلى الحصن ونزل به . وكانت مدة الحصار المسيحي لحصن غرماج أربعة وسبعين يوماً^(١) . ثم خرج غالب الناصري من حصن غرماج في قواته ، فعاث في أراضي قشتالة ، فانتصف زروعهم وخرب قراهم وقتل من ظفر به منهم . ولما كان غرسية فرنانديز صاحب قشتالة على مقربة من الجيش الاسلامي ، فقد سار قوة كبيرة لمداغة المسلمين ، وقد حدث الصدام بين الطرفين يوم الخامس عشر من شوال سنة ٣٦٤ هـ (الثامن والعشرين من يولييه سنة ٩٧٥ م) ، وهُزم القشتاليون هزيمة قبيحة ، وقتل الكثير من أعلام رجالهم ومشاهير فرسانهم ، وقد أرسل غالب الناصري للخليفة الحكم المستنصر كتاب تهنئته بهذا الانتصار ، فقرأه في المسجدين الجامعين بقرطبة والزهراء يوم الجمعة الرابع من ذي القعدة سنة ٤٦٤ هـ (السادس عشر من يولييه سنة ٩٧٥ م)^(٢) .

الصراع بين غالب الناصري والخصور بن أبي عامر :

كانت بين القائد غالب بن عبد الرحمن الناصري والحاكـب جعفر بن عثمان المصـحفـي^(٣) عداوة ومنافسة ، وكان المصـحفـي يخشى غالباً ، كما كان غالب

(١) ابن حيان ، المصدر السابق ، ص ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، عتاد ، دولة الاسلام ، ق ٢ ، ص ٥٠٢ .
Levi Provençal, Histoire, Vol. II, P. 183 - 184.

(٢) ابن حيان ، النقشب ، تحقيق الحلبي ، ص ٢٣٦ — ٢٣٧ .
Levi Provençal, Histoire, Vol. II, P. 184.

(٣) جعفر بن عثمان المصـحفـي من بربر بلنسية ، كان والده عثمان بن نصر امويدياً للأمير الحكم بن عبد الرحمن الناصر ، حتى توفي عام ٣٢٥ هـ (٩٣٦ م) ، فلما توفي والده قرّبهُ الأمير الحكم إليه وعينه كافلاً له ، ثم ولاه الخليفة عبد الرحمن الناصر على كورة البيرة والمرية ، ثم عزله عن المرية التي =

يزدريه ويمقته ولا يراه أهلا للمنصب الرفيع الذي بات يشغله ، ويرى نفسه أولى وأحق به كذلك كان محمد بن أبي عامر يطمع هو الآخر في الظفر بهذا المنصب وحدث أن ارتباطاً غالب الناصري بعد وفاة الخليفة الحكم المستنصر في مدافعة النصارى وقعد عن ردهم لما هاجموا الثغور ، فشكا المصحفي ذلك للوزراء فأشاروا عليه بملاطفته واستصلاحها^(١) . ولكن محمد بن أبي عامر أغتنم هذه الفرصة ليضم غالباً إليه تمهيدا للتخلص من جعفر فتظاهر بالاخلاص له ، وبالغ في التقرب إليه واكتساب ثقته ، وأخذ يعلى من مكانة غالب عند السيدة صبيح البشكنسية^(٢) زوج الخليفة الحكم المستنصر وأم الخليفة هشام المؤيد

تولاهما القائد محمد بن رمحس ، وأقر جعفر بن عثمان على البيوة فقط ، ثم لم يلبث أن عُزل عنها سنة ٣٢٩ هـ (٩٤٠ م) . وفي عام ٣٣٣ هـ (٩٤٤ م) . ولأه الناصر قائداً على الجزائر الشرقية . فلما توفي الناصر وتولى ابنه الحكم المستنصر الخلافة استوزر جعفر بن عثمان وولاه كتابته الخاصة ، ثم صد إليه الاشراف على الشرطة وخدمة ابنه الأمير هشام . وظل جعفر أقرب الشخصيات ومحل ثقة الخليفة الحكم المستنصر إلى أن توفي في سنة ٣٦٦ هـ (٩٧٦ م) . فلبس دوراً هاماً في الحفاظ على عرش الخلافة للأمير هشام المؤيد فولاه الخليفة هشام حبيباً وأصبح من أهم الشخصيات في بلاط قرطبة .

عن جعفر بن عثمان المصحفي راجع : ابن القزويني ، تاريخ علماء الأندلس ، ق ١ ، ت ٩٩٨ ص ٣٠٥ ، ابن حبان ، القتيبي ، تحقيق شاذلي ، ص ٤٧ ، ابن بسلام ، الفخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، ق ٤ ، المجلد الأول ، ص ٦٤ ، العذري ، ترصيع الأخبار ، ص ٨١ ، ابن الأثير ، الحلة السنية ، ج ١ ، ص ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ابن عذاري ، البيان للعرب ، ج ٢ ، ص ٢١٥ ، ٢٦٥ ، مجهول : جغرافية الأندلس ، ص ١٧٣ — ١٧٦ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٠ — ١٨٢ ، المقرئ : نفع الطبيب ، ج ٤ ، ص ٨٨ .

Levi Provençal, Histoire, Vol. II, PP 213 - 214.

(١) ابن هشام ، الفخيرة ، ق ٤ ، م ١ . ص ٦٤ ، ابن خفان ، مطلع الأنفس وسرح النابس ، ص ٤ — ٦ ، المقرئ ، نفع الطبيب ، ج ٤ ، ص ٨٨ .

(٢) استأعرف شيئاً عن نشأة صبيح البشكنسية وحياتها الأولى ، وكل ما تقدمه البنا الروايات الإسلامية في ذلك أن صبيحاً كانت حبيربة بشكنسية ظهرت في بلاط قرطبة في أوائل عهد الخليفة الحكم المستنصر وكانت فتاة رائعة حسن الجمال ، فتعجب بها الحكم وأغدق عليها حبه وسملها بجعفر ، وقد ولدت للمستنصر ولداً سماه عبد الرحمن ، وكان مولده حادثاً خطيراً نوهت به الشعراء والأدباء ولكنه مات طفلاً ، فحن عليه الحكم إنما حزن ، على أن القدر لم يلبث أن جابه مرة أخرى ، إذ ولدت صبيح ولداً آخر سماه أبوه هشاماً ، فكان وفي عهده انقلاب بالمؤيد ، واستمرت صبيح أيام الحكم المستنصر تصنع في البلاط والحكومة بغير تكبر ، وكان المستنصر يتق في اخلاصها وحزمها

وصاحبة التأثير القوى على إنها ، وتمكن من اقتاعها هي وانها ، وكذلك كبار رجالات القصر بضرورة تقرب غالب واسترضائه ، حتى نجح أخيرا إلى استصدار مرسوم برفع غالب إلى منصب ذى الوزارتين وبأن يندب لقيادة جيش الثغر وأن يندب محمد بن أبى عامر لقيادة جيش الحاضرة^(١) .

وفى يوم عيد الفطر سنة ٣٦٦ هـ (٢٣ مايو سنة ٩٧٧ م) ، خرج محمد بن أبى عامر بالصائفة ، فاجتمع مع غالب الناصرى بمدينة مجريط^(٢) ، واتفقا على الايقاع بمجهر بن عثمان المصحفى ، واخترق الجيشان معا أراضى قشتالة ، وافتحا حصن موله وأصابوا كثيرا من الغنالم والسي . وعلى الرغم من أن غالبا

== وامتدح إلى وأنها فى معظم شئون الدولة ، وكانت كمسما هي العليا فى تعيين الوزراء وكبار رجالات الدولة ، وتمكن محمد بن أبى عامر بفضتها من تقلد أرفع وظائف الدولة والقصر ولكنه مرعاه ما تغير عليها ، فاستعانت بيزرى بن عطية المفاوى ، فصادر ابن أبى عامر أموالها ، وحجر عليها إلى أن توفيت فى ٢٩ ذى الحجة ٣٨٩ هـ (١١ ديسمبر ٩٩٩ م)

راجع : ابن بسام ، المدخلة ، ق ٤ ، م ١ ، ص ٧٠ ، ابن سعيد المرقى ، المغرب ، ج ١ ، ص ١٩٦ ، ابن عذارى ، اليان المغرب ، ج ٢ ، ص ٢٣٦ ، ٢٣٥ ، ٢٥١ ، ٢٦٦ ، ابن الخطيب ، أعمال الاعلام ، ق ٢ ، ص ٤٩ ، المرقى ، فتح الطب ، ج ٤ ، ص ٨٧ ، ٩١ ، ٩٢ ، عنان : دولة الاسلام ، ق ٢ ، ص ٥٠٢ ، ٥٠٣ ، ٥٢٠ ، ٥٢٢ .

(١) ابن عذارى ، اليان ، ج ٢ ، ص ٢٦٥ ، المرقى ، فتح الطب ، ج ٤ ، ص ٨٨ .

Levi Provencal, Histoire, Vol. II, P. 213 - 214.

جيش الثغر أى الجيش الموالي على المملوك الشمالية . وكان فى العادة جيشا ضخما معينا أحسن اعداد وحسنا أكمل تدريب . وكانت كتلة هذا الجيش الرئيسى تقيم فى مدينة سالم قاعدة الثغر الأوسط . وبني جانب هذا الجيش كان هناك جيش آخر يقيم فى الزهراء يسمى جيش الحاضرة . وكانت قيادة جيش الحاضرة لتعليمة نفسه ، وهو يندب عنه من يريده من قواده . فإذا خرج الخليفة للغزو جمع قيادى جيش الثغر وجيش الحاضرة .

(٢) مجريط (واسمها الآن مدريد Madrid) وهى عاصمة أسبانيا منذ عام ١٥٦٢ م . كانت حصنا له نصيب من الأهمية العسكرية والثقافية من أعمال طليطلة . وهى من إنشاء الأمير محمد بن عبد الرحمن الأوسط ، وقد وقعت فى أيدي النصارى سنة ٤٧٦ هـ (١٠٨٣ م)

راجع : الأدرسى ، صفة المغرب ، ص ١٧٥ ، ١٨٨ ، ياقوت ، معجم البلدان ، ج ٧ ، ص ٢٨٨ — ٢٨٩ — ٣٩٤ ، ابن سعيد ، المغرب ، ج ٢ ، ص ٤٣ — ٤٤ ، الحموى ، الروض المعمار ، ص ١٧٩ — ١٨٠ ، محمود مكى ، مدريد العربية ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ، بدون تاريخ ، ص ١٩ وما بعدها

كان صاحب الفضل فيما أحرزته تلك الصائفة من انتصارات ، إلا أنه تنازل عن حقه ونسب ما أحرزه من انتصارات لشجاعة وبسالة محمد بن أبي عامر . ولما انتهت الغزوة افترق القائدان ، وعاد غالب إلى ثغره بعد أن أبلغ في مواطأة ابن أبي عامر على عدوه جعفر المصحفي ، وقال لابن أبي عامر عند وداعه : « سيظهر لك بهذا الفتح اسم عظيم ، وذكر جليل وسيشغلهم السرور به عن الخوض فيما تحدثه من قصته فإياك أن تخرج عن الدار (أي قصر الخلافة) حتى تعزل ابن جعفر عن المدينة وتقلدها دونه » (١) .

خاطب غالب الناصري الخليفة هشام المؤيد بحسن مناب محمد بن أبي عامر في هذه الغزوة ، ونسب السعي والاجتهاد إليه ، وشكره وشد عضده عند الخليفة ، ووصلت هذه الرسالة قرطبة قبل عودة ابن أبي عامر ، ثم دخل قرطبة متصرفا بالسبي والغنائم فاستمال قلوب الخاصة والعامة ، وهان عليه أمر جعفر المصحفي ، وشرع في التخلص منه ، فما كاد يصل إلى قرطبة حتى أمر الخليفة هشام بعزل محمد بن جعفر بن عثمان المصحفي عن ولاية المدينة وتقليدها لمحمد بن أبي عامر : « فخرج محمد نحو كرسيها في هذا اليوم ، والخلع عليه ، ولا عند جعفر علم بذلك ، وكان محمد بن جعفر جالسا في مجلسها في ابهة ، إذ صعد ابن أبي عامر نحوه ، فويل محمد بن جعفر ناكضا على عقبة » (٢) . فأعاد محمد بن أبي عامر الأمن والأمان إلى قرطبة ، إذا كان أهلها يعانون من اضطراب الأمور واختلال الأمن وذيوع الفساد ، فأصدر ابن أبي عامر أوامر مشددة بقمع أهل الشر والفساد ، وطبق القانون على أقرب المقرين له ، فانقمع الشرقي أيامه ، واستخلف على المدينة ابن عمه عمرو بن عبد الله بن أبي عامر : « فسلكت في أهل الشر سبيله بل أرى عليه في ذلك » (٣) .

(١) ابن بسام ، الذخيرة ، ق ٤ ، م ١ ، ص ٦٤ ، ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، المقرئ ، نفع الطيب ، ج ٤ ، ص ٨٨ ، عان ، دولة الإسلام ، ق ٢ ، ص ٥٢٨ .

Levi Provencal, Histoire, Vol. II, P. 214.

(٢) ابن بسام ، الذخيرة ، ق ٤ ، م ١ ، ص ٦٤ ، ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ٢٦٦ .

(٣) ابن بسام ، الذخيرة ، ق ٤ ، م ١ ، ص ٦٤ ، ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ٢٦٦ — ٢٦٧ .

أيقن جعفر بن عثمان المصطفى أن محمد بن أبي عامر يمهّد الطريق — بتقريبه من غالب الناصري — لتتخلص منه والوصول بمساعدة غالب إلى منصب الحجابة ، فلم يجد سوى وسيلة واحدة لانتقاد الموقف وهي المبادرة إلى التقرب من غالب الناصري ، فكاتبه يستصلحه ، وخطب ابنته أسماء لابنه عثمان ، فتأثر غالب لطلبه ، ووافق على ذلك برغم ما كان بينهما من خلال وعداء ، وتمت كتابة العقد وحدد يوم الزفاف دون أن يعلم محمد بن أبي عامر بما حدث ، ولكن سرعان ما علم ، فكتب إلى غالب ينشده العهد ، ويخوفه الحيلة ، ويخطب ابنته أسماء لنفسه ، كما أغرى رجال القصر فكاتبوه وصرفوه عن نيته ، فنزل غالب على تلك الرغبة ، وعدل إلى مصاهرة ابن أبي عامر وتم العقد في أوائل المحرم سنة ٣٦٧ هـ (أغسطس سنة ٩٧٨ م) فلما تم هذا العقد خرج محمد بن أبي عامر للغزو ، فدخل طابطة غرة صفر سنة ٣٦٧ هـ (الثامن عشر من سبتمبر سنة ٩٧٨ م) ، فالتقى مع صهره غالب الناصري ، وسار الاثنان في قواتهما شمالا حيث اقتحما في طريقهما بعض الحصون حتى وصلا إلى مدينة شلمنقة الواقعة جنوب غربي مملكة ليون ، فاقتحماها ، وعانا في أرباضها واستوليا على كثير من الغنائم والسي ، وعاد محمد بن أبي عامر إلى قرطبة ، فسر الخليفة هشام المؤيد بصنيعه ورفع له إلى خطة الوزارتين أسوة بصهره غالب ورفع راتبه إلى ثمانين دينارا شهريا وهو راتب الحجابة وقتئذ . وما كاد ابن أبي عامر يستقر في قرطبة حتى أخذت الأهبة لانتقام زفافه على أسماء ، فأحضرت إلى قصر الخلافة في مركب ضخم ، وكانت من أجل نساء عصرها وأوفرهن ثقافة ، وكانت قد تزوجت لأول مرة بالوزير ابن حدير على أيام الحكم المتعسر ثم طلقته منه . وزفت أسماء إلى محمد بن أبي عامر في حفلات كانت مضرب الأمثال في البذخ . ونظم الاحتفال بقصر الخلافة في قرطبة وباشراف السيدة صبح البشكنسية التي أغدقت على العروس أزروع

الهدايا والتحف ، وحظيت أسماء عند محمد بن أبي عامر ، فلم يفارقها مدى حياته^(١) .

قلد الخليفة هشام المؤيد غالب الناصري منصب الحجابة بالاشتراك مع جعفر المصحفي ، ثم سرعان ما نسخط الخليفة علي جعفر المصحفي ، فعزله عن الحجابة يوم الاثنين الثالث عشر من شعبان سنة ٣٦٧ هـ (السادس والعشرين من مارس سنة ٩٧٨ م) ، وأمر بالقبض عليه وعلى أولاده وأفراد أسرته ، وعزلهم عما كان بأيديهم من أعمال ، والتحفظ على أموالهم ، وتولى محمد بن أبي عامر أمر محاسبتهم واستصفاء أموالهم ، كذلك قتل هشام ابن أخى جعفر المصحفي في سجنه ، إذ كان أشد آل عثمان عداوة له ، واستمرت الكفة على جعفر المصحفي خمسة سنوات إلى أن توفي بسجن مدينة الزهراء سنة ٣٧٢ هـ (٩٨٢)^(٢) .

رقى محمد بن أبي عامر إلى منصب الحجابة في نفس اليوم الذي عُزل فيه جعفر بن عثمان المصحفي ، وأخذ يسيطر على مقاليد الأمور في الدولة ، وأصبح الخليفة هشام المؤيد كالمحجور عليه بقصر الخلافة وفي ذلك يقول ابن عذاري : « ابن أبي عامر بلغ من ذلك مبلغا لم يبلغه قط متقلب على خليفة ، لأنه احتوى على الملك كله ، وصير الخليفة قبضة في يده ، حتى أنه لم

(١) راجع في ذلك .

ابن بسام ، الذخيرة ، ق ٤ ، م ١ ، ص ٦٥ ، من الآثار ، الحقة السراء ، ج ١ ، ص ٢٥٩ ، ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ٢٦٧ ، القرى ، نفع الطيب ، ج ٤ ، ص ٨٨ — ٨٩ ، عثمان ، دولة الاسلام ، ق ٢ ، ص ٥٢٩

Levi Provençal, Histoire, Vol. II, P. 214 - 215

(٢) ابن بسام ، الذخيرة ، ق ٤ ، م ١ ، ص ٦٥ — ٧٠ ، ابن خفان ، مطمح الأنس ، ص ٤ — ٨ ، ابن سعد ، المغرب ، ج ١ ، ص ١٩٩ . ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ٢٦٧ — ٢٧٢ ، ابن الخطيب ، أعيان الأعلام ، ق ٢ ، ص ٦٩ — ٧٠ ، ابن خفان ، المغرب ، ج ٤ ، ق ٢ ، ص ٢١٩ ، القرى ، نفع الطيب ، ج ٤ ، ص ٨٨ — ٨٩ ، عثمان ، دولة الاسلام ، ق ٢ ، ص ٥٢٩

Levi Provençal, Histoire, Vol. II, P. 215 - 216.

يكن ينفذ له أمر في داره ولا حرمه الا عن أذنه وعلمه ، وجعل متولى قصره من قبله من يثق به ، وصوره عيناً على السلطان لا يخفى عليه شيء من حركاته وأخباره^(١) . ولذا بدأ الصدام بين الخلفين والصهرين القديين ، فلم يكن غالب الناصري راضياً عن معاملة ابن أبي عامر للخليفة هشام المؤيد والحجر عليه ، كما كان ابن أبي عامر لا يطيق أن يرى له معارضا ، وأخذ كل منهما يدبر للتخلص من الآخر . ولما كان غالب الناصري يتفوق على ابن أبي عامر في أعمال الفروسية وفنون الحرب والقتال ، رأى أن يستعين عليه بفارس من أعظم فرسان عصره ، فلجأ إلى استدعاء جعفر بن علي بن حمدون المعروف بالأندلسي من العدو^(٢) ، وتواترت كتبه إليه تترك حكم المغرب لأخيه يحيى ، وعبر إلى الأندلس بجيشه ، واستوزره محمد بن أبي عامر : « فعظم شأنه وأحله محل الأخ في الثقة ، وقدمه على الكفاة ، فوجد عنده ما أحبه وفوق ما قلره^(٣) . كذلك عمل ابن أبي عامر على الامتكتار من البربر والاحسان

(١) ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ٢٧٨ — ٢٧٩ .

(٢) دخل جعفر ويحيى ابن علي بن حمدون الأندلس — كما سبق أن ذكرت — عام ٣٦٠ هـ (٩٧١ م) واستقبلهما الخليفة الحكم المستنصر استقبالاً طيباً . وفي أواخر عام ٣٦٣ هـ (٩٧٤ م) نكح الخليفة المستنصر جعفر ويحيى وكان الخليفة قد اتاح منهما عيدهما الذين استغفرا من خدمتهما ودفع الثمن إليهما ، وفي فصل العبد عنهما وصمهم إلى الخليفة وجنده . وكان لذلك فيما يبدو أثر سيء في نفسيتهما ، فقبل أنهما تكلمتا في حق الخليفة بما لا يحمد وجاهرا بامتداح ثفاظمين سادتهم الأوائل ، وفي ذلك إلى الخليفة المستنصر ، فأمر في الحال بالقبض عليهما ، وزجا مكبولين إلى سجن مدينة الزهراء ، ولما في سجنهما بضعة أشهر ، حتى عاد الخليفة ففقا عليهما وأمر بإطلاق سراحهما في شهر رجب ٣٦٤ هـ (٩٧٥ م) فعاد جعفر ويحيى إلى المغرب حيث عقد الحاجب جعفر المصحفي لهما على المغرب باسم الخليفة المستنصر وخلع عليهما خلعة فاخرة وضم إليهما بعض رجالاته ، فلما حدث الخلاف بين ابن أبي عامر وغالب ، سارع ابن أبي عامر إلى استدعاء جعفر بن علي بن حمدون .

راجع : ابن حيان ، انقراض ، تحقيق الخبجي ، ص ٤٤ — ٥٦ ، ابن الأبار ، الحلة السواء ، ج ١ ، ص ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ٢٤٢ — ٢٤٣ ، مجهول ، مغاخر البربر ، ص ٨ ، ٩٤ .

(٣) ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ٢٧٨ — ٢٧٩ .

إليهم والتوسعة عليهم ، فأنشأوا على ابن أبي عامر ، ومازالوا يتلاحقون وفرساتهم يتواترون ، يحییء الرجل منهم بلباس الخلق على الاعجف فيبدل به بلباس الخُر الطرازی وغيره ، ويركب الجواد العتيق ، ويسكن قصرا ، لم يتصور له في منامه مثله ، حتى صاروا أكثر أجناد الأندلس^(١) .

وبات واضحا أن الحرب ستشب لا عمالة بين غالب الناصري ومحمد ابن أبي عامر ، وقد عزم غالب على التخلص من ابن أبي عامر ، ولم يكن في الامكان تحقيق ذلك الا بطريق المصانعة ، فدعاه أثناء غزوه بالعائفة في أراضي قشتالة ، كان قد خرج إليها من قرطبة يوم الجمعة الثالث عشر من رمضان ٦٣٩ هـ (الثاني من أبريل سنة ٩٨٠ م) إلى وليمة أقامها له بمدينة أنتيسة من الثغر ، فلما صعد ابن أبي عامر في قله من أصحابه إلى القلعة انفراد به غالب ، وأخذ في عتابه ، ثم كثر عليه بسيفه ، فأصابه بجراح أبانت بعض أنامله وأثرت أثرا كبيرا في صدغه ، إلا أن ابن أبي عامر تمكن من الفرار بفرسه من أعلى القلعة ، وامتنع غالب بها ، بينما سار ابن أبي عامر إلى مدينة سالم حيث دار غالب وأولاده ، وكانت أخبار الصدام بينهما قد وصلت إليها ، فقام كاتب غالب بتسليمها إليه ، فاستولى عليها وعلى جميع ما كان لغالب بها من أموال وذخائر ، وفرقها على جيشه ، ثم عاد إلى قرطبة فوصلها يوم التاسع من ذي القعدة سنة ٣٦٩ هـ (السابع والعشرين من مايو ٩٨٠ م)^(٢) .

وقد أورد صاحب الخلة السوء نصا على جانب كبير من الأهمية ، إذ أشار إلى أن الخليفة هشام المؤيد ، منح عبد الله بن عبد العزيز بن محمد ابن عبد العزيز بن أمية بن الحكم الرضی لقب الأمانة ، وفوض إليه أمر طليطلة ، وقلده إياها مع الوزارة ، وسد به الثغر : « فاستقل بمقاومة غالب أيام فنته ، حتى دعاه إلى القيام بالخلافة »^(٣) . وهذا النص يشير إلى نقطتين هامتين

(١) ابن خلدون ، الفصل السابق ، ص ٢٧٩ .

(٢) العذري ، نزهة الأخبار ، ص ٧٩ ، ابن الخفيف ، أعيان الاعلام ، ج ٢ ، ص ٧١ ، عمان ، دولة الاسلام ، ج ٢ ، ص ٥٣٨ .

(٣) ابن الأثير ، الخلة السوء ، ج ١ ، ص ٢١٥ — ٢١٦ .

أولهما : أن الخليفة هشام المؤيد — بتحريض فيما يبدو من محمد ابن أبي عامر — قد أصدر مرسوما بعزل غالب الناصري عن الثغر الأوسط وولاه لأحد أفراد الأسرة الأموية وجعل مركزه طليطلة وعهد إليه بقتال غالب الناصري . وثانيهما أن غالبا — وقد يئس من موقف هشام المؤيد — قد خلع طاعته ، ودعا هذا الأمر الأموي إلى الخلافة .

حشد غالب الناصري حشوده لقتال محمد بن أبي عامر ، كما استعان برامبرو الثالث ملك ليون ، فأمدته ببعض قواته . وفي نفس الوقت سار ابن أبي عامر ونزل بمحضر شنت بجنّت SAN vicente بالقرب من انيسه يوم الخميس الثاني من المحرم سنة ٣٧١ هـ (الثامن من يوليو سنة ٩٨١ م) ، فبرز له غالب ، وكان ابن أبي عامر قد عبأ عسكره أحسن تعبئة ، فصار في القلب مع جند الحضرة ، وجعفر بن علي بن حمدون مع البربر في الميمنة ، وأبا الاحوص مع ابن عبد العزيز التجيبي ، وحسن بن أحمد بن عبد الودود في معظم أهل الثغور في اليسرة ، وقد استمرت المناوشات بين الجيشين طوال يومى الخميس والجمعة ، إلى أن وقع القتال صباح يوم السبت الرابع من المحرم سنة ٣٧١ هـ ، (العاشر من يوليو سنة ٩٨١ م) ، وتقدم غالب ، وكان قد قارب الثمانين من عمره ، فحمل على ميمنة جيش ابن أبي عامر فدمرها تماما ، ثم تحول إلى اليسرة ، والحق بها ما الحقه بالميمنة ، ولم يبق سوى القلب وبه ابن أبي عامر ، وقد أيقن بالهلاك وعقد غالب اجتماعا لقواده وقال لهم : « كيف ترون عاقبة الصبر ؟ قد كسرنا جناحي القوم ، وبقي القلب ، وانما ثبت من فيه حياء من هذا الأحدث الملعون — يعنى ابن أبي عامر — وليسوا ذوى حفاظ فما أخلقهم بإسلامه ، فأصدقوا الحملة ، عسى الله أن يمكن منهم بقدرته ، ثم رفع يديه وقال : « اللهم ان كنت تعلم ان بقاءى أصلح للمسلمين وأعود عليهم من بقاء محمد بن أبي عامر فاهلكه وأنصرني عليه ، وان كان هو أولى بذلك منى فانصره على وأرحنى »^(١) . وما كاد يتم حديثه ، حتى ترك

(١) ابن حزم ، مَقَطُ المَرُوس ، ص ٨١ — ٨٢ ، ابن الخطيب ، أحوال الاعلام ، ق ٢ ، ص ٧٣ .

ميدان القتال واتجه إلى خندق إلى جانب معسكره ، فظن أصحابه أنه يريد أن يأخذ قسطا من الراحة ، فلم يتبعه أحد فلما أبطأ عليهم ركبت طائفة منهم نحوه ، فوجدوه قد سقط على الأرض ميتا ، وقد فارق الحياة بلا ضربة ولا طعنة ولا رمية ، وفرسه واقف يعلك لجامه ، ولا يعلم أحد بسبب موته ، غير أن البعض قال أن قريوس سرجه ضربه ، فأصاب قلبه فمات في الحال . وأسرع أحد أصحاب غالب إلى محمد بن أبي عامر يبشره بمقتل غالب ، فلم يصدقه حتى جىء له بيده وفيها خاتمه ، ثم جىء برأسه ، فخر ابن أبي عامر ساجدا ، وكبر المسلمون تكبيرا خلع قلوب النصارى الذين كانوا في عسكر غالب ، وولوا وجوههم مدبرين ، فطاردهم قوات ابن أبي عامر ، وقتلوا منهم عددا كبيرا ، وكان من بين القتل رذير بن شائجة وتسمية المصادر العربية « رى قرجة » ، وقام ابن أبي عامر بسلخ جلد غالب ، وحشى قطننا وصلب على باب قصر الخلافة بقرطبة ، بينما صلب رأسه على باب مدينة الزاهرة ، وظلت رأسه على تلك الحال إلى أن أنزلت يوم هدم الزاهرة في سنة ٣٩٩ هـ (١٠٠٨ م)^(١).

بمقتل غالب بن عبد الرحمن الناصرى فقدت دولة الاسلام في الأندلس ، قائدا من أعظم قوادها سواء في مجال الجهاد البرى أو البحرى ، لعب دورا هاما في أحداث التاريخ الإسلامى سواء في الأندلس أو في المغرب في فترة من أزهى فترات الوجود الإسلامى في الأندلس ، قبل أن يصيب هذا الوجود الضعف والاضمحلال الذى أدى إلى سقوط الخلافة الأموية في قرطبة عام ٤٢٢ هـ (١٠٣١ م) ، كما أن مقتل غالب قد فتح باب المجد أمام محمد بن أبي عامر ، إذ سيطر على مقاليد الأمور وأصبح أعظم شخصيات العصر في الأندلس .

(١) عن مقتل غالب الناصرى راجع : ابن حزم ، نقط العروس ، ص ٨٢ ، ابن عفرى ، البيان المغرب ، ج ٤٢ ص ٢٧٩ ، ابن الخطيب ، أعيان الأعلام ، ق ٢ ، ص ٧٣ — ٧٤ ، ابن خلدون ، العبر ، ج ٤ ، ص ٣١٩ ، المقرئ ، نفح الطيب ، ج ٤ ، ص ٩١ ، عن دولة الاسلام ، ق ٢ ، ص ٥٣٩ — ٥٤٠ .

Dozy, Histoire, Vol. II, P. 242 - 243; Levi provençal, Histoire, Vol. II, P. 226 - 228.

أولا — المصادر العربية

ابن الآبار (أبو عبد الله محمد بن عبد الله الفضاى)

ت ٦٥٨ هـ (١٢٦٠ م)

الحلة السراء

تحقيق الدكتور حسين مؤنس ، فى جزئين الطبعة الأولى ،

القاهرة ، ١٩٦٣ م .

ابن أبى زرع (أبو الحسن على بن عبد الله الفاسى)

ت ٧٢٦ هـ (١٣٢٥ م)

الأبى المطرب بروض القرطاس فى أخبار ملوك المغرب وتاريخ

مدينة فاس ،

المطبعة الفاسية ، ١٣٠٥ هـ .

ابن الأثير (أبو الحسن على بن أحمد بن أبى الكرم)

ت ٦٣٠ هـ (١٢٣٣ م)

الكامل فى التاريخ

طبعة بيروت ، اثنا عشر جزءا ، ٦٥ — ١٩٦٧ م .

الأدرىسى (الشريف أبو عبد الله محمد بن عبد العزيز)

ت حوالى ٥٤٨ هـ (١١٥٥ م)

صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس

مأخوذة من كتاب نزهة المشتاق فى اختراق الافاق

تحقيق دى غوية ودوزى ، ليدن ١٨٦٤ م .

ابن بىسامة (أبو الحسن على الشترىنى)

ت ٥٤٣ هـ (١١٤٧ م)

الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة
تحقيق الدكتور احسان عباس ، بيروت ، ١٩٧٩ م .

ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد)

ت ٤٥٦ هـ (١٠٦٤ م)

— جمهرة انساب العرب

تحقيق وتعليق عبد السلام محمد هارون

نشر دار المعارف بمصر ، الطبعة الخامسة ، ١٩٨٢ م .

— نطق المروسي في تواريخ الخلفاء ، تحقيق د . شوق ضيف ،

نشر بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ، المجلد الثالث عشر ،

الجزء الثاني ، ديسمبر ١٩٥١ م .

الحميري (أبو عبد الله محمد بن عبد المنعم الصنهاجي)

توفي بعد سنة ٨٦٦ هـ (١٤٦١ م)

صفة جزيرة الأندلس منتخبة من كتاب الروض المعطار في خبر
الأقطار .

نشر وتحقيق ليفي برونسسال ، القاهرة ، ١٩٣٧ م .

ابن حيان (أبو مروان حيان بن خلف بن حيان القرطبي)

ت ٤٦٩ هـ (١٠٧٩ م)

— المقتبس في تاريخ رجال الأندلس ، اعتنى بنشره الاب مشور

أنطونية ، باريس ، ١٩٣٧ م .

— المقتبس في أخبار بلد الأندلس

نشره وحققه الدكتور عبد الرحمن الحججي ، بيروت ، دار

الثقافة ، ١٩٦٥ م

— المقتبس من أنباء أهل الأندلس ، حققه وقدم له وعلق عليه

الدكتور محمود علي مكى ، دار الكتاب العربي ، بيروت ،

١٩٧٣ م .

— المقفى ، أعتى بنشره الدكتور بدور شالمى ، والدكتور
كورنىطى والدكتور محمود صبح ، نشر المعهد الأسبلى
العرى للثقافة بالاشتراك مع كلية الآداب بالرباط ، مدرهد ،
١٩٧٩ م .

ابن خاقان (أبو النصر الفتح بن محمد)
ت ٥٣٥ هـ (١١٣٤ م) .
مطمح الأنفس ومسرح التأنس فى ملح أهل الأندلس ،
طبعة قسنطىنة ، ١٣٠٢ هـ .

ابن الخطىب (لسان الدين أبو عبد الله محمد) :
ت ٧٧٦ هـ (١٣٧٤ م)
— أعمال الأعلام فىمن بوى قبل الاحتلال من ملوك الاسلام ،
الجزء الخاص بالأندلس ، تحقيق لىفى بروفنسال ، الرباط ،
١٩٣٤ م

— أعمال الأعلام فىمن بوى قبل الاحتلال من ملوك الاسلام ،
الجزء الخاص بالمغرب ، تحقيق الدكتور أحمد مختار العادى
والأستاذ محمد ابراهىم الكتانى ، الدار البىضاء ، المغرب ،
١٩٦٤ م .

— الاحاطة فى أخبار غرناطة
نشر وتحقيق الأستاذ محمد عبد الله عنان ، أربعة مجلدات ،
القاهرة ، ١٩٧٣ — ١٩٧٩ م .

ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد)
ت ٨٠٨ هـ (١٤٠٥ م)
كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر
ومن عاصروهم من ذوى السلطان الأكبر ، بيروت ، ١٩٦٥ م .

ابن سعيد المغربي (أبو الحسن علي بن موسى)

ت ٦٨٥ هـ (١٢٨٦ م)

المغرب في حلى المغرب

تحقيق الدكتور شوقي ضيف ، في جزئين ، دار المعارف —

القاهرة ، ١٩٥٣ — ١٩٥٥ م .

السلوى (أبو العباس أحمد بن خالد)

ت ١٣١٥ هـ (١٨٩٧ م)

— الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى تحقيق جعفر الناصري

وعمد الناصري ، دار الكتاب ، الدار البيضاء ، ١٩٥٤ م

ابن عذارى (أبو عبد الله محمد المراكشي)

ت بعد عام ٧١٢ هـ (١٢١٢ م)

البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب

نشر كولان وليفي بروفسال ، دار الثقافة ،

بيروت ، بدون تاريخ

العذري (أبو العباس أحمد بن عمر بن أنس المعروف بابن الدلائق)

ت ٤٧٨ هـ (١٠٨٨ م)

— نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الآثار

والبستان في غرائب البلدان والممالك إلى جميع الممالك ،

تحقيق الدكتور عبد العزيز الأهواني ، مطبعة معهد الدراسات

الاسلامية ، مدريد ، ١٩٦٥ م .

أبو الفدا (الملك المؤيد عماد الدين اسماعيل)

المختصر في أخبار البشر ، جزءان ، ط ١ ، المطبعة الحسينية

المصرية ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .

المقرئ (تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد)

ت ٨٤٥ هـ (١٤٤١ م)

أتماظ الحنفا بأخبار الائمة الفاطميين الخلفاء ، الجزء الأول تحقيق

د . جمال الدين الشيال ، القاهرة ، ١٩٤٨ م .

المقرئ (أحمد بن محمد التلمساني)

ت ١٠٤١ هـ (١٦٣١ م)

نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين

بن الخطيب . حققه وضبط غرائبه وعلق على حواشيه محمد محيى

الدين عبد الحميد في عشرة أجزاء ، القاهرة ، ١٩٤٩ م .

مؤلف مجهول :

أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر امرائها رحمهم الله والحروب

الواقعة بها بينهم ، نشره دون لافونسي ، القنطرة في مجموعة Obras

Arabigas ، مدريد ، ١٨٦٧ م .

مؤلف مجهول :

نبذ تاريخية في أخبار البربر في القرون الوسطى منتخبة من المجموع

المسمى بكتاب مفاخر البربر ، أعتنى بنشرها وتصحيحها ، ليفي

بروفنسال ، الرباط ، ١٩٣٤ م .

مؤلف مجهول :

الاستبصار في عجائب الأمصار ، وصف مكة والمدينة ومصر

وبلاد المغرب والسودان مؤلف في القرن السادس الهجري ، تحقيق

د . سعد زغلول عبد الحميد ، مطبوعات جامعة الاسكندرية

١٩٥٨ م .

مؤلف مجهول :

ذكر بلاد الأندلس

نشر وتحقيق لويس مولينا ، مدريد ١٩٨٣ م .

النويرى (أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم البكرى التميمى
القرشى)

ت ٧٣٢ هـ (١٣٣٢ م)

نهاية الأرب فى فنون الأدب ، الجزء الثانى والعشرين ، نشر
جاسبار راميرو ، غرناطة ، ١٩١٦ — ١٩١٧ م .

ياقوت (شهاب الدين أبو عبد الله الحموى ، الرومى ، البغدادى)
معجم البلدان ، خمسة أجزاء ، نشر دار صادر ودار بيروت ،
١٣٧٤ — ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٥ — ١٩٥٧ م .

ثانيا : المراجع العربية

سالم (د . السيد عبد العزيز) :

— تاريخ المسلمين وآثارهم فى الأندلس

(من الفتح العربى حتى سقوط الخلافة بقرطبة) ،

طبعة بيروت ، ١٩٦٢ م .

— المغرب الكبير ، الجزء الثانى (العصر الإسلامى)

طبعة الاسكندرية ، ١٩٦٦ م

— تاريخ البحرية الإسلامية فى المغرب والأندلس بالاشتراك مع

د . أحمد مختار العبادى ، طبعة بيروت ، ١٩٧٢ م .

— قرطبة حاضرة الخلافة فى الأندلس

(دراسة تاريخية — عمرانية — أثرية فى العصر الإسلامى)

الجزء الأول ، بيروت ، ١٩٧١ م .

الجزء الثاني ، بيروت ، ١٩٧٢ م .

— تاريخ مدينة المرية الاسلامية .

طبعة الاسكندرية ، ١٩٨٤ م .

العبادي (د . أحمد مختار) :

في تاريخ المغرب والأندلس ، طبعة الاسكندرية ، ١٩٧٤ م .

عنان (الأستاذ محمد عبد الله) :

— دولة الاسلام في الأندلس ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ،

١٩٦٠ م .

مكي (د . محمود علي)

— أسرة بني العنبي القرطبيين ومصرع أبي مروان الطنجي

مجلة كلية الآداب والتربية — جامعة الكويت ، العدد

الثامن ، ديسمبر ١٩٧٥ م .

— مدريد العربية

نشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة (بدون

تاريخ) .

مورينو (جومث) :

الفن الاسلامي في أسبانيا .

ترجمة د . لطفى عبد البديع ود . السيد عبد العزيز سالم ، طبعة

القاهرة ، ١٩٥٨ م .

مؤنس (د . حسين) :

— فجر الأندلس .

(دراسة في تاريخ الأندلس من الفتح الاسلامي إلى قيام الدولة

الأُموية ٧١١ — ٧٥٦ م) .

— غارات النورمانديين على الأندلس بين سنتي ٢٢٩ هـ ، ٢٤٥ هـ

المجلة التاريخية المصرية ، العدد الأول ، المجلد الثاني ، مايو ١٩٤٩ م .

— معالم تاريخ المغرب والأندلس .
الاسكندرية ، ١٩٨٣ م .

ثالثا : المراجع الأروية الحديثة

- Aguado Bleye
Manuel de la Historia de Espana; T.L.
Madrid, 1947.
- Dozy (R.) ;
Histoire des Musulmans d'Espagne, edition,
Leiden, 1932.
- Garcia Gomez (Emilio)
Al. Hakam II y Los Berberes,
Al. Andalus, Vol. XIII, 1948.
- Levi provençal.
- L'Espagne Musulmane au xe siecle, paris, 1932.
- La política Africana de ABD al-Rahman III,
Al-Andalus, Vol, XI, Fasc, 2, 1946.
- Histoire de L'Espagne Musulmane, 3 Vols, Leiden, 1950.

أولريش هارمان ، جامعة فرايبورج
(ألمانيا الاتحادية)

موقف المسلمين من التراث الفرعوني
في
العصور الوسطى

في سنة ألف ومائتين وسبع وعشرين التقى الملك الكامل محمد الأيوبي عند
أهرام الجيزة بمبعوث الأنبرور ، يعنى الإمبراطور الألماني فريدريك الثاني ،
وفاوض الملك الكامل الأيوبي ، حول عقد حلف بين الدولتين وإعادة القدس
للمسيحيين . وسمح الملك الكامل لممثل الإمبراطور بأن يزور آثار منف والجيزة
الفرعونية . ومن الغريب أن يكتشف مبعوث الأنبرور كتابة لايتينية على الأهرام
فنسخها بنهم وترجمها إلى العربية بمساعدة العالم المحلى أحمد بن شعبان الإبل .

إن هذه الحادثة التى لم تكن معروفة من قبل ، لم تصل إلينا عن طريق مصدر
لايتينى معاصر كما يتوقع البعض ، بل عن طريق مصنف عرى . وهو كتاب
عنوانه كتاب أنوار علوى الأجرام فى الكشف عن أسرار الأهرام تأليف نسيابة
الأشراف بمصر ، المحدث الصعيدى جمال الدين الإدريسي الذى ولد بالقرب
من دندره بصعيد مصر سنة ألف ومائة وثلاث وسبعين وتوفى بالقاهرة سنة
ألف ومائتين وإحدى وخمسين* .

ولو أخذنا بعين الاعتبار أن المجال فتح هنا واسعاً لآراء غير مسلم ، من غير
« أهل القبلة » كما يقول الإدريسي ، فالمجال قد يكون أوسع ، بالأحرى ، فيما
يهم موقف المسلمين المصريين المعاصرين للتراث الفرعونى . وهذا صحيح فى
هذا الكتاب وفى كل الكتب الجغرافية والتاريخية الأخرى المكتوبة فى العصور
الوسطى باللغات العربية والفارسية والعثمانية فى موضوع آثار مصر القديمة
وتاريخ بنائها .

لقد أيقن المسلمون فى العصور الوسطى أن الصلة التاريخية التى تربط مصر
الفرعونية بمصر الإسلامية قد قطعت . ولذلك سيطر على صورة مصر القديمة
عند المسلمين التابعة من قصص الأنبياء والقرآن الكريم شخصية فرعون
مومس ، الذى يمثل جوهر الظلم والظفان فى الإسلام . وكانت آثار التقاليد
الفرعونية وقت فتح العرب لمصر قد أُنحِت تماماً وضاع معها ، وإلى غير

* تحقيق نولريش هارمان ، بيروت ١٩٨٩ (سلسلة الدروس والنصوص بصيرها المعهد الألماني
للأبحاث الشرقية بيروت ، رقم ٣٨)

رجعة ، معنى الرموز القديمة . فقد تبنت الآثار الفرعونية معاني جديدة إسلامية مثل سجن يوسف أو بيت رليخه أو أهرء يوسف ، وأصبحت مصر الفرعونية فى الوقت نفسه بلاد العجائب و« بابل الصحرة » كما يقول العالم العراقى ابن الندى الورافى فى كتابه المشهور « الفهرست » فى القرن العاشر الميلادى . فالقوش الهيروغليفية أصبحت تعرف فى المصادر العربية « بالقلم البرباوى » يعنى كتابة المعابد اشتقاقا من كلمة Perpe بربا القطية — أو « قلم الطير » — لكثرة الأشكال التى تتخذ صور الطيور — أو « القلم الكاهنى » بمعنى الكتابة الهيراطيقية .

كما أثارت أغاز التماثيل الفرعونية وإتقان صناعتها القوة الخيلة فى ذهن الإنسان فى العصور الوسطى قبل عهد شامبليون ، سواء أكان من المسلمين وغير المسلمين ، مصريين وغير مصريين . وأدى عدم فهم التراث الفرعوى بمنه الحقيقى إلى الشعور بالخوف والحياء تجاه بقايا مصر القديمة الضخمة . إذ ساد لدى الناس أن روحانيات مطبوعة تحرس كنوز البحرة القدامى المحفوظة فى الأهرام والمصطبات . وعدنا نسمع فى العهد الفاطمى ، على سبيل المثال ، عن رضوان القراش الذى يدخل إلى قلب الهرم الكبير ويموت ، وتفسر هذه الأساة كما يقول المؤلف « جزء من بهتك حرمة الملوك فى منازلهم » .

وكانت مصر القديمة (فى رأى العلماء فى العصور الوسطى الإسلامية) موطن صنائع شاذة ، مثل الطلسمات والسحر وعلمى الكاف والميم وعلم الكاف هو علم الكيمياء وعلم الميم هو علم المطالب يعنى الدفائن والكنوز المخفية فى أرض مصر هذا وورد فى كتاب البلدان للجاحظ أن أسماء عشرين من العجائب الثلاثين توجد فى مصر وأولها تتمثل فى أهرام مصر .

ويذكر مؤلفا الإدريسى (ص ١٢/١٣) أن السعى لمعاينة العجائب ومشاهدة الغرائب شىء طبيعى . فالإمام عبد الله بن مبارك المروزى الذى توفى سنة سبع مائة وسبع وتسعين (مثلاً) كان حيث ما سمع بأعجوبة سعى إليها لكى يقف بالمشاهدة عليها ، والأهرام أبرز عجائب الدنيا . هنا لك حكاية

الحاج المغربي الذي يرجع إلى وطنه بدون أن زار أهرام مصر ، ويلومه شيخه على ذلك لوماً غليظاً وبعبارة فائلاً : « وهل كان بينك وبين الإخبار عنها (يعنى الأهرام) والشهادة عندي بما شاهدته منها ، سوى ركضة راكب أو دفعة قارب » . ويعود الحاج الغفلان على الفور إلى مصر (ص ٥/١٥ — ٦) . ليستدرك غلظة . فيمكن بمعنى عام أن نقول هنا بأن طلب المعائب يبدو واجباً على المسلم المتدين . وتبنى الآثار الفرعونية أهمية إسلامية أولاً كمعجبة بارزة ، وثانياً — وسوف نرجع إلى تلك الملاحظة — كمعبرة بمجسمة قوة الله خلال كل الأجيال . أين باقى الأهرام ؟ نادوا كلهم « والله ، وما بقى غير ما ترى من آثارهم وتقرأ من أخبارهم ، فجل بقايا القوم أحجار ورسوم تخيرنا عنهم وآثار ، ولا بد وأيم الله أن تنطمس الآثار وتندرس الأحجار » (ص ٨/١٥٢ — ١٠) .

ولا ينحصر اهتمام هؤلاء المؤلفين الجغرافى فى الظواهر الإسطورية والعجيبة المرتبطة بالتراث المعمارى الفرعونى . الإدريسى على الأقل يعطينا تفاصيل هندسية قيمة عن الأهرام ، عن مقاييسها الدقيقة ، عن سطوحها وارتفاعها ، عن كيفية أعاليها ، عن نوع الكتابات المختلفة المنقوشة عليها ، كما عاينه هو نفسه أو كما سمع من المحدثين الثقات . ولقد ذكرت الكتابات اللاتينية التى اكتشفها ممثل الإمبراطور الألماني توماس دى آكرا هنالك .

ولا ننس عن الشريف محمد بن الخليل ، أحد رواة الإدريسى الموثوق بهم . فهو يذكر كتابة بالخط الكوفى على أحد الأهرام ونصه هو « يوحد فلان ... » ويعزو الإدريسى ذلك إلى واحد من الصحابة الواردين إلى مصر فى طريقهم إلى الصعيد والمغرب الأقصى . وسأرجع إلى ذلك الموضوع فيما يتلو . ومحمد بن الخليل (وهو مولع بالآثار) جمع كتابات فرعونية كثيرة على الأهرام ووصل فى بحثه لهذه الوثائق مثلاً إلى قمة هرم أبو صير .

وربما توصف آثار الجيزة من الداخل أيضاً ، يعنى حينئذ يمكن دخولها . ونضطلع بآباء المحاولات المختلفة التى قام بها الحكام المسلمون فى العصور

الوسطى لاحتحام الأهرام . وأول من حاول ذلك كان الخليفة العباسى المأمون ، أول خليفة الذى زار مصر . ولقد دخلت حكاية دخوله الفاضل كتاب ألف ليلة وليلة كما هو المعروف . وجمع الإدريسي أيضا معلومات عن البيت المكعب أو البيت المربع فى الهرم الكبير ، وعن المارب والحيطان والنواويس والخفافيش بداخل الهرم . ويذكر الإدريسي الحلقة التى نظمها سلطانه الملك الكامل بمناسبة زيارة أخيه صاحب جزيرة ابن عمر إلى مصر (ص ١/٤٥ - ٥) : ه فضربت بهما - بنى أهرام الجيزة - الخيام ، وتقفلت لما زينت به تلك الأرض من محاسنها العيون النيام ، وانثال نحوها للتره خواص الناس مشاة وركبان ، فطاروا إليهما رافات ووحدانا . وتسئم منهم ذروة الهرم الأكبر أربعة عشر إنسان ، فخص كل واحد منهم بجاء من الذهب وأولى إحسان ، وتقدم الأمر الكاملى بأن يتخذ للبيت المكعب المتوصل إليه من جانبي الزلافة مراق ، حتى لا يعسر الصعود إليه على راق .

وبالإضافة إلى الأهرام وأبى الهول بجوارها ، فلتقى أيضا فى الكتب المتخصصة بهذا الموضوع معلومات مفيدة عن آثار فرعونية أخرى ، وإن كان ليس بنفس التوسع . فلنذكر على سبيل المثال حنية اللازورد والبيت الأخضر بمنف والأهرام الأخرى فى كل من السقارة والدهشور والميدوم وواحة الداخلة .

ولا يتقص ذكر الآثار القديمة بصعيد مصر ، خصوصاً برالى - يعنى هياكل - دندرة وأخميم وأيضاً الأقصر البحرية كما يسمى الإدريسي هياكل الكرنك . ونسمع عن زيارة إدريسي بصحبة والده فى الأقصر وعن غضبهما ومرارتهما بالنسبة للوقاحة والفظاظة التى تفدها - باسم الإسلام وكرهية الإسلام ضد تصوير الإنسان والحيوانات - هؤلاء الجهلة بمعاولهم ومباردهم وقطاعاتهم الذين يشوهون ويغريون النقوش الفرعونية على حيطان الآثار . ومن أهم آثار مصر تمثالا ممنون بمنطقة الأقصر المدعوة بالعربية نواويس شامة وطامة . ولكننا نعتز أيضا على معلومات عن تماثيل طفيفة مثل المسلة غير المتكاملة فى محاجر أسوان .

وإن النقوش الفرعونية تثير تطلع المتأملين الخاص . وقد ذكرنا الرموز الهيروغليفية وتسمياتها المتفرقة عند المؤرخين المسلمين في العصر الوسيط . وتذكر وتشرح بعض عناصر النقش والبناء الفرعونية ولو أحياناً بشكل اعتباطي : ومنها الشمس المجنحة الواردة على عتبات الهياكل العليا . وإن أحداً من ثقات الإدريسي يعتقد أن يستطیع استباط تاريخ بناء الآثار الفرعونية ، أى البراني والأهرامات ، من هذه الصورة (ص ٢/١٠٥) . فـ « بيت — يعنى الأهرام والهياكل — بتاريخ حلول النمر الطائر برأس السرطان . ويدل على ذلك كون جميع البراني بالديار المصرية مصور على أبوابها في العتبة الفوقانية صورة نسر ناشر جناحيه تيناً بالآزمل على نحو ما تكتب الأمم تاريخ بناء المدن في عتب أبوابها نقرأ في الحجر » .

ويلتقط الإدريسي هذه النقطة ليحاول أن يحسب متى حدث ذلك — يعنى بناء الأهرام والبراني — فعلاً وهو يعتمد على موقع نجم السر الطائر من باق النجوم زمن تأليف كتابه الخاص سنة ستائة وثلاث وعشرين هجرية ، أى سنة ألف ومائتين وست وعشرين ميلادية . وأما النتيجة التى يتوصل إليها فهى عشرون ألف سنة من قبل .

ومما يكتب عنه الجغرافيون والمؤرخون المسلمون باحترام وتقدير خاصين هو مهارة المصريين القدماء في فن العمارة والبناء . فنقرأ مثلاً : « ومن عجائبا الظاهرة لأبصار متأملها .. تضام ملتقيات أحجارها على عظم أجرامها وضخامة أجسامها بحيث لا نجد الشعرة متخللاً بين بعضها وبعض لإحكام النحت والرصف المتجاوزين في الإحكام والإتقان حد الوصف » (ص ٥/١٤٣ — ٧) . فيتساءل المؤلف كيف كانت مثل هذه الأعمال التى تفوق القوة البشرية . « فكيف تلاقى ملتقياتها مع ثقل الاعتماد الحجرى ولم تشلم ولم تتأثر جنباتها بالقراصات ولم تهشم ؟ وهل رفعوها إلى قلة جبل ذلك البقاع وغاية ما بناه البانئون على وجه الأرض في الأرتفاع كما يرفع سائر الأتقال بالمياخيل والخيال ... أم كانت لهم فراقل مظلمة تطير الأحجار إلى أماكنها

كما يقال ٤٢ (ص ٩/١٤٣ - ١٢) . وينبغي أن يترك الإدريسي الجواب على هذا السؤال مفتوحاً .

فلنتنقل الآن إلى موضوع آخر وهو انعكاس تاريخ مصر الفرعونية في المصادر العربية المتأخرة بعد الحوادث نفسها بمئات السنوات . ثمت هنا ثلاثة تقاليد تاريخية : الأولى قطعة وجيزة من لائحة الفراغة التي دونها الكاهن مانيتو من القرن الثاني قبل الميلاد . يذكر البيروني هذه القائمة بصورة مختصرة ومعرفة ويأخذها عنه المقرئ في كتابه الخطط المشهور ، مبتدئاً بالأسرة العشرين الفرعونية في القرن الثاني عشر قبل الميلاد .

إلى جانب هذا النزر اليسير من مصدر فرعونى أصلى هناك المصنفان الإسلاميتان لتاريخ مصر القديمة . وتعود الأولى منهما إلى بعض المحدثين من القرن الثاني أو الثالث الهجرى مثل ابن لهيعة وعثمان بن صالح وهى تبدأ بتاريخ مصر بعد الطوفان . وتتوافق هذه الصيغة بشكل عام مع أخبار التوراة عما حدث في أرض مصر . وإنه تسيطر على هذه الصيغة الحوادث المرتبطة بإبراهيم الخليل ، والعمالة ، ويوسف ، وموسى ، ويختصر . إلا أن هذا النص الذى رواه لأول مرة عبد الرحمن بن عبد الحكم ، المتوفى سنة ثمان مائة وإحدى وسبعين ميلادية ، في كتابه فتوح مصر وأخبارها ، يشمل على أسماء فراغة يشك في تاريخيتهم مثل الوليد بن دؤمغ وابنه الريان .

أما الرواية الإسلامية الثانية عن مصر الفرعونية فهى حتى أروع بكثير . والمقصود هنا كتاب أخبار الزمان ومن أباده الحدثان وعجائب البلدان والقامر بالماء وال عمران المنسوب خطأ إلى المسعودى . وفي كتاب التاريخ الخيالى هذا تسج قصص المضرين القدماء بروعة وأية . فيلج للقارئ وكأنه في خضم عالم سحرى عجيب وخلف الأبواب المسحورة يقف حراس غامضون مخفوفون بالأسرار في هيئة البشر أو الحيوان لحراسة كنوز لا تحصى ولا تثنى . وتسع المسلات الذهبية بلعمان وهاج حول البرك المقدسة . وفي أوعية معدنية وخشية حجرية ، رائعة في إتقان صناعتها ، تتراكم الحلى الثمينة والبخور

الفواح . وبالاختصار ، فهذا الكتاب عبارة عن تمجيد للسحر بفروعه وأنواعه المختلفة .

وإن تسمية مايكل كوك من جامعة برنستون لهذا الكتاب « بالتاريخ الهرمسي » لتسمية صائبة حقاً . فانه مصيب أيضاً باعتباره كتاب أخبار الزمان هذا مزوراً مصطنعاً نشأ حوالى سنة ألف الميلادية فى الأندلس . وهناك الكثير مما يشير إلى أن مبدع هذا الكتاب الغريب هو الوصيفى أو ابن وصيف شاه الغامض ، وهو شخصية يتعذر تحديدها تاريخياً . ويشير بعض المؤلفين إلى هذا الكتاب على شكل قطع مقتبسة فى وصفهم لتاريخ مصر الفرعونية ، ابتداءً من القرن الحادى عشر . وأذكر كتاب الاستبصار لمؤلف أندلسى مجهول وأمية بن أبى الصلت صاحب الرسالة المصرية وصاعد بن صاعد الأندلسى صاحب طبقات الأمم والتورى وابن أليك النوادرى . ويدعو أن هذه الصيغة المصطنعة للتاريخ الفرعونى كانت شعبية جداً ما بين القراء والسامعين فى العصر الوسيط وأيضاً فى مصر الحديثة . وتكفى الإشارة إلى كتاب سندباد مصرى لحسين فوزى . فإنه يقدم الفراعنة الأسطوريين كما يصفهم الوصيفى فى كتابه أخبار الزمان .

ولا نسى هنا خبيراً آخر عن تاريخ الوصيفى ، وهو خال ولدى مؤلفنا الإدريسى ، وهو الأسعد بن عماد المشهور . كان ابن عماد ، وهو مصنف كتاب قوانين الدواوين ، رئيس الديوان الأيوبى خلال فترة طويلة . وكانت المحل والفرصة لانتباهه من كتاب الوصيفى هى التذكرة التى دونها على عشرين ورقة بمناسبة محاولة الملك العزيز عثمان ابن صلاح الدين الفاشلة والمعروفة لهدم الهرم الثالث بالجيزة ، أى هرم ميكرونوش .

وماذا عن دور التماثيل والآثار الفرعونية فى الحياة المصرية فى العصور الوسطى كما نستبعلها من المصادر المعاصرة ، كما ذكرت فى افتتاح هذه المحاضرة كان قد ضاع الفهم عن الحقائق الفرعونية فى العصر الإسلامى . وقد تضاءلت ظل الفراعنة على الأرضى المصرية ، وإن نكتشف آثار الاستمرارية فى البيئة الشعبية المصرية أحياناً .

يعلمنا مؤرخان من العصر المملوكى مثلاً ، الصفدى وابن الفرات ، أن العامة زارت أبا الهول فى أوقات المحن وبحثوا عن المساعدة من هذا الصنم المتحجر . وعلى جانب ذلك لعبت البقايا الفرعونية دوراً محدداً طيلة العهد الإسلامى قبل نشوء علم المصريات فى بداية القرن التاسع عشر :

أولاً : هى هدف الهدم والتخريب والتشويه .

ثانياً : هى ، كما ظن الشعب ، مستودع الكنوز والدقائق .

ثالثاً : هى ، مثل ما دورها اليوم ، محل الاحتفال والتزهر والمظلة — يعنى الفنطرية — فى أوقات الفراغ .

ومن الجدير بالملاحظة هو أنه منذ زمن الخليفة العباسى المأمون على الأقل شاع الاعتقاد بأن الآثار الفرعونية الضخمة والعجيبة هى مخبأ لكنوز كبيرة وغنية ، مع أن ابن خلدون (المتوفى سنة ألف وأربع مائة وست) ذكر فى مقدمته الشهيرة بسخرية بأن أولئك الذين يستثمرون أموالاً فى البحث والتنقيب عن هذه المطالب لا يسعهم على الأغلب أن يسترجعوا حتى ما صرفوه من المال فى هذه المبادرة . لقد سبق ذكر المحاولات المتعددة لتدمير الأبنية الفرعونية . وبهنا هنا قول الملك سوريد ، باني الأهرام كما يقال فى معظم المصادر العربية المعاصرة ، بأن هذه البنايات العجيبة لا يمكن هدمها فى ست مائة سنة حين ما بناها ذلك الفرعون فى ست سنوات فحسب ، « والهدم أنيسر من البناء » . ولما اضطر الملك العزيز عثمان بن الملك الناصر يوسف أن يكف عن مبادرته ضد أهرام جيزة سأل الطبيب والفيلسوف عبد اللطيف البغدادى ، وهو شاهد لهذا الهجوم الفاشل والمفرور ، مقدم الحجارين المشغولين فى هذا المشروع : « لو بذل لكم السلطان ألف دينار على أن تردوا حجراً — أى من الهرم — إلى مكانه وهندامه ، أكنتم على ذلك قادرين ؟ فأقسموا بالله على عجزهم عن ذلك بأضعاف المائتين (ص ٨١/١٠) . والسلطان الملك العزيز نفسه استخدم الأهرام أيضاً كمضمار الاحتفالات والمسابقات والمبارزات العسكرية . ونقرأ فى كتاب أنوار علوى الأجرام للإدريسى الجمل التالية :

« حيم عليها — يعنى الأهرام — فى اثنى عشر ألف فارس ، من كل بطل للحرب محارس ، وصعدوها بمحضر منه رجل من الجند ولم يخلع خفيه عن رجلين ويده قوس موتره ، ونزل سالماً ، فوصله بجائزة سنية وخلع عليه وأحسن إليه . » ولقد كان يتلى الأهرام ، منذ زمان القائد العباسى مؤنس المظفر المعتضدى ، تحديداً من قبل الحكام . وهنالك الرياضيون الشجعان والمهرة الذين تجاسروا على تسنم ذروة الهرم الأكبر . وكان الوزير الفاطمى المبذر ، الأفضل بن بدر الجمالى يشعل نيران على قمة هرم خوفو ، فتشاهد عن بعد شائع ، وذلك فيما تسمى « بليالى الوقود » — أى ليلتى منتصف رجب وشعبان المحترمين . ونعثر على حكايات مماثلة فى كل القرون التالية عبر العصورين المملوكى والعثمانى .

ويستحيل علينا أن نتحقق بالضبط من مدى الاهتمام الصادق بشؤون مصر القديمة عند المسلمين فى العصر الوسيط . فإن موقف المسلمين الثقافى والعقائدى تجاه الفترة الفرعونية فى تاريخ مصر والعالم متضارب :

فهناك الصورة الموجودة فى القرآن الكريم عن فرعون موسى وما يمثله الفراعنة من حكم متعجرف ظالم ، وهناك أيضاً الرضى القاطع لكل المبادئ والعادات الدينية فى مصر القديمة كما تعكسها النقوش والصور الفرعونية (مثل التتاسخ والرجعة وإحياء الموتى فى الأرض) ، وهناك ثانياً تكره الإسلام العام لتصوير الكائنات الحية . ولكن ثمة جهة أخرى . فهناك الاحترام والرهبة أمام آثار الماضى كعبير تحذرننا من الغطرسة والتكبر والعجب وأنها تجسم فناء الإنجازات البشرية مهما بعدها . ونقرأ فى كل الأدب اللاتينى فى العصور الوسطى وأيضاً فى مصادرنا العربية السؤال المتضمن جوابه : *Ubi sunt qui ante nos in munclo fuere* ، يعنى أين الذين كانوا قبلنا فى الأرض . ويطرح الإدريسى هذا السؤال فى كل من الباب الأول والآخر لكتابه عن الأهرام وهو يشير إلى القرآن الكريم — ﴿ أو لم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين كانوا من قبلهم كانوا هم أشد منهم قوة وآثاراً لى

الأرض فأخذهم الله بذنوبهم وما كان لهم من الله من واق ﴿٢١﴾ سورة غافر . (٢١)

وبين التبجيل الشعبي الوثني للمعابد الفرعونية كالأهرام وأبى الهول من جانب ، والتعصب الأعمى الدينى ضد كل أثر من آثار الجاهلية من جانب ، كان الاهتمام بإيجاد طريق وسط يسمح بالحفاظ على التركة القديمة دون أن يستفز المسلمون المؤمنون أو أن يجرح شعورهم الدينى بأى صورة كانت .

ولقد وصل الإدريسي ، وهو محدث خبير بفن الجرح والتعديل ، إلى هذا الحل الوسط . ومن المحتمل أن جهده الخاص فى هذه التسوية بين العائتين نابع من كونه مسلماً ورعاً من جهة ، وابن وطنه ، أى منطقة الآثار الفرعونية بالصعيد ، من جهة أخرى . إنه يأسف كثيراً على ورود ذكر سد مأرب والبحر المعطلة وبعض الآثار الأخرى فى القرآن المجيد ، حين ما لم تذكر الأهرام ويرأى مصر هناك أيضاً . ويحاول الإدريسي التعبير عن ذلك الإهمال بالحجة أن القرآن الكريم قد أنزل للعرب فى المقام الأول وليس للمصريين .

وفى البحث عن حجج قاطعة اضافية تبرر وحتى تقتضى حماية الآثار المصرية العتيقة يعثر الإدريسي على الصحابة وهم ، كما يقول ابن عبد السلام الخوافى فى القرن السادس عشر فى رسالته عن النيل ، « أشد الناس حرصاً على إزالة المنكر » . فإن سلوك الصحابة أصبح نموذجاً لحياة كل مؤمن . ولكن هؤلاء الصحابة الذين أنعم الله عليهم بمصاحبة رسول الله واحتوائهم على سنته الكريمة لم يعترضوا على الإقامة بأرض الآثار الفرعونية وحتى دفنهم بظل الأهرام ، رموز مصر الوثنية . وأسمحوا لى أن أستشهد بعض الأسطر من كتاب الإدريسي التى تلخص هذه النظرية الإسلامية المتسامحة تجاه التراث المعمارى الفرعونى (ص ٤٥ - ٤٦) .

« وأذكر فيما أذكر من أخبار الزمان ، وحديث حوادث الحدثان . أننى أجتزت مع أبى رحمه الله ببريا الأقصر البحرية ، متوجهين نحو شامة وطامة من

التواحي القبلية . ويد التخريب لم يأت بعد من تلك البريا على ما أبقته النيايى والأيام من رسومها ، ولم تمح من ألواح جدرانها خطوط رقومها . وهى من أكبر البراى ماحةً وأوسعها ، وأعلاها جدراناً وأرفعها ، فما راعى بها غير إعمال حجارها تحت معاول الحجارين ، وقد كادت صورها المهولة لهول ما نزل بها تبدى لنا الحنين والأين . فقال : أنظر يابنى لما بنته الفراعنة ، كيف عهده الضفاعة . وما آسى ولا آسف إلا على فساد ما ينقله المستصرون عنها ويعتبر به المعتبرون منها . ولو كان لى من الأمر شيء ، ما مكنت هؤلاء الجهلة من عرابها . وأى حكمة تذهب من الأرض بذهابها ! ولقد وطئت خيل الصحابة رضى الله عنهم — لما توجهوا إلى غزو النوبة بعد فتح مصر — هذه الأرض ، وجالت فى هذه البلاد ، ورأت أعين القوم هذه الأبنية ، وما امتدت أيديهم لها بالفساد ، بل تركوها عبرة لمعتبر متبصر ، وتذكرة لحير مستخير . ويمكن أن نضيف هنا أن بعض المؤلفين يدعون أن ليس فلسطين فقط بل أيضا مصر كانت قد سميت بالأرض المقدسة ، لكونها منجأً للأنبياء مثل يوسف والمسيح .

فى الواقع يصعب علينا اليوم أن نستعيد رد فعل المجتمع المصرى الإسلامى ، إن كان مؤيداً أم معارضاً بالنسبة للحل الوسط الذى أقترحه الإدريسى بامتاده على موقف الصحابة تلقاء التراث المصرى القديم . ومثل هذا الحل الوسط السديد لم يكتب له النجاح والاستباب إلا بعد الحصول على المعلومات والاكتشافات الحديثة فى عهد المصريات فى القرنين التاسع عشر والعشرين . فيها هو رافع رقاعة بدوى الطهطاوى ، المصلح المصرى المشهور ، يضع فى مختصره للتاريخ الفرعونى اقتباسات من القرآن الكريم وقصص الأنبياء عن الفراعنة جنباً إلى جنب مع ترجمات عن الفرنسية لكتب متخصصة حديثة بقلم علماء المصريات دون أن يربط بينهما .

وعندما أخذ النقاش فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بخصوص توافق هاتين الخلفيتين المتناقضتين للتاريخ الفرعونى ، أى الخلفية

الإسلامية والخلفية الواردة من علماء المصريات الجدد كانت العلمانية قد قطعت شوطاً لا بأس به . وبدأ وكأن حقيقة فرعون موسى الشرير التاريخية لم تعد مهمة إلى درجة جديدة بإرهاق العقول في التفكير فيها . فلقد ترك المجال واسعاً رحباً أمام العلوم الحديثة ، أى علم الآثار وعلم المصريات . والاكتشافات التي ولدتها هذه العلوم — وها هنا أكتفى بذكر العثور على قبر توت عنخ آمون — أعادت إلى مصر الشعور واليقين بعمقها التاريخي المتأصل التليد . وهذه المعرفة بأقدمية مصر الثقافية ظهرت معينة ومريحة في صراع مصر اليؤوس ضد الاحتلال الأوروبي ، وبالتالي ضيع التساؤل المعض عن حقيقة صورة مصر (كما نشأ في المصادر الإسلامية) أهميتها الملحة .

الياسا



دراسة نقدية تحليلية واستتاجية لبعض نصوصها
للدكتور/سعد بن محمد حذيفة الغامدي

(الياسا)

دراسة نقدية تحليلية واستنتاجية لبعض نصوصها

مقدمة :

سبق أن طرقتنا بعض المواضيع ، المتعلقة بشعب عرف في التاريخ بـ (المغول) وهذه الكلمة لا تكاد تذكر إلا ويذكر معها أو يقترن في الذهن بها اسم مشهور في التاريخ هو « جنكيز خان » ، من تلك المواضيع ما يتعلق بتاريخ ذلك الشعب ، وكيف أسس هذا الخان دولتهم ، ثم فتوحاتهم شرقاً أو غرباً ، ومنها ما بحثنا فيه عن أرضهم وطبيعتها الجغرافية وغيرها ، ومنها ما درسنا فيه بعض عاداتهم وتقاليدهم ، ومعتقداتهم الدينية^(١) .

أن الدارس لتاريخ هذا الشعب ، أو المطلع على ما صنف حولهم ، يجد أن هناك كلمة تتردد معه بين الوقت والآخر ، هذه الكلمة هي « الياسا أو الياساق أو الجاساق أو اليسق ... الخ » . لقد مر معنا ، في بحث سابق كيف وحد جنكيز خان كافة قبائل الشعب المغولي ، المتناثرة في كافة أراضي منغوليا ، تحت زعامته الفردية ، وحكمه المطلق . وقد كانت تعيش حياة مليئة بالحروب المتواصلة ، والغارات والأحقن التي لا تقطع بين قبائلها المختلفة وعشائرها وأسرها ، بل وحتى بين أبناء الأسرة الواحدة . بعد أن جعل الأمة المغولية قوة متحدة واحدة توج على رأسها خاناً ، ولقب « جنكيز خان » ، ذلك اللقب الرنان ، الذي يعنى من جملة ما يعنى « خان العالم ، أو حاكم العالم ، أو سلطان العالم ، والسلطان والملك المحيطى ... الخ »^(٢) .

كان تنصيب جنكيز خان في فصل ربيع عام ٦٠٢ هـ / ١٢٠٦ م ، حيث تذكر مصادرنا أن هذا الخان قام ، عشية تنصيبه الحاكم المطلق ، في التاريخ

(١) مثل « سقوط الدولة العباسية » ١٤٠١ هـ وهـ أوضاع الدول الإسلامية في المشرق الإسلامي » ١٤٠١ هـ ، وهـ حياة جنكيز خان ، ١٤٠٣ هـ (ترجمة) ومقالات في بعض مجالات ، كمسحة كلية الآداب جامعة الملك سعود وغيرها .

(٢) انظر : « سقوط الدولة العباسية » الفصلين الأول والثاني على وجه الخصوص

المذكور ، باعلان ما عرف في أوساط الدراسات المغولية بـ « الياسا » وهي مجموعة من القوانين والضوابط ، تحدد سلوك الفرد وتفرض عليه عقوبات معينة إذا ما خرج المرء عن اطوارها وأرتكب ذنباً معيناً ، كما أن من تلك القوانين ما يحدد العلاقة بين الخان والشعب .

لقد جاءت « الياسا »^(١) في روايات متباينة تبين المصادر التي طرقتها ، كالأرمينية والسريانية ، والإسلامية ، واللاتينية والصينية ، إذ أن من المصنفين من جاء ببعض فقراتها في شكل بنود ، مثل ابن العبري في « تاريخ مختصر الدول » والذي ترجم جزء منه تحت عنوان ملوك العرب ، ومنهم من تأثرت في مؤلفه ، كالجبوني في « جهانكشاي » وويليم البركي في « رحلته .. » وجون الكريني في تاريخه .. وغير هؤلاء ، ومنهم من دمج ما قيل حولها في مصنفه مع غيرها مما أثر من أقوال جنكيز خان وحكمه ، كرشيد الدين في مؤلفه الموسوعي « جامع التواريخ » .

إن بحثنا هذا حول بعض فقرات « الياسا » ما هو إلا اجتهاد شخصي ، ومحاولة متواضعة لدراسة بنود من ذلك القانون ، الذي ينسب إلى الخان المغولي ، وأصبح يعرف بـ « الياسا » . وسوف أحاول في هذه الدراسة إيراد بعض فقراتها ، كما جاءت عند مصنفينا ، بعد تنسيقها ومقارنة نصوصها عند هذا أو ذاك ، ووضعها في صيغة بنود منفردة ، ثم أجعل صيغاً معينة لبعضها الآخر ، كاستنتاج شخصي مبني على رواية ، في مصدر ، وردت حوله ، كما ظهر لي ، مماثلة لما ورد نصها صريحاً ، بعد تقسيم تلك الفقرات كل حسب فئته . لعل هذه الدراسة حول بعض فقرات « الياسا » تكون بادرة لدراسة أوسع في هذا المجال ، يقوم بها باحثون في عالمنا العربي ، إذ لا أعرف ، حسب علمي القاصر ، أن أحداً قد تناول هذا الموضوع من الباحثين المحدثين العرب في دراسة جادة وتحليلية .

(١) كلمة لها معان كثيرة منها : أنظمة ، قوانين ، محرمات ، محاذير ، مراسيم ، أوامر وبواه ، مقررات ... الخ

إن هذه الدراسة عمل المجتهد ، إن أصبت فهذا توفيق من الله ، وأن أخطأت
فعزائي أجر المجتهد الذي أخطأ .

الباحث

الرياض في ١٨ شوال ١٤٠٨ هـ / ٢ حزيران — يونيو ١٩٨٨ م

الدراسات السابقة :

طرق الباحثون المحدثون ، المستشرقون منهم على وجه الخصوص من ذوى الاهتمام بالدراسات المغولية ، هذه القوانين ، التى تنسب إلى الخان المغولى هذا ، بشكل أو بآخر ، فمنهم من ذكرها بصورة عابرة ، أدرج ذكرها فى معرض كلامه عن تاريخ المغول عامة ، أو تاريخ جنكيز خان خاصة حسبما يتطلبه بحثه ووجهته التى انتحاهها^(١) . ومنهم من أخذها من زاوية أكثر تفصيلاً وخاصة من خلال تأثيرها على مجتمع دولة أخرى ، مثل « بولياك وإيالون » وتأثيرها على التنظيم العام لدولة الممالك ، وهذا ما سيرد معنا كله . كما أن من المستشرقين من تناول هذا الموضوع بالدراسة والتحليل ، وأوضح ظروفها ، وملابساتها ، وقسم فقراتها المختلفة إلى اختصاصاتها ، من هذه الفئة « جورج فرنادسكى » و « رياراتوفسكى » .

لعل الذى يهمنا ، فى هذه الدراسة ، هو ما طرقه أصحاب الفئة الأخيرة . لأننا لو رجعنا إلى « أ . ن . بولياك » لوجدنا أن ما كتبه عبارة عن بعض القواعد التى عمل بها سلاطين الممالك فى مصر ، وأن هاتيك القوانين مستمدة من « الياسا المغولية » ، حيث يشير إلى أنها كانت هى الأساس الذى بنى الممالك بعض أنظمتهم عليها ، وأتخذ المقريزى « الخطط » مصدراً أساسياً له . ومن المعروف أن المقريزى كان ينقل من مصنف سابق له ، وهو ابن فضل الله العمرى ، صاحب « مسائل الأبصار » ، ولكنه كما يبدو لم يشر إليه كمصدر له . وهذا ما سبقنى الإشارة إليه « إيالون » فى دراسته نظام الممالك فى مصر وأنها استمدت من « الياسا » ، وقد عمل مقارنة بين ما أورده

(١) Walker "Jenghis Khan"; B. Spuler "History of the Mongol"; R. Fox, "Genghis Khan"; E. Dupuy "The Military life of Genghis Khan"; B. Vladimirov, "The life of Chingis Khan" and others

المقریزی والعمري^(١) . إلا أن دراسته ، وكما ظهر لي ، قد جاء مضمونها يختلف عن العنوان الذي جاءت دراساته تحتها . فقد جاء في فقره (ا) مناقشات حول الروايات المتنافلة الواردة عند الجويني والعمري والمقریزی ، وكل واحد ينقل عن سبقة ، وخرج بنتيجة هي أن الجويني هو مصدر العمري ، والأخير مصدر المقریزی . أما مقالته الثانية (ب) فهي تتعلق ببعض فقرات الیاسا ، وما دار حول تنفيذ ماورد فيها من عقوبات ، وما يتعلق باتهامات كل فرد ، من أفراد الأسرة المنتمة إلى « جنكيز خان » للغير من المنافسين له في السلطة ، بأنه اخترق أنظمة « الیاسا » وقوانينها ووضحت مسألة اتهام هذا الأمر أو ذاك باختراق « الیاسا » وسيلة لليل من الأعداء ، والاطاحة بهم ، ولينفذ فيه عقاب القتل^(٢) .

إضافة إلى الباحثين المذكورين هناك باحثون آخرون طرقتوا هذا الموضوع بشكل أو بآخر . وأهم من بحث فيها ، في نظري ، رغم العديد من المآخذ عليهم ، حسب معرفتي البسيطة « جورج فرنادسكي »^(٣) و « فالنتن ريارانوفسكي »^(٤) . لعل أهم مميزات دراسة الأول ، كما ذكرنا آنفاً ، أنه قسم فقرات « الیاسا » إلى أقسام كل فقرة أو جزء حسب اختصاصه ، مستنبطاً الكثير منها من أفعال المغول ، وليس كنص بعينه كان قد ورد محدداً هنا أو هناك . فمن تلك الفقرات ، أو الأجزاء ما وضعه تحت : القانون الدولي ، أو القانون العام ، أو القانون الجنائي .. الخ . كما أدرج هذا المصنف أموراً فعلية قام بها المغول كشيء قانوني ، لم يرد ذكره كفقرات جاءت في « الیاسا » أو

(١) D. Aynon. "The Great yasa of Ghingiz Khan" Studia Islamica 1971. Vol. 33. PP : 97-140 and Vol. 34. PP 151-180, A & B.

وخاصة صفحات ١٠٦ وبعدها في قسم (ا)

(٢) المرجع السابق . ص ١٠١

(٣) "The Scope & Contents of Chingis-Khan's Yasa" Harvard Journal of Asiatic Studies. 1938. 3/337-360.

(٤) "Fundamental Principles of Mongol Law" Indiana. 1965

كبت من بنودها ، بل استأج شخصي ، كقوله ، في الفقرة المخصصة للقانون الدولي ، بأن قتل الرسل محرم ، ثم استشهد بفعل « جنكيز خان » عندما غزا أراضي السلطان محمد خوارزم شاه ، انتقاماً لقتل الرسل ، وتنفيذاً لذلك القانون ، حسب ما ذهب إليه المصنف^(١) . ولقد جانبه الصواب ، كما يبدو لي ، في هذه النقطة ، والتي لا تخص الموضوع الذي نحن بصددده ، ولحسن حظنا فقد سبق لنا مناقشة هذه المسألة في بحث سابق لنا^(٢) .

أما الثاني ، « ريازانوفسكي » فقد أسترخص رواية مفادها : أن « جنكيز خان » أصدر قوانينه بعد أن أخضع ملوك المغول ، والبيت ، والصين ، ثم ظهر من تلك الرواية إشارة صريحة تقول بأن التأثير الصيني كان شديداً على هاتيك القوانين التي أصدرها ذلك الخان . ومع ذلك يذكر هذا المصنف بصرخ العبارة ، وهو محق تماماً ، بأن المعلومات الدقيقة حول « الياسا » جاءت في كتابات المسلمين ، عرباً أو فرساً . ثم يورد مصنفات هؤلاء بدءاً بالجويني ، ثم رشيد الدين ، ثم المقرئ ، ولكنه فات عليه أمر هام ، وهو أنه لم يشر إلى أن الأخير نقل عن العمري نقلاً غير أمين ، وهذا ما أشار إليه الأستاذ « ايلون » ، آنف الذكر ، ثم خرج بتحديد لتاريخ اصدار تلك القوانين ، وهي ما بين سنوات ٦٠٣ — ٦١٥ هـ / ١٢٠٦ — ١٣١٨ م . قام هذا المستشرق بقسم « الياسا » إلى خمس مجموعات ، هي قوانين تتعلق بالحقوق المدنية ، وأخرى ضوابط عسكرية ، وثالثة جنائية ، ورابعة قوانين خاصة ، وخامسة قوانين تتعلق بالحقوق المطلقة للخان . وعلى هذا الأساس سار في دراسته^(٣) .

هذا تقريباً استعراض مريع ومبسط ، وفي أشد اختصار لنا ، حول ما يتعلق ببعض الدراسات التي قام بها باحثون كان لهم شرف السبق في هذا

G. Vernadsky, "The Scop", 346.

(١)

(٢) ، أوضاع الدول الإسلامية ، ٢١٥ — ٢٧١ .

Riasanovsky, "Fundamental..." 25 FF.

(٣)

المجال ، مهما كانت دراساتهم ، لذلك ، رأيت لزماً على ، ومن باب الاعتراف بهذا الشرف أن أنوه عن بعضهم مما وقع تحت يدي من أعمالهم ، وما تسنى لي الاطلاع عليه ، حسب باعى القصير جداً في هذه الدراسة . ولكن أين مصادر معلومات أولئك ؟ وما هي ؟ وماذا قالت ؟ هذا ما سنقول شيئاً عنه فيما يلي ، ومن ثم سنجعلها مصدر مادتنا الأصلية ، بل الأولى .

بعد ذلك الاستعراض السريع إلى ما ورد في هذا الموضوع من دراسات حديثة نعود الآن إلى استعراض مماثل لما أوردته مصادر مادتنا الأولية عن حقيقة « الياسا » . وسوف نبدأ من الشرق ، من المصادر الصينية ، حيث اعتمدت على ما أورده « ريزانوفسكى » في مصنفه الوارد في الحاشية الأخيرة . لذلك فإن ما يتعلق بما جاء في المصادر المذكورة ، حول قوانين « جنكيز خان » وما نسب إليه من أقوال ، أو حكم ما ، قد أشار إلى هذه كلها مصنفنا هذا ، وطرق بعض الآراء التي جاءت في هذا الشأن . فمن هذه الآراء ما قاله المتخصص في الدراسات الصينية الأستاذ الدكتور « بوبوف » ، والباحث في القوانين التشريعية لدولة المغول في الصين « يوان — تشه Yuan-Cheh » ، حيث أنه نفى بأن تكون « الياسا » قانوناً تشريعياً . وقد دعم رأيه في هذا الشأن ، بأنه لو كان هناك شيء من هذا القبيل لوردت ضمن القوانين التشريعية التي أصدرتها أسرة « جنكيز خان » المغولية ، التي حكمت في الصين ، التي يظهر لنا أنها أعلنت عام ٧٣٠ هـ / ١٣٣٠ م . ويشير هذا الباحث أن ما عرف بـ « ياسا جنكيز خان » ماهى إلا أوامر توجيهية أصدرها ذلك الخان ، حفظت في الصدور ، ونقلت من شخص إلى آخر ، مشافهه ليس إلا ، ولم توجد في شكل مدون ، وفي هذا الاطار وصلت إلى المؤرخين العرب ، ولكن بشكل مشوه جداً^(١) . وقد فند « ريزانوفسكى » هذه الأقوال ، ويبدو أنه محق في ذلك ، لأن هناك حقائق كثيرة تثبت أن « جنكيز خان » أصدر قوانينه وتشريعاته تلك ، ودونها ، كل ذلك يتنافى ما ذهب إليه « بوبوف » .

وهذه الحقائق أوردناها مؤرخونا المسلمون المعاصرون ، الذين ذكرناهم سابقاً ، وأثبتوها في مصنعاتهم . هذا ، بالإضافة إلى مؤرخين آخرين « صينيون » وأرمنيون ، وروسيون ، بل ومغوليون « كما سبقني بالإشارة إليها الأستاذ « رياراتوفسكى » ، إضافة إلى أن المصادر الروسية قد أطلع هو عليها ، كل هذه لم أستطع الحصول عليها لأسباب كثيرة ، كما أن له مميزة أخرى عني ، في هذه الدراسات ، أنه أعطانا وجهة نظر المصادر الصينية وما قالتها مصادر المغول مترجمة ، في هذا المجال .

تشير المصادر الصينية والمغولية القديمة إلى أن « يوان تنائى — تروبو هو جنكيز خان » أصدر قوانين في أوائل فترة حكمه . من هذه القوانين ما يتعلق بعقوبات تنزل بمرتكبي الجرائم ، كالقتل ، أو السجن لمدة تختلف باختلاف الجرم ، أو الجلد بعضى الخييزران على أنخص الأقدام ، وغيرها من الجرائم ، حسب ما تقتضيه كل حالة . كما أن الدراسات الصينية الحديثة تثبت وجود هاتيك القوانين التشريعية ، التى تنسب إلى « جنكيز خان »^(١) .

كما أورد « رياراتوفسكى » ، معتمداً على ما جاء في المصادر الصينية ، يفهم ضمناً بأن الصينيين هم الذين صنفوا « الياسا » حسب طلب « جنكيز خان » ، وبذلك جاء التأثير الصينى شديد الوضوح على القوانين المذكورة . تورد إحدى الروايات المغولية ، في هذا الخصوص ، بأنه عندما أصبح « جنكيز خان » يحكم مملكة مترامية الأطراف ، عظيمة الانواع شملت أغلب أراضي الصين ، والتبت ، وجميع أراضي المغول ، رأى بأن قوانين الصينيين وتنظيماتهم تتميز بالقوة ، والدقة ، وأنها لا تتغير ، رغم تغير الزمان ، والمكان . لذلك لجده يدعو واحداً من معلمى الثقافات الصينية العظام ، ومعه ثمانية عشر من تلاميذه النابهين (لم يذكر اسم ذلك المعلم ولا أحداً من تلاميذه الثانية عشر) من بلاد الصين ، وطلب منهم بان يدونوا قوانين « يَسُون — Yasson » بحيث نهم في تأمين السلام لمواطنيه ، وتعمل السعادة ، والرفاهية

Ibid. 28 — 29.

(١)

برغرف على شعبه ، وأن تضمن تلك القوانين « خول — ينو بيتشيك Khuli-Yessonu-Bichik » على وجه الخصوص ، أموراً تكفل حماية حكمه . عندما صُنفت تلك القوانين ، وعرضت على « جنكيز خان » أقرها ، بعد أن وجدها تتفق مع أفكاره ، وما يدور بخاطره ، لذلك ، فقد امتدح مصنفها ، وكافأهم ، واسيغ عليهم القاباً . ورفع مراتبهم^(١) . كما أن هناك رواية أخرى ، تذكر بأنه في السنة السادسة من حكم « تاي — تزو/يعني جنكيز خان » كان المغول في حالة حرب مع الشعب الصيني ، فهزموهم وأبادوا قواتهم نهائياً^(٢) . وهنا أشار قائد الجيوش الصينية (اسمه كو — باو يوي Go-Bao-Yui » بعد أن إستسلم لجنكيز خان) عليه بأن يشرع قانوناً ولوائح جديدة حول تنظيم الدولة الحديثة . فاقترح « تاي — تزو/جنكيز خان » . ولذلك شرع قوانين تتعلق بعقوبات القتل ، وأخرى. بعقوبة الجلد ، حسب طبيعة الجريمة المرتكبة ، أو المخالفة الاجتماعية . بناءً على ذلك ، فقد أضحي هذا القانون بداية التشريع لهذه الأسرة المغولية الحاكمة^(٣) .

أما ماجاء في مصادرنا الإسلامية « عربية وفارسية » فيما يتعلق بـ « ياسا جنكيز خان » فقد كانت أكثر دقة ، وسعة ، مما أوردته المصادر الأخرى . وقد قال بهذا ، كما سبق ذكر ذلك ، « ريازاتوفسكي » بأن المسلمين (وهو يعنى العرب والفرس) هم أصحاب المعلومات الدقيقة حول « الياسا » . وهذا أمر متيسر لنا ، بحمد الله ، إضافة إلى هذه الحقيقة فانه من المعلوم جيداً بأن السفراء والرحالة الأوربيين ، ممن زار بلاط المغول وشاهدوهم ، وعاشوا معهم فترة من الزمن ، هم أيضاً قد دونوا معلومات غاية في الدقة ، وهي معلومات أناس قد أطلعوا إطلاعاً مباشراً على الكثير ، بل أغلب ما دونه من معلومات فيما نحن بصددده .

Riasanovsky, "Fundamental..." 1: 26.

(١)

(٢) فيما يتعلق بالغزو المغولي للصين أنظر : سقوط الدولة العباسية ٧٨٠ - ٧٥١

Riasanovsky, "Fundamental..." 29 & 1: N. 15

(٣)

من المعلوم جيداً أن مؤرخنا علاء الدين عطا ملك الجويني ، حسب معرفتي القليلة ، يتصدر المصنفين المسلمين ، من خلال مصنفه الكبير « جهانكشاي »^(١) . بدأ كلامه عن « قوانين جنكيز خان » تحت عنوان : « ذكر القواعد التي وضعها جنكيز خان والياسا التي أصدرها بعد تقلده السلطة » ، وبعد مقدمة ذكر فيها مقارنة بين « جنكيز خان » مع غيره من ملوك العالم ، بما فيهم فراعنة مصر ، وقيصرة الروم ، وأكاسرة الفرس ، وغيرهم ، ثم قدم كلامه عن « قواعده ، والياسا » التي وضعها ذلك الخان حيث ذكر بأنه « ... ، وضع قاعدة لكل مناسبة ، وتنظيماً لكل ظرف ، بينما ثبت في الوقت نفسه لكل جريمة عقاباً .. كما أمر بأن تدون هذه الياسا والقوانين في سجلات ، وتسمى هذه السجلات كتاب الياسا الكبير ، وأن تحفظ في خزائن الأمراء الكبار »^(٢) . كما استطرده الجويني ، في كلامه عن هذه القواعد ، قائلاً ، بأن هذه السجلات القانونية تستحضر للمراجعة ، حيث يتم العمل بموجبها وطبقاً لما ورد فيها ، كلما أعتلى خان جديد على العرش المغولي ، أو كلما اجتمع حشد هائل من الجند لتجييشهم ، في حملة عسكرية يزعم القيام بها ، أو كلما اجتمع الأمراء فيما بينهم للتشاور فيما يتعلق بشؤون الدولة وإدارتها^(٣) . أما مدى تطابق هذه القوانين مع الشريعة الإسلامية ، فيقول : « ... ، يوجد هناك العديد من هذه النظم مطابقة مع الشريعة .. ، وبعضها مخالف لها ... »^(٤) . ثم أخذ يشرح جزءاً من هاتيك القواعد كنظام الصيد ، وتنظيم الجيش ، وحرية التجارة ، وسرعة حركتها ، وتسهيل طرقها ، وبعض مسائل الميراث^(٥) .

(١) الجويني ، علاء الدين عطا ملك : « تاريخ جهانكشاي » ، تحقيق الأستاذ : ميرزا محمد بن عبد الوهاب القزويني ، طبعة ليدن ، ١٣٢٩ هـ / ١٩١١ م ، ١٣٣٤ هـ / ١٩١٦ م ، ١٣٥٥ هـ / ١٩٣٧ م ، ١٩/١ ، ٢٥ ، ترجم إلى الإنجليزية على يد الأستاذ الدكتور : أ . بوبل ، تحت عنوان : « تاريخ فاتح العالم » ، مطبعة جامعة مانشستر ، ١٩٥٨ م ، ٤٣/١ — ٣٤ .

(٢) المصدر السابق ، ١٦/١ — ١٨ ، الترجمة الانجليزية ، ٢٣/١ — ٣٥ .

(٣) نفس المصدر ، ١٧/١ ، الترجمة الانجليزية ٣٥/١ .

(٤) نفس المصدر ، ١٨/١ ، الترجمة الانجليزية ٣٥/١ .

(٥) نفس المصدر ، ١٩/١ — ٣٥ ، الترجمة الانجليزية ٣٦/١ — ٣٤ .

أما ما أورده رشيد الدين فلا يخرج عن كونه أمثالاً شائعة ، ونصائح عامة ، وأموراً تتعلق بتجاربه الشخصية^(١) .

خلف هذين المؤرخين المسلمين مصنفون آخرون ، جاءوا من بعدهما ، فنقلوا عنها ، فوضع كل واحد هذه القاعدة أو ذاك القول بطريقة الخاصة ، ودونت أغلبها تحت اسم « ياسا جنكيز خان » أو « عادات القبائل المغولية وياسا جنكيز خان »^(٢) .

من المصنفين الآخرين المعاصرين ، من غير المسلمين ، العلامة ابن العبري ، وهو المعروف أيضاً بـ « بارهبروس كريكوروس الملطي » ، حيث ضمن كتابه ، الذي ألفه باللغة السريانية في التاريخ العام ، بعضاً من هاتيك القواعد والأنظمة ، التي تنسب إلى « جنكيز خان » تحت عنوان « ياسا جنكيز خان » . وقد أورد هذا المصنف تسعاً منها ، تتعلق بالناحية العسكرية ، والآثر ، والنظرة المغولية إلى الأديان ، والعلاقة بين الحاكم والمحكومين^(٣) . إضافة إلى ابن العبري ، فهناك مؤرخان أرمنيان آخران ، صنفا بالعبرانية هما « فارتانك ومهاكيا — Vartang and Mahakia » ، حيث ذكرا بأن « جنكيز خان » أصدر قوانين تشريعية^(٤) .

أما مصنف كتاب « تاريخ نفكرد » ، فقد أورد في مؤلفه أمراً ، وهو ما يتعلق بعلاقة المغول بالنار والأوثان ، وأدعى بأنهم يجبرون الناس على السجود للشمس ، كما يرغمون كل واحد يقابل خانهم على المرور بين نارين ، ويشير

(١) رشيد الدين ، فضل الله ، جامع التواريخ ، طهران ، ١٣٣٨ هـ . ش . ، ٤٣٣/١ — ٤٣٤ .
(٢) العبري ، ابن فضل الله شهاب الدين ، مسالك الأبهار ، مخطوط باصرى السليمانية ٣٤٣٩ ، ح ١/٧٤ . المقرئى ، نقي الدين أحمد بن علي ، النواظر والاعتبار بذكر الخطوط والآثار ، دار صادر ، بيروت ، ح ٣/٣٣٠ — ٣٣١ . مجهول المؤلف ، « شجرة الأثران » ، الترجمة الإنجليزية ٩٠ — ٩٦ .

(٣) Bar Hebraeus, "The Chronography" translated from the Syriac by : E. A. Wallis, Oxford University Press, London, 1932, 354-355.

(٤) عن هذين المؤرخين أنظر : Riasanovsky, "Fundamental..." P : 28.

هذا المصنف ، حسب ما يفهم من روايته على أن هذا الأمر يتعلق بالمسائل الدينية^(١) . ومنجد أن ما أورده هذا المصنف ليس كذلك ، وهذا ما سيرد معنا أثناء نقاش ما نحن بصدده ، « ياما جنكيز خان » .

هذه لحة خاطفة ، وجولة سريعة مختصرة ، عن أهم المصنفات ، التي تطرق أصحابها ، معاصرون وحديثون ، لما نحن بصدده له « ياما جنكيز خان » لمن أراد أن يرجع إليها للاستزادة في هذا الموضوع ، أو البحث فيه . أما ما يتعلق بفقرات « الياما » . فأننى سأقوم بإيراد الفقرات والبنود المنسوبة إليها ، من خلال مصادر مادتنا التاريخية ومراجعتها . إلا أن « فرناوسكى » قد خلط في هذا الموضوع بعض الشيء ، كما يبدو لنا ، إذ دمج جزءاً من أقاويل وحكم « جنكيز خان » المأثورة عنه ، والواردة عند رشيد الدين ، في مصنفه « جامع التواريخ » ضمن « الياما » . وهذا ما سيتضح معنا أثناء دراستنا . ومع ذلك ، فقد وجدت أن الطريقة التي إتبعها « فرناوسكى » طريقة جيدة ، حيث قسمها إلى مجموعات ، كل فئة حسب اختصاصات بنودها ، وفقراتها حسب قانون عصرنا الحاضر ، ومفهومه . لذلك رأيت أن أقسمها أيضاً إلى فئاتها المختلفة ، تقسيماً ليس بعيداً عما ذهب إليه « الأستاذ فرناوسكى » ، حسب رؤيتي المتواضعة لها ، إضافة إلى أنني قد أختلف عنه ، كثيراً ، وذلك بمناقشة كل فقرة ، حسب الحاجة ، وعمّا إذا كانت من صميم عادات المغول وتقاليدهم السابقة ، التي تعارف عليها القوم ، قبل ظهور « جنكيز خان » ، التي تنسب إليه « الياما » على أنها من تأليفه ، ومبتكرات عقلية .

« الياما وسلطة الخان المطلقة » :

ما أن انتصف العقد الأول ، من القرن السابع الهجرى/ ١٢ للميلاد ، حتى أصبح « تيموجين » يثرب على رأس الهرم بين مختلف العشائر المغولية وكافة قبائلهم . توحدت ، لتكون قوة واحدة ، بفضل مجهودات هذا الرجل ،

C.R. Beazley, "The Chronicle of Novgorod" translated from Russian by : R. Michell (١) and N. Fobers, London, Camden Society, Vol, 25, 1914, P. 81

وأعماله الجبارة . هذا نجد ، بعد توحيد قبائلها المتناثرة ، يدسوا إلى اجتماع عام ، وهو ما عرف في الأوساط التاريخية المغولية ودراساتها بـ « القوريلتاي » ، ليحضره جميع الأمراء ، وكافة القادة العسكريين ، وكل أفراد العلية من القوم ، ورؤساء العشائر والأحلاف القبائلية ، وذلك للتشاور فيما بينهم في أمور شؤونهم أجمعين ، وبما يخدم الصالح العام للأمة المغولية . كان ذلك الرجل يريد أن ينتهي ذاك الاجتماع بقرارات تدعم سلطانه ، ولا تعد من نفوذه على مر الزمن ، وتعاقب السنين . وقد نجح ، فيما كان يهدف إلى تحقيقه من ذلك الاجتماع ، نجاحاً ربما لم يكن يتوقعه هو شخصياً ، فقد خرج منه بعد أن نُصّب حاكماً مطلقاً ، ليس على المغول ومن يمثلهم في اجتماعهم ذاك فحسب ، بل أضحي هو الشخص الوحيد الذي اعترف له بالحكم على العالم بأسره ، والخروج بلقب يناسب هذا النفوذ العالمي ، والسلطان الشامل ، على كافة أرجاء الأرض ، طبقاً لما أوصى به « تنكرى » ، حسب زعمهم ، إلى ذلك الكاهن المغولي^(١) .

لهذا السبب ، خرجوا من ذلك الاجتماع العمومي بان أعطوا « تيموجين خان » اللقب الذي أصبح معروفاً به في الأوساط العلمية وهو « جنكيز خان » أي الخان العالمي ، كما سبق ذكر ذلك في بحث سابق لنا^(٢) . أن هذا هو ما كان يسعى إليه « جنكيز خان » من دعوته إلى ذلك الاجتماع العمومي ، ليحصل على موافقة الجميع على البيعة له ، إن جاز لنا استخدام هذا التعبير ، واتمكن له ، ولبنيه من بعده ، بالسلطة المطلقة دون منازع ، وذلك بشرع قرارات معينة ، تخدم الخان المترفع على العرش ، وتكفل وحدة الدولة ، التي يمثل قمة هرمها ، وعدم انحلالها . لعل بما أصدره في ذلك الاجتماع ، حول هذا الموضوع ما يلي :

(١) كلمة « تنكرى » تركية ، تعني لفظ الجلالة « الله » . أنظر الباب الدينية تحت .

(٢) « سقوط الدولة العباسية » ص ٧٦ .

أولاً : حصر اللقب للخان وحده :

بناءً على ما يجعله لقبه « جنكيز » من سلطات ليس لها حدود ، فقد أراد ، على ما يظهر لنا ، أن يورد نصاً في تشريعاته وقوانينه « الياسا » يحرم على الناس التلقب بأى لقب ، مهما كان ، وأن لا يعمل المرء مع اسمه أى لقب ، بل يكون اسمه مجرداً ، وأن يقتصر في حمل اللقب على الرجل الذى يعتلى عرش الامبراطورية ، وأن لا يحمل هو أيضاً سوى لقب واحد فقط ، وجعل ذلك أمراً قانونياً ، بناءً على ما يمكننا استنتاجه مما جاء عند الجوينى في هذا الشأن ، فحواه على النحو التالى :

— يلقب المرء الذى يتوج على العرش الخانى بلقب واحد فقط ، يضاف إلى اسمه الأول ، وهذا اللقب هو « الخان » أو « القآن » ، فلا شيء غير هذا يضاف إلى اسمه في أية كتابة رسمية وغير رسمية ، أو عند التخاطب معه . أما البقية من أبناء الخان الآخرين وأخوانه فيجب ألا يسموا ، سواء في حضورهم أو في غيابهم ، بغير الأسماء التى مُنحها كل فرد حين ولادته . وهذا ينطبق أيضاً على بقية القادة والنبلاء ، وعليه القوم ، في المجتمع المغولى ، فلا يكتبون سوى الاسم مجرداً من كل الألقاب الزائفة ، والرنانة ، فلا فرق بين سلطان ورجل عادى ، فكل واحد يسمى ويدعى باسمه^(١) . وقد ورد عند المصنف الأرمنى « بارهبروس » في هذا المعنى ما نصه : « يجب ألا يندلق المغول على ملوكهم وعليه القوم منهم القاباً رنانة كالاسم الأخرى ، وخاصة المسلمين ، فلا يحق للإنسان الذى يعتلى العرش المغولى أن يضيف إلى اسمه سوى لقب واحد فقط هو : الخان أو القآن . ويجب على أخوته وأقربائه بالآل يدعوه سوى باسمه الذى منح له عند ولادته مجرداً من اللقب »^(٢) .

(١) الجوينى ، « جهانكشاهى » ، ١٩٠٠ ، ترجمة الإنجليزية ، ٣٦ — ٣٧ .

(٢) بارهبروس ، « أبو بن العبرى » ، « كروموتراى » ، ترجمه الإنجليزية ، ص ٣٥٤ .

أشاد الجوينى بهذا القرار الوارد فى « ياسا جنكيز خان » ، وقال بأنه من العادات والتقاليد الحميدة ، التى تستحق المدح والاطراء عند جنكيز خان ، والمقول من بعده ، هو فعله ذاك الذى قفل فيه باب التلقب بالألقاب الطنانة مع أنها أمور جوفاء ، لا تسمن ولا تغنى من جوع^(١) .

لعله قد فات على الجوينى ، وغيره ممن نهج هذا الرأى — كما يبدو لى ، أن لقب « قآن » لم يكن من الأمور المعروفة وقت « جنكيز خان » ، لأن هذا اللقب يعنى « خان الخانات » ، ومن المعروف أن هذا اللقب لم يأت إلا بعد وفاته ، حيث تلقب به ابنه وخليفته « اكناى » ، لكى يفرق بينه وبين الأمراء الآخرين من أسرته الذين تلقب كل واحد منهم بلقب « خان » ، بحكم مركزه الأميرى كخان على ما تحت يده من مملكة واسعة ، بنوب بشكل نظرى عن الخان الكبير ، أو « القآن » . لذلك فإنه يظهر أن هذا تناقض جاء عند مصنفنا الكبير ، الجوينى ، وغيره فى هذا الشأن ، خاصة لقب « خان » الذى أصبح يحمله كل أمير ينسب إلى « جنكيز خان » . لذلك فإنه يبدو لى ، إذا كان فعلاً قد ورد شيء من هذا فى « الياسا » ، فقد خالفها كل الأمراء المتبين إلى « جنكيز خان » ، الذى ربما كان هدفه من وضع هذا القرار أن يحفظ للشخص ، الجالس على العرش المغولى ، احترامه وتقديره المتمثلين فى لقبه الامبراطورى ، ولئلا يكون المجال مفتوحاً أمام الآخرين ممن يصبح لهم مكانة اجتماعية مرموقة ، فيترك الحبل على الغارب ، فيتلقب أى فرد بما يشاء من الألقاب ، قد يكون فى ذلك مساساً بلقب الخان نفسه^(٢) .

ثانياً : الجمعية العمومية الشعبية :

أن الغرض الأساسى من دعوة الناس إلى هذا الاجتماع ، ما هو إلا قرار آخر ، يهدف إلى ما كان يهدف إليه سابقه ، المتعلق باللقب ، واقتضاره عل

(١) الجوينى ، « جهانكشاي » ، ١٩/١ ، الترجمة الانجليزية ، ٣٦/١ — ٣٧ ، أنظر كذلك « شجرة

الأشراك » ، لمجهول المؤلف . الترجمة الانجليزية قام بها الكولونيل ميلز ، لندن ١٨٣٨ م ، ص ٩٣

Unknown, "Shajarat ul Atrak", ED. & Tran., by ed Miles, London, 1838, P. 93.

(٢) أنظر ما قاله فى هذا الخصوص G. Vernadsky, "The Scope...", 346.

الحان نفسه ، حيث يخدم سلطات الحاكم الأول في الدولة ، ويجعلها وحدة واحدة لا تتجزأ ، إذ كان « جنكيز خان » كان يخشى أن تفككت امبراطوريته إلى دول كثيرة ، فتسبى سلطنة المغول . لذلك ، وعلى ما يبدو لنا ، أصدر قراراً بنص على وجوب ذلك التجمع ، وأن يحضره الصغير والكبير من ذوى المسؤولية في دولة المغول ، وعقاب من يتخلف الموت ، إلا بعذر مقبول وقاهر ، كما سنرى .

لم تذكر مصادر مادتنا ، التي أمكننا الرجوع إليها ، بصريح العبارة على أن « القوريلتاي » ، وهو الاجتماع العام للمغول ، كان فقرة واحدة من فقرات « ياسا جنكيز خان » أو فقراتها . إلا أن « جون الكرينى » أورد رواية تدل على أن هذا الاجتماع قد وردت له فعلاً إشارة على أنه من قرارات « الياسا » أو فقراتها . يقول هذا المصنف بأن « جنكيز خان » عمل عدة قوانين و« ... » ، سمطى اثنين منها فقط . واحد ينص على أنه إذا ما تجرأ انسان ، مدعوم بكبريائه المتجبح ، وأراد أن يكون امبراطوراً بدافع من رأيه الشخصي وسلطته الوحيدة وصلحياته الفردية ، وبدون انتخاب يتم على أيدي الأمراء الباقين ، فإنه يتحم قتل ، وبدون رحمة به ، أو شفقة عليه ... »^(١) .

بناءً على ذلك ، فإنه يمكننا القول بأن هذا الاجتماع أصبح أمراً تقليدياً ، ورد له نص في « ياسا جنكيز خان » ، حيث يلتقى فيه كافة الأمراء من أسرة « جنكيز خان » ، يأتون إليه من كافة أرجاء الامبراطورية وتختلف أقاليمها ، كل كبير أسرة ، من أسر هذا الحان ، على رأس وفد بنى أبيه ، وبذلك أضحي أمراً ملماً به ، أنه من يتخلف عن أى اجتماع من هذا النوع ، يدعو إليه الحان ، أو من ينوب عنه ، أو اتفق عليه ودعى إليه من قبل كبار أسرة ذلك الحان « جنكيز » فإن عقوبة المتخلفين عن حضوره هي الموت قتلاً . إضافة إلى أن حضوره مفروض أيضاً على جميع القادة العسكريين ، ورؤساء العشائر ،

Carpent, John, "History of the Mongols" Ed. By C. Dawson, London & New York, (١) 1955, P. 28.

وكافة أمراء وولاة أقاليم الإمبراطورية ، وموظفيها ، ومن لم يحضر منهم فاف عاقبه هو الآخر ه الموت بعد التعذيب حياً ه . والسب وراء ذلك ، هو أن تغيبه يؤخذ على أنه مخالفة مكشوفة لسلطان المغول ، ويعتبر تصرفاً ييطن العصيان ، وعدم الرضا والانسجام قلباً وقالباً مع السلطة المركزية في مقرها ، فمن تخلف يقدم للمحاكمة العلنية ، ثم يبدأ لاعدامه . إذ لا يتم قتله إلا بعد محاكمته ، والتي يتم خلالها انزال ويلات العذاب الجسدى ، والتشويه الخلقي بانهم ، فالغاية من محاكمة المخالف هي التشهير به ، وجعله عبرة لغيره ، مع أن النتيجة معروفة في النهاية ، وهي الاعدام .

لهذا ، فانه كان يتحتم على كل من يعنيه الأمر ، بحضور ذلك الاجتماع ، بأن يسارع إلى الحضور ، مهما بعدت الشقة ، أو صعبت المسالك ، أو سدت الطرقات بعوائق ، كنزول الثلج والامطار ، بل على كل امرء أن يكابد السفر وبصارع الأخطار ، ويركب الأهوال ، في شكل متواصل السير ، ليله بنهاره ، حتى يصل إلى مكان الاجتماع . فإذا أقتنع بعذره ، وعلم إخلاصه وولائه ، فانه يكرم ، ويثبت في مركزه الإدارى ، لأنه بذل غاية جهده لكي يحضر ذلك الاجتماع المدعى له والمتوجب حضوره .

إذاً ، يظهر لى بأنه يمكنى وضع صيغة لهذا القرار الحائى ، الذى تذكر بعض مصادرتنا بأنه ورد فى ه ياسا جنكيز خان ه ، على النحو التالى : ه يجب على جميع الأمراء فى الدولة ، ورجالها من ذوى السلطة ، وكبار القادة فى الجيش ، والاداريين أن يجتمعوا فى صعيد واحد ، وفى وقت معين لكي يختاروا من بين الأمراء من يروته أهلاً لتتويجه خائناً على الامبراطورية . ومن يسعى لانتخاب نفسه ، استقلالاً بسلطانه ، وغروراً بمكانته ، وبدون انتخاب ورضى من بقية الأمراء ، فانه يقتل ، لأنه يريد أن يتولى الحكم بدون اختيار وموافقة المعينين بالأمير . ومن تخلف ، ممن يتطلب حضوره ، فانه يقتل ه (١) .

(١) معلومات تفصيلية ، ص ١٠٠ حتى نخل هذا الاجتماع ، وكيف يتم اجماع القوم واستئذان بعضهم بعضاً . انظر : الجوزى ، ه جهانكشاهى ، ه ١٤١٦ هـ ، وبعدها ، ١٣٢٣ هـ ، ترجمه الأعفرية ١٧٨٠ هـ ، وبعدها ، ١٩٩٦ هـ ، وبعدها ، ١٣٤٨ هـ ، وبعدها . حيث تم فى هذه الاجتماعات انتخاب وتتويج ، اكنائى وكونيوك ومكو ، على التوالى .

بناءً على هذا ، فالذى يظهر لنا ، هو أن « القوريلتاي » يعتبر السلطة العليا في الامبراطورية المغولية ، وهى في حد ذاتها دعم لسلطات الخان المغولى ، وتأكيده نفوذه ، بشكل مفروض على القوم ، وبرضى واختيار منهم ، حيث أن الخان يعتمد نفوذه المطلق وسلطانه الواسع على الشعوب التى خضعت تحت نفوذهم ، بل أن الخان المغولى كان يعتقد ، اعتقاداً راسخاً ، بأنه يجب أن يكون السلطان الأوحده على أمة الأرض بأسرها ، متى أعطى الموافقة ، من قبل الأعضاء المجتمعين فى ذلك المجلس العمومى ، ونصبوه « خاناً » ، أو « قاآن » عليهم . وبما أن ذلك الاجتماع ، الذى انتخب فيه « تيموجين خان » « جنكيز خان » قد أعطاه الحكم المطلق ، إذ أصبح من الأمور المسلم بها ، ومن أوجب الواجبات ، إلا يتم اختيار أى فرد وتنصيبه على العرش المغولى ، إلا من خلال اجتماع عام مثل ذلك الذى عقده « تيموجين خان » ونصب فيه على عرشهم . فأسمى عقد مثل هذا الاجتماع أمراً قانونياً ، حيث قد نص عليه كفقرة فى « الياسا » على ما ظهر لنا ، على الأقل فى النصوص التى تسنى لنا الرجوع إليها . كذلك يعقد فى موطن المغول الأصلى ، بلد الآباء والأجداد ، وهى تلك التى ورثها « تولى خان بن جنكيز خان » وابناؤه من بعده ، كما أسلفنا القول فى بحث سابق^(١) .

لعل من أهداف حتمية عقد هذا الاجتماع فى مكانه وزمانه المحددين فى « الياسا » أمور كثيرة ، قد يكون منها :

١ - أن عقده فى مكان معين ، وهو أرض المغول الأصلية ، وبحضور كافة الأمراء ، كل كبير أسرة على رأس قوم أبيه ، ومن تحت نفوذه ، يمنع أى أمير آخر أن تسول له نفسه بالاستقلال عن الدولة المركزية ، مهما كانت قوته ، أو سعة أرضه وأملاكه ، أو أن يقوم بتنصيب نفسه خاناً أكبر على المغول ، فينافس غيره من ذوى الحق فى تولى السلطة .

(١) « سقوط الدولة الصابية » ، ١٤١ وبعدها

ب — أن تكون الدولة وحدة واحدة ، عليها رجل واحد ، وهو « الخان » ، فـ « فرا — قروم » ، فلا يكون هناك أى مجال لتفكيكها ، وما قد يتمخض عنه ذلك من بداية لانهيار الامبراطورية وتحللها ، لا اعتقادهم الراسخ ، بأنها عالمية النفوذ ، ولكن أبدية الوجود ، لا تزول ولا تنقضى .

ج — تأكيد سلطة « الخان » أو « القآن » المطلقة على كافة الأسر ، وعلى جميع الولاة ، والقادة العسكريين ، فهم يأتون لاعطائه البيعة ، ثم يتلقون منه الأوامر والنواهي ، تجاه ما يقوم به من أعمال ، كل فيما يخصه .

د — تأكيد الالتزام بما جاء في « الياسا » ، وذلك باستخراجها من حرزها ، التى هى محفوظة فيه ، واعادة قراءة ما ورد فيها من بنود ، وإعلانه للناس ، كل ذلك لكى ، على حد تعبير الجوينى ، « ... ، يكيفون أعمالهم وينفذونها طبقاً لما جاء فيها »^(١) .

أما مسألة ما ذهب إليه « فرنادسكى » من أنه من أغراض ذلك الاجتماع هو تأكيد سلطة القبيلة التى ينتمى إليها الخان نفسه ، وكافة القبائل المغولية فى مجموعها ، بل لتأكيد سلطة العنصر التركى على غيره من العناصر العرقية الأخرى ، وخاصة بعد أن ضمت الدولة المغولية تحت مظلة نفوذها أجناساً وأحماً ذات أعراق جنسية غير العنصر التركى ، فإن هذا القول يبدو لى غير دقيق^(٢)

لعل السبب ، وكما يظهر لى ، هو أن المغول ، بدءاً من « جنكيز خان » وحتى الانسان العادى ، يرى نفسه فوق جميع الطبقات البشرية ، وأن المغول لم يخلقوا إلا ليحكموا العالم ، برعامة خانهم ، وأنهم صفوة مجتمعاتهم التى

(١) الجوينى ، جهانكشاهى ، ١٧١/١ — ١٨ ، الترجمة الانجليزية ، ٣٥١

G. Vernadsky, "The Scope," 347

(٢)

تسكن المعمورة ، بل فوق ذلك كله ، أن للمغول الحق في تجريد غيرهم من الناس من جميع ممتلكاتهم ، فليس لهم فيه حق ، بل أنه حق للمغول وحدهم ، وليس لغيرهم حق الاعتراض على أى مغول يريد أن يسلبه ما عنده ، إذ يرون أن ذلك الانسان لم يكن من حقه أن يمتلكه أصلاً . لذلك فإنه من هذا المنطلق كانت نظرة المغول ، إلى غيرهم ممن ينتمى إلى عرق خارج جنسهم العرق ، ووطنهم الأصلي^(١) .

« ياسا الامبراطورية الدولية » :

بما أن « جنكيز خان » قد أخبر بأن الها السماء والأرض (حسب زعمهم ، وتعالى الله عما يقولون علواً كبيراً) قد اتفقا فيما بينهما على أن يكون هو ومن يرث العرش المغولى ، من أبنائه وأحفاده ، الحاكم الأوحيد على الأراضي . لذلك فلا بد أن يستمع إليه كل انسان على وجه البسيطة ، وأن يطيع أوامر الخان المغولى ، وأن يستسلم لهم طواعية ، وبدون أية مقاومة ، ومن لم يفعل ذلك فإن مسألة القضاء عليه مسألة لا تختمل أى تأويل ، فهو لا محالة هالك على أيديهم . والسبب وراء ذلك هو شدة اعتقادهم ، وعمق يقينهم بأن الاله الخالد فى السماء يؤيدهم . فى هذا الخصوص أورد مصنف كتاب « التاريخ السرى للمغول » ما نصه : « ... ، أن السماء والأرض قد اتفقتا فيما بينهما ، وقررتا أن تيجوجين (وهو جنكيز خان) قد أختير ليكون الحاكم على الأرض ... »^(٢) . اضافة إلى ذلك ، فقد أورد « جون الكريبنى » قولاً بأن المغول لديهم : « ... ، أوامر جنكيز خان بأن يخضعوا أمم الأرض لسلطانهم ... »^(٣) .

(١) لقد سبق لنا مناقشة ذلك فى الفصل الثالث من كتاب مخطوط تحت الطبع بعنوان « بيئة المغول وحياتهم الاجتماعية والدينية » أنظر كفتيك : كتابنا : « أوصاع الدول الإسلامية فى الشرق الاسلامى » ، ٢١٨ — ٢٢١ وكذلك : Carpini, "The History..." Ed. Dawson, 15.

(٢) Unknown, "The Secret History of the Mongols", Eng. tr., by: A. Waley, London, (٢) 1963 P. 244

J. Carpini, "History" ... 38

(٣)

ولقد كان « بارهبروس » ، في معرض كلامه عن « ياسا جنكيز خان » ، يعمل نفس الاعتقاد ، ويؤمن عمق الإيمان بأن الله قد أيدهم بنصره ، لذلك ، فقد فتحوا الأقطار وهزموا الأعداء ، وسيفتحون أقطاراً أخرى ، وسيهزمون جيوشاً بعد جيوش^(١) . كما أورد هذا المصنف في كتابه العرفى ما نصه : « ... ، وفي أثناء هذا الأمر ظهر بين المغول أمير معتبر كان يسبح في الصحارى والجبال في وسط الشتاء عرياناً حافياً ويغيب أياماً ثم يأتي ويقول : « كلمني الله (تعالى الله عما يقول) وقال لي أن الأرض بأسرها قد أعطيتها لتوجين وولده وميته جنكيز خان ، فسماه جنكيز خان ثبت تنكري وكان يرجع إلى قوله ولا يعدل عن رأيه ... »^(٢) .

ولقد سار على هذا المنوال أبناء وأحفاد « جنكيز خان » في عقيدتهم الراسخة بأنهم مؤيدون ومنصورون من الإله الخالد خلف السماء الزرقاء . ولقد سبق أن ناقشنا هذا الموضوع في بحث سابق حيث طرقت الأسباب الحقيقية في نظرنا ، وراء الغزو المغولي للعالم الاسلامي خاصة ، وبقية أراضي العالم التي وقعت تحت حوافر خيولهم^(٣) .

لذلك ، فلا غرابة أن نجد قاعدة معينة قد وردت في « الياسا » توضح الاطار العام الذي يجب أن يسير المغول وخاناتهم على نهجه ، لاختضاع أم الأرض . وكذلك أسلوب التعامل مع رؤسائهم كما يتضح هذا من الكيفية التي صيغت بها رسائل الخانات الموجهة إلى ملوك العالم وحكام الأقطار المختلفة ، ودعوتهم لاعلان الطاعة والاستسلام لهم ، وكذلك إلى كل من يترد على سلطانهم ، ويعلن الحرب عليهم ، لأن النتيجة ، وعاقبة أمرهم معروفة ، وهي ايمانهم بأنهم سيخضعونهم لسلطان المغول وجيروته . وأن أى انسان ، على وجه الأرض لم يخضع لنفوذهم ، يعتبر ، حسب اعتقادهم ، عاصياً لارادة الإله الخالد ، والأبدى الوجود . لهذا لا بد من انزال العقاب الصارم بكل من يعيد عن طاعتهم .

«The Chronography» 355.

(١)

(٢) ، تاريخ مختصر الملوك ، ص ٣٣٦ - ٣٣٧

(٣) ، أوضاع الملوك الاسلامية ، ص ٣٦٤ - ٣٦١

من هذا المنطلق كان ينظر « جنكيز خان » ، وكل مغولى ، وبهذا التصور كانوا يسيرون في تعاملهم مع غيرهم من الأمم الأخرى . وقد أشار إلى ذلك الأستاذ « فرنادسكى » ، حيث قال (وهو عندى بحق فيما ذهب إليه ، مستنداً على ما جاء عند الجوىين وابن العبرى المشار إليهما أعلاه ، لأن هذا منطق المغول) بأن أى إنسان لم يستسلم للمغول ، أو خرج من تحت سلطانهم ، أو يحاول أن يثور على حكمهم ، يعتبر مخالفاً لما جاء فى « ياسا جنكيز خان » ومخالفاً لما جاء من عند الآله الخالد فى السماء ، حسب رعمهم ، وبما أوصى به إلى ذلك الكاهن المغولى . ورغم ما ذهب إليه هذا المستشرق ، إلا أنه يناقض نفسه بشكل لم يحس به ^(١) . إضافة إلى ما سبق فقد جاء « جون الكريينى » بالقول الفاصل ، حسب ما يبدو لى ، إذ يقول بأن « جنكيز خان » أصله بعيداً من القوانين والأسس المشرعة ، وهو هنا يقصد « الياسا » ، من هذه القوانين : « يجب عليهم (أى المغول) أن يخضعوا كل العالم تحت سلطانهم ، وألا يقبلوا التعايش فى سلام مع أية أمة ما لم يذن لهم شعبها أولاً بالولاء والطاعة ... » ^(٢) . ومن ذلك يتضح لى بأن فقره من فقرات « الياسا » قد جاءت فى هذا الخصوص ، وتمشياً مع اعتقادهم الراسخ بأحقيتهم فى حكم العالم ، بموجب إرادة الهية ، يمكننا وضعها بالصيغة التقريرية التالية :

١ — على الشعب المغولى أن يخضع كافة أمم الأرض وشعوبها تحت سلطته ، وإلا يقبل التعايش السلمى مع أية أمة ، ما لم تخضع هذه الأمة أو تلك بالولاء وتعلن الطاعة والخضوع للخان المغولى .

لذلك فقد جاء نص الاطار العام لتحديد أسلوب التخاطب مع الأعداء والمتمردين على سلطانهم ، وكيفية طلبهم الدخول فى طاعتهم ، يمكننا صياغته ، حسب ما جاء فى مصادرها ، على النحو التالى :

٢ — عندما يريد الخان المغولى إرسال خطابات إلى أية جهة من الأرض يدعو

Vernadsky, "The Scope..." 345.

(١)

J. Carpentier, "The History..." 25.

(٢)

الناس فيها للدخول في طاعته ، فيجب ألا يستخدم الألفاظ النابية ، أو التهديدات العنيفة ، كما يفعله ملوك الطغيان في العهود السالفة الذين يهددون أعداءهم بقوة بطشهم ، وبأحجام جيوشهم الهائلة ، وأسلحتهم ومعداتها الكبيرة ، وسعة أراضيهم المترامية ، بل على المغول أن يكونوا على عكس ذلك تماماً ، بحيث يكون أقصى تهديد يمكن تدوينه في رسالة سياسية خارجية ما نصه : « ... ، فإذا أنت لم تستسلم ، أو تسلم نفسك ، فإننا لا نعلم ماذا يحدث لك من جراء ذلك ؟. ولكن الوحيد الذي يعلم ذلك كله هو الله القديم الأزل والأبدى الخلود »^(١) .

أما مسألة حصانة الرسل ، والسفراء القادمين إلى المغول ، أو المراسلين منهم ، فإنها مسألة لا تخرج عن الأطار العام ، عما سبق ذكره . ولا أعتقد أن مسألة مقتل سفراء المغول على يد السلطان محمد أو ملوك روسيا كان هو السبب لغزو « جنكيز خان » لأراضي الدولتين ، كما ذهب إلى ذلك القول الأستاذ « فرنادسكى »^(٢) . وقد سبق لنا أيضاً مناقشة هذه المسألة في بحثنا المنوه عنه أعلاه^(٣) .

إذا يمكننا أن نستنتج من ذلك كله أن المغول لم يكونوا يؤمنون بشيء اسمه « الدولة » لأن هذا يناقض ما جاء في صميم معتقدتهم الوجداني ، وشعورهم تجاه أمم الأرض ، ودولها ، وشعوب الدنيا وحكوماتها ، فلا دولة عندهم على وجه الأرض إلا دولة المغول ، ولا حاكم عليها إلا « جنكيز خان » ، ومن يرثه من بنيهِ ، وأبناء بنيهِ من أهل بيته . لذلك فمسألة أن هذا قانون يمكن تدوينه تحت اسم القانون الدولي ، فيه نظر ، ولعل من قال بذلك ، نظر إليه من زاوية معينة ، وهي النظرة العصرية في وقتنا الحاضر^(٤) .

(١) الجرجاني ، « جهانكشاهى » ، ١٨/١ ، الترجمة الإنجليزية ٣٥١ - ٣٦ كذلك باومغوس ،

« ملوك العرب » الترجمة الإنجليزية ، ٣٤٥ : « شجرة الأراك » ، ٩١ - ٩٣

Vernadsky "The Scope..." 345 - 346.

(٢)

(٣) « أوصاف الدول الإسلامية » ، ٣٦٤ - ٣٧١

Vernadsky, "The Scop..." 344 - 345.

(٤)

الياسا الجنائية :

وجد « جنكيز خان » أن القوضى ، التي كانت ضاربة أطنابها في مجتمعه ، الذي ظهر فيه وتربع على عرشه ، أكبر خطر يهدد دولته ، لذلك أراد أن يستفيد مما هو موجود من العادات والتقاليد المغولية ، ويدونها كتابة ، ويضيف إليها ما يناسب بيئته ومجتمعه ، بل وفوق ذلك كله امبراطوريته ، وخاصة ما يخدم الخان المتربع على العرش من أبنائه وأحفاده ، فتمتى دونت هذه الأمور كتابة أصبحت أمراً مقدساً لدى المغول ، لأنهم حديثو عهد بالكتابة التي لم تدخل إلى مجتمعاتهم إلا أيام إعلان « الياسا » . لذلك نجد أن من يخرج عن قواعدها ، أو يجحد عن فقراتها ، أو ينهم بعدم الالتزام بها كدستور حياته ، نزل به عقوبة الموت ، لأنه ارتكب امراً مخالفاً لما جاء في ذلك الدستور « الياسا » ، فأصبحت عندهم بمثابة الكتب السماوية المقدسة عند أهلها ، وقد طرق هذه الناحية (انصاف التهم بمخالفة الياسا بالأعداء للبل منهم) ايتلون ، كما سبق ذكر ذلك . لهذا نجد « جنكيز خان » قد ضمن ولأء مختلف القبائل المغولية لأسرته من خلال « الياسا » ، ومن خلال قواعدها استقرت الأوضاع الأمنية . بناءً على ذلك ، ساد السلام وعم النظام سائر أرجاء الدولة المترامية الأطراف ، ولعمل كافة المجتمعات التي حوتها مظلة السلطة المغولية . إذ كان المرء يسافر أينما شاء ، وحيثما أراد ، ومتى رغب ، شرقاً أو غرباً ، شمالاً أو جنوباً ، قريباً أو بعيداً ، وهو مطمئن في نفسه ، وماله وأهله ، لا يخشى أمراً .

في المصفحات التالية سنتناول « الياسا الجنائية » ، وغيرها حسب ما عثرنا عليه منها ، معتمداً على مصادرها الأولية المعاصرة ، بشكل أساسي ، رغم أن مصفى تلك المصادر لم يوردوا كل فقراتها ، على حد تعبير الجويني ، وبعض مصنفينا من السفراء الأوروبيين ممن كتب عن هذا الموضوع ، لئلا يظن بهم المقال ، وأن لدى المغول قوانين كثيرة جداً غير تلك التي أوردوها^(١) .

(١) أنظر على سبيل المثال الجويني . جهانكشاي . ١٠١٠ . الترجمة الأجنبية ١٠١٠٠

ولكننا سنورد ما عثرنا عليه عند أولئك المؤلفين، حسب نصه إن كان ورد منصوصاً عليه ، ثم نورد نصوصاً للتي نُمنح إليها عندهم ، كاجتهاد شخص هنا ، وسنشير إلى ذلك حسب ورود كل فقرة ، أو إشارة معنا .

لذلك فسنعمد إلى اتباع الطريقة الحديثة ، فنقسم هاتيك القوانين إلى فئاتها المختلفة ، حسب اجتهادنا المتواضع فجعلناها أقساماً : جنائية ، ومدنية ، وتجارية ، وإدارية ، وعسكرية ، وأداب عامة اجتماعية .

قانون العقوبات الجنائية :

أورد لنا السفير الأوربي « ويليم البريكي » جملة من فقرات « الياسا » على ما يظهر لنا ، كانت سائدة بين المغول عند زيارته لهم ، أيام الإمبراطور الرابع « منكو » حفيد « جنكيز خان » ، حيث بدأها بقوله : « ان ما يتعلق بالقوانين الجزائية أمتطيع أن أقول لكم أنه عندما يتقاتل رجلان فلا يستطيع أحد أن يتدخل لصالح أى من الطرفين ، حتى أن الأب لا يستطيع مساعدة ابنه .. الخ »^(١) .

مما جاء عند هذا المصنف ، لعنا نعتقد ، أنها كانت قوانين مدونة ، من جملة ما أوردته « جنكيز خان » في « الياسا » . والذي يظهر لي هو أن هذه القوانين جاءت نتيجة لأمر كانت سائدة لم يكن ذلك الخان راضياً عنها ، فدونت كشيء الزامى ، وقانون يُعترَم ، لينتج تنفيذ العقاب المناسب لمن يخالفه ، إضافة إلى أمور اجتماعية أخرى كان المجتمع المغولي قد تعارف عليها ، فجاءت ضمن « الياسا » . وسنشير إلى بعض الشواهد لكل فقرة ترد معنا ، فيما يتعلق بهذه القوانين الجزائية ، التي يمكننا صياغة كل بند منها كما يلي :

١ — من يتدخل كطرف ثالث بين اثنين يتقاتلا ، لمساعد أحدهما على الآخر حتى الأب لا يحق له مساعدة ابنه ، ومن يفعل ذلك يقتل .

Rubruck, Friar Wilbert, "The Journey of Rubruck to the Eastern Part of the World" (١)

• The Mongol Mission • Ed. C. Dawson, London & New York, 1955, P. 104

٢ — يحق للرجل أن يتقدم إلى القضاء لمحاكمة خصمه ، في الخال وبدون تأخير ، وعندما تثبت دعواه ، فإنه يذهب ويحلب خصمه إلى المحكمة كالأسير بين يديه .

لعل السبب في إيجاد هذين البندين هو ما كان قد جرى له « جوجى قسار » وهو أخو « جنكيز خان » على أيدي سبعة أبناء لشيخ كبير السن هو « منكليك » من الاضطهاد والتكيل . وقد تزعم الأخوة السبعة « كلتشو » الذى كان بمثابة الكاهن « تب — تنكرى » . فلم يستطع أحد أن يحد من نفوذهم ، وذلك لقوهم ، الأمر الذى اضطر « جنكيز خان » أن يجمع قوة أرهبهم ، فانتقم من ذلك الكاهن ، الذى أراد أن يكون فوق سلطة الخان ، كما سبق لنا مناقشة هذا الموضوع (١) .

٣ — لا تنفذ عقوبة جزائية على متهم ما لم يعترف بأنه ارتكب الجرم الذى اتهم به .

٤ — إذا أتهم مجموعة من الناس انساناً بتهمة ما ، فإن ذلك المرء المتهم يحاكم ويحقق معه ، ويعذب للتهمة بشهب النار حتى يعترف ، فتصدر العقوبة في حقه حسب جرمه .

(وعند المغول وسائل تعذيبية أخرى كالضرب المبرح وغيره ، وقد عذب شيان بن كويوك وأهل بيته ، عندما أتهموا بالتخطيط لقتل منكوقاآن ، بضربهم بشهب النار ، وأنواع التعذيب الأخرى ، حتى أعترفوا ، فنزلت بهم عقوبة الموت (٢) .

٥ — من أقدم على قتل انسان فإنه يقتل . (هذه الفقرة يبدو لنا أنها بين المغول أنفسهم ، لو رود نصوص تتعلق بالدية لغير المغول كما هو موضح في الفقرتين التاليتين) .

(١) في كتاب لنا مخطوط تحت الطبع بعنوان « بيئة المغول الطبيعيه وحيايت الاحياءية » الدينية ، الفصل الرابع — فقرة ٣ .

W. Rubruck, "The Journey", 147 R.

(٢)

- ٦ — إذا قتل المسلم فان دينه أربعون باليش^(١) .
- ٧ — إذا قتل الصيني فان دينه حمار .
- ٨ — من ارتكب جريمة الزنا ، متزوجاً أم غير متزوج ، مع امرأة ليست له ، روجة أو سرية ، فانه يحاكم تمهيداً لاعدامه .
- ٩ — من ارتكب جريمة اللواط فانه يقتل .
- ١٠ — من يتعمد الكذب لاختفاء جرم يستحق القتل يقتل .
- ١١ — من يسرق سرقة كبيرة (ذات ثمن كبير) فانه يقتل .
- ١٢ — من يتخذ السرقة مهنة يقتل .
- ١٣ — من يسرق سرقة صغيرة ، كسرقة شاة ، يحاكم ، ويجلد مائة جلدة ، (حيث يضرب ضرباً مبرحاً بعصى غلاظ ، كما يضرب الحيوان) .
- ١٤ — من وجد عبداً آبقاً ، فأواه ولم يعده إلى سيده ، فانه يقتل .
- ١٥ — من يأتي إلى المغول ويدعى بأنه سفير ، ولم يكن كذلك فانه يقتل .
- ١٦ — كل من يسحر ، أو يمتن السحر من الرجال أو النساء ، فانه يقتل .
(وقد نفذ هذا الحكم في حق ساحر وساحرة أثناء وجود « ويليم البريكي » في بلاط الخان « منكو » وقد وصف ذلك فيما دونه لنا وصفاً جيداً^(٢) .
- ١٧ — من يتجسس على غيره ، ليكشف شيئاً من حياته الخاصة ، أو سرّاً من أسرارها ، أفراداً كانوا أم جماعة ، فانه يقتل .
- إضافة إلى هذه القوانين ، التي جاءنا بها « ويليم البريكي » ، فقد جاءت اشارات إلى قوانين جزائية أخرى من هذا النوع ، عند ابن وطنه الرحالة

(١) البانش عملة مغولية ذهبية . وكل البتش واحد يعادل ٢٠٠٠ (أنقى) دينار ذهبياً . البانش لمصه يعادل مائتي (٢٠٠) دينار ذهباً . أي أن دنة المسلم تصبح ثمانين ألف (٨٠٠٠٠) دينار ذهباً . انظر الخوئي مبالغاً في هذا ، أنظر « جهانبختاي » ١٦٤١ ، الترجمة الانجليزية ٣٠٧ + . أنظر كذلك « شجرة الأثران » ، الترجمة الانجليزية ٩١ .

(٢) W. Reinck, "The Journey" 104-105, 199-200. See also De Bridda, "The Vinland Map and the Tatar Relation" Ed. by : R.A.Skelton, Yale Univ. Press, 1965, P: 94.

الابيطاني « ماركو بولو » الذي ذهب إلى الصين ، وقابل الامبراطور « قبلاي من تولى » وهو أخو الامبراطور « منكو » الذي قابله « وليم » في منغوليا .
لعل هذه تكون اشارات مختصرة إلى ما كان سائدا لدى المغول في الصين ، طبقوها على البلاد التي خضعت لسلطانهم حديثاً ، لأن القانون الذي يسود البلد المفتوح ، ولو لفترة قصيرة على الأقل ، هو قانون الغالب ، سواء أُنقِص مع قوانين البلد المغلوب أم لم يتفق . ولعلني انجراً ، فيما ظهر لي ، واضع ما جاء عند « ماركو بولو » في صيغة قوانين مكتوبة ، وكلنا نعلم مدى ما وصلت إليه الحضارة الصينية من تقدم في هذه الناحية ، لتكون بالصيغة التالية :

١٨ — من اعتدى على انسان فجرحه ، فانه يعاقب بنفس الجرح ، والجروح قصاص « حيث يقوم المُعتدِي عليه بتنفيذ العقاب بنفسه على الجاني .

١٩ — إذا سرق امرء شيئاً صغيراً في قيمته ، فانه يجلد بعصاة سبع جلدات على الأقل .

٢٠ — إذا سرق امرء شيئين صغيرين في قيمتهما ، فانه يجلد بعصاة سبع عشرة جلدة .

٢١ — إذا سرق انسان ثلاثة أشياء صغيرة في أثمانها ، فانه يجلد بعصاة سبعة وعشرين جلدة . وهكذا كل شيء يضاف إليه عشر جلدات ، ٣٧ — ٤٧ — ٥٧ ... الخ يضاعف الجلد بمضاعفة الأشياء ، عشراً عشراً ، عن كل عقوبة سابقة لها إلى أن يصل إلى ١٠٧ جلدات . (وقد يموت الانسان من الضرب) (١) .

٢٢ — إذا سرق انسان حيواناً يستحق بموجبه القتل ، فانه يحكم عليه بالاعدام ، وينفذ في حقه ، بحيث ينشر بمنشار إلى نصفين .

Pola, Marco, "The Travels of Marco Polo", tr. into Eng., A. RicciEdinburgh, 1932, (١)
P : 176.

٢٣ — إذا سرق انسان حيوانات ، أو وجدت بخورته ، واستحققت القتل نتيجة لسرقته ، وكان في مقدورته أن يشتري نفسه وينجو من القتل ، فعليه أن يدفع عن كل حيوان سرقه تسعة حيوانات من نوع ما سرق ، أو قيمتها ، لقاء كل حيوان ، مع إعادة ما سرق . وإذا لم يستطع ذلك ، فإنه يؤخذ هو وأطفاله ويسلمون لصاحب الحيوان المسروق ، مع الدابة المروقة . وإذا لم يكن لديه أطفال ، فإنه يذبح كما تذبح الشاة^(١) .

من المعلوم أن المفعول لا يتلقون أى شيء فيه غذاء للجسم الإنسان ، مهما كانت نوعية ذلك الغذاء ، حتى العظام يقرضونها ، ويأكلون منها ما يستطيعون فرضه بأنسانهم ، أو بأنبيائهم ، أو طمحه بأضراسهم . كما أنهم يقتاتون ، ان جاع المرء منهم أو عطش ، وخاصة أثناء السفر الطويل ، على دماء حيواناتهم عامة والخيول التي يركبونها خاصة ، وذلك بوخز الوريد ، الذي في الرقبة بآلة حادة ، فيتلقى من نزيف الدم ما يكفيه ، ثم يدلك الوخز ليكتم حتى يقف نزول الدم . وقد سبق لنا مناقشة هذه النقطة ، وذكرنا أن الدم مما يتغذى عليه الانسان المفعول^(٢) .

إذا ، فان مسألة ذبح الحيوان المراد أكله ، واهراق دمه ، يعتبر ، كما يبدو لي ، فيه حرج شديد ، إضافة إلى أنه تبذير واسراف ، حتى أن ذبح وجعل دمه في غرارة ، فقد ي تلف منه شيء ، وفوق ذلك أن المفعول يعتقدون أن الروح تكمن في الدم ، فان أهرق دمه وساح على الأرض وفيها ، ونشف تعتبر روحه غاست في الأرض . لذلك ، فقد جاء نص في « الباسا » يحرم ذبح الحيوان ، المراد أكله ، بهذه الطريقة ، بل ويحدد الكيفية التي يتم بمقتضاها قتل الحيوان بفرض أكله ، والتي يمكننا أن نضع لها صياغة ، على ضوء ما جاء في مصادر مادتنا ومراجعها ، كما يلي :

Ibid, P. 176;

(١)

أنظر كذلك ابن بطوطة « رحلة ابن بطوطة » بيروت ، ١٣١٤ هـ / ١٩٩٤ م ، ص ٢٢٤

(٢) نكلمنا في ، الفصل الثاني ، فقرة (١) . من كتابنا الذي تحت الطبع ، بينة المفعول .

٢٤ — يجب أن تربط قوائم الحيوان ، المراد أكله ، بشكل جيد ، ثم يشق بطنه فيدخل انسان يده إلى حيث يقع القلب ، فيمسكه ويعصره بقوة حتى ينفق ذلك الحيوان^(١) .

لقد كان المسلمون ، ممن دخل مظلة الحكم المغولي ، من أشد الناس معاناة وتأثراً بهذا القرار الوارد في « الياسا » ، إلى جانب قوانين غيره ، كالغسيل أو الاغتسال في الماء الراكد أو الجاري ، كما سيرد معنا ذكر ذلك بعد قليل . ومن سوء حظهم أيضاً أن « جنكيز خان » أناط مهمة الاشراف على تطبيق فقرات « الياسا » وقوانينها ، ومراعاة ما جاء فيها ، والحفاظ عليها إلى ابنه الثاني « جغتاي » الذي قال عنه الجويني بأنه لا يحيد عما جاء في « الياسا » قيد ائلة ، فقد كان أشد المغول غيرة لها ونحساً عليها ، فلا يُتقي انساناً ، مهما كان ، متى خرج عنها ، ولو بمقدار شعرة^(٢) .

ومن سوء حظهم أيضاً أن أغلب الأراضي الاسلامية ، التي خضعت للمغول ، أعطيت لهذا الرجل ، عندما قسم « جنكيز خان » مملكته بين أبنائه الأربعة الكبار ، كما سبق أن ذكرنا ذلك في بحث سابق لنا^(٣) . وفوق ذلك جميعه أن « جغتاي » أنصف بخلال غير حسنة ، وخاصة في تعامله مع مواطني ولايته المسلمين . وكان والده يعلم ذلك ، فأبعده عن العرش المغولي ، خاصة بعد أن ظهرت حماقته أثناء حصار المغول لمدينة « جرجانة » عاصمة الدولة الخوارزم شاهية^(٤) .

لذلك فقد كان موقف « جغتاي » من المسلمين في هذا الخصوص قد بلغ

(١) الجويني « جهانكشاي » ، ١/١٦٣ ، ٢٢٧ ، الترجمة الانجليزية ، ١/٢٠٩ ، ٢٧٣ .

(٢) الجويني ، « جهانكشاي » ، ١/١٦٣ ، الترجمة الانجليزية ، ١/٢٠٩ .

(٣) « سقوط الدولة العباسية » ، ١٤ ، وبعدها .

(٤) نفس المرحع السابق ، ١٣٨ ، وبعدها . كذلك المصادر والمراجع الواردة في حواشي تلك الصفحات .

الغاية من التشدد ، فعلى المسلمون منه أقصى المعاناة وأشدّها ، حتى أن المسلم لا يديح أية ذبيحة إلا خفية ، وقد أجبروا على أكل الميتة ، على حد تعبير الجويني ، ولا يقتسلون إلا ليلاً ، وبصورة غاية في السرية والتكتم^(١) . كما أن هذا المصنف قد أورد الكثير من القصص المتعلقة بذلك ، في أماكن كثيرة ومتفرقة من كتابه ، منذ بسط المغول حكمهم على مشرق العالم الاسلامي عامة ، وبعد تقسيم « جنكيز خان » لمملكته ، وبحيىء ابنه « جغتاي خان » بوجه خاص . كذلك أورد العديد من الحكايات تروى مواقف أخيه « أكتاي » المعاكس ، حيث أتصف بالحكمة ورجاحة العقل ، وفوق ذلك بالحلم والتسامح الواسع في تعامله مع المسلمين وخاصة في هذه الناحية^(٢) .

من عادات المغول وتقاليدهم الا يقتسلوا في الماء الجاري ، والا يغسلوا ملابسهم ، أو ينشرونها في العراء ، لأن ذلك له علاقة بأمر ديني واعتقادات معينة ، أدت إلى خوفهم من المطر ، والبرد والبرق والرعد ، إضافة إلى اعتقادهم بأن الماء الجاري شيء حي ، أي أنه من الكائنات الحية ، وأن له روح . لذلك فالعبث به قد يفسده .

جاء « جنكيز خان » فأكد على هذه الناحية ، ودونها على ما يبدو لنا ، في « الياسا » ، وقد جاءت عند الجويني ، في ثانيا الكتاب ، كغيرها من القوانين ، التي جاءت عنده متناثرة في مصنفه ، حيث لم يضعها ضمن القواعد والفقرات التي ذكر أغلبها تحت عنوان منفرد . وهنا أورد عدة قوانين في فقرة واحدة ، وغايته في ذلك الاختصار ، وعدم تدوينها جميعاً لتلا بطول به المقال ، كما ذكر هو ذلك .

لذلك ، فقد رأيت من الأنسب أن أعيد صياغتها ، كاجتهاد شخصي ليس إلا ، على شكل فقرات ضمن الاطار العام لما أوردناه من هذه القوانين . لعل

(١) الجويني ، جهانگشاي ، ٢٢٧/١ ، الترجمة الانجليزية ٢٧٢/١ .

(٢) نفس المصدر ، ١٦١/١ ويهدا ، الترجمة الانجليزية ٣٠٤/١ ويهدا .

هاتيك البنود تكون قد جاءت في « الياسا » بصيغة تتضمن في معناها العام ما يلي :

٢٥ — لا تغسل الملابس حتى تبل ، « لأن في عملها اتلاف لها وتبدير ، كما يبدو ، اضافة إلى الاعتقاد الديني ، كما ذكرنا ذلك أعلاه » .

٢٦ — من يغسل في الماء الجارى يقتل .

٢٧ — من يغسل يديه ، أو شيئاً من جسمه في الماء الجارى يقتل ، (وعندما يرغب المرء غسل يديه ، أو الشراب ، فلا بد أن يعترف من الماء باناء ، فيضع الماء في فيه فيشربه أو ينثر الماء من فيه على يديه أن أراد غسلهما ، أو غسل أى جزء من بدنه) .

٢٨ — من يعترف ماءً من مجراه بآنية من ذهب أو فضة ، فإنه يقتل .

٢٩ — من يغسل ملابسه في الماء الجارى ، أو ينشرها في العراء لتجف ، فإنه يقتل .

٣٠ — من يتبول في الماء الجارى فإنه يقتل .

أشار الجويني بأن هذه القوانين منصوص عليها بالألا ترتكب محظوراتها في فصل الربيع والصيف . وقد علل ذلك بأن مواسم الأمطار تأتي في بلادهم في هذين الفصلين^(١) .

لو رجعنا إلى المصنفات الأخرى المعاصرة ، والتي أعتمدنا عليها في بحثنا هذا ، كمصنف « جون الكريني ، وويليم البريكي » وغيرهما ، لما وجدنا الأمر هذا محرماً فقط في فصل بعينه ، بل ربما كان عاماً ، وشاملاً في كافة الفصول ، صحيح أن مواسم الأمطار هناك في الربيع والصيف ، ولكن هذا لا يمنع أن يكون التحريم بشكل دائم ، علماً بأن الجويني علل ذلك لأسباب دينية

(١) الجويني ، « جهانكشاي » ١٦١:١ ، الترجمة الانجليزية ، ٢٠٤:١ — ٢٠٥

(٢) نفسه ونفس الصفحات . أنظر كذلك : ١٠٣ : W. Rubruck "The Journey..."

وعقائدية ، مصدرها الخوف من أن يؤدي ارتكاب ذلك المحدث إلى غضب اله
المطر والرعد والبرق ، فتزداد هذه الأمور ، حتى أنه عندما يقصف الرعد ،
فإنهم يجهنون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت ، وخشية أن يختطف
البرق أبصارهم . وأضاف بأنه عندما ترعد السماء وتبرق ، فإنهم يصبحون
بُكماً صامتين كالحيثان في جوف الماء . وإذا ما أصيب إنسان بصاعقة فإنهم
يطردون كافة قبيلة ومن يلوذ به بعيداً عنهم ، ولمدة ثلاث سنوات ، وفي
خلال تلك المدة لا يسمح لأى واحد منهم أن يدخل مسكن الأمير . وإذا
أصيب حيوان من بين قطع ، فإنهم يطردون بقية ذلك القطيع عنهم لمدة
أشهر ، وبعداً عنهم . أما وضعهم من ناحية التكوين الغذائى فإنهم لا يأكلون
الطعام خلال المدة المتبقية من ذلك الشهر الذى وقعت فيه الحادثة ، وفي نهاية
ذلك الشهر يعقدون احتفالاً كبيراً ، ابتهاجاً بنهاية أيام ذلك الشهر العvisية ،
التي مرت بهم^(١) .

(١) نفس المصادر السابقة والصفحات

« الياسا الدينية » :

سبق لنا أن ناقشنا موضوع الديانة في المجتمع المغولي ، ووجدنا أن المغول يؤمنون بإله واحد ، أهلي ، سرمدي ، خالد ، خالق كل شيء ، ومبدع الكون ، وهو الرازق ، والمعطي ، والمانع ، كما ورد على لسان الامبراطور « منكو » مخاطب « وليم البربركي » سفير الملك الفرنسي « لويس التاسع »^(١) . ورغم ذلك فإن هذا الاعتقاد لم يمنعهم من عبادة آلهة أخرى ، كالشمس ، والقمر ، وغيرها من الظواهر الطبيعية وغير الطبيعية ، التي خلقها الله وقتلها . ولذلك فقد صنعوا التماثيل لآلهة أخرى . وفوق هذا إيمانهم العميق بالخرافات والخزعبلات ، الأمر الذي نتج عنه أن أصبحوا شديدي التطير ، يؤمنون بالقول الحسن والنفس . ولقد رأينا سابقاً كيف كان كهنتهم ، رجالاً ونساءً على حد سواء ، يلعبون دوراً بارزاً في حياة مجتمعهم بشكل عام^(٢) . لهذا السبب نجد أن « جنكيز خان » يتطرق إلى هذه الأمور في « الياسا » ، حيث فرض احترام كل من يخدم ديانة ، أيا كانت ، وجعلهم أحراراً ، لا يكلفون بأي عمل من أعمال الخان ، أو الدولة ، وأعطاهم حق الدخول عليه وبدون امتئذان ، وإذا ارتكب أحدهم ذنباً ، مهما كان ، لا يعاقب عليه ، كل هذا خلاف بقية أفراد طبقات المجتمع المغولي في مجموعه . وقد جاء نص عند ابن العبري ، في هذا الشأن كما يلي :

« ولما علا شأن جنكيز خان أرسل إلى جميع شعوب الترك ، فمن أطاعه وتبعه سعد ومن خالفه خذل . وأنعم على « تب تنكري » وذريته بأن جعلهم تركمخانية وهو الحر الذي لا يكلف بشيء من الحقوق السلطانية ، ويكون ما يفتن من الغزوات له مطلقاً لا يؤخذ منه نصيب للملك ، وزاد هؤلاء (يعني رجال الدين) أن يدخلوا على الملوك بغير إذن ولا يعاقبوا على ذنب إلى تسعة ذنوب »^(٣) .

W. Rubruck : The Journey... 195.

(١)

(٢) أنظر الفصل الرابع في الفقرات ١ ، ٢ ، ٣ ، من كتابنا تحت الطبع ، بيئة المغول الطبيعية . تلخ .

(٣) ابن العبري « تاريخ مختصر الملوك » ٣٣٧ .

كان المغول عامة ، وه جنكيز خان « خاصة ينظرون إلى الأديان المختلفة على أنها عدة وجوه لعملة واحدة ، وطرق متشعبة ، ومختلفة تقود كلها إلى هدف واحد ، وهى عبادة الاله الخالد ، الأبدى الوجود ، المترجع على عرش فوق السماء الزرقاء . من هذا المنطلق لم يُميّز أصحاب دين على آخرين ، ولم يضع ديناً فوق دين ، بل نظر إليها وإلى أصحابها كل ذلك بنظرة متساوية . فقد كان ينظر إلى المسلمين بعين الرضا والاحترام ، كما كان يمنح نفس المكانة للمسيحيين والوثنيين . أما نظرتة إلى العلماء والمثقفين والاداريين ، فقد كانت نظرة اجلال وتقدير ، واحترام . وعلى هذا المتوال سار أبنائه وأحفاده ، رغم اعتناق بعضهم لهذا الدين ، أو ذاك ، أو بقاء البعض الآخر على ديانة والآباء والأجداد ، وهذا ما أشار إليه الجوينى ، جاء به كشيء منصوص عليه فى « الياسا » . ولعل هذا الاحترام من قبل أبناء « جنكيز خان » وأحفاده ، للأديان المغايرة لما يعتقدونه لورود نص له فى « الياسا » حيث جاء به الجوينى قائلاً بأن أبنائه وأحفاده يجب ألا يحيدوا عما جاء فى « ياسا جنكيز خان » وهى :

— يجب أن ينظروا إلى كافة الأديان على أنها شيء واحد ، وإلا يميزوا واحداً على الآخر (١) .

أما ابن العبرى « بارهبروس » فقد أورد هذه الفقرة تحت رقم (٢) عنده ، على نحو مشابه إلى ما جاء عند الجوينى ، إلا أنه أضاف بأنه :

— يجب أن يمتنوا الشر والأشرار . « كما أضاف بأن المغول أحبوا المسيحيين فى أول الأمر ، إلا أنهم فيما بعد أصبحوا لا يطيقون تصورهم ، فقد تحولوا (يعنى المغول) إلى مسلمين ، وباعداد هائلة » (٢) .

(١) الجوينى . « جهانگشاي » ١٨٠١ ، الترجمة الانجليزية ٣٦١ .

"The Chronograph The Kings of the Arabs" ٣٥٤.

(٢)

كما أن المؤرخ الأرمني « ماهاكيا Mahakia » أورد مسألة تسامح المغول الدينى ، ونظرتهم المعبرة تجاه رجال الدين ، الذين سباهم خدام الله وعبيده ، مع غيرها من القوانين ، وعقوباتها ، مثل : الكذب ، والزنا ، والسرقه ، وغير ذلك . إلا أنه أضاف أمراً آخر ، وهو إعفاؤهم وأماكن عباداتهم من الضرائب الحكومية^(١) .

بناءً على ذلك يمكننا أن نضع صيغة للقوانين المنظمة لهذا الجزء من « الياسا » ، اعتماداً على ماورد في مصادر ، الأولى التى تسمى لنا العثور عليها ، بشكل نحاول فيه أن يتضمن نحوى روايات هاتيك المصادر مجتمعة ، وذلك على النحو التالى :

١ — يجب أن ينظر إلى كافة الأديان نظرة احترام وتقديس ، وعلى قدر المساواة ، فلا يفضل دين على آخر ، أو أن تحايى ملة على غيرها .

٢ — يعامل رجال كل ملة ، وخدامها ، بكل تقدير واحترام ، ويعفوا من جميع الخدمات ، التى يقدمها الأفراد العاديين إلى الدولة ، لأنهم شفاعونا (حسب زعمهم) عند الله .

٣ — يجب أن ينظر إلى أماكن عبادة كل دين نظرة اجلال وتقديس .

٤ — يعفى من الضرائب ومن للخدمات العامة التى تقدم للدولة ، جميع المنقطعين لعبادة الاله الأبدى ، الخالد البقاء ، لأنهم نذروا حياتهم للزهد ، والتسك ، والتعبد لله « وهذه الفقرة تشمل من المسلمين : أئمة المساجد ، وخدامها والقيمين عليها ، والمؤذنين والقراء والمعلمين للقرآن والحافظين له والمنقطعين للعبادة » وتشمل من فى حكمهم من اتباع الأديان الأخرى ، وكذلك كل من يقوم على اعداد القبور ، وعيشة الموتى ، واعداد الجنائز ، والترتيب لها لموارثها إلى مثواها الأخير كتغسيل الميت ، وتحنيطه ، وتكفينه ، والاشراف على موارثته ، ومن فى حكمهم من أصحاب الديانات الأخرى » .

(١) Rusanowsky, "Fundamental", P. 85. Parkanov "The History of the Mongols Based on the Armenian Annals" see also W. Robruck "The Journey," 121 - 125; J. Carpith, "The History," 14.

« الياسا والآداب العامة » :

كان هناك العديد من التقاليد والأعراف العامة تسود المجتمع المغولي قبل ظهور « جنكيز خان ». ومع ذلك نجد بعض المصنفين يدرجونها تحت قائمة القوانين التي نسبت إلى هذا الخان المغول . لعل من أهم هاتيك القوانين مسألة أحقية المسافر ، الذي يمر يقوم يأكلون ، مشاركتهم طعامهم ، حتى وإن لم يدعوه إلى ذلك ، وبدون أن يكون هناك سابق معرفة بعضهم ببعض . ثم مسألة واجبهم أن يدعوه لمشاركتهم ، والافساح له بينهم ، حتى دون سابق معرفة أيضاً ، هذا بالإضافة إلى فقرتين أخريتين ، يظهر أن الخان اضافهما لأسباب سنشرحها عند تناول كل واحدة من ذلك .

من المعروف بين المغول أن كل من صادف انساناً واحداً ، وهم يأكلون طعاماً لهم ، سواء أكان المار رجلاً أو أكثر ، فإن له ، أو لهم ، الحق بأن يزلون مع من يأكل ويشاركونه مأدبته ، أيأ كانت ، وبشكل جماعي ، كما أن من واجب أصحاب الأكل ، أو صاحبه ، أن يدعو كل من يمر به بأن يجلس ، وأن يأكل معه سواء قبل البدء فيه ، أو أثناء ذلك . وقد وقع شيء مماثل لهذه الحادثة ، لوالد « جنكيز خان » « يسوكاي بهادر » ، حيث وجد ، في آخر سفرة له ، قوماً من التتر يأكلون من طعام لهم ، فجلس ، وشاركهم فيما كانوا يأكلون ، سواء دعوا أم لم يدعوه . وهنا تذكر الروايات أن التتر عرفوه ، وقد ظن هو أنهم لم يعرفوه ، فدرسوا له سماً بطريقة ، أو بأخرى ، فيما قدم له من أكل ، وذلك للعداوة التي كانت متأصلة فيما بينهم « بين المغول والتتر » فمات « يسوكاي بهادر » من أثر ذلك السم^(١) .

هذه الحادثة جعلت « جنكيز خان » على ما يظهر لنا ، يدون هذا العرف

(١) أنظر : كتابنا « سقوط الدولة العباسية » ٥٩ ، ٦٦ . أما عن المغول والتتر وعلاقتها ببعضهما فانظر : رشيد الدين ، جامع التواريخ ٥٧/١ — ٧٠ ، كذلك ، ماورد في حواشي الفرجة الأول من مصادر ومراجع فيما يتعلق بهذا الموضوع .

المغوى كفقرة من الفقرات الواردة في « الياسا » ، ثم يضيف إليها فقرتين أخيرتين ، كضابط لها وصمام أمان ، وكلا يتركها هكذا ، لتصبح مجازاً ، وفرصة ، لدوى النفوس الخاقدة لتنفيد أغراض عدوانية كنتك التي وقعت ثوالده . فجاءت تلك الفقرة تحتم على كل صانع طعام ، أو صاحب أكل ، يقدمه لأحد من الناس ، فرادى كانوا أم جماعة ، بأن يبدأ هو أولاً في الأكل ، ويتناول مما سبقه إلى أضيفه ، كما أنه يحق للضيف الا يأكل من طعام رجل ما لم يبدأ صاحبه أولاً بالأكل منه .

يظهر لنا أن « جنكيز خان » رأى من الحيف والأجحاف في حق المُطعم ، أن يستغل المسافر ، أو المسافرين ، الذين يمرون على رجل ويشاركونه طعامه ان يستحوذوا عليه كله ، أو على أغلبيه ، انطلاقاً من مبدأ هذا العرف ، أو التقليد ، لذلك نجده يضع له ضابطاً في فقرة أخرى ، حيث حددت بالآبستأثر واحد من الناس من الأكل بأكثر من غيره ممن يشاركه فيه . ومن أخذ مضغاً من طعام فلم يتلعه ، أو غص بها ، فإنه يقتل . إذاً فلم يأت ذلك الحان بجديد هنا ، فيما يتعلق بالفقرتين الأخيرتين ، إلا أنه جعلها قانوناً ضمن « الياسا » .

بناءً على ما سبق نقاشه يمكننا أن نصيغ ما سبق ذكره ، من بنود على النحو التالي :

- ١ — يحق لكل مسافر أن يشارك أى انسان يجده في طريقه يأكل طعاماً له ، دون أن يتلقى دعوة منه .
- ٢ — يجب على كل صاحب طعام يمرج عليه مسافر دعوته إلى مشاركته ما يأكل .
- ٣ — يحتم على المسافر المدعو إلى تناول طعام أن يلبى الدعوة ، وأن يشارك صاحب الطعام أكله .
- ٤ — إذا جلس قوم على طعام ، فليس لواحد منهم أن يأكل أكثر من غيره ، ومن يفعل ذلك يقتل .

٥ — يجب على صاحب الطعام أن يأكل منه قبل أن يشرع المُطْعَمُونَ في الأكل من طعامه .

٦ — يحق للمُطْعِم أن يرفض أكل ما قدم له من طعام ، ما لم يأكل منه صاحبه أولاً .

« الياسا » والتنظيم العسكري عند المغول :

أن الدارس لتاريخ المغول ، قبل ظهور زعيمهم « تيموجين » وتوحيد قبائلهم المختلفة ، تحت رئاسته ، وتدييره وسلطانه الشخصي بوجه عام ، وتاريخ صراع هذا القائد ، حتى اعلانه « جنكيز خان » عليهم على وجه الخصوص ، ليجد بأن ولاء أية قبيلة من قبائل ذلك المجتمع ، بل ولاء أى فرد من أفرادها ، لأى زعيم ، يرتبط ارتباطاً وثيقاً ، بل وأساسياً ، بما يمتلكه ذلك الزعيم من ثروة عينية ، يضعها بين يدي اتباعه ومريديه ، وتحت تصرفهم ، وفوق ذلك كله مدى قوته وحسن تدييره وحكته في قيادة المعارك ، لأن ذلك قد يقود إلى الانتصارات الدائمة على الخصوم في ميادين القتال ، ثم أسر الأعداء وسلبهم ما يملكون ، فهذا يجعل أيديهم ممتلئة على الدوام بالغنائم . إضافة إلى بعض المؤهلات الشخصية الأخرى ، كالشجاعة ، والجزم ، وال ضبط الإدارى ، وإن كانت هذه الصفات عندهم أمراً ثانوياً . فقد رأينا اتباع « تيموجين خان » ينفضون عنه عندما هزم أمام أعدائه ، بزعامة « أونك بخان » ملك « الكرايت » وحلفائه ، حيث لم يبق معه سوى عدد لا يتجاوز مجموعهم عدد أصابع اليدين ، ثم يعودون إليه في غمضة عين ، بمجرد بلوغهم نأ يفيد بأنه أصبح يمتلك عدداً كبيراً من الخراف . لذلك فقد كانت تجربة « جنكيز خان » مع قومه مريية ، لدرجة أفقدته كل شئ ، وهو مازال في أول مشروع يؤسس ملكاً له . ولولا ظروف معينة ، ظرأت لانهى « تيموجين » ومعه أنهت حياته ، وقوته ، وقد سبق لنا مناقشة هذه النقطة في بحث سابق^(١) .

(١) سقوط الدولة العباسية ٦٩ — ٧١ ، ٩٠ — ١١٤

بناءً على هذا ، نجد « جنكيز خان » يخطئ لدوره تكرر شيء من هذا ، فيستغل ، على ما يبدو لنا ، ذلك الاجتماع العام ، عندما توج « جنكيز خان » ، باصدار مجموعة قرارات ، ذات فعاليات قوية ، لدعم نفوذه ، وسلطانه ، وكل من يحتل منصب الخان من أبنائه وأحفاده ، وكل هاتيك القرارات صريحة العبارة في تحريم التلاعب بالولاء ، بل تؤكد جميعها على الانضباطية والولاء له ، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر . ولقد جاء العقاب صارماً لمن يهرب ، أو يتخلى عن سيده أو رئيسه المباشر ، أو يتراخى في قتال الخصوم ، أو لم يسارع في انقاذ رفيق له قد أسر ، مهما كلفه ذلك . كل هذه الأمور ستضح لنا في فقرات قانونية ، يذكر بأنها جاءت في « الياسا » .

لقد كان ذلك النظام يتضمن المراقبة الشديدة ، وبشكل دائم وفي غاية من الحزم ، للحيلولة دون الفوضى واللامبالاة ، وتفرض الانضباطية ، في نظام صارم يحول دون تحول فرد أو جماعة من فصائلهم إلى فئات من الكتل العسكرية المغولية الأخرى . ثم فوق ذلك كله ، اشغالهم الدائم بالفتوحات والتوسع ، لكسب أراضي جديدة لامبراطوريتهم ، أما إذا لم يكونوا مشغولين بالغزو والفتح ، فإن نظاماً قد أستخدم لهذا وهو اشغالهم بالصيد ، كتمرين عسكري ناجح جداً ، إذ أن المتهاون فيه يعاقب بالموت ، اضافة إلى فوائد غير ذلك ، كما سنرى فيما بعد .

إن أول نظام عمل به « جنكيز خان » كأسس الانضباطية ، وقتل الفوضى ، هو أنه قام بتقسيم الشعب ، بأسره إلى النظام العشري ، وأصدر بذلك قرارات يمكننا استنتاجها مما جاء به كل من الجويني وابن العبري (وهو بارهبروس) اضافة إلى أن شيئاً من هذا جاء عند « جون الكريني » . ولعل هاتيك القرارات أو الاصدارات الخائية ، التي تذكر مصادرها بأنها جاءت في « الياسا » تكون قد جاءت بالصيغ التالية :

١ - تقسم الأمة إلى عشرات ، وإلى مئات ، وإلى ألوف ، وإلى عشرات ألوف ، يقوم على رأس كل تسعة رجال منهم عاشرهم وهو عريفهم ، ويعين على عشرة عرفاء واحد من بينهم كرئيس أعلى على مائة (أى على عشرة عشرات) ، ثم يتم اختيار واحد من بين الرؤساء العشرة لفصائل المائة ليكون قائداً لهم ، وبذلك يصبح قائداً لألف رجل ، وأخيراً ينصب رجل واحد من بين مجموع رؤساء الألوف العشرة ليكون قائداً عاماً « نويان » أى أنه قائد لـ Tumen .

أوضح « جون الكرينى » ، فى مكان آخر ، المسؤولية الهرمية لهذا التقسيم ، بشكل أكثر دقة ووضوحاً ، فاعتبرته مكملاً لما نحن بصددده ، حيث يقول بأن الرؤساء الكبار هم الذين يحددون مراكز قادة الألوف وسلطانهم ، كما أن قادة الألوف هم الذين يعينون مسؤوليات قادة المائة ومواقع تمرركزهم ، وقادة المائة هم الذين يوزعون واجبات قادة العشرات وصلاحيات كل فرد منهم^(٢) . وقد أشار هذا المصنف فى مكان آخر إلى أن هذا الأمر هو من القوانين التى أصدرها « جنكيز خان »^(٣) . من القرارات الأخرى كذلك ما يلي :

٢ - لا يجوز مطلقاً ، وتحت أى ظرف مهما كان قاهراً ، لأى رجل أن ينتقل من فئة التى ينتمى إليها ، إلى مجموعة أخرى ، سواء من العشرات إلى المائة ، أو من الأخيرة إلى مجموعات الألوف ، أو من هذه إلى فصائل عشرات الألوف ، مهما كانت الأسباب ، ومن يفعل ذلك يحاكم على ملاءة تمهيداً لاعدامه ، كذلك : لا يسمح ، تحت أى ظرف من الظروف ، لأى فرد ينتمى إلى أية مجموعة ، أن يهرب من مجموعته إلى أى من المجموعات الأخرى .

(١) أنظر فى هذا الخصوص بعض مصادر مادتنا الأولى مثل « الجوى » ، « جهانكشاي » ، ٣١/١ ، الترجمة الانجليزية ٣١/١ ، ابن العبري « تاريخ مختصر الدول » ، ٣٥٤ ، كذلك J. Carpini ، "History..." ، 32 - 33 .

J. Carpini ، "History..." ، 27 .

Ibid. ، 26 .

(٢)

(٣)

ومن يفعل ذلك فإنه يحاكم على ملأ ، ويمقتل ، كذلك : أن أى عريف من عرفاء العشرات ، أو رئيس من رؤساء المئات ، أو قائد من قواد الألوف ، أو قائد عام من قادة العشرة آلاف يقبل في مجموعته رجلاً ينتمى إلى غيرها ، فإنه يحاكم على ملأ من القادة الآخرين ، ثم يقتل ، كذلك : أن من يقوم بايواء جندى ، أو قائد آتق من مجموعته ، فإنه يحاكم على ملأ ، ثم يقتل ، حتى وإن كان الهارب ، قائداً أم جندياً ، من أبناء « جنكيز خان » فإنه يقتل ، أن هو قبل أحداً في مجموعته ، أو أوى هاربياً ، أو كان هو الهارب .^(١)

وقد طبق هذا القرار ، مع غيره من القرارات الأخرى ، على أبناء الخان نفسه ، وأخوانه وذويهم ، كما يطبق على أقل رجل في الدولة ، فلا فرق بين فقير أو غنى ، أو رفيع أو وضع ، كل ذلك ليتفادى أى انتهاك لـ « الياسا » ، كذلك :

٣ - لا يجوز لأى امرء أن يتدخل عن قائده ، كما أن القائد ليس له الحق ولا يستطيع أيضاً أن يطرد أحد رجاله من مجموعته^(٢) .

إذا كانت هذه قرارات « جنكيز خان » جاءت في « الياسا » تحدد مسؤولية كل فرد وحقوقه وواجباته مع من تحته ومع الذى فوقه ، كتنظيم انضباطى ، في حركات الجندى ومسكراته ، فكيف كانت علاقته بغيره في ميدان المعركة مع زملائه ، وكيف يتعامل مع عدوه ؟ مادام قد وضع هذا الخان كل شيء في دولته ليجد سلطانة ويقوى نفوذه ، في شكل قرارات ، فإنه ، بكل تأكيد ، لابد أنه جعل الأولوية في قراراته ، الواردة في « الياسا » تتعلق بالقتال ، وشؤون الجندي في ميدان المعركة ، ومنازلة الخصوم ، وهى أمور هى العمود الفقرى للإمبراطورية المغولية وعمارها ، بل أن أكثر من تسعين في المائة من نشاط المغول هو القتال ، وغرض المعارك ، واحدة بعد

(١) الجوينى ، « جهانشاهى » ٣٤/١ ، الترجمة الانجليزية ٣٣/١ كذلك بارههوس ، تاريخ مختصر الملوك ، ٣٥٥ فقرة ٧ .

(٢) نفس المصادرين السابقين وصفحاتهما . كذلك انظر « شجرة الأثرى » ٩٥ - ٩٦ .

أخرى ، وبشكل متواصل لأكثر من مائة سنة . إذا فلا بد أن يكون هناك أمور قانونية ، صدرت بموجبها قرارات خاتية في هذا الشأن .

بما جاء به لنا « جون الكرينى » يمكننا استنتاج بعض هاتيك القرارات العسكرية ، وبالتالي ، وكاجتهاد شخصى فقط ، لعلى اقتباز وبعذر شديد واقترح صياغتها ، كشيء يذكر بأنه ورد له ذكر فى « الياسا » . والذي جعلنى أقول ذلك هو صراحتها ، وثقل وطأها ، وشدة عقوبتها ، كل ذلك يوحى بأنها من وضع ذلك الحان ، وبعد تجربته المريرة مع « أونك خان » وحلفائه ، فى أول صراعه لتكوين امبراطوريته ، والتي كاد أن يذهب ضحية الفوضى العسكرية فى صفوف جنده . إضافة إلى أن هذه الأمور لم تكن مألوفة قبله ، على ما بدا لى من خلال اطلاعى القاصر . من هاتيك القرارات ما يلى :

٤ — أن من يفر من ميدان المعركة أمام العدو يقتل ، وإذا قام رجل ، أو اثنان أو ثلاثة ، أو حتى أكثر من ذلك ، وهم من ضمن مجموعة العشرة ، فولوا العدو ادبارهم فانهم يعدمون جميعاً ، كذلك :

٥ — إذا هربت كل المجموعة ، المكونة من عشرة ، فينتحم على بقية المجموعات الأخرى المكونة للمائة أن تشهقروا إلى الوراء وبانتظام ، وإذا لم يفعلوا ذلك فانهم يقتلون ، (بمعنى أنه يجب على كافة الكتيبة العسكرية أن تنظم انسحابها ، وبشكل جماعى متفق عليه بين قادة العشرات ، وقائدهم الكبير ، وإلا فالذين يفرون من أمام العدو يقتلون . فأما اقدام جماعى ، أو انسحاب جماعى ، وعلى أى وجه ، وإلى اية ناحية ليكونوا منظمين حتى فى الانسحاب^(١) . كذلك :

٦ — إذا أقدم رجل أو أكثر على اقتحام صفوف الأعداء ، يقاتلونهم بمسارعة ، فانه يتوجب على البقية الباقية من أفراد المجموعة أن يفعلوا مثل ما فعل أصحابهم ، ومن لم يتقدم فانه يقتل ، كذلك :

J. Carpin, "History" , 46 - 47.

(١) ، (٢)

٧ — إذا أسر الأعداء واحداً ، أو أكثر ، فإن على بقية رفاقهم من العشرة ، أن يسارعوا لإنقاذه ، حتى لو تطلب الأمر أن يقعوا في الأمر أنفسهم ، ومن لم يفعل ذلك يقتل ، كذلك :

٨ — كل من يترك رفيقه ، في حالتي الهجوم على الأعداء ، أو الانسحاب والتقهقر بانتظام ، وما لم يكن الأمر جماعياً ، تنزل بهم العقوبات الرادعة ، حيث تقوم فرقة مغولية من المقاتلين فتلاحق الكتيبة المنهزمة فتسقطها بوابل من سهامها القاتلة ، حتى تقضى كافة المهزمين ، بينما يواصل الباقون القتال^(١) .
كذلك :

٩ — كل من يترك قتال الأعداء ، بعد هزيمتهم ، ثم يشرع في السلب والنهب ، وقبل أن يتم القضاء على الخصوم نهائياً ، فإنه يقتل دونما شفقة بحيه أو رحمة بدويه^(٢) ، كذلك :

١٠ — من نسي متاعه ، أو وقع منه شيء ، أثناء نزال العدو وخصامه ، وفي حالتي الهجوم أو التربص بالأعداء ومحاولة جرهم إلى كمين معد لهم ، تحت مكيدة الانسحاب الظاهري ، أو سقط من سلاحه شيء ، كرمح ، أو سيف ، أو قوس ، فإنه يتحتم على رفيقه المقاتل الذي يجرى أو يسير خلفه ، راكباً كان أم ماشياً ، أن يقف ، أو ينزل أن كان راكباً ، من على ظهر دابته ويأخذ ما سقط من صاحبه أو نسيه ، وأن يعيده إليه ، ومن لم يفعل ذلك فإنه يقتل ، كذلك :

١١ — لا يشترك قادة الجيش العامين في القتال ، بل يجب على كل قائد عام « نويان » أن يظل بعيداً وفي مكان مناسب ، بحيث يدير سير المعركة منه .
كذلك :

١٢ — من يطعم أمير حرب أو يسقيه ، أو يكوه ، دون موافقة أسرته ، أو علمه فإنه يقتل ، كذلك :

١٣ — من يأوى أسيراً هارباً ، ولم يعده إلى أسرته فإنه يقتل .

J. Carpini, "History. II", 46- 47

(١) ، (٢)

J. Carpini, "History. II", 46- 47

(٣)

الخاتمة :

درسنا في هذا البحث المتواضع ، بعض الفقرات التي جاءت في ما عرف في التاريخ بـ « الياسا أو القوانين » والتي تنسب إلى جنكيز خان ، فقسمناها إلى أقسام ، حسب اختصاص كل فقرة ، أي أن كل مجموعة جعلناها مستقلة لعلاقتها بموضوع واحد . فدرسنا الفقرة التي تخص الخان ولقبه وسلطاته ، التي يستمد منها من الجمعية العمومية الشعبية ، وكذلك نظرة « الياسا » الى المجتمع الدولي . ثم أتينا بعد ذلك بكل فقرة من فقراتها ، وهذا حسب اجتهادنا الشخصي وما أمكننا استنتاجه ، لها علاقة بالجنايات تحت عنوان « الياسا الجنائية أو العقوبات الجنائية » ، وكل ما يخص النواحي الدينية جمعناه وأدرجناه تحت « الياسا الدينية » . هذا بالإضافة إلى أمور تتعلق بالآداب العامة ، فاقترحنا أن يكون « الياسا والآداب العامة » ، وأخرى ذات مسائل عسكرية فأتينا بها كوحدة مستقلة تحت عنوان « الياسا والتنظيم العسكري عند المغول » .

وفي الختام رأيت أن أنوه إلى حقيقة مهمة هي : أن هناك قوانين ، غير هذه التي تطرقتا لها ، ورد لها ذكر ، بشكل أو بآخر ، في بعض المصنفات الأولية المعاصرة المتعلقة بتاريخ المغول ، أو ماله صلة به . من هاتيك القوانين ما يذكر أموراً إدارية ، أو سياسية أو تجارية أو البريد وخدماته ، أو مسائل اجتماعية ، كالموارث وواجبات الفرد وغيرها . لعلها تجد من يدرسها أو بعضها ، بشكل أو بآخر ، من باحثينا في العالم العربي ، ممن له اهتمامات . فيتطرق إلى ما بحثناه بالنقد البناء ، لعله يساعدنا في تكوين قاعدة أو فكرة شمولية لنخرج بنتائج ودراسات أفضل من هذه التي أتينا بها هنا ، وهي جهد المقل .

والله من وراء القصد وهو المستعان

مصادر البحث ومراجعته

أولاً — المصادر القديمة :

- أ — المخطوطات
- لغة المصدر
- عربية
- العمرى ، شهاب الدين بن فضل الله
« مسالك الأبصار في ممالك الأمصار » : غطوطة أيا
صوفيا (بمكتبة السليمانية) ، رقم ٣٤٣٩ .
- ب — بلغة اسلامية (عربية وفارسية)
- عربية
- ابن بطوطة ، محمد ،
« رحلة ابن بطوطة » ، بيروت ، ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٤ م
- الجوزجاني ، القاضي منهاج الدين سراج ،
« طبقات ناصري » تحقيق عبد الحمى حبيبي ، كابل ، ترجمة الانجليزية
١٣٤٣ هـ . ش حققه وترجمه إلى الانجليزية ، الميجر /
هـ . ج . رافرن ، لندن ، ١٢٩٨ هـ / ١٨٨١ م ،
أعيدت طباعة الترجمة الانجليزية في عام ١٩٧٠ م .
- فارسية
- الجويني ، علاء الدين عطا ملك ،
« تاريخ جهانكشاي » تحقيق الأستاذ : ميرزا محمد بن
عبد الوهاب القزويني ، طبعة لندن ، ١٣٢٩ هـ / ١٩١١ م
١٣٣٤ هـ / ١٩١٦ م ، ١٣٥٥ هـ / ١٩٣٧ م . ترجم إلى
الانجليزية على يد الأستاذ الدكتور / ج . أ . بويل ، تحت ترجمة الانجليزية
عنوان : « تاريخ فاتح العالم » ، مطبعة جامعة مانشستر ،
١٩٥٨ م .
- رشيد الدين ، فضل الله الوزير بن عماد الدولة ،
« جامع التواريخ » : ١ من بداية قبائل المغول حتى نهاية فارسية
حكم تيمور قآن ، ٢ من بداية سلطنة هولوكو خان

حتى نهاية حكم غازان خان ، تحقيق/ب . كريمي ،
طهران ، ١٣٣٨ هـ . ش .

— رشيد الدين (مولير ، د . ج . ميتلند) ،

فارسية « دراسة وترجمة جامع التواريخ لمؤلفة رشيد الدين فضل
ترجمة الانجليزية الله الخاين بالقبائل التركية والمغولية » : أطروحة قدمها
مولير إلى جامعة لندن ، مدرسة الدراسات الشرقية
والاخرقية ، لندن ، ١٩٥٧ م لنيل درجة الدكتوراه .

— خواتم أمير ، غياث الدين بن همام الدين ،

فارسية « تاريخ حبيب السير في أخبار أفراد بشر » ، تحقيق/م . د .
سياق ، طهران ، ١٣٣٣ هـ . ش .

— ابن العبري ، كريكوري أبو الفرج ،

السرانية « تاريخ مختصر الدول » ترجمه المؤلف من اللغة السرانية
وترجم إلى العربية حققه ، صالحاني ، بيروت ، ١٩٥٨ م .
العربية

— القزويني ، حمد الله المستوفى ،

فارسية وله « التاريخ المختار ، أو التاريخ المنتخب تاريخ كزیده » تحقيق
ترجمة الانجليزية نوائى ، طهران ١٣٣٩ هـ . ش . ، ترجمه إلى الانجليزية
الأستاذ الدكتور/أى براون ، لندن ، ١٩١٣ م .

— (مجهول المؤلف) ،

صيبه مترجم « تاريخ المغول السرى » ، « تاريخ سرى مغولان » ترجمته
إلى الفرنسية من الطبعة الفرنسية (طبعة باريس ، ١٩٤٩ م) إلى اللغة
ومنها إلى الفارسية الدكتور/شيرين بياني ، طهران ، ١٣٥٠ هـ . ش .
الفارسية

- (مجهول المؤلف) ،
« شجرة الأثر » حققه وترجمه إلى الإنجليزية ،
الكولونيل ميلر ، لندن ، ١٨٣٨ م .
فارسية
مترجم إلى
الإنجليزية
- المقریزی ، تقی الدین أحمد ،
« المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار » ، بيروت ،
دار صادر ؟
عربية
- میراخواند ، محمد بن خواندشاه ،
« تاریخ روضة الصفای سیرة الأنبیاء والملوك والخلفاء » ،
طهران ، ١٣٣٨ هـ . ش .
فارسية
- النوی ، شهاب الدین محمد المنشی ،
« سیرة السلطان جلال الدین منكرتی » ، تحقیق حافظ
حمدي ، القاهرة ، ١٩٥٣ م .
عربية
- وصاف الحضرة ، شرف الدین عبد الله أو (شهاب
الدین عبد الله) ، « تاریخ وصاف » المعروف أيضا
بـ « كتاب غمزة الأمصار وترجمة الأعصار » تحقیق
عبد المحمد آیتی ، طهران ، ١٣٤٦ هـ . ش .
فارسية
- ح — مصادر بلغات غیر العربية :

- Bar Hebraeus Gregory Abu al-Faraj : "The Chronography", translated from the Syriac by Ernest A. Wallis budge, Oxford University Press, London, 1932.
- Beazley C.R.: "The Chronicle of Novgorod", translated from Russian by : R. Michell and N. Fobers, London, Camden Society, Volume XXV, 1914.
- Benedict Brother "The Narrative", Ed. by : C. Dawson, Under the title "The Mongol Mission". London and New York, 1955.

- Carpini** John of Plano : "History of Mongol", (HM)m Ed. by : C. Dawson. entitled : "The Mongol Mission", London and New York, 1955.
- Carpini** Johan De Plano and William De Rubruquis : The Texts and Versions, Ed. by : C. Raymond Beazly, London, 1903.
- De Bridia** C. Friar : "The Vinland Map and the Tartar Relation", Edited and translated by R. A. Skelton, T. E. Marston and G. D. Painter, for the Yale University Press, 1965.
- Grigor** Grigor of Akane : "History of the Nation of the Archers (The Mongol)", (HNAM), Edited and translated by : R. Blake and R. M. Frye, Harvard University Press, 1954.
- Paris** Matthew : "English History", Translated from the Latin by the Rev. J. A. Giles, D. C. L., London, 1668.
- Polo** Marco : "The Travels of Marco Polo", translated into English from the text of L. F. Benedetto by Proffessor Aldo Ricciwith an introduction and index by Sir E. D. Ross, Edinburgh, 1931.
- Polo** "The Book of Ser Marco Polo", Translated by Sir H. Yule London, 1926.
- Rubruck** Friar William . "The Journey of William of Rubruck to the Eastern Part of the World", 1253-55, with two accounts of the earlier journey of John og Pian De Carpine, W. W. Rockhill, London, 1900, reproduced in 1967.
- Rubruck** The Journey of William of Rubruck", with the title : "The Mongol Mission", Edited by C. Dawson London and New York, 1955.
- Unknown** "The Secret History of the Mongols", Eng. tr., by : A. Waley, London, 1963.

ثانيا : مراجع منشورة حديثه :

ا — مراجع عربية :

— حذيفه الغامدى ، سعد محمد ،

« أوضاع الدول الاسلامية في المشرق الاسلامى » ، العربية

بيروت ، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م .

— « سقوط الدولة العباسية » ، بيروت ، ١٤٠١ هـ العربية

— « حياة جنكيز خان » تأليف فلاديمير تسوف ، ترجمه من

الروسية إلى الانجليزية ، مرسكى ، وترجمه « سعد حذيفه

الغامدى » من الانجليزية إلى العربية ، بيروت ، ١٤٠٣ هـ

— كتاب مخطوط تحت الطبع بعنوان « بيئة المغول الطبيعية وحياتهم الاجتماعية
والدينية » .

ب — مراجع حديثة غير عربية :

Ayalon "David : The Great Yasa of Chingiz Khan", SI., 1971,
Vol. XXXIII, pp. 97-140 and Vol. XXXIV, pp. 151-180.

Barthold W. "Turkestan down to the Mongol invasion", Gibb
Memorial Trust, New Series, V, London, 1968, reprinted
in 1977.

Dupuy T. N.: "The Military life of Genghis Khan of Khans",:
New York, 1969.

Fox Ralf : "Genghis Khan", London, 1936.

Riasanovsky V. A.: "Fundamental Principles of Mongol Law".
Indiana, 1965.

Spuler Bertold : "The Muslim World, The Mongol Period".
translated from the German by F. R. C. Bagley, Leiden,
1969.

- Vernadsky G. "The Dece and Contents of Chingis-Khan's Yasa, HJAS", 1938, 3 pp. 337-360.
- Vladimirov B. Yac "The Life of Chingis-Khan". Translated from Russian by Prince D. S. Mirsky. London, 1930.
- Walker C. C. "Jenghiz Khan". London, 1939.

جوانب من حياة المغول المعيشية

د . سعد بن محمد حذيفه الغامدى

أستاذ مشارك

قسم التاريخ — جامعة الملك سعود

الرياض

حرر في : ١ شعبان ١٤٠٨ هـ

٩ مارس ١٩٨٨ م

١ — غذاء الانسان في المجتمع المغولي

مقدمة :

حينما برز جنكيز خان على مسرح أحداث التاريخ ، في الجهة الشرقية من قارة آسيا ووسطها ، ثم في غريبها فيما بعد ، كان الانسان المغولي يعتبر في قائمة الإنسان البدائي ، في جميع مناحي شؤون حياته ، وخاصة ما يتعلق بأكله وشربه . ويعتبر ذلك جزءاً من التقليد والعادة التي درج عليهما ، فقد ظل على هذا المنحى حتى بعد أن إحتك بعالم زمانه المتحضر ، وذلك في أواخر القرن السادس للهجرة/الثاني عشر للميلاد . فعلى الرغم من اتساع رقعة دولتهم ، والتي شملت كافة أقاليم وشعوب الأمم الآسيوية تقريباً ، ومدت نفوذها إلى أقطار أوروبا الشرقية . والوسطى ، إلا أن مسألة التحضر والتطور في نوعية ، وطريقة أكله وشربه ، لم يطرأ عليها تغيير كبير ، في مجتمع المغول ، في موطنهم الأصلي ، وحتى العصر الحديث . فما كان ينطبق عليهم ، في أيام جنكيز خان ، نجده يمثل في كثير من مجتمعاتهم في هذا القرن ، وخاصة بين أوساط مجتمعاتهم البدوية ، فيما بين القبائل التي تسكن المناطق شبه الصحراوية ، أو في مناطق الغابات ، والأدغال . لذلك فالتقارب لأى تقرير عنهم في العصر الحديث يجد أن الحياة الاجتماعية والناس لا يكادون يختلفون عما يقرأه عنهم في كتابات المؤرخين ، والرحالة ، في زمن جنكيز خان وأبنائه وأحفاده من بعده ، قبل سبعة قرون مضت . فهو مجتمع بدوى ، إلى البدائي أقرب منه إلى الانسان الأكثر تمدناً . إذ أنه يعتمد كلية على حيوانه ، الذي يقوم على تربيته ، ويحلبه ويصربه ، أو الذي يصيده للحمة وجلده وفروته ، للأكل واللباس^(١) .

(١) صنف في أواخر الثلاثينات من القرن العشرين أربع عشر نقاشي عن المغول في الوقت الحاضر ، هو يصف المغول ، وحياتهم فلا تكاد تجد فرقاً بين ماضيهم وحاضرهم . والكتاب هو

"Mongolia in Search of Marco Polo and other adventures" for Micheli Silvano in Italian Language translated into English by : B. Penman, London, 1967

لذلك فإننا سنتطرق في الصفحات التالية من هذه الدراسة إلى جزء من حياة المجتمع المغولي ، وهذا الجزء هو أهم مقومات الإنسان ، ألا وهو « طعام المجتمع المغولي وشرابه » . يقول المؤرخ المسلم ، الذي عاصر المغول ، وزحفهم ضد العالم الإسلامي ، عز الدين بن الأثير ، في معرض كلامه عنهم بأنهم : « ... » ولا يحرمون شيئاً ، فأنهم يأكلون جميع الدواب ، حتى الكلاب ، والخنزيرين وغيرها ... » (١) .

لقد أصاب مؤرخنا ، فيما رواه عن المغول ، بل أنه لم يذكر شيئاً يأكله المغول ، سواء من لحم الكلاب ، والخنزير ، حيث ربما أنه لم يكن يتصور بأنهم يأكلون لحوم البشر ، بل وحتى مشيمة الحيوان بعد الولادة ، إذا دعت الحاجة إلى ذلك ، كما سيرد معنا بعد قليل ، وهذا ما يحدثنا به رجل عرفهم من على قرب ، وتعامل معهم ، وعاش بين ظهرانيهم ، وهو « John De Plano De Carpini » . حيث يقول بأن طعامهم يتكون من كل شيء يستطيعون أكله ، فهم يأكلون الكلاب ، والذئاب ، والثعالب ، والخيول ، وعندما تغيرهم ظروف الجوع والضرورة ، فإنهم يقتاتون على لحوم البشر . ثم يردف « جون الكريني » روايته تلك من أنهم ، أثناء الفترة التي كانوا يحاصرون « الخطا » (٢) ، نفذت عليهم المؤن الغذائية ، واستمر حالهم على ذلك لمدة طويلة . وعندما لم يجدوا شيئاً يأكلونه ، شرعوا بأخذون من بينهم رجلاً من كل عشرة رجال . ثم يذهب هذا السفير البايوى إلى رواية أبعد من هذه بكثير ، فيقول بأنهم يأكلون ما يخرج من أنثى الخيل (الفرس) من أوساخ عندما تلد مهرها ، يعنى المشيمة وغيرها . بل ليس هذا فقط ، فقد شاهدتهم يأكلون القمل ، ويذكر بأنه عندما يسأل بعضهم عن ذلك كانت اجابته :

(١) عز الدين بن الأثير ، « الكامل في التاريخ » ، بيروت ، دار صادر ، ج ٩ / ٢٦٠ .

(٢) يفقد بذلك أثناء حصار المغول عاصمة الخاناتية ، جن ، شمال الصين ، وهم الذين عرفوا أراضيهم لدى الأوروبيين في ذلك الوقت « الكاتاي Cathay » . وقد غزاها جنكيز خان ، وأنتقم عاصمتهم ، يكون « في صفر سنة ٦١٣ هـ حزيران ، بوبه سنة ١٢١٥ م » راجع ذلك في كتابنا « سقوط الدولة العباسية » ، ص ٧٨ . وبما ورد في تلك الصفحات من الخواشي

« لماذا لا أكل القمل ، في حين أن يتغذون على لحم ابني ويمصون من دمه » .
ويذكر بأنه شاهدتهم يأكلون القملان^(١) .

أما رواية « ويليم البربكي القس Friar William of Rubruck »^(٢) فإنها تعتبر أكثر تفصيلاً ، في هذا الموضوع ، من غيره ممن عرف المغول . وقبل أن أتعرض لما ذكره هذا السفير الملكي في هذا الشأن ، يروق لي أن أشرح للمقارئ والباحث الكرميين شيئاً عن هذا الرجل ، وأسباب رحلته إلى منغوليا ، وبعضاً مما قيل عنها .

قام الملك لويس التاسع ، ملك فرنسا فانتدب هذا القس إلى بلاط خانات المغول ، فامتدقت رحلته حوالي سنتين (٦٥١ — ٦٥٣ هـ / ١٣٥٥ م) . فهو من عاصر المغول ، وسكن معهم في عاصمتهم « قرا — قروم » وغيرها لفترة كافية ، عرّفه عليهم عن كثب ، وأصبح ما كتبه عنهم ، في رحلته إليهم ، من أهم مصادر معلوماتنا التاريخية ، والعلمية بشكل عام . لقد حاول I. De Rachewiltz ، في مصنف له أن ينفي دور الملك لويس التاسع في مسألة إرسال ذلك القس ، إلى مهمة سيانية ، كان الغرض منها توحيد الجهد مع المغول ضد المسلمين وأخذ بيت المقدس منهم : والمصنف بذلك أراد نفي الرأي الشائع بين المؤرخين في هذا الخصوص . ومع ذلك ، فإن الحقيقة تبدو جلية في ناحيتين :

١ — أن هذا القس كان مصاحباً للملك الفرنسي في حملته الصليبية الفاشلة ، والتي بدأت بمصر ، فكان نصيبه الأسر ، بعد هزيمة جيشه على أيدي المماليك . ورغم كرم المسلمين باطلاق سراحه ، فقد كان حقه دقياً على المسلمين ، ولو جاءه شيطان لتحالف معه ضدهم . لذلك فقد أرسل « لويس » « القس ويليم » لأنه يحمل نفس الروح العدائية

Carpini, "History of the Mongol", Ed., Dawson, PP. 16.

(١)

(٢) فيما يتعلق بمصنف هذا السفير ، أنظر كتابنا « سقوط الدولة العباسية » ص . ص : ٣٩ — ٤٠ .

للمسلمين ، ليكون رسوله إلى خانات المغول ، لعنه نجد عندهم ما كان
يبتغيه ، وذلك لاجتياذ حلف شرق وغرب ضد المسلمين^(١) .

٢ — أن هذا المصنف قد ناقض نفسه في ناحيتين :

١ — أثبات صحة صحة القس لذلك الملك القس هو الآخر ، وهذه
حقيقة لا يمكنه انكارها ، أن هو حاول ، ثم بقاؤه مع الملك في فلسطين
حتى سنة ٦٥٠ هـ/١٢٥٣ م ، أى أن ذلك يعنى أنه ظل مع الملك قرابة
أربع سنوات (٦٤٦ — ٦٥٠ هـ/١٢٤٨ — ١٢٥٣ م) ، فلا يمكن
أن يذهب ذلك القس إلى منغوليا ليجد أو يبحث عن فلان أو غلان من
رجال الدين المسيحيين ، ممن كان قد ذهب إلى منغوليا ، ولم يعد ، في
محاولات لتبشير المغول ، وعقد أحلاف معهم . وقد عرف ما آلت إليه
رحلات السابقين من الفشل الذريع ، وهذا ما ذكره هذا المصنف أثناء
كلامه عن رحلة « الكريتي » في نفس الصفحة .

ب — لقد ذكر المصنف أن الملك قد وصلته أنباء تفيد أن أميراً مغولياً قد
اعتنق المسيحية ، وأن هذه المعلومات قد جاءت إلى الملك من جهات
مختلفة . على حد تعبير هذا المصنف^(٢) . لقد كان ذلك الأمير المغولي
الذي اعتنق المسيحية ، هو « سرتق بن باتوين جوجي بن
جنكيز خان » . ومن المعلوم جيداً أن مسألة اعتناق هذا الأمير المغولي
للمسيحية تعنى وقوف القوم إلى جانب الملك الفرنسي ضد المسلمين .
وفي الحقيقة فإن في سفارة ذلك الراهب تكمن مهمة فتح باب

(١) يستطيع القارئ والباحث الكريم أن يرجع ما كتبه « ولهم » في رحلته تلك عن المسلمين في
آسيا الصغرى ، لطبعاً على حقد سيده ، الذي انعكس ذلك فيما كتبه هو في ص : ٣١٧ . راجع
كذلك ما قلناه في هذا الخصوص في كتابنا « مخطوطات الدولة العثمانية » ، ص : ٣٦٢ —
٣٦٤ .

(٢) Friar William of Rubruck, "The Journey of William of Rubruck to the Eastern Part of
the World, 1253 - 55", with two accounts of the earlier journey of John of Plano De
Carpini, Ed. by Dawson, P. 217.

I. De Rachewitz, "Papal Envoys to the Great Khan", London, 1971, P. 125 (٣)

المفاوضات معهم لاجتاد حلف مع المغول ضد المسلمين . كيف لا ، ونحن نعرف مدى تثبيت الأوربيين بأى حليف ضد المسلمين ، فقد انتشرت بينهم أساطير كثيرة ، وما أسطورة ذلك الملك المسمى المشرق ، الذى سيقدم من الشرق ، ويهزم المسلمين ، ويأخذ منهم فلسطين وبيت المقدس ، ذلك الملك الأسطورى هو ما عرف في مصنفات المؤرخين الأوربيين بـ « بريسترجون Prester John » . وقد طرقتنا هذا الموضوع بنوع من التفصيل في بحث لنا سابق ، كما طرقة مؤرخون أوربيون ، فلا بد أن يكون في غيلة « لويس التاسع » صورة ما تزال حية لذلك الملك المسمى الأسطورى ، الذى سيقدم إليه من الشرق ، ويحالفه ، ويهزم المسلمين^(١) .

ب — طعام المجتمع المغولى :

نرجع الآن إلى موضوعنا « طعام المجتمع المغولى » ، وإلى ما أورده لنا « القس الراهب ويليم البركى » في هذا الشأن ، حيث يذكر بأن طعام ومؤن المغول تمثل حتى في الحيوانات الميتة ، ويدون استثناء ، وأن الحيوانات والمواشى ، التى تتوفر بأعداد هائلة هناك بشكل خاص ، كانت تموت وبأعداد كبيرة ، فلا يترددون على الإطلاق في أكلها . إلا أنهم ، مع ذلك ، لا يهتمون في فصل الصيف ، بأى نوع من أنواع الأكل أو اللحوم ، أو الحرص في الحصول عليه ، لأن « الكوزموس Kuzmos »^(٢) يوجد بكثرة هائلة . لذلك فإنهم في القليل النادر يأكلون لحماً ، بل أن ذلك يترك للظروف ، وحسبها

(١) فيما يتعلق بذلك الملك المسمى الأسطورى « بريسترجون Prester John » ، أنظر : "Travel and Travellers of the Middle Ages". Ed., by : A. Newton. London, 1930, Chapter IX. كذلك كتابنا « سقوط الدولة العباسية » ر. ص. ص : ٣١٨ وبعبارة : كنتك مقاننا التى بعنوان : « معركة قطون » ، أسبابها ونتائجها « مجلة العصور » ، ص. ص : ٧٥ — ٩٤ في المجلد الثانى ، الجزء الأول ، عام

(٢) هو حبيب العرس لمعلومات عن هذا النوع من الشراب الغضلى لدى مجتمع المغول ، أنظر : Rubruck, "The Journey." Ed., Dawson, P. 98.

يتفق ، أى عندما يقدمه إليهم أحد ، أو ما قد يقع تحت أيديهم من الصيد ، أكل ذلك حيواناً ، أم طيراً ، قد يحصل لهم عن طريق الصدفة . أما إذا صادف ومات ثور ، أو حصان ، فأنهم يُشرحون لحمه إلى شرائح طويلة ودقيقة ، ثم يعلقونها لتعرض لضوء وحرارة الشمس ، ولطوب الهواء ، حتى تُجفف بهذه الطريقة ، دون أن يصبح لها رائحة كريهة ، وحتى بدون أن يضيّقوا عليها أملاحاً ، إذ أنها لا تنعدم ولا يصيبها تلف . أما الأمعاء ، فأنهم يضعون بداخلها مادة مأكولة ، فيصبح لديهم عُمى ، ويعتمدون أكلها طازجة . أما بقية اللحم ، فأنهم يحتفظون به إلى فصل الشتاء ، حيث يصنعون من جلود الثيران جراراً عظيمة الحجم ، وذلك بتحفيّفها بالدخان ، وبطريقة فنية . كما يقوم المغول بطبخ طعامهم على النار ، حيث يجلسون حولها ، الرجال على طبقاتهم ، من الرئيس ، أولاً ، أو الامبراطور ، إلى الفقير . ويتكون وقود نارهم ، بصفة أساسية ، من روث الأبقار ، والخيول ، وغيرها ، بعد أن يكون جافاً^(١) .

بذكره . ويلمح أن الرجل المغولى يمكنه أن يطعم خمسين شخصاً ، وأحياناً مائة ، من لحم شاة واحدة فقط ، حيث يقوم بتقطيعها ، بعد أن يقدها نصفين من الصدر ثم يذبحها من حلقها ، حيث يضع اللحم بعد طبخه في اناء صغير ، ثم يقطعها برأس سكينته ، أو شوكة مخصصة لهذا الغرض^(٢) . بعد الانتهاء من ذلك يناول الرجل ، القيم على ذلك العمل ، كل شخص عنده لقمة أو لقمتين ، حسب العدد ، وكمية اللحم المتوفر . إلا أنه لا يشرع في تقسيم اللحم إلا بعد أن يبدأ برئيس القوم أولاً ، حيث يأخذ الكمية التى يرتضيها ، ثم يوزع الباقي على الحاضرين . أما إذا ما أعطى ذلك الرئيس أحداً قطعة أو شيئاً من ذلك اللحم ، فله أن يأكله ، وله أن يعطى شيئاً منه إلى من يشاء . وإن أراد أن يأخذه معه إلى منزله فله ذلك ، حيث يضعه في جراب يحمله معه لوضع أشياءه من هذا النوع بداخله . ثم يردف هذا الرحالة والسير قوله ، أما العظام ، فإن كان لديهم وقت كاف في مجلسهم ذاك ، فأنهم يقرضونه

(١) أنظر المصدر السابق ، ص . ص : ٩٧ - ٩٨

(٢) لمعلومات عن طريقة ذبح المغول لحيواناتهم ، أنظر الجويس ، « جهانكشاي » ج ١ ، ص ٦٦

بأسنانهم ، ويستخرجون منه المخ ، وإذا لم يكن لديهم ، في مجلسهم ذلك ، متسع من الوقت فانه يوزع على بعض الحضور ، لأخذه معهم ، وبعضهم يعطيه إلى خادمه ، ان كان موجوداً معه ليحفظ به له ليقرضه فيما بعد ، ثم يستخرج ما بداخله من المخ قبل اعطاء باقى العظام إلى الكلاب ، وعلى هذا الأساس فان طعامهم لا يتلف منه حتى القليل ، الذى يعتبره الغير من غيرهم من الأمم شيئاً يتلف (١) .

أما « جون الكريينى » فيردف القول ، في هذا الشأن أن المغول لا يملكون خبزاً ، ولا يأكلون أعشاباً ، ولا فاكهة . فلا أكل لديهم إلا اللحم ، ومع ذلك فلا يأكلون منه إلا بكميات قليلة .

لهذا فلا تستطيع أمة من الأمم ، غيرهم ، أن تعيش على ما يعيش عليه المغول لقلته وزهاده . يتناول المغول أكلهم بأيديهم ، التى تتسخ بالدهنيات أثناء عملية الأكل . وبعد الانتهاء فانهم لا يغسلونها ، بل يمسحونها في ملابسهم التى يرتدونها ، وخاصة في ذلك الغطاء أو اللباس المصنوع من الجلد الذى يغطى سيقانهم ، أو في العشب ، أو ما شابه ذلك . أما القليل منهم ، وخاصة من الناس ذوى المكانة الكبيرة ، فرمما يؤتى لهم بقطعة قماش ، فيمسحون بها أيديهم من الدهنيات بعد الانتهاء من أكل اللحم (٢) .

وعندما يأكلون بشكل جماعى ، فان الرجل قد يقطع اللحم إلى قطع صغيرة ، فيقدم إلى كل واحد قطعة برأس سكينته ، فيعطى البعض منهم كثيراً أو قليلاً ، تختلف باختلاف مكانة الرجل المُنطَم (٣) .

أما ما يتعلق بغسل الأواني ، التى يستخدمونها لطهى طعامهم ، فان المغول يضعون اللحم مع المرق ، وبعد ذلك لا يغسلونها . وإن أرادوا تنظيفها فانهم

Rubruck, "The Journey...", P : 98.

(١)

Carpini, "History of the Mongol" Ed., Dawson, P : 16.

(٢)

Rubruck, "The Journey...", P : 98.

(٣)

يشطفونها بالمرق الذى طبخ فيه اللحم ، فيعيانون ذلك المرق إلى الاناء الذى نقل فيه اللحم والمرق بعد الانتهاء من طبخه ، كما أن الملاعنق والشوك تنظف بنفس الطريقة .

يعتبر الإنسان المغولى من الذئب ، أن يتلف أى طعام أو شراب ، بأية طريقة كانت ، فالعظام لا تعطى إلى الكلاب إلا بعد قرض ما يستطيع قرضه أولاً ، ثم أخذ ما تحويه من المخ ، ثم بعد ذلك تعطى الكلاب فضلات العظام^(١) .

ومع أن المغول تحضروا ، بحكم تقليدهم للشعوب التى كانت أكثر تحضراً منهم ، واعتناقتهم لأديان مختلفة باختلاف الشعب أو الشعوب التى خضعت لنفوذهم ، إلا أن نوعية اللحوم ، المكونة بصفة رئيسية من لحوم الخيل ، والطريقة العامة فى الطبخ ، وكيفية تقطيع اللحم ثم طريقة تقسيمه ، مازالت هى طريقة الآباء والأجداد ، التى كانت متبعة فى الموطن الأصلي فى منغوليا .

وحول هذا الموضوع ، يحدثنا ابن بطوطة ، بعد قرن ونصف من خروج المغول من عزلتهم شرق جبال « الطاى » وشمخان صحارى منغوليا ، قائلاً بأن طعامهم من لحوم الخيل والغنم حيث يقدم مسلوقاً ، وبعد أن ينضج يأقى « الباروجى »^(٢) وهو مُقَطَّع اللحم ، وعليه ثياب حرير ، وقد ربط عليه فوطة حرير ، وفى حزامه جملة سكاكين فى أعمادها ، ويكون لكل أمير باروجى (باروورجى) ، فإذا قدمت المائدة تُعد بين يدى أمره ، ويؤفى بصحفة صغيرة من الذهب أو الفضة فيها ملح محلول بالماء ، فيقطع « الباروجى » اللحم قطعاً

Carpini, "History...", PP. 16 - 17.

(١)

(٢) صحت هذه الكلمة « باروورجى » أو « بوكورجى » ... وهى كلمة منغولية - تركية ، وتعنى

المشرف على الطعام والشراب ، وقد كانت من الوظائف المهمة التى لا يتركها « جنكيز خان » (ومن بعده من خلفائه) إلا إلى من يثق فيه هذا الموضوع أنظر المؤلف الروسى الكبير :

W. W. Bartold, "Turkestan Down to the Mongol Invasion", Gibb Memorial Trust New Series, V. London, 1968 & 1977, P. 382 & Note : 4.

صغاراً ، ولهم في ذلك صنعة في قطع اللحم مختلطاً بالعظم ، فانهم لا يأكلون منه إلا ما أختلط بالعظم^(١) .

ح - ما يشربه المجتمع المغولي :

أما ما يتعلق بما يشربه الفرد في ذلك المجتمع الغريب ، في كثير من مناحي حياته ، فيُعتبر الإنسان المغولي حليب الفرس شرابه المفضل ، حيث يحل قائمة أنواع ما يشربه . فهو يشربه بكميات كبيرة جداً ، فهو لا يكاد يشرب غيره من السوائل إذا ما توفر هذا النوع من أنواع شرابه ، أو يمكن أن يحصل عليه بسهولة . لهذا السبب ، على ما يبدو لنا ، جعل الرجل من أهم مهامه العائلية العناية بالخيول ، وحلب أفراسها وصرها . فمعدل ما يملكه الرجل ثمان عشرة فرساً لشرابه ، حيث يقوم المغولي بفرس وتدين في الأرض ، على بُعيد مناسب ، ثم يقوم بإصالحهما بحبل طويل ، حيث يربط فيه مهر فرسه التي يرغب حلبها ، لكي يحصل الرجل منهم على أية كمية من حليب فرسه . وفي الصباح الباكر يأتي بتلك الفرس إلى مهرها المربوط في ذلك الحبل ، فتأنس بالتوقف بجانبه ، فتعطى حلبها لمن يقوم بحلبها ، والذي غالباً ما يكون من الرجال . أما إذا كانت الفرس جوحاً ، ولم تسمح لأحد بحلبها ، فإنها تربط ، ويؤتى بمهرها ، ويسمح له بالرضع منها قليلاً ، ثم يبعد عنها جانباً ، ويحتل الرجل الحالب مكان المهر ، حتى ينتهي من حلبها . وهكذا ، تُحلب فرس بعد أخرى حتى يتجمع لديه كمية كبيرة من الحليب .

يقوم بعد ذلك بوضعه في اناء جلدي كبير « السقاء » مخصص لهذا الغرض ، ثم يقوم بمخضه بواسطة عصاة غليظة جداً ، ذات رأس كرأس الرجل ، مصنوعة خصيصاً لهذا الغرض ، يستمر في هذه العملية ، حتى يستخلص منه ما تكون عليه من الزبدة ، ثم يشرب ذلك اللبن .

يصف لنا « وليم البربكي » مذاق هذا النوع من اللبن . فيقول بأنه يلدغ

(١) ابن بطوطة ، « رحلة » ، ص : ٣٢٠ .

لسان المرء أثناء الشرب ، فله طعم كقطع الخل ، وعندما يتوقف عن الشرب ، فإنه يترك على اللسان مذاقاً كقطع عصارة اللوز ، ويحدث عند شربه نشوة روحية وعقلية عجبتين . ثم يردف « ولیم » القول ، بأن هذا اللبن قد يشل الرجل الضعيف الاتزان ^(١) . إلا أن ابن بطوطه يقول لنا بأنه ذاقه ، ولكنه « ... لا خير فيه ... » ^(٢) . أما الرحالة الايطالى « ماركو بولو » فيذكر لنا بأنه جيد جداً للشرب ، حيث يعرفون جيداً كيف يصنعونه بطريقة ممتازة ^(٣) .

ان هذا النوع من الشرب هو الشرب المفضل للسواد الأعظم في المغول . أما شرب الخاصة منهم ، وهم الرؤساء وعلية القوم ، فإنه يُصنع لهم « قرا — كزمس Qara - Kuzmos » أى « شرب الكزمس الأسود » . حيث يجلب حليب الفرس بعد حلبه ، ثم يخض حتى يترسب في قاع انائه كل مادة تجمعت أعلاه ، ويبقى كل شيء نقي إلى أعلاه ، ويصبح لونه مثل لون مصل اللبن ، أو المسك الأبيض ، فتعطى الختالة الى الخدم (وهى مادة بيضاء اللون وذات تأثير لارتخاء الأعصاب والخمول ثم النوم) أما المسائل الصافي ، فيقدم إلى الرؤساء وعلية القوم كشرابهم المفضل . ويصفه « ولیم البركى » بأنه شراب ممتاز ، ومنشط جداً ، وهو بعكس ما يقدم للخدم ^(٤) .

تورد لنا بعض مصادر مادتنا شدة حب المجتمع المغولى للحليب الأفراس . ففي هذا الخصوص ، يورد لنا « البركى » رواية حول الكمية الكبيرة التى كان يستهلكها واحد من أمرة جنكيز خان . كان ذلك الأمير هو حفيد جنكيز خان « باتوين جوجى » ، حيث كانت له مملكة والده التى ورثها هو الآخر عن جنكيز خان . ولقد لعب « باتو » هذا دوراً سياسياً وعسكرياً بارزاً

(١) Rubruck, "The Journey", Ed., Dawson, PP: 98 - 99.

(٢) ابن بطوطه ، « رحلته » ص : ٣٣٥ .

(٣) Marco Polo, "The Description of the World", Vol. I, P: 171 also: Spuler, "The Mongol History", P: 175.

(٤) Rubruck, "The Journey", P: 99.

في حياته ، فقد كان قائد جحافل المغول ، أثناء اجتياحها لغرب آسيا وشرق أوروبا ، في حملتهم المشهورة ، كما كان هو الذي يوصل فلاناً أو علاناً إلى كروسي الامبراطور ، لذلك كانت تسميه مصادرها الأوربية بـ « صانع الملوك »^(١) .

يذكر مغير الملك لويس التاسع الفرنسي ، « وليم البربركي » بأن « باتو » كان لديه ثلاثين رجلاً ، وهم مخصصون لتزويد سيدهم « باتو » بما يحتاجه من حليب الأفراس ، وكان كل رجل منهم يحمل حليب مائة فرس . وهذا يعني أنه كان يجمع حليب ثلاثة آلاف فرس ، في كل يوم ، وهذا بخلاف أنواع الحليب التي تؤخذ من مصادر غير هذا المورد^(٢) .

نل هذا الراوية الأوربي ، الذي شاهد هذا بعينه ، وكان ممن قابل « باتو » يعني أن هذه الكمية من الحليب هي ما يحتاجه ذلك الأمير المغولي هو وأسرته بكاملها ، وكذلك كبار رجال بلاطه ، وقادة جنده ، والقيمون على خدمة منزله ، وهم يُعَدُّون بالآلاف . وذلك لمراتبة « باتو » السامية ، بين الأمراء المغول ، حتى أنني لا أجدي مبالغاً إذا قلت بأن « باتو » كان يعتبر أعلى مكانة من الامبراطور « منكو » ، الذي كان على عرش المغول ، فقد كان يختلب وده ، ويخشى بأسه أكثر من أي أمير مغولي آخر .

أما إذا لم يكن لدى المرء منهم حليب فرس ، فانه يستعاض عنه بأنواع أخرى من الحليب ، مثل حليب الضأن والماعز ، وحليب الأبقار ، وحليب النوق^(٣) .

يصنع المغول السمن من حليب الأبقار بشكل أسامي ، بعد أن يستخلصون الزبدة ، وذلك بعد تخض الحليب بالطريقة المذكورة أعلاه ، ثم

(١) لعمومات في هذا الموضوع ، راجع « سقوط الدولة العباسية » ص ١٤٨ - ١٥٦ ، وخاصة الفرجيع والمصادر الواردة في حواشيه .

(٢) Rubruck, "The Journey...", P : 99.

(٣) Rubruck, "The Journey...", P : 99.

يأتون بالزبدة فيخلونها فتصبح بعد الغليان سمناً . ونتيجة لذلك ، وكما هو معروف ، لا يطفئ السمن حيث سبق أن غُلي على النار بطريقة جيدة ، ويحتفظون به إلى وقت الشتاء ، حيث يقل انتاج حيواناتهم من الحليب .

كذلك فإن الأقط يصنع أيضاً من لبن الأبقار ، وذلك بالطريقة التي نعرفها نحن هنا ، فيغلى اللبن حتى يخثر ، ويصبح مادة جامدة ، ويجعل في شكل أقراص صغيرة ، ثم يوضع في العراء عرضة للشمس والهواء ، حتى ينشف حيث يصبح جافاً ويابساً جداً ، ثم يخزن في أوعية خاصة به ، ويحتفظ به حتى فصل الشتاء عندما تقل ، بل وتندر ، المنتجات الحيوانية في هذا الفصل الشديد البرودة ، والقبائل في مراعيه . إلا أن المغولي لا يأكل الأقط ، وإنما تتبع الطريقة الأخرى ، وهي أنهم يضعونه في اناء ثم يضيفون عليه ماء حاراً ، فيحركونه جيداً حتى يذوب في الماء ثم يشربونه .

أما في فصل الشتاء ، وعندما يقل انتاج حيواناتهم من الحليب ، فانهم يصنعون شراباً ممتازاً من حبوب الأرز ، أو الدخن أو القمح ، إذ أنه يجلب اليهم من الأقطار الزراعية المجاورة في الغرب أو الجنوب ، ويصنع له شراباً من العسل ، لأن الانسان المغولي يذلل جميع الوسائل والمحاولات لئلا يشرب ، على الإطلاق ، الماء كما نشربه نحن ، بطريقة عادية ، وبدون أن يخلط عليه شيئاً آخر قبل أن يشربه (١) .

أما طريقة صنع شراب الحبوب فانهم يقومون بغلي حبوب الدخن ، أو الأرز ، أو القمح ، في ماء (وهذا فقط عندما يتعدم وجود الحليب بأي نوع) حتى يصبح خائراً ، إلا أنهم لا يأكلونه ، بل يشربونه ، وهو مادة سائلة ، بكميات قليلة جداً — كأساً أو كأسين — عند الصباح ، ولا يأكل شيئاً طوال النهار ، وفي المساء يأكلون ما يحصل لهم من لحم بعد طهيه طهيّاً جيداً ، ويشربون المرق بعد ذلك .

(١) John Carpini, "Mongol History", Ed., Dawson, PP 16 17; Rubruck, "The Journey...", PP : 95 - 101.

في الأوقات التي يجتمع فيها المغول ، المناسبة معينة ، صغيرة كانت أم كبيرة ، فإن عوامل الفرح المصاحب بكاد يطغى على اجتماعهم ذلك ، فيكون ما يشربون هو الشيء الوحيد الذي يكون أهم الموجودات بينهم ، وقد يكون هو العامل الأساسي والداعي إلى ذلك الاجتماع . ففي الوقت الذي يشرع فيه السيد الكبير بتناول شرابه فإن أحد الخدم يصرخ بأعلى صوته « ها » ثم يدق أصحاب الموسيقى آلاتهم ، ويبدأ الفرح ، والرقص والغناء . ويستمررون على ذلك زمناً ، ثم يذهب كل واحد إلى وجهته .

أما عندما يكون هناك مناسبة ، أو احتفال كبير ، فانهم يجتمعون بأعداد كبيرة ، واجتماعهم يصبح بشكل أوسع . وهنا أيضاً ، يكون الشراب ، لا الأكل ، هو الشيء الأساسي ، أيأ كان ذلك الشراب ، حلياً ، أو لبناً ، أو ماء مخلوطاً بالأقط ، أو شربة (وهي المصنوعة من الحبوب) . وتعلو صيحاتهم ، ويصفقون ، ويرقصون على أصوات الموسيقى ، حيث يرقص الرجال أمام السيد ، أو رئيس القوم ، بينما يرقص النساء أمام زوجة ذلك السيد ، أو كبير القوم ، وهكذا يستمر الوضع لوقت قد يطول ، وقد يقصر ، ثم يتوقف الموسيقيون عن العزف ، فيقف الجميع لفترة قصيرة جعلت للاستراحة والشرب .

في بعض الأوقات يحثون شخصاً ما على أن يشرب حتى وأن لم يكن لديه رغبة . فليس هو جيفاناً ولا عطشاً ، وأنه متعكر المزاج ، أو أن لديه مشكلة غطت سماء ليله أو نهاره بسحابة سوداء ، جعلته يعزف عن مشاركة القوم ليلتهم أو نهارهم السعيد . وهنا يذهب بعض الصحاب ، وفي لقية مريحة ونشوة عالية ، إليه ، ويتقدمون رويداً رويداً حتى يصلون إليه فيحرونه بشدة من كلتا أذنيه ، فيفتح فاه ويصبح بلغمه فاتحاً ، ثم يصفقون ويرقصون أمامه فيقف رجلان إلى جانبيه ، وثالث أمامه ومعه كأس من الشراب الذي يتناولونه في ليلتهم تلك أو في نهارهم ذلك ، فيرقصون ويغنون حوله جيئة وذهاباً ثلاث أو أربع مرات ، وفي كل مرة يتناولونه شربه حتى تصبح قرية من تناول

يده ، فيرجع حاملها إلى الوراء ، للضحك والمزاح حتى يصبح في حالة نفسية مريحة ، وتصبح لديه الرغبة في مشاركتهم وقتهم المرح ، بعدها يعطونه شربته ، فيزداد رقصهم وغناؤهم وتصفيقهم ، ويعلو صراخهم الصاحب عندما يشرع ذلك الرجل في تناول شربته تلك^(١) .

وعندما يرغب الرجل منهم في السفر ، فإنه لا يحمل معه زاداً ، كما يفعله نحن هنا ، أو بالأحرى كما يفعله البدوي المسافر ، ولكنه يأخذ معه قربة أو قربتين ، مملوءة من حليب القرم ، أو غيره من أنواع الشراب ، وكذلك يأخذ أثناء قحارياً ليطنخ فيه خم ما قد يصيده أثناء سفره . وعندما يقتل الرجل صيداً ، فإنه يسلخه ، ويأخذ الكرش ، فينظفه ، ثم يضع فيه ماءً ويطنخه على النار ، ويأكل اللحم ، ويشرب ذلك الماء . كذلك يحمل معه خيمة صغيرة من لبد يقيه المطر^(٢) .

وإذا ما كان على عجلة من أمره ، للقيام بانجاز مهمة أو مشروع معين يتطلب السرعة ، فإن الرجل منهم يمضى أياماً كثيرة — قد تتجاوز العشرة — دون أن يأكل طعاماً ، ودون أن يشعل ناراً ، وذلك لئلا تعطل مهمته وتستغرق وقتاً أطول يتقضى في طبخ الطعام . وإذا ما تعذر عليهم شرب حليب القرم ، ونفذ ما يملكه من الشراب ، فإنه يعمد إلى خيله أو دابته التي يركبها ، فيقطع بسكينته جزءاً من أحد شرابين دم ذلك الحيوان ، فيمتص من الدم المتدفق ما يكفيه ، ثم يعيد ذلك الجرح بفركه ، أو سده بأي شيء ، كتراب أو ما شابه ذلك .

وقد يحمل المسافر منهم دماً محققاً إذا تعذر وجود ما يحمله معه . وعندما يشعر بالحاجة إلى الشراب (والشراب هنا يعنى الطعام والشراب معاً) فإنه يأخذ شيئاً من ذلك الدم الخاف ، فيضعه في قدر أو أنى أثناء به ماء ، فيركه حتى يذوب ثم يشربه . كما يحمل معه بعضاً من اللبن المخفف ، وهو الاقط ،

(١) نفس المصدرين المذكورين في الحاشية السابقة ، نفس الصفحات

حيث يبلغ زنة ما يحمله الرجل العسكرى منهم ، أثناء القيام بمهمة عسكرية ، ما يقرب من خمسين كيلو جرامات . وفي الصباح يصنع له فطورا يتكون من أقط وماء ، حيث يأخذ الواحد منهم ما يقارب وزنه مائتي جرام ، فيضعه في سقاء فيه ماء ، ويحركه أو يتركه ، حيث يتم ذوبانه أثناء السير من عملية الاهتزاز ، فيصبح كشراب العصير ، فيشربه عند الوقت الذى يحتاج فيه للشراب^(١) .

(١) البرود من المعلومات في هذا الموضوع راجع : Marco Polo. "Description of the World", Vol. : ١، PP : 171 ff; B. Spuler, "History of the Mongol", PP : 176 - 177.

اللباس فى المجتمع المغولى

١ - لباس الرجل :

يختلف لباس المرء المغولى ، الذى عاش فى منغوليا قبل وبعد ظهور المغول ، وبرزوهم كقوة ذات سيادة وسلطة دوليتين ، عن لباس أخيه الذى خرج من عزلته فى منغوليا إلى أقطار شرقية كانت أم غربية ، كما يختلف لباس الرجل الفقير عن لباس الغنى ، سواء من حيث النوعية أو الكمية ، كما يختلف لباس الرجل عما تلبسه المرأة المتزوجة . كما يختلف طريقة ارتداء ونوعية اللباس الذى يستر به جسمه ، أو الذى يقيه لفحات الحرارة الحارقة فى فصول الصيف ، وشدة البرد السييرى القارص فى الفصول الشتوية .

وعلى وجه العموم ، فإن الانسان المغولى (ونحن نعنى هنا المغولى القاطن فى منغوليا) يرتدى ملابس ذات طابع متجانس . فهم فى مبدأ أمرهم ، وداخل مجتمعهم المغلق لم يكونوا يعرفون ما يسمى بـ « الكاب »^(١) ، ولا قلنسوة البرونس^(٢) ، ولا العباءة ، أو رداء واحداً يغطى معظم جسمه . إذ أنهم يعتمدون اعتماداً كلياً فى لباسهم على جلود الحيوانات ، سواء من تلك التى يقومون بتربيتها ، أو التى تقع فى قائمة صيدهم . فهم يلبسون سترة ، على شكل « بلوزة » قصيرة ، مصنوعة من البقرم ، أو من الخمل ، أو من مادة ذات تشكيلات مطرزة . وهذا النوع من اللباس يشبه العباءة إلى حد كبير ، إذ أنه مفتوح من الأمام ولكن له فتحة أيضاً من الجهة اليسرى حتى الخصر ، ثم يثنى من على منطقة الصدر ، فيربط من الجهة اليسرى برباط واحد ، أما الجهة اليمنى فإنه يحزم بثلاثة خيوط .

ويمكن أن يرتدى الانسان المغولى (الرجال والنساء اللذان لم يتزوجا)

(١) هو رداء بلا كمب ، يطرح على الكتفين .

(٢) هى غطاء يرتديه الفرد ، يغطى به الرأس والعنق معاً .

أيضاً نوعاً آخر من اللباس شبيه بالثياب ، ولكنها مفتوحة من الخلف ، أو أن تكون على نفس النمط السابق . وهذه الملابس تكون ، كما قلنا ، مصنوعة من الفراء ، بشتى أنواعه ، حيث يجعل الجزء الشعري منه إلى الخارج ، إذ يلبسه غالباً في فصل الصيف ، عندما يكون الجو حاراً . وهذا النوع الأخير من اللباس يكون له ذيل من الخلف ، يصل في طوله إلى الركبتين .

وبشكل عام ، فإن الرجل الغني يلبس لباساً من الفراء في الأوقات الباردة في فصل الشتاء ، وغالباً ما يكون لديه ثوبان منها ، فالأول يجعل جزءه الشعري إلى الداخل ، أي يكون ملاصقاً لجلده ، والثاني يجعل جزءه الشعري إلى الخارج ، لكي يقيه شدة قرص برودة الثلوج عند تساقطها ، والرياح الباردة عند هبوبها ببردها الصحراوي من الجنوب ، أو السيبيري القارص من الشمال . وعادة تكون هذه الملابس من جلود الثعالب ، أو الذئاب ، أو القروء الآسيوية (التبتية أو الصينية) ، فيلبسونها قبل خروجهم من المنازل إلى العراء . أما في داخل المنازل ، حيث الجو أقل برودة ، ويميل إلى الدفء ، فأنهم يلبسون ملابس أخف من السابقة .

يقوم الأغنياء منهم ، والذين يرتدون هذا النوع من اللباس ، بتزيينها بمنحوتات من الخيوط الحريرية الرفيعة والدافئة ذات الملمس الناعم جداً^(١) .

أما ما يلبسه الفقراء في المجتمع المغولي ، فيكون من جلود الكلاب ، والماعز ، وما شابه ذلك^(٢) . وتقوم هذه الطائفة من الناس بزخرفة ملابسها بخيوط مادتها قطعية خشنة . وبشكل عام ، فإن المواد الصوفية ، بشتى مصادرها ، تكون عنصراً أساسياً في اللباس المغولي ، وخاصة في الأوقات الباردة . كما يرتدون لباساً (من الجلد بدون شعره) يشبه السراويل ، وآخر يلبسونه في مقدمة الرجلين (على الساقين) كثير الشبه بما يلبسه رعاة البقر ، والهنود الحمر في أمريكا .

Rubruck, "The Journey...", P : 101.

(١) (٢)

يخلق الرجل المغولى جزءاً من قمة ورأسه ، بشكل مربع ، ثم يواصل الخلاقة من الجوانب الأمامية إلى أسفل ، بشكل مخطط على جانبي الرأس ، حتى يصل إلى الأصداع . ثم يخلق أيضاً صدغيه ، ورقبته حتى أمام فجوة العنق ، ويخلق جبهته من الأمام حتى نهاية العظمة الأمامية ، حيث يترك خوصلة من شعره تتدلى إلى أسفل ، حتى حُجُب العينين . أما الشعر الذى من على جانبي الرأس ومؤخرته ، فانه يتركه ، إذ يجعل منه صفائر ، ثم يعقصها حول رأسه إلى الأذنين^(١) .

ب - لباس المرأة المغولية المتزوجة :

تختلف ملابس المرأة ، خاصة من حيث الكيفية لا النوعية ، عن ملابس شريكها فى الحياة من الجنس الثانى ، وكذلك عن المرأة التى لم تتزوج بعد (أى البت) . فالمرأة المتزوجة ترتدى بلوزة طويلة ومفتوحة من الجهة الأمامية من أعلى إلى أسفل . أما من حيث النوعية والكمية فلا يوجد فرق بين ما تلبسه المرأة وبين ما يلبسه الرجل .

ولعل التفارق المميز بين الرجل والمرأة المتزوجة هو ما تلبسه الأخيرة على رأسها . وهذا الغطاء ، الذى تلبسه على رأسها يبلغ طوله ذراعاً ، ويكون مصنوعاً من اللحاء ، أو من أغصان الأشجار الرقيقة جداً ، أو من أية مادة شعرية يعثرون عليها . ويصنع هذا الغطاء بشكل ملفوف ، ويزداد فى مساحة محيطه من أسفل إلى أعلى ، وينتهى فى القمة بشكل مدور ، وتبلغ مساحته من أعلى شبرين . ثم يوضع فى نهايته عموداً أو قضيباً طويلاً ورفيعاً ، قد يكون هذا العمود مصنوعاً من الذهب ، أو الفضة ، وغالباً ما يكون من الخشب ، ثم تُزَيَّنُ قمة ذلك القضيب بريش الطاووس ، وجوانبه بريش ذيل البط الخفيف ، أو بأحجار كريمة . ثم يثبت غطاء رأس المرأة هذا فى غطاء آخر تحته ، يصل حتى الكتفين ، وذلك بمحاكته بخيط رفيع أو سير جلدى .

Rubruck, "The Journey...", PP : 101 - 102.

(١)

تقوم المرأة بعد ذلك بتغطية لباس رأسها الكبير هذا بأكمله أما بتقزم ، وأما بمحمل ، أو برداء من الحرير ، أو غير ذلك ، بعدها يمكن لها أن تحضر عند الرجال ، إذ لا يمكنها أن تخرج أمام الرجال دون أن تكون لابسة هذا الغطاء ، والذي يميزها عن غيرها من النساء الأخريات غير المتزوجات . إذ أنه من الصعوبة أن يميز المرء بين الرجال والنساء غير المتزوجات ، وذلك لتشابه نوعية وطريقة اللباس الذي يرتديه كل واحد منهم . وهناك فارق طفيف جداً وهو أن المرأة تلبس بلوزة أطول قليلاً من تلك التي يلبسها الرجل .

أما النساء الثريات ، وذوات اليسار ، فانهن يلبسن غطاء الرأس ذلك محل بأنواع كثيرة من الزركشة ، ثم يشحن ذلك القضيبي بإحكام إلى أسفل بقلنسوة ذات فتحة إلى أعلى مخصصة لهذا الغرض ، ثم بعد ذلك ، تعقد المرأة حصلات شعرها من الخلف إلى المنطقة العلوية من الرأس ، وأخيراً تقوم بربط غطاء رأسها هذا بإحكام بحزام من تحت الذقن .

يصف « وليم البركي » شكل النساء ، اللواتي يرتدين هذا النوع من الغطاء على رأسهن ، قائلاً بأنهن عندما يمتطين صهوات جيادهن يظهرن لمن يراهن من على مسافة بعيدة وكأنهن كتيبة عسكرية ، يلبس كل فرد من أعضائها خوذة ، ويحمل رمحاً ، لأن ما يلبسه على رؤوسهن يبدو وكأنه خوذة ، وتظهر تلك القضبان على ذراها وكأنها رماح^(١) .

ح - لباس الفتاة المغولية :

أما لباس المرأة التي لم تتزوج بعد ، فانه لا يكاد يوجد فارق كبير بين ما تلبسه الفتاة منهم وبين ما يلبسه الرجل حسباً أسلفنا ، إلا أن شعرها أكثر طولاً من شعر الرجل . وفي اليوم الذي يلي زواجها تقوم بخلق شعرها من وسط رأسها إلى المقدمة . ثم تضع عليه غطاء رأس المرأة ، السابق ذكره ، لتصبح متميزة في مظهرها عن الرجل ، واللائي لم يتزوجن من بنات جنسها بعد ، ثم

لنستطيع أن تظهر أمام الرجل كغيرها من النساء المتزوجات . وبهذا تكون المرأة قد انضمت مع النساء المتزوجات^(١) .

تميل المرأة المغولية إلى السمن منها إلى تناسب القوام ، وذلك بسبب كثرة ما تأكله من المواد الدهنية ، على ما يبدو لنا . ويعتبرون المرأة جميلة كلما قلت فطاسة أنفها ، وصغر حجمه . يقول الرحالة الأوربي « وليم اليريكى » بأن النساء يشوهن أنفسهن عندما يصبغن وجوههن بأصباغ تجعل النظر اليهن مؤدياً لنعين . ويبدو أن ذلك النظر المقلد في عين « وليم » لا يبدو كما يقول عنه هذا الرحالة لدى الرجل المغول ، فقد يكون ذلك جزاً من تجميلها ، والحفاظ على بشرة وجهها . كما يذكر « وليم » بأن المرأة المغولية لا تلد لها مولوداً وهي مضطجعة على الفراش^(٢) .

أما أحذية المغول ، فيقومون بصنعها حسب الطريقة المتبعة لدى غيرهم من الأمم من الجلود ، حيث يجففون إهاب الثيران ، أو الخيول ، فيصنعون منها أحذية جميلة ، كما وصفها « وليم اليريكى »^(٣) .

لا يغسل الفرد المغولي ملابسه ، كما أنه لا يسمح لأحد بغسلها ، وخاصة عندما يكون الوقت ممطراً أو أن الجو ذو عواصف رعدية . وإن أراد غسلها فيكون ذلك في حالات نادرة جداً ، عندما يكون الجو صحواً . وهنا يذكر الجوينى بأنه من عادة المغول وقوانينهم ألا يغسل أحدهم ثيابه في جدول ماء جار ، ولا يجلس في الماء في النهار ، ولا يأخذ ماءً في اناء من الذهب أو من الفضة ، وإن غسل ثيابه ، فعليه ألا يعلق ثيابه في الهواء الطلق لتجف . فانهم يعتقدون بأن أى عمل من هذا النوع يزيد البرق والرعد ، فقد يزيد من هطول المطر ، وخاصة في بداية فصل الربيع حتى نهاية فصل الصيف^(٤) .

(١) نفس المصدر السابق ص : ١٠١ — ١٠٣ والملاحية رقم ٣ ص : ١٠١ ، أنظر كذلك : Carpini, "The Mongol History.", PP: 6 - 8.

(٢) المصدر السابق ، ص : ١٠٣ .

(٣) نفس المصدر ، ص : ٩٧ .

(٤) الجوينى ، « جهانكشاهى » ، ج ١/ ص : ١٢٥ ، الترجمة الانجليزية ، ج ١/ ٢٠٤ — ٢٠٥ .

ويقول « ولیم البریکی » بأن المغول يعتقدون بأن عمل مثل هذا يغضب الرب ، فتمنى وضعوا ثيابهم في المرء لتجف بعد الغسل ، فان السماء ترعد . ومن فعل عملاً من هذا النوع فانه يقع عرضة للضرب ، ويحردون منه ملابسهم ، وذلك لأنهم يخشون الرعد ويهابونه بشكل غير عادى . فعندما تبدأ السماء ترعد فانهم يخرجون كل أجنبي من منازلهم . بعد ذلك يلف كل فرد منهم جسمه في ليد أسود فيختبئون في طياته حتى ينتهى الرعد^(١) .

يردف الجوينى ، حول هذا الموضوع ، القول بأن السماء عندما تبدأ تقصف بالرعد ، فانهم : « يعملون أصابعهم في اذانهم من الصواعق خذر الموت ... » وان لمع البرق بشدة حيث : « ... يكاد البرق يخطف ابصارهم ... »^(٢) . وفي كل سنة غالباً ما يحدث أن يُصعقُ أحدُهم بصاعقة رعدية ، فإذا ما وقع على شخص ما من بينهم بلاء من هذا النوع فان أفراد مجتمعه يقومون بعمل سئء معه ، وهو أن يطردوا أسرته وكل من يلوذ به وجميع أفراد عشيرته خارجاً عن بقية أعضاء القبائل الأخرى ، فيصبحون منبوذين ، ويعيشون حياة البعير الأجرب لمدة ثلاث سنوات . وطوال هذه المدة ، لا يسمح لأحد منهم أن يدخل مخيم أو مساكن الملك ، أو الأمراء الآخرين . كما يحدث الشيء عينه عندما تقتل الصاعقة شيئاً من أى قطيع من قطعان حيواناتهم ، فان أصحاب ذلك الحيوان ، أو الحيوانات المصعوقة يمرون بنفس التجربة لمن مات لهم انسان بصاعقة ، حيث يُطْرَدُونَ من مجتمعهم لعدة أشهر . وإذا ما حصل شيء من هذه الأحداث فانهم لا يأكلون طعاماً طويلاً الأيام الباقية من ذلك الشهر ، وفي نهاية ذلك الشهر يقومون بعمل احتفال بمناسبة انتهاء الشهر المشؤوم^(٣) .

Kubruck, "The Journey...", P : 103.

(١)

(٢) قرآن كريم ، سورة البقرة (٢) ، آيات ١٨ - ١٩ .

(٣) الجوينى ، جهانكشاي ، ج ١ ص : ١٦٣ ، الترجمة الانجليزية ، ج ١ ص ٢٠٥/١ وهي بعنوان :

"History of the World Conqueror", translated by : Prof. J. A. Boyle.

د — لباس المرأة المغولية المسلمة :

بعد أن خرج المغول من عزلتهم فيما وراء جبال الهيمالايا غرباً ، وجبال
هينكاي شرقاً ، وبرروا كقوة دولية سيطرة على مساحات شاسعة من عالمهم
في ذلك الوقت ، نجد أن لباسهم قد تغير بشكل جذري ، وتطور من حيث
النوعية والكمية ، ومن حيث الشكل العام . فقد كان انفتاحهم على عالم وقتهم
المتحضر ، ثم ما جنوه من ثراء — كأصحاب الغلبة في تلك المجتمعات — نجد
أن المرأة المغولية أصبحت بديدة اللباس ، غاية في التزين والعناية الفائقة
بمظهرها ، فأخذت ترفل في لباس من الحرير الخالص ، يغطيها من رأسها إلى
أخص قدميها ، لا ! بل وله اذيال يرفعها من الأرض عدد من جواربها اللائ
يمشون من ورائها لهذا الغرض .

ينطبق هذا ، بشكل أوسع على النساء المغوليات الفوقا خرجن من منغوليا
إلى الأراضي الصينية ، أو غرباً إلى إيران وأقاليم القبشاق والتركستان وما وراء
النهر . وحول المرأة المغولية في الأراضي ، التي أصبحت جزءاً من امبراطورية
المغول ، في إقليم القبشاق — وهي أراضي « مملكة القبيلة الذهبية » ، نجدنا
الرحالة المسلم شمس الدين بن بطوطه عن نساء ثلاث طبقات في المجتمع المغولي
الجديد تتميز كل واحدة من هاتيك الطبقات عن الأخرى .

١ — أولى تلك الطبقات هي طبقة نساء الخان المغولي الحاكم ، في ذلك
الأقليم النواصع الأرجاء ، حيث يقون ابن بطوطه بأن كل ملكة (وهي
الخاتون) تركب في عربة (وهذه العربة بمثابة بيت لها أو أحد من
بيوتها العديدة) فتجلس وعن يمينها امرأة من القواعد تسمى « *أُولُون*
خاتون » أي وزيرة الملكة ، وعن شمالها امرأة أخرى تسمى « *كُجُك*
خاتون » أي حاذية الملكة ، وبين يديها ست من الجوارى الصغار ،
يقال لمن البنات ، وهن فائقات الحسن والجمال ، ومتاهيات الكمال
في الزينة ، ومن ورائها اثنتان منهن تستند إليهما .

أما لباسها ، فيصفه ابن بطوطة قائلاً بأن ثيابها مصنوعة من الحرير المرصع بالجوهر ، كذلك لباس الوزيرة والحاجة مصنوع أيضاً من الحرير المطرز بالذهب . أما اللباس الذى تضعه هذه المرأة على رأسها ، والذى سبق ذكره ، فيصفه ابن بطوطة قائلاً بأن « الخاتون » تلبس على رأسها « البغطاق » وهو كثير الشبه بتاج صغير ، يناسب رأس المرأة وحجمها ، وقد زين من قمته بريش الطواويس الزاهى الألوان . أما الحاجة والوزيرة فعلى رأس كل واحدة منهن مقنعة مزركشة الحواشي بالذهب والجوهر . أما البنات فعلى رأس كل واحدة منهن قبعة مستطيلة ومخروطية الشكل — بشكل الأقروء ، وفى أعلاها دائرة ذهبية مرصعة بالجوهر ، وريش الطواويس من فوقها ، حيث تزيد من تزيينها .

ب — أما نساء الطبقة الثانية ، فى مجتمع المغول الجديد ، فهن نساء الأمراء . ونساء هذه الطبقة كن أيضاً على جانب كبير من الأهمية ، وعلو المكانة . فقد كانت الواحدة منهن تخرج من بيتها لتزور صديقة ، أو لقضاء بعض شؤونها ، أو للتنزه ، أو لتزول من عربتها ، بعد رحلة ، قد تطول أو تقصر ، حسب مسافة الطريق ، وهى كلها مجللة بالملف الأزرق الطيب ، وبين يديها أربع جوار ، قاتنات الحسن ، بديعات الجمال ، رائعات اللباس ، وعندما تسير إلى زوجها فانها تذهب ومعها جملة من العربات فيها جوار يتبعنها ، وقد يكون معها من نحو ثلاثين جارية من جواردها يرفعن اذيال ثيابها من خلفها ، لئلا تتعرض للمس تراب الأرض ، أو لشيء من وساحتها ، حيث يتم رفع اذيال هاتيك الملابس من عرى ملحقه بتلك الأذيال مخصوصة لهذا الغرض ، وفى هذه الحالة تمشى المرأة المغولية تلك وهى متبخرة ، وفى جلال عظيم ، يزداد أو يقل حسب مكانتها ومكانة زوجها .

جـ - أما نساء الطبقة الثالثة ، فهن نساء التجار والباعة ، وأصحاب الأسواق . وقد شاهد من ابن بطوطة ، كما شاهد غيرهن . وهنا يحدثنا هذا الرحالة ، قائلاً بأن المرأة ، من نساء هذه الطبقة تكون في عربة من عرباتها الخاصة ، والخليل يجرها ، وبين يديها الثلاث والأربع من الجوارى قد جعلن خصيصاً لرفع أذيال ثيابها وقت نزولها أو تهبوا لها ، وفي حلها وترحالها . وقد جلست وعلى رأسها « البغطاق » وقد رصع بالجوهر الثمين ، حيث قد زين أعلاه بربش الطواويس ، ذى الألوان البديعة ، فتزداد تلك المرأة جمالاً ورواقاً^(١) .

(١) ابن بطوطة ، « رحلته » ، ٣٣٩ - ٣٤١ . راجع كذلك : Marco Polo, "Description of the World", Vol. I, 171; also B. Spuler, "History of the Mongol", P : 175.

٣ - المسكن في المجتمع المغولي

١ - الشكل الخارجي للمنزل المغولي :

كان المجتمع المغولي ، وما زال معظم سكان منغوليا في الوقت الحاضر ، مجتمعاً بدوياً ، حيث يعتمد على رعى وتربية حيواناته . فهو مجتمع رعوى بشكل عام ، يعيش حياة التقل والترحال . لذلك ، فإن الرجل المغول أوجد نفسه مكنأ مناسباً لتلك الحياة الغير مستوطنة لبقعة بعينها ، أو مكان مخصوص يقضى فيه حياته مستقراً ، كما يفعل الرجل الذي ربط نفسه بمكان معين من الأرض لحراثها وزرعها ، وخصوصاً ما استبته عليها . لذلك ، فإن الإنسان في مجتمع المغول ، إذا ما حل فصل الربيع شرع بعد العدة للتحرك تدريجياً إلى ناحية المناطق الشمالية من البلاد ، وذلك هرباً من فصل الصيف ، الذي تكون فيه درجة الحرارة شديدة الارتفاع ، ولا يكاد يطبق تحملها . لذلك فانه يتحرك بمنزله ، أو بمنزله حسب حالته الاجتماعية ، ومواشيه التي تقل أو تكثر ، حسب ظروفه التي تحكم سرعته أثناء رحلته الاصطيافية — أن حق لنا أن نسبها بهذه التسمية . وتندرج درجة حرارة الجو في الانخفاض ، حتى تصل قافله إلى أقصى ما تستطيعه شمالاً ، سعياً وراء اعتدال الجو ، وثم يعد العشب والكلاء الناسين ، ثم وفرة المياه ، حيث الأنهار ، والجداول ، والبحيرات ، وفوق ذلك كله اعتدال الجو له ولمواشيه . أما إذا جاء وقت بدأ فيه الجو يميل إلى البرودة ، منذراً بقرب وصول الشتاء ، وبالذات في أواخر فصل الخريف ، فإن المغولي يبدأ رحلة العودة ، حيث يعيد ادراجه متجهاً ناحية الجنوب ، لبقى نفسه ومواشيه يرد سبيها الشتوى القارص ، وهكذا دواليك على هذه الوثيرة من الحياة التنقلية والترحلة بين الشمال والجنوب .

وعلى العموم ، فإن المغولي — وحيثما ذهب — ولأى غرض كان تنقله ذاك أو رحلته تلك ، وحتى ان كان ذلك السفر لغرض الحرب ، فانه يصطحب معه منزله معمولاً جاهزاً ، أينما ذهب وحيثما مار .

فالرجل المغولى (أو بالأحرى المرأة المغولية أو هما معاً) يصنع منزله بصفة أساسية من أغصان الشجر ، ويستخدم الأعواد الخفيفة ، ذات الاستقامة ، كمادة أولية فى عمل منزله . فيقوم بتصنيفها ، وحزمها بشكل مرسوم بعضها بجانب بعض ، وفى حالة غاية فى الأحكام المترابط والقوة . فيحيكها بصورة تجعل رؤوس الأعواد مجتمعة فى وسط سقف المنزل بشكل مخروطى ، حيث تنهى عند أعلاها بكوة ، هكذا ، حتى تنهى عملية بناء المنزل ، وتكون القاعدة ، التى يقوم المسكن عليها ، دائرة من العصى (أو الخشب) الغلاظ ، حيث أن تلك الأعواد تحبك حبكاً جيداً ، ثم تربط فى تلك العصى بقوة وأحكام . ومن خلال تلك الفتحة أو الكوة العلوية فى سقف المنزل ، التى هى مجمع رؤوس الأعواد ، يدخل الضوء إلى داخل المنزل ليضيئ لساكنيه . وكذلك فإن تلك الكوة تخدم غرضاً آخر ، وهو أن دخان نيرانهم الكثيف ينفذ من خلالها ، حيث ترقد فى وسط أرضية المنزل ، والذى يزيد من شدة كثافة دخان مواقدهم ان القوم يستخدمون روث الحيوانات بشكل أساسى فى مادة وقود تلك النيران .

ان هذا المنزل ، أو البيت ، شبيه لما رآه وسكنه ابن بطوطة ، أثناء رحلته فى بلاد القبيلة الذهبية فى إقليم القبتشاق ، بل أنه يكاد ينطبق على النموذج العام لمسكن الانسان المغولى ، حيث يقول هذا الرحالة المغربى بأنه أعطى بيت يسمى عندهم (يعنى عند مغول القبيلة الذهبية) « الخرقه »^(١) . وهو عصى من الخشب تجمع رؤوسها فتصبح شبه القبة ، وتعمل عليها اللبود ، ويفتح أعلاه لدخول الضوء والريج ، ويسد متى احتيج إلى سده ، ومنها ينفذ دخان موقدهم^(٢) .

بعد ذلك ، وكما سبق وذكر هذا ابن بطوطة ، يقوم المرء المغولى بعمل غطاء

(١) هذه الكلمة فى الحقيقة هى « الخركاه » كلمة فارسية تعنى الكوخ ، أو الخيمة ، وقد نعتى السراىق .

(٢) ابن بطوطة ، « رحلة ابن بطوطة » ، ص : ٣٠٠ .

خارجى لبيته ، يصنعه من اللبود الأبيض . ومع هذا ، فهو فى أغلب الأحيان يجعل فوق غطاء منزله من الخارج غطاءً خارجياً آخر ، أى أنه يجعل فوق غطاء بيته المصنوع غالباً من اللبود ، غطاءً ثانياً . وهذا الغطاء الآخر يستخدم فيه مادة الكلس ، أو الصلصال الأبيض . بعد ذلك يقوم بذر مسحوق أبيض ، غالباً ما يكون مسحوق العظام ، ليحعل منزله أكثر تلاءماً وأشدّ بياضاً . وفى بعض الاحيان يجعل المغولى لون منزله من الخارج أسود .

أما المنطقة العلوية ، التى تحيط بالفتحة ، أو الكوة ، وهى مصدر النور والهواء ومنفذ الدخان ، فانهم يزينونها بتشكيلات من الألوان المختلفة ، حيث تجعل منظرها جميلاً . ثم يزين مدخل داره ، والمصنوع ، كما قلنا ، من اللبود ، برسوم وأشكال متعددة الألوان ، تنعكس فيها البيئة المغولية . وغالباً ما تكون تلك الرسومات على شكل طيور أو حيوانات ، بشتى أنواعها ، أو أشجار ، وخاصة من النباتات المتسلقة ، أو مياه ، كالأنهار ، والبحيرات .

قد يقيم المغولى منزله ذاك على الأرض ، وهذه حالة قليلة ، وغالباً ما يكون هذا النوع من المنازل صغير الحجم لكى يسهل عليه رفعه ليوضع على عربة مخصصة ، لقله أثناء السفر أو التنقل والترحال . ولكنه فى الغالب يقيم فوق عربة مخصصة . وعندما يرغب فى السفر أو الارتحال من مكانه ذاك ، يأتى ببعض حيواناته ، أمام ذلك المنزل ، ثم يربط مقدمة المنزل (أو العربة المنزلية) ان صح لنا القول بهذا ، فى رقاب أو ظهور تلك النواب ، وتقوم بجرها وهى مقامة على وضعها . لذلك فهم لا يعانون من بناء منازلهم عندما يحطون رحالهم . وقد يقوم بانزال بيته هذا من على العربة ، فيجعله على الأرض ، وخاصة تلك المنازل التى روعى فيها صغر الحجم عند اضرارها ، حيث يستطيع ذلك ، وبشكل سهل ، لأنه خفيف الحمل صغير الحجم ، وفى هذه الحالة تساعد زوجته ، أو روجاته (اللاقى يقص من هذه العملية فى أغلب الحالات ، إذ أن هذا النوع من العمل هو من اختصاص النساء عندهم . أما إذا كان المنزل كبير الحجم ، ويراد وضعه على الأرض ، وهذا بطبيعة الحال عندما

يكون وقت الإقامة لمدة أطول فإنه يساعد على انزائه مجموعة من الناس ،
يختلفون في العدد باختلاف حجم البيت وكبره .

يختلف حجم منزل ، أو منازل ، الرجل المغولي باختلاف مكانته في مجتمعه
وبين قومه من ناحية ، ثم مدى ما يتسع به من ثروة وجاه من ناحية ثانية . كما
يختلف العدد الذي يملكه من هذه المنازل باختلاف العدد الذي يملكه تحت يده
من الزوجات ، والاتباع والخدم والحشم . فبعضهم لا يملك إلا منزلاً واحداً
فقط ، صغير الحجم مقاماً على عربة صغيرة أيضاً ، وقد يمتلك المرء منهم أعداداً
كبيرة من المنازل ، قد يصل إلى أكثر من مائتي بيت ، حسب مكانته وثروته ،
كما قلنا آنفاً ، إذ أن لكل زوجة من زوجاته بيتاً أو أكثر ، كما أن لكل جارية ،
أو خادم تحت خدمته بيتاً أو بيتين . وفي الحقيقة فإنه قد يصل عدد البيوت التي
تملكها إحدى زوجات الرئيس ، أو الخان المغولي إلى أكثر من أربعمئة بيت .

وحول هذا الموضوع ، يحدثنا الرحالة المسلم « ابن بطوطة » أن
« الخاتون » (وهو يعنى هنا الملكة زوجة الخان المغولي محمد أوزبك)^(١) تمشي
وراء عربتها مائة عربة ، في كل عربة ثلاث والأربع من الجوارى الكبار
والصغار ، وخلف هذه العربات نحو ثلاثمائة عربة تجرها الجمال والبقر وتحمل
خزائن الخاتون ، وثيابها ، وأثاثها ، وطعامها ، ومع كل عربة غلام موكل بها ،
وهو متزوج بإحدى الجوارى ، إذ لا يقبل من لم يكن متزوجاً أن يخدم في
العربات المنزلية تلك^(٢) .

أما « ولیم البرککی » فقد سبق وحالتنا المسلم ابن بطوطة بما يقارب مائة
سنة ، فعدد لنا منازل المغول ، إذ يذكر بأن الأمير « باتو » كان يملك ستاً

(١) هو أحد الخانات لغز الذين حكموا مملكة المغول المعروفة في التاريخ بـ « القبيلة الذهبية » حكم
من سنة ٧١٣ هـ/ ١٣١٣ م إلى سنة ٧٤٣ هـ/ ١٣٤١ م . وهو كما يعرف اعتنقوا الإسلام وحكموا
وساروا بمنهج في شتى مناحي حياتهم .

(٢) ابن بطوطة ، رحلته ، ٣٣٤ . أنظر كذلك : Carpini, "History of the Mongol", Ed., أنظر كذلك : Dawson, P : 8; Rubruck, "The Journey...", 93 - 5.

وعشرين زوجة ، وإن لكل زوجة منهن منزلاً كبير الحجم خاص بها ، ولا يدخل ضمن ذلك العدد الكثير من البوتات الصغيرة الحجم ، التي توضع إلى الخلف من كل منزل كبير (١) . أما من حيث جمال هاتيك المنازل المغولية فيذكر بأنها غاية في الجمال ، ولعله كان يقصد بذلك النوع الجميل منها تلك التي يمتلكها الأمير « باتو » . ثم يقول بأن المرأة تقوم ببناء بيت خاص بها على عربة . يصف لنا الرحالة الأوربي « وليم البريكى » ذلك المنزل بأنه غاية في الأحكام ، وأنه عمل متقن ، وأنه في منتهى الجمال ، بحيث أصبح من الصعب عليه أن يقوم بعمل رسم أو وصف كامل لجمال ذلك المنزل ، الذى تصنعه المرأة المغولية لنفسها ، كما أنه ويتمنى بأنه كان رساماً ، ليرسم لنا شكله الرائع ، ومنظره البديع (٢) .

أما حجم المنزل المغولى ، فكما قلنا ، يتراوح ما بين الصغير ، والمتوسط ، والكبير . فالصغير منها يقام على عربة صغيرة يحرها حيوان واحد وهذا الحيوان قد يكون حصاناً ، أو ثوراً ، أو جملأ . أما الكبير منها فقد يبلغ عرضه ، من جانب إلى الجانب الآخر ، ما يقارب تسعة أمتار (أى ثلاثين قدماً تقريباً) . وقد قام السفير القس « وليم » بقياس المسافة التى تفصل بين عجلتى العربة ، من جانب إلى الجانب الآخر ، فوجد أنها حوالى ستة أمتار (أى عشرين قدماً) ، لذلك فالمنزل المقام على عربة من هذا النوع ، يبرز عن عجلة العربة مسافة أكثر من متر ونصف المتر (خمسة أقدام) من على كل جانب من جوانب العربة (٣) .

فإذا ما أراد المرء منهم الرحيل من مكان أقامته إلى مكان آخر وأراد أن يستخدمه لهذا الغرض ، حيث تقوم الحيوانات بحر هذه المنازل ، الصغير منها

Rubruck, "The Journey. ", 95.

(١)

(٢) من المصغر ، والصفحة ، وكذلك الصفحة السابقة لها

(٣) نفس المصدر السابق ، والصفحة ، أنظر كذلك Marco Polo, "Description of the World". Vol. I., PP - 168 - 9; B. Spuler. "History of the Mongol". P 172

والكبير على حد سواء ، ويختلف عدد هذه الحيوانات المستعملة لجر هذا النوع أو ذاك من المنازل ، باختلاف حجمه . فالمنزل الكبير — مثلاً — قد يُستخدم لجره اثنان وعشرون ثوراً ، حيث يوضع أحد عشر ثوراً ، جنباً إلى جنب ، في صف عبر حجم عرض العربة ، بينما توضع الأحد عشر ثوراً الأخرى أمام الأولى ، فتجر المنزل بحبال مثبتة بأحكام في سارية كبيرة جداً ، توضع في مقدمة العربة ، وهي عادة في حجم سارية السفينة .. ويقف السائق في باب المنزل يدير عملية السير أثناء هاتيك الرحلة ، دون عناء يذكر^(١) .

عندما يحط المغول رحلته ، فإنه يقيم منازلته متجهة على الدوام إلى ناحية الجنوب ، ثم تقوم الزوجة الكبرى (أى الزوجة الأولى) بإقامة منزلها في أقصى الجهة الغربية من الخيم ، ثم يلي منزلها منزل الزوجة التي تحتل المرتبة الثانية ، ثم التي تليها ، ثم التي تليها ، وهكذا ، واحدة تلو الأخرى — حسب درجتها — حتى الزوجة الأخيرة التي يكون منزلها في آخر الخيم من جهته الشرقية . ويفصل كل بيت عن البيت الآخر مسافة يومية الخصاصة . كما يذكر لنا ذلك « ولیم البرککی » ، في رحلته المشهورة تلك ، ويجعل بيت سيد الخيم إلى الناحية الشمالية من منازلته ، ويبيت النساء إلى الناحية الشرقية ، أى إلى اليسار من رحالهن عندما يجلسن أحدهم في داره ، وهو متجه إلى الجنوب ، وتقام منازل الرجال في ذلك الخيم إلى الجهة الغربية ، أى إلى اليمين من منزل الرئيس . بناءً على ذلك ، فإن منازل الرجل المغول ، وخاصة الأمراء وعليه القوم ومشايخ العشائر ، تبدو وكأنها مدينة ، ولكنها قليلة السكان من الرجال^(٢) .

هناك نوع آخر من بيوت العربات ذات الحجم الصغير ، حيث يقوم بجر هذا النوع حيوان واحد فقط ، جواد أو جمل ، أو غيرهما ، ولكن غالباً ما

Rubruck, "The Journey...", 94.

(١)

(٢) نفس المصدر السابق والصفحة . وقد طُفِرَ كلمة « أوردا Orda » على ذلك تخيم المغول . وهذه الكلمة « أورده Ordo » كلمة تركية مغولية ، تطلق على مناطق بقرة هذا الرجل ، أو دئد الأُمير ، أو أراضي مساكن العشيرة المغوليين .

يكون جملاً ، وهذا النوع من العربات المنزلية مخصوص لتقل الفراش ، واللباس ، وما على ثمنه ، من أنواع الزينة ، من ذهب وفضة ، وغير ذلك . ويوضع هذا النوع من حاجيات المغول في صناديق يصنعونها أيضاً من فروع وأغصان الأشجار ، ذات الاستقامة خصيصاً لهذا الغرض . ثم يصنعون لكل صندوق غطاءً أو سقفاً مدوراً ، من نفس تلك الأعواد ، والعصى الصغيرة ، ثم يجعلون لها باباً صغيراً في نهايته من الامام ، وبعد ذلك يخطونه بلبد أسود اللون ، ومبلول إما في حليب الغنم ، أو بالودك (وهو الدهن الذائب من شحم الحيوانات — أو الحميس) وذلك لتحمي محتويات ذلك الصندوق من أن يصلها المطر ، أو أن تبتل بالماء ، عند عبور نهر أثناء السفر أو التنقل والترحال .

يقوم المغول بطوين هذه الصناديق برسوم وصور ذات ألوان زاهية ، وأشكال مختلفة . ويعملون هذه الصناديق في تلك العربات المنزلية حيث يقومون بربطها بأحكام ، وتمثل تلك العربات حرراً مكيناً لها ، فلا تنزل عند حط الرحال ، وإنما تظل داخل العربة ، وتؤخذ الأشياء أو الحاجيات من داخل تلك الصناديق ، وتعاد على حالها السابق ، كما كانت عليه ، بكل سهولة ويسر ، وذلك من خلال أبوابها الموجودة في الأمام^(١) .

تصنع هذه العربات بشكل عال بخلاف بقية العربات ، وذلك لتناسب ربطها في ظهور الجمال التي تقوم بنهرها ، ثم لكلا يصلها الماء عندما يعبر المغول نهراً ما ، أثناء الترحال ، من مكان إلى آخر .

وفي الحقيقة ، فإن المغول لا يعتبر رجلاً مسافراً عندما يتنقل من مكان إلى آخر ، فهو مسافر ، وهو في نفس الوقت مقيم ، لأنه يسكن داخل منزله الذي تعمله العربات ونهره الدواب (خيول ، أو أبقار ، أو جمال) ، فهو « ... ،

Rubruck, "The Journey. " 94.

(١)

Ibid., P : 94.

(٢)

يتقلب فيها كما يحب وينام ويأكل ويقرأ ويكتب ، وهو في حال سيره ، والتي تحمل الأثقال والأزواد وخزائن الأطعمة من هذه العربات يكون عليها شبه البيت ... »^(١) .

وإذا ما كان المغول في حالة السفر ، فأنهم في أغلب الأحيان يسرون في شكل مجموعات ، شبيه بالقوافل الإسلامية في درب الحجاز ، يرحلون وقت صلاة الفجر ، وينزلون في وقت الضحى ، ويرحلون بعد الظهر ، وينزلون في وقت العشي ، وإذا نزلوا حلوا الخيل والابل والبقر من على العربات ، وسرحوها للرعى ليلاً أو نهاراً^(٢) .

وعندما يحط المغول الرحال فأنهم يضعون واجهات منازلهم بالشكل الذي أوضحنا أعلاه ، حيث يقومون بترتيب تلك العربات المثلية ، والمخصصة لحمل الصناديق الخاصة بأشياءهم الثمينة ، صفيين من المنازل ، والعربات الأخرى ، وتبدو وكأنها بين حائطين^(٣) . وكلما كثر عدد زوجات الرجل المغولي ، وزاد ثراؤه كلما ازدادت منازل من هذا النوع وذلك . لذلك فأنه يبدو محيم رجل موسر وكأنه مدينة كبيرة ، واسعة الأرجاء . كما أن تلك الخيام غالباً ما تكون كثيرة النساء والاتباع ، وقليلة الرجال جداً^(٤) .

بعد مضي أكثر من مائة سنة من رحلتى « جيون البلاو الكرينى ووليم البربرى » يصف لنا الرحالة المسلم « ابن بطوطة » المنزل المغولى الذى يقام للسكنى في إقليم « الدولة الذهبية المغولية » ذلك الوصف الذى لا يكاد يختلف عن ذلك المنزل ، الذى كان يسكنه المغول ، في موطنهم الأصل ، في منغوليا ، منذ مئات السنين . ويبنى البيت على شكل قبة من قضبان خشب مربوط بعضها إلى بعض ، بسيور من الجلد الرقيق ، ثم يجعل على عربة خاصة لحمله في

(١) أنظر ، ابن بطوطة ، رحلة ابن بطوطة ، ص : ٣٣٤ ، أنظر أيضا الصفحات : ٣٣٠ - ٣٣١ .

(٢) نفس الملاحظات الثلاث السابقة ، ونفس الصفحات .

Rubruck, "The Journey..." , 94.

(٣)

Ibid, P . 95.

(٤)

الحل والترحال ، حيث أنها خفيفة الحمل . ثم تكسى من الخارج باللبود أو الملف ، وهو من الجوخ ، ويكون فيها طبقات مشبكة ، أى شبايك عليها ستار مخمل ، بحيث يستطيع من يجلس في داخل هاتيك المنازل من رؤية الناس في الخارج ، في حين لا يستطيع أحد أن يرى من في داخل تلك المنازل . وهى تنقل على عربات ، ذات عجلات ، بحيث يكون لكل عربة منها أربع بكرات كبار . ومن هذه العربات ما يجره جوادان ، أو فرسان ، ومنها ما يجز بأكثر من ذلك . كما تجرها أيضاً البقر والجمال ، حسب حال العربة الواحدة ، من حيث حجمها ، ومن حيث ثقلها أو خفتها . أما السائق فانه يركب في مقدمة العربة ، على سرج معد ومرمغ ، وفي يده سوط يخطها به للمشى قدماً ، وعود كبير يوجهها به إذا ما عاجت عن القصد ، أو انحرفت عن الوجهة التي يريدتها .

وقد شاهد « ابن بطوطه » قافلة مغولية من هذا النوع ، تنتقل من مكان إلى آخر ، فيصفها لنا قائلاً : « وأقبلت الخلة^(١) ، ويسمونها الأورد^(٢) » ، بضم الهمزة ، فرأينا مدينة عظيمة تسير بأهلها ، المساجد والأسواق ، ودخان المطبخ صاعداً في الهواء ، وهم يطبخون في رحيلهم ، والعربات تجرها الخيل بهم ، فإذا بلغوا المنزل نزلوا البيوت عن العربات ، وجعلوها على الأرض ، وهى خفيفة الحمل ، وكذلك يصنعون بالمساجد والحوايت^(٣) .

-
- (١) يعنى قافلة الركب عندما يتحمل الغوم بمنزلهم ويعلمون في مكان جديد .
(٢) مر معنا سابقاً كلمة « أوردو » ونيس « أرد » كما ذكرها ابن بطوطه . وهى كلمة تركية مغولية ، تعنى الخيم وصاكنه ، أو موطن قوم ينزلون في مكان معين . وعادة تطلق على كل خيم مغول تحت رئاسة إحدى زوجات أمير ما . وقد عشم معاًها هنا ، فسميت كل الركب وما حمل . كان « بركة خان » (٦٥٥ - ٦٦٥ هـ / ١٣٥٧ - ١٣٦٦ م) أول مغول أسلم ، وقد نشر مغول « إقليم القبايق » الإسلام ، وأضحى سكان هذا الإقليم مسلمين . وقد زار ابن بطوطه ذلك التطور المسلم أيام السلطان محمد أور بك التاسع .
(٣) أنظر رحلة ابن بطوطه ، ص ٣٣٠ - ٣٣١ .

ب - الشكل الداخلى للمنزل المغولى :

لبيت المغولى صفة معينة ، وترتبط خاصاً بظهوره من الداخل ، لذلك فإن ترتيب أى منزل ينطبق بحدافه على المنازل المغولية الأخرى فى شتى أنحاء أقاليم منغوليا سواء أكان ذلك قبل خروج المغول من عزلهم التى كانوا يعيشونها ، أو فيما بعد ذلك . فلو دخل المرء بيتاً واحداً ثم ذهب إلى بقية المنازل الأخرى لوجد نفس النظام ، وعين الترتيب ، كلها على وتيرة واحدة ، وشكل موحد ، حيث يقوم المرء المغولى بتقسيم منزله من الداخل إلى أقسام معينة كل قسم منه مخصص لأداء غرض معين من الأهداف الاجتماعية هناك ، فنجدده خصص لكل قسم من أسرته ، أو ضيوفه ، أو خدمه ، أو أطفاله ، أو حاجياته ، أو أمتعته ، أو حيواناته ، مكاناً معيناً فى داخل ذلك المنزل . فلو تصورنا المنزل على شكل خيمة كبيرة مدورة الشكل ، حيث هو الطابع العام للمنازل المغولية ، يفتح بابها إلى الجوانب ، إذ قد تكون هذه الظاهرة الاجتماعية من أهم سمات منازل المجتمع عندهم ، وجعلنا أرضها من الداخل أربعة أقسام ، وذلك بوضع خط من منتصف مدخل الباب ، وحتى نهاية الخيمة ، ثم قسمناه بخط آخر من المركز واتجهنا بالخط يميناً ويساراً حتى نهاية المساحة الأرضية ، التى تحتل الخيمة أرضها ، تسهل علينا معرفة نظام منزله من الداخل . فنبدأ من مدخل الباب ، ونتجه يميناً ثم بدور فى داخله دوره كاملة حتى نخرج من الجهة اليسرى للباب .

عندما يدخل المرء من الباب ، فإنه أول ما يجد على يمينه وعلى يساره مكاناً وقد خصص للحيوانات الصغيرة ، كالأغنام ، والماعز ، ... الخ . يليها مباشرة مكان جعل مخصصاً للخدم والفقراء ، نوضع الأواني والأمتعة المنزلية إلى الجهة اليمنى مجاورة لحافة المنزل ، ثم يجلس أمامها النساء من أهل البيت ، يقابله من اليسار فى الناحية الثانية مكان خصص لجلوس الرجال ، وهو يقع فى الجهة الثانية المعاكسة . أما النساء الزائرات فقد جعلن فى مكان أمام النساء المجالسات إلى اليمين حيث يقابله من الجهة الثانية من البيت ، أى إلى اليسار ، مكان

خصص مجلساً للرجال . أى أنهم يجلسون أمام الرجال من أهل البيت ، كنوع من اكرام الضيف ، أو الزائر ، وذلك باجلاس الزائرين ، رجالاً كانوا أم نساء ، فى مقدمة صفوف الجالسين من أهل البيت . أما موقد النار ، فإنه يحتل المركز الوسط من البيت المغولى . ثم لى المساحة المخصصة لموقد النار ووقودها ، مكان جعل لجلوس الأقارب ، ثم بعده مكان الأطفال ، ثم مكان جلوس المضيقة (أى صاحبة المنزل) ، ثم يليه مكان المضيف (أى صاحب البيت) . يقابل هذين المكانين المخصصين لرب البيت وميدته ، فى الجهة المقابلة ، مكان مخصص لضيف الشرف من الزائرين لهذه الأسرة ، حيث يقع هذا المكان إلى اليمين من مجلس صاحب الدار ، عند جلوسه وهو متجه إلى ناحية الجنوب ، إذ أنه يجلس على هذه الهيئة على الدوام . أما المكان المخصص للمخدع (أى فراش النوم) فهو فى آخر أرضية المنزل . ثم إلى الخلف ، من المكان الذى جعل لضيوف الشرف ، توضع الحفائب ، والأمتعة الجلدية ، والمواد الغذائية ، وإلى الخلف منها تعلق تماثيل الآلهة^(١) .

يعلق المغولى صورة مجسدة تتدلى من أعلى المكان الذى يجلس فيه صاحب الدار ، ويسمى هذا التمثال « أخو صاحب المنزل » ، كما يعلق فوق المكان الذى تجلس فيه صاحبة المنزل تماثلاً آخر على نفس النمط ، ويسمى « أخو صاحبة المنزل » . ويعلق فى الوسط بين هذين التمثالين — وإلى الأعلى منهما ، تماثلاً ثالثاً أقل سماكة وحجماً من التمثالين الآخرين . ويعتبر المغول الوثنيون أن هذا التمثال الصغير هو الحارس لجميع البيت ومحتوياته^(٢) .

وعلى العموم ، فإنه يمكن أن نعتبر النصف الأيسر من البيت (أى عندما يكون الاتجاه إلى ناحية الجنوب) مكاناً مخصصاً لجلوس النساء ، سواء أكن من نساء وعارم صاحب الدار ، أو من النساء الزائرات ، فى حين نجد أن النصف الأيمن ، من ذلك المنزل قد جعل مكاناً خاصاً للرجال ، سواء من أهل

Rubruck, "The Journey. .", P : 95.

(١)

Ibid, P : 95.

(٢)

الدار ، أم من الرجال الزائرين . أن سيدة البيت ، في المجتمع المغولي ، يكون لديها مسند ، أو مخدة ، مصنوعة من جلد الماعز ، ومحشوة من الداخل ، أما بالقش الناعم ، وأما بصوف الأغنام أو بشعر الماعز الناعمين ، حيث تجمعته في مكان مرتفع قليلاً ، وعليه تمثال صغير متجهاً ناحية النساء^(١) .

يوضع عند المدخل إلى قسم النساء تمثال ومعه مجسدة لضرع بقرة ، وهذا التمثال خاص بالنساء اللواتي يقمن بحلب وضرب الأبقار ، لأن هذه المهمة تعتبر من وظائف النساء . كما يوضع عند المدخل إلى قسم الرجال تمثال آخر ، ومعه تمثال لضرب فرس ، وهذا التمثال مختص للرجال الذين يقومون بحلب وضرب الأفراس ، حيث أن هذه العملية غالباً ما يقوم بها الرجال^(٢) .

عندما يجتمع المغول على شراب ، فانهم ينثرون النضجات الأولى من شرابهم لتلك التماثيل ، فيبدأون أولاً بالنضح على ذلك التمثال المتدلى من على رأس سيد الدار على اعتبار أنه كبير التماثيل ، لوضعه متديلاً فوق مجلس رب المنزل ، ثم التماثيل الأخرى بالدور ، وعلى التوالي واحداً بعد واحدة حسب مكانة هذا التمثال ووضعه بين التماثيل المغولية الأخرى . بعد هذا يخرج الخادم إلى خارج المنزل يحمل كأساً وبه شراب ، فينضح بشيء منه ثلاث مرات إلى ناحية الجنوب ، مع ثني ركبته في كل مرة عندما ينضح ، ويعتبر ذلك النضح بالشراب إلى جهة الجنوب تشريفاً للنار . ثم يكرر الخادم نفس الحركة تلك باتجاه الشرق ، تشريفاً للهواء ، ثم إلى الغرب ، تشريفاً للماء ، ثم إلى الشمال تشريفاً للموت . ثم بعد الانتهاء من هذا النوع من الطقوس يعتبرون أن الآلهة قد أخذت نصيبها من ذلك الشراب ، وقد شرفوا الهواء والماء واسلافهم من الموتى ، وهنا يشرعون في احتساء الشراب ذاك^(٣) .

Ibid. P : 95 - 6.

Ibid. P : 95 - 6.

Ibid. P : 95 - 6.

(١)

(٢)

(٣)

قائمة مصادر البحث ومراجعته

أولا : المصادر :

١ — المصادر الاسلامية ، العربية والفارسية :

- ١ — ابن الاثير ، عز الدين علي بن أبي الكرم ، « الكامل في التاريخ » ، بيروت ، ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م (عربى اللغة) .
- ٢ — ابن بطوطه ، أبو عبد الله محمد « رحلة ابن بطوطه » ، بيروت ، ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٤ م ، (العربية ، ولها ترجمات إلى لغات شتى منها الانجليزية) .
- ٣ — الجوينى ، علاء الدين عطا ملك ، « تاريخ جهانكشاي » أو « تاريخ فاتح العالم » تحقيق الأستاذ المرحوم ميرزا محمد بن عبد الوهاب القزوينى ، طبعة ليدن ، ١٣٢٩ ، ١٣٣٤ ، ١٣٣٥ هـ / ١٩١١ ، ١٩١٦ ، ١٩٣٧ م (فارسى اللغة) .
- ٤ — رشيد الدين ، فضل الله بن عماد الدولة ، « جامع التواريخ » ، جزءان ، تحقيق د . بهمن كرمى ، طهران ، ١٣٣٨ هـ . ش . (فارسى اللغة) ، وله ترجمات إلى بعض اللغات منها الروسية والانجليزية والعربية وغيرها .
- ٥ — ابن العبرى ، كريكورى أبو الفرج الملقب « تاريخ مختصر الدول » أو « مختصر تاريخ الدول » تحقيق صالحى ، بيروت ، ١٩٥٨ م ، ترجمة المؤلف ابن العبرى من لغته الأصلية السريانية إلى اللغة العربية .
- ٦ — القزوينى ، حمد الله المستوفى ، « القسم الجغرافى من كتاب (نزهة القلوب) ترجمه إلى الانجليزية المستشرق ج . لومسترج ، ليدن ١٩١٣ م . (الفارسية مترجم إلى اللغة الانجليزية) .
- ٧ — مجهول المؤلف ، « التاريخ السرى للمغول » ، أو « تاريخ سرى

مغولان » ، ترجمته عن الفرنسية الدكتور شيرينى بيافى ، طهران ،
١٣٥٠ هـ . ش . (الصينية مترجم إلى الفرنسية ومنها إلى
الفارسية) .

ب — مصادر بلغات غير اسلامية (الانجليزية والمترجمة إليها) :

Benedict, Brother, "The Narrative" Ed., by : Ch. Dawson, Under — A
the title "The Mongol Mission", London and New York, 1955.

Carpini, John of Plano, "History of the Mongols" Ed. by : — ٩
C. Dawson, Entitled : "The Mongol Mission", London and
New York, 1955.

Jawaini, 'Ata Malik, "The History of the World Conqueror" — ١٠
Translated from Persian into English by : Prof. J.A. Boyle,
Manchester University Press, Manchester, 1958.

Polo, Marco, "The Description of the World", translated and — ١١
edited by : Ch. Moule and Paul Pelliot, London, 1938. Vol. 1.

Rashid al-Din, Fadl ullah, "The Successors of Genghis Khan", — ١٢
translated from the Persian by Prof. J.A. Boyle, New York, 1971.

Rubruck, Friar William, "The Journey of William of Rubruck to — ١٣
the Eastern Part of the World, 1253 - 1255, with two accounts of
the earlier journey of John of Pian De Carpine, W. W. Rockhill,
London, 1967.

Rubruck, F. W. "The Journey of William of Rubruck" with the — ١٤
title : The Mongol Mission, Edited by Ch. Dawson, London and
New York, 1955.

Unknown, "The Secret History of the Mongols" translated from —١٥
the Chinese by Aurthur Wally, London, 1963.

ثانيا : المراجع الحديثة :

١ — مراجع باللغة العربية :

١٦ — القامدى ، سعد محمد حذيقه « مفوط الدولة العباسية » بيروت
١٤٠١ هـ .

١٧ — « معركة قطوان ، أسبابها ونتائجها » مجلة المصور ، المجلد الثانى ،
الجزء الأول ، جمادى الأولى ، ١٤٠٧ هـ ، ص . ص : ٧٥ —
٩٤ .

ب — المراجع باللغة الانجليزية :

١٨ — Barthold, W. W. "Four Studies on the History of Central Asia"
Leyden, 1962.

١٩ — De Rachewilts, Igor, "Papal Envoys to the Great Khans",
London, 1971.

٢٠ — Micheli, Silvio, "Mongolia in Search of Marco Polo and other
Adventures", translated from the Italian by : Bruce Penman,
London, 1967.

٢١ — Newton, A.P. "Travel and Travellers of the Middle Ages",
London, 1930.

٢٢ — Petrov, V.P. "Mongolia, A Profile", London, 1970.

٢٣ — Rass, Sir E.D. "Prester John and the Empire of Ethiopia", Travel
and Travellers in the Middle Ages, Ed., by Newton, London, 1930.
PP : 174 - 194.

ثالثاً : الدوريات والمجلات :

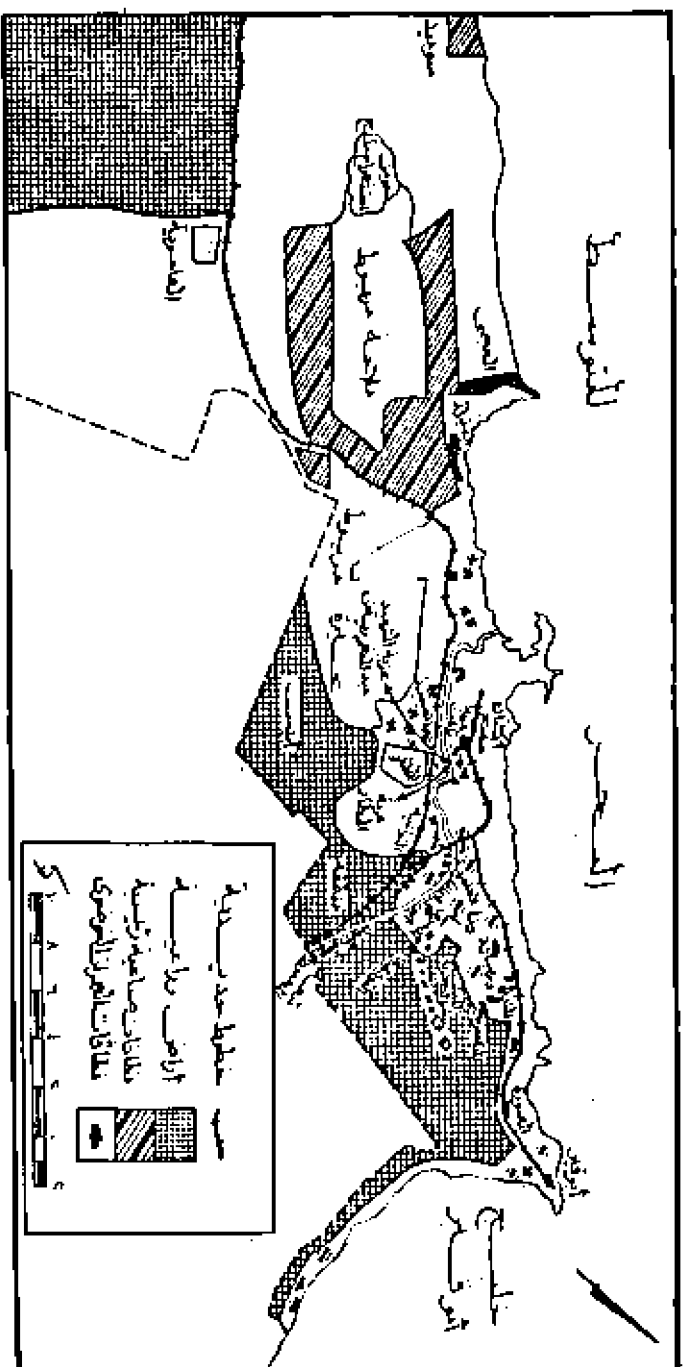
٢٤ — مجلة قافنة الزيت ، المجلد الحادى والثلاثون ، ١٤٠٣ هـ .

ال عمران العشوائى فى الأسكندرية التوزيع الجغرافى والأنماط

أ . د . محمد خميس الزوكة

الاسكندرية كمدينة مليونية ضخمة تحتل المركز الثانى بين المدن الأفرقية من حيث الحجم بعد القاهرة تتعدد فيها المساكن وأماط العمران من حيث الشكل والطبيعة والامتداد الرأسى والخصائص العامة ، لذلك ليس بغريب أن تضم هذه المدينة المتميزة مكانيا والتي يطلق عليها عروس البحر المتوسط أنماطا سكنية عشوائية الطبيعة والنمو والامتداد ، ولعل مرد ذلك عدة عوامل يأتى فى مقدمتها تباين وظائفها وتعددتها واختلاف المستوى الاقتصادى والأوضاع الاجتماعية لسكانها وثقلها الاقتصادى كأهم ثانى مركز صناعى فى مصر أزدهر بشكل خاص فى أواخر الخمسينيات وبداية الستينيات من القرن العشرين بعد بدء تنفيذ مشاريع كل من البرنامج الأول للتصنيع عام ١٩٥٧ والخطة العامة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية (١٩٦٠ - ١٩٦٥) ، والذي حظيت بهما الاسكندرية بنصيب كبير من حجم الاستثمارات وخاصة فى المجال الصناعى ، مما جذب أعدادا كبيرة من أهالى الريف المصرى - سواء من المحافظات القريبة من الاسكندرية وخاصة البحيرة والمنوفية ، أو من تلك البعيدة عنها وحتى محافظات صعيد مصر وخاصة سوهاج وأسيوط - للهجرة إلى الاسكندرية وتكوين تجمعات عمرانية فوضوية حول المدينة على مراحل تكاد تعاصر مراحل النمو الصناعى للاسكندرية حتى اتخذت شكلها الحالى سواء فى الجنوب أو فى الشرق بصفة خاصة (شكل رقم ١) .

(١) تعد هذه الدراسة هى الأولى عل قدر علمى شئى نتائج موضوع نطاقات العمران العشوائى فى الاسكندرية ، لذا يتعدى الباحث عن القصور الذى قد يلحقه القارئ فى بعض مواضع الدراسة لصحتها وعدم توافر المادة العلمية الكافية وتعذر الحصول فى نطاقها خربة نشجع لجنة الباحث الأكاديمية وبرضى ضوابطه ونفصى إطار دراسته



شكل رقم (١)
توزيع الأراضي الزراعية والشاطئ الصناعية الرئيسية ومناطق لمعيرات العمران العشوائي في الاسكندرية

ويوجد نمط عمراني عشوائى آخر فى نطاق الاسكندرية ذو طابع زراعى يتمثل فى القرى الريفية القريبة من المدينة والتي التحمت بعمران الاسكندرية بعد زحف العمران الحضرى صوبها فى غفلة من النظم التى أصدرتها الجهات المسئولة وأمام الضغط السكانى الكبير الذى شهدته الاسكندرية خلال العقود الأخيرة حيث بلغ عدد سكانها ٢٣١٧ ألف نسمة عام ١٩٧٦ بعد أن كان ١٥٣٠ ألف نسمة عام ١٩٦٠ ، أى بزيادة نسبها ٥١,٤٪ خلال الفترة قيد الدراسة ، وليستمر السكان فى تزايدهم حتى بلغ عددهم نحو ٢٨٧٠ ألف نسمة عام ١٩٨٥ .

وتتعدد أشكال العمران (السكن) العشوائى وتباين أنماطه حيث يقصد به الأنماط الخمسة التالية :

— أشكال سكنية حديثة البناء وتختلف تماما فى خصائصها وأشكالها الخارجية عن الأشكال السكنية الأقدم منها والسائدة فى الحى أو النطاق ، وتمثل بصورة خاصة فى بعض نطاقات المدينة القديمة وخاصة فى الوسط (منطقتى المشية ومحطة الرمل) وعلى امتداد طريق كورنيش المدينة وخاصة فى النطاق المطل على الميناء الشرقية .

— أشكال سكنية متافرة الألوان وتظهر بوضوح فى الأحياء التى يقطنها محدودو ومتوسطو الدخل .

— أدوار سكنية متباينة من حيث الشكل الخارجى فى العقار الواحد كنتيجة لتباين سنوات البناء وما تبع ذلك من اختلاف القوانين السائدة وتكاليف البناء وأحيانا اختلاف مالك العقار ، وتنتشر فى معظم أقسام المدينة وخاصة الشرقية والجنوبية منها حيث يشتد الطلب على الوحدات السكنية .

— أشكال سكنية مخالفة لقوانين ونظم البناء من حيث الامتداد الرأسى ، حيث يستغل أصحاب بعض العقارات أزمة السكن فى المدينة ويخالفون

القانون^(١) بالامراف في الامتداد الرأسى لعقاراتهم وهم موقوفون أن السلطات غالباً ما تكتفى بتحصيل القيمة المالية للمخالفة ودون إزالة الأدوار الزائدة في أغلب الأحيان لتوفير الوحدات السكنية مما يؤثر بشكل سلبي في مستوى المرافق الأساسية المتاحة في كل منطقة سكنية ، ويمثل هذا النمط من المساكن في النطاقات السكنية التي شيدت بعد عام ١٩٧٥ بصفة خاصة .

— أشكال سكنية عشوائية البناء لم يتم تخطيطها وتكاد تخلو معظمها من المرافق الأساسية ، وتمتد في شرق وجنوب وغرب المدينة بصفة خاصة .

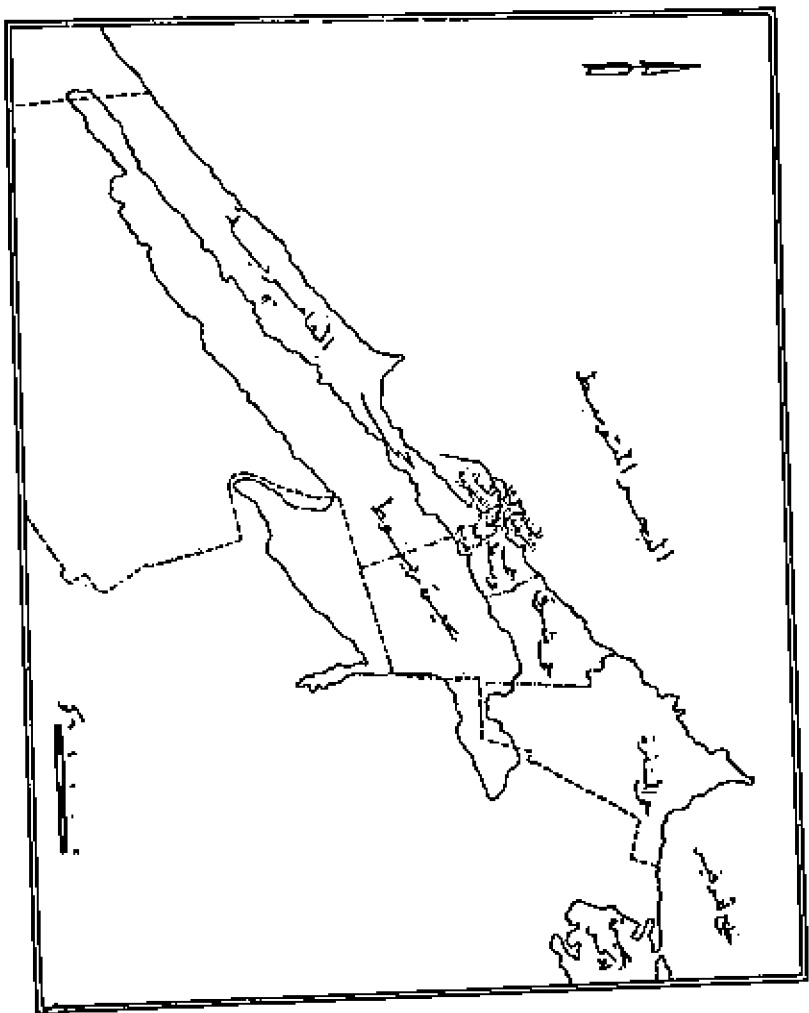
ومعنى ذلك أن العمران العشوائى في الاسكندرية بعضه مرخص وقانونى وبعضه الآخر عشوائى البناء وغير مرخص ، وسوف نركز في دراستنا التالية على النمط الأخير لانتشاره ولامكانية حصره وتحديد توزيعه الجغرافى بدقة وتشخيص مبررات نشأته وإبراز خصائصه العامة .

وتنقسم الاسكندرية ادارياً إلى ستة أحياء يوضحها الجدول رقم (١)^(٢) (شكل رقم ٢) .

(١) لا يجرى قانون الشاى ارتفاع المباني بكل أنواعها بأكثر من مرة ونصف عرض الشارع الواقعة عليه هذه المباني .

قانون التخطيط العمرانى رقم ٥٢١ لسنة ١٩٨٥ .

(٢) الأرقام الواردة على حجم السكان لعام ١٩٧٦ ، أما الأرقام الخاصة بالمساحات فعام ١٩٨٢



شكل رقم (٣)
الأحياء الرئيسة لمدينة الإسكندرية

جدول رقم (١)

الحى	المساحة كم ^٢	الكثافة	المناطق التى تشغلها البناءات السكنية ^(١)	المساحة للحى	نسبة على مساحة الاسكندرية
الحى	المساحة كم ^٢	العدد	%	المساحة كم ^٢	نسبة على مساحة الاسكندرية
العامة ^(٢)	٢٤٤٤	٩٠	٩٣٩١١	٣	٠.١٢
المنزه	١٧٩,٢٩	٦,٦	٣١١٩٤١	١٥.٤	٨.٦
شرق	٤٧,٣٢	١,٧	٥٨٠,٨٠٥	١٥.٤	٣٢.٥
وسط	٢١,١١	٠,٨	٦٢٧١٨٠	٨.٢	٣٨.٨
غرب	٢٠,٠٧	٠,٧	٥١٧٣٢٠	٢	٩.٩
البحر	٤.٧٠	٠.٢	١٨٧٥٤٨	٢	٤٢.٥
المجملة	٢٧١٦.٤٩	١٠٠	٢٣١٧٧٠.٥	٤٦	١.٧

يتبين من تتبع أرقام الجدول رقم (١) ضآلة مساحة أحياء الاسكندرية التى تشغل نطاقها الأوسط من الأقدم من حيث النشأة — والتى تشمل شرق ووسط والبحرك وغرب حيث لم تتجاوز مساحتها مجتمعة ٩٣,٢٠ كم^٢ وهو ما يعادل ٣,٤٪ فقط من جملة مساحة المحافظة ، أما باقى المساحة والتى توازى ٩٦,٦٪ من جملة المساحة فتوزع على أحياء الأطراف التى تضم مساحات واسعة بعضها عبارة عن أراض زراعية — الجيدة منها تتركز فى حى المنزه شرق المدينة — وبعضها الآخر عبارة عن أراض صحراوية وخاصة فى الغرب بحى العامرية .

- (١) فصل قسم العامرية بمكوناته (العامرية ، مطار العامرية ، الهكس مريوط ، القنطرة البحرية ، القنطرة ، رابو عبد القادر ، أم رغبو ، نبع الععدة تحليل ، نبع الععدة هندوى ، مرغوب ، ماريو بوليس) من محافظة مطروح وضم إلى محافظة الاسكندرية عام ١٩٦٦ بناء على القرار الجمهورى رقم ٢٠٦٨ لسنة ١٩٦٦ وصدر القرار الجمهورى رقم ١٩٨٢ لسنة ١٩٦٩ بإعبار العامرية حى رابع للاسكندرية ، ثم فصل العامرية والدخينة كمى سادس للاسكندرية عام ١٩٨٤ .
- (٢) تشمل الاستخدامات الأخرى للأرض فى نطاق المدينة المناطق التجارية ، المناطق الصناعية ، مبانى الميناء الحكومية والعامية ، ضافات المرافق العامة التى تشمل حرم خطوط الحديدية والمتوارى والمباني ، بالإضافة إلى الشطانات الخضراء والأراضى الخضراء والمناطق .

وتتسم أحياء الأطراف بضآلة سكانها — لخداثة تعميرها وبعدها عن قلب المدينة — حيث لم تتجاوز نسبة سكان حي العامرية وحي المنتزة ١٧,٤ ٪ من جملة سكان محافظة الاسكندرية ، في حين تتوزع النسبة الباقية من السكان (٨٢,٦ ٪) على أحياء النطاق الأوسط .

وانعكس توزيع السكان والمساحة الكلية للأحياء على البناءات السكنية المختلفة من حيث امتدادها الأفقى والرأسى ، لذا يلاحظ ارتفاع نسبة الأراضي التى تشغلها البناءات بشكل واضح كما فى أحياء وسط المدينة الجمرک ووسط وشرق حيث بلغت نسبة الأراضي التى تشغلها البناءات إلى جملة مساحة الحى ٤٢,٥ ٪ ، ٣٨,٨ ٪ ، ٣٢,٥ ٪ على الترتيب ، بينما تقل نسبة هذه الأراضي فى باقى أحياء الاسكندرية الأقل من حيث حجم السكان والأکبر من حيث المساحة الكلية وخاصة العامرية فى الغرب والمنتزة فى الشرق .

وبنجم المساحة الكبيرة للمحافظة (٢٧١٦,٤٩ كم^٢) وتنوع وظائفها واختلاف سكانها من حيث المستوى الاقتصادى والحالتين العملية والثقافية ، وطبيعة أحيائها ، إلى جانب امكانيات الدولة ومؤسساتها المختلفة تباين أنماط العمران الاسکالى فى الاسكندرية والتى يمكن تحديدها فى عظمين رئيسيين هما :

— العمران المخطط

— العمران العشوائى

ويمثل العمران المخطط بصورة أساسية فى الاسكان الحكومى الذى تشيد وحداته وفق تخطيط جيد من حيث الاطار العام سواء بمعرفة شركات القطاع العام أو وزارى الأوقاف والدفاع ، ويتباين مستوى هذا النمط من الاسكان والذي يتراوح بين الاسكان الفاخر كما فى المعمورة (شرق المدينة) وبعض جهات العجمى (غرب المدينة) بصورة خاصة ، إلى جانب بعض المناطق السكنية المتناثرة فى جهات متفرقة من المدينة وخاصة فى أجزائها الوسطى والشرقية وأحدثها مساكن القوات المسلحة فى منطقة مصطفى كامل ،

والاسكان الذى يتراوح بين المتوسط والمحدود كما فى أبو قير ، الطابية ، حجر النوايه ، المنتزه ، السيوف ، الهانوفيل (المعجمى) ، كرمور ، الرأس السوداء ، أيس ، المتراس . وبعض هذه المشاريع العمرانية لخدمة العاملين بالزراعة كما هو الحال بالنسبة لقرى أيس ، وبعضها الآخر لخدمة العاملين بالمشآت الصناعية كما فى أبو قير والطابية والسيوف .

ويضم العمران المخطط أيضا مشاريع الاسكان التعاونى المنتشرة فى جهات متعددة من المدينة وخاصة فى الغرب وفى سموحه ، وأيضا مشاريع الاسكان التى يتولاها القطاع الخاص فى أحياء المدينة وعلى مختلف المستويات .

ويتألف العمران العشوائى من المباني الفوضوية السابق تعريفها وتحديد أنواعها والتى تتسم بأن بعضها مرخص وبعضها الآخر غير مرخص ، كما أنها تتباين بين البناءات جيدة المظهر والأكواخ والعشش والمآوى والمنتشرة بصورة خاصة جنوب سكة حديد أبو قير ، وعلى جانبى ترعة الحممودية ، وعلى شاطئ بحيرة مريوط فى جنوب المدينة .

وعن النطاقات العمرانية التى تسودها البناءات العشوائية على مستوى الاسكندرية ونوزيمها الجغرافى نذكر أن بعضها شيد فوق أراض ملك الدولة مثل معظم بناءات المعجمى ، ومأوى القبارى ، وعزبة الشهيد عبد المنعم رياض المشيدة فوق أراض ملك هيئة الثروة السمكية (وزارة الزراعة) وأكشاك الصفيح المقامة فى حرم السكك الحديدية خلف مستشفى المواساة وجبانة المنارة ، وبعضها الآخر شيد فوق أراض ملك للأفراد ولم يعتمد تقسيمها بعد ، وشيدت هذه البناءات مخالفة لقوانين التنظيم أو بدون تراخيص للبناء ، لذا تخلو معظم نطاقاتها من المرافق الأساسية (المياه ، الكهرباء ، الصرف الصحى) وخاصة أنها عبارة عن بناءات ظهرت وأتسمت بطريقة سرطانية بعيدا عن اشراف أجهزة الدولة العاجزة عن توفير الوحدات السكنية اللازمة لسكان المدينة من محدودى الدخل ، لذا تضطر أمام الضغط السكانى فى بعض هذه النطاقات ذات البناءات غير القانونية (يصل حجم سكان عزبة

دنا إلى نحو ٣٠ ألف نسمة ، وشياخة الظاهرية وعزبة الصفيح أكثر من عشرة آلاف نسمة ، والدخيلة أكثر من ١١ ألف نسمة ، القصصى بحرى نحو ١٣ ألف نسمة ، عزبة الجامع نحو ثمانية آلاف نسمة ، الصبحية وعزبة شركس وعزبة رأفت أكثر من تسعة آلاف نسمة (إلى أمدادها بعض المرافق الأساسية مما يعنى اعترافا رسميا بالأوضاع العمرانية غير القانونية السائدة .

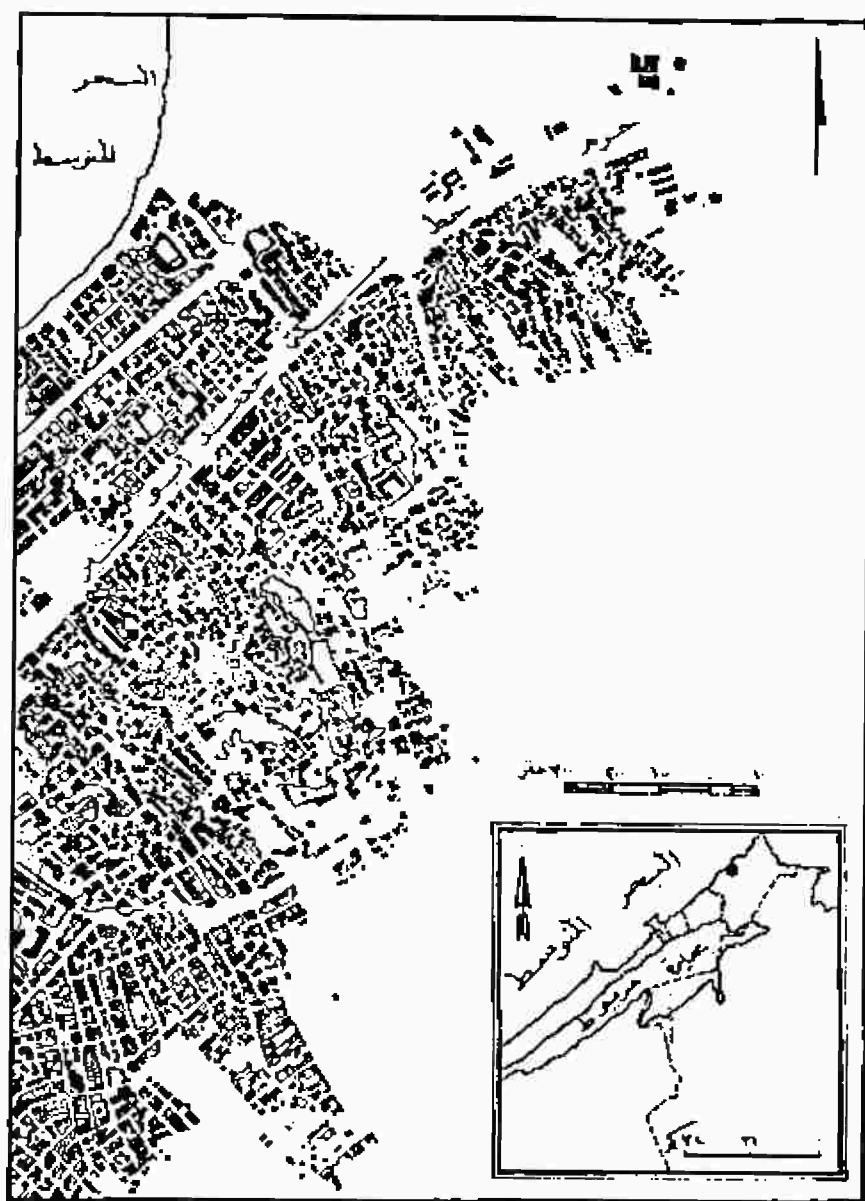
ووجدت بالذکر أن المرافق التي تزود بها مثل هذه النطاقات السكنية تعجز أمام ظاهرة الضغط السكاني المستمر عن العمل بكفاءة مرضية ، لذا تكثر ظاهرات انقطاع التيار الكهربائي ، عدم كفاية المياه ، طمع المجارى مما يخلق مجتمعات شاذة عن نسيج الاسكندرية من حيث مستوى الخدمات والخصائص العمرانية العامة والتركيب البشرية .

ويمكن تحديد التوزيع الجغرافي للنطاقات الرئيسية التي تسودها البناءات العشوائية قيد الدراسة على مستوى أحياء الاسكندرية على النحو التالي (١) :

— الدخيلة ، أراضي الدولة بالمعجمى (حى العامرية) .
— قرية الصيادين بأبى قير ، المعمورة البلد ، عزبة البابين أمام قصر المنتزة ، عزبة السيوف ، عزبة درباله ، العصارفة القبليّة ، المنذرة القبليّة ، عشم الصفيح ببيدى بشر ، منطقة الرأس السوداء (حى المنتزة) (شكل رقم ٣) .

— دنا ، المحروسة ، عزبة المطار على الطريق الزراعى الاسكندرية/القاهرة ، القصصى ، الظاهرية قبلى ، الصبحية ، حجر النواتية حول مدافن أبو النور ، النطاق العمرانى الواقع خلف مصانع مطابع محرم ، عزبة سعد (حى شرق) .
— البراوية ، الحضرة القبليّة ، عزبة الجامع (قبل ترعة المحمودية) ، عزبة المنزهة ، عزبة الصيادين (قرب مقر نادى الصيد) ، عزبة الجمهورية (قرب مصانع الشركة العربية الأملانية للملابس) (حى وسط) .

(١) الملحق رقم (١) نفس الادبى لاسكندرية



شكل رقم (٣)
نطاق السكن العشوائي في المدينة القبلية

— مأوى القبارى ، عزبة الصيادين (القبارى) ، عزبة النجم للصيادين بالتراس ، عزبة شارع البيهقى ، عزبة الرهاوى (حى غرب) .

— يوجد فى الحى السادس للمدينة وهو الجمرك بناءات فوضوية تتخلل عمران الحى الذى يشغل النطاق الشمالى لوسط المدينة ، وتوجد هذه البناءات فى الباب الأخضر ، الميدان ، زاوية الأعرج ، ميدان المساجد ، شيخنة الشمرى ، منطقة الترسانة .

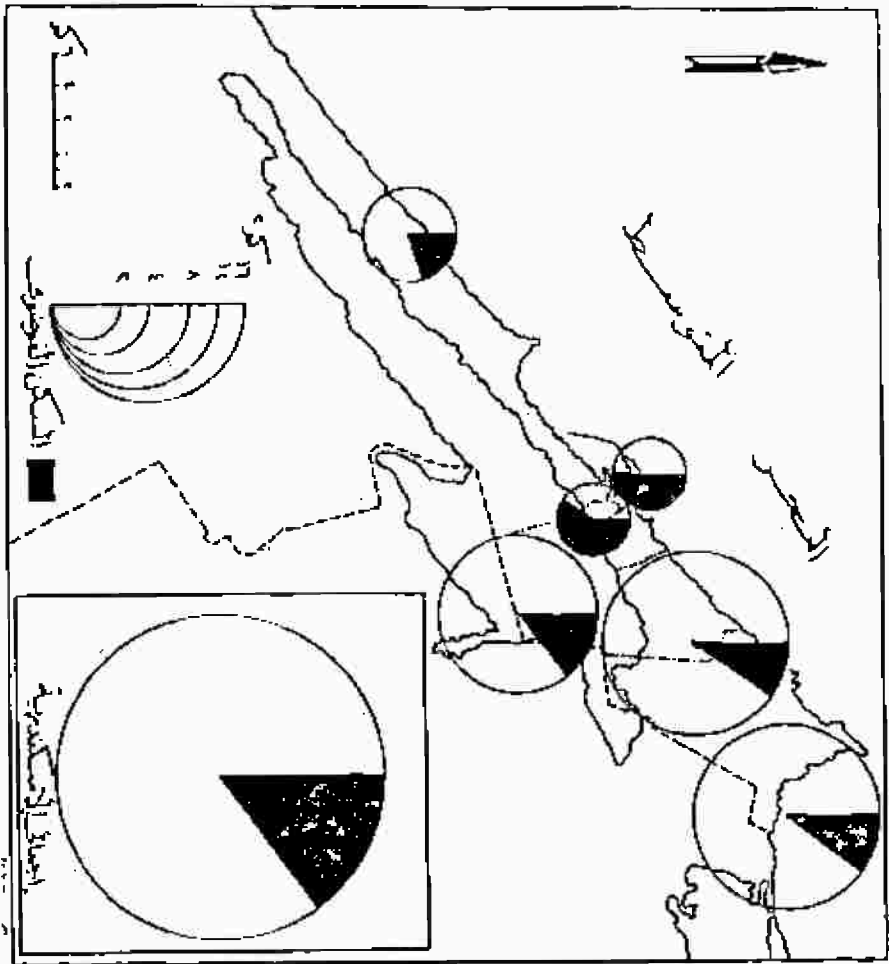
ويبين الجدول رقم (٢) النسبة المئوية للمساحات التى تشغلها البناءات العشوائية إلى جملة المساحة التى تشغلها المباني المختلفة فى الاسكندرية على مستوى الأحياء الستة الرئيسية عام ١٩٨٣^(١) (شكل رقم ٤) .

جدول رقم (٢) (المساحة بالكيلو متر المربع)

العمران الفوضوى		المساحة التى تشغلها البناءات	الحى
المساحة	%		
٠,٦	٢٠	٣,٠	العامة
١,٥	١٠	١٥,٤	المنزة
١,٥	١٠	١٥,٤	شرق
١,٢	١٥	٨,٢	وسط
١,٢	٦٠	٢,٠	غرب
١,٠	٥٠	٢,٠	الجمرك
٧,٠	١٥,٢	٤٦,٠	الجملة

(١) — مصلحة المساحة النظرية (سجلات غير منشورة) .

— مصلحة الضراب العقارية ، الاسكندرية (سجلات غير منشورة)



شكل رقم (٤)
التوزيع النسبي للبناءات العمرانية إلى حملة البناءات السكنية على
مستوى أحياء الاسكندرية (عام ١٩٨٣)

يبين من تتبع وتحليل أرقام الجدول رقم (٢) الحقائق التالية :

— بلغت المساحة التي تشغلها المباني القوضوية بكل أنماطها نحو سبعة كيلو مترات مربعة وهو ما يوازي ١٥,٢٪ من اجمالي المساحة .

— تتباين النسبة المئوية للمساحة التي تشغلها المباني العشوائية على مستوى أحياء المدينة الرئيسية تبعاً للموقع الجغرافي وتاريخ النشأة والخصائص العامة ونمط المباني السائدة والمساحة الكلية والشكل العمراني العشوائي ، فلاحظ ارتفاع هذه النسبة في أحياء الجمرق وغرب والعامرية حيث بلغت هذه النسبة ٥٠٪ ، ٦٠٪ ، ٢٠٪ على الترتيب ، ومرد ذلك أن بعض جهات هذه المجموعة تشكل جزءاً من الأقسام القديمة بالمدينة وهي مكتظة جداً بالسكان (تبلغ كثافة السكان ١٥٦٢٦١ نسمة/كم^٢ في قسم الجمرق ، ٩٢٦٣١ نسمة/كم^٢ في قسم المشية ، ٧٦٧٥٧ نسمة/كم^٢ في قسم كرموز ، ٥١٠٣٤ نسمة/كم^٢ في قسم اللبان ، ١٧٥٩٠ نسمة/كم^٢ في قسم مينا البصل عام ١٩٨٥) مما أسهم في ظهور أشكال عدة من العمران القوضوي لعل أهمها تجاوز الامتداد الرأسى للبناءات الحد المسموح به قانوناً (مرة ونصف عرض الشارع) ، وتوافر أشكال البناءات وألوانها بحكم الامكانيات المادية والمستويات الثقافية السائدة ، ورغم حداثة حي العامرية^(١) بالقياس إلى الجمرق وبعض شياخات حي غرب إلا أنه يلاحظ ارتفاع نسبة المساحة التي يشغلها العمران العشوائي به كنتيجة لانخفاض مستوى معيشة سكانه وخاصة في قسم الدخيلة الذي تموده الوحدات السكنية التي تم انشاؤها بدون تخطيط ، بالإضافة إلى الامتداد السريع للعمران غير المخطط في معظمه بمنطقة العجسي خلال السنوات الأخيرة مما أسهم في اتساع مساحة العمران العشوائي بحي العامرية حيث بلغت ٦,٦ كم^٢ وهو ما يوازي ٨,٦٪ من جملة المساحة التي يشغلها العمران العشوائي على مستوى الاسكندرية .

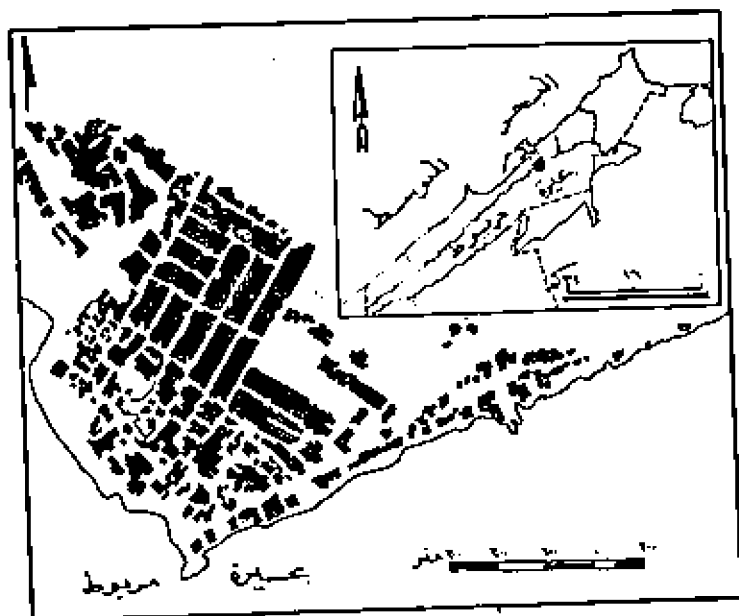
(١) كانت بعض ضافات حي الجمرق المحصورة بين الحياء الشرقية والحياء الغربية مأهولة بالسكان منذ العصر التركي خلال العصور الوسطى ، بل أن عمران المدينة كان قاصراً على حي الجمرق (الجمرق وانشبه) حتى أوائل القرن التاسع عشر ، في حين لم يعمر الأجزاء الغربية من المدينة بما في ذلك المكس والدخيلة والعامرية الاخلال النصف الأول من القرن العشرين .

ويضم حتى غرب نطاقات واسعة تسودها البناءات العشوائية لعل أهمها
عش الصفيح بالقبارى والتي تطل على بحيرة مريوط (شكل رقم ٥) ويطلق
عليها عش المأوى والمختصة أصلا لسكنى من تهدمت مساكنهم من سكان
المدينة .

رغم انخفاض النسبة المئوية للمساحة التي يشغلها العمران العشوائى فى أحياء
وسط وشرق والمنتزة والتي بلغت ١٥٪ ، ١٠٪ ، ١٠٪ على الترتيب إلا أنه
يتمثل فيها وبوضوح شديد نمط الأشكال العمرانية عشوائية البناء والتي لم يتم
تخطيطها ، حيث تمتد هذه الأشكال عند أطراف المدينة الجنوبية (محرم بك)
والشرقية (الرمل ، المنتزة ، سيدى جابر) لامتداد الأراضى الزراعية والمنشآت
الصناعية والتي جذبت معظم الوافدين إلى الاسكندرية من المحافظات
الأخرى ، إلى جانب امتداد عمران المدينة على حساب الأراضى الزراعية — فى
غية القوانين التى تنظم امتداد العمران الحضرى خلال بعض المراحل
الزمنية^(١) . صوب بعض القرى الزراعية المفتقرة إلى الخدمات الأساسية مما
أدى إلى ظهور بناءات فوضوية كما هو الحال فى الظاهرية وعزبة الصفيح
والمحروسة ودنا والقصى وخورشيد واپس بقسم الرمل ، وأبو قبر والناصرية
والمنشية البحرية والقرداحى بقسم المنتزة ، وعزبة الجامع بباب شرق ، وعزبة
سعد وعزبة الزهة بسيدى جابر ، والصباحية وعزبة شركس وعزبة راعى
بمحرم بك .

ويرتبط توزيع معظم نطاقات العمران العشوائى قيد الدراسة بالتوزيع
الجغرافى لكل من المنشآت الصناعية والأراضى الزراعية المتاخمة لعمران
الاسكندرية ، يتضح ذلك من تتبع أرقام الجدولين (٣) ، (٤) .

(١) تنص المادة الثانية من قانون التخطيط العمرانى رقم ٣ لسنة ١٩٨٢ على حظر إقامة أية مبان أو
منشآت فوق الأراضى الزراعية ، ويعتبر فى حكم الأراضى الزراعية الأراضى البور الخاملة للزراعة
داخل المرقعة الزراعية ، ويستثنى من هذا الحظر — بعد صدور ترخيص من المحافظ يختص —
الأراضى الموقعة داخل كردون المدن المخطط حتى ١٩٨١/١٢/١ والأراضى التى تقيم عليها الدولة
مشروعات ذات طابع عام



شكل رقم (٥)
نطاق السكن العشوائي (مأوى العشش)
على شاطئ بحيرة مريوط

وبيّن الجدول رقم (٣) عدد العاملين بالأنشطة الصناعية ونسبتهم المئوية إلى جملة السكان ذوى النشاط الاقتصادى فى نطاقات العمران العشوائى على مستوى أقسام الاسكندرية^(١).

جدول رقم (٣)

القسم	الشريحة	عدد السكان ذوى النشاط الاقتصادى	العاملون بالصناعة	
			العدد	%
المرمل	دنا	٢٩٥٩٦	٢٠٢٩٧	٦٨.٥
	المحروسة	٩٦٨٦	٤٢٣٦	٤٣.٧
	الظاهرية وعزبة الصفيح	١٠٨٧٤	٤٧٤٤	٤٣.٦
	القنصى قبل	٨٧٣٤	٣٢٩٧	٣٧.٧
	القنصى بحرى	١٢٩٤٥	٤٣٤١	٣٣.٥
ميدى جابر	عزبة الزهرة	٤٤٩٣	٢٠٧٥	٤٦.٢
	عزبة سعد	٧٠٢٣	٢٢٦٩	٣٢.٣
باب شرق	عزبة الجامع	٧٧٦١	٣٣٥٩	٤٣.٣
الدخيلة	الدخيلة	١١٤٧٤	٢٨٤٣	٢٤.٧
محرم بك	الصحيحة	٩٣٠٢	١٧٨٢	١٩.١
الجملة		١١١٨٨٣	٤٩٢١٣	٤٤.٠

يتضح من تتبع أرقام الجدول رقم (٣) الحقائق التالية :

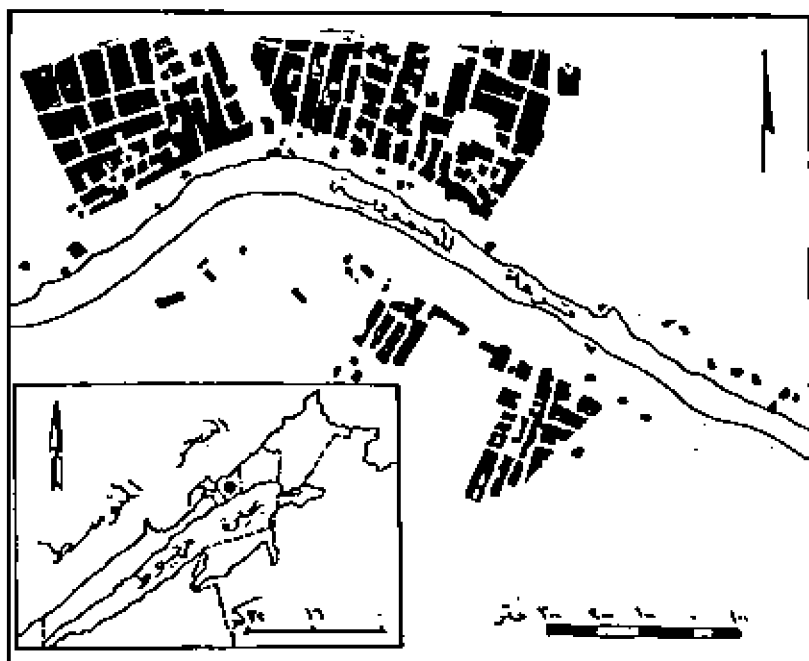
— بلغت نسبة العاملين بالصناعة من سكان نطاقات العمران العشوائى فى الاسكندرية ٤٩٢١٣ نسمة وهو ما يوازى ٤٤٪ من جملة السكان ذوى النشاط الاقتصادى (١١١٨٨٣ نسمة) مما يعكس سيادة الصناعة كحرفة

(١) تم تجميع أرقام الجدول رقم (٣) من جهاز المركزى لتعبئة الاحصاء والاقتصاد العام لمسكان ١٩٦٦ النتائج لمفوضية محافظة الاسكندرية ، مرجع رقم ٩٣ — ١٥٩١١ — ١٥٧٤٤ جزء الأول ، القاهرة سبتمبر ١٩٧٨ ص ٨٩ — ١١٣ . انطباق المئوية من حساب نتائج

أساسية لسكان مثل هذه النطاقات التي جذبت أعداد كبيرة سواء من سكان بعض أقاليم الاسكندرية أو من سكان الريف المصرى للعمل بالمنشآت الصناعية المختلفة مما أوجد هذه البيئات السكنية الصناعية التي يقطنها في الأغلب فئة العمال الصناعيين غير المهرة مما أسهم في بساطة المساكن وانتشارها إلى العديد من الخدمات لانخفاض مستوى معيشة سكانها بصورة عامة .

— تركز معظم نطاقات العمران الفوضوى التي يحترف الجزء الأكبر من سكانها النشاط الصناعى في شرق الاسكندرية وجنوبها بحكم تركز معظم المنشآت الصناعية وأهمها في النطاقين المشار إليهما ، ومن الطبيعى الا ترتفع نسبة العاملين بالصناعة في مثل هذه النطاقات بصورة حادة لانتشار العديد من الخدمات والحرف المعاونة التي يحترفها أعداد كبيرة من سكان مثل هذه التجمعات العمرانية ، ففى شرق الاسكندرية تتركز أكبر المنشآت الصناعية على مستوى المحافظة والتي تخصص أساسا في الصناعات الغذائية والكيميائية والمعدنية والغزل والنسيج^(١) ، بينما يتوطن في جنوب المدينة المنشآت الصناعية المتخصصة أساسا في الصناعات الغذائية والغزل والنسيج والطوب (لوجود ترعة المحمودية) وهى أقدم النطاقات الصناعية في الاسكندرية على الاطلاق حيث بدأت الصناعة بمفهومها الحديث هنا عام ١٨٩٩ بتشييد مصانع شركة الغزل والنسيج المصرية الانجليزية ، وقد توطنت الصناعة جنوب المدينة في البداية لوجود ترعة المحمودية التي شكلت وسيلة نقل رخيصة وسهلة لنقل الخامات والسلع المصنعة على حد سواء مما أسهم في ظهور البناءات الفوضوية في النطاقين الشرق والجنوبى من المدينة وعلى جانبي ترعة المحمودية أو بالقرب منها بصورة خاصة (شكل رقم ٦) ويؤكد الارتباط الكبير بين الصناعة وجيوب البناءات الفوضوية في شرق المدينة وجنوبها قربها المكائى من مصانع الشركات المختلفة حيث تقع مساكن الصحبة قرب مصانع شركة الاسكندرية

(١) الشركة العامة لصناعة الورق ، شركة الوراق الأهلية ، شركة أدفينا للصناعات ، الغذائية ، شركة السوف للغزل والنسيج ، الشركة العربية للغزل والنسيج ، شركة النحاس المصرية



شكل رقم (٦)
نطاقات السكن العشوائى على جانبي ترعة الحمودية

للمنتجات المعدنية ، ومساكن عزبة الجامع قرب مصانع شركة النحاس المصرية بحجر النواتية ، ومساكن عزبة التزهة وسعد قرب مصانع شركات فيليس للأدوات الكهربائية ، ومطابع محرم وشركة ستيا ومضارب الأرز ، ومساكن شياخات قسم الرمل المذكورة في الجدول رقم (٣) قرب مصانع شركة أدفينا وكان الشرق ومصانع الغزل والنسيج والكهرباء والبلاستيك المصرية ، ومساكن الدخيلة قرب مصانع شركات باتا والاسمنت والكيماويات وتكرير البترول .

ويبين الجدول رقم (٤) عدد العاملين بالزراعة ونسبتهم المثوبة إلى جملة السكان ذوى النشاط الاقتصادى فى نطاقات العمران العشوائى على مستوى أقسام الاسكندرية^(١) .

جدول رقم (٤)

القسم	النسبة	عدد السكان ذوى النشاط الاقتصادى	العاملون بالزراعة	
			العدد	%
المنطقة	القرى	١١١٢	١٠٠٨	٩٠,٦
	الريفية	١٥٥٤	١٣٨٧	٨٩,٢
	الأنهرية	١١٩٩١	١٦٥٩	٨٣,٣
	المنطقة البحرية	٢٣١٥	١٠١٦	٤٣,٨
	غورهد البحرية	١٦١٢	٥٥٩	٣٤,٦
	المعمورة	٢٥٨٥	٨٣٩	٣٢,٤
	أبر ليو الشرقية	٢٦٤٢	٤٥٧	٢٧,٨
	أبر ليو الغربية	٤٠٤٧	٦٢٨	١٥,٥
محرم بك	الصحة وعزبة حركس وعزبة رالم	٩٣٠٢	٥٢٦٦	٥٧,٦
الرمل	غورهد القليلة	٩٩٧	٥٤٣	٥٤,٤
	أيس	٢٧٧٠	١١١٩	٤٠,٤
الجملة		٢٩٩٢٧	١٤٥٨١	٤٨,٧

(١) تم تجميع أرقام الجدول من : الجهاز المركزى لتعبئة العامة والإحصاء ، المرجع السابق ، ص ٨٩ - ١١٣ النسب مئوية من حساب الباحث .

يستنتج من تتبع أرقام الجدول رقم (٤) الحقائق التالية :

— نقل نطاقات العمران العشوائى الزراعية بالاسكندرية عن مثلتها الصناعية السابق دراستها من حيث حجم السكان ذوى النشاط الاقتصادى وعدد العاملين بالحرفة الرئيسية حيث لم تتجاوز نسبة السكان ذوى النشاط الاقتصادى فى هذه النطاقات العمرانية ٢٦,٧٪ من حجم نظائرهـم العاملين بالنطاقات الصناعية ، كما لم تتعد نسبة العاملين بالزراعة ٢٩,٦٪ من العاملين بالصناعة فى هذه المجتمعات العمرانية غير المخططة بالاسكندرية ، ويعزى ذلك إلى ضآلة مساحة الأراضى الزراعية المتاحة للمدينة والتى تطوقها من الناحيتين الشرقية والجنوبية حيث لا تتجاوز ٣٢٠٨٤ فداناً^(١) بالإضافة إلى ضعف قدرتها الانتاجية كنتيجة لارتفاع منسوب الماء الأرضى صورة عامة بحكم انخفاض منسوب سطح الأرض^(٢) وتأثر نطاقات واسعة منها بنظام الصرف الصحى لبعض أحياء المدينة الجنوبية ، ومع ذلك فالجدوى الاقتصادية لاستغلال الأرض الزراعية هنا مرتفعة بحكم القرب الشديد من أسواق الاسكندرية الواسعة .

— ارتفاع نسبة العاملين بالزراعة فى نطاقات العمران العشوائى الزراعية بصورة كبيرة تفوق مثلتها فى نطاقات العمران الفوضىى الصناعية حيث تراوحت بين ١٥,٥٪ ، ٩٠,٦٪ ، بينما تراوحت فى النطاقات الصناعية بين ١٩,١٪ ، ٦٨,٥٪ ومرد ذلك أن غالبية نطاقات العمران الفوضىى الزراعية أما كانت قرى زراعية التحست بعمران المدينة أو أقترنت منه أمام اتساع مدينة الاسكندرية بحكم تزايد حجم مكانها وخاصة أن الأراضى الزراعية كانت تتخلل كتلة سكن الاسكندرية فى مناطق الوردبان والقبابى والحضرة وباكوس والسيوف ومحرم بك بصفة خاصة حتى الثلاثينيات والأربعينيات من القرن

(١) محمد نجيب الووكة ، استغلال الأرض فى نطاق الزراعة الحضرية بالاسكندرية ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٨١ ، ص ٧ .

(٢) ينخفض منسوب نطاقات واسعة وخاصة فى الجنوب إلى نحو ٣ متر تحت مستوى سطح البحر

العشرين ، وأما كانت نطاقات من الأطراف الشرقية لبحيرة مريوط والتي كانت تمتد في شكل ملاحات وبرك مثل ملاحه الحجر وبركتي البيضا وأيسر المستجدة وبدىء في تحفيفها منذ عام ١٩٤٨ حتى ظهرت منطقة أيسر بقراها الحالية التابعة للاسكندرية^(١) .

ومعنى ذلك أن سكان النطاقات السكنية العشوائية في شرق الاسكندرية وجنوبها بصفة خاصة يسود بينهم الطابع الريفي سواء في أسلوب الحياة العامة أو الخاصة ، لذلك ليس بغريب أن تظهر هنا السمات الريفية على المباني سواء من الداخل أو من الخارج مما أسهم في سيادة البناءات القوضوية هنا والتي تشكل نطاقات سكنية انتقالية بين الريف والحضر في الاسكندرية .

يتبين من العرض السابق أنه بحكم اتساع عمافظة الاسكندرية (٢٧١٦,٤٩ كم^٢) وضخامة حجم سكانها (نحو ثلاثة ملايين نسمة) وتعدد وظائفها ، ورغم الجمال الحضارى لمعظم أحياء مدينة الاسكندرية وتعدد بيئاتها الطبيعية والتي تتراوح بين البحر المتوسط بشواطئه الرملية الطويلة من الشمال ، وبحيرة مريوط بمياهها الهادئة ونباتاتها الطبيعية من الجنوب ، والصحراء بهدوئها المتميز من الغرب ، والبيئة الزراعية بتضرتها وراثتها من الشرق بصفة خاصة ، إلا أن المدينة تضم نطاقات تسودها بناءات عشوائية متعددة الانماط تشغل مساحة تقدر بنحو سبعة كيلو مترات مربعة وهو ما يوازي ١٥,٢٪ من جملة المساحة التي تشغلها البناءات السكنية بالاسكندرية والبالغة ٤٦ كم^٢ .

ويتبين التوزيع الجغرافى للمساكنات التي تشغلها البناءات العشوائية على مستوى أحياء الاسكندرية الستة والتي يتواجد فيها جميعا مثل هذه البناءات حيث تبلغ هذه المساحة أقصاها (١,٥ كم^٢) في كل من المنتزة وحي شرق لامتداد الأراضي الزراعية وتعدد المنشآت الصناعية فيها ، بينما تبلغ مساحة البناءات العشوائية أدناها في العامرية (٠,٦ كم^٢) والجمرک (١ كم^٢) لحدائق

(١) تبلغ جملة مساحة منطقة أيسر ٢٦٦٠٢ فداناً يدخل منها ١٢ فداناً في نطاق الاسكندرية ١٢٤٤٥ فداناً (٤٦,٨ ٪) أما باقي المساحة (١٤١٥٦ فداناً) فتتبع اداريا محافظة البحيرة

تعمير الأول واكتظاظ الثاني بالسكان ، لذا تتم بناياته بامتدادها الرئيسى ، فى حين تتباين مساحة البناءات العشوائية فى باقى أحياء الاسكندرية كما يبينه الجدول رقم (٢) ومرد ذلك عدة عوامل يأتى فى مقدمتها الموقع الجغرافى والمساحة الكلية للحى وحجم السكان وكثافتهم .

وتمثل نطاقات البناءات العشوائية بؤر سيئة تظهر على خريطة الاسكندرية ونسبىء إلى الصورة العمرانية للاسكندرية ولعلاج أوضاع هذه البناءات أو الحد منها كمرحلة أولى نقتراح ما يلى :

١ — وقف عمليات التعدى على أراضي الدولة بإنشاء لجنة خاصة للمحافظة على أملاك الدولة وحماية الأراضي انقضاء وخاصة الواقعة عند أطراف المدينة ، واعطاء هذه اللجنة الصلاحيات الكافية والدعم القانونى والأمنى الذى يكفل لها تخليص أراضي الدولة من واضعى اليد — حكر — بالطرق غير القانونية .

٢ — وقف الزحف العمرانى على الأراضي الزراعية مع سن القوانين التى تحقق ذلك ، فقد كانت الأراضي الزراعية تتخلل كتلة سكن المدينة فى مناطق الوردىان والقبارى والحضرة وباكوس والسيوف ومحرم بك كما سبق أن أشرنا خلال الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين ، ثم أخذت النطاقات الزراعية تتراجع صوب الجنوب الشرق والجنوب أمام رحف عمران المدينة الذى تزايدت معدلاته منذ أواسط الخمسينيات — نتيجة للنهضة الصناعية — وأستمرت حتى الوقت الحاضر . ونرى ضرورة توجيه المشاريع الاستثمارية وخاصة الصناعية صوب الأراضي الصحراوية أو الأراضي التى لا تصلح للعمليات الزراعية مما يقلل من سعى العمالة الصناعية وخاصة غير الماهرة وغيرها من الفئات الأخرى للإقامة فى نطاقات البناءات غير القانونية ، وقد بدأ تنفيذ ذلك بالفعل خلال السنوات الأخيرة حيث عم توجيه كل المشاريع الصناعية الجديدة بالاسكندرية صوب الغرب نعى العامرية وأحدثها مصانع الشركة الوطنية للحديد والصلب التى تشغل مساحة ٣٠٠ فدان عل طريق الاسكندرية/مطروح .

٣ - علاج أهم أسباب ظهور البناءات العشوائية وهو عدم توافر الوحدات السكنية ، فقد أكدت دراسات أجهزة محافظة الاسكندرية وجود نحو مائة ألف طلب للحصول على وحدات سكنية لمحدودى الدخل من أبناء المحافظة فى قوائم الانتظار (عام ١٩٨٣) ، وأثبتت الدراسات المسيحية الاجتماعية أحقية نحو ٧٠٪ من هذه الطلبات مما يؤكد وجود عجز يقدر بنحو سبعون ألف وحدة سكنية لمحدودى الدخل ، إضافة إلى وجود عجز فى الاسكان المتوسط يقدر بنحو ٣٠ ألف وحدة سكنية ، مما يبرز أن العجز الحال يقدر بنحو مائة ألف وحدة سكنية .

ويلزم لانتهاء هذا العجز بناء نحو ٥٠٠٠ وحدة سكنية سنوياً^(١) ولمدة عشرين عاماً ، والمؤكد أن كل من مؤسسات الدولة وأجهزة المحافظة المحلية تعجز بإمكانيهما المتاحة تحقيق هذا الكم من الوحدات السكنية ، مما يؤكد صعوبة القضاء على البناءات العشوائية بالاسكندرية بشكل قاطع خلال المستقبل القريب ، والمؤكد أنه يقدر تنفيذ مشاريع الاسكان الحكومى وخاصة لمحدودى الدخل يكون الحد من نمو مناطق البناءات العشوائية واتساعها رأسيًا وأفقيًا .

٤ - محاولة الارتقاء بنطاقات البناءات العشوائية وضرورة مشاركة سكان هذه النطاقات فى هذه الجهود عن طريق استغلال عدم قانونية أوضاعها لضمان مشاركة سكانها فى تحسين أوضاعها العمرانية وتوفير خدماتها الأساسية ، أو بتعبير آخر الربط بين اعطاء صفة القانونية لبناءات هذه النطاقات ومشاركة الأهالى لأجهزة الدولة فى تحسين مساكنها وتوفير مرافقها الرئيسية ، وقد تحقق ذلك بالفعل فى بعض النطاقات قيد الدراسة حيث قام أهالى عزبة الشهيد عبد المنعم رياض بجهودهم الذاتية بمد التوصيلات الخاصة بالصرف الصحى وربطها بشبكة المدينة ، كما نجحوا فى تشييد مسجد ومدرستين (للمرحلة الابتدائية) وخصصوا مساحة ٣٠٠ متراً لإقامة مستوصف طبى لخدمة سكان العزبة البالغ عددهم نحو ٢٠ ألف نسمة .

(١) مشروع التخطيط الشامل لمحافظة الاسكندرية ، التخطيط الشامل للاسكندرية ٢٠٠٥ ، المجلد الثانى . نوفمبر ١٩٨٣ ص ٤٣

ملحق رقم (١)

التقسيم الإدارى لمحافظة الاسكندرية

تنقسم الاسكندرية اداريا إلى ستة أحياء تضم ١٤ قسما اداريا ، كما تنقسم الأقسام الادارية بدورها إلى شياخات على النحو التالى :

أولا : حى العامرية :

القسم	الشاخات
الدخيلة	البيطاش شرق ، الدخيلة ، المعجمى البحرية ، المكس ، البيطاش غرب .
العامرية	العامرية شرق ، الذراع البحرى ، أم زغير ، الهوارية ، ايكنجى مربوط ، زاوية عبد القادر ، مرغب ، نجع العمدة خليل ، نجع العمدة هنداوى ، العامرية غرب ، قطاع مربوط ، قطاع النهضة .

ثانيا : حى المنتزة :

القسم	الشاخات
المنتزة	أبو قبر الشرقية ، التوفيقية ، السيوف بحرى ، السيوف قبل ، المعمورة ، المنتزة بحرى ، المنتزة قبل ، الناصرية ، سيدى بشر قبل ، المنشية البحرية ، العمراوى ، خورشيد البحرية ، طلعبات الطابية ، المهاجرين ، القرداحى ، سيدى بشر بحرى ، أبو قبر الغربية .

ثالثا : حى شرق :

القسم	الشاخات
الرمل	الظاهرية وعزبة الصفيح ، العاقصة وباكوس ، القصعى بحرى ، القصعى قبلى ، المخروسة ، حجر النواتية ، خورشيد القبلىة ، دنا الجديدة ، زعرانة والحمام ، سان استيفانو ، فلمنج ، أيس .
سيدي جابر	أبو النواتير ، سيدي جابر ، عزبة التزهة ، عزبة سعد ، مصطفى كامل وبولكللى ، الرياضة .

رابعا : حى وسط :

القسم	الشاخات
العطارين	الصورى ، العطارين شرق ، العطارين غرب ، المرغنى ، الملة شرق ، الملة غرب وشريف باشا ، كوم الدكة شرق ، كوم الدكة غرب .
باب شرق	الابراهيمية بحرى ، الابراهيمية قبلى والحضرة بحرى ، الأزاريطة والشاطى ، الحضرة قبلى ، باب شرق ووايور المياه ، عزبة الجامع .

خامساً : حي غرب :

القسم	الشاخات
كرموز	الطوبجية والكارة والغاطس ، باب سدرة البراني شرق ، باب سدرة البراني غرب ، باب سدرة بحري ، جامع سلطان ، غيط العنب شرق ، غيط العنب غرب ، كرموز شرق ، كرموز غرب ، نوبار .
مينا البصل	البورصة وكفر عشرين ، القباري ، المفروزة شرق ، الوردان شرق ، طابية صانع ، العامود ، كوم الشقافة ، الوردان غرب ، الوردان قبل ، المفروزة غرب ، المتراس .

سادماً : حي الجمرك :

القسم	الشاخات
الجمرك	أبو شوشة ، البركة ، البلقطرية ، اتقرازية ، الحجاري ، الخلوجي السبالة شرق ، السبالة غرب ، الشمري وزاوية الأعرج ، الصيادين ، المزار ، المغوري ، حارة مدورة ، رأس التين ، وزاوية القبانية ، زاوية خطاب ، سوق السمك القديم ، صفر باشا ، قبر الملاح .
المنشية	سوق الترك ، المنشية الكبرى ، الهماميل ، سوق البرسيم .

ميناء الاسكندرية قسم الميناء

اللبان ، الجدد واللبان ، الجنينة الصغيرة وكوم بكير ، الجنينة الكبيرة ،
وكوم المعيز ، الحارة الواسعة والتخشية ، الككة الجديدة
والطرطوشي ، الصابورة ، النجع الجديد ، النجع القديم ، باب
سدرة (الجواني) وجنية العيولي والسكونية ، حارة المفراحدة
سوق الجمعة والمنير ، مئمن البصل .

أهم المراجع

أولا : المراجع العربية :

- الجهاز المركزى للتعبئة العامة والاحصاء ، التعداد العام للسكان والاسكان ، ١٩٧٦ ، النتائج التفصيلية — محافظة الاسكندرية ، مرجع رقم ٩٣ — ١٥١١١ — ١٩٧٨ ، الجزء الأول ، القاهرة ، سبتمبر ١٩٧٨ .
- حسن الساعى : التصنيع وال عمران فى الامكندرية ، الاسكندرية ، ١٩٥٨ .
- على الجريتلى : السكان والموارد الاقتصادية ، القاهرة ، ١٩٦٣ .
- على مبارك : المخطط التوفيقية ، الجزء السابع ، القاهرة ، ١٨٨٧ .
- عمر طوسون : تاريخ خليج الاسكندرية القديم وترعة المحمودية ، الاسكندرية ، ١٩٤٢ .
- فؤاد فرج : الاسكندرية ، القاهرة ، ١٩٤٢ .
- محمد ابراهيم حسن : الاسكندرية — دراسة تحليلية للعوامل الجغرافية وأثرها على نمو المدينة منذ أوائل القرن العشرين ، مجلة غرفة الاسكندرية التجارية (العدد ١٩٤) نوفمبر ١٩٥٢ .
- محافظة الامكندرية ، ادارة التخطيط العمرانى (تقارير مختلفة) .
- محمد خميس الزوكة : استغلال الأرض فى نطاق الزراعة الحضرية بالاسكندرية ، الاسكندرية ، ١٩٨١ .
- محمد خميس الزوكة : التخطيط العمرانى وأبعاده الجغرافية ، الطبعة الثانية ، الاسكندرية ، ١٩٨٣ .
- مشروع التخطيط الشامل لمحافظة الاسكندرية ، التخطيط الشامل للاسكندرية ٢٠٠٥ ، نوفمبر ١٩٨٣ .

- محمد صبحى عبد الحكيم ، مدينة الاسكندرية ، القاهرة ، سبتمبر ١٩٥٨
- مصلحة الضرائب العقارية ، الاسكندرية (سجلات غير منشورة) .
- مصلحة المساحة المصرية (سجلات غير منشورة) .
- مصلحة المساحة المصرية ، خريطة مدينة الاسكندرية مقياس ١ : ١٥٠٠٠ (٢٤ : ٢٥١) القاهرة ، ١٩٢٥ .
- مصلحة المساحة المصرية ، خريطة مدينة الاسكندرية مقياس ١ : ١٠٠٠٠ (٢٤٤/٣٤) القاهرة ، ١٩٣٤ أعيد طبعها بتصحيحات خلال الأعوام ١٩٤٠ ، ١٩٤٦ ، ١٩٥١ ، ١٩٥٧ .
- مصلحة المساحة المصرية ، خريطة مدينة الاسكندرية مقياس ١ : ١٠٠٠٠ (٣٥/٣١٣) القاهرة ، ١٩٣٥ أعيد طبعها بتصحيحات خلال الأعوام ١٩٤٠ ، ١٩٤٥ ، ١٩٥١ .

ثانيا : المراجع الأجنبية :

- Crouchely, A.E., The development of Modern Egypt, London, 1938.
- Dickson, R.E. City, Region and Regionalism, London, 1947.
- El-Zoukiah, M.K., Some Aspects of water consumption in Alexandria, Alex. university press, 1981.
- Freeman, I.W., Geography and planning, London, 1964.
- Thompson, W. & Lewis, D., Population problems, N. Y. 1965.
- Weedon, A., Report on Mariout district, C. Sc., Jour., Vol. Vi, 1912.

تم بحمد الله تعالى

الاتجاهات الحديثة في جغرافية السكان

اعداد

دكتور فايز محمد العيسوي

مدرس بقسم الجغرافيا - كلية الآداب

جامعة الاسكندرية

الاتجاهات الحديثة في جغرافية السكان

مقدمة :

جغرافية السكان أحد الفروع المتطورة من علم الجغرافيا . وقد ظهرت كعلم مستقل بذاته عن الجغرافيا البشرية في أوائل الخمسينيات من هذا القرن . وهناك العديد من وجهات النظر حول تحديد محتوى دراستها وميادينها .

وأبسط تعريف لجغرافية السكان هو : « ذلك الفرع من الجغرافية البشرية الذي يتناول بالبحث الاختلافات المكانية والأنماط والعوامل المتعددة المتعلقة بتوزيع وخصائص وحركة وحجم السكان في أقليم ما ، وأثر ظروف المكان الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية على تفاوت سماتهم » . بالإضافة إلى ذلك فإن جغرافية السكان تعد أكثر فروع الجغرافية البشرية حساسية للبعد الزمني فتأثير الزمن يعد ذا أهمية كبيرة في دراسة تطور الجوانب السكانية المختلفة في وقت محدد أو على امتداد فترة زمنية محددة .

وإذا ما سلمنا القول بأن تريوارثا Glem Trewartha كان له الفضل في كتابة أول مقال في موضوع جغرافية السكان عام ١٩٥٣^(١) . فإن الدراسة في جغرافية السكان قد تشعبت وأزدهرت بعد ذلك بسرعة كبيرة وأصبحت مجالاً خصباً للدراسات العديدة . وإذا ما حاولنا البحث بعمق أكبر في جذور جغرافية السكان يلاحظ أن هذا المسمى قد بدأ في الظهور مع نهاية القرن التاسع عشر في عدة دول أوروبية ولكن تحت عناوين تتصل باسم التنمية Development على أيدي الكثير من جغرافيين المدرسة الأيكولوجية Ecological School سواء المحضون منهم أو الأمكانيون بدءاً من راتزل Ratzel وهنتر Hettner إلى فيدال دي لابلاش Vidal dela Blache وسور Soore .

وخلال النصف الثاني من القرن العشرين وخاصة بعد أن أماط تريوارثا
الثام عن مضمون ومحتوى هذا العلم الجديد بدأت تظهر أول الكتب التي
تناول تحديد مفهومه . وكانت الخطوات الأولى التي أدت إلى اتساع دائرة
جغرافية السكان هي ظهور مؤلفات كل من بيغو جارنييه Beaujeu Garnier
عام ١٩٥٨ وكلارك Clarke عام ١٩٦٥ وريبنسكى Zelinsky عام ١٩٦٦
وكوزينسكى Kosinski عام ١٩٦٧ ، وويلسون Wilson عام ١٩٦٨
وتريوارثا Trewartha عام ١٩٦٩ وجريفن ودمكوه Griffin & Demko عام
١٩٧٠ .

ومنذ ذلك الوقت وقد تشعبت وتعددت ميادين الدراسة في جغرافية
السكان وظهر عدد كبير من المتخصصين في أنحاء العالم مستفيدين من كتب
الرواد السابقين ومستخدمين طرق ومناهج بحث مختلفة^(٢) . وستلقى الدراسة
في الصفحات التالية الضوء على فحوى الدراسة في فترتين زمنيتين :

- أ — العقدين الخامس والسادس من القرن العشرين .
- ب — السبعينيات وما بعدها .

جغرافية السكان في العقدين الخامس والسادس من هذا القرن :

وقبل أن نتعرف على الاتجاهات الحديثة في جغرافية السكان يجب أن ننقى
الضوء على محتوى الدراسة في هذا العلم عند بعض من الرواد لكي نتعرف على
أختلاف وجهات نظرهم نحو ميدان دراسته . وذلك باستعراض أول أعمالهم .
وهل هناك تشابه بين اتجاهاتهم ؟ وهل تتفق هذه الآراء مع آراء المدرسة
المسوفية ممثلة للمدرسة الشرقية أم لا ؟...

بادئ ذي بدء إذا ما نظرنا إلى ما أوضحه تريوارثا في مقاله الشهير الذي
ألقاه أمام اتحاد الجغرافيين الأمريكيين عام ١٩٥٣ . يلاحظ أنه ركز أساساً على
ثلاث نقاط^(٣) :

- أ — جغرافية السكان في الماضي .

- ب — أعداد السكان وتشمل دراسة التوزيع والكثافة والهجرة والنمو .
 ج — نوعية السكان في أقاليم توزيعهم وتشمل دراسة الخصائص الطبيعية
 ودراسة الخصائص الاقتصادية .

ولقد أضاف تريوارثا بعض التعديلات فيما بعد على هذا المنهج (وذلك بعد
 ستة عشر عاما فقط) عندما ظهر كتابه الأول في جغرافية السكان^(١) . وقد
 قسم الكتاب إلى جزئين :

- الأول : ويتعامل مع جغرافية السكان في الماضي .
 الثاني : ويهتم بدراسة خصائص السكان الاجتماعية والحضارية والاقتصادية
 والبيولوجية .

وقد حاول كلارك John Clarke أن يعوض النقص الجغرافي في كتاب أزميله
 تريوارثا . وذلك عن طريق دراسة كل ما يتعلق بالأحوال السكانية وبمركز
 بصفة عامة على النواحي الخاصة بالتوزيع الجغرافي . ومع تأكيده على أن دراسة
 السكان في الماضي تهتم بها علوم أخرى مثل الديموجرافيا . وفي كتابه أكد
 كلارك على أن الخصائص البشرية هي التي تشكل المحتوى الرئيسى للدراسة
 جغرافية السكان ويمكن تصنيفها إلى ثلاث مجموعات :—

- ١ — الأرقام المطلقة .
- ٢ — الخصائص الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية .
- ٣ — حركة السكان .

وطبقا لهذا التقسيم فإن السن والنوع والجنس و... الخ . تدخل في الفئة
 الطبيعية . والحالة الزوجية والأسرة ورب العائلة والتعليم واللغة والدين
 والقومية تدخل ضمن الفئة الاقتصادية . بينما الخصوبة والوفيات والهجرة
 والتغيرات السكانية قد صفت ضمن حركة السكان وقد جاءت دراسة توزيع
 وكثافة السكان ودراسة الريف والحضر ضمن الدراسة الخاصة بالأرقام
 المطلقة .

وركز زيلنسكى Zelinsky في كتابه^(١٠) على دراسة الأغراض العملية لدراسة الخصائص السكانية والتي يمكن أن يركز عليها دارس جغرافية السكان اعتماداً على تلك البيانات الواردة في التعدادات أو تلك البيانات الخاصة بالتسجيل الحيوى خاصة في البلدان المتقدمة ، والتي من الممكن أن تغطى كافة النواحي السكانية بدءاً من الخصائص الطبيعية والاجتماعية والاقتصادية والحضارية والسياسية .

وإذا ما حاولنا تقييم منهج زيلنسكى فاننا نلاحظ أنه قد حدد محتوى الدراسة السكانية بما تحويه البيانات المسجلة والمشتقة من التعداد أو الاحصاءات الحيوية فقط ولم يكن يتوقع حينئذ أن التطور الكبير في مجال جغرافية السكان قد أستطاع أن يتوسع الكثير من الموضوعات الجديدة والتي تتصف بالصيغة السكانية والتي تعتمد أساساً على مصادر أخرى عديدة .

ولقد صنف زيلنسكى الظاهرة السكانية والتي سيتعامل معها دارسو جغرافية السكان إلى ثلاث فئات :

- الأولى : وتتناول دراسة النواحي البيولوجية مثل المواليد والوفيات والنوع .
- الثانية : وتتناول دراسة النواحي الاقتصادية والاجتماعية مثل الحرف والدخل واللغة .
- الثالثة : وتهتم بالجوانب الخاصة بالتغيرات السكانية مثل الزيادة الطبيعية والهجرة .

وقد أكد زيلنسكى أن دارس جغرافية السكان يجب أن يركز على دراسة الاختلافات السكانية في كل هذه العناصر السابقة .

وبالنسبة لدور جغرافي السكان فقد حددته بيجو جارنيير B. Garnier في

كثافتها وهو أنه يهدف إلى بحث الحقائق الديموجرافية وهناك أربعة مستويات من المشكلات يمكن أن يتعامل معها وهي :-

- (١) توزيع السكان والعوامل المؤثرة فيه .
- (٢) دراسة حيوية السكان مع التأكيد على تناقص معدلات الوفيات وأثرها على الزيادة في السكان مع دراسة قسَم معدلات المواليد وفي نهاية هذا الجزء تدرس بالتفصيل دور الزيادة الطبيعية في نمو السكان .
- (٣) حركة السكان ، وفيها تتناول دراسة الهجرة الدولية والمحلية وأسبابها ونتائجها وتلقى الضوء أيضا على الهجرة الموسمية والحركة اليومية للسكان .
- (٤) أما الباب الرابع فقد درست فيه السكان العاملين وركزت على حرف السكان فقط .

ويمكن تجاوز وجهات النظر حول مضمون جغرافية السكان عند هؤلاء الرواد في نقاط محددة وهي :-

أ - حاول كلارك في كتابه أن يغطي كل ما يتعلق بالأحوال السكانية ويركز على النواحي الخاصة بالتوزيع والربط والتحليل لابهضاح الاختلافات الجغرافية لكل عنصر على حدة .

ب - حاول ريلنسكي أن يوضح دور الجغرافيا في الدراسة السكانية عن طريق التركيز على خصائص السكان التي يمكن دراستها بتلك التي يستطيع أن يتعامل معها في ضوء البيانات والاحصاءات المشورة . ولكن إذا ما وضعنا هذه النظرة ذات الأفق المحدود في الاعتبار فإن دراسة جغرافية السكان ستكون مقيدة ومحددة بتلك البيانات فقط وسيكون ذلك من الأسباب التي ستحد من ازدهار ونمو جغرافية السكان خاصة في بلدان العالم الثالث .

ج - اتفق تريورثا وكلارك وييجو جارنير وزيلسكي على تحديد مجال الدراسة السكانية عند الجغرافيا على دراسة التوزيع والكثافة والحركة السكانية وذلك بالإضافة إلى قائمة طويلة لخصائص السكان ممثلة في ثلاث فئات :-

بعيدا عن التكاليف الكبيرة والظروف السياسية التي قد تؤثر على اجراء التعدادات . وهي بذلك تعطى صورة حفيضة لخصائص السكان أفضل من تلك التي تعتمد على تقديرات الأساليب الديموجرافية .

وفي الواقع أن طريقة المسح بالعينة Sample Survey تعتبر هامة وأداة لاغنى عنها للجغراف . وكثير من جغرافي السكان يقوم باجراء بحوث بالعينة ذات طبيعة ديموجرافية وذلك عندما لا تقدم بيانات التعداد بعض الحقائق الخاصة بالسلوك البشرى . أو عندما يصعب اجراء تعداد للدولة .

وقد استفاد جغرافيو السكان في بلدان العالم المتقدم من ازدهار علم الديموجرافيا التاريخية وأستخدموه امتخداما جيدا في إعادة تصور اعداد السكان وتوزيعهم في الماضي . معتمدين في ذلك على بيانات ليست كافية — معظمها من مجلات الكنائس لعمليات المواليد والوفيات والزواج — وقد أستخدمت هذه البيانات في تحليل خصائص سكان الحضر والريف وكان ذلك ضوئا وان كان خافتا ليوضح الصورة الحقيقية ويغير الصورة التي كانت في الخيال عن ظروف المجتمعات الصناعية في الماضي . وان كانت الصورة عكس ذلك تماما بالنسبة لسكان العالم الثالث والتي تكتف الغموض صورة مكانه في الماضي وذلك لقلة المتاح من بيانات قديمة مسجلة عنهم .

وقد تميزت جغرافية السكان بأنها من أكثر فروع الدراسة الجغرافية استخداما للأساليب الكمية لاعتمادها على الدراسات الديموجرافية . وقد شهدت الفترة الأخيرة استخدام العديد من الأساليب الاحصائية والرياضية التي لاقت شيوعا ورواجا لدى جغرافي السكان وأصبح استخدام الكثير من المعادلات الخاصة بدراسة الترابط الجغرافي أو مقاييس خط الانحدار والتركز وقوانين الحجم والرتبة . الخ وغيرها من الأساليب التي تستخدم جنبا إلى جنب مع خريطة التوزيع التي كانت تمثل الشكل الرئيسي للتعليل في الماضي .

وقد شجع على انتشار هذه الأساليب الكمية ومهولة ومرونة استخدامها من انتشار استخدام الحاسبات الآلية المتقدمة والتي يمكننا عن طريق بعض

البرامج أن تمكنا من الحصول على عدة نتائج في ثوان معدودة . أضيف إلى ذلك استخدام هذه الأجهزة أيضا في رسم الخرائط والأشكال المعقدة في فترة زمنية معدودة يصعب على الكارتوجرافى الشنك إنجازها في عدة ساعات^(١٦) .

وقد شهدت الأساليب الكارتوجرافية تطورا آخر وذلك باستخدام الأساليب الكمية في جغرافية السكان لبناء نماذج Models ولبضاح العلاقات المتبادلة للظاهرة السكانية بالظواهر الأخرى سواء المؤثرة فيها أو الناجمة عنها . وقد كثر استخدام هذه النماذج في دراسات الهجرة بصفة خاصة . ولم يتشتر استخدام هذا الأسلوب في باقى الفروع الجغرافية وذلك لأن تصميم النماذج لم يلق النجاح الكبير بين دارسى الجغرافيا بصفة عامة حيث أن تلك الأنواع التى يستخدمها الجغرافيون في أبحاثهم وتحليلاتهم هى من نتاج الملاحظة والملاحظة . وبعضها مستعار من علوم أخرى ذات صلة بالجغرافيا^(١٧) ، وبالرغم من ذلك فإن استخدام النماذج يزداد وخاصة بين المهتمين بدراسة تحليل العلاقات بين الظواهر .

بإيجاز فإن التطور العظيم الذى شهده النصف الثانى من القرن العشرين في أساليب جمع البيانات السكانية على كافة مستوياتها سواء بطريق التعداد أو المسح بالعينة بالإضافة إلى استخدام الكثير من الأساليب الحديثة في التحليل الكمي والكارتوجرافى واستخدام الكمبيوتر كان له الدور الكبير في دفع جغرافية السكان بصفة خاصة إلى الأمام وإبرازها في صورة علم متطور بعيدا عن الوصف الجامد .

رابعا : التطور الأكاديمي الكبير في الدراسات السكانية :

منذ منتصف القرن العشرين شهدت الدراسات السكانية بصفة عامة والديموجرافية بصفة خاصة ازدهارا كبيرا . وتشعبت مبادئها وكان ذلك نتيجة للدعم الضخم من قبل الحكومات والمنظمات الدولية لدراسة المشكلة السكانية التى أصبحت واقعا ملموسا خاصة بعد الحرب العالمية الثانية سواء على مستوى الدول المتقدمة التى تعالى من التناقص السكانى — كفرنسا مثلا — وذلك

للاختفاض الحاد في معدلات المواليد . أو على النقيض في بلدان العالم الثالث التي تجمدت مشكلتها السكانية نتيجة للاختفاض الكبير في معدلات وفياتها مع بقاء معدلات مواليدها على نفس صورته المرتفعة . ومن هنا كان الاهتمام بالمشكلة السكانية يسير في اتجاهين مختلفين تماما . ومن ثم بدأ الاهتمام المتزايد بدراسة الديموجرافيا . وأخذت أعداد الديموجرافيين وأبحاثهم تتزايد خلال العقود الخمس والسادس من هذا القرن . وكان الديموجرافيون يعتبرون أن الديموجرافيا هي الأساس للدراسة علوم السكان مع زيادة التركيز على دراسة الخصوبة والوفيات بصفة خاصة . ولكن سرعان ما اتسع مجال الدراسات السكانية بعد أن أصبح السكان عنصرا أساسيا في دراسة العديد من العلوم مثل الاقتصاد والجغرافيا والأجتماع والأنثروبولوجي والزراعة والطب وعلم الوراثة والقانون والعلوم السياسية . الخ . وأصبحت نظرة الدراسات في هذه العلوم أكثر اتساعا لأنها نظرت إلى السكان كظاهرة لا يمكن تفسيرها بعيدا عن الظروف المحيطة به سواء كانت اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية . ولا تخضع لتحليل أو تحليل منفرد كما كان يتضح في دراسات الديموجرافيا .

ومن هنا فإن دراسة الخصوبة السكانية في إقليم ما لم تعد استعراضا للبيانات الديموجرافية ولكن تأكدت حقيقة وهي أن التحكم في الخصوبة لن يتأتى إلا بدراسات مستفيضة من قبل المهتمين بالسكان من جميع الزوايا . ومن هنا برز دور جغرافية السكان وأخذت دول العالم تنظر إلى مشكلة سكانها من عدة زوايا . لذا فبدلا من التركيز على تقليل الخصوبة أو تنظيم النسل — في البلدان ذات التزايد الكبير — أصبحت هناك عدة موضوعات بدأ تظهر بصورة أوضح منها إعادة توزيع السكان Pop. Redistribution ، وتغيير الهيكل التعليمي ، والقضاء على الأمية بين السكان ، ودور المرأة في المجتمع ، وتغيير مستويات الدخل ، والسكان والتنمية ، والسياسات الحكومية . كل هذه الموضوعات أصبحت هامة وحيوية لفهم العملية السكانية (١٨) .

وبطبيعة الحال فإن جغرافية السكان استفادت من هذه الففترات الواسعة

للدراستات السكانية التي شهدها العالم . ومن النتائج والدراستات العديدة والتوصيات التي كتبت عن مشكلة السكان عامة أو أحد عناصرها ، سواء على مستوى الدولة أو على مستوى أصغر . أو حتى الدراسات التي تتناول عنصراً من عناصر الدراسة السكانية مثل وفيات الرضع - أو القوى العاملة ... الخ . وبالطبع فستظهر نتائج هذه الأبحاث التناقضات والاختلافات بين أقاليم العالم . فعلى سبيل المثال ستتضح سمات متباينة عند دراسة ظاهرة سكانية في استراليا أو نيوزيلند أو باراجواي أو بورما أو بنجلاديش أو ليبيا أو هولندا أو كوستاريكا أو كينيا أو مصر أو كندا . فنكل دولة عدد سكان معين وسمات ديموجرافية وظروف اقتصادية متباينة تماماً وعلى طول الخط . ومن هنا يأتي دور جغرافى السكان لتوضيح هذه الاختلافات ومدى ارتباطها بالكثير من العوامل الطبيعية والبشرية . وهذا له أهمية كبيرة لمخططي السكان ووضعى السياسات ، وهذه حقيقة واضحة في تلك المناطق التي تسير وفق خطط اقتصادية محددة^(١٩) . وأهم تطور شهدته الدراسة في جغرافية السكان منذ منتصف السبعينات هو اهتمامها بالمنهج الأصولى وخاصة عند دراسة القضايا المرتبطة بالتنمية . بالإضافة إلى اهتمامها بالدراسات التفصيلية فبعد أن كان الاهتمام ينصب على الدراسات العامة والموضوعات المنوعة Macro-Study مع التركيز على دراسة الدولة أو الأقاليم السكانية أو القارات أو العالم ككل . اتجهت الدراسة إلى دراسة مناطق صغيرة فأهتمت بالدراسات الميدانية التي تركز وعهم بمسح الأسرة ودراسة ظاهرة واحدة بعينها . أى أنها اتجهت للدراسات المصغرة Micro-Study . ومن هنا ازداد الأهتمام بالمنهج السلوكى Behavioral Approach في دراسة جغرافية السكان . وهو المنهج الذى يركز على توضيح الحقائق الخاصة بتفسير الظواهر المصغرة وعلى مستويات عملية جداً .

وأخيراً فإنه يمكن الجزم بأن جغرافية السكان قد أمتفادت من العديد من المعادلات والنظريات السكانية التي وضعها الديموجرافيون ورجال الاقتصاد . وأن استخدام هذه النظريات والمعادلات بأسلوب مبسط وفي مواضع معينة من الدراسة يعطى لها مظهراً خاصاً ، ويؤكد دائماً الحقيقة الجغرافية ولكن إذا

مازادت عن الحد فانها نحو الدراسة من الصعقة الجغرافية إلى صفات أخرى ديموجرافية أو اقتصادية أو سياسية . وللأسف الشديد فان هناك بعض درسي جغرافية السكان من يفرط في استخدام الأساليب الديموجرافية والنظريات والنماذج . الأمر الذي يجعل الدراسة بعيدة كل البعد عن دراسة جغرافية السكان^(٢٠) . وهنا يجب أن نؤكد أن الدراسة في جغرافية السكان تهتم وتركز على الملاحظة والتجريب أكثر من اعتمادها على النظريات كما يوضح كلارك^(٢١) "Population Geography has been more concerned with empiricism than theory"

مقبل الدراسة في جغرافية السكان :

، مما لا شك فيه أن دراسة الجغرافيا تعنى بدراسة الحاضر معتمدة على الاستفادة من تجارب الانسان في الماضي القريب . ويصعب على الجغرافي أن يقوم بدراسة مستقبلية . ولكن من الممكن وفي ضوء صورة التقدم والتغير السريع الذي حدث في ميادين جغرافية السكان في العقود الثلاثة الماضية ، أن نتوقع أن دراسة السكان ستزداد تشعبا وذلك لأن جغرافي السكان سينظرون إلى المشاكل الخاصة بأقاليمهم وحضاراتهم بصورة تفصيلية وبدراسة أكثر عمقا . ففي السويد على سبيل المثال ستكون الدراسة السكانية مهمة بالمقام الأول بدراسة السكان المعمرين وتزايد نسبهم . ومنتهم الدراسة أيضا بالانخفاض الحاد في خصوبة السكان . وفي المملكة المتحدة فإن الدراسة من الممكن أن تهتم بدراسة التبعثر السكاني أو تناقص الخصائص المدنية ، للسكان أو الهجرة من المدينة إلى الريف . أما إذا تصورنا ما يقوم بدراسته جغرافيو السكان في زيمبابوي وتنزانيا والسودان فيمكن أن يكون التركيز على دراسة إعادة توزيع السكان . أما لجغرافيو السكان في أثيوبيا فيسركزون على دراسة السكان والعداء ، ومشكلات سوء التغذية بين السكان أو دراسة التوازن بين سكان الأقاليم الزراعية والموارد . أما الدراسات التي يمكن أن يهتم بها الباحثون في جغرافية السكان في دول الخليج العربي فهو تأثير الهجرة الخارجية على خصائص السكان . أما في مصر فان دراسة مشكلة الضغط السكاني وتناقص

الأرض الزراعية وإنشاء مدن جديدة في الصحراء ستكون أساسا لهذه الدراسات وفي المكسيك مشكلة السكان وتركزهم في العاصمة مكسيكو سيتي ستكون حجر الأساس في الدراسة وفي بعض جزر المحيط الهادى وكثير من بلدان العالم الثالث في أمريكا الوسطى فان مشكلة تزايد حجم السكان وسرعة الانتقال والتغير في الدورة الديموجرافية وكيفية تقليل معدلات المواليد ستكون الشاغل وعصب الدراسة لدى جغرافى السكان في هذه الدول . كل هذه القضايا ما هي إلا جزء من قائمة طويلة لا نهاية لها من المشاكل التى تواجه سكان هذه الدول . وفي كل دولة من الدول السابقة يلاحظ أن هناك العديد من المشاكل التى ستكون في حاجة إلى دراسات تحليلية للوقوف على أساليب حلها وأرتباط هذه المشاكل بالعديد من القضايا الأخرى التى نهم السكان داخل الأقليم أو خارجه .

وتشير كل الأدلة على أن دراسة جغرافية السكان ستكون ذات أهمية بالغة سواء لبلدان العالم النامى أو لبلدان العالم المتقدم . فالمشكلة السكانية هي حجر الزاوية لكل منهما مع اختلاف شكل هذه المشكلة . فبلدان العالم المتقدم تعاني من أمراض سكانية خطيرة متمثلة في زيادة نسبة كبار السن والأنكماش المستمر في أعداد الأطفال مما يؤدي إلى زيادة كهولة المجتمع وتناقص أعدادهم .

أما في بلدان العالم النامى فان صورة السكان تختلف حيث ترتفع معدلات المواليد بصورة لم نحدث عالميا من قبل حتى أن اعداد سكان هذه الدول تتضاعف في فترات زمنية قصيرة . ومن هنا فان أكثر من نصف سكان معظم هذه الدول من الأطفال والشباب دون العشرين عاما . وهذا يؤدي إلى فتوة المجتمع . من هنا نجد دارس جغرافية السكان ميدانا خصبا للدراسة هذه للمشكلات من عدة زوايا منها ما يتصل بخصائص السكان أو توزيعهم أو علاقة السكان بالموارد أو تدهور الخدمات والانتاج في كل هذه الدول أو ما هو متصل بدراسة خلق مجتمعات جديدة ودراسات مسبقة لهذه المجتمعات .

باختصار شديد فان ميدان دراسة جغرافية السكان متسع وأن المستقبل يانع أمام الدراسات السكانية لتحقيق الرخاء لبلدان العالم بشماله وجنوبه .

خاتمة :

تتأسف أن يتضح أن دراسة السكان من الناحية الجغرافية تتقدم بخطى واسعة . وأن هذا التقدم جاء في مراحل وتكامل مرحلة سمات محددة . فالأفكار التي وضعها كل من تريوارثا وكلارك وريبنسكى وبيجو جازير مازال تشكل حجر الأساس في أي دراسة جغرافية حديثة ولكن ما أضيف إليها كان من الاستعانة من الثورة الهائلة في وفرة العديد من البيانات الخاصة بالسكان واهتمام العديد من فروع المعرفة بهذه المشكلة . ومن هنا كان الاتجاه إلى دراسة السكان في حيز مساحي محدد يتراوح بين إقليم جغرافي كبير أو قرية صغيرة أو شياخة داخل مدينة . ولم تعد مشكلة الحصول على بيانات تقف أمام جغرافي السكان . فهو يستطيع أن يصمم استمارات استبيان . أو يعتمد على نتائج كثيرة ومتنوعة من قبل العلوم الأخرى الكثيرة التي تهتم بدراسة السكان . بالإضافة إلى التقدم الهائل في استخدام الكمبيوتر لتخزين هذه البيانات أو تحليلها وقد أتمتحت الدراسة في جغرافية السكان إلى الدراسة الموضوعية « الأصولية » مهمة اهتماما كبيرا بالمشكلات التي تنجم عن السكان سواء المرتبطة بالحجم أو التوزيع أو الحركة أو المرتبطة بالبيئة مثل الغذاء أو التركيز أو الشعور أو التنمية .. الخ . وبالتالي أصبحت الدراسة في جغرافية السكان متطورة وتسير التغير السريع للسكان سواء من ناحية أعدادهم أو خصائصهم أو مشاكلهم . وهي تهتم بدراسة واقع اليوم السكان . ومن هنا فقد يكون موضوع دراسة اليوم في جغرافية السكان يختلف كلية عما ستقوم بدراسته في المستقبل وذلك طبقا لمدى التغير في خصائص السكان ونمط توزيعهم وكيفية التغير على ظروف يسكنهم . فجغرافية السكان إذن تبحث دائما في تباين واختلاف أنماط وعوامل توزيع وحركة وتغير حجم السكان في إقليم جغرافي كبير أو في حيز محدود وهي بذلك ذات مجال متسع وتنقسم بالنظر التحليلية الدقيقة لتفسير مشكلات السكان وأن هذه النظرة تختلف باختلاف الظروف والأوضاع الدولية المتجددة .

أهم المراجع :-

Trewartha, G., "A Case for population Geogarphy Annals of the (١)
Association of American Geographers, No. 2, June 1953, PP.
71-97.

لزبد من المعلومات عن الأعمال الأولى راجع :- (٢)
Clarke, J., "Geography and Population" in "Geography and
population", edited by : J.I. Clarke, Pergamon Press, Oxford,
1984, PP. 1 - 10.

Trewartha, G. OP. cit. (٣)

Trewartha, G., "A Geography of Population : World Patterns". (٤)
Witey, New York, 1969.

Clarke, J , "Population Geography", Pergamon Press, London, (٥)
1965.

Zelinsky, W., "A Prologue to Population Geography", (٦)
Englewood cliffs : Prentic-Hall, Inc., London, 1966.

Beaujeu - Garnier, J. "Geographie de la Population St Martin". (٧)
Paris, 1958.

Melczin, A., Trends and Issues in the Soviet Geography of (٨)-
population. "Annals of the Association of Amecan Geographers,
June 1963, PP. 144-160.

Jagielski, A., Population Geography in Poland", in : Geography (٩)
and population, edited by J. clarke, PP. 193-202.

Kosinski, L.A., Population Geography and the International (١٠)
Geographical Union, Popudation Geography, 1980; PP. 1 - 20.

(١١) ج — ب ديكسون وآخرون ، جغرافية العالم الثالث ، تعريب عيسى
على إبراهيم وفانز محمد العيسوي — دار المعرفة الجامعية —
الاسكندرية ١٩٨٨ — ص ٧٥ .

(١٢) أظهرت دراسة قام بها بيترز ولاركين مدى الأهمية الكبيرة لدراسة
جغرافية السكان عند الأمريكيين . لمعرفة المزيد راجع :

Peters, G.L. and Larkin, R.P., Population Geography : Problems,
Concepts and prospects, Kendall/Hunt, Dubuque, Iowa, 1979.

(١٣) Lewis, G.J. Human Migration : A Geographical Prospective,
Croom Helm, London, 1982. P.

(١٤) Clarke, J. "Population in Movement" in : M. Chrisolm and B. ,
Rodgers "eds" Studies in Human Geography Heinemann,
London, 1973, PP. 85 - 124.

(١٥) Clarke, J. Geography, Demography and Population, Op.cit. P. 4.

(١٦) هناك خريطة توضح توزيع السكان في محافظة المنوفية رسمت بهذا
الأسلوب والذي يستعمل على الكارتوجرافى رسمها راجع :

Elessawy, F., "Population and Food Resources in Menoufiya
Egypt" Unpublished Ph. D. Durham University, 1984, P. 62.

(١٧) لمعرفة المزيد عن النماذج واستخدامها وتصميمها راجع :
محمد على الفراء ، منهج البحث فى الجغرافيا ، وكالة المطبوعات —
الكويت ١٩٧٨ — من ص ٢٩٧ إلى ص ٣٠٧ .

(١٨) Hauser, P.M., "World Population and Development : Challenges
and Prospects". Syracuse University Press, Syracuse, 1979, P. 23.

(١٩) Udo, R., "Applied Population Geography : A Survey" I.G.U. (١٩)
Commission on Population Geography, Edmonton, 1976, P. 3.

(٢٠) من هذه الكتب التي انسافت وراء التيار الكمي كتاب :-

Woods, R. "Theoretical Population Geography", Longman,
London, 1982.

وهذا أمر جعته يظهر وكأنه كتاب في الديموجرافيا أو أحد العلوم غير
الجغرافية .

Clarke, J. Op-cit. P. 8.

(٢١)

المفاهيم النفسية الأساسية في القرآن الكريم وخطورة الإصطلاح

للمستاذ الدكتور حسن الشرفاوى

رئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب — جامعة الإسكندرية

مقدمة

لأشك في أن القضايا التي يدعو (المعهد العالى للفكر الإسلامى) لمناقشتها في هذه الندوة ، قضايا على جانب كبير من الأهمية .. خاصة وأنها تأتي في الوقت الذى انبهر فيه الكثيرون بالتقدم التكنولوجى في العالم الغربى ، فاعتمد المستغربين أن التقدم في مجالات العلوم المختلفة إنما يكون بتطبيق النظريات الغربية ، حتى في العلوم الحياتية والسلوكية ، ولم يمتنعوا الى أن التقدم في العلوم المسخرة شئ ، وأن المنهج في العلوم الحياتية — كالأخلاق والتربية وعلم النفس — شئ آخر .. كما قال عز من قائل : « لكل جعلنا منك شرعة ومنهاجا »^(١) .

ولما كان الإسلام هو منهجنا الذى جعله الله لنا ، فإن الأساس الذى تهدف اليه شريعتنا في تطبيقاتها على جميع الأنشطة الانسانية ، هو تحقيق الوسط العدل^(٢) ، سواء في الفكر أو السلوك أو الأخلاق .. فقد أمرنا الله عز وجل باتباع صراطه المستقيم ، الذى هو الخير الفاضل والعدل ، فقال تعالى :

• وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط .. المائدة/٤٢

• وكذلك جعلناكم أمة وسطا .. البقرة/١٤٣

• ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط .. الاسراء/٣٩

• وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين .. الاعراف/٣١

ولا يقوم منهجنا الإسلامى على الفكر الذائق واتباع هوى النفس ، وإنما يستمد من الهدى الربانى واتباع ما أمر به الحق تعالى في كتابه العزيز وفي سنة نبويه . فهو منهج رأسى أبقى ، يقوم على الاستمداد من منابع الحكمة الإلهية ، وذلك هو الجانب الرئيسى . ثم النظر الى حقائق الكون والنفس على ضوء الامداد الربانى

(١) سورة مائدة . آية ٤٨

(٢) جمع . هو منهج إسلامى صريح ٣٨٠ وما بعدها

الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . وذلك هو الحجاب الأسمى من المنهج .

ومن هذا المنهج الإلهى ، تبرز فضيحتنا اليوم ، حول تعديد المفاهيم الأساسية في مجال النفس الانسانية .. لأن معالجة هذا الموضوع لا يمكن أن تخضع للمنهج الغربى ، الذى يهددها بالوقوع في الاجتهاد الدافى والتأويلات الفردية التابعة من الهوى والظن .. وأن الظن لا يقضى من الحق شيئا .

وتتضح المفاهيم النفسية الاساسية ، من خلال المنظور القرآنى لحقيقة النفس الانسانية .. وليس من خلال نظريات فرويد أو غيره والتى تقوم على فكرة الصراع وتكوين الشخصية في السنوات الخمس الأولى من حياة الطفل^(١) ، وليس من خلال فكرة اللاشعور التى جعل منها اليهود ضربة موجعة لعقل الانسان وإرادته الواعية^(٢) ، وليس من خلال قدرة الحتمية النفسية التى جعلها علم النفس الغربى كميرات مفروضة وقدر محتوم لا يستطيع الانسان منه خلاصا^(٣) . فقد اتضح أن علماء النفس الغربيين لا يدرسون النفس ، وإنما يدرسون السلوك النفسى فحسب ، ولهذا فإن معارفهم حول حقيقة النفس الانسانية وأوصافها وخصائصها ، هى مجرد دراسة متواضعة للمظاهر النفسية تعتمد على التخمينات والاجتهادات الذاتية .. أما علم النفس الإسلامى ، فهو يستقى من كتاب الله ومن هدى النبوة ، وشتان بين نبع الحكمة الإلهى وبين شطحات الفكر الدافى .. قسى حين يقول عز من قائل (ونفس وما سواها ، فأنشأها فجورها وتقواها) يقول اصحاب مدرسة الشخصية والتحليل النفسى ، وعلى رأسهم فرويد أن القانون الذى يحكم دنيا النفس هو قانون الغاب ، الذى يقرر أنه اذا لم تتدرب أكلت الذئاب^(٤) .

(١) د سمير فريد : النور في التحليل النفسى ، ترجمة د. سامى محمود على ص ١٢٧ ، ١٢٨ .

(٢) د سمير جرحس : التراث اليهودى الصهيونى ص ١٠-١٥ .

(٣) د. سيد غيم : سيكولوجية الشخصية ص ٢٨-٤٣ .

(٤) د. حسن الشرفاوى : بحر علم نفسى إسلامى ، ص ٢٢ .

وفي الوقت الذي يلقي فيه علم النفس الغربي محنته الكبرى التي عبر عنها إيرنك Izink بقوله : ان معدل شفاء العصائير ثابت فعليا ، سواء عولجت بأساليب العلاج النفسي المعروفة أو تركوا دون علاج . في هذا الوقت هدانا الله لاستكشاف موضوعات علم النفس الإسلامي الذي يقوم على مفاهيم راسخة للنفس الانسانية ، وردت في كتاب الله وفي أحاديث الرسول ﷺ فكانت المنهج الذي اتبعه الحكماء من أئمة هذه الأمة من أمثال الحكيم الترمذي والمحاسبي والامام الغزالي وغيرهم كثير ، فأتضح لنا أن علم النفس الإسلامي لا يكتفى فقط بعلاجات الاضطرابات النفسية ، بل هو أيضا (علم وقائي) يحول دون وقوع هذه الاضطرابات أصلا ، بما يشير اليه من تحقق الأمن النفسي بالرجوع الى صفاء الإيمان .. فكانت حصيلة هذه الدراسة ، كتابنا (نحو علم نفس إسلامي) الذي لقى قبولا واهتماما واسعا ، وتواترت بعده كتابة عدة في هذا الميدان الرحب من ميادين الثقافة الاسلامية .

المفاهيم النفسية والاصطلاح :

يذهب بعض المفكرين الى انكار أهمية الاصطلاحات ، ويقولون عبارة مشهورة تتردد كثيرا في كتاباتهم وأقوالهم ، تقول العبارة (لا مشاحة في الاصطلاح) حتى كادت هذه المقولة تكون احدى مبادئ البحث العلمي .. لكننا من جانبنا نرفض هذا المعنى بشكل قاطع ، فالاصطلاح هو المرحلة الأخيرة لاستقرار دلالة معينة في الازدهان ، وهذه الدلالة بدورها ترتبط بالكثير من المفاهيم المتداخلة مع الاصطلاح .. فاذا كان هذا الاصطلاح يتطوى على خلل معين في التصورات ، انتقل هذا الخلل الى بقية المفاهيم .

ولذلك فقد أردنا طيلة السنوات الماضية ، أن نضع مجموعة من الاصطلاحات المرتبطة بالمفاهيم الأساسية في الكتاب والسنة ، حتى نتقي الوقوع في مخاطر الاصطلاح الغريبة التي تلفقها بعض المستغربين من الفكر الغربي دون تمييز ، فكانت لهذه المصطلحات الغريبة أثرها الكبير في تضليل الفكر .

(١) إيرنك : الحقيقة والوهم في علم النفس ، ترجمة غنري حنفي من ١٩٨٨ .

ولما كان موضوعنا اليوم مرتبطا بالمفاهيم النفسية ، فسوف نقصر على عرض بعض الاصطلاحات الخاصة بعلم النفس الإسلامى ، مع مقارنتها بالمصطلح الغربى .. حتى يتضح بذلك الفارق بين المفهومين :

١- الزاجر .. لا الضمير :

اصطلاح الضمير ، بشقيه النفسى والاخلاقى ، مأخوذ من كلمة Conscience وليس له أصل فى الشريعة الإسلامية .. وقد تسبب هذا المصطلح فى العديد من أخطاء البحث فى العلوم النفسية والتربوية ، لما ينطوى عليه من غموض^(١) . ونظرا لهذا الخلط الكبير فى مفهوم هذا المصطلح الغامض (الضمير) فان كثيرا من المظالم ارتكبت باسمه ، فبعض البلدان تقتل غيرها بوحشية باسم الضمير الحر .. وبعض الناس يقيمون هذه المبادئ الوحشية والعروض اللاانسانية ، تحت دعوى المخاطرة والمغامرة وضمير التحضر اللاواعى ولذلك فتحن نساءل : اذا كان الضمير هو الأساس السليم للسلوك الانسانى ، فكيف ترتكب باسمه هذه الفظائع ؟ واذا كان الضمير كافيا لعلم الانسان طريقه الصحيح ، فلم بعث الله بالانبياء مبشرين ومنذرين ؟ فاذا كان مصطلح (الضمير) غير صالح ليكون حكما عادلا يجعل من صاحبه بالضرورة اخلاقيا ، فلا بد وأن ندعو الى مصطلح اسلامى بديل .. نستمدّه من تأمل آيات القرآن الكريم . وهذا المصطلح هو (الزاجر) فالزاجر كما ورد فى الآيات البينات ، قوة فى الانسان تحذو به الى مجانبه المعاصى ، وتبتعد به عن كل ما يخالف الفطرة السليمة التى فطر الله الناس عليها^(٢) . ولقوله تعالى :

* والزاجرات زجرا .. الصادقات/٢

* ولقد جاءهم من الانبياء ما فيه مزدجر .. القمر/٤

فالزاجر واعظ فى القلب يهتف به للسير فى طريق الاستقامة ، ويرشده لسلوك سبيل الحق وينحو به من الأهواء والمعاصى .. ولهذا فتحن نرفض مصطلح الضمير

(١) راجع نحو منهج إسلامى ص ٢٠٥ وما بعدها

(٢) راجع معنى (الزاجر) فى كتابنا الفاظ الصوفية ومعانيها

كما يشتمل عليه من دلالات نفسية وخلقية عامضة . ولما اقتصرت به من التماس
وابتعاد عن الصدق والوضوح ، لنستخدم هذا المصطلح والمفهوم القرآني :
الزاجر

٢- كظم الغيظ .. لا الكبت :

يذهب علماء النفس الغربي وعلى رأسهم فرويد إلى تقرير مفهوم للشخصية
يقول بأن هذه الشخصية الانسانية عبارة عن تفاعل متبادل بين حاجات الفرد
الداخلية (الغرائز) وبين العالم الخارجى (الموضوعات)^(١) ، وخلال هذا
التفاعل يقوم الفرد باحتزان العديد من الخبرات عن طريق « الكبت » ، فيلقى بها
في مستودع المكبوتات : اللاشعور . وبالرغم من أن النظريات الجديدة في علم
النفس قد أغفلت تماما الجانب اللاشعورى ، ولم تعد تعترف به . فان مصطلح
الكبت ظل مستخدما في أعمال العديد من المفكرين المستغربين مما أدى بهم الى
الاعتقاد بأن الانسان مغلوب على أمره ، وأن الحتمية النفسية هي قدره المحتوم^(٢) .

أما المصطلح الاسلامى ، والمفهوم القرآنى الذى نستبدل به مصطلح
الكبت ، فهو الصبر وكظم الغيظ .. فقد جاء في الآيات الكريمة :

* واصبر حتى يحكم الله .. يونس/١٠٩

* ان الله مع الصابرين .. البقرة/١٥٣

* والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس .. آل عمران/١٣٤

وهناك العديد من الآيات القرآنية التى تشكل في مجموعها المفهوم الإسلامى
للصبر وكظم الغيظ .. حيث تتحلل حقائق الصبر وقدرة الانسان عليه ،
فالانسان قادر على الصبر وكظم الغيظ ، بالعزم ومخالفة النفس واتباع العقل
والوسط العدل ، وحين يصبر الانسان ويكظم غيظه ، يكون قادرا على الغضب

(١) فرويد - موجز في التحليل النفسى ص ١٤

(٢) ك هولك - نظريات التخعية ، ترجمة د أحمد فرج - مراجعة د. مليكة ، ص ٢٩-٣٤

والثورة والأذى ، لكنه في موقف اختيار .. فيختار الأفضل والأصلح !^(١) فهذا يكون الفعل واقعاً عن وعى الفرد وإدراكه لثمرة هذا الفعل ، وليس الأمر ناشئاً عن الحتمية النفسية التي يقررها علماء النفس الغربيون وعلى رأسهم فرويد . إن الصبر موقف علم وحال وعمل وجهاد للنفس ، وليس موقفاً مرضياً أو عصبياً .
وأخيراً فإن الصبر ليس موقفاً سلبياً كالكبت ، فالصابر ليس معلوماً على أمره ، وإنما هو صاحب موقف إيجابي يسمو على الأحداث ، ويرتفع عن الغرائز ، ويرضى بالقضاء ، ويدرك بالعرفه الإيمانية حقيقة الابتلاء .

٣- الفطرة .. لا الحتمية :

ظهر مصطلح الحتمية بشكل واضح في علوم الميكانيكا .. ثم انتقل إلى العلوم الإنسانية كالإخلاص ، والتاريخ ، وعلم النفس^(٢) . وفي علم النفس الغربي ، يخضع السلوك الإنساني لقانون الحتمية الذي يحدد السلوك وفقاً للتكوين الطفولي في السنوات الخمس الأولى من حياة الإنسان .. وانتشر هذا المصطلح !
وإذا مضينا في تأملاتنا للقانون الإلهي ، لنستضيء بالمعاني المناسبة^(٣) والتعابير المتكاملة والالفاظ الصالحة ، وجدنا لفظ (الفطرة) كمصطلح ، بدله أفضل وأشمل من مصطلح (الحتمية) فهو أصلح في التطبيق ، وأضوح في التعرف على الحقائق ، إذ أن الفطرة موجودة في الإنسان كما هي الناموس الكوني ، فهي تعبير عن الوسط العدل والخير الفاضل .. يقول عز من قائل :

* فأقم وجهك للدين حقيقاً ، فطرة الله التي فطر الناس عليها .. الزمر ٢٠

* وما لي لا أعبد المذبي فطري .. يس/٢٢

* قل أعير الله اتخذ ولياً ، فاطر السموات والأرض .. الأنعام/١٤

هذه الفطرة المشار إليها في الآيات الكريمة ، تسمح بتجاوز مفهوم الحتمية

(١) نحو صحيح إسلامي ، ص ٢٥٨

(٢) كان بورر عظم المدفد التاريخي . ترجمه : عبد حميد صبيح . ص ١٣٥

(٣) نحو صحيح إسلامي ، ص ٢١٩

فيما يتعلق بالسلوك الشرى ، فهي لا تلتزم بقواعده التعصبيه التى تمير الانسان على سلوك معين ، بل هى تفتح الباب للاتجاه الى الله والسير على صراطه المستقيم ، فهو تعالى الذى يقبل التوبة عن عباده ، ويجعل منها ميلا جديدا يجب ما قبله ، ليرجع الانسان بعدها الى الجادة والصلاح .. ولهذا كان مصطلح الفطرة كبديل لمصطلح الختمية رجوع الى الحق ، وربط محكم بين علم النفس وبين الدين ، وطريقا لاثراء أبحاثنا وتقديمها في طريق العلم والحكمة .

٤- الدفع .. لا الصراع :

يعرف فرويد الصراع بأنه : فقدان الشخص الثقة في قدرته على رفع التناقضات بين القصور المؤلم وبين النفس ، مما ينشأ عنه صراع يؤدى الى محاولة استبعاد القصور المؤلم^(١) .. ثم شاع استخدام مصطلح (الصراع النفسى) حتى انتقل الى علم الاجتماع والانحلاق والسياسة .. وأكد أصحاب مدرسة الشخصية بعد انتشار هذا المصطلح ، على أن الصراع النفسى هو المكون الاساسى لبناء شخصية الفرد^(٢) . لكننا من خلال قول عز من قائل :

* ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض .. البقرة/ ٢٥١
* ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا .. الحج/ ٤٠٠

نقول بأنه لا يوجد هناك صراع بالمعنى العلمى الحديث داخل النفس ، وإنما هناك ذلك (الدفع) الذى هو موقف اختياري من الانسان ، فهناك دفع ودفع مقابل ، كما في قول عز من قائل :

* ادفع بالتي هي أحسن فاذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم ..

فصلت/ ٤

* ادفع بالتي هي أحسن السيئة نحن أعلم بما يصفرون .. المؤمنون/ ٩٦

(١) د. عزت راجع : الأمراض النفسية والعقلية ، دار المعارف ، ص ١٨١ ، ١٨٢ .

(٢) بارنيت ملامى : عقدة أوديب ، ترجمة جميل سعيد ، ص ١٦٥

فالدفع هو المصطلح العلمي الصالح للاستخدام ، فهو مرادف بدرجة تسمح له بالانسحاب الى النفس والناس والمجتمع ، بحيث لا يحمل معنى التناقض الموجود في مصطلح الصراع^(١) .

طه - الرؤية .. لا أضغاث الأحلام :

أهتم علماء النفس الغربيون بموضوع الأحلام ، حتى أن فرويد يعتبر الحلم هو الطريق الملكي لمعرفة النشاط اللاشعوري في العقل الانساني ، وأنه لغز مصور كمعنى رمزي^(٢) .. فالحلم هو نوع من المكبوتات تظهر كترغبة لم تنبئ بعد ، وتنبوع من الارضاء الخيالي للرأى^(٣) .. ثم يذهب يونج الى أن الحلم هو تعويض عن الحياة اللاشعورية في مقابل الحياة الشعورية التي يحياها الانسان .. وبذهب البعض الآخر الى أن الحلم هو خداع المرء لنفسه^(٤) .. وهكذا تمضي التأويلات الذاتية الى مالا نهاية .

والحقيقة أن ما يبحث فيه هؤلاء العلماء ليس الا وهم شيطاني لا تفسير له ، كما ورد في الحديث النبوي (الحلم من الشيطان) أما المصطلح الاسلامي الذي ينبغي لنا بحث آفاقه ، فهو : الرؤية .. فان علم النفس الاسلامي يفصل بين الرقيا والأحلام في حين يخلط بينهما علم النفس الحديث .

وقد ورد لفظ الرؤية والحلم في الحديث الشريف (الرؤية من الله والحلم من الشيطان) كما وردت في القرآن الكريم في قول عز من قائل :

* يا أيها الملاء اتقوا في رؤياي .. يوسف/ ٤٣

* قالوا أضغاث أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين .. يوسف/ ٤٤

فهناك إذن فرق شاسع بين الرؤية والحلم .. فهناك الرؤية الصادقة ، وهناك أضغاث الأحلام التي لا يعول عليها ، وبطلق على كليهما لفظ (منامات) وقد

(١) هو علم نفس إسلامي . انظر منهج إسلامي

(٢) فرويد : تفسير الأحلام ، ترجمة مصطفى صعبان ، ص ١٢٩

(٣) أريست جونس : التحليل النفسي ، ترجمة د. الشبيبي ، ص ٥٣ .

(٤) احمد فؤاد الأعرابي - النوم الاقرب ص ٩٧ .

قسم الشيخ عبد الغنى التاليسى هذه المقامات الى ثلاثة أقسام : البشرى ، رؤيا
التحذير ، رؤيا أمانى النفس^(٢) .

ولما كان المجال يضيق هنا عن استعراض اقسام الرؤية وأشكالها وصلتها بالصحة
النفسية ، على النحو الذى عرضنا له بشكل مفصل فى كتابنا (نحو علم نفسى
اسلامى) فاننا مكنتى هنا بالاشارة الى أن « الرؤية » التى يمكن تبويبها
وفهمها ، تختلف تماما عن « الحلم » الذى حاول علم النفس الغربى دراسته ،
فوقع فيما لا حصر له من الأوهام والظنون .

خاتمة :

بعد هذا الاستعراض السريع لبعض المصطلحات والمفاهيم القرآنية ، ومقارنتها
بالمصطلحات السائدة .. انتهى الى القول بأنه من الضلال والاضلال أن نتوهم
أننا قادرين على اختراع منهج ومفاهيم من غيبات مفترضة ، ونبتدع من خيالاتنا
مصطلحات غير متحققة ، ونواضع على أسس وقواعد ذاتية ، نحاول بها أن نفهم
ونفسر ونتبأ ونحكم على السلوك النفسى ، زاعمين أن ما ابتدعناه كفيل بالوصول
الى الحق واليقين . ولقد هدانا الله الى تحديد العديد من المصطلحات المستمدة
من الحقائق القرآنية ، فان كنا قد عرضنا فيما سبق لبعض هذه المصطلحات مما
يرتبط ارتباطا وثيقا بموضوع ندوتنا اليوم ، فسوف نكتفى بالاشارة الى بعض
المصطلحات الأخرى .. فنحن نقول (الاستقامة) فى مقابل الموضوعية ، و
(الهدى) فى مقابل الخلق ، و (الحكماء) فى مقابل الفلاسفة ، و (العبودية
لله) فى مقابل مصطلح الحرية ، والتفكير .. لا الفكر ، والتسخير .. لا التبرؤ
والتحكم ، والبصيرة .. لا الخدس .

وأخيرا .. فان كل ما نزع من مصطلحات وقوانين نفسية بعيدة عن الهدى
القرآنى ، هو وهم واهم ، وظن الظانين .. وقد قال تعالى (ان يتبعون الا الظن ،
وان الظن لا يعنى من الحق شيئا) ولقد أوصانا الله باتباع حكمة الدين ،

(٢) عبد الغنى التاليسى : تصور الأمان فى توبة التائب من ١ ٨

وأوصانا ألا نتبع الأهواء ، وأن لا نطع من أغفل الله قلبه عن الرشد .. ولهذا كله ، فنحن نقول كلمة حق : لا يمكن لنا فهم حقائق النفس الانسانية الا بتصحيح المفاهيم الأساسية ، ووضع اصطلاحات مناسبة للمدلولات القرآنية .. وبالله التوفيق

أ.د. حسن الشرفاوى

رئيس قسم الفلسفة - كلية الآداب

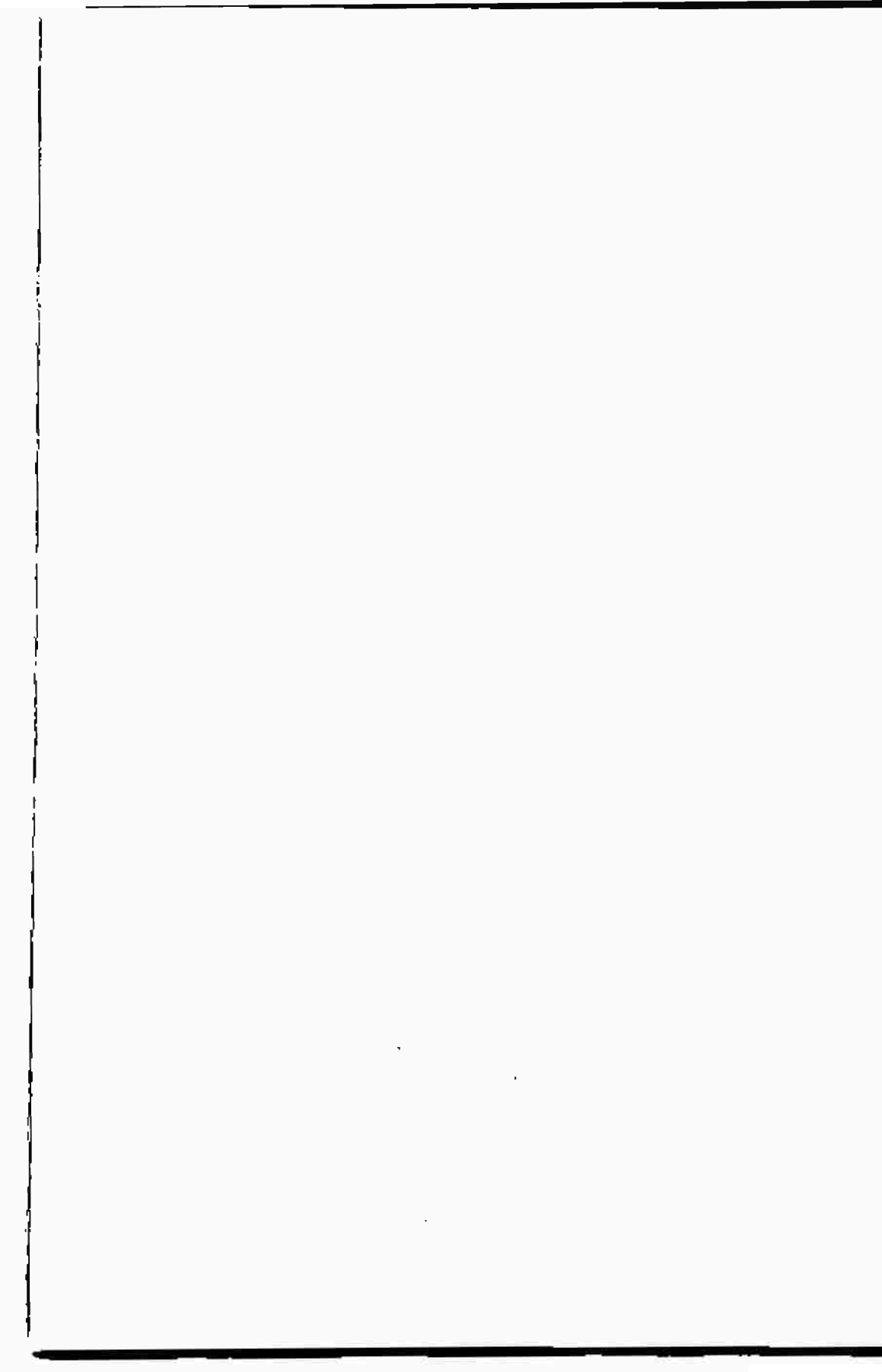
جامعة الاسكندرية

المراجع

- ١ — أريست جونسز : التحليل النفسي ، ترجمة د. الشنطي .
- ٢ — أحمد فوزد الأهواني : النوم والألق .
- ٣ — إيرنك : الحقيقة والوهم في علم النفس ، ترجمة قدرى حنفى .
- ٤ — باتريك ملاهى : عقدة أوديب ، ترجمة جميل سعيد .
- ٥ — حسن الشرقاوى : التربية النفسية في المذهب الإسلامى .
- ٦ — حسن الشرقاوى : نحو علم نفس إسلامى .
- ٧ — حسن الشرقاوى : نحو منهج إسلامى .
- ٨ — حسن الشرقاوى : الشريعة والحقيقة .
- ٩ — حسن الشرقاوى : الفاظ الصوفية ومعانيها .
- ١٠ — حسن الشرقاوى ض الطب النفسى النبوى .
- ١١ — فرويد : الموجز في التحليل النفسى ، ترجمة د. سامى محمود على .
- تفسير الاحلام ، ترجمة مصطفى صفوان .
- ١٢ — صبرى جرجس : التراث اليهودى الصهيونى في الفكر الفرويدى
- ١٣ — سيد غنيم : ميكولوجية الشخصية .
- ١٤ — ك. هوك : نظريات الشخصية ، ترجمة د. احمد فرج .
- ١٥ — كارل بوبر : علم المذهب التاريخى ، ترجمة د. عبد الحميد صبره .
- ١٦ — عزت راجح : الأمراض النفسية والعقلية .
- ١٧ — عبد الغنى النابلسى : تعبير الانام في تعبير المنام .

اثر الشئون الاجتماعية في خصائص اللغة وتطورها
بوصفها أهم وسيلة للأعلام

الاستاذ الدكتور على عبد الواحد والى



أثر الشؤون الاجتماعية في خصائص اللغة وتطورها^(١) بوصفها أهم وسيلة للأعلام

تأثر اللغة في خصائصها وتطورها بعوامل كثيرة ، يرجع أهمها إلى الشؤون الاجتماعية ، وهي التي تمثل في حضارة الأمة . ونظمها ، وعاداتها ، وتقاليدها ، وعقائدها ، ومظاهر نشاطها العملي والعقلي ، وثقافتها العامة ، واتجاهاتها الفكرية ، ومناحي وجدانها ونزوعها .. وهلم جرا ... وستقتصر بحثنا على هذا النوع من العوامل .

١- فكلما اتسعت حضارة الأمة ، وكثرت حاجاتها ومرافق حياتها ، ورقق تفكيرها ، وتهديب اتجاهاتها النفسية ، نهضت لغتها وسمت أساليبها ، وتعددت فيها فنون القول ، ودقت معاني مفرداتها القديمة ، ودخلت فيها مفردات أخرى عن طريق الوضع والاشتقاق والاقتراس للتعبير عن المسميات والأفكار الجديدة .. وهلم جرا . واللغة العربية أصدق شاهد على ما نقول فقد كان لانتقال العرب من مهجبة الجاهلية إلى حضارة الإسلام ، ومن النطاق العربي الضيق الذي انتشرت به حضارتهم في عصر بني أمية إلى الأفق العالمي الواسع الذي تحولوا إليه في عصر بني العباس ، كان لهدمين الانتقالين أجل أثر في نهضة لغتهم ورقق أساليبها واتساعها لمختلف فنون الأدب وشتى مسائل العلوم .

٢- وانتقال الأمة من البداوة إلى الحضارة يهدب لغتها ، ويسمو بأساليبها ويوسع نطاقها ، ويزيل ما عسى أن يكون بها من خشونة ، ويكسبها مرونة في

(١) عرضنا هذا الموضوع في الفصل الأول من كتابنا « اللغة والمجتمع » . ويختار بحثنا هذا برنايات كثيرة عما جاء في هذا العمل ، كما يختار بالتفصيل والتلخيص في الموضوعات المشتركة بينهما .

التعبير والدلالة . وأن موازنة بين حالة اللغة العربية في عهد بدو العرب قبل الإسلام وحالتها في عهد حضارتهم الإسلامية ، أو بين ما كانت عليه عند أهل البادية في عصر ما ، وما كانت عليه في الحضر في العصر نفسه ، لأصدق برهان على ذلك .^١ إن البدوي الذي لم يلهمه شيطانه في مدحه للأمير أحسن من قوله :
 أنت كالكلب في حفاظك للعهد .. وكالتيس في قراء الخطوب
 ثم اخذ يشبه مظاهر مجد الأمر بنظائرها عند الحيوان المستأنس وغيره ، هذا السديس نفسه قد استطاعت قريحته ، بعد أن هدتها حضارة بغداد ، أن تجرد بمثل قوله :

عيون المهاجرين الرصافة والجسر جلسن الهون من حيث أدرى ولا أدرى
 ٣- ومظاهر النشاط الاقتصادي تطبع اللغة كذلك بطابع خاص في مفرداتها ومعانيها وأساليبها وتراكيبها . ومن لم اختلفت مظاهر اللغة في الأمم والمناطق تبعاً لاختلافها في نوع الانتاج ، ونظم الاقتصاد ، وشئون الحياة المادية ، والمهنة السائدة (الزراعة ، الصناعة ، التجارة ، الصيد ، رعى الأنعام .. الخ) . وقد تؤثر هذه المظاهر في أصوات اللغة نفسها . فقد يؤدي نوع العمل الذي يزاوله سكان منطقة ما إلى تشكيل أعضاء نطقهم في صورة خاصة تتأثر بها مخارج الحروف ونبرات الألفاظ ومناهج التطور الصوتي .

٤- واللغة مرآة ينعكس فيها كذلك ما يميز عليه الناطقون بها في شئونهم الاجتماعية العامة . فعقائد الأمة وتقاليدها ، وما تخضع له من مبادئ في نواحي السياسة والتشريع والقضاء والأخلاق والفريية وحياة الأسرة ، وميلها إلى الحرب أو جنوحها إلى السلم ، وما تعتنقه من نظم بصدد الموسيقى والنحت والرسم والتصوير والعمارة وسائر أنواع الفنون الجميلة . كل ذلك وما إليه يصيغ اللغة بصيغة خاصة في جميع مظاهرها في الأصوات والمفردات والدلالة والقواعد والأساليب . وهذه جر . وإليك مثلاً درجه القرابة التي تربط الفرد بكل من أسرة أبيه وأمه . فإن لأُم التي نسير نظمها الاجتماعية على إزوال هاتين الأسرتين

منزلة واحدة تقريباً في درجة قرابتهما للمفرد تطلق لغتها كلمة واحدة على كل من العم أو الخال *oncle, uncle* ، والعمة والخالة *tante, aunt* ، وابن العم أو العمة وابن الخال أو الخالة *cousin* ، وابنة العم أو العمة وابنة الخال أو الخالة *cousine* .

على حين أن الأئم التي تفرق نظمها الاجتماعية بين هاتين الأسرتين في درجة قرابتهما للمفرد تختلف في لغتها الكلمات الدالة على أفراد أسرة الأب عن الكلمات الدالة على أفراد أسرة الأم : العم ، الخال ، العمة ، الخالة ، ابن العم ، ابن العمة ، ابن الخال ، ابن الخالة ، بنت العم ، بنت العمة ، بنت الخال ، بنت الخالة واليك مثلاً آخر مبلغ اتجاه الأمة إلى مبادئ المساواة أو انحرفها نحو نظام الطبقات . فإن ما تسير عليه نظمها الاجتماعية بهذا الصدد يؤثر في مختلف نواحي لغتها حتى في ناحية القواعد . فمخاطبة المفرد بضمير الجمع تعظيماً له : (أرجو أن تفضلوا ...) وإجراء الخطاب في صيغة الإخبار عن الغائب : (بتفضل سيدي ...) ، كل ذلك وما إليه من أساليب التبجيل لا يبدو في اللغة إلا حيث ينحرف الناس عن مبادئ المساواة وتكثر الفوارق بين الطبقات . ولذلك بعد تطور هذه الضمائر في أمة ما أصدق سجل لتطور اتجاهاتها في هذه الشؤون . فالصراع في اللغة الفرنسية بين "tu" و "vous" (أنتم) ، في مخاطبة المفرد ، يمثل أصدق تمثيل مراحل الصراع بين روح المساواة ونظام الطبقات في الشعب الفرنسي . فقد كانت الغلبة للضمير الأول في العصور التي سادت فيها مبادئ المساواة ، وللضمير الثاني في العصور التي وهنت فيها هذه المبادئ ، ومثل هذا يقال في اللغة العربية . فقد كان العرب في جاهليتهم من أكثر الشعوب ميلاً إلى المساواة بين الأفراد ، ولذلك ساد في خطابهم ضمير المفرد ، ولم تبد في لغتهم مظاهر المبالغة في التبجيل . وقد سار القرآن على هذه الطريقة حتى في توجيه الخطاب إلى الله عز وجل . ولكنهم لم يلبثوا بعد اتساع ملكهم ، واحتكاكهم بالأئم الأخرى ، وانغماسهم في الترف ، ومحاكاتهم لأبهة الفرس وأساليبهم في الحياة ، واتجاه خاصتهم وأغبيائهم إلى الترفع عن الدماء وطبقات المستضعفين ، لم يلبثوا بعد هذا أن انحرفوا عن مبادئهم الأولى ، فانحرفت معهم أساليب لغتهم ، وساد فيها خطاب المفرد بضمير الجمع وإجراء الخطاب في صيغة

الاعبار عن الغائب ، ونقلت إليها الفاظ : المحضرة « و » الجنات ... وما إلى ذلك .

٥- وكثيرا ما يجمع عن اختلاف الناس في طبقاتهم وفئاتهم اختلاف مدلول الكلمات وخروجها عن معانيها الأولى . ويؤدي إلى ذلك ما يوجد بين الجماعات الناطقة باللغة الواحدة من فروق في الخواص النفسية ، وفي شئون السياسة ، والاجتماع ، والثقافة ، والتربية ، ومناحي التفكير والوجدان ، ومستوى المعيشة ، وحياة الأسرة ، والتقاليد والعادات ... وما تزاوله كل طبقة من أعمال ، وتضطلع به من وظائف ، والآثار العميقة التي تتركها كل وظيفة ومهنة في عقلية المشتغلين بها ، وحاجة أفراد كل طبقة إلى دقة التعبير وسرعته وإنشاء مصطلحات خاصة بعدد الأمور التي يكثر ورودها في حياتهم وتشتأثر بقسط كبير من انتباههم ، وما يلجئون إليه من استخدام مفردات في غير ما وضعت له أو قصرها على بعض مدلولاتها للتعبير عن أمور تتصل بصناعاتهم وأعمالهم .. وهلم جرا . فمن الواضح أن هذه الأمور وما إليها من شأنها أن تخرج بالكلمات عن مدلولاتها الأولى ، وتوجه معانيها في كل طبقة وفي كل جماعة وجهة تختلف عن وجهتها عند غيرها .

٦- وتشكل اللغة كذلك بالشكل الذي يتفق مع اتجاهات الأمة العامة وتغلب الناحية المادية أو الأدبية على شئون حياتها . فاتجاه الإنجليز مثلا إلى الناحية العملية قد صبغ لغتهم بصبغة مادية في مفرداتها ونراكيبها ، حتى إنه يقال فيها : « دلف زهارة أو نحوه أو شكرا أو انتباه » . وكيف استطيع أن ادفع لك مقابل أياديك على ، و « أنفق وقته في كيت وكيت » و « قريح الساعة أو تخسر » .

To pay visit, compliments, attention". "How can I pay you for all your goods". He spent his time in. The watch gains or loses.

بدلا من « ادى زهارة » و « قدم تحية أو شكرا » و « أبدى انتباه » ، ولا أستطيع أن أرد لك مقابل أياديك على ، و « قضى وقته في عمل ما » و « الساعة تقدم أو تؤخر » .

٧- وما يكون عليه الأفراد من حشمة وأدب في شعوبهم ومعاملاتهم وعلاقاتهم بعضهم ببعض ينبعث كذلك صداه في لغتهم ألفاظها وتركيبها . فاللغة اللاتينية لا تستحي أن تعبر عن العورات والأمور المستهجنة والأعمال الواجب سترها بعبارات مكشوفة ، ولا أن تسميها باسمائها الصريحة ، على حين أن اللغة العربية بعد الإسلام تنلس أحسن الخيل وأدناها إلى الحشمة والأدب في التعبير عن هذه الشؤون ، فتلجأ إلى المجاز في اللفظ ، وتستبدل الكناية بصريح القول : القبل ، الدبر ، قارب النساء ، لمس امرأته ، قضى حاجته ... الخ ، ولقد كان لها بهذا الصدد في الفاظ القرآن الكريم وعباراته أسوة حسنة : « نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم » ، « وقد أفضى بعضهم إلى بعض » ، « أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم » ، « فاعتزلوا النساء في الحيض » ، « والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير ربة من قبل أن يتأسا » ... وما إلى ذلك من كريم العبارات ونبيل الألفاظ . وما يبدو في اللغة العربية بهذا الصدد يبدو مثله في اللغات الأوربية الحديثة وخاصة الشمالية منها . وأكثرها تخرجاً في هذه الناحية اللغة الإنجليزية . فالبطن مثلاً لا يعبر عنه في لغة التخاطب الإنجليزية باسمه الصريح بل يطلق عليه في الغالب : the stomach (أى المعدة) ، وسراويل الرجل تطلق عليها أحياناً كلمة معناها الأصلي « ما لا يمكن التعبير عنه : Inexpressible » ، وسراويل المرأة يطلق عليها كلمة معناها الأصلي « الجمع أو التركيب Coimination .. وهلم جرا .

٨- ويتطور مدلول الكلمة في لغة ما تبعاً لتطور الشؤون الاجتماعية المحيطة بهذا المدلول . فكل تطور من هذا القبيل يتجه بمدلول الكلمة وجهة خاصة ، ويضرب به قليلاً أو كثيراً عن أوضاعه الأولى . والأمثلة على ذلك نجمل عن الحصر في اللغة العربية وفي غيرها من اللغات . فكلمة « القطار » مثلاً كانت تطلق في الأصل على عدد من الإبل على نسق واحد تستخدم في السفر وفي النقل ، ولكن تغير الآن مدلولها الأصلي تبعاً لتطور وسائل المواصلات ، فأصبحت تطلق على مجموعة عربات تقطرها قاطرة بخارية . وكلمة « البريد » كانت تطلق على الدابة

التي تعمل عليها الرسائل ، ثم تغير الآن مدلولها تبعاً لتطور الطرق المستخدمة في إيصال الرسائل ، فأصبحت تطلق على النظم والوسائل المتخذة لهذه الغاية في العصر الحاضر . وكلمة الريشة Plume كانت تطلق على آلة الكتابة أيام كانت تتخذ من ريش الطيور ، ولكن تغير الآن مدلولها الأصلي تبعاً لتغير المادة المتخذة منها آلة الكتابة ، فأصبحت تطلق على قطعة من الحديد مشكلة في صورة خاصة . وعجاجة : بنى الرجل على امرأته « كانت تستخدم كناية عن دخولها بها ، لأن الشاب البدوي كان إذا تزوج ينسئ له ولأهله خباء جديداً ، ولكنها فقدت الآن معناها الأصلي لانقراض هذا النظام ، وإن كانت لا تزال تستخدم كناية عن الزفاف . وقد جرت العادة في بعض العصور بفرنسا أن يقضى المحكوم عليه بالاشتغال الشاقة مدة عقوبتهم في أعمال التجديف على ظهر السفن الملكية ، ومن ثم جاءت عبارة envoyer aux galères وجاء وصف galérien ، ولكن تغير الآن مدلولها تبعاً لتغير النظم المتصلة بهذه العقوبة ونوعها .

وكرر استخدام الكلمة في مدلول ما ، لحدوث ما يدعو إلى ذلك في مشئون الحياة الاجتماعية وما يتصل بها ، يجردها — مع تقادم العهد — من مدلولها الأصلي ويقصرها على الناحية التي كثر فيها استخدامها . ففكرة استخدام العام مثلاً في بعض ما يدل عليه ، لسبب اجتماعي ما ، يزيل مع تقادم العهد عموم معناه ، ويقصر مدلوله على الحالات التي شاع فيها استعماله . ولدينا في اللغة العربية وحدها آلاف من أمثلة هذا النوع ، فمن ذلك جميع المفردات التي كانت عامة المدلول ثم شاع استعمالها في الإسلام في معانٍ خاصة تتعلق بالعقائد أو الشعائر أو النظم الدينية : كالصلاة والحج والصوم والمؤمن والكافر والمذاق والركوع والسجود .. وهلم جرا .. فالصلاة مثلاً معناها في الأصل الدعاء ثم شاع استعمالها في الإسلام في العبادة المعروفة لاشتغالها على مظهر من مظاهر الدعاء ، حتى أصبحت لا تنصرف عند إطلاقها إلى غير هذا المعنى ، والحج معناه في الأصل قصد الشيء والاتجاه إليه ، ثم شاع استعماله في قصد البيت الحرام ، حتى أصبح مدلوله الحقيقي مقصوراً على هذه الشعيرة .. وقس على ذلك جميع أفراد هذه الطائفة . ومن ذلك أيضاً كلمة « الرث » ، فقد كانت تطلق على الحُسيس

من كل شيء ، ثم قصر مدلولها على الخسيس مما يفرض أو يلبس لكثرة استخدامهما في هاتين الطائفتين ، وكلمة « المدام » فهي في الأصل كل ما سكن ودام ، ثم شاع استعمالها في الخمر لدوامها في الدن أو لأنه يغلى عليها حتى تسكن ، فاصبحت لا تنصرف الى غير هذا المعنى .

وكثرة استخدام الخاص في معان عامة عن طريق التوسع لسبب اجتماعي ما تزيل مع تقادم العهد خصوص معناه وتكسيه العموم . فمن ذلك مثلا في اللغة العربية كلمات : البأس والورد والرائد والنجعة .. وهلم جرا .. فالبأس في الأصل الحرب ، ثم كثر استخدامه في كل شدة فاكسب من هذا الاستخدام عموم معناه ، واصل الورد إتيان الماء وحده ، ثم صار إتيان كل شيء وردا لكثرة استخدامه في هذا المعنى ، والرائد في الأصل طالب الكلا لم صار طالب كل حاجة رائدا ، والنجعة في الأصل طلب الغيث ، ثم عممت في الاستخدام فاصبح كل طلب انتجاعا . ومن ذلك في اللغة الفرنسية كلمة salaire فقد كان معناها في الأصل — كما تدل على ذلك بنيتها — ما يصرف للجندي من نفود في نظير ما يحتاج إليه من ملح الطعام ، ثم شاع استعمالها في كل أجرة حتى نسي معناها الأصلي ، وكلمة arriver : فقد كانت تدل في الأصل كما تشير الى ذلك بنيتها — على الوصول الى الشاطئ ، ثم شاع استعمالها في كل وصول ، فاستقر معناها على هذا الوضع العام .

وكثرة استخدام الكلمة في معنى مجازي لسبب اجتماعي يؤدي غالبا إلى انقراض معناها الحقيقي وحلوز هذا المعنى المجازي محله . فمن ذلك مثلا في اللغة العربية كلمات المجد والأفن والوعى والغفران والعقيقة .. وهلم جرا .. فالمجد معناه في الأصل امتلاء بطن الدابة من العلف ، ثم كثر استخدامه مجازا في الامتلاء بالكرم حتى انقرض معناه الأصلي وأصبح حقيقة في هذا المعنى المجازي ، ولهذا السبب نفسه انتقل معنى « الأفن » من قنة لبن الناقة إلى نفس العقل . وانتقل معنى « الوعى » من اختلاط الأصوات في الخراب الى الخراب عسها . ومعنى « الغفر » و « الغفران » من المسح بوز الصابون الى الغفران . ومعنى « المسفة »

من الشعر الذى يخرج على الولد من بطن امه الى ما يذبح عند خلق ذلك الشعر .

واستخدام الكلمة فى فن ما بمعنى خاص يجردها فى هذا الفن من معناها اللغوى ويقصرها على مدلولها الاصطلاحي . ويدخل فى هذا مصطلحات الآداب والفلسفة والقانون والاجتماع والعلوم والفنون .. وما إلى ذلك . ومن ثم نرى أن الكلمة الواحدة تستعمل فى الشعر بمعنى ، وفى الرسائل بمعنى آخر ، وفى السياسة بمعنى ثالث ، وفى الفنون الحرية بمعنى رابع ، وفى القانون بمعنى خامس ، وفى الطبيعة بمعنى سادس ، وفى الطب بمعنى سابع ... وهلم جرا ..

٩- وإلى مقتضيات الحياة الاجتماعية وشؤونها ، ترجع كذلك أهم الأسباب فى نشأة كلمات لم تكن موجودة فى اللغة من قبل ، وفى هجر كلمات كانت مستخدمة فيها أو انقراضها انقراضا تاما . فأهم العوامل التى تدعو الى نشأة كلمات فى اللغة ترجع الى مقتضيات الحاجة إلى تسمية مستحدث اجتماعى جديد : نظام حديث فى الشؤون الاجتماعية ، أو الانتصادة أو غيرها ، نظرية جديدة علمية أو فلسفية ، مخترع مادمى جديد .. وهلم جرا ، وأهم العوامل التى تؤدى الى انقراض كلمة من الاستعمال ترجع الى انقراض مدلولها نفسه من نطاق الحياة الاجتماعية أو إلى عدم استخدامها . ويصدق هذا على الملابس والأثاث وعدد الحرب ووسائل النقل وآلات الصناعة والمقاييس والنقود ومظاهر النشاط والنظم الاجتماعية التى انقرضت أو بطل استخدامها فانقرضت معها المفردات الدالة عليها . فقد انقرض فى العربية كثير من الكلمات الدالة على نظام جاهلية قضى عليها الاسلام ، كالمرباع والصُّرورة والتوافج . وانقرض فى الفرنسية لهذا العامل وما يتصل به كلمات كثيرة منها :

Veste, casaquin, cabat, carosse, soupentes, briquel, pacotille, corvette, frégate, brulot, boulet, arpent, lra liard, toise... etc.

١٠- وللشؤون الاجتماعية أثر كبير كذلك فى صراع اللغات الناشئ، عن نزوح عنصر اجنبى إلى البلد يتكلم بلغة غير لغة اهلية ، على أثر هجرة أو فتح أو

استعمار ، وفيما ينهى إليه هذا الصراع من تعقب حدى اللغتين المتصارعتين على الأخرى أو بقائهما معا ، جبا إلى جنب مع تبادل التأثير والتأثير

فإذا لم يكن كلا الشعبين اللذين تتصارع لغتهما حضارة يعتد بها ، ويزيد عدد أفراد أحدهما عن الأخرى زيادة كبيرة ، ففي هذه الحالة تتغلب لغة الأكثرهما عددا ، سواء أكانت لغة الأصل أم الدخيل ، لغة الغالب حريبا أم المغلوب . وذلك أنه عند انعدام النوع ، وهو ما مثله الحضارة ، يتحكم الكم في مصير الأمور . والأمثلة على ذلك كثيرة في التاريخ . فس ذلك أن النورماندين حينما اغاروا على إنجلترا في منتصف القرن التاسع الميلادى ، واحتلوا معظم مناطقها ، لم تثبت لغة الشعب المقهور أن تغلب على لغتهم ، فاصبح جميع السكان ، أصلهم ودخيلهم ، انجليزهم ونورمانديهم ، يتكلمون الانجليزية الكسرية وذلك لأن الانجليز المغلوبين كانوا يريدون زيادة كبيرة في عددهم عن النورماندين الغالبين ، ولم يكن لأحدهما حضارة يعتد بها ، تتحكم الكم فيما انتهى إليه الصراع .

وإذا كان الشعب الغالب أرق من الشعب المغلوب في حضارته وثقافته ، وأشد منه بأسا وأوسع نفوذا فإن النصر يكتب للغته وإن قل عدد أفراده عن أفراد الشعب المغلوب ، على شريطة أن تدوم غلبته وقوته مدة كافية ، وأن تقيم بصفة دائمة جالية يعتد بها من أفراده في بلاد الشعب المغلوب ، وأن تمتاز هذه الجالية بأفراد هذا الشعب ، وأن تكون اللغتان من شعبة لغوية واحدة وأن تمتاز هذه الجالية بأفراد هذا الشعب ، وأن تكون اللغتان من شعبة لغوية واحدة أو من شعبتين متقاربتين تجمعهما قضية واحدة . والأمثلة في عدد كبيرة في التاريخ ، فقد نجم عن فتوح الرومان في وسط أوروبا وشرقها أن تغلبت لغتهم اللاتينية على اللغات الأصلية لاطاليا وفرنسا وإسبانيا والبرتغال ورومانيا مع أن الرومان المقيمين كانوا في هذه البلاد اقلية بالنسبة إلى سكانها الأصليين . وقد توافرت الشروط التى ذكرناها في هذه الحالة . فقد دامت غلبة الرومان في هذه البلاد مدة كافية ، وأقامت بصفة دائمة جالية يعتد بها من الرومان ، في هذه البلاد . وامتزجت بأفراد الشعوب المغلوبة ، وكانت اللغتان وهما اللاتينية للرومان

والكلية للشعوب المغلوبة من فصيلة لغوية واحدة ، وهى الفصيلة الهندية — الأوروية ، وكان الشعب الغالب — وهم الرومان — أرق من الشعوب المغلوبة فى حضارته وثقافته وآداب لغته ، وأشد منه بأسا وأوسع نفوذا . وقد نبع عن فترج العرب المسلمين فى آسيا وأفريقيا أن تغلبت لغتهم على كثير من اللغات السامية الأخرى وعلى اللغة القبطية فى مصر والبربرية فى شمال إفريقيا فاصبحت اللغة العربية لغة الحديث والكتابة فى معظم مناطق شبه الجزيرة العربية وفى مصر والسودان وشمال إفريقيا ، مع أن الجالية العربية فى هذه البلاد كان عددها أقل كثيرا من عدد السكان الأصليين . وقد توافرت الشروط التى ذكرناها فى هذه الحالة . فاللغة العربية ، وهى لغة الشعب الغالب ، كانت أرق كثيرا من لغات هذه الشعوب ، وقد دخلت هذه البلاد وبين يديها تراث لغوى مجيد على رأسه القرآن الكريم وحديث الرسول عليه السلام والأدب الجاهلى والإسلامى . وكان الشعب العربى نفسه حينئذ أرق كثيرا من هذه الشعوب فى حضارته وتراثه وأشد منها بأسا وأوسع نفوذا ، وقد دامت غلبته وقوته مدة كافية ، وأقامت بصفة دائمة جالية يعتد بها من أفرادها فى بلاد الشعوب المغلوبة وامتزجت بأفراد هذه الشعوب ، وزاد امتزاجها بهم بعد أن دخلوا الإسلام ، وكانت اللغة العربية ولغات هذه الشعوب من فصيلة لغوية واحدة ، وهى الفصيلة السامية — الهامية .

وإذا لم يتوافر شرط من الشروط السابق ذكرها والتى يتوقف عليها تغلب إحدى اللغتين على الأخرى فانهما تعيشان معا جنباً إلى جنب مع تبادل التأثير والتأثير . والأمثلة على ذلك كثيرة فى تاريخ الأمم المتغيرة وفى العصر الحاضر . فاللغة اللاتينية لم تقو على التغلب على اللغة الإغريقية ، مع أن الأولى كانت لغة الشعب الغالب ، وكانت اللغتان من فصيلة واحدة ، وهى الفصيلة الهندية — الأوروية . وذلك لأن الإغريق مع خضوعهم حربيا وسياسيا للرومان ، كانوا أعرق منهم حضارة وأوسع ثقافة وأرق لغة .

وقد سبق أن اتهمنا لغة الشعب المغلوب أمام لغة الشعب الغالب لا يحدث إلا إذا كان الشعب الثانى أرق من الشعب الأول فى جميع هذه الأمور ، واللغة العربية

لم تقو على الانتصار على اللغة الفارسية على الرغم من فتح العرب لبلاد فارس
وبقائها تحت سلطانهم أمدا طويلا . وذلك لأن حضارة الشعب الفارسي لم تكن
حيث أقل من حضارة العرب إن لم تكن أرق منها ، هذا إلى أن كلا اللغتين
تنتمي إلى فصيلة لغوية غير الفصيلة التي تنتمي إليها اللغة الأخرى . فالعربية من
الفصيلة السامية والفارسية من الفصيلة الهندية - الأوربية

وإذا هاجر شعب من منطقته إلى منطقة أخرى وأبث عن إخوته ، وأحيط
بشعوب تستخدم لغة أخرى غير لغته ، فإن لغة هذه الشعوب لا تلبث أن تغلب
على لغته ولو كانت من فصيلة أخرى غير فصيلته . ومن أمثلة ذلك أهل بلغاريا ،
فإنهم حينما نزحوا من شمال أوروبا إلى البلقان بعدوا بعدا كبيرا عن اخوانهم الذين
يتحدثون باللغات الغينية ، وأحيطوا من جميع جهاتهم بشعوب صقلبية ، وأتيح
لهم الامتزاج بهذه الشعوب امتزاجا كبيرا ، فاخذت لغتهم تنزع شيئا فشيئا امام
لغات هذه الشعوب حتى انقرضت وحل محلهم لسان صقلبي . وهكذا يكون
الجزاء للنسب عن اخوته حضاريا .

وإذا تفوق مجتمع ما في منطقته ، وضعف اتصاله الحضارى ببقية سكان
البلد ، فإنه يظل محافظا على لغته ولا يخضع لقوانين الصراع اللغوى . والأمثلة على
ذلك كثيرة في التاريخ .

ومن ذلك أنه يظهر أن بنى اسرائيل في مصر قد ظلوا محافظين على لسانهم
العبري يتخاطبون به فيما بينهم في أثناء مقامهم الطويل في مصر الذي امتد إلى
أكثر من اربعة قرون ، وأنه ظل لسانهم بعد أن خرجوا من مصر مع موسى عليه
السلام ، وذلك مع المماهم باللغة المصرية وتفاهمهم بها مع بقية السكان ، مع أن
القانون كان يقضى بتغليب اللسان المصرى على ألسنتهم . ويظهر أن السبب في
ذلك يرجع إلى العادة الإسرائيلية التي ظلت ملازمة لهم الى الوقت الحاضر ، والتي
تتمثل في قوتهم في شوارع وحارات في المدن التي يسكنونها أو يهاجرون إليها ،
وحفاظهم في هذه الشوارع والحارات على تقاليدهم ولغتهم .

ومن ذلك أيضا أهل بلاد النوبة في مصر ، فإن تفوقهم في مناطقهم جنوبى

مصر كان له أثر كبير في احتفاظهم بلغتهم وعدم تأثرهم باللغة العربية التي تغلبت على ألسنة بقية سكان مصر . هذا إلى اختلاف فصيلة لغتهم عن فصيلة اللغة العربية .

ومن ذلك أيضا أن اللغة العربية لم تستطع التغلب على اللغات البربرية في بعض المناطق في شمال إفريقيا فلا يزال إلى الوقت الحاضر عدد غير يسير من سكان المغرب والجزائر وتونس يستخدمون في مخاطبتهم بعضهم مع بعض لهجاتهم لبربرية القديمة ، وإن كانوا يستخدمون العامية العربية في مخاطبتهم مع أهل البلاد ، مع أن اللغة العربية قد تغلبت على معظم البلاد البربرية ، ومع إنتهاء اللغتين إلى فصيلة واحدة وهي الفصيلة السامية الخامية — ولعل السبب في ذلك يرجع إلى تقوقع السكان في هذه المناطق وعدم امتزاجهم امتزاجا كبيرا ببقية السكان .

ومن ذلك أيضا جماعة البهتون في الجنوب الغربي لفرنسا في محافظة النوار الأدنى على سواحل المحيط الأطلسي ، فإن تقوقعهم في منطقتهم كان له أثر كبير في احتفاظهم بلغتهم الكلتية ، وعدم تأثرهم باللغة اللاتينية ولا باللغة الفرنسية التي انتشبت عن اللاتينية ، وإن كانت لغتهم هذه قد اخذت في الانقراض . فقد زرت هذه المناطق وقضيت فيها عدة أسابيع متنقلا في بلادها فلم أسمع هذه اللهجة إلا عند طائفة من الشيوخ . وحتى هؤلاء انفسهم لا يتكلمون بلغتهم هذه إلا فيما بينهم . وأما مع غيرهم فيتكلمون الفرنسية ، ولكن ينال كنفاءها وتراكيبها في السهم كثير من التحريف ، كما تعرف العربية في السنة الثوبين . وقد انقرضت هذه اللهجة انقراضا تاما من لغة الكتابة والأدب ، وانقرضت كذلك من لغة التخاطب بين أبناء الجيل المعاصر .

أ. د. علي عبد الواحد والي
الأستاذ غير المتفرغ بكلية الآداب
جامعة الإسكندرية

أهم مراجع البحث

عنوان الكتاب	المؤلف
لغة المجتمع	أ.د. علي عبد الواحد وافي
علم اللغة	أ.د. علي عبد الواحد وافي
فقه اللغة	أ.د. علي عبد الواحد وافي
الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها	ابن فارس
فقه اللغة	التمالي
شراء الفتل فيما ورد في كلام العرب من الدخيل	شهاب الدين الحفاجي
المزهر في علوم اللغة وأنواعها	السيوطي

Derla Croix: le langage et. la pensée

Dausat: philosophie du langage

Dausat: le vie du langage

P ibot; L'Evolution des idées Générales

Mei-Het: Comment les mots changent de Sens (dans L'année Sociocloyè ue
T. IX, pp. 333).

Vannier, L'Esprit et les Moeurs d'une nation d'après sa langue (Revue
pedagogique 1907, T.2 p.p. 434-643).

انتشار عسر الطمث وعلاقته ببعض أبعاد الشخصية لدى طالبات المدارس الثانوية من الريف والحضر

دكتور أحمد محمد عبد الخالق
أستاذ علم النفس

دكتور عبد الفتاح محمد دويدار
مدرس علم النفس

دكتورة مایة أحمد النیال
مدرس علم النفس

قسم علم النفس
كلية الآداب
جامعة الاسكندرية

انتشار عسر الطمث وعلاقته ببعض أبعاد الشخصية

لدى طالبات المدارس الثانوية من الريف والحضر

بصاحب الدورة الشهرية عديد من الأعراض ، ويرتبط بها عدد من الاضطرابات ، وتعاني منها كثير من الإناث ، وأكثر هذه الاضطرابات شيوعا : عسر الطمث Dysmenorrhea ونزلة ما قبل الحيض Premenstrual Syndrome . وقد اشتق مصطلح عسر الطمث — وهو ما يهتما في هذا البحث — من اللغة اليونانية القديمة ، ويعنى الصعوبة في تدفق الدم ، ويستخدم حتى الآن للإشارة إلى دورة الحيض التي تنصف بالألم (١٩ ص ١٩٩) . ويعرف عسر الطمث بأنه الآلام المصاحبة لدورة الحيض (قبل تدفق دم الحيض أو أثناءه) (١٩ ص ٢٧٢ ب) . والجدير بالذكر أن مرحلة ما قبل الحيض تمثل اضطراب عسر الطمث الاحتقائي Congestive ، في حين تمثل مرحلة أثناء الحيض عسر الطمث التقلصي Spasmodic . وليست هناك فروق بين المصطلحين ، إلا أن تسمية عسر الطمث مرءا أكان تقلصيا أم احتقانيا تعد أكثر دقة من مجرد تحديد مرحلة كمرحلة ما قبل الحيض أو أثناءه ، حيث تفيد التسميات الدقيقة لكل من المرحلتين في عملية العلاج ، لأن كل نوع من عسر الطمث يتطلب نوعا من العلاج مختلفا كل الاختلاف عن الآخر (انظر : ٢٥ ، ٢٧) .

وعسر الطمث اضطراب جدير بالدراسة نظرا لانتشاره لدى الإناث ، فيذكر بعض المتخصصين أن نصف السيدات يتعرضن لآلام الحيض ، وتعاني أكثر من ٥٠٪ منهن — بعد سن البلوغ — من عسر الطمث الجوهرى Essential Dysmenorrhea (الذي يرجع إلى أسباب نفسية واجتماعية في المقام الأول) (٢٠ ص ١٩٩) . وقد وصف عسر الطمث أو الألم المصاحب لمرحلة ما قبل الحيض أو أثناءه على أنه عرض من أكثر الأعراض شيوعا في الطب ، وربما أكثر الأعراض تكرارا في اضطرابات أمراض النساء (١٥ ص ٢٣٧ ب) .

* وشكر الرقم بين القوسين إلى رقم المرجع في قائمة المراجع

ويعد هذا النوع من الألم من بين الأسباب الأساسية للتغيب عن المدرسة أو العمل ، وبالرغم من المشاكل الاقتصادية والجهوية التي يعاني منها المجتمع نتيجة لقلة ساعات عمل الإناث في فترات معينة من الشهر ، فإن الاهتمام العلى الذى وجه لمعالجة هذا الاضطراب — حتى سنين قليلة — كان ضئيلا . (٢٠ ص ١٩٩) .

وحتى وقت قريب ، لم تتوفر إلا أدلة قليلة ساعدت على فهم أسباب اضطراب عسر الطمث الأولى Primary Dysmenorrhea ، وكذا فحصه من الناحية الفيزيولوجية ، ونتيجة لعدم توافر الأدلة فلم يتبع علاج مقبول لهذا الاضطراب ، ولذا فقد تبنى الأطباء مدخلا يتسم بقدر من التشاؤم ، مؤكدين على العوامل ذات المنشأ النفسى ، مهملين فى ذلك فيزيولوجية الاضطراب (١٩ ص ١٩٩) .

ومازال الغموض يغلف اضطراب عسر الطمث ويحيط به ، ولاسيما أن النتائج فى هذا الصدد مايرحت متضاربة متباينة ، ولذلك فالحاجة ماسة إلى فحص هذا الاضطراب ، وبيان العوامل المؤثرة فيه ، والمتغيرات المرتبطة به ، والأعراض المصاحبة له .

وقد أشار عدد من الباحثين أمثال « كوكس ، مير Cox, Meyer » (١٩٧٨) و « پترى Petrie » (١٩٦٧) ، إلى أن السيدة ذات الطمث العسير أكثر حساسية للألم ، وأقل قدرة على التكيف للألم ، وذلك بالمقارنة إلى نظيراتها من السيدات اللاتي لا تعانين من عسر الطمث . وقد يبدو أن هذه النظرة — بطريقة ما — تحمل تقليلا من قدر المرأة التى تكثر شكاؤها من عدم الارتياح لدورة حيضها ، ومن الواضح أن عددا من المتخصصين والأطباء الذين يقابنون مثل هذه الحالات كثيرا فى مجال تخصصهم ، يتقبلون — للأسف — هذه الفكرة ، ومن الجلى أنها تجانب الصواب إلى حد كبير (١٢ ص ١١٩ — ١٢٧) .

وبصنف عسر الطمث إلى نوعين : أولى وثانوى ، يشير الأخير إلى الألم الناجم

عن اضطرابات عضوية في الحوض ، تظهر من سن ٣٠-٣٥ عاما (٢٩ ص ٣٢٩ ب ب) . أما عصر الطمث الأول فإنه الألم المصاحب لتدفق الدم ، وهو غير مقصور على الزمن الفعلي لمرحلة الحيض ، بل يشير أيضا الى المشكلات السيكولوجية والجسمية التي تحدث قبل الحيض وأثناءه (١٥ ص ٢٣٧ ب) .

وهناك تفسيرات عديدة لعسر الطمث ، ويتاح في التراث السيكولوجي والطبي تفسيرات مختلفة منها : العضلية والهرمونية وقلة الدموية المرضية Ischemic أو السيكولوجية في تفسير عصر الطمث الأولى .

إلا أن دالتون « Dalton » أوضحت أن هناك نوعين من عسر الطمث ، وكلاهما مختلف تماما عن الآخر ، يمثل الأول عصر الطمث التقلصى في حين يمثل الثاني عصر الطمث الاحتقاني (١٧ ص ٤٢) ، ويشير الأول إلى الأعراض الآتية :

تقلصات مصحوبة بآلام في منطقة الحوض ولى منطقة البطن ، الضعف والدوخة ، الإسهال ، آلام عند لمس الصدر ، ألم في أسفل الظهر والجوانب الداخلية للفخذين ، انتفاخ البطن ، الشعور بالصداع ، هذا فضلا عن الشعور بالعصبية والتعب ، وبدأ ظهور هذه الأعراض في اليوم الأول من تدفق الدم (١٥ ص ٢٤٠) . وتنتشر هذه الأعراض لدى الإناث اللاتي تتراوح أعمارهن بين ١٥-٢٥ (١٤ ص ٢٧٢ ب ب) . أما النوع الاحتقاني فيشير إلى مجموعة من أعراض مرحلة ما قبل الحيض ، حيث يتتاب الأنثى شعور بالامتثارة ، التهيج ، نفاد الصبر ، الاكتئاب ، الإرهاق ، الكسل ، الإمساك ، زيادة وزن الجسم ، الرغبة في النوم . ويحدث ذلك قبل بداية تدفق الدم (١٥ ص ٢٤٠) ، وقد يشير هذا النوع حتى سن اليأس (١٤ ص ٢٧٢ ب ب) .

وتعزو « دالتون » عصر الطمث إلى عدم الاتزان الهرموني ، لاسيما بين مستويات دورة الهرمونات الميضية - الإستروجين والبروجسترون (١٣ ص ٤٠) فتعمل الديدات ذات مستوى البروجسترون المرتفع ، والذي يفوق مستوى

الإيستروجين ، إلى المعاناة من عسر الطمث التقلصى . واتساقا مع نظرية « دالتون » هذه ، فإن الأبحاث فى هذا المجال كشفت عن علاقة بين التزايد النسبى لمستوى البروجسترون وضيق فتحة عنق الرحم فى محاولة منها للضغط على عنق الرحم بفرض إحداث تدفق الدم (انظر : ٢٤ ، ٢٩) .

ومن ناحية أخرى تميل الإناث ذوات المستويات المرتفعة من الإستروجين بالمقارنة إلى مستويات البروجسترون إلى المعاناة من نوع آخر ، ألا وهو عسر الطمث الاحتقائى . وتفترض « دالتون » أن هناك علاقة بين انخفاض البروجسترون وأعراض عسر الطمث الاحتقائى الذى يتضمن الرغبة فى النوم والقلق والأرق .. الخ . وقد ظهرت هذه العلاقة بوضوح فى الدراسة التى أجراها « جانوكسى Janouksy » ، وزملاؤه Gorney & Mandell (١٩٦٧) ، لإحدى السيدات التى شخص عسر طمثها من النوع الاحتقائى بعلاجها سلوكيا . واتساقا مع وجهة النظر هذه فيما يتعلق بإسهامات العوامل السيكولوجية ، فقد ظهر أن العلاج السيكولوجى له دور فعال . ولهذا العلاج — كما يستخدم فى هذا المجال — أنواع شتى منها : التثوم الصناعى والعلاج الجماعى غير الموجه وتعديل السلوك أو العلاج السلوكى (انظر : ٢٥ ، ٢٧) .

ولا يفوتنا فى هذا المقام أن نشير إلى تضارب نتائج الدراسات فيما يتعلق بعلاقة عسر الطمث والشخصية ، فممازالت العلاقة غير محددة (١٤ ص ص ٢٧٢ — ٢٧٦) ، إذ يرى بعض الباحثين أن عسر الطمث يرجع إلى سوء التوافق الشخصى ، فالإناث اللاتى يعانين من عسر الطمث لديهن تاريخ من سوء التوافق يفوق نظرائهن من المتوافقات أربع مرات ، هذا فضلا عن حصولهن على درجات مرتفعة على مقاييس العصائية (انظر : ٢١ ، ٢٢ ، ٢٦) . ومن ناحية أخرى بين باحثون آخرون أن عسر الطمث عرض متكرر وعام لدى الغالبية العظمى من الإناث ، ولا يرتبط بخصائص الشخصية العصائية . ويؤكد ذلك « شك Schuck » (١٩٥١) إذ قام بؤال (٨٠٠) سيدة عن آلام دورتهن الشهرية وتوصل إلى عدم انتشار المعصاب لدى هؤلاء اللاتى يعانين من عسر الطمث

جوهرى . وذلك بمقارنته إلى هؤلاء اللاتي كنتم بدورة حبص حالية من نى اضطرابات (١٤ ص ص ٢٧٢-٢٧٦)

وقد توصل كل من « كوبر ، كيسيلى » (١٩٦٣) إلى نتيجة مماثلة ، وذلك عند دراسة خمسين سيدة إنجليزية فوجد أنه ليس هناك علاقة بين عمر الطمث والعصاية كما تم قياسها عن طريق قائمة مودسلى للشخصية (١٦ ، ص ٧١٩ ب) فى حين أسفرت نتائج دراسة « يسرية بدوى وآخرين » (١٩٨٣) عن نتيجة مختلفة ، إذ اتضح أن هناك ارتباطا موجبا بين مرحلة ما قبل الخيض (عمر الطمث الاحتقانى) والعصاية ، ويعنى ذلك أنه كلما ارتفعت درجة العصاية زاد عدد الأعراض التى تقرر الفتاة أنها تعاني منها (٨ ، ص ص ٥٩-٧٣) .

ولا شك أن التحديد الدقيق لآى نوع من أنواع عصر الطمث تعاني منه الأنثى أمر ضرورى ، وذلك حتى يمكن انتخاب العلاج الذى يتناسب وحالتها ، حيث إن لكل نوع علاجا يختلف تماما عن الآخر . وقد بينت البحوث الطبية أنه إذا ما أعطى علاج هرمونى مخطئ ، فإن ذلك من شأنه أن يزيد الألم بدلا من خفضه .

والخدير بالذكر أن « دالتون » أسست نظريتها فيما يتعلق بنوعى عصر الطمث : التقصى والاحتقانى على أساس الملاحظات الإكلينيكية ، فضلا عن التاريخ الشخصى لحالة الأنثى منذ بداية حيضها . علما بأنه إذا ما ظهر النوعان فى آن واحد تطلب الأمر إتاحة أداة جيدة أو اختبارا دقيقا للفرقة بينهما . الحاجة ماسة إذن لإعداد أداة سيكومترية جيدة لقياس عصر الطمث ، تساهم فى التحديد الكمي له وليال مدى انتشاره ، وتصبح للبحوث التى تهدف إلى فحص متعلقاته والعوامل المؤثرة فيه

يتبين لنا من هذا العرض مدى أهمية دراسة عصر الطمث بنوعيه التقصى والاحتقانى ، لاسيما أن هناك تضاربا فى النتائج فيما يخص بعلاقة هذين العرضين بالشخصية . ومن ناحية أخرى لا يتوافر فى البيئة المصرية أداة دقيقة

يمكن الوثوق فيها للتفرقة بين كلا النوعين . وكما يتأثر سن البلوغ والأعراض المصاحبة للحيض بعوامل شتى من بينها درجة التحضر ، فإننا يمكن أن نفترض كذلك فروقا في عمر الطمث بين التريفيات واخصريات

هدف الدراسة .

تهدف هذه الدراسة التعرف إلى العلاقة بين عمر الطمث وبعض أبعاد الشخصية ، وفحص الفروق في عمر الطمث بين عينتين من طالبات المدارس الثانوية من الريف والحضر .

الفروض .

نفترض ارتباط عمر الطمث ببعض أبعاد الشخصية بدرجات متفاوتة ، كما نفترض ظهور فروق جوهرية بين عينتي طالبات المدارس الثانوية من الريف والحضر في كل من عمر الطمث النقصى والاحتقاني

المنهج

العينات :

اختيرت عينة الدراسة من تلميذات المرحلة الثانوية من مدارس الريف والحضر . وبلغت عينة البحث (٢٢٠) تلميذة من الصفين الثاني والثالث الثانوي ، بواقع (١١٢) تلميذة من مدرسة مطرس الثانوية* ، (١٠٨) تلميذات من مدينة الإسكندرية (مدرسة الإسكندرية الثانوية) ، ويوضح جدول (١) أعمار العينتين

* حرم ٥٠ حرم علي حرم عسل - من ثلاث بقص تليف ففلا ، نفوس والعمر - ١٠٠ -
للأن بقص مدية معد - . .

جدول (١)
المتوسط (م) والاعراف المعيارى (ع) لأعمار العيتين ولحمة ، ت ،

عينة الرئف	عينة الفطر	قيمة ت	الدلالة
ن	م	ع	ح
١١٢	١٧,٠٤	٠,٩٤٨	١٠,٨
	١٧,١٣	٠,٧٣٣	٠,٨١٠
			غير دال

* تصبح قيمة « ت » جوهريه عند مستوى ٠,٠١ عندما تكون $\leq ٢,٥٧$
كما تصبح قيمة « ت » جوهريه عند مستوى ٠,٠٥ عندما تكون $\leq ١,٩٦$

المقاييس :

١- اختبار أعراض الحيض Menstrual Symptom Questionnaire

قام بوضع هذا الاختبار كل من « مارجريت تشسنى ، دونالد تاستو Margaret Chesney & Donald Tasto » (١٥) ، وذلك بهدف التمييز بين النوعين من اضطرابات الطمث الأولي ، ألا وهما : التقلصى والاحتقانى . ومر تصميم هذا الاختبار - فى صورته الأصلية - بظواهر عديدة ، إذ تكون بادىء ذى بدء من ٥١ بندا ، وقد اشتقت هذه البنود من التراث الميكولوجى المتخصص فى مجال الحيض بصفة عامة ، ومن نظرية « دالتون Dalton » عام ١٩٦٩ بصفة خاصة ، والتي أكدت فيها وجود نوعين من اضطرابات عسر الطمث (التقلصى والاحتقانى) ، ويحدث الأول نتيجة زيادة هرمون البروجيستيرون وانخفاض هرمون الإستروجين ، فى حين يحدث العكس فى النوع الاحتقانى .

ثم طبق المقياس فى صورته الأول (٥١ بندا) على ٥٦ طالبة منطوعة غير متزوجة ، ولم يكن يتعاطىن حبوب منع الحمل ، ولكن جميعا ملتصقات بالسنة

التمهيدية بصفة علم النفس جامعة كولورادو . وقد تميرب عينة الإناث هذه بكثرة الشكوى من أعراض الضيق وعدم الارتياح قبل بداية لدورة بعدة أيام وأثناء اليومين الأول والثاني من تدفق الدم . وأعيد تطبيق الاختبار على العينة ذاتها بعد فاصل زمني قدره أسبوعان ، وذلك بهدف حساب معاملات ثباته ، حيث تبين أن بنود الاختبار في صورته الأولى تتمتع بمعامل ثبات مقبول (≥ 0.60) ، اعتماداً على التحويل إلى درجات « د » Z-Scores المعيارية = 0.76 .

وبعد هذا الإجراء مباشرة طلب من عينة البحث ذاتها الاستجابة للاختبار مرة ثانية ، وبخاصة بعد إعطائهن وصفا عاما لتطوى عمر الطمث التقصى والاحتقاني — وتعدد أى من النوعين ينطبق عليهن . وحملت نتائج الاستجابة في هذه المرحلة عاملها بطريقة « هويلنج » : المكونات الأساسية ، وباستخدام معك « جتمان » لتحديد عدد العوامل (العامل الجوهرى ما كان له جذر كامن ≥ 1.0) . واستنادا لمحك جوهرية التشعب (≥ 0.35) تم استبقاء ثلاثة عوامل من سبعة . وقد أسفر التحليل العامل عن استبعاد 27 بندا لعدم تشعبها بالعوامل ، فأصبح مجموع البنود المستبقة 24 بندا ، مثل اثني عشر بندا عمر الطمث التقصى (العامل الأول) في حين مثل اثني عشر بندا أخرى عمر الطمث الاحتقاني (العامل الثاني) .

ولمزيد من التأكد مما اذا كانت البنود تتميز باستمرارية ثباتها ، وإمكان استخراج العوامل ذاتها منها ، أعيد تطبيق الاختبار على عينة أخرى قوامها 48 أنثى من السنة الدراسية والجامعية السالف ذكرهما ، واللاتى كن يعانين أيضا من أعراض شهرية قبل الدورة أو أثناءها .

وقد أسفر هذا الإجراء عن حصول كل بنود المقاييس الأربعة والعشرين على معاملات ثبات ≥ 0.648 .

وقد أجرى تحليل عاملى آخر على العينة ذاتها بغرض التأكد مما إذا كانت استجابات المفحوصات تختلف بالنسبة للبنود التى افترض أنها تخص عمر

الطمث الثقلي عن تلك البنود التي افترض أنها تقيس عسر الطمث الاحتقاني ،
ومرة أخرى تم الحصول على ثلاثة عوامل .

وقد أشارت الدراسات إلى أن اختبار أعراض الحيض أداة ميكومترية ثابتة
وقادرة على التمييز بين نمطى عسر الطمث الأولى .

ويجيب عن بنود المقياس باختيار المفحوصة لواحد فقط من البدائل الآتية :

- ١- لا يحدث أبدًا .
- ٢- يحدث نادرًا .
- ٣- يحدث أحيانًا .
- ٤- يحدث غالبًا .
- ٥- يحدث دائمًا .

ويعطى كل بند في الاختبار درجة موزونة تتراوح من ١-٥ ، وتعطى بعض
البنود أوزانًا معكوسة .

أما فيما يتعلق بالصورة العربية للمقياس فقد قام كاتبو هذه السطور بترجمة بنود
المقياس إلى اللغة العربية ، وروجعت الترجمة عدة مرات من قبل عدد من
المتخصصين في الترجمة ، كما عرضت على متخصصين في علم النفس لتحديد
مدى تكافؤ معنى البنود في اللغتين ، ثم طبقت الصورة الإنجليزية والعربية على
(٣٠) طالبة من طالبات الفرقين الأولى والثانية بقسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب
جامعة الإسكندرية ، ممن يتقن اللغتين — الإنجليزية والعربية — وقدمت لهن
القائمتان في ترتيب عكسي متوازن Counterbalanced في الخطة ذاتها (أجاب
نصفهن عن الصورة العربية أولاً ثم الإنجليزية ، على حين أجاب النصف الآخر عن
الصورة الإنجليزية أولاً ثم العربية) ، ووصل معامل الارتباط بين الصورتين إلى
٠,٩١٠ وهو معامل مرتفع جداً ، يشير إلى أن بنود المقياس في اللغتين قد عملت
بوصفها « منبهات » متطابقة ؛ مما يدل على كفاءة الترجمة .

ثبات الاختبار .

حسب معامل ثبات الاختبار في صورته العربية بطريقة القسمة النصفية بين
نصفي الاختبار (المردى — المروحي) وذلك بالنسبة للمقياسين الفرعيين

لاستخبار عمر الطمث (الاحتقاني والتقليصى) ، وذلك على عينة من تلميذات المدارس الثانوية ، قوامها ٣٥ تلميذة . وبلغ معامل ثبات التجزئة النصفية لاستخبار عمر الطمث الاحتقانى (٠,٧٩) ، كما بلغ معامل ثبات التجزئة النصفية لاستخبار عمر الطمث التقليصى (٠,٨٠) ، وذلك بعد تصحيح الضول بمعادلة « سيرمان — براون » لكل من المعاملين ، ويتضح من ذلك أن المقياس يتسم بدرجة عالية من الاتساق الداخلى (٦ ، ص ٥٢٤ ب) .

صدق الاستخبار :

تم حساب صدق استخبار أعراض الحيض بنوعيه التقليصى والاحتقانى بطريقة صدق المحك ، إذ طبق معه مقياس الضيق المرتبط بالحيض MDQ من وضع « موس Moos » (١٩٦٨) وإعداد أحمد عبد الخالق (١٩٨٣) — (انظر : ٢) — فى مرحلة ما قبل الحيض ومرحلة أثناء الحيض (انظر جدول ٢) .

جدول (٢)

معامل الارتباط بين استخبار أعراض الحيض (تشيى ، ناستر)
ومقياس الضيق المرتبط بالحيض (موس) على عينة من طالبات المدارس
(ن ١٧٠)

المقاييس	معامل الارتباط	مستوى الدلالة
١ — ضيق الحيض : ما قبل أعراض الحيض (احتقانى)	٠.٤٥٤	٠.٠٠١
٢ — ضيق الحيض : أثناء أعراض الحيض (تقليصى)	٠.٥٦٨	٠.٠٠١

يتضح من جدول (٢) أن معاملات الارتباط بين استخبار أعراض الحيض ومقياس الضيق المرتبط بالحيض جوهرية مرتفعة (عند مستوى ٠.٠٠١) ، مما يشير إلى الصدق المرتفع لاستخبار أعراض الحيض .

بعد هذا الاستخبار آخر تطورات سلسلة قوائم « أيزنك » ، وقد صدر عام (١٩٧٥) ، حيث يختلف عن قائمة أيزنك للشخصية Eysenck Personality Inventory وذلك لاحتواء الأول على مقياس فرعى آخر : ألا وهو الذهان ، إلى جانب بعض التحسينات البكمترية للمقاييس الفرعية الثلاثة (١٩ ، ص ٥) .

ويتكون المقياس من ٩١ بنداً في صورته الأصلية التي تستخدم في إنجلترا ، أما الصورة المستخدمة في البحوث الحضارية المقارنة فتشتمل على (١٠١) بنداً ، وفي هذا البحث سوف نستخدم الاختبار المكون من أربعة مقاييس فرعية لكل من الذهان والعصاة والانبساط والكذب ، وبمجموع بنودها ٩١ بنداً ، وهي البنود التي استخلصت من الدراسة الحضارية المقارنة التي أجراها عبد الخالق ، أيزنك عام ١٩٨٣ (١١ ، ص ص ٢١٥-٢٢٦) .

(أ) ثبات المقياس :

وتشير المعاملات الواردة في جدول (٣) إلى ثبات لا بأس به للمقاييس الفرعية لاختبار أيزنك للشخصية فيما عدا مقياس الذهان .

(ب) صدق الاختبار :

قام كل من أحمد عبد الخالق ، سبيل أيزنك (١١ ص ٢١٥ ب ب) بحساب الصدق العامل لاختبار أيزنك للشخصية ، كما طبق المقياس على عينات مصرية متنوعة كبيرة الحجم مكونة من (٦٤١) من الذكور ، (٦٨٩) من الإناث . حيث تم تحليل البنود عاملياً بطريقة المكونات الأساسية ، وأدبرت العوامل تدويراً متعامداً بطريقة « فارماكس » ، ثم أدبرت تدويراً مائلاً بطريقة « بروماكس » . وقد نتج عن ذلك تشعبات مرتفعة لكل العوامل فيما عدا عامل الذهان الذي كشف عن تشعبات منخفضة وخاصة لدى عينة الإناث .

جدول (٣)
معاملات ثبات استخبار أيزنك للشخصية

الدراسة	العينة	نوع الثبات	معامل الثبات		
			الذهابية الانبساط	العصائية الكذب	الكذب
أحمد عبد الخالق (١٠ ص ٤٨٩ ب)	٥٤ طالب جامعة	إعادة تطبيق بعد اسرع	٠.٦٣	٠.٨٧	٠.٩٠
أحمد عبد الخالق (١٠ ص ٤٨٩ ب)	٥٩ طالب	الانساق الداخلي	٠.٧٣	٠.٩١	٠.٩٧
محمد عبد الله (٧ ص ٩٠ ب)	١٠٠ طالب جامعة الثبات		٠.٦٣	٠.٨١	٠.٨٢
أحمد عبد الخالق (١٠ ص ٩٠ ب)	١٠٠ طالبة جامعة العامل		٠.٥٧	٠.٧٩	٠.٧٤
أحمد عبد الخالق (١٠ ص ٩٠ ب)	٦٤٩ عينات متنوعة ذكور	معامل	٠.٥٩	٠.٧٧	٠.٨٠
وسيل أيزنك (١١ ص ٢٢١ ب)	٦٨٩ عينات	أنفا	٠.٤٥	٠.٧٦	٠.٨٠

وقد حظى هذا المقياس بالاهتمام ، حيث طبق في أحد الدراسات المصرية مع قائمة مسح المخاوف من وضع « جوزيف وولفى ، بيتر لانج » وإعداد أحمد عبد الخالق ، حيث كشفت هذه الدراسة عن معاملات ارتباط جوهرية بين المقاييس الفرعية لقائمة مسح المخاوف وبعض المقاييس الفرعية لاستخبار أيزنك للشخصية على عينة من الذكور (ن = ٢٠٤) والإناث (ن = ٢٠١) من طلاب الجامعة (٣ ص ٥١ ب ، ٩ ص ١١٦) . كما بحث علاقة استخبار أيزنك للشخصية بقائمة القلق (الحالة والسمة) وظهرت ارتباطات تشير إلى صدق مقياس العصائية (١٠) .

تطبيق المقاييس

طبقت المقاييس في موقف قياس جمعى ، وكان التطبيق يتم على الفصل الدراسي في حصة واحدة

التحليل الإحصائي .

حسبت المتوسطات والانحرافات المعيارية لعبنتي الدراسة كل على حدة ، ثم حسب الاختبارات « لتحديد جوهرية الفروق بين المتوسطات : وحسب معامل ارتباط - بيرسون » بين الدرجات الخام ، هذا فضلا عن تحليل متغيرات الدراسة عامليا بطريقة « هوتلينج » . المكونات الأساسية ، وأدبوت العوامل تدويرا متعامدا بطريقة « فارينجاكس » ، ثم أدبوت تدويرا مائلا بطريقة « أوليمس » .

النتائج ومناقشتها

يبين جدول (٤) المتوسطات والانحرافات المعيارية لمقاييس الدراسة .

جدول (٤)

المتوسط (م) والانحراف المعياري (ع) لمقاييس الدراسة لدى
عينة طالبات الريف (ن = ١١٢) والحضر (ن = ١٠٨)

متسلسل	المقاييس	طالبات الريف		طالبات الحضر	
		م	ع	م	ع
١	عم النمط الاحتقائي	٤٦,٠٣	٨,١٧٨	٤٢,٢٨	١٠,٥٤
٢	عم النمط التفاضلي	٢١,١٤	٨,٢٦	٢١,٠٥	٩,٤٨
٣	الدعائية	٣,٥٢	٢,٣٨	٤,٢٧	٣,٠٥
٤	الأسس	١١,٨٧	٣,٥٨	١١,٩٤	٣,٩٥
٥	العصائية	١٥,٠٣	٣,٨٣	١٥,٠٢	٣,٨٨
٦	الأكذب	١١,٥٥	٣,٠١	١٥,١٢	٤,١٤

يتضح من جدول (٤) ارتفاع متوسط عمر النمط الاحتقائي لدى عينة طالبات الريف عن نظيره لدى عينة طالبات الحضر ، إذ يبلغ متوسط الأولى

(٤٦,٠٣) في حين كان متوسط العينة الثانية للمتغير ذاته (٤٢,٣٨) . ومن ناحية أخرى ارتفع متوسط عمر الطمث التقلصى (٣١,٠٥) بصورة طفيفة لدى عينة طالبات الحضر عن نظيره لدى عينة طالبات الريف (٣٠,١٤) وجاء متوسط الذهانية أكثر ارتفاعاً لدى عينة طالبات الحضر عنه لدى عينة طالبات الريف . في حين اقترب متوسط عتّى الدراسة في بعد الانبساط ، وانطبق الأمر ذاته في بعد العصائية . أما فيما يتعلق بالمقياس الفرعى للكذب من قائمة أيزنك للشخصية ، فينضح من جدول (٤) ارتفاع متوسطه لدى عينة طالبات الريف إذ بلغ (١٧,٥٥) عن متوسط المتغير ذاته لدى عينة طالبات الحضر (١٥,١٢) . أما فيما يتعلق بالانحرافات المعيارية فقد جاءت متسقة مع قيم المتوسطات الحسائية المقابلة لها لدى عتّى البحث في كل المتغيرات فيما عدا مقياس الذهانية ، وقد انفتحت هذه النتيجة إلى حد كبير مع دراسة عبد الخالق وإيزنك (١١ ص ٢٢٠) .

جدول (٥)

المتوسط (م) والانحراف المعياري (ع) وقيم (ت) لدلالة الفروق بين

عتّى الريف (ن = ١١٢) والحضر (ن = ١٠٨)

في مقياس عمر الطمث الاحتقال والتقلصى

المقياس	العينة	م	ع	قيمة (ت)	مستوى دلالة
احتقالى	ريف	(١١٢) ٤٦,٠٣	٨,٧٨		
	حضر	(١٠٨) ٤٣,٣٨	١٠,٥٤	٢,٧٨	٠,٠١
تقلصى	ريف	(١١٢) ٣٠,١٤	٨,٢٦		
	حضر	(١٠٨) ٣١,٠٥	١٠,٤١	٠,٧٦	عمر جوهريه

* تصبح قيمة ت حرجية عند مستوى ٠,٠١ عندما تكون ٢,٥٨

يتصح من جدول (٥) أنه الفرق جوهرى (عند مستوى ٠.٠١) في مقياس
عسر الطمث الاحتمائى (عينة طالبات الريف أعلى) ، في حين لم يظهر فرق
جوهري بين عيى البحث على مقياس عسر الطمث التقلصى . ويعزو ارتفاع
عسر الطمث الاحتمائى عند الريفيات عنه لدى الحضريات إلى أن معظم إناث
الريف لا يدركن الأعراض التى نتابهن في مرحلة تدفق الدم (عسر الطمث
التقلصى) ، وتكثر شكاوهن من أعراض ما قبل تدفق الدم (عسر الطمث
الاحتمائى) ، حيث إن الفاصل الزمنى بين عسر الطمث الاحتمائى والتقلصى
صغير لا يكاد يذكر ، وهذا ما سوف نفصل القول عنه في مناقشتنا العامة لنتائج
الدراسة .

جدول (٦)

قيم ت : دلالة الفروق بين مقياس عسر الطمث الاحتمائى وعسر الطمث التقلصى
لدى عيى الريف (ن = ١١٢) والحضر (ن = ١٠٨)

المقياس	ن	م	ع	قيمة ت (ت)	مستوى الدلالة
عسر الطمث الاحتمائى ريف	١١٢	٤٦.٠٣	٨.٧٨	١١.٢٤	٠.٠٠١ *
عسر الطمث التقلصى ريف	١١٢	٣٠.١٤	٨.٢٦		
عسر الطمث الاحتمائى حضر	١٠٨	٤٢.٣٨	١٠.٥٤	٦.٩٣	٠.٠٠١ *
عسر الطمث التقلصى حضر	١٠٨	٣١.٠٥	٩.٤٨		

* تصبح قيمة « ت » جوهريه عند مستوى ٠.٠٠١ عندما تكون ≤ ٣.٢٩ .

يتضح من جدول (٦) ارتفاع الدرجات على مقياس عمر الطمث الاحتقاني بالنسبة إلى عمر الطمث التقلصى فى عيشى الريف والحضر كل على حدة . وأن قيسى « ت » جوهريه مرتفعة (عند مستوى ٠.٠٠١) وقد تمكن بعير ذلك على ضوء ما أورده « بلوم ، شيلتون » (١٤) فيما يتعلق بالمدى العمرى الذى يشتر فيه عمر الطمث الاحتقانى (من بداية الخيض حتى سن اليأس) ، فى حين أورد الباحثان نفساهما مدى عمرى أقل (١٥—٢٥ عاما) يحدث فيه عمر الطمث التقلصى ، وهذا يعنى — فى حد ذاته — أن النوعين يظهران معا فى مدى زمنى قدره عشر سنوات على الأقل ، ثم يختفى التقلصى ويستمر ظهور أعراض عمر الطمث الاحتقانى ، أى أن الأخير أكثر دواما واستمرارا من التقلصى ، وقد يرتبط ذلك بالنتيجة التى توصلنا إليها فى هذه الدراسة من أن عمر الطمث الاحتقانى أكثر ارتفاعا — بدرجة جوهريه — من التقلصى .

جدول (٧)

معاملات الارتباط بين مقياس عمر الطمث والشخصية لدى عينة طالبات الريف (ن = ١١٢)

٦	٥	٤	٣	٢	١	المقاييس
						١- عمر الطمث الاحتقانى
				—	٠.٥٣٩	٢- عمر الطمث التقلصى
			—	٠.٣٠٧	٠.٩٢	٣- الدهابة
		—	٠.٢٨	٠.٥٦	٠.١٤	٤- الانسحاب
	—	٠.٧٩	٠.٩١	٠.٨٤	٢.٦	٥- المعايبة
—	٠.١٦٠	٠.٦٣	٢.٣٩	٠.١٧٦	٢.٤	٦- الكدمات

** تصبح (ر) جوهريه عند مستوى ٠.٠١ ، عندما تكون ≤ ٠.٢٥٤ .

* تصبح (ر) جوهريه عند مستوى ٠.٠٥ ، عندما تكون ≤ ٠.١٩٥ .

يتضح من جدول (٧) ما يلي :

- ١- هناك ارتباط جوهري سالب عند مستوى ٠,٠١ بين عمر الطمث الاحتقاني وعمر الطمث التقصبي .
 - ٢- هناك ارتباط جوهري سالب عند مستوى ٠,٠٥ بين بعد العصاية وعمر الطمث الاحتقاني .
 - ٣- هناك ارتباط جوهري بين عمر الطمث الاحتقاني والكذب عند مستوى ٠,٠٥ .
 - ٤- هناك ارتباط جوهري سالب بين الذهانبة والكذب عند مستوى ٠,٠٥ .
- وفيما عدا ذلك فجميع معاملات الارتباط غير جوهريه ، أى أن نسبة المعاملات الدالة ٢٦,٧٪ وغير الدالة ٧٣,٣٪ من المصنفة الارتباطية .

جدول (٨)

معاملات الارتباط بين مقاييس عمر الطمث والشخصية لدى عينة طالبات المحضر (ن = ١٠٨٠)

٦	٥	٤	٣	٢	١	المقاييس
					—	١- عمر الطمث الاحتقاني
				—	٠,٤٧٢	٢- عمر الطمث التقصبي
			—	٠,١٠٦	٠,٠٥١	٣- الذهانبة
		—	٠,١٣٩	٠,١٨٠	٠,٠٤٥	٤- الانبساط
	—	٠,١٣٦	٠,٣١٠	٠,٢٥٩	٠,١٢٤	٥- العصاةة
—	١٣٦	٠,٠٢٤	٠,٢٥٣	٠,١٠٤	٠,١٦٢	٦- الكذب

** تصبح (ر) جوهريه عند مستوى ٠,٠١ عندما تكون $\leq ٠,٢٥٤$

* تصبح (ر) جوهريه عند مستوى ٠,٠٥ عندما تكون $\leq ٠,١٩٥$

يتضح من جدول (٨) ما يلي :

١ — الارتباط الجوهري سالب بين عسر الطمث الاحتقاني وعسر الطمث التقلصي عند مستوى ٠,٠١ .

٢ — الارتباط الجوهري سالب بين عسر الطمث التقلصي والعصائية عند مستوى ٠,٠١ .

٣ — الارتباط جوهري موجب بين المذهانية والعصائية عند مستوى ٠,٠١ .

٤ — الارتباط جوهري سالب بين المذهانية والكذب عند مستوى ٠,٠٥ .

وفيما عدا ذلك فجميع معاملات الارتباط غير جوهري ، أى أن نسبة المعاملات الدالة ٢٦,٧٪ وغير الدالة ٧٣,٣٪ من المصنفة الارتباطية .

ويتضح من الجدولين (٦ ، ٧) والخاصين بمعاملات الارتباط بين مقاييس الدراسة لدى عيتى الريف (١١٢) والحضر (١٠٨) وجود ارتباطات سالبة بين عسر الطمث الاحتقاني والتقلصى . وفى الواقع جاءت هذه النتيجة منطقية متوقعة إلى حد كبير ، إذ يتتاب الأثنى عسر الطمث الاحتقاني قبل تدفق الدم ، وتعالى من مجموعة من الأعراض تمثل فى الشعور بالاستثارة ، التهيج ، نفاد الصبر ، الاكتئاب ، الإرهاق ، الكسل ، زيادة وزن الجسم ، الرغبة فى النوم . وفى أثناء تدفق الدم (اليوم الأول والثانى ، أى عسر الطمث التقلصى) تستمر هذه الأعراض مضافا إليها آلام فى منطقة الحوض وفى أسفل الظهر وفى منطقة البطن . نستنتج من ذلك أن عرض الشعور بالألم عرض مستمر ، فوجوده من شأنه ألا يفرق بين كلا النوعين من عسر الطمث (لأنه عرض ممتد قبل بداية تدفق الدم حتى تدفقه الفعلى) إلا إذا كانت الأثنى على دراية تامة بحالتها قبل تدفق الدم (عسر الطمث الاحتقاني) وأثناء تدفق الدم (عسر الطمث التقلصى) ، حيث تتمكن من الشعور بمدى انخفاض حدة الألم . فكان من البديهي أن يكون هناك ارتباط جوهري بين كلا النوعين من عسر الطمث . وتتفق هذه النتيجة مع دراسات أخرى (انظر : ٢٢ ، ٢٨) . فى حين لم يظهر ارتباط بين عسر

الطمث التقلصى والاحتفانى كما أوردته ه أسره (١٩٨٤) عن دراسات كل من :
 • وبستر Webster (١٩٨٠) ، دوق هوجنز ، سايدر ، لورى Doty, Huggins,
 Snyder & Lowry (١٩٨١) (١٣ ص ٤٠) . أما فيما يتعلق بالارتباط الجوهرى
 بين عمر الطمث بنوعه والعصائية ، فيتفق مع عدد من الدراسات (انظر :
 ٨ ، ١٦ ، ٢٢) ، فى حين لم تظهر هذه العلاقة فى دراسة كل من ه بلوم ،
 شلتون ه (١٤ ص ص ٢٧٢-٢٧٦) . وقد يرجع هذا التضارب فى النتائج إلى
 اختلاف عينات الدراسات أو المقاييس المستخدمة ، كذا الأساليب الاحصائية .
 أما فيما يتعلق بالارتباط المرجح الجوهرى بين الذهانية والعصائية فكلاهما —
 فى واقع الأمر — يقيس استعدادا لجوانب مرضية فى الشخصية .

ويمكن تفسير الارتباط السالب بين الذهانية والكذب بأن الذهانية مقياس
 لجوانب مرضية فى الشخصية ، والكذب مقياس يجاب عنه على ضوء الجاذبية
 الاجتماعية ، ولذا فالارتباط السالب متوقع بينهما ، فكلما زادت الدرجة على
 الكذب (التزييف إلى الأحسن) ارتفع احتمال ألا يكشف المفحوص عن
 استجابات مرضية ، والعكس صحيح : فكلما انخفضت درجة الكذب زاد
 احتمال أن يكون المفحوص قد عبر عن وجود عدد أكبر من السمات الذهانية
 لديه .

يتضح من جدول (٩) ما يلى :

١ — تم استخلاص ثلاثة عوامل متعامدة من استجابات عينة الريف على مقياس
 الدراسة ، وقد استوعبت هذه العوامل الثلاثة ٦٦,٨٪ من النسبة الكلية
 للتباين ، وذلك اعتمادا على عكس التوقف عن استخلاص العوامل (عكس
 كايرو : الجذر الكامن ≤ 1) . وقد تراوحت قيم الشيوخ بين ٠,٤٢٧ ،
 (مقياس العصائية) ، ٠,٩٠٤ (مقياس الانبساط) .

٢ — استوعب العامل الأول ٣٠,٢٪ من النسبة الكلية للتباين بجذر كامن مقداره
 ١,٨١ ، وهو عامل قطبى (عمر الطمث التقلصى/عمر الطمث
 الاحتفانى) .

جدول (٩)

العوامل المتعامدة بطريقة الفارماتيس والعوامل المائلة بطريقة أربليمس
وليم الشيوخ والجذر الكامن ونسبة التباين والنسبة الكلية للتباين
لاستجابات عينة طالبات الريف (٥ - ١١٢) على مقاييس الدراسة

تغيرات	العوامل المتعامدة			العوامل المائلة		
	١.	٢.	٣.	الشرح	١.	٢.
عسر الطمث الاحتقاني	٨٤٧	١٧٧	٥٦	٧٥٣	٨٤٤	٨٢
عسر الطمث التفصلي	٨٧٦	٢٣٣	٨٢	٧٧٩	٨٩٢	٥٧
الذهانية	١٠٣	٧٩٩	٢٢٦	٧٠١	١٦٦	٨٣٧
الانسياط	٥٤٨	١٤٠	٩٤٩	٩٠٤	٩٩	١٤
العصاية	١٣٦	٥٨١	٣٦٥	٤٢٧	٧٦	٥٥٨
الكذب	٢٢٠	٦٢٨	٧٤	٤٤٨	١٦٥	٦٠٨
الجذر الكامن	١,٨١	١,١٨	١,٠٢			
نسبة التباين	٣٠,٢	١٩,٧	١٧,٠			
النسبة الكلية للتباين	٦٦,٨					

٣- استوعب العامل الثاني ١٩,٧٪ من النسبة الكلية للتباين. جذر كامن مقداره ١,١٨ ، وقد تشيع بهذا العامل ثلاثة متغيرات هي : الذهانية يليه الكذب ثم العصاية ، وهو عامل قطبي : « الاضطراب (العصاية والذهانية) /مقابل الكذب » ، وهذا متوقع لأن زيادة الدرجات على مقاييس الاضطراب ترتبط عادة ارتباطاً سلبياً بمقاييس الجاذبية الاجتماعية والكذب ، ويمكن تسميته عامل : الاضطرابات الذهانية والعصاية .

٤- فيما يتعلق بالعامل الثالث فقد استوعب ١٧,٠٪ من نسبة التباين الكلي بجذر كامن بلغ ١,٠٢ ، وهو عامل لايساط لأن أعلى تشيع كان لمقياس الانسياط .

أما فيما يختص بالعوامل الماثلة فقد جاءت متسقة تماما مع العوامل المتعامدة ، ولم تتغير قسّمات العوامل المتعامدة بعد تدويرها إلى ماثلة ، مما يشير إلى ثبات النمط العامل Factorial Pattern برغم تغير طرق التدوير .

يتضح من جدول (١٠) ما يلي :

١- تم استخلاص ثلاثة عوامل متعامدة من استجابات عينة الحضر على مقاييس الدراسة ، وقد استوعبت العوامل المتعامدة الثلاثة ٦٧,٤٪ من النسبة الكلية للتباين على أساس استخدام بحث « كايوز » (الجذر الكامن = ١,٠) لاستخلاص العوامل . وكانت أعلى قيمة شيوع لتغير الانبساط ، في حين كانت أقلها شيوعا متغير الكذب .

٢- استوعب العامل الأول ٢٧,٢٪ من النسبة الكلية للتباين بجذر كامل مقداره ١,٦٣ ، وكان أعلى تشيع لتغير عمر الطمث التقلصى ، ويلي مباشرة متغير عمر الطمث الاحتقانى ، حيث بلغ مقداره

(٠,٧٧٢) ، في حين جاء بُعد العصبيّة في المقام الثالث بتشيع قدره (٠,٤٣٦) ، لذا نقترح تسمية هذا العامل : « عمر الطمث التقلصى والعصبيّة لعمر الطمث الاحتقانى » .

وبالنظر إلى العامل المائل نجدّه يتسق تماما مع نظريّة المتعامد ، فلم تتغير قسّمات هذا العامل على الرغم من التدوير المائل .

٣- أما فيما يتعلق بالعامل الثانى المتعامد فقد استوعب ٢٣,٢٪ من النسبة الكلية للتباين ، بجذر كامل مقداره ١,٣٩ . وقد تشيع على العامل ثلاثة متغيرات هى على التوالى : مقاييس الذهانية والكذب والعصبيّة (٠,٨٠٠ - ٠,٦٩٦ ، ٠,٥٥١) . وقد تماثل العامل الثانى تماثل مع نظريّة المتعامد . ونقترح تسميته : عامل الاضطراب الذهانى والعصانى .

٤- في حين تشيع على العامل الثالث المتعامد (وكذلك المائل) متغير واحد ، ألا وهو الانبساط ، ولذا يمكن تسمية هذا العامل (في شكله المتعامد

جدول (١٠)

العوامل المتعامدة بطريقة الفارماكس والعوامل المائلة بطريقة أولبين
وقيم الشبوع والجذر الكامن ونسبة التباين والنسبة الكلية للتباين
لاستجابات عينة الحضر (ن = ١٠٨) على مقاييس الدراسة

العوامل	لعوامل المتعامدة			تفسير	العوامل المائلة		
	١.	٢.	٣.		١.	٢.	٣.
شعرت							
عمر الطمث الاحقاد	٧٧٢	١٠٢	١٣٤	٦٢٥	٧٧١	٥٥٦	١٤٤
عمر طمث الغلصى	٨٥٦	١٤٥	٢٣٢	٨٠٩	٨٦٥	١٧٥	٢١٦
الدخابه	٠٤٨	٨٠٠	٠٧٦	٦٤٨	٠٨٦	٨٠٢	٠٥٤
الانيساط	٠٢٤	٠٠٩	٩٠٢	٩٦٦	٠١٨	٠٦٣	٩٨٥
العصايمة	٤٣٦	٥٥١	٠٦٢	٤٩٩	٤١٢	٥٢٩	٠٥٤
الكذب	٠٣٣	٦٩٦	٠٨٥	٤٩٣	٠٦٦	٧٠٦	١٠٥
الخير الكامن	١.٦٣	١.٣٩	١.٠١				
سبة التباين	٢٧.٧	٢٣.٢	١٦.٩				
النسبة الكلية للتباين	٦٧.٤						

والمائل (: بعد الانيساط . وقد استوعب هذا العامل ١٦,٩% من نسبة التباين الكلى بجذر كامن مقداره ١,٠١ .

وبين جدول (١١) مقارنة بين أسماء العوامل المستخرجة من استجابات أفراد العينتين ، وقد تمنا بجمع العوامل المتعامدة والمائلة في كل عينة على حدة ، وذلك لتطابقها تماماً .

يتضح من جدول (١١) التطابق التام بين العاملين الثانى والثالث وتماثلهما لدى عينة طالبات الريف والحضر ، وذلك باستثناء العامل الأول الذى يختلف قليلا من عينة إلى أخرى ، فيلاحظ أنه استوعب في عينة الريف عمر الطمث بنوعيه فقط ، في حين تصدر عامل « عمر الطمث الثقلى والعصايمة » عمر الطمث الاحتقانى ، قائمة العوامل لدى عينة طالبات الحضر . ولذا يمكن القول بأن هذين

العاملين قد تشابهها لدى العينتين فيما عدا مقياس العصائية الذي ارتبط بالعامل لدى عينة طالبات الحضر .

جدول (١١)

أسماء العوامل المتعامدة والمائلة المستخرجة من الارتباطات بين متغيري
عسر الطمث (الاحتقائي والتفليسي) والشخصية في كل من عيني
طالبات الريف والحضر .

العوامل المتعامدة والمائلة	رقم
عينة الريف	عينة الحضر
١ عسر الطمث (التفليسي)	عسر الطمث (التفليسي) والعصائية/
الطمث الاحتقائي	عسر الطمث الاحتقائي
٢ الاضطراب الذهاني والعصائي	الاضطراب الذهاني والعصائي
٣ الانبساط	الانبساط

مناقشة عامة

لابد أن ننظر بادىء ذى بدء إلى نتائج هذه الدراسة على ضوء طبيعة اختيار عينات الدراسة مقترنة بجغرافية المكان ، مع احتمال تأثير ذلك على البناء النفسى والفيزيقي لمعنى طالبات الريف والحضر ، وقد يفيد ذلك فى معرفة طبيعة النتائج المستخلصة من هذه الدراسة مقابل نتائج الدراسات السابقة فى الموضوع ذاته .

فقد أسفرت هذه الدراسة عن فروق بين العيتين فيما يتعلق بمقاييس عسر الطمث الاحتقائى والتقلصى (ارتفاع الاحتقائى فى عينة طالبات الريف) ، وقد يرجع ذلك إلى أن معظم إناث الريف لا يدركن الأعراض التى تتابهن فى مرحلة تدفق الدم (عسر الطمث التقلصى) ، وتكثر شكواهن من أعراض ما قبل دورة الحيض (عسر الطمث الاحتقائى) ، حيث إن الفاصل الزمنى بين عسر الطمث الاحتقائى والتقلصى صغير لا يكاد يذكر ، لاسيما أن الإناث يشعرون بدرجة من الارتياح النسبى عند تدفق الدم . نخلص من ذلك إلى أن أعراض عسر الطمث الاحتقائى هى تلك الأعراض التى تقرر الأنثى وجودها ، والحاضرة فى ذهنها ، والتى يمكن أن تندج معها أعراض عسر الطمث التقلصى . وربما يختلف الأمر بالنسبة لمعظم إناث الحضر ، فقد يكن على دراية نسبية بأعراض ما قبل تدفق الدم وأعراض تدفق دم الحيض ، وبالتالي يعلمن أن هذه الأعراض من شأنها أن تبتلاثن بمجرد تدفق الدم . والنتيجة المتوقعة تتمثل فى قلة شكوى إناث الحضر من أعراض عسر الطمث الاحتقائى .

ولاشك أنه مما يدعم تفسيرنا هذا ما يلاحظ من زيادة تفتح فتاة الحضر بالنسبة إلى فتاة الريف من الناحية الثقافية ، وزيادة خبرات الأمهات الحضريات وتعليمهن ، وهى خبرات وتعليم يؤثران فعلا فى ترسيخ لبناتهن . وعلى العكس من ذلك فى مجتمع الريف ، إذ نجد أن محدود الحديث عن الدورة الشهرية يصيب الأنثى بالحجل ، بل إنها قد تستر عن الآخرين حالة حيضها ، أو مجرد شعورها بزملة عسر الطمث التقلصى أو الاحتقائى . فعدم الدراية هنا قد يكون مرجعه إلى

قصور المعلومات في هذا الجانب مع قلة التفتح والشعور بالإخراج من هذه المسألة في كثير من الأحيان .

وبالنظر إلى ما أسفرت عنه هذه الدراسة من ارتباطات ، فقد جاءت متوقعة إلى حد كبير ، فارتباط العصاية بعسر الطمث الاحتقاني والتقليص (ارتباط سالب) سواء أكان ذلك في عينة طالبات الريف أم الحضر دليل على أن زيادة أعراض عسر الطمث بتغيره يتغير تغيراً مصاحباً مع تغير درجة العصاية . ومن المتوقع أن ترتفع درجة العصاية لدى عينتي الدراسة هذه نظراً لمرورهن بفترة المراهقة ، وهي مرحلة حرجية من العمر . فقد ظهر من دراسة أجراها « ريز » عام ١٩٥٣ أن أعراض عسر الطمث تشتد لدى العصائيات بالمقارنة إلى الإناث السويات ، هذا فضلاً عن ما كشفت عنه دراسة « ريز » من وجود ارتباط موجب بين شدة تورم ما قبل تدفق دم الحيض (عسر طمث احتقاني) والميل إلى العصاية بوجه عام . ومع ذلك فقد أسفرت النتائج العلاجية عن عدم وجود علاقة بين العصاية وعسر الطمث الاحتقاني ، فالإناث العصائيات اللاتي تقدمن سيكولوجياً — عن طريق العلاج النفسي — لم يتقدمن بالضرورة فيما يتعلق بما يتناهن من زملة ما قبل الحيض . وقد خلص « ريز » إلى أن كلا من العوامل الميكولوجية والفيزيولوجية في غاية الأهمية للتعرف إلى زملة عسر الطمث الاحتقاني (انظر ٨ ، ١٨ ، ٢٦) . في حين لم تظهر هذه العلاقة في دراسة كل من « بلوم ، شلتون » (١٤ ص ص ٢٧٢—٢٧٦) .

وبالنظر إلى النتائج التي أسفرت عنها التحليل العاملي لتغيرات الدراسة تبين أن متغيرات الشخصية لها دور مهم في عرض عسر الطمث (الاحتقاني والتقليص) ، ويمكن أن يعنى ذلك — من بين ما يعنى — مدى أهمية العوامل النفسية والاجتماعية في انتشار عسر الطمث في المقام الأول ، ومن أهم هذه الأعراض الشعور بالعصية والتعب وكذلك الشعور بالاستشارة والتهيج ونفاد الصبر والاكتئاب والقلق والأرق (١٥ ، ٢٠ ، ٢٧) ، وجميعها سمات تدل على العصاية . وبالرجوع إلى نتائج هذه الدراسة فهناك اتفاق — إلى حد كبير —

بين عيى طالبات الريف والحضر فيما يتعلق بشابه العوامل المستخرجه من التحليل العاملى فيما عدا العامل الأول ، ويمكن أن نعزو الفروق بين الطالبات الريفيات والحضرىات فى هذا العامل إلى طبيعة الإثارة والضغط ، واتساع الاهتمامات وقلة التمسك بالتقاليد والقيم ، نتيجة لبعض العوامل المادية والحضرية والثقافية ، وضعف الترابط الاجتماعى والانتماء الأسمى فى بيئة الحضر بوجه عام ، وعلى العكس من ذلك فى مجتمع الريف ، إذ نجد أواصر القرابة مارالت قوة ، وتمسك بالقيم الدينية والروحية والاجتماعية ، مع التركيز على أهمية التقاليد فى المجتمع الريفى ، مضافا إلى ذلك نموده من الضغوط الاجتماعية التى تعانى منها المدن ، فضلا عن توافر المناخ الفيزيقي الصحى ، وذلك بالمقارنة إلى التلوث البيئى المنتشر فى المدينة . ومن ثم فقد يكون ذلك مسئولا عن الفروق بين العيى .

ملخص

هدفت هذه الدراسة التعرف إلى العلاقة بين عمر الطمث بنوعيه الاحتقائى والتقليدى وبعض أبعاد الشخصية ، وفحص الفروق فى عمر الطمث بين عيى من طالبات المدارس الثانوية من الريف والحضر . واشتملت العينة على ٢٢٠ تلميذة من المدارس الثانوية الحكومية . واستخدم مقياس أساميان هما : اختبار أعراض الحيض (ويقيس عمر الطمث الاحتقائى والتقليدى) ، والذى تمت ترجمته إلى العربية ، ووصل صدق المحك بالنسبة له إلى ٠,٤٥٤ ، ٠,٥٨٠ ، على التوالى (وكان المحك هو مقياس الضيق المرتبط بالحيض) . وبلغ ثبات التجزئة النصفية ٠,٧٩ ، ٠,٨٠ ، على الترتيب . كما استخدم اختبار أيزنك للشخصية .

وأصرفت الدراسة عن فروق جوهرية فى عمر الطمث الاحتقائى (طالبات الريف أعلى من طالبات الحضر) ، فى حين لم يظهر فرق جوهرى بين عيى البحث على مقياس عمر الطمث التقليدى . هذا فضلا عن ظهور ارتباطات جوهرية سالبة بين عمر الطمث الاحتقائى وعمر الطمث التقليدى لدى عيى الريف والحضر ، فى حين ظهر ارتباط جوهرى سالب بين العصاية وعمر الطمث

الاحتقاني لدى عينة الريف ، واستخرج ارتباط جوهري سالب بين العصائية وعسر الطمث التقلصى لدى طالبات الحضر ، كما ارتبطت الدهائية بالكذب ارتباطا سلبيا لدى طالبات الريف ، في حين ارتبطت الدهائية بالعصائية ارتباطا موجبا لدى طالبات الحضر . وتطابقت العوامل المستخرجة من كل من عينة الريف والحضر .

والنتيجة الأساسية فذه الدراسة أن هناك فروقا بين عينة الريف والحضر فيما يتعلق بعسر الطمث الاحتقاني ، وإناث الريف أكثر مشكوى من إناث الحضر فيما يتعلق بهذا العرض ، وقد فسر ذلك بأن إناث الحضر أكثر تفتحاً وأكثر دراية بما يتناهن من أعراض احتقانية أو تقلصية ، نتيجة لتدخل العوامل الثقافية والاجتماعية ، والتي قد تفتقر إليها — إلى حد كبير — إناث الريف . وأن ارتباط عسر الطمث الاحتقاني والتقلصى بالعصائية سواء أكان ذلك في عينة الريف أم الحضر هو دليل على أن زيادة أعراض عسر الطمث بنوعيه يتغير تغيراً مصاحباً مع تغير درجة العصائية ، فعلى الرغم من أن الحيض حادث طبيعى وسوى فهو كسر للإيقاع المنتظم لمعظم أيام شهور الحياة ، وتصاحبه تغيرات فيزيولوجية تنعكس على الشخصية وبخاصة الجواب المزاجية أى العصائية .

SUMMARY

220 secondary school girls from village and city completed the Menstrual Symptom Questionnaire (M.S.Q.) translated into Arabic, with its two subscales, i.e., congestive and spasmodic type and The Eysenck Personality Questionnaire. Significant differences were found in congestive dysmenorrhea (village students were higher than city students in this symptom). Whereas, there were no significant differences between both samples in the spasmodic dysmenorrhea scale. Negative significant correlations emerged between congestive and spasmodic dysmenorrhea among both samples. On the other hand, there were negative significant correlations between neuroticism (N) and congestive dysmenorrhea among village students, however, negative significant correlations were found between (N) and spasmodic dysmenorrhea among city students. Principal components analysis was carried out, the extracted factors were similar in both samples, i.e., village and city students. The main finding was as follows: village students complained from the congestive dysmenorrhea more than city students. There was a correlation between dysmenorrhea with its two types and (N) scores, although menstruation is a normal event, it breaks the regular rhythm of most life months, accompanied by physiological changes reflects on personality especially neuroticisms.

المراجع

- ١- أحمد محمد عبد الخالق (١٩٨٠) : استخبارات الشخصية : مقدمة نظرية ومعايير مصرية ، الإسكندرية : دار المعارف .
- ٢- أحمد محمد عبد الخالق (١٩٨٣) : قائمة أعراض الخيض : عرض ودراسة مصرية ، في : أحمد عبد الخالق (محرر) بحوث في السلوك والشخصية ، الإسكندرية : دار المعارف ، المجلد الثالث ، ص ص ١٣-٣٧ .
- ٣- أحمد محمد عبد الخالق ، إعداد (١٩٨٤) : قائمة مسح المخاوف ، وضع : « وولبي ، لايح » ، الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية .
- ٤- أحمد محمد عبد الخالق (١٩٨٧) : الأبعاد الأساسية للشخصية ، الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، الطبعة الرابعة .
- ٥- فؤاد البهي السيد (١٩٥٧) : الجداول الاحصائية لعلم النفس والعلوم الانسانية الأخرى ، القاهرة : دار الفكر العربي .
- ٦- فؤاد البهي السيد (١٩٧٩) : علم النفس الإحصائي وقياس العقل البشري ، القاهرة : دار الفكر العربي .
- ٧- مجدى عبد الله (١٩٨١) : دراسة عاملية لبعد الابطاط وصلته بالتوافق الاجتماعى لدى الجسرين ، رسالة دكتوراه (غير منشورة) ، كلية الآداب ، جامعة الإسكندرية .
- ٨- يمنية بدوى ، فاهد كامل ، أحمد عبد الخالق ، محمد جعفر (١٩٨٣) : العلاقة بين الشخصية وزملة ما قبل الخيض ، في : أحمد عبد الخالق (محرر) : بحوث في السلوك والشخصية ، الإسكندرية : دار المعارف ، المجلد الثالث ، (ص ص ٥٩-٧٣) .

9. Abdel-Khalek, A.M. (1988): The Fear Survey Schedule III and its correlation with personality in Egyptian samples, *Journal of Behaviour Therapy & Experimental Psychiatry*, 19, 113-118.
10. Abdel-Khalek, A.M. (1989): The development and validation of an Arabic form of the STAI: Egyptian results, *Personality and Individual Differences*, 10 (3), 277-285.
11. Abdel-Khalek, A.M. & Eysenck, S.B.G. (1983): A cross-cultural study of personality: Egypt and England, In: A.M. Abdel Khalek (Ed.), *Research in Behaviour and Personality*, Alexandria: Dar Al-Maaref, 3, 215-226.
12. Aberger, E.A., Denney, D.R. & Hutchings, D.F. (1983): Pain sensitivity and coping strategies among dysmenorrheic women: much ado about nothing, *Behaviour Research and Therapy*, 21, 119-127.
13. Asso, D. (1984): *The real menstrual cycle*, London: John Wiley and Sons.
14. Bloom, L. & Shelton, J. (1978): Dysmenorrhea and personality, *Journal of Personality Assessment*, 42, 272-276.
15. Chesney, M.A. & Tasto, D.L. (1975): The development of the Menstrual Symptom Questionnaire, *Behaviour Research and Therapy*, 13, 237-244.
16. Coppen, A. & Kessel, N. (1963): Menstruation and personality, *British Journal of Psychiatry*, 19, 711-721.
17. Dalton, R.A. (1969): *The Menstrual cycle*. New York: Pantheon Books.
18. Dimetrous, E.C. & Didangelos, A.P. (1980): Premenstrual tension and personality, *Personality and Individual Differences*, 1, 300-302.
19. Eysenck, H.J. & Eysenck, S.B.G. (1975): *Manual of the Eysenck Personality Questionnaire (Junior & Adult)*. London: Hodder and Stoughton.
20. Fuchs, F. (1982): Dysmenorrhea and dyspareunia, In: R.C. Friedman: *Behaviour and the menstrual cycle*. New York: Marcel Dekker.

- 21- Gregory, A.J.C. (1957): The menstrual cycle and its disorders in psychiatric patients, *Journal of Psychosomatic Research*, 2, 61.
- 22- Haman, J.O. (1944): Pain threshold in dysmenorrhea, *American Journal of Obstetrics and Gynecology*, 47, 686-691.
- 23- Levitt, E.E. & Lubin, B. (1967): Some personality factors associated with menstrual complaints and menstrual attitudes. *Journal of Psychosomatic Research*, 11, 267-270.
- 24- Mann, E.C. (1963): Primary dysmenorrhea. In: J.V. Meigs & S.H. Sturgis (Ed.) *Progress in gynecology*, New York: Grune and Stratton.
- 25- Mullen, F.G. (1968): The treatment of a case of dysmenorrhea by therapy techniques, *Journal of Nervous and Mental Diseases*, 147, 371-376.
- 26- Rees, L. (1953): The premenstrual tension syndrome and its treatment, *British Medical Journal*, 1, 1014-1016.
- 27- Tasto, D.L. & Chesney, M.A. (1974): Muscle relaxation treatment for primary dysmenorrhea, *Behaviour Therapy*, 5, 664-672.
- 28- Tedford, W.H., Warren, D.E. & Flynn, W.E. (1977): Alteration of shock aversion thresholds during the menstrual cycle, *Perception and Psychophysics*, 21, 193-196.
- 29- Tindall, V.R. (1971): Dysmenorrhea, *British Medical Journal*, 1, 328-331.

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100
101
102
103
104
105
106
107
108
109
110
111
112
113
114
115
116
117
118
119
120
121
122
123
124
125
126
127
128
129
130
131
132
133
134
135
136
137
138
139
140
141
142
143
144
145
146
147
148
149
150
151
152
153
154
155
156
157
158
159
160
161
162
163
164
165
166
167
168
169
170
171
172
173
174
175
176
177
178
179
180
181
182
183
184
185
186
187
188
189
190
191
192
193
194
195
196
197
198
199
200
201
202
203
204
205
206
207
208
209
210
211
212
213
214
215
216
217
218
219
220
221
222
223
224
225
226
227
228
229
230
231
232
233
234
235
236
237
238
239
240
241
242
243
244
245
246
247
248
249
250
251
252
253
254
255
256
257
258
259
260
261
262
263
264
265
266
267
268
269
270
271
272
273
274
275
276
277
278
279
280
281
282
283
284
285
286
287
288
289
290
291
292
293
294
295
296
297
298
299
300
301
302
303
304
305
306
307
308
309
310
311
312
313
314
315
316
317
318
319
320
321
322
323
324
325
326
327
328
329
330
331
332
333
334
335
336
337
338
339
340
341
342
343
344
345
346
347
348
349
350
351
352
353
354
355
356
357
358
359
360
361
362
363
364
365
366
367
368
369
370
371
372
373
374
375
376
377
378
379
380
381
382
383
384
385
386
387
388
389
390
391
392
393
394
395
396
397
398
399
400
401
402
403
404
405
406
407
408
409
410
411
412
413
414
415
416
417
418
419
420
421
422
423
424
425
426
427
428
429
430
431
432
433
434
435
436
437
438
439
440
441
442
443
444
445
446
447
448
449
450
451
452
453
454
455
456
457
458
459
460
461
462
463
464
465
466
467
468
469
470
471
472
473
474
475
476
477
478
479
480
481
482
483
484
485
486
487
488
489
490
491
492
493
494
495
496
497
498
499
500
501
502
503
504
505
506
507
508
509
510
511
512
513
514
515
516
517
518
519
520
521
522
523
524
525
526
527
528
529
530
531
532
533
534
535
536
537
538
539
540
541
542
543
544
545
546
547
548
549
550
551
552
553
554
555
556
557
558
559
560
561
562
563
564
565
566
567
568
569
570
571
572
573
574
575
576
577
578
579
580
581
582
583
584
585
586
587
588
589
590
591
592
593
594
595
596
597
598
599
600
601
602
603
604
605
606
607
608
609
610
611
612
613
614
615
616
617
618
619
620
621
622
623
624
625
626
627
628
629
630
631
632
633
634
635
636
637
638
639
640
641
642
643
644
645
646
647
648
649
650
651
652
653
654
655
656
657
658
659
660
661
662
663
664
665
666
667
668
669
670
671
672
673
674
675
676
677
678
679
680
681
682
683
684
685
686
687
688
689
690
691
692
693
694
695
696
697
698
699
700
701
702
703
704
705
706
707
708
709
710
711
712
713
714
715
716
717
718
719
720
721
722
723
724
725
726
727
728
729
730
731
732
733
734
735
736
737
738
739
740
741
742
743
744
745
746
747
748
749
750
751
752
753
754
755
756
757
758
759
760
761
762
763
764
765
766
767
768
769
770
771
772
773
774
775
776
777
778
779
780
781
782
783
784
785
786
787
788
789
790
791
792
793
794
795
796
797
798
799
800
801
802
803
804
805
806
807
808
809
810
811
812
813
814
815
816
817
818
819
820
821
822
823
824
825
826
827
828
829
830
831
832
833
834
835
836
837
838
839
840
841
842
843
844
845
846
847
848
849
850
851
852
853
854
855
856
857
858
859
860
861
862
863
864
865
866
867
868
869
870
871
872
873
874
875
876
877
878
879
880
881
882
883
884
885
886
887
888
889
890
891
892
893
894
895
896
897
898
899
900
901
902
903
904
905
906
907
908
909
910
911
912
913
914
915
916
917
918
919
920
921
922
923
924
925
926
927
928
929
930
931
932
933
934
935
936
937
938
939
940
941
942
943
944
945
946
947
948
949
950
951
952
953
954
955
956
957
958
959
960
961
962
963
964
965
966
967
968
969
970
971
972
973
974
975
976
977
978
979
980
981
982
983
984
985
986
987
988
989
990
991
992
993
994
995
996
997
998
999
1000

الأمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب
والحركات الاحيائية الدينية — دراسة في الانثروبولوجيا الدينية

دكتور فاروق احمد مصطفى
استاذ مساعد بكلية الآداب
جامعة الاسكندرية

مقدمة :

بدأت معرفتي بالأمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب عندما اشرت اليه في إحدى دراساتي عن الجماعات الدينية في مصر عام ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م في عجلة وذكرت أن هناك فروقا كثيرة بين ما قام به الإمام الشيخ وبين ما تقوم به هذه الجماعات . وكنت قد قرأت كتابا واحدا من مؤلفات الشيخ - رحمه الله - وهو كتاب كشف الشبهات وبعض المراجع الأجنبية الأخرى .

وفي هذه الدراسة اشرت الى ما يعرف في علم الانسان (الانثروبولوجيا) وعلم الاجتماع الديني باسم (الحركات الاجتماعية الدينية) والتي أطلق عليها بعض علماء علم الانسان مصطلح « الحركات الاحيائية » واستخلصت بعض المبادئ الخاصة بهذه الحركات واعتبرتها أساسا للحكم على الجماعات الدينية وعلى ما قام به الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب ووصلت الى نتيجة هامة وهي ان « ما قام به الامام الشيخ يعد بكل المقاييس العلمية والمحركات الاجتماعية حركة اجتماعية دينية احيائية قصد بها العودة مرة أخرى الى الدين الإسلامي الخفيف »^(١) الذي دخل عليه كثير من العادات والتقاليد والعبادات التي بلغت درجة تقديس الأشجار في شبه الجزيرة العربية .

وقد اتاحت لي اعارتي للعمل بكلية العلوم الغربية والاجتماعية بجامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية بالقصيم فرصة الاطلاع على مؤلفات الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب وعلى ما كتب عنه من دراسات وكذلك المؤلفات التاريخية التي عاصرت حياة الشيخ ومنها :

(١) من اطلت هذه الحركات الاحيائية الهندية في السودان ، حركات الكادو في ميلانريا ، التي ظهرت في
في ألام هندا ، مسيطرة عن حومة بعض النقابات من ضائع أجنبية وضد الشفاعة بالحيمة
ومعاريه سيطرة أجنبية عن طلاء ، وذلك احداث نسوية في بره - غيرها . جمع في ذلك
أحمد أم ريده ، نسوية بأوم في خياء الخفيفة . و دراسات نروبولوجية في اجتماع الهي . د .
سليم الشفاعة . ١٩٦٩ . ص ٧٩

— عنوان المجد في تاريخ نجد تأليف المؤرخ الشهير الشيخ عثمان بن عبد الله بشر النجدي .

— روضة الأفكار والأفهام لمؤلفه حال الإمام وتعداد غزوات ذوى الإسلام لتتميم الإمام محمد بن عبد الوهاب ابن غنام الاحسانى والذى حققه الدكتور ناصر الدين الأسد بعنوان تاريخ نجد ونشرته مطبعة المدنى بالقاهرة ، ١٣٨١ هـ / ١٩٦٢ م .

ووجدت نفسى أعود مرة ثانية إلى ما سبق أن كتبت منقحا ومريدا عليه في دراستى الحالية هذه ومقتضرا على الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومبررا وموضحا الجانب الاجتماعى الهام لحركة الإمام الشيخ وما قام به الشيخ نفسه من دور متميز ساعد على نشر حركته الإصلاحية الاحيائية بالتفصيل

وللحقيقة فقد قام كثير من الدارسين والباحثين قبلنا بابرار الجوانب التاريخية والدينية الهامة في حياة الإمام الشيخ . ولكن في هذه الدراسة الاجتماعية فانا نحاول أن نلقى الضوء على الجانب الاجتماعى في حياة الإمام الشيخ وحركته الإصلاحية هذا الجانب الذى لا يقل أهمية بأى حال من الأحوال عن الجوانب الأخرى المتعددة التى أبرزتها الدراسات السابقة مع استخدام أسس وعناصر ووحدة « موفيات » اجتماعية استخدمها بعض علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع لتحكم بها على القادة الدينيين وعلى مؤسسى الحركات الدينية الاحيائية .

والدراسة الحالية تحاول الاجابة عن بعض التساؤلات الكثيرة التى تطرح نفسها وأهمها :

— هل الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب من هؤلاء القادة الدينيين الذين أحدثوا تغييرا كبيرا في مجتمعهم ؟

— هل يعد الإمام الشيخ مؤسسا لحركة دينية كتب الله لها النجاح والابهار والانتشار ؟

— ما هي أهم الصفات الخاصة بالامام الشيخ .. وهل تدخل هذه الصفات فيما يصفه علماء الاجتماع بمقولة (الكارزما) أو القوة الخاصة والالهام الذي يتتبع به القادة الدينيون ؟

— هل لحركة الامام الشيخ الدينية الاحيائية أثر في حركات دينية أخرى ؟
وف اجابتنا عن التساؤلات السابقة وعن كثير من التساؤلات الأخرى نستخدم الموضوعية العلمية التي تطلب من الدارسين والباحثين عدم التحيز للور الذي قام به الشيخ أو التعامل عليه وإنما إبراز الحقائق العلمية المجردة في ضوء نظريات علم الانسان وعلم الاجتماع للحركات الدينية مع استبعادنا لكل الإنكار المسبقة حتى يمكن التوصل الى نتائج دقيقة^(١) .

تتناول هذه الدراسة العناصر الأساسية التالية :

— مفهوم الحركات الاحيائية والمراحل التي تمر بها والنظريات المختلفة التي عالجتها باختصار .

— المناخ الاجتماعي والثقافي الذي نشأ فيه الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب .

— الجانب الاحيائي والاصلاحي في دعوة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب .

— انتشار الحركة الاصلاحية الاحيائية التي قام بها الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب وتأثيرها في حركات احيائية واصلاحية اسلامية اخرى .

— اوجه الشبه والاختلاف بين حركة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب الاحيائية وبين الحركات الاحيائية بمفهومها الاجتماعي .

ارتبطت الحركات الاحيائية بالحركات الدينية بدرجة كبيرة ، الأمر الذى أدى ببعض علماء علم الانسان أن يطلقوا عليها مصطلح الحركات الدينية^(١٢) . كما يطلق على الحركات الاحيائية فى بعض الأحيان فى الكتابات العربية مصطلح « البعث » وهى عبارة عن جهد منظم وإع يضطلع به بعض أفراد المجتمع وذلك بهدف إقامة ثقافة مغايرة للثقافة الحالية تكون أكثر ملاءمة وتعتمد على الماضى وتأخذ منه وتربطه بالحاضر . وتعرض الحركة الاحيائية قديما أخرى وفى كثير من الأحيان يحاوت البعض تشويه صورة الحركات الدينية وإظهارها على غير حقيقتها وينفى على الدارسين المنصفين الموضوعيين رد اعتبار هذه الحركات ووضعها فى المكانة اللائقة بها . كما يحذر الإشارة أن بعث الماضى فى هذه الحركات لا يقف عنده وحده بل تشدد هذه الحركات الحياة والنشاط واليقظة وتستمد من الماضى ما يتلائم مع الحاضر تمام الملاءمة^(١٣) .

ويعرف عالم الإنسان إنتونى والاس A. Wallace الحركات الاحيائية بأنها حركات اجتماعية لها طبيعة دينية تقوم بغرض أحداث اصلاح كلى فى المجتمع^(١٤) . ومن أمثلة هذه الحركات حركة « الكارجو » فى ميلانها والتي ظهرت فى أول الأمر بهدف السيطرة على حمولة السفن والطائرات وبند الثقافة الاجنبية ومعارضة سيطرة الأجانب على البلاد وكذا الحركات الدينية الاسلامية كالحركة النوسية فى ليبيا والتي تعد امتدادا لحركة الإمام محمد بن عبد الوهاب الاحيائية — محل الدراسة — والتي سنحاولها بالتفصيل .

ومن أهم أسباب تسمية هذه الحركات بالحركات الاحيائية ، أنها تعتمد فى قيامها على ما يبذله بعض أعضاء المجتمع من مجهود وإع وعامل ومنظم بهدف خلق الثقافة التى يرضى عنها أعضاء المجتمع كما تهدف إلى الرجوع إلى الماضى ومحاولة احياء المجهود الدينية التى عاشها المجتمع^(١٥) .

ويرجع استخدام المصطلح الى سنة ١٧٩٩ م عندما استخدم لأول مرة عندما قامت حركة اجتماعية تهدف الى توفير الحياة الكريمة لهنود الحمر الذين يسكنون في ولاية نيويورك الأمريكية ، وطبعاً لم يقتصر استخدام المصطلح على أمريكا بل شمل أيضاً آسيا وأفريقيا كما سبق أن أوضحنا^(١) .

وكثيراً ما ارتبطت الحركات الاحيائية الدينية بالحركات الوطنية لأن هذه الحركات كانت تقاوم الاستعمار والتدخل الاجنبى وإن كانت تعتمد على الدين وتعتبره الدافع الأول والحرك والهدف الرئيسى عند بداية قيام الحركات .

وقد حدد علماء الانسان مراحل ثلاثة تمر فيها الحركات الاحيائية نلخصها بإيجاز فيما على .

١- مرحلة ما قبل ظهور الحركة :

وفيها يكون المجتمع راضياً عن الأوضاع الاجتماعية والثقافية الموجودة ثم تبدأ نتيجة زيادة الضغوط في المجتمع أو نتيجة ظهور ثقافة جديدة أو اكتساب وزيادة درجة التباين والاختلاف بين الأفراد ظهور من يعارض الثقافة القائمة وبطالبا بالتغيير .

٢- المرحلة الثانية :

وفي هذه المرحلة يتحدد شكل الحركة وتوضع لها القواعد والنظم الخاصة بها واجراء الاتصالات اللازمة ومحاولة اقناع المعارضين ووضع التنظيم المناسب والذي يساعد على احداث التحول الثقافى .

٣- المرحلة الثالثة :

فهى تحدد انتصار الحركة ووضعها لقواعد غطية لازمة للممارسات والشعائر الدينية وثبات هذه الممارسات^(٢) .

والخطوات الثلاثة السابقة ليست بالضرورة يجب أن تمر بها كل الحركات الاحيائية ولكنها خطوات ومراحل وجد العلماء من واقع دراستهم للحركات الاحيائية حدوثها

سواء تعلقت الحركات الاحيائية بالمجتمعات المتقدمة أو في تاريخ الاديان الكبرى ذاتها مثل الاسلام والمسيحية واليهودية^(١) .

ويرى علماء الاجتماع أن الحركات الاحيائية تمر أيضا بالمراحل الثلاثة ولكن خلال سنوات التكوين الأول للحركات الاحيائية تتخذ الحركات شكل الجماعات الأولية غير الرسمية وتبدأ العملية أساسا بأن يؤثر مؤسس الحركة الدينية في مجموعة من الأفراد الذين يتبعونه ويتأثرون به من خلال الاتصال المباشر باعتباره قائدهم الملهم . ومثل هذا الاتصال يمددهم بالتماسك والتضامن . والجماعة في هذه المرحلة الأولى لا تتعدى دورها عن الاستماع والامتثال الى التعاليم الدينية الجديدة ويحاول المؤسس وضع قواعد تنظيمية للجماعة ولسلوكلها .

أما في المرحلة الثانية : فيتولى خلفاء المؤسس اعطاء تفسيرات واضحة للأمر الأساسية المتصلة بالتنظيم أو المعتقدات ، ويصبح للجماعة تنظيمها الرسمي وإذا ما نجحت الحركة في البقاء . فإن المرحلة الثالثة تتميز بالتوسع والتفرع وبهذا تصبح الحركة أكثر تماسكا وتتخذ أشكالا متعددة^(٢) .

وهناك عدة نظريات وانجهايات فكرية رئيسية تقوم على أساسها الحركات الدينية والاجتماعية نوجزها فيما يلي :

١- نظرية الحرمان المطلق :

وترى أن سبب ظهور الحركات يرجع إلى المستويات المعيشية المنخفضة التي تؤدي الى السخط وعدم الرضا عن الأوضاع الاجتماعية الرئيسية القائمة مما يساعد على ظهور الحركات الاجتماعية ولاعتناق بعض الافكار الدينية .

٢- نظرية الحرمان النسبي :

وتعتبر من النظريات الأكثر قبولا بالنسبة للحركات الاحيائية والوطنية وهذه النظرية لا ترجع ظهور الحركات الاجتماعية الى الضغوط المحلية وإنما ترجعها الى تأثير التباين وتحقيق طموح أفراد المجتمع وبين مستوى المعيشة الواقع في حياتهم .

٣- نظرية اكتساب الثقافة :

وترجع هذه النظرية ظهور الحركات الاحيائية الى الاتصال الثقافي الذى يتم بين شعوب متقدمة وأخرى متخلفة ثقافيا ومحاوله فرض الثقافة المتقدمة على هذه الشعوب .

٤- النظرية التطورية الاجتماعية :

ترجع الحركات الاجتماعية الى التعبير عن الرفض الشعبى ضد الأحوال والظروف الاجتماعية السيئة^(١٣) .

ومما لا شك فيه أن الحركات الدينية تعتمد اعتمادا كبيرا على شخصية مؤسسها وما يتمتع به من جاذبية وقدرة على التعبير والاقناع ، وهذه القدرة تجعل الناس يلتفتون حوله ويطلق علماء الاجتماع على هذه الصفات مصطلح (الكارزما) وهى عبارة عن طاقة ملهمة أو قوى روحية غير عادية دينية تساعد على نشر القيم الجديدة ويستطيع القائد الدينى أن يحقق بهذه القوة دعوته في التغيير وفي ايمان الجماعة بافكاره ومبادئه^(١٤) .

تناولنا في هذا الجزء من الدراسة الحركات الدينية الاحيائية وكيفية ظهورها والمراحل التى تمر بها والخطوات الرئيسية وأبضا شخصية مؤسس الحركة الدينية وما يتمتع به من سمات وصفات خاصة وذلك قبل أن نلقى الضوء على حياة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب والحركة الدينية الاحيائية التى قام بها حتى نستطيع أن نطبق على هذه الحركة المفاهيم والمبادئ الاساسية للحركات الدينية الاحيائية وحتى نستطيع أن نحكم على حركة الشيخ بطريقة موضوعية .

والتساؤل الهام الذى يتبادر الى الذهن هو هل حركة الامام الشيخ حركة احياء وبعث جديد للدين الاسلامى ؟ وما الدور الهام الذى قام به الشيخ في نشر هذه الدعوة ؟ وأثر هذه الحركة الاحيائية في الحركات الاحيائية الأخرى للدين الإسلامى

عند اجابتنا على التساؤلات السابقة وغيرها سنشهد بالدراسات الاجتماعية ودراسات علم الانسان مع مراعاة الظروف الاجتماعية والثقافية التى عاشها الامام الشيخ والتي ظهرت في ظلها حركته الاحيائية .

وإذا ما استعرضنا ما كتبه المؤرخ ابن غنام الاحمسي تلميذ الشيخ محمد بن عبد الوهاب وما كتبه ابن بشر في « تاريخ نجد » فإنهما يشيران بوضوح الى المناخ الاجتماعي والثقافي السائد في شبه الجزيرة العربية قبل ظهور دعوة الامام حيث ذكرا ان القبور والأضرحة والأحجار والأشجار كان يقبل عليها المستعمرون ويعظمونها ، فعلى سبيل المثال لا الحصر نجدهم يزورون قبر زيد بن الخطاب في الجيلة ويدعونه لتفريخ كروبيهم وفي بلدة منفوحة يتسلطون بحمل النخل ، وتذهب النسوة طالبات الزواج وغير ذلك من الامور التي إن دلت على شيء فإنها تدل على فساد المناخ الاجتماعي والثقافي كما ساد أيضا في هذا المناخ الانقسام والصراع بين إمارات متناثرة كثيرة وكانت الحروب المستمرة بينها وحوادث السطو والاعتداء التي لا تحصى .

وفي هذا المناخ الاجتماعي والثقافي ولد الشيخ محمد بن عبد الوهاب في العينة عام ١١١٥ هـ / ١٧٠٣ م . ونشأ الشيخ فيها وقرأ على أبيه وكان كثير المطالعة في التفسير والحديث وكلام العلماء في أصل الإسلام فشرح الله صدره في معرفة التوحيد . وسافر إلى البصرة يريد الشام فلما وصلها جلس يقرأ فيها عند عالم جليل وتجمع عليه الناس في البصرة من رؤسائها وغيرهم فأذوه أشد الأذى ولم يستطع الوصول إلى الشام لضيق نفقته فقصده الشيخ الاحياء ومنها إلى حملاء التي انتقل إليها أبوه في ١١٣٩ هـ وجلس عند أبيه يقرأ عليه وينكر ما يفعل الجهلاء من البدع والشرك في الأقوال والأفعال وأعلن دعوته ثقافته على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتبعه بعض أهل البلد واشتهر بينهم ولما أراد أن يمنع عبيد إحدى القبيلتين بحملاء عن الفساد وينفذ فيه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هم العبيد أن يفتكروا بالشيخ ويقتلوه ليلاً .

فانتقل الشيخ بعدها إلى العينة وعرض على رئيسها التوحيد ونصرة « لا إله إلا

الله ، فوافق وتبعه مجموعات كبيرة وبدأ الشيخ في قطع الاشجار التي كان يعظمها الناس وفي هدم قبة قبر زيد بن الخطاب فعظم أمره وبلغ خبره قائد الاحساء والقطيف فأرسل الى رئيس العينة بأمره بقتل الشيخ والا قطع عنه الأجر الخارج فطلب من الشيخ أن يغادر العينة فغادرها متوجها الى الدرعية حيث علم به خصائص من اهلها ورأوه فقرر لهم التوحيد واستقر في قلوبهم فارادوا ان يخبروا محمد بن سعود حاكمها وبشروا عليه بنصرته لكنهم هابوه فارسلوا الى زوجته وخبيروها بمكانة الشيخ وما يأمر به فوفر في قلبها التوحيد وانجبرت زوجها بمكانة الشيخ وطلبت منه نصرته فقبل قولها ولما تحقق من معرفة التوحيد اشترط على الشيخ الا يغادر الدرعية أن اظهر الله الدعوة ونصرها فوافق الشيخ على ذلك كما طلب منه الا يتدخل فيما يفرضه على اهلها من قانون وقت الثار فوعده الشيخ بخير منه وتحقق له ما قاله الشيخ .

استقر امر الشيخ والدعوة في الدرعية وفصدها وهاجر اليها كثير من الانباع مما امنوا بالدعوة ، وقد كان الشيخ يتمتع بصفات كثيرة وهي الزعامة وموهبة السحدث والقيادة ، ولتحليلنا لهذه الصفات نجد انها صفات وخصائص فريدة لقائد ديني يتمتع بقدرة على اقناع اتباعه وتأكيد حركته الاحيائية ، وهذه الصفات كما اسلفت يطلق عليها الاجتماعيون مصطلح الكارزما^١ ، وهي ترتبط عادة بالدين وبالقيادة الدينيين ، وهذه القدرة الملهمة لا يتمتع بها كثير من القادة في

* ادخل عالم الاجتماع ماكس فيبر M. Weber مصطلح الكارزما Charisma في الدراسات الاجتماعية ليدل به على قوة بعض الأشخاص أو موهبتهم أو قدسيتهم غير العادية . بهذه القوة هي التي تؤهل اصحابها ان يكونوا امثلة لغيرهم من الأفراد كما ان هذه القوة غير العادية هي التي تجعل الأفراد يطيعون اليهم على أنهم مقدسون وممتازون . على نفس ومن ثم فهم أهل العبادة جماعية أو الأحزاب السياسية ثم لأن يكونوا حكاما لاجتماعهم أو شعبا . راجع : ..

فالكارزما ان مجموعة من الصفات أو النواحي الخاصة بعبادة التي يمنحها الله لبعض الأفراد فيصبحون اهلا للقيادة والزعامة وقد حلت عشرات النوف في قيادة الكارزمية فينبغي عدم الخلط والشر أو قادة الإصلاح أو قادة الأحزاب والاشياء أو ترميل ، ومن جهة نصربا أن صفة الكارزما شبيهة في حد كبير مع مصطلح الكرامة التي نعنيها في مجتمعاتنا تحليه على بعض الأدباء والعلماء والعلماء

مبادئ الحياة الأخرى وقد تمتع بها الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب مما ساعد على الالتفاف حوله وكثر مؤيدوه واتباعه نظرا لصفاته الخاصة وبمضا لباطلة دعوته في التوحيد وعدمه الشرك بالله وكفاحه وبضالته ضد الشرك بجميع أشكاله وإنوانه وضد البدع والخرافات والانحطاط الخلقي مما يؤكد قدرته الفائقة وتفوقه الاجتماعي وشخصيته القوية التي كانت تجذب إليها كل من تحدث إليهم الشيخ بحديث التوحيد .

وقد كانت لاقامة الشيخ في الدرعية والسعة أميرها محمد بن سعود الطيبة أكبر الأثر في عيشة الأرض الصالحة للدعوة فقد لبى الدعوة بكل حماس أعضاء جدد فقام الشيخ بتعليمهم مبادئ الدعوة وقد ابلوا بلاء حسنا في سبيل نشرها . وكتب الشيخ أهل ورؤساء البلدان بدعوة التوحيد فمنهم من قبل ومنهم من اتخذ سخرى فأمر الشيخ بالجهاد وحضر اتباعه عليه فامتثلوا وكتب الله للدعوة النصر فانتصرت على خصوم الاسلام وازيلت القباب وقطعت الاشجار وخلصت العبادة لله تعالى ، واخذ الناس يعودون إلى ربهم وخالقهم ففرغ الشيخ بعد ذلك للعبادة وتعليم العلم الى أن توفى في يوم الاثنين آخر شهر شوال سنة ١٢٠٦ هـ / ١٩٧٢ م وله من العمر نحو اثنين وتسعين عاما^(١٥) .

ويؤكد ماكس فيبر في تعريفه عن الكاريزما ان الصاعقة الخلفية هي الركيزة الأساسية التي يعتمد عليها النظام الكاريزمي و قد يصل الأمر الى التضحية من أجل تأدية الرسالة الشخصية الكاريزمية لقاده الإصلاح .يقدر ما يقوم به الشخص الكاريزمي من حوارات الأعداء بقدر ما يستطيع أن يجذب إليه الاتباع ويسطر عليهم فكان التأثير في الاتباع متوقف تماما على قدراته الخائفة التي تفوق قدرة الآخرين .

ويرى تالكوت پارسونز Talcott Parsons أن عملية التحير في بعض المجتمعات الانسانية تحتاج الى أن يقوم بعض الأفراد بدمج هام لأحداث هذه العملية وهذا الدور منوط بالتمائذ الكاريزمي لدى بعض هؤلاء هاما في نشر القيادة وفي السيطرة على التنس الاجتماعي بل قد يمتد تأثيره الى سائر القيم فينظم على الجماعة الانسانية ايدولوجية معينة .

راجع :

Max Weber, The Theory of social and Economic organization ed. by Talcott Parsons, London, H.K. Free Press 1957

Edward Shils "Charisma" in I.E.S.S. Vol 2, pp 386-390.

Talcott Parsons, The Social System, Routledge & Kegan Paul, London 1930

مادامنا بصدد توضيح المناخ الاجتماعى والثقافى فى العصر الذى عاش فيه الامام محمد بن عبد الوهاب فانه يمكننا أن نعقد مماثلة انثروبولوجية^(٣٠) لعصر الامام وللعصر الذى عاش فيه الرسول عليه الصلاة والسلام ونقصد هنا بالمماثلة تحديد أوجه التشابه بين العصرين أو ما يعرف فى علم الانسان بمصطلح التوازى الثقافى ، ويتم المماثلة بين ثقافة العصرين فى أهم النقاط التالية :

الثقافة السائدة فى عهد رسول الله والمناخ الاجتماعى	الثقافة السائدة فى عهد الامام محمد بن عبد الوهاب والمناخ الاجتماعى
١- كانت الاصنام تعبد فى عهده .	انتشرت حياة الجاهلية أيام الامام .
٢- كانت الانسانية فى حاجة ماسة الى الرسول .	ظهر الشيخ فى وقت كانت نجد فى أشد الحاجة الى المصلح .
٣- وفق الله الرسول فى دعوته ونصره .	وفق الله الامام فى احياء دعوة الرسول .
٤- هاجر الرسول من مكة الى المدينة .	هاجر الشيخ من حريملاء الى الدرعية مقتديا برسول الله وبالقراآن الكريم .
٥- الدعوة بالدين والحسنى فى بداية ظهورها .	سار الشيخ على نهج الرسول فى دعوته .
٦- الاخطار الكثيرة التى تعرض لها الرسول من المشركين فى مكة .	تعرض الامام الى كثير من الأذى والاعطار من أجل دعوته الى احياء سنة رسول الله .
٧- ارسل الرسول رسائله الى الملوك يدعوهم الى الاسلام .	اقتدى الامام بالرسول فى ارساله رسائل للأمراء يدعوهم الى التوحيد وعدم الشرك بالله .
٨- الغزوات وخروج الرسول بها .	نادى الامام بالجهاد وخرج مع الأمير محمد بن سعود فى الجهاد .

وهذه المماثلة لا يقصد بها على وجه التحديد والمساواة بين الرسول عليه الصلاة والسلام وبين الإمام الشيخ ، وإنما قصد بها توضيح المنافع الاجتماعية والثقافية للعصرين . فحاشى الله أن يتساوى أحد من البشر مع رسول الله الذي يعد بحق المثل والقُدوة والاسوة الحسنة للمسلمين جميعا .

من العرض الموجز السابق لحياة الإمام محمد بن عبد الوهاب يمكن أن نبرز الجانب الأحيائي في دعوة الإمام . وهذه الدعوة تعتبر من أولى الحركات الأحيائية التي ظهرت في الأمة العربية تعبيرا عن كراهية العرب لمقاسد الدولة العثمانية ومحاولة منهم تحقيق وحدة اسلامية لمواجهة حركة التريك التي حاولتها الدولة العثمانية بالنسبة للحضارة العربية والاسلامية .

وهي تعد بحق من الوجهة الدينية الخالصة حركة احيائية تجديدية سلفية اصلاحية ارتكزت على نفس الدعام التي ارتكزت عليها دعوة الامام ابن تيمية في الرجوع الى الكتاب والسنة في كل شيء، من شئون الحياة واتباع سبيل السلف الصالح في فهم الآيات القرآنية والاحاديث النبوية ومحاربة البدع والمنكرات ولا سيما ما اتخذت مظهر الشرك بالله كاتمسح بالقبور والصلاة عندها وطلب الحاجة منها والاستعانة بغير الله والتبرك بالاشجار والاحجار التي يعتقد فيها العامة أنها قادرة على جلب الخير أو دفع الشر والاهتداء بهدى الرسول حرفيا .

ومما يجدر الاشارة اليه ان رواد الحركات الأحيائية والاصلاحية يتعرضون دائما لألوان من التعذيب والاضطهاد من جانب دوى السلطان فقد تعرض ابن تيمية لألوان من التعذيب والسجن ولما مات في سجنه زاد علوا وتأثرا في الأمة^(١٧) .

كذا نجد الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب يتعرض لصنوف من الابداء والآلام والاستهزاء والسخرية من مدعى العلم ومن رؤساء البلدان وعبيدهم لكن كتب الله لحركته في النهاية النجاح والاستمرار والتأثير في حركات احيائية واصلاحية اخرى سنشير اليها .

ويمكن أن نحدد الملامح الأساسية للدعوة من قول الامام محمد بن عبد الوهاب والتي كسبه ابن غنام في تاريخ نجد ، قال الشيخ : ه اتى هداى بنى الى صراط

مستقيم ديناً قيماً مئة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين ولست والله الحمد أدعو إلى مذهب صوفي أو فقيه أو متكلم أو إمام من الأئمة الذين أعظمهم مثل ابن القيم والذهبي وابن كثير وغيرهم بل أدعو إلى الله وحده لا شريك له وأدعو إلى سنة رسول الله ﷺ^(١٨) ، ويقول أيضاً « مذهبنا في أصول الدين مذهب أهل السنة والجماعة وطريقنا طريقة السلف إذ هي الطريق الأسلم والأعلم والأحكم أخلاقاً لمن قال طريق الخلف أعلم ، وهي أنا نقرأ آيات الصفات وأحاديثها على ظاهرها ونكفل علمها إلى الله تعالى مع اعتقاد حقائقها فإن سالكا وهو من أجل علماء السلف لما سئل عن الاستواء في قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » قال الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة ونعتقد أن الخير والشر كله بمشيئة الله تعالى ولا يكون في ملكه إلا ما أراد فإن العبد لا يقدر على خلق فعاله بل له كسب رتب عليه الثواب فضلاً والعقاب عدلاً . ونحن في الفروع على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، ولا نكر على من قلد أحد الأئمة الأربعة دون غيرهم لعدم ضبط مذاهب الغير كالرافضة ونحوهم ، لا نفرهم ظاهراً على شيء ومن مذاهبهم الفاسدة بل نغيرهم على تقليد أحد الأئمة الأربعة ولا نستحق مرتبة الاجتهاد مطلقاً ، ولا أحد يدعيه . إلا أنا في بعض المسائل إذا صح لنا نص جلي من كتاب أو سنة غير منسوخ أخذنا به .. الخ »^(١٩) .

من النص السابق ونصوص تاريخية لا يتسع المجال لذكرها نستطيع أن نحدد أهداف الدعوة الاحيائية للإمام محمد بن عبد الوهاب فيما يلي :

١- الرجوع بالإسلام إلى ما كان عليه في أيام الرسول والخلفاء والصدور الأول .

٢- الدعوة إلى الاهتمام بالقرآن الكريم باعتباره المصدر الأول للتشريع الإسلامي .

٣- الالتزام بالسنة النبوية في كل ما أتى مجملاً في القرآن الكريم .

٤- اتباع مذهب أهل السنة والجماعة .

٥- تخليص التوحيد عما شابه من شرك .

٦- محاربة البدع والخرافات المتمثلة في عبادة القبور والاستعانة بغير الله وانتقاد الناس من أساليب الجاهلية التي اتخذت تنفسي في المجتمع الإسلامي منذ بداية القرن الثامن الهجري .

٧- فتح باب الاجتهاد في الفروع دون الاصول .

٨- ضرورة القيام بواجب الجهاد واحياء هذه الفريضة التي اصابها الوهن فكانت الحركة الاحيائية للامام ثورة عارمة على الاستعباد والضعف والانحلال الذي وصل اليه العالم الإسلامي^(١١) .

وحركة الامام الاحيائية الاسلامية التوحيدية كان لها أكبر الأثر الواضح والقوى والفعال والمؤثر في تصحيح المسار الفكري في العالم الاسلامي وتنقية الدين الاسلامي مما علق به من الشوائب والخرافات والبدع والخزعبلات والتحكم بالقرآن والسنة باعتبارها القواعد الاساسية للدين الاسلامي والذي يجب أن تسير الامة الاسلامية على هدى هذين التبعين الخالدين ونبد ما يتناقض معها من بدع وضلالات دخلت على الدين في عصور لاحقة للدعوة الاسلامية السابقة لدعوة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب^(١٢) .

وبما لا شك فيه أن الشيخ قد استمد من القوى الروحية الاسلامية زادا ايجابيا واجه به الصعوبات وحركة التريك التي كانت ترمى الى طمس معالم التراث الاسلامي وبما ساعد على تغلغل الاتجاهات الاحيائية لحركة الامام شعور المسلمين واحساسهم بالآثار المدمرة التي لحقت بتراثهم الاسلامي والحضاري بفعل معاول الهدم الاستعماري وحاجتهم الى تلمس العودة الى اغوار قيمهم الاسلامية الاصيلة لارالة ما علاها من صداً أو احتواها من تزييف ومهتان^(١٣) .

وكان الاضطهاد ، الذي تعرضت له حركة الامام الاحيائية والذي قامت به الدولة العثمانية وما صاحب ذلك من شائعات من اعداء الامام وأعداء دعوته اكبر الاثر في انتصار الدعوة وانتشارها وذيوها^(١٤) وهذا يؤكد ما سبق أن ذكرنا ، من ان القائمين بالحركات الاحيائية يتعرضون لكثير من الاضطهاد الذي يعد في

الواقع من العوامل الهامة في نشر دعواتهم وتحقيق الانتصارات المتتالية هذه الحركات .

وليس غريبا أن تواجه حركة الامام بمقاومة عنيفة في أول أمرها لأن ذلك رد فعل طبيعي لمواجهة قوات من المنتفعين والحكام المعاندين الذين جهزوا حملات ظاهريه مستخدمة كل قدرة على الكذب وفتن الاغراء والتضليل واغراء البسطاء والاعضاء المفتونين لمحاولة تشويه الدعوة وخلق جو من الكراهية حول مفاهيمها^{١٢١} . وهذا ما اكدته الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية بالنسبة لمحاولة تشويه الحركات الاحيائية وتشويه سمعة القائمين بها .

وبالرغم من ذلك فقد وجدت الحركة الاحيائية التي قام بها الامام كثير من المنصفين من الدارسين المسلمين والاجانب ، فهذا لوثروب ستودارد يقول في كتابه « حاضر العالم الاسلامي » : « ان الدعوة الوهابية إنما هي دعوة اسلامية خالصة بحجة اغراضها اصلاح الخرق وسج الشبهات أو ابطال الزهام ، ونفس التضاسير المختلفة والتعاليق المتضاربة التي وضعها اربابها في عصور الاسلام الوسطى ودحض البدع وعبادة الاولياء . وعلى الحملة في الرجوع الى الاسلام والاعل به على أوله وأصله ولبابه وجوهره أي أنها الاستمساك بالوحدانية التي أوحى الله بها الى صاحب الرسالة ، صافية والاهتداء والالتئام بالقرآن المنزل مجردا ، وما سوى ذلك فباطل وليس فيه شيء من الاسلام »^{١٢٢} .

لم تسلم دعوة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب من حرب شنها عليها بعض الحكام المحليين وبعض مدعى العلم . وكما أشرت فان اتفاق الدرعية (١١٥٧ هـ) بين الامام وبين أميرها محمد بن سعود كانت بداية مرحلة هامة في تاريخ الدعوة السلفية فقد تعاهدا على اظهار دين الله والجهاد في سبيله وكانت المعاهدة عهدا جديدا لنشر الدعوة وتوحيد المسلمين تحت راية الاسلام وبدأت مرحلة جديدة وهي مرحلة الجهاد ، وأصبحت مدينة الدرعية مركز الحركة الاحيائية التي قام بها الامام الشيخ .

وأصبح من الضروري مواجهة اعداء الحركة حيثما كانوا والقيام بالحملات الحربية للدفاع عنها وافتتاح المجال أمام الراغبين في الانضمام اليها والرجوع الى الحق . وبدأت سلسلة من المعارك الحربية المتصلة وانتصرت كلمة الحق وشهد الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب في أواخر حياته رايات التوحيد خفاقة على معظم اقاليم الجزيرة العربية التي شهدت تمولا خطيرا في حياتها الدينية والسياسية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية تحت لواء الدولة السعودية^(١٢) .

وكان لانتشار الدعوة في جميع أرجاء الجزيرة العربية وكذلك في خارجها عندما سمع بها المسلمون في مواسم الحج وأبدوها وتحمسوا لها وكذلك فليس من باب الصدفة أن جميع حركات الإصلاح التي ظهرت في العالم الاسلامي منذ أواخر القرن الثامن عشر الميلادي وخلال القرن التاسع عشر الميلادي كلها كانت دعوات دينية احيائية واصلاحية. تأثرت بدعوة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية .

وفي هذا الصدد نشير في عجائنا الى بعض هذه الحركات الاحيائية التي ظهرت في العالم الاسلامي والتي تأثرت بدرجة كبيرة بدعوة الامام الشيخ . ففي الهند

ظهرت حركة « الفرائضية » التى أسسها « شريعة الله » فى البنغال سنة ١٨٠٤ م . وقد كان لاقامته الطويلة فى مكة اكبر الأثر فى تعرفه على دعوة الامام الاحيائية ومحاوَلته عند عودته الى الهند نشر مبادئها بين سكان البنغال .

كما وأن دعوة الامام أيضا اثرت فى بعض الحركات السياسية الدينية التى قامت خلال القرن التاسع عشر فى الهند ومن هذه الحركات حركة « السيد احمد » الذى ادى فريضة الحج سنة ١٨٢٢ م واجتمع باتباع الامام الشيخ فى مكة واقتنع بالدعوة ومبادئها واصبح من انصارها واعوانها ونشر دعوته فى البنجاب ودعا المسلمين الى الايمان بمبادئ الاسلام الصحيح وترك البدع والعقائد الأخرى .

وتأثرت دعوة صديق حسن خان مؤسس حركة أهل الحديث فى الهند أيضا بدعوة الامام وكان ذلك طبعيا نظرا لاقامته فى الحجاز^(٢٧) .

أما فى المغرب والجزائر فقد كان للحركة الاحيائية للامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب اكبر الأثر فقام « سيد محمد بن عبد الله » (١٧٥٧-١٧٩٠ م) بكفاحه ضد التصوف المنتشر فى المغرب وسار على نهجه (مولاى سليمان) (١٧٩٢ م / ١٨٢٦ م) والذى أدخل مبادئ دعوة الامام الى مراكش . وقام أبو العباس التيجاني بالدعوة الى ترك البدع والنهى عن زيارة القبور فكثير اتباعه وقامت دعوته بحركة كفاح مسلح ضد فرنسا واسبانيا معا فى الجزائر ومراكش .

ولما جاء الامام السنوسى الى مكة حاجا ومكث يطلب العلم وعاشر اتباع دعوة الامام وتلمذ على علمائها وشيوخها واعتنق مبادئها وعاد الى الجزائر ينشر ويؤسس طريقته الخاصة فى بلاد المغرب وكانت وسيلة فى تنفيذ حركته الدينية الاحيائية هى

^{٢٧} يجب على الشيخ سيد احمد حاد - الذى منح درجة دكتور - موقفه ووجهه السياسى فقد صرح المسلمين فى الاعتماد على أن شاعرا سياسى وأن يشتموا فقط بالتعليم . وعندما حكم بعض المسلمين على الكائنات فى قديم المشرق دافعهم موقف ضد الشك بغيره وقد اعتنق حركته فى عدم شتمه بربان ديمقراطى فى عمل سياسى فقط بضمان قسلة وهذا المثل . كما ان شاعرا « بنعده » من حرد سياسيه وجرم منها لكونه صوبلة حتى سبوا بعد ذلك لغيرهم سياسى

انشاء الزوايا وهى مراكز اجتماعية ودينية اصلاحية وعلمية ومراكز للحكم والادارة وللزراعة والتجارة وللاعداد العسكرية الذى استطاعت النوسية بفضلها أن تقاوم الاستعمار وتعرض المعارك المضارية ضد الاستعمار الايطالى فى برقة^(١) .

وامتد أثر دعوة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب الى السودان ففى غرب السودان ، كان الداعية الشيخ عثمان بن فودى من اتباع الشيخ يحارب البدع الشائعة فى عشيرته ويعمل على تقويض بقايا الوثنية ، وقام بسلسلة من المعارك ضد قبائل الحوصة الوثنية واقام دولة « موكونتر » فى السودان على أساس من مبادئ دعوة الامام وامتدت حدودها الى جميع الاقطار الممتدة من تمبكتو الى بحيرة تشاد^(٢) .

أما فى شمال السودان فظهرت الدعوة المهدية التى أسسها محمد أحمد بن عبد الله وبدأت الدعوة سرا فى جزيرة « أبا » ثم جهر بدعوته وطالب من رجال الدين نصرة المهدية والرجوع الى الكتاب والسنة والعمل بها وكان حريصا على تحرير بلاده من الاستعمار ورفع مستوى السودان الاقتصادى والاجتماعى وبناء مجتمع اسلامى قام على التعاليم التى اقامت المجتمع الاسلامى الأول .

وامتدت آثار دعوة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب الى الشيخ محمد عبده ومدرسته السلفية التى قامت على محاربة البدع وما دخل على العقيدة الاسلامية من فساد وفتح باب الاجتهاد واقام مدرسة فكرية دينية وعلمية وتربوية تتجه لمقاومة الاستعمار نفسه والاهتمام باصلاح اللغة العربية .

وهكذا نرى أن دعوة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب وحركته الاحيائية التى بدأت فى شبه الجزيرة العربية وكان هدفها هو تنقية الاسلام من الشوائب الدخيلة والعودة به الى وضعه ايام الخلفاء الراشدين وكانت أهم مبادئها القضاء على الشرك والدعوة الى التوحيد . هذه الدعوة تترك اكبر الأثر كدعوة سلفية اصلاحية وبوحيدة وكحركة حيائية للدين الاسلامى فى قارنى آسيا وأفريقيا بل استطاعت أن توظف المسلمين وتركز فى روح الجهاد لتحرير اوطانهم من الاستعمار .

في ختام دراستنا عن الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب ودعوته نحدد اوجه التشبه والاختلاف بين الحركة الدينية التي قام بها الامام الشيخ وبين الحركات الاحيائية الدينية بمفهومها الاجتماعي .

فنجد أن أساس قيام الحركات الاحيائية الدينية هو الجهد المنظم الواعي والأخذ من الماضي وعرض قيم جديدة . وكما أوضحنا من قبل فإن ما قام به الامام الشيخ يعد جهداً منظماً واعياً اعتمد الشيخ على دراسته للقرآن الكريم وحفظه وعلى دراسة كتب الفقه وطالع كتب التفسير والحديث ثم انتقل بين العلماء وقام بالاسفار والرحلات واخذ عن علماء السلف وخاصة الامام ابن تيمية وبذلك فإنه قد توفر أحد الشروط اقامة التي تنطبق على قادة الحركات الاحيائية الدينية وهذا الشرط قائم على توفر الجهد المنظم الواعي للقائد الديني الذي يقوم بالحركة الاحيائية وأيضاً اعتماد القائد الديني على الدين وعلى الماضي وعلى المصنوع الذهبية التي مرت بالدين الاسلامي وقام الامام الشيخ بعرض القيم الاسلامية الاصلية التي كادت أن تندثر لولا ما قام به من جهد خارق يفوق الوصف وصدق رسول الله « القائل » أن الله يبعث على رأس كل قرن من يجدد لهذه الامة أمر دينها فهذا الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب يجدد للامة الاسلامية أمر دينها .

والدليل الآخر على الجهد الواعي المنظم للقائد الديني الشيخ الامام محمد بن عبد الوهاب هو اتفاقه مع الأمير الامام محمد بن سعود على نصرة دعوة « لا إله الا الله » ويشارك الاثنان معاً في القيام بالغزوات المنظمة وتنطلق الحركة الدينية الاحيائية من الدرعية وقد تسلحت بالقدرات المعنوية القوية المتمثلة في قوة الامام الشيخ واتباعه كما تسلحت بالقدرات العسكرية متمثلة في قوة الأمير الامام محمد بن سعود وجيشه . ويتفرغ الامام الشيخ بعد ذلك لأمر الدعوة ويترك أمر الجهاد للامام محمد بن سعود واتباعه .

ومن الحركات الاجتماعية التي وضعها علماء علم الانسان للحكم بها على الحركات الاحيائية الدينية نجد الصفات الشخصية للقائمين بأمر هذه الحركات وفي دراستنا نجد أن الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب يتميز بصفات خاصة وقدرة على التعبير والاقناع وقوة خاصة ملهمة يسميها الاجتماعيون « الصفات الكارزمية » هذه الصفات كلها تمتع بها الإمام الشيخ واستطاع بهذه الصفات الخاصة أن يجذب اليه الاتباع وبقوة حجته وقدرته على الاقناع أن يزيد من عددهم وأن يطلق حماسهم من أجل الدفاع عن الدعوة والتصدى لاعدائها .

ومن الأسس الاجتماعية الأخرى التي نستخلصها من دراسة الحركات الاحيائية الدينية نجد أن كثيرا ما تعرض القائمون بهذه الحركات الاجتماعية الدينية للاضطهاد وتشويه دعوتهم ونستطيع أيضا أن نستنتج ذلك من دراستنا لما حدث للإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب فقد تعرض للأذى ولصنوف من الآلام والاستهزاء والسخرية من مدعى العلم ومن رؤساء البلدان وعبيدهم كما تعرض للاضطهاد من الدولة العثمانية وإن دعوته نفسها تعرضت الى تشويه صورتها بين المسلمين على أساس أنها خارجة عن الدين الاسلامي وايضا الى كثير من الشبهات والافتراءات التي أثرت حولها ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر ، شبهة ان الإمام الشيخ ادعى النبوة ، وشبهه انه ادعى الاجتهاد المطلق ، وشبهه ادعاء أنه واتباعه من الخوارج ، وشبهه اتهم الشيخ بأنه يكفر الناس ، وشبهه كراهة الصلاة على النبي ﷺ وشبهه انكار شقاعة الرسول ﷺ وشبهه ان الحركة مذهب جديد أطلق عليه اعداء الدعوة « بالمذهب الوهابي » وقد دافع الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب عن نفسه بالآية الكريمة « سبحانه هذا بيتنا عظيم » كما دافع عن الإمام الشيخ وعن حركته كثير من الباحثين والدارسين المنصفين منهم الكاتب الأمريكي لوثرروب ستودارد في كتابه حاضر العالم الاسلامي والمؤرخ المصري عبد الرحمن الجبرتي في تاريخه عن حوادث عام ١٢١٧ هـ وغيرهم .

أما بالنسبة للحركات الاحيائية الدينية فقد حدد علماء علم الانسان مراحل

ثلاثة تمر بها أى حركة إحيائية وهى مرحلة ما قبل ظهور الحركة والتي نجد فيها ان الأوضاع الاجتماعية والثقافية والجر الاجتماعي والثقافي غير المناسب وبالنسبة أيضا على ما أوضحناه من مناخ اجتماعي عاش فيه الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب نجد أنه كان مناخا غير سليم فالعبادة لا تقدم الى الله بل لغير الله والشرك بالله وعبادة الأوثان كل ذلك دفع الامام الشيخ للثورة على هذا الوضع الاجتماعي غير المناسب وبث دعوته التوحيدية بين الناس ودعاهم الى العودة الى عبادة الله الواحد وعلمهم التوحيد وبذل قصارى جهده في هذه المرحلة الأولى معتمدا على اساليب الاقتناع والقول الحسن .

ثم في المرحلة الثانية من الحركات الإحيائية الدينية نجد أن قادتها يشكلون الحركة ويضعون القواعد المنظمة لها وعند تطبيق ذلك والقياس على حركة لأمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب نجد أنها تتوافق مع مرحلة استقرار الامام الشيخ في الدرعية وتعاونه مع أميرها الامام محمد بن سعود وقيامه بوضع القواعد المنظمة للحركة ووضع كثير من المؤلفات التي بلغت ثمانية عشر مؤلفا منها : كشف الشبهات ، والتوحيد ، وكتاب الكبائر ، وأصول الإيمان وتفسير القرآن وغيرها . أما المرحلة الثالثة من وجهة نظر علماء علم الانسان التي تمر بها الحركة الإحيائية الدينية فإنها مرحلة الانتصار للحركة ووضعها لقواعد منظمة لها ونجد من دراستنا أن حركة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب الإحيائية قدر الله لها الانتصار على أعدائها واستطاعت أن تشر مبادئها في كل شبه الجزيرة العربية ورفعت رايات التوحيد عالية .

وقد يختلف علماء الاجتماع وعلى رأسهم بوتنجهام Nottingham الذين درسوا الحركات الدينية في تحديد المقومات الأساسية للمراحل الثلاثة ، ففي المرحلة الأولى نجد مرحلة تكوين الجماعات الأولية وهذه المرحلة مرت بها أيضا حركة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب الإحيائية ففي بداية الحركة كون الامام جماعات صغيرة من الاتباع الذين صدقوا دعوته وكان إيمانهم — بعد بمناهم

بأنه — بمبادئه قويا وكانت هذه المرحلة هي مرحلة امتثال للتعاليم الدينية والسلوك الديني الذي حدده ووضعه الامام الشيخ لاتباعه .

أما بالنسبة للمرحلة الثانية فيرى علماء الاجتماع أن خلفاء مؤسسى الحركة هم الذين يقودون الحركة من بعده ويضعون التفسيرات والشروح المختلفة .

وهذا ما نجده بعد وفاة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب يتولى ابتأؤه وابناء الامير محمد بن سعود أمر الدعوة ويتكاتف الجميع في شرح الدعوة وتوضيح أهدافها ومراسلة الامراء .

ثم تأتى المرحلة الثالثة وهي مرحلة التوسع والانتشار والفرع وبهذا تصبح الحركة اكثر تماسكا . وتحليلنا لدعوة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب وحركته الاحيائية وتأثيرها في الدعوات الاسلامية الأخرى نجد أن الدعوة محل الدراسة مرت بهذه المرحلة بالفعل عندما التقى اتباع الحركة بالمسلمين الذين كانوا يؤدون مناسك الحج ونشروا بينهم مبادئ الدعوة ثم قام هؤلاء باعادة نشر الدعوة مرة ثانية في اقطارهم سواء في الهند أو في البنجاب أو في سومطرة أو في المغرب والجزائر وليبيا والسودان ومصر وغيرها كما أوضحنا في هذه الدراسة من قبل .

أما بالنسبة لدراسة الاسباب التى تؤدى الى ظهور الحركات الاحيائية فقد حدد علماء علم الاساس أربعة نظريات رئيسية سبق أن تناولناها بإيجاز عند الحديث عن الحركات الاحيائية ونستخلص في دراستنا هذه أنه يمكن أن تطبق إحدى هذه النظريات على حركة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب فالنظرية القائلة بأن أسباب ظهور الحركات الاحيائية ترجع الى رفض وبذ الثقافة القائمة بالفعل نتيجة لانها لا تتفق مع الدين ، هذه النظرية هي أقرب النظريات التى يمكن أن تطبق على حركة الامام الشيخ فقد قامت الحركة لرفض وبذ ثقافة كانت قائمة على البدع والخرافات المتمثلة في عبادة القبور والاستعانة بغير الله وانقاذ الناس من اساليب الجهالة التى أخذت تتفشى في المجتمع الاسلامى وإعادة احياء الدين الاسلامى الخفيف والعودة الى ايام الخلفاء الراشدين ، وكانت لسياحات

الإمام الشيخ وأسفاره واحتكاكه الثقافي ببعض العلماء الذين تعلم على أيديهم وقراءته لكتب الفقه والتفسير والحديث أكبر الأثر في بدورة أهداف حركته الأحيائية الدينية .

الخاتمة

بعد أن استعرضنا أوجه التشابه والاختلاف بين حركة الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب وبين الحركات الأحيائية الدينية بمفهومها الاجتماعي ، وفي ضوء ما قدمنا ، بالنسبة لامتداد الاجتماعي والثقافي في حياة الإمام الشيخ وما برز منه في حركته الأحيائية الدينية وأهدافها وأثرها في الحركات الأحيائية الإصلاحية الإسلامية الأخرى كالسوسنية والمهدية وغيرها نستطيع أن نثبت صحة الحقيقة العلمية التي توصلنا إليها وهي « أن ما قام به الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب يعد بكل المقاييس العلمية والحركات الاجتماعية حركة اجتماعية دينية أحيائية قصد بها إحياء الدين الإسلامي الخفيف والعودة مرة أخرى إلى حياة السلف الصالح » .

الهوامش وأهم المراجع

١ — فاروق مصطفى ، دراسة للعادات والتقاليد الشعبية في مصر ، ١٩٨١ ،
الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ص ٢٢٨ .

٢ — فاروق مصطفى ، البناء الاجتماعي لجماعة دينية في مصر ، دراسة في
الانثروبولوجيا الاجتماعية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠ ،
ص ١٠ .

٣ — Norbeck, F. , Religion in Human Life. Anthropological Views Holt Rinehart and
Winston Inc. N.Y. 1974 p. 55

٤ — معجم العلوم الاجتماعية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٠ م ،
ص ٢٢٨ .

٥ — Wallace, A., "Revetalization Movements" American
Anthropologist, New Series, 1956-58, pp. 261-281.

٦ — Wallace, A., "Nativism and Reviiivalism" In E.S.S. vol. 11 p. 57.

٧ — Linton, R. "Nativistic Movements" in Reader in Comparative
Religion: An Anthropological Approach 2nd ed. by A. Lessa and
Evanz vol. eds. N.J. Harper 1965. pp. 499-566.

٨ — Wallace, A., Op. cit. pp. 75-80.

٩ — Haviland, A., William, Cultural Anthropology Holt Rinehart and
Winston, Inc. N.Y. 1975, p. 32٤

١٠ — الجماعة الأولية هي مجموعة من الأفراد تقوم بينهم علاقات أساسها التفاعل
يطلق عليها مصطلح الجماعة الاجتماعية وتعتمد على علاقات المواجهة
وهذه الجماعات تحقق التضامن وتعاضد على المعايير الأخلاقية وتقوى هذه
المعايير وتعمل على ثبات المجتمع الإنساني وتعتبر الأسرة جماعة أولية رئيسية

بالإضافة إلى وجود جماعات أولية أيضا تتضمن جماعة العمل وجماعة
الأخوة المدرسية وجماعة النادي الخ .

Mitchell Y.D., A dictionary of Sociology Routledge & Kegan Paul,
London, 1968, p. 86.

١- محمد أحمد بيومي ، علم الاجتماع الديني ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨١ ،
ص ٢٨٧ .

١٢- فاروق مصطفى ، دراسة للعادات والتقاليد الشعبية ، مرجع سابق ،
ص ٢٢٩-٢٣٠ .

١٣- محمد أحمد بيومي ، مرجع سابق ، ص ٢٨٦ ، وراجع أيضا :
Shils E., "CHARISM" J.E. S.S. vol. I, pp. 386-390.

١٤- محمد عاطف غيث ، قاموس علم الاجتماع ، الهيئة المصرية العامة
للكتاب ، ١٩٧٢ م ، القاهرة ، ص ٣٢ .

١٥- عثمان عبد الله بن بشر ، عنوان المجلد في تاريخ نجد ، ج ١ ، ج ٢ ،
مطبعة بيروت ١٣٨٧ هـ ، ص ١٦-٢٤ .

وراجع أيضا : ابن غنام الاحبار « روضة الافكار والافهام لمؤتاد
حال الامام وتعداد عزوات ذوى الاسلام » حققه ناصر الدين الأسد ،
مطبعة المدني ، القاهرة ١٣٨١ هـ/ ١٩٦١ م .

١٦- مصطلح مماثله Analogy يستخدم في دراسات علم الانسان وعلم
الطبيعة ويقصد به ضرب من التشابه بين شيئين متماثلين ففى علم الأحياء
يطلق على الأشياء التى تؤدي وظيفة واحدة وإن اختلف اصلها . وفى
اللغة يقال أن لفظين متماثلين إذ أديا معنيين مختلفين فى شيء من التشابه .
وفى علم الانسان (الانثروبولوجيا) والعلوم الاجتماعية يستخدم هذا
المصطلح للدلالة على تطوريين متوازيين فى مجتمعين مختلفين . وهذا هو
التوازن الثقافي أو للدلالة على تشابه موقفين أو تناظرهما .

انظر : حسن معافان ، معجم العلوم الاجتماعية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥ م ، ص ٥٦٥ .

أحمد عبد العمار ، محمد بن عبد الوهاب ، الطبعة الثانية ، مشورات مكتبة العرفان بيروت ، ١٣٢٢ هـ / ١٩٧٩ م ، ص ١٥٢-١٥٨ .

١٧- أحمد الخشاب ، علم الاجتماع الدينى ، مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٧٠ م ، ص ٣٥٩ .

١٨- حسين بن غنام ، تاريخ نجد ، مرجع سابق ص ٢١٥ .

١٩- عبد الرحمن عميرة ، «الشبهات التى اثيرت حول دعوة الامام محمد بن عبد الوهاب» ، بحث اسبوع الشيخ محمد عبد الوهاب ، ج ٢ ، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م ، ص ٤٢ .

٢٠- د. وهبه الزحيلي ، «تأثير الدعوات الإصلاحية الاسلامية بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب» ، بحث اسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، مرجع سابق ، ص ٣٠٣ .

٢١- عبد الفتاح الغنيمى ، «أثر دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب فى غرب أفريقيا» ، بحث اسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، مرجع سابق ، ص ٣٤٦ .

٢٢- أحمد الخشاب ، مرجع سابق ، ص ٣٦٥-٣٦٦ .

٢٣- د. محمد جميل غازى ، مجدد القرن الثانى عشر الهجرى شيخ الاسلام الامام محمد بن عبد الوهاب ، مطبعة المدنى ، القاهرة (بدون تاريخ) ، ص ٦٥-٦٧ .

٢٤- عبد الرحمن بن سليمان الرويشد ، الوهابية حركة الفكر والدولة الاسلامية ، القاهرة ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م ، ص ٣ .

٢٥ — لوثرروب ستودارد ، حاضر العالم الاسلامى ، الترجمة العربية ، الطبعة الرابعة ، ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٣ م ، دار الفكر ، بيروت ، ص ٢٦٤ .

٢٦ — مصطفى مسعد ، « أثر دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في حركة عثمان بن فودى الاصلاحية في غرب افريقيا ، اسبوع بعث الشيخ ، مرجع سابق ، ص ٤٢٦-٤٢٧ . وراجع أيضا : الغزوات في كتاب تاريخ نجد ، ص ٨٩-٩٠ .

٢٧ — د. وهب الزحيلي ، مرجع سابق ، ص ٣٢٣ .

٢٨ — راجع في ذلك :

Evans-Pritchard, E.E., The Sanusi of Cyranca, O.U.P. London 1968.

ووصف المؤلف الزوايا السنوسية وجوانب الحياة اليومية داخلها والحرب التي خاضتها الحركة الموسية مع الاستعمار الايطالى خلال الفترة من سنة ١٩١١ الى سنة ١٩٣٢ م .

٢٩ — مصطفى مسعد ، مرجع سابق ، ص ٤٢٨ ، وما بعدها .

الأسس النظرية لاختراع « رسالة الغفران »
على خشبة المسرح

د. أبو الحسن عبد الحميد سلام
(قسم المسرح — كلية الآداب)

«الأسس النظرية لأخراج» رسالة الغفران»

على المسرح

يحتفى العالم الغربي أياً احتفاء بترانه الأدب والفنى ، ويخرجه أو يعيد عرضه بشتى الطرق ، ويذكر لذلك من الأساليب الفنية أو هو يسخر فنونه الأخرى من أجل إعادة اكتشاف هذا التراث أو لقاء الأضواء الباهرة عليه . فكم من الأعمال المسرحية أو السينمائية قد انطلقت مبدعة من قواعد أدبية شائعة كـ (الالιάة) ، أو كـ (الأوديسيا) ، أو كـ (الكوميديا الإلهية) .

و « رسالة الغفران » ذلك العمل الأدبى الإسلامى الكبير ، لم يأخذ نصيبه — بعد — من الأضواء . فعل الرغم من أن قلم أستاذتنا الدكتورة « عائشة عبد الرحمن » قد كانت من الوعى ، ورفاهة الحس الفنى بحيث تسجل لرسالة الغفران ، قيمتها كعمل مسرحى ، حيث بينت تلك القيمة فى أكثر من مرة عبر كتاباتها المتعددة حول ذلك ، وتوجب ذلك الانتهاء بأعداد نص « الغفران » أعداداً درامياً مسرحياً ، عن طريق حذف بعض الاستطرادات وتقسيم النص حسب ما هو منصوص ، الى مشاهد وفصول ، ووضع أسماء الأشخاص قبل قولها ، ووضع لغة الاشارات والتهنئة المكافية والزمانية وحالات الشخصيات المتباينة بين أقواس .

وعلى الرغم من محاولات بعض رجال المسرح العرب ، لتقديم « رسالة الغفران » فان ذلك لم ينفها حقها ، حيث لم يقدم كل ذلك خدمة اعلامية تتناسب وجلال التعرض وروعة العروض^(١) .

(١) عرضه فى مصر اعرج فؤاد حجازى بمسرح (رسالة جهنم) على مسرح الجانود فى اسبانيا ، وأعددها وعرضها لكاتب التوسى عز الدين خفان فى تونس سنة ١٩٧٥ مع الاستعانة باستطردتها من مسرحه ، حيث جعل الاستطرد - د - . . . حشد عا حسيه مسرحية بمجده غشية مجتلى

ولربما كانت لغتها الصعبة متعذرة على أفهام شباب عصرنا ، ولكن ذلك يسر أمام امكانيات العرض المسرحي أو السينائي ، حيث تعل الصورة المرئية التعبيرية محل الصورة السمعية أحيانا ، وتصححها أو تلائمها في أغلب الأحيان ، الأمر الذى يعد ترجمة فورية للكلمات .

أو قد تكون الاستطرادات التى توقف نمو الحدث الدرامى فتأى به عن طبيعة التكثيف، التى هى الأساس فى لغة الحوار المسرحى سببا حائلا . ولكن لكل هذا علاج أيضا عند التناول التجسدى .

وإذا كانت عناصر العرض المسرحى تعتمد على العورتين التعبيريتين : السمعية والمرئية فى آن واحد ، بما يؤكد دورهما فى التأثير المقتع ، والمتنع ، وبمساعدة عناصر آلية أو حرفية ؛ فإن ذلك قمين بأن يقضى على الزعم بصعوبة فهم لغتها أو إيجاد دلالة معنوية ، معاصرة للغتها .

والأمر بالنسبة للفن السينائي أكثر يسرا ، على أساس أنه فن الصورة التعبيرية البصرية فى المقام الأول . ألا إذا كانت لغتها متعذرة على فنان مسرحى أو سينائي .

فالزعم بأن اللغة متعذرة الفهم ينفيه فهم العامة للأفلام الأجنبية ، وأقبالهم عليها ، مع أن لغتها المنظوفة غير معروفة لهم بالثرة .

ونحن إذ نعرض لموضوع نص له أهمية فنية كبرى تغير من حسابات رجال أدب وعلماء نص مسرحى ونقد أدنى ، كانوا قد نفوا وجود دراما فى الأدب العربى استنادا الى عدم صلاحية شئ منه للتمثيل وإلى عدم وجود دراما . فلقد كان قياسهم اعتمادا على منظور رجل المسرح فى حين أنهم رجال أدب ونقد ، فحكموا على لون أدنى بمقاييس العرض والتناول وليس بمقاييس النص ، ففاتهم أن نص الغفران تأسس على عناصر درامية مسرحية اختلطت بالضرورة بعناصر ملحمية وهو صالح لعرض الذى يعنى فى كل زمان ومكان حق القاصدين على تنفيذ العرض فى اختيار مشاهد وقصود من النص المسرحى ، بحيث يظل مترابطا فى حالة

حذف بعض المشاهد أو العبارات من الحوار ، مع اضافة عناصر العرض المسرحي الماعدة ، بما يتلاءم مع العصر الذى يعرض فيه موضوع النص^(١) .

وبعد أن اتينا من هذا المدخل الذى نراه ضروريا قبل التعرض لموضوع بحثنا ، نعرض للعناصر التى تأمس عليها بحثنا هنا :

وهى تتمثل فيما يلى :

- أولاً : مستويات الفكرة الاساسية التى يبنى عليها النص وتفرعاتها .
- ثانياً : مستويات الصراع فى النص .
- ثالثاً : مستويات الفعل .
- رابعاً : مستويات الشخصوى .
- خامساً : مستويات اللغة .
- سادساً : الامس النظرية لعرض رسالة الغفران على المسرح .

(١) انظر أبو حسن سلامة - القاهرة القديمة والحديثة فى رسالة الغفران - رسالة ماجستير - تخصص
بحكمة كلية الآداب بالاسكندرية ١٩٨٤

أولاً : مستويات الفكرة الأناسية في النص :

يبدأ النص بـ « الجبر الذي نسب إليه جبريل » وهذه البداية تعكس ما بداخل النص ، أو بمعنى آخر يترتب عليها كل ما يطرح كمحتوى . فلأن البشر خطأؤون ، ولأنهم مجبرون على كل ما يصدر عنهم ؛ فانهم غير مسؤولين عن تلك الأخطاء ؛ ومن هنا وجبت المغفرة ، التي تترتب عليها وجود هذا الرهط من الشعراء والأدياء واللعوين وعلماء الكلام في اللجنة الغفرانية التي اكتسبت الرسالة عنوانها ، كنتيجة محتومة بالمنطق الجبري الذي انتحنت به .

وبجربنا هذا بالضرورة إلى التعرض لطبيعة العلاقة بين الدراما وبين معتقد الجبر الإلهي . ول هذا يقول الدكتور عز الدين اسماعيل :

« سبق لي أن أبديت رأبي في أن الحضارات الزراعية كحضارة أوروبا في العصر الوسيط وحضارتنا إلى عهد قريب كانت تؤمن بمسئولية الإنسان عن أعماله وعن خطاياهم على الرغم من إيمانها نظرياً بقوة القدر مما جعل تطور الدراما أمراً صعباً لأن الإيمان بمبدأ الاختيار يقضي في النهاية إلى تحميل الإنسان كافة المسؤولية عن خطاياهم مما يجعله أقرب إلى الوغد أو الشرير منه إلى البطل الذي يستحق العطف » « الدراما لا تتحقق إلا عندما نحس أن خطيئة الحافظة إنما كانت بقوة أكبر منها إلى حد ما دفعها للقوابة »^(١)

وهذا حال شخصيات « الغفران » انطلاقاً من مقدمتها ، فكل من في غفران المعري ، ليسوا مسؤولين عما أحدثوه في دنياهم ؛ من هنا غفر لهم .

وقريب من هذا موقف الدراما الملحمية من معتقد الجبر — الجبر الطبقى الاجتماعي — إذ أن الدراما الملحمية لا تعترف بالخطيئة ، ولكن بالخطأ الذي نشأ عن جبر طبقة ما من طبقات المجتمع لطبقة أخرى أو لأفراد من طبقات أخرى على الخطأ ، الأمر الذي يدعوها ليس إلى العطف عليه ولكن إلى الوعي بأسباب

(١) انظر د. عز الدين اسماعيل — فضاء لاسادي شرح — د. الحكم بعل — الألف ١٠٠

خطته ، ومن ثم عزوفنا عن ممارسة هذا الخطأ ، ونزرع مسبباته الاجتماعية الطبقية^(١) .

وللصراع أسباب متعددة في عالم الفقران ، ذلك لأن الصراع قائم ومتشابك على مستويات .

لآتيا : مستويات الصراع في نص الغفران :

هناك صراع نفسي يعتمل في داخل المؤلف ، على أساس أن الأحداث كلها يعاد تصويرها بوساطته بصفته راويها . وهناك صراع ظاهري تمثله الأحداث التي تجري بين (ابن القارح) وشخص الفقران في الفردوس أو بينه وبين الحبة التي في جنة الحيات ، حيث زاودته عن نفسها ، إذ انقلبت له أنثى ، أو بينه وبين شخص النار ، أو بينه وبين بعض الحيوانات ، أو بين فكرة وأخرى على ألسنة هذا أو ذاك ، أو بين وجدان فردي ووجدان جماعي . من هنا تعددت مستويات الفعل في الأحداث .

لآلتا : مستويات الفعل :

على ذلك فإن الفعل ينقسم إلى عدة مستويات تتمثل في فعل يعاد تجسيده باسترجاع المؤلف — الرواية في الوقت نفسه — لشخص بأفعالها وعلاقاتها ودوافعها. وفي فعل يجسد مباشرة بشخص حاضرين ، أو بفعل متصور من (الرواية) حيث يشكل مرحلة وسيطة سابقة على الفعلين : المعاد تجسيدها أو استحضارها من الماضي بالتشخيص ، والمجد بحضور الشخصية وبفعلها التجسدي المباشر .

رابعاً : مستويات الشخص :

نحن هنا أمام شخصيتين أساسيتين ، وشخصيات يعاد تجسيدها . واحدة مستحضر الأخرى التي تدفع الشخصيات جميعاً إلى الفعل ، وكأن شخصية

(١) نظم زحيد - نظرية صراع الشخصيات - محمد صيف - ورود الاعلام لغوية

الراويّة — أبا العلاء — تتصور شخصية ابن القارح مجسّدة ، وتشخص لها شخصاً فردوسية أو جهنمية لتعامل معها ، على كره من هذه الشخص ، بما يؤكد عدم ملائمة شخصية ابن القارح مع البيئة التي أوجدته فيها شخصية الراويّة (المعري) . وهذا ما يصنع الصراع — تعارض الارادات — وتعارض العادات البشرية — مع البيئة الجديدة — الفردوس . وفي هذا تقول الدكتور بنت الشاطيء « مهما تكن حقيقة ابن القارح ، وصورته في كتب التراجم ، فإنهم أن نعرف ملامح الصورة التي كانت ماثلة في خاطر أبي العلاء وهو يقدم بطل مسرحيته ، ويختار له الدور الذي يلائم شخصيته ويفرضه عليه ، من حيث لم يتوقع »^(١) .

وإذا كانت صفة ابن القارح عند المعري هي : « الشر والعقوق ، والغدر والنفاق » كما تقول د. عائشة ، وأراد المعري تجسيد صورته تلك دون مباشرة ، فيكون من الطبيعي كتابة مقدمة الغفران الدرامية بهذا الأسلوب « فكانت مقدمة الغفران ، رمزاً لشخصيته في وجدان أبي العلاء ، ثم كانت المسرحية التي ألفها معبرة عن ذاته ، كما كان أسلوب اخراجها ملائماً لشخصية البطل »^(٢) ، كما كان تصويره لشخصية ابن القارح منفرداً في خلق صراعات ، وتمهيد ذكريات دينية بين نفوس أهل الجنة ، مما يجعله شخصاً غريباً عن شخص الجنة فكان صفة الشر فيه متأصلة وغير مصرح بها ، بل هي مجسّدة بفعله .

وهذا هو أسلوب المسرح (تشخيص حالة أو موقف أو شخصية أو رمز ، باعادة التجسيد إن لم يكن بالتجسيد الحاضر . وإذا أرى أن المعري قد وضع شخصية ابن القارح في مكان هو ليس ملائماً له : (الجنة) ، فهي جنة أشبه ما تكون بجحيم (سارتر) الذي عبر عنه في مسرحيته الشهيرة (لا مفر) حيث تقول إحدى شخصياتها إن الجحيم هو الآخرون . فابن القارح في جنة الغفران

(١) د. عائشة عبد الرحمن : فرقة جديدة في رسالة المعري . عن مسرحي من تجربتي المعري .

معهد البحوث والدراسات العربية بالقاهرة ١٩٧٠ ، ص ٤٣

(٢) المصدر نفسه ص ٤٧

هو (الآخرون) الذين تحدث عنهم (سارتر) في مسرحيته تلك « . فلا لغة مشتركة بينه وبين أهل الجنة الغفرانية ، ولا ملائمة حياتية أو فكرية . من هنا فهم بالنسبة له (جحيم) وهو بالنسبة لهم كذلك ؛ وذلك قريب من رؤية الدكتور عائشة عبد الرحمن : « ومن الملاحظ اللافتة ، أن أبا العلا في تمثله لعالمه الآخر وانحصاره آياه ، قد صرف عن مسرح الغفران شخوص أحيائه الذين تعلق بهم في حياته وأنس إليهم ، وحزن لفراق الذين سبقوه منهم إلى القبور » .

وهذا في ظننى يؤكد درامية النص ، إذ أن الحدث في الجنة يتعلق بآين القارح وليس بالمعرى فآين القارح هو صاحب الفعل ، وهو محرك الأحداث ، وهو الرابط بينها وبحرهما ، والمعرى ما هو الآ المههد له والمعلق عليها والناقد أحيانا لطبيعة سير الحدث أو الشخصية . فاللغة لغة آين القارح ، والشخصيات الأخرى في داخل الأحداث . وهى لغة المعرى في الرواية السردية المههدة أو المعلقة أو الناقدة .

خامسا : مستويات اللغة :

تنقسم اللغة في نص (الغفران) الى مستويات ثلاث هى : لغة التجسيد وإعادة التجسيد (الحوار) ولغة السرد للتمهيد أو للوصف أو للتعليق أو للنقد . وتلك لغة (صائتة) ، أما المستوى الثالث فتحمله لغة الأيضاح والإرشادات الوصفية (ما يوضح عادة في النص المسرحى بين الأقواس) توضيحا لمكان أو لزمان أو لشيء أو لحركة أو لمناخ أو لجو ، وهو ما قد يأخذ به المخرجون عند الترجمة الحركية على خشبة المسرح أو ما لا يلتفت اليه المخرجون المفسرون عند الإخراج ، ولا تخلو اللغة في نص الغفران من الاستطراد والتطويل والتعقيد . وهذا ضد طبيعة المسرح بالطبع ، حيث تأسست اللغة فيه على السماع لا على القراءة ، أى أنها تكتب كما يقول د. سفيلى الان^(١) (تكتب بالأذن لتسمع بالأذن) ، وهذا هو معنى الحضور المسرحى أى القدرة على الترجمة الشعورية الفورية عن طريق العورتين السمعية والمرئية ارسالا واستقبالا — في آن واحد —

(١) د. سفيلى الان — في المكاتب المسرحية ص ١١ صغرات الحوار . ص ٢٦٣ . دار وحدة مصر ١٩٧٨ ، القاهرة

حتى وإن كان التطويل والتعقيد ضروريين للشخصية على أساس أن هذا التطويل والتعقيد يوضحان طبيعتها غير المرغوب فيها في عالم لا يهتم بتلك القضايا الدنيوية ، ولا مكان فيه ذل للنعيم واللذة بعد صراعات مريرة في الحياة الأولى . فإن المسرح يعتمد التكثيف أسلوباً شأنه شأن الشعر ، ولكن المؤلف بالطبع لم يكن يقصد بها التجسيد على خشبة المسرح — لاتقاء التمثيل على أيامه ، وفق نص مسرحي . على أن « رسالة الغفران » نص تمثلت فيه عناصر النص الدرامي المختلط بعناصر ملحنية^(١) حيث الأحداث تتجاوز ويعاد تجيدها أو طرحها ليرى فيها المثلقي رأياً جديداً ، محتملاً . وحيث الشخصيات نمطية ، وحيث الانسحاق في الزمان وفي المكان ، وحيث صراع الأفكار والمعتقدات ، وحيث اللغة تعتمد على مستوى سردى ، وحيث العقدة واهية ، وحيث وجود مسافة شعرية بين الشخصيات وأفعالها أو بين الأحداث المرسل ، بإعادة التجسيد ، وبين المثلقي عن طريق ابطال مفعول الإيهام في الحدث المعروض .

وتتحقق تلك الثقافة باستطرادات (الراوية — المعرى نفسه) إذ تبعد بالمثلقي عن الموقف الدرامي ؛ فلا يكون هناك اتصال متعاطف بينه وبين أى من الشخصيات ، وخاصة « ابن القارح » .

الأسس النظرية لإخراج رسالة الغفران على المسرح

لأن الأفكار كثيرة في هذا النص ، فلا بد من التحويل على ما هو درامى فيه ، مع وضع أولويات لأهمها .

أولاً : الأسس النظرية في تجسيد فكرة الجبر الإلهي :

تجسيد الأفكار في المسرح عن طريق الصورة السمعية ، وعن طريق الصورة المرئية .

(١) وهو أمر قد أنشأ في بحث لنا بعنوان (عناصر الدرامية والملحنية في رسالة الغفران) محصورة تحت الاسم ، كلية الآداب ، جامعة الإسكندرية

والنص هنا يطرح (فكرة الجبر الإلهي) في سطره الأولى — السطر الأولى — منه — « قد علم الجبر الذي نسب إليه جبريل » .

ولما كان المقصود بالتجسيد الصوتي ، هو خلق صورة صوتية معينة تعبيراً
درامياً مقابلاً للكلام السردى والتشخيصي (كلام الشخصيات : الحوار —
المفاجأة — الجانبية — التمهيد والتعليق بالقول السردى) . وكان المقصود
بالتجسيد المرئي هو خلق صورة حركية معينة تعبيراً درامياً فقد انحصر قياسنا
النظري في الصوتيات وفي المنظورات في النص ، تمهيداً علمياً لتحقيق تجسيده .
الموقف الذي يراد تجسيده : (صوتاً وحركة درامية معينة) :

يبدأ النص بالمؤلف (راوية) . يتضح لي أنه يكتب هذه الرسالة مضطراً .
ذلك لأنه يشك في نوايا (ابن القارح) — الذي هو بطل الرواية — لذلك
بفتتحها بهذه العبارة : « المعري : قد علم الجبر الذي نسب إليه جبريل » .

مهمة الاخراج :

تجسيد هذا الاضطراب والتعبير عنه بالصورة الصوتية الدرامية ، والجمالية ،
وبالصورة الحركية الدرامية والجمالية . ويتحقق ذلك بما يلي :

١ — يكون على ممثل دور أبي العلاء « أظهار حيرته في بداية أمانيه لمفتتح
الرسالة ، بالتعبير الحركي الذي يوحى بعدم الراحة ، بالتأمل ، واستعراض
الكلمات ، والصورة والدلالات ، عن طريق الالهام . وبالتأمل في جلته
الأرضية ، مما يلفت أو يشد انتباه (ناظره) وتلميذه فأننا نرى انعكاس ما
بداخله ظاهراً على وجه تسميته الذي لم يعتد ذلك منه .

وربما ساعد على إبراز ذلك نطق (المعري) لحرف (قد) ثم توقفه برهة عن
مواصلة إصدار صوت يحمل بنية عبارته ، وكأنه يرجعها في داخله قبل التصريح
بها . وهذا ما يجعل تلميذه يميل على قرطاسه بعد أن حفر قلمه ، فيخط
(الحرف) ثم ينقل على حافته منكماً على وجهه في قرطاسه ، وما يلبث هكذا

حتى يفقد الأمل في وصول صوت أستاذه حاملا العبارة الانتاحية التي أعمل فيها فكره ، فيظل القلم ثابتا على مركز بداية الحرف الأول من الكلمة التالية — وهو ما لم يره الجمهور بالقطع إلا في التصوير السينمائي — لـ (قد) في حين يرفع ناظره رويدا نحو شفتي أستاذه انتظارا للكلمة التالية التي تظهر على وجهه أنه استشفها من بين ثنيات وجه أستاذه . ولما يئس من صدورها بصوت أستاذه ، كان عليه إصدار فعل يدفع أستاذه إلى رد فعل : (استكمال جملته) .

٣ — يعيد الناسخ على مسمع أستاذه لفظ (قد) التي سبق أن أملاه أيأها ، ودافعه إلى ذلك حث أستاذه على اكمال املائه واعلامه بأنه انتهى من نسخ ما أملاه أيأه على أساس افتراض قائم على أن (المعرى) أعصى ، ولم ير أن يناسخه قد انتهى من كتابة اللفظ الذي أملاه عليه . من هنا وجب على الناسخ تنبيهه .
دافع الإخراج إلى هذا التصور الافتراضي للتجسيد السابق :

ودافع الإخراج إلى ذلك التكرار : هو ترسيخ تردد (المعرى) في املائه بما يجسد شكه في (ابن القارح) الذي يملئ الرسالة من أجله ، أو هي رد عليه . كما أن للإخراج دافعا آخر أهم ، وهو (حسن الاستهلال) ، ذلك العنصر الهام من عناصر الفن ، حيث يكون هاما للغاية كمعصر جذب ، بما يتركه من انطباع أولي يجذب المثقفي ، ولا ينفقه ، أو هو يهيؤ للذخون الشعوري في عالم الأحداث المعروضة أو الاحاطة العقلية الأولية بمفاتيح الغيب في فكرتها الأساسية التي سوف تظهر لنا مجسدة بعناصر منها المعروض علينا^(١) .

٤ — يكون على (المعرى) إذا : أن يرد على فعل تلميذه بكلماته المخصوص عليها في الحوار . فيقول : (قد علم الخير) .

٥ — ولأن التوكيد عنصر من عناصر الفن ، يستخدم للفت الانتباه إلى أهمية

(١) ويرى - ستاينلانسكي - في هذه الحالة عدم مسخر ، أن الانطباع الأول أهم من تكون حاسمه والانتباه الأول يجلس على معنى أو به انعكاس عن الأدب ، فنسب ذلك حسن . قال الأدباء ويتفق قبله يكون كالمثل : ترجمة د شريف ضاكر . و في لاهل السويدي . سنة ١٩٠٨ . دمشق

قول ، أو فعل ، أو حدث ، أو رمز ، أو شعور ، أو منظر ، أو موقف . ولأن (الجبر) هو اسم (الله) خالق كل شيء ، (ومحصى كل شيء عددا) (خالق الإنسان وفعله) عند (الجبرية) من أهل الكلام ، وأراد المعري هنا أن يضيف على محتوى نصه فكرة الجبرية كمبرر حتمي للغفران ، فقد ظهر المتكلم هنا ، وهو المعري — الرازي — (جبريا) ليؤسس على مقولة أن الإنسان مجبر ومسير حتمية غفران من أنجبه أو سيره لكل ما اقترف في دنياه ، انطلاقا من اسمه (الغفور) . وهذا هو منطق الفكر الذي هو منطق الفعل . ومن هنا بررت — نظريا — حتمية مكان الأحداث التي سوف تصوّر لنا ، وحتمية زمانها : (العالم الآخر) .. بعد الموت ، أو يوم الحساب . وهو أمر وإن كان معلوما من (عنوان النص) إلا أن أهمية تأكيد فكرة (الجبر) هنا لازمة لزوم تأكيد ما يترتب على معتقد (القدورية) 'من غفران الأفعال الخاطئة لمن ألزمه قدره بكل ما فعل منذ ولادته ، وحتى موته .

— ولأن (التكرار) يصلح أداة للتوكيد فقد يكون مناسباً أن يردد بمثل دور التلميذ (الناسخ) جملة (أرى العلاء) نفسها : « قد علم الجبر الذي نسب » .

ولأن (التنويع) عنصر آخر من العناصر الهامة في الفن ، فإن ترديد (الناسخ) لقول : (المعري) لابد وأن يختلف من حيث الأداء الصوتي ليأخذ لونا أدائيا آخر ، يختلف في زمنه عن الزمن الذي استغرقه المعري في أدائها ، فالصوت عند لفظه مرتبط بالفكرة من وراء الكلمات ينسحقها المحدد في الذهن سلفا ، ومن ثم يخرج أسرع من خروجه ترديدا من فم تال لخروجه الأصل ذلك لأن التردد — هنا — شخص آخر ، وله طبيعة أخرى في الأداء ، وفي الأداء ، وفي الدافع (فالناسخ) — هنا — يردد الجملة مصاحبة في لفظها لقلمه . فهو يرسمها بلسانه لفظا مطابقا لرسمه لما بقلمه . وهذه ضرورة تحت التنويع الأدائي للجملة واحدة تقال في زمن تال على زمن قائلها الأول ، تقال على لسان غير لسان صاحبها الذي كانت له طبيعة مختلفة ، ودافع مختلف ومن ثم أداء مختلف .

(١) ليس المقصود هنا إثبات تدوين أقوالهم بأسمائهم من أهل سبل ولكن المقصود هو من يؤمنون بالقد

دافع الإخراج (الخاص) :

هذا بالإضافة إلى دافع فنى خاص بالإخراج ، وهو التغلب على قضية أخرى خاصة بطبيعة لغة المسرح ، التى خلقت من الانسيابية — هنا — فالتركيب النغوى للجملة صعب هنا لعدم تمكن المستمع من إيجاد مقابل دلالى معنى للفظ (الجبر) بالسرعة المطلوبة لعملية الإرسال والاستقبال الآتية فى المسرح ، ذلك لأن اللفظة ليست من ضمن الاستعمالات الخاصة بعصرنا .

وإذا كان تكرار جملة (قد علم الجبر) يعطى للسامع فرصة كافية للتفكير فى مقابل دلالى عصرى لللفظة (الجبر) ؛ فإن ذلك يضعنا أمام إشكالية أخرى تتعلق بالزمن الذى يستغرقه العرض ، ذلك لأن النص يحوى الكثير والكثير من الكلمات التى لا يتهدى إلى معنى لها إلا عن طريق المعاجم ، مثل (حضب ، طمرى ، حماطة ، الناكرة ، الأمود ، الشجاع ، موم ، ملاوة ، الصمر ، خزامى ، ذات أنواط ، اللقبة ، القور ومسيل)^(١) .

ولما كان ذلك المقابل الدلالى والمعنوى للكلمات متعذر على جمهور عصرنا بالسماع ، وكانت لغة المسرح لغة معبرة ، مشتركة بين السماع والرؤية فى آن واحد ، وكان للابتكارات الحديثة فى (السينما) وتكنولوجيا المؤثرات الضوئية والسمعية دورها ؛ فقد باتت فى الامكان التغلب على مشكلة المعنى من وراء ما افتقدت دلالاته من الفاظ النص عبر الاستعانة فى عصرنا الحديث وذلك بإيجاد مقابل مرئى لها ، يداخل فى نسيج الصورة التصويرية ، ويؤكد الموقف الدرامى . فاللدلالة على أن المقصود بالجبر هو (الله) ؛ يمكن استخدام بعض الشرائح « الفيلمية » بحيث تصوّر مناظر من الكون ، تدل على أن كل شيء فى الكون يسير وفق ترتيب لا قدرة لبشر عليه . أم عرض لقطة من (فيلم) يؤكد ذلك المعنى . كما يفعل مثل ذلك وفق ترتيب فنى منسجم ، بمنظور خيالات أو تعاليم

(١) حماسة : شجرة يابسة ألفها جبار ، وبصدا : جبه قبه ، وهي شجرة عو أمانية عو دابة طمرى : حملة ، وتوبه : السدان بلفهاك لأبوه . أى قبه . — الشاذلة : من أحدث خيالات . والشجر من آخرها مع نصف منظره وحضب : دثر الخيالات تصعد

تأوى الى شجرة جافة ، حين يقول (المعري) : « ان فى مسكنى حماطة ، ما كانت قط أفانية ، ولا الناكزة بها غانية » فلو توارى مع قوله لهذه الجملة منظر لشجرة جافة يتسلقها ثعبان خبيث ، ويتبادل هذا المنظر السينمائى مع منظر آخر يصور قلباً بشرياً ، أو توحد لقطة لـ (حماطة) مع حركة من كفه وبطنها للدخول على موضع قلبه لكان المعنى من وراء لفظه للكلمة (حماطة) واضحاً ، بارتباطها مع الجملة التى تليها من حوار : « ثمر من عبة مولاي الشيخ الجليل — كتبت الله عدوة ، وأدام رواجه الى الفضل وغلوه — » . أو أنه يلجأ مع الكلمات المستوحشة الى ترجمة فورية مكتوبة ضمن تصميم المنظور ، مثل حالة الترجمة الفورية بأسفل شاشة العرض السينمائى ، فمثل هذه العناصر الفنية يمكن اللجوء اليها لحل مشكلة اللفظ المهجور ؛ بمقابل تجسدى مرئى ومصاحب للفظ العامض المهجور وهو ما يقابل مهمة الشروح والمواش فى الكتاب المقروء . تقول د. عائشة عبد الرحمن : « وتقدر أن نص الغفران ، من تراث القرن الخامس الهجرى ، وليس من اليسر على قرائه اليوم أن يفهموه ، إلا من كان منهم على علم بتاريخ العربية والاسلام ، مع دراية لغوية عالية .. ومن هنا تبدو الحاجة الى شروح هامشية ، لما هو مظنة الغموض أو الالتباس » (١) .

الرمز والمقابل التجسدى :

للرمز فى المسرح صفة تجسدية مرئية أو مسموعة أو هى تتجسد فى صورة : مرئية ، ومسموعة فى زمن تنقيها . والكلام فى النصف الأول من المقدمة الدرامية عن (القلب) وعن علم الله بما تخفيه القلوب ؛ لذلك لزم عند الاخراج ايجاد مقابل تجسدى للرمز . فالمعري — الراوى — يتحدث فى مقدمة النص الدرامى وهو يحمل رسالته عن القلب فى عدة مواضع متنوعة :

(أ) يرمز الى قلبه بأنه شجرة خضراء — يحب الناس — لا تأوى اليها الحيات ، وان قلبه عامر بحب (ابن القارح) ، اذ يصفه (بالحماطة) التى لم تكن أبداً جافة .

(١) انظر منه من ٦٤ ب

(ب) يصف شوقه لابن القارح : « وإن الحماظة التي في مفرى لجد من الشوق حماظة » فالقلب الذي استقر في جسده يجد حرقه من الشوق إلى ابن القارح .

(ج) ينفي عن قلبه أن يكون ثعبانا ذكرا ، يسكن بين شقوق الجبال ، ومهاوينا ليقطع الطريق على أحد في صيف أو شتاء « وأن في طمرى لحضا ما هو يساكن في الشقاب ، ولا بمستشرف على النقاب ، ما ظهر في شتاء ولا صيف ، ولا مرّ بجميل ولا خيف » .

(د) يصف اصماره لمحبة ابن القارح بما يفوق ما تضمه الأم لولدها سواء أكانت من ذوات السموم أم كانت غير سامة . « يضم من محبة مولاي الشيخ الجليل ، ما لا تضمه للولد أم ، أكان سمها يذكر أم فقد عدها السم » .

(هـ) يصف قلبه بأنه (الأسود) والأسود هو القلب ، وهو الثعبان السام أيضا . والأسود الذي هو قلبه عزيز عليه أكثر مما يعز عنتره على أمة زبينة ، وأكرم عنده وأحق بالإثارة مما ذكر من « أمثلة » .

(و) وقلبه معظم عنده .

(ر) وهذا القلب لا يبرح مولعا بذكر ابن القارح .

(ح) وهو يقرب لابن القارح ما رمز اليه (قلبه) بأمثلة مختلفة ، حيث هو قلب ككل قلوب الناس ، سواء المشترك منهم مثل (الأسود بن معاذ) أو المؤمن مثل (الأسود بن عبد يغوث) .

(ط) يقرب له ذلك حقائق منها أن ما رمز اليه — قلبه — لا يفارق الواحد منا حتى يموت . فلما فارق أبو الأسود الدؤلي في عمره طفرة عين . وهذا اطراء لأبي الأسود الدؤلي في حال راحته أو في حال تعب .

(ى) وهو أيضا (القلب) الذى ألف فراش « سودة بنت زمعة بن ليس »
لدج النسي .

(ك) وقد دخل القبر مع (سودة بن عدى بن زيد) أى مات قلب « سودة
بن عدى » بموته . فهذه أوصاف القلب الإنسانى وحالاته ، وكلها
توحيات كما نرى على شئ واحد .

الدافع الى تعدد الصور فى النص لشيء واحد :

ولربما كان الدافع من وراء تعدد صور القلب الإنسانى ، تغير حالات القلب
الإنسانى مع رغبة (المعرى) فى الإخاح على حالات القلب الإنسانى عن طريق
الرمز (بالقلب) الإنسانى ، بصفته رمزا للمعاطف والمشاعر وتقلباتها . وهذا
يعكس مدى شك المعرى — راويا — فى ابن القارح . والتعرض للدافع —
هنا — هام للغاية ، طلبا لاحاطة الجسد بكل ما يتعلق بالقول أو بالفعل .

لماذا يلبح (المعرى) على هذا المعنى فيكرره أو يتوع عليه ؟

لفهم هذا يتوجب على الجسد اللجوء الى تحليل جملة ما قاله فى صورة متعددة
تلك وتحويله بعد الفهم الى أقرب صورة تجسدية صوتية ومرئية معبرة ومكثفة بما
يلامس ارسان واستقبال آتى .

على اننا نقدم — هنا — مجرد أمثلة تطبيقية تدعم الأساس النظرى للتجسيد
الصوتى فى حالة أو أكثر من حالات الاداء ، التى قد تكون حالة سرد أو تكون
حالة تجسيد أو تكون حالة تشخيص لموقف أو شخصية أو فكرة أو صمت أو
شعور أو رمز أو تكون حالة تجسيد وتشخيص ثم إرتداد الى التجسيد مرة أخرى
عن طريق مستويات الاداء الصوتى .

أساس نظرى وتطبيقاتى لصورة صوتية تمهيدية :

يعتمد التمهيد عن طريق الحوار على كلام شخصية واحدة نبيء لموقف سوف
يتم تصويره أو لشخص أو أكثر سيحدثون حدثا . أو لفكرة أو لشعور سوف

يتجدد . وقد يكون كلامها تعليقاً تلخيصياً على موقف كان قد تم خارج دائرة ما هو معروض على الجمهور لاستحالة ذلك أو لكونه قد تم في مكان ناء أو زمان بعيد أو لكونه غير هام في الحدث ؛ بالقدر الذي يستلزم ضرورة تجيده في مشهد حي . أو تعليقاً نقدياً على مشهد أو شخصية أو موقف أو فكرة أو شعور أو حدث أو فعل قد تم امام الجمهور .

وقد يكون مثل ذلك الكلام للكورس ، ويكون غرضه نقل الاغراض التي طرحها .

المعالجة الصوتية لحوار شخصية درامية :

يهدف التمهيد لمشهد مسرحي :

وتغزل له بمشهد (نزهة في جنة الغفران) :

أبو العلاء (مهدي) : « ثم انه اذام الله تمكينه ، ينظر له حديث شيء كان يسمى النزهة في الدار الثانية فيركب نجيباً من نجيب الجنة ويسير ومعه شيء من طعام الخلود فاذا رأى نجيباً يلعب بين كتاب العنبر رفع صوته متمثلاً بقول البكري : فهذا الحوار بمهد لمشهد ابن القارح على فرسه في الجنة ، يترجم بشعر الأعشى ، واذا يهاتف غير مرئي لأبن القارح يهتف به « وعلى هذا يدور بينهما المشهد أو يجسد برؤسائيهما .

ابن القارح : ليت شعري متى تحب بناك
قبة نحو العديب فالعبيون
محباً ركزة وخير رفاق
وحياقاً وقطعة من نون

هاتف : أتشعر أيها العبد المغفور له ، لمن هذا الشعر ؟

ابن القارح : نعم ، حدثنا أهل ثقافتنا عن أهل ثقافتهم يتوارثون ذلك ككبير عن كبير ، حتى يصلوه بأبي عمرو بن العلاء ، فيرويهِ هم عن أشياخ العرب .. أن هذا فيمون بن قيس بن جندب ..

الماتصف : أنا ذلك الرجل ، من الله على بعد ما صرت من جهنم على شفير ، وبست من المغفرة والتكفير . ٥

ويتدخل الزاوي بالتعليق لايضاح حقيقة تاريخية متعلقة بالأعشى لبيان حالته الماضية التي املت على الناس في زمنه فرض لقب الأعشى عليه ووصف حالته التي انقلب اليها في الجنة بعد أن غفر له :

أبو العلاء : يلتفت إليه الشيخ هاشم مرتاحاً ، فإذا هو بشاب قد صار عشاء معروفاً واغناء ظهره قواماً موصوفاً .

ولئن جعلت أستاذنا هذا التعليق مجرد إرشاد وصفي بما يوضع عادة بين الأقواس لإرشاد إلى الحالة أو إلى الموقف أو إلى الشعور ، أو إلى الظواهر أو البواطن أو الماضي أو المستقبل أو الغائب ، وهو ما قد يأخذ به المخرج أو يهمله ؛ فأنسى أن يجعله كلاماً ، منطوقاً على لسان (أبي العلاء) — راوياً — معلقاً على شخصية الأعشى ، على ماضيها حتى تتضح للمشاهد ما كانت عليها خلقة الأعشى (صفة العشى الليلي) ، واغناء جسمه ليفرق ما بين حالتها قبل أن يغفر لها (في الدنيا) ، وحالتها بعد الغفران :

ابن القارح : أخبرني كيف كان خلاصتك من النار وسلامتك من قيح الشارح ٥

وهنا ينتقل الأداء إلى مستوى آخر ، حيث يصور حالة يسترجع فيها الأعشى مرحلة أو موقفاً مضى ، موقفاً سابقاً على دخوله هنا أو ترتب عليه . . دخوله — هنا — وهو صراعه في الموقف العظيم من أجل حصوله على تصريح لدخول الجنة ، ثم حصوله على مكانه في الجنة ، وعلى هيئته الجديدة — فيها — فهو صراح مسترجع أو يعاد تصويره :

الأعشى : سجنى الزبانية إلى سحر . هربت حلاً في عرصات القيامه
يتلألأ وجهه نلألؤ النمر ، والناس يتفقون به من كل
أوب .

ولكن هذا الاسترجاع يرتقى من حالة الوصف — وصف منظوره المرئ للموقف الـ حالة تشخيص ذلك بمحاولة تصوير ذلك باقتباس أو استعارة صوتية ، تقرب للمتلقى طبيعة ما حدث بالصوت والصورة من خلال وجهة نظر المشتخص (الأعشى) : حيث يشخص صوت (الناس) الذين يهتفون من كل أوب أو ناحية :

« يا محمد يا محمد ، الشماعة الشفاعة ، تمت بكذا ، وامت بكذا » .

فالأعشى يشخص بصوته وشعوره أصواتهم ومشاعرهم وحركتهم التعبيرية ، كما لاحظها ؛ ليعطينا مع ابن القارح انطباعه عن هؤلاء الناس الذين تشقوا بالنبي ^{صلى الله عليه وسلم} . ثم ينتقل : « فصرخت في أيدي الزبانية : يا محمد . فزجرهم على وقال : ما حرمك ؟ قتل ، أنا القاتل :

فإن لها في أهل يرب موعدا	ألا أيهذا السائل أين يمت
ولا من حفى حتى تلاق محمدا	فأليت لا أرى لها من كلاله
تراخى ، وتلقى من فواضله ندا	متى تناخى عند باب بن هاشم
نبي الإله حين أوصى وأشهد	اجدك لم تسمع وصاة محمد
وأبصرت بعد الموت من قد زهدا	إذا أنت لم ترحل بزاد من التقى
وانك لم ترصد لما كان أرسدا	ندمت على أن لا تكون كمثله
ولا تأخذن سهما حديد المقصدا	فأيك والنبات لا تفرئها
عليك حرام ، فانتكحن أو تأتدا	ولا تقررن جارة أن سرها
أغار لعمرى في الهلاد وأجودا	بى يرى ما لا يروى ، وذكره

وقلت لعل :

« وكنت أومن بالله وبأصحاب وأصدق بالبعث وأنا في الجاهلية الجهلاء ، فمن ذلك قولى : ... »

وهو في انتقاله من حالة تشخيصه للناس الذين شاهدتهم يتشمعون بالنبي إلى

حالة تشخيصه لنفسه ، فهو ينتقل من حالة تشخيصه لحالتهم وصوتهم — في حالة من التوحد الصوتي بهم بما يعبر عن وحدة مطلبهم للشفاعة ، الى حالة تشخيص حالته التي حضته عليها حالتهم . ولكنه لكي يمهّد نفسه ادّاليا للانتقال من حالة تشخيصه لهم الى تشخيصه لنفسه ، تمهيدا بيّنا : « فصرخت في أبدي الزبانية » :

وبعد أن مهّد أو فصل بين حالتهم وحالته بصرخ مسترجعا صرخته الأصلية أمام النسي : « يا محمد يا محمد » ، ثم يعلّق « فزجرهم عنّي وقال : » . ثم انه بشخص (وداعة محمد ﷺ وحلمه؛ بنقل قوله : « ما حرمتك ؟ ») تمهّد مقدما لنفسه : « فقلت ، أنا القائل » .

مهمة الاخراج :

١ — توجيه الممثل الى تقسيم الحوار الى مستويات ومراحل أدائية فاصلة بين حالات التجميد أو إعادة التصوير أو التشخيص أو التمهيد أو التعليق الايضاحي أو التعليق النقدي في الصوت وفي الحركة الجسمية ، والدوافع الشعورية .

٢ — اضمفاء عنصر التوزيع لصنع نوع من التشويق والحياة ؛ بدفع القصيدة التي يقولها الأعشى الى (ملحن) ليلحنها أو ليقعها إيقاعا موسيقيا مناسباً .

المنظورات في رسالة الغفران

يختص الحوار غالباً في التعبير عن المسموعات ، على حين يختص التعليق أو التمهيد أو الاخبار أو التوجيه الارشادي الوصفي بالتعبير عن المنظورات .

والمنظورات في (غفران) المعرى كثيرة ومتنوعة ، ومحملة بالانحاءات الابهامية التي يقعد بها تصوير (ما لا عين رأت) :

أبو العلاء : وفي تلك السطور كلم كثير ، كله عند الباري — تقديس — أثير ، فقد غرس لمولاي الشيخ الجليل — ان شاء الله — بذلك الشاء شجر في الجنة لذيقه اجتناء ، كل شجرة منه تأخذ ما بين المشرق الى المغرب بظل غاط ، ليس في الأعين كدات أنواط ، وذات أنواط — كما يعلم — شجرة كانوا يعظمونها في الجاهلية .

والولدان المخلدون في ظلال تلك الشجرة قيام وقعود وبالمغفرة نيلت السعور . يقولون والله القادم على كل عزيز :

الولدان المخلدون : نعم وهذه الشجرة صلة من الله « لعل بن منصور » نفعاً له الى نفع العصور .

أبو العلاء : ونجى في أصول ذلك الشجر أنهار تحتلج من ماء الحيوان والكوكثر بعدها في كل أوان ؛ من شرب منها اللّعة فلا موت ، فد آمن هنالك الفوت وسعد من اللين متخرّقات لا تغير بأن نظول الأوقات . وجعافر من الرحيق المختوم عزّ المقتدر على كل عتوم . تلك هي الزاج الدائمة^(١) .

مهمة الاخراج في تجسيد المنظورات السريالية :

أرى أن الاستعانة بإمكانات عدسة التصوير « السينمائي » .

(١) رسالة الغفران ، حفيد د عائشة عبد الرحمن ، المديف ١٩٧٧ ، القاهرة ، ص ١٢٠ ب

المنظورات السريالية :

— هنا — أمر بالغ الحيوية ، لتصوير مثل هذه الصُّور فائقة الجمال والسحر ، تلك الصور التي لا تنسى إلى عالمنا المعاش ، ترغيباً للمشاهد في تخيلها على أن صاحب تلك الصور التي هي من عمل فنان مصور سينائي يعمل في تناغم مع عمل المخرج ليحقق رؤيته مع صوت ممثل دور (ألى العلاء المعرى) .

فبداية التشخيص عند هذه العبارة التالية من مونولوج (الراوية) ، لكن تصويرها يمكن أن يكون بالصورة الصوتية فقط ، كما يمكن استخدام حيل السينما لتجديد مريثات مناسبة تؤكد ذلك تأكيداً تخيلياً إيهامياً لحالة صعود ابن القارح للسماء وعروجه إليها على سلم من كلماته التي وردت في رسالته إلى المعرى :

« ولعل سبحانه ، قد نصب لسطورها المنجية من اللهب ، معارج من الفضة أو الذهب تخرج بها الملائكة من الأرض الراكبة إلى السماء ، وتكشف سجوف الظنماء ، بدليل الآية : إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه »^(١) .

وفي هذه العبارة السابقة وصف لطبيعة المكان وأوصافه وملحقاته والأضائة فيه وطبيعة المنظر في التصوّر ؛ مما يساعد المخرج والمصوّر على تجسيد الصور التي يمكن أن تصاحب قول الراوى . فالمكان هو السماء ، ثم هو الجنة التي غرس فيها كلام (ابن القارح) فأصبح شجراً محملاً بالثمار التي هي على وشك الاجتناء ، وهو شجر عظيم يظل المكان بظل عظيم ، مع أنه ليس كشجر الجاهلية العربية الذي عرف بـ (ذات أنواط) وهو شجر كان الجاهليون يعلقون فيه تعاويذ باسم نسائهم وبناتهم ؛ عندما يذهبون للحرب أو يسافرون لتجارة ، دليلاً على أنهم قد تركوا نساءهم ومصونات ، فإذا جاء أحدهم ووجد ذلك النوط الذي علّقه على فرع الشجرة قد عث به ؛ فإن ذلك ليكون دليلاً على تمريرها وحياتها له ؛ من ثم فهو يعاقبها مفترضاً سوء تصرفها^(٢) .

(١) ميمه ، ص ١٢٠ .

(٢) هذا مجرد تصوّر وبعض افتراض ، يمكن أن يلجأ إليه المخرج المفسر بالتصوير السينائي المصاحب ، وهو أمر لا يلزم كل من تعرض للنص بالتجسيد التصويري المرفق .

حتى الحركة الحسية ، فيها طبيعة الختمية هنا ، كما تضمنت كلمات الراوى
امكان افتراض حركة جسمية للشخصيات :

أبو العلاء : ويعمد إليها المغترف بكؤوس من العسجد ، وأباريق خلقت من
الزبرجد ينظر منها الناظر الى بدى ما حلم به « أبو الهندي » رحمه
الله . فلقد آثر شراب الغاية ، ورغب في الدنية الدانية^(١) .

وكم على تلك الأنهار من آنية زبرجد مغفور ، وياقوت خلقت على
خلق الفؤور (الضياء) من أصفر وأحمر وأزرق ، يخال أن لمس
أحرق ، كما قال الصوري :

خياله ساطعا وهججه تتأني الدتو الى وهجه

وفي تلك الأنهار أنوار على هيئة الطيور السائحة ، والغاية عن
الماء السائحة فعنها من هو على صور الكراكى ، وآخر على
شكل المكاكى ، وعلى خلق الطواويس وبط ، فبعض في الحاربة
وبعض في الشط يسبح من أنوارها شراب ، كأنه من الرقة شراب
لو جرع جرعة منه الخكمى (أبو نواس) لحكم أنه الفؤور
القدمى . وشهد له كل وصاف الخمر ، من محدث في الزمن ،
وعتيق في الأمر . « اذا كانت هذه النطفة ملكة لا تصلح أن
تكون برعاياها مشبكة »^(٢) .

« ويعارض تلك المدامة أنهار » من غسل مصفى ما كبته
النحل الغادية الى الأنوار ، ولا هو في موم متوار ، ولكن قال
العزير القاد : كس ، فكان بكرمه أعطى الامكان^(٣) .

(١) قصيدته من ١٤٢ ، ١٤٣ ، ص ١٠ ، ١٩٠٧ التعريف

(٢) قصيدته المصنعة

(٣) نفسه ص ١٥٣

إيقاع الكلمات يخلق إيقاع الصور :

تبع الحركة من الحوار ، كما تتبع من الإرشادات ، ومثل هذه الفقرة من حوار المعري — راويا — تلزم المجدد لحركة المشهد وتخلق إيقاعه العام بإيقاع منظورات وصور مؤكدا أو مطابقا لإيقاع الكلمات ومفسرا لرموزها ومعانيها .

أبو العلاء : وإذا من الله تبارك اسمه بوزود تلك الأنهار صاد فيها الوارد سمك حلوه لم ير مثله في ملأه (برهة) ولو بصر به « أحمد بن الحسين » (المتنى) لاحترق الهدية التي اهديت اليه فقال فيها :
أقل ما في أقلها سمك يلعب في بركة من الصل

فأما الأسماك الخمرية فتلعب . فيها أسماك هي على صور السمك بحرية ونهرية وما يسكن منه في العيون النقية ، ويظفر بضروب الثيت المرعية ، إلا أنه من الذهب والفضة وصنوف الجواهر ، المقابلة بالنور الباهر . فإذا مدّ المؤمن يده الى واحدة من ذلك السمك ، شرب من فيها عذبا لوقعت الجرعة منه في البحر الذي لا يستطيع ماءه الشارب ، لحلت منه أسافل وغوارب ، ولصار القسمر (التن) كأنه رائحة خزامى سهل (نبت زهرة طيبة)^(١) .

مستويات الميزانين :

بعد تحليل النص يقسم الى مستويات يوضع لكل منها تصور تخيلي يتم بعد ذلك تنظيمها في صور تجسيدية تعبيرية^(٢) ، وقبل البدء في تنظيم خطوط الميزانين في الغرض المسرحي ينبغي تقسيم النص نفسه الى عدة مستويات .

(١) انفسد عنه ، ص ١٦٨ . لطيفة معها «تحقيق عنه

(٢) LEWIN GOFF "Training the director: can it be done?" (٢)

(International Theatre Information Review-ITIR) - Unesco, I, 10-12, 1980, p. 5-8

ولما كنت قد توصلت الى أن نص (الغفران) قد انقسم الى ثلاثة أقسام رئيسية منها الواقعي ومنها السريالي ومنها الملحمي فأننى عند وضع نظام الخطوط الميزانيسين بنعى تحديد العناصر الملائمة لتجسيد كل مستوى منها مع شرح لأسباب الفجوة الى استخدام هذا العنصر أو ذاك .

١- المستوى الواقعي :

وهو ما يرتبط بمجتمع (الراوى) : (أى العلاء) حيث يقوم برواية الأحداث . وهذا يقتضى من الإخراج أن يتضمن فى خطته بشأن الديكور والملابس نوعى العصر (القرن الخامس الهجرى) بحيث يعبر الديكور وكذلك الملابس والملحقات الخاصة بالحدث وبالشخصية الرئيسية (الراوى) وبالشخصية المقترحة من المخرج وهى تنفيذها الذى يتلقى الأمانى ويدونها فى الرسالة (رسالة الغفران) بحيث تصبح كل منهما شخصية واقعية تتوافق مع هذه الحقيقة التاريخية من دولة العباسيين الثانية فى (معرة النعمان) التابعة لحلب ، حيث منزل (الى العلاء) (الرواية) .

ويتكرر هذا المنظر وهذه الملابس مع كل مشاهد الراوى فى هذا العرض ، ولا شك أن الحركة فى هذه المشاهد تسم بالواقعية .

٢- المستوى السريالي :

وهو قائم فى المشاهد الاستطردية التى يشخّلها الراوى للجنة والنار والموقف العظيم وهى مشاهد تحوى مناظر فائقة الخيال ومن الضرورى بمكان توافق المناظر والملابس والملحقات مع مشاهد الجنة والنار والصراط وحيث ضرورة تجسيد تلك الأماكن بملحقاتها تجسيدا فيه من الخيال الشائق والإيهام الشديد بما يمكن من تصوير الأماكن والازمنة الميتافيزيقية .

والحاجة الى استخدام هذا المستوى فى الميزانيسين ملحة حيث تربو شخصيات (الغفران) على خمسمائة شخصية . وهذا أمر مستحيل توفيره فى عرض مسرحى واحد على خشبة المسرح وكذلك تبدو الحاجة اليه لتصوير نوع الأمكنة

والأزمنة والأجواء نوعاً لا يهين به المنظر المسرحي الذى يواكب البطء حركته ومن قبل ذلك بناءه هذا الى جانب تكاليفه الباهظة والوقت الذى يحتاجه تنفيذ بناء الديكور . وهو أمر نستطيع (الكاميرا السينمائية) توفيره بتصوير مناطق أثرية أو غابات أو حدائق أو نهار أو سموات بما غويها من كائنات عجيبة . كما أن هناك (أعلاما) عالمية مصورة لمناسبات عديدة ويمكن الاستعانة بها أو بشرائح مرئية لمناظر منها تصلح لتجسيد عالم الغفران القردوسى أو الجهنمى .. الخ .

ومثل هذه الحلول تتيح لا شك متابعة الأحداث فى سر ، يقول صلاح أبو سيف : « يتركز البناء السينمائى الى خاصية التابع المستمر للأحداث دفعة واحدة دون توقف » . وفى المسرح وبسبب وحدة المكان يتعين بناء المناظر ، وفى السينما يمكن تصويرها ^(١) .

سريالية البطل فى نص الغفران :

لما كان (المعرى) يؤكد فى تصويره لشخصية بطله (ابن القارح) عدم ملاءمة (ابن القارح) للجنة وعدم ملاءمته للنار والموقف العظيم كذلك . فهو شخص غير متمشى لأى من هذه المستويات الأخروية . ولربما أكدت الكاميرا هذا المفهوم مساعدة للتجسيد المسرحى حيث يمكن عن طريق التصوير إبراز ابن القارح فى صور متعددة قد تبدأ من حيث وجوده على خشبة المسرح فى مشهد من مشاهد الجنة ولكنه سرعان ما يبدو فى أهل الجنة فى الحدث المسرحى غرباً عن هذه الجنة . وكذلك الأمر بالنسبة لأحداث (النار) وأحداث جنات الحيوان والطيور والأشجار والحشرات التى تتحول أمام البطل (ابن القارح) بقدرة قادر الى نساء جميلات شبه عاريات أو من كذلك ولأوضاع راقصة . وهذا بالتأكيد

(١) صلاح أبو سيف - سينما من ... النكبة الثقافية ، عدد المجلة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة

مستحيل التحميد على خشبة المسرح مهما كانت الخيل الا باستخدامات تقنية متقدمة ليست في حوزتنا . مع انها قد تكون موجودة ومستخدمة في المسارح المتقدمة في امريكا وفي أوروبا حيث استخدامات الكمبيوتر والمؤثرات الفنية الخاضعة لنظمه . يقول صلاح ابو سيف : وفي المسرح فان عنصرا واحدا هو الذى يمثل ألا وهو المثل ، أما في السينما فكل الأشياء المرئية ممثلة ، ولابد لمثل الدور هنا من أن يجد طريقه للأداء^(١) المقابر لشخصيات كل مشهد فردوسى أو جهنمى يتواجد فيه حتى يجسد حالة عدم تلاؤمه معهم .

٣- المستوى الملحمى :

على أن هناك مواقف نقدية مقصودة من الكاتب نفسه سواء في التوجيهات المباشرة أو التوجيهات غير حوار (الراوى) وكذلك في بعض العبارات والكلمات غير المفهومة تستلزم لونا من التفرغ الذى هو عمود (المسرح الملحمى) اليريشنى^(٢) وذلك حتى تخفف من شدة الإيهام ولإحلال التفرغ حتى يشعر المتفرج أن هذا مصنوع وليس حقيقى وحتى يقف موقفا نقديا مما يرى أو يسمع بأعمال عقله وهو هدف للمؤلف هنا ايضا، حيث يتخذ المنطق العقل في تناول الظواهر الميتافيزيقية وفي تناول بعض المعتقدات الاخروية في المشاهد التى وردت في كتب الدين وعلى وجه الخصوص في القرآن وجدها نص الغفران الدرامى . ولكى يتجدد ذلك على المسرح بما يوافق طبيعة الكاتب الجدلية تحم استخدام أسلوب التفرغ عن طريق استخدام الشرائع الفيليمية أو اللاتعات أحيانا أو العروض السينمائية والأقنعة وهى وسائل استخدمها المسرح الملحمى والمسرح التسجيل بعده^(٣) .

(١) انظر

Charles Meehan, Acting Believing, "A basic method" second Edition. Holt, Rinehart and Winston, New York.

(٢) Ronald Gray, "Brecht", Cambridge University: The dramatist Press, 1977
Roswitha Mueller, "Book Review-Brecht and His Critics", Theatrespring 1986- vol. XVI, No. 2 (p. 75-67).

(٣) انظر

Joel Schreier, Brecht After Brecht, p. 4 (The same source).
Heiner Müller, To Use Brecht without Criticizing Him is to Betray Him, p. 31-33 (The same source).

كما يمكن استخدام العرائس في تصوير بعض الشخصيات المنقلبة عن حيوانات أو نمايين أو اشجار وكذلك في تصوير الحيوانات والحشرات والاشجار نفسها في الجنة بموتياتها وهذا مما يسهم في تخفيف حدة الابهام وتحقيق عنصر التفریب الذى يسلب الابهام ويحل مشاكل كثيرة في خلق المقابل التجسیدی لبعض الحيوانات والطيور .. الخ التى تنقلب من صورتها المعروفة والمحددة الى صور نساء جيلات راقصات أو مغنيات لابن الفارح بطل هذه المسرحية الاعروية .

خاتمة :

وعلى ما تقدم يتحتم التوفيق بين ثلاثة مناهج فنية لتستخدم في اخراج نص رسالة الغفران على المسرح :

١- منهج الواقعية التاريخية لمشاهد (الراوى) الواقعية استادا الى عصر تاريخى بعينه وهو القرن الخامس الهجرى من حيث الديكور والملابس والملحقات مع محاولة تكشف طبيعة مناسبة للاداء .

٢- منهج السريالية حيث الاغراق في الابهام لتجسيد مشاهد الجنة والنار وما تخبرها من كائنات عجيبة وخرافية لها القدرة على التحول من شجرة الى امرأة ومن حية الى راقصة ومن (أوزة) الى مغنية وعازفة على آلة موسيقية .. الخ .

٣- منهج الملحمية حيث عنصر التفریب أو ابطال الابهام والدعوة للوقوف موقفا نقديا مما يعرض بما يوافق المنطق العقلى الجدلى ، أى بصيغ المشاهد السريالية بصيغة عقلية مقبولة لعصرنا وذلك بالتعقيب النقدى عليها سواء بالسردي على لسان الراوى أو بعنصر فنى آخر كالعرائس أو الاقنعة أو شرائع السينما .

ولا يتبقى الا تنظيم ذلك كله وفق كل مستوى تمهيدا للمرحلة التنفيذية وهى الانتاج .

وبعد فهذا مجرد تصور نظري ، حاولت فيه ثقت نظر رجال المسرح والسبب والتليفزيون الى قيمة عمل عظيم هو (نص رسالة الغفران) للمعري ، وهو الحاج فنان مسرحي قبل أن يكون الحاج باحث أكاديمي ، واجد فواصف ، ولقد وجدت مثلما وجدت أستاذي د. عائشة عبد الرحمن ، أن (الغفران) مسرحية ، وأردت تأكيد بحثها بوضع منهج نظري لتجسيد تلك المسرحية على خشبة المسرح ، على الرغم من أن بعض فناني المسرح قد تناولوها نصا وعرضا مسرحيا في مصر وفي تونس من قبل .^(١)

واني اذ انبى هذا البحث أتوجه بالشكر العميق الى من فتح باب البحث بنظرة معاصرة الى أدب القدماء متمثلا في رسالتي المعري (الغفران) و (الصاهل) الى الأستاذة الدكتورة/ عائشة عبد الرحمن ، أتوجه بالشكر والعرفان

د. أبو الحسن عبد الحميد سلام

قسم المسرح — كلية الآداب — جامعة الاسكندرية

الاسكندرية في ١٩٨٧/٢/٢١

(١) وعلى ذلك فإن هذه الدراسة بحث في دراسة الأخراج المسرحي ، و حين كانت رسالتي لتماجستير ، بحث التي نشرت فيها هنا بحثا في الأدب المسرحي ولا يشابه بين الدراستين لأنه عند الأخراج المسرحي — موضوع دراستي هذه — يختلف عن علم الأدب المسرحي — موضوع دراستي السابقة

تت المصادر والمراجع :

- ١ — ابو العلاء المعرى — رسالة الغفران — تحقيق د. عائشة عبد الرحمن ، ط ٦ ، دار المعارف ، القاهرة عام ١٩٧٧ .
- ٢ — ابو العلاء المعرى — رسالة الغفران — نص مسرحى من القرن الخامس الهجرى ، اعدته د. عائشة عبد الرحمن ، معهد البحوث والدراسات العربية سنة ١٩٧٠ ، القاهرة .

المراجع العربية :

- ١ — ابو الحسن سلام :، الظاهرة الدرامية والملحمية في رسالة الغفران ، مخطوط ماجستير بمكتبة كنية الآداب — جامعة الاسكندرية ، الاسكندرية ١٩٨٤ .
- ٢ — الكسندر دين : أسس الاخراج المسرحى ، ترجمة سعدية غنيم ، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٧ .
- ٣ — ريتول بريشت : نظرية المسرح الملحمى ، ترجمة د. جميل نصيف ، وزارة الاعلام العراقية .
- ٤ — روجرز بسفيلد (الابن) : فن الكتاب المسرحى ، دار نهضة مصر ، القاهرة سنة ١٩٧٨ .
- ٥ — سعد اردش : المخرج في المسرح المعاصر ، سلسلة عالم المعرفة الكويتية ١٩٨٧ .
- ٦ — صلاح ابو سيف : السينما فن ، سلسلة كتابك ، العدد ٢١ ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٧ .

- ٧ — عز الدين اسماعيل : قضايا الانسكاف في المسرح المعاصر ، سلسلة الالف كتاب ، عدد ٤١٢ ، الناشر دار الفكر العربى ، القاهرة بدون تاريخ .
- ٨ — عل الراعى : المسرح في الوطن العربى ، سلسلة عالم المعرفة الكويتية ١٩٧٦ .
- ٩ — فلسطين ستانيسلافسكى : اعداد الدور المسرحى ، ترجمة د. شريف شاكر ، وزارة الاعلام السورية سنة ١٩٨٠ ، دمشق .
- ١٠ — كارل التزويرث : الاعراج المسرحى ، ترجمة أمين سلامة ، الانجلو المصرية .
- ١١ — هيننج نيلمز : الاعراج المسرحى ، ترجمة أمين سلامة ، الانجلو المصرية .
- ١٢ — سلسلة مجلات المسرح المصرية ، الاصدار الثانى بدءا من ١٩٦٤ ، القاهرة .

المراجع الأجنبية :

- 1- Charles Megaw, **Acting Believing**, Second Edition, Holt, Rinehart and Winston. New York.
- 2- Heiner Muller, "To Use Brecht without Criticizing Him is to Betray Him", **Theatre**, spring, 1986, Vol. Xvll. No. 2.
- 3- Joel Schechter, "Brecht After Brecht"
- 4- Lewin Gofe, "Training The Director Can it Be Done?" (**International Theatre Information. Revue-ITI**), Unesco, 1, Rue Miollis, 3/1980.
- 5- Ronald Gray, **Brecht**- Cambridge University, The Dramatist press, 1977.
- 6- Roswitha Mueller, "Book Review-Brecht and His Critics", **Theatre-Spring**, 1986. Vol. Xvll. No., 2

**BULLETIN
OF THE FACULTY OF ARTS**

BULLETIN OF THE FACULTY OF ARTS



**Vol. XXXVII
1989**

All requests for copies of this Bulletin should be made to the Librarian
of the Faculty of Arts, Alexandria University, Sbatby, Alexandria ✓
Communications regarding contributions should be addressed to:

Editing Board of the Bulletin

**TECHNICAL DEPARTMENT
FACULTY OF ARTS**

A Yearly Bulletin

Head of the Editorial Board

Prof. Dr. O.A.A. Omar

Editor-in-Chief

Prof. Dr. M.K. El Zokah

Editorial Board

Ahdou Aly Ibrahim El Ragihi

Mohamed H. Heliel

Prof. Dr. N.M. Abdallah

Prof. Dr. E.M. Salem

Prof. Dr. F.M. Ahmed

Prof. Dr. H.S. El Sharkawy

Prof. Dr. A.A. Galaby

Prof. Dr. A.M. Essawy

Prof. Dr. A.S. Mahmoud

Prof. Dr. F.A. Moustafa

Secretary

Prof. Dr. O.S. Mowafy

Prof. Dr. O.A. Abd El Khalek

Mr. Sh. E. El-Enany

Correspondence and research papers should be sent to the

Vice-Dean of Higher Studies,

Faculty of Arts, Shatby.

Alexandria, Egypt.

Tel.: 4935735-4935737

Tlx.: 54467 UNIVY UN

1	Problems involved in the production of english consonant clusters by Egyptian learners of english	Dr. Heba Labib Ahmed Khalil	9
2	La ciudad Islamica en Espanay andalucia		25
3	Light & darkness: a dramatic suspense in Oedipus Tyrannus	Dr. Fouad S. Ali	57
4	The rigorism of Aristotle in his Poetics fact of Fiction? A reply	Dr. Fouad S. Ali	73

**PROBLEMS INVOLVED IN THE PRODUCTION OF
ENGLISH
CONSONANT CLUSTERS BY EGYPTIAN LEARNERS
OF ENGLISH**

By

HEBA TABIB AHMED KHALEL (Ph.D)
Department of English Language & Literature
Faculty of Arts
University of Alexandria

1989

Problems Involved In The Production Of English Consonant Clusters By Egyptian Learners Of English

Introduction:

The problems of teaching pronunciation, and the importance of training in phonetics, become especially evident if we consider teaching the pronunciation of English consonant clusters to Egyptian learners.

Egyptian learners tend to substitute familiar patterns from their native language for an unfamiliar pattern in English, thus distorting the structure of the language.

Their mispronunciation of English consonant clusters results in phonetic problems: namely a foreign accent (Egyptian English), and even in phonemic problems, in cases where the mispronunciation of words causes ambiguity of meaning. Thus, the area of consonant clusters may be regarded as one of the most important, as well as the most difficult, areas of teaching English pronunciation.

In this paper, we will attempt to draw a brief comparison between English and Arabic consonant clusters, and consider the implications of such a comparison for the teaching of English consonant clusters to Egyptian learners, thus translating certain theoretical and abstract issues into actual implementation and practice.

Arabic and English make use of different types of syllable structure.

In Arabic there are five syllable patterns. In their representation C stands for any consonant, V for any short vowel and V: for any long vowel. The five patterns are as follows:

1. CV
2. CVC
3. CV: (e.g. *qad*)
4. CV:C
5. CVCC

On the other hand, English has a larger variety of syllable patterns. The formula for English syllable structure in a simple form is:

$C_{0-3}V$

$-C_{0-4}$

The figures here indicate possibilities, in terms of number of elements, for a particular place in the syllable structure. Thus, C_{0-3} means that there can be anything from no to three C elements in place 1 of the syllable.

As the formula indicates, the main difference between Arabic and English lies in the size of the consonant sequences and in the structural place where they are permitted. If we take C to stand for any consonant we can present the permissible sequence in the two languages as follows:

	Initial	Medial	Final
Arabic:	C	C CC	C CC
English:	C CC CCC	C CC CCC CCCCCCC	C CC CCC CCCC

Initial here means at the beginning of a word. Medial means between vowels and without any open transition. Final means at the end of a word. For English it means before open transition, for Arabic it means only before pause since before open transition Arabic cannot have more than one consonant.

A comparison between the possible sequences of consonants in English and Arabic reveals the following facts:

- 1- English has as many as four consonants in close transition and as many as six or seven (C.F. Hockett, *Manual of Phonology* Baltimore, 1955, p. 63) with intervening juncture.
- 2- Arabic has no sequences of more than two consonants whether in close transition or with intervening juncture.

Consonant Sequences In Arabic:

From the table above, we see that in Arabic only single consonants occur initially e.g. / Katab / "he wrote".

Medially, both single or two consonants occur:

- e.g. /makla/ "a hook"
- /maklaʃ/ "a desk"

Finally, single or two consonants occur:

- e.g. /balad/ "a country"
- /burg/ "a tower"

Junctural Sequences:

These are usually a combination of single final and single initial consonants. Clusters of more than two consonants do not occur in close transition.

- e.g. /ʔana } } if/ "I dry" /wi } } i/ "my face".
- /ʔana } } ifwi } } i// "I dry my face"

- 1- When a consonant suffix is added to a segment ending in two consonants, a short vowel is inserted between the final compound consonant and the consonant of the suffix. e.g. /"} ams/sun"/na/suffix meaning "our". } amsina. "our sun".
- 2- When a final compound consonant cluster occurs before an initial consonant across juncture without pause an epenthetic vowel occurs and separates the final compound consonant from the initial one, thus, not permitting a sequence of three consonants to occur.

e.g. /na } } ift/"I dried"/wi } } i/"my face" becomes /na } } ifte-wi } } i/

Consonant Sequences In English:

English has from one to three consonants initially:

sin spot splash

It has from one to four consonants medially and finally:

Medial	Final
family	pin
seldom	band
boulster	bands
constraint	texts

It has as many as seven consonants with juncture e.g. /glimpst
stri:mz/ "glimpsed streams".

From the description above it is clear that the Arabic-speaking student will have difficulties with:

- 1- English initial consonants of more than two members.
- 2- Medial sequences of more than two consonants in close transition or with intervening juncture.
- 3- Final sequences of more than two consonants.

The Arabic-speaking tends to transfer his native sound syllable structure to English, thus using a cluster breaker or an intrusive vowel whenever he meets a consonant sequence that is not permitted in his mother tongue.

Comparison Between The Sound Sequences Of English And Arabic

The following comparison will be divided into four parts. In each part the various sequences of English that can play the designated role in the syllable will be compared with the various sound sequences of Arabic that can play the same role. In cases where English sound sequences may play a role in the syllable that Arabic sequences may not, the pronunciation errors that the Arabic-speaking student of English has been observed to make are discussed.

1- Initial Clusters:

(A) Clusters Of Two Members:

They consist either of:

- i) a consonant + / l / , / r / , / j / or / w /.
- or ii) / s / + a consonant.

1 a. Consonant + /l/

/pl/	play
/kl/	climb
/bl/	black
/gl/	glow
/fl/	glow
/fl/	flow
/sl/	slow

b. Consonant + /r/

/pr/	prove
/tr/	tree
/kr/	crime
/br/	bread
/dr/	drive
/gr/	grew
/fr/	fry
/θr/	three
/ʃr/	shred

c. Consonant + /j/

/pj/	pure	/nj/	news
/tj/	tune	/sj/	sue
/kj/	cure	/vj/	view
/bj/	beauty	/lj/	lewd
/dj/	due	/hj/	hue
/mj/	music	/fj/	few

d. + -w-

/tw/	twin
/kw/	queen
/dw/	dwelt
/θw/	thwart
/sw/	sweet

ii) /s/ + Consonant

/sp/	spot
/st/	star
/sk/	school
/sm/	smell
/sn/	snare
/sf/	sphere

Although the speaker of Arabic does not have initial CC in Arabic, in practice he has very little difficulty with English CC. This may be attributed to the fact that Egyptian colloquial Arabic occasionally shows in-

initial clusters of two consonants in loan words, e.g. /grɪnɪtʃ/ "Greenwich", /bra:və/ "well done" and /trʌŋk/ "a trunk call".

He will have troubles with the clusters containing /p/ , /θ/ and /s/.

e.g. 1. "prove": he will substitute his native /b/ for the /p/ in the English cluster /pr/.

2- "three": he will substitute his native /s/ for the /θ/ in the English cluster /θr/.

In both cases he will not break the cluster with any intervening vowel. As for clusters containing /s/ + consonant, he will add /ʔi/ before the initial cluster. "sport", for instance, will be pronounced /ʔisport/. This is a common pattern in Arabic in the words /ʔistanna/ "wait" and /ʔisʔal/ "ask" which the learner transfers to English.

Implications For Teaching:

Only consonant clusters containing /s/ + consonant should be specifically drilled since all the other initial clusters do not constitute any difficulty. As for the clusters containing /p/ , /θ/ where substitution occurs, they will be drilled when the individual consonants /p/ and /θ/ are being dealt with.

(B) Clusters Of Three Members:

These clusters consist of /s/ + one of the voiceless plosives + /l/ , /r/ , /j/ or /w/.

/spl/	split
/spr/	spread
/str/	street
/skr/	screw
/stj/	stew
/skw/	square

All these three-element consonant clusters present problems to the learner who will break up the cluster by inserting /ʔ/ + a short vowel i.e. /i/ after it at the beginning of the initial cluster.

Implications:

All initial consonant clusters of three members should be drilled.

II- Final Clusters:

(A) Clusters Of Two Consonants:

The majority of these clusters in English end in /d/ , /t/ , /z/ or /s/ and often result from the addition of the suffixes spelled "d" or "ed" and "s" or "es" to words ending in a single final consonant.

The suffix spelled d/ed forms the regular past and past participle of verbs. There are two suffixes usually spelled s/es: the suffix that forms the regular third-person singular present tense of verb, and the suffix that forms the regular plural of nouns.

Apart from the clusters that may result from the addition of the suffix /ed or s/es, there are a number of clusters formed by the addition of "th" to words ending in a final consonant and still other clusters that cannot be grammatically analysed. These unanalysable clusters all begin with /s/, a nasal consonant or /l/. The common English final two-consonant are illustrated below:

1) Voiced Consonant + /d/

Cluster	Example	Cluster	Example
/bd/	grabbed	/ɟd/	hanged
/gd/	begged	/vd/	lived
/md/	seemed	/ʒd/	breathed
/nd/	leaned	/zd/	buzzed
/ld/	cooled		

Of these clusters only the following occur in Arabic:

Cluster	Example	Meaning
/bd/	/ʕabd/	slave
/md/	/ʃamd/	thankfulness
/gd/	/magd/	glory
/nd/	/ʕand/	at
/ld/	/gild/	skin

The following clusters do not occur in Arabic:

2) Voiceless Consonant + /t/

Cluster	Example
/pt/	stopped
/ft/	laughed
/st/	kissed
/tʃ/	dashed

Of these consonant clusters only the following occur in Arabic.

Cluster	Example	Meaning
/kt/	/hilit/	I got tired
/ft/	/ʃuft/	I saw
/st/	/bust/	I kissed
/ʃt/	/ʕiʃt/	I lived

/pt/ does not occur in Arabic.

3) Voiced Consonant + /z/

Cluster	Example	Cluster	Example
/bz/	ribs	/ɟz/	things
/dz/	seeds	/vz/	groves
/gz/	bugs	/ʒz/	loathes
/mz/	arms	/lz/	steals
/nz/	pins		

Of these clusters only the following occur in Arabic:

Cluster	Example	Meaning
/bz/	/xabz/	baking
/gz/	/hagz/	booking
/mz/	/ramz/	symbol
/nz/	/kinz/	treasure-trove

The following do not occur: /dz/ , /ŋz/ , /ʒz/ , /lz/ and /vz/

4) Voiceless Consonant + /s/

Cluster	Example
/ps/	leaps
/ts/	seats
/ks/	backs
/fs/	laughs

Of these the following occur in Arabic:

Cluster	Example	Meaning
/ks/	/ʕaks/	opposite
/ts/	/ʕats/	lentil
/fs/	/nafs/	soul

5) Consonant + θ

Cluster	Example	Cluster	Example
/tθ/	eighth	/ŋθ/	length
/dθ/	width	/fθ/	fifth
/mθ/	warmth	/lθ/	health
/nθ/	month	/pθ/	depth

All these cluster **do not exist** in Arabic.

6) /s/ + Consonant

Cluster	Example
/sp/	grasp
/sk/	ask

/sk/ occurs in Arabic e.g. /mask/ "holding". /sp/ **does not exist** in Arabic.

7) Nasal + Consonant

Cluster	Example
/mp/	camp
/ml/	triumph
/nt/	tent
/ns/	dance
/ŋk/	think

All these clusters occur in Arabic except /mp/ and /ŋk/

Cluster	Example	Meaning
/nt/	/bint/	a girl
/ns/	/kans/	sweeping
/mf/	/samt/	kind

8) 1 + Consonant

Cluster	Example	Cluster	Example
/b/	bulb	/lf/	self
/k/	milk	/ls/	pulse
/p/	help	/lv/	delve
/v/	belt	/lm/	realm

The Following Occur In Arabic:

Cluster	Example	Meaning
/lb/	ʔalb	turning over
/lk/	silk	wire
/lt/	ʔult	I said
/lm/	ʔilm	knowledge
/lf/	ʔalf	a thousand
/ls/	/hals/	depravity

/lp/ and /lv/ do not occur in Arabic.

In general, Egyptian learners deal with two consonant final clusters either by introducing a cluster breaker, or by substitution, for example, substituting /b/ for /p/ in clusters of which one of the elements is the phoneme /p/, or similarly substituting /s/ for /θ/. This is due to the fact that such phonemes do not exist in Arabic, and so the clusters that include them present problems for Egyptian learners.

A specific difficulty for Egyptian learners is the movement from /θ/ to /s/ and from /ʒ/ to /z/ in such sequences as /θs/ and /z/ respectively. Here, Egyptian learners tend to substitute /s/ for /θ/ and /z/ for /ʒ/, and separate the two elements of the cluster by inserting a short vowel as a cluster breaker. Thus, they will mispronounce such words as: "months" /mʌnθs/ → /mʌnsɪz/ and "bathes" /beɪʒz/ → /beɪzɪz/.

Apart from these clusters, the major difficulty from the Egyptian learner is pronouncing any two element cluster preceded by "r". As the learner tends to pronounce the "r" wherever its position in Arabic and he transfers this to English, thus any final cluster of two members preceded by "r" in English will, for him, constitute a cluster of three consonants and he will break it by using a short vowel e.g. r + md as in "formed" is rendered [fɔ: rmd]. The following are amongst the most mispronounced words: "parked", "first", "world", "words", "terms", "girls", "concerned", "formed", "worked", "birds", "firms", "burns", "curves", "turns", "hurts".

D) Clusters Of Three Consonants:

All the three consonant clusters occurring word-finally present a great difficulty to the learner. He will tend to insert a short vowel between the last two consonants: CCC will be rendered - CCVC so "tests" becomes /testɪs/.

English final clusters of three consonants end in /dʒ/, /tʃ/, /z/, /s/ or /θ/. As these clusters are the most difficult ones for Arabic speaking students, the class time devoted to them is well spent. All the following should be drilled:

Cluster	Example
b) Clusters Ending in /dʒ/	
/nʒd/	cleansed
/lmd/	filmed
/lvd/	delved
/dʒd/	urged

Cluster	Example
---------	---------

3) Clusters Ending in /t/

/pst/	lapsed
/kst/	next
/dst/	midst
/mpt/	jumped
/mft/	triumphed
/tft/	watched
/nst/	sensed
/ŋkt/	thanked
/ŋst/	amongst
/pt/	helped
/ft/	milked
/lst/	pulsed
/spt/	grasped

Cluster	Example
---------	---------

3) Clusters Ending in /z/

/ndz/	hands
/ldz/	builds
/lmz/	elms
/vz/	shelves

Example	Cluster
---------	---------

4) Clusters Ending in /s/

/pst/	scripts
/kts/	acts
/mps/	lamps
/mfs/	triumphs
/ŋks/	banks

/fts/	lifts
/sps/	lisps
/sts/	lists
/skʰs/	risks
/hps/	helps
/lts/	halts
/lks/	milks

C) Clusters Of Four Consonants:

These clusters occur only rarely as a result of the suffixation to CVC of /t/ or /s/ morphemes. In the pronunciation of these clusters the learner tends to insert a short vowel between the last two consonants. "tempts" will be pronounced /tembʰs/ or between the second and the third, /tekstʰs/ will be pronounced /tekstʰs/.

CCCC	CCVC
CCCC	CCVC

Examples of clusters of four consonants:

/ksts/	tests
/mpts/	tempts
/mpst/	glimpsed
/ntʃt/	drenched
/ndʒd/	changed

III- Medial Sequences (within a word):

English medial sequences of three or four consonants present a difficulty to the learner. He will insert a vowel between the second and the third consonant:

- CCC - will be rendered - CCVC -
- CCCC - will be rendered - CCVCC -

e.g. "transport" will be pronounced [trʌnsipɔ : rt]

"landscape" will be pronounced [landiskeip]

Medial Combinations (In connected speech):

They are made of final and initial clusters coming together in connected

speech. Medial combinations occur in great numbers in English and constitute a major problem for the Arab learner. These combinations can be classified in different ways:

English

- | | | |
|------------|-----------|-------------------|
| 1- C-C | /t-m/ | "get me" |
| 2- C-CC | /t-θr/ | "get through" |
| CC-C | /ts-l/ | "it's low" |
| 3- C-CCC | /n-str/ | "been struggling" |
| CC-CC | /st-sk/ | "vast scale" |
| CCC-C | /kst-s/ | "next Sunday" |
| 4- CCC-CC | /ks-fr/ | "milks free" |
| CC-CCC | /ls-spl/ | "that's splendid" |
| 5- CCC-CCC | /kst-spr/ | "next spring" |

Of all the English patterns above, one pattern occurs in Arabic "C-C". The learner will have difficulty with all the other patterns and will tend to break the combination by inserting a vowel, thus destroying the syllable structure of the whole phrase or sentence.

Summary:

- 1- The speaker of Arabic has difficulties in pronouncing consonant sequences since English permits much longer sequences of consonants initially, medially and finally, than Arabic.
- 2- The Egyptian learner finds no great difficulty with most of the initial two-element clusters.
- 3- The main difficulty for the Egyptian learner lies in the area of three consonant clusters both initially and finally.
- 4- Medial sequences of consonants within a word and combinations of consonants in connected speech pose a great difficulty to the Egyptian learner.
- 4- The Egyptian learner transfers his native habit of inserting a short vowel or a short vowel and a glotal stop in dealing with consonant sequences that do not exist in Arabic. As a result of this, the English

syllable structure will be affected, which will lead to mistakes in stress and rhythm.

Implications For The Teaching Material On Consonant Clusters And Sequences:

The teaching material on consonant clusters and sequences is based on the conclusions drawn from the comparison above with the following points in mind:

- 1- Phoneme sequences have different values according to their frequency of occurrence in normal discourse. Thus, clusters of low frequency of occurrence are not included.
- 2- Clusters which include individual phonemes that do not occur in Arabic, namely those which the learner replaces by his native ones such as /p/ and /θ/ are not included. Such clusters are meant to be practised when dealing with the individual consonants. Attention is mainly paid to the sequences which the learner breaks by an intrusive vowel. Mistakes in the pronunciation of those sequences are of a more serious nature: they affect syllable structure in English.
- 3- The words chosen for practising the clusters and sequences in the exercises provided are those which are common and which the students have been observed to find difficult.
- 4- Final clusters that contain syllabic /l/, /m/, or /n/ such as those in the pronunciation of some RP speakers e.g. "special" /-ʃl/, "mutation" /-tn/, "rhythm" /-ʒm/ are not included. They will be analysed as /ɹ + C/ in teaching as this will make them easy for the students to pronounce.
- 5- Attention is paid to medial combinations of consonants within words and phrases, a feature which is completely neglected in most of the teaching materials available to the Egyptian learner.
- 6- In the exercises dealing with difficult clusters it is suggested that they should be practised by starting with the shorter clusters then building up.
- 7- Special attention is paid to the two basic troubles for the Arab learner in pronouncing consonant clusters finally:

a) Consonant clusters which occur in the past tense:

In English the past form, "-ed" represents a full syllable only after /t/ and /d/. But in Arabic any combination of three or four consonants has to be broken by a "cluster breaker" - a weak vowel that separates the consonants - so if two consonants end the simple form of the verb, as in /s:sk/, the Egyptian speaker's normal pattern is to add a vowel before the next consonant of the past tense ending. Instead of saying /a:skt/ he says /a:skid/. Thus, the past tense of the regular verbs ending in consonant other than /t/ or /d/, especially those which are common such as "thank", "watch", "arrange" are included in the drills.

b) The noun plurals and verb forms ending in -s:

Also cause trouble when added to a basic form with two final consonants. "Desks" will be pronounced /deskis/. Common words which the Egyptian learner is observed to have trouble with, such as "hands", "drinks", "tests" and others are included.

BIBLIOGRAPHY

- Abdallah, A.G. and Ghali, M. English Phonetics. The Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo, 1961.
- Allen, H.B. An Introduction To English Sound Structure. The Amalgamated Publishing House, Cairo, 1959.
- Gaber, A. Sounds Of Arabic. New Offset Printing Shop, Giza: 1986.
 - Hanna, H.M. et al. The Phonology Of Modern Spoken English. Dar El Fikr El-Araby, Cairo, 1963.
 - Harrell, R.S. The Phonology Of Colloquial Egyptian Arabic. American Council of Learned Societies, New York, 1957.
 - Helmi, S. and Abu-Seif, L. The Linguistics Of English: Phonology, Morphology And Syntax. Cairo, 1974.
- Hill, L.A. "Initial Clusters". ELT. Vol. XIV (1960).
- "Final Clusters In English". ELT. Vol. XVII (1963).
- Hockett, C.F. A Manual Of Phonology. Baltimore, 1955.
- Mitchell, T.F. Colloquial Arabic: Teach Yourself Arabic. The English Universities Press Ltd., London, 1962.
- Osman, Ali Ezzat. "Some Phonological Problems Involved In Teaching English To Speakers Of Egyptian Arabic" (Cairene Dialect). In Workpapers In Teaching English As A Second Language. Vol. XI June 1977. University of California. Los Angeles.

**LA CIUDAD ISLAMICA EN ESPANA Y
ANDALUCIA**

LA CIUDAD ISLAMICA EN ESPAÑA Y ANDALUCIA *

Introducción

Según VILA VALENTI (1978, p. 147) en la época islámica en España "asistimos a lo que podemos llamar la segunda fase urbana dentro de la Historia peninsular", siendo la primera la romana. De ello se deduce que esta ciudad hispano-musulmana constituya uno de los legados más importantes de la aportación islámica a la geografía peninsular. Y en este sentido podíamos haber integrado el tema en la otra conferencia que impartimos en la Universidad de El Cairo, titulada precisamente "La influencia islámica en la geografía de España y Andalucía". No obstante se ha pergeñado el susodicho tema como objeto de una conferencia específica a causa de su amplia extensión y múltiples implicaciones.

Por otra parte, el desarrollo de esta conferencia comprenderá tres apartados: importancia de la ciudad islámica española y especialmente la andaluza; análisis de la estructura y significado de la Córdoba califal del siglo X, paradigma preclaro del esplendor urbano musulmán en España; y principales aportaciones de las ciudades hispano-musulmanas al urbanismo español.

IMPORTANCIA DE LA CIUDAD HISPANOMUSULMANA

Ciudades de nueva fundación

Por TORRES BALBAS (1985, pp. 50 y ss.), estudioso sin par de las ciudades hispano-musulmanas y al que seguimos esencialmente en este epígrafe, sabemos que son 22 las ciudades fundadas ex novo por los musulmanes en la Península, de las que inserta datos sobre su origen, descripción de su solar, brevisima historia de sus vicisitudes, rápida noticia de sus restos monumentales -cuando existen-, trazado de la cerca islámica, su extensión extramuros. He aquí cuáles fueron estas ciudades de nueva creación:

- 1 Calatayud (Qal'at-Ayyub).
- 2 Calatrava la Vieja (Qal'at Rabah), hoy desaparecida.
- 3 Qanat Amr, al poniente de Córdoba, de la que poco sabe y nada subsiste.

* Este texto es el contenido de una conferencia impartida en las Universidades egipcias de El Cairo, Al-Azhar y Alejandría, en febrero de 1989.

4 **Ibira**, situada al pie de Sierra Elvira, cerca de Granada y de la que no queda vestigio alguno visible.

5 **Uclés** (Uglis), quizá en Toledo y que no tuvo mayor importancia.

6 **Tudela** (Tutifa).

7 **Murcia** (Mursiya).

8 **Ubeda** (Ubbadat al-'Arab).

9 **Talamanca** (Talamanka). En la pequeña aldea actual del mismo nombre no queda resto alguno de su pasado islámico. Sabemos que estaba al sur de la Sierra de Guadarrama, emplazada junto al Jarama y por todo ello quizá en la región de Toledo.

10 **Madrid** (Magrit). El público en general no sabe que la que hoy es capital de España tiene un origen musulmán. Pero, en efecto, fue fundada por los árabes, en concreto por Muhammad I, en el siglo IX, y su paso a manos cristianas fue consecuencia de la conquista de Toledo por Alfonso VI.

El Madrid islámico ocupaba el extremo occidental de una elevada meseta cortada casi a pico sobre la orilla derecha del río Manzanares. Este emplazamiento defensivo obedece a que una razón militar motivó su fundación: la protección del valle del Tago contra las expediciones militares de los cristianos del norte que cruzaban la Sierra de Guadarrama.

La Almudayna (la Ciudadela) de este Madrid islámico se extendía por unas ocho hectáreas y el recinto medieval, que autorizados eruditos creen de trazado islámico, alrededor de treinta y cinco hectáreas.

11 **Lérida** (Lárida).

12 **Badajoz** (Batalgaws).

13 **Madinat al-Fath** fue ciudad militar cercana a Toledo, aunque ignórase su emplazamiento concreto.

14 **Madinat al-Zahra** fue esplendorosa ciudad áulica al oeste de Córdoba, de la que quedan la cerca y muchas ruinas.

15 **Sektan** fue fundada en el siglo X y nada se dice en los documentos sobre su situación.

16 **Medinaceli** (Madinat Salim).

17 **Almería** (Al-Mariyyat).

18 **Ciudad sin nombre** en la región de Toledo.

19 **Madinat Al-Zuhira** fue también ciudad regia fundada por Alman-

zor. Su destrucción fue tan completa que no quedó eco de su nombre en la tradición local, ni recuerdo del lugar que ocupó. Tan sólo se sabe que estaba al oriente y próxima a Córdoba y en la orilla derecha del Guadalquivir, junto a uno de sus meandros.

20 Cíbraltar (Yabal Tariq). Ocupaba la parte más septentrional de su solar de hoy, es decir, la situada junto al tajo que limita el Penón al norte, con la alcazaba en el lugar más alto.

21 Aznalfarache (Hisn al-faraġ).

22 Algecira la Nueva (Al-Buniyya).

A la vista de este número de ciudades de nueva fundación islámica y de los sucintos datos sobre ellas insertados cabe hacer algunas observaciones significativas -creemos- a nuestros efectos:

Primero: Las ciudades reseñadas por su número y parcial importancia no son despreciables para calibrar el gran significado de la red urbana hispana en época musulmana y especialmente de la andaluza y para calibrar también la influencia del legado urbano islámico en la ciudad española actual. Obsérvese que su número total -22- es digno de consideración, que cinco de estas ciudades -Murcia, Madrid, Lérida, Badajoz y Almería-, son hoy importantes ciudades capitales de provincia, que siete -Calatayud, Tudela, Ubeda, Medinaceli, Gibraltar, Aznalfarache y Algeciras- han dado lugar a importantes pueblos o ciudades de tamaño medio, y que ocho de las ciudades fundadas por los musulmanes se encontraban en Andalucía.

Segundo: No obstante se aminorar la significación de dichas ciudades islámicas si se considera que diez de ellas o han desaparecido o no se conoce siquiera su situación o en algún caso incluso ni se tiene conocimiento de su nombre. La causa de esta ruina o preterición casi siempre obedece a su condición de ciudades regias o áulicas, o ciudades de asedio que como se expone a continuación con frecuencia les imponen un carácter esporádico. Así con respecto a las primeras -entre las que se encontraban Madinat la-Zahra y Madinat al-Zahira- fueron fundadas por monarcas, grandes señores o suplantadores del poder de los primeros, para su residencia o la de su corte, y de ellas dice TORRES BALBAS (1985, pp. 52-53), lo que sigue:

“La existencia de ciudades áulicas y oficiales, independientes de las an-

tiguas capitales, es un hecho constante en el Islam, lo mismo en el oriental que en el occidental. Las fundaban los monarcas algo alejadas como residencias de lujo, lugares a los que evadirse para vivir apartados de las molestias continuas de la gobernación, de la vigilancia de las muchedumbres urbanas siempre turbulentas, así como de los movimientos populares. En ellas disfrutaban de mayor independencia y reposo que en los alcázares situados en el interior de las ciudades populosas.

Alrededor de la residencia regia a la sombra de los nuevos palacios, formábase un núcleo urbano señorial frente al viejo, abandonado más o menos temporalmente por el soberano. La pugna entre los habitantes de ambos era constante y el final de la ciudad áulica, de fundación caprichosa, solía ser su saqueo y destrucción por la plebe de la ciudad vieja".

Bastantes también de las ciudades hispano-musulmanas desaparecidas lo fueron por su condición de ciudades de asedio, a las que por razones diferentes que a las áulicas, cupo en suerte también la ruina, como usualmente nos dice el mismo autor citado (1985, pp. 53-54):

"Aparte de las ciudades creadas por necesidades militares como lo fueron bastantes de las resenadas, hay otro tipo, las de asedio, campamentos con mayor carácter de solidez y permanencia que el acostumbrado y que respondían a fines idénticos pero temporales y limitados... Además de levantarse para combatir una ciudad sitiada y protegerse contra las reacciones de sus defensores mostraban a éstos -y ése era en muchos casos su fin primordial- la voluntad decidida de prolongar indefinidamente el asedio hasta la rendición".

Tercero: Las principales ciudades hispano-musulmanas -Córdoba, Sevilla, Granada, Almería, Zaragoza, Toledo, Valencia, etc.- no son ciudades creadas ex novo por los musulmanes, sino que muchas de ellas tienen origen romano -o incluso prerromano, y pese a la crisis urbana de Bajo Imperio y Alta Edad Media -período visigodo- subsistieron hasta la invasión musulmana.

En conclusión, pues, las ciudades de nueva creación no son despreciables para constatar la importancia de la ciudad islámica española, pero sí insuficientes, debiendo a tal fin allegar otras pruebas, que son las que se pergenan a continuación.

Otras razones que prueban la importancia de la ciudad islámica en España.

Es la primera que Al-andalus, y sobre todo Andalucía, en determinados momentos del período musulmán español, tienen ciudades de las más importantes de Europa, e incluso en algunos casos significativos a escala mundial. Piénsese en Córdoba, Sevilla, Almería y Granada. Esta eseveración constituye un tópico histórico tan evidente que no requiere mayor explicación.

Por otra parte, las importantes ciudades hispano-musulmanas de origen romano experimentan una notable progresión en relación con su primitiva extensión:

"Comparadas las 60 has. de Tarragona, las 54 de Carmona y Zara las 34 de Lugo, con la extensión intramuros de las mayores ciudades de Al-Andalus, a fines del siglo XI y en los primeros del XII, las 187 has. de Sevilla, las 182 de la parte murada de Córdoba, las 105 de Toledo, las 90 de Mallorca, las 79 de Almería y las 75 de Granada, superficies a las que deberían agregarse para casi todas la desconocida de uno o más arrabales, dedúcese que las ciudades hispano-musulmanas eran bastantes más extensas que las de la precedente época imperial romana en los primeros siglos de nuestra era" (TORRES BALBAS, 1985, pp. 20-21).

Sin contar que el recinto murado almohade de Sevilla era de 287 has., poco menor el de Córdoba, y que a ésta para la época califal de máximo esplendor, como veremos, se le asigna una extensión de 5.000 has. Por lo tanto, la importancia de las ciudades islámicas españolas no sólo se evidencia por su número mayor o menor, sino también por la extensión de sus solares y la progresión indudable que experimentan en relación con la época romana.

A su vez, esta importancia se deduce de las descripciones de geógrafos y viajeros, que precisamente a causa de su concepción geográfica, pero también a causa de la aludida importancia, articulan sus exposiciones en base a las ciudades-región existentes en los territorios que presentan, comprendiendo aquéllas, no obstante, no sólo las descripciones urbanas sino también los aspectos naturales, agrarios, etc. de su área de influencia o alfoz. Este mundo urbano, sin embargo, no fue uniforme a lo largo de los ocho siglos de dominación musulmana en España. De aquí que haya que dividirlo en distintos períodos relativamente homogéneos.

La importancia de las ciudades hispano-musulmanas según geógrafos, historiadores y viajeros

1 - Hasta la disolución del Califato cordobés.

No hay muchas noticias de las ciudades de Al-Andalus en el siglo VIII, y en los dos siguientes (incluido el X que es al que corresponde el esplendor califal) y apenas si podemos seguir tan sólo la evolución de Córdoba capital que después abordaremos.

Pese a esta parquedad de noticias, el geógrafo persa Al-istagrí, en su **Libro de los caminos y de los reinos**, afirma que existían en la España musulmana muchas ciudades vastas y populosas, de las que menciona dieciocho, con orígenes anteriores a la conquista islámica.

Al-Razi, a su vez, enumera treinta y seis villas y ciudades, entre las que destacan: Toledo, Sevilla, Tortosa, Almería, Córdoba, Valencia, Almadén, Zaragoza, Almonécar, Baeza, Niebla, Elvira y Málaga.

Ibn Hawqal alude también a múltiples ciudades notables por sus abundantes cosechas, comercio, cultura, viñas, mercados, fuentes, banos, tiendas y hermosas mezquitas.

2 - Las ciudades en los reinos de taifas.

Parece que los disturbios del periodo y la fragmentación de la España islámica que siguió al Califato, con diminutas cortes y reinos, deberían de haber producido decadencia en la vida urbana. Y ello parece cierto para Córdoba, pero para las restantes ciudades, si pasaron por momentos de decrepitud o estancamiento en su desarrollo urbano, debieron ser breves. Los disturbios no interrumpieron la circulación de mercancías, ni la propagación de la moda, ni el intercambio de ideas, ni el comercio, etc.

El pululamiento de pequeñas cortes favoreció la extensión y el desarrollo urbanos. Ello es patente en los recintos del siglo XI de Granada, Mallorca, Almería, Toledo, Zaragoza, Valencia y Málaga, todas ellas cortes de reinos de taifas. E impresionante en el periodo es la expansión de Almería, capital de un pequeño reino que se extendía por una tierra pobre, escabrosa y árida. Y digno de notarse es también que la prosperidad no sólo alcanzó a las ciudades andaluzas y levantinas, en general con fértiles vegas y emplazamientos favorables, sino que afectó tam bién a otras del interior, castellanas o aragonesas, como Zaragoza, Tudela, Toledo, Barbastro, etc.

3 . Las ciudades durante la época almorávide.

Pese a la ruptura política, cultural y religiosa que supone esta invasión, continúa en Al-Andalus la floreciente y refinada civilización urbana anterior, que sorprendió mucho a los bereberes almorávides.

Idrisí, geógrafo de la época, clasifica sus ciudades en grandes, medianas y pequeñas, aunque de muchas no dice su importancia. Considera grandes: Toledo, Sevilla, Almería, Valencia, Zaragoza, Mallorca, Talavera, Trujillo, Évora (en Portugal), Carmona y Calconá; medianas: Zurita, Uclés, Huete, Chinchilla, Al-Qasr (Alcocer de la Sal), Santa María de Algarbe, Almunecar, Guadix, Lorca y Burriana y pequeñas: Lérida, Daroca, Cuenca, Madrid, Ubeda, Priego, Tarifa, Marbella e Ibiza.

Pero entre todas estas ciudades en época almohade sobresalen Sevilla y Málaga, populosas, plétoricas de vida y con intensa actividad comercial e industrial. Y no disminuyó tampoco la importancia de Almería, el gran puerto almorávide del comercio con Oriente.

4 . Las ciudades durante la época almohade.

Tampoco se interrumpe el esplendor urbano en la época de estos otros invasores norteafricanos de forma que hay noticias abundantes sobre la prosperidad y aumento de Sevilla que es en este momento cuando alcanza su cénit.

Por otra parte, el cordobés Al-Saqundi escribió didácticamente sobre algunas de las ciudades más importantes de entonces, a saber: Sevilla, Córdoba, Jaén, Granada, Málaga, Almería, Murcia, Valencia y Mallorca.

5 . Las ciudades del reino granadino.

El engrandecimiento de Granada comenzó en el siglo XI y avanzó y culminó al convertirse en capital del reino nazarí con la fuerte emigración de musulmanes procedentes de los extensos territorios conquistados por los cristianos durante el siglo XIII en el Valle del Guadalquivir y resto de Andalucía. Porque este reino nazarí queda acantonado en las actuales provincias de Granada, Almería, Almería Málaga, ocupando sobre todo el terreno escabroso y áspero de la cordillera Bética. Pese a eso la Granada nazarí puede rivalizar entonces en su esplendor económico, cultural y artístico con las más importantes ciudades islámicas que habían existido durante la dominación musulmana española, subsistiendo como tal hasta

su conquista en 1492 por los Reyes Católicos. BOSQUE MAUREL (1952, 58-81) ha estudiado geográficamente esta Granada nazarí.

Junto con ella, Málaga era entonces un gran emporio mercantil, y no así Almería cuya decadencia es evidente al tener que soportar terribles epidemias y al convertirse en refugio de piratas.

Para la síntesis expuesta sobre la evolución urbana del Al-Andalus medieval, vid. especialmente la obra citada de TORRES BALBAS (1985, pp. 77-91).

LA CORDOBA CALIFAL

La extensión y los efectivos demográficos

Los historiadores que se han ocupado de la extensión de la Córdoba califal acostumbran a citar una larga serie de autores árabes, que a veces en total desacuerdo unos con otros y a veces con característica imaginación oriental, asignan a Córdoba una superficie inconcebible. LEVI-PROVENCAL ha sometido a una crítica juiciosa tales noticias y ofrece un plano de la Córdoba del siglo X (Gráfico 1), según el cual, los límites de la ciudad (incluido el espacio rural urbano que rodeaba a la Madina y arrabales) eran al oeste Madina Al-Zahara, al este el Arroyo de Rabanales, al sur el Guadalquivir y al norte una línea circular más imprecisa que en los puntos más alejados estaría como mínimo a cuatro o cinco kilómetros de la actual línea férrea de Madrid. Lo cual supone que de este a oeste Córdoba tenía como mínimo once kilómetros de longitud y de norte a sur, la distancia, más variable a causa del curso meandrizante del Guadalquivir que la limitaba por el sur, en su parte más estrecha era como mínimo de cinco kilómetros.

Ibn Al-Jatib asegura que el foso de defensa que fue cavado alrededor de Córdoba en el siglo, XI, y que en todos sus lados LEVI-PROVENCAL supone que seguía los límites fijados en el Gráfico 1 tenía una longitud de 47.500 codos, lo que hechas las oportunas reducciones supone un arco de círculo -el lado sur del Guadalquivir no se incluye- de 20 kilómetros y 500 metros, cosa no improbable según el historiador que seguimos. En suma, que la superficie estimada de la Córdoba califal podría ser de 5000 hectáreas (LEVI-PROVENCAL, 1953, pp. 350-352).

Evidentemente la superficie de la Córdoba de entonces, sin comparación era mucho mayor que la de la Córdoba amurallada cristiana que quedó fosilizada hasta el siglo XIX y cuyo perímetro en este siglo era de 8.759 varas castellanas, sea 7.355 metros (CASAS-DEZA, 1857, p. 49) debiendo tener en cuenta a efectos de la comparación, como hemos dicho, que en los 20 kilómetros quedaba excluido el lado sur que por más sinuoso era el más largo de toda la ciudad, y que en la medida del siglo XIII sí que se incluye éste. En cuanto a superficie LEVI-PROVENCAL calcula que la Córdoba califal era ocho veces mayor que la actual, en el momento de escribir su obra -antes de la expansión de los años cincuenta- y quizá el cálculo peque por defecto. Pues ESCRIBANO UCCELAY (1955, p. 151) al asignar 400 hectáreas a la Córdoba de principios de la década de los sesenta está haciendo a la ciudad del siglo X doce veces más extensa.

Esta gran expansión de la Córdoba del siglo X que correspondió sobre todo a los reinados de Abd al-Rahman II y Al-Hakam II fue poco duradera y su decadencia tan rápida que en 1067-68 escribe Al-Bakri "que las revueltas prolongadas hasta entonces habían borrado las huellas de los arrabales cordobeses y suprimido toda huella de explotación agrícola en esta región, desierta casi totalmente por el alistamiento de sus habitantes".

Los almorávides a su vez, en la primera mitad del siglo XII construyeron en Córdoba una muralla de tapial, encerrando un arrabal grande, mayor que la Madina, que por su situación al este llamóse Al-Sarquityya de donde procede la ulterior Ajanjula (TORRES BALBAS, 1953, pp. 155-155).

Con estos datos, puede comprenderse perfectamente que Edrisi a mediados del siglo XII dijera "que la villa se extiende en longitud desde oriente a occidente sobre un espacio de tres millas -algo más de cuatro kilómetros-. En cuanto a su anchura, desde la puerta del fuerte hasta la de los judíos, situada al norte es de una milla" -1.420 metros-. "En la época que escribimos la presente obra, sigue diciendo, la villa de Córdoba ha sido destruida por la discordia; los rigores de la fortuna han cambiado su situación, y sus habitantes han experimentado grandes desgracias, de suerte que su población actual es poco considerable".

Probablemente en tan poco tiempo, Córdoba quedó reducida a límites muy próximos a los que tenía en el momento de la conquista cristiana. Por tanto, bien en esta fecha, bien después, incluso con posterioridad a la Reconquista, por el testimonio concordante de la historia y de la ar-

queología "no hay ninguna duda sobre la desaparición completa de zonas enteras de la aglomeración califal situadas al norte, este y sobre todo al oeste de la ciudad actual (LEVI-PROVENÇAL, 1953, p. 359). Tal merma ni siquiera ha sido compensada con la expansión de Córdoba en los años sesenta y setenta. Quizá en el momento actual, la ciudad ha alcanzado el límite norte del siglo X con la zona residencial del Brillante y la Sierra a base como entonces de poblamiento disperso, y sobrepasa a aquélla por el sur con los Barrios del Campo de la Verdad y del Sector Sur, pero desde luego por el oeste y por el este se encuentra todavía muy distante, respectivamente de Madina Al-Zhara e incluso del Arroyo de Cantarranas y del Arroyo de Rabanales.

Qué población tenía la Córdoba califal? Al-Makkari ha agrupado un cierto número de datos estadísticos que a primera vista parecen desmesurados, pese a la extensión considerable de la capital al final del siglo X. Y eso que se los atribuye a dos escritores Ibn-Haiyan y Ibn-Bakri "que no tienen la costumbre de exagerar". El primero de estos últimos da la cifra de 1.500 mezquitas, que el segundo reduce a 470. Al-Bakri añade que un censo de inmuebles ordenado por Al-Mansur dió los siguientes resultados: 213.077 casas ocupadas por la plebe y la clase media; 60.300 por los altos funcionarios y la aristocracia; 80455 tiendas; y todo ello sin contar las habitaciones altas dadas en alquiler, las termas y las posadas (LEVI-PROVENÇAL, 1953, p. 352).

De tales datos es de donde todos los autores han sacado la conclusión de que Córdoba tendría alrededor de un millón de habitantes, cifra que la crítica histórica actual unánimemente considera como desmesurada. Y a su vez como demasiado exigua se considera la dada por TORRES BALBAS de 100.000 habitantes. Quizá en los 500.000 habitantes que sugiere G. DE VALDEAVELLANO, aunque él siga creyendo que en dicha cantidad continúa habiendo "notoria exageración" (G. DE VALDEAVELLANO, 1953, p. 155), puede estar la solución media aceptable. Desde luego espacio suficiente ocupaba la ciudad para albergar tal población, pero lo que ocurre es que tenía una estructura urbana muy especial, que puede llamar a engano, y que analizaremos después.

La estructura económica.

Si los efectivos demográficos de Córdoba fueron de la magnitud a que hemos aludido, es exigencia preguntarse cómo y de qué vivía aquella

población. Pero las noticias que hasta ahora nos han facilitado los historiadores sobre el tema son bastante pocas. No obstante al socaire de las mismas y de la significación política de la urbe, cabe sugerir algo sobre su actividad económica.

Como correlato de su capitalidad político-religiosa y derivándose de la concepción misma, teocrática, del Estado que ella articulaba, Córdoba desempeñaba unas claras funciones religiosas, político-administrativa, militar e intelectual y artística. En el primer aspecto el religioso, a partir del momento en que Abd-al-Rahman III rompe todo vínculo religioso con el Oriente islámico y se hace llamar "Califa" y "Príncipe de los Creyentes" es cuando Córdoba alcanza la plenitud de significado para todo Al-Andalus. La grandiosidad de la Mezquita-Aljama y las muchísimas de barrio que sabemos existían ilustran sobre cuanto decimos.

Por otra parte, por la condición de capital político-administrativa, Córdoba se convierte en una ciudad que, sobre todo con Abd-al-Rahman III, recibe constantemente embajadas de todos los reinos hispanos, de muchos europeos y del Oriente y que albergaba a miles de funcionarios que servían a la para entonces perfecta máquina burocrática califal.

Pero como la situación peninsular era de crónica guerra entre los habitantes que representaba la urbe y los reinos cristianos, Córdoba es también indiscutible centro militar donde se tomaban las decisiones helicas que afectaban a toda la Península y al norte de Africa y donde se concentraban y de donde partían las expediciones guerreras estivales.

No obstante, al amparo sobre todo de los periodos de paz, Córdoba desempeñó una función intelectual, fomentada sobre todo por Al-Hakam II, que reunió una magnífica biblioteca de 400.000 volúmenes, y cuyo ejemplo era imitado por la aristocracia y los sabios cordobeses, quienes rivalizaban en la adquisición de libros y formaban ricas bibliotecas particulares. La necesidad de satisfacer las demandas de los bibliófilos hizo de Córdoba el mayor mercado de libros del Occidente musulmán, en el que los ejemplares raros se vendían en pública subasta a precios muy elevados e innumerables escribas, muchos de ellos mujeres, vivían de copiar y recopiar manuscritos para los amantes de los libros (G. DE VALDEAVELLANO, 1953, pp. 155). Sabios de todas las ramas del saber entonces conocidas tuvieron aquí su asiento, lo mismo que arquitectos y artistas que construyeron los suntuosos edificios de la época, muchos de

aquéllos traídos de Oriente para impartir sus enseñanzas y realizar sus tareas.

Evidentemente, estas actividades confirieron una cierta base económica a la Córdoba musulmana, pero cabe y debe uno interrogarse sobre otras actividades más directamente productivas. Parece que el territorio cordobés, así, como todo Al-Andalus, siguen fundamentado su producción agrícola en la trilogía mediterránea -trigo, olivo y vid- como en época romana (referencia en los textos a la Campina cordobesa como gran productora de cereal, importancia del olivo en Baena y Cabra, significados viñedos al norte de la ciudad como luego se encontraría Fernando III, pero también en la Campina con una variedad llamada precisamente *qanbaná* o campinesa) si bien es importante la transformación introducida ahora en arboricultura y horticultura. De ella también participa Córdoba pues al decir de Al-Razi "estaba rodeada de bellos huertos cuyos árboles penden sobre ella y dan frutos sabrosos".

Pero Córdoba era muy populosa, por lo que pese a sus abundancias, tan prestamente resaltadas por los cronistas y a sus molinos harineros en el Guadalquivir, parece que fue deficitaria en cereal, como todo Al-Andalus, por lo que hubo que recurrir a importaciones norteafricanas.¹ Y aún así, los cronistas "proporcionan noticias acerca de las frecuentes crisis de subsistencia ocurridas (sobre todo en la gigantesca Córdoba) a lo largo del siglo X: 915, 925-27, 929-30, 30, 935-35, 941-42, 944, 954, 973..." (SANCHEZ MARTINEZ, 1980, p. 308).

Y por último, Córdoba era un gran centro comercial y artesanal. Dos textos de historiadores pueden ilustrar sobre la vida comercial y artesanal interna y sobre su comercio exterior. En el primer aspecto dice SANCHEZ MARTINEZ (1980, p. 350) "la *Risala* de Ibn'Abd al-Ra'uf, y oficios, permite conocer parte de la actividad económica de los zocos cordobeses. El comercio de la alimentación estaba ampliamente representado por los corredores de cereal, panaderos, horneros, lecheros, carniceros, pescadores, vendedores de higos, freidores de pescado y bunoleros, cocineros y vendedores de *harisa* (especie de puré de carne picada y cereales); entre las actividades relacionadas con el vestido encontramos hiladores de lino, tejedores, tintoreros, paneros, alcorqueros, pelteros, curtidores y blanqueadores de ropa; se habla asimismo de los mercaderes de especias y perfumes (áloes, betel, alhena, azafrán, almizcle), agrupados

en el zoco de los "drogueros", junto a la puerta del mismo nombre; y, por fin, la *Risala* se ocupa de médicos, alfareros, albañiles, vendedores de remedios... y de (la) corte de los milagros formada por prestidigitadores, acróbatas, narradores y zejeleros... "

Respecto al comercio exterior esta era la situación: "Córdoba es en el siglo X el foco de un activo comercio de exportación e importación que fluye en un ir y venir constante de mercaderes y mercancías, que por vía marítima llegaban a Al-Andalus desde Oriente por el puerto de Pechina, o que salían hacia el Magrib, Egipto y los reinos cristianos; y en los mercados de la capital cordobesa se comerciaba no sólo en granos y en productos alimenticios para el abastecimiento local, sino en libros y en pergaminos, en armas toledanas y en alfombras, tapices, sedas y cerámica; en objetos de lujo y en mercancías exóticas, en eunucos, "esclavos" y en bellas esclavas vasconas, gallegas u orientales" (G. DE VALDEAVELLANO, 1953, p. 153).

En suma, una ciudad de funcionarios, sabios, escritores, artistas, comerciantes, esclavos y criados, aunque eran también abundantes los artesanos. Como diríamos con lenguaje actual con una inflación muy notable del sector terciario, rasgo que por avatares históricos, sigue desgraciadamente conservando en la actualidad. Aunque en cualquier caso es difícil de comprender en su estructura económica, sobre todo con el "cliché" de la actual ciudad europea, si es que fue tan populosa como se cree.

Estructura urbana de la Córdoba Califal

En su momento de máximo esplendor, la gran urbe cordobesa se articula, como puede verse en el Gráfico 1, a base de cuatro grandes conjuntos de edificaciones separados entre sí y situados a la derecha del Guadalquivir, un pequeño conjunto allende el río -arrabal de Saquanda-, una serie de espacios libres entre los cuatro primeros ocupados por vías de comunicación, cementerios, etc. y un contorno ruralbano, de poblamiento disperso y espacios libres intermedios de distinta funcionalidad. Veamos cada una de estas células urbanas.

Los cuatro grandes sectores de edificaciones (Gráficos 1 y 1) se pueden denominar Madina, Barrios del Este o Ajarquia, Barrios Occidentales y barrios del Norte. Dichos sectores se subdividían en una serie

de arrabales (*rabad*), relativamente autónomos y apenas coordinados entre sí que según los diversos autores eran 20, 21 o 28. La denominación y exacta localización de estos arrabales es harto problemática.

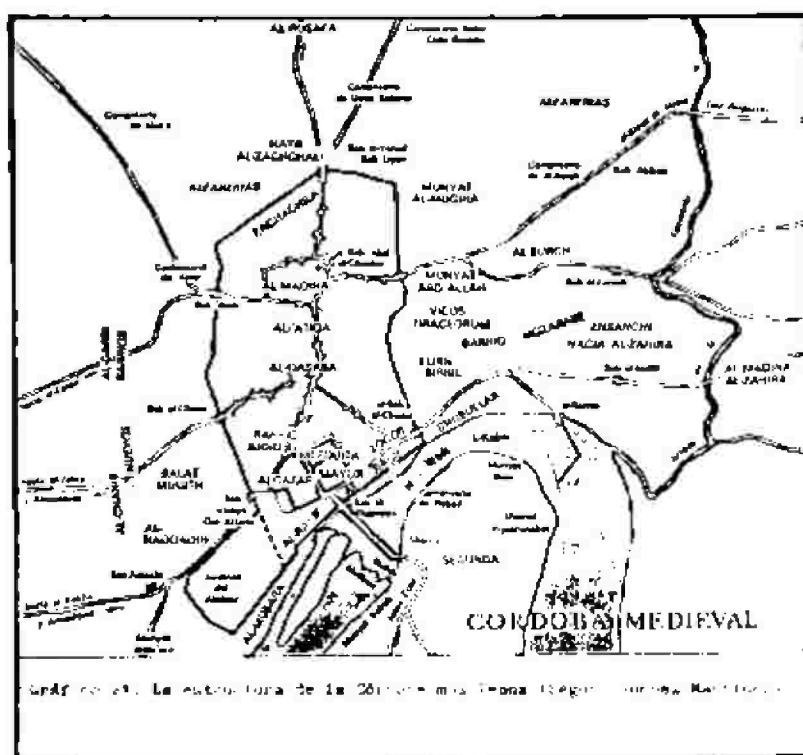
La *Madina* constituía la ciudad amurallada, de forma bastante parecida a la de un paralelogramo regular y con perímetro aproximado de 3.500 a 4.000 metros. Se asentaba en un espacio sensiblemente parecido al que ocuparía la ciudad romana en la época imperial. También las murallas en un principio serían las romanas mismas aunque en época musulmana sufrieron varias reconstrucciones, que no obstante no debieron modificar esencialmente su trazado.

Esta *Madina*, según la descripción de los autores árabes, tenía siete puertas que OCANA JIMENEZ (1935, pp. 143-151) localiza con gran verosimilitud. Su trazado callejero era genuinamente islámico, o sea, sinuoso y laberíntico, por lo que no parece tener relación con las manzanas regulares de estilo romano. Parece, no obstante, que estaba surcada por dos grandes vías, norte-sur y este-oeste, que muy bien pudieron respetar las grandes direcciones fijadas en la ciudad romana.

Albergaba, por otra parte, la *Madina* los edificios públicos, religiosos y civiles, entre los que destacaban la gran Mezquita-Alfama que hoy conocemos y el Alcázar Califal frontero a aquélla, muchas otras mezquitas, baños, casas de los principales magnates, etc.

La Ajarquía o sector oriental de la ciudad estaba separado de la *Madina* por una cierta extensión que se impedía repoblar. Parece que en época califal no estaba amurallada, y que las murallas son todas del siglo XI o XII y fueron hechas de argamasa mientras que las de la *Madina* eran de cantería. Tradicionalmente se le han asignado seis arrabales. Aunque amurallada, en el momento de la conquista cristiana en buena medida estaba despoblada y destruida.

Los arrabales del oeste constituyeron el mayor de los conjuntos de la urbe, pero la totalidad de sus edificaciones desaparecieron al fin del califato. Por ello este sector no tiene interés alguno para la posterior evolución urbana de Córdoba y los nueve arrabales que se le asignan son todos de localización muy insegura o totalmente desconocida.



Los arrabales del norte se dice que eran tres y que entre ellos no existía continuidad espacial.

Por último el contorno rururbano de la Córdoba Califal era un continuo de gran superficie que se encontraba fuera de las zonas de edificación resenadas y estaba ocupado por un poblamiento disperso abigarrado alternando con espacios agrícolas y recintos destinados a algunos servicios públicos, destacando entre todos ellos los siguientes conceptos:

- Cementerios, que no siempre estaban fuera de los núcleos construidos, pero que los más importantes sí que se localizaban a cierta distancia de tales sectores.

- Almuzaras, que eran lugares sin edificar, generalmente cercados y que servían para celebrar paradas militares y otros actos públicos.

- Lugares públicos de recreo, parques o paseos que se dirían hoy, y que también se utilizaban como lugar de concentración de las tropas antes de las expediciones militares.

- Monasterios o iglesias cristianas de mozárabes con localización preferente aunque no exclusiva en la Sierra Morena o en la falda de la misma.

- alcázares y palacios reales de recreo, de los que se recuerdan especialmente por su grandiosidad: Al-Rusafa, Madina Al-Zahra, Madina Al-Zohra y Al-Anbria.

- Munias o maniones de recreo pertenecientes a la aristocracia cordobesa que eran innumerables.

Y, por último, edificaciones más modestas, casas de campo o huertas, pertenecientes a ciudadanos no relevantes socialmente.

En todo el análisis precedente sobre la Córdoba Califal vid. especialmente LOPEZ ONTIVEROS, 1981, pp. 85-98, debiendo añadirse a los autores que se citan, los siguientes para "La estructura de la Córdoba Califal": LEVI PROVENCAL, 1953, pp. 370 y ss., TORRES BALBAS en diversas obras, y CASTEJON, 1929.

LA HERENCIA URBANA DE LAS CIUDADES HISPANO-MUSULMANAS

La singladura esplendorosa de las ciudades hispano-musulmanas, la per.

sistencia temporal de las mismas durante ocho siglos y el carácter muy específico de este urbanismo han definido un legado aun presente en muchas ciudades españolas y sobre todo andaluzas que podemos concretar en los siguientes aspectos:

I El espacio urbano de los actuales cascos históricos constituye las señas de identidad de buena parte de las antiguas ciudades españolas ya que las actuales expansiones periféricas, transidas de uniformismo banal, carecen de personalidad. Y esos cascos históricos, pese a sus modificaciones recientes, se forjaron en épocas pasadas. Así expresa GUTKIND (1957, p. 289) este hecho del urbanismo español:

“El período barroco terminó la era creativa del desarrollo de la ciudad española. Desde la primera mitad del siglo XIX en adelante, España siguió la tendencia general de lo que entonces se comprendía como planeamiento de la ciudad... en modo alguno diferente al de otros países. El culto a la calle, el incremento de tráfico, la estulticia insignificante de las fachadas uniformes, la manía Hatismanm por los modelos en tablero, los slums de las grandes urbes, los efectos inhumanos de la industrialización... todos estos fueron subproductos destructivos de la edad emergente de la ciencia y la tecnología. Ellos hicieron un pequeño número de ciudades mayores y más industrializadas pero no mejores moradas para vivir, e incrementaron el abandono de la vasta mayoría de las pequeñas ciudades que las degradaron hasta el estancamiento”.

Como, por otra parte, muchas de las ciudades tradicionales españolas hablan conservado su esencial estructura islámica, de urbanismo tan distinto, es ella la que impregna estos cascos históricos como el mismo autor (pp. 445 y ss.) exalta para algunas de las andaluzas y en concreto Córdoba.

“Algo de esta gloria pasada ha sobrevivido, aunque sólo sea latente y transmutadamente en la atmósfera de muchas calles alrededor de la Mezquita de Córdoba. Estos ‘callejones’ y ‘callejoncitos’ un legado directo de los tiempos moros, han retenido el antiguo encanto de la intimidad. Ellos están hechos para el trato social espontáneo y duradero. Cada recodo, cada rincón alumbra nuevas vistas cambiantes en perfil y color como un caleidoscopio. El gris del pavimento empedrado, el blanco de las casas planas, los colores de las flores que cuelgan de los balcones o que en sus macetas motean la fachada, las vistas hacia los patios, las rejas de las ven-

tanías, las plazuelas, recoletas crean una armonía en la diversidad y un sentimiento intuitivo de la belleza, que está muy distante del ruido y bullicio de nuestro tiempo. Es un mundo, un pequeño mundo como de cuento de hadas, que pone juntas una multiplicidad de pequeñas unidades espaciales y que las mantiene juntas por el flujo continuo de edificios circundantes y su escala adecuada en general y en detalle².

2 Mas en concreto en estos cascos históricos de muchas ciudades españolas de antecedentes islámicos hay sectores cuya esencial estructura (calles y manzanas) no ha cambiado de manera significativa, pese a modificaciones parciales, importantes, que aquella ha podido experimentar a partir del siglo XVI y sobre todo en los siglos XIX y XX. A título de ejemplo, observese el Gráfico 3 de la Madina cordobesa: realmente constátese que son bien visibles los siguientes hechos que prueban, creemos, esta perennidad.

En efecto, aparecen muchos monumentos cristianos (iglesias) por toda la ciudad, y en el ángulo noroeste una gran avenida del siglo XIX (la del Gran Capitán) que modifican parcialmente la estructura islámica pero son constatables los elementos específicos del urbanismo musulmán: trazado laberíntico e intimista de las calles, anchura diferente e irregular de estas calles, plazas igualmente desiguales y nada regulares que contrastan con el trazado geométrico de las plazas en tantas otras concepciones urbanísticas; diseño también irregular de las manzanas tanto en cuanto a tamaño como en cuanto a diseño y, por último, alta densidad de calles sin salida; azucigues en las que son tan pródigas las ciudades musulmanas. Sectores urbanos de trazado similar al de la Madina cordobesa no son raro en estas ciudades hispano-musulmanas, por lo que la herencia urbana de aquel período nos parece incontestable.

3 Por otra parte estas ciudades han recibido una herencia monumental, que aunque escasa, al menos en lo que se refiere a conjuntos de valor singular, no se puede olvidar. Destaca en ella la gran Mezquita de Córdoba, los Alcázares y Giralda de Sevilla y la Alhambra y Generalife de Granada. Estas tres ciudades a causa de estos monumentos islámicos, tan valorados por el exotismo romántico, engendran buena parte del aflujo viajero y literario del siglo XIX, de incalculables consecuencias para la promoción de España en Europa y en el mundo entero y siguen constituyendo hoy día una base fundamental para nuestro turismo de masas (I OPIZ ONTIVEROS, pp. 44-45).

4°. Hasta época muy reciente, antes de que se hubiese producido una exurbanización acelerada y crecimiento galopante de estas ciudades de origen musulmán, ha sido frecuente que buena parte de la infraestructura islámica de abastecimiento de aguas y alcantarillado subsistiera y funcionara más o menos adecuadamente.

5°. Por último, es difícil probar fehacientemente qué rasgos de comportamiento y psicología social se han heredado del pasado musulmán en nuestras grandes ciudades de entonces, pero es también arriesgado negar dicha influencia. Quizá el acendrado espíritu de barrio visible aún en estas ciudades y su genuina especificidad aún tan ponderada por visitantes de todas las épocas constituyan también parte de ese legado urbano, que en todo caso siempre se ha valorado como timbre de gloria, porque se tiene conciencia histórica de un esplendor que constituyó un firme acicate para superar las profundas crisis que afligieron con posterioridad a muchas de las ciudades hispanomusulmanas.

Córdoba, febrero de 1989.

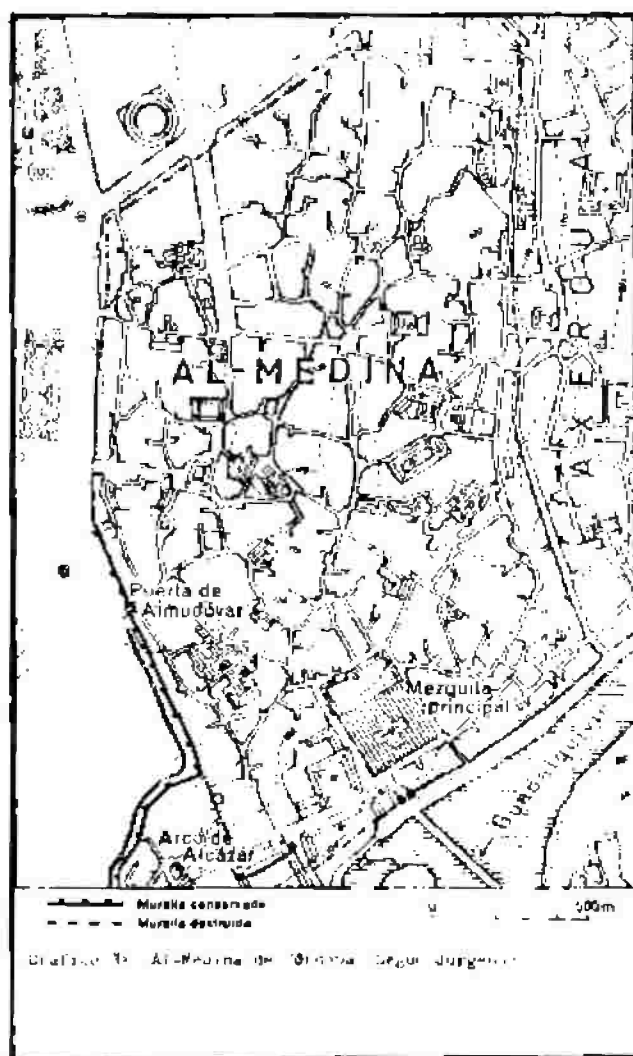


Gráfico 1. Al-Medina de Orinda segun Jurgens.

.

.

.

.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- BOSQUE MAUREL, J.: Geografía urbana de Granada. Zaragoza, C.S.I.C., 1956, la ciudad islámica pp. 58-81.
- CASTEJON, R.: "Córdoba Califal". Boletín de la Real Academia de Córdoba, no. 25, 1929, pp. 278 y ss.
- ESCRIBANO UCELAY, V.: "Urbanización de Córdoba medieval y actuales ideas sobre urbanismo" Boletín de la Real Academia de Córdoba, no. 83, 1962, pp. 147-160.
- GARCIA DE VALDEAVELLANO, L.: Historia de España. T.I. de los orígenes a la Baja Edad Media. Madrid, Tevsta de Occidente, 3a. ed., 1963, pp. 514.
- GUTKIND, A.E.: "Urban Development in Southern Europe. Spain and Portugal". International History of City Development. Vol. III, New York, Macmillan Company, 1967, pp. 115-511.
- LEVI PROVENÇAL, E.: Histoire de l'Espagne Musulmane, T. III. Le siècle du Califat de Cordoue. Paris, Edition G.P. Maisonneuve et Cie. 1953, pp. 568.
- LOPEZ ONTIVEROS, A.: Evolución urbana de Córdoba y de los pueblos campineses. Córdoba, Excmo. Diputación Provincial de Córdoba, 2a. ed., 1981, pp. 235.
- LOPEZ ONTIVEROS, A.: "El paisaje de Andalucía a través de los viajeros románticos: creación y pervivencia del mito andaluz desde una perspectiva geográfica". En GOMEZ MENDOZA, J. y ORTEGA CANTERO, N.: Viajeros y paisajes. Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 31-65.
- OCANA JIMENEZ, M.: "Las puertas de la medina de Córdoba". Al-Andalus, II], 1953, pp. 143-151.
- RAMIREZ Y DE LAS CASAS-DEZA, L. Ma.: Indicador cordobés o sea Manual Histórico-Topográfico de la ciudad de Córdoba. Córdoba, 4a ed., 1966, pp. 203.

- SANCHEZ MARTINEZ, M.: "Apogeo y Crisis del Estado Córdoba". En DOMINGUEZ ORTIZ, A. y OTROS: *Historia de Andalucía. I. De Tartessos al Islam (...-1031)*. Barcelona, Editorial Planeta, S.A., 1980, pp. 189-255.
- TORRES BALBAS, L.: *Ciudades Hispano-Musulmanas*. Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1985 (1a ed., 1971), pp. 694.
- TORRES BALBAS, L.: "Estructura de las ciudades hispano-musulmanas: la mediana, los arrabales y los barrios". *Al-Andalus*, XVIII, 1953, pp. 149-177.
- VILA VALENTI, J.: *La Península Ibérica*. Barcelona, Editorial Ariel, 1978, pp. 421.

**Light & Darkness: a dramatic suspense
In Oedipus Tyrannus**

By

Dr. Fouad S. Ali

**Faculty of Arts
University of Alexandria**

Light and Darkness: a dramatic suspense In Oedipus Tyrannus

By
Fouad S. Ali

In view of first class articles on the subject of Light and Darkness imagery in Oedipus Tyrannus¹⁻³, the appearance of yet another article on the subject seems to require some extensive justification. These studies reduce the image to the mere conflict between Oedipus and Teiresias without seeking it throughout the whole play. We may begin with the reasonable hypothesis that the image is functionally integrated into the drama; if we find that the evidence of the play bears this out we may conclude that this corresponds to the author's intention. In this way we will not only gain insight into Sophocles' dramatic technique, but we may hope also to derive a truer appreciation of the moral implication of the play. Hence Light and Darkness can be dealt with as the substance for the entire unitary action of Oedipus Tyrannus. Methodologically, this article seeks to apply to the image of Light and Darkness in Oedipus Tyrannus the dramatic suspense which is accomplished through the gradual revelation. I suppose that the language of the whole play is orchestrated in terms of a crescendo and diminuendo of light and darkness imagery. In fact, every noun, verb and adjective that construct the image of light and darkness in the play is significant in this respect, if we examine each word and judge it according to its occurrence in the play.

The imagery dealt with, here, occurs not so much as such, but rather those elements which Light and Darkness symbolize. Since knowledge is the state of having seen, recognition is associated with sight⁴, ignorance, presumably, is the state of darkness.

From the very beginning of the play, Light and Darkness imagery runs, mutually through the play up to the double recognition of both Jocasta and Oedipus. The play opens with a mysterious plague which is destroying its citizens and all the living things there. A group of suppliants, to whom the causes of the plague are obscure, communicate, through the priest to Oedipus, who formerly solved the sphinx's riddle with his intellectual power, to uncover the present obscurity^{5,6}.

Oedipus, here appears as a man of vision, able to discern that which is obscure to others⁽⁴⁾. He is seen as the revealer of the darkness or, in other words, the causes of the pestilence.

Oedipus quest for the hidden reasons of the plague had already begun since he sent his brother-in law, Creon, to consult the oracle at Delphi. When Creon returns, Oedipus is eager for his news, which seem to be good. Oedipus eagerly addresses him even before he has a chance to speak. He welcomes the radiant looks **λαμπρός** ⁽⁵⁾ of Creon, and expects a radiant answer from the oracle: such an answer which evades the darkness: the state of ignorance. The oracle declares that the plague will come to an end when the murderer of Laius is detected and punished, and so the search begins. Of course there is, still, darkness in the long struggle to reach the light, in other words, to get knowledge.

Creon was not given, at Delphi, the whole knowledge which he went to seek. Though the oracle shed light on the causes of the plague, it overshadowed the defiler's identity. So, darkness is still there as long as the defiler is obscure. We, presumably, need not to dwell on the fact that the Oracle did not deceive Oedipus, merely it gave him the opportunity to make an error. Oedipus, resolved to take the initiative in getting the knowledge, tells Creon that he himself will bring dark things to the light **ἔγω φανῶ** ⁽⁶⁾. Oedipus, the revealer of the darkness, having been faced here with a puzzle could not resist following a fact to its logical conclusion. Yet, a sense of tragic irony permeates the pursuit of knowing which is the powerful mode of the action. The priest's supplication to Oedipus to uncover the obscure causes of the plague is directed precisely at the man who is unwittingly the cause of the plague. Oedipus the revealer is the one who should be revealed.

The first appearance of the Chorus stands in relation with the state of darkness which, still, overwhelms the action. In the *parados*⁽⁷⁾, the chorus reacts to the tidings by expressing its bewilderment. However, the chorus, although thrown into some apprehension as to what may be the final outcome of this affair, is confident that the gods, who have protected Thebes before, will do so once again, showing themselves continually on the side of law and order. The chorus prays that the patron deities may bring light⁽⁸⁾. It is one of health: a light that puts an end to the plague or, one can say that uncover the darkness which enwraps the defiler.

Oedipus, who declared formerly to Creon that he himself will bring dark things to the light, assures for the chorus that he will continue his search successfully, if nothing that helps in the reveal is concealed. The chorus, who truthfully assures for Oedipus its complete ignorance of the defiler, can not help expressing the ambiguity of the Delphic answer⁽¹¹⁾. So far, the darkness does not vanish. The chorus suggests a man who is capable to uncover such a darkness. It is Teiresias who could see **ὁρῶντα**⁽¹²⁾ and guide a searcher of this matter to the light⁽¹³⁾.

It worths noting that Oedipus' first words of welcome to Teiresias are: **ὦ Τειρεσίᾳ, ὃν πάντα νῶμι' ὧν Τειρεσίᾳ**⁽¹⁴⁾. Such a welcome seems to bear Oedipus' admittance of Teiresias power of knowledge, and may, besides, reflect Oedipus vehement zeal to uncover darkness. However, neither Oedipus' appeals⁽¹⁵⁾, nor his anger⁽¹⁶⁾, succeeds in convincing Teiresias to reveal the obscurity of the oracle⁽¹⁷⁾.

By this point in the play the tension begins to prevail the action of the play centered in the persons of Oedipus; the searcher of knowledge, and Teiresias who tries to keep things dark. The conflict is inflamed as soon as Oedipus, in reaction to Teiresias' concealment, assumes that he is the contriver of Laius' murder, and twits him, in a strong anger, with blindness⁽¹⁸⁾. Then, Teiresias, in reaction to Oedipus' accusation, declares that Oedipus is the criminal whom he himself seeks⁽¹⁹⁾, and, moreover, indicates, covertly, his incest⁽²⁰⁾. Yet, Oedipus' reaction to the prophet's judgement is the denial of his power to bring things to light, since he, being blind, is the offspring of endless night **μῖα δ' ἀτρέφει πρὸς νύκτι**⁽²¹⁾. In addition to that, Oedipus is quick to accuse Teiresias and Creon of plotting against his royal person and station⁽²²⁾.

More strikingly, Oedipus shows himself to be overconfident in his own abilities, especially in self-esteem for his knowledge and intelligence. Oedipus believes that he is granted with knowledge **γνώμη κυρῆσας**⁽²³⁾, while the prophet is blind in his art **τὴν τέχνην δ' ἔφο τυφλός**⁽²⁴⁾. Oedipus, here, builds his judgement to Teiresias' ignorance on the fact that he himself was the only one who could solve the sphinx's riddle⁽²⁵⁾. He has a confidence in his own intellectual powers and can not tolerate any one who question them⁽²⁶⁾. However, Teiresias, properly, put the contrast between himself and Oedipus in ironic words: the literally blind "sees", or, knows, while the sighted is blind, or, is ignorant⁽²⁷⁾. Yet, whenever the

truth is revealed, Oedipus' blindness, so says Teiresias sarcastically, will be actual one⁽³¹⁾. Teiresias' judgement seems to recall in the inner meaning of light and darkness imagery.

The occurrence of light and darkness imagery, here, has been abundantly interpreted. Light and darkness images are centered in the persons of Oedipus and Teiresias. The scene represents the clash of the images associated with each of them. In that scene, night has been set in opposition to light⁽³²⁾. The imagery of the light and the darkness, the vision and blindness, is allied with the tension between the wit of Oedipus and the divine wisdom of Teiresias⁽³³⁾. Eyesight and ignorance, blindness and insight- these important themes in Oedipus Tyrannus are first established firmly in the Teiresias scene⁽³⁴⁾. The image of sightedness and blindness is clearly fundamental: the blind/seer Teiresias and the sighted Oedipus blind to the realities of the world about him constitute an opposition central to Sophocles' meaning⁽³⁵⁾. In the Teiresias scene there is the contrast, so emphatically made, between the physical blindness of the prophet and the real blindness of the king⁽³⁶⁾.

On the whole these views are, perhaps, indisputable, but they fall short of seeking the image throughout the whole play. This is particularly strange in the case of a play which is almost universally regarded as the most technically perfect work of a most technically proficient dramatist. Let us assume that Sophocles, steeping his imagination in the actions, and pondering its characters and their experiences as a dramatist inevitably does, embodies the imagery of light and darkness throughout the whole structure of the play. The construction of actions in the play is strained by the continual occurrence of the image, while the dramatic suspense is consistently maintained, along with the tragic irony, as the intended meaning moves on. The real function of Teiresias scene, perhaps, is to show how far from the truth Oedipus is, and to help in the process of the gradual reveal.

The gradual reveal moves on when Teiresias, who elaborates his judgement of Oedipus' ignorance, tells Oedipus, in a prophetic words, that "this day shall bring you forth and causes your destruction"**ἡδὲ τήμερον φύσε**
σε καὶ διαφθερέῃ⁽³⁷⁾. But Oedipus, who boasts with his knowledge, is unable to guess the meaning of Teiresias' words which seem to him obscure riddling words **αἰνιχτα κάσσιφ**⁽³⁸⁾. Teiresias is, indeed, speaking in riddles. Seers, like oracles, tend to express themselves in a rid-

ding way. But look at the man to whom this is said. He is a famous solver of riddles, a darkness revealer. The ironic contrast stands out the more clearly precisely because audience knows the truth: the old man, literally blind, sees more than the vigorous king who prides himself on his knowledge and intelligence, yet is metaphorically blind. It is clear that Oedipus, up till now, is unable to uncover the darkness easily. Sophocles, so far as I can see, does not want Oedipus to learn the truth in other way: it is essential to his conception of the action that Oedipus should find the truth out for himself.

However, before Teiresias leaves, he, explicitly, gives informations about the murderer's identity which, distinctly, apply to Oedipus⁽³⁴⁾. Teiresias' final sentence is a defy to Oedipus. He agrees to be considered ignorant if he is to be proved wrong⁽³⁵⁾. It worths noting that Oedipus' reaction to Teiresias' defy is just going out in silence.

Oedipus goes in silence because he can not yet make any sense of Teiresias' paradoxes. For if one can not see the solution to a riddle then it remains nonsense, and there is nothing to be said⁽³⁶⁾. It is probable that Oedipus fails to comprehend Teiresias' words and suspects its truth because events have conspired to push him into accepting plausible but false premisses, from which only false deductions are possible. The statement which Oedipus had believed that in avoiding Corinth he was avoiding parricide and incest appears as an essential element in the make-believe world of Oedipus which was responsible of his lack of knowledge. The reveal is, still, suspended. Though the truth is revealed, it remains in the border line between light and darkness.

We should observe, too, the continuation of the conflict between light and darkness in the chorus' ode that follows the departure of both Teiresias and Oedipus⁽³⁷⁾. The light, so the chorus says, flashed **ἐλαμψε** ⁽³⁸⁾. Yet, though the truth is revealed, it stands off neither in assent nor in denial⁽³⁹⁾. Another evidence of the chorus' bewilderment is found in admitting, on the contrary of Oedipus, its blindness, **οὐχ ὁρώ** ⁽⁴⁰⁾. The truth, to the chorus, is, still, enwrapped in darkness. Sophocles, here, makes his chorus express incomprehension. That frank admission of incomprehension challenges the audience to ask itself whether it has understood the past or can predict the future of Oedipus. Whether it can or not it has surely understood more than the chorus. In such cases the chorus' ignorance is functional in relationship to

the 'audience' awareness: the less they know the more we know⁽⁴³⁾. The representation of the chorus' ignorance in the terms of light and darkness imagery may be, perhaps, justified by Sophocles' preparation for a revelation of the truth in later scenes of the play.

A partial revelation steps up as Jocasta, in her desire to clear Oedipus of the murder of Laius, lets out part of the dire secret by her allusion to the "triple cross-roads"⁽⁴⁴⁾. Then, Oedipus, anxiously, gets from Jocasta more details which happen to remind him of his encounter at that spot⁴. Oedipus, confusedly, is afraid lest the prophet is seeing too clearly
μη βλέπων δ μάντις τί.⁽⁴⁵⁾

Oedipus, in a half recoil, seems, here, to admit the prophet's knowledge. Moreover, Oedipus' information about Laius' attendants, which corresponds with his encounter, gives him a second concrete intimation, after the mention of the cross-roads, of his role in Laius' death. Oedipus admits that this information throws out light: **τάδ' ἤδη διαφανή.**⁽⁴⁶⁾

Although darkness seems to vanish, and truth stands out in light, Oedipus, still, suspects his role in Laius' death. The story of Laius' servant, who was the only one of Laius's party to escape alive, that they were attacked by several robbers, keeps the reveal off. Oedipus summons Laius' servant to make certain of his story⁽⁴⁷⁾. The audience emotions might be hotly stirred, here, for the reason that Oedipus is not only ignorant who he is, but, he, also, is ignorant of what he is doing.

It worths noting that the chorus, in the ode that follows Oedipus' departure, acknowledges its faith in the oracle⁽⁴⁸⁾. The two central stanzas of the ode begin with the statement: hybris creates the monarch **ὕβρις φυτεύει τύραννον.**⁽⁴⁹⁾ Such a statement calls for interpretation. It is interpreted that the chorus prays that Oedipus will not be guilty, for if he is he will be destroyed. Illogically, in the light of its apprehension that Teiresias may be right, but understandably in the light of its devotion to Oedipus and the fact that the evidence is not complete, the chorus hopes that somehow Oedipus and the gods may be able to continue their efforts together to save Thebes⁽⁵⁰⁾. But Winnington-Ingram rightly claims that if there is any sense in which Oedipus is arrogant, his pride is Intellectual. He has too much pride in his keen intelligence: what he must learn- and teach- is that he has been too wrong again⁽⁵¹⁾. So far as I can see, the chorus, here, censures Oedipus, implicitly, for being over-confident in his knowledge.

The chorus, presumably, reacted thus after it had heard how closely the story of Oedipus corresponds to the circumstances of Laius' death. These details are enough to create for the chorus a very strong probability that Oedipus killed Laius, in which case Teiresias appears to be right after all. If this is true, it becomes necessary, then, to censure Oedipus' intellectual pride.

However, Sophocles, by a stroke of genius, keeps the reveal off in introducing the Corinthian messenger who declares the news of Oedipus' supposed father, Polybus' ¹⁰. Jocasta, on hearing that, exults in this apparent proof of the irrelevance of the chilling oracle. She goes on to urge her sceptical views on Oedipus' ¹¹, who goes along with Jocasta' ¹². But, the news of Polybus' death, although it eases Oedipus' mind of one half of the prophecy, in that he can no longer kill his father still leaves him in anxiety about the other half, the danger of incest with his mother' ¹³.

Another example of supreme Sophoclean artistry is seen in his handling of the Corinthian messenger, whose blithe assumption that he can allay any lingering fears in the mind of Oedipus by revealing that Polybus and Merope were not, in fact, his parents' ¹⁴, serve only to intensify Oedipus' ignorance. Oedipus begins, consequently, the quest for his own identity which is the dominant movement in the central part of the play, and the knowledge which Oedipus gains comes to be the end of the play.

Beside the darkness that happened to englobe the murder of Laius, who is the cause of the plague, Oedipus, now, is confronted with another darkness that enwraps his own identity. Oedipus, who, ironically, is ignorant that both aspects of darkness are combined together, goes on to shed light on his birth' ¹⁵.

The tension increases as Oedipus gives no ear to Jocasta who, in a desperate attempt to prevent Oedipus from bringing the truth to light, begs him to stop asking questions' ¹⁶. Jocasta's attempt to restrain Oedipus from asking further questions has been abundantly interpreted. Jocasta, contrary to Oedipus, is an average person who wants to be secure and to avoid the threat, not like Oedipus to meet it' ¹⁷. Jocasta's desperate attempt emphasizes Oedipus' regard for the truth' ¹⁸. It accentuates his determination to know which is the driving power of the play' ¹⁹. She does not reveal the truth she just comes to understand' ²⁰. Those opinions are most valuable in handling Jocasta's character. Yet, one may conjecture that the real function of Sophocles' depiction of Jocasta, here, is perhaps,

to create a complete isolation of Oedipus, and to precipitate the ultimate catastrophe. Oedipus happens to be the only one who faces darkness, for, now, the veil is torn for Jocasta. Since she is now aware of the truth, she, seeing that her effort is in vain does not wait until Laius' servant comes in, but rushes off into the palace to kill herself. The audience' emotions are stirred, again, for the reason that Oedipus is not only ignorant who he is, but he is also, is ignorant of what he is doing.

Now, the action unrolls against the background of the oracular prophecies of the gods, those cryptic, partial revelations of the divine knowledge which the human intellect can not accept or understand until they are fulfilled⁽⁶²⁾. The chorus, in its illusion to Cithaeron, in the ode that follows Jocasta's departure⁽⁶³⁾, is preparing for a very soon revelation of Oedipus' identity.

Laius' servant, whom Oedipus has sought for to reveal the murderer's identity, comes, very lately, to reveal Oedipus' identity⁽⁶⁴⁾. Sophocles has, by a stroke of genius, combined various dramatic functions in one person and thus achieved an astonishingly concentrated action. Just as the Corinthian messenger is the same man who rescued the condemned child on Cithaeron, so the Theban shepherd who handed it over was the same who accompanied Laius on his way to Delphi. He witnessed the killing and fled to the country with his knowledge of the new king's secret. When he now appears by order of the king, he first refuses to speak, as Teiresias did, but again Oedipus forces him to tell the truth: he, the king, is the son of Laius who, alarmed by the prophecy that his son would kill him, had exposed his child on Cithaeron. Oedipus is an incestuous parricide. With this knowledge Oedipus is led into insight. Oedipus, here, as most critics rightly point out, serves as an example of the fragility of the human knowledge. Oedipus' now knowledge at the end of the play is a recognition of man's ignorance.

Now, the darkness vanishes, the ignorance is no longer there, and the light of the truth becomes so distinct that Oedipus, now wishes that he may not behold it for ever: **ὃ φῶς, τελευταῖόν σε προσβλέψαιμι νῦν**,⁽⁶⁵⁾. Suddenly, Oedipus, ashamed of what he has wrought, jabs out his own eyes⁽⁶⁷⁾. Oedipus' self blinding⁽⁶⁸⁾ has been variously interpreted. It is an act of madness⁽⁶⁹⁾, it executes punishment⁽⁷⁰⁾, and it accomplishes purity⁽⁷¹⁾. To other critics, Oedipus' mental blindness is paralleled in his

self inflicted physical blindness⁽⁷²⁾. If we do examine Oedipus' words at the end of the play, something of interest emerges. Oedipus says that Apollo was behind his blindness, but only his hands have brought it about⁽⁷³⁾. He probably, indicates the prevail of the divine knowledge in contrast with the human knowledge. The light, in other word, the knowledge of the oracle that uncovered the darkness, has proved the ignorance, in other word, the blindness of Oedipus. Oedipus reassures the idea of his ignorance when he tells his daughters that, before now, he was blind and ignorant **οὐθ' ὀρών οὐθ' ἰστέονα**⁽⁷⁴⁾. So, Oedipus' blindness is organically related to the tructure of knowledge as it unfolds itself for Oedipus. To effect dramatic suspense, Sophocles devotes the greater part of the play to the gradual discovery, in the terms of light and darkness imagery, and makes Oedipus himself the author of the revelation.

Notes

- 1 - For a full bibliography, see the following:
 E. F. Salmon, *Light-Darkness Imagery in Oedipus Tyrannus*, CB. 36, 1959, p. 8.
 Herbert Musurillo, *The Light and the Darkness, Studies in the Dramatic Poetry of Sophocles*, E.J. Brill, Leiden, 1967.
- 2 - Bruno Snell, *The discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature*, p. 198.
- 3 - O.T., vv. 31-43.
- 4 - John Jones, *On Aristotle and Greek Tragedy*, p. 212.
- 5 - O.T., v. 81.
- 6 - Ibid., v. 132.
- 7 - Ibid., vv. 151-215.
- 8 - Ibid., vv. 202-215.
- 9 - Ibid., vv. 276-279.
- 10- Ibid., v. 284.
- 11 - Ibid., vv. 285-286.
- 12- Ibid., v. 300.
- 13- Ibid., vv. 304-315, 326-327.
- 14- Ibid., vv. 330-331, 334-336, 339-340, v. 342.
- 15- Ibid., vv. 320-321, 324-325, 328-329, 332-333, 341-344.
- 16- Ibid., vv. 346-348.
- 17- Ibid., v. 362.
- 18- Ibid., vv. 366-367.
- 19- Ibid., v. 374.
- 20- Ibid., v. 378, vv. 380-389.
- 21- Ibid., v. 398.
- 22- Ibid., v. 389.
- 23- Ibid., vv. 390-397.
- 24- T.B.L. Webster, *An Introduction to Sophocles*, p. 68.
- 25- O.T. vv. 412-413.
- 26- Ibid., vv. 419-425.
- 27- E.F. Salmon, *Op. cit.*, p. 8.
- 28- Herbert Musurillo, *Op. cit.*, p. 85.

29. Oliver Taplin, *Greek Tragedy in Action*, p. 110.
30. John Gould, *On Making a sense of Greek Religion*, p. 30.
31. H.D.F. Kitto, *Greek Tragedy*, p. 178.
32. *O. T.*, v, 438.
33. *Ibid.*, 439.
34. *Ibid.*, vv. 449-460.
35. *Ibid.*, vv. 461-462.
36. Oliver Taplin, *Op. cit.*, p. 44.
37. *O. T.* vv. 463-511.
38. *Ibid.*, v. 473.
39. *Ibid.*, v. 484.
40. *Ibid.*, v. 530.
41. Brian Vickers, *Towards Greek Tragedy*, p. 14.
42. *O. T.* vv. 715-716.
43. *Ibid.*, vv. 626-745.
44. *Ibid.*, v. 747.
45. *Ibid.*, v. 754.
46. *Ibid.*, v. 765, vv. 836-847.
47. *Ibid.*, vv. 863-910.
48. *Ibid.*, v. 873.
49. A.S. Mac Devitt, *the Dramatic Integration of the chorus in Oedipus tyrannus*, *C & M*, XXX, 1969, p. 93.
50. R.P. Winnington-Ingram, *The Second Stasimon of the Oedipus tyrannus*, *JHS*, XC1, 1971, p. 134.
51. *O. T.* vv. 941-944.
52. *Ibid.*, vv. 946-949, 952-953.
53. *Ibid.*, vv. 964-972.
54. *Ibid.*, vv. 987-998.
55. *Ibid.*, vv. 1015-1016.
56. *Ibid.*, vv. 1058-1059.
57. *Ibid.*, v. 1057.
58. Albert Lesky, *Greek Tragedy*, p. 115.
59. G.J. Wastson, *Drama: An Introduction*, p. 26.
60. Oliver Taplin, *Op. cit.*, p. 45.
61. B.M.W. Knox, *The Heroic Temper: Studies in Sophoclean Tragedy*, p. 12.
62. *Ibid.*, p. 144.

- 63 O.T. vv. 1086-1009.
- 64 Ibid, vv. 1171-1181.
- 65 H.D.F. Kitto, *Op. cit.*, p. 181.
Bruno Snell, *Poetry and society. The Role of poetry in Ancient Greece*, p. 77.
B.M.W. Knox, *Op. cit.*, p. 147.
R.R. Winnington-Ingram, *Op. cit.*, p. 134.
Oliver Taplin, *Op. cit.*, p. 131.
M. Davies, *The end of Sophocles' O.T.*, *Hermes*, 110, 1982, pp. 276-277.
- 66 O.T. v. 1183.
- 67 Ibid, vv. 1270-1274.
- 68 Oedipus blindness was free for variation. In the fragmentary Oedipus of Euripides, the hero is over powered and blinded by the retainers when he has murdered Iocasta and is seeking to murder his children and himself. See:
Gilbert Murray, *The Literature of Ancient Greece*, p. 242.
Richard Lattimore, *Story Patterns in Greek Tragedy*, p. 4.
- 69 G. Devereux, *The self-Blinding of Oidipous in Sophokles: Oidipous Tyrannos*, *JHS*, XcII, 1973, p. 39.
- 70 Brian Vickers, *Op. cit.*, p. 517.
- 71 T.A. Sinclair, *A History of Classical Greek Literature from Homer to Aristotle*, 2nd ed., p. 255.
- 72 John Jones, *Op. cit.*, p. 212.
Meyer Reinhold, *Classical Drama, Greek & Roman*, p. 55.
B.M.W. Knox, *Op. cit.*, p. 146.
Helen North, *Sophrosyne. Self knowledge & self Restraint in Greek Literature*, p. 63.
Herbert Musurillo, *Op. cit.*, p. 86.
- 73 O.T., vv. 1329-1332
- 74 Ibid, v. 1464.

Bibliography

- M. Davies, 'The End of Sappho', *Coleridge*, 113, 1977, pp. 268-277.
- G. de Vries, 'The Self-Knowledge of Oedipus in Sophocles', *Oedipus Tyrannus*, JHS, XCII, 1972, pp. 36-39.
- John Gould, *On Making Sense of Greek Religion*, Studies in Greek Religion & Society, Edited by P. E. Easterline & J. V. Muir, Cambridge Univ. Pr. 1988.
- John Jones, *On Aristotle & Greek Tragedy*, Clarendon & Windus, London, 1980.
- H. D. L. Kitto, *Greek Tragedy*, Methuen & Co., London, 1974.
- B. M. W. Knox, *The Heroic Temper*, Studies in Sophoclean Tragedy, Univ. of California Pr. 1964.
- Richard Lattimore, *Story-Patterns in Greek Tragedy*, New Albany Paperback, N.Y. 1969.
- Albin Lesky, *Greek Tragedy*, Barnes & Noble Books, N.Y. 1969.
- A. S. MacDevott, 'The Dramatic Integration of Chorus in *Oedipus Tyrannus*', *C&M*, XXX, 1969, pp. 78-104.
- Gilbert Murray, *The Literature of Ancient Greece*, Phoenix Books, Univ. of Chicago Pr. 1965.
- Herbert Musurillo, *The Light and the Darkness*, studies in the dramatic Poetry of Sophocles, E. J. Brill, Leiden, 1967.
- Helen North, *Sophrosyne, Self-Knowledge & Self-Restraint in Greek Literature*, Cornell Univ. Pr. 1966.
- Meyer Reinhold, *Classical Drama, Greek & Roman*, Barron's Educational Series, N.Y. 1959.
- E. E. Salmon, 'Light-Darkness Imagery in *Oedipus Tyrannus*', *CR*, 36, 1959, p. 8.
- T. A. Sinclair, *A History of Classical Greek Literature from Homer to Aristotle*, 2nd. Ed., Routledge & Kegan Ltd., London, 1949.
- Bruce Spell, *Poetry & Society, The Role of Poetry in Ancient Greece*, Indiana Univ. Pr. 1961.

- The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature. Dover Publication. N.Y., 1982.
- Sophocles, *Oedipus the King*, by E. Vieu. Vol. I. (B.C. I.) Cambridge, Massachusetts, London, 1981.
- Oliver Taplin, *Greek Tragedy In Action*. Methuen & Co. London, 1978.
- Brian Vickers, *Towards Greek Tragedy*. Longman. London, 1971.
- G.J. Watson, *Drama, An Introduction*. Macmillan Pr. London, 1983.
- T.B.L. Webster, *An Introduction to Sophocles*. Methuen & Co. London, 1979.
- R.P. Winnington-Ingram, The second Stasimon of the *Oedipus Tyrannus*, *JHS*, 1971, pp. 119-135.

The Rigorism of Aristotle in his Poetics
Fact or Fiction? A reply
By: Dr. Fouad S. Ali
Faculty of Arts
Alexandria University

The Rigorism of Aristotle in his Poetics :
Fact or Fiction? A reply -
By: Fouad S. Ali

Pauw, in defense of Aristotle, lays out, in his article the rigorism of Aristotle in his poetics: fact or fiction?⁽¹⁾, an interpretation that calls for a reconsideration. Pauw suggests that when Aristotle lays down rigorous rules, these naturally pertain to the topmost layer of tragedies only, and are not for one moment meant to be the master plan according to which all tragedies must be constructed⁽²⁾. Upon a closer analysis of Aristotle choice of words, Pauw resumes, it is possible to distinguish the ideal tragedy. Aristotle, deliberately, uses obligatory terms such as "must", "should", "ought" and "necessary" to refer to ideal tragedy⁽³⁾. So far so good, but it deserves attention, here, that while Pauw refutes that rigidity covers all the Poetics, he maintains that it exists where ideal tragedy is meant. Nevertheless, Pauw does neither argue the justification of some of these rules, nor does he take into consideration the playwright's freedom of innovation. Let us examine, as an example, one of these rigid rules.

One of the four Aristotelian demands that a dramatist should not ignore in depicting a tragic character is consistency. Aristotle lays the principle as thus: "And fourth is consistency; for even if the person being imitated is an inconsistent sort, and that kind of character has been posited, still he should be consistently inconsistent"⁽⁴⁾.

Aristotle, here, as elsewhere, is succinct in defining his rule. He does not speak about it straight forwardly, but formulates this demand by indicating a special case of imitation; an inconsistent character. If that character is premised as inconsistent one, the play-wright has to keep this inconsistency throughout the course of action that character takes. In representing such a character, consistently inconsistent, this accomplishes the consistency demand. Consistent inconsistency is, as Else explains, a "Melancholy" state. So the character portrayed as "consistently inconsistent" will mean that the individual's traits or actions assigned to it should all spring from the common concept of "Melancholy" and thus be accounted for by varying amounts, states, and conditions of the same physiological principle⁽⁵⁾.

Now, if an inconsistent character can be consistent when its inconsistency occurs consistently; on the contrary, an inconsistent character is that which does not on all occasions react according to its original behaviour, but abruptly surprises the audience with an unexpected change in the course of the action. So, the character, to be consistent, should always remain the same without change or modification in the course of the play.

It may be obvious that Aristotle demands consistency in both character and actions. So does Horace⁽⁶⁾, but it marks a difference between the two positions that Horace formulates this demand from the view-point of character, Aristotle from the view-point of plot construction⁽⁷⁾.

Aristotle's emphasis on plot lies, I assume, behind his giving Iphigeneia, in Iphigeneia in Aulis, as an example of inconsistent character; for Iphigeneia as a suppliant is—in Aristotle opinion—unlike her later self⁽⁸⁾. The offence against the law of tragic characterization is not required by the plot and does not contribute to it. Here, Iphigeneia, in Aristotle's eyes, has two different characters speaking in two different situations. In Aristotle, such characterization is not necessary⁽⁹⁾. For Aristotle, consistency demand is governed by probability and necessity rule⁽¹⁰⁾. The fault criticized by Aristotle is that Iphigeneia's inconsistent behavior stands in no organic relation to the plot and its outcome. It should follow of necessity or probability that a tragic character, being a given kind of person, will say or do given kinds of things⁽¹¹⁾.

Iphigeneia's heroism is inconsistent, to be sure, but is it meaningless, or, in other words, is Aristotle completely right in taking it as a defect against the law of tragic characterization? Unlike Else I do not find it hootless to ask such a question. Actually, Else himself could not resist answering it; he says; Iphigeneia's supplication is certainly natural and plausible enough for a young girl, and her decision to welcome martyrdom is conceivable in certain strong emotional states, but Euripides has done nothing to convince us that she is capable of such a state. Iphigeneia in her second speech, to use Aristotle's own phrase (1454 b 34), "says what the poet desires"⁽¹²⁾.

Nevertheless, Else's two critical notes, on Iphigeneia's second speech, are, both, incapable of convincing us that Aristotle is not rigorous in rejecting inconsistency in a character. It does not seem to be an obligatory duty for a playwright, and especially for Euripides, to introduce for a cer-

main change in situation of a certain character. It is, above all, an emotional state which owes its existence to new circumstances, or a new feeling.

In the case of Iphigeneia's change, she recognizes that she is fighting against difficult odds, so she sacrifices herself, making the best of a bad situation. For only by relinquishing her life does Iphigeneia gain her new friend-or rather her bridegroom. In case she wished to make use of this friendship to prolong her existence, she would have to destroy its necessary conditions and thus forfeit the friendship itself, for the expedition will not let Achilles save her and if he will do he might be destroyed.

In Iphigeneia's second speech is what the poet wants to say, still it should not be taken as a token of faulty characterization, for Aristotle allowed the poet the freedom to devise the right way of treating the myth⁽¹³⁾. Euripides did not trace Iphigeneia's change through its separate phases, to be sure, yet, it is means to be as such, abrupt, for some dramatic purposes. In fact, Iphigeneia change of heart at the end of the play has been hotly debated by the critics⁽¹⁴⁾, since Aristotle first objected to this alleged inconsistency in her characterization. But Iphigeneia is not the only inconsistent character in Greek tragedy, there are, also, Agamemnon in the Ajax⁽¹⁵⁾, Menelaus in Iphigeneia in Aulis⁽¹⁶⁾ and Ismene in Antigone⁽¹⁷⁾. Inconsistency of such characters is justified by literature's relation with the "psyche" in its ability to act consistently or the reverse. The playwright might have been aware of his characters inconsistencies, yet he creates them thus, for some dramatic purposes.

The idea of inconsistent character is widely accepted by many critics. Webster says; in spite of Aristotle, Inconsistency is justified by unpredictable but intelligible reactions to circumstances that may arise in the course of the play⁽¹⁸⁾. Conacher ascribes the surprising speed of change in a character to circumstances, also, and to the dramatist's requirements⁽¹⁹⁾. Lesky says: the change is related to the conception of the psychological processes which induce such an attempt⁽²⁰⁾. The Sudden change of characters can be seen -as Trypanis observes- as a step towards modern psychological drama⁽²¹⁾. Other critics see that inconsistency has the privilege of causing a dramatic effect. A Change of heart without the benefit of persuasion by others may be used by a dramatists to heighten effect⁽²²⁾. Disregard for strict consistency in character is, in Kirkwood's opinion, a legitimate dramatic liberty and it may even be a dramatic

necessity. By inconsistency an effect can be achieved through structure or through the heightening of emotion at a crucial moment⁽²³⁾.

None of these opinions can easily be rejected in discussing the consistency concept in Aristotle's poetics. Indeed it seems wiser to evaluate characters in the light of their sentiments than to classify sentiments as acceptable or unacceptable on the basis of premature evaluation of the characters. Moreover, an analysis of the inconsistent characters related to the "psyche" should be taken into consideration.

Much more could be said on Aristotle's regionism in the Poetics, yet I have chosen one example which helps to show how Aristotle, in some sense, was too rigid in laying down such a principle.

Notes

- 1 - D.A. Pauw, *The Rigorism of Aristotle in his Poetics: Fact or Fiction?* ACLASS, XXI, 1978, pp. 71-81.
- 2 - Ibid, pp. 71-73.
- 3 - Ibid, pp. 80-81.
- 4 - *Ar. Poet.*, 1454A, 26-28 Translated by, G.F. Else, *Aristotle's Poetics, The Argument*, p. 455.
The other Aristotelean demands in a tragic character are Goodness (1454A, 16-22), Harmony (1454A, 22-24) and Similarity (1454A, 24-25).
- 5 - G.F. Else, *Op. cit.*, p. 462.
- 6 - Horace, *Ars Poetica*, vv. 119-120.
- 7 - C.O. Brink, *Horace On Poetry, The "Ars Poetica"*, p. 198, N. 119.
- 8 - *Ar., Poet.*, 1454A, 32-33 "Iphigeneia as a suppliant "refers to her long speech of supplication (Iph. Au. 1211-1252) and "her later self" refers to the later one in which she announces her decision to welcome martyrdom (Iph. Au. 1368-1410).
- 9 - *Ar., Poet.*, 1454A, 28-33.
- 10- Ibid, 1454A, 33-36.
- 11- G.F. Else, *Op. cit.*, pp. 467-468.
- 12- Ibid, p. 465, N. 33.
- 13- *Ar., Poet.*, 1453B 22-26.
- 14- Iphigeneia's change of heart has been censured by some critics, see:
 - G.F. Else, *Op. cit.*, p. 467, N. 40.
 - Jacqueline de Romilly, *Time in Greek Tragedy*, p. 25.
 - F.A. Wright, *Feminism in Greek Literature*, p. 97.
 - Peter Walcot, *Greek Drama in its Theatrical & Social Context*, p. 62.

Nevertheless, Other critics justify Iphigeneia's change for different reasons, See for example:

 - G.M.A. Grube, *The Drama of Euripides*, pp. 436-437.
 - E.M. Blaiklock, *The Male Characters of Euripides, A Study in Realism*, p. 120.

- Albin Lesky, *A History of Greek Literature*, pp. 397-398.
 - T.B.L. Webster, *The Tragedies of Euripides*, P. 281.
 - D.J. Conacher, *Euripidean drama*, pp. 262-264.
 - A.E. Haigh, *the tragic drama of the Greeks*, pp. 315-316.
 - B.M.W. Knox, *Word and Action*, pp. 245-246.
 - C.A. Trypanis, *Greek poetry from Homer to Seferis*, p. 185.
- 15- Agamemnon who forbids Ajax' burial (V. 1050 & VV. 1226-1263) very soon permits it after a short vivid discussion with Odysseus (VV. 1328-1373).
 - 16- Menelaus who taunts his brother Agamemnon when the latter sent a message to stop the arrival of Iphigeneia (VV. 320-414) rapidly, after the messenger had declared Iphigeneia arrival, changes and tries to find a way to stop the sacrifice.
 - 17- Ismene who refuses to share her sister in burying Polynices (VV. 39-99) surprisingly, in the presence of Creon, attributes the burial to herself (VV. 536-564).
 - 18- I.B.L. Webster, *Op. Cit.*, p. 281.
 - 19- D.J. Conacher, *Op. Cit.*, pp. 262-263.
 - 20- Albin Lesky, *Op. Cit.*, pp. 397-398.
 - 21- C.A. Trypanis, *Op. Cit.*, p. 185.
 - 22- K.J. Dover, *Greek popular morality in the time of Plato & Aristotle*, pp. 16-17.
 - 23- G.M. Kirkwood, *A Study of Sophoclean Drama*, p. 158.

Bibliography

- Aristotle, *Poetics*. Oxford.
- E.M. Blaiklock, *The Male Characters of Euripides. A Study in Realism*. Wellington New Zeland Univ. Pr. 1952.
- C.O. Brink, *Horace On Poetry. Prolegmena to the Literary Epistles*. Cambridge Univdersity Pr. 1963.
- D.J. Conacher, *Euripidean Drama. Myth, Theme and Structure*. Toronto Univ. Pr. 1967.
- K.J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Basil Blackwell, Oxford, 1974.
- G.F. Else, *Aristotle's Poetics. The Argument*. Cambridge, Harvard Univ. Pr., 1957.
- Euripides, *Iphigencia in Aulis*. Loeb.
- G.M.A. Grube, *The Drama of Euripides*. Methuen & Co., London, 1961.
- A.E. Haigh, *The Tragic Drama of the Greeks*, Dover, 1968.
- Horace, *Ars Poetica*. Cambridge.
- G.M. Kirkwood, *A Study of Sophoclean Drama*. Cornell Stud. in Class. Philol. XXXI, Ithaca Univ. Pr., 1958.
- B.M.W. Knox, *Word & Action: Essays on the Ancient Theatre*. Baltimore, London: Johns Hopkins Univ. Pr. 1979.
- Albin Lesky, *A History of Greek Literature*. Translated by, James Willis and Cornelis de Heer. Methuen & Co., London, 1966.
- D.A. Pauw, *The Rigorism of Aristotle in his Poetics: Fact or Fiction?* Aclass, XXI, 1978, pp. 71-81.
- J. De Romilly, *Time in Greek Tragedy*. Cornell Univ. Pr., N.Y., 1968.
- Sophocles, *Ajax*, Loeb.
- , *Antigone*. Loeb.
- C.A. Trypanis, *Greek Poetry from Homer to Sefereis*. Faber & Faber, London & Boston, 1981

P. Wakor, *Greek Drama in its Theatrical and Social Context*. Wales Univ. Pr., 1976.

T.B.L. Webster, *The Tragedies of Euripides*. Methuen, London, 1967.

F.A. Wright, *Feminism in Greek Literature, from Homer to Aristotle*. Kennikat Pr., Port Washington, N.Y. London, 1969.