مجلة كلية الآداب

عدد تذكاري خاص

مهدى إلى ذكرى المرحوم

الأستاذ عبد الحميد العبادي

المجلد الرابع عشر

١٩٦٠

تطلب هذه المجلة من مكتبة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية بالشاطبي ، وتوجه المكاتبات الخاصة بالناحية العلمية إلى

الدكتور جمال الدين الشيال سكرتير التحرير

مطبعة جامعة الإسكندرية

١٩٦٠

فهرس القسم العربى

صفحة

١ ـ أبو العلا عفيفى

شارح مجهول من شراح الرسالة القشيرية ١

٢ ـ جمال الدين الشيال

تكوين الشعب المصرى الجديد بعد الفتح العربى ١٩

٣ ـ حسين مؤنس

صورة الأندلس ٣٣

٤ ـ عبد الهادى التازى

الحروف المتوشحة بجامع القرويين ٦١

٥ ـ توفيق الطويل

مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة ٧٩

٦ ـ محمد فريد أبو حديد

قصة عشر سنوات فى طرابلس بإفريقية ١١٩

٧ ـ حسن عثمان

أفريقيا فى منظور ذاتى ١٣٩

٨ محمد خلف الله أحمد

شخصية الأمة العربية : مقوماتها وعناصرها ١٦١

٩ ـ السيد أحمد خليل

التصوير اللغوى عند العرب ١٧٥

١٠ـ سامى شنوده

الصور المقدسة بدير القديسة كاترين بشبه جزيرة سيناء ١٩١

١١ـ هانز روبرت ترجمة لطفى عبد الوهاب يحيى

وثائق التاريخ المصرى فى العصر الإسلامى ٢٠١

تحية إجلال ووفاء

أربعون سنة قضاها المرحوم الأستاذ عبد الحميد العبادى يعلم التاريخ فى معاهد وجامعات مصر والدول العربية .

وعشر سنوات قضاها – رحمه الله – عميدا لكلية الآداب بجامعة الاسكندرية وأستاذا للتاريخ الإسلامى بها .

وعلى يديه تخرج ألوف من الطلاب أخذوا عنه منهجه ، وتأثروا بأخلاقه النبيلة ، ونفسه المطمئنة ، وروحه العالية .

وقد كنت وجهت الدعوة بعيد وفاته إلى نفر من أصدقائه وتلاميذه أن يكتب كل منهم بحثا فى موضوع تاريخى أو أدبى يتصل بالدراسات التى كان يعنى بها الأستاذ – رحمه الله – وقد استجاب لهذه الدعوة بعض هؤلاء الأصدقاء والتلاميذ ؛ وتفضلوا مشكورين بإرسال هذه النخبة الممتازة من البحوث الطيبة فتقدمت بها إلى الأستاذ خلف الله أحمد – وهو واحد من تلاميذه وأصدقائه كما أنه خلفه فى عمادة كلية الآداب – واستأذنته أن نخرج هذه البحوث فى عدد خاص من أعداد مجلة كلية الآداب نهديه إلى روح الأستاذ العبادى تحية إجلال ووفاء ، فوافق مرحبا وأذن لى . وهاهوذا العدد التذكارى نقدمه اليوم إلى روح أستاذنا الجليل عبد الحميد العبادى تخليدا وإحياء لذكراه ، وعرفانا بما كان له من فضل على الدراسات العربية والتاريخية وعلينا جميعاً نحن أصدقاءه وتلاميذه .

جمال الدين الشيال
سكرتير تحرير المجلة

فبراير ١٩٦٠

المرحوم

الأستاذ عبد الحميد العبادي

عميد كلية الآداب سابقاً

الأستاذ عبد الحميد العبادي

في كلمات

مولده ودراسته :

- ولد في الإسكندرية في سنة ١٨٩٢ م
- تم علومه الابتدائية والثانوية في مدارس الإسكندرية
- تخرج في مدرسة المعلمين العليا سنة ١٩١٤
- حصل على ليسانس الحقوق

الوظائف :

- بدأ حياته التعليمية مدرسا في مدارس الجمعية الخيرية الإسلامية
- عين أستاذا للتاريخ في مدرسة القضاء الشرعي
- عند افتتاح الجامعة المصرية في سنة ١٩٢٥ اختير أستاذا لتاريخ الإسلامي بكلية الآداب
- عند إنشاء جامعة الإسكندرية في سنة ١٩٤٢ نقل إليها عميدا لكلية الآداب وأستاذا لتاريخ الإسلامي بها .
- ظل يشغل المنصب الأخير عشر سنوات إلى أن أحيل للمعاش في سنة ١٩٥٢
- أثناء شغله لكرسي التاريخ الإسلامي بجامعتي القاهرة والإسكندرية ندب لتدريس هذه المادة في كثير من الجامعات والمعاهد العلمية في مصر وخارجها ، منها :
- الجامعة الأزهرية
- كلية دار العلوم
- كلية الآداب بجامعة عين شمس
- دار المعلمين العالية ببغداد
- بعد إحالته إلى المعاش عين أستاذا لتاريخ في معهد الدراسات العربية العليا التابع لجامعة العربية ، وظل يشغل هذا المنصب إلى أن اختاره الله إلى جواره

الهيئات العلمية :

- عضو مؤسس بلجنة التأليف والترجمة والنشر
- عضو مؤسس بمجلس إدارة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية

- عضو بالمجمع المصري للغة العربية
- عضو مراسل بالمجمع العلمي العربي بدمشق
- مثل مصر والجامعات المصرية في عدد كبير من المؤتمرات الدولية ، وخاصة مؤتمرات المستشرقين والمؤتمرات التاريخية ومؤتمر الفردوسي ... ... الخ .

مؤلفاته وجهوده العلمية :

١ - المسألة المصرية لروذشتين ، ترجمه إلى العربية بالاشتراك مع الأستاذ محمد بدران

٢ - نقد النثر المنسوب لقدامة بن جعفر ، قام على تحقيقه ونشره والتقديم له بالاشتراك مع الأستاذ الدكتور طه حسين .

٣ - علم التاريخ لهرنشو ، ترجمه عن الانجليزيه وأضاف إليه بقلمه فصلا فيما عن التاريخ عند العرب .

٤ - صور من التاريخ الإسلامي ، الجزء الأول (الدولة العربية)

٥ - صور من التاريخ الإسلامي ، الجزء الثاني (الدولة العباسية والأندلس)

٦ - مجمل تاريخ الأندلس (مجموعة محاضراته نشرت بعد وفاته في مجموعة المكتبة التاريخية التي يصدرها الأستاذ الدكتور أحمد عزت عبدالكريم أستاذ التاريخ الحديث بجامعة عين شمس) .

وقد قام الأستاذ - رحمه الله - بمراجعة كتاب « الحضارة الإسلامية » لجروناباوم التي ترجمه عن الانجليزية الأستاذ عبد العزيز جاويد .

- وله عدد كبير من المقالات التاريخية التي نشرت في المجلات العلمية المختلفة

مرضه ووفاته :

وفي سنة ١٩٥٣ اشتد به المرض فسافر إلى لندن وبقي في أحد مستشفياتها ثلاثة أشهر ، ثم عاد ، ولكن العلة اشتدت به فانتقل إلى رحمة الله في الثالث من أغسطس سنة ١٩٥٦

شارح مجهول من شراح الرسالة القشيرية

بقلم أبو العلا عفيفي

المعروف من شروح « الرسالة » لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري حتى اليوم أربعة : أولها وأشهرها على الإطلاق شرح الشيخ زكريا الأنصاري المتوفى سنة ٩١٠ هـ [1] ، وهو المعروف بإحكام الدلالة على تحرير الرسالة [2] طبع في بولاق سنة ١٢٩٠ هـ.

وثانيهما شرح الشيخ سديد الدين اللخمي الإسكندري ، وهو المعروف « بالدلالة على فوائد الرسالة » ، ولا يزال مخطوطاً بمكتبه مراد ملا تحت رقم ١٢٤١

وثالثها شرح مختصر لمؤلف مجهول الاسم عنوانه « تهذيب الدلالة على تنقيح الرسالة » يوجد مخطوطاً بالمكتبة الظاهرية تحت رقم ٦٩ ، ١٦٧ .

ورابعها شرح آخر لمؤلف مجهول الاسم عنوانه « إرشاد المريدين » يوجد مخطوطاً بمكتبة الهند تحت رقم ١٢٥٩ — ٦٠ ، ورانبور ج ١ ص ٣٢٨

وعندما خطر لي أن أنشر رسالة القشيري — وهي بلا شك من أهم المصادر التي يستعين بها دارس التصوف الإسلامي ، إن لم تكن أهمها ، وأن أضع عليها تعليقات وتحقيقات تكشف أسرارها كما فعلت بكتاب فصوص الحكم لمحيي الدين بن عربي ، أخذت أقرأ شرح الأنصاري مع حاشية العروسي عليه ، وشرح سديد الدين اللخمي ، وكنت أقرأ هذا الأخير في نسخة مصورة عن مخطوطة اسطنبول التي سيأتي وصفها ،

---

(1) قيل سنة ٩٢٥ : راجع النور السافر عن أخبار القرن العاشر للعيدروس .

(2) راجع شرح الأنصاري مع حاشية العروسي ط بولاق ج ١ ص ١٥

فاسترعى نظرى ما بين الشرحين من شبه قوى ، استحال مع طول القراءة والمقارنة إلى اتحاد يكاد يكون تاما . فاقتنعت فى نهاية المطاف بأن الشرح المنسوب إلى شيخ الإسلام زكريا الأنصارى قد أخذ معظمه أخذاً يكاد يكون حرفياً من شرح سديد الدين ، وأن الشهرة التى تمتع بها الأنصارى أكثر من أربعة قرون كشارح لرسالة القشيرى شهرة زائفة ، وأنه لم يكن له من الفضل فى مؤلفه سوى التلخيص والتجزىء لشرح أوفى وأطول ، هو شرح اللخمى .

وقد استرعى نظرى شىء آخر له مغزاه ، وهو الاسم الذى اختاره الأنصارى لشرحه : فقد أطلق عليه اسم « إحكام الدلالة على تحرير الرسالة » . و « الدلالة » هو الاسم الذى سمى به اللخمى شرحه إذ أطلق عليه اسم « الدلالة على فوائد الرسالة » . فكأن الأنصارى يشير بذلك إلى الصلة بين شرحه وشرح اللخمى من غير أن يعترف بفضله عليه صراحة . بل على العكس كأنه يقول إنه وجد الدلالة غير محكمة فأحكمها — على حسب زعمه ، مع أنه ليس فيها زعم شىء من الإحكام أو ما يقرب منه . اللهم إلا إذا سمينا التلخيص إحكاما !

على أن شرح اللخمى لم يكن مصدر شرح الأنصارى وحده ، بل كان أيضا معتمد شارح آخر هو صاحب « تهذيب الدلالة » ، ولكن هذا أكثر صراحة وتواضعا من الشيخ الأنصارى لأنه لم يزد على أنه هذب « الدلالة » واختصرها .

أخذت بعد ذلك أبحث عن ترجمة لسديد الدين اللخمى الشارح الأكبر على الحقيقة لرسالة القشيرى فلم أقف لهذا العالم الجليل المغمور على أثر ، بل لم أظفر بتاريخ ميلاده أو وفاته . ولم يكن الأب دى بوركى بأكثر توفيقا عندما أراد أن يذكر فى مقدمة نشرته لشرح سديد الدين على كتاب « منازل السائرين » للهروى شيئا عن تاريخ حياة المؤلف . بحثت عنه فى وفيات الأعيان لابن خلكان ، وفوات الوفيات لابن شاكر الكتبى ، والوافى بالوفيات للصفدى ، ومعجم الأدباء لياقوت ،

والدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني ، وحسن المحاضرة للسيوطي ، وشذرات الذهب لابن العماد ، والنجوم الزاهرة لابن تغرى بردى ، والمعجب لعبد الواحد المراكشي ، ورحلة ابن رشيد – الجزء الباقي منها في مخطوطة ببلدية الإسكندرية ، وطبقات المناوى المخطوطة ببلدية الإسكندرية وغير ذلك من المظان والمراجع ، فلم أجد إشارة واحدة إليه مع أن كتب الطبقات ومعاجم التراجم تفيض بذكر رجال هم من غير شك دون الشيخ سديد الدين منزلة وخطراً . فلماذا لا تشير هذه المراجع بكلمة واحدة إلى رجل من خيرة العلماء والفقهاء والشراح ؟ هذا سر من الأسرار لا أستطيع له كشفاً ! .

أما شرحه على الرسالة فمعروف مشار إليه في الكتب : ذكره حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون (١) فقال : « الرسالة القشيرية في التصوف للإمام أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري المتوفى سنة ٤٦٥ عن ٨٩ سنة . . . وشرحها القاضي زكريا بن محمد الأنصاري المتوفى سنة ٩١٠ في مجلد مع المتن سماه إحكام الدلالة على تحرير الرسالة . ونجز إملاء الأصل أوائل سنة ٤٣٨ ، وفرغ من الشرح سنة ٨٩٣ . . . ومن شروحها الدلالة على فوائد الرسالة للشيخ الفقيه سديد الدين أبي محمد عبد المعطى بن محمود بن عبد المعلى اللخمي الإسكندري المتوفى سنة ؟ (ولم يذكر التاريخ) . وكذلك ورد ذكر هذا الشرح في شرح مرتضى الزبيدي على الإحياء(٢) حيث يقول : « وأما التصوف والرقائق فقد طالعت عليه كتباً كثيرة ، وأجلها تعداداً الرسالة للإمام أبي القاسم القشيري وشرحاها لأبي محمد عبد المعطى بن محمود اللخمي ولشيخ الإسلام زكريا . وذكره بروكلمان في ملحق كتابه « تاريخ الأدب العربي » (٣) .

(١) كشف الظنون جـ ١ ص ٨٨٢

(٢) جـ ١ ص ٤ ، المقدمة .

(٣) الملحق جـ ١ ص ٧٧١

ولكننا مع ذلك نستطيع أن نستجلي بعض الحقائق عن شخصية الشارح المجهول وعن العصر الذي عاش فيه بين ثنايا الإشارات القليلة الواردة في شرحيه على كتابي « الرسالة » و « منازل السائرين » . كما نستطيع أن نستدل على بعض صفاته العلمية والخلقية وعلى مكانته في التصوف بشرحه على الرسالة بوجه خاص .

أما الزمن الذي عاش فيه ، فالأرجح أنه كان أواخر القرن السادس وأوائل السابع : وذلك للأسباب الآتية :

(أولا) ينعى القشيري في مطلع رسالته على الصوفية ترديهم في مهاوي الهلاك ، وتركهم سيرة السلف الصالح وتشبههم بأهل الورع اسما ورسما لا حقيقة ، فيعقب اللخمي على ذلك بقوله :

« وإذا كان ما وصفه (أي القشيري) بالمتشبهة بهذه الطريقة قد غلب على زمانه ، وبيننا وبينه مائتا عام من السنين ، فكيف بزماننا وقد توالى على القلوب الإهمال لأمر الدين وقل اتباع العلم ، واعتقد من ينسب بهذه الطريقة بغير تحقيق ، أن تقليد العلماء والرجوع إلى الشريعة من جملة القواطع عن الطريق : فإنا لله وإنا إليه راجعون » [1] فإذا أضفنا المائتي سنة التي قال إنها فصلت بينه وبين القشيري على تاريخ وفاة القشيري وهو سنة ٤٦٥ كما ذكرنا ، رجحنا أن وفاة اللخمي كانت قبل سنة ٦٦٥ أو بعدها بقليل .

(ثانيا) يقول ناسخ « الدلالة » في آخرها :

« كمل كتاب الدلالة على فوائد الرسالة بحمد الله تعالى وعونه : نسخ سنة ٧٤٣ من نسخة قوبلت على الشارح رضي الله عنه وعليها خطه (أي النسخة المقابل عليها) وكتب المقابل لها على شارحها في آخرها : « وكان الفراغ من إملاء هذا الشرح المبارك سنة ٦٣٨ » .

---

(١) مخطوط الدلالة و ٤ ا

فإذا كان اللخمى قد انتهى من إملاء « الدلالة » فى هذا التاريخ ، كان افتراض تاريخ وفاته حوالى سنة ٦٦٥ افتراضا معقولا ، إذ كأنه عاش بعد فراغه من تأليف « الدلالة » حوالى ٢٧ سنة .

(ثالثا) يقول ناسخ[1] شرح اللخمى على كتاب « منازل السائرين » للهروى الأنصارى إنه سمع الشرح وكتبه بإملاء من المؤلف ، وإن المؤلف ناوله جميع تواليفه التى منها شرح كتاب الرسالة ، وشرح كتاب الرعاية[2] وكتاب الحدود[3] ، ثم يقول إنه انتهى من نسخ شرح « منازل السائرين » فى الثامن من شعبان سنة ٦٣٨ . وهذه حقيقة أخرى تدعم الفرض الذى ذهبنا إليه . ومن الغريب أن يتفق الانتهاء من إملاء شرح الرسالة وشرح منازل السائرين فى سنة واحدة ، وإن كان الانتهاء من شرح الرسالة أسبق بأشهر أو بأيام كما تشير إليه عبارة ناسخ شرح المنازل .

فإذا قدرنا أن اللخمى فرغ من إملاء هذين الشرحين وهو فى سن الخمسين ، وأنه عاش بعد ذلك نحوا من عشرين إلى سبع وعشرين سنة ، جاز لنا أن نفرض أن وفاته وقعت ما بين سنة ٦٦٠ وسنة ٦٦٥ وهو ما ذهبنا إليه .

أما شخصية سديد الدين العلمية فنستطيع أن نعرف بعض الشىء عنها من الألقاب التى خلعها عليه ناسخو كتبه ، ومن ثنايا الإشارات التى يشير فيها إلى مسائل العلوم الدينية وعلم التصوف بوجه خاص . ومرجعنا فى ذلك شرحه الذى بين أيدينا ، فمنه نستمد الضوء الذى يمكن إلقاؤه على هذه الشخصية المجهولة .

تذكر ألقابه فى صدر شرحه على الرسالة القشيرية على النحو الآتى :

---

(١) وهو محمد بن عبد الله بن يوسف بن حماد الصنهاجى .

(٢) وأغلب الظن أنها الرعاية للمحاسبى .

(٣) لعله كتاب فى الفقه .

« الشيخ الفقيه ، الإمام العارف ، الورع الزاهد ، لسان المتكلمين وشيخ المحبين ، الجامع بين علمي الظاهر والباطن ، العارف بمقام السائر والقاطن ، السيد الأجل ، العلامة سديد الدين ... » (١) وفي صدر شرحه على منازل السائرين للهروي تذكر ألقابه بنفس الألفاظ تقريباً هكذا :

« الشيخ الفقيه ، الإمام العالم ، الورع الزاهد ، لسان المتكلمين وشيخ المحبين ، قدوة السالكين ، الجامع بين علمي الظاهر والباطن ، العارف بمقام السائر والقاطن ، السيد الأجل الأوحد ، العلامة سديد الدين ... » (٢)

فناصا الشرحين ، وقد كان أحدهما ، وهو الصنهاجي ، تلميذاً لسديد الدين ، يتفقان على وصفه بالأوصاف الآتية :

(أولا) أنه كان فقيها . وأغلب الظن أنه كان مالكي المذهب ، وهو المذهب الذي كان غالباً بين أهل المغرب . والظاهر أن سديد الدين كان مغربي المولد ، إسكندري الإقامة ، شأنه في ذلك شأن كثيرين من علماء المغرب الذين نزحوا إلى مصر وأقام بعضهم بالإسكندرية .

(ثانياً) أنه كان زاهدا ورعا وصوفيا جمع بين علمي الظاهر والباطن ، وأنه كان له مريدون يقتدون به ويأخذون عنه تعاليمه الصوفية بدليل وصفه بأنه كان شيخ المحبين وقدوة السالكين .

(ثالثاً) أنه كان ضليعا في علم الكلام بدليل وصفه بأنه لسان المتكلمين — وإن كان هذا الوصف قد يراد به أنه لسان المتكلمين في التصوف . أما ضلاعته في علم الكلام فيشهد بها شرحه الذي يفيض

(١) مخطوطة الدلالة و ١-١

(٢) شرح منازل السائرين نشرة الأب دي بورك القاهرة سنة ١٩٥٤ ص ٤

بالمناقشات الكلامية وينحو فيها نحو المذهب الأشعري الذي كان سائدا في بلاد المغرب أيضا .

(رابعاً) أنه لم يكن فقيها وحسب ، ولا متصوفا وحسب ، بل جمع بين الفقه والتصوف على النمط الذي سار عليه معظم كبار الصوفية منذ عهد الغزالي وسار عليه كثير من مشايخ التصوف السني بعد الغزالي أمثال أبي الحسن الشاذلي ، وأبي العباس المرسي وابن عطاء الله السكندري وغيرهم . وسيأتي مزيد بيان لهذه الأوصاف عندما نتحدث عن أسلوب اللخمي في شرح الرسالة .

أما أنه كان عالما بالفقه فظاهر من شرحه ، فإنه لا تعرض مسألة من المسائل التي لها اتصال بالفقه إلا أفاض القول فيها وبيّن أحكام الشرع بإزائها . بل إنه كثيرا ما يقرر رأى الصوفية في أمر من الأمور ثم يتبعه برأى الفقهاء ، مبيناً الفرق بين الرأيين ، منتصرا في أغلب الأحيان لمذهب الفقهاء ، قائلا : « هذا هو رأى هؤلاء القوم (يعنى الصوفية) ؛ أما رأينا (يعنى الفقهاء) فكيت وكيت » ، كما فعل في اعتراضه على أبي حمزة الخراساني في إحرامه الدائم[1] واعتراضه على تكحيل أبي بكر الشبلي عينيه بالملح وغير ذلك .

والذي يتصفح شرحه على الرسالة يتبين في وضوح أن الرجل كان فقيها أولا ، ومتصوفاً ثانياً ، بل لا يتردد في القول بأنه — على الرغم من علمه بالتصوف وقواعده وتعاليمه — كان قليل الحظ من الذوق الصوفي الخالص . فهو لا يعنى بإبراز المعاني الصوفية والدقائق الروحية التي تتضمنها أقوال مشايخ الصوفية ، بقدر عنايته بإبراز الأحكام الفقهية المرتبة على هذه الأقوال . ولذلك أكثر في شرحه من ذكر المصطلحات الفقهية مثل المحرمات والمكروهات والواجبات والمندوبات والعبادات والمعاملات وما إلى ذلك من مقولات الفقه ، كأنه لا يرضى

---

(1) وذلك في شرحه على ترجمة أبي حمزة الخراساني : أنظر الرسالة ص ٢٠

بإخضاع التصوف فى جملته إلى الإسلام فى أسسه ومبادئه العامة ، بل حاول أن يخضع أقوال الصوفية وأحوالهم لموازين الفقه الإسلامى . وهذا مما هبط بأسلوبه فى شرح الرسالة عن المستوى العالى الذى صيغت فيه عبارات القشيرى وأقوال من يروى عنهم من الصوفية . فالفرق عظيم حقا بين فقهيته وروحانية هؤلاء .

وسأسوق هنا مثالا واحداً أوضح به كيف يعالج اللخمى أحياناً مسائل التصوف معالجة فقهية ويغفل جانبها الصوفى أو الروحى .

يذكر القشيرى فى باب الرجاء (١) أن رجلا سكيرا جمع قوماً من ندمائه للشراب ، ودفع إلى غلام له أربعة دراهم يشترى بها فاكهة للمجلس . فمر الغلام بمنصور بن عمار وهو يسأل لفقير شيئا ويقول : من دفع له أربعة دراهم دعوت له أربع دعوات . فدفع الغلام الدراهم ودعا منصور له أربع دعوات : الأولى أن يتحرر من العتق ، والثانية أن يخلف الله عليه دراهمه ، والثالثة أن يتوب على سيده ، والرابعة أن يغفر له ولسيده وللقوم . فلما رجع الغلام إلى سيده أخبره بما حدث فأعتق الغلام وأعطاه أربعة آلاف درهم وتاب عن الخمر ورأى فى المنام أن الله غفر له وللقوم .

يعلق اللخمى على هذه القصة بأن يثير مسألة هى فى صميم الفقه : وهى هل للعبد (المملوك) حق التصرف على الإطلاق أم أنه وما ملكت يداه لسيده ؟ مع أن القصة مسوقة فى باب الرجاء للتدليل على عظم كرم الله وسعة جوده وأنه يجازى على الحسنة بعشرة أمثالها . فقد جازى الغلام على إحسانه على الفقير هذا الجزاء الواسع الذى عمه وعم غيره . واللخمى محدث كبير أيضا ، يقتبس من الحديث كلما عنت مناسبة ، ويرويه على وجوهه المختلفة ، ذاكراً المصادر الرئيسية التى يروى عنها كالموطأ وصحيح مسلم وصحيح البخارى والنسائى وغيرها من كتب

(١) الرسالة ص ٦٤

الحديث المعروفة . وهو لا يكتفي بذكر الأحاديث الدائرة على ألسنة الصوفية بل يذكر كثيراً غيرها في مقام الانتصار لرأى صوفي أو فقهي، أو الرد على رأي مخالف .

وهنالك ركن ثالث – إلى جانب الفقه والحديث يظهر جانباً من جوانب شخصية اللخمي العلمية – هو علم الكلام الأشعري الذي نلمسه في وضوح عندما يفسر به الشارح بعض أقوال الصوفية على أساس كلامي بدلا من أن يشرح المعاني الروحية الدقيقة التي تنطوي عليها هذه الأقوال .

ففي شرحه مثلا لما نسب إلى الحسين بن منصور الحلاج من قوله (في باب الخوف من الرسالة)[1] « من خاف من شيء سوى الله تعالى أو رجا سواه . أغلق عليه أبواب كل شيء وسلط عليه المخافة ، وحجب قلبه بسبعين حجابا أيسرها الشك » . يفسر « الشك » بأنه عدم معرفة العبد المحجوب أن الخلق بجملتهم مجبرون مسخرون لما يحدثه الله تعالى مقارناً لقُدَرهم الحادثة . فإذا نظر في الأسباب وغفل عن المسبب ، وقل إيمانه الصحيح بانفراد ربه بالأفعال ، حصل في قلبه تردد اعتباري عبر عنه بالشك . وهذا الكلام الصريح في أشعريته قد يكفي في تفسير شك العبد الحائر المحجوب عن حقيقة الله الفاعل ، ولكنه لا يميط اللثام عن المعنى الصوفي الدقيق الذي رمى إليه الحلاج .

يقول الحلاج « من خاف من شيء سوى الله ، أو رجا سواه ، أغلق عليه أبواب كل شيء ، وحجب قلبه بسبعين حجاباً أيسرها الشك » . فإذا لاحظنا أنه يريد بما سوى الله المخلوقات ، وأن المخلوقات لا تخلو عن أن تكون من الأشياء المخوفة أو المرجوة ، لزم أن من خافها أو رجاها لذاتها ، ودون نظر إلى خالقها ، أغلق الله في وجهه باب المعرفة بكل شيء ، وحجبه بأنواع متعددة من الحجب ، أيسرها وأقلها الشك في حقيقة الوجود . وذلك أن من قعد مع الآثار ولم ير المؤثر فيها ،

(1) الرسالة القشيرية ص ٦١

أو ارتكن إلى الأسباب ولم يدرك المسبب ، انقطع به الطريق فى بيداء الشك ، لعدم وصوله إلى تفسير معقول نهائى لحقيقة الوجود . فالله عند الصوفية هو الحقيقة الوجودية الشاملة ، البادى أثره وصفاته فى كل مخوف - وهو مظهر صفات الجلال الإلهى - وكل مرجو - وهو مظهر صفات الجمال الإلهى . والصوفى الحق هو الذى لا يخاف ولا يرجو سوى الله ، بل يرى صفات الجلال فى كل مخوف ، وصفات الجمال فى كل مرجو .

ويقول القشيرى فى باب « الرجاء » : « وقيل الرجاء رؤية الجلال بعين الجمال » (1) ، فيقول اللخمى « وهذا خارج عن الرجاء بالكلية ، فإنه راجع إلى المعرفة » . يقول هذا لأنه لم يلتفت إلى النكتة الصوفية فى قول القائل . والذى أراه أن هذا هو عين الرجاء وجوهره . فإننا إذا فهمنا أن المراد بالجلال صفات القهر الإلهى ، وبالجمال صفات الرحمة والمحبة وما ينطوى تحتهما ، أدركنا أن العبد إذا نظر إلى صفات الجلال بعين صفات الجمال ، فأدرك أن الله الذى وصف نفسه بصفات القهر والغلبة والغضب والانتقام والتعذيب هو بعينه الذى وصف نفسه بالرحمة والود والمحبة والشفقة والعدل : أقول إذا أدرك العبد هذه الحقيقة كان إلى الرجاء أقرب ، بل كانت نظرته هذه هى عين الرجاء : لأنه يرى الله المعذب المنتقم عادلا ، والقاهر الباطش غفورا رحيما . فيرجو ثوابه ولا يخاف عقابه ، ويطمع فى محبته والتقرب منه ولا يخشى انتقامه . وهذا ليس عين الرجاء فحسب ، بل عين التصوف الحق .

واللخمى فوق هذا كله واعظ شديد التحمس فى وعظه : يفيض شرحه بالدفاع عن الإسلام فى ناحيتيه العقيدية والتشريعية ، ويتخذ من هذا الشرح منبراً يعلن من فوقه صيحة الإنكار على الخارجين عن الطريق التى رسمها السلف وأهل السنة ، فى كل صغيرة وكبيرة خرجوا فيها ،

---

(1) الرسالة القشيرية ص ٦٢

كما يتخذ من أقوال الصوفية مناسبات للوعظ فى الأخلاق الإسلامية ، فيقص قصص الأولياء والصالحين ، ويسوق الآيات والأحاديث ، ويستشهد بسيرة النبى صلى الله عليه وسلم وسير صحابته والتابعين وغير ذلك مما يلجأ اليه الوعاظ من أساليب التأثير فى الجماهير . وهذا من غير شك من أكبر الأسباب فى تضخم شرحه ، فإننا نجده أحيانا يستسلم لهذا الأسلوب الوعظى ، ويستطرد فيكتب فى شرح فقرة من النص لا تتجاوز ثلاثة أسطر ما يقرب من صفحتين .

ووعظه — كما قلنا — متصبغ بصبغة فقهية أكثر منها صوفية : فهو أشد حرصا على إظهار ما هو حلال وما هو حرام ، وما هو محمود وما هو مذموم من وجهة نظر الشرع — أو من وجهة ظاهر الشريعة على حد تعبير الصوفية — منه على إظهار المغازى الروحية البعيدة التى يعتبرها الصوفية باطن الشريعة وحقيقتها .

ولكن النخمى فوق هذا كله ، ورغم هذا كله ، صوفى من طراز خاص ، هو طراز الفقيه الزاهد الورع الذى لم يقف فقهه حائلا بينه وبين التصوف ورجاله كما وقف فى حال كثيرين من الفقهاء المتزمتين من أمثال ابن حنبل وابن تيميه ، بل رأى فى التصوف جمالا وروحانية فأحبه وأعجب بأصحابه ، وعاش عيشة الصوفية بين المريدين والأتباع وصحب كثيرين من المعروفين بالزهد والصلاح فى عصره . ولكنه فى تصوفه سنى قح وفقيه قح كما ذكرنا . وهو بانتهاجه هذا المنهج إنما يسير فى نفس الطريق الذى رسمه القشيرى فى رسالته : أعنى وضع التصوف فى إطار خاص بحيث يتمشى مع تعاليم السلف وأهل السنة ، ولا يدخل فيه شىء من تعطيل المعتزلة وتشبيه المشبهة والمجسمة . أما منزلته فى علم التصوف وتاريخه فيشهد بها شرحه الذى بين أيدينا كما يشهد به شرحه على منازل السائرين للهروى [1] (المتوفى سنة ٤٩١) ، فإن

[1] يشير إليه النخمى فى شرحه على الرسالة ويلقبه بشيخ السنة وشيخ الإسلام : شرح الرسالة و ١١٢ ب ، ١٣٤ أ

الظاهر من هذين الشرحين أن الرجل كان ملماً إلماماً واسعاً بتعاليم الصوفية وتاريخ رجالهم ، بصيراً بغور التصوف التي اختار لشروحه منها ثلاثة : هي الرسالة القشيرية ، ومنازل السائرين للهروى ، والرعاية للمحاسبي .

* * *

مخطوطة الدلالة

اعتمدت في هذا المقال على صورة شمسية لمخطوطة اسطنبول رقم ١٢٤١ بمكتبة مراد ملا التي ورد في صفحة عنوانها ما يأتي :

«كتاب الدلالة على فوائد الرسالة المنسوبة إلى الإمام العالم القشيرى رحمه الله . اعتنى بشرحها وإيضاح مشكلها وآثارها وفوائدها الشيخ الإمام العالم العارف سديد الدين أبو محمد عبد المعطى بن الشيخ الأجل الأمين أبي الثناء محمود بن عبد المعطى الإسكندرى اللخمي قدس الله روحه ونور ضريحه» .

وفي صفحتها الأخيرة

«كمل كتاب الدلالة على فوائد الرسالة بحمد الله وعونه . نسخ في سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة من نسخة قوبلت على الشارح رضى الله عنه ، وكتب المقابل لها على شارحها في آخرها : وكان الفراغ من إملاء هذا الشرح المبارك في سنة ثمان وثلاثين وستمائة هـ» .

والمخطوطة مكتوبة بخط نسخي نفيس ، وعدد أوراقها ٣٦٩ ورقة ، مسطرتها ٢٥ سطراً ومقياسها ٢٦×١٨ سم .

ويتألف الشرح من جزءين كبيرين ، يقع الجزء الأول في ٢٤٨ ورقة ، يبتدىء بأول الرسالة وينتهي بانتهاء باب «الجوع وترك الشهوة» . ويقع الجزء الثاني في ١٢١ ورقة ، يبتدىء بباب «الأدب» وينتهي بانتهاء الكتاب .

تمد. وبالمخطوطة خروم كثيرة أكبرها وأخطرها فى نهاية الجزء الأول — من أول باب « الخشوع والتواضع » إلى آخر باب « التصوف » ، وأصغرها فى الجزء الثانى وهى خمسة خروم .

(أ) جزء كبير من باب « الأدب » .

(ب) باب « أحكامهم فى السفر » .

(ج) باب « الصحبة » .

(د) الجزء الأخير من باب « التوحيد » .

(هـ) من أول باب « أحوالهم عند الخروج من الدنيا » إلى فصل « ثم هذه الكرامات » .

وقد اطلعت على مخطوطة بدار الكتب المصرية — رقم ٧٠٣ تصوف — وهى جزء من كتاب الدلالة لسديد الدين اللخمى ، وفحصت خطها ومحتوياتها ، فإذا بها تتفق ومخطوطة اسطنبول فى الحجم والخط وتملأ الثغرة الموجودة بالجزء الأول من مخطوطة اسطنبول ملأ محكما : حيث تبتدىء بباب « الخشوع والتواضع » وتنتهى بانتهاء باب « التصوف » فأيقنت أن مخطوطة القاهرة كانت فى وقت من الأوقات ضمن الشرح الكامل إما فى اسطنبول ، وإما فى القاهرة ، ولأمر ما انفصلت عن الأصل . وللمخطوطات أحداث وحظوظ لا تقل فى طرافتها عن أحداث الناس وحظوظهم .

أما الأجزاء الأخرى الساقطة فى الجزء الثانى ، فلم أوفق إلى العثور عليها ، كما لم أوفق إلى العثور على نسخة أخرى كاملة لشرح الدلالة .

مقارنة بين شرحى اللخمى والأنصارى

سبق أن ذكرنا فى مستهل هذا المقال أن شرح الشيخ زكريا الأنصارى على رسالة القشيرى مستمد فى جملة من شرح الشيخ سديد الدين اللخمى . والآن نؤيد هذا القول تفصيلا بعقد مقارنة بين الشرحين ، وبيان وجوه

لاتفاق ووجوه الاختلاف بينهما . أما الاتفاق ، فهو فى صورته العامة اتفاق فى جوهر مادة الشرح : إما عن طريق النقل الحرفى ، وهذا فى أغلب الأحيان ، وإما عن طريق النقل بالمعنى . وأما الاختلاف ، فهو فى صورته العامة أيضا ، اختلاف فى طريقة الشرح وتفاصيل المادة . ولنبدأ الآن بذكر طريقة كل من الرجلين فى شرحه .

أما المخمى فيلخص منهجه فى شرحه فى قوله :

" وقد رأيت — والله المستعان — أن أذكر هذا الكتاب (أى الرسالة) من أول خطبته ، وأتبعه شيئا فشيئا على حسب ما يفتح الله سبحانه به بفضله وكرامته ، وأن أبين ما احتاج إلى بيان ، وأشرح ما احتاج إلى زيادة بسط بغيره من العرفان . فإذا انتهى الكلام - إن شاء الله - إلى ذكر المقامات من التوبة والزهد وغير ذلك من الأبواب ذكرت حد كل مقام على وجه التحقيق والصواب ، وأجريت عليه جميع أقوال السادة من المشايخ لتعرف مقاصدهم من التحديد أو بيان الثمرات والأسباب " .

فهو يذكر فى شرحه نص الرسالة القشيرية برمته . وهذا مما يزيد فى قيمة كتابه إذ يضع أمام القارىء نصا سليما محققا مأخوذا عن الثقات من رواة التصوف . ثم يقسم هذا النص إلى فقرات طويلة فى أكثر الأحيان ، قصيرة فى أقلها . مبتدئا كل فقرة بقوله « قال الإمام » ثم يشرع فى الشرح مبتدئاً بقوله « قال الشارح » ، فيتناول الفقرة التى يشرحها تناولا عاماً ، مشيراً إلى الموضوع الأساسى الذى تحتويه . ثم يأخذ فى التفصيل والتدقيق ، فيقسم الفقرة الطويلة إلى أجزاء صغيرة ، شارحاً معنى كل جزء ، معرفاً المصطلحات الواردة فيه ، مدعما ما يقول بمختلف أساليب التدعيم ، اما عن طريق ذكر آيات قرآنية أو أحاديث ، أو أقوال للصوفية أو المتكلمين من الأشاعرة ، وإما بسرد حكايات مروية عن النبى أو الصحابة أو التابعين أو أوائل الزهاد والمتصوفة .

وكثيراً ما يقص بعض الحكايات عن معاصريه الذين عرفوا بالزهد والورع أو الكرامات وخوارق العادات . فاللخمي بذلك يذكر نص الرسالة مرتين ، ويكرر الشرح من زاويتين مختلفتين ، مستطرداً أثناء شرحه ، واقفاً نفسه موقف الواعظ المدافع عن الإسلام بوجه عام والتصوف السني بوجه خاص . وهذا سر تضخم شرحه الذى يقارب ثلاثة أمثال شرح الأنصارى .

أما منهج الأنصارى فهو المنهج المألوف فى الشرح ، وهو إيراد فقرات قصيرة من المتن محصورة بين حاصرتين ، ثم تفسير هذه الفقرات تفسيرا موجزا . وهو فى هذا يقتبس من شرح اللخمى ما هو ألصق بتوضيح ألفاظ المتن ، ولا يكاد يعدو ذلك إلى غيره مما يستطرد فيه اللخمى .

* * *

وأما مادة الشرحين فتتفق فى الجوهر وتختلف اختلافا كبيراً فى التفاصيل كما قلنا . فالأنصارى يأخذ زبدة شرح اللخمى ، ويغفل التكرار والاستطراد والترادف فى العبارات ونحو ذلك مما يفيض به ذلك الشرح ، ويغفل كذلك الحكايات الكثيرة التى يسوقها اللخمى فى معرض إيضاح المسائل الصوفية أو الفقهية أو الكلامية ، ويتجنب اقتباس الجمل الطويلة ، المملة أحيانا ، التى يستسلم فيها اللخمى للأساليب الخطابية الفضفاضة ، والسجع المبتذل ، محاولا التأثير فى نفوس قارئى كتابه .

فبهذا المعنى نستطيع أن نقول إن شرح الأنصارى تلخيص — وتلخيص جيد — لشرح اللخمى ، وإنه ليس شرحا آخر على الرسالة . غير أننا لا ندعى فى الوقت نفسه أن الشرحين متطابقان تمام التطابق ، فإن الأنصارى قد ينفرد أحيانا بشرح بعض عبارات من النص لم يتعرض اللخمى لشرحها أو لم يوفها حقها من الشرح — وهذا قليل . ولكنهما متطابقان ومتحدان إذا نظرنا إليهما فى جملتهما وجوهرهما .

وتكشف المقارنة بين الشرحين عن فوارق أخرى لها مغزاها :
لأنها لا تتصل بفن الشرح مثل الفوارق التي ذكرناها ، بل تتصل بمحاولة الأنصاري إخفاء نقله عن اللخمي ، والظهور بمظهر الشارح الأصيل . فهو لا يكتفي بإغفال ذكر اسم هذا الرجل إغفالا تاماً ، ولا بإغفال اسم شرحه ، بل يسعى عمداً إلى طمس معالم شخصيته ، ويسقط كل شارة تشير إليها ، فمن ذلك :

(أولا) أن اللخمي يذكر طائفة غير قليلة من أسماء معاصريه من رجال الزهد والورع أو رجال الفقه أمثال أبي النور الإسكندري وأبي عبدالله محمد المالقي ، وأبي الفتوح الصقلي ، وعبد الله الميجي ، وأبي الطاهر إسماعيل الإشبيلي ، وأبي بكر البهاوي ، وأبي عبدالله محمد الغزال وغيرهم ، ويستشهد بأقوال لهم أو حكايات رويت عنهم ، فلا يذكر الأنصاري واحداً من هؤلاء ، ولا يتعرض للمناسبات التي من أجلها ذكرت أسماؤهم ، وذلك لاتصالهم اتصالا مباشرا بالرجل الذي ينقل عنه .

(ثانيا) إذا كان للخمي رأي خاص في مسألة بعينها ، يذكره الأنصاري ويقول فيه « وقيل كيت وكيت » ويتعمد إغفال اسم القائل . مثال ذلك أنه بعد أن شرح أبيات ابن المعتز الواردة في الرسالة [1] وهي :

وأمطر الكأس ماء من أباريقها فأنبت الدر في أرض من الذهب
وسبّح القوم لما أن رأوا عجباً نورا من الماء في نار من العنب
سلافة ورثتها عاد عن إرم كانت ذخيرة كسرى عن أب فأب

يقول الأنصاري : « قيل لا حاجة للتشبيه بما قاله من ذكر الوصف للخمر وكمال وصفها ، وأنها مدخرة أبا عن أب ، بل لو تركه كان

(1) الرسالة ص ٥٣

أولى ، لكنه إنما قصد به لطافة ما وجده من حاله وحسن ما يشاهده وكمال نوره فى محله » (١) .

ولكن القائل لهذه العبارة هو اللخمى الذى يعقب على استشهاد القشيرى بأبيات ابن المعتز فى وصف الخمر بقوله « وما ذكره الإمام رضى الله عنه (أى القشيرى) من هذا التمثيل إنما قصد به لطافةما وجده وكمال ضيائه . وحسن ما شاهده فى كمال لطافته ودقته وحسن ضيائه وكمال نوره فى محله . وشبهه بما لا حاجة له فيه إلى تشبيه به من ذكر الخمر وكمال وصفها واستحسانها ، وأنها ملخوذة أبا عن أب ، فلذلك لطفت وحسنت . وهذا مما لو أمكن أزلته لاستغنائه عنه بغيره وتطهير كتابه منه ومن ذكر أمثاله » (٢) .

(ثالثاً) قد يشير اللخمي إلى نفسه فى معرض مناقشة رأى من الآراء كأن يقول « معناه عندى » أو « وفى رأيى كذا » ويذكر رأيه الذى يعارض به آراء أخرى . فيحذف الأنصارى كل إشارة تشير إلى شخصية اللخمي ويقرر رأيه كما لو كان رأيه هو : كما قال فى شرح قول السرى السقطى « أعرف طريقاً مختصراً قصداً إلى الجنة ... لا تسل من أحد شيئا ، ولا تأخذ من أحد شيئا ، ولا يكن معك شيء تعطى أحداً » (قال) لأن العبد يكتسب بقدر حاجته من وجه طيب فيستغنى به عن السؤال ، ولا يتعلق به أحد من المحتاجين (٣) .

أما اللخمي فيذكر هذا الشرح نفسه ، معبراً عن رأيه هو فى مقابلة آراء أخرى قيلت فى تفسير قول السرى السقطى فيقول :

« فقوله طريقاً قصداً إلى الجنة » معناه عندى — والله أعلم أن العبد يكتسب مقدار الضرورة والحاجة — من غير

(١) شرح الأنصارى ج٢ ، ص ٥٠

(٢) شرح اللخمى : مخطوط و ١٢١

(٣) شرح الأنصارى : ج ١ ص ٨٧

فضولى – من وجه طيب ، فيستغنى بذلك عن السؤال ، ولا يكون معه فضلة يتعلق بها لأحد من المحتاجين ... وسمعت بعض الناس يتأول هذا على غير ما أشرت إليه الخ الخ ، (١) .

على هذا النحو يمضى الأنصارى فى شرحه : يقتبس ما شاء أن يقتبسه من شرح اللخمى . ويترك ما شاء أن يتركه : لا يعترف له بفضل ولا سبق ، بل يتعمد إخفاء كل شىء يمكن أن يسترشد به فى معرفة هذا الشارح المغمور ، أو يستدل به على شرحه .

والآن ، وقد ظهر الحق ، وتبينت قيمة شرح الأنصارى على حقيقتها ، يجب أن نعترف بالفضل لصاحبه لا لمدعيه ، وأن نعتبر الشيخ سديد الدين اللخمى الشارح الأكبر والأصيل لرسالة القشيرى ، لا الشيخ زكريا الأنصارى .

(١) شرح اللخمى : مخطوط و ٢٧ ب

تكوين الشعب المصرى الجديد
بعد الفتح العربى

بقلم جمال الدين الشيال

كان الجيش العربى الذى قام بفتح مصر يتكون من نحو اثنى عشر ألف مقاتل من القبائل العربية المختلفة . وبعد الفتح ظل العرب يرحلون إلى مصر فى أفواج كثيرة متتابعة ، كان أكبرها هجرة قبائل من قيس فى سنة ١٠٩ هـ فى خلافة هشام بن عبد الملك ، وولاية الوليد بن رفاعة على مصر .

ويبدو أن هجرة هذه القبائل من قيس كانت تتصل بالسياسة العامة لهشام فى الدولة كلها ، إذ كان هشام يرى إلى إضعاف شأن القبائل اليمنية بالاعلاء من مركز القيسية ، يقول الكندى إن عبيد الله بن الحبحاب لما ولى خراج مصر من قبل الخليفة هشام كتب إليه يقول :

"إن أمير المؤمنين – أطال الله بقاءه – قد شرّف هذا الحى من قيس ونعّشهم ، ورفع من ذكرهم ، وإنى قدمت مصر فلم أرَ لهم فيها حظا إلا أبياتاً من فَهْم . وفيها كُوَر ليس فيها أحد ، وليس يضر بأهلها نزولهم معهم ، ولا يكسر ذلك خراجا ، وهى بلبيس . فإن رأى أمير المؤمنين أن ينزلها هذا الحى من قيس فليفعل ، فكتب إليه هشام : أنت وذلك"(١) .

ثم يذكر الكندى بعد ذلك أن هشاماً أرسل إلى البادية فاستقدم أربعمائة أهل بيت من بطون قيس المختلفة ، وأوفدها إلى مصر ، فنزلت بالحوف الشرقى حول بلبيس .

(١) الكندى : الولاة والقضاة ، طبعة جست ، ص ٧٦

" وأمرهم بالزرع ، ونظر إلى الصدقة من العشور فصرفها إليهم ، فاشتروا إبلاً ، فكانوا يحملون الطعام إلى القلزم ، وكان الرجل يصيب فى الشهر العشرة دنانير وأكثر وأقل ، ثم أمرهم باشتراء الخيول ، فجعل الرجل يشترى المهر ، فلا يمكث إلا شهراً حتى يُركب ، وليس عليهم مؤونة فى إعلاف إبلهم ولا خيلهم لجودة مرعاهم ، فلما بلغ ذلك عامة قومهم تحمّل إليهم خمسمائة أهل بيت من البادية ، فكانوا على مثل ذلك ، فأقاموا سنة فأتاهم نحو من خمسمائة أهل بيت ، فمات هشام وببلبيس ألف وخمسمائة أهل بيت من قيس " (١) .

واستمر توافد قيس على مصر ونزولهم بأرضها طوال الفترة الباقية من عصر بنى أمية ، وانتهى عهد الدولة بموت مروان بن محمد وبمصر :

" ثلاثة آلاف أهل بيت ، ثم توالدوا ، وقدم عليهم من البادية من قدم " (٢) .

واستمرت رحلة القبائل العربية وهجرتهم متتابعة متلاحقة فى العصور التالية ، وخاصة فى عصر الدولة الفاطمية ، ففى خلافة المستنصر مثلا عظم شأن القبائل العربية النازلة فى جنوب الشام حول غزة ، وكثرت ثوراتهم ، واشتدت وطأتهم على الولاة .

" فبعث الوزير الناصر للدين أبو محمد الحسن بن على اليازورى إليهم فى سنة ٤٤٢ يستدعيهم ، وأقطعهم البحيرة... فاتسعت أحوالهم ، وفخم أمرهم ، وعظم شأنهم ... " (٣) .

(١) الكندى : المرجع السابق ، ص ٧٧ ، وانظر : المقريزى : الخطط ، طبعة النيل ، ج ١ ، ص ١٢٨

(٢) الكندى : ص ٧٧

(٣) المقريزى : البيان والإعراب عمن نزل بأرض مصر من الأعراب ، ص ٢٤-٢٥

ووفدت فى نفس العهد قبائل أخرى ، غير أنها ما لبثت أن قامت ببعض الشغب والثورات ، فنقلت الدولة بعض هذه القبائل — وخاصة قبيلتى بنى سليم وبنى هلال — إلى الوجه القبلى ، وبعد قليل عمل الوزير اليازورى على نقل بنى هلال إلى شمال أفريقيا لدأبهم على إثارة الشغب ، ورغبة منه فى الانتقام من بنى زيرى الذين خرجوا عن طاعة الفاطميين فى إفريقية .

وقدمت قبائل أخرى فى خلافة الفائز الفاطمى ووزارة الصالح الطلائع بن رُزِّيك ونزلت فى منطقة دمياط والبرلس ، ونزلت بطون من قبيلة جذام فى منطقة زفتى وميت غمر .

من هذا البيان الموجز يتضح أن الهجرات العربية الأولى استقرت فى جهات أسفل الأرض (الوجه البحرى) ، فلما ضاقت هذه البلاد بسكانها نزلت القبائل العربية الوافدة ببلاد الصعيد ، وانتشرت فى جميع نواحيه حول أسوان وجنوبها ، وفى منفلوط وأسيوط والأشمونين وإخميم ، وفى الصحراء الشرقية بين النيل والبحر الأحمر ، وخاصة صحراء عيذاب .

وكان العرب فى أول أمرهم جنودا يقومون بالفتوح فى الأقاليم المجاورة ، أو بالدفاع عن مصر ، وكانت منازلهم فى العاصمة (الفسطاط) أو فى الثغور كدمياط وتنيس ورشيد والاسكندرية ، أو على الحدود فى الصحراء ، فلما كثر عددهم وتوالت هجراتهم اشتغلوا أيضا بالرعى على حافتى الوادى . ثم لم تلبث أن اجتذبتهم الحياة فى وادى النيل نفسه ، فأقبلوا عليه ، واشتغلوا بالزراعة ، واختلطوا بالأهلين ؛ وظلت للعرب هذه الصفة — صفة الرعى أو الجندية — حتى كان عهد الخليفة العباسى المعتصم ، وكانت أمه تركية ، فاستكثر من الجند الأتراك فى عاصمة الدولة ، ثم لم يلبث أن أرسل إلى كيندر نصر بن عبد الله واليه على مصر (٢١٧ — ٢١٩ هـ) .

" وأمره باسقاط مَنْ في ديوان مصر من العرب وقطع أعطياتهم : ففعل ذلك ... " (١)

ومنذ ذلك الحين أصبح جند مصر من العجم والموالى ؛ ولما ولى أحمد بن طولون على مصر استكثر من العبيد فى جيشه حتى بلغت عدة جنده زيادة على أربعة وعشرين ألف غلام تركي ، وأربعين ألف أسود ، وسبعة آلاف حر مرتزق .

وباسقاط العرب من ديوان الجند ومنع عطائهم انتشروا فى أنحاء مصر وتم اختلاطهم بالأهالى .

أما الأقباط فقد كانوا أكثرية وقت الفتح ، يقول المقريزى :

" اعلم أن أرض مصر لما دخلها المسلمون كانت بأجمعها مشحونة بالنصارى ، وهم على قسمين متباينين فى أجناسهم وعقائدهم : أحدهما أهل الدولة ، وكلهم روم من جند صاحب القسطنطينية ملك الروم ، ورأيهم وديانتهم بأجمعهم ديانة الملكية ، وكانت عدتهم تزيد على ثلاثمائة ألف رومى ؛ والقسم الآخر عامة أهل مصر ، ويقال لهم القبط . وأنسابهم مختلطة لايكاد يتميز منهم القبطى من الحبشى من النوبى من الاسرائيلى الأصل ، من غيره ، وكلهم يعاقبة ، فمنهم كتاب المملكة ، ومنهم التجار والباعة ، ومنهم الأساقفة والقسوس ونحوهم ، ومنهم أهل الفلاحة والزرع ، ومنهم أهل الخدمة والمهنة ، وبينهم وبين الملكية أهل الدولة من العداوة ما يمنع مناكحتهم ، ويوجب قتل بعضهم بعضاً " (٢) .

---

(١) الكندى : المرجع السابق ، ص ١٩٣ ؛ والمقريزى : الخطط ، ج ١ ، ص ١٥١

(٢) المقريزى : الخطط ، ج ٤ ، ص ٢٩٣

وقد دارت الحروب بين العرب والروم وقت الفتح ، أما القبط فكانوا عوناً للعرب ، وبعد الفتح كتب عمرو أماناً لبنيامين بطرك الأقباط ، فخرج من مخبئه فى الصحراء ، وعاد إلى كرسى بطركيته بعد أن غاب عنه ثلاث عشرة سنة ، واعتبر الأقباط أهل ذمة ، وفرض على كل من بلغ الحلم ديناران [1] — ويستثنى من هذه الضريبة النساء والصبية والشيوخ — ، وظل الأقباط يدفعون هذه الضريبة دون أى شكوى نحو قرن من الزمان ، فلما فكر بعض ولاة مصر فى زيادة مقدار الضريبة ولو زيادة طفيفة كان الأقباط يقومون بثورات مختلفة ، وكان الولاة يضطرون إلى العمل على إخماد هذه الثورات بالقوة والعنف :

١ — ففى سنة ١٠٥ هـ كان الوالى على مصر من قبل الخليفة الأموى هشام بن عبد الملك هو الحر بن يوسف ، وكان عامل الخراج هو عبيد الله بن الحبحاب ، فكتب إلى هشام أن أرض مصر تحتمل الزيادة ، فزاد على كل دينار قيراطاً ، فانتقضت بعض كور مصر (كورة تنو ، وتُمَىّ ، وقربيط ، وطُرابية) وعامة الحوف الشرقى ، فبعث إليهم الحر ابن يوسف بأهل الديوان (أى بالجند من العرب) فأخضعوا الفتنة بعد قتل عدد كبير من الثائرين ، وكان هذا الانتقاض فى سنة ١٠٧ هـ ، وهو أول انتقاض للقبط [2] بعد الفتح العربى .

وواضح مما ذكر أن الزيادة كانت فى ضريبة الأرض لا ضريبة للرؤوس (أى الجزية) ، وأنها كانت زيادة طفيفة تبلغ قيراطاً على كل دينار ، وقد تكون دعت إليها حاجة البلد ، كما أن عامل الخراج ذكر للخليفة أن الأرض تتحمل هذه الزيادة ، ومع هذا فقد ثار القبط فى بعض الكور وفى الحوف الشرقى ، لأن المسائل المالية كانت دائماً — فى كل العصور وفى كل البلاد — مسائل حساسة تثير شعور الشعوب .

(١) ابن عبد الحكم : فتوح مصر والمغرب ، ص ٨٧

(٢) الكندى : الولاة والقضاة ، ص ٧٣—٧٤ ؛ والمقريزى : الخطط ، ج ٤ ، ص ٣٩٤

٢ — وكانت فتنة القبط الثانية جزئية كذلك فى بعض بلاد الصعيد ، وذلك فى سنة ١٢١ هـ فى ولاية حنظلة بن صفوان الثانية على مصر من قبل هشام بن عبد الملك ، يقول الكندى :

"ثم انتقض أهل الصعيد ، وحارب القبط عما لهم فى سنة إحدى وعشرين ومائة ، فبعث حنظلة بأهل الديوان ، فقتلوا من القبط ناساً كثيراً وظفر بهم ..." (١) .

ولكن الكندى لم يذكر سبب هذه الفتنة ، وإن كان المقريزى قد ذكر أن حنظلة عندما أتى مصر واليا للمرة الثانية تشدد على النصارى ، وزاد فى الخراج ، وأحصى الناس والبهائم ، وجعل على كل نصرانى وسما — صورة أسد — ، وتتبعهم ، فمن وجده بغير وسم قطع يده ؛ فقد تكون هذه السياسة هى السبب فى قيام هذه الفتنة .

٣ — وفى سنة ١٣٢ هـ عندما هزم مروان بن محمد آخر خلفاء بنى أمية أمام جيوش العباسيين فرّ إلى مصر ، وفى مدة وجوده بها ثار بعض القبط بمدينة رشيد ، فبعث اليهم مروان بعثمان بن أبى نسعة فهزمهم (٢) ولسنا نعرف أيضا سبب هذه الفتنة ، وقد يكون أقباط رشيد انتهزوا فرصة الفوضى التى صاحبت زوال دولة بنى أمية وقيام الدولة الجديدة فقاموا بهذه الفتنة .

٤ — وفى سنة ١٣٥ هـ فى ولاية أبى عون من قبل العباسيين :

"خرج أبو مينا القبطى بسمنود ، فبعث اليه (أبو عون) بعبد الرحمن بن عُتْبة ، فقُتل أبو مينا .." (٣) .

---

(١) الكندى : الولاة والقضاة ، ص ٨١

(٢) المرجع السابق ، ص ٩٦

(٣) المرجع السابق ، ص ١٠٢

وليس فى المراجع تعريف بشخصية أبى مينا هذا ، ولا ذكر لأسباب خروجه .

٥ — وفى سنة ١٥٠ هـ فى ولاية يزيد بن حاتم على مصر (١٤٤ — ١٥٢ هـ) من قبل الخليفة العباس أبى جعفر المنصور خرج القبط بمدينة سخا ، وانضم إليهم أهالى البلاد المجاورة ، فأرسل إليهم يزيد فرقة من أهل الديوان ، ولكن يبدو أن هذه الفتنة كانت قوية وخطرة ، فقد قتل فى المعركة بعض قواد العرب ، وجرح البعض الآخر ، « وانصرف الجيش إلى الفسطاط منهزمين » (١) .

٦ — وفى سنة ١٥٦ هـ ، فى ولاية موسى بن على على مصر من قبل أبى جعفر المنصور خرجت القبط ببلهيب ، فأرسل اليهم الوالى جندا هزموهم .

٧ — وفى سنة ٢١٦ هـ فى ولاية عيسى بن منصور على مصر من قبل الخليفة المأمون ثار سكان أسفل الأرض (الوجه البحرى) — عرباً وقبطاً — ، وكان سبب هذه الثورة كما يذكر الكندى « سوء سيرة العمال فيهم » (٢) وبذل الوالى عيسى بن منصور ، والقائد العباسى الأفشين جهدهما لاخضاع هذه الثورة التى ظلت قائمة نحو ثمانية شهور — من جمادى الأولى إلى ذى الحجة من سنة ٢١٦ هـ — حتى اضطر الخليفة المأمون أن يأتى إلى مصر بنفسه لاخضاع هذه الثورة ، وأخضعها وعاقب كلا من الحاكم والمحكومين بما يستحق ، أما الوالى عيسى بن منصور فقد عزله المأمون بعد أن عنفه بقوله :

" لم يكن هذا الحدث العظيم الا عن فعلك وفعل عمالك ، حملتم الناس ما لايطيقون ، وكتمتونى الخبر حتى تفاقم الأمر واضطربت البلد " (٣) .

---

(١) المرجع السابق ، ص ١١٦—١١٧

(٢) المرجع السابق ، ص ١٩٠

(٣) الكندى : الولاة والقضاة ، ص ١٩٢

أما ابن عبيدس الفهرى قائد الثورة من العرب فقد فرّ إلى الصعيد فظفر به وقتل، وأما الثائرون من الأقباط « فنزلوا على حكم أمير المؤمنين » فحكم بقتل الرجال ، وبيع النساء والأطفال، فبيعوا ، وسبى أكثرهم ... » (١) يقول المقريزى :

"ومن حينئذ ذلّت القبط فى جميع أرض مصر. ولم يقدر أحد منهم بعد ذلك على الخروج على السلطان ، وغلبهم المسلمون على عامة القرى ، فرجعوا من المحاربة إلى المكايدة واستعمال المكر والحيلة ومكايدة المسلمين ، وعملوا كُتّاب الخراج ، فكانت لهم وللمسلمين أخبار كثيرة ... " (٢) .

هذا موجز لأهم الثورات التى قام بها الأقباط فى القرنين الأول والثانى للهجرة ، وقد أخضعت كلها بالقوة ، وكان من أهم نتائجها جميعا أن اعتنق عدد كبير من الأقباط الإسلام بعد كل ثورة — رغبة أو رهبة — .

وكان من الطبيعى — وهذه العوامل تعمل مجتمعة لادماج الشعبين أحدهما فى الآخر — أن تنتشر اللغة العربية بين الأقباط لتمكن التفاهم بين الحاكم والمحكوم ، وظل انتشار اللغة العربية بطيئاً طول القرن الأول للهجرة ، وقبيل نهاية هذا القرن ، أى فى سنة ٨٧ هـ (٧٠٥ م) وفى ولاية عبد الله بن عبد الملك على مصر من قبل أخيه الوليد بن عبد الملك أمر بالدواوين « فنسخت بالعربية ، وكانت قبل ذلك تكتب بالقبطية » (٣) .

ففى القرن الأول للهجرة كانت أوراق الدواوين تكتب باللغة اليونانية ، وكانت بعض الأوراق تكتب باللغتين العربية واليونانية ؛ ويرجع تاريخ أقدم ورقة مكتوب عليها بهاتين اللغتين إلى سنة ٢٢ هـ (٦٤٣ م) ؛ ويرجع

---

(١) الكندى : الولاة والقضاة ، ص ١٩٢

(٢) المقريزى : الخطط ، ج ٤ ، ص ٣٩٦

(٣) الكندى : المرجع السابق ، ص ٥٨—٥٩ ، وجاء فى دائرة المعارف الاسلامية مادة " ديوان " ومادة " قبط " أن الدواوين فى مصر كانت تكتب باليونانية لا القبطية .

تاريخ آخر ورقة إلى سنة ١٠١ ﻫ (٧١٩ م) ، كما يرجع تاريخ آخر ورقة بردية مكتوب عليها باليونانية فقط إلى سنة ١٦٤ ﻫ (٧٨٠ م) ، أما أقدم ورقة مكتوب عليها بالعربية فقط فتاريخها سنة ٩٠ ﻫ (٧٠٩ م) .

وظل هذا التحول من الكتابة باللغة اليونانية فى الدواوين ، والتحدث بالقبطية بين عامة الناس إلى الكتابة والتحدث باللغة العربية ، ظل هذا التحول يتم بالتدريج خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، حتى إذا كان القرن الرابع (١٠ م) كانت غالبية الشعب المصرى يتكلمون العربية ولا يفهمون القبطية ، بدليل أن رجال الكنيسة المصرية اضطروا فى هذا القرن أن يلقوا مواعظهم فى الكنائس باللغة العربية .

وليس معنى هذا أن اللغة القبطية تلاشت تماما ، بل لقد ظلت موجودة ، بدليل ما يذكره المقريزى من أن الخليفة المأمون كان يتنقل فى ريف مصر ومعه مترجم ينقل عنه وإليه ، وما يذكره المقدسى فى كتابه « أحسن التقاسيم » (ألفه حوالى سنة ٣٧٥ ﻫ) من أن بعض مسيحى مصر كانوا يتحدثون بالقبطية (١) .

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن بعض المسلمين تعلموا القبطية فى هذا العهد الأول — عهد الاختلاط — ، يذكر الكندى أن القاضى خير بن نعيم (ولى القضاء من ١٢٠ — ١٢٧) كان « يسمع كلام القبط بلغتهم ، ويخاطبهم بها » (٢) ، كما يذكر أن عبد الله بن عبد الرحمن بن معاوية بن حديج ، والى الشرطة على الفسطاط (سنة ١٤٤ ﻫ) كان يتكلم القبطية (٣) .

وذكر البلوى فى كتابه « سيرة أحمد بن طولون » أن ابن طولون تغير على أحد رجاله ، ففر منه ، فأرسل ابن طولون أحد رجال دولته فى طلبه ،

(١) المقدسى : أحسن التقاسيم ، ص ٨

(٢) الكندى : الولاة والقضاة ، ص ٣٤٩

(٣) نفس المرجع ، ص ١١٣

وأوصاه أن لا يبحث عنه فى داره بالفسطاط ، ولا فى ضيعته ، بل أمره أن يبحث عنه فى « الديارات وعند النصارى ... لأنه حاذق بالقبطية فصيح بها » (١)

ونستطيع الآن أن نلخص خطوات الاختلاط والتحول التى انتهت بتكوين الشعب المصرى فى العصور الوسطى فى النقط الآتية :

١ — امتاز القرن الأول للهجرة بكثرة الهجرات العربية المتتابعة ، وكانت أكبر هذه الهجرات هجرة القبائل القيسية من سنة ١٠٩ إلى سنة ١٣٢ هـ (أى من عهد هشام بن عبد الملك إلى عهد مروان بن محمد) ؛ وقبيل نهاية هذا القرن أيضا (فى سنة ٨٧ هـ) كان تحويل الدواوين المصرية من اليونانية والقبطية إلى العربية .

٢ — ويمتاز القرن الثانى بثورات الأقباط المختلفة — (من سنة ١٠٥ إلى سنة ٢١٦ هـ) ؛ وكان من نتائج هذه الثورات دخول كثير من الأقباط فى الإسلام .

٣ — وفى القرن الثالث أُسقط العرب من ديوان الجند ، ومنعت أعطياتهم ، فانتشروا فى القرى المصرية ، واشتغلوا بالزراعة ، وتزوجوا من المصريات .

ففى هذا القرن تم امتزاج الشعبين .

٤ — ولم يكد يبدأ القرن الرابع حتى كان فى مصر شعب جديد — هو خليط من الشعبين العربى والقبطى — يدين معظمه بالدين الإسلامى ، ويتكلم السواد الأعظم منه — مسلمين وأقباطاً — باللغة العربية .

ونستطيع أخيرا أن نفسر اندماج الأقباط فى العرب ، واعتناقهم الإسلام بالأسباب الآتية :

(١) البلوى : سيرة أحمد بن طولون ، نشر محمد كرد على ، ص ١٣٠—١٣١ .

١ — يقول ابن خلدون « المغلوب مولع دائما بتقليد الغالب » ، وهذه حقيقة ثابتة نشاهدها فى تاريخ الشعوب المختلفة ، فليس من البعيد إذن أن يفكر بعض الأقباط فى اعتناق الدين الاسلامى — دين الدولة الحاكمة — ، وأن يتعلموا اللغة العربية — لغة الحكام — رغبة فى أن ترتفع مكانتهم ويسهل اتصالهم برجال الدولة ، ويتمتعون بما يتمتع به المسلمون من مركز مرموق .

ولم يكتف نفر من الأقباط باعتناق الإسلام وتعلم اللغة العربية ، بل تغالوا فادعوا النسب العربى ، وبذلوا المال الكثير لإثبات هذا النسب فى وثائق رسمية .

ذكر الكندى أن جماعة من القبط يسمون « أهل الحرس » سعوا لدى قاضى مصر عبد الرحمن بن عبد الله العمرى (١٨٥ — ١٩٤ هـ) ليسجل لهم سجلا باثبات أنسابهم ، ودفعوا له ستة آلاف دينار ، فرفع العمرى الأمر إلى الخليفة الرشيد ، وسافر رجلان من « أهل الحرس » إلى بغداد ، وأنفقا هناك مالا كثيراً ، وادعوا أنهم ينتسبون إلى حوتكة بن أسلم بن الحاف ابن قضاعة ، وعند وصولهم إلى بغداد مات الرشيد ، وولى الخلافة ابنه الأمين ، فرفعوا إليه قضيتهم ، وأيدهم فى دعواهم جماعة من أهل الحوف الشرقى وبادية الشام .

ثم عاد الوفد ومعهم كتاب الأمين إلى العمرى بالتسجيل لهم ففعل .

وقد ثار المجتمع العربى فى الفسطاط لهذه القضية ، وأعلن عن غضبه على القاضى العمرى فى شعر كثير [1] ينتقد فيه حكم هذا القاضى ، ويطعن فى قضاياه . ولم تهدأ ثائرتهم حتى عزل العمرى عن قضاء مصر ، ووليه هشام بن أبى بكر البكرى (١٩٤ — ١٩٦ هـ) من قبل الأمين أيضا .

وسافر وفد من العرب إلى بغداد للطعن فى حكم العمرى ونسبة « أهل الحرس » للعرب .

(١) أنظر هذا الشعر وتفاصيل القضية فى (الكندى : الولاة والقضاة ، ص ٣٩٧-٣٩٩)

" فكتب محمد الأمين إلى البكرى بكتاب يذكر فيه أنه لا يمنح أحدا من غير العرب اللحاق بالعرب ، ويأمره أن يردهم إلى ما كانوا عليه من أنسابهم " (١) .

فدعا البكرى « أهل الحرس » ، وطلب منهم سجل قضيتهم الذى أثبت فيه العمرى أنسابهم ، ثم أخرج مقراضاً من تحت مصلاه فقطع السجل به ، وقال لهم :

" العرب لا تحتاج إلى كتاب من قاض ، ان كنتم عرباً فليس ينازعكم أحد " (٢) .

٢ — كان الأقباط يتولون وظائف الدولة الصغرى والكبرى — فى المدن وفى القرى — ، غير أنهم أخذوا يدخلون فى الإسلام ويتعلمون اللغة العربية رويداً رويداً ، وخاصة بعد صدور الأمر بتدوين الدواوين فى مصر باللغة العربية ، وكان الدافع الأكبر لاقبالهم على اعتناق الإسلام وتعلم اللغة العربية رغبتهم فى الاحتفاظ بالوظائف التى يلونها ، فقد روى ساويرس بن المقفع أن الخليفة عمر بن عبد العزيز (٩٩ — ١٠١ هـ) أرسل إلى مصر كتاباً يأمر فيه الأقباط بالتخلى عن وظائفهم ما داموا على دينهم : ومن أراد الاحتفاظ بعمله فليدخل فى دين محمد ، وهكذا سلم الأقباط ما بأيديهم من الأعمال والوظائف إلى المسلمين (٣) .

ويؤكد هذه الرواية ما ذكره الكندى من أنه فى خلافة عمر بن عبد العزيز « نزعت موازيت القبط عن الكور ، واستعمل المسلمون عليهم » (٤) .

ومن البديهى أن نستنتج أن عدداً كبيراً من أقباط مصر قد دخلوا فى الإسلام وتعلموا اللغة العربية للاحتفاظ بوظائفهم أو العودة إليها بعد تخليهم عنها .

---

(١) ، (٢) الكندى : المرجع السابق ، ص ٤١٢—٤١٣
(٣) ساويرس بن المقفع : سير الآباء البطاركة ، ج ٥ ، ص ٧١—٧٢
(٤) الكندى : المرجع السابق ، ص ٦٩

ومع هذا فإنه يبدو أن تنفيذ هذا الأمر لم يكن عاماً . أو أنه لم يلتزم فيما تلا عصر عمر بن عبد العزيز من سنوات . بدليل أن الأقباط ظلوا يشغلون كثيراً من وظائف الدولة ، بل لقد ظل بعض الموازيت مختارون من الأقباط ، فقد ذكر في إحدى الأوراق البردية المحفوظة في هيدلبرج ، والمؤرخة بسنة ١٧١هـ اسم مازوت قبطى (١) .

٣ - ما كان يحدث عقب كل ثورة من دخول كثير من الأقباط في الإسلام - طوعاً أو كرهاً - ، وخاصة بعد الثورة الكبرى التي حدثت في عهد المأمون .

٤ - اعتنق بعض الأقباط الإسلام فراراً من الضرائب التي كانت مفروضة عليهم ، وقد يؤيد هذا أن أول انتقاض للقبط في العهد الإسلامي (سنة ١٠٥هـ) كان لأن عامل الخراج زاد على كل دينار قيراطاً .

ولم يكد ينتهي القرن الأول للهجرة حتى أحسَّ والي مصر ما لكثرة دخول الأقباط في الإسلام من أثر في نقص قيمة الخراج ، فلما ولي الخلافة عمر بن عبد العزيز (٩٩ - ١٠١هـ) كتب إليه عامله على مصر أيوب ابن شرحبيل يشكو كثرة دخول الناس في الإسلام ، ويذكر له ما لهذا التحول من أثر في نقص قيمة الخراج ، ثم استأذنه في فرض الجزية على من أسلم ، فرد عليه عمر رده المشهور :

" قبَّح الله رأيك ، إن الله إنما بعث محمداً هادياً ، ولم يبعثه جابياً ، فضع الجزية عمن أسلم ، ولعمري لعمر أشقى من أن يدخل الناس كلهم في الإسلام على يديه ... "

٥ - وهناك سبب أخير قد يكون له من القوة ما يفوق الأسباب السالفة مجتمعة ، وذلك أن دخول الأقباط في الإسلام كان دخولاً طبيعياً ، يسير مع التطور المنطقي للحوادث وللتاريخ في مصر بعد الفتح العربي ،

(١) سيدة اسماعيل الكاشف : مصر في فجر الاسلام ، ص ٢٠١

وأن الدين الإسلامى ببساطته وبساطة تعاليمه وعقائده قد جذب هؤلاء الأقباط إليه ، يقول بهذا الرأى شاهد من أهل الديانة المسيحية ، هو المؤرخ والمستشرق الانجليزى المعروف « سير توماس أرنولد » ، فقد قال فى كتابه « الدعوة إلى الإسلام » :

" والحق أن كثيراً من مسيحى مصر تركوا النصرانية بمثل هذه السهولة وتلك السرعة التى اعتنقوا بها النصرانية فى مستهل القرن الرابع الميلادى ... كما أن سرعة انتشار الإسلام فى الأيام الأولى من الاحتلال العربى قد تكون راجعة إلى عجز ديانة كالديانة المسيحية وعدم صلاحيتها للبقاء أكثر من أن تكون راجعة إلى الجهود الظاهرة التى قام بها الفاتحون لجذب الأهلين إلى الإسلام .

وإن الأساس اللاهوتى لبقاء اليعقوبيين حزباً منفصلا ، والشعائر التى جاهدوا فى سبيل الاحتفاظ بها وقتاً طويلا ، ودفعوا ثمناً غالياً فى هذا السبيل قد اجتمعت فى عقائد كانت صيغتها أشد ما تكون غموضا وابهاما من الناحية الميتافيزيقية ، ولا شك أن كثيراً من هؤلاء قد تحولوا — وقد أخذت الحيرة منهم كل مأخذ واستولى على نفوسهم الضجر والاعياء من ذلك الجدل العقيم الذى احتدم من حولهم — إلى عقيدة تتلخص فى وحدانية الله البسيطة الواضحة ورسالة نبيه محمد" (١) .

(١) توماس أرنولد : الدعوة إلى الإسلام (الترجمة العربية للدكتور حسن إبراهيم حسن وزميليه) ص ٩٢–٩٤ .

صورة الأندلس (*)

بقلم حسين مؤنس

١

لا يفهم التاريخ الأندلسي إلا على ضوء التاريخ الإسباني العام ، فإن شعب الأندلس لم يكن مشرقياً إلا ، في المظهر والاتجاه العامين ؛ أما في الطبيعة والروح فقد كان أيبيرياً ، حكمت تاريخه طبيعة شبه الجزيرة التي نشأ فيها وخصائص الأجناس التي تولد منها ؛ لأن الظروف الجغرافية لشبه الجزيرة الأيبيرية قوية غلابة ، والأجناس التي وجدها العرب في شبه الجزيرة أجناس سليمة عفيّة ، وكانت أعداد العرب الذين دخلوا الأندلس أقل من أن تؤثر تأثيراً عميقاً في التكوين الأثنوغرافي في أيبيريا ، ولأن هذه البلاد كانت في ناحية بلاد المسلمين تفصلها عن قلب الدولة الإسلامية صحارى المغرب وجباله ، فنشأ الأندلس أسباني الطبع والمزاج ، وإن كان عربي اللغة إسلامي العقيدة ، بل سنرى في ثنايا هذا العرض السريع أن إسلام الأندلس كانت له ملامح خاصة لا تجدها في غيره ، وعربيته أيضا كانت عربية متميزة بنفسها يعرف بها الأندلسيون من غيرهم أينما ذهبوا من بلاد الإسلام ، والأندلسي نفسه كانت له صفات معينة يعرفه بها غيره من أهل المملكة الإسلامية .

(*) كان أستاذنا عبد الحميد العبادي — أوسع الله له في جنات الخلد — يعالج التاريخ على طريقة المصور ، فيرسم لما يؤرخ له لوحات كاملة نابضة بالحيوية والجمال . ولا ينسى طلابه طريقته في تقديم تاريخ الأندلس صورة بعد صورة حتى يصل في قليل وقت إلى المرابطين والموحدين ، بل ربما وصل إلى عصر بني نصر . وقد رأيت أن أهدي إليه في عدد ذكراه مقالا على طريقته يعرض على القارىء وجوها من الحضارة الأندلسية تكتمل بها صورة هذا الفردوس الإسلامي المفقود . وقد رأيت الجغرافي الرحالة المعروف ابن حوقل قد سمى كتابه في صفة الأرض " صورة الأرض " ، فقبست من هناك عنوان ذلك المقال .

ولقد أغفلت الغالبية من مؤرخي الأندلس هذه الظواهر المميزة لتاريخ بلدهم وحاولوا أن ينكروها لكي يظهر بلدهم بمظهر البلد العربي الخالص ، واجتهدوا في أن يتحدثوا عن الأندلس بنفس الطريقة التي يتحدث بها أترابهم من مؤرخي المشرق عن بلادهم ، بل أطلقوا على نواحي الأندلس أسماء عربية إمعانا منهم في تلوينه بألوان شرقية ، وكانت النتيجة أن استعصى عليهم تفسير أحداث ذلك التاريخ وظواهره ، ولم يوفق واحد منهم إلى تفسير سر ذلك الصعود الباهر الذي حققه الأندلس في زمان قصير ، وعجزوا عن إدراك أسباب انهيار القوة الإسلامية الأندلسية ثم تلاشي الأندلس جملة ؛ وغاب عنهم كذلك أجمل ما في هذا التاريخ ، فلم ينتبهوا للطوابع المميزة لنظم الأندلسية وما امتازت به نواحي هذا البلد من حكومات محلية تكاد تكون مستقلة استقلالا تاماً عن السلطان المركزي ، وغابت عنهم كذلك نواحي التفرد التي امتاز بها أعلام الأندلس ، فالمنصور ابن أبي عامر عندهم مجرد مستبد بالسلطان ، وابن شهيد شاعر من طراز أبي نواس ، وأبو الوليد بن رشد فقيه ، ومحيي الدين بن عربي صوفي لا يختلف في شيء عن مشايخ الصوفية في المشرق ، وجامع قرطبة مسجد كغيره من مساجد بلاد الإسلام ، وهكذا ؛ بل ربما بالغ بعضهم فأنكر على الأندلس كل مظهر من مظاهر الشخصية خارج عن القوالب المشرقية ، فأهمل مؤرخو الأدب الأزجال والموشحات ذات الخرجات الأعجمية ، فأضاع أولئك المؤرخون أجمل نواحي ذلك التاريخ الذي قاموا بتدوينه ، وأخرجوه لنا تاريخاً مشرقياً خالصاً لا يختلف عن غيره في المكان والقوالب الظاهرية العامة .

ولقد ذكر أولئك المؤرخون أن الأندلس كان أول ولايات الدولة الإسلامية انفصالا عنها واستقلالا بشخصيته منها ، ولكنهم لم ينظروا في أسباب هذا الانفصال ، أو علاقته بالشخصية الأندلسية . ولو وقفوا عند هذه النقطة للاحظوا أن ذلك الانفصال لا يرجع إلى قيام دولة أموية في الأندلس ، معادية للعباسيين ، بل هو أقدم من قيام هاتين الدولتين معاً ، فليس لدينا أي برهان على أن الأندلس كان خاضعاً للخلافة خضوعاً مباشراً مستمراً منتظماً : فلم يكن خلفاء بني أمية المشرقية هم الذين يعينون

ولاة الأندلس دائماً ، بل كسب الأندلسيون حق تعيين الولاة ، وأقاموا ولاتهم وأرغموا الدولة على الاعتراف بهم ، وليس لدينا برهان واحد على أن الأندلس بعث إلى المشرق خراجاً أو مالا ، حتى لقد بلغ اليأس بعمر بن عبد العزيز أن فكر فى إخلاء الأندلس والاستغناء عن ذلك البلد جملة .

ومنذ قيام الدولة الأموية الأندلسية انقطعت الصلة السياسية بين الأندلس والمشرق انقطاعاً تاماً ، نعم إن علَم المودة العباسى ظهر فى الأندلس بعد ذلك مراراً ، ولكن الذين رفعوه كانوا خارجين على الجماعة الإسلامية الأندلسية ، وكانوا يلجأون إلى ذلك لمجرد إعطاء خروجهم صورة شرعية ، ثم إن ذلك لم يحدث إلا فى القليل النادر ، ولم يكن له معنى إلا فى عصر الطوائف وعلى أيام المرابطين وفيما بين أيامهم وأيام الموحدين ، ولم يكن ولاء المرابطين للعباسيين دخولا فى طاعة ، وإنما مجرد ولاء عاطفى من قوم أقاموا دولتهم على فكرة الذياد عن الإسلام ، وبعد المرابطين لم يرتفع للمشرق علم فى الأندلس ، بل إن خليفة الموحدين أبا يوسف يعقوب رفض التعاون مع صلاح الدين ، لأنه أحس من أسلوب الكتاب الرسمى الذى بعث به إليه هذا الأخير أنه لا يريد أن يعترف به كأمير للمؤمنين ، وهذا الحادث الذى وقع بين زعيمى مشرق الإسلام ومغربه على أيامهما يكاد أن يكون رمزاً على العلاقات العامة بين الجانبين ، فإن دول الإسلام المشرقية لم تقدر دول الإسلام المغربية قدرها الصحيح ، ولم يقدر المسلمون أهمية جناحهم الغربى أبداً ، وهذا مما كان له أبعد الأثر على مصير الغرب الإسلامى أولا ثم على مصير العالم الإسلامى كله بعد ذلك .

عاش الأندلس إذن مستقلا عن المشرق سياسياً من مولده إلى نهايته ، وهو الدولة الاسلامية الوحيدة — فى المشرق أو المغرب ، فى القديم أو الحديث — التى عاشت معظم أيامها بقواها وحدها ، معتمدة على سواعد رجالها فحسب ، وكان هذا سراً من أسرار قوة الأندلس ، وضعفه أيضاً . فأما من ناحية القوة فإلى هذا الاستقلال يرجع ذلك الوعى الذى امتاز به الأندلسيون من زمن مبكر ، وعى واضح ينطق بأنهم شعب له كيان ووحدة ، وأنهم متميزون على غيرهم ، وأن غيرهم — أيا كان — غريب

عليهم دخيل على وطنهم . وقد بدأ هذا الوعى من زمن مبكر جدا ، نرى أول صورة فى خصومة البلديين ، وهم عرب الطالعة الأولى ممن نهضوا بعبء الفتح مع طارق وموسى للشاميين ، وهم عرب الطالعة الثانية التى دخلت الأندلس مع بلج بن بشر فى سنة ٧٤٠ ، ونراه فى محاولة عرب الأندلس الاستبداد بأمور اقليمهم وتعيينهم الولاة بأنفسهم ، وربما قيل فى هذا إنه أنانية محلية لا وعياً محلياً ، ولكنه إرهاص بالوعى والشعور بالشخصية على أى حال . وأما من ناحية الضعف فسنعرض لذلك فيما يلى من الحديث :

٢

عند دراستنا لتاريخ الأندلس ينبغى أن لا نغفل حساب البيئة الجغرافية الأندلسية : بيئة رحبة خصبة فسيحة تبحبح العرب فيها وانبسطوا وتوسعوا وكثروا وتمولوا ، وزكت فروعهم ورخيت أحوالهم . ومع رخاء الحال نما الإحساس بالنفس وبالشخصية ، وساعد على ذلك طبيعة الاقليم : فشبه الجزيرة الأيبيرية سهول ووديان تفصلها الجبال والهضاب بعضها عن بعض ، ويدفع الانفصال كلا منها إلى أن تحيا حياة استقلال عما عداها ، وذلك أمر نلاحظه على تاريخ العرب فى الأندلس من أول الأمر جملة وتفصيلا :

نلاحظه فى تفرد الجالية العربية التى استقرت فى مرقسطة بنفسها ، وفى تميز عرب تدمير (مرسية) ، وظهور مناطق عربية ذات شخصية مستقلة ظاهرة العروبة مثل أرش اليمن ، ومناطق مستقلة ذات شخصية بربرية كهذه التى نجدها فى تاكرنا ورندة ، وذلك كله جعل الأندلس مجموعاً من الأقطار لكل منها حاضرته ، لا قطراً واحداً ذا قاعدة واحدة . فبينما لا نكاد نجد فى مصر الإسلامية — مثلا — من مراكز الحضارة والفكر إلا الفسطاط ثم القاهرة التى حلت محلها ، نجد فى الأندلس حواضر كثيرة ، كل منها مركز للثقافة والحضارة ، بل لكل منها تاريخ علمى فنى خاص ، فلدينا مؤلفات كثيرة عن علماء مالقة مثلا ، أو شعراء البيرة ، أو فقهاء اشبيلية ، أو صلحاء مدينة الفرج ، فلم تكن قرطبة قاعدة الأندلس ، وإنما كبرى قواعده أو أم مدائنه ، وربما أربت غيرها عليها فى الجمال أو الثروة أو السعة ، مما لا نشهد له مثيلا فى أى قطر إسلامى آخر .

من هنا لم يكن الأندلس الإسلامى قطراً واحداً بل أقطاراً متعددة ، لكل منها كل مقومات القطر القائم بنفسه ، فقد كان الأندلسى المقيم فى الثغر الأعلى لا يكاد يحتاج إلى الالمام بقرطبة ، وكان ساكن مرسية أو بلنسية يجد فى بلده كل ما يحتاجه من مطالب الحياة والحضارة ، بل كان طالب العلم فى كل كورة من كور الأندلس يبلغ أقصى درجات العلم على شيوخ بلده ، بل كانت لأهل الكثير من النواحى قوى عسكرية تحميها من جيرانها ومن عدوان السلطة المركزية أيضا ، وفى أوقات الأزمات كان الأمراء يستعينون بقوات النواحى ، كما استعان الأمير عبد الرحمن الأوسط برجال الثغر الأعلى عندما أغار النورمان على الأندلس ، وكانت بعض النواحى تطالب الأمراء بحقوق وسلطات محلية ، وتنظم أمور نفسها بنفسها ، كما فعل أهل بجانة ، وهى الجمهورية التجارية الوحيدة التى قامت فى بلاد الإسلام . ومعنى ذلك أنه كان للأندلس أكثر من مصدر واحد للقوة والحضارة ، مما ضاعف قواه وجهده الحضارى ، ومما جعله على صغر حجمه وقصر أيامه من أغزر بلاد الإسلام علماً وأحفلها بأسباب القوة والحياة .

وكان ذلك فى ذاته سبباً من أسباب ضعف الأندلس أيضا ، اذ لم يكن من الميسور أن تجتمع هذه النواحى كلها فى دولة واحدة إلا إذا قسرتها على ذلك يد حاكم قوى قادر ، ومن هنا كان الاتجاه فى الأندلس نحو التفرق ؛ وما حدث من انتثار الوحدة فى النصف الأول من القرن الحادى عشر الميلادى بعد انهيار الخلافة الأموية لم يكن شيئاً جديداً فى تاريخ الأندلس ، بل حدث قبل ذلك مرتين :

مرة فى فترة الولاة (٧١٤ — ٧٥٦)

ومرة فى إمارة الأمير عبد الله (٨٨٨ — ٩١٢)

ولكن حكاماً أقوياء استطاعوا أن يعيدوا الوحدة وينقذوا الأندلس من الضياع ، أما فى القرن الحادى عشر فلم يجد الأندلس الرجل القادر على إعادة الوحدة ، ومعنى ذلك أن التفرق هو الحالة الطبيعية للأندلس ، وهذا لا ينطبق على الفترة الإسلامية وحدها ، بل على التاريخ الأسبانى العام كله .

٣

كذلك ينبغي أن لا نغفل حساب الجنس الذى اختلط به العرب والبربر فى إسبانيا ، لأن الشعب الأندلسي الذى نعجب بقدرته وذكائه كان ثمرة امتزاج العرب والبربر بهذا الجنس ، كان يسكن أيبريا قبل نزول العرب الأيبريون الرومان والقوط الغربيون ، أما الأيبريون الرومان فجنس متحضر عريق له فى قصة الحضارة الإنسانية تاريخ طويل ، وأما القوط الغربيون فجنس جرمانى عفى سليم ذكى يقارب العرب فى الطباع والمزاج ولقد طالما أنشأ العلماء المقارنات بين العرب الجاهليين والجرمان الأولين الذين وصفهم لنا تاكيتوس فى كتابه المعروف بـ « جرمانيا » .

كان امتزاج العرب مع هذين الجنسين سريعاً وطبيعياً ، فما إن استقر العرب فى الأندلس حتى اتخذ كل منهم زوجا من القوطيات أو الأيبريات ، ثم لا تلبث أن تجد أولئك الزوجات يفرضن أنفسهن فرضا على الفاتحين : يبدو هذا فى قصة عبد العزيز بن موسى مع زوجه إيلونا التى يسميها العرب بأم عاصم ، وفى قصة زوج زياد بن نابغة التميمى التى يقال إنها كانت سبب نكبة عبد العزيز بن موسى ، وفى قصة القائد البربرى مونوسة حاكم اشتريش وزوجه لاميجيا ابنة الدون أودون حاكم اقليم أكويتين فى فرنسا ، وما جرى لها بعد هزيمة زوجها ، وفى قصة سارة القوطية وحديثها طويل يرويه حفيدها أبو بكر محمد بن عبد العزيز ابن القوطية .

ونستطيع أن نتصور أنه كانت لكل عربى أو بربرى من الفاتحين امرأة من هذا الطراز فرضت نفسها عليه وحلت أولادها طابعها ، فكان هذا الجنس الأندلسى وليد ذلك الطراز القوى من الرجال والنساء ، فلا عجب أن يكون جنساً له شخصيته وله نواحى امتيازه وملكاته ، ولا عجب أن تكون الأندلس أول ولايات الدولة الإسلامية استقلالا عنها ، ومن أبكرها نضوجا على بعد الشقة ونأى المطارح ؛ ففى أيام الأميرين عبد الرحمن بن الحكم وابنه محمد بن عبد الرحمن — أى فيما بين سنتى ١٨٠ و ٢٣٨ — تبدأ الشخصية الأندلسية العربية الإسلامية فى الظهور : نجد الأندلسيين يتجهون اتجاهاً

واضحاً واعياً نحو مذهب بعينه هو مذهب مالك ، ونجد شعراءه يحلقون إلى شأو أعلام الشعر فى المشرق ، ولا يرضى يحيى بن حكم البكرى الجيانى الملقب بالغزال بأقل من مطاولة أبى الحسن بن هانىء فى بغداد نفسها ؛ ونجد رجال البلاط الأموى الأندلسى ينكرون على رجل مشرقى كعلى بن نافع الموسيقى المعروف بزرياب أن يصل إلى ما وصل إليه من رفيع المكانة فى بلدهم ، وهو ليس بأندلسى ، فيتعصبون عليه حتى يرفض خازن بيت المال أن يدفع له قدراً من الدنانير أمر له به الأمير عبد الرحمن الأوسط ، بل يضطر عبد الرحمن إلى حماية زرياب منهم ، فينفى يحيى الغزال عن الأندلس ، ويرد عن زرياب أذى تمام بن علقمة ، ويصالح بينه وبين الوزراء . وهكذا نجد أنفسنا أمام شعب واعٍ لنفسه مدرك لشخصيته وقوميته ، وكل ذلك قبل ٢٤٠ هجرية ، أى قبل أن تظهر فى بلد كمصر الإسلامية أدنى مظاهر الوعى المحلى فضلا عن القومى ، ويزيد هذه الناحية وضوحا أن الأندلس أحدث من مصر الإسلامية بحوالى سبعين عاماً ، فقد تم فتح مصر سنة ٢٠ ، فى حين أن فتح الأندلس لم يتم إلا فى سنة ٩٤

٤

يقابل هذا الاتجاه نحو الاستقلال السياسى ميل شديد نحو الثقافة المشرقية من أول الأمر ، فهؤلاء المسلمون الذين استقروا فى ذلك الطرف القصى من مملكة الإسلام ولم يشاءوا أن يكونوا أتباعا لدمشق أو بغداد ، وظلوا مع ذلك عربا فى صميم قلوبهم . وظل يحدو مشاعرهم نحو هذا المشرق البعيد حنين طبيعى نعرفه عند أمثالهم من المغتربين عن أوطانهم ، حتى من كان منهم بربرياً لا يرجع بأصوله إلى الجزيرة العربية استعرب روحاً وإحساساً وشارك العرب ذلك الحنين ، وبلغ به الأمر أن اصطنع لنفسه نسباً عربياً فى بعض الأحيان ، بل إن المولدين من أهل البلاد ، أولئك الذين ينتمون إلى آباء عرب وأمهات من غير العرب ، والمسالمة ممن هفت قلوبهم إلى الدين الجديد ولغة كتابه ، أولئك جميعا شاركوا فى ذلك الحنين إلى المشرق العربى وأهله ولغته وتقاليده ، فنرى من استطاعوا منهم يخرجون إلى المشرق فى رحلات طويلة أو قصيرة ، يحجون ويدرسون ويتفقهون

ويعودون إلى أهلهم بزاد من هذه الحضارة المشرقية يعيشون هم عليه ويغذون به من يلتف حولهم من الطلاب ، وفى مساجد قرطبة واشبيلية وسرقسطة ومرسية وطليطلة كان أولئك الراحلون إلى المشرق يقرأون على الناس ما قبسوا من علم ، وعنهم ينقله ُشداعهم فى حرص بل فى تقديس يدعو إلى العجب فى بعض الأحيان ، فنجد من دوّنوا أخبارهم يذكرون كل من أدخل إلى الأندلس كتاباً من أمهات الكتب المشرقية كجودى ابن عثمان النحوى العبسى المورورى الذى أدخل إلى الأندلس كتاب الكسائى وأبى بكر الزبيدى الذى وضع للأندلسيين مختصراً لكتاب العين للخليل ابن أحمد ، وأبى اليسر الرياضى الذى أدخل إلى الأندلس كتب الجاحظ ، وبقى بن مخلد الذى أدخل مسند بن أبى شيبة ، وقاسم بن محمد بن سيار الذى أدخل كتاب الأم للشافعى ، وعبد الله بن قاسم بن محمد بن هلال الذى أقبل إلى الأندلس بكتب داود الظاهرى ، وهكذا .

أما أهم كتاب دخل الأندلس الإسلامى ، وهو موطأ مالك ، فنجدهم يتنازعون فضل إدخاله إلى ذلك البلد ، فينسبون ذلك مرة إلى الغازى ابن قيس ومرة إلى زياد بن عبد الرحمن المعروف بشبطون .

وهكذا نجد حنينهم إلى المشرق لايقف عند الاقبال على علومه بل يتخطى ذلك إلى تخليد أسماء كل من حمل إليهم من علمه شيئا ، ونجد كل جماعة منهم حريصة كل الحرص على أن تخلد اسم جدها العرقى الذى كان أول من دخل الأندلس ، لأن هذا الجد يعتبر الصلة الروحية التى تصل أعراقهم بذلك المشرق المجيد . وكتاب جمهرة أنساب العرب لابن حزم حافل بهذه الأخبار ، وقد قبس ابن حزم من مؤلف سابق عليه كتب فى نفس الموضوع هو ابن غالب صاحب « فرحة الأنفس » ، وهذا العنوان لذلك الموضوع بالذات لا يخلو من معنى خاص فى هذا المقام .

٥

وقد استمر هذا الولاء العاطفى أو التطلع الذهنى للمشرق حتى الثلث الثانى من القرن الثالث الهجرى ، وبلغ ذروته فى إمارة الأميرين عبد الرحمن ابن الحكم وابنه الأمير محمد بن عبد الرحمن ، أى فيما بين سنتى ١٨٠ و٢٣٨ :

فى خلال هذه الفترة نشهد الأندلس يستشرق تحت أعيننا ، ونرى قرطبة تقترب شيئاً فشيئاً من بغداد ؛ فإلى جانب علوم المشرق نجد فن بغداد وحياة بغداد ينتقلان إلى الأندلس . ويقف المؤرخ طويلا أمام رجل كعلى بن نافع المعروف بزرياب الذى يبالغ المؤرخون فى الكلام عما حمله معه من المشرق إلى الأندلس ؛ حتى ليخيل إلينا أن زريابا ، ذلك الغريد الأسود ، قد حمل بغداد معه ووضعها فى قرطبة : فهو الذى علّم أهل الأندلس موسيقى بغداد، وعلّمهم كيف يأكلون ، وكيف يشربون ، وكيف يتزينون على طريقة أهل بغداد ؛ وعندى أن زريابا هذا ما هو إلا رمز على تلك الموجة المشرقية التى غمرت الأندلس على أيام عبد الرحمن الأوسط وابنه محمد ، بل لقد حاولت أن أجد له ذكراً فيما يقص علينا صاحب الأغانى من أخبار أستاذه إسحاق الموصلى ، وهى كثيرة جداً ، فلم أجد ، وخطر ببالى أن الرجل قد يكون اخترع قصته مع الموصلى . وكل ما استطعت أن أتحقق منه من أخباره هو مقامه القصير فى بلاط زيادة الله بن الأغلب فى تونس ؛ ومهما يكن من أمر ، فإن زريابا لم يدخل الأندلس وحده ، وإنما دخل وسط هالة واسعة من الحضارة المشرقية ، ولم يقتصر هذا على العلماء وأهل الفن والجوارى المعلمات ؛ بل كان هناك تجار كثيرون يفدون على الأندلس حاملين طرف قصور الخلافة العباسية ، ومن أظهر أمثلة ذلك وأعظمه دلالة ما يحكيه الرازى من أن أحد رسل الأمير عبد الرحمن الأوسط اشترى له عقد السيدة زبيدة زوج هارون الرشيد ، فقلّده الأمير لإحدى نسائه المحببات إليه ، وهى الأميرة « شفا » . وقد كان هذا العقد فى الأندلس أسطورة طويلة مازالت تحمله حتى وضعته فى جيد ملكات النصارى بعد ذهاب أمر الإسلام من الجزيرة .. ونحن نستطيع أن نقرأ قصة هذا العقد على أنها حقيقة ، ونستطيع أن نعتبرها كذلك رمزاً على حركة استشراق الأندلس التى أشرت إليها .

٦

وربما كان أعظم ما انتقل إلى الأندلس من المشرق هو موطأ مالك ، ولابد من أن نقف هنا وقفة طويلة بعض الشيء ، لأن مذهب مالك لم يدخل الأندلس كما دخل غيره من أقطار الإسلام ، مجرد مذهب يستطيع أن يتقلده من يشاء وينصرف عنه من يشاء ، بل دخله وكأنه عقيدة جديدة ارتبطت من أول الأمر بطبيعة البلد وأهله ، وأصبحت بعد قليل جزءاً لا ينفصل عن الكيان السياسي والفكرى العام للأندلس .

ذلك أن شخصية الإمام مالك وموطنه وأصول مذهبه كانت تلتقى مع حاجات الأندلس الخاصة فى أكثر من موضع : فقد كان مالك رجلا قوى الشخصية بعيد النظر يخالط نفسه نزوع إلى السلطان عرف كيف يصل إليه بالإرادة القوية وسعة العلم وحسن السمت والاعتذار عن القضاء وغيره من المناصب ، وكان يعرف أن الزهد فى المنصب سياسة حكيمة تعز العالم وتعلى جاهه وتذل السلطان بين يديه ، وتصل بالإنسان إلى ما هو أكثر من منصب معين ، فتجعله – فى نظر الناس على الأقل – ندا للسلطان أو مشيراً عليه أو مشاوراً فى أحكامه ، وليس هناك شك فى أن المالكيين على طول تاريخ الإسلام وعرضه قد نالوا من المناصب والجاه عن طريق الإباء أكثر مما نال الحنفيون بالتفانى مع السلاطين . وقد لقى هذا المنزع قبولا عند طلبة العلم من الأندلسيين ، لأن نزوعهم إلى الجاه كان عظيما يستغرق نفوسهم ، ووجدوا طريق مالك أوفى بهم على الغاية من طريق غيره .

أما موطن مالك فكان أعظم المواطن قدسية فى قلوب المسلمين ، فهو إمام دار الهجرة . وهو يعتمد على الحديث اعتمادا عظيما ، ويعتز بعمل أهل المدينة ورأى أهل المدينة ، وذلك كله له قدسية خاصة فى نفوس الناس ، ثم إن مالكاً كان ذا ميول أموية . ولم يكن ليرضى كل الرضا عن العباسيين ، مما كان من شأنه أن يقربه إلى نفوس الأمويين الأندلسيين .

أما مذهبه فمذهب مفصل يعتمد على أصول محددة مقررة هى القرآن والحديث وعمل أهل المدينة ، وهو لا يستعمل الرأى أو القياس إلا فى حدود

ضيقة جداً ، وحتى هذه الحدود الضيقة سدّها مالك برأيه الشخصى ، وفكر فيها نيابة عن كل من يتقلدون مذهبه ، فما عليهم إلا أن يسلموا برأيه ويريحوا أنفسهم ، وينجوا بها من الجدل والخلاف ، مما يؤدى إلى اجتماع الكلمة ولا يفتح باب الفتن فى مسائل العقيدة والشريعة والأحكام ، وهذا بالضبط ما تحتاجه قطر الأندلس ، فقد كان ثغراً للدولة الإسلامية ، مواجهاً أعداءها وخصوم عقيدتها فى كل حين ، وحكامه يكرهون المذاهب التى تفتح أبواب الخلاف والفتن ويطمئنون إلى مذهب يأخذ الطريق عليها ، والمالكية أقرب المذاهب إلى هذا المطلب ، والإصفاق على هذا المذهب الواحد ضرورة تحتمها الظروف الجغرافية والسياسية معاً ، ومن ثم فقد اجتهد أمراء البيت الأموى الأندلسى فى رعاية هذا المذهب وتأييده والعناية بشيوخه ، مما جعل التفقه فيه طريق الوظائف والجاه ، فأقبل الطلبة عليه إقبالا شديداً ، وشيئاً فشيئاً أصبح الاستمساك بالمذهب المالكى دون غيره سياسة مرسومة عند أهل الدولة ومبدأ عاماً بين الرعية ، بل أصبحت المالكية فى الأندلس مذهباً قومياً ورأياً سياسياً ارتبط مصيره بمصير البيت الأموى الأندلسى الحاكم ، وقد جنى الأندلس من وراء ذلك خيراً كثيراً من الناحية السياسية ، وإن كانت تلك العصبية المالكية المتطرفة قد آذت الفكر والمفكرين ، وأخذت على الناس طريق الحرية والابتكار ، فلم تسمح لمعتزلى — فضلا عن فيلسوف — بأن يعلن رأيه وهو آمن ، وحاصرت هذه العصبية علوم القدماء حصاراً عنيفاً قاسياً ، فلم يعرف أهل الأندلس من الإلهيات والفلسفة والرياضيات والطب والفلك على أيام الإمارة والخلافة — أى إلى نهاية القرن الرابع — إلا نزراً يسيراً لا يستحق الذكر .

وخير ما يمثل لنا هذا الرعب الذى عاش فى ظلاله الفكر والمفكرون فى الأندلس إلى نهاية القرن الرابع الهجرى : حياة محمد بن مسرّة أول أعلام الفلسفة الإسلامية فى الأندلس ، فقد قضى حياته القصيرة خائفاً متستراً على نفسه وآرائه ، معتزلا فى دويرته اللطيفة التى اتخذها لنفسه فى جبل قرطبة ، متكتماً كتبه ، حتى لقد غضب على تلميذه حى بن عبد الملك

لنقله كتاب « التبصرة » ومحاولة إخراجه للناس ، وحوت ابن مسرة وتلاميذه وقف الفقهاء بالمرصاد يتعقبونهم ويطاردونهم ، بل جعل بعضهم – من أمثال محمد بن يبقى وأبي بكر الزبيدى وأبى عمر بن لب الطلمنكي – يتعقبون ابن مسرة وتلاميذه ، ويجتهدون في « استتابة » من يمكنهم استتابته منهم ، كأنهم قارفوا رجسا عظيماً .

ولا يمكن تعليل رعب الفقهاء هذا إلا بشعورهم بأنهم في بلد هو ثغر لبلاد المسلمين ، وبأنهم محاطون بأعداد عظيمة من النصارى من أهل البلاد ممن لم يسلموا . وكل خلاف أو فتنة في مسائل العقيدة خطر شديد يجر بلاء عظيما . بل كان فقهاء الأندلس يرون أنه ، إذا جاز لفقهاء مصر أن يتركوا المذاهب تتعدد ، فهذا مالكى ، وذاك شافعى ، وذلك حنفى ، فإن ذلك لا يجوز في الأندلس ، لأن مصر في داخل بلاد الإسلام ، فلا خطر على الإسلام فيها ، وأما الأندلس ففي الطرف القصى ، وأهله شيع وأحزاب لا يجمعهم ويشد أزرهم إلا الإسلام .

ويحضرنا في هذا المقام حادث معروف لدارسي التاريخ الأندلسى ، هو ما وقع لبقى بن مخلد : فقد غضب الفقهاء غضبة بالغة عندما رأوه يتكلم في الجامع بآراء الشافعى ويقرىء الناس مسند بن أبي شيبة : لقد بلغ من غضبهم عليه أن أحلوا دمه ، ولولا عقل الأمير محمد للقى الرجل حتفه ، لنقارن هذا بما حدث عندما وفد الإمام محمد بن ادريس الشافعى إلى مصر : إن الذى استقبله فيها وقام بأمره وأعانه على نشر مذهبه هو محمد بن عبد الرحمن ابن عبد الحكم قطب المالكية المصرية على أيامه . وليس إلى الشك سبيل في أن حماس محمد بن عبد الرحمن بن عبد الحكم للمالكية لم يكن ليقل عن حماس فقهاء الأندلس لها ، وليس إلى الشك سبيل كذلك في أن فقهاء الأندلس كانوا يعرفون أن مسند ابن أبي شيبة مسند صحيح ، كله علم وفقه وإسلام ، وأن الذى تحدث به بقى بن مخلد من آراء محمد بن إدريس الشافعى لم يكن زندقة ولا انحرافا ، ولكنهم كانوا ينفرون من الخلاف في مسائل الدين نفورا نستطيع أن نقول إنه قوى سياسى ، مصدره الحرص على سلامة الدرع الوحيد الذى يقى المجموعة الإسلامية في هذا الثغر القصى المخوف ، وهو الإسلام .

وكان من نتائج هذه العصبية الدينية المذهبية أننا لا نجد فى الأندلس الإسلامى إلى نهاية العقد الرابع فلسفة ولا رياضة ولا طباً كما قلنا ، لأن الفقهاء والدولة من خلفهم كانوا يحاربون هذه الدراسات وما يتصل بها من علوم القدماء ؛ أقول « الفقهاء والدولة من خلفهم » لأننى أعتقد أن الفقهاء كانوا ينفذون سياسة الدولة الأموية الأندلسية فى ذلك كله ؛ بدليل أن هذه العصبية زايلت الفقهاء عندما زالت الدولة التى كانت تؤيدهم فيها ، لأن أمراء قرطبة الأمويين وخلفاءها الذين كانوا يؤمنون بالسلطان الواحد الذى يجتمع الناس كلهم حوله ، كانوا يرون أن المذهب الواحد هو خير عماد لذلك السلطان .

٧

وناحية أخرى من نواحى هذه السياسة الأموية الأندلسية حرية بأن تستوقف انتباهنا فى هذا المقام : هى ما يسمى فى المصطلح الأندلسى « بالتقليد الشامى » ، ذلك أن العدنانية المَعَدّية لم يساعفها الحظ فى بلد من بلاد الإسلام كما ساعفها فى الأندلس ، فبينما نجدها تنهزم وتكاد تتلاشى أمام أزد اليمن فى خراسان ، وتغلبها القيسية اليمنية على أمرها فى مصر ، وتحصد صفوفها البربر فى المغرب ، إذا بها صاحبة الغلبة والرياسة فى الأندلس معظم فترة الولاة التى سبقت قيام الإمارة الأموية الأندلسية ؛ وسبب ذلك فى رأيى أن جماعات اليمنية أو القبسية التى نزلت الأندلس وجدت نفسها فى وديان فسيحة وأراض خضراء ذات مزارع ومعاشر وخير كثير ، فنبض فيها عرق اليمن القديم ، فأقبلت تزرع وتعمّر ، واتصلت حياتها بهذا النشاط العمرانى ، وانصرف معظم رجالها عن السياسة وميدانها ، فلم يبق من رجالها فى الميدان إلا الأقلون . أما مُضَر فرجالها لا يحاولون إلى زرع أو استقرار ، وإنما تستثير نفوسهم منافسات السياسة ومنازعات السلطان ، وهم قد تعودوا قبل الإسلام وبعده أن يعيشوا سادة متبطلين وفرساناً ذوى شجاعة وقدرة ورجال سياسة وعصبيات ، فتجمعوا فى الأندلس فى قرطبة ، وضغطوا على الولاة وضايقوهم وشلوا نشاطهم ،

وقد بدا لأحد الولاة ، وهو أبو الخطار الحسام بن ضرار الكلبي أن يتخلص منهم بتفريقهم في الكور ، وأذن لهم في أن يعيشوا هناك على النحو الذي يستحبونه ، فأنزلهم سادة يعيشون «على أرض العجم من مال ونعم» – كما يقول ابن عذاري – أي يستقرون في قواعد الكور وقراها ، يعينون العمال في جباية الأموال ، ويحتفظون لأنفسهم بنصيب منها ، ويبعثون بالباقي إلى قرطبة . ولكن ظنون أبي الخطار كذبته ، لأن أولئك المضريين اشتغلوا بالسياسة وطلب السلطان في نواحيهم ؛ ثم عادوا يضغطون على قرطبة ، وغلبوا على الأمر من جديد ، وظلوا على ذلك حتى مجيء عبد الرحمن الداخل .

وكان عبد الرحمن شامياً أموياً ، ولعل أحداً من سلائل مروان لم يحمل في قلبه من تقاليد البيت الأموي ما حمل هذا الشاب ، فكانت سياسته في إقامة دولته مروانية خالصة تذكرنا بجده مروان بن الحكم وابنه عبد الملك ، وما من خصلة في مروان وابنه عبد الملك وأبناء ابنه هذا إلا ونجد عند عبد الرحمن شيئاً منها ، ففيه فحولة مروان ، وتدبير عبد الملك ، ودأب الوليد ، وطمع سليمان ، وعقل هشام ، وبسالة مسلمة ، وكل هذه الخصال التي نجدها مجتمعة عنده نجدها متفرقة في خلفائه ، وربما نبض في بعضهم عرق مرواني لا نجده عند عبد الرحمن ، كما نرى في ورع هشام الرضي الذي يذكرنا بعمر بن عبد العزيز ، وثبات الحكم الربضي الذي يعود بذاكرتنا إلى ثبات مروان بن محمد .

ومن الثابت أن غلبة الشامية والروح الشامي على الأندلس كانت بعض ما جذب عبد الرحمن إلى ذلك البلد وثبّت أقدامه فيه ؛ ومن الثابت على أي حال أن العماد الأول لدولته كان جماعة موالي بني أمية : موالي الوليد وسليمان وهشام بني عبد الملك على الخصوص ، وهؤلاء هم الذين الذين استعان بهم في إقامة الدولة ؛ فلا عجب أن جاءت دولة مروانية شامية في الطابع والروح والذوق ، فلم يكد أمر عبد الرحمن يستتب على أكتاف موالي بني أمية واليمنية والبربر حتى التفت إلى الشامية يستعين بها ، مما أحفظ اليمنية والبربر عليه ، وأثار عليه الفتن ، ولكنه سار في طريقه

ومضى فى أعقاب أسلافه المشرقيين خطوة خطوة ، فكما كان خلفاء بنى أمية لا يحفلون لمظاهر السلطان ، فيدعون بابهم مفتوحا ليدخل عليهم من يريد ، فكذلك كان عبد الرحمن وخلفاؤه الأولون ، وكما كان لخلفاء بنى أمية قصور فى البادية ينتجعونها غالب الأيام ويفضلونها على القصر الرسمى فى دمشق ، فكذلك اتخذ عبد الرحمن الرصافة و « المنية » ، أى الڤيلا الريفية ، فى شمال قرطبة ، واقتدى به أبناؤه ورجال دولته ، فكثرت « المنيات » .

وفى هذه القصور الخلوية كانوا يعيشون عيشة بدوية بسيطة ، ليس فيها من تكلف الحضر شيء كثير .

وكما لم يكن لخلفاء بنى أمية موظفون ثابتون لكل منهم عمل معين ، فكذلك كان أمراء البيت المروانى الأندلسى يعتمدون على من يريدون من رجال حاشيتهم فيما يعرض لهم من الأغراض دون تخصيص ؛ وقد استمر هذا حتى أيام عبد الرحمن الناصر على الأقل ، والقاعدة الوحيدة التى اتبعوها فى الإدارة هى اختيار رجالها من بيوت بعينها ، ودارس تاريخ الأمويين فى الأندلس لا يستغنى عن دراسة بيوت أخرى من موالى هذا البيت تعاقب أفرادها على المناصب جيلا بعد جيل ، وهذه البيوت لم تكن كلها عربية ، بل كان فيها بربركبنى الزجالى ، ومولدون مثل بنى بسيل ، وكلها كانت بيوت موالية للبيت المروانى ، تعيش له وبه ، وتخلص له إخلاصا لا نكاد نجد له فى تاريخ الإسلام مثيلا .

وعلى الرغم مما دخل الأندلس من مظاهر الحضارة المشرقية فإن الذوق الشامى البسيط الساذج ظل غالباً عليه : ظل هناك الميل إلى حياة البادية ، أى الحياة الريفية ، فظلت حياة الأمراء والخلفاء إلى أيام الناصر والمستنصر بدوية الطابع ، بسيطة التفاصيل . ولدينا ما يدل بوضوح على أنه على الرغم من انتقال ما أشرنا إليه من حضارة بغداد إلى الأندلس ، ظلت قرطبة على بساطتها وبداوتها ، وظل أهل الأندلس أقرب إلى البداوة فى إطار حياتهم وإلى الجفوة فى أخلاقهم .

ولم تكن قرطبة مركز كل شيء كما كانت بغداد مثلا ، وإنما كانت كور الأندلس وقواعده من تطيلة ولاردة فى الشمال ، إلى الجزيرة

الخضراء فى الجنوب ، ومن مرسية وبلنسية فى الشرق إلى الأشبونه وشلب وجزيرة شلطيش فى الغرب ، عامرة بالعلماء ومراكز العلم بالضبط كما نجد فى الشام على طول العصر الوسيط ؛ ومن هنا فإن قول الجغرافيين : « الأندلس شامية فى هوائها » يحتمل أكثر من المعنى الجغرافى .

٨

لهذا كله ينبغى أن نخفف من غلواء الخيال عندما نتصور قرطبة إلى نهاية العصر الذهبى للخلافة ، أى إلى نهاية القرن الرابع : لقد كانت بلداً واسعاً رحبا عامراً بالناس والمساجد والمبانى والحمامات والمتاجر ، وكانت مركزاً يتلاقى الناس فيه من كل جنس ، وتتلاقى فيه خيرات الدنيا من كل صوب ، ولكنه لم يكن مصقولا مهذب الجوانب كبغداد ، ولم يكن أهله رقاق الحواشى مسرفين على أنفسهم يتكلفون الظرف تكلف أهل بغداد ، ولم تعرف قرطبة الإسراف فى الترف أو الإسراف فى الفقر كما عرفته عواصم المشرق ، فقد كان بنو شهيد وبنو عبدة مثلا يمثلون أرفع ذروة يمكن أن يصل إليها الناس من الغنى والجاه فى الأندلس ، وهم يعدلون فى المشرق بنى برمك وبنى سهل مثلا ، ولكن ما لدينا من أخبارهم يدل على حياة بسيطة خشنة لا تكلف فيها ولا تعقيد .

كان القرطبيون كما يفهم من النصوص إجمالا قوماً مجدين مقبلين على العمل ، وكانوا فى مجموعهم أقرب إلى اليسار أو الكفاية على الأقل ، بدليل أنهم كانوا يستنكرون التسول والتبطل ، وبدليل الاحتياطات الكثيرة التى كانوا يتخذونها لسلامة أنفسهم ، فقد كان لكل درب بواب موكل بالحراسة ، ولكل مجموعة من البيوت دراب لا زال باقيا إلى اليوم فى صورة « السرينو » المعروف فى المدن الإسبانية ، وهذا وذاك كانا يتقاضيان أجرهما من السكان ، مما يدل على اقتدارهم ، ثم إن ما حدثنا عنه ابن سعيد من كثرة غارات اللصوص على البيوت وتفننهم فى اقتحامها رغم ذلك كله ، يدلنا على أن المغانم التى كان اللصوص يصيبونها كانت تهون عليهم المغامرة واقتحام الخطر .

ثم ان النزر اليسير الذى لدينا من التفاصيل عن الحياة الخاصة يدل على حياة وسط ، لا هي مسرفة فى الرخاء ، ولا هى ضيقة متعبة ، وإنما هى وسط بين هذين الطرفين . وذلك معقول بالنسبة لناس نعرف أنهم كانوا من أكثر الناس جداً ونشاطاً ، ومن أميلهم فى نفس الوقت إلى الادخار والتدبير ؛ ويكفى أن نلاحظ أن بلداً مثل بلنسية صمد لأعنف ضروب الحصار سنة كاملة ، حتى استنفد أهله مدخراتهم واضطروا إلى التسليم ، وهذا وحده يعطينا فكرة عن ثروات الناس ومستوى حياتهم فى المدن الأندلسية ؛ وابن سعيد المغربى وابن خلدون يؤكدان ذلك كله ، والأخير منهما يقارن بين تدبير الأندلسيين وادخارهم وإسراف المصريين فيما لديهم وعدم نظرهم إلى العواقب .

أما ما لدينا من أخبار البذخ والإسراف ، فيرجع إلى مدة قصيرة هي الفترة الثانية من عصر الطوائف ، ومعظم هذه الأخبار يدور عن قصور الأمراء وبعض من التف حولهم من السروات والشعراء ، وهو ترف عابر وإسراف طارىء لا نستطيع القول بأنه كان عاماً على الأندلس فى كل عصوره أو فى كل نواحيه .

٩

وليس معنى ذلك أن الأندلس الإسلامى لم يعرف الترف أو أدواته ، إذ الواقع أنه عرفه ، وعرف منه ألوانا لا تقل عما عرفه منها أهل المشرق أو أهل بيزنطة ، ولكن الذى أريد أن أقوله هو أن ذوق الناس فى الأندلس لم يكن مترفا ، وأن مزاجهم الغالب لم يكن مزاج الميل إلى الإسراف فى المتعة والمسرة، وإنما مزاج الاعتدال بل التقتير ، وشهرة الأندلسيين بالبخل والتدبير معروفة ، وشهرتهم بالادخار كانت كذلك ذائعة يعرفها الناس عنهم فى العصور الوسطى فى بلاد النصارى والمسلمين على السواء .

وعندما نقرأ ما لدينا من النصوص التى تتحدث عن البذخ والترف نجدها لا تخلو مما يدل على أن ذلك الإسراف لم يكن مألوفا أو مقبولا ، بدليل أن الصناع القادرين على صناعة البديع من أدوات الترف كانوا قليلين ، فبعد أن يقص علينا ابن بسام برواية أبى حيان أخبار الحفل الرائع الذى أقامه

المأمون إسماعيل بن ذى النون لمناسبة إعذار حفيده يحيى يقُصّ علينا خبره مع « رجل من مهرة الفعلة ، أكثر خلق الله صلفا وأشدهم تتايعاً وتمرقه ، وكان المأمون لعدم نظيره ، يحتمل من اعتدائه وتغريره ، وتهاونه بجميع أموره ، مالا مزيد عليه ، ولا انتهاء لأحد إليه » . وهذا خبر يدل دلالة واضحة على أن تلك الأبنية السامقة التى استطال بها ابن ذى النون صاحب طليطلة على جيرانه ، والتى يطنب ابن بسام فى وصفها كانت فريدة فى بابها فى الأندلس . وأن صانعها كان أيضا فريداً فى نوعه . ولو وجد السلطان من يقاربه لما تذلل إليه ، ولو وجد أمثاله فى غير طليطلة من القواعد ، لما أسرف ابن ذى النون على نفسه هذا الإسراف فى اتخاذ منشآت لا نظير لها يبهر بها قلوب معاصريه ، وهذا كان هدفه من ذلك الإسراف الجنونى فيما صنع لمناسبة ذلك الاحتفال .

وخلاصة ذلك أن هذه المظاهر من البذخ لم تكن ذائعة فى الأندلس حتى فى ذلك الحين ؛ لم تكن ذائعة ، ولكنها كانت معروفة ، وكان هناك من يصنعها ؛ وكان الأندلس بلد صناع مهرة مجيدين . يدل على ذلك ما خلفوا من الآثار فى شتى الصناعات ، مما لا حاجة بنا إلى طول القول فيه ، ويكفى أن نطلع على أشراط الصناعات فى كتب الحسبة والأحكام الأندلسية حتى نعرف إلى أى مدى وصل ضبط الصناعات وإتقان المصنوعات .

ولدينا كذلك ما يدل على أن الزراعة فى الأندلس لم تقتصر على مجرد استنبات ما يلزم من ضروريات الحياة كالقمح والشعير وبعض البقول ، بل كانت فنا وعلماً لا نجد فيما بين أيدينا ما يماثله عن الزراعة فى أى بلد إسلامى آخر : ففى تقويم قرطبة لسنة ٩٦١ المنسوب إلى عريب بن سعد الكاتب القرطبى : من البيانات عن زراعات الأزهار ونباتات الزينة والأشجار المتعددة الأشكال والأجناس ما يؤكد لنا أن الزراعة كانت قد أصبحت فى الأندلس علماً ثابت الأصول متعدد الفروع ، وأن الأندلس كان بلد الرياض حقا ، ولا يكون ذلك إلا فى بلد ناضر الريف يعيش زُرّاعه فى حال طيب ، ولديهم سعة من الفكر والوقت تسمح لهم بالتفكير فى الزينة والعطور والرياض واستنباط أصناف جديدة من الفاكهة .

وليس أدل على ارتقاء الزراعة وأهلها مما أورده ابن العوّام فى معجمه النباتى الفريد فى بابه ، هذا المعجم النباتى الذى استخرج آسين بلاثيوس منه جامع مفردات (glosario) للأعشاب يقع فى مجلد ضخم . وهذان الكتابان يدلاننا على أن مصطلح الزراعة العالية لم يكن قاصراً على النباتيين والعشابين وأهل الطب فحسب ، بل كان أمراً شائعاً عند عوام الزراع وبسطائهم .

١٠

وقد كشف البحاثون خلال السنوات الأخيرة عن أطلال أحياء مدن أندلسية تعطينا فكرة واضحة عن الصورة العامة لهذه المدن ، وعن هيئات شوارعها وبيوتها ، وأضاف المؤرخون تفاصيل أخرى تكمل الصورة ، والتفاصيل التى سأوردها مجمعة من الأبحاث الأثرية الكثيرة التى يوالى نشرها البحاثة الأثرى الأسبانى ليوبولدو توريس بالباس :

كان الغالب على المدن الأندلسية أن تكون مسوّرة ، ولكن التسوير لم يبلغ الدرجة المنشودة من المنعة الا فى مدن الثغور الشمالية أو الساحلية ؛ وكان لكل بلد قصبة منيعة مسوّرة تسويراً منيعاً قائمة على تل أو ربوة ؛ ولم تكن الشوارع مسقوفة كما كان يظن ، بل كان غالبها مكشوفا فسيح الاتساع بعض الشيء ؛ ومتوسط سعة الطريق – أو المحجّة كما كان يسمى – ستة أمتار ، أما الدروب الضيقة فلم تكن شائعة إلا فى قصبات المدن ، كقصبة المرية التى كشف عنها أخيراً .

وكانت الدور كباراً ، غالبها من طراز الرباع : إذا أفضيت من باب البيت ألفيت رحبة واسعة يغلب أن يكون فى وسطها نافورة ، وفى ركن منها بئر ؛ وحول الرحبة يقوم البيت مطلا بشرفات متصلة دائرة مع البيت كله ، وأبواب المساكن تفتح على هذه الشرفات ، ولم تكن هذه الدور كثيرة الطبقات ، و « ربع الفحم » El Carrol del Carbón الذى لا يزال قائما إلى اليوم فى غرناطة ؛ وهو دار أندلسية كاملة قائمة منذ قرون ، لا يحتوى إلا على ثلاثة طوابق .

وتدل الحفائر على أن المساكن لم تكن كثيرة الغرف، وأنها كانت مجصصة من الداخل، مبلطة بصفائح من الحجر، أما الأثاث فكان بسيطا، غالبه صفف بطول الحوائط مغطاة بأغطية من الصوف الخشن الكثيف، وما عون البيت متعدد الأشكال، فيه المعدنى والزجاجى الصناعى والطبيعى، ويبدو أن صناعة الأبواب والنوافذ كانت قد بلغت درجة بعيدة من الاتقان، لأن كتب الحسبة تخصص لذلك فصولا. أما الإنارة فكانت تقوم على مشكاوات الزيت، وربما استعمل الشمع فى بيوت السروات والمساجد، وما لدينا من المشكاوات الأندلسية يدل على أنها كانت متعددة الأشكال والهيئات، أبسطها «البطة» — واسمها يعطينا فكرة عن شكلها — وأكبرها الثريات البديعة التى يحتفظ لنا معهد الآثار فى مدريد بنموذج رائع الجمال منها.

١١

وما دمنا قد تناولنا صور الحياة العامة فى الأندلس، فلنتحدث عن ناسه وصنوفهم ولغاتهم، وما إلى ذلك مما يتصل بهذا الشعب الأندلسى الذى أنشأ هذه الحضارة.

الغالب على الأفهام أن أهل الأندلس كانوا عرباً خلصاً، وأنهم جميعا كانوا يتحدثون العربية الفصحى التى نجدها فى أشعار ابن عمار وابن زيدون، وذلك بطبيعة الحال وهمٌ لا حاجة بنا إلى التدليل على بطلانه، فإن الدولة الإسلامية كلها لم تعرف العرب الخلص الا فى شبه الجزيرة العربية، وحتى هناك لم يسلم الجنس العربى من الاختلاط، فأما أهل الأندلس فأساسهم الجنسى هو العنصر الذى كان يعمّر شبه الجزيرة على أيام الفتح، وغالبيته من الأيبيريين الرومان، وهم عنصر أصيل سكن الجزيرة الأيبيرية من أقدم الأزمنة، واختلطت به جماعات من الفينيقيين والإغريق والرومان التى وفدت على شبه الجزيرة واستقرت فيها، وأكثر هذه الأجناس الدخيلة وفوداً على شبه الجزيرة وأكثرهم غلبة على السكان كانوا الرومان، والرومان كما نعرف كانوا كالعرب جنساً غلاباً يفرض نفسه وطابع حضارته ولغته على غيره من الشعوب، ومن ثمَّ فلا غرابة فى أن الأيبيريين أصبحوا يسمون بعد العصور الرومانية بالأيبيريين الرومان، إذ غلبت عليهم

اللاتينية لغةً وأسلوبَ حياة، وزاد الطابع الرومانى غلبةً بعد انتشار المسيحية فى البلاد على أيدى دعاة أقبلوا من لدن الكنيسة الكاثوليكية والرومانية .

ثم أقبلت جماعات من المتبربرين منهم سويف وألمان ووندال، ولكن القوط الغربيين غلبوا عليهم ونشروا سلطانهم على البلاد ، ولم يكن القوط الذين نزلوا البلاد كثيرين ، ولكن أثرهم كان عظيما ، وخاصة بعد أن تركوا مذهبهم الآريوسى ودخلوا فى الكاثوليكية على أيام ملكهم ريكاريد .

وقد ظل القوط متحاجزين عن أهل البلاد، لم يتزاوجوا معهم إلا فى أواخر أيامهم ، ثم اندمجوا فيهم جملة بعد الفتح الاسلامى ، ويحاول مؤرخو الأسبان أن يضخموا فى أثر القوط فى تكوين أهل البلاد ، رغبة منهم فى الانتساب إلى جنس آرى ، يزيدهم قرابة من الأجناس الأروبية الأخرى التى ينتمون إليها ، وما هم بحاجة إلى ذلك ، فقد انقضى عهد جنون الآرية والحمد لله ، ولم يعد على الأسبان بأس فى أن يقرروا أن الغالب على عنصرهم هو الأيبيرية، وهى جنس يرجع فى أصله البعيد إلى الشمال الافريقى ، وهى والبربر والاتروسكيون ومن اليهم أفخاذ من شعب ألبى قديم .

أما العرب الذين دخلوا شبه الجزيرة فقد كانت أعدادهم قليلة ، ومهما أسرفنا فى تقديرهم فلا يمكن أن يزيدوا — إلى ما قبل قيام الإمارة الأموية الأندلسية — على عشرين ألفا ، ولم يدخل الأندلس بعد قيام هذه الإمارة إلا أفراد أو جماعات صغيرة من المهاجرين ، وقد دخلوا الأندلس جميعا رجالا ، أى دون نساء أو أسر ، وكان ولابد والحالة هذه من أن يتخذوا من نساء البلاد زوجات ، ومن ثمّ فإننا لا نستطيع أن نسمى الجيل الثانى منها عرباً خلصاً ، فإذا وصلنا إلى الأجيال الخامسة أو السادسة وما بعدها لم نكد نجد فى دمائها إلا نسبة ضئيلة جدا من الدم العربى ، وإنما التسمية الصحيحة التى تصدق عليهم فهى تسمية « المولدين » ، وكل من فى الجزيرة ممن يسمون أنفسهم عرباً فى سنة ١٥٠ هجرية مثلا كانوا مولدين ، بما فى ذلك عبد الرحمن الداخل نفسه ، فإن أمه بربرية من قبيلة نفزة .

ولكن هذه « المولدية » لم تقلل من طابع العروبة عند أولئك الأسبان المسلمين . فقد عرف الآباء دائما كيف يفرضون لغتهم على نسائهم ، وكيف يحافظون على ألسنة أولادهم عربية سليمة على قدر الإمكان ؛ وأمهات أولئك الأولاد لم يكن ذوات ألسنة عربية وإن عرفنها ، وكانت تحضنهم حاضنات اسبانيات ، وكانوا إذا شبوا خرجوا إلى أسواق يتكلم أهلها بلهجة عجمية محلية ، فكانوا يقبسون هذه اللغة الثانية ، وينشأون من أول الأمر ذوى لسانين . وشيئاً فشيئاً اختلطت اللغتان على الألسنة ، ونشأت من الاختلاط لغة كلام هى خليط من الاثنتين ، هى التى تسمى عجمية أهل الأندلس .

أما العربية الفصحى فقد ظلت لغة دراسة وكتابة ودين : كانت لغة الصلاة فى المساجد ، ولغة الدولة الرسمية ، ولغة العلم ،ولغة الكتب ، وربما تخاطب بها أهل العلم والفكر . ولم يكن لفظ الأندلسيين بها سليما فصيحا ، وإنما غلبت عليها طوابع من لسانهم المحلى ، فكانوا مثلا لا يعقدون القاف ، ويسهلون الهمزات ، ويميلون الألفات . وقد ذكر المقّرى عن أحد كبار علماء العربية من الأندلسيين — وهو أبو على الشلوبين — أنه كان لا يقيم جملة عربية صحيحة إذا تكلم . وليس إلى الشك سبيل فى أن دراسة العربية الفصحى كانت أمراً عسيراً على طلابهم ، وربما كان هذا هو السبب فى أن كتابات أهل الأندلس إذا دلّت على شىء فعلى حفظ واستيعاب لا على تذوق صحيح ، وقد عثرت على نص غريب يلقى ضوءاً كاشفا على هذه الناحية ، فقد أورد ابن بسام فى ذخيرته رسالة للوزير الكاتب أبى المطرف عبد الرحمن ابن محمد بن حسون المعروف بابن المثنى وزير المأمون يحيى بن ذى النون إلى أبى الفضل محمد بن عبد الواحد البغدادى ، جاء فيها :

« وكيف نجاريهم (أى أهل بغداد) ؟ وإنما نحكيهم . وهل نحن ، أهل هذه الجزيرة النائية عن خيار الأمم ، المجاورة لجماهير العجم ، إلا أجدر البرية باللكن ، وأولاها بعدم الفطن ، فلم يقرع سمع طفل منا عند ميلاده ، ولا خامر رضيعا فى مهده إلا كلام أمة وكعاء أعجمية خرقاء ، ولا ارتضع إلا ثديها ، ولا ارتضع إلا اعتيها ، ولا سكن إلا فى حجرها ،

ولا مَرِّن إلا بتدبيرها ، حتى إذا صار فى عديد الرجال ، وانتهى إلى حدود الكمال باشر طوائف النصرانية ، فخاطبهم بألسنتهم ، وجدَّ فى حفظ لغتهم ، وعاملَ طبقاتهم ، وكابد أخلاقهم ، فالذكاء مع هذا منه أبعد من ذُكاء عنه ، وأما عامتنا بعدُ ، فقد انقطع فيها المقال ، وصعب الخفية والحال » .

وإذن فقد كان لأهل الأندلس لغتان : دارجة هى خليط من العربية وعجمية أهل الأندلس المعروفة بالأيبيرية الرومانية ، وعربية فصحى هى لغة الكتابة والدين والدولة ؛ وقد قال خليان ريبرا ذلك من نحو ثلاثين سنة ، واعتمد فى قوله على ما يبدو من لغة أزجال ابن قزمان ، وعلى عبارات أوردها الخشنى فى « تاريخ القضاة » ؛ وهى عبارات تدل على أن قضاة الأندلس كانوا يتفاهمون مع الناس وهم فى مجلس القضاء بعجمية أهل الأندلس ، وعلى لغة وثائق بيع الرقيق وشرائه التى أوردها أصحاب مجموعات « الوثائق المستعملة » ، وعلى ذلك الحشد العظيم من الألفاظ والعبارات العجمية التى أوردها خابير سيمونت فى دراساته الكثيرة .

ثم بدأنا منذ حين نعثر على موشحات أندلسية صاغها نفر من أعلام الشعر الأندلسى الفصيح من أمثال أبى العباس الأعمى التطيلى المتوفى سنة ٥٢٠/ ١١٢٦ تدور على خرجات فى عجمية أهل الأندلس مثل موشحته التى مطلعها :

مَنْ لى برشا فى روض خديه
ورد زانه صولج لا مَيْه

فإن خرجتها كما يلى :

غارْكُمْ لِـبَرى ذا الغَيْبَة نون تَنْتُ
ياوِلِيُشْ ذا العاشق شِنَنْتُ (*)

(*) تبدو هذه الخرجة غير مفهومة تماما فى رسمها العربى ، ولكن رسمها بالحروف اللاتينية ييسر فهم بعض كلماتها .

Gar Com Levare de l-gaybe. non tantu !
yā weliyos de l-ʿāsiqi si non tu !

وترجمتها :

قل لي كيف أتحمل هذا الغياب ، لن أحتمل هذا القدر منه

ياويلي من عيون الحب ، لولاك ؛

وهناك خرجات أخرى من هذا الطراز ، مثل :

أمان أمان ، ياالمليح غار

بُرِق تو [م] قِرِش ْ يالله مَتار

Amanu Amanu, ya l-malih ! Gare

Por qué tu me Queres, ya-llah Matare

وترجمتها :

رفقا ، رفقا أيها الجميل ؛ قل :

لماذا تبغى — ياالهى ؛ — قتلى ؟

ومن المعروف أن هذه الخرجات العجمية كانت القاعدة التى ينشىء الوشّاح عليها موشحته ، فإن ابن بسام يقول إن الوشّاح كان « يصنعها على أشطار الأشعار ، غير أن أكثرها على الأعاريض المهملة غير المستعملة ، يأخذ اللفظ العامى والعجمى ، فيسميه المركز ، ويضع عليه الموشحة » . أى أن شاعراً كالأعمى التطيلى كان يأخذ البيت التالى من أنشودة عامية دارجة :

مُو الحبيب إنفرمْ ذى مُو أمارْ

Meu l-habib enfermo de meu amar

كِنْ دِشْتَارْ

Ke no d'estar

نُنبِسْ أميبْ كِشَا دِنْ ألغَارْ

Non ves a mib que s'a de no allegar

معناه :

إن حبيبى معنى بحبى

وكيف لا يكون كذلك ؟

ألا ترى أنه من غير الممكن التعرف على ؟

ويضع عليه موشحة عربية فصيحة مطلعها :

دمعٌ سفوحٌ وضلوعٌ حِرار
ماءٌ ونار
ما اجتمعا إلا لأمرٍ كبار

وهو لا يفعل ذلك إلا إذا كانت تلك المقطوعة الدارجة فى عجمية أهل الأندلس قد أعجبته وراقه معناها ومبناها ، ومثله فى هذا مثل غيره من شعراء الأندلس الذين تعجب بشعرهم العربى ، وبين أيدينا الآن موشحات من هذا الطراز للمعتمد بن عباد

وخلاصة هذا الكلام أن أولئك الأندلسيين لم يكونوا – كما يحسب الكثيرون – عرباً خلصاً يعيشون فى بيئة عربية خالصة ، وأن حضارتهم إن هى إلا امتداد لحضارة المشرق العربى ، وأنَّ من عرف العربية وأحاط بشىء من تاريخ العرب وحضارتهم فى المشرق فقد اكتملت له العدة لدراسة الحضارة الأندلسية وفهم مناحيها جميعا .

وقد تبينا مما سبق أن دارس الموشحات لا يستغنى عن علم بعجمية أهل الأندلس هذه ، وكذلك دارس الأزجال، وهى الفن الشعرى الثانى الذى ابتكره أهل الأندلس ،والأزجال والموشحات هى وحدها الجديرة بأن تسمى شعراً عربياً أندلسياً ، أما بقية ما خلّفه لنا الأندلسيون من شعر عربى فصيح فأحسن تسمية له هو أنه « شعر عربى قيل فى الأندلس» ، فليس فيه من الأندلس وبيئته وطبيعته إلا إشارات قليلة لا تتصل بطبيعة الفن الشعرى أو شخصيته ، ولهذا فلن أقف طويلا عند هذا الشعر ، فليس فى شعر عباس بن ناصح ، أو محمد بن شخيص ،أو أبى يوسف هارون الرمادى ، أو ابن دراج القسطلى ،أو المعتمد بن عباد ، أو حتى ابن حمديس وابن خفاجة وابن الزقاق .. ليس فى درر الشعر البديع التى خلفها لنا أولئك الشعراء الأمجاد ما نستطيع أن نقول إنه ثمرة البيئة الأندلسية خاصة ، أو أن قائله ما كان يقوله لو أنه لم يكن أندلسياً ، كما رأينا فى موشحة الأعمى التطيلى ، وفى أزجال ابن قزمان ،وهى فى غنى عن كل بيان .

١٢

ومثل هذا يقال عن الفنون الأندلسية : العمارة والنسج والخزف والخشب وما إلى ذلك من فروع الفن المتطور ، فإن فيها جزءاً لا نزاع فى أنه مشرق يجرى فى مضمار الفنون الإسلامية فى غير الأندلس من البلاد :

الهيئة العامة للمساجد الأولى : مسجد قرطبة الجامع ، كما ابتناه عبد الرحمن الداخل وعدّله وزاد فيه عبد الرحمن الأوسط والحكم المستنصر بن أبى عامر ؛ وجامع ابن عدبَّس المعروف فى اشبيلية ، وقد بنى فى عهد عبد الرحمن الأوسط ، ولكن المتأمل فى تفاصيل عمارة هذه المساجد لا يلبث أن يرى الذوق الأسبانى المحلى يأخذ طريقه رويداً رويداً : ففى مسجد قرطبة فى دوره الأولى نفاجأ بالأقواس المزدوجة التى ترجع فى أصلها إلى سقايات الماء الرومانية المشهورة فى شقوبية ؛ وقسىّ المحراب — على قول ابن عبد المنعم الحميرى — « موجهة صنعة القوط ، قد أعجزت المسلمين والروم بغريب أعمالها ودقيق وضعها » ، مما ينطق فى صراحة بالطابع المحلى لهذا الجزء من البناء ، وهذا الطابع المحلى هو الذى يسمى فى المصطلح بالفن المستعرب el arte mozarabe ، وهو فن إسبانى مصوغ فى قوالب عربية ، ولم يقتصر استعماله على منشآت المسلمين ، بل نجده فى كنائس إسبانيا النصرانية أى أسبانيا الشمالية .

وفى خلال القرن الخامس الهجرى بدأ الأندلس يستقبل تيارات فنية جديدة لم يعرفها المشرق الإسلامى ، وأعنى بذلك الطراز الرومانى ، الذى دخل من الشمال ، وتأقلم فى بلاد إسبانيا النصرانية ، ثم انتقل إلى الأندلس الاسلامى وخالط ما كان شائعا فيه من طرز الفن ، وصاحب ذلك تيار مغربى حمله إلى الأندلس المرابطون والموحدون ، ونتج عن ذلك كله هذا الطراز الفريد فى بابه المعروف فى مصطلح الفن « بالفن الإسبانى المغربى » ، وهى أحسن ترجمة وجدتها لقولهم فى الفرنسية l'art hispanomauresque ، وربما جاز أن نسميه بالطراز الموحدى ، الذى تمثله لنا منارة الخيرالدا ، أى المنارة الدوّارة الباقية فى اشبيلية إلى اليوم ، والذى بلغ أوجه فى قصور الحمراء ، وهى فى غنى عن كل بيان .

ثم دخل إسبانيا الطراز القوطي المعروف ، وعرفه المسلمون، واندرج فيما عرفوه من طرز الإنشاء ، ونشأ عن ذلك كله ذلك الطراز الفني الفريد في بابه الذي لم تنشيء أسبانيا في تاريخها الطويل طرازاً أصيلا غيره ، وهو الطراز المدجني الذي لا زال باقياً في قصر اشبيلية El alcazar de Sevilla ، هذا إلى روائع التصوير الأندلسي ، ونماذجه ذات طابع علي واضح : وقد احتفظ لنا المؤرخون بأسماء نفر من عرفاء الأندلس الذين أقاموا بعض هذه العمائر السامقة ، من أمثال علي بن جعفر ، وعبد الملك بن يونس وحسن بن محمد ، ولدينا كذلك اسم نفر من المصورين مثل حسان بن مالك ابن أبي عبده .

وقد أورد لنا ابن بسام — نقلا عن ابن حيان — وصف أحد أبنية المأمون بن ذي النون في طليطلة ، ويهمنا هنا من ذلك الوصف البديع المسهب الذي ألفت إليه أنظار المعنيين بالفن الإسلامي ، ويستوقف نظرنا جزء من وصف مجلس أي بهو واسع أو غرفة استقبال ، قال في وصفها على لسان شخص يسمى ابن جابر :

« وكنت ممن أذهلته فتنة ذلك المجلس ، وأغرب ما قيد لحظي من بهي زخرفه الذي كاد يحبس عيني من الترقي عنه إلى ما فوقه إزاره الرائع الدائر بأسه حيث دار ، وهو متخذ من رفيع المرمر الأبيض المسنون ، الزارية صفحاته بالعاج في صدق الملاسة ونصاعة التلوين ، قد خرمت في جثمانه صور بهائم وأطيار وأشجار ذات ثمار ، وقد تعلق كثير من تلك التماثيل المصورة بما يليها من أفنان الأشجار وأشكال الثمر ما بين جاد وعابث ، وعلق بعضها بعضاً بين ملاعب ومثاقف ، ترنو إلى من تأملها بألحاظ عاطف ، كأنها مقبلة عليه أو مشيرة إليه ، وكل صورة منها منفردة عن صاحبتها ، متميزة من شكلها ، تكاد تقيد البصر عن التعلي إلى ما فوقها ؛ قد فصل هذا الإزار عما فوقه كتاب نقش عريض التقدير ، غزير محفور ، دائر بالمجلس الجليل من داخله ، قد خطه المنقار أبين من خط التزوير ، قائم الحروف بديع الشكل ، مستبين على البعد ، مرقوم كله بأشعار حسان ، قد تخيرت في أماديح مخترعه المأمون ؛ وفوق هذا الكتاب الفاصل في هذا المجلس بحور منتظمة من الزجاج الملون الملبس بالذهب

الإبريز ، وقد أجريت فيها أشكال حيوان وأطيار ، وصور أنعام وأشجار ، يذهل الألباب ويقيد الأبصار ؛ وأرض هذه البحار مدحوة من أوراق الذهب الإبريز ، مصورة بأمثال تلك التصاوير من الحيوان والأشجار بأتقن تصوير وأبدع تقدير » .

وهذه العبارة تصور لنا بأبلغ بيان ، كيف كان الفن الأندلسي مزاجاً من ذوقي الشرق والغرب ، مما حمله العرب إلى شبه الجزيرة وما وجدوه فيها ، وما نما في ظلهم في تربة الجزيرة من طرز فنية هي أشبه ما تكون في تكوينها بالموشحات والأزجال .

تلك نظرة عابرة على حضارة الإسلام في الأندلس ، عرضت فيها ذلك الجانب الأهم من حضارات البشر : جانب النظم العامة ، والطوابع المميزة ، جانب الحياة العامة ، ومستوى المعيشة ، ونواحي الرخاء ، أي الجوانب التي تعين بالضبط مستويات الحضارات .

ولا يتسع المجال هنا للكلام عن الآداب والعلوم ، وما بلغه الأندلسيون في ميادينها من شأو سامق لا تتسع لتفصيله إلا المجلدات ، واستطردت عن ذكر من أطلعهم الأندلس من أعلام في فروع العلم والمعرفة ، وتركت كذلك الكلام عن آثار تلك الحضارة الأندلسية في الحضارة العالمية ، مكتفيا بما ورد عن ذلك كله في « تاريخ الفكر الأندلسي » لجنثالث بالنثيا الذي نشرته منذ أعوام ، ففيه ما يكمل الصورة التي عرضتها للحضارة والحياة الأندلسيتين في هذه السطور ، وهي معروضة هناك في عرض سريع بلغ الغاية من الإيجاز ، ومن مجموع هذين الجانبين : جانب الحضارة المادية من نظم ومنشآت ، وجانب الحضارة الفكرية من علم وأدب وفلسفة وفن ، تتألف حصيلة الجهد الرائع الذي بذله المسلمون في الأندلس ، ليقيموا لأهل العصور الوسطى الغربية أرفع ذروة حضارية عرفتها شعوب القارة الأوروبية .

الحروف المنقوشة بجامع القرويين(*)

بقلم عبد الهادي التازي

عندما يتحدث المرء عن الحرف المنحوت بجامعة القرويين فإنما يحاول أن يتحدث عن تاريخها المعماري عبر التاريخ ، ذلك لأنه لم تخل مرحلة من المراحل التي عاشتها دون أن تترك من ورائها أثراً شاخصاً يذكرك بهاتيك العصور ... والحقيقة أن القرويين منذ كانت وهي « قديسة مدللة » سواء من لدن رجال « السلطة المركزية » أو من لدن « الطبقات الشعبية » ، فكلهم كان يتسابق إلى إظهار آيات الإكبار والإجلال لها باعتبارها « المنار » الذي أشع على المغرب نور العلم والإيمان ، وباعتبارها المعقل الذي كانت تعتمد عليه البلاد في إعداد رجالها وقادتها ...

والكلام على « الحروف المنحوتة » بالقرويين له جوانب كثيرة فهناك جانب الفن ، وهناك جانب النوع والشكل ، وهناك أيضا جانب «القيمة الأثرية» ، ونحن في هذا البحث سنحاول أن نلقي نظرة على هذه الجوانب سيما وقد ظلت النقوش بالقرويين حديثاً يروى ولكن من غير أن يستوعب ، بل ومن غير أن يتناوله الأثاريون بالتنقيب والتمحيص ..

أول خط منحوت

ويرجع تاريخ أول خط منحوت عرف بالقرويين لأواسط القرن الثالث الهجري ، ويتعلق الأمر بلوحة أثرية ووثيقة تاريخية في الوقت نفسه عثر عليها في القبة الرابعة من جهة العنزة ، أي في منتهى « البلاطات الأربعة » القديمة(١) ، اكتشف هذه اللوحة مدفونة في الجبس تحت كثافة

(*) نص المحاضرة التي قدمت بمؤتمر الثالث للآثار بالبلاد العربية المنعقد بمدينة فاس (المغرب) فيما بين ٨-١٨ نوفمبر ١٩٥٩

سبعة سنتيمرات ؛ مكتوبة بالخط الكوفي العتيق ، ولو أن طائفة من حروفها متآكل ومتعب ، بيد أنها مقروءة في الجملة ولم يفت منها إلا القليل اليسير .

طول اللوحة أربعة أمتار وأربعة وسبعين سنتيمتراً ولكنها ليست عريضة إذ أن سعتها لا تتجاوز تسعة سنتيمترات ونصف .

نحن نعرف من كتب التاريخ أن فاطمة الفهرية التي تطوعت ببناء القرويين حفرت أساسها في فاتح رمضان ٢٤٥ ، وأنها لم تزل صائمة إلى أن انتهت أعمال البناء ، ولم يستطع أحد من المؤرخين أن يحدد المدة التي انتهت فيها تلك الأعمال .

وتحدثت المراجع التاريخية كذلك عن أن العمل كان يباشر بمطالعة العاهل الادريسي يحيى الأول ، ولكن أحداً لم يشر إلى عاهل آخر أتى من بعده وكان له النصيب الأكبر في هذا المشروع ، بل إن جميع المصادر التاريخية التي تحت أيدينا لم تتعرض لهذا العاهل الثاني إلا في سطر واحد (٢) ومن هنا ندرك القيمة الأثرية والتاريخية كذلك التي تمتاز بها هذه « اللوحة » ، فهي تحمل أولا تاريخ انتهاء العمل في المسجد ، وهو « شهر ذي القعدة من سنة ثلاثة وستين ومائتين » وبذلك تكون أعمال البناء قد استغرقت ثلاث عشرة سنة .

واللوحة تحمل ثانياً سراً آخر يفوق الأول في الخطورة ، ذلك أنها تتصف عاهلا إدريسياً مرت عليه الكتب مرور الكرام بالرغم من أنه ظل المسيطر الحقيقي طيلة الفترة « الغامضة » التي عاشتها فاس بعد توزع الأمر بين بني ادريس ؛ هذا العاهل هو داود بن إدريس الذي كان عاملا على إقليم تازة من قبل أخيه محمد ... ، لقد نُحِتَ في هذه اللوحة اسمه على النحو التالي : « مما أمر به الإمام أعزه الله داود بن إدريس أبقاه الله » .

وإذا كنتُ قد ألححتُ على إبراز هذا الأثر النفيس لأنه من ناحية أول أثر عربي استطاع أن يصمد أحد عشر قرنا في هذه البلاد ، ولأنه

من ناحية أخرى ينطوى على «فتح» عظيم فى التاريخ المغربى، إذ أنه فيما أعتقد سيضطر الذين يعنون بالتاريخ إلى مراجعة كتب: القرطاس، وتاريخ ابن خلدون، والاستقصا فيما نقلوه تباعاً عن أيام الأدارسة، سيضطرهم هذا الأثر الذى لا يصل إلى نصف متر مربع إلى تحبير عشرات الأمتار..، إن عليهم أن يتساءلوا عن ملك دواد؟ وعن العاهل الذى بنيت على عهده القرويين، هل هو حقيقة يحيى أو هو عمه داود بن إدريس، أم أنها ابتدأت على عهد الأول وانتهت على عهد الثانى؟

من عصر المرابطين

وإذا نحن جاوزنا هذه الحقبة الأولى من التاريخ فسنجد أنفسنا أمام ثروة أخرى هامة ثروة تحدثت عنها الكتب ولكنها ظلت دفينة طوال قرون حتى هذه الأيام..، لقد قام المرابطون أوائل القرن السادس الهجرى باصلاحات هامة فى القرويين، ولو أن أيامهم بالمغرب لم تكن طويلة، ثم اختفوا من الميدان، ومن سوء الحظ أن ظهور الولاة الجدد كان — بدافع الغيرة — عاملا على كتم أنفاس الفن المرابطى الجميل، مما دعا طائفة من رجال الآثار إلى الحكم على المرابطين بقصور الذوق وضحالة الإنتاج، وبالرغم من أن كتب التاريخ قد عرضت فى شىء من الإيجاز لما قامت به أيدى المرابطين من إبداع فى البلاط العمودى الذى يمتد من المحراب إلى العنزة، وبالرغم من أنها رددت صدى «النقش والتخريم وأصناف الصبغة» — على حد تعبير القرطاس — (٣)، فإن سوء الظن بالفن المرابطى ظل حليفاً لطائفة من رجال الآثار لدرجة أن بعضهم نسب بعض آثارهم للموحدين، وراح يقارن بين آثار هؤلاء فى فاس وآثارهم فى مدينة مراكش مثلا. (٤)

نعم تقرر منذ عشر سنوات — بالحاح من مدير جامعة القرويين إذ ذاك — القيام باصلاح عميق فى تلك الجهات من المسجد، وهنا برزت للعيان تلك النقوش وتلك التخريمات، وظهرت أصناف الصبغة الحمراء والصفراء والبنفسجية، ولا يهمنى — وأنا أتحدث عن المنقوشات — إلا هذه الحروف المنحوتة التى كشفت عن كثير من الأسرار التى استمرت مكتومة طيلة ثمانية قرون.

لقد عرفنا فى كل الكتب التى تحدثت عن تاريخ فاس أن أعمال البناء التى قام بها المرابطون – بما فى ذلك جامع الجنائز – تمت سنة ٥٣٨ ، لكنا وقفنا من تحت هذه الطبقات من الجبس على نقشين أثريين ... ثم وقفنا على نقش آخر نحت على باب جامع الجنائز ... وكل هذه الوثائق تؤكد أن أعمال البناء انتهت سنة ٥٣١ ، أى سبع سنوات قبل التاريخ الذى أجمعت عليه المؤلفات التاريخية :

فوق الشماسية الوسطى الموجودة على المحراب عُثر على « لوحة كتبت بالخط الثلثى تحمل اسم الفنان الذى باشر عمله هنا : (عبد الله بن محمد) ، كما تضبط وقت انتهاء العمل وهو : شهر رمضان المعظم سنة إحدى وثلاثين وخمسمائة (١١٣٧) .

وإلى جانب هذا تقرأ فى الجهة الشرقية من القبة المستطيلة التى تلى قبة المحراب بخط كوفى عتيق وجميل أيضا : اسم العاهل المرابطى الذى أَذِنَ بالقيام بهذه الإصلاحات ، وأعنى به السلطان على بن يوسف بن تاشفين ... وفى الجهة الغربية من القبة المذكورة نقرأ نفس التاريخ الذى تحمله الوثيقة الأولى .

فإذا ما انتقلنا إلى باب جامع الجنائز نستطيع أن نقرأ هذه الجملة منحوتة على الصفر بمين عروة الباب* : (عمل عبد الواحد عام إحدى وثلاثين وخمسمائة) .

وأعتقد أنه سيكون فى إبراز هذه الخطوط بتمامها سواء منها الرسومات التى تحتوى التاريخ والمؤسس ... أو التى تتضمن بعض الآى والحكم سيكون فى إبرازها للناس أثر قوى يساعد على تصحيح الفكرة السائدة عن الفن

---

* هذا الباب هو الذى نقل إلى الخارج ليعرض فى أول مؤتمر المهندسين المعماريين بباريس سنة ١٩٥٧ ، وهو الذى شاهد المعرض الدولى فى بروكسل سنة ١٩٥٨ ، فكان الوجه المشرق للآثار الإسلامية بالمغرب ، وانهالت آيات التقدير والثناء على أثر لم يكن وليد اليوم ، ولكن من عمل صانع مغربى من أوائل القرن السادس .

المرابطي ، ومن المفيد أن نذكر في هذا الصدد أن ظهور هذه النقوش والزخارف دعا بالفعل منذ الآن بعض الذين يعنون بالآثار إلى الإشادة بالشخصية التي ينعم بها الفن المرابطي وإلى تتبع مفاتنها ومفارزها ، والمقارنة بينها وبين الفنون التي استطاع التاريخ أن يحفظها للمرابطين في جهات أخرى ، (٧) بل إن من بين رجال الآثار الغربيين من راح يعلن أن هذه القباب السبعة التي تصافحها أعيننا بالقرويين هي أقدم القباب القائمة على مقرنصات (Stalactite) ذات أبعاد واسعة (٨) .

ولا نترك العصر المرابطي دون أن نقف برهة أمام منبر المرابطين ، لقد كان من الروعة الفنية والقيمة الأثرية بحيث يكون وحده « عالما » يستحق عناية الآثاريين ، إنه أفخر أثاث خلفته لنا العصور الوسطى وإنه إلى جانب هذا أروع مثل يحتذى في الزخارف المبنية على الأسس الهندسية .

إن الحديث عن نقوش المنبر يتطلب من المرء أن يتزود بمقاييس فنية دقيقة ، فهو علاوة على الزخرف المتناسق الجذاب الذي كسا كل جوانبه ، طرز بآيات شريفة من الصدف الثمين تحيط بمدخله ذاهبة من اليمين إلى اليسار بخط نسخي أندلسي مقروء ... وعلى طول درجه طرز ببقية من آية أخرى بالعاج ، ولكن الحروف هذه المرة بالخط الكوفي القديم الذي تتحكم فيه الزخرفة فيتعصى أحيانا على قارئيه ، إنك تستطيع أن تقرأ عن يسار المنبر « يوفون بالنذر ويخافون يوما تتقلب فيه القلوب ... » ؛ ويدلك على شدة اعتناء المتقدمين بهذه الثروة النادرة المثال أنهم خصصوا للمنبر غشاءين أحدهما من الجلد ، والثاني من الكتان يزاحان عنه كل جمعة (٩) . ويدلك على ثروته أيضا أن النفقة عليه قدرت بما يزيد على ثلاثة آلاف وثمانمائة دينار ، أي ما يساوي أزيد من أربعة ملايين من الفرنكات الحالية .

ولقد كان المنبر محمل على ذروته تاريخ انتهاء العمل فيه (١٠) ، لكن هيام المختلسين بالعاج والصدف جعلت هذه الأحرف هدفا للضياع ، ولذلك فلم يبق منها سوى بعض الحروف المتآكلة ، كما يلاحظ ذلك من يتسلق أدرجه الأربعة عشر .

من عصر الموحدين :

ومن آثار العصر الموحدي توجد أبواب داخل المسجد تنفذ من قاعة الصلاة إلى جامع الجنائز ، تعرف هذه الأبواب باسم « أبواب الرواح » ، فيها العليا التي تجاور المحراب ، والوسطى ، ثم السفلى ؛ وكل هذه الأبواب من خشب لكنها استحالت إلى لوحات فنية قليلة النظير ، فهي سلسلة من زهور ورسوم منحوتة ، وتمتاز العليا من هذه الثلاثة بأن مصاريعها تحتوي عدة آيات ، وهكذا فستقرأ هناك محيطاً بها : « إن في خلق السموات والأرض .. الآيات » ، وستقرأ تحت هذا : « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واعتصموا بالله.. الآيات » كما تقرأ : « يأيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا... الآيات » ، وستقف إلى جانب هذا وسط الباب على بيتين من الرجز :

يا واقفاً لديّ إنْ	أبصرتَ مني ماترى
جُدْ بالدُّعا لصانعي	بجاهِ سيِّدِ الورى

تُرى كيف أنهم لم يجدوا عنتا ما في التخريم والتطريز ؟ . ولقد كانت هذه « الدفف الحمراء » تحمل اسم مالكها ابن الملجوم ، واسم الصانع ، وتاريخ الصنع ، أعني سنة ٥٧٨ ، لكن الذين كانوا يقومون بين الفينة والأخرى بأمر الإصلاح في القرويين كانوا لايكترثون بمثل هذه الوثائق ، وإن من البرور ما يعتبر عقوقاً كما يقولون ! (١١)

ولننتقل من نقوش أبواب الرواح إلى « الثريا الكبرى » ، هذه الثريا الأثرية التي لا يمكن أن تقارن مطلقا في الشرق والغرب إلا بالثريا التي توجد بالمسجد الأعظم بمدينة تازة ، سواء من حيث أبعادها وثروتها الفنية ، أو زخرفتها البديعة (١٤) .. لقد احتوى جانب من الساق الذي يحملها على هذه الوثيقة التي تتضمن اسم العاهل الموحدي أبا عبد الله الناصر الذي أمر بصنع هذه التحفة عديمة المثال في العالم الإسلامي ، كما يتضمن جانب من الساق أيضا هذه العبارة :

«صنعت هذه الثرية بمدينة فاس حرسها الله وكان الفراغ منها في شهر جمادى الأولى سنة ستمائة » .

هذا إلى ما نقش على إفريزها الأول والثانى والثالث من آيات قرآنية بخطوط نسخية تختفى أحيانا بين الزهور المنحوتة ..، وبخطوط كوفية تتحول أطرافها هى الأخرى إلى باقات منسجمة ... (١٥)

ولننتقل من الثريا الكبرى إلى صحن المسجد لنقف على « خصة العين » التى نعتها الشعراء الأقدمون « بالخصة الحسناء » ، والتى تمتاز أكثر ما تمتاز بشباك من رخام أبيض يحتوى على مائة وأربعة وعشرين خاتماً ..، ويوجد تحت هذه النافذة البديعة تاريخ الصنع وقد نحت بخطوط نسخية على حجر أحمر، ونصه بعد التسمية والتصلية : « وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار.. الآية » ثم بعد هذا : « كمل فى شهر جمادى الأخرة سنة تسعة وتسعين وخمسمائة » .

وهذه الحروف المنحوتة علاوة على احتفاظها بروعتها الأثرية فإنها تؤرخ دخول الماء إلى صحن القرويين بعد أن كان يقتصر على باب الحفاة ...

من عصر بنى مرين

إذا انتقلنا إلى عهد المرينيين نجد أن أول حرف منحوت بالقرويين يرجع إلى عهدهم هو ما يوجد منحوتا على خشب العنزة حيث يرجع عهده لسنة سبع وثمانين وستمائة ، حيث قام العاهل المرينى الثانى أبو يعقوب بتعويض الألواح الساذجة التى عرفت منذ أيام المرابطين بهذه اللوحة (١٦) الفنية الرائعة التى كانت تخلب الألباب بغريب صنعها ودقة نقوشها وانسجام زخرفها وخطوطها الكوفية والنسخية ...

ولولا أن بعض الأيدى غير المختصة تسرعت إليها – عن حسن نية – لتعيد إليها بهجتها (١٧) القديمة لكانت العنزة أجمل مما نراه اليوم ، ولكنها مع ذلك ما تزال كعنزة الجامع الكبير بفاس الجديد تملأ العين ..، وما تزال تحتفظ بتسعة أبيات همزية ،

بهجتى فى الثريا وفوق الثريا   فهى فى الأرض تزدهى والسماء

وما تزال تحتفظ بالتاريخ ضمن هذه الأبيات

وأبرز ما يرجع إلى عهد السعديين ساريتان رخاميتان متقابلتان بالقبة التي توجد تحت الصومعة والتي تنسب للسعديين ... فلقد كتب موزعاً على أربع زوايا هذه الفقرات :

" أمر ببناء هذه القبة السعيدة عبد الله على أمير المسلمين ،
ابن مولانا أمير المسلمين أبي سعيد ، بن يعقوب ، بن عبد الحق ،
فكملت سنة خمس وأربعين وسبعمائة "

ولقد نقشت هذه الحروف في موضع من الساريتين قد يخفى على كثير من الناس ... وهي - أي هذه الحروف - ترغم رجال الآثار اليوم على أن يضعوا علامة استفهام بارزة أمام ما نقل عن اليفرني (١٩) والاستقصا (٢٠) أولا ، ثم ما عرف عن : م ريكار (٢١) ، ولوتورنو (٢٢) ، وطيراس (٢٣) ؛ بل وعما نقش وخرم في الخشب ظاهر هذه القبة وباطنها مما يفيد أن هذه من عمل حفيد المنصور الذهبي ؟

ولننتقل من « القبة » إلى البلاط الأوسط حيث يوجد ناقوس هو سادس ستة غنمها المسلمون في غزواتهم الأولى بجنوبي أسبانيا ... ؛ والستة تختلف حسب الأهمية ، لكن اثنين منها يغلب على الظن أنهما جلبا من إحدى كبريات المدن الإسبانية ، وخاصة الناقوس الذي يوجد في القبة الثالثة ... ، تحدثت كتب التاريخ أنه نقش على نطاقه :

« من أمر بتعليقه أبا الحسن المريني والجهة التي ورد منها وهي جبل طارق » (٢٤)

لكن هل بقي هذه الأحرف من أثر اليوم ؟ من المؤسف أن يكون جوابنا سلبياً ... ويظهر أن « التجديد » الذي توالى على هذه الأجراس عصف بذلك التذكار المجيد الذي بقي محفوظا في كتب التاريخ ... ؛ نعم تشتمل الأجنحة الاثنا عشر على فقرات بخط كوفي تنتهي برسوم وزهور كذلك ، ولكنها لا تزيد على : « الغبطة المتصلة » و « اليمن والإقبال » ؛ ثم نقشت

فى إفريز الجرس بعد التعوذ والبسملة والتصلية : « الله نور السموات والأرض ... الآيات ... » ، ولا يفوتنا أن نشير إلى أن ظهر الناقوس يحتوى على أحرف باللغة الأسبانية ترجمتها :

"على الروح الطيبة أن تشكر الله على أن أنقذها من الضلال"

ولننتقل من الأجراس إلى الخزائن العلمية التى شيدها المرينيون. فنحن منذ القرن الثامن الهجرى أمام خزانة علمية منظمة تعوض الخزائن القديمة التى عرف بعضها من قبل فى المدرسة اليعقوبية (٢٦) ، نحن الآن أمام خزانة تشتمل على – كما هو تعبير الجذوة – على (٢٧) مختلف العلوم بقصد تقدم الفنون وتوسيع دائرة العلم وتقويته » .

ومن أبرز ما تشتمل عليه هذه الحروف المنحوتة أنها تحدد هى ذاتها قانون إعارة الكتب ، وتهتم على الخصوص بأمر « حفظ المخطوطات » كتراث تجب رعايته ، لقد نقشت هذه الوثيقة الهامة على الخشب فى جمادى الأولى سنة خمسين وسبعمائة ، وما تزال محتفظة بالحياة إلى اليوم فى أعلى المستودع الموجود فى الركن الشرقى الشمالى للقرويين .

ومن الخزانة نصعد إلى صومعة القرويين أى إلى الغرفة التى بنيت خصيصاً لرجال التوقيت بمنار القرويين ، وهنا نقف على أثر من أهم الآثار التى تضمها القرويين ، هذا الأثر الذى ظل خاملا إلى هذه الأيام ، وكان الفضل فى اكتشافه يرجع لهذه النقوش التى نحتت هذه المرة ليس فى الرخام ... وليس فى الخشب ، ولكن على صفائح من الصفر الجيد ...

فمنذ سنة ٦٨٥ عرف منار القرويين ساعة مائية للمعدل ابن الحباك (٢٨) نصبت بالغرفة العليا ... ، ولكنها تلاشت ووضعت مكانها ساعة مائية ثانية من صنع الصنهاجى والقرسطونى (٢٩) سنة ٧١٧ ، كانت هى الأخرى آية فى الدقة والإحكام ، لكنها لم تصمد أمام توالى الزمن ... ، وحرص المرينيون على تعويض الثانية بثالثة ...

فمن كان الآمر بصنع الساعة ؟

ومن كان المخترع ؟

وأين هي هذه الساعة ؟

لقد تحدث الناس عن السلطان أبي سالم المريني وهوايته في التوقيت والفلك ، وتحدثوا عن نخبة ممتازة من العلماء الاختصاصيين في هذا الفن كانت توجد على عهده ، وكان من أبرزها أبو زيد عبد الرحمن اللجاي الذي أخذ (٣١) عن ابن البناء ... فهل ذلك هو المقترح وهذا هو المخترع ؟

لقد عجزت كتب التاريخ عن الإجابة لولا هذه النقوش المتعبة التي عثر عليها بالصحيفة السفلى من الأسطرلاب (٣٢) الذي يرتبط بالساعة المائية المذكورة ، ونص هذه العبارة التي لا تكاد تقرأ :

« صنع هذه الخزانة السعيدة العبد الفقير إلى مولاه راجياً ثوابه عبد الرحمن بن سليمان اللجاي ، عن أمر مولانا أبي سالم ابن مولانا أبي الحسن بن مولانا أبي سعيد ابن مولانا أبي يوسف ابن عبد الحق ، أيده الله ، وكملت يوم ٢١ محرم سنة ٧٦٣ »

لقد كان الدكتور برايس المستشار في تاريخ التنجيم بأمريكا طلب إلى السفارة المغربية في واشنطن أن تزوده بمعلومات عن ساعة مائية توجد بصومعة القرويين (٣٣) ، وذكر أنه لو صح وجودها لكانت أقدم ساعة مائية في العالم ، فهل سيسوغ لنا — باعتبار أن هذه تقترن بالأسطرلاب — أن نقول إن أقدم ساعة مائية في العالم هي التي تحتضنها اليوم هذه الغرفة الهادئة ؟ نحن لا ندري بالضبط كيف كان يتم سير الساعة المشار إليها شأن أخرى قريبة منها صنعت أيام أبي عنان سنة ٧٥٨ ، نرجو أن يوفق الأثاريون (٣٤) العرب إلى الوصول إلى أسرار هذا العفريت الذي يصفه العلماء الأمريكان بأنه أقدم اختراع من نوعه في العالم .

الأسبوع الأعلى :

وإذا ما انتقلنا إلى الزاوية الغربية الجنوبية من القرويين حيث المصرية يصعد إليها من جامع الجنائز والتي نعتت في الحوالات (٣٥) الحبسية القديمة «بالأسبوع الأعلى» : أقول إذا ما صعدنا هذه «الزاوية» فسنعثر من خلال النقوش على تصحيح آخر لأثر من آثار القرويين ... فنحن على علم من أن بعض المؤرخين (٣٦) يعزو هذه «الزاوية الغربية» الى العاهل السعدى أبي محمد عبد الله الشريف الحسنى ولكن هل أبو محمد هو الذى قام حقيقة بتشييد هذه البناية ؟.. إن ما حوالى تيجان السوارى الرخامية الثلاث التي توجد على نافذة هذه «الزاوية» تتحدى هؤلاء المؤرخين ..، فلقد نقش على السارية الجنوبية :

"أمر بعمل هذه السارية مولانا السلطان أبو فارس عبد العزيز عام سبعين وسبعمائة" (٣٧) .

على أن كلاًّ من السارية الوسطى والشمالية تحمل اسم عبد العزيز... ، من الجائز أن يكون السعديون قاموا بإصلاحها وترميمها ، ولكن الذى لا يجوز هو أن تنسب إليهم بدءاً ونهاية ، ولعل للظروف أثرا على هذه القصة ...، ولعل للمؤرخين عذراً في هذا الانتحال ...

وفي جملة ما عرف بالقرويين منذ التاريخ المبكر إعداد السكن لأئمة الجامع . فمنذ أيام الموحدين رددت الكتب ذكر بيت للإمام وان كنا على يقين من أن هذا البيت كان يوجد قبل الموحدين ... ، واستمرت الكتب تذكر دار الإمام أيام بني مرين وبني وطاس ، ولكن هل عيَّن موقعها ؟

لقد ظلت الكتب خرساء حتى كشفت عن ذلك الرخامة المنحوتة التي كادت تختنق تحت الجبس والتي توجد على باب البيت نفسه ، ... وتحمل اسم عبد الحق المريني الأصغر ، واسم وزيره الأول أبي زكريا يحيى بن زيان الوطاسي ، وتحمل مع هذا تاريخ الشروع في بناء المصرية الجديدة للإمام والخطيب ، وتاريخ الفراغ من البناء في ذي القعدة عام أربعين وثمانمائة (صورة) .

وهذه الرخامة كما ترى كتبت سطورها التسعة والعشرون بخطوط عادية بسيطة تختلف كثيراً عن الذوق الذى نقشت به رخامات المدارس الداخلية للطلاب أوائل دولة بنى مرين (٣٩) .

أما عن الحروف المنحوتة أيام الدولة السعدية فهى كثيرة أيضا ، فقد كانوا يحرصون إلى جانب التفنن فى نحتها على أن تكون مقروءة بارزة ... ، بيد أن هذا « الخشع » من السعديين أو من مؤرخيهم على « حب الظهور » كان مما يسىء أحيانا إلى الآثار ، فهم — باستثناء الخزانة السعدية (٥) — يرممون ويصلحون ، ولكنهم لا يقنعون بتبنى هذا الإصلاح والترميم ، ولكنهم قد يعدونه إلى اكتساح المشروع فى البداية ؛ وسنترك أمر تحقيق القبتين فى الصحن ، واللتين تشبهان إلى حد كبير ساحة الأسود بقصر الحمراء فى غرناطة ، ونكتفى فى هذا البحث بتناول ما نقش على الخشب سواء فى القبة الشرقية أو الغربية ...

القبة الشرقية :

تعتبر القبة الشرقية هذه أقدم من القبة التى تقابلها ؛ (٤١) لكن أحداً من الأثاريين لم يستطع إرجاعها لعصر ما من العصور ، وإن كانت رشاقة سواريها مما يجعلها شبيهة بما شيده المرينيون فى بعض المدارس المرينية (٤٢) والمهم اليوم أن نرفع أبصارنا إلى جوانب هذا الرواق البديع الذى تجدد دون شك بعد أيام المنصور السعدى (٤٣) ... ، لقد خرمت على الجانبين الجنوبى والشمالى من الرواق أبيات أربعة من شعر أبى العباس أحمد الفرديس (٤٤) كان نظمها بمناسبة وصول الخصة السعدية للقرويين ، فعلى الحد الجنوبى :

حسن سما منظرى يستوقف النظرا ، وفائق الصنع منى طرز الطررا
حباب ماء من الدر النثير غدا وصوب ودى من ذون اللجين جرى

وعلى الحد الشمالى :

ابن بنى الهدى المنصور أبدعنى من فيض نعماه مابين الورى انتشرا
فعال بره لا يحصى تعددها ، وخير آثاره يصدق الخبرا

وقد كان من المفروض أن يشتمل الخد الغربي على بيتين آخرين من شعر أبي العباس هما :

لا ينثني رشفُ ثغري من ظما إلا ومحمد من الورد والصدرا
من أم قربي بفرض أو بنافلة يجد معيني مينا للطهور سرا

وهذا ما كان في أغلب الظن ، لكن تجديداً ثانياً فيما يظهر عصف بهذين البيتين ليحل محلهما بيتان آخران دونهما ، بيد أن التخريمات المزهرة التي كتبت بها الأبيات كلها كانت آية في الإبداع والإتقان …

القبة الغربية

أما القبة الغربية فبقطع النظر عن ساريتها اللتين تحملان نقوشا تفصح عن أصل هذا الأثر أو تلقي – بالحرى – على النسبة المتداولة نوعاً من الشبهة والارتياب ، أقول بقطع النظر عن ذلك نجدها مجللة بالحروف المنحوتة سواء من داخلها أو خارجها .. ، فمن داخلها نقشت أبيات ثمانية رائية تبتدىء هكذا :

ياواقفاً ىمرّه صُنعي وتصويري ، حُسنُ سناي بديعٌ غيرُ منكورِ
يا من ترشفَ عذْبَ الماء من ظمأ ، عليك أقسمتُ بالأحزابِ والنورِ
تدعو بنصرٍ لمن لاحتْ محاسنُه على الدُّنا ، كهلالٍ فوق دَيجورِ

إلى أن يقول :

أبو محمد عبدُ الله أفضلُ مَنْ حلاّه ربي بسجف الحسنِ والنورِ
فما خلص له دعوة تمحو اساءته بجاه أُمِّ القرى والبيتِ والطورِ (٤٥) :

أما خارج القبة فقد نقشت هي الأخرى من جهاتها الثلاثة بأبيات تؤكد تأخر هذه عن القبة الشرقية في وقت البناء أو التجديد على الأصح :

بدائعي نسخت لما تلت سورا من الجمال الذي أبدى بها صورا
آيات تلك التي قالت مصرحةً حسنُ سنا منظري ستوقف النظرا
فحقها أن تحطَّ الرأسَ صاغرةً ، فالكوثرُ العذبُ من ماء المعين جرا
في عام زهو بعيد الألف أبدعني لهجرة من دنا من ربه وسرا

على أنه يوجد فى هذه القبة بالذات عند قوسها الشرقى خدان متقابلان خرما بالخشب . والجنوبى منهما يحمل اسم أبى محمد عبد الله كذلك ...

من عصر الأشراف العلويين :

أما الأشراف العلويون ... فقد انصرفت هممهم فى القرويين إلى المحافظة على التراث الماضى جد المستطاع ،والعمل ما أمكن على إضافة بعض المعالم..، ولعل أقدم نقش حفظ فى القرويين لهذه الدولة هو النقش الذى غفلت به الكتب أيضا ..، ولم تتوصل إليه الآثار كذلك ..، إنه يوجد فى الإفريز الرابع من الثريا الكبرى .. ، لقد ظل الناس يعتقدون أن هذه الثريا المرابطية ظلت كما هى منذ تلك الأيام إلى الآن ، لكن الحروف المنحوتة تكشف لنا هذه المرة أيضا أن هذا الأثر حظى منذ قرنين ونصف بتجديد حفظ لها الحياة ..، فنحن نستطيع أن نقرأ على هذا الإفريز بخط نسخى هذه العبارات :

« تجددت هذه الثرية بأمر من المولى إسماعيل سنة ثلاثين ومائة وألف »

أعنى فى نفس الفترة التى كان يجدد فيها ضريح المولى إدريس ...

وبعد المولى إسماعيل أتى دور السلطان محمد الرابع عندما أصدر أوامره بإصلاح العنزة الحالية التى تتعرض دائما للفح الشمس وسعير البرد ، وأنت إذا ما رفعت ببصرك إلى جوانبها ستقف على مختلف الآيات بمختلف الخطوط ، ولعل أجمل ما يسترعى النظر ذات اليمين وذات اليسار دائرتين نقشت عليهما سورة الإخلاص فى حروف بديعة محصوبة بحيث يخيل إليك أنها زخرف فقط .. ، وهنا فى أعلى العنزة نقرأ تاريخ أيام المولى محمد الرابع ١٢٨١

أما على أيام المولى الحسن فقد توجهت العناية للقيام بإصلاح القرويين من جديد ، وهنا زُود صحنها بالمزاول الشمسية علاوة على ما تكتسبه الصومعة ..، وهكذا كانت الساعتان الشمالية والشرقية وقد كانتا من صنع

الموقت الجيلاني الرحالي المكناسي (٤٧) ..، وتمثل الأحرف المنقوشة على المزولة الشمالية أبياتا هزبة ثمانية :

يا داخلا بيت الالاه تؤمه، لا تنس رفع الطرف نحو سناء
حقق جديد الوقت من ساعتنا الأبيـــــــــــات (٤٨)

وفي هذا العصر بالذات أعيدت زخرفة نقوش قبة الجرس الأكبر، وما يزال المكان الذي كان يحمل تاريخ ١٣١٥ بادي الأثر.

ثم بعد ذلك عصر المولى يوسف – قدس الله روحه – الذي كانت له جولة في نقوش القبة الشرقية بالصحن ، (٤٩) وأنا على مثل اليقين من أنه على عهده نقش البيتان على الجهة الغربية من القبة المذكورة .

ثم هذا عصر جلالة محمد الخامس الذي دشّن أيامه الأولى بالالتفات إلى معالم القرويين ، وهكذا بمناسبة إدخال الضوء الكهربائي لأول مرة بالقرويين سنة ١٣٦٩ هـ أمر باصلاح جميع الثريات والأجراس .. ، ولهذا نرى أن أول خط منحوت عرف على عهد صاحب الجلالة هو الخط الذي نقش على إفريز « الجرس الاسباني » المعلق في القبة السادسة من جهة العنزة .. ؛ ثم كان النقش الثاني هو الذي يوجد بمنة الداخل لخزانة القرويين الجديدة ، وذلك بمناسبة وضع حجرها الأسامي في نفس السنة المتقدمة .

وبعد فهل استطعت أن أفهرس لبعض جوانب هذه « المعلمة الأثرية » القائمة بين الأسواق الصاخبة ، والمصانع المزدحمة ، والدروب الملتوية الضعيفة ؟

أعتقد أن جانباً من تاريخ المغرب المعماري يكمن وراء هذه الحروف المنحوتة ووراء هذه النقوش ، وأعتقد أنه من الخير لو تتضافر جهود الآثاريين للعناية بهذه الجهة ، فما من أثر إسلامي بسائر البلاد إلا وتعرض للغزو والتخريب ، لكن آثارنا هنا بقت – إلى حد – محفوظة ، وهي تنتظر منا أن نسهم في الابقاء عليها ، وهي – كما ترى – آثار ما تزال غضة ولو أن قرونا طويلة تعاقبت عليها ...

مراجع البحث

١ – القرطاس ، الجزء الأول ، طبعة فاس ، صفحة ٧٧

٢ – القرطاس ، ص٧١ ؛ ابن خلدون ، الجزء ٦ ، طبعة دار الكتاب اللبناني ، ص٢٧ ؛ الاستقصا ، الأول ، ١٧٩

٣ – القرطاس ، الجزء الأول ، ص ٨٧ ، طبعة المغرب سنة ١٩٣٦

٤ – Les Mosquées de Fès et du Nord du Maroc par Boris Maslow : L'introduction de M. Terrasse page (XI)

٥ – القرطاس ، الجزء الأول ، طبعة المغرب ، ص ٨٨–٨٩

٦ – ARS orientalis, volume II, 1957 : La Mosquée d'Alquarawâyin à Fès et l'art des Alimaravides par Henri Terrasse. Page 143

٧ – Les Mosquées de Fès par Maslow, page 173

٨ – ARS orientalis, volume II, 1957 : La Mosquée d'Alquarawâyine à Fès et l'art des Almaravides par Henri Terrasse, page. 143

٩ – القرطاس ، الجزء الأول ، طبعة المغرب ، ص ٨٨

١٠– زهرة الآس ، ص ٤٢

١١– القرطاس ، الجزء الأول ، طبعة المغرب ، ص ٩٦–٩٧

١٢– القرطاس ، صفحة ٤٣–٤٤

١٣– القرطاس ، ص ٢١

١٤– La Grande Mosquée de Taza par Terrasss page 56-57-58

١٥– القرويين في أحد عشر قرنا للمؤلف ...

١٦– القرطاس صفحة ٩٢

١٧– Les Mosquées de Fès par Maslow, page 45-46

١٨– القرويين في أحد عشر قرنا للمؤلف ...

١٩– نزهة الحادي لليفرني ، صفحة ٢٠٥

٢٠– الاستقصا للناصري ، طبعة المغرب ، الجزء السادس ، ص ٥٩–٦٠

٢١– Le Maroc par Ricard page 173

٢٢– Fès avant le Protectorat par M. Le Taurneau page 131-132

٢٣– L' Histoire du Maroc par Henri Terrasse

٢٤– جذوة الاقتباس لابن القاضي ، طبعة فاس ، صفحة ٤٦

٢٥– القرويين في أحد عشر قرنا للمؤلف ، الفصل المتعلق بالأجراس ...

٢٦– الاستقصا ، الجزء الثالث ، صفحة ٦٢–٦٤

٢٧– الجذوة ، طبعة فاس ، صفحة ٤٦

٢٨– الجذوة ، صفحة ٣٠

٢٩– زهرة الآس ، طبعة الجزائر ، صفحة ٣٨

٣٠– الاستقصا ، الجزء الرابع ، صفحة ٢٤

٣١– الجذوة ، صفحة ٢٥٨

٣٢– مخطوط لقاضي فاس المرحوم السائح .

٣٣– مكتب الوثائق والمستندات بوزارة التربية الوطنية .

٣٤– الجذوة ، صفحة ٣١

٣٥– الحوالات المشار اليها توجد حاليا بنظارة أوقاف مدينة فاس .

٣٦– الجذوة ، صفحة ٨٧

٣٧– القرويين في أحد عشر قرنا للمؤلف ، الفصل الخاص بالقبة الغربية .

٣٨– الجذوة ، صفحة ٢٥

٣٩- Inscriptions Arabes de Fès par Alfred Bel, page 85

٤٠- Hespéris, 4e trimestre, Année 1923, page 517

٤١- نزهة الحادى لليفرنى ، طبعة فاس ، ص ٢٠٥

٤٢- Inscriptions Arabes de Fès, Fig 32

٤٣- القرويين فى أحد عشر قرنا ، الفصل الخاص بالقبة الشرقية .

٤٤- المنتقى المقصور على مآثر الخليفة المنصور ، مخطوط مصور بالخزانة العامة تحت رقم ١٠٥٧ ، فى الفصل الخامس العشرين : فصل فى علو همته .

٤٥- القرويين فى أحد عشر قرنا ، الفصل الخاص بالقبة الغربية .

٤٦- مخطوط فى الخزانة يحمل رقم :

٤٧- مخطوط فى ملك الأستاذ محمد ابراهيم الكتانى .

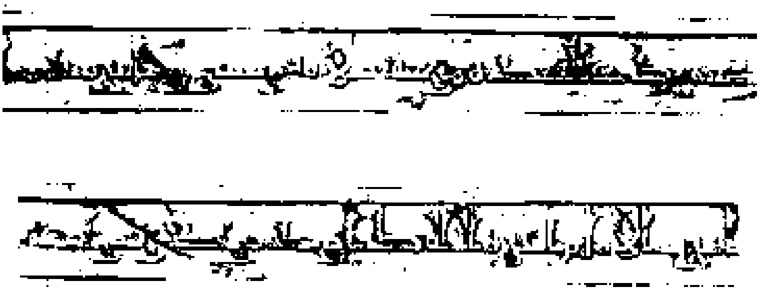
٤٨- القرويين فى أحد عشر قرنا ، الفصل الخاص بالساعات بالقرويين .

٤٩- الدر الفاخر للمؤرخ المغربى مولاى عبد الرحمن بن زيدان ص

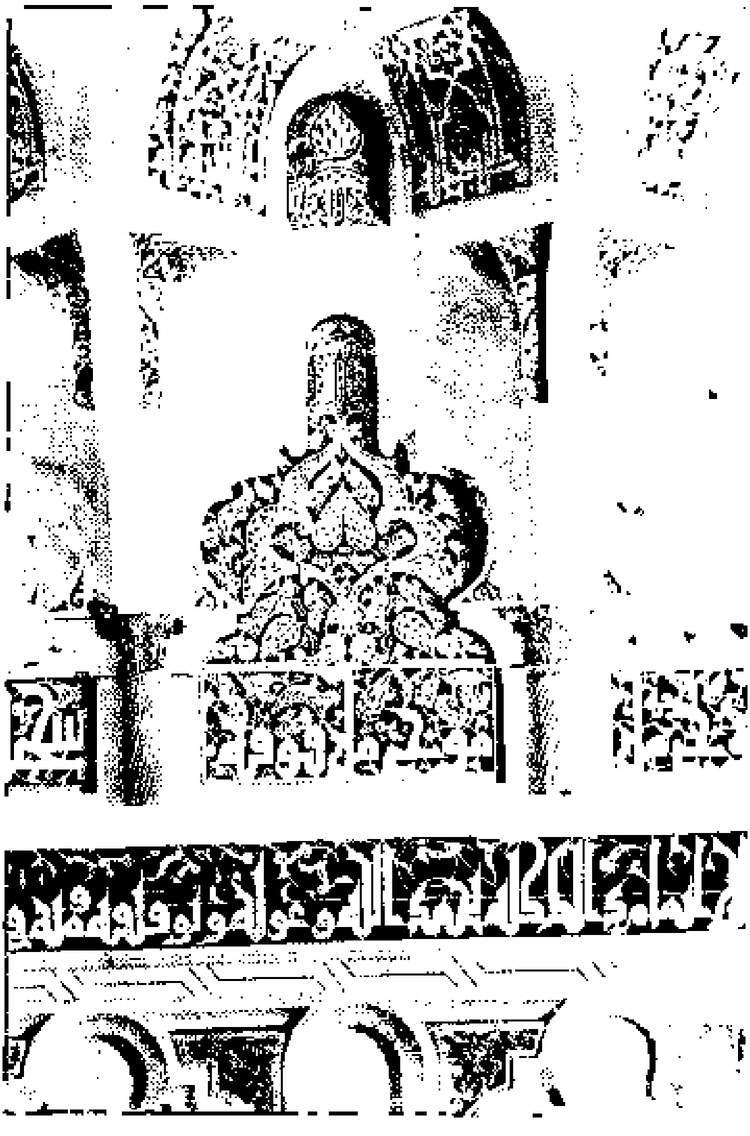
٥٠- القرويين فى أحد عشر قرنا ، الفصل الخاص بالقبة الشرقية .

(+) Le Maroc dans les premiers années du XVIe Siècle, page 101-103

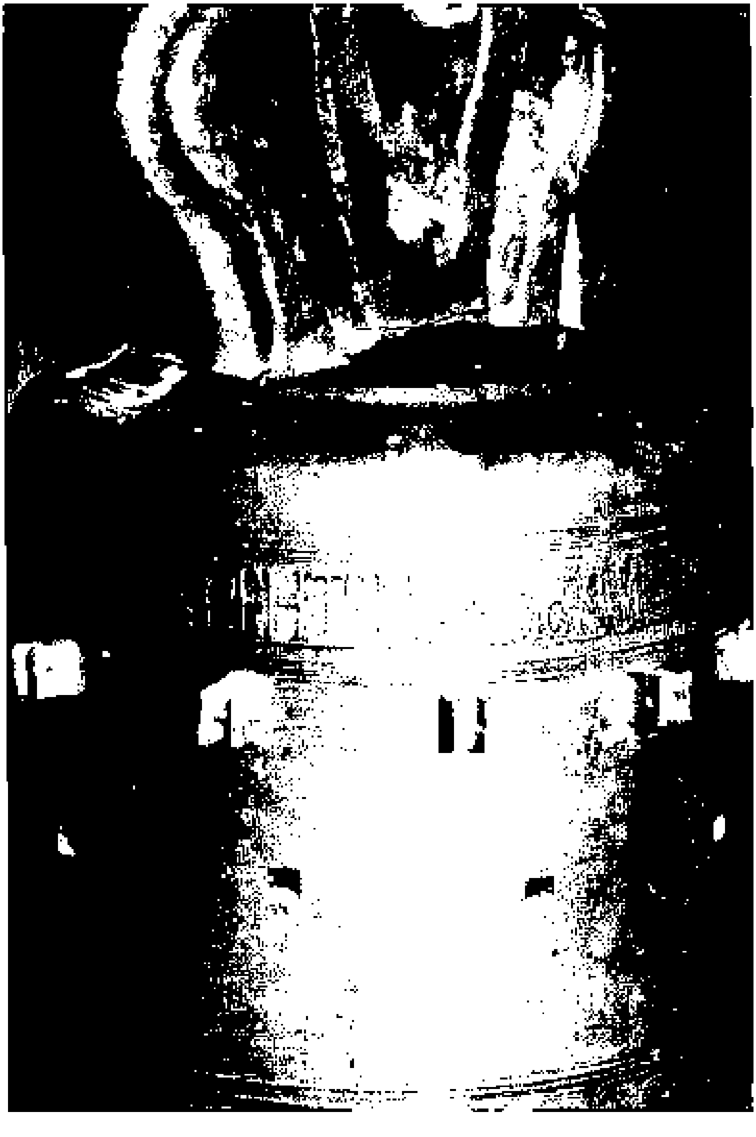
(*) بحث للأستاذ العابد الفاسى أمين خزانة (القرويين) .



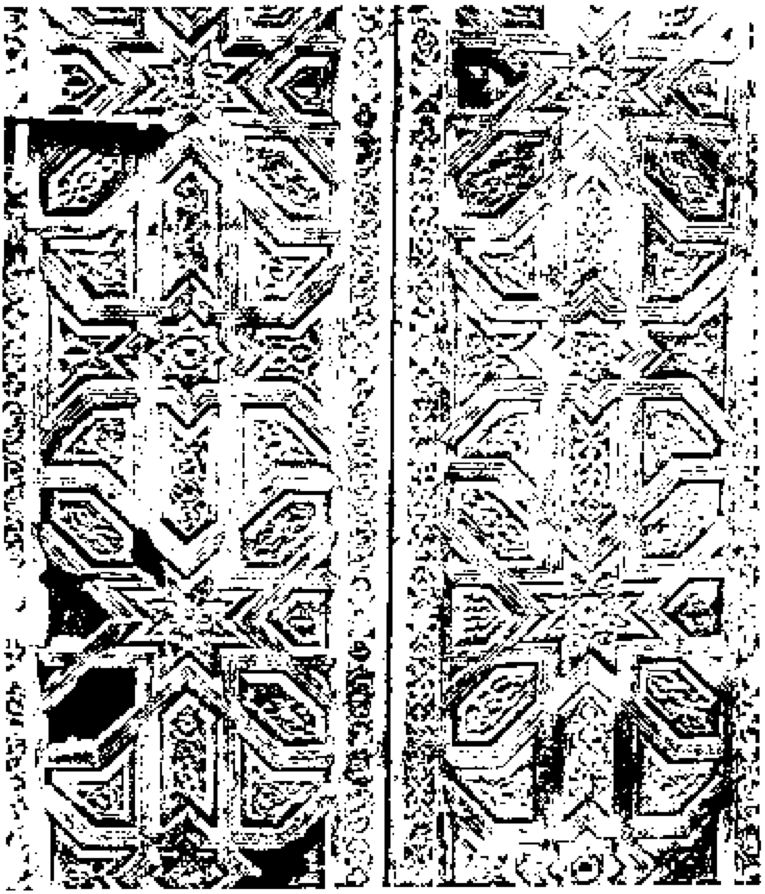
أقدم خط عربي عرف بالمغرب



جانب من القباب المقرنصة ذات الأبعاد الواسعة



وثيقة الخزانة العلمية المرينية على بابها ...



باب الرواق الأعلى ونقش فيه : " وقنا عذاب النار الآية "

مدخل
لدراسة تاريخ الفلسفة

بقلم توفيق الطويل

مجال تاريخ الفلسفة :

نشأ التأريخ عامة [1] فى صورة سرد للحوادث التى تقع فى حياة الأفراد والأمم ، وكان يشينه الافتقار الى الدقة والأمانة ، ويعيبه قصر النظر على الأحداث الجزئية ، دون الارتفاع الى الدراسة النقدية التى تقوم على التعليل والتمحيص ، وكذلك كان تأريخ الفلسفة ، بدأ عرضا لسير الفلاسفة وتبيانا لآرائهم واتجاهات تفكيرهم ، فى غير التزام للدقة فى استقصاء المعلومات ، ودون أن يتوخى الكاتب النزاهة فى عرض الآراء ومناقشتها ، واستقر الوضع على هذا عدة قرون من الزمان ، حتى اذا نشأت النزعة العلمية وتمكنت طرائق البحث العلمى ، تحول التأريخ من سرد للحوادث السياسية وأنباء الحروب ، الى محاولة الاحاطة بتطور الانسان خلال العصور والوقوف على مميزات كل مرحلة من مراحل هذا التطور ، والالمام بالأسباب التى أدت اليها ، مع افساح المجال للأفراد وتأثيرهم فى خلق هذه التطورات ، واطرح المؤرخون الهوى ، وتوخوا الدقة ووجهوا دراساتهم الى كشف الحقيقة لذاتها ؛ والى ما يشبه هذا تطور تأريخ الفلسفة ، فأخذ يتتبع نشأة الأفكار والمذاهب الفلسفية منسوبة فى العادة الى أهلها ، ويسايرها فى تطورها خلال الزمن ، فى ضوء مناهجه التى كفلت له نزاهة البحث وموضوعيته [2] ، ويسرت له التماس الدقة فى تقصى بياناته

---

(1) فى التاريخ عامة يمكن الرجوع إلى :

علم التاريخ تأليف F. J. C. Hearnshaw وترجمة المرحوم الأستاذ عبد الحميد العبادى

Bury, The Idea of Progress

F. W. Draper, Hist. of the Intellectual Development of Europe.

(2) disinterestedness and objectivity وسنعود الى تفسيرهما عند الحديث عن " أمانة المؤرخ " .

ابتغاء الكشف عن الحقيقة لذاتها ، وبغض النظر عما يحتمل أن يترتب عليها من نتائج وآثار — وسيزيد هذا وضوحا فى حديثنا عن " تاريخ الفلسفة بين العلم والفن " .

أصبح تاريخ الفلسفة يحمل ماضيها وحاضرها ، يضم المحاولات التى بذلها الفلاسفة على مر الزمن أملا فى الكشف عن الحقيقة ، فيبين عن تقدم العقل فى غزو الوجود والوقوف على أسراره المحجبة ، ولا يغفل الكشف عن عثرات العقل ومظاهر اخفاقه فى تحقيق أهدافه ، على أن بيان المناهج التى تصطنع فى تأريخ التفكير الفلسفى يلقى ضوءا على مجال تاريخ الفلسفة ، فالى :

مناهج تاريخ الفلسفة :

تستخدم فى تاريخ الفلسفة مناهج مختلفة أظهرها تتبع نشأة المشاكل الفلسفية الكبرى ومسايرة تطورها خلال الزمن ، وعرض الحلول التى قدمت لها منذ أقدم العصور حتى عصر المؤرخ ، وأبرز المؤرخين الذين اصطنعوا هذا المنهج « بول جانيه Janet وجبريل سياى G. Séailles فى كتابهما الضخم L'Hist. de la Philos., Les Problèmes et les Ecoles (1889)[1] ومزة هذا المنهج أنه يضيء المشكلات الفلسفية ويعرض الحلول التى قدمت لحلها منذ ظهرت كل مشكلة حتى وقفت عند العصر الذى تؤرخ فيه ، وخلال هذا يتكشف لنا تقدم الفكر البشرى فى معالجة المشاكل التى تواجهه ، ونقف على عثراته أحيانا . وخصوم هذا المنهج يأخذون عليه أنه يجزىء تاريخ الفلسفة ويضطر مؤرخه بعد ذلك الى ذكر تاريخ المدارس لكى يبين فى وضوح عن الحركة العامة للأفكار الفلسفية ، هذا الى أن المشكلة الفلسفية لا تقوم

---

(١) وضعاه فى نحو ألف ومائة صفحة والمؤلفان أستاذان بكلية الآداب بجامعة باريس ، مات أولهما عام ١٨٩٩ وثانيهما بعد ذلك بقليل وبعد مماتهما كتب خمسة من أئمة الفلسفة المعاصرين فى فرنسا ملحقا فى نحو مائتين وخمسين صفحة أضيفت الى الكتاب الأصلى ، وقد ترجم شطر من هذا الكتاب الضخم الى الانجليزية فى جزءين نشرهما H. Jones أستاذ الفلسفة الخلقية فى جامعة جلاسجو تحت عنوان History of the Problems of Philosophy

منعزلة عن غيرها من المسائل التي يزخر بها تاريخ الفلسفة ، فالاهتمام بها مستقلة عن غيرها يبديها معلقة مبتورة أحيانا ؛

ويقوم الى جانب هذا منهج ثان يستند الى تأريخ المذاهب الكبرى التي تكوّن تاريخ الفلسفة ، فلا يهتم المؤرخ بتطور التفكير في مشكلة ما ، متتبعا ما قيل فيها في مختلف المذاهب ، بل يعرض للمذاهب نفسها بصرف النظر عن المشكلات التي يعالجها كل مذهب على حدة ، فاذا كان المؤرخ في المنهج الأول يعرض لمشكلة العلاقة بين النفس والجسم ، أو بين الفكر واللغة أو مسألة حرية الارادة أو نحوها ، كيف نشأت وكيف كان تطور التفكير فيها في مختلف المذاهب الفلسفية ، فان المؤرخ الذى يصطنع المنهج الثاني يهمل هذا الاتجاه في التأريخ ويعرض لتأريخ المذهب العقلي أو التجريبي أو الواقعي أو نحوه مهتما ببيان الأضافات التي ساهم بها بناة هذا المذهب في بنائه ، دون نظر الى نوع المسائل التي عولجت في كل مذهب ، فقد يتناول المذهب الواحد عدة مشكلات ، ولكنه يعالجها كلها في ضوء الأسس التي يضعها أساسا للبحث ، وشر مآخذ هذا المنهج أن المذاهب لا تفهم على وجهها الصحيح مستقلة بعضها عن بعض ، فان الاخلاص للحقيقة التاريخية يقتضي معرفة العلاقات التي تربط بين مذاهب التفكير بعضها والبعض الآخر فيما يقول E. Durand في كتابه عن تاريخ الفلسفة .

والى جانب هذين المنهجين يوجد منهج ثالث يقوم على الترتيب الزمني للفلاسفة أنفسهم ، ففي كل عصر توجد مدارس وفلاسفة يمكن تأريخ وجهات نظرهم لتعرف كيف كان حال التفكير قبلهم وماذا آل اليه على يدهم ، وكيف أصبح بمجهود من أعقبهم ، وعلى هذا يجرى الكثيرون من المؤرخين .

علاقة الفيلسوف بالبيئة :

وقد جرت العادة عند جمهرة مؤرخي الفلسفة على أن يؤرخوا الأفكار والمذاهب الفلسفية معزولة عن بيئتها التي نشأت فيها ؛ وقلما يعرض المؤرخ لربط الفكرة بالتيارات الفكرية والاجتماعية التي أحاطت بها ، بل يمثل

الفلاسفة فى تاريخ الفلسفة وكأنهم يعيشون فى فراغ ، حتى ليندر أن يربط المؤرخ بين آراء الفيلسوف وآراء غيره من الفلاسفة ، وان جاز أن يربطها بآراء من سبقه أحيانا ، ولكن « برترند رسل » Bertrand Russell قد انفرد بين المؤرخين — فيما يقول فى مقدمة كتابه فى تاريخ الفلسفة الغربية — باعتبار الفلاسفة نتائج وأسبابا ، هم ثمرة الظروف الاجتماعية التى عاشوا فيها ، والأحوال السياسية والنظم الاجتماعية التى اكتنفت حياتهم ، ثم هم فى نفس الوقت علة المعتقدات التى تشكل الحياة الاجتماعية فى العصور التى تعقبهم ؛ ومن المتعذر عنده أن يفهم عصر من العصور أو أمة من الأمم الا بفهم فلسفتها ، فالتفاعل قائم بين حياة المجتمع وفلسفة مفكريه ؛ من أجل هذا حاول « رسل » فى كتابه السالف الذكر أن يعرض كل فيلسوف باعتباره رجلا تبلورت فيه وتركزت فى تفكيره أفكار ومشاعر كانت شائعة فى صورة مبهمة فى المجتمع الذى عاش فيه ذلك الفيلسوف ، واقتضاه هذا أن يضيف فصولا من التاريخ الاجتماعى عساها أن تضىء فهم الفلاسفة الذين عرض لتأريخهم (١) .

هل كان « رسل » على حق فيما فعل ؟ يبدو لنا أن من الفلسفات ما صدر عن المجتمع فكان رجعا للتيارات الفكرية والاجتماعية التى سادته ، أو تعديلا لهذه التيارات وتنمية لها ، ومنها ما كان مقطوع الصلة ببيئته الاجتماعية ، أى كان ناتجاً لمنطق عقلى خالص يبدو على غير اتصال بالمحيط الاجتماعى فى عصره ، وربما بدا بعضه رجعاً للتيارات الفكرية التى عاصرته أو سبقته . ولكنه على أى حال ليس وليد بيئته وابن عصره ، بالمعنى الضيق لهذه العبارة — من الطائفة الأولى من هذه الفلسفات فلسفة سقراط والمدارس التى أعقبت أرسطو والفلاسفة الدينيين فى العصور الوسطى والفلسفة العملية (البرجماتية) ونحوها من مذاهب المحدثين من الفلاسفة ، ومن الطائفة الثانية فلسفة أرسطو فى بعض وجوهها على أقل تقدير ؛ فاذا كانت قد تأثرت ببيئتها فى بعض نواحيها فانها فى الجملة لا تعتبر وليدة

(١) B. Russell, History of Western Philosophy, 1946 (preface)

بيئتها وابنة ظروفها ، ومثل هذا يقال فى فلسفة « كانت » Kant وغيره من عباقرة الفكر ، ولا سيما أولئك الذين قيل عنهم أنهم فكروا على غير مثال ، أو أنهم سبقوا عصورهم بقرون أو أجيال .

تاريخ الفلسفة بين العلم والفن :

وتاريخ الفلسفة دراسة تقوم على الفهم المستنير والنقد النزيه ، ومن هنا كان علماً له أصوله وقواعده - لا يتسع المقام الآن لكى نخوض المعركة التى أثيرت بين العلماء والفلاسفة والأدباء بصدد مكان التاريخ من مجال العلوم ، تلك المعركة التى أثارها فى القرن التاسع عشر « توماس هنرى بكل » Buckle ١٨٦١ + وادورد كيرد + ١٩٠٨ Caird وأشعل نارها فى مطلع القرن العشرين المؤرخ « بيورى » + ١٩٢٧ Bury حين اعتبروا التاريخ علما ، فأنكر رأيهم أصحاب المذهب الطبيعى الذين لا يفهمون العلم الا مقرونا بمناهجه التجريبية الاستقرائية ، ورفض رأيهم رجال الأدب الذين اعتبروا التاريخ فناً يستند الى خيال الشاعر وأسلوب الأديب ، لا نريد أن نقف عند هذه الخلافات طويلا ، وحسبنا أن نقول ان تاريخ الفلسفة عرض دقيق واع لتراث الفلسفة فى ماضيها وحاضرها ، ونقد أمين نزيه لهذا التراث فى ضوء منهج يرمى الى الكشف عن الحقيقة فى غير تلف ولا تحيز ، ومن هنا كان علماً ، لأننا لا نقصر لفظ العلم على دراسة الظواهر الطبيعية بمناهج استقرائية ابتغاء كشف القوانين التى تفسر هذه الظواهر - كما يظن الطبيعيون - ولكننا نمد نطاق العلم حتى يشمل كل دراسة واعية منظمة تقوم على الفهم والتقدير وفاقا لمنهج يهدى الى الحقيقة فى نزاهة وأمانة ، ومن أجل هذا اعتبرنا تاريخ الفلسفة علماً تتوافر فيه شرائط العلم ومميزاته .

ومع هذا لا يخفى علينا - فيما يقول ما كولى - أن نتائج التاريخ لا تعادل فى حظها من الدقة والثبات نتائج الاختبارات والتجارب التى يقوم العالم الطبيعى باجرائها فى معمله . فما من أحد يستطيع أن يزعم أن تحليل مؤرخ الفلسفة لفكرة أو مذهب فلسفى يمكن أن يبلغ من الدقة

ما يلغه تحليل الكيميائى لغاز أو مركب ما ، وهذا بالاضافة الى أن نتائج تأريخ الفلسفة يبدو أنها لاترق فى الأهمية الى مستوى النتائج العلمية التى يشعر الناس بآثارها متغلغلة فى شتى مرافق حياتهم اليومية ، ولكن حسب تاريخ الفلسفة أن يسترشد بالروح العلمية وأساليبها ، فى توخى الدقة والتزام النزاهة والموضوعية ما تيسر له ذلك ، ويكفى هذا مبررا لادخاله فى نطاق الدراسات العلمية

بل ان علمية التأريخ ينبغى ألا تقضى على العنصر الأدبى الفنى فى عمل المؤرخ ، انه يتوصل الى استكمال عمله التاريخى بموهبة أدبية فنية تمثلت قبل هذا فى كبار المؤرخين من أمثال جبون Gibbon وكارلايل Carlyle وما كولى Macaulay ومن اليهم ممن خلدوا على الزمن آثارهم ، وكذلك الحال فى تاريخ الفلسفة ، ان صاحبه لا يستطيع أن يؤدى مهمته على وجهها الكامل اذا أبدى الأفكار التى يؤرخ لها ميتة جامدة تعوزها الروح ، هذا الى أن بعث الحياة نابضة فى هذه الأفكار الميتة يتطلب موهبة أدبية لا تحول تاريخ الأفكار الى أدب خالص ، ولكنها مع اتصالها الوثيق بالحقائق ، وحرصها على اصطناع طرائق البحث العلمى ، تبعث فى الأفكار الميتة حرارة وحياة ، من هنا أمكن القول بأن تأريخ الفلسفة يقوم بين واقعية العلم وموضوعيته ، وحرارة الأدب وذاتيته ، والمؤرخ العبقرى هو الذى يستطيع أن يجمع بين هذين الضدين فى اتزان يمكنه من أن يعطى كلا منهما حقه دون أن يتجاوز هذا الحد ؛ وافساح مكان لذاتية الأديب فى عمل المؤرخ أمر تقتضيه العدالة ، لأن الأفكار التى يعرض المؤرخ لتأريخها كانت عند صاحبها مليئة بالحرارة زاخرة بالحياة ، والنزاهة تقتضى المؤرخ أن يبديها على الصورة التى كانت عليها ما تيسر له ذلك ، هذا طريق وعر لا يقوى على اقتحامه الا الموهوبون ، ومن الممكن جدا أن يتعرض سالكه للزلل ، ومن أجل هذا مست الحاجة الى الاكثار من المؤرخين الذين يتعاونون على كشف المجهول من هذه الميادين المحجبة . واذا جاز الاكتفاء بعالم واحد يقوم بتحليل غاز لمعرفة عناصره والوقوف على حقيقته ، وجب فى تأريخ الأفكار

أن تعالج الفكرة الواحدة كثرة من الكتب تتصدى للكشف عنها بأساليب مختلفة متباينة ، عسى أن تكشف وجوه الخلاف بينها عن حقيقة الفكرة التي تتصدى لاحيائها.

وهذا كله لا ينفي القول بأن من مقومات التأريخ التي لا يستقيم بدونها ، التجرد عن الهوى والبرء من التعصب ؛ بل ان من وظائف تاريخ الفلسفة أن يصحح الأخطاء التي نشأت عن التحيز الضيق والتعصب المقيت .

أمانة المؤرخ :

قلنا إن من أخص خصائص الدراسات العلمية : النزاهة disinterestednese والموضوعية objectivity ويراد بالأولى اطراح الهوى والتزام الحيدة واستبعاد الاعتبارات الشخصية ونحوها مما يصرف الباحث عن هدفه في كشف الحقيقة ، ويراد بالثانية اقصاء الخبرة الذاتية حتى يدرس الموضوع كما هو في الواقع بعيداً عما يشتهيه الباحث ويتمناه ، ومن هنا كانت النزاهة والموضوعية على اتصال ، وفيهما تعبير عن أمانة الباحث في محاولة الكشف عن الحقيقة ؛ ولا يستقيم تأريخ الفلسفة بغير هذه الأمانة ، فالمؤرخ الذي يستخفه الاعجاب بفلسفة أو يتملكه احتقارها لا يستطيع قط أن يؤدى مهمته في الكشف عن حقيقتها ، والغريب أن جمهرة المعاصرين من مؤرخي الفلسفة لم يبرأوا من هذه النقيصة ، نقيصة الغلو في الاعجاب أو الاسراف في الاحتقار ؛ يشهد بهذا — فيما يقول برترند رسل — موقفهم من فلسفة اليونان ، ففريق منهم يعتنق الرأى الذى نبت في عصر النهضة وظل شائعا الى يومنا الحاضر ، وهو الذى يرتفع باحترام اليونان الى حد الخرافة ، ويقدر فيهم جوانب الابداع والعبقرية الخارقة حتى ليرى أن من المستحيل على المحدثين أن يرقوا الى مستواهم ؛ وفريق يرى — متأثراً بانتصارات العلم وفتوحاته ، متأثرا بالايمان المتفائل بتقدم الانسان المطرد — أن سلطان القدماء كابوس يعوق التقدم ، ومن ثم يؤثر أن ننسى أكثر ما أضافه اليونان لتراث الفكر البشرى ؛ وفى غمرة هذا التحزب قد يفتقد القارىء حقيقة الفلسفة اليونانية .

ولكن أمانة التأريخ تقتضى أن يلزم المؤرخ جانب الاعتدال فى احترام الفيلسوف الذى يؤرخ له ، فلا يسرف فى تقديره ولا يفرط فى الاستخفاف به . ينبغى أن تكون نظرته قائمة أول الأمر على تعاطف وجدانى يوحى بأنه يشاركه الرأى حتى يعرف كيف يكون شعوره حين يعتنق نظرياته ، وبعد هذا يستثير فى نفسه موقف الناقد الذى يوشك أن يرفض ما كان يعتقد فى صوابه ، ومن الخطأ أن نظن أن هذين الموقفين منفصلان أحدهما عن الآخر تمام الانفصال ، فقد يدب فى الموقف الأول احتقار للفيلسوف الذى يراد تأريخه ، وقد يتسرب الى الموقف الثانى اعجاب أو تقدير ، ولا ضرر من هذا الاختلاط طالما ظل المؤرخ يذكر أن الفيلسوف الذى استحق دراسته ، فيه قدر من الذكاء ولكنه لا يبلغ حد الكمال الذى يقصر عنه بشر ، ومن ثم لا يمنع ذكاء فيلسوف من الوقوف على تهافت فلسفته .

ومن هذا المنهج الذى يشير اليه « رسل » تبدو صعوبة تأريخ الفلسفة ، ولا سيما وأن المؤرخ يعالج فى عمله أفكارا ومعتقدات يتعذر عزلها عن طبيعة الانسان ، والمؤرخ الناجح وحده هو الذى يستطيع أن يظل فى عمله نزيها أمينا .

بدء التأريخ الفلسفى :

بعد هذا التمهيد نريد أن نعرف متى وكيف نشأ تأريخ الفلسفة فى الشرق والغرب ، من الواضح أن الفلسفة قد سبقت فى الوجود تأريخها ، والرأى الراجح أنها نشأت على يد اليونان ، وأرسطو يرد نشأتها الى طاليس فى القرن السادس قبل الميلاد ، أما حكمة الشرق القديم بما ضمت من تفكير عملى ونظر دينى فقد كانت ثمرة الحاجات العملية والحياة الدينية ، ولم تعالج بمنطق العقل وبرهانه ، ولم تستهدف كشف الحقيقة لذاتها ، ومن ثم اعتبرت مرحلة ممهدة لنشأة الفلسفة بمعناها الدقيق ، فمتى بدأ تاريخ هذه الفلسفة ... ؟ ان تاريخ الفلسفة باعتباره مجرد عرض لأفكار

الفلاسفة قديم قدم التفكير الفلسفي نفسه ، وفى مقدمة الكتب التى أرخت للفلسفة بالمعنى الساذج للتأريخ كتاب « ديوجين اللايرتى Diogenes Laertius » الذى وضعه فى القرن الثالث قبل الميلاد عن « حياة مشاهير الفلاسفة ونظرياتهم » وقد ضمنه الحديث عن فلسفة المصريين والفرس ومن اليهم من قدماء الشرقيين ، فقيل انه بهذا رد نشأة الفلسفة الى الشرق القديم الذى سبق اليونان الى التفلسف ، ومن أجل هذا ومن أجل قدمه صادف كتابه من الباحثين اهتماما كان من مظاهره ترجمة الكتاب الى الانجليزية والفرنسية والألمانية والايطالية وغيرها من اللغات الحديثة .

ومن أقدم ما وصل الينا فى تاريخ الفلسفة بالمعنى السالف الذكر كتابات بلوتارك Plutarque فى القرن الأول عن آراء الفلاسفة وحياة مشاهير اليونان والرومان ، وما كتبه « سكستوس امبريكوس الاسكندرانى Sextus Empericus فى القرن الثالث عن الفلسفة اليونانية وهو من أكثر كتاب العصور القديمة أمانة ونزاهة ، جمعت هذه المصنفات القديمة معلومات متناثرة غير مرتبة عن قدماء الفلاسفة وأفكارهم ، وعنها وعن مثيلاتها أخذنا علمنا بنشأة التفلسف ومراحل تطوره الأولى .

ولكن مثل هذا العرض الساذج لسير الفلاسفة وأفكارهم لا يكفى لقيام تاريخ الفلسفة ، ان مؤرخى تاريخ الفلسفة من الغربيين يردون نشأته الى حركة الاحياء فى عصر النهضة ، ابان القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، حين ارتد رواد الفكر الجديد فى أوربا الى التراث الفلسفى اليونانى وجدوا فى احيائه ، فنقلوه الى اللغة اللاتينية — التى كانت لغة العلم فى ذلك العصر — وأخذوا فى شرحه والتعليق عليه ، فلنقف عند هذا الرأى :

نشأة تاريخ الفلسفة فى أوربا الحديثة :

جاء عصر النهضة ثورة على نفوذ الكنيسة الذى دام نحو عشرة قرون من الزمان ، وتمردا على القيم التى سيطرت على مجالات المعرفة البشرية

ابان العصور الوسطى . وارتداداً الى اليونان وغلواً فى تمجيد قيمهم واحياء آدابهم وبعث فلسفاتهم ، وتوكيد نزعاتهم الفردية ، والاقتداء بهم فى حب المعرفة وتعشق البحث والتكلف بالنقد ، واقترن هذا كله بنزوع الى العلم الآلى وتطبيقاته العملية تدعيما لسلطان الانسان على الطبيعة .

كان رواد الفكر الجديد فى عصر النهضة يعتقدون أن التراث العقلى اليونانى كفيل بتكوين الانسان ، ومن هنا كان حرصهم على الرجوع اليه واهتمامهم بالعمل على احياء كنوزه ، وأطلقوا على الآداب القديمة : « الانسانيات » وتأكدت النزعة الانسانية التى اتجهت الى الاعلاء من شأن الفكر الانسانى ، ورد القيم الى العقل لا الى الدين ، والنفور من التقليد والجمود والتمرد على السلطة التى تقيد انطلاق العقل ، ونزع هؤلاء الى تعلم اليونانية حرصاً منهم على ترجمة تراثها من منابعه الى اللاتينية لغة العلم فى عصرهم – وتكفل ظهور المذهب الانسانى وسيادة النزعة الفردية وهدم قيم العصور الوسطى ، تكفل هذا كله باستقلال الفلسفة عن الدين ، وتوجيهها الى معاداته فى تلك الآونة من تاريخها .

وشجع رواد الفكر فى عصر النهضة على احياء ماضيهم والاغتراف من معينه . أن أوربا كانت قد تعرفت منذ القرنين الثالث عشر والرابع عشر الى فلسفة اليونان عن طريق شراحها من المسلمين ، فنقلت الى اللاتينية كتب المسلمين وتمكنت بهذا من أن تتصل بفلسفة اليونان مع جهلها بلغاتهم ، ثم ان الأتراك حين فتحوا القسطنطينية هاجر بعض علمائها الى ايطاليا وغيرها ونشروا اليونانية وتراثها بين الأوربيين ، وسرعان ما نشأت معاهد وأكاديميات تصل أوربا بتراث اليونان والرومان القديم .

ونشطت حركة احياء الماضي والاغتراف من معينه فى مختلف مجالاته ، وكان للفلسفة أوفر نصيب فى هذا الصدد ، فنشأت مدارس من المفكرين يتعصب كل منها لمذهب يونانى أو اتجاه رومانى ، فيتشيع له ويجاهد فى احياء تراثه وترجمة مخلفاته ونشرها بعد شرحها والتعليق عليها بين الناس ، ويجد فى تفنيد غيره من المذاهب وابطاله ، وهكذا نشأت فى عصر النهضة

مدارس تتشيع للأفلاطونية أو الأرسطاطالية أو الفيثاغورية أو الرواقية أو الأبيقورية أو نحوها ، فقامت فى فلورنسا أكاديمية أفلاطونية ازدهرت فى عهد كوزيمودى مديشى + ١٤٦٤ Cosimo de Medici ومارسيل فيسان + ١٤٩٩ Marsile Ficin وكان لها أثرها الملحوظ فى احياء الأفلاطونية مشوبة بالأفلاطونية المحدثة ، بعد ترجمتها مقرونة بالشرح والتعليق ، وعلى نمطها وجدت مدارس أفلاطونية فى الكثير من أنحاء أوربا ، والى جانبها نشط المشاءون بنشر التراث الأرسطاطاليسى ، كما بدا فى مؤلفات أرسطو وشراحه ، وفى مقدمتهم الشارح الأكبر ابن رشد ، بل كانت جامعة بادوا معقل الرشديين الذين تزعمهم بومبوناتزى +١٥١٥ Pomponazzi وجدوا فى اذاعة الفلسفة الرشدية ، ونهضت مدرسة من الشكاك تزعمها أجريبا + ١٥٣٣ ومونتانى + ١٥٩١ وسانشيه + ١٦١٠ وبعثت مذاهب قدماء الشكاك من أمثال بيرو — ٢٧٥ ق. م Pyrrho والشاك الاسكندرانى « سكستوس امبريكوس » Sextus Empercus (فى القرن الثانى) ونشط فريق لاحياء الفلسفة الرواقية فوضع جوست لبس + ١٦٠٦ Juste Lipse كتابين هما « المرشد الى الفلسفة الرواقية » و « فسيولوجيا الرواقية » ونشر جيوم دى فير + ١٦٢١ Guillaume du Vair كتابه عن « فلسفة ابكتيتوس » الرواقى وآخر عن « فلسفة الرواق الأخلاقية » وشاعت الرواقية فى كتابات مونتانى وغيره من مفكرى العصر ، واهتم فريق آخر يتزعمه جاسندى + ١٦٥٥ Gassendi باحياء الفلسفة الأبيقورية ، واهتمت طائفة أخرى فى مقدمتها « برجيار » Bérigard باحياء فلسفة الطبيعيين المتقدمين من اليونان ... وهلم جرا

وكانت الفلسفة تستوعب العلم حتى عصر النهضة ، مع أن مفكريه قد فطنوا الى قيمة الملاحظة والتجربة فى البحث العلمى ، واستعانوا بالأجهزة والآلات فى ضبط نتائج أبحاثهم ، فعرفوا بهذا بعض أصول المنهج التجريبى الذى وضعت أسسه فى القرن السابع عشر ، وعن طريقه استقل العلم عن الفلسفة ابان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وقد نزع

فلاسفة عصر النهضة الى احياء العلم اليوناني وكشفوا عن قصوره وحاولوا اصلاحه ، ومن ثم بعثوا طب جالينوس وابقراطوفلك أرسطو وبطلميوس ... الخ وفى غمرة هذه الحماسة فى احياء تراث الفلسفة القديمة نشأ تاريخ الفلسفة فى صورة تأريخ للمذاهب والمدارس اليونانية والرومانية وغيرها .

وهكذا بدأ تأريخ الفلسفة جمعا لأقوال المفكرين والفلاسفة ، وتبيانا لمذاهبهم واتجاهات تفكيرهم ، يشهد بهذا ما نراه فى آثار ديوجين اللايرتى وبلوتارك وكليمان الاسكندرى وغيرهم ، وتطور تأريخ الفلسفة فأصبح فى عصر النهضة تاريخ تشيع لفيلسوف أو مدرسة بعينها ، والمؤرخ يكون فى العادة من أتباع الفيلسوف أو المدرسة التى يؤرخ لها — ومن هنا كان تحزب المؤرخين فى ذلك العصر .

واذا كان تاريخ الفلسفة قد نبت — بمعنى من معانيه — فى عصر النهضة ، فقد كان مرد ذلك الى ما شغل ذلك العصر من اهتمام بالتاريخ فى كل صوره : اذ المعروف أن المفكرين قد ازدادوا اهتماما بالتاريخ أيام النهضة وفى غمرة الاصلاح الدينى بوجه خاص ، وتمثل هذا فى اقبال أصحاب النزعة الانسانية على التأريخ الذى كشف لهم عن مجاهل التراث اليونانى والرومانى ، وان كانوا قد اعتبروا التاريخ أداة لخدمة الأدب ، وشاركهم فى هذا الاهتمام رجال الاصلاح الدينى الذين استعانوا به على هدم السلطان البابوى وادعاءات عاهل الكنيسة .

* * *

هذا رأى الغربيين — من أمثال اميل بريبه [1] — فى نشأة تاريخ الفلسفة فى أوربا ، والرأى عندنا أن تأريخ الفلسفة على هذا النحو الذى أسلفناه قد عرف فى الاسلام قبل ذلك بأكثر من ستة قرون من الزمان ، اذ نستطيع أن نرد نشأة هذا النوع من التأريخ الى حركة الترجمة التى بعثت تراث القدماء الفلسفى أيام العباسيين ، وشغلت نحو ثلاثة قرون بدأت فى القرن الثامن للميلاد ، فلنقف قليلا لبيان هذا الرأى :

---

(١) E. Brehier, L'Histoire de la Philosophie (introduction)

نشأة تاريخ الفلسفه فى الاسلام :

الواقع أن تأريخ الفلسفة ينتعش ويزدهر كلما اشتد الكلف بالماضى والعمل على احياء كنوزه الفلسفية ، وتتمثل أولى مراحل هذا الاحياء فى حركات الترجمة المقرونة بالشرح والتعليق ، ولا تعنينا حركات الترجمة الفردية التى عرفت فى أكثر فترات التاريخ منذ نشأة الفلسفة القديمة ، ولكننا نعرض لحركة ترجمة واسعة النطاق نهضت بها مدرسة أو أمة ، هى حركة الترجمة أيام العباسيين ، اذ تحضر العالم الاسلامى فى عهدهم ، وكثرت الخلافات الدينية بين رجاله ، فاقتضاه هذا كله أن يزيد صلاته بثقافات الشعوب الأخرى ، فنشأت حركة ترجمة عن تراث الأقدمين كان للفلسفة منها أوفر نصيب ، وأحاط الخلفاء هذه الحركة برعايتهم وأجزلوا العطاء لأهلها . ولا سيما المتفوقين منهم ، حتى قيل أن حنين ابن اسحاق + ٢٦٠ هـ كان يتقاضى أجر ترجماته دراهم ودنانير ، فكان كاتبه من أجل هذا يكتب ترجماته على ورق سميك ويكبر حروفها ويوسع بين سطورها ، وكان المترجمون أحيانا ينقلون الفلسفة عن اليونانية رأسا ، وان كانوا فى الأغلب يترجمون عن السريانية التى كانت موضع تقدير من العرب ، وفى ثمرة هذه الحركة انتقل الى العربية تراث الفلسفة اليونانية ، بل الفارسية والهندية وغيرها من فلسفات قديمة ، وبدأت حركة الترجمة فى عهد المنصور فى القرن الأول واستمرت حتى منتصف القرن الرابع للهجرة ، ولكنها بلغت أوجها أيام المأمون ، وكان من أبرز المترجمين ابن المقفع ويوحنا بن ماسويه ويحيى البطريق وقسطا بن لوقا وعبد المسيح ابن ناعمه الحمصى وحنين بن اسحاق ، وابنه اسحاق بن حنين وثابت بن قرة ومتى بن يونس ويحيى بن عدى وغيرهم كثيرون .

على يد هؤلاء وغيرهم انتقل تراث الفلسفة القديمة الى العربية ، نعرف تراثها مذاهب الطبيعيين والفيثاغوريين والسوفسطائية ومدارس السقراطيين وأنصاف السقراطيين والأبيقوريين والرواقيين وأصحاب الشك ومن اليهم من فلاسفة اليونان والرومان بوجه خاص ، وكان فى مقدمة

هؤلاء جميعا أفلاطون وأرسطو وشراحهما جميعا ، كل ما جاء فى فلسفتهم من طبيعة وميتافيزيقا ومنطق وسياسة وأخلاق ونحوها ، وبتأثير هذه الحركة ظهر كبار فلاسفة الاسلام من الكندى والفارابى وابن سينا الى بن باجه وابن طفيل وابن رشد ، ومن أجل هذا زعم بعض المستشرقين أن الفلسفة الاسلامية ليست الا فلسفة اليونان فى ثوب عربى ، مع أنها استوعبت غير اليونانية من فلسفات ، وأضافت اليها من عبقرية أهلها الشىء الكثير .

هذه الحركة استهدفت نقل التراث الفلسفى على غير ترتيب أو نظام ، ومع هذا كانت فى جملتها تأريخا لمذاهب الفلسفة القديمة واتجاهاتها ، دون إغفال لسير رجالها ، ولا يضيرها أن مترجميها قد وقعوا فى كثير من الأخطاء فقد كان هذا متوقعا فى عصرهم ، بالاضافة الى أن مرجع الكثير من أخطائهم كان الى الترجمات السريانية التى أخذوا عنها ، ولا يضيرها كثيرا أن يقال أن مذاهب الفلسفة القديمة قد دخلتها عناصر دخيلة ليست منها ، وأنها اختلطت بشروحها أو نحو ذلك ، فان هذا هو ما حدث للأوربيين فى عصر النهضة ، وهو قصور تبرره فى الحالين ظروف المترجمين وافتقارهم الى مناهج بحث دقيقة ، وتشتت الأصول التى ينقلون عنها ونحو هذا مما يجعل حكمنا عليهم لينا رفيقا . وهذه الحركة الاسلامية ليست أقل من حركة البعث الفلسفى الذى استغرق عصر النهضة فى أوربا ، فاذا جاز لمؤرخى تاريخ الفلسفة من الغربيين أن يردوا نشأة تاريخ الفلسفة الى حركة الاحياء فى عصر النهضة ، كان من حقنا أن نرجع نحن نشأته الى حركة الترجمة أيام العباسيين ، وبذلك تسبق نشأته فى الاسلام نشأته فى أوربا بنحو ستة قرون من الزمان .

نقائص تأريخ الفلسفة عند نشأته :

من المعروف أن التأريخ عامة قد نشط فى عصر النهضة وازدهر على يد رواد الفكر الجديد ، ولكن شابته عصبية مذهبية أتلفت روحه العلمية ، اذ تعصب كتاب الكنيسة فى الدفاع عنها والحملة على خصومها ،

وتحمس رواد البروتستانية فى تأييد وجهة نظرهم ومهاجمة خصومهم ، فكانت دعاية مذهبية لا تهدف الى كشف حقيقة ، وان كان الصدام الذى قام بين المعسكرين قد حقق فى النهاية هذا الغرض ، وما جاء القرن التاسع عشر حتى توافرت للتأريخ خصائصه العلمية من الزام للدقة والموضوعية والنزاهة ونحوها من شرائط التفكير العلمى .

وحدث ما يشبه هذا فى تطور تاريخ الفلسفة ، بدأ فى عصر النهضة تأريخا للمذاهب والمدارس تنقصه الدقة من ناحية ، ويشوبه التحزب من ناحية أخرى ، أما الافتقار الى الدقة فرده الى حداثة عهد المترجمين باليونانية ، وحاجتهم الى اجادتها ، وجهلهم بالأصول التى ينقلون عنها ، واختلاط الشروح بالأصل الذى وضعت من أجله ، والى غير هذا مما اقتضته ظروفهم فى ذلك العصر .

وأما التحزب فقد أدى اليه تحمس كل فريق لنصرة مذهبه والتماس أسباب تأييده وحرصه على ابطال غيره من المذاهب ، مما أتلف موضوعية دراساتهم وأدخل فيها أهواء الباحث ، فاختفت الحقيقة هدفا لأبحاثهم ، ولكن تطاحن الفرق وتصارعها فى سبيل نصرة مذاهبها قد أدى فيما بعد الى الكشف عن الكثير من الحقائق الفلسفية ، وساعد بهذا على اقرار الحق واذاعته . ولكن هذه النقائص تمنع من ادخال تاريخ الفلسفة فى ذلك العصر فى نطاق الدراسات العلمية الصحيحة ، اذ أن العلم يتميز بالموضوعية التى توجب معرفة الأشياء كما هى فى الواقع وليس كما يتمنى الباحث ويشتهى ، وبذلك فان استبعاد الخبرة الذاتية والتجرد عن الهوى والتزام النزاهة فى عرض الآراء والأمانة فى مناقشتها ، هذا كله من أخص مميزات العلم ، ومعنى هذا كله أنه اذا أمكن الارتداد بنشأة تاريخ الفلسفة فى أوربا الى حركة الاحياء فى عصر النهضة ، تعذر اعتباره بالصورة التى كان عليها علما تتوافر فيه شرائط العلم ومميزاته ، ولكن متى وكيف أصبح تاريخ الفلسفة علما ؟ ذلك ما يضح اذا نحن تتبعنا تطور تاريخ الفلسفة وعرفنا حركة نموه حتى نضج واكتمل ، ومن أجل هذا وجب أن نقف عند مراحل تطوره الذى أعقب نشأته :

تطور تأريخ الفلسفه فى الاسلام :

ان من يتتبع تطور تأريخ الفلسفة فى الاسلام يلاحظ أن الفلسفة ما كادت تنقل الى العربية على النحو الذى أسلفناه – حتى أثارت الشكوك والريب عند المتطرفين من أهل السنة ، فاعتبروها خطرا يهدد العقيدة الدينية ، وتصدى لمحاربتها بعض كبار المفكرين من أمثال الغزالى والشهرستانى والرازى وغيرهم ممن شوهوا بحملاتهم سمعتها ، وصدرت فتاوى ابن الصلاح وغيره من المتزمتين بتحريم الاشتغال بها ، وزاد من أثر هذه الحملات اضمحلال الحياة العقلية فى العالم الاسلامى ، وأغفل المشتغلون بها – بعد حركة الترجمة السالفة الذكر – تأريخ مذاهبها ونقل تراثها الى العربية (١) . ولبث الحال على هذا فى العالم الاسلامى حتى استيقظت فى مطلع العصر الحديث شعوبه ، واتصلت حضارته بحضارة العالم الأوروبى ونزع بعض المستنيرين من رجاله الى الاشتغال بالفلسفة ، فاقتضاهم هذا أن يرجعوا الى ماضيها وأن يغترفوا من معينه ، فأخذوا يؤرخون للأفكار والمذاهب الفلسفية مؤلفين أو مترجمين ، وعندئذ بدأت فى بعض حواضر العالم الاسلامى حركة فى تأريخ الفلسفة لا تزال حتى اليوم وليدة .

تطوره فى أوربا حديثا :

أما عن أوربا فقد قلنا ان مؤرخى تاريخ الفلسفة يرجعون نشأته الى حركة الاحياء فى عصر النهضة ، وقد أشرنا الى أظهر نقائص التأريخ فى ذلك الوقت ، وهى تعصب كل فريق الى المذهب الذى يدينون به ، وغلوهم فى نصرته وتحمسهم فى مهاجمة غيره من مذاهب ، مما أفقد تأريخهم الدقة التى يتطلبها البحث العلمى ، وأدخل الذاتية فى دراساتهم ، وجعلهم يقحمون على المذهب الذى يؤ يدونه عناصر من مذاهب أخرى فاتهم معرفة أصولها ، ولكن تأريخ الفلسفة قد أخذ ينمو بعد هذا حتى استكمل شرائطه العلمية .

(١) أنظر فى تفصيل هذا كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة فى الفصل الرابع ص١٠٥ – ١٤٦ الطبعة الثانية

وما كاد ينتهى عصر النهضة بحماسته فى احياء الماضى حتى أخذ فلاسفة القرن السابع عشر يضيقون بمسلك رواده ، اذ جاهر العقليون بنفورهم من تبديد الجهود فى نبش الماضى واحياء تراثه القديم ، وأخذوا يبحثون عن مناهج الفلسفة الحقيقية فى طبيعة العقل الانسانى ، واعتبروا تاريخ الفلسفة مستودع أخطاء العقل وعثراته ، وسجل تأخره وتقهقره ، وليس أدل على هذه الحية عندهم من تعدد المذاهب وتضارب الأفكار ، وتعذر اتفاق الفلاسفة على رأى فى أى موضوع عرضوا له ، ومن هنا جاء نزوع هؤلاء المحدثين الى وضع مناهج جديدة للبحث عن الحقيقة ، وأصبح على تاريخ الفلسفة ان أريد له البقاء أن يغير طرقه وتصوره للأمور ، وبهذا تشابه موقف هؤلاء من تاريخ الفلسفة وموقف المفكرين الذين هاجموا تأريخ الماضى فى كل صوره ، وقالوا إن التاريخ لا يعدو أن يكون مجموعة خرافات اتفق الناس على تصديقها !

وهذا الاتجاه — الذى يمثله فى الفلسفة ديكارت بوجه خاص — سايره اتجاه آخر فى تقدير تاريخ الفلسفة ، مؤداه أن الصدام الذى يبدو بين المذاهب والتطاحن الذى يقوم بين أصحابها ، يخفى وراءه الحقيقة التى تلتقى عندها العقول السليمة ، وقد عرض جوكلينيوس Goclenius فى كتاب له مذاهب الفلسفة لينتهى الى القول بأن الخلاف بينها سطحى فى حقيقته ، وظهر من فلاسفة ذلك القرن (١٧) من اعتنق مذهب التوفيق والاختيار Eclecticism وهو يقوم على عرض المذاهب الفلسفية ليستبعد من عناصرها ما لا يروقه ، ويتخير منها ما يساير منطقه ، فيوفق بينها ويؤلف منها مذهبا جديدا ، ذلك ما نراه عند ليبنتز الديكارتى + ١٧١٦ Leibnitz وبهذا كان تأريخ الفلسفة المعين الذى ينهل منه الفلاسفة الجدد ، الى جانب أنه يكشف عن جلال العقل الانسانى ، ويبين عن الطرق التى سلكها فى الخروج من ظلام الجهل الى نور الحقيقة .

أما فى انجلترا فقد نزع بيكون + ١٦٢٦ F. Bacon الى انهاض العلوم الطبيعية ، وأمل فى تأريخ المذاهب والنظريات ومسايرتها فى تطورها خلال الزمن ، ولكنه مات قبل أن يتم مشروعه ، وبعد قرن من مماته

نشر « يوهان جورج فالش » Johann George Walch كتابا من ثلاثة أجزاء تحت عنوان « مدخل الى الفلسفة » وفيه أرخ الفلسفة ونظرياتها وعلومها بشيء كثير من التفصيل ، وبرغم ما وقع فيه من أخطاء معيبة حدد بكتابه هذا تاريخ الفلسفة بمعناه الشامل ؛ ولكن مشروع بيكون قد نهض به فى الواقع « جورج هورن » George Horn اذ وضع كتابا من سبعة كتب ارتد فيها الى نشأة الفلسفة وسايرها فى تطورها حتى انتهى بها الى عصره (القرن الثامن عشر) ويشير لى هذا عنوان كتابه باللاتينية وهو « سبعة كتب فى تاريخ الفلسفة ، تعالج موضوعاتها تاريخيا ، فتتبع نشأتها وتسايرها فى تطورها معنية بمذاهب أهلها وسير حياتهم منذ نشأتها الأولى » وبهذا الكتاب كان ميلاد تاريخ الفلسفة الحقيقى بمعناه الشامل .

واذا كان « بريه » قد رأى أن « جورج هورن » السالف الذكر هو أول مؤرخ وضع كتابا عاما عن تاريخ الفلسفة ، فان « فكتور كوزان » V. Cousin – ١٨٦٧ + يصرح فى مقدمة كتاب ترجمه عن « تنمان » + ١٨١٩ G.T. Tennemann الألمانى(1) أن « جان جاك بروخر » + ١٧٧٠ J. J. Brucher هو أبو تاريخ الفلسفة ومنشئه ، وأن جيوم تيوفيل تنمان السالف الذكر هو خليفته الحق فى هذا الميدان .

نضج تأريخ الفلسفه فى القرن التاسع عشر على يد الألمان :

واكتمل تأريخ الفلسفة أو بدأ مرحلة نضجه واكتماله فى القرن التاسع عشر ، ونزع رجاله من « هيجل » + ١٨٣١ Hegel و « أوجست كونت » August Comte ١٨٥٧+ و « رنوفييه » + ١٩٠٣ Renouvier نزعوا الى تأريخ الفلسفة دون اهتمام بالفلاسفة أنفسهم ، اذ اعتبروا شخصية الفيلسوف عنصراً ثانويا فى تطور التفكير الفلسفى ، واهتم كوزان بالبحث فى طبيعة المعرفة الانسانية وتخير ما يروقه من مذاهب أسلافه واستبعاد ما لا يروقه ، ايمانا منه بأن تاريخ الفلسفة قد استوعب جميع الحقائق وأن السابقين

(1) Manuel de L'hist. de la philosohie

من الفلاسفة لم يتركوا مجالا لجديد يبتكره خلفاؤهم ، أما « كونت » فقد حرص على اعتبار الفكر متصل الحلقات ، وأرخ تطوره بقانون الأطوار الثلاثة مبتدئاً بالتفكير الديني اللاهوتي معقبا بالتفكير الفلسفي الميتافيزيقي ، منتهياً بالتفكير العلمي الوصفي (١) .

على أن الاشارة الى مؤرخين من الفرنسيين أو غيرهم لا تمنع من ذكر حقيقة ترتفع فوق كل شك ، هي أن مؤرخي الألمان هم وحدهم سادة تأريخ الفلسفة وبناته الحقيقيون منذ أواخر القرن الثامن عشر — كما أشرنا عند الحديث على بروخر — حتى يومنا الحاضر ، وقد ظهرت فى القرن التاسع عشر طائفة من مؤرخي الألمان توافرت على تأريخ الفلسفة وخلفت فيه مجلدات ضخمة تتبعت فيها نشأة التفكير الفلسفي وتطوره خلال الزمن ، واكتملت فى الكثير من هذه الدراسات شرائط البحث العلمي ، وقد كان فى مقدمة هؤلاء : اردمان J. E. Erdmann وفندلباند Windelband وايبرويج F. Ueberweg وشويجلر Schwegler وفولر B. A. Fuller وتيمان السالف الذكر وغيرهم ، وقد تناولوا جميعا تاريخ الفلسفة خلال العصور المتعاقبة ، ونقلت مؤلفاتهم الضخمة — مع استثناء الأخيرة — الى الانجليزية فى مجلدات كما نرى فى القوائم التى ذيلنا بها هذا البحث ، بل عرض بعض مؤرخي الألمان الى تأريخ فلسفة شعب من الشعوب ، كما فعل سيد مؤرخي الفلسفة اليونانية على الاطلاق : ادورتسلر E. Zeller وقد نقلت أكثر مؤلفاته الى الانجليزية ، ولا سيما كتابه الضخم عن تاريخ الفلسفة اليونانية الذى بلغ فى الانجليزية فى ستة مجلدات ، وله ترجمة فرنسية ناقصة ، وكذلك كان الحال مع « جومبرز » Gomperz الذى نقل مؤلفه عن مفكرى اليونان فى أربعة مجلدات فى الانجليزية وثلاثة فى الفرنسية ، وما نذكر هذه المجلدات الا نماذج من الجهود الضخمة التى بذلها مؤرخو الألمان حتى أقاموا تاريخ الفلسفة وشادوا بنيانه .

---

(١) أنظر فى تفصيل هذا كتابنا « أسس الفلسفة » طبعة ثالثة ص ١٩٤ وما بعدها .

واذا كان الألمان هم الذين أقاموا تاريخ الفلسفة بمعناه الحاضر ، فاليهم يرجع الفضل فى بناء علم التأريخ عامة — فى القرن التاسع عشر خاصة ، وقد ساهموا مع هذا بنصيب موفور فى انشاء فلسفة التاريخ ؛ وعلى مؤلفاتهم فى تاريخ الفلسفة خاصة عاش الانجليز والأمريكان والفرنسيون وغيرهم من مؤرخى العالم المتمدين .

حركة التأريخ فى القرن العشرين :

واصل الركب سيره بعد أن عبد الألمان له الطريق ، وكان فيض المؤلفات التى تناولت تأريخ الفلسفة فى كل عصورها ، أو عرضت لتأريخ المذاهب على النحو الذى كان منذ عصر النهضة ، مع خلو الكثير من دراسات المعاصرين من التشيع والتعصب المقيت ، وبراءتها من الافتقار الى الدقة أو نحوها مما كان يشوه أبحاث رواد الفكر الجديد ، وظهرت مع هذا وذاك مؤلفات تورخ لمسألة من المسائل أو فلسفة شعب من الشعوب أو عصر من العصور أو علم من الفلاسفة ... على نحو ما نرى فى القوائم التى ذيلنا بها هذا البحث ، وفى الكثير من هذه الدراسات استكمل تاريخ الفلسفة شرائط البحث العلمى الصحيح ، بمعنى أنه أصبح يستهدف كشف الحقيقة لذاتها ، ويوجب على المؤرخ أن يطرح الهوى ويلزم الموضوعية متوخيا الدقة فى استقصاء معلوماته ، ملتزما الأمانة فى عرضها والنزاهة فى مناقشتها ، وان كان بعض المؤرخين قد أساء استخدامه فى بعض فترات هذا العصر وما بعده ، فاتخذوه أداة لنشر دعايات سياسية أو دينية أو قومية أو نحوها ، وتجلت هذه الروح فى كتب تدعو أو تنفر من الفاشية أو النازية أو الاشتراكية أو الشيوعية أو نحوها ، وادخال مثل هذه الأغراض فى تأريخ الأفكار والمذاهب الفلسفية ابتغاء توجيه القارىء الى وجهة بعينها ، يحول تاريخ الفلسفة عن هدفه ، ويتكفل باتلاف موضوعيته ويسلبه خصائص الدراسات العلمية ، ولكن وجود هذه الظاهرة لم يحل دون قيام تاريخ الفلسفة على الوجه الأكمل عند كثير من المؤرخين ، فاحتل من الدراسات العلمية فى القرن العشرين مكاناً ملحوظاً ، ولم تمنع عثرات العقل التى ضمها

من أن يعثر على تقدم العقل البشرى ومستودع الأفكار الصحيحة ، يعين الباحث على أن يستكمل النقص الذى فات أسلافه ، ويساعده على أن يضيف الى تراث البشرية جديدا مبتكرا .

حسبنا هذا تأريخا لتاريخ الفلسفة ، ولنحاول الآن أن نتبين قيمة تاريخ الفلسفة من خلال تطوره ، ولنمهد لهذا بالحديث عن :

أسباب نفور القرن السابع عشر من دراسة الماضى :

نلاحظ أن حملة القرن السابع عشر على نبش الماضى وإحياء تراثه ، كان مردها الى الخوف من أثر الاعجاب بالماضى فى اعاقة الفكر الحر وتقييده لانطلاق العقل الذى كان فى ذلك الوقت نزاعاً الى كشف الجديد فى كل مجالاته ، وهذا بالاضافة الى أن إغراق عصر النهضة فى إحياء الفلسفة القديمة ، قد أبدى مذاهبها فى صورة أشتات متناثرة من عجائب العقل الانسانى ، وكشف عن تضارب فى الأفكار وتعارض فى المذاهب وتناقض فى وجهات النظر ، وفى غمرة هذه الخلافات ضاعت الثقة فى تاريخ الفلسفة.

بل كان من أكبر العوامل التى شجعت فلاسفة القرن السابع عشر على النفور من إحياء الماضى ونشر تراثه ، ضيقهم الشديد بسيطرة الفلسفة الأرسطاطاليسية على التفكير فى عصرهم ، اذ كانت هذه الفلسفة قد ترجمت فى أوربا عن كتب المسلمين الى اللاتينية فى القرن الثانى عشر ، وفى القرن التالى وفق ألبير الكبير Albertus Magnus ١٢٨٠ والقديس توما الأكوينى St. Thomas Acquinas ١٢٧٤ فى التوفيق بين الفلسفة الأرسطاطاليسية والعقيدة المسيحية ، فاعتمدت الكنيسة هذه الفلسفة حتى حاربت كل من قال بغيرها ، ومنذ ذلك الوقت تهيأت لأرسطو سلطة علمية قيدت حرية الفكر وعاقت انطلاق العقل وأوصدت باب التجديد والابداع ، فجاء القرن السابع عشر حرباً عواناً على كل سلطة تعوق انطلاق الفكر ، وكانت الثورة التى اجتاحت سلطة أرسطو وسلطة الكنيسة معا ، وحاولت أن تبشر بفلسفة جديدة مبتكرة ، كان طبيعيا لرواد هذه الحركة وهم

فى ثمرة ثورتهم أن ينفروا من إحياء الماضى وأن يضيقوا بنشر التراث القديم ، وليس أدل على هذا من حرص واضعى مناهج البحث العلمى فى ذلك القرن على تحذير الباحث من الاستسلام لمشاهير المفكرين فى الماضى (أو الحاضر) والانقياد لوجهات نظرهم فى غير مناقشة ، نرى هذا فى أول قاعدة فى منهج ديكارت Descartes ١٦٥٠ + وفيها يطالب الباحث برفض كل فكرة لا تبدو أمام عقله واضحة جلية متميزة ، ونراه عند فرنسيس بيكون Bacon ١٦٢٦ + فيما سماه بأوثان المسرح التى عبر بها عن الأخطاء التى يتلقاها الانسان عن قدماء الفلاسفة ومشاهير المفكرين ... هذه ثورة على كل سلطة تقيد انطلاق العقل وتعوق حريته ، وفى ثمرتها افتقد تاريخ الفلسفة قيمته عند هؤلاء الثائرين ، انهم كانوا يخشون من هذا الماضى الذى يريد أن يستمر حيا فى الحاضر وأن يعيش أبدا ، ويشفقون منه على مصير الفكر الحى الذى كان يدافع عنه ديكارت وهو يعيد بناء الفلسفة ليحميه من قوى الماضى فيما يقول اميل بربيه Bréhier ١٩٥٢ + وهكذا هاجموا تاريخ الفلسفة وهم يتطلعون الى نقل العقل الجديد من الجمود والركود الى الحركة والحياة ، ومن التقليد والمحاكاة الى التجديد والابداع .

هذا هو الجو العقلى الذى نشأ فيه النفور من إحياء الماضى ؛ وهذه هى البواعث التى حملت هؤلاء الثائرين على التحذير من مغبة التشيع للماضى والاعجاب بتراثه ، ولعلنا أدركنا من هذا كله أن هذه الثورة وليدة عصرها ، وأنها افتقدت قيمتها بزوال مبرراتها ، اذ لا خوف من الاعجاب بتراث القدماء طالما اقترن الاعجاب بروح النقد الواعى والتمحيص النزيه الذى يعصم أهله من الخضوع والانقياد الأعمى ، فيحميهم من أخطاء الماضى وعثراته ، وييسر لهم أسباب الانتفاع بكنوزه .

قيمة تاريخ الفلسفة من خلال تطوره :

بل ان القرن السابع عشر نفسه لم يعدم فلاسفة يعرفون لتاريخ الفلسفة قيمته ، وقد أشرنا الى بعض رواده من أمثال ليبنتز ممن اعتنقوا مذهب الاختيار والتوفيق (الذى عرفه قديما أصحاب الأفلاطونية المحدثة)

وهو مذهب لا يستقيم مع اغفال تاريخ الفلسفة أو الاستخفاف بتراثه ، بل ان من أتباع هذا المذهب من غلا فى تقديره لتاريخ الفلسفة واعجابه بكنوزه حتى زعم أنه استوعب الحقائق كلها ولم يترك للمحدثين مجالا لبحث ولا جديدا يمكن الكشف عنه . بهذا قال أمثال « فكتور كوزان » Cousin ١٨٦٧ + ومعنى هذا أن تفنى الفلسفة فى تاريخها ، ويذوب حاضرها ومستقبلها فى ماضيها ، وبذلك يوصد باب التجديد والابداع الحقيقى .

واذا كنا قد رفضنا الثورة على الماضى والدعوة الى التنكر لتراثه — للأسباب التى أسلفناها — فاننا نعود فنرفض الغلو فى تقدير الماضى والاغراق فى الاعجاب بتراثه ، لأن هذا يؤدى فعلا الى النتيجة التى أشفق منها العقليون من فلاسفة القرن السابع عشر ، وهى استعباد الفكر الحر والحد من انطلاقه . وقد لاحظ مؤرخو الفلسفة أن هذا المذهب يظهر عادة بعد الفترات التى تعج بالتفكير الشامخ البناء ، فيقنع بعرض الماضى وتخير ما يروقه من عناصره والتوفيق بين بعضها والبعض الآخر حتى تترى مذهباً جديداً ، مع أن الفكر البشرى فى تجدد وتطور متصل ، وعلينا أن ننتفع بكنوز الماضى ما استطعنا الى ذلك سبيلا ، على أن نتحرر من أخطائه وعثراته وقيوده ، ثم ننطلق بعد هذا لارتياد المناطق المجهولة من مجالات الفكر وميادينه ، والى هذا ذهب الكثيرون من أمثال اميل بريه وليون روبان و ا . ديورند وغيرهم من مؤرخى الفلسفة .

يقول ليون روبان Leon Robin ان اغفال ماضى التفكير ميسور فى العلم ، مستحيل فى الفلسفة ، لأن تاريخ العلم مختلف عن العلم نفسه ، وليس هذا هو الحال فى تاريخ الفلسفة ؛ فان تاريخ الفلسفة فلسفة ، وهو يبدو أمام الفيلسوف فى تجدد وتطور متصل ، الى جانب أنه يسمو على مجرد التوسع فى المعرفة ، ثم ان المشكلات التى أثارها القدامى من الفلاسفة

لم تزل بعد باقية ، وستظل باقية دواما ، لم تتغير موضوعاتها وان طعمها البحث المتصل بعناصر جديدة . أما تاريخ العلم فليس جزءاً من العلم نفسه ، انه ماضي العلم : هو الجزء الفاني من المحاولات التي قام بها العلماء ابتغاء الكشف عن الحقيقة ، أو هو الجهد الذي أدركه النسيان بعد أن بلغ أصحابه الغاية المطلوبة منه ، وهذا الماضي يشبع رغبة الطامع في التوسع في المعرفة دون أن يتجاوز هذا الحد ، أما تاريخ الفلسفة فانه يكون جزءاً منها ومن ثم يرضى أعمق مطالب الفكر وأشملها (١).

ولعل في استخفاف روبان بتاريخ العلم شيئا من الغلو : لأن قيمته في الواقع تتجاوز مجرد التوسع في المعرفة واشباع حب الاستطلاع ، لأنه يهدى المشتغلين بالعلم الى مواطن الخطأ في تفكير أسلافهم حتى يتفادوا الوقوع فيها ، ويرشدهم الى آمن الطرق التي توصل الى الحقيقة ، وكثيراً ما ألهم العباقرة منهم مكتشفات علمية لها خطرها في تاريخ البشرية ، ومن هنا مست الحاجة الى معرفة تاريخه والوقوف على كنوز ماضيه ، ومن أجل هذا اهتمت جامعات العالم المتمدين بتدريس تاريخ العلم ، بل تفاخر جامعة لندن بأنها لا تقنع بتدريسه كمادة من مواد الدراسة ، وانما تخصص له قسما بهيئة تدريس كاملة (٢) ومع هذا نتخطى الحديث عن تاريخ العلم ، لنقول أن تاريخ الفلسفة أهم وأخطر ، وليس في وسع الفلاسفة والمشتغلين بالفلسفة أن يستغنوا عن معرفة ماضي الفلسفة والوقوف على تاريخ أفكارها ومذاهبها ، هذا جزء من الفلسفة لا غنى عنه لكل من أراد أن يتفلسف ، ان الباحث في ماضيها كلما توغل في مجاهله صادفته في كل لحظة من اللحظات أصالة Originalité لا عهد له بها من قبل ، ولن تتجلى مرة أخرى فيما بعد ، ولا خوف من هذا الارتداد الى الماضي على انطلاق العقل ، فانه يشجع على تحرير الفكر ويساعد على تقويض الأفكار

---

(١) L. Robin, Greek Thought and the Origines of the Scientific Spirit, Eng. Trans., p. 4

(٢) حدثني بهذا منذ عشر سنوات A. C. Crombie الذي كان مدرسا بقسم تاريخ العلم وفلسفته بجامعة لندن ، وهو الآن أستاذ مساعد Reader في جامعة اكسفورد .

التى يعوزها التمحيص ، ويحول دون التسرع فى اصدار الأحكام المبتسرة فيما يقول « إميل برييه » .

لقد تعرض علم التاريخ لمثل الحملة التى استهدف لها تاريخ الفلسفة ، فصرح العالم البيولوجي السيراى لانكستر +١٩٢٩ Lanchester بأن التاريخ سلاة يتلهى بها القراء ، ومن ثم طالب بالعدول عن التربية التى تقوم على دراسة التاريخ والآداب القديمة الى نظام تربوى يقوم على دراسة العلوم الطبيعية ... الى آخر ما قيل فى هذا الصدد ، ولكن سرعان ما أبطل هذه الحملة ومثيلاتها مفكرون من الألمان والانجليز والفرنسيين أثبتوا أن لدراسة التاريخ منافع تجل عن التقدير ، وعلى مثل هذا انتهى الخلاف الذى ثار بين الفلاسفة بصدد تاريخ الفلسفة ، والطريف فى ذلك أن خصوم تاريخ الفلسفة من طلاب الجديد المبتكر ، كانوا كلما نزعوا الى تقويض القديم أملا فى أن يقيموا مكانه بناء جديداً من كل وجه ، تبينوا آخر الأمر أن البناء الجديد قد أقيم من لبنات قديمة ، وأدرك الناقد المحايد أن كثيراً من مذاهب القدماء تبدو أمام المنطق السليم أصح وأسلم من مذاهب المحدثين ، وأن تفكير المعاصرين كثيراً ما يبدو ميتا بالقياس الى تفكير قدماء العباقرة الذى يزخر قوة وينبض حياة .

والناظر فى تاريخ الفلسفة لا يملك الا الدهشة حين يتبين أن الفلاسفة الذين اشتدوا فى محاربة الماضى كانوا على أوثق اتصال بتراثه ، وفى طليعة هؤلاء كبيرهم ديكارت أبو الفلسفة الأوربية الحديثة ، ذلك الرجل الذى لم يعتقد قط أنه تعلم أو كان يمكن أن يتعلم شيئا من أحد كائنا من كان ، والذى أخذ على عاتقه أن يعيد تنظيم العالم وحده وأن يأخذ فى مدارس العالم المسيحى مكان أرسطو الذى كان يعتبر رب العلم والفلسفة فى تلك العصور ، والذى صرح فى حادث المدفأة بأن العلم فى عصره حافل بالأخطاء والأضاليل والمتناقضات . وأنه مفتقر الى اليقين الذى افتقده لكثرة الذين شاركوا فى بنائه على مر العصور ، ولهذا رأى أن يقوم باعادة بنائه فرد واحد ، وتصدى وحده للقيام بهذا المشروع الضخم ، مستبعداً

كل الجهود التى بذلها الفلاسفة من قبل ، متطلعا الى استئناف الفلسفة كأن أحدا قبله لم يتفلسف من قبل ، مؤملا أن يجدد البناء لأول مرة ولآخر مرة – فيما يقول أستاذنا الكسندر كواريه Koyré (١) : هذا الفيلسوف الثائر لم يستطع أن يقطع صلته بالماضى الذى كان يحاربه وهو يعيد بناء الفلسفة من جديد ، واذا كان قد عارض أرسطو وحاول أن يقيم فلسفة جديدة على أنقاض الفلسفة الأرسطاطاليسية ، فقد استمد الكثير من عناصر فلسفته الجديدة من فلسفات القديس أوغسطين + ٤٣٠ St. Augustine والقديس أنسيلم + ١١٠٩ Anselm ودنز سكوت + ١٣٠٨ Duns Scotus ومن اليهم من فلاسفة العصور الوسطى ، بل ان ثورته على ماضى الفلسفة لم تمنعه من أن ينصف فى بعض كتاباته تراثها القديم ، فمن ذلك قوله فى خطاب أرسله الى صديقه الأب ميلان Mesland : اذا كان لديك سلة من التفاح بعضه فاسد مفسد للبعض الآخر ، فماذا تفعل لتتخلص من التالف وتبقى على السليم ؟ انك مضطر الى أن تفرغ السلة من كل ما فيها ، ثم تأخذ بعد هذا فى فحص التفاح واحدة واحدة ، حتى تعيد السليم اليها وتطرح التالف بعيدا عنها (٢) ، وهكذا اعترف ديكارت بأن أفكار العقل التى تلقاها عن أسلافه ومعاصريه فيها الحق وفيها الباطل ، وأن المنهج السليم يقتضينا أن نحتفظ بما يبدو أمام العقل صوابا ، وأن نستبعد ما يبدو خطأ ، فكيف يجوز بعد هذا أن يهاجم ماضى الفلسفة وأن يستخف بقيمة ما يحويه من كنوز ؟

ومثل هذا يقال فى إمام الفلسفة الحديثة « كانط » + ١٨٠٤ Kant فقد قيل انه شطر الفلسفة الحديثة شطرين ، وأن ليس فى تاريخ الفلسفة كلها فيلسوف تهيأت له السيطرة على الفلسفة التى تليه كما تهيأت لهذا الفيلسوف ، اذ خضعت الفلسفة لتأثيره منذ أواخر القرن الثامن عشر

(١) A. Koyré, Trois Leçons Sur Descartes, p. 9,24 وقد نقله الى العربية الأستاذ يوسف كرم تحت عنوان ثلاثة دروس فى ديكارت .

(٢) أنظر كتابنا سالف الذكر : أسس الفلسفة ص ٢٤٣

حتى اليوم ، ولم يتحرر الفكر الفلسفي من نفوذه الا منذ عهد قريب ، هذا العملاق أيضا قد أخذ الكثير من جوانب فلسفته عن سابقيه من أمثال ديكارت ودافيد هيوم وجان جاك روسو وغيرهم ، وما يقال عنه يقال عن غيره من جبابرة المجددين من الفلاسفة .

بل ان مؤرخ الفلسفة نفسه لا يحذق فنه ما لم يكن هو نفسه فيلسوفا ، والا فكيف يتيسر له أن يفهم المذاهب والأفكار الفلسفية العميقة الدقيقة التي يتصدى لتأريخها ، وقد صدق ديوران حين قال مؤكدا : ليس ثمة تاريخ للفلسفة بغير فلسفة .

ان فهم المسائل الفلسفية على أكمل الوجوه يقتضي الوقوف على الآراء التي قيلت فيها ، ومعرفة مدى نصيبها من الصواب والخطأ ، ولا يضير تاريخ الفلسفة ما يحويه من تضارب الأفكار وتعارض الآراء في الموضوع الواحد ، فان التمعن في هذا التعارض يقفنا على أن مرده الى اختلاف الزاوية التي نظر منها كل فيلسوف الى موضوعه ، وربما كان مرجعه الى اختلاف في وجهات النظر تبرره دقة الموضوعات الفلسفية وتعذر التثبت من الصواب فيها ، وحسم الخلاف في أمرها بالالتجاء الى الواقع كما هو الحال في موضوعات العلم المحسوسة .

وتاريخ الفلسفة ليس مستودع أخطاء العقل وعثراته بقدر ما هو سجل تقدمه ونجاحه في حل الاشكالات وغزو الميادين المجهولة من آفاق المعرفة البشرية ، يتقدم في تحقيق مهمته حينا ويتقهقر حينا ، ولكنه في النهاية في نمو دائم وتطور متصل ؛ وقارىء تاريخ الفلسفة مع وقوفه على تقهقر العقل واخفاقه أحيانا ، لا يملك الا الاعتراف بهذه الحقيقة السافرة .

هذا الى أن الافكار - فيما يقول E, Durand - هي التي تتحكم في توجيه العالم ، بمعنى أن الفكر هو الذي يسير العمل ، وتاريخ الفلسفة تتمة

استمرار للتاريخ بمعناه العام ، اذ ليس فى وسعنا أن نعرف عصراً معرفة واعية مستنيرة الا متى عرفنا أفكار هذا العصر أو فلسفته بتعبير أوضح ؛ وما من ثورة اصلاحية ناجحة أو دعوة اجتماعية موفقة أو حركة سياسية هادفة الا وقد قامت وراءها فلسفة ، وكثيراً ما يتطلع أصحاب هذه الحركات الى تاريخ الفلسفة ليستهدوا بما ضم من تأويلات عقلية لمثل هذه الحركات ، ويسترشدوا بما كشف فيها عن مواطن القوة ومواضع الضعف معا ؛ وهذا بالاضافة الى قيمته فى توسيع المدارك وتنمية الوعى ... ومن هنا كانت وظيفته الاجتماعية ، انه يقف دارسه على التفكير البناء الشامخ ، ويهديه الى المحاولات التى قام بها الفلاسفة فى شتى العصور لحل الاشكالات التى عرضت لهم ، فيعرف بدء التفكير فى كل مشكلة تعرض له ، ويلم بالتطورات التى أدركته والحلول التى قدمت لحلها ، وهذا كله كفيل بأن يغريه بحب المعرفة وتعشق الحقيقة ، ويثير فى نفسه روح النقد الحر والتمحيص الدقيق ، ويدعوه الى الاستمساك بالقيم العليا من حق وخير وجمال ؛ بالاضافة الى أنه أداة لرياضة العقل وتنشيط الفكر وتفتيق الوعى وتوسيع المدارك ، ومن أجل هذا وغيره كان أكبر عون على إثراء العقل وإخصاب المعرفة وإضاءة الطريق الى الأصالة والابتكار ، وبهذا تجاوزت منفعته المشتغلين بالفلسفة الى جمهرة المتعلمين والمثقفين .

• • •

حسبنا هذا مقدمة لدراسة تاريخ الفلسفة ، واستيفاء لهذا المدخل وتحقيقا لنفعة قرائه رأينا أن نذيله بأظهر المؤلفات التى وضعت تأريخا للفلسفة : وضعناها بحيث عرضنا ما كان منها فى تاريخ الفلسفة بوجه عام ، وعقبنا عليه بما تناول تأريخ الحكمة الشرقية القديمة ، فالفلسفة الأوربية القديمة — اليونانية والرومانية — ففلسفة الأوربيين فى العصور الوسطى ، ثم عرضنا ما أرخ منها لفلسفة الاسلام وتصوفه ، ثم ما تناول منها تأريخ فلسفة المحدثين والمعاصرين ، وختمنا قوائمنا بقائمة بالكتب التى أرخت

فلسفات الشعوب المختلفة ، ورتبنا جميع هذه المؤلفات بحسب أبجدية مؤلفيها ، وأغفلنا ما كان منها تأريخا لمسألة أو فيلسوف أو نحو ذلك لضيق هذا المقام ؛ وقصرنا ما تذكره من هذه المؤلفات على ما عرفته اللغتان الشائعتان فى عالمنا العربى ؛ ونعنى بهما الانجليزية والفرنسية . بالاضافة الى النذر اليسير الذى عرفته لغة الضاد :

المصادر الأجنبية

(ا) كتب فى تاريخ الفلسفة فى مختلف العصور [1] :

Alexander, A Short History of Philosophy.

Bax: A Hand-book of the History of Philosophy.

Boutroux, E., Etudes d'Histoire de la Philosophie, 1897.

Brèhier, E., Histoire de la philosophie 2 vols., 1929.

———— Philosophie et son Passée, 1940.

Calkins, M. W., Persistent Problems of Philosophy, 1919.

Cousin, V., Historie Générale de la Philosophie, 1862.

- Cours de l'Historie de la Philosophie, 1841.

Cushman, A Beginner's History of Philosophy.

Deslandes, A., Histoire Critique de la Philosophie, 3 vols., 1742.

Durand, E., Histoire de la Philosophie, 1910.

Durant, W., The Story of Philosophy.

ترجمة الى الفرنسية (ماعدا بابين عن الفلسفة المعاصرة والأمريكية) تحت عنوان :

Vie et Doctrines des Philosophies, 1938.

Erdmann, J. E., History of Philosophy, 3 vols., transhated by W. T. Hough, 1899.

---

(1) عند كتابة هذه القوائم لم يكن الكثير من هذه المصادر تحت يدنا ، ولهذا أغفلنا ذكر ناشريها ، مع أن العادة قد جرت فى الكتب العلمية على أن تذكر المصادر مقرونة بناشريها وسنوات طبعها .

Fouillée, l'Histoire de la Philosophie, 1891.

Fuller, B. A. G. History of Philosophy, 2 vols. Eng.trans.

Hegel, Leçons d'Histoire de la Philosophie.

Janet, P. et G. Séailles Histoire de la Philosophie; Les Problèmes et les Ecoles, 1938.

ترجمه إلى الإنجليزية (في جزءين يتضمنان بعض الفصول) Ada Monahan تحت عنوان :
A History of the Problems of Philosophy

Lewes, History of Philosophy.

Noiré, L., Development of Philosopic Thought from Thales to Kant

Renouvier, Ch., Philosophie Analytique de l'Histoire 1896–97.

Rivaud, A., Histoire de la Philosophie.

Rogers. A. K. Student's History of Philosophy 1921.

Russell, B. (Earl) History of the Western Philosophy.

ترجم الشطر الأول (العصور القديمة والوسطى) الدكتور زكي نجيب محمود تحت عنوان :
تاريخ الفلسفة الغربية – ١٩٥٤

Outline of Philosophy.

Schwegler, S. K., History of Philosophy, Eng. Trans.

Tennemann, Manuel de l'Histoire de la Philosophie, trad. par V. Cousin.

Thilly, F., History of Philosophy, 1914.

Turner, History of Philosophy.

Ueberweg, F., A History of Philosophy from Thales to present time, trans. by G. Moris with additions by Porter, 2 vols., 1903.

Watson, Gutline of Philosophy.

Webb, C., History of Philosophy, 1915.

Weber, A., Histoire de la Philosophie Europeanne, 1899

Eng. Trans. by F. Thilly: History of Philosophy, 1912.

Windelband, General History of Philosophy (with special reference to the formation & development of its problems & Conceptions. by J. Tufts, 1893.

History of Philosophy, Eastern & Western ed. by S. Radhakarishnan.

(ب) كتب في تاريخ الحكمة الشرقية وفلسفات الشرق القديم :

١ — كتب عامة :

Arnold, E., The Light of Asia.

Grousset, R., Histoire de la philosophie Orientale (Inde - Chine Japan).

Maspero, Histoire Ancienne des peuples de l'Orient, 1909.

Masson-oursel, P., La philosophie en Orient, 1933.

صدر ملحقا لكتب Bréhier في تاريخ الفلسفة ، وترجم الى الانجليزية ، ونقله الى العربية الدكتور محمد يوسف موسى تحت عنوان " فلسفة الشرق " .

دكتور محمد غلاب : الفلسفة الشرقية .

٢ — في حكمة مصر القديمة :

Breasted, J., Development of Religion & Thought (in Ancient Egypt), 1912.

Virey, F., La Religion de l'Ancienne Egypte.

٣ — في حكمة الهند :

Basham, A. L., The Wonder that was India.

Desgupta, S., History of Indian Philosophy, 1922.

Guenon, R., Introduction à l'Etude des Doctrines Hindoues.

Hiriyanna, M., The Essentials of Indian Philosophy.

— Outlines of Indian Philosophy.

Masson - Oursel, P., Esquisse d'une Historie de la Philosophie Indienne, 1923.

— Ancient India & Indian Civilisation, (Eng. Trans).

Oltramare, Idés Théologiques dans l'Inde, 2 vols., 1933.

Zimmer, H., Philosophy of India.

Radhakarishnan, Indian Philosophy, 2 vols.

History of Philosophy, Eastern & Western ed. by S. Radhakarishnan.

A Source-book of Indian Philosophy, ed. by S. *Radhakarishnan & Ch. H. Moore.*

The Legacy of India, ed. by G. T. Garran.

٣ — في حكمة الصين :

Groot, J. J. M. de, The Religious System of China, Its Ancient forms, evolntion, history & present aspects, 1910.

— — Religions in China, A key to the study of Confucianism, 1912.

De Harley, Les Religions de la China, 1891.

— Croyances Religieuses des premiers China, 1888.

Hoare, J. C., God & Man in the Chinese Classics, Short Story of Confucian Theology, 1895.

Legge, J. The Notions of the Chineses concerning God & Spirit 1852.

Pauthier, G. Esquisse d'une Historia de la Philosophio Chinoise 1844.

Réville, A. La Religion Chinoise, 1889.

Wiegger, P. Le. Testes Philosophiques, Sommaire des Notions Chinoises depuis l'origines jusqu a' nous jours, 1906.

— — Historie des Croyances Religieuses et des Opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu à nos jours, 1917.

Zenker, V., Histiore de la philosophie Chinoise, trad. par G. lepage, 1932.

(حـ) كتب عامة في تاريخ الفلسفة الأوربية القديمة (اليونانية والرمانية) :

Appleton, Elements of Philosophy, 1922.

Armstrong, An Introduction to Ancient Philosophy, 1949.

Bakewell, C. M., A Source-kook in Ancient Philosophy, 1907.

Benor, A. W., The Greek Philosophers, 1914.

— History of Ancient Philosophy.

Brochard, Etudes de la philosophie Ancienne et Moderne, collected by V. Delbos, 1912.

Burnet, J., Early Greek Philosophy, 1908. traduit (1919) par Reymond : l'Aurore de la Philosophie Grecque

———— Greek Philosophy; Part I, from Thales to Plato, 1914.
ومات المؤلف قبل أن يتم بقية الأجزاء

Clure, M. T. Mc., The Early Philosophers of Greece, 1935.

Dickenson G., The Greek View of Life, 1947.

Dresser, History of Ancient & Medieval Philosophy.

Duhem, P., Le Système du Monde; Hist. des doctrines Cosmologiques de Platon & Copernic, 1913.
يتضمن تاريخ العلوم عند اليونان والأوربيين حتى عصر النهضة .

Fairbanks, The First Philosophers of Greece.

Ferrier, J. F., Lectures on Greek Philosophy 3 vols. Les Penseurs de la Grèce, tradit par Reymond.

Gomperz, T., Greek Thinkers, 4 vols, trans. by Magnus and Berry, 1912.

Marshall, Short History of Greek Philosophy.

More, P. H. E., Hellenestic Essays. 1923.

Renouvier, Ch. B., Manuel de Philosophie Ancienne, 2 vols.. 1844.

Rey, A., La Science Grecque.

Reymond, A., Histoire des Seciences Exactes et Naturelles dans l'Antiquité, Greco-romains; exposé sommaire des écoles et des principes, 1924.

Rivand, A., Histoire de la Philosophie, Tom I. Des origines à la Scholastique, 1930.

Rolin, L., La Pensée Greeque et les Origines de l'Espris Scientifique, 1923.
ترجم إلى الانجليزية M. R. D. Olie تحت عنوان :

Greek Thought & the Origins of the Scientific Spirit, 1928.

Robier, G. Etudes de Philosophie Grecque, 1926.

Stace, W. T., Critical History of Greek Philosophy, 1950.

Taylor, M. E. J., Greek Philosophy, 1924.

Werner, Ch., La Philosophie Grecque.

Windelband, W., History of Ancient Philosophy, trans by Cushman'

Zeller, Outlin of the History of Greek Philosophy, trans. by Alleyne & Abboti, 1890.

له ترجمة انجليزية أخرى قام بها L. R. Palmer (طبعته الثلاثين كانت عام ١٩٣١) وله ترجمة أخرى فرنسية ناقصة .

The Philosophy of the Greeks in its Historical Development.

الترجمة الانجليزية فى ستة مجلدات (عام ١٨٧٧ ــ ١٨٨٧) — وله ترجمة فرنسية ناقصة ٣ مجلدات لاميل بوترو .

—— Pre-Socratic Philosophy, trans. by Albyne.

— Socrates and the Socratic Schools, trans by Reichel.

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ١٩٤٦ .

مجموعة مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوى التى اختص بها تاريخ الفلسفة اليونانية .

(ى) كتب عامة فى تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصور الوسطى .

Brèhier, E., Histoire de la Philosophie Tom, I, p. 523-738, 1928.

——, La Philosophie au moyen age, 1938.

Corbière, E., Le Christienisme et la fin de la philos. antique.

Dresser, History of Ancient & Medieval Philosophy.

Duhem, P., Le Système du Monde de Platon à Copernic vols 5.

صدر عام ١٩١٣/١٩١٧ ، وهو يتضمن تاريخ العلوم عند اليونان والمسلمين والاوربيين حتى عصر النهضة .

Foligno, C., Latin Thonght during the Middle Ages, 1928.

Gilson, E., La Philosophie au moyem - age. 1922.

——, l'Esprit de la Philosophie Medièvale.

Haskins, Ch. H., The Renaissance of the Twelfth Century, 1927.

Hauréau, B., l'Histoire de la Philosophie Scholastique, 3 vols. 1882-85.

Picavet, F., Esquise d'une Histoire Générale et Comparée des Philosophies Medièvales, 1905.

Rivaud, A., Histoire de là Philos. Tom I. des origines à la scholastique, 1950.

Sertilanges, A. D., Le Christianisme et les Philosophes, tom I, 1939

Taylor, H. Osborn, The Mediaeval Mind : A Hist. of the Development of Thought and Emotion in the Middle Ages, vols., 1911.

Thomas, E. C., Histoire de la Philosophie Mediévale 3 vols. 1929.
(طبع طبعة سادسة صدر منها مجلدان)

— , History of the Schoolmen, 1940.

Tixeront, J., Histoire des Dogmes dans l'Antiquité Chretienne 1921

Wulf, de, Eng. Trans. Hist. of Medievale Philosophy, 1922.
Philosophy and Civilisation in the Middle Ages, 1922
Medieval Mind 2 vols, 1911.
l'Histoire de la Philosophie Mediévale. 1924.
Etudes de Philosophie Mediévale.
سلسلة كتب تصدر تحت إشراف E. Gilson منذ عام ١٩٢٢.
يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصور الوسطى

(ج) كتب عامة فى تاريخ الفلسفة الإسلامية والتصوف الإسلامى :

Arbery, A. J., Sufism, an account of the Mystics of Islam, 1950.

Boer T. J. de, History of Philosophy in Islam, trans. by E. R. Jones, 1903.
نقله الى العربية وعلق عليه الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده تحت عنوان " تاريخ الفلسفة فى الإسلام " ١٩٣٨

Browne E. G., A Litterary History of Persia 1902.

Brown, J. P., The Derviches, or Oriental Spirvitualism, 1868.

Carra de Veau, Baron, Les Penseurs de l'Islam, 1921.

Depont, O., & Coppollani, X., Les Confréries Religieuses Musulmanes, 1897.

Dugat, G., Histoire des Philosophes et des Théologiens Musulmanes, 1889.

Gauthier, L., Introduction à l'Etude de la Philosophie Musulmane, 1923.

نقله الى العربية الدكتور محمد يوسف موسى تحت عنوان « المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية » ١٩٤٥

—— La Philosophie Musulmane, 1900.

Goldziher, I., La Dogme et la Loi de l'Islam.

نقله وعلق عليه بعض أفاضل الأزهريين تحت عنوان « العقيدة والشريعة في الاسلام » .

Guillaume, A., Philosophy and Theology (in 'Legacy of Islam).

نقله الى العربية مع التعليق عليه توفيق الطويل (في كتاب تراث الاسلام ١٩٣٦).

Horten, M., 'Falsfa' — (in Encyclopedia of Islam), 1908.

Macdonald D. B., The Religious Life and Attitude in Islam, 1909.

Development of Muslim Theology.

Massignon, Recueil de Textes Inédits concernant l'Histoire de la Mystique en pays de l'Islam, 1929.

Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane, 1922.

Munk, S., Mélanges Philosophie Juive et Arabe, 1829.

Nicholson R. A., Studies in Islamic Mysticism, 1829.

نقله الى العربية نور الدين شريبه تحت عنوان « الصوفية في الاسلام » .

— Mysticism (in the Legacy of Islam). by Nicholson.

A Litterary History of the Arab, 1953.

Palmer E. H. Oriental Mysticism 1867.

Schmolders, Au. Essai sur les Ecoles Philosophiques chez les Arabes et notamment sur la Doctrine d'Algazzel, 1842.

Encyclopedia of Islam,

بها مقالات كثيرة تتصل بفلسفة المسلمين وتصوفهم ، ولها ترجمة فرنسية وأخرى ألمانية .

الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ١٩٤٤
الدكتور أبو العلا عفيفى : فى التصوف الإسلامى وتاريخه : مجموعة دراسات ترجمها (وعلق عليها) من رينولد نيكلسون (١٩٤٧)،
حنا الفاخورى وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية جزءان .

(و) كتب عامة فى تاريخ الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة :

Adamson, R. Development of Modern philosophy, 2 vols.

Bréhier, E. Les Thèmes Actuel de la philosophie, 1954.

Brochard. Etudes de Philosophie Ancienne et Moderne, 1912.

Burckhardt, J. La Civilisation en Italie au temps de la Renaissance, traduit par Schmidt, 1885.

--- —— The Civilization of the Renaissance, in Italy, trans, by S. G. C. Middlemore, 1928.

Eucken, Main Currents of Modern Thought.

Flackenberg, R., History of Modern Philosophy, trans, by Armstrong 1897.

Hoeffding Histoire de la philosophie Moderne 2 vols trad. par Bordier 1926.

History of Modern Philosophy, 2 vols., trans by Meyer, 1908

La Philosophie Contemporaine, trad. par Tremesaygues.

--- Brief History of Modern Philosophy.

Joad, C. E. M., Introduction to Modern Philosophy.

Merz, J. T., History of European Thought in the 19[th] century, 4 vols 1896.

Miller, H., Historical Introduction to Modern Philosophy.

Perry, R. B., Present Philosophical Tendencies.

Right, W. K., A History of Modern Philosophy, 1941.

Royce, J., Spirit of Modern Philosophy, 1892.

Ruggiers, G. de., Modern Philosophy, trans. by A. H. Hanney & R. G. Collingwood.

Sortais, G. La Philosophie Moderne depuis Bacon jusqu à Leibniz 1920 Ueberweg, Catline of Philosophy Since the Beginning of the XIX th lentury, translated with additions by Henezy.

Ueberweg, Outline of Philos. Since the Beginning of the XIXth Century, trans with additions by Heineze.

Wolf, A., Recent & Contemporary Philosophy (in An Outline of Modern knowledge, 1931.)

نقله الدكتور أبو العلا عفيفي تحت عنوان : فلسفة المحدثين والمعاصرين .

Modern Classical Philosophy, Compiled by Rand, 1924.

Twentieth Century Philosophy, ed. by D. D. Runes.

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة

(ز) كتب عامة فى تاريخ فلسفات الشعوب الغربية :

Adamson, G. P., and Montague W. P., Contemporary American Philosophy.

Balmc, J., Men and Movements in American Philosophy.

Delbos, V., La Philosophie Francaise, 1918.

Forsyth, T- M. The English Philosophy; A Study of its methods & general development, 1910.

Gebhardt, E. La Renaissance Italianne et la Philos. de l'Histoire, 1887

Gunn, J. A., Modern French Philosophy, 1922.

Levy — Bruhl, History of Modern Philosophy in France. Eng. Trans. by Miss Coblence, 1890.

Metz, R., A Hundred Years of British Philosophy; 2 vols., 1935, Eng. Trans. by J. H. Haryey, T. E. Jessop & H. Sturt, ed. by J. Muirhead. 1938.

يتناول الفلسفة البريطانية من منتصف القرن التاسع عشر حتى الثلث الأول من القرن العشرين .

Parodi, D.. La Philosophie Contemporaine en France. 1920.

Riley, American Thought 1915.

Rogers, A. K., English and American Philosophy Since 1800, (1923)

Seth. W., English Philosophers & Schools of Philosophy.

Sorley, A History of English Philosophy, 1920.

Stephen. L., History of English Thought.

Townsend, H. G., Philosophical Ideas in the United States.

Warnock, G. J., English Philosophy Since 1900, (1958).

Contemporary American Philosophy 2 vols., ed. by G. Adams & Wm. P. Montague, 1930.

Contemporary British Philosophy 2 vols. ed. by Muirhead.

قصة عشر سنوات
فى طرابلس بافريقية

بقلم محمد فريد أبو حديد

هذا عنوان صدر به كتاب مطبوع فى لندن فى عام ١٨١٧ وليس عليه اسم المؤلف ، ولكن يفهم من ثنايا مقدمته أنه مجموعة خطابات كتبتها آنسة انجليزية ، هى أخت زوجة قنصل انجلتره بطرابلس ما بين سنتى ١٧٨٣–١٧٩٣ ، وهو (المستر تكلى) . وكانت الآنسة تبعث بخطاباتها على ما يلوح إلى بعض أقربائها أو أصدقائها المقيمين فى ليفورنيا بايطاليا ، ولسنا بسبيل تحقيق شخصية المؤلفة ولا إلى من أرسلت تلك الخطابات . فالذى يعنينا منها أنها كانت تسجل فى خطاباتها أمورا شهدتها أو أخبارا سمعتها ، فهى بالنسبة إلينا راوية تلقى أحاديثها ضوءا على أحوال طرابلس عندما كتبت هذه الخطابات فى مدة إقامتها بها .

والخطابات لا تذكر شيئا بل لا تكاد تشير إلى شىء من الحوادث الكبرى التى وقعت فى أوربا أو خارج ليبيا ، مع خطورة ماوقع هنالك من الأحداث فى تلك السنوات التى شهدت ثورة فرنسا الكبرى ، وشهدت أول عهد التحرير بأمريكا ؛ فالكاتبة إنما تهتم بالمشاهد التى ترى فيها ما يثير الدهشة فى أصحابها الذين تبعث إليهم بخطاباتها ، أو التى تراها على الأقل بعيدة عن تجربتهم المعتادة ، كما يفعل كل من يزور بلادا ذات ثقافة مختلفة عن ثقافته ، فكل ماتقصه من الأقاصيص ، وكل ما تصفه من المناظر يتميز بطابع التعجب وإن لم تضعه صراحة فى قالب التعجب ، ولا أحسبها أرادت لتلك الخطابات أن تنشر يوما من الأيام ، فإن أسلوب كتابتها إنما هو أسلوب الصديق الذى يحدث صديقه بغير تكلف ، كأنما هو يناجيه فى جلسة خاصة يتبادلان فيها أطراف الحديث . وهذه الخاصة التى تتميز بها الخطابات تجعلنا بعيدين عن التحفظ فيما نأخذه عنها ، فإنها لا تتعمد فيها أن تستخلص نتائج أو تدعو إلى دعاية خاصة ، بعكس مانعهده فى كثيرين من الكتاب الأوربيين الآخرين

الذين كتبوا عن الشرق العربي في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، مثل (فولني) و (سافاري) و (سونيني) ؛ فهؤلاء الأخيرين كانوا يكتبون تقارير سياسية يريدون أن يستخلص الساسة منها أخبارا معينة ترشدهم إلى السياسة التي ينتهجونها قبل بلاد هذا الشرق العربي ، ولهذا فإنهم يتعمدون في كثير من الأحوال أن يصوروا الحقائق تصويرا يلائم الأغراض التي يقصد إليها الساسة الذين يخدمونهم . وأما هذه الآنسة فإنها تقول ما تراه ، وتعلق عليه تعليقا ساذجا ينم عن بساطة بريئة ، وقد تكون تعليقاتها قاسية أو لاذعة ، ولكنها في كل الأحوال لا تنم عن غاية خفية من ورائها ، وكثيرا ما تظهر جهلها بالتاريخ إذا هي تعرضت إلى ذكر بعض الحوادث الماضية التي لم ترها بعينها ، كما أنها تكثر التخليط إذا ما تحدثت عن البلاد العربية الأخرى كمصر مثلا .

ولهذا كان خير ما نستمده من تلك الخطابات ما تتحدث فيه عن طرابلس وما حولها ، أو عن البقاع الأخرى التي شهدتها في جولاتها .

وكانت طرابلس في هذه الحقبة دولة ذات سلطان واسع يمتد إلى برقة وفزان وإلى برنو وأكناف نيجريا . وكان لباشا طرابلس سيادة محترمة في قلب القارة إلى ما يقرب من أقاليم النيل الأعلى . ولولا أن الباشا كان يتبع سلطان الدولة العثمانية أسميا لكان أجدر بأن يسمى ملكا ، ووجه الشبه عظيم بين نشأة هذه الدولة الطرابلسية وبين نشأة دولة محمد علي باشا كما سنذكر بعد قليل ، بل أن منشيء هذه الدولة كان على أغلب الظن هو المثال الذي ترسم محمد علي خطواته في إنشاء دولته ، فحديث الكاتبة عن طرابلس إنما يقصد به كل البلاد التي تتكون منها الدولة الليبية في الوقت الحاضر ، بل تزيد عليها بامتدادها إلى اقليم برنو الذي يقع اليوم في أملاك فرنسا ، فيما نسميه بالسودان الغربي أو الفرنسي .

وجد هذه الأسرة أحمد باشا القرمانلي الذي استولى على الحكم في سنة ١٧١١ — وإن كانت الكاتبة تذكر أنه بدأ حكمه في سنة ١٧١٤ — وقد كان في أول أمره أحد الضباط في الجيش التركي ، وتقول الكاتبة إنه ترقى حتى صار حاكما

على مدينة طرابلس ؛ ولكنه كان على كل حال من كبار الضباط فى الجيش التركى ، وكانت له علاقات صهر ببعض المتنافسين على الحكم فى وقته ؛ وكان يشبه محمد على ، أو بقول أدق كان محمد على يشبهه : فى أنهما تباعدا عن المنازعات الثائرة بين زعماء الجيش الطامعين فى تولى الحكم ، وما زالا حتى اعتقد الأعيان وجمهور الضباط أنهما من أهل الخير فرشحوهما للولاية .

وهكذا اختار الديوان أحمد باشا ليكون واليا على البلاد ، غير أن أحمد باشا لم يستقر فى الولاية عندما اختاره الديوان ، لأن الباشا القائم كان لا يزال باقيا فى البلاد ، ولأن السلطان العثمانى لم يوافق بعد على القرار الذى اتخذه الديوان ؛ فأما الباشا القائم فقد حاربه أحمد باشا حتى اضطره للانتحار ؛ وأما السلطان العثمانى فإنه أرسل بعد قليل باشا من عنده ليتولى حكم البلاد ، فوقف له أحمد باشا وهزمه واضطره للرجوع إلى قسطنطينية ؛ وتذكر الكاتبة أن أحمد باشا تبنى ولد الباشا الذى كان قبله ، ولعله قد فعل ذلك وإن لم تذكر كتب التاريخ شيئا عن ذلك ، وليس بالبعيد أن يكون أحمد باشا قد تبنى ولد الباشا المنتحر عندما بقى بغير عائل بعد انتحار أبيه ؛ والكاتبة تتحدث عن ذلك الولد فيما بعد حديثا طويلا سنعرض لشىء منه فيما بعد .

ومهما يكن الأمر فقد اضطر السلطان العثمانى إلى الاعتراف بأحمد باشا واليا على طرابلس بعد أن عجز عن القضاء عليه ، وهذا هو ما فعله السلطان العثمانى الآخر بعد قرن من الزمان عندما اعترف بمحمد على باشا واليا على مصر بعد أن عجز عن القضاء عليه .

ولا يقف الشبه بين أحمد باشا القرمانلى ومحمد على باشا عند ذلك الحد ، بل تكاد سيرتهما فى الحكم تكون واحدة ؛ فقد استمر أحمد باشا فى حكمه ثلاث سنوات يحاول أن يدعم سلطانه ، وما كان ليستقر فى الحكم وجنود الجيش التركى وضباطهم راصدون له يتربصون به الفرص ؛ وكان مسلكه فى التخلص من هؤلاء المتعبين هو النموذج الذى احتذاه محمد على فيما بعد فى القضاء على أمراء المماليك بمصر ؛ فإنه أعد وليمة فى السراى — مقر الحكم — ودعا إليها كبار القواد والأعيان فى الجيش ، وهناك كان قد أعدّ أعوانه

ومع كل منهم وتر قوس ليخنقوا به من يمرجهم من هؤلاء الضيوف ، فأخذهم الأعوان واحدا واحدا ، وألقوا بهم فى جب عميق ما يزال إلى اليوم باقيا فى القصر تحيط به رهبة شديدة من أرواح المئات الذين تدفنوا فيه .

وبعد ذلك تتبع أعوانه جنود الجيش التركي فى المدينة حتى أفنوهم إلا من استطاع الهروب بين أهل البلاد ، وهذا مثل ما فعل محمد على عندما تتبع المماليك فى القاهرة قتلا وأسرا بعد أن قضى على زعمائهم فى مذبحة القلعة ..

ولما استقر له الأمر بعد الخلاص من القوة المخيفة التى كانت تهدده بدأ يكون دولته وجعل مقرها فى السراى القديمة التى ما تزال مطلة على البحر الأبيض فى مدخل المدينة القديمة ، ويسميها أهل طرابلس فى هذه الأيام بالسراى الحمراء – وما أجدرها بهذا الاسم الذى لا نعرف بالدقة السبب فى إطلاق ذلك الوصف عليها – ؛ ولم ينس – كما لم ينس محمد على باشا – أن يدعم حكمه بعد أن استقر فيه بإرسال أعظم الهدايا إلى السلطان العثمانى ، وإتحاف أتباعه وحاشيته بكثير من العطايا .

والكاتبة تصف الباشا الذى كان يحكم البلاد فى وقت إقامتها بطرابلس وصف العارف الخبير ، فقد كانت تعرفه وتعرف أسرته ، وكثيرا ما كانت تقيم فى السراى ، وتحضر حفلاتها فى مناسبات الأفراح والمآتم ؛ وهى تصفه متأثرة بهذه المودة التى كانت تحملها له ولأهله ، فهى تتحدث عن مجده وسعة أفقه ، وعن رحمته واعتداله وأكبر ما كان يعجبها فيه التسامح مع الأوربيين ومع اليهود الذين كانوا وما يزالون يقبضون على أزمة المال والتجارة فى طرابلس ، وتصف لنا فى أسلوب بسيط ممتع كيف كان يتخذ لنفسه معبرة من عجائز اليهود اسمها «استر» وكيف كانت تذهب إلى السراى كل يوم راكبة على حمار يحملها عليه خدم القصر الذين يرافقونها من بيتها ؛ إذ كانت شديدة السمن لا تستطيع أن تركب إلا إذا تعاون على حملها بعض الأتباع .

وكان الباشا كما تقول الكاتبة يأنس إليها ولا يشعر بالأمن إلا إذا جلست إلى جانبه تحدثه حتى ينام على هدهدة قصصها . مسكينة امترء ، لقد كان القدر يخبأ لها نهاية لم تحلم بها عندما كانت تعبث بشعر الباشا وهى تقص عليه قصصها ، فإنها كانت من أولى ضحايا الاضطهاد عندما تغيرت الحال وعزل الباشا فى آخر حياته كما سيأتى ذكره .

والكاتبة تصف محافظة الباشا على أبهة الملك ورسومه التى عنى جده أحمد باشا بابتكارها لتكون طابعا لدولته ، فكل مظاهر الحياة فى القصر وما يحييه الباشا من احتفالات يجرى على سنن معروفة محترمة ، سواء أكانت فى الملابس الرسمية أو فى الحركات والإيماءات . ويظهر من وصفها أن على باشا كان يشبه فى كثير من الوجوه خديوى مصر إسماعيل ، والشبه بينهما يزداد عندما نرى أن آخرتهما كانت واحدة ، فقد اضطربت أحوالهما اضطرابا شديدا أدّى إلى عزلهما ، ولم تلبث البلاد بعد ذلك أن تورطت فى منازعات مع الدول الأجنبية أدت آخر الأمر إلى زوال المجد الذى كانا يحرصان على إعلاء صرحه . وكانت دولة طرابلس مقسمة إلى أقاليم يحكم كلا منها حاكم يلقب (بيه) ، فهناك بيه بنغازى ، وبيه درنه ، وبيه طرابلس ، كما أن هناك رؤساء آخرون للدوائر والقرى .

وتتكون أسرة على باشا من زوجته (للاحلومة) وأبناء ثلاثة وبنات ، ولكل منهم مكان فى أحاديث الكاتبة : فأما البنات فقد كان الباشا على ما يظهر لا يجد لهن الكفاء بين أهل البلاد ، فكان يختار لهن أزواجا يصنعهم بنفسه . فقد زوّج الكبرى من رجل أصله ايطالى من (نابولى) ثم أسلم وسمى نفسه الحاج مراد ، وألحقه الباشا بخدمته . فعهد إليه بإدارة الجمارك وهى من أكبر وظائف الدولة فى ذلك الوقت . وتقول الكاتبة عنه أنه كان لا قيمة له فى عين زوجته ، فكانت تسىء معاملته كأنه خادم ، ولكنه كان لا يعبأ بذلك لما يناله من الجاه والغنى من وراء زواجه بها ، ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل إن الحاج مراد عمل على تدعيم صلاته بأسرة الباشا بأن زوّج ابن أخيه من إحدى بنات الباشا الأخريات .

وأما أولاد الباشا فالكاتبة تصفهم واحدا واحدا حتى لتكاد صورة كل منهم تظهر واضحة من ثنايا سطورها ، فأكبرهم سيدى حسن الأنيق ، وهو أجمل الأمراء صورة وأعلاهم هيبة ، وهو فارس شجاع يجيد ركوب الخيل ويسبق دائما فى مباريات السباق ، وكان إذا ركب يسير وراءه مماليكه الذين بلغ عددهم مائتى مملوك يلبسون الحلل الثمينة ويركبون الخيول الأصيلة ذات السروج المحلاة بالذهب والفضة ، وكانت له شارة تميزه وهى (الطوخ) ، وهى شارة الرياسة تشبه ذيل الحصان ، وكان للباشا شارة أكبر منها ، وهى الأطواخ الثلاثة التى تحمل أمامه فى الموكب اذا ركب فى احتفال رسمى ، ومما يذكر هنا أن محمد على باشا كان هو الآخر صاحب أطواخ ثلاثة ، والسلطان العثمانى وحده هو الذى يخلعها على عظماء دولته .

وكان الأمير حسن يريد الزواج من ابنة (عبد الله بك) شاه القصر ، وهى فتاة كانت معروفة بحسنها وكمالها ولكنها ماتت قبل أن يتزوج منها .

والكاتبة تتحدث عن عبد الله بك شاه القصر أحاديث طويلة ، وتقول إنه هو الطفل الصغير الذى تبناه منشىء الأسرة بعد أن حرم من والده الباشا السابق ، وقد مرت الإشارة إلى ذلك . وكان (عبد الله بيه) عند ذلك شيخا نيف على السبعين ، ولكن الباشا كان يعهد إليه بوظيفة شاه القصر ، وهو المتصرف فى شئون الأتباع والحشم ولا يجرؤ على الباشا أحد غيره . وقد استمر الشيخ مكرما حتى لحقت به النكبة آخر الأمر عندما اضطربت الأحوال بالأسرة الحاكمة كما سيأتى ذكره .

وتذكر الكاتبة بعض قصص تدل على سمو نفس الأمير حسن ومروءته ، ومن أمثال ذلك أنه كان مرة يحتفل بتكريم طائفة من ضباط البحرية الانجليزية وجنودها بمناسبة زيارة بعض قطع الأسطول البريطانى بطرابلس ، وكان الاحتفال فى حديقة الأمير خارج المدينة حيث أقيمت مباريات السباق بين الفرسان ، ومدت موائد الطعام على طريقة البلاد ، وأراد أحد الأجلاف من البحارة أن يمزح ، فاقتطف برتقالة من فوق شجرتها ، وقذف بها إلى عمامة

الأمير فأطارها . وهاج مماليك الأمير وهموا بالبحار يريدون أن يقتلوه ، فسارع الأمير إلى البحار فأجاره منهم ، وتغاضى عن الاساءة التي لحقت به ، وكان ظريفا عندما قابل اعتذار الضباط بسماحته الفياضة .

والكاتبة ترسم صورة أخرى للأمير الأوسط سيدى حسن ، الذى كان مثالا لابن الملوك الوادع الذى يهتم بمظاهر الأبهة ويحب عيشة النعيم ، ولا يجد فى الملك بعد ذلك مايهمه من الأمور العامة أو الخاصة .

وأما سيدى يوسف الأصغر فالكاتبة تصفه بأنه شاب متهور عنيد ، مخادع ، وتذكر عنه بعض قصص تدل على أنه كان فتى خليعاً ، إذ قالت عنه أنه كان يتدمس إلى حفلات النساء متخفياً كامرأة ، وكاد يكشف أمره فى إحدى المغامرات لولا أن تسلل بمساعدة بعض صديقاته المتبذلات . بل لقد كان لا يتورع كما تقول الكاتبة أن يراود بعض نساء أسرته ولا يعبأ بما قد يجره ذلك من الفضيحة ، وكان شديد الحسد لأخيه الأكبر حسن بصفة خاصة ، ويؤخذ من ثنايا ما تقوله الكاتبة أنه كان يضمر رغبة أثيمة لزوجة أخيه .

وكان الخلاف يدب بين الأخوين فى كثير من المواقف ، وكان الأمير حسن فى كل مرة يتغاضى عنه حتى صار ما بينهما عداوة مستقرة ، وحاول الباشا الشيخ أن يصلح بينهما ، فكان يوسف يخضع فى الظاهر أمام أبيه ثم يعود إلى دأبه من المشاحنة بعد قليل ؛ وكان له حرس يشبه حرس أخيه حسن ، ولكنه كان فوق هذا يتقرب من ذؤبان القبائل والمتمردين من شيوخها ؛ وقد آل الأمر بينه وبين أخيه إلى مصادمة دموية أدت إلى قتل سيدى حسن كما سنذكر فيما بعد .

وللكاتبة نظرات نافذة فيما تراه ، وهى تردد فى خطاباتها مجموعة من الملاحظات والأقاصيص تدل على ذكاء طبيعى لا تكلف فيه .

وكان من أول ما كتبت عنه وصف استقبالها عندما أتت هى وأسرتها الى طرابلس أول مرة . فقد كتبت فى خطابها الذى بعثت به فى ٣ يوليه سنة ١٧٨٣ أنها وجدت فى استقبال أسرتها جمعا من الوطنين يلبس بعضهم

الملابس الحريرية والقطيفة ذات الفراء الثمينة ، وعليهم من الحلى والجواهر ما يبهر الأنظار ، ومن ورائهم جمع من البؤساء الذين لا لباس لهم سوى قطع سمراء من (القطن ؟) — ولا شك أنها تقصد الصوف وهو ما يلبسه أهل البلاد — أو ما هو أسخف من ذلك وأحقر مما يشبه الملاءة القذرة المهلهلة ، فكان الفرق بين الحالين عاملا على اظهار أبهة العظماء المستقبلين وإبراز بريق ملابسهم .

وليست الكاتبة هي الوحيدة في نظرتها هذه ، فقد سبق لي أن قرأت مثل هذا الوصف في كتاب صحفي انجليزي عنوانه (من قبرص إلى الكاب) يصف فيه الكاتب احتفال الخديو إسماعيل بافتتاح قناة السويس إذ كان الكاتب حاضرا فيه . فقال :

" وجلسنا على موائد فاخرة ، فيها أنواع من المطاعم اللذيذة والأشربة الفاخرة ، والفواكه ، مما قد تكفى فضلات مائدة واحدة منها لإطعام أهل القرى الكثيرة الجائعة التي حولنا "

وليس أجدر بأن يهز النفس من كلمة النقد الحادة إذا صدق قائلها .

وكان مما استرعى نظر الكاتبة لأول وهلة نمط الحياة التي يسير الناس عليها في وقتها ، وإن كانت المناظر التي تصفها مألوفة عندما معاشر أهل البلاد العربية ، فهي تقف طويلا عند مراسم الصلاة ، واحتفالات الزواج ، والمآتم ، وتقاليد رمضان ، والمسحراتي ، وزيارات الأعياد ، وولائم المواسم ، وهي تصف دقائق ملابس الرجال والنساء ، كما تصف الأسواق الضيقة المسقفة ، وسوق الرقيق ، وسوى ذلك مما كان ولايزال الكثير منه معروفا عندنا .

وهي تتحدث طويلا عن حجاب النساء ، ذلك الحجاب الكثيف المضروب على النساء في طرابلس ، وهو لا يكاد يشبه حجابا آخر في بلد عربي آخر ، وما تزال طرابلس محتفظة بهذا التقليد رغم التطور الكبير الذى طرأ على حياتها في نواح كثيرة أخرى ، فالطرابلسيات ما يزلن يلبسن (البركان) عند خروجهن ، وقلما يخرجن من منازلهن ، والبركان غطاء يلف الجسم كله من أعلاه وأدناه ، فلا تنظر المرأة طريقها إلا من فتحة صغيرة تفتحها

بأصابعها أمام إحدى عينيها ، والحجاب في المنازل ما يزال على عهده كما رأته الكاتبة أو يكاد ، فالمرأة لا تظهر لرجل وإن كان من أسرتها ، وكانت في زمن الكاتبة لا تظهر لمحارمها .

وكان المتعارف عليه — كما تقول الكاتبة — أن الرجل لا يدخل إلى مكان الحريم في بيته إذا كان في البيت ضيفة ، وعلامة وجود الضيفة أن تضع ربة البيت (حذاء) عند باب الحريم فلا يتعدى رجل ذلك الباب ، وتقول الكاتبة أيضا إن ذلك التقليد كان يساء استخدامه من ذوات النوايا السيئة من النساء ، كما كان يتخذ وسيلة لتلمس ذوى النوايا السيئة من الرجال بين النساء بأن يلبس زيهن ، وقد ذكرت من ذلك أمثلة من بينها يوسف ابن الباشا الذى كان كثيرا ما يندس في وسط حفلات النساء في القصر أو في الأسر الكبرى وهو في ملابس امرأة .

وإذا كانت الكاتبة قد حصرت أكثرهما في مدينة طرابلس ، وفي وصف ما كان يدور في دائرة الطبقة العليا من المجتمع خاصة فإنها مع ذلك ذكرت كثيرا من الأمور المتصلة بحياة الناس خارج المدينة فهي تتحدث عن الأعراب وأزيائهم وعاداتهم وطرق معيشتهم في بيوت الشعر المتنقلة مع فصول السنة .

ومما جاء في وصفها للعرب إعجابها بما سمعت عن مروءاتهم ومحافظتهم على الشرف بحسب تقاليدهم ، وهي تذكر قصتين تستحقان أن تعيدهما هنا :

فالأولى تصف مروءة العرب وشهامتهم ، إذ كان بين اثنين من مشايخ القبائل عداوة قديمة وثأر بدماء ، واتفق أن كان أحدهما في رحلة طويلة وعرج على أحد البيوت يستضيف صاحبها ليلته . فأكرم صاحب البيت وفادة ضيفه ، وجلس في الليل يسامره فظهر من ثنايا الحديث أن الضيف غريم صاحب البيت ، فلم ينزل صاحب الدار عن سنة الكرم المتوارثة ، وأبى إلا أن يستمر على إكرام ضيفه حتى طلع الصباح ، فصرف عدوه بعد أن أعطاه فرسا سريعة ، وقال له : « انج بنفسك على هذه الفرس ، وسألحق بك . فإذا أدركتك أخذت منك ثأرى » وقد استطاع الضيف أن ينجو بفضل تلك الفرس السريعة ، فلم يستطع غريمه أن يدركه .

وتذكر الكاتبة قصة أخرى تُعزى إلى أحد المرابطين وهم المشايخ الذين كانوا يجمعون بين الزهد والفروسية ، وإن كان هذا اللقب يطلق اليوم على رجل الدين المعتكف عن الدنيا ، وكان لبعض هؤلاء مكانة كبيرة عند العامة والخاصة ، ولا يزال لقبورهم قداسة عند الناس إلى اليوم ، ومن هؤلاء سيدى (الصيد) وكلمة الصيد معناها عندهم الأسد ؛ وكان لقبره فى زمن على باشا مكانة كريمة حتى أن أبناء الباشا عندما كانوا يختلفون كان الذى يريد يصلح بينهم يقترح عليهم أن يذهبوا إلى ضريح (الصيد) ليحلفوا عنده اليمين على ألا يخون أحدهم الآخر ، وكان ضريح هذا المرابط يعد ملجأ للخائف يلوذ به من يخشى الاعتداء من عدو قوى .

وتذكر الكاتبة عن صاحب هذا الضريح أنه كان يعيش فى أيام حكم أحمد باشا مؤسس الأسرة القرمانلية ، فخرج الباشا ذات يوم فى بعض رحلاته خارج المدينة فربيت هذا الشيخ ، ورأى ابنته وكانت فتاة جميلة فخطبها إلى أبيها ، ولم يسع الشيخ إلا أن يقبل كارها ، ولكن الباشا عندما حمل الفتاة ليتزوجها وأراد أن يدخل بها وجدها ميتة ، فلما سأل أباها عن سبب موتها قال إنها قد آثرت أن تأخذ السم لتموت على أن تكون زوجة له .

وذلك فى نظر الكاتبة دليل على أن الباشا لم يكن فى نظر الفتاة العربية وأبيها كفئاً لأن يكون زوجا لها .

ونستطيع أن نستخلص من وصف الكاتبة لطرابلس وما حولها ، ومن أحاديثها عن إقليم برقة والجبل الأخضر أن البلاد لم تتغير فى مجموعها إلا قليلا عما كانت عليه فى آخر القرن الثامن عشر .. اللهم إلا مدينة طرابلس نفسها التى أضاف إليها الايطاليون إضافات جعلت منها مدينة جديدة .

فالكاتبة تصف سهول طرابلس الفيحاء وأرضها الخصبة التى تروى من الآبار وزراعة القمح والشعير فى موسم الأمطار وتتحدث عن المراعى التى تجعل الأرض مثل بساط أخضر مزدهر إذا كانت الأمطار غزيرة ، وتصف إقليم جبل غربان فى جنوب طرابلس والمنازل التى ينحتها أهل

ذلك الجبل فى أعماق الصخر . ثم هى تتحدث عن الآثار التى خلفها الروم فى صبراته وفى لبده وتصف باب اورليان ، ثم تتحول إلى برقة وجبلها الأخضر والآثار العظيمة التى فى مدينة (قيرين) القديمة ، التى يطلق اليوم عليها اسم (شحات) ، وأنه لجدير بنا معا شر المصريين أن نعرف هذه البلاد التى تجاورنا ، فإن أكثرنا لا يعرف عنها إلا أنها امتداد للصحراء الغربية ، مع أنها بلاد جديرة بأن تكون من أكثر جهات الأرض عمرانا ، وفيها إقليم الجبل الأخضر فى برقة ،وهو لا يقل عن لبنان فى روعة مناظره،لولا أن لبنان كان موقع خدمة أبنائه منذ أقدم الأزمان ، ومايزال الجبل الأخضر فى حاجة إلى خدمة أبنائه ، ففيه من الأرض الخصبة والعيون الجارية والأودية النضرة والأشجار الدائمة الخضرة ما يجعله أهلا لأن يكون مرتعا خصبا ومزرعة ذات أكل وثمر ، ومصيفا من أجمل المصايف حول البحر الأبيض المتوسط .

وآفة هذه البلاد فى الوقت الحاضر هى آفتها فى الزمن القديم ، وذلك قلة الأمطار وعدم انتظامها ، ففى أشهر الجفاف تكون مشكلة المياه مشكلة حياة أو موت فى كثير من الجهات ، وقد اعتاد الناس أن يخزنوا المياه فى حفر عميقة يسمونها (الماجل) أو كما يقولون أحيانا (الماجن) ، وذلك حيث لا توجد الآبار ، وهذه المياه المخزونة عرضة للتلوث بجراثيم الأمراض وأنواع الديدان .

وحديث الكاتبة عن الآثار القديمة حديث طريف ، فإن سواحل هذه البلاد كانت منذ القدم متصلة بالمدنيات المحيطة بها ، فقد حل فيها الفينيقيون قديما ، وانشأوا مدينتى (صبراتة) وأويا — وهى طرابلس القديمة — ثم نزل اليونان فى سواحل برقة ولهم هناك آثار واسعة أهمها فى مدينة شحات (قيرين) ، ولما جاء الروم واستولوا على البلاد من شرقها إلى غربها أضافوا إلى تلك المدن القديمة إضافات جعلتها تتخذ صورة جديدة ، كما أنهم أنشأوا مدينة كاملة وهى المعروفة اليوم باسم (لبدة) — واسمها الرومانى (لبشس مانيا) موطن أحد أباطرة الرومان ، وهو (سبتموس سفيروس) ، واسم طرابلس ومعناه المدن الثلاث ليس إلا وصفاً لمركز إقليم المدن الثلاث القديمة : وهى صبراتة

وأوبا ولبده ، كما أن إقليم برقة كان يطلق عليه اسم بنطا بولس ومعناها المدن الخمس ، نسبة إلى المدن المبعثرة على السواحل ، وفى الجبل الأخضر وعدد أكبرها خمسة ، وأهمها : برنيق ، بنغازى ، وبارقه ، المرج ، وقيرين (شحات) .

ومن أهم مشاهد هذه الآثار القديمة بقايا المسرحين الرومانيين القائمين إلى اليوم فى صبراتة ولبده ، حيث كان الرومان يشهدون المصارعات أو التمثيليات أو مناظر فتك الوحوش بالمسيحيين ، ومدرجاتها مبنية بالحجر فى نصف دائرة ، وفيها مقصورات للأعيان والحكام وتتسع مقاعدها جميعا لبضعة ألوف ، وفى المدن بقايا العمران القديم من أسواق عامة ، ومرافق ومعابد ، وما تزال أجزاء كبيرة منها تحت الرمال تنتظر العلماء ، وللأموال للكشف عن أسرار تاريخية كثيرة مجهولة .

ولا تكتفى الكاتبة بوصف الآثار ، بل هى تصف الناس والأشياء ، فترسم صوراً لنساء الأعراب اللاتى يجملن وجوههن بالوشم ، وتصف ملامح وجوههن وتقول إن فيهن جمالا لولا ما يعلوهن من آثار الرمال والشمس ، وتتحدث عن شرب الرجال لنوع من المسكر اسمه (اللاقبى) وهو ما يزال إلى اليوم محبوبا عند طائفة من أهل طرابلس ، ويستخرج اللاقبى من النخل باستنزاف العصير من أسفل قمته الخضراء ، وهو إذا شرب حلوا كان لذيذاً ولم يسكر ، ولكنه شديد الإسكار إذا تخمر ، والنخلة التى يستنزف منها اللاقبى تمكث ثلاث سنوات بغير إثمار .

وكان مركز الدولة فى أيام الكاتبة خطيراً برغم ما يحيط بالحكام والأعيان من مظاهر الأبهة والمجد . فقد كان على باشا محاطا بعداوات كثيرة من داخل بلاده ومن خارجها ، فى الداخل كانت القبائل فى اضطراب مستمر ، وزاد اضطرابها عندما وقع الخلاف بين أبناء الباشا الثلاث ، واستفحل أمره كما سيأتى ذكره ، وكانت سياسة الباشا قائمة على أن يضرب بعض الشيوخ وقبائلهم ببعض ، وقد نجح فى أول الأمر نجاحا ظاهرا فى هذه السياسة ، ولكن الأمر انتهى بعد ذلك إلى ما يكاد يشبه الفوضى ، فإن حل المشكلات يوما فيوما

لم يكن قائما على سياسة مرسومة فى الحكم ، ولا لوم على الباشا فى ذلك ، فإن الظروف المحيطة به كانت لا تتيح له فرصة الحكم المطلق الذى تمكن من فرضه محمد على فى مصر .

ودولة طرابلس واسعة الأطراف ، صعبة المواصلات ، وتسكنها قبائل متفرقة ، لكل منها حكم شبه مستقل ، وما تزال هذه مشكلة قائمة إلى اليوم ، وإن كانت أقل حدة عما كانت عليه فى العهد القرمانلى .

وأما من الخارج فقد كان لدولة طرابلس أعداء كثيرون فى الدول المحيطة بها من تجاه جنوب أوربا ، كما كان لها مصادمات أخرى مع الدول البحرية كافة ، وكانت طرابلس منذ أوائل القرن السادس تملك قوة بحرية ذات سطوة عظيمة ، وما يزال بمدينة طرابلس مسجد (درغوث) أكبر قواد البحر الأتراك ، وكان واليا على طرابلس فى منتصف القرن السادس عشر ، وقد مات هذا القائد البحرى فى أثناء حصار العثمانيين لجزيرة مالطة .

واستمرت قوة طرابلس البحرية إلى زمن الدولة القرمانلية ، فاهتم منشئها أحمد باشا بزيادتها حتى أصبحت لها السيادة على سواحل شمال افريقيا ، وكانت المصادمات مستمرة بين بحارة طرابلس وبحارة نابلى وأسبانيا ، بل بينهم وبين بحارة انجلترة والدول الشمالية .

وكانت الدول البحرية تدفع للحكومة الطرابلسية أتاوات سنوية نظير عدم التعرض لسفنها ، ولكن قواد السفن كانوا يجدون فى الإغارة على سفن التجارة مغانم كثيرة تشارك فيها الدولة بنصيب وافر ، فأدى الأمر إلى تطور جديد عندما صارت هذه القوة البحرية شبه مطلقة من رقابة الدولة ، حتى اعتاد الأوربيون يسمون أصحابها (بالقراصنة) ، ومهما يكن الأمر فقد كانت هذه المصادمات من أكبر مشاغل الدولة فى أيام على باشا ، كما أنها تطورت إلى أن أصبحت كارثة فى أيام ولده يوسف باشا .

ولم تقتصر المشاغل على هذه المصادمات البحرية مع دول أوربا ، بل كانت هناك مصادمات أخرى مع الدولة المجاورة (تونس) .

وقد حضرت المؤلفة حفل إنزال إحدى السفن الحربية فى ميناء طرابلس ، وكان صاحبها هو الأمير سيدى حسن ، وقد باركها الأمير بأن ربط فى مقدمتها عبدا أسود ليجلب لها السعد بموته ، كما ذبح عليها كبشا أبيض مزينا بالزهر وشرائط الحرير البيضاء .

وإلى جانب هذه المشاكل السياسية الأجنبية ، كانت الدولة العثمانية لا تفتر عن انتهاز الفرص لاسترجاع حكمها المباشر على طرابلس ؛ وقد حدث مراراً أن جاء أسطول تركى بقيادة (قبودان) عظيم لعله يجد فرصة لخلع الباشا واسترداد الحكم للسلطان ؛ على أن مركز الدولة الطرابلسية كان راسخا من الناحية التجارية ؛ فقد وصفت الكاتبة نشاط تجارة القوافل مع السودان وأواسط أفريقيا ، وما كانت تأتى به من الخيرات إلى الساحل حيث يوزع على بلاد أوربا ، ويجنى تجار طرابلس من ذلك الأموال الطائلة ، وكان من أكبر السلع التى تقوم عليها هذه التجارة — هى السلعة الانسانية — الرقيق الأسود الذى كانت أسواقه رائجة فى أوربا وأمريكا .

ومن الطريف أن الكاتبة كانت ذات يوم تتحدث إلى أحد امراء (برنو) ، وكان إذ ذاك ضيفا على حكومة طرابلس ، وجاء ذكر تجارة الرقيق فى أثناء الحديث ، فانفجر الأمير الأسود قائلا للكاتبة : « إن المسيحيين (أى الأوربيين) هم الذين يتعقبون الأطفال والبنات والشبان العزل من الدفاع ، ليتصيدوهم بمساعدة الوثنيين من قبائل السود ، فهم المسؤلون عما فى هذه التجارة من فظاعات » ، فاذا أضفنا نحن إلى ذلك أن أسواق الرقيق الفسيحة كانت فى أوربا وأمريكا أمكن أن نضم أصواتنا إلى صوت أمير برنو .

والكاتبة تستطرد فى حديثها عن الرقيق فتذكر فى بعض خطاباتها قصصا عن الجوارى البيض أيضا ، وهن من اليونانيات على الأكثر ، وبعضهن اسبانيات من سبايا المصادمات البحرية ، فتذكر أمثلة منهن صرن مسلمات وتزوجن الأعيان ، أمثال السيدة الكريمة (امنانى) زوجة الحاج عبد الرحمن قنصل طرابلس فى انجلترا ، فقد حسن إسلام هذه السيدة وأخلصت لزوجها إخلاصاً شديدا مع أنه كان أكبر منها سنا ، ورفضت أن تستجيب إلى دعوة أخيها عندما جاء يزورها وعرض عليها العودة معه .

وتقول الكاتبة أن الآباء اليونانيين كانوا يعنون بتربية بناتهن قاصدين أن يبيعوهن إلى الأعيان ، وكانوا يعلمونهن الموسيقى وتدبير المنزل والتطريز كيما يزيد سحرهن .

وتحمد الكاتبة للباشا أنه لم يتخذ من الجوارى سرارى — فلا هو تسرى بالسودان ولا بالجوارى البيض — ولم يتزوج سوى امرأته النبيلة (للاّحلومة) ، وللاّه معناها السيدة أو الأميرة .

ومنذ أواخر سنة ١٧٨٤ تكاد خطابات الكاتبة تدور حول وباء الطاعون الذى بدأ يهدد البلاد آتيا من قبل تونس ، وكان ذلك الوباء قد تفشى فى مصر ، ولكن الصحراء الفسيحة منعت تسربه منها إلى طرابلس ، فما أتى عام ١٧٨٥ حتى كان الوباء يعصف بالبلاد عصفا شديدا .

والكاتبة تصف قلة عناية المسلمين بالوقاية من العدوى ، وتقول إنهم يعالجون الوباء بالأدعية والأحجبة والرقى ، ولكنها مع هذه السخرية تنفى بشجاعتهم فى مواجهة المرض ، فكان الأوربيون واليهود يهربون إلى خارج البلاد ، أو يغلقون عليهم بيوتهم ، وكان منهم من يوقد فى فناء بيته ناراً عظيمة فلا يكلمه أحد من الخارج إلا من ورائها ، وقد هرب الطبيب الوحيد الذى كان فى المدينة وهو أبطالى ، فسافر إلى مالطه . على حين تصف الكاتبة المسلمين (أى أهل البلاد) بأنهم يظهرون شجاعة ومروءة يستحقان الإعجاب ؛ فهم يقفون الى جانب المصاب المسكين حتى يفارق الحياة وهو تحت رعايتهم — ولو كان من الأوربيين أو اليهود — وكان المرض فظيعا يقضى على المصاب فى ساعات وهو بين آلام مبرحة من الورم الذى يعترى جسمه ، وفى الساعات الأخيرة يعتريه بحران ويصيح صياحا جنونيا ؛ وتذكر الكاتبة أن امرأة وطنية اخترعت طريقة لمعالجة المرض بأن تشق الخراج وتخرج أذاه فيشفى المريض ، وتقول إن الطبيب الايطالى الهارب عالج المرضى فى مالطة بهذه الطريقة عندما سمع عنها ، وكان يربط المشرط فى طرف عصا طويلة ، ويستعين فى عمليته بعلمة مكبرة مقربة ؛ حتى لا يقترب من المريض .

وخفت وطأة الوباء في آخر سنة ١٧٨٥ بعد أن حصد من الناس عدداً كبيراً تقدره الكاتبة بثلثي المسلمين ، ونصف اليهود ، وتسعة أعشار الأوربيين

وتذكر الكاتبة بعض قصص ساخرة عن سلوك اليهود في وقت الوباء ، فقالت إنهم كانوا يتجرون في الملابس التي كان يستخدمها المرضى عندما يقذفها أهلوهم . فكان اليهود يرسلون تلك الملابس لتباع خارج البلاد ، وقالت كذلك إنه عندما اشتد الوباء وقلت الأقوات حتى حدثت مجاعة في المدينة بعث الناس في طلب القمح من ايطاليا ، وفيما هم ينتظرون السفينة التي تحمل القمح جاءت سفينة محملة بتوابيت الموتى ، استعجل أحد اليهود حملها على السفينة بدلا من القمح ، لأن أسواق التوابيت كانت في ذلك الوقت رائجة وسعرها مرتفع .

وتذكر الكاتبة بين حين وآخر من بين أحاديثها عن الوباء أموراً أخرى خطيرة حول ما يدور في القصر من مؤامرات وخلافات عائلية ، وكانت تعرف الكثير من أسرار القصر التي تخفى عادة عن جمهور الناس ، وهي صريحة في هذه الأحاديث ، فلا تخفى شيئا وإن كان ذكره محرجا ، فهي تذكر مثلا أن حفيدا للباشا (ابن بنته) راود امرأة عمه سيدى أحمد عن نفسها ، ونشأت عن ذلك فضيحة أدت إلى خروج ابنة الباشا من القصر وانفرادها بمسكن وحدها ، كما تذكر عن الأمير يوسف قصصا مماثلة . وتتحدث عن امرأة ذات صلة بالأسرة المالكة كانت تخدم ذوى الأغراض الشائنة وذوات النفوس الضعيفة من رجال الأسرة ونسائها خدمات حقيرة .

وتتبعت الكاتبة تطور المشاحنات التي كانت مستمرة بين سيدى حسن وأخيه سيدى يوسف ، وفي كل أقوالها ما ينم عن الإعجاب بسلوك الأمير حسن الذى كان يترفع عن مقابلة إساءة أخيه بمثلها ، بل يبدى نحوه مايكاد يبلغ الاستخفاف .

وقد بلغت هذه المشاحنات ذروتها في سنة ١٧٨٩ ، والكاتبة تصور نهايتها الأخيرة بوصفها للمكيدة التي دبرها يوسف لأخيه ، فقد ذهب

يوما الى أمه (للاحلومة) متظاهراً بالأسف الشديد على ما يثور بينه وبين أخيه الأكبر ، ففرحت الأم فرحا شديدا بذلك التغير المفاجىء ودعت لولدها بالخير وسارعت إلى إيفاد رسول إلى ولدها الأكبر ليحضر إليها حتى يتم الصلح بينه وبين أخيه على يديها ، وكان شرط المقابلة أن يحضر الأميران وحدهما بغير اتباع ولاسلاح ، وهناك تقابل الأخوان وتعانقا ثم تصافيا ، واقترح يوسف أن يحلفا على القرآن الشريف ألا يغدر أحدهما بالآخر . وقام يوسف فنادى باحضار المصحف وكانت تلك علامة بينه وبين بعض عبيده الذين أكمنهم فى الغرف المجاورة ، فناولوه غدارته بدلا من المصحف ، واشتركوا معه فى إفراغ طلقاتهم فى الأمير حسن المسكين حتى أصيب باحدى عشرة طلقة ، وذهلت الأم ولم تستطيع أن تدافع عن ولدها ، وأصابتها رصاصة فى يدها وهى تحاول أن تدافع عنه ، وكان ذلك فى بحر شهر يوليه سنة ١٧٩٠

ولما فرغ يوسف من جريمته الدنيئة خرج من القصر، وعرج فى طريقه على الشيخ (عبد الله بيه) شاه النصر فقتله لأنه كان يعرفه صديقا مخلصا لأخيه . وتتبع بعد ذلك أعوان الأمير القتيل فأهلك بعضهم ، ونجا منه البعض بأن التجأ إلى بعض الأقوياء من أفراد الأسرة. وكان مقتل الأمير حسن بمثابة إعلان للثورة والفوضى فى البلاد كلها ، فصارت أرباض طرابلس ميدان كر وفر بين أتباع الأمير القاتل وبين الباشا المسكين وولده الأوسط أحمد الضعيف ، واستمرت هذه القلاقل ثلاث سنوات مشحونة بالنكبات والفوضى والمجاعات ،وبلغ الفزع حداً جعل قناصل الدول الأوربية يستعدون للنزوح إلى بلادهم .

وفى يوليه سنة ١٧٩٣ جاءت الأخبار أن الدولة العثمانية فطنت آخر الأمر إلى الفوضى التى ضربت أطنابها فى البلاد، ورأت تلك فرصة تقتنصها لاسترجاع حكمها ، فارسلت أسطولا مع القائد (على بازرن؟) لطرد على باشا القرمانلى وأسرته وارجاع البلاد إلى حوزة الدولة العثمانية كما كانت قبل أن يستقل بها جد الأسرة فى سنة ١٧١١ ؛ ولم يلبث ذلك

الأسطول أن جاء وأعلن القبودان عزل الباشا ، فلم يجد المسكين إلا أن يدعو دعوة يائسة لجمع الشمل لمواجهة الكارثة التي تهدد الأسرة كلها ، غير أن ذلك لم يفده شيئا ، واستطاع القبودان أن يدخل المدينة في ٣٠ يوليه سنة ١٧٩٣ ، وخرج الباشا وهو مريض محمول على أكتاف خدمه حتى أركب على فرس وهو لايكاد يقوى على الركوب ، وأغمى عليه في أثناء ذلك مرتين ، ثم سار خارجا من المدينة لا يدرى ماذا تخبىء الأقدار لأسرته ؛ وأما أهله فقد خرجوا من القصر واختفوا بين أهل المدينة أو أرباضها .

وكانت الكاتبة من بين أفراد أسرة القنصل الانجليزى التي رحلت مسرعة عن المدينة وبارحت مياهها في ٢٧ أغسطس من عام ١٧٨٣ ، غير أن الأمر لم يستقر عند ذلك الحد ، فإن الحاكم التركي أخذ يعسف بأهل المدينة ، وكان من بينهم المسكينة (استر) سميرة الباشا ، وكان من نصيبها السجن المظلم في القصر ، وكانت السلسلة التي ربطت فيها قصيرة تحز في قدميها حتى أن ابنها ذهب في المدينة يلتمس قطعة من سلسلة ليطيل بها رباط أمه البائسة ، وكانت استر ضحية لما حسبه الباشا التركي عندها من الأموال .

واستمر يوسف في موضعه خارج المدينة ليحارب الباشا العثماني ، وما زال يناوشه حتى أتته الأمداد من والى تونس (حموده باشا) فاستطاعا معا أن يهزما الباشا التركي ويعيدا الأسرة القرمانلية إلى حكم طرابلس ، وكان على باشا أضعف من أن يرضى بالعودة إلى الحكم كما أن ولده أحمد كان أضعف من أن يقف في وجه أخيه الأصغر المتمرد ، واستطاع آخر الأمر الأمير يوسف أن يتولى على الحكم ليكون آخر من حكم طرابلس من الأسرة القرمانلية .

وكانت الضربة التي قضت على أساس هذه الدولة ضربة فذة أتت من جانب لم يكن أحد يتوقعه ، فقد نشبت الحرب بين يوسف باشا وبين دولة أمريكا الناشئة ، ولأول مرة في تاريخ البحرية الطرابلسية حطم الأسطول تحطيما تاما ، فكانت تلك ضربة قاضية على هيبة الباشا الأخير ؛ ولم يلبث ملكه أن تحطم في عام ١٨٣٥

وبعد فلست أدرى إذا كان الفقيد الكريم الأستاذ عبد الحميد العبادى قد اطلع على هذا الكتاب القديم فيما اطلع عليه من قراءاته الواسعة ، ولكنى أحسب أنه لو كان قرأه لوجد فيه متعة كبرى ، وأنى لأشعر بأعظم الارتياح أن أكتب هذا الفصل فى مناسبة ذكراه اعترافا منى بما كان للفقيد الكريم من مزايا العلم وغزارة الفضل وسعة الاطلاع .

أفريقيا فى مطهر دانتى

بقلم حسين عثمان

كانت المناطق المعروفة من أفريقيا جزءا هاما من العالم القديم ، وأثرت وتأثرت بما حولها ، وأسهمت فى ثمرات البشرية ومصائرها ، ووضحت آثار ذلك فى هجرة الإنسان ، وانتقال الأساطير ، وانتشار العقائد والأديان ، واندلاع الحروب ، وسير التجارة ، وثمرات العلم والفن والأدب . وذكر كتاب اليونان والرومان مثل هيرودوت وبلينى وفرجيليو بعض صور أفريقيا وأخبارها . وفى العصور الوسطى اضطردت العلاقة بين أفريقيا والعالم الخارجى فى عهد الدولة البيزنطية . وفى عهد الدولة العربية التى امتدت من شمال أفريقيا حتى الأندلس وصقلية ، واستمرت العلاقة بين الأوروبيين والشرق الأدنى بشقيه فى الشام ومصر ، وعرف الأوروبيون أجزاء من أفريقيا عن طريق الرحلات والتجارة وفى أثناء الحروب الصليبية . وكان من الطبيعى خلال ذلك كله ، أن تنتقل عناصر من التراث الأفريقى فى ثنايا التراث القديم والوسيط إلى عالم الغرب فى أثناء العصور الوسطى ، التى كانت آخذة فى التطور والنمو لبلوغ عصر النهضة فالعصر الحديث .

ودخلت عناصر من الثقافة الأفريقية فى ثنايا الأدب الايطالى الوليد (١) ، منذ أواخر القرن الثانى عشر الميلادى ، وظهرت آثار ذلك فى ثقافة المدرسة الصقلية بزعامة الأمبراطور فردريك الثانى (٢) ، واستمرت تتابع نشأة الأدب الايطالى (٣) حتى ظهور دانتى أليجيرى ، الشاعر السياسى الجندى الفنان ، الذى عاش فى وطنه فى فلورنسا وفى سنوات المنفى الطويل فى أنحاء متفرقة من شمال ايطاليا ، فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر الميلادى (٤) . وظهرت بعض آثار من ثقافة أفريقيا فى مؤلفات دانتى وعلى الأخص فى « الكوميديا الإلهية » (٥) .

وفى « المطهر » كما فى « الجحيم » اتخذ دانتى من ذكريات أفريقيا وصورها وتاريخها وبيئتها مصدرا لفنه العريق . وكما جعل من بعض تراث أفريقيا عنصرا فى بناء « الكوميديا » عندما هبط حلقات الجحيم وسط العواصف والنيران والأفاعي والجليد ، وأمام مشاهد الأسى والعذاب والدماء والدموع (٦) ، كذلك فعل دانتى فى بناء « الكوميديا » حينما صعد جبل المطهر ، وتغلب على صعاب المرتقى ، وشهد تطهر النادمين وغفران خطاياهم . ولنعرض لما أورده دانتى فى المطهر عن أفريقيا .

فى الأنشودة الرابعة كان دانتى برفقة أستاذه فرجيليو يصعدان الجبل فى مقدمة المطهر ، ويبلغان منطقة المهملين الكسالى الذين تأخروا فى التوبة والتفكير عن آثامهم حتى آخر لحظة من حياتهم ، وعقابهم أن يبقوا فى موضعهم قبل دخول المطهر الحقيقى زمنا طويلا (٧) . ورأى دانتى بلاكوا صانع الآلات الموسيقية الفلورنسى وقد جلس مخفضا رأسه بين ركبتيه ، وبدا أكسل مما لو كان الكسل شقيقا له . قال بلاكوا إن عليه أن يبقى فى موضعه بقدر الزمن الذى تأخرت فيه توبته وتكفيره ، إلا إذا عاونته صلاة صادرة عن قلب ينعم بالرحمة الإلهية ، إذ لا يسمع سواها فى السماء ، وهذا هو عذاب هذه المنطقة . وعندئذ تقدم فرجيليو صاعدا فوق الجبل ودعا دانتى إلى الصعود ، لأن الظهر كان قد حلّ فى الوقت الذى حلّ فيه الليل فى نصف الكرة الشمالى من نهر الكنج إلى مراكش ، التى كانت الحد الغربى للعالم المسكون عند الجغرافيين فى عصر دانتى (٨) .

وفى الأنشودة السادسة والعشرين فى الإفريز السابع ، حيث يتطهر مرتكبو خطايا الجسد وسط نيران المطهر ، تقدم ستاتزيوس وفرجيليو ودانتى واحدا بعد الآخر ، بسبب ضيق المسافة الخالية من النار فى هذا الإفريز . وفى المسير ظهر ظلّ دانتى بجسمه الحى على النار المشتعلة فزاد توهجها ، فالتفت أشباح المتطهرين إلى هذه الظاهرة الغريبة واتجهوا الى دانتى وهم حريصون على ألا يتجاوزوا نطاق النار ، لأن بقاءهم فيها هو سبيل

التعجيل بهم إلى الفردوس (٩) . ومن بين هؤلاء قال جويدو جوينتزلى الشاعر الفلورنسي إنه وجماعته متعطشون إلى معرفة كيف يظهر ظل دانتى على النار ، وانهم فى ذلك أشد تعطشاً من الهندى أو الإثيوبى إلى الماء البارد ، وكانت إثيوبيا عند جغرافيى العصر واقعة فى المنطقة الاستوائية فى أقصى جنوبى أفريقيا (١٠) .

وفى الأنشودة التاسعة والعشرين فى أعلى جبل المطهر فى الفردوس الأرضى وعلى مقربة من نهر ليثى ، رأى دانتى أربعة حيوانات ــ رمز الأناجيل الأربعة ــ ولكل منها ستة أجنحة وريشها ملىء بالأعين(١١) ، وسارت بينها عربة نصر رمز الكنيسة الظافرة ــ يسحبها عنق جريفون ــ الحيوان الخرافى رمز المسيح ذى الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية عند المسيحيين ــ ومد الجريفون جناحيه ــ رمز المحبة والعدل الإلهى ــ فى المسافة بين المجموعتين الثلاثيتين من سُرج اللهب على الجانبين ، بحيث لم تؤثر فيها حركة الجناحين . ورفع الجريفون جناحيه إلى السماء حتى لم ير دانتى نهايتهما . ويقول دانتى إن روما لم تمجد شيبون الأفريقى الذى انتصر على هانيبال فى زاما فى شمال أفريقيا سنة ١٨٥ ، ولم تمجد أغسطس قيصر بعربة نصر جميلة كهذه التى رآها الآن ، بل إن هذه العربة فاقت فى جمالها عربة فيتون التى حاول الارتفاع بها إلى الشمس فقتله جوبيتر بصاعقة كما ورد فى الميتولوجيا الرومانية (١٢) .

وفى الأنشودة الثلاثين فى الفردوس الأرضى حينما اختفى فرجيليو بعد صحبته الطويلة لدانتى ، وحينما ظهرت بياتريتشى أمامه بكى دانتى ، فأخذت بياتريتشى تلومه على بكائه ، فأثقل جبينه خجل شديد (١٣) ، وبدت له كأم متعالية . وعندما صمتت رتل الملائكة بصوت عذب « عليك توكلت أيها السيد » . وكما يتجمد الثلج على الأشجار فى جبال الأبنين حينما تهب عليه رياح سلافونيا الباردة ، ثم يذوب الثلج حينما تهب الرياح من الأرض التى تفقد الظل ، أى من أرض أفريقيا التى ينعدم فيها الظل وقت تعامد الشمس على المنطقة الاستوائية ، وبذلك تصبح رياح

أفريقيا كالنار التي تذيب الشمع — هكذا أصبح دانتي دون دمع وتنهد حينما عنفته بياتريتشي . ولكن عندما سمع ترتيل الملائكة العذب وأحس حنوّهم عليه ذاب الثلج الذي أطبق على قلبه ، وخرج مع الأسى من صدره : التنهد من الفم والدمع من العينين [١٤] .

وفي الأنشودة الحادية والثلاثين في الفردوس الأرضي كانت بياتريتشي تتابع لومها لدانتي الباكي على سلوكه في الحياة بعد موتها ، وكيف جرى وراء أباطيل الحياة التي أثقلت ريشاته ، وعندئذ أحس دانتي بالخجل فخفض بصره إلى الأرض كالطفل حينما يعترف بخطئه ويندم [١٥] . قالت له بياتريتشي إنه ما دام يتألم بالسماع فعليه أن يرفع ذقنه إلى أعلى وسينال بالنظر ألما أشد مما ناله بالسماع . وعندئذ رفع دانتي وجهه إليها بصعوبة تفوق صعوبة خلع الرياح أشجار البلح الضخمة ، سواء في ذلك أكانت رياح أوروبا الباردة أم رياح ياربا الدافئة ، أي رياح أفريقيا ، نسبة إلى ياربا ملك نوميديا كما ورد في الأساطير الرومانية . وحينما دعت وجهه باللحية أدرك دانتي سخرية بياتريتشي منه ، عندما قصدت أن تقول له إنه لم يعد طفلا [١٦] .

وفي الأنشودة الثانية والثلاثين في الفردوس الأرضي كذلك ، يشهد دانتي موكب بياتريتشي ورآها تهبط من العربة التي كانت تعتليها ، وسمع ترتيلا صادرا عن الملائكة ، فأخذه النوم على أنغام اللحن العذب الصافي [١٧] . وحينما عاد إلى وعيه رأى ماتيلدا واقفة أمامه فتساءل أين بياتريتشي ، فلفتت ماتيلدا نظره إليها إذ تجلس عند أسفل الشجرة الجديدة ، وتحيط بها الحوريات ، بينما صعد موكب الشيوخ — رمز إصحاحات العهد القديم — إلى السماء [١٨] . لم يعرف دانتي هل تكلمت ماتيلدا أكثر من ذلك لأنه كان مستغرقا في التفكير في بياتريتشي حتى تعذر عليه إدراك أي شيء آخر . وجلست ماتيلدا على الأرض ، وظلت هناك كحارسة للعربة التي ربطها الوحش المزدوج [١٩] . وشهد دانتي الحوريات السبع يدرن حولها وفي أيديهن السرج المشتعلة ، وهن آمنات من ريح الشمال الباردة ومن ريح الجنوب الدافئة التي تعصف في ليبيا وتهب على أوروبا [٢٠] .

وعلى ذلك نجد دانتى قد وضع نفسه وفرجيليو فى مقدمة المطهر فى إطار واحد — مع التفاوت فى تفصيلات الموقف — مع بلاكوا الفلورنسى ، حين صلاة القلوب الرحيمة ، وربط بين حلول الظهر فى نصف الكرة الجنوبى وحلول الليل فى نصف الكرة الشمالى بين نهر الكنج ومراكش . ومزج بين ستاتزيوس وفرجيليو ونفسه ، ونار المطهر ، وجويدو جوينزلى الفلورنسى ، وسكان المناطق الحارة فى الهند وإثيوبيا . وفى الفردوس الأرضى وصل بين رمز المسيح ، ورمز الكنيسة الظافرة ، وشيبون الأفريقى ، وأغسطس قيصر ، وفيتون وجوبيتر . ومزج بين بياتريتشى ونفسه ، وترتيل الملائكة ، والثلج المتجمد على أشجار الأبينين ، ورياح سلافونيا الباردة ، ورياح أفريقيا الحارة ، عند تنهده وبكائه . وربط بين لوم بياتريتشى إياه ، وإحساسه بالخجل ، ورفع وجهه إليها ، وعصف رياح أوروبا الباردة ورياح أفريقيا الحارة . ووصل بين موكب بياتريتشى وترتيل الملائكة ، وماتيلدا ، والحوريات من حولها ، ورياح أوروبا الباردة ورياح أفريقيا الساخنة .

هذه هى الصورة التى استمدها دانتى فى المطهر من أساطير أفريقيا وتاريخها وبيئتها . وفى المطهر — كما فى الجحيم — لم تبد واحدة من الصور الأفريقية قلقة فى موضعها ، أو متنافرة مع ما يحيط بها ، أو منفصلة عن السياق العام ، بل جاءت متآلفة متسقة مع سائر العناصر والجزئيات ، منسجمة مع الأفكار والمعانى والأخيلة التى أشاد دانتى عليها مطهره ، وبذلك تكون أفريقيا قد أسهمت فى بناء هذا التراث العظيم .

٤ : ١٣٠ — ١٣٩

١٣٠ ينبغى أولاً [٢١] أن تدور السماء حولى
وأنا بالخارج [٢٢] ، بقدر ما فعلتُ فى أثناء حياتى ،
لأنى أخرّت إلى النهاية تنهّداتى الطيبة [٢٣] —

١٣٣ إن لم تعاونّى قبلاً صلاةٌ
قد تصعد من قلبٍ يحيا بالفضل [٢٤] :
وماذا يُجدى غيرها مِمّا لا يُسمع فى السماء [٢٥] ؟ » .

١٣٦ وكان الشاعر قد أخذ يصعد
أمامى وهو يقول : « تعال الآن ، وانظر الجنوب
قد لمسته الشمس [٢٦] ، وعند الشاطىء

١٣٩ يغطّى الليل بقدميه مرّاكش [٢٧] » .

٢٦ : ١٦ — ٢٥

١٦ « أنت يامَنْ تذهب بعد الآخرين [٢٨] ،
لا لتكون أبطأهم ، بل ربما على سبيل الاحترام ،
أجبنّى أنا الذى أحترق بالعطش [٢٩] والنار .

١٩ لستُ وحدى فى حاجة إلى إجابتك [٣٠] ،
اذْ أن هؤلاء جميعاً أشدّ تعطشاً إليها
من الهندىّ أو الإثيوبىّ إلى الماء البارد [٣١] .

٢٢ أخبرنا كيف تصنع من نفسك حائطاً
أمام الشمس [٣٢] ، كأنك لم تخطُ بعدُ
إلى داخل شبكة الموت » .

IV. : 130 — 139.

130 «Prima convien che tanto il ciel m'aggiri
di fuor da essa, quanto fece in vita,
perch'io indugiai al fin i buon sospiri,

133 se orazione in prima non m'aita
che surga su di cuor che in grazia viva:
l'altra che val, che 'n ciel non è udita?»

136 E già il poeta innanzi mi saliva,
e dicea: «Vienne omai: vedi ch'è tocco
meridian dal sole ed alla riva

139 cuopre la notte già col piè Marrocco».

XXVI. : 16 — 25.

16 «O tu che vai, non per esser più tardo,
ma forse reverente, alli altri dopo,
rispondi a me che 'n sete e 'n foco ardo.

19 Nè solo a me la tua risposta è uopo,
chè tutti questi n' hanno maggior sete
che d' acqua fredda Indo o Etiòpo.

22 Dinne com' è che fai di te parete
al sol, pur come tu non fossi ancora
di morte intrato dentro dalla rete».

٢٥ هكذا خاطبنى أحدهم .

٢٩ : ١٠٦ — ١٢٠

١٠٦ واحتوتْ المسافة بينهم الأربعة
عربة نصرٍ [٣٣] فوق عجلتين [٣٤] ،
جاءت يسحبها عنق جريفون [٣٥] .

١٠٩ مدَّ إلى أعلى كلا الجناحين [٣٦] ،
بين المنتصف وثلاثةٍ وثلاثةٍ من أشرطة النار ،
حتى إنه لم يُزعج بانشقاقه أحدها [٣٧] .

١١٢ ارتفعا كثيراً حتى لم يُريا [٣٨] ؛
وبقدر ما كان طيراً كانت أعضاؤه من ذهبٍ [٣٩] ،
وكان سائره أبيض اللون مُشرباً بالحمرة [٤٠] .

١١٥ ليس حسْبُ أن روما لم تمجّد
الأفريقيَّ [٤١] أو أغسطس [٤٢] بعربةٍ جميلةٍ هكذا ،
بل إن عربة الشمس تبدو فقيرةً بجانبها [٤٣] ؛

١١٨ ولمّا حادتْ عربة الشمس عن طريقها ،
احترقتْ بصلاة الأرض المُبتهلة ،
حينما كان جوبيتر عادلاً بطريقةٍ مُبهمة [٤٤] .

٣٠ : ٧٩ — ٩٩

٧٩ وكما تبدو أمٌ لابنها مُتعاليةً ،
هكذا بدتْ لى ؛ اذْ الإشفاق الخشن
ذو طعمٍ مريرٍ [٤٥] .

25 Sì mi parlava un d'essi.

XXIX. : 106 — 120.

106 Lo spazio dentro a lor quattro contenne
un carro, in su due rote, trionfale,
ch'al collo d'un grifon tirato venne.

109 Esso tendeva in su l'una e l'altra ale
tra la mezzana e le tre e tre liste,
sì ch'a nulla, fendendo, facea male.

112 Tanto salivan che non eran viste;
le membra d'oro avea quant' era uccello,
e bianche l'altre, di vermiglio miste.

115 Non che Roma di carro così bello
rallegrasse Affricano, o vero Augusto,
ma quel del Sol saria pover con ello;

118 quel del Sol che, sviando, fu combusto
per l'orazion della Terra devota,
quando fu giove arcanamente giusto.

XXX. : 79 — 99.

79 Così la madre al figlio par superba,
com'ella parve a me; perchè d'amaro
sent'il sapor della pietade acerba.

٨٢ وصمتتْ (٤٦) ، ورتّل الملائكة
لتوِّهم " عليك توكّلتُ أيها السيّد " ؛
ولكنهم لم يقولوا بعد " قدمىّ " مزيداً (٤٧) .

٨٥ وكما يتجمّد الثلج بين الأخشاب
الحيّة (٤٨) فوق ظهر ايطاليا (٤٩) ،
وقد هبّتْ عليه وضغطتْه رياح سلافونيا (٥٠) ،

٨٨ ثم بذوبانه يقطر خلال نفسه (٥١) ،

إذا تنفّستْ الأرض التي تفقد الظلّ (٥٢) ،
حتّى تبدو ناراً تذيب الشمع (٥٣) ؛

٩١ هكذا أصبحتُ دون دمعٍ وتنهّد (٥٤) ،
قبل ترتيل أولئك مَنْ يضبطون ألحانهم أبداً
على ألحان الحلقات الأبديّة (٥٥) ؛

٩٤ ولكن حينما سمعتُ فى ألحانهم العذبة
حنوّهم عليّ ، أكثر ممّا لو قالوا :
« أيتها السيّدة ، لمَ تُخجليه هكذا (٥٦) ؟ » —

٩٧ الثلج الذى أطبق على قلبي
أصبح نَفَساً وماءً (٥٧) وخرج مع الأسى
من صدرى ، من الفم والعينين (٥٨) .

٣١ : ٦٤ — ٧٥

٦٤ وكما يقف الأطفال خجلين صامتين
بأعين خفيضة إلى الأرض وهم يُنصتون
ويعترفون ويندمون (٥٩) :

82 Ella si tacque; e li angeli cantaro
di subito "In te Domine speravi";
ma oltre "pedes meos" non passaro.

85 Sì come neve tra le vivi travi
per lo dosso d'Italia si congela,
soffiata e stretta dalli venti schiavi,

88 poi, liquefatta, in sè stessa trapela,
pur che la terra che perde ombra spiri,
sì che par foco fonder la candela;

91 così fui sanza lacrime e sospiri
anzi 'l cantor di quei che notan sempre
dietro alle note delli etterni giri;

94 ma poi ch' i' 'ntesi nelle dolci tempre
lor compatire a me, più che se detto
avesser: « Donna, perchè sì lo stempre? »,

97 lo gel che m'era intorno al cor ristretto,
spirito e acqua fessi, e con angoscia
della bocca e delli occhi uscì del petto.

XXXI. : 64 — 75.

64 Quali i fanciulli, vergognando, muti
con li occhi a terra stannosi, ascoltando
e sè riconoscendo e ripentuti,

٦٧ هكذا وقفتُ ؛ فقالت :

« مادمتَ تتألم مما تسمع ، فارفع لحيتك ؛

وستنال بالنظر ألماً أشد (٦٠) » .

٧٠ يُخلع اللبخ الضخم إما بريح

بلادنا (٦١) أو بتلك الريح من بلاد يارْبا (٦٢) ،

بمقاومة أقل

٧٣ مما رفعتُ بأمرها ذقني (٦٣) ؛

وحينما دعتْ وجهى باللحية ،

عرفتُ جيداً السم في حديثها (٦٤) .

٣٢ : ٩١ — ٩٩

٩١ ولا أعرف إذا كان كلامها ،

قد زاد ذيوعاً ، إذ كان في عينيّ الآن

تلك التي أغلقتني عن فهم كل شيء سواه (٦٥) .

٩٤ جلستْ وحيدةً على الأرض العارية (٦٦) ،

وهناك تُركتْ كحارسةٍ للعربة

التي رأيتُ يربطها الوحش المزدوج .

٩٧ الحوريات السبع صنعن من أنفسهن

حولها سوراً بتلك الأضواء في أيديهن (٦٧)

آمناتٍ من ريح الشمال والجنوب (٦٨)

67 Tal mi stav' io; ed ella disse: «Quando
per udir se' dolente, alza la barba,
e prenderai più doglia riguardando».

70 Con men di resistenza si dibarba
robusto cerro, o vero al nostral vento
o vero a quel della terra di Jarba,

73 ch' io non levai al suo comando il mento;
e quando per la barba il viso chiese,
ben conobbi il velen dell' argomento.

XXXII. : 91 — 99.

91 E' se più fu lo suo parlar diffuso,
non so, però che già nelli occhi m'era
quella ch'ad altro intender m'avea chiuso.

94 Sola sedeasi in su la terra vera,
come guardia lasciata lì del plaustro
che legar vidi alla biforme fera.

97 In cerchio le facean di sè claustro
le sette ninfe, con quei lumi in mano
che son sicuri d'Aquilone e d'Austro.

الحواشي

(١) كتب الإيطاليون شعرهم في القرن الحادي عشر باللغة الفرنسية ثم بلغة البروفنس التي تأثرت بأدب التروبادور بما فيه من بعض عناصر التراث العربي الشرقي . وفي أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر بدأت تظهر في إيطاليا اللهجات العامية . وظهرت أشعار دينية مثل شعر يوباكيبوندا فلورينا وفرنتشسكو داسيسي ، وتلا ذلك ظهور شعر المدرسة الصقلية التي وجد بها عنصر من الشعر التقليدي وعنصر من الشعر الإنساني . ولذلك كان الأدب الإيطالي في ذلك العصر أدبا وليدا . ويرجع تأخر ظهور الأدب الإيطالي إلى تأثير إيطاليا بالتراث اللاتيني وعدم استطاعتها التخلص منه بسهولة ، وإلى الظروف المضطربة التي سادت إيطاليا عقب غارات البرابرة الجرمان على الأمبراطورية الرومانية .

(٢) الأمبراطور فردريك الثاني (١١٩٤ – ١٢٥٠ . Federico ii) من أسرة هوهنشتاوفن الألمانية أمبراطور الدولة الرومانية المقدسة ، كان رجلا واسع الأفق عالما عارفا بتراث القدماء وتراث العرب وحارب البابوية وعقد معاهدة مع الملك الكامل في ١٢٢٩ .

(٣) كانت نشأة الأدب الإيطالي بعد المدرسة الصقلية كما يلي : مدرسة بولونيا التي ظهرت في النصف الثاني من القرن الثالث عشر وتمتاز بشعرها التقليدي والإنساني على السواء ، واتخذت طبقة تسكانا أداة لها ويرجع ذلك الى نقاء اللهجة التسكانية وقلة تأثرها بلهجات الغزاة الأجانب ، فأتيحت لها الفرصة لكي تنمو وتتطور في بيئتها المحلية تطورا تدريجيا ، وكذلك لتفوق تسكانا في المجتمع السياسي والاقتصادي ومن شعراء هذه المدرسة جويدو جوينتزلي . ثم جاءت المدرسة الفلورنسية الحديثة أو مدرسة تسكانا . واجتمع فيها كذلك الشعر التقليدي والشعر الإنساني العاطفي ، وكان من شعرائها جويدو كافالكانتي ودانتي اليجيري .

(٤) دانتي اليجيري (١٢٦٥ – ١٣٢١ Dante Alighieri) ولد في فلورنسا ومات منفيا في رافنا . وهو مع هوميروس وشكسبير واحد من أعظم شعراء العالم الثلاثة . وكان متعدد النواحي فاشترك في الحرب واشتغل بالسياسة وأولع بالرسم والموسيقى والشعر وعاش في المنفى سنوات طويلة ، وكانت الآلام والمحن التي انصبت عليه بوتقة عبقريته . ومن آثاره « الحياة الجديدة والوليمة والملكية والكوميديا الإلهية » .

(٥) – الكوميديا الإلهية (La Divina Commedia) من أعظم الآثار الأدبية في العالم ، وضعها دنتي في حياة المنفى ، واستمد أصولها من تراث القدماء وتراث العصور الوسطى بما اشتمل عليه من تراث الإسلام والشرق ، واستمدها من بلاده وحياته وتجربته

وإحساسه ، وتتألف من مجموعات ثلاثية وتقع في ١٤٢٣٣ بيتا من الشعر . والكوميديا رحلة خيالية إلى العالم الآخر استغرقت سبعة أيام . وتنقسم ثلاثة أقسام : الجحيم ويمثل الشباب الحر الطليق المتكبر الثائر ويصور الفطرة والغرائز والخطيئة والمأساة والحياة الدنيا ؛ والمطهر يمثل التجربة والنضج والتأمل والتكفير والتطهر والغفران ؛ والفردوس يصور الكهولة والطهارة والحب والصفاء والحرية والنور الإلهي . والكوميديا مرآة الحياة وقصيدة الإنسانية الكبرى ، ويهدف دانتي برضعها إلى تغيير الإنسان وإصلاح المجتمع ، وكأنه أراد بذلك أن يضع كتابا مقدسا جديدا يهدي البشر عن طريق الفن الرفيع إلى سواء السبيل. والكوميديا كاتدرائية ضخمة وعمارة شاهقة محكمة البناء جعل دانتي فيها الإنسان والعالم والله والدنيا والآخرة في بؤرة واحدة ، ووضع في إطارها العام كل المعارف والجزئيات الدقيقة المادية والمعنوية ، وألغى فيها فوارق الزمان والمكان ومزج بين الأسطورة والتاريخ وبين الواقع والخيال . وقدم بريشة الفنان صورا مأخوذة من الحياة الواقعة ، ورسم الطبيعة، وشهوات النفس ، والتوبة والإيمان والأمل . ولا زخرف ولا صناعة في شعر دانتي ، ولغته دقيقة محددة ، وأسلوبه موجز مركز ، وليس مثله من يحس بالحقيقة ويعبر عنها بأمانة وسهولة . وهو يكتب أقوى الشعر وأفخمه كما يكتب أجمل الشعر وأرقه . ودانتي موضوع دراسة عظيمة في أنحاء العالم المتحضر والمكتبة الدانتية زاخرة بالمؤلفات في شتى اللغات . وترجمت الكوميديا الى الانجليزية مثلا أكثر من ٣٥ ترجمة كاملة عدا الترجمات الجزئية ، وترجمت الى الفرنسية أكثر من ٢٢ ترجمة كاملة عدا الترجمات الجزئية . وطبعت ترجمة عربية لها في طرابلس الغرب ، كما نشرت ترجمة عربية للجحيم وحدها في القدس ، وطبعت أخيرا ترجمتي العربية للجحيم في القاهرة .

(٦) حسن عثمان : أفريقيا في جحيم دانتي . مجلة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية مجلد ١٠ ديسمبر ١٩٥٦ . الإسكندرية ١٩٥٦ .

(٧) Purg. IV. 130 — 133.

(٨) Purg. IV. 130 — 139.

(٩) Purg. XXVI. 1 — 15.

(١٠) Puag. XXVI. 61 — 25.

(١١) Purg. XXIX. 91 — 105.

(١٢) Purg. XXIX. 106 — 120.

(١٣) Purg. XXX. 55 — 78.

(١٤) Purg. XXX. 79 — 99.

(١٥) Purg. XXXI. 58 — 63.

(١٦) Purg. XXXI. 64 — 75.

(١٧) Purg. XXXII. 16 — 68.

(١٨) Purg. XXXII. 70 — 90.

(١٩) Purg. XXXII. 94 — 96.

(٢٠) Purg. XXXII. 97 — 99.

(٢١) يعني قبل أن يدخل باب المطهر .

(٢٢) أي خارج باب المطهر يعني في مقدمة المطهر .

(٢٣) يعني أنه تأخر في التوبة والغفران إلى آخر لحظة من حياته بسبب الإهمال والكسل .

(٢٤) هذا لأن صلاة الأحياء ودعاءهم تقصر مدة التطهير . ويشبه هذا المعنى ما ورد في الكتاب المقدس :

Giov. IX. 31; Giob. XXVII· 9; XXXV. 13.

(٢٥) لا ينفع هنا شيء سوى الصلاة لتقصير مدة تطهير بلاكوا ولذلك فهو لا يحرك ساكنا وينتظر الزمن المقرر له . ويتناسب هذا مع الكسل الذي لازمه في حياته . وفي هذا نوع من الأسى والرضا بحكم القدر .

(٢٦) يشبه هذا ما أورده أوفيديوس :

Ov.Met. II. 142.

(٢٧) يعني أن الوقت أصبح ظهراً في المطهر بينما حل الليل في نصف الكرة الشمالي من نهر الكنج إلى مراكش - المغرب - آخر جزء من العالم المسكون كما كان معروفا في عصر دانتي .

(٢٨) المتكلم هو جويدو جوينتزلي (١٢٣٠ - ١٢٧٦ Guido Guinizelli) الشاعر البولوني الذي يمثل مدرسة الشعر في بولونيا التي تعتبر إحدى المراحل ظهور الأدب الإيطالي .

(٢٩) المقصود بالعطش هنا الرغبة في معرفة شخص دانتي وكيف جاء إلى هذا المكان وهو على قيد الحياة .

(٣٠) يتكلم هذا الروح نيابة عن جميع رفاقه المتعطشين إلى معرفة شخص دانتي .

(٣١) يقارن هذا الروح العطش إلى المعرفة هنا بعطش الهندي أو الإثيوبي الذي يعيش في البلاد الحارة إلى الماء البارد المنعش ، واعتبر جغرافيو العصر ودانتي أن إثيوبيا تقع في أقصى جنوبي أفريقيا في المنطقة الاستوائية .

(٣٢) يعني كيف ينعكس ظل دانتي على النار المشتعلة بجسمه الذي لا تنفذ خلاله أشعة الشمس.

(٣٣) العربة رمز للكنيسة الظافرة والفكرة مأخوذة من حزقيال : Ezech. I. 15-21.

(٣٤) العجلتان رمز للتوراة والإنجيل اللذين تعتمد عليهما الكنيسة .

(٣٥) الجريفون (Griphon) حيوان خرافي له رأس نسر وجناحاه وله جسم أسد . ويرى النقاد أنه رمز للمسيح مؤسس الكنيسة وله طبيعتان : طبيعة إلهية تتمثل في الطير وطبيعة إنسانية تتمثل في الأسد .

(٣٦) يرمز الجناحان للمحبة والعدل الإلهى .

(٣٧) رفع الجريفون جناحيه فى المسافة الخالية بين شريط اللهب الذى فى الوسط – السراج الأوسط – وبين المجموعتين الثلاثيتين من اللهب على الجانبين وبذلك لم تؤثر حركة جناحيه على نار السرج .

(٣٨) ارتفع الجناحان إلى السماء حتى لم ير دانتى نهايتهما ، وذلك لأن الجريفون رمز للمسيح الإنسان الإله عند المسيحيين ، وهو فى الأرض والسماء فى وقت واحد ، ولذلك لا تصل عين الإنسان إلى رؤيته فى السماء .

(٣٩) يعنى كان الرأس والجناحان من الذهب رمز الطبيعة الإلهية فى الجريفون .

(٤٠) كانت سائر الأعضاء ذات لون أبيض تمتزج بالحمرة رمز الطبيعة الإنسانية واللونين مقتبس من الكتاب المقدس :

Cant. Cant. V. 10 - 11.

(٤١) شيبون الأفريقى (Scipione Africano) القائد الرومانى الذى هزم هانيبال فى زاما سنة ١٨٥ وتكررت الإشارة إليه فى الكوميديا :

Inf. XXXI. 116; Par. VI. 53; XXVII. 61 - 62.

(٤٢) أغسطس قيصر (Augustus) الأمبراطور الرومانى وتكرر ذكره والإشارة إليه فى الكوميديا :

Inf. I. 71; Purg. VII. 6; Par. VI. 73 - 81.

(٤٣) أى أن هذه العربة كانت أجمل من عربة شيبون وعربة أغسطس وعربة فيتون .

(٤٤) خرجت عربة فيتون (Phetone) عن طريقها وهى ترتفع إلى الشمس وأمام ضراعة الأرض قتله جوبيتر بصاعقة وتكرر ذكره فى الكوميديا وأورد أوفيديوس أسطورته :
Inf. XVII. 107; Purg. IV. 72; Par. XXXI. 125.
Ov. Met. II. 278 - 300.

(٤٥) بدت بياتريتشى لدانتى كأنها أم متعالية حيال ابنها ، ولا يدرك الابن أن خشونة الأم سببها الحب وهدفها المصلحة ولا يشعر سوى بمرارة اللوم . وهذا تصوير دقيق مأخوذ من الحياة الواقعة .

(٤٦) بسبب هذا اللوم من جانب والخجل من جانب آخر سادت فترة صمت ، فسكتت بياتريتشى وصمت دانتى .

(٤٧) قطع الصمت فجأة ترتيل الملائكة الذين أخذهم الإشفاق على دانتى فقاموا عنه بالترتيل وبآيات من الكتاب المقدس :

Salm. XXXI. 1 - 9.

(٤٨) أى الأشجار الخضراء ويشبه هذا ما أورده فرجيليو وأوفيديوس :

Virg. Aen. VI. 181.
Ov. Met. VIII. 329; X. 372 . . .

(٤٩) يعنى جبال الأبنين .

(٥٠) هذه هى الرياح الباردة التى تهب من سلافونيا (Slavonia) وفى القرن ١٤ كان يطلق هذا الاسم على المنطقة الواقعة بين دلماشيا ونهر الدراف .

(٥١) تذوب الطبقة العليا من الثلج بحرارة الجو ثم تنساب إلى أسفل .

(٥٢) الأرض التى تفقد الظل هى أرض أفريقيا لأن الشمس فى مناطقها الاستوائية تصبح عمودية على خط الاستواء مرتين فى السنة وعندئذ لا تدع للأشياء ظلا بوضعها العمودى . والمقصود أن الثلج يذوب إذا بعثت أرض أفريقيا برياحها الساخنة .

(٥٣) تشبه رياح أفريقيا الحارة النار التى تذيب الشمع .

(٥٤) يعنى أن كلام بياتريتشى القاسى كان كالريح الباردة فتجمد دانتى وتحجر أمامها . وأصبح ترتيل الملائكة كرياح أفريقيا الحارة التى تذيب الثلج .

(٥٥) هذا تعبير موسيقى يعنى أن الملائكة يتابعون فى ترتيلهم ألحان السماء .

(٥٦) أحس دانتى فى ترتيل الملائكة بالعطف والإشفاق عليه وكان ذلك أفعل فى نفسه مما لو لاموا بياتريتشى على مخاطبتها إياه .

(٥٧) حينما أحس دانتى بإشفاق الملائكة عليه ذاب الثلج الذى أحاط بقلبه وتحول إلى تنهد ودموع . وهذا هو دانتى الرقيق المرهف الحس الذى يتألم حتى ينهمر دمعه .

(٥٨) تعبير دانتى فى هذا الموقف من أصدق ما ورد على ألسنة الشعراء وهو وصف صادق أليم لبعض ما يخالج النفس البشرية .

(٥٩) هذه صورة دقيقة للطفل الصامت الخجول وأورد دانتى هذا المعنى فى الوليمة :
Conv. IV. XIX. 10.

(٦٠) أى مادام دانتى يتألم بسماع اللوم وهو خفيض العينين سيزيد ألمه إذا رفع وجهه ونظر إلى بياتريتشى .

(٦١) يعنى ريح الشمال الباردة .

(٦٢) يارباً (Iarba) يعنى ريح أفريقيا نسبة إلى ملك نوميديا الذى كان من عشاق ديدون ملكة قرطاجنة وأورد فرجيليو هذه الأسطورة :
Virg. Aen. IV. 196 - 197.

(٦٣) هذا دليل على العناء والجهد الذى بذله دانتى فى رفع وجهه الخفيض .

(٦٤) حينما ذكرت بياتريتشى لفظ اللحية أدرك دانتى أنها تريد أن تقول له إنه ليس طفلا بل إنه رجل ناضج ولا عذر له فى ارتكاب الإثم .

(٦٥) لم يعد دانتى هل تكلمت ماتيلدا أكثر أو لا لأنه استغرق فى التفكير فى بياتريتشى .

(٦٦) يفسر بعض الشراح لفظ (vera) هنا بمعنى العذرى ويشير هذا إلى أن رجال الكنيسة القدامى كانوا فقراء متواضعين . ويرى آخرون أن معنى اللفظ هو الأرض الحقيقية ، أرض الفردوس الأرضى المطيع لله .

(٦٧) كانت السرج تتحرك وحدها من قبل أما الآن فقد أمسكت بها الموريات السبع .

(٨٦) ريح الشمال (Aquilone) التى تهب من شمال أوروبا وريح الجنوب (Austro) الحارة التى تعصف فى ليبيا وتهب على جنوب أوروبا .

مكتبة البحث

(أولا) مؤلفات دانتي :

(أ) في نصوصها :

Dante Alighieri : La Divina Commedia

— col commento di P. Fraticelli. Firenze, 1902.

— nel testo critico della Società Dantesca Italiana, esposta e commentata da E. Mestica. Firenze, 1921.

— con il commento di T. Casini rinnovata e accresciuta per cura di M. Barbi. Firenze, 1932.

— commentata da L. Pietrobono. Torino, 1932.

— testo critico a cura di M. Casella. Bologna, 1949.

— col commento di G. A. Scartazzini rifatto da G. Vandelli. Milano, 1949.

— commentata da A. Momigliano. Firenze, 1950.

— Le opera di Dante Alighieri, a cura di E. Moore, nuovamente rivedute nel testo da P. Toynbee. Oxford, 1924.

— Opere Minori. Firenze, 1935.

(ب) بعض ترجمات إنجليزية (وأمريكية) :

— The Divine Comedy, Trans. by H. F. Cary Florence ?

— The Divine Comedy, trans. by M. Andersen. U.S.A. ?

— The Divine Comedy, trans. by L. G. White. New York, 1948.

— The Comedy of Dante Alighieri, Cantica II. Purgatory, trans. by D. L. Sayers. Edinburgh, 1955.

— La Divina Commedia with an English trans. by H. M. Ayres. New York, 1949—1953.

— The Divine Comedy, trans. by G. L. Bichersteth. Aberdeen, 1955.

(ج) بعض ترجمات فرنسية :

— La Divine Comédio, trad. par A. Pératé. Paris, 1921.
— La Divine Comédic, trad. par H. Longnon. Paris, 1938.
— La Divine Comédic, trad. par A. Brizeux. Paris, 1943.
— La Divine Comédie, trad. par A. Masseron, Paris, 1947—1950.

(د) ترجمات عربية :

— الرحلة الدانتية فى الممالك الإلهية : الجحيم – المطهر – النعيم . ترجمة عبود أبى راشد . طرابلس الغرب ، ١٩٣٠ – ١٩٣٣
— كوميديا دانتى أليجيرى " الفلورنتى مولداً لا خلقاً " : النشيد الثانى : المطهر . ترجمة حسن عثمان . (لم يطبع بعد)

(ثانيا) بعض المراجع :

Dante Essays in Commemoration. Landon, 1921.

De Sanctis, F. : Saggi Critici. Milano, 1921.

De Sanctis, F. : Storia della Letteratura Italiana. vol. I., Milano, 1934.

Gustarelli, A. : Dizionario Dantesco. Milano, 1946.

Hauvette, H. : Histoire de la littérature Italienne. Paris, 1932.

Palhories, F. : Dante et la Divine Comédie. Paris, 1936.

Papini, G. : Dante Vivo. Firenze, 1943.

Papini, G. : Storia della letteratura Italiana. vol. I. Milano, 1935.

Toynbee, P. : Dante Dictionary. Oxford, 1898.

Toynbee, P. : Dante Studies and Researches. London, 1902.

Tozer, H. E. : An English Commentary on Dante's Divina Commedia. Oxford, 1901.

Wilkins, E. H. : A History of Italian Literature Cambridge, U.S.A., 1954.

Zingarelli, N. : La vita, I Tempi e le Opere di Dante. 2 voll. Milano, 1948.

حسن عثمان : أفريقيا فى جحيم دانتى . مجلة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية . المجلد ١٠ ديسمبر ١٩٥٦ . الإسكندرية ، ١٩٥٦

شخصية الأمة العربية

قوامها وعناصرها

بقلم محمد خلف الله أحمد

اذا كان للفرد كيانه الذاتي الذي يؤلف شخصيته ويميزها ، والذي يقوم على شعوره بنفسه وإرادته ، وخصائص نظامه العقلي وأسلوب سلوكه في الحياة ، فان للأمة كذلك شخصيتها التي تتألف من إدراكها المشترك ، وخصائصها الفكرية والاجتماعية والاخلاقية . ومن تراثها الأدبي والفني والفلسفي والعلمي ، ومعالم تاريخها وأيامها وبطولاتها ، والدور الذي قامت وتقوم به في تقدم الانسانية ورقيها .

واذا كان المتكلمون بالعربية اليوم يؤلفون مجموعة بشرية كبيرة ، تشغل رقعة فسيحة من الأرض في قارتي آسيا وافريقية ، وتنقسم الى أقوام وأوطان متجاورة لكل منها شخصيته التي صنعها أهله وبيئته وتاريخه ، فانهم جميعاً يأتلفون في شخصية أوسع وأشمل ، لها وجودها وذاتيتها ، هي شخصية العالم العربي أو الأمة العربية الكبرى . وسنحاول في هذا البحث أن نرسم الخطوط الرئيسية لهذه الشخصية المتكاملة ، التي هي أساس فلسفة القومية العربية في تفكيرنا المعاصر ، فنبرز قوامها وأهم عناصرها وخصائصها ونتتبع الأطوار الرئيسية لنموها ، والمكان الذي شغلته قديماً ، في عصورها الزاهرة ، ونجاهد أن تشغل مثله الآن ، في حياة الجماعة الانسانية :

١ — ان أقدم مايطالعنا من معالم شخصية هذه المنطقة التي تعرف الآن بالعالم العربي — سبقها في مضمار التطور الحضاري : ففي وديانها وسهولها ، وعلى ضفاف أنهارها وشواطىء بحارها قامت الحضارات الآشورية والبابلية والكلدانية والآرامية والفينيقية والمصرية وغيرها . ومن آثار

عبقرياتها استمدت الانسانية كثيراً من مقومات حضارتها العامة [1] : كالكتابة وأدوات الزراعة والحرب وهندسة البناء ونظم التشريع . وهذا السبق موضع اتفاق بين الباحثين ، فكلهم يبدأ درس تاريخ المدنية بحضارات الشرق القديم . ومن حق كل مواطن نشأ على أديم هذه المنطقة أن يعتز بهذا السبق الحضارى ، وأن يستمد منه شعوراً بكرم النجار وعراقة المنبت . وهو ليس مجرد إرث قديم عفا ودرس ، ولكنه آيه من آيات النضج العقلى والتطور الفكرى ، الذى وجدت بذوره منذ القدم فى هذه المنطقة أرضا خصبة صالحة ، والذى آتى أكله بعد ذلك طيبا مباركا فى المرحلة الاسلامية العربية .

٢ — والعنصر الثانى القديم المميز لتاريخ هذه المنطقة أن صحاريها ورباها وجبالها كانت مهداً للديانات السماوية الكبرى ، التى دان ويدين بها شطر كبير من سكان العالم ، والتى قامت وستظل تقوم بالدور الأكبر فى توجيه بنى الانسان نحو المثل الرفيعة والحياة الفاضلة . وتتضح لنا قيمة هذا العنصر فى تراث الشرق القديم اذا تذكرنا ما تقوم به الانسانية الآن من جهاد شاق فى سبيل تقرير المبادىء والمثل التى تحد من أطماع البشر ، ومن عدوان بعضهم على بعض ، واستخدام عبقرياتهم ومواهبهم فى إفناء بعضهم بعضا . ومن الواضح ان الانسانية لو رجعت الى ما قررته ووجهت اليه تعاليم الديانات السماوية واحدة بعد أخرى لعاش بنو الانسان فى ظل أمن وارف وخير شامل .

هذا العنصر السماوى فى تراث منطقة الحضارات يطبع شخصيتها بطابع روحى ، ويمد تقاليدها الأخلاقية والاجتماعية بميزان يحفظها من أن تميل هنا أو هناك مع النزعات الوافدة والمذاهب المجلوبة ، ويخلق فى نفوس أهلها احساساً بالاستعلاء الروحي المحمود الذى ينفر من التبعية فى مختلف أوضاعها .

---

[1] راجع (ا) "شجرة الحضارة" تأليف رالف لنتون . ترجمة أحمد فخرى — ج ٢ — الفصول ٢٠ — ٢٢ [القاهرة ١٩٥٨] .
(ب) انتصار الحضارة" (تاريخ الشرق القديم)" تأليف ج . هـ . برستد . ترجمة أحمد فخرى . الفصل الأول . [القاهرة ١٩٥٥] .

٣ — ولكن شخصية هذه المنطقة تدخل – منذ القرن السابع الميلادى – فى دور جديد من النمو والتفتح والتكامل ، اذ يطلع عليها من شبه الجزيرة العربية نور يضىء لها معالم الطريق ، ويكشف لها عن آفاق واسعة من الكمالات الانسانية ، ويهيئها لأن تكون مركز إشعاع حضارى جديد ، يأخذ مكانه اللائق به فى تطور الحضارة الانسانية العامة : ففى ذلك القرن صدع الرسول العربى « محمد بن عبد الله » برسالته ، التى أكدت أنها مصدقة لما بين يديها من الرسالات ، وأنها انما تدعو الناس جميعاً الى كلمة سواء ، هى عبادة الله وحده لا شريك له ، والتصديق بكتبه ورسله ، وبناء السلوك الانسانى على أسس من الفضيلة والعدالة والاخاء والتعاون ، واقامة الميزان بين الروحانية والمادية فى الحياة الانسانية ، وتوجيه العقل البشرى الى كشف أسرار الوجود ، وتسخير موارده وخيراته فيما يعود على الناس جميعاً بالسعادة والرخاء .

هذا المؤثر الحضارى الجديد ، الذى حمل معه صفاء الصحراء العربية وبيانها ولغتها ، وفتوتها ومروءتها وحماستها ، لم يلبث أن وجد من منطقة الحضارات القديمة فى جنوب آسيا الغربى وعلى شواطىء البحر الأبيض الشرقية والجنوبية بيئته الخصبة المواتية ، التى هيأها التاريخ ، والهجرات والصلات اللغوية والثقافية والتجارية منذ القدم لأن تؤلف تحت ظلال الاسلام وحدة انسانية سمحة متماسكة ، ذات لغة واحدة ، وثقافة مشتركة ، ومثل وعادات وتقاليد متجانسة . وبذلك تمكنت قبل مضى وقت طويل من أن تنشىء عصراً حضاريا ذهبيا (١) ، وأن تقيم فى ربوعها مراكز للمعارف الانسانية ، لا تزال وستظل – باذن الله – حية مزدهرة ، واستطاعت أن ترسل أضواءها الروحية والثقافية والسياسية الى معظم أرجاء العالم القديم ، وأن تشغل طوال مرحلة كبيرة من الزمان مركز المعلم والمثقف للكثير من الأمم والشعوب .

---

(١) راجع « الاسلام والحضارة » . م . خلف الله . [وزارة الارشاد القومى . مختارات الاذاعة . القاهرة ١٩٥٧] .

هذه الحضارة الاسلامية العربية ، التي خفقت راياتها فوق قارتي آسيا وافريقية وأجزاء من جنوب أوروبا ، والتي كان العالم العربي قلبها النابض بالحركة والحياة والقوة الدافعة ، انشأت الشخصية العربية انشاء جديداً ، بما زاوجت بين الثقافات والاجناس ، وأشاعت من مظاهر التسامح والتعاون [1] وبما حملت معها من عوامل روحية وثقافية عميقة الأثر في حياة الفرد والجماعة : فقد اعطت القاعدة الاسلامية المركزية — وهي التي عرفت بالعالم العربي — لغتها الموحدة التي كان عرب شبه الجزيرة قد صقلوها في مواسمهم وأسواقهم وخلدوها في فنهم المفضل وهو البيان . ثم جاء القرآن — وهو الكتاب السماوي المبين — فأكمل لهذه اللغة عبقريتها في التعبير ، ودفع علماءها في القرنين الثاني والثالث الهجريين الى أن يقوموا بحركتهم الاكاديمية البارعة في تقنينها وارساء قواعدها التركيبية والنقدية [2] . وبهذا استجابت تلك اللغة لمطالب الحضارة الاسلامية الواسعة في نهضتها العقلية : فأصبحت لغة العلم والفلسفة والكتابة والتأليف ، من مشارف المحيط الأطلسي الى أواسط آسيا وجنوبها . وفتحت تلك اللغة أبوابها واسعة لاستقبال الثقافات القديمة المترجمة — من يونانية ولاتينية وفارسية وهندية وسريانية وغيرها ، ثم درستها ونقدتها وأضافت اليها وأبرزتها من جديد في قالب ثقافة اسلامية عربية ، ميسرة لطلاب المعرفة على اختلاف ألسنتهم وأجناسهم .

وكما اعترف العالم الحديث بحضاراتنا الأولى ، وبما كان لها من سبق في العالم القديم ، اعترف بحضارتنا الاسلامية العربية وفتوحها وكشوفها في مختلف ميادين المعرفة ، وبما كان لها من آثار في عصر الاحياء وفي تطور آداب الغرب وتفكيره الفلسفي والعلمي [3] .

---

[1] راجع (أ) " Glories of salam " نور أحمد . الباكستان لاهور ١٩٥٨ .

[2] راجع [Early Stages in the Development and Standardisation of Arabic Literary Language] م. خلف الله . المجلد الحادي عشر من مجلة كلية الآداب بالاسكندرية سنة ١٩٥٥

[3] راجع The Legacy of Islam . توماس ارنولد وآخرون [لندن . الطبعة الأولى ١٩٣١]

ومما له دلالته أن بعض الغربيين المحدثين قد ساهموا فى دراسة حضارتنا هذه وابراز طابعها وبيان آثار علمائنا فى ميادين الطب والرياضة والفلك والكيمياء والفلسفة والاجتماع وعلوم البحار .. وقد ازدادت الآن — لأسباب كثيرة — عناية الغربيين بدراسة هذه الحضارة ، وبتعرف آثارها العميقة فى حياة العرب وسائر المسلمين المعاصرين ، وأخذت المؤسسات العلمية فى الدول الكبرى ينافس بعضها بعضا فى انشاء معاهد الدراسات الاسلامية والشرقية ، وفى نشر كتبنا القديمة وترجمتها الى لغاتهم ، وفى عقد المؤتمرات لبحث نواحى الثقافة الاسلامية العربية ورصد تياراتها وحركاتها المعاصرة بل أخذت المذاهب الحاضرة المتصارعة فى غرب وشرق تحاول أن تتلمس نواحى من القرب والاتصال بين تعاليمها وتعاليم حضارتنا .

ومن الواضح أن هذه الحضارة التى أنشأت عالمنا العربى الأوسع ، وطبعت شخصيتنا بطابعها ، جديرة منا نحن العرب بالعناية الكبرى فى مناهج مدارسنا وجامعاتنا . حتى يعرف شعبنا حضارته وتاريخه فيعرف مكانه ويعرف نفسه . ومن حق هذه الحضارة على كل مواطن عربى أيا كانت بيئته وعقيدته أن يعرف ذخائرها وعلماءها وان يتبين روافدها التى اضافت قوة واتساعا الى نهر الحضارة الانسانية الدائب الجريان منذ القدم .

ومن ألزم ما يلزم لشبابنا على اختلاف ميادينهم الثقافية أن يعرفوا آثار أسلافهم : كابن الهيثم والرازى وابن سينا ، وجابر ، وثابت بن قرة ، وابن البيطار ، وابن النفيس ، وابن رشد ، والخليل ، وأبى العلاء ، والغزالى ، والمسعودى ، وابن خلدون وغيرهم ، وان يلموا بما تركت اللغة العربية من آثار فى مصطلحات العلوم فى الغرب ، وبما أفاد الغرب من تقدم العرب فى العلاج والمستشفيات ، وصناعة الورق ، والخرائط الجغرافية ، ودراسة المعادن ، وفنون الحرب والأسلحة وغيرها ، وأن يطلعوا على ما كتب الغربيون عن تراث الاسلام وحضارة العرب ، وعلى ما قام به الباحثون فى البلاد الاسلامية المعاصرة من دراسات لهذا التراث وأمجاده .

هذه الوقفة التى وقفناها عند الحضارة العربية الاسلامية ، قصدنا منها أن نتبين كيف نمت وتفتحت وتكاملت شخصية العالم العربى ، الذى كان

من حظه أن حمل لواء هذه الحضارة ، فترك عليها طابعه ، وخلعت هى عليه طابعها ، فأصبح الحديث عن الحضارة العربية أو الاسلامية فى جوهرة حديثا عن تراث هذه المنطقة ، والمناطق التى اتصلت بها روحيا وثقافيا ، واصطنعت لغتها فى الكتابة والتأليف .

واذا أردنا أن نبرز الطابع الرئيسى للشخصية العربية فى تاريخها الاسلامى وجدنا الركن الأول فيه وحدة اللغة — وتلك ظاهرة عميقة الأثر فى حياة الانسانية ، فلغة أى مجتمع صغر أو كبر . . هى ترجمان عواطفه ومشاعره وأفكاره ورغائبه واهدافه ، وسجل تاريخه وتراثه وأدبه ، والحبل الذى يصل حاضره بماضيه ، وطريفه بتلاده . والاشتراك فيها هو الأساس الأول للتعاطف والتعاون والشعور بالمواطنة والقومية [1] . وهذا الركن فى ذاته مصدر من مصادر اعتزازنا بأنفسنا وتاريخنا : فلغتنا من أغنى اللغات الكبرى تراثاً ، وأطولها عمراً ، وأبقاها على الزمن اتصالا . وقد وسعت ما وصل اليها من معارف الأقدمين فى الماضى ، وهى الآن تثبت قدرتها على الاتساع لثمار الفكر الانسانى الحديث ، بل انها تشارك بانتاجها فى تنمية الثروة الأدبية والعقلية للعالم المعاصر .

والركن الثانى من أركان الشخصية العربية وعيها السياسى والانسانى المبكر : فقد شهد المجتمع العربى الاسلامى أول وأقدم تجربة عملية ناجحة فى تقرير حقوق الانسان [2] . وقد يبدو هذا القول مستغربا عند النظرة الأولى : «فحقوق الانسان» تعبير لم يشع استعماله الا فى العصر الحديث نتيجة للثورات وانتشار الروح الديمقراطى وتقدم التفكير السياسى والاجتماعى ، وهو يدل على مجموعة النواحى التى لا يزال المجتمع الدولى الحديث يجاهد فى سبيل توفيرها لكل فرد ولكل شعب ، حتى تتحقق له ذاتيته كاملة ، وحتى

---

(1) راجع : « محاضرات فى نشوء الفكرة القومية » . ساطع الحصرى [ط ٣ . بيروت ١٩٥٦] . المحاضرة الأولى .

(2) راجع : « موقف الحضارة الاسلامية من حقوق الانسان » . محمد خلف الله . [بحث نشرته الجمعية المصرية للقانون الدولى المجلد الثانى عشر ج ٢ . ١٩٥٦] .

تهيأ له الشرائط الأساسية لحياة لائقة بالأنسان وبالجماعة الانسانية . ولكن الغرابة لا تلبث أن تزول اذا تذكرنا ان الاسلام منذ نشأته قام فى صورة رسالة خالدة للانسانية عامة : غنيها وفقيرها ، وأبيضها وأسودها ، ومشرقها ومغربها ؛ وكان لب هذه الرسالة تحرير الانسان من الخضوع لغير الله فى عقيدته وتفكيره وشخصيته ومعيشته ، وتوجيه الاهتمام الى جوهر الانسانية من روح وعقل وخلق وعلم ، والتهوين من شأن الفوارق المادية التى لا تتصل بذلك الجوهر اتصالا وثيقا . ولم يجىء تقرير هذه المبادىء فى صورة وثيقة منفصلة محدودة بزمانها ومكانها وظروف الاجتماع المحلية المحيطة بها ؛ ولكنها جاءت ركنا من أركان عقيدة شاملة توضح العلاقة بين الانسان وخالقه ، وبين أفراد البشر بعضهم وبعض ، فى اجتماعهم ومعاملتهم وسياستهم . وهكذا احرزت نصيبا من قداسة العقيدة التى هى ركن منها ، ومن خلود الشريعة التى هى جزء من لبها وجوهرها . وقد صحب تقريرها منذ البداية عامل التطبيق الصحيح على يد الرسول وخلفائه وقوادهم وعمالهم على الأقاليم .

فن المعروف المقرر أن الحضارة الاسلامية منذ نشأتها كفلت حرية العقيدة والفكر والمعرفة لجميع مواطنيها مسلمين وغير مسلمين : فوفرت للمسلم حريته فى تفكيره الدينى وفى طريقة فهمه للدين وشرائعه وأسراره ، دون أن يحول بينه وبين تلك الحرية تسلط من فرد أو جماعة ودون أن يصيبه من وراء آرائه الدينية ضرر فى نفسه أو ماله أو عمله . وضمنت لغير المسلم — الذى يعيش فى دار الاسلام — حريته فى أن يحيا حياته الدينية الخاصة ويتعبد على طريقة دينه ، وينظم شئون معيشته وفقا لمقتضيات ذلك الدين ، دون أن يتعرض لمضايقة أو اضطهاد أو أن يضار فى نفسه أو ماله أو عمله من جراء مخالفته فى الدين لغالبية المجتمع من حواليه .(١) .

---

(١) راجع : " موقف الاسلام من حرية العقيدة والفكر " . محمد خلف الله [بحث ألقى فى الندوة الاسلامية الدولية — باكستان ه لاهور ١٩٥٧/١٩٥٨ ونشر فى كتاب أعمال الندوة] .

وهذه الناحية قد درسها بعض الباحثين الغربيين من مختلف نواحيها دراسة متسمة بالانصاف ، وقرروا أن التسامح الديني كان أساساً كبيراً من أسس الحياة في طول البلاد الاسلامية وعرضها ، وأن الحاجة الى المعيشة المشتركة وما ينبغي أن يكون فيها من وفاق أوجدت من أول الأمر نوعا من التسامح بين المسلمين وأهل الديانات الأخرى المواطنين لهم ، مما كان مظهره نشوء علم مقارنة الأديان : أى دراسة الملل والنحل على اختلافها والاقبال على هذا العلم بشغف عظيم (١) . وقد كفل المجتمع الاسلامى حرية التبادل الثقافى وحض عليها ، فاقبل الناس من مختلف الأجناس على تعلم اللغة العربية واحرز بعض غير العرب فيها شهرة ونبوغا ، وتخصص كثير من المواطنين على اختلاف السنتهم وعقائدهم فى ترجمة التراث القديم الى اللغة العربية . وقام فلاسفة الفكر الاسلامى بمجهود جبار فى التوفيق بين مقررات العقيدة الدينية والتفكير العقلى الفلسفى ، وبذلك اتسعت الحضارة العربية الاسلامية لمختلف الاتجاهات والمذاهب ، وراجت فيها أسواق المعرفة ، وازدهرت الفلسفة والعلم مجرداً وتجريبيا ، ولم يعرف تاريخها قضية بين الدين والعلم استعصت طويلا على التفاهم والمصالحة .

كذلك كان مما عنيت به حضارة الاسلام عناية خاصة اقامة الأركان الضرورية لبناء الحياة الديمقراطية الصحيحة : من عدل فى القضاء ، وشورى فى الأمر وثقة بين الحاكم والمحكوم ، وتكافؤ فى الفرص ، وتكافل بين طبقات الأمة ، وتعاطف بين أغنيائها وفقرائها ، وقيام كل فرد فيها بمسئولياته عما يرعاه ، وما الى ذلك من الخصائص والنواحى التى أصبحنا نتطلبها فى الديمقراطيات الحديثة (٢) .

---

(١) راجع : " الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى " تأليف آدم متز . ترجمة م. أبو ريدة . [لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة . ١٩٤١ . ج ١ فصل ٤] .

(٢) هذه الشئون مقررة أصولها فى نصوص القرآن وسنة الرسول ، وهى تحتل مكانا بارزا فى خطب الخلفاء الراشدين وعهودهم - ومنها فى نهج البلاغة للإمام على ثروة كبيرة . ويمكن الرجوع اليها فى دراسات المنصفين من الغربيين وفى كتب العلماء المسلمين الذين تناولوا .

وكما أعطتنا حضارتنا وتاريخنا هذا الطابع الروحي والثقافي أعطتنا طابعا سلوكيا واجتماعيا : فقد اشتهر اسلافنا منذ القدم بالشجاعة والنجدة والكرم والفروسية واباء الضيم ورعي الذمار واغاثة الملهوف والمحافظة على العرض والشرف [1] . وهي صفات حملتها آدابنا وتوارثتها تقاليدنا ، ثم جاء الاسلام برسالته الانسانية السامية ، فهذب هذه الصفات ، ووجهها وجهات جديدة في خدمة المجتمع الفاضل الذي انشأه ، ووضع أمامها مثلا عاليا تجاهد في الوصول اليه : فتحولت الشجاعة والعصبية والفروسية واباء الضيم الى قوة في العقيدة ، وصلابة في الحق ، واستشهاد في سبيل المبادىء والمثل ، وتضحية من أجل المجموع ، وذياد عن الوطن ، ومحافظة على روابط الأسرة والجماعة ، وجهاد للنفس وحمل لها على ما تكره في سبيل تحقيق الخير العام .

وهكذا استقام لهذه المنطقة وحضارتها نموذج اخلاقي واجتماعي واضح : يستند الى أساس من العقيدة ، ويتجه الى تحقيق الكمالات الفردية والجماعية وينشد الصلاح والسعادة في الحياتين العاجلة والآجلة .

٤ — هذه العوامل والخصائص من تاريخية واقليمية وحضارية وروحية تعاونت على أن تجعل من الأمة العربية أمة وسطا بين الناس : فهي وسط في رقعتها المكانية بين الشرق والغرب ، تمر بها التجارة غادية رائحة ، وتعبرها وسائل النقل والمواصلات على اختلاف أنواعها ؛ وهي وسط في جوها المعتدل ، بين حرارة المناطق الاستوائية ، وبرودة المناطق الشمالية ، وطبيعة أرضها وسط ، تجمع بين السهل والجبل ، والماء واليابس ، والبادية والحاضرة . ويغل سطحها كثيراً من الخيرات ، كما يضم جوفها فيضا

= السياسة الشرعية بالإيضاح والتحليل : كالماوردي والغزالي ، وابن تيمية والسيد أمير علي ، والشيخ محمد عبده . ومن هذه النواحي ما تناوله الباحثون في المؤتمرات العالمية الحديثة للثقافة الإسلامية كمؤتمر برنستون بأمريكا في خريف سنة ١٩٥٣ ، ومؤتمر لاهور بالباكستان في أوائل سنة ١٩٥٨

(1) راجع " الفتوة عند العرب " عمر الدسوقي [مطبعة لجنة البيان العربي — القاهرة ١٩٥١] .

من مصادر الثروة والرخاء . ثم هي وسط في حضارتها بين القديم والجديد : فلغتها — على قدمها النسبي وطول تاريخها — متصلة الحياة ، قابلة للتطور والتجدد ، وأدبها يجمع بين اصالة الفن القديم ، وخصب الفنون الحديثة ، وثقافتها تتصل بسبب من الثقافات السابقة ، وتساهم بنصيب في رقي الثقافة المعاصرة . وهي في عالم الأديان مكان القبلة والوسط ، تتجه الى أماكنها المقدسة مئات الملايين من المؤمنين في حجهم وصلواتهم .

والعلماء متنبهون الى أن ثبوت صفة الوسط لأمة من الأمم ، في كثير من النواحي المشار اليها ، ليس في حد ذاته مزية أو فضيلة ضرورية ، وليس شرطا جوهريا في رقي الأمة أو نباهة شأنها ؛ وحتى ان كان مزية ، فهو لا يغني عن الأمة من العمل والكفاح والاستعداد شيئا . ولكن موضع الفضل فيه هو ارتباطه بالخصائص النفسية والاجتماعية للأمة ، وبالطابع الذي تتسم به حياتها ومكانتها بين الأمم .

وليس هناك من شك ، في أن العرب في تاريخهم الطويل ، يمثلون نماذج من الأخلاق الفردية والاجتماعية ، تجليها آدابهم وآثارهم ، وشهدت التجارب الانسانية بصلاحها واعتدالها وحسن أثرها في سير الحياة ؛ فهم من ناحية يمثلون أخلاق القوة كما أشرنا : من شجاعة واباء وإقدام وفتوة ، ومن ناحية أخرى يمثلون الكرم والايثار وحماية الضعيف ، ونصرة المظلوم ، كما يمثلون في مشاعرهم ووجداناتهم رقة الحس ودقة الشعور . وهم رغم ما عرفوا به في بداوتهم من ثارات وحروب — لم يكونوا في تاريخهم الحضاري أمة عدوان واستعمار ، أو تخريب وتدمير . ولكنهم في انتشارهم في الأرض وفي ملكهم الواسع الذي أسسوه ، وحضارتهم التي أقاموها ، كانوا حملة رسالة ودعاة اصلاح ، وكان دورهم الرئيسي دور المرشد والموجه الى حياة أفضل وأكمل . لذلك أخذت حضارتهم طابعا انسانياً وثقافياً واضحاً ، فازدهرت فيها العلوم والمعارف ، وسادت مبادىء الاخاء والمساواة واستطاع كل مواطن في عالم العروبة الاسلامية ، أن يستثمر مواهبه في خدمة الدولة وصلاح المجموع ، وأن يرقى الى ما تؤهله له كفايته من منصب أو وظيفة .

بهذا الموقف الوسط ، الجامع بين الشخصية القومية المتكاملة ، والارادة الحرة الخيرة ، حفظ العرب كيانهم وذاتيتهم ازاء الامبراطوريات التي جاورتهم في القدم ، وحاولت انتقاصهم من أطرافهم . وقد حفظت لنا كتب الأدب ألواناً طريفة كبيرة الدلالة ، من المناظرات الحقيقية أو المتخيلة ، بين وفود العرب وأصحاب التيجان من الأمم المجاورة . وكلها تعبر عما كان يتحلى به العرب من العزة والأنفة وقوة العارضة وسداد الرأي ، والاعتداد بخصائصهم بين الأمم .

ومن أبرز النواحي التي يظهر فيها توسط الأمة العربية في تاريخها الاسلامي ، وعدم ميلها الى أطراف الأمور ، فلسفتها في الحياة ، وموقفها من العقائد ومن الأجناس الأخرى . وهذه نواح كان للتوجيه الديني فيها كبير الأثر : فقد اختار الله للرسالة التي اضطلعت بها هذه الأمة أن تقوم دعوتها على أساس الوحدة الشاملة ، والمساواة أمام الخالق في الكرامة الانسانية ، فلا يفضل عربي عجميا ولا أبيض أسود ، ولا غني فقيراً ، الا بقدر نصيب كل منهم من التقوى وحب الخير والعمل له . ومن هنا شهد العالم للمرة الأولى في تاريخه مجتمعا انسانياً راقيا تقوم حياته على التعايش السلمي ، بين جميع أفراده وجماعاته ، ويشترك مواطنوه في خدمته وترقيته والدفاع عنه ، والتمتع بخيراته والاعتزاز بأمجاده ، دون أن يحول بينهم وبين شيء من ذلك اختلاف نسب أودين ، أو لون بشرة ، أو انتماء الى عنصر من العناصر . وعرف ذلك المجتمع كيف يحل مشكلة الفقر والغنى ، والعمل ورأس المال ، على أساس من التعاون والتكافل ، والعناية بالأنظمة والمنشآت العامة ، التي تضمن قدراً من الحياة الكريمة للفقراء والمساكين والعجزة والمرضى ومن اليهم ، دون تقيد في هذا باعتبارات عنصرية أو طائفية أو غيرها . ثم عرف كيف يوفق في فلسفته في الحياة ، بين مطالب الروح ومقتضيات المادة ، وكلاهما عنصر في التكوين الانساني : فلم تنزع الأمة العربية يوماً مالى المادية الجامحة الخالية من الروح . ولم تمل كل الميل الى الروحية المسرفة ، المؤدية الى الانعزال والفناء ، بل أخذت حظها من العمل وعمارة الكون ، والتمتع بزينة الحياة وطيباتها التي أحلها الله ، وجاهدت في سبيل

التطور والسمو الروحي ، والتزود للحياة الآخرة ، جهاداً تفاوتت درجاته ومراتبه حسب استعدادات الناس وطبائعهم وظروف حياتهم ، فكان فيهم الصالحون والعباد والزهاد ، وكان فيهم المتصوفة الذين لم يمنعهم تصوفهم من أن يشاركوا في الحياة العامة ، وفي تطوير الحركة الفكرية . هذا التوسط في فلسفة الحياة الانسانية ، وعدم اهمال عناصر الفطرة أو احتقارها ، مزية لها شأنها في الشخصية العربية ، وفي الأنظمة الأخلاقية والاجتماعية ، التي سادت ولا تزال تسود حياة العرب في مختلف بيئاتهم . ومن الواضح أن ماتدعو اليه الآن الجمهورية العربية المتحدة ، من سياسة الحياد الايجابي والتعايش السلمي ، أثر من آثار تلك الخصائص الموروثة ، التي جعلت العرب أمة وسطاً في الناس ، وكرهت اليهم الانحياز والتبعية والغلو في النزعات والمذاهب وجعلتهم أميل الى السلام والاخاء والتسامح ونكران الذات ، والايثار ، وعدم المبادرة الى الاساءة ، الا حين يصرح الشر وتنتهك الحرمات ويعتدى على مقدسات الأوطان وكراماتها ، فهنالك ينتضي العربي سيفه وعزيمته ، ويقتحم الغمرات ، مستهيناً بالموت ، طالبا النصر واما الشهادة . وبرهن العرب في تاريخهم وفي حروبهم على أنهم أمة تعرف كيف تكبح جماح نشوتها في ساعة الظفر ، وكيف تعامل أعداءها المهزومين معاملة تنطوى على مبادىء النبل والمروءة والعفو عند المقدرة .

د ـ هذا القوام وهذه العناصر والعوامل هي التي كونت شخصيتنا العربية الاسلامية . وبهذه الصفات والسمات استطاع العرب حين انتشروا وسادوا أن يجعلوا سيادتهم خيراً وبركة على الناس ، وعرفوا كيف يذودون عن أوطانهم ، ويسجلون لأنفسهم في العصور الذهبية من تاريخهم أعمالا وبطولات خالدة ، وكيف يحفظون شخصيتهم من أن تنحل أو تتفكك في مرحلة الضعف والجمود التي شملت الشرق فترة من الزمن ، ومن أن تضعف أو تفقد شعورها بذاتها في عصر الاستعمار الغربي الذي حاول بشتى وسائله أن يزعزع ثقة العرب بأنفسهم ، وأن يحاربهم باضعاف تراثهم وخصائصهم .

وهكذا سار تاريخ منطقة الشرق العربى سيره الذى وصفنا من مرحلة الحضارات القديمة التى دفعت بالانسانية دفعة قوية الى الأمام ، الى مرحلة الحضارة الاسلامية العربية الكبرى التى وصلت تدبم الانسان بجديده ، ونفخت فى تراثه الفكرى والفلسفى روحا من العقيدة والايمان والتسامح واحترام كرامة الانسان ، وسارت بالبشرية خطوات كبيرة فى سبيل التحرر العقلى ، ومهدت السبيل لنهضة العلم الحديث . ثم انتقل تاريخ الشرق العربى — بعد فترة ضعف وخمود — الى حركة قوية فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين فى سبيل ابراز الكيان العربى ، والى كفاح مجيد فى النصف الأول من القرن الحاضر فى سبيل تحرير الأوطان العربية من رق الاستعمار . ثم الى جهاد ايجابى مشترك (١) فى سبيل تجديد الشخصية العربية وجلاء طابعها ، ودعم شعورها بقوميتها ، وتحقيق التكامل الشامل بين اعضائها ، وتهيئتها لأن تقوم بدورها من جديد فى اسعاد الانسانية وأمنها ورخائها وتقدمها نحو الكمال المنشود .

---

(١) راجع . العالم العربى . نجلاء عز الدين . ترجمة محمد عوض ابراهيم وآخرين . [دار أحياء الكتب العربى — القاهرة ١٩٥٧] الفصل السادس عشر .

التصور اللغوى عند العرب

بقلم السيد أحمد خليل

يعنى الناس من حولنا فى الشرق وفى الغرب بدراسة لغاتهم وبيان أثرها وتأثرها بسواها رجاء اللفت إلى ما لها من ماض فى خدمة الفكر وما عسى أن تسهم به فى مستقبل يعين الانسانية الواعية على التمكن والقوة ، وقد تنوعت أبحاث اللغويين وتباينت أحياناً وجهات نظرهم فى هذا اللون من الدراسة تباين الميادين المختلفة التى يعملون فيها وينشطون لها ، ونحن هنا ، لن نعرض لبيان هذه الاتجاهات المختلفة ولا لما كان من أثر فى تنمية الوعى اللغوى وتوجيهه فلذلك كله ميدان آخر يتسع له الوقت وتأذن به شواغل الحياة فيما بعد .

أما وقد تجاوبت دعوات هاتفة بين دارسى العربية للعناية الدقيقة بهذه الجوانب المختلفة من الدراسة ابتغاء المعرفة الواسعة بحياة هذه اللغة معرفة تعين المتصدين لإصلاحها فيما يرون على أن يبدأوا أولى خطواته من تيسير لقواعد النحو وتخفف من أعباء الكتابة فيها إلى غير ذلك مما تسمع عنه كل يوم — أما وقد قرأت وسمعت عن كل أولئك وكاد يعصف الشك بيقينك فى كل مقرر وروثة عن حياة هذه اللغة حتى كدت تحس إحساسا حائراً مشفقاً أنها لغة متخلفة وأنها لم تعد صالحة كما كانت لتسع هذه الحضارة الجديدة التى امتدت جذورها فى كل ناحية من نواحى الحياة وربما كان ذلك هو الذى مال بشبابنا عن العناية بلغتهم ودفع بهم إلى التضجر الآثم أحيانا مما كان لأسلافهم من أثر فى نهضة الدرس اللغوى الذى عرفته الانسانية المثقفة منذ مئات السنين — أما وقد عرفت هذا كله واطمأنت نفسك إلى بعضه واستبدت بك الريبة فى كثير منه وحاول هؤلاء أن يلفتوك الى جديد يريدون أن يمدوا به لغتك ويبتغوا به نفعك فأكثروا من النقول عن علماء اللغات الأخرى وجدوا فى أن يشعروك أن ما وصلوا اليه من مصطلحات — جديد

فى الدرس اللغوى يمكن أن تستفيد به العربية فى حاضرها وأن يعمق به درس أصحابها لها كما أرادوا أن يخدعوك عن واقع تعيش فيه وتحس آثاره فجاهدوا أن يلقوا فى روعك أن العربية التى تتكلمها والتى تفكر بها بينها وبين المجتمع من حولك جفوة شديدة : فهى لغة معزولة فى بطون الكتب ودفائن المراجع ، أما هذه العامية فهى اللغة المتطورة ، وهى أدق وسائل التفكير والتفاهم وهى الحالية بضروب من الصور الفنية الرائعة ، المنتزعة من هذه الحياة الاجتماعية المترابطة التى تعيشها ، ومن هنا ظهرت اتجاهات كثيرة عن اللغة والمجتمع تحدد اللغة تحديداً أوروبياً خالصاً وتطبقها تطبيقاً عامياً جارفاً وما بين هذا التحديد والتطبيق من قرون طالت أعمارها فلم يلفت هؤلاء الدارسين ولم يكن له فى حسابهم من أثر لأنها قرون التخلف والانعزال والتراخى عن ملاحقة الحياة فى سيرها الدائب وتطورها المتجدد .

تلك هى خطة سير هذه الأبحاث التى وقفت منها حائراً مشفقاً وتلك هى الضمائر الخفية التى تدفعها الى الوجود فى قلق ألبسوه ثوب العلم وصوروا عرضوه معرض الخفة والرشاقة .

وما علينا بهم إذ مضوا فى هذه السبيل فلن نستطيع أن نردهم الى شيء مما يجب أن يقدروه فى أمانة الدرس اللغوى وما علينا إلا أن نقول لهم كما قال أسلافنا أن أولى خطى التجديد قتل القديم بحثا وأن التجديد القائم على الهوى مصيره القلق والحيرة والتردد ثم الموت فلنعد الى ما كنا فيه — من الحديث عن تطور التصور اللغوى عند العرب .

. . . .

الواقع أن الخطة السليمة لدراسة العربية والوقوف على خطى تطورها ومدى ما كان لهذا التطور من أثر فى حياتها أن يبدأ الدارس أولا بتحديد مفهوم اللغة فى أذهان أصحابها والمتكلمين بها ثم جلاء الدوافع المتعددة التى دفعت بهم الى تدريج حياتها بما يساير تطور الحياة ونموها وبما يكشف عن مسالك اتصالها بغيرها من الشعاب التى انتهت اليها الحياة الاسلامية فى العلم والأدب والفلسفة والاجتماع الى غير أولئك من ضروب المعرفة

المختلفة التي اتصل بها العرب اتصالا مباشراً في حواضرهم المتعددة على ما كان لهذه الحواضر من تاريخ ينبغي أن يكون له تقديره في حياة هذه اللغة ، ولا أرتاب في أن هذه الخطة سوف تحدد معالم الطريق تحديداً يوسع آفاق هذه الدراسة ويجلو بعض الغامض من حياة العربية ويرد على متوهمي الجمود أنها لم تجمد لأنها كائن حي متطور يفعل وينفعل ويأخذ ويدع ، على أن هذا المفهوم الذي نحاول الكشف عنه قد تطور هو أيضا تطور العصور والبيئات والمعارف واختلف اختلاف هذه الميادين كلها ، فاللغة في ذهن العربي الخالص غيرها في ذهن المستعرب وهي تأخذ في أساليبها صوراً مختلفة اختلاف هذه الأذهان وتتشاكل أحياناً تشاكل الشخصيات المتكلمة بها والمستعملة لها متى كان هناك قدر مشترك من دوافع الحياة ونوازع العيش ، ومنابع الفكر ولعل هذا يفسر لنا بعض وجوه اختلاف المذاهب الفقهية اختلافاً يرتد الى اختلاف هذا المفهوم — روى الطبري[1] في تفسيره اختلاف الفقهاء في تفسير « أو لامستم النساء » رأى العرب والموالي في معنى اللمس وما كان لهذا التفسير من أثر في اختلاف الحكم الفقهي وما ترتب عليه من اختلاف في واقع العبادة العملي — وحكاية الطبري لرأى العرب والموالي في تفسير هذه اللفظة يدل بجملته على اختلاف المفهوم اللغوى في أذهان المتكلمين بهذه اللغة وما ترتب عليه من أثر في الفهم والتأويل كما يدل على أن هذا الاختلاف ذو علاقة كبيرة بماضي المتكلمين بهذه اللغة والمستعملين لها .

وفي هذه الفترة التي تتراكم فيها النقول المختلفة في كتب التفسير مقررة أمر هذا الاختلاف نجد أديباً كالجاحظ يقرر أمر هذا الاختلاف لا من ناحية المفهوم اللغوى بل من جهة الاستعمال وبخاصة بين أهل الأمصار التي استقر بها العرب الفاتحون فيقول : « وأهل الأمصار إنما يتكلمون على لغة النازلة فيهم من العرب ولذلك نجد الاختلاف في ألفاظ من ألفاظ أهل الكوفة والبصرة والشام ومصر »[2] . . .

---

(1) الطبري — جامع البيان جـ ٥ ص ٦٥

(2) الجاحظ — البيان والتبيين نشر عبد السلام هارون ١٨

على أن هذا الاختلاف كان ينتهى أحيانا إلى نماذج أدبية يحاول أهلها أن يرقوا اليها . ولم يكن الشعر أحد هذه النماذج ولم يكن سبيله سبيل المتكلمين بالعربية فى أساليبهم بعد أن اتسعت الحضارة الاسلامية وشملت ألوانا من المعارف منها ما يتصل بالفكر كالفلسفة ومنها ما يلابس الوجدان كالتصوف ومنها ما يدفع بالحياة العملية التى يحياها الناس إلى التناسق والقوة كالفقه والتشريع فإذا عرفنا أن هذه الأمصار كانت مراكز الحضارة الاسلامية وأن لغات أهلها كانت أعمق اللغات وأخصبها وأقدرها على الحياة أدركت مدى الاجادة والدقة فى لغات أهلها واستطعنا فى دقة مقاربة أن ندرك إخلاصهم لهذه النموذجية التى عكسها الجاحظ إذ يقول نقلا عن ابن المناذر : أما ألفاظنا فاحكى الألفاظ للقرآن وأكثرها له موافقة فضعوا القرآن بعد هذا حيث شئتم ، أنتم تسمون القدر برمة وتجمعونه على برام ونحن نسميه قدرا ونجمعه على قدور ثم يستطرد الجاحظ فيذكر أن أهل هذه الأمصار ربما أبقوا فى لغاتهم العربية على بعض ألفاظ استعاروها من ماضى أمصارهم ولغاتها القديمة ومن هنا يشير الجاحظ إلى منهج خاص فى دراسة اللغة واللهجات — عن طريق النصوص ليعرف الدارس أى الألفاظ أكثر شيوعاً وأدقها استعمالا وأوفاها فى تأدية المعانى .

هذه القول وأشباهها تدل على أن العالم الاسلامى منذ اثنى عشر قرنا كان يضطرب بعوامل التصارع بين الأجناس المختلفة التى ساطت دماؤها فى الحضارة العربية الاسلامية التى تحمل بين أطوائها عوامل التجاذب والتدافع والتقدم والتخلف شأن كل حضارة تنشط للحياة الكاملة فى الدور الأول من وجودها وتكونها والجاحظ نفسه مدرك تماما هذه الحيرة الثائرة التى تستبد بعقول المفكرين والعلماء حين فجأتهم الحياة الجادة بهذه الألوان المختلفة من المعرفة التى لابد أن تكون العربية لغة التعبير عنها . . .

فى هذه الغمرة الدافقة من المعارف نجد ابن جنى يبدأ درسه اللغوى على أساس البحث فى طبيعة اللغة ويبدأ بتعريفها فيقول ان اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم ، ويبدو أن هذا التعريف أو هذا التصور

للغة كان أشد التصورات تأثيراً فى نفوس الدارسين وفيما كتبوه عن طبيعة اللغة بل كان الموجه فيما بعد لتطور التأليف اللغوى وتنوعه وما عسى أن يكون فيه من شمول يربط بين اللغة وبين الاتجاهات المختلفة فى دراستها ؛ ولأن اللغة أصوات تختلف من جيل الى جيل نرى طائفة كالمعتزلة ذهبت إلى أن اللغات ثبتت اصطلاحا[1] ومعنى هذا أن اللغة هى هذا الصوت الذى تتفق عليه مجموعة من الناس بحيث يكون مؤدياً لمعنى له فى حياتهم مكان وفى تفكيرهم أثر وفى اجتماعهم نفع أو ضر .

وبذلك فتح المعتزلة باب التصرف فى أساليب الدرس اللغوى فلم تكن ثمت حواجز تحول بينهم وبين هذه الرغبة بل أكد ابن جنى أن اللغة قد تعرف بالقرائن وأن من قال أنها لاتعرف إلا نقلا فقد أخطأ . . . . والطبرى نفسه يؤكد هذه الصوتية ويرى أنها هى التى تتحكم فى سير الأداء اللغوى وفى تنسيق حياته ومن ثم نراه يرفض فى إصرار القراءة بالكيفية كقراءة بعضهم وأنه أهلك عاداً الأولى ، وأنها لا تصح إلا لعربى يدرك دقة أداء الصوت أما للمولد فلا تصح[2] لأن أداءه إياها يقصر به عن بلوغ الغاية التى لاينالها الا عربى خالص . . . ثم جاء على أثر هؤلاء فخر الدين الرازى فأشار الى أن الألفاظ بما لها من خاصية الصوت أقرب الوسائل وأيسرها فى أداء المعانى كما وصل بين هذه الصوتية وبين المجتمع فى تشابك حاجاته وتواصل غاياته فقال « إن السبب فى وضع الألفاظ الحاكية للصوت أن الانسان وحده لا يستقل بجميع حاجاته بل لابد من التعاون ولا تعاون إلا بالتعارف ولا تعارف إلا بأسباب . . . ثم مضى فى بيان أسباب هذا التعارف مفاضلا بينها ومعللا لاختيار الألفاظ بأنها توجد عند الحاجة وتنعدم عند عدمها » . . . والفخر الرازى فى تصوره المجمل للحياة اللغوية وعلاقتها بالاجتماع الإنسانى يدرك تماما تطور الحياة اللغوية السريع المتصل ويحس إحساساً دقيقاً بما يتصل بهذا التطور من اشتقاق واختراع لألفاظ

---

(1) المزهر ج ١ ص ٣٨

(2) الطبرى – جامع البيان – تفسير سورة النجم

جديدة تفي بحاجات هذه الحياة المتجددة . . . ويبدو أن الدعوة الى الاختراع والتوليد والاشتقاق قديمة في المجتمع الاسلامي يوم التقت على أرضه حضارات وتفاعلت ثقافات وجدت بالناس اليها حاجة ملحة يقول قدامة[1] [الاختراع] ما اخترعت له العرب أسماء مما لم تكن تعرفه فيا سموه بإسم من عندهم تسميتهم الباب في المساحة باباً أي أن ينقل عن أرسطو رأيه في الاختراع وأنه قانون عام تخضع له جميع اللغات .

وفي هذه الفترة التي تظهر فيها فكرة " الصوتية " تظهر نظرية في النقد الأدبي تقول : إن المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العربي وغير العربي وإنما يتفاضل الناس في التعبير عنها وقدرتهم على التمثيل الدقيق لها ، ومن العجيب أن يكون الجاحظ من أنصار هذه النظرية والداعين إليها ثم يكون لها فيما بعد آثار بينة في المتناولين لقضية الاعجاز القرآني ، ولكن يظهر أن المعاني التي يقصدها الجاحظ هي المعاني الأدبية العامة إذ أن صنيعه في كتاب الحيوان يعدِّل هذه النظرية فقد قدر عنصر المعنى وأبان في إجمال عن دقته وبين حظ اللغة في الوفاء بالدلالة عليه ولعل قدامة كان أنفذ منه رأيا حين قدر وظيفة اللغة من ناحية ارتباطها بالمجتمع واتصالها بألوان الحياة فيه — فدعا الى الاختراع . ويظهر أن ما دعا اليه قدامة . . كانت سبقته إرهاصات حتى في البيئات الدينية وقد أشار ابن جني نقلا عن بعض علماء اللغة الى ما كان للشافعي — في ذلك . . فقال : «القياس يجرى على اللغة وعزا هذا الى الشافعي رضي الله عنه ثم قال — ولم يدل عليه نصه وإنما دلت عليه مسائله وليس بين أيدينا من كتب الشافعي غير الرسالة وفيها نظرات لغوية تدل على ما وراءها من عوامل كان يضطرب بها العالم الإسلامي يومئذ كتلك الدعوة التي أفرد لها الشافعي صفحات طوالا عن نفي تأثر العربية بغيرها من اللغات واتجاهه الى القول بالاتفاق في الوضع اللغوي اذا وجدت

(1) قدامة — نقد النثر ص ٦٣

(2) الخصائص ص ٥٩

متشابهة بين ألفاظ عربية وأخرى غير عربية » ولعل هذا الذى يشير إليه ابن جنى نقلا عن بعض علماء اللغة معزوا الى الشافعى بنصه أو مما يدل عليه صنيعه هو ما يمكن أن يستفاد من حديثه عن العربية بعامة وأنها أوسع اللغات وأرحبها مذهباً . . .

إلى جانب هذه اللفتات الدقيقة فى بيان وظيفة اللغة فى المجتمع وصلتها به ثم تعاون اللغة والمجتمع فى ميادين الفكر والأدب والتفلسف نجد دارسى العربية يدركون اختلاف طرائق المتكلمين بالعربية والمستعملين لها فى صياغة الألفاظ ثم الأساليب وعلاقة هذا كله بدقة الأسلوب وجودته . فيشيرون إلى الاستعمال عند العربى والمولد والمحدث [١] وهى إشارات فيها كثير من الدقة وتقدير أصيل لسير الحياة الإسلامية وما تركته من أثر فى الحياة اللغوية ثم لما كان لاتصال الحضارات المختلفة بالحضارة الإسلامية وكيف أثر هذا كله فى القيم اللغوية الموروثة فعدل بها أحياناً عن طريقها الأول فى الأداء اللغوى . . . . . . بل أن ما لاحظه الطبرى من قبل من التفرقة بين العربى والمولد فى قراءة النص القرآنى يدل على مدى ما كان لهذا الاتصال من أثر . . . .

هذا الناموس العام فى حياة اللغات بعامة من التأثير والتأثر قد دفع بكثير من الأوربيين أحياناً الى مجانبة القصد فى دراسة العربية إذ ربطوا بينها وبين المقررات الإسلامية وحاولوا شيئاً من هذه الدراسة التاريخية لألفاظها لا رغبة فى البحث العلمى ولا حرصاً على نفع العربية ذاتها بل إكمالا لما بدأوا به نشاطهم الأول الذى كان هدفا من أهداف التعصب وقد أشار الى ذلك جملة " Sweetman " فى كتابه Interrelation between Islam and christianity

(١) الرسالة طبعة مصطفى محمد ص ١٤ ، ١٩

(٢) الإيضاح فى علوم البلاغة الثلاثة ص ٤

مما لا حاجة بنا معه الى إيراد بعضه بله الإشارة اليه غير أنا وقد أشرنا الى شيء من صنعهم فى تأريخ بعض الألفاظ العربية نعرض وجهة نظرهم فى هذه الدراسة ، يقول كاتب مادة لغة فى دائرة المعارف للعلوم الاجتماعية (١) ما ترجمته « من بين هذه التغيرات اللغوية المدينة إلى هذه النماذج الواضحة من الاتصال والتى تؤدى دوراً هاما فى تاريخ اللغة - استعارة كلمات من لغة ما ، وهذه الاستعارة تسير جنبا الى جنب مع الاتصال الحضارى بين أمة وأخرى وإن دراستنا التحليلية لبعض هذه الكلمات عمل جليل يكشف عن اتجاه التأثير الحضارى . . . » ثم ضرب مثلا لذلك باللغة الانجليزية وكيف تأثرت باللاتينية واليونانية والفرنسية وسواها من اللغات التى احتكت بها أو اتصلت بحضارتها ، ثم يرى كاتب هذه المادة أن تأثر اللغة الناقلة باللغة المنقولة لا يقف عند هذا بل يتجاوزه الى تأثير الصوتيات فى اللغة الناقلة فيقول : « إن التأثير الصوتى الحادث من اللغة المنقولة ربما كان بالغ الأهمية وهناك كثير من الدلائل التى تكشف عن كثير من الخصائص اللغوية التى نشأت نتيجة لنقل الصوتيات عن طريق العادات اللغوية » .

هذا الذى يلاحظه كاتب هذه المادة وهو ترجمة لما لاحظه من قبل علماء اللغات الأخرى -- قد لاحظه علماء المسلمين منذ مئات السنين وقد نقلت بعض اشاراتهم اليه - وقد فطن الى هذا اللغويون من أصحاب الحديث فأشاروا اليه تفصيلا ولفتوا إلى ما كان لتداخل اللغات من أثر فى فشو اللحن وتيسير أمر التصحيح على الناس واتخاذ ذلك كله أداة للتطرف وما أعقب هذا كله من تطور سريع فى دلالة الألفاظ تطوراً يلاحق الحياة الإسلامية (٢) .

Encyclopedia of the Social Science 164 (١)

(٢) ابن الأثير - النهاية فى غريب الحديث جـ ١ المقدمة .

هذه الصوتية التى حدت اللغة بها لغويو العرب كان لها آثارها العملية فى دراسة خصائص الحروف ومخارجها فى إفرادها وتركيبها وما قد يكون لهذا كله من أثر فى أداء المعانى والتفت اليها ، ولا شك أن القرآن الكريم كان الموجه الأول لهذه الدراسة ونجد أشارات بينة فى الكتاب لسيبويه ثم جاء من بعده ابن سنان الخفاجى فكتب كتابه سر الفصاحة — عن تنافر الصوتية وتآلفها فى اللغة وأثر ذلك فى البناء اللغوى — وربما كانت ملاحظة صوتية اللغة — قد ارتبطت بالدين عند المشارقة وتركت أثرها فيما بعد عند المفكرين اللغويين من الأوروبيين فقد كانت اللغة منذ فجر التاريخ لغة الدين وللدين أسرار ينبغى أن تتضمنها اللغة باعتبارها أداة التعبير عن معانيه المختلفة .

وربما كان المتصوفة من أشد الناس تعلقاً بهذه الأسرار ورغبة فى الوصول إليها وصنيعهم فى ذلك امتداد لمحاولات مبكرة لتحديد العلاقة بين الأسرار الدينية وبين اللغة وقد أشرت الى ذلك فى أبحاث مضت كان للهنود فيها السبق الأول وقد عرض (Robert Lowrie) فى الفصل الذى عقده عن التصور البدائى للروح الى هذه الروحية التى تكمن فى كل شىء .. وأن هذه الظاهرة قد شاعت بين المجتمعات البدائية . على أنه لم يغفل الى هذه المرحلة التى تطورت فيها الحياة الانسانية حين نزلت الأديان السماوية . . ثم إن Tylor فيما نقله عنه Lowrie قد عرف Animisme بأنه الاعتقاد فى الكائنات الروحية ثم قال ومن ثم فإننا سوف نأخذ فى هذا الكتاب بهذا التعريف ولكن ماذا يقصد بالروحى : إن الروح طبقاً لما ورد فى معاجم اللغة تتشخص فى الكائن الذى هو أعلى من الطبيعة سواء أكان خيراً أم شريراً .. إلى أن يقول ونحن متفقون على أن الروحية تمثل اتجاهاً مضاداً للوجود المادى . .

إلى جانب هذا التصور اللغوى عند الصوفية الذى كشف عنه « تايلور » وعلله زمنياً بحياة المجتمعات البدائية — نجد تصوراً آخر عند العقليين

(1) the premitive relagions.

من المفكرين اللغويين وهم الذين اتصلوا بالفلسفة وبالمنطق الأرسطى وعاشوا عليهما زمناً . . وقد نجد هذا النوع من التصور واضحاً عند الأصوليين ولذلك كانت المقدمة اللغوية عندهم من أدق وأولى ما كتب وما يكتب عن الحياة اللغوية منذ نشأت اللغة الى أن أصبحت كائناً معقد البناء والتركيب، غير أنه ينبغي أن نلاحظ أن الأصوليين لم ينزعوا منزع المنطق الشكلي الصوري في بناء الأسلوب على هذه القوالب الجافة والتي تتعقد فيها الصورة المنطقية بما قد يصعبها على الفهم كما في « الموجهات » وأنواعها وإنما حرصوا على فكرة الأسوار المنطقية لارتباطها بالحكم الشرعي في عمومه وخصوصه ثم على بعض الأشكال القياسية لتحديدها للمجال الذي يصح أن يسعى فيه المتصدى للاستنباط الفقهي . وربما كان العرب من أوائل المفكرين الذين فطنوا إلى قيمة هذه الشكلية في صياغة الفكر الانساني وإلى ما قد يكون فيها من خطأ مضلل أحياناً — وإلى أن المدار كله على صحة القضايا التي يتألف منها الشكل القياسي كله .

وهذه التفرقة بين الشكلية ومضمون القضية قد أشار اليها جملة Antony Flow فقال ماترجمته (1) إن من الأصول الأولى أن ندرك أن التشابه النحوى والمفارقات ربما تكون مضللة منطقياً حتى أن النوع الجديد للنقد المنطقي الذي أعرضه — في هذا المجلد — قد يتطور هو الآخر وهذا كله ينتهي الى أن القضايا المهمة نحوياً ربما تكون غير مشهورة ولامعروفة بين القضايا المنطقية والعكس بالعكس .. فالصلة إذن بين النحو والمنطق في بناء التركيب اللغوى قد تنبه إليها لغويو العرب في صورة مقاربة أو لا تقل في دقتها عما وصل اليه الباحثون المحدثون .

وهكذا نجد أن اللغة بحكم وظيفتها الاجتماعية سلوك متميز لأنواع خاصة من الكائنات الحية وقد نقلنا بعض نقول عن علماء ومفكرين إسلاميين تؤكد هذه الوظيفة وتعلل لوجودها وتصل بينها وبين الاجتماع

(1) Essays on Language and Logic p. 8

الانساني في أوجه نشاطه المختلفة . . على أن هذا كله هو ما وصل اليه علماء الغرب بعد طول الدرس يقول قائلهم ما ترجمته (١) :

هناك بعض خصائص عامة تشترك فيها كل اللغات سواء منها الحية والميتة ومما يأتي في المكانة الأولى من هذه الخصائص أنها نظام لرموز صوتية للتعبير عن الفكر والشعور الذى يستطاع التعبير عنه — إلى جانب أنها ترتبط بالأوتار الصوتية للكائنات الثديية العليا .

ولم يكن ما قاله كاتب هذه المادة جديداً نؤخذ به أو نراه لازما للافادة منه في درسنا اللغوى فقد لاحظه من قبل السكاكى في مفتاح العلوم فعرض لهذه الفكرة تفصيلا ورسم كيف يحدث الصوت وأشار إلى العوامل التي تؤثر في حدوثه من احتكاك وارتخاء وانفجار وهمس إلى غير اولئك . . بل أن لغويي العرب وصلوا بين هذه الأوتار في أدائها للصوت اللغوى وبين المعنى الذى تعبر عنه هذه الألفاظ من ناحية تأثيرها في النفس وما قد ينتج عنه من رغبة أو رهبة بل زادوا على ذلك أنهم نظروا الى الصوتية في التركيب اللغوى كله ولعل هذا يفسره صنيعهم في أول أبحاثهم عن البلاغة والفصاحة واعتدادتهم تآلف الأصوات من آصل الأصول في البنية الأدبية .

واذ قد ساقنا الحديث الى الكلام عن الدلالة اللغوية أو كما يسميها المحدثون Semantics والى علاقتها باللفظ المعبر عنها فلا معدى من أن نشير الى ماكان للغويي العرب من أثر في هذه الناحية وما قد يكون لهم من تفكير خاص سبقوا به سواهم من دارسى اللغات .

لقد تيقظ العرب الى فكرة المعجم منذ عصور مبكرة تقديراً منهم لسير الحياة اللغوية وارتباطها بالمجتمع وحرصوا على أن يصنفوا معاجمهم تصنيفا يتبع هذه الصوتية وقد ظهر ذلك أول ما ظهر في كتاب العين

---

(١) Insy clopeadise of the Social Sciance : Language

كما أنهم حرصوا على رواية كل مايحدد معانى الألفاظ من الشعر وغيره وقدروا اختلاف القبائل فى الاستعمال ومن هنا ظهرت أبحاث عن المترادف والمتضاد على أن منهم من أنكر مبدأ الترادف لأن فيه تساهلا فى التفرقة بين دلالة الألفاظ وتهوينا لأمر الدقة فى الاستعمال وما يذكره (١) الراغب فى مقدمة مفرداته عن معنى الريب والشك يؤكد ذلك .

ويظهر أن المسلمين كانوا أول من قدر اختلاف الدلالة باختلاف البيئات المستعملة لألفاظ اللغة ومن هنا تعددت معاجمهم واختلفت اختلاف الميادين التى يعمل فيها الفكر الاسلامى فمعجم للحديث وآخر للقرآن وثالث للتجوز الأدبى ورابع للمصطلحات — وفى سبيل المعرفة بسر تطور الدلالة وجدت أبحاث خاصة فى الاشتقاق وأنواعه وكان القصد منه تطويع اللغة لتكون أداة التعبير عن ضروب المعانى المختلفة بشرط أن يكون هناك معنى مشترك يربط بين هذه الاشتقاقات المختلفة قبل أن تتفرق بالمادة اللغوية سبل الحياة . ويظهر أن ابن جنى أول من فصل القول فى هذا الاشتقاق فقسمه إلى صغير وكبير .

هذا هو المضطرب الواسع الذى تطور فيه التصور اللغوى عند العرب وكان من أمره ما رأيت فى البيئة الاسلامية وما انفرد به كل لغوى من ملحظ آثره بالعناية دون سواه إلى أن تم انفصال العلوم اللغوية واستقل كل منها عن الآخر حين اتجه دارسو العرب الى دراسة الأسلوب فنرى شراح تلخيص المفتاح ينقلون عن الزمخشرى ما يحدد العلاقة بين هذه العلوم إذ يقولون : «أعلم أن علم العربية على ماقال الزمخشرى يرتقى الى إثنى عشر علماً غير أن أصولها أربعة وهى اللغة والتصريف وبينهما النحو فان التراكيب هى المقصودة منه» ثم يقولون (٢) «أن علمى أصول الفقه والمعانى فى غاية التداخل فإن الخبر والانشاء اللذين يتكلم

---

(١) الراغب الأصفهانى : مفردات القرآن : المقدمة .

(٢) شروح التلخيص جـ ١ ص ٥٣

عنهما علم المعانى هما موضوع علم الأصول وأن كل ماتكلم عليه الأصولى من أن الأمر للوجوب أو الندب أو التحريم ومسائل الأخبار والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد . . كلها ترجع إلى موضوع علم المعانى وليس فى أصول الفقه ما ينفرد به غير الحكم الشرعى » .

فقد رأينا إذن أن التصور اللغوى قد انتهى آخر الأمر إلى دراسة عامة هي دراسة الأسلوب وأن درسهم إياه قائم على المفاضلة بين طرق الأداء وبيان أشدها تأثيراً فى النفس وتصويراً للمعنى . على أنه ينبغى أن نشير إلى أن العرب لم يفردوا الأسلوب العلمى بالدراسة مفرقين بينه وبين الأسلوب الأدبى ولعل ذلك مرده الى اتصال البلاغة بالإعجاز القرآنى وبدراسة الشعر خاصة غير أن هذا النص الذى نقلناه عن شرح التلخيص والذى يسوُّون فيه بين الأصول والمعانى وذلك لارتباط كل منهما بالحكم الشرعى الذى يراد استنباطه لتصحيح واقع عملى يقوم على حقائق من ماديات الحياة . . هذا النقل بجملته يدل على التفات العرب الى الفرق الواضح بين الأسلوب العلمى والأدبى على النحو الذى أشار اليه Wrem إذ يقول ما ترجمته « وثمة مبدأ جديد فى دراسة اللغات اذ يقسمها إلى لغة دالة وهي التى تستعمل فى تقرير الحقائق ولغة عاطفية أو شعورية وهى التى تعمل على إثارة الأحاسيس والعواطف ومن نقطة البدء هذه ينبغى أن نعرف أن اللغة العاطفية لا تعد أداة التعبير عن الحقائق » .

هذا الشعور الدقيق بالفرق بين الأسلوب العلمى والأدبى اللذين يمثلهما علم المعانى والبيان هو الذى دفع الأستاذ أمين الخولى فى كتابه فن القول أن يرد على البلاغيين دراستهم لباب القصر والفصل والوصل ويرى أن موضعهما علم النحو لأنهما موضوعان لتصحيح المعانى ولا مندوحة لكاتب أو أديب أن يستعمل سواهما إن أراد القصر أو الفصل على حين تقوم البلاغة على المفاضلة بين الأساليب .

وفى القرن الثامن الهجرى يعرض ابن خلدون فى مقدمته منهجه فى دراسة الأسلوب . ويظهر أنه كما درس أسلوب العيش وطرائق الحياة اعتد من بينها الأسلوب الكلامى لأنه أداة التعبير عن هذه الأشياء كلها ولعل هذا يفسره قوله . . إن اللغة ملكة صناعية ، كما يفسره لنا تحديده للأسلوب بأنه الملكة التى تأتى عن طريق ممارسة النصوص واستشفاف ما فيها من جمال تؤديه اللغة وقد عرض ابن خلدون الى علاقة الأسلوب العلمى بهذه الملكة مما لا حاجة بنا الى إيراده (١) . .

ومنذ سنوات كتب الأستاذ محمد خلف الله أحمد مقالا عن العوامل التى أدت الى تبلور اللغة الأدبية وتقنينها (٢) وهى محاولة طيبة أشار فيها إلى المراحل التى سارت فيها اللغة الأدبية حتى العصر الحاضر ، كما عرض فيها الى رأى الوصفى الذى هو فى واقع الأمر ما ارتآه ابن خلدون منذ قرون . . . . .

هذا هو التصور اللغوى عند العرب لمن أراد التجديد فى دراسة العربية فى هذه الفترة من حياتنا .

- - - -

wrenn : the English of Language p. 3 (١)

(١) ابن خلدون المقدمة ص ٥٧٨ – ٥٧٩

(٢) الأستاذ محمد خلف الله – مجلة كلية الآداب سنة ١٩٥٥ Early stages in the Development and Standardisation of arabic literary language.

المراجع

مراجع عربية :

ابن الأثير ... ... النهاية في غريب الحديث

ابن سنان الخفاجي ... ... سر الفصاحة

السيوطي ... ... المزهر

الشافعي ... ... الرسالة

الطبري ... ... جامع البيان

الجاحظ ... ... البيان والتبيين

ابن جني ... ... الخصائص

المراجع الأوروبية :

(1) Insyclopaedia Of the Social Sciences.

(2) Wrem — the English Language.

(3) Lowrie : Essys on Language and Logic.

الصور المقدسة بدير القديسة كاترين

بشبه جزيرة سيناء

بقلم سامى شترده

عنى المرحوم الأستاذ عبد الحميد العبادى بالآثار والفنون قدر عنايته بالتاريخ ، ويكفى للبرهنة على هذا أن نقول إنه قد تم فى عهد عمادته لكلية آداب اسكندرية إنشاء وتدعيم قسم الآثار بشعبه الثلاث : المصرية القديمة ، واليونانية والرومانية ، والإسلامية ؛ كما كان رحمه الله عضواً فى مجلس الآثار بمدينة الاسكندرية ، فوجه بصفته هذه أعمال البحث والتنقيب عن الآثار فى مناطق الاسكندرية والأشمونين والجيزة ؛ أضف إلى هذا اشتراكه الفعلى فى أعمال البعثة الدولية [1] التى قامت بدراسة مخطوطات دير القديسة كاترين بشبه جزيرة سيناء وتسجيل الجزء الأكبر والأهم من هذه المجموعة الغنية على أفلام صغيرة وزعت نسخ منها على مكتبات الجامعات الأمريكية المختلفة ومكتبة جامعة الاسكندرية ، موفرة بذلك مجهود العلماء والباحثين ومغنية إياهم عن تكبد مشاق تلك الرحلة الطويلة إلى الدير — وقد رأيت أن أسهم فى هذا المجلد التذكارى للأستاذ العبادى أولا ، وفاء لواجب التلميذ نحو أستاذه ، وثانياً لأن دراسة وتسجيل مجموعة الصور المقدسة بالدير [2] لم تكن إلا لتحظى بعطفه ورعايته رحمه الله — لو أننى قمت بها فى حياته .

---

(1) تم هذا العمل فى ١٩٤٩/١٩٥٠ — على يد بعثة مكونة من : علماء من مكتبة الكونجرس الأمريكية ، المدارس الأمريكية للدراسات الشرقية ، المؤسسة الأمريكية لدراسة الإنسان ؛ بطريركية جبل سيناء بالقاهرة وبيت المقدس ، جامعة الاسكندرية ؛ وقد تم تصوير ١٧٠٠ مخطوط — وتوجد نسخة من هذه الأفلام بحجرة خاصة بكلية الهندسة بجامعة الاسكندرية . أنظر : **Kenneth W. Clark,** *Chec list of Manuscripts, in St. Catherine Monastery, Mount Sinai* .

(2) يقوم بهذا العمل الآن بعثة مشتركة من جامعة برنستون وجامعة متشجان الأمريكيتين =

يحتل دير القديسة كاترين بقعة شاعرية من وادى شعيب ، وهو على ارتفاع ٤٨٥٤ قدماً من سطح البحر . وتحتضنه الجبال الشاهقة ، منها جبل كاترين (١) ، ٨٥٣٦ قدماً ، وجبل موسى (٢) ٧٣٧٥ قدماً ، وفى تسلق تلك الجبال رياضة ممتعة للجسد وللروح ، فعلى الصاعد أن يتسلق آلاف الدرجات إلى أن يصل إلى القمة ، هذه الدرجات قام بنحتها الرهبان تكفيرا — والعهدة هنا على الراوى — عن ذنوب ارتكبوها — ولوقوع الدير فى الطريق بين مصر وبقية البلاد المقدسة كان على الدوام كأنه الواحة وسط القفار والجبال ، يجد فيها المسافر حاجته — دون مقابل — من الماء والخبز والظلال (٣) ، وحرصا على تأمين هذه المنطقة الاستراتيجية أحيط الدير منذ إنشائه بسور مرتفع وحفر بداخله بئر عميق ، غمرته الرمال الآن ، يضارع فى دقة بنائه تلك الآبار الرومانية المنتشرة فى الصحراء الغربية ، كذلك زود الدير على مرور الأيام بمخازن للغلال ومطاحن ومعاصر للزيوت «وقلايات» للرهبان وغرف للوافدين الأغراب ومطابخ وصالات للأكل ومكتبة (٤) وحديقة غنية بنبها وكرومها وزيتونها ولوزها وبرتقالها ... الخ .

وعلى مدى الأجيال أيضا نشأت العقائد المختلفة حول أمكنة بذاتها ، فشيدت الأبنية ثم هجرت وشيد غيرها وهكذا . أذكر منها جامعا أقيم

= وجامعة الاسكندرية وقد تم تسجيل الجزء الأكبر من المجموعة فى ربيع سنة ١٩٥٨ ، وسوف تعود البعثة مرة أخرى إلى الدير لاستكمال الدراسة والتسجيل فى خريف سنة ١٩٦٠

(١) شيدت على قمته كنيسة صغيرة تخليداً لذكرى العثور على عظام القديسة كاترين ، وقد استدل عليها أحد الرهبان فى حلم رأى فيه الملائكة تنقل جسد القديسة من الاسكندرية حيث عذبها وقتلها وصلبها الحكام الوثنيون إلى قمة الجبل (من أقوال الرهبان بالدير) .

(٢) أو جبل المناجاة حيث صعد موسى وتسلم ألواح الوصايا العشر — بنيت هناك كنيسة لإحياء هذه الذكرى كما شيد أيضا جامع ربما لنفس الغرض .

(٣) يحتفظ الدير بسجل للوافدين إليه ومن أعزهم للرئيس جمال عبد الناصر وقت أن كان برتبة الملازم .

(٤) أنظر الوصف التفصيلى لهذه المرافق فى :

M. H. L. Rabino, Le Monastère de Sainte-Catherine du Mont Sinaï, Le Caire,1938

بجوار كنيسة المناداة (١) على قمة جبل موسى المرتفعة ، ومما لاشك فيه أنه أقيم ليحج إليه المسلمون تبركا بذكرى مناداة موسى لربه ، هذا بخلاف الجامع الفاطمى المبنى بجوار كنيسة التجلى (٢) داخل حائط الدير نفسه وبه حتى الآن منبر وكرسى مصنوعان من الخشب ويعتبران من الآثار الإسلامية القيمة (٣) .

وإلى الغرب من الدير شيدت كنيسة صغيرة تحمل اسم هارون ، كاهن الله الذى كان يزامل موسى فى رحلة الهروب من وجه فرعون مصر ، وبالقرب من هذه الكنيسة بنى مقام يحمل اسم « سيدى هارون » يحج إليه البدو المسلمون من جميع أرجاء شبه جزيرة سيناء ، وقد خصص لكل قبيلة يوم يقومون فيه بزيارة الدير والصلاة فى جامعه والصعود إلى جبل المناداة والصلاة فى جامعه ثم يعودون إلى الدير مرة أخرى ليتزودوا بالخبز والماء . وفى المساء يتوجهون إلى ساحة فسيحة بجوار مقام « سيدى هارون » حيث ينحرون الإبل ويقضون ليلهم فى التعبد والصلاة (٤) ، ويعتبر هذا اليوم بالنسبة للبدو فرصتهم الوحيدة للاجتماع وتبادل الأخبار ، فيوم يخصص لقبيلة أولاد سعيد ، ويوم يخصص لقبيلة الجبالية وهكذا (٥) .

كان من أثر هذا التسامح الدينى أن حرصت تلك القبائل العربية على اعتبار الدير وممتلكاته أمانة فى أعناقها ، فقاموا على خدمته ، وسهروا على الدفاع عنه ، وصدوا عنه المعتدين وقطاع الطرق ؛ وأخيرا فقد كان

---

(١) أنظر شكل ٣

(٢) أنظر شكل ٤

(٣) أنظر Rabino نفس المرجع السابق ص ٣٩ - يوجد ترجمة عربية لهذا البحث فى مجلة " المقتطف " ، القاهرة ، نوفمبر سنة ١٩٣٦ ص ٤٠٦ - ص ٤٠٨

(٤) أنظر شكل ٥

(٥) يرجح أن أصل قبيلة الجبالية هم الجنود الذين أحضرهم جاستنيان مؤسس الدير ، هم وعائلاتهم من مصر ومن بلاد اليونان لحراسة الدير وخدمته ، وقد اعتنقوا الاسلام فى وقت مبكر . أنظر شكل ٦

لوقوع الدير تحت النفوذ الإسلامي أكبر الفضل في احتفاظه بثروته الغنية . ففي سنة ٧٢٥ ميلادية أصدر الامبراطور ليو الثالث — وذلك لدوافع سياسية منها تثبيت سلطته ونفوذه على الكنيسة ورجالها — أمراً بتحريم عبادة الصور (١) واعتبار من يخالف أمره هذا ملحداً وخارجاً عن طاعة الكنيسة ، وفعلا نفذ جنوده الأمر وقاموا بمهاجمة الكنائس كلها وتحطيم الصور الثابت منها والمنقول ؛ هذا الأمر لم ينفذ في دير القديسة كاترين عامة وفي كنيسة « التجلي » الموجودة بالدير خاصة ؛ وذلك لسبب بسيط وهو بعدها عن منطقة نفوذ الكنيسة البيزنطية ووقوعها تحت نفوذ الحكومة الإسلامية المصرية .

بات الآن واضحاً كيف أن هذا الدير يمتلك مجموعة فريدة من الصور المقدسة : غلاف فسيفساء « التجلي » التي تزين قبو الهيكل في الكنيسة الرئيسية ، تمتد من القرن السادس الميلادي حتى وقتنا هذا مما لا يتوفر في أية كنيسة أخرى أو في أي متحف من المتاحف العالمية المعروفة ، أضف إلى هذا أن دير سيناء باعتباره من الأماكن المقدسة الهامة كان ولا يزال مقصد الحجاج من جميع أنحاء العالم ، وفي نفس الوقت لجأ للاقامة في رحابه الرهبان الأرثوذكس ممن يتبعون الدير وفروعه المنتشرة في الطور والسويس والقاهرة وأسمرة وسوريا وقبرص وكريت وأثينه — وقديماً في القسطنطينية — وكلهم يأتون إلى الدير دون زاد أو متاع ، ولا يصحبون معهم الا الكتب يقضون الوقت في قراءتها : والصور المقدسة يتشفعون بها في وحدتهم .

يبلغ مجموع هذه الصور المقدسة حوالي الألفين (٢) ، وهي بهذا تعتبر أغنى مجموعة من هذا النوع ، ومن الدراسات الأولية التي قامت بها البعثة

---

(١) كان من رأي عبلى القانون أن المسيح لا يمكن أن يصور وإلا دخل في عبادة الأصنام ، وكان من رأي الفريق المناهض أن الله قد تجسد أي ظهر في المسيح بالجسد فهو يصور كانسان ، ومن ينكر ذلك فإنه لا يعترف بالتجسد إجمالا ومن ثم — ثم — يكون غير مسيحي لانكاره أهم الأسرار المقدسة التي تؤمن بها المسيحيه . أنظر *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, (1914) Vol. VII, pp. 78 ff.

(٢) أنظر شكل ٧ ، ٨ .

المشتركة من جامعة الاسكندرية وجامعتى برنستون ومتشيجان بإشراف الأستاذ كورت وايزمان Kurt Weizmann أستاذ تاريخ الفن البيزنطى بجامعة برنستون يمكن التميز بين خمسة أنواع :

(أولا) صور قديمة ذات طابع بيزنطى أصيل (١)

(ثانياً) صور ذات طابع شرقى : فلسطينى ، أو مصرى ، أو سورى ، وهنا نلاحظ أن الدير كان تابعاً فيما قبل لكرسى «أورشليم» بيت المقدس (٢) .

(ثالثاً) صور صنعت فى الدير نفسه واتخذت طابعاً خاصاً بالدير رغم أنها لم تكن من إبداع أو ابتكار الدير (٣)

(رابعاً) صور لاتينية لا شك أنها حلت إلى الدير فى فترة الحروب الصليبية (٤) .

(خامساً) صور جورجية أو قوقازية — والعلاقة بين بلاد القوقاز والدير لا زالت غير واضحة ، رغم أنها بدأت فى عصر مبكر أى فى حوالى القرن العاشر أو الحادى عشر الميلادى .

---

(١) أنظر صورة القديس بطرس شكل ٩ ، وأيضا شكل ١٠

(٢) من أجل استكمال دراسة هذه الأنواع المختلفة وخاصة النوع الشرقى للسمات يجب أولا دارسة الصور المقدسة فى الأديرة المصرية بوادى النطرون ، وكذلك أديرة سورية وفلسطين وهو ما يأمل الكاتب فى تحقيقه فى يوم قريب إن شاء الله — أنظر أشكال ١١ ، ١٢ ، ١٣

(٣) أنظر أشكال ١٤ ، ١٥ ، ١٦ — آخر هؤلاء الفنانين الرهبان كان الراهب باخوميوس ، وقد مات فى العام الماضى مخلفاً وراءه مرسما غنياً بقصاصات الورق المرسوم عليها صور مقدمة دقيقة ، وكذلك قام بتصوير عدة كنائس صغيرة ، ويرجع إليه الفضل فى محاولة ترميم الصور القديمة رغم أن وسيلته فى هذا السبيل تعتبر بدائية .

(٤) يجدر هنا أن ننوه بقيمة هذه الصور الفريدة من الناحية الفنية إذ لا يوجد ما يقارعها فى متاحف أوروبا عامة ، وتمتاز هذه الصور بالواقعية المطلقة فى «الرسم» مما لا يتوفر فى الفن البيزنطى الذى يميل إلى تمثيل العظمة .

لقد تعددت موضوعات هذه الصور فشملت الحوادث الهامة في حياة المسيح عيسى – عليه السلام – من مولده ، وتعلم رسالته ، وتعذيبه ، وكذلك مختلف المعجزات التي تمت على يديه أو على أيدي القديسين ، وكلها قصص تزود الفنان بمعين لا ينضب من الابداع الفني .

ولكن القصة التي فازت بأكبر قسط من التصوير هي قصة « التجلي » ومصدرها الأول هو بدون شك فسيفساء « التجلي » بقبو الهيكل[1]. وهذه الحادثة باختصار كما يذكرها الأنجيل [2] تقول أن المسيح عيسى صعد إلى جبل عال [3] في صحبة ثلاثة من تلاميذه الاثنى عشر وهم : بطرس ، ويعقوب ، ويوحنا ؛ وبعد استفسارات من المسيح حول من يظن الناس أنه هو غمره نور قوى لم يحتمل التلاميذ النظر إليه فخروا على وجوههم ، وعندئذ ظهر النبي موسى وتبعه النبي الياس وأخذا يتحدثان في خشوع مع المسيح عيسى ، وفي غمرة هذه المفاجأة اقترح بطرس بناء ثلاث مظلات لتقيهم وهج النور ، وفي الحال ظهرت سحابة وسمع منها صوت يقول : « هذا هو ابني الحبيب له اسمعوا » ، وعندئذ اختفى موسى ، واختفى الياس ، ولم ير إلا عيسى .

لقد نشأت حول هذه الحادثة مشاكل لاهوتية لاحصر لها ، وليس هنا مجال سردها ، وإنما أذكر منها فقط ما أظن أنه الدافع على تبنى دير سيناء لها واتخاذها شعاره ، وهنا ابدأ القصة من أولها .

(١) أنظر شكل ١٧ ، ٢٢

(٢) أنجيل متى الأصحاح ١٧ عدد ١ – ٧ ، وكذلك انظر مرقس الأصحاح ٩ ، ولوقا الأصحاح ٢٨

(٣) يظن أن جبل « طابور » هو مسرح هذه القصة ، وقد بنيت على قمته في القرن السادس ثلاث كنائس تخليدا لقول بطرس ، أنظر :

Meistermann, " Thabor ", in *The Catholic Encyclopedia*, vol. XIV, pp. 551 f.

أنظر أيضا Baedeker, edit., *Palestine and Syria*, 1898, p. 283

تروى التوراة أن موسى كليم الله حاول مراراً أن يرى وجه الله سبحانه وتعالى [1] . وأخيراً كان صوت الله له قائلا « لا تقدر أن ترى وجهى لأن الانسان لا يرانى ويعيش — وقال الرب هو ذا عندى مكان فتقف على الصخرة — ويكون متى اجتاز مجدى أنى أضعك فى نقرة من الصخرة وأسترك بيدى حتى أجتاز — ثم أرفع يدى فتنظر ورائى — وأما وجهى فلا يرى » .

هذا عن موسى وأما عن الياس أو ايليا كما هو معروف فى الترجمة العربية للتوراة . فقد ترك بلاد سومر هارباً من غضب ايزابل الذى أثاره بقتل كهنة الأصنام ، ووصل بارشاد من الله إلى جبل الله حوريب ودخل هناك المغارة وبات فيها . « وكان كلام الرب إليه يقول له مالك ههنا ياايليا ، فقال قد غرت غيرة للرب إله الجنود لأن بنى اسرائيل قد تركوا عهدك ، ونقضوا مذابحك ، وقتلوا أنبياءك بالسيف ، فبقيت أنا وحدى وهم يطلبون نفسى ليأخذوها — فقال أخرج وقف على الجبل أمام الرب — وإذا بالرب عابر وريح عظيمة وشديدة قد شقت الجبال وكسرت الصخور أمام الرب ولم يكن الرب فى الريح ، وبعد الريح زلزلة ولم يكن الرب فى الزلزلة ، وبعد الزلزلة نار ولم يكن الرب فى النار ، وبعد النار صوت منخفض خفيف ، فلما سمع إيليا لف وجهه برداته وخرج ووقف فى باب المغارة ، وإذا بصوت إليه يقول مالك ههنا ياايليا ...» [2]

من هذا ترى الكنيسة المسيحية أن موسى رغم إلحاحه المتواصل لم ير الرب ، وكذلك الياس لم يره ، ولكن بحضور المسيح عيسى قد تغير الأمر وظهر عهد جديد تحقق فيه أمل كل من موسى والياس فى رؤية الرب ، إذ أنهما قد رأيا الابن ، ومن رأى الابن فقد رأى الأب . لذلك فقد رتبت الكنيسة قراءة هذين الفصلين من التوراة فى عيد التجلى ، الذى يحتفل به فى اليوم

---

(١) سفر الخروج ، الأصحاح ٣٣ ، أعداد ٢١-٢٣

(٢) أنظر سفر الملوك الأول الأصحاح ١٩

السادس من شهر أغسطس من كل عام ؛ وهناك فى مكتبة الدير مخطوط يونانى مصور يضم صورة للتجلى كتب عليها « موسى يرى وجه الرب لأول مرة » [1] ، ويعلق يوحنا «ذهبى الفم» على هذه الحادثة فى تفسيره لانجيل متى بقوله : إنه هنا تقابل العهد الجديد بالعهد القديم ، وموسى يمثل القانون بينما الياس يمثل الأنبياء [2] .

يعتقد من هذا أن تسجيل هذه الحادثة بالفسيفساء وبالحجم الطبيعى فى قبو الهيكل بكنيسة دير سيناء أمر طبيعى وملائم جدا ، ففى هذه البقعة المقدسة تسلم موسى القانون للمرة الثانية ، وكذلك سمع الياس صوت الرب من جبل حوريب ، وهو مرادف لجبل سيناء بقممه المشهورة ، جبل موسى وجبل حوريب ، وجبل العليقة المشتعلة ، ومن المحتمل أيضا أن هذا العمل الفنى الذى استخدم فيه الفنان مكعبات صغيرة من مختلف المعادن والأحجار ، كان أول تصوير لهذه الحادثة ، فليس هناك وحى أشد دفعا من مسرح الحوادث ذاتها ، وفعلا نجد أن الفنان نجح إلى حد الإعجاز فى تصوير ليس القصة فقط كما ترويها الكتب المقدسة ، وإنما أيضا تلك المعانى الروحية التى استشفها المفسرون وعلماء الدين من بين سطور هذه القصة .

كان هذا على الأرجح أول تسجيل للتجلى ، ثم انتقل بعده من هذا المكان بجبل سيناء إلى شتى البلدان المسيحية ، واتخذته الكنائس المختلفة أساساً لصور « التجلى » [3] مضيفة إليه أو منقصة منه ، كل كنيسة بحسب فهمها الروحى لهذه الحادثة ؛ ويكفى أن أشير هنا إلى صورة « التجلى » المرسومة ضمن مخطوط مصور للأناجيل الأربعة باللغة القبطية قام بكتابته وعمل

---

(١) مخطوط رقم ١٢١٦ يونانى .

(٢) يدين الكاتب بهذه المعرفة الى الأستاذ المرحوم ألبرت فريند A. M. Friend أثناء محاضراته الأخيرة فى جامعة برنستون .

(٣) أنظر

Sotiriou, " *Το μωσαικον της μεταμορφωσεως του καθολικου της μονης του Σινα* " in *Studi Bizantine Neollenici*, VIII, 1953, pp. 246 - 252

رسوماته وتجليده ميخائيل مطران دمياط عام ١١٧٩ ميلادية (١) ، فهنا أضاف الفنان إلى تلك المعانى الموجودة فى فسيفساء الدير أمراً آخر وهو اقتراح بطرس بناء ثلاث مظلات ، وذلك برسمه ثلاث كنائس تشبه فى عمارتها تلك الكنيسة المشيدة على جبل موسى .

وفى غمرة الحديث عن القيمة الفنية لمحتويات الدير أذكر أن البعثة المشتركة من جامعة الاسكندرية وجامعتى برنستون ومشيجان السالف ذكرها لاحظت عند دراسة الخصائص المعمارية للدير — باشراف الأستاذ جورج فورسيث George Forsyth ، أستاذ تاريخ العمارة بجامعة مشيجان — أن الوجه الأسفل للعوارض الخشبية الضخمة التى تحمل سقف كنيسة التجلى قد زين بنقوش بارزة تمثل مناظر نيلية من مراكب ونباتات بردية وأسماك وتماسيح وأفراس البحر وطواويس وغير ذلك تنتمى دون شك إلى طراز الفن السكندرى الذى اشتهرت به الاسكندرية طوال العصر الهلينستى ، واحتفظت به ورعته طوال القرون الأولى للمسيحية ، بهذا يتلاشى الشك الذى كان يعترى أصالة هذا البناء واعتباره من آثار القرن السادس الميلادى ، أضف إلى هذا أن باب كنيسة التجلى يرجع هو أيضا إلى نفس هذا العصر ، وقد زين بنقوش بارزة (٢) تشبه نقوش العوارض الخشبية ، كما أن الكتابة المنقوشة عليه باليونانية هى من نفس طابع الكتابة على أوجه تلك العوارض (٣) .

---

(١) أنظر شكل ٢٢ — وانظر :

Samy Shenouda, *The Miniatures of the Paris Manuscript*, Copte 13. pp.77ff. and Fig. 26

الترجمة العربية متصدر قريبا .

(٢) أنظر شكل ١٩ — وأيضا Rabino المرجع السابق ص ٢١ ، لوحة ١٤ — والمراجع المذكورة فى هذا الكتاب .

(٣) نقش على هذا الباب باليونانية : أنا اله آبائك ، اله اسحاق واله يعقوب أنا هو الكائن — هنا هو باب الخلاص الذى يدخل منه الحق ؛ أنظر Rabino ، المرجع السابق مخطوط رقم ١٧ ، كذلك أنظر نفس المرجع للكتابة اليونانية على وجه العوارض والتى ترجع بناء الكنيسة إلى جستنيان عام ٥٢٧ ميلادية .

ومادمنا بصدد الصور المقدسة أشير هنا إلى أن الباب الرئيسي للكنيسة وهو الباب الخارجي . وقد صنع غالباً في العصر الفاطمي ترجع شهرته إلى أنه يعتبر من الآثار النادرة التي تنتمي إلى هذا العصر الإسلامي والتي تحمل صوراً لما ورد في القرآن الكريم من قصص ديني [1] .

---

(1) أنظر شكل ٢٠ ، ٢١ أنظر أيضاً Rabino المرجع السابق ص ٢٠ لوحة ١٢ — وكذلك المراجع في هذا الكتاب .

(شكل ١)

منظر لحديقة الدير

(شكل ٢)

منظر آخر لحديقة الدير

(شكل ٣)

كنيسة المناجاة فى أعلى قمة جبل موسى
٧٣٧٥ قدم فوق سطح البحر

(شكل ٤)

صحن الدير ويرى الجامع الفاطمى بجوار كنيسة التجلى
وبرج الكنيسة الذى بناه قيصرة الروس فى القرن التاسع عشر

(شكل ٥)

محتفلون قبيلة أولاد سعيد ويرى جمل ضحية

(شكل ٦)

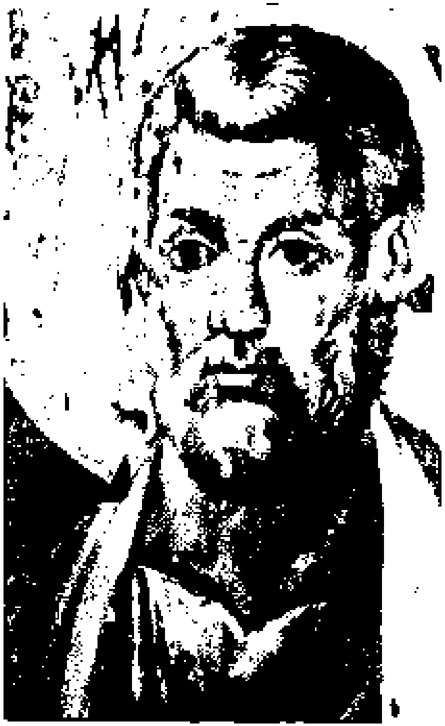
راعية أغنام الدير من قبيلة الجبالية

(شكل ٧)

صور مختلفة من مختلف العصور معلقة بحجرة تعلو كنيسة أنجى

(شكل ٨)

صور مختلفة من مختلف العصور معلقة بحجرة [illegible]



(شكل ٩)

من روائع الفن البيزنطي

صورة القديس بطرس ... الملامح

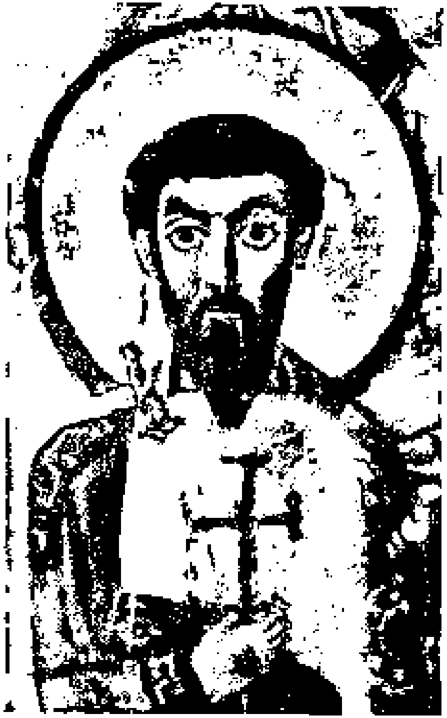
(شكل ١٠)

... المسيح يغسل أقدام التلاميذ

مأخوذة عن كتاب G. et M. Sotiriou, *EIKONEC THC MONHC CINA*, Athens, 1956

(شكل ١١)
عذراء تحمل الطفل عيسى

(شكل ١٢)
تفصيل للصورة السابقة



(شكل [illegible])

[illegible]

(شكل [illegible])

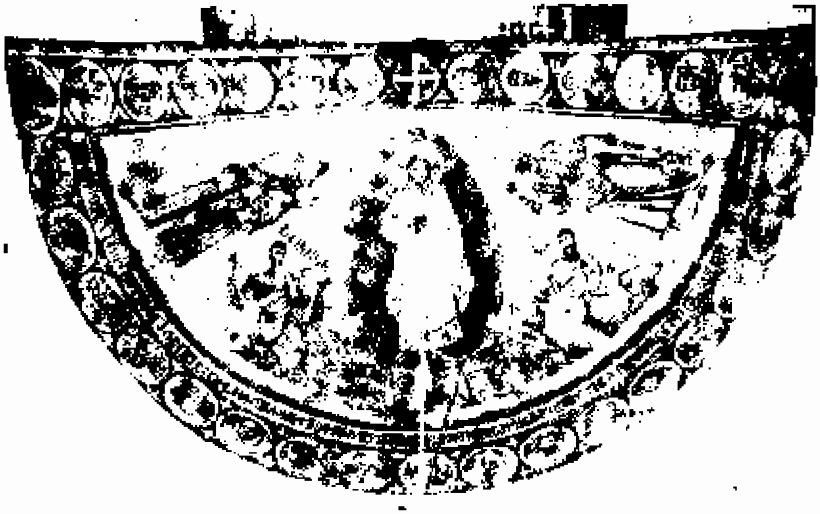
[illegible]

(شكل ١٥)

موسى يتسلم القانون

(شكل ١٦)

صورة لفيلسوف العالم المتصوف يوحنا الدمشقي



(شكل ١٧)

صورة فسيفساء تجلى

Princeton Alumni Weekly, Vol. lix, March. 1959. 20, p. 12. : مأخوذة عن مجلة

Mrs. Grace Durfee قد صور الفسيفساء فرد أندرج .Fred Andregg بمساعدة مسز جريس دورفى

(شكل ١٨)

Louvre, Copte 13, Fol. 48 R. صورة تجلى بمخطوط قبطى من صناعة دمياط

(شكل ١٩)

[illegible]

(شكل ٢٠)

جزء من باب تذكاري وابري ابراهيم بن اسماعيل

وثائق التاريخ المصرى فى العصر الإسلامى[1]

(عرض عام للجهود التى بذلت فى هذا الميدان)

بقلم هانز روبرت رومر

نقله عن الألمانية

مصطفى عبد الوهاب بحي

منذ وقت غير طويل أبدى عالم قدير ملاحظة صائبة مؤداها أن الكثرة الكثيرة ممن يكتبون عن تاريخ العرب من الأوربيين اما مؤرخون ليست لديهم دراية بالعربية ، أو متخصصون فى اللغة العربية ولكن يعوزهم

---

(1) ظهر هذا المقال فى مجلة الجمعية الألمانية للدراسات الشرقية (Z)eitschrift der (D)eutschen (M)orgenlandischen (G)esellschaft [Band 107 - Heft 3, Neue Folge Band 32) فى ديسمبر ١٩٥٧ . وفى المقال دراسة جدية عميقة للجهود التى بذلت فى سبيل جمع الوثائق المتصلة بتاريخ مصر فى العصر الإسلامى وتنظيمها وتبويبها وتقديمها بالصورة التى تيسر الانتفاع بها فى التأريخ لهذه الحقبة ؛ والكاتب أستاذ بجامعة ماينتس Mainz ووكيل معهد الآثار الألمانية بالقاهرة . وهو معنى برصد الجهود التى تبذل فى ميدان الوثائق الإسلامية المكتوبة باللغات الثلاثة : العربية والتركية والفارسية . والمقال فى الواقع صورة مطبوعة مزودة بالحواشى للمحاضرة التى ألقيت أمام المؤتمر الدولى للمستشرقين أثناء دورته الرابعة والعشرين التى عقدت بمدينة مونشن (ميونيخ) . وقد كانت المحاضرة تضم الى جانب الكلام عن الوثائق المصرية نبذًا ثانيا عرض فيه الكاتب للجهود التى بذلت فى الفترة الواقعة بين ١٩٥٤ و١٩٥٧ فى ميدان الوثائق الفارسية ، وقد استبعدت القسم الفارسى من الترجمة لأنه لا يعالج كل الوثائق الفارسية فى العصر الاسلامى ، وانما هو فى الحقيقة تذييل لبحث فى هذا الموضوع قدمه الكاتب فى المؤتمر الثالث والعشرين للمستشرقين الذى عقد فى كمبردج Cambridge فى أغسطس ١٩٥٤ . وقد ظهرت ترجمة فرنسية للجزء الخاص بمصر من هذا المقال تحت عنوان *Documents et Archives de l'Egypte Islamique* فى MIDEO (Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales) المجلد الخامس ١٩٥٨ وقد أضاف الكاتب فى هذه الترجمة معلومات جديدة الى بعض الحواشى الموجودة فى الأصل الالمانى الى جانب زيادة بعض الحواشى الجديدة ، وقد أدرجت هذه الاضافات والزيادات فى الترجمة الحالية ووضعت كلا منها بين حاصرتين . (المترجم) .

الاعداد أو التكوين التاريخي [1] و ما يقال عن تاريخ العرب يكاد يصدق تماما على حالة الشعوب الاسلامية الأخرى إذا تركنا جانبا بعض الاستثناءات المعروفة . وهذا الوضع هو الذى يفسر لنا أمرا على جانب كبير من الوضوح وهو أن الوثائق (ونحن نستعمل الكلمة هنا بمعنى السجلات والأوراق الديوانية) ظلت فى أغلب الأحيان دون دراسة أو بحث حتى فى الأحوال التى كانت فيها على جانب من الوفرة — ونحن نجدها بالفعل فى أعداد وفيرة فى بعض الأوقات ، وإن كانت هذه الأعداد تتضاءل بل وتنعدم فى كثير من الأحيان . والسبب فى ذلك واضح ، فالمؤرخ إن كان يدرك بحكم دراسته قيمة الوثائق ، إلا أنه لايستطيع استيعاب ما تتضمنه إذا كانت غير مترجمة أو كانت تفتقر إلى الإيضاح والتفسير ، كما أن المستشرق من الجانب الآخر قد يكون فى وضع يمكنه من قراءة هذه الوثائق فى سهولة ويسر ، ولكنه كثيرا ما تعوزه الثقافة التاريخية السياسية والنظرة التى يكتسبها المؤرخ بالمران والتى تجعله ينظر إلى التفتيش عن الوثائق على أنه الخطوة الأولى فى أية دراسة تاريخية يقوم بها . وهكذا انقضت مدة طويلة قبل أن يوجه هؤلاء إلى موضوع الوثائق الاهتمام اللائق به ، وإن كنا لانستطيع أن نتجاهل التحسن الذى ظهر فى هذا المجال فى السنوات العشر الأخيرة .

والموضوع الأساسى الذى يقع فى نطاقة بحثنا الحالى ، والذى يدور حول الوثائق المتصلة بتاريخ الشعوب الإسلامية ، يضم قدرا من المسائل لايقل فى تشعبه وتعدد مسالكه عن أحوال العالم الإسلامى نفسه . وسبب ذلك أن الظروف تختلف فى العالم الإسلامى من بلد إلى بلد فيما يتعلق بنوع الوثائق التى وصلت إلينا ، وعددها ، وطريقة حفظها ، ومدى سهولة الحصول عليها ، ومقدار ماهى عليه من ترتيب علمى ، كما تختلف فيما بينها فيما يخص مشتملاتها واللغات وخصائص الخطوط التى كتبت بها .

---

(1) Islam: Bernard Lewis فى edited Orientalism and History, by Denis Sinor, Cambridge : Heffer 1954. ص ١٦

وفى هذا المجال قد يقال إنه من المستحسن ، بل من المفيد ، أن ندرس هذا الموضوع كوحدة شاملة متكاملة ، إذ نستطيع فى هذه الحال أن نتغلب على ماقد يصادفنا فى دراسة إحدى الوثائق مثلا ، بإلقاء نظرة مقارنة على الوثائق او السجلات الموجودة فى المناطق الأخرى ، أو على الطرق المتبعة فى القيام عليها ؛ ومثل هذه النظرة لازمة فى الواقع لدراسة الوثائق المتعلقة بالشعوب الإسلامية ، ولكن رغم حرصنا الشديد على تحقيق ذلك فإن الوقت لم يأن بعد لذلك . وعلى أية حال فليس فى نيتنا اليوم أن نعالج الموضوع من هذه الزاوية .

لقد قمنا بمحاولة فى تحقيق هذا الغرض فى مناسبة سابقة ، هى المؤتمر الثالث والعشرين الذى عقد فى كيمبردج ، وكانت فارس هى المثال الذى اتخذناه محورا للدراسة ، وهو مثال كانت تعوزه إلى حد كبير المعلومات الراسخة والنتائج المحققة الثابتة (١) . وقد كان للملاحظات التى أبديناها فى تلك المناسبة صدى فاق ماكنا نجرؤ على توقعه أو انتظاره ، وقد شجعنا هذا على أن نعاود معالجة الموضوع مرة أخرى ، وهكذا ننتقل اليوم بدراستنا إلى بلد آخر هو مصر ، وفى ختام الكلام عنها سنلقى نظرة سريعة على الأبحاث التى ظهرت منذ إلقاء محاضرتنا الماضية ، أى منذ ثلاث سنوات ، حول الوثائق الخاصة بفارس (٢) .

١

ووثائق مصر الإسلامية تمتاز عن غيرها من وثائق البلاد الأخرى فى أكثر من جانب ، ولا يقتصر هذا التميز على عددها الكبير ، إذ هذه صفة

---

(١) *Proposals for the collection of Persian documents of the Islamic period,* فى *Proceedings of the Twenty-Third International Congress of Orientalists,* Cambridge 21st — 28th *August,* 1954, edited by Denis Sinor (The Royal Asiatic Society, London) صفحات ٣٧٧ وما بعدها . وقد ظهرت الطبعة الألمانية المتن الكامل تحت عنوان *Vorshläge für die Sammlung von Urkunden zur Islamischen Geschichte Persiens* فى ZDMG عدد ١٠٤ (١٩٥٤) صفحات ٣٦٢ ـ ٣٧٠ . كما ظهرت ترجمة فارسية عنها الدكتور هيريبرت هورست Dr. Heribert Horst تحت " جيرداوارى ـ فى مكاتبات تاريخى ـ فى ايران " فى المجلة الدورية الإيرانية "فارهنجى ايران زامين" عدد ٤ (١٣٣٥) صفحات ١٤٥ — ١٩٥٨ .

بخصوص هذا القسم انظر نهاية حاشية ١ (المترجم) .

تشاركها فيها مناطق أخرى كتركيه مثلا ، وإنما يمتاز الكثير من بين هذه الوثائق بأنه بالغ فى القدم [1] . بل إن مصر هى المكان الذى وجدت فيه أقدم سجلات العالم الإسلامى على الإطلاق . هذا إلى أن التنقيب عن هذه الوثائق بشكل علمى منظم قد وصل فيها إلى مستوى على جانب كبير من التقدم ، يدل على ذلك عدد كبير من المطبوعات الممتازة التى بدأت تظهر فى هذا المجال فى العقدين اللذين سبقا مستهل هذا القرن حين بدأت البرديات العربية والدراسات القيمة المتصلة بها تظهر فى أعداد تتزايد يوما بعد يوم [2] .

وأسباب هذا الوضع الممتاز الذى اختصت به الظروف مصر بسيطة وواضحة ، وأول هذه الأسباب هو خصائص التربة المصرية التى تساعد على حفظ ما بها من مخلفات ، وإلى هذه التربة يرجع الفضل الأول فى الإبقاء على عدد كبير من هذه البرديات دون أن يتسرب إليها التحلل ، وبخاصة تلك التى ترجع إلى فترات ضاربة فى القدم . أما عن سهولة التوصل إليها ووضعها موضع البحث والدراسة فيرجع الفضل فى ذلك إلى الاهتمام الذى أولاه الأثريون دراسة مصر ومخلفاتها ، وهكذا لم يكن من النادر أن تجد البرديات العربية طريقها — شأنها فى ذلك شأن البرديات الديموطيقية أو اليونانية أو القبطية — إلى المتاحف والمكتبات التى كان لدى القائمين عليها من الطموح العلمى ما دفعهم إلى وضعها فى قوائم خاصة بها ، وترتيبها ومعالجتها ونشرها ، تماما كما فعلوا فى حالة البرديات الأخرى ؛ كذلك لم يفتقر هذا الفرع من الدراسة إلى عدد من المهتمين بالدراسات العربية الذين أبدوا من الاستعداد للعمل الدائب الناضج ما جعلهم لا يقلون عن مستوى زملائهم من المهتمين بالدراسات الكلاسيكية ؛ ففى ١٩٠٥ قام برنهارت

---

(1) يرى أدولف جرومان Adolf Grohmann أن عدد البرديات التى ترجع الى الفترة الواقعة بين ٢٢ و ٧٨٠ هـ (٦٤٣ و ١٢٧٨) يصل الى نحو ٥٠ ألف بردية .

(2) نستطيع فى الواقع أن نتخذ من عام ١٨٢٥ نقطة ابتداء ، اذ فى هذه السنة نشر سلفستر دوساسى Sylvestre de Sacy أول دراسة من علم البردى العربى تحت عنوان : Mémoire sur quelques papyrus écrits en Arabe et recemment découverts en Egypte فى مجلة Journal des Savants ١٨٢٥ صفحات ٤٦٢ — ٤٧٣ (عن جرومان) .

موريتس Bernhard Moritz بنشر مجموعة من هذه البرديات نستطيع أن نتخذها نموذجا ، وقدمها كدراسة في الخط العربي القديم (١). ولم يكن الذين قاموا بأبحاث في هذا الموضوع بعد ذلك بأقل شأنا ، وفي هذا المقام سأجتزىء من بين هؤلاء بذكر أدولف جرومان Adolf Grohmann الذي كرس حياته العلمية لدراسة البرديات العربية بدأب منقطع النظير (٢) . ومن الآثار المشكورة لهذا العالم الجزء الأول من كتاب «مقدمة لعلم البرديات العربية ومنتخبات منها»(٣) الذي وصل فيه المؤلف إلى عدد من الآراء والاستنتاجات البارزة حول الموضوع تجعل من نافلة القول إبداء أية ملاحظات أخرى عنه في هذا المكان(٤).

والبرديات الموجودة تغطي الفترة الواقعة بين ٦٤٣ و ١٣٧٨ ميلادية(٥). وهي تتناول جوانب الحياة اليومية على ما بينها من تباين واختلاف ، ولكن لا ينبغي لنا مع ذلك أن نخلط بينها وبين محتويات دور المخطوطات . حقيقة

---

(١) *Arabic Palaeography, a collection of Arabic texts from the first century of the Hidjra till the year 1000* (Publications of the Khedivial Library. Cairo No 16) القاهرة (١٩٠٥) .

[(٢) انظر مراجعه في العدد ٣٣ (١٩٥٧ – ١٩٥٨) من مجلة "Der Islam" (صفحات ٢ – ٤) ، وقد أهدي هذا العدد اليه بمناسبة بلوغه سن السبعين – الترجمة الفرنسية ص ٢٣٩ حاشية ٣]

(٣) *Einführung und Chrestomathie zur Arabischen Papyruskunde.* I. Band : Einführung.Mit 32 Abbildungen. 2 Übersichtsplänen und 3 Karten. (Československý Ústav Orientální v Praze, Monographie Archivu Orientálního) Studies, Texts and Translations published by the Czechoslovak Oriental Institute. Edited by J. Rypka. Vol. XIII). Praha : Statni Pedagogické Nakladatelstvi 1945 هكذا على صفحة العنوان وان كان تاريخ النشر الموجود على الغلاف هو ١٩٥٥) .

(٤) نجتزىء هنا بالاشارة الى مراستين هامتين لألبرت ديتريش Albert Dietrich وقد ظهرتا في نفس الوقت مع الكتاب المذكور أخيرا أو بعد ذلك ، ولهذا السبب لم يشر اليهما فيه والدراستان هما : *Arabische Briefe aus der Papyrussammlung der Hamburger Staats-und Universitäts-Bibliothek*, Hamburg : Augustin 1955 (= Veröffentlichungen aus der Hamburger Staats-und Universitäts-Bibliothek, Bd. 5); (2) *Zum Drogenhandel im islamischen Ägypten*, Heidelberg : Winter 1954 (= Veröffentichungen aus der Heidelberger Papyrussammlung, Neue Folge Nr. 1).

(٥) أنظر حاشية ٤ عالية .

إن من بينها برديات قد تكون أتت أصلا من دور المحفوظات ، ولكن مثل هذه البرديات التي تتضمن سجلات رسمية وشهادات وقرارات لاتظهر بينها إلا بصفة استثنائية ، إذ أن الوثائق المتصلة بأعمال الحكام وكتاب الدواوين لاتظهر في العصر الإسلامي المبكر – حتى في مصر – الا بشكل متقطع ، على الأقل فيما يتعلق بالوثائق الأصلية نفسها .

والوضع الراهن فيما يخص هذه المسألة يوضحه مقال عن الوثائق الفاطمية التي عني بها منذ بعض الوقت المؤرخ جمال الدين الشيال الأستاذ بجامعة الاسكندرية ، فقد أخذ على عاتقه أن يجمع كل الوثائق الرسمية لذلك العصر (١) ، ولما كانت الوثائق الأصلية التي ترجع إلى تلك الفترة قليلة على نحو ماذكرنا ، فقد كان عليه في المقام الأول أن يراجع كل الكتب والرسائل المطبوعة والمخطوطة التي تحوى دراسات تاريخية أو أدبية ، في سبيل البحث عن صور من هذه الوثائق ، وكانت حصيلته من هذا المجهود ١١٠ وثيقة ، ويضاف إلى هذا بعض الوثائق الأخرى التي لم يدرجها ضمن هذه المجموعة ، لأنها كانت قد نشرت في مكان آخر منذ فترة قصيرة (٢) . ولكي يجعل الشيال دراسة هذه الوثائق أمرا ميسورا قام بتقسيمها الى ثلاث عشرة مجموعة حسب ترتيب المواضيع ، وإن كانت كذلك مرتبة ترتيبا زمنيا في بعض الأحوال ، وستكون

(١) التفاصيل التي نشير إليها مأخوذة من : *The Fatimid documents as a source for the history of the Fatimids and their institutions* by Gamal el-Din el-Shayyal, Reprint from the Bulletin of the Faculty of Arts, Alexandria University, Vol. VIII, Dec. 1954 — وهو نص محاضرة ألقيت في المؤتمر العربي والإسلامي Arabic and Islamic Conference الذي عقد بجامعة بشاور في أبريل ١٩٥٤

(٢) الشيال ، نفس المرجع ، حاشية ٨ : بعض الرسائل التي أرسلها المؤيد في الدين داعي الدعاة إلى عدد من رجال الدولة وردت في الدراسة التي قام بها محمد كامل حسين : سيرة المؤيد في الدين داعي الدعاة ، القاهرة ١٩٤٩ — عبد المنعم ماجد : السجلات المستنصرية ، القاهرة ١٩٥٤ ، أنظر الى جانب هذا : Husain Hamdani *The Letters of al-Mostansir,* في BSOS VII (4933) ص ٩٣٥ — أحمد حميد الدين الكرماني : الرسالة الواعظة في نفي دعوى ألوهية الحاكم بأمر الله ، نشرها محمد كامل حسين في مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة مجلد ١٤ الجزء الأول : مايو ١٩٥٣ صفحات ١ — ٢٩ — أربع رسائل اسماعيلية ، نشرها محمد تامر ، سلامية (سورية) ١٩٥٢ .

طريقته هي أن يبحث بشكل واف كلّ وثيقة على حدة ، وكلّ مجموعة من هذه المجموعات ليعقب ذلك تقديم الحقائق التاريخية الناتجة عن البحث وعرضها بشكل ظاهر ، وقد تمّ إعداد المجموعتين الأوليين اللتين تتعلقان بالخلافة وولاية العهد والوزارة . وهما الآن في طريقهما الى النشر (١) . ونحن نرجو أن تظهرا قريبا لنعرف كيف ينوى الناشر القيام بالمهمة التي اضطلع بها .

وطبيعي أننا لن نستطيع أن نستخلص من نسخ الوثائق شيئا على الإطلاق من ناحية الخطوط التي كتبت بها ، كما أن مانستخلصه منها من معلومات تتعلق بعلم الوثائق لا يمكن الاعتماد عليه إلا في حدود ضيقة ، ولكنها مع ذلك ستشير إلى الشكل العام الذي كانت عليه السجلات الفاطمية . وقد وصلت إلينا في الواقع إلى جانب البرديات ، وثائق أصلية من هذا العصر وإن كانت في عدد قليل ؛ وفي هذا المقام توجد سبعة مراسيم أصلية أصدرها الخلفاء الفاطميون ، وجميعها بطبيعة الحال ترجع إلى السنوات الأخيرة من حكم الدولة الفاطمية ، وعلى وجه التحديد بين السنوات ١١٠٩ و١١٥٨ ، وهي محفوظة في دير سانت كاترين على جبل سيناء . وتمثل جزءا من مجموعة ممتازة لم نعرف عن وثائقها الإسلامية شيئا إلا منذ فترة قصيرة جدا (٢) .

. . . .

(١) جاءني في خطاب خاص بتاريخ ٢٥ يونيه ١٩٥٧ أن الوثائق الفاطمية لن تنشر كلها في مجلد واحد ، وإنما على أقسام يعالج القسم الأول منها وثائق الخلافة وولاية العهد والوزارة (وقد ظهر بالفعل هذا الجزء الأول من " مجموعة الوثائق الفاطمية " في السنة التالية لظهور هذا المقال ، وهو من مطبوعات الجمعية المصرية للدراسات التاريخية . — المترجم) .

الجولة الأولى تتعرف على محتويات المخطوطات والوثائق الموجودة بدير سانت كاترين عن طريق التصوير الشمسي قامت بها بعثة كانت قد أرسلتها في سنة ١٩١٤ الأكاديمية البروسية للعلوم die Preussische Akademie der Wissenschaft وكانت نتيجة الغارة ٨٥٠٠ صورة شمسية على رئاستها كارل شميت Karl Schmidt وبرنهرت موريتس Bernhard Moritz ؛ من بينها ٤٠٠ صورة تخص الوثائق . ولكن هذه الصور اندثرت في أعقاب الحرب العالمية الأولى . لمعرفة التفاصيل أنظر *Bericht des Wissenschaftlichen Beamten* = *Prof. Karl Schmidt über eine Forschungsreise nach dem Katherinenkloster*

والأمر يتكرر فى العصر التالى ، وهو عصر الأيوبيين ، إذ لا تمثله فى نفس المجموعة إلا وثائق متناثرة . أما المادة الغزيرة فى هذا المجال فلا نحصل عليها فى الواقع إلا ابتداء من العصر المملوكى ، وهذه تضم على وجه التحديد ٨٦ مرسوما سلطانيا وخمس معاهدات ، و١١٤ وثيقة أخرى (١) .

= *auf dem Sinai* فى Sb. Pr. Ak. W. ١٩١٥ صفحات ١٢٢ - ١٢٥ ، كذلك Carl Schmidt und Bernhard Moritz : *Die Sinai Expedition im Frühjahr 1914.* نفس المجلة عدد ١٩٢٦ ، VII صفحات ٢٦ - ٣٤ - وفى يناير ١٩٥٠ وصلت بعثة أمريكية The American Foundation Mount Sinai Expedition إلى الدير وأخذ أعضاؤها صورا شمسية لعدد من المخطوطات التى وقع عليها اختيارهم إلى جانب عدد كبير من الوثائق العربية والتركية التى وجدوها ، وهى تضم ١٠٧٢ وثيقة عربية و٦٧٠ وثيقة تركية . وقد قام مراد كامل بعمل قائمة لهذه الوثائق مرتبة حسب أوصافها : فهرس مكتبة دير سانت كاترين بطور سيناء ، الجزء الأول . المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٩٥١ . وزارة المعارف العمومية ، إدارة إحياء التراث العربى صفحات ١٢٩ - ٢٢٣ . وقد أعطيت كل وثيقة رقما مستقلا وقد أدرجت تحته فى المكتبة وبيانا بشكلها الخارجى وطبيعة المادة التى تحتوى عليها . وتوجد للوثائق العربية قائمة تزيد عن هذا أنها تذكر فى بعض الأحيان تاريخ إصدار الوثيقة كلما كان ذلك فى حدود الإمكان . وقد عنى بهذه القائمة عزيز سوريال عطية فى *The Arabic Manuscripts of Mount Sinai, a hand-list of the Arabic manuscripts at the library of the Monastery of St. Catherine, Mount Sinai*, Baltimore : The John Hopkins Press (١٩٥٥) صفحات ٣٦ - ٨٠ وعلى صفحات IX إلى XIII يعطى وندل فيليبس Wendell Phillips تفاصيل عن البعثة ، كما أن صفحات XXI و XXVIII إلى XXXII تحتوى على معلومات أكثر تفصيلا عن الوثائق. هذا ولم يذكر بوضوح أين توجد الأفلام ، ونستطيع مع ذلك أن نفترض أنها توجد فى مكتبة الكونجرس Library of Congress فى واشنطن ، "Never before in history has an institution, in this instance represented by the Library of the congress, received such an extensive body of ancient manuscripts to make available to the world of scholarship" وقد حصلت جامعة الإسكندرية فى ١٩٥٣ على مجموعة من الأفلام المصغرة .

(١) على وجه التحديد عن طريق المراسيم من رقم ١١ (بتاريخ ١١٩٥) إلى رقم ١٥ (بتاريخ ١٢١٠ - ١٢١١) وربما كذلك المرسوم رقم ١٦ وهو غير مؤرخ : كذلك المعاهدة رقم ١٨٥ (بتاريخ ١١٩٧) والوثائق الشخصية رقم ٢٢٨ (بتاريخ ١١٩٧) و٢٢٩ (بتاريخ ١١٢٥) و١٠٦٣ (وهى جزء غير كامل وترجع إلى ١٢٢٩) .

وهذه هى المراسيم من رقم ١٧ (بتاريخ ١٢٥٩) إلى ١٠١ (بتاريخ ١٥١٦) و٩٦٥ بتاريخ ١٤٥٧) ومن ١٢٠ (بتاريخ ١٤٥٤-١٤٥٥) إلى ١٢٣ (بتاريخ ١٥١٢) =

وإذا كانت وثائق دير سانت كاترين تشمل فى مجموعها وثائق تتعلق محتوياتها بالدير نفسه ، فإن هذا لايقلل من أهميتها للباحث فى التاريخ المصرى ، إذ أنها تضم رغم ذلك ، فيما يخص عصر الفاطميين والأيوبيين ، المكاتبات الوحيدة الصادرة عن دواوين الحكومة التى وصلت إلينا فى صورتها الأصلية ؛ وهذه إلى جانب مغزاها التاريخى الحضارى : تمثل فيما يتعلق بدراسة علم الخطوط والسجلات همزة الوصل بين البرديات من جانب وبين الوثائق المملوكية الكثيرة من الجانب الآخر . والقليل الذى عرفناه عن هذه السجلات حتى الآن أثار قدرا كبيرا من الاهتمام ، فعزيز سوريال عطية ، الذى يرجع إليه الفضل فى إخراج قائمة بسجلات سانت كاترين [1] قد أرفق مع هذه السجلات صورا طبق الأصل لإمضاءات ست من سلاطين المماليك ، بينما قدم لنا أحمد محمد عيسى عددا آخر منها فى بحث نشر منذ وقت قريب ؛ [2] أما المجموعة

= والمناشات من رقم ١٨٦ (بتاريخ ١٤٠٩) إلى ١٩٠ (بتاريخ ١٤٩٥) والوثائق الشخصية من رقم ٢٤٠ (بتاريخ ١٢٥٢) إلى ٣٤١ (بتاريخ ١٥١٦) و ١٠٠٠ (بتاريخ ١٤٩٥) ومن ١٠٦٤ (بتاريخ ١٤٦٣) إلى ١٠٩٦ (بتاريخ ١٤٨٤ وهى أجزاء غير كاملة) والمحضر رقم ٨٢٥ (بتاريخ ١٤٦٦) والمكتوب رقم ٨٩٢ (بتاريخ ١٤٨٥) والإعلان رقم ٩٣٣ و ٩٣٤ (وكلاهما بتاريخ ١٣٠١) وكذلك الإعلان رقم ٩٣٥ (بتاريخ ١٥١٣) وقائمة الحسابات رقم ٩٤٢ (بتاريخ ١٤٧٨) .

[1] وهو الكتاب المذكور أعلاه فى حاشية ١٣ ، والفهرس يقتصر بطبيعة الحال على الوثائق التى صورت فعلا . ولا نستطيع أن نستخلص بشكل قاطع من كلام عزيز سوريال عطية ما إذا كانت جميع الوثائق الموجودة بالدير قد صورت أم لا . ومما يثير الشك حول هذه المسألة أنه (ص ١٩) لا يذكر على عهد السلطان قايتباى إلا ١٧ مرسوما (من رقم ٥٧ إلى ٧٣) بينما يقدرها شيت وموريتس Sinai Expedition ص ٣١ بما يزيد عن عشرين .

[2] مخطوطات ووثائق دير سانت كاترين فى مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية المجلد الخامس (١٩٥٦) صفحات ١٠٥ - ١٢٤ ، والكاتب يشكو فى هذا المقام من أن الأفلام المصغرة الموجودة بالإسكندرية لوثائق دير سانت كاترين لا يمكن الحصول عليها بسهولة فى القاهرة . وفى الحقيقة إنه من المرغوب فيه أنه توجد نسخة من هذه الأفلام بالعاصمة المصرية ، حيث أن مكتبة جامعة الإسكندرية التى تحفظ هذه الأفلام لا تعيرها إلا فى داخل المكتبة لغرض المطالعة دون أن تسمح للمطلع بنسخها .

التى سنتكلم عنها مرة أخرى ، فستنشر فى أقرب وقت ممكن (١) ، ومستطعنا هذه على معلومات هامة ، على الأقل فيما يخص دراسة السجلات العربية (٢) ، بل وربما امتدت هذه المعلومات إلى ميادين أخرى .

على أن السجلات المملوكية لايقتصر وجودها على دير سانت كاترين ، ففى هذا المجال نجد عبد اللطيف إبراهيم على — وهو مؤرخ مصرى شاب تخصص فى الفن الإسلامى — بسبيل وضع مؤلف عن الوثائق العربية الهامة اعتمد فيه على ثلاث مجموعات هى : محفوظات وزارة الأوقاف المصرية ، ومحفوظات المحكمة الشرعية ، ودار الكتب المصرية ، وهو يقدر أن هذه الأماكن الثلاث تضم نحو ألفى سجل من تلك التى نحن بصدد الكلام عنها تغطى الفترة الممتدة حتى نهاية القرن السادس عشر ، وترجع فى غالبيتها إلى العصر المملوكى ، (٣) وليس لدينا أية فهرسة أو دراسة لهذه الوثائق حتى الآن ، أو على الأقل لم يطبع من ذلك شىء حتى الآن ، وكل ما نستطيع أن نعرفه عن وجودها هو من قبيل الملاحظات التى تأتى بين الحين والحين فى الكتابات الأدبية ؛ على أن هذه الجهات الثلاثة من الأماكن المعروفة التى يفترض فيها أكثر من غيرها وجود وثائق

(١) يبدو أن عددا كبيرا من هذه الوثائق لم ينشر حتى الآن . ومن أمثلة الوثائق التى نشرت ، خطاب الأمان الذى أصدره النبى ، فى زعم البعض ، لدير سانت كاترين ، ومرسومان من مراسيم السلطان قايتباى . وقد نشر هذه الوثائق برنهارت موريتس تحت عنوان *Beiträge zur Geshichte des Sinaiklosters nach Arabischen Quellen*, Abh. Pr. Ak. W., phil. – hist. Kl. عام ١٩١٨ رقم ٤ . [ويسعدنا أن نعلن أن كلية الآداب بجامعة جوتنجن Goettingen أجازت رسالة السيد هنز أرنست Hans Ernst وموضوعها هو : *Die Mamlukischen Sultansurkunden des Sinaiklostes herausgegeben, übersetz und erlauter* . ترجمة الفرنسية ص ٢٤٣ حاشية ٢]

(٢) لقد أشار عطية من قبل فى الكتاب المذكور أعلاه ص XXI الى أن وثائق دير سانت كاترين تمتاز باستمرار يكاد يكون غير متقطع ، وهذا له مغزاه على وجه الخصوص فيما يتعلق بالملاحظات التى لها صلة بعلم دراسة الخطوط وعلم دراسة السجلات . ففيما يتصل بحكم السلطان قايتباى وحده (١٤٦٨ — ١٤٩٥) يوجد على الأقل ١٧ مرسوما سلطانيا . قارن أعلاه حاشية ١٦ .

(٣) معلومات شفهية بتاريخ ٩ مايو ١٩٥٧ م .

قديمة . وإن كان من الممكن دائما أن توجد وثائق خارج القاهرة أو فى أماكن أخرى فى مصر ، سواء كان ذلك فى أرشيفات المصالح الحكومية ، أو فى حوزة الأفراد ، ولعله يكون من الحرى أن يبدأ المهتمون بالبحث عنها [(١)].

وقد بيّن الدكتور عبد اللطيف فى دراسة لم تنشر بعد عن سجلات المنشآت الخيرية للسلطان الغورى [(٢)] كيف أن سجلات ذلك العهد تضم معلومات هامة . وقد دار بحثه ، بحكم تخصصه فى تاريخ الفن ، حول الحقائق المتعلقة بهذا الميدان ، وكان بحثه فى سجلات المنشآت الخيرية على جانب كبير من التوفيق ، إذ أن النتائج التى وصل إليها لم تقتصر على مجموعة وافية من تفاصيل التاريخ المعمارى ، وإنما ضمت إلى جانب ذلك معلومات فنية عن العناصر المعمارية الخاصة بهذه الفترة لم تكن معروفة للأخصائيين من قبل ، فدراسته تضم ، على سبيل المثال ، قائمة كاملة للمصطلحات المعمارية التى وضحها إلى جانب السجلات ، بالكلام والصور ، ثم هو الى جانب ذلك يستطرد إلى معلومات فى مقام السير والتراجم ، كأن يشير مثلا إلى بعض الموظفين المدنيين والدينيين والعسكريين الذين لهم أهمية بالنسبة للتاريخ الثقافى والإدارى .

(١) حسب ما يفهم من قرار حكومى سنذكره أدناه يمكن أن نقول مقدما ان الوثائق المتعلقة بأملاك أصحاب الوصايا الذين ليس لهم ورثة تعود الى دار محفوظات الدولة . ومن هذا يبدو أن الذين عنوا بإصدار هذا القرار لابد أنهم كانوا يعلقون أهمية خاصة على الوثائق الموجودة فى أيدى الأفراد .

[(٢) لا يزال النموذج المشهور للدراسات التى من هذا القبيل هو الدراسة التى قام بها L. A. Mayer تحت عنوان *The Buildings of Qaytbay as described in his endowment deed*, *London* : Probsthain 1938 وكذلك التى قام بها Axel Moberg تحت عنوان *Zwei Ägyptische Wakf-urkunden aus dem jahr* 691/1292. فى Monde Orientale (١٩١٨) صفحات ١ - ٤٤ . وإلى جانب هذا تشير مجلة Arabica المجلد الثانى (١٩٥٥) ص ٢٨٤ الى الرسالة التى قدمها أحمد دراج فى ٢٨ يونيو ١٩٥٥ لجامعة السوربون للحصول على درجة دكتوراه فى الآداب وعنوانها : *L'acte de waqf de Barsbay* (*Hujjat waqf Barsbay*) — [كانت هذه الحاشية قد سقطت فى الأصل ثم تداركها الكاتب فى الترجمة الفرنسية ص ٢٤٤ حاشية ٢ : المترجم] .

وإننا لنرجو أن تظهر هذه الدراسة على وجه السرعة ، على الأقل فيما يخص الجزء الذي يضم السجلات [1] .

فإذا وصلنا إلى الفتح العثماني لمصر وجدناه يمثل فاتحة عهد جديد في مجال دراسة السجلات ، ففي المقام الأول ليس هناك مجال للمقارنة بين هذا العصر وغيره من العصور فيما يتعلق بوفرة عدد السجلات التي تربو بكثير عما كانت عليه أي عصر سابق وتتصل في الواقع بالعدد الأكبر النواحي المختلفة مثل الفرمانات السلطانية وقرارات الولاة والخديوين ودفاتر الحسابات وقوائم الضرائب ومضابط المحاكم بالاضافة إلى أوراق تنتمي إلى جميع فروع الإدارة [2] . على أن أكبر فرق بين سجلات العصر العثماني وبين تلك التي تنتمي إلى عصور سابقة هو أن اللغة التركية بدأت تستعمل في الدواوين المصرية [3] . أما مدى ما صاحب استعمال اللغة الجديدة من تغيير

(1) يرجع الفضل إلى الأساتذة الدكتور فريد شافعي والدكتور أدولف جروهمان في معرفتنا لهذا البحث وكاتبه الذي أطلعنا بطريقته الشيقة على مشروعاته الأخرى فيما يتعلق بالوثائق .

(2) هذه الوثائق محفوظة أساساً في دار المحفوظات المصرية (قلعة القاهرة) وقصر الجمهورية (سراى عابدين سابقاً) وأرشيف محكمة الأحوال الشخصية . كذلك يوجد بعضها في دار الكتب ومكتبة الأزهر . هذا ، بطبيعة الحال ، إلى جانب ما يوجد منها في حوزة بعض الأفراد .

(3) يجب ألا نفهم من هذا أن المصطلحات الإدارية التركية أخذت تحل تدريجيا محل المصطلحات العربية ، فقد ظلت المصطلحات العربية تستخدم إما وحدها أو إلى جانب المصطلحات التركية في أغراض كثيرة تحت السيادة التركية . وهنا نجد أن أول الفرمانات التي أصدرها السلاطين بالعربيه والمحفوظة بدير سانت كاترين يرجع إلى ١٤٥٤ – ١٤٥٥ ، وتستمر هذه في أعداد وفيرة حتى ١٠٠٠ هـ (١٥٩٢) . وحتى بعد هذا التاريخ نجد أنها لا تتوقف بالمرة وإنما لا تفتأ تظهر في مناسبات عديدة حتى بعد مطلع القرن التاسع عشر . وآخر هذه الفرمانات يرجع إلى ١٨٢٩/١٨٢٧ . — راجع عطية *Hand list* صفحات ٣٢ – ٣٥ . أما عن ملاحظة برنهارت موريتس (*Beiträge* ص ٤٠) التي مؤداها أن خطابات الأمان السلطانية لدير سانت كاترين " كانت تصدر بالعربية حتى عهد السلطان العثماني سليمان القانوني ، ثم بدأت تصدر بالتركية منذ ذلك الوقت " فمن الممكن تفسيرها على أنها تعني أن أولى خطابات الأمان التركية ترجع إلى عهد السلطان سليمان الأول ، وإن كنا لا نستطيع أن نتحقق من هذا إذ أن عطية (ص ٨٠) لم يشر إلى الوثائق التركية بدير سانت كاترين —

فى الطريقة التى كانت تتبعها دواوين الإنشاء وإلى أى حد تمّ ذلك (وهو أمر من المرجح أنه حدث) فهذه مسألة تحتاج إلى دراسة .

ولاتزال الدراسة التى قام بها جان دنى Jean Deny تحت عنوان « موجز للمحفوظات التركية بالقاهرة » *Sommaire des Archives Turques du Caire* هو خير ما كتب عن الوثائق التركية (١) ، وهو لايزال محتفظا بقيمته وأصالته العلمية رغم انقضاء سبع وعشرين سنة على ظهوره . (٢) والكتاب فوق هذا يحوى معلومات أكثر بكثير مما يوحى به عنوانه ، إذ أن دنى لايقتصر على إعطاء تعريف عام بالمحفوظات التركية الموجودة بأرشيفات القاهرة ، ولكنه يعنى إلى جانب ذلك بالهيئات التى كانت تصدر أو تتسلم هذه الوثائق ، كذلك يمكننا أن ننتفع بكثير من الإشارات أو التوجيهات التى أبداها كعناصر أساسية فى دراسة علم الوثائق كما فى حالة القائمة التى قدمها لنا بالمصطلحات العربية والتركية فى هذا المجال .

ومن الطبيعى أن يكون المحور الذى تدور حوله أية دراسة لهذه السجلات هو الأعمال الرسمية التى تتعلق بإدارة مصر تحت الحكم العثمانى التركى ، وهى فى ذلك تكون مناظرة للدراسة المثالية التى قام لودفيج فيكته Ludwig Fekete عن الوثائق التركية فى المجر (٣) . والظروف فى الواقع

= إلا بملاحظة عابرة ، كما أن قائمة موادكمل لا تشير إلى السنوات التى صدرت فيها هذه الوثائق. هذا وتوجد تفاصيل عن المصطلحات الإدارية التى كانت سائدة فى مصر تحت الحكم العثمانى فى الدراسة التى قام بها جان دنى والتى سأشير اليها فوراً .

(١) Imprimé par l'Imprimerie de l'Institut Française d'Archeologie Orientale du Caire pour la Société Royal de Geographie d'Égypte MCMXXX.

(٢) هناك دراسة أحدث تتصل بصور المحفوظات بالقاهرة قام بها محمد أحمد حسين هى " الوثائق التاريخية " (مطبعة جامعة القاهرة ١٩٥٤) . وهى تنزع بشكل ظاهر إلى الاتجاه التخطيطى . فبعد أن يعطى الباحث فكرة عامة عن صور المحفوظات بفرنسة وانجلترة والولايات المتحدة واسبانية وإيطالية وألمانية ، يلق نظرة عن الظروف السائدة بمصر ويقدم اقتراحات عن طريقة التنظيم فى المستقبل (ما نريده لنا) .

(٣) Ludwig Fekete : *Einführung in die Osmanische Diplomatik der Türkischen Botmassigkeit in Ungarn*, Budapest : Königliche Ungarische Universitats-druckerei 1926 (Veroffentlichungen des Koniglichen Ungarischen Staats—archivs, redigiert von Dr. Desiderius Csánki).

مهيأة لمثل هذه الدراسة ، إذ أن فى حوزتنا مجموعة منشورة لصور طبق الأصل من الفرمانات التى أصدرها سلاطين القسطنطينية إلى ولاة مصر وخديويها فى الفترة الواقعة بين ١٥٩٧ و ١٩٠٤ (١) ، وقد بلغت الصور الموجودة فى هذا المجلد درجة من الجودة تجعلها ذات قيمة كذلك فى الدراسات المتصلة بعلم الخطوط . كما بلغ من دقة العمل فى هذه المجموعة أنه حتى أرقام القيد التى سجلت تحتها الوثائق التى تحويها جمعت كلها فى مجلد خاص (٢) ، وهو أمر لم يكن يحظى بالعناية فى أغلب الحالات المماثلة .

هذا وإن فى وفرة هذه الوثائق — وهى تزيد على الألف — وفى تسلسلها مايقيم دراسة السجلات الإسلامية لهذه الحقيقة على أساس راسخ ، كما أن الموجز

(١) Administration des Biens Privés et des Palais Royaux: *Recueil de Firmans Imperiaux Ottomans adressés aux Valis et aux Khédives d'Egypte. 1006 H. - 1322H. (1597 J. 1904 J. C.),* reunis sur l'ordre de Sa Majesté Fouad Ier, Roi d'Egypte, Imprimé par l'Imprimerie de l'Institut Français d'Archeologie Orientale du Caire, MCMXXXIV. ومن الواضح أن هذه المجموعة لا تتضمن كل الفرمانات التى أرسلت من القسطنطينية إلى القاهرة أو كل الفرمانات التى ترجع إلى الفترة التى يشير إليها العنوان . أما عن طريقة تكوين هذه المجموعة أو عن مصير الوثائق التى تعتمد عليها فهذا أمر لا يمكن استنتاجه ، سواء من المجموعة نفسها أو من الملاحظة الملحقة بها [كما أن الكتاب الذى ألفه جوزيم قاهوم افندى والذى سأذكره فى حاشية مقبلة لم يذكر شيئا عن ذلك — الترجمة الفرنسية ص ٢٤٩ حاشية ٢] ومن المحتمل أن المجموعة موجودة الآن فى مكتبة الجامعة الأزهرية ، إذ تذكر مجلة الأزهر (عدد ١٥ عام ١٩٤٤ أسفل ص ٤٣) أن إدارة الخاصة الملكية أهدت إلى هذه الجامعة على عهد الملك فؤاد مجموعة الفرمانات السلطانية التى ترجع إلى الفترة ما بين ١٠٠٦ و ١٣٢٢ . راجع Jörg Kraemer فى Oriens عدد ٨ (١٩٥٥) ص ١٨٣ [وجدير بالملاحظة كذلك أن ٢٧ وثيقة ترجع إلى الفترة ما بين ١٨٤٠ و ١٨٨٥ ، نشرت فى شكلها الأصلى أو مترجمة إلى الفرنسية فى كتاب أصبح الحصول عليه صعبا الآن وهو : *Actes diplomatiques et firmans imperiaux relatifs à l'Egypte*, Le Caire 1886 ويبدو أن الكتاب كان قد ألف لاستخدامه فى الأغراض العملية — الترجمة الفرنسية ، نفس الصفحة والحاشية المذكورتين أعلاه]

(٢) الدراسة الرئيسية تقع فى سبعة مجلدات يضاف إليها ملحق *Supplément* (غير مرقم) فى مجلد خاص يضم أرقام القيد التى توجد تحتها الوثائق المنشورة . هذا ولا تحمل ١٧ من هذه الفرمانات أية ملاحظات فى الخلف ، بينما توجد ملاحظات فى حالة ثمانية منها ولكن لم يمكن تصويرها .

الذى نشره بالفرنسية حايم ناحوم أفندى يؤدى إلى تيسير الانتفاع بهذه الوثائق [1] . كذلك من المؤكد أن المشتغل بدراسة السجلات فى هذه الفترة – وبخاصة إذا كان يقوم بهذه الدراسة فى مصر – فى مقدوره أن يعالج فرمانات أخرى لم تضمها المجموعة المذكورة [2] . وفى هذا المجال نجد أن القائمة التى قام بعملها مراد كامل لمجموعة وثائق سانت كاترين [3] تضم وحدها ٦٧١ وثيقة تركية، من بينها ٣٥٢ فرمانا ، و ١٢٤ صورة لفرمانات [4] . وهذا يجعل فى مقدورنا عقد مقارنة شيقة مع القرارات السلطانية المكتوبة بالعربية الموجودة ضمن مجموعة سانت كاترين والتى يبلغ عددها ما لا يقل عن ٧٥ وثيقة حسب تقدير عطية [5] .

---

(١) مما يدعو إلى الالتباس أن المجلد الذى به الموجزات يحمل نفس عنوان المجلد الذى به الصور طبق الأصل ، وكل ما هنالك من فرق هو أن صفحة عنوان ثانية توجد بها الإشارات التالية : *Avant-propos, sommaires, tableaux et notes* par Son Éminence Haim Nahoum Eff. Grand Rabbin du Caire, Sénateur du Royaume d'Égypte, Membre de l'Academie Royale de Langue Arabe. Préface de S.E. Mohamed Zaki el-Ibrachi Pacha, Administrateur Général des Biens privés et des Palais Royaux. هذا وإلى جانب الموجزات يضم الكتاب فى صفحات XXXI—XLVII ملخصا لمحتويات الفرمانات مبوبة حسب الموضوعات الآتية : (١) المدن المقدسة : تنظيم الحج ، المنح المالية ، تصليحات الأماكن المقدسة والمؤسسات الدينية : الوقف والعمارة وآبار الشرب ، الخ ... (٢) الشئون المالية : الدخل النقدى والعينى ، الجمارك ، الضرائب ؛ (٣) الأشغال العامة : امتيازات الترع والسكك الحديدية وخطوط الملاحة ، الخ ... (٤) الجيش والأسطول : التنظيم العسكرى ، الحملات المصرية ، المساعدات أثناء الحرب التركية ، القضاء على قوة الانكشارية ، انشاء قوة عسكرية جديدة ؛ (٥) الشئون الخارجية : الديون الخارجية ، التجارة الخارجية ، التناصل ؛ (٦) الديون ؛ (٧) شئون المحاكم والجاليات غير الإسلامية .

(٢) ما دام السؤال الذى أثرناه فى حاشية ٢٨ أعلاه حول إصدار ومكان حفظ الفرمانات التى جمعت فى مجموعة *Recueil* لا يزال يفتقد الجواب الذى لا يجوزه الشك ، فسيظل من الصعب أن نصل إلى قرار مؤكد عما لم ينشر بعد من المراسيم السلطانية التى ذكرت فى أماكن مختلفة ، كما فى *Sommaire* للباحث مثل ، إلا إذا تمكنا من معاينة هذه الوثائق نفسها .

(٣) فهرست ، المجلد الأول ، صفحات ١٩٩ – ٢٣٣

(٤) بناء على تحقيقنا الشخصى يوجد فى سجلات قسم الرزنامة المحفوظة فى دار المحفوظات المصرية ، عدد آخر كبير من الفرمانات .

(٥) وهى أرقام ١٢٠ – ١٨٤ – ٩٦٥ – ٩٧٤ .

هذا والمجموعة التي تكلمنا عنها من الصور طبق الأصل تكوّن الجانب الأساسي من مشروع كبير ابتدأه الملك فؤاد المتوفى عام ١٩٣٦ . إذ كان قد اعتزم أن يعمل على جمع كل الوثائق المتصلة بتاريخ أسرته وتصنيفها ونشرها . وقد نفذ في الواقع جانبا كبيراً من هذا المشروع ، وفي هذا المجال قام عدد كبير من العلماء الذين عنوا بهذه المسألة بالتنقيب عن المراسلات الدبلوماسية في دور المحفوظات بفرنسه وبريطانيه وايطاليه والولايات المتحدة وروسيه وبلاد اليونان وبولنده ، وكان موضع تنقيبهم بوجه خاص هو التقارير التي أرسلها قناصل هذه الدول ممن كانوا يعملون بمصر ، وقد ظهرت ثمرة هذا البحث في شكل مجموعة عظيمة من المطبوعات[1] ليس هنا مقام التفصيل فيها ، ومن الممكن على كل حال أن نجتزيء في الحديث عنها بهذه الإشارة حيث أنها تتعلق بطبعات ظهرت باللغات الأوربية ، على أن إحدى نقاط هذا المشروع قمينة بألا تفوتنا الإشارة إليها ، ألا وهي المجموعة الكبيرة التي عني بنشرها العالم البيروتي أسد ج . رستم[2] وهي تتعلق بعدد من الوثائق المكتوبة

---

(١) ظهرت هذه المطبوعات على أنها " مطبوعات خاصة " publications spéciales لجمعية الملكية الجغرافية المصرية ، وقد أدرجت تحت هذا العنوان العام في فهرس مطبوعات هذه الجمعية .

(٢) A Calendar of State Papers from the Royal Archives of Egypt relating to the Affairs of Syria (العنوان العربي : المحفوظات الملكية المصرية ؛ بيان بوثائق الشام وما يساعد على فهمها ويوضح مقاصدها) . Vol. I (1225—1247 A. H., 1830—1832 A.D.) Beirut : American Press 1940; Vol. II (1248—1250 A.H., 1832—1835 A.D.) ib. 1941; Vol. III (1251—1254 A.H., 1835—1839 A.D.) ib. 1942; Vol. IV (1255— 1256 A.H., 1839—1841 A.D.) ib. 1943

وهذه المجلدات تحتوي على موجزات عربية . وقد نشر صبحي نايف صقره ملحقات لها تضم أسماء الأشخاص والأماكن : فهرس وثائق الشام في عهد محمد علي الكبير ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٢ . كذلك نشر أسد رستم دراستين أخريين قد لا نستطيع أن نعتبرهما مطبوعات تتصل بالوثائق في حدود المفهوم الدقيق لهذه الكلمة ، ولكن لها مع ذلك اتصال وثيق بميدان المحفوظات ، وهما : *The Royal Archives of Egypt and the Origins of the Egyptian Expedition to Syria*, Beirut : American Press 1936; (٢) *The Royal Archives of Egypt and the Disturbances in Palestine 1834*, Beirut: American Press -

بالعربية جمعت من دور المحفوظات المصرية وتتصل بتاريخ محمد على . وهى مجموعة تعالج ناحية على قدر كبير من الأهمية ، هذا وحيث أن المسألة تتعلق بفترة حافلة من فترات التاريخ الأوربى ، فانه يكون من الخير لو أن هذه الوثائق ترجمت إلى إحدى اللغات الاوربية بحيث يصبح الوصول إليها ميسورا بالنسبة للمؤرخين الغربيين .

والآن ، وقد قاربنا نهاية تقيمنا لموضوع الوثائق المصرية أرى أننا لم نفكر بشكل جدى فى أن نقدم قائمة كاملة للمراجع ، وفى الواقع لم يكن من العسير فى هذا الصدد أن نذيل هذا البحث بمجموعة أو أخرى من مجموعات الوثائق التى تم نشرها[1] ، ولكن هدفنا الحقيقى كان ينحصر فى القاء نظرة عامة على مشكلة السجلات فى جميع مراحل التاريخ المصرى فى العصر الإسلامى ، الأمر الذى لم يتم فى أى مكان حتى هذه اللحظه . هذا وأرى فى الختام أن ألمع إلى بعض المشروعات التى لم تحظ بالعناية اللازمة قبل الآن والتى أرى أن تكون موضع اهتمام عاجل .

— 1938, وقد ظهر هذان الكتابان الأخيران بالصفة التالية : "The American University of Beirut, Publications of the Faculty of Arts and Sciences, Oriental Series" أرقام ٨ و ١١ على التوالى . وعلى غلاف الحفظ الخارجى لهذين الكتابين إشارة الى كتابين آخرين هما : Asad J. Rostum : Corpus of the Arabic Documents to the History of Syria under Mehemet Ali Pacha, Vol. I, II, V, 1920—1933 ضمن سلسلة "Oriental Series 1-3" و Corpus of Arabic Documents, Vols. III—IV (بدون تاريخ) ضمن سلسلة "Oriental Series 5" كذلك نجد فى الكتاب الذى يتداول فيه الكاتب فلسطين اعلانا هو : By the Same Author : A corpus of Arabic Documents Relating to the History of Syria under Mehemet Ali Pacha, Vols, VI—IX. على أنه تحت الطبع "in preparation" هذا ولا نستطيع أن نحدد بشكل قاطع ما ظهر من هذه المجلدات التسع .

(1) [من بين الدراسات المساعدة لعلم السجلات يجب كذلك أن نذكر مثلا الدراسة القيمة التى قام بها ابراهيم المويلحى وهى : Le Qirmeh en Egypte Bulletin de l'Institut d'Egypte XXIX ١٩٤٦—٢٩٤٧—١٩٤٨ صفحات ٥١ — ٦٨ ، الترجمة الفرنسية ص ٢٤٨ حاشية ٢] .

والرغبة التي نبديها هنا في المكان الأول لا تدخل — على الأقل في كليتها — في نطاق المجهودات العلمية ، أو قل ان تحقيقها على أي الأحوال لايتوقف في المقام الأول على مجرد الاستعداد الطيب من جانب رجال العلم . وهي تخص اقامة دار محفوظات مصرية وطنية منظمة تدار على أساس علمي (١) والأساس الذي تقوم عليه هذه الفكرة أن وثائق التاريخ المصري الاسلامي المتناثرة في أماكن متفرقة تمثل ثروة قومية قمينة بالعناية بالشكل الذي يتناسب وأهميتها ، وهو أمر يجب أن يلقى كل تقدير في بلد بذلت الكثير فيما يخص تاريخها القديم . وأمامنا في هذا المجال أساس لا بأس به لمثل هذا المشروع ، وهو يتمثل في قرار وزاري صدر في الواقع في ١٩٥٤ بتكوين لجنة ينحصر عملها في أن تجمع كل الوثائق التي لها قيمة تاريخية في دار محفوظات مركزية تسمى « دار الوثائق التاريخية (٢) » . كذلك تقرر أن تعمل فهارس لكل دور المحفوظات الخاصة في مصر بما فيها تلك

---

(١) من النافع في هذا المقام أن نرجع الى الحقائق الأساسية التي صاغها محمد أحمد حسين في دراسته التي سبق ذكرها وهي : الوثائق التاريخية .

(٢) قارن Stanford J. Shaw : *Cairo's Archives and the History of Ottoman Egypt* في *Report on Current Research*. Spring 1956, washington : The Middle East Institute 1956 وبصفة خاصة ص ٦٠

[هذا وكان أدولف جروهمان Adolf Grohmann قد أبدى منذ وقت قصير رأياً منه يخص الوثائق المتعلقة بتاريخ مصر الاسلامية في RSO XXXII ، ١٩٥٧ ص ٦٤٢ جاء فيه : وبناء على ذلك فقد اعتقدت أن واجبي العلمي يقضي على أن أوجه نظر السلطات المسئولة إلى الحالة الموجودة وذلك بأن أقدم لها مذكرة مفصلة وألا أجتزئ فيها بأن أطلب إليها إقامة دور حديثة للمحفوظات بالقاهرة تفي بكل الاحتياجات في هذا الميدان وإنما أقترح عليها إلى جانب ذلك نشر مجموعة كبيرة للوثائق هي : "Monumenta diplomatica Arabica historiae medii aevi Aegypti" التي عنيت بنشرها جمعية الدراسات التاريخية بالقاهرة ، ونحن نأمل أن تتم سريعاً التسهيلات اللازمة لتحقيق هذا المشروع . هذا وقد اتخذت خطوات واسعة في سبيل الاعداد العلمي للمشروع ، فقد لقيت الفكرة قبولا وحماساً من المؤرخين مصطفى زيادة وعزيز سوريال عطية وحسين مؤنس ، بينما وعد بالتعاون الايجابي كل من الأستاذ جمال الدين الشيال وتلميذي القديم الدكتور عبد اللطيف ابراهيم على : أضاف الكاتب رأى جروهمان هذا مترجماً إلى الفرنسية في الترجمة الفرنسية لمقاله ص٢٤٩ حاشية ٢ — المترجم]

التابعة للمنشآت الدينية الأجنبية (١) ، وأن يمنع البيع أو التصريف للخارج فى حالة مجموعات الوثائق الخاصة التى على جانب من الأهمية . كما تقرر أن تنتقل ملكية مجموعات الوثائق الخاصة فى حالة وفاة صاحبها إلى دار الوثائق التاريخية ، وأضيف هنا فى حدود ماوصلنا إليه من المعلومات المؤكدة ، أن هذا القرار لم ينفذ بعد ، على الأقل فى أهم أقسامه .

وإلى أن يتحقق ذلك فإنه يكون من الكسب العلمى أن يتم تسجيل الوثائق العربية الخاصة بمصر فى صورة منظمة أقترح أن تكون على النمط الذى اتبعه جان دنى فى عرضه للوثائق التركية ، وقد يكون فى السجل الذى يقوم عليه الدكتور عبد اللطيف ، والذى تكلمنا عنه آنفا مايصلح كنقطة ابتداء لمثل هذه القائمة المقترحة .

هذا وتوجد طريقة أخرى مجدية للحصول على الوثائق المصرية ، وهى ما أوصى به دنى (٢) من قبل من البحث فى دور المخطوطات الموجودة فى الخارج (٣) ، وقد قام برنارد لويس Bernard Lewis بالبحث فى تركيه

(١) نشرت قائمة تضم ٦٩ رقما من أرقام الوثائق الموجودة بين مخطوطات مركز الفرنسسكان للدراسات الشرقية بالقاهرة تحت عنوان : *Catalogus Documentorum Muski* لمارتينيانو رونكاليا Martignano Roncaglia فى *Studia Orientalia (Miscellanea edited by the Centre of Oriental Studies of the Franciscan Custody of the Holy Land)* الجزء الأول ، القاهرة ١٩٥٦ Ex Typis PP. Franciscalium, Jerusalem صفحات ١٢٥ — ١٧٥ . راجع كذلك : E. Boers : *Arabische Dokumenten in het Archief van het Studiecentrum in Muski*, ibid صفحات ١٧٧ — ١٧٩ .

(٢) *Archives Turques* صفحات ٢٢٢ وما بعدها ، وبها إشارات الى عدة مئات من السجلات المصرية التى جمعها أسد ج . رستم المذكور أعلاه والتى توجد الآن فى حوزة الجامعة الأمريكية ببيروت ، والى ٢٥ فرمانا فى المكتبة الوطنية بباريس (suppl. turc nº 74) .

(٣) قدم فهيم بايراكتاريفتش Fehim Bajraktarevic دراسة فى مؤتمر المستشرقين الألمان الذى عقد بهامبورج فى ١٩٥٥ عنوانها die Arabischen Urkunden des Staatsarchivs von Dubrovnik [بخصوص الملخص] ZDMG 105 ص "٤٩" [والنص الكامل فى " Der Islam " الجزء ٣٣ (١٩٥٧/١٩٥٨) صفحات ١٣٥ — ١٤١] وعدد هذه الوثائق يصل الى ٢٣ منها وحدة تتعلق بمصر (اما الوثائق الباقية فتتصل ببلاد المغرب) . وهذه الوثيقة لا تزيد عن أن تكون =

منذ وقت قريب عن الوثائق المتعلقة بتاريخ البلاد العربية ، وكان في تقريره الغزير المادة ما يهم مصر في هذا الصدد(١) . ولكن مع ذلك فإن دور المحفوظات الأوربية بها كذلك وثائق بنفس الوفرة، بغض النظر عن المراسلات الدبلوماسية المتبادلة الخاصة بالعصر الحديث مما أسلفت الإشارة إليه . وفي العام الماضي أخرج المؤرخ المصري توفيق اسكندر أولى مقالاته عن دراساته في دار

= ملخصا أو صورة لتقرير يتصل بتحرير الخانية الراجوسية من تدخل السلطة القنصلية التي كانت تتصل كتلانية [في الإسكندرية] وكان هذا القنصل قد أسند معظمه الراجوسيين . والمخطوطة ليس لها تاريخ ولكن المرجح أنها ترجع الى حوالى عام ١٥٢٠ . [وإلى جانب ذلك لدينا مصادر لسجلات تفوق هذه *Catalogo die Firmani et altri documenti legali emanati in lingua araba e turca concernenti i santuari, le proprietà, i diritti della Custodia di Terra Santa conservati nell'Archivio della stessa custodia in Gerusalemme*, Gerusalemme 1922, التي قام بها يوثيميو كاستلاني Eutemio Castellani ، وهي تعطينا عددا من أرقام الوثائق المحفوظة في دور محفوظات الفرنسيسكان بالقدس لا يقل عن ٢٩٦٤. وقد قدم نوربرتو ريشاني Norberto Richani مجموعة عددها ٢٦ صورة طبق الأصل من هذه الوثائق معها نسخ مكتوبة بحروف مطبعية ومترجمة ومزودة بالحواشي وذلك في كتيبه *Documenti e firmani* طبعة خاصة قام بها الفرنسيسكان في ١٩٣٦ . كذلك هناك جيرولامو جولوبوفيتش Girolamo Golubovich التي عدد في كتيبه *Serie Cronologica dei reverendissimi superiori di Terra Santa* (القدس ١٨٩٨) صفحات ١٨٥ – ١٨٧ ، ٢٣ فرمانا مملوكيا موجودة بالجزء ، ويحتوى كتابه في صفحات ١٧٢ – ١٨٤ على نصوص وترجمة نحو ١٢ من هذه الفرمانات . كذلك نجد سلسلة أخرى من الوثائق العربية الخاصة بمصر المملوكية في : *Los documentos arabes diplomaticos del Archivo de la Corona de Aragon, editados y traducidos*, Madrid-Granada 1940 (Publicaciones de las Escuelas de Estudios arabes de Madrid y Granada Serie C, num. 1) وقد وضع الكتاب ماكس . أ . الاركون أي سانتون Max. A. Alarcon y Santon ، ورامون جراسيا دي ليناريس Ramon Gracia de Linares وفي مقالة كتبها فرجيليو كوربو Virgilio Corbo تحت عنوان : *La peregrinazione a Gerusalemme di Bernardino di Nali* في *Custodia di Terra Santa* 1342—1942, Gerusalemme: *Tipografia dei Padri Francescani* 1951 ص ٢١٨ — الترجمة الفرنسية ص ٢٥٠ حاشية ٢]

(١) *The Ottoman Archives as a source for the History of the Arab Lands* في JRAS صفحات ١٢٩–١٥٥ . ومن المؤكد أن جان دني قام بالخطوة الأولى في هذا المجال في كتابه *Histoire et historiens depuis cinquante ans* (Bibliothèque de la revue historique). Paris: Alcan 1927 المجلد الأول Turquie صفحات ٤٢٨ – ٤٥٤ .

المخطوطات بالبندقية (١) . وقد أكد لنا أنها تضم وثائق عن التاريخ المصرى أكثر مما يوجد فى أى مكان آخر مما فى ذلك مصر نفسها ، وطبيعى أنها مكتوبة باللاتينية أو الإيطالية أو بلغة مدينة البندقية ، أو مترجمة إلى إحدى هذه اللغات الثلاثة إذا كانت قد كتبت أصلا باللغة العربية ، ولكن هناك أصول مكتوبة بالعربية لاتزال موجودة حتى الآن فى دور المخطوطات الموجودة بأماكن أخرى مثل فلورنسة وبيزه ، أما الوثائق التى كانت وجهتها مدينة البندقية فقد ظلت ، حسب ماكان متبعا فى ذلك الوقت ، محتفظا بها فى قنصليات السينورية المصرية التى كانت لا ترسل سوى ترجمات لها .

هذا وإلى جانب البحث عن الوثائق الأصلية يجب أن نكثر من فحص الكتب الأدبية وخاصة تلك التى تتعلق بدواوين الإنشاء والحوليات حتى نستطيع الحصول على نسخ الوثائق فى الفترات التى ليس لدينا فيها وثائق أصلية ، أو التى ليس بها إلا القليل منها ، وذلك على نمط ما قام بها الأستاذ

(١) ظهرت الدراسة فى جزءين : (1) *Documents inédits relatifs à l'histoire d'Egypte conservés aux archives de Venise. Première Série. Les traités I. La Mission de Piero Diedo et la Cession de Chypre 1490*, publié par Tewfik Iskandar, el-Maaref, القاهرة ١٩٥٦ (٢) تاريخ مصر فى مخطوطات البندقية ، وثائق غير منشورة ، السلسلة الأولى : المعاهدات (١) سفارة بيرو دييدو ومعاهدة تنازل مصر عن قبرص ١٤٩٠ . نشرها توفيق اسكندر ، القاهرة ، المصرى ١٩٥٩ – وهذه الدراسة تضم ثلاث وثائق (أ) تعليمات إلى مبعوث الدوج إلى سلطان مصر (ب) رسالة من هذا المبعوث إلى الدوج ، كتبها عقب وصوله إلى الاسكندرية (جـ) ترجمة بلغة البندقية للمعاهدة المتعلقة بقبرص . والجزء الأول من هذه الدراسة يحتوى على نص الوثيقة (أ) مكتوبة بحروف مطبعية أما النصان (ب) و (جـ) فلكل منهما صورة طبق الأصل إلى جانب النسخة المكتوبة بالحروف المطبعية . أما الجزء الثانى فيشتمل على تصدير ومقدمة إلى جانب الترجمة العربية للوثائق الثلاث . هذا ويوضح الناشر فى المقدمة التى كتبها للطبعة العربية أنه ينوى أن يتخذ من هذه الدراسة نموذجا يحتذيه فى دراسات أخرى له لا تزال فى دور التحضير وتقع حسب تقديره فى أربع سلاسل هى : (١) المعاهدات السياسية والمعاهدات الاقتصادية من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر ؛ (٢) التعليمات التى صدرت إلى سفراء ومبعوثى البندقية من القرن الرابع عشر إلى القرن السادس عشر (٣) تقارير المبعوثين عن مصر فى القرنين السادس عشر والسابع عشر (٤) وثائق عن التاريخ الاقتصادى .

الشبان فيما يخص الوثائق الفاطمية . وإن في المجموعات الشاملة التي بدأها القاضي الفاضل والتي استمرت حتى القلقشندي مايتيح لنا في هذا الصدد مجالا له من الاتساع مثل ما هو عليه من غزارة المادة (١) .

---

(١) [نذكر في هذا المجال الطبعة الثانية لكتاب ألف بهذه الطريقة ، ولو أنه لايتصل بتاريخ مصر إلا في قسم بسيط ، والكتاب هو : *Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du prophète et des Khalifes orthodoxes. Textes arabes* مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، الطبعة الثانية مع تصحيحات وزيادات ، القاهرة ، لجنة التأليف الخ. ١٩٥٨ — ١٣٧٧ . ومؤلف الكتاب هو محمد حميد الله — كذلك تنبغي على الأقل في الحاشية ، أن تشير إلى النصوص كمصدر من مصادر الوثائق ، والدراستان الآتيتان تعطيان فكرة واضحة عما يمكن أن تنتظره في هذا الصدد : Jean Sauvaget : *Décrets Mamelouks de Syrie* في BEO II (١٩٣٢) صفحات ١ إلى ٥٢ ؛ III (١٩٣١) ؛ صفحات ١ — ٢٩ ؛ XII (١٩٤٧/١٩٤٨) ، صفحات ٥ إلى ٦٠ . و Gaston Wiet : *Répertoire des décrets mamlouks de Syrie* في *Mélanges Syriens offerts à Monsieur René Dussaud*, vol. II, Paris ١٩٣٩ ، صفحات ٥٢١ إلى ٥٣٧] .

تم بحمد الله ، طبع هذا الكتاب بمطبعة جامعة الإسكندرية ، في يوم الأحد ٩ من رمضان سنة ١٣٧٩ هجرية ، الموافق ٦ من مارس سنة ١٩٦٠

على محمد الهوارى
مدير مطبعة جامعة الإسكندرية

BULLETIN
OF THE FACULTY OF ARTS

A Special Memorial Number
dedicated to the Late
Professor ʿABD EL-HAMID EL-ʿABBADI

Vol. XIV
1960

*

All requests for copies of this Bulletin should be made to the Librarian of the Faculty of Arts, Alexandria University, Shatby. Communications regarding contributions should be addressed to Dr. Gamal Eldin Elshayyal Editor of the Bulletin

ALEXANDRIA UNIVERSITY PRESS
1960

CONTENTS OF THE EUROPEAN SECTION

PAGE

1 — *MUHAMMAD 'AWAD*

Settlement of Nomadic and Semi-Nomadic Tribal Groups in the Middle East... 3

2 — *LESZEK DABROWSKI*

Resumé des Recherches Archeologiques Faites Autour du fort Kom El Dikka en Alexandrie 39

3 — *M. Z. EL-'ASHMAWY*

Arab Contribution to Literary Criticism...... 51

4 — *GAMAL EL-DIN EL-SHAYYAL*

The First Cultural Contacts Between Egypt and the West in the 19th Century

(A Study of their Origins, Trends and Effects on the Egyptian Society) 69

5 — *MUHAMMAD MOSTAFA BADAWI*

A Note On *Coleridge and the Acting of Shakespeare's Plays* 89

PREFATORY NOTE

The late Professor Abd El-Hamid El-Abbadi taught History in the universities and high institutes of Egypt and other Arab countries over a period of forty years. He was dean of the Faculty of Arts and professor of Islamic history in the University of Alexandria for 10 years. Thousands of students learnt his method of research and were inspired by his brilliant examples and noble spirit.

Shortly after his death I extended an invitation to a number of his friends and disciples to write on a historical or literay theme related to the field of studies in which Prof. Abbadi was interested. The response to this invitation was encouraging and the fruit is the present collection of distinguished papers which, with the approval of Prof. M. Khalafallah (one of his former pupils and at present, his successor to the deanship of the Faculty of Arts), we are now presenting to the public as a special number of the Bulletin of the Faculty of Arts, dedicated to the memory of that great man. We, his friends and pupils, hereby express our gratitude to him and acknowledge the great debt we owe him in the field of historical and Arabic studies.

G. E. SHAYYAL
Editor of the Bulletin

rable proportion of Berber blood.[1] They do not possess, at present, any special language of their own.[2] But in spite of many similarities common to all tribal groups, both the Beja and the Libyans display certain social features peculiar to themselves, notably as regards mother-right and the position of women in general.

LIVING CONDITIONS OF NOMADIC, SEMI-NOMADIC AND SETTLED TRIBAL GROUPS

Nomadic Groups

Throughout the lands of the Middle East, tribes and tribal groups are widely spread, but they do not constitute the whole population and seldom even a majority of the population in any political unit, except in Saudi Arabia. Tribal groups are usually classified into nomadic, semi-nomadic and sedentary tribes, their essential characteristic being that their members are distinguished by belonging to a specific group, and not to a specific place, village or town. They retain this characteristic even when they constitute a fixed agricultural community.

At present "pure" nomads, leading a wandering life; are relatively few, probably not exceeding 750,000 throughout the area under consideration. Semi-nomadic tribes in the same countries would probably reach about 2 million, while sedentary groups with a tribal organisation should easily reach, or even exceed, 6 million. It is impossible to give a more accurate figure since the usual official statistical sources contain only rough estimates with regard to all these categories, especially the wandering nomads.

The size of a tribe varies considerably, according to environment and occupation, and tends to increase under sedentary or semi-sedentary conditions. Absolute nomadism has a restrictive influence on size, because of the need for maintaining a certain amount of contact among members while pursuing a nomadic existence. A nomadic tribe is usually counted by tents; and while some very powerful tribes, like the Ruwala may consist of some 3,500 tents, a much more modest figure of about one thousand or even a few hundred is more generally the rule.

1. See G. W. MURRAY: *Sons of Ishmael* (London, George Routledge and Sons, 1935), pp. 271 ff.

2. In the Oasis of Siwa (Jupiter-Ammon) a special Berber dialect survives.

If a tribe grows beyond a certain point under nomadism, it begins almost automatically to disintegrate into tribal sections, which subsequently develop into separate tribes, occupy different domains and are often in conflict with one another. A very good example of this is the 'Anaza tribe, widely spread throughout Arabia and the Fertile Crescent and consisting of over 20,000 tents, which has split up into several conflicting sub-tribes.[1]

A tribe which becomes partly or wholly sedentary often grows to considerable proportions, in accordance with the growth of the means of subsistence. The Hadendowa of the Sudan, a Beja tribe of over 100,000, and the Awlad 'Ali of Egypt, who probably exceed that number, are good examples of semi-nomadic tribes which have increased steadily in the past fifty years. It is true that some of this growth is due to the absorption of smaller tribal sections, but it could not have taken place under purely nomadic conditions.

The characteristics of the purely nomadic tribe cannot be discussed here in full. It is important to note, however, that no tribe, no matter how nomadic it may be, leads an indefinite wandering life, without any regard to prescribed routes and landmarks. The nomads we are dealing with are pastoral nomads, with large herds of camels and a few other animals. They are habitually on the move, travelling somtimes by day and sometimes by night according to the season, for about nine months in the years. But in these wanderings, whose object is to procure water and pasture for their herds, they follow fairly fixed routes, and usually return to the point from which they started. Here they generally loiter a little longer, to dispose of their surplus animals and buy much of their provisions; and it is this "starting point" which habitually determines the land or country to which they "belong".

Throughout their wanderings, however, they keep to lands and wadis, wells and oases, which they claim as their own; and as long as they can defend their claim by force of arms, there are few who care to contest it, except when hostilities are intended. Tribal boundaries are often the subject of dispute and this merely expresses the conception that each tribe has its own land, with its water and pasture, and should not trespass beyond its limits. It is of course possible that some Bedouin might ask permission to graze their cattle on the lands of another tribe; such permission is seldom denied, but the fact that it must be sought demonstrates the right of each tribe to its land.

---

1. See C. Daryll FORDE: *Habitat, Economy and Society*, 7th edition (London, Methuen, 1949), p. 310.

Such lands are of course mostly arid with some grazing patches, wells and even springs scattered here and there. But no matter how arid a land may be, it is never sufficiently barren to be considered worthless.[1] It is always claimed by some tribe and defended to the utmost against any encroachment. But as soon as a tribe detects any weakness in any of its neighbours — and Bedouin are extremely sensitive to such signs of weakness — they at once engage in hostilites, with the object of acquiring all or part of their neighbours' land.

The nomads thus lead a wandering life, with a fairly fixed annual cycle, generally following the same routes. They usually travel in rather small bands of about twenty to thirty tents, in order to avoid crowding at wells and pastures. A good example of a nomadic tribe is the Ruwala of Eastern Syria, who congregate in their "homeland", east of Damascus during the summer and early autumn. Here they sell their surplus animals and purchase their provisions, mostly flour, dates, rice, coffee and sugar, and some articles of clothing. Late in September they begin their trek, passing the winter in the Syrian desert, and the spring in the oases of Jauf and Tayma in north-western Arabia before they begin their return journey back to Syria. The area in which these wanderings take place is about 500 miles long as crow flies from north to south, and about 300 miles from east to west, but as the Ruwala pursue a somewhat irregular course it is probable that in their annual wanderings they cover some 1,500 miles.

Political boundaries between modern States are naturally a handicap to such large-scale wanderings. There is always some agreement between neighbouring countries, however, so that no serious hardships are encountered, except perhaps with regard to the boundaries of Israel.[2]

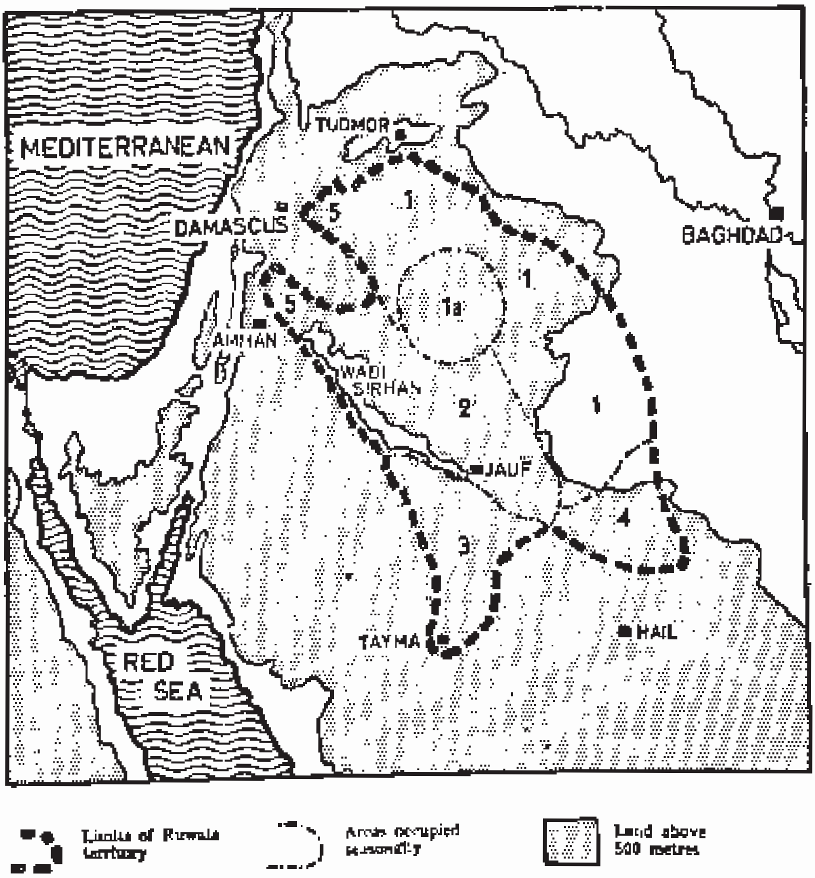
---

1. See C. S. JARVIS : *Yesterday and To-day in Sinai* (Edinburgh and London, William Blackwood and Sons, 1931), pp. 60 and 67, and Abbas AMMAR: *The Eastern Gates to Egypt* (published by the author in Arabic, Cairo, 1946). p. 142. Governments do not admit this right of ownership. They allow the nomads to use the lands but reserve the right to take it away at any time. Governments, however, are interested in the limits of the land occupied by each tribe, as a means of fixing the responsibility for crimes committed.

2. See Ahmed AL-AKKAM : "The Tribes of Syria" in *Report and Contributions of Scholars in the Fourth Seminar on Social Problems* (hereafter referred to as *Arab League Seminar*) (published in Arabic by the Arab League, Cairo, 1954), pp. 1030-1036.

Nomadic tribes in the Middle East are, as already noted, camel-herders. Camels constitute their wealth and are a symbol of their social standing. They supply the Bedouin's staple diet—milk—

SKETCH MAP OF RUWALA TERRITORY



Source: After C. Daryll FORDE: "The North Arabian Badawin", in *Geographer* (Sheffield, The Geographical Association), Vol. 18, 1933, p. 209.

The numbers refer to pastures occupied seasonally as follows: 1. Winter (1a. Richest in winter); 2. Spring; 3. Occupied in winter when rains are good or usual pastures fail; 4. Occupied when pastures fail to the north and west; 5. Summer (oasis settlement).

and enable him to buy necessities, find the dowry for one or more wives, and pay the *diya* or blood-money. He may possess other animals, such as horses for raids and perhaps some sheep, goats and donkeys. But wealth and importance depend on the quantity and quality of the camel-herds, and in order to have the largest possible herds, all sources of grass and water, no matter how distant, are utilised. This means that the wanderings of the nomads are very extensive indeed.

Some camel-herdsmen used to engage in trade, and carry merchandise across the desert, an occupation which often proved very profitable. Sometimes they themselves owned the merchandise, and sometimes they acted merely as carriers who organised caravans between such centres as Damascus, Mecca, and Aden; or between Tadmor, Beghdad and Samarkand; or, in Africa between Biskra and Timbuctoo. Until fairly recently they used to carry and accompany pilgrims to Mecca, or transport goods under contract for governments or other agencies. Of such regular caravans very little remains; and the only relics of such conditions to be encountered are the occasional itinerant merchants who accompany the Bedouin and sell their goods at different camps along the route. Another type of trading takes the form of driving camels long distances to dispose of them in some profitable market. Such are, for instance, the journeys undertaken by the Kababish from Kordofan in the northern Sudan, who travel about 2,000 miles to bring a few hundred head of camel to the Cairo market, returning home by train and boat.

Semi-Nomadic Groups

Semi-nomadic groups possess few camels. In fact, in countries like Syria and Iraq, the principal distinction between nomands and semi-nomads is that the latter mainly breed sheep. They usually live in huts built of mud and straw, and their mobility is far more restricted. As a rule they carry out a certain amount of cultivation, and may possess date-palm groves or other gardens. The following may be considered a fair description of a semi-nomadic tibe, the Jawabis of the western (Libyan) desert of Egypt :

> The nomadic Jawabis are for the most part still settled in and around Wadi Natrun .... [They are] a hospitable tribe who lead a shepherd's life and encamp there every winter with their flocks. They are employed during this time carrying natron and prickly reeds; they also have some traffic in dates, which they fetch in caravans from Siwa in the Ammonian Oasis .... These Arabs are *marabouths*, or peaceful people .... they never make war, and only take up arms to defend themselves .... They share with the Awlad 'Ali in the date traffic with Bahariya Oasis, where the produce of the village of Mandisha is reserved for them.[1]

These Jawabis represent one type of semi-nomadism whose principal characteristic is that the tribe as a whole engages in various activities which include agriculture in Wadi Natrun, sheep-raising, and several carrying arrangements, including traffic in the date crops of distant oases. They own just enough camels for the last type of activity.

---

1. MURRAY, op. cit., pp. 279 ff.

There is, however, another type of semi-nomadism, also common in the Libyan desert, the principal feature of which is that a tribe is divided into two parts, one leading a fairly settled agricultural life, and the other a completely nomadic one, with camel-herding as its main occupation. The two sections maintain a semblance of social unity, having one Sheikh for the whole tribe, but in day-to-day matters the two are quite independent.

Settled Tribal Groups.

Tribal groups which lead a completely sedentary life with agriculture as their main occupation are very common throughout the Middle East. They have abandoned their wandering life, but retain their tribal organisation. They usually occupy lands in rather close proximity to the desert, their previous "homeland". This is quite obvious in the Nile Delta, where the eastern and western fringes are mostly settled by tribal agricultural communities. In most instances their conversion to sedentary life has been fairly recent. But this is not necessarily the case everywhere. Some tribes have been settled on the land for a fairly long time, and still continue to maintain their tribal solidarity and refuse to intermarry with the earlier settlers or "fellaheen". Feuds have persisted between the two sections sometimes for one or two centuries. A good example of this is afforded by the Hawara of Upper Egypt, now mostly in the province of Qena. They at one time dominated a considerable part of Upper Egypt, but through their political power is a thing of the past, they still maintain their tribal cohesion, and refuse to give their daughters in marriage even to a wealthy fellah.[1] The problem of merging the tribal and nontribal groups may be somewhat different from of converting the nomads to sedentary life, but it represents a further step in the same direction. Tribal rivalries and jealousies have been disturbing factors, in which a great deal of the less agreeable features of nomadic life have been retained, sometimes even in an accentuated form. Again, the prominence given to local tribal solidarity has often been a handicap in the development of a national spirit and outlook. It is therefore not enough from the point of view of the country's welfare merely to settle the nomads; they must also be socially integrated. This point will receive further treatment in the section dealing with Iraq.

1. AWAD, op. cit., p. 251.

THE NOMADIC WAY OF LIFE

Nomadism, as a way of life, is characterised by simplicity and frugality, and those who practise it acquire the habit of freedom and the dislike of control and limitation imposed by authority of any kind. Even Sheikhs exercise what little influence they may have over their tribes by means of their character, liberality and hospitality. They begin to acquire greater influence when relations with a central government are established, and the authorities find it more convenient to deal with the head of the tribe. But under pure nomadic conditions the head of a tribe is by no means a despot ruling over its members.[1]

Nomads are supposed to roam with their herds over lands which are suited only for nomadic life, where grass only grows in widely separated patches, and where the water supply is so scanty and so difficult to obtain that, although it can be drawn to water the camels, its utilisation for agriculture would be beyond the normal capacities of the nomad.

If the nomad kept strictly to land of this kind he might not present such a very serious problem to other populations. But he has invariably encroached on the land of settled agricultural communities. His "contact" with such communities assumes one of two forms, being either sudden and temporary or prolonged and enduring. The first is characterised by a sudden raid, in the course of which cattle are lifted, grain seized and other property carried away. Such raids are part of the general pattern of nomadic life and are frequently carried out by nomads against each other as well. The raid is led by a special leader, Al-'Aqid- and in its simplest form may be accomplished at dawn and completed before anybody in the attacked tents or village is aware of what has happened, until he wakes up to find that property is missing.[2] Against such raids the settled agricultural population have very little protection, especially where the country is administratively disorganised.

1. MURRAY, op. cit., p. 42.

2. MURRAY, op. cit., p. 134.

The more enduring kind of contact with nomads is characterised by more persistant penetration, in the course of which the sedentary agricultural community becomes tributary to some powerful tribe, which exacts a heavy price for protecting the villagers against other nomads. This has frequently led to the emigration of the peasants, and the occupation of their lands by nomadic herdsmen. In this way much agricultural land in the Middle East has become a "nomad's land". This is particularly the case with lands requiring elaborate irrigation by means of canals and regulators. But throughout the whole of the Middle East vast areas which legitimately belong to agriculture have been taken over by pastoral nomads. This has always occurred in the absence of a strong central government. As soon as such a government comes to existence, the frontiers of nomadism begin to retreat further and further back towards the original nomad's land.

We thus note that the frontiers of nomadism have undergone considerable fluctuations throughout history, and their expansion has been in direct proportion to the weakness of the central government. It follows from this that nomads as such are not particularly interested in the existence of a strong, firmly established government, and any limitations on their freedom which the authorities try to impose are resented. The normal duties of all citizens, like the payment of taxes and conscription, are specially hated; a deep suspicion of the government and its officials invariably exists in the mind of all nomads, and this takes some considerable time to overcome.

Agriculture is distasteful to the nomad because it deprives him of the freedom so dear to his heart, involves considerable manual labour, which he detests, and forces him to carry out work which he often relegated to his slaves or servants, or to those settled peasants over whom he tyrannised; besides this it is irksome to his free and roaming habits to have to settle down in one and the same spot, and to submit to all the restrictions imposed by government agents of all kinds. G. W. Murray describes the normal life of the Bedouin in the following terms:

> The male Arab is quite content to pass the day smoking, chatting and drinking coffee. Herding the camels is his only office. All the work of erecting tents, looking after sheep and goats and bringing water, he leaves to his women.[1]

---

1. Ibid., p. 60.

The pastoral nomad has accordingly been described as exceedingly indolent. Major Jarvis speaks of the Sinai Bedouin in the following terms :

> Suggest to an Arab that he should take a *fas* and put in an hour's work cutting a water-channel to his cultivation, and he will wear the expression of a martyr going to the stake; and if one takes one's eyes off him for a moment, he will probably fade away with his family to Palestine for a year to escape the task.[1]

Other quotations could be given. But with all his indolence the Bedouin could organise and execute a raid, involving exceptional physical hardship and endurance; nor, in all his native festivities and celebrations, does he show the slightest indolence. The problem seems to be that he is indolent when the work is distasteful to him. There is also some evidence in the opposite direction. When visiting Sinai in 1934, Ammar was informed by the European manager of the manganese mines that many Bedouin were employed at the mines, who, after some training, became capable workers.[2] The Arabian American oil Company (Aramco) employs over 20,000 Arabs, most of whom have a nomadic background.

It may be argued that certain types of gainful occupations, under favourable circumstances, might be quite agreeable to the Bedouin, but that agriculture as a rule is not one of them. Nevertheless there have been many cases where whole tribes or tribal sections have gradually settled down to an agricultural life with all its hated drudgeries, which, in course of time, became less and less hated. This has occurred in the Sudan among both the Beja and the Arab tribes in Saudi Arabia and the Fertile Crescent, while in Egypt the assimilation of the nomads is going on all the time.[3]

It seems, therefore, that the conversion of the Bedouin from nomadism to a sedentary life is not impossible of accomplishment. It is also likely that nomadic groups vary in their attitude towards agriculture and that many of them would be more easily persuaded than others. It is probable that the Bedouin who have come into

1. JARVIS, op. cit., pp. 25 ff. *Fas* is Arabic for a kind of pick. Note that Major Jarvis was referring to a Bedouin who already practised some cultivation.

2. AMMAR, op. cit., p. 183.

3. AWAD, op. cit. The whole of this paper should be read in conjunction with the present article.

closer contact with settled life would be less reluctant to change their methods and would take more kindly to agriculture. In any case the nomad never turns into a first-class peasant overnight: a little time, sometimes even one or two generations, must be allowed before a purely nomadic group becomes a fairly good agricultural community.

METHODS OF ENCOURAGING THE SETTLEMENT OF NOMADIC AND SEMI-NOMADIC TRIBES

It will be clear from the foregoing that no initiative can be expected from the nomads themselves towards their own permanent settlement. The initiative must come from the authority directly interested in such a development, namely the government of the State in whose lands the nomad carries on most of his wanderings.

The first important factor, therefore, in the settlement of nomads, is the existence of a strong central government with an interest in the establishment of peace and order, and in the welfare of the land and all its inhabitants. One of its urgent duties must be to work out a policy for dealing with nomadic groups, usually aiming at their complete or partial settlement. Whether from humanitarian, political, economic, strategic or administrative motives, such a result must be achieved as quickly as possible. Two methods readily suggest themselves : coercion or persuasion, or a subtle mixture of the two. There is little doubt that for lasting and beneficial results persuasive methods are far more effective than any kind of compulsion. Most governments of the Middle East, without in any way overlooking the disagreeable characteristics of nomadism, look upon the nomads more as an asset than a liability, and have initiated definite programmes for their settlement.

The methods which help to bring about the partial or complete settlement of nomadic groups may be classified as indirect or direct.

Indirect Methods

Indirect methods are those which have another objective than that of settling nomads. Among the most important of these is the construction of railway lines, like that extending from Alexandria to the Libyan fontier, from Cairo across Sinai to Palestine, from Athara to Port-Sudan, and the whole railway deve-

lopment in Iraq. Roads for motor traffic also prove useful, but are not as effectives as railways. Many individuals are employed on their construction, including a considerable number of nomads. They help to build railway stations along the route, thereby creating centres of contact, some of with soon develop into public service centres, where a school, a clinic and a weekly market are soon established, and where the authority of the government is more effectively exercised.

The digging of the Suez Canal was never intended as a means of controlling nomads. Nevertheless it has helped to create a ribbon of settled life in the middle of the desert and has limited the movements and inter-tribal raids between Sinai and the Eastern Egyptian Desert.

But by far the most interesting developments in this direction are those connected with the production and transport of oil. The labour for such gigantic undertakings in never made up entirely of nomads, but there is always a large proportion of them, and they thereby become accustomed to regular employment,a settled home, new trades, and in fact a new way of life. There are also the more subtle psychological effects, which are difficult to assess, produced by contact with a strong civilisation and its representatives.

The number of native Arabs directly employed in the oil industry throughout the Middle East may reach about 50,000 to 60,000. In addition there are large numbers of small tradesmen, workers and others employed in auxiliary duties, and rendering services to the oil communities. Again, the prosperous governments and their agencies have several undertakings involving the large-scale employment of labour, so that the impact on the population must not be measured solely by the number of the individuals directly employed by the oil concerns.

Another important result of the oil operations has been the realisation that, in the desert, oil is not the only valuable liquid. The companies have therefore given special attention to the tapping of any water resources which can be found anywhere in the area of their concession.

Thus both government and commercial enterprises, whose operations may not be directly concerned with the problem of the settlement of nomads, have helped considerabla, though indirectly, towards its solution.

Direct Methods

There are, however, special schemes which are directly concerned with helping the nomads to lead a sedentary life, or at least a less nomadic one.

The nomads themselves could not, even if they wished, carry out any schemes of this kind, which must remain the main concern of the public authorities of each country. These schemes aim, in the first place, at providing water for agriculture. The water resources remain the same, and cannot be increased; but they can be stored or tapped, and made available for cultivation at the proper time and in the most effective manner possible. The storing of river water at flood time for subsequent use for irrigation has been the most important undertaking in this respect throughout the Middle East, and has produced the greatest results. The rivers whose water is dammed up and stored, are sometimes of a fair size like the Tigris and Euphrates and their tributaries, or rather smalls like the Khor Baraka and the Khor-al-Gash in the Sudan. Sometimes even desert wadis in which flooding takes place somewhat irregularly, like the Wadi-el-Arish in Sinai, can be utilised in the same way, though of course on a much smaller scale.

Another source of water for cultivation is the scanty rainfall which is characteristic of the southern Mediterranean coastal belt, from 15 to 30 miles wide, stretching from Libya to Paestine. Another area with scanty rainfall is eastern Syria, Jordan, northern Iraq and parts of Saudi Arabia. Both in Libya and in Sinai, a rainfall ranging from 4 to 8 inches on the coast makes it possible for some grass to grow, but most of it percolates through to the lower layers, where it mingles with the sea-water seeping through the sand. The fresh water, however, lies in a layer above the salt water and, where a large subterranean cavity exists, substantial quantities of fresh water are stored and easily tapped. In this way, fairly large settements, like Borg-el-Arab, Marsa Matruh, Sallum and 'Arish, are able to grow and prosper. These subterranean waters were already

utilised in Roman times, but were subsequently neglected, until their modern revival. They are now being more extensively developed by oil-driven and wind-drived pumps. The latter method is gaining favour now; the regularity of the trade-winds is an important consideration; the cost is small and one wind-pump is considered adequate for the irrigation of 5 acres of land; and as it requires little mainteance, or mechanical skill, it seems best suited to the Bedouin's temperament.

In addition to river and rain, there are of course wells and springs, scattered throughout the desert, which are apparently independent of both rain and river. Some springs actually burst out of the rocks, and one such spring might be adequate for the irrigation of 20 or 30 acres. But most wells are of a deep variety, and need some power for bringing their water to the surface. Only when their water is abundant can such wells be untilised for cultivation.

The oases in the heart of the desert usually occupy depressions, with an adequate water-supply from springs and shallow wells. They constitute areas of sedentary life, where agricultural communities have been in existence for many centuries. In time of weak central governments these communities are exploited and blackmailed by the nomads. Many of their villges were built in the form of large fortifications, though this availed but little. They often became vassals, tributary to some powerful tribe. At one time even the Faiyum, so close to the centre of government in Cairo, suffered the same fate.

Some nomadic groups clim ownership of certain oases, and what cultivation there may be is carried out by their slaves or servants.

The most successful governments have found it necessary not only to provide water but also a certain measure of education. This does not merely refer to learning the "three R's", however desirable this may be, but also to learning methods of dry farming and other ways of conserving water resources; for, contrary to what might be expected, the Bedouin becomes very wasteful when he sees large supplies of water provided without any effort on his part.

The provision of school education for the children of nomads during their wanderings is still in the experimental stage. Tribes seldom wander in sufficiently large numbers to justify the provision of some kind of travelling school, though there have been some attempts in this direction. Some have as part of their organisation a "mullah" or learned man, who is versed in the history of the tribe and its laws and traditions. He often acts as liaison with the authorities.[1] But since there is only one such distinguished individual in a tribe, which may be on the move in small separate groups during nine months of the year, he can hardly be expected to fulfil the additional duties of instructor.

As contact has, however, been established almost everywhere between the Bedouin and the agencies of modern governments, the benefits of state-sponsored education have been brought to the notice, and within the reach, of almost all the tribes. Those who wish to benefit by such facilities can perhaps find room in a boarding school, or leave their chidren in the care of some of their relatives who lead a less wandering exstence. Recent statistics published by the Frontiers Administration of Egypt show that school attendance in Sinai, for instance, amounts to 8,000 boys and 1.100 girls (total population 50,000). Although the schools tend to be concentrated in large centres like 'Arish, they are sufficiently dispersed throughout the Sinai Peninsula to be within reach of all tribes. There is, however, no information on the extent to which nomads make use of such education, beyond a general statement that "Bedouins have begun to send their children to the schools in large numbers, despite their general poverty".[2]

The settlement of nomads throughout the Middle East is thus being brought about by direct and indirect method. Progress has not been made everywhere at the same rate. Fairly quick results have been achieved in lands which, until fairly recently, were devoted to agriculture, and where water resource are abundant. In other cases progress has been slow and characterised by a

---

1. See Abdul Jalil AL-TAHIR: *Bedouins and Tribes in Arab Countries* (in Arabic) (Cairo, The Arab League, 1955), p. 17.

2. See *Report of the Frontiers Administration, Egypt* (1957), especially pp. 25 and 32.

transitional stage of some kind of semi-nomadism. In such cases the Bedouin divides the year into two parts: one for wandering and the other for some kind of cultivation. He will prepare the ground, sow the seeds (usually provided free by the government), and then depart with his flocks for a few months, returning later for the harvest.

But even the Bedouin must realise by now that nomadic life has no longer the same "attractions" it used to possess. The freedom it conferred has been severely curtailed; the nomad can no longer raid a neighbouring or distant camp or attack a caravan while the authorities are maintaining their usual vigilance. He sometimes protests that the desert is his own land to do with what he likes; but he does not dare to persist in such a claim. His Bedouin code is no longer allowed to govern the affairs of the nomads, either among themselves or with their neighbours. Any case of murder, theft or crime of any kind is dealt with by the competent state authorities, which apply laws specially enacted to meet desert conditions. In some countries they may still allow tribal committees to judge special minor cases, but a member of the state administration is always present at such committees. Little wonder then that the number of nomads has been drastically reduced in the last fifty or sixty years, until it can scarcely exceed 1 per cent. of the total population of the Middle East.

PROBLEMS FOLLOWING SETTLEMENT

As previously indicated, no matter how desirable it may be to settle the nomads, they continue for some time to present certain problems to the State even after they have ceased to wander.

Because a tribe is usually settled in a well-defined piece of land, it is able to maintain its original unity and some at least of its social institutions. For a considerable number of years the tribe does not merge with the rest of the population. Some of its social institutions, such as the habit of marrying a young woman to her paternal cousin, are harmless enough. This custom is so deeply rooted, that no girl can possibly accept an offer of marriage, even from a distant relative, until her cousin, the son of her paternal uncle, has given his consent. One of the interesting results of this persistent in-breeding is the close physical similarity of all memb-

ers of the same tribe, "The Sheikh of Muzaina says he has only to look at a Sinai Arab to be able to say which tribe he comes from."[1] But a first cousin represents only a man's first wife; for his second, third or fourth he usually goes farther afield, because the males have the liberty to take as their wife even a daughter of the despised fellaheen, whereas their own daughters could never be given to a fellah.

More objectionable habits, however, also persist, such as blood-revenge, feuds, and a lack of respect for the property of neighbours. But the most serious problem in the recently sedentarised Bedouin society is the growth of the power of the Sheikh, or head of the tribe. For reasons of convenience the state authorities often decided to deal directly and solely with the Sheikh. The land for the tribe was handed over to him, and he often considered it or most of it, as his sole property. He became a kind of feudal lord, wielding considerable influence over his tribe. He exacted implicit obedience from all its members, though he usually mingled such despotism with some acts of generosity and hospitality. The solidarity of the tribe rather increased than diminished under sedentary conditions; and loyalty to the State occupied only second place to tribal loyalty. It sometimes happened that an ambitious Sheikh, turned politician, was able to exercise such political powers that he was able to bring about a change of government.[2]

Such a state of affairs represents a kind of "feudal phase" which is already on the wane and cannot survive the inevitable growth of national consciousness.

NOMADISM IN THE THE COUNTRIES OF REGION[3]

Egypt

The principal inhabited area in Egypt is the Nile Valley, about 35,000 square kilometres in area or 3.5 per cent. of the total area of Egypt. The rest is desert and semi-desert. The Nile Valley

1. MURRAY, op. cit., p. 35.

2. AL-TAHIR, op. cit., pp. 45 and 55. The author gives a detailed account of the disruptive activities, in the form of political agitations, of certain Sheikhs of Iraq in 1934 and 1936, and the rebellions which they instigated in Diwaniya and elsewhere.

3. See also the appendix to the present article in which the effects of land reform on nomadism in Egypt, Syria and Iraq are discussed.

supports a population of over 20 million, while the vast deserts have barely 500,000, mostly settled in towns and villages, either in the many oases or in the centres of administration or mining. The nomads are officially estimated to numated to number about 55,000. As elsewhere in the Middle East the tribal or "Arab" population is very much larger than the purely nomadic. In the census for 1907 special mention was made of "tribal Arabs" numbering about 600, 000 out of a population of 11,287,000; but this practice was discontinued in subsequent censuses, probably because there was no purpose in stressing a distinction which was gradually disappearing.

The nomadic population of about 55,000 is half what it was in 1907, and consists at present of "tribal sections" only, since there is no tribe at present which is wholly nomadic. This great reduction is due to the fact that the Government has been actively concerned with the problem of nomadic and tribal groups for the last 150 years. The result is evident in the conversion to intensive cultivation of many districts that were traditionally part of the nomads' territory. The most notable example is the eastern Delta including the Wadi Tumilat (the ancient Land of Goshen), which from time immemorial was the home of wandering tribes. The same is true of the western Delta, whose western districts are largely inhabited by tribes of Libyan origin. [1] The establishment of the Suez Canal Zone has created a broad ribbon of settled life in the heart of the Estern Desert, from which the nomadic population of Sinai add of the lands west of the Canal have drawn substantial benefits.

In Egypt the areas of interest for the study of nomadism and semi-nomadism are *(a)* the Western or Libyan Desert, *(b)* the Eastern or "Arabian" Desert, and *(c)* Sinai.

The Libyan Desert.

The Libyan Desert is a land of great aridity almost completey lacking in water resources except in three areas, namely the northern fringe, extending along the Mediterranean, a string of oases in the northern sector called Siwa, Bahariya and Farafra, and a string of

---

1. AWAD, op. cit., pp. 240 ff. Tribes from Libya usually settle west of the Nile, and those from Asia settle in the eastern districts of the Delta. The only exception is the Hanadi, a Libyan tribe, who were invited by Muhamed Ali to settle in Sharqiya Province, to terminate their feuds with the Awlad 'Ali.

large oases in the southern sector, called the Kharga and Dakhla Oases. These oases are areas of settled cultivation and are no longer exposed to the raids of nomads.

Thus, for the purpose of the settement of nomads, the only interesting area is the land bordering on the Mediterranean. This region is reputed to have been quite fertile in classic times, and a great effort is being made at present to recover its old prosperity. A railway line with a daily serves from Alexandria to Sallum has helped in supplying many services to the scattered population. The principal tribal groups are the Awlad 'Ali' by far the most widely spread throughout the whole area. Other tribes with a more limited range are the Jumei 'at around Mariut, the Jawabis in Wadi Natrun; and the Samalus, who are rather dispersed throughout the whole area, with some sections completely settled in the Faiyum and Upper Egypt. None of these tribes is now wholly nomadic, though some sections continue to wander with their camels.

There are at present several projects offering opportunities for further settlement. The small rainfall is being utilised to the utmost and the water that percolates underground is tapped and brought back to the surface by wind-pumps. Experiments are being successfully carried out for providing new drought-resisting varieties of grass for raising new selected varieties of sheep. The Ministry of Agriculture is encouraging the cultivation of the fig, the olive and the vine. A summer resort is attracting thousands to the extensive beaches of Matruh; Wadi Natrun is being intensively developed as an agricultural, sheep-raising and mining centre. In all these projects the Awlad 'Ali' and the other tribes are fully participating and drawing considerable benefits. They cultivate, in addition, several scattered gardens which supply markets of Matruh and other centres with vegetables and fruit. It is also alleged that many of them benefited from the Second World War by rendering services to the troops; the only remnant of such activity at present is their employment in clearing the area of mines and hand-grenades.

It will be noted that there is no project for settling a nomadic group in any of the oases. Such a course would be unwelcome to both the tribes and the sedentary oases population and unnecessary friction would result. The policy followed in Egypt and elsewhere in the Middle East is that the nomad should be settled in his own environment, by providing all possible inducements there.

The Eastern Desert.

The Eastern Desert extends from the Mediterranean borders in the north to the Sudan frontier in the south, and from the Nile to the Red Sea. It may be usefully divided by a line extending from Cairo to Suez, along which a railway line and first-class road run. The land to the north of this line, once an important nomad's area, is now part either of Sharqiya Province or the Canal Zone, both areas of intensive cultivation. The number of those pursuing a nomadic existence north of the Suez-Cairo railway is insignificant.

To the south of the Suez-Cairo line, however, some nomads still exist. The province, which is known as the "Red Sea Governorate", has a population of about 20,000, the vast majority of whom are workmen, mostly from Upper Egypt and the Canal Zone, employed in the different mining enteprises. The rest of the population, whose number is not given, but should not exceed a few thousands, consists of Bedouin tribes, known as the Ma'aza in the north, the Guhaina in the centre, and the 'Ababda in the south. How many of them are employed in the different enterprises is not known, probably very few. They practise little agriculture and feed their camels, sheep and goats on the scanty grass patches in the innumerable wadis traversing the plateau, and the Red Sea Hills.

The Red Sea coast south of Suez, however, has recently witnessed a considerable growth of population, due to the development of the oil and other minor mining industries. But the oil industry, though nearly adequate for the needs of the country, is not sufficiently large to create any large settlements like those of the Persian Gulf. Although accurate information is not available, however, it must be assumed that the Bedouin have drawn some benefits from the increased prosperity of the province.

Sinai.

Sinai has many tribal groups most of which lead a semi-nomadic life. At one time they engaged in conducting caravans for trade or for the pilgrimage to Mecca. In those days there was no Suez Canal, or any political boundaries between Cairo and Mecca. Each tribe along the route made some profit and the incentive to agriculture was small. Such activity is a thing of the past. Both the

Suez Canal and the Palestine boundary have helped to confine the tribes to Sinai itself. The 17 different tribes enumerated by Murray are all of Asiatic origin[1]; and many of them are related to tribal sections in Palestine, Jordan, and Saudi Arabia on the one hand, and to the settled or semi-nomadic tribes of Sharqiya Province in the Eastern Delta of the Nile on other. Very little intercourse between the different sections at present.

It is safe to say that hardly any tribe of Sinai can at present be described as totally nomadic, although few of them engage in agriculture with any great enthusiasm. In this respect Sinai is usually divided into three sections—a northern, a central and a southern. The northern section is the area of greatest settlement and contains about half the total population of Sinai.[2] There are important centres of settlement in El 'Arish, the capital, and Rafah, on the eastern border, in addition to smaller centres of cultivation which depend on the winter rains and the pumping of underground water. An additional income is obtained by catching quail along the seaboard and fish from Lake Bardawil. Through this area runs the Palestine Railway, and the inhabitants live mostly in permanent dwellings.

In the central area, dominated by the Tiyaha and Haweitat tribes, there is some uncertain rainfall which gives little incentive to cultivation. In addition there are some running springs, and some torrents tributary to the Wadi-el-'Arish. With the help of State the both these sources have been utilised; and some Tiyaha are engaging in agriculture in a fairly regular manner. Progress must necessarily be slow and, moreover, much of the work accomplished was destroyed during the hostilities of 1956.

The southern area lies south of a line extending from Suez to the head of the Gulf of Aqaba. This part is indeed the Peninsula proper, and contains the famous Monastery and Settlement of Saint Catherine, which date from the time of the Emperor Justinian.

1. MURRAY, op. cit., p. 247.

2. AMMAR, op. cit., p. 158. Also the Egyptian Statistical Book for 1956. No. reliable figures are available for separate tribes. AMMAR, quoting SHUQAIR, gives figures ranging from 12,000 in the northern favourable section, to 2,000 to 4,000 farther south.

This settlement depends mostly on water from springs and wells for its crops of grain, vegetables, fruit trees and date-palms. The same is true of some other limited areas like the Wadi Feiran, and in all these instances a substantial settlement of nomadic groups has been effected. The rest continue their pastoral pursuits. Many have, however, found employment in the different mining enterprises, notably in the oil-producing plants near the Gulf of Suez and the manganese mines near Abu Zuneima.

The Sudan

At least the northern part of the Sudan, with its Caucasian population and Arabic-Islamic culture, should be included in the Middle East. It is also a country which offers many interesting features regarding tribal life. Most of the inhabitants belong to a clear tribal pattern whether they practise cultivation or lead semi-nomadic life. It is rare to meet a Sudanese who does not take pride in belonging to one or other of the tribes living on the banks of the Nile, or west of the river in the provinces of Kordofan and Darfur, or east of it as far as the Red Sea. Many tribes lead a completely sedentary life with permanent homes, but many also lead a partly sedentary and partly nomadic life. Love of their herds and of the life of wandering is too dear to their hearts to be quickly discarded. It is nevertheless quite evident that considerable progress has been achieved in the growth of cultivation and of sedentary life, both among the Arabian tribes and among the Hamitic Beja.

The Arabian tribes of southern Kordofan and Darfur have to abandon camel-breeding, the savanna proving unsuitable for the herds; they have taken to breeding cattle, and have come to be known as the Baqqara.[1] They practise agriculture as well and have fixed homes, where part of the tribe always remains when another section moves with the herds.

North of the 12th parallel of latitude north lies the domain of the camel-breeders, who must travel large distances to the north in order to utilise every available patch of grass. One of the most

1. Arabic word for those who breed or own cows.

famous of these, the Kababish, wander sometimes almost to the Egyptian boundary. They have, nevertheless, their settled villages and even their "capital" at Bara, in the less dry area to the south. In these districts considerable numbers practice agriculture and possess large flocks of sheep. Thus even the Kababish must be reckoned as only semi-nomadic, and this is equally true of nearly every other pastoral tribe in the Sudan.

East of the Nile and along the Red Sea Hills live the Beja, the breeders of perhaps the finest camels to be found anywhere. They comprise four large tribes; the Bisharin, part of whom live beyond the Egyptian boundary, the Amar Ar, the Hadendawa, and the Beni-Amer, partly settled in Eritrea. All these tribes practice both pastoralism and agriculture, the proportion of pastoral nomads being greatest in the north and least and least in the south, in accordance with the distribution of the rains.

There have been some large irrigation projects, notably in the Gezira between the White and the Blue Niles, in the Gash Delta, near Kassala, and at Tokar, near the Red Sea, where the flood of the Khor Baraka is utilised for irrigation. All these projects have led to a considerable increase of the agricultural population, whether Arab or Beja, with opportunities for the spread of education and the learning of new arts and crafts.[1]

Syria

When Syria was under French mandate, the problem of the nomads was in the hands of an officer stationed in Beirut. The mandatory authorities, having perhaps too much on their hands in other fields, did not attempt to draw up any special policy for the nomads, who at that time consisted of 60 tribes of about 350,000 souls or 10 per cent. of the total population.

When Syria became an independent sovereign State, a definite policy to deal with the nomads was started and was even included in the Constitution of 1950. article 158 of which contains the following provisions:

1. For a detailed account of the tribal groups in the Sudan see Mohamed AWAD: "Diffusion of Arab Influences in the Sudan", in *Bulletin of the Geographical Society of Egypt*, 1953, Vol. XXV.

(1) The Government shall endeavour to sedentarise all nomads.

(2) A special law shall be enacted to regulate the affairs of the nomads, until their sedentarisation is completed.

(3) A plan for the gradual settlement of Bedouins shall be drawn up and shall subsequently be embodied in a special law, with the necessary budget for its execution.

(4) In the electoral law special provisions shall be included to meet the special circumstances of the nomads and make it possible for them to elect their representatives in Parliament.

Thus the sedentarisation of nomads became part of the Constitution of the Land. The law for the regulation of Bedouin affairs, referred to in article 158 of the Constitution cited above, was enacted on 21 May 1953, and created the machinery necessary for dealing with the affairs of nomadic and semi-nomadic groups. While the head of this machinery is still the Minister of the Interior, whose ruling is required for any major decision, a senior officer in the same Ministry is in charge of a special department of nomadic and semi-nomadic groups, with branches in all provinces, and guard-stations in the nomadic areas. The tribal groups throughout the land were urged to engage in cultivation and build more permanent homes; many nomadic groups responded and became at least semi-nomadic, while those classed as semi-nomadic became almost completely sedentary. Whenever a semi-nomadic group became sedentary its name was crossed from the register of the semi-nomads, and it became an ordinary settled community. The number of purely nomadic tribes has been reduced to eight; their names are given below in four groups of two tribes each according to their locations in Syria, irrespective of their wanderings elsewhere:

(1) The Ruwala and the Hassana, of the Syrian Desert.

(2) The seven Butainat and the seven 'Abadah, in the neighbourhood of Tadmor.

(3) The Fad'an Walad and the Fad'an Kharsah, in the desert bordering the Euphrates.

(4) The Shammar-al-Zur, and Shammar-al-Kharsah, in the neighbourhood of Deir-es-Zur.

The number of these nomadic groups is estimated to be about 150,000.[1]

It seems certain that quick results in sedentarisation were achieved in Syria, for we learn from a reliable source that the Jezirah in north Syria has become the country's principal granary. Once the home of roaming warlike Bedouins, it was pacified and thrown open to agriculture only during the last two decades. Beginning in the Second World War cultivation was rapidly expanded, until now the Jezireh produces half the country's wheat, and a considerable amount of barley as well.[2]

The "home" of the nomads of Syria lies in the eastern and north-eastern districts, so that a certain part of the country is designated as "Badia" or land of the Bedouin and a line could be drawn delimiting the extent of this territory. Although the area has been steadily shrinking as more and groups have become sedentary, the conception is nevertheless useful and had a practical application, for the Bedouin can enjoy his legal privileges, the most important of which is his right to carry arms, only as long as he lives in the Badia. Once he crosses the boundary, he must get a special permit in order to keep his gun just like any other citizen, and must submit in all other respects to the exigencies of a sedentary life.

The central authority responsible for tribal affairs is kept informed of all developments, by means of guard-stations set up in different parts of the Badia, well equipped with telephones for rapid communication. These guard stations are not installed for "controlling" the nomads or their movements, but for assistance and rendering medical and other services. They are also the agencies which assist in carrying out any public duties, such as the election of the ten members of parliament assigned to the Badia.

As an example of the services rendered, the question of giving education to the children of the Bedouins is specially interesting and one in which Syria is carrying out real pioneer work. Six boarding schools, exclusively for the children of nomadic

1. AL-AKKAM, op. cit., p. 1021, and International Bank for Reconstruction and Development : *The Economic Development of Syria* (Baltimore. Johns Hopkins Press, 1955), p. 4.

2. International Bank for Reconstruction and Development, op. cit., p. 8.

groups, have been set up in different parts of eastern Syri anot far from the Syrian home of the nomads. In these schools the children are given their primary education, food and lodging free of charge. A further experiment worth watching with great interest is the provision of "tent-schools" with teachers to accompany the Bedouins during their wanderings. It is unlikely that such experiments would have been attempted unless there was some demand for them.

The Syrian authorities are not relaxing their efforts to complete the process settlement of their nomadic groups. The next great step is concerned with large irrigation works on the Upper Euphrates, which should supply sufficient water for irrigating a considerable part of the Syrian section of the valley of that river, which is mostly nomadic land at present. It seems there is every reason to believe that the policy of Syria for solving nomadic aud tribal problems and winning more and more of them for sedentary life is destined to achieve further successes.

Iraq

The population of Iraq, numbering about 5 million, is divided, according to one authority[1], into—

(a) nomadic groups ; 8 per cent. ;

(b) tribal groups (sedentary) : 48 per cent. ;

(c) non-tribal peasants : 22 per cent. ;

(d) city dwellers : 22 per cent.

This would give a nomadic population of nearly 400,00, which is probably an overestimate. Official and semi-official sources put the figure at between 200,000 and 250,000.[2] However, the remarkable feature of the population problem in Iraq is the extremely large proportion of tribal groups, which constitute more than half the population. At present they are, it is true, mostly sedentary; but not very long ago the majority of them

1. AL-TAHIR, op. cit. p. 78.

2. International Bank for Reconstruction and Development: *The Economic Development of Iraq* (Baltimore, Johns Hopkins Press, 1952), p. 126.

did very little by way of cultivating the rich soil of a country which was the home of the most ancient civilisation based on agriculture. This must be borne in mind when we consider the gigantic task which modern Iraq had to face.

All Iraqi authorities agree that this encroachment of nomads followed the Mongol invasion of the thirteenth century, which upset the system of irrigation and inflicted much hardship on the peaceful peasant population. The dislocation of the basic economy of the country led to the incursion of nomadic groups from Arabia, which continued to increase in number and intransigence. Nor did the substitution in the sixteenth century of Ottoman Turkish rule for Mongol rule bring any amelioration. The authorities in Constantinople were too distant and too indifferent and their representatives in Baghdad too weak to challenge the authority of the Sheikhs of the large tribes, who wielded the real power in their respective areas. At best the Turkish authorities were content to allow every Sheikh to rule his province, provided he agreed to collect and deliver taxes. This gave the Sheikhs great authority and made them real feudal lords.

It is probable that elements of the original peasant population joined and became part of the tribal groups as a means of gaining protection and prestige. It was such elemments that continued to have a certain interest in the cultivation of some portion of the land; for even at the worst times the tribal lands continued to produce some crops for feeding men and flocks.

The spread of pastoral tribes in Iraq was not confined, as in Syria, to one section of the country. Since the whole of Iraq is close enough to the desert to feel its influence, it is not surprising to find that tribal lands are widely distributed throughout the whole land, though the southern provinces have a greater share.

It is thus clear that the roots of feudalism were deeply planted in Iraq, where each tribe occupied an ill-defined area, was always in dispute with other tribes, and was controlled by a despotic chief, to whom alone it owed allegiance. They did not possess any legal title to the lands they occupied and boundaries were always contested. Few lands, throughout the whole of Iraq, were properly surveyed and registered.

The problem was thus *not* merely to settle the tribes in the lands they occupied but also to carry out a thorough cadastral survey in order to define the limits of each area claimed. Hasty reforms, like that introduced by Madhat Pasha in 1870, which aimed at giving the tribes the land they occupied, failed completely because no attempt was made to define the limits of each tribal territory.

Conditions began to improve after the First World War. The great Sheikhs, though still feudal lords, became leaders of political parties, members of parliament, and even cabinet ministers. The tribal spirit was somewhat abated by the national struggle for independence, in which the tribal groups participated. In due course lands were reclaimed for cultivation, irrigation canals were cleared, large pumping stations were set up along the rivers, new irrigation projects were planned, and tribal lands were increasingly brought under cultivation.

A most important measure, however, was the gradual and accurate surveying of the whole land, so that it became possible to define estates, tribal and other territories, and to issue exact titles for the ownership of agricultural land. Two laws were enacted in 1932 and 1938, which gave an accurate classification of all lands, whether privately owned, or endowed, or state-owned (by far the largest category), and laid down the rules and conditions for land transfers. "The result of the application of these and other laws" to quote one Iraqi authority "was the establishment of peace and order among the different tribes, and the settlement of nearly all the disputes relating to the ownership of land. This in turn led to the great advancement of agriculture."[1]

But even under the new reforms the heads of tribes continued to acquire the lion's share of all tribal lands; and ownership of estates of 10,000 acres or more remained a common feature of land tenure. Conditions of tenancy were often so unfair that peasants preferred to emigrate to the towns, where wages were more attractive.[2]

---

1. See Hassan MOHAMED ALI: "Distribution of Land in Iraq and Its Effect on the Development of Agriculture", in *Arab League Seminar*, op. cit., p. 236.

2. AL-TAHIR, op. cit., pp. 110 and 111. The author mentions that some estates approach half-a-million acres, not all cultivated.

The problem began to receive due attention in the years following the Second World War, when a decree was issued establishing a new scheme known as the Dujaila Project, by which reclaimed lands, amounting in the initial stage to 70,000 acres, were distributed among 1,500 small proprietors. This pilot project was completely successful and was followed by similar projects, though on a rather smaller scale.

Apparently the policy of giving most state-owned lands, recently reclaimed, to small peasant-proprietors, was aimed at neutralising any agitation for the breaking-up of large estates. The following statement occurs in the report on the economic development of Iraq by the mission of the International Bank for Reconstruction and Development[1]:

> On the whole the Dujaila scheme has been conspicuously successful. There is no doubt that the settlers who formerly were poor sharecroppers are now far more prosperous and contented. Most of them are obviously proud of their accomplishment . . . .
>
> If (new lands are) reserved for settlement by small-holders, they will make a significant contribution to the social and political stability of Iraq. They may make any strong demand for radical land reform unlikely in the areas now already under cultivation.

Nevertheless, there has been persistent talk of land reform in Iraq, aiming at the limitation of estates owned by one person, somewhat on the lines of the Land Reform Law of 1952 in Egypt.

The purely nomadic tribes comprise about five tribal groups, most of which have branches in Arabia or Syria, though each branch leads a completely separate and independent existence. These groups are—

(1) The Shammar, by far the largest of all. Although important branches live in Syria and Saudi Arabia, the largest section lives in Iraq.

(2) The Sinjara, partly in north-western Iraq and partly in Nejd.

(3) The Zawba, mostly east of the Euphrates.

(4) The ‘Abda, mostly west of the Euphrates.

(5) The ‘Anaza sections, scattered mostly to the west of the Euphrates.

---

1. *The Economic Development of Iraq*, op. cit., pp., 267-268 and 271.

There are two main wandering areas in Iraq-the lands between the Euphrates and the Tigris, and those to the west of the Euphrates. East of the Tigris there is very little nomadism, although some sections of Shammar migrated to the north-east of Baghdad at an early date.

While the Iraqi authorities are deeply concerned with the larger problem of the settled tribes, which constitute nearly half the population, they have not neglected the welfare of the nomads. The main service rendered has been the digging of some 175 deep wells with elaborate facilities for obtaining water without polluting the wells.[1]

This section cannot be concluded without reference to the fact that Iraq is the third largest oil-producing country in the Middle East, and that this has had a great direct and indirect influence on tribal settlement. The large oil royalties have certainly helped the promotion of irrigation projects as well as the development of industry, both of which have been great factors in the increased prosperity of tribal groups.

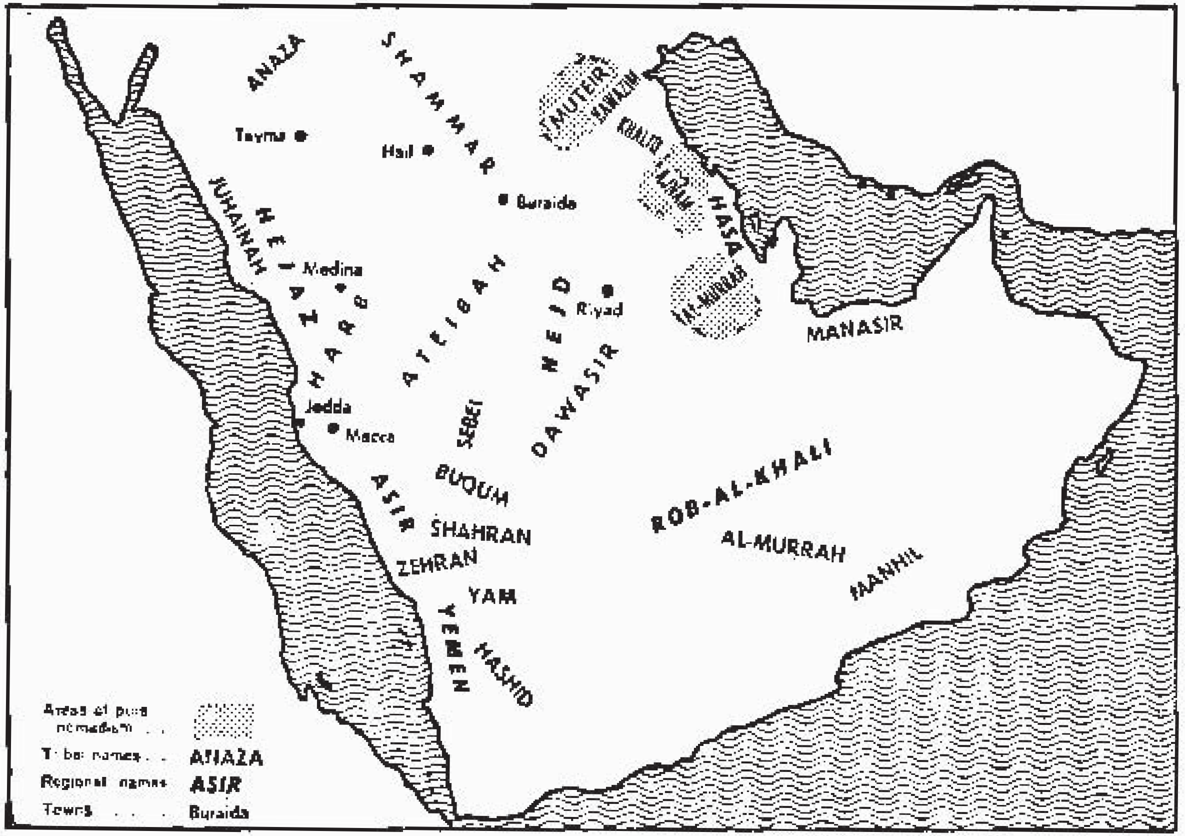
Saudi Arabia

Space does not permit of even a brief survey of the Arabian Peninsula, the traditional home and "reservoir" of Arab nomadism. But we cannot avoid some treatment of the kingdom, which embraces most of the peninsula and which, even before it became an important oil-producing country, was a great political entity extending from the Persian Gulf to the Red Sea and from the Yemen in the south to Jordan and Iraq in the north. It does not consist entirely of desert. Only two great desert areas exist, namely the Rob' al Khali (the Empty Quarter) in the south and the Nefud in the north. Otherwise centres of settlement are sparsely or closely distributed in Nejd in the middle of the country, Hejaz and 'Asir

---

1. AL-TAHIR, op. cit., p. 85, and Abbas AZZAWY: *The Tribes of Iraq* (published by the author in Arabic, Baghdad, 1937), Vol. I, p. 203. It has not been considered necessary to make any reference to the Kurdish peoples living in villages and towns in the north-east provinces of Iraq, although they are sometimes mistakenly described as tribal and nomadic. Actually they live in villages and permanent dwellings and, although some individuals move with the flocks for higher grazing in the hills, this movement is similar to what occurs in the Alps.

SKETCH MAP SHOWING THE PRINCIPAL TRIBES OF SAUDI ARABIA



on the Red Sea, and on the Persian Gulf. There are some winter rains in the north and summer rains in the south, and considerable underground water which sometimes supplies large gardens of fruit and fields of barley, and forms scattered oases in Hejaz, Hejd and elsewhere.

The House of the Saudis belongs to the great 'Anaza tribe; and the tribal section to which it belongs is known as Al Massalikh, whose present home is in Syria in the neighbouthood of Homs.[1] But it had already established itself in Nejd in the eighteenth century, when its chiefs co-operated with the great Islamic reformers, the Wahabis.

The population of Saudi Arabia is variously estimated at 3 to 6 million. The truth is probably nearer to 5 million, distributed over more than 1 million square miles.[2] The vast majority of the population, probably no less the 80 per cent., belong to one or other of the many tribes, numbering about 100 and differing greatly in size and in the degree of sedentarisation. Wholly nomadic groups probably do not exceed 250,000. The movement towards a more settled and sedentary life characteristic of the last 100 years was the result of a combination of factors, the most important of which were the religious reforming zeal of the Wahabis, combined with the administrative acumen of the Saudis. The religious aspect is evident in the name given to the new type of settlement, Al-Hijra, which is the word used for the hejira or immigration of the Prophet Mohammed to medina in the seventh century. These Hijras consist of a kind of oasis, where permanent dwellings have been built and a life of agriculture is pursued. Each Hijra has, of course, its own name and there are about 200 of them, mainly in Nejd and adjacent lands. Some of them are quite respectable little towns with about 20,000 inhabitants.[3] Older centres in the same region, like Riyad,

---

1. See Hafiz WAHBA : *The Arabian Peninsula in the Twentieth Century* (in Arabic) Cairo The Ta'leef Press, 1935), p. 243.

2. See K. S. TWITCHELL : *Saudi Arabia* (Princeton, University Press. 1953), p. 81.

3. Memorandum in manuscript, written by Dr. Mohamed Mahmoud AL-SAYYAD, Professor of Geography at the King Saud University, at the request of the present writer.

Buradia and Hail, have experienced a similar rapid growth, enhanced no doubt by the activities of the State and the general prosperity brought about by the oil industry.

The Hijra movement is unique throughout the Middle East, both because it is of an entirely entirely native inspiration and because its principal aim was not the settlement of the nomads simply for the usual benefits that accompany sedentary life, but in particular as as a means of enabling them to live a truly religious life. It is of course well-known that the observance of religious practices is not among the salient points in the Bedouin's character. The result of the movement has been that many tribes like Tameem have become completely sedentary and Nejd is no longer a land of nomads.

In Hejaz, the cradle of the Muslim Faith, the old centres of settlement like Mecca, Medina and Tayif have become great administrative centres; their populations have increased and the surrounding gardens of fruit and vegetables have been enlarged. The port of Jedda has witnessed a great transformation, being the diplomatic capital of the Kingdom and a busy thoroughfare in the pilgrimage season.

Al 'Asir is the third division of the Kingdom, lying on the coast of the Red Sea between Hejaz in the north and the Yemen in the south. It has a summer rainfall of about 12 inches, and a new revival of its traditional agricultural life is making steady progress. Even the "nomads" here lead a very restricted type of nomadism, being mostly breeders of sheep and owners of a fine breed of horses.

Last but not least of the four divisions of the Kingdom, is Al-Hasa, the land bordering the Persian Gulf, which has witnessed a far greater transformation of its living conditions in the last 15 years than perhaps any other area of a similar size. The facts are so well known that little needs be added here to the statement made above regarding the effect of the oil industry, which indeed was written with the Saudi Arabian oilfields in mind.

We thus see that a combination of various factors has helped to bring about the political unification of a larger part of the Arabian Peninsula than has ever been affected before, and to bring

it into close contact with different cultures and civilisations, while a strong movement for the revival of Islamic values has acted as a a safeguard against any deleterious effects which the new materialism might produce.

CONCLUSION

The present survey has shown that considerable numbers of nomads still exist in almost all Middle Eastern countries. Some countries have worked out a definite policy for the sedentarisation of nomads; others are relying on the effect of the normal development of their economic resources and social services.

The survey has shown that in addition to nomadism there is an equally important problem of tribalism. Groups with a tribal organisation constitute half or more of the population of Saudi Arabia, Iraq and the Sudan. It seems desirable that the economic integration of tribes through sedentarisation should be followed by their social integration with the rest of the population. But, however desirable such a result may be, it should never be forced but should be left to the more gradual evolution of society and social institutions, through education, in all its different aspects. This process might take several generations, and its pace should be left to circumstances. It is generally felt that the tribal spirit should not be destroyed but allowed to merge gradually into the national spirit, through the usual co-operative activities of the modern State.

Appendix

LAND REFORM IN EGYPT, SYRIA AND IRAQ

The great discrepancy in the distribution of land between large and small proprietors was a common feature of land tenure in Egypt, Syria and Iraq which led these three countries — the last two of them quite recently — to adopt land reform legislation.

A reform was enacted in 1952 in Egypt, where agricultural land is very much more limited than in the other two countries concerned and there is a little hope of any early increase. Moreover, the pressure of population in Egypt is very great both in urban communities and in the Nile valley. The Land Reform Law provided

that no landowner might possess more than 200 feddans (a feddan is equal to nearly 1 acre) or 300 feddans if he had children. Any property in excess of this limit had to be surrendered at a fixed price in annual instalments.

The Syrian reform, promulgated on 27 September 1958, also had the effect of redistributing property, but includes special features which are absent from the Egyptian law. The Syrian law differentiates between fully developed irrigated land and orchards on the one hand, and lands which rely more particularly on rainfall, on the other.

In Syria a considerable part of the best land is devoted to the cultivation of fruit, particularly apricots and olives, and the best irrigated lands can yield two and even three crops every year. These two types constitute the first category. Ownership of such land is now limited to 80 hectars (roughly equal to the Egyptian limit), with another 40 hectares to be divided among wives and children living at the time the law comes into force, or born within 300 days after its promulgation. For the other category of land, whose water supply is dependent mainly on rainfall — by no means very plentiful in Syria, and confined to the winter months — the maximum holding is limited to 300 hectares (about 720 acres), and a corresponding proportion for wives and children, if any.

It is estimated that the new land should provide some 3,440, 000 acres of land for distribution among landless peasants, small landowners, graduates of agricultural colleges and *tribal groups which are involved, in one of the schemes for the settlement of nomads.* Lands which serve such a purpose are thus not confined to those that have yet to be reclaimed, but also include those already under cultivation.

Land reform was promulgated in Iraq on 1 October 1958. The Iraqi law follows the Syrian pattern in distinguishing between lands irrigated by rivers and canals, and those that depend on rainfall, which are mostly situated in the north-eastern districts. The limit for the former is 1,000 donums (or about 250 acres) and for the latter 2,000 donums (about 200 acres). The figures are quite close to the standard set up in the laws relating both to Egypt and

Syria. The principle of fair compensation is also recognised, so that is no confiscation of land but a transfer from large owners or small ones or to landless peasants.

These laws will have an important effect on the problem of the settlement of nomads and semi-nomads. These will no longer have to wait for new agricultural lands to be reclaimed and new irrigation projects to be carried out. There will be available for them, as well as for poor sharecropper on large estates, several millions of acres of agricultural lands in Iraq and Syria, which could be utilised to bring about the required social changes in a much shorter time than would have been the case if they had had to wait until fresh lands were reclaimed.

RESUME DES RECHERCHES ARCHEOLOGIQUES FAITES AUTOUR DU FORT KOM EL DIKKA EN ALEXANDRIE

Par

LESZEK DABROWSKI

La place qu'occupe aujourd'hui le fort Kom el Dikka se trouvait dans l'antiquité au centre de la ville, dans le quartier des monuments publics. Aux environs les plus proches, se groupaient les plus beaux édifices, comme le gymnase, le musée, le temple d'Isis et de Sérapis, etc. Tout prouve qu'ici même on a concentré tout ce qui glorifiait le caractère monumental de la capitale des Ptolémées.

Au Moyen-Age, l'étendue de la ville fut réduite d'une façon considérable. Les murs de l'enceinte arabe n'entourèrent que la portion ouest de l'Alexandrie romaine. De cette façon, la place où se trouve maintenant le fort Kom el Dikka était à l'époque l'extrême sud de la ville (pl. I).

Aux XIX et XX siècles, Alexandrie prit un nouvel essor, assez rarement vu au cours de l'Histoire, et atteignit un développement beaucoup plus grand encore qu'aux temps romains. L'emplacement du fort se trouva de nouveau au centre d'une ville florissante. Comme le rôle stratégique du fort est nul, les autorités de la ville entreprirent alors de changer le caractère de ce quartier en l'adaptant aux besoins de la ville. On observe donc un effort tendant à restituer à cet emplacement son caractère antique de centre. Il parait donc utile de rassembler et d'analyser tous les matériaux archéologiques concernant la colline du fort Kom el Dikka.

Ces recherches ont été effectuées par D. G. Hogarth,[1] E. Breccia,[2] et A. Wace.[3] Bien que les résultats de leurs travaux, contenus dans leurs rapports, ne répondent pas à toutes les questions —surtout en ce qui concerne l'architecture de la ville antique—ils sont néanmoins suffisants pour rendre compte de la formation de cette colline.

Il me semble utile de situer tous les points sur lesquels on a effectué des fouilles, dans un plan commun (pl. II) et d'établir en outre une comparaison des profondeurs de ces sondages (pl. IV). De cette façon, je l'espère, on pourra mieux se figurer la position des objectifs retrouvés par les archéologues, et faciliter en même temps la conclusion.

RECHERCHES DE D. G. HOGARTH

Sondage I

Vers la fin du XIXème siècle, D. G. Hogarth entreprit une série de sondages sur le terrain d'Alexandrie. L'un d'eux, fait sur le côté sud de la rue Ḥorreya, se trouve tout près du mur nord du fort Kom el Dikka. Ce sont les plus anciennes recherches sur ce terrain, dont les résultats nous soient connus. L'absence de dessin de la position de ce sondage n'a pas permis jusqu'aujourd'hui l'utilisation du résultat de ces recherches.[4] Après maints essais, j'ai réussi à retrouver cette place sur le plan contemporain (pl. II, 1 et pl. III) et à exploiter ensuite ces résultats. Le but des recherches de Hogarth était de définir les origines des fragments monumentaux d'un bâtiment en briques qui se trouvait alors sur la pente nord—est du coteau du fort.

Il commença les sondages au niveau d'une cavité située au pied de la colline 5. Les sondages furent faits à l'aide de tunnels souterrains, conduisant horizontalement au fond de la colline. Malheureusement, on n'a pas marqué sur le rapport les niveaux des points particuliers, et c'est pourquoi je prends, dans mon travail, comme point de départ du commencement du sondage, la hauteur approximative +17,00 m. au dessus du niveau de la mer (pl. IV, 1). Par contre, le plan des sondages est donné en marquant la direction du tunnel à l'aide d'azimuths.

Pendant deux mois, trois tunnels furent creusés. Dans le premier (pl. III, A), on a retrouvé de magnifiques murs en briques extrêmement dures. Les sapeurs, qui prenaient part à ce travail, pûrent beaucoup de difficulté avec ce mur qu'ils ne pouvaient percer. Hogarth affirme qu'on a trouvé une construction gigantesque. Il fut impossible d'avancer plus loin.

On creusa le deuxième tunnel sous un arc ruiné, qui existait encore alors (pl. III, B). Au point C (pl. III), on trouva une mince paroi en briques, percée à angle droit d'un trou rond de 1,00 m. de diamètre, en partie rempli de terre. Cette cheminée était fermée des trois autres côtés par de gros murs qu'on ne peuvait pas percer. Au point D (pl. III) on découvrit un autre trou, d'un diamètre de 0,76 m. Ici, on trouva aussi les murs de quelqes grands édifices. Les sapeurs descendirent dans la cheminée C jusqu'à la profondeur de 3,00 m. oú se trouve une entrée, menant à une grande pièce jonchée de terre. Dans le mur opposé, un autre passage était visible; mais il fallut interrompre les travaux à cause des couches épaisses de terre, difficiles à remonter. Cette pièce était entourée de murs. Le plafond en briques était bien conservé On peut supposer donc que la présence de toute cette terre n'y est pas l'effet du hasard.

Hogarth est d'avis qu'on a retrouvé ici les restes d'un énorme bâtiment—peut-être d'une résidence romaine tardive.

Il suppose ensuite que la terre trouvée dans l'édifice y fut apportée exprès, pour effacer les traces d'un vol. Il suppose aussi que, sous les fragments découverts, se trouvent encore des étages plus profonds.

Les conclusions de Hogarth ne semblent pas fondées. Ce gigantesque bâtiment est probablement d'origine beaucoup plus tardive. La terre a pu y être répandue en 1840, quand Mohammed Ali fit bâtir le fort, exactement sur ce même emplacement.

Je reviendrai encore sur ces questions vers la fin de mon travail, après avoir passé en revue les autres fouilles qui eurent lieu autour de la colline du fort Kom el Dikka.

RECHERCHES DE E. BRECCIA

Après la première guerre mondiale, Evaristo Breccia explora entre autres l'emplacement situé entre le mur est de la mosquée Nabi Daniel et la colline du fort Kom el Dikka[6] (pl. II, 2, 3, 4). Le but de ces travaux était la découverte du tombeau d'Alexandre

le Grand. Tous ces sondages ont été faits très profondément, à l'aide d'un planchéiage en bois. Mais le rapport est court: il ne contient ni descriptions détaillées des objets retrouvés, ni dessins illustrant des fouilles interessantes. Une petite esquisse, où ni l'orientation ni l'échelle ne sont marquées, ne peut nous renseigner qu'approximativement. Seule, la mesure exacte de certains niveaux par rapport au niveau de la mer, permet aujourd'hui de retrouver exactement la profondeur des sondages.

Le mérite des recherches de Breccia consiste surtout en la description exacte de la couche la plus profonde, contenant sans doute les fondations d'énormes édifices d'époque ptolémaique.

Sondage 2

Ce sondage fut exécuté tout près du mur est de la mosquée Nabi Daniel[7] (pl. II, 2). Le terrain monte ici jusqu'à + 17'00 m. environ au dessus du niveau de la mer. A la profondeur de 13,30 m., Breccia trouva de la terre avec du sable, contenant des éléments organiques, aussi bien que de petits blocs de calcaire. Il y trouva "de nombreux éclats de marbre, de tessons d'époque byzantine et arabe."[8] Breccia ne s'interessa pas à ces couches, et c'est pourquoi il ne tint même pas compte de la succession dans laquelle ces éléments furent découverts. Enfin, à la profondeur de + 3,70 m. au dessus de la mer, il trouva de vastes fondations et des tronçons de colonnes calcaires recouvertes de stuc. D'après un petit plan, on peut se rendre compte que les directions des murs retrouvés s'écartent un peu de la direction des rues romaines.

Sondage 3

On a commencé ce sondage à + 17, 87 m. au dessus de la mer (pl. II, 3 et pl. IV, 3)[8]. A la profondeur de 14 m., c'est á dire au niveau de + 17, 87 m., jusqu'à + 3, 87 m., on a constaté la même disposition du terrain que dans les sondages 2 et 3: éléments organiques, petits blocs calcaires, nombreux éclats de marbre. Breccia ne s'intéressa pas à ces couches. Seulement, au niveau de + 3, 87 m., on a retrouvé des fondations construites avec de grands blocs.

Les résultats de ce sondage sont presqu'identiques aves ceux du sondage 2. Ce qui nous permet de constater qu'au niveau de 3, 87 m. (c'est à dire à 4 m. sous le niveau des rues romaines et à presque 6m. sous le niveau de la rue Horreya d'aujourd'hui) se trouvent des restes de grands édifices, presque certainement d'époque ptolémaique.

Sondage 4

C'est le sondage le plus profond de Breccia, à l'est de la mosquée Nabi Daniel (pl. II, 4)[9].

Le terrain monte ici imperceptiblement jusqu'à + 17, 89 m., et le sondage fut exécuté jusqu'à + 0, 68 m. La profondeur du sondage atteignit alors 17,21 m. (pl. IV, 4). Ici aussi, Breccia ne nous donna pas la description des couches traversées. Seulement, au niveau de + 5, 69 m., il a découvert la surface supérieure d'un four à verre circulaire. Son fond se trouvait au niveau de + 0, 68 m. Le four était rempli de cendres et de débris carbonisés. Breccia fut complètement convaincu que c'était là un élément d'une verrerie et supposa qu'elle datait du II ème siècle de notre ère.

Les résultats de ces fouilles sont très interessantes, car les sondages de Wace ont aussi mis à jour une énorme verrerie au fond de la colline du fort Kom el Dikka, mais dans des couches beaucoup moins profondes (pl. II, 5, 6, 7, et pl. IV, 5, 6 et 7). Serait-il possible qu'il existat ici des verreries successives — l'une dans l'antiquité et l'autre mille ans plus tard, au Moyen Age? Tout de même, la découverte d'un seul élément situé plus profondément que les autres, ne suffit pas pour servir comme preuve de l'existence d'une première verrerie, distincte l'autre de car la documentation archéologique n'est pas suffisante.

Après avoir fait ces trois sondages, Breccia constata avec regret qu'il n'avait "rien trouvé", et c'est pourquoi il commença de nouveaux sondages de l'autre côté de la rue Nabi Daniel. Cette manière de procéder était habituelle aux anciens archéologues, qui cherchaient plutôt des objets précieux et ne procédaient pas toujours avec méthode.

RECHERCHES DE A. WACE

Durant les années 1947-48, des recherches archéologiques furent faites autour de la colline du fort Kom el Dikka (pl. II. 5, 6, 7, 8, 9). Les travaux furent dirigés par Alan Wace, au nom de l'Université d'Alexandrie [10]. Ici, 5 sondages furent exécutés au pied de la colline, c'est à dire au niveau de 17-19 m. au dessus du niveau de la mer. La profondeur des sondages était d'environ 8 m.; donc, les résultats se rapportent en général à l'époque du Moyen Age. Le rapport de Wace contient l'analyse détaillée des objets découverts, et des dessins. Il manque seulement la détermination des niveaux es sondages particuliers en relation avec le niveau de la mer, ce qui rend difficile la définition exacte de leur position. Ce qui est le plus important dans le travail de Wace, c'est la constatation que la colline où se trouve aujourd'hui le fort Kom el Dikka recouvre les restes d'une grande verrerie des XII-XV siécles.

Sondage 5

Ce sondage fut amorcé à l'angle est du fort, tout prés de la pente escarpée de la colline, c.à d. au niveau de + 17,50 m. au dessus de la mer (pl. II,5 et pl. IV, 5).

En descendant jusqu'au niveau de + 9'00 m. environ, on y a trouvé beaucoup de vaisselle en verre et des tessons glazurés. Les couches de débris de verre semblent montrer que chaque année on les rassemblait en ce point. A la profondeur de 9,00 m., on a rencontré entre autres des fragments de murs, un sol recouvert de stuc et des ossements. Wace suppose avoir trouvé à ce niveau les couches de la Ière époque des Mamlouks.

Sondage 6

On l'a fait au sud-ouest du fort, sur la pente de la colline, commençant à partir du niveau+1700 m. environ (pl. II, 6 et IV, 6).

A la profondeur d'un mètre, on a trouvé un cimetière. Plus profondément à 6, 00m. (c'est à dire depuis + 16,00 m. jusqu'à + 10,00m. env.) presque la même conformation de couches a été constatée que dans le sondage 5.

Wace souligne que les couches étaient parfaitement horizontales. Le caractère du tesson était seulement un peu différent de celui du sondage 5.

Sondage 7

Ce sondage se trouvait près de la pente de la colline, au nord-ouest du fort Kom el Dikka (pl. II, 7). J'adopte + 19 m. au dessus de la mer comme niveau de commencement du sondage (pl. IV, 7), dont la profondeur atteint 8 m., c'est dire 11 m., environ. Même si le niveau commencement du sondage n'était pas exact, on n'y est en tous cas pas parvenu au niveau des rues romaines qui, elles, se trouvent environ au niveau de +7,50 m. au dessus de la mer.

A un mètre de profondeur, on a découvert de la terre répandue et ensuite des couches horizontales, comme dans les sondages 5 et 6.

On a trouvé beaucoup de vaisselle en verre, de tessons glazurés et de fragments de céramique. C'est donc le troisième sondage confirmant l'existence d'une verrerie à l'interieur de la colline du fort Kom el Dikka.

Sondage 8

On a fait ce sondage sous forme de deux canaux étroits, près d'une ruelle qui monte sur la colline (pl. II, 8 et pl. IV, 8). La profondeur de ce sondage n'était pas grande. On y a pénétré jusqu'au niveau de 13,30 m. environ au dessus de la mer, en constatant seulement l'existence d'un cimetière antérieur au XIIème siècle.

Sondage 9

Ce sondage a été exécuté au sud — est du fort, près de la rue Abdel Moneim (pl. II, 9). Le terrain se trouve ici à + 17,00 m. environ au au dessus de la mer (pl. IV, 9). A 3m. de profondeur se trouvait la couche de terre ordinaire. Plus profondément, deux murs en pierre, superposés, mais de direction différente. Le mur supérieur date, selon Wace, du Moyen Age tardif, mais le mur inférieur, au niveau de +7, 50 m. environ, appartenait à quelque maison d'habitation du Vème siècle.

Il faut souligner que la direction de ce dernier mur, ainsi que le niveau de sa base, étaient les mêmes que celles des rués romaines. On peût supposer alors qu'à l'époque byzantine (IV — VII s.) s'élevait ici un quartier résidentiel selon le plan romain.

Si les sondages de Breccia ont déterminé le niveau de grands bâtiments ptolémaiques; ceux de Wace, par contre, ont révélé que la majeure partie de la colline provient de l'accumulation des détritus d'une grande verrerie du Moyen Age.

CONCLUSIONS

Ces recherches n'ont mis à jour qu'une partie de ce que cache la colline du fort; mais tout de même elles sont suffisantes pour expliquer son origine.

A l'époque ptolémaique, le terrain était probablement plat, abrité à l'est par la grande colline Kom el Dikka. Il était reservé aux édifices publices. On trouve les fondations de ces bâtiments aux niveaux de 0,00 m. jusqu'à + 4, 00 m. au dessus de la mer.

Sur l'époque romaine, les neuf sondages autour de la colline n'ont apporté aucune documentation. Breccia perce la couche romaine sans y faire attention. Hogarth et Wace ne sondent pas à cette profondeur. C'est pourquoi on ne peut tirer de conclusions que sur la base des recherches faites le long des rues Nabi Daniel, Horreya et Abdel Moneim [11]. On y a découvert des traces nombreuses de monuments, colonnades et murs romains, ce qui confirme la supposition qu'à cette époque on y construisit de nouveaux quartiers d'édifices, mais à un niveau plus élevé, et en changeant en même temps la direction des rues. Les restes de ces bâtiments se trouvent au niveau approximatif de + 7, 00 m. à + 8, 50 m. au dessus de la mer, c'est à dire à 1,50 m. sous la rue Horreya actuelle [12].

A l'époque byzantine, après la chute de l'empire romain, ce lieu fut presque complètement désert. Néanmoins, il faut souligner qu'on a constaté, sous la mosquée de Nabi Daniel, la présence d'une citerne à eau, construite à cette époque et réparée à l'époque arabe 13, ainsi que d'un vestige d'habitation d'époque byzantine (point 9, pl. II).

A l'époque arabe, ce terrain fut occupé par une grande nécropole musulmane, dont l'existence est confirmée par beaucoup de sondages. Vers le XII-ème siècle on y a commencé la fabrication du verre et de la poterie. Cette fabrication a dû se perpéture environ jusqu'au XVème siècle 14. Le rassemblement annuel des éclats de verre contribua sans dout à l'augmentation du volume de la colline. Pl. V présente un schéma des différentes couches de la colline et de leur rapport approximatif. Probablement au XVIème siècle, on a commencé à utilliser ce terrain, déjà alors devenu colline, comme objectif militaire, à cause du développement de l'artillerie.

Dans les mémoires d'uni ngénieur français, Gratien le Père 15, nous trouvons une remarque interssante. Il mentionne un grand bâtiment, selon son expressions un "palais ruiné", qui aurait été encore visible en 1798 là où se trouve aujourd'hui la poste de la rue Nabi Daniel. C'était peut-être l'élément principal du système de défense de l'époque turque; et il se peut que les trouvailles de Hogarth (pl. II, 1 et pl. III) en aient fait aussi partie.

En 1798, l'expédition de Bonaparte adapta l'ancienne forteresse à ses besoins; et, vers 1840, Mohammed Ali suréleva encore le fort qui, depuis lors, domine toute la colline.

J'espère que ce petit essai facilitera les sondages et mesures archéologiques qu'on pourrait exécuter pendant le nivellement de ce terrain.

En tant qu'architecte, je veux souligner que la spécification de recherches archéologiques en Alexandrie exige des measures très exactes et la plus ample documentation quant au terrain. Cette règle devrait être strictement appliquée, et les résultats enrichiront sans doute l'histoire de cette ville qui a joué un si grand rôle dans la culture méditerranéenne.

Nous pouvons dire que la colline du fort Kom el Dikka, née au Moyen Age de la main de l'homme, est devenue un abri pour les vestiges architecturaux anciens. Elle préserve jalousement, jusqu'à ce jour encore, les secrets de l'antique Alexandrie.

NOTES

1. D. G. Hogarth, South of the Boulevard de Rosette Egypt Exploration Fund 1894—1895, p. 13.

2. E. Breccia, Le Musée Gréco-Romain, Bergamo 1925—1931, p. 49, pl. LXI.

3. A. Wace, Le rapport de fouilles faites autour de la colline du fort Kom el Dikka, Alexandrie, 19. I. 1952. Ce rapport, inédit encore, se trouve à l'Université d'Alexandrie, Faculté des Lettres. Grâce à l'autorisation des autorités universitaires, j'ai pu l'utiliser pour ce travail.

   A. Lane, Archaeological Excavation at Kom el Dik, a preliminary report on the Medieval Pottery, Bulletin of the Faculty of Arts, vol. V. Alexandria 1949.

   M. A. Marzouk, Egyptian sgraffito ware excavated at Kom-el-Dikka in Alexandria, Bulletin of the Faculty of Arts, Alexandria University, Vol. XIII, 1959.

4. 6 ans auparavant, en 1952, A. Wace constate avec regret : "it is very difficult now to understand exactly where he excavated, because the plan which he gives of his operation does not provide any definite point fixed on a modern map or plan of the city." Voir 3 A. Wace, chap. III.

5. Hogarth commence ce sondage dans l'enfoncement existant du terrain, provenant probablement d'une explosion, et approfondie ensuite par les archéologues. Cet enfoncement, d'un caractère particulier, peut être observé déjà sur le plan d'Alexandrie fait en 1866 par Mahmoud el Falaki. Il en résulte qu'à la moitié du XIXème siècle on faisait ici des recherches de trésors.

6. Voir No. 2.

7. Ce sondage est marqué, dans le rapport de Breccia, par la lettre A.

8. Ce sondage est marqué, dans le rapport de Breccia, par la lettre B.

9. Ce sondage est marqué, dans le rapport de Breccia, par la lettre C.

10. Voir No. 3.

11. A. Adriani, a) Annuario del Museo G. R. 1932—33, p. 18, tabl. VI—VII.

    b) Annuario del Museo G. R. 1935—39, p. 55.

    c) Société Archéologique d'Alexandrie, Bulletin No. 41.

12. **Le** croisement de la rue Horreya avec la rue Nabi Daniel se trouve au niveau de 10.00 m. au dessus de la mer.

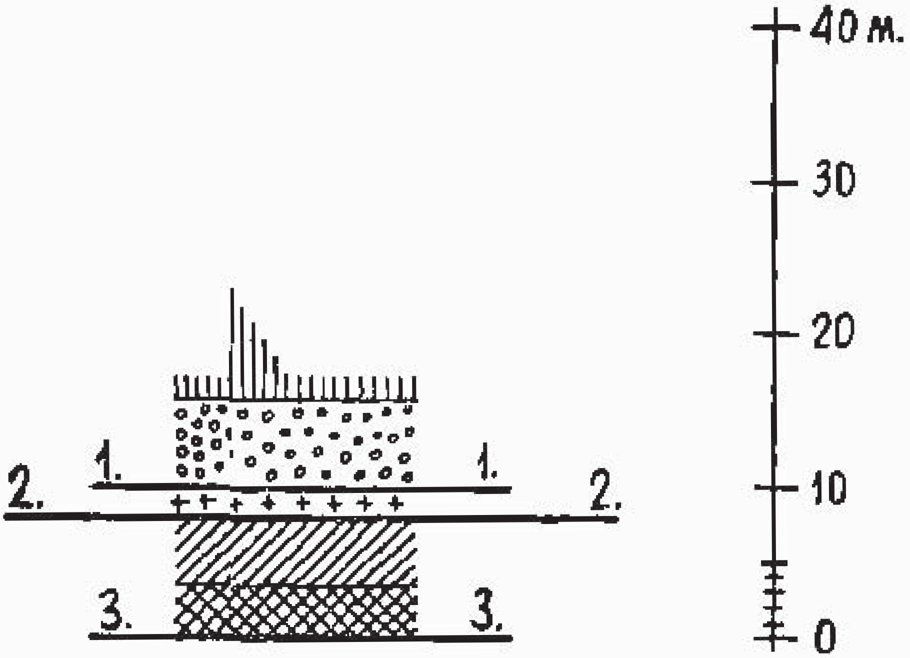
13. **K. Michalowski.** Rapport sur la prospection du terrain dans la région de la mosquée de Nabi Daniel, Bulletin de la Faculté des Lettres de l'Université d'Alexandrie, tome **XII**, 1958, pp. 37—39.

L. Dabrowski. La citerne à eau sous la mosquée de Nabi Daniel, Bulletin cité, pp. 40—44.

14. **A. Lane,** Voir No. 3.

15. **Gratien le Père,** Memoire sur la ville d'Alexandrie. Description de l'Egypte. Etat Moderne. Vol. 2B, p. 269, No. 27.

0



IMAINES

ıNTH. ET CIMETIERE DU M.AGE

II-XIV S.

XIX S.

EL DIKKA

ARAB CONTRIBUTION TO LITERARY CRITICISM

By

M. Z. EL-ASHMAWY

Since we are to make the Arab contribution to literary criticism our issue, we must bear in mind that it is at times difficult to disentangle it from the chaos of the general sciences of language especially Balagha. We want to stress the fact that the really valuable material in literary criticism existed before literary criticism became corrupted into the dry science of Balagha.

By criticism here is meant all the writings which either attempt to analyse, appreciate and judge a literary text or offer a significant theory of literature. Balagha, however, is primarly a formal science which is concerned exclusively with formal distinctions and classifications of the various figures of speeches. We shall have to exclude a priori any book which has other objectives than literary criticism especially if the aims it pursues are theological. When we say Arab contribution we mean by the word Arab all the writers who wrote their books in the Arabic language irresqective of their race.

In a hurried survey of Arabic literary criticism like this we need not linger long at its primitive stage. In the second half of the sixth century A. D., when Arabic poetry was in its flowering period, a sort of elementary criticism can be observed. For sometime before Islam, there was a great number of markets over the desert where many people of different tribes used to assemble and recite poetry.

The courts of kings in Hira und Ghassan used to encourage ancient poets to recite their poems in the presence of kings. The judgments which were usually passed on poetry at these assemblies can be considered a sort of rudimentary criticism. In that period the Arabs, induced by sudden admiration, used to pass quick judgments on poets so that a poet might be considered the best of all thanks to one verse or one poem only. Every judgement passed on

poetry, its meaning, construction or music represented. at that period, a sort of criticism, but one, which was purely arbitrary, not based on arguementation or an investigation into peculiar artistic qualities of the work.

With the appearance of Muhammad the Quran was so completely different from all the existent forms of literature and poetry that is absorbed, both as a new form of literature and as the religious creed of the Prophet, all the minds in its contemplation. This brought about a natural pause in poetic activity.

In the times of Muhammad's caliphs, groups of arabians used to go to Almadina where they discussed and admired the great poets of the pre-Islamic priod. Sometimes the Caliphs themselves took part in the discussions. Omar the second Caliph, considered "Al Nabigha" the best poet and when he was asked why, he said, "It is because he never inserted unnecessary words, always avoided the uncouth in poetry and never praised a man unworthy of praise."

But whatever we may say, criticism remained primitive and made little progress until the last years of the first century of the Hijra.

We can say that criticism entered, at that time, a new phase and began, as it were, a new life. By the end of the first century, the new Islamic way of life had bred a certain kind of people, and the way was paved for them to do researches in a number of different directions, Amongst these scholars there were grammarians and philologists. Work on the Arabic grammar was begun. and non-Arabs welcomed the new science and began to study it. It was not long before the new science grew and branched out, so that two main schools of thought appeared: one in Basra and the other in Kufa.

The two parties studied Arabic literature and tried to deduce and bring to light rules of grammar, different derivations of words, metres and rhymes. Most of these grammarians were not only concerned with the linguistic aspects of words and syntax but they also passed occasional judgments on certain poems. 'Anbasa el Fil, for instance, was a relator of the poetry of Jarir and Farazdaq; Abu 'Amr ibn al 'Ala' and Yunus ibn Habib made many good observations in literary criticism. We cannot neglect mentioning the great work of Al Asma'i and Abu 'Amr ibn el 'Ala' in collecting most of

the per-Islamic poetry and preserving it from loss. In so doing, they collected also all the observations and judgments that had been passed on poetry before their time. These grammarians went much deeper in the enjoyment and appreciation of poetry than their predecessors.

One of these grammarians and philologists was Ibn Sallām al Jumahi d. 231. (A. H.). He was not merely a grammarian but also a relator and critic. His book Tabaqat Al Shu'ara' is considered to be the first book on literary criticism and is largely representative of the critical observations of his contemporaries. He possessed some of the qualities that every critic must have, and was aware of some of the principles on which criticism should be based. It needed in his opinion long training and experience. A critic must be an expert on his subject and well-versed in the practice of his art. In other words taste alone does not meet the requirements but must be supplemented by experience and long study.

The second and most important point stressed by Ibn Sallam is the importance of verifying the poetical texts and of ascertaining their origin. This is, in fact, the first step in textual criticism and must be the foundation on which any such criticism is based. He directed a violent attack at the manner in which the Arabs had collected their poetry and also questioned the correctness of many of the texts.

The other important point in Ibn Sallam's book is the division of poets into classes. With regard to time poets were either Islamic or pre-Islamic. He tried to classify the poets of either era in classes according to the abundance and excellence of their poetry. Also the place of origin found consideration in his divisions.

Ibn Sallam, however, like all the previous critics, failed to support Judgments he passed on poets and poetry by analysing the texts or describing the qualities of each particular poet.

Thanks to the attempts of Ibn Sallam, criticism certainly made a step forward, especially as regards questions of verification and the classification of poets. What we miss in his book however is criticism in the sense of a discerning study and a methodical approach. The first attempts at method are not to be found earlier than the fourth century after Hijra.

Al Jahiz (d. 255 A.H.) who was one of the leading Mutazilites and writers of his time tried in his book Al Bayan wal Tabyyin to give a picture of criticism in the pre-Islamic period and the first century after Hijra. The criticism of that time, he maintained was elementary, but to a marked degree sound and convincing as it emanated from good and practical literary taste. The critics of that period, according to rime, managed to discover a number of real artistic defects in verses and to give valuable advice to orators and poets.

The other part of Jahiz's pook was an echo of the intellectual life of that period. At that time, the mosques of kufa and Basra were not only places for worship and administration of justice, but also schools for the teaching of language, grammar, tradition (Hadith) and jurisprudence, as well as places for relators and narrators to relate, to the audience, the story of the Prophet life and conquests. The Leaders of theological schools and religious division used to go there for dialectical discussions, and number of pueple attended to learn about the different branches of knowledge. Anyone who spoke before the audience in the mosque had to possess the ability to express himself clearly, to attract listeners and persuade them. Thus a new kind of study came into being to show the qualities an orator needed, and to point out the defects of different speeches. Many observations on speeches were registered in the book of Al Jahiz which can be divided into four main sections, discussing all these principal points namely :

1. The correctness of pronunciation and the defects caused by deformities of the vocal organs.

2. The correct use of language and the musical relations existing between words, with consideration of the defects resulting from the use of dissonant words.

3. Syntax and the relation between words and their meanings; clarit, conciseness of speech; words suitable for different audiences and finally the relationship between the speech and its subject.

4. The appearance of the orator and his gestures. In the theoretical observations of his book literary criticism is latent, but not explicit. His book does not deal with the different speech. fails to define the qualities of a good poem and to develop a method of practical literary criticism.

As for Ibn Qotaiba (213—276 A.H.) we notice that is a certain measure of independence and originality in the apparently ressonable ideas which he expounds in his book "Al Shi'r Wal Shu' ara'. Unfortunately, however, he does not apply these ideas in his actual criticism. Still he had a really scientific spirit and urged people to form independent judgments and to use their own powers of appreciation. He attacked the philosophars' method of criticism, or rather the attempts they made to use formal logic in the appreciation, the criticism and the writing of the language. Very concerned about literary taste, he tried to save and protect it from the regidity and formalism of logic and philosophy.

The obvious defect of Ibu Qotaibs's writings is his excessively rational method. His thoughts on the theory of literature are richer and more fertile than his sensitivity to language. Most of these general thoughts on the theory of literature are found in the introducion of his book. Yet when he begins writing about poets all he has to offer are biographical notes, adorned with examples he adduces from different poets.

In the same period, mention must be made of the Prince Poet Ibn El Mu'tazz, not because he was a critic but because the influence of his book "Al Badi" on the general trend of Arabic criticism was considerable. He was the first to bring to light the real nature of the dispute between the moderns and the traditionalists which originated since the century of Hijra.

Ibn El Mu'tazz divided the principal elements of the science of Badi' into three different sections, each dealing with a different subject :

1. The metaphor which is pillar-stone of poetry.

2. Ways of expression connected with the form only and not with the essence of poetry itself. There are three of them in his book :

(a) The "Tajnis" which is the complete or partial conformity of letters or pronunciation of two or more words.

(b) The "Mutabaqa" which is the use of words and their opposites in one verse or sentence.

(c) The similarity between the first word of the verse and its last word.

3. The dialectical style which takes the form of a logical argument.

In his book, the metaphor which is clled "Isti'ara" is considered the most important element of poetry in general. Poetry is threaded through with metaphors which are to poetry what grammar is to language. The natural disposition of the Arabs lends itself to metaphorical expression. This tendency enhanced by the great poetical talent of the ancient poets has achieved great effects referred often to as 'oriental imagery.'

It has been suggested that he assimilated some of Aristotles ideas on metaphor. This can be partially accepted. For, Ibn El Mu'tazz had a pure and unadulterated Arabic taste, and his attempt at elucidating the artifices of Badi' had the unmistakable stamp of originality.

Qudama Ibn Ga'far (272 - 337 A.H.), on the contrary, however, was completely enthralled by the new philosophical manner of thought. It is obvious that he was extremely fond of logic which made its appearance in this period.

He says of poetry, in his book "Naqd el Shi'r", that it is regular speech with metres, rhymes and meanings. Then, proceeding to an explanation of this definition he says that it is a kind of speech because poetry is a form of speech; that it is in metres to distinguish it form that which is not metrical, in rhyme to distinguish it from metrical speech which is unrhymed, and has finally meanings to distinguish from that which has all these elements without expressing a meaning.

He further states the four elements of poetry which are in his opinion (1) words (2) metre (3) rhyme (4) meaning. But then he finds that he ought on the relationship of some of these simple elements to one another, and introduces new elements which he calls complex elements, and which are also four in number.

1. The suitability of words and meanings.
2. The suitability of words and metre.
3. The suitability of meaning and metre.
4. The suitability of meaning and rhyme.

Having set up this plan, which is appallingly like a statistical arrangemement, he proceeds to explain both the simple and complex elements of poetry.

The reader of his book "Naqd il Shi'r" will see that the attempt of Qodama remained formal and was influenced by the new current of philosophy and logic to which a certain type of mentality was subject in his time. However, those who followed Qodama's system were not the critics of the fourth century, but the Rhetoritic ars who came after the fifth century.

The first products of methodical criticism are to be found in the fourth century A.H. in the "Mowazana" of Al'Amidi (d.371 A.H.) and the "Wasata" of Al Jurjani (d. 366 A.H.)

The new systematic treatment exemplified in Al'Amidi's book relies for its critical approach on pure Arabic taste and on an essentially practical way of analysing and criticising literary texts.

Al'Amidi's method in the comparison between Abu Tammam and Al Buhtori is to adduce the arguments of the supporters of each poet and the reasons they gave for their stand, followed by a study of the faults and the poetic plagiarisms of both. He usually checked the correctness of the texts before he proceeded to criticise them.

Critical comparison thus begins to be worthy of consideration and study with Al'Amidi. His criticism was wholly governed by the nature of the poetry of Abu Tammam and Al Buhtori, a poetry which represents a new attempt to enrich classical poetry by new features but merely results in squeezing traditional thoughts and ideas into new forms and constructions. Al'Amidi restricted his comparison to artistic and poetic features. What gives his comparison its value is his success in going beyond the poetry of the two poets compared to a sort of comparative study in general. The method of adducing comparable examparable from the poetry of the forerunners enlarges the scope of his comparison and gives it the scientific value of accuracy. The criteria which guided him in his work were the traditional models, his wide knowledge of Arabic poetry and his cultivated literary taste. His "comparison" stands unique among works of its Kind.

'Alī Ibn 'Aziz Al Jurjānī's study in his book "Al Wasata bain al Mutanabbi wa Khussumihi" can be regarded more as a logical defence of Al Mutanabbi than a practical study in criticism. He followed the method of mentioning the merits of his poet beside the defects of others without going beyond that to the appreciation of the subtleties and hidden minutiae of poetry. In pleading on behalf of Al Mutanabbi, in affording arguments and in overcoming those of his antagonists, Al Jurjānī overlooks the necessity of interpretations and analyses. We owe him many important and useful ideas on the theory of literature. Moreover, his honesty, his fair judgment and his impartiality have increased the value of his study and imparted to his work the qualities of scientific research.

We may safely say that Al Jurjani's purpose in dealing with plagiarism was the same as that of his predecessors in criticism, namely to seize opportunity for a thorough comparison between the ancients and the moderns, illustrated by an abundance of useful details in the form of quotations from ancient poetry. The last part of his book represents the essence of all he has written in the field of criticism. Here the reader finds himself confronted by a real attempt at mediation between Al Mutanabbi and his antagonists. As far as criticism is concernded it depends on textual and practical studies. Al Jurjani tries to examine, one by one, the main censures passed on Al Mutanabbi's poetry by his antagonists. He applies here a direct, practical and analytic method of criticism which has, in contrast to the dry theoretical approach we have observed in the preceding chapters, proved a complete success in handling the subject matter of this part of his book.

After the successful endeavours of Al' Amidi and Al Jurjani one would expect Al Askari's book "Alsina'atain" to be at least, a continuation of the ascending line of progress in criticicism. Yet Al Askari (d. 395 A.H.) undertakes a different attempt. Off the direct road of practical criticism which depends on parallelism, comparisosn and analysis, his book constitutes a reversal to the dry classification of the various kinds of Badi and to the interpretation of the different subjects of the science of Balagha. Al 'Askari's book is, to a great extent, the same type of work as Qudama's Naqdishi'r. Both of them represent a systematic method and the didactic manner which is interesting in its definitions. His extensive knowledge of previous Arabic poetry helps him in interpreting Qudama's classifications by giving examples of each kind.

However, Al 'Askarī sometimes hits on the right idea, but that happens only when he detaches himself involuntarily from the conception of Qudama and the Balaghists and summons all the literary talent he has. He is really quite successful on the problem of poetical plagiarism and utters the following, quite sensible view: "The meanings of poetry are common among the rational. The good meaning may occur to the vulgar, Nabatean and Negro, and the choice and distinction between them come to light in form and poetic expression". It is a successful idea not to attempt to trace plagiarism in common ideas that occur to different poets but in constructions that give the common ideas their peculiarities and their characteristic features.

All in all, we can say that abu Hilal Al 'Askarī has followed, in his book, the method of the Balaghists who depend on the didactic approach, giving directions by means of definitions and explanations of the terms of rhetoric.

This succeseful contributions of the fourth century will leiar us to a triumphant climax in the fifth century in 'Abdul Qahir Al Jurjani's theory of construction (d. 471 A. H. 1078 A. D.) in his two book "Dala'il Al'i'jāz" and X "Asrār Al Balagha". We are entitled to call it a climax because everything preceding 'Abdul Qahir is a sort of rising and ascending, and what comes after him is like going down a steep. 'Abdul Qahir's achievements in criticism and the character of his research have led us to regard him as a land mark in the history of literary criticism.

It may appear, from the title of 'Abdul Qāhir's book "Dala'il Al'i'jaz", that it is a book on the dogma of i'jaz or a book written to demonstrate the uniqueness of the Qurān. It may also be true to say that the emergence of the research on Balagha was due to the tendency dominant in theological circles which was intent in proving that the superiority of the revelations is literary as well as spiritual. Moreover Moslim theologians have always been in need of the best literary style possible in order to be able to explain to the people, in expressive and attractive words, the meaning of the Quran. The fact that the Quran is the source from which different kinds of science such as philosophy grammar and rhetorics have emerged, is also true, but this does not mean that each of these

sciences has remained independent and restricted by one aim only, which is to show the dogma of I'jaz, and that have no objectives which transcend their primary purpose.

In Dala'il Al'i'jaz, 'Abdul Qahir shows that researches aimed to prove the uniqueness of the Quran ought to be based on a general method of literary criticism as it is applied of the analysis of any other literary test. Abdul Qahir found that the only way of dealing with the inimitability of the revelations was to depend on the right conception of the nature of literary expression. He also drew our attention to the importance of poetry and grammar as to the two keys by which to lay open any hidden literary problems and obtain their correct situation. In 'Abdul Qahir's opinion, literature is the art of language. Therefore the method of its study should be philological and artistic. He states that language is not an incoherent mass of words, but a connected system of relationships between forms. Without morphological factors the individual words of the language are meaningless and are unable to provide any defined sense. Thus the uniqueness of the Quran and the superiority of literary expression are not, in 'Abdul Qahir's opinion, due to the suitability of words, whether simple or compound, but to the merits of certain traits of the composition itself. He intends to deny the opinion current among his predecessors in criticism and particularly with Aljahiz (d. 255 A. H.) when he considers that eloquence is due to some qualities of the words themselves. Dwelling on the point of words and meanings, 'Abdul Qahir asks the reader to contemplate, along with him, the use of a particular word in more than one construction, and be led to the admission that the value is not latent in the word itself, but a consequence of the suitability of tis use in the context. This is what our modern critics of today used to say.

Words are, therefore, as 'Abdul Qahir says, receptacles of meaning, are, as it were, servants and attendants of the meanings. When 'Abdul Qāhir speaks about the meaning, he does not mean mere intollectual and emotional activity, but does mean in intellectual and emotional activity that provides the pressure against which the author achieves artistic effect.

'Abdul Qāhir insists, therefore, that when the Qurān states that it is inimitable it does not mean that it is inimitable in its words or in the succession of its sounds, but that it is inimtable in its meanings, that is to say, in the features of its composition and the superiority of its construction.

Form here what we call the theory of construction emerges: It is the context in itself that is the only repository from which every possible shade of beauty in literature comes forth. To prove that 'Abdul Qāhir depends on a thorough investigation of the philological traits and tries to show, through interpretation and analysis, that literary expression varies aesthetically and emotionally according to the differences of these philological traits.

'Abdul Qāhir's philosophy of language has established the general foundations of Arabic criticism. It is the only theory which can be safely applied in our modern days without any sense of hesitation or fear. It has established a general criterion which, in very brief words, is the process of scrutinising and making out the meaning of the context by the power of perceiving emotional and artistic features that lie in the structure of the language itself. This is the general criterion in 'Abdul Qāhir's theory. But the theory alone did not satisfy him. On the contrary, his superiority as a critic is due to the fervour with which he pursues every problem by submitting it to analysis and explaining it. The organic unity characteristic for his work consists in absolute reliance on a general theory of language.

In spite of the considerable differences between Dalā'il El'i'jaz and 'Abdul Qāhir's other book Asrār Al Balāgha, the latter contains the elements of both his method of criticism and his practical analysis. Asrār Al Balagha gives the interpretations. What gives Asrar Al Balagha its value is that its author displays his great literary skill in the interpetation of the terms of Balagha, and depends before all, on a practical analysis and cultivated literary taste.

After 'Abdul Qahir criticism entered a new phase in which one can rarely find the practical study that depends on accurate criteria even in the work of Ibn Rashiq (d. 463 A. H.) or Diyā' ad Dīn Ibn al Athir (d. 637 A. H. (d. 1239 D. C.). The progressive-

evolution of a safer and more elaborate system of criticism has been transformed in Al Sakaki's book "Miftah Al 'Ulum" into the barrenness and sterility of dry classifications and didactic laws of Balagha.

In this research we have tried to distinguish between criticism and the science of Balagha. Our aim, it will be remembered, was to dissociate criticism from other sciences of language which were used, at the begining of their existence, as tools of criticism.

The word Badi 'which primarily meant "The New" and from which Abu Tammam's school derived its name became, after Ibn Al Mu'tazz had characterised its main features in his book Al Badi, a new independent science which acquired traits of the didactic classifications of Balagha the first branch of which it became. In Asrar Al Balagha, 'Abdul Qahir distinguishes between the simile, the metaphor and the analogy (tamthil) on the one hand, and the embelishments of Badi on the other. He has found in the first group (the simile, the metaphor and the analogy - tamthil) the tools which render the expression clear and explicit. Misunderstood by the following generation he is also, though involuntarily, the fathre of Al Bayan (clarity) which became in Sakaki's book the second branch of the Balagha.

The origin of the third branch goes to another misunderstanding In denying the value of words as individual words and considering the inimitability and superiority to lie in the construction of the context which is the only way of deciding the meaning (ma'na), 'Abdul Qahir has unintentionally paved the way for Al Sakaki who established, on the base of his evidential examples, the third branch of the science of Balagha called the science of Ma'ani (Semantics).

The definite separation of these three branches does not take place until Al Sakaki (d. 626 A.H.) writes his book "Miftah Al 'Ulum". Since then our literary criticism remained in the captivity of dry classification of Balagha until our modern literary rebirth came into existence at the past century. This rebirth depends on the revival of the classical Arabic heritage and its imitation.

The traditional school of rhetorical criticism which limited its subject to the fromal branches of Balagha : Badi, Bavan and Ma'ani, was prevalent in the first stages of this modern reqirth. The leader of this scool was Al Sheikh Hussein Al Marsafi (d. 1307 A.H.) the author of "Al Wasila Al Adabiya". His book is not only a study of the three branches of Balagha but it includes as well, a large collection of quotations from poetry and prose the interpretation of which paves the way for practical analysis and literary taste. A quite large number of the greatest men of letters of the past generation e.g. Dr. Taha Hussein, Mustafa Sadiq Al Rafi and others were influenced by this book. They learned how to distinguish by means of rhetorical methods of criticism, between different kinds of linguistic expressions, and how to compare ancient and modern poets, tracing the plagiarism of the latter.

Our writers and critics, who had a European culture were not satisfied with rhetorical conventional linguistic criticism and they started making avail of the European conceptions of literary criticism in studying and attacking traditional poets such as Shawqi and Hafiz. In their applied criticism they dealt with the from of the Arabic poem, its contents and the way it develops. The leaders of this school were Al'Aqqād, Al Mazny 'Abdul Rahmä Shukrī. In their opinion amongst the requisites of a good poem were: organic unity, sincerity, the avoidance of exaggeration, artificiality and inflated language. This school, however, did not give any consideration to the new literary forms which had begun to appear gradually, at the begining of this century, like the novel, the short story, the essay and the drama.

Being influenced by French and European culture, Taha Hussein was the first to establish the new scientific method in studying history of the Arabic literatnre. He also unchained criticism from the captivity of the rhetorical method and paved the way to aesthetic analysis of poetry.

One should not forget what the Lebanese dispersal in the United States and South America produced. The Lebanese poets aided in the revival of a new conception of literature and criticism. The essays of Na'ima in his book Al Ghurbāl were an effective factor in attacking the non-literary criteria which were prevailing in the 19th. century and were threatening to stifle imaginative thought.

In the early thirties of this century when literary criticism became dissociated from Balagha and taught as an autonomous subject in the university the interest of scholars was directed to it with a result that a number of academic thesis and dissertations were written on the subject.

After the death of Taha Ibrahim who was the lecturer in literary criticism at Cairo University, his lectures were published in a book called "The History of Arabic Criticism until the Fourth Century of Hijra". Taha Ibrahim's book is the first to make the fundamental distinction between the Arabic literary criticism and the science of Balāgha, In 1948 A.D. Mandur published his Doctoral thesis on the methodical criticism of the Arabs which mainly depends on the fourth century of Hijra and in particular on Al'Āmidi and 'Abdul 'Azīz Al Jurjānī. His is, in fact the first academic study to deal with our history of criticism in a mature and scientific spirit. Few years later, influenced by modern French aestheticians, Mandur called for the aesthetic method in criticising literature. At the same time, Khalafallah pointed out the necessity of applying the psychological method in criticism. Many useful and detailed discussions between the two scholars can be found in Mandur's book "Fil Mizan Al Jadīd" and Khalafallah's book "Min Al Wijha al Nafseya".

We must not forget to mention the stiff ideological tendency noticed in some of the younger generation of critics like, for instance, M.A. Al 'Ālim and A. Anis in their book "Al Thaqafa Al Haditha" which reveals an over valuation of content and undue neglect of aesthetic considerations.

BIBLIOGRAPHY

Al 'Abbudy ('Abdul Hamid)

Biography of Qudāma (Naqdennathr, Cairo 1359. H.).

Al 'Āmidī (Abul Qasim)

Al muwazana N. D.

Al 'Alawī (Yahia Ibn Hamza)

Al Tiraz

Al Ashibānī (Abul Faraj)

Al 'Aghānī Cairo 1258. H.

Al 'Askarī (Abu Hilāl)

Al Sinaatain N. D.

Al Badi'ī (Al Sheikh Yusuf)

Al Subhel Munbi Damascus 1356 H.

Al Baqillānī

I'jazz Al Quran Cairo 1318. H. (1900 A. D.)

Al Jahizz (Abu Othman)

a) Al Bayān Wal Tabyīn Cairo 1351. H. (1932 A. D.)

b) Al Hayawān Cairo 1325. H. (1907. A. D.)

Al Jurjanī (Abdul Qahir)

a) Dala'il Al I'jaz Cairo 1331. H.

b) Asrār Al Balāgha Cairo 1939. A. D.

Al Jurjānī (Ali Ibn Abdul Aziz)

Al Wasata Cairo 1945. A. D.

Al Kholi (Amin)

Arabic Rhetoric and its Philosophical Background, Cairo 1133. H.

Al Marsafi (Al Sheikh Hussein)

Al Wasila Al Adabeya Cairo.

Al Mutarrizi
Al'idāh Cairo.

Al Subki ('Abdul Wahāb)
Al Tabaqat Al Shafi Yah Al Kubra. N. D.

Al Sūlī (Abu Bakr)
Akhbar Abi Tammam Cairo 1937. A. D.

Al Suyūti (Jalāl Al Dīn)
Baghyat Al Wu'ah Cairo.

Al Tha'alibi
Yatimat Al Dahr. Cairo.

Brokelmann (K.)
Geschichte der Arabischen Literatur.

Croce (B.)
Aesthetics London 1935.

Day Lewis
The poetic Image. London 1951.

Eliot (T. S.)
Selected Essays London 1932.
Selected Prose London 1953.

Encyclopaedia of Islam (Qudama)

Gibb (H. A. R.)
Arabic Literature London 1926.

Grunebaum (Von)
a) The Journal of the American Oriental Society 1941.
b) A Document of Arabic Literary Criticism in the Tenth Century A. D.

Hussein (Taha)
Tamhīd Fil Bayān Al 'Arabi (Naqdennathr) Cairo 1938.
Ma'a Al Mutanabbi Cairo.
Hadith Al Arbi'a Cairo 1954.
Hafiz wa Shawqi Cairo.

Ibn Abbād

Al Kashf 'An Masawī' Al Mutanabbi.

Ibn Al Athīr (Diā Al Dīn)

Al Mathal Al Sa'ir Fi Adab Al Katib Wa Sha'ir.

Ibn El 'Imād

Shazarat Al Zahab

Ibn El Mu'tazz (Abdullah)

Al Badi'

Ibn Ja'far (Qodama)

Naqdennathr. Cairo 1938.

Naqdeshi'r. Cairo 1949.

Ibn Jinnī

Al Khasa'is Cairo 1913.

Ibn Qutaiba

Al Shi'r Wal Shu'arā' Cairo 1364 H.

Adab Al Kātib.

Ibn Rashiq

Al 'Umda. Cairo 1353 H.

Ibn Sallām (Al Jumahi)

Tabaqāt Al Shu'arā'

Ibrahim (Taha)

History of Arabic Literary Criticism until the Fourth Century of Hijra Cairo 1937.

Khalafallah (M)

a) The Psychological View in Literature and Criticism (Arabic Text) Cairo 1947.

b) 'Abdul Qāhir's Theory in his Secrets of Eloquence (Journal of New Eastern Studies 1955 U. S. A.)

Mandur (M)

a) In Literature and Criticism (Arabic) Cairo 1949.
b) In the New Balance (Arabic) Cairo 1944.
c) Methodical Criticism of the Arabs (Arabic) Cairo 1948.

Mustafa (Ibrahim)

Ihiā' Al Nahw Cairo 1937.

Na'ima (Mikhaeel)

Al Gharbāl

Needham (H. A.)

Taste and Criticism in the 18th. Century London 1952.

Read (Sir Herbert)

The Meaning of Art. London 1950 -1951.

Richards (I. A.)

a) Practical Criticism London 1946.
b) Philosophy of Rhetoric London 1936.
c) The Foundation of Aesthetics London 1925.
d) The Interaction of words (Language of Poetry etc...) London 1942.

THE FIRST CULTURAL CONTACTS BETWEEN EGYPT AND THE WEST IN THE 19th CENTURY

(A Study of their Origins, Trends and Effects on the Egyptian Society)

By

GAMAL EL-DIN EL-SHAYYAL

When *Mohammed Ali* came to Egypt for the first time he was a young officer in the Anglo-Turkish Expedition which was sent in March 1801 to drive the French out of Egypt. *Mohammed Ali* participated in several battles with the armies of three countries : One of them was an oriental country, but it was a rotten one, whose armies consisted of a very strange mixture of nationalities that lacked homogeneity, modern organization, and, above all, good leadership. That country was Turkey. The other two countries were occidentals, each competing with the other to gain hold of Egypt, because due to its excellent geographical location, it was the key to the East — the land of their dreams. The armies of these two nations were very well organized, equipped with the most modern weapons of the time, and above all, had good compatent leadership. These two Countries were England and France.

After the French withdrawal from Egypt in 1801 *Mohammed Ali* remained in Egypt as an officer in the Turkish army and closely watched the struggle that arose between three other powers : the Turks, the Mamluks, and the British. It was very evident to him that these three powers were struggling for their own benefit without any due regard for the welfare of the Egyptian people. He also saw another power that lurked behind the scenes for three centuries, end which was finally awakened by the French expedition. This was the Egyptian people. *Mohammed Ali* believed that the future of Egypt rested with this power, provided it had a good leader to lead it and organize it.

The Egyptians soon recognized the superior talents of *Mohammed Ali*, and when the conflict between the Egyptians and the

Ottoman Pasha reached a crisis, the leaders of the Egyptian people approached *Mohammed Ali* and told him that this Pasha should be removed, and asked him to lead them provided that he accepted certain conditions that they set down. *Mohammed Ali* at first hesitated, but soon accepted the offer. The Ottoman Pasha was soon removed, and the Sultan was forced to confirm the choice of the Egyptian people.

From that time on *Mohammed Ali* began to plan for his future reforms, which may be considered to be to a certain extent a continuation to what the French had already begun during their brief sojourn in Egypt. In his refoms, *Mohammed Ali* chose a moderate approach. He was not a fanatic and did not insist on the old traditions and methods because he belived, ever since his first contact with the west, that the best way to institute reform is by imitating the west. However, he did not copy everything from the West, and did not look to the western civilization as a complete stockpile of reserves to draw upon inorder to inaugurate these reforms, but rather combined the things that he thought best to suit his plans together with the heritage of Egypt as a working context.

Some biographers of *Mohammed Ali* such as Macauly, pointed to *Mohammed Ali* as an example that inorder for a nation to progress it is necessary for it to assimilate and teach the western sciences. Others, however, have also pointed to *Mohammed Ali*, that inorder for a nation to progress it is necessary that it should not only copy the west, but not to cut off its past from its present. In other words, it must tie-up the past with the present. To illustrate this they said that the Egyptian reformer taught the modern sciences in his schools, but that he taught them in Arabic.

When *Mohammed Ali* began his rule the only educational institutions were *Al-Azhar* University, a few other mosques in Cairo and the big cities, and the elementry schools in the villages. When *Al-Azhar* was flourishing in the 10th, 11th, and 12th centuries, it taught all the sciences; but in the 18th and the beginning of the 19th centuries all the activities of the *'Ulema* were concentrated in the teaching of religion and linguistics.

This brief contact with the west immediately left its impact on Egypt, and even the enlightened *Sheik of Al-Azhar* — *Sheikh Hasan Al-'Attar* by name — admired the French methods of science

and began to regard the studies given at *Al-Azhar* as essentially useless and of no paractical value. Together with his students he began reading new western books translated into Arabic and began to have a more enforced belief that the country must change its values of knowledge, and that new things must be studied to replenish what Egypt lacked.

Mohammed Ali subscribed whole-heartedly to this view and began opening new schools, but chose the students and the teachers from the old institute of *Al-Azhar*. *Mohammed Ali* began a new era, but the relations whith the *Sultan* were not yet settled, and he faced several pressing problems:

The army which he found in Egypt was a strange mixture of *Mamluks, Albanians, Circassians*, and so on. He was planning to revive the Ottoman Empire from its decadent slumber, but believed that such a thing could not be accomplished without the help of a good strong army, and a powerful fleet modelled according to the western ways. He also found that the Egyptian economy and the former policies to be quite inefficient and decadent.

But with hard work he soon began to get some results. This economic reform was mainly based upon the nationalization of all sources of production and the governmental monopolization of most economic units within the country. That way reforms were relatively easier. But he was greatly in need of administrative officials who could understand the pressing needs for reforms, and who would have a feeling for his desires and hopes, and who would know the western reforms that would most efficiently fit in Egypt.

But Egypt lacked such a group of administrators, and *Mohammed Ali* had to solicit the sevices of foreigners. However he was quite hesitant to obtain a great deal of foreign help, and believed it not right to have so many foreigners working in his offices. Many of them despite their military and economic qualifications couldn't quite recognize the aims of the Egyptian Government, and they might have willingly, or unwillingly hampered his activities and delayed the achievement of his objectives. They also might not have been able to recognize the military and economic organizations that Egypt was badly in need of. This might have been due to their ignorance of the Arabic language and the manners and customs of the people concerned.

Apart from that, *Mohammed Ali* did not trust many of the foreigners for he believed that they had their own personal interest before that of Egypt which paid their salaries; and above all each of these foreigners used to recommend his compartiots, who also used to draw very high salaries. Since they did not know the Arabic language, there was the additional expense of paying for interpreters to help them in performing their work.

These were some of the reasons which enforced *Mohammed Ali's* belief that the number of these foreigners should be limited and that they should be replaced as soon as possible by Egyptian officials. There were other reasons, of course, paramount among them was the fact that many of these foreigners proved to be charlatans. To illustrate this point we quote Edward Guan who while speaking of the Egyptian Expedition in the Sudan had this to say about these foreign physicians :

> "There were a number of Greek and Italian vagabonds accompanying the army while moving form one place to another. They claimed to have knowledge of medicine while in fact knew nothing about even the rudimentary principles of medicines. Instead they were simply a bunch of deceitful men who exploited the people through rheir pretense to be doctors.
>
> In fact six of those physicians died due to their ignorance of the illnesses of that part of the world, which is indicative of their lack of knowledge about medicine."

Monsieur Hamont, the director of the Egyptian vetrenary school at the time of *Mohammed Ali*, said in his book, "L'Egypte sous Mehemet Ali" about the physicians and pharmacists who were appointed to work in the health department which was newly built:

> "Two thirds of them were not qualified; they did not have any scientific or medical diplomas or certificates, but on the contrary, one of them was simply a nurse, a second was a director of a telegraph office, a third was a shoemaker, and a fourth was a waiter in a coffee shop in Cairo."

> Mr. Hamont continues to say: "that any foreigner who used to land in Egypt and didn't have a job was appointed a pharmacist or a physician."

Mohammed Ali saw very well those things and soon began to think of some methods to get rid of those foreigners, at least the unfit part of them, and to replace them with Egyptians. For this he took several steps.

At first he paved the way for the translation of many of the European books into Arabic or Turkish inorder to enable the Egyptians to study them and benefit from them. At first he asked some of the foreigners living in Egypt to translate some of the important works, but they proved careless and lazy. It is said that one of those translators took five years to translate a work that could have easily been done in six months. Being eager to achieve this reforms as quickly as possible *Mohammed Ali* was not satisfied with this method especially if we bear in mind that many mistakes were committed in choosing books and in the inaccuracy of the translations due to either their ignorance of the language they were translating from or to, or through their ignorance of the material transleted.

The second method he followed was to send some Egyptian missions to the different countries of Europe to study the sciences which he wanted to transmit to Egypt, in order that they may be able to replace the foreigners when they come back, and inorder to translate whatever Egypt needs of these scientific works.

This method proved very fruitful, and many of those Egyptians did take in fact the place of those foreigners, and they were very industrious and sincere in their works. Yet *Mohammed Ali* made sure that these Egyptians were competent in their fields before he allowed them to practise, and he used to ask each one of them before practising to translate a work in his own field from one of the European languages into Arabic or Turkish. But despite the fact that this method was fruitful, yet it wasn't a method that fitted into *Mohammed Ali's* scheme of achieving reforms in the shortest possible time. It took a long time for those Egyptian men to get their training and he was in pressing need for effective reforms.

His new army and fleet were in need of hundreds of officers; his new factories needed thousands of skilled labourers; the irrigation problems and plans, the need for construction and the building of barrages needed many well-trained engineers. The new schools needed hundreds of teachers specialized in the different sciences. The health departments needed an army of good physicians, and so on. Could *Mohammed Ali* send these thousands of Egyptians on missions to study in Europe, and if so did the Budget of Egypt at that time enable him to do so ? This, however, was not the most practical way, and so he tried another experiment.

He therefore, asked the foreigners working in Egypt to supplement their work with the teaching of Egyptians the sciences and the arts they knew, in oder that in the long run they may be able to take their places. One of the orders issued at the time required the foreign officers to organize the army and train the Egyptian officers and soldiers; the foreign physicians to work in the hospitals as well as to teach; the foreign men of industry to work in the Egyptian factories and also train the Egyptian artisans.

Secondly, *Mohammed Ali* began to build new schools to teach the Egyptians in Egypt. He built different medical, engineering agricultural, and military schools, as well as a school for languages. With these colleges builts, he found it necessary to expand his elementary and secondary schools to prepare more young men for these colleges and universities.

Through all those methods *Mohammed Ali* was able to transport some of the western civilization to Egypt inorder to fulfill his ideas and plans of reform. But although he transmitted the west to Egypt, he did not swing Egypt to the west, but strongly preserved the Egyptian spirit and tradition. Many times he mixed the good of both, and thereby built Egyptian renaissance on strong and correct foundations.

Now we can ask the question: to which country in Europe did *Mohammed Ali* look for help when he attempted to westernize Egypt ?

If we can answer this question we can recognize the kind of European culture which influenced Egyptian culture during the whole of the 19th century. The leading countries in Europe during the late middle ages and in the beginning of the modern time were : England, France, and the Italian Republics.

As regards England, we know that she didn't think much of having relations, politically speaking, with Egypt until, at least, the second half of the 18th century. We can take as an exception the role played by King Richard the Lion Heart during the Crusades and the friendly relations between him and *Saladin*, for this kind of relation was inspired mainly by the spirit of the age and the ideals of chivalry.

After this third crusade, the relations between England and Egypt were completely cut off. By the second half of the 18th century we hear again of some attempts by the British to renew the relations with Egypt in order to use the old land route across Egypt to reach India. This rout had many advantages, and one of them is that it was by far the shortest, and this fitted into the love for speed which permeated the spirit of the nineteenth century, especially after the industrial revolution.

At this same time France began to sense the importance of Egypt, and thereby an undercurrent competition developed between those two countries over the colonization of Egypt. The most striking part of this competition appeared clearly in that struggle which ended with the evacuation of the French from Egypt in the year 1801. After this evacuation, the British troops hesitated to withdraw, but were forced to do so after a short time. These two attempts may explain why *Mohammed Ali* did not look toward Britain for help while achieving his reforms.

We mentioned earlier that *Mohammed Ali* took part in the battles which ended in driving the French out of Egypt, and after succeeding them in the rule of Egypt he no doubt appreciated what they were trying to accomplish in reforming Egypt. However, he was still suspicious of them especially since the number of French civilians living in Egypt greatly diminished in numbers after the withdrawal of the French Expedition. It was natural, therefore, that *Mohammed Ali* did not turn to the French at first. But we shall see later on that he greatly depended on them.

Mohammed Ali then did not look to either France or England at first, but turned to the Italians on whom he depended greatly in his first years of ascendency. There were many reasons that compelled him to do so.

The commercial relations between Italy and Egypt flourished even from the times of the middle ages. Up to the time of *Mohammed Ali* there were many Italians living in Egypt, especially in the Egyptian and Syrian ports, and the Italian language was spread throughout Egypt. Moreover it was the lingua franca, and it was the official language even of the non-Italian consulates. Also, the Italians who lived in Egypt knew Arabic, and the Egyptian people in the ports spoke Italian. *Rifa'a At-Tahtawi* says while speaking of Alexandria in his "Journey to Paris" : "Most of the people in markets of the city speak Italian."

When *Mohammed Ali* began his first step to reform the army, he opened a school in the citadel to teach and train the sons of the Mamluks, and besides the military arts that were being taught in that school, instruction was given in certain languages such as Arabic, Turkish, and Italian. Thus the Italian language was the first European language that was being taught in the new schools of *Mohammed Ali.*

We shall see later also, that the Italian language was taught in some other schools such as the schools of *Bulaq*, *Qasr el-'Aini*, the school of engineering and some of the other military schools.

And when *Mohammed Ali* began to send his missions to Europe his first two missons in the year 1809 and 1813 were sent to the different Italian cities such as : Livorne, Milan, Florence, and Rome. The students of those missions were sent to learn printing, the art of manufacturing of prints, the military arts, building ships and political science.

It was from Italy also that *Mohammed Ali* first invited the teachers of his schools, and the military officers to train his army, and from there that he bought the first printing press, and the Italian books were the first books that he ordered to be translated into Arabic and Turkish.

Clot Bey said in a report submitted in December 1837 to Dr. Bowring, the British delegate to Egypt, that when he began working in Egypt the health department was directed in general by Italians. He gave some statistics in which he mentioned that the physicians and pharmacists who were working in the army and military hospitals could be classified as follows: 105 Italians, 32 French, 6 English, 5 Poles, and 2 Spanish.

When *Mohammed Ali* invited a military mission from France to help train his army, General Boyer, the head of the mission, wrote to his friend Monsieur Jomard, the member of the French Institute, and the supervisor of the Egyptian missions sent by *Mohammed Ali* to Paris, saying :

> "I have found that all the administrations in Egypt are in the hands of Italians, and that the French language is in second place. They do not teach in the military schools except the Italian language, and they do not translate but the simple Italian books. The teachers of mathematics, languages, science and arts are all Italians. Every year 30 or 40 Egyptian young men are sent to Italy to study. They go to Pisa even to study the military arts. The Wali is astonished by this Italian superiority, and they try to frighten him always by the French designs, and assure him that there is no danger from the Italians."

We can surmise from this quotation the bitterness that was felt by the French due to the superior hand that the Italians had in the teaching of their own language and the administration of the schools and the armies of *Mohammed Ali*. And from this we notice that the French did all that they could to eliminate this superiority and supplant it with the superiority of their own language and administration. This attempt was greatly enhanced by the fact that the first Italian groups employed in Egypt were not of superior calibre, but rather were of the physicians whose calibre was already mentioned, and described by Edward Guan as from the scum of the Greeks and Italians, and by the fact that the few French officials such as colonel Seve and Clot Bey manifested great superiority that pleased the ruler of Egypt, *Mohammed Ali*.

Finally, it must be remembered that France at that time enjoyed a great deal of prestige and reputation as one of the Mediterranean countries, which appealed greatly to *Mohammed Ali* and made him shy away from Italy toward France in his policies of reform.

France succeeded in this competition, and the Italian language was gradually eliminated from the schools, and the Italian officials were eventually reduced in numbers, and the French language and the French officials and administrators replaced them. The Italian missions were cancelled, and most of the new missions were sent to France, and the translation of French works assumed the dominating role.

This left a great imprint on Egypt as we have already noticed, for Egypt remained tainted with French influence throughout the 19th century in both its thought and practise.

In conclusion, however, it is necessary for us to point out that *Mohammed Ali* was not fully a captive of French admiration of intellect, but rather sought the help of the men whose countries were most famous for certain fields, and we find that some of his missions were sent to Austria and England, and that some of the administrators and teachers of his schools were Spaniards, and others.

*
* *

I do not wish to dwell on the history of the schools and missions, or in the history of the movement of translations in Egypt in the first half of the nineteenth century, but I would like to devote some time to the effects of this movement upon the Egyptian society.

The main purpose of this movement for translations was to provide textbooks and material to the students for the study of the arts and sciences. Thus, many books were translated in medicine, engineering, chemistry, physics, mathematics, geography, history, and military science. It was the practise of the time that one thousand copies were printed of the translations. Most of these copies were delivered to the students of these schools, and most of those books, therefore, were of a scientific and technical nature. Moreover, the circulation of these books was limited to the schools.

It is true, of course, that there was another circle, the circle of *Al-Azhar* university, with its teachers and students, but their benefit from these new books was limited. Not only did they not get these books, but very few of them did have the inclination to read them, especially the group of editors and correctors, who have effectively participated in the translation of those books. In addition to this group we can add another number of *Sheiks* such as *Sheik Hassan Al-'Attar,* the *Sheikh of Al-Azhar,* whose student *Rifa'a* said that he used to read the translated books in history and other subjects, and that he was very fond of the different humanities.

The majority of the *Sheiks* and students of *Al-Azhar,* however, maintained either a neutral or a negative attitude toward the movement of translation in general. They used to redicule the translators who studied in Europe, and used to hold that they got a superficial education. This attitude, coutrary to certain European writings, was not in any way due to the tenets of Islamic religion but was merely a manifestation of narrow mindedness, their doggee respect and love for the old books that they have studied, and sheer conservatism.

A French Orientalist who lived in Egypt at the time of *Mohammed Ali*, Dr. Perron by name, described the position held by most of the *Sheikhs of Al-Azhar* toward the translated books, in a letter that he wrote to his friend Jul Mohl, secretary of the Asiatic Society, a letter about the schools and press of *Mohammed Ali* He said:

> "Do you believe my friend that the *Sheikhs of Al-Azhar* read our translated kooks ? No, they simply avoid them. But it is easy for a person to accuse before knowing. I believe that they regard it the same as they do the Bible and the Torah. They speak so much about them without even having read a single line from either of them."

Once Perron relates an episode when he was invited to a banquet in *Sheikh Jawhary's* house, where he had gone accompanied by his professor and friend *Sheikh Mohammed 'Omar Al-Tunisi.* Some other *Sheikhs of Al-Azhar* were present, and an interesting

discussion arose between Dr. Perron and the other *Sheikhs* about their ideas of the translated books. This is how Perron described it. He said :

"After taking supper and while drinking coffee and smoking *Shubuk*, we bagan to speak about the studies in the new schools. My *Sheikh Al-Tunisi* said some words about the books which he is correcting in the school of medicine. Then one of the *Sheikhs* asked me what is present chemistry in Europe, because here they don't understand other things about chemistry except the art of transferring the other minerals into gold. So I gave them a brief description of present day chemistry. Then one of the *Sheikhs* said : "what is the use of all these secular sciences; to think of God and fear him is all that human beings should do. In answer I said : what do you mean by these words which are very far from religion, and why do you insult all these *'Ulemas* present, and all the *'Ulemas* that Islam is proud of since it began ? Do you regard all the non-religious sciences as useless ? Then if this is the case, it is useless to study the old poets and the pre-Islamic period, and you consider it as being very dangerous. Thank you very much indeed for your praise of ignorance. Tell me, do you know what is God ? Isn't God the Almighty the real knowledge, and would you please tell me also who is nearer to God, the ignorant or the learned ? !

The *Sheikh* answered : But the study of humanities leads to sin.

I said, that the study of the humanities leads the thinking man to praise the deeds of God and the wonders of the world and of the human mind. Do you think that the *'Ulemas of Islam* have lost their time or committed sin when they devoted all their time to the study of the per-Islamic poets inorder to be able to interpret the Koran ? If they were to have followed your advice who could understand the Koran now ? In addition, this learned man who carried the same

name as our host, and who spent most of his life span moving in the desert among the different Arab tribes to collect the vocabulary of the Arabic language and to write his dictionary, *Al-Sihah*. This *Jawhary*, was he mad or non-muslim or nonbeliever?".

At last Perron added that his host *Sheikh Jawhary* admired his speech, and was looking all the time at that *Sheikh* without saying one single word. But this debator didn't comment on the rest of Perron's speech, but retreated to red to the end of the room stealthily.

Perhaps Perron has exaggerated, in describing what happened, and he may have been degrading the *Sheikhs* for the purpose of elevating himself. In fact, I accuse him of this exaggeration because he said in another letter sent to the same friend in which he told him of his plans for publishing the Arabic dictionary — *Al Kamus Al-Muhit* — in *Bulak Press*, he for the second time exaggerated in describing the *Sheikhs'* ignorance. He said:

> "There is not in Cairo, not even in the whole of Egypt ten '*Ulemas* who own this dictionary, and there aren't even ten '*Ulemas* who know how to use this dictionary."

He ended his letter with a sentence of bitter sarcasm. He said: "let us then give a dictionary to the *Ulemas*". (Donnons done un dictionnaire aux Ulemas).

This is an exaggeration of Perron's that the fact clearly denies, because when he first came to Egypt he studied under two outstanding *Sheikhs of Al-Azhar*; *Sheikh Mohammed 'Ayyad Al-Tantawi*, and *Sheikh Mohammed 'Omar Al-Tunisi*. Through them his knowledge of Arabic became advanced. And when he thought of publishing the Arabic dictionary, his reliance was mainly on *Sheikh Tunisi* to revise it with him.

Also when the British orientalist Mr. Lane began to translate this dictionary into English, he didn't find anyone to help him to understand the dictionary and to revise it except one of the *Sheikhs of Al-Azhar* whose name was *Sheikh Ibrahim Al-Dusuki*.

We mentioned before that *Sheikh Al-'Attar* and his students and desciples admired the movement greatly and used to read the translated books, and the most outstanding students of the new schools and missions were chosen from the students and *Sheikhs of Al-Azhar.*

The group of editors and correctors of the translated works were all *Sheikhs of Al-Azhar.* Nor did the *Sheikhs of Al-Azhar* avoid these new schools as Perron had said, but it is astonishing to know that many of the sons of the *Sheikhs of Al-Azhar* did not send their sons to *Al-Azhar,* but sent them to the new schools. For example, *Sheikh Salem 'Awad Al-Kanayati* sent his son *Salem Salem* to the school of medicine, and became in the future the famous doctor *Salem Pasha Salem. Sheikh Nasr Al-Hurini* also accompanied his son *Said* to study in Paris, and became later on Dr. *Said Pasha Nasr.*

These are different examples which do not refute the accusations of Perron, but simply lessen their severity.

To summarise this we can say that the old learned circle of *Al-Azhar* and its *Sheikhs* did not incline to benefit greatly from the translated konks, but only a few groups of those *Sheikhs* who appreciated those books enjoyed reading them. The majority however, turned away from them either out of suspicion, or dislike, a common social phenomenon found in every society towards everything new.

We can excuse those *Sheikhs,* however, since most of the books translated were of a scientific and tecnical nature in the true sense of the word, dealing with anatomy, sicknesses and their remedies, descriptive and analytical geometry, chemistry, physics, etc. And for the understanding of those books it was necessary that they should have some scientific background which they lacked.

Now we can ask some questions:

Was *Mohammed Ali* right when he left the old educational institutes as they were, and when he built the new modern schools?

And if he were right also in keeping the old educational system as it was, or was it better to flavour it with some of the new modern curricula and studies? inorder that those old institutes might gradually run parallel to the new ones?

At last would *Mohammed Ali* have been successful if he had tried one of these two attempts?

These are certain questions that arise with research, but to be answered one would have to search for what could be rather than for what happened in fact.

This conservatism of the *Sheikh of Al-Azhar* prevented this institute from coping with the new developments of the time. Thus the interest in the new sciences and the translated books was concentrated in the modern schools, its students, teachers and graduates. And they began to play the leading role in the cultural life of Egypt.

> Dr. Perron says: "And now there emerges from among our students a scientific force, and if it is destined that this force can live for some time, it could overcome the wrong scientific beliefs of the *'Ulema*, and put an end to their old scholastic methods. As a result of the faith that the students have in their experimentalist studies in real science, they have begun to refute the old books and the decadent ideas of *Al-'Ulema* who still believe that the last word in science is what is mentioned in the Arabic books."

The modern schools then, and the movement of translations in particular, paved the way for the *Affendiyya* to take the place of the *Sheikhs* in the intellectual leadership of Egypt. But what did the *Affendiyyah* do to spread knowledge and culture among the Egyptian peoples?

The movement of translation during the reign of *Mohammed Ali* lasted for twenty years during which all the efforts were directed towards translation, and during which the students and the teachers of these schools did not creatively respond to this assimilation and take the next logical step in this process, namely to write original works of their own. Apart from that their translations were quite

formal, having the letter but not the spirit, because these translators translated what they were ordered to translate, not what they wanted to translate. And what they were ordered to translate was in general pure science, which the average reader, few as they were, couldn't read and assimilate, and even if they had tried to read those books they couldn't possibly have understood them.

The *Affendiyya* then should have written or translated books for the people. But they didn't do so for reasons previously given.

Due to this, the effect of this translation movement during the reign of *Mohammed Ali*, on the Egyptian society was very little, if anything at all. Only once did *Mohammed Ali* take steps to educate the people by printing a book on medical hygiene, and the Egyptian people favored it so much to the extent that it was printed for several times. But this was the only attempt and it was not followed by another one.

And when the school of languages was opened many books in the humanities were translated by its members such as history, travels, geography, and literature. These books were nearer to the understanding of the average reader. This school would have been greatly capable of influencing Egyptian culture if it had lived for longer time. But it was closed just after the death of *Mohammed Ali* and its graduates were scattered among the different administrations, and it was a relapse that lasted during the times of *Abbas I, and Sa'id.*

But this important effect of the school did not die, but remained hidden in the hearts and minds of the students, who were its pillars when the school reopened during the time of *Isma'il*, and the continuation of the Renaissance.

They began to translate again, and the second logical step of original writing was begun. Their old professor *Rifa'a* was reappointed the headmaster of the school, and through collaboration with him they translated together the Code of Napoleon. Some of the students, *Abu Al-Sa'ud, Khalifa Mahmoud, and Saleh Magdi* wrote books in history and geography. Another one *'Osman Galal* wrote in literature. *Kadri Pasha* wrote his excellent books in the field of law. At last *Abu Al Sa'ud* published the first national

Egyptian newspaper which was called *Wadi Al-Nil*. It was also at the time of *Isma'il* that *Rifa'a* wrote his different books in history, civics, and language.

History, literature, philosophy, law, and journalism, these are the methods through which the leaders of thought can always penetrate into the souls and minds of the people in order to spread the general culture, and to create a powerful spirit. The old graduates of the school of languges performed this duty not during the time of *Mohammed Ali*, but during the time of *Isma'il*. In fact, this effect, however delayed, was the result of the movement of translations at the time of *Mohammed Ali*, if not the most effective of these results.

A GENERAL BIBLIOGRAPHY

1. 'Abd al-Karim (Ahmad 'Izzat)

    = *Tarikh al-Ta'alim fi 'Asr Mohammad 'Ali*, Cairo, 1938.

2. = *Tarikh al-Ta'alim fi 'Asr 'Abbas wa Said wa Isma'il*, Cairo, 1946.

3. Amin (Ahmad)

    = *Zo'ama'a al-Islah fil 'Asr al-Hadith*, Cairo.

4. Artin (Yacoub)

    = *Lettres du Dr. Perron, du Caire et d'Alexandrie à M. Jules Mohl, à Paris* (1838—1851), Le Caire 1911.

5. = *L'Instruction Publique en Egypte*. Paris 1890.

6. = *Lettres Inédites du Dr. Perron à M. Jules Mohl.* (Bull. de l'Institut Egyptien, 5me. serie, t. III. 1909. P.P. 137—152).

7. Bianchi

    = *Catalogue Générale des Livres Arabes Persans et Turc imprimés à Boulac en Egypte depuis l'Instruction de l'Imprimerie dans ce pays* (Journal Asiatique, 4e. serie, 2, 1843. P.P. 24—61.)

8. Bowring

    = *Report on Egypt and Candia.* London. 1840.

9. Carra de Vaux

    = *Les Penseurs de l'Islam*. 5 ts. Paris. 1926.

10. Clot Bey

    = *Lamha 'Ama 'An Misr*. (An Arabic translation in 2 vols. by Muhammed Mas'oud). Cairo (no date).

11. al-Djabarti ('Abd ul-Rahman)

    = *'Aja'ib al-Athar*, Cairo, 1322 H.

12. Douin

    = *Une Mission Militaire Française auprès de Mohamed Ali*. Le Caire 1923.

13. Dunne (J. Heyworth)

    = *Printing and Translations under Muhammad Ali of Egypt.* (Journal of the Royal Asiatic Society. part. II, July 1940. P.P. 325—349).

14. **Geiss**

= *Histoire de l'Imprimerie en Egypte* (Bull. de l'Institut d'Egypte, 5e. serie, t I, 1907. P.P. 133—157; t II. 1908, P. P. 195—320).

15. **Ghorbal (M. Shafik)**

= *Mohammad 'Ali al-Kabir*, Cairo, 1944.

16. **Hamont**

= *L'Egypte sous Mohamed Ali*, 2 ts., Paris 1843.

17. **Lane (Ed. William)**

= *The Manners and Customs of Modern Egyptians*. London, 1860.

18. **Magdi (Salih)**

= *Hilyat al-Zaman bi Manākib Khādim al-Watan*, edited by Gamal El din al-Shayyal. Cairo, 1959.

19. **Mobarak (Ali Pasha)**

= *al-Khitat al-Taufīkiya al-jadīda*, 20 vols, Cairo, 1304—1306 A.H.

20. **Perron (Dr.)**

= *Lettre sur les Ecoles et l'Imprimerie du Pacha d'Egypte — à M. Jules Mohl, à Paris*. Kaire 22 Octobre 1842, (Journal Asiatique. 4e, série. 2, 1843, P. P. 5- 23).

21. **al-Rafi'ī ('Abd al-Raḥman)**

= *Tarikh al-Haraka al-Kaumiya*, the first 3 volumes. Cairo, 1929—1930.

22. **al-Shayyal (Gamal al Din)**

= *Tarikh al-Tarjama fi Misr fi 'Ahd al-Hamla al-Feransiya*, Cairo, 1951.

23. = *Tarikh al-Tarjama wal-Haraka al-Thakafiya fi 'Asr Mohammed 'Ali*, Cairo, 1952.

24. = *Misr wa Tarīq al-Hind fil-Qarn al-Thamin 'Ashar*, in (al Moktataf 1940—1941).

25. = *al-Doktour Perron wal Shaikhān: Mohammad 'Ayyād al-Tantawī, wa Mohammad 'Omar al-Tounsi*, in (Bull. Faculty of Arts, Alex. Univ vol. 2, 1944).

26. = *al-Tarikh wal Mu'arrikhuna fi Misr fil-Qarn al-Tas'i 'Ashar*, Cairo, 1958.

27. = *Rifa'a Rafi'l al-Tahtāwī*, Cairo. 1958.

28. **al-Tahtāwī (Rifa'a Rafi'i)**

= *Takhlīs al-Ibrīz fi Talkhīs Parīz*, Cairo, 1905.

29. = *Manāhij al-Albāb al-Misriya fi Mabahīj al-Ādāb al-'Asriya*, Cairo, 1912.

30. **el-Tounsy (Mohammad Ebn 'Omar)**

= *Voyage au Darfour, traduit de l'Arabe en Française par Dr. Perron*. Paris. 1855.

A NOTE ON
COLERIDGE AND THE ACTING OF SHAKESPEARE'S PLAYS

By

M. M. BADAWI

Scholars and critics of Coleridge generally assume, far too readily I think, that he was hostile to the idea of performing Shakespearean drama on the stage, and indeed to acting in general. Of course, there is some justification for this widely accepted opinion in Coleridge's own writings. In *Omniana*, for instance, we read an account of a visit he once made to the theatre to see *The Beggar's Opera*, in which we are told of the 'horror and disgust' aroused in him by the performance of a work that had always 'delighted' him with 'its poignant wit and original satire'. The 'immorality' of the work, which had not given him 'any offence' in reading, became palpable in the stage representation, and it was then, he wrote, that he 'learnt the immense difference between reading and seeing a play'. A play acted seems to be more real than a play read *silently*.

> Even the sound of one's own or another's voice takes them (i.e. the thoughts of which a play consists) out of that lifeless, twilight realm of ideas, which is the confine, the *intermundium*, as it were, of existence and non-existence. Merely that the thoughts have become audible, by blending with them a sense of *outness* gives them a sort of reality.[1]

Here, it is true, Coleridge deprecates the representation of what is immoral, and in no way refers to Shakespeare. But the distinction between the world of the stage and the mental world is significant, and in this fragment of Coleridge's we notice the highest point of awareness of, and withdrawal from, the world of the senses. But is this the whole story ?

---

1. *Omniana or Horae Otiosiores*, ed. Robert Southey, 1812, I, pp. 20—22.

In his writings on Shakespeare Coleridge clearly does not reveal any deep interest in the theatrical productions of his plays. In this respect he differs from either Lamb or Hazlitt. Of course, he cannot be charged with initiating the attitude that made of Shakespeare's works objects for the study alone, for the attitude existed long before his time, and we know, for instance, of Dr. Johnson's hatred for the stage: 'A play read affects the mind like a play acted,'[1], Dr. Johnson writes in the *Preface to Shakespeare*, and Boswell reports him as saying that 'many of Shakespeare's plays are the worse for being acted.'[2] Yet, strangely enough, the complete denunciation of the stage representation of Shakespeare at any time came, not from Coleridge, but from Lamb and Hazlitt. In spite of his enthusiasm for the stage, in his essay 'On the Tragedies of Shakespeare considered with Reference to their Fitness for Stage Representation' Lamb declared that 'the plays of Shakespeare are less calculated for performance on the stage than those of almost any other dramatist whatever'.[3] Again he said that

> Lear is essentially impossible to represent on the stage. But how many dramatic personages are there in Shakespeare which though more actable and feasible (if I may so speak) than Lear, yet from some circumstance, some adjunct to their character, are improper to be shown to our bodily eye ... what we are conscious of in reading is almost exclusively the mind, and its movement. [4]

Clearly the critic shrinks from the world of the senses, from seeing 'an old man tottering about the stage with a walking stick etc ...' pass for Shakespeare's Lear, from having a 'fine vision' materialized and brought down to the standard of flesh and blood'.[5] Similarly Hazlitt states categorically that

> Poetry and the stage do not agree together. The attempt to reconcile them fails not only of effect, but of decorum. The *ideal* has no place upon the stage,

1. *Johnson on Shakespeare*, ed. Sir Walter Raleigh, Oxford, 1940, p. 20.
2. James Boswell, *Life of Dr. Johnson*, Everyman's Library, I, p. 368.
3. *The Works of Charles Lamb*, ed. William Macdonald, 1903, III, p. 20.
4. *Ibid.* III, pp. 33— 34.
5. *Ibid.* III, p. 19.

> the imagination cannot sufficiently qualify the impressions of the senses.[1]

For this distrust of the senses Coleridge, who attacked materialism in all its manifestations, and scoffed at what he called the 'despotism of the eye' in Hartley's psychology,[2] seems to me to be chiefly responsible. He himself said that 'so little are images capable of satisfying the obscure feelings connected with words'.[3] Yet there are several points which need clarification in Coleridge's attitude to the stage representation of Shakespeare's plays, and it does seem to me unfair to declare summarily and without any qualification, as Miss M. C. Bradbrook does, that 'Coleridge, Hazlitt and Lamb all three rejected the stage'.[4]

Coleridge does not reject the idea of representing Shakespeare on the stage as such, but only a *particular mode* of performing the plays. In his view, dramatic poetry is not essentially incompatible with stage representation. In fact, we know that among his numerous long cherished but unrealized projects was a long essay on 'Dramatic Poetry exclusively in its relation to Theatrical Representation'.[5] What Coleridge objects to is the naturalistic style of performing Shakespeare, which treated his poetic drama as if it were the same kind of thing as the contemporary realistic play. Indeed in his preoccupation with the lasting element in Shakespeare's works, Coleridge sometimes goes so far as to say that the stage Shakespeare wrote for is really 'that of the universal mind'.[6] But such a statement, in spite of the absurd exaggeration it contains, should not be taken to mean that Coleridge did not recognize the fact that Shakespeare wrote for a 'particular stage'. Coleridge undoubtedly benefited from the facts about the Elizabethan stage conditions, which had recently been unearthed by the late eighteenth-century scholars. Capel and Malone had already pointed to the bareness

1. *The Complete Works of William Hazlitt*, ed. P. P. Howe, V, p. 234.

2. *Biographia Literaria*, ed. Shawcross, I, p. 74.

3. *Ibid.* II, p. 142.

4. M. C. Bradbrook, *Elizabethan Stage Conditions*, Camb., 1930, p. 12.

5. Letter to John Murray, May 8th, 1816. *Unpublished Letters of S. T. Coleridge*, ed. Earl Leslie Griggs, II, p. 168.

6. *Coleridge's Shakespearean Criticism*, ed. T. Raysor, I, p. 4.

of Shakespeare's stage, and its freedom from the modern elaborate paraphernalia of scenery and decor, as well as to the fact that the appeal of the plays was made mainly to the ear and the imagination. Coleridge, therefore, felt justified in believing that the plays were acted originally as dramatic poetry. He realized the essential difference between the stage, and consequently the manner of acting, of Shakespeare's time and his own.

> The circumstances of acting were altogether different from ours; it was much more of recitation, or rather a medium between recitation and what we now call recitation. The idea of the poet was always present, not of the thing to be represented. It was at that time more of a delight and employment for the intellect, than an amusement of the senses.[1]

But this was possible only when the theatre "had no artificial, extraneous inducement — few scenes, little music... Shakespeare himself said : We appeal to your imagination". Again he said of Shakespeare's plays,

> How different from modern plays, where the glare of the scenes with every wished for object industriously realized, the mind becomes bewildered in surrounding distraction; whereas Shakespeare, in place of ranting and music, and outward action, addresses us in words that enchain the mind, and carry on the attention from scene to scene.[2]

Coleridge may have tended to minimize the importance of the visual appeal of Elizabethan stage performances, but there is no doubt that he believed that the peculiar structure of the Elizabethan stage and the manner of Elizabethan acting emphasized the poetic nature of drama. It is not true, therefore, to say, as Miss Bradbrook does, that he 'condemned Shakespeare's age and stage by implication'.[3] On the contrary, he himself explicitly said that if Shakespeare 'had lived in the present day and had seen one of his plays represented he would the first moment have felt the shifting of the scenes' and 'he would have constructed

1. *Ibid.*,II, p. 85.
2. *Ibid.*, II, pp. 279-280.
3. *Op. Cit.*, p. 14.

his plays on a different model.' But Coleridge was grateful that Shakespeare lived at a time when theatrical conditions were more favourable to poetic drama, for he would much rather have poetic drama than mere stage plays in the modern naturalistic style.[1] Through the lips of a satirical portrait of a defendant of the contemporary practices of the stage he said in the second of his 'Satyrane Letters':

> And what is *done* on the stage is more striking than what is acted. I once remember such a deafening explosion, that I could not hear a word of the play for half an act after it; and a little real gunpowder being set fire to at the same time, and smelt by all the spectators, the naturalness of the scene was quite astonishing.[2]

The naturalistic performance of Shakespeare's plays, which relied more upon scenery and external appearance than upon poetry, was then one reason why Coleridge was averse to the contemporary stage representation of them. But there were other reasons as well. Coleridge objected to the one or two stars performances of Shakespeare, which seemed to have been common in his days. He deplored the custom of giving the important roles to celebrated and gifted actors and actresses like Kemble and Mrs. Siddons, while assigning the minor parts to extremely incompetent persons, who were singularly incapable of reciting poetry, and 'who owed their very elevation to dexterity in snuffing candles'.[3] The result of such a custom was a serious distortion of the pattern of the plays, since Shakespeare 'shone no less conspicuously and brightly' in the minor characters. Indeed it would seem that the public in its turn came to expect this type of performance, as the contemporary criticism shows. Even intelligent theatre critics like Lamb and Hazlitt wrote their essays, not on the production of a certain play, but on this or that eminent actor in this or that important role. But this, according to Coleridge, was evidently the wrong approach to the plays. He lamented the fact that few people went to the theatre 'to see a *play*, but to see Master Betty or Mr. Kean, or some individual in

---

1. *Coleridge's Shakespearean Criticism*. II, pp. 65, 97 and 278.
2. *Biographia Literaria*, II, p. 163.
3. *Coleridge's Shakespearean Criticism, II*, p. 97.

some *one* part'.[1] Again he complained that 'those who went to the theatre in our own day, when any of our poet's works were performed, went to see Mr. Kemble in Macbeth, or Mrs. Siddons's Isabella'.[2] What Coleridge obviously wanted to see was an integrated and unified production, a thing which the theatres of his time did not provide. And when we recall the mangled versions in which the plays were acted, we cannot wonder that they should be condemned by a critic who valued above every thing else the organic unity of a work of art. For one, who strongly believed that 'the fairest part of the most beautiful body will appear deformed and monstrous, if dissevered from its place in the organic whole',[3] it was quite natural to write.

> To the disgrace of the English stage, such attempts have indeed been made on almost all the dramas of Shakespeare. Scarcely a season passes which does not produce some *ὕστερον πρότερον* of this kind in which the mangled limbs of our great poet are thrown together in most admired disorder.[4]

We must remember that it was not until 1838 (i.e. after Coleridge's death) that Macready restored, for instance, Shakespeare's *Lear* and *The Tempest*, or rather produced them with a minimum number of alterations.[5]

Coleridge's view of Shakespearean acting, in fact, forms an inseparable part of his general Shakespearean criticism. What he wanted in the first place was Shakespeare's own works, and these interpreted by a group of uniformly competent actors in such a way that the pattern of the plays should not be distorted. The plays should be represented primarily as poetic drama, without any of the pernicious and prosaic effects of naturalism. 'A good actor, comic or tragic,' he wrote,

1. *Coleridge's Miscellaneous Criticism*, ed. T. M. Raysor, p. 339.

2. *Coleridge's Shakespearean Criticism*, II. p. 97.

3. *Biographia Literaria*, I. p. 162.

4. *Coleridge's Shakespearean Criticism*, II. p. 350.

5. See *Shakespeare Adaptation*, with Introduction and Notes by Montagu Summers, 1922 pp. vii, ev.

> is not to be a mere copy, a *fac simile*, but an imitation of Nature ... A good actor is Pygmalion's statue, a work of exquisite *art*, animated with and gifted with *motion*; but still *art*, still a species of *poetry*.[1]

But in order to ensure the intimate atmosphere appropriate for the exercise of the imaginative power in an audience the performance should take place in a fairly small theatre.[2]

Finally a word perhaps should be said here for the benefit of those who tend to think that Coleridge was an inveterate hater of the stage.

On his return from Germany Coleridge was full of enthusiasm for Lessing's critical powers. Not only did he for long contemplate the writing of his biography, but he also intended to follow his example in England. In January 1800 he wrote to Thomas Wedgewood from London, telling him that he then spent his evenings in the theatres, because he was about 'to conduct a sort of Dramaturgy or series of essays on the Drama both its general principles and likewise in reference to the present stage of the English Theatres' to be published in the *Morning Post*.[3] We do not know if he had actually written any, but if he had, then our loss would be indeed great, judging at least by the excellent sample of his contemporary dramatic criticism, which he published in *Biographia Literaria* on Maturin's play, *Bertram*.[4] This, to say nothing of his own attempts at writing plays, may be sufficient to refute any notion that Coleridge was not interested in the theatre as such or that he had a strong aversion for the stage. And in the body of his criticism there are to be found here and there indications (they may be of little importance in themselves, still they are there) that he did go to see Shakespeare on the stage, as well as suggestions as to how parts should be acted, or lines should be delivered.[5] I

1. *Letters of S. T. Coleridge*, ed. E. H. Coleridge, II. pp. 622-623.

2. *Coleridge's Shakespearean Criticism*, II, p. 279.

3. *Biographia Epistolaris*. ed. A. Turnbull, I, p. 187.

4. See E. K. Chambers, *Samuel Taylor Coleridge*, 1938, p. 122: 'If he wrote any, they have not been identified.'

5. See, for instance, *Coleridge's Shakespearean Criticism*, I, pp. 31. 83, 107 and 122.

shall end this short note by quoting one example. It occurs in the course of his defence of Prospero's words to Miranda after his removing the spell he has cast upon her:

> The fringed curtains of thine eye advance,
> And say what thou seest yond. (*The Tempest*, I. ii. 408—6),

Prospero, Coleridge says,

> has just told Miranda a wonderful story, which deeply affected her, and filled her with surprise and astonishment, and for his own purposes he afterwards lulls her to sleep. When she awakes, Shakespeare has made her wholly inattentive to the present, but wrapped up in the past. An actress, who understands the character of Miranda, would have her eyes cast down, living in her dream. At this moment Prospero sees Ferdinand, and wishes to point him out to his daughter, not only with great, but with scenic solemnity, he standing before her, and before the spectator, in the dignified character of a great magician. Something was to appear to Miranda on the sudden, and as unexpectedly as if the hero of a drama were to be on the stage at the instant when the curtain is elevated. It is under such circumstances that Prospero says, in a tone calculated at once to arouse his daughter's attention,
>
> > 'The fringed curtains of thine eye advance'
> > And say what thou seest yond.'
>
> Turning from the sight of Ferdinand to his thoughtful daughter, his attention was first struck by the downcast appearance of her eyes and eyelids; and, in my humble opinion, the solemnity of the phraseology assigned to Prospero is completely in character, recollecting his preternatural capacity, in which the most familiar objects in nature present themselves in a mysterious point of view.[1]

Nobody can justly complain that such criticism is completely oblivious of stage or dramatic considerations.

---

1. *Ibid.* II. p. 180