بسم الله الرحمن الرحيم

مجلة

كلية الآداب

مجلة كلية الآداب

المجلد السابع والثلاثون
١٩٨٩

تطلب هذه المجلة من مكتبة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية بالشاطبي
وتوجه المكاتبات الخاصة بالناحية العلمية الى
كلية الآداب

الشئون الفنية ــ وحدة الأوفست
كلية الآداب

مجلة سنوية محكمة تصدر أول اكتوبر

توجه المراسلات والأبحاث إلى :

الأستاذ الدكتور وكيل الكلية للدراسات العليا والبحوث ــ كلية الآداب ــ الشاطبى ــ ج.م.ع.

هاتف : ٤٩٣٥٧٣٧ ــ ٤٩٣٥٧٣٥
تلكس : 54467 UNIVY UN

فـــارس الأندلـــس
غـــالب الناصـــرى
ودوره فى حوادث المغرب والأندلس

بحـــث مقـــدم مـــن
د . حمدى عبد المنعم محمد حسين
مدرس التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية
كلية الآداب ــ جامعة الإسكندرية

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

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

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

---

(١) مؤنس (د . حسين) : فجر الأندلس ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ٤٠٣ ومابعدها .

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

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

(٣) ابن حيان ، المصدر السابق ، ص ٢٢٠ ــ ٢٢٢

دور غالب الناصرى فى أحداث الأندلس

ورد ذكر غالب بن عبد الرحمن الناصرى لأول مرة فى حوادث عام ٣٣٥ هـ (٩٤٦ م) ، حينما قرر الخليفة عبد الرحمن الناصر اعادة بناء مدينة سالم[1] Medinaceli من أعمال الثغر الأوسط ، وأرسل لذلك مولاه غالب الناصرى فى جيش كبير جرده معه من قرطبة ، كما أرسل الخليفة الناصر فى نفس الوقت إلى قواد الثغر الأوسط يأمرهم بالتعاون مع غالب لاعادة بنائها : « فسارعوا إلى أمره ، وبنيت أحسن بناء ، ونقل إليها البناؤون من مدن الثغر الأوسط لاختطاط ديارها والرباط بها » واكتمل البناء فى شهر صفر سنة ٣٣٥ هـ (سبتمبر ٩٤٦ م)[2] .

---

(١) مدينة سالم Medinaceli وتقع شمال مدريد بنحو ١٣٥ كيلو مترا فى الطريق بين مدينتى مدريد وسرقسطة . وهى الآن من أعمال مقاطعة سرية Soria ومدينة سالم قديمة البنيان وقد عرفت فى العصر الرومانى باسم Ocilis ، ولما فتح العرب الأندلس ، عمر هذه المدينة سالم بن ورعمان بن وكذات بن أكلله بن مقر بن مصاد بن مصمود ، وهم قبيل من البربر من بطن مصمودة وينتسبون بالولاء إلى بنى مخزوم ، ويبدو أن سالم بن ورعمان المذكور كان من كبار قواد البربر وأنه دخل الأندلس فى فترة مبكرة إذ أننا نرى حفيدا له هو الفرج بن مسرة بن سالم المتوفى سنة ٢١٧ هـ (٨٣٢ م) وهو الذى تنسب إليه مدينة الفرج أو وادى الحجارة .

عن مدينة سالم راجع :

ابن حزم (أبو محمد على بن أحمد بن سعيد) : جمهرة أنساب العرب ، تحقيق وتعليق عبد السلام محمد هارون ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الخامسة ، القاهرة ، ١٩٨٢ ، ص ٤٦٦ ؛ الادريسى (الشريف أبو عبد الله محمد بن عبد العزيز) : صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس مأخوذة من كتاب نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق ، تحقيق دى غوية وغوزى ، ليدن ، ١٨٦٤ م ، ص ١٨٩ ، الحميرى (أبو عبد الله محمد بن عبد المنعم الصنهاجى) صفة جزيرة الأندلس قطعة منتخبة من كتاب الروض المعطار فى خبر الأقطار ، نشر وتحقيق ليفى بروفنسال ، القاهرة ، ١٩٣٧ م ، ص ١٦٣ ، ١٩٣ ؛

Lévi Provençal, Histoire, Vol, II, P. 64, n.2.

(٢) ابن عذارى (أبو عبد الله محمد المراكشى) : البيان المغرب فى أخبار الأندلس والمغرب ، ثلاثة أجزاء ، دار الثقافة ، بيروت ، بدون تاريخ ، جـ ٢ ، ص ٢١٣ ، ٢١٤ .

وكان الخليفة عبد الرحمن الناصر يهدف من اعادة بناء مدينة سالم وتحصينها جعلها قاعدة قوية للأعمال العسكرية ضد القوى المسيحية فى الشمال الأسبانى . ومن المرجح أن غالبا الناصرى كان مايزال مقيما بمدينة سالم وربما كان يتقلد القيادة العسكرية على هذه القاعدة العسكرية المتقدمة فقد روى ابن عذارى فى حوادث عام ٣٤٢ هـ (٩٥٣ م) أن القائد أحمد بن يعلى[١] خرج غازيا إلى جليقية وعاد منتصرا بعد أن قتل الرجال وأحرق القرى وانتسف المزارع ، فقرىء كتابه بالنصر يوم الجمعة الثامن والعشرين من ربيع الأول سنة ٣٤٢ هـ (الثانى عشر من أغسطس سنة ٩٥٣م) كما قرىء معه كتاب آخر للقائد غالب الناصرى ، يذكر عظيم ما فتح الله عليه ومنحه من نصر على المسيحيين ، ثم دخلت رؤوس القتلى قرطبة ومعها النواقيس والصلبان[٢] .

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

---

(١) يعتبر أحمد بن يعلى من أبرز قواد عبد الرحمن الناصر وهو من أصل بربرى . أنظر عن أحمد بن يعلى بن حيان، المقتبس ، نشر د . بدروشالميتاود . كورينطى والأستاذ محمود صبح ، نشر المعهد الأسبانى العربى للثقافة ، مدريد ، ١٩٧٩ م ، ص ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٥ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ابن الابار (أبو عبد الله محمد بن عبد الله القضاعى) ، الحلة السيراء ، تحقيق د . حسين مؤنس ، فى جزئين ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٦٣م ، جـ ١ ، ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٨٤ ، ابن عذارى ، البيان المغرب ، جـ ٢ ، ص ٢١٠ ، ٢١٣ ، ٢١٥ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ .

(٢) ابن عذارى ، المصدر السابق ، جـ ٢ ، ص ٢١٨ .

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

(٣) ابن عذارى ، البيان المغرب ، جـ ٢ ، ص ٢١٩ ، ٢٢٠ ،

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

إلى طلبه ، وبعث إليه سفيره محمد بن الحسين وطبيبه الخاص حسداى بن شبروط اليهودى[1] ، وتمكن السفيران من اقناع اردونيو الثالث بضرورة التفاهم مع الناصر فتنازل عن عدد من الحصون وتعهد بعدم العدوان على بلاد المسلمين وعلى هذا الأساس فقط منحه الناصر الهدنة . وفى العام التالى (٣٤٥ هـ/٩٥٦ م) طلب اردونيو الثالث من الخليفة الناصر ادخال فرناندو وجونثالث كونت قشتالة فى اتفاقية السلام ، فأجابه الناصر إلى طلبه وأدخله فى عهده[2] .

وفى عام ٣٤٦ هـ (٩٥٧ م) برز غالب الناصرى إلى فحص السرادق[3]

---

(١) ولد حسداى بن شبروط بمدينة جيان عام ٣٠٣ هـ (٩١٥ م) ، وكان قد هاجر مع عائلته صبيا إلى قرطبة ودرس الطب ومارسه ، وقد كلفه الخليفة عبد الرحمن الناصر بأن يترجم من اللاتينية إلى العربية كتاب ديسقوريدس عن الحشائش ، وكان هذا الكتاب قد ألفه ديسقوريدس باليونانية ثم ترجمه إلى اللاتينية الراهب نيقولاس ، وكان الأمبراطور البيزنطى قسطنطين السابع قد أرسل النسخة اللاتينية إلى الخليفة الناصر راجع عن كتاب ديسقوريدس سالم : قرطبة ، جـ ٢ ، ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وكان حسداى بن شبروط مسئولا عن الادارة المالية بقرطبة فى عصر الناصر . بالاضافة إلى قيامه ببعض المهام السياسية والدبلوماسية التى كان يكلفه بها الخليفة الناصر .
عن حسداى بن شبروط راجع .
ابن حيان المقتبس ، نشر شالميتا ، ص ٤٥٤ — ٤٥٥ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧ ، ابن عذارى ، البيان المغرب ، جـ ٢ ، ص ٢٢١ ، المقرى ، نفح الطيب ، جـ ١ ، ص ٣٤٢ ، سالم،قرطبة ، جـ ١ ، ص ٦٩ ، ٧٠ ، هتان ، دولة الاسلام ، ق ٢ ، ص ٤١٧ ، أحمد مختار العبادى ، فى تاريخ المغرب والأندلس ، ص ٢١٣ ، ٢٢٤ .

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

(٢) المقرى ، نفح الطيب ، جـ ١ ، ص ٣٤٢ ،

Levi Provençal, Ibid. P. 68.

(٣) كان فحص السرادق يقع جوفى نهر قرطبة بالطرف الشرقى من قرطبة . وكان فى أول امره قصرا ريفيا لنزه الأمراء الأمويين . ومن المرجح أنه يكون فحص السرادق قد تحول فى عصر الخليفة عبد الرحمن الناصر إلى مكان لوضع سرادق الخليفة لاستعراض الجيوش قبل خروجها للغزو ، فقد كان السرادق السلطانى قبل عصر الناصر ينصب بفحص الربض بشقنده .
راجع : ابن حيان ، المقتبس ، نشر ملشور انطونية ، ص ٩٤ ، ابن عذارى ، البيان ، جـ ٢ ، ص ٢٠٤ ، المقرى ، نفح الطيب ، جـ ٢ ، ص ٢١ ، سالم ، قرطبة ، جـ ١ ، ص ٢١٠
Levi Provençal, L'Espagne Musulmane au xe siècle, P. 141, No. 1.

غازيا إلى مملكة نبره ، ونجح فى افتتاح بعض حصونها[1] .

توفى الملك أردونيو الثالث وخلفه على عرش ليون سانشو الأول ، الذى رفض تنفيذ المعاهدة التى عقدها أخوه اردونيو الثالث مع الناصر ، فاضطر الناصر إلى مهاجمة بلاده بهدف ارغامه على تنفيذ المعاهدة المذكورة ، وبعث قائده أحمد بن يعلى فى الجيش إلى ليون ، فغزاها ، وتوغل فى أراضيها ، فاضطر سانشو أن يعقد الصلح وأن يقر ما سبق أن تعهد به أخوه . غير أن ذلك لم يرض أولى الأمر فى مملكة ليون الذين اشتد استياؤهم على سانشو الأول وربما أرجعوا عجزه عن مواجهة المسلمين إلى افراطه فى السمنة وعدم قدرته على ركوب الخيل ، فاجتمع رأيهم على عزله ، فعزل وخلفه أردونيو الرابع أما سانشو الأول فقد لجأ إلى بلاط جدته الملكة طوطة فى نافار (نبرة) التى لم تتردد فى اصطحابه إلى قرطبة عام ٣٤٧ هـ (٩٥٩ م) وبرفقتهما ابنها غرسية بن سانشو الأول ملك نافار ، مستهدفة من هذه الرحلة طلب المساعدة من الخليفة عبد الرحمن الناصر لاعادة حفيدها إلى عرش ليون ولمعالجته من السمنة المفرطة على يد أطباء قرطبة الماهرين وذلك نظير التخلى عن عشرة حصون واقعة على الحدود ، فوافق الناصر وأرسل قوة إسلامية أعادت سانشو إلى عرش مملكة ليون[2] .

توفى عبد الرحمن الناصر فى الثانى من رمضان سنة ٣٥٠ هـ (الخامس عشر من أكتوبر سنة ٩٦١ م) ، وخلفه ابنه وولى عهده الحكم المستنصر الذى تابع سياسة ابيه ازاء نصارى الشمال ، فعمل على التصدى لسياستهم التوسعية واستعمل فى ذلك الأساليب الدبلوماسية والعسكرية معا . وكان الناصر — كما سبق أن ذكرت — قد عاون سانشو الأول ملك ليون على استرداد عرشه من منافسة اردونيو الرابع مقابل ان يسلم النصارى بعض حصون الحدود إلى

---

(١) ابن عذارى ، البيان المغرب ، جـ ٢ ، ص ٢٢١ ، سالم ، قرطبة ، جـ ١ ، ص ٢١٠ .

(٢) ابن عذارى ، البيان المغرب ، جـ ٢ ، ص ٣٥ ، المقرى ، نفح الطيب ، جـ ١ ، ص ٣٤٢ ، ٣٤٣

Levi provençal, Histoire, Vol, III, P. 176.

المسلمين ، إلا أن سانشو الأول تراجع عن تنفيذ وعوده . وفى نفس الوقت وفد أردونيو الرابع على غالب الناصرى فى مدينة سالم ، وصحبه الأخير إلى مدينة قرطبة ، فدخلاها فى أواخر شهر صفر سنة ٣٥١ هـ (الثامن من أبريل سنة ٩٦٢ م) ، فاستقبله المستنصر استقبالا رائعا وعندما مثل أردونيو أمام الخليفة الحكم المستنصر تضرع إليه أن يعيده إلى عرشه مؤكدا أنه ليس مثل ابن عمه سانشو الأول الذى خالف شروط الاتفاق مع الناصر ووعد بأن يضع نفسه وأرضه وشعبه تحت تصرف الخليفة المستنصر ، فأكرمه المستنصر ووعده باعادته إلى عرشه على شرط ان يتعهد بحفظ السلام بينه وبين الخلافة الأموية وأن يترك ابنه رهينة فى قرطبه ، وبمجرد أن وقع أردونيو الرابع اتفاقية الصلح وضع المستنصر تحت امرته جيشا على رأسه قائده غالب الناصرى[1] .

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

---

(١) ابن عذارى ، البيان المغرب ، جـ ٢ ، ص ٢٣٥ ، المقرى ، نفح الطيب ، جـ ١ ، ص ٣٦٥ ، عنان ، دولة الاسلام ، ق ٢ ، ص ٤٨٤ ــ ٤٨٦ ، سالم ، تاريخ المسلمين ، ص ٢٩٠ .
Dozy, Histoire, Vol. II, P. 448; Levi provençal, Histoire, Vol. II, P. 176.

قشتالة ، وكونت برشلونة وغيرهم من الامراء النصارى[1] .

وفى عام ٣٥٢ هـ (٩٦٣ م) ، استنفر الحكم المستنصر جيوش الأندلس للجهاد ، فاجتمعت إليه فى مدينة طليطلة ، فاخترق أراضى قشتالة ، واستولى على قلعة شنت اشتبن الحصينة ، واجبر كونت قشتالة على طلب الصلح وعاد غانما ظافرا إلى قرطبة[2] . ويغلب على الظن أن القشتاليين نكثوا عهدهم مما جعل الخليفة الحكم المستنصر يرسل فى نفس العام قائده غالب الناصرى لغزو أراضى قشتالة ، « فجمع له القشتاليون فهزمهم واستباح بلادهم »[3] .

وفى العام التالى (٣٥٣ هـ/٩٦٤ م) سار غالب الناصرى فى جيش كبير ، وأفتتح مدينة قلهرة[4] من قواعد نافار الغربية ، فعمرها ، وأعتنى بها[5] . وفى عام ٣٥٤ هـ (٩٦٥ م) سار غالب الناصرى إلى بلاد ألبة ومعه القائدين يحيى بن محمد التجيبى ، وقاسم بن مطرف بن ذى النون ، فأفتتح حصن غرماج على نهر دويرة على مقربة من مدينة سالم ، وكان الخليفة عبد الرحمن الناصر قد أنتزعه من النصارى فى التاسع من شوال ٣٢٩ هـ (السابع من يوليو عام ٩٤٠ م) والظاهر أن القشتاليين بقيادة فرناندو جونثالث كانوا قد أستولوا عليه فيما استولوا عليه من قواعد الحدود قبل أن يخرج الحكم المستنصر

---

(١) ابن عذارى ، البيان المغرب ، جـ ٢ ، ص ٢٣٥ ، ابن خلدون ، العبر ، جـ ٤ ، ق ٢ ، ص ٣١٢ ، المقرى ، نفح الطيب ، جـ ١ ، ص ٣٦٥ ، عنان ، دولة الاسلام ، ق ٢ ، ص ٤٨٦ ، سالم ، تاريخ المسلمين ، ص ٢٩٠ .

Levi Provençal, Histoire, Vol. II, P. 137

(٢) ابن خلدون ، المصدر السابق ، جـ ٤ ، ق ٢ ، ص ٣١٣ ، المقرى ، المصدر السابق ، جـ ١ ، ص ٣٥٩ ، عنان ، نفسه ، ص ٤٨٦ .

(٣) ابن خلدون ، العبر ، جـ ٤ ، ق ٢ ، ص ٣١٣ ، المقرى ، نفح الطيب ، جـ ١ ، ص ٣٥٩ .

(٤) تقع قلهرة Calahorra فى شمال غربى مدينة سرقسطة وتبعد عن مدينة نصيله بنحو ٤٢ كم . الحميرى ، الروض المعطار ، ص ٢٤٨ ، الفاسى ، الاعلام الجغرافية الأندلسية ، ص ٣٣ .

(٥) ابن خلدون ، المصدر السابق ، ص ٣١٣ ، المقرى ، المصدر السابق ، ص ٣٥٩ ، عنان ، دولة الاسلام ، ق ٢ ، ص ٤٨٧ ، سالم ، تاريخ المسلمين ، ص ٢٩٠ .

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

للغزو فاسترده غالب الناصرى[1] . ويروى ابن عذارى فى حوادث عام ٣٥٥ هـ (٩٦٦ م) خروج غالب الناصرى لغزو أراضى قشتالة فيقول : « وفى سنة ٣٥٥ هـ ، أغزى الحكم القائد غالباً ، ففتح الله فى المشركين وانصرف سالماً » بينما يروى فى حوادث عام ٣٥٦ هـ (٩٦٧ م) أنه فى يوم الجمعة الموافق السادس والعشرين من شهر شوال سنة ٣٥٦ هـ (الرابع من أكتوبر سنة ٩٦٧ م) قرىء بمسجد قرطبة الجامع كتاب فتح ورد من القائد غالب الناصرى ، يذكر فيه ما الحقه بجيوش قشتالة من القتل والسبى ، ثم أعقب ذلك دخول رؤوس القتلى مدينة قرطبة[2] . ويبدو أن المسيحيين استردوا حصن قلهرة الذى سبق أن افتتحه غالب الناصرى عام ٣٥٣ هـ (٩٦٤ م) ، إذ يشير ابن عذارى إلى خروج القائد غالب الناصرى فى شهر رمضان سنة ٣٥٧ هـ (يوليو — أغسطس سنة ٩٦٨ م) بصحبة القائد سعيد بن الحكم الجعفرى على رأس جيوش الثغر بالصائفة على حصن قلهرة ، فأقاما عليه ، وأشرفا على استكمال بناء دفاعاته وتحصيناته ، ثم عادا إلى قرطبة[3] .

---

(١) ابن خلدون ، المصدر السابق ، ص ٣٠٤ ، المقرى ، المصدر السابق ، ص ٣٦٠ ، عنان ، المرجع السابق ، ص ٤٨٧

Levi provençal, Histoire, P. 179, n.2

(٢) ابن عذارى ، البيان المغرب ، جـ ٢ ، ص ٢٤٠ .

(٣) ابن عذارى ، المصدر السابق ، ص ٢٤١

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

وفي عصر الخليفة الحكم المستنصر عاود النورمانديون[1] الاغارة على سواحل الأندلس . ففي أول رجب سنة ٣٥٥ هـ (يونيو ٩٦٦ م) وردت رسالة من قصر أبي دانس[2] Alcacer do Sal الواقع جنوبي الأشبونة

(١) عن النورمنديين وأصلهم وموطنهم وغاراتهم على الأندلس راجع .
مجهول ، أخبار مجموعة ، ص ٩٩ ، ابن القوطية ، تاريخ افتتاح الأندلس ، ص ٧٨ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، العذري ، ترصيع الأخبار ، ص ٩٨ ، ٩٩ ، ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق محمود مكي ، ص ٢٦ وتعليق رقم ٨٦ ص ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ص ٣٠٧ — ٣٠٩ ، ابن الاثير ، الكامل في التاريخ ، جـ ٥ ، ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ابن سعيد ، المغرب في حلى المغرب ، جـ ١ ، ص ٤٩ ، ٥٠ ، ابن الأبار ، الحلة السيراء ، جـ ١ ، ص ١٦١ ، ابن عذاري ، البيان المغرب ، جـ ٢ ، ص ٨٧ ، ٨٨ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ابن الخطيب ، أعمال الاعلام ، ق ٢ ، ص ٣١ ، ابن خلدون ، العبر ، جـ ٤ ، ص ٢٨٢ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، النويري ، نهاية الأرب ، جـ ٢٢ ، ص ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ٢٠٦ ، المقري ، نفح الطيب ، جـ ١ ، ص ٣٢٧ ، مؤنس ، غارات النورمانديين على الأندلس بين سنتي ٢٢٩ — ٢٤٥ هـ ، المجلة التاريخية المصرية ، العدد الأول ، المجلد الثاني ، مايو ١٩٤٩ م ، ص ٢٨ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٤٠ — ٤٢ ، عنان ، دولة الاسلام ، ق ١ ، ص ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، سالم ، تاريخ المسلمين ، ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، تاريخ البحرية الاسلامية في حوض البحر الأبيض المتوسط (البحرية الاسلامية في المغرب والأندلس) ، بيروت ، ١٩٧٢ ، ص ١٥٢ — ١٦٦ ، العبادي ، في تاريخ المغرب والأندلس ، ص ١٤٨ — ١٦٠ ، مؤنس ، معالم تاريخ المغرب الأندلسي ، ص ٢٨١ ، ٢٨٢ .

Dozy, Histoire, Vol. 1, P. 260- 262.

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

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

(٢) قصر أبي دانس ، حصن في ناحية الجوف في الأندلس ، يقع في منطقة الحدود بين كورتي الأشبونة وباجة . وهو منسوب إلى بانيه أبي دانس بن عوسجة المسعودي ، ذكره ابن حزم في سياق كلامه عن الصامدة في الأندلس ، وقال : « وبنو دانس من عوسجة كانوا أصحاب قلبرة وإلى جدهم ينسب قصر أبي دانس في الجوف » . ويسمى الموضع حاليا Alcacer do sal (بالبرتغالية قصر الملح) وهو يقع على نهر شطوبر الذي يسمى اليوم SADO وهو نهر صغير يصب في بحيرة ضحلة صغيرة متصلة بالبحر تسمى اليوم Setubal ، وقد أعاد الحكم المستنصر بناء الحصن بعد غارة النورمانديين على غرب الأندلس سنة ٣٥٩ هـ (٩٧٠ م) ، وكان لقصر أبي دانس دور عظيم في العصر الموحدي ، نظرا لاهتمام خلفاء الموحدين بالدفاع عن غرب الأندلس ، وفي سنة ٦١٤ هـ (١٢١٧ م) استعان البرتغاليون في الاستيلاء على الحصن بأسطول من الصليبيين الألمان ومع ذلك لم يسقط في أيديهم إلا بعد قتال مرير وحصار طويل في جمادى الثانية ٦١٤ هـ (سبتمبر ١٢١٧ م) في يد القونسو الثاني ملك البرتغال ولا زالت بقية الحصن العربي قائمة فيه .
راجع ابن حزم ، جمهرة انساب العرب ، ص ٤٦٦ ، أبو الفدا ، تقويم البلدان ، ص ١٦٩ ، الحميري ، الروض المعطار ، ص ١٦١ ، ١٦٢ ، محمد الفاسي ، الاعلام الجغرافية الأندلسية ، =

(لشبونة)[1] تشير إلى قيام النورمانديين فى ثمانية وعشرين مركبا بمهاجمة قصر أبى دانس ، وعاثوا فى تلك المنطقة ، ثم زحفوا شمالا إلى بسائط أشبونة ، وعاثوا فيها تخريباً ونهباً ، واجتمع المسلمون فى تلك المنطقة لقتالهم ، ونشبت بين الطرفين معركة دامية ، أسفرت عن هزيمة ساحقة للنورمانديين . وفى نفس الوقت خرج أسطول أشبيلية من نهر الوادى الكبير بقيادة أمير البحر عبد الرحمن بن رماحس وتمكن من اللحاق بالأسطول النورماندى عند مصب وادى شلب ، فدمر معظم قطعه وانقذ من كان بها من أسرى المسلمين[2] . إلا أن النورمانديين عادوا مرة أخرى إلى تهديد السواحل الغربية للأندلس فى أوائل رمضان سنة ٣٦٠ هـ (يونيو سنة ٩٧١ م) ، فعهد الخليفة الحكم المستنصر إلى عبد الرحمن بن محمد بن رماحس قائد البحر بالخروج إلى مدينة المرية لحشد الأسطول الاسلامى المرابط بها والمسير إلى السواحل الغربية للأندلس ، فخرج ابن رماحس من قرطبة يوم الاثنين السادس من رمضان ٣٦٠ هـ (الثالث من يوليو سنة ٩٧١ م) فى طريقه إلى المرية . كما أستقدم الخليفة القائد غالب الناصرى وكان حاضراً يومئذ بقرطبة ، وعهد إليه بالإشراف على القوات البرية والبحرية التى أعدت لمدافعة النورمانديين : « لضلاعته وغنائه وعلمه بثقوب نظره وحمود اكتفائه وحدّ له حدوداً أمره بالتزامها والوقوف عليها وبسطه أتم بسط وقربه أفضل تقريب ، وأستودعه الله عز وجل وأمره بالنهوض والأخذ فى شأنه وانطلق وهو يشيعه بدعائه ويسئل الله له وللمسلمين جميل صنعه وحسن

= ص ٣٣ ، وارجع أيضا إلى سحر السيد عبد العزيز سالم ، التاريخ السياسى للطليوس الاسلامية (رسالة ماجستير ، الاسكندرية ، ١٩٨٤) ص ١٦٨ وما يليها

(١) تقع أشبونة على الضفة الشمالية لنهر تاجة Tajo عند مصبه فى المحيط الأطلسى . وهى عاصمة جمهورية البرتغال الحالية (لشبونة) وتتصل كورة الأشبونة بكورة باجة فى جنوبها الشرقى وبكورة شنترين فى شمالها الشرقى

أنظر عن أشبونة : الأدريسى ، صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس ، ص ١٨٣ — ١٨٦ ، ياقوت ، معجم البلدان ، جـ ٤ ، ص ٣٥٦ ، الحميرى ، صفة جزيرة الأندلس ، ص ١٦ — ١٨ ، وارجع أيضا : سحر السيد عبد العزيز سالم : المرجع السابق ، ص ١٨٠

(٢) ابن عذارى ، البيان المغرب ، جـ ٢ ، ص ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، حيان ، دولة الإسلام ، ق ٢ ، ص ٤٨٨ ، سالم ، البحرية فى المغرب والأندلس ، ص ١٨١ ، ١٨٢ .

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

عاقبته »[1] . ويشير ابن حيان إلى أن الخليفة الحكم المستنصر أمر بتوفير كل ما يحتاج إليه من سلاح وعدة ، وأقيم احتفال كبير فى قرطبة بمناسبة خروج غالب الناصرى « وفصل للغزوة وبين يديه العدة والعديد وصف من الجند قد غص بهم الطريق ، فنفذ لسبيله »[2] . ومن المرجح أنه لم تقع أية معارك هامة بين المسلمين والنورمانديين ، إذ لم يحدثنا ابن حيان عن وقوع مثل هذه المعارك . بل أننا نستدل من خلال حديثه عن الاحتفال بعودة غالب من غزوته أن الله تعالى كفى المسلمين القتال وأنه لم يقع قتال بين المسلمين والنورمان والأرجح أن النورمان ارتدوا من تلقاء أنفسهم لما رأوا من تفوق قوى المسلمين . ويهنىء الشاعر محمد بن حسين الطبنى الخليفة الحكم بهذه النتيجة العظيمة فيقول :

بسعدك يُبلى غالبُ لا ببأسه ... فأنت ولى الشكر فى كل ما أبلى
وباسمك يغدو أعزل الجيش راعماً ... ولولاك كان الرعون به عُزلا
رَمَيْتَ به جيش المجوس عناية ... بتحصينك التقوى وتأمينك السُبلا
ولما أحاطت بالمحيط جنوده ... فلم تبق من شطيه عُلواً ولا سفلا[3]

وفى يوم الجمعة الثانى من شهر صفر سنة ٣٦١ هـ (الرابع والعشرين من نوفمبر سنة ٩٧١ م) وصل غالب الناصرى إلى فحص السرادق قافلا من غزاته إلى السواحل الغربية للأندلس ويصف ابن حيان الاحتفال الكبير الذى أقيم له بقرطبة بمناسبة عودته بقوله : « فاستركب (أى الخليفة الحكم المستنصر) إليه الجيوش يوم السبت بعده من قصر قرطبة فى التعبئة المنتظمة بالعُدد الفخمة ، فيها الشطرنج والألوية ، فتقدم من محلته وبين يديه المراكب على أجل هيئة وأتم أهبه ، إلى أن وصل إلى قصر قرطبة والخليفة يومئذ مقيم به ، فتوصل إليه وقعد بين يديه ملياً مفاوضا له ومسائلا عن حركاته وتقلبه فى غزاته التى كفى الله فيها المسلمين القتال وكان الله قويا عزيزا . فخلع عليه وانطلق إلى داره ، محموداً سعيه »[4] .

(١) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق د . الحجى ، ص ٢٣ ، ٢٤
(٢) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق الحجى ، ص ٢٥ ، ٢٦
(٣) ابن حيان ، المصدر السابق ، ص ٦١
(٤) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق الحجى ، ص ٦٦ — ٦٧

دور غالب الناصرى فى أحداث المغرب الاسلامى

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

ثم تطور الصراع بين الأمويين والفاطميين إلى صدام بحرى مسلح ، ففى عام ٣٤٤ هـ (٩٥٥ م) أنشأ الخليفة عبد الرحمن الناصر مركبا كبيرا بدار الصناعة بالمرية وسير فيه أمتعة إلى بلاد الشرق ، فلقى فى البحر مركبا يحمل رسولا من أمير صقلية إلى الخليفة المعز لدين الله الفاطمى ، فقطع عليه أهل المركب الأندلسى واستولوا على ما يحمله ، فلما بُلغ الخليفة المعز بما حدث ،

(١) عن الصراع الأموى الفاطمى راجع : البكرى ، المغرب فى ذكر بلاد أفريقية والمغرب ، جزء من كتاب المسالك والممالك ، طبع دى سلان ، الجزائر ، ١٩١١ ، ص ٨٨ ، ٨٩ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ابن حيان ، المقتبس ، نشر بطرس شلبنا ، ص ٢٨٩ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ابن عذارى ، البيان المغرب ، جـ ١ ، ص ١٩٩ ، ٢٠١ ، جـ ٢ ، ص ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ابن الخطيب ، أعمال الاعلام ، الجزء الخاص بالمغرب ، نشر وتحقيق د . أحمد مختار العبادى ومحمد ابراهيم الكتانى ، الرباط ، ١٩٦٤ م ، ص ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٨ ، ٢١٩ . سالم ، المغرب الكبير ، العصر الاسلامى ، ص ٦١٠ ، ٦١٢ ، ٦١٣

Levi provençal, le politica africana de Abd-Al-Rahman, III. Al-Andalus, Vol, XI, Fasc. 2 1948, P. 151-178.

حشد أسطولاً قوياً وولى عليه الحسن بن على صاحب صقلية وسيّره إلى الأندلس ، فوصلوا إلى ميناء المرية ، ودخلوا مرساها وأحرقوا جميع ما فيه من المراكب ، ثم استولوا على المركب الأندلسي الكبير وكان قد عاد من الاسكندرية مشحونا بأمتعة وجوارى ومغنيات للخليفة عبد الرحمن الناصر ، ثم صعد رجال الأسطول الفاطمى إلى البر ، فقتلوا ونهبوا ورجعوا سالمين إلى المهدية[1] . وكان رد الفعل الأموى بأن أمر الخليفة عبد الرحمن الناصر باعداد أسطول أموى من ستين سفينة بقيادة غالب بن عبد الرحمن الناصرى ، فقام فى العام التالى (٣٤٥ هـ/٩٥٦ م) بمهاجمة سواحل المغرب التابعة للفاطميين[2] .

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

---

(١) تقع المهدية على ساحل المغرب الأدنى وهى على اسم عبيد الله المهدى والسبب فى بنائها كعاصمة جديدة للدولة الفاطمية الناشئة يرجع إلى شعور المهدى بالحاجة إلى حصن يحتمى فيه إذا ما تغيرت عليه نفوس رعاياه الذين كانوا سنيين فى معظمهم . ولذا اختار المهدى عاصمته الجديدة على شبه جزيرة بالساحل التونسى بين سوسة وصفاقس كى يتسنى له الاعتماد على أسطوله فى حماية المدينة وتموينها من البحر إبان الأزمات ثم أن هذا المكان الساحلى يعتبر قاعدة بحرية هامة للمشروعات التى كانت تدور بخلده وتتخذ مثل الاستيلاء على مصر والأندلس وسواحل البحر المتوسط . ويروى المؤرخون أن الخليفة المهدى قد أشرف بنفسه على بناء مرسى المهدية . كما أنشأ على ساحلها دارا كبيرة للصناعة ، ثم بنى المهدى حولها أسوارا محكمة ذات أبواب ضخمة . ويقال أنه لما فرغ من بنائها قال « آمنت اليوم على الفاطميات » وهذا دليل على حصانتها .

راجع : ابن الأثير ، الكامل فى التاريخ ، جـ ٨ ، ص ٣٥ ، مؤلف مجهول ، الاستبصار ، ص ١١٧ — ١١٨ ، المقريزى ، أتعاظ الحنفا ، جـ ١ ، ص ١٠١ ، ابن الخطيب ، أعمال الاعلام ، ص ٤٦ — ٤٨ .

(٢) ابن عذارى ، البيان المغرب ، جـ ٢ ، ص ٢٢١ ، سالم ، المغرب الكبير ، ص ٦١٢ ، ٦١٣ ، المرية قاعدة الأسطول الاسلامى فى الأندلس ، ص ٣٨ ، ٣٩ ، البحرية فى المغرب والأندلس ، ص ١٧٧ .

Levi provençal, Histoire, Vol. II, P. 108.

الأموية فى الأندلس ، وكان قد أنضوى تحت لوائهم جعفر ويحيى ابنا على بن حمدون المعروف بالأندلسى وهما من أصل بربرى من قبيلة كتامة البربرية ، وأول من دخل من أسرتهم إلى الأندلس جدهم الأكبر عبد الحميد ، وكان نزوله بكورة البيرة ، ثم انتقل حفيده حمدون إلى بجاية فأستقر بها ، وقد خرج حمدون هذا مع ابنه على إلى المشرق سنة ٢٨٧ هـ (٩٠٠ م) لأداء فريضة الحج ، وفى طريق عودتهما من الحجاز ، نزلا بالمغرب حيث أتصل على بن حمدون بأبى عبد الله الشيعى داعى دعاة الشيعة الفاطميين ببلاد المغرب وقيل ان أبا عبد الله الشيعى هو الذى أطلق على علىّ ابن حمدون إسم على وكان أبوه قد سماه « بثعلبة » فأرتفعت مكانة ابن حمدون ومنزلته عند الفاطميين عقب قيام دولتهم فى المغرب ، فأسندوا إليه الاشراف على بناء مدينة المسيلة وولاه الخليفة عبيد الله المهدى عليها . وكان على بن حمدون قد تزوج من ميمونة بنت علاهم الجيلى التى تنتمى إلى بطن من بطون قبيلة كتامة البربرية وأنجب منها ولديه جعفر ويحيى . وقد ظل على بن حمدون فى خدمة الدولة الفاطمية حتى قتل سنة ٣٣٤ هـ (٩٤٦ م) أثناء قتاله لأبى يزيد مخلد بن كيداد اليفرنى الخارجى الثائر على الفاطميين فى المغربين الأدنى والأوسط ، وكانت له معهم حروب كثيرة . ثم تولى جعفر بن على بن حمدون على المسيلة عقب وفاة والده وظل عليها إلى أن قام زيرى بن مناد الصنهاجى القائم على حكم المغرب باسم الفاطميين بقتل محمد بن الخير بن خزر أمير زناته والقائم بدعوة بنى أمية فى المغرب ، وتمكن زيرى من الاستيلاء على فرس من عتاق الخيل كان الخليفة المعز لدين الله الفاطمى قد أهداها لجعفر بن على بن حمدون فقام جعفر باهدائها إلى محمد ابن الخير بن خزر ، فأرسل زيرى بن مناد الصنهاجى هذه الفرس مع خطابات أخرى منسوبة إلى جعفر بن على ، كان قد ارسلها إلى محمد بن الخير ، يطلعه فيها على عورات زيرى بن مناد ويحذره منه ، فلما علم الخليفة المعز لدين الله بتحول جعفر بن على بولائه إلى الزناتيين ، أستدعاه بأهله وولده وماله إلى حضرته ، وكتب إليه يعزيه عن محمد بن الخير متفرعا له ، وأشار إلى الفرس التى عثر عليها بخورته بقوله : « أعظم الله أجرك

فى خليلك ، فقد أجاد قتالنا على الفرس التى كنا حملناك عليه ، وأثرناك به على أنفسنا » . فعند ذلك أسقط فى يد جعفر بن على وايقن بالموت لا محاله ، فخرج من المسيلة مع أخيه يحيى وجميع أهله وولده وعبيده وماله فى جمادى الآخرة سنة ٣٦٠ هـ (أبريل سنة ٩٧١ م) إلى بنى خزر امراء زناته وأعلنوا خضوعهم للخليفة الحكم المستنصر ، وأجتمعت قوات بنى خزر وجعفر ويحيى على قتال زيرى بن مناد ودارت بينهما الحرب وانهزم زيرى وقتل معه معظم رجاله فى شهر رمضان ٣٦٠ هـ (يونيو — يوليو سنة ٩٧١ م) وأحتز الزناتيون رأس زيرى ورؤوس عدة من أكابر قواده ، وحملوها ومعهم جعفر ويحيى إلى قرطبة حيث أستقبلهم الخليفة الحكم المستنصر استقبالا رائعا فى قصر الزهراء[1] .

كان رد الفعل الفاطمى عنيفاً ، إذ سير الخليفة المعز لدين الله قائده بلكين ابن زيرى ، وأمره باستئصال قبيلة زناته واخضاعها ، ووصل بلكين إلى المغرب الأقصى وفى يوم الخميس السابع عشر من ربيع الآخر سنة ٣٦١ هـ (السادس من فبراير سنة ٩٧٢ م) التقى بلكين مع محمد بن الخير بن خزر أمير زناته ، فهزمه بلكين شر هزيمة ، واثخن فى رجاله ، وقتل جماعة من امراء زناته ، فلما أيقن محمد بنهايته ، اتكأ على سيفه فذبح نفسه حتى لايقع أسيراً فى أيدى بلكين . فملك بلكين المغرب بأكمله ، وقطع منه الدعوة للأمويين ، وقتل أولياءهم ، وأخذ البيعة على جميع أهل المغرب للخليفة المعز لدين الله ، فكان أول من سارع إلى بيعة المعز ونصرته وقتال أنصار المرواتيين معه الحسن بن كنون[2] .

---

(١) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق الحجى ، ص ٣٣ — ٣٨ ، ابن الأبار ، الحلة السيراء ، جـ ١ ، ص ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ابن عذارى ، البيان المغرب ، جـ ٢ ، ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، مؤلف مجهول ، مفاخر البربر ، ص ٥ — ٨ ،
Levi provençal, Histoire, Vol. II, P. 187 - 188.

(٢) ابن حيان ، المصدر السابق ، ص ١٠٢ ، ابن الأبار ، المصدر السابق ، جـ ١ ، هامش (٢) ص ٢٢٧ ، ابن عذارى ، المصدر السابق ، جـ ٢ ، ص ٢٤٤ ، ابن أبى زرع ، الأنيس المطرب بروض القرطاس فى أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس ، طبعة فاس ، ١٣٠٥ هـ ، ص ٥٦ ، السلاوى ، الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى ، طبعة الدار البيضاء ، بدون تاريخ ، جـ ١ ، ص ٢٠٠ ، عنان ، دولة الاسلام ، فى ٢ ، ص ٤٩٤ .

فلما بلغت هذه الأنباء الخليفة الحكم المستنصر ، عزم على انفاذ جيش كبير إلى بلاد المغرب لقتال الحسن بن كنون . وفى يوم الخميس الثانى عشر من رمضان سنة ٣٦١ هـ (السابع والعشرين من يوليو سنة ٩٧٢ م) استدعى الحكم المستنصر الوزير القائد محمد بن القاسم بن طملس ، وعهد إليه بالاستعداد للخروج إلى مدينة سبتة : « فتقدم بتوصيته بتقوى الله ربه ، وايقاظ رأيه وعزمه ، واستعمال جهده وجده فى مغاورة الفاسق حسن وأخماد ناره »[1] . فلما اكتملت الاستعدادات ، خرج محمد بن القاسم بن طملس من قرطبة ، فركب البحر من الجزيرة الخضراء ، يوم السبت التاسع عشر من شوال سنة ٣٦١ هـ (الثانى من أغسطس ٩٧٢ م) إلى مدينة سبتة ، كما أمر الحكم المستنصر قائد البحر عبد الرحمن بن محمد بن رماحس بحشد الأسطول الأندلسى أمام السواحل المغربية ومن سبتة اتجه محمد بن القاسم إلى مدينة تطاون فألفاها خاليه ، ومنها تقدم إلى مدينة طنجة ، وكان بداخلها الحسن بن كنون ، فولى هاربا فى خاصة من أصحابه ، فاستسلم أهل طنجة لمحمد بن القاسم بن طملس فمنحهم الأمان ، بينما سار الحسن بن كنون إلى جبل حصين يسمى جبل الريح ، تحصن فيه ، فتبعه الجند ، وانقضوا عليه من كل جانب فانهزم الحسن بن كنون ، وفر لا يلوى على شيء ، بينما مضى محمد ابن القاسم بعسكره إلى مدينة أصيلا ، ففتحها ودخلها[2] .

أعاد الحسن بن كنون تجميع فلوله وتنظيم صفوفه ، وزحف للقاء محمد ابن القاسم بن طملس ، والتقى الجيشان باحواز طنجة بموضع يعرف بفحص مهران[3] وقيل فحص بنى مصرح[4] يوم الأحد الثالث والعشرين من ربيع

---

(١) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق الحجى ، ص ٧٩ — ٨١

(٢) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق الحجى ، ص ٧٩ — ٩١ ، ابن عذارى ، البيان المغرب ، جـ ٢ ، ص ٢٤٤ — ٢٤٦ ، مجهول ، مفاخر البربر ، ص ٨ ، ٩

(٣) ابن حيان ، المصدر السابق ، ص ٩٦ ، ابن عذارى ، المصدر السابق ، ص ٢٤٦

(٤) ابن أبى زرع ، روض القرطاس ، ص ٥٦ ، مجهول ، مفاخر البربر ، ص ٩ ، السلاوى ، الاستقصا ، جـ ١ ، ص ٢٠٠ .

الأول سنة ٣٦٢ هـ (الثلاثون من ديسمبر سنة ٩٧٢ م) ، فدارت الدائرة على الجيش الأندلسي ، وقتل قائده محمد ابن القاسم بن طملس وخمسمائة من الفرسان وألف من الرجاله وفر الباقون إلى مدينة سبتة ، فدخلوها ، وتحصنوا بداخلها ، وكتبوا إلى الخليفة الحكم المستنصر يستغيثون به[1] . وفي نفس الوقت بعث قائد البحر عبد الرحمن بن محمد بن رماحس والقواد المرافقين له ، بخطاب إلى الخليفة الحكم المستنصر يذكرون له فيه أن الحسن بن كنون عرض عليهم عقد السلم وطلب الأمان له ولانصاره والعودة لطاعة الخلافة الأموية وتبادل الرهائن بين الجانبين والاجتماع على قتال الفاطميين ، فرفض الحكم المستنصر ، ورد على قواده قائلا : « وكيف يذهب الآن هذا المذهب ، وهو في طغيانه مستمر وفي دينه مستبصر ولكم في كل أيامه محارب ! هذا هو الضلال والمحال عين المحال وسبب الخبال ، وقد رأى أمير المؤمنين تأمين جميع الناس لديه غيره ، وغير من أصر أصراره ، وتمادى تماديه إلى أن يحكم الله عليه ، ويفتح فيه ، وهو خير الفاتحين لا شريك له ، فلا يتعرض أحدكم لمقاوله أحد ممن يأتي عنه ، فانظروا في أمركم وجدوا في تثقيف ماله قدمتم نظراً يدل على اجتماع نفوسكم وتآلف بصائركم وتضافر أيديكم ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم والله المستعان لا رب سواه »[2] .

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

---

(١) ابن حيان ، المصدر السابق ، ص ٩٦ ، ابن عذارى ، البيان المغرب ، جـ ٢ ، ص ٢٤٦ ، ابن أبي زرع ، روض القرطاس ، ص ٥٦ ، مؤلف مجهول ، مفاخر البربر ، ص ٩ ، السلاوي ، الاستقصا ، جـ ١ ، ص ٢٠٠ ، عنان ، دولة الإسلام ، ق ٢ ، ص ٤٩٥

(٢) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق حجي ، ص ٩٧ ، ٩٨

المستنصر ، فأعطاه الخليفة أموالاً وعدداً كثيرة وجيوشاً وافرة[1] . وامره بقتال الأدارسة واستنزالهم من معاقلهم ، وقال له عند وداعه : « يا غالب سر مسير من لا أذن له فى الرجوع إلا حياً منصوراً وميتاً معذوراً ، ولا تشح بالمال وأبسط يدك به يتبعك الناس »[2] . وفى أوائل شهر شعبان سنة ٣٦٢ هـ (مايو سنة ٩٧٣ م) خرج القائد قاسم بن محمد بن قاسم بن طملس إلى الجزيرة الخضراء بفرقة من الجند مدداً لغالب الناصرى ، كما أرسل الحكم المستنصر الأموال الوفيرة لتوزيعها على قواده وجنده بمناسبة قرب حلول شهر رمضان المبارك . كما أرسل الحكم المستنصر لغالب الناصرى عشرة آلاف دينار لتوزيعها على زعماء القبائل الخارجين عن طاعة الحسن بن كنون : « استلافا لهم واستصفاء لبصائرهم » فضلاً عن فاخر الثياب والسيوف المحلاه للخلع عليهم[3] . وفى نفس الوقت ورد كتاب من غالب الناصرى إلى الخليفة الحكم المستنصر يذكر فيه أنه ورد عليه بالجزيرة الخضراء كتاب عبد الكريم بن يحيى ومحمد بن يحيى الصنهاجى صاحبى مدينة فاس ، وكتاب من اسماعيل ابن البورى ويحيى بن البورى وغيرهم من وجوه أهل المغرب مؤكدين ولاءهم وطاعتهم للخلافة الأموية ، وأنه اجابهم بقبول الولاء والطاعة ، فرد عليه الحكم المستنصر : « باحماد رأيه وحسن موقعه من سلطانه وابلاغه بالازدياد منه » . كما أخبره الخليفة بموافقته على ارسال محمد بن حسين التميمى المعروف بالطبنى إليه ليستعين به لسابق خبرته بأحوال بلاد المغرب ، وكان غالب الناصرى قد كتب إليه برغبته فى استصحابه له ، وقال له الخليفة : « وأن أمير المؤمنين عهد بتوجيه محمد بن حسين الطبنى اليك على ما رغبت فيه ، فقد وقع اختيارك منه على خيار وثقة فى جميع أحواله ، مع نفاذ دربته وصدق ممارسته لما يرمى إليه ،

---

(١) ابن حيان ، المصدر السابق ، ص ١٠٢ .

(٢) ابن أبى زرع ، الروض القرطاس ، ص ٥٧ ، السلاوى ، الاستقصا ، جـ ١ ، ص ٢٠٠ .

(٣) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق الحجى ، ص ١٠٨ ، وانظر أيضا : ابن عذارى ، البيان المغرب ، جـ ٢ ، ص ٢٤٧

ولن يألوك عونا وتزيينا ان شاء الله »[1] . ثم استحضر الخليفة الحكم المستنصر محمد بن حسين الطبني وأمره بالخروج إلى العدوة واستصحاب الوزير القائد غالب الناصري : « والتصرف في شئونه ومؤازرته في تدبيره »[2] .

فلما استكمل غالب الناصري حشوده ، أبحر من الجزيرة الخضراء يوم الأحد الحادي عشر من رمضان سنة ٣٦٢ هـ (الخامس عشر من يونيو سنة ٩٧٣ م) إلى ميناء طنجة فلما أقترب منها ، دفعته الرياح إلى مرسى بطنة المعروف بمرسى قباله على مسافة تبعد نحو أربعة كيلو مترات غربي الجزيرة الخضراء ، فأرسى هناك مضطرا عدة أيام ، ثم اعاد الابحار ، ونزل بمرسى اليم المعروف بباب القصر على مقربة من طنجة يوم الاثنين الثاني والعشرين من رمضان سنة ٣٦٢ هـ (السادس والعشرين من يونيو سنة ٩٧٣ م) ثم ترك غالب الناصري طنجة متجهاً صوب الحسن بن كنون بمحلة جرماية فوصلها يوم الأربعاء الخامس من شوال سنة ٣٦٢ هـ (التاسع من يوليو سنة ٩٧٣ م) ودخلها ، بينما فر الحسن بن كنون إلى التحصن بمرتفعات جبل الكرم[3] . وفي نفس الوقت تحرك قائد البحر عبد الرحمن بن محمد بن رماحس بأسطوله إلى أصيلا ليكون على مقربة من غالب الناصري ، كذلك أرسل الخليفة المستنصر إلى غالب بالقبة الحمراء الفخمة البديعة ، التي أمر باتخاذها له على حدّه ووصفه كيما يرفعه وسط محلته ويكون نزوله وقعوده فيها اسماءً لقدره ورغماً لقلب عدوه ، وكانت غريبة الابتداع عجيبة الاختراع لها منظر رائق ومرأى فائق »[4] .

---

(١) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق حجي ، ص ١٠٨ ، ٩ .
(٢) ابن حيان ، المصدر السابق ، ص ١٠٩ .
(٣) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق حجي ، ص ١١٥ ، ١٦ .
(٤) ابن حيان ، المصدر السابق ، ص ١١٦ .

ثم أرسل الخليفة الحكم المستنصر محمد بن أبي عامر[1] إلى العدوة بأحمال من المال والحلى والخلع لتوزيعها على أكابر البربر الذين يمكن استمالتهم إلى جانب الخلافة الأموية ، وأصدر الحكم المستنصر في نفس الوقت مرسومه بتعيين محمد ابن أبي عامر قاضيا لقضاة العدوة إلى جانب ما يتقلده من خطتي الشرطة

---

(١) هو محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن عامر بن أبي عامر بن الوليد بن يزيد بن عبد الملك المغافري ، ينتهي إلى قبيلة معافر اليمنية العربية وكانت أمه من بني تميم وهي بريهة بنت يحيى بن زكريا التميمي المعروف بابن برطال . وكان أول من دخل الأندلس من أسلافه جده عبد الملك مؤسس الأسرة الذي رافق طارق بن زياد في حملته ، وكان له في فتح الأندلس أثر ظاهر إذ أفتتح مدينة قرطاجنة . ثم استقر في الجزيرة الخضراء في قرية من أعمالها تسمى طرش . وقد حظي من هذه الأسرة عدد لدى امراء قرطبة منهم أبو عامر محمد بن الوليد في عهد الأمير عبد الرحمن الأوسط وساد بعده ولده عامر وتقدم عند الأمراء وولي كثيرا من الأعمال الهامة في الدولة ، وقد نقش الأمير محمد بن عبد الرحمن السكة ورقم الاعلام باسمه تنويها بعلو شأنه ورفعة مقامه . أما والده المنصور عبد الله المكنى بأبي حفص ، فكان من أهل الدين والزهد في الدنيا والعزوف عن السلطان ، ابتعد عن زخرفها ولم يسع وراء ملذاتها ، سمع الكثير من الحديث وأدى فريضة الحج ، ومات في عودته من الحجاز بمدينة طرابلس الغرب في أواخر عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر .

وقد ولد محمد بن أبي عامر سنة ٣٢٧ هـ (٩٣٩ م) ونشأ في مقاطعة الجزيرة الخضراء في قرية طرش موطن عشيرته ومسكن أجداده وهي من أطيب بلاد الأندلس أرضا وأصلحها هواء ، ولم تذكر المصادر التاريخية شيئا عن طفولة محمد بن أبي عامر رغم الشهرة التي اكتسبها هذا الرجل فيما بعد ، والدور الكبير الذي لعبه في تاريخ مسلمي الأندلس .

والمعروف أنه ورد قرطبة عند مطلع شبابه لطلب العلم والأدب ، ولكن سرعان ما داخله الطموح واتطلع إلى السلطان ، واتصل بالسيدة صبح السكسية ، فنصبته لخدمتها وخدمة ابنها عبد الرحمن فلما توفي عبد الرحمن بقي محمد بن أبي عامر في خدمتها . وكانت قد ولدت هشاما فاختارته لادارة املاك هشام سنة ٣٥٩ هـ (٩٧٠ م) وكان قبل ذلك بقليل قد تم اختياره للاشراف على دار السكة بقرطبة في شوال ٣٥٦ (٩٦٧ م) ، ثم قدم إلى خطة المواريث في المحرم سنة ٣٥٨ هـ (٩٦٨ م) . ثم تدرج في الوظائف الرسمية إلى أن شغل منصب الحجابة في عصر الخليفة هشام المؤيد .

راجع : ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق الحجي ، ص ١٢٣ ، ابن حزم ، جمهرة انساب العرب ، ص ٤١٩ ، ابن بسام ، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، ق ٤ ، المجلد الأول ، ص ٥٦ ، ابن الأبار ، الحلة السيراء ، جـ ٢ ، ص ٢٦٨ ، ٢٧٥ ، ابن عذاري ، البيان المغرب ، جـ ٢ ، ص ٢٥٧ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ابن الخطيب ، الاحاطة في أخبار غرناطة ، جـ ٢ ، ص ١٠٢ .

الوسطى والعليا والموازيث وقضاء كورة اشبيلية[1] . كما أرسل الحكم المستنصر إلى محمد بن أبى عامر وهو بطنجة مالا واسعا لينفقه بطنجة وأصيلا ، وكتب إليه : « وما يشك أمير المؤمنين فى مناصحتك واجتهادك ، وشكرك للنعمة بك والمشتملة عليك والله المستعان »[2] .

وفى يوم الخميس الثالث عشر من شوال سنة ٣٦٢ هـ (السابع عشر من يوليو سنة ٩٧٣ م) تقدم غالب الناصرى للقاء الحسن بن كنون واتباعه . وكان ابن كنون قد حصن جبل مهران وجعل عليه ابنه وابن عمه ، بينما ضبط جبل الكرم بنفسه لمنع الجيش الأموى من السيطرة على نهر المصارة الواقع بين جبلى مهران والكرم ، واندلع القتال بين الطرفين ، وقتل الكثير من اتباع الحسن بن كنون ، بينما لاذت فلو له بجبل الكرم ، وفى أثناء ذلك تلقى غالب الناصرى رسالة من الحكم المستنصر رداً على كتاب الفتح الذى أرسله غالب إليه ، جاء فيها « يحمد مقامه ويشكر فعله ويستتب صبره وجده ، ويعرّف أن أمير المؤمنين جادّ فى حرب الفاسق حسن ومحاكمته إلى الله ما أمتدت به حياة حتى يحكم الله بينهما بعدله »[3] . ثم أمر الحكم المستنصر بارسال الأخوة التجيبيين يوسف وهاشم وهذيل بنى محمد بن هاشم التجيبى وأخوة العاصى ابن حكم بنى عمهم ، ومائة غلام من الرماه وطائفة من الفرسان مددا لغالب الناصرى[4] . ثم ورد على الخليفة الحكم المستنصر كتاب آخر من غالب الناصرى يتضمن وصفا للقتال الذى دار بينه وبين الحسن بن كنون ، وكان له فيه الظهور عليه ، فقتل فيه من حماته عددا كثيرا ، ومن خاصته عشرين رجلا[5] .

---

(١) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق الحجى ، ص ١٢٣

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

(٣) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق الحجى ، ص ١٢٥

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

(٥) ابن حيان ، نفس المصدر ، نفس الصفحة

وفى يوم الخميس الخامس من ذى القعدة سنة ٣٦٢ هـ (السابع من ذى القعدة سنة ٩٧٣ م) أحضر الخليفة الحكم المستنصر الوزير يحيى بن محمد ابن هاشم التجيبى وتحدث معه برغبته فى انفاذه إلى العدوة مددا لغالب الناصرى ، فغادر يحيى التجيبى قرطبة فى عسكر ضخم حيث لحق بعسكر غالب الناصرى وقد أرسل الخليفة الحكم المستنصر لغالب كتابا يخبره بانفاذ يحيى التجيبى إليه جاء فيه : « وأن العهد عند الوزير القائد يحيى بن محمد مقرر بالخفوف اليك والبدار نحوك ، متى ورد كتابك فى ليل أو نهار وان يتصرف كيف رأيت تصريفه فهو مدد لك وعون على محاولتك ، فانظر فى جميع ما بين يديك ومن يحويه عسكرك نظر من أفرده أمير المؤمنين ببعثه وقلّده ما بين يديه »[1] . كما أرسل غالب الناصرى من عنته بالمصارة للخليفة الحكم المستنصر كتابا يذكر فيه اعلان بنى ادريس الحسينيين أقارب الحسن بن كنون الطاعة للأمويين ويبدى تخوفه من عدم تمكنه من توفير المال والطعام لكثرة من وفد عليه من الحسينيين وبنى خزر ، فرد عليه الحكم المستنصر : « وقد كفاك الله الاشتغال بالتفكير فى مال أو طعام ، فموادها موصوله بك متلاحقة لديك ، حتى يفتح الله فى الظالم القاطع بعدله ولو أتى ذلك على بيوت الأموال المترعة وأهراء الأندلس المغتصة ، فلو لم يبق منها غير ما فى الأهواء الخاصة بقرطبة لاحتمل اليك جميع ما فيها » . بل أن الخليفة الحكم المستنصر عرض على غالب الناصرى ان ينتقل بنفسه إلى الجزيرة الخضراء ليكون على مقربة من مجريات الأحداث فى المغرب[2] . كما أرفق الخليفة الحكم المستنصر بكتابه هذا كشفا باسماء كبار رجال الحسينيين وغيرهم من وجوه البربر المنحازين لطاعة الأمويين وبيان مفصل بالأموال والهدايا المرسلة لكل واحد منهم[3] .

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

(١) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق الحجى ، ص ١٢٩ — ١٣٠ .
(٢) ابن حيان ، المصدر السابق ، ص ١٣٠ — ١٣١ .
(٣) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق الحجى ، ص ١٣١ .

من كتامة ، وأرسل إليهم من نخبة رجاله خمسمائة فارس ومثلهم من الرجالة بالبنود والطبول والسلاح وأمرهم بمهاجمة الحصن من مكان حدده لهم ، ثم تحرك غالب ببقية جيشه وحاصر الحصن من مكان آخر ، فأحاط الكتاميون بالحصن من جهة ، وأحاط غالب الناصرى به من جهة أخرى ، وشددا حصارهما له ، فلم يجد الحسن بن كنون أمامه سوى الفرار إلى معقله بحصن الحجر[1] ، ودخل غالب حصن الكرم يوم الخميس التاسع عشر من ذى القعدة سنة ٣٦٢ هـ (الحادى والعشرين من أغسطس سنة ٩٧٣ م) فاستولى على كل ما تركه الحسن بن كنون من الأمتعة والأقوات والأطعمة والأسلحة وغيرها ، كما أطلق سراح الكثير من وجوه قبائل البربر كان ابن كنون قد أرتهنهم عنده وأوثقهم فى الحديد ، كذلك ضم إلى صفوفه الكثيرين من اتباع ابن كنون الذين سارعوا باعلان الطاعة والولاء للأمويين ، ثم ترك على الحصن ألف فارس وخمسمائة من الرجالة لضبطه وحمايته ، ثم عاد إلى محلته بالمصارة[2] . ثم أرسل غالب إلى الخليفة الحكم المستنصر كتاب تهنئة بالفتح ، فرد عليه الخليفة بخطاب يشكر فعله ويحمد مقامه ويحذره من اقتراب فصل الشتاء بقوله : « وليس يخفى عليك أن الشتاء بين يديك والبحر دونك وربما تعذر ركوبه ، فاجعل الطعام ذخيرتك وحفظه تجارتك »[3] . كذلك كتب إليه الخليفة بأنه سيرسل مبلغ مليون دينار مع أحد خزان بيت المال إلى مدينة سبتة ليسهل على غالب طلب ما يحتاج إليه من أموال ، ومن الأشياء

---

(١) حصن الحجر أو قلعة النسر أو حجر النسر أو مدينة الحجر ، هى الحصن والملجأ الأخير الذى اعتصم به الأدارسة فى شمال المغرب . بناها ابراهيم بن محمد بن القاسم بن ادريس . وقد وصف الادريسى هذا الحصن بقوله : « وكانت مدينة محدثة لآل أدريس ، وهى على جبل شامخ الذرى ، حصينة منيعة ، لايصل إليها من طريق واحد ، والطريق صعب المجاز يسلكه الرجل بعد الرجل ، وهى حصينة كثيرة الخيرات وماؤها فيها ، وبها بساتين وعمارات » . وهذه المدينة اندثرت الآن ويجمع المؤرخون على أنها فى شمال المغرب .

راجع : البكرى ، المغرب فى ذكر بلاد افريقية والمغرب ، ص ١١٤ ، ١٢٦ ، ابن الخطيب ، أعمال الاعلام ، القسم الخاص بالمغرب ، هامش (٢) ص ٢٠٣ ، ٢٠٤

(٢) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق الحجى ، ص ١٣٤ ـــ ١٣٥

(٣) ابن حيان ، المصدر السابق ، ص ١٣٥ .

الطريقة التي طلبها الخليفة من غالب الناصرى أن يقوم الجند الأمويين بزراعة وحرث الأراضى التى فى حوزتهم طالما أن ذلك لن يسبب خطرا أو تضييقا لأهل البلاد الأصليين ، كذلك طلب الخليفة من غالب الاهتمام بالبريد واقامة محطات له فى طنجة وأصيلا وغيرهما ، وتوفير احتياجات البريد من العلوفة على الدواب ودفع رواتب القائمين والمشرفين على البريد لانتظام سرعة وصول الأخبار إلى الخليفة بقرطبة[1] .

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

لقد حلّ بأس الله بالكرم الذى ... غدا وهو فى حزب الضلال بلاقع
فلو حله غيلان نادى طلوله ... «هل الأزمن اللائى مضين رواجع»
وما حجر النسر المنيع بزعمه ... منيعٌ وهل حصن من الله مانع
فلو طار فوق الأرض أو غار تحتها ... لما حال أن المتأى عنك واسع
وما يضع الأدبار من أنت رافع ... ولا يرفع الأقبال من أنت واضع
وقد علم الاسلام ما أنت منفق ... وفى نصر من تسعى وعمن تدافع
جمعت بما فرقت شمل جميعنا ... فأنت بتفريق الذخائر جامع[2]

وفى يوم الجمعة الثالث من المحرم سنة ٣٦٣ هـ (الرابع من أكتوبر سنة ٩٧٣ م) انتهز أهل مدينة البصرة[3] فرصة خروج محمد بن حنون المتنزى فيها لبعض شؤونه وترك عليها خاله محمد بن عبد السلام : « الذى كان ظهيرا له

(١) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق الحجى ، ص ١٣٥ — ١٣٦ .

(٢) ابن حيان ، المصدر السابق ، ص ١٣٧

(٣) مدينة البصرة مدينة أثرية مندرسة ، أسسها الأدارسة فى القرن الثالث الهجرى وصارت لها شهرة كبيرة فى الازدهار والعمران حتى القرن الرابع الهجرى ، ثم خربت بعد ذلك . وقد أختلف المؤرخون والجغرافيون حول تحديد مكانها بالضبط ، فقالوا أنها كانت بين طنجة وفاس وأنها كانت تعرف ببصرة الكتان لاشتهارها بتجارة الكتان وتعرف أيضا بالحمراء لأنها حمراء التربة .
(راجع : البكرى ، المغرب فى ذكر بلاد افريقية والمغرب ، ص ١١٠ — ١١١ ، ابن الخطيب ، أعمال الأعلام ، هامش (١) ص ١٦٢) .

ومدبرا لشأنه لا يقدم أمرا ولا يؤخره إلا عن رأيه ومشاورته وكان مشنوءا إلى أهل البلد » . ولذا دبروا عليه وقتلوه ، واحتزوا رأسه وأرسلوها إلى غالب الناصرى يستصرخون به ويدعونه للمسير إلى مدينتهم . فلبى غالب صريخهم ودعوتهم وسار إليهم يوم السبت الرابع من المحرم من محلته بالمصارة ، وأبقى الوزير القائد يحيى بن محمد بن هاشم التجيبى فى حصن الكرم للاشراف على تجديد دفاعاته ، ودخل غالب الناصرى مدينة البصرة يوم الأحد الخامس من المحرم سنة ٣٦٣ هـ (السادس من أكتوبر سنة ٩٧٣ م)[١] .

أرسل غالب الناصرى كتاب تهنئة بفتح مدينة البصرة للخليفة الحكم المستنصر ، كما أرفق بكتابه هذا كتاب أهل البصرة الذى سبق وأن أرسلوه إليه لاستدعائه لدخول مدينتهم . وأنفذ بذلك قنداً فتاه الذى حمل معه أيضا رأس محمد بن عبد السلام ، فوصل قند فتى غالب الناصرى إلى قرطبة يوم الأربعاء الثامن من المحرم سنة ٣٦٣ هـ (التاسع من أكتوبر سنة ٩٧٣ م) فنزل بمنية الناعورة[٢] انتظارا للمثول بين يدى الخليفة الحكم المستنصر ، وفى صباح الخميس التاسع من المحرم ٣٦٣ هـ (العاشر من أكتوبر ٩٧٣ م) أمر الخليفة الحكم المستنصر صاحب خيله بالركوب إلى منية الناعورة ، ورفع رأس محمد بن عبد السلام فى قناة سامية والبروز به من هناك إلى باب السدة وهو الباب الرئيسى من أبواب قصر الخلافة بقرطبة ، فخرج أهل قرطبة لرؤية هذا الموكب

(١) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق الحجى ، ص ١٤١ — ١٤٢ .

(٢) كانت منية الناعورة فى بداية أمرها أرضا تقع على شاطىء الوادى الكبير ، ثم اشتراها الأمير عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن الأوسط من صاحبها خليل البيطار عام ٢٥٣ هـ (٨٦٧ م) ، فأبدع بناءها ، واتخذها لسكناه . وفى عصر عبد الرحمن الناصر شملها بعنايته وعنى بتجميلها وزخرفتها وجعلها مقرا لاقامته قبل أن يؤسس مدينة الزهراء .

عن منية الناعورة راجع .

ابن حيان ، المقتبس ، نشر منشور انطوبية ، ص ٣٨ ، وأنظر المقتبس ، نشر شالميتا ، ص ٧٥ ، ٢١٩ ، ٢٥٠ ، ٤٣١ ، ٤٣٢ ، ابن عذارى ، البيان المغرب ، جـ ٢ ، ص ١٩٦ ، ١٩٧ ، ٢٠١ ، ابن خلدون ، العبر ، جـ ٤ ، ص ٣١٢ ، المقرى ، نفح الطيب ، جـ ٢ ، ص ١١٢ ، ازهار الرياض ، جـ ٢ ، ص ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، جومث موريتو ، الفن الاسلامى فى أسبانيا ، ص ٨٥ ، سالم ، قرطبة ، جـ ١ ، ص ٢٠٤ ، ٢٠٥

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

الكبير إلى أن انتهى إلى باب السدة ، فأمر صاحب الشرطة محمد بن جعفر ابن عثمان المصحفي بنصبه فوق خشبة عالية على الرصيف أمام باب السدة ، ثم جلس الخليفة وأوصل إلى نفسه الوزراء وكبار رجالات الدولة ثم استدعى فتى غالب الناصري ، فأدناه إليه ، واستفسر منه عن أحوال الجند ، فأحسن الجواب ، فسر الخليفة ، وأمر له بصلة مائة دينار وكسوة وسيف مذهب وفرس جواد وأمره بالعودة إلى مولاه غالب الناصري[1] . وكان محمد ابن حنون المنتزى بمدينة البصرة قد ترك بها زوجه ابنة حسن بن كنون ، فأرسل غالب الناصري إلى الخليفة الحكم المستنصر يستطلع رأيه في مصيرها « فعهد إليه أمير المؤمنين بسدل الستر عليها وإكرامها ومن معها من نسوتها والحاقها وإياهن بالملحد والدها حسن بمعقله الحجر ، ففعل غالب ذلك وحملها على فرس رائع بسرج ولجام معرقين مفرغين بعد أن كسيت كسوة سنية وأفيض ذلك في خدمها ونسائها وأركبن معها فاحتملت معهن إلى أبيها الحسن بالحجر بأفضل حال »[2] . وقد أرسل غالب الناصري ثعبان بن أحمد البربري قاتل محمد بن عبد السلام خال محمد بن حنون في وجوه من رجال أهل البصرة إلى قرطبة ، لرغبتهم في الاشتراك في أعمال الجهاد ضد القوى المسيحية في الأندلس وقد أثنى غالب على بأسه ، وذكر للخليفة المستنصر أنه من الأبطال المشاهير لا يعرف له في المغرب نظير ، فأكرمه الحكم المستنصر ووسع عليه ، وقد أبدى ثعبان بن أحمد البربري من الشجاعة والاقدام والبأس في الجهاد ما جعله موضع احترام وتقدير الخلافة الأموية[3] .

سار غالب الناصري من مدينة البصرة بعد أن دعم دفاعاتها وشحنها بالرجال ، وقدم عليها عبد الرحمن بن محمد بن الليث ، وأتجه إلى قبيلة رهونة

---

(١) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق الحجي ، ص ١٤٢ — ١٤٣

(٢) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق الحجي ، ص ١٤٣ — ١٤٤ ، ابن عذاري البيان المغرب ، جـ ٢ ، ص ٢٤٨

(٣) ابن حيان ، المصدر السابق ، ص ١٤٤

المتحالفة مع الحسن بن كنون ، فلما رأى أهلها مسير العسكر الأندلسي نحوهم ، أعلنوا الطاعة للخلافة الأموية ، فبذل لهم غالب الناصري الأمان[1] .
ثم سار غالب الناصري إلى الجبل المعروف بجبل العيون المتصل بحجر النسر ، ووضع عليه ألف من الرجالة للتضييق على الحسن بن كنون ، وشدد غالب الحصار عليه ، فخرج عنه الكثير من المؤيدين والأنصار حتى بلغوا سبعمائة رجل في يوم واحد كان آخرهم ولده المسمى بالمنصور مع أخته وأمها ، لاذوا بالأمان مؤثرين طاعة الأمويين ، بل أن المشرف على سجن الحسن بن كنون تواطأ مع من كان في سجنه من الرهائن الذين كان ارتهنهم من بعض القبائل ، فأطلق سراحهم ، وفر بنفسه معهم إلى غالب الناصري فضمهم إليه وأحسن اليهم ، فاضطر الحسن بن كنون إلى ارسال ابنه علي بن الحسن إلى غالب الناصري لطلب الأمان لنفسه وأهله وماله ورجاله ، فأجابه غالب إلى ذلك وعاهده عليه ، ودخل غالب حجر النسر يوم الجمعة الثاني والعشرين من جمادى الآخرة سنة ٣٦٣ هـ (العشرين من مارس سنة ٩٧٤ م) . وفي يوم الجمعة التالي الموافق للتاسع والعشرين من جمادى الآخرة سنة ٣٦٣ هـ (٢٧ مارس سنة ٩٧٤ م) شهد الخليفة الحكم المستنصر صلاة الجمعة بالمسجد الجامع بقرطبة ، وجلس بعد الصلاة في ساباط المقصورة كعادته وأوصل إلى نفسه الوزراء وكبار رجالات الدولة وأعلن أمامهم خضوع الحسن بن كنون وقرأ عليهم كتاب غالب الناصري يهنئه بهذا النصر العظيم ، وأن الخطبة قد قامت لأمير المؤمنين في قلعة حجر النسر : « فاستبشر الوزراء وبشروا وهنوا وغبطوا وأعلنوا بشكر الله تعالى فأطالوا »[2] . وقد صدر عن أمر الخليفة المستنصر كتاب تلي على سائر منابر المساجد بالأندلس ينوه فيه بالانتصارات التي أحرزها

---

(١) ابن حيان ، نفسه ، ص ١٤٤

(٢) راجع هذه التفاصيل في ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق الحجي ، ص ١٤٤ — ١٥١ ، ابن عذاري ، البيان المغرب ، جـ ٢ ، ص ٢٤٨ ، ابن أبي زرع ، روض القرطاس ، ص ٥٧ ، السلاوي ، الاستقصا ، جـ ١ ، ص ٢٠١

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

على الحسن بن كنون وارغامه وأهله على قبول طاعته مع التنويه بفضل قائده غالب الناصرى[1] .

وفى أواخر ذى الحجة سنة ٣٦٣ هـ (سبتمبر سنة ٩٧٤ م) عبر غالب الناصرى المجاز إلى الجزيرة الخضراء ، تاركا شئون المغرب للقائد يحيى بن محمد بن هاشم التجيبى تنفيذا لرغبة الخليفة الحكم المستنصر وكان فى ركب غالب ، الحسن بن كنون وسائر أهله وشيعته من زعماء الادارسة . وأشرف غالب فى ركبه الحافل على قرطبة فى أوائل المحرم سنة ٣٦٤ هـ (سبتمبر سنة ٩٧٤ م) وأنزل الاشراف الحسنيون المرافقون له فى الدور التى أعدت لهم بقرطبة وأرباضها . وخرج الجند من مدينة الزهراء فى صبيحة يوم الخميس الخامس من المحرم سنة ٣٦٤ هـ (السادس والعشرين من سبتمبر ٩٧٤ م) لتلقى غالب الناصرى والمسير بين يديه ، وعلى رأسهم عدة من الفتيان ورؤساء الخدمة ، ودخل غالب قرطبة فى عسكره ، وفى ركبه الأشراف الأدارسة ونزل بمنية الناعورة ويصف لنا المؤرخ ابن حيان فى تفصيل شاف موكب غالب الناصرى يوم السبت السابع من المحرم سنة ٣٦٤ هـ (الثامن والعشرين من سبتمبر ٩٧٤ م) وهو فى طريقه للقاء الخليفة الحكم المستنصر بقصر الزهراء ، ومن كان يحف به أو يتبعه من الفرسان المدرعين وأهل الخدمة والصقالبة والعبيد والرماة وغيرهم من أصحاب الطبول والبنود والرايات ودخل غالب فى موكبه الفخم مدينة الزهراء من باب السدة ، ونفذ إلى القصر ، بينما أنزل الأدارسة الذين معه فى المجالس القبلية بدار الجند . وكان الخليفة الحكم المستنصر قد جلس لاستقباله فى المجلس الشرقى المشرف على الرياض ، وقد حف به الأخوة ، وجلس من بعدهم الوزراء وأصحاب الشرطة والمدينة والقضاة والفقهاء وسائر أهل الخدمة ، كل فى مكانه المعهود . واستقبل الخليفة زعماء الأدارسة وشكر طاعتهم ، وعفا عن الحسن بن كنون ووعدهم بالاحسان وأجزل لهم الأرزاق والصلات[2] .

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

(٢) راجع التفاصيل فى : المقتبس ، تحقيق الحجى ، ص ١٩٤ — ٢٠٠

وفى الثانى من شعبان سنة ٣٦٤ هـ (١٧ أبريل سنة ٩٧٥ م) هاجم جيش مشترك من الجلالقة والبشكنس والقشتاليين حصن غرماج الحصين الواقع على نهر دويرة على مقربة من مدينة سالم ، ونشب بين هذا الجيش والحامية الاسلامية المرابطة بحصن غرماج قتال عنيف . كان النصر فيه للمسلمين ، ولكن النصارى سارعوا إلى طلب الامدادات من جميع القوى المسيحية منتهزين انشغال الجيوش الاندلسية بحروبها فى المغرب . وقد شدد النصارى حصارهم لحصن غرماج[1] . فلما وصلت هذه الأخبار إلى الخليفة الحكم المستنصر ، أسرع بتجريد عساكر ضخمة وقرر اسناد القيادة لـ : « شيخ مواليه وكبير قواده وسيف انتقامه الوزير القائد الأعلى أبا تمام غالب بن عبد الرحمن ، شيخ الحروب وفارس الخطوب ومهون الكروب ومذلل القروم » . عقب عودته ظافرا من حروبه ضد الحسن بن كنون ، وكان الخليفة الحكم المستنصر قد ميز غالب الناصرى وجعل له الصدارة على بقية وزرائه : « حتى لأنفذ عهده بتصدير فراشه ، الموضوع مكانه ببيت الوزراء فى قصره الذى هو معان العزة التى لها يسعى أهل المملكة ، فوق فرش الوزراء المرتبة فيه على المنازل المعهودة الترتيب لديهم فى طبقاتهم ، وتعليته فى القعود فوق جميعهم ، تشريفا له لم يسبق إلى مثله »[2] .

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

---

(١) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق الحجى ، ص ٢١٨ — ٢١٩

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

(٢) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق الحجى ، ص ٢١٩

وداعه ، كما أرسل الخليفة فى أثره احمال المال للانفاق على الصائفة[1] . كذلك أنفذ سهل الفتى الكبير إلى الثغر الأعلى مدداً لغالب الناصرى تنفيذا لرغبة غالب نفسه ، فخرج إليه فى جموع كبيرة[2] ، كما استدعى ولى العهد الأمير هشام القائد عبد العزيز بن حكم التجيبى وأمره نيابة عن الخليفة باللحاق بغالب الناصرى[3] .

واصل غالب الناصرى سيره إلى أن وصل إلى جنوبى حصن غرماج ، فوجد أن النصارى قد شددوا حصارهم له ، وأحاطوا به من كل جانب ، فتوقف عن اقتحام الحصار حتى تصل إليه الامدادات . وفى يوم السبت السابع من رمضان سنة ٣٦٤ هـ (الحادى والعشرين من مايو سنة ٩٧٥ م) حدثت مناوشات بين الطرفين على ضفتى نهر دويرة ، فاثخن غالب القتل فيهم ، وقتل ما يقرب من عشرين من كبار رجال الدين المسيحيين[4] .

ولا شك أن الحصار المسيحى لحصن غرماج كان له أسوأ الأثر فى نفوس أهل قرطبة ، حيث كان حديث الناس فى مساجدهم ومحافلهم ، ومما يؤكد ذلك الحديث الذى وجهه أحد المسلمين لكبار رجال الدولة الذين شهدوا جنازة أحد كبار الزهاد فى قرطبة قائلا : « عباد الله أخلصوا الله دعاءكم وأرفعوا إليه أصواتكم بالنداء والابتهال فى حقن دماء أخوانكم المؤمنين وأوليائكم المسلمين أهل حصن غرماج الذين قد أحاط بهم جمع المشركين وأخذوا بمخنقهم ، واستطالوا عليهم بكثرتهم ، اللهم أهلك الكفرة ، وما ابتدعوا ، وأوهن كيدهم وما جمعوا ، اللهم فرق ملأهم بعزتك ، وبدد شملهم بعظمتك ، وأيد المسلمين عليهم بقدرتك ، وأنصرهم نصرا عزيزا ، وأفتح لهم فتحا مبينا » . فأمن الحاضرون واجهشوا بالبكاء وعجلوا بالضراعة والدعاء ، والابتهال والنداء[5] . وفى يوم الاثنين الخامس عشر من شوال سنة ٣٦٤ هـ

(١) ابن حيان ، المصدر السابق ، ص ٢٢٠ .
(٢) ابن حيان ، نفسه ، ص ٢٢٣ .
(٣) ابن حيان ، نفسه ، ص ٢٢٥ ، ٢٢٦ .
(٤) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق الحجى ، ص ٢٢٦ ــ ٢٢٧ .
(٥) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق الحجى ، ص ٢٢٩ .

(٢٨ يونيه ٩٧٥ م) ، أحاط النصارى بحصن غرماج في حشود ضخمة بلغت زهاء ستين ألفا ، محاولين اقتحامه ونشبت بينهم وبين الحامية الاسلامية معركة عنيفة انتهت بهزيمة النصارى ، فبادرت صفوفهم بالارتداد عن الحصن بعد أن فقدوا كثيرا من جندهم وعتادهم ، وطاردهم المسلمون فقتلوا منهم جموعا أخرى وأحرزوا غنائم كثيرة ، وبعث المسلمون إلى غالب الناصرى وهو مقترب منهم لنصرتهم بنبأ هذا الانتصار فأنفذه من فوره إلى الخليفة وسار إلى الحصن ونزل به . وكانت مدة الحصار المسيحي لحصن غرماج أربعة وسبعين يوما[1] . ثم خرج غالب الناصرى من حصن غرماج في قواته ، فعاث في أراضي قشتالة ، فانتسف زروعهم وخرب قراهم وقتل من ظفر به منهم . ولما كان غرسية فرنانديز صاحب قشتالة على مقربة من الجيش الاسلامي ، فقد سيّر قوة كبيرة لمدافعة المسلمين ، وقد حدث الصدام بين الطرفين يوم الخامس عشر من شوال سنة ٣٦٤ هـ (الثامن والعشرين من يونيه سنة ٩٧٥ م) ، وهُزم القشتاليون هزيمة قبيحة ، وقتل الكثير من أعلام رجالهم ومشاهير فرسانهم ، وقد أرسل غالب الناصرى للخليفة الحكم المستنصر كتاب تهنئة بهذا الانتصار ، فقرىء في المسجدين الجامعين بقرطبة والزهراء يوم الجمعة الرابع من ذى القعدة سنة ٤٦٤ هـ (السادس عشر من يوليو سنة ٩٧٥ م)[2] .

الصراع بين غالب الناصرى والمنصور بن أبي عامر :

كانت بين القائد غالب بن عبد الرحمن الناصرى والحاجب جعفر بن عثمان المصحفي[3] عداوة ومنافسة ، وكان المصحفي يخشى غالبا ، كما كان غالب

---

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

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

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

يزدريه ويمقته ولا يراه أهلا للمنصب الرفيع الذى بات يشغله ، ويرى نفسه أولى وأحق به كذلك كان محمد بن أبى عامر يطمع هو الآخر فى الظفر بهذا المنصب وحدث أن تباطأ غالب الناصرى بعد وفاة الخليفة الحكم المستنصر فى مدافعة النصارى وقعد عن ردهم لما هاجموا الثغور ، فشكا المصحفى ذلك للوزراء فأشاروا عليه بملاطفته واستصلاحها[1] . ولكن محمد بن أبى عامر أغتنم هذه الفرصة ليضم غالبا إليه تمهيدا للتخلص من جعفر فتظاهر بالاخلاص له ، وبالغ فى التقرب إليه واكتساب ثقته ، وأخذ يعلى من مكانة غالب عند السيدة صبح البشكنسية[2] زوج الخليفة الحكم المستنصر وأم الخليفة هشام المؤيد

= تولاها القائد محمد بن رماحس ، وأقر جعفر بن عثمان على البيرة فقط ، ثم لم يلبث أن عُزل عنها سنة ٣٢٩ هـ (٩٤٠م) . وفى عام ٣٣٣ هـ (٩٤٤ م) ولاه الناصر قائدا على الجزائر الشرقية . فلما توفى الناصر وتولى ابنه الحكم المستنصر الخلافة استوزر جعفر بن عثمان وولاه كتابته الخاصة ، ثم صير إليه الاشراف على الشرطة وخدمة ابنه الأمير هشام . وظل جعفر أقرب الشخصيات وأعلى ثقة الخليفة الحكم المستنصر إلى أن توفى فى سنة ٣٦٦ هـ (٩٧٦ م) فلعب دورا هاما فى الحفاظ على عرش الخلافة للأمير هشام المؤيد فولاه الخليفة هشام حجابته وأصبح من أهم الشخصيات فى بلاط قرطبة .

عن جعفر بن عثمان المصحفى راجع : ابن الفرضى ، تاريخ علماء الأندلس ، ق ١ ، ت رقم ٨٩٨ ص ٣٠٥ ، ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق شالميتا ، ص ٤٧ ، ابن بسام ، الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة ، ق ٤ ، المجلد الأول ، ص ٦٤ ، العذرى ، توضيح الأخبار ، ص ٨١ ، ابن الأبار ، الحلة السيراء ، حـ ١ ، ص ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ابن عذارى ، البيان المغرب ، حـ ٢ ، ص ٢١٥ ، ٢٦٥ ، مجهول : جغرافية الأندلس ، ص ١٧٣ — ١٧٦ ، ١٧٨ ، ١٧٩ — ١٨٠ — ١٨٢ ، المقرى : نفح الطيب ، حـ ٤ ، ص ٨٨ .

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

(١) ابن بسام ، الذخيرة ، ق ٤ ، م ١ ، ص ٦٤ ، ابن خاقان ، مطمح الأنفس ومسرح التأنس ، ص ٤ — ٦ ، المقرى ، نفح الطيب ، حـ ٤ ، ص ٨٨ .

(٢) لسنا نعرف شيئا عن نشأة صبح البشكنسية وحياتها الأولى ، وكل ما تقدمه الينا الروايات الاسلامية فى ذلك أن صبحا كانت جارية بشكنسية ظهرت فى بلاط قرطبة فى أوائل عهد الخليفة الحكم المستنصر وكانت فتاة رائعة الحسن والجمال ، فشغف بها الحكم وأغدق عليها حبه وحنانه ، وقد ولدت للمستنصر ولدا سماه عبد الرحمن ، وكان مولده حادثا خطيرا نوهت به الشعراء والأدباء ولكنه مات طفلا ، فحزن عليه الحكم ايما حزن ، على أن القدر لم يلبث أن حباه مرة أخرى ، إذ ولدت صبح ولدا آخر سماه أبوه هشاما ، فكان ولى عهده الملقب بالمؤيد ، واستمرت صبح أيام الحكم المستنصر تتمتع فى البلاط والحكومة بنفوذ كبير ، وكان المستنصر يثق فى اخلاصها وحزمها

وصاحبة التأثير القوى على إبنها ، وتمكن من اقناعها هى وابنها ، وكذلك كبار رجالات القصر بضرورة تقريب غالب واسترضائه ، حتى نجح أخيرا فى استصدار مرسوم برفع غالب إلى منصب ذى الوزارتين وبأن يندب لقيادة جيش الثغر وأن يندب محمد بن أبى عامر لقيادة جيش الحضرة[1] .

وفى يوم عيد الفطر سنة ٣٦٦ هـ (٢٣ مايو سنة ٩٧٧ م) ، خرج محمد بن أبى عامر بالصائفة ، فاجتمع مع غالب الناصرى بمدينة مجريط[2] ، واتفقا على الايقاع بجعفر بن عثمان المصحفى ، واخترق الجيشان معا أراضى قشتالة ، وافتتحا حصن موله وأصابوا كثيرا من الغنائم والسبى . وعلى الرغم من أن غالبا

= ومستمع إلى رأيها فى معظم شئون الدولة ، وكانت كلمتها هى العليا فى تعيين الوزراء وكبار رجالات الدولة ، وتمكن محمد بن أبى عامر بفضلها من تقلد أرفع وظائف الدولة والقصر ولكنه سرعان ما تغير عليها ، فاستعانت بزيرى بن عطية المغراوى ، فصادر ابن أبى عامر أموالها ، وحجر عليها إلى أن توفيت فى ٢٩ ذى الحجة ٣٨٩ هـ (١١ ديسمبر ٩٩٩ م)

راجع : ابن بسام ، الذخيرة ، ق ٤ ، م ١ ، ص ٧٠ ، ابن سعيد المغربى ، المغرب ، جـ ١ ، ص ١٩٦ ، ابن عذارى ، البيان المغرب ، جـ ٢ ، ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٥١ ، ٢٦٦ ، ابن الخطيب ، أعمال الاعلام ، ق ٢ ، ص ٤٩ ، المقرى ، نفح الطيب ، جـ ٤ ، ص ٨٧ ، ٩١ ، ٩٢ ، عنان : دولة الاسلام ، ق ٢ ، ص ٥٠٢ ، ٥٠٣ ، ٥٢٠ ، ٥٢٢ .

(١) ابن عذارى ، البيان ، جـ ٢ ، ص ٢٦٥ ، المقرى ، نفح الطيب ، جـ ٤ ، ص ٨٨ .

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

جيش الثغر أى الجيش المرابط على الحدود الشمالية . وكان فى العادة جيشا ضخما معدا أحسن اعداد ومدربا أكمل تدريب . وكانت كتلة هذا الجيش الرئيسى تقيم فى مدينة سالم قاعدة الثغر الأوسط . وإلى جانب هذا الجيش كان هناك جيش آخر يقيم فى الزهراء يسمى جيش الحضرة . وكانت قيادة جيش الحضرة للخليفة نفسه ، وهو ينيب عنه من يريده من قواده . فإذا خرج الخليفة للغزو جمع قيادتى جيش الثغر وجيش الحضرة .

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

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

كان صاحب الفضل فيما أحرزته تلك الطائفة من انتصارات ، إلا أنه تنازل عن حقه ونسب ما أحرزه من انتصارات لشجاعة وبسالة محمد بن أبى عامر . ولما انتهت الغزوة افترق القائدان ، وعاد غالب إلى ثغره بعد أن أبلغ فى مواطأة ابن أبى عامر على عدوه جعفر المصحفى ، وقال لابن أبى عامر عند وداعه : « سيظهر لك بهذا الفتح اسم عظيم ، وذكر جليل وسيشغلهم السرور به عن الخوض فيما تحدثه من قصته فاياك ان تخرج عن الدار (أى قصر الخلافة) حتى تعزل ابن جعفر عن المدينة وتتقلدها دونه »[1] .

خاطب غالب الناصرى الخليفة هشام المؤيد بحسن مناب محمد بن أبى عامر فى هذه الغزوة ، ونسب السعى والاجتهاد إليه ، وشكره وشد عضده عند الخليفة ، ووصلت هذه الرسالة قرطبة قبل عودة ابن أبى عامر ، ثم دخل قرطبة منصرفا بالسبى والغنائم فاستمال قلوب الخاصة والعامة ، وهان عليه أمر جعفر المصحفى ، وشرع فى التخلص منه ، فما كاد يصل إلى قرطبة حتى أمر الخليفة هشام بعزل محمد بن جعفر بن عثمان المصحفى عن ولاية المدينة وتقليدها لمحمد بن أبى عامر : « فخرج محمد نحو كرسيها فى هذا اليوم ، والخلع عليه ، ولا عند جعفر علم بذلك ، وكان محمد بن جعفر جالسا فى مجلسها فى ابهة ، إذ صعد ابن أبى عامر نحوه ، فولى محمد بن جعفر ناكصا على عقبة »[2] . فأعاد محمد بن أبى عامر الأمن والأمان إلى قرطبة ، إذا كان أهلها يعانون من اضطراب الأمور واختلال الأمن وذيوع الفساد ، فأصدر ابن أبى عامر أوامر مشددة بقمع أهل الشر والفساد ، وطبق القانون على أقرب المقربين له ، فانقمع الشر فى أيامه ، واستخلف على المدينة ابن عمه عمرو بن عبد الله بن أبى عامر : « فسلك فى أهل الشر سبيله بل أربى عليه فى ذاك »[3] .

(١) ابن بسام ، الذخيرة ، ق ٤ ، م ١ ، ص ٦٤ ، ابن عذارى ، البيان المغرب ، جـ ٢ ، ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، المقرى ، نفح الطيب ، جـ ٤ ، ص ٨٨ ، عنان ، دولة الاسلام ، ق ٢ ، ص ٥٢٨
Levi Provençal, Histoire, Vol. II, P. 214.

(٢) ابن بسام ، الذخيرة ، ق ٤ ، م ١ ، ص ٦٤ ، ابن عذارى ، البيان المغرب ، جـ ٢ ، ص ٢٦٦

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

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

الهدايا والتحف ، وحظيت أسماء عند محمد بن أبي عامر ، فلم يفارقها مدى حياته[1] .

قلد الخليفة هشام المؤيد غالب الناصري منصب الحجابة بالاشتراك مع جعفر المصحفي ، ثم سرعان ما سخط الخليفة على جعفر المصحفي ، فعزله عن الحجابة يوم الاثنين الثالث عشر من شعبان سنة ٣٦٧ هـ (السادس والعشرين من مارس سنة ٩٧٨ م) ، وأمر بالقبض عليه وعلى أولاده وأفراد أسرته ، وعزلهم عما كان بايديهم من أعمال ، والتحفظ على أموالهم ، وتولى محمد بن أبي عامر أمر محاسبتهم واستصفاء أموالهم ، كذلك قتل هشام ابن أخي جعفر المصحفي في سجنه ، إذ كان أشد آل عثمان عداوة له ، واستمرت النكبة على جعفر المصحفي خمسة سنوات إلى أن توفي بسجن مدينة الزهراء سنة ٣٧٢ هـ (٩٨٢)[2] .

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

---

(١) راجع في ذلك :
ابن بسام ، الذخيرة ، ق ٤ ، م ١ ، ص ٦٥ ، ابن الأبار ، الحلة السيراء ، جـ ١ ، ص ٢٥٩ ، ابن عذاري ، البيان المغرب ، جـ ٢ ، ص ٢٦٧ ، المقري ، نفح الطيب ، جـ ٤ ، ص ٨٨ — ٨٩ ، عنان ، دولة الاسلام ، ق ٢ ، ص ٥٢٩
Levi Provençal, Histoire, Vol, II, P 214 - 215

(٢) ابن بسام ، الذخيرة ، ق ٤ ، م ١ ، ص ٦٥ — ٧٠ ، ابن خاقان ، مطمح الأنفس ، ص ٤ — ٨ ، ابن سعيد ، المغرب ، جـ ١ ، ص ١٩٦ . ابن عذاري ، البيان المغرب ، جـ ٢ ، ص ٢٦٧ — ٢٧٢ ، ابن الخطيب ، أعمال الأعلام ، ق ٢ ، ص ٦٩ — ٧٠ ؛ ابن خلدون ، العبر ، جـ ٤ ، ق ٢ ، ص ٣١٩ ، المقري ، نفح الطيب ، جـ ٤ ، ص ٨٨ — ٨٩ ، عنان ، دولة الاسلام ، ق ٢ ، ص ٥٢٩
Levi Provençal, Histoire, Vol, II, P 215 - 216.

يكن ينفذ له أمر فى داره ولا حرمه الا عن أذنه وعلمه ، وجعل متولى قصره من قبله من يثق به ، وصيره عيناً على السلطان لا يخفى عليه شيء من حركاته وأخباره »[1] . ولذا بدأ الصدام بين الخليفين والصهرين القديمين ، فلم يكن غالب الناصرى راضيا عن معاملة ابن أبى عامر للخليفة هشام المؤيد والحجر عليه ، كما كان ابن أبى عامر لا يطيق أن يرى له معارضا ، وأخذ كل منهما يدبر للتخلص من الآخر . ولما كان غالب الناصرى يتفوق على ابن أبى عامر فى أعمال الفروسية وفنون الحرب والقتال ، رأى أن يستعين عليه بفارس من أعظم فرسان عصره ، فلجأ إلى استدعاء جعفر بن على بن حمدون المعروف بالأندلسى من العدوة[2] ، وتواترت كتبه إليه فترك حكم المغرب لأخيه يحيى ، وعبر إلى الأندلس بجيشه ، واستوزره محمد بن أبى عامر : « فعظم شأنه وأحله محل الأخ فى الثقة ، وقدمه على الكفاة ، فوجد عنده ما أحبه وفوق ما قدره »[3] . كذلك عمل ابن أبى عامر على الاستكثار من البربر والاحسان

---

(١) ابن عذارى ، البيان المغرب ، جـ ٢ ، ص ٢٧٨ ــ ٢٧٩ .

(٢) دخل جعفر ويحيى ابنا على بن حمدون الأندلس ــ كما سبق أن ذكرت ــ عام ٣٦٠ هـ (٩٧١م) واستقبلهما الخليفة الحكم المستنصر استقبالا طيبا . وفى أواخر عام ٣٦٣ هـ (٩٧٤ م) نكب الخليفة المستنصر جعفر ويحيى وكان الخليفة قد ابتاع منهما عبيدهما الذين استعفوا من خدمتهما ودفع الثمن إليهما ، وتم فصل العبيد عنهما وضمهم إلى الخليفة وجنده . وكان لذلك فيما يبدو أثر سيء فى نفسيهما ، فقيل أنهما تكلما فى حق الخليفة بما لا يحمد وجاهرا بامتداح الفاطميين سادتهم الأوائل ، وفى ذلك إلى الخليفة المستنصر ، فأمر فى الحال بالقبض عليهما ، وزجا مكبولين إلى سجن مدينة الزهراء ، ولبثا فى سجنهما بضعة أشهر ، حتى عاد الخليفة فعفا عنهما وأمر بإطلاق سراحهما فى شهر رجب ٣٦٤ هـ (٩٧٥ م) فعاد جعفر ويحيى إلى المغرب حيث عقد الحاجب جعفر المصحفى لهما على المغرب باسم الخليفة المستنصر وخلع عليهما خلعا فاخرة وضم إليهما بعض رجاله ، فلما حدث الخلاف بين ابن أبى عامر وغالب ، سارع ابن أبى عامر إلى استدعاء جعفر بن على بن حمدون .

راجع : ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق الحجى ، ص ٤٤ ــ ٥٦ ، ابن الأبار ، الحلة السيراء ، جـ ١ ، ص ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ابن عذارى ، البيان المغرب ، جـ ٢ ص ٢٤٢ ــ ٢٤٣ ، جيهون ، مفاخر البربر ، ص ٨ ، ١٤ .

(٣) ابن عذارى ، البيان المغرب ، جـ ٢ ، ص ٢٧٨ ــ ٢٧٩

إليهم والتوسعة عليهم ، فأنثالوا على ابن أبي عامر ، ومازالوا يتلاحقون وفرسانهم يتواترون ، يجيء الرجل منهم بلباس الخلق على الاعجف فيبدل به بلباس الخز الطرازى وغيره ، ويركب الجواد العتيق ، ويسكن قصرا ، لم يتصور له فى منامه مثله ، حتى صاروا أكثر أجناد الأندلس[1] .

وبات واضحاً أن الحرب ستنشب لا محالة بين غالب الناصرى ومحمد ابن أبى عامر ، وقد عزم غالب على التخلص من ابن أبى عامر ، ولم يكن فى الامكان تحقيق ذلك الا بطريق المصانعة ، فدعاه أثناء غزوه بالصائفة فى أراضى قشتالة ، كان قد خرج إليها من قرطبة يوم الجمعة الثالث عشر من رمضان ٣٦٩ هـ (الثانى من أبريل سنة ٩٨٠م) إلى وليمة أقامها له بمدينة أنتيسة من الثغر ، فلما صعد ابن أبى عامر فى قله من أصحابه إلى القلعة انفرد به غالب ، وأخذ فى عتابه ، ثم كر عليه بسيفه ، فأصابه بجراح أبانت بعض أنامله وأثرت أثرا كبيرا فى صدغه ، إلا أن ابن أبى عامر تمكن من الفرار بفرسه من أعلى القلعة ، وامتنع غالب بها ، بينما سار ابن أبى عامر إلى مدينة سالم حيث دار غالب وأولاده ، وكانت أخبار الصدام بينهما قد وصلت إليها ، فقام كاتب غالب بتسليمها إليه ، فاستولى عليها وعلى جميع ما كان لغالب بها من أموال وذخائر ، وفرقها على جيشه ، ثم عاد إلى قرطبه فوصلها يوم التاسع من ذى القعدة سنة ٣٦٩ هـ (السابع والعشرين من مايو ٩٨٠ م)[2] .

وقد أورد صاحب الحلة السيراء نصا على جانب كبير من الأهمية ، إذ أشار إلى أن الخليفة هشام المؤيد ، منح عبد الله بن عبد العزيز بن محمد ابن عبد العزيز بن أمية بن الحكم الربضى لقب الامارة ، وفوض إليه أمر طليطلة ، وقلده اياها مع الوزارة ، وسد به الثغر : « فاستقل بمقاومة غالب أيام فتنته ، حتى دعاه إلى القيام بالخلافة »[3] . وهذا النص يشير إلى نقطتين هامتين

(١) ابن عذارى ، المصدر السابق ، ص ٢٧٩ .

(٢) العذرى ، ترصيع الأخبار ، ص ٧٦ ، ابن الخطيب ، أعمال الاعلام ، ق ٢ ، ص ٧١ ، عنان ، دولة الاسلام ، ق ٢ ، ص ٥٣٨ .

(٣) ابن الأبار ، الحلة السيراء ، جـ ١ ، ص ٢١٥ — ٢١٦ .

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

حشد غالب الناصرى حشوده لقتال محمد بن أبي عامر ، كما استعان برامبرو الثالث ملك ليون ، فأمده ببعض قواته . وفي نفس الوقت سار ابن أبي عامر ونزل بحصن شنت بجنت SAN vicente بالقرب من انتيسه يوم الخميس الثاني من المحرم سنة ٣٧١ هـ (الثامن من يوليو سنة ٩٨١ م) ، فبرز له غالب ، وكان ابن أبي عامر قد عبأ عسكره أحسن تعبئة ، فصار في القلب مع جند الحضرة ، وجعفر بن على بن حمدون مع البربر في الميمنة ، وأبا الاحوص معن ابن عبد العزيز التجيبي ، وحسن بن أحمد بن عبد الودود في معظم أهل الثغور في الميسرة ، وقد استمرت المناوشات بين الجيشين طوال يومي الخميس والجمعة ، إلى أن وقع القتال صباح يوم السبت الرابع من المحرم سنة ٣٧١ هـ ، (العاشر من يوليو سنة ٩٨١ م) ، وتقدم غالب ، وكان قد قارب الثمانين من عمره ، فحمل على ميمنة جيش ابن أبي عامر فدمرها تماما ، ثم تحول إلى الميسرة ، والحق بها ما الحقه بالميمنة ، ولم يتبق سوى القلب وبه ابن أبي عامر ، وقد أيقن بالهلاك وعقد غالب اجتماعا لقواده وقال لهم : « كيف ترون عاقبة الصبر ؟ قد كسرنا جناحى القوم ، وبقى القلب ، وانما ثبت من فيه حياء من هذا الأحدب الملعون ـــ يعنى ابن أبي عامر ـــ وليسوا ذوى حفاظ فما أخلقهم باسلامه ، فأصدقوا الحملة ، عسى الله أن يمكن منهم بقدرته ، ثم رفع يديه وقال : « اللهم ان كنت تعلم ان بقاءى أصلح للمسلمين وأعود عليهم من بقاء محمد بن أبي عامر فاهلكه وأنصرنى عليه ، وان كان هو أولى بذلك منى فانصره على وأرحنى »[1] . وما كاد يتم حديثه ، حتى ترك

(١) ابن حزم ، نقط العروس ، ص ٨١ ـــ ٨٢ ، ابن الخطيب ، أعمال الاعلام ، ق ٢ ، ص ٧٣ .

ميدان القتال واتجه إلى خندق إلى جانب معسكره ، فظن أصحابه أنه يريد أن يأخذ قسطا من الراحة ، فلم يتبعه أحد فلما أبطأ عليهم ركبت طائفة منهم نحوه ، فوجدوه قد سقط على الأرض ميتا ، وقد فارق الحياة بلا ضربة ولا طعنة ولا رمية ، وفرسه واقف يعلك لجامه ، ولا يعلم أحد بسبب موته ، غير أن البعض قال أن قربوس سرجه ضربه ، فأصاب قلبه فمات فى الحال . وأسرع أحد أصحاب غالب إلى محمد بن أبى عامر يبشره بمقتل غالب ، فلم يصدقه حتى جيء له بيده وفيها خاتمه ، ثم جيء برأسه ، فخر ابن أبى عامر ساجدا ، وكبر المسلمون تكبيرا خلع قلوب النصارى الذين كانوا فى عسكر غالب ، وولوا وجوههم مدبرين ، فطاردتهم قوات ابن أبى عامر ، وقتلوا منهم عددا كبيرا ، وكان من بين القتلى وذمير بن شانجة وتسمية المصادر العربية « رى قرجة » ، وقام ابن أبى عامر بسلخ جلد غالب ، وحُشى قطنا وصلب على باب قصر الخلافة بقرطبه ، بينما صلب رأسه على باب مدينة الزاهرة ، وظلت رأسه على تلك الحال إلى أن أنزلت يوم هدم الزاهرة فى سنة ٣٩٩ هـ (١٠٠٨م)[1].

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

(١) عن مقتل غالب الناصرى راجع : ابن حزم ، نقط العروس ، ص ٨٢ ، ابن عذارى ، البيان المغرب ، جـ ٢ ، ص ٢٧٩ ، ابن الخطيب ، أعمال الأعلام ، ق ٢ ، ص ٧٣ — ٧٤ ، ابن خلدون ، العبر ، جـ ٤ ، ص ٣١٩ ، المقرى ، نفح الطيب ، جـ ٤ ، ص ٩١ ، عنان ، دولة الاسلام ، ق ٢ ، ص ٥٣٩ — ٥٤٠ .

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

أولا ــ المصادر العربية

ابن الآبار (أبو عبد الله محمد بن عبد الله القضاعى)
ت ٦٥٨ هـ (١٢٦٠ م)
الحلة السيراء
تحقيق الدكتور حسين مؤنس ، فى جزئين الطبعة الأولى ،
القاهرة ، ١٩٦٣ م .

ابن أبى زرع (أبو الحسن على بن عبد الله الفاسى)
ت ٧٢٦ هـ (١٣٢٥ م)
الأنيس المطرب بروض القرطاس فى أخبار ملوك المغرب وتاريخ
مدينة فاس ،
المطبعة الفاسية ، ١٣٠٥ هـ .

ابن الأثير (أبو الحسن على بن أحمد بن أبى الكرم)
ت ٦٣٠ هـ (١٢٣٣ م)
الكامل فى التاريخ
طبعة بيروت ، اثنا عشر جزءا ، ٦٥ ــ ١٩٦٧ م .

الأدريسى (الشريف أبو عبد الله محمد بن عبد العزيز)
ت حوالى ٥٤٨ هـ (١١٥٥ م)
صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس
مأخوذة من كتاب نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق
تحقيق دى غوية ودوزى ، ليدن ١٨٦٤ م .

ابن بسام (أبو الحسن على الشنترينى)
ت ٥٤٣ هـ (١١٤٧ م)

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

ابن حزم (أبو محمد على بن أحمد بن سعيد)
ت ٤٥٦ هـ (١٠٦٤ م)
ـــ جمهرة انساب العرب
تحقيق وتعليق عبد السلام محمد هارون
نشر دار المعارف بمصر ، الطبعة الخامسة ، ١٩٨٢ م .

ـــ نقط العروس فى تواريخ الخلفاء ، تحقيق د . شوقى ضيف ، نشر بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ، المجلد الثالث عشر ، الجزء الثانى ، ديسمبر ١٩٥١ م .

الحميرى (أبو عبد الله محمد بن عبد المنعم الصنهاجى)
توفى بعد سنة ٨٦٦ هـ (١٤٦١ م)
صفة جزيرة الأندلس منتخبة من كتاب الروض المعطار فى خبر الأقطار .
نشر وتحقيق ليفى بروفنسال ، القاهرة ، ١٩٣٧ م .

ابن حيان (أبو مروان حيان بن خلف بن حيان القرطبى)
ت ٤٦٩ هـ (١٠٧٩ م)
ـــ المقتبس فى تاريخ رجال الأندلس ، اعتنى بنشره الاب ملشور أنطونية ، باريس ، ١٩٣٧ م .
ـــ المقتبس فى أخبار بلد الأندلس
نشره وحققه الدكتور عبد الرحمن الحجى ، بيروت ، دار الثقافة ، ١٩٦٥ م
ـــ المقتبس من أنباء أهل الأندلس ، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور محمود على مكى ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، ١٩٧٣ م .

ـــ المقتبس ، أعتنى بنشره الدكتور بدور شالميتا ، والدكتور كورنيطى والدكتور محمود صبح ، نشر المعهد الأسبانى العربى للثقافة بالاشتراك مع كلية الآداب بالرباط ، مدريد ، ١٩٧٩ م .

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

ابن الخطيب (لسان الدين أبو عبد الله محمد) :
ت ٧٧٦ هـ (١٣٧٤ م)
ـــ أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الاسلام ، الجزء الخاص بالأندلس ، تحقيق ليفى بروفنسال ، الرباط ، ١٩٣٤ م

ـــ أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الاسلام ، الجزء الخاص بالمغرب ، تحقيق الدكتور أحمد مختار العبادى والأستاذ محمد ابراهيم الكتانى ، الدار البيضاء ، المغرب ، ١٩٦٤ م .

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

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

ابن سعيد المغربى (أبو الحسن على بن موسى)
ت ٦٨٥ هـ (١٢٨٦ م)
المغرب فى حلى المغرب
تحقيق الدكتور شوقى ضيف ، فى جزئين ، دار المعارف ـــ القاهرة ، ١٩٥٣ ـــ ١٩٥٥ م .

السلاوى (أبو العباس أحمد بن خالد)
ت ١٣١٥ هـ (١٨٩٧ م)
ـــ الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى تحقيق جعفر الناصرى ومحمد الناصرى ، دار الكتاب ، الدار البيضاء ، ١٩٥٤ م

ابن عذارى (أبو عبد الله محمد المراكشى)
ت بعد عام ٧١٢ هـ (١٢١٢ م)
البيان المغرب فى أخبار الأندلس والمغرب
نشر كولان وليفى بروفنسال ، دار الثقافة ، بيروت ، بدون تاريخ

العذرى (أبو العباس أحمد بن عمر بن أنس المعروف بابن الدلائى)
ت ٤٧٨ هـ (١٠٨٨ م)
ـــ نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الآثار والبستان فى غرائب البلدان والمسالك إلى جميع الممالك ، تحقيق الدكتور عبد العزيز الأهوانى ، مطبعة معهد الدراسات الاسلامية ، مدريد ، ١٩٦٥ م .

أبو الفدا (الملك المؤيد عماد الدين اسماعيل)
المختصر فى أخبار البشر ، جزءان ، ط ١ ، المطبعة الحسينية المصرية ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .

المقريزى (تقى الدين أحمد بن على بن عبد القادر بن محمد)
ت ٨٤٥ هـ (١٤٤١ م)
أتعاظ الحنفا بأخبار الائمة الفاطميين الخلفا ، الجزء الأول تحقيق د . جمال الدين الشيال ، القاهرة ، ١٩٤٨ م .

المقرى (أحمد بن محمد التلمسانى)
ت ١٠٤١ هـ (١٦٣١ م)
نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب . حققه وضبط غرائبه وعلق على حواشيه محمد محى الدين عبد الحميد فى عشرة أجزاء ، القاهرة ، ١٩٤٩ م .

مؤلف مجهول :
أخبار مجموعة فى فتح الأندلس وذكر امرائها رحمهم الله والحروب الواقعة بها بينهم ، نشره دون لافونتى ، القنطرة فى مجموعة Obras Arabigas ، مدريد ، ١٨٦٧ م .

مؤلف مجهول :
نبذ تاريخية فى أخبار البربر فى القرون الوسطى منتخبة من المجموع المسمى بكتاب مفاخر البربر ، أعتنى بنشرها وتصحيحها ، ليفى بروفنسال ، الرباط ، ١٩٣٤ م .

مؤلف مجهول :
الاستبصار فى عجائب الأمصار ، وصف مكة والمدينة ومصر وبلاد المغرب والسودان مؤلف فى القرن السادس الهجرى ، تحقيق د . سعد زغلول عبد الحميد ، مطبوعات جامعة الاسكندرية ١٩٥٨ م .

مؤلف مجهول :
ذكر بلاد الأندلس
نشر وتحقيق لويس مولينا ، مدريد ١٩٨٣ م .

النويرى (أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم البكرى التيمى القرشى)
ت ٧٣٢ هـ (١٣٣٢ م)
نهاية الأرب فى فنون الأدب ، الجزء الثانى والعشرين ، نشر جاسبار رامبرو ، غرناطة ، ١٩١٦ — ١٩١٧ م .

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

ثانيا : المراجع العربية

سالم (د . السيد عبد العزيز) :
— تاريخ المسلمين وآثارهم فى الأندلس
(من الفتح العربى حتى سقوط الخلافة بقرطبة) ،
طبعة بيروت ، ١٩٦٢ م .

— المغرب الكبير ، الجزء الثانى (العصر الاسلامى)
طبعة الاسكندرية ، ١٩٦٦ م

— تاريخ البحرية الاسلامية فى المغرب والأندلس بالاشتراك مع د . أحمد مختار العبادى ، طبعة بيروت ، ١٩٧٢ م .

— قرطبة حاضرة الخلافة فى الأندلس
(دراسة تاريخية — عمرانية — أثرية فى العصر الاسلامى)
الجزء الأول ، بيروت ، ١٩٧١ م .

الجزء الثانى ، بيروت ، ١٩٧٢ م .

ـــ تاريخ مدينة المرية الاسلامية .
طبعة الاسكندرية ، ١٩٨٤ م .

العبادى (د . أحمد مختار) :
فى تاريخ المغرب والأندلس ، طبعة الاسكندرية ، ١٩٧٤ م .

عنان (الأستاذ محمد عبد الله) :
ـــ دولة الاسلام فى الأندلس ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ، ١٩٦٠ م .

مكى (د . محمود على)
ـــ أسرة بنى الطبنى القرطبيين ومصرع أبى مروان الطبنى
مجلة كلية الآداب والتربية ـــ جامعة الكويت ، العدد الثامن ، ديسمبر ١٩٧٥ م .

ـــ مدريد العربية
نشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة (بدون تاريخ) .

مورنيو (جومث) :
الفن الاسلامى فى أسبانيا .
ترجمة د . لطفى عبد البديع ود . السيد عبد العزيز سالم ، طبعة القاهرة ، ١٩٥٨ م .

مؤنس (د . حسين) :
ـــ فجر الأندلس .
(دراسة فى تاريخ الأندلس من الفتح الاسلامى إلى قيام الدولة الأموية ٧١١ ـــ ٧٥٦ م) .

— غارات النورمانديين على الأندلس بين سنتي ٢٢٩ هـ ، ٢٤٥ هـ
المجلة التاريخية المصرية ، العدد الأول ، المجلد الثاني ، مايو ١٩٤٩ م .

— معالم تاريخ المغرب والأندلس .
الاسكندرية ، ١٩٨٣ م .

ثالثا : المراجع الأروبية الحديثة

- Aguado Bleye

Manuel de la Historia de Espana; T.L.

Madrid, 1947.

- Dozy (R.) ;

Histoire des Musulmans d'Espagne, edition,

Leiden, 1932.

- Garcia Gomez (Emilio)

Al. Hakam II y Los Berberes,

Al. Andalus, Vol. XIII, 1948.

- Levi provençal.

- L'Espagne Musulmane au xe siecle, paris, 1932.

- La politica Africana de ABD al-Rahman III,

Al-Andalus, Vol, XI, Fasc, 2, 1946.

- Histoire de L'Espagne Musulmane, 3 Vols, Leiden, 1950.

أولريش هارمان ، جامعة فرايبورج
(ألمانيا الاتحادية)

موقف المسلمين من التراث الفرعونى
فى
العصور الوسطى

فى سنة ألف ومائتين وسبع وعشرين التقى الملك الكامل محمد الأيوبى عند أهرام الجيزة بمبعوث الأنبرور « يعنى الإمبراطور الألمانى فريدريك الثانى » ، وفاوض الملك الكامل الأيوبى ، حول عقد حلف بين الدولتين وإعادة القدس للمسيحيين . وسمح الملك الكامل لممثل الامبراطور بأن يزور آثار منف والجيزة الفرعونية . ومن الغريب أن يكتشف مبعوث الانبرور كتابة لاتينية على الأهرام فنسخها بنهم وترجمها إلى العربية بمساعدة العالم المحلى أحمد بن شعبان الإبلى .

إنّ هذه الحادثة التى لم تكن معروفة من قبل ، لم تصل إلينا عن طريق مصدر لاتينى معاصر كما يتوقع البعض ، بل عن طريق مصنف عربى . وهو كتاب عنوانه كتاب أنوار علوىّ الأجرام فى الكشف عن أسرار الأهرام تأليف نسّابة الأشراف بمصر ، المحدّث الصعيدى جمال الدين الإدريسى الذى ولد بالقرب من دندره بصعيد مصر سنة ألف ومائة وثلاث وسبعين وتوفى بالقاهرة سنة ألف ومائتين وإحدى وخمسين* .

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

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

---

* تحقيق أولريش هارمان ، بيروت ١٩٨٩ (سلسلة الدروس والنصوص يصدرها المعهد الألمانى للأبحاث الشرقية ببيروت ، رقم ٣٨)

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

كما أثارت ألغاز التماثيل الفرعونية وإتقان صناعتها القوة المخيلة فى ذهن الإنسان فى العصور الوسطى قبل عهد شامبليون ، سواء أكان من المسلمين وغير المسلمين ، مصريين وغير مصريين . وأدى عدم فهم التراث الفرعونى بمعناه الحقيقى إلى الشعور بالخوف والحياء تجاه بقايا مصر القديمة الضخمة . إذ ساد لدى الناس أن روحانيات مطيعة تحرس كنوز السحرة القدامى المحفوظة فى الأهرام والمصطبات . وعدنا نسمع فى العهد الفاطمى ، على سبيل المثال ، عن رضوان الفراش الذى يدخل إلى قلب الهرم الكبير ويموت ، وتفسر هذه المأساة كما يقول المؤلف « جزاء من ينتهك حرمة الملوك فى منازلهم » .

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

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

الحاج المغربى الذى يرجع إلى وطنه بدون أن زار أهرام مصر ، ويلومه شيخه على ذلك لوماً غليظاً ويعاتبه قائلاً : « وهل كان بينك وبين الإخبار عنها (يعنى الأهرام) والشهادة عندى بما شاهدته منها ، سوى ركضة راكب أو دفعة قارب » . ويعود الحاج الغفلان على الفور إلى مصر (ص ١٥/٥ — ٦) . ليستدرك غلطة . فيمكن بمعنى عام أن نقول هنا بأن طلب العجائب يبدو واجباً على المسلم المتدين . وتتبنى الآثار الفرعونية أهمية إسلامية أولا كعجيبة بارزة ، وثانياً — وسوف نرجع إلى تلك الملاحظة — كعبرة مجسمة قوة الله خلال كل الأجيال . أين بانى الأهرام ؟ نادوا كلهم « والله ، وما بقى غير ما ترى من آثارهم وتقرأ من أخبارهم ، فجل بقايا القوم أحجار ورسوم تخبرنا عنهم وآثار ، ولا بد وأيم الله أن تنطمس الآثار وتندرس الأحجار » (ص ١٥٢/٨ — ١٠) .

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

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

وربما توصف آثار الجيزة من الداخل أيضا ، يعنى حيثما أمكن دخولها . ونضطلع بأنباء المحاولات المختلفة التى قام بها الحكام المسلمون فى العصور

الوسطى لاقتحام الأهرام . وأول من حاول ذلك كان الخليفة العباسى المأمون ، أول خليفة الذى زار مصر . ولقد دخلت حكاية دخوله الفاشل كتاب ألف ليلة وليلة كما هو المعروف . وجمع الإدريسى أيضا معلومات عن البيت المكعب أو البيت المربع فى الهرم الكبير ، وعن المسارب والحيضان والنواويس والخفافيش بداخل الهرم . ويذكر الإدريسى الحفلة التى نظمها سلطانه الملك الكامل بمناسبة زيارة أخيه صاحب جزيرة ابن عمر إلى مصر (ص ١/٤٥ ــ ٥) : « فضربت بهما ــ يعنى أهرام الجيزة ــ الخيام ، وتيقظت لما زينت به تلك الأرض من محاسنهما العيون النيام ، وانثال نحوها للتنزه خواص الناس مشاة وركبان ، فطاروا إليهما زرافات ووحدانا . وتسنم منهم ذروة الهرم الأكبر أربعة عشر إنسان ، فخص كل واحد منهم بحباء من الذهب وأولى إحسان ، وتقدم الأمر الكاملى بأن يتخذ للبيت المكعب المتوصل إليه من جانبى الزلاقة مراق ، حتى لا يعسر الصعود إليه على راق » .

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

ولا يتقص ذكر الآثار القديمة بصعيد مصر ، خصوصاً برانى ــ يعنى هياكل ــ دندرة وأخميم وأيضا الأقصر البحرية كما يسمى الإدريسى هيكل الكرنك . وسنسمع عن زيارة الإدريسى بصحبة والده فى الأقصر وعن غضبهما ومرارتهما بالنسبة للوقاحة والفظاظة التى نفذها ــ باسم الإسلام وكراهية الإسلام ضد تصوير الإنسان والحيوانات ــ هؤلاء الجهلة بمعاولهم ومباردهم وقطاعاتهم الذين يشوهون ويخربون النقوش الفرعونية على حيطان الآثار . ومن أهم آثار مصر تمثالا ممنون بمنطقة الأقصر المدعوة بالعربية نواويس شامة وطامة . ولكننا نعثر أيضا على معلومات عن تماثيل طفيفة مثل المسلة غير المتكاملة فى محاجر أسوان .

وإن النقوش الفرعونية تثير تطلع المتأملين الخاص . وقد ذكرنا الرموز الهيروغليفية وتسمياتها المتفرقة عند المؤرخين المسلمين فى العصر الوسيط . وتذكر وتشرح بعض عناصر النقش والبناء الفرعونية ولو أحياناً بشكل اعتباطى : ومنها الشمس المجنحة الواردة على عتبات الهياكل العليا . وإن أحداً من ثقات الإدريسى يعتقد أن يستطيع استنباط تاريخ بناء الآثار الفرعونية ، أى البرابى والأهرامات ، من هذه الصورة (ص ٢/١٠٥) : « بنيت — يعنى الأهرام والهياكل — بتاريخ حلول النسر الطائر برأس السرطان . ويدل على ذلك كون جميع البرابى بالديار المصرية مصور على أبوابها فى العتبة الفوقانية صورة نسر ناشر جناحيه تنبيها بالإزميل على نحو ما تكتب الأمم تاريخ بناء المدن فى عتب أبوابها نقراً فى الحجر » .

ويلتقط الإدريسى هذه النقطة ليحاول أن يحسب متى حدث ذلك — يعنى بناء الأهرام والبرابى — فعلا وهو يعتمد على موقع نجم النسر الطائر من باقى النجوم زمن تأليف كتابه الخاص سنة ستمائة وثلاث وعشرين هجرية ، أى سنة ألف ومائتين وست وعشرين ميلادية . وأما النتيجة التى يتوصل إليها فهى عشرون ألف سنة من قبل .

ومما يكتب عنه الجغرافيون والمؤرخون المسلمون باحترام وتقدير خاصين هو مهارة المصريين القدامى فى فن العمارة والبناء . فنقرأ مثلاً : « ومن عجائبها الظاهرة لأبصار متأمليها .. تضامُّ ملتقيات أحجارها على عظم أجرامها وضخامة أجسامها بحيث لا تجد الشعرة متخللاً بين بعضها وبعض لإحكام النحت والرصف المتجاوزين فى الإحكام والإتقان حد الوصف » (ص ٥/١٤٣ — ٧) . فيتساءل المؤلف كيف كانت مثل هذه الأعمال التى تفوق القوة البشرية . « فكيف تلاقت ملتقياتها مع ثقل الاعتماد الحجرى ولم تتثلم ولم تتأثر جنباتها بالقراصات ولم تتهشم ؟ وهل رفعوها إلى قلة جبل ذلك البقاع وغاية ما بناه البانون على وجه الأرض فى الأرتفاع كما يرفع سائر الأثقال بالمياخيل والحبال ... أم كانت لهم فراقل مطلسمة تطير الأحجار إلى أماكنها

كما يقال ؟ » (ص ٩/١٤٣ ـــ ١٣) . وينبغى أن يترك الإدريسى الجواب على هذا السؤال مفتوحاً .

فلننتقل الآن إلى موضوع آخر وهو انعكاس تاريخ مصر الفرعونية فى المصادر العربية المتأخرة بعد الحوادث نفسها بمئات السنوات . ثمت هنا ثلاثة تقاليد تاريخية : الأولى قطعة وجيزة من لائحة الفراعنة التى دونها الكاهن مانيتو من القرن الثانى قبل الميلاد . يذكر البيرونى هذه القائمة بصورة مختصرة ومحرفة ويأخذها عنه المقريزى فى كتابه الخطط المشهور ، مبتدئاً بالأسرة العشرين الفرعونية فى القرن الثانى عشر قبل الميلاد .

إلى جانب هذا النزر اليسير من مصدر فرعونى أصلى هناك الصيغتان الإسلاميتان لتاريخ مصر القديمة . وتعود الأولى منهما إلى بعض المحدثين من القرن الثانى أو الثالث الهجرى مثل ابن لهيعة وعثمان بن صالح وهى تبدأ بتاريخ مصر بعد الطوفان . وتتوافق هذه الصيغة بشكل عام مع أخبار التوراة عما حدث فى أرض مصر . وإنه تسيطر على هذه الصيغة الحوادث المربوطة بإبراهيم الخليل ، والعمالقة ، ويوسف ، وموسى ، وبخت نصر . إلا أن هذا النص الذى رواه لأول مرة عبد الرحمن بن عبد الحكم ، المتوفى سنة ثمانى مائة وإحدى وسبعين ميلادية ، فى كتابه فتوح مصر وأخبارها ، يشتمل على أسماء فراعنة يشك فى تاريخيتهم مثل الوليد بن دومغ وابنه الريان .

أما الرواية الإسلامية الثانية عن مصر الفرعونية فهى حتى أروع بكثير . والمقصود هنا كتاب أخبار الزمان ومن أباده الحدثان وعجائب البلدان والمعامر بالماء والعمران المنسوب خطأ إلى المسعودى . وفى كتاب التاريخ الخيالى هذا تنسج قصص المصريين القدماء بروعة وأبهة . فيبدو للقارىء وكأنه فى خضم عالم سحرى عجيب وخلف الأبواب المسحورة يقف حراس غامضون محفوفون بالأسرار فى هيئة البشر أو الحيوان لحراسة كنوز لا تحصى ولا تثمن . وتشع المسلات الذهبية بلمعان وهاج حول البرك المقدسة . وفى أوعية معدنية وخشبية حجرية ، رائعة فى إتقان صناعتها ، تتراكم الحلى الثمينة والبخور

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

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

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

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

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

أولا : هى هدف الهدم والتخريب والتشويه .

ثانيا : هى ، كما ظن الشعب ، مستودع الكنوز والدفائن .

ثالثا : هى ، مثل ما دورها اليوم ، محل الاحتفال والتنزه والعطلة — يعنى الفنطزية — فى أوقات الفراغ .

ومن الجدير بالملاحظة هو أنه منذ زمن الخليفة العباسى المأمون على الأقل شاع الاعتقاد بأن الآثار الفرعونية الضخمة والعجيبة هى مخبأ لكنوز كبيرة وغنية ، مع أن ابن خلدون (المتوفى سنة ألف وأربع مائة وست) ذكر فى مقدمته الشهيرة بسخرية بأن أولئك الذين يستثمرون أموالا فى البحث والتنقيب عن هذه المطالب لا يسعهم على الأغلب أن يسترجعوا حتى ما صرفوه من المال فى هذه المبادرة . لقد سبق ذكر المحاولات المتعددة لتدمير الأبنية الفرعونية . ويهمنا هنا قول الملك سوريد ، بانى الأهرام كما يقال فى معظم المصادر العربية المعاصرة ، بأن هذه البنايات العجيبة لا يمكن هدمها فى ست مائة سنة حين ما بناها ذلك الفرعون فى ست سنوات فحسب ، « والهدم أيسر من البناء » . ولما اضطر الملك العزيز عثمان بن الملك الناصر يوسف أن يكف عن مبادرته ضد أهرام جيزة سأل الطبيب والفيلسوف عبد اللطيف البغدادى ، وهو شاهد لهذا الهجوم الفاشل والمغرور ، مقدم الحجارين المشغولين فى هذا المشروع : « لو بذل لكم السلطان ألف دينار على أن تردوا حجراً — أى من الهرم — إلى مكانه وهندامه ، أكنتم على ذلك قادرين ؟ فأقسموا بالله على عجزهم عن ذلك بأضعاف المال » (ص ٤١/٨ — ١٠) . والسلطان الملك العزيز نفسه استخدم الأهرام أيضاً كمضمار الاحتفالات والمسابقات والمبارزات العسكرية . ونقرأ فى كتاب أنوار علوى الأجرام للإدريسى الجمل التالية :

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

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

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

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

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

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

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

« وأذكر فيما أذكر من أخبار الزمان ، وحديث حوادث الحدثان . أنني أجتزت مع أبي رحمه الله ببربا الأقصر البحرية ، متوجهين نحو شامة وطامة من

النواحي القبلية . ويد التخريب لم يأت بعد من تلك البربا على ما أبقته الليالي والأيام من رسومها، ولم تمح من ألواح جدرانها خطوط رقومها . وهي من أكبر البرابي ساحةً وأوسعها ، وأعلاها جدراناً وأرفعها ، فما راعني بها غير إعوال حجارها تحت معاول الحجارين ، وقد كادت صورها المهولة لهول ما نزل بها تبدى لنا الحنين والأنين . فقال : أنظر يابني لما بنته الفراعنة ، كيف نهده الصفاعنه . وما آسى ولا آسف إلا على فساد ما ينقله المستبصرون عنها ويعتبر به المعتبرون منها . ولو كان لى من الأمر شيء ، ما مكنت هؤلاء الجهلة من خرابها . وأى حكمة تذهب من الأرض بذهابها ! ولقد وطئت خيل الصحابة رضى الله عنهم — لما توجهوا إلى غزو النوبة بعد فتح مصر — هذه الأرض ، وجالت فى هذه البلاد ، ورأت أعين القوم هذه الأبنية ، وما امتدت أيديهم لها بالفساد ، بل تركوها عبرة لمعتبر مستبصر ، وتذكرة لخير مستخبر » . ويمكن أن نضيف هنا أن بعض المؤلفين يدعون أن ليس فلسطين فقط بل أيضا مصر كانت قد سميت بالأرض المقدسة ، لكونها ملجأ للأنبياء مثل يوسف والمسيح .

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

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

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

الياســـــا

دراسة نقدية تحليلية واستنتاجية لبعض نصوصها

للدكتور/سعد بن محمد حذيفة الغامدى

(الياســـا)

دراسة نقدية تحليلية واستنتاجية لبعض نصوصها

مقدمـة :

سبق أن طرقنا بعض المواضيع ، المتعلقة بشعب عرف فى التاريخ بـ (المغول) وهذه الكلمة لا تكاد تذكر إلا ويذكر معها أو يقترن فى الذهن بها اسم مشهور فى التاريخ هو «جينكيزخان» ، من تلك المواضيع ما يتعلق بتاريخ ذلك الشعب ، وكيف أسس هذا الخان دولتهم ، ثم فتوحاتهم شرقاً أو غرباً ، ومنها ما بحثنا فيه عن أرضهم وطبيعتها الجغرافية وغيرها ، ومنها ما درسنا فيه بعض عاداتهم وتقاليدهم ، ومعتقداتهم الدينية[1] .

أن الدارس لتاريخ هذا الشعب ، أو المطلع على ما صنف حولهم ، يجد أن هناك كلمة تتردد معه بين الوقت والآخر ، هذه الكلمة هى « الياسا أو اليساق أو الجاساق أو اليسق ... الخ » . لقد مر معنا ، فى بحث سابق كيف وحد جنكيز خان كافة قبائل الشعب المغولى ، المتناثرة فى كافة أراضى منغوليا ، تحت زعامته الفردية ، وحكمه المطلق . وقد كانت تعيش حياة مليئة بالحروب المتواصلة ، والغارات والأحن التى لا تنقطع بين قبائلها المختلفة وعشائرها وأسرها ، بل وحتى بين أبناء الأسرة الواحدة . بعد أن جعل الأمة المغولية قوة متحدة واحدة توج على رأسها خاناً ، ولقب « جنكيز خان » ، ذلك اللقب الرنان ، الذى يعنى من جملة ما يعنى « خان العالم ، أو حاكم العالم ، أو سلطان العالم ، والسلطان والملك المحيطى ... الخ »[2] .

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

---

(١) مثل « سقوط الدولة العباسية » ١٤٠١ هـ و« أوضاع الدول الاسلامية فى المشرق الاسلامى » ١٤٠١ هـ ، و« حياة جنكيز خان » ١٤٠٣ هـ (ترجمة) ومقالات فى بعض المجلات ، كمجلة كلية الآداب/جامعة الملك سعود وغيرها .

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

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

لقد جاءتنا « الياسا »[1] فى روايات متباينة تباين المصادر التى طرقتها ، كالأرمينيه والسريانية ، والإسلامية ، واللاتينية والصينية ، إذ أن من المصنفين من جاء ببعض فقراتها فى شكل بنود ، مثل ابن العبرى فى « تاريخ مختصر الدول والذى ترجم جزء منه تحت عنوان ملوك العرب » ومنهم من تناثرت فى مؤلفه ، كالجوينى فى « جهانكشاى » ووليم الربركى فى « رحلته .. » وجون الكربينى « فى تاريخه .. » وغير هؤلاء ، ومنهم من دمج ما قيل حولها فى مصنفه مع غيرها مما أثر من أقوال جنكيز خان وحكمه ، كرشيد الدين فى مؤلفه الموسوعى « جامع التواريخ » .

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

---

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

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

الباحث

الرياض في ١٨ شوال ١٤٠٨ هـ/٢ حزيران ـــ يونيه ١٩٨٨ م

الدراسات السابقة :

طرق الباحثون المحدثون ، المستشرقون منهم على وجه الخصوص من ذوى الاهتمام بالدراسات المغولية ، هذه القوانين ، التى تنسب إلى الخان المغولى هذا ، بشكل أو بآخر ، فمنهم من ذكرها بصورة عابرة ، أدرج ذكرها فى معرض كلامه عن تاريخ المغول عامة ، أو تاريخ جنكيز خان خاصة حسبما يتطلبه بحثه ووجهته التى انتحاها[1] . ومنهم من أخذها من زاوية أكثر تفصيلاً وخاصة من خلال تأثيرها على مجتمع دولة أخرى ، مثل « بولياك وايالون » وتأثيرها على التنظيم العام لدولة المماليك ، وهذا ما سيرد معنا كله . كما أن من المستشرقين من تناول هذا الموضوع بالدراسة والتحليل ، وأوضح ظروفها ، وملابساتها ، وقسم فقراتها المختلفة إلى اختصاصاتها ، من هذه الفئة « جورج فرنادسكى » و « ريازانوفسكى » .

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

---

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

المقريزى والعمرى[1] . إلا أن دراسته ، وكما ظهر لى ، قد جاء مضمونها يختلف عن العنوان الذى جاءت دراساته تحتها . فقد جاء فى فقره (ا) مناقشات حول الروايات المتناقلة الواردة عند الجوينى والعمرى والمقريزى ، وكل واحد ينقل عمن سبقه ، وخرج بنتيجة هى أن الجوينى هو مصدر العمرى ، والأخير مصدر المقريزى . أما مقالته الثانية (ب) فهى تتعلق ببعض فقرات الياسا ، وما دار حول تنفيذ ماورد فيها من عقوبات ، وما يتعلق باتهامات كل فرد ، من أفراد الأسرة المنتمية إلى « جنكيز خان » للغير من المنافسين له فى السلطة ، بأنه اخترق أنظمة « الياسا » وقوانينها واضحت مسألة اتهام هذا الأمير أو ذاك باختراق « الياسا » وسيلة للنيل من الأعداء ، والاطاحة بهم ، ولينفذ فيه عقاب القتل[2] .

إضافة إلى الباحثين المذكورين هناك باحثون آخرون طرقوا هذا الموضوع بشكل أو بآخر . وأهم من بحث فيها ، فى نظرى ، رغم العديد من المآخذ عليهم ، حسب معرفتى البسيطة « جورج فرنادسكى »[3] و « فالنتن ريازانوفسكى »[4] . لعل أهم مميزات دراسة الأول ، كما ذكرنا آنفا ، أنه قسم فقرات « الياسا » إلى أقسام كل فقرة أو جزء حسب اختصاصه ، مستنبطاً الكثير منها من أفعال المغول ، وليس كنص بعينه كان قد ورد محدداً هنا أو هناك . فمن تلك الفقرات ، أو الأجزاء ما وضعه تحت : القانون الدولى ، أو القانون العام ، أو القانون الجنائى .. الخ . كما أدرج هذا المُصنِّف أموراً فعلية قام بها المغول كشىء قانونى ، لم يرد ذكره كفقرات جاءت فى « الياسا » أو

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

وخاصة صفحات ١٠٦ وبعدها فى قسم (ا)

(2) المرجع السابق . ص ١٠١

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

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

كبند من بنودها ، بل استنتاج شخصي ، كقوله ، في الفقرة المخصصة للقانون الدولي ، بأن قتل الرسل محرم ، ثم استشهد بفعل « جنكيز خان » عندما غزا أراضي السلطان محمد خوارزم شاه ، انتقاماً لمقتل الرسل ، وتنفيذاً لذلك القانون ، حسب ما ذهب إليه المصنف[1] . ولقد جانبه الصواب ، كما يبدو لي ، في هذه النقطة ، والتي لا تخص الموضوع الذي نحن بصدده ، ولحسن حظنا فقد سبق لنا مناقشة هذه المسألة في بحث سابق لنا[2] .

أما الثاني ، « ريازانوفسكي » فقد استعرض رواية مفادها : أن « جنكيز خان » أصدر قوانينه بعد أن أخضع ملوك المغول ، والتبت ، والصين ، ثم ظهر من تلك الرواية اشارة صريحة تقول بأن التأثير الصيني كان شديداً على هاتيك القوانين التي أصدرها ذلك الخان . ومع ذلك يذكر هذا المصنف بصريح العبارة ، وهو محق تماماً ، بأن المعلومات الدقيقة حول « الياسا » جاءت في كتابات المسلمين ، عرباً أو فرساً . ثم يورد مصنفات هؤلاء بدءً بالجويني ، ثم رشيد الدين ، ثم المقريزي ، ولكنه فات عليه أمر هام ، وهو أنه لم يشر إلى أن الأخير نقل عن العمري نقلاً غير أمين ، وهذا ما أشار إليه الأستاذ « ايالون » ، آنف الذكر ، ثم خرج بتحديد لتاريخ اصدار تلك القوانين ، وهي ما بين سنوات ٦٠٣ ــ ٦١٥ هـ/١٢٠٦ ــ ١٣١٨م . قام هذا المستشرق فقسم « الياسا » إلى خمس مجموعات ، هي قوانين تتعلق بالحقوق المدنية ، وأخرى ضوابط عسكرية ، وثالثة جنائية ، ورابعة قوانين خاصة ، وخامسة قوانين تتعلق بالحقوق المطلقة للخان . وعلى هذا الأساس سار في دراسته[3] .

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

(١) G. Vernadsky, "The Scorp", 346.

(٢) « أوضاع الدول الاسلامية ... » ٢١٥ ــ ٢٧١ .

(٣) Riasanovsky, "Fundumental.." 25 FF.

المجال ، مهما كانت دراساتهم ، لذلك ، رأيت لزاماً على ، ومن باب الإعتراف بهذا الشرف أن أنوه عن بعضهم مما وقع تحت يدى من أعمالهم ، وما تسنى لى الاطلاع عليه ، حسب باعى القصير جداً فى هذه الدراسة . ولكن أين مصادر معلومات أولئك ؟ وما هى ؟ وماذا قالت ؟ هذا ما سنقول شيئاً عنه فيما يلى ، ومن ثم سنجعلها مصدر مادتنا الأصلية ، بل الأولى .

بعد ذلك الاستعراض السريع إلى ما ورد فى هذا الموضوع من دراسات حديثة نعود الآن إلى استعراض مماثل لما أوردته مصادر مادتنا الأولية عن حقيقة « الياسا » . وسوف نبدأ من الشرق ، من المصادر الصينية ، حيث أعتمدت على ما أورده « ريازانوفسكى » فى مصنفه الوارد فى الحاشية الأخيرة . لذلك فإن ما يتعلق بما جاء فى المصادر المذكورة ، حول قوانين « جنكيز خان » وما نسب إليه من أقوال ، أو حكم ما ، قد أشار إلى هذه كلها مصنفنا هذا ، وطرق بعض الآراء التى جاءت فى هذا الشأن . فمن هذه الآراء ما قاله المتخصص فى الدراسات الصينية الأستاذ الدكتور « بُبُف Popov » ، والباحث فى القوانين التشريعية لدولة المغول فى الصين « يوان ــ تشه Yuan-Cheh » ، حيث أنه نفى بان تكون « الياسا » قانوناً تشريعياً . وقد دعم رأيه فى هذا الشأن ، بأنه لو كان هناك شيء من هذا القبيل لوردت ضمن القوانين التشريعية التى أصدرتها أسرة « جنكيز خان » المغولية ، التى حكمت فى الصين ، التى يظهر لنا أنها أعلنت عام ٧٣٠ هـ/١٣٣٠ م . ويشير هذا الباحث أن ما عرف بـ « ياسا جنكيز خان » ماهى إلا أوامر توجيهية أصدرها ذلك الخان ، حفظت فى الصدور ، ونقلت من شخص إلى آخر ، مشافهه ليس إلا ، ولم توجد فى شكل مدون ، وفى هذا الاطار وصلت إلى المؤرخين العرب ، ولكن بشكل مشوه جداً[1] . وقد فند « ريازانوفسكى » هذه الأقوال ، ويبدو أنه محق فى ذلك ، لأن هناك حقائق كثيرة تثبت أن « جنكيز خان » أصدر قوانينه وتشريعاته تلك ، ودونها ؛ كل ذلك ينافى ما ذهب إليه « بُبُف Popov » .

---

(١) ibid, 25 - 26.

وهذه الحقائق أوردها مؤرخونا المسلمون المعاصرون ، الذين ذكرناهم سابقاً ، وأثبتوها فى مصنفاتهم . هذا ، بالاضافة إلى مؤرخين آخرين « صينيون ، وأرمنيون ، وروسيون ، بل ومغوليون » كما سبقنى بالاشارة إليها الأستاذ « ريازانوفسكى » ، اضافة إلى أن المصادر الروسية قد أطلع هو عليها ، كل هذه لم أستطع الحصول عليها لأسباب كثيرة ، كما أن له ميزة أخرى عنى ، فى هذه الدراسات ، أنه أعطانا وجهة نظر المصادر الصينية وما قالته مصادر المغول مترجمة ، فى هذا المجال .

تشير المصادر الصينية والمغولية القديمة إلى أن « يوان تناى — تروا/وهو جنكيز خان » أصدر قوانين فى أوائل فترة حكمه . من هذه القوانين ما يتعلق بعقوبات تنزل بمرتكبى الجرائم ، كالقتل ، أو السجن لمدد تختلف باختلاف الجرم ، أو الجلد بعصى الخيزران على أخمص الأقدام ، وغيرها من الجرائم ، حسب ما تقتضيه كل حالة . كما أن الدراسات الصينية الحديثة تثبت وجود هاتيك القوانين التشريعية ، التى تنسب إلى « جنكيز خان »[1] .

مما أورده « ريازانوفسكى » ، معتمداً على ما جاء فى المصادر الصينية ، يفهم ضمناً بأن الصينيين هم الذين صنفوا « الياسا » حسب طلب « جنكيز خان » ، وبذلك جاء التأثير الصينى شديد الوضوح على القوانين المذكورة . تورد احدى الروايات المغولية ، فى هذا الخصوص ، بأنه عندما أصبح « جنكيز خان » يحكم مملكة مترامية الأطراف ، عظيمة الاتساع شملت أغلب أراضى الصين ، والتبت ، وجميع أراضى المغول ، رأى بأن قوانين الصينيين وتنظيماتهم تتميز بالقوة ، والدقة ، وأنها لا تتغير ، رغم تغير الزمان ، والمكان . لذلك نجده يدعو واحداً من معلمى الثقافات الصينية العظام ، ومعه ثمانية عشر من تلاميذه النابهين (لم يذكر اسم ذلك المعلم ولا أحداً من تلامذته الثمانية عشر) من بلاد الصين ، وطلب منهم بان يدونوا قوانين « يُسُّون — Yosson » بحيث تسهم فى تأمين السلام لمواطنيه ، وتجعل السعادة ، والرفاهية

---

(1) Ibid. 28 29.

يرفرف على شعبه ، وأن تضمن تلك القوانين « خولى ـــ يسنو بيتشيك Khuli-Yessonu-Bichik » على وجه الخصوص ، أموراً تكفل حماية حكمه . عندما صنفت تلك القوانين ، وعرضت على « جنكيز خان » أقرها ، بعد أن وجدها تتفق مع أفكاره ، وما يدور بخاطره ، لذلك ، فقد امتدح مصنفيها ، وكافأهم ، واسبغ عليهم القاباً . ورفع مراتبهم[1] . كما أن هناك رواية أخرى ، تذكر بأنه فى السنة السادسة من حكم « تاى ـــ تزو/يعنى جينكيزخان » كان المغول فى حالة حرب مع الشعب الصينى ، فهزموهم وأبادوا قواتهم نهائياً[2] . وهنا أشار قائد الجيوش الصينية (اسمه كو ـــ باو يوى Go-Bao-Yui » بعد أن إستسلم لجنكيز خان) عليه بان يشرع قانوناً ولوائح جديدة حول تنظيم الدولة الحديثة . فاقتنع « تاى ـــ تزو/جنكيز خان » . ولذلك شرع قوانين تتعلق بعقوبات القتل ، وأخرى بعقوبة الجلد ، حسب طبيعة الجريمة المرتكبة ، أو المخالفة الاجتماعية . بناءً على ذلك ، فقد أضحى هذا القانون بداية التشريع لهذه الأسرة المغولية الحاكمة[3] .

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

---

(١) Riasanovsky, "Fundamental.." P:: 26.

(٢) فيما يتعلق بالغزو المغولى للصين أنظر : « سقوط الدولة العباسية » ٧٨ ، ٣٥١

(٣) Riasanovsky, "Fundamental." 29 & F.N. 15

من المعلوم جيداً أن مؤرخنا علاء الدين عطا ملك الجويني ، حسب معرفتي القليلة ، يتصدر المصنفين المسلمين ، من خلال مصنفه الكبير « جهانكشاى »[1] . بدأ كلامه عن « قوانين جنكيز خان » تحت عنوان : « ذكر القواعد التي وضعها جنكيز خان والياسا التي أصدرها بعد تقلده السلطة » ، وبعد مقدمة ذكر فيها مقارنة بين « جنكيز خان » مع غيره من ملوك العالم ، بما فيهم فراعنة مصر ، وقياصرة الروم ، وأكاسرة الفرس ، وغيرهم ، ثم قدم كلامه عن « قواعده ، والياسا » التي وضعها ذلك الخان حيث ذكر بأنه « ... ، وضع قاعدة لكل مناسبة ، وتنظيماً لكل ظرف ، بينما ثبت في الوقت نفسه لكل جريمة عقاباً .. كما أمر بأن تدون هذه الياسا والقوانين في سجلات ، وتسمى هذه السجلات كتاب الياسا الكبير ، وأن تحفظ في خزائن الامراء الكبار »[2] . كما استطرد الجويني ، في كلامه عن هذه القواعد ، قائلاً ، بأن هذه السجلات القانونية تستحضر للمراجعة ، حيث يتم العمل بموجبها وطبقاً لما ورد فيها ، كلما أعتلى خان جديد على العرش المغولي ، أو كلما اجتمع حشد هائل من الجند لتجييشهم ، في حملة عسكرية يزمع القيام بها ، أو كلما اجتمع الأمراء فيما بينهم للتشاور فيما يتعلق بشؤون الدولة وادارتها[3] . أما مدى تطابق هذه القوانين مع الشريعة الاسلامية ، فيقول : « ... ، يوجد هناك العديد من هذه النظم مطابقة مع الشريعة .. ، وبعضها مخالف لها ... »[4] . ثم أخذ يشرح جزءً من هاتيك القواعد كنظام الصيد ، وتنظيم الجيش ، وحرية التجارة ، وسرعة حركتها ، وتسهيل طرقها ، وبعض مسائل الميراث[5] .

(١) الجويني ، علاء الدين عطا ملك : « تاريخ جهانكشاى » تحقيق الأستاذ : ميرزا محمد بن عبد الوهاب القزويني ، طبعة ليدن ، ١٣٢٩ هـ/١٩١١ م ، ١٣٣٤ هـ/١٩١٦ م ، ١٣٥٥ هـ/١٩٣٧ م ، ١٦/١ ، ٢٥ ، ترجم إلى الانجليزية على يدي الأستاذ الدكتور/ج . أ . بويل ، تحت عنوان : « تاريخ فاتح العالم » ، مطبعة جامعة مانشستر ، ١٩٥٨ م ، ٤٣/١ ـــ ٣٤ .

(٢) المصدر السابق ، ١٦/١ ـــ ١٨ ، الترجمة الانجليزية ، ٣٣/١ ـــ ٣٥

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

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

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

أما ما أورده رشيد الدين فلا يخرج عن كونه أمثالاً شائعة ، ونصائح عامة ، وأموراً تتعلق بتجاربه الشخصية[1] .

خلف هذين المؤرخين المسلمين مصنفون آخرون ، جاءوا من بعدهما ، فنقلوا عنهما ، فوضع كل واحد هذه القاعدة أو ذاك القول بطريقته الخاصة ، ودونت أغلبها تحت اسم « ياسا جنكيز خان » أو « عادات القبائل المغولية وياسا جنكيز خان »[2] .

من المصنفين الآخرين المعاصرين ، من غير المسلمين ، العلامة ابن العبرى ، وهو المعروف أيضا بـ « بارهبروس كريكوريوس الملطى » ، حيث ضمن كتابه ، الذى ألفه باللغة السريانية فى التاريخ العام ، بعضاً من هاتيك القواعد والأنظمة ، التى تنسب إلى « جنكيز خان » تحت عنوان « ياسا جنكيز خان » . وقد أورد هذا المصنف تسعاً منها ، تتعلق بالناحية العسكرية ، والارث ، والنظرة المغولية إلى الأديان ، والعلاقة بين الحاكم والمحكومين[3] .

إضافة إلى ابن العبرى ، فهناك مؤرخان ارمنيان آخران ، صنفا بالعربانية هما « فارتانك ومهاكيا — Vartang and Mahakia » ، حيث ذكرا بأن « جنكيز خان » أصدر قوانين تشريعية[4] .

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

(١) رشيد الدين ، فضل الله ، جامع التواريخ ، طهران ، ١٣٣٨ هـ . ش ، ١/٤٣٣ — ٤٣٤ .

(٢) العمرى ، ابن فضل الله شهاب الدين ، مسالك الأبصار ، مخطوط باصوفيا السليمانية ٣٤٣٩ ، حـ ١/٧٤ . المقريزى ، تقى الدين أحمد بن على ، « المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار » ، دار صادر ، بيروت ، حـ ٣/٣٣٠ — ٣٣١ . مجهول المؤلف ، « شجرة الأتراك » ، الترجمة الانجليزية ٩٠ — ٩٦ .

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

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

هذا المصنف ، حسب ما يفهم من روايته على أن هذا الأمر يتعلق بالمسائل الدينية[1] . وسنجد أن ما أورده هذا المصنف ليس كذلك ، وهذا ما سيرد معنا أثناء نقاش ما نحن بصدده ، « ياسا جنكيز خان » .

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

« الياسا وسلطة الخان المطلقة » :

ما أن انتصف العقد الأول ، من القرن السابع الهجري/١٣ للميلاد ، حتى أصبح « تيموجين » يتربع على رأس الهرم بين مختلف العشائر المغولية وكافة قبائلهم . توحدت ، لتكون قوة واحدة ، بفضل مجهودات هذا الرجل ،

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

وأعماله الجبارة . لهذا نجده ، بعد توحيد قبائلها المتنافرة ، يدعو إلى اجتماع عام ، وهو ما عرف في الأوساط التاريخية المغولية ودراساتها بـ « القوريلتاى » ، ليحضره جميع الأمراء ، وكافة القادة العسكريين ، وكل أفراد العلية من القوم ، ورؤساء العشائر والأحلاف القبائلية ، وذلك للتشاور فيما بينهم في أمور شؤونهم أجمعين ، وبما يخدم الصالح العام للأمة المغولية . كان ذلك الرجل يريد أن ينتهي ذاك الاجتماع بقرارات تدعم سلطانه ، ولا تحد من نفوذه على مر الزمن ، وتعاقب السنين . وقد نجح ، فيما كان يهدف إلى تحقيقه من ذلك الاجتماع ، نجاحاً ربما لم يكن يتوقعه هو شخصياً ، فقد خرج منه بعد أن نُصِّب حاكماً مطلقاً ، ليس على المغول ومن يمثلهم في اجتماعهم ذاك فحسب ، بل أضحى هو الشخص الوحيد الذي اعترف له بالحكم على العالم بأسره ، والخروج بلقب يناسب هذا النفوذ العالمي ، والسلطان الشامل ، على كافة أرجاء الأرض ، طبقاً لما أوصى به « تنكرى » ، حسب زعمهم ، إلى ذلك الكاهن المغولي[1] .

لهذا السبب ، خرجوا من ذلك الاجتماع العمومي بان أعطوا « تيموجين خان » اللقب الذي أصبح معروفاً به في الأوساط العلمية وهو « جنكيز خان » أي الخان العالمي ، كما سبق ذكر ذلك في بحث سابق لنا[2] . أن هذا هو ما كان يسعى إليه « جنكيز خان » من دعوته إلى ذلك الاجتماع العمومي ، ليحصل على موافقة الجميع على البيعة له ، إن جاز لنا استخدام هذا التعبير ، والتمكين له ، ولبنيه من بعده ، بالسلطة المطلقة دون منازع ، وذلك بتشريع قرارات معينة ، تخدم الخان المتربع على العرش ، وتكفل وحدة الدولة ، التي يحتل قمة هرمها ، وعدم انحلالها . لعل مما أصدره في ذلك الاجتماع ، حول هذا الموضوع ما يلي :

---

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

(٢) « سقوط الدولة العباسية » ٧٦ .

أولا : حصر اللقب للخان وحده :

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

ـــ يلقب المرء الذى يتوج على العرش الخانى بلقب واحد فقط ، يضاف إلى اسمه الأول ، وهذا اللقب هو « الخان » أو « القاآن » ، فلا شيء غير هذا يضاف إلى اسمه فى اية كتابة رسمية وغير رسمية ، أو عند التخاطب معه . أما البقية من ابناء الخان الآخرين وأخوانه فيجب الا يسموا ، سواء فى حضورهم أو فى غيابهم ، بغير الأسماء التى مُنحها كلُ فرد حين ولادته . وهذا ينطبق أيضاً على بقية القادة والنبلاء ، وعليه القوم ، فى المجتمع المغولى ، فلا يكتبون سوى الاسم مجرداً من كل الألقاب الزائفة ، والرنانة ، فلا فرق بين سلطان ورجل عادى ، فكل واحد يسمى ويدعى باسمه[1] . وقد ورد عند المصنف الأرمنى « بارهيروس » فى هذا المعنى ما نصه : « يجب الا يغدق المغول على ملوكهم وعليه القوم منهم القاباً رنانة كالامم الأخرى ، وخاصة المسلمين ، فلا يحق للانسان الذى يعتلى العرش المغولى أن يضيف إلى اسمه سوى لقب واحد فقط هو : الخان أو القاآن . ويجب على أخوته وأقربائه بالا يدعوه سوى باسمه الذى منح له عند ولادته مجردا من اللقب »[2] .

---

(١) الجوينى ، « جهانكشاى » ، ١٩ ، ترجمة الانجليزية ، ٣٢ ـــ ٣٣

(٢) بارهيروس ، ابن العبرى ، « كرونوكرافى » ترجمة الانجليزية ، ص ٣٥٤

أشاد الجويني بهذا القرار الوارد في « ياسا جنكيز خان » ، وقال بأنه من العادات والتقاليد الحميدة ، التي تستحق المدح والاطراء عند جنكيز خان ، والمغول من بعده ، هو فعله ذاك الذي قفل فيه باب التلقب بالألقاب الطنانة مع أنها أمور جوفاء ، لا تسمن ولا تغني من جوع[1] .

لعله قد فات على الجويني ، وغيره ممن نهج هذا الرأي — كما يبدو لي ، أن لقب « قاآن » لم يكن من الأمور المعروفة وقت « جنكيز خان » ، لأن هذا اللقب يعني « خان الخانات » ، ومن المعروف أن هذا اللقب لم يأت إلا بعد وفاته ، حيث تلقب به ابنه وخليفته « اكتاى » ، لكي يفرق بينه وبين الأمراء الآخرين من أسرته الذين تلقب كل واحد منهم بلقب « خان » ، بحكم مركزه الأميري كخان على ما تحت يده من مملكة واسعة ، ينوب بشكل نظري عن الخان الكبير ، أو « القاآن » . لذلك فإنه يظهر أن هذا تناقض جاء عند مصنفنا الكبير ، الجويني ، وغيره في هذا الشأن ، خاصة لقب « خان » الذي أصبح يحمله كل أمير ينتسب إلى « جنكيز خان » . لذلك فانه يبدو لي ، إذا كان فعلاً قد ورد شيء من هذا في « الياسا » ، فقد خالفها كل الأمراء المنتسبين إلى « جنكيز خان » ، الذي ربما كان هدفه من وضع هذا القرار أن يحفظ للشخص ، الجالس على العرش المغولي ، احترامه وتقديره المتمثلين في لقبه الامبراطوري ، ولئلا يكون المجال مفتوحاً أمام الآخرين ممن يصبح لهم مكانة اجتماعية مرموقة ، فيترك الحبل على الغارب ، فيتلقب أي فرد بما يشاء من الألقاب ، قد يكون في ذلك مساساً بلقب الخان نفسه[2] .

ثانيا : الجمعية العمومية الشعبية :

أن الغرض الأساسي من دعوة الناس إلى هذا الاجتماع ، ما هو إلا قرار آخر ، يهدف إلى ما كان يهدف إليه سابقه ، المتعلق باللقب ، واقتصاره على

(١) الجويني ، « جهانكشاى » ، ١٩/١ ، الترجمة الانجليزية ، ٣٦/١ — ٣٧ ، أنظر كذلك « شجرة الأتراك » لمجهول المؤلف . الترجمة الانجليزية قام بها الكولونيل ميلز ، لندن ١٨٣٨ م ، ص ٩٣
Unknown, "Shajarat ul Atrak", ED. & Tran., by ed Miles, London, 1838, P. 93.

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

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

لم تذكر مصادر مادتنا ، التي أمكننا الرجوع إليها ، بصريح العبارة على أن « القوريلتاى » ، وهو الاجتماع العام للمغول ، كان فقرة واحدة من فقرات « ياسا جنكيز خان » أو فقراتها . إلا أن « جون الكريني » أورد رواية تدل على أن هذا الاجتماع قد وردت له فعلاً اشارة على أنه من قرارات « الياسا » أو فقراتها . يقول هذا المصنف بأن « جنكيز خان » عمل عدة قوانين و« ... » سنعطى اثنين منها فقط . واحد ينص على أنه إذا ما تجرأ انسان ، مدفوع بكبريائه المتبجح ، وأراد أن يكون امبراطورا بدافع من رأيه الشخصي وسلطته الوحيدة وصلاحياته الفردية ، وبدون انتخاب يتم على أيدى الأمراء الباقين ، فانه يتحتم قتله ، وبدون رحمة به ، أو شفقة عليه ... »[1] .

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

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

وكافة أمراء وولاة أقاليم الإمبراطورية ، وموظفيها ، ومن لم يحضر منهم فان عقابه هو الآخر « الموت بعد التعذيب حياً » . والسبب وراء ذلك ، هو أن تغيبه يؤخذ على أنه مخالفة مكشوفة لسلطان المغول ، ويعتبر تصرفاً يبطن العصيان ، وعدم الرضا والانسجام قلباً وقالباً مع السلطة المركزية فى مقرها ، فمن تخلف يقدم للمحاكمة العلنية ، تمهيداً لاعدامه . إذ لا يتم قتله إلا بعد محاكمته ، والتى يتم خلالها انزال ويلات العذاب الجسدى ، والتشويه الخلقى بالمتهم ، فالغاية من محاكمة المخالف هى التشهير به ، وجعله عبرة لغيره ، مع أن النتيجة معروفة فى النهاية ، وهى الاعدام .

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

إذاً ، يظهر لى بأنه يمكننى وضع صيغة لهذا القرار الخانى ، الذى تذكر بعض مصادرنا بأنه ورد فى « ياسا جنكيز خان » ، على النحو التالى : « يجب على جميع الأمراء فى الدولة ، ورجالها من ذوى السلطة ، وكبار القادة فى الجيش ، والاداريين أن يجتمعوا فى صعيد واحد ، وفى وقت معين لكى يختاروا من بين الأمراء من يرونه أهلاً لتتويجه خاناً على الامبراطورية . ومن يسعى لانتخاب نفسه ، استقلالاً بسلطانه ، وغروراً بمكانته ، وبدون انتخاب ورضى من بقية الأمراء ، فانه يقتل ، لأنه يريد أن يتولى الحكم بدون اختيار وموافقة المعنيين بالأمر . ومن تخلف ، ممن يتطلب حضوره ، فانه يقتل »[1] .

(١) لمعلومات تفصيلية ، ووصف حى لمثل هذا الاجتماع ، وكيف يتم اجتماع القوم واستدال بعضهم بعضا ، انظر : الجوينى ، « جهانكشاى » ، ١/١٤١ وبعدها ، ٣/١٣ وبعدها ، الترجمة الانجليزية ١/١٧٨ وبعدها ، ٢٩٦ وبعدها ، ٣٤٨ ، ٣/٥٥٥ وبعدها حيث تم فى هذه الاجتماعات انتخاب وتتويج « اكتاى » و « كويوك » و « منكو » على التوالى

بناءً على هذا ، فالذى يظهر لنا ، هو أن « القوريلتاى » يعتبر السلطة العليا فى الامبراطورية المغولية ، وهى فى حد ذاتها دعم لسلطات الخان المغولى ، وتأكيد لنفوذه ، بشكل مفروض على القوم ، وبرضى واختيار منهم ، حيث أن الخان يستمد نفوذه المطلق وسلطانه الواسع على الشعوب التى خضعت تحت نفوذهم ، بل أن الخان المغولى كان يعتقد ، اعتقاداً راسخاً ، بأنه يجب أن يكون السلطان الأوحد على أمم الأرض بأسرها ، متى أعطى الموافقة ، من قبل الأعضاء المجتمعين فى ذلك المجلس العمومى ، ونصبوه « خاناً » ، أو « قاآنا » عليهم . وبما أن ذلك الاجتماع ، الذى انتخب فيه « تيموجين خان » « جنكيز خان » قد أعطاه الحكم المطلق ، إذ أصبح من الأمور المسلم بها ، ومن أوجب الواجبات ، إلا يتم اختيار أى فرد وتنصيبه على العرش المغولى ، إلا من خلال اجتماع عام مثل ذاك الذى عقده « تيموجين خان » ونصب فيه على عرشهم . فأمسى عقد مثل هذا الاجتماع أمراً قانونياً ، حيث قد نص عليه كفقرة فى « الياسا » على ما ظهر لنا ، على الأقل فى النصوص التى تسنى لنا الرجوع إليها . كذلك يعقد فى موطن المغول الأصلى ، بلد الاباء والأجداد ، وهى تلك التى ورثها « تولى خان بن جنكيز خان » وابناؤه من بعده ، كما أسلفنا القول فى بحث سابق[1] .

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

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

---

(١) « سقوط الدولة العباسية » ، ١٤١ وبعدها

ب ـــ أن تكون الدولة وحدة واحدة ، عليها رجل واحد ، وهو « الخان » في « قرا ـــ قروم » ، فلا يكون هناك أي مجال لتفككها ، وما قد يتمخض عنه ذلك من بداية لانهيار الامبراطورية وتحللها ، لاعتقادهم الراسخ ، بأنها عالمية النفوذ ، ولتكن أبدية الوجود ، لا تزول ولا تنقضي .

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

د ـــ تأكيد الالتزام بما جاء في « الياسا » ، وذلك باستخراجها من حرزها ، التي هي محفوظة فيه ، واعادة قراءة ما ورد فيها من بنود ، واعلانه للناس ، كل ذلك لكي ، على حد تعبير الجويني ، « ... ، يكيفون أعمالهم وينفذونها طبقاً لما جاء فيها »[1] .

أما مسألة ما ذهب إليه « فرنادسكي » من أنه من أغراض ذلك الاجتماع هو تأكيد سلطة القبيلة التي ينتمي إليها الخان نفسه ، خاصة ، وكافة القبائل المغولية في مجموعها ، بل لتأكيد سلطة العنصر التركي على غيره من العناصر العرقية الأخرى ، وخاصة بعد أن ضمت الدولة المغولية تحت مظلة نفوذها أجناساً وأمماً ذات أعراق جنسية غير العنصر التركي ، فان هذا القول يبدو لي غير دقيق[2]

لعل السبب ، وكما يظهر لي ، هو أن المغول ، بدءً من « جنكيز خان » وحتى الانسان العادي ، يرى نفسه فوق جميع الطبقات البشرية ، وأن المغول لم يخلقوا إلا ليحكموا العالم ، بزعامة خانهم ، وأنهم صفوة مجتمعاتهم التي

(١) الجويني ، « جهانكشاي » ، ١٧/١ ـــ ١٨ ، الترجمة الانجليزية ، ٣٥/١

(٢) G. Vernadsky, "The Scope..." 347

تسكن المعمورة ، بل فوق ذلك كله ، أن للمغول الحق فى تجريد غيرهم من الناس من جميع ممتلكاتهم ، فليس لهم فيه حق ، بل أنه حق للمغول وحدهم ، وليس لغيرهم حق الاعتراض على أى مغولى يريد أن يسلبه ما عنده ، إذ يرون أن ذلك الانسان لم يكن من حقه أن يمتلكه أصلاً . لذلك فانه من هذا المنطلق كانت نظرة المغول ، إلى غيرهم ممن ينتمى إلى عرق خارج جنسهم العرق ، ووطنهم الأصلى[1] .

« ياسا الامبراطورية الدولية » :

بما أن « جنكيز خان » قد أخبر بأن الها السماء والأرض (حسب زعمهم ، وتعالى الله عما يقولون علواً كبيراً) قد أتفقا فيما بينهما على أن يكون هو ومن يرث العرش المغولى ، من أبنائه وأحفاده ، الحاكم الأوحد على الأراضى . لذلك فلا بد أن يستمع إليه كل انسان على وجه البسيطة ، وأن يطيع أوامر الخان المغولى ، وأن يستسلم لهم طواعية ، وبدون أية مقاومة ، ومن لم يفعل ذلك فان مسألة القضاء عليه مسألة لا تحتمل أى تأويل ، فهو لا محالة هالك على أيديهم . والسبب وراء ذلك هو شدة اعتقادهم ، وعمق يقينهم بأن الاله الخالد فى السماء يؤيدهم . فى هذا الخصوص أورد مصنف كتاب « التاريخ السرى للمغول » ما نصه : « ... ، أن السماء والأرض قد اتفقتا فيما بينهما ، وقررتا أن تيموجين (وهو جنكيز خان) قد أختير ليكون الحاكم على الأرض ... »[2] . اضافة إلى ذلك ، فقد أورد « جون الكربينى » قولاً بأن المغول لديهم : « ... ، أوامر جنكيز خان بأن يخضعوا أمم الأرض لسلطانهم ... »[3] .

---

(١) لقد سبق لنا مناقشة ذلك فى الفصل الثالث من كتاب مخطوط تحت الطبع بعنوان « بيئة المغول وحياتهم الاجتماعية والدينية » أنظر كذلك : كتابنا : « أوضاع الدول الاسلامية فى المشرق الاسلامى » ، ٣١٨ ــ ٣٧١ وكذلك : Carpini, "The History..." Ed., Dawson, 15

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

(٣) J. Carpini, "History..." 38

ولقد كان « بارهبروس » ، فى معرض كلامه عن « ياسا جنكيز خان » ، يحمل نفس الاعتقاد ، ويؤمن عمق الايمان بأن الله قد أيدهم بنصره ، لذلك ، فقد فتحوا الأقطار وهزموا الأعداء ، وسيفتحون أقطاراً أخر ، وسيهزمون جيوشاً بعد جيوش[1] . كما أورد هذا المصنف فى كتابه العربى ما نصه : « ... ، وفى أثناء هذا الأمر ظهر بين المغول أمير معتبر كان يسيح فى الصحارى والجبال فى وسط الشتاء عرياناً حافياً ويغيب أياما ثم يأتى ويقول : « كلمنى الله (تعالى الله عما يقول) وقال لى أن الأرض بأسرها قد أعطيتها لتوجين وولده وسميته جنكيز خان ، فسماه جنكيز خان ثبت تنكرى وكان يرجع إلى قوله ولا يعدل عن رأيه ... »[2] .

ولقد سار على هذا المنوال أبناء وأحفاد « جنكيز خان » فى عقيدتهم الراسخة بأنهم مؤيدون ومنصورون من الاله الخالد خلف السماء الزرقاء . ولقد سبق أن ناقشنا هذا الموضوع فى بحث سابق حيث طرقنا الأسباب الحقيقية فى نظرنا ، وراء الغزو المغولى للعالم الاسلامى خاصة ، وبقية أراضى العالم التى وقعت تحت حوافر خيولهم[3] .

لذلك ، فلا غرابة أن نجد قاعدة معينة قد وردت فى « الياسا » توضح الاطار العام الذى يجب أن يسير المغول وخاناتهم على نهجه ، لاخضاع أمم الأرض . وكذلك أسلوب التعامل مع رؤسائهم كما يتضح هذا من الكيفية التى صيغت بها رسائل الخانات الموجهة إلى ملوك العالم وحكام الأقطار المختلفة ، ودعوتهم لاعلان الطاعة والاستسلام لهم ، وكذلك إلى كل من يتمرد على سلطانهم ، ويعلن الحرب عليهم ، لأن النتيجة ، وعاقبة أمرهم معروفة ، وهى ايمانهم بأنهم سيخضعونهم لسلطان المغول وجبروته . وأن أى انسان ، على وجه الأرض لم يخضع لنفوذهم ، يعتبر ، حسب اعتقادهم ، عاصياً لارادة الاله الخالد ، والأبدى الوجود . لهذا لابد من انزال العقاب الصارم بكل من يحيد عن طاعاتهم .

---

(١) "The Chronography" 355.

(٢) « تاريخ مختصر الدول » ، ص ٣٣٦ ــ ٣٣٧

(٣) « أوضاع الدول الاسلامية » ، ٣٦٤ ــ ٣٧١

من هذا المنطلق كان ينظر « جنكيز خان » ، وكل مغولى ، وبهذا التصور كانوا يسيرون فى تعاملهم مع غيرهم من الأمم الأخرى . وقد أشار إلى ذلك الأستاذ « فرنادسكى » ، حيث قال (وهو عندى محق فيما ذهب إليه ، مستنداً على ماجاء عند الجوينى وابن العبرى المشار إليهما أعلاه ، لأن هذا منطق المغول) بأن أى انسان لم يستسلم للمغول ، أو خرج من تحت سلطانهم ، أو يحاول أن يثور على حكمهم ، يعتبر مخالفاً لما جاء فى « ياسا جنكيز خان » ومخالفاً لما جاء من عند الاله الخالد فى السماء ، حسب زعمهم ، وبما أوصى به إلى ذلك الكاهن المغولى . ورغم ما ذهب إليه هذا المستشرق ، إلا أنه يناقض نفسه بشكل لم يحس به[1] . اضافة إلى ما سبق فقد جاء « جون الكربينى » بالقول الفاصل ، حسب ما يبدو لى ، إذ يقول بأن « جنكيز خان » أصدر عدداً من القوانين والأسس المشرعة ، وهو هنا يقصد « الياسا » ، من هذه القوانين : « يجب عليهم (أى المغول) أن يخضعوا كل العالم تحت سلطانهم ، وألا يقبلوا التعايش فى سلام مع أية أمة ما لم يدن لهم شعبها أولاً بالولاء والطاعة ... »[2] . ومن ذلك يتضح لى بأن فقره من فقرات « الياسا » قد جاءت فى هذا الخصوص ، وتمشياً مع اعتقادهم الراسخ بأحقيتهم فى حكم العالم ، بموجب ارادة الهية ، يمكننا وضعها بالصيغة التقريبية التالية :

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

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

٢ ــ عندما يريد الخان المغولى ارسال خطابات إلى أية جهة من الأرض يدعو

(١) Vernadsky, "The Scope ..." 345.

(٢) J. Carpini, "The History. ." 25.

الناس فيها للدخول فى طاعته ، فيجب ألا يستخدم الألفاظ النابية ، أو التهديدات العنيفة ، كما يفعله ملوك الطغيان فى العهود السالفة الذين يتهددون أعداءهم بقوة بطشتهم ، وبأحجام جيوشهم الهائلة ، وأسلحتهم ومعداتها الكبيرة ، وسعة أراضيهم المترامية ، بل على المغول أن يكونوا على عكس ذلك تماماً ، بحيث يكون أقصى تهديد يمكن تدوينه فى رسالة سياسية خارجية ما نصه : « ... ، فإذا أنت لم تستسلم ، أو تسلم نفسك ، فإننا لا نعلم ماذا يحدث لك من جراء ذلك ؟. ولكن الوحيد الذى يعلم ذلك كله هو الله القديم الأزل والأبدى الخلود »[1] .

أما مسألة حصانة الرسل ، والسفراء القادمين إلى المغول ، أو المراسلين منهم ، فانها مسألة لا تخرج عن الاطار العام ، عما سبق ذكره . ولا أعتقد أن مسألة مقتل سفراء المغول على يد السلطان محمد أو ملوك روسيا كان هو السبب لغزو « جنكيز خان » لأراضى الدولتين ، كما ذهب إلى ذلك القول الأستاذ « فرنادسكى »[2] . وقد سبق لنا أيضا مناقشة هذه المسألة فى بحثنا المنوه عنه أعلاه[3] .

إذا يمكننا أن نستنتج من ذلك كله أن المغول لم يكونوا يؤمنون بشىء اسمه « الدولة » لأن هذا يناقض ما جاء فى صميم معتقدهم الوجدانى ، وشعورهم تجاه أمم الأرض ، ودولها ، وشعوب الدنيا وحكوماتها ، فلا دولة عندهم على وجه الأرض إلا دولة المغول ، ولا حاكم عليها إلا « جنكيز خان » ، ومن يرثه من بنيه ، وأبناء بنيه من أهل بيته . لذلك فمسألة ان هذا قانون يمكن تدوينه تحت اسم القانون الدولى ، فيه نظر ، ولعل من قال بذلك ، نظر إليه من زاوية معينة ، وهى النظرة العصرية فى وقتنا الحاضر[4] .

(١) الجوينى ، « جهانكشاى » ، ١٨/١ ، الترجمة الانجليزية ٣٥/١ — ٣٦ كذلك بارهيروس ، « ملوك العرب » الترجمة الانجليزية ، ٣٤٥ ؛ « شجرة الأتراك » ، ٩١ — ٩٣

(٢) Vernadsky "The Scope.." 345 346.

(٣) « أوضاع الدول الاسلامية » ٣٦٤ — ٣٧١

(٤) Vernadsky, "The Scop.." 344 345.

الياسا الجنائية :

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

فى الصفحات التالية سنتناول « الياسا الجنائية » ، وغيرها حسب ما عثرنا عليه منها ، معتمداً على مصادرها الأولية المعاصرة ، بشكل أساسى ، رغم أن مصنفى تلك المصادر لم يوردوا كل فقراتها ، على حد تعبير الجوينى ، وبعض مصنفينا من الشعراء الأوربيين ممن كتب عن هذا الموضوع ، لئلا يطول بهم المقال ، وأن لدى المغول قوانين كثيرة جداً غير تلك التى أوردوها[1] .

---

(١) انظر على سبيل المثال جوينى ، جهانكشاى ، ١ ، ٣٥ ، الترجمة الانجليزية ١ ، ٣٤

ولكننا سنورد ماعثرنا عليه عند أولئك المؤلفين، حسب نصه إن كان ورد منصوصاً عليه ، ثم نورد نصوصاً للتي لُمِّح إليها عندهم ، كاجتهاد شخص منا ، وسنشير إلى ذلك حسب ورود كل فقرة ، أو اشارة معنا .

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

قانون العقوبات الجنائية :

أورد لنا السفير الأوربي « ويليم الريركي » جملة من فقرات « الياسا » على ما يظهر لنا ، كانت سائدة بين المغول عند زيارته لهم ، أيام الامبراطور الرابع « منكو » حفيد « جنكيز خان » ، حيث بدأها بقوله : « ان ما يتعلق بالقوانين الجزائية أستطيع أن أقول لكم أنه عندما يتقاتل رجلان فلا يستطيع أحد أن يتدخل لصالح أي من الطرفين ، حتى أن الأب لا يستطيع مساعدة ابنه .. الخ[1] .

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

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

---

(١) Rubruck, Friar William, "The Journey of Rubruck to the Eastern Part of the World" " The Mongol Mission " Ed. C. Dawson, London & New York, 1955, P. 104

٢ ـــ يحق للرجل أن يتقدم إلى القضاء لمحاكمة خصمه ، فى الحال وبدون تأخير ، وعندما تثبت دعواه ، فانه يذهب ويجلب خصمه إلى المحكمة كالأسير بين يديه .

لعل السبب فى ايجاد هذين البندين هو ما كان قد جرى لـ « جوجى قسار » وهو أخو « جنكيز خان » على أيدى سبعة أبناء لشيخ كبير السن هو « منكليك » من الاضطهاد والتنكيل . وقد تزعم الأخوة السبعة « كلتشو » الذى كان بمثابة الكاهن « تب ـــ تنكرى » . فلم يستطع أحد أن يحد من نفوذهم ، وذلك لقوتهم ، الأمر الذى اضطر « جنكيز خان » أن يجمع قوة أرهبتهم ، فانتقم من ذلك الكاهن ، الذى أراد أن يكون فوق سلطة الخان ، كما سبق لنا مناقشة هذا الموضوع[1] .

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

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

(وعند المغول وسائل تعذيبية أخرى كالضرب المبرح وغيره ، وقد عُذِّب شيبانُ بنُ كويوك وأهلُ بيته ، عندما أتهموا بالتخطيط لقتل منكو قاآن ، بضربهم بشهب النار ، وأنواع التعذيب الأخرى ، حتى أعترفوا ، فنزلت بهم عقوبة الموت[2] .

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

(١) فى كتاب لنا مخطوط تحت الطبع بعنوان « بيئة المغول الطبيعية وحياتهم الاجتماعية والدينية » الفصل الرابع ـــ فقرة ٣ .

(٢) W. Rubruck, "The Journey ", 147 8.

٦ ـــ إذا قتل المسلم فان ديته أربعون باليشا[1] .

٧ ـــ إذا قتل الصيني فان ديته حمار .

٨ ـــ من ارتكب جريمة الزنا ، متزوجا أم غير متزوج ، مع امرأة ليست له ، زوجة أو سرية ، فانه يحاكم تمهيداً لاعدامه .

٩ ـــ من ارتكب جريمة اللواط فإنه يقتل .

١٠ ـــ من يتعمد الكذب لاخفاء جرم يستحق القتل يقتل .

١١ ـــ من يسرق سرقة كبيرة (ذات ثمن كبير) فانه يقتل .

١٢ ـــ من يتخذ السرقة مهنة يقتل .

١٣ ـــ من يسرق سرقة صغيرة ، كسرقة شاة ، يحاكم ، ويجلد مائة جلدة ، (حيث يضرب ضرباً مبرحاً بعصي غلاظ ، كما يضرب الحيوان) .

١٤ ـــ من وجد عبداً آبقاً ، فأواه ولم يعده إلى سيده ، فانه يقتل .

١٥ ـــ من يأتي إلى المغول ويدعي بأنه صغير ، ولم يكن كذلك فانه يقتل .

١٦ ـــ كل من يسحر ، أو يمتهن السحر من الرجال أو النساء ، فانه يقتل .

(وقد نفذ هذا الحكم في حق ساحر وساحرة أثناء وجود « ويليم الربركي » في بلاط الخان « منكو » وقد وصف ذلك فيما دونه لنا وصفاً جيداً[2] .

١٧ ـــ من يتجسس على غيره ، ليكشف شيئاً من حياته الخاصة ، أو سراً من أسراره ، أفراداً كانوا أم جماعة ، فانه يقتل .

إضافة إلى هذه القوانين ، التي جاءنا بها « ويليم الربركي » ، فقد جاءت اشارات إلى قوانين جزائية أخرى من هذا النوع ، عند ابن وطنه الرحالة

---

(١) الباليش عملة مغولية ذهبية . وكل باليش واحد يعادل ٢٠٠٠ (ألفي) دينار ذهبا . والباليش الفضية يعادل مائتي (٢٠٠) دينار ذهبا . أي أن دية المسلم تصبح ثمانين ألف (٨٠٠٠٠) دينار ذهبا . والظن الجويني مبالغا في هذا ، أنظر « جهانكشاي » ١ ١٦٤ ، الترجمة الانجليزية ٣٠٧ . أنظر كذلك « شجرة الأتراك » الترجمة الانجليزية ٩١ .

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

الايطالى « ماركو بولو » الذى ذهب إلى الصين ، وقابل الامبراطور « قبلاى بن تولى » وهو أخو الامبراطور « منكو » الذى قابله « ويليم » فى منغوليا لعل هذه تكون اشارات مختصرة إلى ما كان سائداً لدى المغول فى الصين ، طبقوها على البلاد التى خضعت لسلطانهم حديثاً ، لأن القانون الذى يسود البلد المفتوح ، ولو لفترة قصيرة على الأقل ، هو قانون الغالب ، سواء أتفق مع قوانين البلد المغلوب أم لم يتفق . ولعلنى اتجرأ ، فيما ظهر لى ، واضع ما جاء عند « ماركو بولو » فى صيغة قوانين مكتوبة ، وكلنا نعلم مدى ما وصلت إليه الحضارة الصينية من تقدم فى هذه الناحية ، لتكون بالصيغة التالية :

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

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

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

٢١ — إذا سرق انسان ثلاثة أشياء صغيرة فى أثمانها ، فانه يجلد بعصاة سبعا وعشرين جلدة . وهكذا كل شىء يضاف إليه عشر جلدات ، ٣٧ — ٤٧ — ٥٧ — ٦٧ ... الخ يضاعف الجلد بمضاعفة الأشياء ، عشراً عشراً ، عن كل عقوبة سابقة لها إلى أن يصل إلى ١٠٧ جلدات . (وقد يموت الانسان من الضرب)[1] .

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

---

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

٢٣ ـــ إذا سرق انسان حيوانات ، أو وجدت بحورته ، واستحق القتل نتيجة لسرقته ، وكان فى مقدرته أن يشترى نفسه وينجو من القتل ، فعليه أن يدفع عن كل حيوان سرقه تسعة حيوانات من نوع ما سرق ، أو قيمتها ، لقاء كل حيوان ، مع اعادة ما سرق . وإذا لم يستطع ذلك ، فانه يؤخذ هو وأطفاله ويسلمون لصاحب الحيوان المسروق ، مع الدابة المسروقة . وإذا لم يكن لديه أطفال ، فانه يذبح كما تذبح الشاه[1] .

من المعلوم أن المغول لا يتلفون أى شىء فيه غذاء للجسم الإنسانى، مهما كانت نوعية ذلك الغذاء ، حتى العظام يقرضونها ، ويأكلون منها ما يستطيعون قرضه بأسنانهم ، أو بأنيابهم ، أو طحنه بأضراسهم . كما أنهم يقتاتون ، ان جاع المرء منهم أو عطش ، وخاصة أثناء السفر الطويل ، على دماء حيواناتهم عامة والخيول التى يركبونها خاصة ، وذلك بوخز الوريد ، الذى فى الرقبة بآلة حادة ، فيتلقى من نزيف الدم ما يكفيه ، ثم يدلك الوخز ليلتئم حتى يقف نزول الدم . وقد سبق لنا مناقشة هذه النقطة ، وذكرنا أن الدم مما يتغذى عليه الانسان المغولى[2] .

إذا ، فان مسألة ذبح الحيوان المراد أكله ، واهراق دمه ، يعتبر ، كما يبدو لى ، فيه حرج شديد ، إضافة إلى أنه تبذير واسراف ، حتى أن ذبح وجعل دمه فى غرارة ، فقد يتلف منه شىء ، وفوق ذلك أن المغول يعتقدون أن الروح تكمن فى الدم ، فان أهرق دمه وساح على الأرض وفيها ، ونشف تعتبر روحه غاست فى الأرض . لذلك ، فقد جاء نص فى « الياسا » يحرم ذبح الحيوان ، المراد أكله ، بهذه الطريقة ، بل ويحدد الكيفية التى يتم بمقتضاها قتل الحيوان بغرض أكله ، والتى يمكننا أن نضع لها صياغة ، على ضوء ما جاء فى مصادر مادتنا ومراجعها ، كما يلى :

---

(١) Ibid, P. 176;

أنظر كذلك ابن بطوطه « رحلة ابن بطوطه » بيروت ، ١٣١٤ هـ/١٩١٤ م ، ص ٣٢٤

(٢) تكلمنا فى ، الفصل الثانى ، فقرة (١) . من كتابنا الذى تحت الطبع ، بيئة المغول . »

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

لقد كان المسلمون ، ممن دخل مظلة الحكم المغولى ، من أشد الناس معاناة وتأثراً بهذا القرار الوارد فى « الياسا » ، إلى جانب قوانين غيره ، كالغسيل أو الاغتسال فى الماء الراكد أو الجارى ، كما سيرد معنا ذكر ذلك بعد قليل . ومن سوء حظهم أيضاً أن « جنكيز خان » أناط مهمة الاشراف على تطبيق فقرات « الياسا » وقوانينها ، ومراعاة ما جاء فيها ، والحفاظ عليها إلى ابنه الثانى « جغتاى » الذى قال عنه الجوينى بأنه لا يحيد عما جاء فى « الياسا » قيد انملة ، فقد كان أشد المغول غيرة لها وتحمساً عليها ، فلا يُبقى انساناً ، مهما كان ، متى خرج عنها ، ولو بمقدار شعرة[٢] .

ومن سوء حظهم أيضاً أن أغلب الأراضى الاسلامية ، التى خضعت للمغول ، أعطيت لهذا الرجل ، عندما قسم « جنكيز خان » مملكته بين أبنائه الأربعة الكبار ، كما سبق أن ذكرنا ذلك فى بحث سابق لنا[٣] . وفوق ذلك جميعه أن « جغتاى » أتصف بخلال غير حسنة ، وخاصة فى تعامله مع مواطنى ولايته المسلمين . وكان والده يعلم ذلك ، فأبعده عن العرش المغولى ، خاصة بعد أن ظهرت حماقته أثناء حصار المغول لمدينة « جرجانة » عاصمة الدولة الخوارزم شاهية[٤] .

لذلك فقد كان موقف « جغتاى » من المسلمين فى هذا الخصوص قد بلغ

---

(١) الجوينى « جهانكشاى » ، ١٦٣/١ ، ٢٣٧ ، الترجمة الانجليزية ، ٣٠٦/١ ، ٣٧٣ .

(٢) الجوينى « جهانكشاى » ، ١٦٣/١ ، الترجمة الانجليزية ، ٣٠٥/١ .

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

(٤) نفس المرجع السابق ، ١٣٨ ومابعدها . كذلك المصادر والمراجع الواردة فى حواشى تلك الصفحات .

الغايه من التشدد ، فعانى المسلمون منه أقصى المعاناة وأشدها ، حتى أن المسلم لا يذبح أية ذبيحة إلا خفية ، وقد أجبروا على أكل الميتة ، على حد تعبير الجوينى ، ولا يغتسلون إلا ليلاً ، وبصورة غاية فى السرية والتكتم[1] . كما أن هذا المصنف قد أورد الكثير من القصص المتعلقة بذلك ، فى أماكن كثيرة ومتفرقة من كتابه ، منذ بسط المغول حكمهم على مشرق العالم الاسلامى عامة ، وبعد تقسيم « جنكيز خان » لمملكته ، ومجىء ابنه « جفتاى خان » بوجه خاص . كذلك أورد العديد من الحكايات تروى مواقف أخيه « أكتاى » المعاكس ، حيث أتصف بالحكمة ورجاحة العقل ، وفوق ذلك بالحلم والتسامح الواسع فى تعامله مع المسلمين وخاصة فى هذه الناحية[2] .

من عادات المغول وتقاليدهم الا يغتسلوا فى الماء الجارى ، والا يغسلوا ملابسهم ، أو ينشرونها فى العراء ، لأن ذلك له علاقة بأمور دينية واعتقادات معينة ، أدت إلى خوفهم من المطر ، والبرد والبرق والرعد ، إضافة إلى اعتقادهم بأن الماء الجارى شىء حى ، أى أنه من الكائنات الحية ، وأن له روح . لذلك فالعبث به قد يفسده .

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

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

(١) الجوينى ، جهانكشاى ، ٣٣٧/١ ، الترجمة الانجليزية ٣٧٣/١ .
(٢) نفس المصدر ، ١٦١/١ وبعدها ، الترجمة الانجليزية ٣٠٤/١ وبعدها .

هاتيك البنود تكون قد جاءت فى « الياسا » بصيغة تتضمن فى معناها العام ما يلى :

٢٥ — لا تغسل الملابس حتى تبلى ، « لأن فى غسلها اتلاف لها وتبذير ، كما يبدو ، اضافة إلى الاعتقاد الدينى ، كما ذكرنا ذلك أعلاه » .

٢٦ — من يغتسل فى الماء الجارى يقتل .

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

٢٨ — من يغترف ماءً من مجراه بآنية من ذهب أو فضة ، فانه يقتل .

٢٩ — من يغسل ملابسه فى الماء الجارى ، أو ينشرها فى العراء لتجف ، فانه يقتل .

٣٠ — من يتبول فى الماء الجارى فإنه يقتل .

أشار الجويني بأن هذه القوانين منصوص عليها بألا ترتكب محظوراتها فى فصل الربيع والصيف . وقد علل ذلك بأن مواسم الأمطار تأتى فى بلادهم فى هذين الفصلين[1] .

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

(١) الجويني ، « جهانكشاى » ١٦١/١ ، الترجمة الانجليزية ، ٣٠٤/١ — ٣٠٥

(٢) نفسه ونفس الصفحات . أنظر كذلك : W. Rubruck, "The Journey..." 103.

وعقائدية ، مصدرها الخوف من أن يؤدى ارتكاب ذلك المحذور إلى غضب اله المطر والرعد والبرق ، فتزداد هذه الأمور ، حتى أنه عندما يقصف الرعد ، فانهم يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق حذر الموت ، وخشية أن يخطف البرق أبصارهم . وأضاف بأنه عندما ترعد السماء وتبرق ، فأنهم يصبحون بُكْماً صامتين كالحيتان فى جوف الماء . وإذا ما أصيب انسان بصاعقة فانهم يطردون كافة قبيلته ومن يلوذ به بعيداً عنهم ، ولمدة ثلاث سنوات ، وفى خلال تلك المدة لا يسمح لأى واحد منهم أن يدخل مسكن الأمير . وإذا أصيب حيوان من بين قطيع ، فانهم يطردون بقية ذلك القطيع عنهم لعدة أشهر ، وبعيداً عنهم . أما وضعهم من ناحية التموين الغذائى فانهم لا يأكلون الطعام خلال المدة المتبقية من ذلك الشهر الذى وقعت فيه الحادثة ، وفى نهاية ذلك الشهر يعقدون احتفالاً كبيراً ، ابتهاجاً بنهاية أيام ذلك الشهر العصيبة ، التى مرت بهم[1] .

---

(١) نفس المصادر السابقة والصفحات

« الياسا الدينية » :

سبق لنا أن ناقشنا موضوع الديانة فى المجتمع المغولى ، ووجدنا أن المغول يؤمنون بإله واحد ، أبدى ، سرمدى ، خالد ، خالق كل شىء ، ومبدع الكون ، وهو الرازق ، والمعطى ، والمانع ، كما ورد على لسان الامبراطور « منكو » يخاطب « ويليم الربركى » سفير الملك الفرنسى « لويس التاسع »[1] . ورغم ذلك فإن هذا الاعتقاد لم يمنعهم من عبادة آلهة أخر ، كالشمس ، والقمر ، وغيرهما من الظواهر الطبيعية وغير الطبيعية ، التى خلقها الله وقدرها . ولذلك فقد صنعوا التماثيل لآلهة أخر . وفوق هذا ايمانهم العميق بالخرافات والخزعبلات ، الأمر الذى نتج عنه أن أصبحوا شديدى التطير ، يؤمنون بالفال الحسن والنحس . ولقد رأينا سابقاً كيف كان كهنتهم رجالاً ونساءً على حد سواء ، يلعبون دوراً بارزاً فى حياة مجتمعهم بشكل عام[2] . لهذا السبب نجد أن « جنكيز خان » يتطرق إلى هذه الأمور فى « الياسا » ، حيث فرض احترام كل من يخدم ديانة ، ايا كانت ، وجعلهم أحراراً ، لا يكلفون بأى عمل من أعمال الخان ، أو الدولة ، وأعطاهم حق الدخول عليه وبدون استئذان ، وإذا أرتكب أحدهم ذنباً ، مهما كان ، لا يعاقب عليه ، كل هذا خلاف بقية أفراد طبقات المجتمع المغولى فى مجموعه . وقد جاء نص عند ابن العبرى ، فى هذا الشأن كما يلى :

« ولما علا شأن جنكيز خان أرسل إلى جميع شعوب الترك ، فمن أطاعه وتبعه سعد ومن خالفه خذل . وأنعم على « تب تنكرى » وذريته بأن جعلهم تركخانية وهو الحر الذى لا يكلف بشىء من الحقوق السلطانية ، ويكون ما يغنم من الغزوات له مطلقاً لا يؤخذ منه نصيب للملك ، وزاد لهؤلاء (يعنى رجال الدين) أن يدخلوا على الملوك بغير اذن ولا يعاقبوا على ذنب إلى تسعة ذنوب »[3] .

---

(1) W. Rubruck, " The Journey... " 195.

(2) أنظر الفصل الرابع فى الفقرات ١ ، ٢ ، ٣ ، من كتابنا تحت الطبع « بيئة المغول الطبيعية » . ظ .

(3) ابن العبرى « تاريخ مختصر الدول » ٣٣٧ .

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

ـــ يجب أن ينظروا إلى كافة الأديان على أنها شيء واحد ، وإلا يميزوا واحداً على الآخر[1] .

أما ابن العبري « بارهيروس » فقد أورد هذه الفقرة تحت رقم (٣) عنده ، على نحو مشابه إلى ما جاء عند الجويني ، إلا أنه أضاف بأنه :

ـــ يجب أن يمقتوا الشر والأشرار . » كما أضاف بأن المغول أحبوا المسيحيين في أول الأمر ، إلا أنهم فيما بعد أصبحوا لا يطيقون تصورهم ، فقد تحولوا (يعني المغول) إلى مسلمين ، وباعداد هائلة »[2] .

---

(١) الجويني . « جهانكشاي » ١٨/١ ، الترجمة الانجليزية ٣٦/١ .

(٢) "The Chronograph The Kings of the Arabs" 354.

كما أن المؤرخ الأرمني « ماهاكيا Mahakia » أورد مسألة تسامح المغول الديني ، ونظرتهم المعتبرة تجاه رجال الدين ، الذين سماهم خدام الله وعبيده ، مع غيرها من القوانين ، وعقوباتها ، مثل : الكذب ، والزنا ، والسرقة ، وغير ذلك . إلا أنه أضاف أمراً آخر ، وهو إعفاؤهم وأماكن عباداتهم من الضرائب الحكومية[1] .

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

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

٢ ـــ يعامل رجال كل ملة ، وخدامها ، بكل تقدير واحترام ، ويعفوا من جميع الخدمات ، التي يقدمها الأفراد العاديون إلى الدولة ، لأنهم شفعاؤنا (حسب زعمهم) عند الله .

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

٤ ـــ يعفى من الضرائب ومن الخدمات العامة التي تقدم للدولة ، جميع المنقطعين لعبادة الاله الأبدي ، الخالد البقاء ، لأنهم نذروا حياتهم للزهد ، والتنسك ، والتعبد لله » وهذه الفقرة تشمل من المسلمين : أئمة المساجد ، وخدامها والقيمين عليها ، والمؤذنين والقراء والمعلمين للقرآن والحافظين له والمنقطعين للعبادة » وتشمل من في حكمهم من اتباع الأديان الأخرى ، وكذلك كل من يقوم على اعداد القبور ، وتهيئة الموتى ، واعداد الجنائز ، والترتيب لها لمواراتها إلى مثواها الأخير كتغسيل الميت ، وتحنيطه ، وتكفينه ، والاشراف على مواراته ، ومن في حكمهم من أصحاب الديانات الأخرى » .

(١) Riasanovsky, "Fundamental", P. 85. Patkanov "The History of the Mongols Based on the Armenian Annals" see also W. Rubruck "The Journey..." 121 - 125; J. Carpirl, "The History..." 14.

« الياسا والآداب العامة » :

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

من المعروف بين المغول أن كل من صادف انساناً واحداً ، وهم يأكلون طعاماً لهم ، سواء أكان المار رجلاً أو أكثر ، فإن له ، أو لهم ، الحق بأن ينزلون مع من يأكل ويشاركونه مأدبته ، أياً كانت ، وبشكل جماعي ، كما أن من واجب أصحاب الأكل ، أو صاحبه ، أن يدعو كل من يمر به بأن يجلس ، وأن يأكل معه سواء قبل البدء فيه ، أو أثناء ذلك . وقد وقع شيء مماثل لهذه الحادثة ، لوالد « جنكيز خان » « يسوكاي بهادر » ، حيث وجد ، في آخر سفرة له ، قوماً من التتر يأكلون من طعام لهم ، فجلس ، وشاركهم فيما كانوا يأكلون ، سواء دعواه أم لم يدعوه . وهنا تذكر الروايات أن التتر عرفوه ، وقد ظن هو أنهم لم يعرفوه ، فدسوا له سماً بطريقة ، أو بأخرى ، فيما قدم له من أكل ، وذلك للعداوة التي كانت متأصلة فيما بينهم « بين المغول والتتر » فمات « يسوكاي بهادر » من أثر ذلك السم[1] .

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

---

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

المغولى كفقرة من الفقرات الواردة فى « الياسا » ، ثم يضيف إليها فقرتين أخريتين ، كضابط لها وصمام أمان ، ولئلا يتركها هكذا ، لتصبح مجالاً ، وفرصة ، لذوى النفوس الحاقدة لتنفيذ أغراض عدوانية كتلك التى وقعت لوالده . فجاءت تلك الفقرة تحتم على كل صانع طعام ، أو صاحب أكل ، يقدمه لأحد من الناس ، فرادى كانوا أم جماعة ، بأن يبدأ هو أولاً فى الأكل ، ويتناول مما سيقدمه إلى أضيافه ، كما أنه يحق للضيف الا يأكل من طعام رجل ما لم يبدأ صاحبه أولاً بالأكل منه .

يظهر لنا أن « جنكيز خان » رأى من الحيف والأجحاف فى حق المُطْعِم ، أن يستغل المسافرُ ، أو المسافرون ، الذين يمرون على رجل ويشاركونه طعامه ان يستحوذوا عليه كله ، أو على أغلبه ، انطلاقاً من مبدأ هذا العرف ، أو التقليد ، لذلك نجده يضع له ضابطاً فى فقرة أخرى ، حيث حددت بالا يستأثر واحد من الناس من الأكل بأكثر من غيره ممن يشاركه فيه . ومن أتخذ مضغة من طعام فلم يبتلعها ، أو غص بها ، فانه يقتل . إذاً فلم يأت ذلك الخان بجديد هنا ، فيما يتعلق بالفقرتين الأخيرتين ، إلا أنه جعلها قانوناً ضمن « الياسا » .

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

١ ــ يحق لكل مسافر أن يشارك أى انسان يجده فى طريقه يأكل طعاماً له ، دون أن يتلقى دعوة منه .

٢ ــ يجب على كل صاحب طعام يمرج عليه مسافر دعوته إلى مشاركته ما يأكل .

٣ ــ يتحتم على المسافر المدعو إلى تناول طعام أن يلبى الدعوة ، وأن يشارك صاحب الطعام أكله .

٤ ــ إذا جلس قوم على طعام ، فليس لواحد منهم أن يأكل أكثر من غيره ، ومن يفعل ذلك يقتل .

٥ ـــ يجب على صاحب الطعام أن يأكل منه قبل أن يشرع المُطْعَمُود فى الأكل من طعامه .

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

« الياسا » والتنظيم العسكرى عند المغول :

أن الدارس لتاريخ المغول ، قبل ظهور زعيمهم «تيموجين» وتوحيد قبائلهم المختلفة ، تحت رئاسته ، وتدبيره وسلطانه الشخصى بوجه عام ، وتاريخ صراع هذا القائد ، حتى اعلانه « جنكيز خان » عليهم على وجه الخصوص ، ليجد بأن ولاء أية قبيلة من قبائل ذلك المجتمع ، بل ولاء أى فرد من أفراده ، لأى زعيم ، يرتبط ارتباطاً وثيقاً ، بل وأساسياً ، بما يمتلكه ذلك الزعيم من ثروة عينية ، يضعها بين يدى اتباعه ومريديه ، وتحت تصرفهم ، وفوق ذلك كله مدى قوته وحسن تدبيره وحنكته فى قيادة المعارك ، لأن ذلك قد يقود إلى الانتصارات الدائمة على الخصوم فى ميادين القتال ، ثم أسر الأعداء وسلبهم ما يملكون ، فهذا يجعل أيديهم ممتلئة على الدوام بالغنائم . اضافة إلى بعض المؤهلات الشخصية الأخرى ، كالشجاعة ، والحزم ، والضبط الادارى ، وان كانت هذه الصفات عندهم أمراً ثانوياً . فقد رأينا اتباع « تيموجين خان » ينفضون عنه عندما هزم أمام أعدائه ، بزعامة « أونك خان » ملك « الكرايت » وحلفائه ، حيث لم يبق معه سوى عدد لا يتجاوز مجموعهم عدد أصابع اليدين ، ثم يعودون إليه فى غمضة عين ، بمجرد بلوغهم نبأ يفيد بأنه أصبح يمتلك عدداً كبيراً من الخراف . لذلك فقد كانت تجربة « جنكيز خان » مع قومه مريرة ، لدرجة أفقدته كل شيء ، وهو مازال فى أول مشروع يؤسس ملكاً له . ولولا ظروف معينة ، طرأت لانتهى « تيموجين » ومعه أنتهت حياته ، وقوته ، وقد سبق لنا مناقشة هذه النقطة فى بحث سابق[1] .

---

(١) « سقوط الدولة العباسية » ٦٩ ـــ ٧١ ، ١٠٩ ـــ ١١٤

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

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

إن أول نظام عمل به « جنكيز خان » كأسس الانضباطية ، وقتل الفوضى ، هو أنه قام بتقسيم الشعب ، بأسره إلى النظام العشرى ، وأصدر بذلك قرارات يمكننا استنتاجها مما جاء به كل من الجوينى وابن العبرى (وهو بارهيروس) إضافة إلى أن شيئاً من هذا جاء عند « جون الكريبنى » . ولعل هاتيك القرارات أو الاصدارات الخانية ، التى تذكر مصادرنا بأنها جاءت فى « الياسا » تكون قد جاءت بالصيغ التالية :

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

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

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

---

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

(٢) J. Carpini, "History...", 27.

(٣) Ibid., 26.

ومن يفعل ذلك فانه يحاكم على ملأ ، ويقتل ، كذلك : أن أى عريف من عرفاء العشرات ، أو رئيس من رؤساء المئات ، أو قائد من قواد الألوف ، أو قائد عام من قادة العشرة آلاف يقبل فى مجموعته رجلاً ينتمى إلى غيرها ، فانه يحاكم على ملأ من القادة الآخرين ، ثم يقتل ، كذلك : أن من يقوم بايواء جندى ، أو قائد آبق من مجموعته ، فانه يحاكم على ملأ ، ثم يقتل ، حتى وإن كان الهارب ، قائداً أم جندياً ، من أبناء « جنكيز خان » فانه يقتل ، أن هو قبل أحداً فى مجموعته ، أو أوى هارباً ، أو كان هو الهارب .[1]

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

٣ ــ لا يجوز لأى امرء أن يتخلى عن قائده ، كما أن القائد ليس له الحق ولا يستطيع أيضاً أن يطرد أحد رجاله من مجموعته[2] .

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

(١) الجوينى ، « جهانكشاى » ٣٤/١ ، الترجمة الانجليزية ٣٣/١ كذلك بارهيروس ، تاريخ مختصر المغول ، ٣٥٥ فقرة ٧ .

(٢) نفس المصدرين السابقين وصفحاتهما . كذلك أنظر « شجرة الأتراك » ٩٥ ــ ٩٦ .

أخرى ، وبشكل متواصل لأكثر من مائة سنة . إذاً فلا بد أن يكون هناك أمور قانونية ، صدرت بموجبها قرارات خاصة فى هذا الشأن .

مما جاء به لنا « جون الكريبنى » يمكننا استنتاج بعض هاتيك القرارات العسكرية ، وبالتالى ، وكاجتهاد شخصى فقط ، لعلى اتجاوز وبحذر شديد واقترح صياغتها ، كشيء يذكر بأنه ورد له ذكر فى « الياسا » . والذى جعلنى أقول ذلك هو صرامتها ، وثقل وطأتها ، وشدة عقوبتها ، كل ذلك يوحى بأنها من وضع ذلك الخان ، وبعد تجربته المريرة مع « أونك خان » وحلفائه ، فى أول صراعه لتكوين امبراطوريته ، والتى كاد أن يذهب ضحية الفوضى العسكرية فى صفوف جنده . إضافة إلى أن هذه الأمور لم تكن مألوفة قبله ، على ما بدا لى من خلال اطلاعى القاصر . من هاتيك القرارات ما يلى :

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

٥ ـــ إذا هربت كل المجموعة ، المكونة من عشرة ، فيتحتم على بقية المجموعات الأخرى المكونة للمائة أن تتقهقر إلى الوراء وبانتظام ، وإذا لم يفعلوا ذلك فانهم يقتلون ، (بمعنى أنه يجب على كافة الكتيبة العسكرية أن تنظم انسحابها ، وبشكل جماعى متفق عليه بين قادة العشرات ، وقائدهم الكبير ، وإلا فالذين يفرون من أمام العدو يقتلون . فأما اقدام جماعى ، أو انسحاب جماعى ، وعلى أى وجه ، وإلى اية ناحية ليكونوا منظمين حتى فى الانسحاب[1] . كذلك :

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

---

(١) ، (٢) J. Carpini, "History", 46-47.

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

٨ ـــ كل من يترك رفيقه ، فى حالتى الهجوم على الاعداء ، أو الانسحاب والتقهقر بانتظام ، وما لم يكن الأمر جماعياً ، تنزل بهم العقوبات الرادعة ، حيث تقوم فرقة مغولية من المقاتلين فتلاحق الكتيبة المنهزمة فتمطرها بوابل من سهامها القاتلة ، حتى تفنى كافة المنهزمين ، بينما يواصل الباقون القتال[1] . كذلك :

٩ ـــ كل من يترك قتال الأعداء ، بعد هزيمتهم ، ثم يشرع فى السلب والنهب ، وقبل أن يتم القضاء على الخصوم نهائياً ، فانه يقتل دونما شفقة بعنيه أو رحمة بذويه[2] ، كذلك :

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

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

١٢ ـــ من يطعم أسير حرب أو يسقيه ، أو يكسوه ، دون موافقة آسره ، أو علمه فانه يقتل ، كذلك :

١٣ ـــ من يأوى أسيراً هارباً ، ولم يعده إلى آسره فإنه يقتل .

---

(١) ، (٢) J. Carpini, "History.", 46- 47

(٣) J. Carpini, "History.", 46 47

الخاتمـــة :

درسـا فى هذا البحث المتواضع ، بعض الفقرات التى جاءت فى ما عرف فى التاريخ بـ « الياسا أو القوانين » والتى تنسب إلى جنكيز خان ، فقسمناها إلى أقسام ، حسب اختصاص كل فقرة ، أى أن كل مجموعة جعلناها مستقلة لعلاقتها بموضوع واحد . فدرسنا الفقة التى تخص الخان ولقبه وسلطاته ، التى يستمدها من الجمعية العمومية الشعبية ، وكذلك نظرة « الياسا » الى المجتمع الدولى . ثم أتينا بعد ذلك بكل فقرة من فقراتها ، وهذا حسب اجتهادنا الشخصى وما أمكننا استنتاجه ، لها علاقة بالجنايات تحت عنوان « الياسا الجنائية أو العقوبات الجنائية » ، وكل ما يخص النواحى الدينية جمعناه وأدرجناه تحت « الياسا الدينية » . هذا بالاضافة إلى أمور تتعلق بالآداب العامة ، فاقترحنا أن يكون « الياسا والآداب العامة » ، وأخرى ذات مسائل عسكرية فأتينا بها كوحدة مستقلة تحت عنوان « الياسا والتنظيم العسكرى عند المغول » .

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

والله من وراء القصد وهو المستعان ....

مصادر البحث ومراجعه

أولا ــ المصادر القديمة :

أ ــ المخطوطات

	لغة المصدر
ــ العمرى ، شهاب الدين بن فضل الله « مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار » : مخطوطة أيا صوفيا (بمكتبة السليمانية) ، رقم ٣٤٣٩ .	عربية

ب ــ بلغة اسلامية (عربية وفارسية)

ــ ابن بطوطه ، محمد ، « رحلة ابن بطوطه » ، بيروت ، ١٣٨٤ هـ/١٩٦٤ م	عربية
ــ الجوزجانى ، القاضى منهاج الدين سراج ، « طبقات ناصرى » تحقيق عبد الحى حبيبى ، كابل ، ١٣٤٣ هـ . ش حققه وترجمه إلى الانجليزية ، الميجر/ هـ . ج . رافرتى ، لندن ، ١٢٩٨ هـ/١٨٨١ م ، أعيدت طباعة الترجمة الانجليزية فى عام ١٩٧٠ م .	فارسيه وله ترجمة انجليزية
ــ الجوينى ، علاء الدين عطا ملك ، « تاريخ جهانكشاى » تحقيق الأستاذ : ميرزا محمد بن عبد الوهاب القزوينى ، طبعة ليدن ، ١٣٢٩ هـ/١٩١١م ١٣٣٤ هـ/١٩١٦ م ، ١٣٥٥ هـ/١٩٣٧ م . ترجم إلى الانجليزية على يدى الأستاذ الدكتور/ج . أ . بويل ، تحت عنوان : « تاريخ فاتح العالم » ، مطبعة جامعة مانشستر ، ١٩٥٨ م .	فارسية ترجمة انجليزية
ــ رشيد الدين ، فضل الله الوزير بن عماد الدولة ، « جامع التواريخ » حـ ١ من بداية قبائل المغول حتى نهاية حكم تيمور قاآن ، حـ ٢ من بداية سلطنة هولاكو خان	فارسية

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

— رشيد الدين (مولير ، د . ج . ميتلند) ،
« دراسة وترجمة جامع التواريخ لمؤلفه رشيد الدين فضل الله الخاص بالقبائل التركية والمغولية » : أطروحة قدمها مولير إلى جامعة لندن ، مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية ، لندن ، ١٩٥٧ م لنيل درجة الدكتوراه . — فارسية ترجمة انجليزية

— خواند أمير ، غياث الدين بن همام الدين ،
« تاريخ حبيب السير فى أخبار أفراد بشر » ، تحقيق/م . د . سياق ، طهران ، ١٣٣٣ هـ . ش . — فارسية

— ابن العبرى ، كريكورى أبو الفرج ،
« تاريخ مختصر الدول » ترجمه المؤلف من اللغة السريانية إلى العربية حققه ، صالحيانى ، بيروت ، ١٩٥٨ م . — السريانية وترجم إلى العربية

— القزوينى ، حمد الله المستوفى ،
« التاريخ المختار ، أو التاريخ المنتخب تاريخ كزيده » تحقيق نوائى ، طهران ١٣٣٩ هـ . ش . ، ترجمه إلى الانجليزية الأستاذ الدكتور/أى براون ، لندن ، ١٩١٣ م . — فارسية وله ترجمة انجليزية

— (مجهول المؤلف) ،
« تاريخ المغول السرى » ، « تاريخ سرى مغولان » ترجمته من الطبعة الفرنسية (طبعة باريس ، ١٩٤٩ م) إلى اللغة الفارسية الدكتورة شيرين بيانى ، طهران ، ١٣٥٠هـ.ش — صينيه مترجم إلى الفرنسية ومنها إلى الفارسية

— (مجهول المؤلف) ، الفارسية
« شجرة الأتراك » حققه وترجمه إلى الانجليزية ، مترجم إلى
الكولونيل ميلز ، لندن ، ١٨٣٨ م . الانجليزية

— المقريزى ، تقى الدين أحمد ، عربية
« المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار » ، بيروت ،
دار صادر ؟

— ميراخواند ، محمد بن خواندشاه ،
« تاريخ روضة الصفا فى سيرة الأنبياء والملوك والخلفاء » ، فارسية
طهران ، ١٣٣٨ هـ . ش .

— النسوى ، شهاب الدين محمد المنشىء ،
« سيرة السلطان جلال الدين منكبرتى » ، تحقيق حافظ عربية
حمدى ، القاهرة ، ١٩٥٣ م .

— وصاف الحضرة ، شرف الدين عبد الله أو (شهاب
الدين عبد الله) ، « تاريخ وصاف » المعروف أيضا الفارسية
بـ « كتاب تجربة الأمصار وترجية الأعصار » تحقيق
عبد المحمد آيتى ، طهران ، ١٣٤٦ هـ . ش .

حـ — مصادر بلغات غير العربية :

Bar Hebraeus — Gregory Abu al-Faraj : "The Chronography", translated from the Syriac by Ernest A. Wallis budge, Oxford University Press, London, 1932.

Beazley — C.R.: "The Chronicle of Novgorod", translated from Russian by : R. Michell and N. Fobers, London, Camden Society, Volume XXV, 1914.

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

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

ثانيا : مراجع منشورة حديثه :

ا ــ مراجع عربية :

ــ حذيفه الغامدى ، سعد محمد ،
« أوضاع الدول الاسلامية فى المشرق الاسلامى » ، العربية بيروت ، ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م .

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

ــ « حياة جنكيز خان » تأليف فلادمير تسوف ، ترجمه من الروسية إلى الانجليزية ، ميرسكى ، وترجمه « سعد حذيفه الغامدى » من الانجليزية إلى العربية ، بيروت ، ١٤٠٣ هـ

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

ب ــ مراجع حديثة غير عربية :

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

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

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

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

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

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

Vernadsky G. "The Dcope and Contents of Chingis-Khan's Yasa, HJAS". 1938. 3 pp. 337-360.

Vladimirtsov B. Ya.: "The Life of Chingis-Khan". Translated from Russian by Prince D. S. Mirsky. London, 1930.

Walker C. C.: "Jenghiz Khan". London, 1939.

جوانب من حياة المغول المعيشية

د . سعد بن محمد حذيفه الغامدى
أستاذ مشارك
قسم التاريخ ــ جامعة الملك سعود
الرياض

حرر فى : ١ شعبان ١٤٠٨ هـ
٩ مارس ١٩٨٨ م

١ ـــ غذاء الانسان فى المجتمع المغولى

مقدمـــة :

حينما برز جنكيز خان على مسرح أحداث التاريخ ، فى الجهة الشرقية من قارة آسيا ووسطها ، ثم فى غربيها فيما بعد ، كان الانسان المغولى يعتبر فى قائمة الانسان البدائى ، فى جميع مناحى شؤون حياته ، وخاصة ما يتعلق بأكله وشربه . ويعتبر ذلك جزءً من التقليد والعادة التى درج عليهما ، فقد ظل على هذا المنحى حتى بعد أن إحتك بعالم زمانه المتحضر ، وذلك فى أواخر القرن السادس للهجرة/الثانى عشر للميلاد . فعلى الرغم من اتساع رقعة دولتهم ، والتى شملت كافة أقاليم وشعوب الأمم الأسيوية تقريباً ، ومدت نفوذها إلى أقطار أوربا الشرقية والوسطى ، إلا أن مسألة التحضر والتطور فى نوعية ، وطريقة أكله وشربه ، لم يطرأ عليها تغيير كبير ، فى مجتمع المغول ، فى موطنهم الأصلى ، وحتى العصر الحديث . فما كان ينطبق عليهم ، فى أيام جنكيز خان ، نجده يتمثل فى كثير من مجتمعاتهم فى هذا القرن ، وخاصة بين أوساط مجتمعاتهم البدوية ، فيما بين القبائل التى تسكن المناطق شبه الصحراوية ، أو فى مناطق الغابات ، والأدغال . لذلك فالقارىء لأى تقرير عنهم فى العصر الحديث يجد أن الحياة الاجتماعية والناس لا يكادون يختلفون عما يقرأه عنهم فى كتابات المؤرخين ، والرحالة ، فى زمن جنكيز خان وأبنائه وأحفاده من بعده ، قبل سبعة قرون مضت . فهو مجتمع بدوى ، إلى البدائى أقرب منه إلى الانسان الأكثر تمدنا . إذ أنه يعتمد كلية على حيوانه ، الذى يقوم على تربيته ، ويحلبه ويضربه ، أو الذى يصيده للحمه وجلده وفروته ، للأكل وللباس[1] .

---

(١) صنف فى أواخر الثمانينات من القرن العشرين الربع عشر الماضى عن المغول فى الوقت الحاضر ، وهو يصف المغول ، وحياتهم . فلا تكاد تجد فرقاً بين ماضيهم وحاضرهم . والكتاب هو "Mongolia in Search of Marco Polo and other adventures" for Micheli Silvio in Italian Language translated into English by : B. Penman, London, 1967

لذلك فإننا سنتطرق فى الصفحات القليلة التالية من هذه الدراسة إلى جزء من حياة المجتمع المغولى ، وهذا الجزء هو أهم مقومات الانسان ، ألا وهو « طعام المجتمع المغولى وشرابه » . يقول المؤرخ المسلم ، الذى عاصر المغول ، وزحفهم ضد العالم الاسلامى ، عز الدين بن الأثير ، فى معرض كلامه عنهم بأنهم : « ... ، ولا يحرمون شيئاً ، فانهم يأكلون جميع الدواب ، حتى الكلاب ، والخنازير وغيرها ... »[1] .

لقد أصاب مؤرخنا ، فيما رواه عن المغول ، بل أنه لم يذكر شيئا يأكله المغول ، سواء من لحم الكلاب ، والخنازير ، حيث ربما أنه لم يكن يتصور بأنهم يأكلون لحوم البشر ، بل وحتى مشيمة الحيوان بعد الولادة ، إذا دعت الحاجة إلى ذلك ، كما سيرد معنا بعد قليل ، وهذا ما يحدثنا به رجل عرفهم من على قرب ، وتعامل معهم ، وعاش بين ظهرانيهم ، وهو « John De Plano De Carpini » . حيث يقول بأن طعامهم يتكون من كل شيء يستطيعون أكله ، فهم يأكلون الكلاب ، والذئاب ، والثعالب ، والخيول ، وعندما تجبرهم ظروف الجوع والضرورة ، فانهم يقتاتون على لحوم البشر . ثم يردف « جون الكربينى » روايته تلك من أنهم ، أثناء الفترة التى كانوا يحاصرون « الخطا »[2] ، نفدت عليهم المؤن الغذائية ، واستمر حالهم على ذلك لمدة طويلة . وعندما لم يجدوا شيئاً يأكلونه ، شرعوا يأخذون من بينهم رجلاً من كل عشرة رجال . ثم يذهب هذا السفير البابوى إلى رواية أبعد من هذه بكثير ، فيقول بأنهم يأكلون ما يخرج من أنثى الخيل (الفرس) من أوساخ عندما تلد مهرها ، يعنى المشيمة وغيرها . بل ليس هذا فقط ، فقد شاهدهم يأكلون القمل ، ويذكر بأنه عندما يسأل بعضهم عن ذلك كانت اجابته :

---

(١) عز الدين بن الأثير ، « الكامل فى التاريخ » بيروت ، دار صادر ، جـ ٩/٣٦٠ .

(٢) يقصد بذلك أثناء حصار المغول عاصمة « مرطوبية » ، جن « خان الصين » ، وهم الذين عرفت أراضيهم لدى الأوربيين فى ذلك الوقت بـ « الكاثاى Cathay » . وقد غزاهم جنكيز خان ، وافتتح عاصمتهم « بكين » فى صفر عام ٦١٣ هـ حزيران ، يونيه سنة ١٢١٥ م . راجع ذلك فى كتابنا « سقوط الدولة العباسية » ، ص ٧٨ وبعدها ، وما ورد فى تلك الصفحات من الحواشى .

« لماذا لا أكل القمل ، فى حين أن يتغذون على لحم ابنى ويمصون من دمه » . ويذكر بأنه شاهدهم يأكلون الفئران[1] .

أما رواية « ويليم الربركى القس Friar William of Rubruck »[2] فانها تعتبر أكثر تفصيلاً ، فى هذا الموضوع ، من غيره ممن عرف المغول . وقبل أن أتعرض لما ذكره هذا السفير الملكى فى هذا الشأن ، يروق لى أن أشرح للقارىء والباحث الكريمين شيئاً عن هذا الرجل ، وأسباب رحلته إلى منغوليا ، وبعضاً مما قيل عنها .

قام الملك لويس التاسع ، ملك فرنسا فانتدب هذا القس إلى بلاط خانات المغول ، فاستغرقت رحلته حوالى سنتين (٦٥١ ــ ٦٥٣ هـ/١٢٥٥ م) . فهو ممن عاصر المغول ، وسكن معهم فى عاصمتهم « قرا ــ قروم » وغيرها لفترة كافية ، عرّفته عليهم عن كثب ، وأصبح ما كتبه عنهم ، فى رحلته إليهم ، من أهم مصادر معلوماتنا التاريخية ، والعلمية بشكل عام . لقد حاول « I. De. Rachewiltz » فى مصنف له أن ينفى دور الملك لويس التاسع فى مسألة ارسال ذلك القس ، إلى مهمة سياسية ، كان الغرض منها توحيد الجهد مع المغول ضد المسلمين وأخذ بيت المقدس منهم : والمصنف بذلك أراد نفى الرأى الشائع بين المؤرخين فى هذا الخصوص . ومع ذلك ، فان الحقيقة تبدو جلية فى ناحيتين :

١ ــ أن هذا القس كان مصاحباً للملك الفرنسى فى حملته الصليبية الفاشلة ، والتى بدأت بمصر ، فكان نصيبه الأسر ، بعد هزيمة جيشه على أيدى المماليك . ورغم كرم المسلمين باطلاق سراحه ، فقد كان حقده دفيناً على المسلمين ، ولو جاءه شيطان لتحالف معه ضدهم . لذلك فقد أرسل « لويسُ » « القس ويليمُ » لأنه يحمل نفس الروح العدائية

---

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

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

للمسلمين ، ليكون رسوله إلى خانات المغول ، لعله يجد عندهم ما كان يبتغيه ، وذلك لايجاد حلف شرقي وغربي ضد المسلمين[1] .

٢ ــ أن هذا المصنف قد ناقض نفسه في ناحيتين :

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

ب ــ لقد ذكر المصنف أن الملك قد وصلته أنباء تفيد أن أميراً مغولياً قد اعتنق المسيحية ، وأن هذه المعلومات قد جاءت إلى الملك من جهات مختلفة . على حد تعبير هذا المصنف[3] . لقد كان ذلك الأمير المغولي الذي اعتنق المسيحية ، هو « سرتق بن باتوبن جوجي بن جنكيز خان » . ومن المعلوم جيداً أن مسألة اعتناق هذا الأمير المغولي للمسيحية تعني وقوف القوم إلى جانب الملك الفرنسي ضد المسلمين . وفي الحقيقة فان في سفارة ذلك الراهب تكمن مهمة فتح باب

---

(١) يستطيع القارىء والباحث الكريمان أن يرجعا إلى ما كتبه « وليم » في رحلته تلك عن المسلمين في آسيا الصغرى ، ليطلعا على حقد سيده ، الذي انعكس ذلك فيما كتبه هو في ص : ٣١٧ . راجع كذلك ما قلناه في هذا الخصوص في كتابنا « سقوط الدولة العباسية » ، ص . ص : ٣٦٣ ــ ٣٦٤ .

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

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

المفاوضات معهم لايجاد حلف مع المغول ضد المسلمين . كيف لا ، ونحن نعرف مدى تشبث الأوربيين بأى حليف ضد المسلمين ، فقد انتشرت بينهم أساطير كثيرة ، وما أسطورة ذلك الملك المسيحى المشرق ، الذى سيقدم من الشرق ، ويهزم المسلمين ، ويأخذ منهم فلسطين وبيت المقدس ، ذلك الملك الأسطورى هو ما عرف فى مصنفات المؤرخين الأوربيين بـ « بريسترجون Prester John » . وقد طرقنا هذا الموضوع بنوع من التفصيل فى بحث لنا سابق ، كما طرقه مؤرخون أوربيون ، فلا بد أن يكون فى مخيلة « لويس التاسع » صورة ما تزال حية لذلك الملك المسيحى الأسطورى ، الذى سيقدم إليه من الشرق ، ويحالفه ، ويهزم المسلمين[1] .

ب ــ طعام المجتمع المغولى :

نرجع الآن إلى موضوعنا « طعام المجتمع المغول » ، وإلى ما أورده لنا « القس الراهب ويليم الربركى » فى هذا الشأن ، حيث يذكر بأن طعام ومؤن المغول تتمثل حتى فى الحيوانات الميتة ، وبدون استثناء ، وأن الحيوانات والمواشى ، التى تتوفر بأعداد هائلة هناك بشكل خاص ، كانت تموت وبأعداد كبيرة ، فلا يترددون على الاطلاق فى أكلها . إلا أنهم ، مع ذلك ، لا يهتمون فى فصل الصيف ، بأى نوع من أنواع الأكل أو اللحوم ، أو الحرص فى الحصول عليه ، لأن « الكوزموس Kuzmos »[2] يوجد بكثرة هائلة . لذلك فانهم فى القليل النادر يأكلون لحماً ، بل أن ذلك يترك للظروف ، وحسبما

---

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

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

يتفق ، أي عندما يقدمه إليهم أحد ، أو ما قد يقع تحت أيديهم من الصيد ، أكان ذلك حيواناً ، أم طيراً ، قد يحصل لهم عن طريق الصدفة . أما إذا صادف ومات ثور ، أو حصان ، فانهم يُشرحون لحمه إلى شرائح طويلة ودقيقة ، ثم يعلقونها لتعرض لضوء وحرارة الشمس ، ولهبوب الهواء ، حتى تُجفف بهذه الطريقة ، دون أن يصبح لها رائحة كريهة ، وحتى بدون أن يضيفوا عليها أملاحاً ، إذ أنها لا تنعدم ولا يصيبها تلف . أما الأمعاء ، فانهم يضعون بداخلها مادة مأكولة ، فيصبح لديهم محشي ، ويتعمدون أكلها طازجة . أما بقية اللحم ، فانهم يحتفظون به إلى فصل الشتاء ، حيث يصنعون من جلود الثيران جراراً عظيمة الحجم ، وذلك بتجفيفها بالدخان ، وبطريقة فنية . كما يقوم المغول بطبخ طعامهم على النار ، حيث يجلسون حولها ، الرجال على طبقاتهم ، من الرئيس ، أولاً ، أو الامبراطور ، إلى الفقير . ويتكون وقود نارهم ، بصفة أساسية ، من روث الأبقار ، والخيول ، وغيرها ، بعد أن يكون جافاً[1] .

يذكر « ويليم » أن الرجل المغولي يمكنه أن يطعم خمسين شخصاً ، وأحياناً مائة ، من لحم شاة واحدة فقط ، حيث يقوم بتقطيعها ، بعد أن يقدها نصفين من الصدر ثم يذبحها من حلقها ، حيث يضع اللحم بعد طبخه في اناء صغير ، ثم يقطعها برأس سكينته ، أو شوكة مخصصة لهذا الغرض[2] . بعد الانتهاء من ذلك يناول الرجل ، القيم على ذلك العمل ، كل شخص عنده لقمة أو لقمتين ، حسب العدد ، وكمية اللحم المتوفر . إلا أنه لا يشرع في تقسيم اللحم إلا بعد أن يبدأ برئيس القوم أولاً ، حيث يأخذ الكمية التي يرتضيها ، ثم يوزع الباقي على الحاضرين . أما إذا ما أعطى ذلك الرئيس أحداً قطعة أو شيئاً من ذلك اللحم ، فله أن يأكله ، وله أن يعطي شيئاً منه إلى من يشاء . وإن أراد أن يأخذه معه إلى منزله فله ذلك ، حيث يضعه في جراب يحمله معه لوضع أشيائه من هذا النوع بداخله . ثم يردف هذا الرحالة والسفير قوله ، أما العظام ، فإن كان لديهم وقت كاف في مجلسهم ذاك ، فانهم يقرضونه

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

(٢) لمعلومات عن طريقة ذبح المغول لحيواناتهم ، أنظر الجويني ، « جهانكشاي » جـ ١ ، ٣٠٦

بأسنانهم ، ويستخرجون منه المخ ، وإذا لم يكن لديهم ، فى مجلسهم ذلك ، متسع من الوقت فانه يوزع على بعض الحضور ، لأخذه معهم ، وبعضهم يعطيه إلى خادمه ، ان كان موجوداً معه ليحتفظ به له ليقرضه فيما بعد ، ثم يستخرج ما بداخله من المخ قبل اعطاء باقى العظام إلى الكلاب ، وعلى هذا الأساس فان طعامهم لا يتلف منه حتى القليل ، الذى يعتبره الغير من غيرهم من الأمم شيئاً يتلف[1] .

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

لهذا فلا تستطيع أمة من الأمم ، غيرهم ، أن تعيش على ما يعيش عليه المغول لقلته وزهادته . يتناول المغول أكلهم بأيديهم ، التى تتسخ بالدهنيات أثناء عملية الأكل . وبعد الانتهاء فانهم لا يغسلونها ، بل يمسحونها فى ملابسهم التى يرتدونها ، وخاصة فى ذلك الغطاء أو اللباس المصنوع من الجلد الذى يغطى سيقانهم ، أو فى العشب ، أو ما شابه ذلك . أما القليل منهم ، وخاصة من الناس ذوى المكانة الكبيرة ، فربما يؤتى لهم بقطعة قماش ، فيمسحون بها أيديهم من الدهنيات بعد الانتهاء من أكل اللحم[2] .

وعندما يأكلون بشكل جماعى ، فان الرجل قد يقطع اللحم إلى قطع صغيرة ، فيقدم إلى كل واحد قطعة برأس سكينته ، فيعطى البعض منهم كثيراً أو قليلاً ، تختلف باختلاف مكانة الرجل المُطْعَم[3] .

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

---

(1) Rubruck, "The Journey...", P : 98.

(2) Carpini, "History of the Mongol" Ed., Dawson, P . 16.

(3) Rubruck, "The Journey...", P : 98.

يشطفونها بالمرق الذى طبخ فيه اللحم ، فيعيدون ذلك المرق إلى الإناء الذى نقل فيه اللحم والمرق بعد الانتهاء من طبخه ، كما أن الملاعق والشوك تنظف بنفس الطريقة .

يعتبرُ الانسانُ المغولى من الذنب ، أن يتلف أى طعام أو شراب ، بأية طريقة كانت ، فالعظام لا تعطى إلى الكلاب إلا بعد قرض ما يستطاع قرضه أولاً ، ثم أخذ ما تحويه من المخ ، ثم بعد ذلك تعطى الكلاب فضلات العظام[1] .

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

وحول هذا الموضوع ، يحدثنا ابن بطوطة ، بعد قرن ونصف من خروج المغول من عزلتهم شرق جبال « الطاى » وشمال صحارى منغوليا ، قائلاً بأن طعامهم من لحوم الخيل والغنم حيث يقدم مسلوقاً ، وبعد أن ينضج يأتى « الباروجى »[2] وهو مُقَطِّعُ اللحم ، وعليه ثياب حرير ، وقد ربط عليه فوطة حرير ، وفى حزامه جملة سكاكين فى أغمادها ، ويكون لكل أمير باروجى (باوورجى) ، فإذا قدمت المائدة قعد بين يدى أميره ، ويؤتى بصحفة صغيرة من الذهب أو الفضة فيها ملح محلول بالماء ، فيقطع « الباروجى » اللحم قطعاً

---

(1) Carpini, "History...", PP. 16 - 17.

(2) صحة هذه الكلمة « باوورجى » أو « بوكاوول » .. وهى كلمة مغولية ـ تركية ، وتعنى المشرف على الطعام والشراب ، وقد كانت من الوظائف المهمة التى لا يوكلها « جنكيز خان » ومن بعده من خلفائه) إلا إلى من يثق فيه . حول هذا الموضوع أنظر المؤلف الروسى الكبير : W. W. Bartold, "Turkestan Down to the Mongol Invasion", Gibb Memorial Trust New Series, V. London, 1968 & 1977, P. 382 & Note : 4.

صغاراً ، ولهم فى ذلك صنعة فى قطع اللحم مختلطاً بالعظم ، فانهم لا يأكلون منه إلا ما أختلط بالعظم[1] .

حـ ـــ ما يشربه المجتمع المغولى :

أما ما يتعلق بما يشربه الفرد فى ذلك المجتمع الغريب ، فى كثير من مناحى حياته ، فيُعْتَبرُ الانسانُ المغولى حليبَ الفرس شرابه المفضل ، حيث يحل قائمة أنواع ما يشربه . فهو يشربه بكميات كبيرة جداً ، فهو لا يكاد يشرب غيره من السوائل إذا ما توفر هذا النوع من أنواع شرابه ، أو يمكن أن يحصل عليه بسهولة . لهذا السبب ، على ما يبدو لنا ، جعل الرجل من أهم مهامه العائلية العناية بالخيول ، وحلب أفراسها وصربها . فمعدل ما يملكه الرجل ثمان عشرة فرساً لشرابه ، حيث يقوم المغولى بفرس وتدين فى الأرض ، على بُعْد مناسب ، ثم يقوم بايصالهما بحبل طويل ، حيث يربط فيه مهر فرسه التى يرغب حليبها ، لكى يحصل الرجل منهم على أية كمية من حليب فرسه . وفى الصباح الباكر يأتى بتلك الفرس إلى مهرها المربوط فى ذلك الحبل ، فتأنس بالوقوف بجانبه ، فتعطى حليبها لمن يقوم بحلبها ، والذى غالباً ما يكون من الرجال . أما إذا كانت الفرس جموحاً ، ولم تسمح لأحد بحلبها ، فانها تربط ، ويؤتى بمهرها ، ويسمح له بالرضع منها قليلاً ، ثم يبعد عنها جانباً ، ويحتل الرجل الحالب مكان المهر ، حتى ينتهى من حلبها . وهكذا ، تُحْلَبُ فرسٌ بعد أخرى حتى يتجمع لديه كمية كبيرة من الحليب .

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

يصف لنا « وليم الربركى » مذاق هذا النوع من اللبن ، فيقول بأنه يلذع

---

(١) ابن بطوطة ، « رحلة .. » ص : ٣٣٠

لسان المرء أثناء الشراب ، فله طعم كطعم الخل ، وعندما يتوقف عن الشرب ، فانه يترك على اللسان مذاقاً كطعم عصارة اللوز ، ويحدث عند شاربه نشوة روحية وعقلية عجيبتين . ثم يردف « وليم » القول ، بأن هذا اللبن قد يشل الرجل الضعيف الاتزان[1] . إلا أن ابن بطوطه يقول لنا بأنه ذاقه ، ولكنه « ...، لا خير فيه ... »[2] . أما الرحالة الايطالى « ماركو بولو » فيذكر لنا بأنه جيد جداً للشراب ، حيث يعرفون جيداً كيف يصنعونه بطريقة ممتازة[3] .

ان هذا النوع من الشراب هو الشراب المفضل للسواد الأعظم فى المغول . أما شراب الخاصة منهم ، وهم الرؤساء وعليه القوم ، فإنه يُصنَعُ لهم الـ « قرا ــ كزمس Qara - Kuzmos » أى « شراب الكزمس الأسود » . حيث يحلب حليب الفرس بعد حليه ، ثم يمخض حتى يترسب فى قاع انائه كل مادة تجمعت أعلاه ، ويبقى كل شيء نقى إلى أعلاه ، ويصبح لونه مثل لون مصل اللبن ، أو المسك الأبيض ، فتعطى الحثالة الى الخدم (وهى مادة بيضاء اللون وذات تأثير لارتخاء الأعصاب والخمول ثم النوم) أما السائل الصافى ، فيقدم إلى الرؤساء وعليه القوم كشرابهم المفضل . ويصفه « وليم الربركى » بأنه شراب ممتاز ، ومنشط جدا ، وهو بعكس ما يقدم للخدم[4] .

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

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

(٢) ابن بطوطة ، « رحلته » ص : ٣٣٥ .

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

(٤) Rubruck, "The Journey", P : 99.

فى حياته ، فقد كان قائد جحافل المغول ، أثناء اجتياحها لغرب آسيا وشرق أوربا ، فى حملتهم المشهورة ، كما كان هو الذى يوصل فلاناً أو علاناً إلى كرسى الامبراطور ، لذلك كانت تسميه مصادرنا الأوربية بـ « صانع الملوك »[1] .

يذكر سفير الملك لويس التاسع الفرنسى ، « وليم الربركى » بأن « باتو » كان لديه ثلاثين رجلاً ، وهم مخصصون لتزويد سيدهم « باتو » بما يحتاجه من حليب الأفراس ، وكان كل رجل منهم يجلب حليب مائة فرس . وهذا يعنى أنه كان يجمع حليب ثلاثة آلاف فرس ، فى كل يوم ، وهذا بخلاف أنواع الحليب التى تؤخذ من مصادر غير هذا المورد[2] .

لعل هذا الراوية الأوربى ، الذى شاهد هذا بعينيه ، وكان ممن قابل « باتو » يعنى أن هذه الكمية من الحليب هى ما يحتاجه ذلك الأمير المغولى هو وأسرته بكاملها ، وكذلك كبار رجال بلاطه ، وقادة جنده ، والقيمون على خدمة منازله ، وهم يُعَدُّون بالمئات . وذلك لمراتبة « باتو » السامقة ، بين الأمراء المغول ، حتى أننى لا أجدنى مبالغاً إذا قلت بأن « باتو » كان يعتبر أعلى مكانة من الأمبراطور « منكو » ، الذى كان على عرش المغول ، فقد كان يخطب وده ، ويخشى بأسه أكثر من أى أمير مغولى آخر .

أما إذا لم يكن لدى المرء منهم حليب فرس ، فانه يستعيض عنه بأنواع أخرى من الحليب ، مثل حليب الضأن والماعز ، وحليب الأبقار ، وحليب النوق[3] .

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

---

(١) لمعلومات فى هذا الموضوع ، راجع « سقوط الدولة العباسية » ص ص ١٤٨ — ١٥٦ ، ١٦٠ — ١٦٣ وخاصة المراجع والمصادر الواردة فى حواشيه .

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

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

يأتون بالزبدة فيغلونها فتصبح بعد الغليان سمنا . ونتيجة لذلك ، وكما هو معروف ، لا يتلف السمن حيث سبق أن غُلِيَ على النار بطريقة جيدة ، ويحتفظون به إلى وقت الشتاء ، حيث يقل انتاج حيواناتهم من الحليب .

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

أما في فصل الشتاء ، وعندما يقل انتاج حيواناتهم من الحليب ، فانهم يصنعون شراباً ممتازاً من حبوب الأرز ، أو الدخن أو القمح ، إذ أنه يجلب اليهم من الأقطار الزراعية المجاورة في الغرب أو الجنوب ، ويصنع له شراباً من العسل ، لأن الانسان المغولي يبذل جميع الوسائل والمحاولات لئلا يشرب ، على الاطلاق ، الماء كما نشربه نحن ، بطريقة عادية ، وبدون أن يخلط عليه شيئاً آخر قبل أن يشربه[1] .

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

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

فى الأوقات التى يجتمع فيها المغون ، لمناسبة معينة ، صغيرة كانت أم كبيرة ، فان عوامل الفرح الصاخب يكاد يطغى على اجتماعهم ذلك ، فيكون ما يشربون هو الشيء الوحيد الذى يكون أهم الموجودات بينهم ، وقد يكون هو العامل الأساسى والداعى إلى ذلك الاجتماع . ففى الوقت الذى يشرع فيه السيد الكبير بتناول شرابه فان أحد الخدم يصرخ بأعلى صوته « ها » ثم يدق أصحاب الموسيقى آلاتهم ، ويبدأ الفرح ، والرقص والغناء . ويستمرون على ذلك زمناً ، ثم يذهب كل واحد إلى وجهته .

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

فى بعض الأوقات يحثون شخصاً ما على أن يشرب حتى وأن لم يكن لديه رغبة . فليس هو جيعاناً ولا عطشاً ، وأنه متعكر المزاج ، أو أن لديه مشكلة غطت سماء ليله أو نهاره بسحابة سوداء ، جعلته يعزف عن مشاركة القوم ليلتهم أو نهارهم السعيد . وهنا يذهب بعض الصحاب ، وفى نفسية مرحة ونشوة عالية ، إليه ، ويتقدمون رويداً رويداً حتى يصلون إليه فيجرونه بشدة من كلتا أذنيه ، فيفتح فاه ويصبح بلعومه فاتحاً ، ثم يصفقون ويرقصون أمامه فيقف رجلان إلى جانبيه ، وثالث أمامه ومعه كأس من الشرب الذى يتناولونه فى ليلتهم تلك أو فى نهارهم ذلك ، فيرقصون ويغنون حوله جيئة وذهاباً ثلاث أو أربع مرات ، وفى كل مرة يناولونه شربته حتى تصبح قريبة من متناول

يده ، فيرجع حاملها إلى الوراء ، للضحك والمزاح حتى يصبح فى حالة نفسية مرحة ، وتصبح لديه الرغبة فى مشاركتهم وقتهم المرح ، بعدها يعطونه شربته ، فيزداد رقصهم وغناؤهم وتصفيقهم ، ويعلو صراخهم الصاخب عندما يشرع ذلك الرجل فى تناول شربته تلك[1] .

وعندما يرغب الرجل منهم فى السفر ، فانه لا يحمل معه زاداً ، كما نفعله نحن هنا ، أو بالأخرى كما يفعله البدوى المسافر ، ولكنه يأخذ معه قربة أو قربتين ، مملوءة من حليب الفرس ، أو غيره من أنواع الشراب ، وكذلك يأخذ اناءً فخارياً ليطبخ فيه لحم ما قد يصيده أثناء سفره . وعندما يقتل الرجل صيداً ، فانه يسلخه ، ويأخذ الكرش ، فينظفه ، ثم يضع فيه ماءً ويطبخه على النار ، ويأكل اللحم ، ويشرب ذلك الماء . كذلك يحمل معه خيمة صغيرة من لبد يقيه المطر[2] .

وإذا ما كان على عجلة من أمره ، للقيام بانجاز مهمة أو مشروع معين يتطلب السرعة ، فان الرجل منهم يمشى أياماً كثيرة ــ قد تتجاوز العشرة ــ دون أن يأكل طعاماً ، ودون أن يشعل ناراً ، وذلك لئلا تتعطل مهمته وتستغرق وقتاً أطول ينقضى فى طبخ الطعام . وإذا ما تعذر عليهم شرب حليب الفرس ، ونفد ما يملكه من الشراب ، فانه يعمد إلى خيله أو دابته التى يركبها ، فيقطع بسكينته جزءً من أحد شرايين دم ذلك الحيوان ، فيمتص من الدم المتدفق ما يكفيه ، ثم يعيد ذلك الجرح بفركه ، أو سده بأى شىء ، كتراب أو ما شابه ذلك .

وقد يحمل المسافر منهم دماً مجففاً إذا تعذر وجود ما يحمله معه . وعندما يشعر بالحاجة إلى الشراب (والشراب هنا يعنى الطعام والشراب معاً) فانه يأخذ شيئاً من ذلك الدم الجاف ، فيضعه فى قدر أو أى اناء به ماء ، فيتركه حتى يذوب ثم يشربه . كما يحمل معه بعضاً من اللبن المجفف ، وهو الاقط ،

---

(١) (٢) نفس المصدرين المذكورين فى الحاشية السابقة ، ونفس الصفحات

حيث يبلغ زنة ما يحمله الرجل العسكرى منهم ، أثناء القيام بحملة عسكرية ، ما يقرب من خمسين كيلو جرامات . وفى الصباح يصنع له فطورا يتكون من أقط وماء ، حيث يأخذ الواحد منهم ما يقارب وزنه مائتى جرام ، فيضعه فى سقاء فيه ماء ، ويحركه أو يتركه ، حيث يتم ذوبانه أثناء السير من عملية الاهتزاز ، فيصبح كشراب العصير ، فيشربه عند الوقت الذى يحتاج فيه للشراب[1] .

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

اللباس فى المجتمع المغولى

١ ـــ لباس الرجل :

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

وعلى وجه العموم ، فان الانسان المغولى (ونحن نعنى هنا المغولى القاطن فى منغوليا) يرتدى ملابس ذات طابع متجانس . فهم فى مبدأ أمرهم ، وداخل مجتمعهم المغلق لم يكونوا يعرفون ما يسمى بـ « الكاب »[1] ، ولا قلنسوة البرونس[2] ، ولا العباءة ، أو رداءً واحداً يغطى معظم جسمه . إذ أنهم يعتمدون اعتماداً كلياً فى لباسهم على جلود الحيوانات ، سواء من تلك التى يقومون بتربيتها ، أو التى تقع فى قائمة صيدهم . فهم يلبسون سترة ، على شكل « بلوزة » قصيرة ، مصنوعة من البقرم،أومن المخمل، أو من مادة ذات تشكيلات مطرزة . وهذا النوع من اللباس يشبه العباءة إلى حد كبير ، إذ أنه مفتوح من الأمام ولكن له فتحة أيضاً من الجهة اليسرى حتى الخصر ، ثم يثنى من على منطقة الصدر ، فيربط من الجهة اليسرى برباط واحد ، أما الجهة اليمنى فانه يحزم بثلاثة خيوط .

ويمكن أن يرتدى الانسان المغولى (الرجال والنساء اللاتى لم يتزوجن)

---

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

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

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

وبشكل عام ، فان الرجل الغنى يلبس لباساً من الفراء فى الأوقات الباردة فى فصل الشتاء ، وغالباً ما يكون لديه ثوبان منها ، فالأول يجعل جزءه الشعرى إلى الداخل ، أى يكون ملاصقاً لجلده ، والثانى يجعل جزءه الشعرى إلى الخارج ، لكى يقيه شدة قرص برودة الثلوج عند تساقطها ، والريح الباردة عند هبوبها ببردها الصحراوى من الجنوب ، أو السيبيرى القارص من الشمال . وعادة تكون هذه الملابس من جلود الثعالب ، أو الذئاب ، أو القرود الأسيوية (التبتية أو الصينية) ، فيلبسونها قبل خروجهم من المنازل إلى العراء . أما فى داخل المنازل ، حيث الجو أقل برودة ، ويميل إلى الدفء ، فانهم يلبسون ملابس أخف من السابقة .

يقوم الأغنياء منهم ، والذين يرتدون هذا النوع من اللباس ، بتزيينها بخطوط من الخيوط الحريرية الرفيعة والدافئة ذات الملمس الناعم جداً[1] .

أما ما يلبسه الفقراء فى المجتمع المغولى ، فيكون من جلود الكلاب ، والماعز ، وما شابه ذلك[2] . وتقوم هذه الطائفة من الناس بزخرفة ملابسها بخيوط مادتها قطنية خشنة . وبشكل عام ، فإن المواد الصوفية ، بشتى مصادرها ، تكوّن عنصراً أساسياً فى اللباس المغولى ، وخاصة فى الأوقات الباردة . كما يرتدون لباساً (من الجلد بدون شعره) يشبه السراويل ، وآخر يلبسونه فى مقدمة الرجلين (على الساقين) كثير الشبه بما يلبسه رعاة البقر ، والهنود الحمر فى أمريكا .

---

(١) (٢) Rubruck, "The Journey..", P : 101.

يحلق الرجل المغولى جزءً من قمة ورأسه ، بشكل مربع ، ثم يواصل الحلاقة من الجوانب الأمامية إلى أسفل ، بشكل مخطط على جانبى الرأس ، حتى يصل إلى الأصداغ . ثم يحلق أيضاً صدغيه ، ورقبته حتى أمام فجوة العنق ، ويحلق جبهته من الأمام حتى نهاية العظمة الأمامية ، حيث يترك خصلة من شعره تتدلى إلى أسفل ، حتى حُجُب العينين . أما الشعر الذى من على جانبى الرأس ومؤخرته ، فانه يتركه ، إذ يجعل منه ضفائر ، ثم يعقصها حول رأسه إلى الأذنين[1] .

ب ـــ لباس المرأة المغولية المتزوجة :

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

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

---

(1) Rubruck, "The Journey...", PP : 101 - 102.

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

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

يصف « وليم الربركي » شكل النساء ، اللواتي يرتدين هذا النوع من الغطاء على رأسهن ، قائلاً بأنهن عندما يمتطين صهوات جيادهن يظهرن لمن يراهن من على مسافة بعيدة وكأنهن كتيبة عسكرية ، يلبس كل فرد من أعضائها خوذة ، ويحمل رمحاً ، لأن ما يلبسنه على رؤوسهن يبدو وكأنه خوذ ، وتظهر تلك القضبان على ذراها وكأنها رماح[1] .

حـ ـــ لباس الفتاة المغولية :

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

(1) Rubruck, "The Journey..", P : 102.

لتستطيع أن تظهر أمام الرجل كغيرها من النساء المتزوجات . وبهذا تكون المرأة قد انضمت مع النساء المتزوجات[1] .

تميل المرأة المغولية إلى السمن منها إلى تناسق القوام ، وذلك بسبب كثرة ما تأكله من المواد الدهنية ، على ما يبدو لنا . ويعتبرون المرأة جميلة كلما قلت فطاسة أنفها ، وصغر حجمه . يقول الرحالة الأوربى « وليم الربركى » بأن النساء يشوهن أنفسهن عندما يصبغن وجوههن بأصباغ تجعل النظر اليهن مؤذياً للعين . ويبدو أن ذلك المنظر المقذى فى عين « وليم » لا يبدو كما يقول عنه هذا الرحالة لدى الرجل المغولى ، فقد يكون ذلك جزء من تجملها ، والحفاظ على بشرة وجهها . كما يذكر « وليم » بأن المرأة المغولية لا تلد لها مولوداً وهى مضطجعة على الفراش[2] .

أما أحذية المغول ، فيقومون بصنعها حسب الطريقة المتبعة لدى غيرهم من الأمم من الجلود ، حيث يجففون ايهاب الثيران ، أو الخيول ، فيصنعون منها أحذية جميلة ، كما وصفها « وليم الربركى »[3] .

لا يغسل الفرد المغولى ملابسه ، كما أنه لا يسمح لأحد بغسلها ، وخاصة عندما يكون الوقت ممطراً أو أن الجو ذو عواصف رعدية . وإن أراد غسلها فيكون ذلك فى حالات نادرة جداً ، عندما يكون الجو صحواً . وهنا يذكر الجوينى بأنه من عادة المغول وقوانينهم بالا يغسل أحدهم ثيابه فى جدول ماء جار ، والا يجلس فى الماء فى النهار ، والا يأخذ ماءً فى اناء من الذهب أو من الفضة ، وإن غسل ثيابه ، فعليه ألا يعلق ثيابه فى الهواء الطلق لتجف . فانهم يعتقدون بأن أى عمل من هذا النوع يزيد البرق والرعد ، فقد يزيد من هطول المطر ، وخاصة فى بداية فصل الربيع حتى نهاية فصل الصيف[4] .

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

(٢) المصدر السابق ، ص : ١٠٣ .

(٣) نفس المصدر ، ص : ٩٧ .

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

ويقول « وليم الربركي » بأن المغول يعتقدون بأن عمل مثل هذا يغضب الرب ، فمتى وضعوا ثيابهم في العراء لتجف بعد الغسل ، فان السماء ترعد . ومن فعل عملاً من هذا النوع فانه يقع عرضة للضرب ، ويجردون منه ملابسه ، وذلك لأنهم يخشون الرعد ويهابونه بشكل غير عادي . فعندما تبدأ السماء ترعد فانهم يخرجون كل أجنبي من منازلهم . بعد ذلك يلف كل فرد منهم جسمه في لبد أسود فيختبئون في طياته حتى ينتهي الرعد[1] .

يردف الجويني ، حول هذا الموضوع ، القول بأن السماء عندما تبدأ تقصف بالرعد ، فانهم : « يجعلون أصابعهم في اذانهم من الصواعق حذر الموت ... » وان لمع البرق بشدة حيث : « ... يكاد البرق يخطف ابصارهم ... »[2] . وفي كل سنة غالباً ما يحدث أن يُصْعَقُ أحدُهم بصاعقة رعدية ، فإذا ما وقع على شخص ما من بينهم بلاء من هذا النوع فان أفراد مجتمعه يقومون بعمل سيء معه ، وهو أن يطردوا أسرته وكل من يلوذ به وجميع أفراد عشيرته خارجاً عن بقية أعضاء القبائل الأخرى ، فيصبحون منبوذين ، ويعيشون حياة البعير الأجرب لمدة ثلاث سنوات . وطوال هذه المدة ، لا يسمح لأحد منهم أن يدخل مخيم أو مساكن الملك ، أو الأمراء الآخرين . كما يحدث الشيء عينه عندما تقتل الصاعقة شيئاً من أي قطيع من قطعان حيواناتهم ، فان أصحاب ذلك الحيوان ، أو الحيوانات المصعوقة يمرون بنفس التجربة لمن مات لهم انسان بصاعقة ، حيث يُطْرَدُون من مجتمعهم لعدة أشهر . وإذا ما حصل شيء من هذه الأحداث فانهم لا يأكلون طعاماً طوال الأيام الباقية من ذلك الشهر ، وفي نهاية ذلك الشهر يقومون بعمل احتفال بمناسبة انتهاء الشهر المشؤوم[3] .

---

(١) Rubruck, "The Journey...", P : 103.

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

(٣) الجويني ، « جهانكشاي » حـ ١/ص : ١٦٣ ، الترجمة الانجليزية ، حـ ١/٢٠٥ وهي بعنوان : "History of the World Conqueror", translated by : Prof., J. A. Boyle.

د ـــ لباس المرأة المغولية المسلمة :

بعد أن خرج المغول من عزلتهم فيما وراء جبال الطاى غرباً ، وجبال خنكاى شرقاً ، وبرزوا كقوة دولية سيطرة على مساحات شاسعة من عالمهم فى ذلك الوقت ، نجد أن لباسهم قد تغير بشكل جذرى ، وتطور من حيث النوعية والكمية ، ومن حيث الشكل العام . فقد كان انفتاحهم على عالم وقتهم المتحضر ، ثم ما جنوه من ثراء ـــ كأصحاب الغنية فى تلك المجتمعات ـــ نجد أن المرأة المغولية أصبحت بديعة اللباس ، غاية فى التزين والعناية الفائقة بمظهرها ، فأخذت ترفل فى لباس من الحرير الخالص ، يغطيها من رأسها إلى أخمص قدميها ، لا ! بل وله اذيال يرفعها من الأرض عدد من جواريها اللائى يمشين من ورائها لهذا الغرض .

ينطبق هذا ، بشكل أوسع على النساء المغوليات اللواتى خرجن من منغوليا إلى الأراضى الصينية ، أو غرباً إلى ايران وأقاليم القبتشاق والتركستان وما وراء النهر . وحول المرأة المغولية فى الأراضى ، التى أصبحت جزءً من امبراطورية المغول ، فى أقليم القبتشاق ـــ وهى أراضى « مملكة القبيلة الذهبية » ، يحدثنا الرحالة المسلم شمس الدين بن بطوطة عن نساء ثلاث طبقات فى المجتمع المغولى الجديد تتميز كل واحدة من هاتيك الطبقات عن الأخرى .

١ ـــ أولى تلك الطبقات هى طبقة نساء الخان المغولى الحاكم ، فى ذلك الأقليم الواسع الأرجاء ، حيث يقول ابن بطوطه بأن كل ملكة (وهى الخاتون) تركب فى عربة (وهذه العربة بمثابة بيت لها أو أحد من بيوتها العديدة) فتجلس وعن يمينها امرأة من القواعد تسمى « أُولُون خاتون » أى وزيرة الملكة ، وعن شمالها امرأة أخرى تسمى « كُجُك خاتون » أى حاجبة الملكة ، وبين يديها ست من الجوارى الصغار ، يقال لهن البنات ، وهن فائقات الحسن والجمال ، ومتناهيات الكمال فى الزينة ، ومن ورائها اثنتان منهن تستند إليهما .

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

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

حـ ـ أما نساء الطبقة الثالثة ، فهن نساء التجار والباعة ، وأصحاب الأسواق . وقد شاهدهن ابن بطوطه ، كما شاهد غيرهن . وهنا يحدثنا هذا الرحالة ، قائلاً بأن المرأة ، من نساء هذه الطبقة تكون فى عربة من عرباتها الخاصة ، والخيل تجرها ، وبين يديها الثلاث والأربع من الجوارى قد جعلن خصيصاً لرفع أذيال ثيابها وقت نزولها أو تجوالها ، وفى حلها وترحالها . وقد جلست وعلى رأسها « البغطاق » وقد رصع بالجوهر الثمين ، حيث قد زين أعلاه بريش الطواويس ، ذى الألوان البديعة ، فتزداد تلك المرأة جمالاً ورواقاً[1] .

(1) ابن بطوطه ، « رحلته » ، ٣٣٩ ـ ٣٣٤ . راجع كذلك : Marco Polo, "Description of the World", Vol. I, 171; also B. Spuler, "History of the Mongol", P : 175.

٣ ــ المسكن فى المجتمع المغولى

١ ــ الشكل الخارجى للمنزل المغولى :

كان المجتمع المغولى ، وما زال معظم سكان منغوليا فى الوقت الحاضر ، مجتمعاً بدوياً ، حيث يعتمد على رعى وتربية حيواناته . فهو مجتمع رعوى بشكل عام ، يعيش حياة التنقل والترحال . لذلك ، فإن الرجل المغولى أوجد لنفسه مسكناً مناسباً لتلك الحياة الغير مستوطنة لبقعة بعينها ، أو مكان مخصوص يقضى فيه حياته مستقراً ، كما يفعل الرجل الذى ربط نفسه بمكان معين من الأرض لحرثها وزرعها ، وخصوصاً ما استنبته عليها . لذلك ، فان الانسان فى مجتمع المغول ، إذا ما حل فصل الربيع شرع بعد العدة للتحرك تدريجياً إلى ناحية المناطق الشمالية من البلاد ، وذلك هربا من فصل الصيف ، الذى تكون فيه درجة الحرارة شديدة الإرتفاع ، ولا يكاد يطيق تحملها . لذلك فانه يتحرك بمنازله ، أو بمنزله حسب حالته الاجتماعية ، ومواشيه التى تقل أو تكثر ، حسب ظروفه التى تحكم سرعته أثناء رحلته الاصطيافية ــ أن حق لنا أن نسميها بهذه التسمية . وتتدرج درجة حرارة الجو فى الانخفاض ، حتى تصل قافلته إلى أقصى ما تستطيعه شمالاً ، سعياً وراء اعتدال الجو ، وثَمَّ يعد العشب والكلاء المناسبين ، ثم وفرة المياه ، حيث الأنهار ، والجداول ، والبحيرات ، وفوق ذلك كله اعتدال الجو له ولمواشيه . أما إذا جاء وقت بدأ فيه الجو يميل إلى البرودة ، منذراً بقرب وصول الشتاء ، وبالذات فى أواخر فصل الخريف ، فان المغولى يبدأ رحلة العودة ، حيث يعيد ادراجه متجهاً ناحية الجنوب ، ليقى نفسه وماشيته برد سيبيريا الشتوى القارص ، وهكذا دواليك على هذه الوتيرة من الحياة التنقلية والمترحلة بين الشمال والجنوب .

وعلى العموم ، فان المغولى ــ وحيثما ذهب ــ ولأى غرض كان تنقله ذاك أو رحلته تلك ، وحتى ان كان ذلك السفر لغرض الحرب ، فانه يصطحب معه منزله محمولاً جاهزاً ، أينما ذهب وحيثما سار .

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

ان هذا المنزل ، أو البيت ، شبيه لما رآه وسكنه ابن بطوطه ، أثناء رحلته فى بلاد القبيلة الذهبية فى أقليم القبتشاق ، بل أنه يكاد ينطبق على النموذج العام لمسكن الانسان المغولى ، حيث يقول هذا الرحالة المغربى بأنه أعطى بيت يسمى عندهم (يعنى عند مغول القبيلة الذهبية) « الخرقة »[1] . وهو عصى من الخشب تجمع رؤوسها فتصبح شبه القبة ، وتجعل عليها اللبود ، ويفتح أعلاه لدخول الضوء والريح ، ويسد متى احتيج إلى سده ، ومنها ينفذ دخان موقدهم[2] .

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

---

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

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

خارجي لبيته ، يصنعه من اللبود الأبيض . ومع هذا ، فهو في أغلب الأحيان يجعل فوق غطاء منزله من الخارج غطاءً خارجياً آخر ، أي أنه يجعل فوق غطاء بيته المصنوع غالباً من اللبود ، غطاء ثانياً . وهذا الغطاء الآخر يستخدم فيه مادة الكلس ، أو الصلصال الأبيض . بعد ذلك يقوم بذر مسحوق أبيض ، غالباً ما يكون مسحوق العظام ، ليجعل منزله أكثر تلألؤ وأشد بياضاً . وفي بعض الاحايين يجعل المغولي لون منزله من الخارج أسود .

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

قد يقيم المغولي منزله ذاك على الأرض ، وهذه حالة قليلة ، وغالباً ما يكون هذا النوع من المنازل صغير الحجم لكي يسهل عليه رفعه ليوضع على عربة مخصصة ، لنقله أثناء السفر أو التنقل والترحال . ولكنه في الغالب يقيمه فوق عربة مخصصة . وعندما يرغب في السفر أو الارتحال من مكانه ذاك ، يأتي ببعض حيواناته ، أمام ذلك المنزل ، ثم يربط مقدمة المنزل (أو العربة المنزلية) ان صح لنا القول بهذا ، في رقاب أو ظهور تلك الدواب ، وتقوم بجرها وهي مقامة على وضعها . لذلك فهم لا يعانون من بناء منازلهم عندما يحطون رحالهم . وقد يقوم بانزال بيته هذا من على العربة ، فيجعله على الأرض ، وخاصة تلك المنازل التي روعي فيها صغر الحجم عند اشارتها ، حيث يستطيع ذلك ، وبشكل سهل ، لأنه خفيف الحمل صغير الحجم ، وفي هذه الحالة تساعده زوجته ، أو زوجاته (اللاتي يقمن هن بهذه العملية في أغلب الحالات ، إذ أن هذا النوع من العمل هو من اختصاص النساء عندهم . أما إذا كان المنزل كبير الحجم ، ويراد وضعه على الأرض ، وهذا بطبيعة الحال عندما

يكون وقت الاقامة لمدة أطول فانه يتساعد على انزاله مجموعة من الناس ، يختلفون فى العدد باختلاف حجم البيت وكبره .

يختلف حجم منزل ، أو منازل ، الرجل المغولى باختلاف مكانته فى مجتمعه وبين قومه من ناحية ، ثم مدى ما يتمتع به من ثروة وجاه من ناحية ثانية . كما يختلف العدد الذى يملكه من هذه المنازل باختلاف العدد الذى يملكه تحت يده من الزوجات ، والاتباع والخدم والحشم . فبعضهم لا يملك إلا منزلاً واحداً فقط ، صغير الحجم مقاماً على عربة صغيرة أيضاً ، وقد يمتلك المرء منهم اعداداً كبيرة من المنازل ، قد يصل إلى أكثر من مائتى بيت ، حسب مكانته وثروته ، كما قلنا آنفاً ، إذ أن لكل زوجة من زوجاته بيتاً أو أكثر ، كما أن لكل جارية ، أو خادم تحت خدمته بيتاً أو بيوتاً . وفى الحقيقة فانه قد يصل عدد البيوت التى تملكها احدى زوجات الرئيس ، أو الخان المغولى إلى أكثر من أربعمائة بيت .

وحول هذا الموضوع ، يحدثنا الرحالة المسلم « ابن بطوطة » ان « الخاتون » (وهو يعنى هنا الملكة زوجة الخان المغولى محمد أزبيك)[1] يمشى وراء عربتها مائة عربة ، فى كل عربة الثلاث والأربع من الجوارى الكبار والصغار ، وخلف هذه العربات نحو ثلاثمائة عربة تجرها الجمال والبقر وتحمل خزائن الخاتون ، وثيابها ، وأثاثها ، وطعامها ، ومع كل عربة غلام موكل بها ، وهو متزوج باحدى الجوارى ، إذ لا يقبل من لم يكن متزوجاً ان يخدم فى العربات المنزلية تلك[2] .

أما « وليم الربركى » فقد سبق رحالتنا المسلم ابن بطوطه بما يقارب مائة سنة ، فعدد لنا منازل المغول ، إذ يذكر بأن الأمير « باتو » كان يملك ستاً

---

(١) هو أحد الخانات المغول الذين حكموا مملكة المغول المعروفه فى التاريخ بـ « القبيلة الذهبية » حكم من سنة ٧١٣ هـ/١٣١٣ م إلى سنة ٧٤٣ هـ/١٣٤١ م . وهو كما يعرف اعتنقوا الاسلام وحكموا وساروا بمنهجه فى شتى مناحى حياتهم .

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

وعشرين زوجة ، وان لكل زوجة منهن منزلاً كبير الحجم خاص بها ، ولا يدخل ضمن ذلك العدد الكبير من البيوتات الصغيرة الحجم ، التي توضع إلى الخلف من كل منزل كبير[1] . أما من حيث جمال هاتيك المنازل المغولية فيذكر بأنها غاية في الجمال ، ولعله كان يقصد بذلك النوع الجميل منها تلك التي يمتلكها الأمير « باتو » . ثم يقول بأن المرأة تقوم ببناء بيت خاص بها على عربة . يصف لنا الرحالة الأوربي « وليم الربركي » ذلك المنزل بأنه غاية في الأحكام ، وأنه عمل متقن ، وأنه في منتهى الجمال ، بحيث أصبح من الصعب عليه أن يقوم بعمل رسم أو وصف كامل لجمال ذلك المنزل ، الذي تصنعه المرأة المغولية لنفسها ، كما أنه ويتمنى بأنه كان رساماً ، ليرسم لنا شكله الرائع ، ومنظره البديع[2] .

أما حجم المنزل المغولي ، فكما قلنا ، يتراوح ما بين الصغير ، والمتوسط ، والكبير . فالصغير منها يقام على عربة صغيرة يجرها حيوان واحد وهذا الحيوان قد يكون حصاناً ، أو ثوراً ، أو جملاً . أما الكبير منها فقد يبلغ عرضه ، من جانب إلى الجانب الآخر ، ما يقارب تسعة أمتار (أي ثلاثين قدماً تقريباً) . وقد قام السفير القس « وليم » بقياس المسافة التي تفصل بين عجلتي العربة ، من جانب إلى الجانب الآخر ، فوجد أنها حوالي ستة أمتار (أي عشرين قدماً) ، لذلك فالمنزل المقام على عربة من هذا النوع ، يبرز عن عجلة العربة مسافة أكثر من متر ونصف المتر (خمسة أقدام) من على كل جانب من جوانب العربة[3] .

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

---

(١) Rubruck, "The Journey", 95.

(٢) نفس المصدر ، والصفحة ، وكذلك الصفحة السابقة لها

(٣) نفس المصدر السابق ، والصفحة ، أنظر كذلك Marco Polo, "Description of the World", Vol. 1., PP. 168 9; B. Spuler, "History of the Mongol", P. 172

والكبير على حد سواء ، ويختلف عدد هذه الحيوانات المستعملة لجر هذا النوع أو ذاك من المنازل ، باختلاف حجمه . فالمنزل الكبير — مثلاً — قد يُستخدم لجره اثنان وعشرون ثوراً ، حيث يوضع أحد عشر ثوراً ، جنباً إلى جنب ، فى صف عبر حجم عرض العربة ، بينما توضع الأحد عشر ثوراً الأخرى أمام الأولى ، فتجر المنزل بحبال مثبتة بأحكام فى سارية كبيرة جداً ، توضع فى مقدمة العربة ، وهى عادة فى حجم سارية السفينة . ويقف السائق فى باب المنزل يدير عملية السير أثناء هاتيك الرحلة ، دون عناء يذكر[1] .

عندما يحط المغولى رحاله ، فانه يقيم منازله متجهة على الدوام إلى ناحية الجنوب ، ثم تقوم الزوجة الكبرى (أى الزوجة الأولى) باقامة منزلها فى أقصى الجهة الغربية من المخيم ، ثم يلى منزلها منزل الزوجة التى تحتل المرتبة الثانية ، ثم التى تليها ، ثم التى تليها ، وهكذا ، واحدة تلو الأخرى — حسب درجتها — حتى الزوجة الأخيرة التى يكون منزلها فى آخر المخيم من جهته الشرقية . ويفصل كل بيت عن البيت الآخر مسافة رمية الخصاة . كما يذكر لنا ذلك « وليم الربركى » ، فى رحلته المشهورة تلك ، ويجعل بيت سيد المخيم إلى الناحية الشمالية من منازله ، وبيوت النساء إلى الناحية الشرقية ، أى إلى اليسار من رجالهن عندما يجلس أحدهم فى داره ، وهو متجه إلى الجنوب ، وتقام منازل الرجال فى ذلك المخيم إلى الجهة الغربية ، أى إلى اليمين من منزل الرئيس . بناءً على ذلك ، فان منازل الرجل المغولى ، وخاصة الأمراء وعليه القوم ومشايخ العشائر ، تبدو وكأنها مدينة ، ولكنها قليلة السكان من الرجال[2] .

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

---

(١) Rubruck, "The Journey...", 94.

(٢) نفس المصدر السابق والصفحة . وقد طلق كلمة « أوردا Orda » على ذلك المخيم المغولى . وهذه الكلمة « أوردو Ordo » كلمة تركية مغولية ، تطلق على مناطق نفوذ هذا الرجل ، أو ذلك الأمير ، أو أراضى ومساكن العشيرة المغولية .

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

يقوم المغول بتلوين هذه الصناديق برسوم وصور ذات ألوان زاهية ، وأشكال مختلفة . ويجعلون هذه الصناديق فى تلك العربات المنزلية حيث يقومون بربطها بأحكام ، وتمثل تلك العربات حرزاً مكيناً لها ، فلا تنزل عند حط الرحال ، وانما تظل داخل العربة ، وتؤخذ الأشياء أو الحاجيات من داخل تلك الصناديق ، وتعاد على حالها السابق ، كما كانت عليه ، بكل سهولة ويسر ، وذلك من خلال أبوابها الموجودة فى الأمام[٢] .

تصنع هذه العربات بشكل عال بخلاف بقية العربات ، وذلك لتناسب ربطها فى ظهور الجمال التى تقوم بجرها ، ثم لئلا يصلها الماء عندما يعبر المغول نهراً ما ، أثناء الترحال ، من مكان إلى آخر .

وفى الحقيقة ، فان المغول لا يعتبر رجلاً مسافراً عندما ينتقل من مكان إلى آخر ، فهو مسافر ، وهو فى نفس الوقت مقيم ، لأنه يسكن داخل منزله الذى تحمله العربات وتجره الدواب (خيول ، أو أبقار ، أو جمال) ، فهو « ... ،

---

(١) Rubruck, "The Journey. ", 94.

(٢) Ibid., P : 94.

يتقلب فيها كما يحب وينام ويأكل ويقرأ ويكتب ، وهو فى حال سيره ، والتى تحمل الأثقال والأزواد وخزائن الأطعمة من هذه العربات يكون عليها شبه البيت ... »[1] .

وإذا ما كان المغول فى حالة السفر ، فانهم فى أغلب الأحيان يسيرون فى شكل مجموعات ، شبيه بالقوافل الاسلامية فى درب الحجاز ، يرحلون وقت صلاة الفجر ، وينزلون فى وقت الضحى ، ويرحلون بعد الظهر ، وينزلون فى وقت العشى ، وإذا نزلوا حلوا الخيل والابل والبقر من على العربات ، وسرحوها للرعى ليلاً أو نهاراً[2] .

وعندما يحط المغول الرحال فانهم يضعون واجهات منازلهم بالشكل الذى أوضحنا أعلاه ، حيث يقومون بترتيب تلك العربات المنزلية ، والمخصصة لحمل الصناديق الخاصة بأشيائهم الثمينة ، صفين من المنازل ، والعربات الأخرى ، وتبدو وكأنها بين حائطين[3] . وكلما كثر عدد زوجات الرجل المغولى ، وزاد ثراؤه كلما ازدادت منازله من هذا النوع وذاك . لذلك فانه يبدو مخيم رجل موسر وكأنه مدينة كبيرة ، واسعة الأرجاء . كما أن تلك المخيمات غالباً ما تكون كثيرة النساء والاتباع ، وقليلة الرجال جداً[4] .

بعد مضى أكثر من مائة سنة من رحلتى « جون البلانو الكرينى ووليم الريركى » يصف لنا الرحالة المسلم « ابن بطوطه » المنزل المغولى الذى يقام للسكنى فى أقليم « الدولة الذهبية المغولية » ذلك الوصف الذى لا يكاد يختلف عن ذلك المنزل ، الذى كان يسكنه المغول ، فى موطنهم الأصلى ، فى منغوليا ، منذ مئات السنين . ويبنى البيت على شكل قبة من قضبان خشب مربوط بعضها إلى بعض ، بسيور من الجلد الرقيق ، ثم يجعل على عربة خاصة لحمله فى

(١) أنظر ، ابن بطوطه ، رحلة ابن بطوطه ، ص : ٣٣٤ ، أنظر أيضا الصفحات : ٣٣٠ ــ ٣٣١

(٢) نفس الحواشى الثلاث السابقة ، وبنفس الصفحات .

(٣) Rubruck, "The Journey...", 94.

(٤) Ibid, P 95.

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

وقد شاهد « ابن بطوطه » قافلة مغولية من هذا النوع ، تنتقل من مكان إلى آخر ، فيصفها لنا قائلاً : « وأقبلت المحلة[1] ، ويسمونها الأرد[2] ، بضم الهمزة ، فرأينا مدينة عظيمة تسير بأهلها ، المساجد والأسواق ، ودخان المطبخ صاعداً فى الهواء ، وهم يطبخون فى رحيلهم ، والعربات تجرها الخيل بهم ، فإذا بلغوا المنزل نزّلوا البيوت عن العربات ، وجعلوها على الأرض ، وهى خفيفة المحمل ، وكذلك يصنعون بالمساجد والحوانيت[3] .

---

(١) يعنى قافلة الركب عندما يرتحل القوم بمنازلهم ويحلون فى مكان جديد .

(٢) مر معنا سابقا كلمة « أوردو » وتيس « أرد » كما ذكرها ابن بطوطه . وهى كلمة تركية مغولية ، تعنى المخيم وساكنيه ، أو موطن قوم ينزلون فى مكان معين . وعادة تطلق على كل مخيم مغولى تحت رئاسة احدى زوجات أمير ما . وقد عمم معناها هنا ، فشملت كل الركب وما حمل . كان « بركه خان » (٦٥٥ ــ ٦٦٥ هـ/١٢٥٧ ــ ١٢٦٦ م) أول مغولى أسلم ، وقد نشر مغول « أقليم القبجاق » الاسلام ، وأضحى سكان هذا الأقليم مسلمين . وقد زار ابن بطوطه ذلك القطر المسلم أيام السلطان محمد أوزبك التاسع .

(٣) أنظر رحلة ابن بطوطه ، ص ٣٣٠ ــ ٣٣١ .

ب ــ الشكل الداخلي للمنزل المغولي :

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

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

خصص مجلسا للرجال . أى أنهم يجلسون أمام الرجال من أهل البيت ، كنوع من اكرام الضيف ، أو الزائر ، وذلك باجلاس الزائرين ، رجالاً كانوا أم نساء ، فى مقدمة صفوف الجالسين من أهل البيت . أما موقد النار ، فانه يحتل المركز الوسط من البيت المغولى . ثم يلى المساحة المخصصة لموقد النار ووقودها ، مكان جعل لجلوس الأقارب ، ثم بعده مكان الأطفال ، ثم مكان جلوس المضيفة (أى صاحبة المنزل) ، ثم يليه مكان المضيف (أى صاحب البيت) . يقابل هذين المكانين المخصصين لرب البيت وسيدته ، فى الجهة المقابلة ، مكان مخصص لضيف الشرف من الزائرين لهذه الأسرة ، حيث يقع هذا المكان إلى اليمين من مجلس صاحب الدار ، عند جلوسه وهو متجه إلى ناحية الجنوب ، إذ أنه يجلس على هذه الهيئة على الدوام . أما المكان المخصص للمخدع (أى فراش النوم) فهو فى آخر أرضية المنزل . ثم إلى الخلف ، من المكان الذى جعل لضيوف الشرف ، توضع الحقائب ، والأمتعة الجلدية ، والمواد الغذائية ، وإلى الخلف منها تعلق تماثيل الآلهة[1] .

يعلق المغولى صورة مجسدة تتدلى من أعلى المكان الذى يجلس فيه صاحب الدار ، ويسمى هذا التمثال « أخو صاحب المنزل » ، كما يعلق فوق المكان الذى تجلس فيه صاحبة المنزل تمثالاً آخر على نفس النمط ، ويسمى « أخو صاحبة المنزل » . ويعلق فى الوسط بين هذين التمثالين — وإلى الأعلى منهما ، تمثالاً ثالثاً أقل سماكة وحجماً من التمثالين الآخرين . ويعتبر المغول الوثنيون أن هذا التمثال الصغير هو الحارس لجميع البيت ومحتوياته[2] .

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

---

(١) Rubruck, "The Journey. .", P : 95.

(٢) Ibid, P : 95.

الدار ، أم من الرجال الزائرين . أن سيدة البيت ، فى المجتمع المغولى ، يكون لديها مسند ، أو مخدة ، مصنوعة من جلد الماعز ، ومحشوة من الداخل ، أما بالقش الناعم ، وأما بصوف الأغنام أو بشعر الماعز الناعمين ، حيث تجعله فى مكان مرتفع قليلاً ، وعليه تمثال صغير متجهاً ناحية النساء[1] .

يوضع عند المدخل إلى قسم النساء تمثال ومعه مجسدة لضرع بقرة ، وهذا التمثال خاص بالنساء اللواتى يقمن بحلب وضرب الأبقار ، لأن هذه المهمة تعتبر من وظائف النساء . كما يوضع عند المدخل إلى قسم الرجال تمثال آخر ، ومعه تمثال لضرب فرس ، وهذا التمثال مخصص للرجال الذين يقومون بحلب وضرب الأفراس ، حيث أن هذه العملية غالبا ما يقوم بها الرجال[2] .

عندما يجتمع المغول على شراب ، فانهم ينثرون النضحات الأولى من شرابهم لتلك التماثيل ، فيبدأون أولاً بالنضح على ذلك التمثال المتدلى من على رأس سيد الدار على اعتبار أنه كبير التماثيل ، لوضعه متدلياً فوق مجلس رب المنزل ، ثم التماثيل الأخرى بالدور ، وعلى التوالى واحدا بعد واحدة حسب مكانة هذا التمثال ووضعه بين التماثيل المغولية الأخرى . بعد هذا يخرج الخادم إلى خارج المنزل يحمل كأساً وبه شراب ، فينضح بشىء منه ثلاث مرات إلى ناحية الجنوب ، مع ثنى ركبته فى كل مرة عندما ينضح ، ويعتبر ذلك النضح بالشراب إلى جهة الجنوب تشريفا للنار . ثم يكرر الخادم نفس الحركة تلك باتجاه الشرق ، تشريفاً للهواء ، ثم إلى الغرب ، تشريفاً للماء ، ثم إلى الشمال تشريفاً للموتى . ثم بعد الانتهاء من هذا النوع من الطقوس يعتبرون أن الالهة قد أخذت نصيبها من ذلك الشراب ، وقد شرفوا الهواء والماء واسلافهم من الموتى ، وهنا يشرعون فى احتساء الشراب ذاك[3] .

---

(١) Ibid. P . 95 - 6.

(٢) Ibid. P 95 - 6.

(٣) Ibid. P : 95 - 6.

قائمة مصادر البحث ومراجعه

أولا : المصادر :

أ ـــ المصادر الاسلامية ، العربية والفارسية :

١ ـــ ابن الاثير ، عز الدين على بن أبى الكرم ، « الكامل فى التاريخ » ، بيروت ، ١٣٨٧ هـ/١٩٦٧ م (عربى اللغة) .

٢ ـــ ابن بطوطه ، أبو عبد الله محمد « رحلة ابن بطوطه » ، بيروت ، ١٣٨٤ هـ/١٩٦٤ م ، (العربية ، ولها ترجمات إلى لغات شتى منها الانجليزية) .

٣ ـــ الجوينى ، علاء الدين عطا ملك ، « تاريخ جهانكشاى » أو « تاريخ فاتح العالم » تحقيق الأستاذ المرحوم ميرزا محمد بن عبد الوهاب القزوينى ، طبعة ليدن ، ١٣٢٩ ، ١٣٣٤ ، ١٣٣٥ هـ/١٩١١ ، ١٩١٦ ، ١٩٣٧ م (فارسى اللغة) .

٤ ـــ رشيد الدين ، فضل الله بن عماد الدولة ، « جامع التواريخ » ، جزءان ، تحقيق د . بهمن كريمى ، طهران ، ١٣٣٨ هـ . ش . (فارسى اللغة) ، وله ترجمات إلى بعض اللغات منها الروسية والانجليزية والعربية وغيرها .

٥ ـــ ابن العبرى ، كريكورى أبو الفرج الملطى « تاريخ مختصر الدول » أو « مختصر تاريخ الدول » تحقيق صاليحانى ، بيروت ، ١٩٥٨ م ، ترجمة المؤلف ابن العبرى من لغته الأصلية السريانية إلى اللغة العربية .

٦ ـــ القزوينى ، حمد الله المستوفى ، « القسم الجغرافى من كتاب (نزهة القلوب) ترجمه إلى الانجليزية المستشرق ج . لوسترنج ، ليدن ١٩١٣ م . (الفارسية مترجم إلى اللغة الانجليزية) .

٧ ـــ مجهول المؤلف ، « التاريخ السرى للمغول » ، أو « تاريخ سرى

مغولان » ، ترجمته عن الفرنسية الدكتورة شيرين بياني ، طهران ، ١٣٥٠ هـ . ش . (الصينية مترجم إلى الفرنسية ومنها إلى الفارسية) .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ثانيا : المراجع الحديثة :

ا ــ مراجع باللغة العربية :

١٦ــ الغامدى ، سعد محمد حذيفه « سقوط الدولة العباسية » بيروت ١٤٠١ هـ .

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

ب ــ المراجع باللغة الانجليزية :

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

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

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

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

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

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

ثالثا : الدوريات والمجلات :

٢٤ـــ مجلة قافلة الزيت ، المجلد الحادى والثلاثون ، ١٤٠٣ هـ .

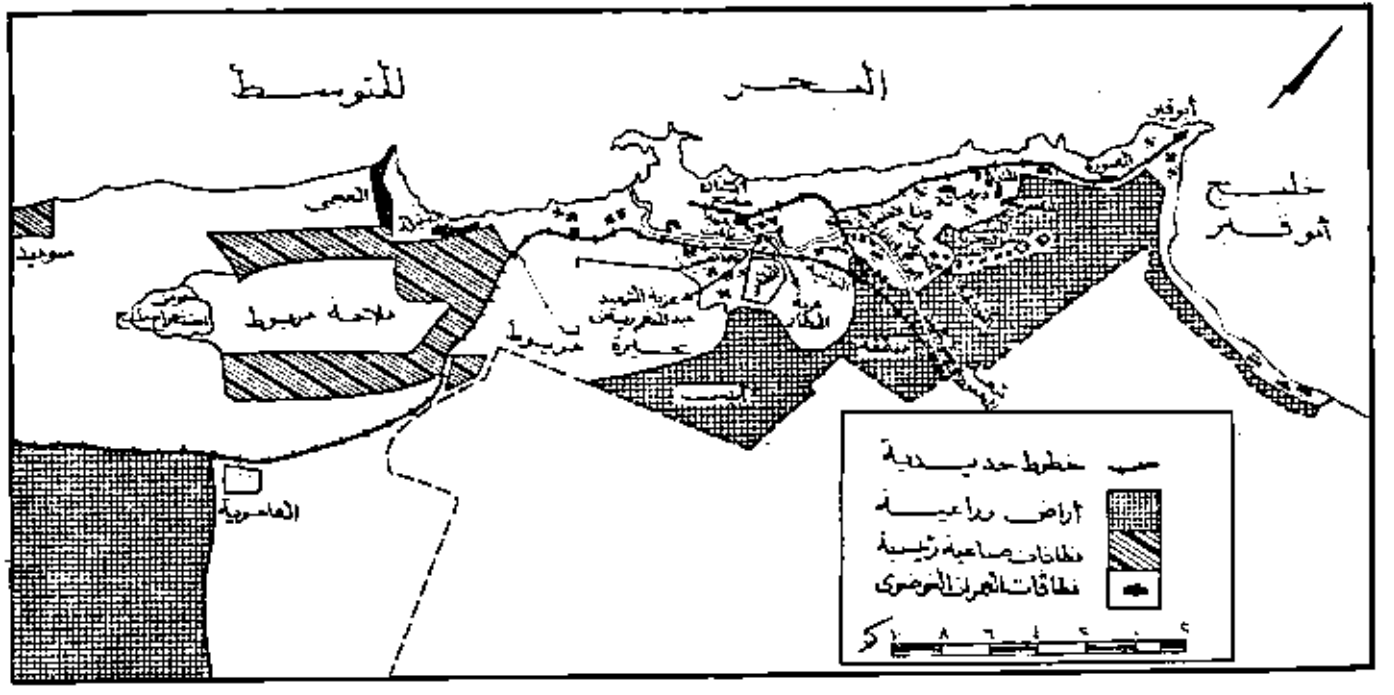
العمران العشوائى فى الأسكندرية
التوزيع الجغرافى والأنماط

أ . د . محمد خميس الزوكة

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

---

(١) تعد هذه الدراسة هى الأولى على قدر علمى التى تعالج موضوع مناطق العمران العشوائى فى الاسكندرية ، لذا يتعذر الباحث عن القصور الذى قد يلحظه القارىء فى بعض مواضع الدراسة لصعوبتها وعدم توافر المادة العلمية الكافية وتعذر النزول فى نطاقاتها خوية تشبع نهمة الباحث الاكاديمية وترضى طموحاته وتغطى اطار دراسته



شكل رقم (١)
توزيع الأراضي الزراعية والمنشآت الصناعية الرئيسية ونطاقات العمران الحضري
في الاسكندرية

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

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

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

ـــ أشكال سكنية متنافرة الألوان وتظهر بوضوح فى الأحياء التى يقطنها محدودو ومتوسطو الدخل .

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

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

القانون[1] بالاسراف فى الامتداد الرأسى لعقاراتهم وهم موقنون أن السلطات غالبا ما تكتفى بتحصيل القيمة المالية للمخالفة ودون إزالة الأدوار الزائدة فى أغلب الأحيان لتوفير الوحدات السكنية مما يؤثر بشكل سلبى فى مستوى المرافق الأساسية المتاحة فى كل منطقة سكنية ، ويتمثل هذا النمط من المساكن فى النطاقات السكنية التى شيدت بعد عام ١٩٧٥ بصفة خاصة .

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

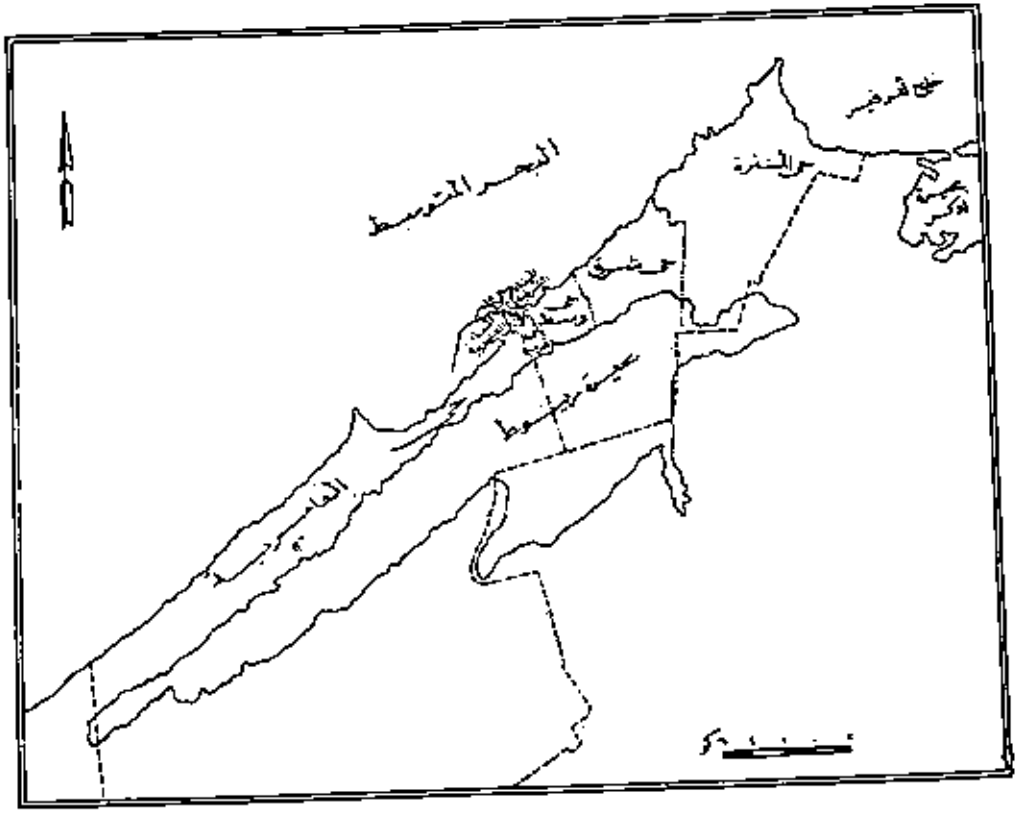
ومعنى ذلك أن العمران العشوائى فى الاسكندرية بعضه مرخص وقانونى وبعضه الآخر عشوائى البناء وغير مرخص ، وسوف نركز فى دراستنا التالية على النمط الأخير لانتشاره ولامكانية حصره وتحديد توزيعه الجغرافى بدقة وتشخيص مبررات نشأته وابراز خصائصه العامة .

وتنقسم الاسكندرية اداريا إلى ستة أحياء يوضحها الجدول رقم (١)[1] (شكل رقم ٢) .

---

(١) لا يجيز قانون المبانى ارتفاع المبانى بكل أنواعها بأكثر من مرة ونصف عرض الشارع الواقعة عليه هذه المبانى .
قانون التخطيط العمرانى رقم ٥٢١ لسنة ١٩٨٥ .

(١) الأرقام الدالة على حجم السكان لعام ١٩٧٦ ، أما الأرقام الخاصة بالمساحات فلعام ١٩٨٣



شكل رقم (٢)
الأحياء الرئيسية لمدينة الإسكندرية

جدول رقم (١)

الحي	المساحة كم²		السكان		المناطق التي تشغلها البناءات السكنية[1]			
	المساحة	٪	العدد	٪	المساحة كم²	للحي ٪	٪ على مستوى الاسكندرية
العامرية[1]	٢٤٤٤	٩٠	٩٣٩١١	٤	٣	٠,١٢	٦,٥
المنتزه	١٧٩,٢٩	٦,٦	٣١١٩٤١	١٣,٤	١٥,٤	٨,٦	٣٣,٥
شرق	٤٧,٣٢	١,٧	٥٨٠٨٠٥	٢٥,١	١٥,٤	٣٢,٥	٣٣,٥
وسط	٢١,١١	٠,٨	٦٢٧١٨٠	٢٧,١	٨,٢	٣٨,٨	١٧,٩
غرب	٢٠,٠٧	٠,٧	٥١٧٣٢٠	٢٢,٣	٢	٩,٩	٤,٣
الجمرك	٤,٧٠	٠,٢	١٨٧٥٤٨	٨,١	٢	٤٢,٥	٤,٣
الجملة	٢٧١٦,٤٩	١٠٠	٢٣١٧٧٠٥	١٠٠	٤٦	١,٧	١٠٠

يتبين من تتبع أرقام الجدول رقم (١) ضآلة مساحة أحياء الاسكندرية التي تشغل نطاقها الأوسط ـــ الأقدم من حيث النشأة ـــ والتي تشمل شرق ووسط والجمرك وغرب حيث لم تتجاوز مساحتها مجتمعة ٩٣,٢٠ كم² وهو ما يعادل ٣,٤٪ فقط من جملة مساحة المحافظة ، أما باقي المساحة والتي توازي ٩٦,٦٪ من جملة المساحة فتتوزع على أحياء الأطراف التي تضم مساحات واسعة بعضها عبارة عن أراض زراعية ـــ الجيدة منها تتركز في حي المنتزه شرق المدينة ـــ وبعضها الآخر عبارة عن أراض صحراوية وخاصة في الغرب بحي العامرية .

(١) فصل قسم العامرية بمكوناته (العامرية ، مطار العامرية ، ابكنجي مريوط ، الفراع البحري ، الموارية ، زاوية عبد القادر ، أم رغيو ، نجع العمدة خليل ، نجع العمدة عنداوي ، مرغب ، ماريو بوليس) من محافظة مطروح وضم إلى محافظة الاسكندرية عام ١٩٦٦ بناء على القرار الجمهوري رقم ٢٠٦٨ لسنة ١٩٦٦ وصدر القرار الجمهوري رقم ١٩٨٢ لسنة ١٩٦٩ باعتبار العامرية حي رابع للاسكندرية ، ثم فصل العامرية والدخيلة كحي سادس للاسكندرية عام ١٩٨٤ .

(٢) تشمل الاستخدامات الأخرى للأرض في نطاق المدينة المناطق التجارية ، المناطق الصناعية ، مباني الهيئات الحكومية والعامة ، نطاقات المرافق العامة التي تشمل حرم الخطوط الحديدية والشوارع والميادين ، بالاضافة إلى النطاقات الخضراء والأراضي الفضاء والمدافن .

وتتسم أحياء الأطراف بضآلة سكانها ـ لحداثة تعميرها وبعدها عن قلب المدينة ـ حيث لم تتجاوز نسبة سكان حى العامرية وحى المنتزة ١٧,٤٪ من جملة سكان محافظة الاسكندرية ، فى حين تتوزع النسبة الباقية من السكان (٨٢,٦٪) على أحياء النطاق الأوسط .

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

وبحكم المساحة الكبيرة للمحافظة (٢٧١٦,٤٩ كم٢) وتنوع وظائفها واختلاف سكانها من حيث المستوى الاقتصادى والحالتين العملية والثقافية ، وطبيعة أحيائها ، إلى جانب امكانيات الدولة ومؤسساتها المختلفة تباين أنماط **العمران الاسكانى** فى الاسكندرية والتى يمكن تحديدها فى نمطين رئيسيين هما :

ـ العمران المخطط
ـ العمران العشوائى

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

والاسكان الذى يتراوح بين المتوسط والمحدود كما فى أبو قير ، الطابية ، حجر النواتيه ، المنتزه ، السيوف ، الهانوفيل (العجمى) ، كرموز ، الرأس السوداء ، أبيس ، المتراس . وبعض هذه المشاريع العمرانية لخدمة العاملين بالزراعة كما هو الحال بالنسبة لقرى أبيس ، وبعضها الآخر لخدمة العاملين بالمنشآت الصناعية كما فى أبو قير والطابية والسيوف .

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

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

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

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

وجدير بالذكر أن المرافق التى تزود بها مثل هذه النطاقات السكنية تعجز أمام ظاهرة الضغط السكانى المستمر عن العمل بكفاءة مرضية ، لذا تكثر ظاهرات انقطاع التيار الكهربائى ، عدم كفايه المياه ، طفح المجارى مما يخلق مجتمعات شاذة عن نسيج الاسكندرية من حيث مستوى الخدمات والخصائص العمرانية العامة والتراكيب البشرية .

ويمكن تحديد التوزيع الجغرافى للنطاقات الرئيسية التى تسودها البناءات العشوائية قيد الدراسة على مستوى أحياء الاسكندرية على النحو التالى[1] :

ـــ الدخيلة ، أراضى الدولة بالعجمى (حى العامرية) .

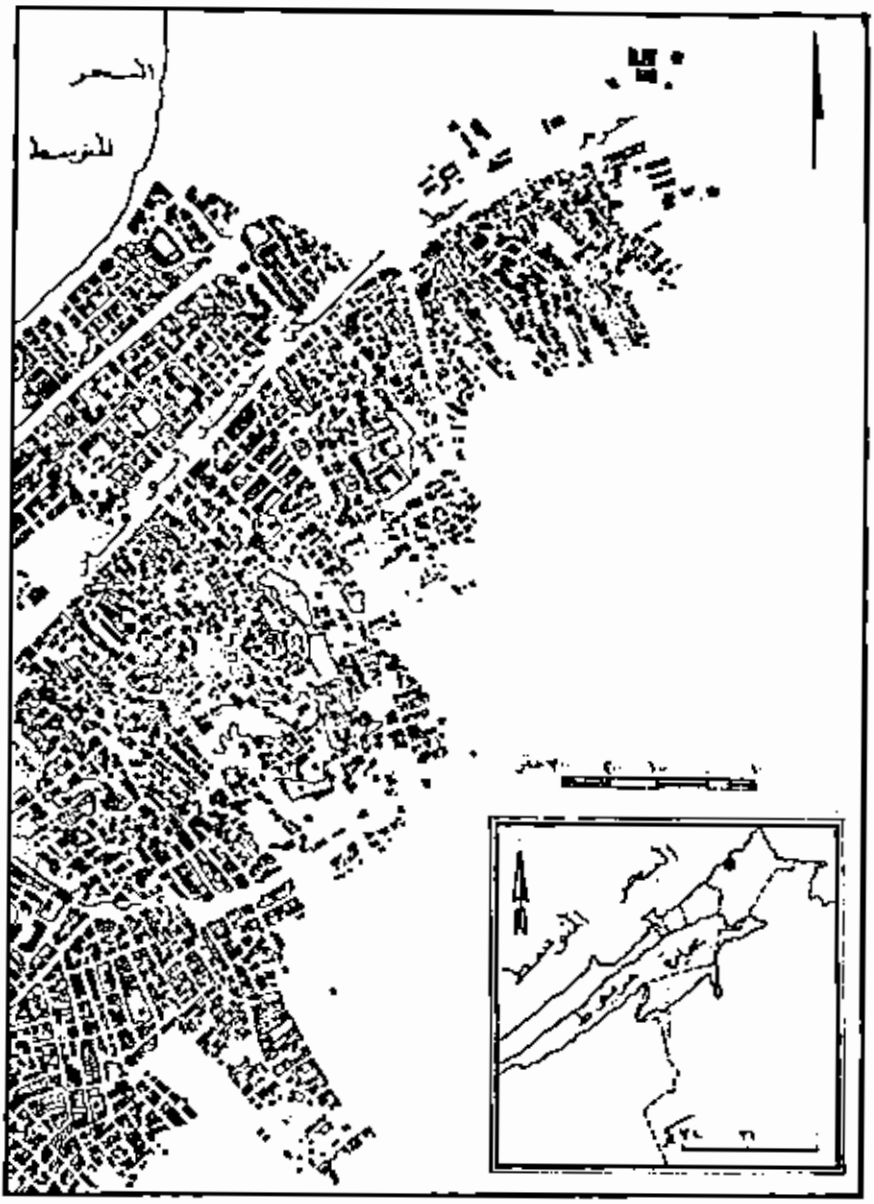
ـــ قرية الصيادين بأبى قير ، المعمورة البلد ، عزبة البابين أمام قصر المنتزة ، عزبة السيوف ، عزبة دربالة ، العصافرة القبلية ، المندرة القبلية ، عشش الصفيح بسيدى بشر ، منطقة الرأس السوداء (حى المنتزة) (شكل رقم ٣) .

ـــ دنا ، المحروسة ، عزبة المطار على الطريق الزراعى الاسكندرية/القاهرة ، القصعى ، الظاهرية قبلى ، الصبحية ، حجر النواتية حول مدافن أبو النور ، النطاق العمرانى الواقع خلف مصانع مطابع محرم ، عزبة سعد (حى شرق) .

ـــ البراوية ، الحضرة القبلية ، عزبة الجامع (قبلى ترعة المحمودية) ، عزبة النزهة ، عزبة الصيادين (قرب مقر نادى الصيد) ، عزبة الجمهورية (قرب مصانع الشركة العربية الألمانية للملابس) (حى وسط) .

---

(١) الملحق رقم (١) النشر الادارى للاسكندرية



شكل رقم (٣)
نطاق السكن العشوائى فى المندرة القبلية

ـــ مأوى القبارى ، عزبة الصيادين (القبارى) ، عزبة النجع للصيادين بالمتراس ، عزبة شارع البيقى ، عزبة الرهاوى (حى غرب) .

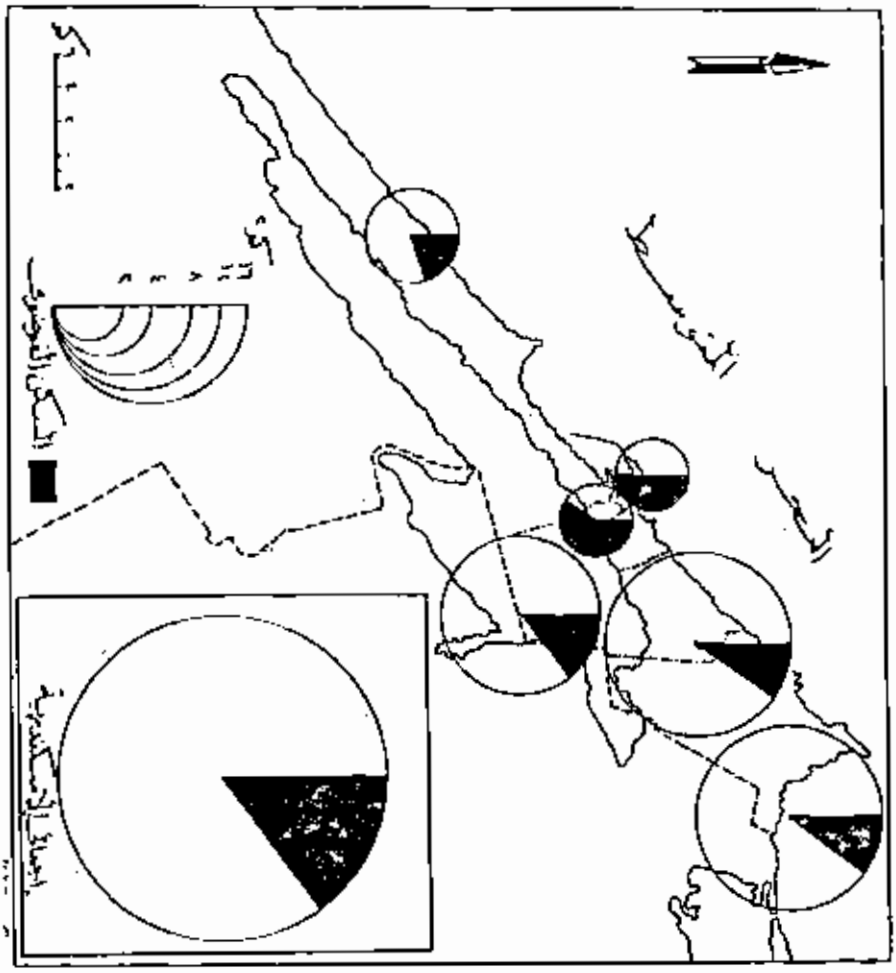
ـــ يوجد فى الحى السادس للمدينة وهو الجمرك بناءات فوضوية تتخلل عمران الحى الذى يشغل النطاق الشمالى لوسط المدينة ، وتوجد هذه البناءات فى الباب الأخضر ، الميدان ، زاوية الأعرج ، ميدان المساجد ، شياخة الشمرلى ، منطقة الترسانة .

ويبين الجدول رقم (٢) النسبة المئوية للمساحات التى تشغلها البناءات العشوائية إلى جملة المساحة التى تشغلها المبانى المختلفة فى الاسكندرية على مستوى الأحياء الستة الرئيسية عام ١٩٨٣[1] (شكل رقم ٤) .

جدول رقم (٢) (المساحة بالكيلو متر المربع)

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

(١) ـــ مصلحة المساحة المصرية (سجلات غير منشورة) .
ـــ مصلحة الضرائب العقارية ، الاسكندرية (سجلات غير منشورة)



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

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

ـــ بلغت المساحة التى تشغلها المبانى الفوضوية بكل أنماطها نحو سبعة كيلو مترات مربعة وهو ما يوازى ١٥,٢٪ من اجمالى المساحة .

ـــ تتباين النسبة المئوية للمساحة التى تشغلها المبانى العشوائية على مستوى أحياء المدينة الرئيسية تبعا للموقع الجغرافى وتاريخ النشأة والخصائص العامة ونمط المبانى السائدة والمساحة الكلية والشكل العمرانى العشوائى ، فيلاحظ ارتفاع هذه النسبة فى أحياء الجمرك وغرب والعامرية حيث بلغت هذه النسبة ٥٠٪ ، ٦٠٪ ، ٢٠٪ على الترتيب ، ومرد ذلك أن بعض جهات هذه المجموعة تشكل جزءا من الأقسام القديمة بالمدينة وهى مكتظة جداً بالسكان (تبلغ كثافة السكان ١٥٦٢٦١ نسمة/كم٢ فى قسم الجمرك ، ٩٢٦٣١ نسمة/كم٢ فى قسم المنشية ، ٧٦٧٥٧ نسمة/كم٢ فى قسم كرموز ، ٥١٠٣٤ نسمة/كم٢ فى قسم اللبان ، ١٧٥٩٠ نسمة/كم٢ فى قسم مينا البصل عام ١٩٨٥) مما أسهم فى ظهور أشكال عدة من العمران الفوضوى لعل أهمها تجاوز الامتداد الرأسى للبناءات الحد المسموح به قانونا (مرة ونصف عرض الشارع) ، وتنافر أشكال البناءات وألوانها بحكم الامكانيات المادية والمستويات الثقافية السائدة ، ورغم حداثة حى العامرية[1] بالقياس إلى الجمرك وبعض شياخات حى غرب إلا أنه يلاحظ ارتفاع نسبة المساحة التى يشغلها العمران العشوائى به كنتيجة لانخفاض مستوى معيشة سكانه وخاصة فى قسم الدخيلة الذى تسوده الوحدات السكنية التى تم انشاؤها بدون تخطيط ، بالاضافة إلى الامتداد السريع للعمران غير المخطط فى معظمه بمنطقة العجمى خلال السنوات الأخيرة مما أسهم فى اتساع مساحة العمران العشوائى بحى العامرية حيث بلغت ٦, كم٢ وهو ما يوازى ٨,٦٪ من جملة المساحة التى يشغلها العمران العشوائى على مستوى الاسكندرية .

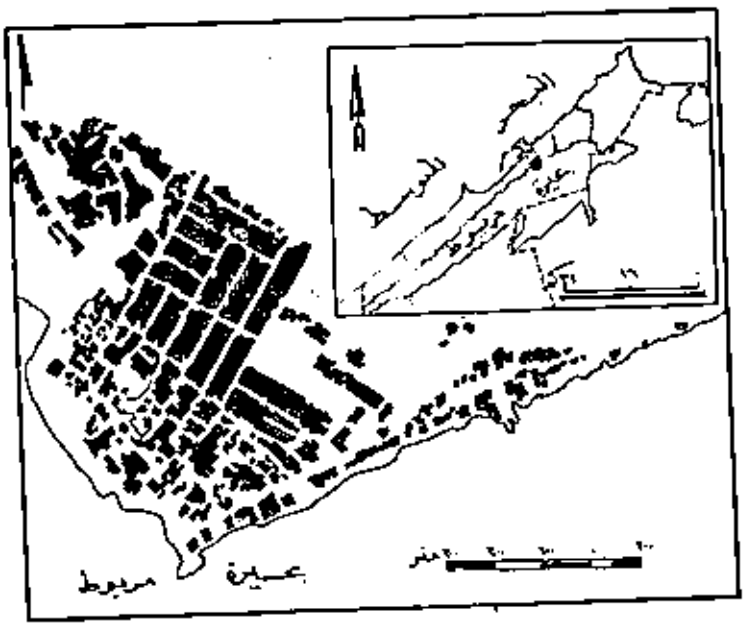
(١) كانت بعض ضاحيات حى الجمرك المعمورة من الميناء الشرقية والميناء الغربية مأهولة بالسكان منذ العصر التركى خلال العصور الوسطى ، بل أن عمران المدينة كان قاصرا على حى الجمرك (الجمرك والمنشية) حتى أوائل القرن التاسع عشر ، فى حين لم تعمر الأجزاء الغربية من المدينة بما فى ذلك المكس والدخيلة والعامرية الا خلال النصف الأول من القرن العشرين .

ويضم حى غرب نطاقات واسعة تسودها البناءات العشوائية لعل أهمها عشش الصفيح بالقبارى والتى تطل على بحيرة مريوط (شكل رقم ٥) ويطلق عليها عشش المأوى والمخصصة أصلا لسكنى من تهدمت مساكنهم من سكان المدينة .

رغم انخفاض النسبة المئوية للمساحة التى يشغلها العمران العشوائى فى أحياء وسط وشرق والمنتزة والتى بلغت ١٥٪ ، ١٠٪ ، ١٠٪ على الترتيب إلا أنه يتمثل فيها وبوضوح شديد نمط الأشكال العمرانية عشوائية البناء والتى لم يتم تخطيطها ، حيث تمتد هذه الأشكال عند أطراف المدينة الجنوبية (محرم بك) والشرقية (الرمل ، المنتزة ، سيدى جابر) لامتداد الأراضى الزراعية والمنشآت الصناعية والتى جذبت معظم الوافدين إلى الاسكندرية من المحافظات الأخرى ، إلى جانب امتداد عمران المدينة على حساب الأراضى الزراعية — فى غيبة القوانين التى تنظم امتداد العمران الحضرى خلال بعض المراحل الزمنية[1] . صوب بعض القرى الزراعية المفتقرة إلى الخدمات الأساسية مما أدى إلى ظهور بناءات فوضوية كما هو الحال فى الظاهرية وعزبة الصفيح والمحروسة ودنا والقصعى وخورشيد وابيس بقسم الرمل ، وأبو قير والناصرية والمنشية البحرية والقرداحى بقسم المنتزة ، وعزبة الجامع بباب شرق ، وعزبة سعد وعزبة النزهة بسيدى جابر ، والصبحية وعزبة شركس وعزبة رأغت بمحرم بك .

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

(١) تنص المادة الثانية من قانون التخطيط العمرانى رقم ٣ لسنة ١٩٨٢ على حظر اقامة أية مبانى أو منشآت فوق الأراضى الزراعية ، ويعتبر فى حكم الأراضى الزراعية الأراضى البور القابلة للزراعة داخل الرقعة الزراعية ، ويستثنى من هذا الحظر — بعد صدور تراخيص من المحافظ المختص — الأراضى الواقعة داخل كردون المدن المعتمد حتى ١٩٨١/١٢/١ والأراضى التى تقيم عليها الدولة مشروعات ذات نفع عام



شكل رقم (٥)
نطاق السكن العشوائى (مأوى العشش)
على شاطىء بحيرة مريوط

ويبين الجدول رقم (٣) عدد العاملين بالأنشطة الصناعية ونسبتهم المئوية إلى جملة السكان ذوى النشاط الاقتصادى فى نطاقات العمران العشوائى على مستوى أقسام الاسكندرية[1] .

جدول رقم (٣)

القسم	الشياخة	عدد السكان ذوى النشاط الاقتصادى	العاملون بالصناعة	
			العدد	٪
الرمل	دنا	٢٩٥٩١	٢٠٢٩٧	٦٨,٥
	المحروسة	٩٦٨٦	٤٢٣٦	٤٣,٧
	الظاهرية وعزبة الصفيح	١٠٨٧٤	٤٧٤٤	٤٣,٦
	القصى قبلى	٨٧٣٤	٣٢٩٧	٣٧,٧
	القصى بحرى	١٢٩٤٥	٤٣٤١	٣٣,٥
سيدى جابر	عزبة النزهة	٤٤٩٣	٢٠٧٥	٤٦,٢
	عزبة سعد	٧٠٢٣	٢٢٦٩	٣٢,٣
باب شرق	عزبة الجامع	٧٧٦١	٣٣٥٩	٤٣,٣
الدخيلة	الدخيلة	١١٤٧٤	٢٨٤٣	٢٤,٧
محرم بك	الصحيحة	٩٣٠٢	١٧٨٢	١٩,١
الجملة		١١١٨٨٣	٤٩٢١٣	٤٤,٠

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

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

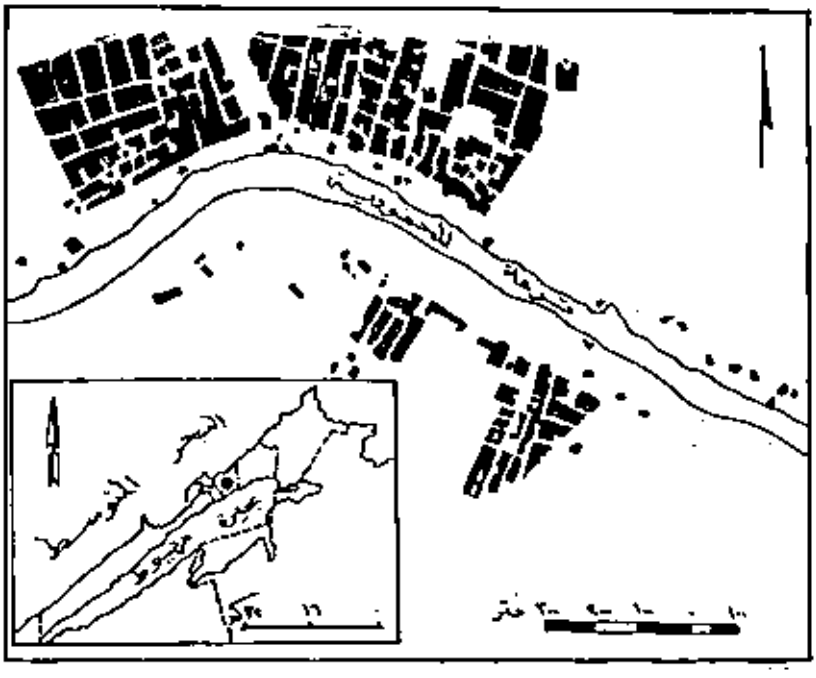
(١) تم تجميع أرقام الجدول رقم (٣) من الجهاز المركزى للتعبئة العامة والاحصاء التعداد العام للسكان ١٩٧٦ النتائج التفصيلية محافظة الاسكندرية ، مرجع رقم ٩٣ ـــ ١٥١١١ ـــ ١٥٧٨ الجزء الأول ، القاهرة سبتمبر ١٩٧٨ ص ص ٨٩ ـــ ١١٣ . النسب المئوية من حساب الباحث

أساسية لسكان مثل هذه النطاقات التى جذبت اعداد كبيرة سواء من سكان بعض أقسام الاسكندرية أو من سكان الريف المصرى للعمل بالمنشآت الصناعية المختلفة مما أوجد هذه البيئات السكنية الصناعية التى يقطنها فى الأغلب فئة العمال الصناعيين غير المهرة مما أسهم فى بساطه المساكن وافتقارها إلى العديد من الخدمات لانخفاض مستوى معيشة سكانها بصورة عامة .

ـــ تركز معظم نطاقات العمران الفوضوى التى يحترف الجزء الأكبر من سكانها النشاط الصناعى فى شرق الاسكندرية وجنوبها بحكم تركز معظم المنشآت الصناعية وأهمها فى النطاقين المشار إليهما ، ومن الطبيعى الا ترتفع نسبة العاملين بالصناعة فى مثل هذه النطاقات بصورة حادة لانتشار العديد من الخدمات والحرف المعاونة التى يحترفها أعداد كبيرة من سكان مثل هذه التجمعات العمرانية ، ففى شرق الاسكندرية تتركز أكبر المنشآت الصناعية على مستوى المحافظة والتى تتخصص أساسا فى الصناعات الغذائية والكيميائية والمعدنية والغزل والنسيج[1] ، بينما يتوطن فى جنوب المدينة المنشآت الصناعية المتخصصة أساسا فى الصناعات الغذائية والغزل والنسيج والطوب (لوجود ترعة المحمودية) وهى أقدم النطاقات الصناعية فى الاسكندرية على الاطلاق حيث بدأت الصناعة بمفهومها الحديث هنا عام ١٨٩٩ بتشيد مصانع شركة الغزل والنسيج المصرية الانجليزية ، وقد توطنت الصناعة جنوب المدينة فى البداية لوجود ترعة المحمودية التى شكلت وسيلة نقل رخيصة وسهلة لنقل الخامات والسلع المصنعة على حد سواء مما أسهم فى ظهور البناءات الفوضوية فى النطاقين الشرقى والجنوبى من المدينة وعلى جانبى ترعة المحمودية أو بالقرب منها بصورة خاصة (شكل رقم ٦) ويؤكد الارتباط الكبير بين الصناعة وجيوب البناءات الفوضوية فى شرق المدينة وجنوبها قربها المكانى من مصانع الشركات المختلفة حيث تقع مساكن الصبحية قرب مصانع شركة الاسكندرية

---

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



شكل رقم (٦)
نطاقات السكن العشوائى على جانبى ترعة المحمودية

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

ويبين الجدول رقم (٤) عدد العاملين بالزراعة ونسبتهم المئوية إلى جملة السكان ذوى النشاط الاقتصادى فى نطاقات العمران العشوائى على مستوى أقسام الاسكندرية[1] .

جدول رقم (٤)

القسم	الشياخة	عدد السكان ذوى النشاط الاقتصادى	العاملون بالزراعة	
			العدد	٪
المنتزه	القرداحى	١١١٢	١٠٠٨	٩٠,٦
	البوقلية	١٥٥٤	١٣٨٧	٨٩,٢
	الناصرية	١٩٩١	١٦٥٩	٨٣,٣
	المنشية البحرية	٢٣١٥	١٠١٦	٤٣,٨
	خورشيد البحرية	١٦١٢	٥٥٩	٣٤,٦
	المعمورة	٢٥٨٥	٨٣٩	٣٢,٤
	أبو لير الشرقية	٢٦٤٢	٤٥٧	١٧,٨
	أبو لير الغربية	٤٠٤٧	٦٢٨	١٥,٥
محرم بك	الصبحة وعزبة شركس وعزبة رأفت	٩٣٠٢	٥٣٦٦	٥٧,٦
الرمل	خورشيد القبلية	٩٩٧	٥٤٣	٥٤,٤
	ايس	٢٧٧٠	١١١٩	٤٠,٤
الجملة		٢٩٩٢٧	١٤٥٨١	٤٨,٧

(١) تم تجميع أرقام الجدول من : الجهاز المركزى للتعبئة العامة والاحصاء ، المرجع السابق ، ص ص ٨٩ ــ ١١٣ النسب المئوية من حساب الباحث .

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

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

ـــ ارتفاع نسبة العاملين بالزراعة فى نطاقات العمران العشوائى الزراعية بصورة كبيرة تفوق مثيلتها فى نطاقات العمران الفوضوى الصناعية حيث تراوحت بين ١٥,٥٪ ، ٩٠,٦٪ ، بينما تراوحت فى النطاقات الصناعية بين ١٩,١٪ ، ٦٨,٥٪ ومرد ذلك أن غالبية نطاقات العمران الفوضوى الزراعية أما كانت قرى زراعية التحمت بعمران المدينة أو أقتربت منه أمام اتساع مدينة الاسكندرية بحكم تزايد حجم سكانها وخاصة أن الأراضى الزراعية كانت تتخلل كتلة سكن الاسكندرية فى مناطق الورديان والقبارى والحضرة وباكوس والسيوف وعرم بك بصفة خاصة حتى الثلاثينيات والأربعينيات من القرن

---

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

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

العشرين ، وأما كانت نطاقات من الأطراف الشرقية لبحيرة مريوط والتى كانت تمتد فى شكل ملاحات وبرك مثل ملاحة الحجر وبركتى البيضا وابيس المستجدة وبدىء فى تجفيفها منذ عام ١٩٤٨ حتى ظهرت منطقة أبيس بقراها الحالية التابعة للاسكندرية[1] .

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

يتبين من العرض السابق أنه بحكم اتساع محافظة الاسكندرية (٢٧١٦,٤٩ كم٢) وضخامة حجم سكانها (نحو ثلاثة ملايين نسمة) وتعدد وظائفها ، ورغم الجمال الحضارى لمعظم أحياء مدينة الاسكندرية وتعدد بيئاتها الطبيعية والتى تتراوح بين البحر المتوسط بشواطئه الرملية الطويلة من الشمال ، وبحيرة مريوط بمياهها الهادئة ونباتاتها الطبيعية من الجنوب ، والصحراء بهدوئها المتميز من الغرب ، والبيئة الزراعية بخضرتها وثرائها من الشرق بصفة خاصة ، إلا أن المدينة تضم نطاقات تسودها بناءات عشوائية متعددة الانماط تشغل مساحة تقدر بنحو سبعة كيلو مترات مربعة وهو ما يوازى ١٥,٢٪ من جملة المساحة التى تشغلها البناءات السكنية بالاسكندرية والبالغة ٤٦ كم٢ .

ويتباين التوزيع الجغرافى للمساحات التى تشغلها البناءات العشوائية على مستوى أحياء الاسكندرية الستة والتى يتواجد فيها جميعا مثل هذه البناءات حيث تبلغ هذه المساحة أقصاها (١,٥ كم٢) فى كل من المنتزة وحى شرق لامتداد الأراضى الزراعية وتعدد المنشآت الصناعية فيهما ، بينما تبلغ مساحة البناءات العشوائية أدناها فى العامرية (٠,٦ كم٢) والجمرك (١ كم٢) لحداثة

---

(١) تبلغ جملة مساحة منطقة أبيس ٢٦٦٠٢ فدان يدخل منها فى نطاق الاسكندرية ١٢٤٤٥ فدانا (٤٦,٨٪) ، أما باقى المساحة (١٤١٥٦ فدانا) فتتبع اداريا محافظة البحيرة

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

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

١ ــ وقف عمليات التعدى على أراضى الدولة بانشاء لجنة خاصة للمحافظة على أملاك الدولة وحماية الأراضى الفضاء وخاصة الواقعة عند أطراف المدينة ، واعطاء هذه اللجنة الصلاحيات الكافية والدعم القانونى والأمنى الذى يكفل لها تخليص أراضى الدولة من واضعى اليد ــ حكر ــ بالطرق غير القانونية .

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

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

ويلزم لانهاء هذا العجز بناء نحو ٥٠٠٠ وحدة سكنية سنويا[1] ولمدة عشرين عاما ، والمؤكد أن كل من مؤسسات الدولة وأجهزة المحافظة المحلية تعجز بامكانياتهما المتاحة تحقيق هذا الكم من الوحدات السكنية ، مما يؤكد صعوبة القضاء على البناءات العشوائية بالاسكندرية بشكل قاطع خلال المستقبل القريب ، والمؤكد أنه بقدر تنفيذ مشاريع الاسكان الحكومى وخاصة لمحدودى الدخل يكون الحد من نمو مناطق البناءات العشوائية واتساعها رأسيا وأفقيا .

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

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

ملحق رقم (١)
التقسيم الادارى لمحافظة الاسكندرية

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

أولا : حى العامرية :

القسم	الشياخات
الدخيلة	البيطاش شرق ، الدخيلة ، العجمى البحرية ، المكس ، البيطاش غرب .
العامرية	العامرية شرق ، الذراع البحرى ، أم زغيو ، الهوارية ، ايكنجى مريوط ، زاوية عبد القادر ، مرغب ، نجع العمدة خليل ، نجع العمدة هنداوى ، العامرية غرب ، قطاع مريوط ، قطاع النهضة .

ثانيا : حى المنتزة :

القسم	الشياخات
المنتزة	أبو قير الشرقية ، التوفيقية ، السيوف بحرى ، السيوف قبلى ، المعمورة ، المندرة بحرى ، المندرة قبلى ، الناصرية ، سيدى بشر قبلى ، المنشية البحرية ، العمراوى ، خورشيد البحرية ، طلمبات الطابية ، المهاجرين ، القرداحى ، سيدى بشر بحرى ، أبو قير الغربية .

ثالثا : حي شرق :

القسم	الشياخات
الرمل	الظاهرية وعزبة الصفيح ، العاقصة وباكوس ، القصعى بحرى ، القصعى قبلى ، المحروسة ، حجر النواتية ، خورشيد القبلية ، دنا الجديدة ، زعربانة والحمام ، سان استيفانو ، فلمنج ، أبيس .
سيدى جابر	أبو النواتير ، سيدى جابر ، عزبة النزهة ، عزبة سعد ، مصطفى كامل وبولكلى ، الرياضة .

رابعا : حي وسط :

القسم	الشياخات
العطارين	الصورى ، العطارين شرق ، العطارين غرب ، الميرغنى ، المسلة شرق ، المسلة غرب وشريف باشا ، كوم الدكة شرق ، كوم الدكة غرب .
باب شرق	الابراهيمية بحرى ، الابراهيمية قبلى والحضرة بحرى ، الأزاريطة والشاطبى ، الحضرة قبلى ، باب شرق ووابور المياه ، عزبة الجامع .

خامساً : حي غرب :

القسم	الشياخات
كرموز	الطوبجية والكارة والغاطس ، باب سدرة البرانى شرق ، باب سدرة البرانى غرب ، باب سدرة بحرى ، جامع سلطان ، غيط العنب شرق ، غيط العنب غرب ، كرموز شرق ، كرموز غرب ، نوبار .
مينا البصل	البورصة وكفر عشرى ، القبارى ، المفروزة شرق ، الورديان شرق ، طابية صانع ، العامود ، كوم الشقافة ، الورديان غرب ، الورديان قبلى ، المفروزة غرب ، المتراس .

سادساً : حي الجمرك :

القسم	الشياخات
الجمرك	أبو شوشة ، البركة ، البلقطرية ، الترازية ، الحجارى ، الحلوجى السيالة شرق ، السيالة غرب ، الشمرلى وزاوية الأعرج ، الصيادين ، المزار ، المغورى ، حارة مدورة ، رأس التين ، وزاوية القبانية ، زاوية خطاب ، سوق السمك القديم ، صفر باشا ، قبو الملاح .
المنشية	سوق الترك ، المنشية الكبرى ، الهماميل ، سوق البرسيم .

ميناء الاسكندرية قسم الميناء

اللبان	الجدد واللبان ، الجنينة الصغيرة وكوم بكير ، الجنينة الكبيرة ، وكوم المعيز ، الحارة الواسعة والتخشيبة ، السكة الجديدة والطرطوشي ، الصابورة ، النجع الجديد ، النجع القديم ، باب سدرة (الجواني) وجنينة العيوني والسكونية ، حارة الفراهدة سوق الجمعة والمنير ، مشمس البصل .

أهم المراجع

أولا : المراجع العربية :

ـــ الجهاز المركزى للتعبئة العامة والاحصاء ، التعداد العام للسكان والاسكان ، ١٩٧٦ ، النتائج التفصيلية ـــ محافظة الاسكندرية ، مرجع رقم ٩٣ ـــ ١٥١١١ ـــ ١٩٧٨ ، الجزء الأول ، القاهرة ، سبتمبر ١٩٧٨ .

ـــ حسن الساعاتى : التصنيع والعمران فى الاسكندرية ، الاسكندرية ، ١٩٥٨ .

ـــ على الجريتلى : السكان والموارد الاقتصادية ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

ـــ على مبارك : الخطط التوفيقية ، الجزء السابع ، القاهرة ، ١٨٨٧ .

ـــ عمر طوسون : تاريخ خليج الاسكندرية القديم وترعة المحمودية ، الاسكندرية ، ١٩٤٢ .

ـــ فؤاد فرج : الاسكندرية ، القاهرة ، ١٩٤٢ .

ـــ محمد ابراهيم حسن : الاسكندرية ـــ دراسة تحليلية للعوامل الجغرافية وأثرها على نمو المدينة منذ أوائل القرن العشرين ، مجلة غرفة الاسكندرية التجارية (العدد ١٩٤) نوفمبر ١٩٥٢ .

ـــ محافظة الاسكندرية ، ادارة التخطيط العمرانى (تقارير مختلفة) .

ـــ محمد خميس الزوكة : استغلال الأرض فى نطاق الزراعة الحضرية بالاسكندرية ، الاسكندرية ، ١٩٨١ .

ـــ محمد خميس الزوكة : التخطيط العمرانى وأبعاده الجغرافية ، الطبعة الثانية ، الاسكندرية ، ١٩٨٣ .

ـــ مشروع التخطيط الشامل لمحافظة الاسكندرية ، التخطيط الشامل للاسكندرية ٢٠٠٥ ، نوفمبر ١٩٨٣ .

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

ثانيا : المراجع الأجنبية :

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

تم بحمد الله تعالى

الاتجاهات الحديثة فى جغرافية السكان

اعـــداد
دكتور فايز محمد العيسوى
مدرس بقسم الجغرافيا ــ كلية الآداب
جامعة الاسكندرية

الاتجاهات الحديثة فى جغرافية السكان

مقدمـــة :

جغرافية السكان أحد الفروع المتطورة من علم الجغرافيا . وقد ظهرت كعلم مستقل بذاته عن الجغرافيا البشرية فى أوائل الخمسينات من هذا القرن . وهناك العديد من وجهات النظر حول تحديد محتوى دراستها وميادينها .

وأبسط تعريف لجغرافية السكان هو : « ذلك الفرع من الجغرافية البشرية الذى يتناول بالبحث الأختلافات المكانية والأنماط والعوامل المتعددة المتعلقة بتوزيع وخصائص وحركة وحجم السكان فى أقليم ما ، وأثر ظروف المكان الطبيعية والأقتصادية والاجتماعية على تفاوت سماتهم » بالاضافة إلى ذلك فإن جغرافية السكان تعد أكثر فروع الجغرافية البشرية حساسية للبعد الزمنى فتأثير الزمن يعد ذا أهمية كبيرة فى دراسة تطور الجوانب السكانية المختلفة فى وقت محدد أو على امتداد فترة زمنية محددة .

وإذا ما سلمنا القول بأن تريوارثا Glem Trewartha كان له الفضل فى كتابة أول مقال فى موضوع جغرافية السكان عام ١٩٥٣[1] . فان الدراسة فى جغرافية السكان قد تشعبت وأزدهرت بعد ذلك بسرعة كبيرة وأصبحت مجالا خصبا للدراسات العديدة . وإذا ما حاولنا البحث بعمق أكبر فى جذور جغرافية السكان يلاحظ أن هذا المسمى قد بدأ فى الظهور مع نهاية القرن التاسع عشر فى عدة دول أوربية ولكن تحت عناوين تتصل باسم التنمية Development على أيدى الكثير من جغرافيى المدرسة الأيكولوجية Ecological School سواء الحتميون منهم أو الأمكانيون بدءا من راتزل Ratzel وهتنر Hettner إلى فيدال دى لابلاش Vidal dela Blache وسور Soore .

وخلال النصف الثانى من القرن العشرين وخاصة بعد أن أماط تريوارثا اللثام عن مضمون ومحتوى هذا العلم الجديد بدأت تظهر أول الكتب التى تتناول تحديداً لمفهومه . وكانت الخطوات الأولى التى أدت إلى اتساع دائرة جغرافية السكان هى ظهور مؤلفات كل من بيجو جارنيير Beaujeu Garnier عام ١٩٥٨ وكلارك Clarke عام ١٩٦٥ وزيلنسكى Zelinsky عام ١٩٦٦ وكوزينسكى Kosinski عام ١٩٦٧ ، وويلسون Wilson عام ١٩٦٨ وتريوارثا Trewartha عام ١٩٦٩ وجريفن ودمكوه Griffin & Demko عام ١٩٧٠ .

ومنذ ذلك الوقت وقد تشعبت وتعددت ميادين الدراسة فى جغرافية السكان وظهر عدد كبير من المتخصصين فى أنحاء العالم مستفيدين من كتب الرواد السابقين ومستخدمين طرق ومناهج بحث مختلفة[٢] . وستلقى الدراسة فى الصفحات التالية الضوء على فحوى الدراسة فى فترتين زمنيتين :

أ ــ العقدين الخامس والسادس من القرن العشرين .
ب ــ السبعينيات وما بعدها .

جغرافية السكان فى العقدين الخامس والسادس من هذا القرن :

وقبل أن نتعرف على الاتجاهات الحديثة فى جغرافية السكان يجب أن نلقى الضوء على محتوى الدراسة فى هذا العلم عند بعض من الرواد لكى نتعرف على اختلاف وجهات نظرهم نحو ميدان دراسته وذلك باستعراض أول أعمالهم . وهل هناك تشابه بين اتجاهاتهم ؟ وهل تتفق هذه الآراء مع آراء المدرسة السوفيتية ممثلة للمدرسة الشرقية أم لا ...؟

بادىء ذى بدء إذا ما نظرنا إلى ما أوضحه تريوارثا فى مقاله الشهير الذى ألقاه أمام اتحاد الجغرافيين الأمريكيين عام ١٩٥٣ . يلاحظ أنه ركز أساسا على ثلاث نقاط[٣] :

أ ــ جغرافية السكان فى الماضى .

ب ــ أعداد السكان وتشمل دراسة التوزيع والكثافة والهجرة والنمو .
حـ ــ نوعية السكان فى أقاليم توزيعهم وتشمل دراسة الخصائص الطبيعية ودراسة الخصائص الاقتصادية .

ولقد أضاف تريوارثا بعض التعديلات فيما بعد على هذا المنهج (وذلك بعد ستة عشر عاما فقط) عندما ظهر كتابه الأول فى جغرافية السكان[1] . وقد قسم الكتاب إلى جزئين :

الأول : ويتعامل مع جغرافية السكان فى الماضى .
الثانى : ويهتم بدراسة خصائص السكان الاجتماعية والحضارية والاقتصادية والبيولوجية .

وقد حاول كلارك John Clarke أن يعوض النقص الجغرافى فى كتاب زميله تريوارثا . وذلك عن طريق دراسة كل ما يتعلق بالأحوال السكانية ويركز بصفة عامة على النواحى الخاصة بالتوزيع الجغرافى . ومع تأكيده على أن دراسة السكان فى الماضى تهتم بها علوم أخرى مثل الديموجرافيا . وفى كتابه أكد كلارك على أن الخصائص البشرية هى التى تشكل المحتوى الرئيسى لدراسة جغرافية السكان ويمكن تصنيفها إلى ثلاث مجموعات :ــ

١ ــ الأرقام المطلقة .
٢ ــ الخصائص الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية .
٣ ــ حركة السكان .

وطبقا لهذا التقسيم فان السن والنوع والجنس و .. الخ . تدخل فى الفئة الطبيعية . والحالة الزواجية والأسرة ورب العائلة والتعليم واللغة والدين والقومية تدخل ضمن الفئة الاقتصادية . بينما الخصوبة والوفيات والهجرة والتغيرات السكانية قد صنفت ضمن حركة السكان وقد جاءت دراسة توزيع وكثافة السكان ودراسة الريف والحضر ضمن الدراسة الخاصة بالأرقام المطلقة .

وركز زيلنسكى Zelinsky فى كتابه[٢٦] على دراسة الأغراض العملية لدراسة الخصائص السكانية والتى يمكن أن يركز عليها دارس جغرافية السكان اعتمادا على تلك البيانات الواردة فى التعدادات أو تلك البيانات الخاصة بالتسجيل الحيوى خاصة فى البلدان المتقدمة ، والتى من الممكن أن تغطى كافة النواحى السكانية بدءا من الخصائص الطبيعية والاجتماعية والاقتصادية والحضارية والسياسية .

وإذا ما حاولنا تقييم منهج زيلنسكى فاننا نلاحظ أنه قد حدد محتوى الدراسة السكانية بما تحتويه البيانات المسجلة والمشتقة من التعداد أو الاحصاءات الحيوية فقط ولم يكن يتوقع حينئذ أن التطور الكبير فى مجال جغرافية السكان قد أستطاع أن يستوعب الكثير من الموضوعات الجديدة والتى تتصف بالصبغة السكانية والتى تعتمد أساسا على مصادر أخرى عديدة .

ولقد صنف زيلنسكى الظاهرة السكانية والتى سيتعامل معها دارسو جغرافية السكان إلى ثلاث فئات :

الأولى : وتتناول دراسة النواحى البيولوجية مثل المواليد والوفيات والسن والنوع .

الثانية : وتتناول دراسة النواحى الاقتصادية والاجتماعية مثل الحرف والدخل واللغة .

الثالثة : وتهتم بالجوانب الخاصة بالتغيرات السكانية مثل الزيادة الطبيعية والهجرة .

وقد أكد زيلنسكى أن دارس جغرافية السكان يجب أن يركز على دراسة الأختلافات المكانية فى كل هذه العناصر السابقة .

وبالنسبة لدور جغرافى السكان فقد حددته بيجو جارنيير B. Garnier فى

كتابها[1] وهو أنه يهدف إلى بحث الحقائق الديموجرافية وهناك أربعة مستويات من المشكلات يمكن أن يتعامل معها وهي :ـــ

(١) توزيع السكان والعوامل المؤثرة فيه .

(٢) دراسة حيوية السكان مع التأكيد على تناقص معدلات الوفيات وأثرها على الزيادة في السكان مع دراسة تدني معدلات المواليد وفي نهاية هذا الجزء تدرس بالتفصيل دور الزيادة الطبيعية في نمو السكان .

(٣) حركة السكان ، وفيها تتناول دراسة الهجرة الدولية والمحلية وأسبابها ونتائجها وتلقى الضوء أيضا على الهجرة الموسمية والحركة اليومية للسكان .

(٤) أما الباب الرابع فقد درست فيه السكان العاملين وركزت على حرف السكان فقط .

ويمكن ايجاز وجهات النظر حول مضمون جغرافية السكان عند هؤلاء الرواد في نقاط محددة وهي :ـــ

أ ـــ حاول كلارك في كتابه أن يغطي كل ما يتعلق بالأحوال السكانية ويركز على النواحي الخاصة بالتوزيع والربط والتحليل لايضاح الاختلافات الجغرافية لكل عنصر على حدة .

ب ـــ حاول زيلنسكي أن يوضح دور الجغرافي في الدراسة السكانية عن طريق التركيز على خصائص السكان التي يمكن دراستها بتلك التي يستطيع أن يتعامل معها في ضوء البيانات والاحصاءات المنشورة . ولكن إذا ما وضعنا هذه النظرة ذات الأفق المحدود في الاعتبار فان دراسة جغرافية السكان ستكون مقيدة ومحددة بتلك البيانات فقط وسيكون ذلك من الأسباب التي ستحد من ازدهار ونمو جغرافية السكان خاصة في بلدان العالم الثالث .

حـ ـــ أتفق تربوارثا وكلارك وبيجو جارنيير وزيلنسكي على تحديد مجال الدراسة السكانية عند الجغرافي على دراسة التوزيع والكثافة والحركة السكانية وذلك بالاضافة إلى قائمة طويلة لخصائص السكان ممثلة في ثلاث فئات :ـــ

بعيدا عن التكاليف الكبيرة والظروف السياسية التى قد تؤثر على اجراء التعدادات . وهى بذلك تعطى صورة حقيقية لخصائص السكان أفضل من تلك التى تعتمد على تقديرات الأساليب الديموجرافية .

وفى الواقع أن طريقة المسح بالعينة Sample Survey تعتبر هامة وأداة لاغنى عنها للجغرافى . وكثير من جغرافى السكان يقوم باجراء بحوث بالعينة ذات طبيعة ديموجرافية وذلك عندما لا تقدم بيانات التعداد بعض الحقائق الخاصة بالسلوك البشرى . أو عندما يصعب اجراء تعداد للدولة .

وقد أستفاد جغرافيو السكان فى بلدان العالم المتقدم من أزدهار علم الديموجرافيا التاريخية وأستخدموه استخداما جيدا فى اعادة تصور اعداد السكان وتوزيعهم فى الماضى . معتمدين فى ذلك على بيانات ليست كافية — معظمها من سجلات الكنائس لعمليات المواليد والوفيات والزواج — وقد أستخدمت هذه البيانات فى تحليل خصائص سكان الحضر والريف وكان ذلك ضوءا وان كان خافتا ليوضح الصورة الحقيقية ويغير الصورة التى كانت فى الخيال عن ظروف المجتمعات الصناعية فى الماضى . وان كانت الصورة عكس ذلك تماما بالنسبة لسكان العالم الثالث والتى تكتنف الغموض صورة سكانه فى الماضى وذلك لقلة المتاح من بيانات قديمة مسجلة عنهم .

وقد تميزت جغرافية السكان بأنها من أكثر فروع الدراسة الجغرافية استخداما للأساليب الكمية لاعتمادها على الدراسات الديموجرافية . وقد شهدت الفترة الأخيرة استخدام العديد من الأساليب الاحصائية والرياضية التى لاقت شيوعا ورواجا لدى جغرافى السكان وأصبح استخدام الكثير من المعادلات الخاصة بدراسة الترابط الجغرافى أو مقاييس خط الانحدار والتركز وقوانين الحجم والرتبة .. الخ وغيرها من الأساليب التى تستخدم جنبا إلى جنب مع خريطة التوزيع التى كانت تمثل الشكل الرئيسى للتحليل فى الماضى .

وقد شجع على انتشار هذه الأساليب الكمية وسهولة ومرونة استخدامها من انتشار استخدام الحاسبات الآلية المتقدمة والتى تمكننا عن طريق بعض

البرامج أن تمكننا من الحصول على عدة نتائج فى ثوان معدودة . أضف إلى ذلك استخدام هذه الأجهزة أيضا فى رسم الخرائط والأشكال المعقدة فى فترة زمنية محدودة يصعب على الكارتوجرافى المحنك انجازها فى عدة ساعات[١٦] .

وقد شهدت الأساليب الكارتوجرافية تطورا آخر وذلك باستخدام الأساليب الكمية فى جغرافية السكان لبناء نماذج Models وايضاح العلاقات المتبادلة للظاهرة السكانية بالظاهرات الأخرى سواء المؤثرة فيها أو الناجمة عنها . وقد كثر استخدام هذه النماذج فى دراسات الهجرة بصفة خاصة . ولم ينتشر استخدام هذا الأسلوب فى باقى الفروع الجغرافية وذلك لأن تصميم النماذج لم يلق النجاح الكبير بين دارسى الجغرافيا بصفة عامة حيث أن تلك الأنواع التى يستخدمها الجغرافيون فى أبحاثهم وتحليلاتهم هى من نتاج المشاهدة والملاحظة . وبعضها مستعار من علوم أخرى ذات صلة بالجغرافيا[١٧] ، وبالرغم من ذلك فان استخدام النماذج يزداد وخاصة بين المهتمين بدراسة تحليل العلاقات بين الظواهر .

بايجاز فإن التطور العظيم الذى شهده النصف الثانى من القرن العشرين فى أساليب جمع البيانات السكانية على كافة مستوياتها سواء بطريق التعداد أو المسح بالعينة بالاضافة إلى استخدام الكثير من الأساليب الحديثة فى التحليل الكمى والكارتوجرافى وباستخدام الكمبيوتر كان له الدور الكبير فى دفع جغرافية السكان بصفة خاصة إلى الأمام وابرازها فى صورة علم متطور بعيدا عن الوصف الجامد .

رابعا : التطور الأكاديمى الكبير فى الدراسات السكانية :

منذ منتصف القرن العشرين شهدت الدراسات السكانية بصفة عامة والديموجرافية بصفة خاصة أزدهارا كبيرا . وتشعبت ميادينها وكان ذلك نتيجة للدعم الضخم من قبل الحكومات والمنظمات الدولية لدراسة المشكلة السكانية التى أصبحت واقعا ملموسا خاصة بعد الحرب العالمية الثانية سواء على مستوى الدول المتقدمة التى تعانى من التناقص السكانى ــ كفرنسا مثلا ــ وذلك

للانخفاض الحاد فى معدلات المواليد . أو على النقيض فى بلدان العالم الثالث التى تجسدت مشكلتها السكانية نتيجة للانخفاض الكبير فى معدلات وفياتها مع بقاء معدلات مواليدها على نفس صورته المرتفعة . ومن هنا كان الأهتمام بالمشكلة السكانية يسير فى اتجاهين مختلفين تماما . ومن ثم بدأ الاهتمام المتزايد بدراسة الديموجرافيا . وأخذت أعداد الديموجرافيين وأبحاثهم تتزايد خلال العقدين الخامس والسادس من هذا القرن . وكان الديموجرافيون يعتبرون أن الديموجرافيا هى الأساس لدراسة علوم السكان مع زيادة التركيز على دراسة الخصوبة والوفيات بصفة خاصة . ولكن سرعان ما أتسع مجال الدراسات السكانية بعد أن أصبح السكان عنصرا أساسيا فى دراسة العديد من العلوم مثل الاقتصاد والجغرافيا والأجتماع والأنثروبولوجى والزراعة والطب وعلم الوراثة والقانون والعلوم السياسية .. الخ . وأصبحت نظرة الدراسات فى هذه العلوم أكثر اتساعا لأنها نظرت إلى السكان كظاهرة لايمكن تفسيرها بعيدا عن الظروف المحيطة به سواء كانت اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية . ولا تخضع لتحليل أو تعليل منفرد كما كان يتضح فى دراسات الديموجرافيا .

ومن هنا فان دراسة الخصوبة السكانية فى أقليم ما لم تعد استعراضا للبيانات الديموجرافية ولكن تأكدت حقيقة وهى أن التحكم فى الخصوبة لن يتأتى الا بدراسات مستفيضة من قبل المهتمين بالسكان من جميع الزوايا . ومن هنا برز دور جغرافية السكان وأخذت دول العالم تنظر إلى مشكلة سكانها من عدة زوايا . لذا فبدلا من التركيز على تقليل الخصوبة أو تنظيم النسل — فى البلدان ذات التزايد الكبير — أصبحت هناك عدة موضوعات بدأ تظهر بصورة أوضح منها اعادة توزيع السكان Pop. Redistribution ، وتغيير الهيكل التعليمى ، والقضاء على الأمية بين السكان ، ودور المرأة فى المجتمع ، وتغير مستويات الدخل ، والسكان والتنمية ، والسياسات الحكومية . كل هذه الموضوعات أصبحت هامة وحيوية لفهم العملية السكانية[١٨] .

وبطبيعة الحال فان جغرافية السكان استفادت من هذه القفزات الواسعة

للدراسات السكانية التى شهدها العالم . ومن النتائج والدراسات العديدة والتوصيات التى كتبت عن مشكلة السكان عامة أو أحد عناصرها ، سواء على مستوى الدولة أو على مستوى أصغر . أو حتى الدراسات التى تتناول عنصرا من عناصر الدراسة السكانية مثل وفيات الرضع ـ أو القوى العاملة .. الخ . وبالطبع فستظهر نتائج هذه الأبحاث التناقضات والأختلافات بين أقاليم العالم . فعلى سبيل المثال ستتضح سمات متباينة عند دراسة ظاهرة سكانية فى استراليا أو نيوزيلند أو باراجواى أو بورما أو بنجلاديش أو ليبيا أو هولندا أو كوستاريكا أو كينيا أو مصر أو كندا . فلكل دولة عدد سكان معين وسمات ديموجرافية وظروف اقتصادية متباينة تماما وعلى طول الخط . ومن هنا يأتى دور جغرافيى السكان لتوضيح هذه الاختلافات ومدى ارتباطها بالكثير من العوامل الطبيعية والبشرية . وهذا له أهمية كبيرة لمخططى السكان وواضعى السياسات ، وهذه حقيقة واضحة فى تلك المناطق التى تسير وفق خطط اقتصادية محددة[١٩] .

وأهم تطور شهدته الدراسة فى جغرافية السكان منذ منتصف السبعينات هو أهتمامها بالمنهج الأصولى وخاصة عند دراسة القضايا المرتبطة بالتنمية . بالاضافة إلى أهتمامها بالدراسات التفصيلية فبعد أن كان الاهتمام ينصب على الدراسات العامة والموضوعات المتسعة Macro-Study مع التركيز على دراسة الدولة أو الأقاليم السكانية أو القارات أو العالم ككل . اتجهت الدراسة إلى دراسة مناطق صغيرة فأهتمت بالدراسات الميدانية التى تركز وتهتم بمسح الأسرة ودراسة ظاهرة واحدة بعينها . أى أنها اتجهت للدراسات المصغرة Micro-Study . ومن هنا ازداد الأهتمام بالمنهج السلوكى Behavioral Approach فى دراسة جغرافية السكان . وهو المنهج الذى يركز على توضيح الحقائق الخاصة بتفسير الظواهر المصغرة وعلى مستويات محلية جدا .

وأخيراً فإنه يمكن الجزم بأن جغرافية السكان قد أستفادت من العديد من المعادلات والنظريات السكانية التى وضعها الديموجرافيون ورجال الاقتصاد . وأن استخدام هذه النظريات والمعادلات بأسلوب مبسط وفى مواضع معينة من الدراسة يعطى لها مظهرا خاصا ، ويؤكد دائما الحقيقة الجغرافية ولكن إذا

مازادت عن الحد فانها تحول الدراسة من الصفة الجغرافية إلى صفات أخرى ديموجرافية أو اقتصادية أو سياسية . وللأسف الشديد فان هناك بعض دارسي جغرافية السكان من يفرط في استخدام الأساليب الديموجرافية والنظريات والنماذج ، الأمر الذي يجعل الدراسة بعيدة كل البعد عن دراسة جغرافية السكان[٢٠] . وهنا يجب أن نؤكد أن الدراسة في جغرافية السكان تهتم وتركز على الملاحظة والتجريب أكثر من اعتمادها على النظريات كما يوضح كلارك[٢١]

"Population Geography has been more concerned with empiricism than theory"

مستقبل الدراسة في جغرافية السكان :

مما لا شك فيه أن دراسة الجغرافيا تعنى بدراسة الحاضر معتمدة على الاستفادة من تجارب الانسان في الماضي القريب . ويصعب على الجغرافي أن يقوم بدراسة مستقبلية . ولكن من الممكن وفي ضوء صورة التقدم والتغير السريع الذي حدث في ميادين جغرافية السكان في العقود الثلاثة الماضية ، أن نتوقع أن دراسة السكان ستزداد تشعبا وذلك لأن جغرافيّ السكان سينظرون إلى المشاكل الخاصة بأقاليمهم وحضاراتهم بصورة تفصيلية وبدراسة أكثر عمقا . ففي السويد على سبيل المثال ستكون الدراسة السكانية مهتمة بالمقام الأول بدراسة السكان المعمرين وتزايد نسبهم . وستهتم الدراسة أيضا بالانخفاض الحاد في خصوبة السكان . وفي المملكة المتحدة فإن الدراسة من الممكن أن تهتم بدراسة التبعثر السكاني أو تناقص الخصائص المدنية ، لسكان أو الهجرة من المدينة إلى الريف . أما إذا تصورنا ما يقوم بدراسته جغرافيو السكان في زيمبابوي وتنزانيا والسودان فيمكن أن يكون التركيز على دراسة اعادة توزيع السكان . أما جغرافيو السكان في أثيوبيا فسيركزون على دراسة السكان والغذاء ، ومشكلات سوء التغذية بين السكان أو دراسة التوازن بين سكان الأقاليم الزراعية والموارد . أما الدراسات التي يمكن أن يهتم بها الباحثون في جغرافية السكان في دول الخليج العربي فهو تأثير الهجرة الخارجية على خصائص السكان . أما في مصر فان دراسة مشكلة الضغط السكاني وتناقص

الأرض الزراعية وانشاء مدن جديدة فى الصحراء ستكون أساسا لهذه الدراسات وفى المكسيك فمشكلة السكان وتركزهم فى العاصمة مكسيكوسيتى ستكون حجر الأساس فى الدراسة وفى بعض جزر المحيط الهادى وكثير من بلدان العالم الثالث فى أمريكا الوسطى فان مشكلة تزايد حجم السكان وسرعة الانتقال والتغير فى الدورة الديموجرافية وكيفية تقليل معدلات المواليد ستكون الشاغل وعصب الدراسة لدى جغرافيى السكان فى هذه الدول .. كل هذه القضايا ما هى إلا جزء من قائمة طويلة لا نهاية لها من المشاكل التى تواجه سكان هذه الدول . وفى كل دولة من الدول السابقة يلاحظ أن هناك العديد من المشاكل التى ستكون فى حاجة إلى دراسات تحليلية للوقوف على أساليب لحلولها وأرتباط هذه المشاكل بالعديد من القضايا الأخرى التى تهم السكان داخل الأقليم أو خارجه .

وتشير كل الأدلة على أن دراسة جغرافية السكان ستكون ذات أهمية بالغة سواء لبلدان العالم النامى أو لبلدان العالم المتقدم . فالمشكلة السكانية هى حجر الزاوية لكل منهما مع اختلاف شكل هذه المشكلة . فبلدان العالم المتقدم تعانى من أمراض سكانية خطيرة متمثلة فى زيادة نسبة كبار السن والأنكماش المستمر فى أعداد الأطفال مما يؤدى إلى زيادة كهولة المجتمع وتناقص أعدادهم .

أما فى بلدان العالم النامى فان صورة السكان تختلف حيث ترتفع معدلات المواليد بصورة لم تحدث عالميا من قبل حتى أن اعداد سكان هذه الدول تتضاعف فى فترات زمنية قصيرة . ومن هنا فان أكثر من نصف سكان معظم هذه الدول من الأطفال والشباب دون العشرين عاما . وهذا يؤدى إلى فتوه المجتمع . من هنا يجد دارس جغرافية السكان ميدانا خصبا لدراسة هذه المشكلات من عدة روايا منها ما يتصل بخصائص السكان أو توزيعهم أو علاقة السكان بالموارد أو تدهور الخدمات والانتاج فى كل هذه الدول أو ما هو متصل بدراسة خلق مجتمعات جديدة ودراسات مسبقة لهذه المجتمعات .

باختصار شديد فان ميدان دراسة جغرافية السكان متسع وأن المستقبل يانع أمام الدراسات السكانية لتحقيق الرخاء لبلدان العالم بشماله وجنوبه .

خاتمـــة :

مما سبق يتضح أن دراسة السكان من الناحية الجغرافية تتقدم بخطى واسعة . وأن هذا التقدم جاء في مراحل ولكل مرحلة سمات محددة . فالأفكار التي وضعها كل من تريوارثا وكلارك وريلنسكي وبيجو جارنير ماتزال تشكل حجر الأساس في أي دراسة جغرافية حديثة ولكن ما أضيف اليها كان من الاستفادة من الثورة الهائلة في وفرة العديد من البيانات الخاصة بالسكان واهتمام العديد من فروع المعرفة بهذه المشكلة . ومن هنا كان الأتجاه إلى دراسة السكان في حيز مساحي محدد يتراوح بين أقليم جغرافي كبير أو قرية صغيرة أو شياخة داخل مدينة . ولم تعد مشكلة الحصول على بيانات تقف أمام جغرافي السكان . فهو يستطيع أن يصمم استمارات استبيان . أو يعتمد على نتائج كثيرة ومتنوعة من قبل العلوم الأخرى الكثيرة التي تهتم بدراسة السكان . بالاضافة إلى التقدم الهائل في استخدام الكمبيوتر لتخزين هذه البيانات أو لتحليلها وقد أتجهت الدراسة في جغرافية السكان إلى الدراسة الموضوعية « الأصولية » مهتمة اهتماما كبيرا بالمشكلات التي تنجم عن السكان سواء المرتبطة بالحجم أو التوزيع أو الحركة أو المرتبطة بالبيئة مثل الغذاء أو التركز أو التبعثر أو التنمية .. الخ . وبالتالي أصبحت الدراسة في جغرافية السكان متطورة وتساير التغير السريع للسكان سواء من ناحية أعدادهم أو خصائصهم أو مشاكلهم . وهي تهتم بدراسة واقع اليوم السكاني . ومن هنا فقد يكون موضوع دراسة اليوم في جغرافية السكان يختلف كلية عما ستقوم بدراسته في المستقبل وذلك طبقا لمدى التغير في خصائص السكان ونمط توزيعهم وكيفية التغلب على ظروف بيئتهم . فجغرافية السكان اذن تبحث دائما في تباين واختلاف أنماط وعوامل توزيع وحركة وتغير حجم السكان في أقليم جغرافي كبير أو في حيز محدود وهي بذلك ذات مجال متسع وتتسم بالنظرة التحليلية الدقيقة لتفسير مشكلات السكان وأن هذه النظرة تختلف بأختلاف الظروف والأوضاع الدولية المتجدده .

أهم المراجع :ـــ

(١) Trewartha, G., "A Case for population Geogarphy Annals of the Association of American Geographers, No. 2, June 1953, PP. 71-97.

(٢) لمزيد من المعلومات عن الأعمال الأولى راجع :ـــ

Clarke, J., "Geography and Population" in "Geography and population", edited by : J.I. Clarke, Pergamon Press, Oxford, 1984, PP. 1 - 10.

(٣) Trewartha. G. OP. cit.

(٤) Trewartha, G., "A Geography of Population : World Patterns". Witey, New York, 1969.

(٥) Clarke, J , "Population Geography", Pergamon Press, London, 1965.

(٦) Zelinsky, W., "A Prologue to Population Geography", Englewood cliffs : Prentic-Hall, Inc., London, 1966.

(٧) Beaujeu - Garnier, J. "Geographic de la Population St Martin", Paris, 1958.

(٨) Melczin, A., Trends and Issues in the Soviet Geography of population. "Annals of the Association of Amencan Geographers, June 1963, PP. 144-160.

(٩) Jagielski, A., Population Geography in Polond", in : Geography and population, edited by J. clarke, PP. 193-202.

(١٠) Kosinski, L.A., Population Geography and the International Geographical Union, Popudation Geography, 1980; PP. 1 - 20.

(١١) ج ـــ ب ديكنسون وآخرون ، جغرافية العالم الثالث ، تعريب عيسى على ابراهيم وفايز محمد العيسوى ـــ دار المعرفة الجامعية ـــ الاسكندرية ١٩٨٨ ـــ ص ٧٥ .

(١٢) أظهرت دراسة قام بها بيترز ولاركن مدى الأهمية الكبيرة لدراسة جغرافية السكان عند الأمريكيين . لمعرفة المزيد راجع :

Peters, G.L. and Larkin, R.P., Population Geography : Problems, Concepts and prospects, Kendall/Hunt, Dubuque, Iowa, 1979.

(١٣) Lewis, G.J. Human Migration : A Geographical Prospective, Croom Helm, London, 1982. P.

(١٤) Clarke, J. "Population in Movement" in : M. Chrisholm and B. Rodgers "eds" Studies in Human Geography Heinemann, London, 1973, PP. 85 - 124.

(١٥) Clarke, J. Geography, Demography and Population, Op-cit. P. 4.

(١٦) هناك خريطة توضح توزيع السكان فى محافظة المنوفية رسمت بهذا الأسلوب والذى يستحيل على الكارتوجرافى رسمها راجع :

Elessawy, F., "Population and Food Resources in Menoufiya Egypt" Unpublished Ph. D. Durham University, 1984, P. 62.

(١٧) لمعرفة المزيد عن النماذج واستخدامها وتصميمها راجع :
محمد على الفرا ، مناهج البحث فى الجغرافيا ، وكالة المطبوعات ـــ الكويت ١٩٧٨ ـــ من ص ٢٩٧ إلى ص ٣٠٧ .

(١٨) Hauser, P.M., "World Population and Development : Challenges and Prospects". Syracuse University Press, Syracuse, 1979, P. 23.

(١٩) Udo, R., "Applied Population Geography : A Survey" I.G.U. Commission on Population Geography, Edmonton, 1976, P. 3.

(٢٠) من هذه الكتب التى انساقت وراء التيار الكمى كتاب :ـ

Woods, R. "Theoretical Population Geography", Longman, London, 1982.

وهذا أمر جعله يظهر وكأنه كتاب فى الديموجرافيا أو أحد العلوم غير الجغرافية .

(٢١) Clarke, J. Op-cit. P. 8.

المفاهيم النفسية الأساسية فى القرآن الكريم
وخطورة الإصطلاح

للاستاذ الدكتور حسن الشرقاوى
رئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب ــ جامعة الاسكندرية

مقدمـــة

لاشك فى أن القضايا التى يدعو (المعهد العالى للفكر الإسلامى) لمناقشتها فى هذه الندوة ، قضايا على جانب كبير من الأهمية .. خاصة وأنها تأتى فى الوقت الذى انبهر فيه الكثيرون بالتقدم التكنولوجى فى العالم الغربى ، فاعتقد المستغربون أن التقدم فى مجالات العلوم المختلفة إنما يكون بتطبيق النظريات الغربية ، حتى فى العلوم الحياتية والسلوكية ، ولم ينتبهوا الى أن التقدم فى العلوم المسخرة شىء ، وأن المنهج فى العلوم الحياتية — كالاخلاق والتربية وعلم النفس — شىء آخر .. كما قال عز من قائل : « لكل جعلنا منك شرعة ومنهاجا »[1] .

ولما كان الإسلام هو منهجنا الذى جعله الله لنا ، فان الأساس الذى تهدف اليه شريعتنا فى تطبيقاتها على جميع الأنشطة الانسانية ، هو تحقيق الوسط العدل[2] ، سواء فى الفكر أو السلوك أو الأخلاق .. فقد أمرنا الله عز وجل باتباع صراطه المستقيم ، الذى هو الخير الفاضل والعدل ، فقال تعالى :

- « وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط .. المائدة/٤٢
- « وكذلك جعلناكم أمة وسطا .. البقرة/١٤٣
- « ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط .. الاسراء/٣٩
- « وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين .. الاعراف/٣١

ولا يقوم منهجنا الإسلامى على الفكر الذاتى واتباع هوى النفس ، وإنما يستمد من الهدى الربانى واتباع ما أمر به الحق تعالى فى كتابه العزيز وفى سنة نبيه . فهو منهج رأسى أفقى ، يقوم على الاستمداد من منابع الحكمة الإلهية ، وذلك هو الجانب الرأسى . ثم النظر الى حقائق الكون والنفس على ضوء الامداد الربانى

---

(١) سورة المائدة ، آية ٤٨

(٢) راجع : نحو منهج إسلامى ص ٣٨ وما بعدها

الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . وذلك هو الجانب الأنقى من المنهج .

ومن هذا المنهج الإلهى ، تبرز قضيتنا اليوم ، حول تحديد المفاهيم الأساسية فى مجال النفس الانسانية .. لأن معالجة هذا الموضوع لا يمكن أن تخضع للمنهج الغربى ، الذى يهددها بالوقوع فى الاجتهاد الذاتى والتأويلات الفردية النابعة من الهوى والظن .. وأن الظن لا يغنى من الحق شيئا .

وتتضح المفاهيم النفسية الاساسية ، من خلال المنظور القرآنى لحقيقة النفس الانسانية .. وليس من خلال نظريات فرويد أو غيره والتى تقوم على فكرة الصراع وتكوين الشخصية فى السنوات الخمس الأولى من حياة الطفل[1] ، وليس من خلال فكرة اللاشعور التى جعل منها اليهود ضربة موجهة لعقل الانسان وارادته الواعية[2] ، وليس من خلال قدرية الحتمية النفسية التى جعلها علم النفس الغربى كميراث مفروض وقدر محتوم لا يستطيع الانسان منه خلاصا[3] . فقد اتضح أن علماء النفس الغربيين لا يدرسون النفس ، وإنما يدرسون السلوك النفسى فحسب ، ولهذا فان معارفهم حول حقيقة النفس الانسانية وأوصافها وخصائصها ، هى مجرد دراسة متواضعة للمظاهر النفسية تعتمد على التخمينات والاجتهادات الذاتية .. أما علم النفس الإسلامى ، فهو يستقى من كتاب الله ومن هدى النبوة ، وشتان بين نبع الحكمة الإلهى وبين شطحات الفكر الذاتى .. ففى حين يقول عز من قائل (ونفس وما سواها ، فالهمها فجورها وتقواها) يقول اصحاب مدرسة الشخصية والتحليل النفسى ، وعلى رأسهم فرويد أن القانون الذى يحكم دنيا النفس هو قانون الغاب ، الذى يقرر أنه اذا لم تتذئب أكلتك الذئاب[4] .

---

(١) د. سيجموند فرويد : موجز فى التحليل النفسى ، ترجمة د. سامى محمود على ص ١٥ ، ١٦

(٢) د. صبرى جرجس : التراث اليهودى الصهيونى ص ١٠ـ١٥

(٣) د. سيد غنيم : سيكلوجية الشخصية ص ٢٨ـ٤٣

(٤) د. حسن الشرقاوى : نحو علم نفسى إسلامى ، ص ٣٢

وفى الوقت الذى يلقى فيه علم النفس الغربى محنته الكبرى التى عبر عنها ايزنك Izink بقوله " ان معدل شفاء العصابيين ثابت فعليا ، سواء عولجت بأساليب العلاج النفسى المعروفة أو تركوا دون علاج " (١) فى هذا الوقت هدانا الله لاستكشاف موضوعات علم النفس الإسلامى الذى يقوم على مفاهيم راسخة للنفس الانسانية ، وردت فى كتاب الله وفى أحاديث الرسول ﷺ فكانت المنهج الذى اتبعه الحكماء من أئمة هذه الأمة من أمثال الحكيم الترمذى والمحاسبى والامام الغزالى وغيرهم كثير ، فاتضح لنا أن علم النفس الإسلامى لا يكتفى فقط بعلاجات الاضطرابات النفسية ، بل هو أيضا (علم وقائى) يحول دون وقوع هذه الاضطرابات أصلا ، بما يشير اليه من تحقق الأمن النفسى بالرجوع الى صفاء الإيمان .. فكانت حصيلة هذه الدراسة ، كتابنا (نحو علم نفس اسلامى) الذى لقى قبولا واهتماما واسعين ، وتواترت بعده كتابات عدة فى هذا الميدان الرحب من ميادين الثقافة الاسلامية .

المفاهيم النفسية والاصطلاح :

يذهب بعض المفكرين الى انكار أهمية الاصطلاحات ، ويقولون عبارة مشهورة تتردد كثيرا فى كتاباتهم وأقوالهم ، تقول العبارة (لا مشاحة فى الاصطلاح) حتى كادت هذه المقولة تكون احدى مبادىء البحث العلمى .. لكننا من جانبنا نرفض هذا المعنى بشكل قاطع ، فالاصطلاح هو المرحلة الأخيرة لاستقرار دلالة معينة فى الاذهان ، وهذه الدلالة بدورها ترتبط بالكثير من المفاهيم المتداخلة مع الاصطلاح .. فاذا كان هذا الاصطلاح ينطوى على خلل معين فى التصورات ، انتقل هذا الخلل الى بقية المفاهيم .

ولذلك فقد أردنا طيلة السنوات الماضية ، أن نضع مجموعة من الاصطلاحات المرتبطة بالمفاهيم الأساسية فى الكتاب والسنة ، حتى نتقى الوقوع فى مخاطر الاصطلاح الغربية التى تلقفها بعض المستغربين من الفكر الغربى دون تمييز ، فكانت لهذه المصطلحات الغربية أثرها الكبير فى تضليل الفكر .

(١) ايزنك : الحقيقة والوهم فى علم النفس ، ترجمة فدوى حنفى ص ١٥٨ .

ولما كان موضوعنا اليوم مرتبطا بالمفاهيم النفسية ، فسوف نقتصر على عرض بعض الاصطلاحات الخاصة بعلم النفس الإسلامى ، مع مقارنتها بالمصطلح الغربى .. حتى يتضح بذلك الفارق بين المفهومين :

١ــ الزاجر .. لا الضمير :

اصطلاح الضمير ، بشقيه النفسى والاخلاقى ، مأخوذ من كلمة Conscience وليس له أصل فى الشريعة الإسلامية .. وقد تسبب هذا المصطلح فى العديد من أخطاء البحث فى العلوم النفسية والتربوية ، لما ينطوى عليه من غموض[1] . ونظرا لهذا الخلط الكبير فى مفهوم هذا المصطلح الغامض (الضمير) فان كثيرا من المظالم ارتكبت بأسمه ، فبعض البلدان تقتل غيرها بوحشية باسم الضمير الحر .. وبعض الناس يقيمون هذه المباريات الوحشية والعروض اللاانسانية ، تحت دعوى المخاطرة والمغامرة وضمير التحضر اللاواعى ولذلك فنحن نتسائل : اذا كان الضمير هو الأساس السليم للسلوك الانسانى ، فكيف ترتكب باسمه هذه الفظائع ؟ واذا كان الضمير كافيا ليعلم الانسان طريقه الصحيح ، فلم بعث الله بالانبياء مبشرين ومنذرين ؟ فاذا كان مصطلح (الضمير) غير صالح ليكون حكما عادلا يجعل من صاحبه بالضرورة أخلاقيا ، فلابد وأن ندعو الى مصطلح اسلامى بديل .. نستمده من تأمل آيات القرآن الكريم . وهذا المصطلح هو (الزاجر) فالزاجر كما ورد فى الآيات البينات ، قوة فى الانسان تحدو به الى مجانبة المعاصى ، وتبتعد به عن كل ما يخالف الفطرة السليمة التى فطر الله الناس عليها[2] . وفى قوله تعالى :

* والزاجرات زجرا .. الصافات/٢
* ولقد جاءهم من الانبياء ما فيه مزدجر .. القمر/٤

فالزاجر واعظ فى القلب يهتف به للسير فى طريق الاستقامة ، ويرشده لسلوك سبيل الحق وينجو به من الأهواء والمعاصى .. ولهذا فنحن نرفض مصطلح الضمير

(١) راجع نحو منهج إسلامى ص ٣٠٥ وما بعدها
(٢) راجع معنى (الزاجر) فى كتابنا الفاظ الصوفية ومعانيها

بما يشتمل عليه من دلالات نفسية وخلقية غامضة ، ومما اقترن به من التباس وابتعاد عن الصدق والوضوح ، لنستخدم هذا المصطلح والمفهوم القرآني : الزاجر

٢ـ كظم الغيظ . لا الكبت :

يذهب علماء النفس الغربي وعلى أسهم فرويد الى تقرير مفهوم للشخصية يقول بأن هذه الشخصية الانسانية عبارة عن تفاعل متبادل بين حاجات الفرد الداخلية (الغرائز) وبين العالم الخارجي (الموضوعات)[١] ، وخلال هذا التفاعل يقوم الفرد باختزان العديد من الخبرات عن طريق « الكبت » ، فيلقى بها في مستودع المكبوتات : اللاشعور . وبالرغم من أن النظريات الجديدة في علم النفس قد أغفلت تماما الجانب اللاشعوري ، ولم تعد تعترف به . فان مصطلح الكبت ظل مستخدما في أعمال العديد من المفكرين المستغربين مما أدى بهم الى الاعتقاد بأن الانسان مغلوب على أمره ، وأن الحتمية النفسية هي قدره المحتوم[٢] .

أما المصطلح الاسلامي ، والمفهوم القرآني الذي نستبدل به مصطلح الكبت ، فهو الصبر وكظم الغيظ .. فقد جاء في الآيات الكريمة :

* واصبر حتى يحكم الله .. يونس/١٠٩
* ان الله مع الصابرين .. البقرة/١٥٣
* والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس .. آل عمران/١٣٤

وهناك العديد من الآيات القرآنية التي تشكل في مجموعها المفهوم الإسلامي للصبر وكظم الغيظ .. حيث تتجلى حقائق الصبر وقدرة الانسان عليه ، فالانسان قادر على الصبر وكظم الغيظ ، بالعزم ومخالفة النفس واتباع العقل والوسط العدل ، وحين يصبر الانسان ويكظم غيظه ، يكون قادرا على الغضب

---

(١) فرويد موجز في التحليل النفسي ص ١٤

(٢) ك. هول نظريات الشخصية ، ترجمة د. أحمد فرج ـ مراجعة د. عكاشة ، ص ٢٩ـ٣٤

والثورة والأذى ، لكنه فى موقف اختيار .. فيختار الافضل والاصلح ! فهنا يكون الفعل واقعا عن وعى الفرد وادراكه لثمرة هذا الفعل ، وليس الأمر ناشئا عن الحتمية النفسية التى يقررها علماء النفس الغربيون وعلى رأسهم فرويد . ان الصبر موقف علم وحال وعمل وجهاد للنفس ، وليس موقفا مرضيا أو عصبيا .

وأخيرا فان الصبر ليس موقفا سلبيا كالكبت ، فالصابر ليس مغلوبا على أمره ، وإنما هو صاحب موقف ايجابى يسمو على الأحداث ، ويرتفع عن الغرائز ، ويرضى بالقضاء ، ويدرك بالمعرفة الإيمانية حقيقة الابتلاء .

٣ـ الفطرة .. لا الحتمية :

ظهر مصطلح الحتمية بشكل واضح فى علوم الميكانيكا .. ثم انتقل الى العلوم الانسانية كالاخلاق ، والتاريخ ، وعلم النفس[٢] . وفى علم النفس الغربى ، يخضع السلوك الانسانى لقانون الحتمية الذى يحدد السلوك وفقا للتكوين الطفولى فى السنوات الخمس الأولى من حياة الانسان .. وانتشر هذا المصطلح !

واذا مضينا فى تأملاتنا للقانون الإلهى ، لنستضىء بالمعانى المناسبة[٣] والتعبيرات المتكاملة والالفاظ الصالحة ، وجدنا لفظ (الفطرة) كمصطلح ، بديل أفضل وأشمل من مصطلح (الحتمية) فهو أصلح فى التطبيق ، وأوضح فى التعرف على الحقائق ، اذ أن الفطرة موجودة فى الانسان كما هى الناموس الكونى ، فهى تعبير عن الوسط العدل والخير الفاضل .. يقول عز من قائل :

* فأقم وجهك للدين حنيفا ، فطرة الله التى فطر الناس عليها .. الروم ٣٠
* وما لى لا أعبد الذى فطرنى .. يس/٢٢
* قل أغير الله اتخذ وليا ، فاطر السموات والأرض .. الانعام/١٤ .

هذه الفطرة المشار اليها فى الآيات الكريمة ، تسمح بتجاوز مفهوم الحتمية

---

(١) نحو منهج إسلامى ، ص ٣٥٠
(٢) كارل بوبر : عقم المذهب التاريخى ، ترجمة : عبد الحميد صبرة ، ص ١٣٥
(٣) نحو منهج إسلامى ، ص ٣١٩

فيما يتعلق بالسلوك البشرى ، فهى لا تلتزم بقواعده التعسفية التى تجبر الانسان على سلوك معين ، بل هى تفتح الباب للالتجاء الى الله والسير على صراطه المستقيم ، فهو تعالى الذى يقبل التوبة عن عباده ، ويجعل منها ميلادا جديدا يجب ما قبله ، ليرجع الانسان بعدها الى الجادة والصلاح .. ولهذا كان مصطلح الفطرة كبديل لمصطلح الحتمية رجوع الى الحق ، وربط محكم بين علم النفس وبين الدين ، وطريقا لاثراء أبحاثنا وتقدمها فى طريق العلم والحكمة .

٤ـ الدفع .. لا الصراع :

يعرف فرويد الصراع بأنه : فقدان الشخص الثقة فى قدرته على رفع التناقضات بين القصور المؤلم وبين النفس ، مما ينشأ عنه صراع يؤدى الى محاولة استبعاد القصور المؤلم[1] .. ثم شاع استخدام مصطلح (الصراع النفسى) حتى انتقل الى علم الاجتماع والاخلاق والسياسة .. وأكد أصحاب مدرسة الشخصية بعد انتشار هذا المصطلح ، على أن الصراع النفسى هو المكون الاساسى لبناء شخصية الفرد[2] . لكننا من خلال قول عز من قائل :

* ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض .. البقرة/٢٥١
* ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا .. الحج/٤٠

نقول بأنه لا يوجد هناك صراع بالمعنى العلمى الحديث داخل النفس ، وإنما هناك ذلك (الدفع) الذى هو موقف اختيارى من الانسان ، فهناك دفع ودفع مقابل ، كما فى قول عز من قائل :

* ادفع بالتى هى أحسن فاذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم .. فصلت/٤
* ادفع بالتى هى أحسن السيئة نحن أعلم بما يصفون .. المؤمنون/٩٦

---

(١) د. عزت راجح : الامراض النفسية والعقلية ، دار المعارف ، ص ١٨١ ، ١٨٢ .
(٢) بارفيك ملاهى : عقدة أوديب ، ترجمة جميل سعيد ، ص ١٦٥

فالدفع هو المصطلح العلمى الصالح للاستخدام ، فهو مرن بدرجة تسمح له بالانسحاب الى النفس والناس والمجتمع ، بحيث لا يحمل معنى التناقض الموجود فى مصطلح الصراع[٢] .

طه ــ الرؤية .. لا أضغاث الاحلام :

أهتم علماء النفس الغربيون بموضوع الاحلام ، حتى أن فرويد يعتبر الحلم هو الطريق الملكى لمعرفة النشاط اللاشعورى فى العقل الانسانى ، وانه لغز مصور كمعنى رمزى[٣] .. فالحلم هو نوع من المكبوتات تظهر كرغبة لم تشبع بعد ، وكنوع من الارضاء الخيالى للرائى[٤] .. ثم يذهب يونج الى أن الحلم هو تعويض عن الحياة اللاشعورية فى مقابل الحياة الشعورية التى يحياها الانسان .. ويذهب البعض الآخر الى أن الحلم هو خداع المرء لنفسه[١] .. وهكذا تمضى التأويلات الذاتية الى مالانهاية .

والحقيقة أن ما يبحث فيه هؤلاء العلماء ليس الا وهم شيطانى لا تفسير له ، كما ورد فى الحديث النبوى (الحلم من الشيطان) أما المصطلح الاسلامى الذى ينبغى لنا بحث آفاقه ، فهو : الرؤية .. فان علم النفس الاسلامى يفصل بين الرؤيا والاحلام فى حين يخلط بينهما علم النفس الحديث .

وقد ورد لفظ الرؤية والحلم فى الحديث الشريف (الرؤية من الله والحلم من الشيطان) كما وردت فى القرآن الكريم فى قول عز من قائل :

* يا أيها الملاء افتونى فى رؤياى .. يوسف/٤٣
* قالوا أضغاث أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين .. يوسف/٤٤

فهناك اذن فرق شاسع بين الرؤية والحلم .. فهناك الرؤية الصادقة ، وهناك أضغاث الاحلام التى لا يعول عليها ، ويطلق على كليهما لفظ (منامات) وقد

---

(٢) حو علم نفسى سلامى ، نحو منهج سلامى

(٣) فرويد : تفسير الأحلام ، ترجمة مصطفى صفوان ، ص ١٣٩

(٤) ارنست جونز : التحليل النفسى ، ترجمة د. الشيخى ، ص ٥٣ .

(١) احمد فؤاد الاهوانى : النوم الآتى ص ٩٧ .

قسم الشيخ عبد الغني النابلسي هذه المنامات الى ثلاثة أقسام : البشرى ، رؤيا التحذير ، رؤيا أماني النفس[٢] .

ولما كان المجال يضيق هنا عن استعراض اقسام الرؤية وأشكالها وصلتها بالصحة النفسية ، على النحو الذي عرضنا له بشكل مفصل في كتابنا (نحو علم نفسي اسلامي) فاننا سنكتفي هنا بالاشارة الى أن « الرؤية » التي يمكن تعبيرها وفهمها ، تختلف تماما عن « الحلم » الذي حاول علم النفس الغربي دراسته ، فوقع فيما لا حصر له من الاوهام والظنون .

خاتمة :

بعد هذا الاستعراض السريع لبعض المصطلحات والمفاهيم القرآنية ، ومقارنتها بالمصطلحات السائدة .. نتهي الى القول بأنه من الضلال والاضلال أن نتوهم أننا قادرين على اختراع منهج ومفاهيم من غيبيات مفترضة ، ونبتدع من خيالاتنا مصطلحات غير متحققة ، ونتواضع على أسس وقواعد ذاتية ، نحاول بها أن نفهم ونفسر ونتنبأ ونحكم على السلوك النفسي ، زاعمين أن ما ابتدعناه كفيل بالوصول الى الحق واليقين . ولقد هدانا الله الى تحديد العديد من المصطلحات المستمدة من الحقائق القرآنية ، فان كنا قد عرضنا فيما سبق لبعض هذه المصطلحات مما يرتبط ارتباطا وثيقا بموضوع ندوتنا اليوم ، فسوف نكتفي بالاشارة الى بعض المصطلحات الأخرى .. فنحن نقول (الاستقامة) في مقابل الموضوعية ، و (الهدى) في مقابل الخلق ، و (الحكماء) في مقابل الفلاسفة ، و (العبودية لله) في مقابل مصطلح الحرية ، والتفكر .. لا الفكر ، والتسخير .. لا التبوؤ والتحكم ، والبصيرة .. لا الحدس .

وأخيرا .. فان كل ما نزعم من مصطلحات وقوانين نفسية بعيدة عن الهدى القرآني ، هو وهم واهم ، وظن الظانين .. وقد قال تعالى (ان يتبعون الا الظن ، وان الظن لا يغني من الحق شيئا) ولقد أوصانا الله باتباع حكمة الدين ،

---

(٢) عبد الغني النابلسي : تعطير الانام في تعبير المنام ص ٩ ـ ٨

وأوصانا ألا نتبع الأهواء ، وأن لا نطع من أغفل الله قلبه عن الرشد .. ولهذا كله ، فنحن نقول كلمة حق : لا يمكن لنا فهم حقائق النفس الانسانية الا بتصحيح المفاهيم الأساسية ، ووضع اصطلاحات مناسبة للمدلولات القرآنية ..

وبالله التوفيق .....

أ.د. حسن الشرقاوى
رئيس قسم الفلسفة ـ كلية الآداب
جامعة الاسكندرية

المراجـــع

١ ـــ ارنست جونز : التحليل النفسي ، ترجمة د. الشنطي .
٢ ـــ أحمد فؤاد الأهواني : النوم والأرق
٣ ـــ ايزنك : الحقيقة والوهم في علم النفس ، ترجمة قدري حنفي .
٤ ـــ باتريك ملاهي : عقدة أوديب ، ترجمة جميل سعيد .
٥ ـــ حسن الشرقاوي : التربية النفسية في المنهج الاسلامي .
٦ ـــ حسن الشرقاوي : نحو علم نفس اسلامي .
٧ ـــ حسن الشرقاوي : نحو منهج اسلامي .
٨ ـــ حسن الشرقاوي : الشريعة والحقيقة .
٩ ـــ حسن الشرقاوي : الفاظ الصوفية ومعانيها .
١٠ـــ حسن الشرقاوي في الطب النفسي النبوي .
١١ـــ فرويد : الموجز في التحليل النفسي ، ترجمة د. سامي محمود علي .
تفسير الاحلام ، ترجمة مصطفى صفوان .
١٢ـــ صبري جرجس : التراث اليهودي الصهيوني في الفكر الفرويدي
١٣ـــ سيد غنيم : سيكلوجية الشخصية .
١٤ـــ ك. هوك : نظريات الشخصية ، ترجمة د. احمد فرج .
١٥ـــ كارل بوبر : علم المذهب التاريخي ، ترجمة د. عبد الحميد صبره .
١٦ـــ عزت راجح : الأمراض النفسية والعقلية .
١٧ـــ عبد الغني النابلسي : تعطير الانام في تعبير المنام .

اثر الشئون الاجتماعية فى خصائص اللغة وتطورها بوصفها أهم وسيلة للأعلام

الاستاذ الدكتور على عبد الواحد وافى

أثر الشئون الاجتماعية فى خصائص اللغة وتطورها[1]
بوصفها أهم وسيلة للأعلام

تتأثر اللغة فى خصائصها وتطورها بعوامل كثيرة ، يرجع أهمها إلى الشئون الاجتماعية ، وهى التى تتمثل فى حضارة الأمة ، ونظمها ، وعاداتها ، وتقاليدها ، وعقائدها ، ومظاهر نشاطها العملى والعقلى ، وثقافتها العامة ، واتجاهاتها الفكرية ، ومناحى وجدانها ونزوعها .. وهلم جرا ... وسنقصر بحثنا على هذا النوع من العوامل .

١ــ فكلما اتسعت حضارة الأمة ، وكثرت حاجاتها ومرافق حياتها ، ورق تفكيرها ، وتهذيب اتجاهاتها النفسية ، نهضت لغتها وسمت أساليبها ، وتعددت فيها فنون القول ، ودقت معانى مفرداتها القديمة ، ودخلت فيها مفردات أخرى عن طريق الوضع والاشتقاق والاقتباس للتعبير عن المسميات والافكار الجديدة .. وهلم جرا . واللغة العربية أصدق شاهد على ما نقول فقد كان لانتقال العرب من همجية الجاهلية إلى حضارة الإسلام ، ومن النطاق العربى الضيق الذى امتازت به حضارتهم فى عصر بنى أمية الى الأفق العالمى الواسع الذى تحولوا إليه فى عصر بنى العباس ، كان لهذين الانتقالين أجل أثر فى نهضة لغتهم ورق أساليبها واتساعها لمختلف فنون الأدب وشتى مسائل العلوم .

٢ــ وانتقال الأمة من البداوة الى الحضارة يهذب لغتها ، ويسمو بأساليبها ويوسع نطاقها ، ويزيل ما عسى أن يكون بها من خشونة ، ويكسبها مرونة فى

---

(١) عرضنا هذا الموضوع فى الفصل الأول من كتابنا « اللغة والمجتمع » ويمتاز بحثنا هذا بزيادات كثيرة عما جاء فى هذا الفصل ، كما يمتاز بالتنقيح والتلخيص فى الموضوعات المشتركة بينهما

التعبير والدلالة . وأن موازنة بين حالة اللغة العربية فى عهد بداوة العرب قبل الإسلام وحالتها فى عهد حضارتهم الاسلامية ، أو بين ما كانت عليه عند أهل البادية فى عصر ما ، وما كانت عليه فى الحضر فى العصر نفسه ، لاصدق برهان على ذلك . والمتنبى الذى لم يلهمه شيطانه فى مدحه للأمير أحسن من قوله :

انت كالكلب فى حفاظك للعهـــد وكالتيس فى قراع الخطوب

ثم اخذ يشبه مظاهر مجد الأمير بنظائرها عند الحيوان المستأنس وغيره ، هذا المتنبى نفسه قد استطاعت قريحته ، بعد ان هذبتها حضارة بغداد ، أن تجود بمثل قوله :

عيون المهابين الرصافة والجسر جلبن الهوى من حيث أدرى ولا أدرى

٣ــ ومظاهر النشاط الاقتصادى تطبع اللغة كذلك بطابع خاص فى مفرداتها ومعانيها وأساليبها وتراكيبها . ومن ثم اختلفت مظاهر اللغة فى الأمم والمناطق تبعا لاختلافها فى نوع الانتاج ، ونظم الاقتصاد ، وشئون الحياة المادية ، والمهنة السائدة (الزراعة ، الصناعة ، التجارة ، الصيد ، رعى الانعام .. الخ) . وقد تؤثر هذه المظاهر فى أصوات اللغة نفسها . فقد يؤدى نوع العمل الذى يزاوله سكان منطقة ما إلى تشكيل أعضاء نطقهم فى صورة خاصة تتأثر بها مخارج الحروف ونبرات الألفاظ ومناهج التطور الصوتى .

٤ــ واللغة مرآة ينعكس فيها كذلك ما يسير عليه الناطقون بها فى شئونهم الاجتماعية العامة فعقائد الأمة وتقاليدها ، وما تخضع له من مبادىء فى نواحى السياسة والتشريع والقضاء والأخلاق والتربية وحياة الأسرة ، وميلها إلى الحرب أو جنوحها إلى السلم ، وما تعتنقه من نظم بصدد الموسيقى والنحت والرسم والتصوير والعمارة وسائر انواع الفنون الجميلة كل ذلك وما إليه يصبغ اللغة بصبغة خاصة فى جميع مظاهرها فى الأصوات والمفردات والدلالة والقواعد والأساليب وهلم جرا . واليك مثلا درجة القرابة التى تربط الفرد بكل من أسرة أبيه وأسرة أمه . فإن الأمم التى تسير نظمها الاجتماعية على إنزال هاتين الأسرتين

منزلة واحدة تقريبا فى درجة قرابتهما للمرد تطلق لغتها كلمة واحدة على كل من العم أو الخال oncle, uncle ، والعمة والخالة tante, aunt ، وابن العم أو العمة وابن الخال أو الخالة cunsin ، وابنة العم أو العمة وابنة الخال أو الخالة cousine .

على حين أن الأمم التى تفرق نظمها الاجتماعية بين هاتين الأسرتين فى درجة قرابتهما للفرد تختلف فى لغتها الكلمات الدالة على أفراد أسرة الأب عن الكلمات الدالة على أفراد أسرة الأم : العم ، الخال ، العمة ، الخالة ، ابن العم ، ابن العمة ، ابن الخال ، ابن الخالة ، بنت العم ، بنت العمة ، بنت الخال ، بنت الخالة .... واليك مثلا آخر مبلغ اتجاه الأمة إلى مبادىء المساواة أو انحرافها نحو نظام الطبقات . فإن ما تسير عليه نظمها الاجتماعية بهذا الصدد يؤثر فى مختلف نواحى لغتها حتى فى ناحية القواعد . فمخاطبة الفرد بضمير الجمع تعظيما له : (أرجو أن تتفضلوا ...) واجراء الخطاب فى صيغة الإخبار عن الغائب : (يتفضل سيدى ...) ، كل ذلك وما إليه من أساليب التبجيل لا يبدو فى اللغة إلا حيث ينحرف الناس عن مبادىء المساواة وتكثر الفوارق بين الطبقات . ولذلك يعد تطور هذه الضمائر فى أمة ما أصدق سجل لتطور اتجاهاتها فى هذه الشئون . فالصراع فى اللغة الفرنسية بين "tu" و Vous (أنتم) ، فى مخاطبة الفرد ، يمثل أصدق تمثيل مراحل الصراع بين روح المساواة ونظام الطبقات فى الشعب الفرنسى . فقد كانت الغلبة للضمير الأول فى العصور التى سادت فيها مبادىء المساواة ، وللضمير الثانى فى العصور التى وهنت فيها هذه المبادىء ، ومثل هذا يقال فى اللغة العربية . فقد كان العرب فى جاهليتهم من أكثر الشعوب ميلا إلى المساواة بين الأفراد ، ولذلك ساد فى خطابهم ضمير المفرد ، ولم تبد فى لغتهم مظاهر المبالغة فى التبجيل . وقد سار القرآن على هذه الطريقة حتى فى توجيه الخطاب إلى الله عز وجل . ولكنهم لم يلبثوا بعد اتساع ملكهم ، واحتكاكهم بالأمم الأخرى ، وانغماسهم فى الترف ، ومحاكاتهم لأبهة الفرس وأساليبهم فى الحياة ، واتجاه خاصتهم وأغنيائهم إلى الترفع عن الدهماء وطبقات المستضعفين ، لم يلبثوا بعد هذا أن انحرفوا عن مبادئهم الأولى ، فانحرفت معهم أساليب لغتهم ، وساد فيها خطاب المفرد بضمير الجمع وإجراء الخطاب فى صيغة

الاخبار عن الغائب ، وتفلت اليها الفاظ « الخضرة » و « الجنات » .. وما الى ذلك .

د ـــ وكثيرا ما ينجم عن اختلاف الناس فى طبقاتهم وفئاتهم اختلاف مدلول الكلمات وخروجها عن معانيها الأولى . ويؤدى الى ذلك ما يوجد بين الجماعات الناطقة باللغة الواحدة من فروق فى الخواص النفسية ، وفى شئون السياسة ، والاجتماع ، والثقافة ، والتربية ، ومناحى التفكير والوجدان ، ومستوى المعيشة ، وحياة الأسرة ، والتقاليد والعادات ... وما تزاوله كل طبقة من أعمال ، وتضطلع به من وظائف ، والآثار العميقة التى تتركها كل وظيفة ومهنة فى عقلية المشتغلين بها ، وحاجة أفراد كل طبقة إلى دقة التعبير وسرعته وإنشاء مصطلحات خاصة بصدد الأمور التى يكثر ورودها فى حياتهم وتستأثر بقسط كبير من انتباههم ، وما يلجئون إليه من استخدام مفردات فى غير ما وضعت له أو قصرها على بعض مدلولاتها للتعبير عن أمور تتصل بصناعاتهم وأعمالهم .. وهلم جرا . فمن الواضح أن هذه الأمور وما إليها من شأنها أن تخرج بالكلمات عن مدلولاتها الأولى ، وتوجه معانيها فى كل طبقة وفى كل جماعة وجهة تختلف عن وجهتها عند غيرها .

٦ ـــ وتتشكل اللغة كذلك بالشكل الذى يتفق مع اتجاهات الأمة العامة وتغلب الناحية المادية أو الأدبية على شئون حياتها . فاتجاه الإنجليز مثلا إلى الناحية العملية قد صبغ لغتهم بصبغة مادية فى مفرداتها وتراكيبها ، حتى إنه ليقال فيها : « **دفع** زيارة أو تحية أو شكرا أو انتباها » . وكيف استطيع أن **ادفع** لك مقابل أياديك على ، و « **أنفق** وقته فى كيت وكيت » و « **تربح** الساعة أو **تخسر** » .

To pay visit, compliments, attention". "How can I pay you for all your goods". He spent his time in. The watch gains or loses.

بدلا من « ادى زيارة » و « قدم تحية أو شكرا » و « أبدى انتباها » ، ولا أستطيع أن أرد لك مقابل أياديك على ، و « قضى وقته فى عمل ما » و « الساعة تقدم أو تؤخر » .

٧ــ وما يكون عليه الأفراد من حشمة وأدب فى شئونهم ومعاملاتهم وعلاقاتهم بعضهم ببعض ينبعث كذلك صداه فى لغتهم ألفاظها وتراكيبها . فاللغة اللاتينية لا تستحى أن تعبر عن العورات والأمور المستهجنة والأعمال الواجب سترها بعبارات مكشوفة ، ولا أن تسميها باسمائها الصريحة ، على حين أن اللغة العربية بعد الإسلام تتلمس أحسن الحيل وأدناها إلى الحشمة والأدب فى التعبير عن هذه الشئون ، فتلجأ الى المجاز فى اللفظ ، وتستبدل الكناية بصريح القول : القبل ، الدبر ، قارب النساء ، لمس امرأته ، قضى حاجته ... الخ ، ولقد كان لها بهذا الصدد فى الفاظ القرآن الكريم وعباراته أسوة حسنة : « نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم » ، « وقد أفضى بعضكم إلى بعض » ، « أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم » ، « فاعتزلوا النساء فى المحيض » ، « والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا » ... وما إلى ذلك من كريم العبارات ونبيل الألفاظ . وما يبدو فى اللغة العربية بهذا الصدد يبدو مثله فى اللغات الأوربية الحديثة وخاصة الشمالية منها . وأكثرها تحرجا فى هذه الناحية اللغة الانجليزية . فالبطن مثلا لا يعبر عنه فى لغة التخاطب الانجليزية باسمه الصريح بل يطلاق عليه فى الغالب : the stomace (اى المعدة) ، وسراويل الرجل تطلق عليها أحيانا كلمة معناها الأصلى « ما لا يمكن التعبير عنه : Inexprissible » ، وسراويل المرأة يطلق عليها كلمة معناها الأصلى « الجمع أو التركيب Comaination .. وهلم جرا .

٨ــ ويتطور مدلول الكلمة فى لغة ما تبعا لتطور الشئون الاجتماعية المحيطة بهذا المدلول . فكل تطور من هذا القبيل يتجه بمدلول الكلمة وجهة خاصة ، وينحرف به قليلا أو كثيرا عن أوضاعه الأولى . والأمثلة على ذلك تجل عن الحصر فى اللغة العربية وفى غيرها من اللغات . فكلمة « القطار » مثلا كانت تطلق فى الأصل على عدد من الإبل على نسق واحد تستخدم فى السفر وفى النقل ، ولكن تغير الآن مدلولها الأصلى تبعا لتطور وسائل المواصلات ، فأصبحت تطلق على مجموعة عربات تقطرها قاطرة بخارية . وكلمة « البريد » كانت تطلق على الدابة

التى تحمل عليها الرسائل ، ثم تغير الآن مدلولها تبعا لتطور الطرق المستخدمة فى إيصال الرسائل ، فاصبحت تطلق على النظم والوسائل المتخذة لهذه الغاية فى العصر الحاضر . وكلمة الريشة Plume كانت تطلق على آلة الكتابة أيام كانت تتخذ من ريش الطيور ، ولكن تغير الآن مدلولها الأصلى تبعا لتغير المادة المتخذة منها آلة الكتابة ، فاصبحت تطلق على قطعة من الحديد مشكلة فى صورة خاصة . وعبارة « بنى الرجل على امرأته » كانت تستخدم كناية عن دخوله بها ، لأن الشاب البدوى كان إذا تزوج يبنى له ولأهله خباء جديدا ، ولكنها فقدت الآن معناها الأصلى لانقراض هذا النظام ، وإن كانت لا تزال تستخدم كناية عن الزفاف . وقد جرت العادة فى بعض العصور بفرنسا أن يقضى المحكوم عليه بالاشغال الشاقة مدة عقوبتهم فى اعمال التجديف على ظهر السفن الملكية ، ومن ثم جاءت عبارة envoyer aux galeres وجاء وصف galérien ، ولكن تغير الآن مدلولها تبعا لتغير النظم المتصلة بهذه العقوبة ونوعها .

وكثر استخدام الكلمة فى مدلول ما ، لحدوث ما يدعو الى ذلك فى شئون الحياة الاجتماعية وما يتصل بها ، بجردها — مع تقادم العهد — من مدلولها الاصلى وبقصرها على الناحية التى كثر فيها استخدامها . فكثرة استخدام العام مثلا فى بعض ما يدل عليه ، لسبب اجتماعى ما ، يزيل مع تقادم العهد عموم معناه ، ويقصر مدلوله على الحالات التى شاع فيها استعماله . ولدينا فى اللغة العربية وحدها آلاف من أمثلة هذا النوع ، فمن ذلك جميع المفردات التى كانت عامة المدلول ثم شاع استعمالها فى الإسلام فى معان خاصة تتعلق بالعقائد أو الشعائر أو النظم الدينية : كالصلاة والحج والصوم والمؤمن والكافر والمنافق والركوع والسجود .. وهلم جرا .. فالصلاة مثلا معناها فى الأصل الدعاء ثم شاع استعمالها فى الإسلام فى العبادة المعروفة لاشتمالها على مظهر من مظاهر الدعاء ، حتى اصبحت لا تنصرف عند اطلاقها الى غير هذا المعنى ، والحج معناه فى الأصل قصد الشىء والاتجاه اليه ، ثم شاع استعماله فى قصد البيت الحرام ، حتى أصبح مدلوله الحقيقى مقصورا على هذه الشعيرة .. وقس على ذلك جميع افراد هذه الطائفة . ومن ذلك أيضا كلمة « الرث » ، فقد كانت تطلق على الخسيس

من كل شيء ، ثم قصر مدلولها على الخسيس مما يفرش أو يلبس لكثرة استخدامها في هاتين الطائفتين ، وكلمة « المدام » فهي في الأصل كل ما سكن ودام ، ثم شاع استعمالها في الخمر لدوامها في الدن أو لأنه يغلى عنها حتى تسكن ، فاصبحت لا تنصرف الى غير هذا المعنى .

وكثرة استخدام الخاص في معان عامة عن طريق التوسع لسبب اجتماعي ما تزيل مع تقادم العهد خصوص معناه وتكسبه العموم . فمن ذلك مثلا في اللغة العربية كلمات : البأس والورد والرائد والنجعة .. وهلم جرا .. فالبأس في الأصل الحرب ، ثم كثر استخدامه في كل شدة فاكتسب من هذا الاستخدام عموم معناه ، واصل الورد إتيان الماء وحده ، ثم صار اتيان كل شيء وردا لكثرة استخدامه في هذا المعنى ، والرائد في الأصل طالب الكلأ ثم صار طالب كل حاجة رائدا ، والنجعة في الأصل طلب الغيث ، ثم عممت في الاستخدام فاصبح كل طلب انتجاعا . ومن ذلك في اللغة الفرنسية كلمة salaire فقد كان معناها في الأصل — كما تدل على ذلك بنيتها — ما يصرف للجندي من نقود في نظير ما يحتاج إليه من ملح الطعام ، ثم شاع استعمالها في كل أجرة حتى نسي معناها الأصلي ، وكلمة arriver : فقد كانت تدل في الأصل كما تشير الى ذلك بنيتها — على الوصول الى الشاطيء ، ثم شاع استعمالها في كل وصول ، فاستقر معناها على هذا الوضع العام .

وكثرة استخدام الكلمة في معنى مجازي لسبب اجتماعي يؤدي غالبا إلى انقراض معناها الحقيقي وحلول هذا المعنى المجازي محله . فمن ذلك مثلا في اللغة العربية كلمات المجد والأفن والوغى والغفران والعقيقة .. وهلم جرا .. فالمجد معناه في الأصل امتلاء بطن الدابة من العلف ، ثم كثر استخدامه مجازا في الامتلاء بالكرم حتى انقرض معناه الأصلي وأصبح حقيقة في هذا المعنى المجازي ، ولهذا السبب نفسه انتقل معنى « الأفن » من قلة لبن الناقة إلى نقص العقل . وانتقل معنى « الوغى » من اختلاط الأصوات في الحرب الى الحرب نفسها . ومعنى « الغفر » و « الغفران » من الستر [illegible] معنى [illegible] المنطقة ،

من الشعر الذى يخرج على الولد من بطن امه الى ما يذبح عند حلق ذلك الشعر .

واستخدام الكلمة فى فن ما بمعنى خاص يجردها فى هذا الفن من معناها اللغوى ويقصرها على مدلولها الاصطلاحى . ويدخل فى هذا مصطلحات الآداب والفلسفة والقانون والاجتماع والعلوم والفنون .. وما إلى ذلك . ومن ثم نرى أن الكلمة الواحدة تستعمل فى الشعر بمعنى ، وفى الرسائل بمعنى آخر ، وفى السياسة بمعنى ثالث ، وفى الفنون الحربية بمعنى رابع ، وفى القانون بمعنى خامس ، وفى الطبيعة بمعنى سادس ، وفى الطب بمعنى سابع ... وهلم جرا ..

٩ــ وإلى مقتضيات الحياة الاجتماعية وشئونها ، ترجع كذلك أهم الأسباب فى نشأة كلمات لم تكن موجودة فى اللغة من قبل ، وفى هجر كلمات كانت مستخدمة فيها أو انقراضها انقراضا تاما . فأهم العوامل التى تدعو الى نشأة كلمات فى اللغة ترجع الى مقتضيات الحاجة إلى تسمية مستحدث اجتماعى جديد : نظام حديث فى الشئون الاجتماعية ، أو الاقتصادية أو غيرها ، نظرية جديدة علمية أو فلسفية ، مخترع مادى جديد .. وهلم جرا ، وأهم العوامل التى تؤدى الى انقراض كلمة من الاستعمال ترجع الى انقراض مدلولها نفسه من نطاق الحياة الاجتماعية أو إلى عدم استخدامه . ويصدق هذا على الملابس والأثاث وعدد الحرب ووسائل النقل وآلات الصناعة والمقاييس والنقود ومظاهر النشاط والنظم الأجتماعية التى انقرضت أو بطل استخدامها فانقرضت معها المفردات الدالة عليها . فقد انقرض فى العربية كثير من الكلمات الدالة على نظام جاهلية قضى عليها الاسلام ، كالمِرْباع والصَّرورة والنَّوافج . وانقرض فى الفرنسية لهذا العامل وما يتصل به كلمات كثيرة منها :

Veste, casaquin, cabat, carosse, soupentes, briquel, pacotille, corvette, frégate, brulot, boulet, arpent, lira liard, toise... etc.

١٠ــ وللشئون الاجتماعية أثر كبير كذلك فى صراع اللغات الناشىء عن نزوح عنصر اجنبى إلى البلد يتكلم بلغة غير لغة اهلية ، على أثر هجرة أو فتح أو

استعمار ، وفيما ينتهي اليه هذا الصراع من تغلب احدى اللغتين المتصارعتين على الأخرى أو بقائهما معا جنبا إلى جنب مع تبادل التأثر والتأثير

فاذا لم يكن لكلا الشعبين اللذين تتصارع لغتاهما حضارة يعتد بها ، ويزيد عدد افراد احدهما عن الأخرى زيادة كبيرة . ففي هذه الحالة تتغلب لغة اكثرهما عددا ، سواء أكانت لغة الأصيل أم الدخيل ، لغة الغالب حربيا أم المغلوب . وذلك انه عند انعدام النوع ، وهو ما تمثله الحضارة ، يتحكم الكم في مصير الأمور . والأمثلة على ذلك كثيرة في التاريخ . فمن ذلك أن النورماديين حينما اغاروا على انجلترا في منتصف القرن التاسع الميلادي ، واحتلوا معظم مناطقها ، لم تلبث لغة الشعب المقهور أن تغلب على لغتهم ، فاصبح جميع السكان ، أصيلهم ودخيلهم ، انجليزهم ونورمانديهم ، يتكلمون الانجليزية السكسونية وذلك لأن الانجليز المغلوبين كانوا يزيدون زيادة كبيرة في عددهم عن النورمانديين الغالبين ، ولم يكن لأحدهما حضارة يعتد بها ، فتحكم الكم فيما انتهى اليه الصراع .

واذا كان الشعب الغالب أرقى من الشعب المغلوب في حضارته وثقافته ، وأشد منه باساً وأوسع نفوذا فان النصر يكتب للغته وإن قل عدد افراده عن أفراد الشعب المغلوب ، على شريطة أن تدوم غلبته وقوته مدة كافية ، وأن تقيم بصفة دائمة جالية يعتد بها من افراده في بلاد الشعب « المغلوب » ، وأن تمتزج هذه الجالية بأفراد هذا الشعب ، وأن تكون اللغتان من شعبة لغوية واحدة وأن تمتزج هذه الجالية بأفراد هذا الشعب ، وأن تكون اللغتان من شعبة لغوية واحدة أو من شعبتين متقاربتين تجمعهما قضية واحدة . والامثلة في عدد كبيرة في في التاريخ ، فقد نجم عن فتوح الرومان في وسط أوروبا وشرقها أن تغلبت لغتهم اللاتينية على اللغات الأصلية لايطاليا وفرنسا واسبانيا والبرتغال ورومانيا مع أن الرومان المغيرين كانوا في هذه البلاد اقلية بالنسبة إلى سكانها الاصليين . وقد توافرت الشروط التي ذكرناها في هذه الحالة . فقد دامت غلبة الرومان في هذه البلاد مدة كافية ، وأقامت بصفة دائمة جالية يعتد بها من الرومان ، في هذه البلاد . وامتزجت بافراد الشعوب المغلوبة ، وكانت اللغتان وهما اللاتينية للرومان

والكلية للشعوب المغلوبة من فصيلة لغوية واحدة ، وهى الفصيلة الهندية ـــ الأوروبية ، وكان الشعب الغالب ـــ وهم الرومان ـــ ارقى من الشعوب المغلوبة فى حضارته وثقافته وآداب لغته ، وأشد منه باسا وأوسع نفوذا وقد نجم عن فتوح العرب المسلمين فى آسيا وأفريقيا أن تغلبت لغتهم على كثير من اللغات السامية الأخرى وعلى اللغة القبطية فى مصر والبربرية فى شمال افريقيا فاصبحت اللغة العربية لغة الحديث والكتابة فى معظم مناطق شبه الجزيرة العربية وفى مصر والسودان وشمال افريقيا ، مع أن الجالية العربية فى هذه البلاد كان عددها أقل كثيرا من عدد السكان الأصليين . وقد توافرت الشروط التى ذكرناها فى هذه الحالة . فاللغة العربية ، وهى لغة الشعب الغالب ، كانت ارقى كثيرا من لغات هذه الشعوب ، وقد دخلت هذه البلاد وبين يديها تراث لغوى مجيد على رأسه القرآن الكريم واحاديث الرسول عليه السلام والأدب الجاهلى والإسلامى . وكان الشعب العربى نفسه حينئذ أرقى كثيرا من هذه الشعوب فى حضارته وتراثه وأشد منها بأسا وأوسع نفوذا ، وقد دامت غلبته وقوته مدة كافية ، وأقامت بصفة دائمة جالية يعتد بها من افراده فى بلاد الشعوب المغلوبة وامتزجت بافراد هذه الشعوب ، وزاد امتزاجها بهم بعد أن دخلوا الإسلام ، وكانت اللغة العربية ولغات هذه الشعوب من فصيلة لغوية واحدة ، وهى الفصيلة السامية ـــ الحامية .

واذا لم يتوافر شرط من الشروط السابق ذكرها والتى يتوقف عليها تغلب إحدى اللغتين على الأخرى فانهما تعيشان معا جنبا الى جنب مع تبادل التأثر والتأثير .

والأمثلة على ذلك كثيرة فى تاريخ الأمم المغايرة وفى العصر الحاضر . فاللغة اللاتينية لم تقو على التغلب على اللغة الاغريقية ، مع أن الأولى كانت لغة الشعب الغالب ، وكانت اللغتان من فصيلة واحدة ، وهى الفصيلة الهندية ـــ الاوروبية . وذلك لأن الإغريق مع خضوعهم حربيا وسياسيا للرومان ، كانوا أعرق منهم حضارة وأوسع ثقافة وأرقى لغة .

وقد سبق أن انهزام لغة الشعب المغلوب أمام لغة الشعب الغالب لا يحدث إلا إذا كان الشعب الثانى أرقى من الشعب الأول فى جميع هذه الأمور ، واللغة العربية

لم تقو على الانتصار على اللغة الفارسية على الرغم من فتح العرب لبلاد فارس وبقائها تحت سلطانهم أمداً طويلا . وذلك لأن حضارة الشعب الفارسي لم تكن حينئذ أقل من حضارة العرب إن لم تكن أرقى منها ، هذا إلى أن كلتا اللغتين تنتمي إلى فصيلة لغوية غير الفصيلة التي تنتمي إليها اللغة الأخرى . فالعربية من الفصيلة السامية والفارسية من الفصيلة الهندية ــ الأوربية

وإذا هاجر شعب من منطقته إلى منطقة أخرى وأنبتُّ عن إخوته ، وأحيط بشعوب تستخدم لغة أخرى غير لغته ، فإن لغة هذه الشعوب لا تلبث أن تتغلب على لغته ولو كانت من فصيلة أخرى غير فصيلته . ومن أمثلة ذلك أهل بلغاريا ، فانهم حينما نزحوا من شمال أوربا إلى البلقان بعدوا بعداً كبيرا عن اخوانهم الذين يتحدثون باللغات الفينية ، وأحيطوا من جميع جهاتهم بشعوب صقلبية ، وأتيح لهم الامتزاج بهذه الشعوب امتزاجا كبيرا ، فاخذت لغتهم تنهزم شيئا فشيئا امام لغات هذه الشعوب حتى انقرضت وحل محلهم لسان صقلبي . وهكذا يكون الجزاء للمنبت عن اخوته حضاريا .

وإذا تقوقع مجتمع ما في منطقته ، وضعف اتصاله الحضاري ببقية سكان البلد ، فانه يظل محافظا على لغته ولا يخضع لقوانين الصراع اللغوي . والأمثلة على ذلك كثيرة في التاريخ .

ومن ذلك أنه يظهر أن بني اسرائيل في مصر قد ظلوا محافظين على لسانهم العبري يتخاطبون به فيما بينهم في أثناء مقامهم الطويل في مصر الذي امتد إلى أكثر من اربعة قرون ، وأنه ظل لسانهم بعد أن خرجوا من مصر مع موسى عليه السلام ، وذلك مع المامهم باللغة المصرية وتفاهمهم بها مع بقية السكان ، مع أن القانون كان يقضي بتغلب اللسان المصري على ألسنتهم . ويظهر أن السبب في ذلك يرجع إلى العادة الإسرائيلية التي ظلت ملازمة لهم الى الوقت الحاضر ، والتي تتمثل في قوقعتهم في شوارع وحارات في المدن التي يسكنونها أو يهاجرون اليها ، وحفاظهم في هذه الشوارع والحارات على تقاليدهم ولغتهم .

ومن ذلك أيضا أهل بلاد النوبة في مصر ، فإن تقوقعهم في مناطقهم جنوبي

مصر كان له أثر كبير فى احتفاظهم بلغتهم وعدم تأثرهم باللغة العربية التى تغلبت على ألسنة بقية سكان مصر . هذا إلى اختلاف فصيلة لغتهم عن فصيلة اللغة العربية .

ومن ذلك أيضا أن اللغة العربية لم تستطع التغلب على اللغات البربرية فى بعض المناطق فى شمال افريقيا فلا يزال إلى الوقت الحاضر عدد غير يسير من سكان المغرب والجزائر وتونس يستخدمون فى تخاطبهم بعضهم مع بعض لهجاتهم البربرية القديمة ، وإن كانوا يستخدمون العامية العربية فى تخاطبهم مع أهل البلاد ، مع أن اللغة العربية قد تغلبت على معظم البلاد البربرية ، ومع إنتماء اللغتين الى فصيلة واحدة وهى الفصيلة السامية الحامية — ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى تقوقع السكان فى هذه المناطق وعدم امتزاجهم امتزاجا كبيرا ببقية السكان .

ومن ذلك أيضا جماعة البريتون فى الجنوب الغربى لفرنسا فى محافظة النوار الأدنى على سواحل المحيط الأطلسى ، فأن تقوقعهم فى منطقتهم كان له أثر كبير فى احتفاظهم بلغتهم الكلتية ، وعدم تأثرهم باللغة اللاتينية ولا باللغة الفرنسية التى انشعبت عن اللاتينية ، وإن كانت لغتهم هذه قد اخذت فى الانقراض . فقد زرت هذه المناطق وقضيت فيها عدة أسابيع متنقلا فى بلادها فلم أسمع هذه اللهجة إلا عند طائفة من الشيوخ . وحتى هؤلاء انفسهم لا يتكلمون بلهجتهم هذه إلا فيما بينهم . وأما مع غيرهم فيتكلمون الفرنسية ، ولكن ينال كلماتها وتراكيبها فى السنتهم كثير من التحريف ، كما تحرف العربية فى السنة النوبيين . وقد انقرضت هذه اللهجة انقراضا تاما من لغة الكتابة والأدب ، وانقرضت كذلك من لغة التخاطب بين أبناء الجيل المعاصر .

أ.د. على عبد الواحد وافى
الأستاذ غير المتفرغ بكلية الآداب
جامعة الأسكندرية

أهم مراجع البحث

عنوان الكتاب	المؤلف
اللغة والمجتمع	أ.د. على عبد الواحد وافى
علم اللغة	أ.د. على عبد الواحد وافى
فقه اللغة	أ.د. على عبد الواحد وافى
الصاحبى فى فقه اللغة وسنن العرب فى كلامها	ابن فارس
فقه اللغة	الثعالبى
شفاء الغليل فيما ورد فى كلام العرب من الدخيل	شهاب الدين الخفاجى
المزهر فى علوم اللغة وانواعها	السيوطى

Derla Croix: le langage et. la pensée

Dausat: philoshophie du langage

Dausat: le vie du langage

P ibot; L'Evolution des idées Générales

Mei-Ilet: Comment les mots changent de Sens (dans L'année Socicloyè ue T. IX, pp. 333).

Vannier, L'Esprit et les Moeurs d'une nation d'après sa langue (Revue pedagogique 1907, T.2 p.p. 434-643).

انتشار عسر الطمث وعلاقته ببعض أبعاد الشخصية لدى طالبات المدارس الثانوية من الريف والحضر

دكتور أحمد محمد عبد الخالق
أستاذ علم النفس

دكتورة مايسة أحمد النيال
مدرس علم النفس

دكتور عبد الفتاح محمد دويدار
مدرس علم النفس

قسم علم النفس
كلية الآداب
جامعة الاسكندرية

انتشار عسر الطمث وعلاقته ببعض أبعاد الشخصية لدى طالبات المدارس الثانوية من الريف والحضر

يصاحب الدورة الشهرية عديد من الأعراض ، ويرتبط بها عدد من الاضطرابات ، وتعانى منها كثير من الإناث ، وأكثر هذه الاضطرابات شيوعا : عسر الطمث Dysmenorrhea وزملة ما قبل الحيض Premenstrual Syndrome . وقد اشتق مصطلح عسر الطمث — وهو ما يهمنا فى هذا البحث — من اللغة اليونانية القديمة ، ويعنى الصعوبة فى تدفق الدم ، ويستخدم حتى الآن للإشارة إلى دورة الحيض التى تتصف بالألم (١٩ ص ١٩٩)* . ويعرف عسر الطمث بأنه الآلام المصاحبة لدورة الحيض (قبل تدفق دم الحيض أو أثناءه) (١٤ ص ٢٧٢ ب) . والجدير بالذكر أن مرحلة ما قبل الحيض تمثل اضطراب عسر الطمث الاحتقانى Congestive ، فى حين تمثل مرحلة أثناء الحيض عسر الطمث التقلصى Spasmodic . وليست هناك فروق بين المصطلحين ، إلا أن تسمية عسر الطمث سواء أكان تقلصيا أم احتقانيا تعد أكثر دقة من مجرد تحديد مرحلة كمرحلة ما قبل الحيض أو أثناءه ، حيث تفيد التسميات الدقيقة لكل من المرحلتين فى عملية العلاج ، لأن كل نوع من عسر الطمث يتطلب نوعا من العلاج مختلفا كل الاختلاف عن الآخر (انظر : ٢٥ ، ٢٧) .

وعسر الطمث اضطراب جدير بالدراسة نظرا لانتشاره لدى الإناث ، فيذكر بعض المتخصصين أن نصف السيدات يتعرضن لآلام الحيض ، وتعانى أكثر من ٥٠٪ منهن — بعد سن البلوغ — من عسر الطمث الجوهرى Essential Dysmenorrhea (الذى يرجع إلى أسباب نفسية واجتماعية فى المقام الأول) (٢٠ ص ١٩٩) . وقد وصف عسر الطمث أو الألم المصاحب لمرحلة ما قبل الحيض أو أثناءه على أنه عرض من أكثر الأعراض شيوعا فى الطب ، وربما أكثر الأعراض تكرارا فى اضطرابات أمراض النساء (١٥ ص٢٣٧ ب) .

* يشير الرقم بين القوسين إلى رقم المرجع فى قائمة المراجع

ويعد هذا النوع من الألم من بين الأسباب الأساسية للتغيب عن المدرسة أو العمل ، وبالرغم من المشاكل الاقتصادية والجوهرية التي يعاني منها المجتمع نتيجة لقلة ساعات عمل الإناث في فترات معينة من الشهر ، فإن الاهتمام العملي الذي وجه لمعالجة هذا الاضطراب — حتى سنين قليلة — كان ضئيلا (٢٠ ص ١٩٩) .

وحتى وقت قريب ، لم تتوافر إلا أدلة قليلة ساعدت على فهم أسباب اضطراب عسر الطمث الأولي Primary Dysmenorrhea ، وكذا فحصه من الناحية الفيزيولوجية ، ونتيجة لعدم توافر الأدلة فلم يتح علاج مقبول لهذا الاضطراب ، ولذا فقد تبنى الأطباء مدخلا يتسم بقدر من التشاؤم ، مؤكدين على العوامل ذات المنشأ النفسي ، مهملين في ذلك فيزيولوجية الاضطراب (١٩ ص ١٩٩) .

ومازال الغموض يغلف اضطراب عسر الطمث ويحيط به ، ولاسيما أن النتائج في هذا الصدد مايرحت متضاربة متباينة ، ولذلك فالحاجة ماسة إلى فحص هذا الاضطراب ، وبيان العوامل المؤثرة فيه ، والمتغيرات المرتبطة به ، والأعراض المصاحبة له .

وقد أشار عدد من الباحثين أمثال « كوكس ، ميير Cox, Meyer » (١٩٧٨) و « بيترى Petrie » (١٩٦٧) ، إلى أن السيدة ذات الطمث العسير أكثر حساسية للألم ، وأقل قدرة على التكيف للألم ، وذلك بالمقارنة إلى نظيراتها من السيدات اللاتي لا تعانين من عسر الطمث . وقد يبدو أن هذه النظرة — بطريقة ما — تحمل تقليلا من قدر المرأة التي تكثر شكواها من عدم الارتياح لدورة حيضها ، ومن الواضح أن عددا من المتخصصين والأطباء الذين يقابلون مثل هذه الحالات كثيرا في مجال تخصصهم ، يتقبلون — للأسف — هذه الفكرة ، ومن الجلي أنها تجانب الصواب إلى حد كبير (١٢ ص ص ١١٩—١٢٧) .

ويصنف عسر الطمث إلى نوعين : أولي وثانوي ، يشير الأخير إلى الألم الناجم

عن اضطرابات عضوية فى الحوض ، تظهر من سن ٣٠ــ٣٥ عاما (٢٩ ص ٣٢٩ ب ب) . أما عسر الطمث الأولى فإنه الألم المصاحب لتدفق الدم ، وهو غير مقصور على الزمن الفعلى لمرحلة الحيض ، بل يشير أيضا الى المشكلات السيكولوجية والجسمية التى تحدث قبل الحيض وأثناءه (١٥ ص ٢٣٧ ب) .

وهناك تفسيرات عديدة لعسر الطمث ، ويتاح فى التراث السيكولوجى والطبى تفسيرات مختلفة منها : العضلية والهرمونية وقلة الدموية الموضعية Ischemic أو السيكولوجية فى تفسير عسر الطمث الأولى .

إلا أن دالتون « Dalton » أوضحت أن هناك نوعين من عسر الطمث ، وكلاهما مختلف تماما عن الآخر ، يمثل الأول عسر الطمث التقلصى فى حين يمثل الثانى عسر الطمث الاحتقانى (١٧ ص ٤٢) ، ويشير الأول إلى الأعراض الآتية :

تقلصات مصحوبة بآلام فى منطقة الحوض وفى منطقة البطن ، الضعف والدوخة ، الإسهال ، آلام عند لمس الصدر ، ألم فى أسفل الظهر والجوانب الداخلية للفخذين ، انتفاخ البطن ، الشعور بالصداع ، هذا فضلا عن الشعور بالعصبية والتعب ، ويبدأ ظهور هذه الأعراض فى اليوم الأول من تدفق الدم (١٥ ص ٢٤٠) . وتنتشر هذه الأعراض لدى الإناث اللاتى تتراوح أعمارهن بين ١٥ــ٢٥ (١٤ ص ٢٧٢ ب ب) . أما النوع الاحتقانى فيشير إلى مجموعة من أعراض مرحلة ما قبل الحيض ، حيث ينتاب الأنثى شعور بالاستثارة ، التهيج ، نفاد الصبر ، الاكتئاب ، الارهاق ، الكسل ، الإمساك ، زيادة وزن الجسم ، الرغبة فى النوم . ويحدث ذلك قبل بداية تدفق الدم (١٥ ص ٢٤٠) ، وقد يستمر هذا النوع حتى سن اليأس (١٤ ص ٢٧٢ ب ب) .

وتعزو « دالتون » عسر الطمث إلى عدم الاتزان الهرمونى ، لاسيما بين مستويات دورة الهرمونات المبيضية - الإيستروجين والبروجسترون (١٣ ص ٤٠) فتميل السيدات ذات مستوى البروجسترون المرتفع ، والذى يفوق مستوى

الإيستروجين ، إلى المعاناة من عسر الطمث التقلصي . واتساقا مع نظرية « دالتون » هذه ، فإن الأبحاث فى هذا المجال كشفت عن علاقة بين التزايد النسبى لمستوى البروجسترون وضيق فتحة عنق الرحم فى محاولة منها للضغط على عنق الرحم بغرض إحداث تدفق الدم (انظر : ٢٤ ، ٢٩) .

ومن ناحية أخرى تميل الإناث ذوات المستويات المرتفعة من الإيستروجين بالمقارنة إلى مستويات البروجسترون إلى المعاناة من نوع آخر ، ألا وهو عسر الطمث الاحتقانى . وتفترض « دالتون » أن هناك علاقة بين انخفاض البروجسترون وأعراض عسر الطمث الاحتقانى الذى يتضمن الرغبة فى النوم والقلق والأرق .. الخ . وقد ظهرت هذه العلاقة بوضوح فى الدراسة التى أجراها « جانوكسى Janouksy » ، وزملاؤه Gorney & Mandell (١٩٦٧) ، لإحدى السيدات التى شخص عسر طمثها من النوع الاحتقانى بعلاجها سلوكيا . واتساقا مع وجهة النظر هذه فيما يتعلق بإسهامات العوامل السيكولوجية ، فقد ظهر أن العلاج السيكولوجى له دور فعال . ولهذا العلاج — كما يستخدم فى هذا المجال — أنواع شتى منها : التنويم الصناعى والعلاج الجماعى غير الموجه وتعديل السلوك أو العلاج السلوكى (انظر : ٢٥ ، ٢٧) .

ولا يفوتنا فى هذا المقام أن نشير إلى تضارب نتائج الدراسات فيما يتعلق بعلاقة عسر الطمث والشخصية ، فمازالت العلاقة غير محددة (١٤ ص ص ٢٧٢—٢٧٦) ، إذ يرى بعض الباحثين أن عسر الطمث يرجع إلى سوء التوافق الشخصى ، فالإناث اللاتى يعانين من عسر الطمث لديهن تاريخ من سوء التوافق يفوق نظرائهن من المتوافقات أربع مرات ، هذا فضلا عن حصولهن على درجات مرتفعة على مقاييس العصابية (انظر : ٢١ ، ٢٢ ، ٢٦) . ومن ناحية أخرى بين باحثون آخرون أن عسر الطمث عرض متكرر وعام لدى الغالبية العظمى من الإناث ، ولا يرتبط بخصائص الشخصية العصابية . ويؤكد ذلك « شاك Schuck » (١٩٥١) إذ قام بسؤال (٨٠٠) سيدة عن آلام دورتهن الشهرية وتوصل إلى عدم انتشار العصاب لدى هؤلاء اللاتى يعانين من عسر الطمث

جوهرى . وذلك بالمقارنة إلى هؤلاء اللاتى تمتعن بدورة حيض خالية من أى اضطرابات (١٤ ص ص ٢٧٢ــ٢٧٦)

وقد توصل كل من « كوبن ، كيسيل » (١٩٦٣) إلى نتيجة مماثلة ، وذلك عند دراسة خمسين سيدة إنجليزية فوجد أنه ليست هناك علاقة بين عسر الطمث والعصابية كما تم قياسها عن طريق قائمة مودسلى للشخصية (١٦ ، ص ٧١٩ ب) في حين أسفرت نتائج دراسة « يسرية بدوى وآخرين » (١٩٨٣) عن نتيجة مختلفة ، إذ اتضح أن هناك ارتباطا موجبا بين مرحلة ما قبل الحيض (عسر الطمث الاحتقانى) والعصابية ، ويعنى ذلك أنه كلما ارتفعت درجة العصابية زاد عدد الأعراض التى تقرر الفتاة أنها تعانى منها (٨ ، ص ص ٥٩ــ٧٣) .

ولا شك أن التحديد الدقيق لأى نوع من أنواع عسر الطمث تعانى منه الأنثى أمر ضرورى ، وذلك حتى يمكن انتخاب العلاج الذى يتناسب وحالتها ، حيث إن لكل نوع علاجا يختلف تماما عن الآخر . وقد بينت البحوث الطبية أنه إذا ما أعطى علاج هرمونى مخطىء ، فإن ذلك من شأنه أن يزيد الألم بدلاً من خفضه .

والجدير بالذكر أن « دالتون » أسست نظريتها فيما يتعلق بنوعى عسر الطمث : التقلصى والاحتقانى على أساس الملاحظات الإكلينيكية ، فضلا عن التاريخ الشخصى لحالة الأنثى منذ بداية حيضها . علما بأنه إذا ما ظهر النوعان فى آن واحد تطلب الأمر إتاحة أداة جيدة أو اختبارا دقيقا للتفرقة بينهما . الحاجة ماسة إذن لإعداد أداة سيكومترية جيدة لقياس عسر الطمث ، تسهم فى التحديد الكمى له وبيان مدى انتشاره ، وتصلح للبحوث التى تهدف إلى فحص متعلقاته والعوامل المؤثرة فيه

يتبين لنا من هذا العرض مدى أهمية دراسة عسر الطمث بنوعيه التقلصى والاحتقانى ، لاسيما أن هناك تضاربا فى النتائج فيما يختص بعلاقة هذين العرضين بالشخصية . ومن ناحية أخرى لا يتوافر فى البيئة المصرية أداة دقيقة

يمكن الوثوق فيها للتفرقة بين كلا النوعين . وكما يتأثر سن البلوغ والأعراض المصاحبة للحيض بعوامل شتى من بينها درجة التحضر ، فإننا يمكن أن نفترض كذلك فروقا فى عسر الطمث بين الريفيات والحضريات

هدف الدراسة .

يهدف هذه الدراسة التعرف إلى العلاقة بين عسر الطمث وبعض أبعاد الشخصية ، وفحص الفروق فى عسر الطمث بين عينتين من طالبات المدارس الثانوية من الريف والحضر .

الفـــروض .

نفترض ارتباط عسر الطمث ببعض أبعاد الشخصية بدرجات متفاوتة ، كما نفترض ظهور فروق جوهرية بين عينتى طالبات المدارس الثانوية من الريف والحضر فى كل من عسر الطمث التقلصى والاحتقانى

المنهـــج

العينـات :

اختيرت عينة الدراسة من تلميذات المرحلة الثانوية من مدارس الريف والحضر . وبلغت عينة البحث (٢٢٠) تلميذة من الصفين الثانى والثالث الثانوى ، بواقع (١١٢) تلميذة من مدرسة مطوبس الثانوية* ، (١٠٨) تلميذات من مدينة الإسكندرية (مدرسة الإسكندرية الثانوية) ، ويوضح جدول (١) أعمار العينتين

---

* [illegible]

جدول (١)
المتوسط (م) والانحراف المعيارى (ع) لأعمار العينتين وقيمة « ت »

عينة الريف			عينة الحضر			قيمة ت*	الدلالة
ن	م	ع	ن	م	ع		
١١٢	١٧,٠٤	٠,٩٤٨	١٠٨	١٧,١٣	٠,٧٣٣	٠,٨١٠	غير دال

* تصبح قيمة « ت » جوهرية عند مستوى ٠,٠١ عندما تكون ≤ ٢,٥٧
كما تصبح قيمة « ت » جوهرية عند مستوى ٠,٠٥ عندما تكون ≤ ١,٩٦

المقاييس :

١ ــ استخبار أعراض الحيض **Menstrual Symptom Questionnaire**

قام بوضع هذا الاستخبار كل من « مارجريت تشسنى ، دونالد تاستو Margaret Chesney & Donald Tasto » (١٥) ، وذلك بهدف التمييز بين النوعين من اضطرابات الطمث الأولى ، ألا وهما : التقلصى والاحتقانى . ومر تصميم هذا الاستخبار ــ فى صورته الأصلية ــ بخطوات عديدة ، إذ تكون بادىء ذى بدء من ٥١ بندا ، وقد اشتقت هذه البنود من التراث السيكولوجى المتخصص فى مجال الحيض بصفة عامة ، ومن نظرية « دالتون Dalton » عام ١٩٦٩ بصفة خاصة ، والتى أكدت فيها وجود نوعين من اضطرابات عسر الطمث (التقلصى والاحتقانى) ، ويحدث الأول نتيجة زيادة هرمون البروجيسترون وانخفاض هرمون الإيستروجين ، فى حين يحدث العكس فى النوع الاحتقانى .

ثم طبق المقياس فى صورته الأولى (٥١ بندا) على ٥٦ طالبة متطوعة غير متزوجة ، ولم يكن يتعاطين حبوب منع الحمل ، وكن جميعا ملتحقات بالسنة

التمهيدية بقسم علم النفس بجامعة كولورادو وقد عبرت عينة الإناث هذه بكثرة الشكوى من أعراض الضيق وعدم الارتياح قبل بداية الدورة بعدة أيام وأثناء اليومين الأول والثاني من تدفق الدم . وأعيد تطبيق الاختبار على العينة ذاتها بعد فاصل زمني قدره أسبوعان ، وذلك بهدف حساب معاملات ثباته ، حيث تبين أن بنود الاستخبار في صورته الأولى تتمتع بمعامل ثبات مقبول (= ٠,٦٠٠) ، اعتمادا على التحويل إلى درجات « د » Z-Scores المعيارية = ٠,٧٦ .

وبعد هذا الإجراء مباشرة طلب من عينة البحث ذاتها الاستجابة للاستخبار مرة ثانية ، وبخاصة بعد إعطائهن وصفا عاما لمعنى عسر الطمث التقلصي والاحتقاني — وتحديد أي من النوعين ينطبق عليهن وحللت نتائج الاستجابة في هذه المرحلة عامليا بطريقة « هوتيلنج » : المكونات الأساسية ، وباستخدام محك « جتمان » لتحديد عدد العوامل (العامل الجوهري ما كان له جذر كامن ≥ ١,٠) . واستنادا لمحك جوهرية التشبع (≥ ٠,٣٥) تم استبقاء ثلاثة عوامل من سبعة . وقد أسفر التحليل العاملي عن استبعاد ٢٧ بندا لعدم تشبعها بالعوامل ، فأصبح مجموع البنود المستبقاة ٢٤ بندا ، مثّل اثني عشر بندا عسر الطمث التقلصي (العامل الأول) في حين مثل اثني عشر بندا أخرى عسر الطمث الاحتقاني (العامل الثاني) .

ولمزيد من التأكد مما اذا كانت البنود تتميز باستمرارية ثباتها ، وإمكان استخراج العوامل ذاتها منها ، أعيد تطبيق الاستخبار على عينة أخرى قوامها ٤٨ أنثى من السنة الدراسية والجامعية السالف ذكرهما ، واللاتي كن يعانين أيضا من أعراض شهرية قبل الدورة أو أثناءها .

وقد أسفر هذا الإجراء عن حصول كل بنود المقياس الأربعة والعشرين على معاملات ثبات > ٠,٦٤٨ .

وقد أجري تحليل عاملي آخر على العينة ذاتها بغرض التأكد مما إذا كانت استجابات المفحوصات تختلف بالنسبة للبنود التي افترض أنها تخص عسر

الطمث التقلصي عن تلك البنود التي افترض أنها تقيس عسر الطمث الاحتقاني ، ومرة أخرى تم الحصول على ثلاثة عوامل .

وقد أشارت الدراستان إلى أن استخبار أعراض الحيض أداة سيكومترية ثابتة وقادرة على التمييز بين نمطي عسر الطمث الأولى .

ويجاب عن بنود المقياس باختيار المفحوصة لواحد فقط من البدائل الآتية :

١ــ لا يحدث أبداً . ٢ــ يحدث نادراً .

٣ــ يحدث أحيانا . ٤ــ يحدث غالبا .

٥ــ يحدث دائما .

ويعطى كل بند في الاستخبار درجة موزونة تتراوح من ١ــ٥ ، وتعطى بعض البنود أوزانا معكوسة .

أما فيما يتعلق بالصورة العربية للمقياس فقد قام كاتبو هذه السطور بترجمة بنود المقياس إلى اللغة العربية ، وروجعت الترجمة عدة مرات من قبل عدد من المتخصصين في الترجمة ، كما عرضت على متخصصين في علم النفس لتحديد مدى تكافؤ معنى البنود في اللغتين ، ثم طبقت الصورة الإنجليزية والعربية على (٣٠) طالبة من طالبات الفرقتين الأولى والثانية بقسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب جامعة الإسكندرية ، ممن يتقن اللغتين ــ الإنجليزية والعربية ــ وقدمت لهن القائمتان في ترتيب عكسي متوازن Counterbalanced في الجلسة ذاتها (أجاب نصفهن عن الصورة العربية أولا ثم الإنجليزية ، على حين أجاب النصف الآخر عن الصورة الإنجليزية أولا ثم العربية) ، ووصل معامل الارتباط بين الصورتين إلى ٠,٩١٠ ، وهو معامل مرتفع جدا ، يشير إلى أن بنود المقياس في اللغتين قد عملت بوصفها « منبهات » متطابقة ؛ مما يدل على كفاءة الترجمة .

ثبات الاستخبار .

حسب معامل ثبات الاستخبار في صورته العربية بطريقة القسمة النصفية بين نصفي الاختبار (الفردي ــ الزوجي) وذلك بالنسبة للمقياسين الفرعيين

لاستخبار عسر الطمث (الاحتقاني والتقلصي) ، وذلك على عينة من تلميذات المدارس الثانوية ، قوامها ٣٥ تلميذة . وبلغ معامل ثبات التجزئة النصفية لاستخبار عسر الطمث الاحتقاني (٠,٧٩) ، كما بلغ معامل ثبات التجزئة النصفية لاستخبار عسر الطمث التقلصي (٠,٨٠) ، وذلك بعد تصحيح الطول بمعادلة « سبيرمان — براون » لكل من المعاملين ، ويتضح من ذلك أن المقياس يتسم بدرجة عالية من الاتساق الداخلي (٦ ، ص ٥٢٤ ب) .

صدق الاستخبار :

تم حساب صدق استخبار أعراض الحيض بنوعيه التقلصي والاحتقاني بطريقة صدق المحك ، إذ طبق معه مقياس الضيق المرتبط بالحيض M D Q من وضع « موس Moos » (١٩٦٨) وإعداد أحمد عبد الخالق (١٩٨٣) — (انظر : ٢) — في مرحلة ما قبل الحيض ومرحلة أثناء الحيض (انظر جدول ٢).

جدول (٢)
معامل الارتباط بين استخبار أعراض الحيض (تشيني ، تامتر)
ومقياس الضيق المرتبط بالحيض (موس) على عينة من طالبات المدارس
(ن ١٧٠)

المقياسان	معامل الارتباط	مستوى الدلالة
١ — ضيق الحيض (ما قبل)أعراض الحيض (احتقاني)	٠,٤٥٤	٠,٠٠١
٢ — ضيق الحيض (أثناء)أعراض الحيض (تقلصي)	٠,٥١٨	٠,٠٠١

يتضح من جدول (٢) أن معاملات الارتباط بين استخبار أعراض الحيض ومقياس الضيق المرتبط بالحيض جوهرية مرتفعة (عند مستوى ٠,٠٠١) ، مما يشير إلى الصدق المرتفع لاستخبار أعراض الحيض .

٢ــ استخبار أيزنك للشخصية Eysenck Personality Questionnaire (E.P.Q.)

يعد هذا الاستخبار آخر تطورات سلسلة قوائم « أيزنك » ، وقد صدر عام (١٩٧٥) ، حيث يختلف عن قائمة أيزنك للشخصية Eysenck Personality Inventory وذلك لاحتواء الأول على مقياس فرعي آخر : ألا وهو الذهانية ، إلى جانب بعض التحسينات السيكومترية للمقاييس الفرعية الثلاثة (١٩ ، ص ٥) .

ويتكون المقياس من ٩١ بندا في صورته الأصلية التي تستخدم في انجلترا ، أما الصورة المستخدمة في البحوث الحضارية المقارنة فتشتمل على (١٠١) بندا ، وفي هذا البحث سوف نستخدم الاستخبار المكون من أربعة مقاييس فرعية لكل من الذهانية والعصابية والانبساط والكذب ، ومجموع بنودها ٩١ بندا ، وهي البنود التي استخلصت من الدراسة الحضارية المقارنة التي أجراها عبد الخالق ، أيزنك عام ١٩٨٣ (١١ ، ص ص ٢١٥ــ٢٢٦) .

(أ) ثبات المقياس :

وتشير المعاملات الواردة في جدول (٣) إلى ثبات لا بأس به للمقاييس الفرعية لاستخبار أيزنك للشخصية فيما عدا مقياس الذهانية .

(ب) صدق الاستخبار :

قام كل من أحمد عبد الخالق ، سيبل أيزنك (١١ ص ٢١٥ ب ب) بحساب الصدق العاملي لاستخبار أيزنك للشخصية ، كما طبق المقياس على عينات مصرية متنوعة كبيرة الحجم مكونة من (٦٤١) من الذكور ، (٦٨٩) من الإناث . حيث تم تحليل البنود عامليا بطريقة المكونات الأساسية ، وأديرت العوامل تدويرا متعامدا بطريقة « فاريماكس » ، ثم أديرت تدويرا مائلا بطريقة « بروماكس » . وقد نتج عن ذلك تشبعات مرتفعة لكل العوامل فيما عدا عامل الذهانية الذي كشف عن تشبعات منخفضة وخاصة لدى عينة الإناث .

جدول (٣)
معاملات ثبات استخبار أيزنك للشخصية

الدراسة	العينة	نوع الثبات	معامل الثبات			
			الذهانية	الانبساط	العصابية	الكذب
أحمد عبد الخالق (١، ص ٤٨٩ ب)	٥٤ طالب جامعة	إعادة تطبيق بعد اسبوع	٠.٦٣	٠.٨٧	٠.٩٠	٠.٧٧
أحمد عبد الخالق (١، ص ٤٨٩ ب)	٥٩ طالب جامعة	الاتساق الداخلي	٠.٧٣	٠.٩١	٠.٩٢	٠.٧٧
محمدي عبد الله (٧، ص ٩٠ ب)	١٠٠ طالب جامعة	الثبات	٠.٦٣	٠.٨١	٠.٨٢	—
	١٠٠ طالبة جامعة	المعامل	٠.٥٧	٠.٧٩	٠.٧٤	—
أحمد عبد الخالق	٦٤١ عينات متنوعة ذكور	معامل	٠.٥٩	٠.٧٧	٠.٨٠	٠.٧٩
وسيل أيزنك (١١ ص ٢٢١)	٦٨٩ عينات متنوعة إناث	ألفا	٠.٤٥	٠.٧٦	٠.٨٠	٠.٧٥

وقد حظي هذا المقياس بالاهتمام ، حيث طبق في أحد الدراسات المصرية مع قائمة مسح المخاوف من وضع « جوزيف وولبي » بيتر لانج » وإعداد أحمد عبد الخالق ، حيث كشفت هذه الدراسة عن معاملات ارتباط جوهرية بين المقاييس الفرعية لقائمة مسح المخاوف وبعض المقاييس الفرعية لاستخبار أيزنك للشخصية على عينة من الذكور (ن = ٢٠٤) والإناث (ن = ٢٠١) من طلاب الجامعة (٣ ص ٥١ ب ، ٩ ص ١١٦) . كما بحثت علاقة استخبار أيزنك للشخصية بقائمة القلق (الحالة والسمة) وظهرت ارتباطات تشير إلى صدق مقياس العصابية (١٠) .

تطبيق المقاييس

طبقت المقاييس في موقف قياس جمعي ، وكان التطبيق يتم على الفصل الدراسي في جلسة واحدة

التحليل الاحصائى .

حسبت المتوسطات والانحرافات المعيارية لعينتى الدراسة كل على حدة ، ثم حسب اختبار « ت » لتحديد جوهرية الفروق بين المتوسطات ؛ وحسب معامل ارتباط « بيرسون » بين الدرجات الخام ، هذا فضلا عن تحليل متغيرات الدراسة عامليا بطريقة « هوتيلنج » . المكونات الأساسية ، وأدير العوامل تدويرا متعامدا بطريقة « فاريماكس » ، ثم أديرت تدويرا مائلا بطريقة « أوبليمن » .

النتائج ومناقشتها

يبين جدول (٤) المتوسطات والانحرافات المعيارية لمقاييس الدراسة .

جدول (٤)

المتوسط (م) والانحراف المعيارى (ع) لمقاييس الدراسة لدى عينتى طالبات الريف (ن = ١١٢) والحضر (ن = ١٠٨)

مسلسل	المقاييس	طالبات الريف		طالبات الحضر	
		م	ع	م	ع
١	عسر الطمث الاحتقانى	٤٦,٠٣	٨,٧٨	٤٢,٣٨	١٠,٥٤
٢	عسر الطمث الطلقى	٣٠,١٤	٨,٢٦	٣١,٠٥	٩,٤٨
٣	الدهانيه	٣,٥٢	٢,٣٨	٤,٢٧	٣,٠٥
٤	الأسـاس	١١,٨٧	٣,٥٨	١١,٩٤	٣,٩٥
٥	العصابيـة	١٥,٠٣	٣,٨٣	١٥,٠٢	٣,٨٨
٦	الكـذب	١٢,٥٥	٣,٠١	١٥,١٢	٤,١٤

يتضح من جدول (٤) ارتفاع متوسط عسر الطمث الاحتقانى لدى عينة طالبات الريف عن نظيره لدى عينة طالبات الحضر ، اذ بلغ متوسط الأول

(٤٦,٠٣) فى حين كان متوسط العينة الثانية للمتغير ذاته (٤٢,٣٨) . ومن ناحية أخرى ارتفع متوسط عسر الطمث التقلصى (٣١,٠٥) بصورة طفيفة لدى عينة طالبات الحضر عن نظيره لدى عينة طالبات الريف (٣٠,١٤) وجاء متوسط الذهانية أكثر ارتفاعا لدى عينة طالبات الحضر عنه لدى عينة طالبات الريف . فى حين اقترب متوسط عينتى الدراسة فى بعد الانبساط ، وانطبق الأمر ذاته فى بعد العصابية . أما فيما يتعلق بالمقياس الفرعى للكذب من قائمة أيزنك للشخصية ، فيتضح من جدول (٤) ارتفاع متوسطه لدى عينة طالبات الريف إذ بلغ (١٧,٥٥) عن متوسط المتغير ذاته لدى عينة طالبات الحضر (١٥,١٢) . أما فيما يتعلق بالانحرافات المعيارية فقد جاءت متسقة مع قيم المتوسطات الحسابية المقابلة لها لدى عينتى البحث فى كل المتغيرات فيما عدا مقياس الذهانية ، وقد اتفقت هذه النتيجة إلى حد كبير مع دراسة عبد الخالق وأيزنك (١١ ص ٢٢٠) .

جدول (٥)

المتوسط (م) والانحراف المعيارى (ع) وقيم (ت) لدلالة الفروق بين عينتى الريف (ن = ١١٢) والحضر (ن = ١٠٨) فى مقياس عسر الطمث الاحتقانى والتقلصى

المقياس	العينة	م	ع	قيمة (ت)	مستوى الدلالة
احتقانى	ريف (١١٢)	٤٦,٠٣	٨,٧٨	٢,٧٨	٠,٠١*
	حضر (١٠٨)	٤٢,٣٨	١٠,٥٤		
تقلصى	ريف (١١٢)	٣٠,١٤	٨,٢٦	٠,٧٦	غير جوهرية
	حضر (١٠٨)	٣١,٠٥	٠,٤٠		

* تصبح قيمة «ت» جوهرية عند مستوى ٠,٠١ عندما تكون ٢,٥٧

يتضح من جدول (٥) أن الفرق جوهرى (عند مستوى ٠,٠١) فى مقياس عسر الطمث الاحتقانى (عينة طالبات الريف أعلى) ، فى حين لم يظهر فرق جوهرى بين عينتى البحث على مقياس عسر الطمث التقلصى . ويعزو ارتفاع عسر الطمث الاحتقانى عند الريفيات عنه لدى الحضريات إلى أن معظم إناث الريف لا يدركن الأعراض التى تتتابعن فى مرحلة تدفق الدم (عسر الطمث التقلصى) ، وتكثر شكواهن من أعراض ما قبل تدفق الدم (عسر الطمث الاحتقانى) ، حيث إن الفاصل الزمنى بين عسر الطمث الاحتقانى والتقلصى صغير لا يكاد يذكر ، وهذا ما سوف نفصل القول عنه فى مناقشتنا العامة لنتائج الدراسة .

جدول (٦)

قيم « ت » لدلالة الفروق بين مقياس عسر الطمث الاحتقانى وعسر الطمث التقلصى لدى عينتى الريف (ن = ١١٢) والحضر (ن = ١٠٨)

المقياس	ن	م	ع	قيمة (ت)	مستوى الدلالة
عسر الطمث الاحتقانى ريف	١١٢	٤٦,٠٣	٨,٧٨	١١,٢٤	٠,٠١*
عسر الطمث التقلصى ريف	١١٢	٣٠,١٤	٨,٢٦		
عسر الطمث الاحتقانى حضر	١٠٨	٤٢,٣١	١٠,٥٤	٦,٥٣	٠,٠١*
عسر الطمث التقلصى حضر	١٠٨	٣١,٠٥	٩,٤٨		

* تصبح قيمة « ت » جوهرية عند مستوى ٠,٠١ عندما تكون ≤ ٣,٢٩

يتضح من جدول (٦) ارتفاع الدرجات على مقياس عسر الطمث الاحتقانى بالنسبة إلى عسر الطمث التقلصى فى عينتى الريف والحضر كل على حدة . وأن قيمتى « ت » جوهرية مرتفعة (عند مستوى ٠,٠١) وقد يمكن تفسير ذلك على ضوء ما أورده « بلوم ، شيلتون » (١٤) فيما يتعلق بالمدى العمرى الذى ينتشر فيه عسر الطمث الاحتقانى (من بداية الحيض حتى سن اليأس) ، فى حين أورد الباحثان نفسهما مدى عمرى أقل (١٥ــ٢٥ عاما) يحدث فيه عسر الطمث التقلصى ، وهذا يعنى ــ فى حد ذاته ــ أن النوعين يظهران معا فى مدى زمنى قدره عشر سنوات على الأقل ، ثم يختفى التقلصى ويستمر ظهور أعراض عسر الطمث الاحتقانى ، أى أن الأخير أكثر دواما واستمرارا من التقلصى ، وقد يرتبط ذلك بالنتيجة التى توصلنا إليها فى هذه الدراسة من أن عسر الطمث الاحتقانى أكثر ارتفاعا ــ بدرجة جوهرية ــ من التقلصى .

جدول (٧)

معاملات الارتباط بين مقاييس عسر الطمث والشخصية لدى عينة طالبات الريف (ن = ١١٢)

المقاييس	١	٢	٣	٤	٥	٦
١ــ عسر الطمث الاحتقانى	ــ					
٢ــ عسر الطمث التقلصى	٠,٥٣٩	ــ				
٣ــ الذهانية	٠,٩٢	٠,٣٠٧	ــ			
٤ــ الانبساط	٠,١٤	٠,٥٦	٠,٢٨	ــ		
٥ــ العصابية	٢,٠٦	٠,٨٤	١,٩١	٠,٧٩	ــ	
٦ــ الكذب	٢,٠٤	١,٧٦	٢,٣٩	٠,٦٣	٠,٦٠	ــ

** تصبح (ر) جوهرية عند مستوى ٠,٠١ عندما تكون ≥ ٠,٢٥٤

* تصبح (ر) جوهرية عند مستوى ٠,٠٥ عندما تكون ≥ ٠,١٩٥

يتضح من جدول (٧) ما يلى :

١ـ هناك ارتباط جوهرى سالب عند مستوى ٠,٠١ بين عسر الطمث الاحتقانى وعسر الطمث التقلصى .

٢ـ هناك ارتباط جوهرى سالب عند مستوى ٠,٠٥ بين بعد العصابية وعسر الطمث الاحتقانى .

٣ـ هناك ارتباط جوهرى بين عسر الطمث الاحتقانى والكذب عند مستوى ٠,٠٥

٤ـ هناك ارتباط جوهرى سالب بين الذهانية والكذب عند مستوى ٠,٠٥

وفيما عدا ذلك فجميع معاملات الارتباط غير جوهرية ، أى أن نسبة المعاملات الدالة ٢٦,٧٪ وغير الدالة ٧٣,٣٪ من المصفوفة الارتباطية .

جدول (٨)

معاملات الارتباط بين مقاييس عسر الطمث والشخصية لدى عينة طالبات الحضر (ن = ١٠٨)

المقاييس	١	٢	٣	٤	٥	٦
١ـ عسر الطمث الاحتقانى	—					
٢ـ عسر الطمث التقلصى	٤٢٢ .**	—				
٣ـ الذهانية	٠٥١ .	١٠٦ .	—			
٤ـ الانبساط	٠٤٥ .	١٨٠ .	١٣٩ .	—		
٥ـ العصابية	١٢٤ .	٢٥٩ .**	٣١٠ .**	٠٣٦ .	—	
٦ـ الكذب	١٦٢ .	١٠٤ .*	٢٥٣ .*	٠٢٤ .	١٣٦	—

** تصبح (ر) جوهرية عند مستوى ٠,٠١ عندما تكون ≤ ٠,٢٥٤

* تصبح (ر) جوهرية عند مستوى ٠,٠٥ عندما تكون ≤ ٠,١٩٥

يتضح من جدول (٨) ما يلى :

١ــ الارتباط جوهرى سالب بين عسر الطمث الاحتقانى وعسر الطمث التقلصى عند مستوى ٠,٠١

٢ــ الارتباط الجوهرى سالب بين عسر الطمث التقلصى والعصابية عند مستوى ٠,٠١

٣ــ الارتباط جوهرى موجب بين الذهانية والعصابية عند مستوى ٠,٠١

٤ــ الارتباط جوهرى سالب بين الذهانية والكذب عند مستوى ٠,٠٥

وفيما عدا ذلك فجميع معاملات الارتباط غير جوهرية ، أى أن نسبة المعاملات الدالة ٢٦,٧٪ وغير الدالة ٧٣,٣٪ من المصفوفة الارتباطية .

ويتضح من الجدولين (٦ ، ٧) والخاصين بمعاملات الارتباط بين مقاييس الدراسة لدى عينتى الريف (١١٢) والحضر (١٠٨) وجود ارتباطات سالبة بين عسر الطمث الاحتقانى والتقلصى . وفى الواقع جاءت هذه النتيجة منطقية متوقعة إلى حد كبير ، إذ ينتاب الأنثى عسر الطمث الاحتقانى قبل تدفق الدم ، وتعانى من مجموعة من الأعراض تتمثل فى الشعور بالاستثارة ، التهيج ، نفاد الصبر ، الاكتئاب ، الارهاق ، الكسل ، زيادة وزن الجسم ، الرغبة فى النوم . وفى أثناء تدفق الدم (اليوم الأول والثانى ، أى عسر الطمث التقلصى) تستمر هذه الأعراض مضافا إليها آلام فى منطقة الحوض وفى أسفل الظهر وفى منطقة البطن . نستنتج من ذلك أن عرض الشعور بالألم عرض مستمر ، فوجوده من شأنه ألا يفرق بين كلا النوعين من عسر الطمث (لأنه عرض ممتد قبل بداية تدفق الدم حتى تدفقه الفعلى) إلا إذا كانت الأنثى على دراية تامة بحالتها قبل تدفق الدم (عسر الطمث الاحتقانى) وأثناء تدفق الدم (عسر الطمث التقلصى) ، حيث تتمكن من الشعور بمدى انخفاض حدة الألم . فكان من البديهى أن يكون هناك ارتباط جوهرى بين كلا النوعين من عسر الطمث . وتتفق هذه النتيجة مع دراسات أخرى (انظر : ٢٢ ، ٢٨) . فى حين لم يظهر ارتباط بين عسر

الطمث التقلصي والاحتقاني كما أوردته « أسو » (١٩٨٤) عن دراسات كل من : « ويبستر Webster (١٩٨٠) ، دوتي هوجنز ، سنايدر ، لوري Doty, Huggins, Snyder & Lowry » (١٩٨١) (١٣ ص ٤٠) . أما فيما يتعلق بالارتباط الجوهري بين عسر الطمث بنوعيه والعصابية ، فيتفق مع عدد من الدراسات (انظر : ٨ ، ١٦ ، ٢٢) ، في حين لم تظهر هذه العلاقة في دراسة كل من « بلوم ، شلتون » (١٤ ص ص ٢٧٢ــ٢٧٦) . وقد يرجع هذا التضارب في النتائج إلى اختلاف عينات الدراسات أو المقاييس المستخدمة ، كذا الأساليب الاحصائية .

أما فيما يتعلق بالارتباط الموجب الجوهري بين الذهانية والعصابية فكلاهما ــ في واقع الأمر ــ يقيس استعدادا لجوانب مرضية في الشخصية .

ويمكن تفسير الارتباط السالب بين الذهانية والكذب بأن الذهانية مقياس لجوانب مرضية في الشخصية ، والكذب مقياس يجاب عنه على ضوء الجاذبية الاجتماعية ، ولذا فالارتباط السالب متوقع بينهما ، فكلما زادت الدرجة على الكذب (التزييف إلى الأحسن) ارتفع احتمال ألا يكشف المفحوص عن استجابات مرضية ، والعكس صحيح : فكلما انخفضت درجة الكذب زاد احتمال أن يكون المفحوص قد عبر عن وجود عدد أكبر من السمات الذهانية لديه .

يتضح من جدول (٩) ما يلي :

١ــ تم استخلاص ثلاثة عوامل متعامدة من استجابات عينة الريف على مقاييس الدراسة ، وقد استوعبت هذه العوامل الثلاثة ٦٦,٨٪ من النسبة الكلية للتباين ، وذلك اعتمادا على محك التوقف عن استخلاص العوامل (محك كايزر : الجذر الكامن ≥ ١) . وقد تراوحت قيم الشيوع بين ٠,٤٢٧ (مقياس العصابية) ، ٠,٩٠٤ (مقياس الانبساط) .

٢ــ استوعب العامل الأول ٣٠,٢٪ من النسبة الكلية للتباين بجذر كامن مقداره ١,٨١ ، وهو عامل قطبي (عسر الطمث التقلصي/عسر الطمث الاحتقاني) .

جدول (٩)

العوامل المتعامدة بطريقة الفاريماكس والعوامل المائلة بطريقة أوبليمن وقيم الشيوع والجذر الكامن ونسبة التباين والنسبة الكلية للتباين لاستجابات عينة طالبات الريف (ن = ١١٢) على مقاييس الدراسة

المتغيرات	العوامل المتعامدة			الشيوع	العوامل المائلة		
	١	٢	٣		١	٢	٣
عسر الطمث الاحتقاني	.٨٤٧	.١٧٧	.٠٥٦	.٧٥٣	.٨٤٤	.٠٨٢	.٠٢٨
عسر الطمث التقلصي	.٨٧٦	.٠٣٣	.٠٨٢	.٧٧٦	.٨٩٢	.٠٥٧	.١٠٩
الذهانية	.١٠٣	.٧٩٩	.٢٢٦	.٧٠١	.١٦٦	.٨٣٧	.٢٣٨
الانبساط	.٠٤٨	.٠٤٠	.٩٤٩	.٩٠٤	.٠٩١	.١٤	.٩٥٥
العصابية	.١٣٦	.٥٨١	.٢٦٥	.٤٢٧	.٠٧٦	.٥٥٨	.٢٥٢
الكذب	.٢٢٠	.٦٢٨	.٠٧٤	.٤٤٨	.١٦٥	.٦٠٨	.٠٥٧
الجذر الكامن	١.٨١	١.١٨	١.٠٢				
نسبة التباين	٣٠.٢	١٩.٧	١٧.٠				
النسبة الكلية للتباين	٦٦.٨						

٣ـ استوعب العامل الثاني ١٩,٧٪ من النسبة الكلية للتباين بجذر كامن مقداره ١,١٨ ، وقد تشبع بهذا العامل ثلاثة متغيرات هي : الذهانية يليه الكذب ثم العصابية ، وهو عامل قطبي : « الاضطراب (العصابية والذهانية)/مقابل الكذب » ، وهذا متوقع لأن زيادة الدرجات على مقاييس الاضطراب ترتبط عادة ارتباطا سلبيا بمقاييس الجاذبية الاجتماعية والكذب ، ويمكن تسميته عامل : الاضطرابات الذهانية والعصابية .

٤ـ فيما يتعلق بالعامل الثالث فقد استوعب ١٧,٠٪ من نسبة التباين الكلي بجذر كامن بلغ ١,٠٢ ، وهو عامل الانبساط لأن أعلى تشبع كان لمقياس الانبساط .

أما فيما يختص بالعوامل المائلة فقد جاءت متسقة تماما مع العوامل المتعامدة ، ولم تتغير قسمات العوامل المتعامدة بعد تدويرها إلى مائلة ، مما يشير إلى ثبات النمط العامل Factorial Pattern برغم تغير طرق التدوير .

يتضح من جدول (١٠) ما يلى :

١ــ تم استخلاص ثلاثة عوامل متعامدة من استجابات عينة الحضر على مقاييس الدراسة ، وقد استوعبت العوامل المتعامدة الثلاثة ٦٧,٤٪ من النسبة الكلية للتباين على أساس استخدام محك « كايزر » (الجذر الكامن = ١,٠) لاستخلاص العوامل . وكانت أعلى قيمة شيوع لمتغير الانبساط ، فى حين كانت أقلها شيوعا متغير الكذب .

٢ــ استوعب العامل الأول ٢٧,٢٪ من النسبة الكلية للتباين بجذر كامن مقداره ١,٦٣ ، وكان أعلى تشبع لمتغير عسر الطمث التقلصى ، ويليه مباشرة متغير عسر الطمث الاحتقانى ، حيث بلغ مقداره (٠,٧٧٢) ، فى حين جاء بُعد العصبانية فى المقام الثالث بتشبع قدره (٠,٤٣٦) ، لذا نقترح تسمية هذا العامل : « عسر الطمث التقلصى والعصابية/عسر الطمث الاحتقانى » .

وبالنظر إلى العامل المائل نجده يتسق تماما مع نظيره المتعامد ، فلم تتغير قسمات هذا العامل على الرغم من التدوير المائل .

٣ــ أما فيما يتعلق بالعامل الثانى المتعامد فقد استوعب ٢٣,٢٪ من النسبة الكلية للتباين ، بجذر كامن مقداره ١,٣٩ . وقد تشبع على العامل ثلاثة متغيرات هى على التوالى : مقاييس الدهانية والكذب والعصابية (٠,٨٠٠ ، ٠,٦٩٦ ، ٠,٥٥١) . وقد تماثل العامل الثانى المائل مع نظيره المتعامد . ونقترح تسميته : عامل الاضطراب الذهانى والعصابى .

٤ــ فى حين تشبع على العامل الثالث المتعامد (وكذلك المائل) متغير واحد ، ألا وهو الانبساط ، ولذا يمكن تسمية هذا العامل (فى شكليه المتعامد

جدول (١٠)

العوامل المتعامدة بطريقة الفاريماكس والعوامل المائلة بطريقة أوبليمن وقيم الشيوع والجذر الكامن ونسبة التباين والنسبة الكلية للتباين لاستجابات عينة الحضر (ن = ١٠٨) على مقاييس الدراسة

العوامل	العوامل المتعامدة			الشيوع	العوامل المائلة		
المتغيرات	١	٢	٣		١	٢	٣
عسر الطمث الاحتقاني	.٧٧٢	.١٠٢	.١٣٤	.٦٢٥	.٧٧١	.٠٥٦	.١٤٤
عسر الطمث التقلصي	.٨٥٦	.١٤٥	.٢٣٣	.٨٠٩	.٨٦٥	.١٧٥	.٢١٦
الدهانية	.٠٤٨	.٨٠٠	.٠٧٦	.٦٤٨	.٠٨٦	.٨٠٢	.٠٥٤
الانبساط	.٠٢٤	.٠٠٩	.٩٨٢	.٩٦٦	.٠١٨	.٠٦٣	.٩٨٥
العصابية	.٤٣٦	.٥٥١	.٠٦٢	.٤٩٩	.٤١٢	.٥٢٩	.٠٥٤
الكذب	.٠٣٣	.٦٩٦	.٠٨٥	.٤٩٣	.٠٦٦	.٧٠٦	.١٠٥
الجذر الكامن	١.٦٣	١.٣٩	١.٠١				
نسبة التباين	٢٧.٢	٢٣.٢	١٦.٩				
النسبة الكلية للتباين	٦٧.٤						

والمائل) : بعد الانبساط . وقد استوعب هذا العامل ١٦,٩٪ من نسبة التباين الكلي بجذر كامن مقداره ١,٠١ .

ويبين جدول (١١) مقارنة بين أسماء العوامل المستخرجة من استجابات أفراد العينتين ، وقد قمنا بجمع العوامل المتعامدة والمائلة في كل عينة على حدة ، وذلك لتطابقها تماما .

يتضح من جدول (١١) التطابق التام بين العاملين الثاني والثالث وتماثلهما لدى عينتي طالبات الريف والحضر ، وذلك باستثناء العامل الأول الذي يختلف قليلا من عينة إلى أخرى ، فيلاحظ أنه استوعب في عينة الريف عسر الطمث بنوعيه فقط ، في حين تصدر عامل « عسر الطمث التقلصي والعصابية عسر الطمث الاحتقاني » قائمة العوامل لدى عينة طالبات الحضر . ولذا يمكن القول بأن هذين

العاملين قد تشابها لدى العينتين فيما عدا مقياس العصابية الذى ارتبط بالعامل لدى عينة طالبات الحضر .

جدول (١١)

أسماء العوامل المتعامدة والمائلة المستخرجة من الارتباطات بين متغيرى عسر الطمث (الاحتقانى والتقلصى) والشخصية فى كل من عينتى طالبات الريف والحضر .

رقم العوامل	العوامل المتعامدة والمائلة	
	عينة الريف	عينة الحضر
١	عسر الطمث التقلصى، عسر الطمث الاحتقانى	عسر الطمث التقلصى والعصابية، عسر الطمث الاحتقانى
٢	الاضطراب الذهانى والعصابى	الاضطراب الذهانى والعصابى
٣	الانبساط	الانبساط

مناقشـــة عامـــة

لابد أن ننظر بادىء ذى بدء إلى نتائج هذه الدارسة على ضوء طبيعة اختيار عينات الدراسة مقترنة بجغرافية المكان ، مع احتمال تأثير ذلك على البناء النفسى والفيزيقى لعينتى طالبات الريف والحضر ، وقد يفيد ذلك فى معرفة طبيعة النتائج المستخلصة من هذه الدراسة مقابل نتائج الدراسات السابقة فى الموضوع ذاته .

فقد أسفرت هذه الدراسة عن فروق بين العينتين فيما يتعلق بمقياسى عسر الطمث الاحتقانى والتقلصى (ارتفاع الاحتقانى فى عينة طالبات الريف) ، وقد يرجع ذلك إلى أن معظم إناث الريف لا يدركن الأعراض التى تنتابهن فى مرحلة تدفق الدم (عسر الطمث التقلصى) ، وتكثر شكواهن من أعراض ما قبل دورة الحيض (عسر الطمث الاحتقانى) ، حيث إن الفاصل الزمنى بين عسر الطمث الاحتقانى والتقلصى صغير لا يكاد يذكر ، لاسيما أن الإناث يشعرون بدرجة من الارتياح النسبى عند تدفق الدم . نخلص من ذلك إلى أن أعراض عسر الطمث الاحتقانى هى تلك الأعراض التى تقرر الأنثى وجودها ، والحاضرة فى ذهنها ، والتى يمكن أن تدمج معها أعراض عسر الطمث التقلصى . وربما يختلف الأمر بالنسبة لمعظم إناث الحضر ، فقد يكن على دراية نسبية بأعراض ما قبل تدفق الدم وأعراض تدفق دم الحيض ، وبالتالى يعلمن أن هذه الأعراض من شأنها أن تتلاشى بمجرد تدفق الدم . والنتيجة المتوقعة تتمثل فى قلة شكوى إناث الحضر من أعراض عسر الطمث الاحتقانى .

ولاشك أنه مما يدعم تفسيرنا هذا ما يلاحظ من زيادة تفتح فتاة الحضر بالنسبة إلى فتاة الريف من الناحية الثقافية ، وزيادة خبرات الأمهات الحضريات وتعليمهن ، وهى خبرات وتعليم يؤثران فعلا فى تربيتهن لبناتهن . وعلى العكس من ذلك فى مجتمع الريف ، إذ نجد أن مجرد الحديث عن الدورة الشهرية يصيب الأنثى بالخجل ، بل إنها قد تستر عن الآخرين حالة حيضها ، أو مجرد شعورها بزملة عسر الطمث التقلصى أو الاحتقانى . فعدم الدراية هنا قد يكون مرجعه إلى

تصور المعلومات فى هذا الجانب مع قلة التفتح والشعور بالإحراج من هذه المسألة فى كثير من الأحيان .

وبالنظر إلى ما أسفرت عنه هذه الدراسة من ارتباطات ، فقد جاءت متوقعة إلى حد كبير ، فارتباط العصابية بعسر الطمث الاحتقانى والتقلصى (ارتباط سالب) سواء أكان ذلك فى عينة طالبات الريف أم الحضر دليل على أن زيادة أعراض عسر الطمث بنوعيه يتغير تغيرا مصاحبا مع تغير درجة العصابية . ومن المتوقع أن ترتفع درجة العصابية لدى عينتى الدراسة هذه نظراً لمرورهن بفترة المراهقة ، وهى مرحلة حرجة من العمر . فقد ظهر من دراسة أجراها « ريز » عام ١٩٥٣ أن أعراض عسر الطمث تشتد لدى العصابيات بالمقارنة إلى الإناث السويات ، هذا فضلا عن ما كشفت عنه دراسة « ريز » من وجود ارتباط موجب بين شدة توتر ما قبل تدفق دم الحيض (عسر طمث احتقانى) والميل إلى العصابية بوجه عام . ومع ذلك فقد أسفرت النتائج العلاجية عن عدم وجود علاقة بين العصابية وعسر الطمث الاحتقانى ، فالإناث العصابيات اللاتى تقدمن سيكولوجيا — عن طريق العلاج النفسى — لم يتقدمن بالضرورة فيما يتعلق بما ينتابهن من زملة ما قبل الحيض . وقد خلص « ريز » الى أن كلا من العوامل السيكولوجية والفيزيولوجية فى غاية الأهمية للتعرف إلى زملة عسر الطمث الاحتقانى (انظر ٨ ، ١٨ ، ٢٦) . فى حين لم تظهر هذه العلاقة فى دراسة كل من « بلوم ، شلتون » (١٤ ص ص ٢٧٢—٢٧٦) .

وبالنظر إلى النتائج التى أسفر عنها التحليل العاملى لمتغيرات الدراسة تبين أن متغيرات الشخصية لها دور مهم فى عرض عسر الطمث (الاحتقانى والتقلصى) ، ويمكن أن يعنى ذلك — من بين ما يعنى — مدى أهمية العوامل النفسية والاجتماعية فى انتشار عسر الطمث فى المقام الأول ، ومن أهم هذه الأعراض الشعور بالعصبية والتعب وكذلك الشعور بالاستثارة والتهيج ونفاد الصبر والاكتئاب والقلق والأرق (١٥ ، ٢٠ ، ٢٧) ، وجميعها سمات تدل على العصابية . وبالرجوع إلى نتائج هذه الدراسة فهناك اتفاق — إلى حد كبير —

بين عينتى طالبات الريف والحضر فيما يتعلق بتشابه العوامل المستخرجة من التحليل العاملى فيما عدا العامل الأول ، ويمكن أن نعزو الفروق بين الطالبات الريفيات والحضريات فى هذا العامل إلى طبيعة الإثارة والضغوط ، واتساع الاهتمامات وقلة التمسك بالتقاليد والقيم ، نتيجة لبعض العوامل المادية والحضارية والثقافية ، وضعف الترابط الاجتماعى والانتماء الأسرى فى بيئة الحضر بوجه عام ، وعلى العكس من ذلك فى مجتمع الريف ، إذ نجد أواصر القرابة مازالت قوية ، وتمسك بالقيم الدينية والروحية والاجتماعية ، مع التركيز على أهمية التقاليد فى المجتمع الريفى ، مضافا إلى ذلك تحرره من الضغوط الاجتماعية التى تعانى منها المدن ، فضلا عن توافر المناخ الفيزيقى الصحى ، وذلك بالمقارنة إلى التلوث البيئى المنتشر فى المدينة . ومن ثم فقد يكون ذلك مسئولا عن الفروق بين العينتين .

ملخـــص

هدفت هذه الدراسة التعرف إلى العلاقة بين عسر الطمث بنوعيه الاحتقانى والتقلصى وبعض أبعاد الشخصية ، وفحص الفروق فى عسر الطمث بين عينتين من طالبات المدارس الثانوية من الريف والحضر . واشتملت العينة على ٢٢٠ تلميذة من المدارس الثانوية الحكومية . واستخدم مقياسان أساسيان هما : استخبار أعراض الحيض (ويقيس عسر الطمث الاحتقانى والتقلصى) ، والذى تمت ترجمته إلى العربية ، ووصل صدق المحك بالنسبة له إلى ٠,٤٥٤ ، ٠,٥٨٠ على التوالى (وكان المحك هو مقياس الضيق المرتبط بالحيض) . وبلغ ثبات التجزئة النصفية ٠,٧٩ ، ٠,٨٠ على الترتيب . كما استخدم استخبار أيزنك للشخصية .

وأسفرت الدراسة عن فروق جوهرية فى عسر الطمث الاحتقانى (طالبات الريف أعلى من طالبات الحضر) ، فى حين لم يظهر فرق جوهرى بين عينتى البحث على مقياس عسر الطمث التقلصى . هذا فضلا عن ظهور ارتباطات جوهرية سالبة بين عسر الطمث الاحتقانى وعسر الطمث التقلصى لدى عينتى الريف والحضر ، فى حين ظهر ارتباط جوهرى سالب بين العصابية وعسر الطمث

الاحتقانى لدى عينة الريف ، واستخرج ارتباط جوهرى سالب بين العصابية وعسر الطمث التقلصى لدى طالبات الحضر ، كما ارتبطت الدهانية بالكذب ارتباطا سلبيا لدى طالبات الريف ، فى حين ارتبطت الدهانية بالعصابية ارتباطا موجبا لدى طالبات الحضر . وتطابقت العوامل المستخرجة من كل من عينتى الريف والحضر .

والنتيجة الأساسية لهذه الدراسة أن هناك فروقا بين عينتى الريف والحضر فيما يتعلق بعسر الطمث الاحتقانى ، فإناث الريف أكثر شكوى من إناث الحضر فيما يتعلق بهذا العرض ، وقد فسر ذلك بأن إناث الحضر أكثر تفتحا وأكثر دراية بما ينتابهن من أعراض احتقانية أو تقلصية ، نتيجة لتدخل العوامل الثقافية والاجتماعية ، والتى قد تفتقر إليها — إلى حد كبير — إناث الريف . وأن ارتباط عسر الطمث الاحتقانى والتقلصى بالعصابية سواء أكان ذلك فى عينة الريف أم الحضر لهو دليل على أن زيادة أعراض عسر الطمث بنوعيه يتغير تغيرا مصاحبا مع تغير درجة العصابية ، فعلى الرغم من أن الحيض حادث طبيعى وسوى فهو كسر للإيقاع المنتظم لمعظم أيام شهور الحياة ، وتصاحبه تغيرات فيزيولوجية تنعكس على الشخصية وخاصة الجوانب المزاجية أى العصابية .

SUMMARY

220 secondary school girls from village and city completed the Menstrual Symptom Questionnaire (M.S.Q.) translated into Arabic, with it's two subscales, i.e., congestive and spasmodic type and The Eysenck Personality Questionnaire. Significant differences were found in congestive dysmenorrhea (village students were higher than city students in this symptom). Whereas, there were no significant differences between both samples in the spasmodic dysmenorrhea scale. Negative significant correlations emerged between congestive and spasmodic dysmenorrhea among both samples. On the other hand, there were negative significant correlations between neuroticism (N) and congestive dysmenorrhea among village students, however, negative significant correlations were found between (N) and spasmodic dysmenorrhea among city students. Principal components analysis was carried out, the extracted factors were similar in both samples, i.e., village and city students. The main finding was as follows: village students complained from the congestive dysmenorrhea more than city students. There was a correlation between dysmenorrhea with it's two types and (N) scores, although menstruation is a normal event, it breaks the regular rythm of most life months, accompanied by physiological changes reflects on personality especially neuroticism.

المراجـــــع

١ــ أحمد محمد عبد الخالق (١٩٨٠) : استخبارات الشخصية : مقدمة نظرية ومعايير مصرية ، الإسكندرية : دار المعارف .

٢ــ أحمد محمد عبد الخالق (١٩٨٣) : قائمة أعراض الحيض . عرض ودراسة مصرية ، في : أحمد عبد الخالق (محرر) بحوث في السلوك والشخصية ، الإسكندرية : دار المعارف ، المجلد الثالث ، ص ص ١٣ــ٣٧ .

٣ــ أحمد محمد عبد الخالق ، إعداد (١٩٨٤) : قائمة مسح المخاوف ، وضع : « وولبي ، لانج » ، الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية .

٤ــ أحمد محمد عبد الخالق (١٩٨٧) : الأبعاد الأساسية للشخصية ، الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، الطبعة الرابعة .

٥ــ فؤاد البهي السيد (١٩٥٧) : الجداول الاحصائية لعلم النفس والعلوم الانسانية الأخرى ، القاهرة : دار الفكر العربي .

٦ــ فؤاد البهي السيد (١٩٧٩) : علم النفس الإحصائي وقياس العقل البشري ، القاهرة : دار الفكر العربي .

٧ــ مجدي عبد الله (١٩٨١) : دراسة عاملية لبعد الانبساط وصلته بالتوافق الاجتماعي لدى الجنسين ، رسالة دكتوراه (غير منشورة) ، كلية الآداب ، جامعة الإسكندرية .

٨ــ يسرية بدوي ، ناهد كامل ، أحمد عبد الخالق ، محمد جعفر (١٩٨٣) : العلاقة بين الشخصية وزملة ما قبل الحيض ، في : أحمد عبد الخالق (محرر) : بحوث في السلوك والشخصية ، الإسكندرية : دار المعارف ، المجلد الثالث ، (ص ص ٥٩ــ٧٣) .

9 - Abdel-Khalek, A.M. (1988): The Fear Survey Schedule III and its correlation with personality in Egyptian samples, Journal of Behaviour Therapy & Experimental Psychiatry, 19, 113-118.

10- Abdel-Khalek, A.M. (1989): The development and validation of an Arabic form of the STAI: Egyptian results, Personality and Individual Differences, 10 (3), 277-285

11 Abdel-Khalek, A.M. & Eysenck, S.B.G. (1983): A cross-cultural study of personality, Egypt and England, In: A.M. Abdel Khalek (Ed.), Research in Behaviour and Personality, Alexandria: Dar Al-Maaref, 3, 215-226.

12- Aberger, E.A., Denney, D.R. & Hutchings, D.F. (1983): Pain sensitivity and coping strategies among dysmenorrheic women: much ado about nothing, Behaviour Research and Therapy, 21, 119-127.

13- Asso, D. (1984): The real menstrual cycle, London: John Wiley and Sons.

14- Bloom, L. & Shelton, J. (1978): Dysmenorrhea and personality, Journal of Personality Assessment, 42, 272-276.

15- Chesney, M.A. & Tasto, D.L. (1975): The development of the Menstrual Symptom Questionnaire, Behaviour Research and Therapy, 13, 237-244.

16- Coppen, A. & Kessel, N. (1963): Menstruation and personality, British Journal of Psychiatry, 19, 711-721.

17- Dalton, R.A. (1969): The Menstrual cycle. New York: Pantheon Books.

18 Dimetrous, E.C. & Didanglos, A.P. (1980): Premenstrual tension and personality, Personality and Individual Differences, 1, 300-302.

19- Eysenck, H.J. & Eysenck, S.B.G. (1975): Manual of the Eysenck Personality Questionnaire (Junior & Adult), London: Hodder and Stoughton.

20- Fuchs, F. (1982): Dysmenorrhea and dyspareunia, In: R.C. Friedman: Behaviour and the menstrual cycle, New York: Marcel Dekker.

21- Gregory, A.J.C. (1957): The menstrual cycle and its disorders in psychiatric patients, Journal of Psychosomatic Research, 2, 61.

22- Haman, J.O. (1944): Pain threshold in dysmenorrhea, American Journal of Obstetrics and Gynecology, 47, 686-691.

23- Levitt, E.E. & Lubin, B. (1967): Some personality factors associated with menstrual complaints and menstrual attitudes. Journal of Psychosomatic Research, 11, 267-270.

24- Mann, E.C. (1963): Primary dysmenorrhea. In: J.V. Meigs & S.H. Sturgis (Ed.) Progress in gynecology, New York: Grune and Stratton.

25- Mullen, F.G. (1968): The treatment of a case of dysmenorrhea by therapy techniques, Journal of Nervous and Mental Diseases, 147, 371-376.

26- Rees, L. (1953): The premenstrual tension syndrome and its treatment, iBritish Medical Journal, 1, 1014-1016.

27- Tasto, D.L. & Chesney, M.A. (1974): Muscle relaxation treatment for primary dysmenorrhea, Behaviour Therapy, 5, 668-672.

28- Tedford, W.H., Warren, D.E. & Flynn, W.E. (1977): Alteration of shock aversion thresholds during the menstrual cycle, Perception and Psychophysics, 21, 193-196.

29- Tindall, V.R. (1971): Dysmenorrhea, British Medical Journal, 1, 328-331.

الأمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب

والحركات الاحيائية الدينية ــ دراسة فى الانثروبولوجيا الدينية

دكتور فاروق احمد مصطفى
استاذ مساعد بكلية الآداب
جامعة الاسكندرية

مقدمـــة :

بدأت معرفتي بالأمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب عندما اشرت اليه فى احدى دراساتى عن الجماعات الدينية فى مصر عام ١٣٩٨ هـ/١٩٧٨ م فى عجالة وذكرت أن هناك فروقا كثيرة بين ما قام به الأمام الشيخ وبين ما تقوم به هذه الجماعات . وكنت قد قرأت كتابا واحدا من مؤلفات الشيخ ـــ رحمه الله ـــ وهو كتاب كشف الشبهات وبعض المراجع الأجنبية الأخرى .

وفى هذه الدراسة اشرت الى ما يعرف فى علم الانسان (الانثروبولوجيا) وعلم الاجتماع الدينى باسم (الحركات الاجتماعية الدينية) والتى أطلق عليها بعض علماء علم الانسان مصطلح « الحركات الاحيائية » واستخلصت بعض المبادىء الخاصة بهذه الحركات واعتبرتها أساسا للحكم على الجماعات الدينية وعلى ما قام به الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب ووصلت الى نتيجة هامة وهى ان « ماقام به الامام الشيخ يعد بكل المقاييس العلمية والمحكات الاجتماعية حركة اجتماعية دينية احيائية قصد بها العودة مرة أخرى الى الدين الإسلامى الحنيف »[1] الذى دخل عليه كثير من العادات والتقاليد والعبادات التى بلغت درجة تقديس الأشجار فى شبه الجزيرة العربية .

وقد اتاحت لى اعارتى للعمل بكلية العلوم العربية والاجتماعية بجامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية بالقصيم فرصة الاطلاع على مؤلفات الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب وعلى ما كُتب عنه من دراسات وكذلك المؤلفات التاريخية التى عاصرت حياة الشيخ ومنها :

---

(١) من امثلة هذه الحركات الاحيائية المهدية فى السودان ، وحركات الكارجو فى ميلانيزيا والتى ظهرت فى أواخر القرن الماضى ، وهى حركات تنبعث من جماعة تسعى للتخلص من عناصر أجنبية وتدعو للعودة بالحياة الثقافية والمعيشية سيطرة الأجنبية على البلاد ، وتدعو الى حرب مقدسة فى برنامجها . ... وفى ذلك يؤكد أحمد أبو زيد « السوسيولوجية بأنهم « خيار تقليدية » فى دراسات انثروبولوجية فى المجتمع الهندى ، د . ت ، الثقافة ، ١٩٦٢ ، ص ٧٢

ـــ عنوان المجد فى تاريخ نجد تأليف المؤرخ الشهير الشيخ عثمان بن عبد الله بشر النجدى .

ـــ روضة الافكار والافهام لمرتاد حال الامام وتعداد غزوات ذوى الاسلام لتلميذ الامام محمد بن عبد الوهاب ابن غنام الاحسائى والذى حققه الدكتور ناصر الدين الاسد بعنوان تاريخ نجد ونشرته مطبعة المدنى بالقاهرة ، ١٣٨١ هـ/١٩٦٢ م .

ووجدت نفسى أعود مرة ثانية إلى ما سبق أن كتبت منقحا ومزيدا عليه فى دراستى الحالية هذه ومقتصرا على الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومبرزا وموضحا الجانب الاجتماعى الهام لحركة الامام الشيخ وما قام به الشيخ نفسه من دور متميز ساعد على نشر حركته الاصلاحية الاحيائية بالتفصيل

والحقيقة فقد قام كثير من الدارسين والباحثين قبلى بابراز الجوانب التاريخية والدينية الهامة فى حياة الامام الشيخ . ولكن فى هذه الدراسة الاجتماعية فاننا نحاول أن نلقى الضوء على الجانب الاجتماعى فى حياة الامام الشيخ وحركته الاصلاحية هذا الجانب الذى لا يقل أهمية بأى حال من الأحوال عن الجوانب الأخرى المتعددة التى أبرزتها الدراسات السابقة مع استخدام أسس وعناصر ووحدات « موتيفات » اجتماعية استخدمها بعض علماء الانثروبولوجيا والاجتماع للحكم بها على القادة الدينيين وعلى مؤسسى الحركات الدينية الاحيائية .

والدراسة الحالية تحاول الاجابة عن بعض التساؤلات الكثيرة التى تطرح نفسها وأهمها :

ـــ هل الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب من هؤلاء القادة الدينيين الذين احدثوا تغييرا كبيرا فى مجتمعهم ؟

ـــ هل يعد الامام الشيخ مؤسسا لحركة دينية كتب الله لها النجاح والازدهار والانتشار ؟

ـــ ما هى أهم الصفات الخاصة بالامام الشيخ .. وهل تدخل هذه الصفات فيما يصفه علماء الاجتماع بمقولة (الكارزما) أو القوة الخاصة والالهام الذى يتمتع به القادة الدينيون ؟

ـــ هل لحركة الامام الشيخ الدينية الاحيائية أثر فى حركات دينية أخرى ؟

وفى اجابتنا عن التساؤلات السابقة وعن كثير من التساؤلات الأخرى نستخدم الموضوعية العلمية التى تطلب من الدارسين والباحثين عدم التحيز للدور الذى قام به الشيخ أو التحامل عليه وإنما ابراز الحقائق العلمية المجردة فى ضوء نظريات علم الانسان وعلم الاجتماع للحركات الدينية مع استبعادنا لكل الأفكار المسبقة حتى يمكن التوصل الى نتائج دقيقة[٢] .

تتناول هذه الدراسة العناصر الأساسية التالية :

ـــ مفهوم الحركات الاحيائية والمراحل التى تمر بها والنظريات المختلفة التى عالجتها باختصار .

ـــ المناخ الاجتماعى والثقافى الذى نشأ فيه الأمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب .

ـــ الجانب الاحيائى والاصلاحى فى دعوة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب .

ـــ انتشار الحركة الاصلاحية الاحيائية التى قام بها الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب وتأثيرها فى حركات احيائية واصلاحية اسلامية اخرى .

ـــ اوجه الشبه والاختلاف بين حركة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب الاحيائية وبين الحركات الاحيائية بمفهومها الاجتماعى .

(١)

ارتبطت الحركات الاحيائية بالحركات الدينية بدرجة كبيرة ، الأمر الذى أدى ببعض علماء علم الانسان أن يطلقوا عليها مصطلح الحركات الدينية[٣] . كما يطلق على الحركات الاحيائية فى بعض الاحيان فى الكتابات العربية مصطلح « البعث » وهى عبارة عن جهد منظم واع يضطلع به بعض أفراد المجتمع وذلك بهدف اقامة ثقافة مغايرة للثقافة الحالية تكون أكثر ملاءمة وتعتمد على الماضى وتأخذ منه وتربطه بالحاضر . وتعرض الحركة الاحيائية قيما أخرى وفى كثير من الأحيان يحاول البعض تشويه صورة الحركات الدينية واظهارها على غير حقيقتها وينبغى على الدارسين المنصفين الموضوعيين رد اعتبار هذه الحركات ووضعها فى المكانة اللائقة بها . كما يجدر الإشارة أن بعث الماضى فى هذه الحركات لا يقف عنده وحده بل تنشد هذه الحركات الحياة والنشاط واليقظة وتستمد من الماضى ما يتلاءم مع الحاضر تمام الملاءمة[٤] .

ويعرف عالم الإنسان إنتوف والاس A. Wallace الحركات الاحيائية بانها حركات اجتماعية لها طبيعة دينية تقوم بغرض **احداث اصلاح كلى فى المجتمع**[٥] . ومن أمثلة هذه الحركات حركة « الكارجو » فى ميلانزيا والتى ظهرت فى أول الأمر بهدف السيطرة على حمولة السفن والطائرات ونبذ الثقافة الاجنبية ومعارضة سيطرة الاجانب على البلاد وكذا الحركات الدينية الاسلامية كالحركة السنوسية فى ليبيا والتى تعد امتدادا لحركة الامام محمد بن عبد الوهاب الاحيائية — محل الدارسة — والتى سنتناولها بالتفصيل .

ومن أهم أسباب تسمية هذه الحركات بالحركات الاحيائية ، أنها تعتمد فى قيامها على ما يبذله بعض أعضاء المجتمع من مجهود واع وعاقل ومنظم بهدف خلق الثقافة التى يرضى عنها أعضاء المجتمع كما تهدف الى الرجوع الى الماضى ومحاولة احياء العهود الذهبية التى عاشها المجتمع[٦] .

ويرجع استخدام المصطلح الى سنة ١٧٩٩ م عندما استخدم لأول مرة عندما قامت حركة اجتماعية تهدف الى توفير الحياة الكريمة للهنود الحمر الذين يسكنون فى ولاية نيويورك الأمريكية ، وطبعا لم يقتصر استخدام المصطلح على أمريكا بل شمل أيضا آسيا وأفريقيا كما سبق أن أوضحت[٢] .

وكثيرا ما ارتبطت الحركات الاحيائية الدينية بالحركات الوطنية لأن هذه الحركات كانت تقاوم الاستعمار والتدخل الاجنبى وإن كانت تعتمد على الدين وتعتبره الدافع الأول والمحرك والهدف الرئيسى عند بداية قيام الحركات .

وقد حدد علماء الانسان مراحل ثلاثة تمر فيها الحركات الاحيائية نلخصها بايجاز فيما يلى .

١ــ مرحلة ما قبل ظهور الحركة :

وفيها يكون المجتمع راضيا عن الاوضاع الاجتماعية والثقافية الموجودة ثم تبدأ نتيجة زيادة الضغوط فى المجتمع أو نتيجة ظهور ثقافة جديدة أو اكتساب وزيادة درجة التباين والاختلاف بين الأفراد ظهور من يعارض الثقافة القائمة ويطالب بالتغيير .

٢ــ المرحلة الثانية :

وفى هذه المرحلة يتحدد شكل الحركة وتوضع لها القواعد والنظم الخاصة بها واجراء الاتصالات اللازمة ومحاولة اقناع المعارضين ووضع التنظيم المناسب والذى يساعد على احداث التحول الثقافى .

٣ــ المرحلة الثالثة :

فهى تحدد انتصار الحركة ووضعها لقواعد نمطية لازمة للممارسات والشعائر الدينية وثبات هذه الممارسات[١] .

والخطوات الثلاثة السابقة ليست بالضرورة يجب أن تمر بها كل الحركات الاحيائية ولكنها خطوات ومراحل وجد العلماء من واقع دراستهم للحركات الاحيائية حدوثها

سواء تعلقت الحركات الاحيائية بالمجتمعات المتقدمة أو فى تاريخ الاديان الكبرى ذاتها مثل الاسلام والمسيحية واليهودية[٩] .

ويرى علماء الاجتماع أن الحركات الاحيائية تمر أيضا بالمراحل الثلاثة ولكن خلال سنوات التكوين الأول للحركات الاحيائية تتخذ الحركات شكل الجماعات الأولية غير الرسمية وتبدأ العملية أساسا بأن يؤثر مؤسس الحركة الدينية فى مجموعة من الأفراد الذين يتبعونه ويتأثرون به من خلال الاتصال المباشر باعتباره قائدهم الملهم . ومثل هذا الاتصال يمدهم بالتماسك والتضامن . والجماعة فى هذه المرحلة الأولى لا يتعدى دورها عن الاستماع والامتثال الى التعاليم الدينية الجديدة ويحاول المؤسس وضع قواعد تنظيمية للجماعة ولسلوكها .

أما فى المرحلة الثانية : فيتولى خلفاء المؤسس اعطاء تفسيرات واضحة للأمور الأساسية المتصلة بالتنظيم أو المعتقدات ، ويصبح للجماعة تنظيمها الرسمى واذا ما نجحت الحركة فى البقاء . فان المرحلة الثالثة تتميز بالتوسع والتفرع وبهذا تصبح الحركة أكثر تماسكا وتتخذ أشكالا متعددة[١٠] .

وهناك عدة نظريات واتجاهات فكرية رئيسية تقوم على أساسها الحركات الدينية والاجتماعية نوجزها فيما يلى :

١ــ نظرية الحرمان المطلق :

وترى أن سبب ظهور الحركات يرجع إلى المستويات المعيشية المنخفضة التى تؤدى الى السخط وعدم الرضا عن الاوضاع الاجتماعية الرئيسية القائمة مما يساعد على ظهور الحركات الاجتماعية ولاعتناق بعض الافكار الدينية .

٢ــ نظرية الحرمان النسبى :

وتعتبر من النظريات الاكثر قبولا بالنسبة للحركات الاحيائية والوطنية وهذه النظرية لا ترجع ظهور الحركات الاجتماعية الى الضغوط المحلية وإنما ترجعها الى تأثير التباين وتحقيق طموح أفراد المجتمع وبين مستوى المعيشة الواقع فى حياتهم .

٣ــ نظرية اكتساب الثقافة :

وترجع هذه النظرية ظهور الحركات الاحيائية الى الاتصال الثقافى الذى يتم بين شعوب متقدمة وأخرى متخلفة ثقافيا ومحاولة فرض الثقافة المتقدمة على هذه الشعوب .

٤ــ النظرية التطورية الاجتماعية :

ترجع الحركات الاجتماعية الى التعبير عن الرفض الشعبى ضد الأحوال والظروف الاجتماعية السيئة[٢] .

ومما لا شك فيه أن الحركات الدينية تعتمد اعتمادا كبيرا على شخصية مؤسسها وما يتمتع به من جاذبية وقدرة على التعبير والاقناع ، وهذه القدرة تجعل الناس يلتفون حوله ويطلق علماء الاجتماع على هذه الصفات مصطلح (الكاريزما) وهى عبارة عن طاقة ملهمة أو قوى روحية غير عادية دينية تساعد على نشر القيم الجديدة ويستطيع القائد الدينى أن يحقق بهذه القوة دعوته فى التغيير وفى ايمان الجماعة بافكاره ومبادئه[٣] .

تناولنا فى هذا الجزء من الدراسة الحركات الدينية الاحيائية وكيفية ظهورها والمراحل التى تمر بها والخطوات الرئيسية وأيضا شخصية مؤسس الحركة الدينية وما يتمتع به من سمات وصفات خاصة وذلك قبل أن نلقى الضوء على حياة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب والحركة الدينية الاحيائية التى قام بها حتى نستطيع أن نطبق على هذه الحركة المفاهيم والمبادىء الاساسية للحركات الدنية الاحيائية وحتى نستطيع أن نحكم على حركة الشيخ بطريقة موضوعية .

والتساؤل الهام الذى يتبادر الى الذهن هو هل حركة الامام الشيخ حركة احياء وبعث جديد للدين الاسلامى ؟ وما الدور الهام الذى قام به الشيخ فى نشر هذه الدعوة ؟ وأثر هذه الحركة الاحيائية فى الحركات الاحيائية الأخرى للدين الإسلامى

عند اجابتنا على التساؤلات السابقة وغيرها سنستشهد بالدراسات الاجتماعية ودراسات علم الانسان مع مراعاة الظروف الاجتماعية والثقافية التى عاشها الامام الشيخ والتى ظهرت فى ظلها حركته الاحيائية .

(٣)

واذا ما استعرضنا ما كتبه المؤرخ ابن غنام الاحسائى تلميذ الشيخ محمد بن عبد الوهاب وما كتبه ابن بشر فى « تاريخ نجد » فإنهما يشيران بوضوح الى المناخ الاجتماعى والثقافى السائد فى شبه الجزيرة العربية قبل ظهور دعوة الامام حيث ذكرا ان القبور والأضرحة والأحجار والاشجار كان يقبل عليها المسلمون ويعظمونها ، فعلى سبيل المثال لا الحصر نجدهم يزورون قبر زيد بن الخطاب فى الجبيلة ويدعونه لتفريج كروبهم وفى بلدة منفوحة يتوسلون بصحل النخل ، وتذهب النسوة طالبات الزواج وغير ذلك من الامور التى إن دلت على شىء فانها تدل على فساد المناخ الاجتماعى والثقافى كما ساد أيضا فى هذا المناخ الانقسام والصراع بين إمارات متناثرة كثيرة وكانت الحروب المستمرة بينها وحوادث السطو والاعتداء التى لا تنتهى .

وفى هذا المناخ الاجتماعى والثقافى ولد الشيخ محمد بن عبد الوهاب فى العيينة عام ١١١٥ هـ/١٧٠٣ م . ونشأ الشيخ فيها وقرأ على أبيه وكان كثير المطالعة فى التفسير والحديث وكلام العلماء فى أصل الإسلام فشرح الله صدره فى معرفة التوحيد . وسافر إلى البصرة يريد الشام فلما وصلها جلس يقرأ فيها عند عالم جليل وتجمع عليه الناس فى البصرة من رؤسائها وغيرهم فأذوه أشد الأذى ولم يستطع الوصول الى الشام لضياع نفقته فقصد الشيخ الاحساء ومنها الى حريملاء التى انتقل اليها أبوه فى ١١٣٩ هـ وجلس عند أبيه يقرأ عليه وينكر ما يفعل الجهلاء من البدع والشرك فى الأقوال والأفعال وأعلن دعوته القائمة على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وتبعه بعض أهل البلد واشتهر بينهم ولما أراد أن يمنع عبيد أحدى القبيلتين بحريملاء عن الفساد وينفذ فيهم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هم العبيد أن يفتكوا بالشيخ ويقتلوه ليلا .

فانتقل الشيخ بعدها الى العيينه وعرض على رئيسها التوحيد ونصرة « لا إله الا

الله » فوافق وتبعه مجموعات كبيرة وبدأ الشيخ فى قطع الاشجار التى كان يعظمها الناس وفى هدم قبة قبر زيد بن الخطاب فعظم أمره وبلغ خبره قائد الاحساء والقطيف فأرسل الى رئيس العيينة يأمره بقتل الشيخ والا قطع عنه الأجر والخراج فطلب من الشيخ أن يغادر العيينة فغادرها متوجها الى الدرعية حيث علم به خصائص من اهلها ورأوه فقرر لهم التوحيد واستقر فى قلوبهم فارادوا ان يخبروا محمد بن سعود حاكمها ويشيروا عليه بنصرته لكنهم هابوه فارسلوا الى زوجته واخبروها بمكانة الشيخ وما يأمر به فوقر فى قلبها التوحيد واخبرت زوجها بمكانة الشيخ وطلبت منه نصرته فقبل قولها ولما تحقق من معرفة التوحيد اشترط على الشيخ الا يغادر الدرعية أن اظهر الله الدعوة ونصرها فوافق الشيخ على ذلك كما طلب منه الا يتدخل فيما يفرضه على اهلها من قانون وقت الثمار فوعده الشيخ بخير منه وتحقق له ما قاله الشيخ .

استقر امر الشيخ والدعوة فى الدرعية وقصدها وهاجر اليها كثير من الاتباع مما امنوا بالدعوة ، وقد كان الشيخ يتمتع بصفات كثيرة وهى الزعامة وموهبة التحدث والقيادة ، ولتحليلنا لهذه الصفات نجد انها صفات وخصائص فريدة لقائد دينى يتمتع بقدرة على اقناع اتباعه وتأكيد حركته الاحيائية ، وهذه الصفات كما اسلفت يطلق عليها الاجتماعيون مصطلح الكاريزما* ، وهى ترتبط عادة بالدين وبالقادة الدينيين ، وهذه القدرة الملهمة لا يتمتع بها كثير من القادة فى

---

* ادخل عالم الاجتماع ماكس فيبر M. Weber مصطلح الكاريزما Charisma فى الدراسات الاجتماعية ليدلل به على قوة بعض الاشخاص أو موهبتهم أو قدرتهم غير العادية . بهذه القوة هى التى تؤهل اصحابها لأن يكونوا امثلة لغيرهم من الأفراد كما أن هذه القوة غير العادية هى التى تجعل الأفراد ينظرون اليهم على أنهم مقدسون ومختارون على الناس ومن ثم فهم أهل للقيادة الجماعية أو الاحزاب السياسية أو أن يكونوا حكاما لمجتمعاتهم أو انبياء ورسلا .

فالكاريزما اذن مجموعة من الصفات أو المواهب الخارقة للعادة التى يمنحها الله لبعض الافراد فيصبحون اهلا للقيادة والزعامة وقد تختلف درجات تفوقهم فى القيادة الكاريزمية فيصبح منهم الخطباء والثوار أو قادة الاصلاح أو قادة الاحزاب والانبياء أو الرسل ، ومن وجهة نظرنا أن صفة الكاريزما تشبه الى حد كبير مع مصطلح الكرامة التى نعتقدها فى مجتمعاتنا خلعه على بعض الأنبياء والقديسين والزعماء الدينيين . =

ميادين الحياة الأخرى وقد تمتع بها الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب مما ساعد على الالتفاف حوله وكثر مؤيدوه واتباعه نظرا لصفاته الخاصة وايضا لبساطة دعوته في التوحيد وعدم الشرك بالله وكفاحه ونضاله ضد الشرك بجميع اشكاله والوانه وضد البدع والخرافات والانحطاط الخلقي مما يؤكد قدرته الفائقة وتفوقه الاجتماعي وشخصيته القوية التي كانت تجذب اليها كل من تحدث اليهم الشيخ بحديث التوحيد .

وقد كانت لاقامة الشيخ في الدرعية ولسعة اميرها محمد بن سعود الطيبة اكبر الاثر في تهيئة الأرض الصالحة للدعوة فقد لبى الدعوة بكل حماس اعضاء جدد فقام الشيخ بتعليمهم مبادىء الدعوة وقد ابلوا بلاء حسنا في سبيل نشرها . وكاتب الشيخ اهل ورؤساء البلدان بدعوة التوحيد فمنهم من قبل ومنهم من اخذه سخريا فأمر الشيخ بالجهاد وحض اتباعه عليه فامتثلوا وكتب الله للدعوة النصر فانتصرت على خصوم الاسلام وازيلت القباب وقطعت الاشجار وخلصت العبادة لله تعالى ، واخذ الناس يعودون إلى ربهم وخالقهم فتفرغ الشيخ بعد ذلك للعبادة وتعليم العلم الى أن توفي في يوم الاثنين آخر شهر شوال سنة ١٢٠٦ هـ/١٩٧٢ م وله من العمر نحو اثنين وتسعين عاما[١٣] .

= ويؤكد ماكس فيبر في نظريته عن الكاريزما ان الجماعة المختلفة هي الفكرة الاساسية التي يعتمد عليها النظام الكاريزمي في قد يصل الأمر الى التضحية من أجل تأدية الرسالة الشخصية الكاريزمية لقائده الاصلاح بقدر ما يقوم به الشخص الكاريزمي من خوارق الاعمال بقدر ما يستطيع أن يجذب اليه الاتباع ويسيطر عليهم فكأن التأثير في الاتباع متوقف تماما على قدراته الخارقة التي تفوق قدرة الآخرين

ويرى تالكوت بارسونز Talcott Parsons أن عملية التغيير في بعض المجتمعات الانسانية تحتاج في أن يقوم بعض الأفراد بدور هام لاحداث هذه العملية وهذا الدور منوط بالقائد الكاريزمي الذي يلعب دورا هاما في نشر المبادىء وفي السيطرة على النسق الاجتماعي بل قد يمتد تأثيره الى نسق القيم فيفرض على الجماعة الانسانية ايديولوجية معينة .

راجع :

Max Weber, The Theory of social and Economic organization ed. by Talcott Parsons. Glenco, Ill. Free Press 1957

Edward Shills "Charisma" in I.E.S.S. Vol 2, pp 386-390.

Talcott Parsons, The Social System, Routledge & Kegan Paul, London 1970

مادمنا بصدد توضيح المناخ الاجتماعى والثقافى فى العصر الذى عاش فيه الامام محمد بن عبد الوهاب فانه يمكننا أن نعقد مماثلة انثروبولوجية[٣] لعصر الامام وللعصر الذى عاش فيه الرسول عليه الصلاة والسلام ونقصد هنا بالمماثلة تحديد أوجه التشابه بين العصرين أو ما يعرف فى علم الانسان بمصطلح التوازى الثقافى ، وتتم المماثلة بين ثقافة العصرين فى أهم النقاط التالية :

الثقافة السائدة فى عهد رسول الله والمناخ الاجتماعى	الثقافة السائدة فى عهد الامام محمد بن عبد الوهاب والمناخ الاجتماعى
١ــ كانت الاصنام تعبد فى عهده .	انتشرت حياة الجاهلية أيام الامام .
٢ــ كانت الانسانية فى حاجة ماسة الى الرسول .	ظهر الشيخ فى وقت كانت نجد فى أشد الحاجة الى المصلح .
٣ــ وفق الله الرسول فى دعوته ونصره .	وفق الله الامام فى احياء دعوة الرسول .
٤ــ هاجر الرسول من مكة الى المدينة .	هاجر الشيخ من حريملاء الى الدرعية مقتديا برسول الله وبالقرآن الكريم .
٥ــ الدعوة باللين والحسنى فى بداية ظهورها .	سار الشيخ على نهج الرسول فى دعوته .
٦ــ الاخطار الكثيرة التى تعرض لها الرسول من المشركين فى مكة .	تعرض الامام الى كثير من الأذى والاخطار من أجل دعوته الى احياء سنة رسول الله.
٧ــ ارسل الرسول رسائله الى الملوك يدعوهم الى الاسلام .	اقتدى الامام بالرسول فى ارساله رسائل للأمراء يدعوهم الى التوحيد وعدم الشرك بالله.
٨ــ الغزوات وخروج الرسول بها .	نادى الامام بالجهاد وخرج مع الامير محمد بن سعود فى الجهاد .

وهذه المماثلة لا نقصد بها على وجه التحديد والمساواة بين الرسول عليه الصلاة والسلام وبين الامام الشيخ ، وإنما قصد بها توضيح المناخ الاجتماعي والثقافي للعصرين . فحاشى لله أن يتساوى أحد من البشر مع رسول الله الذي يعد بحق المثل والقدوة والاسوة الحسنة للمسلمين جميعا .

(٣)

من العرض الموجز السابق لحياة الامام محمد بن عبد الوهاب يمكن أن نبرز الجانب الاحيائي في دعوة الامام . وهذه الدعوة تعتبر من اولى الحركات الاحيائية التي ظهرت في الأمة العربية تعبيرا عن كراهية العرب لمفاسد الدولة العثمانية ومحاولة منهم تحقيق وحدة اسلامية لمواجهة حركة التتريك التي حاولتها الدولة العثمانية بالنسبة للحضارة العربية والاسلامية .

وهي تعد بحق من الوجهة الدينية الخالصة حركة احيائية تجديدية سلفية اصلاحية ارتكزت على نفس الدعائم التي ارتكزت عليها دعوة الامام ابن تيميه في الرجوع الى الكتاب والسنة في كل شيء من شئون الحياة واتباع سبيل السلف الصالح في فهم الآيات القرآنية والاحاديث النبوية ومحاربة البدع والمنكرات ولاسيما ما اتخذت مظهر الشرك بالله كالتمسح بالقبور والصلاة عندها وطلب الحاجة منها والاستعانة بغير الله والتبرك بالاشجار والاحجار التي يعتقد فيها العامة أنها قادرة على جلب الخير أو دفع الشر والاهتداء بهدى الرسول حرفيا .

ومما يجدر الاشارة اليه ان رواد الحركات الاحيائية والاصلاحية يتعرضون دائما لألوان من التعذيب والاضطهاد من جانب ذوي السلطان فقد تعرض ابن تيمية لالوان من التعذيب والسجن ولما مات في سجنه زاد علوا وتأثيرا في الأمة[٢٧] .

كذا نجد الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب يتعرض لصنوف من الايذاء والآلام والاستهزاء والسخرية من مدعي العلم ومن رؤساء البلدان وعبيدهم لكن كتب الله لحركته في النهاية النجاح والاستمرار والتأثير في حركات احيائية واصلاحية اخرى سنشير اليها .

ويمكن أن نحدد الملامح الاساسية للدعوة من قول الامام محمد بن عبد الوهاب والتي كتبه ابن غنام في تاريخ نجد ، قال الشيخ : « انني هداني ربي الى صراط

مستقيم دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين ولست ولله الحمد أدعو الى مذهب صوفى أو فقيه أو متكلم أو إمام من الأئمة الذين أعظمهم مثل ابن القيم والذهبى وابن كثير وغيرهم بل أدعو الى الله وحده لا شريك له وأدعو الى سنة رسول الله ﷺ[28] ، ويقول أيضا « مذهبنا فى أصول الدين مذهب أهل السنة والجماعة وطريقنا طريقة السلف اذ هى الطريق الأسلم والأعلم والأحكم اخلاقا لمن قال طريق الخلف أعلم ، وهى أنا نقرأ آيات الصفات وأحاديثها على ظاهرها ونكل علمها الى الله تعالى مع اعتقاد حقائقها فان سالكا وهو من أجل علماء السلف لما سئل عن الاستواء فى قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » قال الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة ونعتقد ان الخير والشر كله بمشيئة الله تعالى ولا يكون فى ملكه الا ما أراد فان العبد لا يقدر على خلق فعاله بل له كسب رتب عليه الثواب فضلا والعقاب عدلا . ونحن فى الفروع على مذهب الامام أحمد بن حنبل ، ولا ننكر على من قلد أحد الأئمة الأربعة دون غيرهم لعدم ضبط مذاهب الغير كالرافضة ونحوهم ، لا نقرهم ظاهرا على شيء ومن مذاهبهم الفاسدة بل نجبرهم على تقليد أحد الأئمة الأربعة ولا نستحق مرتبة الاجتهاد مطلقا ، ولا أحد يدعيه . الا أنا فى بعض المسائل اذا صح لنا نص جلى من كتاب أو سنة غير منسوخ أخذنا به .. الخ[29] .

من النص السابق ونصوص تاريخية لا يتسع المجال لذكرها نستطيع أن نحدد أهداف الدعوة الاحيائية للامام محمد بن عبد الوهاب فيما يلى :

١ــ الرجوع بالإسلام الى ما كان عليه فى أيام الرسول والخلفاء والصدر الأول .

٢ــ الدعوة إلى الاهتمام بالقرآن الكريم باعتباره المصدر الأول للتشريع الإسلامى .

٣ــ الالتزام بالسنة النبوية فى كل ما أتى مجملا فى القرآن الكريم .

٤ــ اتباع مذهب أهل السنة والجماعة .

٥ــ تخليص التوحيد مما شابه من شرك .

٦ــ محاربة البدع والخرافات المتمثلة فى عبادة القبور والاستعانة بغير الله وانقاذ الناس من أساليب الجاهلية التى اخذت تتفشى فى المجتمع الإسلامى منذ بداية القرن الثامن الهجرى .

٧ــ فتح باب الاجتهاد فى الفروع دون الاصول .

٨ــ ضرورة القيام بواجب الجهاد واحياء هذه الفريضة التى اصابها الوهن فكانت الحركة الاحيائية للامام ثورة عارمة على الاستعباد والضعف والانحلال الذى وصل اليه العالم الإسلامى[٢٠] .

وحركة الامام الاحيائية الاسلامية التوحيدية كان لها أكبر الأثر الواضح والقوى والفعال والمؤثر فى تصحيح المسار الفكرى فى العالم الاسلامى وتنقية الدين الاسلامى مما علق به من الشوائب والخرافات والبدع والخزعبلات والتمسك بالقرآن والسنة باعتبارها القواعد الاساسية للدين الاسلامى والذى يجب أن تسير الامة الاسلامية على هدى هدين النبعين الخالدين ونبذ ما يتنافى معها من بدع وضلالات دخلت على الدين فى عصور لاحقة للدعوة الاسلامية السابقة لدعوة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب[٢١] .

ومما لا شك فيه أن الشيخ قد استمد من القوى الروحية الاسلامية زادا ايجابيا واجه به الصعوبات وحركة التريث التى كانت ترمى الى طمس معالم التراث الاسلامى ومما ساعد على تغلغل الاتجاهات الاحيائية لحركة الامام شعور المسلمين واحساسهم بالآثار المدمرة التى لحقت بتراثهم الاسلامى والحضارى بفعل معاول الهدم الاستعمارى وحاجتهم الى تلمس العودة الى اغوار قيمهم الاسلامية الاصيلة لازالة ما علاها من صدأ أو احتواها من تزييف وبهتان[٢٢] .

وكان الاضطهاد ، الذى تعرضت له حركة الامام الاحيائية والذى قامت به الدولة العثمانية وما صاحب ذلك من شائعات من اعداء الامام وأعداء دعوته اكبر الاثر فى انتصار الدعوة وانتشارها وذيوعها[٢٣] وهذا يؤكد ما سبق أن ذكرنا ، من ان القائمين بالحركات الاحيائية يتعرضون لكثير من الاضطهاد الذى يعد فى

الواقع من العوامل الهامة فى نشر دعواتهم وتحقيق الانتصارات المتتابعة لهذه الحركات .

وليس غريبا أن تواجه حركة الامام بمقاومة عنيفة فى أول أمرها لأن ذلك رد فعل طبيعى لمواجهة فئات من المنتفعين والحكام المعاندين الذين جهزوا حملات ظالمة مستخدمة كل قدرة على الكذب وفنون الاغراء والتضليل واغراء البسطاء والعلماء المفتونين لمحاولة تشويه الدعوة وخلق جو من الكراهية حول مفاهيمها[١٤] . وهذا ما اكدته الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية بالنسبة لمحاولة تشويه الحركات الاحيائية وتشويه سمعة القائمين بها .

وبالرغم من ذلك فقد وجدت الحركة الاحيائية التى قام بها الامام كثير من المنصفين من الدارسين المسلمين والاجانب ، فهذا لوثروب ستودارد يقول فى كتابه « حاضر العالم الاسلامى » : « ان الدعوة الوهابية إنما هى دعوة اسلامية خالصة بحتة اغراضها اصلاح الخرق ونسج الشبهات أو ابطال الاوهام ، ونفس التفاسير المختلفة والتعاليق المتضاربة التى وضعها اربابها فى عصور الاسلام الوسطى ودحض البدع وعبادة الاولياء . وعلى الجملة فى الرجوع الى الاسلام والاخذ به على أوله وأصله ولبابه وجوهره أى أنها الاستمساك بالوحدانية التى أوحى الله بها الى صاحب الرسالة ، صافية والاهتداء والائتمام بالقرآن المنزل مجردا ، وما سوى ذلك فباطل وليس فيه شىء من الاسلام »[١٥] .

(٤)

لم تسلم دعوة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب من حرب شنها عليها بعض الحكام المحليين وبعض مدعى العلم . وكما أشرت فان اتفاق الدرعية (١١٥٧ هـ) بين الامام وبين أميرها محمد بن سعود كانت بداية مرحلة هامة فى تاريخ الدعوة السلفية فقد تعاهدا على اظهار دين الله والجهاد فى سبيله وكانت المعاهدة عهدا جديدا لنشر الدعوة وتوحيد المسلمين تحت راية الاسلام وبدا بدأت مرحلة جديدة وهى مرحلة الجهاد ، وأصبحت مدينة الدرعية مركز الحركة الاحيائية التى قام بها الامام الشيخ .

وأصبح من الضرورى مواجهة اعداء الحركة حيثما كانوا والقيام بالحملات الحربية للدفاع عنها وافساح المجال أمام الراغبين فى الانضمام اليها والرجوع الى الحق .

وبدأت سلسلة من المعارك الحربية المتصلة وانتصرت كلمة الحق وشهد الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب فى أواخر حياته رايات التوحيد خفاقة على معظم اقاليم الجزيرة العربية التى شهدت تحولا خطيرا فى حياتها الدينية والسياسية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية تحت لواء الدولة السعودية[٢٦] .

وكان لانتشار الدعوة فى جميع أرجاء الجزيرة العربية وكذلك فى خارجها عندما سمع بها المسلمون فى مواسم الحج وأيدوها وتحمسوا لها وكذلك فليس من باب الصدفة أن جميع حركات الاصلاح التى ظهرت فى العالم الاسلامى منذ أواخر القرن الثامن عشر الميلادى وخلال القرن التاسع عشر الميلادى كلها كانت دعوات دينية احيائية واصلاحية تأثرت بدعوة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية .

وفى هذا الصدد نشير فى عجالة الى بعض هذه الحركات الاحيائية التى ظهرت فى العالم الاسلامى والتى تأثرت بدرجة كبيرة بدعوة الامام الشيخ . ففى الهند

ظهرت حركة « الفرائضية » التى أسسها « شريعة الله » فى البنغال سنة ١٨٠٤ م . وقد كان لاقامته الطويلة فى مكة اكبر الأثر فى تعرفه على دعوة الامام الاحيائية ومحاولته عند عودته الى الهند نشر مبادئها بين سكان البنغال .

كما وأن دعوة الامام أيضا اثرت فى بعض الحركات السياسية الدينية التى قامت خلال القرن التاسع عشر فى الهند ومن هذه الحركات حركة « السيد احمد » الذى ادى فريضة الحج سنة ١٨٢٢ م واجتمع باتباع الامام الشيخ فى مكة واقتنع بالدعوة ومبادئها واصبح من انصارها واعوانها ونشر دعوته فى البنجاب ودعا المسلمين الى الايمان بمبادىء الاسلام الصحيح وترك البدع والعقائد الأخرى .

وتأثرت دعوة صديق حسن خان مؤسس حركة أهل الحديث فى الهند أيضا بدعوة الامام وكان ذلك طبيعيا نظرا لاقامته فى الحجاز[٢٧] .

أما فى المغرب والجزائر فقد كان للحركة الاحيائية للامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب أكبر الأثر فقام « سيد محمد بن عبد الله » (١٧٥٧ــ١٧٩٠ م) بكفاحه ضد التصوف المنتشر فى المغرب وسار على نهجه (مولاى سليمان) (١٧٩٢ م/١٨٢٦ م) والذى أدخل مبادىء دعوة الامام الى مراكش . وقام أبو العباس التيجانى بالدعوة الى ترك البدع والنهى عن زيارة القبور فكثر اتباعه وقامت دعوته بحركة كفاح مسلح ضد فرنسا واسبانيا معا فى الجزائر ومراكش .

ولما جاء الامام السنوسى الى مكة حاجا ومكث يطلب العلم وعاشر اتباع دعوة الامام وتتلمذ على علمائها وشيوخها واعتنق مبادئها وعاد الى الجزائر ينشر ويؤسس طريقته الخاصة فى بلاد المغرب وكانت وسيلته فى تنفيذ حركته الدينية الاحيائية هى

---

* يجاب على الشيخ السيد محمد خان ــ الذى منح درجة سير ــ موقفه وبرأيه السياسى فقد نصح المسلمين فى الابتعاد عن أى نشاط سياسى وأن يهتموا فقط بالتعليم . وعندما نصح بعض المسلمين فى مجلس الكونجرس القومى الهندى بذهبهم ووقف ضد المتطرفين بقوة وقد تعالت حناجرهم فى عدم [illegible] يرفض [illegible] قضية وقد امتثل . [illegible] سياسية وحرموا منها لسنوات طويلة حتى [illegible] بعد ذلك تعليمهم السياسى

Encyclopedia Britannica, vol. 1 1976 p. [illegible]

انشاء الزوايا وهى مراكز اجتماعية ودينية اصلاحية وعلمية ومراكز للحكم والادارة وللزراعة والتجارة وللاعداد العسكرى الذى استطاعت السنوسية بفضلها أن تقاوم الاستعمار وتخوض المعارك الضارية ضد الاستعمار الايطالى فى برقة[٢٨] .

وامتد أثر دعوة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب الى السودان ففى غرب السودان ، كان الداعية الشيخ عثمان بن فودى من اتباع الشيخ يحارب البدع الشائعة فى عشيرته ويعمل على تقويض بقايا الوثنية ، وقام بسلسلة من المعارك ضد قبائل الحوصة الوثنية واقام دولة « سوكوتو » فى السودان على أساس من مبادىء دعوة الامام وامتدت حدودها الى جميع الاقطار الممتدة من تمبكتو الى بحيرة تشاد[٢٩] .

أما فى شمال السودان فظهرت الدعوة المهدية التى أسسها محمد أحمد بن عبد الله وبدأت الدعوة سرا فى جزيرة « أبا » ثم جهر بدعوته وطالب من رجال الدين نصرة المهدية والرجوع الى الكتاب والسنة والعمل بها وكان حريصا على تحرير بلاده من الاستعمار ورفع مستوى السودان الاقتصادى والاجتماعى وبناء مجتمع اسلامى قام على التعاليم التى اقامت المجتمع الاسلامى الأول .

وامتدت آثار دعوة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب الى الشيخ محمد عبده ومدرسته السلفيه التى قامت على محاربة البدع وما دخل على العقيدة الاسلامية من فساد وفتح باب الاجتهاد واقام مدرسة فكرية دينية وعلمية وتربوية تتجه لمقاومة الاستعمار نفسه والاهتمام باصلاح اللغة العربية .

وهكذا نرى أن دعوة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب وحركته الاحيائية التى بدأت فى شبه الجزيرة العربية وكان هدفها هو تنقية الاسلام من الشوائب الدخيلة والعودة به الى وضعه ايام الخلفاء الراشدين وكانت أهم مبادئها القضاء على الشرك والدعوة الى التوحيد . هذه الدعوة تترك اكبر الأثر كدعوة سلفية اصلاحية وتوحيدية وكحركة احيائية للدين الاسلامى فى قارتى آسيا وافريقيا بل استطاعت أن توقظ المسلمين وتزكى فيهم روح الجهاد لتحرير اوطانهم من الاستعمار .

فى ختام دراستنا عن الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب ودعوته نحدد اوجه الشبه والاختلاف بين الحركة الدينية التى قام بها الامام الشيخ وبين الحركات الاحيائية الدينية بمفهومها الاجتماعى .

فنجد أن أساس قيام الحركات الاحيائيه الدينية هو **الجهد المنظم الواعى والأخذ من الماضى وعرض قيم جديدة** . وكما أوضحت من قبل فإن ما قام به الامام الشيخ يعد جهدا منظما واعيا فاعتمد الشيخ على دراسته للقرآن الكريم وحفظه وعلى دراسة كتب الفقه وطالع كتب التفسير والحديث ثم انتقل بين العلماء وقام بالاسفار والرحلات واخذ عن علماء السلف وخاصة الامام ابن تيمية وبذلك فانه قد توفر أحد الشروط الهامة التى تنطبق على قادة الحركات الاحيائية الدينية وهذا الشرط قائم على توفر الجهد المنظم الواعى للقائد الدينى الذى يقوم بالحركة الاحيائية وأيضا اعتماد القائد الدينى على الدين وعلى الماضى وعلى العصور الذهبية التى مرت بالدين الاسلامى وقام الامام الشيخ بعرض القيم الاسلامية الاصيلة التى كادت أن تندثر لولا ما قام به من جهد خارق يفوق الوصف وصدق رسول الله « القائل » أن الله يبعث على رأس كل قرن من يجدد لهذه الامة أمر دينها فهذا الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب يجدد للامة الاسلامية أمر دينها .

والدليل الآخر على الجهد الواعى المنظم للقائد الدينى الشيخ الامام محمد بن عبد الوهاب هو اتفاقه مع الأمير الامام محمد بن سعود على نصرة دعوة « لا إله الا الله » ويشترك الاثنان معا فى القيام بالغزوات المنظمة وتنطلق الحركة الدينية الاحيائية من الدرعية وقد تسلحت بالقدرات المعنوية القوية المتمثلة فى قوة الامام الشيخ واتباعه كما تسلحت بالقدرات العسكرية متمثلة فى قوة الأمير الامام محمد بن سعود وجيشه . ويتفرغ الامام الشيخ بعد ذلك لامور الدعوة ويترك أمر الجهاد للامام محمد بن سعود وابنائه .

ومن المحكات الاجتماعية التي وضعها علماء علم الانسان للحكم بها على الحركات الاحيائية الدينية نجد **الصفات الشخصية للقائمين بأمر هذه الحركات** وفي دراستنا نجد أن الأمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب يتميز بصفات خاصة وقدرة على التعبير والاقناع وقوة خاصة ملهمة يسميها الاجتماعيون « الصفات الكارزمية » هذه الصفات كلها تمتع بها الامام الشيخ واستطاع بهذه الصفات الخاصة أن يجذب اليه الاتباع وبقوة حجته وقدرته على الاقناع أن يزيد من عددهم وأن يطلق حماسهم من أجل الدفاع عن الدعوة والتصدى لاعدائها .

ومن الأسس الاجتماعية الاخرى التي نستخلصها من دراسة الحركات الاحيائية الدينية نجد أن كثيرا ما **تعرض القائمون بهذه الحركات الاجتماعية الدينية للاضطهاد وتشويه دعوتهم** ونستطيع أيضا أن نستنتج ذلك من دراستنا لما حدث للامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب فقد تعرض للأذى والصنوف من الآلام والاستهزاء والسخرية من مدعى العلم ومن رؤساء البلدان وعبيدهم كما تعرض للاضطهاد من الدولة العثمانية وان دعوته نفسها تعرضت الى تشويه صورتها بين المسلمين على أساس انها خارجة عن الدين الاسلامى وايضا الى كثير من الشبهات والافتراءات التي اثيرت حولها ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر ، شبهة ان الامام الشيخ ادعى النبوة ، وشبهه انه ادعى الاجتهاد المطلق ، وشبهه ادعاء أنه واتباعه من الخوارج ، وشبهه اتهام الشيخ بأنه يكفر الناس ، وشبهه كراهة الصلاة على النبى ﷺ وشبهه انكار شفاعة الرسول ﷺ وشبهه ان الحركة مذهب جديد أطلق عليه اعداء الدعوة « بالمذهب الوهابى » وقد دافع الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب عن نفسه بالآية الكريمة « سبحانك هذا بهتان عظيم » كما دافع عن الامام الشيخ وعن حركته كثير من الباحثين والدارسين المنصفين منهم الكاتب الامريكى لوثروب ستودارد فى كتابه حاضر العالم الاسلامى والمؤرخ المصرى عبد الرحمن الجبرتى فى تاريخه عن حوادث عام ١٢١٧ هـ وغيرهم .

أما بالنسبة للحركات الاحيائية الدينية فقد حدد علماء علم الانسان مراحل

ثلاثة تمر بها أى حركة احيائية وهى مرحلة ما قبل ظهور الحركة والتى نجد فيها ان الاوضاع الاجتماعية والثقافية والجو الاجتماعى والثقافى غير المناسب وبالقياس أيضا على ما أوضحناه من مناخ اجتماعى عاش فيه الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب نجد أنه كان مناخا غير سليم فالعبادة لا تقدم الى الله بل لغير الله والشرك بالله وعبادة الاوثان كل ذلك دفع الامام الشيخ للثورة على هذا الوضع الاجتماعى غير المناسب وبث دعوته التوحيدية بين الناس ودعاهم الى العودة الى عبادة الله الواحد وعلمهم التوحيد وبذل قصارى جهده فى هذه المرحلة الأولى معتمدا على اساليب الاقناع والقول الحسن .

ثم فى المرحلة الثانية من الحركات الاحيائية الدينية نجد أن قادتها يشكلون الحركة ويضعون القواعد المنظمة لها وعند تطبيق ذلك والقياس على حركة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب نجدها تتوافق مع مرحلة استقرار الامام الشيخ فى الدرعية وتعاهده مع اميرها الامام محمد بن سعود وقيامه بوضع القواعد المنظمة للحركة ووضع كثير من المؤلفات التى بلغت ثمانية عشر مؤلفا منها : كشف الشبهات ، والتوحيد ، وكتاب الكبائر ، وأصول الايمان وتفسير القرآن وغيرها .

أما المرحلة الثالثة من وجهة نظر علماء علم الانسان التى تمر بها الحركة الاحيائية الدينية فإنها مرحلة الانتصار للحركة ووضعها لقواعد نمطية لها ونجد من دراستنا أن حركة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب الاحيائية قدر الله لها النصر على اعدائها واستطاعت أن تنشر مبادئها فى كل شبه الجزيرة العربية ورفعت رايات التوحيد عالية .

وقد يختلف علماء الاجتماع وعلى رأسهم نوتنجهام Nottingham الذين درسوا الحركات الدينية فى تحديد المقومات الاساسية للمراحل الثلاثة . ففى المرحلة الأولى نجد مرحلة تكوين الجماعات الاولية وهذه المرحلة مرت بها أيضا حركة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب الاحيائية ففى بداية الحركة كون الامام جماعات صغيرة من الاتباع الذين صدقوا دعوته وكان ايمانهم — بعد تمامهم

بالله ـــ بعبادته قويا وكانت هذه المرحلة هى مرحلة امتثال للتعاليم الدينية والسلوك الدينى الذى حدده ووضعه الامام الشيخ لاتباعه .

أما بالنسبة للمرحلة الثانية فيرى علماء الاجتماع أن خلفاء مؤسسى الحركة هم الذين يقودون الحركة من بعده ويضعون التفسيرات والشروح المختلفة .

وهذا ما نجده فبعد وفاة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب يتولى ابناؤه وابناء الامير محمد بن سعود أمر الدعوة ويتكاتف الجميع فى شرح الدعوة وتوضيح أهدافها ومراسلة الامراء .

ثم تأتى المرحلة الثالثة وهى مرحلة التوسع والانتشار والتفرع وبهذا تصبح الحركة اكثر تماسكا . وبتحليلنا لدعوة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب وحركته الاحيائية وتأثيرها فى الدعوات الاسلامية الأخرى نجد أن الدعوة محل الدراسة مرت بهذه المرحلة بالفعل عندما التقى اتباع الحركة بالمسلمين الذين كانوا يؤدون مناسك الحج ونشروا بينهم مبادىء الدعوة ثم قام هؤلاء باعادة نشر الدعوة مرة ثانية فى اقطارهم سواء فى الهند أو فى البنجاب أو فى سومطرة أو فى المغرب والجزائر وليبيا والسودان ومصر وغيرها كما أوضحنا فى هذه الدراسة من قبل .

أما بالنسبة لدراسة الاسباب التى تؤدى الى ظهور الحركات الاحيائية فقد حدد علماء علم الانسان أربعة نظريات رئيسية سبق أن تناولناها بايجاز عند الحديث عن الحركات الاحيائية ونستخلص فى دراستنا هذه أنه يمكن أن تنطبق احدى هذه النظريات على حركة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب فالنظرية القائلة بأن أسباب ظهور الحركات الاحيائية ترجع الى رفض ونبذ الثقافة القائمة بالفعل نتيجة لانها لا تتفق مع الدين ، هذه النظرية هى أقرب النظريات التى يمكن أن تنطبق على حركة الامام الشيخ فقد قامت الحركة لرفض ونبذ ثقافة كانت قائمة على البدع والخرافات المتمثلة فى عبادة القبور والاستعانة بغير الله وانقاذ الناس من اساليب الجهالة التى أخذت تتفشى فى المجتمع الاسلامى وإعادة احياء الدين الاسلامى الحنيف والعودة الى ايام الخلفاء الراشدين ، وكانت لسياحات

الامام الشيخ واسفاره واحتكاكه الثقافي ببعض العلماء الذين تعلم على ايديهم وقراءته لكتب الفقه والتفسير والحديث اكبر الاثر في بلورة اهداف حركته الاحيائية الدينية .

الخاتمـــة

بعد ان استعرضنا أوجه التشابه والاختلاف بين حركة الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب وبين الحركات الاحيائية الدينية بمفهومها الاجتماعي ، وفي ضوء ما قدمنا ، بالنسبة للمناخ الاجتماعي والثقافي في حياة الامام الشيخ وما برزناه في حركته الاحيائية الدينية وأهدافها وأثرها في الحركات الاحيائية الاصلاحية الاسلامية الاخرى كالسنوسية والمهدية وغيرها نستطيع أن نثبت صحة الحقيقة العلمية التي توصلنا اليها وهي « **ان ما قام به الامام الشيخ محمد بن عبد الوهاب يعد بكل المقاييس العلمية والمحكات الاجتماعية حركة اجتماعية دينية احيائية قصد بها احياء الدين الاسلامي الحنيف والعودة مرة أخرى الى حياة السلف الصالح** » .

الهوامش وأهم المراجع

١ ـــ فاروق مصطفى ، دراسة للعادات والتقاليد الشعبية فى مصر ، ١٩٨١ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ص ٢٢٨ .

٢ ـــ فاروق مصطفى ، البناء الاجتماعى لجماعة دينية فى مصر ، دراسة فى الانثروبولوجيا الاجتماعية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠ ، ص ١٠ .

٣ ـــ Norbeck, E., Religion in Human Life. Anthropological Views Holt Rinehart and Winston Inc. N.Y. 1974 p. 55

٤ ـــ معجم العلوم الاجتماعية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٠ م ، ص ٢٢٨ .

٥ ـــ Wallace, A., "Revetalization Movements" American Anthropologist, New Series, 1956-58, pp. 261-281.

٦ ـــ Wallace, A., "Nativism and Reviivalism" In E.S.S. vol. 11 p. 57.

٧ ـــ Linton, R. "Nativistic Movements" in Reader in Compartive Religion: An Anthropological Approach 2nd ed. by A. Lessa and Evanz vol. eds. N.J. Harper 1965. pp. 499-566.

٩ ـــ Wallace, A., Op. cit. pp. 75-80.

٩ ـــ Haviland, A., William, Cultural Anthropology Holt Rinehart and Winston. Inc. N.Y. 1975, p. 325

١٠ ـــ الجماعة الأولية هى مجموعة من الأفراد تقوم بينهم علاقات أساسها التفاعل يطلق عليها مصطلح الجماعة الاجتماعية وتعتمد على علاقات المواجهة وهذه الجماعات تحقق التضامن وتحافظ على المعايير الأخلاقية وتقوى هذه المعايير وتعمل على ثبات المجتمع الانسانى وتعتبر الأسرة جماعة أولية رئيسية

بالإضافة الى وجود جماعات أولية أيضا تتضمن جماعة العمل وجماعة الاخوة المدرسية وجماعة النادى .... الخ .

Mitchell Y.D., A dictionary of Sociology Routledg & Kegan Paul, London, 1968, p. 86.

١١ــ محمد أحمد بيومى ، علم الاجتماع الدينى ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨١ ، ص ٣٨٧ .

١٢ــ فاروق مصطفى ، دراسة للعادات والتقاليد الشعبية ، مرجع سابق ، ص ٢٢٩ــ٢٣٠ .

١٣ــ محمد أحمد بيومى ، مرجع سابق ، ص ٣٨٦ ، وراجع أيضا :

Shils E., "CHARISM" I.E. S.S. vol. 1, pp. 386-390.

١٤ــ محمد عاطف غيث ، قاموس علم الاجتماع ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٢ م ، القاهرة ، ص ٣٢ .

١٥ــ عثمان عبد الله بن بشر ، عنوان المجلد فى تاريخ نجد ، جـ ١ ، جـ ٢ ، مطبعة بيروت ١٣٨٧ هـ ، ص ١٦ــ٢٤ .

وراجع أيضا : ابن غنام الاحسار « روضة الافكار والافهام لمرتاد حال الامام وتعداد غزوات ذوى الاسلام » حققه ناصر الدين الاسد ، مطبعة المدنى ، القاهرة ١٣٨١ هـ/١٩٦١ م .

١٦ــ مصطلح مماثله Analogy يستخدم فى دراسات علم الانسان وعلم الطبيعة ويقصد به ضرب من التشابه بين شيئين متميزين ففى علم الأحياء يطلق على الأشياء التى تؤدى وظيفة واحدة وإن اختلف اصلها . وفى اللغة يقال أن لفظين متماثلين إذ أديا معنيين مختلفين فى شىء من التشابه . وفى علم الانسان (الانثروبولوجيا) والعلوم الاجتماعية يستخدم هذا المصطلح للدلالة على تطورين متوازيين فى مجتمعين مختلفين . وهذا هو التوازن الثقافى أو للدلالة على تشابه موقفين أو تناظرهما .

انظر : حسن معفان ، معجم العلوم الاجتماعية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥ م ، ص ٥٦٥ .

احمد عبد العمار ، محمد بن عبد الوهاب ، الطبعة الثانية ، منشورات مكتبة العرفان بيروت ، ١٣٢٢ هـ/١٩٧٩ م ، ص ١٥٢ــ١٥٨ .

١٧ــ احمد الخشاب ، علم الاجتماع الديني ، مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٧٠ م ، ص ٣٥٩ .

١٨ــ حسين بن غنام ، تاريخ نجد ، مرجع سابق ص ٢١٥ .

١٩ــ عبد الرحمن عميرة ، «الشبهات التي اثيرت حول دعوة الامام محمد بن عبد الوهاب » ، بحوث اسبوع الشيخ محمد عبد الوهاب ، جـ ٢ ، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ، ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م ، ص ٤٢ .

٢٠ــ د. وهبه الزحيلي ، «تأثر الدعوات الاصلاحية الاسلامية بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب » ، بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، مرجع سابق ، ص ٣٠٣ .

٢١ــ عبد الفتاح الغنيمي ، « أثر دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في غرب افريقيا » ، بحوث اسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، مرجع سابق ، ص ٣٤٦ .

٢٢ــ أحمد الخشاب ، مرجع سابق ، ص ٣٦٥ــ٣٦٦ .

٢٣ــ د. محمد جميل غازي ، مجدد القرن الثاني عشر الهجري شيخ الاسلام الامام محمد بن عبد الوهاب ، مطبعة المدني ، القاهرة (بدون تاريخ) ، ص ٦٥ــ٦٧ .

٢٤ــ عبد الرحمن بن سليمان الرويشد ، الوهابية حركة الفكر والدولة الاسلامية ، القاهرة ١٣٩٨ هـ/١٩٧٨ م ، ص ٣ .

٢٥ــ لوثروب ستودارد ، حاضر العالم الاسلامي ، الترجمة العربية ، الطبعة الرابعة ، ١٣٩٤ هـ/١٩٧٣ م ، دار الفكر ، بيروت ، ص ٢٦٤ .

٢٦ــ مصطفى مسعد ، «أثر دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في حركة عثمان بن فودي الاصلاحية في غرب افريقيا» ، اسبوع بحوث الشيخ ، مرجع سابق ، ص ٤٢٦ــ٤٢٧ . وراجع أيضا : الغزوات في كتاب تاريخ نجد ، ص ٨٩ــ٢٦ .

٢٧ــ د. وهبه الزحيلي ، مرجع سابق ، ص ٣٢٣ .

٢٨ــ راجع في ذلك :

Evans-Pritchard, E.E., The Sanusi of Cyranca, O.U.P. London 1968.

ووصف المؤلف الزوايا السنوسية وجوانب الحياة اليومية داخلها والحرب التي خاضتها الحركة السنوسية مع الاستعمار الايطالي خلال الفترة من سنة ١٩١١ الى سنة ١٩٣٢ م .

٢٩ــ مصطفى مسعد ، مرجع سابق ، ص ٤٢٨ ، وما بعدها .

الأسس النظرية لاخراج « رسالة الغفران »
على خشبة المسرح

د. أبو الحسن عبد الحميد سلام
(قسم المسرح ــ كلية الآداب)

الأسس النظرية لإخراج « رسالة الغفران »
على المسرح

يحتفي العالم الغربي أيما احتفاء بتراثه الأدبي والفني ، ويخرجه أو يعيد عرضه بشتى الطرق ، ويبتكر لذلك من الأساليب الفنية أو هو يسخر فنونه الأخرى من أجل اعادة اكتشاف هذا التراث أو القاء الأضواء الباهره عليه . فكم من الأعمال المسرحية أو السينمائية قد انطلقت مبدعة من قواعد أدبية شائعة كـ (الالياذة) ، أو كـ (الأوديسيا) ، أو كـ (الكوميديا الإلهية) .

و « رسالة الغفران » ذلك العمل الادبي الاسلامي الكبير ، لم يأخذ نصيبه — بعد — من الاضاءة . فعلى الرغم من أن قلم أستاذتنا الدكتورة « عائشة عبد الرحمن » قد كانت من الوعي ، ورفاهة الحس الفني بحيث تسجل لرسالة الغفران ، قيمتها كعمل مسرحي ، حيث بيّنت تلك القيمة في أكثر من مرة عبر كتاباتها المتعددة حول ذلك ، وتوجّب ذلك الاتجاه باعداد نص « الغفران » اعدادا دراميا مسرحيا ، عن طريق حذف بعض الاستطرادات وتقسيم النص حسب ما هو منصوص ، الى مشاهد وفصول ، ووضع أسماء الأشخاص قبل قولها ، ووضع لغة الاشارات والتهيئة المكانية والزمانية وحالات الشخصية المتباينة بين أقواس .

وعلى الرغم من محاولات بعض رجال المسرح العرب ، لتقديم « رسالة الغفران » فان ذلك لم يفها حقها ، حيث لم يخدم كل ذلك خدمة اعلامية تتناسب وجلال التعرض وروعة العروض[1] .

---

(١) عرضها في مصر المخرج فؤاد حزين بعنوان : (بابه جهنم) على مسرح الجامعة في الستينات ، بأعدها وعرضها الكاتب التونسي عز الدين مدني في تونس سنة ١٩٧٥ مع الاستفادة باستطراداتها ضمن عرضه ، حيث حطم للاستطراد — [illegible] — [illegible] عا [illegible] مسرحية [illegible] تخيل

ولربما كانت لغتها الصعبة متعذرة على أفهام شباب عصرنا ، ولكن ذلك يسير أمام امكانات العرض المسرحي أو السينمائي ، حيث تحل الصورة المرئية التعبيرية محل الصورة السمعية أحيانا ، وتصاحبها أو تلازمها في أغلب الأحيان ، الأمر الذي يعدّ ترجمة فورية للكلمات .

أو قد تكون الاستطرادات التي توقف نمو الحدث الدرامي فتنأى به عن طبيعة التكثيف، التي هي الأساس في لغة الحوار المسرحي سببا حائلا. ولكن لكل هذا علاج أيضا عند التناول التجسيدي .

وإذا كانت عناصر العرض المسرحي تعتمد على الصورتين التعبيريتين : السمعية والمرئية في آن واحد ، بما يؤكد دورهما في التأثير المقنع ، والممتع ، وبمساعدة عناصر آلية أو حرفية ؛ فإن ذلك قمين بأن يقضي على الزعم بصعوبة فهم لغتها أو ايجاد دلالة معنوية ، معاصرة للغتها .

والأمر بالنسبة للفن السينمائي اكثر يسرا ، على أساس أنه فن الصورة التعبيرية البصرية في المقام الأول . ألا إذا كانت لغتها متعذرة على فنان مسرحي أو سينمائي .

فالزعم بأن اللغة متعذرة الفهم ينفيه فهم العامة للأفلام الأجنبية ، وأقبالهم عليها ، مع أن لغتها المنطوقة غير معروفة لهم بالمرة .

ونحن اذ نعرض لموضوع نص له أهمية فنية كبرى تغيّر من حسابات رجال أدب وعلماء نص مسرحي ونقد أدبي ، كانوا قد نفوا وجود دراما في الأدب العربي استنادا الى عدم صلاحية شيء منه للتمثيل والى عدم وجود دراما . فلقد كان قياسهم اعتمادا على منظور رجل المسرح في حين أنهم رجال أدب ونقد ، فحكموا على لون أدبي بمقاييس العرض والتناول وليس بمقاييس النص ، ففاتهم أن نص الغفران تأسس على عناصر درامية مسرحية اختلطت بالضرورة بعناصر ملحميه وهو صالح للعرض الذي يعني في كل زمان ومكان حق القائمين على تنفيذ العرض في اختيار مشاهد وفصول من النص المسرحي ، بحيث يظل مترابطا في حالة

حذف بعض المشاهد أو العبارات من الحوار ، مع اضافة عناصر العرض المسرحى المساعدة ، بما يتلاءم مع العصر الذى يعرض فيه موضوع النص[1] .

وبعد أن انتهينا من هذا المدخل الذى نراه ضروريا قبل التعرض لموضوع بحثنا ، نعرض للعناصر التي تأسس عليها بحثنا هنا :

وهى تتمثل فيما يلى :

أولا : مستويات الفكرة الاساسية التي ينبنى عليها النص وتفرعاتها .

ثانيا : مستويات الصراع فى النص .

ثالثا : مستويات الفعل .

رابعا : مستويات الشخوص .

خامسا : مستويات اللغة .

سادسا : الاسس النظرية لعرض رسالة الغفران على المسرح .

---

(١) انظر أبو حسن سلام : الظاهرة الدرامية ومضمونها فى رسالة الغفران ـ رسالة ماجستير ـ مخطوط بمكتبة كلية الآداب بالاسكندرية ١٩٨٤

أولا : مستويات الفكرة الأساسية فى النص :

يبدأ النص بـ « الجبر الذى نسب اليه جبريل » وهذه البداية تعكس ما بداخل النص ، أو بمعنى آخر يترتب عليها كل ما يطرح كمحتوى . فلأن البشر خطاؤون ، ولأنهم مجبرون على كل ما يصدر عنهم ؛ فانهم غير مسؤولين عن تلك الأخطاء ؛ ومن هنا وجبت المغفرة ، التى ترتب عليها وجود هذا الرهط من الشعراء والأدباء واللغويين وعلماء الكلام فى الجنة الغفرانية التى اكتسبت الرسالة عنوانها ، كنتيجة محتومة بالمنطق الجبرى الذى افتتحت به .

ويجرنا هذا بالضرورة الى التعرض لطبيعة العلاقة بين الدراما وبين معتقد الجبر الإلهى . وفى هذا يقول الدكتور عز الدين اسماعيل :

« سبق لى أن أبديت رأيى فى أن الحضارات الزراعية كحضارة أوربا فى العصر الوسيط وحضارتنا الى عهد قريب كانت تؤمن بمسئولية الانسان عن أعماله وعن خطاياه على الرغم من ايمانها نظريا بقوة القدر مما جعل تطور الدراما أمرا صعبا لأن الإيمان بمبدأ الاختيار يفضى فى النهاية الى تحميل الانسان كافة المسؤولية عن خطاياه مما يجعله أقرب الى الوغد أو الشرير منه الى البطل الذى يستحق العطف » « الدراما لا تتحقق الا عندما نحس أن خطيئة الخاطئة إنما كانت بقوة أكبر منها الى حد ما دفعتها للغواية »[1] .

وهذا حال شخصيات « الغفران » انطلاقا من مقدمتها ، فكل من فى غفران المعرى ، ليسوا مسؤولين عما أحدثوه فى دنياهم ؛ من هنا غفر لهم .

وقريب من هذا موقف الدراما الملحمية من معتقد الجبر — الجبر الطبقى الاجتماعى — إذ أن الدراما الملحمية لا تعترف بالخطيئة ، ولكن بالخطأ الذى نشأ عن جبر طبقة ما من طبقات المجتمع لطبقة أخرى أو لأفراد من طبقات أخرى على الخطأ ، الأمر الذى يدعونا ليس الى العطف عليه ولكن الى الوعى بأسباب

---

(١) انظر د. عز الدين اسماعيل — قصاب الانسان فى مسرح [illegible] — الفكر المعرى — الألف [illegible] العدد ٤٠٢

خطئه ، ومن ثمّ عزوفنا عن ممارسة هذا الخطأ ، ونزع مسبباته الاجتماعية الطبقية[1] .

وللصراع أسباب متعددة فى عالم الغفران ، ذلك لأن الصراع قائم ومتشابك على مستويات .

ثانيا : مستويات الصراع فى نص الغفران :

هناك صراع نفسى يعتمل فى داخل المؤلف ، على أساس أن الأحداث كلها يعاد تصويرها بوساطته بصفته راويها . وهناك صراع ظاهرى تمثله الأحداث التى تجرى بين (ابن القارح) وشخوص الغفران فى الفردوس أو بينه وبين الحية التى فى جنة الحيّات ، حيث راودته عن نفسها ، اذ انقلبت له أنثى ، أو بينه وبين شخوص النار ، أو بينه وبين بعض الحيوانات ، أو بين فكرة وأخرى على ألسنة هذا أو ذاك ، أو بين وجدان فردى ووجدان جماعى . من هنا تعددت مستويات الفعل فى الأحداث .

ثالثا : مستويات الفعل :

على ذلك فان الفعل ينقسم الى عدة مستويات تتمثل فى فعل يعاد تجسيده باسترجاع المؤلف — الرواية فى الوقت نفسه — لشخوص بأفعالها وعلاقاتها ودوافعها. وفى فعل يجسد مباشرة بشخوص حاضرين ، أو بفعل متصور من (الراوية) حيث يشكل مرحلة وسيطة سابقة على الفعلين : المعاد تجسيدها أو استحضارها من الماضى بالتشخيص ، والمجسد بحضور الشخصية وبفعلها التجسيدى المباشر .

رابعا : مستويات الشخوص :

نحن هنا أمام شخصيتين أساسيتين ، وشخصيات يعاد تجسيدها . وواحدة مستحضر الأخرى التى تدفع الشخصيات جميعا الى الفعل ، وكأن شخصية

---

(1) انظر : [illegible] — نظرية [illegible] . [illegible] الاعلام [illegible]

الراوية — أبا العلاء — تتصور شخصية ابن القارح مجسدة ، وتشخص لها شخوصا فردوسية أو جهنمية لتتعامل معها ، على كره من هذه الشخوص ، مما يؤكد عدم ملاءمة شخصية ابن القارح مع البيئة التي أوجدته فيها شخصية الراوية (المعري) . وهذا ما يصنع الصراع — تعارض الارادات — وتعارض العادات البشرية — مع البيئة الجديدة — الفردوس . وفي هذا تقول الدكتورة بنت الشاطىء « مهما نكن حقيقة ابن القارح ، وصورته في كتب التراجم ، فالمهم أن نعرف ملامح الصورة التي كانت ماثلة في خاطر أبي العلاء وهو يقدم بطل مسرحيته ، ويختار له الدور الذي يلائم شخصيته ويفرضه عليه ، من حيث لم يتوقع »[1] .

واذا كانت صفة ابن القارح عند المعري هي : « الشر والعقوق ، والغدر والنفاق » كما تقول د. عائشة ، وأراد المعري تجسيد صورته تلك دون مباشرة ، فيكون من الطبيعي كتابة مقدمة الغفران الدرامية بهذا الأسلوب » فكانت مقدمة الغفران ، رمزا لشخصيته في وجدان أبي العلاء ، ثم كانت المسرحية التي ألفها معبرة عن ذاته ، كما كان أسلوب اخراجها ملائما لشخصية البطل »[2] ، كما كان تصويره لشخصية ابن القارح منفردا في خلق صراعات ، وتحريك ذكريات دنيوية بين نفوس أهل الجنة ، مما يجعله شخصا غريبا عن شخوص الجنة فكأن صفة الشر فيه متأصلة وغير مصرح بها ، بل هي مجسدة بفعله .

وهذا هو أسلوب المسرح (تشخيص حالة أو موقف أو شخصية أو رمز ، باعادة التجسيد إن لم يكن بالتجسيد الحاضر . واذ أرى أن المعري قد وضع شخصية ابن القارح في مكان هو ليس ملائما له : (الجنة) ؛ فهي جنة أشبه ما تكون بجحيم (سارتر) الذي عبر عنه في مسرحيته الشهيرة (لا مفر) حيث تقول احدى شخصياتها ان الجحيم هو الآخرون . فابن القارح في جنة الغفران

---

(١) د. عائشة عبد الرحمن .. فرعة جديدة في رسالة الغفران . نص مسرحي من نتاج المعري . معهد البحوث والدراسات العربية بالقاهرة ١٩٧٠ ، ص ٤٣

(٢) المصدر نفسه ص ٤٧

هو (الآخرون) الذين تحدث عنهم (سارتر) فى مسرحيته تلك » . فلا لغة مشتركة بينه وبين أهل الجنة الغفرانية ، ولا ملاءمة حياتية أو فكرية . من هنا فهم بالنسبة له (جحيم) وهو بالنسبة لهم كذلك ؛ وذلك قريب من رؤية الدكتورة عائشة عبد الرحمن : « ومن الملاحظ اللافتة ، أن أبا العلا فى تمثله لعالمه الآخر واحضاره اياه ، قد صرف عن مسرح الغفران شخوص أحبابه الذين تعلق بهم فى حياته وأنس اليهم ، وحزن لفراق الذين سبقوه منهم الى القبور » .

وهذا فى ظنى يؤكد درامية النص ، اذ أن الحدث فى الجنة يتعلق بابن القارح وليس بالمعرى فابن القارح هو صاحب الفعل ، وهو محرك الأحداث ، وهو الرابط بينها وبينها ، والمعرى ما هو الا الممهد له والمعلق عليها والناقد أحيانا لطبيعة سير الحدث أو الشخصية . فاللغة لغة ابن القارح ، والشخصيات الأخرى فى داخل الأحداث . وهى لغة المعرى فى الرواية السردية الممهدة أو المعلقة أو الناقدة .

خامسا : مستويات اللغة :

تنقسم اللغة فى نص (الغفران) الى مستويات ثلاث هى : لغة التجسيد واعادة التجسيد (الحوار) ولغة السرد للتمهيد أو للوصف أو للتعليق أو للنقد . وتلك لغة (صائتة) ، أما المستوى الثالث فتحتله لغة الايضاح والارشادات الوصفية (ما يوضع عادة فى النص المسرحى بين الأقواس) توضيحا لمكان أو لزمان أو لشىء أو لحركة أو لمناخ أو لجو ، وهو ما قد يأخذ به المخرجون عند الترجمة الحركية على خشبة المسرح أو ما لا يلتفت اليه المخرجون المفسرون عند الاخراج ، ولا تخلو اللغة فى نص الغفران من الاشطراد والتطويل والتعقيد . وهذا ضد طبيعة المسرح بالطبع ، حيث تأسست اللغة فيه على السماع لا على القراءة ، أى أنها تكتب كما يقول د. بسفيلد الابن[1] (تكتب بالأذن لتسمع بالأذن) ، وهذا هو معنى الحضور المسرحى أى القدرة على الترجمة الشعورية الفورية عن طريق العورتين السمعية والمرئية ارسالا واستقبالا — فى آن واحد —

---

(١) راجع بسفيلد الابن — فى الكاتب المسرحى فى ١١ صفحات الحوار ، ص ٢٦٣ ، دار نهضة مصر ١٩٧٨ ، القاهرة

حتى وإن كان التطويل والتعقيد ضروريين للشخصية على أساس أن هذا التطويل والتعقيد يوضحان طبيعتها غير المرغوب فيها فى عالم لا يهتم بتلك القضايا الدنيوية ، ولا مكان فيه الا للنعيم واللذة بعد صراعات مريرة فى الحياة الأولى . فان المسرح يعتمد التكثيف أسلوبا شأنه شأن الشعر ، ولكن المؤلف بالطبع لم يكن يقصد بها التجسيد على خشبة المسرح ـــ لانتفاء التمثيل على أيامه ، وفق نص مسرحى . على أن « رسالة الغفران » نص تمثلت فيه عناصر النص الدرامى المختلط بعناصر ملحمية[1] حيث الأحداث تتجاور ويعاد تجسيدها أو طرحها ليرى فيها المتلقى رأيا جديدا ، محتملا . وحيث الشخصيات نمطية ، وحيث الانسياح فى الزمان وفى المكان ، وحيث صراع الأفكار والمعتقدات ، وحيث اللغة تعتمد على مستوى سردى ، وحيث العقدة واهية ، وحيث وجود مسافة شعورية بين الشخصيات وأفعالها أو بين الأحداث المرسلة ، باعادة التجسيد ، وبين المتلقى عن طريق ابطال مفعول الايهام فى الحدث المعروض .

وتتحقق تلك الثقافة باستطرادات (الراوية ـــ المعرى نفسه) اذ تبتعد بالمتلقى عن الموقف الدرامى ؛ فلا يكون هناك اتصال متعاطف بينه وبين أى من الشخصيات ، وخاصة « ابن القارح » .

الأسس النظرية لاخراج رسالة الغفران على المسرح

لأن الأفكار كثيرة فى هذا النص ، فلابد من التعويل على ما هو درامى فيه ، مع وضع أولويات لأهمها .

أولا : الأسس النظرية فى تجسيد فكرة الجبر الإلهى :

تتجسد الأفكار فى المسرح عن طريق الصورة السمعية ، وعن طريق الصورة المرئية .

---

(١) وهو أمر قد أتينا فى بحث لنا بعنوان (الظاهرة الدرامية والملحمية فى رسالة الغفران) مخطوطة بحث الماجستير ، كلية الآداب ، جامعة الاسكندرية

والنص هنا يطرح (فكرة الجبر الإلهى) فى سطوره الأولى ـــ السطر الأول منه ـــ « قد علم الجبر الذى نسب اليه جبرئيل » .

ولما كان المقصود بالتجسيد الصوتى ، هو خلق صورة صوتية معبرة تعبيرا دراميا مقابلا للكلام السردى والتشخيصى (كلام الشخصيات : الحوار ـــ المناجاة ـــ الجانبية ـــ التمهيد والتعليق بالقول السردى) . وكان المقصود بالتجسيد المرئى هو خلق صورة حركية معبرة تعبيرا دراميا فقد انحصر قياسنا النظرى فى الصوتيات وفى المنظورات فى النص ، تمهيدا علميا لتحقيق تجسيده .

الموقف الذى يراد تجسيده : (صوتا وحركة درامية معبرة) :

يبدأ النص بالمؤلف (راوية) . يتضح لى أنه يكتب هذه الرسالة مضطرا . ذلك لأنه يشك فى نوايا (ابن القارح) ـــ الذى هو بطل الرواية ـــ لذلك يفتتحها بهذه العبارة : « المعرى : قد علم الجبر الذى نسب اليه جبرئيل » .

مهمة الاخراج :

تجسيد هذا الاضطرار والتعبير عنه بالصورة الصوتية الدرامية ، والجمالية ، وبالصورة الحركية الدرامية والجمالية . ويتحقق ذلك بما يلى :

١ ـــ يكون على ممثل دور أبى العلاء « أظهار حيرته فى بداية أمانيه لمفتتح الرسالة ، بالتعبير الحركى الذى يوحى بعدم الراحة ، بالتأمل ، واستعراض الكلمات ، والصورة والدلالات ، عن طريق الذهن . وبالتململ فى جلسته الأرضية ، مما يلفت أو يشد انتباه (ناسخه) وتلميذه فاننا نرى انعكاس ما بداخله ظاهرا على وجه تلميذه الذى لم يعتد ذلك منه .

وربما ساعد على ابراز ذلك لفظ (المعرى) لحرف (قد) ثم توقفه برهة عن مواصلة امتداد صوت يحمل بقية عبارته ، وكأنه يراجعها فى داخله قبل التصريح بها . وهذا ما جعل تلميذه يميل على قرطاسه بعد أن حبّر قلمه ، فيخط (الحرف) ثم يظل على حالته منكفئا على وجهه فى قرطاسه ، وما يلبث هكذا

حتى يفقد الأمل في وصول صوت أستاذه حاملا العبارة الافتتاحية التي أعمل فيها فكره ، فيظل القلم ثابتا على مركز بداية الحرف الأول من الكلمة التالية ـــ وهو ما لم يره الجمهور بالقطع الا في التصوير السينمائي ـــ لـ (قد) في حين يرفع ناظريه رويدا نحو شفتي أستاذه انتظارا للكلمة التالية التي تظهر على وجهه أنه استشفها من بين ثنيات وجه أستاذه . ولما يئس من صدورها بصوت أستاذه ، كان عليه اصدار فعل يدفع أستاذه الى رد فعل : (استكمال جملته) .

٣ـــ يعيد الناسخ على مسمع أستاذه لفظ (قد) التي سبق أن أملاه أياها ، ودافعه الى ذلك حث أستاذه على اكمال املائه واعلامه بأنه انتهى من نسخ ما املاه اياه على أساس افتراض قائم على أن (المعرّى) أعمى ، ولم ير أن ناسخه قد انتهى من كتابة اللفظ الذي أملاه عليه . من هنا وجب على الناسخ تنبيهه .

دافع الاخراج الى هذا التصور الافتراضي للتجسيد السابق :

ودافع الاخراج الى ذلك التكرار : هو ترسيخ تردد (المعرى) في املائه بما يجسد شكه في (ابن القارح) الذي يملي الرسالة من أجله ، أو هي رد عليه . كما أن للاخراج دافعا آخر أهم ، وهو (حسن الاستهلال) ، ذلك العنصر الهام من عناصر الفن ، حيث يكون هاما للغاية كعنصر جذب ، بما يتركه من انطباع أوّلي يجذب المتلقي ، ولا ينفره ، أو هو يهيؤه للدخول الشعوري في عالم الأحداث المعروضة أو الاحاطة العقلية الأولية بمفاتيح الغيب في فكرتها الأساسية التي سوف تظهر لنا مجسّدة بعناصر منها المعروض علينا[1] .

٤ـــ يكون على (المعرى) اذاً : أن يرد على فعل تلميذه بكلماته المنصوص عليها في الحوار . فيقول : (قد علم الجبر) .

٥ـــ ولأن التوكيد عنصر من عناصر الفن ، يستخدم للفت الانتباه الى أهمية

---

(١) بيرن - ستانيسلافسكي ، [illegible] ، [illegible] ، [illegible] الأول [illegible] تكون [illegible] الانصياع الأول [illegible] على [illegible] ، [illegible] الأداء [illegible] يكون [illegible] ترجمة د. شريف شاكر ، [illegible] الاعلام السوري ، سنة [illegible] ، دمشق .

قول ، أو فعل ، أو حدث ، أو رمز ، أو شعور ، أو منظر ، أو موقف . ولأن (الجبر) هو اسم (الله) خالق كل شيء ، (ومحصى كل شيء عددا) (خالق الانسان وفعله) عند (الجبرية) من اهل الكلام ، وأراد المعرى هنا أن يضفى على محتوى نصه فكرة الجبرية كمبرر حتمى للغفران ، فقد ظهر المتكلم هنا ، وهو المعرى — الراوى — (جبريا) ليؤسس على مقولة أن الانسان مجبر ومسيّر حتمية غفران من أجبره أو سيّره لكل ما اقترف فى دنياه ، انطلاقا من اسمه (الغفور) . وهذا هو منطق الفكر الذى هو منطق الفعل . ومن هنا بررت — نظريا — حتمية مكان الأحداث التى سوف تصوّر لنا ، وحتمية زمانها : (العالم الآخر) .. بعد الموت ، أو يوم الحساب . وهو أمر وإن كان معلوما من (عنوان النص) الا أن أهمية توكيد فكرة (الجبر) هنا لازمة لزوم توكيد ما يترتب على معتقد (القدرية) [1] من غفران الأفعال الخاطئة لمن ألزمه قدره بكل ما فعل منذ ولادته ، وحتى موته .

— ولأن (التكرار) يصلح أداة للتوكيد فقد يكون مناسبا أن يردد ممثل دور التلميذ (الناسخ) جملة (أبى العلاء) نفسها : « قد علم الجبر الذى نسب » .

ولأن (التنويع) عنصر آخر من العناصر الهامة فى الفن ، فان ترديد (الناسخ) لقول : (المعرى) لابد وأن يختلف من حيث الاداء الصوتى ليأخذ لونا أدائيا آخر ، يختلف فى زمنه عن الزمن الذى استغرقه المعرى فى ادائها ، فالصوت عند لفظه مرتبط بالفكرة من وراء الكلمات بنسقها المحدد فى الذهن سلفا ، ومن ثمّ يخرج أسرع من خروجه ترديدا من فم تال لخرجه الأصلى ذلك لأن المردد — هنا — شخص آخر ، وله طبيعة أخرى فى الاداء ، وفى الأداء ، وفى الدافع (فالناسخ) — هنا — يردد الجملة مصاحبة فى لفظها لقلمه . فهو يرسمها بلسانه لفظا مطابقا لرسمه لها بقلمه . وهذه ضرورة تحتم التنويع الادائى لجملة واحدة تقال فى زمن تال على زمن قائلها الأول ، تقال على لسان غير لسان صاحبها الذى كانت له طبيعة مختلفة ، ودافع مختلف ومن ثمّ اداء مختلف .

(1) ليس المقصود هنا الوثنيين الذين يعتبرون أفعالهم بأعمالهم من أهل الضلال وإنما المقصود هو من يؤمنون بالقضاء والقدر

دافع الاخراج (الخاص) :

هذا بالإضافة إلى دافع فني خاص بالاخراج ، وهو التغلب على قضية أخرى خاصة بطبيعة لغة المسرح ، التي خلت من الانسيابية — هنا — فالتركيب اللغوي للجملة صعب هنا لعدم تمكن المستمع من ايجاد مقابل دلالي معنوي للفظة (الجبر) بالسرعة المطلوبة لعمليتي الايصال والاستقبال الآنية في المسرح ، ذلك لأن اللفظة ليست من ضمن الاستعمالات الخاصة بعصرنا .

واذا كان تكرار جملة (قد علم الجبر) يعطي للسامع فرصة كافية للتفكير في مقابل دلالي عصري للفظة (الجبر) ؛ فان ذلك يضعنا أمام اشكالية أخرى تتعلق بالزمن الذي يستغرقه العرض ، ذلك لأن النص يحوي الكثير والكثير من الكلمات التي لا يهتدى الى معنى لها الا عن طريق المعاجم ، مثل (حضب ، طمرىّ ، حماطة ، الناكزة ، الأسود ، الشجاع ، موم ، ملاوة ، الصّمر ، خزامى ، ذات أنواط ، اللقبة ، الغور وصبيل)[1] .

ولما كان ذلك المقابل الدلالي والمعنوي للكلمات متعذر على جمهور عصرنا بالسماع ، وكانت لغة المسرح لغة معبّرة ، مشتركة بين السماع والرؤية في آن واحد ، وكان للابتكارات الحديثة في (السينما) وتكنولوجيا المؤثرات الضوئية والسمعية دورها ؛ فقد بات في الامكان التغلب على مشكلة المعنى من وراء ما افتقدت دلالته من الفاظ النص عبر المستعملة في عصرنا الحديث وذلك بايجاد مقابل مرئي لها ، يدخل في نسيج الصورة التعبيرية ، ويؤكد الموقف الدرامي . فالدلالة على أن المقصود بالجبر هو (الله) ؛ يمكن استخدام بعض الشرائح « الفيليمية » بحيث تصوّر مناظر من الكون ، تدل على أن كل شيء في الكون يسير وفق ترتيب لا قدرة لبشر عليه . أو بعرض لقطة من (فيلم) يؤكد ذلك المعنى . كما يفعل مثل ذلك وفق ترتيب فني منسجم ، بمنظر خيّاب أو ثعابين

---

(١) حضب : شجرة يابسة ألفها جبال ، وبعضها في جبل قبة ، فهي شجرة غير نابتة غير يابسة طمرىّ : جديد ، وتوبه ، السفن يخفيان لأنهما في قبة . الناكزة : من أخبث خيّاب ، والسحير من أحراف مع نصف منفوخ وبحصب ذو خيّاب نصبحه

تأوى الى شجرة جافة ؛ حين يقول (المعرى) : « ان فى مسكنى حماطة ، ما كانت قط أفانية ، ولا الناكزة بها غانية » فلو توازى مع قوله لهذه الجملة منظر لشجرة جافة يتسلقها ثعبان خبيث ، وتبادل هذا المنظر السينمائى مع منظر آخر يصور قلبا بشريا ، أو توحّداً لقطه لـ (حماطة) مع حركة من كفه وبطنها للداخل على موضع قلبه لكان المعنى من وراء لفظه لكلمة (حماطة) واضحا ، بارتباطها مع الجملة التى تليها من حواره : « ثمر من محبة مولاى الشيخ الجليل — كبت الله عدوّه ، وأدام رواحه الى الفضل وغدوه — » . أو أنه يلجأ مع الكلمات المستوحشة الى ترجمة فورية مكتوبة ضمن تصميم المنظور ، مثل حالة الترجمة الفورية بأسفل شاشة العرض السينمائى ، فمثل هذه العناصر الفنية يمكن اللجوء اليها لحل مشكلة اللفظ المهجور ؛ بمقابل تجسيدى مرئى ومصاحب للفظ الغامض المهجور وهو ما يقابل مهمة الشروح والهوامش فى الكتاب المقروء . تقول د. عائشة عبد الرحمن : « ونقدر أن نص الغفران ، من تراث القرن الخامس الهجرى ، وليس من اليسير على قرائه اليوم أن يفهموه ، الاّ من كان منهم على علم بتاريخ العربية والاسلام ، مع دراية لغوية عالية .. ومن هنا تبدو الحاجة الى شروح هامشية ، لما هو مظنة الغموض أو الالتباس »[1] .

الرمز والمقابل التجسيدى :

للرمز فى المسرح صفة تجسيدية مرئية أو مسموعة أو هى تتجسد فى صورة : مرئية ، ومسموعة فى زمن تلقيها . والكلام فى النصف الأول من المقدمة الدرامية عن (القلب) وعن علم الله بما تخفيه القلوب ؛ لذلك لزم عند الاخراج ايجاد مقابل تجسيدى للرمز . فالمعرى — الراوى — يتحدث فى مقدمة النص الدرامى وهو يملى رسالته عن القلب فى عدة مواضع متنوعة :

(أ) يرمز الى قلبه بأنه شجرة خضراء — يحب الناس — لا تأوى اليها الحيات ، وان قلبه عامر بحب (ابن القارح) ، اذ يصفه (بالحماطة) التى لم تكن أبدا جافة .

---

(١) المصدر نفسه ص ٦٠٨ .

(ب) يصف شوقه لابن القارح : « وإن الحماطة التي في مقرى لتجد من الشوق حماطة » فالقلب الذي استقر في جسده يجد حرقه من الشوق إلى ابن القارح .

(جـ) ينفي عن قلبه أن يكون ثعبانا ذكرا ، يسكن بين شقوق الجبال ، ومهاويها ليقطع الطريق على أحد في صيف أو شتاء « وأن في طمرّى لحضبا ما هو بساكن في الشقاب ، ولا بمستشرف على النقاب ، ما ظهر في شتاء ولا صيف ، ولا مرّ بجبل ولا خيف » .

(د) يصف اضماره لمحبة ابن القارح بما يفوق ما تضمره الأم لولدها سواء أكانت من ذوات السموم أم كانت غير سامة . « يضمر من محبة مولاى الشيخ الجليل ، ما لا تضمره للولد أم ، أكان سمها يذكر أم فقد عندها السمّ » .

(هـ) يصف قلبه بأنه (الأسود) والأسود هو القلب ، وهو الثعبان السام أيضا . والأسود الذي هو قلبه عزيز عليه أكثر مما يعز عنترة على أمة زبيبة ، وأكرم عنده وأحق بالإيثار مما ذكر من « أمثلة » .

(و) وقلبه معظم عنده .

(ز) وهذا القلب لا يبرح مولعا بذكر ابن القارح .

(ح) وهو يقرب لابن القارح ما رمز اليه (قلبه) بأمثلة مختلفة ، حيث هو قلب ككل قلوب الناس ، سواء المشرك منهم مثل (الأسود بن معة) أو المؤمن مثل (الأسود بن عبد يغوث) .

(ط) يقرب له ذلك حقائق منها أن ما رمز اليه — قلبه — لا يفارق الواحد منا حتى يموت . فما فارقه أبو الأسود الدؤلي في عمره طرفة عين . وهذا اطراء لأبي الأسود الدؤلي في حال راحته أو في حال تعبه .

(ى) وهو أيضا (القلب) الذى ألف فراش « سودة بنت زمعة بن قيس » زوج النبى .

(ك) وقد دخل القبر مع (سوادة بن عدى بن زيد) أى مات قلب « سوادة بن عدى » بموته . فهذه أوصاف القلب الانسانى وحالاته ، وكلها تنويعات كما نرى على شىء واحد .

الدافع الى تعدد الصور فى النص لشىء واحد :

ولربما كان الدافع من وراء تعدد صور القلب الانسانى ، تغيّر حالات القلب الانسانى مع رغبة (المعرى) فى الالحاح على حالات التقلب الانسانى عن طريق الرمز (بالقلب) الانسانى ، بصفته رمزا للعواطف والمشاعر وتقلباتها . وهذا يعكس مدى شك المعرى — راويا — فى ابن القارح . والتعرض للدافع — هنا — هام للغاية ، طلبا لاحاطة المجسد بكل ما يتعلق بالقول أو بالفعل .

لماذا يلح (المعرى) على هذا المعنى فيكرره أو ينوع عليه ؟

لفهم هذا يتوجب على المجسد اللجوء الى تحليل جملة ما قاله فى صوره المتعددة تلك وتحويله بعد الفهم الى أقرب صورة تجسيدية صوتية ومرئية معبرة ومكثفة بما يلائم ارسال واستقبال آنى .

على اننا نقدم — هنا — مجرد أمثلة تطبيقية تدعم الأساس النظرى للتجسيد الصوتى فى حالة أو أكثر من حالات الاداء ، التى قد تكون حالة سرد أو تكون حالة تجسيد أو تكون حالة تشخيص لموقف أو شخصية أو فكرة أو صمت أو شعور أو رمز أو تكون حالة تجسيد فتشخيص ثم ارتداد الى التجسيد مرة أخرى عن طريق مستويات الاداء الصوتى .

أساس نظرى وتطبيقى لصورة صوتية تمهيدية :

يعتمد التمهيد عن طريق الحوار على كلام شخصية واحدة تجىء لموقف سوف يتم تصويره أو لشخص أو أكثر سيحدثون حدثا . أو لفكرة أو لشعور سوف

يتجسد . وقد يكون كلامها تعليقا تلخيصيا على موقف كان قد تم خارج دائرة ما هو معروض على الجمهور لاستحالة ذلك أو لكونه قد تم فى مكان ناء أو زمان بعيد أو لكونه غير هام فى الحدث ، بالقدر الذى يستلزم ضرورة تجسيده فى مشهد حى . أو تعليقا نقديا على مشهد أو شخصية أو موقف أو فكرة أو شعور أو حدث أو فعل قد تم امام الجمهور .

وقد يكون مثل ذلك الكلام للكورس ، ويكون غرضه نقل الاغراض التى طرحتها .

المعالجة الصوتية لحوار شخصية درامية :

بهدف التمهيد لمشهد مسرحى :

وتمثل له بمشهد (نزهة فى جنة الغفران) :

أبو العلاء (ممهدا): « ثم انه ادام الله تمكينه ، يخطر له حديث شيء كان يسمى النزهة فى الدار الفانية فيركب نجيبا من نجب الجنة ويسير ومعه شيء من طعام الخلود فاذا رأى نجيبا يلمع بين كثبان العنبر رفع صوته متمثلا بقول البكرى : فهذا الحوار يمهد لمشهد ابن القارح على فرسه فى الجنة ، يترنم بشعر الأعشى ، واذا بهاتف غير مرئى لابن القارح يهتف به » وعلى هذا يدور بينهما المشهد أو يجسد بوساطتهما

ابن القارح : ليت شعرى متى تخبّ بنا الـ ... ـنة نحو العذيب فالصيبون
محقبا ركرة وخبز رقاق ... وحباقا وقطعة من سمون

هاتف : أتشعر أيها العبد المغفور له ، لمن هذا الشعر ؟

ابن القارح : نعم ، حدثنا أهل ثقاتنا عن أهل ثقتهم يتوارثون ذلك كابر عن كابر ، حتى يعلوا بأبى عمرو بن العلاء ، فيرويه هم عن أشياخ العرب .. أن هذا ميمون بن قيس بن جندل ..

الهاتـــــــف : أنا ذلك الرجل ، منّ الله عليّ بعد ما صرت من جهنم على شفير ، ويئست من المغفرة والتكفير . »

ويتدخل الراوى بالتعليق لايضاح حقيقة تاريخية متعلقة بالأعشى لبيان حالته الماضية التى املت على الناس فى زمنه فرض لقب الأعشى عليه ووصف حالته التى انقلب اليها فى الجنة بعد أن غفر له :

أبـــو العـــلاء : يلتفت اليه الشيخ هاشا مرتاحا ، فاذا هو بشاب قد صار عشاه معروفا واغناء ظهره قواما موصوفا »

ولئن جعلت أستاذتنا هذا التعليق مجرد ارشاد وصفى مما يوضع عادة بين الأقواس ليرشد الى الحالة أو الى الموقف أو الى الشعور ، أو الى الظواهر أو البواطن أو الماضى أو المستقبل أو الغائب ، وهو ما قد يأخذ به المخرج أو يهمله ؛ فانى أجعله كلاما ، منطوقا على لسان (أبى العلاء) — راويا — معلقا على شخصية الأعشى ، على ماضيها حتى تتضح للمشاهد ماكانت عليها خلقة الأعشى (صفة العشى الليلى) ، واغناء جسمه ليفرق ما بين حالتها قبل أن يغفر لها (فى الدنيا) ، وحالتها بعد الغفران :

ابـــن القـــارح : أخبرنى كيف كان خلاصك من النار وسلامتك من قبيح الشنار ؟

وهنا ينتقل الأداء الى مستوى آخر ، حيث يصوّر حالة يسترجع فيها الاعشى مرحلة أو موقفا مضى ، موقفا سابقا على دخوله هنا أو ترتب عليه .. دخوله — هنا — وهو صراعه فى الموقف العظيم من أجل حصوله على تصريح لدخول الجنة ، ثم حصوله على مكانه فى الجنة ، وعلى هيئته الجديدة — فيها — فهو صراع مسترجع أو يعاد تصويره :

الأعشـــــــى : سحبتنى الزبانية الى سقر . فرأيت حلا فى عرصات القيامه يتلألأ وجهه تلألؤ القمر ، والناس يهتفون به من كل أوب .

ولكن هذا الاسترجاع يرتقي من حالة الوصف ـــ وصف منظوره المرئي للموقف الى حالة تشخيص ذلك بمحاولته تصوير ذلك باقتباس أو استعارة صوتية ، تقرّب للمتلقي طبيعة ما حدث بالصوت وبالصورة من خلال وجهة نظر المشخص (الأعشى) : حيث يشخص صوت (الناس) الذين يهتفون من كل أوب أو ناحية :

« ياعمد ياعمد ، الشماعة الشفاعة ، نمتّ بكذا ، ونمتّ بكذا » .

فالأعشى يشخص بصوته وشعوره أصواتهم ومشاعرهم وحركتهم التعبيرية ، كما لاحظها ؛ ليعطينا مع ابن القارح انطباعه عن هؤلاء الناس الذين تشفّعوا بالنبي ﷺ . ثم ينتقل : « فصرخت في أيدي الزبانية : ياعمد . فزجرهم عني وقال : ماحرمتك ؟ فقلت ، أنا القائل :

ألا أيّهذا السائل أين يمّمت ... فان لها في أهل يثرب موعدا
فآليت لا أرثي لها من كلالة ... ولا من حفى حتى تلاقي محمدا
متى تناخي عند باب بن هاشم ... تراخي ، وتلقى من فواضله ندا
اجدّك لم تسمع وصاة محمد ... نبي الإله حين أوصى وأشهدا
اذا أنت لم ترحل بزاد من التقى ... وأبصرت بعد الموت من قد تزودا
ندمت على أن لا تكون كمثله ... وانك لم ترصد لما كان أرصدا
فاياك والميتات لا تقربنّها ... ولا تأخذن سهما حديدا لتفصدا
ولا تقربن جارة انّ سرّها ... عليك حرام، فانكحن أو تأبّدا
نبي يرى ما لا يرون ، وذكره ... أغار لعمري في البلاد وأنجدا

وقلت نعلي :

« وكنت أومن بالله وبالحساب وأصدق بالبعث وأنافي الجاهلية الجهلاء ، فمن ذلك قولي : .... »

وهو في انتقاله من حالة تشخيصه للناس الذين شاهدهم يتشفعون بالنبي ﷺ

حالة تشخيصه لنفسه ، فهو ينتقل من حالة تشخيصه لحالتهم وصوتهم — في حالة من التوحد الصوتي بينهم بما يعبّر عن وحدة مطلبهم للشفاعة ، الى حالة تشخيص حالته التي حضته عليها حالتهم . ولكنه لكي يمهد نفسه اداليا للانتقال من حالة تشخيصه لهم الى تشخيصه لنفسه ، تمهيدا بسيطا : « فصرخت في أيدي الزبانية » :

وبعد أن مهد أو فصل بين حالتهم وحالته يصرخ مسترجعا صرخته الأصلية أمام النبي : « يامحمد يامحمد » ، ثم يعلّق « فزجرهم عنّي وقال : » .

ثم انه يشخّص (وداعة محمد ﷺ وحلمه) بنقل قوله : « ما حرمتك ؟ » ؛ ثم يمهد مقدما لنفسه : « فقلت ، أنا القائل » .

مهمة الاخراج :

١— توجيه الممثل الى تقسيم الحوار الى مستويات ومراحل أدائية فاصلة بين حالات التجسيد أو اعادة التصوير أو التشخيص أو التمهيد أو التعليق الايضاحي أو التعليق النقدي في الصوت وفي الحركة الجسمية ، والدوافع الشعورية .

٢— اضفاء عنصر التنويع لصنع نوع من التشويق والحيوية ؛ بدفع القصيدة التي يقولها الأعشى الى (ملحن) ليلحنها أو ليوقّعها ايقاعا موسيقيا مناسبا .

المنظورات فى رسالة الغفران

يختص الحوار غالبا فى التعبير عن المسموعات ، على حين يختص التعليق أو التمهيد أو الاخبار أو التوجيه الارشادى الوصفى بالتعبير عن المنظورات .

والمنظورات فى (غفران) المعرى كثيرة ومتنوعة ، ويحمّله بالايحاءات الايهامية التى يقصد بها تصوير (ما لا عين رأت) :

أبـــو العـــلاء : وفى تلك السطور كلم كثير ، كله عند البارى ــ تقدس ــ أثير ، فقد غرس لمولاى الشيخ الجليل ــ ان شاء الله ــ بذلك الفناء شجر فى الجنة لذيذ اجتناء ، كل شجرة منه تأخذ ما بين المشرق الى المغرب بظل غاط ، ليس فى الأعين كذات أنواط ، وذات أنواط ــ كما يعلم ــ شجرة كانوا يعظمونها فى الجاهلية .

والولدان المخلدون فى ظلال تلك الشجرة قيام وقعود وبالمغفرة نيلت السعود . يقولون والله القادر على كل عزيز :

الولدان المخلدون : نحن وهذه الشجرة صلة من الله « لعلى بن منصور » نخبأ له الى نفخ الصّور .

أبـــو العـــلاء : وتجرى فى أصول ذلك الشجر أنهار تختلج من ماء الحيوان والكوثر بعدها فى كل أوان ؛ من شرب منها اللّقبة فلا موت ، قد أمن هنالك الفوت وسعد من اللبن متخرّقات لا تغيّر بأن تطول الأوقات . وجعافر من الرحيق المختوم عزّ المقتدر على كل مختوم . تلك هى الراح الدائمة[1] .

مهمة الاخراج فى تجسيد المنظورات السريالية :

أرى أن الاستعانة بامكانات عدسة التصوير « السينمائى » .

---

(١) رسالة الغفران ، تحقيق د. عائشة عبد الرحمن ، المعارف ١٩٧٧ ، القاهرة ، ص ١٤٠ ب

المنظورات السريالية :

ـــ هنا ـــ أمر بالغ الحيوية ، لتصوير مثل هذه الصّور فائقة الجمال والسحر ، تلك الصور التى لا تنتمى الى عالمنا المعاش ، ترغيبا للمشاهد فى تمنيها على أن صاحب تلك الصور التى هي من عمل فنان مصور سينمائى يعمل فى تناغم مع عمل المخرج ليحقق رؤيته مع صوت ممثل دور (أبى العلاء المعرى) . فبداية التشخيص عند هذه العبارة التالية من مونولوج (الراوية) ، لكن تصويرها يمكن أن يكون بالصورة الصوتية فقط ، كما يمكن استخدام حيّل السينما لتجسيد مرئيات مناسبة تؤكد ذلك تأكيدا تخييليا ايهاميا لحالة صعود ابن القارح للسماء وعروجه اليها على سلم من كلماته التى وردت فى رسالته الى المعرى :

« ولعل سبحانه ، قد نصب لسطورها المنجيّة من اللهب ، معارج من الفضة أو الذهب تعرج بها الملائكة من الأرض الراكبة الى السماء ، وتكشف سجوف الظلماء ، بدليل الآية : اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه »[1] .

وفى هذه العبارة السابقة وصف لطبيعة المكان وأوصافه وملحقاته والاضاءة فيه وطبيعة المنظر فى التصوّر ؛ مما يساعد المخرج والمصوّر على تجسيد الصور التى يمكن أن تصاحب قول الراوى . فالمكان هو السماء ، ثم هو الجنة التى غرس فيها كلام (ابن القارح) فأصبح شجرا محملا بالثمار التى هى على وشك الاجتناء ، وهو شجر عظيم يظلل المكان بظل عظيم ، مع أنه ليس كشجر الجاهلية العربية الذى عرف بـ (ذات أنواط) وهو شجر كان الجاهليون يعلقون فيه تعاويذ باسم نسائهم وبناتهم ؛ عندما يذهبون للحرب أو يسافرون لتجارة ، دليلا على أنهم قد تركوا نساءهم مصونات ، فاذا جاء أحدهم ووجد ذلك النوط الذى علّقه على فرع الشجرة قد عبث به ؛ فان ذلك ليكون دليلا على تفريطها وخيانتها له ؛ من ثم فهو يعاقبها مفترضا سوء تصرفها[2] .

---

(١) نفسه ، ص ١٤٠ .

(٢) هذا مجرد تصوّر وبعض افتراض ، يمكن أن يلجأ اليه المخرج المفسر بالتصوير السينمائى المصاحب ، وهو أمر لا يلزم كل من تعرض للنص بالتجسيد التصويرى الحرّ .

حتى الحركة الجسمية ، فيها طبيعة الحتمية هنا ، كما تضمنت كلمات الراوى امكان افتراض حركة جسمية للشخصيات :

أبو العلاء : ويعمد اليها المغترف بكؤوس من العسجد ، وأباريق خلقت من الزبرجد ينظر منها الناظر الى بدى ما حلم به « أبو الهدى » رحمه الله . فلقد آثر شراب الغاية ، ورغب فى الدنيّة الدانية[1] .

وكم على تلك الأنهار من آنية زبرجد محفور ، وياقوت خلق على خلق الفور (الظباء) من أصفر وأحمر وأزرق ، يخال أن لمس أحرق ، كما قال الصنوبرى :

خيلّه ساطعا وهجمه فتأبى الدّنو الى وهجه

وفى تلك الأنهار أوان على هيئة الطير السابحة ، والغابية عن الماء السائحة فمنها من هو على صور الكراكى ، وآخر على شكل المكاكى ، وعلى خلق الطواويس وبط ، فبعض فى الحارية وبعض فى الشط يسبح من أفواهها شراب ، كأنه من الرقة سراب لو جرع جرعة منه الحكمى (أبو نواس) لحكم أنه الفوز القدمى . وشهد له كل وصّاف الخمر ، من محدث فى الزمن ، وعتيق فى الأمر . « اذا كانت هذه النطفة ملكة لا تصلح أن تكون برعاياها مشتبكة »[2] .

« ويعارض تلك المدامة أنهار » من عسل مصفّى ما كسبته النحل الغادية الى الأنوار ، ولا هو فى موم متوار ، ولكن قال العزيز الفاد : كن ، فكان بكرمه أعطى الامكان »[3] .

---

(١) نفسه ص ١٤٢ ، ١٤٣ ، ط ٢ ، ١٩٧٦ المعارف

(٢) نفسه نفسه الصفحة

(٣) نفسه ص ١٥٣

ايقاع الكلمات يخلق ايقاع الصور :

تنبع الحركة من الحوار ، كما تنبع من الارشادات ، ومثل هذه الفقرة من حوار المعرى — راويا — تلزم المجسّد لحركة المشهد وخلق ايقاعه العام بايقاع منظورات وصور مؤكدا أو مطابقا لايقاع الكلمات ومفسرا لرموزها ومعانيها .

أبو العلاء : واذا منّ الله تبارك اسمه بورود تلك الأنهار صاد فيها الوارد سمك حلاوه لم ير مثله فى ملاوه (برهة) ولو بصر به « أحمد بن الحسين » (المتنبى) لاحتقر الهدية التى اهديت اليه فقال فيها :

أقل ما فى أقلّها سمك يلعب فى بركة من العسل

فأما الأسماك الخمرية فتلعب . فيها أسماك هى على صور السمك بحرية ونهرية وما يسكن منه فى العيون النّبعية ، ويظفر بضروب النبت المرعية ، الا أنه من الذهب والفضة وصنوف الجوهر ، المقابلة بالنور الباهر . فاذا مدّ المؤمن يده الى واحدة من ذلك السمك ، شرب من فيها عذبا لوقعت الجرعة منه فى البحر الذى لا يستطيع ماءه الشارب ، لحلّت منه أسافل وغوارب ، ولصار الصّمر (النتن) كأنه رائحة خزامى سهل (نبت زهرة طيبة)[1] .

مستويات الميزانسين :

بعد تحليل النص يقسم الى مستويات يوضع لكل منها تصور تخييلى يتم بعد ذلك تنظيمها فى صور تجسيدية تعبيرية[2] ، وقبل البدء فى تنظيم خطوط الميزانسين فى الغرض المسرحى ينبغى تقسيم النص نفسه الى عدة مستويات .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٦٨ . الطبعة نفسها التحقيق نفسه

(٢) LEWIN GOFF: "Training the director: can it be done?" (International Theatre Information, Revue ITI- Unesco, I, Rue Miollis 3 1980, p. 5-8

ولما كنت قد توصلت الى أن نص (الغفران) قد انقسم الى ثلاثة أقسام رئيسية منها الواقعى ومنها السريالى ومنها الملحمى فاننى عند وضع نظام لخطوط الميزانسين ينبغى تحديد العناصر الملائمة لتجسيد كل مستوى منها مع شرح لاسباب اللجوء الى استخدام هذا العنصر أو ذاك .

١ــ المستوى الواقعى :

وهو ما يرتبط بمجتمع (الراوى) : (أبى العلاء) حيث يقوم برواية الاحداث . وهذا يقتضى من الاخراج أن يتضمن فى خطته بشأن الديكور والملابس توخى العصر (القرن الخامس الهجرى) بحيث يعبر الديكور وكذلك الملابس والملحقات الخاصة بالحدث وبالشخصية الرئيسية (الراوى) وبالشخصية المقترحة من المخرج وهى تلميذه الذى يتلقى الامالى ويدوّنها فى الرسالة (رسالة الغفران) بحيث تصبح كل منهما شخصية واقعية تتوافق مع هذه الحقيقة التاريخية من دولة العباسيين الثانية فى (معرة النعمان) التابعة لحلب ، حيث منزل (ابى العلاء) (الراوية) .

ويتكرر هذا المنظر وهذه الملابس مع كل مشاهد الراوى فى هذا العرض ، ولا شك أن الحركة فى هذه المشاهد تتسم بالواقعية .

٢ــ المستوى السريالى :

وهو قائم فى المشاهد الاستطرادية التى يتخيلها الراوى للجنة والنار والموقف العظيم وهى مشاهد تحوى مناظر فائقة الخيال ومن الضرورى بمكان توافق المناظر والملابس والملحقات مع مشاهد الجنة والنار والصراط وحيث ضرورة تجسيد تلك الاماكن بملحقاتها تجسيدا فيه من الخيال الفائق والايهام الشديد بما يمكن من تصوير الاماكن والازمنة الميتافيزيقية .

والحاجة الى استخدام هذا المستوى فى الميزانسين ملحة حيث تربو شخصيات (الغفران) على خمسمائة شخصية . وهذا أمر مستحيل توفيره فى عرض مسرحى واحد على خشبة المسرح وكذلك تبدو الحاجة اليه لتصوير تنوع الأمكنة

والأزمنة والأجواء نوعا لا ينهض به المنظر المسرحي الذي يواكب البطء حركته ومن قبل ذلك يتأبه هذا الى جانب تكاليفه الباهظة والوقت الذي يحتاجه تنفيذ بناء الديكور . وهو أمر تستطيع (الكاميرا السينمائية) توفيره بتصوير مناطق أثرية أو غابات أو حدائق أو نجار أو سماوات بما تحويها من كائنات عجيبة . كما أن هناك (أفلاما) عالمية مصورة بمناسبات عديدة ويمكن الاستعانة بها أو بشرائح مرئية لمناظر منها تصلح لتجسيد عالم الغفران الفردوسي أو الجهنمي .. الخ .

ومثل هذه الحلول تتيح لا شك متابعة الاحداث في يسر ، يقول صلاح أبو سيف : « يرتكز البناء السينمائي الى خاصية التتابع المستمر للاحداث دفعة واحدة دون توقف » « وفي المسرح وبسبب وحدة المكان يتعين بناء المناظر ، وفي السينما يمكن تصويرها »[1] .

سريالية البطل في نص الغفران :

لما كان (المعري) يؤكد في تصويره لشخصية بطله (ابن القارح) عدم ملاءمة (ابن القارح) للجنة وعدم ملاءمته للنار وللموقف العظيم كذلك . فهو شخص غير منتمي لأي من هذه المستويات الأخروية . ولربما اكدت الكاميرا هذا المفهوم مساعدة للتجسيد المسرحي حيث يمكن عن طريق التصوير ابراز ابن القارح في صور متعددة قد تبدأ من حيث وجوده على خشبة المسرح في مشهد من مشاهد الجنة ولكنه سرعان ما يبدو في أهل الجنة في الحدث المسرحي غريبا عن هذه الجنة . وكذلك الأمر بالنسبة لأحداث (النار) وأحداث جنات الحيوان والطيور والاشجار والحشرات التي تتحول أمام البطل (ابن القارح) بقدرة قادر الى نساء جميلات شبه عاريات أو هن كذلك وفي أوضاع راقصة . وهذا بالتأكيد

---

(١) صلاح ابو سيف : السينما فن ـ الكتابة الثقافية ، عدد الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩

مستحيل التجسيد على خشبة المسرح مهما كانت الحيل الا باستخدامات تقنية متقدمة ليست في حوزتنا . مع انها قد تكون موجودة ومستخدمة في المسارح المتقدمة في امريكا وفي أوروبا حيث استخدامات الكومبيوتر والمؤثرات الفنية الخاضعة لنظمه . يقول صلاح ابو سيف « وفي المسرح فان عنصرا واحدا هو الذي يمثل ألا وهو الممثل ، أما في السينما فكل الأشياء المرئية ممثلة » ولابد لممثل الدور هنا من أن يجد طريقه للأداء'' المغاير لشخصيات كل مشهد فردوسي أو جهنمي يتواجد فيه حتى يجسّد حالة عدم تلاؤمه معهم .

٣ــ المستوى الملحمي :

على أن هناك مواقف نقدية مقصودة من الكاتب نفسه سواء في التوجيهات المباشرة أو التوجيهات غير حوار (الراوي) وكذلك في بعض العبارات والكلمات غير المفهومة تستلزم لونا من التغريب الذي هو عمود (المسرح الملحمي) البريشتي[٢] وذلك حتى نخفف من شدة الايهام ولاحلال التغريب حتى يشعر المتفرج أن هذا مصنوع وليس حقيقي وحتى يقف موقفا نقديا مما يرى أو يسمع باعمال عقلة وهو هدف للمؤلف هنا ايضا، حيث يتخذ المنطق العقلي في تناول الظواهر الميتافيزيقية وفي تناول بعض المعتقدات الاخروية في المشاهد التي وردت في كتب الدين وعلى وجه الخصوص في القرآن وجدها نص الغفران الدرامي .

ولكي يتجسد ذلك على المسرح بما يوافق طبيعة الكاتب الجدلية تحتم استخدام أسلوب التغريب عن طريق استخدام الشرائح الفيلمية أو اللافتات أحيانا أو العروض السينمائية والأقنعة وهي وسائل استخدمها المسرح الملحمي والمسرح التسجيلي بعده[٣] .

(١) انظر

Charles Megaw, Acting Believing, "A basic method" second Edition, Holt Rinehart and Winston, New York.

(٢) Ronald Gray, "Brecht", Cambridge University- The dramatist Press, 1977

Roswitha Mueller, "Book Review-Brecht and His Critics", Theatrespring 1986- vol. XVII. No. 2 (p. 75-67).

(٣) انظر

Joel Schechter, Brecht After Brecht, p. 4 (The same source).

Heiner Muller, To Use Brecht without Criticizing Him is to Betray Him (p. 31-33 (The same source).

كما يمكن استخدام العرائس فى تصوير بعض الشخصيات المنقلبة عن حيوانات أو ثعابين أو اشجار وكذلك فى تصوير الحيوانات والحشرات والاشجار نفسها فى الجنة بمستوياتها وهذا مما يسهم فى تخفيف حدة الايهام وتحقيق عنصر التغريب الذى يسلب الايهام ويحل مشاكل كثيرة فى خلق المقابل التجسيدى لبعض الحيوانات والطيور .. الخ التى تنقلب من صورتها المعروفة والمحددة الى صور نساء جميلات راقصات أو مغنيات لابن الفارح بطل هذه المسرحية الاخروية .

خاتمـــة :

وعلى ما تقدم يتحتم التوفيق بين ثلاثة مناهج فنية لتستخدم فى اخراج نص رسالة الغفران على المسرح :

١ــ منهج الواقعية التاريخية لمشاهد (الراوى) الواقعية استنادا الى عصر تاريخى بعينه وهو القرن الخامس الهجرى من حيث الديكور والملابس والملحقات مع محاولة تكثف طبيعة مناسبة للاداء .

٢ــ منهج السريالية حيث الاغراق فى الايهام لتجسيد مشاهد الجنة والنار وما تحويها من كائنات عجيبة وخرافية لها القدرة على التحول من شجرة الى امرأة ومن حية الى راقصة ومن (أوزة) الى مغنية وعازفة على آلة موسيقية .. الخ .

٣ــ منهج الملحمية حيث عنصر التغريب أو ابطال الايهام والدعوة للوقوف موقفا نقديا مما يعرض بما يوافق المنطق العقلى الجدلى ، أى بصبغ المشاهد السريالية بصبغة عقلية مقبولة لعصرنا وذلك بالتعقيب النقدى عليها سواء بالسرد على لسان الراوى أو بعنصر فنى آخر كالعرائس أو الاقنعة أو شرائح السينما .

ولا يتبقى الا تنظيم ذلك كله وفق كل مستوى تمهيدا للمرحلة التنفيذية وهى الانتاج .

وبعد فهذا مجرد تصور نظرى ، حاولت فيه لفت نظر رجال المسرح والسينما والتليفزيون الى قيمة عمل عظيم هو (نص رسالة الغفران) للمعرى ، وهو الحاج فنان مسرحى قبل أن يكون الحاج باحث أكاديمى ، واجد فواصف ، ولقد وجدت مثلما وجدت أستاذى د. عائشة عبد الرحمن ، أن (الغفران) مسرحية ، وأردت تأكيد بحثها بوضع منهج نظرى لتجسيد تلك المسرحية على خشبة المسرح ، على الرغم من أن بعض فنانى المسرح قد تناولوها نصا وعرضا مسرحيا فى مصر وفى تونس من قبل .[1]

وانى اذ انهى هذا البحث أتوجه بالشكر العميق الى من فتح باب البحث بنظرة معاصرة الى أدب القدماء متمثلا فى رسالتى المعرى (الغفران) و (الصاهل) الى الأستاذة الدكتورة/ عائشة عبد الرحمن ، أتوجه بالشكر والعرفان ....

د. أبو الحسن عبد الحميد سلام
قسم المسرح ــ كلية الآداب ــ جامعة الاسكندرية

الاسكندرية فى ١٩٨٧/٢/٢١

(١) وعلى ذلك فإن هذه الدراسة حث فى دراسة الاخراج المسرحى ، فى حين كانت رسالتى للماجستير ، تلك التى اشرت إليها هنا حثا فى الأدب المسرحى ولا تشابه بين الدراستين لأن هذه الاخراج المسرحى ــ موضوع دراستى هذه ــ مختلف عن علم الأدب المسرحى ــ موضوع دراستى السابقة

ثبت المصادر والمراجع :

١ ـــ ابو العلاء المعرى ـــ رسالة الغفران ـــ تحقيق د. عائشة عبد الرحمن ، ط ٦ ، دار المعارف ، القاهرة عام ١٩٧٧ .

٢ ـــ ابو العلاء المعرى ـــ رسالة الغفران ـــ نص مسرحى من القرن الخامس الهجرى ، اعدته د. عائشة عبد الرحمن ، معهد البحوث والدراسات العربية سنة ١٩٧٠ ، القاهرة .

المراجع العربية :

١ ـــ ابو الحسن سلام : الظاهرة الدرامية والملحمية فى رسالة الغفران ، مخطوط ماجستير بمكتبة كلية الآداب ـــ جامعة الاسكندرية ، الاسكندرية ١٩٨٤ .

٢ ـــ الكسندر دين : أسس الاخراج المسرحى ، ترجمة سعدية غنيم ، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٧ .

٣ ـــ برتولت بريشت : نظرية المسرح الملحمى ، ترجمة د. جميل نصيف ، وزارة الاعلام العراقية .

٤ ـــ روجرز بسفيلد (الابن) : فن الكاتب المسرحى ، دار نهضة مصر ، القاهرة سنة ١٩٧٨ .

٥ ـــ سعد اردش : المخرج فى المسرح المعاصر ، سلسلة عالم المعرفة الكويتية ١٩٨٧ .

٦ ـــ صلاح ابو سيف : السينما فن ، سلسلة كتابك ، العدد ٢١ ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٧ .

٧ ـــ عز الدين اسماعيل : قضايا الانسان فى المسرح المعاصر ، سلسلة الالف كتاب ، عدد ٤١٢ ، الناشر دار الفكر العربى ، القاهرة بدون تاريخ .

٨ ـــ على الراعى : المسرح فى الوطن العربى ، سلسلة عالم المعرفة الكويتية ١٩٧٦ .

٩ ـــ قسطنطين ستانيسلافسكى : اعداد الدور المسرحى ، ترجمة د. شريف شاكر ، وزارة الاعلام السورية سنة ١٩٨٠ ، دمشق .

١٠ـــ كارل التزويرث : الاخراج المسرحى ، ترجمة أمين سلامة ، الانجلو المصرية .

١١ـــ هينتج تيلمز : الاخراج المسرحى ، ترجمة أمين سلامة ، الانجلو المصرية .

١٢ـــ سلسلة مجلات المسرح المصرية ، الاصدار الثانى بدءا من ١٩٦٤ ، القاهرة .

المراجع الأجنبية :

1- Cherles Megaw, **Acting Believing**, Second Edition, Holt, Rinehart and Winston. New York.

2- Heiner Muller, "To Use Brecht without Criticizing Him is to Betray Him", **Theatre**, spring, 1986, Vol. Xvll. No. 2.

3- Joel Schechter, "Brecht After Brecht"

4- Lewin Gofe, "Training The Director Can it Be Done?" (**International Theatre Information. Revue-ITI**), Unesco, 1. Rue Miollis, 3/1980.

5- Ronald, Gray, **Brecht- Cambridge Universiity**, The Dramatist press, 1977.

6- Roswitha Mueller, "Book Review-Brecht and His Crities", **Theatre-Spring**, 1986. Vol. Xvll. No., 2

BULLETIN
OF THE FACULTY OF ARTS

BULLETIN
OF THE FACULTY OF ARTS

Vol. XXXVII
1989

All requests for copies of this Bulletin should be made to the Librarian of the Faculty of Arts, Alexandria University, Sbatby, Alexandria
Communications regarding contributions should be a
Editing Board of the Bulle

TECHNICAL DEPARTME
FACULTY OF AR

Correspondence and research papers should be sent to the

Vice-Dean of Higher Studies,
Faculty of Arts, Shatby.
Alexandria, Egypt.
Tel.: 4935735-4935737
Tlx.: 54467 UNIVY UN

PROBLEMS INVOLVED IN THE PRODUCTION OF ENGLISH CONSONANT CLUSTERS BY EGYPTIAN LEARNERS OF ENGLISH

By

HEBA LABIB AHMED KHALIL (Ph.D)
Department of English Language & Literature
Faculty of Arts
University of Alexandria

1989

Problems Involved In The Production Of English Consonant Clusters By Egyptian Learners Of English

Introduction:

The problems of teaching pronunciation, and the importance of training in phonetics, become especially evident if we consider teaching the pronunciation of English consonant clusters to Egyptian learners.

Egyptian learners tend to substitute familiar patterns from their native language for an unfamiliar pattern in English, thus distorting the structure of the language.

Their mispronunciation of English consonant clusters results in phonetic problems: namely a foreign accent (Egyptian English), and even in phonemic problems, in cases where the mispronunciation of words causes ambiguity of meaning. Thus, the area of consonant clusters may be regarded as one of the most important, as well as the most difficult, areas of teaching English pronunciation.

In this paper, we will attempt to draw a brief comparison between English and Arabic consonant clusters, and consider the implications of such a comparison for the teaching of English consonant clusters to Egyptian learners, thus translating certain theoretical and abstract issues into actual implementation and practice.

Arabic and English make use of different types of syllable structure.

In Arabic there are five syllable patterns. In their representation C stands for any consonant, V for any short vowel and V: for any long vowel. The five patterns are as follows:

1- CV
2- CVC
3- CV:
4- CV:C
5- CVCC

On the other hand, English has a larger variety of syllable patterns. The formula for English syllable structure in a simple form is:

$C_{0-3}V$ $\qquad\qquad\qquad\qquad$ $-C_{0-4}$

The figures here indicate possibilities, in terms of number of elements, for a particular place in the syllable structure. Thus, C_{0-3} means that there can be anything from no to three C elements in place 1 of the syllable.

As the formula indicates, the main difference between Arabic and English lies in the size of the consonant sequences and in the structural place where they are permitted. If we take C to stand for any consonant we can present the permissible sequence in the two languages as follows:

	Initial	Medial	Final
Arabic:	C	C	C
		CC	CC
English:	C	C	C
	CC	CC	CC
	CCC	CCC	CCC
		CCCCCCC	CCCC

Initial here means at the beginning of a word. Medial means between vowels and without any open transition. Final means at the end of a word. For English it means before open transition, for Arabic it means only before pause since before open transition Arabic cannot have more than one consonant.

A comparison between the possible sequences of consonants in English and Arabic reveals the following facts:

1- English has as many as four consonants in close transition and as many as six or seven (C.F. Hocket, **Manual of Phonology** Baltimore. 1955, p. 63) with intervening juncture.

2- Arabic has no sequences of more than two consonants whether in close transition or with intervening juncture.

Consonant Sequences In Arabic:

From the table above, we see that in Arabic only single consonants occur initially e.g. / Katab / "he wrote".

Medially, both single or two consonants occur:

e.g. / hnak / "a hook"
/ maktab / "a desk"

Finally, single or two consonants occur:

e.g. / balad / "a country"
/ burg / "a tower"

Junctural Sequences:

These are usually a combination of single final and single initial consonants. Clusters of more than two consonants do not occur in close transition.

e.g. / ʔana ʃʃ if / "I dry" / wi ʃʃ i / "my face".
/ ʔana ʃʃ ifwiʃʃ i// "I dry my face"

1- When a consonant suffix is added to a segment ending in two consonants, a short vowel is inserted between the final compound consonant and the consonant of the suffix. e.g. / "ʃ ams/ sun", /na/ suffix meaning "our". ʃ amsina. "our sun".

2- When a final compound consonant cluster occurs before an initial consonant across juncture without pause an epenthetic vowel occurs and separates the final compound consonant from the initial one, thus, not permitting a sequence of three consonants to occur.

e.g. /naʃʃift/ "I dried", /wiʃʃi/ "my face" becomes /naʃʃifte-wiʃʃi/

Consonant Sequences In English:

English has from one to three consonants initially:

sin spot splash

It has from one to four consonants medially and finally:

Medial	Final
family	pin
seldom	band
boulster	bands
constraint	texts

It has as may as seven consonants with juncture e.g./glimpst stri:mz/"glimpsed streams".

From the description above it is clear that the Arabic-speaking student will have difficulties with:

1- English initial consonants of more than two members.
2- Medial sequences of more than two consonants in close transition or with intervening juncture.
3- Final sequences of more than two consonants.

The Arabic-speaking tends to transfer his native sound syllable structure to English, thus using a cluster breaker or an intrusive vowel whenever he meets a consonant sequence that is not permitted in his mother tongue.

Comparison Between The Sound Sequences Of English And Arabic

The following comparison will be divided into four parts. In each part the various sequences of English that can play the designated role in the syllable will be compared with the various sound sequences of Arabic that can play the same role. In cases where English sound sequences may play a role in the syllable that Arabic sequences may not, the pronunciation errors that the Arabic-speaking student of English has been observed to make are discussed.

I- Initial Clusters:

(A) Clusters Of Two Members:

They consist either of:

i) a consonant + / l / , / r / , / j / or / w /.

or ii) / s / + a consonant.

i) a. Consonant + /l/

/pl/	play
/kl/	climb
/bl/	black
/gl/	glow
/ɸl/	glow
/fl/	flow
/sl/	slow

b. Consonant + /r/

/pr/	prove
/tr/	tree
/kr/	crime
/br/	bread
/dr/	drive
/gr/	grew
/fr/	fry
/θr/	three
/ʃr/	shred

c. Consonant + /j/

/pj/	pure	/nj/	news
/tj/	tune	/sj/	sue
/kj/	cure	/vj/	view
/bj/	beauty	/lj/	lewd
/dj/	due	/hj/	hue
/mj/	music	/fj/	few

d. + /w/

/tw/	twin
/kw/	queen
/dw/	dwell
/θw/	thwart
/sw/	sweet

ii) /s/ + Consonant

/sp/	spot
/st/	star
/sk/	school
/sm/	smell
/sn/	snare
/sf/	sphere

Although the speaker of Arabic does not have initial CC in Arabic, in practice he has very little difficulty with English CC. This may be attributed to the fact that Egyptian colloquial Arabic occasionally shows in-

itial clusters of two consonants in loan words, e.g./grinit ʃ/"Greenwich", /bra:vo:/"well done" and/trank/"a trunk call".

He will have troubles with the clusters containing /p/ , /θ/ and/s/.

e.g. 1. "prove": he will substitute his native/b/for the /p/ in the English cluster/pr/.

2- "three": he will substitute his native/s/for the /Θ/ in the English cluster/Θr/.

In both cases he will not break the cluster with any intervening vowel. As for clusters containing/s/ + consonant, he will add/ ʔi/ before the initial cluster. "sport", for instance, will be pronounced/ʔisp ɔ :rt/. This is a common pattern in Arabic in the words/ʔistanna/ "wait" and /ʔisʔal/"ask" which the learner transfers to English.

Implications For Teaching:

Only consonant clusters containing/s/ + consonant should be specifically drilled since all the other initial clusters do not constitute any difficulty. As for the clusters containing/p/ , /θ/ where substitution occurs, they will be drilled when the individual consonants/p/ and /Θ/ are being dealt with.

(B) Clusters Of Three Members:

These clusters consist of /s/ + one of the voiceless plosives + /l/ , /r/ , /j/ or /w/.

/spl/	split
/spr/	spread
/str/	street
/skr/	screw
/stj/	stew
/skw/	square

All these three-element consonant clusters present problems to the learner who will break up the cluster by inserting /ʔ/ + a short vowel i.e. /i/ after it at the beginning of the initial cluster.

Implications:

All initial consonant clusters of three members should be drilled.

II- Final Clusters:

(A) Clusters Of Two Consonants:

The majority of these clusters in English end in /d/ , /t/ , /z/ or /s/ and often result from the addition of the suffixes spelled "d" or "ed" and "s" or "es" to words ending in a single final consonant.

The suffix spelled d/ed forms the regular past and past participle of verbs. There are two suffixes usually spelled s/es: the suffix that forms the regular third-person singular present tense of verb, and the suffix that forms the regular plural of nouns.

Apart from the clusters that may result from the addition of the suffix d/ed or s/es, there are a number of clusters formed by the addition of "th" to words ending in a final consonant and still other clusters that cannot be grammatically analysed. These unanlysable clusters all begin with /s/, a nasal consonant or /l/. The common English final two-consonant are illustrated below:

1) Voiced Consonant + /d/

Cluster	Example	Cluster	Example
/bd/	grabbed	/ŋd/	hanged
/gd/	begged	/vd/	lived
/md/	seemed	/ðd/	breathed
/nd/	leaned	/zd/	buzzed
/ld/	cooled		

Of these clusters only the following occur in Arabic:

Cluster	Example	Meaning
/bd/	/ʿabd/	slave
/md/	/ħamd/	thankfulness
/gd/	/magd/	glory
/nd/	/ʿand/	at
/ld/	/gild/	skin

The following clusters do not occur in Arabic:

2) Voiceless Consonant + /t/

Cluster	Example
/pt/	stopped
/ft/	laughed
/st/	kissed
/ʃt/	dashed

Of these consonant clusters only the following occur in Arabic.

Cluster	Example	Meaning
/kt/	/hilikt/	I got tired
/ft/	/ʃ uft/	I saw
/st/	/bust/	I kissed
/ʃ t/	/ʕi ʃ t/	I lived

/pt/ does not occur in Arabic.

3) Voiced Consonant + /z/

Cluster	Example	Cluster	Example
/bz/	ribs	/ŋ z/	things
/dz/	seeds	/vz/	groves
/gz/	bugs	/ʒ z/	loathes
/mz/	arms	/lz/	steals
/nz/	pins		

Of these clusters only the following occur in Arabic:

Cluster	Example	Meaning
/bz/	/xabz/	baking
/gz/	/ħagz/	booking
/mz/	/ramz/	symbol
/nz/	/kinz/	treasure-trove

The following do not occur: /dz/ , /ŋz/ , /ʃz/ , /lz/ and /vz/

4) Voiceless Consonant + /s/

Cluster	Example
/ps/	leaps
/ts/	seats
/ks/	backs
/fs/	laughs

Of these the following occur in Arabic:

Cluster	Example	Meaning
/ks/	/ʕaks/	opposite
/ts/	/ʕats/	lentil
/fs/	/nafs/	soul

5) Consonant + θ

Cluster	Example	Cluster	Example
/ʌθ/	eighth	/ŋθ/	length
/dθ/	width	/fθ/	fifth
/mθ/	warmth	/tθ/	health
/nθ/	month	/pθ/	depth

All these cluster do not exist in Arabic.

6) /s/ + Consonant

Cluster	Example
/sp/	grasp
/sk/	ask

/sk/ occurs in Arabic e.g. /mask/ "holding". /sp/ does not exist in Arabic.

7) Nasal + Consonant

Cluster	Example
/mp/	camp
/mf/	triumph
/nt/	tent
/ns/	dance
/ŋk/	think

All these clusters occur in Arabic except /mp/ and /ŋk/

Cluster	Example	Meaning
/nt/	/bint/	a girl
/ns/	/kans/	sweeping
/nf/	/sanf/	kind

8) l + Consonant

Cluster	Example	Cluster	Example
/lb/	bulb	/lf/	self
/lk/	milk	/ls/	pulse
/lp/	help	/lv/	delve
/lt/	belt	/lm/	realm

The Following Occur In Arabic:

Cluster	Example	Meaning
/lb/	/ʔalb/	turning over
/lk/	silk	wire
/lt/	/ʔult/	I said
/lm/	ʿilm	knowledge
/lf/	ʔalf	a thousand
/ls/	/hals/	depravity

/lp/ and /lv/ do not occur in Arabic.

In general, Egyptian learners deal with two consonant final clusters either by introducing a cluster breaker, or by substitution, for example, substituting /b/ for /p/ in clusters of which one of the elements is the phoneme/p/, or similarly substituting/s/for/θ/. This is due to the fact that such phonemes do not exist in Arabic, and so the clusters that include them present problems for Egyptian learners.

A specific difficulty for Egyptian learners is the movement from /θ/ to /s/ and from /ð/ to /z/ in such sequences as /θ s/ and /z/ respectively. Here, Egyptian learners tend to substitute /s/ for /θ/ and /z/ for /ð/, and separate the two elements of the cluster by inserting a short vowel as a cluster breaker. Thus, they will mispronounce such words as; "months" /mʌnθs/ → /mʌnsiz/ and "bathes" /beiðz/ → /heiziz/.

Apart from these clusters, the major difficulty from the Egyptian learner is pronouncing any two element cluster preceded by "r". As the learner tends to pronounce the "r" wherever its position in Arabic and he transfers this to English, thus any final cluster of two members preceded by "r" in English will, for him, constitute a cluster of three consonants and he will break it by using a short vowel e.g. r + md as in "formed" is rendered [fɔ: rmid]. The following are amongst the most mispronounced words: "parked", "first", "world", "words", "terms", "girls", "concerned", "formed", "worked", "birds", "firms", "burns", "curves", "turns", "hurts".

D) Clusters Of Three Consonants:

All the three consonant clusters occurring word-finally present a great difficulty to the learner. He will tend to insert a short vowel between the last two consonants: CCC will be rendered - CCVC so "tests" becomes /tests-is/.

English final clusters of three consonants end in /d/, /t/, /z/, /s/ or /θ/. As these clusters are the most difficult ones for Arabic speaking students, the class time devoted to them is well spent. All the following should be drilled:

Cluster	Example
1) Clusters Ending in /d/	
/nzd/	cleansed
/lmd/	filmed
/lvd/	delved
/dʒd/	urged

Cluster	Example
2) Clusters Ending in /t/	
/pst/	lapsed
/kst/	next
/dst/	midst
/mpt/	jumped
/mft/	triumphed
/tʃt/	watched
/nst/	sensed
/ŋkt/	thanked
/ŋst/	amongst
/lpt/	helped
/lkt/	milked
/lst/	pulsed
/spt/	grasped

Cluster	Example
3) Clusters Ending in /z/	
/ndz/	hands
/ldz/	builds
/lmz/	elms
/lvz/	shelves

Cluster	Example
4) Clusters Ending in /s/	
/pst/	scripts
/kts/	acts
/mps/	lamps
/mfs/	triumphs
/ŋks/	banks

/fts/	lifts
/sps/	lisps
/sts/	lists
/sks/	risks
/lps/	helps
/lts/	halts
/lks/	milks

C) Clusters Of Four Consonants:

These clusters occur only rarely as a result of the suffixation to CCC of /t/ or /s/ morphemes. In the pronunciation of these clusters the learner tends to insert a short vowel between the last two consonants. "tempts" will be pronounced /tembtis/ or between the second and the third, "texts" /teksts/ will be pronounced /teksits/

CCCC	CCCVC
CCCC	CCVCC

Examples of clusters of four consonants:

/ksts/	tests
/mpts/	tempts
/mpst/	glimpsed
/ntʃt/	drenched
/ndʒd/	changed

III- Medial Sequences (within a word):

English medial sequences of three of four consonants present a difficulty to the learner. He will insert a vowel between the second and the third consonant:

- CCC - will be rendered - CCVC -
- CCCC - will be rendered - CCVCC -

e.g. "transport" will be pronounced [trænsipɔ : rt]
"landscape" will be pronounced [landiskeip]

Medial Combinations (in connected speech):

They are made of final and initial clusters coming together in connected

speech. Medial combinations occur in great numbers in English and constitute a major problem for the Arab learner. These combinations can be classified in different ways:

English

1- C-C	/t-m/	"get me"
2- C-CC	/t-θr/	"get through"
CC-C	/ts-l/	"it's low"
3- C-CCC	/n-str/	"been struggling"
CC-CC	/st-sk/	"vast scale"
CCC-C	/kst-s/	"next Sunday"
4- CCC-CC	/lks-fr/	"milks free"
CC-CCC	/ts-spl/	"that's splendid"
5- CCC-CCC	/kst-spr/	"next spring"

Of all the English patterns above, one pattern occurs in Arabic "C-C". The learner will have difficulty with all the other patterns and will tend to break the combination by inserting a vowel, thus destroying the syllable structure of the whole phrase or sentence.

Summary:

1- The speaker of Arabic has difficulties in pronouncing consonant sequences since English permits much longer sequences of consonants initially, medially and finally, than Arabic.

2- The Egyptian learner finds no great difficulty with most of the initial two-element clusters.

3- The main difficulty for the Egyptian learner lies in the area of three consonant clusters both initially and finally.

4- Medial sequences of consonants within a word and combinations of consonants in connected speech pose a great difficulty to the Egyptian learner.

4- The Egyptian learner transfers his native habit of inserting a short vowel or a short vowel and a glottal stop in dealing with consonant sequences that do not exist in Arabic. As a result of this, the English

syllable structure will be affected, which will lead to mistakes in stress and rhythm.

Implications For The Teaching Material On Consonant Clusters And Sequences:

The teaching material on consonant clusters and sequences is based on the conclusions drawn from the comparison above with the following points in mind:

1- Phoneme sequences have different values according to their frequency of occurrence in normal discourse. Thus, clusters of low frequency of occurrence are not included.

2- Clusters which include individual phonemes that do not occur in Arabic, namely those which the learner replaces by his native ones such as /p/ and /θ/ are not included. Such clusters are meant to be practised when dealing with the individual consonants. Attention is mainly paid to the sequences which the learner breaks by an intrusive vowel. Mistakes in the pronunciation of those sequences are of a more serious nature: they affect syllable structure in English.

3- The words chosen for practising the clusters and sequences in the exercises provided are those which are common and which the students have been observed to find difficult.

4- Final clusters that contain syllabic /l/, /m/, or /n/ such as those in the pronunciation of some RP speakers e.g. "special" /-ʃl/, "mutton" /-tn/, "rhythm"/ -ðm/ are not included. They will be analysed as / ə + C/ in teaching as this will make them easy for the students to pronounce.

5- Attention is paid to medial combinations of consonants within words and phrases, a feature which is completely neglected in most of the teaching materials available to the Egyptian learner.

6- In the exercises dealing with difficult clusters it is suggested that they should be practised by starting with the shorter clusters then building up.

7- Special attention is paid to the two basic troubles for the Arab learner in pronouncing consonant clusters finally:

a) Consonant clusters which occur in the past tense:

In English the past form "-ed" represents a full syllable only after /t/ and /d/. But in Arabic any combination of three or four consonants has to be broken by a "cluster breaker" - a weak vowel that separates the consonants - so if two consonants end the simple form of the verb, as in /a:sk/, the Egyptian speaker's normal pattern is to add a vowel before the next consonant of the past tense ending. Instead of saying /a:skt/ he says /a:skid/. Thus, the past tense of the regular verbs ending in consonant other than /t/ or /d/, especially those which are common such as "thank", "watch", "arrange" are included in the drills.

b) The noun plurals and verb forms ending in-s:

Also cause trouble when added to a basic form with two final consonants. "Desks" will be pronounced/deskis/. Common words which the Egyptian learner is observed to have trouble with, such as "hands", "drinks", "tests" and others are included.

BIBLIOGRAPHY

Abdallah, A.G. and Ghali, M. **English Phonetics.** The Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo, 1961.

Allen, H.B. **An Introduction To English Sound Structure.** The Amalgamated Publishing House, Cairo, 1959.

- Gaber, A. **Sounds Of Arabic.** New Offset Printing Shop, Giza: 1986.

- Hanna, H.M. etal. **The Phonology Of Modern Spoken English.** Dar El Fikr El-Araby, Cairo, 1963.

- Harrell, R.S. **The Phonology Of Colloquial Egyptian Arabic.** American Council of Learned Societies, New York. 1957.

- Helmi, S. and Abu-Seif, L. **The Linguistics Of English: Phonology, Morphology And Syntax.** Cairo, 1974.

Hill, L.A. "Initial Clusters". **ELT.** Vol. XIV (1960).

"Final Clusters In English". **ELT.** Vol. XVII (1963).

- Hocket, CF. **A Manual Of Phonology.** Baltimore, 1955.

Mitchell, T.F. **Colloquial Arabic: Teach Yourself Arabic.** The English Universities Press Ltd., London, 1962.

- Osman, Ali Ezzat. "Some Phonological Problems Involved In Teaching English To Speakers Of Egyptian Arabic" (Cairene Dialect).

In Workpapers In Teaching English As A Second Language. Vol. XI June 1977. University of California. Los Angeles.

LA CIUDAD ISLAMICA EN ESPANA Y ANDALUCIA

LA CIUDAD ISLAMICA EN ESPANA Y ANDALUCIA*

Introduccion

Según VILA VALENTI (1978, p. 147) en la época islámica en España "asistimos a lo que podemos llamar la segunda fase urbana dentro de la Historia peninsular", siendo la primera la romana. De ello se deduce que esta ciudad hispano-musulmana constituya uno de los legados más importantes de la aportación islámica a la geografía peninsular. Y en este sentido podíamos haber integrado el tema en la otra conferencia que impartimos en la Universidad de El Cairo, titulada precisamente "La influencia islámica en la geografía de Espana y Andalucía". No obstante se ha pergeñado el susodicho tema como objeto de una conferencia especifica a causa de su amplia extensión y múltiples implicaciones.

Por otra parte, el desarrollo de esta conferencia comprenderá tres apartados: importancia de la ciudad islámca española y especialmente la andaluza; análisis de la estructura y significado de la Córdoba califal del siglo X, paradigma preclaro del esplendor urbano musulmán en España; y principales aportaciones de las ciudades hispano-musulmanas al urbanismo espanol.

IMPORTANCIA DE LA CIUDAD HISPANOMUSULMANA

Ciudades de nueva fundación

Por TORRES BALBAS (1985, pp. 50 y ss.), estudioso sin par de las ciudades hispano-musulmanas y al que seguimos esencialmente en este epígrafe, sabemos que son 22 las ciudades fundadas ex novo por los musulmanes en la Península, de las que inserta datos sobre su origen, descripción de su solar, brevísima historia de sus vicisitudes, rápida noticia de sus restos monumentales -cuando existen-, trazado de la cerca islámica, su extensión extramuros. He aquí cuáles fueron estas ciudades de nueva creación:

1 **Calatayud** (Qal'al-Ayyub).

2 **Calatrava la Vieja** (Qal'at Rabah), hoy desaparecida.

3 **Qanat Amir**, al poniente de Córdoba, de la que poco sabe y nada subsiste.

* Este texto es el contenido de una conferencia impartida en las Universidades egipcias de El Cairo, Al-Ain y Alejandría, en febrero de 1989.

4 **Ilbira**, situada al pie de Sierra Elvira, cerca de Granada y de la que no queda vestigio alguno visible.

5 **Uclés** (Uglis), quizá en Toledo y que no tuvo mayor importancia.

6 **Tudela** (Tutila).

7 **Murcia** (Mursiya).

8 **Ubeda** (Ubbadat al-'Arab).

9 **Talamanca** (Talamanka). En la pequeña aldea actual del mismo nombre no queda resto alguno de su pasado islámico. Sabemos que estaba al sur de la Sierra de Guadarrama, emplazada junto al Jarama y por todo ello quizá en la región de Toledo.

10 . **Madrid** (Magrit). El público en general no sabe que la que hoy es capital de España tiene un origen musulmán. Pero, en efecto, fue fundada por los árabes, en concreto por Muhammad I, en el siglo IX, y su paso a manos cristianas fue consecuencia de la conquista de Toledo por Alfonso VI.

El Madrid islámico ocupaba el extremo occidental de una elevada meseta cortada casi a pico sobre la orilla derecha del río Manzanares. Este emplazamiento defensivo obedece a que una razón militar motivó su fundación: la protección del valle del Tajo contra las expendiciones militares de los cristianos del norte que cruzaban la Sierra de Guadarrama.

La Almudayna (la Ciudadela) de este Madrid islámico se extendía por unas ocho hectáreas y el recinto medieval, que autorizados eruditos creen de trazado islámico, alrededor de treinta y cinco hectáreas.

11 . **Lérida** (Láriida).

12 **Badajoz** (Batalgaws).

13 . **Madinat al-Fath** fue ciudad militar cercana a Toledo, aunque ignórase su emplazamiento concreto.

14 **Madinat al-Zahra** fue esplendorosa ciudad áulica al oeste de Córdoba, de la que quedan la cerca y muchas ruinas.

15 . **Sektan** fue fundada en el siglo X y nada se dice en los documentos sobre su situación.

16 . **Medinaceli** (Madinat Salim).

17 . **Almería** (Al-Mariyyat).

18 . **Ciudad sin nombre en la región de Toledo.**

19 . **Madinat Al-Zahira** fue también ciudad regia fundada por Alman-

zor. Su destrucciou fue tan completa que no quedó eco de su nombre en la tradición local, ni recuerdo del lugar que ocupó. Tan sólo se sabe que estaba al oriente y próxima a Córdoba y en la orilla derecha del Guadalquivira, junto a uno de sus meandros.

20. **Cibraltar** (Yabal Tariq). Ocupaba la parte más septentrional de su solar de hoy, es decir, la situada junto al tajo que limita el Peñón al norte, con la alcazaba en el lugar más alto.

21. **Aznalfarache** (Hisn al-faraŷ).

22. **Algeciras la Nueva** (Al-Buniyya).

A la vista de este número de ciudades de nueva fundación islámica y de los sucintos datos sobre ellas insertados cabe hacer algunas observaciones significatives -creemos- a nuestros efectos:

Primero: Las ciudades reseñadas por su número y parcial importancia no son despreciables para calibrar el gran significado de la red urbana hispana en época musulmana y especialmente de la andaluza y para calibrar también la influencia del legado urbano islámico en la ciudad española actual. Obsérvese que su número total -22- es digno de consideración, que cinco de estas ciudades -Murcia, Madrid, Lérida, Badajoz y Almería-, son hoy importantes ciudades capitales de provincia, que siete -Calatayud, Tudela, Ubeda, Medinaceli, Gibraltar, Aznalfarache y Algeciras- han dado lugar a importantes pueblos o ciudades de tamaño medio, y que ocho de las ciudades fundadas por los musulmanes se encontraban en Andalucía.

Segundo: No obstante se aminora la significación de dichas ciudades islámicas si se considera que diez de ellas o han desaparecido o no se conoce siquiera su situacioón o en algún caso incluso ni se tiene conocimiento de su nombre. La causa de esta ruina o preterición casi siempre obedece a su condición de ciudades regias o áulicas, o ciudades de asedio que como se expone a continuación con frecuencia les imponen un carácter esporádico. Así con respecto a las primeras -entre las que se encontraban Madinat la-Zahra y Madinat al-Zahira- fueron fundadas por monarcas, grandes señores o suplantadores del poder de los primeros, para su residencia o la de su corte, y de ellas dice TORRES BALBAS (1985, pp. 52-53), lo que sigue:

"La existencia de ciudades áulicas y oficiales, independientes de las an-

tiguas capitales, es un hecho constante en el Islam, lo mismo en el oriental que en el occidental. Las fundaban los monarcas algo alejadas como residencias de lujo, lugares a los que evadirse para vivir apartados de las molestias continuas de la gobernación, de la vigilancia de las muchedumbres urbanas siempre turbulentas, así como de los movimientos populares. En ellas disfrutaban de mayor independencia y reposo que en los alcázares situados en el interior de las ciudades populosas.

Alrededor de la residencia regia a la sombra de los nuevos palacios, formábase un núcleo urbano señorial frente al viejo, abandonado más o menos temporalmente por el soberano. La pugna entre los habitantes de ambos era constante y el final de la ciudad áulica, de fundación caprichosa, solía ser su saqueo y destrucción por la plebe de la ciudad vieja''.

Bastantes también de las ciudades hispano-musulmanas desaparecidas lo fueron por su condición de ciudades de asedio, a las que por razones diferents que a las áulicas, cupo en suerte también la ruina, como ualmente nos dice el mismo autor citado (1985, pp. 53-54):

''Aparte de las ciudades creadas por necesidades militares como lo fueron bastantes de las reseñadas, hay otro tipo, las de asedio, campamentos con mayor carácter de solidez y permanencia que el acostumbrado y que respondían a fines idénticos pero temporales y limitados... Además de levantarse para combatir una ciudad sitiada y protegerse contra las reacciones de sus defensores mostraban a éstos -y ése era en muchos casos su fin primordial- la voluntad decidida de prolongar indefinidamente el asedio hasta la rendición''.

Tercero: Las principales ciudades hispano-musulmanas -Córdoba, Sevilla, Granada, Almería, Zaragoza, Toledo, Valencia, etc.- no son ciudades creadas ex novo por los musulmanes, sino que muchas de ellas tienen origen romano -o incluso prerromano, y pese a la crisis urbana de Bajo Imperio y Alta Edad Media -período visigodo- subsistieron hasta la invasión musulmana.

En conclusión, pues, las ciudades de nueva creación no son despreciables para constatar la importancia de la ciudad islámica española, pero sí insuficientes, debiendo a tal fin allegar otras pruebas, que son las que se pergenan a continuación.

Otras razones que prueban la importancia de la ciudad islámica en España.

Es la primera que Al-andalus, y sobre todo Andalucía, en determinados momentos del período musulmán español, tienen ciudades de las más importantes de Europa, e incluso en algunos casos significativos a escala mundial. Piénsese en Córboda, Sevilla, Almería y Granada. Esta aseveración constituye un tópico histórico tan evidente que no requiere mayor explicación.

Por otra parte, las importantes ciudades hispano-musulmanas de origen romano experimentan una notable progresión en relación con su primitiva extensión:

"Comparadas las 60 has. de Tarragona, las 54 de Carmona y Zara las 34 de Lugo, con la extensión intramuros de las mayores ciudades de Al-Andalus, a fines del siglo XI y en los primeros del XII, las 187 has. de Sevilla, las 182 de la parte murada de Córdoba, las 105 de Toledo, las 90 de Mallorca, las 79 de Almería y las 75 de Granada, superficies a las que deberían agregarse para casi todas la desconocida de uno o más arrabales, dedúcese que las ciudades hispano-musulmanas eran bastantes más extensas que las de la precedente época imperial romana en los primeros siglos de nuestra era" (TORRES BALBAS, 1985, pp. 20-21).

Sin contar que el recinto murado almohade de Sevilla era de 287 has., poco menor el de Córdoba, y que a ésta para la época califal de máximo esplendor, como veremos, se le asigna una extensión de 5.000 has. Por lo tanto, la importancia de las ciudades islámicas españolas no sólo se evidencia por su número mayor o menor, sino también por la extensión de sus solares y la progresión indudable que experimentan en relación con la época romana.

A su vez, esta importancia se deduce de las descripciones de geógrafos y viajeros, que precisamente a causa de su concepción geográfica, pero también a causa de la aludida importancia, articulan sus exposiciones en base a las ciudades-región existentes en los territorios que presentan, comprendiendo aquéllas, no obstante, no sólo las descripciones urbanas sino también los aspectos naturales, agrarios, etc. de su área de influencia o alfoz. Este mundo urbano, sin embargo, no fue uniforme a lo largo de los ocho siglos de dominación musulmana en España. De aquí que haya que dividirlo en distintos períodos relativamente homogéneos.

La importancia de las ciudades hispano-musulmanas según geógrafos, historiadores y viajeros

1 . Hasta la disolución del Califato cordobés.

No hay muches noticias de las ciudades de Al-Andalus en el siglo VIII, y en los dos siguientes -incluido el X que es al que corresponde el esplendor califal- y apenas si podemos seguir tan sólo la evolución de Córdoba capital que después abordaremos.

Pese a esta parquedad de noticias, el geógrafo persa Al-istagrí, en su **Libro de los caminos y de los reinados**, afirma que existían en la España musulmana muchas ciudades vastas y populosas, de las que menciona dieciocho, con orígenes anteriores a la conquista islámica.

Al-Razi, a su vez, enumera treinta y seis villas y ciudades, entre las que destacan: Toledo, Sevilla, Tortosa, Almería, Córdoba, Valencia, Almadén, Zaragoza, Almunecar, Baeza, Niebla, Elvira y Málaga.

Ibn Hawgal alude también a múltiples ciudades notables por sus abundantes cosechas, comercio, cultura, viñas, mercados, fuentes, baños, tiendas y hermosas mezquitas.

2 . Las ciudades en los reinos de taifas.

Parece que los disturbios del periodo y la fragmentación de la España islámica que siguió al Califato, con diminutas cortes y reinos, deberían de haber producido decadencia en la vida urbana. Y ello parece cierto para Córdoba, pero para las restantes ciudades, si pasaron por momentos de decrepitud o estancamiento en su desarrollo urbano, debieron ser breves. Los disturbios no interrumpieron la circulación de mercancías, ni la propagación de la moda, ni el intercambio de ideas, ni el comercio, etc.

El poblamiento de pequeñas cortes favoreció la extensión y el desarrollo urbanos. Ello es patente en los recintos del siglo XI de Granada, Mallorca, Almería, Toledo, Zaragoza, Valencia y Málaga, todas ellas cortes de reinos de taifas. E impresionante en el periodo es la expansión de Almería, capital de un pequeño reino que se extendía por una tierra pobre, escabrosa y árida. Y digno de notarse es también que la prosperidad no solo alcanzó a las ciudades andaluzas y levantinas, en general con fértiles vegas y emplazamientos favorables, sino que afectó también a otras del interior, castellanas o aragonesas, como Zaragoza, Tudela, Toledo, Barbastro, etc.

3°. Las ciudades durante la época almorávide.

Pese a la ruptura política, cultural y religiosa que supone esta invasión, continúa en Al-Andalus la floreciente y refinada civilización urbana anterior, que sorprendió mucho a los bereberes almorávides.

Idrisí, geógrafo de la época, clasifica sus ciudades en grandes, medianas y pequeñas, aunque de muchas no dice su importancia. Considera grandes: Toledo, Sevilla, Almería, Valencia, Zaragoza, Mallorca, Talavera, Trujillo, Evora (en Portugal), Carmona y Calcena; medianas: Zurita, Uclés, Huete, Chinchilla, Al-Qasr (Alcocer de la Sal), Santa María de Algarbe, Almuñecar, Guadix, Lorca y Burriana y pequeñas: Lérida, Daroca, Cuenca, Madrid, Ubeda, Priego, Tarifa, Marbella e Ibiza.

Pero entre todas estas ciudades en época almohade sobresalen Sevilla y Málaga, populosas, pletóricas de vida y con intensa actividad comercial e industrial. Y no disminuyó tampoco la importancia de Almería, el gran puerto almorávide del comercio con Oriente.

4°. Las ciudades durante la época almohade.

Tampoco se interrumpe el esplendor urbano en la época de estos otros invasores norteafricanos de forma que hay noticias abundantes sobre la prosperidad y aumento de Sevilla que es en este momento cuando alcanza su cénit.

Por otra parte, el cordobés Al-Saqundi escribió ditirámbicamente sobre algunas de las ciudades más importantes de entonces, a saber: Sevilla, Córdoba, Jaén, Granada, Málaga, Almería, Murcia, Valencia y Mallorca.

5°. Las ciudades del reino granadino.

El engrandecimiento de Granada comenzó en el siglo XI y avanzó y culminó al convertirse en capital del reino nazarí con la fuerte emigración de musulmanes procedentes de los extensos territorios conquistados por los cristianos durante el siglo XIII en el Valle del Guadalquivir y resto de Andalucía. Porque este reino nazarí queda acantonado en las actuales provincias de Granada, Almería, Almería Málaga, ocupando sobre todo el terreno escabroso y áspero de la cordillera Bética. Pese a eso la Granada nazarí puede rivalizar entonces en su esplendor económico, cultural y artístico con las más importantes ciudades islámicas que habían existido durante la dominación musulmana española, subsistiendo como tal hasta

su conquista en 1492 por los Reyes Católicos. BOSQUE MAUREL (1952, 58-81) ha estudiado geográficamente esta Granada nazarí.

Junto con ella, Málaga era entonces un gran emporio mercantil, y no así Almería cuya decadencia es evidente al tener que soportar terribles epidemias y al convertirse en refugio de piratas.

Para la síntesis expuesta sobre la evolución urbana del Al-Andalus medieval, vid. especialmente la obra citada de TORRES BALBAS (1985, pp. 77-91).

LA CORDOBA CALIFAL

La extensión y los efectivos demográficos

Los historiadores que se han ocupado de la extensión de la Córdoba califal acostumbran a citar una larga serie de autores árabes, que a veces en total desacuerdo unos con otros y a veces con característica imaginación oriental, asignan a Córdoba una superficie inconcebible. LEVI-PROVENCAL ha sometido a una crítica juiciosa tales noticias y ofrece un plano de la Córdoba del siglo X (Gráfico 1), según el cual, los límites de la ciudad (incluido el espacio rururbano que rodeaba a la Madina y arrabales) eran al oeste Madina Al-Zahara, al este el Arroyo de Rabanales, al sur el Guadalquivir y al norte una línea circular más imprecisa que en los puntos más alejados estaría como mínimo a cuatro o cinco kilómetros de la actual línea férrea de Madrid. Lo cual supone que de este a oeste Córdoba tenía como mínimo once kilómetros de longitud y de norte a sur, la distancia, más variable a causa del curso meandrizante del Guadalquivir que la limitaba por el sur, en su parte más estrecha era como mínimo de cinco kilómetros.

Ibn Al-Jatib asegura que el foso de defensa que fue cavado alrededor de Córdoba en el siglo, XI, y que en todos sus lados LEVI-PROVENCAL supone que seguía los límites fijados en el Gráfico 1 tenía una longitud de 47.500 codos, lo que hechas las oportunas reducciones supone un arco de círculo -el lado sur del Guadalquivir no se incluye- de 20 kilómetros y 500 metros, cosa no improbable según el historiador que seguimos. En suma, que la superficie estimada de la Córboda califal podría ser de 5000 hectáreas (LEVI-PROVENCAL, 1953, pp. 350-352).

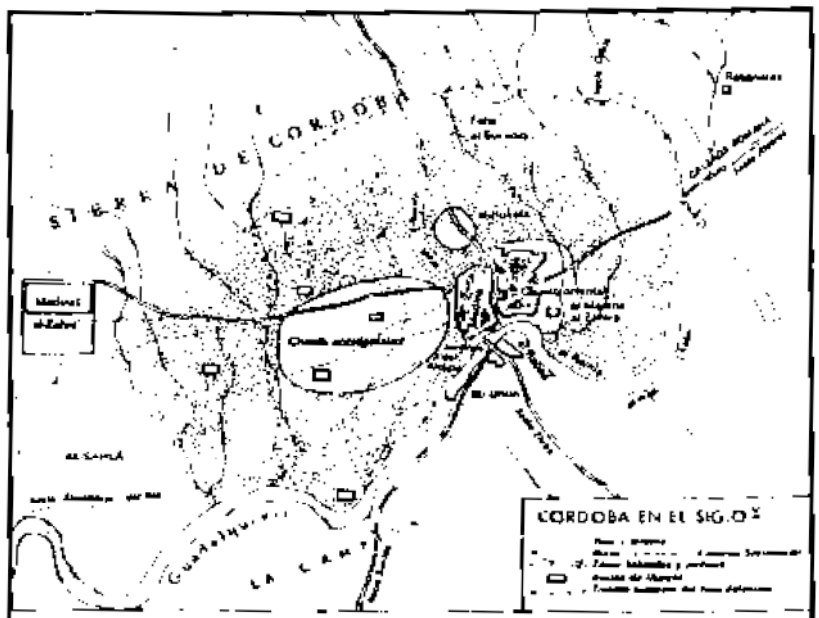


Grafico 1º. La aglomeración cordobesa en el siglo X (Según Levi Provençal)

Evidentemente la superficie de la Córdoba de entonces, sin comparación era mucho mayor que la de la Córdoba amurallada cristiana que quedó fosilizada hasta el siglo XIX y cuyo perímetro en este siglo era de 8.759 varas castellanas, sea 7.355 metros (CASAS-DEZA, 1857, p. 49) debiendo tener en cuenta a efectos de la comparación, como hemos dicho, que en los 20 kilómetros quedaba excluido el lado sur que por más sinuoso era el más largo de toda la ciudad, y que en la medida del siglo XIII sí que se incluye éste. En cuanto a superificie LEVI-PROVENCAL calcula que la Córdoba califal era ocho veces major que la actual, en el momento de escribir su obra -antes de la expansión de los anos cincuenta- y quizá el cálculo peque por defecto. Pues ESCRIBANO UCELAY (1955, p. 151) al asignar 400 hectáreas a la Córdoba de principios de la década de los sesenta está haciendo a la ciudad del siglo X doce veces más extensa.

Esta gran expansión de la Córdoba del siglo X que correspondió sobre todo a los reinados de Abd al-Rahman II y Al-Hakam II fue poco duradera y su decadencia tan rápida que en 1067-68 escribe Al-Bakri "que las revueltas prolongadas hasta entonces habían borrado las huellas de los arrabales cordobeses y suprimido toda huella de explotación agrícola en esta región, desierta casi totalmente por el alistamiento de sus habitantes".

Los almorávides a su vez, en la primera mitad del siglo XII construyeron en Córdoba una muralla de tapial, encerrando un arrabal grande, mayor que la Madina, que por su situatión al este llamóse Al-Sarquiyya de donde procede la ulterior Ajarquía (TORRES BALBAS, 1953, pp. 155-155).

Con estos datos, puede comprenderse perfectamente que Edrisí a mediados del siglo XII dijera "que la villa se extiende en longitud desde oriente a occidente sobre un espacio de tres millas -algo más de cuatro kilómetros-. En cuanto a su anchura, desde la puerta del fuerte hasta la de los judíos, situada al norte es de una milla" -1.420 metros-. "En la época que escribimos la presente obra, sigue diciendo, la villa de Córdoba ha sido destruida por la discordia; los rigores de la fortuna han cambiado su situactión, y sus habitantes han experimentado grandes desgracias, de suerte que su población actual es poco considerable".

Probablemente en tan poco tiempo, Córdoba quedó reducida a límites muy próximos a los que tenía en el momento de la conquista cristiana. Por tanto, bien en esta fecha, bien después, incluso con posterioridad a la Reconquista, por el testimonio concordante de la historia y de la ar-

queología "no hay ninguna duda sobre la desaparición completa de zonas enteras de la aglomeración califal situadas al norte, este y sobre todo al oeste de la ciudad actual (LEVI-PROVENÇAL, 1953, p. 359). Tal merma ni siquiera ha sido compensada con la expansión de Córdoba en los años sesenta y setenta. Quizá en el momento actual, la ciudad ha alcanzado el límite norte del siglo X con la zona residencial del Brillante y la Sierra a base como entonces de poblamiento disperso, y sobrepasa a aquélla por el sur con los Barrios del Campo de la Verdad y del Sector Sur, pero desde luego por el oeste y por el este se encuentra todavía muy distante, respectivamente de Madina Al-Zhara e incluso del Arroyo de Cantarranas y del Arroyo de Rabanales.

Qué población tenía la Córdoba califal? Al-Makkari ha agrupado un cierto número de datos estadísticos que a primera vista parecen desmesurados, pese a la extensión considerable de la capital al final del siglo X. Y eso que se los atribuye a dos escritores Ibn-hayan y Ibn-Bakri "que no tienen la costumbre de exagerar". El primero de estos últimos da la cifra de 1.500 mezquitas, que el segundo reduce a 470. Al-Bakri añade que un censo de inmuebles ordenado por Al-Mansur dió los siguientes resultados: 213.077 casas ocupadas por la plebe y la clase media; 60.300 por los altos funcionarios y la aristocracia; 80455 tiendas; y todo ello sin contar las habitaciones altas dadas en alquiler, las termas y las posadas (LEVI-PROVENÇAL, 1953, p. 352).

De tales datos es de donde todos los autores han sacado la conclusión de que Córdoba tendría alrededor de un millón de habitantes, cifra que la crítica histórica actual unánimemente considera como desmesurada. Y a su vez como demasiado exigua se considera la dada por TORRES BALBAS de 100.000 habitantes. Quizá en los 500.000 hanitantes que sugiere G. DE VALDEAVELLANO, aunque él siga creyendo que en dicha cantidad continúa habiendo " notoria exageración" (G. DE VALDEAVELLANO, 1953, p. 155), puede estar la solución media aceptable. Desde luego espacio suficiente ocupaba la ciudad para albergar tal población, pero lo que ocurre es que tenía una estructura urbana muy especial, que puede llamar a engaño, y que analizaremos después.

La estructura económica.

Si los efectivos demográficos de Córdoba fueron de la magnitud a que hemos aludido, es exigencia preguntarse cómo y de qué vivía aquella

población. Pero las noticias que hasta ahora nos han facilitado los historiadores sobre el tema son bastantes parcas. No obstante al socaire de las mismas y de la significación política de la urbe, cabe sugerir algo sobre su actividad económica.

Como correlato de su capitalidad político-religiosa y derivándose de la concepción misma, teocrática, del Estado que ella articulaba, Córdoba desempeñaba unas claras funciones religiosas, político-administrativa, militar e intelectual y artística. En el primer aspecto el religioso, a partir del momento en que Abd-al-Rahman III rompe todo vínculo religioso con el Oriente islámico y se hace llamar "Califa" y "Príncipe de los Creyentes" es cuando Córdoba alcanza la plenitud de significado para todo Al-Andalus. La grandiosidad de la Mezquita-Aljama y las muchísimas de barrio que sabemos existían ilustran sobre cuanto decimos.

Por otra parte, por la condición de capital político-administrativa, Córdoba se convierte en una ciudad que, sobre todo con Abd-al-Rahman III, recibe constantemente embajadas de todos los reinos hispanos, de muchos europeos y del Oriente y que albergaba a miles de funcionarios que servían a la para entonces perfecta máquina burocrática califal.

Pero como la situación peninsular era de crónica guerra entre los habitantes que representaba la urbe y los reinos cristianos, Córdoba es también indiscutible centro militar donde se tomaban las decisiones bélicas que afectaban a toda la Península y al norte de Africa y donde se concentraban y de donde partían las expediciones guerreras estivales.

No obstante, al amparo sobre todo de los períodos de paz, Córdoba desempeñó una función intelectual, fomentada sobre todo por Al-Hakam II, que reunió una magnífica biblioteca de 400.000 volúmenes, y cuyo ejemplo era imitado por la aristocracia y los sabios cordobeses, quienes rivalizaban en la adquisición de libros y formaban ricas bibliotecas particulares. La necesidad de satisfacer las demandas de los bibliófilos hizo de Córdoba el mayor mercado de libros del Occidente musulmán, en el que los ejemplares raros se vendían en pública subasta a precios muy elevados e innumerables escribas, muchos de ellos mujeres, vivían de copiar y recopiar manuscritos para los amantes de los libros (G. DE VALDEAVELLANO, 1953, pp. 155). Sabios de todas las ramas del saber entonces conocidas tuvieron aquí su asiento, lo mismo que arquitectos y artistas que construyeron los suntuosos edificios de la época, muchos de

aquéllos traídos de Oriente para impartir sus enseñanzas y realizar sus tareas.

Evidentemente, estas actividades confirieron una cierta base económica a la Córdoba musulmana, pero cabe y debe uno interrogarse sobre otras actividades más directamente productivas. Parece que el territorio cordobés, así, como todo Al-Andalus, siguen fundamentado su producción agrícola en la trilogía mediterránea -trigo, olivo y vid- como en época romana (referencia en los textos a la Campina corbodesa como gran productora de cereal, importancia del olivo en Baena y Cabra, significados viñedos al norte de la ciudad como luego se encontraría Fernando III, pero también en la Campina con una variedad llamada precisamente qanbani o campinesa) si bien es importante la transformación introducida ahora en arboricultura y horticultura. De ella también participa Córdoba pues al decir de Al-Razi "estaba rodeada de bellos huertos cuyos árboles penden sobre ella y dan frutos sabrosos".

Pero Córdoba era muy populosa, por lo que pese a sus abundancias, tan prestamente resaltadas por los cronistas y a sus molinos harineros en el Guadalquivir, parece que fue deficitaria en cereal, como todo Al-Andalus, por lo que hubo que recurrir a importaciones norteafricanas.' Y aún así, los cronistas "proporcionan noticias acerca de las frecuentes crisis de subsistencia ocurridas (sobre todo en la gigantesca Córdoba) a lo largo del siglo X: 915, 925-27, 929-30, 30, 935-35, 941-42, 944, 954, 973..." (SANCHEZ MARTINEZ, 1980, p. 308).

Y por último, Córdoba era un gran centro comercial y artesanal. Dos textos de historiadores pueden ilustrar sobre la vida comercial y artesanal interna y sobre su comercio exterior. En el primer aspecto dice SANCHEZ MARTINEZ (1980, p. 350) "la Risala de Ibn'Abd al-Ra'uf, y oficios, permite conocer parte de la actividad económica de los zocos cordobeses. El comercio de la alimentación estaba ampliamente representado por los corredores de cereal, panaderos, horneros, lecheros, carniceros, pescadores, vendedores de higos, freidores de pescado y bunoleros, cocineros y vendedores de harisa (especie de puré de carne picada y cereales); entre las actividades relacionadas con el vestido encontramos hiladores de lino, tejedores, tintoreros, paneros, alcorqueros, peleteros, curtidores y blanqueadores de ropa; se habla asimismo de los mercaderes de especias y perfumes (áloes, betel, alhena, azafrán, almizcle), agrupados

en el zoco de los "drogueros", junto a la puerta del mismo nombre; y, por fin, la Risala se ocupa de médicos, alfajemes, albéitares, vendedores de remedios... y de (la) corte de los milagros formada por prestidigitadores, acróbatas, narradores y zejeleros.. "

Respecto al comercio exterior esta era la situación: "Córdoba es en el siglo X el foco de un activo comercio de exportación e importación que fluía en un ir y venir constante de mercaderes y mercancías, que por vía marítima llegaban a Al-Andalus desde Oriente por el puerto de Pechina, o que salían hacia el Magrib, Egipto y los reinos cristianos; y en los mercados de la capital cordobesa se comerciaba no sólo en granos y en productos alimenticios para el abastecimiento local, sino en libros y en pergaminos, en armas toledanas y en alfombras, tapices, sedas y cerámica; en objetos de lujo y en mercancías exóticas, en eunucos, "esclavos" y en bellas esclavas vasconas, gallegas u orientales" (G. DE VALDEAVELLANO, 1953, p. 155).

En suma, una ciudad de funcionarios, sabios, escritores, artistas, comerciantes, esclavos y criados, aunque eran también abundantes los artesanos. Como diríamos con lenguaje actual con una inflación muy notable del sector terciario, rasgo que por avatares históricos, sigue desgraciadamente conservando en la actualidad. Aunque en cualquier caso es difícil de comprender en su estructura económica, sobre todo con el "cliché" de la actual ciudad europea, si es que fué tan populosa como se cree.

Estructura urbana de la Córdoba Califal

En su momento de máximo esplendor, la gran urbe cordobesa se articula, como puede verse en el Gráfico I , a base de cuatro grandes conjuntos de edificaciones separadas entre sí y situadas a la derecha del Guadalquivir, un pequeño conjunto allende el río -arrabal de Saquanda-, una serie de espacios libres entre los cuatro primeros ocupados por vías de comunicación, cementerios, etc. y un contorno rururbano, de poblamiento disperso y espacios libres intermedios de distinta funcionalidad. Veámos cada una de estas células urbanas.

Los cuatro grandes sectores de edificaciones (Gráficos I y I se pueden denominar Madina, Barrios del Este o Ajarquía, Barrios Occidentales y barrios del Norte. Dichos sectores se subdividían en una serie

de arrabales (rabad), relativamente autónomos y apenas coordinados entre sí que según los diversos autores eran 20, 21 o 28. La denominación y exacta localización de estos arrabales es harto problemática.

La Madina constituía la ciudad amurallada, de forma bastante parecida a la de un paralelogramo regular y con perímetro aproximado de 3.500 a 4.000 metros. Se asentaba en un espacio sensiblemente parecido al que ocuparía la ciudad romana en la época imperial. También las murallas en un principio serían las romanas mismas aunque en época musulmana sufrieron varias reconstrucciones, que no obstane no debieron modificar esencialmente su trazado.

Esta Madina, según la descripción de los autores árabes, tenía siete puertas que OCANA JIMENEZ (1935, pp. 143-151) localiza con gran verosimilitud. Su trazado callejero era genuinamente islámico, o sea, sinuoso y laberíntico, por lo que no parece tener relación con las manzanas regulares de estilo romano. Parece, no obstante, que estaba surcada por dos grandes vías, norte-sur y este-oeste, que muy bien pudieron respetar las grandes direcciones fijadas en la ciudad romana.

Albergaba, por otra parte, la Madina los edificios públicos, religiosos y civiles, entre los que destacaban la gran Mezquita-Aljama que hoy conocemos y el Alcázar Califal frontero a aquélla, muchas otras mezquitas, baños, casas de los principales magnates, etc.

La Ajarquía o sector oriental de la ciudad estaba separado de la Madina por una cierta extensión que se impedía repoblar. Parece que en época califal no estaba amurallada, y que las murallas son todas del siglo XI o XII y fueron hechas de argamasa mientras que las de la Madina eran de cantería. Tradicionalmente se le han asignado seis arrabales. Aunque amurallada, en el momento de la conquista cristiana en buena medida estaba despoblada y destruida.

Los arrabales del oeste constituyeron el mayor de los conjuntos de la urbe, pero la totalidad de sus edificaciones desaparecieron al fin del califato. Por ello este sector no tiene interés alguno para la posterior evolución urbana de Córdoba y los nueve arrabales que se le asignan son todos de localización muy insegura o totalmente desconocida.

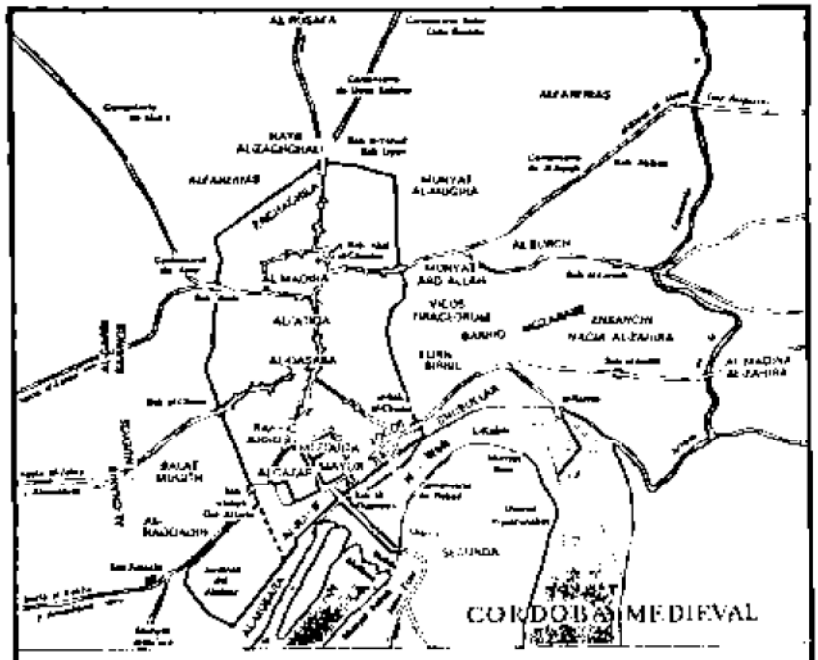


Gráfico 21. La estructura de la Córdoba medieval (según Martínez Martínez)

Los arrabales del norte se dice que eran tres y que entre ellos no existía continuidad espacial.

Por último el contorno rururbano de la Córdoba Califal era un continuo de gran superficie que se encontraba fuera de las zonas de edificación reseñadas y estaba ocupado por un poblamiento disperso abigarrado alternando con espacios agrícolas y recintos destinados a algunos servicios públicos, destacando entre todos ellos los siguientes conceptos:

- **Cementerios**, que no siempre estaban fuera de los núcleos construidos, pero que los más importantes sí que se localizaban a cierta distancia de tales sectores.

- **Almuzaras**, que eran lugares sin edificar, generalmente cercados y que servían para celebrar paradas militares y otros actos públicos.

- **Lugares públicos de recreo**, parques o paseos que se dirían hoy, y que también se utilizaban como lugar de concentración de las tropas antes de las expediciones militares.

- **Monasterios** o **iglesias cristianas** de mozárabes con localización preferente aunque no exclusiva en la Sierra Morena o en la falda de la misma.

- **alcázares y palacios reales de recreo**, de los que se recuerdan especialmente por su grandiosidad: Al-Rusafa, Madina Al-Zahra, Madina Al-Zahira y Al-Amiria.

- **Munias** o **maniones de recreo** pertenecientes a la aristocracia cordobesa que eran innumerables.

Y, por último, edificaciones más modestas, **casas de campo o huertas, pertenecientes a ciudadanos no relevantes socialmente.**

En todo el análisis precedente sobre la Córdoba Califal vid. especialmente LOPEZ ONTIVEROS, 1981, pp. 85-98, debiendo añadirse a los autores que se citan, los siguientes para "La estructura de la Córdoba Califal": LEVI PROVENCAL, 1953, pp. 370 y ss., TORRES BALBAS en diversas obras, y CASTEJON, 1929.

LA HERENCIA URBANA DE LAS CIUDADES HISPANO-MUSULMANAS

La singladura esplendorosa de las ciudades hispano-musulmanas, la per-

sistencia temporal de las mismas durante ocho siglos y el carácter muy específico de este urbanismo han definido un legado aun presente en muchas ciudades españolas y sobre todo andaluzas que podemos concretar en los siguientes aspectos:

1 El espacio urbano de los actuales cascos históricos constituye las señas de identidad de buena parte de las antiguas ciudades españolas ya que las actuales expansiones periféricas, transidas de uniformismo banal, carecen de personalidad. Y esos cascos históricos, pese a sus modificaciones recientes, se forjaron en épocas pasadas. Así expresa GUTKIND (1957, p. 289) este hecho del urbanismo español:

"El período barroco terminó la era creativa del desarrollo de la ciudad española. Desde la primera mitad del siglo XIX en adelante, España siguió la tendencia general de lo que entonces se comprendía como planeamiento de la ciudad.. en modo alguno diferente al de otros países. El culto a la calle, el incremento de tráfico, la estulticia insignificante de las fachadas uniformes, la manía Hatismann por los modelos en tablero, los slums de las grandes urbes, los efectos inhumanos de la industrialización.. todos estos fueron subproductos destructivos de la edad emergente de la ciencia y la tecnología. Ellos hicieron un pequeño número de ciudades mayores y más industrializadad pero no mejores moradas para vivir, e incrementaron el abandono de la vasta mayoría de las pequeñas ciudades que las degradaron hasta el estancamiento".

Como, por otra parte, muchas de las ciudades tradicionales españolas habían conservado su esencial estructura islámica, de urbanismo tan distinto, es ella la que impregna estos cascos históricos como el mismo autor (pp. 445 y ss.) exalta para algunas de las andaluzas y en concreto Córdoba.

"Algo de esta gloria pasada ha sobrevivido, aunque sólo sea latente y transmutadamente en la atmósfera de muchas calles alrededor de la Mezquita de Córdoba. Estos 'callejones' y callejoncitos' un legado directo de los tiempos moros, han retenido el antiguo encanto de la intimidad. Ellos están hechos para el trato social espontáneo y duradero. Cada recodo, cada rincón alumbra nuevas vistas cambiantes en perfil y color como un caleidoscopio. El gris del pavimento empedrado, el blanco de las casas planas, los colores de las flores que cuelgan de los balcones o que en sus macetas motean la fachada, las vistas hacia los patios, las rejas de las ven-

tantas, las plazuelas, recoletas crean una armonía en la diversidad y un sentimiento instintivo de la belleza, que está muy distante del ruido y bullicio de nuestro tiempo. Es un mundo, un pequeño mundo como de cuento de hadas, que pone juntas una multiplicidad de pequeñas unidades espaciales y que las mantiene juntas por el flujo continuo de edificios circundantes y su escala adecuada en general y en detalle".

2 Mas en concreto en estos cascos históricos de muchas ciudades española de antecedentes islámicos hay sectores cuya esencial estructura -callejera y manzanas- no ha cambiado de manera significativa, pese a modificaciones parciales, importantes, que aquélla ha podido experimentar a partir del siglo XVI y sobre todo en los siglos XIX y XX. A título de ejemplo, obsérvese el Gráfico 3 de la Medina cordobesa actual y constátese que son bien visibles los siguientes hechos que prueban, creemos, esta perennidad.

En efecto, aparecen muchos monumentos cristianos -iglesias- por toda la ciudad, y en el ángulo noroeste una gran avenida del siglo XIX -la del Gran Capitán- que modifican parcialmente la estructura islámica pero son constatables los elementos específicos del urbanismo musulmán: trazado laberíntico e intimista de las calles, anchura diferente e irregular de estas calles, plazas igualmente descuadradas y nada regulares que contrastan con el trazado geométrico de las plazas en tantas otras concepciones urbanísticas, diseño también irregular de las manzanas tanto en cuanto a tamaño como en cuanto a diseño y, por último, alta densidad de callejas sin salida; azucaques en las que son tan pródigas las ciudades musulmanas. Sectores urbanos de trazado similar al de la Medina cordobesa no son raro en estas ciudades hispano-musulmanas, por lo que la herencia urbana de aquel período nos parece incontrastable.

3 Por otra parte estas ciudades han recibido una herencia monumental, que aunque escasa -al menos en lo que se refiere a conjuntos de valor singular- no se puede olvidar. Destaca en ella la gran Mezquita de Córdoba, los Alcázares y Giralda de Sevilla y la Alhambra y Generalife de Granada. Estas tres ciudades a causa de estos monumentos islámicos, tan valorados por el exotismo romántico, engendran buena parte del alud viajero y literario del siglo XIX, de incalculables consecuencias para la promoción de España en Europa y en el mundo entero y siguen constituyendo hoy día una base fundamental para nuestro turismo de masas (LOPEZ ONTIVEROS, pp. 44-45)

4ª. Hasta época muy reciente, antes de que se hubiese producido una exurbanización acelerada y crecimiento galopante de estas ciudades de origen musulmán, ha sido frecuente que buena parte de la infraestrutura islámica de abastecimiento de aguas y alcantarillado subsistiera y funcionara más o menos adecuadamente.

5ª. Por último, es difícil probar fehacientemente qué rasgos de comportamiento y psicología social se han heredado del pasado musulmán en nuestras grandes ciudades de entonces, pero es también arriesgado negar dicha influencia. Quizá el acendrado espíritu de barrio visible aún en estas ciudades y su genuina especificidad aún tan ponderada por visitantes de todas las épocas constituyan también parte de ese legado urbano, que en todo caso siempre se ha valorado como timbre de gloria, porque se tiene conciencia histórica de un esplendor que constituyó un firme acicate para superar las profundas crisis que afligieron con posterioridad a muchas de las ciudades hispanomusulmanas.

Córdoba, febrero de 1989.

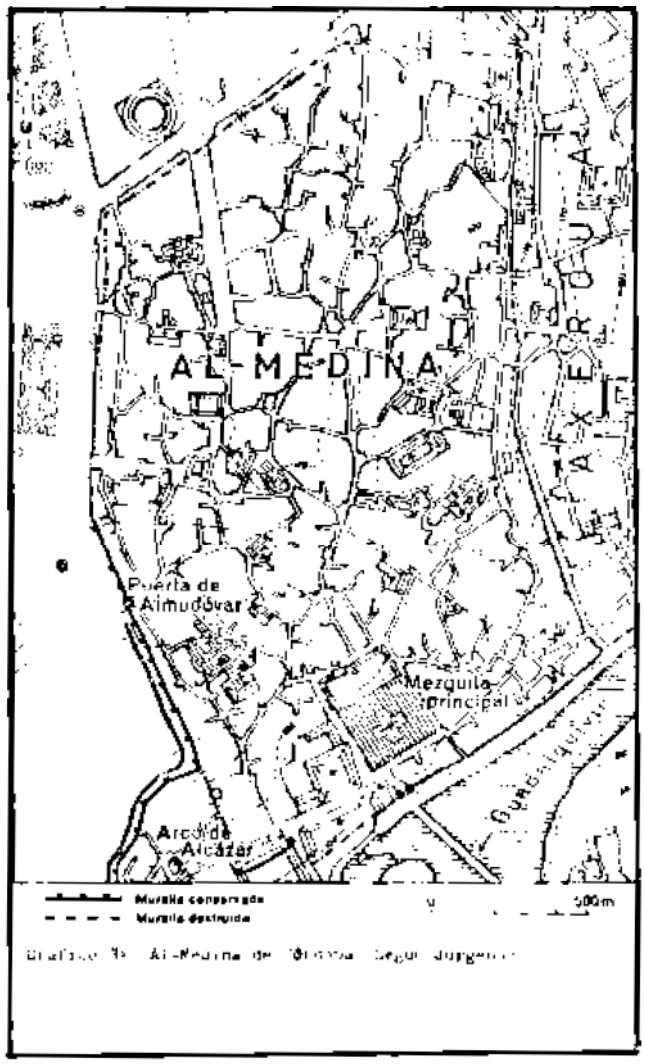


Gráfico 9: Al-Medina de Córdoba. Según Jungemann

BIBLIOGRAFIA CITADA

- BOSQUE MAUREL, J.: **Geografía urbana de Granada.** Zaragoza, C.S.I.C., 1956, la ciudad islámica pp. 58-81.

CASTEJON, R.: "Córdoba Califal". **Boletín de la Real Academia de Córdoba, no. 25, 1929, pp. 278 y ss.**

- ESCRIBANO UCELAY, V.: "Urbanización de Córdoba medieval y actuales ideas sobre urbanismo" **Boletín de la Real Academia de Córdoba**, no. 83, 1962, pp. 147-160.

- GARCIA DE VALDEAVELLANO, L.: **Historia de España. T.I. de los orígenes a la Baja Edad Media.** Madrid, Revista de Occidente, 3a. ed., 1963, pp. 514.

- GUTKIND, A.E.: "Urban Development in Southern Europe. Spain and Portugal". **International History of City Development.** Vol. III, New York, Macmillan Company. 1967, pp. 115-511.

- LEVI PROVENCAL, E.: **Histoire de l'Espagne Musulmane. T. III. Le siècle du Califat de Cordoue.** Paris, Edition G.P. Maisonneuve et Cie. 1953, pp. 568.

- LOPEZ ONTIVEROS, A.: **Evolución urbana de Córdoba y de los pueblos campineses.** Córdoba, Excma. Diputación Provincial de Córdoba, 2a. ed., 1981, pp. 235.

- LOPEZ ONTIVEROS, A.: "El paisaje de Andalucía a través de los viajeros románticos: creación y pervivencia del mito andaluz desde una perspectiva geográfica". En GOMEZ MENDOZA, J. y ORTEGA CANTERO, N.: **Viajeros y paisajes.** Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 31-65.

- OCANA JIMENEZ, M.: "Las puertas de la medina de Córdoba". **Al-Andalus, III, 1953, pp. 143-151.**

RAMIREZ Y DE LAS CASAS-DEZA, L. Ma.: **Indicador cordobés o sea Manual Histórico-Topográfico de la ciudad de Córdoba.** Córdoba, 4a ed., 1966, pp. 203.

- SANCHEZ MARTINEZ, M.: "Apogeo y Crisis del Estado Córdobés". En DOMINGUEZ ORTIZ, A. y OTROS: **Historia de Andalucía. I. De Tartessos al Islam (...-1031)**. Barcelona, Editorial Planeta, S.A., 1980, pp. 189-255.
- TORRES BALBAS, L.: **Ciudades Hispano-Musulmanas**. Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, Instituto Hispano Arabe de Cultura, 1985 (1a ed., 1971), pp. 694.
- TORRES BALBAS, L.: "Estructura de las ciudades hispano-musulmanas: la mediana, los arrabales y los barrios". **Al-Andalus**, XVIII, 1953, pp. 149-177.
- VILA VALENTI, J.: **La Península Ibérica**. Barcelona, Editorial Ariel, 1978, pp. 421.

Light & Darkness: a dramatic suspense In Oedipus Tyrannus

By

Dr. Fouad S. Ali

Faculty of Arts
University of Alexandria

Light and Darkness: a dramatic suspense in Oedipus Tyrannus

By
Fouad. S. Ali

In view of first class articles on the subject of Light and Darkness imagery in Oedipus Tyrannus[1], the appearance of yet another article on the subject seems to require some extensive justification. These studies reduce the image to the mere conflict between Oedipus and Teiresias without seeking it throughout the whole play. We may begin with the reasonable hypothesis that the image is functionally integrated into the drama: if we find that the evidence of the play bears this out we may conclude that this corresponds to the author's intention. In this way we will not only gain insight into Sophocles' dramatic technique, but we may hope also to derive a finer appreciation of the moral implication of the play. Hence Light and Darkness can be dealt with as the substance for the entire unitary action of Oedipus Tyrannus. Methodologically, this article seeks to apply to the image of Light and Darkness in Oedipus Tyrannus the dramatic suspense which is accomplished through the gradual revelation. I suppose that the language of the whole play is orchestrated in terms of a crescendo and diminuendo of light and darkness imagery. In fact, every noun, verb and adjective that construct the image of light and darkness in the play is significant in this respect, if we examine each word and judge it according to its occurance in the play.

The imagery dealt with, here, occurs not so much as such, but rather those elements which Light and Darkness symbolize. Since knowledge is the state of having seen, recognition is associated with sight[2], ignorance, presumably, is the state of darkness.

From the very begining of the play, Light and Darkness imagery runs, mutualy through the play up to the double recognition of both Jocasta and Oedipus. The play opens with a mysterious plague which is destroying its citizens and all the living things there. A group of suppliants, to whom the causes of the plague are obscure, communicate, through the priest to Oedipus, who formerly solved the sphinx's riddle with his intellectual power, to uncover the present obscurity[3]

Oedipus, here appears as a man of vision, able to discern that which is obscure to others[4]. He is seen as the revealer of the darkness or, in other words, the causes of the pestilence.

Oedipus quest for the hidden reasons of the plague had already begun since he sent his brother-in law, Creon, to consult the oracle at Delphi When Creon returns, Oedipus is eager for his news, which seems to be good. Oedipus eagerly addresses him even before he has a chance to speak He welcomes the radiant looks **λαμπρὸς** [5] of Creon, and expects a radiant answer from the oracle- such an answer which evades the darkness; the state of ignorance. The oracle declares that the plague will come to an end when the murderer of Laius is detected and punished, and so the search begins. Of course there is, still, darkness in the long struggle to reach the light, in other words, to get knowledge.

Creon was not given, at Delphi, the whole knowledge which he went to seek. Though the oracle shed light on the causes of the plague, it over shadowed the defiler's identity. So, darkness is still there as long as the defiler is obscure. We, presumably, need not to dwell on the fact that the Oracle did not deceive Oedipus, merely it gave him the opportunity to make an error. Oedipus, resolved to take the initiative in getting the knowledge, tells Creon that he himself will bring dark things to the light **ἐγω φανῶ** [6]. Oedipus, the revealer of the darkness, having been faced here with a puzzle could not resist following a fact to its logical conclusion. Yet, a sense of tragic irony permeates the pursuit of knowing which is the powerful mode of the action. The priest's supplication to Oedipus to uncover the obscure causes of the plague is directed precisely at the man who is unwittingly the cause of the plague. Oedipus the revealer is the one who should be revealed.

The first appearance of the Chorus stands in relation with the state of darkness which, still, overwhelms the action. In the parados[7], the chorus reacts to the tidings by expressing its bewilderment. However, the chorus although thrown into some apprehension as to what may be the final outcome of this affair, is confident that the gods, who have protected Thebes before, will do so once again, showing themselves continuingly on the side of law and order. The chorus prays that the patron deities may bring light[8]. It is one of health: a light that puts an end to the plague or, one can say that uncover the darkness which enwraps the defiler.

Oedipus, who declared formerly to Creon that he himself will bring dark things to the light, assures for the chorus that he will continue his search successfully, if nothing that helps in the reveal is concealed. The chorus, who truthfully assures for Oedipus its complete ignorance of the defiler, can not help expressing the ambiguity of the Delphic answer[9]. So far, the darkness does not vanish. The chorus suggests a man who is capable to uncover such a darkness. It is Teiresias who could see ὁρῶντα [10] and guide a searcher of this matter to the light[11].

It worths noting that Oedipus' first words of welcome to Teiresias are: "oh Teiresias who observe every thing ὦ παντα νωμῶν Τειρεσία"[12]. Such a welcome seems to bear Oedipus' admitance of Teiresias power of knowledge, and may, besides, reflect Oedipus vehement zeal to uncover darkness. However, neither Oedipus' appeals[13], nor his anger[14], succeeds in convincing Teiresias to reveal the obscurity of the oracle[15].

By this point in the play the tension begins to prevail the action of the play centered in the persons of Oedipus; the searcher of knowledge, and Teiresias who tries to keep things dark. The conflict is inflamed as soon as Oedipus, in reaction to Teiresias' concealment, assumes that he is the contriver of Laius' murder, and twits him, in a strong anger, with blindness[16]. Then, Teiresias, in reaction to Oedipus' accusation, declares that Oedipus is the criminal whom he himself seeks[17], and, moreover, indicates, covertly, his incest[18]. Yet, Oedipus' reaction to the prophet's judgement is the denial of his power to bring things to light, since he, being blind, is the offspring of endless night μιᾶς τρέφει πρὸς νυκτὸς[19]. In addition to that, Oedipus is quick to accuse Teiresias and Creon of plotting against his royal person and station[20].

More strikingly, Oedipus shows himself to be overconfident in his own abilities, especially in self esteem for his knowledge and intelligence. Oedipus believes that he is granted with knowledge γνώμῃ κυρήσας[21], while the prophet is blind in his art τὴν τέχνην δ' ἔφυ τυφλός[22]. Oedipus, here, builds his judgement to Teiresias' ignorance on the fact that he himself was the only one who could solve the sphinx's riddle[23]. He has a confidence in his own intellectual powers and can not tolerate any one who question them[24]. However, Teiresias, properly, put the contrast between himself and Oedipus in ironic words: the literally blind sees[25], or, knows, while the sighted is blind, or, is ignorant[26]. Yet, whenever the

truth is revealed, Oedipus blindness, so says Teiresias sarcastically, will be actual one[27]. Teiresias' judgement seems to recall in the inner meaning of light and darkness imagery.

The occurance of light and darkness imagery, here, has been abundantly interpreted. Light and darkness images are centered in the persons of Oedipus and Teiresias. The scene represents the clash of the images associated with each of them. In that scene, night has been set in opposition to light[28]. The imagery of the light and the darkness, the vision and blindness, is allied with the tension between the wit of Oedipus and the divine wisdom of Teiresias[29]. Eyesight and ignorance, blindness and insight- these important themes in Oedipus Tyrannus are first established firmly in the Teiresias scene[30]. The image of sightedness and blindness is clearly fundamental: the blind seer Teiresias and the sighted Oedipus blind to the realities of the world about him constitute an opposition central to Sophocles' meaning[31]. In the Teiresias scene there is the contrast, so emphatically made, between the physical blindness of the prophet and the real blindness of the king[32].

On the whole these views are, perhaps, indisputable, but they fall short of seeking the image throughout the whole play. This is particularly strange in the case of a play which is almost universally regarded as the most technically perfect work of a most technically proficient dramatist. Let us assume that Sophocles, steeping his imagination in the actions, and pondering its characters and their experiences as a dramatist inevitably does, embodies the imagery of light and darkness throughout the whole structure of the play. The construction of actions in the play is strained by the continual occurance of the image, while the dramatic suspense is consistently maintained, along with the tragic irony, as the intended meaning moves on. The real function of Teiresias scene, perhaps, is to show how far from the truth Oedipus is, and to help in the process of the gradual reveal.

The gradual reveal moves on when Teiresias, who elaborates his judgement of Oedipus' ignorance, tells Oedipus, in a prophetic words, that "this day shall bring you forth and causes your destruction" ἡ σ' ἡμέρα φύσει σε καὶ διαφθερεῖ[32] But Oedipus, who boasts with his knowledge, is unable to guess the meaning of Teiresias' words which seem to him obscure riddling words αἰνικτὰ κἀσαφῆ[33]. Teiresias is, indeed, speaking in riddles. Seers, like oracles, tend to express themselves in a rid-

dling way But look at the man to whom this is said. He is a famous sover of riddles, a darkness revealer. The ironic contrast stands out the more dearly precisely because audience knows the truth: the old man, literally blind, sees more than the vigorous king who prides himself on his knowledge and intelligence, yet is metaphorically blind. It is clear that Oedipus, up till now, is unable to uncover the darkness easily. Sophocles, so far as I can see, does not want Oedipus to learn the truth in other way: it is essential to his conception of the action that Oedipus should find the truth out for himself.

However, before Teiresias leaves, he, explicitly, gives informations about the murderer's indentity which, distinctly, apply to Oedipus[34]. Teiresias' final sentence is a defy to oedipus. He agrees to be considered ignorant if he is to be proved wrong[35]. It worths noting that Oedipus' reaction to Teiresias defy is just going out in silence.

Oedipus goes in silence because he can not yet make any sense of Teiresias' paradoxes. For if one can not see the solution to a riddle then it remains nonsense, and there is nothing to be said[36] It is probable that Oedipus fails to comprehend Teiresias' words and suspects its truth because events have conspired to push him into accepting plausible but false premisses, from which only false deductions are possible. The statement which Oedipus had believed that in avoiding Corinth he was avoiding parricide and incest appears as an essential element in the make- believe world of Oedipus which was responsible of his lack of knowledge. The reveal is, still, suspended. Though the truth is revealed, it remains in the border line between light and darkness

We should abserve, too, the continuation of the conflict between light and darkness in the chorus' ode that follows the departure of both Teiresias and Oedipus[37] The light, so the chorus says, flashed ἐλαμψε [38]. Yet, though the truth is revealed, it stands off neither in assent nor in denial[39]. Another evidence of the chorus bewilderment is found in admitting, on the contrary of Oedipus, its blindness, οὐχ ὁρῶ [40]. The truth, to the chorus, is, still, enwraped in darkness. Sophocles, here, makes his chorus express incomprehension. That frank admission of incomprehension challenges the audience to ask itself whether it has understood the past or can predict the future of Oedipus-Whether it can or not it has surely understood more than the chorus. In such cases the chorus' ignorance is functional in relationship to

the audience' awareness: the less they know the more we know[illegible]. The representation of the chorus' ignorance in the terms of light and darkness imagery may be, perhaps, justified by Sophocles' preparation for a revelation of the truth in later scenes of the play.

A partial revelation steps up as Jocasta, in her desire to clear Oedipus of the murder of Laius, lets out part of the dire secret by her allusion to the "triple cross- roads"[illegible]. Then, Oedipus, anxiously, gets from Jocasta more details which happen to remind him of his encounter at that spot[illegible]. Oedipus, confusedly, is afraid lest the prophet is seeing too clearly μὴ βλέπων ὁ μάντις ᾖ.[illegible]

Oedipus, in a half recoil, seems, here, to admit the prophet's knowledge. Moreover, Oedipus' information about Laios' attendants, which corresponds with his encounter, gives him a second concrete information, after the mention of the cross-roads, of his role in Laius' death. Oedipus admits that this information throws out light τάδ' ἤδη διαφανῆ.[illegible]

Although darkness seems to vanish, and truth stands out in light, Oedipus, still, suspects his role in Laius' death. The story of Laius' servant, who was the only one of Laius's party to escape alive, that they were attacked by several robbers, keeps the reveal off. Oedipus summons Laius' servant to make certain of his story[illegible]. The audience emotions might be hotly stirred, here, for the reason that Oedipus is not only ignorant who he is, but, he, also, is ignorant of what he is doing.

It worths noting that the chorus, in the ode that follows Oedipus' departure, acknowledges its faith in the oracle[47]. The two central stanzas of the ode begin with the statement: hybris creats the monarch ὕβρις φυτεύει τύραννον.[48]. Such a statement calls for interpretation. It is interpreted that the chorus prays that Oedipus will not be guilty, for if he is he will be destroyed. Illogically, in the light of its apprehension that Teiresias may be right, but understandably in the light of its devotion to Oedipus and the fact that the evidence is not complete, the chorus hopes that somehow Oedipus and the gods may be able to continue their efforts together to save Thebes[49]. But Winnington-Ingram rightly claims that if there is any sense in which Oedipus is arrogant, his pride is Intellectual. He has too much pride in his keen intelligence: what he must learn- and teach- is that he has been too wrong again[50]. So far as I can see, the chorus, here, censures Oedipus, implicitly, for being over-confident in his knowledge.

– – –

The chorus, presumably, reacted thus after it had heard how closely the story of Oedipus corresponds to the circumstances of Laius' death. These details are enough to create for the chorus a very strong probability that Oedipus killed Laius, in which case Teiresias appears to be right after all. If this is true, it becomes necessary, then, to censure Oedipus' intellectual pride.

However, Sophocles,, by a stroke of genius, keeps the reveal off in introducing the Corinthian messenger who declares the news of Oedipus supposed father, Polybus[illegible]. Jocasta, on hearing that, exults in this apparent proof of the irrelevance of the chilling oracle. She goes on to urge her sceptical views on Oedipus[illegible], who goes along with Jocasta[illegible]. But, the news of Polybus' death, although it eases Oedipus mind of one half of the prophecy, in that he can no longer kill his father still leaves him in anxiety about the other half, the danger of incest with his mother[illegible].

Another example of supreme Sophoclean artistry is seen in his handling of the Corinthian messenger, whose blithe assumption that he can allay his lingering fears in the mind of Oedipus by revealing that Polybus and Merope were not, in fact, his parents[illegible], serve only to intensify Oedipus' ignorance. Oedipus begins, consequently, the quest for his own identity which is the dominant movement in the central part of the play, and the knowledge which Oedipus gains comes to be the end of the play.

Beside the darkness that happened to enclose the murderer of Laius, who is the cause of the plague, Oedipus, now, is confronted with another darkness that enwraps his own identity. Oedipus, who, ironically, is ignorant that both aspects of darkness are combined together, goes on to shed light on his birth[illegible].

The tension increases as Oedipus gives no ear to Jocasta who, in a desperate attempt to prevent Oedipus from bringing the truth to light, begs him to stop asking questions[illegible]. Jocasta's attempt to restrain Oedipus from asking further questions has been abundantly interpreted. Jocasta, contrary to Oedipus, is an average person who wants to be secure and to avoid the threat, not like Oedipus 'to meet it'[illegible]. Jocasta's desperate attempt emphasizes Oedipus' regard for the truth[illegible] it accentuates his determination to know which is the driving power of the play[illegible]. She dare not reveal the truth she just comes to understand[illegible]. Those opinions are most valuable in handling Jocasta's character. Yet, one may conjecture that the real function of Sophocles' depiction of Jocasta, here, is perhaps,

to create a complete isolation of Oedipus, and to precipitate the ultimate catastrophe. Oedipus happens to be the only one who faces darkness, for, now, the veil is torn for Jocasta. Since she is now aware of the truth, she, seeing that her effort is in vain does not wait until Laius' servant comes in but rushes off into the palace to kill herself. The audience emotions are stirred, again, for the reason that Oedipus is not only ignorant who he is, but he is also, is ignorant of what he is doing.

Now, the action unrolls against the background of the oracular prophesies of the gods, those cryptic, partial revelations of the divine knowledge which the human intellect can not accept or understand until they are fulfilled[62]. The chorus, in its illusion to Cithaeron, in the ode that follows Jocasta's departure[63], is preparing for a very soon revelation of Oedipus' identity.

Laius' servant, whom Oedipus has sought for to reveal the murderer's identity, comes, very lately, to reveal Oedipus' identity[64]. Sophocles has, by a stroke of genius, combined various dramatic functions in one person and thus achieved an astonishingly concentrated action. Just as the Corinthian messenger is the same man who rescued the condemned child on Cithaeron, so the Thebean shepherd who handed it over was the same who accompanied Laius on his way to Delphi. He witnessed the killing and fled to the country with his knowledge of the new king's secret. When he now appears by order of the king, he first refuses to speak, as Teiresias did, but again Oedipus forces him to tell the truth: he, the king, is the son of Laius who, alarmed by the prophecy that his son would kill him, had exposed his child on Cithaeron. Oedipus is an incestuous parricide. With this knowledge Oedipus is led into insight. Oedipus, here, as most critics rightly point out, serves as an example of the fragility of the human knowledge. Oedipus' now knowledge at the end of the play is a recognition of man's ignorance.

Now, the darkness vanishes, the ignorance is no longer there, and the light of the truth becomes so distinct that Oedipus, now wishes that he may not behold it for ever: **ὦ φῶς, τελευταῖόν σε προσβλέψαιμι νυν,**[66]. Suddenly, Oedipus, ashamed of what he has wrought, jabs out his own eyes[67]. Oedipus' self blinding[68] has been variously interpreted. It is an act of madness[69], it executes punishment[70], and it accomplishes purity[71]. To other critics, Oedipus' mental blindness is paralleled in his

self inflicted physical blindness[72]. If we do examine Oedipus' words at the end of the play, something of interest emergrs. Oedipus says that Apollo was behind his blindness, but only his hands have brought it about[73]. He probably, indicates the prevail of the divine knowledge in contrast with the human knowledge. The light, in other word, the knowledge of the oracle that uncovered the darkness, has proved the ignorance, in other word, the blindness of Oedipus. Oedipus reassures the idea of his ignorance when he tells his daughters that, before now, he was blind and ignorant οὔθ' ὁρῶν οὔθ' ἱστορῶν[74]. So, Oedipus' blindness isorganically related to the tructure of knowledge as it unfolds itself for Oedipus. To effect dramatic suspense, Sophocles devotes the greater part of the play to the gradual discovery, in the terms of light and darkness imagery, and makes Oedipus himself the author of the revelation.

Notes

1 - For a full bibliography, see the following:

E.F. Salmon, Light Darkness Imagery in Oedipus Tyrannus, C.B. 36, 1959, p. 8.

Herbert Musurillo, The Light and the Darkness, Studies in the Dramatic Poetry of Sophocles. E.J. Brill. Leiden, 1967.

2 - Bruno Snell, The discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature, p. 198.

3 - O.T. vv. 31-43.

4 - John Jones, On Aristotle and Greek Tragedy, p. 212.

5 O.T., v. 81.

6 - Ibid, v. 132

7 - Ibid, vv. 151-215.

8 - Ibid, vs. 202 215.

9 - Ibid, vv 276-279.

10- Ibid, v. 284.

11 Ibid, vv. 285-286.

12- Ibid, v. 300.

13- Ibid, vv. 304-315, 326-327.

14- Ibid, vv. 330-331, 334-336, 339-340, v. 342.

15- Ibid, vv. 320-321, 324-325, 328-329, 332-333, 341-344.

16- Ibid, vv. 346-348.

17- Ibid, v. 362.

18- Ibid, vv. 366-367.

19- Ibid, v 374.

20- Ibid, v. 378, vv. 380-389.

21- Ibid, v. 398.

22- Ibid, v. 389.

23- Ibid, vv 390-397.

24- T.B.L. Webster, An Introduction to Sophocles, p. 68.

25- O.T. vv. 412-413.

26- Ibid, vv. 419-425.

27- E.F. Salmon, Op. cit., p. 8.

28- Herbert Musurillo, Op. cit., p. 85.

29- Oliver Taplin, Greek Tragedy in Action, p. 110
30- John Gould, On Making a sense of Greek Religion, p. 30
31- H.D.F. Kitto, Greek Tragedy, p. 178
32- O.T., v. 438.
33- Ibid, 439.
34- Ibid, vv. 449-460.
35- Ibid, vv. 461-462.
36- Oliver Taplin, Op. cit., p. 44.
37- O.T. vv. 463-511
38- Ibid, v. 473.
39- Ibid, v. 484.
40- Ibid, v. 530.
41- Brain Vickers, Towards Greek Tragedy, p. 14.
42- O.T. vv. 715-716.
43- Ibid, vv. 626-745
44- Ibid, v. 747
45- Ibid, v. 754.
46- Ibid, v. 765, vv. 836-847.
47- Ibid, vv. 863-910.
48- Ibid, v. 873.
49- A.S. Mac Devitt, the Dramatic Integration of the chorus in Oedipus tyrannus, C&M, XXX, 1969, p. 93.
50- R.P. Winnington-Ingram, The Second Stasimon of the Oedipus' tyrannus, JHS, XCI, 1971, p. 134.
51- O.T. vv. 941-944.
52- Ibid, vv. 946-949, 952-953.
53- Ibid, vv. 964-972.
54- Ibid, vv. 987-998.
55- Ibid, vv. 1015-1016.
56- Ibid, vv. 1058-1059.
57- Ibid, v. 1057
58- Albin Lesky, Greek Tragedy, p. 115.
59- G.J. Waston, Drama: An Introduction, p. 26.
60- Oliver Taplin, Op. cit., p. 45
61- B.M.W. Knox, The Heroic Temper: Studies in Sophoclean Tragedy p. 12.
62- Ibid, p. 144

63 O.T. vv. 1086-1009.

64- Ibid, vv. 1171-1181.

65- H.D.F. Kitto, Op. cit., p. 181.
Bruno Snell, Poetry and society. The Role of poetry in Ancient Greece, p. 77.
B.M.W. Knox, Op. cit., p. 147.
R.R. Winnington-Ingram, Op. cit., p. 134
Oliver Taplin, Op. cit., p. 131.
M. Davies, The end of Sophocles' O.T., Hermes, 110, 1982, pp. 276-277.

66- O.T. v. 1183.

67 Ibid, vv. 1270-1274.

68- Oedipus blindness was free for variation. In the fragmentary Oedipus of Euripides, the hero is over powered and blinded by the retainers when he has murdered Iocasta and is seeking to murder his children and himself. See:

Gilbert Murray, The Literature of Ancient Greece, p. 242.
Richard Lattimore, Story-Patterns in Greek Tragedy, p. 4.

69- G. Devereux, The self-Blinding of Oidipous in Sophokles: Oidipous Tyrannos, JHS, Xcll, 1973, p. 39.

70- Brain Vickers, Op. cit., p. 517.

71- T.A. Sinclair, A History of Classical Greek Literature from Homer to Aristotle, 2nd ed., p. 255.

72- John Jones, Op. cit., p. 212.
Meyer Reinhold, Classical Drama, Greek & Roman, p. 55.
B.M.W. Knox, Op. cit., p. 146.
Helen North, Sophrosyne. Self knowledge & self Restraint in Greek Literature, p. 63.
Herbert Musurillo, Op. cit., p. 86.

73- O.T., vv. 1329-1332

74- Ibid, v. 1484.

Bibliography

M. Davies, The Unity of Sophocles' [illegible], CQ, [illegible], pp. 268-277.

G. Devereux, The self-blinding of Oedipus in Sophocles' Oedipus Tyrannos, JHS, XCII, 1972, pp. 36-39.

John Gould, On Making Sense of Greek Religion, Studies in Greek Religion & Society, Edited By P.E. Easterling & J.V. Muir, Cambridge Univ. Pr. 1985.

John Jones, On Aristotle & Greek Tragedy, Chatto & Windus, London, 1980.

H.D.F. Kitto, Greek Tragedy, Methuen & Co., London, Rep. 1974.

B.M.W. Knox, The Heroic Temper: Studies in Sophoclean Tragedy, Univ. of California Pr. 1964.

Richard Lattimore, Story-Patterns in Greek Tragedy, New Albion Paperback, N.Y. 1969.

Albin Lesky, Greek Tragedy, Barnes & Noble Books, N.Y. 1959.

A.S. MacDevitt, The Dramatic Integration of Chorus in Oedipus Tyrannus, C&M, XXX, 1969, pp. 78-101.

Gilbert Murray, The Literature of Ancient Greece, Phoenix Books, Univ. of Chicago Pr. 1965.

Herbert Musurillo, The Light and the Darkness: studies in the dramatic Poetry of Sophocles, E.J. Brill, Leiden, 1967.

Helen North, Sophrosyne: Self-Knowledge & Self-Restraint in Greek Literature, Cornell Univ. Pr. 1966.

Meyer Reinhold, Classical Drama: Greek & Roman, Barron's Educational Series, N.Y. 1959.

L.F. Sabiron, Light-Darkness Imagery in Oedipus Tyrannus, CB, 36, 1959, p. 8.

T.A. Sinclair, A History of Classical Greek Literature from Homer to Aristotle, 2nd. Ed., Routledge & Kegan LTD, London, 1949.

Bruno Snell, Poetry & Society: The Role of Poetry in Ancient Greece, Indiana Univ. Pr. 1961.

- ....., The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature, Dover Publication, N.Y., 1982
- Sophocles, Oedipus the King, by F. Storr, Vol. I, (L.C.L.) Cambridge, Massachusetts, London, 1981.
- Oliver Taplin, Greek Tragedy In Action, Methuen & Co. London, 1978.
- Brain Vickers, Towards Greek Tragedy, Longman, London, 1973
- G.J. Watson, Drama, An Introduction, Macmillan Pr. London, 1983.
- T.B.L., Webster, An Introduction to Sophocles, Methuen & Co. London, 1979.
- R.P. Winnington-Ingram, The second Stasimin of the Oedipus Tyrannus, JHS, 1971, pp. 119-135.

The Rigorism of Aristotle in his Poetics
Fact or Fiction? A reply

By: Dr. Fouad S. Ali
Faculty of Arts
Alexandria University

The Rigorism of Aristotle in his Poetics : Fact or Fiction? A reply -

By: Fouad S. Ali

Pauw, in defense of Aristotle, lays out, in his article the rigorism of Aristotle in his poetics: fact or fiction?[1], an interpretation that calls for a reconsideration. Pauw suggests that when Aristotle lays down rigorous rules, these naturally pertain to the topmost layer of tragedies only, and are not for one moment meant to be the master plan according to which all tragedies must be constructed[2]. Upon a closer analysis of Aristotle choice of words, Pauw resumes, it is possible to distinguish the ideal tragedy. Aristotle, deliberately, uses obligatory terms such as "must", "should", "ought" and "necessary" to refer to ideal tragedy[3]. So far so good, but it deserves attention, here, that while Pauw refutes that rigidity covers all the Poetics, he maintains that it exists where ideal tragedy is meant. Never theless, Pauw does neither argue the justification of some of these rules, nor does he take into consideration the playwright's freedom of innovation. Let us examine, as an example, one of these rigid rules.

One of the four Aristotlean demands that a dramatist should not ignore in depicting a tragic character is consistency. Aristotle lays the principle as thus: "And fourth is consistency; for even if the person being imitated is an inconsistent sort, and that kind of character has been posited, still he should be consistently inconsistent"[4].

Aristotle, here, as elsewhere, is succinct in defining his rule. He does not speak about it straight forwardly, but formulates this demand by indicating a special case of imitation; an inconsistent character. If that character is premised as inconsistent one, the play-wright has to keep this inconsistency throughout the course of action that character takes. In representing such a character, consistently inconsistent, this accomplishes the consistency demand. Consistent inconsistency is, as Else explains, a "Melancholy" state. So the character portrayed as "consistently inconsistent" will mean that the individual's traits or actions assigned to it should all spring from the common concept of "Melancholy" and thus be accounted for by varying amounts, states, and conditions of the same physiological principle[5].

Now, if an inconsistent character can be consistent when its inconsistency occurs consistently; on the contrary, an inconsistent character is that which does not on all occasions react according to its original behaviour, but abruptly surprieses the audience with an unexpected change in the course of the action. So, the character, to be consistent, should always remain the same without change or modification in the course of the play.

It may be obvious that Aristotle demands consistency in both character and actions. So does Horace[6], but it marks a difference between the two positions that Horace formulates this demand from the view-point of character, Aristotle from the view-point of plot construction[7].

Aristotle's emphasis on plot lies, I assume, behind his giving Iphigeneia, in Iphigeneia in Aulis, as an example of inconsistent character; for Iphigeneia as a suppliant is-in Aristotle opinion-unlike her later self[8]. The offence against the law of tragic characterization is not required by the plot and does not contribute to it. Here, Iphigeneia, in Aristotle's eyes, has two different characters speaking in two different situations. In Aristotle, such characterization is not necessary[9]. For Aristotle, consistency demand is governed by probability and necessity rule[10]. The fault criticized by Aristotle is that Iphigeneia's inconsistent behavior stands in no organic relation to the plot and its outcome. It should follow of necessity or probability that a tragic character, being a given kind of person, will say or do given kinds of things[11].

Iphigeneia's heroism is inconsistent, to be sure, but is it meaningless, or, in other words, is Aristotle completely right in taking it as a defect against the law of tragic characterization?. Unlike Else I do not find it bootless to ask such a question. Actually, Else himself could not resist answering it; he says; Iphigeneia's supplication is certainly natural and plausible enough for a young girl, and her decision to welcome martyrdom is conceivable in certain strong emotional states, but Euripides has done nothing to convince us that she is capable of such a state. Iphigeneia in her second speech, to use Aristotle's own phrase (1454 b 34), "says what the poet desires"[12].

Nevertheless, Else's two critical notes, on Iphigeneia's second speech, are, both, incapable of convincing us that Aristotle is not rigorous in rejecting inconsistency in a character. It does not seem to be an obligatory duty for a playwright, and especially for Euripides, to introduce for a cer-

main change in situation of a certain character. It is, above all, an emotional state which owes its existence to new circumstances, or a new feeling.

In the case of Iphigeneia's change; she recognizes that she is fighting against difficult odds, so she sacrifices herself, making the best of a bad situation. For only by relinquishing herlife does Iphigeneia gain her new friend-or rather her bridegroom. In case she wished to make use of this friendship to prolong her existence, she would have to destroy its necessary conditions and thus forfeit the friendship itself, for the expedition will not let Achilles save her and if he will do he might be destroyed.

In Iphigeneia's second speach is what the poet wants to say, still it should not be taken as a token of faulty characterization, for Aristotle allowed the poet the freedom to devise the right way of treating the myth[13]. Euripides did not trace Iphigeneia's change through its seperate phases, to be sure, yet, it is means to be as such, abrupt, for some dramatic purposes. In fact, Iphigeneia change of heart at the end of the play has been hotly debated by the critics[14], since Aristotle first objected to this alleged inconsistency in her characterization. But Iphigeneia is not the only inconsistent character in Greek tragedy, there are, also, Agamenon in the Ajax[15], Menelaus in Iphigeneia in Aulis[16] and Ismene in Antigone[17]. Inconsistency of such characters is justified by literatute's relation with the "psyche" in its ability to act consistently or the reverse. The playwright might have been aware of his characters inconsistencies, yet he creats them thus, for some dramatic purposes.

The idea of inconsistent character is widely accepted by many critics. Webster says; in spite of Aristotle, Inconsistency is justified by unpredicated but intelligible reactions to circumstances that may arise in the course of the play[18]. Conacher ascribes the surprising speed of change in a character to circumstances, also, and to the dramatist's requirements[19]. Lesky says: the change is related to the conception of the psychological processes which induce such an attempt[20]. The Sudden change of characters can be seen -as Trypanis observes- as a step towards modern psychological drama[21]. Other critics see that inconsistency has the privilege of causing a dramatic effect. A Change of heart without the benefit of persuasion by others may be used by a dramatists to heighten effect[22]. Disregard for strict consistency in character is, in Kirkwood's opinion, a legitimate dramatic liberty and it may even be a dramatic

necessity. By inconsistency an effect can be achieved through structure or through the heightening of emotion at a crucial moment[23].

None of these opinions can easily be rejected in discussing the consistency concept in Aristotle's poetics. Indeed it seems wiser to evaluate characters in the light of their sentiments than to classify sentiments as acceptable or unacceptable on the basis of premature evaluation of the characters. Moreover, an analysis of the inconsistent characters related to the "psyche" should be taken into consideration.

Much more could be said on Aristotle's regiorism in the Poetics, yet I have chosen one example which helps to show how Aristotle, in some sense, was too rigid in laying down such a principle.

Notes

1 - D.A. Pauw, The Rigorism of Aristotle in his Poetics: Fact or Fiction? ACLASS, XXI, 1978, pp. 71-81.

2 - Ibid, pp. 71-73.

3 - Ibid, pp. 80-81.

4 - Ar. Poet., 1454A, 26-28 Translated by, G.F. Else, Aristotle's Poetics, The Argument, p. 455.
The other Aristotelean demands in a tragic charactor are Goodness (1454A, 16-22), Harmony (1454A, 22-24) and Similarity (1454A, 24-25).

5 - G.F. Else, Op. cit., p. 462.

6 - Horace, Ars Poetica, vv. 119-120.

7 - C.O. Brink, Horace On Peotry, The "Ars Poetica", p. 198, N. 119.

8 - Ar., Poet., 1454A, 32-33 "Iphigeneia as a suppliant "refes to her long speech of supplication (Iph. Au. 1211-1252) and "her later self" refers to the later one in which she announces her decision to welcome martyrdom (Iph. Au. 1368-1410).

9 Ar., Poet., 1454A, 28-33.

10- Ibid, 1454A, 33-36.

11- G.F. Else, Op. cit, pp. 467-468.

12- Ibid, p. 465, N. 33.

13- Ar., Poet., 1453B 22-26.

14- Iphigeneia's change of heart has been censured by some critics, see:
- G.F. Else, Op. cit, p. 467, N , 40.
  Jacqueline de Romelly, Time in Greek Tragedy, p. 25.
- F.A. Wright, Feminism in Greek Literature, p. 97.
- Peter Walcot, Greek Drama in its Theatrical & Social Gontext, p. 62.

Nevertheless, Other critics justify Iphigeneia's change for different reasons, See for example:

- G.M.A. Grube, The Drama of Euripides, pp. 436-437.
- E.M. Blaiklock, The Male Characters of Euripides, A Study in Realism, p. 120.

- Albin Lesky, A History of Greek Literature, pp. 397-398.
- T.B.L. WEbster, The Tragedies of Euripides, P. 281.
- D.J. Conacher, Euripidean drama, pp. 262-264.
- A.E. Haigh, the tragic drama of the Greeks. pp. 315-316.
- B.M.W. Knox, Word and Action. pp. 245-246.
- C.A. Trypanis, Greek poetry from Homer to Seferis. p. 185.

15- Agamemnon who forbids Ajax'burial (V. 1050 & VV. 1226-1263) very soon permits it after a short vivid discussion with Odysseus (VV. 1328-1373).

16- Menelaus who taunts his brother Agamemnon when the latter sent a message to stop the arrival of Iphigeneia (VV.320-414) rapidly, after the messenger had declared Iphigeneia arrival, changes and tries to find a way to stop the sacrifice.

17- Ismene who refutes to share her sister in burying Polynices (VV. 39-99) surprisingly, in the presence of Creon, attributes the burial to herself (VV. 536-564).

18- I.B.L. Webster, Op. Cit., p. 281.
19- D.J. Conacher, Op. Cit., pp. 262-263.
20- Albin Lesky, Op. Cit., pp. 397-398.
21- C.A. Trypanis, Op. Cit., p. 185.
22- K.J. Dover, Greek popular morality in the time of Plato & Aristotle. pp. 16-17.
23- G.M. Kirkwood, A Study of Sophoclean Drama, p. 158.

Bibliography

- Aristotle, Poetics. Oxford.
- E.M. Blaiklock, The Male Characters of Euripides. A Study in Realism. Wellington New Zeland Univ. Pr. 1952.
- C.O. Brink, Horace On Poetry. Prolegmena to the Literary Epistles. Cambridge Univdersity Pr. 1963.
- D.J. Conacher, Euripidean Drama. Myth, Theme and Structure. Toronto Univ. Pr. 1967.
- K.J. Dover, Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle. Basil Blackwell, Oxford, 1974.
- G.F. Else, Aristotle's Poetics. The Argument. Cambridge, Harvard Univ. Pr., 1957.
- Euripides, Iphigeneia in Aulis. Loeb.
- G.M.A. Grube, The Drama of Euripides. Methuen & Co., London, 1961.
- A.E. Haigh, The Tragic Drama of the Greeks, Dover, 1968.
- Horace, Ars Poetica. Cambridge.
- G.M. Kirkwood, A Study of Sophoclean Drama. Cornell Stud. in Class. Philol. XXXI, Ithaca Univ. Pr., 1958.
- B.M.W. Knox, Word & Action: Essays on the Ancient Theatre. Baltimore, London: Johns Hopkins Unv. Pr. 1979.
- Albin Lesky, A History of Greek Literature. Translated by, James Willis and Cornelis de Heer. Methuen & Co., London, 1966.
- D.A. Pauw, The Rigorism of Aristotle in his Poetics: Fact or Fiction? Aclass, XXI, 1978, pp. 71-81.
- J. De Romilly, Time in Greek Tragedy. Cornell Univ. Pr., N.Y., 1968.
- Sophocles, Ajax, Loeb.
  ..... , Antigone. Loeb.
- C.A. Trypanis, Greek Poetry from Homer to Seferis. Faber & Faber, London & Boston, 1981

P. Walcot, Greek Drama in its Theatrical and Social Context. Wales Univ. Pr., 1976.
T.B.L. Webster, The Tragedies of Euripides. Methuen, London, 1967.
F.A. Wright, Feminisim in Greek Literature, from Homer to Aristotle. Kennikat Pr., Port Washington, N.Y. London, 1969.