

مجلة المجمع العلمي العراقي

المجلد العشرون

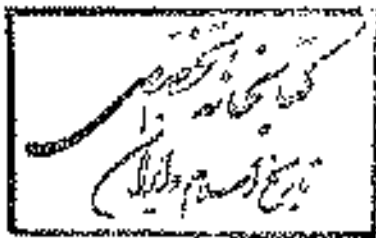
(١٣٩٠ هـ — ١٩٧٠ م)



مطبعة المجمع العلمي العراقي

١٣٩٠ هـ — ١٩٧٠ م

مجلة المجمع العلمي العراقي



٨

المجلد العشرون

(١٢٩٠ هـ — ١٩٧٠ م)



مطبعة المجمع العلمي العراقي

بغداد ١٢٩٠ هـ — ١٩٧٠ م

نساء الاقطاع في المجتمعات الإسلامية

الدكتور عبد العزيز الدؤري

تناول بعض الباحثين - مثل بيكر وبولياك ولامبتون وكلود كاهين - موضوع الاقطاع ، ولكنه لا يزال بحاجة الى دراسات أوسع .
ويمكننا ان نلاحظ ابتداء بعض النقاط - فدراسة فترة ما أو قطر من الاقطار لا تكفي للوصول الى نتائج عامة ، وخاصة حين لا تقترن الدراسة ببحث الاصول .
واتخاذ الاقطاع الاوربي في العصر الوسيط اساساً لتحديد الاقطاع الاسلامي قد يفضي الى الارتباك ، ذلك ان الحياة المدنية والتجارة ازدهرت في فترات مع وجود الاقطاع .
ومن طرف آخر ، فان كتب التاريخ تختلف عن كتب الفقه في معالجة الاقطاع ، فبينما نتحدث الاولى عن الاوضاع العملية ، فان كتب الفقه تهتم بالفكرة ، وهي لذلك تورد بعض الوقائع ولكنها ترفض البعض الآخر أو تفسره ، ومع ذلك ففيها دلالات مهمة .
ثم ان لفظة « الاقطاع » اكتسبت مدلولات مختلفة عبر فترات التاريخ الاسلامي . ولم تكن مفاهيم الاقطاع هذه تعبيراً عن فترات متتالية دائماً بل كانت متعاصرة احياناً .
يقول المقرئ عن مصر « وقد كان خلفاء بني امية وخلفاء بني العباس يقطعون الاراضي من ارض مصر للنفر من خواصهم ، لا كما هو الحال اليوم ، بل يكون مال خراج مصر يصرف من اعطية الجند وسائر السكف ويحمل ما يفضل الى بيت المال ، وما اقطع من الاراضي فانه بيد من اقطعه . واما منذ كانت ايام السلطان صلاح الدين بن يوسف الى

يومنا هذا فإن أراضي مصر كلها صارت تقطع للسلطان وامراته واجناده » .^(١) وهكذا يلخص التحول في الاقطاع بتعميمه على الجند بدل العطاء ، ويفرضه على مختلف انواع الاراضي ، بما فيها ارض الخراج والملكيات الخاصة ، مما ادى الى بدع اخرى كربط الفلاح بالارض والزامه بفروض جديدة .^(٢)

وقد حاول بعض الباحثين تفسير هذا التحول في الاقطاع من مفهومه الاسلامي الاول الى الاقطاع العسكري ، وظهرت وجهتان - الاولى (لوكجارد وبيجو ونسكاي) وترى الجذور في الانظمة المحلية قبل الاسلام ، والثانية (بولياك ، لامبتون ، كاهين) وترى ان ضعف الخلافة وقلة المال وازدياد سلطة الجند وشعبهم ادت الى هذا التحول .

والذي اراد هو ان « الاقطاع » اكتسب بمرور الزمن مفاهيم متعددة ، من منح ارض بملكية دائمة أو مدى الحياة أو لفترة محدودة ، الى منح وارد الارض بدل العطاء وبعد ان كان الاقطاع من الصوافي والارض الموات ومن ضياع الخلافة ، اتسع الى الاراضي الخراجية . ولئن اعطيت اقطاعات بدل الرواتب ، في حالات محدودة في اواخر القرن الثالث واول القرن الرابع للهجرة ، فإن تحولاً خطيراً حصل في العراق بعد التغلب البويهي وذلك بمنح الجند اقطاعات بدل العطاء ، كما شمل الاقطاع انواع الاراضي كافة . وهذا هو الاقطاع العسكري الذي اتخذ اتجاهات متعددة من كونه محدوداً بزمن أو بخدمة ، الى ان صار وراثياً ، ثم تطور لدى السلاجقة الى اقطاع مقابل تهينة المقتطع لعدد من الجند ، مع التمتع بسلطات محلية واسعة . ولم يكن ما فعله البويهيون استمراراً لتطور سابق ، بل كان تعبيراً عن مفهوم جديد ووجهة جديدة ، وكان بداية خط من التحول انتهى بأن يعم الاقطاع العسكري ويصبح النظام السائد من اواسط آسيا الى مصر .

ومع ذلك فإن فهم هذا التحول يوجب تتبع التطورات العامة وظهور الملكيات

(١) المقريزي - الخطط (بولاق) ج ١ ص ٩٧

(٢) ن . م . ج ١ ص ٨٥ - ٦ ، واغانة الامة ط ٢٠ ص ٤٥ - ٧

الكبيرة ، ثم الظروف التي أدت الى ظهور الاقطاع العسكري وانتشاره . ومن المناسب ان نلقي نظرة على الجذور السابقة للإسلام ثم نرى ما حصل في المجتمع الاسلامي .

يرى لوكجارډ Lokkogaard بذرة الاقطاع في نظرة اهالي الواحات ، الذين تحكمهم عوائل ارسقراطية (أوليغاركية) الى الارض ، ثم نمو هذه البذرة في اطار دولة ثيوقراطية بتأثير النظام الهليني المعروف بـ Locatic أو ضمان جسياسة الضرائب من جهة ، والنظرة الإيرانية لأراضي الرعية باعتبارها في الأساس ملك الدولة (أو الملك) من جهة أخرى . وهو يرى ذلك في « الضمان » و « الاجاء » في الإدارة العباسية من جهة ، وفي الاقطاع العسكري على الحدود (الثغور) من جهة أخرى . وهذا يعني - برأيه - ان التوسع في الاقطاع العسكري فيما بعد ، لا يدل على تحول في طبيعة الاقطاع ، بل يشير الى ازدياد أهمية الجند ودورهم ، وبالتالي نقل الامتياز الذي يتمثل في الاقطاع اليهم^(١) .

أما بيغوفانسكايا Pigulev-kaia ، فانها في دراستها للاقطاع زمن الفرثيين والساسانيين لاحظت ان ظهوره (في القرنين الثالث والرابع للميلاد) « يتميز بنمو المدن وتكاثرها - وهي ظاهرة تلازم مقتضيات الاقطاع الشرقي » .^(٢) وتشير بعدئذ الى الاقطاع الاسلامي لتقول « ان ظهور الاقطاع زمن الخلافة يعود بلا شك الى حقيقة وجود نماذج اقطاعية للملكية الارض قبل الاسلام ، والى ان استغلال الزراع كان اقطاعياً آنذاك »^(٣) .

لنلق الآن نظرة على الاوضاع قبل الاسلام .

لقد وافق قيام الساسانيين ظهور طبقة جديدة من النبلاء ، هم « الازادهان » . وحصل هؤلاء على اقطاعات من الملك لقاء الخدمة العسكرية ، وحفظوا بتأييده ضد النبلاء القدماء من اشراف القبائل ، وصارت القرى اساس اقطاعيات الازادهان وامتيازاتهم وهبطت بالتدريج الى حالة من العبودية . وساعدت الحركة المزدكية (في القرن السادس) على اضعاف

(١) انظر Lokkogaard - Islamic taxation in the classical Period esp . p . 38

(٢) N . Pigulevskaja - Les villes de L'Etat Iranien Paris 1963 p.135-6

(٣) ibid p. 157

النبلاء القدماء ، حتى اذا ما قضي على هذه الحركة ، صار التفوق للنبلاء الجدد . وكانت لهؤلاء ضياع وقرى ، واصبحت لهم حقوق السيادة على الفلاحين . حتى ان جباية الضرائب صارت بيد النبلاء الصغار (الدهاقين) . وكان الازاد هان يجهزون كتائب من الفرسان ، واسكن جبهة المقاتلين معهم كانت من بين الفلاحين . وهبط وضع الفلاحين الى حالة عبودية ، دون اية حماية ، وكان عليهم ان يتبعوا ساداتهم الى الحرب مشاة .^(١) وجاء الفتح العربي ليدمر هذه الاجهزة العسكرية ، بينما بقي الدهاقين في الغالب يتولون جباية الضرائب .

وفي الامبراطورية البيزنطية ، كان للنبلاء اقطاعيات واسعة ولهم امتيازات ، اضافة الى سلطة واسعة اتخذوها لانفسهم . وحصلت محاولات منذ القرن الرابع للميلاد لاعطاء الاراضي للمجتمعات القروية ، ولجعلها مسؤولة بصورة مشتركة عن الضرائب ، ولكن هذا لم يوقف النبلاء . ففي القرن الرابع حصل النبلاء على حق الحماية Autopragia ، وذلك يعني عدم دخول الجباة اراضيهم ، ودفعهم للضرائب بصورة مباشرة ، وهذا الامتياز مع ظلم الجباة وعنفهم ، جعل الملاكين الصغار وأهل القرى يضعون اراضيهم تحت حماية النبلاء ، ليتحولوا الى مزارعين أو فلاحين يرتبطون بالتربة . ولم تقد تشريعات القرن الرابع ثم القرنين الخامس والسادس للميلاد ضد الحماية - أو الاحتماء بالنبلاء - في إيقاف هذا الاتجساع . يضاف الى ذلك ان الضياع الامبراطورية كادت تنتهي في القرنين السادس والسابع للميلاد عن طريق الاتجار او الشراء من قبل النبلاء أو الاقطاع اليهم . ومن جهة اخرى ، فان التجارة والحياة المدنية ازدهرت جنب هذا الاقطاع . وكان النبلاء والساد الاقطاعيون يعيشون في المدن ، بينما كانت اراضيهم موزعة في جهات مختلفة^(٢) .

(١) انظر : A. Christensen - L' Iran Sous Les Sassanides P. 86 off ; Pigulevskaja opt. cit P. 155 off.

(٢) انظر : A. ch. Johnson and C. West- Byzantine Egypt, Economic studies PP.20, . 28-9, 48 ; I. Bell-Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest pp. 119-126

وجاء العرب فالتغوا الامتيازات وعهدوا الى العمال بشؤون الضرائب . وغابت الحماية فترة من الزمن لتظهر من جديد في اواسط العصر الاموي بصورة « الاجاء » . ولكن نظرة الى المجمع العربي تشير الى ان الاقطاع ادى الى ظهور ارسنقراطية ملاكة قبل ذلك ، وان الاجاء كاد يقتصر على الامراء من البيت المالك .

اما في المجتمعات العربية قبل الاسلام ، فيكفي ان نشير الى حالتين ، ظهرت في اليمن ملكيات كبيرة من الضياع والاراضي . فالعوائل الثرية (وهي كبيرة الحجم عادة) كانت لديها ملكيات اقطاعية او شبه اقطاعية ، وهي تستخدم الفلاحين الاحرار أو العبيد في اراضيها . ومع ان الاراضي كانت تقطع لقبائل أو لعشائر ، فان المنح كان بامم رؤسائها وشيوخها . وكانت لهؤلاء مسؤوليات ادارية تزيد في سلطتهم . ويؤلف عامة الفلاحين ال « شعب » وكانوا في حماية الاشراف ، أو « ذمة » لهم . ويشكل الاشراف الملاكون (اوليجاركية) اقطاعية تحكم مع الملك ^(١) .

ويمكننا ان نفترض ان الاسلام الفى مبدئياً الامتيازات او الضمانات لهؤلاء الاشراف الاقطاعيين ، ولكن الملكيات الكبيرة استمرت كما يظهر . وهذه ناحية جديدة بالدراسة نعرف أثرها في التطورات التالية .

وفي الجزيرة العربية ، كانت هنالك اراض واسعة لدى القبائل ، هي مراعيها ، وتعتبر أراضي مشتركة لها ، ولا يجوز التجاوز عليها (حى) . ولكن هذا حدده مبدأ اشاعة الماء والكلأ والنار في الاسلام . يضاف الى ذلك ان حروب الردة قلصت الاحياء لحد كبير ، وكان الاتجاه في الاسلام نحو قبول الحى لاغراض الدولة فقط ^(٢) .

وكان للتوسع العربي اثره في البلاد الجديدة . فكانت السياسة ترك الفلاحين والزراع

(١) انظر : I. Ryckmans - L' Institution monarchique en Arabie Meridionale P.124, and P. 178 - 182

(٢) انظر البلاذري - انساب الامراء ج ٠ ص ٣٨

على الأرض . وهناك اشارات قليلة وخاصة في العراق ، تدل على ان فكرة اعتبار الأرض غنيمة كانت مألوفاً ، وربما وزعت بعض الأراضي بهذا المفهوم . ولكن اعتبارات عملية ، وتوجيه الأمة للجهاد ، منعت الأخذ بهذه الفكرة ، فاعتبرت الأراضي ملك الأمة وتركزت بيد أصحابها لقاء دفع الضرائب وخاصة الخراج ، وقبلت القبائل بهذا التوجيه ، ولكنها كان لديها مفهومها الخاص وهو ان وارد الأرض يوزع على المقاتلة في كل مصر ، ولم يتخلوا عن هذه النظرة ، فكان لذلك أثره على نظرتهم للأرض والدولة (١) .

ومن ناحية ثانية ، اعتبرت أراضي الأسر الحاكمة وأراضي النبلاء الذين قتلوا أو هربوا أثناء الفتح ، وبعض الأراضي العامة صوافي لبيت المال ، لتخليفة ان ينسب استغلالها أو ان يقطع منها (٢) . وهناك الأرض الموات ، أو التي تغمرها المياه (كما في البطيحة) وهذه يمكن استغلالها بأذن من السلطة منذ أواسط القرن الأول الهجري على الأقل (٣) . وكان منح الأراضي من الصوافي أو الموات أساس نشوء الملكيات الكبيرة خلال القرنين الأولين للهجرة على الأقل .

وكانت الهجرة إلى المدينة ، ثم إلى الأمصار أساساً في عصوية الأمة في صدر الإسلام . وقد شجع الخلفاء الأولون القبائل على الهجرة إلى المدن الجديدة والمراكز الأخرى للالتحاق بالقوات المقاتلة وجعلوا ذلك شرطاً للعطاء (٤) . واعطيت للقبائل أراضي ليستقروا عليها ، وروعي في ذلك توفر مراعي لماشيئهم ، دائمة أو مؤقتة ، ولكن لم يؤخذ بفكرة الحلي في هذه الأحوال (٥) . واسكنت بعض القبائل في المدن الساحلية (روابط) واقطعت

(١) ن . م . ص ٤٠

(٢) الطبري ص ١ من ٢٠٠٩ ، ٢٤٦٨ ، ٢٣٧٠ - ١ ، البلاذري - فتوح البلدان ص ٢٧٢ - ٣ ، الأموال لأبي عبيد ١٣٨ - ٧٤٤

(٣) يقول البلاذري عن زياد بن أبيه : « كان يطلع الرجل النخيلة ويدعه سنتين فإن عمرها والا اخذها منه » . فتوح ص ٥٠٥ - ٦ وانظر مقدمة ، مخطوطة الخراج ص ٢٤ ب

(٤) انظر ابن عساكر ج ١ ص ١٧٥ ، الشيباني - شرح السير الكبير ج ١ ص ٩٤ - ٩٠ ، الطبري

ص ١ من ٢٤١٤

(٥) البلاذري - فتوح ص ٣٢٨ ، ص ٢٤٣

الأراضي لضمان تمويلها واستقرارها^(١) . ولم تختلف هذه الاقطاعات في الاساس عن اقطاعات القبائل في جهات اخرى مثل ديار ربيعة وديار مضر^(٢) .

وتشير مصادرنا الى ان اهل المدن (خاصة قریش) كانوا في طلبعة من سعى الى امتلاك الأراضي ، وسرعان ما تبهم اشراف القبائل في ذلك . وكان المصدر الاول اقطاع الارض من قبل الخلفاء . وقد منحت اقطاعات من قبل الخلفاء الراشدين ، ولعل الخليفة الثالث عثمان بن عفان توسع في ذلك اكثر من غيره . ومع ان الاقطاعات الممنوحة كانت متواضعة الا أن بعضها كان قرية أو ضيعة كبيرة^(٣) . واذا لاحظنا توسيع البعض للملكياتة بالشراء ادركنا ظهور بعض الملاكين الكبار مثل طلحة والزبير ، مما ولد بعض التذمر لدى القبائل^(٤) .

وفي العصر الاموي حصل توسع كبير في منح الاقطاعات . بدأ ذلك في أيام معاوية ، حتى اذا كان عهد عبد الملك بن مروان كانت ارض الصوافي في الشام قد اقطعت كلها لقریش ولاشراف القبائل^(٥) . وبمدئذ ونتيجة الضغط ، سمح بشراء الارض الخراجية ، بدأ ذلك في زمن الوليد بن عبد الملك واستمر الى نهاية الدولة الاموية باستثناء فترة عمر بن عبد العزيز القصيرة^(٦) .

وكان اقطاع الارض الموات لاهيائها مصدراً مهماً للملكية وخاصة في السواد حيث تراوحت الاقطاعات بين (٦٠) جريباً و (٨٠٠٠) جريب^(٧) . وهكذا ظهرت في منطقتي

(١) البلاذري - فتوح من ١٧٥ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٧٨ ، ٤٨٢

(٢) ن . م . ص ٢٤٨ ، ٢٤٩

(٣) أبو عبيد - الاموال ص ٢٧٨ ، البلاذري - فتوح من ٣٨٤ ، ٤٨٠ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، الطبري ص ٢٣٧٦

(٤) انظر صالح العلي - ملكيات الأراضي في الحجاز في القرن الاول الهجري . مجلة العرب ص ٣ ١٩٦٩ ص ٩٦٦ وبعدها وكذا الطبري ص ٣ ١٩٥٢ - ٤٤ ابن الزبير - الذخائر ٢٠٤ - ٥

(٥) ابن عساکر ج ٣ ص ١٨٤

(٦) ن . م . ص ١٨١ - ٥

(٧) انظر البلاذري - فتوح من ٥٠١ ، ٥٠٣ ، ٥٠٥ ، ٥٠٦ والجريب = ١٥٩٢ م . ٢

الكوفة والبصرة اقطاعيات واسعة وملكيات كبيرة قبل نهاية القرن الاول الهجري .
وصار حفر الانهار لري الاقطاعات في سواد البصرة ظاهرة مألوفة ^(١) . واستخدم الملاكون
الرقيق في مزارعهم وجسيء بأعداد وافرة منهم من شرق افريقيا لاستخدامهم على الارض
كما يتبين من ثورة الرنج في أيام الحجاج ^(٢) .

وكان بعض الامراء من اكبر ملاكي عصرهم ، مثل مسعدة بن عبد الملك الذي استولى
على اراضي واسعة في البطيحة مقابل انفاق ثلاثة ملايين درهم لاصلاح البثوق في السواد
- وحفر لضياعه نهري السيبين لريها ^(٣) . واقطع سليمان بن عبد الملك يزيد بن المهلب اقطاعاً
واسعاً شمل عدداً من الضياع والانهار ^(٤) . ويمثل خالد القسري أوج هذا الاتجاه فكان
التقدير المعتدل لوارد ضياعه في السواد عشرة ملايين درهم ^(٥) .

ولم يتوقف الاندفاع لامتلاك الارض عند الحصول على اقطاعات أو بالشراء ، بل لجأ
البعض الى اساليب اخرى من التجاوز على اراضي الآخرين أو على الصوافي والارض
الموات . فمثلاً كان اقطاع آل أبي بكر ١٠٠ جريب ، ولكن مساحته بلغت ١٠٠٠ جريب
بنهاية العصر الاموي ^(٦) . واستولى ملاكوا الكوفة على مساحات واسعة من ارض
الصوافي اثر ثورة ابن الاشعث بعد ان احرقوا ديوان الكوفة عمداً ^(٧) .

ولدينا اشارات الى الاجزاء من اواسط العصر الاموي ، فكان مصدراً آخر لتكوين
الملكيات الكبيرة . وقد اخذت به بعض القرى طلباً للحماية أو للتمزز بجاه أمير ، كما
حصل في انريجان وارمينية وفي السواد . وفعل الملاكون والزراع ذلك احياناً للتخلص

(١) ن . م . ص ٥٠٣ - ٥٠٤

(٢) البلاذري - أنساب ق ٢ ص ٦ ب - ١٧ أ

(٣) البلاذري - فتوح (ط . م .) ٢٤٤

(٤) ن . م . ص ٤١٧

(٥) أنساب الاشراف ق ٢ ، ١٤٨ ب - ١٤٩ ب

(٦) البلاذري - فتوح ص ٥٠٩ ، وقارن ن . م . ص ٥١٩

(٧) البلاذري - فتوح ص ٣٨٠ - ١

من عسف الحياة أو للهرب من بعض الضرائب . وكان الزراع يلجئون اراضيهم عادة الى امير متنفذ ، ولنا في مسلمة بن عبد الملك ومروان بن محمد مثلين لحيازة ضياع وقرى عن هذا الطريق . وبصورة عامة كانت ملكية الاراضي تصبح للحياة بينما يتحول ملاكوها الاصليون الى مزارعين لديهم^(١) .

ومن ناحية اخرى ، حافظ بعض الدهاقين على اقطاعياتهم واراضيهم الواسعة عن طريق الاتفاقيات اثناء الفتح ، كما في ايران ، أو بدخولهم الاسلام ، كما في العراق ، واستمروا يجبون الضرائب^(٢) . الا ان انتشار الاسلام اضعف بالتدرج من سلطتهم ، كما ان توسع الملكيات بين العرب انقص اراضيهم احياناً . لذا عمد بعضهم الى الاجاء مع احتفاظهم بملكية اراضيهم كما في منطقة فارس . ولعل هذه الظروف تفسر سبب قوة الاقطاع في المناطق الواقعة على اطراف ايران مثل ما وراء النهر وطبرستان ، حيث كان تغفل الاسلام بطيئاً وحل سلطان العرب متأخراً^(٣) .

وقد ضعف تماسك المجتمعات القروية وكيانها نتيجة شراء الاراضي والاجاء ، وربما نتيجة عسف الحياة . وقد اعتبر الاسلام الفلاحين احراراً ، لهم ان يتركوا الارض اذا شاؤوا وصارت الهجرة من الريف الى المدن ظاهرة مألوفاً بل واسعة لدرجة هددت الزراعة - كما في العراق ولحد ما بمصر - مما جعل بعض الامراء يفكر بتدابير لمعالجة الوضع^(٤) .

هذه التطورات ادت الى ان يصبح اشرف القبائل ارسقراطية ملاكة ، وأوجدت فجوة - كبيرة احياناً - بينهم وبين عامة القبائل ، وولدت تدمراً حتى بين العرب من الملكيات الكبيرة . وقد وعد يزيد بن الوليد في خطابه سنة ١٢٦ هـ بأن لا يحفر نهراً ولا

(١) انظر البلاذري ، فتوح (ط) ص ٤٦٠ - ١ ، ٢١٣ ، ١٧٨ ، قدامة - الحراج ص ٢٤١ .

(٢) انظر الطبري ص ١ ، ٢٨٩٩ ، انساب الاشراف ق ١١٧ أ ، ٨٨١ - ٢ .

(٣) انظر الفريخي - تاريخ بخارا (الترجمة الانكليزية) ص ٥٤ ، ص ٦٠ - ٦٢ ، وانظر الاصطخري

(٤) البلاذري - انساب ق ٢ ص ١١ أ - ب و ٧١ ب

يملك عقاراً^(١) .

إن قيام العباسيين لم يضعف الاتجاهات المذكورة بالنسبة للأرض ، بل عززها . وساعد ازدهار التجارة على توفير رؤوس أموال تمكن من شراء الأرض وتطويرها ، وأصبح اقتناء الضياع دليل الشرف والثروة .

وأعطى العباسيون المثل في الأرض ، فقد استولوا على ضياع الأمويين وأمرائهم ، وأحدثوا ديواناً خاصاً للضياع السلطانية . ووسعوا هذه الضياع بحفر الأنهار واستصلاح الأراضي وبالشراء والمصادرة . وكانت الضياع السلطانية واسعة وغنية وموزعة في أرجاء بلاد الخلافة^(٢) .

وكان للجاء أثر في تكوين أقطاعات جديدة ، ولدينا بعض الأمثلة . شكاً ملك إلى المنصور ظلم عامل ووعد أن يدفع ربيع الحاصل أن قبل الخليفة تسجيل الأرض باسمه^(٣) . وجاء ملك آخر إلى أبي أيوب الرياني وقال له : « أن ضيعتي بالاهواز وفد حمل عليّ العمال ، فأت رأي الوزير أن يعيرني اسمه .. واحمل إليه كل سنة مائة ألف درهم »^(٤) . وفي ولاية القاسم بن الرشيد ، « الجأ أهل زنجبان ضياعهم إليه تعزراً به ودفعاً لمكروه الصعاليك وظلم العمال عنهم . وكتبوا له عليها الأشرية وصاروا مزارعين له ، وهي اليوم من الضياع » . وهنا نلاحظ رغبة الزراع في الحماية لدفع أذى الصعاليك وظلم العمال ، ولذا وقعوا عقود بيع الأرض للقاسم ، وصاروا مزارعين عنده . وجاء زراع قافزان والجاؤا أراضيهم إلى القاسم ، « على أن جعلوا له عشراً ثانياً ، سوى عشر بيت المال ، فصارت أيضاً في الضياع »^(٥) . وجاء أهالي النعيبية على الفرات وعرضوا على علي بن الرشيد أن يكونوا مزارعين له في أراضيهم إذا خفضت المقاسمة ، فجعلت عشيرة واتفق على تخصيص حصة له^(٦) . وفي زمن

(١) الطبري ص ٢ من ١٨٣٤-١٨٣٥ . (٢) الدوري - العصر العباسي الأول ص ٢٧٣ .

(٣) التتوخي - نوار المحاضرة ج ٨ ص ٧٦ (٤) الجبشباري - الوزراء ص ١١٨

(٥) البلاذري - فتوح ص ١٥٣ (٦) البلاذري - فتوح (ط.م.) ص ١٥٦

المؤمن جاء أهل المفازة في الجبل وناشدوه برضى جميع أهلها ، « ان يعطوه رقبته ويكفونوا
مزارعين له فيها على ان يعزوا ويعموا من الصماليك وغيرهم قبلها وامر بتقويتهم ومعونتهم
على عمارتها ومصلحتها فصارت من ضياع الخلافة »^(١) . وهكذا حول الالغاء اراضي وضياع
كثيرة الى ضياع سلطانية خاصة . والاشارات لدينا كثيرة الى ظلم العمال وابتزازهم اموال
الزراع والفلاحين في العصر العباسي^(٢) . وهذا الوضع ، مع انتطورات الاقتصادية ، ساعد
على نمو الاقطاع . وهكذا فقد بلغ وارد الاقطاعات (وهي عشيرة) في السواد في أواخر
القرن الثاني للهجرة أربعة ملايين درهم ، بينما بلغ وارد صدقات البصرة في سنة ٣٠٤ هـ
ستة ملايين درهم^(٣) .

ويذكر المقدسي ان أكثر الضياع (في فارس) مقتطعة^(٤) . وبقي بعض النبلاء
الایرانیين يحتفظون بأراضيهم ، لقاء دفع مبلغ محدد^(٥) ، الا أن عددهم هبط ، في حين
توسعت املاك العرب . وهكذا ظهرت فئة قوية من الاقطاعيين والملاكين الكبار بين
العرب ، وهم عادة يعيشون في المدن . ان تأييد الفلاحين للثورات التي تنادي بالعدالة وتنتج
ضد الملاكين ، في القرنين الثالث والرابع للهجرة ، يجلب الانتباه من حيث العمق
والشمول^(٦) ، وقد كشفت ثورة الرنج (٢٥٥ - ٢٧٠ هـ) عن نطاق الاقطاع في منطقة
البصرة وعن مدى استغلال الرقيق على الارض ، كما دلت على دور التجارة في تهيشة رأس
المال وفي جلب الرقيق . ورغم طبيعتها المحدودة فان ثورة الرنج لقيت تأييداً من كثير من

(١) البلاذري - فتوح ص ١٢٧

(٢) الدوري - العصر العباسي الاول ص ٢٦٣ وما بعدها

(٣) قرامنة - الخراج ص ٢٣٩ ، ابن خردادبة ٥٩ ابو يوسف - الخراج ص ٦٨

(٤) النديمي - احسن التقاسيم ص ٤٢٩ (٥) بارنولد - الحضارة الاسلامية ص ٦٤ - ٦٥

(٦) لما ناز المازاري في جرجان ٢٢٤ هـ « اسراكرة الضياع الوثوب بأرباب الضياع وانتهاب اموالهم »

[الطبري ص ٣ ص ١٢٦٩] وهو يعرف ان جل الملاكين من العرب . انظر مادة مازار في دائرة

المعارف الاسلامية ج ٢ ص ٤٣٦ ، وانظر الطبري ص ٣ ص ١٢٧٧ - ٩

القرى المجاورة مما يظهر تدهور اوضاع مجتمعات القرى وسيطرة سادة الاقطاع ^(١) .
 ووجدت الحركة القرمطية (اواخر القرن الثالث) تجاوباً كبيراً من الفلاحين في السواد
 خاصة . وكانت كلمات الداعي الاول الى السكوة معبرة ، اذ قال « امرت ان اروي هذه
 القرية واغني اهلها وان انقذهم واضع بيدهم ثروة اسيادهم » ^(٢) . وكان الاقطاعيون
 واصحاب الضياع اول من استنجد بالحكومة ضد فعاليات الدعاة . وحين قمت الثورة في
 السواد ، جنح العامل الى الاعتدال « خوفاً على السواد ان يخرب اذ كانوا (اي الثوار)
 فلاحيه وعماله » ^(٣) .

وفي القرن الثالث الهجري اعتمد العباسيون على المرتزقة من الجند التركي فأدى
 ذلك الى ضعفة سلطاتهم واكد الحركات الانفصالية والثورات الاجتماعية . وبنهاية الربع
 الاول للقرن الرابع صارت للجند ، برئاسة أمير الامراء ، السيطرة السكوية في خلافة
 مجزأة سياسياً ومرتبكة مالياً . ولم تمض عشر سنوات حتى استولى البويهيون على العراق ،
 واتخذوا خط الاقطاع العسكري على نطاق واسع ^(٤) .

ومن المناسب الاشارة الى الآراء في بداية الاقطاع العسكري . ينسب بوليالك Poliak
 اصول الاقطاع العسكري الى المؤثرات التركية المغولية ، ويرى انه بدأ في دولة محمود
 الغزنوي ثم انتقل الى السلاجقة ^(٥) . ولكن بوزورث Bosworth يبين ان الغزنويين
 الاوائل دفعوا اعطيات الجند بالنقد ، وان الاقطاع ظهر لديهم بعد السلطان مسعود ، ثم
 أشار الى تخمين كوبريلي بان الغزنويين ربما اقتبسوا ذلك من السلاجقة ^(٦) . وترى لامبتون
 Lambton اصول هذا الاقطاع في القرن الرابع الهجري ، نتيجة الحاجة الى المال في وضع

(١) الدوري - دراسات في العصور العباسية المتأخرة ص ٥٧ وما بعدها

(٢) ابن الجوزي - المنتظم ج ٥ ص ١١٣ (٣) الطبري ص ٣ ص ٢٢٠٢

(٤) الدوري - دراسات ص ١٢ وما بعدها

(٥) Poliak - 'Feodalite' Islamique, R. E. I. V 193 P. 247 off.

(٦) Bosworth - The Ghaznavids pp. 124-6

شهد تبدلات اقتصادية، ومن جذور موجودة مثل الايغار والضماني^(١). اما كلود كاهين Cl. Cahen فيرى جذور الاقطاع العسكري قبل البويهيين، ويرى ان خطهم يمثل اوج تطور بدأ يتفوق العسكريين قبل قرن.

والذي اراده هو أن خط البويهيين هو بداية مرحلة الاقطاع العسكري، وان السلاجقة اتقوا ما بدأه البويهيون. ويبدو لي ان البويهيين انطلقوا من نظرة قبلية تعتبر الارض المفتوحة غنيمة بحق الغزو واهملوا المفهوم الاسلامي بالنسبة للارض. وهذه هي نقطة التحول الهامة في الاقطاع.

حين ننظر الى الوضع في مطلع القرن الرابع للهجري، نلاحظ ان اقطاع الارض يعني منحها بملكية تامة بما في ذلك حق توريثها، وكانت الاقطاعات عادة من هذا النوع^(٢). وهناك اقطاعات تمنح بملكية مؤقتة، للخدمة ان ينقضها متى اراد، وتسمى مجموعة الاقطاعات من هذا الصنف (مسترجعات)^(٣). وتوجد اشارات الى اراضي تقطع مقابل الجبار، وهذا يقرب من المقاسمة، وهي محدودة^(٤). ولدينا اشارات اخرى الى اقطاعات لقادة وامراء مثل بغا، ووصيف، ومحمد بن عبد الله بن طاهر وبجكم، ولكنها لا تختلف عن غيرها في الاساس^(٥). وكان اقطاع الوزراء محل الراتب او لاتمام المنحصات امراً مألوفاً في اواخر القرن الثالث، ويمكن الاشارة الى حالات اخرى قليلة من هذا القبيل^(٦).

وهناك تطبيقات ادارية اخرى، فهناك قادة جمعت لهم الامارة والحراج. وفي بعض المناطق الاستراتيجية على الاطراف، قد يعطي الامير منطقة (بالمقاطعة) فيدفع لبيت المال

Cambridge History of Iran vol V p. 203 off (١)

ومقالها في الكتاب التذكاري للمقام الاستاذ جيب

(٢) انظر مسكويه ج ٥ ص ١٣٦ و ص ٣٧٤، الصابي - تاريخ الوزراء ص ٢٠٧

(٣) عرب - صلة الطبري ص ١١٥ (٤) التفتشدي ج ٣ ص ١١٥ - ٧ الماوردي ١٨٩

(٥) انظر الطبري ص ٣ ص ١٠٣٠، ص ١٤٥٢، ١٧٦٩، ص ١٥٢٤؛ الهمداني - التكملة

ص ١٣٠ - ١٣١.

(٦) مسكويه ج ٥ ص ١٣٤، الصابي ص ٢٣، التنوخي - الفرج بعد الشدة ج ١ ص ١٣٧،

الصابي (الفاخرة) ص ٣١ - ٧ و ٢٩

مبلغاً محدداً وتطلق يده . كما ان قائداً قد يعطى اقطاعاً فيفيد من وارده لدفع رواتب الجند كما حصل مع مؤنس ^(١) .

وهناك حالات خاصة ، فقد يعطى الشخص اقطاعاً معفوياً من الضريبة (مثل ابن الفرات) او أن تخفف الضريبة عن اقطاعه (ايثار) ، فيدفع الشخص الضريبة عن اقطاعه مباشرة دون ان يدخله الجباة ^(٢) .

وكانت الارض الموات ، واحياناً الضياع السلطانية مصدر الاقطاعات ، وقد تقطع ارض خراجية ، خاصة حين يتوفى صاحبها دون وارث . ولا يخفى ان مبدأ اعتبار الارض الخراجية فيثماً للمسلمين (وفقاً) واعتبار الخراج ايجاراً لها اصبحت مبدأ أساسياً كما قال الوزير علي بن عيسى ^(٣) .

ومن ناحية ثانية ، حصل تطور في نظام الضرائب . فنجد اواخر القرن الثالث الهجري كانت المناطق حتى في السواد تعطى بالضمان . وقد حصل هذا بعد فترة الاضطراب التي رافقت تحكم الجند التركي في محاولة تهيئة الاموال في وقت مناسب لبيت المال . ويتولى الضامن جباية الضرائب بمساعدة السلطة أو بدون ذلك ، ولكن حساباته كانت تخضع لتدقيق الحكومة ^(٤) . ويمكن ان يكون الضامن تاجراً او موظفاً وحتى احسد اقواد . ومنع الضمان على القادة والوزراء في مطلع القرن الرابع بعد ضمان الوزير حامد بن العباس للسواد وما سببه ذلك من ارتفاع في اسعار الحبوب ^(٥) . ومع ذلك فان قائداً مثل بجكم اعطى ضمان

(١) انظر مسكويه ج ٩ ص ٣٩

(٢) انظر القلائد ج ١٣ ص ١٤٣ - ١٣٩ ، ص ١٤٣ ، انظر الصابي (القاهرة)

ص ٣٦ - ٧ ، ص ١٠٤ (٣) الصابي - الوزراء ص ٢٣٨ - ٩

(٤) انظر الصابي ص ٩ وما بعدها ، وكذلك (ط . القاهرة) ص ١٤ - ١٥ ، ص ٢٧ - ٨ ، ويكون الضامن مسؤولاً عامة عن نظام الري ص ٤٠ و ٤١ و ٤٥ .

(٥) عرب ص ٨٤ - ٨ مسكويه ج ٥ ص ٧٤ - ٧٠ . يقول احمد لا سمعت ابا الحسن ابن الفرات يقول لسكانه مخرج ، وقد سألته تضمين الصدقات بفارس : انما يرغب في عقد الضمان على تاجر أملي ، أو عامل وفي ، أي ناني ، غي فاما اصحاب الحروب فقد الضمان عليهم ومطالبتهم بالخروج عن اموالهم تستدعي منهم المعصيان ، وخلف طاعة السلطان الصابي ص ٨٢ .

الاهواز سنة ١٢٥٠/٩٣٩ ، وكان أقوى من ان يشرف عليه المركز .^(١) وكان الضمان عادة وقتياً ومحدداً ، ولا يعطى صاحبه حقاً خاصة على الناس ، ولكنه ساهم في التدهور الاقتصادي . وقد واجه بيت المال أزمة في مطلع القرن الرابع ، وحاولت الخلافة ان تعالج الأزمة ببيع الضياع السلطانية (بيع منها بـ ٢٥٠ مليون دينار) وبالقروض المحدودة من التجارة وبانشاء مصرف رسمي مركزي يسلف الخلافة عند الضرورة ، وبتنظيم أدق للميزانية والحسابات ، ولكنهما لم تذهبا الى منح اقطاعات لدفع رواتب الموظفين والجند .^(٢)

هذه هي الأوضاع حين دخل البويهيون بغداد سنة ٣٢٤/٩٤٥ ، وقبل ان ينتهي العام بدأ معز الدولة بتطبيق سياسة الاقطاع العسكري بعد ضجيج الجند من الديلم ومطالبتهم بالعطاء .^(٣) اعطى معز الدولة الاقطاعات لقادته وخاصته وللجند بدل العطاء . وكانت هذه الاقطاعات من الضياع المصادرة (ضياع الخلافة وضياع ابن شيرزاد والمستعربين) ، وكذلك من ارض الخراج . وشملت هذه الاقطاعات جل ارض السواد (منطقة الكوفة) . واعطى معز الدولة اقطاعات لوزرائه وكبار موظفيه . واما القليل الباقي فاعطى بالضمان لكبار القواد والجند ، وبعض المدنيين^(٤) . ثم توسع معز الدولة في اقطاع جنده الاتراك^(٥) ، وعهد لوجوه الديلم ببعض المناطق فاعتبروها طعمة^(٦) . وفي فترة تالية احال الجند التركي على وارد بعض المناطق (واسط ، البصرة ، الاهواز) ، فانقطع الوارد منها لان الاتراك استماتوا بالعمال وضيّقوا عليهم وتفاهموا مع الديلم « فكسروا على السلطان حقوقه » . ووسع الجند اقطاعاتهم ، وامتلكوا الاراضي عن طريق الاجاء او نتيجة هرب الملاكين من الجور^(٧) . وهكذا نرى ان جل الاراضي في السواد اقطع للجند ، وزاد الاقطاع العسكري وتوسع

(١) مسكوبه ج ٥ ص ٣٧٤ .

(٢) الدوري - تاريخ العراق الاقتصادي ص ٢٧ .

(٣) انظر ابن الاثير ج ٨ ص ٣٤٢ - ٣ .

(٥) ن ٢٠٠ ج ٦ ص ٩٩

(٤) مسكوبه ج ٦ ص ٩٦

(٦) ن ٢٠٠ ج ٦ ص ١٧٣ - ١٧٤

(٧) ن ٢٠٠ ج ٦ ص ٩٨

بمرور الزمن يشمل بقية المناطق البويهية .

قد سار خلاف معز الدولة على خطته حتى صارت الأنواع الأخرى من الاقطاع قليلة الأهمية . وتوسع الاقطاع العسكري وانتشر على حساب ضياع الخلافة والصوافي والأملأك الخاصة وأرض الخراج ، بل أن عضد الدولة أقطع أراضي الوقف للجند^(١) .

إن هذه السياسة بخطورتها وشمولها تمثل خطوة جديدة ، أما أن تواجه الخزينة أزمة مالية ، فهذا ليس بجديد ، خاصة إذا تذكرنا أن إيران والعراق معاً أصبحا تحت السيادة البويهية مما يخفف المشكلة . كما أن مطالبة الجند بالعطاء ليست ظاهرة جديدة . لذا فإننا لا نرى في الظاهرتين تفسيراً للخطة الجديدة . إننا نجد التفسير في ماضي البويهيين وسويتهم الحضارية . لقد جاؤا من بلاد الديلم حيث يسود نوع قبلي من الاقطاع وحيث رئيس العائلة الكبيرة (كتنخدا) هو السيد الاقطاعي^(٢) . وكانت الدولة بنظرهم مسؤولية مالية ، وهذا واضح في تاريخهم الأول^(٣) . وبهذا المفهوم الاقطاعي ، فإن توزيع الأراضي التي غلبوا عليها عن طريق الاقطاع هو سبيل للمشاركة في ثمرات الغزو . ولنتذكر أن الجند من الديلم ، لا للترزقة الأتراك ، هم الذين بدؤوا الهياج الذي أدى بمعز الدولة إلى سياسته الاقطاعية .

هذه الاقطاعات العسكرية لم تكن من حيث المبدأ وراثية ، بل ولم تكن بالضرورة مدى الحياة ، وبإمكان الأمير البويهى إلغاء الاقطاع إذا أراد^(٤) . والمفروض أن هذه

(١) أبو شجاع ص ٧٢ - ٣ ، ابن الأثير ج ٨ ص ٣٤٢ - ٣ ، الصابى تاريخ ، ص ٢٤٧ ، ص ٣٢٧ - ٨ ص ٣٦٢ .

(٢) انظر Ninorsky-Domination des Dailamites ، البيروني ... الآثار الباقية ص ٢٢٤

(٣) انظر مسكويه ج ٢ ص ١١٣ ص ٢٣٤ و ص ٣٤٩ - ٣٥١ .

(٤) الصابى ص ٤٠٨ أبو شجاع ص ١٣٧ ص ٢١٥ مسكويه ج ٢ ص ٩٢ .

الاقطاعات اعطيت محل العطاء وان المقطع مسؤول عن دفع مبلغ للخزينة ، بالنقد أو بالنوع ، وانه مسؤول عن منشآت الري ، ويفترض بعد ذلك ان يعارض موظفوا الامارة اعمالهم ^(١) . اما الواقع فهو ان الجند عملوا على ان لا يدفعوا شيئاً ، وحاولوا الحصول على اقصى ما يمكن من اقطاعاتهم ، وحين وجد البعض اقطاعاتهم غير مربحة كما يريدون ، تركوها وطالبوا باقطاعات افضل . وهكذا تصرفوا وكأن الاقطاعات ملكاً لهم . ولم يقيموا في اقطاعاتهم بل تركوا لوكلائهم ادارتها وجمع الضرائب بعصف متزايد ^(٢) .

وصارت الاقطاعات العسكرية من اختصاص « ديوان الجيش » ، فهو يتولى تحديد عبء كل اقطاع وخصائصه ويتولى اعادة توزيع الاقطاعات حين تصبح خالية ، اضافة الى احتمالات ادارية اخرى . وهكذا كانت هناك صلة بين تقدير الضرائب وتهيئة الجند . ولا ننسى ان الدولة لم تعترف بواقع المقطعين وكانت تحاول احياناً الحد من نفوذهم ^(٣) .

ويلاحظ ان القائد الذي يعطي اقطاعاً غير مسؤول عن عطاء جنده ، بل كان هؤلاء يأخذون اقطاعات أو عطاء من الدولة . ولم تكن لأصحاب الاقطاع اية سلطات قانونية على السكان ، ولكنهم في الواقع فرضوا سلطتهم تجاوزاً . وباستثناء فترة قصيرة من التحديد (زمن عضد الدولة) ^(٤) فان الاقطاع العسكري التسع ليشمل حتى الريف حول بغداد ^(٥) ، وفرض على اصناف الاراضي المختلفة ، وبمرور الزمن هرب بعض الملاكين ، أو تخلوا عن اراضيهم لأصحاب الاقطاع ليصبحوا مزارعين أو فلاحين عندهم ^(٦) . يضاف الى ذلك انتشار

(١) مسكويه ج ٦ ص ٩٨ - ٩٩ .

(٢) ن . م . ج ٦ ص ٩٧ و ٩٨ - ٩٩ أبو شجاع ص ٤٧ - ٥٠ .

(٣) أبو شجاع ص ١٦٥ ، ٢٩١ ، ٥ الصامي ٤٦٨ .

(٤) أبو شجاع ص ٤٧ - ٥٠ .

(٥) ابن الجوزي - المنتظم ج ٨ ص ٦٠ .

(٦) يقول مسكويه « وأنت الجوائح على التناء ، ورفت احوالهم ، فمن بين هارب حال ، وبين مظلوم صابر لا ينصف ، وبين مستريح الى تسليم ضيعته الى المقطع اليأس من شره » مسكويه ج ٦ ص ٩٧ - ٨ .

نظام الاجاء الى السادة الجدد ليتخلص الملاكون من الظلم والتجاوز . فالجند الأتراك في واسط والاهواز والبصرة لم يكتفوا بما خصص لهم من وارد الاقطاعات بل انهم كما يقول مسكويه « تجاوزوا الى الدخول في التلاجي » ، فملكوا البلاد واستطالوا على العمال « ويضيف » فاقتنوا الاملاك وحاموا على قوم على سبيل التلاجي فغلبوا على حقوق بيت المال ، وهكذا أصبحت مساحات كبيرة من الأراضي والضياع ملك الجند . وينهي مسكويه وصفه لوضع المقطعين العسكريين زمن معز الدولة بقوله « فملكوا البلاد ... واستعبدوا الناس » ^(١) . اما المجتمعات القروية فقد تدهورت ، إذ حرم اهل القرى من كل حماية واصبحوا في حالة تشبه العبودية .

ويلاحظ ان الاساس في هذا الاقطاع هو انه يعطي بدل العطاء ، مقابل خدمة المقطع العسكرية . ولكنه لا يعني تنظيماً للسلطة كما في الغرب الوسيط . ولم يكن هناك تفكير بأن يهيئ المقطع جنداً ، كما ان ظروف الاقطاع ونظرة الجند لم تؤدي الى استغلال الارض او الاستقرار عليها ، بل ادت الى الابتزاز والافقار .

لقد واجه البويهيون في العراق تقاليد ادارية اسلامية متأصلة ، فكان خطهم في الاقطاع العسكري يناقش المفهوم الاسلامي ، وخاصة حين شمل كل أنواع الاراضي . ولذا لم يعترف بهذا الواقع ، ومن هنا نفهم آراء الماوردي في اقطاع الاستغلال ومحاولته وضع حدود للاتجاه البويهي ^(٢) . كما حاول الامراء البويهيون إعادة اشراف المركز ، وجمع الضرائب ولكنهم فشلوا ، باستثناء عضد الدولة ^(٣) . فلما جاء السلاجقة بلغ الاقطاع العسكري شكله المتكامل ، واصبح السياسة الرسمية في الناحية النظرية كما هو في الواقع .

منع السلاجقة الاقطاع للجند بدل العطاء . وتناسب سعة الاقطاع وعدد المقاتلة الذين

(١) مسكويه ج ٦ ص ١٧٤ ، ١٧٥ .

(٢) الماوردي - الاحكام السلطانية ص ١٩٤ - ٥ .

(٣) ابو شجاع ص ٤٧ - ٥٠ .

يتقدمهم المقطع . ومع ان حقوق اصحاب الاقطاع محدودة نظرياً بقضايا الوارد ، الا انهم سرعان ما اتخذوا لانفسهم حقوق سيادة على الفلاح والزارع ، ففرضوا رسوماً جديدة وفرضوا السخرة على الفلاحين ووضعوا القيود التي تحد من حركتهم . وفي الفترة السلجوقية المتأخرة اعترفت الدولة بهذه التطورات ، اذ اصبح الاقطاع اقطاع الارض لا الوارد ، واصبح وراثياً مع سلطة شاملة على الزراع وذلك مقابل تهيئة الجند ^(١) .

ان نظرة السلاجقة القبلية ، التي تستند الى الملكية المشتركة للارض ، وراث البويهيين في الاقطاع العسكري ادت الى هذا التطور . ثم ان نظرة الدولة السلجوقية — كما عرضها نظام الملك — بأن الارض (واهلها) تعود للسلطان اكسبت الاقطاع العسكري اساساً نظرياً ^(٢) .

وهكذا نرى ان البويهيين — بمجذورهم القبلية الاقطاعية — بدءوا خط الاقطاع العسكري ، وجاء السلاجقة بفهمهم القبلي ، مع توجيه نظام الملك ، فنشروا الاقطاع العسكري وحددوا مفهومه . وهذا النظام تركز لدى التركميين والايوبيين الذين نقلوه الى الشام ومصر ^(٣) .

ان التحول الذي حصل في مفهوم الاقطاع وواقعه يحد اثره في كتب تناول النظم من ناحية فقهية أو اصطلاحية . (ولن تناول ما اورده ابو يوسف ، ويحيى بن آدم في كتابيهما عن الخراج ، او ابو عبيد في الاموال ، لانهم كتبوا في فترة مبكرة نسبياً . ولكننا نبدأ بقدامة بن جعفر الذي توفي قبيل ٣٢٠ / ٩٣٢)

(١) انظر Lambton-Landlord and Peasant in Persia PP. 53-69, P. 73 also P. 4-5, P. 17. see her article in Cambridge History of Iran vol. V P. 203 off.

(٢) كانت في الامارة السامانية دعماً من الاقطاع القديم للنبلاء . ولكن لم يكن لها اثر في التطورات المذكورة . ويرى نظام الملك — ولرأيه هذا دلالة — ان الملوك السابقين اي السامانيين والغزنويين ، لم يدفعوا اعطيات موظفيهم وجندهم بصورة اقطاع بل دفعوا لهم النقود والارزاق وللناس

Bosworth Opt. Cit.P. 124 P. 4.

(٣) المقريزي — الخطاط (بولاق) ج ١ ص ٩٧

يعرف قدامة الاقطاع بقوله « هو ان يدفع الائمة الى من يرون ان يدفعوا اليه شيئاً مما ذكرناه (من الاراضي) ، يملك المدفوع ذلك اليه رقبته بحق الاقطاع ويجب عليه فيه العشر » . وهو يحدد مجال الاقطاع بالصواني ، وبما كان خالصاً للخلفاء ، « من الضياع التي ورثوها وملكوها بوجه من وجه الملك » ، وبالارض الموات ، وما يجري مجراها مثل الارض التي يغلب عليها الغياض والاجام ، وكذلك الارض التي يركبها الماء ويقيم فيها حتى تحول بين الناس وبين ازديادها والانتفاع بها كالبطائح ... وكلها يحتاج الى جهد ونفقة لحياتها^(١) وواضح ان قدامة يعطي هذا المفاهيم الفقهية في تحديد الاقطاع.^(٢) ولكن قدامة يذهب ابعد من هذا التحديد ، ويقرن الاقطاع بنأذج اخرى من الملكية . فيذكر « الطعمة » ويوضحها قائلاً : « والطعمة هي ان يدفع (الامام) الى الرجل الضيعة يستغلها مدة حياته ، حتى اذا مات ارتجعت بعده » . ويبين الفرق بينها وبين الاقطاع بقوله « ان الاقطاع يكون لعقبه من بعده ، والطعمة ترجع منهم » .^(٣) ثم يذكر « الايفار » ويحدد مفهومه فيقول « والايفار ان تحمي الضيعة من ان يدخلها احد من العمال واسبايهم بما يأمر الامام به من وضع شيء عليها يؤدي في السنة » .^(٤) اي انها ضياع ممتازة تعامل بصورة استثنائية من حيث حمايتها من العمال وربما تخفيض الضريبة الاعتيادية .

وحين ننظر الى « مفاتيح العلوم » للخوارزمي (٣٨٧ هـ / ٩٩٧ م) ، وهو من أواسط العصر البويهري نرى بعض التحول . فهو يعرف الاقطاع قائلاً « ان يقطع السلطان رجلاً أرضاً فتصير له رقبته » . ولكنه لا يحدد صنف الارض ولا نوع التزام المقطع من حيث الضريبة . ثم يعرف « الطعمة » بقوله « هي ان تدفع الضيعة الى رجل ليعمرها ويؤدي عشرها ، وتكون له مدة حياته فاذا مات ارتجعت من ورثته » ، ويفهم من هذا ضمناً ان الضيعة قد تكون متروكة أو مهملة أو لا تكون فتعطي لقاء العشر . ويأتي الى الايفار فيعرفه « هو الحماية ، وذلك ان تحمي الضيعة أو القرية فلا يدخلها عامل ويوضع عليها شيء »

(٢) ن . م . ورقة ٨٤ ب - ٨٥ أ

(٤) ن . م . ورقة ٨٦ أ

(١) قدامة - الخراج ورقة ٨٥ ب

(٣) ن . م . ورقة ٨٦ أ - ب

يؤدي في السنة لبيت المال في الحضرة او في بعض النواحي » . والجديد هنا ان الاينار يمكن ان يكون لقرية بكاملها ، لا لصيغة فقط ، ولهذا دلالة بالنسبة للاقطاع البويهى . ثم يشير الخوارزمي الى الحالات التي تنخفض فيها الضريبة تحت اسم «التسويغ» «والخطيطة» و «التركة» بقوله «ان يسوغ الرجل شيئاً من خراج» في السنة وكذا الخطيطة او التركة» .^(١) ومن هذا يتبين ان الخوارزمي انما يعبر عن تطورات جديدة في مفهوم الاقطاع وفي معاملات خاصة . ويؤيد هذا ما أورده البوزجاني (٣٨٢ هـ / ٩٩٧ م) في كتابه المنازل من اشارات الى «الايغارات» ولقاطعات اضافة الى «الاقطاعات» .^(٢) وحين نأتي الى الماوردي (٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م) الذي كتب في اواخر العصر البويهى ، نراه يكشف ضمناً عن بعض التطورات التي حصلت في هذا العصر ، فحديثه عن اقطاع التملك انما هو تعبير عن الاقطاع بمفهومه الاسلامي المعروف .^(٣) ولكن المهم هنا انه في حديثه عن (اقطاع الاستغلال) - وهو مصطلح يبدو جديداً - نشعرنا بأنه الاقطاع الذي يعطى بدل العطاء ، بل ويذهب الى ان « اهل الجيش ... هم اخص الناس بمجواز (هذا) الاقطاع » . ومن الواضح انه يتحدث عن الاقطاع العسكري ، وانه يقبله كشيء قائم فعلاً ، ولكنه يحاول ان يضع له حدوداً تجعله مقبولا من ناحية فقهية . فهو يقر مبدئياً هذا الاقطاع من ارض الخراج ، وهذا تطور بالنسبة لمفهوم الاقطاع قبله . ولكنه يرفض الاقطاع من ارض العشر - أي الملكيات الخاضعة - ومنه نفهم أن اراضى الملك كانت تقطع فعلاً للجند بدل العطاء . والماوردي يشعرنا بأن الاقطاع العسكري صار وراثياً ، اذ انه يقر اقطاع الاستغلال لفترة محدودة ، ويميزه مدى الحياة بشروط ، ولكنه يرفض ان يكون هذا الاقطاع وراثياً ، ويرى انه باطل في تلك الحالة .^(٤)

(١) مفاتيح العلوم ط . القاهرة ص ٤٠ وانظر الصافي (ط . القاهرة) ص ٣٦ - ٧

(٢) البوزجاني - كتاب المنازل ٢٠٣ أ - ٢٠٤ ب

(٣) الماوردي - الاحكام السلطانية ص ١٩٠ - ١٩١

(٤) ن . م . ١٩٤٠ - ١٩٦

وهكذا يكشف الماددي عن الاقطاع العسكري من حيث خطورته وشموله . فهو يتحدث عن صنف جديد للاقطاع يسميه (اقطاع استغلال) يعطى بدل العطاء ، وأنه في الغالب للجنود . وهو يشعرنا بأنه اتخذ أكثر من صيغة ، فقد يكون محسباً بفترة أو بوظيفة ، وقد يكون مدى الحياة أو وراثياً وهذا ما اتجه إليه هذا الاقطاع . ونتمم منه أنه لم يقتصر الصوافي والارض الموات ، بل شمل الاراضي الخراجية والعشرية . والماددي حين يتناول الاقطاع العسكري إنما يحاول إيجاد اساس فقهي يحدد الواقع ، في اطار الضرورات ، كما أنه اعتبره صنفاً جديداً .

[ولعل معالجة الفقهاء للاقطاع تبلغ حدها عند ابن جماعة في كتابه (تحرير الاحكام في تدبير اهل الاسلام) الذي كتبه للملك الظاهر بيبس (٨٤١ - ٨٥٧ / ١٤٢٧ - ١٤٥٣) . فابن جماعة يرى الاقطاع العسكري اقطاع استغلال ، ويقره على انواع الاراضي ، الا أنه يرفض اقطاع (مال الصدقات) ، ومبدأ الوراثة . ثم أنه يتحدث عن الصنف الثالث من الاقطاع ، وهو اقطاع الارفاق ، وهو اقطاع يتعلق بالمعادن ^(١)] .

عبد العزيز الموري

القضاء في الإسلام

وأشهر قضائيه

الأستاذ محمد شفيق العاني

يطلق القضاء لغة على الحكم ^(١) . ومنه قوله تعالى : وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه ^(٢) أي حكم . ويرد في اللغة أيضاً على القتل [فوكزه موسى فقضى عليه ^(٣)] كما يرد على الموت والانهاء والتقدير والآيات القرآنية للكرامة الآتية تشير الى تلك المعاني بالتسلسل فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر ^(٤) . فاذا قضيت الصلاة فاذكروا الله ^(٥) . فقضاهن سبع سموات في يومين ^(٦) . وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ^(٧) . ويعرفه فقهاء الشريعة بأنه فصل الخصومات وقطع المنازعات على وجه مخصوص . والقضاء افضل مظهر يتمثل به العدل ^(٨) الذي به قوام المجتمع وبقاؤه فلا بقاء اذا لم يكن هنالك عدل ولا عدل اذا لم يكن هنالك قضاء يتمثل به كامل معناه . ولقد اعتبر الاسلام القضاء بالحق من أقدس الواجبات ولهذا جاء في الحديث الشريف : عدل ساعة خير من عبادة ستين سنة . ولقد بُعث الرسول والمجتمع العربي لا يحكمه نظام

(١) اصول المرافعات والصكوك في القضاء الشرعي . محمد شفيق العاني .

(٢) الامراء الآية (٢٣) (٣) النقص الآية (١٥) (٤) الاحزاب الآية (٢٤)

(٥) النساء الآية (١٠٣) (٦) فصلت الآية (١٢) (٧) الاحزاب الآية (٢٦)

(٨) القضاء في الاسلام ، عارف التكتدي .

قضائي إنما يخضع لعادات واعراف قبلية فهمها وأحاط بسوابقها وعمل بها واتخذها مصدراً للأحكام وحل المنازعات كهنة ومحاكمون ينتخبهم ذوو المشاكل والخصومات وذوو الحقوق والمدعيات وكانت توضع لدى المحكمين بعض الضمانات من الأموال يلتزم ذووها بقرارات المحكمين وذلك كله كان يجري في المدن الكبيرة والصغيرة وبين القبائل ممن لا يخضعون لنظام سياسي معين ، أما من كان يخضع من المدن إلى حكم أمير سياسي فقد يفصل ذلك الأمير بالخصومات وفقاً لآعراف القبيلة وعادات ذلك المجتمع . ومن عرف بجودة الرأي وأصالة الحكم أكرم بن صيفي وسطيح البكاهن كما كان عامة العرب وثنيين إلا أن قسماً من مستنيرهم الذين اختلطوا بالكتابيين كانوا ممن يؤمنون بالبعث وبوجود آله واحد سوف يحاسبهم على ما قدمت أيديهم من خير أو شر ومن أئمتهم قس بن ساعدة الأيادي وأمية بن أبي الصلت وزهير بن أبي سلمى (١) .

وقد دعه إلى زعماء بني سهم في قريش قبل الإسلام بعض المنازعات فأحكم اليهم القرشيون وغيرهم من العرب ممن وفدوا على مكة ومن تولى التحكيم بينهم هاشم بن عبد مناف وابنه عبد الله وأبو طالب بن عبد المطلب والفاصل بن وائل وذو الأصبع العدواني ، حتى إذا جاء الإسلام وبعث محمد كافع أول ما كافع الوثنية وعمل جاهداً لاستئصال شأفة الشرك وهدم هياكل الأصنام وإبطال عبادتها وبعد أن ثبتت عقيدة التوحيد واعتنقها العرب طائعين مخلصين .

مضى في تثبيت نظام الحكم الجديد وإقامة أعمدته وأركانه . فأرسل علي بن أبي طالب عاملاً وقاضياً إلى اليمن وأرسل معاذ بن جبل قاضياً لناحية أخرى من اليمن . وقد روى (٢) عن علي بن أبي طالب أنه قال بعثني رسول الله ﷺ إلى أهل اليمن فقلت انك تبعثني إلى قوم يسألونني ولا علم لي قال فوضع يده على صدري وقال إن الله سيهدي قلبك ويثبت لسانك فإذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقض حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول

(١) القضاء في الإسلام - الدكتور عطية مدرسه (٢) أخبار القضاء - لو كيع

فأنه أخرى ان يتبين لك قال علي فما زالت قاضياً وما شككتني في قضاء بعد .

وقد روى عن معاذ ان رسول الله عليه الصلاة والسلام بعثه الى اليمن فقال له : كيف تقضي ان عرض لك القضاء قال اقضي بما في كتاب الله قال فإن لم يكن ذلك في كتاب الله قال اقضي بسنة رسول الله قال فإن لم يكن ذلك في سنة رسول الله قال اجتهد رأيي ولا آلو قال فضرب رسول الله صدره بيده وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله . وقد وجه رسول الله أبا موسى الأشعري عبد الله بن قيس الى اليمن قاضياً كما ارسل عتّاب بن أسيد الى مكة .

ونستطيع ان نقبين من الحديث الاول انه يتعلق بأصول الحكم فلا يصح الحكم على غائب وهو ما اخذ به الامام ابو حنيفة إذ قال : ولا يحكم على غائب ضرورة ان يسمع كلام خصمه وقد صح عنده حديث علي وعمل به ، والظاهر انه اتجه الى وجوب احضار المدعى عليه جبراً اذا اقيمت عليه دعوى مدنية ، اما حديث معاذ فهو بيان لمصدر حل الحوادث القضائية فاذا انعدم الحل في مصدره فما على القاضي الا أن يجتهد بمقاصد الشرع العامة . . والرسول الاعظم يعتبر المنظم الاول للقضاء الاسلامي وهو اول قاض فيه فقد روى في مسند احمد عن ام سلمة زوج النبي عليه الصلاة والسلام انها قالت جاء رجلايت يختصمان في موارد بينهما قد درست وليس لهما بينة فقال رسول الله انكم تختصمون الي وانما أنا بشر ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض وانما اقضي بينكم على نحو ما اسمع فمن قضيت له من حق اخيه شيئاً فلا يأخذه فانما اقطع له قطعة من النار يأتي بها اسطاماً في عنقة يوم القيامة فيبكي الرجلان وقال كل منهما حقّي لآخي فقال الرسول اذا فقموا فاذهبا فلنقسمكما ثم توخيا الحق ثم استهما ثم ليحلل كل واحد منكما صاحبه (١) .

ويستنبط من هذا الحديث ان قضاء الرسول اجتهادي وان اسباب الحكم هي البينات، وان الحكم يخضع للبيانات الظاهرة (وذلك منطوق الحديث) انما نحكم بالظاهر والله يتولى

(١) مرطاً مالك ... تاريخ القضاء في الاسلام لابن عرنوس .

السراير ، ويستنبط من الحديث ذاته ان حكم الحاكم لا يحل حراماً ولو جاء عن بيعة لان البيعة قد تكون غير صادقة وليس لدى القاضي ما يكذبها وذلك منطوق الحديث اذا حكم الحاكم فأجهد ثم اصاب فله اجران واذا حكم فأجهد ثم اخطأ فله اجر (١) .

لقد جاء الرسول بحمل بيده كتاب الله وقد اكد ذلك الكتاب العظيم وهدف الى شيئين فيما يتعلق بالقضاء والحكم واول الهدفين تقديس العدل ووجوب اتباعه ورعايته والمخاطبون به ذوو الولايات على اختلافهم والهدف الثاني تربية الوازع الداخلي في الفرد المؤمن وتهذيبه خلقياً بحيث ينزع في سلوكه الى الفضيلة ويبتعد عن كل ما يشينه ، ومن الآيات الواردة فيما يختص بالهدف الاول قوله تعالى : (يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ان لا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوى) (٢) واذا قلتم اعديلوا ولو كان ذا قربى (٣) .

واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل (٤) .

الى غير ذلك من الآيات الكريمة التي تأمر بالعدل واتباعه وبالحكم بالحق الذي امر الله رسله وانبيائه بإيصاله الى ذويه (يادارد (٥) انا جعلناك خليفة في الارض فأحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك .

هذه الآيات الكريمة تبعها احاديث عديدة جاءت بالمعنى السالف منها ان المقسطين عند الله يوم القيامة على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوه وقوله عن يمين الرحمن معناه في الحالة الحسنة والمنزلة الرفيعة والعرب تنسب الفعل المحمود والاحسان الى اليمين وضده الى الشمال .

وفي كتاب ابني حبيب عن ابن شهاب ان رسول الله قال ما من احد اقرب مجلساً من الله يوم القيامة بعد ملك مصطفى او نبي مرسل من امام عدل وجاء في الحديث ان الله مع

(١) بنو خنيزاد لابن حجر المصنف (٢) سورة المائدة الآية ٨

(٣) الانعام الآية ١٥٢ (٤) النساء الآية ٥٨ (٥) من الآية ٢٦

القاضي ما لم يحف هذه التوجيهات المهدبة اوجدت في القاضي المؤمن بالدين الجديد وازعاً دينياً لا يقل عن الوازع الديني الذي اوجد في افراد المجتمع الجديد الذين هذبهم كتاب الله بآياته وعظاته وتوجيهاته الاخلاقية فعدالة القاضي ومستوى الفرد الخلقي سهلاً مهمة القاضي وقللاً شرور الفرد وذلك ما جعل تشكيل السلطة القضائية ابتداءً بحبي الاسلام غير موسعة اذ لا ضرورة في ذلك انما كان الخليفة نفسه هو القاضي وهو صاحب السلطة التنفيذية وكان الناس يسألون الرسول على طريقة الاستفتاء فيجيبهم بالحلول الشرعية التي كانوا يمتثلونها بوصفها تتعلق بعقيدة دينية واجبة الاتباع . وكانت تصدر من الرسول اثر الحوادث المستفتى عنها كلمات جوامع جعلت ينابيع لاستنباط اصول استماع الدعوى واحكام الحوادث .

منها ما روى عن ابن عباس عن النبي عليه السلام قال : لو يعطى الناس بدعواهم لادعى ناس دماء رجال واموالهم ولكن الميمن على المدعى عليه وعن عبد الله بن عمر عن النبي قال : البينة على المدعى والميمن على المدعى عليه . وعن حريم بن فائق قال : صلى النبي صلاة الصبح فلما انصرف قام قائماً فقال عدلت شهادة الزور بالاشراك قالها ثلاث مرات ثم قرأ فأجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور حنفاء لله غير مشركين به . ان القضاء وان كان عملاً اصلياً من اعمال الخليفة الذي يعتبر هو الامام الا انه يجوز للامام ان يولي قاضياً في البلد الذي هو فيه ، ففسد روى ان رجلين اختصما الى النبي (صلى الله عليه وسلم) فقال النبي لعمر بن العاص افض بينهما فقال افضي بينهما وانت حاضر ؟ فقال (افض بينهما فأني اصببت فلك اجران وان اخطأت فلك اجر) وفي رواية ان اصببت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة (١) .

واخرج الطبراني عن مسروق ! قال كان : اصحاب القضاء على عهد رسول الله ﷺ ستاً عمر وعلياً وعبد الله بن مسعود وابي بن كعب وزيد بن ثابت وابا موسى الاشعري (٢)

(١) جواهر العقود ومعين القضاء والموقعين والشهود لشمس الدين الاسيوطي .

حاشية اخبار القضاء - لوكيع .

وكان يعتبر اصحاب الرسول علياً اقضاهم فقد روى عن ابن عباس انه قال : قال عمر علي اقضانا وقد كثرت رواة هذا القول . وقد حدثت الايث بن سعد بن ابي وقاص قال في شيء من القضاء ما عرفناه حتى علمناه زيد بن ثابت ، اما عبد الله بن مسعود فقد قال آتى علينا حين لا نقضي ولا نحسن القضاء ثم قدر الله ما ترون وقد ارسله عمر بن الخطاب الى الكوفة على بيت المال والقضاء وكتب عمر الى اهل الكوفة بعد ارساله لهم ، انتم رأس العرب وجماعتها وانتم سبهمم الذي ارمي به اذا خشيت من هاهنا وهاهنا وقد بعثت اليكم عبد الله بن مسعود خيره لكم وآثرتكم به على نفسي .

وبعد أن التحق الرسول عليه الصلاة والسلام بالرفيق الاعلى ترك لصحابته كتاب الله وسنة رسوله يستهديان بهديهما وولي الخلافة بعد الرسول ابو بكر فأسند قضاء المدينة الى عمر بن الخطاب وقضاء البحرين الى انس بن مالك وابقى قضاء الرسول ، وكان يعتبر القضاء زمن ابي بكر جزءاً من الولاية ايضاً عدا من عينوا خاصين للقضاء حتى جاء زمن عمر بن الخطاب فأتست رقة البلاد الاسلامية وكثرت مهام الولاية واصبح من المتعذر الجمع بين الولاية والقضاء ففصل عمر بن الخطاب القضاء من الولاية فولى ابا الدرداء معه بالمدينة كما ولى شريحاً بالبصرة وولى ابا موسى الاشعري بالكوفة وكتب له في ذلك الكتاب المشهور الذي تدور عليه احكام القضاء خاصة فيما يختص منها بأصوله وقد عني القضاة المسلمون القدامى بذكره ممن كتب في تاريخ القضاء لما تضمنه من فصول القضاء ومعاني الاحكام وجعل من المراجع في كتابة اصول المرافعات في القضاء الاسلامي ، واليك هو كما جاء في كتاب اخبار القضاة لوكيع المتوفى في السنة السادسة بعد الثلاثمائة وهذا هو ويذكر للثورخون كتباً عديدة كتبها الى ابي موسى الاشعري اهمها الكتاب التالي للنوه عنه : اما بعد فان القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة فافهم اذا ادلى اليك فأنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له وآس بين الاثنين في مجلسك ووجهك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك ، الفهم الفهم فيما يختلج في صدرك ويشكل عليك

مما لم ينزل في الكتاب ولم تجرب به سنة واعرف الاشياء والامثال ثم فس الامور بعضها ببعض فأنظر اقربها الى الله واشبهها بالحق فأتبعه واعمد اليه ولا يمنعك قضاء قضيته بالامس راجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك فأن مراجعة الحق خير من التماذي في الباطل المسلمون عدول بعضهم على بعض الا مجلوداً او مجرباً عليه شهادة زور او ظنيماً في ولاه قرابة واجعل لمن ادعى حقاً غائباً امدأ ينتهي اليه او بينة عادلة فإنه اثبت للحجة وابلغ في العذر فأن احضر بينة الى ذلك الاجل اخذ حقه والا وجهت عليه . البينة على من ادعى واليمين على من انكر ان الله عز وجل تولى منكم السمائر ودرأ عنكم بالشبهات وايدك والقلق والضجر والتأذي بالناس والتنكر للخصم في مجالس القضاة التي يوجب الله فيها الاجر ويحسن فيها الفخر من حسنت نيته وخلصت فيها بينه وبين الله كفاه الله ما بينه وبين الناس والصلح جائز بين الناس الا صلحاً احل حراماً او حرم حلالاً ومن زين للناس بما يعلم الله منه غير ذلك شانه الله فما ظنك بشواب عند الله في عاجل رزقه وخزائنه رحمته والسلام .

وقد حدثت النسائي عن الشعبي عن شريح قال كتب الى عمر اذا اتاك قضاء فأقض بما في كتاب الله فأن اتاك بما ليس في كتاب الله فأقض بسنة رسول الله ﷺ فأن اتاك ما ليس في سنة نبي الله فأقض بما يجتمع فيه رأي المسلمين فأن اتاك ما لم يجتمع فيه رأي المسلمين فأختر احدي اثنتين ان شئت فأجتهد رأيك وتقدم وان شئت فتأخر ولا ارى التأخير الا خيراً لك (١) .

كيف يختار القاضي :

ان مهمة القضاء موكولة الى المخيفة الذي هو الامام وقد يختار غيره لهذه المهمة اذا وجد فيه جدارة القيام بها فقد انتخب الرسول قضاة واعرض عن تعيين قسم من الصحابة رغم طلبهم منه ذلك وقال من ابتغى القضاء وسأل فيه شفعا وكل الى نفسه ومن اكره عليه انزل الله ملكا يسدده ، رواه الترمذي وابو داود (٢) . ثم جعل للولاة والعمال حق

(١) اخبار القضاة لوكيع ج ٢ (٢) التاج الجامع للاصول ج ٣

تعيين القضاة وذلك في الصدر الاسلامي وفي العهد الاموي الا ان الخلفاء كانوا يقيدون
 عملهم في اختيار من هو الافضل فقد كتب الامام علي الى عامله في مصر كتاباً فوض له
 فيه الاختيار بعد أن ذكر له طريقة ذلك اذ قال فيه : ثم اختر للحكم بين الناس افضل
 رعيته في نفسك ممن لا تضيق به الامور ولا تحبكه الخصوم ولا يتهاذى في الدلة ولا يحصر
 من النعم الى الحق اذا عرفه ولا تستشرف نفسه على طمع ولا يكتفي بادنى فهم الى اقصاد
 اوقعهم في الشبهات وآخذهم بالحجج واقلمهم تبرماً بمراجعتهم الخصوم واصبرهم على كشف
 الامور واصرمهم عند انضاح الحكم ممن لا يزدهيه المراء ولا يستميله اغراء واولئك قليل
 ثم اكثر تعاهد قضائه وافسح له في البذل ما يزيل غلته وتقل معه حاجته الى الناس واعطه
 من المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره من خاصتك فياً من بذلك اغتيال الرجال له عندك ^(١) اهـ
 ان القضاة الذين كان يقع عليهم الاختيار في الصدر الاسلامي وفي العهد الاموي وفي
 العهد العباسي ايضاً كانوا مجتهدين فضلاً عن تقواهم وشدة ورعهم ولذلك نجد قسماً كبيراً
 يتعد منهم عن قبول منصب القضاء ويعتذر بقوة حتى ولو اكره مخافة الله وخشية
 الوقوع في الخطأ خاصة والاحاديث الكثيرة التي وردت عن الرسول بعضها آخذ برقاب
 البعض الآخر في التحذير عن الوقوع فيما يتعلق في مخاطر القضاء ، فقد روى ان الرسول قال
 يجاء بالقاضي العدل يوم القيامة فيلقى من شدة الحساب ما يشقى انه لم يقض بين اثنين ،
 وقد روى ان الرسول قال لا يذر : يا ابا ذر اني لأراك ضعيفاً واني لأحب لك ما احب
 لنفسى لا تأمرن على اثنين ولا تتولين مال اليتيم . وفي الحديث قاضيان في النار وقاض في
 الجنة ، وفي حديث آخر من ولي القضاء فقد ذبح بغير سكين كل هذه الاحاديث اوجدت
 رهبة في قلوب المؤمنين الخاشعين الذين تقدمت بهم مواهبهم الى درجات الاجتهاد حتى
 امتنع عن منصب القضاء فقهاء كثير ومن جملتهم الامام ابو حنيفة ^(٢) ، فقد عرض عليه
 القضاء ثلاث مرات فأعتذر اولها آخر الحكم الاموي حينما طلب اليه ان يكون قاضياً

(١) تاريخ القضاء في الاسلام لابن عروس (٢) تاريخ القضاء لابن وكيع

في الكوفة من قبل ابن هبيرة والي الكوفة وطلب اليه مرتين من قبل الخلفاء العباسيين فامتنع ، وعن نفر من القضاة عبد الله بن وهبة وسفيان الثوري وزفر بن هذيل وآخرون غيرهم . ومن كتب له ان يلي القضاء في الثلاثة القرون الاولى بل وفي القرن الرابع ايضاً كان يحرم اشد الحرص على ان يكون عادلاً في حكمه خاضعاً لقوتين مخافة الله ، ونداء الاخلاص من قلبه وكان هؤلاء مجتهدين في احكامهم لا يقلدون احداً في احكامهم ويتساوى امامهم الكتابي والمسلم والخليفة وغيره من افراد الناس لا سلطان لاحد عليه في القضاء غير كتاب الله وسنة رسوله .

ويذكر الكندي ان ام المهدي ام موسى بنت يزيد بن المنصور بن عبد الله الحميري وقع بينها وبين ابي جعفر المنصور خصومة ، فقالت لا ارضى الا بحكم غوث بن سلمان قاضي مصر فحمل الى العراق حتى حكم بينه وبينها ورجع الى مصر وقد حكم غوث لصالح ام المهدي ولم يغضب ابو جعفر من حكم هذا القاضي عليه بل اراد ان يوليه حكم الكوفة ولكن القاضي رغب ان يعفيه منه لان البلد ليس بلده ^(١) .

ويقول ابن خلكان : « كان ابو يوسف القاضي الرشيد بل قاضي القضاة في ايامه شهد عنده يوماً من الايام الفضل بن الربيع وزير الخليفة فرد شهادته فعاتبه الخليفة في ذلك قائلاً : لم رددت شهادته ؟ قال سمعته يقول لك انا عبدك فان كان صادقاً فلا شهادة للعبد وان كان كاذباً فكذلك ، وكانوا يشترطون فيمن يولى القضاء شروطاً كثيرة وهي الاهلية الكاملة مضافاً اليها الاسلام فيما يختص بالقضاء بين المسلمين عادلاً سليم السمع والبصر غير محدود بقذف وان يكون رجلاً ، ويقول ابو حنيفة بجواز قضاء المرأة فيما تصلح فيه شهادتها وبعدم جوازها فيما لا تصلح فيه شهادتها ، اما ابن جرير الطبري فيجوز قضاءها في جميع الاحكام ^(١) واشترط في القاضي ان يكون عارفاً بأسرار التشريع وان يكون مجتهداً لا مقلداً غيره في تفسير او تأويل .

(١) الاحكام السلطانية لقاوردني

وكان تعيين القاضي مستمداً من الخليفة ابتداءً وكذلك صلاحيته الآن العهد والولاية
فوضوا ذلك خلال الصدر الاسلامي والعهد الاموي . وكانت تضيق وتتسع مهام القاضي
وصلاحيته وذلك بوصفه وكيلًا للخليفة او الامام وللموكل تعيين صلاحيات وكيله زماناً
ومكاناً وحادثاً ولذلك قال الفقهاء القضاء يتخصص بالزمان وبالمكان وبالخصوصات وعلى
هذا فاذا كانت ولاية القاضي عامة فينصل في الخصومات المتعلقة بالحقوق والاموال
والحجر والوقف والاحوال الشخصية وحتى الجنايات . واذا كانت خاصة فيذكر في عهد
التعيين ما يخص به وقد درج القضاء ايضاً على اصدار احكامهم زمن العباسيين وهم
مستقلون بعضهم عن البعض الآخر بوصفهم مجتهدين ولكل رأيه واجتهاده مما جعل
صدور احكام متباينة في الاشباه والنظائر من الحوادث والنوازل فرأى ابن المقفع ان يرفع
الامر الى ابي جعفر المنصور ليضع نظاماً للقضاء فكتب في رسالته للمروفة برسالة الصحابة
الى امير المؤمنين ومما ينظر فيه امير المؤمنين من امر هذين للصيرين وغيرها من الامصار
والنواحي اختلاف هذه الاحكام المتناقضة التي بلغ اختلافها اسراً عظيماً في الدماء والاموال
فيستحل ذلك بالخيرة وهما حرامان بالسكوفة الى آخره ، ثم قال فلو رأى امير المؤمنين ان
يأمر بهذه الاقضية والسير المختلفة فترفع اليه في كتاب ويرفع معها ما يحتاج به كل قوم من
سنة او قياس ثم نظر امير المؤمنين في ذلك وامضى في كل قضية رأيه وينهي عن القضاء بخلافه
فكتب بذلك كتاباً جامعاً رجونا ان يجعل الله هذه الاحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكماً
واحداً صواباً ورجونا ان يكون اجتماع السير قرينة لاجماع الامر برأي امير المؤمنين
وعلى لسانه (١) .

وقد بذل ابو جعفر المنصور جهداً كبيراً في حمل المسلمين على الرجوع والاعتماد على
كتاب واحد جامع يرجع اليه القضاة والمسلمون في اقضيةهم وفتاواهم وكان يريد ان

(١) تاريخ القضاء في الاسلام لابن عروس

يكون موطأ مالك فنهائ الامام مالك عن ذلك بكلمته المشهورة (قد يكون عند غيرنا من صحابة رسول الله ممن تفرقوا في البلاد الاسلامية ومن اتباعين ما ليس عندنا) فتعذر على المنصور تنفيذ ما اراد بعد أن سمع رأي الامام مالك .

الا أن ابا يوسف عند تعيينه قاضياً للقضاة ببغداد زمن الرشيد عمل على توحيد الاحكام القضائية بصورة غير مباشرة وذلك بتعيين القضاة في كل الامصار ممن تقفوا فقه ابي حنيفة واصول فقهه الا ان ذلك لم يدم طويلا اذ أن القضاة كانوا يحكمون وفق الفقه الذي تقفوه وقد يعين في المدينة الواحدة قضاة متعددون لمذاهب مختلفة كما كان يجري في مصر زمن العباسيين وفي القرنين الثالث والرابع نضج القضاء الاسلامي شكلا وموضوعاً فقد ألقت في ادب القاضي كتب متعددة وهي التي تتعلق باصول استماع الدعوى القضائية كما ألقت كتب كثيرة في المواضيع الفقهية وكان يستعين القضاة بالفقهاء في الوصول الى سلامة الاحكام كما اضاف القضاة ثروة فقهية الى مادة الفقه بما اصدروه من أحكام ، واستمر الوضع كذلك حتى ضعفت روح الاجتهاد بعد القرن الرابع الهجري والى تأسيس الخلافة العثمانية التي رسعت تشكيلات القضاء الشرعي وصلاحيات قضائه واناظت رقابة ذلك بمؤسسة المشيخة الاسلامية وكانت تحت ادارة تلك الخلافة الاقطار العربية التي حكمت بالفقه الاسلامي ثم شرعت مجلة الاحكام العدلية سنة ١٢٨٦ هـ المشتملة على المعاملات المدنية واصول القضاء وجرى العمل بها في جميع المحاكم النظامية ثم ادخلت بعض القوانين العربية سنة ١٢٥٥ هـ كقانون التجارة والاراضي والجزاء وشرع قانون العائلة الذي مصدره الفقه الاسلامي فيما يختص بالاحوال الشخصية للمسلمين وشرعية اهل الكتاب فيما يخص الكتابيين واخيراً صدر قانون المرافعات الشرعية ٨ محرم سنة ١٢٣٦ هـ والذي قرر العمل به في العراق سنة ١٩٢٢ م بقرار من مجلس الوزراء وبه اقتصر

القضاء الشرعي على رؤسة قضايا الاحوال الشخصية والوقف فقط ثم رفعت مادة الوقف من وظائف المحاكم الشرعية بذييل المرافعات لسنة ١٩٦٣ م .

هذه فكرة اجمالية عن القضاء في الاسلام الذي كان كل ما يهدف اليه هو احقاق الحق وتوزيع العدل في المجتمع ذلك القضاء الذي ثبت اصله واستطال فرعه وكان مستقلاً فيما يقضي به لا سلطان عليه غير احكام شريعته التي كان يعترف من معين لها لا ينضب وعسى ان تستفيد الدول الاسلامية من تراثها الخالد مع الزمن .

محمد شفيق العاني

العطاء في الحجاز

تطور تنظيمه في العهد الإسلامي الأولي

الأستاذ الدكتور محمد بن عبد الله بن عبد الوهاب

من أبرز ما تتميز به الأمصار الإسلامية في العهود الأولى هو أن معظم سكانها العرب كانوا يتسلمون من الدولة مقداراً مقررأ من المال سنوياً يسمى العطاء الذي كان من أهم أبواب الصرف في الدولة والمعتمد الأساس للناس في معاشها ، لذا كانت له أهمية رئيسة في الحياة الاقتصادية ومعيشة الناس . وبالنظر لهذه الأهمية ولكون الدولة هي التي تقوم بتوزيعه ، فقد كان له أثر في ازدياد أهمية دور الحكومة في معيشة الناس وتنظيمها ، كما أنه وفر لها الوسيلة للهيمنة على الناس وحياتهم المعاشية .

ويعتمد العطاء بالدرجة الأولى على الوضع المالي للدولة ومقدار مواردها ، ولما كانت هذه الموارد محدودة وغير ثابتة في زمن الرسول ، لذلك لم يكن مقدار ما يعطى للأفراد ثابتاً ، غير أن المبدأ الأساس هو توزيع هذه الموارد على المسلمين ، والمقاتلة خاصة . ولما ولي أبو بكر الخلافة ازداد عدد المسلمين ، وكثر عدد المقيمين في المدينة بصورة خاصة ، وازدادت موارد الدولة ، فكان لابد أن تبرز مشكلة تنظيم توزيع العطاء .

تذكر الروايات أن أبا بكر « كان يسوي بين الناس في القسم ، الحر والعبد ، والذكر والأنثى والصغير والكبير فيه سواء »^(١) ، ويروي بسند عن عائشة أنها قالت « قسم

(١) ابن سعد ٣ - ١ / ٥١ ، ١٣٧ ، ٢١٣ أبو يوسف ، كتاب الخراج ص ١٤ التوماني

١٥١ / ٢ ، ١٥٤ الشافعي الام ١ / ١٣٤

أبي أول عام النبي ، فأعطى الحر عشرة وأعطى المملوك عشرة والمرأة وأمتها عشرة ، ثم قسم في العام الثاني فأعطاهم عشرين ^(١) ويقول اليعقوبي أن أبا بكر « وجه العلاء الحضرمي في جيش فافتتح الزارة وناحياتها من أرض البحرين ، وبعث إلى أبي بكر بالمال فكان أول مال قسمه أبو بكر في الناس بين الأحرار والأسود والحر والعبد ، لكل إنسان » ^(٢) .

إن روايتي ابن سعد واليعقوبي لاتتناقضان ، اذ تدلان على أن أبا بكر كان يوزع كافة ما يردده ، فأصاب الفرد من ذلك مرة ديناراً (عشرة دراهم) ومرة عشرين درهماً . وكان أبو بكر يوزع الميقات أحياناً ، فيروي ابن سعد أن أبا بكر اشترى مرة في الشتاء قطائف أتى بها من البادية ففرقها في أرامل أهل المدينة ^(٣) .

أما طريقة التوزيع فيروي ابن سعد أنه « كان أبو بكر يقسمه على الناس نفراً نفراً ، فيصيب كل مائة إنسان كذا وكذا » ويقول أيضاً أن أبا بكر كان يعطي كل ما في بيت المال حتى لا يبقى فيه شيء ^(٤) كما يذكر أنه لما توفي أبو بكر « دعا عمر بن الخطاب الأمناء ودخل بهم بيت مال أبي بكر ، ومعه عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وغيرهما ، ففتحوا بيت المال فلم يجدوا فيه ديناراً ولا درهماً ، ووجدوا خيشة للمال ففتحت فوجدوا فيها درهماً فرجعوا على أبي بكر » ^(٥) . وكان أبو بكر يأخذ في كل يوم من بيت المال ثلاثة دراهم اجرة ^(٦) .

ويتبين مما تقدم أن أبا بكر وضع أسس تنظيمات مستقرة للعتاء ، وأنه وزع كل ما كان يردده من مال بالتساوي على كافة الناس دونما تمييز . ولا ريب أن فلة المال الوارد وقصر مدة خلافة أبي بكر كانا من العوامل التي جعلته يتبع هذه القاعدة خلال مدة خلافته القصيرة .

(٢) اليعقوبي ١٥١/٢

(١) ابن سعد ١ - ١٣٧

(٤) ابن سعد ٣ - ١٥١/١

(٣) ابن سعد ٢ - ١٥٢

(٦) اليعقوبي ١٥٤/٢

(٥) ابن سعد ٣ - ١٥٢/١

تنظيم العطاء في خلافة عمر بن الخطاب :

ولما ولي عمر بن الخطاب الخلافة بعد أبي بكر ، تمت في خلافته أحداث خطيرة أبرزها ان العرب المسلمين استطاعوا فتح اقاليم واسعة غنية ذات موارد مالية كبيرة وثابتة ، وزاد عدد للمقاتلة المشتركين في الفتوح ، فكان لابد ان يقوم الخليفة عمر بضبط الموارد وتنظيم توزيعها على الناس وفق اسس تلائم الاحوال الجديدة . فيروي أبو يوسف « لما قدم على عمر بن الخطاب (رضي) جيش العراق من قبل سعد بن أبي وقاص شاور أصحاب محمد (ص) في تدوين الدواوين ، وقد كان اتبع رأي أبي بكر في التسوية بين الناس فلما جاء فتح العراق شاور الناس في التفضيل ^(١) » ، ويروي عن ابن أبي نجيح قوله « فلما كان عمر بن الخطاب وجاءت الفتوح فضّل ، وقال لا اجعل من قاتل رسول الله (ص) كمن قاتل معه ، ففرض لأهل السوابق والقدم ، وانزلهم على قدر منازلهم من السوابق » ^(٢) . ويروي عن أبي معشر عن مولى حمزة وغيره انه « لما جاءت عمر بن الخطاب (رض) الفتوح وجاءت الاموال قال ان أبا بكر (رض) رأى في هذا المال رأياً ولي فيه رأي آخر ، لا أجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل معه ^(٣) » . ويروي عن الجاهلي بن سعيد عن الشعبي « ان عمر لما فتح الله عليه وفتح فارس والروم جمع اناساً من اصحاب رسول الله فقال ما ترون ، فاني ارى أن اجعل عطاء الناس في كل سنة وأجمع المال فانه اعظم للبركة ، قالوا اصنع ما رأيت فانك ان شاء الله موفق » ^(٤) .

أما أبو عبيد القاسم بن سلام فيروي انه « لما افتتح عمر العراق والشام وجبى الخراج جمع اصحاب رسول الله (ص) فقال اني قد رأيت ان افرض العطاء لاهل الدين افتتحوه » ^(٥) . ويروي أبو يوسف عن محمد بن عمرو بن علقمة عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف

(٣) الخراج ٤٣

(٢) الخراج ٤٢

(١) الخراج ٢٤

(٥) الاموال فترة ٥٤٩

(٤) الخراج ٤٤

عن أبي هريرة قال « قدمت من البحرين بخمسمائة ألف درهم ، فأتيت عمر ممسياً ، فقال عمر ايها الناس انه قد جاء مال كثير ، فان شئتم ان نكيل لكم كلنا وان شئتم ان نعد لكم عددنا وان شئتم ان نزن لكم وزننا ، فقال رجل من القوم يا أمير المؤمنين دَوِّنْ للناس دواوين ليعطون عليها ، فأشبهى عمر ذلك » (١) .

ويروي بسند عن سعيد بن المسيب انه « لما قدم على عمر (رض) بأخماس فارس .. ثم قال انحسوا لهم أو نكيل لهم بالصاع ؟ قال ثم اجمع رأيك على ان يحدو لهم خنثا لهم ، فقال وهذا قبل ان يدون الدواوين » (٢) .

ويروي القاسم بن سلام عن عبد الله بن صالح عن موسى بن علي بن رباح عن ابيه ان عمر بن الخطاب خطب الناس بالجابية فقال : ومن اراد ان يسأل عن المال فليأتني فان الله تبارك وتعالى جعلني له خازناً أو قاسماً ، اني باء بأزواج رسول الله (ص) فمعهن ثم المهاجرين الاولين (٣) .

ويروي الواقدي عن هذه رواية ان عمر بن الخطاب أجمع على تدوين الدواوين في المحرم سنة ٢٠ هـ (٤) .

ويقول البعقوري انه في سنة ١٨ « أجرى عمر الاقوات في تلك السنة على عيالات قوم من المسلمين » (٥) .

يتبين من هذه النصوص ان تنظيم العطاء لم يتم حال تولي عمر الخلافة ، ومن المحتمل ان رواية ابي يوسف عن اشيائه من المدنيين (الخراج ٢٤) تنطبق على كيفية الاعطاء قبل تنظيم الخراج ، اما النصوص الاخرى فأكثرها تتحدث عن تنظيم الخراج بعد توسع الفتوح وازدياد الموارد ، دون تحديد وقته بالضبط . اما رواية الواقدي فتشير صراحة الى

(١) الخراج ٤٥ (٢) الخراج ٤٧ (٣) الاموال ٤٧ هـ

(٤) ابن سعد ٣ - ٢١٣/١ البلاذري : فتوح البلدان ٥٠

(٥) التاريخ ١٧٠/٢

انه تم سنة ٢٠ ولسكن رواية أبي هريرة (الخراج ٤٥) تدل على انه حدث قبل ذلك .
وتشير رواية ابن سلام (٥٤٧) الى ان الخراج كان قد تقرر في مؤتمر الجابية ولعله قبل
ذلك فهي تتسق مع رواية أبي هريرة . واما رواية اليعقوبي فانها تحدد تنظيم العطاء
سنة ١٨ هـ .

يروى ابو عبيد عن ابن عمر ان عمر « كان لا يعطي اهل مكة عطاء ولا يضرب عليهم
بعثاً ويقول هم كذا أو كذا كلمة لا أحب ان أقولها ^(١) » . غير ان روايات اخرى تشير الى انه
كان يعطي كل من يساهم في الفتوح دون اي تمييز .

فيروي القاسم بن سلام بسند عن بريدة ان رسول الله (ص) كان « يوصي من يؤمره
على جيش او سرية » وإذا لقيت عدوك من المشركين فأدعهم الى الاسلام وأخبرهم
انهم ان فعلوا فإن لهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين فإن أبوا ان يتحولوا فأخبرهم انهم
يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المسلمين ولا يكون لهم
في الغنيمة والثمن شيء الا ان يجاهدوا مع المسلمين ^(٢) . ويروى عن عبد الله بن صالح
عن موسى بن علي بن رباح عن أبيه « ان عمر بن الخطاب خطب الناس بالجابية ، ثم قال فمن
أسرع الى الهجرة أسرع به العطاء ومن ابطأ عن الهجرة ابطأ عنه العطاء ، فلا يلومن رجل
الا مناخ راحلته » ^(٣) . ويروى عن نعيم بن حماد عن بقيقة بن الوليد عن أبي بكر بن
عبد الله بن ابي صريم عن أبيه عن أبي عبيدة بن الجراح « ان رجلاً من أهل البادية سألوا
عمر ان يرزقهم فقال لا والله لا أرزقكم حتى أرزق اهل الحاضرة ، فمن أراد بمحببة الجنة
فعليه بالجماعة فان يد الله مع الجماعة » ^(٤) . ويروى عن أبي الليثان عن صفوان بن عمر قوله

(٣) الاموال ٥٤٨

(٢) الاموال ٥٢٣

(١) الاموال ٥٦٣

(٤) الاموال ٥٥٨

« كتب عمر بن عبد العزيز الى يزيد بن الحصين أن سر للجند بالقريضة ، وعليك بأهل الحاضرة ، وإياك والاعراب فانهم لا يحضرون محاضرات المسلمين ولا يشهدون مشاعدهم »^(١) . وقد علق أبو عبيد القاسم بن سلام على هذه الروايات بقوله « فأما دور الاعطية على القتالة واجراء الارزاق على الفرية فلم يبلغنا عن رسول الله (ص) ولا عن أحد من الأئمة بعد انه فعل ذلك الأباهل الحاضرة الذين هم أهل الغناء عن الاسلام ، وقد روى عن عمر شيء كأنه مفسر لهذا القول »^(٢) وهو يروى عن عبد الرحمن بن مهدي عن عبد الله بن عمر العمري عن زيد بن اسلم عن أبيه قال قال عمر ما من أحد من المسلمين الا له في هذا المال حق او منه . وهو يروى عن اسماعيل بن ابراهيم عن ايوب عن عكرمة بن خالد عن مالك بن اوس ابن الحذعان عن الزهري ان العباس وعلي دخلا على عمر يختصمان « فذكر عمر الاموال وقال ، فلم يبق أحد من المسلمين الا له حق فيها ، او قال حفظ ، الا بعض من تملكه من ارقائكم ، فان عشت ان شاء الله لأوتين كل مسلم حقه ، او قال حفظه ، حتى يأتي الراعي بسرو حير لم يعرق فيه جبينه »^(٣) .

ويروى ابن سعد عدة روايات عن زيد بن اسلم « سمعت عمر بن الخطاب يقول والله لئن بقيت الى هذا العام المقبل لألقن آخر الناس بأولهم ولأجعلهم رجلاً واحداً »^(٤) . ويروى الواقدي عن ابن السكائي عن أبيه بسند قال « رايت عمر بن الخطاب يحمل ديوان خراصة حتى ينزل قسيدياً فتأتيه بقسيدي فلا يغيب عنه امرأة بكر ولا ثيب فيعطيهن في ايديهن ثم يروح فينزل عسفاً فيفعل مثل ذلك ايضاً حتى توفي »^(٥) . ويمكن التوفيق بين الروايات للذكورة آنفاً بأن عمر بن الخطاب كان يعطي العطاء

(١) الاموال ٥٠٩ (٢) الاموال ٥٦٣

(٣) الاموال ٥٢٥ انظر ايضاً ابن سعد ٢ - ٢١٥/١ . الفتوة مالك ٦/٢

(٤) ابن سعد ٣ - ٢١٢/١ (٥) ابن سعد ٣ - ٢١٤/١

لكل اهل المدينة ، ولمن يساهم في الفتوح من غيرهم ، وانه كان يفكر في تعميم العطاء على كل اهل الجزيرة ، ولكنه لم ينفذ ما فكر فيه ، فبقيت سجلات الديوان مقصورة على المدينة فقط ، وبموجبها يدفع العطاء حتى لمن لم يجعل مقامه الثابت فيها .

لم يتبع الخليفة عمر بن الخطاب في العطاء مبدأ التسوية الذي سار عليه ابو بكر . وقال « لا اجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل معه اهل السوابق والمشاهد في الفرائض »^(١)

اتخذ عمر معركة بدر اساساً في توزيع العطاء ، فاعطى من اشترك فيها اعلى العطاء ، وقد اختلفت الروايات في مقدار ما خصص لاهل بدر ، فيروى مصعب بن سعد ان عمر فرض للمهاجرين البدرين ستة آلاف درهم^(٢) و يروى ابن سعد بسند عن ابن عمر انه فرض لهم اربعة الاف^(٣) و يروى اليعقوبي ان اهل بدر كانوا في ثلاثة الاف^(٤) غير ان الاغلبية المطلقة للمصادر تذكر ان عمر فرض لاهل بدر في خمسة الاف^(٥) ومن الطبيعي ان تعدد هؤلاء الرواة يرجع ان المهاجرين من اهل بدر كانوا في خمسة الاف من العطاء .

اما الانصار من اهل بدر فان مصعب بن سعد يروي انهم كانوا في ستة آلاف^(٦) و يروي الزهري عن سعيد ابن المسيب انهم كانوا في اربعة آلاف^(٧) وهذا هو رأي ابي هريرة^(٨) واليعقوبي^(٩) ويذكر ابو يوسف انهم كانوا في ثلاثة الاف^(١٠) . و يروى عدد من الرواة ان الانصار من اهل بدر كانوا في خمسة الاف من العطاء^(١١) . والرواية الاخيرة ارجح اذ تنسجم مع المبدأ الاسلامي في عدم التمييز بين الانصار والمهاجرين .

(١) الخراج ٤٣ ، ابن سعد ٣ - ٢١٣/١ عن ابن أبي نجيع وابي معشر

(٢) الاموال ٥٥٢ ؛ ابن سعد ٣ - ٢١٩/١

(٣) ابن سعد ٤ - ٢١٩/١ - ٢٩١/١ الاموال ٥٥٢ (٤) التاريخ ١٧٥/٢

(٥) انظر رواية الزهري ابن سعد ٣ - ٢١٩/١ - ١١٣ ، الاموال ٥٥٢ ، ٥٦٩ وابن أبي نجيع في

ابن سعد ٤ - ١٩/١ الاموال ٥٥٣ وانظر أيضاً الطبري ١ / ٢٤١٢ ، ورواية الشعي وابو معشر في الخراج ٤٣ - ٤٤

(٦) ابن سعد ٣ - ٢٩١/١ الاموال ٥٥٢

(٧) ابن سعد ٣ - ٢١٩/١ الاموال ٥٥٢ ، ٥٦٩ (٨) ابن سعد ٣ - ١١٩/١

(٩) التاريخ ١٧٥/٢ (١٠) الخراج ٤٠

(١١) هذا هو رأي ابن أبي نجيع : ابن سعد ٣ - ٢١٣/١ ، ٢١٩ ، وقيس بن أبي خازم (الاموال

٥٥٢ وابي معشر الخراج ٤٣

يروى أبو معشر عن مولى عمرة وغيره أن عمر « فرض لمن كان إسلامه كإسلام أهل بدر ولم يشهد بدرًا أربعة آلاف »^(١). ومن الواضح أن هذا النص غامض ، وأوضح منه رواية ابن سعد أن عمر « فرض لمن كان له إسلام كإسلام أهل بدر ، من مهاجرة الحبشة ومن شهد أحد ، أربعة آلاف لكل منهم »^(٢). ويروى الشعبي أن عمر فرض لكل رجل من مهاجرة الحبشة أربعة آلاف درهم^(٣) المقصود بمهاجرة الحبشة هم الذين ظلموا فيها ولم يعودوا إلا بعد صلح الحديبية ، أما الذين شهدوا أحدًا فلم يذكر أحد من الرواة ، غير من ذكرناه أعلاه ، مقدار عطائهم ، ويؤيد هذا قول الطبري أن عمر فرض « لكل رجل أسلم بعد بدر إلى الحديبية أربعة آلاف درهم »^(٤) ويذكر ابن سعد رواية تنص على أنه فرض لمن هاجر قبل الفتح لكل رجل ثلاثة آلاف درهم^(٥) ويروى أيضًا بسند عن يزيد بن حبيب أن عمر بن الخطاب أمر عمرو بن العاص أن يفرض لمن يبيع تحت الشجرة مائة دينار^(٦) ولا ريب أن المقصود عن شهد أحدًا في هذا النص ، من أسلم بين بدر وأحد أما من شهد الحديبية فيقصد به من أسلم بعد أحد وقبل الحديبية . أما الذين أسلموا بعد فتح مكة فقد وردت عن مقدار ما فرض لهم روايات مختلفة ، فيروى الطبري أن عمر « فرض لمن بعد الحديبية إلى أن أقبل أبو بكر عن أهل الردة ثلاثة آلاف ثلاثة آلاف ، في ذلك من شهد الفتح وقاتل عن أبي بكر ومن ولي الأيام قبل القادسية ، كل هؤلاء ثلاثة آلاف »^(٧) أما ابن سعد فانه يروى أن عمر « فرض لمسلمة الفتح لكل رجل منهم الفين »^(٨)

ويروى أبو معشر عن مولى عمرة أن عمر « فرض لأهل مكة والناس ثمانمائة ثمانمائة فجاء طلحة بن عبيد الله بأخيه عثمان ففرض له ثمانمائة »^(٩) ويذكر اليعقوبي أن عمر فرض

(١) الخراج ٤٣ (٢) ابن سعد ٣ - ٢١٤/١ (٣) الخراج ٤٤

(٤) طبري ٢٤١٢/١ (٥) ابن سعد ٣ - ٢١٤/١

(٦) ابن سعد ٤ - ٨/٢ الأموال ٥٥٤

(٧) الطبري ٢٤١٢/١ (٨) ابن سعد ٣ - ٢١٤/١ (٩) الخراج ٤٣

« في أهل مكة الذين لم يهاجروا في ستائة ربيعة »^(١) .

ومن الواضح ان روايتي الطبري وابن سعد متقاربتان ومنسجمتا مع ما قبلها ، اما روايتا أبي معشر واليعقوبي منها متقاربتان ولكنهما لا تنسجمان مع الروايتين الاوليتين ، ومن المحتمل ان عمر فرض لمن اسلم وساهم في الفتوح التي درهم ، اما من اسلم ولم يساهم في الفتوح فقد فرض له ثمانمائة .

عطاء الروى :

يذكر ابن سعد ان عمر فرض لكل من أبناء البدرين التي درهم^(٢) ويؤيد هذا ابو معشر حيث يروى ان عمر « فرض لابناء المهاجرين والانصار الذين القين »^(٣) ويذكر ابن سعد ايضاً ان عمر فرض لعلمان احداث من ابناء المهاجرين والانصار كغنائم مسامة الفتح^(٤) وقد ذكرنا اعلاه ان ابن سعد يذكر ان عمر فرض لهؤلاء التي درهم .

وقد افرد الخليفة عمر لبعض الافراد عطاء ، خاصاً ، فقد فرض لعبد الله بن عمر في ثلاثة الاف^(٥) ولعمر بن ابي سلمة في اربعة الاف ، اما أسامة بن زيد فقد ذكرت بعض الروايات انه فرض له في اربعة الاف^(٦) وذكرت روايات اخرى انه فرض له في ثلاثة آلاف وخمسة^(٧) .

وقد فرض عمر الاولاد عند فطامهم ، غير انه سرعان ما عدل عن ذلك واخذ يفرض لهم حال ولادتهم . وتروى المصادر ان هذا التغيير حدث بعد ان مر عمر بامرأة وهي تحاول فطام طفلها قبل الاوان ، الامر الذي كان يسبب خطاراً للطفل ، فلما سألتها عمر عن سبب ذلك قالت « لأن عمر لا يفرض الا للعظم ، قال وكم له قالت كذا وكذا شهراً ، قال ويحك لا تعجلية ، فصلى الفجر وما يستبين الناس قراءته من غلبة البكاء ، فلما سلم قال يا بؤساً لعمر كم قتل من اولاد المسلمين ، ثم امر منادياً : ألا لا تعجلوا صبياركم عن الفطام فانا

(١) التاريخ ١٧٥/٢ (٢) ابن سعد ٣ - ٢١٣/١ (٣) الخراج ٤٣

(٤) ابن سعد ٣ - ٢١٤/١ (٥) ابن سعد ٤ - ١١٢/١

(٦) ابن سعد ٣ - ٢١٤/١ ، ٤ - ٤٩/١ (٧) ابن سعد ٤ - ٤٩/١

يفرض لكل مولود في الاسلام ، وكتب بذلك الى الآفاق : انا نفرض لكل مولود في الاسلام ^(١)

لقد كان عمر يفرض للمنفوس مائة درهم ^(٢) وقد سار الخلفاء من بعد عمر على هذه القاعدة ، فكانوا يفرضون للأطفال مائة ، فيروي الحسن بن موسى عن زهير عن ابي اسحق « قدم جدي الخيار على عثمان فقال كم معك من عيالك يا شيخ فقال ان معي فذكر ، فقال اما انت يا شيخ فقد فرضنا لك خمس عشرة ، يعني الفاً وخمسمائة ، ولعيالك مائة مائة » ^(٣) وروي يزيد بن هارون عن فضيل بن عتيبة قال « لما ولدت ابي علياً فاخبره ففرض لي في مائة ، ثم اعطى ابي عطاء » ^(٤) وروي عبدالرحمن عن سفيان عن ابي الجحاف عن رجل من خثعم انه قال « ولد لي ولد فأتيت علياً فأتته في مائة » ^(٥)

وفي كتاب الاموال ما يشير الى ان الخليفة عثمان كان يعطي الوليد خمسين فاذا بلغ من العمر سنة جعله في مائة ، فهو يروي عن سعيد بن ابي مريم عن محمد بن هلال المديني عن ابيه عن جدته انها كانت تدخل على عثمان بن عفان ، فققدتها يوماً ، فقال لاهله مالي لا اري فلانة ، فقالت امرأته يا امير المؤمنين ولدت الليلة غلاماً ، قالت فارسل الى بخمسين درهما وشقيقة منبلاية ، ثم قال هذا عطاء ابك وكسوته ، فاذا مرت به سنة رفعناه الى مائة » ^(٦)

وفي خلافة معاوية حدث تعديل آخر ، فيروي يحيى بن بكر عن ابن طبيعة عن ابي قبيل انه « كان الناس في زمن عمر بن الخطاب اذا ولد المولود فرض في عشرة » ^(٧) ، فاذا بلغ ان يفرض الحق به ، فلما كان معاوية افرد المولود وجل ذلك للقطيم ، فلم يزل كذلك حتى

(١) ابن سعد ٣-١/٢١٧ للخدمة ٢/٢٦٣ الاموال ٥٨١

(٢) ابن سعد ٣-١/٢١٤ للخدمة ١/٢٦ الطبري ١/٤١٣ الخراج ٢٧ فتوح البلدان ٤٥٢

الاموال ٥٥٩

(٣) ابن سعد ٦/٢١٩ الاموال ٥٨٣ (٤) ابن سعد ٦/٢١٢

(٥) الاموال ٥٨١ (٦) الاموال ٥٨٢

(٧) يقصد عشرة دنانير وهي تعادل مائة درهم .

قطع عمر بن عبد العزيز بن مروان ذلك كله الا لمن شاء» (١)
ويروى ازهر السمان عن ابن عون ان « ذكر عند محمد ان عمر بن عبد العزيز اقرع بين
القطيم ، فاسكره وقال ما اري هذا الا من الاستقسام بالازلام » (٢)
ويروى القاسم ابن سلام بسند عن سليمان بن حبيب « ان عمر الخطاب فرض لعيال
المقاتلة ولذريتهم العشرات ، قال فامضى عثمان ومن بعده من الولاة ذلك وجعلوها مورثة
يزيها ورثة الميت منهم ممن ليس في العطساء والعشرة ، حتى كان عمر بن عبد العزيز ، قال
سليمان بن حبيب : فسألني عمر عن ذلك فاخبرته ، فانكر الوراثة وتركهم عموماً من عيال
من ليس في الديوان من المسلمين ، وقال اقطع الوراثة وأعم الفريضة ، قال سليمان : فقلت
مهلاً يا أمير المؤمنين ، فاني أخاف ان يسبك من بعدك في قطع الوراثة ولا يستن بك في
عموم الفريضة ، قال صدقت أتركهم » (٣) .

يتبين من هذه النصوص الثلاثة :

- ١ — ان عمر بن الخطاب كان يفرض للمولود مائة درهم ، فاذا بلغ ألقه بالعطاء .
- ٢ — ان معاوية ابطال الفرض لاوليد ، وجعله للقطيم .
- ٣ — ان عمر بن عبد العزيز ابطال ما كان معمولاً به ، وصار يفرض لمن يشاء ، وانه
كان يختار بين القطيم بالقرعة ، بعد أن كانت وراثية ، ويستدل من النصين الثاني والثالث
انه لم يكن يفرض لسكل الاولاد ، بل يقتصر الفرض على بعضهم ، وربما كان يقتصر على ولد
واحد يرث أباه ، ولا بد ان اختيار الولد كان يجري على أسس مقننة الى أن ابطالها عمر بن
عبد العزيز فجعل الاختيار بالقرعة ، ولما كانت التقاليد الاجتماعية تجعل للأبن الأكبر
مكانة خاصة ، فالراجح انه هو الذي كان يرث الفريضة ، وان عمر بن عبد العزيز ابطال ذلك
وجعل يختار بالقرعة بين الاولاد ، ويدل النص الثالث على ان التعديل الذي ادخله عمر بن

(١) الاموال ٥٩٦

(٢) الاموال ٥٨٧

(٣) الاموال ٥٩٧

عبد العزيز في الاقتراع لم يمس مبدأ الورثة الذي ظل معمولاً به ولكن أصبح يشمل كل من تسهم القرعة بعد ان كان مقصوراً على الابن الاكبر فحسب . ان هذا الاستنتاج لا يناقضه النصان الاولان اللذان لم يشيرا الى ان الفرض كان يشمل كافة الاولاد .

عطاء النساء :

في المصادر نصوص متعددة ومتباينة عن عطاء زوجات الرسول (ص) ، وتكاد الروايات تتفق على ان عمر فرض لعائشة اثني عشر ألف درهم ، ولكن الرواة يختلفون في مقدار ما فرضه لبقية الزوجات ، فيروي يزيد بن هارون بسند عن أبي هريرة ان عمر أعطى كل واحدة منهن اثني عشر ألف درهم^(١) . ويروي اليعقوبي انه أعطى كلًا من أم حبيبة وحفصة اثني عشر ألف درهم^(٢) . ويروي الشعبي ان عمر اعطى بقية زوجات النبي عشرة آلاف^(٣) . ويروي الزهري ان عمر فرض لكل من صفية وجويرية ستة آلاف^(٤) .

اما اليعقوبي فيقول انه فرض لصفية وجويرية خمسة آلاف^(٥) والراجح ان عمر أعطى عائشة اثني عشر ألفاً ، وأعطى بقية زوجات النبي عشرة آلاف بدون ان يفرد احداهن بعطاء اكثر أو أقل ، إذ ليس للإفراد مبرر فيما عدا حالة عائشة بالنظر لمكانتها الخاصة ومكانة أبيها .

اما بقية النساء فيروي ابن سعد عن مصعب بن سعد ان عمر فرض لكل من المهاجرات الاول : أسماء بنت عميس ، وأسماء بنت أبي بكر ، وأم عبد الله بن مسعود ألف درهم^(٦) . وفي رواية اخرى له ان عمر فرض لصفية بنت عبد المطلب ستة آلاف درهم ولكل من أسماء بنت عميس وأم كلثوم بنت عقبة وأم عبد الله بن مسعود ألف درهم ، وانه فضل النساء المهاجرات فجعل لكل واحدة منهن ثلاثة آلاف درهم^(٧) .

(١) ابن سعد ٣ - ١/٢١٦ الخراج ١٥ (٢) التاريخ ١٧٥/٢

(٣) الخراج ٤٤ الاموال ٥١٠٥٤٩ الطبري ١/٢٤١٣ وانظر أيضاً رواية أبي معشر في الخراج ٤٢

(٤) ابن سعد ٣ - ١/٢١٣ الاموال ٥٥٢ : ٥٩٧ (٥) التاريخ ١٧٥/٢

(٦) ابن سعد ٣ - ١/٢١٩ الاموال ٥٥٢ : ٥٩٦ (٧) ابن سعد ٣ - ١/٢١٤

ويذكر الطبري ان عمر « جعل نساء أهل بدر في خمسمائة خمسمائة ، ونساء من بعدهم الى الحديدية في اربعمائة اربعمائة ، ونساء من بعد ذلك الى الایام ثلاثمائة ثلاثمائة »^(١) .
والارجح فيما يبدو ان الله اجرات فضلن على غيرهن ، فكان يعطي كلا منهن ألفاً ، أما بقية النساء من أهل بدر فكان في خمسمائة ، ومن بعدهم الى الحديدية اربعمائة ، ونساء من بعد ذلك الى الایام ثلاثمائة ، كما ذكر الطبري .

تنظيم توزيع العطاء :

يتبين مما اورده آناً ان تقدير العطاء كان على اساس فردي ، اي انه كان يقدر لكل فرد مقدار معين من العطاء يتناسب مع وضع هذا الفرد في الاسلام . اما توزيعه فلم يكن من السهل ان يتم على الاساس الفردي ، لذا كان يجري على اساس العشائر ، اي بحسب ما يستحقه افراد كل عشيرة ويعطى مجموع الاستحقاق الى العريف الذي يوزعه الى افراد العشيرة^(٢) .

وقد تطلب تنظيم توزيع العطاء تثبيت عدد الافراد في كل عشيرة ، وتثبيت عدد العشائر ، وترتيب الاسبقية فيهم عند العطاء ، ومن الطبيعي ان يحافظ عمر على التقسيم الطبيعي لسكان المدينة بعد الاسلام ، فيميز فيهم قسمين رئيسين : قريش والانصار ، اما بقية افراد القبائل الحجازية فليست لدينا معلومات عن وضعهم في تنظيمات عمر .

فأما عشائر قريش فان الواقدي يذكر انه « لما دون عمر بن الخطاب الديوان كان اول من بدأ به في المدعى بني هاشم ، ثم كان اول بني هاشم يدعى العباس بن عبد المطلب في ولاية عمر وعثمان »^(٣)

ولعل اوسع تفصيل عن تنظيم عشائر قريش في العطاء هو ما ذكره الشافعي في كتاب

(١) الطبري ٢٤١٣/١

(٢) انظر عن توزيع العطاء في البصرة كتابي « التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة » من ٧٧ فما بعد حيث اوردت ما توفى من نصوص عنها ، والارجح ان الاساليب المتبعة في العراق كانت تطبق في الحجاز الذي ليست لدينا عن تنظيم توزيعه فيه نصوص وافية

(٣) ابن سعد ٤ - ٢١/١

(الام) حيث قال « اخبرنا غير واحد من اهل العلم والصدق من اهل المدينة ومكة من قبائل قريش وغيرهم ، وكان بعضهم احسن اقتصاصاً للحديث من بعض ، وقد زاد بعضهم على بعض في الحديث: ان عمر لما دوت الديوان قال ابداً ببني هاشم ، ثم قال حضرت رسول الله (ص) يعطيهم وبني المطلب ، فاذا كانت السن في الهاشمي قدمه على المطلب ، واذا كانت في المطلب قدمه على الهاشمي ، فوضع الديوان على ذلك واعطاهم عطاء القبيلة الواحدة .

ثم استوت له بنو عبد شمس ونوفل في جذم النسب ، فقال عبد شمس اخوة النبي (ص) لابيهم و أمه دون نوفل ، فقدمهم ، ثم دعا بني نوفل يتلونهم .

ثم استوت له عبد العزى وعبد الدار ، فقال في بني أسد بن عبد العزى اصهار النبي (ص) وفيهم انهم من المطيبين ، وقال بعضهم وهم من حلف الفضول ، وفيهم كان النبي (ص) وقد قيل ذكر سابقة ، فقدمهم على بني عبد الدار ، ثم دعا بني عبد الدار يتلونهم .

ثم انفردت له زهرة فدعاها تتلو عبد الدار .

ثم استوت له بنو تيم ومخزوم ، فقال في بني تيم انهم من حلف الفضول والمطيبين وفيهما كان النبي (ص) وقيل ذكر سابقة ، وقيل ذكر صهرأ ، فقدمهم على مخزوم ، ثم دعا بني مخزوم يتلونهم .

ثم استوت له سهم وجح وعدي بن كعب ، فقيل له ابداً بعدي فقال بل اقر نفسي حيث كنت ، فان الاسلام دخل وامرنا وامر بني سهم واحد ، ولكن انظروا بني سهم وجح فقيل قدّم بني جح ، ثم دعا بني سهم فقال وكان ديوان عدي وسهم مختلطاً كالدعوة الواحدة ...

ثم دعا بني عامر بن لؤي . فقدم معاوية بعد بني الحرث بن فهر ففصل بهم بين بني عبد مناف واسد بن عبد العزى .

وشجر بين بني سهم وعدي شيء في زمان المهدي فافترقوا ، فأمر المهدي ببني عدي فقدموا على سهم وجح ، (١)

وفي المصادر اشارات متفرقة الى تنظيم عطاء بعض عشائر قريش في المدينة . فيروى ابن سعد انه « هاجر كثير وزبيد وعبد الرحمن بنو الصلت الى المدينة فسكنوها وحالفوا بني جمح بن عمرو من قريش ، فلم يزل ديوانهم ودعوتهم معهم حتى كان زمان المهدي امير المؤمنين فأخرجهم من بني جمح وادخلهم في حلقاء العباس بن عبد المطلب فدعوتهم اليوم معهم وعيالهم بعد في بني جمح »^(١).

وينقل ابن حجر رواية عن كعب بن عدي التنوخي انه قال « كنت شريكاً لعمر بن الخطاب فلما فرض الديوان فرض لي في بني عدي بن كعب . . وكان ولده بمصر يأخذون العطاء في بني عدي بن كعب حتى نقلهم امير مصر في زمن يزيد بن عبد الملك الى ديوان قضاة »^(٢).

ويروى الزبير بن بكار « كتب ابراهيم بن هشام الى هشام بن عبد الملك : إن رأى امير المؤمنين اذا فرغ من دعوة اعيامه بني عبد مناف ان يبدأ بدعوة اخواله بني مخزوم ، فكتب ان رضى بذلك آل الزبير فافعل ، فلما فرغ من اعطاء بني عبد مناف نادى مناديه بني مخزوم فناداه عثمان بن عمرو وقال . . فأمر مناديه فنادى بني اسد بن عبد العزي ثم مضى على الدعوة »^(٣).

اما الانصار فان الواقدي يذكر ان عمر بن الخطاب لما دوت الدواوين نظم ديوان قريش « حتى انتهى الى الانصار ، فقالوا لمن يبدأ فقال عمر ابدأوا برهط سعد بن معاذ الاشجلي ثم الأقرب فالأقرب لسعد بن معاذ »^(٤) ويتبين من هذا ان ديوان الانصار كان يبدأ ببني عبد الأشهل ، ومما يؤيد ان بني عبد الأشهل كانوا وحدة عشائرية في العطاء ما يذكره

(١) ابن سعد ٧/٥ (٢) الامامة ٢/٢٨٢ - ٣ (رقم ٧٤٢٢)

(٣) اغانى ١٦ - ٧٧ (٤) ابن سعد ٣ - ١/٢١٣

ابن سعد أن « بنو حريس بن عدي دعوتهم ودارهم في بني عبد الأشهل ، وقد أقرضوا في أول الإسلام فلم يبق منهم أحد » ^(١) ، ويذكر أيضاً عند الكلام عن يحيى ومريم أولاد ثابت بن وديعة ، وهم من بني عمرو بن عوف « وأمهما وهبة بنت سليمان بن رافع بن سهل ابن عدي .. بن غسان من ساكني راتج حلفاء بني زعوزاء بن جشم أخي بني عبد الأشهل بن جشم ، ودعوتهم في بني عبد الأشهل » ^(٢) .

ويذكر ابن سعد أن « بني جشم وزيد أبناء الحارث بن الخزرج ، وكان يقال لها التوأمان ودعوتها واحدة في الديوان ، وهم أصحاب المسجد الذي بالسنج ، وهم أصحاب السنج خاصة » ^(٣) ويذكر أيضاً أن « النعمان بن مالك بن ثعلبة بن دعد بن فهر بن ثعلبة بن غنم بن عوف بن عمرو بن عوف بن الخزرج ، وثعلبة بن دعد هو الذي يسمى قوقل ، وكان له عز ، وكان يقول لا يخائف إذا جاءه : قوقل حيث شئت فانك آمن ، فسعى بنو غنم وبنو سالم بذلك كلها فواقلة ، وكذلك هم في الديوان يدعون بني قوقل » ^(٤) .

أما عن عشائر الأوس فلدينا إشارة في ابن سعد يذكر فيها أن « بني عمرو بن عامر من ولد الغطيون وهم حلفاء للأوس من الأنصار ، ودعوتهم في الديوان في بني أمية بن زيد ، وبنو أمية بن زيد آخر دعوى الأوس » ^(٥) .

وكان للعشائر عرفاء يوزعون على أفرادها العطاء ، ويذكر ابن شبة عن طلحة البصري « كان من قدم المدينة فكان له بها عريف نزل على عريفه ، ومن لم يكن له بها عريف نزل الصفة ، فكانت فيمن نزل الصفة فوافقت رجلين كان يجري علينا كل يوم مدين من تمر رسول الله » ^(٦) .

(٢) ابن سعد ٤ - ٢ / ٨٧

(٤) ابن سعد ٣ - ٢ / ٩٥

(١) ابن سعد ٣ - ٢ / ٢٠

(٣) ابن سعد ٣ - ٢ / ٨٥

(٥) ابن سعد ٥ - ٧ / ٢٠

(٦) اليهودي : وفاء الوفا ١ / ٣٢٣

نظرة العطاء في عهد النبي عثمان وعلي

وفي زمن عثمان ازدادت التتوحات الاسلامية وتوسعت رفعة الدولة الاسلامية ، وكثرت الواردات ، فزاد عثمان العطاء على الناس . فيروى سيف عن عاصم بن سليمان عن الشعبي أن « أول خليفة زاد الناس في أعطياتهم مائة عثمان ، فحرت ، وكان عمر يجعل لكل نفس منقوسة من اهل الفيء في رمضان درهما في كل يوم ، وفرض لازواج رسول الله (ص) درهمين درهمين ، فقليل له لو وضعت لهم طعاماً فجمعهم عليه ، فقال اشبع الناس في بيوتهم ، فافر عثمان الذي كان صنع عمر ، وزاد فوضع طعام رمضان فقال للتعبد الذي يختلف في المسجد وابن السبيل والمعتزين بالناس في رمضان »^(١)

ويذكر اليعقوبي أن عثمان « كان جواداً وصولاً بالاموال وقدم اقاربه وذوي ارحامه فسوى بين الناس في الاعطية »^(٢) ، وهذا النص الصريح بأنه سوتى بين الناس في الاعطية لا يشير الى الحد الذي سوى فيه بين الناس ، اي هل انه اعطاهم جميعاً أعلى حد من العطاء ، ام انه سن حداً وسطاً سوتى الناس فيه ، فرفع من كان عطاؤه قليلاً وانزل من كان في أعلى العطاء فان كانت هذا ما فعله فانه قد يفسر سبب استياء بعض المسلمين القدامى ، على عثمان ويفسر ايضاً بعض اسباب رضا اقارب عثمان عنه ، لان اكثرهم ممن كانوا اسلموا بعد الفتح وقد يكون الدليل على هذا ان اليعقوبي قرن تقديم الاقارب وذوي الارحام بالتسوية الناس في الاعطية .

غير ان هذا النص لا يبين هل ان عثمان ألغى القواعد التي وضعها عمر ، ام انه اوجد قواعد جديدة طبقها على من لم تشملهم قواعد عمر ، اي انه طبقها على الجيل الجديد الذي بدأ يظهر ويزداد عدده في الوقت الذي اخذ ينقرض فيه جيل عمر من القسديين ، ثم انه لا يوضح هل ان هذه التسوية كانت قاعدة سار عليها عثمان ام انها كانت اجراءً مؤقتاً اتبعه ثم عاد يتبع قواعد جديدة في المفاضلة ، والواقع ان المصادر قلما تورد اخباراً عن اصناف مقادير العطاء في الحجاز .

(١) العنبري ١ / ٢٨٠

(٢) التاريخ ٢ / ٢٠١

أما في زمن الامام علي فان اليعقوبي يذكر انه « اعطى الناس بالتسوية ولم يفضل احداً واعطى الموالي كما اعطى الصليبة وقيل له في ذلك ، فقال قرأت ما بين الدفتين فلم أجده لولد اسماعيل علي ولد اسحق فضل هذا ، واخذ عوداً من الارض بين اصبعيه »^(١) ومن المعلوم ان الامام علياً اقام معظم ايام خلافته في الكوفة ، والراجح انه طبق هذه المساواة في الكوفة ، غير اننا لا نعلم هل طبقها على المدينة ايضاً ، ولا بد أن الولايات الخارجة عن سلطان الامام علي لم ترسل ما عليها من المال الى المدينة ، وان حاجات الخليفة الى المال كانت متزايدة في الكوفة ولا تمكنه ان يرسل الى المدينة كل ما تحتاجه من مصروفات يضاف الى ذلك اضطراب تجارة الحجاز مما كان له اثر في الاحوال الاقتصادية وفي العطاء .

تطور العطاء في العهد الراشدي :

أما في زمن معاوية فيروي مصعب الزبيري ان عبدالله بن صفوان قال لمعاوية « تخرج العطاء وتفرض للمنتظمين فانه قد حدث في قومك نابتة لا ديوان لهم ، وقواعد قريش لا تغفل عنهن فانهن قد جلسن على ذيولهن ينتظرن ما ياتيهن منك ، وحلقاؤك من الاحابيش قد عرفت نصرهم وموآزرتهم فاخطبهم نفسك وقومك ، قال افعل »^(٢) يشير هذا النص الى :

(١) ان العطاء كان متوقفاً الى زمن هذا الخطاب الذي لا نعرف تاريخه بالضبط ، وان استجابة معاوية تقضي ان معاوية استمر بعد ذلك بدفع العطاء بانتظام .

(٢) انه قد حدثت في قوم معاوية نابتة لا ديوان لهم ، والراجح ان كلمة القوم يقصد بها قريش من اهل مكة ، وان هذه النابتة هي من الجيل الجديد ، وانها لم تكن في العطاء لانه استعمل كلمة (حدث) اي استجد ، ولا نعلم هل قصد في هذا النص جعل العطاء يمتد الى مكة ام انه اراد قصره على من سكن المدينة منهم ، والراجح انه قصره على من سكن المدينة ، لانه لا توجد اشارة او دليل على ان العطاء شمل اهل مكة ، اي ان معاوية تابع

(٢) نسب قريش ٣٨٩

(١) التاريخ ٢/ ٢١٣

السياسة التقليدية في ابقاء المدينة مركز الديوان وتوزيع العطاء وظلت مكة مهمة من هذه الناحية ، مع العلم بان مكة كانت لها موارد خاصة من التجارة والحج . ولا بد ان هذا تطالب إعادة النظر في الديوان وتوسيعه .

(٣) ان معاوية نفذ النصيحة بالاهتمام بقواعد قريش اي نساؤها المسنات ، ولما كان النص لا يشير صراحة الى انه طلب منه ادخاله في العطاء فقد يكون المقصود من ذلك ان معاوية كان يعطين المنح .

(٤) ان معاوية ادخل الاحابيش في العطاء وساوهم بقريش ، والاحابيش هم كنانة ، غير ان النص لا يوضح هل ان معاوية جعل لهم ديواناً قائماً بذاته ، ام انه عمل على إعادة تنظيمهم في ديوان في المدينة فحسب ، اي هل توسع الديوان فاصبح يشمل اهل البادية .

ويروى البلاذري ان عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب « اعترض على معاوية لخلافه معه على ارض فحكم القاضي لعبد الرحمن فكتب معاوية الى وكيله بانفذ قرار القاضي وقضى دينه وألحقه بشرف العطاء وقال انت مستحق لذلك يا ابن اخي الفاروق والشهيد واعطاه مالا »^(١) ويدل هذا النص على ان شرف العطاء كان موجوداً في زمن معاوية ، ولما كان عمر لم يقرر شرف العطاء في الحجاز فلا بد ان هذا قد ظهر فيما بعد ، غير ان المصادر لا تذكر تاريخ ظهوره بالضبط ولعله ظهر زمن معاوية وان مقداره كان كما هو في باقي الاقاليم ، اي الف دينار^(٢) . ويروى البلاذري « ان اعرابياً أتى مروان فقال افرض لي فقال قد طويلا الدفتر ، قال الاعرابي اما اني الذي اقول :

اذا مدح الكريم يزيد خيراً وان مدح اللئيم فلا يزيد

وقد كان مدح مروان ثم هجاء ، فقال انت هو! لا بد لك من فرض ، ففرض له^(٣) . ويروى البلاذري ان عبد الله بن الزبير لما بلغه مقتل اخيه ، كتب الى عامله على المدينة يأمره ان يفرض لالفي رجل من اهل المدينة وما والاها ليكونوا ردتاً لها ، ففرض الفرض ، ولم يأت به مال فبطل ، فسمى ذلك الفرض فرض الريح ، قال الواقدي ويقال ان هذا الفرض كان في ولاية ابن حاطب^(٤) .

(١) انساب الاشراف ٤ / ٧٤٩ (مخطوطة القاهرة)

(٢) انظر التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة ص ١٥١ - ١٥٤

(٣) انساب الاشراف ٥ / ١٣٠ (٤) انساب الاشراف ٥ / ٥٣٧

ويتضح من هذا النص انه كان لا يزال في المدينة في عهد ابن الزبير عدد ممن ليسوا في العطاء ، وان الفرض الذي فرضه كان لمن في المدينة وما والاها ، وكان هدفه الحصول على قوات تعينه على صد الجيوش الاموية ، وليس لفرض الفتوح الاسلامية . وقد يتعلق بهذا المفرض ما رواه الهيثم بن عدي عن ابن الزبير « اتاه اعرابي فقال له افرض لي ، قال اثبتوه ، فاثبتوه ، قال اعطني ، قال قاتل اولاً ، قال بئست هذا ، دمي نقد ودرهمك نسبة ، هذا والله ما لا يكون »^(١) ويظهر هذا النص ان ابن الزبير لم يتوفر له المال اللازم ، وبذلك يؤيد ما ورد في النص السابق .

وعن زمن عبد الملك بن مروان وردت نصوص تبين انه فرض فرائض جديدة ، فيروي ابن عساكر ان انس قال لحنفص بن عمر الانصاري « انطلق في اربعين من الانصار حتى آتى بنا عبد الملك بن مروان ففرض لنا فلما رجع رجعنا »^(٢)

ويروي الواقدي عن معاوية بن عبد الله بن عبيد الله بن ابي رافع عن ابيه ان محمد بن الحنفية « وفد الى عبد الملك فكلمه ، فوعده عبد الملك ان يقضي دينه وان يصل رحمه وأمره ان يرفع حوائجه ، فرفع محمد دينه وحوائجه وفرائض لولده ولغيرهم من خاصته »^(٣) ومواليه ، فأجاب عبد الملك الى ذلك كله وتمسك عليه في الموالى ان يفرض لهم ، وألح عليه محمد ، ففرض لهم فقصر بهم ، فكلمه فرفع في فرائضهم ، فلم يبق له حاجة الا قضائها ، واستأذنه في الانصراف ، فأذن له »^(٤) .

ويروي الاصبهاني ان عبد الملك أمر لاسماعيل بن يسار ، بألفي درهم غلة وزاد في عطائه وفرض له^(٥) .

ويتضح من نص الاصبهاني ان العطاء غير الفرض ، وان المرء قد يظفر بكايها ، اما نص ابن الحنفية فأبرز ما فيه ان الموالى لا يفرض لها كالتصليبة الا في ظروف خاصة ، وكل هذه

(١) انساب الاشراف ٤ - ٢ / ٢٩ (٢) تهذيب تاريخ دمشق لابن عساكر ٤ / ٣٨٣

(٣) في النسخ (من جامته) وهو خطأ واضح

(٤) ابن سعد ٥ / ١٣ (٥) الاغانى ٤ / ٤٢٢

النصوص تشير الى انه كان في المدينة عدد ليسوا في العطاء ، ولا بدان هذا حدث بعد زمن عمر الذي استوعب نظامه كل الانصار وقريش في المدينة .

وفي زمن سليمان بن عبد الملك جرى للمدينة فرض جديد أورد اليعقوبي عنه تفصيلاً حيث قال « حجج سليمان سنة ٩٧ وقد عزم ان يبايع لابنه أيوب بولاية العهد من بعده وقسم بين أهل المدينة قسمًا ، وفرض لقريش خاصة أربعة آلاف فريضة ولم يدخل فيها حليفًا ولا مولى ، فأجمع رأي مشيخة قريش ان جعلوها لحلفائهم ومواليهم ، ثم دخلوا عليه فقالوا انك قد فرضت لنا أربعة آلاف فريضة ولا تدخل علينا منها حليفًا ولا مولى فرأينا ان تكافئك ونجعلها في حلفائنا وموالينا فنحن أخف عليك مؤنة منهم ، ففرض أربعة آلاف فريضة أخرى »^(١) يتبين من هذا النص :

- ١ — ان عددًا غير قليل من أهل للمدينة لم يكونوا في العطاء .
- ٢ — ان قريشًا تكون في المدينة كتلة كبيرة العدد وفيهم على الأقل أربعة الاف ليسوا في العطاء .
- ٣ — ان لقريش حلفاء وموالي لا يقلون عنهم عددًا ، وان كنا لا نعرف عددهم بالضبط أو أصولهم أو تنظيماتهم ، ولعل وضع قريش هذا يشبه وضع العشائر الأخرى التي لها أيضًا حلفاء وموالي .

- ٤ — ان سليمان بن عبد الملك كان يريد إرضاء العرب وحدهم وخاصة قريش .
- ٥ — ان القريشيين اصرروا على اعطاء حلفائهم ومواليهم ، إذ ارتأوا ان وضعهم المالي جيد ، فهم ليسوا بحاجة شديدة اليه .

ويروي حفص بن عمر الحوضي عن يوسف بن الماجشون قوله « ولدت في زمن سليمان بن عبد الملك ، وفرض لي سليمان حين ولدت ، فلما ولي عمر بن عبد العزيز عرض الديوان فر باسمي فقال ما اعرفني بمولد هذا الغلام هذا صغير ليس من اهل القرائض فردني عيلاً »^(٢) .

(١) التاريخ ٢/٢٥٨ (٢) ابن سعد ٢/٣٠٧

ويروي الزبير بن بكار أنه « فرض سليمان بن عبد الملك للناس في خلافته وعرض الفرض وكان ابن حزم في ذلك محسناً يعلم الله أنه كان يأمر العلماء أن يتناولوا على خفافهم ليرفعهم . فلما قرأها عذره عند سليمان ، فأمر له سليمان بألف دينار في دينه والـف مدونة على عياله وبرقيق من البيض والسودان وبكثير من طعام الجار وإن يـدان من الصدقة بألفي دينار . فقال :

فما كنت دياناً فقد دنت أذ بدت صـكوك أمير المؤمنين تدور

بوصل الى الارحام قبل سـؤالهم وذلك أمر في السـكرام كثير (١)

تبين هذه النصوص أن الفرض كان مقصوداً على الكبار دون الصغار ، وأنه كان هناك مجال واسع للتلاعب في الفرض للصغار ، بأن يعتبروا كباراً .

أما عن عهد خلافة عمر بن عبد العزيز فلدينا معلومات واسعة نسبياً عن تنظيمات العطاء نظراً الى أن المؤرخين الأولين من الاتقياء أولوه اهتماماً خاصاً لأنه من أهل اتقوى والصلاح ، ولأنه قضى مدة طويلة في المدينة اميراً ، ثم صار خليفة وقام بإصلاحات ارضت هؤلاء المؤرخين .

أن النصوص التي رويت عن أعمال عمر بن عبد العزيز قليلة نسبياً وهي في قضايا فرعية فهي لا تكفي لتقييم اصلاحات هذا الخليفة بدقة ولسكنها تعطي فكرة عامة عنها وتشير الى خطوطها الرئيسة ، ويمكن القول أن هذه الاملاحات لم تقلب اسس التنظيمات السابقة ، وأن الخليفة لم يضع مبادئ جديدة ، بل قام ببعض التعديلات واكد على تطبيق بعض افرعيات التي تعرضت للاهمال . وقد اوردت النصوص ما يظهر تأييد الناس لهذه الاملاحات ، وهو تأييد آت من افراد ، ولا نعلم هل أن هذا الرضى كان عاماً شاملاً لجميع الناس أم أن المؤرخين تعمدوا اختيار النصوص التي تظهر رضى الناس عنها واهملوا نقل ما يعبر عن عدم الرضى عن هذه الاملاحات ، كما أنهم

(١) الاغانى ١٣ / ١٠٠ - ١٠١

لا تذكر لنا الاوضاع الاقتصادية والمالية العامة للدولة كما يمكن معرفة مصادر الاموال التي صرفت لتنفيذ هذه الاصلاحات ومدى اثرها على الاوضاع الاقتصادية العامة .

ان محافظة عمر بن عبد العزيز على المبادئ العامة التي وضعها الخليفة عمر بن الخطاب ومحاولته اعادة تطبيقها على ضوء الظروف السائدة في زمنه هي من مظاهر محاولته احياء سنة عمر بن الخطاب . ولا ريب انه لم يكن بالامكان اعادة تطبيق تنظيمات عمر بن الخطاب حرفياً ، نظراً لتطور الأحوال والظروف على مر الزمن . فاصلاحات عمر بن عبد العزيز هي اصلاحات محافظة اكثر منها رجعية ، وهي تقوم على اعادة تنظيم القواعد القديمة على المجتمع القائم الذي ورث تقاليد قديمة وليس على ان تعيد تطبيق النظام القديم حرفياً ، وهي ليست تبديلاً ثورياً ، اي انها لم تأت بانقلاب اساسي او افكار جديدة في التنظيمات ، فهي إذاً اصلاحات ، واذا كنا نستطيع مقارنتها بتنظيمات عمر بن الخطاب ، فاننا لا نستطيع ان نقدر بالضبط مكانة هذه الاصلاحات بالنسبة للتعديلات والاعمال التي ادخلها الأمويون نظراً لانه ليست لدينا تفاصيل عن كل اعمال الأمويين أو عن كل اعمال عمر بن عبد العزيز أو كل التعديلات التي ادخلها .

ان الاعمال التي روت المصادر ان عمر بن عبد العزيز قام بها في العطاء يمكن تصنيفها

كما يلي :

١ - القسم : فيروي الواقدي عن عمرو بن عثمان بن عفان بن هانيء قوله « حضرت قسمتين قسمها عمر بن عبد العزيز على جميع الناس كلهم سوى بينهم »^(١) ويروي الواقدي أيضاً عن عبد الحكيم بن عبد الله بن أبي فروة « سمعت ابراهيم بن محمد بن طلحة بن عبيدة يقول جرى على يدي لقومي في خلافة عمر بن عبد العزيز ثلاثة اعطية وقسمان للناس عامان »^(٢) ان هاتين الروايتين تتفقان على انه جرى في زمن عمر بن عبد العزيز قسمان عامان للناس ، وتذكر رواية عمرو بن عثمان ان عمر سوى بين الناس في القسم دون ان تحدد مقدار القسم ،

(١) ابن سعد ٢٥٤/٥ (٢) ابن سعد ٢٥٥/٥

غير ان نصاً آخر يرويه الواقدي عن عمه الهيثم بن واقد يقول فيه « ولدت سنة سبع وتسعين فاستخلف عمر وانا ابن ثلاث سنين فأصبحت من قسمة ثلاثة دنانير »^(١) وهذا يظهر ان القسم اصاب الاطفال ايضاً ، وان مقداره ثلاثة دنانير ، في حين ان ما يعطى للاطفال عشرة دنانير ، فهذا القسم غير العطاء ولعله اضافة الى العطاء ، ولا تعلم هل ان هذا المقدار هو نفس ما اعطى للكبار ، اي هل ان المساواة كانت بين الكبار والاطفال أم أنها كانت بين اهل العطاء وغيرهم ، فان كانت هذه الفرضية الاخيرة فهل ان عمر ساوي بين الكبار والصغار ام انه فرق بينهم .

٢ - العطاء : فقد ذكرنا من قبل قول ابراهيم بن محمد بن طلحة انه جرى على يديه لقومه ثلاثة اعطية^(٢) ويؤيد هذا رواية الواقدي عن غسان بن عبد الحميد عن ابيه « اخرج عمر بن عبد العزيز ثلاثة اعطية لاهل المدينة في سنتين وخمسة اشهر الا عشرة ليالي^(٣) » . ان توزيع ثلاثة اعطية باقل من ثلاث سنين يؤيد روايات متعددة ان العطاء لم يكن ثابت الموعد في العصر الاموي ، واذا افترضنا ان العطاء سنوي ، وهو ما يشير اليه اغلب المصادر ، وان عطائين من الثلاثة اعطية عن السنتين ، فان العطاء الثالث قد يكون دفعه مقدمة للسنة الثالثة ، اي أن العطاء يعطى في بداية السنة لا في آخرها ، او أن العطاء كان يعطى في آخر السنة ولكن العطاء الثالث هو وفاء لعطاء سابق .

٣ - الفرض : لقد رويت نصوص تشير الى ان عمر بن عبد العزيز فرض العطاء للناس ، ويذكر بعضها اسماء من فرض لهم العطاء او رد عليه العطاء بعد ما حرم عنه . فيروي الواقدي عن عمرو بن عثمان ومحمد بن هلال : « كتب عمر بن عبد العزيز الى ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم ان افرض للناس الا التاجر^(٤) » ويروي عن شميل بن محمد بن ابي يحيى انه ولد له اولاد وكانوا تجاراً فاراد الوالي ان يدخلهم في العطاء ، فقالوا : « اصلح الله الامير نحن قوم تجار ولا حاجة لنا بالدخول في عمل السلطان^(٥) » .

(١) ابن سعد ٢٥٥/٥ (٢) المصدر نفسه (٣) المصدر نفسه

(٤) ابن سعد ٢٥٤/٥ (٥) ابن سعد ٣٠٩/٥

والراجح ان اجراء عمر في عدم ادخال التجار في العطاء يتابع سياسة قديمة ، وهي توضيح ان العطاء لم يشمل التجار ، لانه يتطلب المشاركة في الغزو والحرب مما لم يكن من رغبات التجار ، ويوضح النص الثاني ان التجار انفسهم لم يكونوا واغبين في ذلك لانهم ليسوا محاربين ولان لهم موارد مالية تغنيهم عن العطاء .

ويروى عبدالله بن عمر بن محمد بن ابان بن صالح عن عمه ابان بن محمد قوله « سمعت ابي يقول دخل ابي ، يعني ابان بن صالح بن عمير ، على عمر بن عبد العزيز فقال له أفي ديوان انت ، قال قد كنت اكره ذلك مع غيرك اما معك فلا ابالي ، ففرض له » (١) .

ويروى الاصبهاني عن نصيب انه قال لعمر بن عبد العزيز : « بقيات لي نفقت عليهن سوادي فكسدن ، ارغب بهن عن السودان ويرغب عنهن البيضان ، قال فتريد ماذا ، قال تفرض لهن ففعل » (٢) .

ولم يقتصر عمر على فرض عطاء للجند ، بل امر برد العطاء على بعض من حرم منه ، فيروى الواقدي عن موسى بن نجيج عن ابراهيم بن يحيى : « ان عمر بن عبد العزيز كتب ان يعطى خارجة بن زيد ما قطع عنه من الديوان فشى خارجة الى ابي بكر بن حزم فقال ابي اكره ان يلزم امير المؤمنين من هذا مقالة ولي نظراء فان امير المؤمنين عنهم بهذا فعلت وان هو خصني به فاني اكره ذلك ، فكتب عمر لا يسع المال ذلك ولو وسع لفعلت » (٣) .
يبين هذا النص ان عمر بن عبد العزيز لم يرد العطاء لكافة من قطع عنهم ، وذلك لانه كان مقيداً بامكانياته المالية المحدودة لا باحتياجاتهم في رد العطاء لهم ، وهذا يدل على ان النصوص المروية عن اعمال عمر بن عبد العزيز هي نصوص مختارة تمثل جانباً واحداً من اعماله وليست كافة اعماله . ومما يؤيد ان الامكانيات المالية المحدودة لم تمكن عمر بن عبد العزيز من رد العطاء لكافة من حرم منه ، ما يرويه الواقدي عن خليفته علي بن ابي طالب : « لما استخلف عمر بن عبد العزيز ارسل الى الحسن وابن سيرين يقول لهما ارد عليكما

(١) ابن سعد ٢٣١/٦ (٢) الاغانى ٣٤٧/١

(٣) ابن سعد ٢٥٦/٥ انظر ايضاً تهذيب ابن عساكر ١٥/٥

ما حبس عنك من اعطيتكما ، فقال ابن سيرين ان فعل ذلك باهل البصرة فعلت واما غير ذلك فلا ، فكتب الى عمر ان المال لا يسع ، قال وقبل الحسن ^(١) .

ويروى الواقدي عن عبد الملك بن محمد عن عبد الله بن العلاء بن زبر « قلت لعمر بن عبد العزيز يا امير المؤمنين عصيت سنوات اني كنت في العصاة وحرمت عطائي ، قال فرد علي عطائي وامر أن يخرج لي ما مضى من السنين » ^(٢) يوضح هذا النص ان العصاة كانت تحرم من العطاء ، غير انه لا يذكر اي عصيان اشترك فيه عبد الله بن العلاء ، ولو ذكر لأمكننا ان نستنتج نوع العصيان الذي يحرم صاحبه من العطاء وعدد المحرومين . وجدير بالملاحظة ان ثورات اهل الحجاز على الامويين كانت محدودة أبرزها ثورة المدينة على يزيد وتأيد عمر بن الزبير ، ولا بد ان كلا من هاتين الحركتين ادى الى حرمان كثيرين من العطاء اما لمقتلهم او لتمردهم ، ولسكن الراجح ان بعضهم قد رد اليه العطاء ، وان كنا لا نعلم تفاصيل ذلك .

٤ - مقدار العطاء : فيروى عبد الواحد بن غياث البصري عن جويريه بن أسماء ان أبا بكر بن عمرو بن حزم « كتب الى عمر ان قوماً من الانصار قد بلغوا اسناناً ولم يبلغ عطاؤهم الشرف ، فان رأى امير المؤمنين بائبائهم في شرف العطاء فليفعل » غير أن عمر اجابه « واما ما ذكرت من امر الرجال الذين بلغوا سنّاً ولم يبلغ عطاؤهم الشرف فانما الشرف شرف الآخرة والسلام » ^(٣) .

وهذا النص يدل على ان شرف العطاء مرتبط بالسن اي ان التقاليد كانت تقضى باعطائه للمسنين وان هذا التقليد لا يتم تطبيقه تلقائياً بل يتطلب موافقة الخليفة ذاته ، وانه كان معطلا قبل تولي عمر بن عبد العزيز الخلافة لاسباب لا نعرفها ، وان عمر لم يوافق على اعادة تطبيقه ولا نعلم السبب في ذلك ودوافعه او نتائجها ، غير أن عمر بن عبد العزيز لم يبلغ

(١) ابن سعد ٢٥٦/٤ (٢) المصدر نفسه

(٣) انساب الاشراف ١٣٩/٧ مصورة القاهرة

شرف العطاء نهائياً ، فيروي الواقدي عن محمد بن هلال عن عمر بن عبد العزيز أنه « فرض لرجال الدين شرف العطاء » ^(١) .

لم يبق عمر بن عبد العزيز شرف العطاء ومقداره على حالها فحسب ، بل ابقى الصنف الاخرى ايضاً ، فيروي الواقدي عن المفضل بن الفضل التقيني عن عبدالله بن جابر ان القاسم بن محمد بن نعيمرة قدم على عمر بن عبد العزيز « فسأله قضاء دينه » فقال عمر : كم دينك ، قال تسعون ديناراً ، قال قد قضيتك عنك من سهم الغارمين ، قال يا امير المؤمنين اغني عن التجارة ، قال بماذا قال بفريضة ، قال قد فرضت لك في ستين وامرنا لك بمسكن وخادم ، فكان القاسم بن نعيمرة يقول الحمد لله الذي اغناني عن التجارة اني لاغلق بابي فما يكون في خلقي هم ^(٢) .

٥ - رزق الموتى : يروي الواقدي عن سعيد بن مسلم بن بانك « سمعت عمر بن عبد العزيز وهو خليفة يقول : انه لا يحل لكم ان تأخذوا لموتاكم فارفعوا اليها » ^(٣)

ويروي ايضاً عن ثابت بن قيس « سمعت كتاب عمر بن عبد العزيز يقرأ علينا ارفعوا موتاكم فاما هو مالكم رده عليكم » ^(٤)

ان قضية عطاء الموتى ليست جديدة ويبدو انها كانت موجودة قبله ، وقد ابقاها في البداية ثم الغاها ، فيروي مصعب الزبيري عن ابيه عن قدامة بن ابراهيم الجعفي « ماتت عمي وقد صار عطاؤها في بيت المال ، فركبت الى عمر بن عبد العزيز وهو في ضيعته بالرس وهو اذ ذاك والي المدينة ، فاعلمته خبرها فقال لي ماتت وقد صار عطاؤها في بيت المال ؟ قلت نعم فكتب الى عبدالله بن عبيدالله بن عبدالله بن عمر بن الخطاب ان يدفع الي عطاءها ان كانت ماتت بعد وصير عطاؤها في بيت المال ، فدفعه الي ، قال وكان عبدالله بن عبيدالله على بيت المال اذ ذاك » ^(٥)

٦ - وقد فصل عمر بن عبد العزيز بين رزق العامة والخاصة ، فيروي عبدالله بن جعفر عن

(١) ابن سعد ٢٥٥/٥ (٢) ابن سعد ٢٥٧/٥

(٣) ابن سعد ٢٥٥/٥ (٤) كذلك

(٥) نسب قريش ١٦٤ : ١٨٢ مخطوطة ١ كنفورد

ابن المبارك عن معمر أنه « كتب عمر بن عبدالعزيز أما بعد فلا تخرجن لأحد من العمال رزقاً في العامة والخاصة، فإنه ليس لأحد أن يأخذ رزقاً من مكانين في الخاصة والعامة، ومن كان أخذ من ذلك شيئاً فاقبضه من ثم وأرجعه إلى مكانه الذي قبض منه والسلام»^(١) والراجح أن المقصود برزق الخاصة ما يأخذه المستخدمون في أعمال الدولة ممن يشبه عملهم عمل الموظفين اليوم، فكأنه بهذا القرار منع العطاء عن هؤلاء.

٧ - عطاء الاطفال : يبدو من النصوص أن عمر بن عبدالعزيز قد عهم العطاء على كافة الاطفال وثبت سن العطاء خمسة عشر، فيروي الواقدي عن سعيد بن مسلم بن بابك « سمعت عمر بن عبدالعزيز يقول وهو خليفة اكتبوا لنا كل منغوس نفرض له » وروي عن ثابت عن قيس « سمعت كتاب عمر بن عبدالعزيز يقرأ علينا ارفعوا كل منغوس نفرض له »^(٢) وروي عبدالله بن نعيم الهمداني ومحمد بن عبيد الطنافسي عن عبيدالله عن نافع عن ابن عمر أنه « عرضني رسول الله (ص) في القتال يوم أحد وأنا ابن أربع عشرة سنة فلم يجزني، فلما كان يوم الخندق عرضني وأنا ابن خمسة عشرة سنة فأجازني، فقدمت إلى عمر ابن عبدالعزيز وهو يومئذ خليفة لحدثه بهذا الحديث، فقال إن هذا الحد بين الكبير والصغير وكتب إلى عماله أن يفرضوا لابن خمسة عشرة ويلحقوا ما دون ذلك في العيال»^(٣) وروي عن أبي معشر عن نافع أنه « كتب عمر بن عبدالعزيز وهو خليفة إلى عماله في الاتفاق أن لا يفرضوا لابن أربع عشرة سنة في العطاء ويفرضوا لابن خمس عشر في المقاتلة»^(٤) أما مقدار عطاء الاطفال فيروي الواقدي عن أبيه « ذهبت بي حاضتي إلى أبي بكر بن حزم فوضع في يدي ديناراً وأنا منغوس وولدت سنة المائة، ثم كان قائل فاعطينا ديناراً آخر فسكانا دينارين»^(٥)

أما عن العطاء بعد خلافة عمر بن عبدالعزيز فقد وردت اشارات قليلة، ففي زمن خلافة هشام

(١) ابن سعد ٥ / ٢٧٨ (٢) ابن سعد ٥ / ٢٠٥ (٣) ابن سعد ٤ / ١٠٥

(٤) ابن سعد ٥ / ٢٥٨ مسند الشافعي ٣ / ١٢٧ (٥) ابن سعد ٥ /

جاء ذكر خبر رجل من الانصار من بني حارثة كان مملقاً^(١) ليس في ديوان ولا عطاء فقال لهشام بن عبد الملك « يا امير المؤمنين انا امرؤ من الانصار وقد بلغت هذه السن ولست في ديوان فان رأى امير المؤمنين ان يفرض لي فعل ، قال فاقبل عليه هشام فقال والله لا أفرض لك حتى مثل هذه الليلة من السنة المقبلة »^(٢)

ويروي ابن شبة عن عيسى بن عبدالله عن محمد بن عمر بن علي بن ابي طالب « ان هشام لما خرج عليه زيد بن علي منع اهل مكة واهل المدينة اعطياتهم سنة ، ولما ولي الوليد بن يزيد كتب الى اهل المدينة .

محرمكم ديوانكم وعطاؤكم	به يكتب الكتاب والكتب تطبع
ضمنت لكم ان لم تصابوا بمهجتي	بأن سماء الضر عنكم ستقلع
سيوشك الحاق بكم وزيادة	واعطية تأتي تباعاً فتشفع ^(٣)

ويروي الزبير بن بكار عن عمه عن ايوب بن عبيد الله انه « قدم نصيب على عبد الواحد النصرى وهو امير المدينة بفرض من امير المؤمنين يضعه في قومه من بني ضمره فادخلهم عليه ليفرض لهم وفيهم اربعة لم يحتلوا فردهم النصرى .. وهو مالك للامر وله فيه سلطان » (ثم فرض لهم بعد أن اقتنع انهم بلغوا الحلم)^(٤)

العطاء في العصر العباسي :

ولما ولي العباسيون الخلافة ، أولوا اقليم الحجاز عناية خاصة ، فكان الخليفة يولي عليه اخمى اقاربه ، واهتموا بأمر الحج ، وقد بذل الخلفاء العباسيون الاولون جهوداً كبيرة للتقرب من اهل الحجاز وعلمائه ، وقربوهم في بلاطهم ، وولوا عدداً منهم القضاء بمغداد خاصة ، ولا بد ان يهتم العباسيون الاولون وهم يسرون على هذه السياسة ، بأمر العطاء في الحجاز فيسند ذكر الزبير بن بكار عن يحيى بن محمد عن ابي منصور عبد الرحمن بن صالح بن دينار مولى الخزاعي ان « حج امير المؤمنين ابو جعفر المنصور وأعطى اشراف القرشيين ألف دينار

(١) الاغانى ١١ / ١٦٣ ومن المحتمل ان الكلمة يجب ان تكون (مملقاً) والمحقق الذي يرجح اسمه من العطاء ، واصل ذلك ان يوضح على اسمه في الديوان حلقه تشير الى شطب اسمه . انظر البخاري : كتاب المدينت الباب ٢٢ وانظر ايضاً مفاتيح العلوم للخوارزمي ص ٤٣ (٢) الاغانى ١١ / ١٩٤
(٣) الاغانى ٢١ ، ٢٢ ... ٢ انظر ايضاً الغابري ٢ / ١٧٥٤ مع تقديم وتأخير في الابيات واختلاف في رواية بعض الالفاظ
(٤) الاغانى ١ / ٢٧٣ - ٥

لكل واحد منهم ولم يترك أحداً من أهل المدينة إلا أعطاه ، إلا أنه لم يبلغ بأحد ما بلغ بالاشراف ، فكان ممن أعطى الألف الدينار هشام بن عروة ، وأعطى قواعد قريش صحاف الذهب والفضة وكساهن ، وأعطى بالمدينة عطايا لم يعطها أحد كان قبله » (١)

أما عن زمن المهدي فقد وردت نصوص فيها معلومات أوفى ، ولعل ذلك راجع إلى أن المنصور حرم أهل المدينة - أو معظمهم - لما ألأتمهم محمد النفس الزكية ، فلما جاء المهدي أعادها عليهم ، فيروي الزبير بن بكار في ذلك قوله « وأما المغيرة بن خبيب فكان لطيفاً بأمير المؤمنين المهدي ولأه عطاء أهل المدينة ، وكان يوليه القسوم ، وأعطاه ألف فريضة يضعها حيث شاء فقرضه مشهورة بالمدينة » (٢)

ويروي الزبير بن بكار أيضاً عن يونس بن عبد الله بن سالم الخياط حيث قال أنه « لما أعطى أمير المؤمنين المهدي المغيرة بن خبيب ألف فريضة يضعها حيث شاء ، جاءه أبو عبد الله بن سالم فقال له :

ألف تسدور على يد الممدح ما سوق مادحه لديه بكاسد

الظن مني لو فرضت لواحد في الأعجمين خصصتني بالواحد

قال : فقال له المغيرة : أيها أحب إليك أفرض لك أو لابنك يونس ، قال أنا شيخ كبير هامة اليوم أو غدا ، أفرض لابني يونس ، قال ففرض لي في خمسين ديناراً ، قال فلما خرجت الأعطية الثلاثة على يدي أبي بكر بن عبد الله الزبيري في ولاية أمير المؤمنين الرشيد قال لي خليفة هرثة وخليفة أيوب بن أبي سميرة وهما يمرضان أهل ديوان العطاء : أنت من هذيل ونراك قد كتبت مع آل الزبير فتردك إلى فرائض هذيل ، خمسة عشر ديناراً ، فقال لها أبو بكر بن عبد الله الزبيري إنما جعلتما لتقبعا ولا تبتدعا ، امضيا وأعطيا ، فأعطيا مئة وخمسين ديناراً » (٣)

(١) الزبير بن بكار : جهرة نسب قريش ٣/١ - ٣ [رقم ٥٣١]

(٢) الزبير بن بكار : جهرة نسب قريش ١٠٤ ، ٢١٤ انظر أيضاً مصعب الزبيري : نسب قريش

٢٤٢ : الخطيب : تاريخ بغداد ١٣/١٩٤

(٣) جهرة نسب قريش ١١٠ [٢١٥] انظر أيضاً الأغانى (١٨/٩٨)

ويروي الزبير ايضاً عن يحيى بن محمد انه قال « قسم أمير المؤمنين المهدي قسماً على يد المغيرة ابن خبيب سنة أربع وستين ومائة ، فأصاب مشيخة بني هاشم أكثرهم خمسة وستون ديناراً وأقلهم خمسة وأربعون ديناراً ، ومشيخة القرشيين أكثرهم خمسة وأربعون ديناراً وأقل القرشيين سبعة وعشرون ديناراً ، ومشيخة الانصار أكثرهم سبعة وعشرون ديناراً وأقل الانصار سبعة عشر ديناراً ، والعرب أكثر من الموالي ولا ادري كم اعطوا ، ومشيخة الموالي خمسة عشر ديناراً وأقل الموالي على الشبر: السداسي ستة دنانير ، والخماسي خمسة دنانير والرباعي اقلهم أربعة دنانير ، وكان عدد الناس الذين اكتتبوا ثمانين ألف انسان ، قال وقيل للمغيرة بن خبيب ، ربما رأيت الانسان الهي وقد قصر به نقيبه وكتبه في غير نظرائه فأعطيه من مالي حتى غرمت مالا » (١) .

وينقل الزبير ايضاً عن يونس بن عبد الله بن سالم الخطباط انه لما خرج هذا القسم جاء ابو عبد الله بن سالم الى المغيرة بن خبيب فكلمه فقال المغيرة « فعل الله بك وفعل ان اسلموا يافلان اذهب الى الذي يعطي القسم فقل له يعطه قسمه ، فأعطاه خمسة عشر ديناراً » (٢) .

يتبين من هذه النصوص :

١ — ان المهدي اطلق العطاء لأهل المدينة وهذا يدل على ان اهل المدينة لم يكونوا في العطاء عند تولي المهدي الخلافة .

٢ — ان المهدي فرض الف فريضة جديدة لأهل المدينة . ومعنى هذا ان العطاء لم يكن عاماً لأهل المدينة كلهم ، فكان هناك مجال لتقديم فرائض جديدة . ومن البديهي ان الفرائض الجديدة لم تستوعب كافة من ليسوا في العطاء ولكنها مع ذلك كانت ذات أهمية خاصة .

(١) جهره نسب قریش ١١١ [٢١٦] انظر ايضاً الخطيب ١٣/١٩١ .

(٢) نسب قریش ١١٢ [٢١٧]

٣ — ان الخليفة كان يحول امير مصر توزيع الفرائض كما يرى وبذلك يتيسر له مجالاً واسعاً من الحرية الشخصية على ان لا يناقض ما تقرره الخطوط العسامة لسياسة الدولة ، بل عليه ان يراعي هذه الخطوط في التوزيع .

٤ — قد يكون الفرد في العطاء ولا يكون ابنه في الديوان .

٥ — ان العطاء لا يورث ، ولذلك فضل ابو عبد الله بن سالم ان تعطى الفريضة لابنه كي لا يحرم منها بعد وفاته .

٦ — ان ترتيب الديوان قد لا يطابق ترتيب الانساب ، فقد يكون الفرد مسجلاً في غير ديوان عشيرته .

٧ — ان العطاء يختلف باختلاف العشائر وان فرائض هذيل خمسة عشر ديناراً وفرائض آل الزبير خمسون ديناراً ، غير اننا لا نعلم فرائض العشائر الاخرى ، ولا ما اذا كانت هذه الفرائض عطاء ثابتاً ام منحاً مفردة لا تتكرر .

٨ — ان افراد العشيرة لا يتساوون في العطاء ، فالمشيخة تأخذ اكثر من غيرها ، وان الفرق بين الحدين الاعلى والادنى من العطاء واسع ، ولا نعلم تصنيف كل عشيرة وصنوفها فيما بين الحدين ^(١) والراجع ان الاكثرية تأخذ اقل العطاء .

٩ — ان بني هاشم يكونون وحدة عطاؤها اعلى الجميع ، يتلوهم عطاء قريش ثم الانصار ثم الموالي .

١٠ — ان الموالي تصنيف خاص لا يقوم على الوحدات القبلية ، ولكن النص المار ذكره لا يوضح أسسه .

١١ — ان النقيب هو الذي يتولى تصنيف الناس ، وبمقدوره التلاعب في التصنيف .

١٢ — ان عدد من كان في العطاء في المدينة يبلغ ثمانين انثاً .

١٣ — والراجع ان هذا العطاء هو غير الأموال التي كان يعطيها المهدي واثريوت عنها

(١) لدينا معلومات عن اصناف العطاء بين حدية الادنى والاعلى في الامصار الاسلامية الاخرى (انظر كتابي التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة من ١٥٦-١٥٥٠م في الحجاز فليت لدينا معلومات عنها .

الأخبار ، منها ما يرويه مصعب الزبيري بقوله « كان عبدالله بن المصعب بن ثابت في صحابة المهدي سنتين حين قدم المهدي المدينة ، وجلس للناس يعطيهم الاموال ، يعطي الرجل من قرش ثلاثمائة دينار ويكسوه سبعة اثواب » (١) .

وكذلك ما يرويه الاصفهاني ان ابن الموالى مدح المهدي ، فأمر له بعشرة آلاف درهم وكسوة وامر صاحب الجاري بأن يجري له ولعياله في كل سنة ما يكفيهم والحقهم في شرف العطاء (٢) اما في زمن الخليفة هارون الرشيد فقد اصاب اهل المدينة ثلاث اعطيات في سنة واحدة ، فيروي مصعب بن عبدالله الزبيري « فقدم الرشيد مدينة الرسول (ص) ومعه ابنه محمد الامين وعبدالله المأمون فأعطى فيها العطاء ، وقسم في تلك السنة في رجالهم ونسائهم ثلاثة اعطية ، فكانت الثلاثة الأعطية التي قسمها فيهم الف الف وخمسين الف دينار ، وفرض في تلك السنة الخمسة من وجها موالى المدينة ، وفرض لبعضهم في الشرف ، منهم يحيى بن مسكين وابن عثمان ومفراق مولى بني تميم » (٣) .

ويروي الجهشباري « ان الرشيد حج وحج معه يحيى والفضل وجعفر فلما صار بالمدينة جلس ومعه يحيى واعطى العطاء ، ثم جلس محمد من بعده ومعه الفضل بن يحيى فأعطاهم العطاء ، ثم جلس بعده عبدالله ومعه جعفر فأعطاهم العطاء ، فأعطوا في تلك السنة ثلاثة اعطية ، فكان اهل المدينة يسمون ذلك العام عام الثلاثة الاعطية ، ولم يروا مثل ذلك قط الا في ايام البرامكة » (٤) .

ويذكر مصعب الزبيري : « وكان ابو بكر بن عبد الله بن مصعب باب قرش ومدرها شرفاً وبياناً وجاهاً واهبة وحديثاً عليها وبراً بها وحسن اثر عندها ، واستعمله امير المؤمنين هارون الرشيد على المدينة فاقام عامه عليها اثنتي عشرة سنة وثلاثة اشهر واحد عشر يوماً ،

(١) مصعب الزبيري : نسب قرش ٢٤٢ (٢) الاغانى ٢/٢٩٩

(٣) الطبري ٣/٧٦٠

(٤) الجهشباري : الوزراء والكتاب ٢٢١ - ٢ طبعة مصدق السقا

وكان امير المؤمنين الرشيد به معجباً واليه مفوضاً ، وكان عنده وجيهاً اثيراً ، وأخرج
لاهل المدينة على يديه نصف عطاء وكسوة وقسماً في سنة ١٨١ هـ وأخرج على يديه ثلاثة
اعطية وكسوة فاخرة في سنة ١٨٦ هـ .

قال فاختري عمران بن محمد بن مصعب بن ثابت قال ارسلني ابو بكر بن عبدالله اقبض
ثلاثة اعطية وقد نزلوا بيت مال امير المؤمنين الرشيد دار عائشة الصغرى ، فقبضت منها ثلاثة
اعطية ، وذلك الف الف دينار ومائتا الف دينار ، كل عطاء اربعمائة الف دينار ، وأخرج
على يده في سنة ١٨٨ هـ نصف عطاء وكسوة وقسماً كثيراً ^(١) .

ويروي الزبير بن بكار عن يونس الخياط ان المغيرة بن خبيب فرض ليونس بن
عبد الله بن سالم في خمسين ديناراً ، فلما خرجت الاعطية الثلاثة في زمن الرشيد على يدي
بكار بن عبد الله قال لي خليفته وخليفة ايوب بن ابي ميمر وهما يعرضان اهل ديوان العطاء
انت من هذيل ونواك قد صرت من آل الزبير ، فتردك الى فرائض هذيل خمسة عشر دينار
فقال لها بكار انما جعلنا لتتبعا ولا تبتدعا امضياه فاعطياه مائة وخمسين دينار ^(٢) .

ان النص الذي نقله الزبير بن بكار عن عمه مصعب الزبيري بين الامور التالية :

- ١ - ان اهل المدينة اعطوا نصف كسوة وقسماً في سنتي ١٨١ ، ١٨٨ هـ .
- ٢ - انهم اعطوا في سنة ١٨٦ هـ ثلاثة اعطية ، ولعلها هي التي اشار اليها الجهنياري .
- ٣ - أن مجموع العطاء يبلغ اربعمائة الف دينار ، وان العطاء اصبغ يقدر بالدنانير .
- ٤ - غير انه لا يذكر هل ان النصف الثاني من العطاء اعطي فيما بعد ام شطب ولا ما
اذا كانت الاعطيات الثلاثة مقابل سنوات حذفت فيها العطاء ، ولا يذكر الاحوال في
السنوات الاخرى ، وهل اعطي فيها العطاء .

(١) الزبير بن بكار : جمهرة نسب قریش ١٦٣ [٣٠٠ - ٦]

(٢) الاغانى ١٨ / ١٨٥

٥ - ويبين نص الزبير بن بكار ان فرائض هذيل خمسة عشر ديناراً ، وفرائض قريش ١٥٠ ديناراً .

٦ - اما نص الجهشيارى فيشير الى ان توزيع العطاء كان على يد البرامكة .
هذا ولم يرد في المصادر ذكر لاعطاء في الحجاز بعد عهد الرشيد ، مما يدل على توقفه ،
الا اننا لا نعلم متى تم هذا التوقف .

عطاء الموالي

لقد بشر الرسول بالاسلام في مكة ، وثبت دعائم دولة الاسلام في المدينة ولم يرتفع الى الرفيق الاعلى الا والاسلام قد عم معظم ارجاء الجزيرة ، فلما ولي ابو بكر الخلافة وقضى على الردة كان الاسلام اودولته سائدين الجزيرة التي اصبحت قاعدة الفتوح واهلها يكونون جيش الاسلام ومادته ، فكان الاسلام في هذه الفترة المبكرة لا يزال مقصوراً على العرب ، حيث اصبحت العرب كلهم في الجزيرة تقريباً مسلمين ، كما ان الاسلام لم يكن قد بدأ بالانتشار خارجها ، الى ان بدأت الفتوح واتسعت دولة الاسلام ، فليس من الغرابة ان يحمل العرب اعباء الفتوح وتوسيع الدولة ونشر الدين ، وان يكون العطاء موزعاً بينهم .
غير ان الطبيعة العالمية للاسلام جلبت اليه منذ ايام الرسول وخلافة ابي بكر عدداً من غير العرب الذين كانت الدولة والمجتمع ينظران اليهم كمسلمين ، وبسبب من ذلك ومن مقتضيات الظروف ادخل عدد من غير العرب في العطاء فيما بعد .

فقد ذكرت المصادر عدة روايات ان عمر فرض للموالي الذين اشتركوا في وقعة بدر المقدار الذي فرضه للمهاجرين والانصار ^(١) .

ويروي ابن سعد ايضاً ان عمر فرض للناس على منازلهم وقراءاتهم للقرآن وجهادهم ، ثم جعل من بقي من الناس باباً واحداً فالحق من جاءهم من المسلمين بالمدينة في ٢٥ ديناراً لكل رجل وفرض للمحررين معهم ^(٢) وقد اشارت بعض المصادر الى انه فرض للهرمزان

(١) ابن سعد ٣/١٠٣-٢١٣ ، ٢١٩ انظر ايضاً الاموال ٥٥٢ البدء والتاريخ ١٦٨

(٢) ابن سعد ٣-١-٢١٠

الثمين^(١)، غير أن هذا الفرض الأخير غير اعتيادي وقد املتته ظروف خاصة، ويروي سيف عن عاصم بن سليمان عن عامر الشعبي، أن عمر كان يجعل لكل نفس منقوسة من أهل النقي طيلة شهر رمضان درهما في الروم^(٢).

إن إدخال هؤلاء الموالى في العطاء منسجم مع طبيعة الاسلام العالمية التي تشجع بها المسلمون الأوائل وعلى رأسهم الخلفاء، ومما لا شك فيه أن عدد الموالى في هذا الوقت المبكر كان قليلا، لأن الاسلام لا يزال في نطاق الجزيرة واهلها عرب، وقاعدته للمدينة التي نظم عمر العطاء لاهلها.

ولكن تكوين الدولة الاسلامية وتوسعها رافقه تزايد هجرة الاعاجم الى المدينة بسبب الحرية التي اتبعها الدولة، ولزوال الحواجز المعيقة للهجرة وتوسع الخيصة الاقتصادية في الحجاز، لاشك أنه لم يدخل الاعاجم والموالى كافة في العطاء في المدينة، إلا أن الأحوال الخاصة القائمة فيها والتي نرجو أن نوضحها في مقال مستقل، قضت باستخدام الموالى وإدخال بعضهم في العطاء، بالرغم من نظرة الانتقاص التي كان ينظرها المجتمع العربي اليهم في المدينة^(٣).

ففي العهد الاموي يروي ابن سعد أن محمد بن الحنفية زار عبد الملك، فوعده عبد الملك أن يقضى دينه وأن يصل رحمه وأمره أن يرفع حوائجه، فرفع محمد دينه وحوائجه وفرائضه لولده ولغيرهم ومواليه فأجاب عبد الملك إلى ذلك، وتعرض عليه في الموالى أن يفرض لهم، وألح عليه محمد ففرض لهم فقصر بهم فكلهم فرفع فرائضهم فلم يبق له حاجة إلا قضاها واستأذنه في الانصراف فأذن له^(٤).

يتبين من هذا النص أن عبد الملك وافق بعد تلمسك، على أن يفرض للموالى كغيرهم، ولعل ابن الحنفية لم يلح إلا وهو يعلم أن هذا ممكن، لأن عبد الملك لا يعقل أن يوافق

(١) ابن سعد ٦٠/٥ (٢) الطبري ٢٨٠٤/١

(٣) انظر كتاب «التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة» وخاصة ص ٩٩

(٤) ابن سعد ٨٣/٥

على منح موالى ابن الحنفية العطاء دون بقية الموالى .

ويروى الواقدي أنه عندما تار عبدالله بن الزبير في مكة ، كان والى المدينة الاموي عمرو الاشديق ارسل عمرو بن الزبير « في اربع مائة من الجند وقوم من موالى بني امية وقوم من غير اهل الديوان »^(١) .

ويروى محمد بن مصعب القرظي عن ابي بكر بن ابي مرزم « ان عمر بن عبد العزيز جعل العرب والموالى في الرزق والكسوة والمعونة والعطاء سواء ، غير انه جعل فريضة المولى المعتق خمسة وعشرين ديناراً »^(٢) .

ان هذا النص يبين ما كان يعطى للناس ، وينص صراحة على ان الموالى والعرب كانوا متساوين في العطاء وفي عدة امور اخرى ، ماعدا الفريضة التي كانت للمولى المعتق خمسة وعشرين ديناراً ، الا ان النص لا يذكر مقدار فريضة العرب او فريضة الاصناف الاخرى من الموالى . ويروى مصعب الزبيري ان الرشيد لما قدم المدينة وقسم في اهلها ثلاثة اعطية « فرض في تلك السنة الخمسة مائة من وجوه موالى المدينة ، وفرض لبعضهم في الشرف منهم يحيى بن مسكين وابن عثمان ومخراق مولى بني تميم وكان يقرأ القرآن بالمدينة »^(٣) .

اما العبيد فان الشافعي يذكر « ان ابا بكر كان يسوي بين الحر والعبد ، ولم يفضل بين احد بسابقة ولا نسب ، ثم قسم عمر فأنهى العبيد وفضل بالنسب والسابقة ، ثم قسم على فأنهى العبيد وسوى بين الناس »^(٤) .

لا ريب ان تسوية ابي بكر بين الحر والعبد في العطاء ترجع الى قلة مقدار العطاء والى قلة العبيد الذين كان معظمهم ممن ساءلوا في بناء دولة الاسلام في المراحل الاولى ، اما عدم ادخال عمر بن الخطاب العبيد في العطاء فيرجع الى انه بعد الفتوح تزايد في المدينة عدد العبيد الذين لم يساءلوا في تكوين دولة الاسلام . ويذكر ابن سعد عدة نصوص تؤيد عدم ادخال

(١) انساب الاشراف ٢٠/٢-١ (٢) ابن سعد ٢٧٧/٢ (٣) الطبري ٣/٢٦٢

(٤) الام ١/١٣٢

عمر العبيد في العطاء^(١) .

غير ان الخليفة عمر بن الخطاب « كان يرزق الاماء والحبل^(٢) » وقد أمر للارقاء
« بحريين حريين^(٣) » .

اما اللقطاء، وهم يعتبرون في الاسلام احراراً ، فقد ادخلهم عمر في العطاء ، فيروي ابن
سعد ان عمر « كان اذا أتى باللقيط فرض له مائة درهم وفرض له رزقاً يأخذه وليه كل شهر
ما يصلحه ، ثم ينقله من سنة الى سنة ، وكان يوصي بهم ويجعل رضاعهم ونفقتهم من بيت
المال^(٤) » ويروي ايضاً عن سنين أبي حميلة « وجدت منبوذاً على عهد عمر فذكره عريضي
له ، فأرسل اليّ فدعاني فقال لي هو حر وولأؤه لك وعلينا رضاعه^(٥) » ويقول اليعقوبي
ان عمر أمر ان تكون نفقات اولاد اللقط ورضاعهم من بيت المال^(٦) .

البحث :

لقد كان العطاء يدفع للمقاتلة على ان يشاركوا في القتال عند ما تطلب اليهم الدولة ذلك .
ومن المعلوم ان اهل المدينة كونوا الجيش الذي قاتل في سبيل الاسلام في زمن الرسول (ص)
كما كانوا أساس الجيش الاسلامي الذي قضى على حركات الردة وأمن سيادة الاسلام
على الجزيرة ، وقد ساهم عدد كبير من اهل المدينة في الفتوح الاسلامية في عهد الخليفة عمر
ابن الخطاب وبقية الخلفاء .

غير ان اتساع الفتوح وازدياد عدد عرب الجزيرة المنضمين الى الجيش الاسلامي
دفع الخليفة عمر بن الخطاب الى تمصير الامصار وجعل كلاً منها قاعدة يقيم فيها دائماً
الجيش الاسلامي الذي يقاتل في الجهة التي فيها مصره ، وبذلك أصبح واجب القتال ملقى

(١) انظر ابن سعد ٣ - ١/٢٩٥ - ٢٩٨

(٢) ابن سعد ١٠٤/٦ عن عياض الاشعري

(٣) ابن سعد ١٠٤/٦

(٤) ابن سعد ٢ - ١/٢٩١

(٥) ابن سعد ٤٥/٥

(٦) التاريخ ١٧٠/٢

بالدرجة الاولى على اهل الامصار ، ولم يعد مقصوراً على اهل المدينة الذين كان عليهم تلبية دعوة الدولة عند ما تضرب عليهم البعث ، اي عند ما تطلب منهم تقديم مقاتلة للمشاركة في الحروب . وقد ذكرت المصادر عدداً قليلاً من البعث التي فرضت على اهل المدينة .

١ - فيروي اليعقوبي ان الوليد بن عبد الملك ، ضرب البعث على اهل المدينة وكتب الى عمر بن عبد العزيز الذي كان واليه على المدينة « فأخرج منهم النبي رجل ^(١) » .

ويذكر الطبري في رواية عن مخزومة بن سليمان ان الوليد في سنة ٨٨ هـ « ضرب عليهم بعث النعمين ، وانهم تجماعوا ، فخرج الف وخمسمائة وتخلف خمسمائة ، فغزوا الصائفة مع مسلمة والعباس وهم على الجيش وانهم شتوا بطوانه وافتتحوها ^(٢) » .

٢ - وفي خلافة هشام بن عبد الملك يروي الواقدي عن افلح وخاله بن القاسم انه « صلى هشام بن عبد الملك على سالم بن عبد الله بالبقيع لكثرة الناس ، فلما رأى هشام كثرتهم بالبقيع قال لابراهيم بن هشام الخزومي اضرب على الناس بعث اربعة آلاف فسبى عام الاربعة آلاف ، فكان الناس اذا دخلوا الصائفة خرج اربعة آلاف من المدينة الى السواحل فكانوا هناك الى انصراف الناس وخروجهم من الصائفة ^(٣) » .

ويتبين من هذا ان هذا البعث اصبحت في زمن هشام سنوياً غير اننا لا نعلم هل استمر ذلك بعده ، كما يتبين منه ان اهل المدينة كانوا يقيمون لحماية السواحل في المؤخرة ، فعقب القتال عليهم اخف منه على اهل الشام .

٣ - وفي زمن ولاية عبدالواحد النصري هجم حمزة الخارجي على الحجاز فذهب عبدالواحد « حتى دخل المدينة فدعا بالديوان فضرب على الناس البعث وزادهم في العطاء عشرة عشرة ^(٤) » .

٤ - ويروي الطبري بسند عن محمد بن عبد الرحمن بن نوفل الاسدي انه قطع على اهل

(١) التاريخ ٢/٢٤٩ (٢) الطبري ٢/١١٩٢

(٣) ابن سعد ٥/١٤٨ - ٩ انظر ايضاً الطبري ٢/١٤٧٢ السخاوي: التذكرة للطبقة ٢/٢٩ [١٤٩٩]

(٤) الطبري ٢/٤٩٨٣ الاغانى ٢٠/١٠٠

المدينة بعث الى اليمن فاكتتبت فيه فلقيت عكرمة مولى ابن عباس فنهايتني عن ذلك اشد
النهي»^(١) غير اننا لا نعلم الزمن الذي ضرب فيه هذا البعث .

الطوى والجمائل والبرائل :

لقد كان على المقاتل ان يذهب الى البعث المقرر عليه الذهاب اليه ، غير انه بإمكانه ان
يقوم بالطوى وهو على ما ينقل مالك عن أبي طيبة عن يحيى بن سعيد انه « قال في الطوى
لو أن رجلاً قال لرجل خذ بعثي وأخذ بعثك وأزيتك ديناراً أو بعيراً أو شيئاً فلا بأس
بذلك، وقال الليث مثله، وعن ابن عباس انه كان يقول لا بأس بالطوى من ماحوز الى ماحوز
اذا ضمنه انسان »^(٢) . ويروي ابن وهب عن عبد الرحمن بن شريح انه قال « كان يكره من
الطوى ان يعتقد الرجلان الطوى قبل ان يكتبوا في البعثين الذين يتطاولان فيها ، وذلك ان
يقول الرجل قبل الطوى اكتب في بعث كذا وكذا وانا اكتب في بعث كذا وكذا ثم
يعتقدان الطوى على ذلك ، واما الطوى بعد الكتابة فلم اسمع احداً ينكر ذلك الا الرجل
الذي يقف نفسه ينتقل من ماحوز الى ماحوز التماس الزيادة في الجعل »^(٣) .

ان اعطاء الدولة العطاء للمقاتلة يخولها قانوناً حق ضرب البعث عليهم والزامهم الاشتراك
في القتال . غير ان الدولة عملياً كانت لا تشرك كافة المقاتلة من اهل العطاء في البعوث ، بل
تقتصر على فرضه على عدد محدود تقدره ، والراجح ان اشتراك المرء في القتال يتم دورياً ،
اي يفرض على كل شخص ان يشترك في بعث واحد وليس في كل البعوث ، فاذا حدث بعث
آخر ، فانه يشترك في البعث الجديد من لم يذهب في البعث السابق . وبإمكان من يفرض عليه
البعث ان يتجامل، اي ان « يعطى رجلاً آخر شيئاً ليخرج مكانه او يدفع المقيم الى الغازي
شيئاً فيقيم الغازي ويخرج هو »^(٤)

(١) تفسير الطبري ١٠٤/٩ [١٠٢٦٢] تحقيق محمد شاكر

(٢) المدونة ٤٥/٣ (طيبة السامي) (٣) المدونة ٤٥/٣

(٤) لسان العرب مادة (جعل) وانظر البخاري كتاب الجهاد باب الجمائل والجلان في سبيل الله ،

وانظر أيضاً المدونة ٤٥ / ٣

« وقد يكتب البعث على الغزاة فيخرج من الاربعة والخمسة رجل واحد ويجعل له جعل »^(١) فالجعل في هذا التعريف هو المبلغ الذي يدفع لمن تطوع بتلبية الدعوة ويشترك في البعث مقابل جعل يأخذه من عطاء من لا يشارك في البعث . ويذكر مالك انه « لم يزل الناس يتجاعلون بالمدينة عندنا كانوا يتجاعلون ، يجعل القاعد للخارج .. بهذا مضى امر الناس »^(٢)

وتكون الجمائل بين اهل الديوان ، اي الذين في العطاء ، وقد جوز مالك لاهل العطاء التجاعل « لانه مباعث مختلفة ، وانما اعطوا اعطياتهم على هذا وما اشبهه ، فاهل الديوان عندي يخالفون لمن سواهم ، قال والذي يؤاجر نفسه في الغزو ، ان ذلك لا يجوز في قول مالك ، واما اهل الديوان فيما بينهم فليست تلك اجارة ، انما تلك جمائل ، لان سد الثغور عليهم ، وبهذا مضى امر الناس »^(٣)

وقد ذكر الطبري ان ابا جعفر المنصور كتب الى محمد بن خالد والي المدينة بكشف المدينة واعراضها « فامر محمد بن خالد اهل الديوان ان يتجاعلوا لمن يخرج ، فتجاعلوا رباع الفاخري المضحك ، وكان يداين الناس بالف دينار ، فهلك وتويت »^(٤)

وبامكان من يضرب عليه البعث الا يذهب الى القتال مع الاحتفاظ بحقه في العطاء وذلك بان يرسل عنه بديلاً من غير اهل العطاء لقاء اجر يدفعه للبديل . وقد ورد ذكر استخدام البدلاء بكثرة في بعض الحروب الداخلية ، فيروي ابو مخنف ان عبدالله بن الزبير لما ثار في الحجاز ارسل الخليفة يزيد عمرو بن سعيد الاشدق الى المدينة ، فجهز عمرو جيشاً ضده « وكان اكثر الجيش بدلاء من العطاء وجلهم بهوون ابن الزبير »^(٥)

ومن المحتمل ان هؤلاء البدلاء او معظمهم ممن ليس لهم ديوان ، ويسمون الروادف

(١) لسان العرب مادة (جعل)

(٢) المدونة ٣ / ٤٤

(٣) المدونة ٣ / ٤٣ - ٤٤

(٤) الطبري ٣ / ١٦٢

(٥) انساب الاشراف ٤ - ٢ / ٣٤

وقد ذكر ابن قتيبة في شرحه البيت التالي :

إذا قربت للسوق خلف بعضها كما خلفت يوم العمداء الروادف
« العمداء يقول إذا عادهم قوم فجأؤوا للعطاء خلفت الروادف وهم الاتباع الذين يجيئون
رادف قوم أي ليس لهم ديوان » (١)

لقد كان العطاء يؤمن لمن يأخذه مورداً يكفي لحياة معاشية طيبة ، الأمر الذي كان يدفع
الناس إلى التشبث بادخالهم فيه ، غير أن بعض الناس كان يرغب عن العطاء إما تعبيراً عن استيائهم
من الدولة ، أو تحاشياً للالتزامات المفروضة على من يأخذ العطاء ، وقد اشارت المصادر إلى
عدد ممن رفضوا العطاء أو أبوا أن يسجلوا في الديوان ، فيروي ابن سعد بسند عن عروة بن الزبير
أنه لما قتل عمر بن الخطاب بن العوام نفسه من الديوان (٢) . ويروي أيضاً أن عبد الله بن مسعود
أوصى الزبير وقد كان عثمان حرمة عطاءه سنتين فأتاه الزبير فقال إن عياله أحوج إليه من
بيت المال فاعطاه عطاءً عشرين ألفاً (٣) ويروي كذلك أنه « كان لسعيد بن المسيب في بيت
المال بضعة وثلاثون ألفاً عطاءه فكان يدعي إليها فيأبى ويقول لا حاجة لي فيها حتى يحكم
الله بيني وبين مروان » (٤)

ولما فرض عبد الواحد النصري العطاء لأهل المدينة على أثر تهديد حمزة الخسارجي قال
انس بن عياض « كنت فيمن اكتبتم محوت اسمي » (٥)

ويروي ابن سعد بسند عن ابن بن صالح بن عمير أنه دخل على عمر بن عبدالعزيز « فقال
له أفي ديوان انت ؟ قال قد كنت أكره ذلك مع غيرك فإما معك فلا أبالي ، ففرض له » (٦)

(١) ابن قتيبة : المعاني الكبير ١ / ١ - ٥٠

(٢) ابن سعد ٣ - ١ / ٧٥ انظر أيضاً تهذيب ابن عساكر ٥ / ٣٦٣

(٣) ابن سعد ٣ - ١ / ١١٤ ويذكر ابن سعد رواية أخرى أن للقدار التجمع من عطاء ابن مسعود

كان خمسة عشر ألف درهم (٣ - ١ / ١١٣)

(٤) ابن سعد ٤ / ١٥ (٥) الطبري ٢ / ١٩٨٣

(٦) ابن سعد ٦ / ٢٣٤

غير ان هذه الماذح لا تمثل موقف كافة المسلمين الذين تروى نصوص مرور كثير منهم
بالعطاء واعتمادهم عليه ورغبتهم فيه فيروى « ولا حدم كان اشد فرحاً بالبلاء من احدكم
بالعطاء » (١)

ويروى الطبري ان مسلم بن عقبة هدد اهل الشام في موقعة الحرة وقال لهم « والله ما
جزاؤكم عليه الا أن تحرموا العطاء وان تجمروا في اقاصي الثغور » (٢)

ولما ظهر الاستياء على ولادة عثمان جمعهم ثم ردهم على اصحابهم وامرهم بالتضييق على من
قبلهم وامرهم بتجمير الناس في البعوث وعزم على تحريم اعطياتهم ليطيعوه ويحتاجوا اليه (٣).

ويبدو ان اكثر الناس تحاشياً من العطاء كانوا التجار وقد ذكرنا من قبل روايات في
طلب الخليفة عمر بن عبد العزيز من واليه على المدينة عدم فرض العطاء للتجار ، لان التجارة
تستغرق وقت التاجر وتؤمن له مورداً يفتنيه عن العطاء ، وذكرنا ان طلب الخليفة هذا
لم يكن بدعة جديدة ، بل تأكيذاً على ممارسة قديمة دافعا ان العطاء للمقاتلة وان التجار
لا تقاتل بل تفضل الاعمال التجارية (٤) . وقد استمر هذا التقليد حتى العصر العباسي ، إذ
يروى ان بني سجيل بن محمد بن ابي يحيى « ولد لهم اولاد وكانوا تجاراً ، فلما قدم عبد الصمد
ابن علي والياً على المدينة بعث اليهم لولا أنهم ، فعرض عليهم ما قبله بها فقالوا اصلح الله
الامير نحن قوم تجار ولا حاجة لنا بالدخول في عمل السلطان فاعفنا منه فأعفاهم » (٥) .

السروق :

لقد كانت توزع على اهل المدينة ايضاً مواد غذائية ، تسمى منذ عهد عمر بن الخطاب

(٢) الطبري ٢ / ٤١٤

(١) ابن سعد ٢ - ٢ / ١٢

(٣) مكتوبة تجارب الامم ٤٧٦ (طبعة كائيتي)

(٤) انظر ص ٦٠ - ٦١

(٥) ابن سعد ٥ - ٣٠٦

الرزق . فيروي ابن سعد « وأخذ عمر دار الرقيق وقال بعضهم الدقيق ، لجعل فيها الدقيق والسويق والتمر والزبيب وما يحتاج إليه يمين به المنقطع به والضيف ينزل بعمر ، ووضع عمر في طريق السبل ما بين مكة والمدينة ما يصلح من ينقطع به ويحمل من ماء الى ماء » ^(١) وروي ايضاً ان « عمر خرج يوماً حتى آتى المنبر ، وقد كان ، اشتكى فنتعت له غسل وفي بيت المال عكة » ^(٢) . وروي البلاذري بسند عن الحسن « ادركت عثمان على ما تقوموا منه وما يأتي على الناس يوم الا وهم ينالون فيه خيراً ، ويقال اغدوا على اعطياتكم فيغدوون فيأخذونها ويقال اغدوا على كسوتكم فيأخذونها حتى لربما اعطوا العسل والنمن ، فالاعطيات دائرة والعدو مقموع وذات البين صالح » ^(٣) . وروي الطبري عن الشعبي ان عثمان زاد على الارزاق التي وضعها عمر فوضع طعام رمضان فقال للفتبة الذي يتخلف في المسجد وابن السبيل والمعتزين بالناس في رمضان ^(٤) .

يذكر ابن سعد بسند عن حارثة بن مضرب ان عمر امر بحريب من طعام فعجن ثم خبز ثم ثرد ، ثم دعا عليه ثلاثين رجلاً فاكلوا منه ، ثم فمسل في العشاء مثل ذلك ثم قال يكفي الرجل جريبان كل شهر ، فرزق الناس جريبين كل شهر المرأة والرجل والمملوك جريبين جريبين في كل شهر » ^(٥) ويوضح هذا النص ان عمر قدر توزيع الحبوب على اساس قابلية الفرد الاستهلاكية منه ، وانه كان يوزعه على الناس بالتساوي .

غير ان المقدار الذي كان يوزع على الناس لم يبق ثابتاً فان عثمان عند ما ولي الخلافة « وسع عليهم في انقوت والكسوة » ^(٦)

ويبدو ان مقدار ما كان يوزع على الناس من الرزق لم يبق ثابتاً ، بل تعرض

(١) ابن سعد ٢ / ٢٠٣

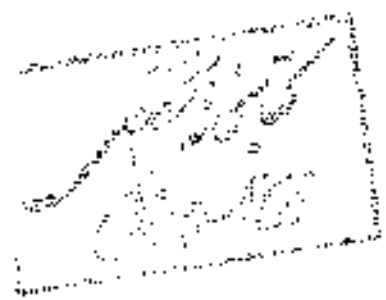
(٢) ابن سعد ٢ / ١٩٨

(٣) انساب الاشراف ٥ / ١٠٠

(٤) الطبري ١ / ٢٨٠

(٥) ابن سعد ٣ - ١ / ٢١٩ - ٢٠

(٦) ابن سعد ٢ - ١ / ٢١٤



لتبدلات غير قليلة يمكن استنتاجها من التبدلات التي حدثت في المسكايل ، فيذكر الجاحظ « والامراء تتحجب الى الرعية بزيادة المسكايل ، ولو كان المذهب في الزيادة في الاوزان كالمذهب في الزيادة في المسكايل ما قصرُوا ، كما سأل الاحنف عمر بن الخطاب الزيادة في المسكايل ، ولذلك اختلفت اسماء المسكايل كالزبادي والفالج والخالدي حتى صرنا الى هذا الملجم اليوم » ^(١) ولا بد ان التحجب الذي يشير اليه الجاحظ راجع الى استفادة الرعية من زيادة المسكايل وخاصة في انصبتهم من الرزق الذي توزعه الدولة .

وقد تعرضت المسكايل في الحجاز في العهد الاسلامي الاولى الى تبدلات تشبه ما اشار الجاحظ الى حدوثه في العراق ، وقد اشار الفقهاء والرواة منذ القرن الثاني الهجري الى بعض التبدلات في المسكايل التي لها اهمية اساسية في كثير من الامور الشرعية كتقدير كمية ماء الوضوء وزكاة الفطر ونصاب الزكاة ^(٢) ، فيذكر ابن سعد ان مروان بن الحكم عند توليه المدينة في خلافة معاوية « جمع الصيغان معاير بينها حتى اخذ أعدها فأمر ان يكال به فقيل صاع مروان ، وليست بصاع مروان انما هي صاع رسول الله ولكن مروان عاير بينها حتى قام الكيل على أعدها » ^(٣)

ويروى الشافعي ان معاوية لما قدم الى المدينة وهو خليفة قرر ان يعدل المسكايل فقال « .. اني اري مدين من سمراء الشام تعدل صاعاً من تمر فاخذ الناس بذلك » ^(٤) .

(١) البيان والبيان ٢٠٦ / ١

(٢) انظر في ذلك مقال « اختلاف العراقيين والمدينين في تقدير الصاع النبوي » للدكتور عبدالحسن الحسيني ، المنشور في مجلة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية مجلد ١٦ سنة ١٩٦٢ من ١٢٩ - ١٨٣ ، وانظر في اختلاف المسكايل الاسلامية : Hinz . Islamischen wegen ويذكر المقدسي « ان الصاع الذي قدره عمر بمشهد الصحابة وكان يكفر به ايماناً فهو ثمانية ارطال الا ان سعيد بن العاص رده الى خمسة وثلاثين ، الا ترى الى قول الرازي :

ياويلنا قد ذهب الوليد وجاءنا بجوعاً سميد يقتص في الصاع ولا يزيد »

(٣) احسن التماسيم ٩٨ وقد ذكر هذا الرجز ايضاً في البيان والبيان ٢٠٦ ومع ان هذا التبدل حدث في السكوف ، الا انه يحصل حدوثه في الحجاز ايضاً . وانظر ايضاً الاموال ١٥٦٦ - ١٦١١

(٤) ابن سعد ٣٠ / ٥ (٤) مسند الشافعي ٢٥٢ / ١

وواضح من نص ابن سعد أن المكاييل أصبحت متباينة في الحجاز في زمن معاوية لدرجة اضطر معها واليه على المدينة مروان أن يعاير بينها ويأخذ عدلها .

وفي خلافة عبد الملك بن مروان أعيد النظر في المكاييل واستقر الرأي على مد هشام « وكان هشام بن اسماعيل من وجوه قريش ، ولأه عبد الملك بن مروان المدينة وكان مسوداً في ولايته .. ووقت أهل المدينة بصاع هشام ، يعنون هشام بن اسماعيل » (١) ، « ومد هشام مد وثلاث بعد النبي أو مد ونصف » (٢) .

والراجع أن تبديل المكاييل كان له تأثير في مقدار الرزق المخصص للأفراد ، غير أن المصادر لم توضح لنا العلاقة بين هذه التبديلات والارزاق .

إن النص الذي نقلناه عن ابن سعد (٣ - ١ / ٢١٩ - ٢٠) يبين أن عمر وزع الارزاق بالتساوي ، غير أن الواقدي يروي عن أفلح بن حميد أنه « فضل عمر بن الخطاب بين الناس في طعام الجار » (٣) . فإذا صح أن التفاضل تم منذ زمن عمر ، فلا بد أنه حدثت بعده تماضلات أخرى أثارت استياء الناس فلما جاء عمر بن العزيز قرر التسوية في الرزق الذي يفرضه للناس . فيروي الواقدي عن محمد بن هلال : « سوى عمر بن عبد العزيز بين الناس في طعام الجار ، وكان أكثر ما يكون طعام الجار أربعة أرادب ونصف لكل إنسان » ويروي عن أفلح بن حميد : « أما سوى عمر بن عبد العزيز بين من فرض له في طعام الجار ، وأما من كان له شيء قبل ذلك فإنه كان يأخذه » ويروي بسند عن إبراهيم بن يحيى « كان لي في طعام الجار عشرون أردباً ، فلما استخلف عمر أقرت وسوئى بين من فرض له من أهل بيتي » (٤) . غير أننا لا نعلم مراحل وأسباب ونتائج وآثار التطورات التي حدثت على الارزاق من زمن عمر ابن الخطاب إلى عهد عمر بن عبد العزيز ، كما لا نعلم مقدار الرزق الذي قرره عمر بن عبد العزيز . لقد كان الرزق يسمى طعام الجار (٥) . وترجع هذه التسمية إلى أن الحبوب التي كانت

(١) مصعب الزبيري : نسب قريش ٣٢٨

(٢) الأم ١٥٩ / ٢ ، ويذكر ابن سعد أن صاع النبي مد ونصف بمد هشام (٨ / ٣٦١)

(٣) ابن سعد ٢٥٥ / ٥ (٤) ابن سعد ٢٥٥ / ٥ - ٦

(٥) ابن سعد ٢٥٥ / ٥ الثاني ١٠٤ / ١٣

تُرد من مصر تُخزن في ميناء الجار قبل توزيعها على أهل المدينة ، ويذكر ابن سعد أن عمر « هو أول من حمل الطعام من مصر في البحر حتى ورد الجار ثم حمل من الجار إلى المدينة »^(١).
ويقدم اليعقوبي معلومات أوسع تفصيلاً حيث يقول « وكتب عمر إلى عمرو بن العاص أن يحمل طعاماً في البحر إلى المدينة يكفي عامة المسلمين حتى يصير به إلى ساحل الجار فحمل طعاماً إلى القلزم ثم حمّله في البحر في عشرين مركباً ، في المركب ثلاثة آلاف أردب وأقل وأكثر حتى وافى الجار ، وبلغ عمر قدومها فخرج ومعه أصحاب رسول الله حتى قدم الجار فنظر السفن ، ثم وكّلت من قبض ذلك الطعام هنالك ، وبني قصرين جعل ذلك الطعام فيها ، ثم أمر زيد بن ثابت أن يكتب للناس على منازلهم وأمره أن يكتب لهم صكاً كذا من قراطيس ثم يختم أسفلها فكان أول من صك وختم أسفل الصك »^(٢).
يتبين من هذا النص :

- ١ - أن المدينة اعتمدت بالدرجة الأولى على منتوجات مصر في الحصول على الرزق .
- ٢ - أن أول شحنة أرسلت من مصر كان مقدارها حوالي $20 \times 3000 = 60$ ألف أردب تقريباً .
- ٣ - أن هذه الشحنة كانت لسد حاجة عامة المسلمين ، وإذا افترضنا أن عمر كان يعطي كل فرد أربعة أردب ، فإن عدد من يأخذ الرزق من أهل المدينة كان يبلغ خمسة عشر ألفاً .
- ٤ - أن المقرر العام لتوزيع الرزق هو الجار حيث بنى قصرين جعل ذلك الطعام فيها .
- ٥ - أن الرزق كان يعطى بموجب صك من قراطيس يختم أسفلها .

وبما أن كثيراً من أهل المدينة كانوا زراعاً فإنهم كانوا يتمنون من منتوجات مزارعهم ولا يحتاجون إلى طعام الرزق للاستهلاك ، لذلك كانوا يبيعون الصكوك المخصصة لهم ، وبذلك كثرت المتاجرة في هذه الصكوك واثارت كثيراً من المناقشات عند الفقهاء ، فيروي مالك عن نافع أن حكيم بن حزام ابتاع طعاماً أمر به عمر بن الخطاب للناس فباع حكيم الطعام قبل أن يستوفيه فبلغ ذلك عمر بن الخطاب فردّه عليه وقال « لا تبع طعاماً ابتعته حتى تستوفيه »^(٣) وروي

(١) ابن سعد ٣ - ١ / ٢٠٣ (٢) التاريخ ٢ / ١٧٧

(٣) اللوط ٢ / ٦٣

انه بلغه أن صكوكاً خرجت للناس في زمان مروان بن الحكم من طعام الجار فتبايع الناس تلك الصكوك بينهم قبل أن يستوفوها ، فدخل زيد بن ثابت ورجل من اصحاب النبي (ص) على مروان بن الحكم فقال اتحل بيع الربا يا مروان ؟ فقال اعوذ بالله : وما ذلك ؟ فقالا هذه الصكوك تباعها الناس ثم باعوها قبل أن يستوفوها ، فبعث مروان بن الحكم الحرس يتبعونها ينزعونها من ايدي الناس ويردونها الى اهلها ^(١) . وروي ابن حنبل بسند عن سليمان بن يسار ان « صكك التجار خرجت فاستاذن التجار مروان في بيعها ، فأذن لهم ، فدخل أبو هريرة عليه فقال أذنت في بيع الربا وقد نهى رسول الله (ص) ان يشتري الطعام ثم يباع حتى يستوفى قال سليمان فرأيت مروان بعث الحرس فجعلوا ينزعون الصكك من ايدي من لا يخرج منهم » ^(٢) . ويلاحظ ان نص ابن حنبل لا يناقض نص مالك ، ولكنه يضيف عليه ما يلي :

١ - صكك التجار ، ونحن نرجع انها صكك الجار فهي اقرب الى المعنى المعقول .

٢ - ان الذي دخل على مروان هو أبو هريرة ، بينما يذكر مالك ان الذي دخل على مروان هو زيد بن ثابت ورجل آخر من اصحاب رسول الله (ص) ، ولعله يمكن التوفيق بين النصين بالقول ان هذا الرجل الثاني هو أبو هريرة .

وقد ذكر ابن منظور ما يؤيد ذلك اذ قال « وكانت الارزاق تسمى صكاً كما لأنهم كانت تخرج مكتوبة ، ومنه الحديث في النهي عن شراء الصكك والقطوط وفي حديث أبي هريرة قال لمروان احللت بيع الصكك ، هي جمع صك وهو الكتاب ، وذلك ان الامراء كانوا يكتبون للناس بأرزاقهم واعطياتهم كتباً فيبيعون ما فيها قبل ان يقبضوها معجلاً ويعطون المشتري الصك ليمضي ويقبضه » ^(٣) .

ويروي مالك عن يحيى بن سعيد انه « سمع جميل بن عبد الرحمن المؤذن يقول لسعيد بن المسيب اني رجل ابتاع من الارزاق التي تعطي الناس بالجار ما شاء الله ثم اريد ان اباع الطعام

(١) اللوط ٦٣/٢ انظر ايضاً المرونة ٤٩/١٣

(٢) لسان العرب ١٢/٣٤٤

(٣) ابن حنبل ٣٢٩/٢

المضمون علي" الى اجل فقال له سعيد تريد ان توفيهم من تلك الارزاق التي ابتعت ، فقال نعم ، فنهاه عن ذلك»^(١) و يروي يحيى عن مالك عن محمد بن عبدالله بن ابي مريم انه «سأل سعيد بن المسيب فقال اني رجسلت ابتاع الطعام يكون من الصكوك بالجار فربما ابتعت منه بدينار ونصف درهم فاعطى بالنصف طعاماً فقال سعيد لا ولكن اعط انت درهما وخذ بقيته طعاماً»^(٢)

وذكر مالك عن سالم في بيع صكوك الجار بدينار الا درهما ، يعجل الدينار ويأخذ الدرهم والصك مؤخراً يأخذ الدينار مع الدرهم ، قلت لأبن اتقاسم لم كرهته ، قال يدخل لانه يدخل الفضة بالذهب الى اجل^(٣) . قد يفهم من هذا النص ان ثمن الصك كان ديناراً ، وانه يباع بربح درهم اي بعشرة في المائة .

ويبدو ان طعام الجار استمر توزيعه الى العصر العباسي الاول ، فيروي الاصفهاني ان ابن المولى مدح المهدي « فامر له بعشرة آلاف درهم وكسوة ، وامر صاحب الجارى بان يجري له ولعياله في كل سنة ما يكفيهم والحقهم بشرف العطاء »^(٤) غير اننا لا نعلم متى توقف لانني لم اجد اشارة له بعد عهد المهدي .

الكسوة :

لقد كانت توزع الكسوة ايضاً على اهل المدينة ، فيروي ان عمر بن الخطاب قسم بروداً في المهاجرين^(٥) . و يروي محمد بن سلام الجمحي « جاءت عمر حلال من اليمن فاعطى اصحاب رسول الله (ص) وابو ايوب الانصاري غائب فرفع لنفسه حلة واخذ لنفسه حلة »^(٦) . والراجح ان اغلب هذه الالبسة كان مما يجنيه عمر من اليمن حيث كانت الشرط في

(٢) انوطاً ٦٧/٢

(٤) الأغانى ٢٩٩/٣

(٦) تهذيب ابن عساكر ٤٠ / ٥

(١) للوطاً ٦٣/٢

(٣) المدونة ١١٤/٨

(٥) الأغانى ١٥٣/١٦

الكتب التي وجهت اليهم والمعاهدات التي عقدت معهم ان يقدموا البسة ومنسوجات لانها كانت اخف عليهم .

وقد استمر توزيع الالبسة في زمن عثمان ايضاً اذ يروى هذبة بن خالد البصري عن المبارك بن فضالة عن الحسن انه قال « ادركت عثمان وعلي ما تقموا منه وما يأتي على الناس يوم الا وهم ينالون فيه خيراً ويقال اغدوا على اعطياتكم فياخذونها ويقال اغدوا على كسوتكم فياخذونها ^(١) » ويقول ابن سعد : « وامر عمر فكتب له عيال اهل العوالي فكانت يجرى عليهم القوت ثم كان عثمان فوسع عليهم في القوت والكسوة ^(٢) » .

اما في العصر الاموي فليست لدينا اشارة الى توزيع الالبسة .

اما في العصر العباسي فلدينا ذكر عن توزيع الالبسة اذ يذكر مصعب الزبيري ، كان عبدالله بن مصعب بن ثابت في صحابة المهدي في المدينة وجلس للناس يعطيهم الاموال يعطي الرجل من قریش ثلاثمائة دينار ويكسوه سبعة اثواب ^(٣) .

ويروى ايضاً عن ابي بكر بن عبدالله بن مصعب انه « وكان امير المؤمنين الرشيد به معجباً واليه مفوضا وكان عنده وجيها اثيراً وأخرج لاهل المدينة على يديه نصف عطاء وكسوة وقسم في سنة ١٨١هـ وأخرج على يديه ثلاثة اعطية وكسوة فاخرة في سنة ١٨٦هـ .. وأخرج على يديه في سنة ١٨٨هـ نصف عطاء وكسوة وقسم ^(٤) » . ويروي الاصبهاني عن عمر بن شبة عن عثمان بن مسلم عن حماد بن سلمه عن حميد عن سلمان بن عتبة انه « بعث عمر بن عبيدالله بن معمر الى عمر والقاسم بن محمد بالف دينار فأتيت عبيدالله بن عمرو وهو يغتسل في مستحجم

(٢) ابن سعد ٣ / ١ / ٢١٤

(١) انساب الاشراف ٥ / ١٠٠

(٤) نسب قریش ٢٤٢

(٣) نسب قریش ٢٤٢

له فأخرج يده فصبيتها في يده ، فقال وصلت رحماً وقد جاءتنا على حاجة ، وأتيت القاسم فابى
ان يقبلها ، فقالت لي امرأته ان كان القاسم ابن عمه فانا ولابنة عمه فاعطيتها ، قال فكان
عمر يبعث بهذه الثياب العمرية يقسمها بين اهل المدينة ، فقال ابن عمر جزى الله من اقتنى
هذه الثياب بالمدينة خيراً ، قال وقال لي عمر لقد بلغني عن صاحبك شيء كرهته ، قلت
وما ذاك ، قال يعطي المهاجرين الفألفاً ويعطي الانصار سبعمائة ، فأخبرت فسوتى بينهم^(١) .

صالح احمد العلي

المصحف الشريف

دراسة تاريخية فنية

محمد عبد العزيز مرزوق

يدور هذا البحث^(١) أكثر ما يدور حول المصحف الشريف باعتباره تحفة فنية سامية في عملها طوائف شتى من الفنانين ، افرغ كل منهم جهده في سبيل جعل المصحف وما يتعلق به من غلاف يحفظ اوراقه ، ورحلة يحمل عليها ، وصندوق يسان فيه - تحفة فنية تسر بمرآها العين ، وتشيع الغبطة والانشراح في النفس ، وتفتح قلوب المؤمنين فيقبلون على تلاوة ما هو مسطور في صفحاته من آيات بينات .

ولكي تكون هذه الصورة الفنية التي نحاول رسمها هنا واضحة في الازهار ، نرى لزماً علينا ان نعود بالقراء على جناح الخيال الى الوراء ، الى عهد النبوة ، الى العهد الذي نزل فيه القرآن الكريم على نبينا افضل الصلاة وازكى السلام .

لقد كان النبي ، صلوات الله عليه ، أمياً لا يقرأ ولا يكتب فلم يكن هناك بد من ان يلقن هذا الوحي السماوي ، فأزله الله عليه منجماً لكي يكون اقرب الى الحفظ ، واسهل على الضبط ، وابتعد عن النسيان ، فكانت تنزل عليه الآيات بين وقت ووقت : تنابع احياناً ، وتبطل احياناً اخرى^(٢) .

(١) انظر هذا البحث ملخصاً في جمعية المؤلفين والكتاب في بغداد في موسمها التاسع في الثامن عشر من رمضان سنة ١٣٨٩ (١١/١١/١٩٦٩) .

(٢) يقول الله تعالى في سورة الفرقان : « وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جهة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورننناه تنزيلاً » .

واستغرق نزول القرآن بضعة وعشرين عاماً منذ أن بعث الرسول الكريم الى ان
بلق بربه في الرفيق الاثني ، ولقد حرص النبي منذ اللحظة الاولى على حفظ هذا الوحي
واستظهاره ، كما حرص في نفس الوقت على تدوينه فور نزوله عليه ، وكان هذا التدوين
يتم تحت اشرافه ورقابته ، وحرص ايضاً على ان يحفظه لاتباعه .

وهكذا ، منذ اللحظات الاولى لنزول الوحي على النبي ، اصبح للقرآن صورتان
واضحتان : صورة صوتية وصورة مكتوبة . اما الصورة الصوتية فتتجلى في تلقي القرآن
بالمشافة من صاحب الوحي ، اذ كان النبي يقرأ ما ينزل عليه والصحابة حوله يسمعون
بآذانهم ما يقرأه النبي ، فيعرفون عن طريق السماع حقيقة النظم القرآني ، ويقفون على
اسلوب ادائه . وينبغي أن نذكر ان هذا الضرب من التلقي لم يقع مرة واحدة بل تكررت
القراءة ، وتكرر التلقي عن النبي ، فالرسول كان يحفظ القرآن ، والصحابة الآخذون عنه
كانوا يحفظونه كذلك ، ثم يعود هذا المحفوظ الى الظهور خلال الصلوات فكان الرسول
يقرأ وهو يؤم الصحابة والمصلين من ورائه يسمعون وهكذا حفظ القرآن في صدر النبي
وصدور الصحابة .

ولم تكن اللغة العربية الفصحى التي نزل بها القرآن قد تهيأت لها السيطرة اللغوية
حينئذ ، بل كانت متعددة اللهجات نظراً لاتساع ارجاء شبه الجزيرة العربية واختلاف
البيئات فيها ، الأمر الذي جعل ألسنة العرب جد مختلفة في تناول القرآن مشافة عن
النبي ، وجعل هذه الالسنه متباينة بعضها عن بعض في النطق وفي التعبير بأصواتها . ولما
كان من العسير على الصحابة ان يحفظوا هذا القرآن بغير اللهجة التي يتكلمون بها ، فقد
اجاز لهم النبي تلاوته باللهجات التي درجوا عليها ، واقرأهم بهذه اللهجات ، أو بعبارة
اخرى بهذه القراءات وفقاً لما تستطيعه ألسنتهم .

وقد كان من الطبيعي ان يترتب على هذه اللهجات المختلفة ظهور عدة قراءات للقرآن
الكريم ، وظهور شيء من الاختلاف بين العرب في قراءته عند ما كان واحد منهم يقرأ باللهجة

أو حرف - على حد تعبير رجال القراءات - لم يقرأ به رفيق له فيفزع لذلك ، ويسارع الى الرسول يسأله الحقيقة في هذه القراءة التي سمعها من رفيقه فيطمئن النبي خاطره ويقول له : « كلا على صواب » ، وهكذا نجد بين قراءات الصحابة اختلاف في الاداء ، وفي وجوه القراءة ناشئ عن ان كلا منهم تلقى القرآن عن النبي باللهجة التي اعتادها لسانه

* * *

تلك هي الصورة الصوتية للقرآن الكريم : نصوص يحفظها النبي واصحابه عن ظهر قلب ، ومن اشهر هؤلاء الحفاظ - على حد رواية الزركشي - عثمان بن عفان ، وأبي بن كعب ، وزيد بن ثابت (١) .

نرى كيف كانت الصورة المكتوبة لهذا الكتاب السماوي في عصر النبي ؟ ان التدوين والكتابة لم تكن من الامور الشائعة بين العرب في ذلك العصر ، فقد كانت الامية طاغية عليهم ، والكاتبون فيهم قلة ملحوظة ، ولكن حرص النبي على حفظ كلمات الله دفعه الى العمل على تدوينها فور نزولها ، فاتخذ كتبة يكتبون آيات القرآن أولاً بأول ويلتزمون النبي حيثما ذهب ، واني أقام ، لكي يؤدوا هذا العمل الذي تفرغوا له ، لا يشغلهم عنه شغل ، وقد تمت هذه الكتابة بيد كتّاب من قریش في مكة ، وكتّاب من الانصار في المدينة ، ولم يكن في الرسم فروق واضحة كما كان الحال في القراءة الشفوية (٢) ، ومن اشهر هؤلاء الكتّاب معاوية بن أبي سفيان في مكة ، وزيد بن ثابت في المدينة .

وسجلت آيات الكتاب اول ما سجلت على مواد متباينة متعددة ، قد اختلفت في احجامها ، كما اختلفت في مادتها ، فكانت قطعاً كبيرة وصغيرة من العظام والخشب ، ومن الفخار والحجر ، ومن جريد النخل ، ومن جلود الحيوان ، ومن الكتان والرق . وهكذا أصبح للقرآن الكريم مصدر جديد ، فالى جانب صدور الحفاظ التي استوعبته

(١) الزركشي : البرهان في علوم القرآن ج ١ ص ٢٤١ - ٢٤٣ .

(٢) الدكتور عبد الصبور شاهين : تاريخ القرآن ص ٥٤ القاهرة سنة ١٩٦٦ .

كانت تلك السطور التي خطتها يد السكتية في مكة على المواد سائلة الذكر بدليل تلك الصحيفة التي كانت تقرأ فيها اخت عمر بن الخطاب مع زوجها آيات من القرآن ، وتلك السطور التي خطتها يد الكتبة في المدينة المنورة بعد انتقال النبي إليها .

ولكن كيف كتبت هذه الآيات القرآنية في مكة وفي المدينة ؟ لقد كتبت بالخط العربي في صورته الأولى التي استقامت له بعد أن استقل في كيانه عن الخط النبطي الذي ولد منه ^(١) ، وهي صورة تختلف في بعض النواحي عن صورة الخط العربي الذي نستعمله اليوم ، ويمكننا أن نشهدا فيما وصل إلينا من نصوص قرآنية كتبت في العصور الأولى للإسلام وموزعة بين المكتبات العامة والمتاحف والمجموعات الخاصة .

والتأمل في هذه النصوص التي نرى بعضها في الصور المنشورة مع هذا البحث (من رقم (١) إلى رقم (١٠) يكشف لنا في وضوح عن مظاهر لا نعرفها اليوم في كتابتنا العربية : فهناك حروف يعبر كل واحد منها عن صوتين مختلفين لأصوت واحد مثل الدال فقد تكون (د) أو (ذ) ، ومثل الراء فقد تكون (ر) أو (ز) ، ومثل السين فقد تكون (س) أو (ش) ، ومثل الصاد فقد تكون (ص) أو (ض) ، ومثل الطاء فقد تكون (ط) أو (ظ) ، ومثل العين فقد تكون (ع) أو (غ) ، ومثل التاء فقد تكون (ف) أو (ق) . وهناك حروف يعبر الواحد منها عن عدة أصوات مختلفة مثل الباء فقد تكون (ب) أو (ت) أو (ث) أو (ن) أو (ي) ، ومثل الجيم فقد تكون (ج) أو (ح) أو (خ) . وكلمات رسمت بطريقة لا يتفق فيها المنطوق مع المكتوب مثل كلمات الحياة ، والصلاة ، والزكاة والنجاة ومشكاة فقد كتبت الألف الوسطى بالواو فصارت الحية والصلوة والزكاة والنجوة ومشكوة . وكلمات فيها التاء المنتهية مبسوطة لا مربوطة مثل كلمة « التابوت » فأهل المدينة يكتبونها بالتاء المربوطة

(١) راجع عن نشأة الخط العربي ما جاء في كتاب الفن الإسلامي تاريخه وخصائصه لكتاب هذا

البحث من ٧ و ١٨ والمراجع المذكورة هناك .

(التابوة) واهل مكة يكتبونها بالتاء المبسوطة (١).

هذه هي الصورة المكتوبة للقرآن الكريم في عهد النبي ، واذا نحن تذكرنا انه قد اجاز للصحابة ان يقرأوا القرآن بطهجاتهم التي درجوا عليها ، وانه قد اقرأهم بهذه اللهجات وفقاً لما تستطيعه السنتهم - رأينا ان هذه الصورة المكتوبة التي اجملنا وصفها كانت محققة لما ينطق به العرب ومحققة ايضاً لما اراده النبي من تسهيل قراءة القرآن ، وفهمه للعرب جميعاً على اختلاف لهجاتهم .

* * *

وسور القرآن مائة واربعة عشر ، سميت كل سورة منها بالكلمة التي تبدأ بها او بكلمة وردت فيها او بموضوع بارز فيها ، او بقصة تدور حولها ، وقليل من السور عرف له اكثر من اسم : مثل سورة براءة فهي تسمى ايضاً سورة التوبة ، ومثل سورة السجدة فهي تسمى كذلك سورة « فصلت » (٢) . وكل سورة من هذه السور تتكون من عدد من الآيات (٣) . وقد تولى النبي ترتيب الآيات بنفسه فعين موضعها من بعضها البعض ،

(١) لقد كتبت بالتاء المبسوطة في مصحف عثمان - الذي سوف نتحدث عنه - اتباعاً لما كانت عليه قریش - راجع كتاب الصحاح ص ١٩ و ص ٦ من هذا البحث .

(٢) هناك سور أخرى في القرآن غير التي ذكرناها هنا لها اكثر من اسم مثل سورة الفاتحة التي تعرف ايضاً بسورة « ام الكتاب » او « السبع المثاني » او « الحمد » . وسورة « الاسراء » التي تعرف كذلك بسورة « امرائيل » . وسورة « فاطر » التي تعرف ايضاً بسورة « الثلاثسكة » . وسورة المؤمن التي تعرف كذلك بسورة « غافر » . وسورة « محمد » التي تعرف ايضاً بسورة « القتال » . وسورة « المائدة » التي تعرف كذلك بسورة « تبارك » . وسورة « التبا » التي تعرف ايضاً بسورة « عم » . راجع ص ٣١ و ٣٢ من كتاب « فحاش من تاريخ القرآن » لسيد محمد علي الاشقر . وهو مطبوع في النجف الاشرف بدون تاريخ .

(٣) الآية لقوباً هي المعجزة او العلامة ، واسكنها في اصطلاح علوم القرآن هي ما تنقسم اليه كل سورة من السور من فقرات . ففوائج بعض السور مثل « الم » ، « النور » ، « الز » ، « كهيعص » ، « طه » ، « طس » ، « يس » ، « ص » ، « حم » ، « حم عسق » ، « ق » يمتد بها بعض علماء القرآن آيات بينها لا يعتبرها البعض الاخر كذلك ، ومن هنا جاء الاختلاف في عدد آيات القرآن الكريم ولعل

وتحديد مكانها في السور المختلفة طبقاً لما اخبر به الوحي . اما ترتيب السور فقد ترك شأنه في أول الأمر الى الصحابة انفسهم ، فنسخ كل صحابي القرآن على النحو الذي رآه ، فمنهم من رتب السور على اساس التنزيل مثل الامام علي كرم الله وجهه فقد كانت نسخة القرآن التي عنده تبدأ بسورة « اقرأ » تليها سورة « المدثر » تليها سورة « ن » ، تليها سورة « المزمل » وهكذا بحسب نزول الآيات ، وكانت نسخة القرآن التي عند الصحابي ابن مسعود^(١) تبدأ بسورة « البقرة » ثم تليها سورة « النساء » ثم تليها سورة « آل عمران » . وكان نسخة القرآن التي عند الصحابي أبي بن كعب^(٢) تبدأ بسورة « الفاتحة » ثم تليها سورة « البقرة » ثم تليها سورة « النساء » ثم تليها سورة « آل عمران » ثم تليها سورة « الانعام » . واغلب الظن ان النبي بعد ان تم نزول القرآن عليه رأى ان ترتيب سورده على النحو الذي بين ايدينا اليوم ، اي يبدأ بطوال السور ثم اوساطها ثم قصارها . وطبيعي ان يستجيب الصحابة لهذا الرأي فيعيدون النظر في ترتيب نسخ القرآن التي لديهم على النحو الذي رآه النبي .

ولعله من المناسب هنا أن نذكر ان ترتيب الآيات والسور في القرآن لم يكن موضوعياً او زمنياً ، بل انفرد القرآن بترتيب خاص به ، فقد قصد به ان يكون - كما قال الاستاذ أمين الخولي طيب الله ثراه - كتاب هداية نفسية وخلقية واجتماعية تتناسب مع دوام الدعوة الاسلامية واستمرارها الى آخر الدهر ، كما تتناسب ايضاً مع ختم هذه الدعوة لرسالات

هذا الاختلاف اجمع الى ان النبي الكريم عند تلاوته للقرآن كان يقف على رؤوس الآيات توجيهاً لاصحابه انها رؤوس آيات ، حتى اذا علموا ذلك وصل الآية بما بعدها طلياً لتمام المعنى ، وقد ظن بعض الصحابة ان ما وقف عليه النبي ليس فاصلة بين الآية وما يليها فوصلها بما بعدها معتبراً ان الجميع آية واحدة بينما ظن البعض الآخر من الصحابة انها آية مستقلة فلم يصلها بما بعدها . وعلامان للسيوطي في ذلك كلام كثير في كتابه « الاتقان في علوم القرآن » ج ١ ص ٨٣ .

(١) كان عبد الله بن مسعود سادس من اسلم من قريش ، وقد هاجر الهجرتين هجرة الحبشة وهجرة المدينة كما انه شهيد بداراً .

(٢) هو أبي بن كعب بن فيس الانصاري ، وهو اول من كتب للنبي صلوات الله عليه .

السماء الى الارض ، فهو يمس دائماً الاصول الكبرى والاسس العامة (١) .

* * *

وانتقل النبي الى الرفيق الاعلى ، وقامت حركة الردة ، ودار قتال عنيف بين المرتدين وبين الذين ثبتوا على دينهم الجديد ، واستشهد في هذا القتال عدد كبير من حفاظ كتاب الله ، وخشي المسلمون على القرآن ان يضيع بموت الحفاظ او يتسرب اليه ما يغير في الصورة الصادقة التي نقلها جبريل عن الله ونقلها الرسول عن جبريل ، ونقلها الصحابة عن النبي بدقة وامانة ، فاقترح عمر بن الخطاب على ابي بكر - وقد اصبح خليفة المسلمين - ان يجمع القرآن في صحف توضع بين دفتين وتكون احلاماً مكتوباً للقرآن يحفظ النص الديني من ان ينقص منه شيء او يزيد عليه شيء . وتردد ابو بكر اول الامر ولكنه استجاب اخيراً الى ما اشار به عمر ، فاستدعى زيد بن ثابت وامره بنسخ القرآن في صحف . وهكذا تغيرت الصورة الاولى التي كان عليها القرآن الى صورة احسن مظهراً من الصورة القديمة التي كان قوامها قطع كبيرة وصغيرة من العظم والخشب والفخار والجلد وجريد النخل والحجر فاصبح الآن صحائف من الرق متشابهة في الطول والعرض ، متفقة في النوع ومرتبعة بين دفتين . واغلب الظن ان زيدا كان - عند نسخه للقرآن في الصحائف - يترك فراغاً بين كل آية واخرى اوسع قليلاً من الفراغ الذي كان يترك عادة بين كل كلمة واخرى ، وانه اتبع نفس الطريقة في الفصل بين السور بعضها وبعض فترك فراغاً اوسع قليلاً من الفراغ الذي كان يتركه بين كل سطرين متتالين .

وحفظ ابو بكر هذه الصحف لديه مدة حياته ، وعند وفاته انتقلت الى عمر بن الخطاب - الخليفة الثاني - وبقيت عنده حتى مقتله ثم انتقلت الى ابنته حفصة ام المؤمنين التي عرفت في عصرها باتقانها للقراءة والكتابة .

تُرى هل كتب زيد بن ثابت هذه الصحف بنفس الخط الذي كتب به القرآن في حياة

(١) راجع البحث القيم عن « القرآن » في دائرة معارف النصب التي اصدرتها دار الشعب في القاهرة .

الذي ؟ الواقع اننا يجب ان نفرق بين نوعين من الخط العربي الذي كان مستعملاً في تلك الفترة من تاريخ العرب : الخط الجاف الذي يميل الى الترييع او - او كما يسمى احياناً - الخط ذو الذوايا او الخط المزوى . ثم الخط اللين الذي يميل الى الاستدارة . والاول كان يستعمل عادة في الشئون الهامة بينما الثاني كان يستعمل في الشئون اليومية العادية . واغلب الظن ان الصحابة في كتابتهم لالقرآن باملاء النبي كانوا يستعملون الخط الثاني لأنه أطوع لهم ، واسهل عليهم . على اننا لا يمكن ان نستبعد ان بعضاً منهم كان يعيد نسخ ما كتبه بالخط اللين بين يدي الرسول بالخط الجاف عندما يعود الى منزله ويصبح مطمئناً في مجلسه يملك الوقت الذي يستطيع معه ان يرسم الحروف في تؤدة وتأن واتقان قاصداً بذلك تسكريم كلمات الله وتعظيمها ، ومؤمناً بأنه بقدر ما يبذله في نسخها من جهد بقدر ما يكون ثوابه عند الله .

والراجح ان الخط الذي كتبت به صحائف ابى بكر كان من النوع الجاف الذي يمتاز بجلاله ونخامته والذي هو - اغلب الظن - ما اطلق عليه ابن النديم في كتابه الفهرست اسم « الخط المدني » ^(١) نسبة الى المدينة المنورة ، والذي سمي فيما بعد باسم الخط الكوفي بعد ان جودته مدينة السكوفة فنسب اليها ^(٢) .

وهكذا تغيرت الصورة القديمة التي كان عليها القرآن الكريم في حياة النبي الى صورة جديدة في حياة ابى بكر هي اقرب ما تكون الى صورة المصاحف الكوفية المعروضة في المكتبات العامة والمتاحف ^(٣) .

(١) ابن النديم : كتاب الفهرست ص ٦

(٢) استت هذه المدينة في خلافة عمر بن الخطاب سنة ١٧ هـ ، واصبحت في خلافة علي بن ابى طالب عاصمة العالم الاسلامي وامتدت دوراً هاماً في الثقافة الاسلامية نلس اثره فيمن عاش فيها او خرج منها من العلماء والخطيين . وانفسد كان طابعاً ان اتنى فيما عثيت به من شئون الثقافة بالخط العربي ، فجودته وابدعت في رسم حروفه حتى ظهر ذلك الطراز الذي يحمل اسمها .

(٣) مما يحلنا على ترجيح كتابة صحائف ابى بكر بالخط الجاف للزوى ما يروى عن عمر بن الخطاب من انه وجد مصحفاً مكتوباً بفلم دقيق فسكروه ذلك وقال لمن يحمله « عظموا كتاب الله » وما يروى عن علي كرم الله وجهه من انه كان يكره ان تتخذ للمصاحف صغاراً . - رابع السيوطي : الاتقان في علوم القرآن ج ٢ ص ١٧٠ .

وأتستحق كلمة مصحف أن نقف عندها قليلاً ، فلقد ظهرت أول ما ظهرت في هذا العصر الذي نتحدث عنه ، وقد كان سالم بن معقل (الذي توفي سنة ١٢ هـ) هو أو من أطلق هذه الكلمة على القرآن الكريم بعد أن جمع في مصحف وضعت بين دفتين . و يروى الجاحظ في ذلك أن الاحباش يقولون أن العرب قد نقلوا عنهم فيما نقلوا « المصحف » الذي يحفظ محتوى الكتاب ، وييسر الانتفاع به ، ويصوره في تماسك وجمال . وقد أوضح السيوطي في كتابه « الاتقان » أن القوم اختلفوا ما يسمونه ، وقال بعضهم سموه السُّنقر ، وقال آخر تلك تسمية اليهود وكرهوه . وقال آخر رأيت مثله في الحبشة يسمي المصحف ، فاجتمع رأيهم أن يسموه المصحف ^(١) وهكذا ذاعت هذه الكلمة للدلالة على القرآن الكريم .

* * *

واتسعت رقعة العالم الاسلامي ، وتفرق العرب في الامصار المختلفة ، وتفرق معهم الصحابة يفقهونهم في امور دينهم ودينام . وكان طبيعياً أن يأخذ كل اقليم بقراءة من اشتهر بينهم من الصحابة ، فاهل الكوفة - على سبيل المثال - كانوا يقرأون القرآن بقراءة عبدالله بن مسعود ، واهل الشام كانوا يقرأون بقراءة أبي بن كعب . وكان بين القراءتين اختلاف في الاداء ، وفي وجوه القراءة ناشيء عن أن كلا منهما قد تلقى القرآن عن النبي بالهجة التي ينطق بها لسانه . وقد استفحل امر هذا الخلاف في القراءة أيام عثمان بن عفان - الخليفة الثالث - اذ اختلف معلمي القرآن في الحجاز فيما بينهم ، وكفر بعضهم بعضاً ، واختلف كذلك تلاميذهم الذين تدارسوا القرآن على أيديهم ، ووقع مثل هذا الخلاف ايضاً خارج الحجاز في ارض ارمينية في جيش الفتح بين اهل العراق واهل الشام ، وتشاجروا فيما بينهم بسبب اللهجات التي كان يقرأ بها القرآن والتي لم تكن معروفة لأهل الامصار جميعاً في ذلك الوقت ، ولم يكن من السهل أن تعرف بينهم لأن كل صحابي في اقليم انما كان يُقرىء اتباعه بما يعرفه فقط . وتدارك عثمان الأمر قبل أن يستفحل الداء ويعز الدواء ،

(١) السيوطي : الاتقان في علوم القرآن ج ١ ص ٨٨

لجميع اعلام الصحابة ، وتدارس معهم هذه الفتنة واسبابها ووسائل علاجها ، واجمعوا امرهم على ضرورة عمل نسخ من القرآن ترسل الى الامصار وتكون اصلاً للقراءة والكتابة يرجع اليها كلما دعت الحاجة ، ويعتمد عليها ، ويأخذ عنها العرب جميعاً على اختلاف لهجاتهم كما يأخذ عنها غير العرب من المسلمين . وتشكلت لجنة لهذا الغرض كان من بين اعضائها زيد بن ثابت الذي نسخ القرآن لأبي بكر ^(١) ، وقد حددت مهمة هذه اللجنة في ان تعمل على اخراج نص مكتوب للقرآن الكريم من الاصل المحفوظ عند السيدة حفصة ام المؤمنين ^(٢) واوصاهم الخليفة قائلاً : « اذا اختلفتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش » . وقد كانت مهمة هذه اللجنة من الصعوبة بمكان ، اذ كان عليها ان توفق بين هذه اللهجات ما استطاعت الى ذلك سبيلاً ، وكان عليها ايضاً ان تجعل لهجة قريش هي ملازم الأخير . ولكن حركة الفتح الاسلامي التي تمت بسرعة منعقدة النظير في التاريخ قد سهلت على اللجنة تلك المهمة الصعبة اذ كان لهذه الحركة اثرها في ازدياد اختلاط العرب ببعضهم البعض ، وازدياد تفاهمهم فيما بينهم في ميدان القتال وفي المسجد ، وفي المدينة وفي البيت في شتى شئون الحياة ، الأمر الذي ترتب عليه تضيق مسافة الخلف بين تلك اللهجات المختلفة التي كانوا يتحدثون بها ، فاقتربت هذه اللهجات من الوحدة اللغوية او كادت بفضل هذا الامتزاج ، ولم يعيش منها الا ذلك القدر الذي يحتمل تصويره رسماً واحداً عند الكتابة . ولكي يكون ذلك واضحاً تقرب له بعض الامثلة من الآيات القرآنية التي يمكن على اساس رسمها في المصحف ان تقرأ بصور مختلفة حسب اللهجات العربية . ففي الآية التاسعة من سورة المؤمنين التي نصها : « والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون » يمكن ان تقرأ الكلمة الثالثة بصيغة المفرد او بصيغة الجمع ولا يخلت المعنى . وفي الآية العشرين من سورة سبأ التي

(١) ابن الاثير : التاريخ الكامل ص ٣ حوادث سنة ٣٠ هـ .

(٢) ظل مصحف أبي بكر عند السيدة حفصة حتى وفاتها ، وقد حاول مروان بن الحكم ان يحصل عليه فلم يستطع . وعادوا الكرة بعد وفاتها ونجح في اخذه من اخيها عبد الله بن عمر ، وشق صحائفه بعد غلبه ، ثم احرقها لانه خشي ان يأتي زمن تتبلبل فيه افكار المسلمين بصدده هذا المصحف .

نصها : « فقالوا ربنا باعد بين اسفارنا » يمكن ان تقرأ الكلمة الثانية بالرفع بدلا من النصب ، والكلمة الثالثة بصيغة الماضي بدلا من صيغة الامر « باعد » ولا يختلف المعنى . وفي الآية السادسة من سورة الحجرات التي نصها : « يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوماً بجمالة فتصيحوا على ما فعلتم نادمين » يمكن ان تقرأ فتبينوا بدلا من « فتبينوا » ولا يختلف المعنى . ويمكننا ان نضيف الى ما تقدم امكان استعمال الفتح او الامالة او التريق او التخميم او الاظهار او الادغام دون ان يختلف المعنى . وهذه القراءات المختلفة التي ضربنا لها تلك الامثلة لا تحتاج الى تغيير في الصورة المكتوبة ، فعدم تمييز الحروف ، المتشابهة في الكتابة المختلفة في النطق ، يجعل رسم كلمة « فتبينوا » واحد في القراءتين ، وحذف الحركات الممدودة في الكتابة واثباتها في النطق يجعل كلمة « لاماناتهم » واحداً في حالتي الافراد والجمع ، كما يجعل رسم كلمة « باعد » واحداً في حالتي الامر والماضي . وقد تمت مهمة هذه اللجنة على أحسن وجه ، وارسلت نسخ المصحف الامام - كما اصبحت يسعى - الى الامصار ، وصدر الأمر باحراق كل ما عداها ، وقد ساعدت صورة الخط العربي في ذلك الوقت على ان تتضمن بعض الاهجاء التي قري بها القرآن في أيام النبي ^(١) ، فكان هذا محققاً للهدف الاسمي من هذا العمل الجليل الذي أمر به عثمان بن عفان - رض - .

والآن ما عدد نسخ المصاحف التي ارسلت الى الامصار ؟ وما هو نوع الخط الذي كتبت به ؟ وعلى أي مادة نسخت ؟ . اما العدد ففيه اختلاف ولكن الراجح انه كان ستة مصاحف : اثنان للمدينة المنورة ، واحد بعث به الخليفة الى مقر الحكومة وواحد احتفظ به لنفسه ، ومصحف بعث به الى مكة ومصحف بعث به الى دمشق . ومصحف

(١) محمد عدد القراءات في القرن الرابع الهجري بسبعة على يدي ابن مجاهد (ت ٣٢٤ م) الذي انتقى من القراءات الكثيرة التي تصور لهجات التارئين من الصحابة الذين تنقلوا القرآن عن الرسول ، وتقاء عنهم المشهور لهم بالنفوس من القراء وهم واحد من قراء المدينة ، وواحد من قراء مكة ، وواحد من قراء دمشق ، وثلاثة من قراء الكوفة ، وواحد من قراء البصرة . ومن اراد التوسع في هذه النقطة فيمكنه الرجوع الى الجزء الاول من كتاب الزركشي (البرهان في علوم القرآن ص ٣٢٩ وما بعدها) .

بعث به الى البصرة . ومصحف بعث به الى الكوفة . وقد أوفد عثمان مع كل مصحف من المصاحف الخمسة صحابي يبصر اهل كل مصر بقراءته ^(١) . وهكذا تلقت هذه المراكز الاسلامية المصحف مكتوباً ومعه صحابي يتلوه على الناس : صحابي تلقاه بدوره من فم النبي صلوات الله عليه .

واما الخط الذي كتبت به هذه المصاحف الستة فأغلب الظن انه الخط الجاف ذو الروايا الذي عرف فيما بعد بالخط الكوفي . واما المادة التي نسخت عليها المصاحف فهي الرقوق المصنوعة من الجلد الذي يهذب ويعالج بالصناعة حتى يصلح لما يراد له من الكتابة عليه ، وفي ذلك يقول الفيلسوفندي في كتابه صبيح الأعشى : « واجمع الصحابة رضي الله عنهم على كتابة القرآن في الرق لطول بقائه ، ولأنه الموجود عندكم حينئذ » ^(٢) . وما كاد مصحف عثمان يصل الى الآفاق الاسلامية حتى سارع الناس الى نسخه واقبلوا على ذلك اقبالا عظيماً . ترى هل وصلت البنا نسخة أو نسخ من هذا المصحف الامام ؟ الواقع انه يوجد الآن مصاحف تنسب الى الخليفة عثمان من بينها ما يقال عنه انه من المصاحف التي بعث بها الى الامصار ، ومن بينها ما يقال عنه انه المصحف الخاص به الذي كان يتلو فيه عند ما قتل . وصحة هذه النسبة أو عدم صحتها لا تطعن قط في ان الكثير من هذه المصاحف الموزعة بين العتبات المقدسة والمتاحف الأثرية والمكتبات العامة في الشرق وفي الغرب والمجموعات الخاصة عند المسلمين وغير المسلمين - هذه المصاحف كلها او أغلبها قديم من غير شك وله في حد ذاته قيمة أثرية لا سبيل الى انكارها ، ولكن المسألة هي هل نسبتها الى عثمان صحيحة

(١) امر الخليفة عثمان زيد بن ثابت ان يقرئ اهل المدينة في المصحف ، وبعث عبد الله بن السائب مع المصحف المبكي ، والغيرة بن شهاب مع المصحف الشامي ، وابن عبد الرحمن السلمي مع المصحف الكوفي ، وعامر بن عبد القيس مع المصحف البصري راجع كتاب محمد عبد العظيم الزرقاني (مناهل العرفان في علوم القرآن) القاهرة ١٢٧٢ هـ .

(٢) الفيلسوفندي : صبيح الأعشى ج ٢ ص ١٧٥ ، وانظر البعث القيم للزميل الدكتور محمد طه المجابري

في هذه المجلة (مجلد ١٢ سنة ١٩٦٥) بعنوان : « الورق والوراقة في الحضارة الاسلامية » .

ام لا ؟ والفصل في ذلك ليس من الامور الهينة السهلة ، بل لعله من اشق الامور في علم الآثار ، فهو يتطلب فحص الرفوف ، وتحليل المداد . والسبيل الى تناول هذه المصاحف بالدرس الفني ، واخضاع صحائفها ومدادها للفحص الكيميائي والمكروسكريبي أمر من الصعوبة بمكان ان لم يكن مستحيلاً بسبب ما اكتسبته هذه المصاحف من مسكنة خاصة في النفوس ، وبسبب شدة حرص القائلين عليها من ان تمتد يد اليها بسوء ولو كانت هذه اليد يد عالم مسلم وفاحص أمين . اما طراز الخط وطريقة رسم الحروف فمن اليسير تقليدها ، ومن هنا كان كشف الحقيقة في هذه النسبة أمر قد يزعزع ايمان من يجزمون بصحة نسبتها الى عثمان ، ويؤمنون بذلك اعشق الايمان ، ويحرصون على اعطائها من التكريم والرعاية ما هي جديدة به باعتبارها من ثرات الصحابة ، وفي اعتقادي ان زعزعة هذا الايمان باسم علم الآثار أمر غير مستحب ، وحسبنا ان نعرف الصورة التي كان عليها مصحف عثمان من خلال اقوال المؤرخين وما وصفوه به في كتبهم .



وتطورت اللغة العربية عبر السنين ، وتطور معها الخط الذي تكتب به ، ورأى اللغويون ان تراعى في رسم الكلمات الاعتبارات الصوتية والاعتبارات الصرفية ، ووضعوا القواعد لرسم الكلمات وكان من ابرزها ان المكتوب ينبغي ان يكون موافقاً عام الموافقة للمنطوق من غير زيادة أو نقصان . ووقف المصحف الشريف من هذه الاتجاهات الجديدة في مسكناه ثابتاً لا يتغير ، حريصاً أشد الحرص على رسمه القديم ، تدور حوله هذه التيارات ولسكنها لا تجد سبيلاً اليه ، بل لعلها لم تجرب ان تشق طريقها الى كلماته وسطوره ، وقد كانت النتيجة الطبيعية لهذا الموقف ان انفصمت العرى بين اللغة العربية المتطورة وبين لغة القرآن الكريم من حيث الرسم ، ولم يعد من الميسور لكل من يعرف هذه اللغة سواء كانت لغة اجداده وآبائه او تعلمها بعد أن هداه الله الى الاسلام - ان يقرأ القرآن دون مشقة . واذا نحن تذكرنا ان المسلمين ملزمين بحكم الدين ان يحفظوا شيئاً من القرآن قليلاً

أو كثيراً لكي يمكنهم من أداء الصلاة به ، وإذا تذكرنا أيضاً أن العرب قد اختلفوا بغيرهم من الأمم وتماهروا معهم وظهر نتيجة لذلك جيل جديد لم يكن من السهل عليه قراءة القرآن في المصحف قراءة صحيحة - إذا تذكرنا ذلك كله أدركنا في سر أن المصحف الإمام لم يعد محققاً لأهم أهدافه ، إذ ليس من السهل على الجيل الجديد أن يميز بين الحروف المتشابهة في الشكل المختلفة في الصوت ، ولم يعد من السهل عليه أن ينطق الحركات الممدودة التي لم تكن مكتوبة ، ولم يعد من السهل عليه أيضاً أن يرفع ما يجب رفعه وينصب ما ينبغي نصبه ويجر ما هو واجب الجر ويقف عند ما يكون الوقوف محتوماً . ولقد فزع أبو الأسود الدؤلي ذات يوم عند ما سمع شخصاً يقرأ قوله تعالى : « ان الله بريء من المشركين ورسوله » بجر اللام في رسوله بدلاً من فتحها ، ومعنى هذا ان الله بريء من رسوله براءته من المشركين وهو كفر من غير شك . وهكذا تورط كثير من المسلمين في اخطاء لغوية بالغة الخطورة اساءت الى المعنى القرآني ، الامر الذي لفت انظار نفر من العرب الخالص من العراق وجعلهم يحسون بهذه المشكلة احساساً عميقاً ، ويشعرون بأن من حق دينهم عليهم ان يعملوا على إيجاد طريقة تيسر على المسلمين قراءة القرآن قراءة صحيحة تتفق مع قواعد اللغة العربية . وصاحب الفضل في ابتكار هذه الطريقة هو أبو الأسود الدؤلي الذي وضع اول قواعد النقط : نقطة أعلى الحرف للفتحة ، ونقطة بين يدي الحرف للضم ، ونقطة تحت الحرف للكسرة ، ونقطتان للتوين ، وذلك انه احضر مصحفاً وصبغاً يخالف في لونه المداد المكتوب به المصحف وكلف شخصاً بأن يضع نقطة فوق الحرف اذا فتح أبو الأسود فاهه ، واذا كسر فاهه جعل نقطة تحت الحرف ، واذا ضم فاهه جعل نقطة امام الحرف ، وان اتبع شيئاً من هذه الحركات غنة جعل نقطتين وفعل الشخص ذلك حتى آتى على آخر المصحف (١) .

(١) أبو عمرو الداني : المحكم في نقط النصاب - تحقيق الدكتور عزرة حسن من ٣ و ٤ والتفتيشي

مجمع الاعشى ج ٣ من ١٥٥ ، ١٦٠ .

أما تمييز الحروف المتشابهة بعضها عن بعض فقد جاء بعد ذلك ، وصاحب الفضل فيه هو نصر بن عاصم الذي طلب إليه الحجاج بن يوسف الثقفي أن يمنع التصحيف الذي انتشر بالعراق على حد قول ابن خلكان في تاريخه^(١) . فقام نصر بتنقيط الحروف على الوضع المعروف لنا الآن ، وقد وقع اختلاف بين أهل المشرق وأهل المغرب في جزئية من أجزاء التنقيط ، ذلك أن أهل المغرب رأوا أن ينقط حرف الفاء بنقطة واحدة من الأسفل أما القاف فتنقط بنقطة واحدة من أعلاها . أما أهل المشرق فقد رأوا أن يكون التنقيط للفاء والقاف من أعلى فيكون للفاء نقطة واحدة والقاف نقطتان ويمكننا أن نلاحظ ذلك في إحدى صفحات مصحف مغربي محفوظ لدى أحمد الهواة منشورة مع هذا البحث في الصورة رقم ٦ .

وتشابهت علامات الأعراب بعلامات تمييز الحروف إذ يقوم كلاهما على التنقيط ولكنها اختلفت في اللون وفي موضعها من الحرف الذي تتعلق به . فنقط تمييز الحروف يكون مدادها من نفس مداد الحرف بينما نقط الأعراب تسكون من مداد يخالف في اللون لمداد الكلمة ، أما موضع نقط تمييز الحروف فيكون فوق الحرف أو تحته بينما موضع نقط الأعراب يكون منحرفاً قليلاً . إلا أن هذا الاختلاف لم يمنع الأئمة من أن يجد طريقة إلى بعض القراء الذين كانوا يتورطون في الأخطاء التي تسمى إلى كلمات الله ، فابتكر الخليل بن أحمد طريقة جديدة تقوم على تغيير علامات الأعراب من النقط إلى الشرط أو إلى الفئات مضطجعة على حد قول القلقشندي ، فترسم هذه الشرط في أعلى الحرف للدلالة على الفتحة أو ترسم في أسفله للدلالة على الكسرة ، أما الضمة فقد استعمل لها واواً صغيرة الحجم توضع فوق الحرف ، وجعل تكرار هذه العلامات دلالة على التنوين ، وابتكر للسكون علامة جديدة هي تلك الدائرة الصغيرة التي لازلنا نكتبها فوق الحرف للإشارة إلى أنه ساكن ، وقد أضاف الخليل بن أحمد إلى العلامات سالف الذكر علامتان جديدتان هما الهجمة

(١) تاريخ ابن خلكان ج ١ ص ٢٥١ .

التي رسمها على هيئة رأس العين ، والشدة التي جعلها على هيئة رأس السين .
ولكن هذا الاصلاح في طريقة رسم الحروف ونطق الكلمات الذي كان الدافع اليه
الرغبة الصادقة في المعاونة على التلاوة الصحيحة والفهم الصحيح لكتاب الله قد وجد من
يعارضه . اذ رأى فريق من العلماء ان يترك القرآن دون ان يدخل على رسمه شيء حتى ولو
كان هذا الشيء يهدف الى حسن التلاوة وحسن فهم معاني القرآن . وحجتهم في ذلك ان
المصحف الامام من عمل الصحابة ولذلك يجب المحافظة على رسمه كما كان ايام عثمان لأن
الصحابة اكثر علماً واعمق فهماً ، واعظم احاطة بكلام الله ، ويضيفون الى ذلك انه ربما
كانت كتابة القرآن على النحو الذي رسم به في مصحف عثمان قد جاءت كذلك لحكم واسرار
تخفى علينا فلا ينبغي ان نتوهم ان في عملهم نقصاً ، ولا ينبغي ان نستدرك عليهم والواجب
الا تناقش في هذه المسألة ، وان نقدر هذا العمل الجليل الذي قام به الصحابة حق قدره ،
وان تأخذ به كما هو . ولئن كانت النية الحسنة تشفع في رأى هؤلاء المحافظين الا ان النسيان
المرجوة من القرآن ؛ والهدف السامي الذي نهدف اليه من وراء المحافظة عليه تبرر كل
الوسائل التي توصلنا الى فهم كتاب الله وادراك ما فيه من معاني . واذا تذكرنا ان الله لم
يفرض علينا رسماً بعينه لكلمات القرآن ، وليس في نصوصه ولا في مفهومه ان رسم كلماته
وضبطها لا يجوز الا على وجه مخصوص . واذا تذكرنا كذلك انه لم يرد عن النبي ما يوجب
ذلك او يدل عليه ، بل لقد دلت السنة النبوية على جواز رسم القرآن بأي وجه لأن الرسول
الكريم كان يأمر بكتابته فور نزوله ، ولم يبين لكتاب الوحي وجهاً معيناً في هذه الكتابة
ولا نهى عن كتابته بصورة خاصة ^(١) . اذا تذكرنا ذلك تبين لنا مدى التشدد في رأى
المحافظين الامر الذي من اجله احتدم النقاش بينهم وبين المجددين . وقد انجلت هذه المعركة
عن حل وسط : حل حقق للمحافظين - ومعظمهم من اهل الحجاز - بعض ما يريدون
فأبقى على رسم الكلمات كما هي في مصحف عثمان دون تعديل فيه وفق ما احدث الناس من

(١) محمد عبدالعظيم الزرقاني : مناهل العرفان في علوم القرآن جزء اول

الطهارة . وحل حلق للمجددين - ومعظمهم من أهل العراق - بعض ما يريدون فيزيت
الحروف المتشابهة بالتنقيط ، وضبطت الكلمات المختلفة بالحركات .

وهكذا تحددت معالم صورة المصحف كما نعرفه اليوم ، وبقيت نقطة واحدة هي
تقسيمه الى احزاب واجزاء واخماس واعشار . اما الاحزاب فعدها سبعة على عدد ايام
الاسبوع ، ذلك ان عثمان بن عفان كان يفتتح تلاوة القرآن ليلة الجمعة ويختمه ليلة الخميس^(١)
ودخل على هذه الاحزاب شيء من التعديل فيما بعد^(٢) . اما الاجزاء والاخماس والاعشار
فهي محدثة على حد قول الامام الغزالي في كتابه احياء علوم الدين^(٣) . ويلاحظ ان القرآن

(١) كان عثمان رضي الله عنه يبدأ ليلة الجمعة بقراءة سورة البقرة حتى نهاية سورة المائدة ، وليلة السبت
يبدأ بسورة الانعام حتى نهاية سورة هود ، وليلة الاحد يبدأ بسورة يوسف حتى نهاية سورة مريم ،
وليلة الاثنين يبدأ بسورة طه الى نهاية سورة طيم ، وليلة الثلاثاء يبدأ بسورة العنكبوت حتى نهاية سورة
« من » وليلة الاربعاء يبدأ بسورة « تنزيل » الى نهاية سورة الرحمن . وليلة الخميس يختم ما بقي من
سور القرآن الكريم .

(٢) اصبح الحزب الاول يشمل سورة البقرة وآل عمران والنساء بعد ان كان يشمل هذه السور
مضافاً اليها سورة المائدة ، والحزب الثاني يشمل خمس سور هي المائدة والانعام والاعراف والانفال
والنوبة بعد ان كان يشمل هذه السور الخمس مضافاً اليها سورتا يونس وهود . والحزب الثالث يشمل
سبع سور هي يونس وهود ويوسف والرعد وابراهيم والحجر والتعل بعد ان كان يشمل هذه السور
مضافاً اليها سور الامراء والكهف ومريم . والحزب الرابع يشمل سبع سور هي الامراء والكهف
ومريم وطه والانبياء ، والحزب الخامس يشمل ثلاث سور هي الصافات و« من » والزمر
والنمل والنحل والتقص . والحزب السادس يشمل ثلاث سور هي الشعراء والنمل والتقص
والعنكبوت والروم والنبأ والسجدة والاحزاب وسبا وفاطر وبس بعد ان كان يشمل هذه السور مضافاً
اليها سورتا الصافات و« من » والحزب السابع يشمل ثلاث سور هي الصافات و« من » والزمر
والنمل والسجدة والشورى والزخرف والدخان والجاثية والاحقاف ومحمد والفتح والحجرات بعد ان كان
يشمل هذه السور مضافاً اليها سور « ق » والذاريات والطور والنجم والقمر والرحمن . والحزب السابع
والاخير يشمل السور الباقية ابتداء من سورة « ق » الى آخر المصحف بعد ان كان يبدأ من سورة
الواقعة الى آخر المصحف .

(٣) الباب الثاني المسمى « ظاهراً لاداب التلاوة » من الجزء الاول من هذا الكتاب التفسير في

ص ٢٨٧ و ٢٨٨ من طبعة بولاق

قسم الى ثلاثين جزءاً^(١) وان كل سورة قسمت الى خيسات اي خمس آيات وعشيرات اي عشر آيات ، وقد ميزت الاحزاب والاجزاء والخيسات والعشيرات بعلامات خاصة لعب الفن فيها دوراً واضحاً سوف نشير اليه فيما نستقبل من هذا البحث .

* * *

هذه الصورة المصغرة التي قدمناها للمصحف الشريف منذ ولد حتى استقام عوده ، والتي حرصنا كل الحرص على ان تكون متضمنة لكل الروايات - هي في اصلها صورة كبيرة ، تناولها علماءنا من المسلمين ، كما تناولها المستشرقون^(٢) بالبحث المستفيض والتفصيل الوافي ولم يتركوا جانباً فيها الا اشبعوه تدقيقاً وتمحيصاً وقد كان لزاماً علينا ان نقدم بين يدي الناحية الفنية هذه الصورة الصغيرة في تلك الكلمات القليلة ، وان نمس جوانبها مساً خفيفاً حتى يستقيم لنا فهم التطور الفني للمصحف الشريف . ونبدأ الآن باستعراض الدور العظيم الذي لعبه الفن الجميل في تطوير شكل هذا الكتاب السهاوي وتجميل مظهره حتى وصل الى تلك الصورة الرائعة التي نراه عليها اليوم لا سيما في المتاحف والمكتبات العامة .

والواقع انه بعد ان مست يد الفن الجميل بمصاها السحرية هذا الكتاب العظيم تغير في مظهره الخارجي ، وتطور في الخط الذي سجل به ، وازدانت صفحاته بما اشاع فيها الجمال الفني ، وزخرف غلافه بما اضفى عليه الكثير من الرواء والروعة ، وبعبارة مختصرة خلقت منه تحفة فنية تملأ اقطار العين بحماها وتسحر احمق النفس بهيجتها .

* * *

(١) يطلق على مجموع الاجزاء الجامعة للقرآن كلمة « ربة » .

(٢) اذكر منهم على سبيل المثال :

Geffery (A.) Materials for the History of the Text of the Quran, London 1937 .

Blacher (R.) , Introdudction to the Quran , 1959 .

Noldke, Geschichte des Quran, 1961

اما المظهر الخارجي الذي اتخذته المصحف فقد كان على ثلاثة اشكال : شكل قريب من المربع في هيئته . وشكل يميل الى الامتداد عرضاً او بعبارة اخرى يكون ارتفاع الصفحة فيه اقل من عرضها ومن هنا عرف عند مؤرخي الفن باسم المصحف ذو الشكل الافقي او المصحف الذي على هيئة السفينة ويشار الى هذا الشكل في كتب تاريخ الفن بعبارة « الفورمة الايطالية » *Format à Italienne* . والشكل الثالث يكون فيه الارتفاع اطول من العرض ومن هنا عرف باسم « المصحف العمودي » ويعبر عنه في كتب تاريخ الفن بعبارة « الفورمة الفرنسية » *Format à la française* . ويلاحظ ان هذا الشكل الأخير هو المؤلف في جميع الكتب قبل الاسلام ، ولا يزال شائعاً في الكتب حتى الآن . والمصاحف ذات الشكل الاول والثاني (انظر الصورة رقم ٣) مكتوبة عادة بالخط الكوفي ، وبعض هذه المصاحف لا ترى فيه التنقيط او الحركات مثل ما كان عليه المصحف الامام . وبعضها به التنقيط عند ما كان الغرض من استعماله هو ضبط الحركات . وبعضها به التنقيط عند ما اصبح هدفه تمييز الحروف . ولقد وصلت اليينا امثلة قليلة من هذا النوع معظمها صفحات او اجزاء من مصاحف موزعة بين المتاحف والمكتبات العامة في الشرق وفي الغرب . اما المصاحف ذات الشكل الثالث (انظر الاشكال رقم ٢ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠) فبعضها بالخط الكوفي ومعظمها بالخط النسخي وقليل منها بخط النستعليق وجميعها قد استقامت فيها علامات الاعجام والتصحيف .

والشكلان الاول والثاني للمصحف الشريف اقدم في وجودهما من الشكل الثالث له والاول نادر جداً ولن نقف عنده طويلاً لأنه لم يصل اليينا منه الا مثال واحد على قدر علمي - موجود في مكتبة جامعة اسطنبول وقد نسخ في مدينة بالنسيه بالاندلس في سنة (٥٧٨هـ) ومساحته (١٧ر٥ × ١٨ر٥ سم) ومن هنا كاد ان يكون صريعاً ^(١) . اما الشكل الثاني واعتني به « المصحف السفينة » (الصورة رقم ٣) فقد وصل اليينا منه امثلة تستحق ان

(١) Ettinghausen(R.), Arab Painting, P. 172, 173.

تأمل فيها قليلاً وان تساءل لماذا اختار اجدادنا هذا الشكل للمصحف ثم عدلوا عنه الى الشكل الذي كان مألوفاً للكتب اي « المصحف العمودي » . ونلاحظ ان احداً من اجدادنا لم يفتح لنا عن السبب في ذلك على كثرة ما كتبوا في موضوع المصاحف . ولقد حاول احد مؤرخي الفن من الغربيين ان يعلل ذلك بقوله انه عند ما اخذ نساخو المصاحف في كتابة مصاحفهم تأثروا بما كانوا يشاهدونه في المساجد من عقود تسير افقية في موازاة جدار المحراب، وصفوف من المصلين تقف في امتداد افقي مواز لجدار المحراب ايضاً، ونصوص قرآنية منقوشة تجري افقية على جدران المساجد، اي ان الاتجاه الافقي كان هو البارز في المساجد فأروا ان يسروا في نسخ المصاحف في نفس هذا الاتجاه فظهرت المصاحف الافقية^(١) . ولكن هذا التعليل ليس جامعاً مانعاً كما يقول رجال المنطق ونرى ان اتخاذ هذا الشكل الافقي غير المؤلف في الكتب انما يرجع - اغلب الظن - الى رغبة اجدادنا في تمييز المصحف عن غيره من الكتب الدينية الاخرى مثل التوراة والانجيل، وتمييزه كذلك عن غيرها من الكتب، ولما كان هذا الكتاب السماوي فريد في نوعه، فؤلفه - في اعتقادنا معشر المسلمين - هو الله، فقد وجب ان يكون ايضاً فريداً في مظهره فيكون له هذا الشكل الذي ينفرد به بين الكتب جميعاً . اما العدول عن هذا الشكل الافقي الى الشكل المؤلف للكتاب - منذ ان انتقل من هيئة الملف roll التي كانت شائعة في التقديم الى شكله الحالي الذي يقوم على صفحات مثبتة وراء بعضها البعض، يزيد ارتفاع كل صفحة فيها عن عرضها - فأمر تعليله من الصعوبة بمكان، ولا ندري في الحقيقة هل كان هذا العدول نتيجة لذيوع صناعة الورق ثم ظهور المطبعة وتحكم هذين العاملين في شكل الكتاب؟ ام كان هذا العدول نتيجة لانتفاء الحاجة الى تمييز المصحف في شكله عن غيره من الكتب بعد ان ثبتت قواعد الاسلام بين غيره من الاديان، ودخل الناس فيه افواجاً، واجتذب الى ساحته الكثيرين من اتباع الديانات الاخرى فاكتمى المسلمون بتمييز المصحف بأن زينوا غلافه بزخارف ذات طابع خاص؟ ام كان

(١) Ettinghausen, of cit P. 167-169

هذا العدول نتيجة للرغبة الملحة في نشر المصحف على نطاق واسع بعد ازدياد عدد المسلمين، فسلكوا الى ذلك اسهل الطرق في عمل الكتاب وإسطها ؟ ام كان هذا العدول عن الشكل الافقي الى الشكل الرأسي نتيجة لهذه العوامل مجتمعة ، او كان نتيجة لبعضها ، او كانت نتيجة لغيرها مما لا نعرفه ؟ الله اعلم .

* * *

فاذا تركنا الشكل العام للمصحف الشريف واخذنا نتأمل في زواياه الاخرى ، رأينا الغلاف الذي يضم بين جوانحه صحائف الكتاب الكريم المصنوعة من الرق او الورق ، ورأينا الخط الذي سطرت به الآيات ، ورأينا الزخارف التي اشاعت فيه الجمال الفني من بدايته حتى نهايته .

اما الغلاف فقد كان للفن الجميل أثر واضح فيه ، والواقع ان فن تغليف المصحف اوفن التفسير كما يعرف في بلاد الغرب أو فن التجليسد كما نعرفه عادة قد تقلب بين ايدي الفنانين المسلمين في ادوار مختلفة ، فقد قام اول ما قام على التقاليد الحبشية والقبطية السابقة على الاسلام^(١) . فاستعمل المجلدون في اول الامر لوحين من الخشب جمعت بينهما اجزاء القرآن كلها أو بعضها^(٢) . وقد كان الخشب المستعمل في هذا الغرض اما ساذجاً عاكلاً من كل زخرف ، واما مزديناً بأشرطة من الذهب أو الفضة ، واما مغلى بصفايح رقيقة من هذين المعدنين النفيسين تزينها في بعض الاحيان فصوص من الاحجار الكريمة ، وقد كان طبيعياً ان تضع معظم هذه الغلافات لطمع الناس في فضتها وذهبها واحجارها النفيسة . على انه قد وصلت الينا من الغلافات الخشبية تلك التي ازدهت بفسيفساء من العاج والابنوس ومن اشهرها مثال في متحف المتروبوليتان بنيويورك^(٣) ، وجاءت الخطوة الثانية في التغليف عند

(1) Grohmann & Arnold, The Islamic Book. P. 44 .

(٢) المصنف المنسوب الى الامام جعفر الصادق الموجود في دار الكتب المصرية بالقاهرة (صورة رقم ٢) مجلد بهذه الطريقة .

(3) Dimand, A Handbook of Muhammedan Decorative Art, P. 79 fig. 46, New york 1947.

ما استبدلت الواح الخشب بما يدبه الورق المقوى (الكرتون) اذ جمعت البرديات القديمة التي استنفذت اغراضها واستغنى عنها فالصقت بعضها الى بعض بحيث أصبحت سميكة مثل الخشب ، واستبدلت صفائح الفضة والذهب التي كانت تكسو الواح الخشب بشرائح من الجلد ، وتعد هذه المرحلة في الواقع بداية فن تجليد الكتب الذي لم يتغير كثيراً عبر العصور . ولقد كشف علماء الآثار عن أهمية تلك البرديات القديمة التي استعملت في التجليد عند ما لاحظوا ان الكثير منها يتضمن معلومات تاريخية واجتماعية لها قيمة كبيرة في تصوير حياة اجدادنا في العصور الوسطى ، واتجه فريق من علماء البردي الى تلك الغلافات القديمة التي نال منها البلى بعض الشيء ، واخذوا يتزعجون بردياتها بعضها عن بعض في حذر وحرص شديدين حتى تخرج سليمة حافظة لساكناتها تجلو على الباحث ما دون عليها من قبل من معلومات تكشف عن الصورة الحقيقية للعصر الذي كتبت فيه . وكما زينت صفائح الذهب والفضة بالاحجار الكريمة كذلك زينت شرائح الجلد بالزخارف المختلفة : بعضها محزوز وبعضها مضغوط وبعضها مخروم تحته قطع من السندس الاخضر تبرز جمال الزخرفة المخرومة ، وجميع هذه الزخارف تقوم على العناصر الهندسية لاسيما الاشكال النجمية ، وعلى العناصر النباتية لاسيما التوريق او الارابيسك التي لعبت دوراً هاماً في فن التجليد ^(١) . وتتماز جلود المصاحف بطراز زخرفي نراه في معظم ما وصل الينا منها يقوم على تقسيم سطح الغلاف الى متن وحاشية ^(٢) . اما المتن فأساس زخرفته صرة كبيرة تتمركز فيه بملاءة بالفروع النباتية ثم زخرفة مستمدة من هذه الصرة تزين زوايا المتن ، اما الحاشية فقوامها شريط أو أشرطة متوازية بها زخارف هندسية أو نباتية . ولقد ترك هذا الطراز الزخرفي أثراً في كثير من ابواب المساجد المصنوعة من الخشب المصنوع بالذخاس ، وفي كثير من

(١) في العدد السابق من هذه المجلة بحث الكاتب هذا المقال عن الزخارف الاسلامية خارج فيه موضوع

« الارابيسك » بشيء من التفصيل فبممكن الرجوع اليه .

(٢) المتن والحاشية في غلاف الكتاب ما ترجمة للكلمتين الانجليزيين Field & border

الطنافس أو الأبسطة ذات الخمل . تُرى من أين استمد مجلدو المصاحف هذا التصميم الزخرفي ؟ أغلب الظن أنهم استوحوا غلافات المصاحف القديمة التي كانت مصنوعة من الخشب المصفح بالفضة أو الذهب والتي كانت تزدان بالأحجار الكريمة والتي لم يصل إلينا منها شيء كما ذكرنا من قبل ، فهذه الصرة الوسطى تقوم مقام الجوهرة الكبيرة التي كانت تحتل مركز الغلاف ، أما زخارف الروايات فقد حلت محل النصوص الصغيرة التي كانت منشورة هنا وهناك . ولم تكن العناية بزخرفة باطن غلاف المصحف بأقل من العناية بزخرفة الأجزاء الظاهرة للعيان ، فقد بذل المجلدون المسلمون جهداً واضحاً في سبيل تزيين هذه الجلود من الداخل حتى بدت قطعاً من الفن الجميل تملأ أقطار العين بمجاطها ورونقها ، وفي الحقيقة إن تزيين هذه الأجزاء الخفية ليكشف لنا عن ميزة امتاز بها الفنان المسلم في العصور الوسطى عن غيره من الفنانين ، ذلك أنه لم يهدف من وراء التجميل إلى إرضاء الناظر إلى عمله بقدر ما كان يهدف إلى إرضاء حاسة الجمال في نفسه ، وآخر ما نذكره عن تجليد المصحف هو تلك الظاهرة الجديرة بالذكر ونعني بها « اللسان » الذي كان يطوي لحماية أطراف الصفحات للمصحف وقد كان مجالاً ليظهر فيه الفنان براعته في الزخرفة . ويقال إن المسلمين نقلوه عن أقباط مصر ، كما يقال أيضاً أنه ابتكار إسلامي ، ومهما يكن من الأمر فقد كان للمسلمين فضل تعليمه للأوربيين في عصر نهضتهم . ومن أروع أمثلة التجليد الإسلامي جلدة مصحف معروضة في متحف الفن الإسلامي بالقاهرة نرى صورتها تحت رقم (١٢) في هذا البحث .



وإذا تجاوزنا الغلاف إلى داخل المصحف وجدنا أن صحائفه إما من البردي ، أو من الرق ، أو من الورق ، ولن نقف عند البردي طويلاً لأن ما وصل إلينا منه لا يتجاوز بردية منسوخ عليها بالخط الكوفي نص قرآني وقد أشار إليها مورتز في كتابه عن المصاحف ونسبها إلى القرن الثالث الهجري^(١) . وأما الرق فقد وصل إلينا الكثير من النصوص القرآنية

(١) Moritz, Arabic Paleography, Cairo, 1905, p. 43

المنسوخة عليه بالخط الكوفي، ومعظمها صفحات أو أجزاء من مصاحف موزعة بين المكتبات العامة والمتاحف والمجموعات الخاصة، وهي جميعاً ليست مؤرخة تاريخياً يطعن إليه الباحث ولكن مثالين منها جديران بالعناية موجودان في دار الكتب المصرية بالقاهرة الأول يمثل النصف الأول من مصحف بقلم كوفي على رق غزال، ويظن أنه بقلم الإمام جعفر الصادق



الصورة رقم (١)

المتوفى سنة ١٤٨ هـ وهو مجلد بقطع من خشب الصنوبر المغطى بالجلد المزخرف^(١) ومع هذا البحث صورة لأحدى صفحاته (رقم ٢) نقرأ فيها أو آخر سورة يونس وأوائل سورة هود. والمثال الثاني جزء من مصحف يتضمن وقفية باسم (أماجور) أحد حكام مقاطعة فلسطين في

(١) طراز الزخرفة على هذا المجلد يشير إلى أنه من عصر المماليك أو بعبارة أخرى من القرن الرابع

عشر للميلادي .

البيان

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
والحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
والحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
والحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

والحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
والحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
والحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
والحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
والحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

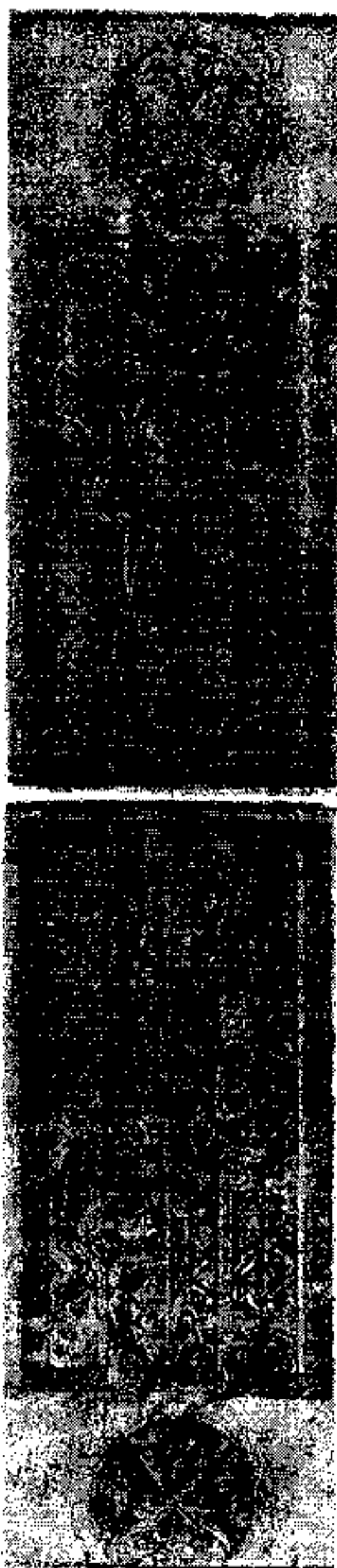
عهد الخليفة العباسي المعتمد على الله ، وعلى
 اساس هذه الوثيقة المكتوبة عليه يمكن
 ان يؤرخ تاريخاً قريباً من الواقع ، فهذا
 الجزء قد نسخ من غير شك قبل سنة ٢٦٤ هـ
 وهي السنة التي توفي فيها الخليفة العباسي
 سالف الذكر ، اما متى كان النسخ بالضبط
 فأمر من الصعب تحديده (١) . واما الورق
 الصيني أو السمرقندي أو الكاغد فقد حل
 محل الرق واصبح المادة المفضلة لنسخ
 المصاحف ، وقد جاء هذا التفضيل بسبب
 ميزة تتوفر فيه ولا تتوفر في الرق هي
 سهولة محو الكتابة من الرق وبالتالي سهولة
 التزوير في النصوص المكتوبة عليه ،
 وصعوبة ذلك في الورق ، ومن هنا اصدر
 الخليفة هرون الرشيد امره بأن تنسخ
 المصاحف على الورق دون غيره (٢) .

* * *

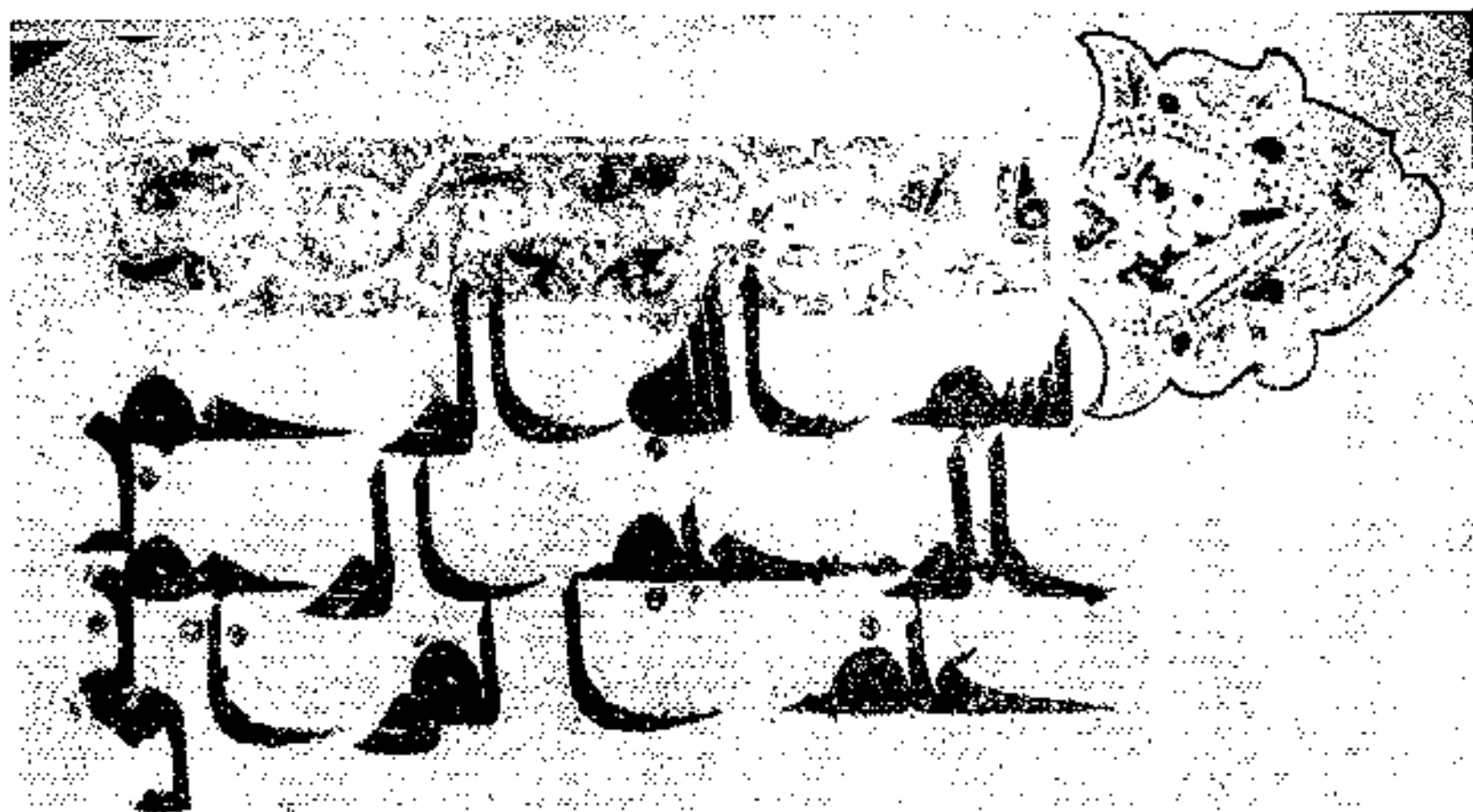
ويقترب استعمال الورق باستعمال طراز جديد
 للخط الكوفي يعرف في كتب تاريخ الفن

(١) Rice (D. S.), The Unique
 Ibn Al-Bawwab, MS, The Chester
 Beatty Library, Dublin, 1955.

(٢) Grohmann, From the
 World of Arabic Papyri, Cairo,



(٢) صورة رق



ورقة رق من مصحف خطه كوفي افريقي من حرفه شريف
من ذهب وأدهان - من صناعة القيرران في القرن الثالث للهجرة
(عصر الدولة الاغلبية)

في الوجه: سورة الرحمن - وفي العكس: آخر سورة القمر

هدية الى "المجمع العلمي العراقي"

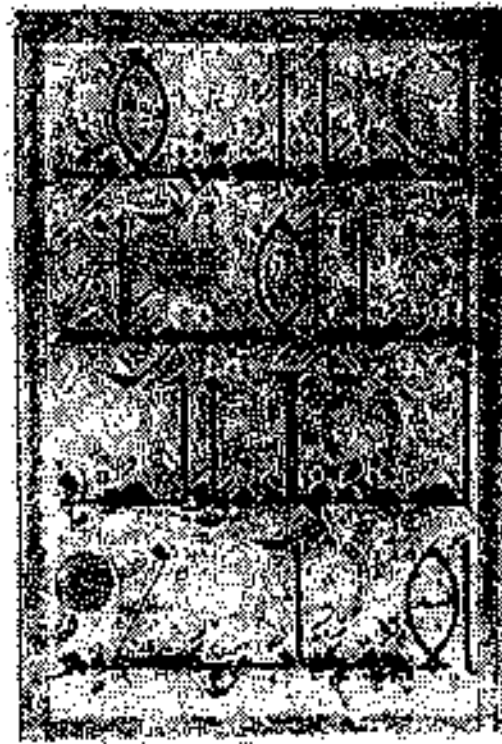
من حسن حسني عبد الوهاب الدمايني
التونسي



الصورة رقم (٤)

باسم الكوفي الايراني (الصورة رقم ٥)^(١) . وهو يمتاز بغلبة الزخرفة عليه ، واقدم مصحف يتجلى فيه هذا الطراز الجديد موجود في مكتبة جامعة اسطنبول وهو يحمل اسم علي بن شاذان كما يحمل تاريخ نسخة ٣٦١ هـ^(٢) .

ومنذ اواخر القرن الرابع الهجري نسخت المصاحف بالخط النسخي الفني الذي اخذ مكان الصدارة في نسخ المصاحف منذ ذلك الوقت حتى الآن . ويخطى الذين يعتقدون ان



الصورة رقم (٥)

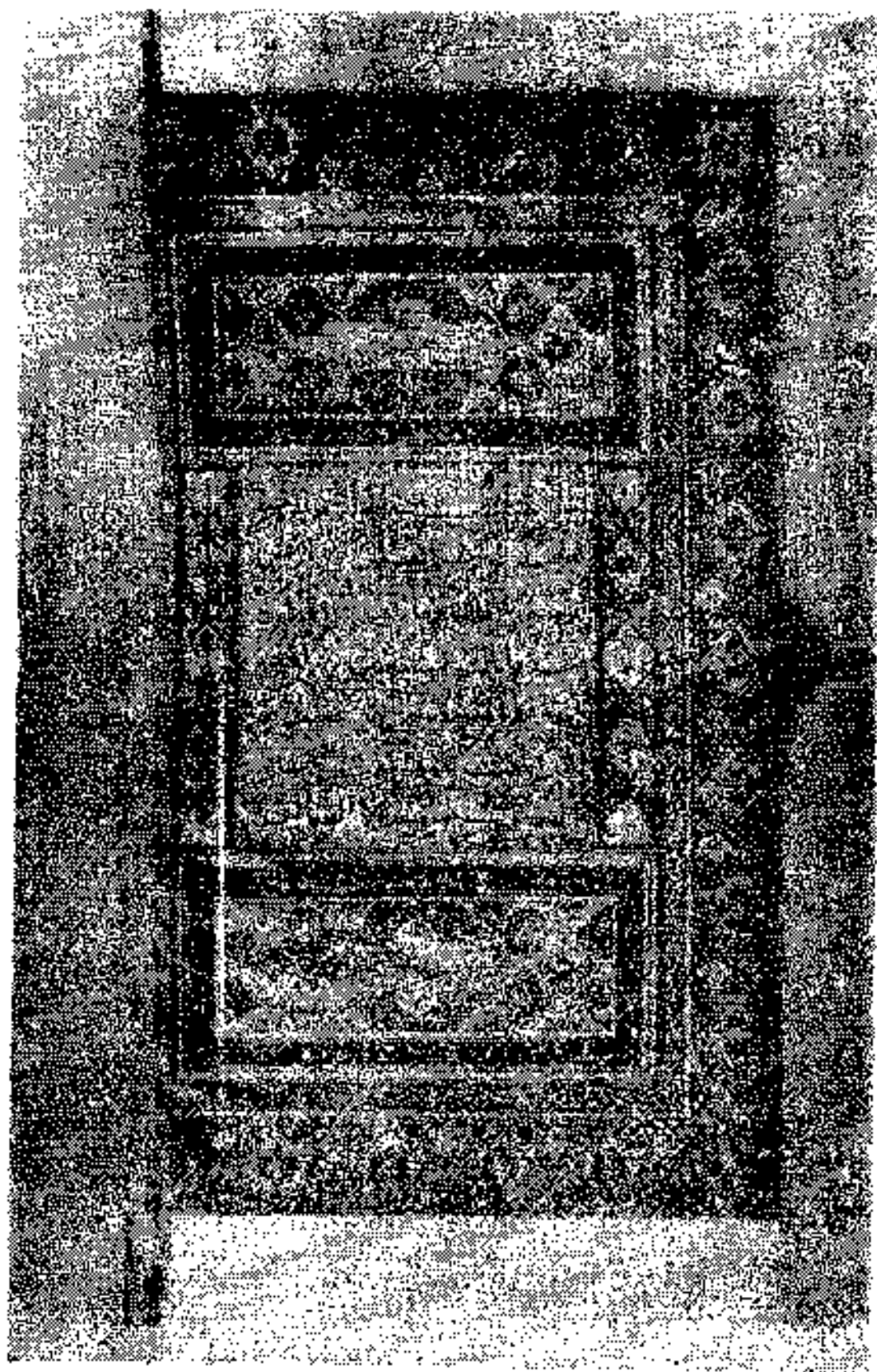
هذا الخط النسخي متطور عن الخط الكوفي ، وان الكوفي الايراني يمثل مرحلة الانتقال بين الخطين . فالخط النسخي العادي او اللين ، معاصر للخط الجاف او الكوفي ، وقد سبق ان اشرنا الى اننا نرجح ان بعض كتبة الوحي كانوا يستعملون الخط اللين عند اول كتابتهم

(١) يطلق على هذا النوع من الخط الكوفي اسماء مختلفة نجدها في كتب الفن الاسلامي منها :

Semi Kufic ومنها Bent-Kufic ومنها Persian Kufic اي الكوفي الايراني وقد اخترنا هذه التسمية الاخيرة .

(٢) Febmi Edhem Karatay. Istanbul Universitesi Kutuphanesi Arapca yazmalar Katalogue Cilti, Istanbul, 1951 P. 3 No. A 6778, PL. VII,

لآيات القرآن في حضرة النبي ثم يعيدون ما كتبوه بالخط الجاف عند ما يطمئن بهم المقام في دورهم^(١). ومن ذلك نرى ان النسخي (الخط اللين) والكوفي (الخط الجاف) كانا



الصورة رقم (٦)

(١) انظر ص ١٠ من هذا البحث .

متعاصرين ويسيران في خطين متوازيين ولا يمكن ان يكون احدهما متطور من الآخر^(١) .
ولعل الذي دفع الى توهم هذا التطور ، ان النسخي الفنى جاء استعماله في المصاحف لاحقاً
للخط الكوفي ، وكذلك كان الحال في التحف والآثار فقد كتبت النصوص التاريخية



الصورة رقم (٧)

عليها بالخط النسخي منذ عصر السلاجقة الذين ابرزوا هذا النوع من الخط وجعلوا له
المسكاة الاولى بعد أن كانت قباهم للخط الكوفي ، والخط النسخي الفنى الذي اخذت

(١) راجع في هذه النقطة : Katchkovskaya (V. A.), Ornamental Naskhi

Inscriptions, Survey of Persian Art, P 1770-1784,

تدسخ به المصاحف ليس الا الخط الذي القديم بعد ان هذبه الخطاطون وحسنوه
 ووضعوا له القواعد وسننير بعد قليل الى بعض هؤلاء الخطاطين .

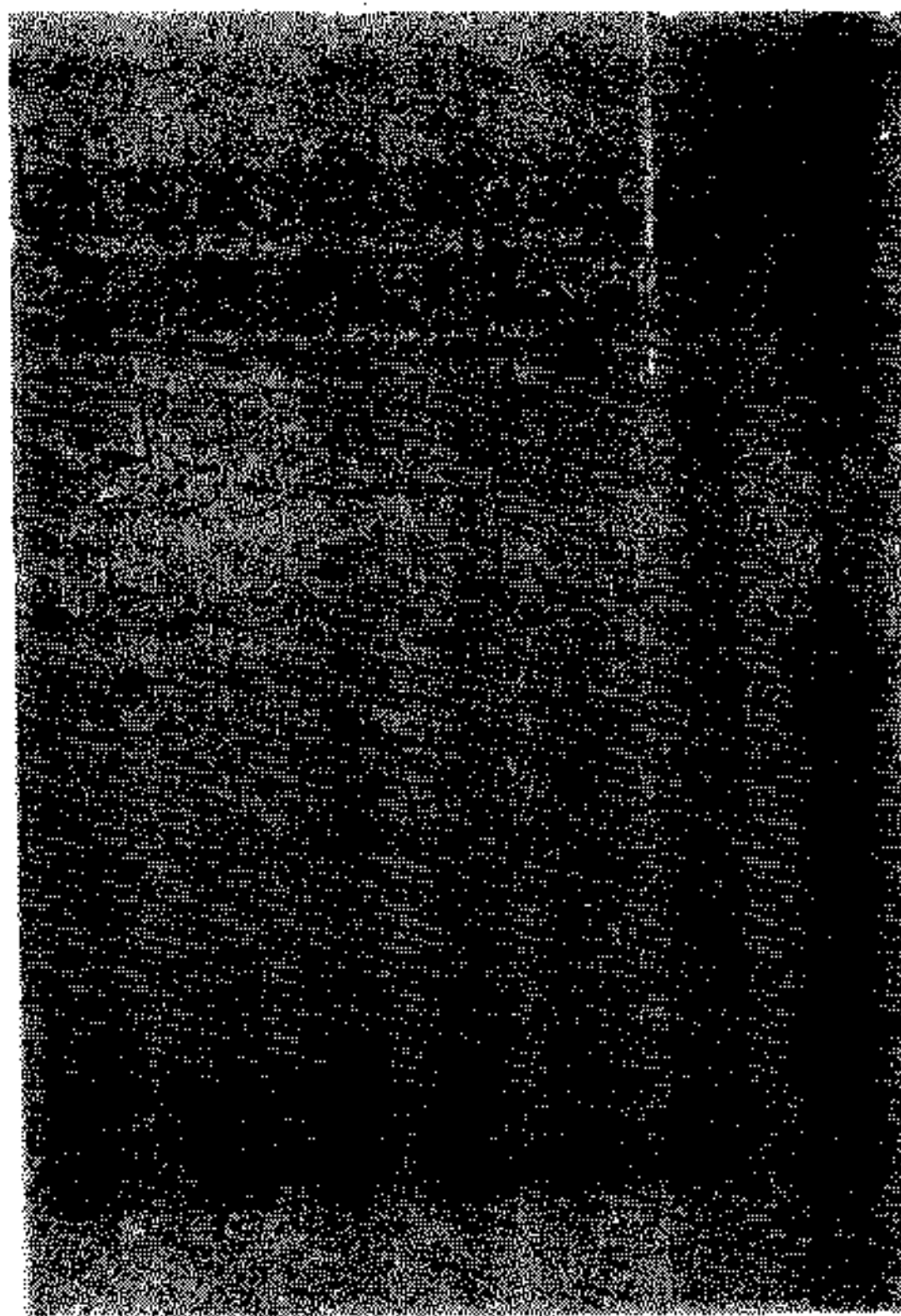


الصورة رقم (٨)

واقدم مصحف مكتوب بالخط الذي الفنى موجود في مكتبة خاصة في مدينة دبلن^(١)

(١) Chester Beatty Library, Dublin

وناسخه هو الخطاط العراقي الشهير « ابن البواب »^(١) . والواقع ان العراق قد ساهم
بنصيب وفير في تطوير الخط العربي وتجهيزه ، ويكفي ان نذكر ان بغداد في العصور



الصورة رقم (٩)

الوسطى قد شهدت ثلاثة من أئمة الخط العربي هم ابن مقلة الذي عاش في القرن الثالث وكان

(١) كان اسمه بواباً ومن هنا عرف باسم « البواب » ، وبدأ حياته نقاشاً أي مزوفاً يصور الدور
ثم اشتغل بخرقة الكتف وأخيراً اهتم بالخط فتفوق فيه على من تقدمه أو لحق به كما يقول ياقوت في

أول من وضع للخط مقاييس تضبطها بأشكال الحروف من مدات وقوائم . وابن البواب الذي عاش في أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس وقد استطاع بهارته أن يخطو بالخط نحو الجمال الفني خطوات واسعة وأصبح هذا الجمال هو الهدف الذي توجه إليه عناية الخطاط وقد وصل إلينا من أهم هذه الكثرة ذلك المصحف العظيم الذي أشرنا إليه منذ قليل^(١) وياقوت المستعصي عاش في القرن السابع الهجري وقد استمد نسبه من الخليفة العباسي المستعصم بالله وكان حاداً لفن الخط ، متقناً له ، حتى استحق من جدارة لقب «قبة الكتاب» وقد وصلت إلينا من خطه امثلة كثيرة معظمها معروض في متحف دار الكتب المصرية بالقاهرة (صورة رقم ٦) .

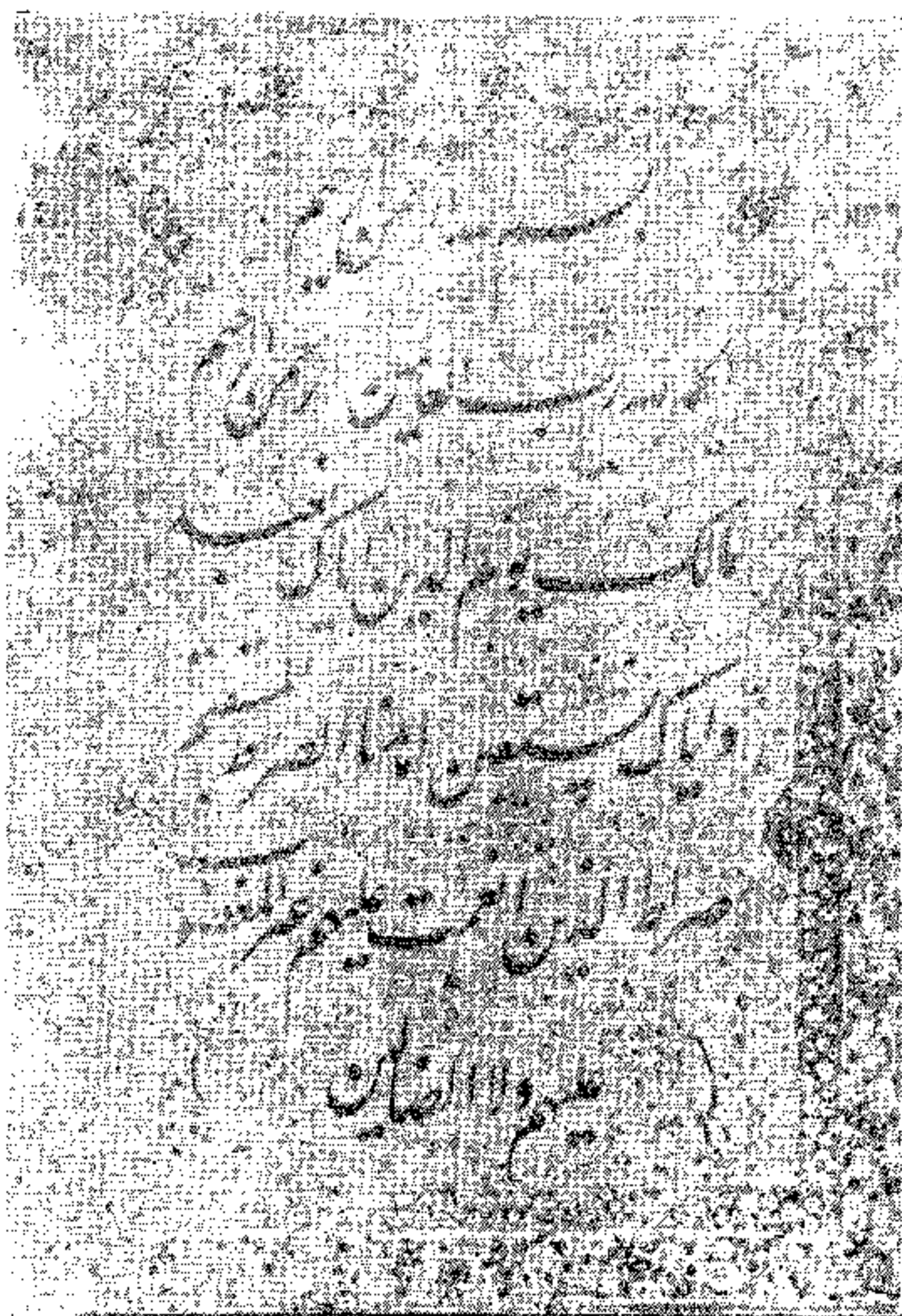
والخط الذي حذقه هؤلاء الخطاطون هو النسخ الفنى الذي أشرنا إليه من قبل ، ولكن هناك أنواع أخرى من الخط العربي كتبت بها المصاحف منها خط الطومار ، والخط المغربي ، وخط المستعليق .

وخط الطومار (صورة رقم ٧) مشتق من خط النسخ ، وقد تولد منه نوع آخر عرف بالخط الثالث (صورة رقم ٨) أي ثلث الطومار ، وقد سمي كذلك - كما يقول القلقشندي - لأن العرب كانت تكتب على الدرج أي الملف المتخذ من البردي أو الورق ، وكان الملف يتكون عادة من عشرين ورقة ملصق بعضها ببعض في شكل طولي ، وكان سدس هذا الدرج يسمى الطومار ، وكان يكتب عليه بخط كبير سمي بخط الطومار .

والخط المغربي (صورة رقم ٧) مشتق من الخط الكوفي ، وهو أكثر ميلاً منه إلى

أرشاد الأريب في معرفة الأديب (ج ٥ ص ٤٤٨) وكان يمظ في مسجد النصور ببغداد وقد قربه إليه الوزير البويهى ابن خلف كما يقول ابن الجوزي في المنتظم (ج ٨ ص ٢٩٢) وقد عمل في مكتبة بها ، الدولة البويهية في شيراز ومات في بغداد سنة ٤١٣ هـ ، ودفن بالقرب من مدفن أحمد بن حنبل ، ويقال إنه نسخ المصحف ٩٤ مرة ولم يصل إلينا من أعماله إلا هذه النسخة موضع الدرس .

(١) دوس المرحوم الأستاذ رايس (D. S. Rice) هذا المصحف دراسة قيمة تفصيلية نشرت في الكتاب الذي أشرنا إليه في هامش من ٢٨ .



الصورة رقم (١٠)

الاستدارة ، واشد لينا ، وقد تطور ونضج في بلاد المغرب والاندلس ، ومن هنا عرف باسم الخط القيرواني او الخط القرطبي او الخط الاندلسي . ولا ننسى انه يختلف بعض الشيء عن الخط المشرقي من حيث التنقيط اذ تكون نقطة الفاء من اسفل وتنقط القاف



الصورة رقم (١١)

بنقطة واحدة من اعلى (١) .

وخط التستعليق قد ابتدعه الفرس (٢) . وهو يمتاز بليونته ، واستدارة حروفه

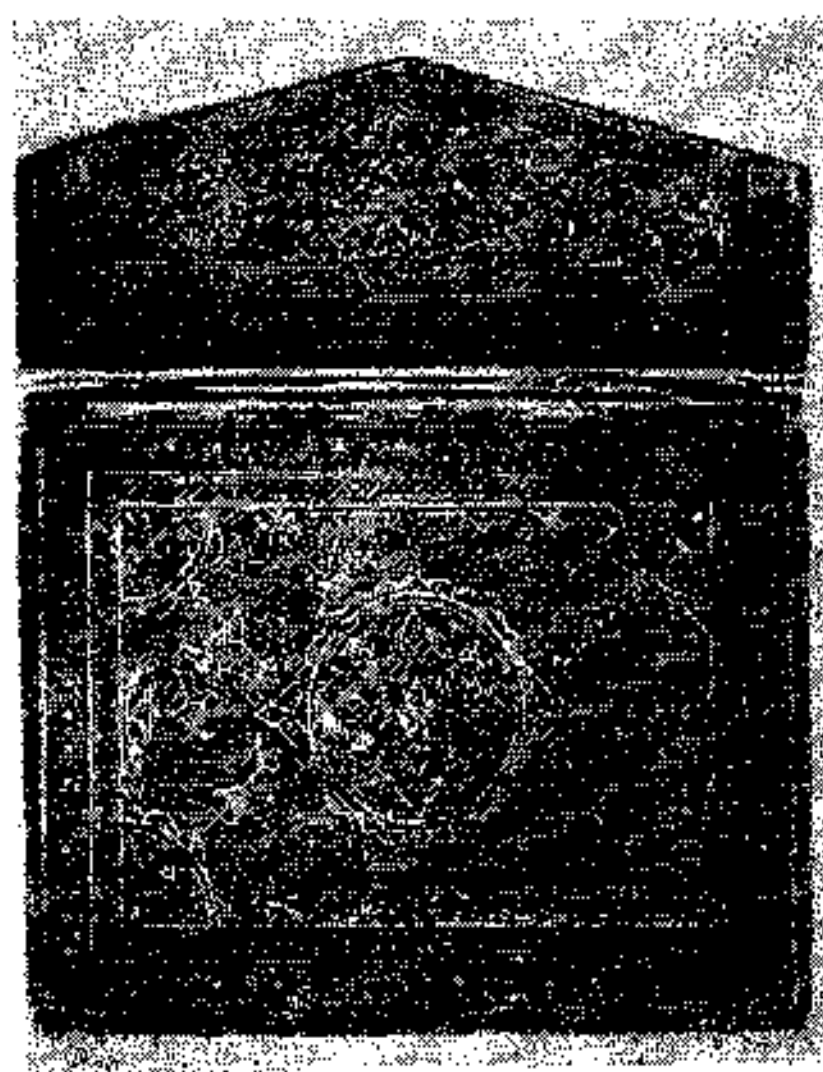
(١) انظر ص ١٧ من هذا البحث .

(٢) مبتكر هذا النوع من الخط هو مير علي التبريزي الذي كان يعمل في بلاط نيسورنك ، ومن النقص الطريقة التي تروى عنه انه رأى ذات ليلة في نومه الامام علي كرم الله وجهه ، وقد طلب اليه الامام ان ينظر الى طير الاوز ويعطيل النظر اليه ، واستبقت مير من نومه وهشده الرؤية تتراءى له في يقظته وتعالى عليه شعاب نوره واخذ اخيراً يستجيب لتوجيه الامام علي ، واطال النظر الى هذا الطائر وتأمل في خفايته ، واستوحى من خطوط جسمه اشكالاً شتى استعملها في رسم الحروف العربية . وقد سار اليه عبد الله على نفس النهج الذي سار عليه ابوه من قبل بفود هذا الخط وحسنه .

واستلغاؤها ، وقد بدأ يشق طريقه بين انواع الخط الاخرى منذ نهاية القرن الثامن الهجري .
ومن اجل امثلته ما نراه في الصورة رقم (١٠) .

* * *

ولعبت الزخرفة دورها في المصحف في مواضع مختلفة منه : في فواصل الآيات ، وفي
فواصل السور ، وفي الهوامش الجانبية ، وفي الصفحات التي تسبق النص القرآني والتي تأتي
بعدها .



الصورة رقم (١٢)

وقد قوبلت هذه الزخارف في اول الامر بمعارضة شديدة من بعض رجال الدين ، الا
ان هذه المعارضة لم تحل دون ان تقتحم الزخرفة هذا الكتاب السماوي وتثبت وجودها
فيه ، فشقت طريقها في بطن وتأن ، واخذت تتطور في شكلها عبر العصور فبدأت بسيطة

ثم صارت تتعقد بالتدريج حتى انتهت الى الصورة الرائعة التي نشهدها في المصاحف الاثرية المعروضة في المكتبات العامة ، وفي المتاحف ، وعند الهواة ، ولعل اول ما يسترعي النظر هو احاطة النص القرآني في الصفحة باطار مزخرف تنوعت اشكاله في المصاحف المختلفة .
أما فواصل الآيات فتلاحظ انها بدأت بترك فراغ بين كل آية واخرى اوسع قليلا من

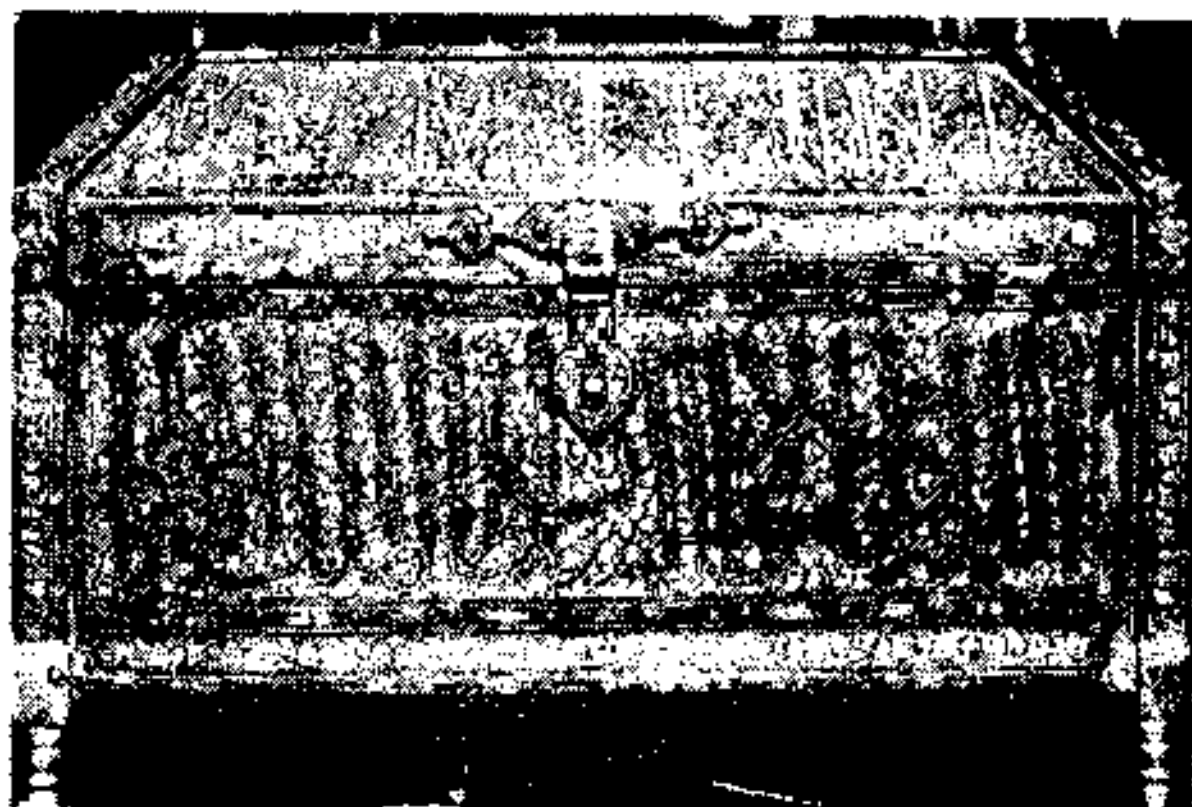


الصورة رقم (١٣)

الفراغ الذي يترك بين كل كلمة واخرى^(١) . ثم استغل هذا الفراغ المتروك برسم نقط ثلاثة على هيئة مثلث ، ثم زاد عدد هذه النقطة فصارت ستة رسمت على هيئة معين ، ثم استبدلت النقط بشرط رسمت فوق بعضها ، ثم احيطت هذه الشرط بدوائر ، ثم رأينا بعد كل خمس

(١) انظر ص ١٩ من هذا البحث .

آيات ان الدائرة تتضمن رأس حرف الخاء بدلا من الشرط واصبحت تسمى بالتخميسات .
وبعد كل عشر آيات تتضمن الدائرة رأس حرف العين واصبحت تسمى بالتعشيرات ، واخيراً
ملئت الدائرة بزخرفه نجمية تتضمن في وسطها في بعض الاحيان رقم الآية .



الصورة رقم (١٤)



الصورة رقم (١٥)

وتسير قواصل السور في نفس الطريق ، فقد بدأت بترك فراغ بين كل سورة واخرى
اوسع من الفراغ الموجود بين كل سطر وآخر^(١) . ثم مليء الفراغ بشريط زخرفي جاء في بعض
الاحيان اعرض من الفراغ المتروك ، فبدت فيه قواعد بعض حروف السورة المنتهية وبعض

(١) انظر ص ١٩ من هذا البحث .

رؤس حروف السورة التالية . ثم ملئ هذا الشريط باسم السورة التي يتوجها ، واخيراً بتحديد ما في السورة من آيات مكية وآيات مدنية الى جانب اسم السورة ، وقد تفنن المزخرفون في رسم فواصل السور تفنناً يشزع الاعجاب من كل من يراه ، وتطورت الزخارف من عقود تشبه عقود المسجد (الصورة رقم ١) الى اشكال هندسية وعناصر نباتية (الصور ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥) . وقد حرص الخطاط على ان يكتب في هذه الفواصل اسم السورة بالخط الكوفي او الكوفي الايراني او خط نستعليق .

اما زخرفة الهوامش الجانبية فقد تطورت هي الاخرى في اشكالها ولعل ابرز ما فيها هي استعمال الدوائر المشعة التي كانت تتضمن في بعض الاحيان الاشارة الى احزاب المصحف واجزائه (الصور ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨) .

واذا كانت فواصل الآيات وفواصل السور وزخارف الهوامش قد لقيت بعض المعارضة في اول الامر الا انه سرعان ما تبخرت هذه المعارضة عند ما تبين للناس ما تؤديه هذه الزخارف من خدمات جليلة لمن يقرأون في المصحف ، ذلك انها تحدد الآيات وتحدد السور وترشد القارئ الى المواضع التي ينبغي عليه ان يسجد عند تلاوتها ، كما تعرفه ايضاً باحزاب القرآن واجزائه .

ولكن بقيت المعارضة قوية عنيدة فيما يخص بزخارف الصفحات الاولى والصفحات الاخيرة ،^(١) لأن تلك الزخارف لا هدف لها الا الجمال الفني فحسب ، ومن هنا تأخر ظهور هذه الزخرفة وتطورها بعض الوقت . ولعل اقدم مثال لها هو ما نشاهده في رقي كان جزءاً من مصحف افقي الشكل يرجع الى حوالي سنة ٤٨٧ هـ موجود في مكتبة شستر بيتي في مدينة دبلن بالانجلترا وتعتبر هذه الزخرفة أبسط انواع الزخارف التي من هذا القبيل

(١) تسمى الصفحات الاولى في المصحف التي تسبق النص القرآني « مزلوح » وهي عبارة فارسية معناها اللوح الذي في المقدمة او في الرأس وامره من الافضل ان تسمى الديباجة اخذاً من الديباج او الحبر المختلف الالوان فهناك صلة بين الديباج وهذه الصفحات الملونة من حيث تعدد الالوان والزخارف

انظر من ١٩٩٩ هـ / ١٩٨٠ م من كتاب : Survey of Persian Art

وهي تقوم على دائرة كبيرة يتوسطها نجمة ثمانية الرؤوس^(١) . اما المثال الثاني فقد اشرنا اليه من قبل^(٢) ، وتتميز بمحاذاة مكتبة جامعة اسطنبول ، وزخارف صفحاته الاولى اكثر تعقيداً من المثال السابق اذ تقوم على دائرة من فصوص متجاورة ومملوءة بالاشكال النجمية المرسومة بمداد الذهب^(٣) . وظلت زخارف الصفحات الاولى والاخيرة من المصحف تسير قدماً في سبيل التعقيد والتطور عبر العصور حتي وصلت الى قمة تضوُّجها في الامثلة الكثيرة التي ترجع الى القرنين الرابع عشر والخامس عشر بعد الميلاد والمعروضة في متحف دار الكتب المصرية بالقاهرة ، ولعل أبرز ما يستلفت النظر فيها امرأت : عناصرها الزخرفية ثم ألوانها . اما الزخرفة فتقوم اكثر ما تقوم على العناصر الهندسية لاسيما الشكل النجمي ، وتأتي العناصر النباتية في المحل الثاني وواضح ما فيها زهرة اللوتس ، والزخارف التخيلية الصينية Peony Palmette وكلا الزخرفين كانا من احب الزخارف الى الفنان المسلم ، وقد شاعا في العالم الاسلامي بعد الغزو المغولي الذي ربط بين الصين وبلاد الاسلام برابط اقوى من ذي قبل . واما الالوان فأبرز ما فيها هو الذهبي والازرق واذا تذكرنا انه منذ فجر الاسلام والعناية قد اتجهت الى كتابة القرآن بخط جميل وبعداد جميل وان اول من اشتهر في هذا المجال - على حد قول ابن النديم^(٤) - هو خالد بن ابي الهيثاج الذي يذكر عنه انه هو الذي كتب بالحروف المذهبة جزءاً من سورة الشمس على الجدار الجنوبي لمسجد المدينة الامر الذي لا يستبعد معه استعمال مداد الذهب في كتابة المصاحف قبل ذلك بوقت طويل ، ومن اروع المصاحف المكتوبة بماء الذهب على رقي ازرق اللون هو ذلك الذي

(١) انظر رسماً لهذه الصفحة في كتاب « اتنجهوزن » التصوير عند العرب ص ١٦٨ :

Ettinghausen, Arab Painting, P. 168

(٢) ص ٢١ من هذا البحث و ١٧٢ و ١٧٣ من المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق ص ١٧٢ ، وتسمى هذه النجوم الزخرفية « تمسك » وهي تعني نجمة تخرج منها اشعة وقد كانت في اول امرها مستديرة ثم اصبحت اقرب ما تكون في شكلها الى الشمس المشعة .

(٤) ابن النديم : الفهرست ج ١ ص ٦ وفي هذه الصفحة والتي تنبأ اسماء كثير من نسخي المصاحف

أهداء الخليفة المأمون إلى المسجد الجامع في مدينة مشهد^(١) وقد كان استعمال اللونين الأزرق والذهبي تأثير كبير على فن الكتاب الإسلامي عامة وفي المصاحف خاصة . والواقع أن استعمال مداد الذهب عادة قديمة عرفت في مصر في عهد الفرعوني وعهد المسيحي وقد أثار استعماله في نسخ المصاحف في أول الأمر نقداً شديداً من رجال الدين ، وقد جاء في مخطوط عنوانه « شرعة الاسلام » مؤلفه ركن الاسلام محمد بن أبي بكر زاده الحنفي الذي مات سنة ١١٧٧ هـ « وكره بعضهم كتابة القرآن بالذهب والفضة ، وتحليلته بها فانه يدعو اليه السارق والغاصب »^(٢) . ولكن هذا النقد سرعان ما خفت وطأته وأقبل الخطاطون على استعمال التذهيب في الكتابة والزخرفة بحرية كبيرة ووصلت اليها امثلة رائعة من المصاحف المكتوبة والمزخرفة بمداد الذهب^(٣) .

ومما حاول الانسان ان يكون دقيقاً في وصف جمال هذه الصفحات قلن يبلغ من الابداع ما يريد ، ولن يعني هذا الوصف - مهما بلغت دقته - عن مشاهدة هذه الروائع الفنية التي ابدعها اجدادنا المسلمين في العصور الوسطى والتي تترجم ترجمة صادقة عن جمال الفن الاسلامي وسموه ، والتي كان لها ابعاد الاثر في فن الكتاب عند المسلمين وغير المسلمين ومن هنا كانت هذه الصفحات موضع الاهتمام من مؤرخي الفن الاسلامي الذين اخذوا يعنون بدراسة المصاحف من هذه الزوايا ويبحثون عنها في كل مكان ويجمعونها من مظان وجودها . وقد ساهم معهم في هذا البحث وذلك الجمع تجار التحف الذين استلقت انظارهم تلك الصفحات المزخرفة فراحوا ينزعونها من المصاحف دون ادراك لما يرتكبونه من جناية على تاريخ الفن ، وصاروا يبيعونها للمتاحف والهواة بأعلى الاثمان ، ولشد ما أساءوا بعملهم

(١) Grohmann & Arnold, The Islamic Book

(٢) ص ٢٤ ب في المخطوط الذي اطلع عليه جرمان ونقل منه هذه الفقرة في كتابه :

Grohmann & Arnold, The Islamic Book.

(٣) استعمال مداد الذهب ايضاً في تزيين جلود المصاحف والواقع ان فن التذهيب قد لعب دوراً هاماً في لباس المصاحف حجة قسبية من الجمال الفني سواء في ظاهر المصحف أو في باطنه .

هذا الى مؤرخي الفن الاسلامي الذين لم يعد من اليسير عليهم تحديد تاريخ هذه الصفحات ،
ولا معرفة المصاحف التي كانت تزينها ولا البلاد التي خرجت منها ، فلجأوا في محاولاتهم لتأريخها
الى المقارنة والتخمين .

* * *

ولن يسكون هذا البحث كاملاً اذا لم اشر هنا الى مصحف مخطوط غريب في نوعه ،
بعث في نفسي الدهشة عند أول ما قرأت عنه بحثاً منذ ربع قرن أو يزيد ، وهو فريد في
نوعه لأنه مصحف مصور ولا اظن ان هناك مثيل له على قدر ما وصل اليه علمي ، ويملكه
امريكي من سكان سان فرانسيسكو ، اشتراه في اسطنبول سنة ١٩٣٠ على حد قوله ، ودرسه
مستشرق اسمه جتهايل Gottheil واعتمدنا في كلمتنا هذه على بحثه ولم نر هذا المصحف بعد^(١) .
وناسخ هذا المصحف كما يقول جتهايل هو الحاج حافظ ابراهيم الفهمي تلميذ السيد عثمان
المعروف باسم داماد العقيقي ، وتاريخ النسخ هو ١٢٣٢ هـ / ١٨١٦ م . والمصحف صغير
الحجم ، سعة الورقة فيه ٥ × ٨ بوصة تقريباً ، والنص القرآني مكتوب بالخط النسخ في
مساحة قدرها ٣١٥ ونصف ٥ × ٥ ونصف بوصة في كل صفحة ، وعدد اوراقه ٣٠٤ ورقة ،
وكل ورقة بها اطار مذهب يحف بالنص ، وفواصل السور فيه على هيئة اشربة تمتد بمرص
الصفحة وتتضمن اسم السورة باللون الابيض ، وفواصل الآيات نقطة كبيرة باللون الذهبي
يتخللها نقاط صغيرة حمراء وزرقاء ، والغلاف تركي حديث الصنع . وعدد الصور التي به
خمسة : واحدة تمثل موسى عليه السلام وقد التقى عصاه فاذا هي ثعبان يسن (الصورة رقم
١١) ، والثانية تمثل يوسف في الحب وقد زاره الملك جبريل على حد قول بعض المفسرين .
والثالثة تمثل عروج النبي صلوات الله عليه الى السماء . والرابعة تمثل سيدنا ابراهيم وهو
يذبح ولده اسماعيل ونزول جبريل ومعه كبش القداء . والخامسة توضح الآية الكريمة

(١) الامريكي صاحب هذا المصحف هو John w. Robertson والبحث منشور في :

Gottheil (R.) An Illustrated Copy of the Koran, La Revue des
Etudes Islamiques, 1931.

الواردة في أول سورة القمر « اقتربت الساعة وانشق القمر » حيث نرى النبي وهو يشير
بكلتا يديه الى القمر . وواضح ان هذه الصور قد اضيفت الى المصحف بعد نسخه وان
النساخ قد ترك لها فراغاً ، وان بعض النصوص القرآنية قد سقطت لتفسح مجالاً للصورة ،
وان الصور ليست كلها في المكان المناسب لها ، ولا يعرف - كما يقول جتاهيل - متى ولا اين
اضيفت هذه الصور .

ووجه الدهشة في هذا المصحف هو وجود هذه الصور به ، ومع ان الاسلام لم يشجع فن
التصوير ولكنه ايضاً لم ينه عنه أو يحرمه في كتابه العزيز ، فليس هناك نص صريح أو غير
صريح يحرم التصوير ، والاحاديث النبوية هي التي تناولت موضوع التصوير من زوايا
متعددة ^(١) ، وهي لم تجمع فيه على حكم واحد بل نجد بينها ما يترخص فيه ، وبعضها يبيح
تصوير ما ليس فيه روح ، وبعضها يلعن المصور وبائع الصور ، وبعضها يتسامح في تصوير
الكائنات الحية اذا كان في رسمها ما يحول دون حياتها اذا ما قدر ونفخت فيها الروح .
وقد فسر الفقهاء هذه الأحاديث تفسيراً ابرز ما فيه ان مزاوله هذا الفن او العناية به امر
يحوم حوله الشك . واذا كانت النية الحسنة ، والدوافع الطيبة هي التي املت هذا التفسير
الا انه قد ترتب عليه ان انصرف الناس عن هذا الفن ولكن ذلك لم يمنع من اقدام
المصورين على التصوير في شتى المجالات فغزوا به جميع فروع الفن .

وكان لتزيين الكتاب العربي بالصور مكانة ممتازة منذ أوائل العصر العباسي فكتاب
كليلة ودمنية ، والأغاني ، ومقامات الحريري ، والمنظومات الخمسة للشاعر الايراني
نظامي ، والبستان للشاعر الايراني سعدى الشيرازي ، والشاهنامة للفردوسي ، وجامع
التواريخ لرشيد الدين ، والآثار الباقية للبيروني ، وكتاب الطيل للجزري كلها وغيرها
مما لم يتسع المجال لذكره قد حظيت بعناية المصورين المسلمين فزينوا صفحاتها بالصور
التي توضح مضمونها ، ومن هذه الصور ما يتصل بتاريخ النبي الكريم وهي صور

(١) من شاء الوقوف على جميع الاحاديث النبوية الصحيحة في هذا الموضوع فعليه ان يرجع الى كتاب

« مفتاح كنوز السنة تأليف فلك وترجمه محمد فؤاد عبد الباقي - القاهرة سنة ١٣٤٤ - ص ٨٣ وما بعدها .

تاريخية وليست دينية - كما يدعي المستشرقون - فالفن الاسلامي لم يعرف التصوير الديني بالمعنى الذي كان معروفاً لدى المسيحيين مثلاً من الاعتقاد بقداسية صور القديسين واتخاذها وسيلة لبث روح الصلاح والتقوى في نفوس المسيحيين ، بل هي تهدف في الفن الاسلامي الى تسجيل الحوادث التي تتصل بتاريخ النبي وحياته السابقين عليه من الانبياء والرسل ، وصور هذا المصحف هي من هذا القبيل ، ولعله من المفيد هنا ان نذكر ان كتب التصوير الاسلامي حافلة بمثل صور هذا المصحف ^(١) . ومن الحق علينا ان نبريء الدين الاسلامي من تهمة تحريم التصوير التي يحاول ان يلصقها به بعض المتزمتين من رجال الدين فالامر الذي لاشك فيه ان القرآن الكريم لم يتعرض للتصوير بالاباحة او التحريم بل ترك امره لنا نسير فيه وفق سنة التطور والرقى ، والواقع ان هذا الدين الذي ترك امر الخلافة - على خطورتها - للمسلمين يسرون فيها على النهج الذي يتلاءم وظروفهم ، هذا الدين اسمى من أن يحرم امراً يتصل بسمو الحياة البشرية وتطورها مثل التصوير .

* * *

وعناية المسلمين بقراءة القرآن ، والتبرك بتلاوته في المصحف قد دفعت بهم الى ابتكار وسيلة تتفق مع جلستهم الشرقية وتجعل المصحف في وضع مكرم له ومريح لهم - الى صنع الرحلة او كرسي المصحف من لوحين من الخشب متداخلين بطريقة التمشيق من الوسط كأنهما كفان قد شبكت اصابعهما ، وتقننوا في زخرفة هذين اللوحين بالزخارف النباتية

(١) على سبيل المثال لا الحصر نجد بها صورة مولد النبي ، وصورته وهو عند مرضعته سارية السحرة وقد جاء الملك فشق صدره وهذه الصورة تمثل القصة التي تسند الى المني الحرفي الآية الكريمة « ألم ندرجك صدرك ووضنا عنك وزرك الذي انتفى ظهرك » . وصورة النبي في صباه وهو في رحلة الى بلاد الشام مع عمه وقد وقف امامه راهب بحيرا . وصورته وهو يرفع الحجر الاسود ليضعه في مكانه بالكعبة ، وصورته في اول لقاء له مع السيدة خديجة ، وصورته في غار حراء يتلقى الوحي ، وصورته وهو يرج الى السماء ليلة الامراء ، وصورته مع الصديق أبي بكر في الغار في طريقها الى يثرب ، وصورته وهو يحطم الاصنام في الكعبة بعد فتح مكة ، وصورته وهو جالس بين الصحابة .

والكتابات المختلفة من دينية^(١) ، وتاريخية^(٢) وأدبية^(٣) ومن أروع أمثلة الرحلات ما نراه في الصورتين رقم (١٢ ، ١٦) .

* * *

وقد حرص رجال الفن من المسلمين على ان يساهوا للناس حفظ المصحف في مكان أمين عندما لا تيسر الحاجة الى النظر فيه فصنعوا له صناديق من الخشب المصقح بالفضة وبالذهب أو بها معاً ، وسام النجارون والصغارون في عمل هذه الصناديق ، وافرغوا جهدهم في سبيل زخرفتها حتى أصبحت تحفاً فنية بكل ما تحمله هذه العبارة من معنى ، ومن أروع هذه الصناديق واحد في مكتبة الجامعة الأزهرية بالقاهرة مطعم بالذهب والفضة (الصورة رقم ١٤) ويحمل اسم السلطان الناصر محمد بن قلاوون وتاريخ صنعه ٧٢٣ هـ واسم صانعه « أحمد بن باره الموصلی »^(٤) الصورة رقم (١٥) .

* * *

وبعد فقد رأينا في هذه الصفحات القليلة كيف كان للمصحف الشريف من أثر عظيم في

(١) في رحمة يتحدث مدينة قونية بقرأ هذا النص الديني : « قال النبي صلى الله عليه وسلم : خيركم من تعلم القرآن وعلمه » وقال صلى الله عليه وسلم « مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن مثل الأترجة ريحها طيب وطعمها طيب ، ومثل لئيم الذي لا يقرأ القرآن مثل الثمرة لا ريح لها وطعمها حلو ، ومثل المنافق الذي لا يقرأ القرآن كمثل حنطة ليس لها ريح وطعمها مر » صدق رسول الله ، انظر كتاب :

Cavdet Culpan : Rahıaler (koranstands) Istanbul, 1968

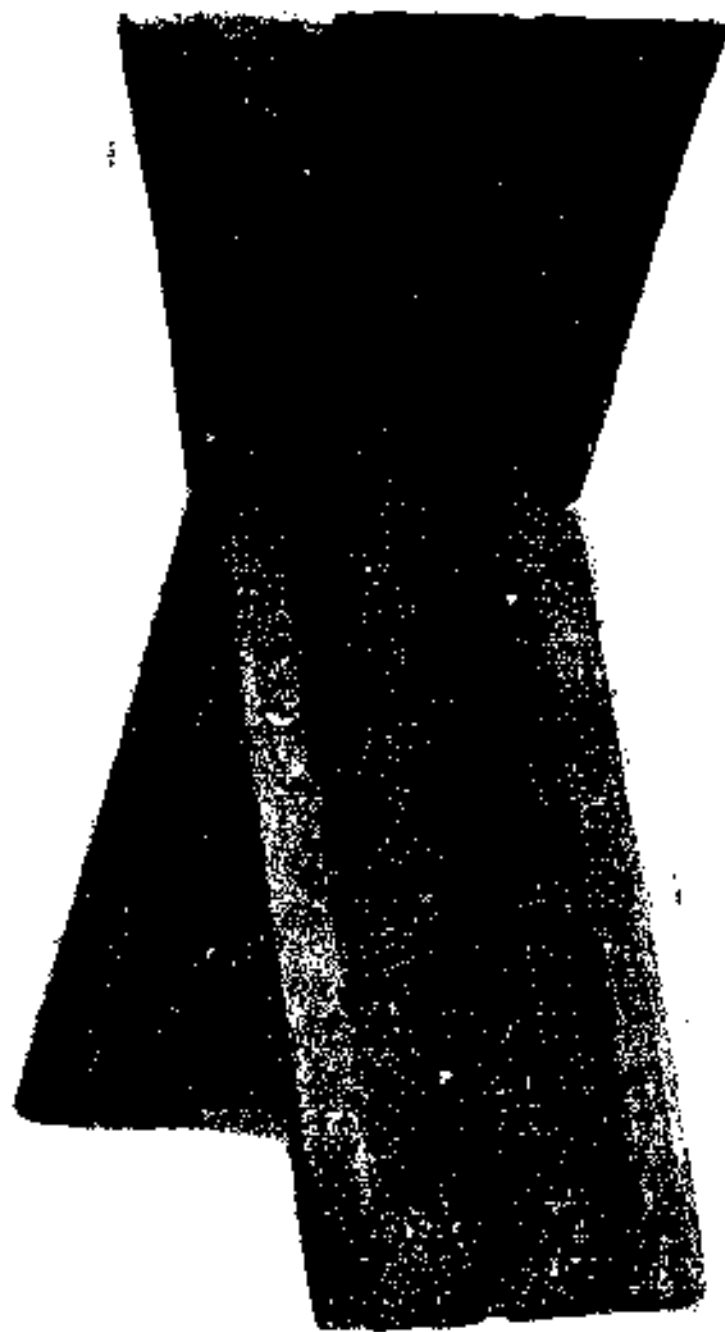
(٢) في التحف الاسلامي باستنبول رحمة اصلها من مسجد علماء الدين بونية بها كتابة تاريخية نصها عن مولانا السلطان الاعظم ظل الله في العالم ، مالك وقاب الامم ، سيد سلاطين العالم مولى ملوك العرب والعجم عن الدنيا والدين سلطان الاسلام والمسلمين ابو الفتح كيكياوس بن خسرو برهان امير المؤمنين اقامه ايده بجنود اللاتسكة القربين كما ايدت محمداً خاتم النبيين .

(٣) من الاشعار التي كانت تنفش على الرحلات ما جاء في مطالع البدور في منازل السرور :

نزه لحاظك في غريب بداعي وعجيب شكلي وحكمة صانعي
فكأنني كنا محب شبكت يوم الوداع اصابعاً بأصابع

(٤) حسن عبدالوهاب : روائع التحف الاسلامية القاهرة ١٩٦٥ .

الفن الاسلامي ، ويكفي ان نذكر ان تطور زخرفة التوريق او الارابيسك وهي ابرز ما يميز هذا الفن قد بدأت بسيطة ثم اخذت تتطور وتتعدد في الصفحات الاولى التي تسبق



النص القرآني في المصاحف وفي الصفحات التي تأتي بعد نهاية هذا النص قد بلغت غاية نضجها ثم انعكست على نواحي الفن الاخرى وليس هناك من شك في انها في المصاحف اروع واجمل منها على الخزف والخشب والحجر والطنافس .

محمد عبد العزيز مرزوق

بغداد

وصف الصور

١ — صفحة من مصحف بدار الكتب المصرية بالقاهرة بالخط الكوفي يرجع الى الفترة الواقعة بين القرنين الاول والثاني بعد الهجرة (٧ - ٨ م) يتجلى فيها فواصل الآيات في عدة خطوط صغيرة بعضها فوق بعض ، وفواصل السور في هيئة شريط زخرفي تعلوه عقود متجاورة .

٢ — صفحة من مصحف بالخط الكوفي بدار الكتب المصرية بالقاهرة مكتوب عليه بقلم نسخي نص يفيد انه بقلم الامام جعفر الصادق المتوفى سنة ١٤٨ هـ (٧٦٥ م) ، تتجلى فيها فواصل الآيات في شكل دائرة كبيرة تتوسطها دائرة صغيرة ، وفواصل السور في شريط مذهب به زخرفة نباتية .

٣ — صفحتان من مصحف بالخط الكوفي من النوع المعروف بالسفينة (راجع ص ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ من البحث) معروض في متحف جامعة هارفارد بالولايات المتحدة ، وهو ينسب الى بغداد في القرن الثالث الهجري (٩ م) والنص القرآني فيه داخل اطار مزخرف والكتابة الكوفية فوق ارضية مزينة بالزخارف النباتية اما فواصل الآيات فتبدو على هيئة دوائر .

٤ و ٤ أ — رق مصحف بالخط الكوفي من صناعة القيروان في القرن الثالث الهجري (٩ م) بها البسملة واول سورة الرحمن .

٥ — صفحة من مصحف بالخط الكوفي الايراني (انظر ص ٣١ من البحث) معروضة

في القسم الاسلامي بمتحف برلين ينسب الى بغداد في القرن الخامس الهجري (١١ م) النص
القرآني محصور داخل اطار ضيق مزخرف ومكتوب فوق ارضية مزينة بالزخارف النباتية
اما فواصل الآيات فتتجلى لنا في شكل دوائر وبها زخرفة متشعبة وبلاحظ ان الفاصلة التي
في آخر الصفحة بداخلها حرف (خ) اي انها خميسة تفصل بين كل خمس آيات .

٦ — صفحة من مصحف بخط الدسخي الفني بقلم ياقوت المستعصي معروض في دار
الكتب المصرية بالقاهرة ، والنص القرآني محصور داخل اطار من عدة اشطرة زخرفية
بعضها ضيق وبعضها واسع وفي الجانب الايمن من الصفحة تبرز زخرفة من نوع الارابيسك
وفواصل الآيات هنا وريدات جميلة وفي المصحف تاريخ نسخه سنة ٦٨٩ هـ (١٢٩٠ م)
٧ — صفحة من مصحف اندلسي بخط المغربي (انظر ص ٣٦ و ٣٨ من البحث) في مجموعة
خاصة — تزدان بزخارف نباتية موزعة على الصفحة في تناسب جميل وهو ينسب الى القرن
السابع الهجري (١٣ م) .

٨ — صفحة من مصحف بخط الطومار (انظر ص ٢٦ من البحث) معروضة في دار
الكتب المصرية بالقاهرة ، النص القرآني فيه محصور داخل اطار مزخرف والجانب الايمن
من الصفحة به زخارف مستديرة .

٩ — صفحة من مصحف بخط الثلث (انظر ص ٣٦ من البحث) معروضة في
دار الكتب المصرية بالقاهرة وينسب الى السلطان صرغتمش ، احد سلاطين المماليك
في القرن الثامن الهجري (١٤ م) والنص القرآني محصور داخل اطار مزخرف ، والجانب
الايمن من الصفحة حافل بالزخارف ، وفواصل الآيات دوائر متداخلة ، وفواصل السور
اشطرة زخرفية بداخلها اسم السورة وعدد الآيات ومكان نزولها كتبت بخط يخالف خط
المصحف .

١٠ — صفحة من مصحف بخط مير عماد الحسيني (ت ١٠٢٤ هـ / ١٦١٥ م) بها قائمة
الكتاب بخط النستعليق (انظر ص ٣٨ و ٣٩ من البحث) من اطلس الخط العربي الذي

نشره المجمع العلمي العراقي .

١١ - صفحة من مصحف مصور بخط النسخ الفني في مجموعة خاصة (انظر ص ٢٨ من هذا البحث) ، في الصفحة اليسرى صورة تمثل موسى عليه السلام وقد التقى عصاه فاذا هي حية تسمى ، وفواصل الآيات هنا وريدات وهو ينسب الى القرن الثالث عشر الهجري على اساس نص مكتوب عليه . (١٩ م)

١٢ - غلاف مصحف من الجلد المزخرف واضح به « اللسان » وهو معروض في متحف الفن الاسلامي بالقاهرة وينسب الى القرن الثامن الهجري (١٤ م)

١٣ - صورة حديثة من رسم المصور التركي عثمان حمدي تمثل رحلة عليها مصحف وامامها قارى ، منقولة من الكتاب التركي « الرحلات » الذي اشرنا اليه في ص ٤٨ من البحث

١٤ - صندوق لحفظ المصحف مصنوع من الخشب المصنوع بالفضة والمكف بالذهب يحمل اسم السلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاوون من القرن الثامن الهجري (١٤ م) معروضة في مكتبة الجامعة الازهرية بالقاهرة وصانعه اصله من الموصل كما تدل على ذلك نسبته المثبتة مع اسمه وتاريخ صنع الصندوق فوق غطاء القفل حيث نقرأ « من صنعة أحمد ابن بارة الموصل في سنة ثلاث وعشرين وسبعائة » (١٣٢٣ م)

١٥ - صورة نص توقيع الصانع المذكور في الفقرة السابقة .

١٦ - رحلة (كرسي مصحف) من الخشب عليه توقيع صانعه حسن بن سليمان الالصفهاني - مؤرخ سنة ٧٦٢ هـ (١٣٦٠ م) من التركستان الغربية معروض بمتحف المتروبوليتان بنيويورك .

مساهمة الفكر العربي في تحديد مناهج العلوم الإنسانية

الدكتور محمود محمد فراس

منذ بدأت الفتوح الإسلامية تمتد شرقاً وغرباً لم تكن العلاقات بين العرب والمسلمين بصفة عامة ، وبين أوروبا بالعلاقات الطيبة أو العادية . ولا نريد ان ندخل في تفاصيل الصراع بين الحضارة العربية والحضارة الأوروبية منذ العصر الوسيط حتى الآن ، فان مثل هذا الموضوع اكثر مساساً بالدراسة التاريخية منه بالناحية العسكرية . هذا الى ان ما يهمنا في هذا الصدد امر مختلف جداً . فنحن انما نريد ان نبين الاصول العربية للمنهج العلمي في الدراسات الانسانية ، فعلينا إذن ان نتجه قصداً الى نقطة محددة ، فراراً من المنهج التقاليدى الذي يتسم بالقضايا العامة ، وهي قضايا يشوبها نوع من الغموض بسبب هذا العموم نفسه . ومن ثم فلن نعرض لمساهمة العرب والمسلمين في إرساء قواعد المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية أو في استخدام المنهج الرياضي الذي انتهى عندهم الى اختراع الجبر . ذلك ان مهمة الحديث عن مثل هذه المساهمة هي حق للتجريبيين والرياضيين . اما فيما يتعلق بمقدار ما كشف عنه العرب من قواعد المنهج في الدراسات الانسانية فربما امكن ان نقدم شيئاً مفصلاً بعض الشيء ، وان كنا نعتزف باننا لن نستطيع اعطاء كل التفاصيل التي امكننا العثور عليها .

ويكفي ان نعلم اولاً ان العرب طبقوا قواعد منهجهم التجريبي على الدراسات الانسانية منذ عهد مبكر . ذلك ان الحركة الثقافية ، وان تشعبت جوانبها ، إلا أنها تكونت كلاً متجانساً ، بمعنى ان المنهج العلمي الذي يستخدم في العلوم الطبيعية يمكن ان تنعكس آثاره في مناهج العلوم الانسانية . وهذا ما يعلمه المعاصرون من أن علماء التاريخ والاجتماع والنفس في الغرب بدأوا يحاولون تطبيق قواعد المنهج التجريبي على الدراسات الانسانية ابتداء من القرن التاسع عشر . ومحاولة أوجست في الدراسات الاجتماعية محاولة معروفة ، ومثلها محاولة دوركايم رئيس المدرسة الفرنسية في أوائل القرن العشرين^(١) . وتلخص المحاولتان في بيان ضرورة الاقلاع عن طريقة التأمل الباطني في دراسة الظواهر الاجتماعية ، وهي طريقة أسطوطاليسية في جوهرها لأنها تعتمد على تحليل بعض المعاني العامة أملاً في امكان تطبيق المنهج العلمي ، وهو المنهج الاستقرائي ، على الدراسات التاريخية . ونجد مثلاً لذلك عند « لانبجوا وسينيوس » في كتابها القيم « مقدمة في الدراسات التاريخية » وما زال هذا الكتاب من المراجع الهامة في مناهج البحث في التاريخ .

فهل استطاع اصحاب الدراسات الانسانية من مفكري العرب والمسلمين ان يتحرروا من منطق أرسطو الذي فرض طريقة تحليل المعاني على مفكري اوربا حتى بداية القرن العشرين او أواخر القرن التاسع عشر ؟ وهل حجت العبقريّة اليونانية التي تتمثل في فلسفة افلاطون وارسطو ، العرب والمسلمين من ان يصولوا منهجهم الخاص ؟ ان نقول بأن المفكرين الاسلاميين عرباً كانوا ام اعاجم لم يخضعوا لتأثير ارسطو وافلاطون فيه كثير من المكافحة وتكذيب الواقع ، كما ان القول بأن هؤلاء المفكرين كانوا اتباعاً لأرسطو ولليونان بصورة عامة في الدراسات الانسانية فيه كثير من الاجحاف والميل الى تجريدهم من عبقريتهم

(١) ص ٦٤ مقدمة في علم النفس الاجتماعي لشارل بلوندل ترجمة الدكتور محمود قاسم نشرته مكتبة الخلد للصربية ١٩٦٩ ص ٥٥ وقواعد المنهج في علم الاجتماع لأميل دوركايم ترجمة الدكتور محمود قاسم نشرته مكتبة النهضة ط ٢ ص ١٢١ والاخلاق وعلم العادات الاخلاقية للهنرسل ترجمة الدكتور محمود قاسم نشرته مكتبة الجابي .

الخامسة . فالحق ان كثيراً من فلاسفة المسلمين من امثال الفارابي وابن سينا وابن رشد تأثروا بالثقافة اليونانية واسهموا في نقلها الى العرب في القرنين الثاني عشر والثالث عشر وما تبع ذلك من قرون ^(١) ، اي حتى القرن السابع عشر او الثامن عشر . ولكن هذه المساهمة اشعرت بعض الباحثين بأن المفكرين العرب لم ينتجوا شيئاً له قيمته في الدراسات الانسانية ، بل دعت بعضهم الى نقد العقلية العربية ورميها بالتقصير . وربما كان « ارنت رينان » هو صاحب هذه النظرية في العصر الحديث . فقد ذهب « رينان » في اواخر القرن التاسع عشر الى ان العقلية العربية لا ترتضي النظرة العلمية ، ثم اضطر الى التفرقة بين العقلية السامية والعقلية الآرية حتى يبرهن على ان العرب لم يسهموا في الثقافة الانسانية ، وعلى انهم اساءوا اليها ، لأنهم حرقوا فلسفة ارسطو ثم نقلوها مشوهة الى العالم الغربي . فالعرب بصفة عامة لديه قوم يعيدون عن روح العلم ومناهجها ، وهم اكثر اهتماماً بالجزئيات واكثر ميلاً الى الخيال . هذا الى انهم يتمسكون ببعض القيم الغيبية الخرافية . ومن الواجب ان نقرر انه وضعهم مع الاوربيين ، من هذه الناحية الاخيرة ، في سلسلة واحدة ، وذلك لما نعرفه من موقف « رينان » من الديانات بصفة عامة ، مسيحية كانت ام غير مسيحية . أما القيم الغيبية الخرافية لدى المسلمين فانه يريد بها ما أطلق عليه هو اسم جنون المتصوفة . من الشرقيين ^(٢) .

وفي اواخر القرن التاسع عشر ايضاً تصدى للرد على « رينان » كل من جمال الدين الافغاني والامام محمد عبده . وقصة رد جمال الدين مشهورة . وقد نشرت في مجلة العروة الوثقى . وقد اعقبها لقاء بين الافغاني ورينان ^(٣) . وفيما بعد رد الامام محمد عبده على

(١) نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكوبي تأليف الدكتور محمود قاسم الانجلو المصرية ط ٢ ص ٤٩ سنة ١٩٦٩ .

(٢) ص ٩٦ ابن رشد والرشديون اللاتينيون - رينان .

(٣) ص ٥٩ الاسلام بين امسه وغده - د . محمود قاسم الانجلو المصرية .

بعض المستشرقين الذين زعموا ان الاسلام هو سبب تأخر المسلمين ، وكان رد الإمام في مجلة المنار . ومنذ ذلك الحين حرص المفكرون عندنا على تفنيد رأي رينان ، فلا يكاد يخلو كتاب في الفلسفة الاسلامية من البرهنة على خطأ القضية التي اثارها هذا المستشرق ، ونرى ان هذه الردود ما زالت تغلب عليها المسحة العاطفية ، كما انها تنوع في ضباب الآراء والقضايا العامة التي تتصل بمسألة التفرقة بين العقليتين السامية والآرية . ونقول بعبارة اخرى إنهم يناقشون « رينان » على الاساس الذي ارتضاه هو ، اي بناء على طريقة تحليل المعاني العامة . ولذلك قد نجرؤ على القول بأن حصيلة هذه المناقشة كانت حصيلة ضئيلة ، اذ ما زال الاوربيون ينتقصون العقلية الاسلامية والعربية على نحو خاص ، كما ان بعض المسلمين ما زال يردد اقوال رينان في العصر الحاضر ، لذلك سنحاول ان نسلک مسلكاً مخالفاً لمن سبقونا لا رغبة في مجرد المخالفة ، وإنما لمحاولة اظهار ناحية ايجابية في كلام « رينان » . وهذه الناحية الايجابية التي نشير اليها هي وصفه للعقلية العربية والاسلامية بأنها تهتم بالجزئيات وتركن الى الخيال . وفي اعتقادنا ان هذه الناحية الايجابية التي حاول المفكرون المسلمون المعاصرون انكارها تصلح ان تكون موضوعاً لدراسات تفصيلية دقيقة عند من يهمهم بيان الآثار العقلية للحضارة العربية في مناهج التفكير والانتاج العلمي الحديث في الغرب . اما نحن فسوف نلتزم ما حددناه لانفسنا من قبل ، لأننا نريد ان نبرهن على ان القضية التي اثارها « رينان » في معالجته لطبيعة العقلية العربية والاسلامية أبعد أن تكون ذمماً او انتقاصاً ، بل هي في الواقع مدح في صيغة الدم ، حسب مصطلح البلاغيين . فنحن نرحب بما يقوله رينان من أن التفكير العربي يهتم بالجزئيات ويفسح صدره للخيال . وإنما رحبنا بذلك لأن تلك هي العناصر الضرورية للمنهج العلمي في العلوم الطبيعية والإنسانية على حد سواء بل في الرياضة أيضاً . ذلك ان المنهج العلمي الحديث يقوم أساساً على جمع الملاحظات والتجارب في العلوم الطبيعية ، وتلك هي التي يسمونها بمرحلة البحث ، ثم يحاول الربط بين هذه الملاحظات والتجارب بفكرة يتخيل الباحث أنها تفسر تلك

الوقائع التجريبية ، وذلك هي مرحلة الاختراع التي يقوم فيها الخيال بالوظيفة الرئيسية ثم تلي ذلك مرحلة ثالثة ، وهي محاولة التأكد من صدق هذه الفكرة الخيالية أو الفرض ، فإذا تبين صدقها أصبحت قانوناً أو حقيقة علمية ، وإلا وجب تعديلها أو تركها إذا ثبت أنها خاطئة ، ثم يتحتم البحث عن فرض آخر حتى ينتهي العالم الى الكشف عن القانون العلمي^(١) وهذه الخطوات غير معروفة في منهج أرسطو مما يفسر لنا كيف هوجم عند العرب أولاً ثم عند الأوروبيين فيما بعد ، كما يفسر لنا ذلك لماذا أخذ الأوروبيون عن العرب مناهجهم الطبيعية ثم حاولوا تطبيقها على الدراسات الإنسانية منذ عهد قريب .

ولكي نبرهن على صدق وجهة نظرنا الخاصة ينبغي لنا أن نعتد على منهج آخر غير ذلك المنهج الذي ارتضاه « رينان » ، لقد كان منهجه أرسطوطاليسياً ، إذ بدأ بفرقة عنصرية بين العرب وبين غيرهم ثم بنى على هذه التفرقة العنصرية قضايا فرعية محاولاً الاستشهاد على صدقها بما رآه في عصره هو من محاربة بعض المدارس الإسلامية في مصر وغيرها للعلوم الحديثة . وسوف يكون منهجنا منهجاً استقرائياً في أساسه فلن نبدأ مثله بتمجيد حضارتنا الإسلامية على أساس عنصري ، ولن نقف عند عصور التدهور وحدها بل سنلقي نظرة فاحصة على مسائل جزئية محددة وفي عصور متفاوتة قد تكون عصور ازدهار أو عصور تدهور ، وسوف يتبين لنا بعد ذلك أن أصول المنهج العلمي الحديث هي أصول إسلامية وعربية وليست أصولاً يونانية . فالعرب ، ومن شاركهم في عقيدتهم من الشعوب الأخرى سامية كانت أم آرية ، هم الذين وضعوا أصول البحث العلمي ومنهجهم الدقيقة عند ما جمعوا ، كما قلنا ، بين عنصرين أساسيين في كل منهج علمي جدير بهذا الاسم وهما عنصر الحوادث أو الظواهر الجزئية وعنصر الخيال الذي يربط هذه العناصر ربطاً مبتكراً ، فيكون خلافاً ومبدعاً ، بحيث يكون هو المنهج الذي يبرر من جانب خلافة الإنسان في الكوكب الأرضي . ويعرف المختصون في دراسة المناهج العلمية أن مقومات البحث العلمي كانت توجد في تفكير المسلمين والعرب ، وأن هؤلاء قد تركوها ليصطنعوا

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث . دكتور محمود قاسم طه من ٤٨ دار المعارف بالقاهرة .

مناهج اليونان مما أدى إلى تدهورهم . وفي أيامنا هذه تعلو الأصوات تدعو العرب والمسلمين إلى اقتباس مناهج البحث العلمي لدى الأوروبيين والغربيين بصفة عامة . وإنما علت هذه الأصوات عندهم في الفترة الأخيرة بعد أن تكشف لهم الأخطار التي تحاصرهم في النواحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية .

ولا يتسع المجال هنا لعرض كثير من التفاصيل الجزئية لتحديد مدى مساهمة المسلمين في إرساء قواعد المنهج العلمي ، فانا نجد هذا المنهج مطبقاً بالفعل في الدراسات الفقهية والنحوية والتاريخية بل في دراسة علم الكلام والتميز وفي التصوف أيضاً . وحقيقة يجد المختصون منا في دراسة المناهج العلمية مثمة كبيرة في الكشف عن عناصر هذا المنهج العلمي لدى كثير من العرب والفرس والهنود المسلمين جميعاً ، كالغزالي والخليل بن أحمد ، وابن حزم وابن رشد وأصحاب المذاهب الفقهية وابن خلدون وكثير من المتصوفة . لذلك ينبغي أن تقتصر على بعض نماذج متنوعة لبيان صدق ما نقول . فلنأخذ ، كيفما اتفق ، فقيهاً ومؤرخاً ومتصوفاً ، كابن تيمية ، وابن خلدون ومحيي الدين بن عربي . وسنرى كيف يمكن الاهتداء بيسر بالغ إلى عناصر المنهج العلمي الحديث واضحة عندهم .

أما ابن تيمية فقد وجد في عصر من عصور التدهور والتمزق ، لكنه بعكس العقلية العلمية عكساً واضحاً رغم تشدده مع خصومه من الفلاسفة وعلماء الكلام . فقد هاجم ابن تيمية الفلسفة الإسلامية ذات الطابع الأرسطوطاليسي والأفلاطونية المحدثة لدى أمثال الفارابي وابن سينا ، كما هاجم الغزالي في كثير من المواطن . لكنه كان يملك مسلك الاستقراء في دراساته فيجمع العناصر الجزئية ثم يربطها ويتخيل حلولاً . وقد هداه هذا المنهج ، الذي طبقه بالفعل في دراساته الكلامية والدينية ، إلى معرفة أوجه النقص في المنهج اليوناني ولغني به منطق أرسطو . وقد ألف كتاباً خاصاً في نقض منطق أرسطو ، واهتدى إلى حقائق كبرى سنجدتها فيما بعد عند « ديكارت » في القرن السابع عشر . فمثلاً نجد ابن تيمية ينقض المسكرة التقليدية التي سادت في أوربا عصوراً طويلة وهي القائلة بأن منطق

أرسطو هو الاداة أو المنهج العلمي الذي يجب تحصيله كشرط أساسي لكسب المعرفة في مختلف فروع الدراسة ، فيقول ان الحاذقين في العلوم الطبية والطبيعية لم يستعينوا بالمنطق « و ابو الطب أبقراظ له كلام مقبول من جميع الأطباء . وقد وجدنا مصداق أقواله بالتجارب ، ومع ذلك فهو لم يستعن بشيء من هذه الصناعة » ويعني بها صناعة المنطق الأرسطو طاليسي . كذلك فعلم أن منطق أرسطو ليس في الحقيقة الا تحصيل حاصل بمعنى أنه يمكن أن يستخدم على احسن تقدير في غرض المعلومات التي سبق لنا ان اكتسبناها بطريق آخر ، لا في الكشف عن الحقائق التي ما زلنا نجعلها . وهو يبين لنا على نحو لا لبس فيه أن صناعة المنطق لا يحتاج اليها لسكي نعرف بها ما هو معروف لدينا بالفعل . كذلك هي صناعة غير مجدية في العلوم التي لا يمكن استخدام القياس الأرسطو طاليسي فيها . ولهذا كانت عديدة الفائدة في سائر العلوم بل ربما كانت مضرة بالناس لشغلهم عن العلوم والاعمال النافعة ، وهي تسد طريق العلم الصحيح امامهم . ثم قرر لنا ابن تيمية حقيقة علمية نفسها في عصرنا الراهن عند ما يقول إن علماء الطب والحساب والنحو وحذاق سائر الفنون الاخرى لا يستعينون في مؤلفاتهم بالحدود المنطقية « الا من تسكف منهم ممن جاء بعد سيبويه من النحاة وبعض علماء الفقه والاصول والكلام » كذلك نجده يقول في نص آخر من كتاب نفخ المنطق ^(١) « إن هذا القياس العقلي المنطقي الذي وضعوه وحددوه لا يعلم بمجرد شيء من العلوم السككية الثابتة في الخارج » وفي موضع آخر يقرر لنا ابن تيمية ان الرياضة كحساب العدد وحساب المقدار الذهني والخارجي مستقلة عن المنطق واصطلاحاته ، واهلها لا يلتفتون الى هذه الصناعة المنطقية . واكثر من ذلك فانه يقول في موطن ما « اما بعد .. فاني كنت دائماً اعلم ان المنطق اليوناني لا يحتاج اليه الذكي ولا ينتفع به الغبي ، ولكن كنت احسب ان قضايا صادقة لما رأيت من صدق كثير منها . ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضايا وكتبت في ذلك شيئاً » .

(١) نفخ المنطق ص ٢٠٥ انظر نصوصاً اخرى في ١٦٨ ، ١٦٩

فإذا نحن انتقلنا الى ديكارت في القرن السابع عشر وجدناه لا يزيد شيئاً كثيراً عما قرره ابن تيمية في القرن الثالث عشر الميلادي فقد قال ديكارت ان القياس يستخدم بالاحرى لسكي يفسر المرء للآخرين الاشياء التي يعلمونها بدلاً من أن يكشف لهم عن تلك التي يجهلونها ولذلك فمن واجب المفكرين ان يقلعوا عن استخدام القياس على النحو الذي كان يفعله اتباع أرسطو حتى القرن السابع عشر ويوصيهم بالاستعاضة عنه بالتحليل الرياضي^(١). ولم تتضح فكرة الغريبين تماماً إلا في خلال القرن التاسع عشر إذ نرى أوجست كونت يصف قياس أرسطو بأنه يستخدم بالاحرى في أن يفسر المرء للآخرين الاشياء التي يعلمونها بدلاً من الكشف لهم عن تلك الاشياء التي يجهلونها في حين ان الاستدلال الصحيح لا يكون يمثل الدقة والصرامة اللتين يوجد عليهما ، في العلوم الرياضية ، وهي تلك العلوم التي تعود العقل على عدم الاستسلام للأسباب الفاسدة وهي المدرسة التي يجب ان يتعلم فيها الناس نظرية الاستدلال وتطبيقها العملي على حد سواء^(٢) . وهذا هو ما يقوله أوجست كونت في القرن الماضي . اما في القرن الثالث عشر الذي كانت علوم العرب تغزو فيه الحضارة الاوربية فأنا نستمع الى روجر بيكون وهو يدعو معاصريه ألا يصبوا لعنايتهم على الرياضة والملاحظات والتجارب ؟ لكن لماذا كانوا يصبون لعنايتهم عليها ؟ لانها كانت مناهج عربية اسلامية . ومع ذلك ، فإن رينان الذي ينقد عقلية العرب والمسلمين يصف روجر بيكون الذي كان ينادي نداءاً مستتراً بافراح الطريق أمام المنهج الجديد ، بأنه الامير الحقيقي للفكر الاوربي في القرن الثالث عشر^(٣) .

ومن الطريف أن نجد عند كلود برنارد صاحب مقال المنهج في القرن التاسع عشر نفس الفكرة التي وجدناها عند ابن تيمية والتي تقول ان دراسة منطلق أرسطو قد تكون

(١) انظر الحديث ومناهج البحث - الفصل الاول ص ٣٣ ، ٣٤ ،

(٢) ص ٧٨ فلسفة أوجست كونت ترجمة الدكتور محمود قاسم والدكتور سيد محمد بدوي - الانجلو المصرية ط ٢ .

(٣) انظر الحديث ومناهج البحث ط ٥ الفصل الاول ص ٢٥ .

مضرة بالناس لأنها قد تقضي على استعداداتهم الجيدة ، أما كلود برنارد فيقول : « إن المنهج الفاسد الذي يعتمد على شهرة القدماء أكثر من اعتياده على التفكير والتجربة يقضي على ما قد يكون لدى الباحث من استعدادات جيدة » (١) .

أما فيما يتعلق بابن خلدون الذي عاش في أواخر القرن الرابع عشر الميلادي وأوائل القرن الخامس عشر فلن نعرض لفكرته المشهورة التي يعلمها الناس جميعاً ، وهي أنه أول من أسس علم الاجتماع أو علم العمران على أساس المنهج الحديث ، ونعني به منهج الاستقراء لا منهج تحليل المعاني ؛ وإنما نريد أن نبين حقيقة هامة اهتدى إليها هذا المفكر قبل كلود برنارد بعدة قرون ، وهي أن هناك نوعين من الاستقراء أحدهما فطري والآخر علمي لكن هذين النوعين ، وإن اختلفا في الدرجة ، إلا أنهما متحدان في الطبيعة ، باعتبار أن كلا منهما هو الطريق إلى كسب المعلومات الجديدة التي لا يمكن الوصول إليها عن طريق المنهج اليوناني . ذلك أن ابن خلدون يتحدثنا عن بعض المعاني التي يستخدمها المرء في التطبيق العملي دون أن يشعر بها لأنها من المعاني التي اكتسبها عن طريق الخبرة ، فيقول : « إن هذه المعاني التي يحصل بها ذلك لا تبعد عن الحس كل البعد (*Idées empiriques*) ولا يتعمق فيها الناظر ، بل كلها تدرك بالتجربة ، وبها تستفاد ، لأنها معان جزئية تتعلق بالمحسوسات ، وصدقها وكذبها يظهر قريباً من الواقع فيستفيد منها العلم بها من ذلك » وواضح أن هذا النص يحتوي على تحديد خطوات المنهج الاستقرائي الفطري ، حيث يجمع المرء الوقائع الجزئية عن طريق التجارب اليومية ثم يضع فروضاً تكاد تكون غير شعورية ثم يتحقق من صدقها أو كذبها بالواقع .

وهذا هو ما عبر عنه كلود برنارد بلغة حديثة فقال : « إن هناك نوعاً من المعرفة أو الخبرة العملية غير الشعورية التي يكتسبها الإنسان بمباشرة للأشياء . ومع ذلك فمن الضروري أن تكون المعرفة المكتسبة بهذه الطريقة مصحوبة بتفكير تجريبي غامض يتم

(١) ١٠١ مقدمة لدراسة الطب التجريبي ترجمة الدكتور يوسف مراد .

بطريقة غير شعورية يقوم بها الانسان ^(١) دون ان يدري ، ويتخذها اساساً للمقارنة بين الظواهر لكي يصدر حكمه عليها « أي بالصدق او بالكذب طبعاً .

وقد فرق ابن خلدون بين هذا الاستقراء الفطري او المعرفة التجريبية غير الشعورية ، وبين الاستقراء العلمي ، أي القائم على التفكير الشعوري للوصول الى غاية محدودة ، وذلك بأن ينتقل الباحث بطريقة شعورية من دراسة الامثلة الجزئية حتى يصل الى القاعدة مستخدماً في ذلك بعض الاساليب المحددة فقال : « ثم ان فكره ونظره يتوجه الى واحد واحد من الحقائق ، وينظر ما يعرض له لذاته ، واحداً بعد آخر ويتمرن على ذلك حتى يصير الحقائق الموارض (الظواهر) بتلك الحقيقة (القانون) ملكة له ، فيكون حينئذ علمه بما يمرض لتلك الحقيقة علماً مخصوصاً ، أي حتى يصير إخضاع الظواهر للقانون علماً موضوعياً . فالانسان جاهل بالطبع لكنه « عالم بالكسب لتحصيله المطلوب بنفسه بالشروط الصناعية » ^(٢) . وليست هذه الشروط سوى قواعد للمنهج العلمي الذي طبقه ابن خلدون في مقدمته . فهل نستطيع ان نقارن هنا بين ابن خلدون وبين كلود برنارد ايضاً ؟ سوف نعجب أن هذا الاخير يقول بالانتقال من الاستقراء الفطري الى الاستقراء العلمي . فقد وصف هذا الاستقراء الاخير على نحو ما فعل ابن خلدون فقال « من الممكن ان تكتسب المعرفة العلمية بالتفكير التجريبي غير الشعوري ، لكن العالم يحول هذه الطريقة الغامضة المضطربة الفجة فيجعلها طريقة واضحة تعتمد على التفكير المنهجي المنظم ، وهو يري بهذه الطريقة الى غرض واضح محدد ، وتلك هي الطريقة التجريبية التي تستخدم في العلوم التي تكتسب بها العلوم دائماً ، بناء على استدلال دقيق يقوم على اساس فكرة تنشأ بسبب الملاحظة وتستخدم التجربة في التحقق من صدقها .

وهذه الفكرة التي تنشأ بسبب الظواهر هي الفرض . وليس الفرض الا وليد الخيال ، اذن لا بد في المنهج العلمي من ملاحظات وتجارب جزئية ومن الخيال . فهل اهتدى مفكرو

(١) المصدر السابق .

(٢) قراءات فلسفية للدكتور علي النشار والدكتور محمد أبو ديان ص ٩٤ طبعة دار المعارف الاسكندرية

العرب الى وظيفة الخيال في العلم ؟ ان من عادة دارسي الأدب الشك في وجود هذا العنصر في التراث العربي الى حد أنهم ظنوا ان الرومانتيكية نتاج أوروبي لا معرفة للعرب به . لكن هذا موضوع آخر عالجناه في موطن آخر ^(١) اما الذي يهمنا هنا فهو ان نبين ان احد المتصوفة عندنا اهتدى الى حقائق لم يصل الي فكرتها أمثال نيوتن وهنري بوانكاريه الا بعد عدة قرون . أما هذا المتصوف الذي يحدثنا عن وظيفة الخيال في الكشف والاختراع فهو محيي الدين بن عربي الذي عاش في أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر . وهكذا فقد حرصنا على ان نختار نماذجنا للبرهنة على فساد وجهة نظر رينان من عصور التدهور ، لامن عصور ازدهار الحضارة العربية الاسلامية .

اما اذا أردنا ان نجد تحديداً دقيقاً للوظيفة التي يؤديها الخيال في المنهج العلمي فلن نفعل افضل من أن نتجه الى محيي الدين بن عربي ، على الرغم من ان الفكرة السائدة عنه انه قة في التصوف الاسلامي وانه بعيد عن تمجيد البحث العلمي ، ومع ذلك ، فانه خير من يصور لنا وظيفة الخيال في العلم عند المسلمين ، ذلك انه يبين طبيعة هذه الوظيفة على نحو ما سينتهي اليه كبار العلماء في العصر الحديث من أمثال نيوتن في الفلك ، وهنري بوانكاريه في الرياضة .. ومما يكن من شيء ، فان الخيال عند ابن عربي له القدرة التامة لانه قد « حاز درجة الحس والمعنى ، فلطّف المحسوس وكشف المعنى ، فكان له الاقتدار التام » . وحقيقة يصعد بنا الخيال من الظواهر المحسوسة الى فكرة عامة نسبها الفرض . وقد تكون هذه الفكرة غامضة أو واضحة ، لكنها هي الأساس الذي تتخذة نقطة بدء للاستدلال العقلي حتى نهبط مرة أخرى من الفرض الى الظواهر . وعند ما تكون هذه الفكرة الخيالية صادقة فان تطبيقها على الواقع يؤدي الى خلق ظواهر جديدة . وهذا ما يمكن التمثيل له بفرض وجود السائل الكهربائي في الاجسام . فقد كان في القرن الماضي فكرة خيالية .

(١) كتاب الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي ص ١٣ نشر معهد الدراسات العربية بالقاهرة

لكن هذه المفكرة ، لما كانت صادقة فأنها تجسدت واصبحت حقيقة واقعية على نحو ما نراه اليوم من استخدام الكهرباء في الإضاءة والصناعة .

وهكذا نفهم قول المحدثين الذين يرون أن أي منهج علمي يخلو من الفروض ليس منهجاً علمياً بمعنى الكلمة ، وأن قياس أرسطو لم يكن عقيماً وتحصيل حاصل ، إلا لأنه خلو من الخيال . ومن الطريف أن ابن عربي لا يذكر اسم أرسطو كثيراً ، لكنه متى ذكره فإنه يصف صاحبه بالجهل . وأياً كان الأمر فإن المحدثين يقررون أن الفروض هي التي تنشيء العلم حقيقة وتدعمه ، بل ذهب بعضهم إلى قريب مما قاله ابن عربي . فقد قال « رينيه لورينس » وهو من أعلام العلوم الطبيعية في الوقت الحاضر : « إن فواتين الفكر واحدة في كل مكان ، ولا يستطيع الباحث إنتاج شيء ما إلا إذا خلع على بحثه جزءاً من نفسه ^(١) . وهذا الجزء الذي يقطعه من نفسه في أثناء البحث هو الخيال الذي يزيد ثروة الكون » . أما ابن عربي فيرى أن الخيال عند الإنسان يعد استمراراً للقُدرة الإلهية إذ يقول « ليس للقُدرة الإلهية فيما أوجدته أعظم وجوداً من الخيال ، فيه ظهرت القُدرة الإلهية والاقتسار الإلهي ... وذلك أن الخيال ، وإن كان من الطبيعة فله سلطان عظيم على الطبيعة بما أيده الله من القوة الإلهية » ^(٢) .

ويشير ابن عربي إلى تفاوت قوة الخيال عند البشر ، فإن قليلاً من الناس من (يرزق) هذه القُدرة الخيالية التي تكشف في لحظة من لحظات الخدس أو الذوق الصوفي عن إحدى الحقائق بصورة أجمالية ثم يبدأ في تفصيلها . وهو يفسر لنا أن هذا هو السبب في وجود الاضطراب والتفاوت في إنتاج العارفين أو العلماء . وذلك لأنهم لم يرزقوا منحة الخيال أو علم النظرة على حد تعبير ابن عربي . أما عن نفسه فإنه يخبرنا أنه يعرف كيف يفصل النظرة الخيالية التي تشرق في نفسه ، فيجمع لها تفصيلاتها ويربطها ربطاً محكماً . وفيما بعد عبر

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث ط ٥ ص ٣٩ دار المعارف ١٩٦٨ .

(٢) الفتوحات ٥٠٨/٣ وكتاب الخيال ص ٩ .

أحد علماء القرن التاسع عشر عن هذه الفكرة نفسها فقال : ان الناس ليسوا على حد سواء في القدرة على الابتكار وعلى تخيل العلاقات بين الأشياء التي تبدو مستقلة بعضها عن بعض ، فحظهم مختلف في هذه الناحية ، لانه يعتمد على أساسين هما المعرفة السابقة وحدة الذهن وقدرته على الابتكار . اما حدة الذهن فهي هبة من الله ونتيجة لبعض الصفات النادرة ، واهمها الخيال الذي لا يختلف في طبيعته عن العبقريّة في الادب أو في السياسة أو في الفن ^(١) . وقد وصف لنا ابن عربي منهجه الذي كشف له عن كثير من الحقائق فقال ، بعد وصفه لعلم النظر أو الخيال : « وكل ما تأتي به بعد ذلك في جميع كلامنا انما هو تفصيل لهذا الامر الكلي الذي تضمنته تلك النظر ... وكلامنا مرتبط ببعضه ببعض لانه عين واحدة . وهذا تفصيلها ^(٢) . وجدير بنا أن نشير إلى أن هذا هو ما قرره كلود برنارد بعد ذلك بنحو من ستة قرون . فانه يخبرنا أن الإنسان يبدأ بملاحظة الظواهر الطبيعية ثم يجسد نفسه مدفوعاً إلى تفسير هذه الظواهر . لكنه لا يصل الى هذا التفسير إلا إذا خطرت له فكرة خيالية تقوم على أساس من الحدس (أما ابن عربي فيقول : على أساس من الذوق) وهو وثبة في عالم المجهول يقوم بها العقل بحثاً عن حقائق الأشياء . وتنحصر وظيفة المنهج العلمي في تفصيل هذه الفكرة الخيالية التي ولدها الحدس كشعور غامض بحقائق الأشياء ، حتى تصبح تفسيراً علمياً مفصلاً يعتمد أكثر ما يعتمد على الدراسة التجريبية للظواهر ^(٣) .

وعلم النظر عند ابن عربي هو العلم المفاجيء الذي يشرق في الخيال . وإنما علم النظر لأنه يشبه رؤية العين للأشياء دفعة واحدة رغم كثرتها وبعدها عنها . ويكون ذلك « في غير زمن مطول بل في عين زمان اللحمة » فليس هناك إذن « ترتيب زمني ولا امتداد ... كذلك اللحظة أو الرمية أو الضربة تتضمن العلوم التي أودع الله فيها . فاذا وقعت من الضارب أو الرامي أو الملاحظ أدرك من العلم جميع ما في قوة تلك الضربة ، مثل ما أعطت اللحظة

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث ط ٥ ص ١٣٨ .

(٢) كتاب « الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي » ص ٢٤ .

(٣) المنطق الحديث ومناهج البحث ص ١٦٢ .

بنور الشمس جميع ما في قوة تلك الملاحظة من المبصرات وليس القصور من الضربة ... وإنما القصور من قلب المدرك»^(١).

فالكشف العلمي نوع من الإختراع أو الابداع وهو مرتبط بالحالة النفسية والعقلية التي يوجد فيها الباحث ، ولا تخلو هذه الحالة من سمة وجدانية ، ويتم هذا الكشف على هيئة نور مفاجي ، يمكن التوسع في معرفة تفاصيل المنطقة التي يسطع عليها . وهذا هو ما يقرره عالم فلسفي مشهور ، وهو نيوتن عندما قال في وصف هذه الحالة على نحو ما فعل ابن عربي من قبل ، فنيوتن يخبرنا عن كشوفه قائلا : « اذا كانت أبحاثي قد أدت إلى بعض النتائج المفيدة ، فذلك لأنهم وليدة العمل والتفكير الوئيد . إني أجعل موضوع البحث نصب عيني دائما ، ثم أنتظر حتى تبدو الأشعة الأولى وتسطع شيئا فشيئا حتى تنقلب ضوءا مفعما كاملا »^(٢) وهذا الوصف قريب من الوصف الذي وجدناه عند ابن عربي منذ قليل .

فهل يحق لنا بعد هذه المقارنة الموجزة بين ابن عربي وبين كلود برنارد ونيوتن وريشه لوريش وهنري بوانسكاريه من اقطاب العلم الحديث ، أن نقول : إن وصف المتصوف المسلم للذوق الخيالي لا يختلف في جوهره عن الحدس العقلي أو الخيالي العلمي الذي يطبقه الرياضيون من أصحاب الحدس ، كما يطبقه كبار علماء العصر الحديث في مختلف مجالات البحث ، سواء كان ذلك خاصا بعلم الفلك أم بفروع العلوم الطبيعية ؟ وهل نستطيع أن نقرر بعد ذلك أن الخيال هو عنصر العبقرية في العلم والفن والأدب والسياسة والحياة الروحية أيضا ؟ وهل يجوز لنا أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنفسر عقم المنهج اليوناني الذي اعتر به العرب ، ورينان بصفة خاصة بأنه كان خلوا من عنصر الخيال ؟ وهل يحق لنا أن نطلب إلى العرب والمسلمين منذ الآن ألا يضيقوا صدرا بما قاله رينان عنهم من أن منهجهم يعتمد على الجزئيات وعلى الخيال ؟

لقد اردنا أن نبين أن العرب هم أصحاب المنهج العلمي الحديث وأن عناصره توجد كاملة

(١) كتاب الخيال ص ٦١ ، ٦٢

(٢) للتعلق الحديث ومناهج البحث ص ١٤٠

عندهم ، وأنهم طبقوه بالفعل في العلوم الطبيعية وفي الدراسات الإنسانية . وقد حرصنا على اختيار نماذج التطبيق عندهم في عصور تدهور الحضارة الإسلامية حتى نبرز بوضوح أن المنهج العلمي الصحيح يوجد كامناً اليوم في طبيعتهم ، وأنه من اليسير أن يفكر العرب والمسلمون في تراثهم قبل أن يسارعوا إلى تصديق بعض القضايا العامة الغامضة التي يقررها بعض هؤلاء الذين يريدون أن يسدوا طريق الأمل أمام أي نهضة علمية في الشرق ، وذلك عند ما يحاولون إقناع العرب بأنهم لم يخلقوا للعمل ولا للعلم وإنما كتب لهم أن ينطلقوا في مجال الخيال والأحلام وأن يكتفوا بذكر أمجادهم دون أن يفكروا في استرداد منهجهم العلمي الذي ارتضته الحضارة الغربية ، بعد أن تحررت بشق الأنفس من المنهج اليوناني ومن منطق أرسطو بصفة خاصة .

محمود محمد قاسم

مراجع البحث

- ١ - مقدمة في علم النفس الاجتماعي لشارل بلوندل ترجمة الدكتور محمود قاسم والدكتور ابراهيم سلامة الناشر الانجلو المصرية ط ٢ سنة ١٩٦٩
- ٢ - قواعد المنهج في علم الاجتماع لإميل دور كايم ترجمة الدكتور محمود قاسم النهضة المصرية ط ٢
- ٣ - الاخلاق وعلم العادات الاخلاقية لايثن برسل ترجمة الدكتور محمود قاسم مكتبة الجلبي
- ٤ - نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكوييني تأليف الدكتور محمود قاسم ط ٢ الانجلو المصرية سنة ١٩٦٩
- ٥ - ابن رشد والرشديون اللاتينيون النص الفرنسي
- ٦ - الاسلام بين امسه وغده للدكتور محمود قاسم الناشر الانجلو المصرية
- ٧ - المنطق الحديث ومناهج البحث الطبعة الخامسة دار المعارف بالقاهرة تأليف الدكتور محمود قاسم
- ٨ - نقض المنطق لابن تيمية
- ٩ - فلسفة أوجست كوت ترجمة الدكتور محمود قاسم والدكتور سيد محمد بلري ط ٢ الانجلو المصرية
- ١٠ - مقدمة لدراسة الطب التجريبي لسكاود برنارد ترجمة الدكتور يوسف مراد
- ١١ - الخيسال في مذهب محي الدين بن عربي تأليف الدكتور محمود قاسم نشر معهد الدراسات العربية سنة ١٩٦٩
- ١٢ - الفتوحات المكيّة نشر دار الكتب المصرية

مصطلحات علوم المياه

(القسم الثاني)

عقدت اللجنة الجمعية لمصطلحات الهندسة والعلوم عدة اجتماعات انجزت فيها وضع القسم الثاني من مصطلحات علوم المياه كما هو مبين في الصنحات الآتية . وتوالي اللجنة اجتماعاتها لانجاز هذه المجموعة ، وقد سبق ان نشر القسم الاول منها في العدد الماضي من هذه المجلة .

الدكتور جميل الملائكة

(مقرر اللجنة)

(C)

CAISSON	القَصُون
CALIBER	المِيار
CALIBRATION	المُعَايرة
CALK (CAULK)	يُجْلِفَط
CANAL	القناة
CANAL, DIVERSION	قناة التحويل (التحويلة)
CANAL, IRRIGATION	قناة الرّْي
CANAL, LATERAL	القناة الفرعية
CANAL, LINED	القناة المبطننة
CANAL, MAIN	القناة الرئيسة
CANAL, NAVIGATION	قناة الملاحة
CANYON	الْخَارِق
CAP	القُبْعة
CAPACITY	السعة ، القابلية
CAPACITY, SAFE BEARING	سعة التحمّل المأمونة
CAPACITY, CARRYING	سعة التصريف
CAPACITY, FIELD	السعة الحقلية
CAPACITY, FIELD MOISTURE	سعة الرطوبة الحقلية

CAPACITY, RESERVOIR	سعة الحَزَان
CAPACITY, STORAGE	سعة الحَزْن
CAPE	الرأس
CAPILLARITY	الخاصية الشعريّة
CASCADE	الشلال الصغير
CATARACT	الشلال
CAULK	يجلفط
CAVITATION	التجويف
CELERITY	السرعة
CENTER	المركز
CENTRIFUGE	النابذة
CESSPOOL	البالوعة
CHAMBER	الحُجرة
CHAMBER, AIR	حُجرة الهواء
CHAMBER, LOCK	حُجرة الهويس
CHANNEL	القناة
CHANNEL, APPROACH	قناة الاقتراب
CHANNEL, DIVERSION	قناة التحويل
CHANNEL, OPEN	القناة المفتوحة
CHANNEL, OUTLET	قناة المخرج
CHANNEL, OVERFLOW	قناة الطّفح
CHANNEL, SPILLWAY	قناة الطّفح

CHANNEL, UNIFORM	القناة المنتظمة
CHARGE	الشحنة ، الحمل ، الكلفة
CHARGE, SEDIMENT	حمل الرواسب
CHARGE, FIXED	الكلفة الثابتة (ج : كلف)
CHART	الخارطة
CHART, WEATHER	خارطة الجو
CHECK	المصد ، التريفة
CHECK, CONTOUR	التريفة الكرافية (الكنتورية)
CHLORINATION	الكلورة
CHUTE (= RAPID)	المسيل
CISTERN	الوَجِيل (ج : أوجلة)
CLASSIFICATION	التصنيف
CLAY	الطين (عام) . البوغاء (المعنى التصنيفي)
CLAY, ALLUVIAL	الطين الطمي
CLAY, BOULDER	الطين الجلودى
CLIMATE	المناخ
CLIMATE, CONTINENTAL	المناخ القارى
CLIMATE, MARINE	المناخ البحرى
CLIMATOLOGY	علم المناخ
CLOSET, WATER	المرحاض
CLOUD	الغسيم
CLOUDBURST	المزقة (الشووب)

COAGULANT	المُخَثِّر
COAGULATION	التخثير
COATING	التكسية ، الطلاء (الطلي) ، التغليف
COBBLE	الصِّفَاة (ج : الصِّفَا)
COCK	الصُّنبور
CODE	القانون
CODE, WATER	قانون المياه
COEFFICIENT	المُعَامِل
COEFFICIENT, CONTRACTION	مُعَامِل الانكماش (التقلص)
COEFFICIENT, CORRELATION	مُعَامِل الترابط
COEFFICIENT, DISCHARGE	مُعَامِل التصريف
COEFFICIENT, DRAG	مُعَامِل السَّحْب
COEFFICIENT, DRAINAGE	مُعَامِل البَزْل
COEFFICIENT, ENERGY	مُعَامِل الطاقة
COEFFICIENT, FLOOD	مُعَامِل الفيضان
COEFFICIENT, FRICTION	مُعَامِل الاحتكاك
COEFFICIENT, PERMEABILITY	معامل الاستنفاذ
COEFFICIENT, ROUGHNESS	معامل الخشونة
COEFFICIENT, RUNOFF	معامل السيول
COEFFICIENT, STORAGE	معامل التخزين
COEFFICIENT, TRANSMISSIBILITY	معامل الاستنقال

COEFFICIENT, VELOCITY	معامل السرعة
COEFFICIENT, WILTING	معامل الذبول
COFFERDAM	صندوق الأراحة
COHESION	التماسك ، الامتسك
COLLOIDS	الغروية ، انبات (الغرويات)
COMPARTMENT	الحجرة
CONCENTRATION	التركيز ، التركز
CONDENSATION	التكاثف ، التكثيف
CONDUCTIVITY	المستوصلية (الاستيمال)
CONDUCTIVITY, EDDY	مستوصلية الدوامات
CONDUIT	القناة
CONDUIT, CLOSED	القناة المغلقة
CONDUIT, OPEN	القناة المفتوحة
CONFLUENCE	انقاربة ، الملتقى
CONFLUENT	مقترن
CONGLOMERATE	القيطاض (المفرد والجمع)
CONSERVATION, WATER	الحفاظ على المياه
CONSOLIDATION	الضم ، الانضمام
CONSTRICTION	التضييق
CONSUMER	المستهلك
CONSUMPTION	الاستهلاك
CONTENT, MOISTURE	محتوى النداءة

CONTINUITY, LAW OF	قانون الاستمرارية
CONTOUR	الكفاف ، السكتور
CONTOUR, WATER TABLE	كفاف سطح الماء الجوفي
CONTRACTA, VENA	المتقطع المنكش
CONTRACTION	الانكماش . التقلص
CONTRACTION, END	التقلص أو التقلص الجانبي
CONTRACTION, SIDE	التقلص أو التقلص الجانبي
CONTRACTION, SUDDEN	التقلص الفجائي
CONTROL	السيطرة . التحكم . مُنْعَا السيطرة
CONTROL, FLOOD	السيطرة على الفيضانات
CONTROL, EROSION	السيطرة على التآكل
CONVECTION	الحمل
CONVERSION	التحويل
CONVEYANCE	النقل
CORE	اللب
CORRELATION	التعلق
CORROSION	الصدأ . التصدئة
COUPLING	القارنة . التقارن
COVE	الغور
CRADLE	الورسادة
CRANE	المرفاع
CREEK	السيح
CREEP	الزحف

CREST	الحافة
CRITERION	المِعيَار
CROSS SECTION	المُتَقَطُّ العَرَضِيّ
CROWN	التاج
CRYSTALLIZATION	التبلور ، البلورة
CULVERT	البَرْبَخ
CURRENT	التيّار
CURRENT, OCEAN	تيّار المُحيط
CURRENT, TIDAL	تيّار المدّ
CURVE	المنحني
CURVE, BACKWATER	منحني الماء الخلفي
CURVE, CATENARY	منحني السلسلة
CURVE, DEPLETION	منحني النزف
CURVE, DISCHARGE	منحني التصريف
CURVE, DRAWDOWN	منحني الانخفاض
CURVE, DURATION	منحني المدة
CURVE, PROBABILITY	منحني الاحتمال
CURVE, RATING	منحني المعايرة
CUT-OFF (CURTAIN)	القاطع
CYCLE	الدورة
CYCLE, HYDROLOGIC	الدورة الهيدرولوجية
CYCLONE	الإعصار المُثْقِل
CYLINDER, PITOT	أسطوانة بيتوت

من تراثنا العلمي :

البرمائيات والزواحف

في كتاب حياة الحيوان الكبير للدميري

الدكتور جليل النورالحس

مقدمة :

كتاب حياة الحيوان الكبير من الكتب الشهيرة في تراثنا العلمي التي وضعت لتبحث خصيصاً في الحيوانات المختلفة . ومؤلفه هو الشيخ كمال الدين أبو البقاء محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدميري المصري الشافعي ولد في سنة ٧٤٢ هـ وتوفي سنة ٨٠٨ هـ ودفن بالقاهرة . وقد مضى على تأليف الكتاب قرابة السبعة قرون . وفي محارلتنا تسليط الضوء على تراثنا العلمي واظهار الصحيح للعيان والتنويه عن الخرافات والاساطير فقد درسنا كتاب نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وقصة حي بن يقظان وكتاب حياة الحيوان الكبير وذلك لدراسة ما جاء في هذه الكتب مما يخص علم الحيوان . وهذا بحثنا الثالث في كتاب الدميري اذ كان البحث الاول عن الحيوانات المفصلية في كتاب حياة الحيوان الكبير ، والبحث الثاني عن الثدييات في كتاب حياة الحيوان الكبير ، وفي بحثنا هذا سوف ندرس البرمائيات والزواحف في حياة الحيوان الكبير . وقد كنا قد تحدثنا بالكثير عن هذا الكتاب ومزاياه وصفاته فلا حاجة في اعادة ذلك هنا وانما سندخل في صلب الموضوع .

أولاً - البرمائيات (Amphibia)

تعرف الحيوانات البرمائية اليوم بأنها صنف من الحيوانات الفقرية لها القابلية على العيش في الماء وعلى اليابسة . فهي بذلك تقع بين الأسماك والزواحف من حيث التطور العضوي . فإن صفات وجود الأطراف الامامية والخلفية والرئات والمنخرين وأعضاء الحس التي تمكن من العمل على اليابسة كلها تساعد هذه الحيوانات على أن تعيش بحرية على اليابسة . أما الصفات التي تساعد على المعيشة في الماء فمنها قابليتها على التنفس من خلال جلدها أو بواسطة الغلاصم (بدور اليرقات) ووضع بيوضها في الماء ووجود الصفقات في الأرجل وشكل الجسم ووضع الرأس أثناء السباحة وقابلية السبات في قعر البرك والجاري . هذه هي الصفات العامة للبرمائيات ولكن هناك صفات ثانوية تميز الرتب عن بعضها . فمثلاً هناك بعض البرمائيات بدون أطراف أو بأطراف أمامية فقط . إن الكثير من البرمائيات يعيش في المناطق الاستوائية والغابات مما يجعلها غير مألوخة لدى الكثير من سكان البلاد العربية إلا القليل منها مما تراءى في حدائق الحيوانات . فأننا في العراق مثلاً لا نعرف من رتب هذا الصنف إلا رتبتي الضفادع والسلمندر ولا نعرف من الضفادع إلا ثلاثة أجناس هي الضفادع الشجرية (Hyla) والضفادع الخضراء (Bufo) والضفادع العادية (Rana) . كما أن علاقة هذه الحيوانات بالإنسان المسلم والعربي غير تامة وإنما لم نستعملها للغذاء أو التربية إلا حديثاً وحتى الآن فإن من يأكل الضفادع قليل وفي مناطق قليلة لا تعدو بعض المواضع في بيروت والقاهرة والاسكندرية . لهذه الأسباب فأننا لا نجد في كتاب حياة الحيوانات للدميري من الحيوانات البرمائية إلا الضفادع . إلا أن الدميري يذكر بعض الحيوانات بصورة مقتضبة جداً وبصورة لا تكفي لتمييزها وقد يكون بعضها برمائياً . فمثلاً يذكر الدميري حيواناً باسم جلجى ويقول « أنه متولد بين الحية والسمك » . ومعجم الحيوان (ص ١٤٥) يقول إن هذا الحيوان هو الهبري وهو جنس من الأسماك الغضروفية والواقع أنه نوع من الأسماك العديمة الفكوك . ويذكر الدميري حيواناً آخر باسم قندر ويقول عنه « أنه بري بحري » ولم يأت ذكر لهذا الحيوان في معجم الحيوان . كما أن الدميري

يسمى كثيراً من الحيسوانات الصغيرة دواب بدون تمييز واضح ، ولكن الدميري يذكر الضفدع بتسعة أسماء نظراً لكونه مألوفاً ومعروفاً في كل بقاع الأرض . فالدميري يذكر الأسماء التالية ويعرفها بأنها الضفدع أو بعض الأنواع حسب العمر أو الحجم (الضفدع - العلجوم - القواخر - الشرغ - الشفدع - النقاقة - الطحجأة - القرة - الدعوص) . ويقول عن العلجوم انه ذكر الضفدع والشرغ انه الضفدع الصغير والشفدع هو الضفدع الكبير والنقاقة بالنسبة للصوت اما الدعوص فيصفه بقوله « دويبة تغوص بالماء » ليس من الصعب ان يعرف المرء لماذا يذكر الدميري الضفدع تحت تسعة أسماء اذا عرفنا ان هناك زهاء ٢٢٠٠ نوع من الضفادع كلها الآن موصوفة ومعطاة أسماء علمية (انظر في Storer & Usinger) واذا عرفنا ان كتاباً صغيراً للهواة يعطينا ٣٥ صورة لـ ٣٥ نوعاً من الضفادع (انظر : Zim & Smith) واننا في صغوفنا العلمية الاولى في الجامعة نستعمل نوعين من الضفادع جنسين مختلفين في التسمي هما جنس Rana و جنس Bufo .

يكتب الدميري قرابة الثلاث صفحات عن الضفدع ولكنه مع الأسف لا يقول الا القليل من الناحية العلمية . فهو يقول « والضفادع انواع كثيرة » وهذا صحيح وقد بيناه اعلاه . ثم يقول « وتكون - اي الضفادع - من سفاد وغير سفاد » . ان من المعروف ان الضفدع لا يسعد بالمعنى الصحيح من هذه العملية . فذكر الضفدع بدون قضيب وليس هناك عملية تزاوج . ان عمليتي التلقيح والاختاب في الضفادع تتم بالماء حيث تضع الأنثى بيوضها ويضع الذكر الحيامن بالمحل نفسه فوقها الا ان هناك كثيراً من الضفادع التي ترى ان ذكورها تصعد على الأنثى بعملية تشبه عملية التزاوج اثناء وضع البيض والحيامن . وقد يستمر الذكر فوق الانثى وممسكاً بها لعدة ساعات . وتسمى هذه العملية Amplexu (انظر : Marsland & Plunkett) ويقول الدميري عن الضفادع « وتتولد من المياه القاعية الضعيفة الجري ومن العفونات وعقب الامطار الغزيرة » ان هذا مغلوط اذا كان القصد منه تكوين الضفدع ولكنه صحيح من حيث محلات تكاثر الضفادع .

فإن صغار الضفادع تتكاثر في مثل المحلات التي يصفها الدميري (Storer & Usinger) .
ويقول الدميري عن الضفادع « وهي من الحيوانات التي لا عظم لها » . وهذا خطأ إذ أن
للضفادع هيكلًا عظميًا كاملاً مع بعض المحلات العضروفية مثل عظام النقص ولوحة الكتف .
كما أن الضفدع بدون أضلاع وقصص صدري . ثم يقول الدميري « ومنها ما ينق وما لا ينق
والذي ينق منها يخرج صوته من قرب أذنه وتوصف بحدة السمع » وكل هذا قول صحيح
وعلمي . إن ذكر الضفادع هي وحدها التي تصوت بصوت عال - نقيق - واضح وهذا
الصوت العالي يتأني لسبب وجود الأكياس الصوتية Vocal Sacs التي يوجد واحد منها
بالقرب من زاوية الفم وتكون فتحة الكيس الصوتي من الداخل ويدخل إليها الهواء من
الفم فينفث الكيس وبذلك تزداد ذبذبات الصوت القادمة من الأوتار الصوتية من
الحنجرة . والضفدع يسمع بصورة جيدة لأن الأذن تتكون من الأذن الوسطى بطلبتها
والأذن الداخلية . أما الإناث فإن أصواتها أوطأ من الذكور لأنها بدون الأكياس الصوتية
ثم يقول الدميري عن الضفادع « وأول نشأتها في الماء إن تظهر مثل حب الدخن أسود ثم
تخرج منه وهي كالدعوص ثم بعد ذلك تنبت لها الأعضاء » وهذا وصف موجز علمي
لدورة حياة الضفدع وكله صحيح . فإن الإناث تضع البيض بأعداد كبيرة وتكون
البيض داكنة اللون ويتم الإخصاب في الماء ثم تفقس البيض عن يرقات صغيرة بذنب
تسبح في الماء لفترة وتتنفس بواسطة الغلاصم ثم تبدأ الأطراف الخلفية بالظهور وبعدها
الأطراف الأمامية ويأخذ الذنب بالضمور حتى يصل الحيوان دور التكامل الذي نراه .
ثم ينقل الدميري عن القزويني القول التالي « الضفادع تبيض في الرمل مثل السلحفاة »
وهذا ليس صحيحاً إذ ليس هناك من الضفادع ما يبيض في الرمل بل كلها تضع البيض في
الماء لكي يتم إخصابها (Storer & Usinger) . وفي محل آخر يذكر الدميري الضفدع
باسم النقاقة ويقول « والنقيق صوتها » وهذا صحيح ولكنه يقول هنا أيضاً « إنها إذا
فارت الماء ماتت » وقد يكون الدميري قد بالغ في ذلك . فالضفدع ميزة خاصة وهي أن

في جلده غدداً معينة لافراز السوائل وبذلك يبقى جلدها رطباً فلا يموت الضفدع المهم الا اذا ابتعد وظال بقاؤه بعيداً عن الماء وذلك يحدث لكل حيوان لانه لا حياة بدون ماء لا سيما اذا عرفنا ان الضفدع يحصل على الماء عن طريق جلده . وقبل ان اختتم بحكي عن الضفدع اود ان ابين ان معجم الحيوان يعتقد ان العلجوم (الذي يسميه الدهيري ذكر الضفدع) قد يكون نوعاً آخر من رتبة الضفادع ويقول في محل آخر ان العلجوم هو نوع من انواع الـ Bufo لان هذا الجنس من الضفادع الكبيرة الحجم (معجم الحيوان ص ١١ و ص ١٠٩) .

ثانياً - الزواحف Reptiles

الزواحف صنف من الحيوانات الفقارية يعتقد العلماء انها الاولى التي تمكنت من التغلب على الصعاب التي اعترضت انقريات على اليابسة . وتسمية هذا الصنف بالزواحف بالنسبة لطريقة سيرها على الارض اذ انها تزحف زحفاً في سيرها اي ان بطنها تلامس الارض اثناء السير . وتتميز الزواحف بميزات عديدة اهمها وجود زوجين من الاطراف (ما عدا ما تحت رتبة الحيات وبعض العظايا) وفي كل طرف ثلاثة الى خمسة اصابع تنتهي بمخالب . جلد هذه الحيوانات مغطى بمواد حافظة مثل الطراشف المتقرنة او العظام المدرعة تضع الزواحف بيوضاً مغطاة بغلاف صلب او جلدي . انقسم الكبير من الزواحف انقرض ولم يتمكن من البقاء على الارض . ويقسم العلماء صنف الزواحف التي توجد على الارض اليوم او ما يسمى بالزواحف الحديثة الى عدة تحت الصنف تمثلها الرتب التالية انظر : (Storer & Usinger and Grove & Newell) :

١ - رتبة السلاحف Order Testudinata . ويوجد هناك عدة عوائل من السلاحف

مثل السلحفيات Testudinidae والثرسيات Trionychidae

٢ - رتبة الحرشفيات Order Squamata وتشتمل تحت الرقتين التاليتين .

أ - تحت رتبة الحيات (Ophidia) Suborder Serpentes

ب - تحت رتبة العظايا (Sauria) Suborder Lacertilia

٣ - رتبة التماسيح Order Crocodilia

٤ - رتبة السمغينودون Order Rhynchocephala ولا يوجد من هذه الرتبة إلا نوع واحد في بعض مناطق نيوزيلندة وبذلك يكون هذا النوع « نوعاً متحجراً حياً » لانه قديم في سلم التطور المضي .

لقد ذكر الدميري زهاء ٧٠ حيواناً زاحفاً ، ونظراً لصعوبة تصنيف هذه الحيوانات حتى في الوقت الحاضر وكذلك لوصف الدميري لبعض الحيوانات بصورة مقتضبة فإن من المحتمل ان يكون كل واحد من هذه الحيوانات التي ذكرها الدميري هو نوع او جنس قائم بذاته . ان الصفات الدقيقة التي تميز الانواع والاجناس والموائل تجعل من الصعب على غير المختص معرفة هذه الانواع في التصنيفات الحديثة . فمثلاً تكون الحيات تحت رتبة قائمة بذاتها يعدد فيها Storer & Usinger عشر عوائل تشمل زهاء ٢٥٠٠ نوع من الحيات . ولكن هذه الانواع بالنسبة لغير المتخصص كلها حيات واطاعي وثعابين . وكذلك تحت رتبة العظايا (Lizards) يعدد فيها Storer & Usinger خمس عشرة عائلة تضم زهاء ٣١٤٠ نوع ولكن جميع هذه الانواع بالنسبة لغير المتخصص عظايا وضب وورل ووزغ وسحالي . لذلك فالتنا عندما نقرأ عن حيوان من الزواحف في كتاب حياة الحيوان الكبرى نراه دائماً يصفه الدميري بأنه « حية ضخمة » او « حية سوداء » او « حية براء » او « افعى سامة » او « حيوان يشبه الضب » او « اصغر او اكبر من الضب » . وهذه الصفات غير كافية ومع ذلك فقد تمكن بعض العلماء العرب الحديثين بعد جهود كبيرة ان يثبتوا من هذه الاسماء وأقربها بالاسماء العلمية الحديثة بعد مراجعة الكتب القديمة والنقواميس العربية والمعاجم . الجدول البسيط التالي يبين الزواحف التي جاءت في كتاب حياة الحيوان الكبرى منظمة حسب الرتبة وتحت الرتبة والعائلة فقط .

الرتبة بالعربي واللاتيني	تحت الرتبة بالعربي واللاتيني	العائلة بالعربي واللاتيني	الانواع او الاجناس المختلفة
اللاحف	—	١ — السلحفيات	السلحفاة — الاطوم —
Testudinata		Testudinidae	الخسنة — سلحفاة برية —
		٢ — الترسبات	سلحفاة بحرية — انجاء —
		Trionychidae	الرقى .
الحرشقيات	١ — الحيات	—	الاربيد — الارقم — السالغ —
Squamata	Serpentes		الافعى — الايم — الابن — الثين —
			التعبان — الجارف — الاصابة —
			البجان — الحسارية — الحب —
			الحيت — الحريش — الخنثى —
			الحضب — الحيات — الدساسة —
			الشعسية — الشجاع — الضببة —
			الماضة — العاضبة — العذرف —
			الفضوفس — العطرب — القاعوس —
			ابن قفرة — القصريى —
٢ — العظايا	١ — الوزغيات	١ — الوزغيات	الوزغ — ابو برص — سانج برص
Lacertilia		Gekkonidae	التنبلة — الحشان — الاسقفور
		٢ — السقفوريات	السقفور — الخردوني — ام حزين
		Scincidae	الضب — الخرباء — جل اليهود
		٣ — الضبيات	الحبل — الورل — الترميه
		Lacertidae	العظاف — النحكة
		٤ — الخردونيات	الوحرف — السعالية — العذرفوط
		Agamidae	الطحين — المغر — الدساسة
		٥ — الورليات	الحلبيكة — الخطاء — الحليكي
		Varanidae	الحضروم ،
		٦ — الحرثيات	
		Chamaeleonidae	
التناسج	—	—	التناسج — التناسج البري
Crocodylia			

من الجدول المار نجد ان الدميري ذكر تقريباً جميع الرتب وتحت الرتب للزواحف التي لا تزال موجودة في العالم القديم من كرة الارض ويعترف بها العلم الحديث . ولكن من الغريب ان يتطرق الدميري الى صفات وأقوال بعضها اساطير وخرافات ولكنه لا يمس الصفات الجسمية التركيبية لهذه الحيوانات مثل الاطراف والذنب والالون وشكل الجسم والراس والرقبة والحراشف لم يأت بهذه الصفات الا للقليل من هذه الحيوانات . وفيما يلي دراسات للزواحف التي ذكرها الدميري ولكنها ليست لكل حيوان بالضبط ولكن حسب تحت الرتب والعوائل وذلك لان دراسة تمثل عن هذه المجموع يكفي من ناحية ولان الصفات والوصف الذي يضعه الدميري لبعض الاسماء غير كافية لمعرفة الحيوان بالضبط كما نعرفه الآن .

السلاحف Turtles

تتميز السلاحف بالعظام المدرع الذي يغطي الجسم من الظهر والبطن وبالأطراف الاربعة ذنبها قصير ولها القابلية على سحب راسها الى داخل او اخراجه الى خارج الدرع العظمي وعند ما يتكلم الدميري عن السلحفاة فانه بالحقيقة يتكلم عن عدة انواع او اجناس او حتى عوائل من حيوانات هذه الرتبة من الزواحف . فهو يتكلم عن السلحفات البرية ويقول عنها « وهذا الحيوان يبيض في البر فما نزل منه في البحر كان لجأة وما استعر في البر كان سلحفاة » فهو هنا يتكلم عن مجموعتين من السلاحف ، السلاحف البرية والسلاحف البحرية ولكن الدميري يخطئ ، فيعتقد ان المجموعتين من السلاحف تأتي من نفس نوع البيوض ولكن المحل التي يتجه اليه الصغار الفاقس يعين النوعية في المستقبل . فالصغار التي تبقى في البر تصير سلاحف برية والصغار التي تنزل الى الماء تصبح الاجأ او السلاحف البحرية . غير ان الدميري يصيب كل الاصابة عند ما يقول في بداية الجملة من ان هذا الحيوان يبيض في البر اذ ان كل انواع السلاحف حتى البحرية منها تضع بيوضها على الشواطئ قريبة من خط الماء او في الرمل بعيدة عن الماء . فالاناث تبحث عن الشواطئ الرملية ومنحدرات

التلول لتحفر فيها حفراً بسيطة بأرجلها الخلفية وتضع البيض ثم تغطيه بالرمل وحتى سلاحف البحار التي تقضي أكثر وقتها في احماق الماء تخرج الاناث وقت وضع البيض الى الشاطئ الرمي لتبيض في الرمل (Storer & Usinger). ويقول الدميري « وهي ... اي الانثى - اذا باضت صرفت همها الى بيضها بالبظر اليسر ولا تزال كذلك حتى يخلق الله تعالى الولد منها » . في هذه الجملة يقول الدميري ان هناك بعض التعمد تقوم به الامهات تجاه البيض. وهذا غير معروف بين السلاحف فما يعرف ان الاناث تضع البيوض بالرمل ثم تغطيه وتتركه وليس هناك من الانواع ما تتمهد الامهات فيها البيوض او الصغار (Parker & Haswell وغيره) . ثم يستمر الدميري قائلاً « اذ ليس لها ان تحتضنه حتى ياكل بحرارتها لان اسفلها صلب لا حرارة فيه » فهذه الجملة صحيحة برمتها . اذ ان السلاحف لا تحتضن البيوض كما ان بطنها مغطاة بالدرع البطني (Plastron) الصلب . ثم يتكلم الدميري عن انواع الغذاء الذي تأخذه السلاحف مثل الحيات والحشرات والحيوانات الصغيرة الاخرى وكل هذا صحيح ولكنه لا يذكر ان هناك بعض السلاحف التي تقتات على الحشائش الخضراء وعندما يتكلم عن اللجأ يقول الدميري « واللجأ البحرية لها لسان في صدرها من اصابته به من الحيوان قتله » ليس هناك اي زائدة او عضو نائي في درع السلحفاة البطني او الظهري ولذلك لا يعرف ما يقصده الدميري بهذا القول .

الحيات Snakes

تكون الحيات تحت الرتبة الاولى من الزواحف الحرشفية . وهي حيوانات طويلة وعسديمة الاطراف مغطى جسمها بحراشف وتكون الحراشف التي على السطح البطني اكبر من الحراشف التي على السطح الظهري . فسكوكتها قابلة للانفراج مما يجعلها كبيرة الفم اكثرها يتكاثر بوضع البيض ولكن هناك بعض الانواع تلد ولادة اي ان البيضة تبقى بالداخل حتى تنفقس وتخرج الصغار والحيات هي النحج تجربة للطبيعة لحيوانات بدون اطراف (Storer & Usinger , Parker & Haswell , and Khalaf)

يذكر الدميري قرابة ٣٥ اسماً او نوعاً من الحيات ولكن الوصف المختضب الذي
 يذكره تحت بعض الاسماء لا يساعد كثيراً على تمييزها ، فالدميري يقول « الحية اسم يطلق
 على الذكر والانثى » ويقول « وذكر ابن خالويه لها مائتي اسم » وهذا يدل على ان الدميري
 يقصد بالحية كل هذه الزواحف التي بدون اذراف ، وحتى مؤلف حديث مثل امين معلوف
 عند ما يتكلم عن الحية في معجم الحيوان يقول « وهي اجناس وانواع والكبير منها
 يسمى الثعبان ومن انواعها الافعى والناشر والدساس والصل والاصلة والاسود ... الخ »
 وهذه هي نفس الاسماء التي يذكرها الدميري ، يقول الدميري « العرب يدأ كلها - يعني
 الحيات - ويفنى كثير منها » وعندما نعرف ان العرب يدأ يعني افعى ضخمة عظيمة فان هذا
 العرب يدأ يقتات على الحيات الاخرى وقول الدميري لا خرافة فيه . ثم يقول الدميري
 « والحية انواع منها الرقشاء وهي التي فيها نقاط سود وبيض ويقال لها الرقطاء ايضاً وهي
 من اخبت الافاعي » ... « ومن انواعها الازعر ... وفيها ذوات القرون ... ومنها الاصلة
 وهو عظيم جداً ومنها ذو الطفتين والابر » وهذه كلها امور علمية وتسميات لانواع
 مختلفة من الحيات ، ولو درسناها بمساعدة كتب قديمة اخرى لاصبح من الممكن ان
 نضع كل اسم منها على مساهم علمي الصحيح . ويقول الدميري عن الحية « وهي في كل
 سنة تلخ جلدها » وهذا صحيح ولكن الحيات تنزع جلدها عدة مرات بالسنة فتصل
 احياناً ست مرات وكذلك يعطينا الدميري الصفات والالوان المختلفة لبيوض الحيات .
 فهو يقول « وبيض الافاعي مستطيل وهو كدر اللون واخضر واسود واربض وارقطوفي
 بيضه نمس ولمع » وكل هذا عمل علمي وصحيح . ويذكر الدميري « ان الحية تعيش
 الف سنة » وهذا غير صحيح وان اطول عمر لصله الزواحف هو عمر بعض السلاحف التي
 قد تصل الى ٢٥٠ سنة . ثم يقول الدميري « ليس للحيات سفاد يعرف وانما هو التواء
 بعضها على بعض » اننا نعرف ان الاخصاب في الزواحف يتم في الداخل فلا شك ان هناك
 سفاداً وتزواجاً بين الحيات ولا شك ان الالتواء الذي يشير اليه الدميري هو قد يكون

عملية تزاوج . ان لذكر الحية قضيب يشقن يسمى Hemit Penes (اي نصف القضيب) وسوف تأتي على وصفه عند الكلام عن الضب في العظايا . ويقول الدميري عن الحية « ولسانها مشقوق فيظن بعض الناس ان لها لسانين » وهذا صحيح وانتباهة الدميري انتباهة علمية . ويقول « واذا نهشت انقلبت فيتوهم بعض الناس انها فعلت ذلك لتفرغ سمها وليس كذلك » وهنا ايضاً يصيب الدميري ولا حاجة للحية السامة ان تنقلب لتفرغ السم لان الغدة السمية في الفك الاعلى وبواسطة العضلات والضغط ينزل السم من اللسان الى الجرح بسهولة . ويصف الدميري مقاومة الحيات للجوع والعطش فيقول « اذا لم تجد طعاماً عاشت بالنسم وتقتات به الزمن الطويل وتبلغ الجهد من الجوع فلا تأكل الا لحم الشيء الحي » ... « ومن غريب امرها انها لا تريد الماء ولا تروده الا انها لا تضبط نفسها عن الشرب اذا شمتها لما في طبعها من الشوق اليه فهي اذا وجدته شربت منه حتى تسكر » . فنحن هنا امام نقاط علمية بحته واخرى خرافية فالواحد على العموم لها القابلية على تحمل الجوع والعطش ووجبة واحدة تكفيها لعدة ايام وقد تقتنع بالاكل القليل وبخار الماء . ثم ان الحيات تقتات على اللحوم والبروتين مثل البيض والحليب . وهي تصطاد الحيوانات الصغيرة مثل الجرذان والعظايا والطيور اصطياداً . اما انها تعتاش وتقتات على التسمم وتشرب الخمر فهذا خرافة . ويقول الدميري « تقيم الانثى على بيضها حتى تخرج فراخها وتقوى على الكسب ثم تخرج هي سائرة » وهذا صحيح حيث ان بعض انواع الحيات بالاضافة الى التماسيح تقوم باحتضان بيوضها الى حين الفقس . ويقول الدميري « وعينها لا تدور في رأسها بل كأنها مسمار مضروب في رأسها » وهذا قول صحيح ان عيون جميع الحيات غير متحركة ومغطاة بحراشف شفافة وبدون اجفان (Storer & Usinger) . ثم يقول عن عين الحية « واذا قلمت عادت وكذلك نابها اذا قلع عاد بعد ثلاثة ايام وكذلك ذنبها اذا قطع نبت » ان ظاهرة الاخلاص (Regeneration) معروفة في كثير من الحيوانات لا سيما الحيوانات الواطئة في سلم التطور ولسكنها قليلة الحدوث في الحيوانات

الفقرية. فمثلا ان بعض السلحندريات (برمائيات) والعظايا تستعيد ذنبها اذا قطع . ليس هناك في كتب علم الحيوان الحديثة ما يشير الى ان الحيات لها القابلية على اخلاف ذنبها وعينها ولكن لها القابلية على اخلاف اسنانها وانيابها حيث انها تسقط بصورة مستمرة ويستعاض عنها باسنان جديدة . ويقول الدميري « وتزعم العرب ان الافاعي صم » وهذا الزعم صحيح اذ ان الحيات بدون اذن وان سمعها يتم عن طريق تماسها مع الارض والتقاط الذبذبات الصوتية من الارض (Storer & Usinger) و (Zim & Smith) . ويقول « اذا غميت او خرجت من تحت الارض لا تبصر طلبت الرازيح الاخضر فتعك به بصرها فتبصر » . ان من المعروف ان عيون الحيات مغطاة بحراشف شفافة تنزعها مع بقية حراشف الجسم في عملية الانسلاخ . وهي في بداية هذه العملية يفرز جسمها سوائل وهورمونات خاصة لتساعد في عملية الانسلاخ وهذا السائل يكون ذا كُنْأً فالعيون لا تتمكن من الابصار حتى تتخلص من الحراشف القديمة وهذا السائل . وقد يكون هذا الحك الذي تقوم به الحية يساعدها في التخلص من الحراشف القديمة الباقية على عينيها ثم تظهر الحراشف الجديدة الشفافة فتتمكن من الابصار . ويقول « ليس في الارض مثل الحية الا وجسم الحية اقوى منه » وهذا صحيح لكثرة العضلات التي في جسمها وارتباطها مع الاضلاع الكثيرة . ثم يستمر الدميري فيقول « وليس لها قوائم ولا اظفار تثبت بها وانما قوى ظهرها هذه القوة لكثرة اضلاعها فان لها ثلاثين ضلعاً واذا شددت على بطنها فتدافع اجزاءها وتسعى بذلك الدفع الشديد » . وهذه الجملة صحيحة جداً وعلمية الا من حيث عدد الاضلاع فان عدد الاضلاع والفقرات تختلف حسب الانواع وقد تصل الى ٢٠٠ زوجاً من الاضلاع في الحيات الطويلة . ثم ينقل الدميري قول الجاحظ « الحيات ثلاثة انواع نوع منها ما لا ينفع لسعته الترياق ولا غيره كالثعبان والافعى والحية الهندية ونوع منها ينفع في لسعته الترياق وما كان سواها مما يقتل فانما يقتل بواسطة الفزع » وهذا تقسيم صحيح وعلمي للحيات على اساس سميتها . ثم يذكر الدميري قصة خلاصتها ان

عبد المسيح بن عمرو عند ما جاء يفارض خالد بن الوليد يوم فتح الحيرة كانت معه قارورة فيها سم حية وبعد للمفاوضات افضى بهذا السر الى خالد فما كان من خالد الا ان اخذ السم وشربه فظهرت عليه بعض علامات التسمم والسكنه نجاً من السم . ان التفسير العلمي لذلك هو لا شك ان خالد اخذ سم الحية عن طريق الفم وقد يكون قد تلف بعضه في المعدة وان الجسم لم يمتص من السم الا جزءاً يسيراً لذلك لم يقتله السم . وان من المعروف ان سم الحيات دائماً يدخل الجسم عن طريق الدم مباشرة بواسطة عضه الحية لذلك يكون تأثيره اقوى واسرع . ويقول الدميري « ان سم ساعة لا يكون الا من الحية الهندية ولا ينفع فيها درياق ولا غيره » . وان من المعروف ان سم الكوبرا الهندية من اخطر السموم . ويذكر الدميري قصة اخرى في هذا المضمار وهو ان خادمة الصحابي أبي الدرداء اعطته السم اربعين يوماً فما ضره وقد يكون تفسير ذلك ان الخادمة كانت تعطيه القليل من السم كل يوم والكمية هذه غير كافية للضرر المباشر وبنفس الوقت تساعد الجسم على تكوين اجسام مضادة للسم . ويذكر الدميري الصل ويبالغ فيه قائلاً « وهي شديدة الفساد تحرق كل ما مرت عليه ولا ينبت حول حجرها شيء من الزرع اصلاً واذا حاذى مسكنها طائر سقط ولا يمر حيوان بقربها الا هلك . وتقتل بصغيرها على غلوة سهم ومن وقع عليه بصرها ولو من بعد مات وما نهشته مات في الحال وضرب بها فارس برمح فمات هو وفرسه وهي كثيرة ببلاد الترك » كل هذه المبالغات في وصف خطر الحية غير وارد بأي دراسة علمية وخرافي ولا ادري كيف يصدقها الدميري صاحب العقلية العلمية . ويقول الدميري « وتوصف بالنهم والشره لانها تبتلع الفراخ من غير مضغ كما يفعل الاسد » وهذا صحيح لانها نهمة ولكن جميع الزواحف تقريباً لا تمضغ غذاءها بل تزدرده اذراداً وكذلك تفعل الحيوانات الثديية الضارية مثل الاسد . ويقول « يسأل الراقي الملدوغ الى اين انتهى الوجع في العضو ثم يضع على اعلاه حديدة ويقرأ العزيمة ويكررها وهو يجرد موضع الألم بالحديدة حتى تنتهي في جرد السم الى اسفل الوجع فاذا اجتمع في اسفله جعل يمس ذلك

الموضع حتى يذهب جميع الألم ولا اعتبار بفتور العضو بعد ذلك « فأننا لو تركنا الجزء الذي يخص العزيمة و قراءة الادعية فإن البقية من هذا الوصف هي لطريقة سليمة لتخليص الملسوغ من السم بعد حصر السم وشق المحل ومص السم (Zim & Smith) . ويقول الدميري « يحرم اكل الحيات لضررها » وهذا طبعاً غير صحيح ولم يرد في الشريعة ما يحرم اكل الحية ولحمها غير ضار والكثير من الناس يأكلها .

العظايا Lizards

الوزغ (Gekko) : لا شك ان الدميري عند ما يتكلم عن الوزغ فإنه يعطينا معلومات كثيرة تنطبق على عائلة الوزغيات (Gekkonidae) فهو يقول « وهي وسام ابرص جنس » فشكل هذه الحيوانات تعود لعائلة واحدة . ويقول « ان الوزغ من الحشرات المؤذيات » وهو بهذا مخطئ لان الوزغ ليس من الحشرات كما انه ليس مؤذياً فالوزغ من الفقريات والحشرات من اللا فقريات وهي تأكل الحشرات والعناكب فتكون بذلك مفيدة في الحقيقة . ويقول الدميري « انها تسقى من الحيات وتمسح في الاناء فينال الانسان السكره العظيم لسبب ذلك » كل هذا كلام غير صحيح وغير علمي بل خرافة . ويقول الدميري « ان الوزغ اصم » وهذا غير صحيح لان الوزغ اذنأً ولكنه بشكل شق طولي غير واضح (Khalaf) . ويقول « وهو يلقح بفيه » وهذا غير صحيح وغير علمي للزواحف والوزغ منها نوع خاص من اعضاء الذكور للجماع . ويقول « ويبيض كما تبيض الحيات » وهذه جملة صحيحة حيث ان الوزغيات تضع البيوض . ثم يقول « ويقبض في حجره زمن الشتاء اربعة اشهر لا يطعم شيئاً » وهذا قول صحيح وعلمي لان الوزغ من ذوات الدم المتغير الحرارة ولا تتمكن من مقاومة برد الشتاء فتسبت .

السقنقور ويسميه الدميري بمجل آخر الاسقنقور وهي نفس الحيوان عند مجسم الحيوان وفي الانكليزية يسمى ال Skink . وحيوانات هذه العائلة قد تكون مختزلة الاطراف او مفقودتها احياناً . حراشف الجلد تكون ناعمة ومقوسة او دائرية الحواف

لسانها مغطى بجلطات متقرنة تشبه الحراشف واللسان معقوف . وبعض أنواعها تلد ولادة .
ويعرفها معجم الحيوان بقوله هي نوع من العطاء اكبر من السحلية واضخم قصيرة الذنب
والقاموس المصري يقول ان كلمة الـ Skink معناها التمساح البري . ويتكلم الدميري عن
هذا الحيوان كلاماً علمياً ولسكنه كمعاداته يتورط بكلام خرافة يأخذه من غيره . فيقول
« السقنقور نوعان هندي ومصري » فان وجود انواع مختلفة في العائلة امر علمي وليس
بالغريب . ثم يقول « وهو يتغذى بالسمك في الماء . وبالقطا في البر يستترطه كلطييات » من
المعروف ان هذه الحيوانات تعيش في الغالب على الحشرات والعناكب والديدان ومحتمل
بعض صغار الفقاريات ولا تختلف عن بقية الزواحف باصطياد وازدراء ضحاياها . ويقول
« انها تبيض ٢٠ بيضة تدفنها في الرمل فيكون ذلك حضنها لها » وهذا صحيح وعلمي
وبعض كتب الحيوان الحديثة مثل (Storer & Usinger) يذكر ان بعض انواعها
تلد ولادة وبعض الكتب الاخرى مثل (Zim & Smith) يذكر ان بعض انواعها
تبقى اناثها قريبة من البيوض لكي تحميها وتحضنها . والدميري يعمل مقارنة بين الورليات
Varanidae وبين السقنقوريات وهذه المقارنة جميلة وعلمية وتساعد كثيراً على التمييز بينها
فهو يقول « والفرق بين الورل والسقنقور من وجوه ان الورل بري لا يأوى الا البراري
والسقنقور لا يأوى الا بالقرب من الماء او فيه » وهذه ملاحظة جميلة عن بيئة الحيوانين .
ويستمر الدميري قائل « ومنها ان جلد السقنقور لين وانعم من جلد الورل » وهذا صحيح
ثم يقول « ومنها ان ظهر الورل اصفر واغبر وظهر السقنقور مدبج بصفرة وسواد » فكل
هذه الصفات جيدة وعلمية . وقد ذكر الدميري حيواناً آخر هو الاسقنقور (بالهمزة)
وقد خصص هنا انه بري وسماء التمساح البري . ولكن قلنا آنفاً ان معجم الحيوان يعتبر
الاثنين حيواناً واحداً والدميري يقول عن الاسقنقور « انها دابة بمصر شكلها بالوزغة على
عظم خلقته » وهذا القول صحيح لان الوزغة من العطايا . ويقول الدميري « ويذبحونه
بسكين ذهب ويحشونه من ملح مصر فاذا وضعوا مثقالاً من ذلك الملح على بيض او لحم

واكل منه نفع نفعاً بليغاً في تهيج الباء » وقد اخبرني الدكتور عز الدين سعيد - من قسم الحيوان في جامعة عين شمس - عند ما قرأت له هذه الجملة يوم كنت واثاء منتدين للتدريس بجامعة الرياض سنة ١٩٦٥ - ١٩٦٦ انه لا يزال الناس يستعملونه في المدينة المنورة وان الحيوان الواحد المجفف يباع بثلاث ريالات سعودية ويشتريه الجاويون ويضعون القليل منه على غذائهم لزيادة الباء .

الحرذونيات : Agamidac : يطلق معجم الحيوان ثلاثة اسماء على هذه الحيوانات وكلها وردت في كتاب حياة الحيوان الكبرى وهذه الاسماء هي عظرفوط وام حسبين وحرذون . اما وصفها فان معجم الحيوان يقول عنها انها جنس من العظايا اعظم من السحلية واضخم يعرف بمصر وسيناء بقاضي الجبل وفي جزيرة العرب (بالحبينة) وهو انواع كثيرة منها نوع بالشام يعرف بالحرذون اما كتب علم الحيوان فانها تصف العائلة بانها ضب العالم القديم . اطرافها عادية واسنانها مختلفة لسانها قصير وسماك . ومنها التنين الطائر الذي تكون اضلاعه الطويلة مغطاة بغشاء يمكنها ان تحط وتهبط بشكل طائر من على (Storer & Usinger) .

ويذكر معجم الحيوان انه جاء في تاج العروس « ... وهي على خلقة الحرباء عريضة الصدر عظيمة البطن ... » والنموذج الذي رأيت في متحف التاريخ الطبيعي يوافق هذا الوصف مما جعلني استعمل اسم العائلة هذا الذي اخذته من معجم الحيوان والتاريخ الطبيعي أما الدميري فانه يقول « انها دويبة شبيهة بالضب وقيل هي ذكر الضب » فهذا كلام غير كاف لمعرفة الحيوان . ويقول « وهو من ذوات السموم » وهذا غير صحيح لان ليس من العظايا ما هو سام الا نوعين من العائلة (Helodermatidae) اعتماداً على (Storer & Usinger) ثم يقول الدميري « له كف ككف الانسان مقسومة الى الانامل » وهذا صحيح لان الاطراف عادية في هذه الحيوانات . ثم يقول « والحق انه غير الورل » وهو صحيح بذلك . وفي محل آخر يتكلم الدميري عن ام حين فيقول « دويبة مثل ابن عرس

وسام ابرص وابن قرة » ومن حيث الشكل قد يمكن ان يتصورها المرء انها تشبه ابن عرس . ويقول « سكيت ام حبين من الحبن اي الاستسقاء فشبهت بذلك لكبر بطونها » وهنا يعود فيشبهها في بعض انواع الضب ذات البطون الكبيرة . ثم يقول « وهي على خلقه العرباء غير الصدر ... وهي دابة على قدر السكف ... تشبه الضب غالباً » وكل هذا وصف صحيح وعلمي . ثم ينقل الدميري عن ابن السكيت قوله « هي اعرض من العطاء وفي رأسها عرض » وينقل ايضاً عن أبي زيد قوله « انها غبراء لها اربع قوائم » وهذا كله صحيح . ويستمر بنقله عن أبي زيد فيقول « فتقف منتصبية على رجلها وتنشر جناحيها وهما اغبران على مثل لونها فاذا زادوا - اي الصبيان - في طردها نشرت اجنحتها من تحت ذينك الجناحين » وقد ذكرنا في مستهل حديثنا عن الحرذون من ان نوعاً منها يسعى التين الطائر وتكون اضلاعه طويلة مغطاة بغشاء يمكن الحيوان بالهبوط من محلات عالية وكأنه يطير . فلا شك ان الجناحين الاولين والجناحين الثانيين الذين يصفهما ابو زيد هي طيات هذا الغشاء بحيث تظهر وكأنها الاجنحة . وقول أبي زيد الذي نقله الدميري صحيح . وبعض انواع الزواحف المندثرة كانت لها اجنحة .

العرباء : Chameleon يعرفها معجم الحيوان بانها دويبة من العظايا بطيئة الحركة تتلون الواناً . وينقل الدميري عن القزويني ما يلي « العرباء خلقاً بطيء المنهضة » وهذا صحيح ثم يقول « عيذه تدور الى كل جهة من الجهات » وهذا صحيح . ويقول « انه يتشكل بلون الشجرة التي يكون عليها حتى يكاد يختلط لونه بلونها » وهذا صحيح ومعروف عن العرباء حتى لقد اصبح بديهاً ومضرب الامثال . ثم يقول « لسانه بخلاف المعتاد يلحق ما بعد عنه بثلاثة اشبار » وهذا صحيح اذ يقول (Storer & Usinger) ان لسان العرباء يمكن ان يخرج لعدة انحاء امام الرأس . ويقول الدميري « وهي تستقبل الشمس وتدور معها كيفما دارت وتتلون بجر الشمس » وهذا صحيح لان دورانها حول ومع الشمس يتأتى من حاجتها للحرارة وان تغير اللون في الزواحف والبرمائيات يتأثر بالضوء والحرارة .

ويقول « وهذا الحيوان لا يرسل يده من غصن حتى يمسك غيره » وهذا صحيح لأن كف الحرباء بخمسة اصابع ولكن اثنين منها يقابلان ثلاثة كذلك فالحيوان يستعملها جيداً للمسك . ويقول الدميري « قالوا ان الحرباء من ذوات السموم » وهو هنا مخطئ . ويصف الدميري غذاء الحرباء بأنه الذباب وما اشبه من الحشرات الصغيرة التي تصطادها بلسانها وتزودها وهذا صحيح وعلي .

الورليات : Varanidae يعرفها معجم الحيوان بأنها من الزواحف الطويلة الانف والذنب دقيقة الخصر ولا عقد بذنبها كذلك التي في ذنب الضب . والورل أطول من الضب واقصر من التمساح ويكون في البر والماء . وقد جاء في كتاب الافصاح بالاضافة الى ذلك بأن برائته كبرائن الاربع . وفي الورل ريش من ألوان سواد وبياض ونقط في جنبه وظهره لا يأكله احد . بعض عضاً سديداً . أما الدميري فانه يقول « دابة تن خلقه الضب الا انه اعظم منه » وهذا صحيح ولكنه غير كافى لوصف المسلمي . ثم يستمر الدميري قائلاً « طويل الذنب سريع السير خفيف الحركة » وهذا صحيح . ثم يقول « الورل والضب والحرباء وشجمة الارض والوزغ كلها متناسبة في الخلق » وهذا كله صحيح لانها كلها من العظايا الا شجمة الارض التي يقول عنها معجم الحيوان انها دودة الارض . ويتكلم الدميري كثيراً عن العداء بين الورل والضب وهذا القول والكلام يذكرنا بما نراه احياناً على شاشة التلفزيون من افلام ترونا الصراع بين الحيات والضب او الضب والورل الا ان قول الدميري يتعدى الى الخيال والخرافة . وينقل الدميري قول احد العلماء من ان الورل فرخ التمساح وهو الذي يأتي من بعض التمساح الذي يفقس ويبقى على البر . ولكن الدميري بطريقته العلمية وفطنته يفتد هذا القول . فيقول « هذا الذي قاله لا اعتقد صحته وذلك لان الورل ليس على صفات التمساح لان جلده يخالف جلده في النعومة ايضاً فانه لو كان من التمساح لاختذ في الكبر حتى يصير في حجمه والورل في المقدار لا يزيد على ذراع ونصف او ذراعين والتمساح يبلغ عشرة اذرع واكثر » فهذا كله وصف صحيح وقول

علمي ومقارنة ومحااجة علمية وان كان بعض أنواع الورل تصل الى حد ٨ أقدام (Khalaf) ويقول « الورل من الحشرات » وهذا طبعاً ليس صحيحاً . ويقول « برائن الورل اقوى من برائن الضب » وهذا صحيح حسب ما جاء ببعض الكتب الحديثة (Khalaf) . ويقول « يأكل الورل بطرف اللسان » وهذا صحيح اذا اعتبرنا ان الورل يصطاد الحيوانات الصغيرة مثل الحشرات ويقتلعها بلسانه . ويقول « وربما قتل فوجده في جوفه الحية العظيمة » وهذه فكرة مطبقة الآن يستعملها العلماء لمعرفة نوع الغذاء الذي يأخذه حيوان ما .

الضب : Lacertidae الضب حسب علم الحيوان الحديث يمثل عائلة من العضايا يشبه الى حد كبير الورل غير ان ذنبه طويل قد يصل بطول الراس والجذع مرتين . والخرشف على الذب تكون مستطيلة بارزة وجؤجؤية ومنتظمة بشكل خطوط عرضية على الذب مما يعطي مظهرها انعقد . ورأس الضب صغير بالنسبة للحيوان الارجل الامامية والخلفية تنتهي بخمسة اصابع بمخالب . تقع العينان على جانبي الرأس ولكل منها جفن أعلى وجفن أسفل والغشاء الدمعي الذي يغطي العين . وتقع حفرتا طبلي الاذنين خلف العينين . وفي قاعدة الذب توجد فتحة مستعرضة هي فتحة المخرج (Parker & Haswell) . معظم الحيوان يسمى هذه الحيوانات السحالي ولا يتكلم عنها كثيراً . وفي كتاب الاقصاص لا يوجد تعريف أو وصف جيد للضب . يقول الدميري « الضب حيوان يشبه الورل » وهذا صحيح . يعتقد الدميري ونقل عن غيره من ان « الضب لا يشرب الماء » وهذا ظاهرياً صحيح الى حد ما اذا عرفنا ان الضب يعيش في الصحراء ولكن من دون شك انه يحصل على الماء بين الفترة والفترة أو من غذائه كما ان حراشف جلده تساعد كثيراً على حفظ الماء في جسمه من التبخر وهذه الطريقة الاقتصادية في استعمال الماء معروفة في كثير من الحيوانات والنباتات الصحراوية . ويقول الدميري عن الضب « ويعيش سبعائة سنة » وهذا قول مبالغ فيه ولكننا نعرف ان الزواحف تعيش لمدة طويلة وهي اكثر الحيوانات

عمراً قد تصل بعض السلاحف الى عمر ٢٥٠ سنة . ويقول الدميري « انه يبول كل اربعين يوماً قطرة » وهذا ليس صحيحاً ولكننا نعرف ان إحدى طرق حفظ جسم الماء في الحيوانات الصحراوية هي اعادة امتصاص ماء البول بحيث يلفظ البول وهو بشكل شبه سائل او صلب . فللضب مثانة ولكن الفضلات البولية في الضب تكون نصف سائلة (Parker & Haswell, and Storer & Usinger) والحالبان يلفظان البول النصف سائل هذا الى المجمع حيث يخرج مع الغائط . ويقول الدميري « لا تسقط له سن » وهذا صحيح لان اسنان الزواحف من النوع المتشابه ولا تسقط . ويقول « ان اسنانه قطعة واحدة ليست مفرقة » ان اسنان الضب ليست قطعة واحدة ولكنها اسنان صغيرة مخروطية متشابهة تظهر وكأنها قطعة واحدة وهناك أيضاً اسنان متشابهة مرصوفة في سقف الفم (اللهايات) تظهر وكأنها قطعة واحدة وتسمى الاسنان اللهايتية Palarine Teeth . ويقول الدميري « وللضب ذكران » وهذا صحيح وفيما يلي ترجمة حرفية لوصف ذكر الضب وهو النوع المعروف علمياً بـ *Lacerta Viridis* كما جاء في كتاب (Parker & Haswell) وهناك زوج من الاكياس الوعائية للتزاوج Vascular Capulatory sacs (وهناك زوج من الاكياس الوعائية للتزاوج لها القابلية على اخراج باطنها الى ظاهرها وحينما يخرج الباطن الى الظاهر تظهر الاكياس وكأنها اسطوانية مع نهاية منتفخة ومشقوقة) . أما كتاب (Storer & Usinger) فانه يقول « الذكر له زوجان من اعضاء الذكر تسمى Hemipenes اي نصف قضيب كل واحد يقع على جانب من المجمع ولهذا العضو تقابلية على اخراج باطنه الى الظاهر اثناء عملية الجماع لسكي يدخله في مجمع الانثى » ان هذا النوع من اعضاء الذكر معروف بين المحييات والعظايا . أما التماسيح والسلاحف فان لها قضيباً مفرداً يبرز في وسط المجمع . ويقول الدميري « وللاثى فرجان » وهذا غير صحيح إذ أن لللاثى فتحة واحدة للمجمع ويظهر ان الدميري قد أخذ السجع في الكلام . ويقول الدميري نقلاً عن أبي حنيفة « ان ذكر الضب كلان الحية اصل واحد له فرعان » وهذا غير صحيح نظراً لما نقلناه اعلاه من كتب

علم الحيوان الحديثة . ثم يقول الدميري « وإذا أرادت الغنبة ان يخرج بيضها حفرت في الارض حفرة ورمت فيها البيض وطمتها بالتراب وتعاودها كل يوم حتى يخرج وذلك في اربعين يوماً وهي تبيض سبعين بيضة وأكثر وبيضها يشبه بيض الحمام » في هذا الكلام العلمي بعض الحقائق الصحيحة مثل وضع البيض في الحفرة وتشبيه البيض ببيض الحمام حيث ان له صفاراً وبياضاً وقشرة . اما عدد البيض والحضانة وعدد أيام الحضانة فكلها غير صحيحة . ان العظايا لا تضع أكثر من ٢٠ بيضة ومدة نمو الجنين تختلف بين عدة أسابيع الى عدة أشهر Storer & Usinger ويقول الدميري « والضب يخرج من حجره كليل البصر فيجاوله بالتحديق للشمس » قد يكون ذلك صحيحاً وبسبب عدم توسع البؤبؤ بسرعة . وقد يكون ذلك عند خروجه بعد دورة انسلاخ (Molting) مباشرة . ويقول الدميري « وفي طبعه النسيان وعدم الهداية وبه يضرب المثل بالحيرة » وكل هذه آراء صحيحة نظراً لان الدماغ في الزواحف غير نام أو متقدم تطورياً . ويقول « ومن شأنه في الشتاء ان لا يخرج من حجره » وهذا صحيح والضب شأنه شأن الحيوانات ذوات الدم البارد فانه يسبت في الشتاء نظراً لعدم قابليته على مقاومة الانخفاض في درجات الحرارة . ويقول « وهو طويل العمر ومن هذه الجهات يناسب الحيات والأفاعي » وهذا صحيح لان الزواحف طويلة العمر نسبياً وبين العظايا والحيات قرابة شديدة .

التمساح Crocodilia كنا قد أوردنا في المقدمة من ان التماسيح تكون رتبة قائمة بذاتها في صنف الزواحف . وهذه الحيوانات طويلة الجسم كبيرة الرأس قوية الفكوك بأسنان مخروطية كثيرة . أطرافها تنتهي بأصابع مخلفية وبينها صفقات . ذنبها طويل وثقيل ومضغوط . جلدها سميك مع دروع متقرنة . الاذن صغيرة وتغطيها قطع من الجلد . اللسان لا يمتد الى الخارج (Storer & Usinger) . ويصفه معجم الحيوان بأنه اكبر الزواحف المعروفة حجماً . وفي كتاب الافصاح يقول ان التمساح من دواب البحر يشبه الورل في المثلق لكن يسكون طوله نحو خمسة أذرع . والدميري يعتمد كثيراً على

القزويني في معلوماته عن التماسح . ويقول الدميري « وهذا الحيوان على صورة ضب »
 وهذا صحيح من حيث العموم لأن الاثنين من الزواحف . ثم يقول « وله فم واسع
 وستون ناباً في فكه الأعلى وأربعون في فكه الأسفل » وهذا صحيح إذ أن فم التماسح
 واسع نظراً لتركيب واتصال فكليه بالجمجمة . وإن عدد الاسنان المخروطية كبير ولكن
 ليس من السهل اثبات العدد الذي يضعه الدميري . ويقول « وبين كل نابين سن صغير
 مربعة ويدخل بعضها في بعض عند الانطباق » إن جميع اسنان التماسح متشابهة وإن كان
 في بعض الأنواع قسم من الاسنان طويل ويبرز خارج الفم . أما الاسنان الصغيرة المربعة
 فغير موجودة ويقول الدميري « وله لسان طويل » وهذا غير صحيح إذا كان القصد به
 من أن لسان التماسح مثل لسان الضب . إن لسان التماسح عريض ولا يخرج عن الفم .
 ويقول « وله أربع أرجل وذنب طويل » وهذا صحيح . ثم يقول « وهذا الحيوان
 لا يكون إلا في نيل مصر خاصة » وهذا خطأ لأننا نعرف أن هناك تماسيح في أواسط
 إفريقيا وفي الهند واندونيسيا وحتى الأمريكتين فيها تماسيح ولكن الدميري لم يكن
 ليعرف بوجود الأمريكتين . ويقول « وهو شديد البطش في الماء » وهذا (صحيح) . ثم
 يقول « ويعظم حتى يكون طوله عشرة أذرع في عرض ذراعين وأكثر » وهذا صحيح
 وإن كان الصيادون الآن لم يتركوا من التماسيح الضخمة إلا القليل . ويقول الدميري
 « وتبيض في البر » إن أنثى التماسح تعمل عشاً من الأعشاب المائية المتفسخة وتضع فيها
 البيض (Storer & Usinger) . ويقول « ومن عجائب أمره أنه ليس له مخرج » وهذا
 غير صحيح لأن هناك فتحة مشقوفة طويلاً بين رجلي التماسح وهي فتحة المخرج (المجمع).
 ويقول « إذا امتلأ جوفه بالطعام خرج إلى البر وفتح فاه فيجسي طائر فيلقط ذلك من
 فيه » نعم إن هذا يحدث ولكنه ليس طريق الخروج والبراز . إن كل ما يحدث هو أن
 بعض قطع اللحم الغذاء تبقى بين اسنان التماسح فتؤذيه لذلك فهو يرتاح جداً لما يأتي هذا
 الطائر ليلتقط قطع اللحم من بين الاسنان وهذه حالة أو ظاهرة مشهورة تسمى التمايش

التعاوئي (Mutualistic Symbiosis) حيث يعيش نوعان من الحيوانات مع بعضها والاثنان يستفيدان من هذا التعايش . فالطير يحصل على الغذاء والتمساح يتخلص من قطع اللحم التي تبقى بين أسنانه . ويقول الدميري « ومن شأنه أنه يغيب في باطن الماء أربعة أشهر مدة الشتاء كله ولا يظهر » وهذا صحيح لأن التمساح من ذوات الدم المتغير الحرارة ويسبب أثناء الشتاء . ويستمر الدميري بالحديث كالآتي « ان للتمساح ستين سنًا وستين عرقًا وتسفد ستين مرة وتبيض الاثني ستين بيضة ويعيش ستين سنة » كل هذه الأرقام ليست صحيحة علمياً وان كان بعضها يقارب الرقم الصحيح . إذ قد تبيض بعض الأنواع بين ثلاثين وستين بيضة وقد تعيش بعض التماسيح الكبيرة بين ٢٥ و ٤٠ سنة ويقول الدميري نقلاً عن أبي حامد الأندلسي « ليس للتمساح دبر وله فرج ينسل منه » في الحقيقة ان للتمساح فتحة مجمع واحدة بشكل شق طولي بين الأرجل الخلفية وهي الفتحة التي يخرج منها الغائط والبول والبيض او الحيامن .

جليل أبو الحب

المصادر العربية :

- ١ - - الدميري - كمال الدين . كتاب حياة الحيوان الكبرى . ملتزم الطبع والنشر عبد الحميد احمد حنفي . مصر . بدون تاريخ .
- ٢ - الحاذق - محمد . كتاب المختار من كتاب حياة الحيوان الكبرى للدميري . وزارة الثقافة والارشاد القومي . الجمهورية العربية المتحدة . بدون تاريخ .
- ٣ - المؤلف - أمين . كتاب معجم الحيوان . هدية المقتطف السنوية سنة ١٩٣٧ .
- ٤ - الصميدي - عبد الفتاح وحسين يوسف موسى . كتاب الافصاح في فقه اللغة . الطبعة الأولى . مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة سنة ١٩٢٩ .
- ٥ - الياس - انطوان وادوار الياس . القاموس المصري . المطبعة المصرية . القاهرة . الطبعة العاشرة سنة ١٩٥٤ .

المصادر الانكليزية :

- 1 - Khalaf, T. K., 1956
Reptiles of Iraq with some notes on the Amphibia; Al-Rabita Press, Baghdad.
- 2 - Grove, A. J., & G. E. Newell, 1955
Animal Biology; University Tutorial Press Ltd. London, PP. 278-494.
- 3 - Parker, T. J., & W. A. Haswell, 1949
A textbook of Zoology; Vol. II; Macmillan & co. Ltd., London. PP. 306 - 393.
- 4 - Storer, I. T. & R.L. Usinger 1965
General Zoology; International Student Edition; McGraw - Hill Book Co., PP. 576 - 588.
- 5 - Zim, H. S., & H. M. Smith 1956
Reptiles and Amphibians; A Golden Nature Guide,

منصفان جديدة

الدكتور نورى محمودى لقيسى

يعد الانصاف في القصيدة الجاهلية الجانب الاخلاقي الرفيع الذي عرفته الطبيعة العربية السليمة ، وجعلت عليه الاخلاق الاصيلية التي اتصف بها هذا الانسان ، ولم يبخل الشاعر بهذه الصفة على خصومه الذين حاربوه ، فمنحهم من انصافه الشيء الكثير فذكر بطولاتهم وبلاءهم ، ولعل اصالة الخلق ، وسلامة الفطرة التي كانت تملي على صاحبها مثل هذا السلوك . هما الدافعان الحقيقيان اللذان مهدا لهذا الجانب السلوكي ، على الرغم من كل الاعتبارات التي كانت تحيط بالمجتمع العربي آنذاك ، وعلى الرغم من كل القيم المتعارف عليها في خضم ذلك الوسط القبلي المترمت (١) .

ومن محاسن الصدف ان أقف ، وأنا أقلب مظان الأدب وخزائن التراث على مجموعة أخرى من القصائد التي حملت صفة الانصاف ، وتخللت فيها سمات هذا الجانب الاخلاقي ، مما يصح ان يجمع الى جانب القصائد التي عرفت بهذا الاسم وقد نص التقديم في أحاديثهم على هذه التسمية فذكر ابن حمدون (٢) في تذكرته : ان من اشعار العرب المنصفة قول حكمة بن قيس الكنانى :

نهيت أبا عمرو عن الحرب لو يرى
برأى رشيد أو يؤول الى حزم

(١) نشرت مقالا بعنوان المنصفان في الشعر الجاهلي في مجلة الاقلام العدد السادس السنة الاولى ونشر الاستاذ عبد المنعم الماوي مدير احياء التراث القديم في وزارة الثقافة والسياحة في الجمهورية العربية السورية كتاباً باسم المنصفان .

(٢) ابن حمدون : التذكرة الحمدونية . مصورة في معهد الدراسات الاسلامية بجامعة بغداد الجزء الثالث ، الورقة ١٢١ .

دعاني يشب الحرب بيدي وبينه
فلما أبى أرسلت فضلة ثوبه
وأملهته حتى رماني بحرهما
فلما رمانيها رميت سواده
فبتنا على لحم من القوم عوذرت
وأصبح يبكي من بنين وأخوة
ونحن نبكي أخوة وبنينهم
وقال المسور بن زيادة :

وكنّا بني عمّ جرى الجهلُ بيلنا
قتلنا من الآباء شيئاً وكلنا
فلما بلغنا الأمهات وجدّتم
فما لهم عندي ولا لي عندهم
فكلُّ يوفي حقّه غير وادع
إلى حسب في قومه غير واضع
بني عمكم كانوا كرام المضاجع
وإن أكثر المعرور وشي التتابع^(١)

وفي طبقات ابن سلام ، وفي الطبقة الخامسة يذكر خدّاش بن زهير بن ربيعة^(٢) .
وهو كما يقول أبو عمرو بن العلاء : أشعر في قريحة الشعر من لبيد وبعد أن يسرد له بعض
الآيات يقول : وقال القصيدة المنصفة^(٣) .

فأبلغ - إن عمر ضبت - بنا هشاماً
أولئك إن يكن في الناس خير
ثم خيرُ المعاشر من قريش
وعبد الله أبلغ والوليد
فإنّ لديهم حسباً وجوداً
وأورام - إذا قدحت - زوداً

(١) (٢ ، ١) كذا في المخطوطة .

(٢) ابن سلام : طبقات الشعراء ، ١١٩ .

(٣) المصدر نفسه ١٢١ ورواها صاحب الأغاني ٧٨/١٩ .

وقد أشار إلى بعض أبياتها الأستاذ عبد المعين الملوحي في المنصفات ١٣٨

بانا يومَ شَمْطَةٍ قد أَقْنَسَا عمودَ المجد ، إن له عمودا
فجاؤا عارضاً برداً وجئنا كما أضرمت في الغاب الوقودا^(١)
فما نقنسا الحكمة وعانقونا عراك النمر واجهت الاسودا
فلم أرَ مثلهم هزموا وفلوا ولا كذيانا عتقاً نجودا

وفي المفضليات ١٦٥/٢ مفضلية تنسب لعوف بن الاحوص وقيل انها لخداش بن زهير . يتحدث فيها الشاعر عن معركة كانت بين قبيلة الشاعر وبين كنانة وبكر وقريش ، ويبدو اعتراف الشاعر بشدة بأس كنانة وقريش وبراعتهم في الحرب ، ثم هو يعترف بهزيمة قومه ، ويعزو ذلك الى كثرة رجال العدو وتفوقهم في القوة وشدة المراس والقصيدة في معانيها والفاظها وفكرتها تماثل المنصفات التي اسلفت الحديث عنها :

لما دنونا للقباب وأهلها أتيح لنا ذئب مع الليل فأجر
أتيحت لنا بكر وتحت لواها كتائب يرضاها العزيز المتأخر
وجاءت قريش حافلين بجمعهم وكان لهم في أول الدهر ناصر
وكانت قريش لو ظهرنا عليهم شفاء لما في الصدر والبغض ظاهر
حبب دونهم بكر فلم نستطعهم كأنهم بالمشرفيسة سامر
وما برحت بكر تشوب وتدعي ويلحق منهم أولون وآخر
لأن غدوة حتى آتى الليل وانجلى غمامة يوم سرّة متظاهر
وما زال ذلك الدأب حتى تحاذلت هوازف عارفت سليم وعامر
وكانت قريش يفلق الصخر حدها إذا أوهم الناس الجدود العوائر

وفي ديوان الاعشى ٢٥٩ قصيدة يمدح بها بني شيبان بن ثعلبة في يوم ذي قار ، وقد أشار في بعض أبياتها الى بعض المعاني التي يلمس فيها لون من الانصاف . يقول الاعشى :

(١) ان استخدام الشطر الاول من البيت في كثير من المنصفات يدل على التزام اصحاب المنصفات بأشكال تعبيرية معينة ، واستخدامهم لمعان مرسومة . وهذا يدل أيضاً على صحة كلامية تذكرنا بمدرسة الصنعة عند اوس بن حجر ومن تبعه من الشعراء .

فلكه عينا من رأى من عصابة
أشدّ على أيدي السعاق من التي
أتهم من البطحاء يبرق بيضها
وقد رفعت راياتها فاستقلت
وسلمة بن الحرّ شُبب الأماوي يعسير بني عامر بهزيمتهم ، ويندد بهم برأسهم عامر بن
الطفيل ، وهو مع هذا يشيد بشجاعة عامر وفروسيته وجوده ، تنويهاً بالنصر على مثله ،
وانصافاً لعدوه ، وهذا خلق كريم من اخلاق الفروسية فيقول (١) :

فدى لأبي اسماء كلُّ مُقَصَّر
من القوم من ساع بوتر وواتر (٢)
بذلت المخاض البزل ثم عشارها
ولم تنس منها عن صفوف مظائر (٣)
مقرن أفراس له بر واحل
فعاولتهم مستقبلات الهواجر (٤)

ومرّة بن همام بن مرة بن ذهل بن شيبان يعجب من عوف الذي سطا على ماله ، وكان
بالأمس يتهيب ذلك ، ثم يتوعده أن لو شاء لشنها عليهم شعواء ، يسترد بها أباه ويرعاها
حيث يريد ، ثم مدح عوفاً على عادة فرسه أن العرب من تهجيد الرجل لقرنه ، والقتال
لمقتوله فيقول (٥) :

يا عوف ويحك فيم تأخذ صرمتي
ولسكنت أسرحها أمامك عزبا (٦)

(١) الفضل الضبي . النفضيات ١/ ٣٥ - ٣٦

(٢) اسماء : هي بنت قدامة الفرارية ، لجأ إليها عامر يوم الرقيم ، فسكنه الشاعر باسمها . وفداء مع
أنه مهزوم تعظيماً لعدوه . وفلساعي بالوتر : الطالب للثأر . والواتر : الذي وتر غيره .

(٣) المخاض : الأبل الحوامل . البزل : جمع بزول ، وهو ما استكمل النامضة وطعن في النامضة .
المشار : جمع عثمراء ، بضم ففتح ، وهي التي أتى عليها من حمها عشرة أشهر . الصفوف : الناقة الغزيرة التي
تصف بين محلبين في حلبة واحدة . والمظائر ، بضم الميم ، التي عطف على ولد غيرها ، وكانت ظئرها .

(٤) الرواحل : الأبل التي صاحبت أن يوضع عليها الرحل ، فأولهم ، من المفأولة ، وهي الاغتبال ،
والمراد هنا المسابقة . يعنف عامر بأنه يترن الخيل إلى الأبل إذا أراد حرباً ، وكانت العرب إذا ارادت
حرباً ركبوا الأبل وقرنوا إليها الخيل لراحتها .

(٥) الفضل : النفضيات ٢/ ١٠٢ - ١٠٣

(٦) الصرمة : القطعة من الأبل . العزم : المنعجة ، يقول : ما جردك على اليوم وقد كنت لا تقدر

على ذلك قبل اليوم

تالله لو لا ان تشاءى أهلها
لبعثت في عرض الصراخ مفاضة
لتركتم إبلى رتاعاً إنني
له عوف لا بساً أتوابه
ولشر ما قال امرؤ ان يكذباً^(١)
وعلوت أجرد كالعسيب مشذباً^(٢)
مما أرؤذ الجيش عنها خيباً
يا لطف نفسي قرن ما أن يغلباً^(٣)

والمعقّر بن أوس البارقي يصف الصراع بين حاجب بن زرارة وزهديم العبسي . وكان المعقّر حليفاً للعاصريين والعبسين ، ولكنّه مع ذلك يشيد ببطولة حاجب ويضعه في مقام واحد مع زهديم في الصراع والمساولة والثبات ، انصافاً له ، واعترافاً بقدرته ، وحباً في اظهار هذا الخلق النبيل الذي عرف به الفرسان فيقول^(٤) :

هوى زهديم تحت الغبار لحاجب
كما انقض أقتا ذو جناحين ماهر
هما بطلان يعثران كلاهما
اراد رئاس السيف والسيف نادر^(٥)
فلا فضل إلا ان تكون جراءة
وذو بدنين والرؤوس حواسر
اما دخنتوس فتصف في يوم شعب جبلة لقاء قومها التميميين مع كعب وكلاب من ربيعة ، وقد قتل في هذه الحرب أبوها . ورجعت تميم من الحرب خائبة مهزومة . وهي في هذه المقطوعة تبرر هزيمة قومها وتنصف اعداءها ، وتعترف لهم بالقوة والمنعة على الرغم من انتصارهم فتقول^(٦) :

لعمرى لأن لاقت من الشر دارم
عناء لقد ابت حميداً ضرابها
فما جبنوا بالشعب إذ طبرت لهم
ربيعة تدعى كعبها وكلابها
عصوا بسيوف الهند واعتكرت لهم
براحكاء موت لا يطير غرابها

(١) تشاءى : تفرق (٢) الصراخ : الأسفانة . المفاضة الدرع

(٣) اتوابه : سلاحه . (٤) أبو عبيدة ، اللقائض ٢ / ٦٧٧

(٥) يعثران : يسبان الى انهما بطلان . ورئاس السيف : الداخل في المنبش منه ، الدقيق أي كل واحد منها يطلب رئاس السيف لقتل صاحبه .

(٦) أبو عبيدة : اللقائض ٢ / ٦٦٦

اسود شري لاقت اسود خفيسة سراييلها المساذي غلب رقايسا
وعند ما وقعت الحرب بين عيس وفزارة ، قتل حذيفة بن بدر وأخوه حمل بن بدر ،
فقال قيس بن زهير بن جذيمة (وهو عيسي) يرثي حذيفة بن بدر (وهو فزاري) وقد
جزع عليه : وفي هذا ذروة الانصاف ^(١) .

كم فارس يُدعى وليس بفارس وعلى الهبابة فارس ذو مصدق
فابكوا حذيفة لن تُرثوا مثله حتى تبيد قبائل لم تخلق
وهذان البيتان في أبيات له .

فثاروا وثرنا والمنيسة بيننا وهاجت علينا غمرة فتجلت
واحجوا حتى ما يمنعون فأصبحت لنا ظعن كانت وقوفاً خلّت
ولا بد لي وأنا أعقب على موضوع الانصاف من أن أشير إلى أن أهمية هذه القصائد
لم تقتصر على الاعتبار بها ، والمثل بأبياتها في باب الانصاف ، وهو الجانب الخلقي ، وإنما
جاوزت أهميتها إلى احتفاء الرواة باعتبارها من الاوازم التي تجب الاحاطة بها ، والالتزام
بحفظها .

ويبدو ان هذه القصائد كانت كثيرة ومتعددة ، وان الرواة كانوا يتسابقون الى
حفظها ، ويتنافسون في الاقبال على قراءتها ، لما عرف فيها من جوانب تستحق الحفظ
والمناقشة . وربما حملت هذه الامة الرواة من رواد المريد ، والجماعات التي كانت تلزم
المسجد الجامع بالبصرة على عدم الاعتراف بالراوي اذا لم يتوفر على حفظها وحفظ اشعار
اخرى تتعلق بأغراض شعرية نادرة .

وقد أشار الجاحظ إشارة صريحة الى هذه الامة فقال : وقد ادركت رواة المسجديين
والمريديين ومن لم يرو اشعار المجانين والصوص الاعراب ، ونسيب الاعراب والارجاز
الاعرابية القصار ، واشعار اليهود والاشعار المنصقة فانهم كانوا لا يعدونه من الرواة ^(٢) .

نوري محمودي القيسي

(١) ابن هشام : السيرة ١ / ٣٠٧

(٢) الجاحظ . البيان والبيان ٤ / ٢٣ تحقيق عبد السلام هارون وقد افادني في هذا النسخ الدكتور
علي الجواد الظاهر فله جزيل الشكر .

صورة بشير برون في كتاب الأغاني

الذكر محمد غياض

من فضل أبي الفرج الاصبهاني على الادب واهله ان ترك لنا كتابه العظيم (الاغاني)
مصدراً جليلاً للدراسات الادبية ومعيناً لا ينضب من اخبار الشعراء واشعارهم ونواديرهم
يصدر كل ذلك بأسانيد تطول او تقصر لارواة الذين سمع عنهم واسماء الكتب التي اعتمد
عليها حرصاً على الامانة العلمية في النقل وبراء للذمة .

ولم يكن أبو الفرج في كتابه هذا باحثاً علمياً مدققاً فهو لا يناقش الاخبار ولا يوازن
بين الروايات . فقد يكرر الخبر الواحد في اكثر من موضع بصيغ مختلفة وقد يذكر الخبر
وتقيضه في صفحة واحدة وقد ينسب الشعر لشاعر في موضع ، ولغيره في موضع آخر ،
فقد كانت غاية جهده أن يجمع تلك الاخبار الكثيرة ويدونها حفظاً لها من الضياع ويقدم
للباحثين مادة دسمة غنية لبحوثهم ويشارك فيها بتقديم وتهيأة مادتها الاولى .

وقد ترك أبو الفرج للاجيال التي تأتي بعده اليوم وغداً مسؤولية غريبة تلك الاخبار
ومناقشتها ودراسة الشعر والشعراء من خلالها على أسس رصينة من البحث العلمي وقواعده .
وقد رأينا أن ندرس بشاراً من خلال هذه المادة الكثيرة الغنية من الاخبار التي قدمها
أبو الفرج عنه . ونحاول ان نحدد له صورة واضحة المعالم والمجاء .

نسب :

وقد ذكر أبو الفرج روايتين مختلفتين في نسب بشار . ذكر له في الاولى اربعة

وعشرين جداً وذكر له في الثانية ستة اجداد ، وكل تلك الاسماء اعجمية ثم ي نسب الشاعر الى ملك من ملوك المعجم اسمه (يستاسب ابن لهراسف) ^(١) .

ونحن نشك في صحة هذا النسب وهذه الاسماء كما نشك في كثير من تلك السلاسل النسبية الطويلة التي ذكرها أبو الفرج للشـراء ، ولا ندرى ما الذي دفع اولئك الرواة الذين نقل عنهم أبو الفرج الى حفظ تلك المجموعة الكبيرة من الاسماء الاعجمية لاجداد رجل كيشار ، وهو مولى من اسرة فقيرة كادحة ولم يكن من اصحاب الشأن والسلطان ليحفظ الناس نسبه ولتنقل معرفته من جيل الى جيل ، اما نسبه الى ملوك الفرس فشيء ادعاه بشار في شعره وأوهم الناس به فصدق به بعضهم وخدع به كمثل قوله (من المتقارب) :
نمت في الكرام بني عامر فروعي وأصلي قریش المعجم ^(٢)
وقوله (من الرجز) :

ورب ذي تاج كريم الجدد

كآل كسرى وكآل برد ^(٣)

وقوله (من مجزؤ الرجز) :

جسدي الذي اسمو به كسرى وساسان أبي ^(٤)

وإذا علمت ان برداً هذا الذي يقرن بالاكاسرة كان طبائناً يضرب اللين ^(٥) عرفت مقدار كذب بشار وادعائه . وضحكت عليه ورحمت له .

نسائه وولائوه :

كان بشار اعجمياً في نسبه سكنت اسرته بلاد العرب منذ زمن جده « رجوخ » الذي كان من سبي المهلب بن ابي صفرة . ثم صار أبوه برد مولى لامرأة من بني عقيل أهدته اليها زوج المهلب .

وفي بني عقيل ولد بشار وولائوه لهم معروف ذكره في شعره اكثر من مرة ^(٦) ،

(١) الاغانى ١٣٥/١ (٢) الاغانى ١٣٨/٣ (٣) الاغانى ١٧١/٣
(٤) الديوان ٢٧٩/١ (٥) الاغانى ١٣٧/٣ (٦) الاغانى ١٣٨/٣ ، ١٣٩

وعزا لنشأته في عقيل فصاحته وتمسكته من العربية ، واعترف بهذا الولاء احد اولاده بعد ذلك فقال : (ولأؤنا لبني ربيعة بن عقيل) (١) .

وبشار لا يأنف من امله الأعجمي ذاك وانما يذكره ويفخر به (٢) .
وقد اتهم ابو الفرج بشاراً بالتلون في الولاء وذكر له ثلاثة نصوص شعرية (٣) في هذا ،
الاول يفخر فيه بولائه لقيس :

أمنت مضرة الفخشاء اني ارى قيساً تضر ولا تضار
والثاني يفخر فيه بولائه لبني عقيل :

انني من بني عقيل بن كعب موضع السيف من طلي الاعناق
والثالث يتبرأ فيه من الولاء للعرب ويقول انه اصبح مولى الله سبحانه :

اصبحت مولى ذي الجلال وبعضهم مولى العريب نخذ بفضلك فأنخر
مولاك اكرم من تميم كلهم أهل الفعالم ومن قرش للشعر
فارجم الى مولاك غير مدافع سبحان مولاك الاجل الاكبر
ونحن لا نرى في ذلك تلوناً في الولاء ولا تنافضاً بين النصين الاول والثاني ، فبنو
عقيل فرع من قيس ، والولاء لعقيل يستتبعه الولاء لقيس بالضرورة ، والتمخر بالاصل
لا يتعارض والتمخر بالفرع .

اما النص الثالث فقد صمد فيه بشار الى المغالطة ، اذ ان الولاء لله سبحانه وتعالى
والناس جميعاً عباده ومواليه - لا يحلل من الولاء للعرب ولا يتفيه .

وأبو الفرج لا يقدم لنا شيئاً كثيراً عن نشأة بشار الاولى . غير قوله انه ولد اعمى
ونشأ في البصرة لاسرة فارسية فقيرة . وان أباه كان طيئاناً وكان أخواه قصابين . وانه قال
الشعر وهو ابن عشر سنين وكان أبوه يضربه لهجائه الناس .

ولم يشر أبو الفرج الى ان بشاراً درس دراسة تخصص لعلم من العلوم على استاذ بعينه

(١) الاغانى ١٣٦/٣

(٢) الاغانى ١٣٨/٣ ، ١٧٦

(٣) الاغانى ١٣٩/٣

من الاساتذة ، وانما كانت ثقافته خلاصة ما سمعه من حلقات مسجد البصرة ومخالطته
للمتكلمين وصحبته لهم^(١) . اما علمه بالعربية وثقافته بها ، فقد استفادها من ولاته
لفصحاء عقيل ومخالطته للاعراب وذهابه الى البادية^(٢) .

عصره وشعره ابو موي :

وقد ذكر ابو الفرج ان بشاراً كان (من مخضرمي الدولتين العباسية والاموية .
قد شهر فيها ومدح وهجا وأخذ سني الجوائز مع الشعراء)^(٣) .
وليس بين ايدينا من شعره زمن بني أمية الا القليل . منه أبيات في النسيب أنشدت
للوليد بن يزيد . وقصيدته البائية المشهورة في مدح ابن هبيرة . واخرى في مدح سليمان
ابن هشام وثانية في هجائه بعد ان استقل جائزته^(٤) .

علاقته بالزعماء والفقهاء والشعراء :

وقد سلك بشار سبيل التهلك والمجون فساءت علاقته بفقهاء البصرة كالحسن وواصل
ومالك بن دينار . كانوا يحرصون الناس والسلطة عليه وكان لا يتخرج من شتمهم
وهجائهم^(٥) .

اما علاقته بشعراء عصره فقد ذكر ابو الفرج ان بعضهم كانوا يأتون اليه ينشدونه
أشعارهم ويسألونه الرأي فيها كملاء الملط ومروان وأبي النضير^(٦) .
وكان سلم تلميذه وقد غضب عليه مرة لأنه سرق معني له فترضاه سلم (وقبل رأسه
ومثل بين يديه وقال : يا أبا معاذ خريجك وأديبك)^(٧) وقوله للرشيذ (وهل أنا الا جزء
من محاسن بشار وهل انطق الا بفضل منطقته)^(٨) .

(١) الاغانى ١٤٦/٣ (٢) الاغانى ٢٠٦ ، ١٥٠/٣ (٣) الاغانى ١٣٥/٣

(٤) الاغانى ١٨٧/٣ ، ١٩٧ ، ٢١٧ ، ٢١٨ (٥) الاغانى ١٤٥/٣ ، ١٦٩ ، ١٧٠

(٦) الاغانى ١٨١/٣ ، ٢٢١ ، ٢٢٦ (٧) الاغانى ٢٠٠/٣

(٨) الاغانى ٢٤٢/١٩

وكان بشار باراً بأبي الشعمق يعطيه من ماله ويشفع له عند عقبة بن سلم^(١) ولبشار مهاجرة مع جرير بن النضر السدوسي وحماد وأبي هشام الباهلي^(٢).

عرفته بالعباسيين :

اتخذ بشار المدح وسيلة للتكسب كغيره من الشعراء منذ زمن بني أمية ، وعند ما جاء العباسيون حاول الاتصال بالمنصور فأعرض عنه ولم يلتفت إليه ، ولم يكن أبو جعفر كثير الاحتفال بالشعر حريصاً على تقريب الشعراء وتسكيرهم .

وعند ما جاء المهدي قرب بشاراً وأجزل له العطايا فأكثر من مدحها كما مدح يحيى بن خالد البرمكي^(٣) وأكثر من مدح عقبة بن سلم وابنه نافع من بعده وكانا يبالغان في تكريره وبره^(٤).

وبشار يمدح تكسباً ، كما قلت ، وليس شاعراً من شعراء البلاط الملازمين له ، وإنما كان يفد عليه في فترات متباعدة . ولذلك لم يجادل في حق العباسيين بالخلافة ولم يخاصم من اجلهم ، كما فعل مروان وعلي بن الجهم ، وغيرهم ، كما لم يفعل ذلك زمن بني أمية . لم يكن بشار من شعراء السياسة ولا نستطيع أن نقين له مذهباً سياسياً معيناً . اما الميمية المشهورة التي أنشدها ابراهيم بن عبد الله الحسني في تأييد الثورة على المنصور وهجائه وتحريض الناس عليه^(٥) فانما كانت قصيدة ندم الشاعر عليها بعد ذلك وأراد ان يوهم الناس انه قالها في ذم ابي مسلم الخراساني ، بعد ان وضع اسمه مكان اسم المنصور من القصيدة ، وهي لا تعكس لنا موقفاً سياسياً بقدر ما تعكس إنهازية بشار وسوء تقديره للامور ، فقد تصور ان الثورة ناجحة لاحالة . وان سلطان المنصور يوشك على الزوال بعد ان اندلعت ثورة محمد النفس الزكية في المدينة وثورة اخيه ابراهيم في البصرة في وقت واحد تقريباً .

(١) الاغاني ١٧٨/٣ (٢) الاغاني ١٣٧/٣ ، ١٤١ ، ١٥٢

(٣) الاغاني ٢٠٢/٣ ، ٢١٩ ، ٢٤٢ (٤) الاغاني ١٧٦/٣ ، ١٨٩ ، ٢٣٠

(٥) الاغاني ١٥١/٣ - ١٥٢

وبعد ان استطاع انصار ابراهيم الوصول الى فسطاط المنصور ونهب مصلاه ، تصور
بشار اذن ان الامر صائر دون ريب الى الحسينيين فأراد ان يتخذ له يداً عند ابراهيم ليذكره
اذا ولي الامر ويجعله شاعره الاثير المقرب . هذا فضلاً عن اعتقادنا بكرامية بشار للمنصور
لبخله وعدم تقريبه له او لغيره من الشعراء ولقتله ابن هبيرة بعد ان أمنه ، وقد كان ابن
هبيرة هذا صاحب بشار وولي نعمته وكان التعصب للقيسية يجمع بينهما ويحبب احدهما الى
الآخر (١) .

ولا يمكن ان نعد بشاراً متشيعاً بسبب هذه القصيدة او ميالاً للعلايين كما ذهب الى
ذلك الدكتور طه حسين والدكتور الطاجري (٢) وآية ذلك ان بشاراً غدير في القصيدة بعد
اختفاق الثورة واتصل بالعباسيين ومدحهم ، كما اننا لا نجد له شعراً آخر في العلويين او في
تأييدهم زمن المهدي (٣) .

ونحن نعلم ان ابراهيم كان زيدياً وكانت ثورته ثورة الزيدية والمعتزلة (٤) ولم يكن
بشار من اولئك ، ولو كان كذلك لأشار اليه ابو الفرج وهو زيدي كما نعلم ولقرآبه يعقوب
ابن داود وزير المهدي ولما سعى في قتله ومحاربتة ، وقد كان يعقوب أحد وجوه الزيدية
ورجالها (٥) .

عرفته بعلماء اللغة :

اما علاقته بعلماء اللغة فلم تكن حسنة دائماً . اذ كانوا يعيبون عليه بعض شعره ،
وكان كغيره من شعراء عصره يسخر بهم ، ويهجوهم ويرى انه افصح منهم واعلم بالعربية
وانهم ينبغي ان يسألوه ويتعلموا منه .

(١) الاغانى ٢/٢١٩

(٢) حديث الاربعاء ٢/٢٠٩ و بشار بن برد للعاجري ٩ ، ٤٥ ، ٢٠

(٣) مقاتل الطالبين لابي الفرج ٨٩١ - ٣٠٨ (حلة العلويين زمن المهدي)

(٤) المصدر السابق ٢٢٩ - ٢٢٩ (ثورة ابراهيم بن عبد الله)

(٥) الطبري ٦/٢٨٢

وقد ذكر أبو الفرج أن الاخفش وسيبويه جابا عليه بعض شعره . فهجأها فكانا بعد ذلك يستشهدان بشعره (استكفافاً لشعره) (١) .

ولسنا نعتقد ذلك ولا نؤمن به فقد كان حسبها عدم ذكر شعره وتسلط عيوبه ليكشف عنها أذاه وسوء لسانه . أما الاستشهاد بشعره تملقاً له فشيء لا يمكن تصديقه . إذ كان هؤلاء العلماء أشد أمانة وأكثر خشية لله أن يفعلوا ذلك أو يرضوه لأنفسهم ، ولو صدقنا مثل هذا - وهو أمر بالغ الخطورة - لدفعنا بالضرورة إلى التشكيك في قيمة جميع شواهد الاخفش وسيبويه . وعدم الاطمئنان إليها ، وهذا ما لا يقوله عاقل ولا يرضى به احد .

وتخطئة بعض العلماء لشاعر ما في هذه اللفظة أو تلك ، لا تقوم دليلاً على فساد لغته أو الشك في فصاحته . إذ ربما كان فيها على حجة من كلام العرب ولغات بعض قبائلها ، وأين العالم الذي ألم بكل كلام العرب واساليبها ولغاتها ، ولم يكن لبشار من العجم إلا الأصل والنسب فقد ولد ونشأ وعاش في بلاد العرب . وكان يختلط بالأعراب ويعاشر البدو ويسمع عنهم (٢) ، وقد سئل مرة عن خلو شعره مما يستنكر أو يشك فيه من الالفاظ . فقال : (ولدت ها هنا ونشأت في حجبور ثمانين شيخاً من فصحاء بني عقيل ما فيهم احد يعرف كلمة من الخطأ ، وإن دخلت إلى نساءهم فساؤهم أفصح منهم ، وأيقمت فأبدت إلى أن أدركت ، فمن أين يأتيني الخطأ) (٣)

وكان خلف الأحمر وخلف بن أبي عمرو بن العلاء يزوران ويسجلان عنه ويسألانه عن الغريب (٤)

وفاته :

وعن وفاة بشار ذكر أبو الفرج عدة روايات تقول الاولى ان بشاراً قصد المهدي مادحا بقصيدته المعروفة (من الطويل) :

(٢) الاغانى ٣ / ٢٠٦

(٤) الاغانى ٣ / ١٩٠

(١) الاغانى ٣ / ٢٠٩ - ٢١٠

(٣) الاغانى ٣ / ١٥٠

تجالات عن فهر وعن جارتى فهر وودعت نعى بالسلام وبالبشر
فلم يزل منه شيئاً فهجاء في حلقة يونس النحوي بقوله :

خليفة يزى بعساته يلمب بالدوق والصولجان
أبدلسا الله به غير ودس موسى في حر الخيزران

فسمى به أهل الحلقة الى يعقوب بن داود (وكان بشار قد هجاء بقوله (من البسيط) :

بني امية هبوا طال نومكم ان الخليفة يعقوب بن داود
ضاعت خلافتكم يا قوم فالتمسوا خليفة الله بين الزق والعود^(١)

فبلغها يعقوب للمهدي (فسكاد ينشق غيظاً وعمد الى الانحدار الى البصرة للنظر في
أمرها ، وما وكده غير بشار . فأنحدر فلما بلغ الى البطيحة سمع أذاناً في وقت ضحى النهار
فقال انظروا ما هذا الاذان ؟ فاذا بشار يؤذن سكران . ثم دعا بامر نهيك فأمره بضربه
بالسوط فضربه بين يديه على صدر الحراقة سبعين سوطاً أتلفه فيها . ثم ألقى في سفينة حتى
مات ثم رمى به في البطيحة . فجاء بعض أهله فحمله الى البصرة فدفن بها)^(٢) .

ولنا على هذه الرواية اعتراضات عدة أولها ان حلقة يونس النحوي في البصرة وليست
في بغداد ثانيها ان بيتيه (بني امية ...) لا نجد فيها هجاء ليعقوب بن داود كما يزعم ابو
الفرج وغيره وإنما فيها تحريض عليه وهجاء للخليفة ، ثالثها سؤالنا عن السبب الذي يدعو
الخليفة للذهاب الى البصرة طلباً لبشار .

وكان يمكنه ان يكلف شرطته أو والي البصرة بالقبض عليه والمجيء به الى بغداد . ثم
ما الذي يدعوه لو أراد ذلك بنفسه أن يعود على الناس ويتظاهر بأنه إنما يسافر للنظر في امر
البصرة وهو لا يريد ان يظهر بأمر خطير أو تائر صاحب جند واتباع . وإنما يريد رجلاً
لاحول له ولا طول امام قوة الخلافة وسلطانها .

(٢) الاغانى ٣ / ٢٤٤

(١) الاغانى ٣ / ٢٤٣

البطيحة : ارض واسعة بين واسط والبصرة . والحراقة سفينة فيها مراي نيران يرمى بها العدو .

وإذا افترضنا صحة هذه الرواية جدلاً وإن حلقة يونس بن حبيب كانت في بغداد فنحن نفترض أن هجاء بشار للخليفة وصل إلى أذنه سريعاً بفضل الوشاة وأن بشاراً وهو رجل أعمى كبير السن لم يكن قادراً على سرعة الحركة والانتقال ، وكان باستطاعة الشرطة أن تقبض عليه وهو في بغداد أو على مشارفها .

ثم نحن بعد ذلك لنعجب لهذا الراوية الذي توهم في نفسه الخدق والمهارة فرتب مثل هذه المصادفة العجيبة التي جمعت بين المطارد وطريدته على أرض البطيحة . فإذا بشار يترنج سكران في تلك الصحراء المترامية ولا يكاد يرفع صوته بالأذان والوقت ضحى حتى تكون حراقة الخليفة بمحاذاة فيسمعه ويأمر بقتله .

أليس عجيبياً أن يصل الأعمى على بعيره والخليفة بحراقة السريعة على دجلة في وقت واحد لمكان واحد .

وإذا افترضنا أن بشاراً حمل معه على بعيره من الخمر ما يجعله سكران حتى يصل البطيحة - اذ ليس في الصحراء أما كن للخمور وبيعها - أفليس غريباً أن يؤذن السكران بدلاً من أن يتغنى على عادة السكران أو يسمع أحدكم سكران يؤذن قبيل بشار ، أليس هذا كله تكافؤاً من الراوية ليثبت بطريقة ساذجة تهمة الزندقة لبشار وليبرر قتل الخليفة له ؟ أما الرواية الثانية فتقول أن يعقوب بن داود هو الذي قتله وقد خاف أن يقدم على المهدي فيمدحه ويعفو عنه بعد ما بلغه من هجائه (١) .

والرواية الثالثة أقرب الروايات إلى المنطق فهي تذكر كسابقتها أن بشاراً مدح المهدي ووزيره ببغداد فلم يعطياه شيئاً ، ثم أنه اطلال للمقام بباب داود وذكره بجائزته فأعرض عنه (فلم يعطف ذلك يعقوب عليه وحرمه ، فانصرف إلى البصرة مغضباً) (٢) .

ثم إن المهدي قدم البصرة زائراً ووصل الشعراء على يدي وزيره ولم يعط بشاراً شيئاً وحرمه مرة ثانية . فذهب بشار إلى حلقة يونس وانشد هجاءه في الخليفة . وعند ما سمع

(٢) الأثافي ٢/٢٤٦

(١) الأثافي ٣/٢٤٥

بذلك أمر ابن نهيك صاحب شرطته بأخذ بشار (وأزف خروجهم فخرجوا وأخرجه ابن نهيك معه في زورق . فلما كان بالطيحة ذكره المهدي فأرسل الى ابن نهيك يأمره ان يضرب بشاراً ضرب التلف . فضرب سمين سوطاً مات منها والقي في الطيحة)^(١) .
وهذه الرواية تفسر لنا أين كانت حلقة يونس ولماذا قتل بشار في الطيحة بين البصرة وبغداد .

وقد ذكر أبو الفرج رواية يقول فيها انه عند ما ضرب بشار بأمر الخليفة (ما بقي بالبصرة شريف إلا بعث اليه بالفرش والكسوة والهدايا ومات بالطيحة)^(٢) ولو كان بشار مريض في بيته قبل موته لصدقنا هذه الرواية ولكن كيف نفسر ان يحمل اشراف البصرة فرشهم وهداياهم تلك من البصرة الى الطيحة لرجل مقتول بالصحراء بأمر الخليفة .
ثم كيف (تباشر عامتهم وهنا بعضهم بعضاً وحمدوا الله وتصدقوا)^(٣) عند ما مات بشار كما يقول أبو الفرج وما كان للرجل من الطول والقوة ما يرهب به مدينة كاملة ويضطر اهلها الى مثل هذا النفاق والرياء . وهل من المعقول ان نفوس اهل البصرة فسدت كل هذا الفساد المنكر يحملون هداياهم للرجل اليوم ويتبادلون التهاني بموته غداً .

ثم كيف تصدق قول أبي الفرج في ان احداً لم يخرج وراء جنازة بشار غير امة له سوداء^(٤) اين كان اهلها وتلاميذته واصدقاؤه والمعجبون به والنسوة المنتظرات اللواتي كن يزرنه ويحفظن شعره كما يقول أبو الفرج^(٥) واين مواليه من بني عقيل الذين سكاوا يستنجدون به اذا هجم احد من الشعراء ويقولون له : (يا أبا معاذ نحن اهلك وانت ابننا وربيت في حجبورنا فأعنا)^(٦) .

فلئن كان بشار مبغضاً الى اهل الورع والتقوى من البصريين ، لقد كان محبباً الى شبابههم وأهل المجون والعبث منهم . ألم يقل أبو الفرج قبل هذا (وعهدي بالبصرة وليس فيها

(١) الاغانى ٢٤٦/٣ (٢) الاغانى ٢٤٢/٣

(٤) الاغانى ٢٤٨/٣ (٥) الاغانى ٢٠١/٣

(٢) الاغانى ٢٤٨/٣

(١) الاغانى ٢١٠/٣

غزل ولا غزلة الا يروي من شعر بشار ولا نائحة ولا مغنية الا تتكسب به ، ولا ذو شرف الا وهو يهابه ويخاف معرة لسانه (١) .

واذا تركنا جانباً اصحاب الشرف هؤلاء الذين يخافون بشاراً قايين جمهوره هذا الكثير من الغزلين والغزلات والنائحات والمغنيات . أليس ذلك من تناقض ابي الفرج رحمه الله فيما يورد من اخباره ؟

وفيما يتعلق بوفااته يذكر ابو الفرج خبراً غريباً ايضاً مفاده ان المهدي امر بتفتيش منزل بشار بعد ان قتله فوجد فيه ورقة كتب عليها ان بشاراً اراد هجاء آل سليمان بن علي العباسيين ، الا انه امسك عنهم اجلاً لرسول الله (ص) لقرابتهم منه . الا انه قال فيهم :

دينار آل سليمان ودرهمهم كالسابلين حفصا بالغفاريت
لا يبصران ولا يرجي لقاءهما كما سمعت بهاروت وماروت (٢)

وان المهدي بعد ان قرأ ذلك (بكى وندم على قتله وقال لاجزي الله يعقوب بن داود خيراً فانه لما هجاه لفق عندي شهوداً على انه زنديق فقتلته ثم ندمت حين لا يعني الندم) (٣) .
وعندنا ان هذه الرواية مختلفة لاصحة لها . اذ ان بها وجوهاً من الغرابة اولها دافع المهدي الى تفتيش منزل الرجل بعد ان قتله وفرغ من امره . أفلا كان ذلك قبل قتله ان كان يريد البينة وقيام الحجة ؟ ثم منذ متى كان خلفاء الامويين والعباسيين يندمون على قتل الناس ، ويكون لهم ، وقد كانوا يقتلون على الغلبة والغضب

ولماذا ذكر الخليفة هجاء بشار لوزيره بعد مقتله لاقبله ؟ ثم نحن نعلم ان بشاراً كان اعشى لا يقرأ ولا يكتب ولم يكن من الذين يحرصون على كتابة قصائدهم وظروف قوله لها واسبابه ، فما الذي دفعه اذن ان يحرص على تكليف من يكتب له تفسيراً لعدم هجائه لآل سليمان فقط ؟ ثم ألم يكن المنصور والمهدي من ابناء عم الرسول العباسيين كآل سليمان فلماذا لم يتخرج بشار من هجائهم كما تخرج من هجاء آل سليمان ؟ ثم كيف يكون الهجاء اذا لم نعتبر بيتيه السابقين من اقذع الهجاء وأمره لآل سليمان وقد رماهم بالبخل والشح .

(٢) الاغانى ٣/٢٤٩

(٣) الاغانى ٣/٢٤٩

(١) الاغانى ٣/١٤٩

وهناك سؤال تثيره هذه الرواية اذا افترضنا صحتها جدلاً ، وهو ما الذي فعله المهدي بوزيره وشهود الزور بعد ان تبين له كذبهم وانهم كانوا سبباً في قتله لشيخ اعمى في السبعين من عمره ضرباً بالسياط ؟ أيكتمني بالبكاء والندم أم يقيم عليهم حد الاسلام في شهادة الزور وهو خليفة المسلمين ، وحامي الشريعة واحكامها ؟

شعره :

وقد ذكر لنا ابو الفرج من شعر بشار ما يكفي لأن يحدد لنا اهم اغراضه واساليبه . كما ذكر لنا راويتين من روايته احدهما يحيى بن الجون العبدى ^(١) وثانيهما سلم الخاسر الذي قال للرشيده (وحياتك ياسيدي اني لأروي له تسعة آلاف بيت ، ما يعرف أحد غيري منها شيئاً) ^(٢)

وقول سلم هذا وقول بشار ان له اثنتي عشرة الف قصيدة ^(٣) يدلنا على كثرة شعر الرجل وان كان لا يقنعنا تماماً بهذا العدد الكبير لقصائده ، اذ لا يمكن لشاعر مكثرتبلغ قصائده الآلاف ان يحدد رقماً معيناً لعدد قصائده أو يحيط بها حصراً .

ونحن نعلم ان بشاراً قال الشعر وهو ابن عشر سنين ^(٤) فاذا طرحنا هذه السنوات العشر من عمره يكون بهذا قد قال الشعر لمدة خمسين سنة بمعدل مائتين واربعين قصيدة سنوياً اذا اخذنا برواية ابي الفرج الاولى التي يقول فيها انه مات (وقد ناهز ستين سنة) ^(٥) أو يكون قد قال الشعر لمدة ستين سنة بمعدل مائتي قصيدة سنوياً اذا اخذنا برواية ابي الفرج الثانية في انه مات (وقد بلغ نيفاً وسبعين سنة) ^(٦) ومع ان الفترة الزمنية الطويلة التي عاشها الشاعر وقوله المبكر للشعر وقرينته اللواتية الفياضة مما يساعد على كثرة هذا الشعر ويفسرهما . الا انه لا يمكن مع ذلك ان يكون له كل هذا العدد الهائل من القصائد ، ولا يمكن ان ينظم مائتي قصيدة أو تزيد كل سنة ، اللهم الا ان يكون آلة

(٢) الاغانى ١٩ / ٢٤٢

(٤) الاغانى ٣ / ١٤٣

(٦) الاغانى ٣ / ٢٤٩

(١) الاغانى ٣ / ٢٢٧

(٣) الاغانى ٣ / ١٤٤

(٥) الاغانى ٣ / ٢٤٧

من هذه الآلات التي تسير في زماننا هذا بالذرة والالكترون .

وقد ضاع معظم شعر بشار ولم يصلنا الا القليل منه . وهذا هو ما تعرض له شعر غيره من المكثرين كالسيد الحميري وابي العتاهية فنحن نعلم ان اغراض الشعر العربي محدودة معدودة واكثر الشاعر من النظم بها لهذا الاسراف سبب مهم من اسباب ضياع شعره اذ ان الناس ينتقون لكل غرض احسن ما قيل فيه ويعرضون عن الباقي . اذ ليس من المعقول ان يحفظ أحد من الناس اربعة آلاف قصيدة في الغزل لبشار وحده أو ثلاثة آلاف قصيدة في المدح أو في اي غرض آخر .

وقد ذكر ابو الفرج ان بشاراً كان يحشو شعره اذا اضطره الوزن أو اعوزته القافية باسماء لا وجود لها على الحقيقة كأبي مجلز وابن قنن والبردان اسم لموضع ^(١) ، وهذه الملاحظة القبيحة من ابي الفرج تدفعنا الى الاعتقاد بان كثيراً من اسماء الاعلام والامم كن التي وردت في الشعر العربي لا وجود لها على الحقيقة . ولعل غير بشار من الشعراء كانوا يعتمدون ايضاً الى مثل ذلك اذا اضطرهم الوزن أو اعوزتهم القافية .

وقد ذكر ابو الفرج خبراً نادراً قال فيه ان بشاراً كان في مجلس بجزأة بن ثور السدوسي (وعليه بزة الشعراء) ^(٢) فدلنا على ان الشعراء كانوا يتخذون بين الناس لباساً خاصاً بهم يعرفون به ويدل عليهم .

كما ذكر ابو الفرج ما يدل على ان شعر بشار تعرض لبعض النحل والتريده عليه في حياته فقد سمع ذات يوم رجلاً ينشد قصيدته المشهورة (من الرمل) .

لم يطل ليلى ولكن لم أنم ونفى عني الكرى طيف ألم
(حتى بلغ قوله :

ختم الحب لها في عنقي موضع الخاتم من اهل الدمع
فقال بشار : « عمن أخذت هذا ؟ » . قال « عن راويتك فلان » فقال : « قبحه الله ،

(٢) ١٦٦ / ٢

(١) الاغانى ٣ / ١٦٣ - ١٦٤

والله ما قلت هذا البيت قطع . أما ترى الى أثره فيه . ما اقبحه واشد تميزه عني « فقال له بعض من حضر : نعم هو الحق بالآيات »^(١)

ومثل هذا النحل متوقع الحدوث بالنسبة لشاعر مكثّر كبشار أو غيره .

وقد اختلط شعره واخباره بأشعار غيره من الشعراء واخبارهم . اذ نجد ابا الفرج ينسب إحدى القصائد لبشار مرة ولأبي العباس الأعمى مرة أخرى^(٢) .

وكذلك نسب إحدى النواذر والقصص المأجّن له مرة ولأبي العباس الأعمى مرة أخرى^(٣) ونسب له ادعاء الحج والتظاهر بالسفر له في موضع^(٤) ونسب ذلك لمطيع بن أبياس في موضع آخر^(٥)

وكان بشار كما يذكر ابو الفرج حريصاً على اختيار الفاظه لتناسب عقل من يخاطبه ومزاحه . فقد أكثر من الغريب في إحدى قصائده التي مدح فيها سلم بن قتيبة . وفسر ذلك بقوله (ان سلماً يعجبه الغريب)^(٦) وعند ما أراد أن يرضي جاريته زبابة لانها تأتيه بالبيض من دجاج لها قال :

ربابة ربة البيت تصب الخل في الزيت
لها عشر دجاجات وديك حسن الصوت

ورد على من عاب شعره هذا بقوله : (فهذا عندها حسن من قفا نيك من ذكرى حبيب ومزمل عندك)^(٧)

ومن خلال كتاب الاغانى تنضح لنا شدة إعجاب بشار بحريز وتعلقه به فقد أدركه في سنواته الأخيرة وهو في أوج عظّمته ومجده الشعري فصور له غرور الشباب والاعتداد بالنفس انه يستطيع جره الى المأساة ليشتهر به الا ان جريراً أعرض عنه واستصغره^(٨) وكانت هذه بداية تعلقه بحريز ومحاولته لفت نظره اليه . ثم معارضته وتقليده والنسج على

- | | |
|--------------------------------|--------------------------------|
| (١) الاغانى ٦ / ٢٥١ | (٢) الاغانى ٣ / ٢٢٤ ، ١٤ / ٢٣٠ |
| (٣) الاغانى ٣ / ٢٢٤ ، ١٤ / ٢٣٠ | (٤) الاغانى ٣ / ١٨٦ |
| (٥) الاغانى ١٣ / ٣٠٠ | (١) الاغانى ٣ / ١٩٠ |
| (٧) الاغانى ٣ / ١٦٣ | (٨) الاغانى ٣ / ١٤٣ |

منواله بعد ذلك . وقد ذكر له أبو الفرج قصيدة نونية ضمنها أبياتاً من نونية جرير المشهورة ومنها :

و ذات دل كأن البدر صورتها	بانت أغني عميد القلب سكرانا
(ان العيون التي في طرفها حور	قتلننا ثم لم يحيين قتلاتنا)
فقلت احسنت يا سؤلي ويا أملي	فاسمعي جزاك الله احسانا
(يا حبذا جبل الريان من جبل	وحبذا ساكن الريان من كانا)
قالت فملا فدتك النفس احسن من	هذا لمن كان صب القلب حيرانا
يا قومي اذني لبعض الحي عاشقة	والاذن تعشق قبل العين احياناً ^(١)

وقد مات له ولد فزع عليه وتمثل بأبيات جرير في مثل موقفه ذلك^(٢) ولعل تعلقه واعجابه بجرير فقط دون بقية الشعراء كان له أثر في شعره فهو وإن كان يختلف عنه خلقاً إلا انه يشابهه في فصاحة اللغة ورقة الالفاظ ، وسعة الخيال ووقرة العاطفة .

مطامير الشعرية وآراء النقاد فيه :

حدد أبو الفرج مكانة إشار الشعرية بقوله : (ومجمله في الشعر وتقدمه طبقات المحدثين فيه باجماع الرواة ورياسته عليهم من غير اختلاف في ذلك يغني عن وصفه وإطالة ذكر مجمله)^(٣) .

وهذا كما ترى حكم عام لا تفصيل فيه ولا وضوح فم تقدم إشار طبقات المحدثين وما وجه رياسته عليهم ؟

وقال الجاحظ : (كان إشار شاعراً خطيباً صاحب منثور ومنزود وسجع ورسائل وهو من المطبوعين اصحاب الابداع والاختراع المقتنين في الشعر القائلين في أكثر اجناسه وضرويه)^(٤) .

(١) الاغانى ٢/١٦٥

(٢) الاغانى ٢/١٦٥

(٣) الاغانى ٣/١٤٥

(٤) الاغانى ٣/١٣٥

وقد كان يودنا لو وصلنا شيء من خطب بشار ونثره لتتكون لنا صورة واضحة عن هذا الجانب الثاني من أدبه ، وإن كنا نعتقد أنه لم يبلغ فيه من الجودة ما بلغ في شعره ، والا لكان قد وصلنا منه بدافع إعجاب الناس به وحفظهم ولو لجزء يسير منه .

ويلفت نظرنا في أقوال النقاد كثرة مقارنتهم له بمروان خاصة دون سائر الشعراء . وتبدو هذه المقارنة في معرض ردع على أسئلة الناس : أمروان أشعر أم بشار ؟ وقد حكم له أبو عبيدة بالتفوق على مروان معتمداً على ادعاء بشار في كثرة الجيد من شعره وإن له اثني عشرة ألف قصيدة جيدة ^(١) .

وفضله الأصمعي أيضاً وقال في تفسير ذلك : (إن مروان سلك طريقاً أكثر من يسلكه فلم يلحق من تقدمه وشركه فيه من كان في عصره ، وبشار سلك طريقاً لم يسلك وأحسن فيه وتفرده به وهو أكثر تصرفاً وفتوناً وشعره وأغزر وأوسع بديعاً . ومروان لم يتجاوز مذاهب الأوائل) ^(٢) .

ولعل في هذا التفسير ما يلقي بعض الضوء على سبب تقديم النقاد له ، إذ هو في نظرهم مجدد سلك طريقاً جديداً في الشعر لم يسبقه إليه أحد . أما مروان فكان مقلداً للقدمين شديد المحافظة في شعره . وقد غضب الأصمعي لأنه وجد أهل بغداد يختصمون الشعراء بمروان لا ببشار . وقال : (وما كان مروان في حياة بشار يقول شعراً حتى يصلحه له بشار ويقومه . وهذا سلم الخمار من طبقة مروان يزاحمه بين أيدي الخلفاء بالشعر ويساويه في الجوائز وسلم معترف بأنه تبع لبشار) ^(٣) ولعل سبب تقديم البغداديين لمروان على بشار أنهم كانوا يعرفونه إذ هو مقيم بينهم أكثر من معرفتهم ببشار الذي كان يزور بغداد لمأماً ويطيل الإقامة في البصرة بعيداً عنهم .

ويجب أن لا ننسى أن الأصمعي كان بصرياً كبشار وربما كان ذلك من أسباب تعصبه له ، وكان يقول : (إن بشاراً خاتمة الشعراء والله لو لا أن أيامه تأخرت لفضلته على كثير

(١) الأغاني ٣/١٤٤

(٢) الأغاني ٣/١٤٢

(٣) الأغاني ٣/١٤٨

منهم) (١).

ونحن لا نقبل هذا العذر من الاصمعي اذ لا قيمة لتقدم عصر الشاعر أو تأخره في تقويم منزلته وقيمة شعره الفنية .

وكان الاصمعي يشبهه بشاراً بالاعشى والثابغة ويشبه مروان بزهير والخطيئة ويقول :
(هو متكلف) (٢) كما فضل أبو عبيدة ميمية بشار في مدح ابراهيم بن عبد الله علي ميميتي جرير والفرزدق دون ان يشرح سبب هذا التفضيل او مبرره (٣) .

وكان أبو زيد الانصاري يقول : (مروان أجود وبشار أهزل) . وقال الاصمعي :
(بشار يصلح للجد والهزل . ومروان لا يصلح الا لاحدهما) (٤) .

اما أبو عمرو بن العلاء فقد حكم لبشار انه أهزل الناس بيتاً واحكام وأمدحهم (٥) .
والى جانب هذه الغالبية من الآراء التي جاءت في صالح بشار . يقف ناقد واحد فقط هو اسحق الموصلي الى جانب مروان فيفضله على بشار ويقول : (هو كثير التخليط في شعره . واشعاره مختلفة ، لا يشبه بعضها بعضاً أليس هو القائل :

أعما عظم سليمان حبيبي فصب السكر لاعظم الجمل
واذا ادبت منها بصلاً غلب المسك على ريح البصل

لو قال كل شيء جيد ثم اضيف اليه هذا لزيفه .

وكان يقدم عليه مروان ويقول : هذا هو اشد استواء شعر منه . وكلامه ومذهبه اشبه بكلام العرب ومذاهبها وكان لا يعد أبا نواس البتة ولا يرى فيه خيراً (٦) .

وموقف اسحق هذا واضح كل الوضوح فهو محافظ أشد المحافظة لا يحبذ الخروج على مذاهب العرب ولا يميل الى التجديد ولذلك كان حكمه قاسياً عليه وعلى دعائه كبشار وأبي نواس ونحن لا نوافقه على نظره هذا في ان ضعف ابیات شاعر ما كافية لرفض الجيد

(١) الاغانى ١١٣/٣ (٢) الاغانى ١٤٩/٣ (٣) الاغانى ١٠٨/٣
(٤) الاغانى ١٤٩/٣ (٥) الاغانى ١٠٠/٣ - ١٠١ (٦) الاغانى ١٠٦/٣

من شعره والحكم عليه بالضعف والتفاهة . اذ لا يسكاد يخلو شعر شاعر من مثل ذلك .
يكون قد ظله في صباه أول عهده بالشعر . او قاله دعابة ومزاحاً وتفكهياً^(١) .

وكما ينقسم النقاد اليوم في مسألة المحافظة والتجديد كذلك انقسموا زمن العباسيين
بين محبذ لهذا التجديد مشجع له ، وبين كاره له ضيق به وبأصحابه .

ولم يحدد لنا النقاد المؤيدون لبشار والزارون به ، ما وجه التجديد عنده وما هي
مقوماته وأين يقع من شعره ؟

أشر عماد في شعره :

ولد بشار أسمى كما نعلم وقد تركت هذه المعاهة أثراً بعيداً في حياته وشعره . فهو دائم
الاشارة لها كناية او تصريحاً ، وكان يعتقد ان ذكاه وقوة حافظته وشاعريته القياضة
تعوضه عن بصره وتغنيه عنه . فقد قال :

عميت جنيناً والدكاه من العمى
وغاض ضياء العين للعلم رافداً
وقال :

أنبي ولم ترها تهذي فقلت لهم
وقال ايضاً :

يا قوم اذني لبعض الحي عاشقة
قالوا بمن لا ترى تهذي فقلت لهم
ومن ذلك قوله ايضاً :

فقلت دعوا قلبي وما اختار وارضى

فبالقلب لا بالعين يبصر ذو الحب

(٢) الاغاني ٣/١٤٢

(٤) الاغاني ٣/٢٣٨

(١) الاغاني ٣/١٦٣ ، ١٨٧ ، ١٨٠

(٢) الاغاني ٣/٢٣٨

فما تبصر العميان في موضع الهوى ولا تسمع الاذنان الا من القلب ^(١)
وقوله (من المنسرح) :

بلغت عنها شكلا فاعجبني والسمع يكفيك غيبة البصر ^(٢)
ولعلك قد رأيت كثرة تكرار بشار لذكر القلب والفؤاد والاذنين في هذه الابيات
القليلة واشارته الى انها تغنيه عن البصر وتقوم مقامه .

وكان بشار كغيره من العميان سيء الظن بالناس لا يطمئن الى همسهم ويفزع من
نحوهم ويتوهم انهم يتشاورون به سوءاً . وفي ذلك يقول :

بروعه السرار بكل ارض مخافة ان يكون به السرار ^(٣)
وامرأف بشار بالهجاء أثر من آثار عماء . فقد جمع الى العمى قباحة الشكل وسوء
المنظر ولا شك انه تعرض الى ما يتعرض له غيره من العميان الذين ينشأون وسط رطاع الناس
وأوباشهم الذين لا يحترمون عاهسة المبلى بها . وانما يتخذونها وسيلة للتنذر والمداعبة
والمزاح الثقيل ولم تكن لديه وسيلة يدفع بها عن نفسه غير لسانه . وكلما ازداد لسانه بذاءة
وقسوة ازداد خوف الناس منه وتجنبهم للعبث به والسخرية منه .

فالهجاء عنده اذن سلاح دفاع لا سلاح هجوم ، وهو اثر من آثار بيئته القاسية
وعاهته الدائمة ولا مجال للمقارنة بينه وبين ابي الملاء الذي نشأ في بيئة مهذبة وامرة علمية
كبيرة يحترمها الناس ويقدرونها .

وفي معظم الاخبار التي ذكرها ابو الفرج لم يكن بشار معتدياً أو بادياً بالعدوان وانما
كان يدفع عن نفسه ويرد على من آذاه . الا ترى انه سمع ارجوزة عقبة بن ربيعة فقال له :
أحسن . فأجابته عقبة بقوله : (والله ما تحسن هذا يا ابا معاذ) . فاستأثره حتى غسدا
بالارجوزة العزيزة الرائعة على عقبة وصمد لتجديده . ومطلع الارجوزة :

يا طلل الحى بذات الصمد بالله خبر كيف كنت بعدي

(١) الاغاني ٢/٢٣٨ . (٢) الاغاني ٣/٢٢٩ . (٣) الاغاني ٣/٢٢٣ .

وقد قال الجاحظ معلقاً على هذا : (فانظر الى سوء ادب عقبة بن ربيعة . وقد اجمل
بشار محضه وعشرته . فقابل به هذه للقبيلة القبيحة) (١) .

وبعض هجائه كان معابثة لنفر من اصدقائه الذين تعودوا للمزاح معه ، وكانوا يبالتون
في استنارته ليهجوهم ويشتمهم . فقد ذكر ابو الفرج ان بعض صديقه هؤلاء تعرضوا له
بنوع من المزاح الثقيل وشتموه فقال لهم : (قوموا عني يا بني الزنا . فاني مشغول القلب
لست انشط لمشاغبتكم) (٢) .

واذن فبعض هجاء بشار كان مزاحاً ودعابة ولم يكن يقصد به الى الجدل او الى شيء من
الشر ، صغر أم كبر .

وبعض هجائه كان لقوم قصدهم مادحاً ببديع شعره فخرموه الجائزة أو اعطوه نزرأ ،
وذلك كفيل باغاضته وشعوره بانه مدح اناساً لثماء لم يكونوا اهل المديح ولا لحسن ظنه
وأنا أجزى للشاعر ان يهجو مثل هؤلاء . ولا انكر عليه ذلك . اذ كفى لثماً بالانسان
وسوء طبع الا يقابل مديح الشاعر له وحسن ظنه به بما يستحق من الرعاية والاكرام وان
اناساً يريدون الثناء وخلود الذكر بالبخل والتقتير الجديرون بالهجاء والثلب .

وكان بشار لعاهته تلك لا يعتمد الا على شعره في كسب رزقه اذ لا يحسن عملاً
ولا يتقن صنعة ، وهو رجل صاحب اسرة وعيال . فمدح تكسباً وكانت اقدار الممدوحين
لديه بقدر عطاؤهم . الا ترى انه سئل عن احسانه في مديحه لعقبة بن سلم وانه قال فيه
ما لم يقله في أحد غيره . فقال : (ان عطاياه اياي كانت فوق عطاء كل احد) (٣) .

وكما اثر عماء في مديحه وهجائه فقد أثر كذلك في غزله فهو في معظمه حسي محض
يعتمد على ما تسمعه الاذن وما تلمسه اليد .

ومعظم غزله بالنساء وهو مبرء مما أوغل فيه بعض الشعراء من وصف العفان والتغزل

(٢) الاغاني ٣/ ٢٢٢ .

(١) الاغاني ٣/ ١٧٧ .

(٣) الاغاني ٣/ ١٩٤ .

بهم . فقد عابته ابو عبيدة يوماً بقوله : (يا ابا معاذ أيعجبك الغلام الجادل ؟ فقال غير محتشم ولا مكترث : لا ، ولكن تعجبنى امه)^(١) .

وقد كان وصفه حسيّاً كغزله وان كان قد استعار معظم اوصافه وصوره من الشعر القديم الذي تمثله فاحسن تمثله . والبيت الذي اعجب الناس به وعجبوا له ، وهو :

كأن مثار القمع فوق رؤسنا وأسيافنا ليل تهاوى كواكب^(٢)

مستعار كله من صور الشعر القديم وتشبيهاته ولم يكن إختراعاً لبشار أو ابتكاراً منه ، فلما أكثر ما وصفت العرب سيوفها بالكواكب وغبار المعارك بالليل البهيم . وقد وصف بشار السفينة في أكثر من موضع^(٣) وهذا أثر من آثار بيئته البصرية . ولعله كان يستخدم السفينة في أسفاره بين البصرة وبغداد .

أما الحكمة في شعره فهي خلاصة تجاربه في الحياة وطول معاشرته للناس ولا تربطه بذهب فلسفي معين . ويستطيع الرجل اللبيب ادراكها دون حاجة الى افتراض تأثره بالعوامل الأجنبية وقراءة كتب ابن المقفع كما يذهب الى ذلك استاذنا الدكتور شوقي ضيف^(٤) .

ملحق :

كان بشار سليط اللسان لا يتورع عن الاقتناع والشتم كما كان متهاكاً على اللذة حراً عليها ، ولكنه لم يكن شراً كله . ومن يقرأ اخبار أبي الفرج بامعان يجد الرجل جانباً خيراً في حياته وخلقه . فهو وان كان ساخطاً على الناس سيء الظن بهم الا ان ذلك لم يدفعه كما دفع ابا العلاء الى العزلة وانتشائم ، وانما كان مع الناس يشارك في حياتهم وامورهم على ميل فيه للدعابة والسخرية منهم وبهم . لم يهرب من الحياة وانما واجهها وعاشها حلوة ومرّة صارعها وصارع نفسه وذاق خيرها وشرها . كان ذا زوج وعيال واخوة يرعاهم ويعيلهم

(٢) الاغانى ١٤٢/٣

(١) الاغانى ١٨١/٣

(٤) تاريخ الادب العربي ٢١٠/٣

(٣) الاغانى ٢٤٢/٣

ويسمى في حوائجهم ، ولم يكن مجرداً من العاطفة الخيرة . فقد كان محباً لآخوانه وولده وصديقه باراً بهم . الا ترى الى اخويه انصايين كانا يغيران على ثيابه يلبسانها ثم يتركان فيها من تن الرائحة واقذار مهنة الجزارة ما يتركان فيحصل ذلك كله ويرى فيه (صالة للرحم) ^(١) ، ثم الا ترى كيف سعى في حاجة ابي الشمقمق وشفع له عند عقبة بن سلم ^(٢) وكان وثأؤه لمن مات من ولده وصديقه ^(٣) مؤثراً صادقاً يدل على عاطفة مخلصه طيبة ونفس صافية شفافة يهزها المصاب ويعتصرها الحزن .

ثم اقرأ معي هذه الايات الجميلة الجيدة لتعلم كرم بشار وبعض جوانب خلقه الحسن :

لقد كنت لا أرضى بآدنى معيشة ولا يشتكي بخلاً علي رفيق
خليلي ان المال ليس بنافع اذا لم يدل منه أخ وصديق ^(٤)

عقيدته :

وقد كثر الحديث حول عقيدة بشار فهو منهم بالزندقة والشموعية ، وهما عندي بمعنى واحد . فاذا كانت الشموعية هي ان يطلب المسلم من غير العرب مساواته بالعرب فهذا شيء لا بأس به ولا ضرر منه وحق يكفله الاسلام لمن دخله . اما التفخر على العرب وذكر خشونة حياتهم البادية وشظف عيشهم فأمر لا تنسكه العرب ولا تدفعه عنها .

كان العرب يكثر من مفاخرة الاقوام الاخرى ، ومن حق هذه الاقوام ان تفخر بما عندها ايضاً وترد على العرب . وقد كان بشار في معظم ذلك يرد على من فاخره وغاب عليه اصله ومن شك في ذلك فليرجع الى روايات الاغانى ^(٥) . وحق الدفاع عن النفس حق مشروع . ثم ان هذه المفاخرات لا ضرر منها بين مواطني الدولة الواحدة طالما لا تعرض بسوء لاصول الدين وسيادة الدولة وامنها . وهو أمر متوقع في دولة تظم اشتاتاً من

(١) الاغانى ٢٠٨/٣ (٢) الاغانى ١٧٨/٣

(٣) الاغانى ٢٢٩-٣ ، ٢٣٤ ، ١٦١

(٤) الاغانى ٢١٠/٣ (٥) الاغانى ١٦٦/٣ ، ١٧٠

الناس والواناً من القوميات المختلفة ، ولم يسبح الاسلام للعرب ان يفاخروا الناس فلا يرد عليهم احد بمثل ذلك .

والشعوبية التي افهمها هي الزندقة عينها . وهي العمل الجاد ضد الدولة العربية الاسلامية والطمع بالاسلام والاراية به ، وبهذا المفهوم لا أجد دليلاً بيناً يدين بشاراً او يثبت عليه ذلك .

اما زندقته فقد جاءت من قبل الدولة التي قتلته . وقد عرفنا أن قتله كان لهجاء المهدي ووزيره وواليه على البصرة . والدولة طرف في الخصومة . ولا تقبل شهادتها في رجل قتلته فقد يكون ذلك تبريراً منها لمقتل الرجل امام الناس .

وقد ذكر ابو الفرج ان بشاراً جمع غناء بيت من شعره فقال : (هذا والله أحسن من سورة الحشر)^(١) وفي هذا قلة أدب من الشاعر ودليل على عدم تخرجه في امر الدين . ولكنه قال ذلك وقد استخفه العرب ، - وهي حالة عاطفية حادة - قد يقول الانسان بها مالا يعنيه وربما كان سكران . ولو اننا أردنا ان نحكم بالكفر على كل انسان لهفوة كهذه لاسرفنا في ذلك على الدين المتين واهله .

وقد اتهمه غير واحد بالمجوسية وتفضيل عبادة النار على الطين مستدلين ببيته الذي يقول فيه :

النار مشرقة والارض مظلمة والنار معبودة مذ كانت النار^(٢)

ولا ينبغي ان تتسكف تفسير البيت ونحمله غير معناه ليوافق ما في نفوسنا من ميل الى تكفير الرجل ، اذ ليس ككفرأ ان يقول رجل من المسلمين ان النار اجمل منظراً واكثر بها من الارض وكلاهما من آيات الله وبديع صنعه ، اليس ذلك تقريراً لحقيقة واقعة لا ينسكرها أحد ولا يجادل بها ، وينبغي ألا ننسى ان قائل هذه الايات رجل اعشى يعيش الظلمة المطبقة عمره كله فهو حري ان يكرها ويبرم بها . وحري ان يحب النور ويرى فيه

(٢) الاغانى ٣ / ١٤٠

(١) الاغانى ٣ / ٢١١

لنفسه أنساً وأمناً وراحة .

ثم أرايت إن حكمت أن الشمس أكثر بهاء من القمر أيصح أن يتهمك أحد بعبادة الشمس وإذا فضلت البقرة على الماعز أيصح أن تتهم بعبادة البقرة ، والخروج عن الاسلام الى الهندوكية ؟ أوليس في ذلك تطرف ومبالاة واسراف .

ونحن نعلم ان النار كانت معبودة لامم كثيرة فما ضرر أن يقول بشار ذلك وما مبرر اتهمه بالمجوسية ؟ أفلو كان شاعر من العرب قال ذلك أكننا نتهمه بما تتهم به بشاراً ؟ ولو قال احد منا ان الاصنام كانت معبودة العرب وآلهتها ، أيصح أن يتهم بالوثنية والرجوع عن الاسلام ؟

وقد عاب عليه استاذنا الدكتور شوقي ضيف رثاءه لاصدقائه ورأى انهم كانوا زنادقة معتمداً في ذلك على امالي الشريف المرتضى ^(١) ولكننا لم نجد المرتضى ^(٢) يشير الى زندقة اولئك المرتبين كما لم يشير ابو الفرج الى زندقة احد منهم عند ذكره لقصيدة اخرى في رثائهم ^(٣) . وقد تبادل بشار وحماد الهجاء واتهم كل منهما صاحبه بالزندقة ^(٤) وشاعر الهجاء يقول كاذباً وصادقاً ولا يتخذ الهجاء حجة على خالق المهجو ودينه ، كما لا تقبل شهادة المتخاصمين في بعضهم البعض .

اما الخبر الذي يقول ان بشاراً كان يدين بالرجعة ويكفر جميع الامة بعد وفاة الرسول (ص) ^(٥) فقد كان عدد كبير من المسلمين على اختلاف نحلهم يدينون بالرجعية والمهدوية وان كانوا يختلفون في شخصية المهدي المنتظر ، وهذا امر لا يعارض اصلاً من اصول الدين ولا يخرج من يقول بذلك منه ^(٦) .

اما تكفير الامة فسوء ظن من الشاعر بالناس ، ولا يبرر تكفيره . الا نجد الآن من

(١) تاريخ الادب العربي ٣ / ٢٠٦ (٢) امالي المرتضى ٢ / ١٢٢

(٣) الاغانى ٣ / ٢٣٤ (٤) الاغانى ١٤ / ٢١٠ - ١٣ ، ٢٠٩ ، ٢٦٢

(٥) الاغانى ٣ / ١٤٥ (٦) اصل الشيعة واصولها ٧٩

كهلنا من يؤمن بأن الناس كفروا جميعاً وأن الإسلام لم يعد له وجود وإن الساعة آتية
لشدة كفر الناس ومروقهم .

ونحن نجد في شعر بشار ما يشير إلى شيء من الاعتزاز بالدين والفخر بالانتماء إليه
والدفاع عنه . فقد قال يهجو عبد الكريم بن أبي العوجاء بعد أن صلب لزندقته ووضعه
بالحديث الشريف :

قل لعبد الكريم يا ابن أبي العو جاء بعث الإسلام بالسكفر موقاً
لا تصلي ولا تصوم ت فبعض التهمار صوما رقيقاً
لا تبالي إذا أصبت من الخ ر عتيقاً الا تكون عتيقاً
ليت شعري غداة حليت في الجيسد حنيفاً حليت أم زنديقاً
أنت ممن يدور في لعنة الله صديق لمن الصديقاً^(١)

أرى أن هذا هجاء بقوله زنديق في زنديق ، أفلو كان بشار زنديقاً أفليس من المعقول
أن يرثي عبد الكريم ويتوجع له . فإذا خاف الدولة وسلطانها أفليس من المعقول أن
يسكت ولا يتعرض للرجل بمثل هذا الهجاء ؟

ثم ألا ترى كيف يتهم بشار المنصور بالخروج على أحكام الدين وشرعته ويدعو الناس
للثورة عليه ومناصرة إبراهيم :

تجردت للإسلام تعفو سبيله وتعمري مطاه لثيوث الضراغم
فما زلت حتى استنصر الدين أهله عليك فعاذوا بالسيوف الصوارم
ثم يقول في إبراهيم :

من القاطمين الدعاء إلى الهدى جهاراً ومن يهديك مثل ابن فاطم^(٢)
أيقول هذا رجل لا يؤمن بالله ولا يغار على الإسلام وحرماته . واسمعه يقول أيضاً:
وما خاب بين الله والناس عامل له في التقى أوفي المحسبامد سوق

(٢) الاغاني ٣ - ١٠٧

(١) الاغاني ٣ - ١٤٧

ولا ضاق فضل الله عن متعفف ولكن اخلاق الرجال تضيق^(١)

أيقول هذا رجل لا يؤمن بالله ولا يتوكل عليه ولا يرى اثابته على صالح الاعمال .

وقوله وقد اراد مغازلة جارية صديق له . فقدم على ذلك (من للتقارب) :

أتوب اليك من السيئات واستغفر الله من فعلتي

تساولت ما لم أرد نيله على جهل أمري وفي سكرتي

ووالله والله ما جئت به لعمد ولا كان في همتي

والا فت اذن ضائعاً وعذبي الله في ميتتي^(٢)

أيقول هذا زنديق لا يؤمن بالتوبة وحساب القبر واليوم الآخر .

وخلاصة القول عندنا في عقيدة بشار انه لم يكن زنديقاً كافراً خارجاً عن الدين . كما انه

لم يكن في الوقت نفسه شديد التدين والحزم على احكام الدين وتعاليمه . وانما كان رجلاً من

عامة المسلمين لا يكفر بالله ورسوله ولكنه لا يتحرج ككثيرين غيره . من اتباع هواه

وارتكاب المعاصي .

ولعله ليس من حقنا ان نصب من انفسنا قضاة للناس ندخل منهم في الاسلام من نشاء

ونخرج من نشاء ولنا مطلعين على غيوب الناس وما تسكن ضمائرهم وقلوبهم . وهم يوم

القيامة يردون الى خالقهم فيفصل بينهم بالحق . يدخل في رحمته من يشاء ويعذب من يشاء

وليس لنا الا ان نحسن الظن بالناس ولا نسرف في الحكم عليهم . وحسن الظن مقدم

على سيئه .

والله الموفق للرشاد .

محسن غياض

(٢) الاغانى ٣ - ١٨١

(١) الاغانى ٣ - ٢٤٠

المصادر

- ١ - الاغانى - أبو الفرج الاصبهاني - دار الكتب والماسي (مصر) والثقافة (لبنان)
- ٢ - بشار بن برد - الدكتور طه الحاجري مصر ١٩٦٣ .
- ٣ - اصل الشيعة واصولها - محمد حسين كاشف الغطاء بيروت ١٩٦٠ .
- ٤ - تاريخ الادب العربي (المعاصر العباسي) الدكتور شوقي ضيف - مصر (دار المعارف) .
- ٥ - تاريخ الطبري - محمد بن جرير الطبري - مصر ١٩٣٩ .
- ٦ - ديوان بشار - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر .
- ٧ - حديث الاربعاء - الدكتور طه حسين ، مصر ١٩٦٠ .
- ٨ - مقاتل الطالبين - أبو الفرج الاصبهاني ، بيروت ١٩٦١ .

بحوث ودراسات في العروبة وآدابها^(١)

تأليف الأستاذ محمد خلف الله أصم

مطبوعات معهد الدراسات والبحوث العربية

كان أشد ما يضايقني وأنا طالب ادرس الآداب في جامعة الاسكندرية اطلاق عبارة (اخواننا الشرقيين) على الطلاب العرب من زملائي المصريين فقد كانت ثقيلة الوقع عليّ وبخاصة ان الاسكندرية كانت تحفل بالاقوام المختلفة من يونان وطلينان وفرنسيين .

ووجدت نفسي في صحراء نفسية قاحلة أضرب بها بعصاها عن برد العروبة ، وسامها النأي عن مفاهيمنا المأ . وكنت اتوجس في الحديث مع اساتذتي ، واتهيب القول مع الطلاب حتى التقيت باستاذي محمد خلف الله فألقيته يختلف عن زملائه بروحه العربية والاعتداد بالعرب وبقوميته فكان لقاءه واحه ظلمة حبيبة ، ارتاح في افيائها القلب وتعلق برباها الفؤاد . وجرتنا طيب اللقاء الى حديث طويل فرجت به عن نفسي ثم أتمر جمعية الشبيبة العربية التي رعاها بفضل ورعايته^(٢) . . . وتجلى لي السبب لما قرأت فيما بعد قوله :

فلست من القوم الذين عهدتهم
بمصر لآداب الجسدود اعاديا

(١) خير من أحسن هذا الكتاب وعرضه الأستاذ ضياء الدين محمد بدر في مقال له (كتاب جديد عن العروبة) نشر في منهل الانوار القاهرة ١٢/٧/١٩٧٠ .

(٢) كان المشرف على الجمعية من الاساتذة الدكتور محمد حسن الزيات .

نمتني الى العرب الكرام أرومة ورثت بها عنهم نخاري وجاهيا
تحن اليهم ، والفني الحر تائق لأبائهم ، نفسي ويهفو فؤاديا
هم مهبط الأديان والوحي والهدى وأمة خير الخلق لله داعيا

انه حديث مضى عليه اكثر من عشرين سنة بقي فيها الاستاذ الجليل محمد خلف الله شعلة
عربية تضيء السبيل للطلاب ، ومنبراً وقادراً يشع بالنور على الفكر في مصر ، ولما عين
مديراً لمعهد الدراسات والبحوث العربية حمدت الله لانه سلم بيد عربية اصيلة مخلصه .

الكتاب :

وكتابه حصيلة فسكرة عربية ثرة الجوانب ، ضم باقة عطرة من بحوث نظرة وعميقة في
اللغة والأدب ، التي قسم منها في مؤتمرات عالمية والآخر في مجمع اللغة العربية بالقاهرة ومن
بينها محاضرتان ألقيتا في بغداد : واحدة في المجمع العلمي العراقي والثانية في مؤتمر الادباء
العرب الذي عقد بهذا البلد .

والكتاب بمجملته توضيح للشخصية العربية ، واسسها التي تركتها في الفكر والأدب ،
و اثر العقيدة الصادقة في مسيرة تاريخها المشرق في العلم والحضارة والفكر الحر .

محتويات الكتاب :

والكتاب يحوي الدراسات التالية (١) شخصية الامة العربية ، قوامها وعناصرها
و (٢) وثيقتان من الأدب الاسلامي السياسي في وظيفة الراعي ومسؤولياته و (٣) التوجيه
اللغوي والثقافي في أدب الكاتب لابن قتيبة و (٤) حكمة ابي تمام و (٥) دراسة لبعض
الترجمات والشروح العربية لكتاب ارسطو في صفة الشعر بويطية و (٦) الثقافات الادبية
القديمة وحركة الترجمة العربية في القرن الماضي و (٧) اثر القاهرة في نهضة اللغة العربية

وآدابها في القرن العشرين و (٨) اضواء على شعر شوقي وحافظ و (٩) الموهبة الشعرية
ووظيفة الشعر عند شوقي و (١٠) الاديب العربي في كفاح الامة العربية ، و (١١) الطفل
واللغة القومية و (١٢) مستقبل الفصحى .

اظاره :

رسم العـلـامة خلف الله المسالك الواضحة التي ارتادها العرب وكونوا منها
الفلسفة القومية والتراث الحضاري الاسلامي و اوضح موقفهم من الحرية الفكرية والامس
التي قررتها فلسفتهم من الحكم الصالح ، واكدت على احترام الكرامة الشخصية والاسس
العميقة للدولة الديمقراطية القائمة على المساواة بين ابناء الشعب في الحقوق والواجبات ، وقد
استشهد بما كتبه الامام علي الى مالك بن الحارث الاشتر النخعي حين ارسله والياً على مصر
وما كتبه طاهر بن الحسين لابنه عبد الله لما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما ، فثلاً مما
قاله الامام علي لمالك في عهده :

« فاملك هواك ، وشح بنفسك عما لا يحل لك ، فان الشح بالنفس الانصافُ منها فيما
احبت او كرهت ، واشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللفظ بهم ، ولا تكونن عليهم
سبغاً ضارياً تغتشم اكلامهم ، فانهم صنفان إما أخ لك في الدين وإما نظير لك في الخلق ... فاعطهم
من عفوك وصفحك مثل الذي تحب ان يعطيك الله من عفوه وصفحه ...) ويحذره من
الغرور والجبروت لان الانسان كائن هالك وان الله هو الباقي (واياك ومساماة الله في عظمته
والتشبه به في جبروته ، فإن الله يذل كل جبار ويمين كل مختال) .

« انصف الله وانصف الناس من نفسك ومن خاصة اهلك ومن لك فيه هوى من رعتك »
ومن هذا النص قوله : (اطلق من الناس عقدة كل حقد واقطع عنك سبب كل وتر ، وتغاب

عن كل ما يَصِحُّ لك ولا تعجلن الى تصديق سماع ، فان الساعي غاش وان تشبه بالناصحين .
ويذكره بضرورة معالجة شؤون افراد الشعب بالتساوي وعدم هضم حقوقهم من قبل
حاكمها فيقول : « ثم اختر للحكم بين الناس افضل رعيته في نفسك ممن لا تضيق به الامور
ولا تحكه الخصوم ، ولا يتأدى في الزلة ، ولا يحصر من القيء الى الحق اذا عرفه ، ولا
تشرف نفسه على ملع ، ولا يكتفي بادنى فهم دون أقصاه » .

ولم يفت الاستاذ خلف الله ان يقف على نص اشترأ كي فيه تظهر رعاية الاسلام للطبقة
العاملة من رسالة الامام هو :

« ثم الله الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم ، والمساكين والمحتاجين واهل
البيوت والرمى فإن في هذه الطبقة قائماً ومعتزاً ، واحفظ الله ما استحقك من حقه فيهم ،
واجعل لهم قسماً من بيت مالك وقسماً من غلات صوافي الاسلام في كل بلد ، فان للاقصى
منهم مثل الذي للادنى . وكلُّ قد استرعيت حقه ... فلا تشخص همك عنهم ولا تصر خدك
لهم ، وتفقد أمور من لا يصل اليك منهم ... ففرغ لاولئك ثقتك من اهل الخشية
والتواضع ، فليرفع اليك أمورهم ثم اعمل فيهم بالاعذار الى الله يوم تلقاه ، فان هؤلاء
من بين هؤلاء الرعية احوج الى الانصاف من غيرهم » .

وفي العرض المختار للنصوص رسم لنا صورة الحكم المثالي وانار السبيل لمن يتولى امور
المسلمين . ومثل هذه النصوص كثير في القرآن والحديث تظهر مقدار رعاية الدين الاسلامي
لشعب والسبيل الى جلب محبتهم من الحاكمين لأن « اعظم الخيانة خيانة الامة واغظع
النش قش الأئمة » .

وتجيب هذه المقالات الى النفس اسلوب الشاعر الجميل وبخاصة عندما ناقش القضايا
الشعرية التي تعرض لها ابن قتيبة في اللفظ والمعنى والاشتقاق وحينما تحدث عن ابي تمام

الشاعر والحكيم وما ثار حول شاعريته من آراء حول الصناعة اللغوية والآراء الفكرية ،
وفي دراسة حافظ وشوقي ومسكاتها الشعرية وهذه الدراسات النقدية من خير ما قدمت
في اللغة العربية عن الأدباء المعاصرين .

فن شخصية ابن قتيبة درس الأصول التي قررها الإسلام لمناهج الحكم الصالح ، ووضع
موضع التفصيل والتطبيق ، وفي شخصية أبي تمام نجد مظهراً للنهج العربي السليمة في
ترجمة الفكر الأدبي القديم وفي دراسة شوقي وحافظ دراسة للنهضة العربية الأدبية في القرن
العشرين . فقد كانا قائدي الشعر الحديث وأثيرت حولهما أكثر من مناقشة ، وبرز حافظ
في الرثاء لأنه كان يحس بالآلم ويسقط المرارة والحزن فسرت في شعر حافظ روح الحزن
والنشاؤم ، أما شوقي فرائيه فيض شاعر فيلسوف وكان الاختلاف بيناً في المديح فشوقي
يمدح مدح فنان له استقلال شخصي وفكري اتخذ سبيلاً للحديث عن الوطن ومشكلاته
وإصلاح المجتمع ونقده ، أما حافظ فكان يريد إرضاء الممدوحين . وسبب الاختلاف
ظروف الشعراء الاجتماعية والفكرية والمقومات الفردية فكان شوقي أشد أثراً في تنمية
الدوق اللغوي والأدبي وأكثر تطوراً في شعره الغنائي .

شهادة مطران :

وخلف الله أديب بكل جوارحه وشاعر بكل كلمة يكتبها وقد كان الشاعر الخالد خليل
مطران يأمل فيه أن يكون أمير الشعراء فقد قال له بعد إلقائه قصيدة من شعره بعد أن طرب
لها واهتز لجمال معانيها : « ستكون يا بني أمير الشعراء في المستقبل وستقوم الأيام بتكريمك
وتقدير نبوغك » ولم تحقق نبوءة مطران كلها فلم يستمر في الشعر إلا أن الأيام كرمته على
علمه وفضله فازدانت به عمادة كلية الآداب ووكالة جامعة عين شمس وإدارة معهد البحوث

والدراسات العربية واصبح عضواً في مجمع اللغة العربية وعضواً في عدة لجان علمية في جامعة الاسكندرية ودار العلوم والازهر والمجلس الاعلى للجسماعات والشعبة القومية باليونيسكو وآخرها عضوية المجمع العلمي العراقي وحاز وسام الاستحقاق من الطبقة الاولى تقديراً لعلمه وفضله .

الترجمة والفلسفة :

ومن المنطلق الادبي يرى استاذنا ان للادب واجباً كبيراً في نضال الامة وكفاحها بعد ان تطورت الحياة العامة وانتقلت على كاهل الاديب واجب الريادة ، وبرزت ظاهرة في الكتاب فكر منظم وهذا ديدنه تنسيق العالم وتطبيقه ، في ابحاثه وكتبه^(١) وإصراره على التخطيط في كل عمل فكري وادبي حتى يصل في الرأي الى النتائج الايجابية .

ويجد دارس الثقافات القديمة وقفة عميقة النظرة عند ما بحث في اتصال الثقافات الادبية القديمة باللغة العربية في دراسته لكتاب ارسطو وحركة الترجمة العربية في القرن التاسع عشر فقد تحدث عن اهتمام العصر العباسي بالمنطق والتفكير الفلسفي وسوء الترجمة القديمة لكتاب ارسطو في صناعة الشعر وعدم فهم ظواهر الأدب والمسرح اليوناني ترجمة (متى) ابن يونس) ولاحظ الاضطراب في الترجمة ورداءة الاسلوب وضرب امثلة للاضطراب والغموض ومرةً بأسلوب ابن سينا وجهوده في تقريب الاصل اليوناني للذهن العربي

(١) الاستاذ محمد خلف الله كتب بالانكليزية والعربية ومن كتبه باللغة العربية (١) الطفل من الهدى الى

الرشد (٢) من الوجهة النفسية في دراسة الادب وتقدم (٣) دراسات في الادب الاسلامي (٤) الاسلام والحضارة (٥) معالم التطور الحديث في اللغة العربية وآدابها (٦) حفي ناصف كاتباً وباحثاً ، إضافة الى كتب اخرى مساهمة مع الآخرين .

وله حوالي الثلاثين بحثاً في العربية والانكليزية والفرنسية ومساهمة مشهودة في دائرة المعارف الاسلامية ودائرة المعارف الباكستانية .

واستطردادته الى الموازنة بين الاديان العربي واليوناني وذكر جهود ابن رشد في شرح كتاب ارسطو واضطرابه في معالجة الموضوع .

ولما جاء الى رفاة الطهطاوي ذكر اثر ترجمته وتعريبه للاسماء القديمة وحديثه عن الياذة والاولدية واشرافه بنفسه على الترجمة ، والمحاولة الاولى في ترجمة تليالك ورأيه في مقدرة اللغة العربية بالوفاء بحاجات الترجمة وجاء على البستاني وترجمته وذكر الاختلاف بين حركتي الترجمة في العصر العباسي والقرن التاسع عشر .

واخيراً فان كل مقالة من المقالات الاثنتي عشرة في هذا الكتاب يجب ان تدرس وحدها دراسة مفصلة لعمقها والميدان الفسيح الذي تناولته كل واحدة منها فهو ليس كتاب ادب وفكر انما هو احياء لدراسة التراث الاسلامي الحضاري والادب الحي . وبعد فان كل بحث من هذه الابحاث يعادل كتاباً من كتب الدراسات العميقة وهذا شأن خلف الله دائماً ، الفاضل كالجوهر العالي وكتبه اشعاعات فكرية مركزة .

يوسف عز الدين

أبناء وآراء

(فقير العربية الأمير جعفر الحسيني)

« تعزية »

دمشق — مجمع اللغة العربية :

بمزيد من المودة والحزن تلقى مجمعنا نعي المغفور له صديقنا العلامة الأمير جعفر الحسيني
لقد رزئت العربية برجل الخدمات الجليلة في إحياء التراث قدمها لأمتها في أطمئنان المؤمنين
وحرص العالم وإثارة النبيل . والمجمع العلمي العراقي ينعاه للعربية حيث ينطق بها لسان
ويخفق جنان ويهف قلم أو سنان . أجزل الله له الأجر ولنا الصبر وأنا اليه راجعون .

الدكتور عبد الرزاق محيي الدين

رئيس المجمع العلمي العراقي

سيادة الأخ العلامة الدكتور عبد الرزاق محيي الدين

رئيس المجمع العلمي العراقي المحترم

تحية عربية طيبة ، وبعد فقد تلقيت كتابكم في التعزية بالانخراط في العالم العامل الأمير جعفر
الحسيني نائب رئيس مجمعنا ، فكان لتعزيتكم أحسن الأثر في نفسي ونفوس الأخوة
الأعضاء ، وإن فقد الأمير خسارة بالغة ، رحم الله الفقيد وأجزل ثوابه ، وعوض الأمة
العربية عنه خيراً .

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام .

دمشق في ٢٥/٧/١٩٧٠

رئيس مجمع اللغة العربية

الدكتور حسني سبيع

مطبوعات المجمع العلمي العراقي

المعدة للبيع

اسم المطبوع	فلس	دينار
مجلة المجمع العلمي العراقي المتوفرة منها من العدد التاسع الى العشرين	٢٥٠	
البحوث والمخاضات - مؤتمري الدورة الثانية والثلاثين - بغداد - ١٩١٥ - غير العادي	٤٠٠	
المختصر المحتاج اليه من تاريخ بغداد - للحفاظ ابن الدبيتي - انتشاء الامام الذهبي -	٥٠٠	
الجزء الاول - تحقيق الدكتور مصطفى جواد		
المختصر المحتاج اليه من تاريخ بغداد - للحفاظ ابن الدبيتي - انتشاء الامام الذهبي -	٥٠٠	
الجزء الثاني - تحقيق الدكتور مصطفى جواد		
الوقاية من السل الرئوي والذئبي - ج. ج. - الدكتور شريف عسيران	٥٠	
الخطاط البغدادي علي بن هلال (ابن الجواب) - تأليف الدكتور سهيل أنور و ترجمة محمد بهجة الانري وعزيز سامي	٢٥٠	
العراقي في الحوارط القديمة - جمع وتحقيق الدكتور أحمد سوسة	٣٠٠	
الوضع - تحديده - تفسيراته - مصادر العلم به - بقلم محمد تقي الحكيم	٧٥	
التفاحة في النحو - تأليف أبو جعفر النحاس - تحقيق كوركيس عواد	٧٥	
المجمع العلمي العراقي - نشأته ، اعضاؤه ، اعماله - تأليف عبد الله الجبوري	٢٥٠	
المباحث اللغوية في مؤلفات العراقيين - تأليف كوركيس عواد	٢٥٠	
« » ومشكاة اللغة العصرية - تأليف الدكتور مصطفى جواد	٢٥٠	
تاريخ العرب قبل الاسلام الجزء السادس القسم الديني - للدكتور جواد علي	٤٠٠	
تاريخ العرب قبل الاسلام الجزء السابع القسم اللغوي - للدكتور جواد علي	٤٠٠	
تاريخ الامارة الافراسيابية (او) حلقة مفقودة من تاريخ البصرة بقلم محمد الخال	٧٥	
تاريخ التفسير - قسم الفقه	٣٠٠	
نرائن الفلسفي حاجته الى التنفيذ والتحقيق - محمد رضا الشبيبي	١٢٠	
حول توحيد المصطلحات القانونية في البلاد العربية - محمد شفيق الماني	٢٥	

« فهرس الجمار العشرون »

من مجلة المجمع العلمي العراقي

المقالات

المصنف				
٢	نشأة الاقطاع في المجتمعات الاسلامية	...	الدكتور عبد العزيز الدوري	
٢٥	الفضاء في الاسلام واشهر قضائيه	...	الاستاذ محمد شفيق العاني	
٣٧	العتاء في الحجاز	...	الدكتور صالح احمد العلي	
٨٨	المصنف الشريف	...	الدكتور محمد عبد العزيز سرزوق	
١٣٨	مساهمة الفكر الحديث	...	الدكتور محمود محمد قاسم	
١٥٤	مصطلحات علوم المياه	...	لجنة المصطلحات في المجمع العلمي العراقي	
١٦٢	البرمائيات والزواحف	...	الدكتور جليل أبو الحب	
١٨٦	منصفان جديدة	...	الدكتور توري حودي القيسي	
١٩٢	صورة بشار بن برد في كتاب الاغانى	...	الدكتور محسن قباض	
٢١٩	باب الكتب	...	الدكتور يوسف عز الدين	
٢٢٦	انباء وآراء			
٢٢٧	مطبوعات المجمع العلمي العراقي المدة للبيع			
٢٢٩	الفهرست			

تصويـب

في مصطلحات علوم المياه (القسم الثاني)

الصواب	الخطأ	السطر	الصفحة
CUT-OFF (CURTAIN)	CUT-OFF (CURATAIN)	١٩	١٦٩