



مايو
2006

المجلد الرابع والأربعون
العدد الأول

مكتبة دار العربية للكتاب

الناشر

مكتبة الدار العربية للكتاب
شارع الطيران: الحى السابع - مدينة نصر
تليفون: 2878553 - ص. ب: 2022 - القاهرة

رئيس مجلس الإدارة: محمد رشاد

التصميم والغلاف: محمد حجي

التصحيح والمراجعة: محمد فتحي

التوزيع في مصر

الدار المصرية اللبنانية

16 ش عبد الخالق ثروت - القاهرة

تليفون: 3910250

ص. ب: 2022 - القاهرة

e-mail info@almasriah.com

www.almasriah.com

المراسلات والتوزيع الخارجى

أوراق الشرقية

بيروت - النويرى - شارع العريسى

ص. ب: 11/3031 - هاتف: 630794 - 644422 - برقيًا: Distlevan

المدير المسئول: محمود عطوى

الآراء الواردة بهذه المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها
ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الجمعية أو الناشر

رقم الإيداع بدار الكتب - 99/9440

التراقيم الدولى: 9-11-5366-977

جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة

1427 هـ - 2007 م



تُصدرُها

الجمعية المصرية للدراسات التاريخية

المراسلات - الأستاذ الدكتور / روفف عباس حامد

رئيس مجلس إدارة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية

قطعة ٤ بلوك ٧ - المنطقة التاسعة - مدينة نصر - القاهرة

تليفون : ٦٧٠٧٢٩٤ - ٦٧٠٧٢٩٦ - فاكس : ٦٧٠٧٢٩٨

Email: Egyhisstu@masrawy.com

obeyikan.com



o b e i . c o m

obeyikan.com

تقديم

يسعد مجلس إدارة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية أن يقدم للمهتمين بالدراسات التاريخية على مختلف تخصصاتهم العدد الأول من المجلد رقم (44) من "المجلة التاريخية المصرية".

ويتضمن هذا العدد تسع دراسات متنوعة تتناول عددًا من الموضوعات في مختلف فروع تخصصات التاريخ، والذي قام بكتابتها: نخبة من أساتذة التاريخ في مصر والعالم العربي.

وتأمل الجمعية أن يحوز هذا العدد مثل سابقه رضا الباحثين والقراء، كما تأمل أن يساهم الباحثون والمتخصصون ببحوثهم في أعداد المجلة القادمة، وأن تتلقى الاقتراحات والآراء حول ما يضيف إلى المجلة الجديد في حقل البحث التاريخي والدراسات التاريخية الجادة.

والله والوطن العزيز من وراء القصد،

أسرة التحرير

obekikan.com

صورة الإسلام فى نبوة ميثودىوس المجهول

الدكتور

عبد العزيز رمضان

obeyikan.com

صورة الإسلام فى نبوءة ميثوديوس المجهول

كان الفتح الإسلامى لمصر والشام تحديا خطيرا للقوة العظمى فى القرن السابع الميلادى والممثلة فى الإمبراطورية البيزنطية، إذ أظهر عجزها عن الدفاع عن ولايتها الشرقية، فى الوقت الذى قلص من قوتها وحصرها داخل حدودها الضيقة لتظل بها طوال القرون الباقية من عمرها، وعلى المستوى الأيديولوجى خلق النجاح الإسلامى فى الشرق حالة من القنوط لدى البيزنطيين وأنصارهم من أهل البلاد المفتوحة، وتجسدت هذه الحالة فى ظهور نوع من الأدب ارتبط فى الأذهان بالأمل فى الخلاص من هذا السيد الآتى، وهو أدب الأبوكاليسس الذى نشأ للتعبير عن حلم بات من الصعب تحقيقه على أرض الواقع، مما دفع بكتابه إلى نسج سيناريوهات تعبر عن رؤاهم المستقبلية لمصير العالم ونهاية الزمان، يجسدون فيها ويعبرون من خلالها عن حالة العجز التى أصابت القوة السياسية الحالية وأملهم فى حتمية خلاصهم بأداة ربانية مقدرة.

وأدب الأبوكاليسس أو أدب الرؤى والنبوءة قديم وليس وليد القرن السابع الميلادى، إذ ارتبط من قبل باليهود وفكرة ظهور مسيح يهودى من نسل داود يخلصهم من العبودية ونير المحتل، ويحقق لهم ما ادعوه دوما من أنهم شعب الله المختار باستعادة أمجادهم القديمة وإعادة بناء مملكة داود وسليمان على أرض الواقع، وهو ما لم يتحقق نتيجة ظهور مسيح آخرى بدلا من المسيح الدنيوى اليهودى، ومع ذلك ظل الأبوكاليسس المسجد

للحلم اليهودى في الخلاص على يد المسيح المخلص قائما حتى العصر الحديث، وارتبط وتدعم بالفكر الصهيونى¹.

وفي القرن السابع أعيد تقديم أدب الأبوكاليس بعد تطويره ليلائم الأوضاع الجديدة التى طرأت على العالم المسيحى، ولكنه فى الوقت نفسه ظل يمثل امتدادا للفكرة اليهودية عن "المخلص المنتظر"، ولكنه اختلف عن الأبوكاليس اليهودى فى أمرين، أحدهما أن المخلص المنتظر هنا لم يعد ممثلا فى شخص مسيح من نسل داود، وإنما غدا شخصا يرتدى العباءة الملكية ويضع على رأسه تاج الملك، وتمثل الثانى فى اختلاف القوة التى ينتظر ويؤمل فى الخلاص منها، حيث استبدل البابليين والآشوريين ثم الرومان عند اليهود الآن بالمسلمين، القوة الفتية الجديدة التى بدأ ينظر إليها - من قبل البيزنطيين وأنصارهم - على أنها تشكل الخطر الحقيقى والداهم على المسيحية والعالم المسيحى بأسره، ومن ثم أصبح هذا النوع من الأدب يدور حول فكرة رئيسية ألا وهى ظهور ملك منتظر يخلص المسيحية وعالمها من خطر الإسلام وعالمه².

وطالما كان هذا النوع من الأدب القديم فى ثوبه الجديد موجهها الآن وبدرجة رئيسية ضد الإسلام، وبما إنه كان أيضا نوع من الأدب التنبؤى الخيالى الذى يبعث الأمل إلى أفتدة الكارهين، فقد حرص كتّاب هذا الأدب على إضفاء نوع من النبرة التفاؤلية والتأكيد على الانتصار النهائى الحتمى للمسيحية، ولدعم نبوءاتهم ولتأكيدهما فى الوقت ذاته عمدوا إلى الاستشهاد بفقرات من المزامير وأسفار الرؤيا فى العهدين القديم والجديد لإقناع قرائهم برؤاهم ولإضفاء قدر من المصدقية الدينية على أمور غيبية لم تتحقق على

1 عن أدب الأبوكاليس اليهودى وارتباطه الوثيق بفكرة المسيح المخلص، انظر، منى ناظم، المسيح اليهودى ومفهوم السيادة الإسرائيلية، أبو ظبى، 1986، ص 108 وما بعدها.

2 ومع ذلك ظل هناك رباط قوى بين الأبوكاليس اليهودى ومثيله فى القرن السابع الميلادى، إذ إن كلاهما عكس حالة الانكسار العسكرى والهزائم المتلاحقة، سواء التى منى بها بنو إسرائيل من سبى آشورى عام 722م، ثم بابل عام 586م، إلى الشتات الكامل عام 70م على أيدي الرومان، أو الهزائم البيزنطية المتلاحقة على أيدي المسلمين إلى ضياع ولايتها الشرقية خاصة مصر والشام، فكما كان الأبوكاليس اليهودى المرتبط بمفهوم المسيحية (الخلاص) تعويضا لمشاعر النقص وحالة الدونية التى سقط فيها بنو إسرائيل، كان أبوكاليس القرن السابع وما تلاه تعبيراً عن حالة الفشل والعجز وتعويضا لمشاعر الإحباط واليأس التى ملأت البيزنطيين وأتباعهم فى الشرق.

أرض الواقع ولا توجد بوادر لتحقيقها في القريب العاجل، ولهذا الدافع أيضا عمدوا إلى صياغة رؤاهم الجديدة بمزجها بسلسلة من الرؤى المستوحاة من التوراة والإنجيل، كالحرب المقبلة مع القبائل القادمة من الشمال والمساءة بأجوج ومأجوج وظهور المسيح الدجال والمجيء الثاني للمسيح.

ويبدو أن هذا النوع من الأدب لم يكن فقط لبث حلم الانتصار على الإسلام بغرض رفع معنويات المكلويين من رجال الدين والرهبان والمسيحيين فقط، بل كانت له مقاصد أخرى بعيدة المدى، أولها الإساءة للمسلمين وتشويه صورة الإسلام وحركة الفتوحات الإسلامية ووصفها بالوحشية والدموية وأنها تمت بحد السيف، والثاني هو نتيجة منطقية للأول وهو أن يظل المسيحيون على معتقدتهم خاصة بعد دخول عدد كبير من سكان البلاد المفتوحة في الإسلام، والتأكيد على أن أولئك باتوا في عداد الكفار، وبديهي أن يكون ذلك أمرا طبيعيا في كتابات يرجح أن يكون مؤلفيها من رجال الدين ممن اتصفوا بالتعصب¹.

وقد دفع هذا النوع من الأدب عددا من الباحثين الغربيين المحدثين إلى الاتكال عليه للدعاء بأن الفتوحات الإسلامية تمت بحد السيف، قهرا وجبرا على سكان البلاد المفتوحة²، وهو أمر بطبيعة الحال مناقض للواقع، فهذه الكتابات ليست إلا دليلا على نظرة الكراهية من جانب الإمبراطورية البيزنطية ومؤيديها من أهل البلاد المفتوحة

1 والمطالع لهذه الكتابات يلاحظ أيضا من الوهلة الأولى أن هناك تمجيذا غير مألوف لبيزنطة وحكامها، رغم أن الواقع يؤكد أن رجال الدين الشرقيين بل والكنايس الشرقية عامة لم تلق من المهانة والعنت مثلما لقيت على أيدي حكام بيزنطة، وربما يرجع ذلك إلى أن هؤلاء كتبوا باسم بيزنطة على اعتبار أنها القوة الأكثر تضررا من الإسلام ولأنها الوحيدة في ذلك الحين القادرة على مواجهته، أو لأن هؤلاء - وهو الأمر الأرجح في اعتقادي - كانوا عملاء لبيزنطة وحكامها.

2 Constantelos , D.J., "The Moslem Conquests of the Near East as revealed in the Greek Sources of the Seventh and the Eighth Centuries" , *Byzantion* 42(1972),pp.323-357 ; Moorhead , J., "The Monophysite Response to the Arab Invasions" , *Byzantion* 51(1981), pp.579-591.

وتستند هذه الأبحاث على مثل هذه النصوص للتأكيد على أن السريان والأقباط قاوموا الفتح العربي الإسلامي وانحازوا إلى الجانب البيزنطي في مواجهته، وبالتالي تشكك تماما في فرضية قبول أهالي البلاد المفتوحة وترحيبهم بالفتح الإسلامي.

للإسلام والمسلمين باعتبارهم كانوا أصحاب المصلحة الحقيقية في تحليها وهي كارهة عن مكانتها كقوة عظمى، كما أنها تعكس الأصول العدائية للإسلام والتي استمر تأثيرها طوال فترة العصور الوسطى، وتركت صداها القوي على بعض النبوءات التي لا تزال تروج في الغرب الأوروبي، موضوعها نهاية الإسلام وغايتها بث وتقوية روح العداء له وللمعتنقيه¹.

وهذا البحث مجرد محاولة للاقتراب وإلقاء الضوء على أول نماذج هذا النوع من الأدب الموجه ضد الإسلام، عناصره المكونة، والنظرة العدائية التي احتواها، وهو النبوءة المسماة برؤيا ميثودوس، والتي كتبت في شمال سوريا عام 691-692م على يد راهب سرياني مجهول، وقد أُلّف النص الأصلي بالسريانية، ثم سرعان ما ترجم إلى اليونانية²، ومنها إلى

1 لمزيد من التفاصيل عن أدب أبوكاليس القرن السابع، انظر،

Hoyland , R.G., *Seeing Islam as others saw it: A Survey and Evaluation of Christian , Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* , Princeton , New Jersey , 1997 , 257-335.

حيث عرضت هذه الدراسة لموجز عن النبوءات السريانية والقبطية واليونانية التي تنبأت بزوال السيادة الإسلامية، ومن بين هذه النبوءات السريانية: نبوءة إفرايم المجهول التي تحمل عنوان "عظة القديس إفرايم عن نهاية العالم وخروج أجوج ومأجوج والمسيخ الدجال"، ونبوءة ميثودوس المجهول، ونبوءة يوحنا الرهاوي وميثودوس الرهاوي المعنونة "انجيل الرسل الاثنى عشر"، ونبوءة الراهب باحيرا، ونبوءة عزرا المجهول المعنونة " بشأن نهاية الإسماعيليين"، عن هذه النبوءات انظر،

Hoyland , *Seeing Islam* , pp.260-278.

وعن أثر نبوءة ميثودوس على النبوءات التالية في العصور الوسطى انظر،

Alexander , P., " Medieval Apocalypses as Historical Sources" , *American Historical Review* 73/4(April 1968), pp.997-1018 ; Idem , "Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs: The Legend of the Last Roman Emperor" , *Medievalia et Humanistica* 2(1971), pp.47-68 ; Reeves , M., "Joachim of Fiore, Dante and the Prophecy of a Last Roman Emperor" , *ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ: Essays presented to Joan Hussey for her 80th birthday* , Porphyrogenitus , 1988 , pp.385-394.

2 وفقا لأحدث ناشر للنص السرياني الأصلي G.J. Reinink أن هذا النص كتب في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان خلال الفترة 691-692م، وعلى أساس تحليله الدقيق للنص، يقترح رينينك أن العمل كتب في محيط أرثوذكسي سرياني، في المنطقة الحدودية بين بيزنطة وفارس حول مدينة سنجار Sinjār، واستنتج بأنه ربما وضع كرد فعل للتطورات السياسية والاجتماعية الخطيرة في المنطقة خلال تلك الفترة.

اللاتينية¹، وقدر له على حد قول سيريل مانجو Cyril Mango أن "يترك أثراً عميقاً على الفكر الأخرى للعصور الوسطى، إذا استمر تأثيره حتى القرن التاسع عشر، رغم أنه أُلّف في جزء ناءٍ من العالم كرد فعل لمأزق كنيسة اليعاقبة في ظل السيادة الإسلامية"².

وتتألف نبوءة ميثوديوس من أربعة عشر فصلاً، يمكن تصنيفهم في أربعة أقسام رئيسية³: - الأول عبارة عن مقدمة مستوحاة من العهد القديم تتناول تاريخ العالم من بداية الخليقة، ويتحدث فيها الكاتب عن خلق آدم وحواء وقتل قابيل لهابيل⁴، وقصة نوح وأبنائه⁵، ثم يصل إلى قصة إبراهيم وزواجه من سارة وهاجر المصرية⁶، وقد حاول

G. J. Reinink, "Ps.-Methodius: a Concept of History in Response to the Rise of Islam," in A. Cameron & L. Conrad (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East I; Problems in the Literary Source Material* (Studies in Late Antiquity and Early Islam, I; Princeton: The Darwin Press, 1992), pp. 149-187.

انظر نشر النص السرياني الأصلي،

Martinez , F.J., *Eastern Christian Apocalyptic in the early Muslim Period: Pseudo Methodius and Pseudo Athanasius* , Ph.D. dissertation: Catholic University of America , 1985; Suermann , H., *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7.jahrhunderts*, Frankfurt am Main , 1985.

وقد اعتمد الباحث على الترجمة الألمانية لهذا النص:-

Reinink , G.J., *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius* , *Corpus Scriptorum Cristianorum Orientalium*: vol. 541, Louvain: Peeters, 1993.

1 انظر نشر النص اللاتيني،

Sackur , E., *Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudo Methodius , Adso , und die tiburtinische Sibylle* , Halle , 1898.

وقد رجع الباحث إلى هذا النص بجانب اعتماده الأساسى على الترجمة الألمانية للنص السريانى.

وانظر أحدث نشر للناشرين اليونانى واللاتينى،

Aerts , W.J., & Kortekaas , G.A.A., *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen* , *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 569 , Leuven , 1998.

2 Mango , C., *Byzantium: The Empire of New Rome* , New York , 1980 , p.206.

3 هذا التصنيف من وضع الباحث ولم يرد في النص الأصلي للنبوءة

4 Reinink , *Die syrische Apokalypse* , pp.1-4.

5 Reinink , *Die syrische Apokalypse* , pp.4-10.

6 Reinink , *Die syrische Apokalypse* , pp.11-13.

الكاتب في هذا القسم تقديم تفسير لتباين الأجناس والسلالات بعد طوفان نوح وانسياح أبنائه في مختلف جهات الأرض، والأهم من ذلك أن يقيم تمييزاً بين العرب وبنى إسرائيل، حيث أطلق على الأولين اسم "بنى إسماعيل" لكونهم من نسل إسماعيل ابن هاجر المصرية من إبراهيم، وعلى الآخرين "بنى إسرائيل" لكونهم من نسل اسحق ابن سارة من إبراهيم.

أما القسم الثاني؛ والذي يمكن أن نطلق عليه "أسطورة الإسكندر"، فيتكون من مقدمة تاريخية من العصر اليوناني المقدوني مصبوغة بمسحة أسطورية، فيها تم المزج بين شخصيات وأحداث تاريخية حقيقية وأخرى مستوحاة من الخيال، حاول من خلالها إثبات قضية مثيرة للدهشة وهي أن الإمبراطورية البيزنطية ذات أصل حبشي، وكان عليه بعدئذ أن يبرر كيف كان ذلك، والأهم ما هو دافعه إلى ذلك، وفي الوقت الذي قدم فيه تبريراً أسطورياً بنسج قصة أرجع بدايتها إلى عهد فيليب المقدوني، لم يعط تفسيراً مباشراً عن دافعه للربط بين الحبشة وبيزنطة، وإن كنا نستطيع استنتاج ذلك من سياق نبوءته.

وبالنسبة إلى أصل بيزنطة الحبشي، برره الكاتب بزواج فيليب المقدوني من كوسيث Chuseth ابنة ملك الحبشة المدعو فول Phol والتي عادت بعد وفاة فيليب إلى أرض الوطن، ثم زوجت من بيزاس Byzas ملك بيزنطة، وأنجبا ابنة واحدة سميت بيزنطيا Byzantia، زوجت من ملك روما رومولوس ارخيلانوس Romulus Archelaos، الذي تلقى المدينة كهدية زفاف، وأنجب رومولوس وبيزنطيا ثلاثة ذكور، ارخيلانوس الذي حكم روما، واوربانوس Urbanus الذي حكم بيزنطة، وكلاوديوس Claudius الذي حكم الإسكندرية، وهكذا أثبت الكاتب أن إمبراطورية الرومان والإغريق ذات أصل حبشي¹.

أما عن الدافع من الربط بين بيزنطة والأصل الحبشي، فيمكن استبيانها من المقدمة التي بدأ بها الكاتب قصته، والتي جاء فيها: - "أنصت الآن كيف انصهرت معا هذه إنهم الإمبراطوريات الأربع، الأثيوبية مع المقدونية، واليونانية مع الرومانية، إنهم: أربع رياح هجمت على البحر الكبير²، ومن استشهاده بعبارة من المزمور الثامن

1 Reinink , *Die syrische Apokalypse* , p.26-29 ; Sackur., *Sibyllinische Texte* , pp. 72—3.

2. Reinink , *Die syrische Apokalypse*, p.19; Sackur, *Sibyllinische Texte* , p. 72.

والستين: وتبسط الحبشة يديها مسرعة إعرابا عن خضوعها للرب¹، لقد رأى كاتبنا أن الخلاص يجب أن يتم على يد قوة ورد بها ذكر في الكتاب المقدس لما قد يتركه ذلك من أثر فعال على نبوءته، ولما كانت بيزنطة غير واردة فيه، وهى فى الوقت نفسه القوة الوحيدة المرجو منها التدخل وتغيير الأوضاع، فقد أراد أن يجعلها وريثة لقوة أخرى لها هذا الذكر، وكانت الحبشة بالنسبة له هى القوة المؤهلة لتأدية هذا الدور، خاصة وأن ملكها وقتذاك كان الحاكم المونوفرتي الوحيد المستقل عن السيادة الإسلامية، وربما - كما يقترح مانجو² - كان ذلك دافعا للبعض فى تعليق آمالهم عليه، ولما كانت إمكانية تدخل الحبشة فى سوريا غير واردة، وبدلا من الانتظار، جاهد كاتبنا لجعل بيزنطة مرادفة للحبشة، ليثبت أن إمبراطورية الرومان والإغريق ذات أصل حبشى، وأن روما - الآن روما الجديدة باعتبارها وريثة للإغريق والرومان معا - هى الإمبراطورية التى بوضوح ستبسط يديها خضوعا للرب، وهو الأمر الذى أكده كاتبنا نفسه فى الفقرة الخاتمة لنبوءته التى جاء فيها: - " إن نبوءة داود - الخاصة ببسط الحبشة يديها - قد تحققت، ذلك أن أولئك الرجال الذين بسطوا أيديهم إلى الرب من نسل أبناء كوسيث Chuseth ابنة فول Phol ملك الحبشة"³.

وثمة ملاحظة أخرى على هذه القصة، سواء أوردتها الكاتب عن قصد أو بصورة تلقائية باعتبارها غدت وقتذاك حقيقة واقعة، انسجم فيها مع نظرية البيزنطيين السياسية والثقافية باعتبارهم الورثة الشرعيين للإغريق والرومان، خاصة بعد ضياع النصف الغربى من الإمبراطورية الرومانية منذ أكثر من قرنين فى قبضة القبائل الجرمانية، غير أن الجديد فى قصته هو أن البيزنطيين لم يعودوا فقط إغريقيا بحكم أن إمبراطوريتهم نشأت وترعرعت على أرض يونانية غرست فيها جذور ثقافتهم وحضارتهم، ورومانا بحكم

1 Reinink , *Die syrische Apokalypse*, pp.30-31; Sackur, *Sibyllinische Texte* , p. 94

المزامير، 31:68.

2 Mango , *Byzantium* , p.206.

3 Reinink , *Die syrische Apokalypse*, p.31-32 ,73-74 ; Sackur, *Sibyllinische Texte* , p. 94.

أنهم ورثوا السلطة الإمبراطورية الرومانية من الوجهة السياسية¹، بل أراد الكاتب كذلك أن يؤكد على أن البيزنطيين هم الورثة الشرعيين للإغريق والرومان معا بحكم انصهار الإمبراطوريتين في رباط زواج جمع بين بيزنطيا ابنة بيزاس ملك بيزنطة ورومولوس ملك روما، ثم جاء نسلهما ليرث العرقين والإمبراطوريتين، وهي مقدمة ربما أراد بها الكاتب الاستدلال على أن الإمبراطور المنتظر، اليوناني - الروماني كما نعتة الكاتب، هو إمبراطور بيزنطة.

وبعد هذه المقدمة وهذا التفسير، يواصل الكاتب سردَه لبعض الوقائع التاريخية المخلوطة بوحى من الخيال، عن الإسكندر الأكبر بن فيليب من زوجته الحبشية كوسيث، "الذي نصب ملكا على الإغريق. فشيّد الإسكندرية العظمى وحكم تسعة عشر عاما، ذهب أثناءها إلى الشرق وقتل داريوس ملك الميديين، وغدا حاكما على مدن وأقاليم كثيرة، لقد دك الأرض وذهب بعيدا عبر البحر حتى وصل إلى ما يطلق عليه منطقة مغيب الشمس، حيث رأى السلالات النجسة ذات الهيئة الكريمة... فأعطى أوامره وجمعهم جميعا بأطفالهم ونسائهم وكل قراهم، وقادهم بعيدا عن الشرق ليسجنهم خلف الأسوار"²، والكاتب هنا يقصد قبائل يأجوج ومأجوج الذين سيظهرون ثانية في آخر النبوءة ليؤدوا دورهم في أحداث نهاية الزمان.

ويبدأ الكاتب القسم الثالث من نبوءته، والذي يدور حول ما أسماه "نكبة الإسلام"، ويصف فيه ما زعمه "الدمار" الذي أحدثه الفتح الإسلامي، وراح يوازن بين آلام - بؤس وشقاء - عصره و"الارتداد" الذي حدث بولس عنه قبلا³، ولما كان هذا الارتداد عند بولس قرين ظهور "الإنسان المتمرد، ابن الهلاك" - المسيح الدجال - الذي سيتبعه

1 عن رؤية البيزنطيين لهويتهم اليونانية والرومانية، انظر،

عبد العزيز رمضان، "البيزنطيون بين الهويتين اليونانية والرومانية"، بحث منشور بالمجلة التاريخية المصرية، مج43، 2005، ص55-80.

2 Reinink , *Die syrische Apokalypse*, pp.21-26; Sackur, *Sibyllinische Texte* , p. 73-74.

3 Reinink , *Die syrische Apokalypse*, pp.34-36; Sackur, *Sibyllinische Texte* , p. 79-80.

عدد كبير من المهالكين، بينما يتمسك آخرون بتعاليم المسيح فيفوزوا بملكوت السموات¹ فإن موازنة الكاتب هنا يقصد بها الإساءة للإسلام ونبيه، وإثارة مناخ من التشكيك فيه، ربما قصد به إثارة الرهبة في نفوس معتقيه الجدد من المسيحيين، وتبشير رافضيه بالثواب الإلهي، لرحمة الأولين وتعزيت الآخرين، ولا شك في أن ذلك موقف طبيعي من رجل كره الإسلام والمسلمين وتمنى زوال سيادتهم، رجل أفرعه دخول عدد كبير من أهل بلاده إلى الدين الجديد الوافد².

وانسجاما مع هذا الموقف العدائي راح الكاتب يبالغ إلى حد التطرف في وصف ما أسماه "نكبة" فيقول: - "في أواخر الألف السابعة³ ستنمحي الإمبراطورية الفارسية، وفي هذه الألف السابعة ستشرع ذرية إسماعيل في الزحف بعيدا عن صحراء يثرب Ethribus، وسيقدمون حتى تلتئم حشودهم عند Gabaoth الكبرى، وهناك ستتحقق مقولة حزقيال Ezekiel النبي: أما أنت يا ابن آدم، فهذا ما سيعلنه السيد الرب: قل لكل أصناف الطيور ولجميع وحوش البرية اجتمعى وتعالى، احتشدى من كل جهة حول ذبيحتى التى أعدها لك... تأكلين لحم الجبابرة وترتوين من دماء رؤساء الأرض⁴، على هذا النحو سيتمنح المسيح لأبناء إسماعيل القوة والسلطة لغزو أراضي المسيحيين، لا لحبه لهم، وإنما بسبب

1 الرسالة الثانية إلى مؤمنى سالونيكى، 2؛ الرسالة الثانية إلى مؤمنى كورنثوس، 11: 7-11.

2 انظر ما كتبه على الجانب المصرى الأسقف يوحنا النقيوسى عقب الفتح الإسلامى لمصر "لكن رحمة الرب تعلق الخسران بالذين يمزوننا، ويجعل حبه للقوم الذين يتغلبون على خطايانا، ويبطل المعاذير الشريرة لمن يسيئون إلينا، الذين لا يريدون أن يملك عليهم ملك الملوك وسيد السادة يسوع إلهنا بحق، وهؤلاء العبيد الشريرين يهلكهم بالشر، كما يقول الإنجيل المقدس: أعدائى الذين لم يريدوا أن أملك عليهم أحضرهم إلى، والآن، كثير من المصريين، الذين كانوا مسيحيين كذبا، أنكروا العقيدة المقدسة الأرثوذكسية والمعمودية الحية، وساروا في عقيدة الإسلام أعداء الرب وقبلوا تعاليم محمد، وأخطأوا مع هؤلاء الوثنيين، وأخذوا في أيديهم السلاح وحاربوا المسيحيين."

يوحنا النقيوسى، تاريخ مصر ليوحنا النقيوسى: رؤية قبطية للفتح الإسلامى، ترجمة عمر صابر عبد الجليل، القاهرة 2000، ص 222.

3 تنقسم النبوءة تاريخ العالم إلى سبعة آلاف سنة، وتجعل الفتح الإسلامى في الألف السابعة والأخيرة.

4 حزقيال 39: 17-19.

الخطايا والشرو التي اقترفتها أيدي المسيحيين¹...، فلهذا السبب سيقودهم الرب إلى

1 من الملاحظ أن المؤرخين السريان اللاحقين نظروا أيضا إلى الفتح الإسلامي على أنه أداة عقاب إلهية للمسيحيين، فوفقا لإحدى الدراسات المتخصصة التي عاجلت رؤية المصادر السريانية للفتح الإسلامي، رأى المؤرخون السريان في الإسلام عقابا للنصارى نتيجة خلافاتهم الدينية واضطهاد الروم والفرس لأتباع الكنيسة السريانية التي خالفت كنائس الدولتين، فيلاحظ أن نصوص كل من المناقزة والنساطرة والخلقدونيين قدمت الرؤية الخاصة لكل طائفة تجاه الفتح العربي، ففي الوقت الذي يلاحظ في النصوص المونوفزيتية اتجاهها عاما نحو اعتبار الفتح العربي للشام عقابا إلهيا أنزل بالبيزنطيين والخلقدونيين نتيجة اضطهادهم للمنافزة، راح النساطرة يفسرونه كعقاب إلهي على الهرطقيتين الخلقدونية والمونوفزيتية، بينما رآه الخلقدونيون الديوثوليتيون عقابا إلهيا بسبب سياسة قسطنطين الثاني الموالية للخلقدونيين المونوثليتيين، ومع إحياء اللاهوت المونوثليتي في عهد قسطنطين الرابع راح المؤلف المونوثليتي لسيرة مكسيموس السريانية يفسر الانتصارات الإسلامية في شمال إفريقيا بأنه عقاب إلهي أنزل على كل مكان بسبب بدعة ماكسيموس الديوثوليتية، ورغم اختلاف كل طائفة في تحديد هوية المقصود بالعقاب الإلهي، إلا أنها جميعا اتفقت على نقطة واحدة، ألا وهي اعتبار الفتح العربي عقاب أنزله الرب للانتقام من الطائفة المعادية للأخرى، وأن نهضة العرب ليست إلا أمرا ربانيا مقدرًا لتحقيق هذا الانتقام، وهو الأمر الذي يذكرنا بميثودوس المجهول الذي عد الفتح العربي عقابا إلهيا، ولكنه اختلف عن التفسيرات السابقة في أنه جعل المسيحيين أجمعين هدفا للعقاب بسبب آثامهم وخطاياهم، خاصة الجسدية منها، ولاشك في أن هذه التفسيرات رغم اختلافها في تحديد هدف العقاب، إلا أنها جميعا اتفقت على الإساءة إلى الإسلام والعرب المسلمين. عن نصوص هذه الطوائف انظر،

Brock , S., "Syriac Views of Emergent Islam" , G.H.A.Juynboll , ed., *Studies on the First Century of Islamic Society* , Carbondale & Edwardsville , 1982 , repr. Idem , *Syriac Perspectives on Late Antiquity* , London , 1984 , no.viii , pp.10-12.

ووفقا لأحدث دراسة متخصصة باللغة العربية عاجلت هذا الموضوع، رأى كاتبها أن الخلافات اللاهوتية لم تكن هي العامل الوحيد في صياغة رؤية السريان للفتح بوصفه عقابا إلهيا، بل أرجعها كذلك إلى حالة الفوضى وعدم الاستقرار التي سادت المنطقة بسبب الحروب البيزنطية الفارسية، ومن بين النصوص السريانية التي وردت في هذه الدراسة، رواية الجاثليق إيشوب في منتصف القرن السابع:- " إن العرب الهاجريين لم يساعدوا أتباع الطبيعة الواحدة، بل إن هزيمتهم بسبب أخطائهم"، ورواية سليمان البصرى مؤلف "كتاب النحلة" في القرن الثالث عشر:- "وخرج أبناء إساعيل من صحراء يثرب واجتمعوا في بوية عالية ومن هناك خربوا ثروات مملكة اليونان، وخرب إساعيل قضيب الصحراء مملكتي العبريين والفرس، ذلك الذي أرسل بحمية على كل الأرض وعلى البشر وعلى البهائم والأشجار، هذا عقاب قاس، ليس لأن الله أحبهم وهبهم العلو على ممالك المسيحيين، بل من أجل الظلم والإثم الذي اقترفه المسيحيون"، ومن الملاحظ أن العبارة الأخيرة استخدمت تقريبا نفس التعبيرات التي استخدمها ميثودوس في تأكيده على أن عقاب الرب للمسيحيين ليس لجهلهم للعرب المسلمين وإنما بسبب آثام المسيحيين، وهنا تذهب الدراسة المشار إليها سابقا إلى أن المؤرخين السريان ربما تأثروا في رؤيتهم هذه بتفسيرهم لإحدى فقرات العهد القديم

الوقوع في أيدي البرابرة والتي عليها سيغرقون في النجاسة وبتانة الدنس، ستدنس نساؤهم بفاحشة البرابرة، سيقم أبناء إسماعيل القرعة لقتل آبائهم وبناتهم.

ستخضع أراضي الفرس للدمار والتخريب، وينقاد سكانها نحو العبودية والموت، سيهاجمون أيضا أرمينيا وأولئك الذين يقطنون هناك سيقعون في الأسر بحد السيف.... ستتقوض أرض سوريا وتغدو خالية؛ أولئك الذين يسكنوها سيهلكون ويفنون بالسيف.... ستكون مصر والشرق وسوريا تحت نير العبودية ويرزحون فيها بمحنة

بأن سيطرة المسلمين على المسيحيين هو عقاب إلهي مقرر سلفا ورد في الإصحاح السادس عشر بسفر التكوين، حيث يدور حوار بين ملاك الرب وهاجر: - "فوجدنا ملاك الرب بالقرب من عين الماء في الطريق المؤدية إلى شور(بئر زمزم)، فقال: يا هاجر جارية سارة من أين جئت؟ وإلى أين تذهبين؟، فأجابت: إنني هاربة من وجه سيدتي سارة، فقال لها ملاك الرب: عودي إلى مولاتك واخضعي لها، وقال لها ملاك الرب: لأكثرن نسلك فلا يعود يحصى، وأضاف ملاك الرب: هو ذا أنتى حامل وستلدين ابنا تدعيته إسماعيل (ومعناه الله يسمع)، لأن الرب قد سمع صوت شقائك، ويكون إنسانا وحشيا يعادى الجميع والجميع يعادونه، ويعيش مستوحشا متحديا كل إخوته"، لمزيد من التفاصيل، انظر،

صلاح عبد العزيز محبوب إدريس، "ظهور الإسلام وانتشاره من خلال مصادر التاريخ السريانية المسيحية"، المؤرخ المصري، العدد 27، يناير 2004م، ص 47-48، 49-50. والجدير بالذكر أن هذه الدراسة رغم اعتمادها على عدد من المصادر التاريخية السريانية، إلا أنها لم تشر قط إلى مؤلف ميثوديوس المجهول.

ومائل فكرة العقاب الإلهي عند ميثوديوس بما كتبه الأسقف القبطي يوحنا النقيوسى عقب الفتح الإسلامى لمصر: "كان كل الناس يقولون: هذا النفي وانتصار الإسلام كان بسبب ظلم هرقل الملك وبسبب اضطهاد الأرثوذكسيين... وهلك الروم لهذا السبب، وساد المسلمون مصر". يوحنا النقيوسى، تاريخ مصر، ص 220.

"تضمن -هذا الكتاب- الأسرار الإلهية والعجائب العالية التى أصابت منكرى الإيمان فى وقت تزلزلت الأرض بسبب إنكاره، وهلكت نيقية المدينة العظيمة، وسقطت النار من السماء، وفى وقت أظلمت الشمس من ساعات الصباح حتى المساء، وفى وقت ارتفعت الأنهار وأغرقت قرى كثيرة، وفى وقت تهدمت البيوت، وهلك ناس كثيرون وسقطوا فى عمق الأرض، وهذا كله كان بسبب أنهم قسموا المسيح إلى طبيعتين، وجعله بعضهم مخلوقا، وزال تاج المملكة عن ملوك الروم وتسلط عليهم الإسماعيليون، لأنهم لم يسيروا بالإيمان الحق بسيدنا يسوع المسيح، وقسموا من لا ينقسم". يوحنا النقيوسى، تاريخ مصر، ص 223.

وفكرة العقاب الإلهي عبر عنها أيضا صفرونيوس بطريرك بيت المقدس زمن الفتح الإسلامى، عندما اعتبره عقابا إلهيا نتيجة لخطايا المسيحيين الأخلاقية.

عظيمة، إنهم سيقيدون دون رحمة، سينهب الذهب والفضة، سيكون سكان مصر وسوريا تحت القهر والاضطهاد، ستكتظ أرض الميعاد برجال من الرياح الرابعة تحت السماء"¹.

ومن الملاحظ أن الكاتب افتتح من قبل "أسطورة الإسكندر" بفقرة وردت في رؤيا لدانيال، حلم فيها "بأربع رياح تهاجم البحر الكبير"، ثم يهتم حديثه في القسم الثالث "نكبة الإسلام" بنفس المصطلح الدانيالي، عندما تحدث عن اكتظاظ أرض الميعاد برجال من الرياح الرابعة، وهي إشارة صريحة للمسلمين، ومعنى ذلك أن الكاتب أراد أن يطوع رؤيا دانيال الرمزية الواردة في العهد القديم لخدمة غرضه الأساسي في نبوءته، فالرياح الأربع التي هاجمت البحر في رؤيا دانيال أعقبها خروج أربعة حيوانات عظيمة على التوالي، كان آخرهم أشدهم قوة، سحق الثلاثة الآخرين وجردها من سلطانها، ولكنها وهبت البقاء على قيد الحياة إلى حين²، وقد فسر هذا الحلم بأن "هذه الحيوانات الأربعة العظيمة هي أربعة ملوك يظهرون على الأرض....، وأن الحيوان الرابع هو رمز للمملكة الرابعة على الأرض، وهي تختلف عن سائر الممالك لأنها تستولى على كل الأرض وتخضعها وتسحقها"، ويأتي المسيح ويعقد مجلس القضاء "فيجرد-الملك الرابع- من سلطانه فيدمر ويفنى إلى المنتهى، وتوهب المملكة والسلطان وعظمة الممالك القائمة تحت كل السماء إلى شعب قديسي العلي"³.

هكذا استخدم الكاتب رؤيا دانيال ليوحى لمسيحي عصره بأنها تحققت، وأن الوحش الرابع الذي سحق سلطان الثلاثة وحوش الأخرى، هو ملك الإسلام في مواجهة الإمبراطوريات الأثيوبية والمقدونية اليونانية والرومانية، وطالما أن الجزء الأول من الرؤيا قد تحقق، فلا شك في أن تحققها كلها أمراً مقدرًا، ويبدو أن لجوءه إلى رؤيا دانيال يؤكد ما ذهبنا إليه قبلاً من رغبة أكيدة وقوية لدى الكاتب لإضفاء هالة من القداسة وبالتالي المصداقية الدينية على نبوءته، وبالتالي يستطيع أن يصبو إلى هدفه الأساسي وهو محاربة الإسلام في شخص معتنقيه الجدد من المسيحيين وتعزيد المتمسكين بالمسيحية، كما أنه يعكس محاولة للتخفيف من الشعور بالإحباط والفشل، خاصة في ظل عجز السلطة

1 Reinink , *Die syrische Apokalypse*, p.40-47; Sackur, *Sibyllinische Texte* , p. 81-83.

دانيال، 7: 1-12.

دانيال، 7: 15-27.

السياسية البيزنطية، وبث الأمل في نفوس أقرانه من الكارهين للسيادة الإسلامية سواء من رجال الدين أو من مواطني بلاده.

وإذا كان الكاتب قد صاغ نبوءته في قالب دانيالى، فإنه خطى لأبعد من ذلك لإضفاء المصدقية عليها، وهو الأمر الذى نلاحظه في القسم الثالث، حيث استخدم فيها الأفعال في صيغة المستقبل، وكأنه أراد أن يوحى لمعاصريه بأن هذه النبوءة من زمن ماضٍ، وأنها إذا كانت قد تنبأت بسيادة بنى إسماعيل، وهو ما تحقق بالفعل ورأوه رؤية العين، فستكون أكثر تأثيراً عليهم بشأن الجزء الذى لم يتحقق والخاص بأن تدمير الإسلام في سبيله إلى التحقيق مستقبلاً، وليس من المعروف إلى أى حد أدرك المعاصرون قدم أو معاصرة هذه النبوءة.

وفي الوقت الذى صاغ الكاتب القسم الثالث في قالب دانيالى، فإنه في القسم الرابع طور نبوءته، وأدخل عليها عنصراً جديداً لم يرد في رؤيا دانيال، فالمخلص هنا لم يعد المسيح نفسه، وإنما غداً إمبراطور بيزنطة "ملك الإغريق" أو "إمبراطور العالم الأخير"، ولاشك في أن هذا التطوير يتواءم مع عظم الهزيمة والفشل الذى حل بالإمبراطورية البيزنطية في الشرق، وما أصاب هيبتها العالمية من زعزعة شديدة، وكرد فعل سريع ومباشر للهزيمة أراد الكاتب أن يكون المنتقم من نسل أباطرة هذه الإمبراطورية الجريحة، ربما لإعادة جزء من الهيبة التى فقدت في نظر مسيحي الشرق، أو للتأكيد على أن الانتقام من بنى إسماعيل يجب ألا يغادر إمبراطور بيزنطة الذى تجرع مرارة كأس الهزيمة في الشرق على يد المسلمين، يقول الكاتب: - "وبعد تلك الكوارث والضربات لبنى إسماعيل¹، وعند نهاية

1 من الجدير بالذكر أن الكاتب استخدم في كثير من المواضع مسمى "الحمار الوحشى الصحراوى" ملازماً لاسم إسماعيل، ولاشك في أنه تأثر في استخدامه هذا بالنص السريانى للعهد القديم والجديد، حيث جاء ما نصه: "وأنة يكون إنساناً حماراً يده على الكلب ويد الكلب عليه، ويسكن أمام كل إخوته"، وهى الفقرة التى درسها حديثاً الدكتور صلاح محجوب بالمقارنة مع النص العربى: "وأنة يكون إنساناً وحشياً، يده على كل واحد ويد كل واحد عليه، وأمام جميع إخوته يسكن"، وخلص إلى أن هذا المسمى لوصف إسماعيل وبنيه بالتوحش جاء كإشارة تنبؤية وردت في العهد القديم عن صراع سيحدث في المستقبل بين إسماعيل وبين إخوته، وقرن بين هذه الفقرة وفقرات أخرى تشير إلى اصطفاء الرب ووعده الأبدى لإسحق ونسله وتفضيلهم على نسل إسماعيل، وكيف أن بنيه يمثلون العقاب الإلهى للمستقبلى للمسيحيين، وعلى ذلك يمكن اعتبار هذا الوصف وما يحتويه من دلالات وخلفيات مرتبطة بالعهد القديم جزءاً من خطة عامة للكاتب في صياغة نبوءته

هذا الأسبوع¹، وقتما سيكون الناس مستسلمين لخطر العقاب، دون أمل في الخلاص من عبوديتهم الثقيلة، سيكونون مضطهدين مقهورين يعانون الآلام والجوع والظماً، في الوقت الذي سينعم أولئك البرابرة الطغاة بالطعام والشراب والراحة، سيتباهون بنصرهم، وكيف أنهم دمروا فارس وأرمينيا وقيليقية وايزوريا وقبادوقيا وإفريقيا وصقلية وهلاس والأجزاء المأهولة بالسكان من بلد الرومان وكافة جزر البحر، وسيرتدون كالعرسان وسيتزينون مثل العرائس، ويتناولون بقولهم "ليس للمسيحيين مخلص"، عندئذٍ ستنهض ضدهم فجأة أوجاع المحن والبلايا مثل المرأة في المخاض، سيخرج ملك الإغريق ضدهم بغضب عظيم، ينهض وكأنه يستيقظ من سبات المخمور كذلك الذي اعتقد الرجال أنه ميت وعديم القيمة، سيتقدم ضدهم من البحر الأثيوبي (البحر الأحمر) وسيرسل السيف والدمار إلى صحراء يثرب Ethribus موطن أجدادهم، وسيهبط بنو الملك من الأقاليم الغربية ليدمروا بسيوفهم ما تبقى منهم في أرض الميعاد، سيحيطهم الخوف من كل صوب، وسيغدون هم وزوجاتهم وأبنائهم وقادتهم وخيامهم في صحراء أجدادهم تحت سلطة ملك الإغريق، وبالسيف سيقودهم إلى الأسر والموت والبلاء"².

ومن الملاحظ أن الكاتب عمد هنا إلى استخدام صورة مجازية من المزامير في وصف ظهور الإمبراطور الأخير، للتأكيد على عنصر المفاجأة لهذا الظهور، في الوقت الذي يأنس

بمزجها بسلسلة من الرؤى المستوحاة من التوراة والإنجيل لإقناع قرائه بنبوءته وإضفاء قدر من المصداقية الدينية على أمور غيبية لم تتحقق على أرض الواقع. لمزيد من التفاصيل انظر، صلاح محجوب، "قصة إسماعيل في العهد القديم واستيعابها في الأدب السرياني المسيحي: رؤية وصفية"، بحث منشور في كتاب الآخر في الفكر اليهودي، ج3: الآخر من المنظور الديني والفلسفي، القاهرة، 2006م، ص 91-109.

وانظر الدراسة المتخصصة التي وضعها رينيك حول هذه الزاوية تحديداً،

Reinik , G.J., " Ismael , der Wildesel in der Wüste zur Typologie der Apokalypse des Pseudo-Methodios" , *Byzantinische Zeitschrift* 75(1982) , pp.337-344.

1 يحدد الكاتب فترة السيادة الإسلامية بعشرة أسابيع من السنين، أي سبعين سنة، ربما تبدأ كما يقترح رينيك بعام 622م، وبالتالي فإن "نهاية هذا الأسبوع"، وهو الأسبوع الأخير من العشرة أسابيع من السنين، يمكن تحديدها بعام 692م. انظر،

, p.150 n.2 Reinink, *Ps.-Methodius*.

2 Reinink , *Die syrische Apokalypse* , pp.59-63; Sackur, *Sibyllinische Texte* , p.89-90.

المسلمون في أنفسهم قوة ويركنون إلى الطمأنينة وحياة الرفاهية دون أدنى توقع لهجوم بيزنطى فعال، ولا شك أيضا في أن الكاتب عند استخدامه هذه الصورة كان واعيا ومدركا لدلالاتها الكريستولوجية، ومن ثمّ ربما أراد أن يوجه قرائه إلى إقامة نوع من المماثلة بين المسيح الذى استيقظ كما يستيقظ النائم مثل جبار يصرخ عاليا من الخمر، فحرب أعداءه وقهرهم وجعلهم عارا مدى الدهر¹، وبين الإمبراطور الذى "اعتقد الرجال أنه ميت وعديم القيمة"، لكنه سينهض ليهزم المسلمين²، وليس من قبيل المصادفة أن يجعل الكاتب الظهور الفجائى للإمبراطور نتيجة مباشرة لتناول المسلمين على المسيح بقولهم: "ليس للمسيحيين مخلص"³، إذ يبدو أنه أراد إضفاء صبغة دينية على الصراع البيزنطى الإسلامى والتأكيد على أن الفتح الإسلامى لم يستتبع قهرا وتبعية سياسية فقط، بل كرها وإنكارا للمسيحية، ومن ثمّ فإن عقده لهذه المماثلة بين المسيح ونهوض الإمبراطور الأخير هو نوع من الربط بين الدين والسياسة، أو بمعنى آخر التأكيد على أن الانتقام هنا لن يستتبع انتصارا سياسيا فقط، بل هو أيضا تأثرًا للمسيح والمسيحية من المتطاولين عليها، وعلى ذلك فإن مقولة "ليس للمسيح مخلص" التى ألصقت بالمسلمين، واقتراها بالظهور المباشر للإمبراطور تومى - كما يشير رينينك - إلى محاولة الكاتب التأكيد على أن الإمبراطور المنتظر ليس مخلصا سياسيا فقط، بل هو أيضا مخلص ديني⁴.

ويبدو أن الكاتب هنا أراد أن يشرك مع الإمبراطور الأخير في مهمة الانتقام من المسلمين طرفا آخر أطلق عليه "بنو الملك من الأقاليم الغربية"⁵، ويعتقد رينينك أن المؤلف يقصد بهذا المسمى بنى الملك على الإطلاق، أى شعبه التابع، كمسمى مماثل ومقابل لذلك الذى استخدمه مرارا للإشارة إلى المسلمين "بنو إسماعيل"⁶، ورغم اتفاق الباحث مع هذا الرأى إلا أنه يختلف معه في المدلول أو الشعب الذى عناه المؤلف به، إذ

1 المزامير، 78: 65.

2 Reinink , *Die syrische Apokalypse* , p.62 ; Idem , *Ps.-Methodius*,153.3 Reinink , *Die syrische Apokalypse* , p.60.4 Reinink, *Ps.-Methodius*,153.5 Reinink , *Die syrische Apokalypse* , p.63.6 Reinink , *Ps.-Methodius* , p.151n.8.

يبدو أنه لم يقصد به البيزنطيين - كما يذهب رينينك¹ - بل ربما قصد به شعوب الغرب الإمبراطورى نفسه، والتي أضحت في ذلك الوقت جرمانية، وربما كان هذا الرأى لا يتفق والأمر الواقع بحكم أن الجرمان لم يرتبطوا بالإمبراطور البيزنطى بصلات عرقية أو حضارية، غير أن الكاتب هنا ربما لم يقصد هذه الصلات بعينها، بقدر اهتمامه بصلة التبعية - حتى وإن كانت اسمية - التى ربطت الشطر الغربى الجرمانى بالإمبراطورية الشرقية منذ غزو أودواكر لروما عام 476م، خاصة وأن المؤلف كما ذكرنا قبلا كان يعبر عن المفهوم السياسى البيزنطى حول نظرية العالمية الرومانية، وربما يدعم هذا الرأى أن عددا من النبوءات البيزنطية والغربية التالية كنبوءة الصقلى المجهول في أوائل القرن التاسع² ونبوءات القديس أندروس سالوس في القرن العاشر³، والتي تأثرت بنبوءة ميثودوس

1 Reinink , *Ps.-Methodius* , p.151n.8.

2 في عام 820م تقريبا؛ استخدم متنبئ صقلى نبؤه ميثودوس المجهول، ولكنه قدمها بلسمات جديدة، فالإمبراطور الأخير هنا سيظهر في سيراكوزة Syracuse، وسيُرسَل سفارته إلى "المناطق الداخلية من روما ويروض الشعوب ذات الشعر الأشقر، ومعا سيطاردون "أبناء إسماعيل" ، وفي روما سيُعثر الإمبراطور على كنز مدفون يكفى لإعداد جيوشه، ثم يسير برا إلى القسطنطينية، وعندئذ سيظهر المسيح الدجال، وأحد المظاهر الهامة لهذه النبوءة هى أنها نسبت إلى الشعوب الجرمانية دورا في أحداثها.

Mango , *Byzantium* , 207.

3 في سيرة القديس أندروس سالوس، أشير إلى الشعوب الجرمانية (شعوب الشعر الأشقر) وإن لم يوضح دورها في القضاء على المسلمين، ففى الحوار الذى دار بين القديس أندروس وتلميذه ايبفانيوس Epiphanius، سأل فيه الأخير "كيف سينتهى العالم؟ وما هى علامات النهاية؟ وماذا سيحدث هذه المدينة، أورشليم الجديدة، ولكنائسها المقدسة وصلبانها وأيقوناتها وكتبها وآثار قديسيها؟"، أجاب الرجل المقدس "بالنسبة لمدينتنا، عليك أن تعلم أنه حتى نهاية الزمان لن تخشى أى عدو، لن يحتلها أحد، فقد عهد بها إلى العذراء ولن يتزعها أحد من يديها، شعوب كثيرة ستهاجم أسوارها، ولكنها لن تحقق شيئا سوى كسر قرونها والرحيل بالعار، بينما نحصل على ثروات عظيمة منهم، وستسمع الآن عن "بدايات المحن" ونهاية العالم، ففى الأيام الأخيرة سينهض المسيح إمبراطورا من الفقر وسيسير على طريق الصلاح، سيضع نهاية لكل الحروب، يثرى الفقراء، وستبدو تلك الأيام كأيام نوح Noah، فالرجال سيكونون أثرياء، يعيشون فى سلام، يأكلون ويشربون، يتزوجون ويتناسلون. بعدئذ سيدير الإمبراطور وجهه نحو الشرق وسيدل أبناء هاجر the sons of Hagar، لأن المسيح سيكون غاضبا للغاية من كفرهم وتعريضهم بمقدساته، الإمبراطور سيبيدهم ويشوى أطفالهم فى النار، وسيستعيد الليريا للإمبراطورية الرومانية، وستحضر مصر جزيتها ثانية، وسيضع يده اليمنى على البحر ويخضع شعوب الشعر الأشقر ويذل كل أعدائه، وسيستمر عهده 32 عاما، وفى هذه الأيام سيظهر كل الذهب المخفى بإرادة المسيح وسيوزعه

المجهول، كرست دورا بارزا للجرمان، وإن أطلقت عليها مسمى آخر هو "شعوب الشعر الأشقر"، وإذا كان الكاتب يقصد الجرمان فإن ذلك يعكس أمله في تعاونهم مع الإمبراطور لضمان نجاح مهمته، أو ربما مثلت محاولة منه أو من سادته لمغازلة شعوب الغرب الجرمانية في وقت باتت الإمبراطورية عاجزة عن التصدي للخطر الإسلامي وحدها.

كذلك؛ تتجلى في هذه الفقرة نبرة الانتقام التي صبغت القسم الأخير من النبوءة، فقد أطلق الكاتب العنان لمشاعر الكراهية والعداء للمسلمين والإسلام إلى حد جعله يظهر ما يعتمل في نفسه بقوة إلى حد الاندفاع في إسباغ صفة العنف والقسوة بل والتطرف للأسلوب الذي سيتم به هذا الانتقام، وهو الأمر الذي عبر عنه صراحة عندما يصفه بقوله:- " سيفوق البلاء الذي يفرض عليهم من ملك الإغريق سبعة أضعاف ذلك البلاء الذي أنزلوه بالأرض، سيكونون في محنة عظيمة، سيتضورون عطشا وجوعا، سيقعون ونساؤهم وأطفالهم في نير العبودية ليخدموا أولئك الذين خدموهم من قبل، وستكون عبوديتهم أشد قسوة وصعوبة مائة مرة"¹.

وإذا كان ظهور الإمبراطور الأخير مقترنا بالقضاء على عالم الإسلام، فقد كان الكاتب أيضا حريصا على أن يجعل ظهوره قرين السلام الذي سيحل على العالم بأسره، وكأنه أراد هنا أن يقيم علاقة تناقضيه بين الإسلام والسلام، وهو ما عبر عنه بوضوح بقوله:- "ستكون الأرض التي خربوها - يقصد المسلمين - عندئذ في سلام، سيعود كل رجل إلى أرضه وإرث آبائه، إلى قبادوقيا وأرمينيا، وقلقية Cilicia، وأيزوريا Isauria، وإفريقيا، واليونان، وصقلية. كل شخص غادر الأسر سيرجع إلى الأشياء التي كانت له ولأجداده،

الإمبراطور بين رعيته، سيغدو نبلاؤه كالأباطرة في ثرائهم، والفقراء كالنبلاء، وبحماس شديد سيضطهد اليهود، ولن يوجد إساعيليا (عربيا) واحدا في المدينة، لن يلعب أحد القيثارة أو ينشد الأغاني أو يقترف أى عمل آخر مخز، لأنه سيغض كل أولئك الرجال وسيجتثهم من مدينة المسيح".

The Life of St. Andrew the Fool, ed.& trans. L. Rydén, Uppsala, 1995, pp. 258-285 ;
Rydén, L., " The Andreas Salos Apocalypse: Greek Text, Translation and Commentary", *Dumbarton Oaks Papers* 28(1974), pp.199-261.

1 Reinink, *Die syrische Apokalypse*, p.64 ; Sackur, *Sibyllinische Texte*, p.90.

وستتناسل الناس كالجراد على الأرض المقفرة. ستخرب مصر، وتحرق شبه الجزيرة العربية Arabia بالنار، وستحرق أرض العبرانيين Hebron، وستهدأ أقاليم البحر. سينزل ملك الإغريق جل سخطه وانتقامه على أولئك الذين أنكروا السيد المسيح يسوع، عندئذ سيحل سلام لم تشهد الأرض قبلا أو بعدا، فذلك هو السلام الأخير عند نهاية الزمان"¹.

وإذا كان ظهور الإمبراطور الأخير قرين السلام بما يحتويه من خير وناء وتنازل، فقد عمد الكاتب إلى استثناء فئة بعينها من هذا السلام، هم أولئك الذين أنكروا المسيح، أو بمعنى آخر أولئك الذين ارتدوا عن المسيحية ودخلوا الإسلام، ودون تكرار ما ذكر قبلا عن دافعية الكاتب لذلك، فمن الواضح أن مبرر الكاتب كان جليا في تخصيصه لشبه الجزيرة العربية بالدمار على أساس أنها منبع الإسلام، أما تضمينه مصر فلا شك في أنه يعكس غضب وسخط الكاتب من الموقف الشديد الإيجابية لمسيحي مصر تجاه الإسلام وقت الفتح.

وبعد القضاء على الإسلام يواصل الكاتب نبوءته بالحديث عن المصير الذي سيؤول إليه العالم في أحداث نهاية الزمان، مستوحيا بعضها من الكتاب المقدس، ومضيفا دورا للإمبراطور الأخير فيها، فيعيد إلى الأذهان حديثه السابق عن القبائل الشمالية والإسكندر الأكبر، فيقول:- "عندئذ ستفتح "أبواب الشمال" وستنطلق قوة تلك الشعوب التي كبحها وأغلق عليها الإسكندر من قبل، سترتاع الأرض كافة لمراهم، سيرتعد أعتى الرجال ويفرون للاختباء بالجبال والكهوف، سيموت الكثيرون من شدة الخوف، ولن يجدوا من يوارى أجسادهم. ستأكل القبائل القادمة من الشمال لحم البشر وتشرب دماء الوحوش كما تشرب الماء..... سيتزعجون الأجنة من أرحام أمهاتهم ليأكلونها، سيعيثون في الأرض فسادا ولن يجروا أحد على أن يقف في وجوههم، وبعد سبع سنوات، عندما يغزون بالفعل مدينة Joppa، سيرسل المسيح أميرا من جنوده فيصرعهم على الفور"².

1 Reinink , *Die syrische Apokalypse* , pp.64-65 ; Sackur, *Sibyllinische Texte* , pp.90-91.

2 Reinink , *Die syrische Apokalypse* , p.69 ; Sackur, *Sibyllinische Texte* , p.92-93.

وأخيرا يصل الكاتب إلى نهاية أحداث نبوءته، جاعلا مسرحها في فلسطين، بقوله:-
 "بعد ذلك سيذهب ملك الرومان إلى أورشليم ليعيش بها سبع سنوات ونصف"، وهنا يتوقف الكاتب بفقرة اعتراضيه يتحدث فيها عن أحداث تالية ستحدث بعد ثلاث سنوات من رحيل الإمبراطور، فيقول:- "وعندما تكتمل عشر سنوات ونصف سيظهر ابن الهلاك، سيولد في كورزين Chorazain، وينشأ في بيت صيدا Bethsaida، ويحكم في كفر ناحوم Capharnaum. ستر كورزين لأنه ولد بها، وكفر ناحوم لأنه حكم بها. ولذلك يقول المسيح في الإنجيل: الويل لك يا كورزين، الويل لك يا بيت صيدا...، وأنت يا كفر ناحوم، هل ارتفعت حتى السماء؟ إنك إلى قعر الهاوية ستهبطين"¹، ويستأنف الكاتب حديثه عن الإمبراطور الأخير بقوله:- "سيصعد ملك الإغريق والرومان جبل Golgotha الذي عليه خشبة الصليب المقدس، في المكان الذي شهد فيه المسيح الموت من أجل خلاصنا، سيرفع الملك التاج من فوق رأسه ويضعه على قمة الصليب، ويسط يديه إلى السماء مسلما مملكة المسيحيين للإله الأب، عندئذ سيرتفع الصليب بالتاج إلى السماء، ذلك أن الصليب سيظهر أمام المسيح عند مجيئه لإقناع ضعاف الإيمان"²، وعند هذه النقطة يعود الكاتب ليعيد إلى الأذهان روايته عن الأصل الحبشي لإمبراطور بيزنطة، مؤكدا على أن نبوءة داود الخاصة ببسط الحبشة يديها للرب قد تحققت على أيدي الإمبراطور الأخير الحبشي الأصل لكونه من نسل كوسيث الحبشية، عندما بسط يديه إلى الرب، ثم يختتم نبوءته بقوله:- "وعندما يرتفع الصليب لأعلى إلى السماء، ستصعد بعده مباشرة روح ملك الإغريق والرومان، وعندئذ ستدمر كل إمارة وسلطة لأن ابن الهلاك سيظهر"³.

ومن ناحية أخرى؛ يبدو أن الكاتب استوحى صورة تخلي الإمبراطور الأخير عن تاجه، وبسط يديه إلى السماء مسلما مملكة المسيحيين للإله الأب، من صورة رمزية ماثلة في العهد الجديد حدث بها بولس في رسالته الأولى لمؤمني كورنثوس، عندما يسلم المسيح

حزقيال، 1: 38-23، 1: 39-17؛ يوحنا، 19: 17-18؛ متى، 20: 7-10.

1 Reinink, *Die syrische Apokalypse*, p.69-70; Sackur, *Sibyllinische Texte*, p.93.

لوقا، 10: 13-15.

2 Reinink, *Die syrische Apokalypse*, p.71-73; Sackur, *Sibyllinische Texte*, p. 94.

3 Reinink, *Die syrische Apokalypse*, p.73; Sackur, *Sibyllinische Texte*, p.94.

الملك لله الأب بعد أن يكون قد أباد كل رئاسة وكل سلطة وكل قوة¹، ولما كان تسليم المسيح للملك مقترنا بقضائه على المسيح الدجال، فلا شك أن الكاتب أراد هنا الإيحاء للقارئ بمماثلة بين المسيح وقضائه على المسيح الدجال وتسليمه الملك، وبين الإمبراطور الأخير وقضائه على الإسلام وتسليمه مملكة المسيحيين، وبما إن تلك لم تكن المماثلة الأولى بين المسيح والإمبراطور من ناحية، والإسلام والمسيح الدجال من ناحية أخرى، فلا شك في أنها تؤكد ما ذهبنا إليه قبلا من إصرار الكاتب على إضفاء الصبغة الدينية على مهمة الإمبراطور الأخير من ناحية، والإساءة إلى الإسلام من ناحية أخرى.

هكذا عبرت نبوءة ميثوديوس المجهول عن كراهية أحد رجال الدين السريان للإسلام ورفضه للسيادة الإسلامية عقب الفتح مباشرة، وأمله في أن تنهض الإمبراطورية البيزنطية ثانية للقضاء على تلك القوة الفتية الجديدة، وعند هذه النقطة يثار أمر جدير بالملاحظة، هو أن نبوءة ميثوديوس المجهول كانت تشكل جزءا من إطار عام عكسته العقلية السريانية المعادية للفتح العربي، وانعكس في عدد من نصوص القرن السابع الميلادي، وهي نصوص مزجت بين الأحداث المعاصرة والنبوءة، أو بالأحرى كيفت الوضع الراهن للعصر في قالب أبوكاليسي، وهنا نرجع بالذاكرة إلى رواية ميثوديوس عن تعاقب الممالك والوحش الرابع الذي يسود العالم، التي اقتبسها وتأثر فيها برؤيا دانيال، فالواقع أن هذا الاستخدام لم يكن استثناء على ميثوديوس، بل يمكن القول بأنه غدا عقيدة تقليدية في العقلية السريانية المعادية للإسلام، ففي عام 634م وبعد الفتح العربي مباشرة، راح بطريك بيت المقدس صوفرونيوس Sophronios يعبر عن رأيه في أن الاحتلال العربي لبيت لحم عقابا إلهيا على خطيئة يمكن التكفير عنها، ولذلك راح يقول: "علينا فقط التوبة، عندئذ سنكل سيف بنى إسماعيل، وسنكسر قوس أبناء هاجر، ونرى بيت لحم ثانية"². وفي خطاب مؤرخ بالفترة 634-640م تحدث ماكسيموس المعترف عن "شعب الصحراء البربري" الذي ساد أرضا ليست له، والمخ إلى أن ظهور المسيح الدجال بات أمرا وشيكاً³، وفي الوقت ذاته راح مصدر سرياني ثالث يصوغ

1 الرسالة الأولى لمؤمنى كورنثوس، 15: 24.

2 Brock , *Syriac Views* , p.9 ; Constantelos , *Moslem Conquests* , 328-329.

3 Brock , *Syriac Views* , 9.

أحداث الفتح العربي في قالب دانيالى، وظلت روما تمثل الوحش الرابع، وفي نهاية القرن راح سيبوس الأرميني يقدم تأويلا آخر لرؤيا دانيال، عندما أحل بنى إسماعيل محل روما كوحش رابع¹.

وفي دراسة وضعها سباستيان بروك حول المصطلحات المستخدمة في مصادر القرن السابع السريانية، توصل إلى حقيقة مؤداها، أن كتابها كانوا على وعى بطبيعة الوضع الراهن بعد التغيرات التي أحدثها الفتح العربي في موازين القوى بالمنطقة، وعبر عن ذلك بقوله: " لقد أدركوا أن الحكم الفارسى والبيزنطى بات إلى زوال، وأن العرب لم يأتوا إلى أرضهم إلا لتأسيس إمبراطورية جديدة، فوصفوا محمد والخلفاء دوما بلفظ (الملوك) ونظروا إلى مملكة العرب كوريثة مباشرة لمملكتى بيزنطة وفارس"²، ويبدو أن وراء هذه المصطلحات يكمن تأثير دانيالى بصورته عن إمبراطوريات العالم الأربع المتعاقبة، إذ يبدو أن استخدام لقب "الملوك" و"المملكة" يعكس الاعتقاد في أن العرب المسلمين يمثلون الوحش "المملكة" الرابع الذى حدث عنه دانيال في رؤياه، غير أن هناك نقطة اختلاف رئيسية بين هذه الرؤية وتلك التى عبر عنها ميشوديوس في نبوءته، حقيقة أن جميعها ربما اتفقت على اعتبار العرب وحش دانيال الرابع، إلا أن ميشوديوس اختلف عنها في رؤيته الخاصة باستمرار بقاء الإمبراطورية البيزنطية ونهوض إمبراطورها الأخير للقضاء على العرب، وهنا تثار إشكالية اعتقد فيها عدد من الباحثين الغربيين، ألا وهى اعتقادهم في أن ميشوديوس قصد بالوحش الرابع بيزنطة وليس العرب، وهو الرأى الذى ينبغى إعادة مناقشته في ظل اعتبارات بعينها، أولها أن رؤية ميشوديوس للعرب كوحش دانيال الرابع لا يتناقض مع بقاء بيزنطة التى باتت في حالة من العجز ولم تعد بقوة الوحش الرابع الذى تحدثت عنه الرؤيا، كما أن ظهور الوحش الرابع في رؤيا دانيال لم يستتبع قضاء تاما على الوحوش الثلاثة الأخرى، حيث وهبت البقاء على قيد الحياة إلى حين، أما الاعتبار الثانى فيكمن كما ذكرنا من قبل في حرص الكاتب على إضفاء نوع من المصدقية على نبوءته لإقناع معاصريه بها، ولاشك في أنه أدرك تماما أن جعله العرب وحشا رابعا، وهو الأمر

1 Brock , *Syriac Views* , p.9-10.

2 Brock , *Syriac Views* , p.14.

الذى تم بالفعل ورآه معاصروه رؤية العين، سيكون أكثر فعالية وتأثيرا عليهم من جعله بيزنطة التى غدا الواقع الفعلى لا يبشر مطلقا بتحولها إلى وحش دانيال الرابع، بل إن قصده العرب هنا من شأنه أن يوحى لمعاصريه بأنه طالما تحقق الجزء الأول من نبوءته، فلا شك فى أن تحققها كلها أمرا مقدرًا بات وشيكا، أما الاعتبار الثالث فيتمثل فى أن مملكة دانيال الرابعة كما وردت فى رؤياه لا تتفق إطلاقا مع ما أسموه مملكة الإمبراطور الأخير، ففى رؤيا دانيال يتعاقب على حكم المملكة الرابعة عددا من الملوك بعد ظهورها وقضائها على قوة الممالك الثلاثة الأخرى، وهو ما لا يصدق على ملك بيزنطة، فظهور ملك واحد فقط يقضى على العرب والإسلام ثم يذهب إلى بيت المقدس ويتنازل عن عرشه، يجعل مملكة العرب أكثر تشابها وقربا إلى مملكة دانيال الرابعة من مملكة إمبراطور بيزنطة الأخير، وأخيرا يمكن القول بأن ميثوديوس كان يعبر فى نبوءته عن الاتجاه الذى ساد فى بعض نصوص أواخر القرن السابع السريانية، والذى عكسه سيوس الأرميني بوضوح، والمتمثل فى القناعة بزوال القوة البيزنطية وحلول القوة العربية كمملكة دانيال الرابعة.

الصراع السياسي الديني وأثره في
سقوط الإمامة الإباضية الثانية

الدكتور
حسن محمد النابودة

obeyikan.com

الصراع السياسى الدينى وأثره فى سقوط الإمامة الإباضية الثانية*

توطئة :

بعد سقوط الدولة الأموية عام 132 / 750، حمل عدد من أفراد القبائل العمانية المهاجرة إلى العراق أفكار الحركة الإباضية ومبادئها من البصرة إلى عمان التى أضحت تدريجياً مركز الحركة. وبهذا الانتقال دخلت الحركة مرحلة جديدة هى مرحلة نضوج المذهب الإباضى الذى تطور من تيار سياسى يدعو إلى العودة إلى عصر الخلفاء الراشدين إلى مذهب دينى استقل بأفكاره ومبادئه السياسية والدينية، وارتبط بأرض عمان إذ تكون عليها، وتطور في رحابها. وذلك بتأثير عوامل كثيرة، أهمها التغير الجذرى فى الفكر السياسى للدعوة الذى انتقل من مرحلة السر والكتمان إلى مرحلة الظهور وإعلان الدولة المستقلة.⁽¹⁾

(*) أعد هذه الدراسة أستاذ مشارك فى جامعة الإمارات العربية المتحدة.

(1) ظلت الأفكار الإباضية مرتبطة بالمبادئ الأولى التى دعا إليها الخوارج وأساسها أن الإيمان "قوة وعمل ونية" و"من لم يكن بمؤمن فهو كافر". مصنف مجهول، كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة، تحقيق: أحمد عيلى، نقوسيا: دلون، 1985، 92. إلا أن الفكر السياسى للإباضية كان أكثر مرونة واعتدالاً من الفكر السياسى الخارجى، حيث أجاز أئمة المذهب الأوائل إمكانية التعايش السلمى مع من خالفهم واعتبار الفترة التى لا يستطيعون فيها انتخاب إمامهم فترة الكتمان، وهى "ملازمة الأمر سرّاً بلا إمام" الدرجينى، أبو العباس أحمد بن سعيد (ت: 670 / 1271) طبقات المشايخ بالمغرب، د.ت، د.ن، 6/1.

وقد أفرزت الحركة الإباضية في عمان قادة من نوع جديد⁽¹⁾، أخذت الدعوة بهم منحى آخر، غلب عليه الطابع القومي؛ حيث رأى هؤلاء القادة أن دعوتهم في حاجة إلى دعم القبائل القوية؛ كان من أشهر أولئك القادة آل الجُلندى⁽²⁾ الذين حكموا عمان قبل الإسلام وكانوا لا يزالون يتمتعون بنفوذ قوى في المنطقة، فأروا في الدعوة الإباضية فرصة للاستقلال بعمان بعد سقوط الدولة الأموية، فالتقت مصالح الطرفين وتم الاتفاق على إقامة الإمامة الإباضية الأولى عام 134 / 752، لكن المذهب الإباضى نفسه لم ينتشر بين جميع القبائل فكان ذلك من أسباب سرعة سقوط الإمامة الأولى وعدم قدرتها على المقاومة رغم توافر الظروف الجغرافية والبعد عن مركز الخلافة في بغداد.⁽³⁾

وتعد الفترة التاريخية للحركة الإباضية ما بين 134 - 177 / 752 - 753 فترة مجهولة تماماً لعدم توافر أية معلومات عنها في المصادر العربية الأولى وكذلك الحال في المصادر

(1) اختيرت عمان مقراً بديلاً للبصرة لعوامل أهمها: دخول أعداد كبيرة من أزد عمان في الدعوة بعد فشل ثورة يزيد بن المهلب، وبعدها عمان عن مركز الخلافتين الأموية والعباسية، ولجوء الكثير من أتباع طالب الحق في اليمن إلى عمان بعد فشل ثورته زمن مروان بن محمد. انظر: النابودة، حسن: "ثورة يزيد بن المهلب"، دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد 29، العدد 3، 2002، H. M. Al-Naboodah، "The Ibadī Movement: a Study of its Early Development and Ideas", *Digest of Middle East Studies*, vol. 12, no 2 (2003), 1-18.

(2) وفقاً لما تذكره المصادر العربية الأولى فقد حكم آل الجلندى عمان قبل الإسلام وكانوا يدفعون الجزية إلى الفرس، لكن تلك المصادر لا تذكر أى دور لآل الجلندى في فتوح العراق ولا في الأحداث التي جرت فيه زمن الأمويين. ويبدو أنهم آثروا البقاء والاستمرار في عمان. وتشير بعض الروايات العمانية إلى أن الجلندى شارك في ثورة طالب الحق مما يوحى أنهم كانوا يطمحون إلى السلطة، وعندما حدث الفراغ السياسى في عمان إثر سقوط الدولة الأموية، استغل آل الجلندى الفرصة للاستقلال بعمان متبنين المذهب الإباضى كما تذكر المصادر العمانية. لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع انظر: J.C. Wilkinson, "The Julanda of Oman", *Journal of Omani Studies*, vol. 1, 97-108.

(3) على الرغم من أن المصادر العمانية تؤكد على أن تسمية الفترة التي أعلن فيها بنو الجلندى الاستقلال بعمان بفترة الإمامة الأولى وقد سلم بهذا الأمر جميع من كتب عن هذه الفترة من الباحثين المعاصرين إلا أن ذلك بحاجة إلى مزيد من التحليل والنقاش للروايات المتعلقة بتلك الفترة. ويذكر الطبرى أن أبا العباس السفاح أرسل خازم بن خزيمة إلى عمان للقضاء على الخوارج وهذا يتوافق مع ما ذكره صاحب كشف الغمة، 248 - 250؛ انظر: الطبرى، أبو جعفر محمد بن جرير (ت: 310 / 922)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، 1976، 462/7؛ الأزدي، يزيد بن محمد (ت 334/945)، تاريخ الموصل، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1967، 155.

الإباضية رغم أهميتها السياسية الكبيرة. فقد شهدت تلك الفترة تقلص النفوذ السياسي لآل الجلندي⁽¹⁾ الذين حكموا عمان أكثر من قرنين من الزمن بشكل متقطع، وبرز قبيلة اليحمد التي حملت راية الدفاع عن الإمامة طوال فترة العصور الوسطى.⁽²⁾

وتعد قبيلة اليحمد⁽³⁾ من القبائل العمانية القوية، وتنتمي إليها أسرة آل المهلب المشهورة في العراق. وكان أعيان هذه القبيلة منذ إسلامهم يتطلعون دوماً إلى الرئاسة، فقد حاربوا على الجبهة العراقية في بداية الفتوحات الإسلامية ووقفوا مع عائشة في حربها ضد علي بن أبي طالب، ثم أحيوا حلفاً قديماً مع قبائل ربيعة (بكر وعبد القيس في العراق) في بداية الدولة الأموية.⁽⁴⁾

(1) يرجع السالمى سبب زوال حكم آل الجلندي إلى تعاونهم مع السلطة العباسية وخذلانهم للعمانيين، لذلك قرر أعيان الدعوة وفقهاؤها استبعادهم كلياً واللجوء إلى قبيلة اليحمد التي سيصبح لها الشأن كله فيما بعد "وبذلك انقضت دولة بني الجلندي وانتقلت الدولة إلى اليحمد فلم يكن لبني الجلندي بعدها دولة". انظر: السالمى، نور الدين عبد الله بن حميد، تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، مسقط: وزارة التراث القومي، 1981، 1080/1، ويجعلنا ذلك نميل إلى أن بني الجلندي لم يتقبلوا المذهب الإباضي ولم تستهؤم أفكاره.

(2) تورد بعض المصادر الإباضية لشمالي إفريقيا معلومات عن الاتصالات السرية بين دعاة الإباضية في البصرة وأتباعها في شمالي إفريقيا وطرق نشر مبادئ الدعوة وأفكارها والمجالس أو حلقات العلم التي كان أولئك الدعاة يقيمونها بسرية تامة وقد تطرق لهذا الموضوع بالتفصيل عمر النامي في أطروحته للدكتوراه؛ ويمكن القول إن الأسلوب نفسه قد تم اتباعه في نشر الدعوة في عمان حيث يشير مؤلف كتاب الأنساب المنسوبة للعوتبي إلى مجموعة من رجال الدين الذين نقلوا تعاليم المذهب إلى عمان، أو كما يسميهم حملة العلم، انظر: العوتبي، سلمة بن مسلم: الأنساب، مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، 1984، 229/2؛ النامي، وعمرو خليفة، دراسات عن الإباضية، ترجمة ميخائيل خوري، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001، 99-117..

(3) انظر: سليمان الخروصي، "دولة اليحمد في عمان"، حصاد ندوة الدراسات العمانية، مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، 1900 المجلد الأول، 305..

(4) وردت إشارات كثيرة لهذا الحلف في المصادر العربية الأولى. انظر: البلاذري، أحمد بن يحيى (ت: 279/892)، أنساب الأشراف، القسم الثاني من الجزء الرابع 1938، القدس، تحقيق: ماكس شلو سنجر، 105؛ وفي نقائض جرير والفرزدق قال أبو عبيدة: "وكانت جماعة الأزدي آخر من نزل البصرة... في آخر خلافة معاوية وأول خلافة يزيد... فأتاهم مالك بن مسمع ورئيس الأزدي يومئذ مسعود بن عمرو العتكي فقال مالك جددوا حلفنا... ففعلوا ذلك" انظر: أبو عبيدة، معمر بن المنثي (ت: 209/824)، النقائض: نقائض جرير والفرزدق، ليدن: مطبعة بريل، 1907، 729-730؛ الطبري، تاريخ، 516/5-517.

وفي زمن عبد الملك بن مروان وابنيه الوليد وسليمان تبوأَت أسرة آل المهلب⁽¹⁾ مكانة سياسية كبيرة قبل أن يتم القضاء عليها واستئصالها من العراق كلياً زمن يزيد بن عبد الملك.⁽²⁾ ولا شك أن المآسى التي حلت بهذه الأسرة في عهد يزيد كان لها تأثير كبير على أزد عمان في العراق وعلى قبيلة اليحمد بشكل خاص. وكانت أحد الأسباب المهمة التي دفعت بعض أعيان هذه الأسرة إلى الانضمام إلى الحركة الإباضية وإلى التعاون مع الدعوة العباسية انتقاماً لما حل بآل المهلب زمن يزيد بن عبد الملك.

وبعد إخفاق محاولة الاستقلال الأولى بقيادة آل الجلندی ازدادت أهمية ومكانة قبيلة اليحمد التي انضم كثير من أفرادها إلى الدعوة الإباضية وأخذوا يتطلعون إلى ملء الفراغ السياسي الذي أحدثه هذا السقوط السريع لآل الجلندی. لكن الظروف لم تكن مناسبة بعد لإعلان الاستقلال عن الدولة العباسية فالدعوة الإباضية ممثلة في دعائها "حملة العلم"⁽³⁾ بحاجة إلى نشر مبادئها وأفكارها بين أفراد قبائل عمان لضمان بقائها واستمرارها بعيداً عن أعين السلطة العباسية وولاتها على البحرين وعمان، وهذا ما يفسر تأخر قيام ما يعرف بالإمامة الثانية أكثر من أربعين سنة.⁽⁴⁾

(1) انظر: Hinds, M. *An Early Islamic Family form Oman*, Manchester: Manchester University, 1991.

(2) لمزيد من التفاصيل حول ثورة يزيد بن المهلب انظر: النابودة، حسن، "ثورة يزيد بن المهلب"، دراسات، الجامعة الأردنية، مجلد 28، العدد 3، 2003، 703 - 722..

(3) لا تتوافر لدينا أية معلومات عن الاتصالات السرية بين دعاة الدعوة وأنصارها في عمان ومركز الدعوة في البصرة، ونرجح أن اهتمام قادة الحركة كان باتجاه شمال إفريقيا، أما عمان فقد تولى نشر مبادئ الحركة فيها أفراد قبيلة الأزد العمانية ولم يكونوا بقوة دعاة الحركة في الشمال الإفريقي وهذا يفسر تأخر إعلان قيام الإمامة الإباضية أو إمامة الظهور. انظر: العوتبي، أنساب، 2/ 229 التامى، دراسات عن الإباضية، 95 - 108..

(4) يورد الطبري في تاريخه أسماء عدد من الولاة الذين حكموا عمان قبل قيام الإمامة دون إعطاء أية معلومات مفيدة عن الدور الذي قاموا به، وهذه قائمة بأسماء بعض الولاة العباسيين في القرن الثاني الهجري (سليمان بن علي عامي 133 و 134، تاريخ، 7/ 459 - 465، محمد بن سليمان بن علي عام 160 وعام 163، تاريخ، 8/ 134، 149، صالح بن داوود عام 164، تاريخ، 8/ 151، المعلى مولى المهدي عام 167، تاريخ، 8/ 166، الحسن الخوارى عام 169 زمن الهادي، تاريخ، 8/ 204، محمد بن سليمان بن علي زمن الرشيد عام 170، تاريخ، 8/ 234، عيسى بن جعفر بن سليمان غزا عمان عام 189 زمن هارون الرشيد، تاريخ، 8/ 317..

تأسيس الإمامة:

وفقاً لما تذكره المصادر العمانية فقد بايع قادة الدعوة محمد بن عبد الله بن أبي عفان اليمحمدي حوالي 791 / 175 يساعده الفقيه الإباضي موسى بن أبي جابر الأزكوي⁽¹⁾؛ أي أن الإمامة أصبحت تحظى بحماية قبيلة اليمحمدي وحلفائها، والإمام يحظى بدعم رجال الدين بقيادة الفقيه المنفذ. وفي هذه المرحلة المتقدمة من عمر الإمامة نجد أن السلطتين الروحية والزمنية أو الدينية والدينية قد تقاسمها الإمام والفقيه، وكان للفقيه وحده الحق في انتقاد الإمام ومراقبته.⁽²⁾

ومن جملة الأسباب التي دعت قادة الحركة الإباضية إلى إعلان دولتهم المستقلة تردى الأوضاع السياسية والأمنية في مدن عمان وقراها وهو ما عبر عنه أحد قادة هذه الحركة منير ابن النير الجعلاني (القرن الثاني الهجري) "من حملة العلم" بقوله: "فلما ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بعث عليكم شراركم، فقد رأيتم كيف دانوكم، وكيف كانت سيرتهم فيكم، وما أظهروا في الأرض من الفساد... حتى قطعت السبل، واستحلت المحارم... وأزهقت دماء المسلمين بغير حلها.."⁽³⁾ وفي ذلك إشارة واضحة إلى الغزوات التي كان يشنها قادة القبائل على المدن الرئيسية، حيث يذكر صاحب كتاب الأنساب أن

(1) يذكر السالمي أن أحداثاً مهمة دفعت ومهدت لقيام الإمامة: الظهور، ويبدو أن الرواية التي وصلت السالمي قد فقدت الكثير من صحتها بسبب التفاصيل الدقيقة التي تضمنتها، إلا أنها توحي بلا شك أن الانقلاب الذي حدث كان نتيجة تنظيم لقادة الدعوة وأنصارها في المدن العمانية، وقد وقع الاختيار - كما تشير الرواية أيضاً في بداية الأمر - على أحد حملة العلم الذي ذكره صاحب كتاب الأنساب وهو محمد بن المعلى الكندي، لكن الحجّة التي يذكرها السالمي وهي اعتذاره عن تحمل المسؤولية تبدو ضعيفة، وأن خلافاً قد وقع حول مسألة اختيار الإمام، وأن أتباع قبيلة اليمحمدي هم الذين انتصروا في النهاية، فتم ترشيح محمد بن أبي عفان الذي نشأ في العراق ثم هاجر إلى عمان، وفي ذلك ما يفسر أن أتباع التنظيم المسيطرين على الدعوة لا يزالون من أهل العراق. انظر: العوتبي، الأنساب، 1/ 378 السالمي، تحفة، 1/ 110 - 111.

(2) حول هذا الموضوع انظر: Rubinacci, R. "The Ibādīs", in Religion in the Middle East, ed. A.J. Arberry, Cambridge, 1969, vol.2, 302-303.

(3) الشياخي، أحمد بن سعيد بن عبد الواحد (ت: 1528 / 928): كتاب السير، تحقيق أحمد بن سعود السيابي، مسقط، وزارة التراث القومي والثقافة، 1987، 1/ 242، وذكره العوتبي في كتابه الأنساب منير بن النير الريامي، وهو أحد الأربعة الذين ساهم حملة العلم، وقال: إنهم "نقلوا به من البصرة إلى عمان". انظر: العوتبي، الأنساب، 2/ 229.

غسان بن سعد الهنائي "وقع بنزوى ونهبها، وهزم بنى نافع.. بعد أن قتل منهم خلق كثير وذلك في شعبان من سنة خمس وأربعين ومائة"⁽¹⁾. وهذا يعنى أن سلطة الوالى العباسى على المناطق الداخلية لعمان كانت ضعيفة، ولم يقدر على صدّ مثل هذه الغارات. ولا شك أن ذلك قد دفع الحركة الإباضية إلى تكثيف نشاطها في هذه المناطق والإعداد والتنظيم لإعلان إمامة الظهور، وهى الإمامة التى تعقب مرحلة الكتمان التى تسير فيها الحركة شؤون المجتمع والمتسيين إليها بدون إمام، وهى فترة قد تستغرق عدة سنوات إلى أن يتهيأ الظرف المناسب، ويأبى الإمام، وهو الأمر الذى بويع عليه محمد بن أبى عفان على أن يعيد للناس حقوقهم، ويسير فيهم بسيرة الخلفاء الراشدين وفقاً لقواعد المذهب الإباضى⁽²⁾.

ويذكر صاحب كشف الغمة أن خلافاً وقع بعد سنتين من اختيار الإمام محمد بن أبى عفان بسبب تصرفه بما لا يتفق ومبادئ الدعوة "فظهرت منه للمسلمين أحداث لم تعجبهم"⁽³⁾، فتم تدبير انقلاب سلمى ضده "فعملوا له حيلة، وأخرجوه من عسكر نزوى، فلما خرج اجتمعوا فاختراروا إماماً، وعزلوا محمداً، وكانت إقامته سنتين وشهراً"⁽⁴⁾.

(1) العوتبي، الأنساب، 255/32.

(2) يرى ولكنسون أن حامل العلم موسى بن أبى جابر كان يسيّر الأمور عن طريق مؤسسه الشراة أو ما يعرف بأصحاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وأن الأمور كانت تحت سيطرة رجال الدعوة قبل مبايعة محمد بن عبد الله وقيام إمامة الظهور. Wilkinson, J.C., "the origins of the Omani state" in *The Arabian Peninsula: Society and Politics*, ed. D. Hopwood, London, 1972, 78.

وقد ورد ذكر أسماء آخرين من رجال الدعوة الذين شهدوا أو عاصروا قيام الإمامة الإباضية فى الرسالة المنسوبة إلى منير بن النير الجعلاني أحد حملة العلم الذين ذكرهم العوتبي، أنظر: الشاخي، السير، 2/238.

(3) كشف الغمة، 254.

(4) أنظر: كشف الغمة، 254، وابن رزيق، حميد بن محمد، الفتح المبين فى سيرة السادة البوسعيديين، تحقيق: عبد المنعم عامر ومحمد مرسى، مسقط، وزارة التراث القومى، 1983، 224. وقد علق السالى على ذلك بقوله "واختلفوا فى صفة إمامته، فقليل كان إمام دفاع حتى تضع الحرب أوزارها، وقيل كان أمير جيش فأساء السيرة... فعزله المسلمون حين لم يرضوا سيرته ولا مذهبه فى النصف من ذى القعدة من سنة تسع وسبعين ومائة، وكانت ولايته سنتين وشهرين إلا شيئاً" أنظر: السالى، تحفة، 1/111.

السالى، تحفة، 1/121.

وتبدو الصورة قائمة وغير واضحة وراء ذلك العزل السريع في وقت كانت فيه الإمامة الناشئة في أمس الحاجة إلى الاستقرار الداخلي. ورواية صاحب كشف الغمة تتناقض مع مبادئ الدعوة ومع الحدث نفسه، ويصعب الاعتماد عليها خاصة إذا أخذنا في الاعتبار الفترة الزمنية الطويلة التي تفصله عن تلك الأحداث. فإذا كان اختيار محمد بن عثمان إماماً قد حصل حقيقة فلا بد أن ذلك قد تم وفق معايير تتفق ومبادئ الدعوة، أي لا بد أن تتوافر فيه صفات الإمام المراد اختياره، وأن عزله السريع سوف يتسبب في اختلاف القائمين على الحركة وهو الأمر الذي حدث عندما عزل الصلت بن مالك كما سنرى؛ ومحمد بن أبي عفان شخص لا نجد له صدق ولا مكانة كبيرة في المصادر الإباضية رغم كونه أول إمام ظهر بعد الجلندي كما تزعم هذه المصادر.

ونرى أن إمامة الظهور لم تتم إلا في عهد الوارث بن كعب الخروصي لسببين: الأول: من الصعب قبول فكرة عزل أول إمام منتخب بعد توليه الإمامة بسنتين - خاصة - أنه يُعدّ من حملة العلم، الثاني: لا بد أن يكون رد فعل الدولة العباسية زمن الرشيد سريعاً على مثل هذا الإجراء، وهو الأمر الذي حدث مباشرة بعد تولي الوارث بن كعب الإمامة. أما محمد بن عفان فقد كان المسئول عن تسيير شؤون الحركة قبل إمامة الظهور، كما توحى الروايات التي ذكرتها السير المنسوبة لبعض علماء المذهب الأوائل التي سنعرض لها بالتحليل والمناقشة لاحقاً.

تشير الروايات الإباضية إلى أن الخليفة العباسي هارون الرشيد عندما بلغته أخبار عمان أرسل ابن عمه عيسى بن جعفر بن المنصور في ألف فارس وخمسة آلاف راجل زمن الوارث بن كعب (177 - 179 / 793 - 795)⁽¹⁾ للقضاء على الإمام وبسط سلطة الخلافة على عمان؛ إلا أن حملته هذه كما تذكر هذه الروايات لم يكتب لها النجاح إذ استطاع العمانيون هزيمة الجيش العباسي وأسر قائده عيسى بن جعفر.⁽²⁾ ويذكر الطبري رواية غير مكتملة تتفق جزئياً مع ما ذكرته المصادر العمانية فيقول: "وولي [هارون الرشيد] عيسى بن جعفر بن سليمان عمان، فقطع البحر من ناحية جزيرة ابن كاوان، فافتتح حصناً بها وحاصر آخر، فهجم عليه ابن مخلد الأزدي، وهو غارٌّ، فأسره وحمله إلى عمان في ذي

(1) السالمى، تحفة، 1/ 121.

(2) الشهاخي، السير، 1/ 341؛ كشف الغمة، 255؛ السالمى، تحفة، 1/ 119 - 120.

الحجة" في سنة 189هـ.⁽¹⁾ وذلك يتفق مع ما ذكرته المصادر العمانية، إلا أن الطبري يذكر أن عيسى بن جعفر توفي بعد ذلك في طريقه إلى الري وهو يريد اللحاق بهارون الرشيد وذلك في عام 192هـ.⁽²⁾

ويشير ابن خياط إلى أن هارون الرشيد ولي عيسى بن جعفر إمارة البصرة أكثر من مرة خلال فترة خلافته ولا يذكر حملته على عمان.⁽³⁾ وكانت عمان تتبع ولاية البصرة آنذاك، ويبقى الخلاف هنا حول صحة الرواية التي ذكرت فيها المصادرُ العمانية مقتل عيسى بن جعفر. ويمكن أن نخلص من ذلك إلى أن الحملة التي قادها عيسى بن جعفر لم يكتب لها النجاح، وأن انشغال العباسيين بأحداث أخرى أكثر خطورة وأهمية في مناطق أخرى ساعد الإباضيين على البقاء مستقلين بدولتهم في المناطق الداخلية لعمان.

تثبيت سلطة الأئمة ونشر المذهب:

بعد زوال الخطر الخارجي، واجه الإمام الناشئة خطراً داخلياً تمثل في محاولة آل الجلندي استعادة قوتهم ومكانتهم في عمان، وقد دفعهم ذلك الطموح إلى التعاون مع قبيلة بني هناة فشكلاً حلفاً قوياً لمجابهة قبيلة اليعمد وأخذوا في إثارة المتاعب للإمامة الإباضية.

ففى عهد الإمام غسان اليعمدي حوالى (192 - 207 / 807 - 823) تذكر المصادر العمانية أن أحد قادة آل الجلندي ويدعى الصقر بن محمد بن زائدة وبالتعاون مع راشد بن شاذان الهنائي تمكنا من السيطرة على بعض مناطق عمان وأعلننا استقلالهما عن الإمامة، وقد تمكن الإمامة من القضاء على هذا التمرد عن طريق القوة المسلحة⁽⁴⁾، وهذا يعنى أن

(1) الطبري، تاريخ، 3/7/8.

(2) الطبري، تاريخ، 8/346؛ ابن الأثير، أبو الحسن على بن أبي الكرم الشيباني (ت: 1232/630)، الكامل في التاريخ، بيروت: دار صادر، 1979، 62/208؛ ابن خياط، خليفة (ت: 240/854)، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق: أكرم ضياء العمري، الرياض: دار طيبة، 1985، 460.

(3) خليفة، تاريخ، 460، 462؛ البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت: 463/1070)، تاريخ مدينة السلام، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001، 12/479؛ الطبري، تاريخ، 8/346-347.

(4) يذكر العوتبي أن راشد بن شاذان الهنائي "سار دما فاتتهبها، وقتل واليها قومه، وكان ذلك في أيام غسان بن عبد الله". الأنساب، 2/226، ويؤكد ذلك صاحب كشف الغمة والسالمى الذى أعطى تفاصيل أكثر لهذه الرواية نرى أنها غير صحيحة، فالرواية الأصلية هي لصاحب كتاب الأنساب والتفاصيل التي أضيفت عليها لاحقاً هي من صنع المتأخرين. كشف الغمة؛ السالمى، تحفة، 1/124.

الحركة الإباضية أخذت منحى جديداً في تطورها السياسي - الديني، وصارت تجيز استخدام القوة لنشر مبادئها وأفكارها، وهو الأمر الذي يتعارض مع السياسة السلمية التي تميز بها قادة الحركة الأوائل.

ويعدّ الإمام غسان من أشهر أئمة المذهب، ودليل هذه الشهرة المكانة والقوة اللتان بلغهما المذهب في فترة حكمه وإمامته للحركة. فقد شهدت الإمامة في عهده نشاطاً دينياً ملحوظاً وانتشرت حلقات التعليم الديني للمذهب وازداد عدد التلاميذ المتحمسين للفكر الإباضي فكان لذلك أثره في انتشار القراءة والكتابة بين العمانيين، إلا أن ذلك انحصر على مبادئ المذاهب وأفكاره؛ فتخرج من هذه الحلقات عدد من رجال الدين الذين انتشروا في المدن والقرى العمانية، وأخذوا على عاتقهم نشر أفكار المذهب الإباضي بين العامة من الناس الذين لا يعرفون عن الدين الإسلامي إلا العبادات التي يمارسونها، ولا يحفظون من القرآن الكريم إلا آيات قليلة يتلونها في صلواتهم، فهم على بساطتهم يعيشون حياة خالية من التعقيد والصراع المذهبي أو الديني.⁽¹⁾

غيرت مفاهيم الحركة الإباضية حياة العمانيين كثيراً خلال هذه الفترة، وأصبح هناك أئمة وحكام يجب طاعتهم والولاء لهم، ورجال دين متفدون أصحاب هبة ومكانة روحية، يجب احترامهم وتقديرهم، ورسائل دينية تشرح للناس أمور دينهم كما يفسرها لهم الإمام أو الفقيه لا يمكن مخالفتها أو الاعتراض عليها، وما عدا ذلك فهو مخالف للمذهب ويجب محاربتة. هكذا أرسى الإباضيون قواعد دولتهم الجديدة في عمان، فهي دولة دينية بكل مقوماتها وتقسيماتها السياسية والإدارية بدءاً بالإمام المتفق على تعيينه من قبل رجال الدين وانتهاءً بجباة الضرائب الذين يجمعون الصدقات لبيت مال المسلمين والذي بيد الإمام والفقيه، اللذين يقيمان في نزوى بيضة الإسلام حسب رؤيتهم أو وصفهم لها.⁽²⁾

إن المعلومات القليلة المتناثرة في كتب المذاهب والتي وصلت إلينا عن تلك الفترة لا

(1) حول المذهب الإباضي في عمان انظر: T. Lewicki, "al- Ibādiyya", *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, vol.3 (1986), 648-660.

(2) كشف الغمة، 258، والسالمى، تحفة، 1/ 125 - 127.

تشير إلى أى نوع من أنواع نظم الإدارة المنتشرة فى أقاليم الخلافة العباسية، ويبدو واضحاً أن الإمام الإباضى ومعاونه رفضوا كافة أشكال تلك النظم كافة لأنها ظهرت وتطورت فى زمن أعدائهم الأمويين والعباسيين، وأنه يجب العودة إلى الطريقة التى كان يدير بها الرسول ﷺ شئون الرعية، أى المسجد وبيت الإمام. ولعل ذلك هو سبب عدم قدرة الإمامة الإباضية على تطوير نظامها السياسى والإدارى ومن ثم إخفاقها فى الاستمرار والبقاء بشكل منتظم ضمن هيكل إدارى متفق عليه من قبل علماء الدين الذين كانوا يشكلون الركيزة الأساسية للإمامة.

فقد كانت شؤون الإمامة تدار من قبل مجموعة من الفقهاء الموالين أو المؤيدين للإمام، ويأتى فى مقدمة هؤلاء الفقيه موسى بن على الأزكوى⁽¹⁾ الذى كان بمثابة المرجع الأعلى للإمامة، وكان الإمام لا يقوم بعمل دون مشورته كما يقول السالمى: "فقام موسى بن على رحمه الله بالدولة حتى مات عبد الملك"⁽²⁾ الإمام الذى عينه هذا الفقيه، ولم تعترض عليه قبيلة اليمحمد رغم كونه من غيرها نسباً.

المشاكل والتحديات:

تفيد بعض الروايات التى حفظها لنا السالمى، فى كتابه تحفة الأعيان، أن سلطة الإمام لم تكن قوية على المدن والقرى العمانية، وخاصة مدن الساحل التى يبدو أنها قد تأثرت بأفكار بعض الفرق الإسلامية "وفى زمانه (عبد الملك بن حميد) رحمه الله أظهر قوم من القدرية والمرجئة دينهم بصحار، ودعوا الناس إليه، وكثر المستجيبون لهم فى ذلك الحين"⁽³⁾ ورغم أن هذه الفرق لم يعرف لها نشاط تاريخى فى عمان إلا أن السالمى يلمح إلى

(1) يكتنف سيرة هذا الفقيه الكثير من الغموض رغم الدور الكبير الذى قام هو وابنه موسى بن موسى حسب ما تذكر المصادر العمانية فى السيطرة على شؤون الإمامة وفى تنصيب الأئمة فى القرن الثالث الهجرى، وسبب الخلط والغموض تشابه الأسماء؛ فهناك موسى بن جابر الأزكانى الذى لعب دوراً كبيراً فى إحياء الإمامة الإباضية الثانية وتوفى حوالى 181هـ، السالمى، تحفة، 1/117، وموسى بن على (ت: حوالى 230هـ) الذى لعب دوراً مهماً زمن الأئمة غسان وعبد الملك والمهنا. كشف الغمة، 258 - 260؛ ابن رزيق، الفتح المبين، 228 - 229. وموسى بن موسى (ت: حوالى 278)، الفقيه المنتفذ زمن الصلت بن مالك، وسنأتى على ذكره لاحقاً. انظر: ولكنسون، عمان تاريخاً وعلماء، ترجمة محمد أمين عبد الله، مسقط، عمان، وزارة التراث القومى والثقافة، 1980، 27-30.

(2) كشف الغمة، 260؛ السالمى، تحفة، 1/134.

(3) السالمى، تحفة، 1/138.

وجود مذاهب أخرى غير المذهب الإباضى فى هذه المناطق تحديداً، ومنها المذهب السنى.

لكن المدارس الفقهية للمذهب الإباضى فى تلك الفترة لم تتضح معالمها الخاصة، وهذا ما ساعد الفقيه المتنفذ على فرض سيطرته على الإمام والتحكم فى شؤونها المختلفة، ولعل اختياره لشخص لا ينتسب إلى إحدى القبائل القوية فى عمان هو دلالة على مدى النفوذ الذى كان يتمتع به فقيه الدعوة أو الإمامة آنذاك، ويبدو أن ضعف الإمام عبد الملك بسبب كبر سنه⁽¹⁾ قد ساعد الفقيه موسى بن على على فرض الوصاية على الإمام والتصرف فى شؤون الدولة وفق رؤيته وتفسيره للأمر، ثم ما لبث أن عاد إلى قبيلة اليمحمد مرة أخرى لضمان وجود دعم قوى للإمامة، ووقع اختياره على المهنا بن جيفر.

أثار ذلك استياء بعض القبائل القوية التى رأت فى ذلك التصرف أو الانفراد بالشئون الدينية والدينية للإمام خروجاً عن المبادئ الأساسية للدعوة الإباضية، وعودة لنظام التعيين الذى رفضه قاداتها الأوائل، كما أنه أثار حفيظة بعض رجال الدين الذين أرادوا أن يحظى حكم الإمام بشرعية أصحاب الحل والعقد، أى: مجلس الفقهاء لا بشرعية فقيه واحد أيا كانت منزلته ومعرفته بشئون المذهب، ومن هنا بدأ الصراع يتشكل، ويأخذ أبعاداً دينية - قبيلة.

تؤكد المصادر الإباضية على أن الإمام بلغت أوج قوتها فى عهد الإمام المهنا بن جيفر، وتوحى الروايات المختلفة التى ورد ذكرها فى هذه المصادر بأن أنصار المذهب وأتباعه المتعصبين أرادوا فرض آرائهم على مخالفيهم من أهل عمان " وكان أبو مروان عاملاً للمهنا على صحار، وكان يشدد على المخالفين أن يظهروا بدعتهم كالقنوت،... ورفع الأيدي فى الصلاة، لأن هذا كله مما خالفونا فيه "⁽²⁾.

إزاء هذا التصرف ثار بنو الجلندى فى منطقة توام ذات الأغلبية السنية، وهذا ما يجعلنا

(1) السالى، تحفة، 1/ 134-149.

(2) السالى، تحفة، 1/ 154.

نميل إلى أن هذه الأسرة لم تكن إباضية المذهب الإباضى، وهل كانت الإمامة الإباضية الأولى إباضية فعلاً؟⁽¹⁾

كذلك كانت الإمامة تعاني من مشاكل إدارية، فرغم مرور فترة زمنية طويلة نسبياً على نشأتها، إلا أن جهازها الإدارى والعسكرى لم يتطور، والسبب هو البساطة التى أراد أن يدير بها الفقهاء شؤون الإمامة الدينية والدنيوية. فالمعلومات القليلة المتوافرة بين أيدينا لا تتحدث عن جوانب إدارية فى شؤون الحكم، فالدولة كانت دينية والفقهاء هم الذين يقررون كل شىء، فالمراسلات بين الإمام وممثليه فى المدن الأخرى والولايات التى وصل إلينا بعضٌ منها يغلب عليها الطابع الخطابى الملىء بالمواظع والنصائح الدينية،⁽²⁾ والأهم من ذلك كله أنه لم يكن للإمام نظام إدارى ولا قضائى مركزى. فالنظام المركزى والنظم الإدارية التابعة له آنذاك لا معنى لها، والإمام يدير شؤون الناس من منزله بمشورة الفقيه.⁽³⁾

وقد لفت ذلك انتباه السالمى الذى أعطى بعض المعلومات يصف فيها قوة الإمام التى لم يذكرها من سبقه من المؤرخين العمانيين فيقول عن إمامة المهنا " واجتمعت له من القوة البرية والبحرية ما شاء إليه، قيل: إنه اجتمع له فى البحر ثلاثمائة مركب مهيأة لحرب العدو، وكان عنده بنزوى سبعمائة ناقه، وستمائة فرس تركب عند أول صارخ فما ظنك بباقي الخيل والركاب فى سائر ممالكه. وقال العلامة الصبحى (?): بلغنى أنه كان عند المهنا ابن جيفر تسعة آلاف مطية أو ثمانية آلاف مطية... وكانت عساكره فى نزوى عشرة آلاف مقاتل".⁽⁴⁾

إلا أن السالمى لا يعطى أى توضيح للنظام الإدارى والاقتصادى للإمامة، فالجيش

(1) الواقع أن جميع الدلائل والمؤشرات التى ورد ذكرها فى المصادر العمانية حول حركة المعارضة التى قادتها هذه الأسرة ضد الإمامة منذ قيامها تؤكد على أمر واحد وهو رفضها لحكم الإمام، ولو أن هذه الأسرة كانت إباضية المذهب لوقفت مع الإمامة، ودافعت عنها ضد الأخطار الخارجية ولتعاونت معها ضد الأخطار الداخلية. كشف الغمة، 262؛ ابن رزيق، الفتح المبين، 231؛ السالمى، تحفة، 1/154.

(2) السالمى، تحفة، 140 - 149.

(3) السالمى، تحفة، 1/150 - 151.

(4) السالمى، تحفة، 1/150.

الذي يتحدث عنه ليس إلا مجموعة من الشباب المتحمس لنصرة المذهب، يتم استنفاره وقت الحاجة، ولا يوجد في الرسائل التي وصلت إلينا ما يفيد أن الإمام كان لديه قادة وإداريون ونظم للخراج وحتى بيت مال المسلمين كان يدار بالطريقة البدائية البسيطة، ولو كانت هناك سجلات لموارد الإمامة ومصاريفها لورد ذكرها في تلك الرسائل. ولم تكن هناك قوة بحرية لأن السالمى نفسه، لا يتحدث عن معركة بحرية خاضها جيش الإمام ضد الجيش العباسى زمن الإمام عزان بن تميم، وكان ممثلو الإمام على المدن الرئيسية مثل: سائل، أزكى، سلوت، الرستاق وغيرها هم من الفقهاء الذين ينفذون تعاليم المذهب، وفي الوقت نفسه كانوا مسئولين عن جمع الضرائب، ولم يكونوا إداريين، وكانوا يرأسون الجيش في حالة الاستنفار.⁽¹⁾

هذا الخلل الإدارى الكبير الذى كانت تعاني منه الإمامة رغم نجاحها النسبى فى السيطرة على الكثير من مناطق عمان أسهم فى التصدع والانهار الذى بدأت ملامحه تظهر قبيل وفاة الإمام المهنا اليمحمدي حوالى (237 / 851). فقد ظهر جيل مُجدّد من فقهاء المذهب أتاحت له فترة النجاح والازدهار النسبية التعمق فى دراسة قضايا المذهب الإباضى والتحرر من سطوة مشايخ الدين الذين كانت لهم الكلمة العليا فى إدارة شؤون الإمامة ومراعاة مصالحهم الخاصة لضمان بقاء نفوذهم وسيطرتهم على صنع القرار.⁽²⁾

ويعد الفقيه محمد بن محبوب بن الرّحيل (ت: حوالى 260/874) أحد أبرز علماء الدين الإباضية فى القرن الثالث الهجرى، ومعلوماتنا عن هذا الفقيه (حياته ونشاطه الدينى والسياسى) قليلة جداً،⁽³⁾ إلا أن مؤلفاته فى المذهب ظلت باقية، يتناقلها علماء المذهب عبر العصور. وكان قد احتل مكانة رفيعة زمن الإمام المهنا لكنه قبل وفاته تبنى خطأ معارضاً لسياسة الإمام⁽⁴⁾ وكان على رأس المبايعين للإمام الصلت بن مالك، ويبدو

(1) سيرة أبى المؤثر، الشماخى، السير، 1/ 34. وفى حادثة ثورة آل الجلندى فى توام يذكر صاحب كشف الغمة أن الإمام المهنا بن جيفر اضطر إلى الاستعانة بالجالية الهندية الموجودة فى صحار للقضاء على هذه الثورة. وهذا يفسر عدم وجود جيش نظامى جاهز وقت الاستنفار. كشف الغمة، 262.

(2) أفرد السالمى لذلك عنوان سّماه "ذكر ما وقع من الكلام فى المهنا بعد موته". والسالمى، تحفة، 1/ 158 - 161.

(3) يذكر السالمى أنه تولى القضاء فى صحار زمن الصلت حتى وفاته عام 260، السالمى، تحفة، 1/ 166.

(4) كشف الغمة، 263؛ السالمى، تحفة، 1/ 158 - 159.

أنه كان يحظى بمنزلة عالية لدى مشايخ المذهب: "كان هناك بقايا من أشياع المسلمين وفقهائهم ورئيسهم وإمامهم فى العلم والدين محمد بن محبوب، فبايعوا الصلت على ما بويح عليه الأئمة العدول من قبله"⁽¹⁾، وهو تقليد سياسى - دينى تبنته الدعوة فى عمان، وارتضاه الإباضيون من أهلها. ولا تتوافر لدينا أية معلومات مفيدة عن بداية حكم الصلت بن مالك غير أن المصادر العمانية تثنى عليه وعلى الفترة الأولى من حكمه؛ "فقد سار بالحق والعدل ما شاء الله"⁽²⁾، مما يعنى أن الأمور كانت تُسير وفقاً لقواعد المذهب الإباضى الذى وصل إلى مرحلة النضج والتشكيل النهائى فى القرن الثالث الهجرى.

مسألة الإمام الطاعن فى السن:

أحدث تقدم الصلت فى السنّ، فى أواخر عهده خلافاً بين المشايخ فانقسم أنصار الدعوة إلى فريقين الأول: من تبقى من المشايخ المسنين الذين بايعوا الإمام الصلت وعاصروا الأئمة من قبله، وفى مقدمتهم أبو المؤثر الصلت بن خميس، والثانى: الجيل الجديد من الذين درسوا المذهب فى عهد الإمامة، واختلفوا مع مشايخهم فى مسألة عزل الإمام المسن، ويتقدمهم الفقيه موسى بن موسى الذى أفتى بجواز ذلك.

وهذه الخطوة الجريئة التى أقدم عليها هذا الفقيه لم تحظ بإجماع عام، فأدت إلى انقسام أتباع المذهب ثلاثة أقسام: الأول مؤيد، والثانى معارض والثالث: معتزل أمر الخلاف.⁽³⁾ وقد أسهبت مصادر الفقه الإباضى فى الحديث عن هذه القضية، ووضعت رسائل ومؤلفات كثيرة، يبين فيها مؤلفوها وجهات نظرهم المؤيدة أو المعارضة لقضية عزل الإمام الصلت.⁽⁴⁾ وقد نسبت إلى الإمام الصلت نفسه رسائل بعث بها إلى أنصاره يتهم

(1) كشف الغمة، 264.

(2) كشف الغمة، 264.

(3) كشف الغمة، 291 - 297؛ السالى، تحفة، 1/ 196 - 199.

(4) جمعت بعض هذه الرسائل على شكل سير تناقلها مشايخ المذهب، وطبعت ضمن كتاب السير والجوابات الذى نشرته وزارة التراث القومى والثقافة بسلطنة عمان، ويهمنها منها السيرة المنسوبة إلى أبى المؤثر التى استعرض فيها آراء مخالفيهم فى هذه القضية والحجج التى رد بها عليهم، لمزيد من التفاصيل انظر: مجهول، السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان، مسقط: وزارة التراث القومى والثقافة، 1981، 1/ 79 - 77.

فيها موسى بن موسى وراشد بن النظر بأن أهدافهم شخصية، ولا تخدم المصلحة العامة⁽¹⁾.

والمتتبع لهذه القضية في المصادر العمانية سيجد نفسه أمام سيل من الأقاويل والرسائل والتفسيرات والآراء الموجهة إما إلى فقيه أو إلى إمام أو إلى أهل عمان، وقد تناقشتها هذه المصادر عبر السنين، وفيها الكثير من التكرار والحشو وعدم الدقة والوضوح، وجاء معظمها على شكل حوارات بين الأطراف المتنازعة، كتبت للمزايدات ولتسجيل المواقف والتعصب الديني غير المبرر.⁽²⁾

وقد اعتمدت مصادر التاريخ العماني في كتابة تفاصيل تلك الأحداث على الروايات التي ذكرت في الرسائل المنسوبة لفقهاء المذهب الذين عاصروا تلك الفترة. ومعظم هذه الروايات تمثل وجهة نظر الفئة المعارضة لراشد وموسى بن موسى؛ وأشهرها وأكثرها تناقلاً روايتان: رواية أبي المؤثر الصلت بن خميس الخروصي⁽³⁾ (توفي نهاية القرن الثالث

(1) ورد ذكر هذه الرسالة معظم المصادر العمانية، والأسلوب العام الذي صيغت به هذه الرسالة يتوافق تماماً مع الحجج والآراء التي ذكرها الفريق المؤيد له والرافض لعزله؛ فقط قال في الرسالة المنسوبة إليه "نشأ اليوم أناس ظهرت رغبتهم في الدنيا" السالمى، تحفة، 1/ 205. وفي الرسالة المنسوبة لأبي الفحطان قال: "نشأ في الدولة شباب وناس يتخشعون من غير ورع، يظهرون حب الدين، ويطنون حب الدنيا.." السير والجوابات، 1/ 117، الأمر الذي يوحي بأن واضع أو كاتب هذه الرسائل هو شخص واحد ونسبها إلى الآخرين.

(2) نشر بعض هذه السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان، واستعرض السالمى كذلك هذه الآراء ولخصها في كتابه تحفة الأعيان، ج 1/ 196 - 215. ولزيد مع المعلومات أنظر أيضاً: Wilkinson, J. C. Bio- bibliographical Background of the Crisis Period in the Ibadi Imamate of Oman, *Arabian Studies*, vol.3, (1976), 148-151; Smith, G. and Wilkinson, J. The Omani Manuscript Collection at Muscat, *Arabian Studies*, vol. 4, (1978). 161-208.

(3) أبو المؤثر هو كما تنسبه المصادر العمانية خميس بن الصلت، وتؤكد هذه المصادر أنه عاصر فترة الحرب الأهلية، وحمل بشدة على راشد بن النظر وموسى بن موسى في الرسالة المنسوبة إليه والتي اعتمدت عليها المصادر العمانية اللاحقة اعتماداً كبيراً في تدوين أحداث تلك الفترة. وأسلوب الرسالة يوحي أنها صيغت في فترة لاحقة لتلك الأحداث، فكاتبها يسوق فيها الحجج والأدلة الفقهية في الرد على أعمال راشد بن النظر وموسى بن موسى وأحداثاً أخرى وقعت زمن عزان بن تميم مستشهداً بأفعال وأقوال للرسول ﷺ وخليفتيه أبي بكر وعمر وأحداثاً أخرى حدثت زمن عثمان شبهها بالأحداث التي وقعت زمن راشد بن النظر. ونرى بأن هذه الرسالة لم تكتب في زمن واحد بل في فترات مختلفة، وذلك بسبب التداخل الشديد في مواضعها والتكرار في المواضيع أو الآراء، ويحتمل أن تكون روايات متفرقة في التاريخ وقضايا المذهب واختلاف أهل عمان يرجع أصلها إلى فترة الحرب الأهلية. انظر: السير والجوابات، 1/ 21 - 79.

الهجرى) ورواية أبي قحطان خالد بن قحطان الخروصي⁽¹⁾ (توفي بداية القرن الرابع الهجرى)، وقد اعتمد عليها كل من كتب عن تلك الأحداث من المؤلفين العمانيين من فقهاء ومؤرخين. وقد حمل هذان بشدة على راشد بن النظر وموسى بن موسى وتبرءا منها، وتنسب لأبى المؤثر وأبى قحطان روايات ووسائل يسوقان فيها الحجج والمبررات لمواقفها المتشددة ضد كل من أيد مسألة عزل الإمام الصلت بن مالك. ويمكن اعتبارهما مؤسسى المدرسة الرستاقية المتشددة التى ينتهى إليها محمد بن عبد الله بن بركة، وأبو الحسن على بن محمد اليسانى.⁽²⁾

وفي المقابل وصلت إلينا نتف من رواية مؤيدة لراشد بن النظر وموسى بن موسى هى رواية الفضل بن الحوارى⁽³⁾ وفى تلك النتف ردٌ على معارضى إمامة راشد بن النظر. وكما ذكر السالمى آراء بعض المؤيدين لراشد وموسى ومنهم الأزهر بن محمد بن جعفر،⁽⁴⁾

(1) أبو القحطان: هو كما تسميه المصادر العمانية خالد بن قحطان الخروصي، كان معاصراً لأبى المؤثر، وتنسب إليه سيرة تسمى سيرة أبى القحطان، فيها هجوم قوى على موسى بن موسى وراشد بن النظر رغم اعترافه بمكانة موسى العلمية، ويصعب التأكد من صحة هذه الرسالة ومدى نسبتها إلى الفترة التى شهدت تلك الأحداث، إلا أنها تعبر عن وجهة نظر الفريق المعارض لعزل الصلت، والمتشدد لآراء وأفكار الدعوة الإباضية. انظر: السير والجوابات، 1/ 117 - 147.

(2) اشتهر عنها مواقفها المتشددة تجاه قضية عزل الصلت بن مالك، وتأثيرها على المذهب الإباضى واضح من خلال مؤلفاتها المشهورة. لمزيد من التفاصيل انظر: البطاشى، سيف بن حمود، وتحاف الأعيان فى تاريخ بعض علماء عمان، مسقط: مكتب المستشار الخاص لجلاله السلطان للشئون الدينية والتاريخية، 1/ 295 - 307.

(3) الفضل بن الحوارى: قتل فى وقعة القاع بصحار حوالى 278. وتنسب المصادر العمانية إلى بنى سامة ابن لوى، وينسب إليه كتاب فى الفقه الإباضى اسمه جامع الفضل بن الحوارى وهو مجموعة رسائل وأحكام فى الفقه الإباضى، تم جمعها وطباعتها ومن قبل وزارة التراث القومى بسلطنة عمان فى ثلاثة مجلدات صغيرة الحجم عام 1985. أما رأيه فى قضية عزل الصلت فكان صريحاً وواضحاً، وينسب إليه أنه قال "والظاهر الشاهر أنه قد اعتزل لأنه قد ترك عسكر المسلمين وبيت مالمهم وسلاحهم" السالمى، تحفة، 1/ 201.

(4) الأزهر بن محمد بن جعفر: لم أقف له على أية ترجمة فى المصادر العمانية. وقد ذُكر فى بعض الروايات ذات العلاقة بأحداث الحرب الأهلية واسمه غريب على أهل عمان الذين يتسبون إلى قبائل معروفة. ونقل عن والده محمد بن جعفر قوله: "فأما الصلت فإنه ضعيف وصار إلى حد العجز....، وعزل نفسه وتبرأ إلى المسلمين من إمامته وكان اعتزالاً شاهراً ظاهراً، ووضحت براءته من الإمامة بالبينة العادلة عندنا" السالمى، التحفة، 1/ 200.

الذى استنكر تصرف أبى المؤثر ومعارضته لإمامة راشد، وكان قد وافق على عزل الصلت، وعزى تغيير موقفه لانفراد موسى بن موسى بالبيعة لراشد دون استشارته⁽¹⁾.

وقد كان رأى هؤلاء كما يقول السالمى: "إن الصلت بن مالك صار إلى حد الضعف والعجز عن القياس بالإمامة، وخاف المسلمون ذهاب دولتهم وزوال نعمتهم، وكان موسى بن موسى فى وقته هو شيخ المسلمين وإمام أهل الدين"⁽²⁾. ويمثل هؤلاء ما يسمى بالمدرسة النزوانية المعتدلة، نسبة إلى مدينة نزوى التى اتخذها الإمام راشد بن النظر مقرآله.

إلا أن المصدر الأكثر أهمية بالنسبة لنا هو كتاب الأنساب المنسوب للعوتبى⁽³⁾ فروايته التاريخية أكثر دقة ووضوحاً، ويمكن اعتبارها محايدة، لا تمثل وجهة نظر أى من الفريقين المتصارعين. والنص الأصيل للكتاب مفقود ووصلتنا عنه نسخ متأخرة فيها الكثير من الأخطاء والتصحييف، ورغم ذلك فهو يورد بعض النصوص المهمة التى حفظت، ولم يطلها هذا التصحييف فيها يخص هذه الحرب، وتتوافق خطوطها العامة مع ما ورد ذكره فى الروايات المشار إليها أعلاه، إلا أن صاحب كتاب الأنساب أكثر وضوحاً، فهو يحدد أسماء أعيان القبائل المشاركة فى واقعتى الروضة والقاع عامى 277 / 890 و 278 / 891.⁽⁴⁾

الخلاف الدينى والاقتيال القبلى:

بدأت مشكلة الإمامة التى كانت تعانى من سوء الإدارة والتنظيم⁽⁵⁾ بعزل الإمام الصلت بن مالك حوالى عام 274 / 887 على يد مجموعة من الشباب المتحمس للتغيير

(1) السالمى، تحفة، 198/1 - 201.

(2) السالمى، تحفة، 197/1.

(3) لمزيد من التفاصيل حول كتاب الأنساب المنسوب لسلمة بن مسلم العوتبى انظر: النابودة، حسن "كتاب الأنساب للعوتبى: إشكالات فى النسبة والتأليف"، مقبول للنشر، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية.

(4) العوتبى، الأنساب، 22 / 313 - 323.

(5) بدا ذلك واضحاً فى انحياز ولاة الإمام الصلت إلى الإمام الجديد ومناصرته، وهو الأمر الذى انتقده كتاب سيرة أبى المؤثر انتقاداً شديداً بقوله: "خرجتم عليه [الإمام الصلت] وسرتم إليه محارين فلما أخرجتموه بالقهر والغلبة وأنتم وولاته، فبئس الولاة هؤلاء الولاة أن يكونوا ظالمين للصلت، فما ينبغى أن يلوا لكم ولا يتولوكم، وهم يتولون الصلت، وكانوا له عمالاً" الشهاخى، السير، 1 / 35.

يقودهم راشد بن النظر الذى حظى بدعم قوى من بعض فقهاء الجيل الجديد وفى مقدمتهم موسى بن موسى⁽¹⁾ واتخذ من نزوى مقراً لحكمه، كما حظى بدعم بعض ولاة الصلت الذين باركوا هذا التغيير⁽²⁾ إلا أن أنصار الجيل القديم رفضوا التنازل عن مكاسبهم، وأيدوا الإمام المخلوع فى المطالبة باسترجاعه بوصفه إماماً شرعياً⁽³⁾ والذين رأوا عدم شرعية هذا التغيير هم الفقهاء المسنون الذين شهدوا بيعة الصلت وفى مقدمتهم أبو المؤثر الصلت بن خميس⁽⁴⁾ وقد عمّ الخلاف بين أتباع المذهب واتهم راشد بالظلم وعدم الإنصاف فى تعامله مع أقرباء الإمام المخلوع⁽⁵⁾ كما اضطرب الوضع فى الرستاق المدينة الرئيسة الثانية للإمام وبدا فى الأفق بوادر حرب أهلية⁽⁶⁾ ويبدو أن الفقيه موسى ابن موسى الذى قاد هذا الانقلاب قد حاول التقرب من أتباع الإمام المعزول من خلال تثبيت عماله السابقين فى مناصبهم، كما حاول كسب ودّ شاذان ابن الإمام المخلوع، إلا أن أتباع الصلت رفضوا كلياً المساومة أو التفاوض واتخذوا موقفاً متشدداً ضد الإمام راشد ابن النظر ومساعدته الفقيه موسى بن موسى⁽⁷⁾ الأمر الذى شجع بعض القبائل - غير الإباضية والخاضعة اسماً للإمامة - فى بلاد المهرة شجعها على التمرد والثورة، فلم يتمكن الإمام الجديد من التصدى لها مما زاد الأمور تعقيداً وصعوبة وقوى موقف المعارضين لهذا التغيير⁽⁸⁾.

وهكذا استثمر أنصار الإمام المخلوع تمرد القبائل وتمكنوا من تشكيل حلف سياسى

(1) الشماخى، السير، 40/1.

(2) السالى، تحفة، 1/206، 211، 218.

(3) فى الرسالة المنسوبة للفقيه الإباضى أبى المؤثر الصلت بن خميس يرد على من زعم أن الإمام الصلت قد اعتزل بقوله: "ليس للإمام الشارى أن يعتزل إلا أن يتغير عقله فلا يعقل، أو يتغير سمعه فلا يسمع، أو يذهب بصره فلا يبصر، أو يذهب لسانه فلا يتكلم فحينئذ يسعه أن يعتزل وليس للمسلمين أن يعزلوه إلا بحد يصيبه، فلا بد أن يقيموا عليه إماماً غيره أو بذنب مكفر ليسموه بعينه شاهراً فى البلد الذى هو فيه عامة المسلمين، فيحتجوا عليه، فإذا أصر ولم يتب، حل عزله ومحاربه وقتله إن قاتلهم". الشماخى، السير، 1/33.

(4) السالى، تحفة، 1/197.

(5) الشماخى، السير، 1/44-46.

(6) حاول راشد أن يفرض سلطته بالقوة على المعارضين فى مدينة الرستاق التى تجمع فيها المعارضون لإمامته الأمر الذى أدى إلى مواجهة فيها بعد. السالى، تحفة، 1/219.

(7) الشماخى، السير، 1/45-47.

(8) السالى، تحفة، 1/219.

قوى، ضم مجموعة كبيرة من قبائل اليعلمد والعتيك وفروع أخرى من مالك بن فهم، ونصبوا شاذان إماماً عليهم، وتوجهوا إلى نزوى لخلع راشد بن النظر.⁽¹⁾ فجهز الإمام الجديد جيشاً من القبائل الموالية له بقيادة عبد الله بن سعيد الفجحي، وتمكن هذا الجيش من إلحاق الهزيمة بالثوار، وألقى القبض على كثير من قادة القبائل المتمردة، وسجنوا ثم أطلق سراحهم فيما بعد، في خطوة تصالحية من قبل الإمام راشد.⁽²⁾

وعرفت هذه المعركة في تاريخ الإمام بمعركة الروضة، وكان من نتائجها ازدياد حدة الخلاف السياسي والديني بين أتباع المذهب الإباضي وتطوره إلى حرب أهلية، ودخول العمانيين في خلافات حادة أثرت تأثيراً سيئاً على الوضع السياسي والاقتصادي للمنطقة لقرون عدة.

وتعكس لنا وقعة الروضة وما أعقبها من نتائج وأحداث وخلافات سياسية ودينية، إخفاق دعاة المذهب ورجال الدين وعدم قدرتهم على إيجاد صيغة أو مرجعية ثابتة للمذهب الإباضي يتفق عليها الجميع. فكانت الأهواء والخلافات القبلية أقوى بكثير من المبادئ التي دعا إليها مؤسسو المذهب وأتباعه الأوائل.

فالفقيه موسى بن موسى الذي أيد خلع الإمام الصلت بن مالك وأفتى بشرعية جواز خلع الإمام المسنّ كان في نظر قادة الحركة من الفقهاء المتقدمين وعلماء الدعوة الكبار من "أهل بيت علم وورع"⁽³⁾، لكن انفراده باتخاذ القرارات الحاسمة والمهمة كان من أهم الأسباب في الخلاف الذي وقع بينه وبين منافسيه، وفي مقدمتهم أبي المؤثر، كما يفهم من سياق الروايات المذكورة في الرسائل التي وصلتنا عن تلك الفترة. أما أبو المؤثر ومؤيدوه

(1) العوتبي، الأنساب، 2/313-314.

(2) يحمل صاحب السيرة المنسوبة إلى أبي المؤثر بشدة على أتباع راشد وموسى ويتهممهم بارتكاب الفظائع في هذه المعركة "وكان الرجل يأتي مستسلماً فيدفع إليهم سيفه، فيأخذونه منه ثم يقتلونه". الشماخي، السير، 1/48. كما أنه يتهم راشد بسجن أتباع الصلت وتعذيبهم "ولا نعلم أحداً من سلطان العدل والجور سبق راشداً إلى هذا الفعل". الشماخي، السير، 1/52، إلا أن صاحب كتاب الأنساب يذكر أن عدد القتلى كان محدوداً، وأن الثوار انهزموا بسرعة، وأسر بعض القادة ووجوه اليعلمد والعتيك "فحبسهم راشد بن النظر سنة أو أكثر، ثم سأل في شأنهم موسى بن موسى... فأطلقهم". العوتبي، الأنساب، 2/314؛ السالمي، تحفة، 1/234.

(3) الشماخي، السير، 1/119.

فإن مواقفهم المتعصبة والمتشددة كما تعكسها لنا الآراء المنسوبة إليهم قد تسببت فى إغلاق كافة المسارات السلمية للحوار والمناقشة للوصول إلى حل سلمى للأزمة التى كانت تمر بها الإمامة زمن راشد بن النظر، الأمر الذى أفضى فى النهاية إلى إضعاف موقف الإمام وتحلى الفقيه موسى بن موسى عنه⁽¹⁾، وظهور حركة تمرد وعصيان فى بعض المناطق الواقعة تحت سلطة الإمامة.⁽²⁾

استغلت المعارضة تلك الظروف الصعبة التى كان يمر بها الإمام راشد وتم إعلان الثورة عليه مرة أخرى والتمكن من خلعه ووضع فى السجن حوالى عام 277 / 890؛ وتعيين عزان بن تميم الخروصى إماماً بدلاً عنه.⁽³⁾ وتذكر الروايات أن الفقيه موسى بن موسى أيد هذا التغيير إلا أنه اختلف مع الإمام الجديد فيما بعد، وقاد ثورة ضده فى مدينة أركى، إلا أن الإمام عزان تمكن من القضاء عليه وقتله.⁽⁴⁾

والمتمفحص للروايات التى يرد فيها ذكر الفقيه موسى بن موسى يجد انحيازاً تاماً ضده بسبب موقفه الأول من قضية الصلت بن مالك وقوله بجوازه خلع الإمام المسن، مما يشير تساؤلاً حول صحة هذه المعلومات التى أراد واضعوها الطعن والتشكيك فى شرعية مواقف وفتاوى هذا الفقيه، التى واجهت سيلاً من الرسائل والانتقادات الحادة والتهجم الشخصى.

والراجح أن معارضية أرادوا من وراء ذلك إضفاء الشرعية على تصرف الإمام عزان ابن تميم، والإيحاء بأن موسى بن موسى شخص متقلب المواقف والأهواء وإنما فعل ما فعل من أجل مصالحه الشخصية. لكن ذلك لا يبرر استباحة مدينة أركى، والمبالغة فى قتل أعداد كبيرة من سكانها كما تذكر الروايات أيضاً، مما أدى إلى انقسام قبائل عمان الرئيسة فريقين عرفاً تقليدياً باليانية: وهم اليحمد، العتيك، بنو هناة، والنزارية: وهم الحدان وبنو سامة بن لوى وبنو عوف بن عامر، وقبائل عدنانية أخرى بقيادة الحوارى بن عبد الله

(1) السالمى، تحفة، 1/ 239 - 240.

(2) الشهاخى، السير، 1/ 52 - 61؛ السالمى، تحفة، 1/ 240.

(3) العوتبى، الأنساب، 2/ 319.

(4) العوتبى، الأنساب، 2/ 320.

الحداني. وقد التقى الطرفان في موقعة عرفت بالقاع حوالي 278 / 891، انتصرت فيها القبائل المؤيدة لعزان بن تميم بقيادة الأهيف بن حمحام الهنائي وقتل فيها عدد كبير من المعارضة منهم بعض مشايخ الإباضية المنتسبين لبني سامة بن لؤى⁽¹⁾.

أما الأسباب التي أدت إلى هذه الحرب كما توحى الروايات المختلفة فهي العصبية الدينية والقبلية، حيث تطور الخلاف بين مشايخ المذهب إلى خلاف قبلي كما روى أحد أولئك المشايخ الذين عاصروا تلك الحرب: "يقال لهم ما الذي تنقمون على عزان بن تميم فإن قالوا: لا نعرف كيف كانت إمامته، ولا يعرف ممن قبلها ولا أخذنا ولايته عن أحد، قيل لهم: قد اجتمع على إمامته عمر بن محمد القاضي، وموسى بن موسى، ونبهان بن عثمان، وأبو المؤثر الصلت بن خميس، ومن هؤلاء من أهل العصر والبصائر من تقوم به الإمامة، ومن هو عالم بصلاحتها وفسادها وثبوتها وبطلانها ومن يسترقها.."⁽²⁾

فهؤلاء هم أصحاب الحل والعقد الذين لا تصح الإمامة إلا بموافقتهم لكن الخلاف سرعان ما دب بينهم، فقد تبرأ موسى بن موسى من عزان ومن إمامته، وأيده في ذلك بعض مشايخ المذهب، وهنا حدث الانشقاق بين مجلس أهل الحل والعقد الذين بايعوا عزان، فمنهم فريق معه ومنهم آخر ضده. وقد رأى الفريق الأول المؤيد لعزان أن رأى الإمام مقدم على رأى الفقهاء إذا اختلفوا "وقد جاء في الآثار أن الفقهاء إذا اختلفوا، فللإمام أن يأخذ من ذلك ما رآه هو موافقاً للحق، والعدل"⁽³⁾.

واتسعت هوة الخلاف بين المؤيد والمعارض باستخدام القياس على آراء المشايخ المتقدمين في المذهب في الحوادث المتشابهة والمختلف عليها، وأراد عزان حسم هذا الخلاف بالقوة واستخدام السيف، فتم قتل موسى بن موسى الشخصية المهمة في تلك الأحداث والأكثر جدلاً بين الشخصيات المعاصرة له. وبقتله ثارت النعرة العصبية لدى قبيلة سامة بن لؤى التي ينتسب إليها، "وذلك حين قتل موسى بن موسى بأزكى ومن معه من قومه فاستوحش الناس لذلك وخاصة النزارية، ومن كان موالياً لهم من البيانية"⁽⁴⁾ فقررروا أخذ الثأر لقتلاهم، وخلع الإمام عزان ومبايعة الحوارى بن عبد الله من قبيلة الحدان الموالية لبني سامة بن لؤى.

(1) العوتبي، الأنساب، 2/ 320 - 321؛ السالمى، تحفة، 252.

(2) السالمى، تحفة، 1/ 244.

(3) السالمى، تحفة، 1/ 249.

(4) السالمى، تحفة، 1/ 251.

وكما توحى الروايات فإن صيحات الحرب والثأر كانت أقوى من أى دعوة للمفاوضات أو السلم، فكانت النتيجة انقسام أهل عمان إلى حزبين كبيرين، استفحل بينهما الخلاف الدينى - القبلى كل حزب له إمام وفقهاء وقبائل متعصبة له. وفى ظروف كهذه، اختفى صوت العقل، وتعالى صيحات الثأر والتهديد والوعيد، فلم يبادر أى من الفريقين إلى محاولة رأب الصدع والتفاوض من أجل السلم أو دفع ديات القتلى وفق أحكام المذهب الإباضى، فكان السابق إلى ساحة المعركة أسرع من أية مبادرات سلمية، هذه المعركة التى سيدفع ثمنها الجميع.

الفريق المنهزم أراد الثأر بأية وسيلة، وإن كانت الاستعانة بغير أهل عمان الذين ينتظرون هذه الفرصة للسيطرة على عمان وعلى مدنها التجارية التى كانت تمثل موقعاً مهماً لحركة التجارة والملاحة فى المحيط الهندى، وهكذا استنجد من تبقى من النزارية بالوالى العباسى على البحرين محمد بن نور.

سقوط الإمامة:

كانت الدولة العباسية فى هذه الفترة تتمتع بشيء من الاستقرار والقوة العسكرية نسبياً فى زمن المعتضد (279 - 289 / 892 - 902)⁽¹⁾. وكانت الظروف سانحة جداً لإخضاع المناطق الداخلية لعمان لسلطة والى العباسى على البحرين محمد بن نور الذى جهز حملة قوية حوالى 280 تمكنت من هزيمة الإباضيين وقتل إمامهم عزان بن تميم⁽²⁾.

وقد بلغت المصادر العمانية فى عرض تفاصيل تلك الأحداث، ووصفتها بالوحشية؛ حيث نسبت إلى محمد بن نور قتل الآلاف من العمانيين وحرق أرضهم وكتبهم واستباحة

(1) حول خلافة المعتضد أنظر: فاروق عمر، الخلافة العباسية فى عصر الفوضى العسكرية، بغداد: مكتبة المثني، 1977، 82 - 83.

(2) ورد ذكر تفاصيل هذه الحملة فى المصادر العمانية، حيث ذكر صاحب كشف الغمة أن محمد بن أبى القاسم وبشير بن المنذر من بنى سامة بن لؤى توجهوا إلى البحرين "وسألاه الخروج معها إلى عمان، وأطمعاه فى أشياء كثيرة فأجابها إلى ذلك" بعد أن أخذ موافقة الخليفة العباسى المعتضد، وجهز جيشاً قوامه خمسة وعشرين ألفاً وثلاثة وخمسة فئ فارس، فنزل جلفار، وتوجه منها نحو توام، ثم قصد نزوى حيث تحاذل الناس عن نصره إمامهم عزان "فكانت الهزيمة على أهل عمان، وقتل عزان ابن تميم، وخرجت عمان من يد أهلها" وذلك فى صفر 280 هـ، وحاول الأهيف بن حمحم قائد الجيش الالتفاف على القائد العباسى محمد بن نور والقضاء عليه لولا المدد الذى وصله من القبائل النزارية. فحلت الهزيمة على جيش الإمامة. كشف الغمة، 269 - 273.

مدنهم وسلب كل ما فيها⁽¹⁾ ويغلب على هذه التفاصيل الطابع الوصفى المليء بالأحاسيس والعواطف المثيرة للمشاعر والحب والكره، وهى لذلك لا تسعف الباحث فى رسم خريطة واضحة المعالم لتلك الأحداث المهمة التى أثرت كثيراً فى مستقبل الإمامة والمذهب الإباضى بشكل عام.

ولا يذكر كتاب الأنساب المنسوب للعوتبى هذه التفاصيل رغم أنه كتب بعد هذه الأحداث بفترة قصيرة⁽²⁾، كما أنه لا تتوفر أية معلومات عنها فى مصادر أخرى، فالمصادر الإسلامية المعاصرة لتلك الفترة لا تذكر شيئاً عن هذه الأحداث، وأما الطبرى فيذكر الحملة فى سطر واحد فقط دون أية تفاصيل أو معلومات مفيدة⁽³⁾.

وبعد انسحاب الجيش العباسى من المناطق الداخلىة لعمان حاول الإباضيون إعادة إحياء إمامتهم فتم تنصيب بعض الأئمة الذين اختلف فى أمر تسميتهم "أئمة الشرى" أو "أئمة الدفاع"، كما أن هناك خلطاً واضطراباً شديدين فى شأن تواريخ هؤلاء الأئمة وسلطتهم الفعلية. وقد ذكرهم الأزكوى فى كتابه كشف الغمة، ونقل عنه من جاء بعده، وختم كلامه بالقول: "وفىما أظن أن هؤلاء الأئمة المذكورين بعد الصلت بن مالك لم تدن لهم جميع عمان ولم يجز سلطانهم فيها، وإنما كانوا فى بعض البلدان دون بعض وعلى أحد من القبائل دون أحد، ولم تتألف كلمة عمان، ولا اجتمعوا على إمام من بعد الفتن التى وقعت بينهم بما بدلوا نعمة الله عليهم فشتتت قلوبهم"⁽⁴⁾

ويبدو أن الفترة التى أعقبت حملة محمد بن نور لم تكن مستقرة، فقد رفض الإباضيون

(1) يقول صاحب كشف الغمة: "فلما استولى محمد بن نور على عمان جعل أعزة أهلها أذلة، وقطع الأيدى والأرجل والآذان، وسمل الأعين وأحل أهلها النكال والهوان، ودفن الأنهار وأحرق الكتب، ونهب عمان من أيدى أهلها". كشف الغمة، 275.

(2) العوتبى، الأنساب، 2/ 323.

(3) يتفق الطبرى مع ما ذكرته المصادر العمانية عن السنة التى غزا فيها محمد بن نور عمان وهى 280 هجرية، إلا أنه لم يعط أية تفاصيل حول هذه الحملة، ويكتفى بالقول: "وفىها افتتح محمد بن نور عمان، ويعث برؤوس جماعة من أهلها". الطبرى، تاريخ، 10/ 33؛ ابن الأثير، الكامل، 7/ 464.

(4) كشف الغمة، 280. وكان لمشايخ المذهب دور كبير فى تأجيج هذه الخلافات بسبب تعصبهم وتشددهم فى المواقف التى تبناها تجاه قضية عزل الصلت بن مالك بالرغم مما جرى لعمان بسبب ذلك. وقد أفرد صاحب كشف الغمة فصلاً كاملاً لهؤلاء العلماء سماه: ذكر اختلاف أهل الدعوة فى ولاية أهل الحدث الواقع بعمان فى زمن الصلت بن مالك "استعرض فيه آراءهم وحججهم تجاه هذه القضية وهؤلاء عاصروا تلك الحرب الأهلية وما أعقبها من أحداث. كشف الغمة، 283 - 299.

حكم بنى سامة بن لؤى الذين حظوا بدعم السلطة العباسية، وتمكنوا من بسط سلطانهم على سواحل عمان إلا أن المناطق الداخلية ظلت خارجة عن نطاق سلطتهم الفعلية، وعن هذه الفترة يقول السالمى: "ووجدت أن الجبابرة تغلبوا على أهل عمان، يسومونهم سوء العذاب أربعين سنة، وذلك بعد حرب محمد بن بور (نور). ولعل هؤلاء الجبابرة كانوا من بنى سامة بنى لؤى" (1).

وقد صادف ذلك ظهور قرامطة البحرين الذين غزو عمان، وأخضعوا أجزاء كثيرة منها لسلطتهم، وإزاء هذه الأحداث ضعفت الحركة الإباضية، فظلت حبيسة خلافاتهم السياسية رغم المحاولات الكثيرة التي بذلت لأجل إقامة إمامة قوية قادرة على التصدي للأخطار الداخلية والخارجية، وهذه المحاولات قام بها بعض الأئمة في النصف الأول من القرن الخامس الهجرى، وهو موضوع جدير بالدراسة لما فيه من أحداث مهمة أثرت سلباً على وضع الإمامة.

الخاتمة:

إذا كانت الأخطار الخارجية قد وحدت قادة الحركة الإباضية في عمان وأسهمت في تحقيق أهدافهم لإقامة دولتهم المستقلة، فإن الأخطار الداخلية قد تسببت في ضعفها وعدم قدرتها على البقاء والاستمرار؛ فالتيار المعارض لعزل الإمام الصلت ازداد تطرفاً وتعصباً وصار له قادة أظهروا البراءة من أتباع موسى بن موسى وراشد بن النظر وحملوا الناس على آرائهم المتطرفة، وأسسوا ما يسمى بالمدرسة الرستاقية المتشددة، وقاد هذا التيار في القرن الرابع الهجرى اثنان من مشاهير الفقه الإباضى هما أبو الحسن على بن محمد البسيانى أو البسيوى من قبيلة اليعمد (وينسب إليه كتاب الجامع وكتاب مختصر البسيوى) وأبو محمد عبد الله بن محمد بن بركة (وينسب إليه عدة مؤلفات في الفقه الإباضى أشهرها جامع ابن بركة) اللذان حملا بشدة على أتباع موسى وراشد وقالوا: "إنهما خرجا على الإمام العادل، وهو إمام بالإجماع، والخارج على إمام بالإجماع باغ بالإجماع، والبراءة من الباغى بالإجماع واجبة بالإجماع" (2).

(1) السالمى، تحفة، 263/1.

(2) السالمى، تحفة، 212/1.

ورغم محاولة بعض المعتدلين من أتباع الحركة الإباضية الرد على المتطرفين مثل أبي سعيد محمد بن سعيد الكدemy الذى ألف كتاب الاستقامة فى الرد على المتشددين، وأبى عبد الله محمد بن روح بن عربى إلا أن أصواتهم كانت تحبو وتصمت أمام الهجوم القوى الذى شنه عليهم المتشددون من الإباضيين. وقد علق السالمى على ذلك بقوله: "وبلى أهل عمان بهذا الافتراق بلاء عظيم وبقيت الفرقة زماناً طويلاً، حتى ظهر الإمام الموفق المؤيد ناصر بن مرشد رضى الله عنه، وأرضاه، فأمات تلك البدعة، وأحيا منار الحق، وظهر الإسلام"⁽¹⁾

وينفرد السالمى دون غيره من المؤلفين العمانيين بإبداء رأيه فى تلك الأحداث ويرى أن "للإمام أن يعتزل إذا طلب منه المسلمون ذلك"⁽²⁾، ويرفض منطق التشدد والغلو، "فلا تصح البراءة من موسى وراشد، فيكيف يلزمونها الناس؟"⁽³⁾

ويتميز السالمى بنظراته التحليلية للأحداث التاريخية، فهو يرى أن "الفرقة" كما يسميها استمرت فترة طويلة من الزمن امتدت من بداية القرن الرابع الهجرى - العاشر الميلادى إلى زمن ناصر بن مرشد فى القرن السابع عشر الميلادى، أى أن آثار تلك الحرب الأهلية والخلافات السياسية والدينية تسببت فى تأخير قيام إمامة الظهور القوية قرابة ستة قرون، وقد ترتب على ذلك تعطل حركة التاريخ بالنسبة للحركة الإباضية. ونتفق هنا مع السالمى فى بعض ما قاله ونختلف معه فى بعضه الآخر؛ فالتعصب الدينى الذى عرفه الإباضيون فى تلك الفترة كان ظاهرة عامة لدى الكثير من المذاهب والفرق الإسلامية وكان سبباً رئيساً للحروب والعديد من المشاكل التى واجهتها الدول الإسلامية المختلفة التى عاصرت الإمامة الإباضية فى القرنين الثالث والرابع الهجريين. إلا أن ما يميز الحركة الإباضية أو المذهب الإباضى عن بقية المذاهب الإسلامية هو رفضه لمبدأ الوراثة فى الحكم الذى كان منتشرأ فى جميع الدول الإسلامية آنذاك، لكن نظرة رجال الدين أو فقهاء المذهب لشئون السياسة والحكم لم تتطور وظلت حبيسة أفكار دعائها الأوائل؛ ففضية الإمام المسن لم تجد لها حلاً لأنها لم تظهر إلا بعد قيام إمامة الظهور، وعندما أفتى الفقيه

(1) السالمى، تحفة، 212/1 - 213.

(2) السالمى، تحفة، 213.

(3) السالمى، تحفة، 213/1.

الإباضى موسى بن موسى بجواز عزل الإمام المسن واجه عاصفة من الاعتراضات والهجوم الذى تطور إلى حرب أهلية تسببت فى زوال الإمامة. وبعد زوال الخطر الخارجى دخل علماء المذهب فى دوامة هذا الخلاف الذى أصاب التطور الفكرى والسياسى للحركة الإباضية بالشلل وفرض عليها طوقاً من العزلة الخارجية فكان الأئمة أضعف من أن يحكموا سيطرتهم حتى على المناطق الخاضعة لحكمهم، وهكذا فقدت الحركة ديناميكيتها وقدرتها على التطور والعطاء، حيث دخلت فى فترة مظلمة أطلق عليها المؤرخون العمانيون فترة "حكم الجبابرة" ويقصدون بذلك فترة حكم بنى نيهان⁽¹⁾ الذين شاركوا الأئمة حكم المناطق الداخلية لعمان، وكانوا أكثر قوة وهيبة من الأئمة الإباضيين الذين لم يتمكنوا من القضاء على النهائين إلا بعد مرور سبعة قرون سبقت ظهور ناصر بن مرشد اليعربى فى القرن السابع عشر الميلادى الذى أعاد توحيد عمان، وأسس دولة قوية، بسطت سلطانها ونفوذها على مناطق عديدة فى الخليج العربى وسواحل إفريقيا. ورغم استخدام اليعربيين لقب الإمام واعتبارهم من الأئمة الإباضيين إلا أنهم خالفوا قواعد المذهب؛ فنظامهم السياسى كان قائماً على مبدأ الحكم الوراثى، ولكنه حظى بمباركة فقهاء المذهب لأنه أصبح أمراً واقعاً وعهداً قويا للحركة الإباضية طال انتظاره.

* * *

(1) ويعلق السالمى على ذلك بقوله: "وذلك لما أراد الله تعالى من إنفاذ أمره فى أهل عمان، فإنهم لما افرقوا فرقتين وصاروا طائفتين نزع الله دولتهم من أيديهم، وسلط عليهم قوماً من أنفسهم يسومونهم سوء الغذاب". السالمى، تحفة، 1/ 352.

إشكالية الهوية لدى البويهيين

الدكتور

محمد نصر عبد الرحمن

قسم التاريخ - آداب عين شمس

oboiikan.com

إشكالية الهوية لدى البويهيين^١

لم تكد تنتصف سنوات العقد الرابع من القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى، إلا وكان البويهيون^١ يطرقون أبواب بغداد فى مظاهرة عسكرية كبرى، تسبقهم أخبار انتصاراتهم فى ولايات الجوار، ويدعمهم خلوة الحاضرة العباسية من غريم قوى قد يفسد عليهم نشوة الانتصار. وبينما كانت أبواب بغداد تفتح على مصراعيها ترحيباً بالوافد الجديد، كان الخلفاء العباسيون يستعدون للقيام بأحد أسوأ أدوار تاريخ دولتهم. وما بين خطوات البويهيين لصياغة واقعهم ومستقبلهم فى ظل مستجدات الأحداث، ومحاولات الخلفاء العباسيين الحثيثة لاستعادة ما تبقى لهم من تواجد على الساحة السياسية للعالم الإسلامى، دارت وقائع تلك الحقبة التى نحن بصدددها.

ونظراً لثراء تلك الفترة من تاريخ المشرق الإسلامى، والتطورات المتلاحقة التى شهدتها الدولة العباسية على يد الأسرة البويهية خلالها، فإنها حظيت باهتمام العديد من الدارسين²، الذين أخرجوا لنا العديد من الدراسات حول النواحي السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية لهذه الأسرة. وبوجه عام يبدو تاريخ هذه الأسرة شديد الوضوح فى هذه المجالات من خلال ما ورد فى جنبات المصادر التاريخية، وما قدمته تلك الدراسات من أضواء جديدة حول تلك الزوايا.

لكن بقيت هناك إشكالية تبدو غامضة بعض الشيء وهى الخاصة بالهوية الحقيقية التى تمسك بها البويهيون بعد أن ظهروا على الساحة السياسية ولعبوا أحد أهم الأدوار فى تاريخ الدولة العباسية، ونعنى بها هنا هويتهم على النطاقين الإثنى والأيدولوجى.

وللوهلة الأولى قد تبدو هذه الإشكالية أمراً بسيطاً من خلال ما عرف عنهم من جذورهم الفارسية وميلهم للتقاليد الفارسية القديمة، واعتناقهم للمذهب الشيعي الزيدي السليمانى*. ولكننا قد نتوقف طويلاً حول اهتمامهم بالمقابل باللغة العربية وتشجيعهم للثقافة العربية، وكيف أن أول أمير بويى دخل بغداد كان لا يعرف من اللغة العربية ما يمكنه من مخاطبة مستقبله في الحضرة العباسية مما اضطره للاستعانة ب مترجم، بينما كان الأمراء البويهيون الأخر ووزراؤهم ينظمون الشعر باللغة العربية الفصحى، وأضحت قصورهم موثلاً لكبار الأدباء والشعراء الذين صنّفوا العديد من المؤلفات في الشعر والأدب تعد من عيون الأدب العربى . كذلك ما عرف عنهم من ميلهم للإمامية* وتشجيع أئمتها، وتعاطفهم مع إحدى فرقها وهى الإثنا عشرية* تارة، والإسماعيلية* تارة أخرى، والتودد إلى القرامطة* تارة ثالثة، ثم ميلهم أحياناً للمذهب السنى .

من هنا تبرز هذه الإشكالية حول الهوية الحقيقية التى ارتضاها البويهيون والدافع وراء ميل هؤلاء لكل جانب من تلك الجوانب . وتحاول تلك الدراسة أن تقف على حقيقة هذه الهوية وحل تلك الإشكالية .

وسوف نتعرض في البداية للجانب الأول والخاص بالناحية الإثنية، لنعرف لآى جانب مال البويهيون؛ للهوية الفارسية أم العربية . ولنبداً هنا باستعراض ميولهم الفارسية على أساس أنها كانت الجانب الأشهر في تاريخهم . وأول هذه الميول نجدها في محاولتهم ربط جذورهم الأولى بأصول ملكية فارسية، وظهر ذلك في سعيهم لإلحاق نسبهم بملوك الفرس الساسانيين . فقد نسبهم أبو إسحاق الصابى* في كتابه " التاجى " إلى الملك الفارسى بهرام گور^{3*} . وتبعته في ذلك بعض المصادر التاريخية⁴ . كما أرجعت بعض المصادر التاريخية الأخرى⁵ نسبهم إلى سابور ذى الأكتاف* . وصار هذا النسب علماً عليهم حتى إن الشعراء في بلاطهم كانوا يحرصون في القصائد التى يمدحون بها البويهيين على وصلهم بالأسرة الساسانية لكى يتقربوا لهم بها زلفى⁶ . ولاشك أن هذا النسب غير صحيح بالطبع، كما يظهر من النسب الذى ذكرناه في فاتحة الدراسة، وكما يظهر من قول الصابى نفسه حين دخل عليه صديق له وهو يعد كتاب التاجى وسأله عما يفعل فرد عليه قائلاً: "أباطيل أنمقها وأكاذيب ألقها!"⁷ .

كذلك فإن البويهيين كعنصر من عناصر الديلم كانت اللغة الفارسية هي لغتهم الأم بحكم أنهم سكنوا أحد البقاع الفارسية، وظل البويهيون محتفظين بهذه اللغة حتى بعد أن دخلوا بغداد. لذا فعند دخولهم الحاضرة العباسية عام 334هـ / 946م ومقابلتهم الوزير العباسي علي بن عيسى (ت 334هـ / 946م) اضطر معز الدولة البويهي (334 - 356هـ / 946 - 967م) للاستعانة بمرجم كوسيط بينه وبين الأخير⁸. وكان من بين أسباب اختيار معز الدولة لوزيره أبو محمد المهلبى⁹ (ت 352هـ / 962م) هو إجادته للفارسية¹⁰. وظلت اللغة الفارسية هي لغة عناصر الديلم من رجال البويهيين؛ ومن ذلك ما حدث في مجلس الخليفة العباسي المستكفي (333 - 334هـ / 945 - 946م) عندما قرر معز الدولة خلعه، حيث تقدم نحو الخليفة جنديان من الديلم وعلا صوتهما وهما يخاطبانه بالفارسية في حضرة معز الدولة، قبل أن يقوما بالقبض عليه وسمل عينيه¹¹. كما كان الحوار في بعض الأحيان بين الأمراء البويهيين وكبار رجال حاشيتهم يتم بالفارسية، ومن ذلك ما ذكره ابن الجوزى¹² عن عضد الدولة (367 - 373هـ / 977 - 983م) حينما كان في حضرة الخليفة العباسي الطائع (363 - 381هـ / 973 - 991م) من أنه قَبَّل الأرض في حضرة الخليفة، فسأله أحد كبار رجاله باللغة الفارسية عما جعله يفعل ذلك. وبرغم أن الحديث هنا قُصِد به ألا يفهمه الخليفة بصورة مباشرة، فإنه هنا يشير إلى تعود عضد الدولة على الحديث بالفارسية مع كبار رجاله. كما كان كل من صمصام الدولة (373 - 377هـ / 982 - 987م) وبهاء الدولة (379 - 403هـ / 989 - 1012م) يستخدمان اللغة الفارسية في حديثهم¹³.

ولم يكن النسب الفارسي واحتفاظ البويهيين باللغة الفارسية هي المظاهر الوحيدة لتمسكهم بالهوية الفارسية؛ فخلال قرن ونيف، هي عمر الأسرة البويهية، تميز العصر البويهي بمحاولات حثيثة لجعل حكمهم يسير وفقاً للتقاليد الساسانية القديمة. وقد ظهر الحرص على إحياء التقاليد الفارسية القديمة في أكثر من مجال لعل أهمها حرصهم على التشبه بالملوك الساسانيين القدامى في هيئتهم ومواكبهم. ففي عام 351هـ / 962م أصدر ركن الدولة (333 - 367هـ / 977 - 983م) ميدالية تذكارية تصوره وهو يرتدى التاج الساساني التقليدي والهلل والنجمة المنقوشين على الطراز نفسه، وحوله نقوش بهلوية أخرى ترجع للعصر الساساني¹⁴. كما ضربت ميدالية في فارس عام 359هـ / 970

م تحمل صورة ابنه عضد الدولة على الطراز الساساني نفسه¹⁵. كذلك حرص الحكام البويهيون على التشبه بالفرس في مواكبهم وقصورهم، فقد اعتاد عضد الدولة أن يركب فيلاً في موكبه بين فارس وبغداد¹⁶. كما أنشأ في شيراز حديقة وضع بها بعض الفيلة¹⁷. ووضع على مقدمة جندوله أسد من فضة¹⁸.

ولم يقف البويهيون عند هذا الحد من التشبه بملوك الفرس، بل تعدوا ذلك إلى حمل بعض ألقابهم وأبرزها لقب شاهنشاه، وهي لفظة فارسية تعنى ملك الملوك، وكان يتلقب بها ملوك الفرس القدامى¹⁹. وكان البويهيون أول من اتخذ هذا اللقب في الإسلام، وصار علامة لأسرتهم حتى عرفوا باسم الشاهنشاهية²⁰. وقد تنوع اتخاذ البويهيين لهذا اللقب ما بين استخدامه في الحياة العامة أو ضربه على العملات والميداليات أو ذكره على النقوش الأثرية.

وتذكر المصادر التاريخية²¹ أن عضد الدولة أول من اتخذ لقب شاهنشاه وخطب له بهذا اللقب على المنابر، برغم أن الخليفة العباسي لم يمنحه هذا اللقب بصورة رسمية. ولكن يبدو أن عضد الدولة لم يكن أول الأمراء البويهيين الذين اتخذوا هذا اللقب؛ إذ إن لدينا من الشواهد ما يؤكد اتخاذ ركن الدولة لهذا اللقب²²؛ فعلى الميدالية التي ضربت باسم ركن الدولة عام 351هـ/962م نجد النقش التالي: "شاهنشاه فلنيزد/د مجده"²³.

وجرى عضد الدولة على نهج أبيه ولكن بصورة أكثر انتشاراً. فقد حرص على ذكر هذا اللقب على الميدالية التي ضربت باسمه عام 359هـ / 970م، فقد كتب على وجه الميدالية باللغة البهلوية "شاهنشاه فلنيزد/د مجده"²⁴. ولم يكن هذا اللقب خاصاً يتم تداوله في الميداليات التذكارية فقط، بل صار اللقب علماً عليه يخاطب به من قبل حاشيته، فقد خلع عليه المتنبى لقب شاهنشاه في قصيدة مدحه بها عام 356هـ/ حيث قال فيها:

وقد رأيت الملوك قاطبة وسرت حتى رأيت مولاها

ومن مناياهم براحتهم يأمرها فيهم وينهاها

أبا شجاع بفارس عضد الدولة فناخسرو شاهنشاه²⁵.

وفي خطاب كتبه أبو إسحاق الصابئ عام 368هـ/789م يهنئ فيه عضد الدولة بفتح

ميفارقين* مخاطبه قائلاً "مولانا الملك شاهنشاه"²⁶. كما كان الصاحب بن عباد* (ت 385هـ/ 995م) يخاطب عضد الدولة قائلاً: "مولانا الملك شاهنشاه السيد المنصور عضد الدولة وتاج الملة"²⁷. ولم يقتصر الأمر على ذلك بل تعداه إلى ذكره على العملات التي سكها عضد الدولة، ومنها الدرهم الذي ضربه عام 369هـ/ 790م²⁸. زد على ذلك أن اللقب صار مقترناً به حتى في المناطق خارج نطاق نفوذه؛ فقد كان يخُطب لعضد الدولة في مساجد القسطنطينية باسم "ملك الإسلام شاهنشاه"²⁹.

كما حمل أخاه فخر الدولة (377-397هـ / 987-1006م) أيضاً هذا اللقب؛ فقد اعتاد وزيره الصاحب بن عباد أن يخاطبه بلقب شاهنشاه³⁰. كما أهدى إليه ديناراً وزنه ألف مثقال في عام 377هـ/ 987م وقد ذكر عليه هذا اللقب ضمن بيتين شعريين قال فيهما:

بديع ولم يطبع على الدهر مثله ولا ضربت أضرابه لسراته

وصار إلى شاهنشاه انتسابه على أنه مستصغر لعضاته³¹

وفي خطاب أرسله الموفق وزير بهاء الدولة مخاطبه بلقب مولانا شاهنشاه³². كما حرص أبو كاليجار (435-439هـ/ 1044-1048) على التلقب به في بعض مراسلاته، ففي الرسالة التي أرسلها للمؤيد في الدين داعي دعاة الفاطميين نجده يبدأ الرسالة بقوله: "من شاهنشاه المعظم، ملك الملوك محمى دين الله أبى كاليجار سلطان الدولة"³³.

كذلك حرص البويهيون على تسجيل هذا اللقب على بعض أطلال الآثار الفارسية القديمة. ففي نقش عثر عليه على بوابة البهو الرئيسي لقصر الملك الفارسي داريوش* Darius في اصطخر Persepolis يخص بهاء الدولة (379-403هـ / 989-1012م) ويرجع لعام 392هـ / 1002م نجد النص التالي: "بسم الله نزل ملك الملوك شاهنشاه بهاء الدولة وضياء الملة وغيث الأمة أبو نصر بن عضد الدولة..... هذا الموضع متصيلاً مع عسكر عظيم.... في سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة"³⁴.

وكما يفصح النقش السابق فإن الأمير بهاء الدولة في إحدى رحلات صيده مر بأطلال

قصر الملك الفارسي القديم داريوش فأحب أن يسجل زيارته لهذا القصر، ولم يكتف بذلك فقط بل حرص على ذكر لقبه (ملك الملوك شاهنشاه)، ولا تخفى هنا الدلالة التي رمى إليها بهاء الدولة من ربط هذا اللقب بهذا الأثر الفارسي القديم .

بجانب ذلك حرص البويهيين على نقش هذا اللقب على العملة لكي يتم تداوله وانتشاره؛ فقد ضرب فخر الدولة درهماً ذكر عليه هذا اللقب³⁵.

ولم يقف اهتمام البويهيين على حمل هذا اللقب وحدهم بل تعداه لمحاولة تلقيب الخلفاء العباسيين به . فعلى إحدى العملات البويهية التي ضربها بهاء الدولة والمؤرخة بعام 368هـ / 789م نجد هذا اللقب مصاحباً لاسم القادر بالله (381-422 هـ / 991-1030م)³⁶. وكان ذلك بالطبع محاولة لصبغ الخلافة العباسية بالصبغة الفارسية من جهة، ودفع الخليفة العباسي لمنح البويهيين هذا اللقب رسمياً، فقد ظل الخلفاء طويلاً يرفضون الاعتراف بهذا اللقب.

وبرغم أن الخليفة القادر بالله أمر في عام 412هـ / 1021م أن يخاطب لسلطان الدولة ولقبه بشاهنشاه³⁷. إلا أن هذا الاعتراف باللقب لم يستمر طويلاً، فعندما طلب جلال الدولة (416-435 هـ / 1025-1043 م) من الخليفة القائم بأمر الله (422-467 هـ / 1031-1075م) عام 429هـ / 1037م أن يخلع عليه لقب شاهنشاه امتنع الأخير واستفتى الفقهاء فأجازوه بعضهم لكن القاضي أبو الحسن الماوردي³⁸ امتنع عن الإفتاء بجواز تلقيبه بلقب شاهنشاه رغم العلاقة الوطيدة التي تربطه بجلال الدولة³⁸. كما كان للعمامة أحياناً دور في رفض هذا اللقب فقد ثار هؤلاء سنة (419هـ / 1028م) عندما أراد جلال الدولة تلقيب نفسه بشاهنشاه دون رغبة الخليفة³⁹.

وقد رأى بعض الباحثين⁴⁰ أن اتخاذ هذا اللقب في البداية كان نتيجة حنين عاطفي للمهاضي والميل للفرس، ثم صار كدلالة سياسية لتأكيد تفوقهم وعلامة للثراء والعظمة . ولا ريب أن هذا الرأي يقترب كثيراً مما ذكرناه، من أن اتخاذ اللقب كان جزءاً من الصبغة الفارسية التي حرص البويهيون عليها . أما كونهم اتخذوا اللقب أيضاً للدلالة على تفوقهم السياسي فهو أمر لم يكن في المقام الأول، فلم يكن البويهيون في حاجة لاتخاذ هذا اللقب لتأكيد تفوقهم السياسي، فقد حصلوا بالفعل على العديد من الألقاب

التي أكدت ذلك⁴¹. كما أن بعض الأمراء من جيرانهم السامانيين اتخذوا هذا اللقب⁴²، ربما تقليداً للبويعيين، ومن ثم فإن المغزى السياسي للقب لم يعد بالقوة التي قد يوحي بها. وبجانب ذلك كان من مظاهر الميل للهوية الفارسية حرص البويعيين على الاحتفال بالأعياد الفارسية القديمة كعيدى النوروز* والمهرجان*. وعلى الرغم من أن النوروز كان عيداً شعبياً خلال العصر العباسي وقبل مقدم البويعيين، حيث كان الخلفاء العباسيين يحتفلون به، بل واتخذوه موسماً لجمع الخراج⁴³. كذلك كان العامة يحتفلون به خاصة في الولايات الفارسية ويستمر الاحتفال به طيلة ستة أيام⁴⁴. لكن البويعيين كانوا يهتمون بهذين العيدين اهتماماً خاصاً فيعقدون فيهما المجالس، ويرتدون أفخر الثياب؛ إذ يذكر أبو شجاع⁴⁵ أن عضد الدولة كان يجلس عند مقدم هذين العيدين لتلقى التهئة مرتدياً أفخر ثيابه. كما كان الأمراء البويعيون يتلقون فيها التهاني من كبار رجال حاشيتهم؛ فقد أهدى الصائبى قصيدة هنا فيها عضد الدولة بيوم المهرجان وقد نقشها على إسطرلاب⁴⁶. كما هنا أيضاً الأمير البويعي صمصام الدولة بقصيدة بمناسبة عيد النوروز⁴⁷.

ومن المظاهر الأخرى للهوية الفارسية أن ديانة الفرس القديمة وهى الزرادشتية ظلت مزدهرة في فارس في عهد البويعيين⁴⁸. وظل هناك تواجد للمواودة* حتى إن عضد الدولة استعان بأحدهم ليقراً له النقوش البهلوية التى نقشت على بوابة قصر داريوش عند زيارته له. فقد جاء فى النص الذى نقش على هذه البوابة تخليداً لذكرى زيارة عضد الدولة له: "حضره الأمير أبو شجاع عضد الدولة أيده الله فى صفر سنة أربع وأربعين وثلاثمائة وقرئ ما فى هذه الآثار من الكتابة قرأه على بن السرى الكاتب الكرخى ومارسفنند الموبد الكازرونى"⁴⁹.

بجانب ذلك نجد أن عضد الدولة اتخذ موقفاً متشدداً ضد بعض المسلمين عندما اعتدوا على بعض الزرادشتيين فى اضطرابات وقعت بين الجانبين عام 369هـ / 979م، فقد أمر بضرهم "وبالغ فى تأديبهم"⁵⁰. وهذا الموقف من جانبه يظهر تعاطفه مع هذه الفئة التى تذكره بديانة أجداده القدامى.

وبجانب ذلك يبدو أن البويعيين لم ينسوا تقاليد الزرادشتية من تقديس واحترام النيران ومواقدها وإن عدلوا من الطقوس لتلائم الوضع الجديد. فقد ذكر الصائبى⁵¹ أن

صمصام الدولة عند استقباله أحد رجال الإمبراطور البيزنطي كان يجلس في دار المعزية في قبة على مكان مرتفع، ووضعت بين يديه كوانين ذهبية موقدة ويوضع بها العود والبخور . كما حرص البويهيون على إحياء عيد السدق* ، وهو عيد تتجلى فيه الطقوس الزرادشتية، حيث كانت توقد فيه النيران وتطير الطيور في لُهب تلك النيران والناس من حولها⁵² .

كذلك كانت شعيرة الولولة التي كرسها البويهيون تقليداً للطقوس الزرادشتية، فقد أمر معز الدولة بإقامة مواكب جنائزية تخليداً لذكرى معركة كربلاء، حيث يشترك بها الرجال الذين يلطمون وجوههم ويشقون ثيابهم والنساء اللاتي ينشرن شعورهن ويُنخَن⁵³ .

كذلك يظهر الاهتمام الكبير بالتقاليد الفارسية القديمة في النتاج الفني لتلك الفترة؛ فالحرير البويهي الشهير الذي عثر عليه في مقابر إسلامية بالقرب من الري، كانت تغلب عليه الروح الساسانية بشكل كامل، مع الموضوعات الإيرانية القديمة مثل الطائر الذي يضع في منقاره اللؤلؤ، وهذا الشكل من موضوعات الفن الساساني الحقيقية . كذلك الميداليات التي سكها البويهيون كانت تظهر أيضاً الموضوعات والأساليب الإيرانية القديمة، وكانت تجمع الأساطير العربية والبهلوية عليها⁵⁴ .

وهكذا فإن تفاصيل المشاهد السابقة توحى بما لا يدع مجالاً للشك أن البويهيين انصهروا في الهوية الفارسية قلباً وقالباً، وهو ما دعى بعض الباحثين⁵⁵ إلى اعتبار فترة حكم البويهيين إحياءً جديداً للملكية الفارسية القديمة . لكننا قبل أن نقر ذلك لا بد أن نستعرض باقى تفاصيل المشاهد البويهية، ونعنى بها الجانب الآخر من هويتهم، وهو الميل للغة العربية وأدائها.

وليكن البدء بالنسب كما فعلنا في الهوية الفارسية؛ فمن الغريب أن حرص البويهيين على إيجاد نسب فارسي لهم قابله حرص مماثل على خلق نسب عربي أيضاً! فبجانب النسب الفارسي الذي ألحقه الصابئي في كتاب التاجي⁵⁶ بالبويهيين نجده يضيف نسباً عربياً أيضاً، وينسبهم إلى بنى ضبة* . وسار على نهجه بعض المؤرخين العرب⁵⁷ .

وكان هذا إرهاباً لاهتمام كبير سوف يوليه البويهيون للعربية وعلماؤها وأدبائها . فقد

صار بلاط البويهيين مرتعاً لكبار الشعراء والأدباء العرب، فقد حاول عضد الدولة إقناع المتنبي بأن يكون من رجال حاشيته حتى نجح في ذلك⁵⁸. وبلغ مجموع ما تلقاه المتنبي من عضد الدولة ثلاثين ألف دينار عدا الخلع والهدايا⁵⁹. كما كان من شعراء مجلسه السلامي (ت 395هـ/ 1004م) أشهر شعراء بغداد⁶⁰، وبلغت منزلته عند عضد الدولة شأنًا عظيمًا حتى إنه وصفه بقوله: "إذا رأيت السلامي في مجلس ظننت أن عطار قد نزل من الفلك ووقف بين يدي"⁶¹.

كما قرب عضد الدولة إليه عالم النحو الشهير أبا علي الحسن الفارسي (ت 377هـ / 987م)⁶². فصحبه وعلت منزلته عنده حتى قال عنه "معلمي في النحو أبو علي الفارسي"، كما قام السيرافي بوضع كتب باللغة العربية خصيصاً لعضد الدولة مثل كتاب "الحجة في القراءات السبع"، وكتاب الإيضاح في النحو ويسمى أيضاً "الإيضاح العسدي"⁶³. وبلغ من اهتمامه بالنحو أنه قصر قراءة كتاب الإيضاح عليه دون غيره، وأن أحدهم احتال حتى عمل نسخة من الكتاب فأمر عضد الدولة بقطع يده⁶⁴. وظهر تأثير هذا التواجد العربي في البلاط البويهي إلى درجة أن الحوار في مجلس عضد كان يدور حول الفرق بين النحو العربي والنحو اليوناني⁶⁵. وهو أمر بالغ الدلالة على مدى تبحر عضد الدولة في اللغة العربية واهتمامه بها؛ وليس أدل على ذلك من أن عضد الدولة كان ينظم الشعر بالعربية أحياناً ومن أبياته الشعرية:

عضد الدولة وابن ركنها ملك الأملاك غلاب القدر
سهل الله له بغيته في ملوك الأرض ما دار القمر
وأراه الخير في أولاده ليساس الملك منه بالغرر⁶⁶.

ولم يكن عضد الدولة وحده الذي نظم الشعر بالعربية، فقد عرف عن عز الدولة بختيار بن معز الدولة (356-367هـ / 967-978م) أنه كان ينظم الشعر بالعربية ومن أبياته:

فيا حبذا روضتنا نرجس تحيي الندامى بریحانها
شربنا عليها كأحدقنا عقاراً بكأس كأجفانها

ومسنا من السكر ما بيننا نجرر ريطاً كقضبانها⁶⁷.

كما كان هناك شعراء آخرون مثل: تاج الدولة أبو الحسين أحمد بن عضد الدولة، وأبو العباس فنا خسرو بن فيروز بن ركن الدولة⁶⁸.

ولم يكن عضد الدولة وحده أيضاً المهتم بالعربية والأدباء العرب، فقد كان أبو حيان التوحيدى (ت400هـ/1009م) - وهو من أشهر الكتاب في العصر البويهي حتى إنه لُقّب بالجاحظ الثاني - ضمن رجال بلاط صمصام الدولة ووزيره ابن سعدان (ت375هـ/985م)، وسجل المحاورات والمناظرات بينه وبين الوزير في المسائل الأدبية في مؤلفه الشهير الإمتاع والمؤانسة⁶⁹.

كما كان ابن البواب* وهو من وجوه البويهيين الكبار، مقرباً من بهاء الدولة حتى إنه كان يسمح له بدخول خزائنه كتهبه⁷⁰. وعلى يد هذا الرجل تطور الخط العربى بصورة كبيرة. حيث شارك مع ابن مقله في استحداث خط النسخ، وإذا كان ابن مقله أول من استحدث هذا الخط، فإن ابن البواب "هذب طريقته ونقحها وكساها حلاوة وبهجة"⁷¹.

وسار وزراء البويهيين على نهج أمرائهم؛ فقد كان هؤلاء الوزراء من أرباب الثقافة الواسعة، والمشجعين للأدب والثقافة العربية؛ فالمهلبى وزير معز الدولة، كان مشجعاً لأهل العلم والأدب ويجزل لهم العطايا، حتى إنه احتضن أبى الفرج الأصفهانى (ت356هـ/966م) صاحب كتاب الأغاني، وهو من عيون الأدب العربى⁷². وكذلك ابن العميد* (ت366هـ/976م) وزير ركن الدولة، الذى اشتهر بأسلوبه فى الكتابة الثرية حتى قيل عنه: "بدئت الكتابة بعبد الحميد وختمت بابن العميد"⁷³.

أما الصاحب بن عباد (ت385هـ / 995م) وزير كل من مؤيد الدولة وفخر الدولة فكان أبرز هؤلاء فى ثقافته العربية، حتى إن ابن النديم⁷⁴ وصفه بقوله: "فريد عصره فى البلاغة والفصاحة والشعر"، وامتلاً مجلسه بفحول الشعراء، ووضع العديد من المؤلفات عن اللغة العربية والأدب ومنها "كتاب المحيط" عن اللغة ويقع فى سبعة مجلدات، وكتاب "الكشف عن مساوى شعر المتنبى". هذا بجانب نظمه العديد من الأشعار⁷⁵.

وهكذا لم يقل اهتمام كبار رجال البويهيين بالعربية وآدابها عن اهتمام ساداتهم . ومن نافلة القول إن هذا الاهتمام لم يكن ليظهر دون مباركة من الأمراء البويهيين أنفسهم .

وعلى هذا النحو كان اهتمام البويهيين ورجالهم بالعربية كبيراً، وقد برر أحد الباحثين⁷⁶ هذا الاهتمام بأن البويهيين كانوا مضطرين إلى مراعاة الخلافة ورجال الدين الذين كانوا يعتبرون اللغة العربية شبه مقدسة باعتبارها لغة القرآن الكريم، كما كانت كل مؤسسات الدولة التي يحكمونها عربية اللغة منذ زمن طويل. وهو رأى وجيه، لكن المدقق في تفاصيل ما سبق سيرى أن الاهتمام باللغة العربية لم يكن فقط مجرد محاولة لإرضاء الخلافة أو العناصر العربية في دولتهم .

إننا لكي نصدر حكماً في هذه الإشكالية في ضوء التفاصيل السابقة، لا بد وأن ندرك أن البويهيين كأغلب العناصر الفارسية لم ينسوا هويتهم الأولى والمجد الفارسي القديم، لذلك كان حرصهم على خلق نسب فارسي ملكي لهم، وهو أمر ليس بجديد فقد حرصت عليه الدول الفارسية التي سبقت البويهيين كالدولة الطاهرية، أو الصفارية، أو السامانية⁷⁷. فالنسب الفارسي هنا هو تجديد الرابط مع جذور حضارية قديمة قرت في نفوس الفرس وألبابهم . والمخزون الحضاري الفارسي كان يتمثل أمام أية دولة فارسية تبرز للوجود، وهو ما حدث للبويهيين لذا حرصوا على إحياء بعض التقاليد الفارسية القديمة التي تذكرهم بهذا المجد المنصرم، ساعدهم على ذلك أن غالبية الأراضي التي سيطروا عليها كانت تقطنها عناصر فارسية الأصل . إذن كانت الهوية الفارسية هي هويتهم الذاتية التي قرت في أعماقهم وظهرت في سلوكهم .

ثم جاءت الهوية العربية لتكمل هذه المنظومة، فالفرس كأصحاب حضارة اعتبروا أن العرب قد بزوا تفوقهم بعد حملهم راية الإسلام، لذلك حاول الفرس احتواء اللغة العربية حتى يكملوا هذه اللبنة التي تنقص بنيانهم الحضاري، ولعل هذا قد ظهر بوضوح في اللغة الفارسية التي تكتب معظمها بحروف عربية، وتحتوي على الكثير من الألفاظ العربية . وفي ضوء ذلك كان اهتمام البويهيين بالهوية العربية كجانب مكمل لهويتهم الذاتية، والهوية التي تراهم رعيتهم بها إرضاءً أيضاً للجانب العربي من دولتهم .

وإذا ما ولينا وجهنا شطر هويتهم المذهبية، تبدو لنا هي الأخرى مثيرة للجدل، فتارة نراهم يميلون للمذهب الشيعي الزيدي، وتارة أخرى نراهم يحتضنون الإثنا عشرية، وتارة ثالثة يدعمون الإسماعيلية . وما بين هذا وذاك يظهرون تعاطفهم أحياناً مع المذهب السني، ويظهرون دعمهم للمعتزلة أحياناً أخرى .

فالبويهيون كانوا شيعة حتى النخاع، ولعل في الرؤية التي رأتها والدة عضد الدولة - والتي قصها الأخير فيما بعد، والتي تحدثت فيها عن كيف تمثل لها على بن أبي طالب رضي الله عنه في نومها وبشرها فيه بسلام⁷⁸، ما يفصح عن هذا التوجه . وتبدو هويتهم الشيعية في مشاركتهم في طقوس الشيعة وشعائرهم الدينية، فقد شيد عضد الدولة مشهدين لعلى ابن أبي طالب والحسين رضي الله عنهما⁷⁹ . وحرص الأمراء البويهيون على زيارة هذين المشهدين⁸⁰ . ولم يكتف البويهيون بذلك، فبجانب مشاركتهم الاحتفال بالأعياد التقليدية للشيعة نراهم يتكرون أعياداً جديدة ليحتفل بها الشيعة مثل عيد الغدير* الذي أمر معز الدولة عام 352هـ/ 963م بالاحتفال به تحليداً لذكرى موقف النبي صلى الله عليه وسلم مع على رضي الله عنه⁸¹ .

وقد اشتهر البويهيون بأنهم زيديّة سليمانية، ويرجع اعتناقهم لهذا المذهب إلى أن الإسلام انتشر في موطنهم الأصلي على يد دعاة شيعة زيديّة⁸² . وبلغ الأمر بهم أنهم فكروا في قلب نظام الخلافة وجعلها خلافة شيعة زيديّة⁸³؛ فقد قرر معز الدولة أن يجعل البيعة بالخلافة لرجل شيعي زيدي هو أبو حسن محمد بن يحيى الزيدي العلوي بدلاً من الخليفة العباسي المستكفي . ثم تراجع عن ذلك بناء على نصيحة أحد أتباعه خوفاً من غضبة السنة في الولايات التابعة له، وخوفاً من أن يطيع الجنود الديالمة - وهم شيعة زيديّة في الأصل - الخليفة الشيعي ويعصونه⁸⁴ .

وفي الوقت الذي أظهر فيه البويهيون ميلهم للزيديّة، نجدهم يحتضنون الشيعة الإمامية، ويتيحون لشيوخها المجال لكي ينشروا مذهبهم بل ويردون على مخالفيهم فقد حبا ركن الدولة رأس الإمامية ابن بابويه* بعنايته وتقديره⁸⁵ . كما أكرم عضد الدولة ابن المعلم* (ت. 413هـ/ 1022م) وهو من أشهر شيوخ الشيعة الإمامية، وشجعه على عمل حلقات للمناظرات والرد على مخالفيه⁸⁶ .

لكن هذا التوجه سرعان ما تغير سريعاً، فقد نفى بهاء الدولة بن المعلم عن العراق حينما تسبب في اضطراب الأمور في بغداد⁸⁷ عام 389هـ / . كما أمر الخليفة القادر بالله عام 408هـ / بلعن الإثنى عشرية على المنابر، وطرد أنصارهم من العراق⁸⁸ . ومن نافلة القول أن هذا الإجراء الأخير لم يكن ليتم دون علم البويهيين أو معارضتهم .

كذلك رأى أحد الباحثين⁸⁹ أن البويهيين كانوا على المذهب الإسماعيلي استناداً إلى وجود علاقات طيبة بين البويهيين والفاطميين⁹⁰ ، برغم أن العلاقات بين الطرفين لم تكن ودية في بدايتها بعد أن مد البويهيون يد المساعدة العسكرية لجيوش القرامطة في مواجهة الفاطميين⁹¹ . وما قام به عضد الدولة من إرسال حملة عسكرية على الشام لانتزاعها من الفاطميين⁹² . كما لم تتوقف محاولات الكيد بين الطرفين ومحاوله كل طرف استمالة المقربين من الطرف الآخر؛ فقد استطاع عضد الدولة استمالة بعض زعماء القرامطة الموالين للفاطميين، ودفعهم للاعتراف بالسيادة العباسية⁹³ . وفي المقابل استقبل العزيز في بلاطه اثنان من البيت البويهي المعادين لعضد الدولة وهما المرزبان بن عز الدولة وإبراهيم بن معز الدولة⁹⁴ .

لكن تلك العلاقات كان يغلب عليها الطابع الدبلوماسي في بعض الأحيان؛ فقد ذكر ابن الأثير⁹⁵ أن معز الدولة عندما فكر في القضاء على الخلافة السنية وتنصيب خليفة شيعي فكر في مبايعة الخليفة الفاطمي المعز لدين الله الفاطمي . كذلك أشارت المصادر⁹⁶ إلى وجود اتصالات بين عضد الدولة والعزيز بالله الفاطمي (365-386هـ / 975-996م)⁹⁷ . فقد أرسل العزيز بالله عام 369هـ / 980م رسولاً منه إلى عضد الدولة يحمل رسالة خاصة، ومكث هذا الرسول في بغداد ثلاثة أشهر وعاد إلى القاهرة مع رسول من عضد الدولة . وخلال المراسلات بينهما اعترف عضد الدولة بفضل آل البيت، وأقر بأن العزيز منهم وأنه في طاعته وخاطب العزيز بالحضرة الشريفة وأقر له بالطاعة⁹⁸ . ولم يكن هذا الأمر سرياً بل إن عضد الدولة استقبل رسول العزيز في حضرة الخليفة العباسي⁹⁹ .

بجانب ذلك حاول عضد الدولة التشبه بالفاطميين في رسومهم؛ فكما أنهم اتخذوا من النصراني وزراء لهم¹⁰⁰ . اتخذ هو عام (363هـ / 973م) وزيرين هما المطهر بن عبد الله وجعل مقر إقامته ببغداد، ونصر بن هارون النصراني في فارس، فكان بذلك أول من اتخذ وزيراً نصرانياً¹⁰¹ .

كذلك مال أبو كالجار للفاطميين ورحب بداعيهم هبة الله الشيرازي، وسمح له بنشر المذهب الإسماعيلي في العراق، وظهرت ميوله الإسماعيلية في قوله لهبة الله: "أسلمت نفسي وديني وإنني راض بجملة ما أنت عليه". ولكنه اشترط عليه ألا ينشر اعتناقه للمذهب الإسماعيلي¹⁰².

بجانب ذلك أظهر البويهيون نوعاً من التعاطف مع المذهب السني، فقد سمح عضد الدولة لشيوخ المذهب السني بعقد المناظرات الكلامية، وكان على رأسهم أبو بكر الباقلاني* (ت 403 هـ/1012م). وقربه منه، بل ودفع إليه ابنه صمصام الدولة يعلمه مذهب أهل السنة¹⁰³. زد على ذلك أنه اختاره كرسول له للإمبراطور البيزنطي قسطنطين التاسع دون الشيعة¹⁰⁴. وزاد من قوة السنة ما أقدم عليه الخليفة العباسي القادر بالله عام 419هـ/1028م من عزل جميع أئمة المساجد الشيعة وعين مكانهم أئمة سنة¹⁰⁵.

كما مال البويهيون للمعتزلة؛ فعضد الدولة كان يقول بالاعتزال، وحسبنا أن أبو علي الفارسي معلم عضد الدولة كان على مذهب المعتزلة¹⁰⁶. كما أنشأ أحد رجال حاشية عضد الدولة ويدعى أبو علي بن سوار (ت372هـ / 982م) داراً للكتب ورتب فيه شيخاً يدرس علم الكلام على مذهب المعتزلة¹⁰⁷. كما كان عبد الله بن أحمد (ت381هـ / 991م) قاضي قضاة بغداد من المعتزلة¹⁰⁸. كذلك فقد عين مؤيد الدولة عبد الجبار المعتزلي* قاضي قضاة للرى¹⁰⁹. وتظهر قوة المعتزلة خلال هذا العصر في أن الخليفة القادر بالله استتابهم عام 408هـ/1017م مع الشيعة ووقعوا محضراً بذلك¹¹⁰. كما كان جمعها معاً يدل على انتشارهما.

تلك إذن عناصر المشهد البويهي فيما يخص الجانب المذهبي من هويتهم، وبقليل من التدقيق والتعمق في أغوار البويهيين يبدو لنا بجلاء أنهم بالفعل كانوا شيعة زيدية. وقد رأى أحد الباحثين¹¹¹ أن البويهيين فضلوا المذهب الشيعي الزيدي على افتراض أنه يمكنه أن يوفق بين المذهب السني التقى الذي تدين به غالبية الناس في غرب إيران والعراق، والزرادشتيين الذين مثلوا المثل الأعلى الذي حاول البويهيون تطبيقه في بلاطهم وثقافتهم. وهذا الرأي تبدو فيه المبالغة فقد كان ميلهم للزيدية بحكم الموطن والنشأة. وكان تسامحهم مع السنة دليل قوى على هذا فمن المعروف عن الزيدية أنهم تميزوا بالاعتدال

والبعد عن الغلو¹¹². كما كان قولهم بالاعتزال من أبرز الدلائل على أنهم كانوا زيدية؛ فقد كانت الصلة بين الزيدية والمعتزلة عميقة ووثيقة حتى إن بعض الباحثين¹¹³ اعتبر المعتزلة فرقة زيدية. وكان المعتزلة يوافقون الشيعة إلا في مسألة الإمامة، كما ارتقى الزيدية بسند المعتزلة حتى أوصلوه إلى علي بن أبي طالب، ورأوا أن واصل بن عطاء أخذ عن محمد بن علي وأن محمداً أخذ عن أبيه. وقول الشيعة بضرورة وجود إمام معصوم له اتصال بها اختص به المعتزلة من القول بوجود هداية أساسها الحكمة والعدل الإلهيان، فلا بد عند المعتزلة من أن يجعل الله لكل عصر قائداً معصوماً¹¹⁴.

لكن وبرغم بيان اعتناق البويهيين للمذهب الزيدي، إلا أنه ومن خلال المشاهد السابقة الخاصة بفكرهم الديني نجد أن الهوية المذهبية لهم برغم أنها كانت زيدية إلا أنها كانت مغلفة بمسوح سياسي في كثير من الأحيان، ودليلنا على ذلك أن المذهب الزيدي أنكر حديث "غدير خم"، حينما قال إن أحقية علي بالخلافة لا تقوم على نص صريح وتحديد قاطع من النبي صلى الله عليه وسلم¹¹⁵، في الوقت الذي رأينا فيه البويهيين يحتفلون بتلك المناسبة كما سبق أن ذكرنا. كما أن تحلى البويهيين عن فكرة اختيار خليفة زيدى تؤكد على أن المصلحة السياسية غلبت على الناحية المذهبية فلم يكن الأمراء البويهيون يدعون أمراً يهدد سيطرتهم وقوتهم، حتى لو كان هذا متطابقاً مع مذهب من المفترض أنهم يعتقدونه. إذن كانت المصلحة السياسية هي الغالبة على البويهيين في علاقتهم بالمذهب الزيدي، فماذا عن علاقتهم بالفاطميين؟

كانت العلاقة بين البويهيين والفاطميين متقلبة، فكما ظهر الود بينهما سرعان ما سرى الفتور والعداء في أوصال تلك العلاقة. فعضد الدولة سرعان ما انقلب على العزيز وأعلن نيته لغزو مصر وبالفعل جهز الجيش وكتب على أعلامه اسم الخليفة العباسي الطائع لله وتأهب للتحرك¹¹⁶. لكنه عدل عن موقفه نتيجة انشغاله بالنزاع مع أخيه فخر الدولة ثم وافته المنية قبل أن يجدد مشروعه¹¹⁷. ويذكر المقرئ¹¹⁸ أن السبب في تغير موقف عضد الدولة هو أنه جمع كبار فقهاء الشيعة في بغداد، وطلب منهم تحرى النسب الفاطمي فأنكروا انتساب الفاطميين لآل البيت النبوي الشريف مما جعله يعرض عن الاعتراف بإمامته. بينما ذكر ابن الأثير¹¹⁹ أن تحول عضد الدولة عن موقفه هو زواج

الخليفة العباسي الطائع من ابنته وإتاحة الفرصة ليكون حفيده هو الخليفة القادم للدولة العباسية .

ثم تطور الأمر بصدور المحضر العباسي المناهض للفاطميين عام 402هـ / 1011م الذي أصدره الخليفة القادر بالله، وتضمن التشكيك في نسب الفاطميين لبيت النبي ووصفهم بالكفر... إلى غير ذلك من الاتهامات¹²⁰. ولم يكن هذا المحضر ليطم دون رغبة البويهيين، بل ووقع من أئمة السنة وأئمة الزيدية والإثني عشرية في العراق¹²¹.

وهذا الموقف المتباين من البويهيين حيال الفاطميين يظهر بجلاء أن ميل البويهيين للإسماعيلية كان سياسياً أكثر منه مذهبياً، وأن المصلحة السياسية كان لها اليد العليا في تأطير هذه العلاقة . ويبدو أن موقف الطرفين من البيزنطيين قد ساعد على التقارب بينهما، فظنراً لعلاقة العداء بين البيزنطيين وكلاً من البويهيين والفاطميين، فإن التقارب هنا كان في مصلحة الطرفين . ويبدو من الخطاب الذي أرسله العزيز بالله لعضد الدولة أن هناك اتفاقاً تم على قتال البيزنطيين سوياً ويبدو في قوله: "وقد علمت ما جرى على ثغور المسلمين من المشركين وخراب الشام... ولولا ذلك لتوجه أمير المؤمنين بنفسه إلى الثغور، وسوف يقدم إلى الحيرة وكتابه يقدم عليك عن قريب فتأهب للجهاد في سبيل الله"¹²². ويفصح النص السابق عن وجود اتفاق على تحرك الفاطميين واشتراكهم مع البويهيين في قتال عدوهم المشترك. إذن كانت المصلحة السياسية هي المحرك الأول لهذا التقارب، وما يدعم ذلك أن الثقة كانت مفقودة بين الطرفين؛ فقد استعان عضد الدولة ببعض الجواسيس في القاهرة لنقل أخبار الفاطميين إليه¹²³. كما أن العزيز بالله عندما رأى ميل عضد الدولة لنقض الاتفاق بينها أراد أن يهرب الأخير فأرسل من سرق الأسد الفضي الذي كان يضعه في مقدمة جندوله المفضل¹²⁴. ويبدو أن هذا الارتياب في النوايا لم يكن على النطاق الرسمي فقط، بل تعداه للنطاق الشعبي، إذ يذكر أبو شجاع¹²⁵ أن أحد التجار المصريين رفض التعامل بالدرهم التاجي الذي سكه عضد الدولة .

وقد رأى أحد الباحثين¹²⁶ أن تحالف عضد الدولة مع الخليفة الفاطمي كان تهديداً للخليفة العباسي لإجباره على الاعتراف بوضعه المسيطر على الأمور . وهو رأي وجيه

يدعمه جهر عضد الدولة بعلاقته بالفاطميين واستقباله لرسول الفاطميين في حضرة الخليفة العباسي . ولكن هذه التوجه لم يكن الوحيد الذي صاغ أبعاد هذه العلاقة، فقد فطن ابن الأثير إلى أهداف عضد الدولة حين أشار إلى أن تخلى الأخير عن صداقته للفاطميين مرجعه مصاهرة الخليفة العباسي له وما رمت إليه تلك المصاهرة من أهداف بعيدة . ولعل الخليفة الفاطمي نفسه أدرك أن عضد الدولة لم يكن مخلصاً في ولائه للفاطميين بقدر ما تهمة مصلحته الشخصية، لذلك حرص على معاملته معاملة الند وليس التابع، وظهر ذلك في مخاطبته لعضد الدولة بلقب الإمام¹²⁷ .

كذلك يظهر تحكم المصلحة السياسية في التبرير الذي ساقه أبو كاليجار لداعي الفاطميين المؤيد عند تحليه عن مناصرته بقوله: " ثم إنه قامت رغبتنا في بغداد وامتلاكها وليس يكاد يتم الغرض فيه إلا بالمجلس الخلفي الإمامي ... " ¹²⁸ . خاصة بعد أن هدده الخليفة العباسي باللجوء للسلاجقة للاستعانة بهم¹²⁹ .

على الجانب الآخر فإن ميلهم للسنة وإن كان نتيجة الاعتدال المذهبي الذي كانت سمة الزيدية التي كانوا يعتقدونها، فإنه كان للمصلحة السياسية أحياناً، خاصة بعد أن زاد نفوذ القادة الديلم وتمت الاستعانة بالأترك - المعروفين بمذهبهم السني - في الجيش . فقد دخل الترك الجيش بعد أن لمس معز الدولة خيانة الديلم بعد أن مالوا لأحد قادته ضده وهو الروزبهان عام 345هـ / 956م¹³⁰ . أما الصحوة المفاجئة للسنة في عهد القادر بالله فيمكن أن نفسرها في ضوء ما رآه أحد الباحثين¹³¹ من أن تلك الصحوة كانت نتاج تعاضم قوة الغزنويين السنة مقابل ضعف البويهيين الشيعة . إذن كانت المصلحة السياسية أيضاً تحكم علاقتهم بالمذهب السني سواء لكسب رضاء العناصر السنية في الجيش أو من رعيته، ونهاية بخوفهم من القوى السنية التي ظهرت كمنافس لهم كالغزنويين ومن بعدهم السلاجقة .

صفوة القول؛ كانت الصبغة الفارسية هي الجانب الغالب في هوية البويهيين الإثنية، بينما كانت الزيدية هي الاتجاه المذهبي العام لهم . وفي الحالتين يمكننا أن نقول إن هوية البويهيين بوجه عام كانت تسير غالباً في ركاب مصلحتهم السياسية فلم يكن للجانب العقدي كبير الأثر على توجهاتهم السياسية، بل كان العكس هو الصحيح، ومن ثم فإن

محاولتنا لتحديد هويتهم المذهبية يجب أن تكون في إطار فهمنا لفكرهم السياسي وأبعاده .
وإذا كانت هويتهم الإثنية قد مالت للجانب الفارسي، فإن الهوية المذهبية مالت أكثر نحو
غاياتهم السياسية .

هوامش البحث

* أعد هذا البحث مدرس التاريخ الإسلامي بكلية الآداب جامعة عين شمس.

يتقدم الباحث بخالص الشكر والتقدير إلى أ.د. محمود إسماعيل عبد الرازق، أستاذ التاريخ الإسلامي بجامعة عين شمس على تفضله بمراجعة البحث وتنقيحه، كما أشكر أساتذتي وزملائي الذين أثروا البحث بملاحظاتهم السديدة عند إلقائه في الموسم الثقافي للجمعية المصرية للدراسات المصرية للدراسات التاريخية، لعام 2005.

1- ينتسب البويهيون إلى بويه بن فنا خسروا الذي ترجع أصوله إلى عنصر الديلم الذي ظهر في جبال البرز في الجنوب الغربي لبحر قزوين. وكان بويه صيادًا فقيرًا أنجب ثلاثة أبناء هم علي والحسن وأحمد، وقدم خدم الثلاثة في بدايتهم الحاكم الساماني نصر بن أحمد، ثم بعد ذلك أمير جيلان المدعو ما كان بن كاكى الذي أصبح حاكم جرجان من قبل السامانيين. ثم انتقلوا بعد ذلك للعمل في خدمة مرداويج مؤسس الأسرة الزيارية. وكانت تلك الخطوة بداية الظهور الحقيقي لهم على الساحة السياسية. وللمزيد عنهم انظر:

الصايغ، المنتزع من التاجي، تحقيق محمد حسين الزبيدي، العراق، 1977؛ ص 32 وما بعدها؛ الجوزجاني، طبقات ناصري، تصحيح ومقابلة وتحشية وتعليقات عبد الحى حبيبي، جاب دوم، كابل، 1342، ص 221-224؛ خواندمير، حبيب السير في أخبار البشر، جلد دوم، زير نزر دكتور محمد دبير سياقي، جاب دوم، تهران، 1353، ص 420 وما بعدها؛ ميرخواند، تاريخ روضة الصفا، جلد جهارم، تهران، 1329، ص 150 وما بعدها؛ عباس برويز، تاريخ ديالة وغزنويان، تهران، 1336، ص 51-57.

Hasan, S., The early history of the Buwahids, (Allahabad, 1948); Frye, R., The golden age of Persia, (London, 1975), p.208-209.

2- انظر على سبيل المثال :

إبراهيم سليمان الكروي، البويهيون والخلافة العباسية، الكويت، 1982؛ حسن منيمنة، تاريخ الدولة البويهية السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي 334 - 447هـ / 945 - 1055، بيروت، 1987؛ على أصغر ققهي، آل بويه وأوضاع زمان ايشان بانمودارى از زندكى مردم دارن عصر، بسعى واهتمام على أكبر صبانى، تهران، 1357ش؛

Bowen, H., " The last Buwayhids " , JRAS , (1929) , pp.225 - 245 ; Büsse , H. , " Iran under the Būyids " , in : CHI , (Cambridge , 1975) , pp. ; Donohue , J. , The Buwayhid dynasty in Iraq 334 H. / 945 to 403 H. / 1012 , (Leiden , 2003).

* الزيدية هم أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (رضى الله عنه) في خروجه على الأمويين في زمان هشام بن عبد الملك، وقد جعلوا الإمامة في أولاد فاطمة رضى الله عنها . وكانت الزيدية ثلاث فرق: الجارودية، والصالحية، والبترية (وهما على مذهب واحد)، والسليمانية . والسليمانية هم أصحاب سليمان بن جرير وكان يقول أن الإمامة شورى فيما بين الخلق، وأنها تصح في المفضول مع

وجود الأفضل وأثبت إمامة أبو بكر وعمر، وطعن في عثمان للأحداث التي أحدثها، وكفر عائشة والزبير وطلحة بإقدامهم على قتل علي . للمزيد عنهم انظر، النوبختي، فرق الشيعة، تحقيق عبد المنعم الحفني، القاهرة، 1992، ص 48 .

* الإمامية : هي إحدى فرق الشيعة، وهم الذين نادوا بإمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه بعد النبي صلى الله عليه وسلم نصاً ظاهراً وتعييناً صادقاً . وقد اختلفت الإمامية حول من هو الإمام بعد جعفر بن محمد الصادق، ومن ثم تفرقت إلى فرق عدة كالإسماعيلية والإثنا عشرية وغيرها . انظر، الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد بن عبد السمیع، ج1، القاهرة، 1961، ص162 .

* الإثني عشرية : أخذت هذه الفرقة اسمها من اعتقادها في أن الأئمة من أحفاد علي بن أبي طالب اثنا عشر، ثم استتر الأئمة بعد ذلك ليعودوا إلى الظهور فيملأون الأرض عدلاً، وقد اعتقدوا أن الإمامة انتقلت إلى موسى الكاظم ومن بعده علي الرضا حتى وصلت لمحمد بن الحسن العسكري وهو الإمام الثاني عشر الذي اعتقدوا أنه دخل في سرداب ولم يعد بعد ... انظر : الشهرستاني، المصدر نفسه، ج1، ص 164 .

* تنتسب الإسماعيلية إلى إسماعيل بن جعفر الصادق، الإمام السابع الذي نصبه الإسماعيلية إماماً لهم، ومن أهم مبادئهم إيمانهم بالإمامة، وأن العقل البشري وحده يقصر عن الوصول إلى معرفة الله ومعرفة حقيقة، لذا يجب على الناس أن يختاروا إماماً يقوم بإرشادهم، كما يؤمنون أن لكل ظاهر باطناً، ولكل تنزيل تأويلاً ظاهراً وباطناً، لذا عرفوا أيضاً بالباطنية . وللمزيد عنهم انظر : البغدادي، الفرق بين الفرق، بيروت، 1987، ص 265 – 298؛

Daftray, F. , " The Earliest Isma'ilis " , **Arabica** , 38 (1991), pp.214 – 245.

* القرامطة : تنتسب إلى شخص اسمه حمدان بن الأشعث ويلقب بقرمط، وهي فرقة شيعية تؤمن بإمامة إسماعيل بن جعفر الصادق، لكنها تطرفت في معتقدها وسلوكها . وللمزيد عنها انظر : البغدادي، المصدر السابق، ص266 وما بعدها؛

Massignon , L. , " Esquisse d'une bibliographie qarmate " , in : **Oriental Studies offered to E.G. Browne** , (Cambridge , 1922) , pp.329 – 338.

* هو أبو إسحاق إبراهيم بن هلال الحراني (ت. 384هـ/ 994م)، تقلد ديوان الرسائل في عهد معز الدولة ومن بعده ابنه عز الدولة وكان بينه وبين عضد الدولة عداً فلما تمكن منه كاد أن يقتله ثم لم يلبث أن عفا عنه وكلفه بعمل كتاب عن تاريخ الدولة الدبلوماسية فعمل كتاب التاجي . وللمزيد عنه انظر : ياقوت الحموي، معجم الأدياء، ج1، بيروت (ب.ت)، ص 324 – 358؛ وللمزيد من التفاصيل عن هذا الكتاب انظر :

Khan , M. , " The contents of the Kitāb al-Tāgī Manuscript of Abū Ishāq Ibrāhīm al-Sābī " , **IS**, 3 (1969) , pp.247 – 252 ; Idem , " Studies in the Kitāb al-Tāgī epitome of Al-Sābī " , **Arabica** , Tome XVIII (1971) , pp. 194 – 201.

* عنه انظر : كريستنسن، شاهنشاهی ساسانیان، ترجمه للفراسية : مجتبی مینوی، تهران، 1314 شمسی، ص29.

- 3- الصابى، المنتزع من التاجى، ص32 .
- 4- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق : إحسان عباس، ج1، بيروت، 1968، ص 174؛ المقرئى، السلوك، ج1، القسم الأول، القاهرة، 1934، ص24؛ ابن الوردى، تاريخ ابن الوردى، ج1، بيروت، 1996، ص255.
- 5- ابن الطقطقى، الفخرى فى الآداب السلطانية والدول الإسلامية، تحقيق : عبد القادر محمد مايو، حلب، 1997، ص270؛ ابن الجوزى، المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم، ج6، بيروت، 1358هـ ص 270.
- * هو الملك سابور الثانى وقد حمل لقب ذو الأكتاف بعد أن نكل بالعرب تنكياً شديداً لدرجة أنه كان يخلع أكتافهم، وذلك لأن بعض قبائل العرب هاجمت حدود دولته وأشاعوا فيها الفوضى، فلما استقرت له أمور الحكم قام بالانتقام منهم . وللمزيد عنه انظر : المستوفى، تاريخ كزیده، ص 78؛ القزوينى، لب التواريخ، از نشریات مؤسسة خاور بهمن، تهران، 1314 ش، ص 49 .
- 6- ومن ذلك أن أحد الشعراء مدح عضد الدولة فوصفه قائلاً :
- ملوك بنى ساسان تزعم أنه له حفظت أسرارها وعهودها
فتاها ومولاها ووارث مجدها وسيدها إن كان رب يسودها
- انظر : الهمذانى، تكملة تاريخ الطبرى، تحقيق : ألبرت يوسف كنعان، ج1، بيروت، 1958، ص220.
- 7- ابن حنبل، تفضيل الأتراك على سائر الأجناد، استنبول، 1945، ص35؛ ابن الوردى، المصدر السابق، ج1، ص301.
- 8- الهمذانى، المصدر السابق، ص156؛ مسكويه، تجارب الأمم، ج2، تصحيح : آمدروز، القاهرة، 1914، ص106، حاشية آمدروز .
- 9- للمزيد عنه انظر : ابن النديم، الفهرست، ج1، القاهرة، 1948، ص194؛ محمد مسفر الزهرانى، نظام الوزارة فى الدولة العباسية، العهدان البويهى والسلجوقى 334 - 590هـ، الرياض، 1980، ص 89 - 99.
- 10- مسكويه، المصدر السابق، ج2، ص124 - 125.
- 11- ابن سعيد الأنطاكى، تاريخ الأنطاكى، تحقيق عمر عبد السلام تدمرى، طرابلس، 1990، ص53.
- 12- المصدر السابق، ج7، ص99.
- 13- أبو شجاع الروذراورى، ذيل كتاب تجارب الأمم، تصحيح آمدروز، مرجليوث، القاهرة، 1916، ص154، 256.
- 14- للمزيد من التفاصيل عن هذه الميدالية انظر :
- Miles , G. , " A portrait of the Buyid prince Rukn al - Dawla " , **American Numismatic Society Museum Notes** . XI (1964) , pp.283 - 293.
- ولمقارنة تلك النقوش بمثيلتها التى كانت تنقش على العملات الساسانية القديمة انظر :
- ناصر النقشبندى، الدرهم الإسلامى، ج1، الدرهم الإسلامى المضروب على الطراز الساسانى، بغداد، 1969، ص 30 وما بعدها؛
- Walker , J. , A Catalogue of the Muhammdan coins in the British Museum , vol. I , The Arab Sassanian coins , (London , 1991) , p.6f.

- 15- انظر :
- Bahrami , M. , " A gold medal in the Freer Gallery of Art " , in : **Archaeologia Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld** , (New York , 1952) , pp.5 – 20.
- 16- أبو شجاع، المصدر السابق، ص73.
- 17- انظر :
- Wiet , G. , " Les travaux d'utilité publique sous le government des Buyides " , **Art Asiatique XXI** , (1970) , p.9.
- 18- ابن الجوزي، المصدر السابق، ج7، ص107.
- 19- الكرملي، التقود العربية والإسلامية وعلم النميات، القاهرة، 1987، ص151.
- 20- انظر : على أكبر دهمخدا، لغة نامه، زير نظر محمد معين، تهران، 1341 ش، ص300؛
- Bosworth , C., " The Titulature of the early Ghaznavids " , **Oriens XV** , (1962),p.211.
- 21- الأنطاكي، المصدر السابق، ص196؛ ابن الجوزي، المصدر السابق، ج7، ص113؛ ابن تغرى بردى، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج4، القاهرة (ب.ت)، ص142 .
- وهناك من الباحثين من تبني هذا الرأي انظر :
- Kabir , M., " The Assumption of the Title Shahanshah by the Buwayhid Rules " , **JASP IV**, (1959) , p.41ff.
- 22- انظر :
- Bosworth , C. , **Medieval Arabic culture and administration** , (London , 1982) , p.62.
- 23- انظر :
- Miles , op.cit. , p.284.
- 24- وعلى ظهر الميدالية كتب بالبهلوية " فليطول عمر شاه فناخسرو " انظر :
- Bahrami , op.cit. , pp.17 – 18 ; Kuhnel , E., " Die Kunst Persiens unter den Buyiden " . **ZDMG** , 106 (1956),p.85 ; Morgan , **Medieval Persia** , (London , 1988) , p.24.
- 25- انظر القصيدة كاملة في : المتنبي، ديوان أبي الطيب، بيروت، 1964، ص552-556.
- * من كور الجزيرة وللمزيد عنها انظر : ياقوت الحموي، معجم البلدان، بيروت (ب.ت)، ج5، ص235؛ المستوفي، نزهة القلوب، بسعي واهتمام كاي لسترانج، ليدن، 1913، ص67.
- 26- الصابي، رسائل الصايغ، نشر شكيب أرسلان، لبنان، 1989، ص77-78.
- * كان كاتباً للأمير مؤيد الدولة ثم صار وزيراً له ومن بعده أخاه فخر الدولة وللمزيد عنه انظر : ياقوت، معجم الأدباء، 170-172؛ الزهراني، المرجع السابق، ص107-111؛
- Kabir , M. , " The Sahib Isma'il ibn 'Abbad (326 A.H./938 A.D. – 385 A.H. / 996 A.D.) " , **IC** 30 (1956) , pp.190 – 198.
- 27- رسائل الصاحب بن عباد، صححها وقدم لها : عبد الوهاب عزام، شوقي ضيف، القاهرة، 1366هـ، ص33.

- 28- يوجد بالمتحف العراقي تحت رقم (6543 مس).
 29- عبد العزيز بن يوسف، رسائل عبد العزيز بن يوسف، نقلاً عن :
 Donohue , The Buwayhid dynasty , p.78.
- 30- أبو شجاع، المصدر السابق، ص 163.
 31- ابن الوردي المصدر السابق، ص 297.
 32- الصابي، تاريخ الصابي، ج 8، تصحيح أمدروز، مرجليوث، القاهرة، 1919، ص 358.
 33- راجع نص الرسالة لدى الشيرازي، سيرة المؤيد في الدين داعي الدعوة، تحقيق : محمد كامل حسين، القاهرة، 1949، ص 76.
- * ويعرف أيضاً باسم دارا الأول (ت 485 ق.م)، وهو أحد ملوك الدولة المخباشية Achaemenid التي كانت تعد أعظم إمبراطورية في إيران القديمة، انظر : عبد النعيم حسين، الإيرانيون القدماء، القاهرة، 1974، ص 7؛
- Levy , R. , Persian Literature , (London ,1945) , p. 5 – 6.
- 34- للمزيد من التفاصيل عن هذا النقش راجع النقش الأول بملاحق البحث . وانظر أيضاً :
 Donohue , J. , " Three Buwayhid inscriptions " , Arabica , Tome XX , (1973) , p.79.
- 35- جاء على وجه العملة " لله / محمد رسول الله / شاهنشاه / فخر الدولة / الأمة / بن ركن الدولة " . وعلى ظهرها جاء " لا إله إلا / الله وحده / لا شريك له / الطائع لله " . انظر نموذج هذه العملة بالملاحق، وكذلك انظر :
- <http://users.rcn.com/j.roberts/55.htm>
- 36- جاء على وجه العملة " لا إله إلا الله / وحده لا شريك له / الملك بهاء الدولة / وضيء الملة / أبو نصر " وعلى ظهرها جاء " لله / محمد رسول الله / القادر بالله / شاهنشاه / قوام الدين " . راجع نموذج هذه العملة بملاحق البحث . وانظر :
- www.islamiccoins.net
- 37- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 9، تحقيق : أبو الفداء عبد الله القاضي، بيروت، 1995، ص 131 – 132؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج 4، ص 255.
- * الماوردي : هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، ولد بالبصرة، ودرس الفقه على المذهب الشافعي، وذاع صيته حتى تولى قضاء بغداد، ثم وصل إلى منصب قاضي القضاة في عهد القائم بأمر الله . وللمزيد عنه انظر : الشيرازي، طبقات الفقهاء، تحقيق خليل الميس، بيروت، (ب. ت)، ج 1، ص 138؛ فتحي أبو سيف، الماوردي عصره ... فكره السياسي، القاهرة، 1990، ص 5 وما بعدها .
- 38- ابن الأثير، الكامل، ج 8، ص 16؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج 12، ص 43؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 5، تحقيق عبد الفتاح الحلوة، محمود الطناحي، القاهرة، 1992، ص 271.
- 39- ابن الجوزي، المصدر السابق، ج 8، ص 97.
- 40- انظر :
- Frye ,R. , The heritage of Persia , (New York , 1956) , p.210 ; Madelung , W., " The assumption of the Title Shahanshah by the Buyids " , JENS , 28 (1969) , p. ; Donohue , The Buwayhid dynasty in Iraq , p.25 .

41- عن هذه الألقاب انظر : الصابىء، رسوم دار الخلافة، تحقيق ميخائيل عواد، القاهرة، 2003، ص 131 - 132.

42- نظام الملك، سياست نامه، ترجمة وتعليق : السيد محمد العزاوى، القاهرة، 1975، ص 195.
* النورز كلمة فارسية مكونة من مقطعين؛ الأول "نو" بمعنى الجديد. والثانى "روز" بمعنى يوم، بمعنى الكلمة هو يوم جديد. وهو عيد رأس السنة الفارسية ويقع فى أول الربيع فى الحادى والعشرين من شهر مارس الموافق أول شهر فرودين الفارسى. وللمزيد من التفاصيل عن هذا العيد وطقوسه انظر : البيرونى، الآثار الباقية عن القرون الخالية، لبيزج، 1923، ص 194؛ فؤاد عبد المعطى الصياد، النوروز وأثره فى الأدب العربى، بيروت، 1972، ص 13 - 25؛ حسن عميد، فرهنگ عميد، ج 2، چاپ چهارم، تهران، 1349، ص 1470؛

Malcom , J., History of Persia , Vol. II , (London , 1926) , p. 112 .

* كلمة فارسية معربة أصلها مهرگان . وهى مكونة من مقطعين : "مهر" ومن معانيه الشمس، و"گان" بمعنى الحياة أو الروح . ويقع فى الحادى والعشرين من سبتمبر ويوافق أول عيده الاعتدال الخريفى . انظر : عبد النعيم حسنين، قاموس الفارسية، بيروت، 1982، ص 705.

43- ابن الأثير، المصدر السابق، ج 5، ص 299.

44- ابن الجوزى، المصدر السابق، ج 7، ص 57.

45- أبو شجاع، المصدر السابق، ص 74.

46- قال فيها :

أهدى إليك بنو الآمال واحتفلوا
لم ير بالأرض مهداة إليك فقد

فى مهرجان جديد أنت ميليه
أهدى لك الفلك الأعلى بما فيه

الثعالبي، يتيمة الدهر فى محاسن أهل العصر، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، ج 2، القاهرة، 1965، ص 331.

47- وجاء فيها :

وزاده النيروز فى ملكه عزاً وفى دولته نصراً

انظر : الثعالبي، يتيمة الدهر، ج 2، ص 33.

48- المقدسى، أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم، نشر دى غويه، ليدن، 1906، ص 282.

* الموازنة هم الكهنة الزرادشتيون الذين يقومون بطقوس تلك الديانة ويعلمونها للناس . انظر : جفرى بارنر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح، مراجعة عبد الغفار مكاوى، عالم المعرفة، العدد 173، الكويت مايو 1993، ص 131 محمد جواد مشكور، دينکرد، طهران، 1325 شمسى، ص 57.

49- انظر النقش الثانى بالملاحق . وانظر أيضاً :

Donohue , " Three Buwayhid inscriptions " , p.77 ; Frye , R. , The heritage of Persia , (New York , 1956) , plate 63.

50- ابن لأثير، المصدر السابق، ج 7، ص 390.

- 51- رسوم دار الخلافة، ص16.
- * ومعنى الكلمة ليلة الوقود وتقع في العاشر من شهر بهمن . انظر : ابن منظور، لسان العرب، القاهرة، 1889، ص1979؛ أدى شير، الألفاظ الفارسية المعربة، بيروت، 1908، ص87.
- 52- وفي ذلك يقول الشاعر :
- ألست ترى الأوضاع في دهمة الدجى ومنشؤها بالناظرين رقيق
دخاناً سخامى الصفات شراره بروق وعقد الريح فيه وثيق
انظر : الثعالبي، المصدر السابق، ج2، ص417، 418.
- 53- ابن الأثير، المصدر السابق، ج7، ص17.
- 54- انظر :
- Frye , The golden age of Persia , p.210.
- 55- انظر :
- Frye , R. , " The new Persian renaissance in western Iran " , **Arabic and Islamic studies in honor of Hamelton A. R. Gibb** , (Cambridge , 1965) , pp.225 – 231 ;
Büsse , H. , " The revival of Persian Kingship under the Buyids " , **Islamic Civilization** 915 – 1150 , ed. D. Richards (Oxford , 1973) , pp.57 – 69.
- 56- الصايغ، التاجي، ص45.
- * بنو ضبة بطن من بطون العدنانية نسبة إلى ضبة بن أذ بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان .
انظر : السمعاني، الأنساب، ص360؛ الفلقشندي، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق :
إبراهيم الإبياري، القاهرة، 1959، ص318-319.
- 57- ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة 1962، ص203؛ النويري،
نهاية الأرب في فنون الأدب، ج2، تحقيق محمد علي البجاوي، القاهرة 1976، ص347؛ القزويني،
آثار البلاد وأخبار العباد، بيروت، 1960، ص330.
- 58- أبو شجاع، المصدر السابق، 418؛ الذهبي، العبر، ج2، ص367.
- 59- ابن الجوزي، المصدر السابق، ج7، ص24.
- 60- للمزيد عنه انظر : البغدادى، تاريخ بغداد، ج3، ص334.
- 61- ابن خلكان، المصدر السابق، ج4، ص408.
- 62- عنه انظر : الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1984، ص120.
- 63- القفطى، تاريخ الحكماء، بغداد، 1903، ص152.
- 64- أبو شجاع، المصدر السابق، ص68.
- 65- آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي، القاهرة 1970، ص324.
- 66- ابن الوردي، المصدر السابق، ص295.
- 67- الثعالبي، المصدر السابق، ص219.

- 68- راجع ناذج من شعرهم لدى الثعالبي، المصدر نفسه، ص 220-222.
- 69- القفطي، المصدر السابق، ص 59.
- * هو أبو الحسن علي بن هلال الكاتب المشهور وللمزيد عنه انظر :
- ابن خلكان، المصدر السابق، ج 3، ص 342؛ ابن العماد، المصدر السابق، ج 2، ص 199.
- 70- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 17، ص 317.
- 71- أبجد العلوم، ج 2، ص 270.
- 72- ياقوت، معجم الأدباء، ج 3، ص 183 وما بعدها.
- * هو محمد بن الحسين بن العميد وللمزيد عنه انظر : الزهراني، المرجع السابق، ص 99-101؛
Amedroze , H. , " The Vizier Abu-l-Fadl Ibn al 'Amid from the " Tajarib al -Umam " of
Abu 'Ali Misawaih " , Islam 3 , (1912) , pp.323 - 351 ; Kabir , M. , " Ustad Abu ' L-
Fadl ibn al-'Amid " , IC 35 , (1961) , pp.8-11.
- 73- الثعالبي، المصدر السابق، ج 2، ص 183.
- 74- المصدر السابق، ج 1، ص 194.
- 75- الثعالبي، المصدر السابق، ج 3، ص 296؛ ياقوت، معجم الأدباء، ج 2، ص 273.
- 76- عن هذه المحاولات انظر : عبد المهدي يادكاري، دراسة موضوعية لنسب الطاهريين، مجلة الإخاء،
العدد 351
- 1973، ص 10 - 11؛ فتحي أبو سيف، خراسان تاريخها السياسي من سقوط الطاهريين إلى بداية
الغزنويين، القاهرة، 1988، ص 43، 112؛
- Bosworth , C. , The heritage of rulership in early Islamic Iran and the search for
dynastic connection with the past , (Iran , 1973) , pp.58 - 60.
- 77- ذكر عضد الدولة أن والدته قصت عليه أنها كانت حاملاً لطفل قبله لأبيه ركن الدولة لكنه مات
فحملت بعدها به لكنها خشيت أن تنجب بنتاً وهي تعلم كراهية ركن الدولة له، فدعت الله أن
يرزقها بولد سوياً، فلما تغشاهما النعاس رأت شيخاً جليلاً أخبرها أنه علي بن أبي طالب وبشرها
بغلام يصبح ملكاً يسوس الناس بالعدل ويملك بلاد العراق وفارس انظر : مسكويه، المصدر
السابق، ج 2، ص 418، 419، حاشية أمدروز.
- 78- المستوفي، تاريخ كزیده، بسعی واهتمام إدوارد براون، لندن، 1910، ص 415.
- 79- ابن الأثير، المصدر السابق، ج 8، ص 27؛ الصابى، كتاب الوزراء، ص 371.
- * نسبة إلى غدير خم، وهو المكان الذي اجتمع فيه النبي (ص) بعلي رضي الله عنه وقال : من كنت مولاه
فعلى مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ... انظر : الشهرستاني، المصدر السابق، ج 2، ص
167.
- 80- الهمذاني، المصدر السابق، ص 400.
- 81- المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج 2، ص 511.
- 82- انظر : أكرم بهرامى، تاريخ إيران از ظهور اسلام تا سقوط بغداد، جاب دوم، تهران 1350ش، ص
581؛

Busse, H., Chalif und Grosskönig, Die buyiden im Iraq (945 – 1055), (Beirut, 1969), p.27.

83- الهمذاني، المصدر السابق، ص 149.

* هو أبو جعفر محمد بن علي بن حسين القمي أحد كبار الإمامية. وللمزيد عنه انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 16، ص 303.

84- ابن النديم، المصدر السابق، ص 196.

* هو الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد النعمان المعروف بالشيخ المفيد، وله مصنفات كثيرة في الفكر الشيعي بلغت حوالي مائتي مصنف. وللمزيد عنه انظر: البغدادى، تاريخ بغداد، ج 3، ص 231.

85- ابن الجوزي، المصدر السابق، ج 8، ص 411.

86- نفسه، ج 7، ص 220.

87- نفسه، ج 7، ص 287.

88- انظر:

Tyan, E., Institutions du droit public musulman, II, Sultanat et Califat, (Paris, 1956), p.496.

89- للمزيد من التفاصيل عن طبيعة هذه العلاقات انظر:

Kabir, M., " The relation of Buwayhids with Fatimids " Indo - Iranica, 8 (1955), pp.28 – 33.

90- ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص 2؛ ابن أبيك الداوداري، الدرر المضية في أخبار الدولة الفاطمية، تحقيق: صلاح الدين المنجد، القاهرة، 1961، ج 6، ص 134.

91- مسكويه، المصدر السابق، ج 2، ص 38؛ الانطاكي، المصدر السابق، ص 187.

92- أبو شجاع، المصدر السابق، ج 3، ص 109.

93- القلانسي، المصدر السابق، ص 21، الانطاكي، المصدر السابق، ص 188 – 189.

94- المصدر السابق، ج 7، ص 208.

95- الأزدي، أخبار الدول المنقطعة، تحقيق: علي عمر، القاهرة، 2001، ص 110 – 112؛ السيوطي، تاريخ الخلفاء، القاهرة، 1351 هـ ص 270 – 271.

96- عن طبيعة العلاقة بين الطرفين انظر:

Shainool, J., " Fatimid-Buyid diplomacy during the reign of Al-Aziz billah (365/975 – 386/996) ", The Institute of Ismaili Studies, (2000), pp.1-16.

97- وكان هذا اللقب يرمز به في تلك الفترة إلى سلالة العلويين أو الطالبيين. انظر:

Burgel, C., Die hokorrespondenz 'Adud ad-Daulas und ihr verhältnis zu anderen historischen quellen der frühen Büyiden, (Weisbaden, 1965), p.149.

98- عن نص رسالة العزيز بالله انظر: الأزدي، المصدر السابق، ص 110؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في تاريخ ملوك مصر والقاهرة، ج 4، القاهرة (ب.ت)، ص 124 – 125؛

Cahen , C. , " Une Correspondance Būyide inédite " , in : **Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida** , (Rome , 1956) , pp.83 – 97.

99- ابن الصيرفي، الإشارة إلى من نال الوزارة، ص 25، 28؛ ماجد، نظم الفاطميين ورسومهم في مصر، ج1، القاهرة، 1953، ص 92.

100- مسكويه، المصدر السابق، ج2، ص 411.

101- الشيرازي، المصدر السابق، ص 43.

* هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن القاسم، من كبار الأشعرية وله الكثير من المؤلفات في علم الكلام وللمزيد عنه انظر : ابن الخلكان، المصدر السابق، ج4، ص 269 – 270.

102- ابن تغرى بردى، المصدر السابق، ج4، ص 234 .

103- ابن الأثير، المصدر السابق، ج7، ص 111؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 221.

104- ابن الجوزي، المصدر السابق، ج8، ص 36.

105- ابن كثير، المصدر السابق، ص 327.

106- المقدسي، المصدر السابق، ص 276.

107- البغدادي، تاريخ بغداد، ج10، ص 365.

* هو عبد الجبار أحمد الحمداني، شيخ المعتزلة في عصره، صنف العديد من المؤلفات أهمها : " المغنى في أبواب التوحيد والعدل " ، " فضل الاعتزال " وغيرها ... وللمزيد عنه انظر : السبكي، طبقات الشافعية، ج3، ص 114؛

Anawati , Caspar , Khodeiri , " Vue Somme inédite de théologie mu'tazilits , Mughnai du qadi Abdal-Jabbar " , **MIDEO 4** , (1957) , pp.281 – 316.

108- ابن كثير، المصدر السابق، ج11، ص 310.

109- ابن الجوزي، المصدر السابق، ج7، ص 287.

110- انظر :

Frye , The Golden age , p.212.

111- فلهوزن، الخوارج والشيعة، القاهرة، 1968، ص 258؛ محمود إسماعيل، الأدارسة، القاهرة، 1991، ص 24.

112- جولدتسيهر، العقيدة والشرعة في الإسلام، القاهرة، 1959، ص 237.

113- الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، 1990 ص 129؛ أحمد رمضان، الخلافة في الحضارة الإسلامية، القاهرة، (ب.ت)، ص 225.

114- الفرق بين الفرق، ص 169.

115- الأزدي، المصدر السابق، ص 111.

116- اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تحقيق جمال الدين الشيال، القاهرة، 1948، ص 36 .

117- الكامل، المصدر السابق، ج7، ص 390.

- 118- ابن الجوزى، المصدر السابق، ج4، ص229-231.
- 119- ابن تغرى بردى، المصدر السابق، ج4، ص229-231.
- 120- ابن الأثير، المصدر السابق، ج8، ص73.
- 121- عن العلاقات بين البويهيين والبيزنطيين انظر :
- Donohue , The Buwayhid dynasty in Iraq , p.76 - 80 ; Amedroz , H. , " An embassy from Baghdad to the Emperor Basil II " , JRAS , (1914) , pp.915 - 942.
- وعن علاقة الفاطميين بالبيزنطيين انظر : إبراهيم العدوى، الإمبراطورية البيزنطية والدولة الإسلامية، القاهرة، 1951، ص 105 - 107؛ طارق منصور، بيزنطة والعالم الخارجى، ج1، البيزنطيون والعالم الإسلامى، القاهرة، 2003، ص 179 وما بعدها .
- 122- ابن تغرى بردى، المصدر السابق، ج4، ص124-125.
- 123- أبو شجاع، المصدر السابق، ج3، ص60-61.
- 124- الأزدي، المصدر السابق، ص111.
- 125- أبو شجاع، المصدر السابق، ص60.
- 126- انظر :
- Shainool , J. , op.cit. , p.6.
- 127- ابن تغرى بردى، المصدر السابق، ج4، ص124.
- 128- السيرة، ص73.
- 129- نفسه، ص64.
- 130- ابن كثير، المصدر السابق، ج1، ص244؛ الهمذاني، المصدر السابق، ص381.
- 131- عبد المجيد بدوى، التاريخ السياسى والفكرى للمذهب السنى فى المشرق الإسلامى من القرن الخامس الهجرى حتى سقوط بغداد، القاهرة، 1988، ص8.

الصور

النفقش الأول



بسم الله نزل ملك الملوك شاهنشاه بهاء الدولة
 وضياء الملة وغيث الأمة أبو نصر بن عضد
 الدولة وتاج الملة حرس الله أيامه وأدام سلطانه
 هذا الموضع متصيداً مع عسكر عظيم
 ومعه أمير الأمراء أبو منصور بن بهاء الدولة وضياء
 الملة وغيث الأمة أطال الله بقاءهما في سنة
 اثنتين وتسعين وثلاثمائة

نقلًا عن :

النقش الثاني



حضره الأمير أبو شجاع عضد الدولة أيده الله
 في صفر سنة أربع وأربعين وثلثمائة وقرئ ما في
 هذه الآثار من الكتابة قرأه علي بن السري الكاتب
 الكرخي ومارسفنند المويد الكازروني

نقلًا عن :

فخر الدولة



وجه العملة

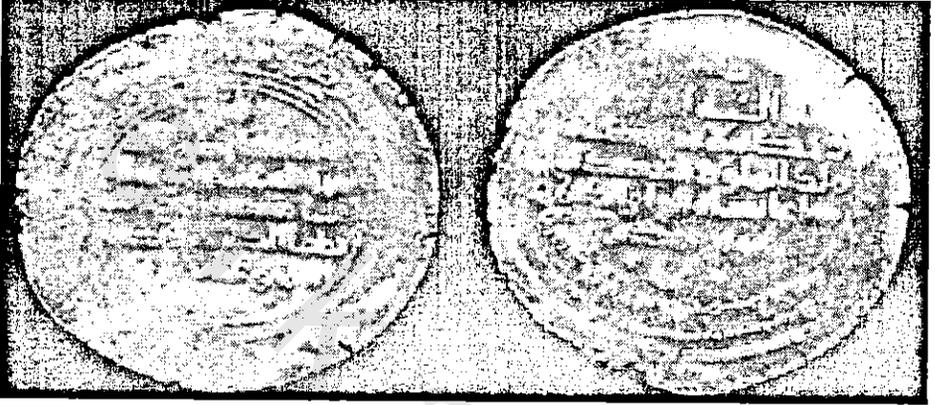
" الله / محمد رسول الله / شاهنشاه / فخر الدولة / الأمة / بن ركن الدولة "

القفا

" لا إله إلا / الله وحده / لا شريك له / الطائع لله "

نقلا عن :

بهاء الدولة



وجه العملة

" لا إله إلا الله / وحده لا شريك له / الملك بهاء الدولة / وضياء الملة / أبو نصر "

القفا

" الله / محمد رسول الله / القادر بالله / شاهنشاه / قوام الدين "

نقلا عن :

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية :

- * إبراهيم سليمان الكروي، البويهيون والخلافة العباسية، الكويت، 1982 .
- * إبراهيم العدوي، الإمبراطورية البيزنطية والدولة الإسلامية، القاهرة، 1951 .
- * ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج9، تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، بيروت، 1995 .
- * أحمد رمضان، الخلافة في الحضارة الإسلامية، القاهرة، (ب.ت) .
- * آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي، القاهرة، 1970، ص324.
- * ادى شير، الألفاظ الفارسية المعربة، بيروت، 1908 .
- * الأزدي، أخبار الدول المنقطعة، تحقيق: علي عمر، القاهرة، 2001.
- * الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، 1990 .
- * ابن أبيك الداوداري، الدرر المضية في أخبار الدولة الفاطمية، تحقيق: صلاح الدين المنجد، القاهرة، 1961 .
- * البغدادي، الفرق بين الفرق، بيروت، 1987 .
- * البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية، لبيزج، 1923 .
- * ابن تغرى بردى، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج4، القاهرة (ب.ت) .
- * الثعالبي، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج2 القاهرة، 1965 .
- * جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح، مراجعة عبد الغفار مكاوي، عالم المعرفة، العدد 173، الكويت، مايو 1993 .
- * جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، القاهرة، 1959 .
- * ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج6، بيروت، 1358هـ .
- * ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة 1962 .
- * حسن منيمنة، تاريخ الدولة البويهية السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي 334 - 447 هـ / 945 - 1055، بيروت، 1987 .
- * ابن حسول، تفضيل الأتراك على سائر الأجناد، استنبول، 1945 .

- * ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، ج 1، بيروت، 1968.
- * الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1984.
- * السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج 5، تحقيق عبد الفتاح الحلو، محمود الطناحي، القاهرة، 1992.
- * ابن سعيد الأنطاكي، تاريخ الانطاكي، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، طرابلس، 1990.
- * السيوطي، تاريخ الخلفاء، القاهرة، 1351هـ.
- * أبو شجاع الروذراوري، ذيل كتاب تجارب الأمم، تصحيح أمدروز، مرجليوث، القاهرة، 1916.
- * الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد بن عبد السميع، ج 1، القاهرة، 1961.
- * الشيرازي، سيرة المؤيد في الدين داعي الدعاة، تحقيق: محمد كامل حسين، القاهرة، 1949.
- * الشيرازي، طبقات الفقهاء، تحقيق خليل الميس، بيروت، (ب. ت).
- * الصابئ، المنتزع من التاجي، تحقيق محمد حسين الزبيدي، العراق، 1977.
- * الصابئ، رسائل الصابئ، نشر شكيب أرسلان، لبنان، 1989.
- * الصابئ، تاريخ الصابئ، ج 8، تصحيح أمدروز، مرجليوث، القاهرة، 1919.
- * الصابئ، رسوم دار الخلافة، تحقيق ميخائيل عواد، القاهرة، 2003.
- * صاحب بن عباد، رسائل صاحب بن عباد، صححها وقدم لها: عبد الوهاب عزام، شوقي ضيف، القاهرة، 1366هـ.
- * طارق منصور، بيزنطة والعالم الخارجي، ج 1، البيزنطيون والعالم الإسلامي، القاهرة، 2003.
- * ابن الطقطقي، الفخرى في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، تحقيق: عبد القادر محمد مايو، حلب، 1997.
- * عبد المجيد بدوي، التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد، القاهرة، 1988.
- * عبد المنعم ماجد، نظم الفاطميين ورسومهم في مصر، ج 1، القاهرة، 1953.
- * عبد المهدي يادكاري، دراسة موضوعية لنسب الطاهريين، مجلة الإخاء، العدد 351، 1973.
- * عبد النعيم حسنين، الإيرانيون القدماء، القاهرة، 1974.
- * -----، قاموس الفارسية، بيروت، 1982.
- * فتحى أبو سيف، خراسان تاريخها السياسي من سقوط الطاهريين إلى بداية الغزنويين، القاهرة، 1988.
- * فتحى أبو سيف، الماوردي عصره... فكره السياسي، القاهرة، 1990.
- * فلهوزن، الخوارج والشيعة، القاهرة، 1968.
- * فؤاد عبد المعطى الصياد، النوروز وأثره في الأدب العربي، بيروت، 1972.
- * القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، بيروت، 1960.
- * القفطى، تاريخ الحكماء، بغداد، 1903.
- * القلقشندي، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق: إبراهيم الإيباري، القاهرة، 1959.

- * الكرملي، النقود العربية والإسلامية وعلم النميات، القاهرة، 1987.
- * محمد مسفر الزهراني، نظام الوزارة في الدولة العباسية، العهدان البويهي والسلجوقي 334 - 590هـ، الرياض، 1980.
- * المتنبى، ديوان أبي الطيب، بيروت، 1964.
- * محمود إسماعيل، الأدارسة، القاهرة، 1991.
- * مسكويه، تجارب الأمم، ج2، تصحيح: أمدروز، القاهرة، 1914.
- * المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، نشر دى غويه، ليدن، 1906.
- * المقرئ، السلوك، ج1، القسم الأول، القاهرة، 1934.
- * ----، اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تحقيق جمال الدين الشيال، القاهرة، 1948.
- * ابن منظور، لسان العرب، القاهرة، 1889.
- * ناصر النقشبندی، الدرهم الإسلامي، ج1، الدرهم الإسلامي المضروب على الطراز الساساني، بغداد، 1969.
- * ابن النديم، الفهرست، ج1، القاهرة، 1948.
- * نظام الملك، سياست نامه، ترجمة وتعليق: السيد محمد العزاوي، القاهرة، 1975.
- * النوبختي، فرق الشيعة، تحقيق عبد المنعم الحفني، القاهرة، 1992.
- * النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج2، تحقيق محمد علي البجاوي، القاهرة 1976.
- * الهمذاني، تكملة تاريخ الطبري، تحقيق: ألبرت يوسف كنعان، ج1، بيروت، 1958.
- * ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي، ج1، بيروت، 1996.
- * ياقوت الحموي، معجم الأدباء، بيروت (ب.ت).
- * -----، معجم البلدان، بيروت (ب.ت).

تانياً : المطادر والمراجع الفارسية :

- * أكرم بهرامي، تاريخ ايران از ظهور اسلام تا سقوط بغداد، جاب دوم، تهران 1350 ش.
- * الجوزجاني، طبقات ناصري، تصحيح ومقابلة وتحشية وتعليقات عبد الحى حبيبي، جاب دوم، كابل، 1342.
- * حسن عميد فرهنگ عميد، چاپ چهارم، 1349.
- * خواندمير، حبيب السير في أخبار البشر، جلد دوم، زير نزر دكتور محمد دبير سياقي، چاپ دوم، تهران، 1353.
- * علي أصغر فقيهي، آل بويه وأوضاع زمان ايشان بانموداري از زندكي مردم دارن عصر، بسعي واهتمام علي أكبر صبائي، تهران، 1357.
- * علي أكبر دهخدا، لغة نامه، زير نظر محمد معين، تهران، 1341 ش.
- * القزويني، لب التواريخ، از نشریات مؤسسة خاور بهمن، تهران، 1314 ش.
- * كريستنسن، شاهنشاهی ساسانيان، ترجمه للفارسية : مجتبي مينوي، تهران، 1314 شمسی.

- * محمد جواد مشکور، دینکرد، طهران، 1325 شمسی.
 * المستوفی، تاریخ گزیده، بسعی واهتمام إدوارد براون، لندن، 1910.
 * -----، نزهة القلوب، بسعی واهتمام کای لسترانج، لیدن، 1913.
 * میرخواند، تاریخ روضه الصفاء، جلد چهارم، تهران، 1339.

تالتاً: المراجع الأوربية :

- * Amedroze , H. , " The Vizier Abu-l-Fadl Ibn al 'Amid from the " *Tajarib al -Umam* " of Abu 'Ali Misawaih " , *Islam* 3 , (1912).
 * Amedroz , H. , " An embassy from Baghdad to the Emperor Basil II " , *JRAS* , (1914).
 * Anawati , Caspar , Khodeiri , " Vue Somme inédite de théologie mu'tazilits , Mughnai du qadi Abdal-Jabbar " , *MIDEO* 4 , (1957).
 * Bahrami , M. , " A gold medal in the Freer Gallery of Art " , in : *Archaeologia Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld* , (New York , 1952) , pp.5 – 20.
 * Bosworth , C. , *The heritage of rulership in early Islamic Iran and the search for dynastic connection with the past* , (Iran , 1973).
 * Bosworth , C. , " The Titulature of the early Ghaznavids " , *Oriens* XV , (1962).
 * ----- , *Medieval Arabic culture and administration* , (London , 1982).
 * Bowen , H. , " The last Buwayhids " , *JRAS* , (1929) , pp.225 – 245.
 * Burgel , C. , *Die hokorrespondenz 'Adud ad-Daulas und ihr verhältnis zu anderen historischen quellen der frühen Büyiden* , (Weisbaden , 1965).
 * Büsse , H. , " The revival of Persian Kingship under the Buyids " , *Islamic Civilization* 915 – 1150 , ed. D. Richards (Oxford , 1973).
 * Büsse , H. , " Iran under the Büyids " , in : *CHI* , (Cambridge , 1975).
 * Busse , H. , *Chalif und Grosskönig , Die buyiden im Iraq (945 – 1055)* , (Beirut , 1969).
 * Daftray , F. , " The Earliest Isma'ilis " , *Arabica* , 38 (1991), pp.214 – 245.
 * Cahen , C. , " Une Correspondance Büyide inédite " , in : *Studi Orientalistici in onore di Giorgio levi Della Vida* , (Rome , 1956).
 * Donohue , J. , " Three Buwayhid inscriptions " , *Arabica* , Tome XX , (1973).
 * Donohue , J. , *The Buwayhid dynasty in Iraq 334 H. / 945 to 403 H. / 1012* , (Leiden , 2003).
 * Frye , R. , *The golden age of Persia* , (London , 1975).
 * Frye , R. , *The heritage of Persia* , (New York , 1956).
 * Frye , R. , " The new Persian renaissance in western Iran " , *Arabic and Islamic studies in honor of Hamelton A. R. Gibb* , (Cambridge , 1965).
 * Hasan , S. , *The early history of the Buwahids* , (Allahabad , 1948).
 * Kabir , M. , " The relation of Buwayhids with Fatimids " *Indo - Iranica* , 8 (1955).
 * Kabir , M. , " The Assumption of the Title Shahanshah by the Buwayhid Rules " , *JASP* IV , (1959).

- * Kabir , M. , " The Sahib Isma'il ibn 'Abbad (326 A.H./938 A.D. – 385 A.H. / 996 A.D.) , *IC* 30 (1956) , pp.190 – 198.
- * Kabir , M. , " Ustad Abu 'L-Fadl ibn al-'Amid " , *IC* 35 , (1961).
- * Khan , M. , " The contents of the *Kitāb al-Tāgī* Manuscript of Abū Ishāq Ibrāhīm al-Sābī " , *IS*, 3 (1969) , pp.247 – 252 .
- * ----- , " Studies in the *Kitāb al-Tāgī* epitome of Al-Sābī " , *Arabica* , Tome XVIII (1971) , pp. 194 – 201.
- * Kuhnel , E., " Die Kunst Persiens unter den Buyiden " , *ZDMG* , 106 (1956).
- * Levy , R. , *Persian Literature* , (London ,1945).
- * Massignon , L. , " Esquisse d'une bibliographie qarmate " , in : *Oriental Studies offered to E.G. Browne* , (Cambridge , 1922) , pp.329 – 338.
- * Madelung , W., " The assumption of the Title Shahanshah by the Buyids " , *JENS* , 28 (1969).
- * Malcom , J., *History of Persia* , Vol. II , (London , 1926).
- * Miles , G. , " A portrait of the Buyid prince Rukn al - Dawla " , *American Numismatic Society Museum Notes* . XI (1964) , pp.283 – 293.
- * Morgan , *Medieval Persia* , (London , 1988).
- * Shainool , J. , " Fatimid-Buyid diplomacy during the reign of Al-Aziz billah (365/975 – 386/996) " , *The Institute of Ismaili Studies* , (2000) .
- * Tyan ,E., *Institutions du droit public musulman* , II , *Sultanat et Califat* , (Paris , 1956).
- * Walker , J. , A Catalogue of the Muhammdan coins in the British Museum , vol. I , The Arab Sassanian coins , (London , 1991) .
- * Wiet , G. , " Les travaux d'utilité publique sous le gouvernement des Buyides " , *Art Asiatique* XXI , (1970) , p.9.

رابعاً : الشبكة الدولية للمعلومات (Internet):

<http://www.users.rcn.com/j.roberts/55.htm>

www.islamiccoins.net

* * *

الأدقوى وكتابه "الطالع السعيد الجامع
أسماء نجباء الصعيد"

الدكتور

سند أحمد عبد الفتاح

جامعة عين شمس، مصر

obbeikahn.com

الأدقوى وكتابه "الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد"

أضحت الحاجة ماسة لدراسة الجوانب الفكرية فى التاريخ الإسلامى عامة، والفكر التاريخى خاصة ممثلاً فى المؤرخين ومناهجهم بعيداً عن الدراسات التقليدية الحضارية التى شغلت أذهان الباحثين فى الآونة الأخيرة، وحسبنا فى ذلك مؤرخو العصر المملوكى الذين تناولت أقلام الدارسين بعضهم بوجه عام، معرضة عن أكثرهم رغم عظم مكانتهم فى مجرى الزمن.

وبالرغم من اصطباغ العصر المملوكى بالموسوعات وكثرة التأليف إلا أن عظم نتائجها كان كماً لا كيفاً، غلب عليه الاقتباس والنقل من مؤلفات السابقين، ووصل أحياناً إلى حد السطو على مؤلفات بعينها دون الإشارة إلى أصحابها، وتبعاً لذلك اختفى الإبداع والابتكار، وسادت المحاكاة وتقليد السابقين، جراء تعاضم النظم الأوتوقراطية المتسلطة والحكومات العسكرية مما أفضى إلى التجزئة والفوضى السياسية والفشل الإدارى، ناهيك عن النظام الإقطاعى الذى كانت له نتائج وبيلة بتعريض العالم الإسلامى للكثير من الضائقات والأزمات الاقتصادية جراء فرض النظم العسكرية الحاكمة للكثير من الضرائب والمغارم ومصادرات الأملاك، أضف إلى هذا وذاك تدهور سائر العلوم والفنون والآداب؛ بحيث لم يبق للمعارف الدينية وجود إلا عند بعض الأقليات الشيعية التى كانت محاصرة نتيجة غلواء التعصب المذهبى الذى ساد ذلك العصر¹.

* مدرس التاريخ والحضارة الإسلامية بكلية الآداب، جامعة عين شمس.

يتقدم الباحث بخالص الشكر والتقدير إلى أ.د / محمود إسماعيل عبد الرازق أستاذ التاريخ الإسلامى بأداب عين شمس على تفضله بمراجعة البحث وتنقيحه.

1 محمود إسماعيل، سوسولوجيا الفكر الإسلامى، مج9، مخطوط تحت الطباعة، ص 5-7، 8-9.

وحسبنا في هذا المجال أن نعرض أحد مؤرخي العصر المملوكي البحري المشهود لهم بالفضل من أقرانه وهو الأدفوى، مسلطاً الضوء بصفة خاصة على أحد مؤلفاته وهو "الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد"، وتبرز أهميته في تفرد كصدر وحيد في دراسة إقليم الصعيد وأشهر أعلامه عبر العصور الإسلامية عامة، والعصر المملوكي البحري خاصة، ويزيد المؤلف أهمية أن مؤلفه كان شاهد عيان لأكثر أعلامه مشاركاً إياهم في الحركة الثقافية.

كما تكمن أهمية هذا المؤلف في رؤية صاحبه لقضية هامة استحوذت على عقول مؤرخي ذلك العصر بسقوط معظمهم أسرى لكرامات ومكاشفات الأولياء والشيوخ، والتحويل على الرؤى المنامية ودلالات الأحلام في تفسير الأحداث.

ويمكن تقسيم ذلك المبحث إلى عدة محاور أساسية، حيث نتعرض لمولد الأدفوى ونشأته ومكانته الاجتماعية وانتمائه المذهبي، ثم نعول على مؤلفاته حصراً دون الخوض في تفاصيلها، مبرزين مؤلفه محل الدراسة وهو كتاب "الطالع السعيد"، موضحين محتواه في كافة النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية، والمرجعية التاريخية له، وأهميته بالنسبة للباحثين له من المؤرخين. وأخيراً منهجه في كتابة التاريخ ورؤيته في تفسير أحداثه.

أولاً: الأدفوى: المولد والنشأة

هو جعفر بن ثعلب بن جعفر بن علي بن المطهر بن نوفل الأدفوى الشافعي، يكنى بأبي الفضل ويلقب بكمال الدين¹ و" وعد الله"²، وفيما اتفق المؤرخون على أن اسمه جعفر؛ اختلف آخرون³ حول اسم أبيه فنادوا بأنه " تغلب " وليس " ثعلب "، بيد أنه

1 الصفدي، أعيان العصر وأعيان النصر، ج2، تحقيق: علي أبو زيد وآخرون، بيروت 1998، ص 152؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج9، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، محمود الطناحي، القاهرة 1992، ص 407؛ الأسنوي، طبقات الشافعية، ج1، تحقيق: عبد الله الجبوري، بغداد 1390هـ، ص 152؛ ابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ج1، حيدر آباد 1348هـ، ص 535.

2 ابن حجر، الدرر، ص 535؛ الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ج1، القاهرة 1348هـ، ص 182.

3 الشوكاني، البدر، ج1، ص 182؛ البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج1، استنبول 1951، ص 254؛ حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج1، بيروت 1992، ص 167، 230؛ علي مبارك، الخطط التوفيقية، ج8، القاهرة (د.ت)، ص 159.

من خلال ترجمته لأقاربه في مؤلفه "الطالع السعيد" وسم كل واحد منهم "بالثعلبي" وهم: إبراهيم بن محمد الثعلبي الأدفوي، وثعلب بن أحمد بن جعفر الأدفوي، وجعفر بن مطهر بن نوفل الثعلبي، وعبد الحق بن الحسن بن محمد بن علي بن مطهر الثعلبي، وعلي ابن مطهر الثعلبي، ومحمد بن الحسين بن ثعلب¹، أضف إلى ذلك أن ترجمته "لثعلب بن أحمد" كانت في باب "الثاء" ولو كان "تغلب" لورد اسمه في باب "التاء"، ناهيك عن أنه خلال أحد تراجمه² ورد اسمه في أحد أبيات الشعر فيقول:

حتى رأينا الملا لفضله والأدب قد دان
إذ هم رعايا العلاء وجعفر بن ثعلب سلطان

وهو ما يزيد الأمر ترجيحاً بكون اسم أبيه "ثعلب" وليس "تغلب"، وقد بدا هذا الخطأ جراء تداول أيدي النساخ على مصنفاته وعدم مراعاة الدقة عند النقل، خاصة أن المسألة تتعلق بنقاط وليس حروفاً.

هذا وظلم الأدفوي نفسه بعدم ترجمته لنفسه بين ثنايا مؤلفاته - أسوة بمن سبقه أو لحقه من المؤرخين الذين قال عنهم السيوطي³ إنه "قل إن ألف أحدهم منهم تاريخاً إلا وذكر ترجمته فيه"، وهو ما فتح باب الخلاف بين المؤرخين حوله؛ ففيما أقر الأدفوي بمحل ولادته في صعيد مصر بادفو (قرية بين أسوان وقوص)⁴؛ لم يجدد تاريخ مولده مما جعل المؤرخين والبيبلوجرافيين وكتاب السير يختلفون حوله، فعلى حين صمت بعضهم عن ذلك تماماً⁵ جعله أحدهم⁶ في سنة 675هـ / 1276م؛ وذهب آخرون⁷ إلى أن ميلاده

1 الأدفوي، الطالع السعيد الجامع أساء نجباء الصعيد، تحقيق: سعد محمد حسن، مراجعة: طه الحاجري، القاهرة 2001، صفحات 66، 176، 186، 284، 416، 515 على الترتيب.

2 الطالع السعيد، ص 611.

3 حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، ج1، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة 1998، ص 289.

4 الطالع السعيد، ص 3، 4.

5 المقرئزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، ج2 ق3، تحقيق: محمد مصطفى زيادة، القاهرة 1958، ص 793؛ ابن تغرى بردى، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج10، القاهرة 1949، ص 237؛ السيوطي، حسن المحاضرة، ج1، ص 480.

6 البغدادي، هدية العارفين، ج1، ص 254.

7 الصفدي، أعيان، ج2، ص 153؛ الوافي بالوفيات، ج11، تحقيق: أحمد الأرنؤوط، تركي مصطفى بيروت 2000، ص 77؛ ابن حجر، الدرر، ج1، ص 535؛ الشوكاني، البدر، ج1، ص 182.

كان بعد سنة 680هـ/ 1281م وحدده البعض الآخر¹ - وهو الأقرب للصواب- أنه ولد في منتصف شعبان سنة 685هـ/ 1286م، يدعمه في ذلك أنه بصدد ترجمته أحد أصدقائه ذكر أنه "صاحبنا ورفيقنا في الاشتغال" وذكر مولده سنة 685هـ²، وهذا على افتراض معاصرة الأعمار السنية لطلاب العلم آنذاك، ناهيك عن ورود هذا الرأى في مصادر معاصرة زمنياً لها أصالتها.

أما بالنسبة لأسرة الأدفوى وأقاربه فقد وجدت متناثرة بين ثنايا مصنفه، حيث ترجم لبعضهم، وبدا واضحاً اعتزازه بأسرته منذ الجد الأعلى في قوله عن بلدته أدفو: "كان بها بنو نوفل أهل مكارم ورياسة، وجلالة ونفاسة، ومناصب حكيمية، وصفات مرضية، ولولا أنهم أهلى لشرحت فضلهم وذكرت نبلهم"³، ويفهم من قوله أنه خاف أن يتهم بالانحياز لأهله إذا أفاض فى الحديث عنهم لذا جاء حديثه عن بعضهم مقتضباً لم يتجاوز الأسطر المعدودة وبالكد يصل لحد الصفحة عن البعض الآخر، فعرض الأدفوى إلى أن له أخاً من أمه⁴، وله أخاً من الرضاعة أحسن إليه كثيراً وتوفى بمسكن الأدفوى بالمدرسة الصالحية بالقاهرة⁵، كما ترجم لكل من الجد الأول لتلك الأسرة⁶، وجدّه لأبيه⁷، وابن عم أبيه⁸، وعمّيه⁹ وابن عمه¹⁰،

1 الأسنوى، طبقات، ص 171؛ ابن الخطيب، الوفيات، ج2، تحقيق: عادل نويهض، بيروت 1978، ص 43؛ الزركلى، الأعلام، ج2، بيروت 1979، ص 122؛ كحالة، معجم المؤلفين، ج3، بيروت (د.ت)، ص 136؛ أضف إلى ذلك فريق وقف حائراً بين مولده فى سنة 685هـ و سنة 675هـ مكتفين بقولهم: "ولد فى شعبان سنة 685هـ وقيل سنة 675هـ" ابن قاضى شهبه، طبقات الشافعية، ج3، تحقيق: عبد العليم خان، بيروت 1407هـ، ص 20؛ الحنبلى، شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، ج3، بيروت (د.ت)، ص 153.

2 الطالع السعيد، ص 129، 130.

3 الطالع السعيد، ص 36.

4 الطالع السعيد، ص 160.

5 الطالع السعيد، ص 105.

6 الطالع السعيد، ص 684.

7 الطالع السعيد، ص 416.

8 الطالع السعيد، ص 239.

9 الطالع السعيد، ص 157، 662.

10 الطالع السعيد، ص 284، 330.

ناهيك عن كثيرين من أهله ممن لم يحدد درجة قرابتهم له فيسم شخصاً ما بأنه "قربينا"¹، أو آخر بأن "بيني وبينه قرابة"².

وعمالا شك فيه أن الأدفوى نشأ في بيت علم ورياسة فجده الأعلى نوفل بن جعفر "كان حاكماً بأدفو وعيذاب لمدة أربعين سنة"³، كما كان جده لوالده مطهر بن نوفل الثعلبي من أعيان بلده وعدولها⁴، وبلغت مكانة أحد أقربائه في عهد الملك الكامل الأيوبي أن عينه حاكماً على أدفو وأسنا وأسفون⁵. أما أبوه فكان محمود السيرة شغوفاً للعلم مصاحباً للعلماء، بل وأحد مصادرهم في استقاء المعلومات لبناء مؤلفه "الطالع السعيد"⁶ وتوفي تاركاً إياه صغير السن⁷، وورث الأدفوى أخلاق أسرته الحسنة فبات رغم كونه يتيماً "ضحوك السن دائم البشر، لا يلقاه أحد إلا عاطر النشر، حلو الملق عند الملتقى، يروق من مجادته خلقاً وخلقا، لطيف الذات متوسع النفس في اللذات"⁸ يجب مداعبة شيوخه⁹ عازفاً عن ملذات الدنيا، بيد أنه كان حسن المأكل والمشرب¹⁰، نابذاً للكبر، ذو مروءة كبيرة¹¹، شديد الوفاء لأصحابه، حريصاً على سرد حسن صنائعهم معه وإحسانهم له، معبراً عن ذلك في مواضع كثيرة، فهذا "له على إحسان يجب ذكره، وتفضل يوجب القيام بواجب شكره، وصفات تفرض التنويه بقدره، ومنن أعجز عن حدها"¹².

ويبدو أن تمتع الأدفوى بالصفات الأخلاقية العالية قد وجد صداه بين حكام بلدته

1 الطالع السعيد، ص 66، 176، 186، 515، 656.

2 الطالع السعيد، ص 558.

3 الطالع السعيد، ص 684.

4 الطالع السعيد، ص 416.

5 الطالع السعيد، ص 176.

6 الطالع السعيد، ص 684.

7 الطالع السعيد، ص 627.

8 الصفدى، أعيان، ج2، ص 152؛ الوافي، ج1، ص 78.

9 الطالع السعيد، ص 497 فحينما دب الهرم إلى شيخه تاج الدين الدشناوى وبدأ يتكى على عصي داعبه بقوله: "وهذه العصا التي هي لمبتدأ ضعفى خير، ولقوس ظهري وتر".

10 ابن حجر، الدرر، ج1، 536؛ الشوكاني، البدر، ص 183.

11 الأسنوى، طبقات، ص 170.

12 الطالع السعيد، ص 262.

وشيوخه وأصحابه فكان حاكم أدفو يكرم ضيافته ويحسن إليه كأنه من الأعيان¹، ومنهم من أكرم وفادته بحيث كان ينزل عنده ضيفاً طوال شهور الصيف جميعها بحيث بات كما عبر الأدفوى " منزله كأنه منزلى يراعى خاطرى ويكرمنى هو وأولاده وخدامه وحواشيه "²، وحينما وفد إلى الإسكندرية أكرم وفادته أحد شيوخها معبراً عن ذلك بقوله " ولما قدمت الثغر أضافنى وأهدى إلى وأحسن "³، ومنهم من لزم صحبته سنين عدة في أوقات الدراسة⁴، على أنه كان يختبر صفات أصحابه بنفسه ليتبين المصلح من المفسد⁵، فلم يصاحب إلا ذوى الأخلاق الحسنة⁶ ليكون لهم في وقت الشدائد ناصحاً مناصراً⁷.

بدأ الأدفوى يشق حياته العلمية في بلدته أدفو ولازم حضور الدروس بها سنيناً عديدة، ساعده في ذلك العلاقة الحسنة بين فقهاء بلدته وأسرته فكان لا يأنف من أن يسأل هذا الشيخ أو ذاك عن بعض مسائل الفقه والفرائض⁸، وقدم قوص بناءً على نصيحة من أحد شيوخه فأقام بأحد مدارسها عدة سنوات ودرس الفقه على أكابر شيوخها⁹، وعمل معيداً بالمدرسة العززية بظاهر البلدة¹⁰، ودخل في تنافس علمي مع طلاب عصره بغية التدريس في أحد مدارس قوص¹¹، بيد أن حبه للعلم والاشتغال به رجح كفته ونال إعجاب شيوخه وتقديرهم حتى إن أحدهم زاد نفقته نقداً وعيناً فأمسى كما عبر " تحت الحجر "¹².

هذا وتلمذ الأدفوى على العديد من شيوخ عصره الأجلاء بلغ عددهم حوالي خمسة وعشرين شيخاً، ذكرهم - صراحة - في مؤلفه وفاءً لهم واستعان بهم مراراً كأحد مصادر

1 الطالع السعيد، ص 511.

2 الطالع السعيد، ص 127.

3 الطالع السعيد، ص 360.

4 الطالع السعيد، ص 192، 224.

5 الطالع السعيد، ص 261.

6 الطالع السعيد، ص 323، 328.

7 الطالع السعيد، ص 218، 270.

8 الطالع السعيد، ص 207، 334.

9 الطالع السعيد، صفحات 102 - 103، 192، 350، 423، 728.

10 الطالع السعيد، ص 414.

11 الطالع السعيد، ص 422.

12 الطالع السعيد، ص 728.

المعلومات الرئيسية التي نهل منها في كتابة مصنفاته، ومن هؤلاء الشيوخ: تاج الدين الدشناوي¹، وأحمد بن محمد القرطبي الذي سمع عليه "صحيح مسلم بن الحجاج"²، وإسماعيل بن جعفر بن علي الأدفوي الذي قرأ عليه القرآن الكريم وتعلم علم القراءات على يديه، وإسماعيل بن موسى السفطي القوصي³، وعلي بن محمد بن علي القشيري الذي قرأ عليه شروحات كتاب "التعجيز في مختصر الوجيز"⁴، وعلي بن محمد بن عبد المنعم الدندري⁵، وعلي بن هبة الله الأسنائي⁶، ومحمد بن عثمان الدندري الذي سمع عليه جزء ابن الكومي⁷، ومحمد بن محمد العثماني القنائي⁸ ومنتصر بن الحسن الأدفوي الذي قرأ عليه جزءاً من كتاب "الشفاء"⁹، وهبة الله بن علي بن السديد الأسنائي¹⁰، ويحيى بن عبد الرحيم القوصي الذي تلقى العلم على يديه طوال تسعة سنوات أفاده خلالها إفادة كثيرة بشهادة الأدفوي نفسه¹¹، ويوسف بن محمد السيوطي¹²، ويونس بن عبد المجيد الأرممتي¹³، وشمس الدين محمد الأرممتي الذي قرأ عليه جزءاً من كتاب "التنبيه"¹⁴، كما لم يأنف أن يتلقى العلم من فقيهاة عصره من النساء اللاتي شاركن بقسط وافر في ازدهار الحركة العلمية آنذاك سواء بالتحديث أو الإسناد بعقد المجالس العلمية في بيوتهن، فسمع سنن الكشي من الشيخة رقية بنت محمد بن علي القشيري¹⁵.

أضف إلى ما سبق مجموعة أخرى التقى بهم الأدفوي وتلمذ على أيديهم ونهل من

1 الطالع السعيد، صفحات: 89، 61، 146-147، 216، 352، 395، 400، 488.

2 الطالع السعيد، صفحات: 61، 109، 112، 390، 536.

3 الطالع السعيد، ص 157، 168.

4 الطالع السعيد، ص 403.

5 الطالع السعيد، ص 414.

6 الطالع السعيد، ص 420.

7 الطالع السعيد، ص 548.

8 الطالع السعيد، ص 627.

9 الطالع السعيد، ص 661.

10 الطالع السعيد، ص 702.

11 الطالع السعيد، ص 709.

12 الطالع السعيد، ص 726.

13 الطالع السعيد، ص 729.

14 الطالع السعيد، ص 728.

15 الطالع السعيد، ص 246، 247.

علومهم بيد أنه التزاماً منه بمنهجه لم يترجم لهم لكونهم ليسوا من إقليمه قوص، وحرصاً منه على الوفاء لهم فقد أفرد لهم تراجم مستقلة في كتابه "البدر السافر" ¹، عارضاً لأسائهم فقط في "الطالع السعيد" دون الخوض في تفاصيل سيرهم الذاتية باعتبارهم من المكونات الرئيسية لمادته العلمية في مؤلفه بمشاركتهم في الأحداث التي تمت بصلة لتراجمه عن إقليم قوص مثل: أثير الدين أبو حيان الغرناطى ²، ومحمد بن أحمد القهاج ³، وبدر الدين محمد بن جماعة ⁴، وعز القضاة عبد الواحد بن المنير ⁵، وعلاء الدين على القونوى ⁶، وشمس الدين محمد بن يوسف الجزرى ⁷، وتقى الدين بن أحمد الصائغ ⁸، وعلاء الدين على بن خطاب الباجى ⁹، وعبد الرحمن بن يوسف الأسفونى ¹⁰، وذكرت بعض المصادر ¹¹ أنه لازم ابن دقيق العيد، بيد أنه من خلال ترجمته المستفاضة له لم يشر إلى ذلك من قريب أو بعيد.

وتبعاً لذلك الجمع الكبير من شيوخ الأدفوى كان بديهاً أن تتعدد وسائل المعرفة لديه فأسمى متمكناً من معارف عصره وعلومه، لذا نعت بـ "الإمام العلامة الأديب البارع ذو الفنون" ¹²، ولما لا وقد نهل من علوم متعددة مثل: الفقه والتفسير والحديث وعلوم اللغة العربية وآدابها حتى صار أديباً شاعراً في المقام الأول، "يعرف النحو، وتشرق شمسه فيه في يوم صحو" ¹³، شعره "أخصر وأحسن وأفصح وأمتن" ¹⁴، كما كان مؤرخاً حصيفاً.

1 ابن قاضى شهبه، طبقات، ج3، ص 20.

2 الصفدى، أعيان، ج2، ص 153؛ الوافى، ج1، ص 78؛ ابن حجر، الدرر، ج1، ص 535.

3 الطالع السعيد، ص 81.

4 الطالع السعيد، ص 61، 71؛ ابن قاضى شهبه، طبقات، ج3، ص 20.

5 الطالع السعيد، ص 269.

6 الطالع السعيد، ص 324، 572، 576؛ ابن قاضى شهبه، طبقات، ج3، ص 20.

7 الطالع السعيد، ص 544، 725؛ ابن قاضى شهبه، طبقات، ج3، ص 20.

8 الطالع السعيد، ص 554.

9 الطالع السعيد، ص 629، 581.

10 الطالع السعيد، ص 75، 76، 361.

11 ابن حجر، الدرر، ج1، ص 535؛ الشوكانى، البدر، ج1، ص 182.

12 ابن قاضى شهبه، طبقات، ج3، ص 20.

13 الصفدى، أعيان، ج2، ص 152.

14 الصفدى، أعيان، ج4، ص 271.

له معرفة تامة بالتواريخ والأخبار " حظه من التاريخ موفر، وجيشه إذا غزا فيه مظفر " ¹، وقد واتته تلك الخبرة التاريخية جراء ملازمته ومصاحبته أعلام مؤرخى عصره مثل: شيخه شمس الدين الجزرى وصاحبيه النويرى والصفدى ² ناهيك عن شغفه وخبرته بالموسيقى ³، وحرصه على مجالسة من له حظ وافر منها ⁴، خاصة وأن أهل قوص كان لهم ميل إلى السماع والأغاني حيث عاش في هذا الإقليم الكثير من المغنين والمغنيات والملحنين الذين لحنوا الشعر بالغناء ⁵، وهكذا تنوعت ثقافة الأدفوى لتنوع شيوخه فمنهم المحدث والفقيه والأديب والمؤرخ ونال الإجازة من أكثرهم، فأجازته كل من الشيخ الدشناوى ⁶، والشيخ أحمد بن محمد القرطبى ⁷، والشيخة رقية بنت محمد القشيرى ⁸، والشيخ يونس بن عبد المجيد الأرمتى ⁹.

كذا لعبت الكتب دورها في ثقافة الأدفوى حيث جعلها من الأشياء التى تعبر عن مذهب صاحبها فمن أراد أن يعرف المذهب الفكرى لشخص ما "أو معرفة حاله ومعتقده ينظر في كتابه" ¹⁰، فبصدد مصنفات أحد الشيوخ السابقين عبر عنها بقوله "رأيت مكاتيب قديمة شاهدة بعلمه وفضله" ¹¹، خاصة وأنه شب فوجد بحوزته مؤلفات علامة عصره الشيخ ابن دقيق العيد التى أفادته أياً إفادة مقرأً ذلك بقوله "انتفعت بالنظر في كتبه في الصغر واستفدت منها في الكبر" ¹²، ناهيك عن اطلاعه على كثير من مؤلفات سابقيه ومعاصريه في شتى المجالات ساعده على ذلك وقوفه على خزائن الكتب لاسيما في مدارس قوص وجوامعها مثل: خزانة الكتب بالمدرسة النجيبية

1 الصفدى، أعيان، ج2، ص 152؛ الوافى، ج1، ص 78.

2 الطالع السعيد، ص 97.

3 الصفدى، أعيان، ص 153؛ الوافى، ج1، ص 78؛ ابن حجر، الدرر، ج1، ص 535؛ الشوكانى، البدر، ج1، ص 182.

4 الطالع السعيد، ص 216.

5 الطالع السعيد، صفحات 190، 324، 583-584.

6 الطالع السعيد، صفحات: 89، 148، 488.

7 الطالع السعيد، ص 112.

8 الطالع السعيد، ص 247.

9 الطالع السعيد، ص 732.

10 الطالع السعيد، ص 324.

11 الطالع السعيد، ص 534.

12 الطالع السعيد، ص 599.

والمدرسة السابقة¹ أضف إلى ذلك ملازمته أسواق الكتب والوراقة بالقاهرة مما أتاح له الالتقاء بالكثير من المؤرخين والأدباء مما صقل موهبته الأدبية والتاريخية².

وبجانب كون الأدفوى أديباً مؤرخاً كان أيضاً رحالة ماهراً جاب أقاليم مصر شمالاً وجنوباً طلباً للعلم، فطاف ببلاد الصعيد ووصف مدنها وصفاً دقيقاً وذكر معيزات كل منها، وتقدير مسافاتها ومساحتها، وأكابر أعيان ساكنيها. فأضحت معارفه عن إقليم قوص الممتد من حدود جرجا التابعة لإقليم أخميم شمالاً حتى أبهر من حدود أسوان جنوباً معرفة المعاييش والخبير، وربما تأتت له هذه الميزة من خلال زيارته المتكررة لتلك المدن قبل الشروع في تصنيف مؤلفه أو من خلال تجواله بينها طلباً للعلم في مدارسها على أيدي أكابر شيوخها، فالثابت صراحة من ثنايا مصنفه أنه زار كلاً من أسنا³، أسوان⁴، قوص⁵، قمولا⁶، قنا⁷، الأقصر⁸، أرمنت⁹، هو¹⁰، فرجوط¹¹، أسفون¹²، أخميم¹³، البهنسا¹⁴، البلينا¹⁵، دمامين¹⁶، فاو¹⁷ بالإضافة إلى

- 1 الطالع السعيد، ص 580، 581.
- 2 الصفدى، أعيان، ج2، ص 153؛ الوافى، ج11، ص 77.
- 3 الطالع السعيد، صفحات: 47، 211، 318.
- 4 الطالع السعيد، صفحات: 102، 515، 520.
- 5 الطالع السعيد، صفحات: 102 - 103، 233، 253.
- 6 الطالع السعيد، ص 127، وقمولا أو قمولة بلدة بصعيد مصر تقع غرب النيل وتكثر بها أشجار النخيل، للمزيد انظر: ياقوت، معجم البلدان، مج4، بيروت 1979، ص 398؛ محمد رمزى، القاموس الجغرافى، ق2 ج4، القاهرة 1994، ص 183.
- 7 الطالع السعيد، صفحات: 156، 303، 387.
- 8 الطالع السعيد، ص 177.
- 9 الطالع السعيد، صفحات: 194، 290، 341.
- 10 الطالع السعيد، ص 279، "هو" من أقدم بلاد الصعيد وتقع غرب مدينة قوص"، انظر: ياقوت، معجم البلدان، مج5، ص 420.
- 11 الطالع السعيد، ص 347، ويقال لها فرشوط وهى بلدة بصعيد مصر وتقع غرب النيل انظر: ياقوت، معجم البلدان، مج4، ص 251؛ رمزى، القاموس الجغرافى، ق2 ج4، ص 197.
- 12 الطالع السعيد، ص 365.
- 13 الطالع السعيد، ص 399.
- 14 الطالع السعيد، ص 542.
- 15 الطالع السعيد، ص 647، والبلينا مدينة على شط النيل بصعيد مصر يكثر بها الطلاسم وأعمال السحر حتى إن التماسيح حالما تمر بها تنقلب على ظهرها انظر: ياقوت، معجم البلدان، مج1، ص 493.
- 16 الطالع السعيد، ص 656.
- 17 الطالع السعيد، ص 715، وفاو قرية بصعيد مصر تقع شرق نهر النيل وبها دير باخوم وتعرف بقرية ابن شاکر نسبة إلى أحد أمراء العرب انظر: ياقوت، معجم البلدان، مج4، ص 234.

بلدته أدفو، ناهيك عن مدن أخرى زارها دون أن يشير إلى ذلك صراحة، بيد أنه أشار إليها ضمناً من خلال صلته الشخصية بتراجم أعلامها.

أما رحلات الأدفوى في أقاليم الوجه البحري فقد أشار إليها على استحياء دون الخوض في تفاصيل مدنها من حيث الموقع والمساحة وغيرها على اعتبار أنها خارج نطاق البحث والدراسة، وإن لم يمنعه ذلك من الإشارة إلى بعض أكابر شيوخها الذين تلقى عن بعضهم العلوم المختلفة، فحالما ارتوى من مناهل قوص العلمية شق طريقه إلى القاهرة كعبة العلماء وقبلة من الشرق والغرب وحاضرة العالم الإسلامي الثقافية بعد أن أذنت شمس بغداد بالمغيب على يد المغول سنة 656هـ/1258م، فلازم شيخه أبي حيان التوحيدى منذ سنة 717هـ/1317م وحتى وفاته (شيخه) فسمع منه الحديث واغترف من علمه الكثير، وكان عند حسن ظن شيخه به، لدرجة أنه أفرد له ترجمة مطولة في مؤلفه "البدر السافر" تفاخر فيها بأن شيخه امتدحه بقصيدتين رائية ولامية¹.

وظل الأدفوى بالقاهرة يتنقل بين مدارسها وجوامعها وينهل من علوم أشياخها، فاستقر به المقام في أول الأمر بجامع ابن طولون²، ثم أقام بالمدرسة الصالحية³، وعمل معيداً بها، ثم مدرساً للحديث بالمدرسة الملحقة بجامع الأمير جنكلى بن البابا⁴، كما زار الغربية⁵ والإسكندرية⁶، بيد أنه مع انغماسه في طريق العلم بالقاهرة وأقاليمها لم ينس موطنه الأصلي أدفو فكثيراً ما كان يهرع إليها ويقوم بها حتى تنتهى فترة العطلة السنوية ليعود بعدها لمواصلة دروسه العلمية بمختلف البلدان المصرية⁷، وتبعاً لذلك شغله الارتحال في طلب العلم وانغماسه فيه عن الزواج "فلم يتيسر له لفقدانه داعية ذلك عنده"⁸، رغم أنه كان يعيش في رغد من العيش ومكانة اجتماعية متميزة، بما تركه له أبوه

1 ابن قاضى شهبه، طبقات، ج3، ص 20.

2 الطالع السعيد، ص 63.

3 الطالع السعيد، ص 106.

4 الأسنوى، طبقات، ج1، ص 171.

5 الطالع السعيد، ص 269.

6 الطالع السعيد، ص 360.

7 الصفدى، أعيان، ج2، ص 153؛ الوافى، ج11، ص 78؛ ابن حجر، الدرر، ج1، ص 535؛

الشوكانى، البدر، ص 182.

8 ابن قاضى شهبه، طبقات، ج3، ص 21؛ الأسنوى، طبقات، ج1، ص 171.

من أملاك كانت تحت وصاية عمه، أنشأ من خلالها بستاناً ببلده كان يأوى إليه في أوقات العطلة الدراسية¹، ناهيك عن إشارة أحد المصادر² إلى حمله لوظيفة القاضي بما ينم عن انخراطه في شريحة متميزة ضمن طبقة الفقهاء التي تمتعت بمكانة مرموقة إبان ذلك العصر بحكم ما للدين ورجاله من سطوة وتأثير على النفوس.

كما ذكرت بعض المصادر³ أن الأدفوى قبل أن توافيه منيته ارتحل لأداء فريضة الحج عام 748 هـ/1347 م، فكانت بمثابة خاتمة العلوم الدينية التي نشأ على دراستها، وتكملة لأركان الإسلام، ولا شك أنه التقى بالعديد من العلماء في مكة أو في أثناء رحلتي الذهاب والعودة، واستفاد منهم وأفاد، بيد أن المصادر لم تفض في الحديث عن تلك الرحلة ويبدو أن الطاعون الأسود الذي اجتاح العالم الإسلامي آنذاك شغل اهتمام المؤرخين بتسجيل أحداثه وآثاره ونتائجه المدمرة عن تتبع وفود علماء الحج.

أما عن الانتماء المذهبي للأدفوى فلا خلاف على أنه شافعي المذهب⁴، حيث قرأ على أحد شيوخه كتابي "المهذب" و"التنبيه" في فروع الشافعية، ونال الإجازة في ذلك⁵، أضف إلى ذلك وضوح فكره السنّي في مؤلفه فالكثير من تراجمه كان "متبعاً للسنة، معظماً لأهل العلم وطلبته، صحيح الاعتقاد، كان يحفظ مسائل الفقه والكلام، وكان صحيح العقيدة سالماً من البدع"⁶، كما وضع تحامله على المذهب الشيعي مدناً وتراجماً، فحين يتحدث عن إقليم الصعيد عامة يقر بأن مذهب الشيعة كان فاشياً به⁷، ثم يبدأ في عرض خريطة جغرافية بأهم جيوب الشيعة، ففي أسوان يقول: "لما كانت البلاد للعبديين غلب على أهلها التشيع، وكان بها قديماً جداً، وقد قل ذلك واضمحله، والله الحمد والمنة"⁸،

1 الطالع السعيد، ص 662.

2 ابن تغرى بردى، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، ج6، تحقيق: محمد محمد أمين، القاهرة 1990، ص 254.

3 ابن حجر، الدرر، ج1، ص536؛ الزركلي، الأعلام، ج2، ص 122.

4 الصفدي، أعيان، ج2، ص 152؛ الوافي، ج1، ص 77؛ ابن حجر، الدرر، ج1، ص 535؛ الشوكاني، البدر، ج1، ص 182.

5 الطالع السعيد، ص 732.

6 الطالع السعيد، ص 660، 661.

7 الطالع السعيد، ص 424.

8 الطالع السعيد، ص 34.

وعن بلدته أذفو يقر بأنه " كان التشيع بها فاشيا، وأهلها طائفتان الإسماعيلية والإمامية ثم ضعف حتى لا يكاد ينبذ به إلا أشخاص قليلة جداً " ¹، وشهد بأن أسنا " كان التشيع بها فاشيا، والرفض بها ماشيا، فجف حتى خف " ²، وبلغ من شهرتها ببلاد الشام أن أقر أهل حلب بأن كل من وفد عليهم منها كان شيعياً ³، وذكر أن بلدة أسفون " معروفة بالتشيع الشنع، لكنه جف وقل " ⁴، ويقول عن أرمنت إن " التشيع بها كثيراً، فقل أو فقد " ⁵. ورغم إقراره في إشارات بانحصار المد الشيعي بصعيد مصر إلا أنه يحدثنا في الوقت نفسه عن تجمع للشيعة أشبه بالثورة في سنة 697هـ/1297م تحت قيادة شخص من نسل الخليفة العاضد الفاطمي ⁶.

أما في تراجمه لبعض أعلام المذهب الشيعي فقد تحامل عليهم، كارهاً لتعاليمهم ومبادئهم القائمة على سب أبي بكر وعمر، حتى ولو كانوا من أهله وعشيرته، ففي حديثه عن أحد أقربائه ذكر أنه " هو كل يوم من الخير في زيادة، مع صدق في لهجة وصيانة، وأمانة وديانة، إلا أنه كان من أتباع الشيعة أصحاب تلك البدع الشنيعة " ⁷، وبصدد ذكره ابن عمه أقر بأنه كان على مذهب الشيعة الإسماعيلية، فلما مرض " فلم أصل إليه، ومات فلم أصل عليه " ⁸ وأمسى من يتهم بالتشيع يصبح خارجاً عن الدولة ويتعرض للمصادرة والعزل من وظائفه ⁹، أو يحكم بسقوط عدالته وعدم قبول فتواه إن كان فقيهاً خطياً ¹⁰ بل ونالت حملته ضد التشيع نصيباً من استشهاداته الشعرية ¹¹، وعزف في كثير من الأحيان عن تقبل الشعر ممن اجتمع به أو

1 الطالع السعيد، ص 37.

2 الطالع السعيد، ص 38، 693.

3 الطالع السعيد، ص 170.

4 الطالع السعيد، ص 39.

5 الطالع السعيد، ص 41.

6 الطالع السعيد، ص 368.

7 الطالع السعيد، ص 66.

8 الطالع السعيد، ص 330، 331.

9 الطالع السعيد، ص 210.

10 الطالع السعيد، ص 295.

11 الطالع السعيد، ص 227.

قابله من الشيعة¹ حتى يعلن توبته عن هذا المذهب²، بيد أنه من ناحية أخرى كان منصفاً وموضوعياً فلم يغفل الجوانب الإيجابية الموسوم بها أصحاب تلك التراجم من الشيعة فأفاض في ذكر فضائلهم الأخلاقية ومؤهلاتهم العلمية الغنية في كافة العلوم، ولم يستثن من فضائلهم سوى كونهم على المذهب الشيعي.

وكذا اختلف المؤرخون حول وفاة الأدفوى فذهب فريق³ بأنه توفي في شهر صفر سنة 748هـ/1347م عقب عودته من أداء فريضة الحج، وقبيل الطاعون الأسود الذي أصاب مصر والعالم الإسلامي آنذاك، ونادى آخر⁴ بأن وفاته كانت جراء الطاعون في عام 749هـ/1348م، وذكر ابن حجر⁵ الرأيين بالنقل من مصادرهما دون أن يرجح أحدهما، ولعل الرأي الأول بعيد عن الصحة لكونه ترجم لأحد أعلامه في "الطالع السعيد" وذكر وفاته في شهر ربيع الأول سنة 748هـ/يونيو 1347م⁶ فكيف ترجم له وهو في عداد وفيات شهر صفر من تلك السنة؟!، مما يجعل الرأي الثاني أقرب للترجيح بوفاته في أوائل عام 749هـ يدعمه قول الصفدي - المعاصر زمنياً له - تفصيلاً بأنه "توفي رحمة الله تعالى على ما جاء الخبر بوفاته إلى دمشق في أوائل سنة تسع وأربعين وسبعائة"⁷ على اعتبار أن وصول الخبر على وجه السرعة من مصر لدمشق كان يستغرق ثلاثة أيام عن طريق نظام البريد⁸،

1 الطالع السعيد، ص 341، 419.

2 الطالع السعيد، ص 621.

3 الأنسوى، طبقات، ج1، ص 171؛ ابن الخطيب، الوفيات، ج2، ص 43؛ كحالة، معجم المؤلفين، ج3، ص 136.

4 الصفدي، أعيان، ج2، ص 153؛ المقرئ، السلوك، ج2 ق3، ص 793؛ ابن تغرى بردى، النجوم، ج10، ص 237؛ السيوطي، حسن المحاضرة، ج1، ص 480؛ حاجي خليفة، كشف الظنون، ج1، ص 167، 230؛ ج2، ص 1091.

5 ابن حجر، الدرر، ج1، ص 536.

6 الطالع السعيد، ص 248.

7 الوافي، ج11، ص 78.

8 ابن الفوطي، الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، بغداد 1351هـ، ص 392؛ ابن عبد الظاهر، الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر، تحقيق: سيدة فاتيما صادق، باكستان 1956، ص 32؛ المقرئ، السلوك، ج1 ق2، ص 446؛ إسماعيل سرهنك، حقائق الأخبار عن دول البحار، ج2، القاهرة 1314هـ، ص 168؛ وعن نظام البريد في العصر المملوكي البحري ودوره في نقل الأخبار انظر للباحث: البريد في عصر دولة سلاطين المهاليك البحرية، رسالة ماجستير غير منشورة بأداب عين شمس 2000م.

وأحياناً أخرى فى يومين وسبع ساعات¹، وفى الأوقات العادية فى عشرين يوماً².

مؤلفات الأدفوى:

أما عن مصنفات الأدفوى فأشار إلى بعضها بين طيات مؤلفه " الطالع السعيد " وهى كالآتى:

البدر السافر عن أنس المسافر:

اختلف المؤرخون حول عنوانه فذكره بعضهم³: " البدر السافر وتحفة المسافر، وأورده آخرون⁴ " البدر السافر فى تحفة المسافر"، والثابت على لسانه فى " الطالع السعيد " أنه "البدر السافر عن أنس المسافر"، نستشف ذلك من قوله بمعرض ترجمته أحد أعلامه: "ذكرت قطعة من شعره فى كتابى " البدر السافر عن أنس المسافر"⁵، مختصراً إياه مراراً بقوله: " ذكرت بعضها فى مجموعى (أنس المسافر) "⁶، وهو عبارة عن مجلدين يحتويان على فرائد وغرائب لتراجم شعراء عاش أكثرهم فى القرن السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى. وبعضاً منهم فى القرن السادس الهجرى/ الثانى عشر الميلادى، وقلة فى القرن الخامس الهجرى/ الحادى عشر الميلادى، منتهجاً فيه أسلوب ابن خلكان فى كتابه "وفيات الأعيان"⁷، ويبدو واضحاً من صيغة الماضى فى أقواله أنه فرغ منه فعلاً قبل الشروع فى كتابة الطالع السعيد، ونظراً لأهميته فقد اعتمد

1 النويرى، نهاية الأرب فى فنون الأدب، ج3، تحقيق: السيد الباز العرينى، القاهرة 1992، ص 8؛ ابن الدوادارى، كنز الدرر وجامع الغرر، ج8، الدرة الزكية فى أخبار الدولة التركية، تحقيق: أولرخ هارمان، القاهرة 1971، ص 232؛ المقرئى، السلوك، ج1 ق3، ص 664؛ ابن الفرات، تاريخ ابن الفرات، ج7، تحقيق: قسطنطين زريق، نجلاء عز الدين، بيروت 1939، ص 152

2 الأنصارى، تفریح الكروب فى تدبير الحروب، تحقيق: جورج اسكانلون، الجامعة الأمريكية بالقاهرة 1961، ص 14.

3 حاجى خليفة، كشف الظنون، ج1، ص 230؛ الزركلى، الأعلام، ج2، ص 122.

4 الصفدى، أعيان، ج2، ص 153؛ ابن قاضى شهبه، طبقات، ج3، ص 21؛ ابن حجر، الدرر، ج1، ص 535؛ الشوكانى، البدر، ج1، ص 182؛ كحالة، معجم المؤلفين، ج3، ص 136.

5 الطالع السعيد، ص 414.

6 الطالع السعيد، صفحات 65، 335، 504.

7 ابن قاضى شهبه، طبقات، ج3، ص 21؛ حاجى، كشف الظنون، ج1، ص 230.

عليه كثيرون من المؤرخين اللاحقين فيما صنفوا مثل: الصفدى¹ والأسنوى² والسبكي³ وابن حجر⁴.

الإمتاع في أحكام السماع:

اختلف المؤرخون أيضاً فى عنوانه، فذكره أحدهم⁵ "الإمتاع فى أحكام السماع"، واكتفى ثان⁶ بـ "الإمتاع"، وأورده ثالث⁷ بـ "كشف القناع"، وأشار رابع⁸ بأنه جمع مصنفات فى السماع، بيد أن الثابت على لسانه فى "الطالع السعيد" - وسار على نهجه بعض من المؤرخين -⁹ هو قوله: "وقد ذكرت شيئاً من ذلك فى كتابى "الإمتاع فى أحكام السماع"، وهو كتاب نفيس لم يصنف مثله، وفيه فوائد موسيقية عن آلات العزف والضرب، كشف من خلاله عن إحاطته بهذا الموضوع لاسيما وأنه "كان يميل إلى ذلك ميلاً كبيراً ويحضره"¹⁰، ويبدو واضحاً من صيغة الماضى الواردة على لسانه أنه فرغ منه كسابقه، وقد لخصه أبو حامد المقدسى وسماه "تشنيف الأسماع"، واكتفى بجوهره دون الخوض فى تفاصيله، وصار على نفس تبويب الأذفوى الذى قسمه إلى مقدمة وبيابن، وقد طرق الأذفوى تلك المسألة رغم اختلاف العلماء فى ضروب الغناء من حيث جوازه أو تحريمه، واعتبروها قضية طويلة الذيل، اختلفت فيها الآراء وتباينت فيها الأقوال¹¹.

1 أعيان، ج4، صفحات 382، 453، 680؛ ج5، ص 203.

2 طبقات، ج2، ص 186، 225.

3 طبقات الشافعية الكبرى، ج10، ص 133.

4 الدرر، ج6، ص 234، 262.

5 الشوكانى، البدر، ج1، ص 182.

6 الأسنوى، طبقات، ج1، ص 152.

7 ابن العماد، شذرات، ج3، ص 153.

8 ابن الخطيب، الوفيات، ج2، ص 43.

9 الطالع السعيد، ص 654؛ الصفدى، أعيان، ج2، 153؛ السيوطى، حسن المحاضرة، ج1، ص 480؛

ابن الغزى، ديوان الإسلام، بيروت 1990، ص7؛ حاجى، كشف، ج1، ص 167؛ كحالة، معجم،

ج3، ص 136.

10 ابن قاضى شهية، طبقات، ج3، ص 20؛ الأسنوى، طبقات، ج1، ص 171.

11 حاجى، كشف، ج1، ص 167.

الغرر المأثورة والدرر المنظومة والمثورة

وهو عبارة عن مجموعة من الفوائد والمسائل الفقهية التي اعتنى فيها بالنقل من أسلافه، ثم زاد عليها عدة إضافات خص نفسه بهذا الجزء منها¹.

فرائد الفوائد في علم الفرائض²

أورده أحد المؤرخين المحدثين³ باسم " فرائد الفوائد ومقاصد القواعد "، وهو يدور حول علم الفرائض.

الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد:

وهو آخر مؤلفات الأدفوى، وبالمثل اختلف المؤرخون الذين ترجموا له حول عنوانه، فنادى فريق⁴ بأنه " الطالع السعيد في تاريخ الصعيد "، وأورده آخر⁵ بـ " الطوالع السعيد الجامع لأسماء فضلاء الصعيد "، ومال ثالث⁶ بأنه " الطالع السعيد الجامع لأسماء فضلاء الصعيد "، وذكره الزركلى⁷ بعنوان: " الطالع السعيد الجامع لأسماء نجباء الصعيد "، والثابت هو ما أورده الأدفوى نفسه في مقدمة كتابه⁸ بقوله: " وسميته الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد "، وأياً كان الاختلاف فهو ليس جوهرياً، بل هو تصحيف لبعض الألفاظ والحروف، وإن كان معنى الاسم متفقاً عليه، كما اتفقوا على نسبه للأدفوى.

وأشار الأدفوى صراحة في مقدمة كتابه⁹ أنه مبتكر لهذا العمل " فلم أجد من تقدمني

1 ابن قاضي شهبة، طبقات، ج3، ص 21.

2 الزركلى، الأعلام، ج2، ص 123.

3 مقدمة كتاب الطالع السعيد، ص (ن).

4 الصفدى، أعيان، ج2، ص 153؛ الوافى، ج1، ص 78؛ ابن حجر، الدرر، ج1، ص 535؛ المقرئى،

السلوك، ج2 ق3، ص 793؛ ابن تغرى بردى، النجوم، ج10، ص 237؛ السيوطى، حسن

المحاضرة، ج1، ص 480؛ الشوكانى، البدر، ج1، ص 182.

5 إسماعيل، هدية العارفين، ج1، ص 254.

6 حاجى، كشف، ج2، ص 254.

7 الأعلام، ج2، ص 122-123.

8 الطالع السعيد، ص 6.

9 الطالع السعيد، ص 5.

فيه فأكون له تابعاً، ولا من أسأله فأكون لما يورده جامعاً"، غير أنه ذكر أن الشريف الإدريسي ألف كتاباً بعنوان "المفيد في ذكر من دخل الصعيد" لم يستطع الوقوف عليه، بل "ولا رأيت أحداً يذكر أنه وقف عليه"¹.

وبالرغم من أنه صرح في خاتمة كتابه أنه أمته في ذى القعدة سنة 738هـ/ مايو 1338م ثم زاد فيه تراجم إلى آخر سنة 740هـ/ مايو 1340م إلا أنه في ترجمته رقية بنت محمد القشيري ذكر أنها "توفيت بالقاهرة يوم الجمعة رابع عشر شعبان سنة إحدى وأربعين وسبعمائة"²، وكذا للزبير بن علي الأسواني ذكر أنه "توفي بالمدينة ليلة الجمعة رابع شهر ربيع الأول وصلى عليه صبيحة يوم الجمعة سنة ثمان وأربعين وسبعمائة"³ مما يبين مراجعته مؤلفه وتنقيحه باستمرار وإضافة ما يستجد من التراجم في حالة وفياتها بحياته.

هذا وأقر الكمال الأدفوى في مقدمة "الطالع السعيد" أن هناك دافعين أساسيين جعلاه يشرع في كتابته، أولهما عرفاناً بالجميل لبلده أدفو - من إقليم قوص - حيث إنه "الموضع الذى منه نشأتى، والمكان الذى إليه نسبتي، والمحلة التى فيها عشتى الذى منه درجت، وخشتى الذى عنه خرجت"⁴، لذا وقع على عاتقه تخليد أعلام ذلك الإقليم من الأدياء والشعراء والمؤرخين والمحدثين وإنجازاتهم، معبراً عن ذلك بقوله: "فأحببت أن أحيى ما مات من علمائها، وأنشر ما انطوى من فضل فضلائها، وأظهر ما خفى من نثر بلغائها، ودرس من نظم شعرائها، وأذكر ما نسى من مكارم كرمائها، وكرامة صلحاءها"⁵، ويبدو أنه جال بنظره للوراء قليلاً حيث موجات المد المغولى التى أتت على الأخضر واليابس، وجعلت بلدان العالم الإسلامى أطلاقاً عفا عليها الزمن، فأراد أن يصنف لإقليمه ويخلد أعلامه أسوة بمن سبقه من المؤرخين أمثال ابن العديم والعز بن شداد اللذين صنفاً لمسقط رأسيهما حلب خوفاً من غوائل الدهر ونكباته.

وثانى دوافعه الذى جعل مؤلفه موضع التنفيذ أن شيخه أثير الدين أبو حيان

1 الطالع السعيد، ص 535، 536.

2 الطالع السعيد، ص 247.

3 الطالع السعيد، ص 248.

4 الطالع السعيد، ص 3-4.

5 الطالع السعيد، ص 4-5.

الغرناطى أشار عليه بتأليفه، مقرأً ذلك بقوله: " أشار على أن أعمل تاريخاً للصعيد مرة ومرة، وراجعتنى فى ذلك كره بعد كره، فرأيت امتثال إشارته على متعيناً حتياً، والإعراض عن إجابته غرماً لا غنماً، فشرعت فى هذا التأليف " ¹ وأغلب الظن أنه وشيخه اختارا عنوان مؤلفه هذا على نظم عنوان ابن سعيد الغرناطى الذى ألف كتاباً بعنوان: " الطالع السعيد فى تاريخ بنى سعيد " ².

ترجم الأدفوى لأعلام إقليمه والذين بلغ عددهم حوالى خمسمائة وأربع وتسعون، جلهم من الأدباء والشعراء والفقهاء وعلى استحياء منه المؤرخين مثل النويرى ³ نال بعضهم حظاً وافراً من الحديث وصل إلى حيز العديد من الصفحات، والبعض الآخر وصل إلى بضعة سطور، وقد غلب على المؤلف الطابع الأدبى، وعد أول من تناول بالدراسة الحياة الثقافية والفكرية فى صعيد مصر، فتحدث عن الشعراء وأشعارهم، وإن كان العماد الأصفهانى فى " خريدة القصر " قد تناول بعض شعراء الصعيد، بيد أن الأدفوى أضفى طابع الخصوصية على إقليم الصعيد فقط، وجاء مؤلفه مليئاً بالاستشهادات الشعرية، قليل النصوص الثرية، معلقاً عليها بحاسته الأدبية، منصباً نفسه قاضياً للحكم على جودة هذا الشعر أو رداءته، وإن اتسمت أحكامه بالعمومية، وسوف يأتى ذكر ذلك بصدد منهجه فى الكتابة، كما يعتبر مرجعاً جوهرياً عن دور العلم إبان تلك الفترة ممثلة فى المدارس والمساجد فى ذلك الإقليم.

أما عن الأحداث السياسية والاقتصادية والاجتماعية فلم تنل القسط الكافى من كتاباته، وجاءت فى شذرات عرضية بمعرض حديثه عن جغرافية إقليم قوص، أو علاقة تراجمه بحكام الأقاليم أو الدولة، أو بصدد تناوله إحدى بلدان الصعيد بالحديث، بيد أن تلك الشذرات الصغيرة على درجة كبيرة من الأهمية.

تفصيلاً لذلك تناول الأدفوى الجغرافية الطبيعية لإقليم قوص فذكر أنه يتميز بارتفاع شديد فى درجة الحرارة صيفاً، نتج عنها انتشار كثير من الهوام على أراضيه مثل العقارب

1 الطالع السعيد، ص 5.

2 المقرى، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج1، تحقيق: إحسان عباس، بيروت 1968، ص 190؛ ج2، ص 336؛ ج4، ص 178؛ إسماعيل الببانى، هدية العارفين، ج1، ص 715، بيد أنه ذكره مصحفاً بعنوان: " الطالع السعيد فى تاريخ بنى سعيد ".

3 الطالع السعيد، ص 96.

والشعابين والتي كانت سبباً في مقتل بعض تراجمه¹، بيد أنه في فصل الشتاء يتميز باعتدال المناخ وطيب الهواء وقلة الهوام والحشرات الضارة وقلة انتشار الأمراض، فلا "يكاد يوجد بها أجذم ولا أبرص إلا نادراً في حكم العدم، ولا من به شيء من الأمراض التي تعاف"²، ناهيك عن قلة سقوط الأمطار بذلك الإقليم، فإذا ما هطلت بغزارة عد ذلك شيئاً غير مألوف، وعدّها نقطة زمنية لإثبات حادثة ما، فإذا مات شخص ما قيل "كان يوم موته مطر كثير"³.

ومن الناحية الإدارية وضع الأدفوى حدود إقليم قوص وقسمه إلى كورتين شرقية وغربية يفصل بينهما النيل ثم ذكر بلدان ذلك الإقليم تفصيلاً، موضحاً أن آخر حدوده هي قرية "جنوية" أول أراضي بلاد النوبة "ولسلطان مصر مقرر على هذه القرية يؤخذ منها"⁴، ويبدو واضحاً أن مدينة أخميم كانت تابعة لوالى قوص وتحت إشرافه، فغالباً ما نرى مصطلح "والى قوص وأخميم" في المصادر المملوكية⁵، أضف إليها ميناء عيذاب على ساحل البحر الأحمر والذي كان أغلب حكامه من إقليم قوص⁶.

ورغم دور الصعيد البارز في الحياة السياسية إبان العصر المملوكى إلا أن الأدفوى لم يعرض له عدا بعض الإشارات التي وردت في ثنايا مصنفه بمعرض حديثه عن تراجع أعلامه، منها إشارات عن بعض حكام مدينة أسنا في العصر الأيوبي والذين ارتبطوا بأواصر الصداقة مع الملك الكامل الأيوبي وتبودلت بينهم الرسائل والهدايا⁷، بالإضافة إلى زيارة الناصر محمد بن قلاوون لقوص سنة 718هـ/1318م⁸، وهو ما ينم عن وعيه والتزامه بعنوان مؤلفه ومنهجه الذى رسمه لنفسه في مقدمته.

1 الطالع السعيد، صفحات 283، 523، 733.

2 الطالع السعيد، ص 44.

3 الطالع السعيد، ص 362.

4 الطالع السعيد، ص 7، 9.

5 الطالع السعيد، ص 227، وانظر عنه أيضاً: القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج4، المطبعة الأميرية بالقاهرة 1913-1918م ص 26؛ ج7، ص 171.

6 الطالع السعيد، صفحات 297، 503، 684.

7 الطالع السعيد، ص 176، 179.

8 الطالع السعيد، ص 70.

أما عن ثورات عربان الصعيد فلم تجد القسط الوافي في كتابه، لكون مؤلفه خاص بالتراجم الدينية والأدبية لأعلام ذلك الإقليم، ورغم إقراره بانتشار الأمن في ذلك الإقليم - على عصره - لدرجة أن الإنسان يسير " فيه ليلاً ومعه ما شاء فلا يجد من يعترضه، ولقد ركبت مرة وأمسى الليل على وأنا وحدي فربطت الدابة في حجر ونمت" ¹ إلا أنه يحدثنا عن ثورات العربان الضارية في أوائل العصر المملوكي كتلك التي حدثت في عهد المعز أيبك وتزعمها أحد الأشراف العلويين وهو حصين الدين بن ثعلب سنة 1253/651م ممناً نفسه بكرسى السلطنة بعد أن دانت بلاد الصعيد في قبضته بحيث صار يولى من يشاء على البلاد التابعة لقوص، بيد أن الأمير فارس الدين أقطاي توجه إليه على رأس حملة تأديبية وأتى به أسيراً ورسم بشقه ².

كما أشار الأدفوى إلى حملة بييرس الأولى على بلاد النوبة أوائل سنة 671هـ/1272م والتي كانت تابعة اسمياً للدولة المملوكية، حيث كان ملوكها يدفعون الجزية مقابل حمايتهم، بيد أنهم كانوا يمنعونها كلما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، بل ودأبوا على الإغارة على مناطق الثغور الإسلامية، وفي إحدى هذه الغارات من قبلهم - في السنة المذكورة - على ثغر عيذاب الميناء التجاري، قاموا بسلب ونهب وقتل التجار وعائثا في سكان البلدة قتلاً وأسراً، فخرج إليهم والى قوص الأمير علاء الدين الخازندار على رأس حملة ثأرية فأضرم النار في مدنها، وسوى مساكنهم بالأرض ³.

أما من الناحية الاقتصادية فأمدنا الأدفوى بمعلومات جد ثرية عن الحياة الاقتصادية في صعيد مصر إبان العصر المملوكي، فعرض لأهم المحاصيل الزراعية التي تميز بها ذلك

1 الطالع السعيد، ص 28.

2 الطالع السعيد، ص 504.

3 الطالع السعيد، ص 503، وعن تفاصيل تلك الحملة انظر: ابن شداد، تاريخ الملك الظاهر، تحقيق: أحمد حطيط، فيسبادن 1983، ص 52-53؛ اليونيني، ذيل مرآة الزمان، ج3، حيدر-آباد، الهند 1960، ص 2؛ ابن الدواداري، الدررة الزكية، ص 168؛ شافع بن علي، حسن المناقب السرية المنتزعة من السيرة الظاهرية، تحقيق: عبد العزيز الخويطر، الرياض 1976، ص 152؛ مفضل، تاريخ سلاطين المماليك أو النهج السديد والدر الفريد فيما بعد تاريخ ابن العميد، نشره وترجمه للفرنسية وعلق عليه Blouchet في دورية:

الإقليم من قبيل أشجار النخيل التي كانت منتشرة على شاطئ النيل بادفو وأسنا وأسوان والتي كانت مورداً أساسياً للتمر حيث إن النخلة الواحدة كان يحصل منها حوالي اثني عشر أردباً من التمر، بل إن أسنا أنتجت في إحدى السنوات "أربعون ألف أردب تمر"، وأسوان "ثلاثون ألف أردب"¹.

أشار أيضاً إلى الأراضي الخصبة التي كانت مرتعاً لزراعة القمح والشعير والذرة، بحيث إن الفدان الواحد كان يحصل منه "ثلاثون أردباً من البر ومن الشعير أربعون ومن الذرة أربعة وعشرون وما يقارب ذلك"²، لذا ليس بغريب أن الصعيد كان من الأقاليم المصدرة للقمح لأقاليم الوجه البحري والقاهرة، بل وكان يصدر إلى الحجاز عن طريق ميناء عيذاب مقراً بأن أحد فقهاء أرمنت كان مسافراً وشاهد مركب يحمل بالقمح متجهاً للحجاز للتصدق بها في مكة³.

كما أفاد بانتشار العنب بادفو مدلاً بقوله: "رأيت قطف عنب جاءت زنته ثمانية أرتال بالليثي، ووزنت حبة عنب جاءت زنتها عشرة دراهم، وذلك بأدفو بلدنا"⁴، ناهيك عن تميز الصعيد بزراعة البطيخ الذي اشتهر بحلاوته وكبر حجمه حيث لا "يكاد يستقل بحمل الحبة الواحدة إلا الرجل الشديد القوة"⁵.

هذا وساعد على نجاح تلك المحاصيل سواء كانت محاصيل حقلية أو أشجار فاكهة، عذوية ماء ذلك الإقليم بحيث عد من أحسن المياه لعذوبته وحلاوته وشدة بياضه، فصارت فاكهته شديدة الحلاوة حسنة المنظر، تفوح من مختلف أنحائه رائحة رياحينه العطرة، ويكفي أن أحد الأشخاص انتقد مناخ قوص وجوها الحار فرد عليه الفقيه تقي الدين بن القشيري قائلاً: "أين أنت من طيب فاكهتها وعطرية رياحيتها"⁶، مضافاً إلى ذلك وجود بعض العوامل البشرية ممثلة في المشرفين (كالخولي) ممن له خبرة بالتنظيات الزراعية ومعرفة بالمزروعات⁷.

1 الطالع السعيد، ص 25، 26.

2 الطالع السعيد، ص 28.

3 الطالع السعيد، ص 528.

4 الطالع السعيد، ص 26.

5 الطالع السعيد، ص 28.

6 الطالع السعيد، ص 26، 27.

7 الطالع السعيد، ص 681، وعن الخولي انظر: ابن ممتي، قوانين الدواوين، تحقيق: عزيز سوريال عطية،

القاهرة 1943، ص 278.

وعن الثروة الحيوانية حدث ولا حرج فقد اشتهر الإقليم بوفرة الأغنام والماشية، نظراً لامتلاك كثير من السكان أعداداً وفيرة منها، ساعدهم على تربيتها طيب المرعى وجودة العلف وحسن الغلال، مما نتج عنه وفرة في إنتاج الألبان خاصة في فصل الشتاء¹.

وبالنسبة للثروة السمكية كانت قوص ونواحيها عامرة بالأسماك سواء من مصايد نهر النيل أو البحر الأحمر، نتج عنها وجود أسواق خاصة لها في قفط وقوص وأسوان².

وعن الثروة المعدنية أفاد الأدفوى بانتشار المعادن والأحجار الكريمة وغير الكريمة في ذلك الإقليم، ففي قفط انتشر معدن الزمرد، وبقنا يوجد معدن البرام الذي تصنع منه القدور التي امتازت بجودة الطبخ فيها، وفي صحراء مصر العليا كان يستخرج حجر الباذهر بالقرب من معدن الزمرد، وبالقرب من أدفو يوجد معدن النفط³، وتبعاً لذلك كان الكثير من تلك المعادن يصدر للقاهرة إما عن طريق ميناء عيذاب أو عن نهر النيل أو الطريق البري.

وكان من جراء غنى الإقليم بالثروات والمواد الخام المتنوعة أن ازدهرت الصناعة تبعاً لذلك، فعرفت مدن الإقليم الصناعات العامة والمتخصصة، وحمل أصحابها الألقاب التعظيمية من قبيل "فخر الصنائع"⁴.

وتأتى صناعة السكر كأحد الصناعات انتشاراً في ذلك الإقليم نظراً لزراعة مساحات كبيرة من محصول قصب السكر والذي يجنى من ورائه الفلاحون عائداً وفيراً لعدم تأثره بالأمراض والإصابات التي تصيب المحاصيل الأخرى، بالإضافة إلى صلابة أعواده التي تعجز معه الفئران عن إنزال الضرر به⁵، وتبعاً لذلك انتشرت كثير من معاصر قصب السكر ومطابخه بالوجه القبلي، بعضها خاصاً بالدولة ونوابها، والبعض الآخر خاص بالأهالي⁶، فوجد بمدينة قفط "أربعون مسبكاً للسكر وست معاصر للقصب"⁷،

1 الطالع السعيد، ص 28.

2 الطالع السعيد، ص 33.

3 الطالع السعيد، ص 43، 44.

4 الطالع السعيد، ص 305.

5 الطالع السعيد، ص 18.

6 الطالع السعيد، ص 741.

7 الطالع السعيد، ص 13.

وبمدينة سمهود "سبعة عشر حجراً" لعصر السكر إضافة إلى جودة قصبها الذى لا تقربه الفئران مطلقاً¹، كما انتشرت مسابك السكر بمدينة البلينا².

ازدهر الإقليم أيضاً بصناعة الفخار لانتشار "معدن البرام" الذى تصنع منه أوانى الطبخ خاصة بادفو كما سبق ذكره، أما أسوان فيها "جبل الطفل يعمل منه الفخار وكيزان الفقاع لا يوازيه شىء من نوعه"³.

كما تعاني أهل ذلك الإقليم صناعة أقمشة الغزل والنسيج وخصصوا لها دوراً لصناعتها سواء فى بيوتهم أو حوانيتهم يقومون بإدارتها ورعايتها، حازت الشهرة والجودة لمهارتهم فيها، فمن هؤلاء من تخصص فى صناعة الفرش المبسوطة⁴، كما اشتهر أهل أسوان خاصة بصناعة الجباب والقوط القطنية⁵، ومنها كانت تصدر إلى الوجه البحرى والقاهرة.

أما عن التجارة والتجار فيبدو من خلال الشذرات الواردة فى مؤلفه أنهم تمتعوا بحظ وافر من الثروة جراء تعاني التجارة خارج البلاد أو داخلها مما جعل الشعراء يتسابقون فى إلقاء قصائد المديح لهم بغية الحصول على هداياهم ونيل رضاهم⁶، بل وساهم التجار الكارمية بصفة خاصة فى إثراء الحياة العلمية بصعيد مصر بمساهماتهم فى تشييد المدارس ورصد النفقات لرجال العلم والدين⁷، بل ولم ينس أن يذكر ما كان يحل بهم من البلاء جراء نقص النيل أو مجرد الإشاعة بنقصه حيث كان يسود الرعب ويعم البلاء بين الناس والتجار على حد سواء⁸.

أما عن الحالة الثقافية حدث ولا حرج فقد كان لأهل قوص شغف بالعلم مما بوأهم

1 الطالع السعيد، ص 18؛ المقرزى، الخطط المقرزية، ج1، القاهرة 1326هـ، ص 329.

2 الطالع السعيد، ص 39؛ المقرزى، الخطط، ج1، 328.

3 الطالع السعيد، ص 33.

4 الطالع السعيد، ص 297.

5 الطالع السعيد، ص 659.

6 الطالع السعيد، ص 613.

7 الطالع السعيد، ص 709.

8 الطالع السعيد، ص 527، 614.

مكانة مرموقة فالغالب عليهم " العلم والفهم والدين والرياسة وحب العمارة " ¹، لذا ليس بغريب أن تنتشر دور العلم المتنوعة بها، فبالنسبة للمدارس وجد بقوص ما يزيد على ستة عشرة مدرسة، أورد الأدفوى أسائها بمعرض حديثه عن تراجمه التي تلقت العلم داخل جدرانها ²، ثم انتشرت لتعم الإقليم كله فانتشرت في أسنا وأسوان والأقصر وأرمنت وقنا وهو وقمولا وغيرها خاصة وأنها كانت تستخدم مقرأ لإقامة الطلبة ³.

كما انتشرت الجوامع والمساجد والكتاتيب بالإقليم وحظيت برعاية واهتمام الحكام، ولم تقتصر على التعليم الديني بل كانت بمثابة جامعة لمختلف العلوم، بدءاً من تعليم الأطفال القراءة والكتابة وحفظ قصار السور من القرآن الكريم، إلى تمكن الصبي من علوم الفقه - خاصة الشافعي والمالكي - وعلوم التفسير والقراءات ناهيك عن القسط الوافر من علوم الأوائل الدنيوية مثل الطب ⁴ والرياضيات والحساب ⁵ والفلسفة ⁶ والهندسة ⁷، فيحدثنا مثلاً عن المناظرات العلمية والمحاورات الدينية التي كانت تدور بين العلماء المصريين والصلبيين إبان العصر الأيوبي بما ينم عن ازدهار التيار العقلاني مبرزاً نبوغ أحد أعلام الصعيد في التصدي لجميع " أسئلة " الأنبرور " صاحب صقلية في مجال الحكمة والرياضيات " ⁸ ولا غرو في ذلك فغالباً ما كان يلحق بدور العلم - سابقة الذكر - خزائن للكتب تحوى آلاف المجلدات في كافة صنوف المعرفة من فقه وتاريخ ومعاجم وتفاسير وطب وفلك وحساب وغيرها، ساعد على ازدهارها انتشار أسواق الوراقة والوراقين بالإقليم لبيع كل ما طالته أيديهم من عمل النساخ والمجلدين القائمين على نسخ الكتب وتجليدها ⁹.

-
- 1 الطالع السعيد، ص 29.
 - 2 الطالع السعيد، صفحات 44، 49، 297، 333، 408، 414، 421، 489، 510، 684 على سبيل المثال لا الحصر.
 - 3 الطالع السعيد، صفحات 161، 209، 221، 260، 284، 330، 358، 370، 391، 399، 455، 459، 491، 670 على سبيل المثال لا الحصر.
 - 4 الطالع السعيد، صفحات 157، 186، 230، 418، 447، 515، 603، 657.
 - 5 الطالع السعيد، ص 469، 601، 734.
 - 6 الطالع السعيد، ص 330.
 - 7 الطالع السعيد، ص 478.
 - 8 الطالع السعيد، ص 470؛ عبد اللطيف حزة، الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي الأول، ط2، القاهرة 1999، ص 152 - 153.
 - 9 الطالع السعيد، ص 576، 601.

ويبدو واضحاً من تراجم الأدفوى في كتابه "الطالع السعيد" أنهم يمتون بصلة إلى جذور القبائل العربية التي هاجرت من شبه الجزيرة العربية واستوطنت أرض مصر وتفرقت بها، فمن هؤلاء من يرجع بجذوره لقبيلة بنى هاشم (العدنانيون) الذين استوطنوا بلاد الحجاز ومنها بنى سهم¹ وبنى مخزوم² وبنى زهرة³ وبنى ربيعة⁴ وبنى شيبان⁵ وبنى تميم⁶ وبنى جميلة⁷ وبنى ثعلبة⁸ وبنى النضر⁹ وهذيل¹⁰، ومنهم من يرجع بأصوله إلى القبائل القحطانية ببلاد اليمن ومنها بنو جذام¹¹ وبنو كندة¹² وتنوخ¹³ ولخم¹⁴ وبنو النخع¹⁵ والأنصار¹⁶ من جذور قبيلتي الأوس والخزرج.

المرجعية التاريخية:

تمكن الأدفوى بما له من ثقافة عريضة وصلات متعددة من جمع مادته العلمية في "الطالع السعيد" والتي كانت ثرية إلى حد كبير، ساعده على ذلك كونه عنصراً مشاركاً في صنع أحداثها، مشاهداً لها عن قرب، مما غلف رواياته التاريخية بطابع الصدق والدقة، مصوراً إياها بألوانها الحقيقية باعتبار أن المعاصرة تمكن المؤرخ من الاستفادة بما لديه من وسائل متعددة لجمع مادته العلمية، وعلى الجانب الآخر ينبغى مراعاة الحذر بصدد

- 1 الطالع السعيد، ص 443.
- 2 الطالع السعيد، ص 359، 712.
- 3 الطالع السعيد، ص 627.
- 4 الطالع السعيد، ص 436.
- 5 الطالع السعيد، ص 636.
- 6 الطالع السعيد، ص 289، 345.
- 7 الطالع السعيد، ص 232 - 233.
- 8 الطالع السعيد، ص 207.
- 9 الطالع السعيد، ص 407، 413.
- 10 الطالع السعيد، ص 223.
- 11 الطالع السعيد، ص 245.
- 12 الطالع السعيد، صفحات 488، 522، 622.
- 13 الطالع السعيد، ص 286، 725.
- 14 الطالع السعيد، ص 480.
- 15 الطالع السعيد، ص 294، 531، 643.
- 16 الطالع السعيد، ص 157، 266، 487.

معاصرة المؤرخ للأحداث فقد تكون ستاراً يمنع المؤرخ من قول الحقيقة ويقع في براثن المجاملة والبعد عن العدالة وتفرض به إلى الإغضاء عن الهفوات وتسكت لسانه عن النقد النزيه.

ويمكن تقسيم المصادر والمطان التي اعتمد عليها في بناء مؤلفه إلى مصادر شفوية ومشاهدات عيانية استمدتها من خلال مشاركته بنفسه في أحداث عصره، أو من أشخاص آخرين كانت لهم صلة بتراجمه وغير عرضة للشك كأقارب الشعراء من الأبناء والآباء، أو عن طريق تلاميذهم أو شيوخهم، ناقلاً عنهم بالسماع والمساءلة، بالإضافة إلى التعاليق والخطوط التي اطلع عليها وذيل بالهوامش على جانبيها، والوثائق المتنوعة التي ضمنها مؤلفه، ناهيك عن نقله من مؤلفات السابقين والمعاصرين له.

أولاً: المتألفات والمشاهدات العيانية:-

تتطلب من المؤرخ جهداً جهيداً لتدوين ما شاهده أو سمع به أو اطلع عليه من الوثائق أو تلقاه بطريقة مباشرة وغير مباشرة من معاصريه، ناهيك عن تجشمه عناء التجوال بين البلاد - كما في حالة الأدفوى - لتتبع تاريخ من يتناولهم بالحديث في مصنفه، ويمكن تقسيم مصادر المعلومات الشفهية والعينية التي اعتمد عليها بصدد تراجمه كالتالي:

(1) مشافهات ومشاهدات مع أصحاب التراجم:

من بين ما يقارب ستائة ترجمة في " الطالع السعيد "، أمدنا الأدفوى بما ينيف على مائة وعشرة منهم زدوده بالمعلومات الشفهية وجهاً لوجه، مشاركاً إياهم في صنع تاريخهم بما تربطه بهم من علاقات شخصية، فأضحى بعضهم من أهله وأقاربه، وأكثرهم من أصحابه، ونادراً من شيوخه، وجلهم شغل وظائف مرموقة في الدولة المملوكية وشاركوا في صنع أحداثها السياسية والثقافية، وبعضهم كان من أكابر أعيان بلدان المترجم لهم بين ثنايا مؤلفه، مصرحاً بإثبات مشافهاته ورؤيته العينية كأقواله: "اجتمعت به"¹، و" رأيت في الشتاء مرات"²، و" حضر معنا الدرس سنين"³، و" اشتغلت عليه وصحبته سنين"⁴،

1 الطالع السعيد، ص 53.

2 الطالع السعيد، ص 60.

3 الطالع السعيد، ص 109.

4 الطالع السعيد، ص 168.

130 _____ الأذفوى وكتابه "الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد"
 و" كذا أملاني نسبه " ¹، و" كان بيننا وبينه صحبة كبيرة " ²، و" حكى لي أنه " ³، و" قال لي
 في آخر عمره " ⁴.

(2) مشافهات مع أول وأقارب المترجم لهم:

اعتمد الأذفوى على كل من يخص أقارب المترجم لهم ضماناً لصحة
 الأخبار وتوكيدها، فلم يعدم وسيلة أن ينهل من الآباء والأبناء والأحفاد وأبناء الأخ
 وأبناء العم، وتباينت مشافهاته بينهم زيادة ونقصاناً في عدد مرات النقل (انظر
 الجدول رقم 1)، مشيراً في معرض حديثه بأقواله عنهم: "أنشدني ابنه " ⁵، " فيما أخبرني
 به ابنه " ⁶، " أخبرني ابن أخيه " ⁷، " أخبرني ابن عمه " ⁸، " ذكر لي أخوه " ⁹، " أنشدني
 حفيده " ¹⁰، " فيما أخبرني به أبوه " ¹¹، " أخبرني بعض أقاربه " ¹²، " أخبرني جماعة من
 أهله " ¹³.

1 الطالع السعيد، ص 192.

2 الطالع السعيد، ص 270.

3 الطالع السعيد، ص 358.

4 الطالع السعيد، ص 731، وانظر أيضاً في نفس المعنى على سبيل المثال لا الحصر صفحات 63، 70،
 102-103، 125، 157، 164، 207، 210، 216، 224، 241، 254، 269، 290، 296، 310، 313،

318، 323، 332، 334، 339، 341، 347، 350، 365، 400، 422، 506.

5 الطالع السعيد، ص 74.

6 الطالع السعيد، ص 255.

7 الطالع السعيد، ص 52.

8 الطالع السعيد، ص 109.

9 الطالع السعيد، ص 242.

10 الطالع السعيد، ص 235.

11 الطالع السعيد، ص 241.

12 الطالع السعيد، ص 272.

13 الطالع السعيد، ص 624. وانظر أيضاً عن مشافهاته مع أقارب تراجمه على سبيل المثال لا الحصر
 صفحات: 66، 103، 146، 171، 172، 212، 254، 292، 299، 403، 457، 518، 523، 531، 623،

638، 686، 705، 708، 736.

(جدول رقم 2) ترتيب تنازلي لمشافهاته مع بعض أسماء عصره

عدد المشافهات	صلة القرابة بالترجم له
36	الأبناء
8	الأحفاد
5	ابن الأخ
5	الأقارب والأهل
2	الأب
2	ابن العم
واحدة	الأخ

(3) مشافهات أصحابه وشيوخه من لهم علاقة بصاحب الترجمة مع ذكر أسمائهم:

تحدث الأذفوى مشافهة مع ما ينيف على المائة شخص ذكراً أسمائهم ووظائفهم قدر الإمكان والبلدان المتسبين إليها، وترجم لبعضهم بين ثانيا مصنفه، وهى تبرز بجلاء تجواله بين بلاد الصعيد جلها، وبعض مدن الوجه البحرى مثل الإسكندرية والقلوبية، معتمداً على المصادر الأساسية من كل بلد لإمداده بالمعلومات اللازمة سواء كانت تاريخية أو فقهية أو طاغية كالنصوص الشعرية، فراه يستمد من شرائح متعددة فى المجتمع مثل القضاة والفقهاء وأكابر العدول والأدباء وبعض أهالى بلدان الصعيد، ناهيك عن نيل النساء حظاً من تلك المشافهات بيد أنه اعتمد كلية من بين تلك الأسماء على أسماء أساسية كانت سنداً له فى استقاء المعلومات مضيفاً عليهم "الثقة فى أخبارهم"، فمن أحد مصادره من هو "ثبت فيما ينقله ويرويه" ¹، لذا تفاوتت درجة اعتياده عليهم زيادة ونقصاناً فى عدد المشافهات كما هو موضح بالجدول الآتى والذى اعتمد فيه على بعض الأسماء الثقات فى نقل الأخبار:

عدد مرات المشافهة	اسم صاحب المشافهة
18	شيخه أثير الدين أبو حيان
15	ضياء الدين متصر خطيب أدفو
12	كمال الدين بن شيخه تاج الدين الدشناوى
10	شيخه تاج الدين الدشناوى
9	القاضى علاء الدين الأسفونى
9	القاضى سراج الدين الأرمتمى

أما باقى مشافهاته مع بقية الأسماء فقد اعتمد عليها بدرجة محدودة فالبعض نقل منه إشارتين أو ثلاث، والبعض الآخر - وهم كثرة - شافههم مرة واحدة، وتكاد تكون مشافهاته للشعر والأدب أقرب، حريصاً منها أيضاً على ذكر تاريخ المولد والوفاة لمن يترجم له.

(4) مشافهات شيوخه وأصحابه ممن لهم صلة بصاحب الترجمة دون ذكر أسمائهم:

أضف إلى ما سبق كوكبه من أصحابه المنتشرين بالبلدان والأقاليم المصرية استقى منهم مادته العلمية عن بعض تراجمه دون أن يذكر أسماءهم صراحة، مكتفياً بذكر نسبتهم لبلدهم أحياناً، غافلاً عن ذلك أحياناً أخرى كثيرة، وقد شملت طوائف عدة منها بعض عدول الأقصر وبعض الأرامنة وبعض أهالى قوص وأسنا وأدفو والبهنسا¹ رجع إليهم فيما ينيف على خمس وأربعين مرة²، مثبناً ذلك بأقواله: "حكى لى جماعة من أصحابنا الفقهاء الأسنائية"³، "أخبرنى به بعض أصحابنا بالقاهرة"⁴، "أنشدنى له بعض أصحابنا بقوص"⁵، "حكى لى بعض العدول بالأقصر"⁶، "أخبرنى به بعض الأرامنة"⁶،

1 الطالع السعيد، صفحات: 95، 136، 146، 212، 244، 334، 428، 509، 512، 538، 624، 630 على سبيل المثال لا الحصر.
 2 الطالع السعيد، ص 53.
 3 الطالع السعيد، ص 93.
 4 الطالع السعيد، ص 505.
 5 الطالع السعيد، ص 177.
 6 الطالع السعيد، ص 419.

"أخبرني بعض عدول البهنا " ¹، " أخبرني به عدول أرمنت " ²، أو مكتفياً فقط بـ "ذكر لي جماعة " ³، حريصاً قدر الإمكان على تنبيه القارئ بأنهم " من أصحابنا الثقات " ⁴، أو أن تلك الرواية ذكرها " بعض أصحابنا ممن لا أتهمه بكذب " ⁵.

(5) مشافهات من طلاب صاحب الترجمة:

كما لم ينس الأدفوى طلاب العلم وتلامذة الشيوخ ممن ترجم لهم فكانوا أحد المصادر الشفهية والعينية التي اعتمد عليها لبناء مادته العلمية، ذاكراً أسماهم بعضهم أحياناً، غافلاً عنهم أحياناً أخرى، مشيراً لذلك بأقواله: " حكى عنه تلميذه (فلان) " ⁶، و " على ما أخبرني به بعض طلبته بقوص " ⁷.

تانياً: التعاليق والخطوط:

التقى الأدفوى بكثير من القضاة والفقهاء والشعراء والأدباء المعاصرين له وتلقى منهم أشعاراً مدونة أعدها له أصحابها بخطهم ونقلها عنهم كما هي فأحدهم " له ترسل جمع منه مجلدة وقفت عليها " ⁸، وثان له مسودات لم تر النور و " لم يبيض منها إلا القليل، ونقلت من المسودة في هذا الكتاب مواضع نقلتها من خطه " ⁹، وثالث " وقفت على ديوانه " ¹⁰، ورابع " وقفت أنا على رسالته وهي تدل على جودة معرفته بالفقه والنحو واللغة " ¹¹، ناهيك عن اعترافه من مؤلفات شيوخه التي اطلع عليها مثبتاً ذلك بقوله مراراً: " قرأت بخط الشيخ (فلان) " ¹².

1 الطالع السعيد، ص 542.

2 الطالع السعيد، ص 735.

3 الطالع السعيد، صفحات 177، 361، 695.

4 الطالع السعيد، ص 550.

5 الطالع السعيد، ص 331.

6 الطالع السعيد، ص 430.

7 الطالع السعيد، ص 570، وفي نفس المعنى انظر صفحات: 204، 434، 435 على سبيل المثال.

8 الطالع السعيد، ص 114.

9 الطالع السعيد، ص 46.

10 الطالع السعيد، ص 414.

11 الطالع السعيد، ص 98.

12 الطالع السعيد، ص 89، 148.

أضف إلى ذلك حرصه على جمع كل التعاليق والخطوط الخاصة بالسابقين الذين ترجم لهم بين ثنايا كتابه، ساعده على ذلك وقوع الكثير من مصنفات الأولين بحوزته مما أتاح له الاطلاع عليها وعلى هوامشها وتعليقاتها مقرأً ذلك في كثير من المواضع من قبيل: " رأيت خطه على مجلدات من تاريخ دمشق للحافظ بن عساكر "، و" رأيت خطه على كتبه قد حشاها بحاشية مفيدة" و" رأيت بخطه أيضاً الأذكار للنووي وعليه هوامش له حسنة"¹، و" رأيت على حاشية مختصر الجنان للحافظ الرشيد بن الزكى "²، مضمياً طابع الثقة والدقة ممن نقل عنهم كقوله مثلاً: "وجد بخط ثقة من الأسنانية "³.

هذا وجاءت التعاليق والخطوط متنوعة الأغراض والمناسبات، فاهتم مثلاً بإيراد محاضر مجالس العلم والسماع للمترجم لهم على أيدي شيوخهم كأن يقول مثلاً " رأيت سماعه على الحافظ المنذرى في سنة ستمائة وأربع وخمسين بخط ابن الفقاعى "⁴، كما اهتم بإيراد الإجازات التي حصل عليها أصحاب تراجمه من شيوخهم مثل قوله: " رأيت مكتوب عدالته ومحضر تزكيته والثناء عليه بالاشتغال بالعلم والاتصاف بصفات العدالة وفيه خط جمع كبير بالشهادة له بذلك "⁵. أضف إلى ما سبق محاضر تقليد الوظائف مثل أقواله: "وقفت على تقليده الحكم من الشيخ (فلان) مؤرخ بسنة ستمائة وتسع وأربعون "⁶، و" رأيت إثباتاً عليه في سنة ستمائة واثنين وعشرين بأنه حاكم أذفو وأسنا وأسفون "⁷، بيد أنه في مؤلفه لم يعدم وسيلة في البحث عن تواريخ الميلاد والوفاة للمترجم لهم فدأب على ذكرها ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، مؤكداً مراراً على رؤيته للتاريخ بخط فلان "⁸.

1 الطالع السعيد، ص 273.

2 الطالع السعيد، ص 558.

3 الطالع السعيد، ص 269.

4 الطالع السعيد، ص 58، وانظر في هذا المعنى على سبيل المثال صفحات 68، 215، 253، 350، 383، 665، 521.

5 الطالع السعيد، ص 253، وانظر في هذا المعنى أيضاً صفحات 308، 357، 393، 433، 443، 556، 719.

6 الطالع السعيد، ص 381.

7 الطالع السعيد، ص 176.

8 الطالع السعيد، ص 130، 443.

تالتاً: الوثائق:-

أما عن الجانب الوثائقي في مؤلف الأدفوى فكان شحيحاً جداً، وإن لم يخلو من أهمية، فبين ثنايا "الطالع السعيد" نجد رسائل متبادلة بين كبار الشيوخ في نهج البلاغة ليأتسى بها الطلاب¹، ومسائل وأجوبة فقهية موجهة للشيوخ من تلامذتهم²، ونماذج عدة على قدر من الأهمية خاصة بإجازات وتوقعات طلاب ذلك العصر والتي تتيح لهم نيل حق التدريس في دور العلم³، ناهيك عن ذكره نصوصاً من رسائل النصح والإرشاد الموجهة من قضاة ذلك العصر قوامها نصح الحكام ونوابهم وترشيد رعيتهم ببلاد الصعيد⁴، أو حجة وقف مخصصة لأحد دور علم الحديث بقوص⁵، كما أورد أنموذجاً فريداً لقصة مظالم⁶.

كما لم ينس وثائق النقوش على الأحجار، لما لها من أهمية قصوى فقد تتطابق مع المعلومات الواردة بين ثنايا المصادر الكتابية أو تقلبها رأساً على عقب، بيد أنها اقتصرنا في "الطالع" على ذكر تواريخ وفيات تراجمه وأنسائهم فقط، فهذا "نقلت وفاته من لوح على قبره"⁷، وذاك "قرأت نسبه ووفاته من لوح بالكوفي على قبره"⁸، وإن لم يخلو من أهمية حيث تبرز لنا معلومات عن استخدام الخط الكوفي وانتشاره على شواهد القبور إبان تلك الفترة المملوكية.

رابعاً: المؤلفات السابقة:-

اعتمد الأدفوى على مكتبة ضخمة قيمة من المؤلفات السابقة زادت قيمتها بعد أن أضحى كثير منها في عداد الضياع والفقدان، ويمكن حصر تلك المؤلفات التي اعتمد عليها في الجدول التالي:

- 1 الطالع السعيد، ص 114 - 115.
- 2 الطالع السعيد، ص 741.
- 3 الطالع السعيد، ص 433، 478.
- 4 الطالع السعيد، ص 597.
- 5 الطالع السعيد، ص 137.
- 6 الطالع السعيد، ص 430 - 431.
- 7 الطالع السعيد، ص 423.
- 8 الطالع السعيد، ص 474.

(جدول رقم 3)

عدد مرات النقل	المصدر	عدد مرات النقل	المصدر
12	الحافظ الدمياطى	51	ابن عبد النور
10	ابن الطحان	32	المنذرى
7	القفطى	22	ابن شمس الخلافة
7	البرزالى	17	ابن الحلبي
6	ابن ميسر	17	ابن سعيد
6	ابن الزبير	16	ابن يونس
5	الكتانى	15	العماد الأصبهانى
4	ابن مسدى	13	ابن عرام
4	ابن خلكان	12	ابن نوح القوصى
4	ابن حوقل	12	السعدى
4	ابن جلب راغب		

ونقل بالإشارة مرة واحدة لكل من:

(جدول رقم 4)

ابن مرزوق	ابن زيد الحافظ	الحافظ بن الجوزى	بن شاکر الحموى
الکنجى	صاحب نزهة الحدق	ابن باطيش	أبو شامة
ابن بشکوال	وشفاء الأرق	الداني	صاحب المحيط
ابن نقطة	ابن واصل	ياقوت الحموى	صاحب الذخيرة
ابن عدي	أبو الفدا	الرشاطى	ابن النجار
ابن عبد البر	الخزرجى	الوخشى	الصفى
أبو هلال العسکرى	ابن زولاق	البيهقي	

ويتبين من جداول المصادر التى نقل منها الأذفوى أنه اعتمد على مصادر همة فى شتى علوم عصره، فاعتمد على كتب الجغرافيا والتاريخ والأنساب والتراجم والأدب والفقه وغيرها، عد بعضها تحت طائلة الضياع والفقدان، ولم يبق منها إلا ما ذكره الأذفوى

ولاحقوه بين طيات مؤلفاتهم عن عناوين تلك المؤلفات تارة، وأسماء مؤلفيها تارة أخرى، بيد أنه تباين في نقله من مصدر لآخر في عدد مرات النقل وفقاً لما يخدم مادته العلمية لترجمته، وسنحاول أن نلقى بعض الضوء على المصادر التي اعتمد عليها وفقاً لترتيب تنازلي من المصدر الأكثر في عدد مرات النقل وهي كالآتي:

* ابن عبد النور (قطب الدين بن عبد الكريم الحلبي ت 735هـ).

نقل الأدفوي من تاريخه "الذي صنفه في ذكر مصر وأهلها ومن ورد عليها" ¹، ونعته اختصاراً فيما بعد بـ "تاريخ مصر" ² وهو مرتب على الأسماء في بضع عشرة مجلداً.

* المنذرى (عبد العظيم بن عبد القوى الحافظ زكى الدين ت 656هـ).

صنف كتاب "التكملة في وفيات النقلة" ذيل به على وفيات ابن المفضل، وكتاب "المعجم المترجم" نهل منهما الأدفوي كثيراً، ذاكراً إياهما بـ "الوفيات" و "معجمه" ³. بيد أن له مصنفاتٍ آخر في "تاريخ مصر" ⁴ نقل منه أيضاً.

* ابن شمس الخلافة (مجد الملك أبو الفضل جعفر).

نقل عنه الأدفوي من كتابه "الأرج الشائق إلى كرم الخلائق"، وذكر أنه كان بحوزته بأسنايد أن غلافه كان مفقوداً، فظل يسأل عن صاحبه حتى أخبره أهلها بذلك، وهو سيرة خاصة بسراج الدين جعفر أحد أعيان أسنا، تحوى لقيفاً من الشعراء والأدباء الذين نسجوا قصائد المدح فيه ⁵.

* ابن سعيد (على بن موسى بن محمد الغرناطى ت 685هـ).

رحالة طاف بين البلاد وزار مصر والشام وبغداد وبصره ثم الحرمين ورجع إلى إفريقية وسكن تونس. رجع الأدفوي إلى العديد من مؤلفاته مثل كتاب "الأقحوان" ⁶ منوهاً في

1 الطالع السعيد، ص 46.

2 الطالع السعيد، صفحات: 79، 137، 266، 501 على سبيل المثال لا الحصر.

3 الطالع السعيد، ص 276، 299.

4 الطالع السعيد، ص 64.

5 الطالع السعيد، ص 37، 47.

6 الطالع السعيد، ص 34.

الوقت نفسه أنه صنف تاريخاً كبيراً من عدة أجزاء، وهو "المغرب في حلى المغرب" ¹،
رجع إلى بعضها، فنقل من "الحظ الأسنى في حلى مدينة أسنا"، و"معاشرة من يصفو في
حلى أدفو" ².

* ابن الحلبي (الشريف عز الدين أحمد الحسينى العلوى ت695هـ).

نقيب الأشراف بمصر، له كتاب وفيات الشيوخ ذيل به على وفيات شيخه المنذرى،
ونقل منه الأدفوى مشيراً إليه بـ " وفياته " ³ ويبدو واضحاً أنه عبارة عن تراجم لوفيات
عصره.

* ابن يونس (عبد الرحمن بن أحمد).

صنف كتاباً في " تاريخ مصر " ⁴ نقل منه الأدفوى كثيراً.

* ابن العماد الأصبهاني (محمد بن أبى الفرج محمد ت579هـ).

رجع الأدفوى إلى كتابه " خريدة القصر وجريدة أهل العصر في ذيل الدمية "، ونقل
منه تراجم بعض شعراء الصعيد فى القرن السادس الهجرى، مختصراً إياه بقوله: " قال
العماد فى الخريدة " ⁵.

* ابن عرام (أبو الحسن على بن أحمد الربعى).

ترجم له الأدفوى فى " الطالع "، ونهل من مؤلفه عن " سيرة بنى الكنز " كل ما يتعلق
بقصائد المدح التى مدح بها تلك الأسرة بصعيد مصر ⁶.

* ابن نوح القوصى (عبد الغفار بن أحمد بن عبد المجيد ت708هـ).

صنف كتاب " الوحيد فى سلوك أهل التوحيد والتصديق والإيمان بأولياء الله تعالى فى
كل زمان فى مجلدين، وترجم له الأدفوى فى " الطالع "، والتقى به كثيراً وسمع منه،

1 الطالع السعيد، ص 101، 201، 387، 406، 678.

2 الطالع السعيد، صفحات: 306، 392، 463، 565.

3 الطالع السعيد، ص 159، 282، 296، 390، 461، 536، 633.

4 الطالع السعيد صفحات: 174، 219، 467، 469، 543، 634، 648، 689.

5 الطالع السعيد، صفحات: 99، 194، 257، 369، 371، 391، 405، 408، 410، 411، 659.

6 الطالع السعيد، صفحات: 65، 128، 130، 202، 256، 277، 409، 520.

واقتبس من مؤلفه كثيراً، بيد أنه لم يشر إلى عنوانه، مكتفياً بقوله: " ذكره الشيخ عبد الغفار ابن نوح في كتابه " ¹.

※ السعدى (تاج الدين عبد الغفار بن عبد الكافي).

صنف معجماً ضخماً لشيوخه في ثلاثة مجلدات، نقل منه الأدفوى كثيراً، وإن لم يذكر عنوانه كاملاً مشيراً إليه بقوله: " ذكر تاج الدين عبد الغفار في معجمه " أو " في معجم شيوخه " ².

※ الدمياطى (الحافظ عبد المؤمن بن خلف ت 705 هـ).

صنف كتاب " معجم الشيوخ " نقل منه الأدفوى دون الإشارة إلى عنوان مؤلفه كاملاً قائلاً: " وقد ذكره الشيخ شرف الدين في مشيخته " ³.

※ ابن الطحان (أبو القاسم يحيى بن على الحضرمى ت 416 هـ).

رجع إليه الأدفوى دون ذكر عنوانه قائلاً: " ذكره أبو القاسم الطحان في وفياته " ⁴، ويبدو واضحاً أنه في تراجم لوفيات عصره.

※ القفطى (أبو الحسن على بن إبراهيم ت 646 هـ).

ترجم له الأدفوى في " الطالع "، ورجع إلى مؤلفه " إنباه الرواة في أنباه النحاة "، أو كما أطلق عليه " كتاب تاريخ النحاة " ⁵، ونقل منه إشارات عديدة.

※ البرزالى (أبو عبد الله محمد بن يوسف ت 636 هـ).

صنف كتاب " المعجم الكبير في الشيوخ "، أشار إليه الأدفوى في بضع مرات دون أن يذكر اسم مؤلفه، مكتفياً فقط بقوله: " وقد ذكره البرزالى " و " أجاز الشيخ البرزالى وذكره في تاريخه " ⁶.

1 الطالع السعيد، صفحات: 134، 145، 177، 186، 326، 435، 723.

2 الطالع السعيد، صفحات: 178، 282، 522.

3 الطالع السعيد، ص 690.

4 الطالع السعيد، ص 637.

5 الطالع السعيد، صفحات: 263، 267، 268، 365، 437، 479، 554.

6 الطالع السعيد، صفحات: 76، 78، 125، 359، 386، 390، 405.

* ابن ميسر

نقل عنه الأدفوى من كتابه الذى وضعه فى تاريخ مصر، بيد أنه لم يذكر عنوانه، مكتفياً بقوله: "فيا ذكره ابن ميسر فى تاريخه"¹.

* ابن الزبير (أحمد بن على بن إبراهيم بن على ت 563 هـ).

ترجم له الأدفوى فى "الطالع"، ورجع إلى كتابه "الجنان ورياض الأذهان" الذى ذيل به على "يتيمة الدهر فى محاسن أهل العصر" للشعالبي، ونقل منه عدة إشارات².

* الكتانى (أبو محمد عبد العزيز بن أحمد بن محمد التميمي ت 466 هـ).

صنف كتاب "وفيات النقلة" نقل عنه الأدفوى بضع إشارات دون ذكر عنوانه كاملاً، مكتفياً بقوله: "الذى رأيت فى وفيات عبد العزيز الكتانى" و"ذكره عبد العزيز الكتانى"³.

* ابن خلكان (أحمد بن محمد بن إبراهيم ت 681 هـ).

اعتمد الأدفوى على مؤلفه فى التاريخ والتراجم "وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان"، دون أن يذكر اسمه صراحة، ونقل منه بضع إشارات، منوهاً لذلك بقوله: "ذكره ابن خلكان"⁴.

* ابن حوقل (أبو القاسم محمد بن على البغدادى الموصلى ت بعد 367 هـ).

اعتمد عليه الأدفوى فى مقدمة كتابه التى استهلها بوصف طبوغرافية إقليم قوص، ونقل عنه بعض الإشارات من مؤلفه "المسالك والممالك والمفاوز والمهالك"، بيد أنه قام بتبديل عنوانه فجعله "المهالك والمسالك"⁵.

1 الطالع السعيد، صفحات: 207، 406، 407، 567، 704.

2 الطالع السعيد، صفحات: 277، 407، 558، 565.

3 الطالع السعيد، ص 220.

4 الطالع السعيد، صفحات: 100، 353، 470.

5 الطالع السعيد، صفحات: 24، 25، 34، 44.

✽ ابن جلب راغب (محمد بن علي بن يوسف).

صنف مؤلفاً في تاريخ مصر أشار إليه الأذفوى ونقل منه بضع مرات مشيراً إليه بقوله " ذكره بن جلب راغب في تاريخه " و " ذكره بن جلب راغب في تاريخ مصر " ¹.

✽ ابن مسدى (أبو بكر جمال الدين محمد بن يوسف الأزدي ت 663 هـ).

رجع إليه الأذفوى بضع مرات دون الإشارة إلى عنوان مصنفه، مشيراً إليه بقوله: " ذكره ابن مسدى " ².

✽ المنفلوطى (علم الدين إسماعيل بن جعفر ت 652 هـ).

ترجم له الأذفوى في " الطالع "، ودأب على زيارة قبره باستمرار، ورجع إلى بعض رسائله واقتبس منها، مشيراً لذلك بقوله: " ذكر ذلك الشيخ علم الدين المنفلوطى في رسالته " ³.

✽ ابن ماكولا (أبو نصر علي بن هبة الله علي بن جعفر ت 475 هـ).

نقل الأذفوى من مؤلفه " الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف من الأسماء والكنى والأنساب "، مكتفياً بذكر " الإكمال " ⁴، وهو مرتب على حروف المعجم.

✽ الحافظ العطار (أبو الحسين يحيى بن علي المصرى ت 662 هـ).

نقل الأذفوى من مؤلفه بضع إشارات، ويبدو واضحاً من قوله: " هكذا رأيت في "وفيات" الشيخ رشيد الدين" ⁵ إنه ترجم لوفيات عصره مرتبة على حروف المعجم.

✽ الكندى (أبو عمر محمد بن يوسف ت 358 هـ).

صنف مؤلفات في خطط مصر وفضائلها وقضائها، بيد أن الأذفوى رجح إليه في " كتابه عن الموالي " ⁶ في إشارتين دون أن يذكر عنوانه كاملاً.

1 الطالع السعيد، صفحات: 46، 145، 222.

2 الطالع السعيد، ص 252، 356.

3 الطالع السعيد، ص 156، 302.

4 الطالع السعيد، صفحات: 467، 469، 637.

5 الطالع السعيد، صفحات: 710، 711، 715.

6 الطالع السعيد، ص 145.

- * ابن عساكر (على بن أبى محمد الحسن بن هبة الله بن عبد الله ت 571 هـ).
نقل عنه الأدفوى إشارتين من موسوعته " تاريخ دمشق "، والذي يبدو أنه كان بحوزته حيث اطلع على حواشى وتعليقات تخص أحد تراجمه مدونة عليه¹.
* ابن أبى الصلت (أمية بن عبد العزيز الاشبيلى الدانى ت سنة 529).
صنف مؤلفات منها " ديوان الرسائل " اطلع الأدفوى على بعض منها ونقل منها إشارتين، مقرأً ذلك بقوله: " وأثبتته أمية بن أبى الصلت فى رسالته " ².
* المقدسى (الحافظ على بن المفضل).
اعتمد الأدفوى على مؤلفه فى تراجم الوفيات ونقل منه إشارتين، مشيراً لذلك بقوله: (قال الحافظ على بن المفضل المقدسى فى " وفياته ") ³.
* ابن الشعار (المبارك بن أبى بكر بن حمدان الموصلى ت 654 هـ).
اطلع الأدفوى على مؤلفه " عقود الجمان فى شعراء الزمان "، ونقل عنه إشارتين لبعض شعراء القرن السابع الهجرى ⁴.
* السمعانى (عبد الكريم بن أبى بكر محمد بن المنصور بن محمد ت 562 هـ).
ارتكز عليه الأدفوى فى نسبة الأشخاص والمدن، بيد أنه لم يذكر عنوان مؤلفه "الأنساب"، مكتفياً بقوله: " ضبطها السمعانى " و " ذكره السمعانى " ⁵.
* العسكرى (أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل البغدادى ت 395 هـ).
رجع إليه الأدفوى مرة واحدة فى كتابه " الصنائع " ⁶.
* ابن زولاق (الحسن بن إبراهيم بن الحسين بن على المصرى ت 387 هـ).

1 الطالع السعيد، ص 221، 273.

2 الطالع السعيد، ص 406، 413.

3 الطالع السعيد، ص 672.

4 الطالع السعيد، ص 676، 677.

5 الطالع السعيد، ص 48، 637.

6 الطالع السعيد، ص 34.

صنف مؤلفات كثيرة في فضائل مصر وخططها وأخبار قضاتها وسير بعض حكامها، نقل الأدفوى من مؤلفه " الموازنة بين مصر وبغداد في العلم والعلماء والخيرات " مرة واحدة دون أن يشر إلى عنوانه مكتفياً باسمه فقط ¹.

※ البيهقي (أبو اسحق).

رجع الأدفوى إليه مرة واحدة بصدد ذكره جغرافية إقليم قوص دون أن يذكر عنوان مؤلفه ².

※ أبو الفدا (الملك المؤيد إسماعيل بن علي محمد بن شاهنشاه ت 732 هـ).

نقل الأدفوى من تاريخه " المختصر في أخبار البشر " إشارة واحدة دون أن يذكر اسمه صراحة، معبراً عن ذلك بقوله: " صاحب حماه في تاريخه " أخبار البشر " ³.

※ ابن واصل (جمال الدين محمد بن سالم بن نصر الله الحموى ت 697 هـ).

رجع الأدفوى إلى مؤلفه " مفرج الكروب في أخبار بني أيوب " مرة واحدة، ناعثاً إياه بقوله: " ذكره ابن واصل في " أخبار بني أيوب " ⁴.

※ الخزرجي (علي بن صادق بن علي).

رجع الأدفوى إليه مرة واحدة في كتابه الذي رتبته على حروف المعجم دون أن يذكر عنوانه، بيد أنه ذكر مقدمته التي خصها بمديح أحد الفقهاء، واقتبس منها جزءاً كبيراً ⁵.

※ الكنجي (أبو عبد الله محمد بن يوسف الشافعي ت سنة 658 هـ).

رجع إليه الأدفوى مرة واحدة في كتابه الذي صنفه عن " تاريخ القدس " مشيراً إليه بقوله: " قال الكنجي في تاريخ القدس " ⁶.

※ أبو شامة (شهاب الدين أبو القاسم المقدسي الدمشقي الشافعي ت 665 هـ)

نقل عنه الأدفوى مرة واحدة من مؤلفه " الذيل على الروضتين " الذي ذيل به على

1 الطالع السعيد، ص 27.

2 الطالع السعيد، ص 29.

3 الطالع السعيد، ص 471.

4 الطالع السعيد، ص 471.

5 الطالع السعيد، ص 482.

6 الطالع السعيد، ص 356.

كتابه "الروضتين في أخبار الدولتين" وهو عبارة عن تراجم لبعض أعلام القرنين السادس والسابع الهجري، دون أن يشير إلى عنوانه، معبراً عن ذلك بقوله: "ذكره أبو شامة وغيره"¹.

* ابن الجوزى (الحافظ أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن ت 597 هـ).
صنف مؤلفات جدّ كثيرة منها "كتاب الضعفاء والمتروكين" اعتمد عليه الأدفوى مرة واحدة في نسبة أحد تراجمه إلى أحد بلدان الصعيد، مشيراً إليه بقوله "الضعفاء"².
* مجهول.

نقل الأدفوى من كتابه "نزهة الخلدق وشفاء الأرق" مرة واحدة دون أن يذكر اسم صاحبه³.

* ابن زير الحافظ.
نقل منه الأدفوى مرة واحدة دون أن يذكر عنوان مؤلفه، مشيراً إلى ذلك بقوله: "ذكره ابن زير"⁴.

* ابن مرزوق (أبو عمرو عثمان بن حميد بن سلامة نزيل مصر ت 564 هـ).
صنف كتاب "صفوة الصفوة" نقل منه الأدفوى مرة واحدة دون أن يذكر عنوان مؤلفه، معبراً عن ذلك بقوله: "ذكر ابن مرزوق أنه توفي سنة أربع وسبعين وثلثمائة"⁵.
* الحموى (أبو عبد الله محمد بن شاکر).

اعتمد عليه الأدفوى مرة واحدة بصدد ترجمة أحد أعلامه دون ذكر عنوان مصنفه قائلاً: "قال أبو عبد الله محمد بن شاکر الحموى في مشيخته"⁶.

* ابن باطيش (إسماعيل بن هبة الله بن سعيد الموصلى ت 655 هـ).
صنف كتاب "طبقات الشافعية" نقل منه الأدفوى مرة واحدة دون أن يذكر عنوان مصنفه قائلاً: "ذكره أبو المجدد إسماعيل بن هبة الله بن باطيش"⁷.

1 الطالع السعيد، ص 305.

2 الطالع السعيد، ص 286.

3 الطالع السعيد، ص 237.

4 الطالع السعيد، ص 145.

5 الطالع السعيد، ص 145.

6 الطالع السعيد، ص 101.

7 الطالع السعيد، ص 547.

* ابن خطيب الري (أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن ت 606 هـ).

نقل الأذفوى من كتابه "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين" مرة واحدة مختصراً عنوانه بقوله: "قال الإمام ابن الخطيب في "المحصل" ¹.

* ابن مازة (برهان الدين محمود بن تاج الدين أحمد البخارى الحنفى ت 616 هـ).

صنف العديد من المؤلفات الفقهية منها "المحيط البرهاني في الفقه النعماني" و"الذخيرة البرهانية" رجع إليها الأذفوى مرة واحدة دون أن يشير إلى اسم مؤلفيهما قائلاً: "حكى صاحب المحيط من الحنفية" و"حكى صاحب الذخيرة" ².

* الصفى بن أبى منصور.

رجع إليه الأذفوى مرة واحدة دون أن يذكر عنوان مؤلفه قائلاً: "ذكره الصفى بن أبى منصور في كتابه" ³.

* ابن بشكوال (أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن مسعود ت 578 هـ).

اعتمد الأذفوى على كتابه "الصلة" مرة واحدة دون أن يشير إلى عنوانه قائلاً: "قال الحافظ بن بشكوال" ⁴.

* ابن عبد البر (الحافظ جمال الدين أبو عمر يوسف الأديب 463 هـ).

نقل عنه الأذفوى من مؤلفه مرة واحدة دون أن يشير إلى عنوانه قائلاً: "قال ابن عبد البر" ⁵.

* ابن الحبال (أبو اسحق إبراهيم بن سعيد بن عبد الله النعمانى ت 482 هـ).

صنف كتاب "وفيات الشيوخ" أو "الوفيات" أشار إليه الأذفوى مرة واحدة دون أن يذكر عنوانه قائلاً: "ذكره أبو اسحق الحبال" ⁶.

1 الطالع السعيد، ص 650.

2 الطالع السعيد، ص 651.

3 الطالع السعيد، ص 726.

4 الطالع السعيد، ص 409.

5 الطالع السعيد، ص 469.

6 الطالع السعيد، ص 551.

* الدانى (عثمان بن سعيد بن عثمان أبو عمرو ت 399 هـ).

نقل عنه الأدفوى مرة واحدة من مؤلفه "طبقات القراء" قائلاً: "ذكره الدانى فى طبقات القراء" ¹.

* ابن القراب (أبو يعقوب اسحق بن إبراهيم بن محمد السرخسى ت 429 هـ).
رجع إليه الأدفوى مرة واحدة دون أن يذكر عنوان مؤلفه قائلاً: "ذكره أبو يعقوب إسحاق القراب" ².

* ياقوت (شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الرومى الحموى ت 626 هـ).
نقل الأدفوى من مؤلفه "معجم الأدباء" مرة واحدة دون أن يشير إلى عنوانه قائلاً:
"ذكره ياقوت" ³.

* الرشاطى (أبو محمد عبد الله بن على اللخمي المرى ت 540 هـ).
نقل عنه الأدفوى مرة واحدة من مؤلفه دون أن يذكر اسمه بصدد حديثه عن تسمية بلده أدفو قائلاً: "نقل الرشاطى عن اليعقوبى" ⁴.

* الوخشى (أبو على الحسن بن على بن محمد بن أحمد ت 471 هـ).
نقل عنه الأدفوى مرة واحدة من مؤلفه دون أن يذكر اسمه بصدد تسمية بلده أدفو قائلاً: "قال الوخشى" ⁵.

أما عن مكانة "الطالع السعيد" فى كتابات اللاحقين فحدث ولا حرج فقد صار من المصادر التى نهل منها المؤرخين اللاحقين للأدفوى شاهدين له بالفضل والبراعة الأدبية، أمثال: الصفدى الذى نقل منه ما ينيف على السبعين مرة فى مؤلفه "الوافى بالوفيات" ⁶

1 الطالع السعيد، ص 553.

2 الطالع السعيد، ص 554.

3 الطالع السعيد، ص 555.

4 الطالع السعيد، ص 555.

5 الطالع السعيد، ص 555.

6 انظر: ج1، صفحات 194، 201، 202، 203، 218؛ ج2، صفحات 21، 96، 97، 99، 106؛ ج3، صفحات 18، 23، 116، 178، 198؛ ج4، صفحات 24، 68، 87، 146، 214؛ ج5، ص 126؛ ج6، ص 78؛ ج7، ص 36؛ ج8، ص 215؛ ج9، ص 51؛ ج11، ص 246؛ ج12، ص 173؛ ج13، ص 16؛ ج14، ص 92؛ ج15، ص 266؛ ج16، ص 97 على سبيل المثال لا الحصر.

مكرراً إياها في مختصره " أعيان العصر " ¹ كما نقل منه في مؤلفه " نكت الهميان " ²، وابن شاکر الکتبی ³ وابن قاضی شهبه ⁴ والمقریزی فی مؤلفیه " السلوک " ⁵ و " الخطط " ⁶ والمقری ⁷ وابن تغری بردی فی مؤلفیه " النجوم الزاهرة " ⁸ و " المنهل الصافی " ⁹، وابن رجب ¹⁰ وابن حجر العسقلانی فی مؤلفاته " الدرر الكامنة " ¹¹ و " رفع الإصر " ¹² و " إنباء الغمر " ¹³ والسخاوی فی مؤلفیه " التحفة اللطيفة " ¹⁴ و " المنهل العذب " ¹⁵ والزبيدي ¹⁶ والدميري ¹⁷، والحنبلي ¹⁸ وغيرهم ممن اطلعوا عليه ونقلوا منه بالإشارة ودون الإشارة.

1 انظر: ج1، ص 363؛ ج2، صفحات 182، 197، 253، 264؛ ج3، صفحات 12، 52، 56، 123، 131، 171؛ ج4، صفحات 46، 244، 269، 270، 313، 376؛ ج5، صفحات 61، 71، 132، 164، 185، 197، 203 على سبيل المثال.

2 نكت الهميان في نكت العميان، طبعه: أحمد زكي باشا، القاهرة 1911، ص 169، 170.

3 فوات الوفيات والذيل عليها، مج2، تحقيق: احسان عباس، بيروت 1973، ص 396؛ مج4، ص 220، 231.

4 طبقات الشافعية، ج2، صفحات 83، 121، 150، 164، 195، 236؛ ج3، صفحات 52، 61، 69.

5 انظر: السلوك، ج2ق1، ص 479.

6 الخطط المقرزية، ج1، ص 305-306، 320، 328، 329، 381، 382.

7 نفع الطيب، ج2، ص 542.

8 النجوم الزاهرة، ج9، ص 136.

9 المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، ج1، ج6، تحقيق: محمد محمد أمين، القاهرة 1985، صفحات

120، 184، 340، 398، 399؛ ج2، تحقيق: محمد محمد أمين، مراجعة: سعيد عبد الفتاح عاشور،

القاهرة 1984، ص 165، 376؛ ج5، تحقيق: نبيل محمد عبد العزيز، القاهرة 1988، ص 139؛ ج6،

ص 254.

10 ذيل طبقات الخنابلة، ج1، تحقيق: محمد حامد الفقى، القاهرة 1952، ص 293.

11 الدرر الكامنة، ج1، ص 55، 262، 291؛ ج3، ص 192؛ ج5، ص 328.

12 رفع الإصر عن قضاة مصر، ق2، تحقيق: حامد عبد المجيد، مراجعة: إبراهيم الإبياري، القاهرة

1961، ص 340.

13 إنباء الغمر بأنباء العمر، ج1، تحقيق: حسن حبشى، القاهرة 1998، ص 118.

14 التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، بيروت 1993، ص 115.

15 المنهل العذب الروى في ترجمة قطب الأولياء النوى، بيروت 1978م، ص 9، 10، 14.

16 تاج العروس من جواهر القاموس، ج19، تحقيق: عبد العليم الطهاوى، مراجعة عبد الستار أحمد

فراج، الكويت 1980، ص 525.

17 حياة الحيوان الكبرى، ج1، القاهرة 1306هـ، ص 469؛ ج2، ص 193.

18 شذرات الذهب، ج3، صفحات 132، 151، 156، ص 253.

المنهجية:

ذكر الأدفوى بمقدمة كتابه أجناس الكتابة التاريخية التي اطلع عليها من مؤلفات سابقه بقوله: "منهم من رتب على السنين، ومنهم من رتب على الأسما ليكون إسناده أسمى، ثم منهم من خص بعض البلاد، ومنهم من عم كل قطر وواد"¹، فالنظام الحولى يعنى بترتيب الوقائع والأحداث على حساب السنين والشهور والأيام، على أن يقوم بتجميع مختلف الحوادث فى كل سنة مراعيأ الربط فيما بينها بكلمة " وفيها"، فإذا ما انتهت حوادث تلك السنة انتقل إلى التي تليها مستهلاً ذلك بقوله: " ثم دخلت سنة كذا" أو " استهلت سنة كذا " أو " دخلت هذه السنة "²، وهناك الترتيب حسب تسلسل الأسماء على حروف المعجم، وهناك التواريخ الإقليمية والمحلية التي كانت وليدة ارتباط المؤرخ بإقليمه واعتزازه بوطنه بحيث صارت نداءً لكتابات الجغرافيين³، وفيها يتغنى المؤرخون-كالأدفوى مثلاً- بفضائل مدنهم ومميزاتها الجغرافية وأهميتها الاقتصادية وتراجم لمشاهير أعيانها وفقهائها ومحدثيها وشعرائها وشيوخ متصوفيها - وعلى استحياء معالم خططها وأسواقها ومساجدها وحماماتها ومكانتها فى العصور السالفة.. الخ' ويبدو واضحاً أن تعاضم ظاهرة الإقليمية كان نتيجة طبيعية للتجزئة السياسية الناجمة عن سيادة النمط الإقطاعى، وتعاضم النزعات الطائفية من ناحية، وكثرة موجات الأخطار الخارجية من الشرق والغرب من ناحية أخرى⁴، لذا لم يجد الأدفوى غضاضة قبل الشروع فى الحديث عن أعلام إقليمه أن يفرد مقدمة " تشتمل على مسافة هذا الإقليم المترجم أهله وذكر محاسنه، ويندرج فيها ما وجد به مما يعاب به ومضى واضمحل وانقضى "⁵.

وتبعاً لذلك حدد الأدفوى منهجه فى مقدمة كتابه "الطالع السعيد" موضحاً أن التراجم الواردة بين ثناياه قاصرة على إقليم قوص والكور التابعة له " ومن ولد بها، ومن أقام بها سنين حتى دفن بها ونسب إليها من العباد، أو تأهل بها وله بها نسل، أو من له منها أصل "⁶، مشيراً أنه خاص بالوفيات غير مكترث بذكر الأحياء منهم إلا نادراً فى حالة

1 الطالع السعيد، ص 3.

2 محمود إسماعيل، سوسيلوجيا الفكر الإسلامى، مج9، ورقة 31

3 روزنثال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة: صالح أحمد العلى، بغداد 1963، ص 150، 207، 233 - 234.

4 محمود إسماعيل، سوسيلوجيا الفكر، مج9، ورقة 23، 24.

5 الطالع السعيد، ص 7.

6 الطالع السعيد، ص 5-6.

"قلة الأسماء في الحرف، أو من احتوى على مكارم أو حوى كمال الظرف، أو من له إحسان على وبر ساقه إلى" ¹، بيد أنه على حين التزم إلى حد كبير مع تراجمه بذكر أسمائهم ونسبهم وكناهم وتاريخ ميلادهم وسنى وفاتهم على حد سواء باليوم والشهر ومتوسط عمر كل منهم على وجه التقريب وكيفية تحصيل علومهم دينية كانت أم دنيوية، وكيفية تدرجهم في وظائفهم إن كانوا من أرباب السيوف أو الأقلام، والمصدر الذى اعتمد عليه في التعريف بتراجمه سواء كان معانية أو سماعاً أو مشافهة أو نقلاً من مؤلفات سابقة أو معاصرة له، إلا أنه وجد هناك تفاوتاً ملحوظاً في عرض التراجم في جوانب أخرى إسهاباً واختصاراً تبعاً لفضائلهم ومكانتهم، وتبعاً لمنجزاتهم على الصعيد الثقافى، فتارة يسرف في الحديث عن بعض الشعراء أو الأدباء أو الفقهاء ²، سارداً من أخبارهم وأشعارهم قدراً كبيراً، وتارة أخرى نجد بعض التراجم في أسطر معدودة ³.

وعلى حين صار الأدفوى على نهج الأولين من المؤرخين في جعل تراجمه مرتبة على حروف المعجم، مبتدئاً بمن اسمه "إبراهيم" باعتباره "الأب الرحيم، واسم النبى الخليل، والرسول الجليل" ⁴، إلا أنه أدخل بمنهجه في ذلك فانحرف كثيراً من حيث ترتيب الأعلام أو آبائهم فمثلاً: قدم "خلف بن عبد الرحمن" على "خديجة بنت على"، و"عبد الله بن نصر" على "عبد البارى"، و"عبد الحلیم بن يوسف" على "عبد الحق بن الحسن"، و"عبید الله بن عبد الله" على "عبد المنعم بن أحمد"، كما قدم "عثمان" فى اثنتى عشرة ترجمة على "عتيق" ⁵، وسقط أيضاً فى خطأ ترتيب الآباء حيث قدم "إبراهيم بن عمر" على "إبراهيم بن على"، و"أحمد بن أبى الكرم" على "أحمد بن أبى عثمان" ⁶ وغيرهم كثير.

والثابت أن كل تراجم الأدفوى فى الطالع السعيد رجال عدا أربع سيدات، ويبدو أنه كان يقر بالتقدير والعرفان للشيخ الحافظ أبى الفتح القشيرى، حيث أن كلهن يمتن بصلة قرابة له، فترجم لأخته وابنته واثنتان من بنات أخيه ⁷.

1 الطالع السعيد، ص 6.

2 الطالع السعيد، ص 448.

3 الطالع السعيد، ص 95، 455.

4 الطالع السعيد، ص 6.

5 الطالع السعيد، صفحات: 240، 282-283، 284، 345، 347-359.

6 الطالع السعيد، ص 57، 73-75.

7 الطالع السعيد، صفحات 175، 240، 246، 648.

وإيماناً منه بعدم الكمال لأى عمل علمى بل هو اجتهاد من المؤرخ للوصول إلى الحقيقة، أقر الأدفوى فى خاتمة مؤلفه بطلب المغفرة من الله " من سهو وقع، وهوى متبع، أو من إفراط فى مدح أو إسهاب، أو إيغال فى وصف أو إطئاب، أو خطأ فى أسماء أو أنساب، والتصنيف قلما يسلم من إساءة أو إحسان، والخطأ والنسيان " 1.

هذا وتمتع الأدفوى بملكة النقد والتحليل والاستنتاج والمقارنة بين روايات المؤرخين وترجيح أحد الآراء عن نظيره وغيرها من الصفات التى غدت النزعة النقدية لديه بقدر كبير وجعلت تفكيره منظماً، ونقده ليناً مصحوباً بالتماس الأعذار عكس أخلافه من المؤرخين الذين كانوا " شديدي الخصومة والتحاسد والمداخنة " 2، فحينما يتحدث عن التشكيل اللغوى لمدينة أسوان يذكر أن السمعاني ضبطها بالفتح، فى حين جعلها المنذرى بالضم، مرجحاً فى النهاية رأى أهلها المؤيد للمنذرى 3، كما أيد رأى أهالى بلدته أدفو فى ضبطها (بالدال المهملة وليس بالتاء كما ذكر بعض المؤرخين) على اعتبار أنه وقف على ذلك " فى مكاتيبهم الحديثة والقديمة جداً والمتوسطة " وكل ما عدا ذلك لا يعتد به مؤكداً أن " أهل البلاد أعرف ببلادهم من البعيد الدار " 4، كما أنه فى بعض الحالات لم ير غضاضة فى نقد ذاته شخصياً فبصدد إحدى تراجمه ذكر " أن مولده سنة خمسين وستائة أو إحدى، والشك متى " 5.

كذا لم يجد حرجاً فى نقد روايات المؤرخ عبد الكريم ابن عبد النور مبيناً أن فى كلامه " وهم " 6، ملتمساً له العذر فى موضع آخر أن يكون قد اطلع على هذا الكلام فى مصنف آخر 7، أو ذاكراً دليل ترجيحه لأحد الروايات فبصدد إحدى الروايات فى تاريخ وفاة أحد تراجمه ذكر المنفلوطى رأيه وكذا المنذرى، ومال الأدفوى إلى ترجيح رأى الأول مدعماً إياه بالنقش الخاص بشاهد قبره 8.

1 الطالع السعيد، ص 744.

2 محمد مصطفى زيادة، المؤرخون فى مصر فى القرن الخامس عشر الميلادى، القاهرة 1954، ص 84.

3 الطالع السعيد، ص 48.

4 الطالع السعيد، ص 555.

5 الطالع السعيد، ص 549.

6 الطالع السعيد، ص 93.

7 الطالع السعيد، ص 221.

8 الطالع السعيد، ص 302.

أضف إلى ما سبق وقوفه على دواوين فحول شعراء عصره وسابقه منصباً من نفسه قاضياً للحكم عليها بتعليقاته الأدبية، فأحدهم " له ديوان شعر يدل على فضله ويشهد بنبهه " ¹، وكثير منهم يدخل شعرهم في حكم " المقبول " ²، وبعضهم استنشده شعراً فلم يحفظ منه سوى أبيات معدودة ³، وآخرين استنشده شعراً بيد أنه على حد أقواله: " لم يعلق بخاطري منه شيء " و " لم يعلق بذهني منه شيء " ⁴.

ونظراً لغلبة الطابع الأدبي والشعري على كتاب " الطالع السعيد " فقد ندرت فيه الاقتباسات القرآنية فلم يلجأ إليها الأدفوى إلا في أضيق الحدود، حيث لم يستعن بها سوى ما ينيف على العشر مرات ⁵، وجاءت كلها بمعرض ترجمته لأعلامه ولم يستخدمها كغيره من المؤرخين في بيان محاسن إقليمه وتفضيله على غيره.

أما اقتباسه من الأحاديث النبوية فكان أحسن حظاً نظراً لميله إلى طريقة الإسناد أحياناً، وروايته كثير من الأحاديث بتلك الطريقة بذكر سلسلة روايتها دون أن ينقص منها شيئاً، مغفلاً إياها في مواضع أخرى، بحيث لم يجد عن منهجه الذي حدده في مقدمة مؤلفه بقوله " لم أشحنه بالأسانيد فقد أنسب إلى غرض مذموم، ولا أخليه منها فأوصف بأني محروم، بل أكسو بعض التراجم منها ذلك الوشى المرقوم " ⁶.

أما عن كرامات ومكاشفات الشيوخ والأولياء في " الطالع السعيد " فقد سقط الأدفوى أسيراً لها باعتبار أن " كرامات الأولياء حق عند أهل الحق " ⁷، لكونهم " أهل المناقب والمآثر، والمحامد والمفاخر، أكابر السادات وسادات الأكابر، فيهم عرفنا النفع والضير، وميزنا بين الشر والخير " ⁸، وقد نالت تلك الظاهرة قسطاً كبيراً من مؤلفه، ويكفي أن ما يزيد على ثلاثين شخصاً من تراجمه ذكر عنهم مكاشفات وكرامات، عدها

1 الطالع السعيد، ص 46.

2 الطالع السعيد، ص 53، 77.

3 الطالع السعيد، ص 334.

4 الطالع السعيد، ص 53، 66، 419.

5 الطالع السعيد، صفحات 325، 394، 423، 508، 579 على سبيل المثال.

6 الطالع السعيد، ص 6.

7 الطالع السعيد، ص 654.

8 الطالع السعيد، ص 745.

من أمارات صلاحهم، فهذا له "كرامات تضيق عنها بطون الأوراق" ¹، وثان "صاحب المكاشفات الموصوفة والمعارف المعروفة" ²، وثالث "كراماته يضعف عن وصفها اللسان، ويعجز عن وصفها البنان" ³، ورابع كراماته "مستغنية عن التعريف، تكثر عن أن يسعها تأليف، أو يقوم بها تصنيف" ⁴، وخامس "رأيت له ما لو وقع لمن يدعى الكرامة لكان من أجلها" ⁵.

هذا وأدلى الأدفوى برأيه فيها بكل صراحة مقرأً إيها من وجهة نظره باعتبار أن "المكاشفات لا يمنع من وقوع شيء منها، إلا ما كان بعيداً منها في العادة"، وأنه "لا ارتياب في حصول الكرامات لمن خصه الله بعنايته، ووفقه لطاعته" على أنه اشترط لصحتها أن ترى رأى العين كأن تجاب دعوة ما أو تحل البركة بشخص ما.. إلخ، وأخرج من نطاقها بعد الأشياء الجدلية مثل رؤية الله سبحانه وتعالى في الدنيا وإحياء الموتى رغم أنها توفرتا للرسول صلى الله عليه وسلم وللسيد المسيح عليه السلام ونشب حولهما خلاف بين الفقهاء والمحدثين ⁶، محذراً في نفس الوقت أنه بتداولها وانتشارها بين العامة ليس سبباً لصحتها "فإن الكذب فيها كثير، وكثير منهم جاهل بشروط صحة النقل وتحرير الأمر، وكثير منهم مغفل، يروى ما يسمعه ويحسن الظن بناقله" ⁷، وبجهلهم أسرفوا في رفع مكانة بعض الشيوخ خارج نطاق العقول فادعوا على أحدهم بعروجه إلى السماء وتلقيه من ربه الأسماء، وجعلوا يوماً محدداً في كل عام عيداً له، تتوافد الخلائق على قبره ويختلط الرجال بالنساء وتجتمع فيه الشباب والمردان "وهي من الأمور الفظيعة والبدع الشنيعة والشيخ بعيد عنها" ⁸. لذا نأى بنفسه عن الأمور التي تجرى على خلاف العادة ولم يسلم بها بمجرد دعواها أو الإخبار عنها.

1 الطالع السعيد، ص 385.

2 الطالع السعيد، ص 648.

3 الطالع السعيد، ص 724.

4 الطالع السعيد، ص 299.

5 الطالع السعيد، ص 261.

6 الطالع السعيد، ص 133-134.

7 الطالع السعيد، ص 653؛ عبد اللطيف حمزة، الحركة الفكرية، ص 137.

8 الطالع السعيد، ص 724.

وهو على الجانب الآخر لا يتوقف عن ضرب الأمثلة حول وقوع الكرامات لأكثر تراجمه، بيد أنه كان يعمل العقل والفكر في بعضها، ما لم يكن موقف التكذيب والإنكار والسخرية، فيعقب على رؤية أحد الشيوخ في مكانين في وقت واحد بأن " هذه الحكاية ذكرتها لغرابتها، وكيف يعقل أن الشخص الواحد يكون في الزمان الواحد في مكانين " ¹، ويعقب في نفس المعنى في موضع آخر بأنه " لا شك في وقوع مثل ذلك عقلاً، ولا ورد من الشرع ما يمنع الوقوع، ولكن اطردت العادة المستمرة والقاعدة المستقرة بعدم وقوع ذلك " ²، مقرأً بوجود بعض طوائف الصوفية المغالين من أصحاب البدع والضلالات " تثبت ما تنكره بدهاة العقول وتوجد ما تنفيه العادات التي يقضى باعتبار حكمها في شرع الرسول " ³.

كما يعقب على طواف الناس حول قبر أحد الأولياء حفاة الأقدام مكشوفى الرؤوس بغية استقضاء الحوائج والتماس البركة واستشفاء المرضى بأن " له ولأمثاله من العارفين أحوال تتلقى بالقبول والتسليم "، بيد أنه شرط مشاهدة تلك العلامات وإجازة العقل والشرع لها حتى تثبت صحتها ⁴.

لذا ليس بغريب أن يعكف على زيارة قبور بعض الأولياء مراراً وتكراراً أثناء رحلاته بين بلدان الصعيد، بل وأحياناً يزور القبر دون أن يدخل البلد، مشيراً إلى ذلك في مواضع كثيرة من مؤلفه، فمنهم من عكف على زيارة قبره باستمرار ⁵، وذاك " زرت قبره ووجدت عنده انشراحاً " ⁶، وثالث " لما مررت بأرمنت زرت قبره بظاهاها ولم أدخل البلد " ⁷، ورابع " زرت مرات كثيرة ودعوت عنده بدعوات وطلبت حاجات فقضيت والحمد لله على نعمه " ⁸، وخامس " قبره يزار، زرت مرات ودعوت عنده ورجوت بركته " ⁹.

1 الطالع السعيد، ص 132.

2 الطالع السعيد، ص 650؛ عبد اللطيف حمزة، الحركة الفكرية، ص 137.

3 الطالع السعيد، ص 133.

4 الطالع السعيد، ص 300، 301.

5 الطالع السعيد، صفحات 156، 303، 399، 434.

6 الطالع السعيد، ص 177.

7 الطالع السعيد، ص 194.

8 الطالع السعيد، ص 387.

9 الطالع السعيد، ص 656.

أضف إلى ما سبق ميله أحياناً إلى الرؤى المنامية ودلالات الأحلام في مؤلفه، فهذا الشيخ " رأيته في المنام ولم أكن كتبت في هذا التاريخ فعنفتي فكتبتة " ¹.

والخلاصة: أنه من الإنصاف القول بأن كتاب الأدفوى " الطالع السعيد " يعتبر من المصادر الرئيسية الهامة خاصة لمن يعنى بدراسة تاريخ بلدان الصعيد في العصر المملوكى رغم ندرة الأحداث السياسية وظهورها في شذرات دقيقة بيد أنها على درجة كبيرة من الأهمية، إضافة إلى كونه العمود الفقري لمن يعنى بدراسة الأدب والشعر إبان تلك الفترة. يدعمه في ذلك طغيان الاستشهادات الشعرية بين ثنايا مؤلفه، وزادت أهمية الكتاب لكون مؤلفه استقى معلوماته من مصادر عينية لها أصالتها معاشياً إياها، أو من خلال مؤلفات لسابقه سقط بعضها تحت طائلة الضياع والفقدان ولم يبق منها إلا ما دونه الأدفوى بين ثنايا مؤلفه.

ورغم انتهاء الأدفوى السننى إلا أنه حمل عقلاً معتدلاً فأقر بفضائل أعلام الشيعة في مؤلفه وريادتهم في معظم العلوم الدنيوية، مستنكراً عليهم ما يخص عقيدتهم من أشياء كسب بعض الصحابة مثل أبى بكر وعمر. كما تجلت عقلانيته فيما يخص ظاهرة الكرامات والمكاشفات.

أما عن منهجه فلم يخرج عن مناهج السابقين الأولين من المؤرخين، والتزم بما أقره في مقدمته رغم بعض الهنات التى وقع فيها، مضافاً على مؤلفه طابع التجديد حيث لم يأت في تراجم لأعلام الإقليم فقط، بل ضمنه مقدمه جد ثرية عن محاسنه وفضائله. لذا ليس بغريب أن يصنف الأدفوى من الفضلاء وكبار الأدباء في مصر في العصر المملوكى بشهادة أقرانه من المؤرخين المعاصرين له واللاحقين عليه.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية:

- * ابن أبي الفضائل (مفضل بن أبي الفضائل ت 760هـ/1358م).
- تاريخ سلاطين المماليك أو النهج السديد والدر الفريد فيما بعد تاريخ ابن العميد، نشره وترجمه للفرنسية وعلق عليه Blouchet في دورية:
Patrologia Orientalis , xii , xiv , xxii , Paris 1919.
- * ابن أبيك الدوادارى (أبو بكر عبد الله بن أبيك ت 764هـ/1362م).
- كنز الدرر وجامع الغرر، ج8 (الدرة الزكية في أخبار الدولة التركية)، تحقيق: أولرخ هارمان، القاهرة 1971م.
- * ابن تغرى بردى (جمال الدين أبو المحاسن يوسف ت 874هـ/1469م).
- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة (عدة أجزاء)، طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1949م.
- المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، ج1، تحقيق: محمد محمد أمين، القاهرة 1985م؛ ج2، تحقيق: محمد محمد أمين، مراجعة: سعيد عبد الفتاح عاشور، القاهرة 1984؛ ج5، تحقيق: نبيل محمد عبد العزيز، القاهرة 1988م.
- * ابن حجر (الحافظ بن حجر العسقلانى ت 852هـ/1448م).
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، (عدة أجزاء)، حيدر-آباد، الهند 1348هـ.
- رفع الإصر عن قضاة مصر، ق2، تحقيق: حامد عبد المجيد، مراجعة: إبراهيم الإيبارى، القاهرة 1961م.
- إنباء الغمر بأنباء العمر، تحقيق: حسن حبشى، القاهرة 1994م.
- * ابن رافع السلامى (أبى العباس أحمد بن حسن بن على بن الخطيب ت 809هـ).
- الوفيات، ج2، تحقيق: عادل نويض، بيروت 1978م.
* ابن رجب.
- ذيل طبقات الحنابلة، ج1، تحقيق: محمد حامد الفقى، القاهرة 1952م.
- * ابن شداد (عز الدين محمد بن على بن إبراهيم ت 684هـ/1285م).
- تاريخ الملك الظاهر، تحقيق: أحمد حطيط، فيسبادن 1983م.
- * ابن عبد الظاهر (محمى الدين بن عبد الظاهر المصرى ت 692هـ/1292م).
- الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر، تحقيق: سيدة فاطميا صادق، باكستان 1956م.

- * ابن العباد الحنبلى (أبو الفلاح عبد الحى بن أحمد ت 1089هـ/ 1679م).
- شذرات الذهب فى أخبار من ذهب (عدة أجزاء)، بيروت (ب.ت).
- * ابن الفرات (ناصر الدين محمد بن عبد الرحيم ت 807هـ/ 1404م).
- تاريخ ابن الفرات المعروف بـ (تاريخ الدول والملوك) ج7، تحقيق: قسطنطين زريق، بيروت 1936م.
- * ابن القوطى (أبى الفضل عبد الرازق البغدادى ت 723هـ/ 1323م).
- الحوادث الجامعة والتجارب النافعة فى المائة السابعة، تحقيق: مصطفى جواد، بغداد 1351هـ.
- * ابن قاضى شهية (أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر ت 851هـ).
- طبقات الشافعية، ج3، تحقيق: عبد العليم خان، بيروت 1407هـ.
- * ابن ممتى (الوزير الأيوبى الأسعد بن ممتى ت 606هـ).
- قوانين الدواوين، تحقيق: عزيز سوريال عطية، القاهرة 1943م.
- * الأذفوى (كمال الدين جعفر بن ثعلب الشافعى ت 748هـ/ 1347م).
- الطالع السعيد الجامع لأسماء الفضلاء والرواة بأعلى الصعيد، تحقيق: سعد محمد حسن، مراجعة: طه الحاجرى، القاهرة 1966م، ط2، 2001م.
- * الأسنوى (جمال الدين عبد الرحيم ت 772هـ).
- طبقات الشافعية، ج1، تحقيق: عبد الله الجبورى، بغداد 1390هـ.
- * الأنصارى (عمر بن إبراهيم الأوسى الأنصارى).
- تفريغ الكروب فى تدبير الحروب، تحقيق: جورج اسكانلون، الجامعة الأمريكية بالقاهرة 1961م.
- * البغدادى (إسماعيل بن محمد بن سليم البابانى).
- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين (مجلدان)، استنبول 1951م
- * حاجى خليفة
- كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ج1، بيروت 1992م.
- * الدميرى (كمال الدين)
- حياة الحيوان الكبرى (جزآن)، القاهرة 1306هـ.
- * الزبيدى (محمد مرتضى الحسينى ت 1205هـ/ 1790م).
- تاج العروس من جواهر القاموس (عدة أجزاء)، تحقيق: عبد العليم الطهاوى، مراجعة: عبد الستار أحمد فراج، الكويت 1980م.
- * السبكى (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب ت 771هـ/ 1369م).
- طبقات الشافعية الكبرى (عدة أجزاء)، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلوى، محمود محمد الطناحى، القاهرة 1992م.
- * السخاوى (شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد ت 902هـ/ 1497م).
- التحفة اللطيفة فى تاريخ المدينة الشريفة، بيروت 1993م.
- المنهل العذب الروى فى ترجمة قطب الأولياء الإمام النووى، بيروت 1978م.

- ✳️ السيوطي (الحافظ جلال الدين عبد الرحمن ت 911هـ / 1505م).
- حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة 1998م.
- ✳️ شافع بن علي (ابن عباس بن عساكر ت 730هـ / 1329م).
- حسن المناقب السرية المنتزعة من السيرة الظاهرية، تحقيق: عبد العزيز الخويطر، الرياض 1976م.
- ✳️ الشوكاني (محمد بن علي ت 1250هـ / 1834م).
- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ج1، القاهرة 1348هـ.
- ✳️ الصفدي (صلاح الدين خليل بن أيبك ت 764هـ / 1363م).
- نكت الهميان في نكت العميان، طبعه: أحمد زكي باشا، القاهرة 1911م.
- أعيان العصر وأعيان النصر (عدة أجزاء)، تحقيق: علي أبو زيد وآخرون، بيروت 1998م.
- الوافي بالوفيات ج1، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، تركي مصطفى، بيروت 2000م.
- ✳️ القلقشندي (شهاب الدين أحمد بن علي ت 821هـ / 1418م).
- صبح الأعشى في صناعة الإنشا (عدة أجزاء)، المطبعة الأميرية بالقاهرة 1913-1918م.
- ✳️ الكتبي (محمد بن شاكر بن أحمد ت 764هـ / 1363م).
- فوات الوفيات والذيل عليها (عدة أجزاء)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة 1951م.
- ✳️ المقرئ (أحمد بن محمد التلمساني).
- نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب (عدة أجزاء)، تحقيق: إحسان عباس، بيروت 1968م.
- ✳️ المقرئ (تقي الدين أحمد بن علي ت 845هـ / 1442م).
- الخطط المقرئية المعروفة بـ (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار)، القاهرة 1326هـ.
- السلوك لمعرفة دول الملوك، ج2ق3، تحقيق: محمد مصطفى زيادة، القاهرة 1958م.
- ✳️ النويري (شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب ت 733هـ / 1332م).
- نهاية الأرب في فنون الأدب، ج3، تحقيق: السيد الباز العريني، مراجعة: عبد العزيز الأهواني، القاهرة 1992م.
- ✳️ ياقوت (شهاب الدين أبو عبد الله الحموي ت 626هـ / 1229م).
- معجم البلدان (عدة أجزاء)، بيروت 1979م.
- ✳️ اليونيني (قطب الدين أبو الفتاح بن محمد أحمد ت 726هـ / 1325م).
- ذيل مرآة الزمان (عدة أجزاء)، حيدرآباد، الهند 1954-1955، 1960-1961م.

تانياً: المراجع العربية:

- إسماعيل سرهنك، حقائق الأخبار عن دول البحار، القاهرة 1314هـ.
- الزركلي، الأعلام " قاموس لأشهر تراجم النساء والرجال "، بيروت 1979م.
- روزنثال، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة: صالح أحمد العلي، بغداد 1963.
- شمس الدين الغزالي، ديوان الإسلام، بيروت 1990م.

- عبد اللطيف حمزة، الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي الأول، ط2، القاهرة 1999م.
- على مبارك، الخطط التوفيقية، القاهرة (د.ت).
- عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، بيروت (د.ت).
- محمد مصطفى زيادة، المؤرخون في مصر في القرن الخامس عشر الميلادى، القاهرة 1954م.
- محمود إسماعيل، سوسولوجيا الفكر الإسلامى، مج9، (تحت الطبع).

تالتاً: الرسائل العلمية:

* سند أحمد عبد الفتاح، البريد في عصر دولة سلاطين دولة المماليك البحرية، رسالة ماجستير غير منشورة بأداب عين شمس 2000م.

* * *

الحياة الفكرية والثقافية لمدينة هراة فى العصر التيمورى
(771 - 912 هـ / 1370 - 1506 م)

الدكتورة

نجوى كمال كيرة

مدرس التاريخ الإسلامى

بكلية الآداب جامعة المنصورة

obeyikan.com

الحياة الفكرية والثقافية لمدينة هراة فى العصر التيمورى

مقدمة

تنتمى الدولة التيمورية إلى مؤسسها الأمير تيمور الجرجانى الملقب بتيمور لنك⁽¹⁾ (736هـ - 807هـ / 1335م - 1405م). وتمتد تلك الدولة التى نجح تيمور لنك فى ضم مناطق إليها شملت مناطق من الهند وأفغانستان الحالية وكل بلاد ما وراء النهر وخراسان والعراقين وجنوب القوقاز وبعض أجزاء من الشام وشرق الأناضول وغيرها⁽²⁾، وكانت سمرقند⁽³⁾ عاصمة الدولة التيمورية وظلت تلك الدولة قوية ومتحدة إلى أن أصابت تيمور لنك المنية فانقسم أبناؤه وأحفاده طمعاً فى السلطان والاستئثار بحكم البلاد⁽⁴⁾، مما أدى إلى ضعف الدولة وتداعيتها وانهارها سنة (912هـ / 1506م)⁽⁵⁾.

ومن أقوى الأسباب التى أدت إلى زوال الدولة التيمورية عدم سن قانون أو نظام يحكم انتقال العرش من سلطان إلى سلطان آخر وإنما اعتلى العرش من كانت له الغلبة والقوة اعتماداً على مبدأ البقاء للأقوى، فكان على رأس كل إمارة أمير يحكمها فإذا ما استطاع التغلب على منافسيه ضم إمارة من غلبه... وهكذا، مما أدى إلى تفتش روح الانفصالية والصراع الداخلى على السلطة حتى انتهت تلك الدولة على يد الأوزبك⁽⁶⁾ فى مطلع القرن العاشر الهجرى السادس عشر الميلادى⁽⁷⁾.

وقد خلف تيمور لنك أربعة أبناء يمثلون الأسرة التيمورية، استطاع معين الدين شاه رخ ميرزا⁽⁸⁾ أصغر أبناء تيمور لنك الأربعة (ت 851هـ / 1447م) أن يتنزع الحكم من ابن أخيه محمد بن جهانكير ميرزا وتولى هو الحكم وسيطر لمدة تسع وأربعين عاماً هى مدة

حكّمه على مختلف أجزاء هذه الإمبراطورية الواسعة باستثناء أعالي بلاد الشام والأناضول واتخذ من هراة⁽⁹⁾ عاصمة له أنشأ فيها حضارة متميزة بعد تركه سمرقند عاصمة أبيه وكان بحق راعياً للعلوم والفنون مما حدا بالمؤرخين أن يطلقوا على عهده العهد الذهبي لهذه المنطقة لما بلغت من رقي في مختلف نواحي الحضارة⁽¹⁰⁾.

وبعد وفاة شاه رخ اعتلى ابنه أولغ بك (850هـ/1446م) عرش البلاد واتخذ من سمرقند عاصمة له متبعاً نهج جده تيمور لنك ووجه اهتمامه أيضاً إلى العلوم وخاصة علم الفلك والنجوم إلى أن قتل على يد ابنه عبد اللطيف (853هـ/1449م)، ولم يمكث عبد اللطيف كثيراً بعد أبيه فقد قتل بعده ببضعة أشهر هو الآخر فتولى عبد الله ميرزا أحد أحفاد شاه رخ حكم سمرقند وتولى أبو سعيد ميرزا بن محمد ميرزا بن ميرانشاه بن تيمور لنك حكم بخارى إلى أن انتزع سمرقند من عبد الله وضمها إلى بخارى، ثم قتل هو الآخر (873هـ/1468م) على يد أوزون حسن أحد زعماء التركمان، فانقسمت الدولة التيمورية فيما وراء النهر بين أبنائه وحدثت منازعات شديدة فاعتلى ابنه الأكبر السلطان أحمد ميرزا عرش سمرقند وما حول بخارى واعتلى أخاه محمود ميرزا ما حول بدخشان ويدخل فيها المنطقة الواقعة بين هندكوش وجبال حصار⁽¹¹⁾، أما الابن الثالث عمر شيخ ميرزا والد بابر فكان له حكم بخارى وما حولها، أما الابن الرابع أولغ بك ميرزا فكان له كابل⁽¹²⁾ وغزنه وتزامن ذلك مع حكم السلطان حسين بايقرا⁽¹³⁾ (875-912هـ/1470-1506م) أحد أحفاد عمر شيخ ميرزا خراسان واتخذ من هراة عاصمة له⁽¹⁴⁾.

فتح هراة عام 876هـ/1468م و|إعتلاء السلطان حسين بايقرا العرش:

دخل السلطان حسين بايقرا فاتحاً مدينة هراة سنة 873هـ/1468م، وذهب السادة والقضاة والأعيان لمقابلته والترحيب به وقرئت الخطبة له، وسكت العملة باسمه في هراة، وجلس بذلك على عرش خراسان كلها بدون منازع حيث امتد سلطانه من هراة إلى خراسان وسجستان⁽¹⁵⁾ وبلاد الغور⁽¹⁶⁾ حتى سنة 912هـ/1506م، وقام منذ اللحظة الأولى لاعتلائه الحكم في تنظيم شئون دولته داخلياً وخارجياً، فبلغت هراة في عهده أقصى درجات الحضارة والرقي، وعصره كان من ألمع عصور الدولة التيمورية على الإطلاق⁽¹⁷⁾، فقد كان شاعراً تجمّع في عهده العديد من العلماء والفنانين، وساعده على ذلك وزيره الأمير نظام الدين على شيرنواي⁽¹⁸⁾ (844-906هـ/1440-1500م).

وفاة السلطان حسين بايقر:

مرض السلطان حسين مرضاً شديداً ولم يمثل لأوامر الأطباء بالراحة بل سارع لقمع بعض الفتن والاضطرابات في البلدان المجاورة لهراة، مما ساعد على اشتداد المرض عليه فتوفي عند منطقة تسمى باب إلهى بالقرب من هراة سنة (912هـ/1506م). ودفن عند قبة المدرسة السلطانية التي كان قد بناها لهذا الغرض⁽¹⁹⁾.

وفي هذه الدراسة محاولة لتبيان كيف أن التيموريين⁽²⁰⁾ أحفاد المغول استطاعوا إصلاح ما دمره أجدادهم واحتضنوا الحضارة الإسلامية وارتقوا بها حتى أصبحت مثار عجب ودهشة مؤرخى تلك الحقبة الزمنية الهامة⁽²¹⁾، ولا تزال منشآتهم الحضارية قائمة إلى الآن شاهدة على عظمة وروعة الفن الإسلامى ورقى الحياة الفكرية والثقافية في هذا العصر وفي هراة وعلى وجه الخصوص في عصر التيموريين وهو موضوع هذا البحث. وكأنها تريد تلك الآثار التي شيدت في عصر التيموريين أن تنطق اعتذاراً لمسلمى كل العصور على ما أفناه أجدادهم المغول من حضارة الإسلام.

جغرافية هراة:

كثر الحديث عن أفغانستان⁽²²⁾، وتعددت الآراء والمقولات حول تاريخها - ماهيتها - إسلامها، كما تحدثت المصادر عن كونها بقعة تفتت على أرضها العديد من الإمبراطوريات القديمة، هذا بالإضافة إلى أن موقعها الاستراتيجى في قلب آسيا جعلها ملتقى للقوافل التجارية المارة من الشرق إلى الغرب والعكس⁽²³⁾، وأيضاً كان لهذا الموقع أثر كبير في مرور بعض غزاة العالم في أرضها وجرى على هذه الأرض بعض المعارك التاريخية الحاسمة. كما احتضنت العديد من العلماء والمصلحين والمؤرخين، وانصهرت على أرض أفغانستان العديد من الحضارات والثقافات الإيرانية والهندية والصينية⁽²⁴⁾.

وقد كانت أفغانستان قديماً جزءاً من بلاد الفرس وجزءاً من الهند، ثم خضعت لحكم التيموريين خلال القرن الثامن الهجرى، ثم انقسمت بعد ضعف الدولة التيمورية.

ومدينة هراة من أهم مدن أفغانستان، وتقع بالقرب من حدود فارس غرب أفغانستان، وكانت قد خربت في عهد السلاجقة في أثناء حروبهم مع الغزنويين⁽²⁵⁾.

وهى تقع في الشمال غرباً إلى آخر الجزء في أوسط خراسان وتنتهى خراسان هنالك إلى

نهر جيحون⁽²⁶⁾. وقد أفاض المؤرخون في وصف هراة فقبل عنها: "هى ثغر إسلامى وقبة الإسلام"⁽²⁷⁾. كما وصفها ابن بطوطة⁽²⁸⁾ بأنها "كبيرة عظيمة كثيرة العمارة ولأهلها صلاح وعفاف وديانة، وهم على مذهب الإمام أبى حنيفة رضى الله عنه، وبلدهم طاهرة من الفساد".

لغة السكان:

يصل عدد اللغات في أفغانستان في الفترة محل الدراسة إلى عشرين لغة واللغة السائدة هى الفارسية وتسمى عندهم لغة "الدري" وهى لغة فارسية قديمة يتكلم بها التاجيك في هراة⁽²⁹⁾، وهى خليط من الأردية والإنجليزية⁽³⁰⁾ والعربية والفارسية والتركية، وتنتشر في كل بلادهم، وقد تأثرت هذه اللغة باللغة الهندية والكلمات المستعارة منها أثرت في المفردات والنحو وهناك أيضاً كلمات كثيرة عربية وتركية.

الأصول العرقية لسكان هراة:

سكان هراة مثل العديد من شعوب العالم الأخرى خليط من عناصر بشرية متعددة قدمت إلى أفغانستان في فترات متعاقبة من التاريخ واستقرت فيها واتخذتها موطناً ومقاماً، وينقسم سكان أفغانستان بصفة عامة إلى مجموعات رئيسية هى الأفغان، التاجيك والفرس والمغول الترك سكان هندوتش الهنديين الآريين. وفي هراة تسكن جماعة التاجيك وهم من الجنس القوقازى من أصل إيرانى ويعملون بالزراعة والصناعة، ويتحدثون الفارسية ويطلق عليهم أحياناً البارسيوانية أو "الدكانية" و"الدهوارية" في الشرق والجنوب وهم قرويون وكذلك تسكنها قبيلة هزاره وهم من أصل منغولى يتبعون المذهب الشيعى ويتكلمون لغة هى خليط من التتية والفارسية وهم رعاة يتصفون بالأمانة والشجاعة⁽³¹⁾. وقبيلة جهار إيمان وجماعة البشتون التى تعيش أغلب قبائلها في الولايات الشرقية والجنوبية الشرقية من أفغانستان وفي هراة وسجستان. وتتميز قبائل البشتون بالشجاعة وقوة التحمل والميل إلى الحياة الخلوية الهادئة، ويعشقون الحرية وهم يميلون إلى سكنى الجبال ويتكلمون لغة البشتو. كما يسكنها البعض من جماعة الأوزبك، وهم زراع ماهرون عرفوا بالجد والمسالم⁽³²⁾، وعلى وجه العموم فقد اشتغل أغلب سكان هراة بالرعى والفلاحة⁽³³⁾.

الفتح الإسلامي لهراة:

دخل الإسلام هذه المناطق من آسيا في وقت مبكر من تاريخ الدعوة الإسلامية بعد فتح نهاوند الذي سمي فتح الفتوح في عام (21هـ/ 641م) في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضى الله عنه الذي عقد بيده للجهاد سبعة ألوية لسبعة من القادة عهد إليهم بالانسياع في أرض فارس وخراسان سنة (23هـ/ 643م)، وكان من بين هذه الجيوش جيشان اتجها نحو المنطقة التي سميت بعد ذلك أفغانستان. الأول منها سار نحو منطقة سجستان، وعلى رأسه عاصم بن عمر التميمي والثاني سار نحو منطقة خراسان تحت قيادة الأحنف بن قيس⁽³⁴⁾. لكن الفتح الحقيقي كان في عهد الخليفة عثمان بن عفان بعد مقتل يزيدجرد إمبراطور الفرس وآخر ملوك الساسانيين واتخذها المسلمون قاعدة لهم انطلقوا منها لاستكمال فتوحاتهم في باقى أقاليم خراسان⁽³⁵⁾.

ففى عام (29هـ/ 649م) كانت هراة قد نقضت على الخليفة عثمان بن عفان فأرسل إليها جيشاً جراراً على رأسه خالد بن عبد الله بن زهير لإخضاع تمرد حاكم هراة المدعو كثمود الذى اضطر إلى قبول الصلح مع خالد عن هراة وبادغيش وبوشنج⁽³⁶⁾ وقادس⁽³⁷⁾ وهى توابع هراة وذلك عن مبلغ ألف ألف درهم دفعها له كجزية عن بلاده وبعد فترة أرسل عثمان صبره بن شيان الأزدي إلى هراة لاستتباب الأمن بها حتى أصبحت أهم مناطق الدولة الإسلامية وكانت تدعى دار الملك⁽³⁸⁾.

وفى سنة (31هـ/ 651م) توجه عبد الله بن عامر وعلى مقدمة جيشه الأحنف بن قيس إلى هراة ولقيا أهلها وهزمهم لنكتهم المستمر، ثم تمكن من إخضاعها على قبول الجزية وقدرها مليون درهم بعد سلسلة من الحروب استشهد فيها الكثير من المسلمين⁽³⁹⁾.

وقام العرب المسلمون بنشر الإسلام والتعريب بهراة وحدثت مصاهرة وتزاوج بين القبائل العربية والنساء الهراتيات فنشأ جيل جديد سمي الأبناء أو المولدون مزج بين الدم العربى والفارسى وامتازوا بالشجاعة والإقدام وانتشر القرآن الكريم واللغة العربية نتيجة الفتح العربى⁽⁴⁰⁾. وقد أدركوا حقيقة الإسلام وماهيته وقارنوا بين أحكامه وشرائعه وبين الديانات التى كانوا يعتقدونها والتى كانت تحفل بالعنصرية واستبداد الكهنة أصحاب هذه الديانات وخضوع الشعب لنظام طبقى صارم وظالم فرض عليهم

فأصبحوا من أشد المسلمين إيماناً بالإسلام ودفاعاً عنه واستقر الإسلام في وجدانهم خاصة على يد الحجاج بن يوسف الثقفي⁽⁴¹⁾.

وكانت الفتوحات الحقيقية في عهد الوليد بن عبد الملك الذى بويع بالخلافة عام (86هـ/705م) وفي عهده آل أمر خراسان وما حولها إلى قائده قتيبة بن مسلم الباهلى عام (88هـ/706م) فثبت دعائم الإسلام هناك⁽⁴²⁾.

هراة بعد الفتح للإسلام:

تعاقبت الأسر الإسلامية الحاكمة على خراسان وكانت هراة جزءاً منها فكانت الأسرة الطاهرية (205-259هـ/820-872م) التى أسسها طاهر بن الحسين الذى عمل قائداً لجيش المأمون العباسى فى حربه مع أخيه الأمين، ولما انتصر فى تلك الحرب كافأه المأمون بتعيينه على خراسان وتبعه خلفاؤه وكانت هراة جزءاً منها⁽⁴³⁾.

ثم خلف الطاهريون الصفاريين (254-290هـ/686-902م) ومؤسسهم يعقوب بن الليث الصفار الذى عين والياً على خراسان وهراة سنة (253هـ/867م)، ثم زالت هذه الدولة بسبب جهود الخلافة العباسية المتصلة للقضاء عليها والهزائم المتكررة التى منى بها الصفاريون من أعدائهم السامانيين⁽⁴⁴⁾.

وتبعت الدولة الصفارية دولة السامانيين (261-289هـ/874-998م) نسبة إلى مؤسسها أسد بن سامان والذى كان له أربع أولاد نوح وأحمد ويحيى وإلياس الذى عين أميراً لهراة⁽⁴⁵⁾. ثم انقرضت الدولة السامانية لتحل محلها الدولة الغزنوية فى غزنة (351-582هـ/962-1186م)، فاستمرت هراة تؤدى دورها كمركز من مراكز العلم والثقافة فى عهد الدولة الغزنوية أيضاً، والتى تأسست فى غزنة على يد صاحبها عبد الملك السامانى وبعد وفاته تولى الأمير سبكتكين الحكم واعتلى حكم هذه الدولة 23 سلطاناً، وكانت هراة ثانى مدن الغزنويين ومن سلاطينها السلطان محمود الذى عين ابنه السلطان مسعود أميراً على هراة⁽⁴⁶⁾. وتبعت الدولة الغزنوية فى هراة دولة السلاجقة (447-590هـ/1055-1193م) التى فرضت نفوذها على هراة⁽⁴⁷⁾. وقد دخلوا فى الإسلام معتنقين المذهب السنى وكانوا شديدى الإخلاص لدينهم، وبعد وفاة زعيمهم سلجوق قبض محمود الغزنوى على أرسلان السلجوقى زعيمهم بعد سلجوق فاتجهوا إلى خراسان

وبعد وفاة محمود ومصادمات عديدة مع ابنه مسعود هزمه السلاجقة، واستولوا على بلاد إسلامية كثيرة خاصة في فارس وضموا هراة إلى دولتهم⁽⁴⁸⁾.

وقد أعقب السلاجقة الغوريون⁽⁴⁹⁾ (401-601هـ/1010-1204م) وكانت هراة جزءاً من مملكتهم حتى أصبحت عاصمتهم الذاخرة بالعلم والثقافة إلى أن استولى الخوارزميون (590-628هـ/1193-1231م)⁽⁵⁰⁾ على مدينة هراة وقامت الدولة الخوارزمية على يد محمد بن أنوشتكين المعروف بمحمد خوارزمشاه وولى علاء الدين محمد ابنه السلطنة، وذلك بعد أن قام بعدة فتوحات منها تطهير هراة من بقايا الغوريين⁽⁵¹⁾ وتشتيت شملهم وطلب والى هراة الغورى الدخول فى طاعة السلطان الخوارزمي⁽⁵²⁾ فأبقاه فى هراة، وفرض عليه غرامة مالية فتعسف مع الناس فى جباية الأموال، ولما علم السلطان بذلك تنازل عن الأموال التى قررهما فى الصلح مقابل رفع الضرائب عن الناس⁽⁵³⁾، ثم توالى الأحداث بسقوط هراة فى يد المغول (617هـ/1220م)⁽⁵⁴⁾.

المغول وهراة:

من المعروف أن القبائل المغولية قبائل بدوية تسكن إقليم منغوليا فى هضبة آسيا المركزية والشرقية، وكانت هذه القبائل لا تمت للحضارة بصله، مما عكس المظهر الوحشى الذى اتسمت به، وكانت لهم نزاعات قبلية متعددة فيما بينهم حول منابت العشب والكلاء، فقد كانوا يعيشون عيشة رعوية يرتحلون من مكان إلى مكان آخر بحثاً عن أسباب العيش⁽⁵⁵⁾.

وقد لعبت الظروف دوراً هاماً فى توالى الأحداث التى أدت إلى اجتياح جيوش المغول ديار الإسلام⁽⁵⁶⁾.

وكانت هراة كغيرها من البلاد - فى القرن السابع الهجرى الثالث عشر الميلادى - قد نكبت بهجمات المغول⁽⁵⁷⁾.

وقد ظهر اسم المغول أو التتار ظهوراً واضحاً منذ بداية القرن السابع الهجرى/ الثالث عشر الميلادى عندما وحد تيموجين أو جنكيزخان⁽⁵⁸⁾، منغوليا ووحد المغول تحت

لوائه⁽⁵⁹⁾ وزحف على شمال الصين (612هـ/ 1215م) واتخذ مدينة قراقورم⁽⁶⁰⁾ عاصمة له وأصدر دستوره المسمى باليساق⁽⁶¹⁾، معلناً عن تنظيم دولته واتجه بعد ذلك بعامين غرباً إلى آسيا الوسطى ومنها إلى بلاد الإسلام واجتاح دولة الخوارزميين حتى استطاع القضاء عليها، ثم واصل زحفه إلى الخلافة العباسية، ثم بلاد ما وراء النهر⁽⁶²⁾.

ودمر جنكيزخان هراة بجيش قوامه ثمانين ألف مقاتل وقتل أهلها على مدى ستة أشهر ولم ينج منهم سوى أربعين شخصاً ثم دمرت مرة أخرى في القرن الثامن الهجرى، الرابع عشر الميلادى فى عهد تيمور لىك حتى جاء ابنه شاه رخ فعمرها من جديد⁽⁶³⁾. ولقد أردت بهذه الدراسة أن أستجلى حقائق هامة قد تكون غائبة، فبرغم كثرة الدراسات التى تناولت حياة المغول والتيموريين، إلا أنى أود أن أظهر حقيقة هامة وهى أن الإسلام استطاع وسط مختلف الديانات أن يجذب ملوكاً شرسين لأمة رعاياها متوحشين فيروضهم، وينقى نفوسهم ويسبغ عليهم طابع الحضارة والرقى والإنسانية بعد الجهل والعنف والوحشية التى اتسموا بها، ويجعلهم يصبحون رعاة لأحكام الدين الإسلامى ويطوعهم لخدمة هذا الدين وتنفيذ أحكامه بدقة وإحكام بل ويزودون عنه ويدافعون.

لقد أتى هؤلاء المغول من أعماق آسيا فى جيوش بربرية غمرت بلاد المشرق الإسلامى كلها، وأذلوا شعوبها الإسلامىة وحطموا، وقتلوا وسبوا وأحاطوا بالخلافة العباسية، وأخضعوا معظم المسلمين لحكم بربرى وثنى مدة من الزمان، نود أن ننساها أو نتناساها، فمن منا لا يكره مجرد ذكرها؟! فحين نقرأ كتابات مؤرخى العصر وما صوروه من قتل وتدمير وحرق وشق لبطن الحوامل وقتل للأجنة ورعب النفوس والخراب والدمار أينما حلوا، نراه زلزالاً مدمراً أحدثته قوة جامحة أتت على الأخضر واليابس، وأهلكت الحرث والنسل وحين نقرأ ذلك ونقرأ بعد ذلك كيف تمكن الإسلام من نفوس هؤلاء وحولهم إلى حماته لا نملك إلا أن نخر ساجدين لله سبحانه وتعالى، نعم فإنه سبحانه على كل شيء قدير.

فكيف ومتى كان هذا التحول العظيم؟ وما هى العوامل التى ساعدت على تمكن هذا الدين من نفوسهم رغم منافسة البوذية والنصرانية له حتى يتم لأصحاب هذه الأديان تقويض الإسلام شرقاً وغرباً للقضاء عليه قضاءً نهائياً، وهذا سر من أسرار قوة الإسلام وعظمتة فهو دين طواعية.

فقد أصبح لهذه القوة الرهيبة المتسعة وضعاً خطيراً، إذ أنها جاورت أملاك الدولة الخوارزمية⁽⁶⁴⁾ (590-628هـ/1193-1231م) في وقت كانت فيه القوة غير متكافئة حين كان الخوارزميون مشتتون في اتجاهات عديدة⁽⁶⁵⁾.

ثم حدث ما أثر على العلاقات بين القوتين المتجاورتين المغولية والخوارزمية حين وصلت قافلة تجارية إلى مدينة أوترار على نهر سيحون مفتاح التجارة بين شرق آسيا وغربها، البعض يذكر أن نائب السلطان ويدعى ينال خان طمع في بضائع القافلة وشكك في أن هؤلاء التجار جواسيس وقام بقتلهم جميعاً، والبعض من المؤرخين يذكر أن السلطان أمره بقتلهم جميعاً لأنهم جواسيس فعلاً⁽⁶⁶⁾. فثار جنكيز خان وطلب من السلطان محمد تسليم ينال خان إليه ليجازيه حقناً لدماء المسلمين إلا أن السلطان محمد رفض لأن ينال خان خاله أو ابن خاله بل وقتل السلطان جميع الرسل الذين قدموا إليه فكانت مذبحه مروعة أوقدت نار الحرب بين المغول والمسلمين الذين أعمل فيهم القتل والحرق والذبح والتدمير⁽⁶⁷⁾.

ووصلت جحافل المغول على مدينة أترار مفتاح ما وراء النهر انتقاماً من هذه المدينة التي شهدت مذبحه التجار فسقطت المدينة وسقط وراءها باقى المدن⁽⁶⁸⁾ حتى وصلوا إلى هراة آخر مدينة من مدن خراسان وكان قائد جيوش المغول فيها هو تولوى ابن جنكيز خان الذى نكث وعده لحاكم المدينة في التسليم مقابل تأمين الأرواح وقتل اثني عشر ألف شخصاً من أتباع السلطان جلال الدين ثم أعملوا القتل في الأهالى لمدة شهر ونهبوا الأموال وسبوا الحرير كما أحرقوا المكتبات وهدموا المراكز الثقافية⁽⁶⁹⁾. وقيل إنه لم ينج من أهلها سوى أربعين شخصاً وذلك سنة (619هـ/1222م)⁽⁷⁰⁾. ونتيجة تدمير المغول لهراة أن قضوا عليها كمركز من مراكز العلم والإشعاع الحضارى مما كان له أثر سئ على الحضارة الأفغانية وثقافتها الإسلامية في ذلك الوقت⁽⁷¹⁾.

وبعد موت جنكيزخان (625هـ/1227م) خلفه هولوكو (654-663هـ/1256-1265م) وبدأت الإمبراطورية المغولية تضمحل وتنقسم وقامت دويلات مستقلة في أفغانستان وغيرها وبعضها كان يؤدى الجزية للمغوليين، وقد تمكنت إحدى القبائل التاجكية من خوارزم والتي تسمى (كرت) بالاستقلال بحكم أفغانستان لمدة قرنين

تقريباً. وكان ملوك آل كرت من ملوك إيران الشرقيين الذين هم بقايا سلاطين الغور حكموا فيها من النصف الأول للقرن السابع الهجرى حتى أواخر القرن الثامن أى فى الفترة الفاصلة بين الحكم المغولى والحكم التيمورى⁽⁷²⁾، واستقر آل كرت فى هراة التى ظلت عاصمتهم طوال فترة حكمهم، وقد خلفوا سمعة طيبة فى الحضارة الإيرانية، فقد انتهزوا فرصة ضعف الجنكيزيين فى خراسان، وقاموا بالإعلان عن ملكهم وأنقذوا مدينة هراة مدينة العلم والتمدن من الخراب، وكان هؤلاء مثل ملوك الغور من ذوى الفضل والأدب يجبون العلم ويرعون العلماء. رموا مسجد هراة ولجأ إليهم العلماء الذين غادروها هرباً من المغول وعاشوا فى رعايتهم وحميتهم. وأول ملوكهم ركن الدين بن تاج الدين الذى تزوج بابنة السلطان غياث الدين الغورى، وعين من طرف السلطان حاكماً لقلعة خيسار وهى من القلاع التى تقع على الحدود بين هراة والغور.

واختار الملك ركن الدين قبل وفاته حفيده وابن بنته شمس الدين محمد بن أبى بكر الذى اشتهر هو وأبوه باسم كرت خلفاً له وشمس الدين هو مؤسس أسرة آل كرت وصار الملك شمس الدين من (648هـ/1250م) حاكماً مستقلاً لهذه البلاد، وفى عهد هولوكو حين قدم لاستئصال الإسماعيلية⁽⁷³⁾ كان شمس الدين أول من حلف لأداء فروض الطاعة له⁽⁷⁴⁾. ثم آل حكم هراة إلى التيموريين، وهنا يجب أن نذكر حقيقة هامة وهى أنه رغم أن المعروف عن الحكام المغوليين والتيموريين أنهم كانوا مدمرين وسفاكين للدماء .. دمروا المدن الإسلامية التى دخلوها، وقضوا على مظاهرها الحضارية وقتلوا العديد من المسلمين سكانها بعد أن نهبوا هذه المدن واستولوا على خيراتها لكن غفل الكثير عن أن سلاطين المغول والتيموريين كان لديهم شغف بأسباب الحضارة وولع بالعلوم والفنون المختلفة فتذكر د. شيرين عبد النعيم⁽⁷⁵⁾: "أنهم أولوا علم الرياضة اهتماماً كبيراً للمساعدة فى ضبط مملكتهم، كما اهتموا بالطب للحفاظ على أنفسهم أصحاء، وكذلك علم الفلك لرصد المواقيت وتحديد أنسب الأوقات لغزو البلاد ومهاجتها، فكانوا إذا دخلوا أحد البلاد أبقوا على علمائها وصناعها وفنانها ويصطحبونهم معهم إلى حيث شاءوا"⁽⁷⁶⁾.

الحياة الفكرية والثقافية في هراة

إسلام المغول وأثره على الفكر والثقافة:

كثرت الحديث وتعددت الكتابات عن وحشية المغول وتدميرهم لبلاد الإسلام، والخراب الذي أحدثوه.. ونحن هنا لا ننكر ما فعلته تلك القبائل البدوية التي لا تنتمي لأى حضارة، ولا ندافع عن وحشيتهم، ولكن السؤال ألم تكن تلك الوحشية هى سمة العصر؟ إن القتل وسفك الدماء والتخريب والتدمير كانت سمة التعامل بين العدو وعدوه فى ذلك الوقت. فهل هؤلاء بعد أن عادوا إلى الله وتابوا وأصلحوا لا ينصفهم التاريخ بكلمة حق؟

فلم يلبث أمراء المغول من أبناء جنكيز خان وأحفاده أن اعتنقوا الإسلام، وصاروا من أكبر المدافعين عنه والمتحمسين لنشره⁽⁷⁷⁾، مما مهد السبيل للتيموريين أن يسيروا على خطاهم وكان استقرار سلاطين المغول فى بلاد فارس سبباً مباشراً من أسباب تأثرهم بالحضارة والثقافة الفارسية، وساعد عدم تعصبهم لوثنيتهم على سرعة اعتناقهم للدين الإسلامى، وصاروا دعاة للإسلام ساهموا فى نشر تعاليمه وبنوا العديد من المساجد والمدارس الدينية والعلمية⁽⁷⁸⁾.

وسرعان ما عمروا ما خربه آباؤهم وأجدادهم مما ساهم فى قيام نهضة حضارية رفيعة المستوى وأصبحت عواصم ملكهم كتبريز⁽⁷⁹⁾ ومشهد⁽⁸⁰⁾ وهراة وسمرقند مراكز للعلوم والآداب والفنون يفد إليها العلماء والأدباء فى مختلف مناحى العلم. كما أنهم لم ييخلوا بجهد أو مال للإنفاق على هذه المراكز العلمية حتى ازدهرت العلوم العقلية والدينية وانبرى العلماء فى تأليف العديد من المؤلفات فى الرياضه والطب والفلك والتاريخ والتفسير والحديث والفلسفة والمنطق واللغة والتصوف⁽⁸¹⁾ كما سيأتى.

وكان ملوك دولة المغول التى حكمت إيران قد سموا باسم الإيلخانيين⁽⁸²⁾، وكانوا يعتقدون الديانة الوثنية دون تعصب، وكان أول ملوكهم "أباقا خان" تولى (660هـ/ 1261م) أول من ضرب النقود بالعربية رغم كونه على وثنيته، وكتب على أحد وجهيها "القآن الأعظم أيلخان المعظم زيد عظمتها" فى المتن، وفى الحاشية كتب عبارة "لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم"⁽⁸³⁾.

وأول من أسلم من ملوك التتار بركة خان "سلطان القبيلة الذهبية"⁽⁸⁴⁾ في بلاد القفجاق⁽⁸⁵⁾ (653هـ/1255م)، والذي ناصب هولوكو العداة وهدهه وتوعده لغزوه بغداد وتدميرها وتخريبها وقتل أهلها⁽⁸⁶⁾.

وأول ملوك الإيلخانيين الذين اعتنقوا الإسلام "أحمد تكودار"⁽⁸⁷⁾ الابن السابع لهولوكو الطاغية إيلخان مغول إيران وقد اتفقت المصادر العديدة على موت هولوكو كافر⁽⁸⁸⁾ - رغم ضغوط أمه المسيحية وزوجته "دوقوز خاتون" التي كانت مسيحية أيضاً، وكان لها تأثير شديد ونفوذ فدفعته إلى أن يظهر عطفاً شديداً على المسيحيين⁽⁸⁹⁾ - إلا أن ابن الساعى والهمداني قد أكدا على إسلامه قبل وفاته بشهرين، ثم ظهرت إحدى الدراسات الحديثة⁽⁹⁰⁾ التي أكدت على إسلامه قبل وفاته مستندة على أن ابنه تكودار أسلم وزوجاته كن مسلمات وكذلك الأمير "طرغاي" زوج ابنته وابنته أسلمها. كذلك تذكر الدراسة أن هولوكو كان يشمل برعايته اثنين من كبار المسلمين في زمانه، أحدهما نصير الدين الطوسى وعمل مستشاراً ووزيراً له وكان مسموع الكلمة عنده وكان من العلماء البارزين في شتى العلوم في عصره.

ووطد ابن هولوكو "أحمد تكودار" بعد اعتناقه الإسلام صلته بعلماء المسلمين، وأعلن حمايته للدين الإسلامى وأنه أحد أتباع الرسول (ص) وحول العديد من المعابد والكنائس إلى مساجد وزاد عليها، وأقام الشرع الحنيف مما قرّب المسلمين إليه وعمل على تبديل إلياسا الجنكيزى بالقرآن الكريم والسنة النبوية⁽⁹¹⁾. وجعل أحد الشيوخ وهو كمال الدين عبد الرحمن الرافعى "شيخاً للإسلام وجعله مسئولاً عن الأوقاف فى البلاد كلها وبذل السلطان جهداً كبيراً فى إقناع المغول بأن يدخلوا فى الإسلام لكنهم تمسكوا بديانتهم البوذية، ولكنه لجأ إلى ترغيبهم فيه بأن أعطى لهم الهبات والألقاب والمنح مما شجعهم على الدخول فى الإسلام، وراسل السلطان المملوكى قلاوون⁽⁹²⁾ (679-784هـ/1279-1282م) وأعلن له عن رغبته فى التعاون لنشر ودعم الدين الإسلامى⁽⁹³⁾ مما أثار حفيظة المغول عليه فقتلوه⁽⁹⁴⁾، ولم يؤثر ذلك فى ازدياد أعداد المغول المعتنقين للإسلام وتزايد عددهم وكونوا حزباً استطاع مساعدة "غازاخان" سادس سلاطين المغول الذى كان قد اعتنق الإسلام فى بداية سنة (694هـ/1294م) وتسمى باسم محمود وذلك قبل أن يلى

عرش البلاد⁽⁹⁵⁾ نهاية السنة نفسها (694-703هـ/ 1294-1303م) وبذلك أعلن الإسلام ديناً رسمياً للبلاد، وأسلم معه جميع الأمراء وأقيمت الاحتفالات وتبارى الناس في أداء العبادات وغير المغول زيهم فلبسوا العمامة كشارة مميزة لهذا التحول، وفرض على أهل الذمة الظهور بملابس مميزة تميزهم عن المسلمين، وأمر هذا السلطان باتباع الشريعة الإسلامية والعمل بأحكامها وهدم الكنائس والأديرة وهدم أصنام البوذية وأثنى البوذيين عن ديانتهم، وطلب منهم مغادرة البلاد إذا رفضوا الدخول في الإسلام، فبذلك كان له فضل كبير في اندماج المغول في المجتمع الإسلامي وكان عصره العصر الذهبي للدولة المغولية⁽⁹⁶⁾.

العوامل التي أدت إلى انتشار الإسلام بين المغول:

وقد تعددت العوامل التي أدت إلى اعتناق المغول للإسلام سواء المغول في بلاد فارس وآسيا الصغرى والعراق أو مغول بلاد القفجاق وخوارزم أو في بلاد تركستان وما وراء النهر وغزنة. وقد ساعدتني أحوال المغول الدينية والحضارية لتقبلهم الدين الإسلامي وحضارته، فلم يكن لديهم شيء ذو قيمة ينم عن حضارة سواء المادية منها أو الفكرية فكانت لطبيعة سكانهم في صحراء جدياء موحشة وحلهم الدائم وترحالهم أثر كبير في أميتهم وجهلهم، مما أذهلهم حين احتكوا بحضارة المسلمين في البلاد التي هاجوها وجذبهم المدن الإسلامية بقصورها وحماماتها ومدارسها وحدائقها ومساجدها رأوا أساليب معيشية راقية لم يألفوها من قبل، فقد اتسمت حياتهم بالشظف والمعانة والهمجية والوحشية وسفك الدماء⁽⁹⁷⁾.

لذلك فقد ذهلوا أمام حضارة الإسلام وشدهم حياة الاستقرار والأمان خاصة أن ديانتهم الشامانية كانت ديانة بدائية وثنية لا تقوم على نهج أخلاقي فانتصر عليهم الإسلام بآبائهم وأنصاره ودعاته من الفقهاء والعلماء الذين يملكون قوة الحجة والإقناع، فلم تلبث شرائع المغول أن تحولت إلى الإسلام وتفاعلت مع حضارته التي عاشت في مدنها وذائق حلاوتها، فأخذ الإسلام ينتشر بينهم وساعد على ذلك اختلاطهم بالفرس والترك المسلمين والتزوج منهم⁽⁹⁸⁾.

تأثير الزوجات المسلمات:

ويبرز هنا دور الزوجات المسلمات كسبب مباشر ساعد على انتشار الإسلام بين المغول فتذكر المصادر أن هولوكو حين هاجم بغداد سنة (656هـ/1258م) استولى على سبعمائة من نساء الخليفة المستعصم (640-656هـ/1242-1258م) بعد قتله⁽⁹⁹⁾، فأثرن تأثيراً مباشراً عليه وعلى أبنائه، كما تزوج ابنه تكودار (680-683هـ/1282-1284م) من مسلمات مما كان سبباً في اعتناق هذا الابن الإسلام⁽¹⁰⁰⁾. وقبل هذا وذاك تذكر المصادر أن جنكيز خان بعد قضائه على خوارزم شاه عام 617هـ/1220م أسر أمه وبناته وتزوج ابنه جوجى واحدة منهن وتزوج بعض أمراء المغول باقيهن وجوجى هذا هو جد بركة خان سلطان القبيلة الذهبية في بلاد القفجاق، الذى ذكرنا أنه أول من أسلم من ملوك المغول كافة حوالى 653هـ/1255م⁽¹⁰¹⁾. مما يؤكد تأثير الزوجة المسلمة على هذا الخان المغولى واستمر خوانين المغول بعد إسلامهم يتطلعون إلى الزواج من بنات الملوك المسلمين⁽¹⁰²⁾، وتزوج الكثير من خوانين وأيلخانات وأمراء وقواد المغول بتركيات وفارسيات مسلمات كما اتخذوا من الأسيرات المسلمات سرارى وحظيات مما كان له أكبر الأثر في البلاط المغولى الذى أصبح يعج بالنساء المسلمات اللاتى ولع بهن رجال المغول، مما قضى على بدائيتهم وساعد على انتقال مظاهر الحضارة إليهم عن طريق تواجد هؤلاء النساء في البلاط، وكان المغول يحتفظون لزوجاتهم بقدر كبير من الاحترام، وكانت تسمى خاتون وتمنح عدد من البلاد تجبى لحسابها أو تمنح راتباً سنوياً كبيراً⁽¹⁰³⁾.

ولم يكن زواج المسلمات من الخانات والقواد والأمراء فقط وإنما كان بين الجنود أيضاً، وكان لهن نفس الدور مع الجنود مما أدى إلى دخولهم في الإسلام ونتج عن ذلك جيل جديد من المغول اعتنق الإسلام أيضاً⁽¹⁰⁴⁾.

استخدام الموظفين المسلمين:

والعامل الثانى الذى ساعد على سرعة انتشار الإسلام بين المغول أن معظم الوزراء والكتاب والموظفين لدى المغول، من المسلمين لأن المغول كانوا بدائيين ليس لديهم الأدوات التى ترتقى بهم للمستوى الحضارى المطلوب وأصبح هناك حاجة لمن يدير وينظم أمور إمبراطوريتهم فأصبح لهؤلاء الموظفون نفوذ كبير في دولة المغول مما ساعد

على تحول هؤلاء إلى الإسلام، ومن الأمثلة على ذلك نصير الدين محمد الطوسي الذي اتخذ هولوكو - مؤسس دولة المغول في إيران والعراق وآسيا الصغرى مستشاراً ووزيراً له، وكانت له كلمة مسموعة عنده، وكان من العلماء البارزين في شتى العلوم وخاصة علم الفلك وكان له تأثيره على هولوكو وابنه أحمد تكودار أيضاً، وكان للطوسي باع في إحياء النهضة العلمية الإسلامية بعد نكبتها في بغداد وإيران والشام⁽¹⁰⁵⁾، وليس نصير الدين وحده وإنما كان للمؤرخ الصاحب علاء الدين عطا ملك الجويني⁽¹⁰⁶⁾ صاحب كتاب "تاريخ جهانشكاي" أى تاريخ فاتح العالم والمقصود به جنكيز خان⁽¹⁰⁷⁾.

تأثير سكان البلاد المفتوحة على المغول:

وهو من العوامل الهامة التي ساعدت على اعتناق المغول للإسلام، فقد كان هؤلاء السكان يتميزون عنهم بتحضرهم وثقافة وفكراً سواء كانوا فرس أو ترك، فقد كان لهم تاريخ حضارى عظيم سواء قبل الفتح الإسلامى أم بعده، وتأثر الأتراك في الدولة العباسية بالحضارة الفارسية حين حلوا محل الفرس في الاستئثار بالنفوذ في الدولة الإسلامية خاصة في العصر العباسى الثانى فسحرت الحضارة الفارسية المغول، كما سحرت العرب والترك من قبلهم حتى أصبحت الفارسية هى اللغة الرسمية عادة للبلاد المغولى وكانت هى اللغة التى يستخدمها التجار المسلمين في كافة أنحاء الإمبراطورية المغولية، وكان للشاعر الفردوسى باع كبير في نهضة اللغة الفارسية في عصر سيطرة المغول - ذلك التأثير الذى كان لدائتى فيما بعد للإيطالية ولوثر للألمانية⁽¹⁰⁸⁾.

من ذلك نرى أن اللغة المغولية لم تستطع الصمود أمام اللغات الفارسية أو التركية مما ساعد على اندماج المغول مع سكان البلاد المسلمين والتصاهر معهم حتى انصهر هؤلاء المغول في المحيط الفارسى⁽¹⁰⁹⁾.

وإذا كان حديثنا يتناول مغول إيران فإن مغول القفجاق وآسيا الوسطى تأثروا أيضاً بالترك واللغة التركية، وكان معظم الترك قد دخلوا في الإسلام قبل قدوم المغول واندجوا في الحضارة الإسلامية أثروا فيها وتأثروا بها فكان تأثيرهم على المغول بالتالى يشكل عاملاً هاماً من عوامل إسلام المغول وحلت اللغة التركية محل المغولية في آسيا الوسطى والقفجاق وأصبحت هى اللغة الرسمية للبلاد، فقد كان الضغط الإسلامى على مغول

تلك البلاد يحيط بهم من كل جانب سواء من خوارزم أو من سلاجقة الروم أو من بلاد البلغار حيث مسلمى وادى الفلجا الأوسط، فاللغة التركية إسلامية، والسكان ترك مسلمون مما ساعد على إسلام المغول هناك⁽¹¹⁰⁾.

أثر التصوف فى إسلام المغول:

انتشر التصوف فى هذه الحقبة الزمنية الخطيرة وكان ملاذاً لكثير من المسلمين الذين اعتبروه أسلوباً من أساليب المقاومة السلبية ضد أعداء الإسلام وسلاحاً استخدمه أصحاب الطرق الصوفية لالتفاف الناس حولهم وحثهم على المقاومة، وكان المغول يكونون شيئاً من التقدير والاحترام لهؤلاء الرجال الذين اشتهروا بالتقوى والورع، والتف حولهم أبتاعهم ومريديهم وتعددت الطرق الصوفية فى تلك الفترة فمنها الطريقة الرفاعية التى أسسها أحمد الرفاعى المتوفى (579هـ/1183م) فى البصرة، وكان لها دور فى التصدى للنشاط التبشيرى النصرانى، ونجحت فى نشر الإسلام بين تتار إيران⁽¹¹¹⁾، والطريقة الكبراوية نسبة إلى مؤسسها الشيخ نجم الدين الكبر أحمد بن عمرو الذى استشهد عام (618هـ/1221م) أثناء مقاومته للمغول حين هاجموا الدولة الخوارزمية، وأيضاً الطريقة القادرية نسبة إلى مؤسسها عبد القادر الجيلانى (ت562هـ/1166م)، والطريقة السهروردية نسبة إلى عبد القادر السهروردى مؤسسها فى بغداد والمتوفى (563هـ/1167م)، وغيرها من الطرق الكثيرة وتجلت فاعليات هذه الطرق فى قيام رجالها بقيادة الناس لمقاومة الظلم والاضطهاد الذى تعرضوا له على يد حكام المغول وأعوانهم، ومقاومة النشاط التبشيرى المسيحى الذى تبناه ملوك أوروبا وبابوات روما⁽¹¹²⁾، كما نشط متصوفى آسيا الصغرى أمثال مولانا جلال الدين الرومى ت (672هـ/1213م) وطريقته تدعى المولوية وأدى نشاطهم فى زواياهم التى انتشرت فى معظم مدن وقرى آسيا الصغرى إلى إسلام المغول⁽¹¹³⁾، كذلك الطريقة البكتاشية نسبة إلى مؤسسها حاجى بكتاش الذى هاجر من خراسان إلى الأناضول أثناء الغزو المغولى لخراسان، ودخلت طريقته فى تنافس مع الطريقة المولوية، فقد كانت الأولى تنتمى إلى غلاة الشيعة والمولوية كانت طريقة سنية⁽¹¹⁴⁾.

وهكذا انتشر التصوف فى كل البلاد التى سيطر عليها المغول وتنافست الطرق

الصوفية المختلفة في أداء مهامها بكل قوة وإخلاص وكثرت الزوايا والخوانق في أنحاء البلاد، وعمرت بالفقهاء والصالحين⁽¹¹⁵⁾ مما ساعد على إسلام الكثير من خانات المغول على يد هؤلاء الأولياء والصوفيين وحسن إسلامهم وتعمقت في قلوبهم الشعائر الدينية⁽¹¹⁶⁾، فكانوا يقدمون الفقهاء في مجالسهم ويحيطون أنفسهم بقارئ القرآن في بلاطهم وأغدقوا على الصوفية العطايا والهبات دون حساب⁽¹¹⁷⁾.

ولم ينته الأمر عند هذا الحد، وإنما ساهم سلاطين المغول المسلمين في نشر الإسلام في البلاد المختلفة التي لازالت على الوثنية كما فعل السلطان طوما شيرين في آسيا الوسطى (726-734هـ/1325-1333م)، ويعتبر هذا الخان هو المؤسس الحقيقي لدولة المغول الإسلامية في آسيا الوسطى وقد وصفه العمري⁽¹¹⁸⁾ بأنه كان "حسن الإسلام، عادل السيرة طاهر الذليل مؤثراً للخير محباً لأهله"، فقد وصلت جيوشه إلى دلهي وأعلى راية الإسلام حتى انتهى الأمر بخلعها عن العرش وتوالى الخانات على حكم آسيا الوسطى وضعفت وانقسمت إلى إمارات وممالك عديدة إلى أن انتهى الأمر باعتلاء تغلق تيمور خان (748-765هـ/1347-1363م) فاستطاع توحيد هذه الممالك مرة أخرى والذي أسلم على يد رجل من أهل التقوى والورع من مدينة بخارى يدعى الشيخ جمال الدين وحسن إسلام هذا الخان ووجد مملكة جغتاي واتخذ من أحد شباب مدينة سمرقند وزيراً له، وكان هذا الشاب يدعى تيمور ويمتد نسب أسرته إلى جنكيز خان، وقد كان أعرجاً فسمى تيمور لنك أي أنه حفيد لجنكيز خان⁽¹¹⁹⁾.

وقد استطاع تيمور لنك أن يعيد الوحدة إلى إمبراطورية المغول الكبرى كلها، فقام بسلسلة من الحروب فاستولى على الحكم في سمرقند وما وراء النهر (771هـ/1370م) حتى سيطر على معظم ممالك آسيا الوسطى وأفغانستان وإيران وحوارزم والعراق وآسيا الصغرى وبلاد القفجاق واستمرت حروبه حتى وفاته عام (807هـ/1404م) واستطاع تيمور لنك أن يساهم في نشر الإسلام بين البدو الذين كانوا ما يزالون على بدائنتهم في تلك البلاد فاعتنقوا الإسلام⁽¹²⁰⁾، ومما ساعد على ذلك نشأة تيمور لنك الدينية السياسية فقد ربه أبوه على التمسك بأهداب الدين الإسلامي وسنته وحثه على تملك بلاد المغول وتوحيدها ورغم أن المؤرخين أغفلوا الجانب الديني الإسلامي في شخصية تيمور، وجهوده الواضحة في نشر الإسلام داخل وخارج إمبراطوريته، وركزوا على وحشيته

وقسوته في فتوحاته، وأرجعوا ذلك إلى طبيعته الثائرة، إلا أن بعض المؤرخين أمثال كارل بروكلمان⁽¹²¹⁾ ذكر أنه أنشأ الكثير من المدارس والمساجد والجوامع والزوايا وارتقت الحياة الدينية والثقافية في عهده ارتقاءً ملحوظاً، وقرب العلماء والفقهاء والمتقنين والفنانين والصناع وأصحاب الحرف وألحقهم بخدمته وأعاد تعمير ما خربه من مدن في بلاد ما وراء النهر وخوارزم وسار الكثير من خلفائه على نهجه فوطدوا أركان الثقافة الإسلامية وارتقوا بحضارة الإسلام في جميع مناحيها⁽¹²²⁾.

وكانت هراة كما سبق وذكرنا من المدن الأفغانية التي لم تسلم من هجمات المغول وتدميرهم لها كما أنها حظيت باهتمامهم واهتمام خلفائهم بعد أن هذب الإسلام نفوسهم فتياروا في تعميرها جيلاً بعد جيل ولبوا إليها الصناع والفنانين والرسامين وأغدقوا عليهم حتى إذا ما جاء عصر التيموريين وأحفادهم حظيت هراة بمكانة حضارية متميزة بين عواصم ومدن الدنيا وتألقت فيها فن الرسم والخط ومدارس التصوير وأصبحت مركزاً من المراكز العظيمة للزخرفة الإسلامية⁽¹²³⁾. كما ارتقى فن المعمار وصحبه ارتقاء فن الزخرفة أيضاً إلى جانب العديد من الصناعات المختلفة⁽¹²⁴⁾.

"فعلى الرغم من أن تيمور لنك كان كسلفه جنكيزخان سفاكاً للدماء مدمراً للمدن وحضارتها، إلا أنه كان يبعد أذى جنوده عن العلماء ويبدل لهم العطاء، ويحرص على الالتقاء بالبارزين منهم، واهتم تيمور لنك بإنشاء المدارس والمكتبات، وحين تولى بعده ابنه الرابع "شاهرخ" كان أكثر ملوك التيموريين ثقافة، فجعل من مدينة هراة مركزاً ثقافياً متميزاً في وسط آسيا، وأصبحت لعلمائها وشعرائها ومعماريها ورساميها مكانة متميزة في عهده مما ساهم في نهضة علمية وفنية رفيعة المستوى، كما أن زوجته "جوهر شاد"، كانت امرأة مثقفة متميزة محبة للعلم والفن وأمرت ببناء مدرسة دينية كبيرة تعلوها المآذن بمدينة هراة، كما أمرت ببناء قبة فخمة بجوار هذه المدرسة لتدفن فيها، وتميزت هذه القبة بالآيات القرآنية المكتوبة بالخط الكوفي التي كانت تزينها وفيها ضريح الملكة"⁽¹²⁵⁾.

فقد أظهر تيمور لنك وخلفاؤه من بعده، بذخاً كبيراً في رعاية الآداب والفنون وأتاحوا للفن الإيراني أن ينمو ويتكامل، فشيدت الأبنية لتخليد ذكرى تيمور وأبنائه،

وازدانت المدن بالمساجد والأضرحة الضخمة، إلى جانب القصور التي شيدت في هذه المدن⁽¹²⁶⁾.

فن الرسم والخط والتصوير:

وقد أدى اعتناق المغول للإسلام إلى تأثير تقاليد الفن الصيني على المحظورات التي جاءت بها الشريعة الإسلامية فأدخلوا من الصين على الزخرفة الفارسية التين والعنقاء وأشكال السحاب، وهالات القداسة والوجه الشبيه بالأقمار وزواجوا بينها بطريقة خلقة، وبين الأساليب الفارسية في اللون الشفاف والخط الخالص. وكانت الأساليب المختلطة متائلة إلى حد بعيد، فإن رسامي المنمنمات الصينيين والفرس على حد سواء رسموا لطبقة الارستقراطيين الذين يحتمل أن ذوقهم كان رفيعاً جداً والأرجح أنهم حاولوا إرضاء الخيال والحواس أكثر من تمثيل الأشكال الموضوعية، وكانت المراكز العظمى للزخرفة الإسلامية في هذا العصر هي تبريز وشيراز وهرارة، ويحتمل أنه قد جاء من تبريز في عصر الإيلخانات الورقات الخمس والخمسين من كتاب "شاه نامه" كتاب الملوك للفردوسي، وهي من عمل رسامين مختلفين في القرن الرابع عشر ولكن رسم المنمنمات الفارسية بلغ الذروة في هرة على عهد التيموريين، وحظى الرسم والخط والتصوير بعناية فائقة في عصر التيموريين وظهرت المدارس المتعددة. وتعتبر مدرسة هرة من أعظم مدارس الخط والرسم في العصر التيموري، وذلك لأنها حظيت باجتماع أمهر الفنانين بها، ومن مدرسة هرة جاءت الشاهنامه، وهي معجزة اللون البراق والجمال الدافق⁽¹²⁷⁾.

ولما كانت تعاليم الإسلام تحرم تصوير المخلوقات الحية فإن الفنان الفارسي "حوّل إنتاج الصور الشخصية التي قد يُعتبر عملها دليلاً على الكفر والإلحاد. وجزّه ذلك التحول إلى الانغماس والتهادي في استخدام الخطوط والألوان في زخارف حاملة، ومكنه هذا الأسلوب من التسلط على عناصر التعبير، فاعتمد عليها أكثر من اعتماده على تنوع الموضوع أو حيويته، وذلك واضح فيما صوره من أعمال شعرائه وهي التي تصف مناظر الصيد أو القتال أو حفلات الموسيقى أو رسوم الحدائق والأزهار والمياه. ويبدو أن هذه الموضوعات الوطنية المحدودة كانت كافية لإشباع وتحقيق أحلامه، وأن التنوع الذي أصاب تلك الموضوعات على يديه كان بالغ الحذق والمهارة"⁽¹²⁸⁾.

ويعتبر عصر تيمور وخلفائه من أزهى عصور التصوير فى إيران حيث انتشرت معاهد عنيت بفنون الكتاب، وأنتجت العديد من المخطوطات المزوقة بالصور الملونة ولتدريب الفنانين على إنتاجها، وكان بها فريق عمل متكامل على رأسهم الخطاطون والمصورون والمذهبون والمجلدون وغيرهم، وتخرج من هذه المعاهد الفنية مشاهير الفنانين والمصورين وازدهرت المراكز التصويرية فى العصر التيمورى فى أنحاء إيران فى شيراز وفى تبريز وفى سمرقند عاصمة التيموريين الأولى، ثم فى عاصمتهم الثانية والتي استمرت حتى نهاية العصر التيمورى فى هراة⁽¹²⁹⁾.

فقد أصبحت هراة كما سبق وذكرنا بعد وفاة تيمور لنك مؤسس الأسرة التيمورية عاصمة للدولة التيمورية على يد السلطان شاه رخ بن تيمور لنك (807-850هـ/1404م-1447م). وقد اصطحب معه إلى هذه المدينة عددا كبيرا من مشاهير الفنانين والحرفيين المهرة الذين كان والده تيمور قد نقلهم منها إلى سمرقند. ومنذ ذلك الوقت بدأ العمل فى تزويق المخطوطات بالصور الملونة بحسب المدرسة التيمورية فى هراة على أيدي مشاهير الفنانين من مصورين وخطاطين ومذهبيين عملوا فى البلاط التيمورى، ثم أنشأ الأمير بايستنقر معهداً لفنون الكتاب بهراة أنتج أروع المخطوطات المزوقة بالصور وبخاصة تلك التى نسخت من كتب أدبية وتاريخية مثل كتاب كليلة ودمنة وكتاب الشاهنامه لأبى القاسم الفردوسى وكتاب جلستان لسعدى، واستمر ازدهار فن التصوير الإسلامى حتى وصل إلى قمة رقيه بفضل المدرسة التيمورية فى هراة، وكان لبهزاد⁽¹³⁰⁾ الفضل الأكبر فى تأسيس مدرسة التصوير الإسلامى وكان له تلاميذه الذين أثروا معه فن التصوير الإسلامى فى ذلك العصر⁽¹³¹⁾، وقد بلغت صور مخطوط شاهنامه بايستنقر درجة عالية فى فن التصوير التيمورى، كما ينسب إلى هراة نسخة مخطوطة من كتاب كليلة ودمنة أعدها "محمد بن حسان الملقب بشمس الدين السلطاني" البايستنقر (834هـ/1430م)⁽¹³²⁾.

وأنتجت مدرسة هراة أيضاً نسخة مخطوطة أخرى من شاهنامه الفردوسى يطلق عليها شاهنامه الأمير "محمد جوكى بن شاه رخ بن تيمورلنك الذى توفى فى هراة (848هـ/1445م)، وتحتوى على أربع وعشرين صورة ملونة⁽¹³³⁾.

وتميزت مدرسة هراة بسمة خاصة وهى التعبير عن الطبيعة فى هراة ذات الجبال التى

تحوطها من كل جانب، والأنهار والأشجار والأزهار التي تغطيها، كما أن العلاقات القوية بين أسرة منج الصينية والأسرة التيمورية أظهرت التأثيرات الصينية على الرسوم، وخاصة زخارف جلود الكتب، وكان العنصر الأساسى فيها الحيوانات الخرافية الصينية⁽¹³⁴⁾.

وقد أسس شاه رخ مكتبة في مدينة هراة التي أصبحت في عهده أعظم مراكز التصوير شأناً ثم جاء ابنه بايسنقر فأنشأ مكتبة أخرى استقطب إليها أعلام الخطاطين والمذهبين والمصورين⁽¹³⁵⁾. وقد تأثر الفن في هراة في عصر التيموريين بالفن الصينى وساعد على ذلك العلاقات الدبلوماسية بين سلاطين التيموريين خاصة عصر شاه رخ وبايسنقر وبين إمبراطور الصين.

ومن الذين أوفدوا في إحدى هذه البعثات في عهد بايسنقر مصور اسمه غياث الدين، كلفه السلطان أن يصف كل ما يراه في طريقه ودون ذلك الوصف في كتاب اسمه "مطلع السعدين" كتبه بالفارسية كمال الدين عبد الرازق ونقله إلى الفرنسية كترمير. وكانت تلك البعثات تعود من الصين بكثير من المنتجات الفنية في تلك البلاد، وحقيقة أن الآثار الفنية من مدرسة هراة تشهد بتأثير قوى للفنون الصينية ولاسيا في جلود الكتب التي كانت الحيوانات الخرافية الصينية من أهم عناصر الزخرفة فيها⁽¹³⁶⁾. وتبودلت الهدايا بينهم كأواني البورسلين مما أدى إلى تأثر الفن الهراتى بروائع الفنون الصينية⁽¹³⁷⁾، وأدى رقى فن صناعة الورق من الكتان والحريز وكذلك رقى صناعة التجليد إلى تجميل هذه المنتجات وزخرفتها بالمنظر الطبيعية والحيوانات الخرافية، كما عنى الفنانون في العصر التيمورى عناية فائقة بزخرفة الهوامش بالزخارف الدقيقة المحلاة بالذهب والألوان الخفيفة، إلى جانب تصوير الحيوانات باللون الذهبى وزخرفة الكتب بهذه التصاوير⁽¹³⁸⁾. ومن أبداع الصور التي تنسب إلى مدرسة هراة صورة محفوظة الآن في متحف الفنون الزخرفية بباريس وهى تمثل لقاء همای وهمايون⁽¹³⁹⁾ في حدائق القصر الملكى بمدينة بكين ويتجلى فيها حب الطبيعة وإبداع تصويرها مع التوفيق في التعبير عن أرستقراطية الأشخاص المرسومين فضلاً عن ألوانها وأزهارها الرائعة⁽¹⁴⁰⁾.

ومن المخطوطات التي تحتوى على صور مشهورة توضح مدى رقى فن التصوير مخطوط من كتاب فارسى عن قصة المعراج اسمه "معراجنامه" كتب لشاه رخ في مدينة

هراة سنة (840هـ/1436م) ومحفوظ الآن بالمكتبة الأهلية بباريس وتمثل الرسول عليه الصلاة والسلام راكبا البراق تحف به الملائكة ويتقدمه سيدنا جبريل ويسير الركب في السموات ويقابل الأنبياء والرسل، ويسجل د. زكى محمد حسن ملاحظته على رسوم الرسول ﷺ وأصحابه أن السحنة وتقاطع الوجوه تدل على أصل عربى، بينما يظهر التأثير الصينى فى رسوم الملائكة بوجوههم المستديرة وعيونهم الصغيرة المنحرفة⁽¹⁴¹⁾.

وكان بايسنقر ابن شاه رخ شغوفاً بالفن والفنانين كما كان خطاطاً بارعاً وشاعراً مهتماً بجمع الكتب وتجميلها بالتصاوير وحين اعتلى عرش هراة (817-837هـ/1414-1433م) أسس مكتبة فى هراة وجمع للفنون جمع فيه خيرة فنانى إيران منهم سيد أحمد النقاش وخواجه على المصور، وقوام الدين المجلد وفريد جعفر كبير الخطاطين والذى كتب له مخطوط كُلتان سعدى (830هـ/1426م) المحفوظ فى مجموعة شيستريبتى، والشاهنامه (833هـ/1429م) وقد كلفهم بايسنقر مع غيرهم من أمهر الخطاطين بنسخ نسخة منقحة من الشاهنامه مع إضافة مقدمة مطولة لها، وزودها بالتصاوير المختلفة وهى التى عرفت فيما بعد بشاهنامه بايسنقر والمحفوظة فى متحف قصر كلستان بطهران⁽¹⁴²⁾.

وبرز أيضاً من أبناء شاه رخ إبراهيم ميرزا الذى كان يعتبر من أمهر الخطاطين فقد خلف العديد من المخطوطات المزدانه بالتصاوير، وكتب مصحفاً كاملاً فى رمضان (830هـ/1426م) فى مجلدين محفوظين بمتحف المتروبوليتان فى نيويورك، وبرز أيضاً أخاه الغ بك (796-850هـ/1393-1446م) كراع للعلوم والفنون إلى جانب اهتمامه بالفلك وعلم النجوم فى ذلك العصر⁽¹⁴³⁾.

وينسب أيضاً إلى مدرسة هراة فى عهد السلطان حسين بايقرا (875-912هـ/1470-1506م) العديد من المخطوطات المزوقة بالصورة على نمط المدرسة التيمورية، ومن أهمها مخطوط من ديوان السلطان حسين ميرزا بايقرا مؤرخ بسنة (890هـ/1485م). محفوظ بالمكتبة الأهلية بباريس، ويحوى بعض التطور الفنى من حيث دقة الألوان والرسوم بتفاصيلها، حيث تصور السلطان حسين ميرزا بايقرا فى مجلس موسيقى وطرب بقصره. وصورة أخرى فى المخطوط تمثل السلطان حسين ميرزا بايقرا يتجول فى قرية بالقرب من

هراة، ودعم ذلك ظهور المصور الإيراني الكبير كمال الدين بهزاد الذى بدأ عمله فى معهد فنون الكتاب، ثم فى عام (928هـ/1522م) عين بهزاد مديراً لمكتبة القصر فأشرف على العديد من الفنانين من مصورين ومذهبيين وخطاطين ومجلدين، ويتميز أسلوب بهزاد الفنى بركة الأداء والعناية برسوم الأشخاص والواقعية الواضحة فى الأعمال والحركات، ومحاوله التعبير عن أحاسيسهم وانفعالاتهم واندماجهم اندماجاً حقيقياً فى أعمالهم. كما برع بهزاد فى استخدام العديد من الدرجات من اللون الواحد واستطاع أن يلعب بهذه الألوان فى توافق وانسجام كما أضاف ألواناً من ابتكاره إلى قائمة الألوان المستخدمة فى صور المدرسة التيمورية. كما أضفى الحياة والحركة حتى فى رسوم الحيوانات والأشجار خاصة لمناظر الخيل التى ترعى الحشائش وسط التلال الصخرية⁽¹⁴⁴⁾. وقد ذاعت شهرة بهزاد ونال رعاية واهتمام السلاطين والملوك فى عصره مما أدى إلى تكوين مدرسة وتلاميذ ساروا على نهجه بل وقلدوه وقلدوا إمضاءه⁽¹⁴⁵⁾. وينسب أيضاً إلى بهزاد تزويق مخطوطه البستان لسعدى الشيرازى التى نسخها الخطاط المشهور "سلطان على" (893هـ/1487م) ويبدو أنها أنجزت تحت رعاية السلطان حسين ميرزا بايقرا، ذلك أن ثلاثة من فناني بلاطه المشهورين قد ساهموا فى إخراجها وأبدعوا صنعها⁽¹⁴⁶⁾.

"فقد أشرق فى هراة نور عهد جديد فى التصوير الإيراني بفضل رعاية السلطان حسين ميرزا بايقرا ووزيره الشاعر الموسيقى المصور مير على شيرنوائى. وكان أشهر مصورى إيران فى ذلك العهد هو كمال الدين بهزاد الذى لقب بمعجزة العصر"⁽¹⁴⁷⁾.

وتمتاز مدرسة هراة بطموح الفنانين فيها إلى الإبداع والتطور والتجديد، والميل إلى دقة تصوير التفاصيل فى الرسم، وبغنى الألوان وانسجامها واتزانها وكثرة استعمال اللون الذهبى، وبتغطية الأرضية بالحشائش والزهور والشجيرات⁽¹⁴⁸⁾.

وقد تناول بهزاد بعض مظاهر الحياة اليومية، كما أنه أول من طرق باب الرسوم الشخصية ونجح فيه فعمل صورتان إحداهما للسلطان حسين بايقرا والثانية للسلطان محمد شيبانى خان، ويعد أول نماذج الصور الشخصية فى الفن الفارسى، حيث كانت الصور الشخصية قاصرة على الصينيين واليابانيين فقط فى تلك الفترة⁽¹⁴⁹⁾. كما أن لبهزاد سبق فى تصوير الدراويش حيث اصطبغت الأعمال الأدبية بالصبغة الصوفية نتيجة

لا انتشار التصوف فى تلك الفترة، وقد صادفت هوى فى نفس بهزاد حيث كان له ميول صوفية ومنها تصويرة تمثل "درويش من بغداد"⁽¹⁵⁰⁾.

وقد أشاد الإمبراطور المغولى الهندى "بابر" برسوم بهزاد للدراویش وخاصة ذوى اللهى فله تصويرة من مخطوطه "خمسة الأمير خسرو من دهلي" المؤرخة فى هراة (890هـ/1485م) والمحفوظة فى مكتبة شستريبتى فى دبلن وتمثل "رقص الدراویش"⁽¹⁵¹⁾.

ويوجد فى دار الكتب المصرية تصويرة من مخطوط يوسف وزليخا (940هـ/1533م) تمثل "زليخا وصديقاتها"⁽¹⁵²⁾.

وكان لبهزاد تلامذة ناهون أمثال: درویش محمد، صاحبى محمد نقاش، وسلطان محمد ومحمد الهروى. وتميزت مدرسة هراة بانسجام الألوان فكان الأخضر والأزرق وظلال القرنفل والأصفر، كما استخدم اللون الذهبى معبراً عن السماء والفضى معبراً عن المياه، واستطاع بهزاد وتلامذته وزملاؤه أن يرتقوا بمدرسة هراة حتى إذا جاء القرن التاسع الهجرى/ الخامس عشر الميلادى، كان بلاط السلطان حسين بايقرا يعد مجمعا للعلوم والفنون⁽¹⁵³⁾. يعبر عن ذلك ول ديورانت⁽¹⁵⁴⁾ بقوله: "ومن العسير أن تفسر هذه البقايا شهرة بهزاد المنقطعة النظر، إنها تنم على إدراك حسى للأشخاص والأشياء. وعلى حرارة اللون ومداه وعلى حيوية فى التنفيذ تشملها جميعاً دقة رقيقة فى التخطيط. فمعاصرو بهزاد أحسوا بأنه كان قد أحدث انقلاباً فى الزخرفة بناذجه الأصلية فى التأليف ومناظره الطبيعية الزاهية وصور شخصه المفصلة بعناية التى تكاد تقفز إلى الحياة". وعنه قال المؤرخ الفارسى خواندمير الذى كان يقارب الخمسين من العمر حين مات بهزاد حوالى 1523م، ربما بدافع التحيز لصداقته له: "إن براعته فى التصوير والتصميم قد طمست ذكرى غيره من مصورى العالم، إن أنامله الموهوبة بمزايا خارقة تحت صور سائر الفنانين من بنى آدم"⁽¹⁵⁵⁾.

وظل بهزاد يعمل فى هراة تحت رعاية السلطان حسين بايقرا حتى سقطت هراة فى يد الشاه إسماعيل الصفوى 916هـ/1510م فانتقل معه إلى تبريز وظل يعمل فى بلاطه حتى وفاته⁽¹⁵⁶⁾. وقد وصفه ول ديورانت بأنه كيتس Keats⁽¹⁵⁷⁾ الزخرفة الحقيقى أو رافائيل

الشرق، وقال عنه: "لقد عركته تجارب الحياة وويلات الحرب وتقلباتها فعكس هذا كله بالفن".

العمران:

يقول أستاذنا د. زكى محمد حسن⁽¹⁵⁸⁾: "إذا تذكرنا أن الفن هو تعبير الإنسان عن إحساسه الروحى، وترجمة خياله وعاطفته، عرفنا أن الذى يعيننا من العمارة فى تاريخ الفن ليس ما يقوم فيها على العلوم الرياضية، وإنما المظاهر التى لا نستطيع شرحها أو تفسيرها بالاستنباط أو بالأدلة الميكانيكية والعلمية. ولعل هذا أكبر الفرق بين ما يعنى به المهندس فى دراسة العمارة وما يعنى به مؤرخ الفن".

وقد بلغت العمارة الإيرانية عصرها الذهبى على يد تيمور وخلفائه⁽¹⁵⁹⁾. ورغم ما قيل عن تيمور لنك والخراب الذى كان يتبع جيوشه أينما حلت وكيف كانت قسوته مضرب الأمثال، إلا أنه إن كان خرب دهلي⁽¹⁶⁰⁾ وشيراز⁽¹⁶¹⁾ وبغداد ودمشق، فقد فعل ذلك لتجميل عاصمته سمرقند التى كان يعمل على أن تصبح عروس الشرق فى المدينة والفنون، بل ذهب إلى حد اعتبار الاشتراك فى بناء عمائره فرضاً على مهرة البنائين فى الأقاليم المختلفة من دولته⁽¹⁶²⁾. "فقد أولع تيمور بالبناء وسرق أفكار العمارة كما سرق الفضة والذهب من ضحايا أسلحته وأثر الفخامة بوصفه فاتحاً وكأنها هى ترمز إلى إمبراطوريته .. إلى إرادته"⁽¹⁶³⁾.

وشاع فى عصر التيموريين بناء المساجد التى تعلوها قبة ضخمة ويؤدى إليها مدخل عال يبهر من يراه لعظمته وفخامته⁽¹⁶⁴⁾. وقد عظم شأن المدارس فى العصر التيمورى فقد شيد تيمور لنك مدرسة فى سمرقند (803هـ/1400م) ولكنها تهدمت ولم يبق منها إلا أطلال مبعثرة. وكذلك شيد أولغ بك فى تلك المدينة مدرسة بين عامى (851 و853/1447-1449م) ولم يبق منها أيضاً إلا أطلالاً باقية، كما كثرت العمائر فى هراة فى عصر التيموريين وكانت تكسى جدرانها بالقاشانى أو بتريعات خزفية ذات رسوم تحت الدهان⁽¹⁶⁵⁾.

وكان تيمور قد ولع بالألوان، واهتم اهتماماً شديداً بالزخرفة واستخدام الأجر الأزرق المطلق فى هراة، فاستقدم خزافين من فارس إلى سمرقند ليكسوا بالطوب اللامع

واجهات المساجد والقصور في عاصمته، وحين شاهد في دمشق قبة بصلية الشكل تنبج فوق القاعدة ثم يستدق طرفها إلى أعلى حتى يصبح مديباً فأمر مهندسين أن يأخذوا تصميمها وأبعادها قبل أن تسقط في الحريق العام، وتوج سمرقند بمثل هذه القباب، ونشر هذا الطراز بين الهند وروسيا حتى أصبح سائداً من تاج محل إلى الميدان الأحمر، ولما عاد من الهند أحضر معه الفنانين والصناع المهرة فأقاموا له في ثلاثة أشهر مسجداً ضخماً هو مسجد الملك له بوابة ارتفاعها مائة قدم وسقف مرفوع على 480 عموداً من الحجر، وشيد لأخته "نشو شوك بيكا" ضريحاً لتدفن فيه أصبح تحفة العمارة في عصره، وعندما أمر ببناء مسجد تحليداً لذكرى زوجته الأثيرة لديه "بيبي خاتون" أشرف على البناء بنفسه "وألقى باللحوم إلى العمال في الحفائر ونفح الصناع المهرة المجتهدين بالنقود وحثهم على العمل ليل نهار" (166).

وأنجز خلفاؤه فناً أكثر نضجاً، ففي مشهد على الطريق بين طهران وسمرقند استخدمت جوهر شاد زوجة شاه رخ المهندس المعماري قوام الدين في بناء المسجد الذي يحمل اسمها (821هـ/1418م) وهو أروع نتاج للهندسة الإسلامية الفارسية وأغناه بالألوان. "وفيه تحيط المآذن المزودة بالفوانيس الرائعة بالضريح وكأنها تحرسه، وتؤدي أربعة مداخل فخمة إلى فناء رئيسي، كسيت واجهة كل منها بأجر من الخزف المزخرف لا مثيل لها من قبل ومن بعد تحفة الزمان تتحدى اللون في مائة شكل من الزخرفة العربية "الأرابيسك" والرسوم الهندسية والحركات الزهرية والخط الكوفي الفخم، وأضفت شمس فارس على هذا مزيداً من البريق والتألق. وفوق الجزء الجنوبي الغربي من الرواق ذي الأعمدة المؤدى إلى حرم المسجد ارتفعت مئذنة من الأجر الأزرق تناطح السماء وعلى الباب بحروف بيضاء على أرضية زرقاء نقش إهداء الملكة وهو إهداء يفيض فخراً وتقياً: "إن عظمتها العريقة في المجد، شمس سماء الطهارة والعفة جوهر شاد، خلد الله عظمتها وأدام طهارتها: من مالها الخاص، ولخير آخرتها، ومن أجل اليوم الذي يحاسب فيه المرء على ما قدمت يدها، تقرباً إلى الله وشكراً له سبحانه.. شيدت هذا المسجد الجامع العظيم، هذا البيت المقدس، في عهد السلطان المعظم، سيد الحكام، والد نائب الملك، شاه رخ أدام الله ملكه، وإمبراطوريته وزاد على أهل الأرض صلاحه وعدله وكرمه" (167).

وأقام أتباع المذهب الشيعي العديد من العماثر الفخمة ذوات المآذن الجميلة والقباب الفاخرة، وكسيت واجهاتها بالآجر اللامع أو بصفائح الفضة أو الذهب وبها الساحات المحلاة بالفسيفساء الأزرق والأبيض أو المزخرفة بالخزف البديع الذي يسحر كل من ينظر إليه منبهراً بهذا المنظر الخلاب⁽¹⁶⁸⁾.

"ويبدو أنه كان للمغول فن عمارة خاص، مع أنهم لم يبدعوا أى عنصر من هذا الفن الخاص، فقام ذلك الفن على مزج فنون مختلف الأمم التي خضعت لحكمهم فيما شادوه من المباني"⁽¹⁶⁹⁾.

وقد اتسم العصر التيمورى فى هراة بجمال وروعة الفن المعمارى الذى بدأه تيمور فى عاصمته سمرقند وأتمها أبناؤه بعده فى سمرقند وهراة وغيرها. وقد أصلح شاه رخ ما دمره أبوه وعمر أبراج هراة ومرو، ولم يترك بلدا فى نطاق حكمه إلا وأعاد بناءه وسارت زوجته جوهر شاد على دربه وأقامت العماثر العديدة فى هراة⁽¹⁷⁰⁾. وكان لعلاقة شاه رخ بالصين أثر كبير فى تلك النهضة العمرانية⁽¹⁷¹⁾.

ومن أشهر المظاهر الحضارية المعمارية فى هراة مصلى هراة، ويقع على بعد ألف قدم شمال مدينة هراة وطوله حوالى أربعة أميال وعرضه ثلاثة أميال، وكان يشتمل على عدة أبنية غاية فى الروعة والفن المعمارى فحوى "مدرسة جوهر شاد والمسجد الجامع لجوهر شاد وقبة بايستقر ميرزا ومدرسة السلطان حسين ميرزا بايقرا وخانقاه حسين بايقرا ومنشآت وزيره الأمير على شيونوائى وهى (دار الحفاظ، ودار الشفاء، خانقاه إخلاصية، مدرسة إخلاصية) مكتبة السلطان حسين بايقرا مكتبة على شيرانوائى، مكتبة بايستقر". أما عن مصير المصلى فلم يبق منه سوى ستة منازل مع قبة لأن هذا البنيان الفخم كان عامراً حتى (1304هـ/1886م) لكنه هدم فى نفس السنة من قبل الإنجليز الذين اشترطوا لانسحاب عسكريهم هدم هذا البنيان فهدم وهدمت معه قرائن تشهد على روعة الفن والعمارة فى هراة فى ذلك الوقت⁽¹⁷²⁾.

مدرسة وخانقاه حسين بايقرا:

لما كان السلطان حسين بايقرا شديد التدين محباً للعلم والعلماء فقد أثر أن ينشئ مدرسة تساهم فى نشر العلوم الدينية والعلمية بناها على نفقته الخاصة، واستدعى

المهندسين الأكفاء من كل مكان، وكذلك الرسامين والفنانين أبدعوا في بنائها وزخرفتها فأضحت آية من آيات الفن المعماري الفريد، وكان ضريح السلطان يقع في أحد أركانها وكان يخترقها من الشمال إلى الجنوب نهر "أنجيل" أحد فروع نهر هري رود وتم بناؤها (898هـ/ 1492م)⁽¹⁷³⁾. ونتج عن رعاية السلاطين التيموريين ووزرائهم للعلم والعلماء نهضة علمية وثقافية لازال التاريخ يشهد على رقيها، كما كان لعصر التيموريين العديد من الشخصيات العلمية البارزة التي تركت بصمات واضحة على الحضارة العربية⁽¹⁷⁴⁾.

وإلى جانب المدارس أنشأ السلاطين والوزراء المكتبات منها مكتبة بايسنقر بن شاه رخ ابن تيمور وتعتبر مجمعا لجمع الكتب وكتابتها وزخرفتها وتجليدها⁽¹⁷⁵⁾، ومن أهمها مكتبة السلطان حسين بايقرا والتي كانت تعتبر مجمعا علميا حوى العديد من الفنانين والصحافيين والوراقين يعملون كخلفية نحل في إعداد الكتب وكتابتها وزخرفتها وتجليدها واشتهر بينهم الخطاط المعروف سلطان على المشهدي والرسام العظيم بهزاد الذي تولى رئاسة هذه المكتبة، وقد أقيمت بجوار مدرسة السلطان نفسه ومخلفاتها لا تزال تزرعها مكتبات أفغانستان وإيران وتركيا إلى جانب بعض مكتبات أوروبا أيضا⁽¹⁷⁶⁾.

أما المكتبة الأخرى فهي مكتبة الأمير على شيرانوائي وكانت مكتبة كبيرة بجوار مدرسته ودار شفائه ولا تزال مخلفاتها من الكتب الثمينة تملأ أرفف مكتبات العالم وقد ختمت بختم الأمير نفسه⁽¹⁷⁷⁾.

وأقام "عليشير نوائي" وزير آخر سلاطين التيموريين "حسين بايقرا" المدرسة الإخلاصية وهي مدرسة دينية عين فيها مدرسين لتدريس أصول الفقه وعلم الحديث، وألحق بها مسجداً كما بنى في شمال هذه المدرسة قبة أطلق عليها "دار الحفظة" خصصت لتلاوة القرآن الكريم وألحق بها خانقاه لإطعام المساكين وأداء صلاة الجمعة وأوقف الوزير جميع ممتلكاته للإنفاق على هذه المدرسة والمسجد ودار الحفظة والخانقاه. وكانت له مؤلفات عديدة في الشعر والنثر باللغتين الفارسية والتركية⁽¹⁷⁸⁾. كما أنشأت زوجته "بليكه سلطان بيكم" مدرسة سميت باسم بانيتها بديع الزمان فسميت المدرسة البديعية⁽¹⁷⁹⁾. وأنشأ هذا الوزير أيضاً ثلاثمائة وسبعين بناء من مساجد ومدارس وخانقاوات، وأصبحت العمائر السلطانية موضوعات شعر الشعراء وأشهرهم جامي

الذى وصف مسجد هراة الجامع وقلاعها ولواحقها ودروبها وأبوابها الخمسة وأسواقها الأربع وبروجها المائة والأربعين وخذقتها⁽¹⁸⁰⁾.

وجدير بالذكر أن التيموريين استخدموا في مواد البناء الطوب والحجر والخشب. وكان استخدام الطوب أعم لأن نقل الحجر من المحاجر كان يتطلب نفقات باهظة، واستعملوا الجص والقاشاني في زخرفة عمائرهم، كما استعملوا الطوب نفسه في الزخرفة فكانوا ينشئون منه أشكالاً هندسية بديعة وأشربة الكتابات وغيرها من الرسوم لتزيين العائر والمآذن. وقاموا بتشييد العديد من المساجد والأضرحة والمدارس والأسواق هذا بخلاف القصور الجميلة⁽¹⁸¹⁾. واستخدم الفنانون المعماريون فيما بين القرنين العاشر والثاني عشر بعد الهجرة (السادس عشر والثامن عشر بعد الميلاد) الزخارف الجصية في القصور والبيوت ولونوها بدقة وتنوع فأصبحت تشبه رسوم الصور والصفحات المذهبة في المخطوطات التي تنسب إلى ذلك العصر⁽¹⁸²⁾.

واستخدم المعماريون في هراة النقوش الحائطية كما هو موجود في قاعة استقبال عظيمة في شمال هراة، عمل في تصوير حيطانها أعلام المصورين مثلما عليه الحال في أحد القصور الذي يوجد على حائط إحدى قاعاته صور الأميرات السبع، ثم أقبل الفنانون على رسم الزهور والطيور والحيوانات في تزيين العائر في القرن العاشر الهجري السادس عشر الميلادي⁽¹⁸³⁾.

فن الزخرفة:

كان من أثر اعتناق المغول للإسلام بصفة عامة أنهم آثروا تقاليد الفن الصيني على المحظورات التي جاءت بها الشريعة الإسلامية فأدخلوا من الصين على الزخرفة الفارسية التين والعنقاء وأشكال السحاب وهالات القداسة والوجوه الشبيهة بالأقمار، وزاوجوا بينها بطريقة خلاقة وبين الأساليب الفارسية في اللون الشفاف والخط الخالص. وكانت الأساليب المختلطة متماثلة إلى حد بعيد فإن رسامي المنمنات الصينية والفرس على حد سواء رسموا لطبقة الأرسقراطيين الذين يبدو أن ذوقهم كان رفيعاً جداً⁽¹⁸⁴⁾.

وأضحت هراة مركزاً من المراكز العظيمة للزخرفة الإسلامية في هذا العصر، وبلغ رسم المنمنات الفارسية الذروة في هراة على عهد التيموريين، واستخدم شاه رخ طائفة

كبيرة من الفنانين، وأسس ابنه بايسنقر ميرزا كلية خاصة بالخط والمنمنمات، ومن مدرسة هراة هذه جاءت الشاهنامه وهى معجزة اللون البراق والجمال الدافق، وكان كمال الدين بهزاد كما ذكرنا من قبل الفنان الذى اكتسب خبراته من تجارب الحياة وويلات الحروب فعكس هذا كله بالفن واكتسبت أعماله شهرة واسعة مما يدل على إدراك حسى للأشخاص والأشياء وعلى حرارة اللون ومداه وعلى حيويته فى التنفيذ مع دقة التخطيط. فمعاصرو بهزاد أحسوا بأنه قد أحدث انقلاباً فى الزخرفة بنماذجه الأصيلة فى التأليف ومناظره الطبيعية الزاهية وصور شخصوه المفصلة بعناية والتي تكاد تقفز إلى الحياة⁽¹⁸⁵⁾.

صناعة الخزف:

كانت أكثر أنواع الخزف انتشاراً فى العصر المغولى والتيمورى هو الخزف الأخضر والأزرق وكانت مصانع الخزف تنتج منه كميات هائلة أتيح استعمالها لمختلف طبقات الشعب. وكانت هراة ضمن أهم مراكز صناعة الخزف، وكانت عناصر الزخرفة تعتمد على صور الطيور كالتاووس والغزال والإوز والصقر أو حيوانات خرافية كأبى الهول والطائر ذى الوجه الأدمى، كما ازدهر الخزف المزخرف بالرسوم المنقوشة تحت الدهان باللونين الأسود والأزرق، أو فوق الدهان بالبريق المعدنى أو الألوان المتعددة فضلاً عن التذهيب والرسوم البارزة⁽¹⁸⁶⁾.

صناعة الزجاج والخشب:

تطورت صناعة الزجاج فى العصر التيمورى حيث جمع تيمور فى سمرقند فى بداية القرن التاسع الهجرى الخامس عشر الميلادى نخبة من أمهر صانعى الزجاج فى ذلك العصر فازدهرت هذه الصناعة على يدهم، وكان منهم الزجاجون السوريون. ثم تطورت تلك الصناعة فيما بين القرنين العاشر والثانى عشر الهجرى السادس والسابع عشر الميلادى على صناعة الأباريق والقنينات الزجاجية الطويلة المشوقة⁽¹⁸⁷⁾.

كما ازدهر أيضاً استخدام العناصر الهندسية فى زخرفة الخشب، واستعملت الرسوم النباتية فى الأساليب الفنية الإيرانية. وازدهرت صناعة الحفر على الخشب فى القرن التاسع الهجرى الخامس عشر الميلادى متمثلاً فى بابين من قبر تيمور محفوظين الآن فى متحف الهرميتاج⁽¹⁸⁸⁾.

صناعة التحف المعدنية:

ازدهرت أيضاً صناعة التحف المعدنية في هراة متأثرة بالأسلوب الفنى الذى شهدته إيران في القرن السادس وبداية السابع الهجريين/ الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين والذى ازدهر في الموصل وانتشر منها إلى دولة المماليك في مصر والشام وهو نفسه الذى سارت عليه إيران في إنتاج التحف المعدنية في النصف الثانى من القرن السابع وقد يكون السر في ذلك رحيل بعض الفنانين عن الموصل إلى إيران، ومن التحف المعدنية النفيسة في القرن الثامن الهجرى شمعدان في مجموعة هراى بدار الآثار العربية، وهو مكفت بالفضة والذهب، وارتفاعه تسعة وعشرون سنتيمترا وقطره خمسة وعشرون، ويرجع تاريخ صناعته إلى سنة (760هـ/ 1448م)⁽¹⁸⁹⁾. وغيره العديد من التحف التى تشهد على روعة صناعة المعادن في ذلك العصر مثل مجموعة من الأواني المكفتة بالذهب والفضة، وقوام زخرفها رسوم آدمية تمثل مناظر البلاط واللعب بالصواجلة وما إلى ذلك من مناظر الحياة في الطبقات الأرستقراطية من المجتمع⁽¹⁹⁰⁾.

والواقع أن صناعة التحف المعدنية في إيران بلغت عصرها الذهبى في نهاية القرن السابع وفي القرن الثامن بعد الهجرة (نهاية الثالث عشر وفي القرن الرابع عشر)، ويدل على ذلك الأباريق الجميلة التى تمتاز ببدنها المصنع الذى تغطيه الأشرطة والجامات أو المناطق ذات الرسوم الآدمية والحوانية والكتابية على أرضية من السيقان والفروع النباتية المطبقة بالذهب والفضة⁽¹⁹¹⁾.

المنسوجات:

أدى اتساع تجارة إيران مع الشرق في القرنين السابع والثامن الهجريين (الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين)، ثم غزوات المغول وقدم كثيرين من النساجين الصينيين إلى إيران إلى ازدياد تأثر مصانع النسيج بالأساليب الصينية في زخرفة المنسوجات⁽¹⁹²⁾.

وفي عصر التيموريين كانت لخراسان شأن عظيم في صناعة النسيج وأصبحت سمرقند وهراة في عصر تيمور وخلفائه مركزاً عظيماً لنسيج الأقمشة النفيسة، حيث تطلبت ظروف ذلك العصر من تطلع الأمراء وكبار رجال الدولة إلى اتخاذ أفخر الملابس

والستائر والفرش والوسادات إلى استخدام تيمور وخلفائه النساجين من الصين والشام مما أدى إلى رقى تلك الصناعة رقىاً كبيراً⁽¹⁹³⁾.

واستخدمت أنواع عديدة من الأقمشة مثل: الديباج والنسيج المقصب بالذهب والفضة والمزين برسوم طيور صينية الطراز، فضلاً عن المخمل "القطيفة". وزاد وجود زهرة اللوتس في زخارف المنسوجات، كما استخدم البط كثيراً في زخرفة ذلك العصر، وكانت الأقمشة تصدر من هذه المدن إلى مختلف أنحاء العالم الإسلامى⁽¹⁹⁴⁾.

السجاد:

شهدت صناعة السجاد تطوراً ملحوظاً في عصر خلفاء تيمور وكانت هراة مركزاً عظيماً من مراكز صناعة السجاد ومعظم السجاجيد المزخرفة برسوم الزهور ترجع إلى القرنين العاشر والحادى عشر الهجريين (السادس عشر والسابع عشر بعد الميلاد) وتنسب إلى هراة السجاجيد المزخرفة برسوم الزهور ذات الأرضية الحمراء اللون بينما الإطار أخضر. وكان السجاد ميداناً واسعاً لإظهار تفوق فناني هراة وصناعاتها في اختيار الألوان، حيث بلغ ما استخدموه في السجادة الواحدة زهاء عشرين لونا. ولم تكن كل السجاجيد تصنع لتفرش على الأرض، وإنما كان تعليق السجاجيد في الحفلات من الأمور المعروفة خاصة في أوروبا في عصر النهضة⁽¹⁹⁵⁾.

الموسيقى والغناء والرقص:

استلزمت نظم ورسوم البلاط في هراة في العصر التيمورى إقامة الحفلات ومجالس الشراب والتي كانت تعقد في الغالب لعدة أيام، وكان الغناء والموسيقى من لوازم تلك الاحتفالات، وحظى الموسيقيون والمطربون بعطف وكرم السلاطين⁽¹⁹⁶⁾.

ومن المطربين المعروفين في تلك الفترة كان ميرشادى و غلام وميرغرو، كما عج البلاط التيمورى بالعديد من الراقصين أشهرهم بدر الذى ابتكر العديد من الرقصات التوقعية رغم كونه فقيهاً يرتدى العمامة الفخمة الوقورة فلا يتورع أن يشارك في إحدى الرقصات الشعبية التى لا تزال تروج حتى اليوم في إيران باسم "هراتى"⁽¹⁹⁷⁾، وفيه يعتلى الراقص مقعداً ويساير الموسيقى بعض الوقت وهو ملتف في ملاءة بيضاء ويتمايل في ستره هذا

تمايلات رشيقة أكثر منها فنية، ثم يكشف عن نفسه بالتدرّج. وهناك رقصات أخرى تعرف باسم خراسانى وهى تشبه الرقص الموسيقى الذى يؤدى فيه الراقصون حركات مضحكة تحكى المغازلة⁽¹⁹⁸⁾.

ومن قدامى الموسيقيين كمال الدين أبو الفضل المراغى (ت 837هـ/ 1433م)، وكان استقدمه تيمور على عاصمته سمرقند وتقرّب من شاه رخ وسكن هراة إلى أن توفي بها، ومن أعماله: (جامع الألحان) فى الموسيقى وألفه عام (816هـ/ 1413م)، وكذلك كتابه "مقاصد الألحان" الذى ألفه لشاه رخ عام (821هـ/ 1418م)، وكتاب الموسيقى زبدة الأدوار وكنز الألحان فى علم الأدوار وغيرها⁽¹⁹⁹⁾.

واشتهر فى عهد بايسنقر ابن شاه رخ الموسيقى "أمير شاهي" الذى ألف مؤلفاً فى ثلاثة مجلدات جمع فيه سير الموسيقيين والمصورين والشعراء، ومزوداً بالتصاوير الموسيقية⁽²⁰⁰⁾.

ومما ينهض دليلاً على أهمية مجالس الطرب فى حياة السلاطين التيموريين وبخاصة السلطان بايسنقر من أن الصفحتين الافتتاحيتين فى مخطوط كلية ودمنة (834هـ/ 1430م) والمحفوظ فى مكتبة طوبقا بوسراى فى استانبول تمثلان بايسنقر فى مجلس طرب، كما تضم مجموعة برنسون فى فلورنسا تصويرة فردية فى عمل المجمع الفنى فى هراة (830 هـ/ 1426م). وتمثل بايسنقر يلهو مع زوجته فى مجلس طرب⁽²⁰¹⁾.

وتبوأ العديد من الموسيقيين مكانة رفيعة فى عهد السلطان حسين بايقرا ووزيره على شيرانوئى وأشهرهم خواجه عبد الله مرواريد وقل محمد عودى وشيخ نابى ثم حسين عودى الذى كان يجيد العزف على العود والنأى والقانون⁽²⁰²⁾.

التقافة والأدب:

اتسمت الحياة الأدبية فى عصر التيموريين بالرقى والتقدم. وإلى تيمور نفسه يرد الفضل فى إشاعة الاهتمام الجدى بالحركة العقلية بالبلاد حتى بلغ ذلك العنصر التركى درجة من الرقى لم يعرفها من قبل. برغم الحروب المستمرة التى خاضها ذلك القائد إلا أن بلاده شهدت قبيل نهاية حكمه نهضة عقلية لا تنكر فى ميدانى الدين والعلم.

ويتميز عهد تيمور بإقامة المدارس الكثيرة وإجراء الأرزاق عليها، مما جعله مثلاً يحتذى لمن جاء بعده من أبنائه وأحفاده وكذلك من الوزراء والقواد الذين تنافسوا فيما

بينهم فى بناء المدارس والمساجد ودور الشفاء وغيرها من منشآت الرعاية الاجتماعية وإجراء الأرزاق عليها⁽²⁰³⁾.

ولم تقتصر جهود التيموريين على تشجيع الحركة الأدبية والثقافية بل امتدت إلى رعاية الكتاب ورجال الفنون وكذلك كان منهم من شارك بنفسه فى النهوض بتلك الحركة فقد خلف لنا على شيرنوائى وزير شاه رخ فى كتابه مجالس النفاثس ثبنا بأسماء الأمراء التيموريين من المشتغلين بالأداب فكان منهم شاه رخ ميرزا فقد استقطب لبلاطه العلماء وأخذ عنهم العلوم الرياضية وأفاد منهم فى بناء مرصده الشهير بسمرقند عام (832هـ/ 1428م). ومن أشهر علماء الرياضيات غياث الدين جمشيد الكاشانى (ت بين 832 و840هـ/ 1428-1436م)، ومن ضمن إنجازاته آلة طبق المناطق وهى آلة لتحديد المسافات بين الكواكب والأرض ورصد أحوالها المختلفة وشرح دقائق الرجوع والخسوف والكسوف كما أن له مؤلفاً أيضاً فى كيفية صنع آلة فلكية سماها (لوح الانصالات) واسمه (الإحاقات العشرة)⁽²⁰⁴⁾. إلى غير ذلك من العديد من المؤلفات الخاصة بهذا العلم، ومن علماء الفلك والنجوم أيضاً ركن الدين شرف الحسينى الأملى (ت 860هـ/ 1455م) وعاش فى هراة، ومن مؤلفاته (زيج مفاتيح الأعمال وزيج جامع سعيدى) وبنجاه باب سلطانى 852-861هـ/ 1448-1456م فى الأسطرلاب.

وفى الطب نبغ العديد من العلماء فى هذا العلم وألفوا المؤلفات العديدة بالفارسية ونبغ من العلماء فى الطب نجيب الدين أبو حامد محمد بن على السمرقندى (ت 816هـ/ 1413م) وبرهان الدين نفيسى بن عوض بن نفيسى الكرمانى وشرح موجز قانون ابن سينا لابن النفيسى وأتم شرحه عام (841هـ/ 1437م). وألف محمد بن علاء الدين بن وهبة الله السبزوارى المعروف بغياث المتطيب كتابا بالفارسية اسمه قوانين العلاج وشفاء الأمراض أو (رسالة در معالجات أمراض بدن) فى أربعة عشر باباً ذكر فيها كيفية علاج كل مرض وأنهى الكتاب سنة (871هـ/ 1466م). كما ألف كتابا أسماه (مرآة الصحة) ويشمل الطب النظرى والعملى وغيره الكثير من علماء الطب.

وكانت هراة فى العصر التيمورى مجمعاً للأدباء والعلماء وتعددت مراكز الثقافة والحضارة فى العصر التيمورى ونشطت العلوم العقلية والعلوم الدينية أيضاً.

فمن العلوم الدينية علم تجويد القرآن والتفسير والحديث وابتدأه واشتهر به في هراة أبو الخير محمد بن محمد الجزري الذي اصطحبه تيمور من الجزيرة والشام إلى هراة وكان يلقي دروس التجويد في بلاد ما وراء النهر وخراسان وفارس وأسس بشيراز (دارا للقرآن) ثم تولى أولاده من بعده تدريس علم التجويد في مختلف بلاد العالم الإسلامي ولقى تفسير القرآن عناية كبيرة واهتماماً من علماء تلك الفترة، وخرجت مؤلفات عديدة في هذا العلم منها جامع البيان في تفسير القرآن (جامع التبيان) من تأليف معين الدين محمد الإيجي (830-898هـ/ 1426-1492م) وهو من علماء الشافعية في القرن التاسع الهجري كما ظهر في هراة في عصر السلطان حسين بايقرا الواعظ حسين الكاشفي (ت 910هـ/ 1504م) وألف الكثير في علم التفسير منها جواهر التفسير، وكذلك كتابه مواهب علمية، وكتاب آخر في تفسير سورة يوسف باسم جامع الستين لأنه فسر آيات هذه السورة في ستين فصلاً⁽²⁰⁵⁾. ثم تأتي تفاسير شيوخ النقشبندية الصوفية، وحظى علم الحديث في هراة بمؤلفات الشاعر الصوفي نور الدين عبد الرحمن الجامي ومنها المؤلف المسمى (أربعين جامي) نظمها (868هـ/ 1463م) وبها أربعون حديثاً من أحاديث الرسول (ص) بقصد تيسير حفظها وفهم معانيها، وكذلك رسالة الكاشفي (الرسالة العلمية في الأحاديث النبوية) بالفارسية، أما علم الفقه والكلام فقد اهتم علماء السنة والشيعنة بتأليف العديد من المصنفات في علم الفقه والكلام وشرح ما تقدم منها، ومن أشهر هؤلاء العلماء على بن محمد يونس العاملي (ت 877هـ/ 1472م)، وأهم مصنفاة (الصراط المستقيم إلى مستحقى التقديم) حاول فيه إثبات إمامة الأئمة الإثني عشر، وناقش قضايا علم الكلام.

ومن أشهر المتصوفة ابن أبي جمهور شمس الدين محمد الإحسانى الذى ألف فى الفقه (درر اللآلى العمادية فى الأحاديث الفقهية) و(زاد المسافرين) (878هـ/ 1473م) وشرحه فى كتاب سماه (كشف البراهين)⁽²⁰⁶⁾. أما العلوم العقلية فحظى علم المنطق بوجود العالم ميرسيد شريف الجرجانى (ت 816هـ/ 1413م)، وكذلك قاضى زاده وحسن بن على الشافعى ومولانا داود ومولانا عبد الرحيم شروائى والملا جلال الدوانى ومير حسين بن معين (ت 910هـ/ 1504م) والعلامة شريف الجرجانى الذى ألف كتاب (كبرى)⁽²⁰⁷⁾. وكان لولوع ألغ بيك ابن شاه رخ بعلوم الرياضة والفلك والجغرافيا أثراً كبيراً فى ارتقاء تلك العلوم.

الشعر والنثر:

وقد تطور الشعر تطوراً كبيراً وساهم السلاطين في إثرائه كما ذكرنا وشاركوا فيه إلى جانب رعايتهم للشعراء، ومن شعراء ذلك العهد مولانا عبد الرحمن جامى ويعرف بحبيب الله، وكان مشهوراً بالنظم والنثر إلى جانب تفوقه في علوم الفقه والتفسير والفلسفة والنحو. وكذلك اشتهر سهيل أو شيخيم سهيل صاحب الترجمة الممتازة لقصص كليلة ودمنة الهندية، وقد عاش عشرين عاماً ببلاط السلطان حسين بيقرا. كما اشتهر أيضاً قاسم الأنور ويعرف باسم معين الدين على، وكان أعظم شاعر صوفى في عصره وعاش أول الأمر في بلاط شاه رخ إلى أن مات في سمرقند عام (837هـ/1433م) ثم خواجه عبد الله هاتقى الشاعر الذى نظم سيرة تيمور (تيمور نامه) شعراً، ثم خواجه عصمت البخارى وكان الشاعر الخاص لكل من السلطانين خليل وأولغ بك وعلى يديه تعلم أولغ بك صناعة الشعر ومات (845هـ/1441م)⁽²⁰⁸⁾. ثم اشتهر أيضاً مولانا حسين كبرى حفيد العلامة المشهور نجم الدين كبرى من تلاميذ العلامة أبى الوفا الخوارزمى الذى قتله المغول واشتهر كشاعر صوفى، وقد كتب شرحاً على مثنوى جلال الدين الرومى. كذلك كتب خواجه عبد الله مرواريد ملخصاً باسم بيانى، ديواناً ينظم الشعر بالفارسية والتركية على السواء. وقد أدخل في الشعر التركى بعض الموضوعات الفارسية ووضع كتاباً عن ملوك الفرس الأقدمين⁽²⁰⁹⁾.

وكان لشاه رخ كذلك محاولات في نظم الغزل، ولا يزال غزله في زوجه جوهر شاد يروج حتى اليوم في الأغاني الشعبية عند أهل هراة⁽²¹⁰⁾.

ومن أكثر الشعراء شعبية السكاكى الذى مدح السلطان خليل (808-812هـ/1405-1409م) حفيد تيمور، ثم مدح بعده أولغ بك، كما اشتهر الشاعر التركى سيدى أحمد بن ميرانشاه وهو من ذرية تيمور، وعمل منظومة (تعشقنامه) التى كتبها لشاه رخ (829هـ/1435-1436م). والتى قيل إنها مقلدة من منظومة (محبتهنامه) للخوارزمى⁽²¹¹⁾.

وكان الشعراء التركى يكتبون مؤلفاتهم في سمرقند وهراة حيث كانت غالبية السكان من التاجيك وحيث لم يكن العنصر التركى ممثلاً إلا في الأسرة الحاكمة وفي الجيش، ولكن تبوأ الأتراك كراسى الحكم كان يزيد دون شك من أهمية اللغة التركية⁽²¹²⁾.

ويعد عصر السلطان حسين بايقرا (874-912هـ/1469-1506م) من أزهى عصور الفن والثقافة في هراة، فقد بلغت الحياة الفنية والعلمية أوج نضجها، وشجع على ذلك أن السلطان حسين بايقرا كان شاعراً يهوى الأدب ويشجع الأدباء وله ديوان شعر باللغة الجغتائية، وكذلك وزيره على شيرنواي (844-906هـ/1441-1500م) كان شاعراً وموسيقياً وراعياً للعلم والفن ورجاله، هذا إلى جانب أن تلك الفترة حفلت بتواجد عظماء الأدب والفن الذين كانت تضمهم مجالس السلطان حسين ميرزا في هراة، وكان الشاعر جامي، ومير خواند، وخواند مير من المقربين إلى السلطان المشهورين في بلاطه⁽²¹³⁾. أما ملا بنائي أحد رجال المعمار في هراة فقد عاش محوطاً بالرعاية ببلاط السلطان حسين بايقرا إلى أن غادره إلى بلاد ما وراء النهر ومات عام (922هـ/1516م). ثم محمد صالح صاحب منظومة شيباني نامه وله إلى جانب ذلك غزليات رقيقة، كما نظم شعراً نهج فيه نهج "ليلي والمجنون"، ونذكر كذلك خواجه عبيد الله الذي كان من تلاميذ بهاء الدين النقشبندی ومن دعاة تعاليمه الشيطيين، وكان متصوفاً وعالمًا ذائع الصيت حتى تخاصم علماء عصره من أجله وتوفي عام (895هـ/1489م) بقرية "كما كيران"⁽²¹⁴⁾ ولا يزال كتابه "تحفة الأحرار" يقرأ على نطاق واسع وهو في العقيدة. أما عن النثر فقد تميز في هراة في العصر التيموري بسهات كثيرة منها سهولة اللغة في الكتابة والتي تقترب إلى لغة الحوار وإيثار الإنشاء المزين خاصة في التأليف الأدبية والتاريخية والصوفية، واتسم كذلك بدخول بعض الكلمات والمصطلحات المغولية والتركية الجغتائية في اللغة الديوانية والإدارية في ذلك العصر، واتسم أيضاً بالإطناب في بيان المطلوب خاصة في المكاتيب والمناشير والمؤلفات التاريخية ويلاحظ هذا الأمر في مقدمات الكتب الأدبية والتاريخية⁽²¹⁵⁾.

وتعددت أنواع النثر وموضوعاته في الأدب الهروي (الهراي)، فتناول أبواباً مختلفة من العلوم العقلية والأدبية والتاريخية والقصص والروايات والتراجم الذاتية والتفسير والتصوف والأخلاق والأدب والأمثال وقصص الحب مثل: (قصة فيروز شاه) التي وضعها مولانا محمد بيغمي، وقصة تحوى حكايات وروايات قصصية ألفها حسين الواعظ الكاشفي للسلطان حسين بايقرا، وقصة (يوسف وزليخا) المعروفة بأحسن القصص للشيخ معين الدين محمد المعروف بمعين المسكين ت 907هـ/1501م⁽²¹⁶⁾.

وكثرت وتعددت كتب التراجم والسير مثل كتب سير مشايخ الصوفية وأبرزها كتاب (نفحات الأنس من حضرات القدس) لنور الدين عبد الرحمن الجامى (ت 898هـ/ 1492م) كتب فيه سيرة لستمائة وأربعة عشر صوفياً وغيره الكثير من العلماء أصحاب المؤلفات. كما ظهر كتاب اسمه (مجالس العشاق) وينسب للسلطان حسين بايقرا، وهو عبارة عن ترجمة ذاتية لعدد من الشعراء والمشايخ الصوفية ونسب لكل منهم قصة عشق كانت في الغالب من نسج خيال المؤلف، وقد شكك ظهير الدين بابر مؤسس الدولة المغولية في الهند في نسب هذا الكتاب للسلطان حسين⁽²¹⁷⁾.

علومه النحو واللغة:

وإلى جانب الشعر نبغ النحويون والفقهاء في بلاط هراة عصر التيموريين، ونبغ منهم على سبيل المثال الهروى⁽²¹⁸⁾ صاحب "الغريبين" وتناول العلماء كتب النحو العربية بالشرح والتلخيص مثل: "مغنى اللبيب" لابن هشام وألفية ابن مالك. وارتقت علوم البلاغة والإنشاء كذلك، واشتهر العديد من العلماء أمثال: حسين بن محمد شاه فنارى (ت 886هـ/ 1481م) وأبو القاسم بن أبى بكر الليثى السمرقندى، وشيخ الإسلام بهراة أحمد بن يحيى (ت 906هـ/ 1500م) وشمس الدين محمد بساطى (ت 842هـ/ 1438م) وغيرهم العديد⁽²¹⁹⁾.

علم التاريخ:

أما علم التاريخ فقد اهتم تيمور بنفسه في إثبات وقائع عهده وحروبه وحث المؤرخين على تدوينها، وسار التيموريون على نهج أبيهم في الاهتمام بالتاريخ فعنوا بتأليف تواريخ الأسر السلطانية كما عنوا بتأليف التواريخ العامة مثل: روضة الصفا وحبیب السير، ومن أهمها أصح التواريخ تأليف محمد بن فضل الموسوى، ويشتمل على التاريخ منذ بدء الخليقة حتى عهد تيمور، ثم مجمع التواريخ سلطاني تأليف شهاب الدين عبد الله بن لطف الله المعروف بحافظ أبرو (ت 833هـ/ 1429م)، وهو في أربعة مجلدات تشتمل المجلدات الثلاثة الأولى وقائع التاريخ حتى عهد الإيلخانيين ويشمل الرابع الأحداث من موت السلطان أبى سعيد حتى وقائع عام (830هـ/ 1426م)، ثم يأتي كتاب روضة الصفا تأليف ميرخوند (ت 903هـ/ 1497م). كما ألقت كتباً في تاريخ المدن والأقاليم

الإيرانية منها كتاب روضات الجنات في أوصاف مدينة هراة الذي ألفه عام (899هـ/ 1493م) معين الدين الأسفزازى. إلى غير ذلك العديد من المؤلفات والكتب التاريخية لمشاهير العلماء وكتاب التاريخ والتراجم⁽²²⁰⁾.

حركة الترجمة:

أما عن الترجمة فقد ترجمت العديد من الكتب الفارسية والتركية في هذا العصر مما كان له أثر كبير على تدوين القواميس والمعاجم الفارسية التركية أو التركية الفارسية.

كما ترجمت المعاجم العربية إلى الفارسية لحاجة المتعلمين في تركيا والهند إلى تعلم الفارسية، كما وضعت المعاجم التركية بسبب انتشار التركية في البلاد العثمانية وإيران على السواء، ومن المعاجم الشهيرة كتاب (الجامع) تأليف سيد محمد بن سيد حسن ت (866هـ/ 1461م) وهو تلخيص لكتاب صحاح اللغة للجوهري الفارابي وكتاب مختصر الصحاح للشيخ مفلح الصيمرى. ومن المعاجم الفارسية المؤلفة في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادى (كنز اللغات) وضعه محمد بن عبد الخالق بن معروف، ومن المعاجم الفارسية (أداة الفضلاء) وهو منظومة فارسية وضعها القاضى خان بدر محمد الدهلوى عام (822هـ/ 1419م). ومنها (شرفنامه منيرى) وضعه إبراهيم فاروقى عام (878هـ/ 1473م). كما وضع رستم مولوى معجمه (وسيلة المقاصد إلى أحسن المراصد) لتعليم قواعد اللغة الفارسية وذكر معانى الألفاظ الفارسية بالتركية⁽²²¹⁾.

من كل ما سبق يظهر جلياً أن "عصر التيموريين يتميز بظهور حضارة فيه لم تعرف لها الشعوب الإسلامية نظيراً في وقت من الأوقات فيما عدا الفترة التي ازدهرت فيها الحضارة عند الأمويين في الأندلس بعض الوقت أو في العصر العباسى الأول بالعراق، فقد شهدت مدينة هراة وغيرها من المدن الإيرانية تطوراً حضارياً رفيع المستوى وله سمة التنوع بصورة أذهلت المؤرخين"⁽²²²⁾. "لقد شهد التاريخ ارتباطاً وثيقاً وتفاعلاً عميقاً بين الثقافتين العربية والفارسية اللتين أنتجت بتآلفها حضارة إسلامية زاهرة يفخر بها العرب والفرس وتفتخر بها الحضارة الإنسانية في كل زمان ومكان"⁽²²³⁾، وامتزجت الثقافتين العربية والفارسية نتيجة لانتشار الإسلام في بلاد الفرس، كما أدى كذلك إلى انتشار العربية في بلادهم فأتقنوها لأنها لغة القرآن، وحتى يستطيعون فهم ما تشير إليه

الأحاديث النبوية في محاولة للتفقه بأمر دينهم فتج عن كل ذلك نهضة علمية وثقافية بعيدة المدى. وظهرت حركة الترجمة بين اللغتين العربية والفارسية مما ساهم في بناء صرح حضارة إسلامية راقية لازالت الإنسانية تفخر بها حتى الآن⁽²²⁴⁾.

وقامت على أرض هراة نهضة عمرانية كبيرة في عهد التيموريين وعمرت بالمنشآت الفخمة وشيدت فيها المساجد والمدارس ودور الشفاء وأصبحت من أهم المراكز الثقافية الإسلامية التى يقصدها الشعراء والعلماء والفقهاء والحكماء والمؤرخون، كما صارت أعظم المراكز السياسية والتجارية في آسيا الوسطى⁽²²⁵⁾، وتعد همزة الوصل بين الأفغان وإيران⁽²²⁶⁾.

الملاحق

جدول يوضح حكام هراة من بنى تيمور:

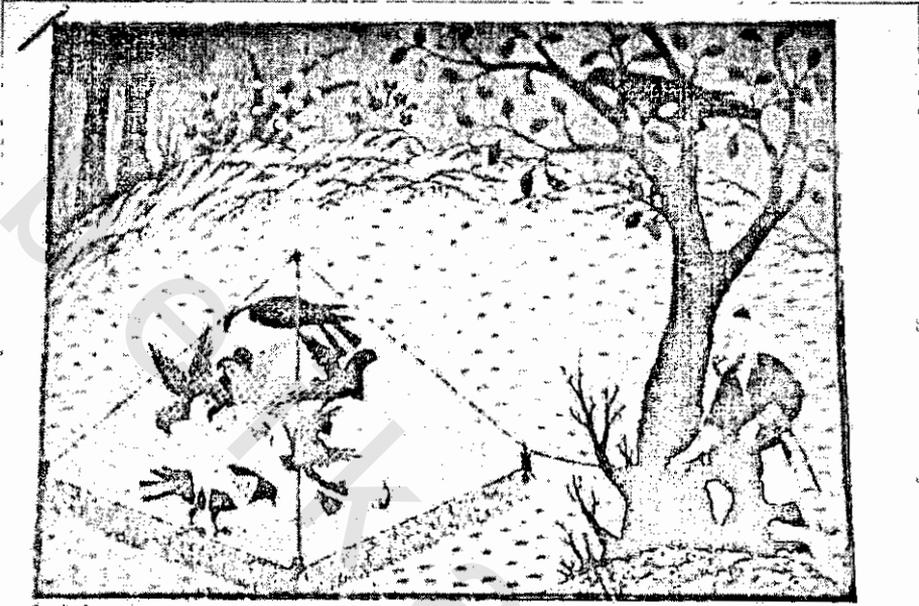
817هـ - 1414م	- شاه رخ
850هـ - 1446م	- أولوغ بك
853هـ - 1449م	- أبو القاسم بابر بن بايسنقر بن شاه رخ
861هـ - 1456م	- شاه محمود بن بابر
863هـ - 1458م	- السلطان أبو سعيد
875هـ - 1470م	- ياد كار محمد بن محمد بن بايسنقر
878هـ - 1473م	- أبو الغازى حسين بايقرا
912هـ - 1506م	- بديع الزمان المظفر بن حسين بايقرا
912هـ - 1506م ⁽¹⁾	وقد هزمه محمد الشيبانى سنة

الصور الفنية

مجموعة صور توضح السمات الفنية المختلفة لمدرسة هراة فى العصر التيمورى تم تصويرها بمعرفة الباحثة من كتاب Survey of Persian Art 4 أجزاء، والموجود بقاعة الكتب النادرة بمكتبة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية.

وساعدنى فى شرح الصور والتعليق عليها زميلى د. رجب سيد المهر: مدرس التصوير الإسلامى بقسم الآثار الإسلامى كلية الآداب - جامعة المنصورة.

(1) نقلاً عن المستشرق زامباور: معجم الأنساب والأسرات الحاكمة فى التاريخ الإسلامى، ترجمة د. زكى محمد حسن ود. حسن محمود وآخرين، دار الرائد العربى - بيروت، ص 26-27.



Tab. No. 1108

NASR ALLAH ABU'LS-MA'ALI, KALILI LI-DIMNI

Hera School, early 19th century. Library of the Gulistan Palace, Tehran. The title of the book is written in the margin.

موضوع الصورة : صائد الطيور.

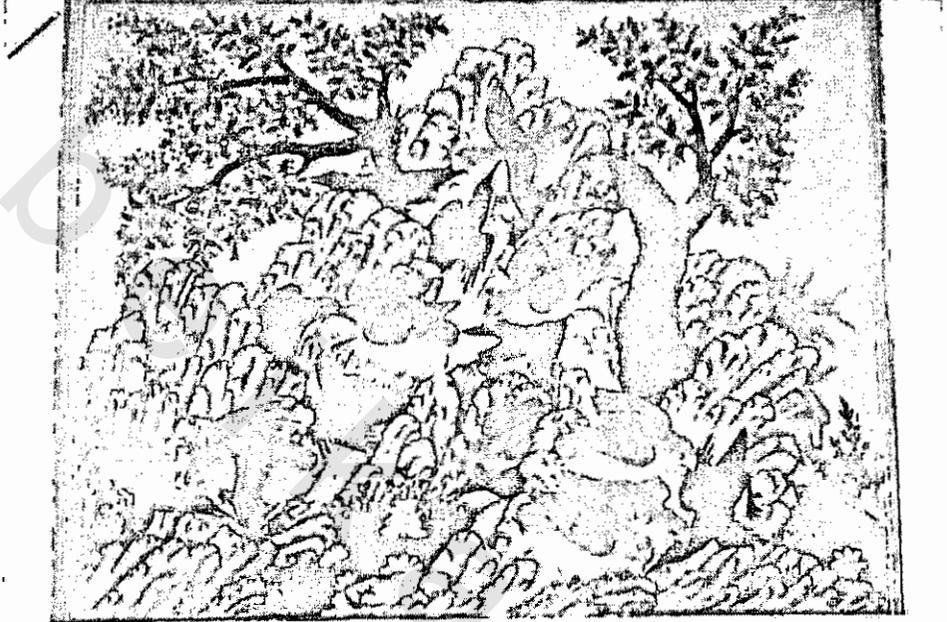
المخطوط : كليلة ودمنة.

مكان الحفظ : مكتبة قصر جلستان في طهران.

المدرسة والتاريخ : المدرسة التيمورية في هراة في بداية القرن 9 هـ / 15م.

وتمثل الصورة صائد الطيور، حيث ترى بمقدمة الصورة شجرة ضخمة في يمين الصورة ووقف إلى جوارها صائد الطيور، وقد ألقى بشبাকে على مجموعة متنوعة من الطيور، ويرتدى هذا الرجل ملابس فضفاضة واسعة عبارة عن جلباب أخضر اللون مزخرف بنقط مرسومة باللون الأسود ويغطي رأسه عمامة بيضاء متعددة الطيات.

الصورة الثانية



Dr. J. S. ...

NASR ALI AH ABU' MA'ALI, KATHI' AL-DIN

Mad. School with authorization. Library of the ...

موضوع الصورة : حرب البوم على الغربان.

المخطوط : كلية ودمنة.

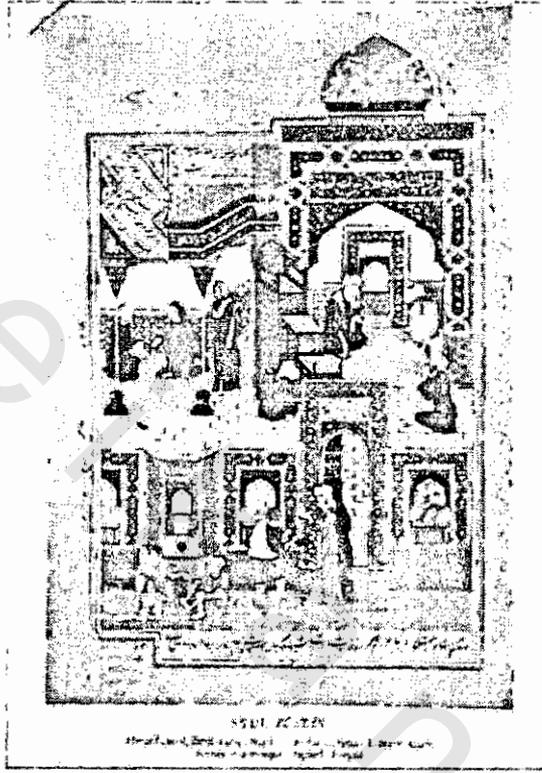
مكان الحفظ : مكتبة قصر جلستان في طهران.

المدرسة والتاريخ : المدرسة التيمورية في هراة في بداية القرن 9 هـ / 15 م.

وتمثل الصورة حرب البوم على الغربان، حيث نرى في مقدمة الصورة منطقة جبلية ظهرت صخورها بالشكل الإسفنجي المعروف في تصاوير المدرسة التيمورية والمميز لأسلوب رسم الصخور في تصاوير هذه المدرسة، وقد نبتت من بين هذه الصخور شجرتين ضخمتين ذات جذوع عظيمة وأغصان وأوراق كثيفة، بالإضافة إلى بعض الشجيرات والحزم النباتية الصغيرة.

ونرى على قمم الصخور فريق البوم المكون من ثمانى، وقد شن هجوماً شديداً على عدد مماثل من الغربان.

الصورة الثالثة



موضوع الصورة : مشاهد مختلفة داخل مسجد.

المخطوط : بستان سعدى.

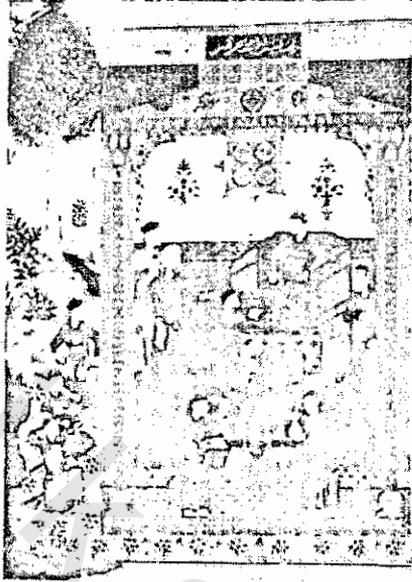
مكان الحفظ : دار الكتب المصرية بالقاهرة.

المدرسة والتاريخ : المدرسة التيمورية في هراة في عام 894هـ / 1489م. وتحمل

هذه الصورة توقيع المصور بهزاد.

وتمثل الصورة بعض المشاهد المختلفة التى تحدث داخل مسجد حيث نرى فى مقدمة الصورة (من أسفل) ميضأة المسجد، حيث يتوضأ فيها بعض الأشخاص فى حين يهم أحد الأشخاص بالدخول إلى المسجد بينما يتحدث معه شخص آخر يقف على باب المسجد، فى حين رسم المصور مجموعة من الفقهاء يجلسون داخل المسجد يتضرع البعض منهم بالدعاء.

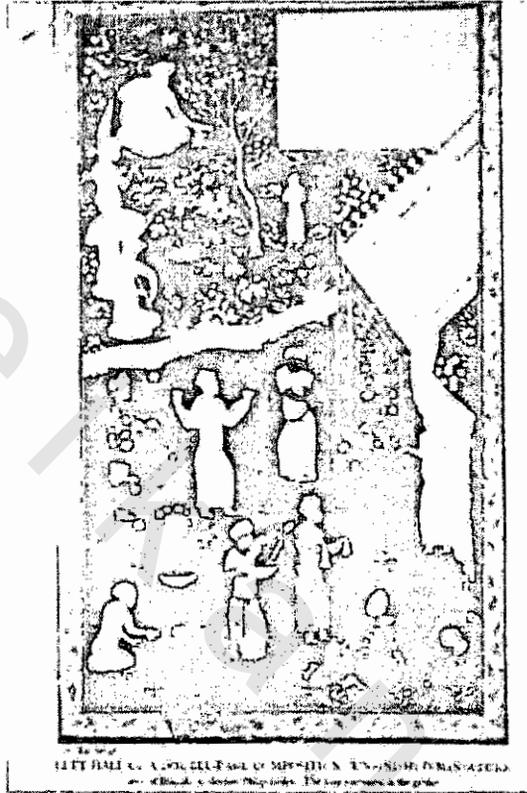
الصورة الخامسة



- موضوع الصورة : لهراسب يتلقى نبأ اختفاء كيخسرو.
المخطوط : شاهنامه الفردوسى (والتي تنسب إلى عصر الأمير بايسنقر).
مكان الحفظ : مكتبة متحف قصر جلستان في طهران.
المدرسة والتاريخ : المدرسة التيمورية في مدينة هراة في عصر الأمير بايسنقر، في عام 833هـ/1429م.

وتمثل الصورة الملك لهراسب يتلقى نبأ اختفاء كيخسرو، حيث نرى لهراسب وقد جلس على عرش أنيق داخل قاعة العرش ويقوم بعض الخدم بتقديم بعض ألوان من الطعام والشراب، وأثناء هذه اللحظة أبلغه بعض الخدم باختفاء كيخسرو، وتظهر الصورة قمة التضج الفنى التى وصلت إليه المدرسة التيمورية فى التصوير الأدائى أثناء عهد الأمير بايسنقر فى مدينة هراة، حيث أبدع المصورون فى رسم الأشخاص وملابسهم وأغطية رؤوسهم وأضافوا عليهم طابع الحركة والحياة، كما اهتم المصورون أيضاً برسم وزخرفة قطع الأثاث والخلفيات المعمارية بأجمل الزخارف وأروعها مستخدمين فى ذلك الألوان الفنية المتدرجة الملائمة لكل عناصر الصورة.

الطوارة السادسة



موضوع الصورة : وليمة يحضرها أحد الملوك داخل حديقة.

المخطوط : تصوية مرسومة على ورقة مزدوجة من مخطوط بستان

سعدى.

مكان الحفظ : دار الكتب المصرية بالقاهرة.

المدرسة والتاريخ : المدرسة التيمورية فى مدينة هراة فى عام 893هـ/ 1488م.

وتمثل الصورة بعض مشاهد تحدث داخل حديقة حيث نرى بعض الملوك وقد شارك فى حضور وليمة داخل حديقة، وقد جلس بعض الطباخين أسفل الصورة ويقومون بتجهيز الوليمة، فى حين جلست فرقة الطرب بأعلى الصورة وتقوم بالعزف على آلات الطرب المختلفة.

الصورة السابعة



FIG. 100. — THE MAN
 From the manuscript 'The Man' by the author of the 'Man'.

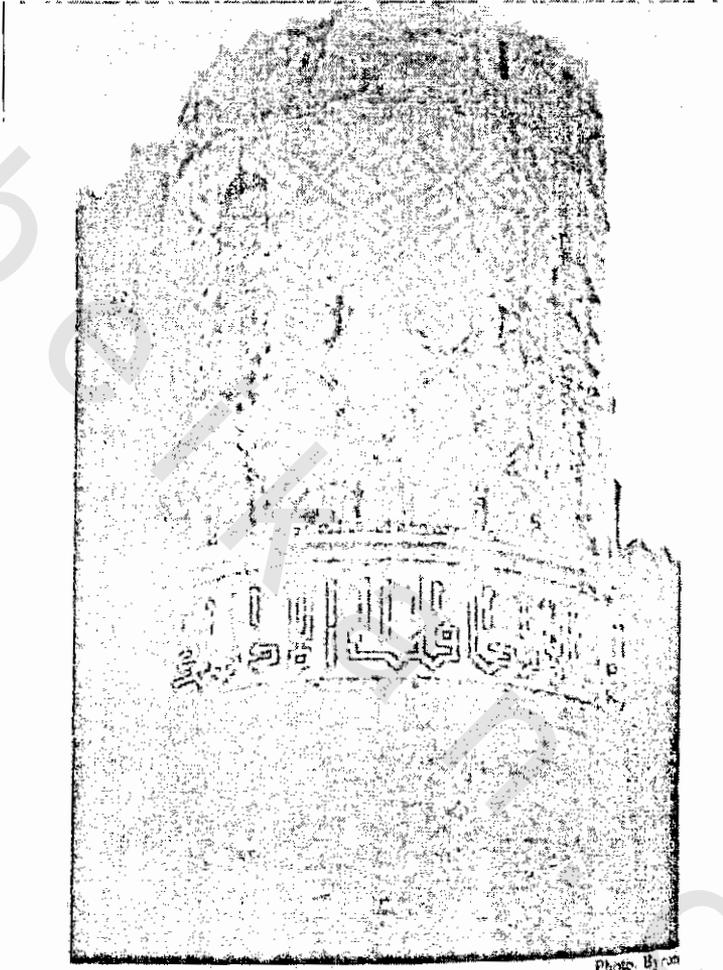
موضوع الصورة : طائر السيمرغ (العنقاء) تعيد "زال" إلى أبيه "سام".

المخطوط : شاهنامه الفردوسى .

مكان الحفظ : الجمعية الملكية الآسيوية فى لندن .

المدرسة والتاريخ : المدرسة التيمورية فى هراة فى عام 844هـ / 1440م .

أوردت الشاهنامه فى هذه القصة أن "زال"، ولد أبيض الشعر فاستقبه أبوه "سام" وأمر به فأخرج من جبل البرز فى الهند، فأخذته العنقاء وربته بين أولادها (أفراخها)، ولما علم سام بما حدث لولده توجه إلى الجبل وتضرع إلى الله وسأله أن يرد عليه ابنه، فألهم الله العنقاء فحملت زال بين جناحيها وحلقت به ثم رقرقت حول والده سام ووضعت بين يديه فوجده غلاماً قد أفرغ فى قالب الجمال رشيق القد كالغصن المائل صبيح الوجه كالبدن الكامل، فخر ساجداً لله تعالى شكراً وحمداً.

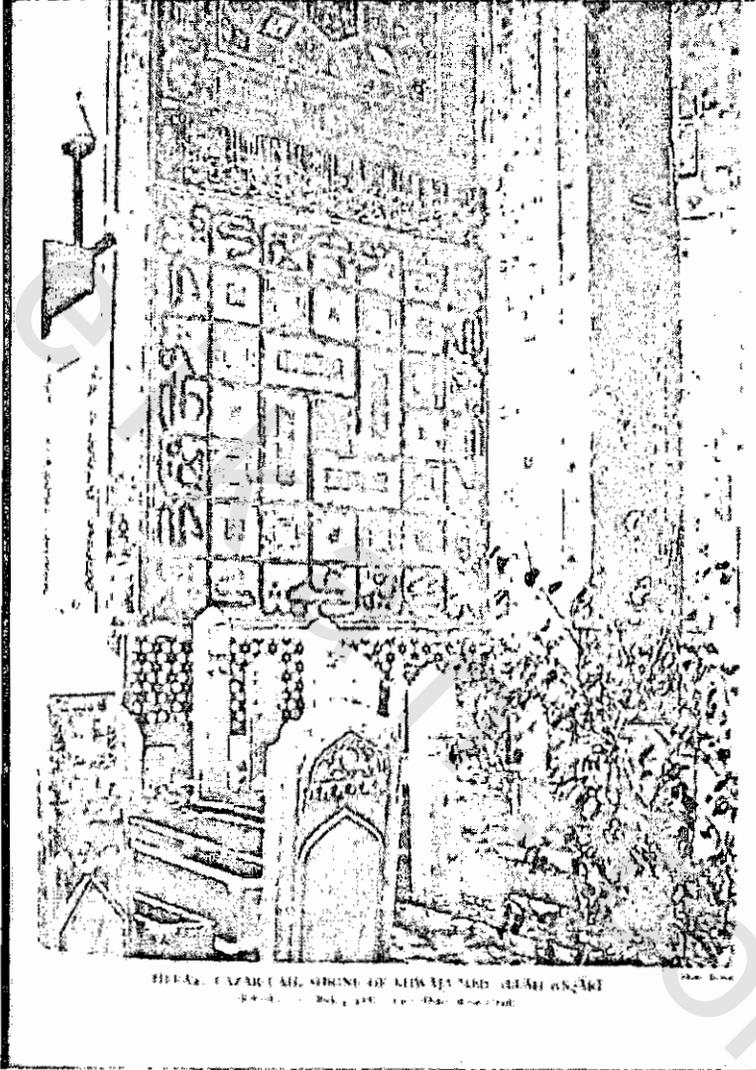


B. HERAT. BASTION, 15th century

موضوع الصورة : صورة لأحد أسوار إحدى القلاع في مدينة هراة في القرن 9هـ / 15م.

ويظهر بهذه الصورة جانب من سور إحدى قلاع مدينة هراة، وتبين جزء من أحد الأبراج المشيدة بهذا السور.

الصورة العاشرة



موضوع الصورة : صورة لمقبرة جماعية في مدينة هراة.

ومن الواضح أن هذه المقبرة قد أعيد ترميمها في عهد السلطان التيمورى شاه رخ فى عام 832هـ/ 1428م.

هوامش البحث

- (1) تيمور لنك: ولد الأمير تيمور بن الأمير تراغاي بهادر وهو من قبيلة بارلاس الأوزبكية في الخامس والعشرين من شهر شعبان 736هـ/ 1335م في قرية خوجة ايلغاز بولاية كاش. وقد بدأ الأمير تيمور تعلم الفنون الحربية منذ صغره وخاض حروباً مختلفة في الرابعة والعشرين من عمره حيث اشتدت منازعات الأمراء مما أدى إلى تقسيم البلاد إلى عشر ولايات مستقلة وتعرضت البلاد للسلب والنهب وهاجم زعماء المغول البلاد حتى استطاع تيمور لنك تحريرها وقضى على تفرق الأمراء ووحدهم تحت لوائه ومات وعمره 72 عاماً تاركاً 36 ابناً وحفيداً من ذريته وذلك في عام 807هـ/ 1404م. انظر نصر الله مبشر الطرزي: فهرس المصادر والمراجع عن الأمير تيمور والتيموريين المحفوظة بدار الكتب المصرية، إصدار سفارة جمهورية أوزبكستان بالقاهرة، 1996، ص ب من المقدمة. وبارتولد شولر: العالم الإسلامي في العصر المغولي، ترجمة خالد أسعد عيسى، دمشق، 1982، ط 1، ص 121-127. وانظر أرمنيوس فامبري: تاريخ بخارى، ترجمة أحمد الساداتي، القاهرة 1987، ص 205-206، باول هرن: تاريخ مختصر إيران، ترجمة رضا زاده شفق، ص 75-82.
- (2) بارتولد: تاريخ الترك في آسيا الوسطى 246، ول ديورانت: قصة الحضارة، مجلد 13، ترجمة د. عبد الحميد يونس ومحمد علي أبو درة. د.ت، ص 25-26، 42-43.
- (3) سمرقند: بلد معروفة وهو قصبه الصغد مرتفعة عليه قيل بناها شمر أبو كرب فسميت شمركنت فأعربت فقيل سمرقند وقيل سميت شمركندي هدمها شمر (بن أفريقيس بن أبرهة) فعربتها العرب سمرقند. راجع ابن بطوطة: الرحلة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار، تحقيق طلال حرب، بيروت 1987، ص 391، هامش 37. وتقع على بعد مائة وخمسين ميلاً شرقى بخارى، ويحيط بها سور يليه خندق عميق، وتمتلئ المدينة بالبساتين والأشجار، وتصل المياه جميع البيوت والدور لأن المدينة يمر بها نهر أو أكثر، وبها القلعة التي تحوى دار الإمارة والسجن ولها بابان حديد داخل وخارجي ولها أربع أبواب باب الصين في الشرق وباب بخارى في الشمال وباب النوبهار في جهة المغرب والباب الكبير المسمى باب كاش في الجنوب، لسترنج: بلدان الخلافة الشرقية، ص 387.
- (4) نصر الله مبشر الطرزي: المرجع السابق، ص ح- ط من المقدمة، وانظر محمد أمان الصافي: أفغانستان والأدب العربي عبر العصور، القاهرة، 1988، ص 73.
- (5) كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة أمين نبيه فارس، بيروت 2000، ص 420، ومحمد عبد القادر أحمد: المسلمون في أفغانستان، ط 1، القاهرة 1984، ص 21.
- (6) الأوزبك هي قبائل اتجهت من هضاب آسيا إلى إيران واستوطنوا منطقة ما وراء النهر ويتسبون في أصولهم إلى جنكيز خان وقد عرفوا بهذا الاسم نسبة إلى أوزبك خان، وعرفوا في عهد الصفويين باسم الشيبانيين نسبة إلى محمد خان شيباني، وكانوا متعصبين للمذهب السنى، وتمكنوا بعد احتلالهم لسمرقند وبخارى عام 905هـ/ 1499م من إقامة دولة جديدة وراء النهر عاصمتها

سمرقند، عادل حسن غنيم: الدولة التيمورية (المغولية) الإسلامية في الهند: دار الفكر، 2003، ص 14 في الهامش.

(7) ظهير الدين محمد بابرشاه: تاريخ بابرشاه "وقائع فرغانه"، ترجمة وتقديم د. ماجدة مخلوف، القاهرة 2000، ص 11-12.

(8) لقب ميرزا كان يطلق على المثقف الأديب وأصبح هذا اللقب لقب أبناء تيمور ويطلق على أصحاب القرائح والعقول وذلك لاقتنانه بالأمرء التيموريين من أصحاب الفضل والعلم، فقد عرف أغلب سلاطين ذلك العصر بالاشتغال بالعلوم والآداب. سهير بيومي مرسى: هرات وشعراؤها في العصر التيموري، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الدراسات الإنسانية، جامعة الأزهر، 2002م، ص 171.

(9) هراة: بفتح الهاء والراء المهملة هي مدينة من مدن خراسان، وكلمة هراة تعنى في كتاب زردشت المقدس (صوت البكاء) وهي على يمين الطريق الأعظم القادم من نيسابور إلى بحر الهند وتعتبر هراة من الإقليم الرابع لخراسان وقد أعاد الإسكندر تعميرها بعد التخریب وتمتع بطقس غاية في الجمال حتى قالوا عنها: (لو يكن الإنسان في أرض أصفهان مع رياح "هراة" ومياه "خوارزم" سيصعب موته في هذا المكان) ومصدر مياه هراة من نهر "هرى" ويوجد بها حدائق غناء ويتصل بتلك المدينة حوالى 18 قسماً، وتتميز بالفواكه المتعددة ويعمل شعبها بصناعة الأسلحة ومعدات الحروب وبها قلعة محصنة ومعبد للنار على بعد فرسخين من المدينة ويطلقون عليه (سرشك) ويوجد كنيسة بين المدينة ومعبد النار وبها العديد من المزارات أهمها مزار شيخ عبد الله الأنصارى والإمام فخر الرازى، موسوعة "لغت نامه" ص 170-171، انظر اليعقوبى: البلدان، ليدن 1891م، ص 280، وسيف بن محمد بن يعقوب الهروى: تاريخ نامه هراة، كلكته 1943م، ص 26-45، الاصطخرى: مسالك الممالك، تحقيق محمد جابر عبد العال: ليدن مطبعة بريل 1967م، ص 293، سهير بيومي مرسى: المرجع السابق، ص 3-4.

وكان هراة أربعة أبواب باب سراى وباب حُشك وباب فيروز، وباب زياد وكانت أبوابها من الخشب المصنوع بالحديد إلا باب سراى فكان من الحديد كله وعلى كل باب سوق ولحصنها أربعة أبواب، وخارج الحصن جدار يطوف بالحصن كله، وفي وسطها المسجد الجامع تعقد به حلقات للفقهاء، وبها أيضاً السجن على ظهر قبلة المسجد الجامع، انظر الاصطخرى: المصدر السابق، ص 294-295. وفي شهاها الجبال وفي جنوبها طريق يسمى مالن قنطرة على نهر هرى رود، وبينها وبين المدينة بساتين وقرها متصللة وازدهرت الحضارة والعمران فيها ازدهاراً عظيماً قبل أن ينقض عليها المغول ويحتاوها. ابن حوقل: صورة الأرض، بيروت 1939، ص 363-366، ياقوت: معجم البلدان، بريل 1906، ج 3، ص 958، الحميرى: الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، 1980م، ص 594-595، ومحمد أمان صافى: الأدب الأفغانى الإسلامى، جامعة الإمام محمد بن سعود، 1996، ص 17-19.

(10) بابرشاه: المصدر السابق، ص 12-13، باول هرن: المرجع السابق، ص 77-79. وأرمينوس فامبرى: تاريخ بخارى، ص 259-260. وأصبحت خراسان وهراة في عهده مركزين منافسين

- على ازدهار الحضارة والثقافة، ول ديورانت: المرجع السابق، ص 50-51. وأحمد شلبى: موسوعة التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية، القاهرة، 1993، ص 266.
- (11) ظهر الدين محمد بابر شاه: المصدر السابق، ص 12-13، باول هرن: المرجع السابق، 77-79.
- (12) مدينة مشهورة بالهند وهى ثغر من ثغور طخارستان. ياقوت: معجم البلدان، بيروت 1957، ج 4، ص 426.
- (13) السلطان حسين ميرزا بن سلطان غياث الدين منصور الأمير بايقرا ابن عمر شيخ بن تيمور، وقد لقب بألقاب كثيرة مختلفة، إلا أنه عرف في المصادر المتعددة والمراجع باسم السلطان حسين بايقرا. وكانت أمه فيروز بنت سلطان حسين بنت الأمير تيمور، كما يعد السلطان حسين بايقرا من أحفاد ميرانشاه بن تيمور، وجدته كانت من بنات الأمير ميرانشاه، وكانت ولادته 842هـ/1438م في شمال مدينة هراة في قصر يسمى "دولتخانه" لذلك فهو نشأ في بيئة حاكمة، وترعرع بين أحضان الملوك والأمراء ثم توفي أبوه غياث الدين عام 849هـ/1445م، وكان له من العمر 7 سنوات، ولما بلغ الرابعة عشرة من عمره التحق بملازمة مزار أبى القاسم باير الذى أكرم مقدمه، ثم رافق أبى سعيد ميرزا عام 859هـ/1454م وتطورت به الأمور إلى الزواج من ابنة السلطان معز الدين سنجر. العسقلانى: أبناء العمر بأبناء العمر، بيروت د. ت، ج 1، ص 15-20. الحنبلى: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، القاهرة، 1351، ج 7، ص 47. باول هرن: تاريخ مختصر إيران، ص 80، ص 110.
- (14) بابر شاه: المصدر السابق، ص 15-16، ابن تغرى بردى: المنهل الصافى والمستوفى بعد الوافى، تحقيق د. نبيل محمد عبد العزيز، القاهرة 1988، ج 5، ص 238-241.
- (15) سجستان: ناحية كبيرة وولاية واسعة ذهب بعضهم إلى أن سجستان اسم للناحية وأن اسم مدينتها زرنج وبينها وبين هراة ثمانين فرسخاً وأرضها كلها رملة سبخة والرياح فيها لا تسكن أبداً، ياقوت: معجم البلدان، ج 3، ص 190.
- (16) الغور: هو واد بين تلال به قبر أبى عبيدة بن الجراح ويسمى غور بيسان، راجع ابن بطوطة: الرحلة، ص 81، وهامش 20 نفس الصفحة.
- (17) بابر شاه: المصدر السابق، ص 11-12. باول هرن: المرجع السابق، ص 80، محمد أمان صافى: المرجع السابق، ص 45.
- (18) كان وزيراً للسلطان حسين بايقرا وكان يتصدر مكانة عالية في الأدب والتاريخ ولد عام 844هـ/1440م، في (باغ دولت خانه) في شمال هراة وكانت أمه حفيدة أمراء كابل وتوفي في هراة سنة 906هـ/1500م ودفن في زاوية بمدرسة في المصلى، وبنى العديد من المنشآت المعمارية التى ساهمت في رقى حضارة هراة. خليل الله خليلى: هراة تاريخها - آثارها - رجالها، بغداد، 1974، ص 21-22.
- (19) باول هرن: المرجع السابق، ص 80.
- (20) تطلق هذه الكنية أحياناً على سلالة تيمور بأسرها وتطلق بصفة خاصة على أمراء بيته الذين حكموا فارس وآسيا الوسطى في القرن 9هـ/ 15م. سهير بيومى: المرجع السابق، ص 103.

- (21) كارل بروكلمان: المرجع السابق، ص 422-423.
- (22) أول من أطلق كلمة أفغان على هذه البلاد الفلكي الهندي "فاراها موهيررا" وسأها أفغان في القرن 6 ق.م، عبد الله أحمد المير: أفغانستان تاريخ وأحداث، منشورات بان أرابيان، لندن - قطر 1980، ص 80 وكان اسمها القديم آريانا وكانت تنقسم إلى 16 إقليمياً وكانت بلخ عاصمة أفغانستان الآرية وقد ذكر بطليموس أقاليمها وجعلها سبع ولايات بدلاً من 16 إقليمياً. محمد أمان صافي: المرجع السابق، ص 17-19.
- (23) وكانت أفغانستان معبراً للقوافل التجارية المارة بطرقها التجارية العابرة نحو الهند والصين، وأهمها طريق الحرير الذي من خلاله اتصلت أفغانستان بمراكز الإشعاع الحضارى القديم مما كان له أكبر الأثر في اتصال حضارة اليونان والرومان بحضارة الصين، واستخدموه في تجارتهم بين الشرق والغرب، ومن بلاد الأفغان وصل الإسلام إلى بلاد الهند. عبد الله أحمد: المرجع السابق، ص 80-81.
- (24) المرجع السابق، ص 80، هدى درويش: أفغانستان بين السلام والحرب، سلسلة كتب التصوف الإسلامى، الكتاب الثامن والأربعون، معهد الدراسات والبحوث الأسيوية. جامعة الزقازيق، ص 5.
- (25) أ. ج. أربرى: تراث فارس، ترجمة محمد كفاى وأحمد الساداتى، السيد يعقوب بكر، محمد صقر خفاجة، ويحيى الخشاب، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1959، ص 185-186.
- (26) ابن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر، بيروت، د.ت، ج 1، ص 109.
- (27) معين الدين الاسفزازى: روضات الجنات فى أوصاف مدينة هراة. تصحيح سيد محمد كاظم، طهران 1338 هـ. س، ص 55-76.
- (28) ابن بطوطة: المصدر السابق، ص 396.
- (29) دائرة المعارف الإسلامية، نقلها إلى العربية أحمد الشنتيناوى وآخرون، مراجعة وزارة المعارف العمومية، م-7. د.ت.
- (30) والثابت أنه كانت هناك علاقات ومراسلات وسفارات بين أباقا خان الخان المغولى وبين الملك إدوارد الأول ملك إنجلترا سنة 776هـ/ 1277م حيث كان التتار يطرقون أبواب الغرب الأوروبى فى سبيل جذب مودة الغرب طمعاً فى تكوين حلف معهم ضد أعدائهم التقليديين أى الممالك فى مصر والشام. فؤاد عبد المعطى الصياد: الشرق الإسلامى فى عهد الإيلخانيين. قطر 1987، ص 62-63.
- (31) دائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفكرى 1998، ط 1، ج 3، ص 883 و محمد عبد القادر أحمد: المسلمون فى أفغانستان، 1984، ص 105.
- (32) دائرة المعارف الإسلامية، ج 3، ص 883.
- (33) نظام الملك: سياسة نامه، نشر عباس إقبال طهران، 1320هـ، ص 225.
- (34) ابن الأثير: المصدر السابق، ج 2، ص 443، الحميرى: المصدر السابق، ص 595، محمد أمان صافي: المرجع السابق، ص 23.

- (35) محمد أمان صافي: المرجع السابق، ص 23.
- (36) بوشنج من نواحي بليدة نزهة خصيبة في واد مشجر من هراة بينهما عشرة فراسخ، ياقوت: معجم البلدان، ج 1، ص 508.
- (37) بينها وبين الكوفة خمسة عشر فرسخاً وبينها وبين العذيب أربعة أميال، ياقوت: معجم البلدان، ج 4، ص 291-293 وهى مدينة عظيمة فيها حدائق ونخل، ابن بطوطة: الرحلة، ص 190.
- (38) الكرديزى: زين الأخبار، ج 1، ص 149، الترجمة العربية لغلاف زيدان، وأحمد محمود الساداتى: تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية، ص 173.
- (39) البلاذرى: فتوح البلدان، القاهرة 1900، ص 470، البيهقى: تاريخ البيهقى، ترجمة يحيى الخشاب وآخرين، القاهرة 1982، ج 2، ص 144، ومرال معروف: الهجرة من أفغانستان، ترجمة محمد حرب، دار القلم، دمشق، 1989م، ص 211.
- (40) الكوفى: كتاب الفتوح، بيروت 1325هـ، ج 2، ص 104، وفاروق حامد بدر: تاريخ أفغانستان من قبيل الفتح الإسلامى حتى وقتنا الحاضر، القاهرة 1980، ص 25.
- (41) فاروق حامد بدر: المرجع السابق، ص 25. إذن فمن العوامل التى مكنت الإسلام من الانتشار هى السياسة العامة للدولة الإسلامية فى فارس والثى نظمت قواعدها زمن الفتح وتألقت من أركان كثيرة أهمها معاملة أهل الذمة مما ساعد على تقبلهم للدعوة الإسلامية كما تم عقد العديد من المعاهدات مع المدن المفتوحة، كانت معاهدة هراة إحداها. ونصها: معاهدة مع عظيم هراة "فى أفغانستان".
- بسم الله الرحمن الرحيم : هذا ما أمر به عبد الله بن عامر عظيم هراة وبوشنج وبادغيس: أمره بتقوى الله ومناصحة المسلمين وإصلاح ما تحت يديه من الأرضين وصالحه عن هراة سهلها وجبلها على أن يؤدى الجزية ما صالحه عليه وأن يقسم ذلك على الأرضين عدلاً بينهم فمن منع ما عليه فلا عهد له ولا ذمة" واستتب الأمر للمسلمين حتى وقعت الفتنة الكبرى والثى انتهت بمقتل عثمان رضى الله عنه، وانشغال الإمام على بحرب البغاة فانتقضت أجزاء من خراسان.. فلما استتب الأمر لمعاوية بعث إليهم قيس بن السلمى وولاه خراسان فأخضع من نقض العهد وصالحه أهل بلخ وهراة"، البلاذرى: المصدر السابق، ص 255. محمد حميد الله الحيدر آبادى: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوى والخلافة الراشدة، القاهرة 1956، ص 331، وثيقة (343) وانظر حسن أحمد محمود الإسلام والحضارة العربية فى آسيا الوسطى، دار الفكر العربى، 1998، ص 30-31. مدينة مشهورة بخراسان من أجل مدنها وأذكرها وأكثرها خيراً وأوسعها غلة. ياقوت: معجم البلدان، ج 1، ص 479-480. محمد على الباز: المسلمون فى الاتحاد السوفيتى، دار الشروق، جدة 1983، ص 560.
- (42) خليل عبد المجيد أبو زيادة: مؤتمر المسلمين فى آسيا الوسطى والقوقاز، 1993، بحث عن جمهورية تاجيكستان الإسلامية ماضيها وحاضرها، ج 2، ص 276-277.
- (43) محمد أمان صافي: المرجع السابق، ص 30 وانظر خليل الله خليلى: المرجع السابق، ج 1، ص 23، وعباس إقبال: تاريخ إيران بعد الإسلام، القاهرة 1990، ص 15، عصام عبد الرازق: الدول

المستقلة، دار الفكر، 1999، ص 32-35، حسن محمود: المرجع السابق، ص 58. وفاروق حامد بدر: المرجع السابق، ص 25، دائرة المعارف الإسلامية، أريترار أكدرية مركز الشارقة للإبداع الفكرى، 1998، ط 1، ج 3، ص 891-896.

(44) البيهقى: تاريخه، ترجمة يحيى الخشاب وآخرين، القاهرة 1982، ج 2، ص 50، انظر محمد أمان صافى: المرجع السابق، ص 30، عصام عبد الرؤوف: الدول المستقلة في الشرق، دار الفكر 1987، ص 35-39، خليل الله خليلي: المرجع السابق، ج 1، ص 28.

(45) الاسفزازى: المصدر السابق، ص 382، عصام عبد الرؤوف: المرجع السابق، ص 41-47، خليل الله خليلي: المرجع السابق، ج 1، ص 28-29.

(46) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، بولاق 1274، ج 8، ص 247، البيهقى: تاريخه، ص 50-51، الاسفزازى: المصدر السابق، ص 382، عصام عبد الرؤوف: المرجع السابق، ص 101-138، محمد أمان صافى: المرجع السابق، ص 30-31، حسن محمود: المرجع السابق، ص 189، محمد عبد العظيم أبو النصر: تاريخ المسلمين وحضارتهم في آسيا الوسطى، الزقازيق، 2001، ص 96-99.

(47) البيهقى: المصدر السابق، ص 51، عصام عبد الرؤوف: المرجع السابق، ص 138، 159. وهى قبائل تركية لقبت لهذا الاسم نسبة إلى زعيمها سلجوق بن دقاق كما عرفت باسم الغز وقد استوطنت هذه القبائل الهضاب الغربية من بحيرة خوارزم "بحر آرال" ونزلت في الهضاب المحيطة بنهرى سيحون وجيحون، كما نزلت بالقرب من الشواطئ الشرقية لبحر قزوين وتحت زعامة رئيسهم سلجوق هاجرت جحافل منهم نحو بلاد ما وراء النهر 375هـ/ 985م وأقاموا إلى جوار السامانيين يساعدهم في القضاء على الترك الكفار، كما ساعدوهم في حروبهم مع الغزنويين مما أتاح للسلاجقة فرصة السيطرة على الجزء الخصب من بلاد ما وراء النهر عفاف صبرة: المرجع السابق، ص 29-30. محمد عبد العظيم أبو النصر: تاريخ المسلمين وحضارتهم في آسيا الوسطى، القاهرة 2001، ص 99-104.

(48) الراوندى: راحة الصدور وآية السرور، ترجمة د. إبراهيم الشواربى ود. عبد النعيم حسنين ود. فؤاد عبد المعطى الصياد، دار القلم، القاهرة، د.ت، ص 267-280، عفاف صبرة: التاريخ السياسى للدولة الخوارزمية، ص 31.

(49) تقع بلاد الغور في أفغانستان الحالية بين هراة وغزنة، Ali, M.A.A.: History of Indo-Pakistan. Dacca. 1970، وكان الغور لا يدينون بالإسلام حتى غزاهم السلطان الغزنوى محمود بن سبكتكين 401هـ/ 1010م. عصام عبد الرؤوف: المرجع السابق، ص 334.

(50) المرجع السابق، ص 98-114.

(51) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، بيروت، دار صادر، ج 11، ص 151، ص 170-171، و 311، 316.

(52) ابن الأثير: المصدر السابق، ج 12، ص 173-178، ص 185، 208-209، 260-264.

(53) عطا ملك الجوينى: في تاريخ جهاشكاي- فاتح العالم، ترجمة وتحقيق د. فؤاد الصياد، د.ت، ج 4، ص 379، عفاف صبرة: المرجع السابق، ص 115-119، محمد عبد العظيم أبو النصر: المرجع السابق، ص 110-124.

- (54) ابن الأثير: المصدر السابق، ج12، ص390-393، عبد السلام فهمى: تاريخ الدولة المغولية في إيران، القاهرة 1981، ص9.
- (55) الهمداني: جامع التواريخ، ترجمة عن الفارسية محمد صادق نشأت، فؤاد عبد المعطى الصياد، مصر، د.ت، م2، ج1، ص165. وانظر عبد السلام فهمى: المرجع السابق، ص9، حافظ حمدى: الدولة الخوارزمية، دار الفكر 1949، ص108. وراجع محمد على البار: المرجع السابق، ج1، ص305-293.
- (56) زبيدة عطا: بلاد الترك في العصور الوسطى، دار الفكر العربى، ص130-136، فؤاد عبد المعطى الصياد: الشرق الإسلامى في عهد الإيلخانيين، قطر 1987، ص66.
- (57) فؤاد عبد المعطى الصياد: المرجع السابق، ص66.
- (58) وهى كلمة تعنى الملك الأعظم أو ملك الملوك. راجع فؤاد عبد المعطى الصياد: المرجع السابق، ص11 وما بعدها.
- (59) عفاف صبره: المرجع السابق، ص152-153، وفؤاد الصياد: المرجع السابق، ص14-15.
- (60) قراقورم: موضعها الآن يحده دير قائم يسمى إردني- تسو وهى على الشاطئ الأيمن لنهر أرخون Orkhon على بعد نحو 360 كم جنوب غرب أورجا Urga في منغوليا الخارجية Outer Mangollac. ابن بطوطة: الرحلة، ص644 هامش 57.
- (61) الياسا أو اليساق أو اليسق، أصله سى بيا، وهو لفظ مركب من كلمتين: (س) بمعنى ثلاثة بالفارسية (بيان) بمعنى التراتيب بالمغولى، وعلى ذلك فمعنى اليساق هو التراتيب الثلاثة، وسبب ذلك أن جنكيز خان كان قد قسم مملكه في أولاده الثلاثة وأوصاهم يقولون: س (بيا) ثم حرفوها إلى يسق. ابن تغرى بردى: المصدر السابق، ج7، ص183. والقلقشندى: صبح الأعشى، القاهرة، 1914، ج4، ص311. وعصام عبد الرؤوف: المرجع السابق، ص205.
- (62) فؤاد الصياد: المرجع السابق، ص15-16. وموريس كروزيه: تاريخ الحضارات العام، المجلد الثالث، د.ت، ص558-560.
- (63) أ. ج أربرى: تراث فارس، ص185-186.
- (64) النسوى: سيرة السلطان جلال الدين منكبرتى، تحقيق حافظ أحمد حمدى، القاهرة 1953، ص44-46. أبو الفدا: المختصر في أخبار البشر، صيدا 1959، ج3، ص143، المقرئى: السلوك لمعرفة دول الملوك، ج1، ق1، تحقيق محمد مصطفى زيادة، القاهرة 1936، ص218. والقزاز: الحياة السياسية في العراق في العصر العباسى الأخير، بغداد، 1971، ص28.
- (65) عفاف صبره: المرجع السابق، ص155.
- (66) النسوى: المصدر السابق، ص85-86، وفؤاد الصياد: المرجع السابق، ص25.
- (67) النسوى: المصدر السابق ص88-91، وفؤاد الصياد: المرجع السابق، ص25.
- (68) وتصف رواية بخارى تحترق للمؤلف ياوز بهادر أوغلى مدى العنف والوحشية والقسوة التى اتصفت بها سياسة جنكيز خان وجنوده فى المدن التى اجتاحتها. ياوزبهادر أوغلى: بخارى تحترق، دراسة تحليلية، إعداد: عبد العزيز محمد عوض الله، مؤتمر المسلمين فى آسيا الوسطى والقوقاز، ج

3، م6، ص232، 248، 256، 259: 260، وهذا الاسم Yavuz Bahadır Dglu هو الاسم المستعار الذى نشر به العديد من المؤلفات الأخرى واسمه الحقيقي نيازى برنجى Niyazi Birinci وهو كاتب قروى ولد فى قرية "حصارلى" Hisari التابعة لقصاء "بازار" Pazar وكان مولده فى أوائل عام 1945 وبدأ فى خوض تجربة كتابة القصة والرواية للمرة الأولى وهو لم يزل فى المرحلة الإعدادية ثم فى 1971 التحق بجريدة فى استانبول وقام بالكتابة فى مختلف المجالات الصحفية والأبحاث والدراسات والقصص والحكايات ووصل عدد رواياته إلى ثلاثين رواية حازت أعجاب القراء.

(69) ابن الأثير: الكامل، ج9، ص ، أرمينوس فامبرى: تاريخ بخارى، ص170، Brown, EQ. The literary history of Persia London, 1906, P. 560.

(70) خليل الله خليلي: المرجع السابق، ج1، ص32، هدى درويش: المرجع السابق، ص10، وأرمينوس فامبرى: المرجع السابق، ص174.

(71) محمد أمان صافى: المرجع السابق، ص44-45، وحين سئل أحد الفارين من المغول عما صار إليه أمر مدينته، أجابهم عن ذلك بأن أنشد بيتاً بليغاً من الشعر الفارسى قائلاً:

آمد وكندند و سوختند *** و كشتند و بردند و رفتند
ترجمته: قدموا فدمروا وأحرقوا *** وقتلوا ونهبوا ثم رحلوا

أرمينوس فامبرى: تاريخ بخارى، ص172، 176، 183.

(72) زامباور: معجم الأنساب والأسرات الحاكمة، ترجمة زكى محمد حسن وآخرون، القاهرة 1952، انظر خليل الله خليلي: المرجع السابق، ص34.

(73) الإسماعيلية: إحدى فرق الشيعة ويقولون بإثبات الإمامة إلى إسماعيل بن جعفر الصادق، ويرون أنه أحق بالإمامة من أخيه موسى الكاظم، ومن أهم مبادئهم إيمانهم بالإمامة لأن العقل وحده يقصر عن الوصول إلى معرفة الله معرفة حقة، ولذلك يرون أنه لا بد أن يعرف الناس إمامهم وأن يبائعوه، ومن أهم الأسس التى يقوم عليها مذهبهم إيمانهم بأن للعقيدة ظاهراً وباطناً، وللتزليل معانٍ ظاهرة يعرفها الناس وأخرى باطنه يعرفها الإمام، ولذلك سموا أيضاً بالباطنية. انظر الشهرستانى: الملل والنحل، القاهرة 1948، ج1، ص191-192، ونشروا دعواتهم فى أرجاء البلاد وأتيح لهم أن يقيموا دولة القرامطة سنة 287هـ/891م، وبسطوا سلطانهم على كثير من مدن الشام والعراق وعمان والبحرين، كما استولوا على مكة، وظلوا يبعثون الرعب فى تلك النواحي، كما استطاعت طائفة من الإسماعيلية أن تصل إلى شمال إفريقيا وأن تنجح فى عام 269هـ/908م فى إقامة الدولة الفاطمية التى امتدت نفوذها إلى بغداد نفسها، أما فى إيران فقد انتشر نفوذ الإسماعيلية فى بعض أجزائها إلى أن تطور الأمر فى عام 483هـ/1097م إلى أن تمكن الحسن الصباح من تكوين قوة كبيرة من الأتباع فى إيران واستطاع بهذه القوة الاستيلاء على قلعة (الموت) فى عام 483هـ/1090م وكون له دولة وكثر مريدوه واتخذ الإسماعيلية طريق اغتيال أعدائهم من القواد والأمراء والخلفاء والسلاطين مما أقلق الدولة السلجوقية وانتهى الأمر بقتل الوزير نظام الملك وزير السلطان ملكشاه على أيدي هؤلاء الإسماعيلية عام 485هـ/1092م. ابن الأثير:

- المصدر السابق، ج10، ص76، وعبد النعيم حسنين: سلاجقة العراق، القاهرة، 1959، ص69-70، د. حسن أحمد محمود، د. أحمد إبراهيم الشريف: العالم الإسلامى فى العصر العباسى، دار الفكر، 1995، ص461-462، عصام عبد الرؤف: الدول المستقلة فى المشرق الإسلامى، دار الفكر، 1998، ص190-192.
- (74) خليل الله خليلى: المرجع السابق، ص34-35، انظر محمد عبد القادر أحمد: المسلمون فى أفغانستان، القاهرة 1984، ط1، ص21.
- (75) الثقافة العربية الإسلامية فى بلاد الفرس من بعد العصر العباسى وحتى بداية العصر الصفوى، بحث منشور بمجلة معهد الدراسات العربية بعنوان: العلاقات العربية الإيرانية 1993، ص313.
- (76) المرجع السابق، نفس الصفحة.
- (77) محمد على البار: المرجع السابق، ص419، فؤاد الصياد: الشرق الإسلامى، ص125.
- (78) شيرين عبد النعيم: المرجع السابق، ص313.
- (79) أشهر مدن أذربيجان وهى مدينة عامرة حسناء ذات أسوار محكمة بالأجر والجص وفى وسطها عدة أنهار جارية والبساتين محيطة بها. ياقوت: معجم البلدان، ج2، ص13.
- (80) مدينة كبيرة ضخمة بالقرب من خراسان كثيرة الفواكه والمياه والطواحين وبها مشهد الرضا وهو على ابن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن على زين العابدين بن الحسين بن على بن أبى طالب وغيره من المشاهد المشهورة. ابن بطوطة: الرحلة، ص401.
- (81) شيرين عبد النعيم: المرجع السابق، ص314.
- (82) الإيلخانيين: تطلق كلمة الخان على خان القبيلة وتدل على أن حاملها داخل فى ولاء وطاعة القامات ومدين لهم بالطاعة وأطلق على كل حاكم مغولى فى إيران، وأيضاً الخان بمعنى نائب الخان، وعلى ذلك فإن الإلخانية هى المملكة التابعة للإلخانية التى يحكمها الخان الأعظم. فؤاد الصياد: الشرق الإسلامى، ص28، عصام عبد الرؤف: الدول المستقلة فى المشرق الإسلامى، ص205، رجب محمد عبد الحليم: انتشار الإسلام بين المغول، القاهرة 1986، ص4.
- (83) شيرين عبد النعيم: المرجع السابق، ص314، فؤاد الصياد: الشرق الإسلامى، ص28.
- (84) نسبة إلى اللون الذهبى الذى اشتهرت به تخمياتها Golden Horde. المقرئى: المصدر السابق، ج1، ص294، والرمزى: تليفق الأخبار وتلقيم الآثار فى وقائع قزان وبلغار وملوك التتار، طبعة أورنبوغ، 1908.
- (85) القفجاق أو القبجاق هم فرع من الترك مساكنهم الأصلية حوض نهر إرتش، وقد تنقلوا حتى استقروا بحوض نهر أتل (الفلجا) فى جنوب روسيا الحالية فعرفت تلك الجهة باسم القبجاق، القلقشندى: صبح الأعشى، ج4، ص451، 456، 466-468.
- (86) المقرئى: المصدر السابق، ج1، ص294.
- (87) فؤاد الصياد: الشرق الإسلامى، ص125.
- (88) ابن الساعى على بن انجب: تاريخ الخلفاء العباسيين، تقديم عبد الرحيم يوسف الجمل، القاهرة 1993، ص162-163، الهمدانى: جامع التواريخ، ج2، ص125، 970.

- (89) راجع فؤاد عبد المعطى الصياد: الشرق الإسلامى، ص 54-56. ومصطفى بدر: مغول إيران بين المسيحية والإسلام، القاهرة، د. ت، ص 7.
- (90) محمد عبد الغنى الأشقر: اعتناق هولوكو أيلخان التتار الإسلام، بحث منشور بمجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، العدد رقم 41 سنة 2001-2002، ص 11-21.
- (91) عصام عبد الرؤوف: المرجع السابق، ص 205.
- (92) الأمير سيف قلاوون الألفى العلانى الصالحى النجمى وتلقب بالمنصور وقد ظلت السلطنة فى أبنائه وأحفاده حتى انتهاء دولة المماليك البحرية سنة 784هـ/1382م، وكان له باع كبير فى إخراج الصليبيين من بلاد الشام، وكذلك أبعد أذى التتار عن مصر والشام، وسمى بالألفى لأن الأمير علاء الدين أقتنقر - أحد ممالك العادل أبى بكر الأيوبى - اشتراه بألف دينار. ولما مات الأمير علاء الدين، انتقل قلاوون إلى الملك الصالح نجم الدين أيوب فأصبح لقبه "الألفى العلانى الصالحى النجمى أبو الناصر محمد"، وكان أحد زعماء البحرية البارزين وتقرّب من الناس إلا أن بعض المؤرخين قد أخذ عليه حبه لجمع المال. انظر ابن شاکر الكتبى: فوات الوفيات، ج 2، ص 134، وابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة فى أخبار مصر والقاهرة، القاهرة 1972، ج 7، ص 327، وسعيد عاشور: مصر والشام فى عصر الأيوبيين والمماليك، بيروت، ص 211-212.
- (93) المقرئى: السلوك، ج 1، ص 422، 423، 430، 431، 442، وانظر ابن تغرى بردى: المصدر السابق، ج 7، ص 79، 80، 298، ج 8، ص 96، 97، 136-139.
- (94) سعيد عاشور: العصر المماليكى فى مصر والشام، ط 2، القاهرة 1976، ص 224، و فؤاد عبد المعطى الصياد: الشرق الإسلامى فى عهد الإيلخانيين، ص 41-42. و حياة ناصر الحجى: العلاقات بين دولة المماليك ودولة مغول القفجاق، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية الثانية، 1981، الرسالة الثانية تاريخ.
- (95) فؤاد الصياد: الشرق الإسلامى، ص 238. وللمزيد عن هذا الخان راجع: فخر الدين أبو سليمان البناتكى: روضة أولى الألباب فى معرفة التواريخ والأنساب المعروف بتاريخ بناكتى، تحقيق جعفر شعار، طهران، 1348هـ ص 450-472.
- (96) فؤاد عبد المعطى الصياد: المرجع السابق، ص 200، وشيرين عبد النعيم: المرجع السابق، ص 314-317.
- (97) الهمداني: جامع التواريخ، ج 2، م 2، ص 6، 7، 24، 25، القلقشندي: صبح الأعشى، مصر، د. ت، ج 4، ص 311-312.
- (98) رجب محمد عبد الحليم: المرجع السابق، ص 65-66.
- (99) ابن العبرى: تاريخ مختصر الدول، بيروت، 1890، ص 475، الهمداني: المصدر السابق، م 2، ج 1، ص 292، ج 2، ص 6، 98، 124-125.
- (100) المصدر السابق، نفس الصفحة.
- (101) المقرئى: المصدر السابق، ج 1، ص 294، الرمزي: تليق الأخبار وتلقيم الآثار فى وقائع قران وبلغار وملوك التتار، طبعة أورنبوغ 1908، ج 1، ص 402.

- (102) أبو الفدا: تاريخه، ج4، ص61.
- (103) المصدر السابق، ص93.
- (104) الفلقشندي: صبح الأعشى: ج4، ص426.
- (105) ابن العبري: المصدر السابق، ص500.
- (106) محمد السعيد جمال الدين: علاء الدين عطا ملك الجويني، القاهرة 1982، ص5-20، وأحمد محمود الساداتي: تاريخ جهانشكاي، مجلة تراث الإنسانية، عدد 2، المجلد الرابع، مصر 1966م، ص118-120.
- (107) الهمذاني: المصدر السابق، ج1، م ح، ص338.
- (108) Saunders: J.J. A History of the Mongol Conquests, London, 1971. P. 32.
- (109) الهمذاني: المصدر السابق، ج1، م2، ص84.
- (110) العمري: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم 559 معارف عامة، ج16، ق3، ورقة50.
- (111) ابن بطوطة: الرحلة، 200-202، 204، 219، ويذكر أن ابن بطوطة نزل أثناء تجواله في آسيا الصغرى في بعض زوايا الأحمدية في مدينة أزمير وبرغمة، حيث وجد أمير أزمير ومشايخها يقومون بمساعدة الفقراء والصوفية. محمد عبد الغنى الأشقر: مرجع سابق، ص19. ويقال إن هولاء صرح لفئة الطريقة الرفاعية فقط بإسلامه، نفسه، ص21.
- (112) رجب محمد عبد الحلیم: المرجع السابق، ص92، وهدى درويش: المرجع السابق، ص34-37.
- (113) بارتولد: تاريخ الترك، ص258.
- (114) رجب عبد الحلیم: المرجع السابق، ص92.
- (115) ابن بطوطة: الرحلة، 200، 201.
- (116) رجب عبد الحلیم: المرجع السابق، ص93-94.
- (117) محمد على البار: المرجع السابق، ج1، ص391.
- (118) العمري: التعريف بفرن المصطلح الشريف، القاهرة 1910، ص165.
- (119) رجب محمد عبد الحلیم: المرجع السابق، ص242-243.
- (120) ابن تغرى بردى: النجوم، ج11، ص254-255.
- (121) كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ص420-422.
- (122) ابن تغرى بردى: ج11، ص261-268، ج12، ص50-56.
- (123) ول ديورانت: قصة الحضارة، ص69-71.
- (124) المرجع السابق، نفس الصفحات.
- (125) شيرين عبد النعيم: الثقافة العربية، ص326.
- (126) موريس كروزيه: تاريخ الحضارات العام، المجلد الثالث، د. ت، ص561، زكى محمد حسن: فنون الإسلام، القاهرة 1948، ص179.
- (127) ول ديورانت: المرجع السابق، ص70-71.

- (128) أ. ج. أربري: المرجع السابق، ص 160.
- (129) زكى محمد حسن: التصوير في الإسلام، بيروت، د. ت. ج 6، ص 38-39، والفنون الإيرانية في العصر الإسلامي، القاهرة 1964، ص 96-97. أبو الحمد محمود فرغلي: التصوير الإسلامي، الدار المصرية اللبنانية - القاهرة 1991، ص 244-245.
- (130) بهزاد: هو كمال الدين بهزاد، ولد في هراة سنة 844هـ/ 1440م، درس في تبريز ثم عاد إلى هراة ليرسم للسلطان حسين بايقرا ووزيره مير على شيرنوائى، وكان بهزاد من أوائل المصورين الفرس الذين وقعوا على أعمالهم. من أشهر تلاميذه قاسم على وشيخ زاده ومحمود مذهب وأقاميرك وسلطان محمد، محمد مصطفى: صور من مدرسة بهزاد، في المجموعات الفنية في القاهرة، ترجمة أحمد محمود عيسى، ألمانيا الغربية 1959، ص 9، انظر الملاحق.
- (131) محفوظ في مكتبة شستريتي بدبلن تحت رقم 119، أبو الحمد فرغلي، المرجع السابق، ص 261.
- (132) محفوظة في متحف طوبقا بوسراى باستانبول تحت رقم 1022، وتشتمل على خمس وعشرين صورة ملونة لا تقل في جمالها وروعيتها عن صورة شاهنامه بايستقر، المرجع السابق، ص 265.
- (133) محفوظة في الجمعية الآسيوية الملكية بلندن تحت رقم 239، المرجع السابق، ص 273.
- (134) سعاد ماهر: الفنون الإسلامية، القاهرة، 1986، ص 174. وزكى محمد حسن: فنون الإسلام، ص 179-180.
- (135) زكى محمد حسن: فنون الإسلام، ص 182.
- (136) زكى محمد حسن: المرجع السابق، ص 182-183.
- (137) المرجع السابق، ص 121.
- (138) زكى محمد حسن: فنون الإسلام، القاهرة، 1948، ص 57.
- (139) منظومة في العشق نظمها 732هـ الشاعر كمال الدين أبى العطاء محمود بن على الكرمانى الذى عرف بخواجو، ولد 679 هـ. انظر براون: تاريخ الأدب في إيران من الفردوسى إلى السعدى، ترجمة د. إبراهيم أمين الشواربى، القاهرة، 1954، ج 3، ص 223.
- (140) زكى محمد حسن: المرجع السابق، ص 183، وراجع شكل 115 في نفس المرجع ص 181.
- (141) زكى محمد حسن: المرجع السابق، ص 187-188، ومن الجدير بالذكر أن معظم الصور الإيرانية في القرن التاسع الهجرى الخامس عشر الميلادى تنسب عادة إلى هراة لأن هذه المدينة كانت أهم ميدان لفن التصوير في ذلك العصر.
- (142) سهر بيومى: هراة وشعراؤها، ص 122-123.
- (143) المرجع السابق، ص 124.
- (144) محمد مصطفى: صور من مدرسة بهزاد في المجموعات الفنية بالقاهرة، ص 6-8.
- (145) زكى محمد حسن: مرجع سابق، ص 48، والفنون الإيرانية، ص 96-99.
- (146) محمد مصطفى: صور من مدرسة بهزاد، لوحة رقم 1 و2 بالألوان.
- (147) م. س. دياند: الفنون الإسلامية، ترجمة أحمد محمد عيسى، مراجعة أحمد فكرى، القاهرة 1960، ص 56، زكى محمد حسن، مرجع سابق، ص 50-52.

- (148) زكى محمد حسن: الفنون الإيرانية، ص 97.
- (149) زكى محمد حسن: التصوير في الإسلام عند الفرس، القاهرة، 1936، ص 50.
- (150) Martin (F.R.) The miniature painting and painters of Persia, India, and Turkey from the 8th to the 18th century. Vol. I London 1912. p. 49.
- (151) Album de l'Exposition d'Art persane, Cairo, 1935. p. 135.
- (152) محمد مصطفى: صور من مدرسة بهزاد في المجموعات الفنية في القاهرة، ترجمة أحمد محمد عيسى، ألمانيا الغربية، 1959، ص 64.
- (153) خليل الله خليلي: هراة، ص 92.
- (154) ول ديورانت: قصة الحضارة، ص 72.
- (155) المرجع السابق، ص 72.
- (156) موريس كروزيه: تاريخ الحضارات، ص 561. سهر بيومى: مرجع سابق، ص 129.
- (157) شاعر إنجليزي مشهور. ول ديورانت: قصة الحضارة، ص 72.
- (158) د. زكى محمد حسن: الفنون الإيرانية في العصر الإسلامى، ص 42.
- (159) المرجع السابق، ص 44.
- (160) دهلى أو دهلى عاصمة الهند في مختلف العصور ويطلق اسم دهلى على عدة مدن أقيمت في مواقع متجاورة على الضفة اليمنى لنهر جمه قبل التقائه بالكنج، ويرجع أقدم هذه المدن إلى زمن الهجرة الآرية. ويمكن تمييز مدينتين بهذا الاسم، مدينة دهلى التاريخية ومدينة دهلى الحديثة، القاموس الجغرافى الإسلامى، ج 2، ص 399.
- (161) شيراز بلد عظيم مشهور وهو قصبة بلاد فارس في الإقليم الثالث. بينها وبين نيسابور مائتان وعشرون فرسخاً ذمها بعضهم بضيق الدروب وتدنى الرواشين في الأرض وقذارة البقعة وضيق الرقعة وإنشاء الفساد وقلة احترام أهل العلم والأدب. ياقوت: معجم البلدان، ج 3، ص 380.
- (162) زكى محمد حسن: فنون الإسلام، ص 102.
- (163) ول ديورانت: المرجع السابق، ص 67-68.
- (164) زكى محمد حسن: فنون الإسلام، ص 105.
- (165) المرجع السابق، ص 107-110.
- (166) ول ديورانت: المرجع السابق، ص 67-68.
- (167) المرجع السابق، ص 68-69.
- (168) المرجع السابق، ص 69.
- (169) غوستاف لويون: حضارة العرب، ترجمة عادل زعير، مطبعة إحياء دار الكتاب العربى، دت، ص 52.
- (170) أرمنيوس فامبرى: المرجع السابق، ص 289.
- (171) عباس إقبال: المرجع السابق، ص 621.

- (172) خليل الله خليلي: المرجع السابق، ص 54.
- (173) أبو العينين: المرجع السابق، ص 326. و خليل الله خليلي: المرجع السابق، ص 58.
- (174) المرجع السابق، ص 328-330.
- (175) خليل الله خليلي: المرجع السابق، ص 62-63.
- (176) محمد مصطفى: المرجع السابق، ص 210.
- (177) خليل الله: المرجع السابق، ص 65.
- (178) شيرين عبد النعيم: المرجع السابق، ص 328.
- (179) سهير بيومي: المرجع السابق، ص 172.
- (180) عباس إقبال: المرجع السابق، ص 326.
- (181) زكى محمد حسن: الفنون الإيرانية في العصر الإسلامي، ص 45-46، انظر ملاحق البحث.
- (182) المرجع السابق، ص 55.
- (183) نفسه، ص 60.
- (184) ول ديورانت: المرجع السابق، ص 70-71.
- (185) المرجع السابق، ص 72.
- (186) زكى محمد حسن: فنون الإسلام، ص 273-286.
- (187) المرجع السابق، ص 615-616.
- (188) زكى محمد حسن: الفنون الإيرانية، ص 368-369.
- (189) زكى محمد حسن: فنون الإسلام، ص 563-564.
- (190) Pope Arthur Upham: A Survey of Persion Art Oxford, 1938, VL. P. 1377.
- (191) زكى محمد حسن: الفنون الإيرانية، ص 248.
- (192) زكى محمد حسن: الفنون الإيرانية، ص 219.
- (193) المرجع السابق، ص 223.
- (194) نفسه، ص 222.
- (195) زكى محمد حسن: الفنون الإيرانية، ص 157-159، وفنون الإسلام، ص 402-404، أ. إدواردز: الأبسطلة الإيرانية، ترجمة أحمد محمد عيسى، ص 280-281، انظر ملاحق البحث.
- (196) ارمنيوس فامبرى: تاريخ بخارى، ص 294.
- (197) المرجع السابق، نفس الصفحة.
- (198) المرجع السابق، نفس الصفحة، هامش (2).
- (199) سهير بيومي: هراة وشعراؤها، ص 181.
- (200) المرجع السابق، ص 123.
- (201) المرجع السابق، ص 124.
- (202) فامبرى: تاريخ بخارى، ص 294.
- (203) فامبرى: المرجع السابق، ص 254-256.

- (204) سهير بيومى: المرجع السابق، ص 179.
- (205) المرجع السابق، ص 174.
- (206) سهير بيومى: المرجع السابق، ص 174-176.
- (207) فامبرى: المرجع السابق، ص 24.
- (208) المرجع السابق، ص 287-288.
- (209) بارتولد: تاريخ الترك، ص 251-252.
- (210) فامبرى: المرجع السابق، ص 285.
- (211) بارتولد: المرجع السابق، ص 251-253.
- (212) بارتولد: المرجع السابق، ص 251-252.
- (213) أبو العينين فهمى محمد: المرجع السابق، ص 263.
- (214) فامبرى: المرجع السابق، ص 288-290.
- (215) سهير بيومى: المرجع السابق، ص 195-196.
- (216) المرجع السابق، ص 197.
- (217) المرجع السابق، ص 197-198.
- (218) أبو عبيد الله أحمد بن محمد بن محمد الهروى، راجع ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج 1، ص 95، معجم الأدباء: ج 4، ص 260، طبقات السبكي: ج 3، ص 34، الحميرى: الروض المعطار، ص 595.
- (219) سهير بيومى: المرجع السابق، ص 185.
- (220) المرجع السابق، ص 200-201.
- (221) سهير بيومى: المرجع السابق، ص 183-184.
- (222) فامبرى: المرجع السابق، ص 287-288.
- (223) د. عبد النعيم محمد حسنين: العلاقات الثقافية بين العرب والفرس حتى نهاية العصر العباسى. بحث منشور فى مجلة معهد البحوث والدراسات العربية بعنوان: العلاقات العربية الإيرانية، 1993م، ص 284.
- (224) نفسه ص 292-295.
- (225) أ.ج. أربرى: تراث فارس، ص 185-186.
- (226) كارل بروكلمان: المرجع السابق، ص 423.

رقيق السلطة في مصر الطولونية

(254 - 292 هـ / 868 - 905 م)

الدكتور

خالد حسين محمود

مدرس التاريخ الإسلامى

آداب عين شمس

Obeyikan.com

رقيق السلطة فى مصر الطولونية

تهدف هذه الدراسة إلى رصد تاريخ فئة اجتماعية مهمشة من شرائح المجتمع المصرى فى العصر الطولونى وهى فئة الرقيق، والتي لعبت دوراً محورياً فى تاريخ تلك الدولة خصوصاً فى المجالين السياسى والعسكرى، وعلى الرغم من هذا الدور- بحيث لا تتجاوز الحقيقة إذا ما اعتبرناهم طرفاً أساسياً لا يمكن بإغفاله فهم تاريخ هذه الدولة فهما كاملاً- لم يخصص حتى الآن - فيما نعلم - دراسة مستقلة ترصد أحوالهم وتبع تفاعلاتهم مع كافة قطاعات المجتمع. ولا حاجة لكبير عناء لمحاولة التفسير، فان صعوبة شديدة قد تواجه كل من أراد اعتراك ذلك الحقل المعرفى المتعلق بدولة محدودة الزمان تعرضت مؤلفات كتابها للتلف العمد وغير العمد، بحيث لم يتعد ما نجى منها أصابع اليد الواحدة⁽¹⁾، الأمر الذى أحدث فقراً وثنائياً شديداً لا على المستوى الاجتماعى فحسب، بل وكذلك ما يرتبط بالجوانب الاقتصادية والعمرانية، مما يجعل توجيه البحث نحو فئة اجتماعية شديدة التهميش مجازفة مجهولة العواقب ومغامرة مخوفة بالمخاطر.

يعد مسلمة غنية عن كل بيان القول بنظرة دونية طالت الرقيق من قبل فئات المجتمع وعلى كافة مستوياته، نتيجة موقعهم المتواضع ضمن الخريطة الاجتماعية، وارتباطهم فى الأساس بالنشاط الاقتصادى، واندراج غالبيتهم ضمن الخدم المخصص للامتھان

(1) عن مصادر الدولة الطولونية انظر أحمد عبد اللطيف حنفى: دراسة نقدية لمصادر تاريخ الدولتين الطولونية والإخشيديّة، بحث مرجعى غير منشور مقدم للجنة العلمية الدائمة للترقية لدرجة أستاذ مساعد فى التاريخ الإسلامى، 2004م.

والخدمة، وبعدهم عن المجال الفكرى والثقافى، ناهيك عن صمتهم التاريخى، حيث لم يؤثر عنهم القيام برد فعل جماعى يلفت أنظار المعاصرين إليهم، كما أنهم لم يخلفوا أثراً يمكن من خلاله دراسة أحوالهم الخاصة ورصد تفاعلاتهم مع فئات المجتمع المختلفة، فكانت تلك العوامل كفيلة بجعلهم بعيدين عن اهتمامات المؤرخين والكتاب فجنحوا بهم إلى دائرة الطمس والتهميش ولم يسيروا إليهم فى ثنايا مؤلفاتهم إلا بإشارات ضئيلة وعبارات خجولة لا تناسب وأدوارهم المذكورة .

وإذا ما كانت المعطيات الآنفه تتعلق بالرقيق عموماً، فإن رقيق السلطة لم يكونوا أسعد حظاً ممن سواهم، فباستثناء ما ورد عنهم بصورة عفوية - أثناء الحديث عن الأمراء الطولونيين ومن دار فى فلکهم من القادة والمتنفذين، فضلاً عن إشارات قليلة تتعرض لحضورهم داخل البلاط وتعاطيهم لبعض المهام السياسية- يظل البحث عن أحوالهم وتتبع أوضاعهم وكشف حياتهم الخاصة وعلاقاتهم بسادتهم ورصد أثرهم الاقتصادى والاجتماعى والفكرى أمراً صعب المنال. بيد أنه يمكن رسم الخطوط الكبرى والمعالم الأساسية لهذه النوعية من الرقيق من خلال لمّ شتات تلك النصوص العرضية الماثرة فى ثنايا الكتابات التاريخية، فضلاً عن توسيع دائرة البحث عن مادة جديدة داخل المظان غير التقليدية - وعلى اختلاف مشاربها - والتي تتوفر بها مادة تاريخية عنهم ، وهو ما دفع بالبحث نحو اختيار رقيق السلطة حصراً دون غيرهم، حيث يمكن - ومن خلال تلك المادة المتاحة - كشف ذلك الجانب المطموس من تاريخهم وانتشالهم من ركاب النسيان الذى رزحوا فيه قروناً عديدة.

ومهما يكن من أمر، فإنه يمكن دراسة الموضوع من خلال مقاربتين أساسيتين، تتبنى أولاهما تحليلاً ذا صفة شمولية يخصص الرقيق باعتبارهم طرفاً مفعولاً به إلى حد كبير، وذلك عبر البحث فى المؤشرات الكبرى التى أسست لحضورهم بجوار السلطة، والتي تتمثل فى دوافع ذلك الحضور ثم مصادر الجلب، وهى تتعلق أساساً بمؤسس الدولة أكثر من خلفائه نتيجة طبيعته المنفردة. أما المقاربة الأخرى فإنها تتبنى تحليلاً أكثر دقة تبحث فى وضعية الرقيق كفاعل أساسى، من خلال تبيان دورهم التاريخى خاصة على المستويين السياسى والعسكرى.

هكذا يفرض البحث عن رقيق السلطة ودورهم في مصر الطولونية التعرض للحديث عن دوافع حضورهم بجوار السلطة فضلاً عن التساؤل عن مصادر جلبهم.

لا شك أن عوامل عدة ودوافع شتى كانت وراء حضور الرقيق بجوار السلطة الطولونية، منها ما يتعلق بصورة مباشرة بتلك السلطة، ومنها ما يخص الرقيق أنفسهم بشكل غير مباشر إذا ما لم تحتزل النظرة إليهم في حدود أنهم كانوا على طول الخط عنصراً مفعولاً به لا فاعلاً، أما عن السلطة فإنها سعت إلى استقطاب الرقيق واستجلابهم إليها لأغراض عدة، يأتي في مقدمتها نظرة الطولونيين إلى الرقيق المجلوب من المواطن البعيدة والمتعدد الأجناس على أنهم عصبية يمكن الاستناد إليها والاعتماد عليها في شد أزهرهم وحماية دولتهم والدفاع عنها من أخطار الأعداء والمنتهزين والطامعين، لا سيما وأن الدولة الطولونية قد حرمت عصبية القبيلة والنسب والدم⁽¹⁾، فاضطر أمراؤها إلى البحث عن عصبية بديلة من الموالى والعبيد والمصطنعين، والذين يعدون- في عرف أهل الدراية والخبرة بطبيعة الدول وسنن قيامها- من العصبيات الهامة في قيام الدول، فمن جانبه ذكر ابن خلدون⁽²⁾ أن أصحاب الدول إذا فقدوا عصبية القبيلة " استرقوا العبدان والموالى... [و]ضرب معهم أولئك الموالى والمصطنعون بنسبهم في تلك العصبية ولبسوا جلدتها كأنها عصبيتهم وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها.. سواء كان مولى رق أو مولى اصطناع".

ولا نعدم من النصوص ما يثبت صدق الرؤية الخلدونية على موضوع البحث، فقد ذكر ابن الداية⁽³⁾ - مؤرخ البلاط وأحد المعدودين في حاشيته- أن مؤسس الدولة

(1) انظر بهذا الخصوص حسن أحمد محمود، حضارة مصر الإسلامية في العصر الطولوني، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ت)، ص ص 92-93.

(2) المقدمة، دار القلم، بيروت، ط 5، 1984، ص 135، وسجل الرؤية ذاتها في موضع آخر حين ذكر أن " المقصود في العصبية من المدافعة والمغالبة إنما يتم بالنسب لأجل التناصر... والمخالطة بالرق أو بالحلف تنتزل منزلة ذلك"، المصدر نفسه، ص 184.

(3) المكافأة، صححه وضبطه وشرحه احمد أمين وعلى الجارم، القاهرة، ط 1، 1941، ص ص 131-132، 138، ثم تابع الروايع عند البلوى: سيرة أحمد بن طولون، تحقيق محمد كرد على، مكتبة الثقافة الدينية، (د.ت)، ص ص 44-45، ابن سعيد: المغرب في حلى المغرب، تحقيق زكى محمد حسن وآخرين، القسم الخاص بمصر، ج 1، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2003، ص ص 77، 78 والتي نقلها عن ابن الداية.

الطولونية سعى منذ وطئت أقدامه أرض مصر إلى اقتناء الرقيق واعتبارهم العصبية التي يعتمد عليها كل الاعتماد في تحقيق طموحاته المنشودة، فقد أهداه ابن المدبر - عامل الخراج - هدية من المال تقدر بعشرة آلاف دينار، إلا أنه رفضها رغم شدة احتياجه إليها⁽¹⁾ طمعاً منه في استبدالها بمائة غلام من المماليك الأشداء الذين رأهم يحيطون بابن المدبر، آملاً أن يكونوا نواة عصبية المنشودة، وهو ما لفت انتباه ابن المدبر فأمر كاتبه بإنفاذ كتاب إلى بغداد يحذر فيه من خطورة القادم الجديد، إدراكاً منه بأن المماليك المائة ما هم إلا نواة لعصبية يسعى ابن طولون إلى تكوينها والاعتماد عليها للتمكين لنفسه وتحقيق أهدافه، وبالفعل راح الأخير يستكثر من اقتناء الرقيق بصورة حملت عامل البريد أيضاً على إنهاء رسالة إلى مقر الخلافة يحذر فيها من سعى ابن طولون نحو التغلب والعصيان بمصر.

وفي السياق ذاته نضع رواية البلوى⁽²⁾ التي تؤكد على نظرة ابن طولون إلى هؤلاء الرقيق باعتبارهم عصبية المنشودة، والتي سعى إلى استرضائها قدر المستطاع، فحين أهدى إليه البعض عدداً من الجوارى الحسان سارع إلى إهدائهن إلى رؤوس عصبية من وجوه مماليكه، ولما عاتبته أم ولده نعت بقولها: " يا مولاي آثرت مثل هؤلاء المتعذر مثلهن، غلمانك على نفسك " أجابها بقوله: " ويحك ..إنما رغبتى الآن وغرضى أربى في حراسة دولتى وضبط نعمتى، ومن اضطرر إلى من يضافره على أمره سلك هذا المسلك، وآثر هذا الإيثار، وهؤلاء الغلمان هم عدتى وينتسبون إلى انتساب الأبناء إلى الآباء... فأنا أؤثرهم بما يحبون وارتفع أنا عنه"، وهى إشارة غنية عن كل بيان للتأكيد على إدراك ابن طولون حاجته الماسة إلى الرقيق باعتبارهم العصبية التى تتفانى فى سبيل تدعيم دولته والذب عنها والوقوف ضد أعدائها والمناوئين لها، فضلاً عن تصريحه بحميمة العلاقة التى ربطته بهؤلاء الرقيق لا باعتبارهم مماليك له بل باعتبارهم عصبية تقوم مقام عصبية

(1) نقل ابن إياس عن ابن وصيف شاه حالة ابن طولون عند دخوله مصر فذكر أنه " كان ضيق الحال يحتقره من يراه"، انظر: بدائع الزهور فى وقائع الدهور، تحقيق محمد مصطفى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1982، ج 1، ق 1، ص 161.

(2) المصدر السابق، ص 111.

النسب والدم⁽¹⁾ خصوصاً إذا وضعنا في الحسبان فقدته الثقة حتى في أقرب الناس إليه نسباً، مثل أخيه موسى الذي حاول الثورة عليه بالإسكندرية عام 258هـ/ 871م⁽²⁾، وابنه العباس الذي أعلن الثورة والخروج عليه عام 265هـ/ 878م⁽³⁾. بل لا نتردد في التصريح بأن تلك السياسة التي نهجها الأمير تجاه رقيقه كانت وراء بعض هذه الحركات الانتزائية، وهو ما تفسر عنه رواية ابن الداية⁽⁴⁾ التي نقلها عن محمد بن موسى بن طولون الذي فسّر أسباب الخلاف الذي دب بين أبيه وعمه مشيراً إلى الغضب الشديد الذي امتلك موسى حين عاين علو حظ الرقيق عند أخيه على حساب أهله، فلم يتردد أن يصرح بذلك حين ماطله في توليته ولاية الإسكندرية قائلاً له: "ما أظنك تخرج من الدنيا سالماً بقطع رحمك وتفضيل غلمانك على أقرب الناس منك". ولا شك أن إدراك ابن طولون لأهمية عصبية المثلة في الرقيق كان الدافع نحو رغبته الملحة في الحفاظ على وحدتها، وهو ما صورته وصيته الأخيرة لابنه خمارويه حين عهد إليه بأن يسير على نهجه في الحفاظ على وحدة عصبية بحسن معاملة العبيد والماليك وبذل العطاء الموفور لهم وسد خللهم والتغاضي

(1) انظر كيف لفت بعض رجال الفكر السياسي الأذهان إلى طبيعة تلك العلاقة، فقد ذكر ابن خلدون أن الحاكم متى اصطنع عصبية من العبيد فإن الواحد منهم يصير "أشد التحاماً وأقرب قرابة إليه ويتنزل منه منزلة أبنائه وإخوانه وذوي رحمه" المصدر السابق، ص 185، وصرح آخر بأن "الخادم الكفء المتمرس خير من الابن"، ولم يتردد آخر عن القول بأن "عبداً واحداً مطواع خير من ثلاثمائة ولد لأن هؤلاء يتعون موت الأب والعبد ينشد عزه" انظر هذه النصوص وغيرها عند الطوسى: سياسة نامة أو سير الملوك، تحقيق يوسف بكار، دار الثقافة، قطر، ط 1407 هـ ص 158.

(2) انظر تفصيلاً لذلك عند البلوى: المصدر السابق، ص ص 48-49، ابن سعيد: المصدر السابق، ص ص 81، 82.

Zaky M.Hassan: Les Tulunides. Etude de l'Egypte Musulmane à la fin du 1xe siècle (868-905, Paris, 1933, pp.178-179.

(3) عن أحداث هذه الحركة انظر ابن سعيد: المصدر السابق، ص 142، البلوى: المصدر السابق، ص ص 244-268، أبو المحاسن: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، (د.ت)، ج 3، ص 40، سيدة الكاشف: أحمد بن طولون، سلسلة أعلام العرب رقم (48)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر، 1965، ص ص 95-101.

(4) نقلها عنه ابن سعيد: المصدر السابق، ص 82، ثم تابع الرواية ذاتها عند البلوى: المصدر السابق، ص

عن هفواتهم وهناتهم باعتبارهم العصبية التي تعتمد عليها دولته، في الوقت ذاته الذي وجه فيه النصيحة أيضاً إلى هذه العصبية، مخبراً أفرادها أنهم شركاؤه في صناعة هذه الدولة وسر قوتها وعامل ازدهارها، ومنبهاً إياهم على ضرورة الولاء لها والخضوع لخليفته والالتفاف حوله، ومخدراً لهم من مغبة التنازع والتناحر فيما بينهم، فقد أقبل على " وجوه قواده وغلماؤه فقال لهم: قد وطأت لكم المهاد بهذه الدولة... فاطرحوا الأحقاد بينكم وأسقطوا التحاسد واتركوا الاستئثار.. لا تخفروا ذمتي واحفظوا صحبتي وتربيتي لأكثركم" (1).

ولا نعدم من الروايات ما يؤكد على التزام خمارويه نهج أبيه وإدراكه لدور الرقيق كعصبية في الحفاظ على كيان دولته، ونسوق في هذا الإطار تلك الرواية التي تذكر أنه هام حياً بجارية كانت من أقرب الناس إلى قلبه، إلا أنه لم يتردد في التصريح لها بأنها أقل أهمية عنده - رغم ذلك الحب - من عصبية دولته قائلاً لها: "... وأحب إلى منك أسود بعشرة دنانير يقاتل عنى وعنك" (2)، ورغم اللهجة النفعية التي قد تفوح من النص إلا أنها لا تحجب الحقيقة المؤكدة على إدراك الأمير لدور عبيده الخطير في كونهم العصبية التي تحفظ على الدولة كيانها وبقائها، واللذان ظلوا رهناً بمدى إخلاص تلك العصبية، وهو ما وفر مثل هذا المناخ العاطفي لمثل هذا الأمير الذي أحاط نفسه بمظاهر البذخ والترف بعد أن كفاه أولئك العبيد مؤونة الأخطار التي تدهم دولته.

ويرتبط بدافع العصبية عامل آخر كان وراء استكثار الطولونيين من الرقيق، وهو إدراك السلطنة خطورة الاعتماد على عنصر بعينه في تكوين هذه العصبية، الأمر الذي تطلب الاستكثار من الرقيق والعمل على تنوع أجناسهم بغية إحداث نوع من التوازن، فالمعروف أن العصبية التركية هي التي كانت تتسلط على الأحوال بمصر عند قدوم ابن طولون (3)، ولما كان الأخير واحداً منهم - فضلاً عن إدراكه لطبيعة هذا العنصر الذي لا

(1) البلوى: المصدر السابق، ص 339، ثم تابع إشارة عن هذه الوصية عند اليعقوبى: تاريخه، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ج2، ص510.

(2) ابن العديم: بغية الطلب في تاريخ حلب، دار الفكر، تحقيق سهيل ذكار، 1988، ج7، ص3385.

(3) المقرئى: كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ج1، ص177، حسن أحمد محمود: المرجع السابق، ص16.

يرضى الواحد منهم إلا "بزعامة جيش أو التوسم بحجابه أو الرياسة على فرقة والأمر والنهي على عصبه"⁽¹⁾، ناهيك عن معايته تسلطهم وتطاولهم على مقدرات الخلافة العباسية واستبدادهم بمصائرهما وانفرادهم بتدبير شئونها - فإنه لم يدخر وسعاً في تجنب تلك العصبية والعدول عنها إلى عصبية أخرى من الرقيق المجلوبين من المواطن البعيدة ممن لا ينتمون بالولاء والطاعة إلا لسادتهم، وهو ما عبر عنه ابن خلدون⁽²⁾ حين أفرد فصلاً عن استظهار صاحب الدولة على قومه وأهل عصبته بالموالي والمصطنعين، أثبت فيه أن مؤسس الدولة يحتاج في مدافعة تلك العصبية وحماية ملكه منهم وصددهم عن المشاركة في مؤسساته السياسية والعسكرية إلى "أولياء آخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم ويتولاهم دونهم فيكونون أقرب إليه من سائرهم وأخص به قرباناً واصطناعاً وأولى إيثاراً وجاهاً، لما أنهم يستمتتون دونه في مدافعة قومه عن الأمر... فيستخلصهم صاحب الدولة ويخصهم بمزيد التكرمة والإيثار... ويقلدتهم جليل الأعمال والولايات.. وما يختص به لنفسه"، فإذا ما أدرك الحاكم تلك الحقيقة لم يدخر وسعاً في الاستكثار من الموالي والرقيق بغية "جدع أنوف أهل عصبته".

هكذا نجد أن مؤسس الدولة قد وعى الدرس جيداً حين أدرك منذ البداية خطورة الاعتماد على عصبية بنى جلدته من الأتراك فراح يضربها بعصبيات جديدة، وهو ما تؤكد شواهد عدة، فمن جانبه أكد ابن الداية⁽³⁾ أن ابن طولون تجنب الاستعانة بالأتراك لتحقيق استقلاله المنشود لأنه كان يزدريهم ويستصغر عقولهم وآدابهم ويرى أنهم قد "تسنموا ما لا يستحقونه وأن حرمة الدين بهم مهتوكة وفرائضه معطلة"، ولا يخفى ما يحملها النص من رغبة كاتبه في اعتماد مسوغ ديني ومسوح أخلاقي كمبرر لعدم الاستعانة بهذا الجنس، إشارة إلى ما درجوا عليه من نهب وابتزاز للعامّة واستهانة برموز الخلافة. ومن المنظور ذاته نضع الرواية التاريخية التي أوردها البلوى⁽⁴⁾ والتي تكشف عن

(1) العبادي: قيام دولة المماليك الأولى في مصر والشام، دار النهضة العربية، بيروت، 1969، ص 20، نقلاً عن كتاب تفضيل الأتراك على سائر الأجناد، لابن حنبل (ت 450 هـ).

(2) المصدر السابق، ص 183.

(3) نقلاً عن ابن سعيد: المصدر السابق، ص 74، ثم تابع نصاً شبيهاً عند ابن خلدون: تاريخه المعروف بالعبر، دار القلم بيروت، ط 1984، ج 4، ص 386.

(4) المصدر السابق، ص 284.

تدارك ابن طولون لخطورة الخطوة التى أقدم عليها وهى استدعاء الخليفة المعتمد إلى مصر، حيث إنه تراجع عنها حين نبهه أحد دهاة السياسة من أعوانه إلى احتمالية فتح المجال أمام أعوان الخليفة من الأتراك إلى منازعة الأمير فى أمور البلاد رغم ما لهذه الخطوة من أهمية فى تدعيم مركزه فى صراعه ضد الموفق⁽¹⁾. ومما زاد من رغبة ابن طولون فى تجنب الاعتماد على عصبية الأتراك ما تناقلته أجهزته وجواسيسه من أخبار عن الحقد الدفين الذى امتلأت به قلوب بنى جلدته من الأتراك تجاه انفرادهم دونهم بأمر البلاد، حتى إن أحدهم لم يخف رغبته فى اغتياله والتخلص منه⁽²⁾، ناهيك عن تهافت بعضهم على التآمر عليه من خلال مراسلات سرية مع عدوه اللدود الموفق⁽³⁾.

تعودنا المعطيات السابقة إلى نتيجة حتمية مفادها انتباه ابن طولون إلى ضرورة البحث عن عصبية جديدة من الرقيق يستظهر بهم على بنى جلدته من الأتراك الذين فقد الثقة فيهم، فتجلت رغبته فى الاستكثار من الرقيق المجلوب والحرص على تنوع أجناسهم واتخاذهم عصبية له، وهو ما أكدته روايات المصادر كما سيتضح لاحقاً. ويندرج فى السياق ذاته عامل شبيه ساعد على حضور الرقيق بجوار السلطنة الطولونية يتمثل فى رغبة تلك السلطنة فى استغلال الطاقة الحربية للعبيد والماليك المجلوبين من المواطن التى تمرسوا فيها بأمر القتال⁽⁴⁾، لا سيما الروم والسودان والبربر والديلم، والذين وصفهم أهل الدراية بأنهم خير من ينتفع بهم فى المؤسسات العسكرية⁽⁵⁾.

(1). Zaky M.Hassan: op. cit, p.82.

(2) ابن سعيد: المصدر السابق، ص 113.

(3) البلوى: المصدر السابق، ص 153، ابن سعيد: المصدر السابق، ص 111.

(4) يؤكد واحد من أهل الخبرة والدراية بأمر السياسة على ضرورة الاعتماد فى الجيش على الأرقاء لأنهم أكثر تفانياً من غيرهم فى خدمة السلطنة وصنع أمجادها والذب عن حياضها قائلاً: "الحول الحول .. فإن الله تعالى قد همى [بهم] الحوزة وجعلهم نكالا للبنى وبلاء للعدو وظهيرا وعمادا للعز". انظر ابن الأزرق: بدائع السلك فى طبائع الملك، تحقيق سامى النشار، وزارة الإعلام، العراق، 1978، ج 1، ص 196.

(5) أبو حامد الغرناطى: تحفة الألباب ونخبة الإعجاب، تحقيق إساعيل العربى، دار الآفاق، المغرب، 1993، ص 40.

وذلك لقوة بنيانهم⁽¹⁾ وشوكتهم⁽²⁾ وبطشهم⁽³⁾ وشدة بأسهم⁽⁴⁾ وبسالتهم⁽⁵⁾ وسرعة حركتهم⁽⁶⁾ ودرابتهم المتناهية بشئون الحرب والقتال⁽⁷⁾، ولما كانت الدولة الطولونية دولة حرب ومغازٍ فقد كان بديهيًا أن يستكثر أمراءها من هذه الأصناف حتى وصفت دولتهم بأنها "دكاكين العبيد"⁽⁸⁾، وأن أمراءها "عبيدهم عدد الشوك والشجر"⁽⁹⁾ و عرف مؤسسها بأنه "صاحب جيوش وجنود كثير"⁽¹⁰⁾، قدرت في بعض الروايات بمائة ألف⁽¹¹⁾ من السودان⁽¹²⁾ والروم⁽¹³⁾ والنوبة⁽¹⁴⁾ والديلم⁽¹⁵⁾ والأتراك⁽¹⁶⁾ والبربر⁽¹⁷⁾ والفراغنة⁽¹⁸⁾.

- (1) الجاحظ: الرسائل، قدم لها وشرحها على أبو ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1987 ج1، ص 538.
- (2) مؤلف مجهول: التحقيق في شراء الرقيق، مخطوط بمعهد المخطوطات العربية تحت رقم 15/اجتماع، ورقة 335.
- (3) البكري: المسالك والممالك، تحقيق ادريان فان ليوفن واندرى فيرى، وزارة الثقافة، تونس، 1992، ج1، ص 326.
- (4) الأدمشقي: نخبه الدهر في عجائب البر والبحر، ط بطربونخ، 1865، 261.
- (5) مؤلف مجهول: المصدر السابق، ورقة 38.
- (6) الزهرى: كتاب الجغرافيا، تحقيق محمد حاج صادق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (ب.ت)، ص 125.
- (7) الإدريسي: نزعة المشتاق في اختراق الآفاق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د.ت)، ج1، ص 86.
- (8) الصولي: أشعار أولاد الخلفاء وأخبارهم، ط مصر 1963، ص 234.
- (9) جاء الوصف على لسان شاعر العصر ابن أبي هاشم، انظر المقرئ: المصدر السابق، ج2، ص 140.
- (10) العصامي المكي: سمط النجوم العوالى في أبناء الأوائل والتوالى، المطبعة السلفية، القاهرة، (د.ت)، ج3، ص 478.
- (11) البلوى: المصدر السابق، ص 95، ابن سعيد: المصدر السابق، ص 91، 127، المقرئ: المصدر السابق، ج2، ص 131، Zaky M.Hassan: op.cit, p167.
- (12) الكندى: ولاية مصر، تحقيق حسين نصار، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ص 241، ابن عساكر: تاريخ مدينة دمشق، تحقيق محب الدين العمري، دار الفكر، بيروت، 1995، ج49، ص 344، مؤلف مجهول: نزعة الأبصار في ذكر الأقاليم وملوك الأمصار، مخطوط بالهيئة المصرية العامة للكتاب تحت رقم 150 بلدان تيمور عربى، ميكروفيلم 30106، ورقة 176، ابن خلدون: العبر، ج4، ص 396، ابن اياس: المصدر السابق، ج1، ص 161.
- (13) البلوى: المصدر السابق ص 51، ابن سعيد: المصدر السابق، ص 80.
- (14) البلوى: نفسه.
- (15) ابن اياس: المصدر السابق ج1، ص 162.
- (16) القلقشندي: مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، الكويت، ط 1985 ص ج1، ص 247، المقرئ: المصدر السابق، ج1، ص 177.
- (17) الطبرى: تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407هـ، ج5، ص 580، أبو المحاسن: المصدر السابق، ج3، ص 146.
- (18) الطبرى: المصدر السابق، ج5، ص 580.

كذلك جاء حضور الرقيق بجانب السلطة الطولونية تعبيراً عن حالة الترف والدفعة، ولا غرو فقد ترسخت في أذهان الصفوة من أهل تلك الفترة أن من مظاهر الزينة والتصنع " كثرة الخدم والحشم وهذا مستحسن من الملوك والعظماء"⁽¹⁾، وأن من عوائد الترف "التأنق في المساكن والملابس.. واتخاذ الخدم"⁽²⁾، وان إحاطة المرء نفسه بـ "العبيد عنوان النعم ولسان المجد والرياسة"⁽³⁾. وهكذا اكتظت قصور الأمراء الطولونيين ودور كبار رجال دولتهم بأعداد وفيرة من الرقيق على اختلاف أجناسهم وأنواعهم، فقد اشتمل بلاط ابن طولون على أعداد غفيرة من الجوارى والخدم والغلمان قدرت بأربعة آلاف⁽⁴⁾، أما ابنه خمارويه فقد ضم قصره سبعة آلاف من رقيق البلاط⁽⁵⁾ تمشياً مع حياة الدفعة والترف التي عاش فيها.

تشبه كبار رجال الحاشية بالأمراء الطولونيين في اقتناء الرقيق، فقد امتلك ابن المدبر عامل الخراج عدداً وفيراً من الرقيق انتخب منهم مائة غلام من ممالك الغور" وصيرهم عدة وجمال كانوا يقفون بين يديه في حافتي مجلسه إذا جلس فإذا ركب ركبا بين يديه فصير له بهم هيئة عظيمة في صدور الناس"⁽⁶⁾. وفي وصفه للحسن بن مخلد وزير ابن طولون استدلل الذهبي⁽⁷⁾ على عظيم هيئته وتبجيله بأنه كان كثير الخدم والغلمان، اختص بعضهم بالإحاطة به عند خروجه للصلاة. وهو ما ينسحب على محمد بن علي الماذرائي وزير خمارويه الذي عرف بعظيم ماله وجاهه ومجده حتى إنه امتلك آلاف الجوارى والغلمان ممن دخل كثير منهم في عداد هداياه وأعطياته وصدقاته⁽⁸⁾. ولم يخرج كبار القادة

(1) ابن عربي: كتاب الأخلاق" ملحق بكتاب مختصر خليل خليل بن اسحق" مصر 1325 هـ ص 29.

(2) ابن الأزرق: المصدر السابق، ج 1، ص 220، ابن خلدون: المقدمة، ص 360.

(3) مجهول: شراء الرقيق، ورقة 3.

(4) ابن خلدون: العبر، ج 4، ص 396.

(5) ابن كثير: البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، (د.ت)، ج 11، ص 47.

(6) المقرئبي: المصدر السابق، ج 2، ص 121.

(7) سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد العرقسوسى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 9

1413 هـ، ج 13، ص 8.

(8) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ج 3، ص 81، ابن الجوزي:

المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمد ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية،

بيروت، 1992، ج 6، ص 383، 384، ابن عساكر: المصدر السابق ج 14، ص 15، ج 41، ص

240، الذهبي: العبر في خير من غير، تحقيق صلاح الدين المنجد، ط 2 الكويت، 1984، ج 1، ص

140، ثم تابع إشارات أخرى عن رقيق هذا الوزير عند ابن سعيد: المصدر السابق، ص 151،

162، 351، التنوخي: المستجد من فعلات الأجواد، تحقيق محمد كرد علي، القاهرة 1946، ص

والقضاة والكتّاب عن ذات القاعدة إذ تفتنوا في بناء القصور وشحنها بالخدم والعبيد، نموذج ذلك القائد طغج بن جف الإخشيدى الذى ترقّت به الحال فصار من أكبر قواد ابن طولون وخليفته خمارويه وبلغت عدة مماليكه ثمانية آلاف مملوك⁽¹⁾، وورث القائد هارون بن ملول عن أبيه أموالاً همة أنفق كثيراً منها في شراء الخدم والغلمان⁽²⁾، واشتهر لؤلؤ غلام ابن طولون بكثرة غلمانه وجواريه⁽³⁾، ويبدو أن كثرة هؤلاء الرقيق كانت وراء وصف بعض المصادر له بأنه كان من أكثر الناس "مالاً وعزاً"⁽⁴⁾، وهم الذين صادرهم ابن طولون وباعهم في أسواق النخاسة حين خرج عليه⁽⁵⁾، وهو ما نجد له نظيراً عند ابن المفضل وكيل ابن طولون الذى امتلك أعداداً وفيرة من الرقيق كانوا ضمن أملاكه التى صودرت حين وجد عليه الأمير⁽⁶⁾. ووصف رجل من كبار قواد ابن طولون سمي بالفيل بوفرة رقيقه⁽⁷⁾. واشتهر ابن زنبور الماذرائى - كاتب خمارويه - بهداياه الكثيرة والتى كانت تشتمل على الرقيق⁽⁸⁾. وكان للجصاص - المشرف على زينة أمهات أولاد ابن طولون وخمارويه - ثروة كبيرة من الجوهر والعبيد قدرت بألاف الدنانير⁽⁹⁾. ولا تعوزنا النصوص الدالة على امتلاك القضاة للرقيق نتيجة تحالفهم مع الأمراء الطولونيين وبحكم ما تكسب عندهم من ثروات جراء ذلك، ويكفى أن ندلل على ذلك بما ورد من إشارات عن القاضى محمد بن عبدة - الذى تولى القضاء في عهد خمارويه - وزاد راتبه الشهرى عن ثلاثة آلاف دينار مكنته من اقتناء مئات المماليك كانوا عنواناً لوصفه في مصادر الفترة بالتجبر وكثرة

(1)الذهبي: السير، ج15، ص366.

(2) ابن الداية: المصدر السابق، ص35.

(3)الطبرى: المصدر السابق، ج5، ص580، ابن الأثير:الكامل في التاريخ، تحقيق عبد الله القاضى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995، ج6، ص349، النويرى:نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق محمد محمد أمين و محمد حلمى محمد، مركز تحقيق التراث، القاهرة، 1992، ج28، ص19.

(4)ابن كثير:المصدر السابق، ج11، ص72.

(5)النويرى:المصدر السابق، ج28، ص18.

(6)البلوى: المصدر السابق، ص218.

(7)الاتليدى:نوادير الخلفاء المسمى إعلام الناس بما وقع للبرامكة مع بنى العباس، تحقيق أيمن عبد الجابر، دار الآفاق العربية، 1998، ص424.

(8)ابن عساكر: المصدر السابق، ج14، ص15.

(9)الذهبي: السير، ج14، صص469-473، ابن الجوزى: المصدر السابق، ج6، صص70، 127، 211، 214، ابن الأثير: المصدر السابق، ج6، ص443.

التملك⁽¹⁾. وهو ما نجد له نظيراً في ترجمة القاضي أبي زرعة الذي زوج ابنه الحسين بينت أبي زنبور الماذرائي وكلف مائتي غلام من غلمانہ بخدمة مدعويه⁽²⁾.

ويخيل إلينا أن عاملاً آخر قد دفع السلطنة الطولونية إلى جلب الرقيق والاستثمار منهم ، ونعنى بذلك دخول الرقيق ضمن الهدايا التي كان يبعث بها أفراد السلطنة إلى حاضرة الخلافة، إذ دأب الحكام والقادة ائذ على إرسال الهدايا إلى الخليفة أو الوزير حتى صار انقطاع ذلك النوع من الهدايا علامة من علامات الاستقلال والانتزاع⁽³⁾، ولا أدل على ذلك من الرواية التي تذكر أن الموفق أرسل خادمه نحرير إلى احمد بن طولون يستحثه على الإسراع في إرسال " ما جرى الرسم بحمله مع المال في كل سنة من الطراز والرقيق والخيل"⁽⁴⁾ فسارع الأخير إلى إرسال ما هو مقرر عليه حيث انتدب رسولا حمله "مائتي ألف دينار ورقيقا وخيلا وطرازا وجميع ما جرى الرسم به"⁽⁵⁾. ويبدو أن هذا النوع من الهدايا كان ينسحب أيضا ليشمل أفرادا آخرين داخل حاشية الخلافة ممن سعى ابن طولون إلى استمالتهم في صراعه الطويل ضد الموفق ضمناً لتثبيتته على حكم البلاد وإمعاناً في تحقيق احلامه المنشودة⁽⁶⁾. وفي السياق ذاته نضع الهدايا التي اعتاد خمارويه إرسالها إلى حاضرة الخلافة والتي كانت تشتمل أيضا على الرقيق⁽⁷⁾.

(1)الذهبي: السير، ج14، ص 408، ابن حجر:لسان الميزان، تحقيق دائرة المعارف النظامية بالهند، بيروت، ج5، ص 272.

(2)ابن حجر:رفع الإصر عن قضاة مصر، تحقيق على محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998، ص 390.

(3)Zaky M.Hassan:op.cit,p.46، ويمكن التنويه هنا إلى كيفية إعلان الوالي عبد الرحمن بن حبيب تمرده على الخلافة العباسية من خلال حرمانها من الرقيق الذي اعتاد أسلافه إرسالهم إلى المشرق. تابع الرقيق القبرواني : قطعة من تاريخ إفريقية والمغرب، تحقيق عبد الله العلي وعز الدين موسى. دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990 ص 92، ابن عذاري:البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج.سكولان وليفي بروفسنال، دار الثقافة، بيروت، 1983، ج1، ص 67.

(4) البلوي :المصدر السابق، ص 80، ابن الزبير:الزخائر والتحف، تحقيق محمد حميدالله، الكويت، 1959، ص 37، ابن خلدون:العبر، ج4، ص 388.

(5) ابن سعيد:المصدر السابق، ص 87.

(6) البلوي:المصدر السابق، ص 57-58، Zaky M.Hassan:op.cit,pp.203.

(7) الطبري:المصدر السابق، ج5، ص 605، ابن الزبير:المصدر السابق، ص 41، 44، الحلبي:

المناقب الزيدية في أخبار الملوك الأسدية، تحقيق صالح درادكة ومحمد خريسات، مركز زايد للتراث، (دت)، ص 354.

تلك إذاً أهم الدوافع التي أدت إلى حضور الرقيق إلى جانب السلطة الطولونية، إلا أن الرؤية تظل مبتورة إن لم تكتمل بتسجيل ملاحظة هامة، مفادها أن هذا الحضور لم يكن استجابة لدوافع أملت لها حاجة السلطة فقط، وإنما ارتبط أيضاً بطموح حرك الرقيق أنفسهم نحو الإحاطة بالسلطة عبر امتلاك بعض المهارات السياسية والعسكرية والثقافية التي تؤهل بعضاً من رقيق الأوساط الشعبية إلى التطلع نحو الحضور ضمن رقيق السلطة للتخلص من النظرة الدونية التي طالتهم، فضلاً عن التمتع بالمزايا التي يحصل عليها هذا النوع من الرقيق، وهو ما عبر عنه ابن خلدون⁽¹⁾ حين تحدث عن تطلع الرقيق إلى الانتظام ضمن رقيق السلطة بغية "حصول رتبة أو إفادة مال أو عز... فلا يأنفون من الرق لما يأملونه من الجاه والرتبة باصطفاء الدولة". ولا نعدم من النصوص التي تخص موضوع البحث ما يبرهن على صدق تلك الرؤية المجردة، فقد ورد عند ابن الداية⁽²⁾ رواية تتحدث عن مجموعة من غلمان الثائر أبي عبد الرحمن العمري ممن راودهم الأمل في أن يصبحوا رقيقاً للسلطة فقاموا بقتل سيدهم وحملوا رأسه إلى ابن طولون رجاء الزلفى منه والاندراج في صفوف رقيقه، وهو ما تجلّى في إجابتهم عن السؤال الذي وجهه إليهم عن دافع إقدامهم على تلك الخطوة، حيث قالوا له "طلبنا الخطوة عندك والمكانة منك"، ولا ريب في أن المكانة المقصودة هي الحضور ضمن رقيق الدولة، وهو ما أكده الأمير ذاته حين رفض طلبهم أمر بعقابهم قائلاً: "قتلتهم مولاكم المحسن اليكم بالتطرف إلى المزيد". ومن المنظور ذاته يمكن الإشارة إلى الرواية التي أوردها القرطى⁽³⁾ عن كافور الأسود الذي راوده ذلك الطموح منذ اللحظات الأولى التي وطئت فيها أقدامه أرض مصر مجلوباً من بلاد السودان، حيث صرح لرفيق له أسود وهما يباعان صغاراً بسوق العبيد قائلاً: "أنا أتمنى أن أملك هذه المدينة"، وهو ما لا يمكن تحقيقه إلا باللحاق برقيق السلطة عبر اكتساب مهارات خاصة، وهو ما أكد عليه مولاة محمد الإخشيد الذي كان "يعرف فيه النجابة ويتفرس فيه الهمة العلية".

(1) المقدمة، ص 148.

(2) المكافأة، ص 117.

(3) نقلاً عن ابن سعيد: المصدر السابق، ص 199.

وبعد الفراغ من الحديث عن دوافع حضور الرقيق بجانب السلطة الطولونية يحق التساؤل عن كيفية الحصول على هؤلاء الرقيق .

استناداً إلى النصوص المتاحة يمكن القول بأن مصادر جلبهم قد تعددت لتشمل الحروب والتجارة والهدايا فضلاً عن مصادر أخرى ثانوية.

لا غرو أن يتمكن الطولونيون من الحصول على الرقيق من خلال تلك المواجهات العسكرية التي خاضوا غمارها عبر الثغور الجهادية لا سيما تلك التخوم الشمالية المطلة على البحر المتوسط ميدان الجهاد ضد الدولة البيزنطية⁽¹⁾ . فمن المعروف ابتداءً أن الدولة الطولونية قد تعددت ثغراتها الجهادية بشكل يمكن معه اعتبارها دولة حرب ومغازى⁽²⁾ ، وهو ما تؤكد على صحته تلك الرواية التي تذكر أن الخليفة العباسي المعتمد قد عهد إلى ابن طولون بأمر " الثغور فوليتها واستعمل فيها من يحفظ الثغر ويقيم الجهاد"⁽³⁾ . وعن سبب إلحاحه في رغبته في تولى حكم الإسكندرية ذكر موسى بن طولون لأخيه أنه طلب "هذا البلد لأنه ثغر من الثغور"⁽⁴⁾ . ورغم افتقارنا إلى معطيات رقمية محددة تظهر نصيب تلك المواجهات من الأسرى والسبايا الذين تعرضوا للاسترقاق، إلا أنه يمكن القول بأن تلك المواجهات كانت مرتعاً خصباً للتزود بالرقيق⁽⁵⁾ ، فنتيجة لعدم تقاعس الطولونيين عن حماية الأراضي التي آلت إليهم، راحوا يجندون حملات عدة لحفظ التخوم الشجرية كانت كفيلة بانتعاش عمليات السبي، فمع بداية الدولة تحدث ابن الداية⁽⁶⁾ عن حملة جردها ابن طولون لشن هجوم على التخوم البيزنطية بقيادة رجل يدعى ابن فروخ عاد منها وقد غنم سبباً كثيراً، وتمكن القائد لؤلؤ غلام ابن طولون من إنزال هزيمة ساحقة بقوات الدولة البيزنطية عام 266هـ/ 879م أسفرت عن استرقاق أعداد غفيرة من

(1) انظر بهذا الخصوص ليلي عبد الجواد : علاقة دولة الروم بمصر عصرى الطولونيين والإخشيديين، مطبعة جامعة القاهرة والكتاب الجامعي، 1988 .

(2) . (2) Zaky M.Hassan: op.cit,p.158 .

(3) ابن خلدون : العبر، ج3، ص 422 .

(4) البلوى: المصدر السابق، ص 47 .

(5) انظر ساويرس بن المقفع: تاريخ البطارقة، تلخيص وتنسيق وتعليق ميخائيل إسكندر، سلسلة التراث القبطى القديم، مكتبة المحبة، القاهرة، (د.ت) ، ص 114 .

(6) المصدر السابق، ص 78 .

الأسرى والسببايا الذين تم إرسالهم إلى مصر⁽¹⁾ ، وفي عام 881/268م عاد خلف الفرغانى نائب أحمد بن طولون بالشام من حملته على بلاد الروم محملاً بالغنائم والسببايا⁽²⁾ وفي عام 273 هـ/886م شن يازمان عامل ابن طولون على طرسوس حملة على أراضي البيزنطيين فاسر وسبى⁽³⁾ ، وفي العام التالى لتلك الحملة غزا القائد ذاته بعضاً من التخوم البيزنطية فقتل وسبى⁽⁴⁾ وأسر وغنم⁽⁵⁾ ، ثم تواصلت بعد ذلك هجمات يازمان على أراضي البيزنطيين عام 275هـ/888م وأخذ عدة مراكب من الروم⁽⁶⁾ ، وفي عام 281هـ/894م غزا خمارويه وبصحبته قائده بدر الحامى أرض الدولة البيزنطية فغنم ورجع محملاً بالأسلاب⁽⁷⁾ وفي ولاية ابنه هارون غزا عامله على طرسوس مدينة إنطاكية فقتل من الروم خمسة آلاف وسبى أضعافهم⁽⁸⁾ .

ويرتبط برفاد الحرب مصدر آخر ممثل في حصول السلطة الطولونية على أعداد من الرقيق المجلوب من بلاد النوبة من جراء معاهدة البقط⁽⁹⁾ التى أبرمها عبدالله بن سعد بن

(1) ابن كثير: المصدر السابق ، ج 11 ، ص 39.

(2) أبو المحاسن: المصدر السابق، ج 3 ، ص 44.

(3) ابن خلدون: العبر، ج 3، ص 422.

(4) أبو المحاسن: المصدر السابق، ج 3، ص 71.

(5) الطبرى: المصدر السابق، ج 5، ص 595.

(6) أبو المحاسن: المصدر السابق، ج 3، ص 72.

(7) ابن خلدون: العبر، ج 4، ص 399.

(8) أبو المحاسن: المصدر السابق، ج 3، ص 132.

(9) عن مفهوم لفظ البقط وتطوره كضريبة حتى عصر الماليك انظر قدامة بن جعفر: نبذة من كتاب الخراج ، مكتبة المثنى، بغداد، (د. ت)، ص 295، ابن عبد الحكم: فتوح مصر والمغرب، تحقيق عبد النعم عامر، لجنة البيان العربى، 1961، ص 254، الكندى: المصدر السابق، ص 36، ابن خرداذبة ، المسالك والممالك، مكتبة المثنى، بغداد، (د. ت)، ص 83 المبريزى: المصدر السابق، ج 1، ص 2، القلقشندى: صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تحقيق يوسف على الطويل، دار الفكر، دمشق، 1987، ج 5، ص 268، توفيق بن عامر: الحضارة الإسلامية وتجارة الرقيق خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية تونس، ج 1، ص 67، 68، ثم تابع :

Fisher (Allan G. and Humphrey J.): Slavery and Muslim Society in Africa: The institution in Saharan and Sudanic Africa, and the trans-Saharan trade. London, 1970, p.149 Pipes (D): Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a military system, New Haven, 1981, p.134., Brunshvig (R): "Abd", in Encyclopedia of Islam, Leiden, v.1, 1960, p.33. Savage (E): "Berbers and Black's: Ibadi Slave Traffic in eighth – century North Africa", in Journal of African history, t.33, 1992, pp351-368.

أبى سرح مع النوبة عام 31هـ/ 651م، والتزم فيها أهل النوبة بتزويد السلطة السياسية في مصر بثلاثمائة وستين رأساً من الرقيق كجزية سنوية في صورة أداء بشرى، حيث ظل العمل بشروط تلك المعاهدة خلال فترة البحث⁽¹⁾، وفي الإطار ذاته تأتي رواية أبى المحاسن⁽²⁾ التي تذكر أن أهل الصعيد كانوا يدفعون لحاكم مصر كل سنة خمسمائة نفر من العبيد والجواري، وهو ما يثير نوعاً من الحيرة بين القول باختلاف تلك الضريبة عن ضريبة أهل النوبة، أو التسليم بأن الرواية قد استبدلت بلاد النوبة بلفظة "أهل الصعيد"، إذ يبدو أن المواصفات التي تمتع بها رقيق النوبة من جمال الجوارى وشدة وبأس العبيد قد أخذت بألباب السلطات الحاكمة قبيل العصر الطولوني وجعلتهم يعمدون إلى الزيادة في أعداد الرقيق المقررة، فقد اشترطت المعاهدة على أهل النوبة أن ينتقوا من رقيقهم أفضل العناصر وأجملها ذكوراً وإناثاً بحيث لا يكون فيهم شيخ هرم ولا عجوز ولا طفل لم يبلغ الحلم⁽³⁾. وبالمثل، فرضت السلطة الحاكمة في مصر على أهل البجة ضريبة بشرية في كل عام مقدارها ثلاثمائة من الجوارى الأبقار الجميلات⁽⁴⁾.

ويبدو أن السلطة لم تقنع بتلك الأعداد من الرقيق التي وفرتها المعاهدات المذكورة، فلم تدخر وسعاً في انتهاز الفرص للتزود بهذا الصنف المجلوب من جنوب البلاد، فقد ذكر البلوى⁽⁵⁾ أن احد نواب ابن طولون في الصعيد شن حملة عسكرية لتأديب أهل النوبة "وسبى منهم سبياً كثيراً حتى إنه كان الرجل من أصحابه يشتري الحاجة من البياح أو من البقال بنوبى أو بنوبية لكثرتهم".

(1) فقد ذكر البكرى أن المعاهدة كانت جارية حتى عصره فكان "لأمير مصر عدد ولعامله بأسوان عدد وللحاكم بها عدد" المصدر السابق، ج 1، ص 324، ثم تابع رواية شبيهة عند المقرئى: المصدر السابق، ج 1، ص 372، وفي السياق ذاته يقول القلقشندي: "لم تزل ملوك مصر تأخذ منهم هذه الإتاوة... مقرر لصاحب مصر في كل سنة من العبيد والإماء"، صبح الأعشى، ج 5، ص 268.

(2) المصدر السابق، ج 2، ص 295.

(3) ابن الفقيه: مختصر كتاب البلدان، نشره دى غويه، ط ليدن، 1886، ص 77، المقرئى: المصدر السابق، ج 1، ص 200.

(4) المقرئى: المصدر السابق، ج 1، ص 361.

(5) المصدر السابق، ص 65، وعن سجالية الحرب بين حكام الصعيد وبلاد النوبة تابع: أبو المحاسن: المصدر السابق، ج 3، ص 326.

وفضلاً عن الحرب، مثلت التجارة وأسواق النخاسة مصدراً آخر من مصادر تزويد السلطة الطولونية بالرقيق، فقد شكلت مصر خلال تلك الفترة حلقة هامة من حلقات تجارة الرقيق على اختلاف أجناسه، من النوبة والحبشة وبلاد البجة وبلاد المغرب والأندلس وصقلية، وهكذا تتحدث المصادر عن أسواق كبيرة للرقيق بمصر خلال العصر الطولوني كان من أهمها تلك السوق التي أمر ابن طولون ببيع أهل قائده لؤلؤ فيها⁽¹⁾.

اعتاد التجار الدخول إلى بلاد النوبة وما حولها من البلاد محملين بالخزير والأمشاط والمرجان لاستبدالها بالرقيق⁽²⁾، حيث كانت تتم عملية التجارة عن طريق المقايضة، إذ نقل المقرئى⁽³⁾ رواية متقدمة للأسوانى صاحب كتاب أخبار النوبة تذكر أن أهل هذه البلاد " لا يبيع بينهم ولا شراء وإنما هى معاوضة بالرقيق والمواشى والحبال...". كما وصلت قوافل التجار إلى بلاد البجة والحبشة، فقد ظل تجار مصر من أنشط التجار فى جلب الرقيق من هذه البلاد حسب شهادة الاصطخرى⁽⁴⁾ الذى يقول إن: " رقيقهم ونجبهم وسائر ما بأرضهم يقع إلى مصر"، وهى العبارة ذاتها التى أدرجها ابن حوقل⁽⁵⁾ ضمن مؤلفه معقبا عليها بقوله: "ورقيقهم... يقع إلى مصر فى جملة التجار المصريين"، كما دخل تجار مصر إلى بلاد الحبشة لجلب العبيد والخدم⁽⁶⁾.

واحتل الرقيق مكانة هامة فى صادرات الأندلس والمغرب وصقلية إلى مصر خلال تلك الفترة، فقد ذكر ابن الفقيه⁽⁷⁾ انه كان يجلب من الأندلس " الخدم الصقالبة والغلمان الرومية والإفرنجية والجوارى الأندلسيات". أما عن بلاد المغرب فقد ذكر ابن حوقل⁽⁸⁾

(1) البلوى: المصدر السابق، ص 305، التويرى: المصدر السابق، ج 28، ص 18.

(2) ناصر خسرو: سفرنامه، تحقيق يحيى الخشاب، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط 3، 1983، ص 81.

(3) المصدر السابق، ج 1، ص 353.

(4) المسالك والممالك، ط ليدن، 1927، ص 54.

(5) صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1992، ص 151.

(6) البكرى: المصدر السابق، ج 2، ص 327، الادريسى: المصدر السابق، ج 1، ص 53.

(7) المصدر السابق، ص 84، ثم تابع ابن خرداذبة: المصدر السابق، ص 92.

(8) المصدر السابق، ص 105-106.

أن أهم صادراتها إلى مصر "المولدات الحسان الروقة.. والغلمان الروقة الروم.. والخدم المجلوبون من بلاد السودان والخدم المجلوبون من ارض الصقالبة"، فى حين ذهب الاصطخرى⁽¹⁾ إلى أن الرقيق شكلوا سلعة هامة من صادرات صقلية إلى مصر وبلاد المشرق. ويعطى ابن خرداذبة⁽²⁾ صورة واضحة عن دور التجار اليهود فى توريد الرقيق إلى مصر عن طريق خليج السويس، حيث كانوا يجوبون العالم شرقاً وغرباً لطلب سلع خاصة كان من أهمها "فرنجة الخدم والغلمان والجوارى".

هكذا وفرت تجارة الرقيق وأسواق النخاسة أعداداً غفيرة من الرقيق الذين تسربوا إلى السلطنة عن طريق عملية الشراء، فنتيجة لطبعته الاستقلالية ورغبة فى تحقيق طموحاته لم يدخر ابن طولون وسعاً فى إنفاق كثير من أموال دولته فى شراء الرقيق، فمن بداية الأمر اشترى عبداً من السودان بعشرة آلاف دينار أهداها إليه أحد أعيان البلاد⁽³⁾، ثم إنه انتهب فرصة إطلاق الخليفة العباسى المعتمد يده فى أموال الخراج ف "ابتاع من الحمران والسودان خلقاً كثيراً"⁽⁴⁾، ويبدو أن وفرة موارد الدولة قد أتاحت له الاستكثار من شراء الرقيق، فقد ذكر المقرئى⁽⁵⁾ أن مقدار المتحصل من الخراج فى عهده قد زاد عن الثلاثمائة ألف دينار.

فضلاً عن الحرب والتجارة، مثلت الهدية مصدراً من مصادر حصول السلطنة على الرقيق، فقد أهدى الخليفة العباسى المستعين لابن طولون جارية تدعى مياس اتخذها أم ولد⁽⁶⁾ كما أهداه ابن المدبر هدية جليلة كان من جملتها مجموعة من الرقيق المجلوب إلى مصر⁽⁷⁾ وهو ما ينسحب على على بن ماجور الذى أهداه طائفة من خاصة رقيقه⁽⁸⁾، ونقل

(1) المصدر السابق، ص 70.

(2) المصدر السابق، ص ص 153-154.

(3) ابن عساكر: المصدر السابق، ج 47، ص 312، ابن إياس: المصدر السابق، ج 1، ص 161.

(4) ابن سعيد: المصدر السابق، ص 80، البلوى: المصدر السابق، ص 51.

(5) المصدر السابق، ج 1، ص 186، ثم تابع سيدة الكاشف: المرجع السابق، ص 199،

M.Hassan: op.cit, p.245. Zaky.

(6) ابن عساكر: المصدر السابق، ج 17، ص 45، أبو المحاسن: المصدر السابق، ج 3، ص 5.

(7) ابن الداية: المصدر السابق، ص 131.

(8) البلوى: المصدر السابق، ص 223.

ابن الداية⁽¹⁾ عن نعت أم ولد ابن طولون أنه قد اجتمع عندها ثلثة من جميلات الجواري اللائى أهدين إلى الأمير، كما أشارت المصادر إلى اعتياد حاكم النوبة على إرسال الهدايا إلى الخليفة العباسى وأمراء الدولة الطولونية والتي كانت تشتمل على الرقيق⁽²⁾.

يمكن إدراج الجريمة -من منظور السلطة- ضمن مصادر الحصول على الرقيق، وهو ما تتوفر بخصوصه إشارتان، تتعلق الأولى بها ذكرته المصادر عن اعتياد السلطة استرقاق أعداد من العرب والأقباط إثر قيامهم بحركات انتفاضية⁽³⁾، وتختص الثانية باسترقاق ابن طولون أفراد عائلة قائده لؤلؤ إثر إعلانه الثورة عليه⁽⁴⁾.

آن لنا بعد الحديث عن دوافع الحضور ومصادر الجلب أن نتتبع الدور الذى لعبه رقيق السلطة الطولونية، والذى يتجلى من خلال رصد توزيعهم -من قبل السلطة- فى مؤسسات الدولة المختلفة بدءاً من حضورهم داخل البلاط وانتدابهم على خدمة أهله، ومروراً بتكليفهم ببعض المهام ذات الصبغة السياسية فضلاً عن شغلهم بعض المناصب الرفيعة إدارية كانت أم عسكرية، وانتهاءً بمشاركتهم فى نشاطات سياسية وحرية وثقافية.

على الرغم من الشعور المبذنى بوفرة النصوص المصدرية المتعلقة بحضور الرقيق داخل البلاط الطولونى ونشاطاتهم فيه - باعتبارها حديثاً مباشراً عن رموز السلطة ومن دار فى فلكتهم والتي تفانى الكتاب فى رصدها - إلا أن حقيقة الأمر تبدو مخالفة لذلك الشعور، فقد ظلت تلك النوعية من الأخبار أمراً شديداً الحذر مغلفاً بمسوح أخلاقى باعتباره من المحرمات، و متمشياً مع رغبة السلطة ذاتها فى حجبتها عن الناس وعدم خروجها إلا فى أضيق الحدود وتحت ضغوط ظرفية معينة، لا سيما إذا ما تعلقت تلك الأخبار بحريم البلاط من الجوارى والسريات والمحظيات وأمهات الأولاد والخدم

(1) انظر ابن سعيد: المصدر السابق، ص 93.

(2) المقرئى: المصدر السابق، ج 1، ص 352، ابن إياس: المصدر السابق، ج 1، ص 175.

(3) الكندى: المصدر السابق، ص 216، الأنبا يوساب: تاريخ البطاركة، إعداد وتعليق ميخائيل اسكندر، سلسلة مخطوطات الأديرة، مكتبة المحبة، القاهرة، (د.ت)، ص 126، المقرئى: المصدر السابق،

ج 1، ص 151.

(4) البلوى: المصدر السابق، ص 305، النويرى: المصدر السابق، ج 28، ص 18.

وغيرهم، وبأخذ تلك الخلفية في الاعتبار يمكن فهم السر وراء إعراض مؤرخ البلاط الطولوني ابن الداية عن الحديث عن جوارى البلاط إلا في القليل النادر مما تم تسريبه من خلال نساء القصر وعلى رأسهن نعت أم ولد الأمير ابن طولون⁽¹⁾ في الوقت الذي أفرد فيه مؤلفاً كاملاً لغلغان الأمير⁽²⁾، ومن المنظور ذاته نضع تلك الرواية الهامة التي وردت على لسان أحد خدام بلاط الأمير خمارويه⁽³⁾ والتي أخبر فيها أنه سمع - وبشكل عفوي - حواراً دار بين الأمير وبين واحدة من حظياته أفصح من خلاله عن شغفه بها وحبها لها، فما كان من الخادم إلا أن سارع إلى التواري والانصراف خشية أن تقع عليه عين الأمير فيكون جزاؤه القتل قبل أن تتسرب تلك الأخبار، وهو ما عبر عنه الخادم بقوله: "ولو التفت حتى يرانى لذهبت نفسى فرجعت القهقري حتى غبت عن عينهما"، وإمعاناً في الحذر ظلت الرواية حبيسة في صدر الخادم ولم يجرؤ على الإفصاح عنها إلا بعد قتل الأمير، فراح يبوح بها إلى معلمه ممتناً عليه بها ومظهراً معرفته بأدق التفاصيل التي كانت تدور داخل البلاط والتي عجز غيره عن الاحاطة بها فصارت عندئذ مادة شديدة الأهمية للرواة والمؤرخين .

غير أن ذلك كله لم يحل دون التقاط أخبار عامة تتعلق بوضعية الرقيق داخل البلاط وتختص بنشاطاته وخدماته وعلاقاته بساداته فضلاً عن أعداده ونفقاته، لا سيما رقيق المتعة ورقيق الخدمة.

تتوفر القرائن الدالة على حضور الرقيق داخل البلاط الطولوني وبروز دورهم فيه والذي ما فتئ يزداد تألقاً تبعاً لاتساع قاعدتهم واتضح معالمهم نتيجة للوفرة العددية التي أفرزتها مصادر جلبهم. فمن حيث الجانب العددي تذكر المصادر أن بلاط أحمد بن طولون قد اشتمل على أربعة آلاف مملوك⁽⁴⁾. في حين ازداد العدد ووفرة في عهد خليفته

(1) انظر نموذجاً لذلك عند ابن سعيد: المصدر السابق، ص 93.

(2) الصفدي: الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 2000، ج 8، ص 184، الحموي: معجم الأدباء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ، ج 2، ص 85،

Zaky M.Hassan :op.cit,p.11.

(3) انفراد بذكر تلك الرواية نقلاً عن معلم الأمير خمارويه ابن العديم: المصدر السابق، ج 7، ص 3385.

(4) ابن خلدون: العبر، ج 4، ص 396.

خمارويه ليصل إلى سبعة آلاف⁽¹⁾. وتقدم جنازة كل من هذين الأميرين دليلاً على كثرة رقيق بلاطهما، فقد خرجت جنازة ابن طولون وقد أحاط بها رقيق البلاط فكانت حرمة منفردة في خلق عظيم من جواربهين⁽²⁾، كما شارك في تلك الجنازة أعداد غفيرة من الجوارى السودانيات اللاتي ارتجى المكان من حولهن لكثرتهم وارتفاع صراخهن⁽³⁾. ولم يقتصر الأمر على هذه الأعداد من الرقيق وإنما انسحب ليشمل أعداداً أخرى من جوارى القصر اللاتي لم يتمكن من المشاركة في ذلك الحفل المشهود فرحن يقمن مآتماً خاصاً بهن أظهرن فيه أنواع الرثاء والعيول⁽⁴⁾. وهو ما نجد له نظيراً في جنازة خليفته خمارويه، حيث دخل تابوته مصر وسط صياح رقيق بلاطه من الجوارى وأمهات الأولاد والخدم والغلمان فكانت ضجة عظيمة تتوازي مع كثرتهم ووفرتهن⁽⁵⁾. ولنا أن نقدر كثرة رقيق بلاط ذلك الأمير من خلال مقدار الأموال التي خصصت لنفقاتهم الشهرية والتي بلغت حسب رواية المقرئى⁽⁶⁾ ثلاثة وعشرين ألف دينار، ولا شك أن هذه الوفرة كانت تفرض توزيعاً للمهام من جهة، كما أوجدت من جهة أخرى أصنافاً عديدة من رقيق البلاط مثل: الجوارى والحظيات وأمهات الأولاد والخصيان، فضلاً عن رقيق الخدمة والتصرف.

برزت جوارى البلاط الطولونى بشكل لافت، جعلت شعراء العصر يتخذون من وصفهن مادة ثرية لاطلاع الناس على ما نعم به أمراء الدولة من ترف ورفاء⁽⁷⁾، فعلى الرغم من طابع التقشف والمسحة الجدبية التي غلفت حياة ابن طولون، إلا أن ذلك لم يحل

(1) ابن كثير: المصدر السابق، ج 11، ص 47.

(2) البلوى: المصدر السابق، ص 344.

(3) المصدر السابق، ص 345.

(4) ابن سعيد: المصدر السابق، ص 131.

(5) المقرئى: المصدر السابق، ج 2، ص 134، أبو المحاسن: المصدر السابق، ج 3، ص 64، ص 134.

(6) المصدر السابق، ج 2، ص 128.

(7) جاء على لسان الشاعر محمد بن طسويه وهو يصف جوارى الطولونيين:

ووجوه من الوجوه حسان وخدود مثل اللآلئ أملس

وكل نجلاء كالغزال وبخلا ورداح من بين حور ولعس.

انظر تلك الأبيات وأبياتاً شبيهة لشعراء الفترة عند المقرئى: المصدر السابق، ج 2، ص 136-141.

دون كلفه بالنساء وتوسعه في اتخاذ الحظيات وأمهات الأولاد، ربما بدافع عصبى يهدف إلى تعزيز مركزه بإنجاب أعداد وفيرة من الأولاد، وهو ما تفصح عنه الرواية التي تذكر أنه قد فشا نسله فخلف وراءه ما ينيف عن الثلاثين ولدا من الذكور دون الإناث⁽¹⁾. فضلا عن ذلك، ترد رواية أخرى تشير إلى بنائه حصناً بمنطقة الجزيرة ليكون معقلا لحرمة لكثرتهم حين هدده الموفق بغزو مصر⁽²⁾. ويتردد في المصادر ذكر جوارى ابن طولون ضمن حديثها عن مرضه الأخير والذي حذر فيه الأطباء من اجتناب حريمه إلا أنه كان كثير التخليط "مع الحرم فازدادت علته... واشتهى على بعض حظاياها سمكا قريصا فأحضرته إياه سرا"⁽³⁾. وبلغت جواريه من الكثرة مبلغا جعله يمتنع عن قبول عدد من الجوارى الجميلات اللائى أهدين إليه، فضلا عن أنه لم يبخل بهن على غلمانها ورجاله الذين أهداهم عددا من جواريه الرائعات⁽⁴⁾. وحفظت المصادر أسماء بعض هؤلاء الجوارى وتحدثت عن مكانتهن عنده، مثل جاريتها "مياس" التي شغف بها واتخذها أم ولد فأنجبت له خمارويه⁽⁵⁾، وجارية أخرى تدعى "أساء" كان لها محبا لحسنها وجمالها⁽⁶⁾، فضلا عن جاريتها المعروفة بـ "نعت" التي صارت أم ولد، وكانت شديدة القرب منه حتى إنها كانت المصدر الأهم لروايات المؤرخين عن ابن طولون وما يتعلق بأدق التفاصيل عن سيرته الذاتية⁽⁷⁾، ولا أدل على تلك المكانة من أن الأمير آثر مفارقة الحياة في حجرتها فكانت آخر من رأت عينه حيث مات بين يديها⁽⁸⁾.

- (1) الصفدى: المصدر السابق، ج 6، ص 266، ابن كثير: المصدر السابق، ج 11، ص 47، ابن إياس: المصدر السابق، ج 1، ص 167.
- (2) البلوى: المصدر السابق، ص 86.
- (3) ابن أبى اصبيعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت)، ص 541، ابن سعيد: المصدر السابق، ص 129.
- (4) ابن سعيد: المصدر السابق، ص 93.
- (5) ابن عساكر: المصدر السابق، ج 17، ص 45، العيني: الجمان في تاريخ أهل الزمان، مخطوط بمعهد المخطوطات العربية، تحت رقم 343 / ل.، حوادث 282 هـ، ورقة 279.
- (6) ابن سعيد: المصدر السابق، ص 105.
- (7) ابن الداية: المصدر السابق، ص 135، البلوى: المصدر السابق، ص 343، ابن سعيد: المصدر السابق، ص ص 93، 94، 103، 105.
- (8) البلوى: نفسه.

ويقدم البلاط الطولونى فى عهد خمارويه صورة واضحة عن وفرة الجوارى والحظيات، تمشياً مع حياة الترف ومظاهر اللهو التى أحاطت به، ينهض دليلاً على ذلك أنه أضاف إلى قصر الجوارى الذى خلفه أبوه قصراً جديداً خصصه لجواريه وأمهات أولاده⁽¹⁾ ويبدو أنه لم يدخر وسعاً فى الاستكثار من شراء هذه النوعية من الرقيق، يؤكد ذلك اكتظاظ قصره بجواريه الجدد فراح يخصص داراً جديدة لـ "المعزولات من أمهات أولاده"⁽²⁾، وتبرز من بين تلك الجوارى جارية تدعى بوران ولع بها ولعا شديداً حتى إنه كان يرى "أن الدنيا لا تطيب إلا بسلامتها وبنظره إليها وتمتعه بها"⁽³⁾، لذا قدمها على جميع حظاياها وغمرها بعطاياها واشتغل بها عمن سواها" حتى كاد لا يذكر جارية غيرها ولا يراها"⁽⁴⁾، وهو ما أوغر صدور حظاياها عليها فسعت إحداهن إلى إحداث وقعة بينهما غير أنها باءت بالفشل فكان مصيرها القتل⁽⁵⁾. وبلغ إفراط خمارويه فى حب بوران حداً دفعه أن يقبل يديها ورجليها كلما وقع نظره عليها، ولم يتحرج أن يقول لها ذات مرة "ويلك لو علم الناس بموضعك منى ما حلفونى إلا بك"⁽⁶⁾، ويكفى أنه أفرد لها داراً خاصة دون سواها عرفت ببيت الذهب⁽⁷⁾ والذى اعتبره مؤرخو العصر من اعجب أبنية الدنيا⁽⁸⁾، ولا غرو فقد طليت حيطانه بالذهب واللأزورد فى أحسن نقش وأبهج تزويق، وصور نفسه فى أحد الحيطان بصورة بارزة من الخشب وبجواره صورة حظيته المحبوبة⁽⁹⁾، وكانت وفاتها ذات وقع أليم على الأمير حتى انه انكدر لذلك انكداراً شديداً وانكسر انكساراً أثار العطف فى قلب كل من رآه⁽¹⁰⁾.

(1) أبو المحاسن: المصدر السابق، ج3، ص 57.

(2) نفسه.

(3) المقرئى: المصدر السابق، ج2، ص 129.

(4) الأبهى: المستطرف فى كل فن مستطرف، تحقيق مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1986، ج1، ص 441.

(5) المصدر السابق، نفس الجزء، ص ص 441-442.

(6) ابن العديم: المصدر السابق، ج7، ص 3385.

(7) أبو المحاسن: المصدر السابق، ج3، ص 61.

(8) نفسه.

(9) المقرئى: المصدر السابق، ج2، ص 125.

(10) أبو المحاسن: المصدر السابق، ج3، ص 61.

كما برز دور الجوارى في بلاط الأمير العباس بن أحمد بن طولون، نموذج ذلك ما رواه ابن الداية⁽¹⁾ عن حظية من حظياته كان من أولع الناس بحبها فاتخذها أم ولد، وكان لا يطيق فراقها، ولا يتحمل الصد منها، وبلغ فرط هيامه بها أنها عرضت عنه ذات ليلة لانشغالها بوليدها الرضيع، فما كان منه إلا أن بادرها بقوله: "والله لولا إنك غلبت على قلبي وملكت قيادي بحبك لقتلتك شر قتلة"، ثم ما لبث أن عمد إلى الوليد فقتله إرضاء لكرامته، مما تسبب في وفاة الجارية على الفور.

ولم يقتصر الأمر على الأمراء الطولونيين وإنما امتد ليشمل كبار القواد الذين اقتنوا ثروات ضخمة جعلتهم يشاركون رموز الدولة في حياة الترف والتعظيم، فقد بلغ أحد القواد يدعى فائق درجة كبيرة من الثراء كان من مظاهرها أنه اتخذ من الجوارى والمحظيات نحو من ثلاثمائة⁽²⁾، وهو ما نجد له نظرا عند محمد بن علي الماذرائي الذي أفاضت المصادر في وصف ثرائه الذي يمكنه من امتلاك أعداد وفيرة من الجوارى⁽³⁾، اللائي برزت من بينهن جارية بلغ إفراطه في حبها حدا جعله لا يطيق فراقها أبدا، حتى إنها حجت معه اثنتين وعشرين مرة متوالية في موكب مشهود، فكان تحت يدها ثلاثين ناقة تتداول عليها الطريق ومائة وخمسين رجلا عربيا لجهازها⁽⁴⁾. وبلغت تلك الجارية مكانة كبيرة جعلتها تشارك في الحياة التجارية عبر مجموعة من الوكلاء⁽⁵⁾، ويبدو أنها الجارية ذاتها التي أبصرها حسين بن علي الرقي جالسة في الشرفة وحولها جواربها ووصائفها فملك عليه لبه، وشغلت عقله فترة طويلة، حتى إنه انتهز فرصة مصادرة الإخشيد أموال محمد بن علي وسارع يطلب منه السماح له في أخذها إلا أن محاولته باءت بالفشل⁽⁶⁾. وترد إشارة إلى جوارى القائد لؤلؤ اللاتى برز من بينهن جارية تدعى شقرون كان لها طائفة من الخدم يقومون على شؤونها⁽⁷⁾. كما تشير المصادر إلى

(1) نقل الرواية ابن سعيد: المصدر السابق، ص 140.

(2) المقرئى: المصدر السابق، ج 2، ص 149.

(3) ابن سعيد: المصدر السابق، ص 162.

(4) المقرئى: المصدر السابق، ج 2، ص 152.

(5) ابن حجر: رفع الإصر، ص 349.

(6) ابن سعيد: المصدر السابق، ص 162.

(7) المصدر السابق، ص 126.

امتلاك قائد من قواد ابن طولون يدعى الفيل لعدد من الجوارى، أثناء الحديث عن اغتصابه فتاة فقيرة كانت ذات جمال، حيث أخذها عنوة ودخل بها إلى داره وأمر "الجوارى أن يغسلنها وينظفنها ويلبسنها أحسن الملابس ويطينها الطيب ويحليتها له"⁽¹⁾

تطلب حضور الجوارى والحظيات بالبلاط الطولونى اهتماما ملحوظا بهن من قبل مالكيهن، فقد خص ابن طولون جواريه بعناية كبيرة حيث أفرد لهن قسرا خاصا داخل البلاط وجعل لميدانه المشهور بابا يؤدي إلى القصر لا يدخل منه إلا من يقوم على شئون الجوارى من الخدم والخصيان⁽²⁾، وتجلت عنايته بهن من خلال توقيفه طبيبا خاصا للاعتناء بصحتهن يدعى سعيد بن توفيل بعد أن تأكد من مهارته الطبية وتبين أنه حسن المعرفة⁽³⁾، غير أن حسن هيئته حركت الغيرة في قلب ابن طولون فأمره أن يبحث له عن طبيب آخر اشترط فيه قبح الوجه وحسن المعرفة بالطب فوجد سعيد ضالته في طبيب يدعى هاشما فأخذه وألبسه دراعة وأدخله على الأمير فرضيه⁽⁴⁾.

كما بالغ الأمراء في الاعتناء بزينة جواريهم والإنفاق على ذلك أموالا طائلة، فقد انتدب ابن طولون لهن خبيرا بأمور الزينة من الخصيان يدعى الجصاص ليشرف على زينتهن ويسوق إليهن ما يقع بالبلاط من نفائس الجواهر وثمان الثياب⁽⁵⁾، ولنا أن نقدر براعة اختيار ذلك الرجل من خلال شهادة الخليفة العباسى المعتضد بالله الذى عده من عجائب الدنيا فى عصره لمهارته وتبصره بوسائل زينة النساء⁽⁶⁾. وبعد وفاة ابن طولون ظل الجصاص مشرفا على زينة جوارى خلفه خمارويه، فقد جاء على لسان الجصاص أنه كان صنيعه خمارويه الذى اختصه لشراء الجوهر "لنفسه وأولاده وجواريه"⁽⁷⁾، كما يسوق

(1) الاتليدى: المصدر السابق، ص 424.

(2) البلوى: المصدر السابق، ص ص 54، 86.

(3) ابن أبى اصيبعة: المصدر السابق، ص 543.

(4) نفسه.

(5) ابن كثير: المصدر السابق، ج 11، ص 156.

(6) الثعالبي: نهار القلوب فى المضاف والمنسوب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة،

1965، ص 451.

(7) ابن الجوزى: أخبار الحمقى والمغفلين، المكتب التجارى، بيروت، (د.ت)، ص 57، التنوخى: نشوار

المحاضرة، تحقيق عبود الشالحي، مدينة حمدون، 1973، ج 2، ص 37.

الرجل ذاته رواية تؤكد على مدى اهتمام خمارويه بجواريه ومبالغته في الإنفاق على زينتهم، حيث ذكر أنه كان مشرفاً على دهليز حرم الأمير يتوكل لهن في شراء الجواهر، فوقع تحت يده عقداً لواحدة منهن يحتوى على مائة حبة من الجوهر بلغ ثمن الحبة منها ألفى دينار⁽¹⁾، كما نقل التنوخي⁽²⁾ وابن الجوزي⁽³⁾ رواية عن جارية من جوارى الأمير كان قد تدهور بها الحال بعد سقوط الدولة، فاضطرت إلى التخفى وبيع ما معها من الجواهر بعدة آلاف من الدينانير بسوق الخرازين. ولم يكتف خمارويه بذلك، بل إنه خصص مبالغ طائلة من أموال الخراج لشراء ما يلزمهن من الثياب الرفيعة والأفئعة الباهظة الثمن، وعهد بذلك الأمر إلى المشرف على الخراج محمد بن علي الماذرائي⁽⁴⁾، ولعل فيما أوردته المصادر عن صور جواريه التي حفظت بقصر الذهب المشهور ما يؤكد على بالغ هذا الاهتمام، حيث ظهرن في "أبهج تزويق وعلى رؤوسهن الأكاليل من الذهب والجوهر المرصعة وفي آذانها الأخراس الثقال ولونت أجسامها بأصناف تشبه الثياب من الأصباغ العجيبة"⁽⁵⁾.

فضلاً عن الجوارى والحظيات، كان دور الرقيق بارزاً بمجالس اللهو والمجون التي انتشرت داخل البلاط الطولوني، ولا عجب، فقد أقبل الأمراء إقبالاً شديداً على سماع الغناء والشجا والطرب وأنواع الرقص والانكسار وأصناف الملامى حتى إن القطاعات بذت بغداد في هذا المجال واشتهرت بأنها مدينة اللهو والترف والخلاعة - والتي ساهم فيها الرقيق لا سيما الجوارى بدور كبير - فصارت مضرب المثل في كلمات الشعراء⁽⁶⁾ الذين أفاضوا في الحديث عما ضمنتها قصور الأمراء من "الجوارى المغنيات ذوى الدليل والخفر"⁽⁷⁾ و"القيان تشدوا على الفرش بما استحسنتوا من الألحان"⁽⁸⁾. تجردنا إذاً أمام اهتمام

(1) تابع الرواية عند ابن الجوزي: المنتظم، ج6، ص211، الصفدى: المصدر السابق، ج12، ص240، ابن كثير: ج11، ص156، الذهبي: السير، ج14، ص469.

(2) المصدر السابق، ج2، ص37.

(3) المصدر السابق، ص ص57-58.

(4) المقرئى: المصدر السابق، ج2، ص150.

(5) أبو المحاسن: المصدر السابق، ج3، ص55.

(6) انظر أبياتاً عديدة وردت على السنة شعراء الفترة في وصف القطاعات وما احتوته قصورها من مظاهر اللهو والترف ومشاركة الرقيق فيها عند: الكندي: المصدر السابق، ص ص271-277، المقرئى:

المصدر السابق، ج2، ص ص136-141، ثم تابع طرفاً من استنكار الفقهاء لهذه الوضعية عند ابن

كثير: المصدر السابق، ج11، ص158.

(7) المقرئى: المصدر السابق، ج2، ص140.

(8) الكندي: المصدر السابق، ص284.

مباشر من قبل الأمراء الطولونيين بالحياة الفنية داخل قصورهم - والتي شكل الجوارى حلقة مركزية فيها - تبلورت في مجالس الطرب واللهو التي اشتهرت بها بلاطات الطولونيين الذين أقبل بعضهم على الغناء والموسيقى إقبالا شديدا.

هكذا وعلى الرغم مما عرف به مؤسس الدولة من الانصراف إلى تدبير شئون الدولة وانقطاعه أحيانا إلى التسك والعبادة⁽¹⁾، إلا أن بلاطه شهد مجالس الطرب والغناء، حيث اقتنى مجموعة كبيرة من القيان اللائي لم يدخر وسعا في الاعتناء بهن وتخصيص من يشرف على تعليمهن ضروب الغناء والموسيقى، فقد أشار البلوى⁽²⁾ صراحة إلى امرأة كانت قائمة على شئون جوارى الأمير المغنيات تدعى الواثقية كانت تشرف على تلقين القيان فنون الغناء وتدريبهن على آلات الموسيقى وإعدادهن لمجالس الغناء والطرب، والتي ما فتئت تزداد تألقا في ساعات الهموم التي كانت تنتاب الأمير، حيث تجلج دور واحدة من هذه القيان في إدخال السرور على نفس الأمير حين اعتلاه الهم من جراء خلافه مع الموفق، إذ ألف أبياتا بالتركية، وأمر الواثقية أن تحفظه للقيان اللائي تحت يديها وأن تشرف على تلحينه وغنائه، ففعلت واختارت منهن تلك الجارية التي اتصفت بروعة الصوت، وقامت على تدريبها ببراعة، حتى إن الأمير أقسم حين غنته الأبيات أنه ما سمع أرق ولا أشجى من صوتها. فضلا عن هاته الإشارة، ترد إشارة أخرى تفصح عن دور الجوارى في المشاركة في إحياء المآتم السرى الذي أعدته الواثقية عند وفاة الأمير، حيث قمن فيه بالندب والضرب بالعيدان والرقص على إيقاع الموسيقى وهن يغنين أبياتا من الرثاء⁽³⁾، وهو ما ينسحب على بعض الجوارى السودانيات اللائي شاركن في التعبير عن حزنهن بموته "فرقصن عليه بالعيدان والألحان"⁽⁴⁾. ولم يقتصر الغناء في تلك المجالس على

(1) حتى تلك المظاهر لم تخل من ألوان الطرب حيث أشار المقرئ إلى اتخاذ الأمير حجرة بقرب ميدانه كان يجتمع فيها رجال يتعاقبون الليل بالوان التكبير والتهليل وقراءة القران "تطريبا بالحن ويتوسلون بقصائد زهدية"، المصدر السابق، ج2، ص 126.

(2) المصدر السابق، ص ص 346-347.

(3) نفسه، ص 146

(4) ابن سعيد: المصدر السابق، ص 131، البلوى: المصدر السابق، ص 344، وتصف المصادر الجوارى السودانيات بأهن جبلن على الرقص الموزون والضرب بالطبل على الإيقاع الموزون حتى صرن من أشهر أجناس الجوارى المتخذات للرقص والزمير والغناء، انظر مجهول: شراء الرقيق، ورقة 47، ابن بطلان: رسالة في شرى الرقيق وتقليب العبيد، تحقيق عبد السلام هارون، سلسلة نواذر المخطوطات، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1954، ص 374.

الجوارى فحسب، إذ ترد معلومات عن مملوك يدعى "كنيز" اتخذ ابن طولون مغنيا له⁽¹⁾ بلغ درجة فائقة من المهارة الفنية التي كانت وراء اعتراف الأمير أنه ما سمع صوتا أجهل من صوته منذ فارق سامراء⁽²⁾.

كذا، ماج بلاط خمارويه بألوان الطرب والغناء وضروب اللهو والترف حتى صار كأنه ضرورة من ضرورياته⁽³⁾، ودعاه شغفه بتلك الأمور إلى الاستكثار من اقتناء القيان والمغنيات حتى إنه خصص لمن حجرا منفردة في قصره عرفت بحجر مغنيات الأمير⁽⁴⁾، بل لم يدخر وسعا في مجاذبة كبار الموسيقيين والمغنيين إلى بلاطه للارتقاء بمستواهن الفني وتلقينهن فنون الغناء، نموذج ذلك ما ذكره الأصفهاني⁽⁵⁾ عن رجل من حذاق المغنيين وكبارهم يدعى "نبيكة" استدعاه خمارويه من بغداد إلى القطائع لهذا الغرض ولم يخل عليه بالعطايا والمنح والهدايا لإدراكه نجاحه المشهود في إنجاز مهمته، وتفنن القيان في ألوان السماع وضروب الطرب بمجالس الغناء ببلاط الأمير بشكل دفعه أحيانا إلى مغالبة النوم حرصا على النهل من المتعة والطرب حتى اعتادت نفسه على السهر وفقدان القدرة على الراحة مما حدا به أن يأمر طبيبه الخاص بمعالجة الأمر⁽⁶⁾، وأحيانا أخرى إلى اتخاذ بعض القرارات المتسرعة في عفوان متعته بالغناء والطرب، وهو ما تؤكد رواية المقرئ⁽⁷⁾ التي نقلتها بعض مصادر الفترة المفقودة عن الماذرائي الذي قدر له أن يحضر إحدى هذه المجالس ذات ليلة وقد خلا الأمير فيها بمغنياته، فلما أخذ منه الطرب مأخذا أمر بنثر ما بقصره من أموال عليهن ونهى الغلمان عن أخذ ما يقع ببركة الماء من دنانير وأمر بتركها لصاحب الرواية، فبلغت سبعين ألف دينار. وهو ما نجد له مثيلا فيما نقله ابن عساكر⁽⁸⁾ عن الماذرائي أيضا الذي استهجن تسرع خمارويه في الأمر بمنح أحد المغنيين

(1) ابن سعيد: المصدر السابق، ص 112.

(2) البلوي: المصدر السابق ص 217.

(3) نفسه، ص 286، الكندي: المصدر السابق، ص 264.

(4) الأبيهي: المصدر السابق، ج 1، ص 440.

(5) الأغاني، تحقيق سمير جابر، دار الفكر، بيروت، (د.ت)، ج 2، ص 226.

(6) أبو المحاسن: المصدر السابق، ج 3، ص 55.

(7) المصدر السابق، ج 2، ص 150.

(8) المصدر السابق، ج 17، ص 47.

مائة ألف دينار ذات يوم حين امتلكته نشوة الطرب . ولعل في وصف المصادر لبيت الذهب الذى أعد خصيصا لهذه المجالس ما يؤكد على اهتمام خمارويه بجواريه المغنيات فضلا عن دورهن المشهود داخل البلاط ، فقد صور نفسه على إحدى حيطان البيت وقد أحاط به من كل جانب " المغنيات اللاتى تغنيه في أحسن تصوير " ⁽¹⁾ . ويمكن الإمعان في التأكيد على دور الجوارى المغنيات ببلاط خمارويه من خلال إشارتين متفرقتين، تتعلق إحداهما بوصف مجلس شرب و طرب كان يواظب الأمير على حضوره مع حظياته في الليل وسط " قيناته تغنين " ⁽²⁾ ، بينما تختص الثانية بالحديث عن يتيم - تولى الأمير تربيته - أرسله ذات يوم إلى حجرة من حجر جواريه فأبصر " جارية من مغنيات الأمير وحظاياها مع شاب من الفراشين " ⁽³⁾ .

لم يشذ العباس بن طولون عن أبيه وأخيه في الإقبال على أصناف الملاحى ومجالس اللهو التى اعتمدت بالأساس على مواهب الرقيق ⁽⁴⁾ ، وهو ما ترد بخصوصه رواية تتحدث عن استدعائه لجارية له " مغنية وهو يصطبح ... ومعها غلام يحمل عودها " ⁽⁵⁾ .

على الرغم من عدم امتلاك مادة مباشرة تتحدث عن حضور هذا الصنف من الرقيق ببلاط الأمراء الطولونيين الآخرين إلا أن ذلك لا يمنع من التكهن بذلك، لا سيما في عهد جيش بن خمارويه الذى لم تجد بعض المصادر سببا لانحياز الدولة في عهده أبلغ من

(1) نفسه.

(2) نفسه، ج2، ص126.

(3) الأبيهي: المصدر السابق، ج1، ص440.

(4) يصفه ابن الداية بأنه كان " من أراذل أبناء الملوك جمع من الخلال التى تبعده من الرئاسة في الدنيا والفوز في الآخرة ما لم يجمعه ابن ملك " انظر ابن سعيد: المصدر السابق، ص120، وتفيض المصادر في الحديث عن مجالس اللهو التى انشغل بها عن معالى الأمور فكانت مجالس "أنس ومرح ومرتع هو ومهد سرور"، انظر الرقيق القيروانى: قطب السرور في أوصاف الخمر، تحقيق أحمد الجندى، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1969، ص370، الحصرى القيروانى: جمع الجواهر في الملح والنوادر، تحقيق محمد البجاوى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1953، ص164.

(5) الأبيهي: المصدر السابق، ج1، ص228، ابن همدون: التذكرة الحمدونية، تحقيق إحسان عباس وبكر عباس، دار صادر، بيروت، 1996، ج3، ص201.

استجابته الكبيرة لنزواته وإقباله الشديد على اللهو ومجالس السكر والمجون والخلاعة والتي قامت في الاساس على جهود الأراذل والأوباش من غلمانهم ومماليكهم⁽¹⁾، وهارون بن خمارويه الذى وصفته المصادر بأنه تشاغل عن أمور الدولة "باللهو والطرب"⁽²⁾.

لم يكن اقتناء القيان للاستمتاع بهن عبر مجالس اللهو والطرب حكرا على الأمراء الطولونيين وإنما تعداه إلى بعض رجال البلاط من كبار القواد، بشكل يمكن اعتباره جزء من حياتهم اليومية، فقد أشار التنوخى⁽³⁾ إلى امتلاك الكاتب الحسين بن رستم الماذرائى مجموعة من القيان اللاتى اشتهرن بجمال أصواتهن وطيب غنائهن، وتحدث البلوى⁽⁴⁾ عن رجل تركى من رجال حاشية ابن طولون كان قد افتقده الأمير أياما فكلف بعض رجاله بأن يأتيه بخبره، فوجده قد انشغل بجارية له في نهاية الحسن والجمال وقد جلس إليها "وجاءتها جاريتها بعود فوضعت بين يديها...وأخذت العود فغنت أحسن غناء وأطيبه وأحذقه".

أما بالنسبة للخصيان، فإنهم تسربوا إلى بلاط الطولونيين على نطاق ملحوظ، حيث تم الاستفادة منهم في شتى المهام المتصلة بأبهة الإمارة وترف الحكم⁽⁵⁾، لا سيما الإشراف على الحريم فضلا عن الاستمتاع بهم، وهو ما عبر عنه عبدالله بن طاهر أمير مصر حين وصف الخصيان بأنهم "بين النساء رجال وبين الرجال نساء"⁽⁶⁾، وهكذا أحاط ابن طولون نفسه بعدد كبير من الخصيان لخدمة حريمه حتى إنه خصص في الميدان المشهور بابا "لا يدخل منه إلا خادم خصى أو حرمة"⁽⁷⁾، فضلا عن دورهم داخل البلاط، تقدم إحدى الروايات دليلا على استخدام بعضهم في مهام خارج القصر، فقد علم ابن طولون بحلول

(1) ابن خلدون: العبر، ج 4، ص 400، أبو المحاسن: المصدر السابق، ج 3، ص 90، ابن سعيد: المصدر السابق، ص 143.

(2) الكندى: المصدر السابق، ص 269.

(3) نشوار المحاضرة، ج 6، ص 213.

(4) المصدر السابق، ص 120.

(5) عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعيان مذهب مالك، تحقيق احمد بكير، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1965، ج 1، ص 440.

(6) أبو المحاسن: المصدر السابق، ج 2، ص 195.

(7) المقرئى: المصدر السابق، ج 2، ص 123، أبو المحاسن: المصدر السابق، ج 3، ص 16.

الفقيه الزاهد محمد بن نصر ومجموعة من إخوانه أرض مصر فبادر إلى إكرامهم بهدية كبيرة حملها إليهم خصي من خصيان الأمير⁽¹⁾.

وبالمثل حشد خمارويه الخصيان في قصره حيث اختلطوا بحريم البلاط حتى أشيع أن "جواريه يتخذون الخصيان يفترشوهن"⁽²⁾. وحين جهز الأمير للزواج من الخليفة العباسي المعتضد انتدب للإشراف على جهازها "خصيا من الخدم الموكلين بها"⁽³⁾.

وثمة عامل آخر ساهم في إقبال الطولونيين على الخصيان ، تمثل في التمتع بهم كمظهر من مظاهر الشذوذ الجنسي⁽⁴⁾ الذي يصب في ترسيخ النظرة الدونية للرقيق من جهة ويعكس من جهة أخرى أثر الرقيق السلبي داخل البلاط الطولوني، فقد تعددت إشارات المصادر عن شغف رجالات البلاط بالخصيان ، فقد أورد البلوي⁽⁵⁾ رواية تشير إلى اشتهاى ابن طولون باتخاذ الغلمان، وهو ما دعى على بن ماجور أن يرسل إليه هدية مشتملة على ثلاثة غلمان من الخصيان ممن توفرت فيهم حظوظ الجمال حتى يصيرهم لخلوته ومتعته، حتى إن أحدهم قد بدا أمام الأمير يوما في خلعة رائعة قد ازداد بها حسنا وجمالا ، فتحسر الأخير أن أدركه الغلام في سن متأخرة من حياته فقال له: "لو لحقتنى في شرح شبابى لما أفلت منى"، وأمر بإهدائه إلى ابن أخيه محمد بن موسى الذى وصف بأنه كان "عفيف الفرج" فأوقفه على خدمة زوجته. ويبدو أن استفحال الظاهرة ببلاط ابن طولون كان

(1) ابن الجوزى: المنتظم ، ج6، ص186، البغدادى: المصدر السابق، ج2، ص165، السيوطى: طبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403 هـ، ص319، السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود محمد الطناحى، دار هجر للطباعة والنشر، الجيزة، 1992، ج2، ص251.

(2) ابن خلدون: العبر، ج4، ص400، النویری: المصدر السابق، ج28، ص31.

(3) ابن سعيد: المصدر السابق، ص135، ابن خلدون: العبر، ج4، ص399.

(4) يبدو أن من عوامل انتشار تلك الظاهرة في ذلك الوقت ما روجه بعض المنجمين من خطورة جماع الإناث إذا دخل كوكب الزهرة البيت السابع الذى هو بيت النكاح، وهو ما أكد على صحته ابن الداية حين أشار إلى تفضيل رجالات الدولة عندئذ "نكاح الأدبار على الفروج... والاجتماع مع جماعة ممن يفسق بهم من الغلمان على وطن الحريم" انظر كتابه شرح كتاب الثمرة لبطلميوس ، مخطوط بمعهد المخطوطات العربية تحت رقم 5924ملى ملك، ورقة 44.

(5) المصدر السابق، ص223.

وراء استنكار أحد متصوفة العصر عليه إقدام بعض رجاله على شراء الخصيان مردان والباسهم لباس الجوارى واتخاذهم الطرر والقراطق والأصداغ⁽¹⁾.

وزادت الظاهرة استفحالا في عهد خمارويه الذى اشتهر بعشقه للخصيان وكثرة لواطه بهم⁽²⁾ حتى إنه تمكن من استصدار فتوى من الفقيه الطحاوى بمشروعية الأمر، وهو ما لقى استهجانا شديدا من فقهاء العصر الذين اتهموا الفقيه فى دينه لأنه "أفتى أبا الجيش من أمر الخصيان"⁽³⁾، وبلغ من جرأة خمارويه أنه كان يدخل بخصيانه الحمام ليمارس معهم الفاحشة على مرأى من الحاضرين، حتى إن أحدهم أخذه الحياء وامتنع من الممارسة فكان عقابه أن أمر الأمير بإدخال خشبة غليظة فى دبره حتى مات⁽⁴⁾. وتذهب بعض الروايات إلى أن السبب وراء قتل خمارويه أن هؤلاء الخصيان قد استقبحوا ما كان يفعله بهم وأنفوه فتواطؤا على قتله بعد أن استشاروا العلماء فأفتوهم بأن "اللوطى .. حده القتل"⁽⁵⁾.

لم يشذ جيش بن خمارويه عن أسلافه، حيث اشتهر بكثرة ما صدر عنه من "أمور أنكرت عليه فاستوحش الناس منه"⁽⁶⁾، كان منها عشقه لغلام رومى وضىء يدعى بندقوش، بلغ من فرط شغفه به أنه ما كان يطيق فراقه⁽⁷⁾ ولم يتورع عن السماح له بممارسة شذوذه على مرأى من الحضور، لا سيما فى مجالس المنادمة، فيضع "فى مخرجه فجلة ويجعل خروفا يرعى ورقها وهو يمشى على أربع"⁽⁸⁾، وهو ما أثار حفيظة كبار رجال الدولة فقتلوهما جزاء ما اقترفت أيديهما⁽⁹⁾.

(1) المصدر السابق، ص 215، ابن سعيد: المصدر السابق، ص 110.

(2) ابن عساكر: المصدر السابق، ج 17، ص 49.

(3) ابن حجر: لسان الميزان، ج 1، ص 276، ابن النديم: الفهرست، دار المعرفة، بيروت، 1978، ص 292.

(4) ابن عساكر: المصدر السابق، ج 17، ص 150، العيني: المصدر السابق، ج 2، أحداث 282 هـ، ورقة 23، أبو المحاسن: المصدر السابق، ج 3، ص 63.

(5) ابن عساكر: المصدر السابق، ج 17، ص 49، الذهبي: العبر، ج 2، ص 74.

(6) أبو المحاسن: المصدر السابق، ج 3، ص 88.

(7) نفسه.

(8) ابن سعيد: المصدر السابق، ص 143.

(9) أبو المحاسن: المصدر السابق، ج 3، ص 93.

وقضلا عن الحظيات والقيان والخصيان، وسعيًا إلى تحقيق أقصى استفادة من الرقيق داخل البلاط، سعى الطولونيون إلى شحن قصورهم برقيق الخدمة والتصرف من الوصائف والوصفان والحشم لتدبير شئونها والقيام على خدمة أهلها⁽¹⁾، وفي هذا الصدد تشير رواية إلى أن بلاط ابن طولون قد احتوى في بداية أمره على "ثلاثمائة خادم"⁽²⁾، ويبدو أن العدد قد أخذ في الازدياد، ينهض دليلا على ذلك تلك الرواية التي تشير إلى أن مقدار نفقتهم اليومية قد بلغت ألف دينار⁽³⁾، ولا غرو أن تكون تلك الوفرة وراء إفراد الأمير بابا خاصا داخل قصره لا يدخل منه "إلا خادم"⁽⁴⁾، وهو ما تلح على تأكيده الرواية التي تتحدث عن وفرة الخدم الذين شاركوا في جنازته فوصفوا بأنهم "خلق عظيم"⁽⁵⁾. ويبرز دور هؤلاء الخدم داخل بلاط ابن طولون من خلال بعض الإشارات، فقد تحدثت إحدى الروايات عن الخدم الذين كلفهم ابن طولون بخدمة ابن المدبر والإشراف على طعامه حين حدد إقامته داخل البلاط⁽⁶⁾، وأشارت رواية أخرى إلى تناثر الخدم في المطابخ التي أنشأها الأمير لإطعام الفقراء والمحتاجين وتولى خدمة حمل الموائد إليهم والإشراف على إطعامهم⁽⁷⁾، وحسب رواية ثالثة كلف الأمير "بعض خدمه" بالمسير بمجموعة من الجوارى اللائى أهدين إليه إلى بعض قواده⁽⁸⁾.

وبالموازاة، هذا خمارويه حذو أبيه فاحتوى بلاطه على أعداد غفيرة من الخدم، تطلبت وفرتهم تعيين من يتولى الإشراف عليهم تنظيما وتدريباً وتربية⁽⁹⁾، كما كانت تلك الوفرة

(1) عن الشروط الواجب توافرها في رقيق الخدمة وأفضل الأجناس التي يختارون منها، فضلا عن كيفية انتظامهم داخل البلاط. انظر مجهول: شراء الرقيق، ورقة 42-51، الطوسى:المصدر السابق، ص 144، 162.

(2) البلوى:المصدر السابق، ص 222.

(3) ابن الجوزى: المنتظم، ج5، ص 72.

(4) البلوى:المصدر السابق، ص 54.

(5) نفسه، ص 344.

(6) نفسه، ص 176.

(7) نفسه، ص 197، أبو المحاسن: المصدر السابق، ج3، ص 17.

(8) ابن سعيد:المصدر السابق، ص 93.

(9) الصفدى:المصدر السابق، ج12، ص 240، الذهبى:السير، ج14، ص 469، ابن كثير: المصدر

السابق، ج11، ص 156.

وراء دخول بعض هؤلاء الخدم في جملة الهدايا، حيث تستوقفنا الهدية التي أرسلها الأمير إلى الخليفة المعتضد والتي اشتملت على عشرين حملا من البغال وعشرة من الخدم⁽¹⁾. وتتوالى الإشارات عن دور هؤلاء الخدم داخل البلاط، فقد أشرف بعضهم على خدمة جوارى الأمير وحظياته، وهو ما تفصح عنه الرواية التي تذكر أنه وظف لجواريه "من يخدمهن ويتصرف في حوائجهن"⁽²⁾، فصار لكل جارية حجرة كبيرة وأقام لكل حجرة من الخدم.. شىء كثير"⁽³⁾. برز من بينهم خادم أسود كان له دور واضح أثناء ولادة واحدة من زوجات الأمير، حيث تمكن من إحضار قابلة ماهرة يسرت على الزوجة ولادتها فزادت مكانته عندها⁽⁴⁾، وهى رواية تفصح عن دخول ذكور الرقيق ضمن خدم الحریم، الذين يمكن التكهن بأنهم من الخصيان، حيث تذهب رواية ابن الداية⁽⁵⁾ - ومن نقل عنه⁽⁶⁾ - إلى أن الخصيان الذين تولوا قتل خمارويه كانوا خدما نيف عددهم على العشرين كانوا يختلطون بالجوارى والحظايا، وتدعمها رواية ابن عساكر⁽⁷⁾ التي ذكرت أن الأمير كان "كثير اللواط بالخدم".

ولم يقف حضور الخدم على جوارى الأمير وإنما انسحب أيضا على خدمة أميرات البيت الطولوني، حيث ترد إشارة إلى الخدم والوصائف اللاتي أقمن على خدمة الأميرة قطر الندى بنت خمارويه، وكان من بينهن أولئك اللاتي أحطن بها حين تجهزت للخروج إلى بغداد للزواج من الخليفة العباسي⁽⁸⁾. كما برز دور هؤلاء الخدم في القيام على خدمة ضيوف البلاط، وهو ما تؤكد رواية ابن حجر⁽⁹⁾ التي تذكر أن الخدم انتشروا ببلاط الأمير لخدمة الضيوف الذين شهدوا حفل نكاح أحد أبنائه. ولم يخل عهد هارون بن

(1) الطبرى: المصدر السابق، ج5، ص 605.

(2) المقرئى: المصدر السابق، ج2، ص128.

(3) أبو المحاسن: المصدر السابق، ج3، ص58.

(4) ابن الداية: المكافأة، ص ص 206-207.

(5) انظر ابن سعيد: المصدر السابق، ص 139.

(6) ابن خلدون: العبر، ج4، ص 400، ابن كثير: المصدر السابق، ج11، ص 72.

(7) المصدر السابق، ج 71، ص 49.

(8) الحلى: المصدر السابق، ص 345، الذهبى: السير، ج13، ص468، ج14، ص470، ابن خلكان:

وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1968، ج2، ص249، أبو المحاسن:

المصدر السابق، ج3، ص ص 61-63، القلقشندى: صبح الأعشى، ج14، ص 47.

(9) ابن حجر: لسان الميزان، ج1، ص279، ص385.

خارويه من إشارات مصدرية تومئ إلى وجود الخدم ببلاطه ، حيث تذهب الروايات إلى أن اغتياله قد تم بمساهمة فاعلة لخدمه المقربين منه ⁽¹⁾ .

ولم يكن حضور الخدم قاصراً على الأمراء ، فقد اعتاد الوزير الحسن بن مخلد الخروج يوم الجمعة وبصحبه مجموعة من الخدم يحملون بأيديهم الجنايب الكثيرة ⁽²⁾ ، كما ترد إشارة إلى دور الخدم في قصر الوزير محمد بن علي الماذرائي ، حيث تولوا خدمة عشرة من ضيوفه بحمل موائد الطعام إليهم ومصاحبتهم إلى مواضع النوم والخلاء ⁽³⁾ .

هكذا تفصح الإشارات الآنفة عن حضور مشهود للرقيق ببلاط الطولونيين، من خلال تعدد أصنافهم بين جوار وحظيات وأمهات أولاد وقينات وخصيان وخدم، وتنوع نشاطاتهم بين تلبية حاجات ورغبات الأمراء المختلفة وتدبير شئون القصر والقيام على خدمة أهله.

وإذا ما قادت تلك المعطيات إلى قناعة تفصح عن أن هذا الحضور كان في مجمله سلبياً ينصب على مظاهر اللهو والترف وأشكال المجون والخلاعة ويتناسب مع هذه النوعية من الرقيق، فإن الأمر يختلف تماماً حين يتعلق بنوعية أخرى من الرقيق حازوا قدراً من المهارة السياسية والإدارية والعسكرية والفكرية أهلتهم لاعتماد السلطة عليهم في تنفيذ مهام تتناسب مع مختلف قدراتهم وشتى مهاراتهم، أثبت فيها البعض نجاحاً وضلوعاً دفع السلطة إلى تقريبهم منها واصطفائهم لشغل بعض المناصب الرفيعة والمراكز المرموقة .

تجلى حضور الرقيق الإيجابي من خلال استخدام السلطة لهم في تنفيذ الأوامر والاضطلاع بالمهام ⁽⁴⁾ سواء داخل البلاط أو خارجه، وهكذا تعددت هذه المهام وتباينت أهميتها، فقد اقتص الرقيق بتأديب المناوئين والقبض على المطلوبين ومصادرة أملاك المخالفين، فمن جانبه كلف ابن المدبر بعض غلمان به بتقريع وتأديب الشعراء الذين لا يرتضى مدحهم له ⁽⁵⁾ ، ولما ظفر ابن طولون بابنه العباس أمر ببطحه على الأرض وأمر

(1) أبو المحاسن: المصدر السابق، ج3، ص 134.

(2) الذهبي: السير، ج13، ص8.

(3) ابن سعيدي: المصدر السابق، ج3، ص 151.

(4) خصص الطوسي فصلاً بعنوان: "إرسال الغلمان في المهات من البلاط" بين فيه أن من عادات

السياسة والمنتفذين أتت أن يرسلوا "الغلمان في مهام من البلاط" ، المصدر السابق، ص 110.

(5) ابن عساكر: المصدر السابق، ج5، ص391، ابن خلكان: المصدر السابق، ج2، ص19، ج7، ص

56، الذهبي: السير، ج14، ص469.

غلامين له بأن يوجعاه ضرباً⁽¹⁾، ولم يتم استدراج ابن المدبر نفسه من الشام إلى مصر ليتم القبض عليه وإنهاء دوره السياسى إلا عن طريق مملوك لابن طولون يدعى "إينح" الذى بلغ درجة كبيرة من الدهاء خدع بها الرجل وجاء به طائعا إلى الأمير⁽²⁾ ليأمر بحبسه وتأديبه على يد مجموعة من المماليك⁽³⁾، وتولى بعض ممالك ابن طولون مهمة تحديد إقامة رجل من رجال شرطته يدعى القاسم بن شعبة وحبسه فى داره والقيام على حوائجه وحوائج أهله ومنعه من الاتصال بأحد من الناس⁽⁴⁾، وحين ارتاب ابن طولون فى اتصال يوسف بن إبراهيم برجال بغداد أمر مجموعة من خدمه بالقبض عليه والبحث عن دليل إدانته، ولم تشفع وفاة المطلوب ساعة مدهامة الدار عند هؤلاء الخدم، فلم يتورعوا عن القبض على ولديه وحمل صندوقين من الدار كان فى أحدهما ما يثبت جريمته⁽⁵⁾. ويبدو أن اختصاص الرقيق أساسا بالقبض على المخالفين قد جعلت الكاتب أحمد بن بحر يرتعد خوفا ويرتاع هلعا حين دق بابه مجموعة من غلمان ابن طولون يحملون بأيديهم المشاعل والشمع لاستدعائه ليلا⁽⁶⁾. وتبرز تلك المهمة فى عهد هارون بن خارويه الذى امتلكه الخوف من اتساع سلطة حاجبه سمجور فأمر مجموعة من غلمانه بالقبض عليه واعتقاله⁽⁷⁾.

كما أوكل الطولونيون إلى رقيقهم مهمة مصادرة أملاك مخالفينهم، وهو ما ترد بخصوصه إشارة تتعلق بتكليف ابن طولون عددا من غلمانه بمهمة القبض على رجل من أصدقائه والاحتياط على جميع أمواله حين راوده الشك فى إخلاصه له⁽⁸⁾.

كذا تم تسخير الرقيق فى مهمة كشف الحقائق ورفع الظلم عن العاجزين، فقد كلف ابن طولون مجموعة من غلمانه بكشف حقيقة ارتياحه من تعالى نباح كلب فى أحد الليالى،

(1) ابن سعيد: المصدر السابق، ص 123.

(2) ابن عساكر: المصدر السابق، ج 5، ص 393.

(3) البلوى: المصدر السابق، ص 176.

(4) المصدر السابق، ص 240.

(5) ابن الداية: المكافأة، ص 88، ياقوت الحموى: المصدر السابق، ج 2، ص 84.

(6) البلوى: المصدر السابق، ص 226.

(7) أبو المحاسن: المصدر السابق، ج 3، ص 104.

(8) البلوى: المصدر السابق، ص 152.

فتمكن الغلمان من إمساك أحد المعتدين على حرمان الناس معتمدا على قوة كلبه، وأحضره إلى الأمير الذي أمرهم بتأديبه وحبسه⁽¹⁾، وحين بلغ ابن طولون طغيان رجل من الأثرياء يدعى ابن دشومة وأكله مال رجل ضعيف كلف طائفة من ممالিকে تولى الأمر، فنجحوا في إنصاف المظلوم واسترداد حقه كاملا غير منقوص⁽²⁾، وانتدب ابن طولون أيضا غلمانا له وكلفهم مهمة البحث عن رجل كان يعتاد الخروج ليلا لسبه والتناول عليه، فتمكنوا من رصده والقبض عليه والتحقق من خلل عقله⁽³⁾.

وفضلا عن المهام السابقة، تم توظيف الرقيق في مجال خطير كان له انعكاساته الواضحة على المسار العام للدولة ونقصد به عملية الاغتيال السياسي، والتي كانت تتطلب قدرا كبيرا من الدقة والمهارة في الحيك واستخدام الخيل، والتي كانت تلجا إليها السلطة أحيانا لتصفية الأعداء والمناوئين لا سيما حال عجزهم عن المواجهة المباشرة.

يقدم البلوى⁽⁴⁾ رواية تشير إلى بواكير دور الرقيق في تنفيذ تلك المهمة من خلال حديثه عن مؤسس الدولة الذي أقدم على انتداب خادم تربي في دسائس البلاط - كان قد أهدها إياه على بن ماجور - لاغتيال واحد من خصومه، إلا أن الورع تملك الخادم فأحجم عن أداء المهمة وأجاب الأمير حين سأله عن السبب بقوله: "يا مولاي لو كنت لك وحدك لقتلته ولكنى لك وخالقى وخالقك وما اقدر أن أرضيك بسخطه"، ونظرا لسرية الأمر لم يجد الأمير بدا من التخلص من الخادم لطمس الخبر. غير أن موقف الخادم هذا قد عز نظيره، حيث لم يدخر الرقيق وسعا في المسارعة لتنفيذ تلك العملية أملاً في الحظوة لدى الأمير، حيث نجح الأخير في التخلص من الوزير الحسن بن مخلد بعد ان توجس منه خيفة بمساعدة واحد من مخلصي خدمه، حيث أظهر الخادم براعة في الأداء حين دس للوزير سماً في شرابه وأرداه قتيلاً⁽⁵⁾، وفي السياق ذاته تأتي تلك الرواية⁽⁶⁾ التي تشير إلى

(1) ابن حمدون: المصدر السابق، ج1، ص ص 443-444.

(2) البلوى: المصدر السابق، ص 191.

(3) المصدر السابق، ص ص 203، 204، ابن حمدون: المصدر السابق، ج7، ص 256.

(4) المصدر السابق، ص 232.

(5) التنوخي: نشوار المحاضرة، ج8، ص 34.

(6) انظر البلوى: المصدر السابق، ص 67، ابن الأثير: المصدر السابق، ج6، ص 243،

اغتيال الثائر العلوي على يد بعض الغلمان الذين قتلوه وحملوا رأسه إلى ابن طولون بغية التزلف إليه، بيد أن الأمير أقدم على قتلهم جميعا خوفا على نفسه وحرصا منه على التخلص من هذه النوعية من الرقيق التي قد لا تتورع في سبيل الطموحات الشخصية عن فعل أي شيء.

وإمعانا في الاعتماد على الرقيق في تنفيذ عملية الاغتيال- نظرا لقربهم من الشخص المستهدف وسهولة المروق إليه وما يتبع ذلك من إمكانية طمس معالم الجريمة بالتخلص من منفذها لهوانهم ودونية وضعيتهم- لم يتردد العباس بن طولون في استخدامهم كأداة في المحاولات التي قام بها للتخلص من أبيه وأخيه، فقد اختار واحدا من عبيده لاغتيال أبيه في فراشه، ولما أحاط الفضل بالمؤامرة سارع إلى قتله لخطورة بقاءه حيا " فأمر عبيده بقتله فقتلوه"⁽¹⁾، ويبدو أن اختصاص الرقيق بمهمة الاغتيال كانت وراء إقدامه على قتل ثلاثة من خدمه ارتاب فيهم حين لاحظ اجتماعهم للتشاور سرا، ظنا منه أنهم يتآمرون على قتله لصالح أبيه حين خالفه وهرب إلى برقة⁽²⁾، ومن المنظور ذاته، لم يتردد في تسخير الرقيق لاغتيال أخيه خمارويه لما بلغه في سجنه خبر تقديم أبيه له للحكم من بعده، حيث تحيل بكل حيلة من جهة الرقيق ذكورا وإناثا على الراحة منه ساء أو قتلاً إلا أنه فشل⁽³⁾، ويبدو أن إحجام الرقيق عن تنفيذ المهمة لا يفسره نوع من الورع، وإنما خشية المجازفة إلى مهمة لصالح شخص مسلوب الحرية تنعدم من ورائه المنفعة، فضلا عن الخوف من فقد الحياة حال فشلهم في أدائها، إذ إنه ما إن لاحت المصلحة أمامهم للتخلص من الشخص المستهدف حتى بادروا إلى اغتياله بعد ذلك، فقد أجمعت المصادر⁽⁴⁾ -رغم

(1) ابن سعيد: المصدر السابق، ص 141.

(2) المصدر السابق، ص 122.

(3) المصدر السابق، ص 141.

(4) انظر مثلا الكندي: المصدر السابق، ص 264 الذي أورد أسماء بعضهم مثل: طاهر ولؤلؤ وناشى وسابور ومماقت ونظيف، الطبرى: المصدر السابق، ج 5، ص 612، ابن سعيد: المصدر السابق، ص 139-140، ابن عساكر: المصدر السابق، ج 17، ص 49 والذي أورد الأسماء ذاتها، ابن الأثير: المصدر السابق، ج 6، ص 383، ابن كثير: المصدر السابق، ج 11، ص 72، ابن خلكان: المصدر السابق، ج 2، ص 249، ابن خلدون: العبر، ج 4، ص 400، النويري: المصدر السابق، ج 28، ص 31.

اختلاف أصحابها في الدافع⁽¹⁾ - إلى أن خمارويه لقي حتفه على يد مجموعة من خاصة خدمه، الذين زاد عددهم على العشرين خصياً، حيث تسللوا إلى حجرته ليلاً وذبحوه على فراشه.

ومع انقراط عقد التعايش السلمى وسيادة الصراع بين أفراد البيت الطولونى عقب وفاة خمارويه، لم يدخر بعضهم وسعاً في اللجوء إلى اغتيال خصومه باستخدام الرقيق، فحين تمكن هارون بن خمارويه من التغلب على أخيه جيش دس له خدماً في سجنه فقتلوه غيلة⁽²⁾، وبذات الأسلوب لقي هارون حتفه، حيث سعى قواد الدولة إلى التخلص منه جراء سياسته العقيمة بمساعدة خواص رقيقه، الذين سنحت لهم الفرصة حين اعتلاه السكر وغط في النوم فوثبوا عليه وذبحوه على فراشه⁽³⁾.

هكذا تنهض الإشارات السابقة دليلاً على دور رقيق السلطة الفاعل في منظومة الحياة السياسية والتي مثلت عملية الاغتيال السياسى أهم مظاهره باعتبارها درعاً واقياً في مواجهة المعارضين والمناوئين، وما ترتب على ذلك من نتائج مباشرة في إحداث تغييرات بالخريطة السياسية بإقصاء أمير وتنصيب آخر.

وإذا ما ارتبطت المهام السابقة بعموم الرقيق، فإنه يجب التمييز بينهم وبين صنف آخر من العلية منهم، أولئك الذين تمتعوا بمواهب سياسية فذة وقدرات إدارية مشهودة أهلتهم لتولى بعض المناصب الريادية مدنية كانت أم عسكرية في إطار نظرة السلطة إليهم باعتبارهم أعواناً وعصبية اضطرت إلى الاستظهار بهم في محيط شبه غريب عن أصولهم

(1) بين قائل إنهم راودهم الخوف من تهديده وإرهابه ثم لما بلغه أنهم على علاقة مشبوهة بجواريه، فسارعوا إلى التآمر عليه ولم ينصتوا إلى نصيحة أحدهم بالعدول عن قتله، لاستيقانهم من مصيرهم المحتوم إن لم يتخلصوا منه، وقائل إنهم استقبحوا ما كان يمارسه معهم من اللواط، واشتاتوا غضباً حين قتل أحدهم قتلة شنيعة حين أبى أن يتلوط به على مرأى منهم فسارعوا إلى قتله بعد استشارة بعض الفقهاء في حكمه.

(2) ابن الداية: المكافاة، ص 183، ابن عساكر: المصدر السابق، ج 11، ص 344.

(3) أبو المحاسن: المصدر السابق ج 3، ص 109، 110، واستمراراً للظاهرة كان جريان العادة باغتيال المستهدف عند نومه وراء سيطرة القلق على الإخشيد من خواص خدمه، فكان ينتدب ألفاً من غلمان حراسته ليلاً، ثم لا يثنى بالجميع فيلجأ إلى التنكر للنوم في خيام الفراشين، انظر ابن سعيد: المصدر السابق، ص 256.

العرقية ، وهو ما عبر عنه ابن خلدون ⁽¹⁾ حين تحدث عن اضطراب صاحب الدولة إلى الاستظهار بالرقيق والموالى والمصطنعين واستخلاصهم وتقليدهم " جليل الأعمال والولايات من الوزارة والقيادة والحماية...". وهو ما ينسحب على رقيق الطولونيين الذين تمكن بعضهم من تقلد بعض المناصب القيادية والمراكز الرفيعة والتسرب إلى الوظائف الهامة متوسطة كانت أم صغيرة نتيجة حنكتهم السياسية والإدارية والعسكرية، فضلا عما حازوه من ثقة كبيرة عند أفراد السلطة.

ففي نوع من المشاركة السياسية الفاعلة أقدم ابن طولون على تقليد خواص مماليكه حكم المدن والأقاليم والكور كنوع من المكافأة لتفانيهم في خدمته، فقد ولى غلامه لؤلؤ على حكم حمص وقسرين وديار مضر ⁽²⁾ ، ومولاه طغج على دمشق ⁽³⁾ ، وبعده تولاه غلامه صافي ⁽⁴⁾ ، ويازمان الخادم على حكم طرسوس ⁽⁵⁾ ، وغلامه فهم على مدينة اهناس ⁽⁶⁾ ، كما أنه كافأ غلاما له بتعيينه حاكما على برقة حين تمكن من إخماد ثورة أهلها عليه ⁽⁷⁾ ، ولا نمتلك من الإشارات ما يفصح عن استعمال الرقيق في عهد خلفائه باستثناء ما ورد عن غلام يدعى فائق ولآه خارويه حكم ايلة ⁽⁸⁾ ، وغلاما آخر يدعى بدر ولآه هارون بن خارويه حكم الشام ⁽⁹⁾ .

وفضلا عن تولي حكم الولايات، لم تدخر السلطة وسعا في الاستفادة من خدمات خواص رقيقها وتقليدهم بعضا من المناصب والوظائف الهامة، يأتي على رأسها منصب الوزارة ، حيث يجيل إلينا أن المكانة الكبيرة التي احتلها نسيم الخادم عند ابن طولون قد ارتفعت به إلى هذا المنصب وإن لم تصرح بذلك المصادر، ونعنى بذلك حتما وزارة التنفيذ

(1) المقدمة، ص 18.

(2) الطبري: المصدر السابق، ج 5، ص 561، ابن العديم: المصدر السابق، ج 2، ص 127، ابن خلدون:

العبر، ج 3، ص 413، النويري: المصدر السابق، ج 28، ص 15، Zaky M.Hassan: op.cit.p.77.

(3) البلوي: المصدر السابق، ص 244، ابن خلدون: العبر، ج 3، ص 438.

(4) ابن العديم: المصدر السابق، ج 8، ص 3555.

(5) الكندي: المصدر السابق، ص 251.

(6) ابن الداية: المكافاة ص 62، سيدة الكاشف: المرجع السابق، ص 168.

(7) ابن خلدون: العبر، ج 3، ص 393.

(8) الحميري: كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، ط 2 بيروت، ص 198.

(9) الذهبي: السير، ج 14، ص 18.

والتي كانت أضعف شأنًا من وزارة التفويض - والتي لم تكن تتناسب وطبيعة ذلك الأمير - حيث لم تعد سلطة صاحبها الوساطة بينه وبين الرعية وتنفيذ ما يصدر عنه من أوامر، وعرض ما يرد من الأمور عليه⁽¹⁾.

إن إشارات عدة تؤكد على تولى هذا المملوك أعلى منصب تنفيذي في منظومة السلطة، فقد بلغ من الأمير منزلة رفيعة حتى " كان أخص الناس به " ⁽²⁾ مطلعًا على أدق تفاصيل أموره التي نقلها عنه الرواة⁽³⁾، ولا غرو، فقد كان كثير المصاحبة له داخل البلاط وخارجه⁽⁴⁾، ممثلاً دور الوسيط الأكبر في قضاء حوائج الرعية عنده⁽⁵⁾، وسفيراً بينه وبين القضاة والفقهاء والأولياء⁽⁶⁾، وعليه، كان الأمير شديد الثقة به كثير الاعتماد عليه في تدبير أمور الدولة التي انفرد بها دون غيره من رجالات البلاط، مثل الإشراف على السجون وتبعية أحوال المسجونين والإفراج عن براءته⁽⁷⁾، والإشراف على خزائن الدولة بما فيها خزينة سرية مملوءة بالدنانير لا يعرف طريقها أحد سواه والأمير⁽⁸⁾، والإشراف على مهمة كشف الكنوز وإخراجها على يد المطالبية⁽⁹⁾، فضلاً عن الإشراف على قراءة المكاتبات والمراسلات التي ترد إلى الأمير أو تصدر منه، وتولى تنفيذ ما بها من أوامر ومهام⁽¹⁰⁾. كما كان نسيم مستودع أسرار الأمير وصاحب مشورته حيث أشارت الروايات إلى اعتياد الأمير إخباره بأسرار الدولة وما دق من تفاصيل الحكم، كما أنه اعتاد

(1) انظر تفصيلاً لذلك عند الماوردى: الأحكام السلطانية، مكتبة الحلبي، مصر، ط 3 1973 ص ص 25، 26. حيث ذكر أن "حكمتها أضعف وشروطها أقل لأن النظر فيها مقصور على رأى الإمام وتديره.... ليس له أن ينفرد بولاية ولا تقليد".

(2) ابن سعيد: المصدر السابق، ص 76.

(3) يكفى أن نشير إلى ابن الداية الذى اعتمد عليه في تسجيل كثير من الأخبار التي تخص سيرة ابن طولون، انظر هذا الخصوص ابن سعيد: ص ص 84، 84، 94، 98، 99، 103، 104، 123، 126، 129، 130، 131، وكذا كتاب المكافأة ص ص 114، 117.

(4) البلوى: المصدر السابق، ص 168، ابن سعيد: المصدر السابق، ص 99.

(5) البلوى: المصدر السابق، ص 234.

(6) ابن سعيد: المصدر السابق، ص 130.

(7) البلوى: المصدر السابق، ص 234.

(8) ابن سعيد: المصدر السابق، ص 104.

(9) المقرئى: المصدر السابق، ج 1، ص 79.

(10) ابن سعيد: المصدر السابق، ص ص 126، 127.

الجلوس معه في قبة الهواء واستشارته في كثير من أمور الدولة وأحوال الرعية وأنه كان يأخذ بآرائه في أحوال عدة⁽¹⁾.

وفضلا عن الوزارة كمنصب رفيع المستوى ربما وصل إليه الرقيق استنادا إلى تلك الإشارات غير المباشرة، فإن نصوصا صريحة تؤكد على تولى الرقيق مناصبا آخر يمتاز بعلو الرتبة وسمو الرياسة والرفعة ونقصد به منصب الحجابة، والذي نظن أنه بدا بسيطا في بداية الأمر ثم أخذ نفوذ صاحبه يزداد مع فترات الضعف والاضطراب⁽²⁾. فتناسبا مع طبيعته في الانفراد بالسلطة ووصد الأبواب أمام نفوذ أتباعه ووعياً منه لخطورة تنامي سلطة أحدهم، اختص مؤسس الدولة نفسه بعدد من الحجاب من العبيد الذين يؤمن جانبهم ويدنون له بالطاعة والولاء، وحرص ألا تتعدى سلطاتهم حجبه عن العامة وتنظيم عملية الدخول والخروج من أبواب قصره، والفصل أحيانا في القضايا التي تنشأ بين الجند⁽³⁾، ممن عرف الواحد منهم في المصادر باسم "حاجب الباب"⁽⁴⁾، وهو ما تؤكد عليه المصادر⁽⁵⁾ حين تتحدث عن حاجيين من العبيد السودان يدعى أحدهما "درمون" والآخر "دعناج" اختص كل منهما بباب من أبواب القصر نسا إليهما، حيث كلفا -مع غيرهما من الحجاب- من قبل الأمير بمهمة فتح هذه الأبواب حسب ترتيبات خاصة وفي أيام معلومة لا سيما أيام الأعياد وعروض الجيش وتوزيع الصدقات على الفقراء. ونظراً لما تتمتع به الحاجب الأول من قوة البدن وهيبة المنظر وتعالى الخنكة خصه ابن طولون بمهمة النظر في جنائيات العبيد السودان من الرجالة والفصل فيما ينشب بينهم من خلافات. وترد إشارة أخرى عن حاجب من حجاب الأبواب من العبيد قابله الفقيه أبو الحسن بن حماد حين استدعاه ابن طولون إلى قصره حيث اصطحبه الحاجب إلى بلاط الأمير وحمل إليه في نهاية اللقاء صرة مليئة بالدنانير⁽⁶⁾.

(1) المصدر السابق، ص 76، البلوى: المصدر السابق، ص ص 199-200.

(2) Zaky M.Hassan:op.cit,p.193.

(3) المقرئى: المصدر السابق، ج 3، ص 382.

(4) ابن الجوزى: المنتظم، ج 9، ص ص 48، 112، 150، 184، ج 10، ص 50، أبو المحاسن: المصدر السابق، ج 6، ص 82.

(5) انظر البلوى: المصدر السابق، ص ص 54، 55، 197، أبو المحاسن: المصدر السابق، ج 3، ص ص 16، 17، المقرئى: المصدر السابق، ج 2، ص 123.

(6) ابن اياس: المصدر السابق، ج 1، ص 166.

ولم تقتصر مهمة هذه النوعية من الحجاب على ذلك، إذ ترد إشارة تومى إلى دور الحجاب في تأمين طريق الأمير عند خروجه للمسجد وتهيئة مكان جلوسه سواء للصلاة أو حضور مجالس العلم⁽¹⁾.

أما عن وظيفة الحجاب الأكبر أو ما عرفت في المصادر باسم "حاجب الحجاب"⁽²⁾، فيبدو أنها لم يكن لها وجود في عهد ابن طولون، اللهم إلا إذا اعتبرنا سوارا الحجاب قد تولى تلك الوظيفة لكن بسلطات محدودة، حيث تشير المصادر إلى تبوئه لمنصب كبير الحجاب فعرف بحاجب الأمير⁽³⁾، ولم تحفظ المصادر من سلطاته سوى إشرافه على تنفيذ أوامر ابن طولون لا سيما ما يتعلق بمصادرة الأملاك، حيث وصف بأنه "كان خادما جريئا صفيق الوجه قاس القلب"⁽⁴⁾، فقد كلفه الأمير بمهمة مصادرة أموال وكيله على ابن المفضل، فاحتوى سوار على كل ما وجد به حيازته من الأموال والضياع والرقيق وباع منها ما أمره الأمير ببيعه⁽⁵⁾، كما انتدبه الأمير لهدم دار الفقيه المزنى حين وجد عليه فهدهما وصادر ما فيها⁽⁶⁾، وحين نسى خطيب الجمعة ذات مرة الدعاء لابن طولون أمره بتأديبه وضربه خمسمائة سوط⁽⁷⁾.

غير أن سلطة الحجاب الأكبر قد أخذت في الاتساع إلى حد كبير مع ضعف الأمراء، وتتوفر بخصوص ذلك رواية تتحدث عن طغيان نفوذ حاجب رومى للأمر هارون بن خمارويه يدعى سمجور بصورة أفلقت كبار القواد الذين راحوا ينيهون الأمير إلى خطورة ذلك الأمر، فما كان منه إلا أن أمر بالقبض عليه واعتقاله فكان ذلك آخر العهد به⁽⁸⁾.

ويندرج تحت الحجابة منصب آخر اختص به إناث الرقيق أساسا عرفت صاحبته باسم "القهرمانه"، والتي انصبت مهمتها في ترتيب أحوال البلاط وإدارة شئون وتوزيع

(1) الذهبى: السير، ج 12، ص 600.

(2) أبو المحاسن: المصدر السابق، ج 3، ص 272.

(3) ابن حمدون: المصدر السابق، ج 3، ص 201.

(4) نفسه، ص 143.

(5) ابن سعيد: المصدر السابق، ص 106.

(6) ابن حمدون: المصدر السابق، ج 3، ص 201.

(7) البلوى: المصدر السابق، ص 159.

(8) أبو المحاسن: المصدر السابق، ج 3، ص 103.

العطاء والكسوة والنفقة عليهن⁽¹⁾، ويبدو أن نعت جارية ابن طولون قد تولت هذا المنصب حيث أشارت المصادر إلى إشرافها على شئون الجوارى والحظايا وتمهينهن للأمير⁽²⁾، كما تفصح إشارات أخرى عن وجود المنصب في عهد خليفته، حيث ذكر الجصاص أنه دخل دهليز حريم خمارويه فخرجت إليه "قهرمانة لهم"⁽³⁾، وأحاط بابتته قطر الندى عند زواجها طائفة من "قهرماناتها وجوارمها"⁽⁴⁾.

وبجانب الوزارة والحجابه وما يرتبط بهما من وظائف، وصل الرقيق أيضا إلى منصب هام هو كاتب السر⁽⁵⁾، حيث اختار ابن طولون غلاما من أوثق وأقرب غلمانه كان خصيصا به وجعله كاتب سره⁽⁶⁾، إذ كلفه بالتخفي عن عيون حاضريه وتسجيل ما يدور بينه وبينهم من حوار دون إسقاط شيء منه "فإذا خلا عرض عليه الغلام مجملا بما جرى يوما يوما وليلة ليلة"⁽⁷⁾. ولم يقتصر دوره على ذلك وإنما اختصه الأمير أيضا بتسجيل المكاتبات السرية التي لا يطمئن في كتابتها إلى كتابه العاديين، وهو ما يفهم من رد الأمير على استفسار كاتبه ابن عبدكان عن ورود أجوبة مبهمة لا تتناسب مع محتوى ما يكتبه له من رسائل، فأخبره بأن ذلك من الخطابات شديدة السرية التي لا يطلع عليها أحد سوى كاتب سره⁽⁸⁾. ونظرا لخطورة المنصب لم يدخر الأمير وسعا في تنبيه غلامه إلى خطورة دوره محذرا إياه من مغبة الإهمال ومشددا عليه بتحري الدقة واليقظة والمراعاة⁽⁹⁾.

(1) الجزرى: النهاية في غريب الأثر، تحقيق طاهر الزاوى ومحمود الطناحى: المكتبة العلمية، بيروت، 1979، ج4، ص213، ابن منظور: لسان العرب، دار صادر بيروت، (د.ت)، ج12، ص496، ابن خلدون: المقدمة، ص241.

(2) ابن سعيد: المصدر السابق، ص93.

(3) التتوخى: نشوار المحاضرة، ج2، ص312، ابن الجوزى: المنتظم، ج6، ص211، الذهبي: السير، ج14، ص469، ابن كثير: ج11، ص156.

(4) الحلبي: المصدر السابق، ص345.

(5) حيث نقل البلوى عن نسيم الخادم ما نصه "ما خلت دار مولاي قط من كاتب خفى الشخص موثق عنده يعرف بكاتب السر يرتصد في سائر يومه مناظرته لمن ناظره" المصدر السابق، ص210، وعن أهمية هذا المنصب وشروط اختيار صاحبه. انظر سيده الكاشف: المرجع السابق، ص179.

(6) البلوى: المصدر السابق، ص99، *Zaky M.Hassan: op.cit, p.209*.

(7) المصدر السابق، ص99، ص100.

(8) المصدر السابق، ص112.

(9) المصدر السابق، ص112.

وفضلاً عن كاتب السر ، تفصح المصادر عن تولى الرقيق منصب الكاتب الذى يعد أحد الصنائع الرفيعة التى تطلبت انصاف صاحبها بمميزات كثيرة يصعب الإحاطة بها⁽¹⁾ ، ويشير القلقشندى⁽²⁾ فى هذا الصدد إلى غلام كاتب يدعى طبطب بلغ درجة كبيرة من الجودة والإحكام فى التحرير حتى كان أهل بغداد يحسدون أهل مصر ويقولون إنه ليس لخليفة بغداد كاتب مثله .

وارتباطاً بوظيفة الكاتب تسلسل الرقيق إلى وظيفة شديدة الارتباط بها عرف شاغلها بصاحب الدواة، كانت له المشاركة فى تهيئة أدوات الكتابة ومراجعة الرسائل وإعدادها للمطالعة وترتيبها، وأحياناً حملها إلى المساجد حالة تضمينها أوامر يقرأها الخطباء على المنابر⁽³⁾ .

ووصل الرقيق إلى منصب غاية فى الأهمية ونقصد به عامل البريد، إذ ترد إشارات عن أسماء بعض الرقيق الذين تولوا ذلك المنصب، مثل حسين الخادم الذى وصفته الروايات برجاحة عقله وحسن منطقته⁽⁴⁾ وشقير الخادم مملوك السيدة قبيحة أم المعتز⁽⁵⁾ . وكان صاحب المنصب فى بداية أمر الدولة على اتصال مباشر بحاضرة الخلافة حيث تركزت مهامه فى التجسس على الوالى ومراقبة أعماله وإرسال تقارير بذلك⁽⁶⁾ ، يفهم ذلك من الرواية التى تتحدث عن الكتاب الذى أرسله شقير إلى دار الخلافة يحذر فيه المسئولين من ازدياد نفوذ ابن طولون ، وهو الكتاب الذى وقع فى يد الأخير فسارع بعزل شقير، لا سيما بعدما ذهب سلطان سيدته بمصرع ولدها المعتز⁽⁷⁾ . وتمشيا مع طبعته الاستقلالية أخضع الأمير المنصب لسلطته المباشرة فصار بمثابة جهاز استعلامات سرية

(1) انظر بخصوص ذلك ابن خلدون: المقدمة ص ص 246-250، القلقشندى: صبح الأعشى، ج 1، ص ص 39-40.

(2) صبح الأعشى، ج 3، ص 18.

(3) البلوى: المصدر السابق، ص 147.

(4) المصدر السابق، ص 143.

(5) اليعقوبى: المصدر السابق، ج 2، ص 509، ابن سعيد: المصدر السابق، ص 77، ابن خلدون: العبر، ج 4، ص 386 والذى حرف الاسم فى شكل " سفير " .

(6) Zaky M.Hassan : op.cit,p.44.

(7) البلوى: ص ص 58-59.

أشرف عليه طائفة من خواص رقيقه المخلصين الذين تفانوا في التجسس لصالحه ونجحوا في الوقت ذاته في إحباط المؤامرات والقبض على المتآمرين فعرفوا بـ "أصحاب الأخبار"⁽¹⁾، ولا أدل على ارتفاع مكانتهم من أن سلطتهم فاقت سلطة الحجاب وكبار القادة حتى إن نسيم الخادم كان يخشاهم وكثيراً ما كان يتقى شرهم بالمصانعة والملاينة⁽²⁾، وهو ما ينسحب على الواسطي كاتب ابن طولون الذي أبدى حيرته من ارتفاع مكانة أحد غلمانه عند الأمير لأنه كان صاحب خبر، حتى انه كان يخشى على نفسه منه، وصرح بذلك إلى أحد أصدقائه مخبراً إياه أنه شاهد غلامه هذا ببلاط الأمير ذات مرة، حيث استندناه "فلم يزالا في سرار متصل أكثر من ساعة ثم خرج من عنده متبسماً لما لقيه به من محبوبه، فما ظنك بمن أبر غلمانه عنده صاحب خبر"⁽³⁾.

كما وصل الرقيق إلى منصب صاحب الطراز⁽⁴⁾، حيث أشارت المصادر⁽⁵⁾ إلى خدام كان يدعى شقير كان يتقلد الطراز لأحمد بن طولون.

ونظراً لأهمية منصب صاحب الشرطة ونفوذه الكبير، لم يتحرج الطولونيون في إسناده أحياناً إلى الأكفاء من غلمانهم، فحين قدم ابن طولون مصر أقر في الشرطة بولغيا الذي كان صاحب الشرطة في عهد سلفه ازجور⁽⁶⁾، ثم ما لبث أن عزله وعين مكانه غلامه فليح الذي ضبط البلاد ضبطاً مشهوداً⁽⁷⁾، وإن ظلت سلطته مقيدة بسلطة الأمير، حيث إنه لم يتمكن من إطلاق سراح سجين ثبتت براءته وشهد الشهود بصلاحه وورعه إلا بعدما استشار في أمره ابن طولون فأذن له في ذلك⁽⁸⁾، كما تحفظ لنا المصادر اسم غلام يدعى وصيف تولى الشرطة أواخر عصر الدولة الطولونية⁽⁹⁾.

(1) المصدر السابق، ص 224.

(2) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(3) المصدر السابق، ص 115.

(4) انظر أهمية هذا المنصب عند سيدة الكاشف: المرجع السابق، ص 186.

(5) ابن الداية: المكافأة، ص 114، ابن حمدون: المصدر السابق، ج 9، ص 306.

(6) سيدة الكاشف: المرجع السابق، ص 164.

(7) ابن حمدون: المصدر السابق، ج 9، ص 305.

(8) نفسه.

(9) ابن حجر: رفع الإصر، ص 347.

ويندرج تحت ذلك المنصب مهمة الإشراف على السجون ومراقبة أحوال المسجونين، فقد أورد البلوى⁽¹⁾ اسم غلام يدعى يعقوب أوكل إليه العجيفى - صاحب الشرطة فى عهد ابن طولون - مهمة الإشراف على سجن شرطة أسفل الأرض . كما ترد إشارة عن دور الرقيق فى حراسة هذه السجون، فقد كتب يعقوب بن إسحاق رسالة إلى الواسطى - من سجنه الذى حبسه فيه ابن طولون - ضمنها أبياتا من الشعر جاء فيها :

ودون عرب وعجم فى مجالسهم موكلين بنا ترك وسودان

إذا تنححت قالوا طار صاحبنا كأن لى فى حبسى جناحان⁽²⁾

تسرب الرقيق أيضا إلى تدبير الشئون المالية والإشراف على بعض الخزانات وهو ما تتطلب نوعا من الأمانة والإخلاص، وتشير المصادر هنا إلى منصب غاية فى الحساسية عرف صاحبه بخازن المال تولاه بعض الثقات من الرقيق لا سيما الروم الذين أكد أهل الدراية على صلاحيتهم لحزن المال لما عرفوا به من الوفاء والأمانة والمحافظة والضبط⁽³⁾، كان منهم خادم نصرانى يدعى ندوسة تولى وظيفة الخازن بقصر ابن طولون⁽⁴⁾ ووصف بأنه كان " ثقة عنده فى جميع أحواله فى داره"⁽⁵⁾، وسليم الخادم الذى عاين ابن طولون أمانته فاصطفاه خازنا لأمواله⁽⁶⁾ وخير الخادم الذى وصف بأنه كان " ثقة مأمونا دينا"⁽⁷⁾، بلغت ثقة ابن طولون به أن وضع تحت يديه ثروته جميعها التى قدرت بمليون درهم، ولم يكتف بذلك بل ضم إليه أموال دولته التى قدرت بمليون وسبعمائة ألف دينار⁽⁸⁾، حيث ظلت عنده حتى وفاة الأمير فأقره على منصبه خليفته خارويه تنفيذيا

(1) المصدر السابق، ص 220.

(2) ابن الداية: المكافأة، ص 114، البلوى: المصدر السابق، ص 165.

(3) مجهول : شراء الرقيق ، ورقة 37، ابن بطلان: المصدر السابق، ص 377.

(4) ابن سعيد: المصدر السابق، ص 103.

(5) البلوى: المصدر السابق، ص 289.

(6) ابن حمدون: المصدر السابق، ج 2، ص 354، ج 3، ص 202.

(7) البلوى: ص 340.

(8) المصدر السابق، نفس الصفحة.

لوصية والده⁽¹⁾، كما يذكر أبو المحاسن⁽²⁾ اسم غلام يدعى فائق الرومي تولى منصب الخازن في عهد هارون بن خمارويه .

وفي الإطار ذاته نضع منصب متولى الصدقة الذي ترد بخصوصه عدة إشارات، تتعلق الأولى بغلام يدعى سليم الخادم الذي عينه ابن طولون متوليا لصدقاته، وجعل تحت تصرفه مبلغا شهريا قدر بألف دينار وأمره بإنفاقها على الفقراء والمساكين، وألا يرد يد سائل مهما كانت وضعيته⁽³⁾، وتخص الثانية مملوكا تولى ذلك المنصب أواخر عهد ابن طولون يدعى ابن قراطغان، كان يرأس مجموعة من الحمالين الذين يحملون له الصدقات النقدية والعينية إلى مستحقيها من المستورين والمحتاجين⁽⁴⁾، فضلا عن هذين المملوكين يشير ابن الداية⁽⁵⁾ إلى مملوك يدعى تكين كان متوليا للمعونة أواخر عصر الدولة وهو الذي اغتيل على يدى جماعة كانوا على صلة بابن القائد ابن بدر الجوانى فصلبوا جميعا، مما يؤكد على ارتفاع مكانته عند السلطة.

ولم تكن مهمة جمع الجبايات في عصر الطولونيين حكرا على الأحرار، حيث ترد رواية تتحدث عن غلام يدعى فتح كلفه خمارويه مهمة تحصيل الخراج والجبايات المقررة على نواحي دولته⁽⁶⁾.

هكذا تؤكد تلك المعطيات على دور الرقيق في إدارة الدولة الطولونية التي لم تدخر وسعا في إسنادهم وظائف إدارية رفيعة كالحجابة والكتابة والبريد والشرطة...، وتعيينهم مشرفين على بعض الدواوين والخزانات وشئون المال، بشكل لا يمكن معه تجاوز الحقيقة إذا تم اعتبارهم دعامة أساسية في تسيير دواليب الحكم داخل مصر الطولونية.

(1) نفسه.

(2) المصدر السابق، ج3، ص146.

(3) ابن حمدون: المصدر السابق، ج2، ص355، الأبشيهي: المصدر السابق، ج1، ص363، العيني: المصدر السابق، حوادث270هـ، ورقة459.

(4) البلوى: المصدر السابق، ص351.

(5) شرح كتاب الثمرة، ورقة42.

(6) ابن خلدون: العبر، ج3، ص419.

بيد أن المجال العسكري يعد بحق أبرز الميادين التي تم توظيف الرقيق فيها، وهو ما يتماشى مع ما تم الإشارة إليه آنفاً من أنهم كانوا العصية التي اعتمدت عليها السلطة في بقاء دولتها، ومن جانبهم لم يدخر هؤلاء الرقيق وسعاً في سبيل الحفاظ على كيان تلك السلطة والتفاني في سبيل بسط نفوذها وتأكيد وجودها وصنع أمجادها والذب عن حياضها بمواجهة الأعداء وقمع المناوئين، ولعل هذا التفاني كان وراء الانتقام الشديد والتنكيل العنيف الذي تعرض له هؤلاء الرقيق من قبل أعداء الطولونيين عندما سقطت دولتهم، وهو ما تفصح عنه جلياً رواية أبي المحاسن⁽¹⁾ التي تتحدث عن اتجاه محمد بن سليمان إلى قطائع السودان للقضاء عليهم قبل أن يقبض على آخر أمراء هذه الدولة، إيماناً منه بأنه لا سبيل إلى إسقاط الدولة قبل التخلص من قوتها الفاعلة ممثلة في جنودها المخلصين واستئصال شأفتهم باعتبارهم نصيرها الأكبر، حيث أمر بإحراق قطائعهم، وقبض على جموعهم وذبح منهم عشرات الآلاف كما تذبح الشياه.

ومهما يكن من أمر، فإن توظيف الرقيق وبأعداد غفيرة في المؤسسة العسكرية يظل علامة بارزة في تاريخ الدولة الطولونية⁽²⁾، فما إن وطئت أقدام ابن طولون أرض مصر حتى سارع إلى حشد الرقيق لأغراض حربية في الأساس، حيث بدأ نواة مؤسسته الحربية بالغللمان الأشداء من ممالك الغور الذين نجح في اقتناصهم من عدوه اللدود ابن المدبر، واتخذهم حرساً خاصاً له، بعدها استغل فرصة استنجد الخليفة المعتمد به للقضاء على ثورة عيسى بن الشيخ بفلسطين ووضع أموال الخراج بين يديه، وسارع في تأسيس جيش قوى مستقل يدين له بالطاعة والولاء ويعينه على تحقيق مآربه، فلم يجد أفضل من العبيد المجلوبين "فأثبت جيشاً كثيفاً وابتاع من الحمران والسودان خلقاً كثيراً"⁽³⁾، بلغت عدتهم اثنا عشر ألف عبد أسود⁽⁴⁾ وسبعة آلاف مملوك رومي⁽⁵⁾، إلا أنه لم يقنع بهذا العدد وأثر الزيادة فيه، ففرض على الرعية أشكالا من الجبايات بهدف الاستكثار من العبيد

(1) المصدر السابق، ج 3، ص 137.

(2) Zaky M.Hassan:op.cit,p167, Lewis (B): Race and color in Islam, London, 1971,69. (2)

(3) ابن سعيد:المصدر السابق، ص 80، ابن عساكر:المصدر السابق، ج47، ص312، المقرئى:

المصدر السابق، ج2، ص122

(4) القلقشندي: صبح الأعشى، ج1، ص 247.

(5) ابن الجوزى: المنتظم، ج5، ص72، ابن إياس:المصدر السابق، ج1، ص 169.

العسكريين لا سيما السودان منهم⁽¹⁾، الذين بلغ عددهم أربعة وعشرين ألف عبد⁽²⁾ واستفادة من التجربة التي عاشها في حاضرة الخلافة فراح ينوع أجناس عبيده المحاربين خشية أن يؤدي غلبة عنصر واحد إلى الاستبداد بالأمر دونه، فألحق بجيشه عنصرا من الديالة إلى جانب الروم والسودان⁽³⁾. ويبدو أن أعداد هؤلاء العبيد والماليك قد أخذت في الازدياد بصورة مطردة، نتيجة حشد آلاف أخرى منهم بعدما تسر المال للحصول عليهم عندما ظفر ابن طولون بالكنز المعروف في صحراء الأهرامات، وهو ما تعبر عنه رواية ابن إياس⁽⁴⁾ - التي نقلها عن ابن وصيف - حيث ذكر أنه "لما ظفر بهذا الكنز اتسع حاله وعظم أمره فاستكثر من مشرى المالك الديالة حتى بلغت عدتهم أربعة وعشرين ألفا وبالغ في مشرى الزنج حتى بلغت عدتهم نحو أربعين ألفا"، وكانت تلك الزيادة الكبيرة وراء بناء مدينة القطائع، إذ لما ضاقت بهم أفنية دار الإمارة، اضطر ابن طولون إلى بناء مدينة جديدة بغرض استيعاب تلك الأعداد فضلا عن تنظيمها وترتيبها من الناحية النوعية، يقول أبو المحاسن⁽⁵⁾ -نقلا عن القضاي-: "وسبب بناء ابن طولون القصر والقطائع كثرة مملكه وعبيده فضاقت دار الإمارة عليه.. ثم بنيت القطائع وسميت كل قطعة باسم من سكنها... للنوبة قطعة مفردة تعرف بهم، وللروم قطعة.. ولكل صنف من الغلمان قطعة مفردة تعرف بهم".

وكانت لابن طولون سياسة مشهودة تهدف إلى تحقيق أقصى استفادة قتالية من هذه العناصر العسكرية، كان منها اصطفاء مجموعة من خيرة المالك واتخاذهم قادة لفرق الجيش، تذكر المصادر أسماء بعضهم، من أمثال: بدر

(1) الكندي: المصدر السابق، ص 241.

(2) ابن إياس: المصدر السابق، ج 1، ص 169.

(3) القلقشندي: مآثر الإنافة، ج 1، ص 247.

(4) المصدر السابق، ج 1، ص 162، ثم تابع ابن الزبير: المصدر السابق، ص 227، العيني: المصدر السابق، حوادث 270هـ، ورقة 460.

(5) المصدر السابق، ج 3، ص 15، ثم تابع البلوي: المصدر السابق، ص 53، ابن سعيد: المصدر السابق،

ص 83، المقرئ: المصدر السابق، ج 2، ص 119.

الكبير⁽¹⁾ وراغب الخادم⁽²⁾ وأيمن الأسود⁽³⁾ ولؤلؤ⁽⁴⁾ وبصير وانعج وكنجورا⁽⁵⁾ وشفيع اللؤلؤى⁽⁶⁾ وفائق الخادم⁽⁷⁾ وغيرهم من قواد الجيش ووجوه المالك الذين لم يدخر الأمراء جهداً في سبيل إرضائهم وتوفير أسباب الراحة لهم، فقد كان ابن طولون مشهوراً بكثرة إغداقه الأموال والهدايا والمنح والاعطيات عليهم⁽⁸⁾ حتى إنه كان يدفع لهم أحياناً راتب سنة منحة خالصة لهم⁽⁹⁾، بل إنه كان يؤثرهم بعض الأحيان على نفسه، وهو ما تكشف عنه رواية البلوى⁽¹⁰⁾ التي نقلها عن نعت أم ولد الأمير والتي شوقته إلى جوار جميلات أهدين إليه، فلما عاين حسنهن دفعهن واحدة بعد أخرى إلى خادم له وقال له: "امض بها إلى غلامى فلان... ثم لم يزل يفعل ذلك بواحدة واحدة حتى استوفى عدتهن"، الأمر الذى زاد في إخلاصهم له وتفانيهم في خدمته حتى إنه قد "عظمت منته عندهم وكثر شكرهم"⁽¹¹⁾.

وحرصاً على وحدة الجند وعدم اختلافهم وكبح جماح الفتنة بينهم بالشدة والعنف، عين ابن طولون قاضياً أسود عرف بقسوته يدعى درمون وقلده مهمة النظر في جنایات الغلمان السودان⁽¹²⁾ وأخضعهم لتدريبات شاقة غالباً ما تنتهى بإقامة عرض عسكري أمام القصر يتابع فيه الأمير من أحد رفاته حسن أدائهم وعلو كفاءتهم في يوم معروف بيوم العرض "فيرى اضطراب الغلمان في تأهبهم وتصرفهم في حوائجهم"⁽¹³⁾.

(1) أبو المحاسن: المصدر السابق، ج3، ص 147.

(2) ابن عساكر: المصدر السابق، ج8، ص 3553.

(3) البلوى: المصدر السابق، ص 101، ابن سعيد: المصدر السابق، ص 118، 121.

(4) ابن كثير: المصدر السابق، ج 11، ص 39، ابن الأثير: المصدر السابق، ج 6، ص 255، ابن خلدون:

العبر، ج 3، ص 409، ج 4، ص 393.

(5) البلوى: المصدر السابق، ص 266.

(6) أبو المحاسن: المصدر السابق، ج 3، ص 147.

(7) الكنتدى: المصدر السابق، ص 261، 265، 270، ابن حمدون: المصدر السابق، ج 2، ص 226.

(8) حسن أحمد محمود: المرجع السابق، ص 48.

(9) البلوى: المصدر السابق، ص 336.

(10) المصدر السابق، ص 110، 111.

(11) المصدر السابق، ص 337.

(12) المصدر السابق، ص 54.

(13) المصدر السابق، ص 55، 56.

لذا كان من الطبيعي أن ترتفع الاستفادة من خدمات الرقيق الحربية سواء عن طريق اتخاذ بعضهم حرسا خاصا للأمرء وتسخير آخرين في مواجهات عسكرية متعددة الجوانب.

فقد أحاط ابن طولون نفسه في بداية حكمه بإائة غلام من مولدى الغور وجعلهم حرسه الخاص يقفون في حافتي مجلسه ويسرون بين يديه إذا ركب فكان له بهم هبة عظيمة ، لأنهم تميزوا بـ " خلق حسن وطول أجسام وبأس يعرفون به شديد... وبأيديهم مقارع تامة غلاظ على كل طرف من أطرافها فضة مقمعة بها"⁽¹⁾ ، ويبدو أن بعضهم كانوا في صحبته خلال رحلة الصيد التى خرج إليها بصحبة الماذرائى، حيث أحاط بهم " سبعة عشر غلاما... [بمناطقهم وسيوفهم]⁽²⁾ ". غير أن إشارات أخرى يمكن من خلالها التكهن باستبدال هؤلاء الغلمان بحرس آخر من العنصر الأسود ربما لتفوقهم من ناحية القوة والإخلاص ، فقد اشتكى المصلون إلى ابن طولون ضيق المسجد الجامع يوم الجمعة لكثرة من يحضر الصلاة معه من حرسه الأسود⁽³⁾ ، كما أحاط هؤلاء السودان بالأمير خلال تفقده لأحوال السوق وامتدت أيدي بعضهم بالعبث في أملاك بعض البائعين فأمر بتأديهم⁽⁴⁾ وحسب إشارة ثالثة خرج الأمير ذات يوم للتنزه على شاطئ النيل وبصحبه الحرس الأسود⁽⁵⁾ .

ولم يشذ خمارويه عن أبيه في إحاطة نفسه بحرس خاص من العبيد والماليك سماوا بفرقة المختارة⁽⁶⁾ ، أسرف في الاعتناء بمظهرهم والبلوغ بهم درجة رفيعة من الفخامة والأبهة، حيث " ألبسهم الأقيية من الحرير والديباج وصاغ لهم المناطق وقلدهم بالسيوف المحلاة يضعونها على أكتافهم إذا مشوا بين يديه .. ويصير لبريق درقهم وحلى سيوفهم والخذوذ التى على رؤوسهم من تحت العمام زى مهبج للغاية"⁽⁷⁾ .

(1) المصدر السابق، ص 44.

(2) التتوخى: المستجاد ، ص 134 .

(3) الكندى: المصدر السابق، ص 245، المقرئى: المصدر السابق، ج 2، ص 130.

(4) ابن العديم: المصدر السابق، ج 2، ص 832.

(5) البلوى: المصدر السابق، ص 193 ابن سعيد: المصدر السابق، ص 99، ابن قيم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشتاقين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992، ص 150 .

(6) Lewis (B): op.cit , P.70.

(7) أبو المحاسن: المصدر السابق، ج 3، ص 59.

وفضلا عن الحرس الخاص، لم يدخر الطولونيين وسعا في تجنيد رقيقهم في المواجهات الحربية التي خاضوا غمارها، فقد شارك الرقيق في الحروب الجهادية، حيث تشير الروايات إلى دور قائدين مشهورين هما لؤلؤ غلام ابن طولون وراغب غلام الموفق، اللذين كان لهما دور واضح في الجهاد ضد البيزنطيين⁽¹⁾، ولم يقتصر ذلك الدور على القيادة وإنما انسحب إلى الجنود، حيث تتحدث المصادر عن أنواع الرقيق المتعددة ضمن العناصر التي تكون منها جيش الطولونيين المجاهد على الثغور البيزنطية⁽²⁾.

وحضر الرقيق حرب الطواحين المشهورة عام 272هـ/885م، التي دارت بين خمارويه وعدوه ابن الموفق، حيث أرجعت الروايات سبب هزيمة خمارويه في أول المعركة إلى استعجاله ومقابلته لعدوه بمقدمة جيشه فقط، والذي ضم مجموعة من الرقيق والغلمان والأحداث⁽³⁾.

وترد إشارات عن مشاركة الرقيق في قمع حركات الثورة والتمرد، فحين ثار أهل برقة على ابن طولون ووثبوا على أميرهم محمد بن فروخ أنفذ إليهم جيشا بقيادة غلامه لؤلؤ وأبى الأسود الغطريف، حيث قتل الثاني وتولى الأول مهمة التصدي للثوار، فتمكن من هزيمتهم، وقطع أيدي جماعة من رؤسائهم وصلب منهم طائفة، وعاد إلى سيده محملا بالأسرى والغنائم، فمَنَّ عليه بالخلع والهدايا⁽⁴⁾. وشارك العبيد في الجيش الذي خرج به ابن طولون للقضاء على يازمان الخادم الذي تمرد عليه، حيث تصدى يازمان للحصار الذي طال زمانه في أوان شديد البرد والمطر، فمتسبب ذلك في موت كثير من غلمان ابن طولون وسودانه لأنهم ظلوا طول هذه المدة عراة⁽⁵⁾.

وبعيدا عن المجالين السياسى والعسكرى، وفي محاولة للبحث عن أدوار أخرى لرقيق السلطة، تتوالى بعض الإشارات للتأكيد على الدور الثقافى ولكن بشكل محتشم.

-
- (1) ابن العديم: المصدر السابق، ج 8، ص 3553، ابن كثير: المصدر السابق، ج 11، ص 39.
 (2) البلوى: المصدر السابق، ص 51، الطبرى: المصدر السابق، ج 5، ص 580، ابن سعيد: المصدر السابق، ص 150.
 (3) التويرى: المصدر السابق، ج 28، ص 25.
 (4) البلوى: المصدر السابق، ص 70-72، ابن الأثير: المصدر السابق، ج 6، ص 255، 256، ابن خلدون: العبر، ج 4، ص 393.
 (5) البلوى: المصدر السابق، ص 312، ابن سعيد: المصدر السابق، ص 128.

لا شك أن تعدد أجناس هؤلاء الرقيق واختلاف البيئات التي وفدوا منها ، قد هيأت المجال لتأثيرهم في الوسط الذي حلوا به وعلى رأسه البلاط، ويكفي الإشارة إلى تولى بعضهم مهمة تكوين أبناء الأمراء فكريا وأخلاقيا ونقل موروثهم الحضارى والتربوى إليهم، وتعليمهم في مرحلة الطفولة، فقد وردت عند البلوى⁽¹⁾ إشارة عن خادم يدعى خير الطويل حصل قدرا كبيرا من العلوم والمعارف أهلته لأن يختاره ابن طولون معلما ومؤدبا لابنه خمارويه ، وهو ما ينسحب على خادم آخر يدعى أيمن الأسود الذى كان ضمن البطانة التى انتدبها ابن طولون لتعليم وتأديب ولده العباس⁽²⁾.

لا شك أن تولى الرقيق لمناصب ذات بعد ثقافى مثل منصب الكاتب ينم عن علو كعبهم فى المجال المعرفى، لما يتطلبه من مؤهلات ثقافية ومكتبية خاصة، وهو ما تكشف عنه رواية ابن الداية⁽³⁾ التى تتحدث عن غلام رومى يدعى اسحاق كان يتردد كثيرا على حوانيت الوراقين "فيستعير..الكتاب بعد الكتاب"، مما ساعد على تكوينه الثقافى بشكل أهله لتولى منصب الكاتب.

أما عن العطاء الثقافى، فإن المصادر تتحدث عن بعض هؤلاء الرقيق الذين برعوا فى بعض العلوم، ففى مجال العلوم الدينية يرد اسم خادم لابن طولون يدعى أحدهم لؤلؤ الرومى الخصى، الذى بلغ شأوا كبيرا فى مجال الرواية وعلم الحديث⁽⁴⁾، وخادم آخر يدعى كنيز الخادم ، وصف بأنه كان "فقيهاً فهماً بقول الشافعى"⁽⁵⁾، حتى إنه كان يناظر الفقيه المالكى الشهير محمد بن عبد الله بن عبد الحكم فى مجلسه ويحتج عليه ويكشف عيوب المالكية⁽⁶⁾.

(1)المصدر السابق، ص 340.

(2)ابن خلدون:العبر، ج4، ص390.

(3) المكافاة، ص ص 29-30.

(4)الطبرانى:المعجم الصغير، تحقيق محمد شكور، دار عمار، بيروت، 1985، ج2، ص52، الخطيب البغدادي:المصدر السابق، ج13، ص18، ابن عساكر:المصدر السابق، ج50، ص330.

(5)ابن عساكر:المصدر السابق، ج 50، ص 262، الطبرانى:المصدر السابق، ج2، ص52، ابن ماكولا: الإكمال فى رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف فى الأسماء والكنى ، دار الكتب العلمية، بيروت،

1411 هـ، ج7، ص127.

(6)ابن عساكر: المصدر السابق، ج50، ص ص 261، 332.

ولمعت شخصيات من الرقيق في مجال رواية الأخبار، مثل راغب الخادم الذي كان يأنس إليه خمارويه في مجلسه ليقص عليه ما رآه وعرفه من أخبار الخلفاء وسيرهم⁽¹⁾.

أما عن العلوم العقلية، فقد نقل ابن إياس⁽²⁾ رواية ابن عبد الظاهر التي تتحدث عن خادم أسود من خدم ابن طولون كان على دراية بأمور الطب وصناعة العقاقير، حتى إنه اختاره متوليا للبيمارستان الذي أنشأه وأنفق عليه ستين ألف دينار.

وأشاد ابن الداية⁽³⁾ بمهارة غلام ليوسف بن إبراهيم - أحد رجال حاشية ابن طولون - في مجال علم النجوم، والرصد بالإسطرلاب .

صفوة القول: إن السلطة الطولونية لم تدخر وسعا في استقطاب الرقيق عبر مصادر عدة لوعيتها الكبير بقدراته وكفاءاته، وبأهميته حضوره إلى جانبها كعصبية يمكن الاعتماد عليها، وهكذا تسرب الرقيق إلى مختلف مؤسسات الدولة انطلاقا من البلاط وما أنيط به داخله من مسؤوليات كبيرة، ثم بروزه في المجال الإداري عبر احتلال مناصب قيادية أبرزها الوزارة والحجابه والكتابة... الخ، فضلا عن ولاية الأعمال والدواوين والخزانات، وأخيرا الحضور المشهود بالمؤسسة العسكرية والمشاركة الفعالة في المواجهات الحربية المختلفة التي كانت تدخل فيها السلطة، بل تمكن بعض الرقيق من تولى قيادة الجيش خلال هذه المعارك، والقيام بأدوار مشهودة في حماية السلطة من الأعداء والطامعين والثوار.

بيد أن دور هؤلاء الرقيق لم يقتصر على المجالين السياسى والعسكرى، وإنما امتد إلى المجال المعرفى، حيث أثر بعضهم الاستفادة من تشجيعات السادة وحضور مجالس العلم والأدب، مما أثر على تكوينهم المعرفى ورسم لهم مسارا خاصا اختلف عن مسار غيرهم من رقيق السلطة.

وفى نهاية المطاف، يجب الاعتراف بعجز البحث عن سد كل فراغات الموضوع أو الإلمام بكافة جزئياته، حيث ظلت بعض التساؤلات المملغة قائمة تستقطب جهودا أخرى

(1) ابن العديم: المصدر السابق، ج8، ص 355.

(2) المصدر السابق، ج1، ص 164.

(3) انظر ابن سعيد: المصدر السابق، ص 77.

للإجابة عليها، لعل من أهمها: ما طبيعة الحياة الخاصة لهؤلاء الرقيق؟ وما أهم المحن التي تعرض لها الرقيق على المستويين العام والخاص وكيف أثرت على مستوى معيشتهم؟ وما طبيعة علاقته ببعضه ببعضه وعلاقته بأفراد المجتمع؟ وما أشكال العادات والسلوكيات والقيم الاجتماعية والذهنية التي نقلها الرقيق المجلوب إلى المجتمع الطولوني وكيف أثرت فيه؟ وما الدور الاقتصادي الذي لعبه؟ وكيف تم توزيع الرقيق حسب الجذور الاثنية في دواليب الدولة من أجل الحصول على أعلى مردود خدمني؟ وهل يمكن عقد مقارنة بين كفاءة الرقيق والأحرار من خلال الوظائف التي أسندت إلى كل منهم؟ ورغم القناعة بصعوبة الأمر إلا أن الأمل معقود في الكشف عن مادة جديدة قد تضيء حدا لهذا الصمت المصدري لتلك الفئة المهمشة.

المصادر والمراجع

أولا المخطوطات:

- 1- ابن الداية: (أبو جعفر احمد بن يوسف الكاتب ت 339هـ / 951م): شرح كتاب الثمرة لبطلميوس، مخطوط بمعهد المخطوطات العربية تحت رقم 5924 ملى ملك.
- 2- العيني (بدر الدين بن أحمد بن موسى ت 855 هـ / 1451م): الجمان في تاريخ أهل الزمان، مخطوط بمعهد المخطوطات العربية، تحت رقم 343 / ل.
- 3- مؤلف مجهول: التحقيق في شراء الرقيق، مخطوط بمعهد المخطوطات العربية تحت رقم 15/ اجتماع.
- 4- مؤلف مجهول: نزهة الأبصار في ذكر الأقاليم وملوك الأمصار، مخطوط بالهيئة المصرية العامة للكتاب تحت رقم 150 بلدان تيمور عربى، ميكروفيلم 30106.

ثانياً: المطادر العربية:

- 1- الأبشيهى (شهاب الدين أحمد، ت 850 هـ / 1446م): المستطرف في كل فن مستظرف، تحقيق مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1986، جزآن.
- 2- الإتليدى (محمد بن دياب ت 1100هـ / 1689م): نوادر الخلفاء المسمى إعلام الناس بما وقع للبرامكة مع بنى العباس، تحقيق أيمن عبد الجابر، دار الآفاق العربية، 1998.
- 3- ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن على بن أبى الكرم محمد بن عبد الكريم، ت 630 هـ / 1232م): الكامل في التاريخ، تحقيق عبد الله القاضى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995، ج 6.
- 4- الإدريسى (أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن إدريس، ت 558 هـ / 1162م): كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، ط مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د.ت)، مجلدان.
- 5- ابن الأزرقي (أبو عبد الله محمد بن على بن الأصبحى الغرناطى، ت 896 هـ /

- 1464م): بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق سامى النشار، ط وزارة الاعلام، العراق، 1978.
- 6- الاضطخري (أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي ت ق4هـ/10م): المسالك والممالك، ط ليدن، 1927.
- 7- الأصفهاني (أبو الفرج (ت356هـ/966م): الأغاني، تحقيق سمير جابر، دار الفكر، بيروت، (د.ت)، ج2.
- 8- ابن أبي اصيبعة (موفق الدين أبي العباس أحمد بن القاسم، ت 668هـ/1269م) عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت).
- 9- الأنبا يوساب: تاريخ البطارقة، إعداد وتعليق ميخائيل إسكندر، سلسلة مخطوطات الأديرة، مكتبة المحبة، القاهرة، (د.ت).
- 10- ابن إياس (أبو البركات محمد بن أحمد، ت 91هـ/1523م): بدائع الزهور فى وقائع الدهور، تحقيق محمد مصطفى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1982، ج1، ق1.
- 11- ابن بطلان (أبو الحسن المختار بن الحسن بن عبدون بن سعدون، ت 455هـ/1063م): رسالة فى شرى الرقيق وتقليب العبيد، تحقيق عبد السلام هارون، سلسلة نواذر المخطوطات، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1954.
- 12- البكري (أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد بن أيوب ت487هـ/1094م): كتاب المسالك والممالك، تحقيق أدريان فان ليوفن واندرى فيرى، ط. وزارة الثقافة، تونس، 1992، ج1.
- 13- البلوى (أبو محمد عبدالله بن محمد المدينى، ت ق4هـ/10م): سيرة أحمد بن طولون، تحقيق محمد كرد على، مكتبة الثقافة الدينية، (د.ت).
- 14- التنوخى (أبى القاسم على بن محمد بن أبى الفهم، ت384هـ/994م): المستجاد من فعلات الأجواد، تحقيق محمد كرد على، القاهرة 1946.
- 15- التنوخى : نشوار المحاضرة، تحقيق عبود الشالجى، مدينة حمدون، 1973، 8 أجزاء.

- 16- الثعالبي (أبو المنصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، ت429هـ/1038م): ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1965.
- 17- الجاحظ (أبو عثمان عمر بن بحر، ت255هـ/868م): الرسائل، قدم لها ويوبها وشرحها على أبو ملجم، ط. دار مكتبة الهلال، بيروت، 1987، ج1.
- 18- الجزري (أبو السعادات المبارك بن محمد، ت606هـ/1209م): النهاية في غريب الأثر، تحقيق طاهر الزاوي و محمود الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1979، ج4.
- 19- ابن الجوزي (عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، ت597هـ/1200م): أخبار الحمقى والمغفلين، المكتب التجاري، بيروت، (د.ت).
- 20- ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمد ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992، ج6.
- 21- أبو حامد الغرناطي (عبد الرحيم بن سليمان بن ربيع، ت565هـ/1169م): تحفة الألباب ونخبة الإعجاب، تحقيق إسماعيل العربي، دار الآفاق، المغرب، 1993.
- 22- ابن حجر (أحمد بن علي بن محمد الشافعي، ت852هـ/1449م) لسان الميزان، تحقيق دائرة المعارف النظامية بالهند، بيروت، ج1، ج5.
- 23- ابن حجر: رفع الإصر عن قضاة مصر، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998.
- 24- الحلبي (أبو البقاء هبة الله بن نهار، ت ق5هـ/11م): المناقب الزيدية في أخبار الملوك الأسدية، تحقيق صالح درادكة ومحمد خريسات، مركز زايد للتراث، (د.ت).
- 25- ابن حمدون (محمد بن الحسن بن محمد بن علي ت562هـ/1166م): التذكرة الحمدونية، تحقيق إحسان عباس وبكر عباس، دار صادر، بيروت، 1996، 10 أجزاء.
- 26- الحميري (محمد بن عبد الله بن عبد المنعم، ت ق9هـ/15م): كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، ط2 بيروت، 1980.

- 27- ابن حوقل (أبو القاسم محمد بن علي النصيبى، ت 380 هـ/ 990 م): صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1992.
- 28- ابن خرداذبة (أبو القاسم عبيد الله بن عبيد الله، ت حوالى 300 هـ/ 912 م): المسالك والممالك، مكتبة المتني، بغداد، (د.ت).
- 29- الخطيب البغدادي (أحمد بن علي، ت 463 هـ/ 1070 م): تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ج 2، ج 3، ج 13.
- 30- ابن خلدون (ولى الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون الحضرمي، ت 808 هـ/ 1405 م): المقدمة، دار القلم، بيروت، ط 5، 1984.
- 31- ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر، ط دار القلم بيروت، ط 5، 1984، ج 4.
- 32- ابن خلكان (شمس الدين أبو العباس أحمد، ت 681 هـ/ 1282 م): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1968، ج 2.
- 33- ابن الداية (أبو جعفر أحمد بن يوسف الكاتب ت 339 هـ/ 951 م): المكافأة، صححه وضبطه وشرحه احمد أمين وعلى الجارم، القاهرة، ط 1، 1941.
- 34- الدمشقي (شمس الدين أبى عبد الله محمد بن أبى طالب، ت 727 هـ/ 1326 م): نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، ط. بطربونج، 1865.
- 35- الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، ت 748 هـ/، 1374 م): سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد العرقسوسى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 9، 1413 هـ، ج 12-15.
- 36- الذهبي: العبر في خبر من غير، تحقيق صلاح الدين المنجد، ط 2 الكويت، 1984، ج 1، ج 2.
- 37- الرقيق القيروانى (إبراهيم بن القاسم القيروانى، ت النصف الأول من ق 5 هـ/ 11 م): قطب السرور في أوصاف الخمور، تحقيق أحمد الجندى، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1969.
- 38- الرقيق القيروانى: قطعة من تاريخ إفريقية والمغرب، تحقيق عبد الله العلى وعز الدين موسى، ط. دار الغرب الإسلامى، بيروت 1990.

- 39- ابن الزبير (القاضي الرشيد): الذخائر والتحف، تحقيق محمد حميد الله، الكويت، 1959.
- 40- الزهري: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، ت أواسط ق6هـ / 12م، كتاب الجغرافيا، تحقيق محمد حاج صادق، ط. مكتبة الثقافة الدينية، (د. ت.).
- 41- ساويرس بن المقفع (ت ق 4 هـ / 10 م): تاريخ البطارقة، تلخيص وتنسيق وتعليق ميخائيل إسكندر، سلسلة التراث القبلي القديم، مكتبة المحبة، القاهرة، (د.ت.).
- 42- السبكي (تاج الدين عبد الوهاب، ت771هـ / 1369م) طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود محمد الطناحي، دار هجر للطباعة والنشر، الجزيرة، 1992، ج2.
- 43- ابن سعيد الأندلسي (علي بن موسى بن محمد، 685 هـ 1286 م): كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي، بيروت، 1970.
- 44- ابن سعيد الأندلسي: المغرب في حلل المغرب، تحقيق زكي محمد حسن وآخرين، القسم الخاص بمصر، ج1، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2003.
- 45- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ت911هـ / 1504م): بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل، ط. بيروت، 1964.
- 46- السيوطي: طبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403 هـ
- 47- الصفدي (صلاح الدين خليل بن أيبك، ت764هـ / 1362م): الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 2000، ج6، ج12.
- 48- الصولي (أبو بكر محمد بن يحيى بن عبد الله، ت335هـ / 946م): أشعار أولاد الخلفاء وأخبارهم، ط مصر 1963.
- 49- الطبراني (سليمان بن أحمد بن أيوب، ت360هـ / 970م): المعجم الصغير، تحقيق محمد شكور، دار عمار، بيروت، 1985، ج2.
- 50- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير، ت 310 هـ / 922م): تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407 هـ، ج5.

- 51- الطوسى (نظام الملك الحسين، ت485هـ/ 1092م): سياسة نامة أو سير الملوك، تحقيق يوسف بكار، دار الثقافة، قطر، ط2 1407 هـ.
- 52- العباسى (حسن بن عبد الله بن عمر، ت 710 هـ/ 1310م): آثار الأول في ترتيب الدول، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ط. بيروت، 1989.
- 53- ابن عبد الحكم (عبد الرحمن بن عبد الحكم بن أعين ت 257 هـ / 871 م): فتوح مصر والمغرب، تحقيق عبد المنعم عامر، لجنة البيان العربى، 1961.
- 54- ابن العديم (كمال الدين عمر بن أحمد بن أبى جرادة 566 هـ/ 1170م): بغية الطلب في تاريخ حلب، دار الفكر، تحقيق سهيل ذكار، 1988، ج2، ج7، ج8.
- 55- ابن عذارى (أبو محمد عبد الله بن محمد المراكشى ت712 هـ/ 1313 م): كتاب البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج1، تحقيق ج.س كولان وليفى بروفنسال، ط3، دار الثقافة، بيروت، 1983.
- 56- ابن عربى (محيى الدين، ت 638هـ/ 1240م): كتاب الأخلاق " ملحق بكتاب مختصر خليل لخليل بن اسحاق " مطبعة التقدم، مصر، 1325هـ.
- 57- ابن عساكر (أبو القاسم على بن الحسن بن عبدالله الشافعى، ت571هـ/ 2275م): تاريخ مدينة دمشق، تحقيق محب الدين العمري، دار الفكر، بيروت، 1995، ج5، ج8، ج11، ج14، ج17، ج41، ج47، ج49، ج50.
- 58- العصامى المكي (عبد الملك بن حسين، ت 1111هـ): سمط النجوم العوالى في أنباء الأوائل والتوالى، المطبعة السلفية، القاهرة، (د.ت)، ج3.
- 59- عياض (القاضى عياض بن موسى بن عياض السبتى، ت 544 هـ/ 1149م): ترتيب المدارك وتقريب المسالك، لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق أحمد بكير محمود، ط. منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1967، ج1.
- 60- ابن الفقيه (أبو أحمد بن محمد الهمداني، ت أوائل ق 4هـ/ 10م): مختصر كتاب البلدان، نشرة دى غويه، ط ليدن، 1886.
- 61- قدامة بن جعفر (أبو الفرج الكاتب، ت 337هـ/ 948م): نبذة من كتاب الخراج ملحق بكتاب المسالك والممالك لابن خرداذبة، ط. مكتبة المثنى، بغداد، (د.ت).

- 62- القلقشندي (شهاب الدين أحمد بن علي، ت 821هـ/1418م): صبح الأعشى في صناعة الانشا، تحقيق يوسف على الطويل، دار الفكر، دمشق، 1987، ج1، ج5، ج14.
- 63- القلقشندي: مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، الكويت، ط2 1985، ج1.
- 64- ابن القيم الجوزية (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن بكر الزرعي الدمشقي، ت 751هـ/1350م): روضة المحبين ونزهة المشتاقين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992.
- 65- ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي، ت 774هـ/1372م)، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، (د.ت)، ج11.
- 66- الكندي (أبو عمر محمد بن يوسف بن يعقوب، ت 350هـ/961م): كتاب الولاة والقضاة، تحقيق حسين نصار دار صادر، بيروت، (د.ت).
- 67- ابن ماكولا (علي بن هبة الله بن علي بن جعفر، ت 475هـ/1082م): الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ، ج7.
- 68- الماوردي (علي بن محمد بن حبيب، ت 450هـ/1058م) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط. مطبعة الحلبي، مصر، ط3 1973.
- 69- أبو المحاسن (جمال الدين يوسف بن تغري بردي الاتابكي، ت 874هـ/1470م): النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، (د.ت)، ج2، ج3، ج6.
- 70- المقدسي (أبو عبد الله محمد بن أحمد المعروف بالبشاري، ت حوالي 380هـ/990م): أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ط ليدن 1967.
- 71- المقرئ (تقى الدين أحمد بن علي بن عبد القادر، ت 845هـ/1441م): كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ج1، ج2.

- 72- ابن منظور (جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي، ت 711هـ/1311م): لسان العرب، دار صادر بيروت، (د.ت)، ج 12.
- 73- ناصر خسرو (قام برحلته في النصف الأول من ق 5هـ/10م): سفر نامه، ترجمة يحيى الخشاب، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط 3 1983.
- 74- ابن النديم: (أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد، ت 438هـ/1047م): الفهرست، دار المعرفة، بيروت، 1978.
- 75- النويري (شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، ت 733هـ/1332 م): نهاية الأرب في فنون الأدب، ج 28، تحقيق محمد محمد أمين و محمد حلمي محمد، مركز تحقيق التراث، القاهرة، 1992.
- 76- ياقوت الحموي (شهاب الدين أبو عبدالله الرومي، ت 626هـ/1229م): معجم الأدباء "إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب"، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411 هـ، ج 2.
- 77- اليعقوبي: أحمد بن أبي يعقوب بن واضح، ت 284 هـ/ 897 م، تاريخه، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ج 2.

تالالتا: المراجع العربية:

- 1- أحمد عبد اللطيف حنفي: دراسة نقدية لمصادر تاريخ الدولتين الطولونية والإخشيدية، بحث مرجعي غير منشور مقدم للجنة العلمية الدائمة للترقية لدرجة أستاذ مساعد في التاريخ الإسلامي، 2004م.
- 2- أحمد مختار العبادي: قيام دولة المماليك الأولى في مصر والشام، دار النهضة العربية، بيروت، 1969
- 3- توفيق بن عامر: الحضارة الإسلامية وتجارة الرقيق خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية تونس، ج 1.
- 4- حسن أحمد محمود: حضارة مصر الإسلامية في العصر الطولوني، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ت).
- 5- سيدة إسماعيل الكاشف: أحمد بن طولون، سلسلة أعلام العرب رقم (48)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، 1965.

6- ليلي عبد الجواد : علاقة دولة الروم بمصر عصرى الطولونيين والإخشيديين، مطبعة جامعة القاهرة والكتاب الجامعى، 1988.

رابعاً: المراجع والدوريات الأجنبية:

- 1- *Brunschvig (R): "Abd", in Encyclopedia of Islam ,Leiden ,v.1,1960, p.33.*
- 2- *Fisher(AllanG. and Humphrey J.):Slavery and Muslim Society in Africa: The institution in Saharan and Sudanic Africa, and the trans-Saharan trade. London, 1970 .*
- 3- *Lewis (B): Race and color in Islam, London, 1971.*
- 4- *Pipes(D):Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a military system,New Haven,1981.*
- 5- *Savage (E): "Berbers and Black's: Ibadi Slave Traffic in eighth – century North Africa", in Journal of African history, t.33, 1992, pp351-368.,p.149.*
- 6- *Zaky M.Hassan:Les Tulunides.Etude de l'Egypte Musulmane à la fin du 1xe siècle(868-905), Paris,1933.*

* * *

oboiikan.com

اتباع ابن عربى وابن الفارض فى مصر خلال العصر العثمانى
"دراسة فى تاريخ التصوف الفسفى"

الدكتور
محمد صبرى الدالى

obeyikan.com

أتباع ابن عربى وابن الفارض فى مصر خلال العصر العثمانى

على الرغم من اهتمام الباحثين بالتصوف الفلسفى وتاريخه حتى القرن السابع الهجرى (13م)¹ فإنهم أهملوه فيما بعد، وخاصة دارسى التاريخ². والنتيجة أننا لا نزال نجهل إلى حد كبير مساره بعد ذلك. وإذا كان من المتعارف عليه أن التصوف - وبشكل عام - مر بثلاث مراحل (الزهد والتصوف الفلسفى والطرقية) وأن مصر خضعت لتلك المراحل.. فإن سؤالاً لم يتم طرحه حول مدى التداخل بينها، ومن ثمّ حول وجود التصوف الفلسفى فى مصر - إلى جانب التصوف الطرقى - منذ العصر المملوكى، وكذا ماهيته وقضاياها وحجمه ورموزه. وانطلاقاً مما تقدم نستطيع القول إن دراسة تاريخ التصوف الفلسفى فى مصر إبان العصر العثمانى تعرضت للإهمال والظلم، وأحياناً سوء التأويل. أما الإهمال فيتمثل فى عدم وجود دراسة واحدة عنه حتى الآن، وكل ما هنالك لا يتعدى تفتاً قليلة فيها من الهجوم أكثر مما فيها من الموضوعية. وقد نبغ ذلك نتيجة لإهمال دراسة العصر بأكمله، والنظر إليه على أنه لم يأت بجديد فى الناحيتين النظرية

1 مثال ذلك كتابات مصطفى عبد الرازق وأبو العلا عفيفى ومحمد مصطفى حلمى وأبو الوفا التفتازانى وتوفيق الطويل ونصر حامد أبو زيد، ناهيك عن دراسات المستشرقين مثل: نيكلسون وماسينيون وجولدزبير وآرثر آربرى.

2 هذا وإن كان العصر المملوكى قد حظى ببعض الاهتمام، وأهمها دراسات أحمد صبحى منصور. أما دراستنا عن " دور المتصوفة فى تاريخ مصر فى العصر العثمانى " فلم نتناول فيها التصوف الفلسفى، واقتصرت على التصوف الطرقى.

والعملية بالقياس على ما قبله¹. وأما الظلم فجاء مرة نتيجة اعتبار أن التصوف آنذاك كان "طرقياً" ومليئاً بالجدل والخداع والشعوذة، وذلك في إطار اجترار المقولات المعهودة عن التأخر الفكري للعصر وإنتاجه². ومرة أخرى بالحكم عليه حكماً دينياً بتوضيح مدى خروج الفكر الصوفي - من حيث رموزه الأوائل وأتباعه - عن جادة الدين القويم ومذهب أهل السنة³. ومع أننا لسنا مع القول بأن العصر العثماني في مصر كان مزدهراً في فكره وتصوفه، فإننا في المقابل لسنا مع القول بسيطرة التدهور عليه، ولا مع قراءة التاريخ قراءة دينية، مع الوضع في الاعتبار أن معظم تراثه الديني والصوفي والأدبي والعلمي لم يُقرأ بعد.

في نشأة التصوف الفلسفي وتطوره

إذا كان من المعروف أن التصوف هو العكوف على العبادة والإعراض عن زخرف

1 د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984، ص 194-196. ويؤيد الطويل ذلك بقوله إن اهتمام الشرقيين والمستشرقين كاد أن ينحصر في دراسة مراحل التصوف الزاهرة حتى القرن السابع الهجري "حين تحول إلى نوع من التفلسف والنظر العقلي.. فلما عاد سيرته الأولى وأصبح في عصره المتأخر عملياً لا نظرياً، انصرف عنه أهل البحث وأهملوا دراسته". د. توفيق الطويل: التصوف في مصر إبان العصر العثماني، ج1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، تاريخ المصريين، عدد 21، القاهرة، 1988، ص 8، 9.

2 د. توفيق الطويل: المرجع السابق، ص 52 - 55. ولعل تركيز دراساته في التصوف الطريقي وإهماله التصوف الفلسفي - رغم كونه أستاذاً للفلسفة - إنما جاء من هذا المنطلق خاصة وقد جمع بشكل انتقائي كل ما يعينه على تحقيق الغاية. ولا يخفى أن دراسة الطرق من وجهة نظر معينة وانتقائية إنما تؤدي إلى نتيجة مختلفة.

3 كان الطويل من الآخذين بهذا واعتبر الشعراني "بوقاً" لترداد آراء ابن عربي. وهنا نتساءل: هل كان إذن مجرد درويش مشعوذ، أم كان من أتباع الفكر الصوفي الفلسفي؟! على أن ذلك يتضاءل مع ما ذكره منصور من أن "التصوف إذا كان يضيف إلى الإسلام شيئاً فذلك غير مقبول لأن تلك الإضافة إن كانت ضمن ما قرره القرآن فلا تعد إضافة.. وإن كانت مختلفة عما قرره القرآن فهي مرفوضة.. إنها قضية واضحة لا تحتل التوسط فإما إسلام فقط وإما تصوف، إما حق وإما باطل". د. توفيق الطويل: التصوف في مصر إبان العصر العثماني، ج2، إمام التصوف في مصر: الشعراني، الهيئة المصرية للكتاب، تاريخ المصريين، عدد 23، 1988، ص 7، 8، 63. د. أحمد صبحي منصور: العقائد الدينية في مصر المملوكية بين الإسلام والتصوف، تاريخ المصريين، عدد 186، القاهرة، 2000، ص

الدنيا وزيتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه¹.. فمن المعروف أيضاً أن ذلك كان في إطار الزهد - القرنان الأول والثاني الهجريين - كرد فعل على التطورات التي شهدتها المجتمع الإسلامى من إفراط البعض في الرفاهية والبذخ على حساب بؤس الآخرين². ومع أن الزهد آنذاك لم يكن إلا طريقاً من طرق العبادة يتناول الأحكام الشرعية من ناحية معانيها الروحية³.. إلا أنه اقترب سريعاً من التصوف عن طريق بعض الزهاد أمثال إبراهيم بن أدهم (ت 161هـ / 777م) وداود الطائى (ت 165هـ / 781م) ورابعة العدوية (ت 185هـ / 801م) والفضل بن عياض (ت 187هـ / 802م)، بل وظهرت أربع مدارس للتصوف (المدينة والبصرة والكوفة ومصر). ومع القرن الثالث أخذ سلوك الصوفية العملى ينعكس على الفكر والنظر ويصبح موقفاً مُحدداً إزاء الحياة، وتبنوا " الروح " كمبدأ يفسر حقيقة الوجود في مجال النظر، كما تبنوا القيم الروحية كمسلك في مجال العمل، وظهر التصوف الفلسفى (النظرى/ الإشرافى) من خلال الكثير من الأسماء اللامعة فيه، الذين اتجهوا للعناية بالكلام في دقائق أحوال النفس والسلوك، فصار التصوف عندهم علماً للأخلاق الدينية تدفعهم مباحثه للتعمق في دراسة النفس ودقائق أحوال سلوكها، وتقودهم أحياناً إلى الكلام في المعرفة الذوقية وأداتها ومنهجها، وعن الذات الإلهية من حيث صلتها بالإنسان وصلة الإنسان بها، كما ظهر الكلام في الفناء الصوفى. وقد تميّز علم للصوفية منذ ذلك الوقت عن علم الفقه من ناحية موضوعه ومنهجه وغايته ولغته الإصطلاحية الخاصة، كما تميّز عن علم الكلام. وبينما اتجه المتكلمون لالتباس المعرفة بالنظر العقلى، نزع الصوفية إلى طلب الإيثار والمعرفة عن طريق تصفية النفس بالتعبد والمجاهدة وتطلعوا إلى وضع نظرية في المعرفة وسُبل كسبها،

1 عبد الرحمن بن خلدون: تاريخ ابن خلدون المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر، ج1 (المقدمة)، مؤسسة جمال للطباعة، بيروت، ص 390.

2 أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج1، مكتبة النهضة المصرية، ط 8، القاهرة، 1972، ص 103، 104، 118-132. أحمد محمود صبحى: التصوف.. إيجابياته وسلبياته، سلسلة كتابك، عدد 169، دار المعارف، القاهرة، 1984، ص 20، 21. د. أحمد صبحى منصور: العقائد الدينية، ص 27، 28، 33.

3 مصطفى عبد الرازق: التصوف، كتب دائرة المعارف الإسلامية، العدد 16، المقالة الثانية، ص 73، 74.

فأصبح التصوف طريقاً للعرفان Gnosticism. وإذا كانت المعرفة عند العلماء والحكماء والمتكلمين تجيء بالتعليم والبرهان، فإنها عند الصوفية تجيء إلهاماً¹.

وفي هذه المرحلة ظهر السرى السقطى ت 253هـ / 867م (أول من تكلم ببغداد في علم التوحيد والورع والحقائق والمقامات والأحوال) وأبو حمزه البغدادي ت 269هـ / 88م (أول من تكلم في اصطلاحات صفاء الذكر وجمع الهمة والمحبة والعشق والقرب والأنس). أما ذو النون المصري ت 245هـ / 859م فأوضح معالم الطريق الروحي وصنف الأحوال والمقامات، وتكلم في المعرفة وقال: "عرفت ربي بربي ولولا ربي ما عرفت ربي"، كما كانت له نظرية في المحبة فرأى أن ثمة حياً متبادلاً بين العبد المحب وبين الرب المحبوب، وهو ما من شأنه أن يوصل الإنسان إلى الاتحاد بربه اتحاداً يشعر فيه باستغراق ذاته في ذات الله "الحب الإلهي". وأما أبو يزيد البسطامي ت 261هـ / 874م فانتهى في أدواقه إلى الفناء عن نفسه (فناء النفس وفناء الإرادة) والاستغراق في ربه والاتحاد به، وعبر عن ذلك في "شطحات" جريئة ومسرقة في الخيال والغموض مثل قوله: "لا إله إلا أنا فاعبدوني" و"سبحاني ما أعظم شأنى"، كما كان أول من استحدث لفظة "السُّكْر". وبقدر ما كان البسطامي ويحيى الرازى ت 258هـ / 871م آخذين بالفناء والسكر، كان أبو القاسم الجنيد ت 297هـ / 909م مؤثراً للصحوة. أما أبو صالح القصار ت 271هـ / 884م فنشر مذهب "الملامتية" الذى كان أصحابه يعمدون إلى التستر والاستخفاء وراء مظاهر تستدعى أن ينعى الناس عليهم ويعضوا من شأنهم. وحوالى أواخر القرن الثالث حمل أصحاب السقطى وتلاميذه مذاهب الصوفية البغداديين إلى مواطن كثيرة، ومنها مصر التى حملها إليها أبو على الروذبارى ت 322هـ / 933م². وإذا كانت الفترة منذ القرن الثالث الهجرى شهدت التمييز بين التصوف وعلم الفقه

1 أبو الوفا الغنيمى التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى، دار الثقافة، القاهرة، ط3، 1983، ص17، 59-89، 96. مصطفى عبد الرازق: مرجع سابق، ص74. د. توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص129.

2 ماسينيون: التصوف، دائرة المعارف الإسلامىة، ت: إبراهيم خورشيد، د. عبد الحميد يونس، حسن عثمان، رقم 16، دار الكتاب اللبنانى، ط1، 1984، ص27. محمد مصطفى حلمى: مرجع سابق، ص124-134. أبو الوفا التفتازانى: مرجع سابق، ص117-123. د. أحمد محمود صبحى: مرجع سابق، ص24-28.

من ناحية الموضوع والمنهج والغاية، فإنها شهدت أيضاً بداية الصراع مع الفقهاء. لقد نظر الصوفية إلى الفقهاء باعتبارهم أهل ظواهر ضيقوا الدين وجعلوه مجرد رسوم وأشكال، وعكفوا على بيان الحلال والحرام، مُكتفين بظاهر العلم دون أن يتغلغلوا إلى الباطن، وأنهم يإهملم جانب الروح قد قصّروا في فهم الدين. من ناحيتهم نظر الفقهاء إلى الصوفية على أنهم يُمعنون في الباطن ويُسرفون في التحدث عما فيه، وهو ما يُخالف تعاليم القرآن. ومن هنا عمدوا للإبانة عن الزيغ والضلال في قول الصوفية أن النية مقدمة على العمل، والسنة خيرٌ من الفرض، والطاعة خير من العبادة. على أن هذا لم يمنعهم من الإقبال على المعتدلين منهم والاهتداء بهم في معاملاتهم وعباداتهم¹ وهو ما يعد على أى حال انتصاراً للصوفية.

وإذا كان قد تم التوفيق بين الفقهاء والصوفية إلى حد ما على أساس أن الفقيه رغم أنه لا ينفذ إلى القلوب ولا يشير إلى علم فقه الباطن، إلا أن نظره مرتبط بالعبادات والمعاملات التى بها صلاح الآخرة.. فقد بقيت مشكلة عدم القدرة على التوفيق بين الصوفية والمتكلمين بسبب الاختلاف الجوهرى في المنهج والمذهب² خاصة وقد انصرفت عناية بعض الصوفية منذ القرن الرابع الهجرى لكشف حجاب الحس وما وراء ذلك من المدارك والمعارف، واختلفت طرقهم في المجاهدة، وتعرضوا للكلام في حقائق الموجودات وقالوا إن أهل المجاهدة يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون بهمّمهم في الموجودات السفلية فتصير طوع إرادتهم. وتوغلوا في ذلك متأثرين بالإسماعيلية، وظهر في كلامهم القول بالقطب "رأس العارفين" كما أرجعوا أصل لباس

1 محمد مصطفى حلمى: مرجع سابق، ص 135. ماسينيون: مرجع سابق، ص 31 - 38.

2 يمكن أن يعد التصوف رد فعل لعلم الكلام من أبعاد ثلاثة: الأول ويتعلق بمسلك المتكلمين في الجدل وما يؤدي به إعجاب المتكلم بنفسه وحبه للغلبة وانهاكها في المناظرة إلى إثارة العناد. الثانى من طبيعة علم الكلام الذى قوامه الجدل ورفضه الصوفية مذهباً ومنهجاً لأنه لا يؤدي للحصول على المكاشفة بل يحول دون تلقى القلب للإشارات الإلهية والمكاشفات، خاصة وقد اضطربت آراء المتكلمين، فما هو صواب ودليل عند بعضهم خطأ وشبهة عند البعض الآخر. الثالث في نظرة الصوفية إلى العقل الذى لا يؤدي في عرفهم إلى معرفة الله لأنها معرفة تُنال بالإلهام ووسيلتها إضعاف شهوات الحس وملكات العقل معاً عن طريق المجاهدة والخلوة والذكر. وعندهم أن وراء العقل الجزئى المحدود الجسمانى عقلاً إيمانياً نورانياً لا يرزقه إلا المؤمن. د. أحمد محمود صبحى:

خرقة التصوف إلى علي (ر). هنالك حدث تطور جديد في موضوع علم التصوف، وتناولت كتبه المجاهدات والترقي والكشف والصفات الربانية والعرش والكرسى والملائكة والروح وترتيب الأكوان في صدورهما والتصرفات في العوالم والأكوان بأنواع الكرامات، وألفاظ موهمة الظاهر "الشطحات". وكما كان الصوفية خصوم الفقهاء في الدور الأول، أصبحوا خصوم المتكلمين في الدور الثاني، خاصة وأنه - ونتيجة لتسرب الفلسفة اليونانية - استُحدثت مصطلحات ميتافيزيقية أدق من سابقتها يُقهم منها أن الروح والنفوس جواهر غير مادية وأن ثمة معاني عامة وسلسلة من العلل الثانية، واختلطت تلك المصطلحات بالإلهيات المنحولة لأرسطو ومثُل أفلاطون وفيوضات أفلوطين¹، وكان الحسين بن منصور الحلاج أبرز أمثلة تلك المرحلة. وإذا كان الفناء أدى بالبسطامي للقول بالاتحاد، فقد أدى بالحلاج للقول بالحلول الذي عبر عنه في الكثير من أقواله وأشعاره². ومن هنا يرجع الحكم عليه بالإعدام عام 309هـ/ 921م إلى مقالته المشهورة: "أنا الحق" التي أعلن فيها اتحاد الذات الإلهية "اللاهوت" بالذات البشرية "الناسوت" خاصة وقد زاد مردييه ممن اعتقدوا فيه القدرة على إحياء الموتى وإبراء المرضى واختراق الأستار.. بالإضافة إلى صلواته مع القرامطة خصوم الخلافة³. وبقدر ما كانت شطحاته تعنى المزيد من التصوف الفلسفي، بقدر ما كانت تعنى المزيد من العداوة بين الصوفية وأهل السنة⁴. لذا انقسم الرأي حوله عقيدته ومذهبه، حتى بين الصوفية أنفسهم!⁵.

1 ماسينيون: التصوف، ص 38-40. مصطفى عبد الرازق: التصوف، ص 73 - 78.
2 عبد الرؤف المناوي: الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، المكتبة الأزهرية، القاهرة، 1994، ج 1، ص 547. د. أبو الوفا التفتازاني: مرجع سابق، ص 123.
3 للحلاج نظريتين أخريين: الأولى عن قدم الحقيقة المحمدية (النور المحمدي) بمعنى أن للرسول ﷺ صورتين: صورته نوراً أزلياً قديماً كان قبل أن تكون الأكوان ومنه استمد كل علم وعرفان، ثم صورته نبياً مرسلأً وكائناً محدثاً تعين وجوده في زمان ومكان محدودين، وهو هنا إنما صدر في رسالته وكهاله عن ذلك النور الأزلي القديم. وأما الثانية فكانت عن وحدة الأديان التي تلخص في أن الأديان كلها لله وأن المقصود منها لا يختلف إلا في الأساء، وأن من لام أحداً ببطلانه مما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه. محمد مصطفى حلمي: مرجع سابق، ص 137 - 145.

4 د. توفيق الطويل: قصة النزاع، ص 128-130.

5 فهو - بمنظار صوفي - لم يبع بالسر فحسب، بل وأقحم التصوف في ميدان الفلسفة بمحاولة تفسير الوجود. وهكذا فعلى حين دافع الجنيد "شيخ الطائفة" عن البسطامي لأن شطحاته كانت عبارات عابرة.. لم يدافع عن الحلاج وقال قوله: "أحدثت نغرة في الإسلام لا تسدها إلا رأسك". د. أحمد محمود صبحي: التصوف، ص 78.

ومع القرن الخامس الهجرى انتقل الصراع بين التصوف وعلم الكلام إلى مرحلة جديدة، لاسيما وقد اتخذ التصوف اتجاهاً إصلاحياً. ويعتبر أبو حامد الغزالي ت 505هـ/ 1111م نموذجاً على ذلك لأنه يمثل تصدى الأشاعرة لإنكار المذاهب الجاحمة من اتحاد وحلول ووحدة وجود، كما استطاع أن يدخل الكثير من تعاليم الصوفية وأذواقهم إلى علم التوحيد السننى، وأن يجعل من التصوف طريقاً إلى المعرفة اليقينية. لقد انتهى لوضع نظرية فى المعرفة والسعادة، بها جعل من التصوف نظرية ذوقية وطريقة روحية تؤدى إلى السعادة. ووفقاً لما بيّنه فى " المنقذ من الضلال " و" كيمياء السعادة " و" الرسالة اللدنية " و" إحياء علوم الدين " كانت هذه الطريقة وتلك النظرية سبيلاً إلى الاستعاضة عن العقل وأدلته التى يصطنعها المتكلمون والفلاسفة بالذوق الصوفى باعتباره أداة صالحة تعين على تحقيق المثل الأعلى فى المعرفة اليقينية والسعادة الروحية¹.

على أنه بمجىء القرن السادس ظهرت طائفة من الصوفية الذين خلطوا مسائل الكلام والفلسفة الإلهية بعلمهم الذوقى وفنهم الروحى، فتكلموا عن الاتحاد بين الرب والعبد وحلول الحق فى الخلق والتجلى ووحدة الوجود ووحدة الشهود، وذلك على منهجهم الذوقى الذى لا يستند إلى نص ولا يعتمد على نظر. ومع هذه المرحلة أصبح لهم نظريات متكاملة فى تفسير الوجود والمعرفة والقيم وإن سيطر الغموض والاصطلاحات الخاصة على مقولاتهم وموضوعاتهم. ويعتبر شهاب الدين أبو الفتوح السهروردى (المقتول 587هـ/ 1191م) أبرز نماذج تلك المرحلة. لقد كان عارفاً بالفلسفات الأفلاطونية والمشائية والهرمسية والإسلامية والأفلاطونية المحدثثة والحكمة الفارسية ومذاهب الصابئة. ومن ثمّ ترجع أهميته إلى مذهبه فى حكمة الإشراف والذى جمع فيه - ومن خلال مؤلفاته - بين التصوف المعتمد على الذوق والفلسفة المستندة إلى النظر، وعمد إلى الرمز مما خفيت معه المعانى التى انطوت عليها أقواله وتعاليمه، وأدى إلى شك معاصريه فى عقيدته حتى أفتى فقهاء حلب بإباحة دمه².

1 د. أبو الوفا التفتازانى: مرجع سابق، ص 145. د. توفيق الطويل: قصة النزاع، ص 128 - 130.
2 مصطفى عبد الرازق: مرجع سابق، ص 78. د. أحمد محمود صبحى: مرجع سابق، ص 78. د. محمد مصطفى حلمى: مرجع سابق، ص 149 - 163، 167، 173، 177. توفيق الطويل: قصة النزاع، ص 129. وهو غير أبو النجيب السهروردى ت 563هـ والسهروردى البغدادى ت 683هـ صاحب عوارف المعارف.

وفي القرن السابع تطور اتحاد البسطامي وحلول الحلاج إلى نظرية كاملة في وحدة الوجود التي كان محيي الدين بن عربي ت 638هـ/1240م أول من صاغها في كتاباته الغزيرة وأهمها "الفتوحات المكية" و"فصوص الحکم" حيث ذهب إلى أن الوجود كله واحد، وأن وجود المخلوقات هو عين وجود الخالق. أما ما يُظن أنه فرق، فأمر يقضى به الحس الظاهر والعقل القاصر عن إدراك الحقيقة على ما هي عليه في ذاتها من وحدة ذاتية تجتمع فيها الأشياء جميعاً، حيث لا ينظر الإنسان إليهما من وجه واحد، ولو نظر إليهما على أنهما وجهان لحقيقة واحدة لاستطاع أن يدرك حقيقتهما الذاتية الواحدة التي لا كثرة فيها ولا تفرقة. ويدل على ذلك قوله: "سبحان من خلق الأشياء وهو عينها". ولابن عربي نظريتان أخريان تتفرعان عن مذهبه في وحدة الوجود: إحداهما نظريته في الحقيقة المحمدية والأخرى في وحدة الأديان. وعلى كلٍ تشابه فيهما مع ما ذهب إليه الحلاج. ولقد كان ذلك هو ما أثار الفقهاء عليه في حياته وبعد مماته. لقد كان من الطبيعي بعد أن نبذ التصوف العملي قيم المادة أن يستبعد التصوف الفلسفي المادة كمبدأ لتفسير الوجود. ومع أن بعض المذاهب اللامادية لم تلغ المادة تماماً وإنما أقامت نوعاً من الثنائية بين عالم ماوراء الظواهر وعالم الظواهر، وجعلت الثاني تابعاً للأول، فإن نظريات الصوفية اللامادية ذهبت إلى أبعد من ذلك. فما من وجود حقيقي للموجودات في مذهب ابن عربي، إذ الوجود الحق لله وحده. فالوجود كالبحر أمواجه متكثرة ولكن حقيقته واحدة، والله هو بحر الوجود الزاخر وما الموجودات المادية المحسوسة إلا أمواج ذلك البحر الظاهرة فوق سطحه. وفي الإطار نفسه تطورت قضية تأويل القرآن عنده تطوراً غير مسبوق وقدمت معاني باطنية لشعائر الدين وعباداته¹.

أما ابن الفارض ت 632هـ / 1234م فيعتبر من أبرز صوفية الحب الإلهي في تاريخ الإسلام حتى عرف بـ"سلطان العاشقين" حيث اختلطت في شعره العناصر الفلسفية بالتصوف فجعلت منه أذواقاً ومذاهب لها خصائصها الميتافيزيقية إلى جانب دعائمها

1 ماسينيون: مرجع سابق، ص 41، 42. د. أبو الوفا التفتازاني: مرجع سابق، ص 200-205. د. أحمد محمود صبحي: التصوف، ص 26، 27، 29، 33-35. وللمزيد عن التفسير الرمزي للقرآن عند ابن عربي من خلال التأويل للنص من خلال العلاقة الجدلية بين المفسر والنص، انظر: د. نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل.. دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير، ط2، بيروت، 1993، ص 5 وما بعدها.

الروحية. لقد أخذ نفسه بالمجاهدة والتصفية وانصرف عن العالم المادى بما فيه من زينة زائلة، وأقبل على عالم الجمال المطلق واتخذ من الذات الإلهية موضوعاً لحبه الذى أدى به إلى طور الفناء عن نفسه والاتحاد بمحبوبه، وانتهى إلى مذهب فلسفى فى الوحدة التى كانت عنده حالاً من أحوال النفس. وفى نظريته عن القطبية رأى أن القطب هو الروح المحمدى أو الحقيقة المحمدية ومصدر كل علم وعرقان بالنسبة للأنبياء والأقطاب. وكما رتب الحلاج وابن عربى القول بوحدة الأديان على القول بقدم النور المحمدى.. انتهى ابن الفارض أيضاً إلى القول بأن الأديان مختلفة من حيث الظاهر فقط، ومهما اختلفت صور العبادة فيها فهى تدعو إلى عبادة إله واحد. ولقد سار عبد الحق بن سبعين ت 667هـ/ 1268م فى الطريق نفسه، بل كان أكثر إمعاناً من ابن عربى فى نفى فكرة الكثرة وإطلاق الوحدة، ولذلك عرف مذهبه بـ"الوحدة المطلقة"¹.

وأما جلال الدين الرومى ت 672هـ/ 1273م فكان أشهر متصوفة الشرق وبلاد الروم، بل وعند البعض أعظم من تحدثوا عن وحدة الوجود. وإذا كان قد حلق فى كتابه "شمس التبريزى" فى عنان السماء ونزل إلى الأرض وعاش الإنسان فى محنه فى "المثنوى".. إلا أن موقفه كان مناهضاً للعالم المادى، ورأى أن عالم الروح هو حقيقة الوجود². وعلى كلِّ كان يؤمن بالحقيقة المحمدية، ومن أصحاب الفناء الذى يؤدى إلى وحدة الوجود ويرتبط عنده بالمعرفة المباشرة التى لا تعتمد على العقل النظرى والدراسة، كما يؤدى إلى شهود الوحدة وإسقاط الكثرة، وهذا كله ما تظهره أشعاره التى غلبت عليها عاطفة الحب وجعلته من هذه الناحية شبيهاً بابن الفارض³.

وهكذا فإذا كان الغزالى قد هدأ من ثائرة الفقهاء وحبَّب التصوف إلى نفوس أهل السنة.. فإن من جاؤا بعده من أنصار التصوف الفلسفى كانت لهم مذاهبهم التى اعتبرها الفقهاء منافية للإسلام حتى اتهموهم بالكفر والزندقة، ومن هنا شهد القرن السابع وما

1 د. محمد مصطفى حلمى: مرجع سابق، ص 184-188. د. أبو الوفا التفتازانى: مرجع سابق، ص 205 - 224.

2 د. إبراهيم الدسوقي شتا: التصوف عند الفرس، سلسلة كتابك، عدد 62، دار المعارف، 1978، ص 25، 32.

3 د. أبو الوفا التفتازانى: مرجع سابق، ص 224-232.

تلاه سلسلة من الخصومات بين الفريقين. وزاد من تلك الخصومة نشأة العديد من الطرق الصوفية التي اختلطت ممارساتها العملية بأفكار التصوف الفلسفي سواء بوعى أو بدون وعى¹.

التصوف الفلسفي بين مؤيديه ومعارضيه أواخر العصر المملوكي

شهدت مصر في تلك الفترة قدراً غير هيّئ من الاختلاف و"القلق" الفكري الذي طال أموراً كان يظن أنها حُسمت، وعكس حالة الاضطراب التي عاشها المجتمع. فبالإضافة إلى من أتهموا بالزندقة² ومن "شطحوا ونطقوا بها يخالف الشريعة"³.. كان هناك من تعصب ضد الغزالي أو دافع عنه⁴ ومن تعصبوا لابن حزم ولابن تيمية⁵ ناهيك

1 في ترجمته لأحمد الرفاعي ت570هـ. أورد الشعراني الكثير من أقواله ومنها: "لسان المعرفة يدعو إلى الفناء والحو" و"إذا أراد الله عز وجل أن يرقى العبد إلى مقامات الرجال يكلفه بأمر نفسه أولاً" ثم بأهله ثم بجيرانه ثم ببلده ثم بجهة من البلاد ثم بما بين السماء والأرض" ثم لا يزال يرتفع من سماء إلى سماء حتى يصل إلى محل الغوث، ثم ترتفع صفته إلى أن تصير صفة من صفات الحق.. وهناك يتكلم عن الله تعالى بكلام لا يسعه عقول الخلائق". هذا مع العلم بأن التصوف مع الرفاعي كان قد قطع شوطاً في التحول من التصوف الفلسفي إلى الطرقية، وهو ما سيتطور بشكل أكبر بعد ذلك مع الشاذلي والدسوقي والبدوي. الشعراني: الطبقات الكبرى مكتبة محمد على صبيح، القاهرة، د.ت. ط. ج1، ص121-125. وللمزيد عن علاقة الطرق بالفكر الصوفي الفلسفي: د.أحمد صبحي منصور: العقائد الدينية ص33-37، 105-107. وهو يرى أن الغزالي أخذ بالاتحاد والعشق الإلهي وأن ابن تيمية ساهم في انتشار التصوف حين رأى فيه رأياً حسناً وآمن بالكرامات وأشار إلى اجتهاد بعض الصوفية وإن انتسب إليهم بعض أهل البدع كالحلاج. على أنه يبالغ حين يرى أن ابن تيمية ساهم في انتشار عقيدة الاتحاد. للمزيد: أحمد بن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، مراجعة: أحمد حمدي إمام، دار المدني، جده، 1981، ص40، 52-54.

2 في شعبان 911هـ "حضر شخص من فقراء الصعيد يقال له مهدي فلما مثل بين يدي السلطان قامت عليه البينة بأنه زنديقاً ساحراً يتوضأ باللبن ويستنجأ به وذكروا عنه أشياء كثيرة من هذا النمط تخالف الشريعة، فأرسله السلطان إلى قاضي القضاة المالكي فحكم بكفره بموجب ما قامت به عليه البينة وضرب عنقه". وفي محرم 916 ظهر "شخصاً يقال له تقي الدين بن الرومي أحد نواب الحنفية قيل عنه إنه وقع في حق النبي صلى الله عليه وسلم بكلمات غير مشكورة فضبطوا عليه ذلك جماعة كثيرة" وانتهى الأمر باختفائه. ابن إياس: بدائع الزهور في وقائع الدهور، ج4، تحقيق: محمد مصطفى، مطبعة بولاق، 1311هـ، ص87، 180.

3 عبد الرؤوف المناوي: الكواكب الدرية، ج3، ص132.

4 شمس الدين بن طولون: مفاكهة الخلان في حوادث الزمان، ق1، تحقيق: محمد مصطفى، القاهرة، 1964، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص14.

5 شمس الدين السخاوي: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، مكتبة الحياة، بيروت، ج2، ص96. ج5، ص266. ج6، ص248.

عن الاختلاف حول الموقف من الصوفية أصحاب المذهب الفلسفى، خاصة ممن تتلمذوا على مدرسة ابن تيمية ومصنفاته. وقد أورد ابن إياس فى أحداث 887هـ أنه "حضر شمس الدين الحلبي تركة يحيى بن حجبى فرأى بين كتبه كتاب الفصوص لابن عربى، فقال: هذا الكتاب ينبغى أن يحرق وأن ابن عربى كان كافراً أشد من كفر اليهود والنصارى وعبدة الأوثان. فمسكوا عليه ذلك وأرادوا تكفيره.. وآل أمره إلى أن عززوه وكشفوا رأسه ثم حكم بإسلامه.. وقامت عليه الدائرة بسبب ذلك" ¹. وإذا كان ما سبق يعكس وجود من دافعوا عن ابن عربى ضد القائلين بتكفيره فإن دفاعهم كان فى ظاهره لمجرد أن بالكتاب آيات من القرآن، وهو ما يعكس قوة التيار التكفيرى الذى يمكن ملاحظته على سبيل المثال فى أعمال السخاوى والبقاعى ². ونستطيع القول إنه كان هناك قطاعاً مهماً من المشايخ ممن تصدوا لفكر التصوف الفلسفى وأنصاره؛ فلم يكتفوا بإهانتهم واتهامهم بنقص العلم، والتشفى فيما ألم بهم من أمراض ومصائب.. بل ورموهم بالشبهة وفتشوا فى خفايا نفوسهم وإيمانهم ³. وهكذا حفلت كتابات تلك الفترة بالعديد من الصولات والجولات بين الفريقين. وفى هذا الإطار قام البعض - ومن الصوفية

1 ابن إياس: بدائع الزهور ج2، ص219. د. أحمد صبوحى منصور: العقائد الدينية، ص 143.

2 كان البقاعى ت 885هـ من أشهر الطاعنين على ابن عربى ومذهبه وذلك فى " تنبيه الغيبى على تكفير ابن عربى" و" تحذير العباد من أهل العناد بيدعة الاتحاد". ومع ترجمته فى " عنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران" لبعض من اعتبرهم من الصوفية الحقيقيين لأنهم لا يعتقدون فى ابن عربى، إلا أنه هاجم بشدة أتباعه متبعاً فى ذلك شيخه ابن حجر فى التنفير عنه وعن كل من " ينتصر" له، حتى أنه يلحق من كلامه التشكيك فىمن يعتقد فكره على أنه ربما مات غير مسلم. انظر قوله عن خليفة القدسى بأنه "أسود الوجه كما هو أسود القلب، فإنه مبتدع كاذب كان يكثر مطالعة كلام ابن عربى كالفصوص وغيره حتى مات على ذلك.. نسأل الله السلامة والموت على الإسلام". إبراهيم بن حسن البقاعى: عنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران، تحقيق: د. حسن حبشى، مطبعة دار الكتب والوثائق، القاهرة، ط1، 2004، ج1، ص 118، 120، ج2، ص 10، 17، 46، 122، 169.

3 أتى السخاوى بأسوأ ما عرّف عن كل منهم ووصل الأمر لحد تشكيكه فى إسلام بعضهم. ففى ترجمته لعلى بن عمر يقول: "وأظنه ممن يميل مع ابن عربى ويخوض فى التوحيد". أما عبد الهادى السكندرى "فممن دعا لابن عربى ونحوه وذلك أعظم فى دناءة أصله وأدعى لتصديق كونه دخيلاً فى الإسلام". وقاسم الزينى كان "من سنين قوياً فى بدنه يمشى جيداً" ولكنه عندما "أظهر التعصب لأهل الاتحاد.. سلط الله عليه.. عسر البول بعد مدة يسيرة واشتد به حتى خيف موته وعولج حتى صار به سلس البول فقام وقد هرم وكان لا يمشى إلا وذكره فى قتيبة". على أن التكفير للأخرين وصل مداه حين قام محمد البخارى الحنفى ت 841هـ بتكفير الفاضى المالكي. السخاوى: الضوء اللامع، ج5، ص 91، 147، 269، ج6، ص 21، 186، 188، 260، ج9، ص 291-294.

أحياناً!!- بالكتابة ضد ابن عربي والحط عليه والتشهير به بشكل مزرٍ وحرق كتبه¹ والتحذير منه والتنفير من الاعتقاد فيه² والتشكيك في فكره والفتوى ضده ومدح من تصدى له. ومن الواضح أن هذا الهجوم أدى ببعض معتقديه إلى "التقية" أحياناً في مواجهة جبهة الرفض³.

أما ابن الفارض فتعرض هو الآخر لما يشبه ذلك. فبالإضافة إلى وجود من يستهينون به ولا يعطونه تلك الأهمية المعهودة.. ظهر من يكفرونه بسبب أشعاره وأفكاره⁴. حتى تعجب البعض من قيام البقاعي بإيراد "تخميس" أحمد بن عبد العال السندفائي المحلاوي الشافعي (ت بعد 838 هـ) على القصيدة الأخيرة من تائية ابن الفارض، مع أنها كانت في مدح الكعبة الشريفة وبعض مصطلحات العشق التي لا يبدو فيها أي أثر

1 ومنهم عمر بن موسى "نظم رداً على الفصوص لابن عربي في مائة وأربعين بيتاً". أما محمد السخاوي فكان من رافضي ابن عربي وابن الفارض. ومن مؤلفاته "القول المنبى في ترجمة ابن عربي". ومحمد ابن الفالائي تميز بـ"صحة عقيدته حتى إنه في كائنة جرت خطب في الحط على ابن عربي وغيره من الاتحادية مصرحاً بالإنكار على منبر الأزهر". أما تغري برمش التركماني فتميز "بإكثاره من الحط على ابن العربي ونحوه من متصوفي الفلاسفة ومبالغته في ذلك بحيث صار يحرق ما يقدر عليه من كتبه بل ربط مرة كتاب الفصوص في ذنب كلب وصارت له بذلك سوق نافقة عند كثيرين وقام عليه جماعة من أصداده فما بالي بهم مع أنه لم يكن بالماهر في العلم.. وكان المؤيد يعظمه". السخاوي: الضوء، ج2، ص176. ج3، ص31-33. ج6، ص140. ج8، ص17، 198. ج10، ص135.

2 منهم محمد بن النور وله "جزءاً لطيفاً في التحذير من ابن عربي" و"كان يصرح بالإنكار عليه حتى رجع إليه جماعة كثيرون من معتقديه.. ولم يكن يسمح بالتصريح في ابن الفارض نفسه مع موافقته لى على إنكار كثير من تائيته". وعمر البلقيني الذي اعتبره البعض من مجددى القرن الثامن فمع أن "اعتقاده في الصالحين وراء العقل" إلا أن "تنفيره عن ابن عربي.. أشهر من أن أصفه". السخاوي: الضوء، ج5، ص37. ج6، ص87، 89. ج9، ص94.

3 سأل السخاوي إبراهيم العراقيت 887هـ عن ابن عربي لكنه "تبرم.. غاية التبرم والظاهر من حاله الكذب". وعندما سأله القاياتي والونائي "أجابها بأنه يضر المبتدئ ولا حاجة للمنتهى إليه". السخاوي: الضوء اللامع، ج1، ص77. ج5، ص326. ج10، ص256. ج11، ص5.

4 منهم إبراهيم المتبولي "لما وقع من البقاعي وغيره الكلام في شأن سيدي عمر ابن الفارض جاؤا إليه وقالوا له مثل سلطان العشاق يتكلم فيه، فقال.. هذا وأمثاله ممن ملأ الأرض عياطاً ما أعطى أحدهم من سر الله عز وجل ما يغطى شارب ناموسة". أما شمس الدين الحنفي فكان يكرر القول: "لو كان عمر بن الفارض في زماننا ما وسعه إلا الوقوف ببابنا". عبد الوهاب الشعراني: الطبقات الكبرى، ج2، ص77، 88، 91. د. أحمد صبحي منصور: العقائد الدينية، ص99.

للقول بوحدة الوجود أو الشهود. وعلى كل وصف البقاعى صاحب الترجمة بأنه " عامى طبعه وربما وقع له الشعر الجيد " ¹.

على أننا فى المقابل نستطيع القول بأن القرن التاسع نفسه شهد فريقاً ليس بالقليل ممن أيدوا التصوف الفلسفى. ولقد أورد ابن إياس ما يدل على ذلك. ففى أوائل سنة 875هـ " كثر القيل والقال بين العلماء بالقاهرة فى أمر الشيخ العارف بالله تعالى سيدى عمر بن الفارض.. وقد تعصب عليه جماعة من العلماء بسبب أبيات قالها فى قصيدته الثائية، فاعترضوا عليه فى ذلك وصرحوا بفسقه، بل وتكفيره، ونسبوه إلى من يقول بالحلول والاتحاد ". وقد انقسمت الآراء حول القضية، وعلى حين " تعصب " البعض ضده وكتبوا الفتاوى " التى ظاهرها الخروج عن قواعد الشرع .. دافع البعض الآخر عنه " ووقع فى هذه المسألة تشاحنات بين العلماء مما يطول شرحه ". وانتهى الأمر بأن طلب من زكريا الأنصارى - وبتوجيه من السلطان - أن يكتب رأيه، فكتب بعد امتناع " يُحمل كلام هذا العارف، رحمه الله ونفع ببركاته، على اصطلاح أهل طريقته.. ولا ينظر إلى ما يوهمه تعبيره فى بعض أبياته فى الثائية من القول بالحلول والاتحاد، فإنه ليس من ذلك فى شىء.. " وهكذا " سكن الاضطراب الذى كان بين الناس " ² بعد أن تربص كل طرف بالآخر، خاصة وقد أشيع أن ابن الفارض نفسه كان يصعد إلى جهة القرافة " وهو يسعى فى أن الله يكفيه فيمن تكلم فيه " ³.

فى هذا الإطار كان هناك عشرات المشايخ من مختلف المذاهب ممن اعتقدوا هذا الفكر وأصحابه. فمنهم من دافع عن ابن عربى وابن الفارض، رغم ما جرّه عليهم ذلك من

1 البقاعى: عنوان الزمان، ج1، ص 86، 91-93، وهامش 223 للمحقق.

2 ابن إياس: بدائع الزهور ج3، ص 47-50. ومن الواضح أن ابن إياس كان من مؤيدى ابن الفارض، ومن ثم كتب " ونسبوه إلى من يقول بالحلول والاتحاد، وحاشاه من ذلك.. ولكن قصرت أفهام جماعة من علماء هذا العصر، ولم يفهموا معنى قول الشيخ عمر فيما قصده من هذه الأبيات، فأخذوا بظواهرها ولم يوجهوا لها معنى ".

3 عن ذلك وعن موقف البقاعى وتربص كل طرف بالآخر لإيدائه، انظر: على بن داود الجوهري الصيرفي: إنباء المصير بأبناء العصر، تحقيق: د.حسن حبشى، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2002، ص 186، 190، 256.

مشاكل¹. ومنهم من حفظ تائية ابن الفارض أو أتقن شرحها والتأليف عنها، أو أضاف على منوالها². ومنهم من انتمى لفكر ابن عربي أو "فُتن بمقالته" فكان داعية إليها أو مُعلماً لها أو مُعظماً لصاحبها وجاعله ولياً³. ومنهم من اهتم بنسخ كتب ابن عربي لنشرها بين الناس، أو وقفها على زاويته⁴ ومنهم من كتب مؤلفات للدفاع عنه وشرح مذهبه⁵.

1 ومنهم محمد ابن الغرس ت 894هـ الذي "كان أحد من قام على البقاعى" وخلف المشالى الحنفى الشاذلى ت 874 "شرح الحكم.. وكان فاضلاً ممن يميل إلى ابن عربي وينظر في فتوحاته وقام عليه أبو القاسم النويرى بسبب ذلك". السخاوى: الضوء اللامع، ج9، ص220، 221.

2 منهم إبراهيم الشاذلى "كتب على الحكم العطائية شرحاً" ومحمد الأسيوطى "ذكر بإتقان التائية" وأحمد ابن الصيرفى "له كتابة على ديوان ابن الفارض وهو من رءوس الذابين عن كلامه الرافعين لأعلامه ونظم في واقعته أشياء". للمزيد السخاوى: الضوء اللامع، ج1، ص207، 318. ج2، ص228. ج3، ص186. ج4، ص165، 203. ج8، ص252. ج9، ص6. نجم الدين الغزى: الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، تحقيق: د. جبرائيل سليمان جبور، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1979، ج1، ص110.

3 منهم محمد بن النقيه المالكى "من الدعاة لابن عربي المتظاهرين له" ومحمد بن جمعه الحنفى "ممن يتسمى إلى ابن عربي.. وعينه (السلطان) برفقة الرسول لملك الروم ابن عثمان" وعبد الوهاب الجوجرى الشافعى و"هو القائم في مسئلة ابن عربي وصار يطوف بكلامه على المجالس وفي الأسواق ويصرح باعتقاده واعتقاد كلامه بل قيل إنه صنف في إيمان فرعون" وزكريا الأنصارى وكان "أحد من عظم ابن عربي واعتقده وسياه ولياً، وعذلته عن ذلك مرة بعد أخرى فما كف، بل تزايد إفصاحه بذلك بأخرة [كذا] وأودعه في شرحه للروض من مخالفته الماتن [كذا] في ذلك". السخاوى: مصدر سابق، ج2، ص184. ج3، ص236. ج5، ص110. ج7، ص214. ج8، ص141. ج10، ص48.

4 منهم محمد الشاعر الذى قام بمهمة نسخ كتب ابن عربي، ونصر الله الشافعى الذى "وقف داره التى كان يسكنها بالقرب من خان الخليل وجعلها رباطاً يأوى إليه الفقراء والغرباء.. وأرصد عليه رزقه التى كانت بإناباه.. ووقف عليها كتباً منها الفصوص وغيره". السخاوى: الضوء، ج6، ص277. ج10، ص199.

5 ومنهم نصر الله القاهرى "وله إعلام الشهود بحقائق الوجود وقرأ كتاب الفصوص لابن عربي خفية" ومحمد بن أحمد البساطى الذى درس العديد من العلوم منها الفقه على ابن خلدون ومن مؤلفاته "تقريظ على الرد الوافر لابن ناصر.. وشرح للتائية الفارضية" وجلال الدين السيوطى وله "تنبيه الغبى في تبرئة ابن العربى" و"قمع المعارض في نصره ابن الفارض". السخاوى: مصدر سابق، ج7، ص10. ج10، ص199. الشعرانى: البواقيت، ج1، ص10.

ومنهم من أشيع عنه فقط مطالعته كتب الشيخ أو أشيع عنه ما دل على "تمذهبه بمذهب ابن عربى" أو اعتقاده. ومنهم من "كان من أكبر المناضلين" عنه¹.

إن ما سبق يعنى أيضاً أن الفكر الصوفى الفلسفى كان له وجوده رغم المصاعب. ومع أن المتصوفة المصريين كانوا على رأس الداعين إليه، فقد كان لبعض المهاليك² ومتصوفة بلاد العرب والعجم والأروام³ دورهم. وعلى كلٍ لاستطيع الفصل بين ما كانت تشهده مصر آنذاك من وجود لهذا الفكر ولأنصاره ولأعدائه، وبين ما شهدته مناطق عربية أخرى بسبب الروابط السياسية والاتصالات الفكرية والتبادلات الاقتصادية، وكذا بسبب الهجرة والرحلة. وهكذا كان هناك أنصار للفريقين فى مصر والشام واليمن والحجاز والمغرب⁴.

الغزو العثمانى لمصر ومساندة الفكر الصوفى الفلسفى

على خلاف المهاليك الذين لم يتخذوا موقفاً واضحاً تجاه الفكر الصوفى الفلسفى فى

1 ومنهم إبراهيم الإتكوى الشافعى المتصوف الذى كان إمام المدرسة الكاملية "يخذه من مطالعة كتب ابن عربى ويفرّه عنها" وحسين الفوى الشافعى الشاذلى ت 891هـ "قيل إنه يعتقد ابن عربى ولذا كان ابن عزم وغيره من أضرابه يميل إليه كثيراً" وعبد الرحمن السيوطى "لما تكلم بعض الطلبة فى تكفير ابن عربى قال إنه يؤذن من الله بحرب". السخاوى: مصدر سابق، ج 1، ص 114. ج 3، ص 150. ج 4، ص 69. ج 6، ص 279. ج 9، ص 250.

2 نلاحظ أن بعض المهاليك الذين تحولوا عن الجنديّة وحصلوا على قدر من التعليم.. بعضهم اعتقد فكر ابن عربى، ومنهم لاجين الجركسى "كان يفهم طريق ابن العربى ويناضل عنها وله أتباع". أما يلبغ السالمى فكان "يبالغ فى حب ابن عربى وغيره من أهل طريقته ولا يؤذى من ينكر عليه". السخاوى: الضوء، ج 6، ص 232. ج 10، ص 290.

3 السخاوى: الضوء اللامع، ج 1، ص 222. ج 2، ص 241. ج 5، ص 290. ج 6، ص 264. ج 7، ص 66، 145، 172، 255، 261. ج 10، ص 104. وعن مجيء "أوباش الاتحادية" إلى مصر فى بداية القرن التاسع الهجرى، انظر: د. أحمد صبحى منصور: العقائد الدينية، ص 141.

4 عن مؤيدى التصوف الفلسفى ومنتقديه فى الشام واليمن والحجاز والمغرب، انظر: السخاوى: مصدر سابق، ج 1، ص 115، 261، 348. ج 2، ص 241، 282، 294. ج 5، ص 58. ج 7، ص 53، 78، 219. ج 9، ص 143، 296. الغزى: مصدر سابق، ج 1، ص 271 - 277.

البلاد التي خضعت لحكمهم¹.. ناصر العثمانيون هذا الفكر منذ بداية غزوهم للمنطقة، مما أدى إلى تحول كبير في موقف أتباعه وأنصاره، خاصة فكر ابن عربي الذي اهتم به العثمانيين كثيراً؛ من تجديد لمقامه وتوسعته وإنشاء مسجد ضخم عليه بالإضافة إلى تكية بجانبه، وافتتاح ذلك كله في مراسم ضخمة بحضور السلطان سليم نفسه، الذي تابع أعمال الإنشاء وأنفق عليها الكثير من الأموال. ومن ثم تحول قبر ابن عربي من مكان مُهمَل إلى مقام تتجه إليها أنظار الأحياء²، ومن مكان يتبول فيه بعض المنكرين إلى مركز تتجه إليه أفئدة المعتقدين³ ومقر لجثامين الصوفية وكبار رجال الدولة الذين أصبحوا وقد تمنوا أن يدفنوا إلى جواره⁴. هذا بالإضافة إلى رفع معتقديه لرؤوسهم دون خوف⁵. ولعل

1 ومن دلالات ذلك أن يلبغا السلمي ت 811هـ "كان يبالغ في حب ابن العربي وغيره من أهل طريقته" وفي الوقت نفسه "لا يؤذى من ينكر عليه". أما السلطان قايتباي وبعض الأمراء فقد "تعصبوا لابن الفارض" سنة 875هـ. أما محمد البخاري ت 841هـ الذي كان "يقبح ابن عربي ويكفره وكل من يقول بمقالته وينهى عن النظر في كتبه" فدخل في جدل مع البساطي القاضي المالكي حول ابن عربي وانتهى الأمر بأن كُفر القاضي وطلب من السلطان عزله. وانتهى الأمر بأن "تبرأ البساطي من مقالة ابن عربي وكفر من يعتقددها" ورغم ذلك سأل السلطان ابن حجر عن أنسب قرار يمكن اتخاذه تجاه البساطي "ماذا يستحق العزل أو التعزير؟" فأجاب ابن حجر بأنه "لا يجب عليه شيء بعد اعترافه بما وقع.. وانفصل المجلس وأرسل السلطان يترضى العلاء ويسأله في ترك السفر". أما تغرى برمش التركماني الحنفي ت 823هـ فتميز بـ"إكثاره من الخط على ابن العربي ونحوه من متصوفي الفلاسفة ومبالغته في ذلك بحيث صار يحرق ما يقدر عليه من كتبه بل ربط مرة كتاب الفصوص في ذنب كلب" ومع ذلك "كان المؤيد يعظمه". السخاوي: الضوء اللامع، ج 3، ص 31 - 33. ج 9، ص 291-294. ابن إياس: بدائع الزهور، ج 3، ص 49.

2 أورد ابن طولون، وبالتفصيل أحياناً، الكثير من الأمور التي تشير لذلك، في أحداث رمضان وشوال وذى القعدة وذى الحجة (923هـ) ومحرم 924هـ. ابن طولون: مفاكهة الخلان، القسم الأول، ص 68-84.

3 ذكر الشعراني "وقد بنى عليه قبة عظيمة وتكية.. واحتاج إلى الحضور عنده من كان ينكر عليه من القاصرين بعد أن كانوا يبولون على قبره"، وحكى قصة تدل على سوء عاقبة واحد من المنكرين. الطبقات الكبرى، ج 1، ص 163.

4 ومنهم إبراهيم الرومي (توفي في الثلث الثاني من القرن 10هـ) "صار يتردد إلى زيارة الشيخ محيي الدين.. ويصلي في السليمية الصلوات النهارية"، وأوصى بأن يدفن على مقربة منه. الغزوي: الكواكب، ج 2، ص 87.

5 يذكر ابن طولون أنه في تاسع المحرم 926هـ "جاء عمر الإسكاف.. إلى عند المحيوي بن العربي بجماسته وهم معظمون له، فذكر ثم أخذ يفسر الخواطر.. وليته لم يفعل ذلك فإنه رجل عامي". ابن طولون: مفاكهة الخلان، ص 91.

هذا ما جعل مؤرخاً مثل البكرى يعرض للأمر على أساس أن ما فعله السلطان سليم هو أمر غير مسبوق¹.

والواقع أن احترام العثمانيين لابن عربى هو أمر قد يدعو إلى الدهشة. وإذا كان من الصعب التعويل فى تفسيره فقط على ما ذكره البعض من أنه يعود إلى تنبؤ ابن عربى، قبل عام 1453 بزم من طويل، بفتح القسطنطينية² خاصة وأن هناك الكثيرين غيره ممن تنبأوا بذلك، ولا على أن نغزله عن انتشار التصوف بين العثمانيين بداية من الجنود³ وصولاً إلى السلاطين⁴ مروراً بالباشاوات وكبار الموظفين⁵.. فإننا لا يمكننا إهمال اعتقادهم فى الطريقة المولوية وجلال الدين الرومى، وعلاقة الأخير بالفكر الصوفى الفلسفى، وخاصة فكر ابن عربى.

لقد احتضنت الأناضول الطريقة الأكبرية -نسبة لابن عربى- واستقطبت العديد من الأمراء والعلماء، وذلك من خلال صدر الدين القونوى (ت1274م) الذى شرح كتاب الفصوص. وعندما ذاع ذكر جلال الدين الرومى فى الأناضول بعد ذلك فإنه كان يعنى أيضاً انتشاراً للفكر الصوفى الفلسفى. لقد كان الرومى مُتبعاً لمذهب وحدة الأديان

1 وكتب أن هذا الأمر "لم يعهد لغيره من ملوك الجراكسة ولا ممن كان قبلهم" لأنه "أمر بعمارة قبة الشيخ العارف بالله تعالى.. وعمل عليها أوقافاً وجعل مطبخاً للفقراء المتعلقين بالشيخ المذكور وجعل للأوقاف ناظراً". محمد بن أبى السرور البكرى الصديقى: المنح الرحمانية فى الدولة العثمانية، تحقيق: لىلى الصباغ، دار البشائر، ط1، 1995، ص84.

2 يشير الشعرانى إلى أحد أسباب اعتقاد العثمانيين فى ابن عربى بالقول: "وكتبه مشهورة بين الناس لاسيما بأرض الروم، فإنه ذكر فى بعض كتبه فى صفة السلطان جد السلطان سليمان بن عثمان الأول وفتح القسطنطينية فى الوقت الفلانى، فجاء الأمر كما قال، وبينه وبين السلطان نحو مائتى سنة". الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج1، ص163.

3 عن شجاعة الجنود فى الميدان وخضوعهم لسلطان الأولياء. توفيق الطويل: التصوف فى مصر، ج1، ص163.

4 عن نماذج من هذا الاهتمام والتصوف انظر: محمد بن أبى السرور البكرى: المنح الرحمانية، ص59، 60.
5 كمثال فإن إسكندر باشا 963-966هـ "كان من أهل الخير والصلاح والفقہ والدين" ومن ثم أنشأ "جامعاً باب الخلق وتكية تجاهه وجعل عليها أوقافاً وشرط النظر لمن يكون بكلربكياً بمصر". محمد بن أبى السرور البكرى: الروضة المأنوسة فى أخبار مصر المحروسة، مخطوط، المكتبة التيمورية، تاريخ رقم 2524، ورقة 18 ب.

ومذهب العشق ووحدة الوجود، وتابع تابعيه نفس الأفكار الخاصة بالعشق والسكر والجذب والفناء والاتحاد والحلول ولم يطوروها إلا بدرجة بسيطة. ومن ثم كان اهتمام العثمانيين بمثنوى الرومي وقبره والمولوية منذ أواخر القرن الخامس عشر¹ يعني ضرورة اعتقادهم في الفكر الصوفي الفلسفي، وفكر ابن عربي خاصة². ومن ثم قام محمد جلبي خليفة المولوية ت 936هـ / 1530م بزيارة الشام ومصر في عهد طومان باي! كما زار قبر ابن عربي "الذي لم تشيد تربته بعد". أما عبد الغني النابلسي - أشهر أتباع ابن عربي أواخر القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر - فصنف "الصراط السوي في شرح ديباجة المثنوى" وهو ما نعتبره دليلاً إضافياً على مدى التقارب بين أتباع ابن عربي وجلال الدين الرومي. أما صاري عبد الله ت 1660م / 1070هـ - أحد شُراح المثنوى - فكان "يرى مولانا بنظارة ابن عربي"³. وفي هذا الإطار تم اضطهاد المنكرين على ابن عربي، حتى قام سليمان القانوني بعزل أحد المفتين، وهو من كبار الموظفين الدينيين! بسبب إنكاره على ابن عربي "وغالب الأروام على اعتقاده فخالفهم في ذلك"⁴. وهكذا

1 نظر العثمانيون للمثنوى باعتباره "كتابهم المقدس" واعتبروا قبره بمثابة "كعبته"! ومع أن سلاطينهم الأوائل لم يحفلوا كثيراً بالمولوية "خاصة مع تداخل الصوفية في انتفاضات الأناضول إلا أنهم لم يمسوها بأذى. ومنذ أواخر القرن 15م اهتموا بها وبشروح المثنوى. فمراد الثالث أمر "شمعي" بإتمام شرح للمثنوى. أما سروري ت 1560م شارح المثنوى فاضطلع بتعليم مصطفى ابن السلطان القانوني. أما محمد شعبان آزاد فوضع - في النصف الأول من القرن 17 - معجماً للمثنوى بعنوان: "مُظهر الإشكال" وذلك "باسم الوزير الأعظم حسين باشا". عبد الباقي جليباري: المولوية بعد جلال الدين الرومي، ت: عبد الله أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، عدد 508، ط 1، 2003، ص 49، 53، 64، 137، 183، 227، 236، 424. د. إبراهيم الدسوقيشتا: مرجع سابق، ص 33-36.

2 مثال ذلك أن محب الدين التبريزي ت 958هـ "رحل من بلاده إلى بلاد الشام.. ومكث بالتكية السليمية بسفح قاسيون لمزيد شغفه بالشيخ.. واعتقاده فيه وكثرة تعلقه بكلامه وحله وتشديده النكير على من ينكر عليه وصار يقرأ عليه بها جماعة في التفسير وغيره وكان يجمع إلى تفسير الآية تأويلها على طريقة القوم ويورد على تأويلها ما يحضره من كلام المثنوى". الغزالي: الكواكب السائرة، ج 2، ص 246.

3 جليباري: المولوية بعد جلال الدين، ص 8، 31، 49، 135، 146، 168، 172-174، 231، 237.

4 جرت لمحمد الفلوجي ت 952هـ محنة بحلب عام 942 "وذلك أنه أشيع عنه.. أنه يكفر ابن العربي ومن يعتقد و غالب الدولة والحكام يعتقدونه، فوصل ذلك إلى جماعة من أربابها فشكوا عليه عند القاضي وسعوا في قتله فاخفى" وبعدها لجأ إلى عيسى باشا وبعض "الأكابر" فشفعوا فيه لما علموا "أنه حكى كلام الكافرين من غير اعتقاد تكفيره". الغزالي: الكواكب السائرة، ج 2، ص 28، 49.

ترك الموقف " الرسمى " العثمانى المؤيد لابن عربى والفكر الصوفى الفلسفى آثاره الواضحة على مصر، حيث حرص بعض باشاواتها على تدعيمه¹ فزاد فيها معتقئ ابن عربى وابن الفارض.

ويمكن القول إن أتباع هذا الفكر فى مصر تنفسوا الصعداء مع الغزو العثمانى وأصبحت لديهم القدرة على إعلان انتهاهم بصراحة بعد أن كانوا فى حالة دفاع أو تقية فى العصر المملوكى. وهكذا كان دمر دأش المحمدى ت 929هـ / 1522م " يعتقد ابن العربى وابن الفارض واستكتب الفتوحات المكية وغالب شروح التائية " حتى اشترط على القاطنين فى زاويته والمتفعين من وقفية أرضه " أن يقرأوا كل يوم ختأً.. ويهدونه إلى النبى صلى الله عليه وسلم وإلى الشيخ محبى الدين " وعندما مات " صُلِّى عليه بالعمارة السليمية.. ولعل ذلك لاعتقاده الزائد فى ابن العربى ". أما على المرصفى ت 930هـ / 1523م فتكلم على مريديه فى " دقائق الطريق ". أما محمد الشناوى ت 932هـ / 1525م فكان يقول: " ما ادعى أحد قط مقاماً دون النبوة وكذبتة لأن غايته أنه ادعى مُمكناً "². وعبيد البلقينى (ت حوالى 930هـ) كان " إذا سمع كلام سيدى عمر بن الفارض.. أو غيره يقوم كالحمل الهائج لا يستطيع أحد أن يقعه ". وكذلك كان أبو الفضل الأحمدي، وعلى الخواص الذى - رغم أميته - كان من مرددى كلام ابن عربى وابن الفارض³ بل وأستاذاً للشعرانى فى الدفاع عن التصوف الفلسفى وأصحابه! وهو ما يبدو واضحاً فى " درر الغواص "⁴ حتى إنه دافع كثيراً عن أفكار وحدة الوجود والشطح وغيرها⁵. وإذا

1 وهكذا فإذا كان إسكندر باشا متصوفاً، فإن ديوانه محمد جلى - أحد شيوخ المولوية بالأناضول - كان " مُتسباً " إليه، بل و " استخلف الشيخ أحمد صفائى على مصر ". جليبارلى: المولوية بعد جلال الدين، ص 189، 204.

2 الغزى: الكواكب السائرة، ج 1، ط 2، 1979، ص 97، 192، 269.

3 عبد الوهاب الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج 2، ص 132، 141، 142، 145، 146، 156، 160.

4 ويتضح ذلك مثلاً فى اعتياده على تفسير ابن عربى فى تخصيص عيسى عليه السلام بكونه " روح الله ". الشعرانى: الجواهر والدرر، المطبعة الأزهرية، القاهرة، 1927 (مطبوع على هامش كتاب الإبريز)، ص 128.

5 فعندما سأله الشعرانى: " هل طمح بصر أحد من الأولياء حتى أحاط بالعرش؟ " فكانت إجابته: " خلق كثير منهم الشيخ محبى الدين ". كما شرح له قول ابن عربى: " حدثنى قلبى عن ربى ". وعندما سأله عن عقيدة وحدة الوجود فإنه أيدها وشرحها. الشعرانى: الجواهر والدرر، ص 172، 183-185، 202، 224-227، 321. الشعرانى: درر الغواص على فتاوى سيدى على الخواص، المطبعة الأزهرية، 1927، ص 81، 85، 91.

كان أبو الحسن البكرى ت952هـ أول شخصية بكرية ظهرت فى العصر العثمانى، فإنه لم يلبث أن استوعب فكر ابن عربى وابن الفارض¹. ومن الأسماء التى ظهرت آنذاك أيضاً محمد الأزهرى ت962هـ/ 1554م " الذى كان صوفى المشرب له ميل إلى كتب ابن العربى من غير غلو". وكريم خليفة الشيخ دمرdash (ت فى الثلث الثانى من القرن 10 هـ) الذى تابع تربية المريدين على حب ابن عربى كشيخه. ومحمد بن عبد العال الحنفى ت971هـ/ 1563م الذى كانت له " قدم راسخة فى فهم كلام القوم لاسيما كلام الشيخ محبى الدين". أما عبد الله الصبان الخلوتى ت1001هـ/ 1592م فسكن زاوية دمرdash وأقرأ الأطفال بها لمدة حيث "رق حجابيه وقويت روحانيته وتمثلت له الأرواح وخاطب وخطب ثم حصل له لمحة من التجلى البرقى فهام وغاب عن حواسه"². هذا بالإضافة إلى أهم شخصيتين مصريتين اعتناقاً للفكر الصوفى الفلسفى آنذاك وهما عبد الوهاب الشعرانى ومحمد البكرى الصديقى. وقبل تناولها نود الإشارة إلى ثلاث شخصيات مهمة قدمت مصر أواخر القرن السادس عشر وكانت من أهم أنصار هذا الفكر؛ أعنى الأنطاكى والعاملى والتابلسى.

ويمكننا إدراك مدى وجود التصوف الفلسفى فى مصر آنذاك من أن داود الأنطاكى ت1008هـ/ 1599هـ عاش بالقاهرة لفترة مع أنه كان "ملازماً لكتاب إخوان الصفا وخلان الوفا للمجريطى.. ومن كتب السهروردى المشارق والمطارحات وكتاب التلويحات" وكان له شرح على أبيات السهروردى³. أما العاملى ت1030هـ/ 1620م فزار مصر أثناء سياحته وأقام بها لفترة غير محددة - كان موجوداً بها سنة 992هـ/ 1584م - وألّف فيها كتابه الشهير "الكشكول" كما اجتمع بالكثيرين من أهلها، وخاصة محمد ابن الحسن البكرى الذى بالغ فى تعظيمه وإكرامه⁴ رغم اعتقاده للفكر الصوفى الفلسفى، والذى يوضح لنا من جديد أن مصر كانت قد أصبحت بيئة محتضنة لهذا الفكر ورحبت بأنصاره. والحقيقة أن العاملى - وبعيداً عن كونه سنياً أو شيعياً⁵ - كان من المعتزلة

1 محمد سيد كيلانى: الأدب المصرى فى ظل الحكم العثمانى، دار الفرجانى، القاهرة، 1984، ص 81.

2 المحبى: خلاصة الأثر فى أعيان القرن الحادى عشر، دار صادر، بيروت، د. ت. ط. ج 3، ص 65.

3 المحبى: خلاصة الأثر، ج 2، ص 147، 148.

4 بهاء الدين العاملى: الكشكول، ج 1، تحقيق: الطاهر أحمد الزاوى، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر، العدد 33، القاهرة، 1998، ص ن من المقدمة، 36.

5 ذكر أن العاملى اعتذر عن إظهاره التشيع لآل البيت بأنه كان يتقى بذلك الرفض والملاحدة، وسلطان أصفهان شاه عباس. بهاء الدين العاملى: الكشكول، ج 1، ص ن من المقدمة.

والمؤمنين بالفكر الصوفي الفلسفى والمؤيدين لرموزه، وهذا ما يتضح لنا من الإقتباسات التى اقتبسها من كتاباتهم. فهو يورد الكثير من الأقوال والأشعار التى تعلى من مكانتهم وترفع من شأنهم عند الناس، حتى ذكر الجنيد وابن عربى ضمن ما أورده فى باب "جماعة رزقوا السعادة فى أشياء لم يأت بعدهم من نالها"¹. أما ابن الفارض فأورد من شعره قصائد كاملة فى الحب الإلهى والفناء فى الذات الإلهية². وأما ابن عربى فأتى بالكثير والكثير مما قاله فى فتوحاته، وبيعض أشعاره³.

وإذا سلمنا بما قيل عن عبد الغنى النابلسى باعتباره أهم شخصية عربية انتمت للتصوف الفلسفى - وخاصة فكر ابن عربى وابن الفارض آنذاك⁴ ..

1 بهاء الدين العاملى: الكشكول، ج1، ص 326، 327، 328.

2 ومنها قصيدته التى مطلعها:

قلبي يحدثنى بأنك مُتلفسى روحى فِداك عرفت أم لم تعرف

ومنها قصيدة مطلعها:

زدنى بفرط الحب فيك تحيُّراً وارحم حشىّ بلظى هواك تسعراً
وإذا سألتك أن أراك حقيقةً فاسمع ولا تجعل جوابى لن ترى

العاملى: الكشكول، ج2، ص 22-25، 35-40، 107-109، 205-208، 226، 245-247، 392.

3 ومنه:

لقد كنتُ قبل اليوم أنكرِ صاحبي إذا لم يكن دينى إلى دينه داني
وقد صار قلبي قابلاً كلَّ صورة فمرعى لغزلان وديزٍ لرهبانٍ
ويستُ لأوثان وكعبةً طائف وألواحُ توراةٍ ومُصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجَّهت ركائبه فالحب دينى وإيمانى

بهاء الدين العاملى: الكشكول، ج1، ص 39، 41، 165، 301. ج2، ص 102، 276، 311، 344.

4 زار النابلسى قبر ابن عربى وله العديد من المؤلفات عنه منها: "جواهر النصوص فى حل كلمات الفصوص" و"الرد المتين على منتقص العارف محبى الدين" و"السر المختبى فى ضريح ابن العربى" و"إيضاح المتصود فى معنى وحدة الوجود". كما أن له مؤلفات عن ابن الفارض منها "كشف السر الغامض شرح ديوان ابن الفارض" و"النظر المشرفى فى معنى قول الشيخ عمر بن الفارض عرفت أم لم تعرف" و"شرح الأبيات السبعة الزائدة من الخمرية الفارضية". فهرست المخطوطات (نشرة بالمخطوطات التى اقتنتها الدار 1936-1955)، تصنيف: فؤاد سيد، ق1، 1961، دار الكتب، القاهرة، ص 347. ق3، 1963، ص 196. عبد الغنى النابلسى: الحقيقة والمجاز فى الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والحجاز، تقديم: د. أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة العامة للكتاب، 1986، ص 16. أبو الفضل محمد خليل بن على المرادى: سلك الدرر فى أعيان القرن الثانى عشر، دار البشائر، بيروت، ط3، 1988، ج3، ص 32 - 36.

فإننا ننظر إلى زيارته مصر وما لقيه فيها من ترحاب على أنها - ومن جديد - دليل على مدى قوة تيار الفكر الصوفي الفلسفي في مصر عند زيارته لها 1005هـ/ 1596م. لقد زار جامع ابن الفارض "قدس الله سره" لأكثر من مرة، وفي المرة الأولى وصف ازدحام الناس فيه بعد صلاة الجمعة للإستماع إلى شعر ابن الفارض، كما وصف بكاءهم وتواجدهم في ظل "الروحانية" التي تنزل عليهم هناك¹. وفي الثانية أورد حديثاً مشابهاً يدل على مدى انتشار فكر ابن الفارض وتأثيره الهائل على عدد ضخم من المتصوفة الذين كانوا يهيمون في حالة من الوجد بسبب "السماع الإلهي" و"الروحانية الحاضرة" و"الأسرار الإلهية"². وعندما يزور بيت

1 بعد وصفه لتمام "الولى العارف بالله سيدى عمر بن الفارض" يقول: "فصلينا هناك صلاة الجمعة.. ثم جلسنا.. ثم قرؤا القرآن ودعوا بالأدعية الكثيرة والذكر.. ثم انضم الناس بعضهم إلى بعض وقام المنشدون واحداً بعد واحد ينشدون كلام الشيخ عمر قدس الله سره ويكررون المصراع الواحد ويعيدون بطلب من بعض المستمعين ويكون ويخشعون ويصجون ويتواجدون.. حتى إن بعض المنشدين أو المستمعين ربما صرخ ونزع ثيابه وخرج يدوس على الناس هائياً.. ويقال إن هذا المحضر في كل جمعة يكون كذلك وإنه تحضره روحانية النبي ﷺ". النابلسي: الحقيقة والمجاز، ص 197.

2 "فجلسنا هناك نحن والشيخ زين العابدين.. ثم قام المنشد وأنشد من كلام الشيخ عمر.. وجعل يقوم منشد ويجلس آخر وكلما أنشد الواحد منهم المصراع من البيت يتواجد الحاضرون ويأخذهم الحال فيكرر.. والناس جالسون مزدحمون.. فإذا أخذ أحدهم الحال قام وترامى على الباقيين.. ويأتى من الخارج الرجل والرجلان والثلاثة فيدخلون بقوة الحال.. ويدوسون على الناس ويجدون لهم مواضع يجلسون فيها ولو جاء ألف رجل لوجدوا لهم مواضع فتسع بهم تلك الحضرة وتضيق على مقدارهم.. فينادى هذا أعد فيعيد المنشد ما يقول ويناديه الآخر.. حتى إننا.. أخذتنا حالة شديدة وبكاء ونحيب وخشوع وحضور وسرت فينا أسرار السماع الإلهي بحيث كدنا أن نذوب.. ثم إننا لم نزل في أثناء ذلك السماع، وقد سكرت بشراب المحبة الإلهية حواضر القلوب والأسماع، حتى قام من المنشدين رجل يقال له الشيخ شعبان فأنشد من جيمية الشيخ عمر قوله:

ما بين معترك الأحداق والمهج أنا القليل بلا إثم ولا حرج

فضج الحاضرون بالوجد، واختبب بعضهم بالبعض، وهو يكرر ذلك عليهم بطلبهم ويتواجد معهم حتى وصل إلى قوله تبارك الله ما أحلى شهايله، فألقى عمامته عن رأسه وألقى صوفه ونزع ثيابه وخرج هائياً على رأسه بسرويله، ثم قام بعده منشد آخر ينشد من حيث فتح له حتى انقضى ذلك المجلس". النابلسي: الحقيقة والمجاز، ص 279، 280.

الوفائية¹ ويكتب فيهم أشعاراً تحمل مصطلحات صوفية فلسفية مثل: "الجمع والفرق" و"التجلى" وغيرها².. فإن ما كتبه لم يجد أى اعتراض، بل قُوبل بكل القبول. وعند موته يتوقف الكثير من المؤرخين المصريين، ويصفونه بـ "القطب" و"سيدى" ويمدحون صفاته الطيبة³.

كان الشعرانى من أهم أتباع الفكر الصوفى الفلسفى فى مصر فى القرن السادس عشر وخاصة فكر ابن عربى، ومن ثم أعرب دائماً عن احترامه له وردّد أفكاره ودافع عنها، حتى تحدث البعض عن أنه كان من تلامذته المخلصين وحاول التخفيف من آرائه فيما يُرضى الرافضين وتفسير وحدة الوجود عنده لتبدو على اتساق مع ظاهر الشرع. ونحن نتفق مع ما سبق وإن كنا لن نشغل بمهاجمة الشعرانى فيما

1 اعتبر الشعرانى أن محمد وفا "كان من أكابر العارفين.. وله رموز فى منظوماته ومثوراته مطسمة إلى وقتنا هذا لم يفك أحد فيها نعلم معناها" ومن ثم أورد مقتطفات مطولة أحياناً من كتابه "فصول الحقائق" ومنها قوله: "قال لى الحق أىها المخصوص لك عند كل شىء مقدار ولا مقدار لك عندى، فإنه لا يسعنى غيرك وليس مثلك شىء أنت عين حقيقتى وكل شىء مجازك وأنا موجود فى الحقيقة معدوم فى المجاز، ياعين مطلعى أنت الحد الجامع المانع لمصنوعاتى، إليك يرجع الأمر كله وإلى مرجعك لأنك منتهى كل شىء ولا تنتهى إلى شىء" إلى آخر تلك العبارات التى تدل على تصوفه الفلسفى المختلط بتبويبات وشطحات. أما ابنه على وفا فذكر عنه أنه "له نظم شائع وموشحات ظريفة سبك فيها أسرار أهل الطريق.. وله عدة مؤلفات شريفة وأعطى لسان الفرق والتفصيل زيادة على الجمع". وفى ترجمته لمحمد أبى المواهب الشاذلى تحدث عن أنه "عمل الموشحات الربانية، وألف الكتب الفائقة اللدنية" كما أورد دفاعه عن الحلاج فى قضية الفناء والبقاء، وعن ابن عربى فى قضية "حدثنى قلبى عن ربه" وتكراره التمثل بأشعاره. الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج2، ص 19-21، 62، 63، 74. وعن بروز الوفاية الشاذلية منذ محمد وفات 765 هـ وتصوفه الفلسفى وتأثره بابن الفارض وأفكار الاتحاد، انظر: د. أحمد صبحى منصور، ص 135، ص 136.

2 ومما مدح به يوسف أبى التخصيص ويدل على ذلك:

كواكب حضرة الغيب انجلاء	ومحوى عند ذاك الانجلاء
ومنها وهذا أنت تجلى فى ثيابى	على غيب فتستر فى الترائى
وما أحد سواك هناك لكن	شخص منك تظهر فى المرائى

عبد الغنى النابلسى: الحقيقة والمجاز، ص 245، 246.

3 انظر على سبيل المثال: مصطفى الصفوى القلعاوى: صفوة الزمان فيمن تولى على مصر من أمير

وسلطان، مخطوط بدار الكتب المصرية، رقم 51 تاريخ، ص 189.

كتب¹ بقدر ما سنعرض لمدى تبعيته للتصوف الفلسفي وابن عربي بوجه خاص، وأسباب ذلك وصوره.

أما السبب في تبعية الشعراني للفكر الصوفي الفلسفي فلا يخرج في البداية عن أن أساتذته الرئيسيين - مثل زكريا الأنصاري ثم على الخواص - كانوا من أتباعه. لقد أدرك في صدر شبابه فحول أرباب الطريق في مصر، فعاش معهم وتلقى عنهم وسلك لهم. ثم أن شخصيته كانت لا تميل لتكفير أحد من الناس وخاصة الصوفية. وأخيراً فتحنا نعرف أنه كان من المتوائمين مع عصرهم تماماً². ولما كان العثمانيون قد أيدوا ذلك الفكر، كان من الطبيعي أن يسير في الاتجاه نفسه. ونستطيع القول بأن الشعراني اتخذ من مؤلفاته وسيلة للدفاع عن الفكر الصوفي وفكر ابن عربي. وهكذا نجده، وقبل عام 931هـ/ 1524م، يكتب "تنبيه الأغبياء على قطرة من بحر علوم الأولياء" ثم "الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية" في حوالي 931هـ و"لوائح الأنوار القدسية في مختصر الفتوحات المكية" قبل 942هـ و"الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر" 942هـ و"تنبيه المغترين" حوالي منتصف القرن العاشر و"الطبقات الكبرى" 952هـ و"اليواقيت والجواهر" 955هـ و"القواعد الكشفية الموضحة لمعاني الصفات الإلهية" 961هـ بالإضافة إلى مؤلفات غير معروف تاريخ كتابتها مثل "الفتح في تأويل ما صدر عن الكُمل من الشطح" و"سواطع الأنوار القدسية فيما صدرت به الفتوحات المكية"،

1 خلص مبارك إلى أن الشعراني "تجوز في الألفاظ والمعاني ودخل إلى قلوب القراء بأساليب لا تخلو من فنون، ولكن الخطر عند الشعراني يخالف الخطر عند ابن عربي. فالذي يؤمن بكل ما أشار به الشعراني يخرج وهو مخبول والذي يؤمن بكل ما أشار به ابن عربي يخرج وهو زنديق". أما الطويل فاعتبر أن تصوير الشعراني لابن عربي "يبرر القول بأنه كان يتلع أقوال شيوخه ويبدئها على صورة تلائم منطق، ولهذا بدا هؤلاء الشيوخ في مؤلفاته على صورة واحدة، رغم أن بين فلسفة ابن عربي الصوفية وأمية أمثال الخواص والمتبولى هوة سحيقة". د.زكي مبارك: التصوف الإسلامي، ج1، 1938، ص 203. ج2، ط2، دار الكتاب العربي، 1954، ص 304، 305. د. توفيق الطويل: الشعراني، ص 59 - 62، 66. عبد الحفيظ القرني: عبد الوهاب الشعراني، القاهرة، 1985، ص 156 - 159.

2 د. محمد صبري الدالي: الخطاب السياسي الصوفي في مصر.. قراءة في خطاب عبد الوهاب الشعراني للسلطة والمجتمع، دار الكتب والوثائق، سلسلة مصر النهضة، عدد 55، ص 43-45، 58، 59، 132، 133 وغيرها.

والتي جمعها فيما يقول بإشارة من ابن عربى فى " رؤيا منامية " ورسالة " القول المبين فى الرد عن محبى الدين " أو " تبرئة الشيخ الأكبر "، التى حاول فيها أن يبرئه من القول بقدم العالم أو الحلول أو الاتحاد أو نحوه¹. وعلى كل قلما خلا مؤلف للشعرانى من المدح فى ابن عربى وغيره من رموز الفكر الصوفى الفلسفى والدفاع عنهم².

جاء دفاع الشعرانى عن الفكر الصوفى الفلسفى من خلال وسائل عديدة ومتدرجة، منها محاولاته الأولى للتوفيق بين الفقهاء والصوفية فى " الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية"³. وبعدها قفز إلى الدفاع بقوة عن ابن عربى فى " الكبريت الأحمر "⁴ ومحاوله تأكيد فكر الصوفية، لا فرق بين فريق وآخر، كما جاء فى " تنبيه المغترين "⁵. أما " اليواقيت

1 د. توفيق الطويل: الشعرانى، ص 63.

2 للمزيد يمكن مراجعة مؤلفات الشعرانى فى الملحق الخاص بذلك فى كتابنا: الخطاب السياسى، ص 317 - 332.

3 وفيه كثرت محاوراته مع الفقهاء لإظهار التقارب بينهم وبين الصوفية، كما كثرت استشهاداته بأقوال وأفعال الجنيد والبسطامى والجيلانى وابن عطاء الله وابن الفارض وابن عربى. الشعرانى: الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، مكتبة صبيح، القاهرة، د.ت. ط، ج 1، ص 23، 38-42، 55، 80 - 87، 93، 98، 100، 106، 112، 116، 122، 132، 147، 153، 168. ج 2، ص 3، 7، 25، 63، 92، 110، 127، 168.

4 جاء فى مقدمته " هذا كتاب نفيس.. خاص ففهمه بالعلماء الأكبر وليس لغيرهم منه إلا الظاهر. وقد اشتمل على علوم وأسرار ومعارف.. ومرادى بالكبريت الأحمر إكسير الذهب ومرادى بالشيخ الأكبر محبى الدين بن العربى رضى الله تعالى عنه أعنى أن مرتبة علوم هذا الكتاب بالنسبة لغيره من كلام الصوفية كمرتبة إكسير الذهب بالنسبة لمطلو الذهب.. واعلم أنى لم أقرر بحمد الله فى كتابى هذا قط أمرا غير مشروع، وما خرجت عن الكتاب والسنة فى شىء منه ويقول فى الباب الخامس والستين وثلاثمائة واعلم أن جميع ما أتكلم فيه فى مجالسى وتصانيفى إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه فإنى أعطيت مفاتيح الفهم فيه والإمداد منه كل ذلك حتى لا أخرج عن مجالسة الحق تعالى ومناجاته بكلامه ". وفى نهايته يقول: "كذب والله وافترى من نقل عن الشيخ محبى الدين أنه كان يقول إن أهل النار يتلذذون بدخولهم النار وأنهم لو خرجوا منها تعذبوا بذلك الخروج وإن وجد نحو ذلك فى شىء من كتبه فهو مدسوس عليه، فإنى مررت على كتابه الفتوحات المكية جميعه فرأيت مشحوناً بالكلام على عذاب أهل النار وهذا الكتاب من أعظم كتبه وآخرها تأليفاً ". الشعرانى: الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر، دار المعرفة، بيروت، د.ت. ط. ج 1، ص 3. ج 2، ص 184.

5 وكتب فيه " فأكرم به من كتاب جاء على حين فترة من أيام الرجال الصادقين مجدداً لما هدم من أخلاق القوم ". الشعرانى: تنبيه المغترين فى القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر، مطبعة الحلبي، 1970، ص 7.

والجواهر " فكان بمثابة قمة الدفاع عن التصوف الفلسفي وابن عربي، وجاءت المقدمة في " بيان عقيدة الشيخ المختصرة المبرئة له من سوء الاعتقاد" ¹. أما الفصل الأول فجاء " في بيان نبذة من أحوال الشيخ محيي الدين" ² وجاء الثاني في " تأويل كلمات أضيفت إلى الشيخ محيي الدين وذكر جماعة ابتلوا بالإنكار عليهم" ³ والثالث " في بيان إقامة العذر لأهل الطرق في تكلمهم في العبارات المغلقة على غيرهم" ⁴ والرابع في " بيان جملة من

1 وفيها أشهد " الله وملائكته وجميع خلقه" على إيمانه بالله ورسوله وتوحيده وموافقة عقيدته لأهل السنة والجماعة وقال: " هذا كتاب ألفته في علم العقائد.. حاولت فيه المطابقة بين عقائد أهل الكشف وعقائد أهل الفكر حسب طاقتي وذلك لأن المدار في العقائد على هاتين الطائفتين.. فقصدت في هذا الكتاب بيان وجه الجمع بينهما ليتأيد كلام أهل كل دائرة بالأخرى ". الشعراني: اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، ج 1، بيروت، دار المعرفة، ص 2-6.

2 وفيه استعرض كيفية تحوله للتصوف ووصوله إلى عقيدته وكيف كان "متقيداً بالكتاب والسنة" حتى في قوله " كل ما خطر ببالك فالله تعالى بخلاف ذلك " والذي يتصل بقضية الاتحاد والحلول. ومن ثم ما أنكر على الشيخ " إلا بعض الفقهاء القح [كذا] الذين لا حظ لهم في شرب [كذا] المحققين.. وجميع ما لم يفهمه الناس من كلامه إنما هو لعلو مراقبه، وجميع ما عارض من كلامه ظاهر الشرع الشريف وما عليه الجمهور فهو مدسوس عليه " من " الزنادقة " وهو ما تثبته النسخة الأصلية لكتاب الفتوحات بقونية، وما كتبه علماء كبار في تبرئته. الشعراني: اليواقيت، ج 1، ص 3، 6-10.

3 وفيه تحدث عن ضرورة عدم التبرص بالقوم وفهم مصطلحاتهم - بالاطلاع على كتب التفسير وشروط التأويل، والتبحر في معرفة لغات العرب ومعرفة مقامات السلف والخلف في معنى آيات الصفات وأخبارها - قبل الإنكار عليهم خاصة وأن أحداً منهم لم يأمر بهدم الدين أو أركانه. كما نفى عن ابن عربي بعض المقولات التي أشيعت عنه " كقولهم إنه.. يقول بفساد قول لا إله إلا الله.. وبقبول إيمان فرعون.. وأن الولي أفضل من الرسول ". لكنه ذهب إلى أبعد من ذلك حين هاجم " ما أنكروه المنتعصبون على الشيخ بحسب الإشاعة " من أقوال مثل قوله: " لا موجود إلا الله " وأنه " جعل الحق والخلق واحداً " و " بجواز إباحة المكث للجنب في المسجد ". الشعراني: اليواقيت، ج 1، ص 10-14.

4 وفيه دافع عن استخدام القوم للعبارات الرمزية والإشارات التي وضعوها " منعاً للدخيل " وأن القوم " لا يتكلمون بالإشارة إلا عند حضور من ليس منهم أو في تأليفهم " في مقابل " علماء الظاهر.. أهل الغفلة والحجاب " وخاصة " أهل الجدل ". وانتهى إلى وجود تشابه بين استنباط العارفين "دولة الأعمال الباطنة" واستنباط المجتهدين "دولة الظاهر" وأنه " كما لا يجوز الاعتراض على كلام الأئمة المجتهدين لكونهم لم يخرجوا عن شعاع نور الشريعة فكذلك لا يجوز الاعتراض على العارفين المفتنين آثار رسول الله " لاسيما وأن " العشاق إنما يتكلمون بلسان العشق لا بلسان العلم والتحقيق ". واستشهد في ذلك بأقوال ابن الفارض والبسطامي والقشيري والجيلي، بالإضافة إلى ابن عربي، كما فرق بين علوم ثلاثة: علم العقل وعلم الأحوال وعلم الأسرار موضحاً ضرورة الأول وتعلق الثاني بالذوق وكون الثالث " فوق طور العقل ولذلك يتسارع إلى صاحبه الإنكار لأنه حاصل من طريق الإلهام الذي يختص به النبي والولي.. وربما رمت به العقول الضعيفة أو المتعصبة التي لم توف النظر والبحث حقه ". الشعراني: اليواقيت، ج 1، ص 14-19.

القواعد والضوابط التى يحتاج إليها من يريد التبحر فى علم الكلام¹. وفى الإطار نفسه كان "الطبقات الكبرى" الذى استمر فيه فى الدفاع عن رموز التصوف الفلسفى، وهو ما ظهر فى ترجمته لذى النون وبشر الحافى والجنيد والبسطامى والحلاج وابن عربى وابن الفارض، حيث استشهد بأقوالهم ومواقفهم وحمل على الذين "يعترضون على أحوالهم ويخوضون بجهلهم فى مقالهم وبهم يستهزئون، الله يستهزئ بهم ويمدهم فى طغيانهم يعمهون.. فالأولياء فى جنة القرب متنعمون والمنكرون فى نار الطرد والبعد معذبون". وهو يشير إلى أن مقدمة الكتاب "نافعة تزيد الناظر فيه اعتقاداً فى هذه الطائفة إلى اعتقاده" وأن "الإنكار على هذه الطائفة لم يزل عليهم فى كل عصر وذلك لعلو ذوق مقامهم على غالب العقول ولكنهم لكاملهم لا يتغيرون كما لا يتغير الجبل من نفخة الناموسة". وعلى كل أورد فى المقدمة أن "طريق القوم مشيدة بالكتاب والسنة.. مبنية على سلوك أخلاق الأنبياء والأصفياء" ومن ثم فكلمهم "عدول فى الشرع اختارهم الله عز وجل لدينه"².

ومع أن ما كتبه الشعرانى كان يصب فى محاولته التقريب بين الفقهاء والمتكلمين والمتصوفة، خاصة المؤيدين منهم للفكر الصوفى الفلسفى، وأن محاولته كانت لها جدتها فيما يتصل بعلم الكلام، ويدل على ذلك قوله: "وهذا أمر لم أر أحداً سبقنى إليه"³.. فإن ما أقدم عليه كان خطوة جريئة يوضحها إirاده قول الشافعى أن الفقه قد يؤدى إلى "الخطأ". أما علم الكلام فقد يؤدى إلى "الكفر" وقوله إن "عقائد أهل الكشف مبنية على أمور تُشهد وعقائد غيرهم مبنية على أمور يؤمنون بها". وقد أدى به هذا للقول:

1 وفيه أوضح أن أهمية علم الكلام إنما لكونه فقط "ردعاً للخصوم الذين جحدوا الإله أو الصفات أو الرسالة.. ونحو ذلك مما لا يصدر إلا من كافر" وأن مهمة العالم تجاه هؤلاء إقامة الأدلة والمحاكاة بالعقل لا "قتلهم بالسيف". وفى إطار التنفير عن الخوض فى علم الكلام واعتباره فقط "فرض كفاية فى حق المتأهلين".. دافع عن أن ابن عربى لم يخرج فيما قاله عن الكتاب والسنة بناء على "إملاء إلهى وإلقاء ربانى أو نفث روحانى". ومن ثم تابع تفنيد ما كتبه ومقارنته بأراء المتكلمين لبيان عدم التناقض، نافيةً عنه من جديد القول بالحلول والاتحاد والتجسيم والجهوية، وردد قوله "عين الشريعة هى عين الحقيقة، إذ الشريعة لها دائرتان عليا وسفلى، فالعليا لأهل الكشف والسفلى لأهل الفكر" وانتهى إلى أن "من كان ذا كشف وفكر فهو حكيم الزمان". الشعرانى: اليواقيت، ج 1، ص 19-26، 57، 59.

2 الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج 1، ص 2-15، ص 60-66، 72-74، 92.

3 عبد الوهاب الشعرانى: اليواقيت والجواهر، ج 1، ص 2.

"أوصى كل من عجز عن الوصول إلى تعقل كلام أهل الكشف أن يقع مع ظاهر كلام المتكلمين ولا يتعداه". ومن هذا المنطلق توقف أمام بعض العبارات التي أوردها ابن عربي واستند في موقفه هذا إلى كونه تابعاً لأهل السنة والجماعة من أتباع أبي الحسن الماتريدي وأبي الحسن الأشعري، كما اعتمد على ما قاله زكريا الأنصاري من أن كلام الأئمة " لا يخلو عن ثلاثة أحوال لأنه إما أن يوافق صريح الكتاب والسنة فهذا يجب اعتقاده جزمًا، وإما أن يخالف صريح الكتاب والسنة فهذا يجرم اعتقاده جزمًا، وإما أن لا يظهر موافقته ولا مخالفته فأحسن أحواله الوقف"¹. وفي هذا الإطار تحدث عن ضرورة " أن لا نُمكن إخواننا قط من مطالعة كتب الشيخ محيي الدين.. في التوحيد المطلق ولا في كتب غيره من المتوغلين في التوحيد، فإن ذلك مما يوقف إخواننا عن الترقى ويعوقهم عن معرفة ما خلقوا لأجله من الآداب الشرعية، وربما فهموا منه أمورًا تخالف ظاهر الشريعة ولا يقدرّون على التصريح بها فيعتقدوا ذلك فيخسروا في الدارين. وقد رأيت بخط الشيخ محيي الدين.. ما نصه: نحن قوم يجرم النظر في كتبنا لمن يبلغ مبلغنا". وفي موضع آخر يقول بضرورة: "أن لا نمكن إخواننا من قراءة كتب العقائد على مذهب غلاة الصوفية وذلك لكثرة تشعبها عليهم، وإنما نأمرهم بجلاء مرآة قلوبهم فقط ليتضح لهم كل مشكل في الشريعة من أحكام"².

على أن مراوحة الشعراني في موقفه لا ينفي أنه استمر في الدفاع عن ابن عربي الذي "أجمع المحققون.. على جلالته في سائر العلوم.. وما أنكر عليه إلا لدقة كلامه لا غير، فأنكروا على من يطالع كلامه من غير سلوك طريق الرياضة خوفاً من حصول شبهة في معتقده يموت عليها لا يهتدى لتأويلها على مراد الشيخ". كما احتفى بوصف البعض للشيخ بأنه صاحب "الولاية الكبرى والصلاح والعرفان.. رأس أجلاء العارفين

1 ويوضحه قوله: "لكنني رأيت في الفتوحات مواضع لم أفهمها فذكرتها لينظر فيها علماء الإسلام ويحقوا الحق ويطلبوا الباطل إن وجدوه. فلا تظن أنني ذكرتها لكوني أعتقد صحتها وأرضاه في عقيدتي كما يقع فيه المتهورون في أعراض الناس، فيقولون لولا أنه ارتضى ذلك الكلام واعتقد صحته ما ذكره في مؤلفه. معاذ الله أن أخالف جمهور المتكلمين وأعتقد صحة كلام من خالفهم من بعض أهل الكشف الغير المعصوم". الشعراني: البواقيت، ج 1، ص 2، 3.

2 عبد الوهاب الشعراني: البحر المورود في الموائيق والعهود، القاهرة، د. ت. ط. ص 223، 263.

والمقربين صاحب الإشارات الملكوّية والنفحات القدسية والأنفاس الروحانية والفتح الموفق والكشف المشرق والبصائر الحارقة والسرائر الصادقة والمعارف الباهرة والحقائق الزاهرة.. له القدم الراسخ في التمكين من أحوال النهاية والباع الطويل في التصرف في أحكام الآية وهو أحد أركان هذه الطريق¹. بل ولم يتوان عن الدفاع عن شطحاته، مرة على أساس أن ما كتبه يعتبر من "أوسع" وأفضل ما كتب في التصوف، ومرة بأن ما جاء في كتاباته يخالف الشريعة "مدسوس" عليها². والخلاصة: أن الشعراني آمن بالفكر الصوفي الفلسفي، وخاصة فكر ابن عربي وابن الفارض، ولكنه في الوقت نفسه حاول التملص - ظاهراً على الأقل - من فكرة الحلول والاتحاد. وإذا كان للبيئة المصرية الراضية للفكر المتطرف أثرها في ذلك³ فمن الواضح أيضاً أن لشخصيته الوسطية والمهادنة دورها، خاصة وأن الصراع بين الصوفية والفقهاء كان لا يزال قائماً.

وإذا كان البيت البكرى من أهم البيوت التي اعتنقت الفكر الصوفي الفلسفي في مصر، خاصة مع الغزو العثماني⁴ فإن محمد البكرى ت 994هـ / 1585م كان من أهم شخصياته. وهكذا تقرّب العالمى منه وأورد بعض أشعاره التي توضح مذهبه في التصوف الفلسفي⁵. كما نزل النابلسي ضيفاً على آل البكرى وحظى بضيافة غاية في

1 عبد الوهاب الشعراني: الطبقات الكبرى، ج 1، ص 163.

2 انظر قوله: "اعلم أننى طالعت من كلام أهل الكشف ما لا يحصى.. وما رأيت في عباراتهم أوسع من عبارة الشيخ الكامل المحقق.. فلذلك شيدت هذا الكتاب بكلامه.. دون كلام غيره" ثم قوله: "أخبرنى العارف أبو طاهر المزنى.. أن جميع ما في كتب الشيخ محيى الدين مما يخالف ظاهر الشريعة مدسوس عليه.. لأنه رجل كامل.. لا يصح في حقه شطح". ثم يؤكد ذلك بأنه تتبع "المسائل التي أشاعها الحسدة" فوجدها "ليس فيها ذلك". الشعراني: اليواقيت، ج 1، ص 2.

3 محمد سيد كيلانى: مرجع سابق، ص 51، 111.

4 يشير إلى ذلك ما كتبه البكرى عن اهتمام العثمانيين بمقام ابن عربي، ومن حديثه عنه مستخدماً مصطلح "سیدی" ومن مقارنته بين ما فعله المالک بمقام الشيخ وما فعله العثمانيون، وقوله: "ولاشك أن بركة الشيخ محيى الدين بن عربي هي التي حلت على مولانا السلطان المشار إليه".

محمد بن أبى السرور البكرى: المنح الرحمانية، ص 84.

5 ومنها:

هو سرُّ يدقُّ عنه المقالُ

بين أهلِ القلوبِ والحقِّ حالُ

ومنه:

كل عطف لسُكرهم مَيّال
جل عن كشفها الرفيع مثالُ
من تجلّت فما هناك خيال

كل بسط من بسطهم مستفادُ
شاهدوا الحق من مرآئى نفوس
إنما العين بالحقيقة للعي

بهاء الدين العالمى: الكشكول، ج 1، ص 36.

الكرم، ودبج في تخميس أبيات محمد البكري قصيدة طويلة تنطوي على فكر وحدة الوجود، وتكرر الأمر في قصيدة أخرى عن زين العابدين الذي تحدث عن حضوره مجلسه "بدعوة منه" حيث أنشد منشدهم "كلام الشيخ الأكبر محيي الدين وصار السماع العظيم والحال" ¹. ولقد أورد - أثناء إقامته في منزل البكرية - الكثير عن تصوفهم الفلسفي. ومن ذلك حديثه عن "قاعة التجلي" التي لا يخلو اسمها من دلالة، وعن أن محمد أبي المواهب كان "وارثاً من أبيه مقام الجمع الأحدي لغلبة الاستغراق على أحواله" "أما أخوه زين العابدين فكان" "وارثاً مقام الفرق الواحدى لغلبة الصحو على أقواله" ^{*} ومن ثم لم يترك مناسبة إلا وكتب فيهم شعراً يحمل سمات التصوف الفلسفي ².

بالإضافة إلى ذلك فمحمد البكري صاحب "هداية المرید إلى الطريق الرشيد" و"معاهد الجمع في مشاهد السمع" الذي جاء فيهما ما يدل على أفكار وحدة الوجود والشهود، بل والحلول والاتحاد ³. ومما يؤيد ما نقول تلك المصطلحات التي وردت في

1 بدأ رحلته في المحرم 1105 وانتهى منها في صفر 1106 وودونها 1110هـ. ومما كتبه في تخميس قصيدة محمد البكري: جل وجه به تجلي علينا ففقدنا بنوره ما لدينا ومنه: يا وحيد الوجود لا زال عنده يظهر الكون ما له فيه كنه ومما جاء في مدحه زين العابدين:

ذات وجه يلوح من خلف ستر الشد
حسنه أدهش العقول فحارت
يتخلى وتارة يتجلى
فنرى فى الوجود قبضاً وسطاً

عبد الغنى النابلسي: الحقيقة والمجاز، ص 10، 181، 206، 203، 204، 213، 214، 262.

* الجمع هو ألا تتفرق هموم العبد وإنما يجمعها، وتصيح حاله مع الله. أما الفرق فهو كسب العبد من إقامة العبودية من تكاليف وفرائض شرعية. فإذا خاطب العبد الصالح الحق تعالى بلسان نجواه مستغفراً أو سائلاً أو داعياً أو راجياً أو شاكراً أو مبتهلاً أو تائباً، فهو في محل التفرقة "الفرق". والفرق أيضاً أن يفرق العبد بين همومه وحظوظه وبين طلب موافقة الله. د. حسن الشراقوي: معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار، القاهرة، ط1، 1987، ص 108، 109.

2 عبد الغنى النابلسي: الحقيقة والمجاز، ص 233، 260.

3 ومما جاء في هداية المرید:

شهدناك فى مرآة كل حقيقة
وتهدى لنا منها قلباً توجعت
وأعلمتنا منها بوحدتك التي
فلما عرفناها عرفنا توجها

ومما جاء في معاهد الجمع:

وقام بركص ناسوتى بالآتى
وشاهدى اليوم محو بإثبات

شربت من نغمات القدس كاساتى
وكننت فى حان لاهوتى نشاهده

الغزى: الكواكب السائرة، ج3، ص 67، 68.

شعره مثل الجمع والفرق والبسط والقبض والطفى والنشر والوتر والشفع واللاهوت والناسوت والفيض والتعينات والسر المحيط والسر البسيط والنفخ والأحدية والصمدية والهوية والعارف والحكمة وذات الذوات والولى والتخلل وأسماء الذات¹. هذا بالإضافة إلى تأثره بكتب ابن عربى وابن الفارض، فنظم فى الحب الإلهى والخمرة الإلهية والخمرة البكرية شعراً كثيراً نسج فيه على منوال ابن الفارض، كما تحدث عن الوتر والعود والسماع والغناء والشطح والرقص وغير ذلك مما عرف به الصوفية.. ناهيك عما كتبه فى أحمد البدوى - وغيره - فجعله يتمتع بوحدة الشهود، وفنى مع الذات الإلهية فنال أسنى المراتب، وأنه سر الله أودع فيه العلم الباطن وأجرى على يديه الكرامات وخوارق العادات. على أن أهم ما أضافه محمد البكرى لقضايا التصوف الفلسفى فتمثل فى "الحقيقة البكرية". فإذا كان الصوفية يقولون إن الأولياء يتصلون بالحقيقة المحمدية، فإن بيت البكرى قالوا إنهم يتصلون بالحقيقة البكرية بما يعنى أن أبا بكر اجتمع فيه الحق والخلق فتجلت فيه الذات الإلهية، وأصبح العالم المترامى الأطراف الذى لا يستطيع الإنسان أن يدرك كنهه، واجتمعت فيه الرحمة فأصبح مرشداً للناس، وهو مركز النور الإلهى الذى تنقل فى الأصلاب من آدم. وفيه تركز الوجود، فهو الخلق والحق والوجود، والصورة التى يتجلى فيها الحق يوم القيامة تبدأ منه وتنتهى إليه. وهو الذى اجتمعت فيه الأسرار الإلهية من لدن آدم، والذى ورث النبى ﷺ. وكل ولى وعارف بعد النبى لا يغدو

1 البسط هو النشوة التى يشعر بها الصوفى حال فثائه بالذات الإلهية وهو نور ينبسط على القلب. أما القبض فالضيق والتبرم الذى يقع فيه الصوفى فى حالة الصحو وهو أول أسباب الفناء، والطفى انضواء الخلق فى الحق فى حالة الفناء أو الغيبة الروحية وعكسه النشر. أما الوتر فهو الذات الإلهية، والشفع هو العالم. والفيض يستخدمه الصوفية بمعنى أن الحق تعالى يسبغ بعض نعمه على أحبائه بفتح ربانى. والسر المحيط يطلق على الذات الإلهية، وأما السر البسيط فيطلق على الإنسان. أما التعينات فهى مجالى الذات الإلهية، فكل ما يتجلى فيه الله يسمى التعين. أما النفخ فهو خروج شىء من شىء أو فيض شىء من شىء. والهوية الصورة التى يتجلى فيها الحق يوم القيامة. أما الحكمة فالمراد بها عند الصوفية التعاليم الباطنية التى اختص بها النبى ﷺ وورثوها بعده وهى ما يتكشف لهم من حقائق الأشياء ومعانى الغيب. وذات الذوات أى الحقيقة المحمدية. والتخلل هو سريان الحق فى صورة الموجودات. أسماء الذات: قال المتصوفة إن الكون هو الأسماء التى أطلقها الله على نفسه، وغاية الخلق عنده أن يرى الله نفسه فى صورة تتجلى فيها صفاته وأسماؤه، وبعبارة أخرى يرى نفسه فى مرآة العالم. د. حسن الشرقاوى: مرجع سابق، ص 229، 231-233. محمد سيد كيلانى: مرجع سابق، ص 91-94، 89، 90.

أن يكون نقطة من بحاره، ومازال هذا المجد يتنقل في ذريته حتى ظهر في شخص أبي الحسن البكري¹.

ومع أن أفكار وحدة الوجود تبدو زاعقة فيما سبق فإن كيلاني يرى أن البكري، وفي سبيل الوصول إلى غايته، قام بالهجوم على مذهب وحدة الوجود في أماكن أخرى. ومن ثم ينتهي إلى أن شعره يقول بوحدة الشهود؛ أي أنه يذهب مذهب ابن الفارض مع فارق عظيم، وهو أنه يقول بالحقيقة البكرية التي امتازت بها هذه العائلة عن غيرها، ولو أنه قال بمذهب الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود لفقده هو وأفراد بيته الميزة الوحيدة التي يتمتع بها، لأن المذاهب السابقة تسوى بين الناس وتجعلهم كلهم متصلين بالذات الإلهية، فلا ميزة لأحد على أحد، على حين أنه يريد أن يكون لبيته ميزة لا يشاركه فيها غيره، وهي وراثته للحقيقتين المحمدية والبكرية. ومن ثم أضاف إلى جانب الحب الإلهي حب آل الصديق والتفاني في الإقبال عليهم والإخلاص لهم، وصبغ فخره بنسبه بصبغة تصوفية وجعل نفسه منبع الأسرار الإلهية ومشرق المعارف الربانية وصدِّيق وقته وإمام عصره².

1 مما يدل على إضافته الخمرة البكرية قوله:

أذن وقل لا عاش من لا يستقى

وإذا أديرت خمرة بكريسة

ومما يدل على تأثره بمعاني شعر ابن الفارض:

من تفاني في الجمال اليوسفي

أنا يعقوب هوأها فارحوا

وهو شبيه بقول ابن الفارض:

في وجهه نسي الجمال اليوسفي

لو أسمعوا يعقوب ذكر ملاحه

ومما نظمه في الحقيقة البكرية:

تجلى بأنواع من الفيض بالأمر
تعالى عن الأوهام والذهن والفكر
ومرشد أرباب الهدى سبل الذكر
وعين هدهد قد أفاضت على البحر
وجامع ملك الكون في قبضة الأسر
بياطنه كالدر في مهمه قفر

هو الجمع في عين الشهود بلا مرا
هو الملكوت الواسع المطلق الذي
هو الرحموت الجامع الكل في العلا
هو العين من عين لعين تنقلت
هو المركز النوري في كل حضرة
هو الكل والكل العظيم جميعه

محمد سيد كيلاني: مرجع سابق، ص 78، 79، 98 - 100، 107.

2 مما هاجم فيه مذهب وحدة الوجود قوله:

كل شيء هو الإله الباري
غاب من لم يكن من الأنصار

أطلقوا وحدة الوجود وقالوا
يا لقومى أما لظه نصير؟

وقال في قصيدة أخرى:

لوحده فالوصف فيه تلونا

حلول محال، واتحاد مخالف

ونعتقد أن فى الأمر ما يستحق المزيد من البحث. فمن ناحية وصل ابن الفارض إلى "وحدة الشهود" فى إطار من التأثر بالحلاج وابن عربى والأفلاطونية المحدثة. لقد اتصل بابن عربى وأخذ من الأول شيئاً من وحدة الوجود، لأنه - فى حالة الوجد - رأى نفسه والذات الإلهية شيئاً واحداً، لاشيئين متمايزين. وأخذ من الحلاج شيئاً من الحلول لأنه عبر عن وجده ووحدته الصوفية بنفس التعبيرات واستعمل نفس الألفاظ التى كان يستعملها ومن أهمها اللاهوت والناسوت، وإن لم يكن يفهم منها ما فهمه الحلاج من أنها يدلان على طبيعتين مختلفتين يمكن أن تحل إحدهما فى الثانية. وأخذ من الأفلاطونية الحديثة نزوعها إلى "الإشراق" واعتمدها على "الفيض الإلهى". على أن ابن الفارض لم يتفق تماماً مع أى من الأطراف السابقة. وهكذا فبينما كان ابن عربى من القائلين بـ"وحدة الوجود".. كان ابن الفارض "اتحادياً" فى إطار من الحالة النفسية التى تعرض للسالكين فيشهدون بأنفسهم أن المحب هو المحبوب وأن الشاهد هو المشهود، وهى حال تغلب فيها العاطفة على العقل والذوق على المنطق ويشترك فيها جميع المتصوفة بمن فيهم الفلاسفة. غير أن الفلاسفة يزيدون عليها أنهم قد يتكئون فى تصوفهم على عقولهم أكثر مما يتكئون على عواطفهم وقلوبهم، فيأبون إلا أن يصلوا إلى الذات الإلهية عن هذين

وقوله:

ليس فى مظهر يحل حبيبي

هو أعلى قدراً وأبى كما لا

لا ولا باتحاده قال قوم

عرفوه حاشاً لذا أن يقالا

أما مذهب وحدة الشهود الذى آمن به فيذهب إلى أن الله يتجلى لمن يخلص له فى عبادته ويفنى فى حبه. وفى ذلك قال:

ولاحت لنا فاستغرقت كل واحد

وصارت له فينا عن الأين طاويه

مقدرة سر الوجود بوحدته الشـ

هود فلا تلقى هناك ثانيه

أى أن الذات الإلهية تجلت وجذبت نحوها هؤلاء فغابوا عن الزمان والمكان، ولم يشعروا بوجودهم من فرط النشوة. ومن ذلك قوله: فمن أى أفق تشرقين بهذه المعارف إشراقاً على غيره سما.

فقالت بأفق العبد صديق وقته

ومن ملأوا الأدوار جوداً وأنعمها

إمام بنى الصديق فى الوقت مطلقاً

ومن أتقن الأسرار علماً وأحكما

ومن جاء فى العصر الأخير لتنتهى

به رتب التدوير كيساً وتختها

الطريقين في وقت معاً، بينما يعتمد صوفي اتحادى كابن الفارض اعتماداً أقوى وأوضح على حالاتهم النفسية. والخلاصة: أن ابن الفارض مزج كل العناصر السابقة بذوقه وشخصيته، وتألف مذهب "وحدة الشهود" التى وصل إليها عن طريق قلبه ووجدانه لا بعقله، ولم يشعر فيها بالاتحاد بذاته تعالى إلا في غيبته عن عقله ونفسه، بحيث إذا عاد إليه عقله شعر بوجوده الذاتى الذى يستقل به عن الذات الإلهية¹.

من ناحية أخرى نعلم أن محمد البكرى كان من تلامذة ابن عربي في شبابه². على أنه تعرض لتشكيك "بعض الحسدة" في نسبه إلى أبى بكر، وهو ما أثار اهتمامه وأدى به للعمل على تأكيدها، كما أدى لتأييد الكثيرين من معاصريه له ومنهم المناوى الذى كتب أن من لم يعتقده "محروم من مدد أهل العصر كله"³. وهنا لابد من التساؤل عن العلاقة بين هذا الهجوم وبين "الحقيقة البكرية" وأيهما كان الأسبق؟. وإذا كان ما سبق ذكره عن أن أبا المواهب كان "وارثاً من أبيه مقام الجمع.. لغلبة الاستغراق على أحواله" وأن زين العابدين كان "وارثاً مقام الفرق الواحدى لغلبة الصحو على أقواله" بما يعنى أن مكانة أبو المواهب كانت أكبر من مكانة زين الدين.. فهل كان لذلك علاقته بتراجع أبى المواهب عن القول بأفكار ابن عربي والاقتراب من أفكار ابن الفارض؟. واعتقادنا أنه لم يتخل تماماً عن فكرة وحدة الوجود، وإن طوّرها في إطار قوله بوحدة الشهود التى يمكن القول إنها لم تكن في حقيقتها إلا في إطار مذهب وحدة الوجود، ولكن على النمط البكرى

1 د. عبد اللطيف حمزة: الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1999، ص 127 - 131.

2 أورد الغزى قول البكرى: "كان أول فتوحاتى أنى كنت يوماً جالساً أطلع في كتاب الفتوحات.. فدخل على الأستاذ والذى فقال لى:.. ما هذا الكتاب فقلت ياسيدى فتوحات ابن العربي.. فقال هذه فتوحات ابن العربي فأين فتوحاتك أنت. قال ففتح لى من ذلك الوقت وتركت الفتوحات وغيره". والنص السابق لا يعنى أن الرجل كان يرفض ابن عربي أو فكره في شبابه، بقدر ما يشير إلى أنه كان مترسحاً لدى الأسرة. الغزى: الكواكب، ج3، ص 67.

3 عبد الرؤف المناوى: الكوكب الدرى في مناقب سيدى محمد البكرى، مخطوط، جامعة القاهرة، رقم 323، ورقة 15 ب، 18 أ وغيرها.

الذى يجعل الاتحاد فى الذات الإلهية من نصيب البكرية فقط، وإن بغير حلول. ومما يؤيد ذلك ما جاء فى مناجاته¹ وأقواله عن الفناء والبسط والسفر والعبودية والطواف بالقلب والعارف.. إلخ². وهكذا دمج المناوى فى ترجمته له بين الوجدتين عنده "فصار كيمياء السعادة وإكسير أهل السادة، قبلة الوجود، أحد أركان الشهود، مرآة الشاهد والمشهود"³.

على كل صاغ محمد البكرى آراءه السابقة فى أساليب جديدة وقربها من الأذهان وأذاعها بين الناس فى قصائد وموشحات، وكذلك أذاع التعاليم والآراء التى تتعلق بالحقيقة البكرية، وكان أتباعه يحفظون هذه الأناشيد ويتغنون بها وينقلونها من مكان لآخر، فانتشرت. وبمثل ما حظى الشعراى من قبل على شهرة ومكانة رغم تصوفه الفلسفى، حظى البكرى على شهرة ومكانة لا تقل عنها، وحيكت عنه الكرامات ووضعت عنه المؤلفات⁴.

1 ومن مناجاته: " اللهم اجعل قلبى مرآة تجلياتك الصمدية ولسانى ينبوع حقائقك الأحدية وأركانى جنة تنزلتك الواحدية وكلى مطلع شمس أنوارك وجميعى مجمع بدائع أسرارك.. اللهم إن أستغفرتنى عنى وأخذتني منى وأذهبت أنارى وجعلت عدم الشعور شعارى فأليك لا إلى.. إلهى وكفانى فنا أن الفنا لو أرادنى ما أحببني وبقا أن فنائى بك يشهدنى.. غير أن أنواع الموجودات بحقوقها تطالبني وبألسنتها تخاطبني، إما لحسانها أنى واسطة لديك أو سبيل إليك أو لظن جهلتها أنك أنى أو أنى أنت أصاب الأولون فى ملاحظة الفرق وشؤونه وأخطأ الباقون حكم الذات فلم يهتدوا إلى غيب بطونه. إلهى وإن قوماً ساروا بسيرى فى مسالك جمعى عليك وغابوا إلهى فى مواضع نظرى إليك وكانوا يكونى فيك فنيث أو بقت وطواهم شهودى فى وجودى بنشر شهودى بل لا إضافة أصلاً فاهتدوا بجودك وإحسانك على ما قسمت لهم من عرفانك.. ". المناوى: الكوكب الدرى، ورقة 40 (أ) - 45 (أ).

2 من ذلك قوله: "من فنى بقى ومن استسقى سقى" و"سافر عنك إلى من لا غنا لك عنه وارحل منك إلى من لا بد لك منه" و"شتان بين عابد يريد فزید وعابد فنيث فى الحق نفسه فعبد بقوة ربه" و"إذا صح أن القلب بيت لربه يصح لكل الخلق طوافهم به". المناوى: الكوكب، ورقة 35 ب - 40 أ.

3 المناوى: الكوكب الدرى، ورقة 14 ب. والإكسير "شئ يوضع قلبه على النحاس فيصير ذهباً وعلى الرصاص فيصير فضة. وقد اشتهر فى الكيمياء وقال ابن عربى بصحته..". المحبى: خلاصة الأثر، ج 1، ص 214.

4 انظر كمثال اعتقاد الأمير درويش بك فيه. وذكر المناوى أن من كراماته "ظهور ذكره وثنائه الجميل إلى أن بلغ مولانا السلطان سليمان خان فأحبه على السماع بحجة عظيمة وصار يرسل فى كل سنة مقداراً له جرم من الذهب.. ومن كراماته.. أن سيدى على وفا قال فى ملاً من الناس سيظهر من آل الصديق رجل يقال له محمد البكرى يرث مقامنا فى الأحوال وينال لسان الجمع والتحصيل الذوقى وينال من مرتبتنا الناطقة فكان الأمر كما قال". المناوى. الكوكب الدرى، ورقة 20 أ، 32 ب، 33 أ، 34 ب، 35 أ. محمد سيد كيلانى: مرجع سابق، ص 98، 111.

القرن السابع عشر واستمرار صعود التصوف الفلسفي في مصر

يرى ماسينيون أن النابلسي أثار غضب أهل السنة لأنه انتهى إلى أن مذهب وحدة الوجود هو أصح ما تُؤول به شهادة " أن لا إله إلا الله " التي وإن كانت تثبت استقلال الله عن خلقه، إلا أنها تدل على اتصاله بهم اتصالاً مطلقاً، وأن هذا جرّ الصوفية فيما جرهم إلى القول بفتوة إبليس وفرعون في متابعة لابن عربي¹. ورغم وجهة ما سبق، لنا أن نتساءل عن مدى دقته.

بداية نستطيع القول إن اهتمام العثمانيين بالتصوف استمر في القرن 17م ومن ثم نجد الكثير من الأسماء التي تدل على ذلك². وفي الوقت نفسه نلاحظ استمرار قوة وجود الفكر الصوفي الفلسفي في الحجاز والمغرب وبلاد الشام التي استمرت كأبرز المناطق اهتماماً بالفكر الفلسفي الصوفي، وخاصة فكر ابن عربي³. هذا وإن استمر إنكار بعضهم عليه وعلى ابن الفارض.

أما مصر فحفلت بعشرات من أتباع ابن الفارض وابن عربي ومنهم زين العابدين المناوي ت 1022هـ / 1613م وله " تأليف كثيرة منها شرح على تائية ابن الفارض وشرح المشاهد لابن عربي ". أما أحمد الشناوي ت 1028هـ / 1618م " الأستاذ الكامل .. ترجمان لسان القوم " فتلقى في تعليمه " رسالة في الوحدة الوجودية، وتمكن حاله واشتهر مقاله .. وكان يقول لا يدخل النار من رآني يوم إلى القيامة ومثل هذا الكلام لا يتكلم إلا عن إذن إلهي ". أما حجازي الواعظ الخلوئي ت 1035هـ / 1625م فاشتهر " بالمعارف الإلهية ..

1 ماسينيون: مرجع سابق، ص 43. ويذكر البعض أن ابن عربي قال بأن فرعون " مات طاهراً مطهراً " طالما أن " كل عابد شيئاً فهو عابد لله ". عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام، مكتبة الآداب، القاهرة، 1996، ص 211.

2 وهكذا ترجم يحيى الشهير بنوعى ت 1007 للتركية فصوص الحكم " برسم السلطان مراد ". أما إسماعيل الأنقروى المولوى ت 1042 " ساح وجد في طريق المولوية إلى أن أكمل الطريق .. وله بالمشنوى إمام كلى وله عليه شرح نفيس .. وله تأليف منها شرح التائية ". أما عبد الله الرومى ت 1054 فله مؤلفات " منها وهو أجملها شرح على الفصوص وعلى التائية ". المحبى: خلاصة الأثر، ج 1، ص 5، 16، 418. ج 3، ص 86. ج 4، ص 475.

3 المصدر السابق، ج 1، ص 25، 34، 46، 428. ج 2، ص 130، 347. ج 3، ص 16، 200، 474. ج 4، ص 28، 478-480.

وله والسراج الوهاج فى إيضاح رأيت ربي وعليه التاج". أما رضى الدين الهيثمى ت 1041هـ فله رسالة عن ابن عربى سماها "شذرة من ذهب من ترجمة سيد طى العرب". أما على بن إبراهيم القاهرى الشافعى ت 1044هـ/ 1634م فله "حسن الوصول إلى لطائف حكم الفصول، والجامع الأزهر لما تفرق من ملح الشيخ الأكبر، وتحرير المقال فى بيان وحدة من نحو لا إله إلا الله وحده من أى أنواع الحال". أما زين العابدين الأنصارى ت 1068هـ/ 1657م فله "شرح على رسالة جده المسماة بالفتوحات الإلهية سماه المنح الربانية"¹. أما أبو السعود الشعرانى ت 1088هـ/ 1677م فكان من أتباع ابن عربى البارزين². أما أبو المواهب البكرى ت 1037هـ/ 1627م فله ديوان اسمه "ترجمان العوارف" ومعظم شعره فى التصوف والحب الإلهى³. أما أوليا جلى إبان وجوده فى مصر 1672-1680م فعكس تماماً مدى احتضانها آنذاك لفكر ابن الفارض، حيث تحدث عن تكيته واصفاً - كالنابلسى - ذلك الحشد الهائل من الرجال الذين يبلغ عددهم عدة آلاف، يتجمعون فيها كل يوم جمعة لترتيل الأوراد وإقامة الأذكار وسماع أشعار ابن الفارض من المنشدين، فى روحانيات تبلغ الغاية. وفى الإطار نفسه تحدث عن مولد ابن الفارض وأهميته بالنسبة للمعتقدين من المصريين⁴.

1 المصدر السابق، ج1، ص244، 245، ج2، ص167، 199، ج3، ص123، ج4، ص175، 359. قال عنه المحبى: "أحد أفراد الدهر فى المعارف الإلهية.. وكان لأهل الروم فيه اعتقاد عظيم.. وحكى لى بعض الثقات ناقلاً عنه أنه بعد عزله (من قضاء العسكر بالشام وكان قبلها مدرساً بإحدى مدارس السلطان) عزم على الرحلة إلى الروم فطلع إلى زيارة الأستاذ ابن عربى فخاطبه من داخل قبره بالتربص وأنه يأتيه فى يوم كذا وقت كذا منصب كذا فوقع له أن جاءه فى الوقت المعين المنصب المعين وهو قضاء القدس". المحبى: خلاصة الأثر، ج1، ص120.

3 محمد سيد كيلانى: مرجع سابق، ص115.

4 "ويجتمع فيها بعد صلاة الجمعة أكثر من خمسة آلاف رجل فيتلون سورة الكهف والأوراد والأذكار.. ثم يشرع الحفاظ.. حتى إذا أمموا تلاوة الأعشار بدأوا فى إنشاد قصيدة لعمر بن الفارض بصوت واحد حزين على نغمة الجاز العشاق.. ويشند الزحام إلى حد أنك لا تجد مكاناً لوضع قدمك.. وبها نحو ستمائة من الفقراء". وعن مولد ابن الفارض يقول إنه يقام مرة كل عام "يقصده مائتا ألف نفس. وقد أجمع علماء مصر على أن روح النبى ﷺ تحضر فيه فى تلك الليلة لأنه يسطع فيه نور فى تلك الليلة لا يحدث مثله فى جوامع أخرى". أوليا جلى: سياحته فى مصر، ت: محمد على عونى، تقديم:

واللافت للنظر آنذاك أن الطرق أوغلت في الأخذ ببعض الأفكار والمصطلحات الفلسفية في أورادها وتعاليمها، ونستطيع أن نضرب على ذلك مثلاً بكتاب " النصيحة العلوية ". فبالإضافة إلى ما ورد فيه من أقوال مشاهير الصوفية.. فإنه في مدحه للصوفية يستعين بما قاله ابن عربي وكذلك يستعين بكلامه في الحديث عن أن الأحمدية من أحسن فقراء العصر¹. وفي إطار ترجمته لأصحاب الطرق المهمة، أوضح المناوي النزعات الصوفية الفلسفية لأصحابها، ومنها الطريقة البرهامية².

ويعتبر محمد بن عبد الرؤوف المناوي ت 1031هـ / 1621م أشهر شخصية ظهرت في ذلك القرن من حيث اعتقاد ابن عربي وابن الفارض وغيرهما، وتصنيفه العديد من المؤلفات في ذلك ومنها " شرح على منازل السائرين " و"فتح الحكم بشرح ترتيب الحكم"³ بالإضافة إلى " الكواكب الدرية " الذي ترجم فيه لهؤلاء بما يعكس إيمانه بهم. ونستطيع القول إن اعتقاد المناوي لهذا الفكر على خلاف أجداده قبل الغزو العثماني كان يعنى أن تطوراً مهماً قد حدث⁴. وهو يلخص لنا موقفه بالقول: " والحاصل أنه اختلف في شأن صاحب الترجمة [ابن عربي] والعميق التلمساني والقونوي " وأن البعض رماهم بالكفر، على حين نسبهم البعض إلى القبطانية " وكثرت التصانيف من الفريقين في هذه القضية ". أما موقفه القوي، والذي فاق فيه شيخه الشعراني، فيتضح في قوله: " ولا أقول كما قال بعض الأعلام سلم تسلم والسلام بل أذهب إلى ما ذهب إليه بعضهم أنه يجب اعتقادهم وتعظيمهم، ويُحرم النظر في كتبهم على من لم يتأهل لتزليل ما فيها من الشطحات على قوانين الشريعة المطهرة، وقول بعض جهينة الفقه والأثر، ولا يؤول إلا كلام المعصوم، غير معتبر وإن جل قائله. كيف وهو رضى الله عنه [ابن عربي] ملاً كغيره كتبه الفقهية والحديثية بتأويل النصوص والوجوه، واعتنى عليه بالجمع بين الكلامين المتناقضين وتنزيل الخلاف على حالين ". وفي هذا الإطار أورد سوء خاتمة من لا يعتقد ابن عربي وابن الفارض. وقد استمر على موقفه السابق في ترجمته للجنيد الذي كرر قول ابن

1 على نور الدين الحلبي الأحمدي: سيرة سيدى أحمد البدوي (النصيحة العلوية في بيان حسن طريق السادة الأحمديّة) تحقيق: عبد الرحمن حسن، عالم الفكر، ط 1، 1998، ص 69، 105.

2 وفي هذا الإطار تحدث عن أن إبراهيم الدسوقي " كان عظيم الشطح " وأورد بعض أشعاره التي تدل على ذلك. عبد الرؤوف المناوي: الكواكب الدرية، ج 2، ص 5، 14، 15.

3 المحبي: خلاصة الأثر، ج 2، ص 416.

4 ومن ذلك أن يحيى الحدادى المناوي ت 871هـ " كتب خطه في واقعة ابن عربي وتبرأ من كتبه ومطالعتها ". السخاوى: الضوء اللامع، ج 10، ص 256، ج 11، ص 5، 6.

عربى بأنه "سيد هذه الطائفة" وأبو يزيد البسطامى الذى اعتبره "أشهر من أن يذكر وأعرف من أن يعرّف.. أبا يزيد الأكبر.. القطب الغوث" وكذلك الحلاج الذى أكد ولايته وأشار إلى أن قتله "كان ظلماً". أما ابن الفارض فيتضح إعجابه به من قوله "الملقب فى جميع الآفاق بسطان العاشقين المنعوت بين أهل الخلاف والوفاق بأنه سيد شعراء عصره على الإطلاق.. وناهيك بديوانه الذى اعترف بحسنه الموافق والمخالف والمعادى والمخالف.. وقد اعتنى بشرحها جمع من الأعيان.. غير متعقبين ولا مبالين بقول المنكرين الحساد شعره ينطق بالاتحاد.. ولكل جماعة مطلب، ليس سماع الفساق كسماع السلطان العشاق"¹.

أما ترجمته لابن عربى فجاءت حافلة بداية من ترجمته لأستاذه شعيب المغربى، ثم قوله: "وإذا أطلق الشيخ الأكبر فى عُرف القوم فهو المراد" وبعد أن تناول بدايته وصفاته وإثارة التأليف وأنه "بلغ مبلغ الاجتهاد فى الاختراع والاستنباط وتأسيس القواعد والمعاهد التى لا يدركها ولا يحيط بها إلا من طالعها بحقها".." أشار إلى أنه "وقع له فى تضاعيف بعض تلك الكتب كلمات كثيرة أشكلت ظواهرها، فكانت سبباً لإعراض كثيرين لم يحسنوا به الظن ولم يقولوا كما قال غيرهم من الجهابذة المحققين والعلماء العاملين والأئمة الوارثين أن ما أوهمته تلك الظواهر ليس هو المراد، وإنما المراد أمور اصطلاح عليها متأخرو أهل الطريق غيرة عليها حتى لا يدعيها الكذابون، فاصطلحوا على الكناية عنها بتلك الألفاظ المؤهمة خلاف المراد، غير مُبالين بذلك لأنه لا يمكن التعبير عنها بغيرها". وفى هذا الإطار أشار إلى أن الناس "تفرقوا فيه شيعاً وسلوكوا فى أمره طرائق قدداً"² وأورد الكثير من أقواله التى تؤكد إيمانه وولايته وتؤدى للاقتناع به والتسليم بحسن مقاصده² وكذا العديد والمزيد من الحوادث التى تدل على خسران كل

1 المناوى: الكواكب الدرية، ج1، ص 376، 387، 442-548 ج2، ص 151، 147-150.
2 وكتب "ذهب طائفة إلى أنه زنديق لا صديق، وذهب قوم إلى أنه واسطة عقد الأولياء ورئيس الأصفياء، وصار آخرون إلى اعتقاد ولايته وتحريم النظر فى كتبه، وعول جمع على الوقف والتسليم قائلين الاعتقاد ضيقة والانتقاد حرمان.. أما المنكرون عليه فـ" فريق قصد بإنكاره تنفير الناس عن مطالعة كلامه لما اشتمل عليه من المشكلات.. فلم يقصدوا بإنكارهم خطأ نفسانياً بل سلامة الناس من السقوط فى تلك الطامات كما هو مشاهد من حال كثير ممن اعتقدته وأكب على مطالعة كتبه، فوقع فى الخطأ والخطل، حتى ضل وأضل.. وفريق قصد بالإنكار عليه وعلى أتباعه الانتصار لحظ نفسه.. فحملته حية الجاهلية على معاكسته، فبالغ فى خذلانه وخذلان أتباعه ومعتقديه، وقد شوهد عود الخذلان والحمول على هذا الفريق وعدم الانتفاع بعلومهم وتصانيفهم على حسنها". المناوى: الكواكب، ج1، ص 665-667، ج2، ص 159، 160، 166-185.

من قال بغير ذلك، وأخبار الكثيرين ممن اعتقدوا ابن عربي من مشاهير المشايخ مثل عز الدين بن عبد السلام والشمس الرملي بل وأحمد بن حنبل. كما أشار إلى أن من دلائل كون الرجل على صدق "عظم انتشار كتبه بالأقطار وبأرض الروم، فإنه أخبر في بعضها بصفة جد السلطان سليمان، وفتح له بلدهم في وقت كذا، فكان كذلك. فلذلك بنى على قبره قبة عظيمة وجعل فيها طعاماً وخيرات". وأخيراً أوصى معاصريه بأن "من تأهل سيرة ابن عربي وأخلاقه الحسنة وانسلاخه من حظوظ نفسه وترك العصبية، حملة ذلك على محبته واعتقاده"¹.

وفي إطار ترجمته لبعض أتباع ابن عربي وابن الفارض نجده وقد ترجم لصدر الدين القونوي ومحمد بن وفا الشاذلي ت765هـ ومحمد بن زغدان القاهري المالكي ت882 ومحمد بن عبد الدايم الأشموني المالكي ت881 وإبراهيم المواهي الشاذلي الذي "لما احتضر أتاه محمد المغربي فقال له: ما تشهد؟ قال وحدة مطلقة! قال: هنيئاً لك! فصعدت روحه فوراً". كما ترجم لذكريا الأنصاري ودمرداش المحمدي تحوالي 929هـ وإسماعيل الجبرتي وأبو الفضل الأحدي ت942 الذي من كلامه "للصوفية كلام لا يتمشى إلا على قواعد المعتزلة أو الفلاسفة، فالعامل لا يبادر بإنكاره إلا بعد تأمل أدلتهم فما كل ما قاله أولئك باطل" ومحمد المغربي الشاذلي القائل: "طريق القوم مبنى على شهود الإثبات، وعلى ما يقرب من طريق المعتزلة في بعض الحالات، وهي حالة شهود غيبية الصفات في شهود وحدة جمال الذات حتى كان لا صفات. وهذه الحالة وإن كان غيرها أرفع فهي غزيرة المرام، شديدة الإلهام، موقعة في سوء الظن بالسادة الكرام، لشبهها بمذهب المعتزلة، ولا شبهة في تلك الحالة، فليتنبه السالك لذلك ويحترز من الوقوع في القوم، فإنها من أعظم المهالك" وعلى بن غانم المقدسي ت1004 الذي "شهد الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة"².

والمناوي تظهر لديه هذه النزعة الصوفية الفلسفية في الكثير من كتاباته الأخرى ومنها

1 المناوي: الكواكب، ج1، ص110، 114، 161-164، 344، ج2، ص162-165.
2 المصدر السابق، ج2، ص193، ج3، ص66-68، 145-147، 175-179، 185، 202، ج4، ص16، 31، 50، 51، 53، 106، 126، 154.

كتاب " الأدعية " الذى تضمن الكثير من نزعتة هذه ¹. أما فى " إرغام أولياء الشيطان بذكر مناقب أولياء الرحمن " الذى " انتشر فى الأقطار ونقل إلى البلاد النائية " فتعرض لذكر " طبقات الأولياء ومقاماتهم وأحوالهم وألقابهم وبيان أصحاب الوظائف منهم.. تلخيصاً من كلام عظمائهم كالشيخ الأكبر وغيره " كما دافع عن ضرورة ألا يُخضع الناس لأحكام العقل كل أمور التصوف ومقامات الأولياء وكراماتهم، والأولى التسليم وعدم الاعتراض " ولازال أهل العلم والأخيار والأكابر يلتمسون لكلام أهل هذه الطائفة أحسن المخارج لعلمهم أن بعض كلامها يرتقى عن دائرة العقول.. فإما تأويل حسن أو إما ظن حسن ". وهكذا فإن " منهم من يبيح معجزة النبى كرامة للولى، ومنهم من ينفية، ومنهم من يثبت كل كرامة ليست بمعجزة لنبى. قال ابن عربى رضى الله عنه: وأما أصحابنا فلا يمكنهم إنكار ذلك لمشاهدتهم إياها فى أنفسهم وفى إخوانهم فهم أصحاب كشف لها وذوق، ولو ذكرنا ما بلغنا وشاهدنا من ذلك لبُهِت السامع ودُهِل ². وبطبيعة الحال فإن هذا يعكس - من جديد - التداخل بين التصوف الفلسفى والتصوف الطرقى فى مصر آنذاك، الأمر الذى حاول المناوى وأمثاله الاعتماد حتى على ابن عربى فيه بإظهاره أنه كان من أهل ذلك الاعتقاد والتوجه.

1 أورد فيه أربعون دعاء، ومما جاء فى الأول " إلهى.. أسألك بكل اسم أشهد من ألف الغيب المحيط بحقيقة كل مشهود أن تشهدنى وحدة كل متكثرفى باطن كل حق وكثرة كل متوحد فى ظاهر كل حقيقة، ثم وحدة الظاهر والباطن حتى لا يخفى على غيب كل ظاهر ولا يغيب على خفى كل باطن، وأن تشهدنى الكل فى الكل ". وفى الثالث " أسألك بالسر الذى جمعت به بين المتقابلين أن تجمع على كل متفرق من أمرى جمعاً يشهدنى وجودى.. ". وفى الخامس عشر " إلهى أطلع على وجودى شمس مشهودى منك فى الأكوان والألوان حتى أمشى بها أشهدنى فى آفاق الملكوت ما كشف منه معنى كلمة التكوين ". وفى الرابع والعشرين " إلهى.. واجعل لاهوتى المشهد وملكوتى المقعد وزين ظاهرى بالهية وباطنى بالرحمة.. واكنفى فى ذلك كله بغواشى الإشراق ". وفى الثلاثين " رب أفض على شعاعاً من نورك يكشف عن كل مستور فى حتى أشاهد وجودى كاملاً من حيث أنت ناقصاً من حيث أنا، فأتقرب إليك بمحو صفتى منى كما تقرب إلى بإفاضة نورك على ". عبد الرؤوف المناوى: كتاب الأدعية الصوفية (المطالب العلية فى الأدعية الزهية)، تحقيق: د. عبد الحميد صالح حمدان، مكتبة مدبولى، القاهرة، ط1، 1996، ص 67 - 71، 79، 83، 87، 92، 100، 110، 137. والتكوين هو إيجاد شىء مسبوق بالمادة. أما التلوين فهو مقام الطلب والفحص عن طريق الاستقامة وهو من أجل المقامات عند ابن عربى.

2 محمد عبد الرؤوف المناوى: إرغام أولياء الشيطان بذكر مناقب أولياء الرحمن، مخطوط رقم 397 تاريخ، دار الكتب المصرية، ورقة 1 أ، 2 ب - 3 ب، 5 أ وب، 6 ب، 8 أ، 15 أ.

لم يفتم المناوى أن يتابع شيخه الشعرانى فى التقرب بين أهل الفقه والأصول، وبين أهل التصوف، وأن كلاً منهم يكمل الآخر، مع الأسبقية للمتصوف¹. وعلى كلٍ بقدر وجوه الحسن يقضى بتحدد الاستحسان وحصول الحسن وكل مستحسن. فمن ثم كان لكل فريق طريق: فللعامى تصوف دونه المحاسنى رضى الله عنه، وللغنى تصوف رامه ابن الحاج فى مدخله، وللمحدث تصوف حاوله بن العربى فى سراجيه، وللعباد تصوف دار عليه الغزالى فى منهاجه، وللمترىض تصوف نبه عليه القشبرى فى رسالته، وللناسك تصوف حواه القوت والإحياء، وللحكمة تصوف أدخله ابن عربى رضى الله عنه فى كتبه، وللمنطقى تصوف قام الشاذلى رضى الله عنه بتحقيقه، فليعتبر كل بأصله². وفى الإطار السابق تابع الدعوة لإبعاد العامة عن تصوف الفلاسفة " لأن الحكيم ينظر فى الوجود من حيث حقائقه فهو قائم بالتعقل وذلك يُجل بالاتباع إلا لذى فطرة سليمة وأحوال مستقيمة وفكرة قوينة فيتعذر السلوك عليه للعوام". وعلى حين أكد على خطورة تكفير أحد من أتباع التصوف الفلسفى.. أشار إلى أن " الهالك بهذه الطائفة أكثر من الناجى وقد ابتلاهم بالخلق ليرفع مقدارهم ويكمل أنوارهم ويحقق الميراث فيهم ليؤذوا كما أودى من قبلهم ويصبر كما صبروا، ولو كان أطباق الناس على تصديق الولى والكمال فى حقه لكان الأنبياء عليهم السلام أولى بذلك"³. أما اهتمامه بالملامتية فجاء أيضاً من خلال تصويرهم على أنهم من أصحاب التصوف الفلسفى⁴ وهو أمر لا يمكن فصله عن حقيقة

1 وهكذا كتب " الفقيه ينظر من حيث ثبوت الحكم الظاهر، والصوفى من حيث الحقيقة فى عين التحقيق ولا نظر فيه للفقيه حتى يتصوف. والأصولى يعتبر حكم النفى والإثبات فقط.. أما المتكلم فى فن من العلم إن لم يلحق فرعه بأصله ويحقق أصله من نوعه ويصل معقوله بمنقوله وينسب منقوله لمعادنه ويعرض ما فهم منه على ما علم من استنباط أهله فسكوته عنه أسلم من كلامه فيه إذ أخطأه أقرب من إصابته وضلاله أسرع من هدايته إلا أن ينتصر على مجرد النقل المجرد عن الإيهام وإيهام". المناوى: إرغام أولياء الشيطان، ورقة 12 أ و ب.

2 المناوى: إرغام أولياء الشيطان، ورقة 12 (ب).

3 وأضاف أن " التوقف فى محل الاشتباه مطلوب كعدمه فيما ظهر وجهه من خير وشر ومبنى الطريق على ترجيح حسن الظن بأهله وإن ظهر تعارض، حتى قال بن فورك: الغلط فى إدخال ألف كافر بشبهة فى الإسلام ولا الغلط فى إخراج مؤمن واحد منه بشبهة ظهرت منه". المناوى: إرغام أولياء الشيطان، ورقة 13 أ و ب، 14 ب.

4 وهكذا كتب عن الملامتية فى الطبقة الرابعة والثلاثين على أنهم " سادات أهل طريق الله، وهم الحكماء الذين وضعوا الأمور فى مواضعها وأحكموها، نظروا فى الأشياء بالعين التى نظر الله إليها، لم يخلطوا بين الحقائق.. فاللامتية مجهولة أقدارهم، لا يعرفهم إلا سيدهم". المناوى: إرغام أولياء الشيطان، ورقة 9 ب.

اشتداد ساعدهم آنذاك فى مركز الدولة العثمانية وارتباطهم التدريجى بالمولوية منذ القرن الرابع عشر¹. ولعل هذا يعكس لنا من جديد كيف تأثر التصوف الفلسفى فى مصر بنظيره العثمانى وكيف أنه شهد أيضاً درجة من الاندماج مع التصوف الطرقى.

على أنه فى الوقت الذى بدأ التصوف فى مصر يلتقى مع التصوف الفلسفى فى الدولة العثمانية فى بعض الأمور، كانت علاقة السلاطين بالمولوية تعرضت لاضطراب منذ عهد مراد الرابع (1623 - 1640 م) وظهر منتقدين كثيرين لها وللتصوف (منهم قاضى زاده واعظ مسجد أيا صوفيا وواعظ مسجد الفاتح الشيخ ولى، ومعلم طائفة الإنكشارية دركن، وأيد بعض الصدور العظام ذلك). لقد رأى هؤلاء وغيرهم أن الدولة مقبلة على السقوط، ومن الضرورى استبعاد الصوفية المولوية التى هاجموا طقوسها، كما أنهم تحدثوا عن البدع عند ابن عربى " لقد تفوه ابن عربى بكلمة تناقض الدين وتناهضه عندما جهر بقوله إن فرعون قد مات على الإيوان ". وقد أدى ذلك لبروز من لا يعتدون بأفكار ابن عربى، ومن ينادون بالتخلى عن بعض العادات القديمة كلبس السروال والأكل بالأيدى بدل الملاعق.. إلخ. وفى هذا الإطار بدأت المولوية فى الانسحاب التدريجى². والواقع أن ما سبق يعيدنا إلى ما قاله ماسينيون، حيث نرى أن ما حدث من هجوم على النابلسى كان فى الأساس رد فعل على ما حدث من تغير فى الدولة العثمانية فى ظل جهود الإصلاحات التى أحرزت بعض التقدم، لاسيما فى عهد السلطان مراد الرابع، ثم فى عهد أسرة كوبريللى (1656 - 1683 م)³. وفى هذا الإطار سحبت الدولة العثمانية - مؤقتاً - بعض تأييدها لرجال الدين عامة، وخاصة أتباع التصوف الفلسفى، وهو ما سترك تأثيره السلبى على ذلك الفكر فى مصر فى أوائل القرن الثامن عشر.

على مفترق الطرق: التصوف الفلسفى فى مصر فى القرن الثامن عشر

فى ظل ما سبق شهد الثلث الأول من القرن الثامن عشر حالة من " الخمول " لأتباع التصوف الفلسفى فى مصر، لذا لا نعثر على أسماء ذات أهمية فى بدايته. على أن هذا

1 عبد الباقي جليبارلى: المولوية بعد جلال الدين الرومى، ص 137، 245.

2 المرجع السابق، ص 257، 259 - 261، 269، 270، 387.

3 للمزيد: قيس جواد العزاوى: الدولة العثمانية.. قراءة جديدة لعوامل الانحطاط، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط 1، 1994، ص 40 - 42.

الخمبول سرعان ما تحول لحالة من "النشاط" وكان ذلك يعود إلى نمو الطريقة الخلوتية - لا نشأتها - وكذا تأثير مصطفى البكري الدمشقي الخلوتي ت 1162هـ/ 1748م الذي كان له تأثيره الكبير على مصر آنذاك¹.. هذا بالإضافة إلى البروز الواضح للبيت الوفائي².

كان مصطفى البكري تلميذا لعبد الغنى النابلسي وقرأ عليه من مؤلفات ابن عربي التدبيرات الإلهية والفصوص ومواضع متفرقة من الفتوحات المكية. وعندما تلقن طريق الخلوتية عن الشيخ عبد اللطيف الحلبي الخلوتي فإنه "لقنه الأسماء وعرفه حقيقة الفرق بين الاسم والمسمى". وفي هذا الإطار كتب البكري العديد من المؤلفات ومنها "شرح على حزب الشعرائي" و"شرح على صلاة محيي الدين الأكبر والنور الأزهر قدس سره" و"شرح على صلاة محمد البكري" و"شرح على بيت من تائية ابن الفارض" و"الهبات الأنورية على الصلوات الأكبرية". وقد زار مصر لمرات عديدة أولها صحبة رجب باشا حوالي عام 1129هـ "وأقام بها مدة، وأخذ عنه بها خلق كثير من أجلهم النجم محمد بن سالم الحفني (الحفناوي)"، وفيها زار السيد البدوي وأخذ في دمياط عن محمد البديري الدمياطي (ابن الميت) "وقرأ عليه الكتب الستة والمسلسل بالأولية وبالمصافحة وبلغظ أنا

1 جانب جران الصواب حين رأى أن تأسيس الطريقة الخلوتية في مصر يعود إلى منتصف القرن 18م على يد مصطفى البكري. ورغم اهتمامه بنمو الخلوتية في مصر والشام ومركز الدولة العثمانية، وأنه فرّق بين تصوفها والتصوف الشعبي (الطريقي).. إلا أنه لم يتنبه لعلاقتها بالفكر الصوفي الفلسفي، ومن ثم اعتبر أن التطور الفكري في مصر، والذي كان يتمثل في أحد أبعاده في نمو الطريقة الخلوتية، إنما كان وليد هذه الفترة فقط التي - وعلى حد قوله - شهدت "صحوة دينية عظيمة" و"حركة بعث". وعنده أيضاً أن الطرق مارست "نشاطاً مكثفاً آنذاك، فارتفع عدد أعضائها، ولعبت أدواراً هامة في الحياة الثقافية والاجتماعية، خاصة في الفترة من 1760 - 1790 التي كانت "قمة النشاط". على أن تتبع تطور التصوف الفلسفي وعلاقته بالتصوف الطريقي، وجذور تطور علم الحديث والتفسير وكتابة المقامة، وكذا الانتهاء إلى الطرق الصوفية.. إلخ تجعلنا بحاجة إلى القول بأن ما ذهب إليه - بخصوص بداية النشاط في الحياة الفكرية المصرية ومراحل التطور في التصوف - يحتاج إلى مراجعة. وأخيراً فإذا كان جران قد أجاد في مراهته على التطورات الاقتصادية في مصر، فإنه تجاهل تأثير "العوامل الخارجية" الخاصة بأوضاع الدولة العثمانية وموقفها من التصوف في مصر. بيتر جران: الجذور الإسلامية للرأسمالية.. مصر 1760 - 1840، ترجمة: محروس سليمان، مراجعة د. رءوف عباس، دار الفكر للدراسات، القاهرة، ط1، 1993، ص 27، 79، 88.

2 محمد صبري الدالي: دور المتصوفة في تاريخ مصر في العصر العثماني 1517 - 1798، دار التقوى، بليس، ط1، 1994، ص 38.

أحبك"، ثم زارها بعدها لمرات عديدة سنوات 1133 و 1148 و 1149 و 1160هـ وانتشر ذكره وزاد عدد تلاميذه¹ خاصة في مصر² وإن كان أشهرهم هو محمد بن سالم الحفناوى الشافعى الخلوئى ت 1181هـ/ 1767م.

كان الحفناوى في البداية "يتردد إلى زاوية سيدى شاهين الخلوئى بسفح الجبل ويمكث فيها الليالى متحتناً". ومن الطبعي أن نربط بين ما سبق وقلناه عن علاقة ذلك بانتفاء صاحب الزاوية إلى ابن عربى والتصوف الفلسفى. ومع أن الجبرتى أورد شيوخ الحفناوى -شيخ الخلوئية بمصر- ومنهم أحمد الشاذلى المغربى، إلا أنه اهتم كثيراً بعلاقة الحفناوى بالبكرى الدمشقى في زيارته لمصر سنة 1133هـ/ 1720م والذي "حصل بينهما الارتباط القلبي". وهكذا لقن البكرى الحفناوى العهد "ولما علم الشيخ صدق حاله وحسن فعاله قدّمه على خلفائه وأولاه حسن ولائه ودعاه بالأخ الصادق ومنحه أسرارهِ وأراه عيون الحقائق وكيفية تلقين الذكر وأخذ العهد". وفي هذا الإطار لقنه الاسم الثالث وهو "توحيد الأسماء ليشهد السر الأسمى، وفي الرابع توحيد الصفات ليدرجه إلى أعلى الصفات، وفي الخامس توحيد الذات". وعلى كلّ ذهب الحفناوى في رحلة شهيرة لزيارة شيخه البكرى في بيت المقدس حيث لم يفارقه "خلوة وجلوة" كما "منحه في هذه المدة الأسرار، وخلع عليه خلع القبول، وتوجه بتاج العرفان وأشهده مشاهد الجمع الأول والثانى وفرق له فرق الفرق الثانى، فحاز من التدانى أسرار المثنى". وعند عودته إلى مصر "أحيا طريق القوم بعد دروسها، وانقذ من ورطة الجهل مهجاً من غى نفوسها"³. وفي 1160هـ/ 1747م زار البكرى مصر للمرة الرابعة حيث تنقل في البلاد الكنانية.. واستأجر له الأستاذ الحفناوى داراً قرب الجامع الأزهر عن أمر منه

1 ووصفه المرادى بأنه "الأستاذ الكبير والعارف الربانى الشهير صاحب الكشف والواحد المعدود بألف.. صاحب العوارف والمعارف.. وكان قدس سره بجمع الكثرة مشهوراً.. وكان الأستاذ العارف بالله الشيخ عبد الغنى النابلسى يثنى عليه كثيراً..". محمد خليل بن على المرادى: سلك الدرر، ج4، 1983، ص190 - 199.

2 كتب الفوى عنه أنه "القطب المسلك، شيخ مشايخنا". مصطفى الصفوى: صفوة الزمان، ص 198.

3 عبد الرحمن الجبرتى: عجائب الآثار في التراجم والأخبار، الأنوار المحمدية، القاهرة، د.ت. ط. ج 1، ص 373، 381، 382، 387 - 389.

بذلك. وعندما وصل إلى قرية الزوايل تلقاه.. ومعه خلائق كثيرون من علماء مصر ووجوه أهلها، وأقام هناك وهو مقبل على الإرشاد والناس يهرعون إليه مع الازدحام الكثير¹.

في ظل ما سبق احتضنت مصر عدداً لا بأس به من أتباع الفكر الصوفي الفلسفي، فأخذت أعدادهم في النمو، وخاصة أتباع الحفناوى - الذى وصل لمنصب شيخ الجامع الأزهر² - ومنهم حسن الشينى القوى ت 1183هـ/ 1769م الذى "فتح الله عليه باب العرفان حتى صار ينطق بأسرار القرآن الكريم ويتكلم فى الحقائق" وقال عنه الحفنى: "الحمد لله الذى فى أتباعنا من هو كمحى الدين بن عربى.. هذا أكبرى أعطاه الله قوة فى معرفة أهل العرفان وأنه أعلم منى بهذا الفن، وإذا تكلمت معه فيه فإنما هى مشاركة وإلا فأنا لا أفهم كفههم، وناهيك بهذه الشهادة".

ومحمد الديرى الذى من الواضح أنه ترك فى أكثر من تلميذ له حب ابن عربى. وفى حديثه عن أتباع الخلوتية المعاصرين له والمتمين للتصوف الفلسفى ترجم الجبرتى لعبد الله الشرقاوى "شيخ الجامع الأزهر الآن" وأحمد العدوى الخلوتى "علامة الزمان والحامل فى وقته لواء العرفان" وصاحب "تحفة الإخوان فى آداب أهل العرفان" وعبد الله الإدكاوى ت 1184هـ/ 1770م و"له تصانيف كلها غرر.. ومنها المنح الربانية فى تفسير آيات الحكم العرفانية". أما عبد الرحمن العريشى ت 1193هـ/ 1779م فكان "يلقى دروساً من الشفاء وطرق القوم وكلام سيدى محى الدين والغزالي"³. أما على بن عبد الشكور الحفنى ت 1206هـ/ 1791م الذى ارتبط بعلاقات وطيدة مع الشيخ العيدروسى وكانت له "مؤلفات حسان وكلها على ذوق أهل العرفان منها المنظومة التى تعرف بالصلائية عجيبه وشرحها مزجاً كأصلها على لسان القوم". على أن الناس اختلفوا فى ابن عبد الشكور "فمنهم من يصفه بالبراعة والكمال، وأولئك الذين رأوا كلامه فبهروهم نظامه. ومنهم من يصفه بالحلول عن ربة الانقياد ويرميه بالحلول

1 المرادى: سلك الدرر، ج 4، ص 194.

2 مصطفى الصفوى: صفوة الزمان، ص 205.

3 الجبرتى: عجائب الآثار، ج 1، ص 385، 387، 441، 458. ج 2، ص 74، 215.

والاتحاد" ¹. وإذا كان بيت السادات الوفاية حظى بمدح العديد من الشعراء، فإن محمد أبا الأنوار السادات حظى بالنصيب الأوفر وكان "الجوهر الفرد" و"قطب الوجود" و"المهدى المنتظر" ². ومدحه مرتضى الزبيدي ت 1205هـ/ 1790م بقصيدة منها: هو روح الإله في كل مجلى هو تاج الجمال للعلياء ³.

ومن عاش في مصر في القرن الثامن عشر وانتمى للتصوف الفلسفي، عمر الفتوشى التونسى (ابن الوكيل) ت 1175هـ / 1761م الذى جاءها عام 1154هـ وتلقى العلم على مشايخ منهم محمد الحفناوى "وألف رسالة في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم مزج صيغها بالدور الأعلى للشيخ الأكبر" ⁴. أما محمود الكردى الخلوتى ت 1195هـ/ 1780م فانتهى به الأمر إلى أن "أخذ العهد وتلقن الذكر" على يد الحفناوى ثم مصطفى البكرى، ومن ثم "قطع الأسماء وتنزلت عليه الأسرار وسطعت على غرته الأنوار

1 على أن الجبرتى يعقب بالقول: "وهو إن شاء الله تعالى مبرأ مما نسب إليه. ولما اجتمع به العلامة الشيخ محمد بن يعقوب ابن الفاضل الشمشارى ونزل في منزله فكان أنيساً له في سائر أحواله وأكيله ونزيلة. قال: اخترته حق الاختبار فلم أجد له إلا لساناً وهو مثار. وبعد أشهر تبرم عن ملازمته وأتخذ له حجرة في الحرم وعزل نفسه عنه فالتزم وحكى لى من أموره أشياء غريبة والمترجم معذور فإن سادتنا المغاربة ليس لهم تحمل في سماع كلام مثل كلامه لأنهم ألفوا ظاهر الشريعة ولم يدخل على أذهانهم نوادر أهل العرفان ولا تسوروا حصونها المنيعة ولأهل الروم فيه اعتقاد جميل ومواهبهم تصل إليه في كل قليل". عبد الرحمن الجبرتى: عجائب الآثار، ج 2، ص 113، 353-355.

2 ومنه قول بعضهم فيه:

الجوهر الفرد الذى بوجوده أنس الزمان وبهجة الأقطار

وقوله:

قطب الوجود إمام كل موحد سعد السعود نتيجة الأعصار

كما قال آخر فيه:

بطلان ما قد يزعمون فلا مهدى

إذا لم يك المهدى هذا يتقنوا

ومما مدحه به الصبان:

وبنور وجهك تشرق الأمصار

بعبير سرك تعبق الأقطار

وقوله:

وإذا تجلى تنجلي الأبصار

تروح الأرواح إن ذكر اسمه

محمد سيد كيلانى: مرجع سابق، ص 156، 160، 332.

3 الجبرتى، عجائب الآثار، ج 2، ص 305.

4 الجبرتى، عجائب الآثار، ج 1، ص 338.

وأفيض على نفسه القدسية أنواع العلوم اللدنية". وعلى كل فمن الواضح أن الحفناوى ترك تأثيراته على الكردي، فألف "رسالة الحكم" التي ذكر أن سبب تأليفه لها إنما لرؤيته ابن عربي في المنام. وقد شرحها خليفته عبد الله الشراوى شيخ الجامع الأزهر "شرحاً لطيفاً جامعاً مانعاً استخرج به من كنوز معانيها ما أخفاها، فلم يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها"، كما شرحها أيضاً أحد خلفائه وهو عبد القادر الرافعي الحنفي¹. وهناك أحمد الجزولى السوسى ت 1197هـ/ 1782م الذي "أقام بمصر مع كمال العفة والديانة وسلامة الباطن والانجماع عن الناس مع صفاء الخاطر والذوق المتين والميل إلى كتب الشيخ الأكبر والشعراني"². ومحمد بن سيرين الشافعي ت 1220هـ/ 1805م الذي قدم القاهرة من القدس "فقرأ القرآن واشتغل بالعلم"، ثم اتصل بمحمود الكردي "فلقنه الذكر ولازمه وحصلت له منه الأنوار.. وألبسه التاج وجعله من جملة خلفاء الخلوتية.. وأخبرني بعض من صحبه أنه يفهم من كلام الشيخ ابن العربي ويقرره تقريراً جيداً ويميل إلى سماعه"³. وعبد الرحمن العيدروسي ت 1192هـ/ 1778م "نزىل مصر" الذي استقر بها مع أولاده وأسرته منذ 1174هـ وأقام علاقات وثيقة مع آل وفا وخاصة عبد الخالق الوفاي الذي "أحبه كثيراً ومال إليه لتوافق المشربين وألبسه الخرقة الوفاية وكناه أبا المراحم.. وأجازاه أن يكنى من شاء". ويروى الجبرتي بعض أشعاره التي اختلطت فيها أفكار وحدة الوجود بالحلول ومنها:

1 ولد الكردي ببلاد كوران "ولما صار عمره ثمان عشرة سنة رأى في منامه الشيخ محمد الحفنى فقيل له هذا شيخك فتعلق قلبه به وقصده بالرحلة حتى قدم مصر واجتمع به وأخذ عنه الطريق الخلوتية.. ولما قدم شيخ شيخه السيد مصطفى البكرى لازمه وأخذ عنه كثيراً من علم الحقائق". وذكر الكردي أنه "رأى الشيخ محبى الدين.. فى المنام أعطاه مفتاحاً وقال له افتح الخزانة فاستيقظ وهى تدور على لسانه ويرد على قلبه أنه يكتبها.. فكنت كلما صرفت الوارد عنى عاد إلى فعلت أنه أمر إلهى فكتبتها فى لمحة يسيرة.. كأنها هى تملى على لسانى من قلبى". ولعل وصف الجبرتي له بأنه "الإمام العارف كعبة كل ناسك عمدة الواصلين وقدوة السالكين صاحب الكرامات الظاهرة والإشارات الباهرة..". وقوله: "شكر الله صنعها للشراوى والرافعى لشرحها للكتاب.. لما يعكس اعتقاده فى هذا الفكر وكذا احترام المجتمع المصرى لأتباعه. ويتضح ذلك من جديد من قول الجبرتي: "ومناقبه رضى الله عنه كثيرة لا تحصر وكان كثير المرأى لرسول الله.. وكثيراً ما يرى رب العزة فى المنام..". الجبرتي: عجائب، ج2، ص 87-89.

2 الجبرتي، عجائب الآثار، ج2، ص 113.

3 عبد الرحمن الجبرتي: عجائب الآثار، ج3، ص 521، 522.

تجلى وجود الحق فى كل صورة
تجلى بنا المولى فنحن مظاهر
وما ثم غير باعتبار ظهوره
أخى أثبت الأعيان وانف وجودها
وقل ليس مثل الله شىء وأنه السـ
ونزه وشبه واعرف الكل كى ترى
لذا هو عين الكل من غير رية
لوحدته العليا فجل فى طريقتى
بقاص ودان جل مولى الخليقة
وذق وحدة راقى لأهل الحقيقة
ميع البصير أشهده فى كل رية
عرانس جمع الجمع فى خير هيئة

ويذكر الجبرتى أن قصيدته السابقة " من العقائد الكونية " وأن قوله: " أثبت الأعيان " المراد به " إثباتها فى العلم ولذا يعبر عنها بالأعيان الثابتة ". وعلى كل " كثر عليه الواردون من الديار البعيدة وصاروا يتلقون عنه طرق الصوفية ". بيد أنه " كان أغلب أوقاته فى مقام الغطوس " ومن ثم أمر مرتضى الزبيدى بأن " يجمع أسانيد فى كتاب، فألف باسمه كتاباً " وسماه " النفحة القدسية بواسطة البضعة العيدروسية " ¹.

أما عبد الرحمن الجبرتى فرغم هجومه على بعض الطرق.. إلا أن باستطاعتنا القول باطمئنان إنه كان من أتباع الخلوئية التى تحدث عنها على أنها " طريقتنا " ومدحها على اعتبارها " طريقة مؤيدة بالشرعية الغراء والخيفية السمحاء ليس فيها تكليف بما لا يطاق وكانت خير الطرق " ² كما أورد بعض ما قيل فى مدح شيخها محمد الحفناوى ³. وفى

I وللعيدروسى مؤلفات منها: " نفائس الفصول المقتطفة من ثمرات أهل الوصول " و " المنهج العذب فى الكلام على الروح والقلب " و " تشنيف الأسماع ببعض أسرار السماع " و " تعريف الثقات بمباشرة شهود وحدة الأفعال والصفات والذات "، وشرح بيتى ابن العربى وهما:

إنما الكون خيال
كل من يفهم هذا
وهو حق فى الحقيقة
حاز أسرار الطريقة

عبد الرحمن الجبرتى: عجائب الآثار، ج 2، ص 35-37، 44-46.

2 الجبرتى، عجائب الآثار، ج 1، ص 287، 380، 384. وذكر جران أنه كان شاذلياً، والأصح أنه كان خلوتياً شاذلياً. بيتر جران: مرجع سابق، ص 95.

3 مما كتبه يوسف الحفناوى فى مدح أخيه محمد الحفناوى وأورده الجبرتى:

ورد الحان وإرتوى بسلاف
فغدا هاتماً بسر التجلى
من كؤس الشهود مصطفوية
جائلاً فى رياضه العدنية
ومما كتبه مصطفى اللقيمى فى مدح محمد الحفناوى ومصطفى البكرى وأورده الجبرتى أيضاً:
فتلك خمر الشهود تدعى
خلعت فيها العذار لما
لا خمرة الكرم والدنان
أن غبت عن مشهد العيان

ومنها:

فى خلوة القلب لى بقاء
فى جلوة الحب صرت فانى

الجبرتى، عجائب الآثار، ج 1، ص 389، 391.

الوقت نفسه كان من أتباع الفكر الصوفي الفلسفي وهو ما يظهر من ترجماته التي أوردها وعرضنا لبعضها، والتي نقد في أحدها عند المغاربة أنهم " ليس لهم تحمل " في سماع كلام أتباع التصوف الفلسفي " لأنهم ألفوا ظاهر الشريعة ولم يدخل على أذهانهم نواذر أهل العرفان ولا تسوروا حصونها المنيعة " ¹ وهو ما يعنى أنه اعتبرهم أيضاً من أتباع الطرق "الشعبية" فقط. كما يظهر في استشهاده ببعض أبيات ابن الفارض واحترامه لابن عربي، وترجمته لجده الأعلى " القطب الكبير.. إسماعيل بن سودكين الجبرتي تلميذ الشيخ ابن العربي". وعلى كل ففى حين حمل ضد من رفضوا التصوف الفلسفي في القرن الثامن عشر ونقدهم ².. فإنه مدح من ترجم لهم - حتى من غير المصريين - ممن اعتنقوا هذا الفكر، ومنهم عبد الله بن جعفر بن علوى اليمنى ت 1160 هـ / 1747م ³.

وفي القرن الثامن عشر أيضاً استعان بعض مفسرى القرآن بفكر التصوف الفلسفي، وخاصة ابن عربي. ومن أمثلة ذلك سليمان العجيل (ت 1204هـ / 1789م) في "الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية" حيث استعان أحياناً بتفسير

1 جاء ذلك عند ترجمته لعلى بن عبد الشكور الحنفى الطائفى ت 1206هـ الذى زار مصر وكانت له "مؤلفات حسان وكلها على ذوق أهل العرفان منها المنظومة التى تعرف بالصلاتية" والتى انتشرت في المغرب لكن اختلف حولها هناك " فمنهم من يصفه بالبراعة والكمال وأولئك الذين رأوا كلامه فبهروهم نظامه، ومنهم من يصفه بالحللول عن ربة الانقياد ويرميه بالحللول والاتحاد". وعلى كل يرى الجبرتي أن الطائفى "إن شاء الله تعالى مبرأ مما نسب إليه" ثم يقول: "إن سادتنا المغاربة ليس لهم تحمل في سماع كلام مثل كلامه لأنهم ألفوا ظاهر الشريعة ولم يدخل على أذهانهم نواذر أهل العرفان ولا تسوروا حصونها المنيعة". الجبرتي: عجائب الآثار، ج2، ص 353-355.

2 ومن ذلك قوله عن محمد بن بدر الدين الشافعى ت 1182هـ: "له ميل لعلم اللغة.. غير أنه كان كثير الوقعة في الشيخ محبى الدين بن عربي قدس الله سره وألف عدة رسائل في الرد عليه". كما كان "يباحث بعض أهل العلم فيما يتعلق بذلك" وبدورهم كانوا "ينصحونه ويمنعونه من الكلام في ذلك فيعتبرى تارة وينكر أخرى ولا يثبت على اعترافه". وفي إطار موقفه المؤيد للتصوف الفلسفي يقول: "وبلغنى أنه ألف مرة رسالة في الرد عليه في ليلة من الليالى ونام فاحترق منزله بالنار واحترقت تلك الرسالة من جملة ما احترق.. ومع ذلك فلم يرجع عما كان عليه من التعصب.. ولما كان عليه مما ذكر لم يخل حاله عن ضيق وهيبته عن رثائه". الجبرتي: عجائب، ج1، ص 404، 506.

3 وما أورده من شعره: وقد جاء وجه الحق بالحق واتجلى بنور اتحاد عندنا الخلق والأمر فلا شيء غير الله في كل ما ترى وآياته في كل مجلى به زهر وما هذه الأكوان إلا مراتب لوحده اللاتى هى القلب والكثير الجبرتي، عجائب الآثار، ج1، ص 214، 215.

ابن عربى لبعض آيات القرآن، كما أورد بعض " الفوائد " المستقاة من فهمه لمغزى بعض الآيات¹.

وإذا كنا عرضنا لنموذج الطريقة الأهمدية فى القرن السابع عشر باعتبارها أضفت الكثير من الصفات على شيوخها الأوائل وعلى فكرها، وهى صفات يختلط فيها التصوف الفلسفى بالتصوف الطرقى.. فإن القرن الثامن عشر يحمل اتجاهات مختلفة، ولكنه يحوى العديد من التناقضات. فعلى الرغم مما جاء فى وصف أحمد المحلى ت بعد 1153هـ/ 1740م لأبى الحسن الشاذلى بصفات القطبانية والعارفية، ووصفه الشاذلية على أنها طريقة وسطية بعيدة عن أى خروج أو جموح عن الشريعة " فاستوت بتوفيق الله تعالى فى نقطة الاعتدال وظفرت بهداية الله دون كثير من الطرق بوصف التوسط والكمال"، ومن ثم محاولة المحلى إبعاد شيخه وطريقته والمريدين عن أفكار التصوف الفلسفى².. إلا أنه أورد فصلاً فى " الفرق بين الأحوال الربانية والطبيعية والشيطانية " دعا فيه إلى الفناء فى حب الله " عليك بالفناء فى محض حب الله ولا تلتفت إلى ما سواه " وهو ما يعنى

1 انظر استعانته بابن عربى فى تفسير سورة البقرة والظلم. سليمان بن عمر العجيل الشافعى (الجملى): الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الحفية، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ج1، ص9، ج4، ص69، 408.

2 وما جاء فى وصفه للشاذلى: " القطب الربانى، العارف الوارث المحقق بالعلم الصمدانى، صاحب الإشارات العلية والحقائق القدسية والأنوار المحمدية والأسرار الربانية والمنازلات العرشية " كما وصف طريقته بأنها " شيدت بالعلمين الظاهر والباطن.. وقرنت بصفات الكمال شريعة وحقيقة.. تيامنت عن سكر يؤدى إلى تعدى الأدب وتياسرت عن صحو يفضى إلى الحجاب عن أولى الأبواب.. وتسامت عن انقباض يوقع فى الانكماش وسوء الظن.. وتناءت عن انبساط ينزل بصاحبه عن مقام الاحتشام والحياء ويثول به إلى سوء الأدب". كما اعتبر أن " الطريق وإن تنوعت وكثرت فإنها ترجع إلى قسمين: وهما العلم والعمل، وكل واحد منهما ينقسم إلى قسمين: لأنه إما مأخوذ من الشرع أو لا ". ولتوضيح ذلك يقول: " اعلم أن للقوم فى قطع مسافة النفس والتوصل إلى الحقيقة طريقين: وهم بحسب ذلك على فرقتين: فرقة بطريق الجلا، وهى استعمال الرياضات وتزكية الأخلاق، فهؤلاء إن أخذوا تلك الأعمال عن شرع فهم الصوفية وإلا فهم الإشراقيون من الحكماء الإلهيين، وفرقة بالاستغفال بالعلوم والبحث، وهؤلاء إن استندوا إلى شريعة فهم المتكلمون وإلا فهم المشاؤون ورئيسهم المعلم الأول أرسطاطاليس وهو أول من أنشأ الحكمة البحثية، فلا كلام فى القسمين اللذين لم يستندا إلى شرع، وبقي الكلام فى القسمين المستندين إلى شرع إذا لم يبق إلا ذلك". أحمد بن محمد بن عباد المحلى الشافعى: المفخر العلية فى المآثر الشاذلية، مكتبة الفجر الجديد، القاهرة، 1996، ص5، 49.

استخدامه بعض مصطلحات من رفضهم، وهو ما تكرر في حديثه عن القبض والبسط والفقد والوجد والمعرفة والعوام والخواص. وهو وإن ردد بعض ما رده أتباع التصوف الفلسفي، إلا أنه أوضح خطورة الدخول في هذا المجال، بل الإعتماد على ما نادى به الشاذلي ومن جاؤا بعده من شيوخ الطريقة. بالإضافة إلى ذلك أشار إلى أن جلاء النفس "طريقة الجلا أو الإشراق" إنما يتم إما بتصنيفيتها تماماً من أمور الحياة وشهواتها والبعد عن الغفلات والهفوات، وإما يتم بـ"طريقة الإشراق والجلا". وفي تناوله للطريقة الثانية أوضح أنها "قديمة حتى إنها كانت في غير زمان الشريعة لأنها إنما هي صقل لمرآة النفس من غير زائد، وهي أيضاً باقية ما بقى الزمان لا ترتفع، لكنها تارة تجرى بالاصطلاح من الخلوات والترتيبات ونحوها، وتارة بحفظ الأصول فقط، وتارة بحفظ الحرمة ليس إلا، وتارة بعلو الهمة وقوة العزم والحزم، وتارة بمجرد التلقى والإلقاء، وهذه الأمور لا تزول أبد الأبدن غير أن الاصطلاح قد انقرض في هذه الأزمنة [منذ 824هـ] وارتفع إنتاجه حسياً دلت عليه العلامات وشهد به الاستقراء.. ولم يبق غير الإفادة بالهمة والحال فعليكم باتباع السنة من غير زيادة ولا نقصان، يعني الجادة مع التزام الصدق"¹.

والواقع أن ما سبق يعني أن المحلى أراد أن يبعد عن الشاذلي أي علاقة بالتصوف الفلسفي، رغم عدم صحة ذلك². وعلى كل فإن ذلك يضع أيدينا على حقيقة مهمة وهي أنه إذا كان القرنان 16 و17م شهدا استمراراً للتقارب والاندماج بين الطرق والتصوف الفلسفي، فإن القرن 18 شهد بروز الانفصال "النظري" عن التصوف الفلسفي بين بعض أتباع الطرق وإن بقيت بعض مقولاته وأفكاره ماثلة "من الناحية العملية" في كتاباتهم وسلوكهم!. ولعل هذا ما يفسر لنا بقاء واستمرار بعض أفكار التصوف الفلسفي حتى الآن - وخاصة شعر ابن الفارض - دون إعطاء أهمية تذكر للنظرية نفسها. ورغم وجهة إرجاع البعض ذلك إلى طبيعة الشخصية المصرية التي لم تؤمن يوماً بالأفكار المتطرفة³.. فإن ذلك يدعونا للتساؤل عن أسباب إيمان الكثيرين بهذا الفكر في الوقت نفسه؟. على أنه بإمكاننا أيضاً أن نعزو ذلك في الأساس إلى طبيعة التحولات في

1 أحمد بن محمد بن عباد المحلى: المفاخر العلية، ص 49-51، 68، 92، 113-120، 157.

2 د. أحمد صبحي منصور: العقائد الدينية، ص 109.

3 انظر عن هذا الرأي: د. عبد اللطيف حمزة: مرجع سابق، ص 131.

الدولة العثمانية تجاه التصوف عامة والطريقة المولوية. وإذا كنا قد رأينا موقف الدولة غير المؤيد للمولوية وأنصار التصوف الفلسفى فى بعض فترات القرن 17م، فإننا سنجد استمراراً لذلك فى القرن 18م، خاصة وقد خلط بعض رموز الطريقة المولوية فكرهم بأفكار البكتاشية التى ارتبطت هى الأخرى بالإنكشارية فى لحظة من اللحظات الحرجة فى صراع الأخيرة - من أجل البقاء - مع السلاطين ورجال الدولة المصلحين للقضاء عليها. صحيح أن الموقف ضد المولوية بدأ فى التغير إلى الإيجابية مع وصول الصدر الأعظم أميجه زاده حسن باشا ت 1698م وكون المولوية طريقة حضرية لم تستوعبها الحركات الثورية، وساند بعض أعضائها الحكومة.. إلا أنه منذ ذلك الوقت ستبدأ علاقة السلاطين والدولة فى اتخاذ صفة عدم الثبات فى التعامل مع المولوية، كما أن تأثير الدولة فى مصر - سواء فى مساندتها للتصوف الفلسفى أو عدم مساندتها له - سوف يقل بسبب ضعف سلطتها¹.

على أى حال فإن وجود الفكر الصوفى الفلسفى فى مصر منذ القرن السادس عشر عبّر عن نفسه فى العديد من المؤلفات. وبالإضافة إلى ما سبق ذكره من مؤلفات، هناك "المدد الفائض فى الذب عن ابن الفارض" لأحمد المتبولى ت بعد 900 هـ / 1495م و "سر المدد والشهود فى مدح النبى المحمود" و "اللائلى الزاهرات والفصوص الفائقات" فى مولد الرسول ﷺ وهما من نظم محمد بن قمر الدين المجذوب ت 922هـ و "مراتب الوجود وبيان حقيقة كل موجود" لعبد الكريم الجبلى ونظمها شعراً غرس الدين الخليلى، وضمنها مظاهر واجب الوجود فى أربعين مرتبة، و "شرح الحزب الأكبر لسيدى محبى الدين بن العربى" وتم نسخه فى ذى الحجة 1073هـ و "تنزيه الكون عن اعتقاد إسلام فرعون لزين العابدين محمد بن محمد الغمرى سبط المرصفى، أتمها فى جهادى الأولى 965هـ وكتبها رداً على من اعتقد إسلامه مستنداً إلى أدلة ليس بها استدلال ولا

1 هاملتون جب، هارولد بووين: المجتمع الإسلامى والغرب، ج2، ق2، ت:د. أحمد عبد الرحيم مصطفى، تاريخ المصريين، عدد 36، القاهرة، 1990، ص 363-366. جلبنارى: مرجع سابق، ص

عون وله أيضاً "تقديس الفؤاد من اعتقاد الحلول والإتحاد" و"شرح القصيدة الخمرية الفارضية" وسماه "الزجاجة البلورية في شرح الخمرية" و"شرح تائية ابن الفارض" و"شرح المشاهد لابن عربي" لزين العابدين بن عبد الرؤف المناوى ت 1022هـ / 1613م، و"رسالة في وحدة الوجود" لأحمد بن علي بن عبد القدوس الشناوى ت 1028هـ / 1619م و"شذرة من ذهب من ترجمة سيد طي العرب" وهى رسالة في ترجمة ابن عربي لرضي الدين الهيتمي ت 1041هـ / 1631م و"الجامع الأزهر لما تفرق من ملح الشيخ الأكبر" لنور الدين علي بن إبراهيم القاهري ت 1044هـ / 1731م و"مشكاة الأسرار شرح حزب العارف بالله تعالى محمد وفا" لأحمد الدردير المالكي ت 1205هـ / 1790م و"الجواهر السنية على العقائد المشرقية" لعبد الله الشرقاوى ت 1227هـ / 181م و"صورة سؤال وجوابه يتعلق بالنور والظلمة والفرق بينهما" لمحمد بن الأمير السنباوى المالكي ت 1232هـ / 1816م و"اللوائح الأنورية والروائح الأنوارية في مدح السيد محمد بن أبي الأنوار السادات الوفاى" لحسن البدرى، و"الحزب الأكبر للشيخ محيى الدين محمد بن العربي الحاتمي الطائى" شرحه حجازى بن محمد العباسى الأحمدي الخلوتمى المعروف بالسندىونى وفرغ منه عام 1116هـ / 1704م و"نور الدلالات لمشاهدة التجليات" للسندىونى أيضاً و"شرح الدور الأعلى" لمحيى الدين بن عربي لعلى ابن محمد الشافعى ت 1166هـ / 1753م و"الحقائق والإشارات" لحسن بن علي بن منصور الفوى ت 1176هـ / 1763م و"تعريفات الثقات بمباشرة شهود وحدة الأفعال والصفات والذات" لعبد الرحمن بن مصطفى العيدروسى ت 1192هـ و"شرح الفتوحات المكية" لصالح السباعى ت 1221هـ / 1806م و"شرح على صلاة ابن عربي" لأحمد الجوهري الخالدى الشافعى ت 1182هـ / 1768م و"شق الجيوب عن أسرار معانى الغيوب وتجلي المحبوب في أفق سماء القلوب" لمحمد بن شعيب الحجازى الأبشيهى الشافعى و"إفاضة الجود في وحدة الوجود" لأبى المواهب أحمد الشناورى المصرى المعروف بالحنائى و"الجامع والسر اللامع" في شرح فصوص الحكم لشهاب الدين أحمد بن عبد البر المنزلى. هذا وإن بقيت بعض الكتابات الرافضة لفكرة وحدة الوجود وفكر ابن عربي وغيره، ومنها "تفصيح الأقاويل بوحدية الوجود" لعبد

الرحمن ابن على المرحومى ت بعد 1124هـ / 1712م و عدة رسائل فى الرد على ابن عربى لمحمد ابن بدر الدين الشافعى ت 1182هـ / 1768م¹.

وأخيراً نلاحظ انتشار كتب ابن عربى وابن الفارض آنذاك من خلال نسخها وتداولها. ومن الكتب التى كانت موجودة ومعروفة أو على الأقل معظمها " الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله تعالى من الشروط " أو " حدائق الأفكار " و " الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار " و " التجليات الإلهية فى الصورة الإلهية " و " تلقيح الأذهان ومفتاح معرفة الإنسان " و " حلية الأبدال وما يظهر عنها من المعارف والأحوال " و " جامع الأسرار " و " السر الربانى فى العالم الجثمانى " و " سير السلوك للوصول لحضرة ملك الملوك والدخول عليه والوقوف بين يديه " و " شجرة الوجود والبحر المورود " و " الشجرة النعمانية " التى ينسب تأليفها إلى ابن عربى و " شرح الزايرجه المربع الجفرى " وإن لم يعلم شارحها و " كنه ما لا بد للمريد منه " و " ملخص كتب الأسرار الجفرية وشرح الشجرة النعمانية " و " دعاء سيدى محبى الدين بن العربى " و " إيضاح المقصود عن معنى وحدة الوجود " لعبد الغنى النابلسى. أما ابن الفارض فانتشرت قصائده وخاصة " تائته " و " عينته " و " النظر المشرف فى معنى قول ابن الفارض (روحى فداك عرفت أم لم تعرف) " لعبد الغنى النابلسى. ومن الكتابات التى وجدت فى مصر ولم يعرف لها مؤلف أو زمان نسخ، ولكنها تناولت الفكر الصوفى الفلسفى بالشرح والتوضيح " ترجمة الشيخ الأكبر محبى الدين بن العربى " منقولة من كتاب عيون التواريخ للكتيبى ت 764هـ و " الحكم الخفية والأنوار الجلية فى طريق

1 حاجى خليفه: كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، ج1، ص1، وكالة المعارف الجليلية، استانبول، 1943، ص495. إساعيل البغدادي: إيضاح المكنون فى الذيل على كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، مطبعة وكالة المعارف، استانبول، 1945، ج1، ص108، 239، 296، 313، 350، 359، 401. ج2، ص53، 230، 684. خير الدين الزركلى: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط8، 1989، ج1، ص181، 262. ج2، ص169، 205. ج3، ص28، 64، 195، 318. عمر رضا كحاله، معجم المؤلفين، مطبعة الترقى، دمشق، ج1، 1957، ص185. ج7، 1958، ص202. ج9، 1960، ص100. فهرست المخطوطات، ق1، ص131، 348، 426، 457. ق2، ص24، 105، 273، 283. ق3، ص44، 182.

الصوفية". كذلك وجدت العديد من النسخ من "ديوان ابن الفارض" وشروحه بدون تاريخ نسخ ولا أسماء نُسَّخ¹.

والخلاصة: أن أفكار ابن عربي وابن الفارض حظيت بقدر واسع من الانتشار في مصر في العصر العثماني، من خلال العديد من الأتباع الذين إما أنهم نشروا تلك الأفكار ورددوها بين المصريين من خلال الأقوال والكتابات والأفعال؛ وإما أضافوا إليها الجديد الذي يخدم أهداف بعضهم أحياناً. وبقدر ما كان للغزو العثماني دوره في ذلك، بقدر ما كان للمحيط الفكري (العربي / الإسلامي) دوره أيضاً. على أن فكر ابن عربي وابن الفارض - والفكر الصوفي الفلسفي برمته - سيشهد منحى جديداً مع القرن التاسع عشر بسبب التطورات الداخلية - السياسية والاقتصادية والفكرية - وتلك قضية أخرى.

1 فهرست المخطوطات، ق1، ص 79، 86، 92، 127، 154، 182، 282، 285، 319، 324، 326، 366، 425، 456، 470. ق2، ص 3، 39، 146، 267. ق3، ص 106، 166.

الامتيازات الأجنبية في الدولة العثمانية دعامة للنشاط التبشيري
في بلاد الشام في النصف الثاني من القرن التاسع عشر

الدكتور

سلطان فالج متعب الأصقه

obeyikan.com

الامتيازات الأجنبية في الدولة العثمانية دعامة للنشاط التبشيري في بلاد الشام في النصف الثاني من القرن التاسع عشر

نقصد بالامتيازات الأجنبية في الدولة العثمانية تلك "المعاهدات المتضمنة المبادئ القانونية لإقامة المستأمنين من رعايا الدول الأجنبية في ممتلكات الدولة العثمانية، ولممارسة نشاطهم التجاري المشروع فيها، وتقرير حق رعايا الدولة العثمانية المقيمين في أراضي تلك الدول وسريان هذه المبادئ عليهم"⁽¹⁾. والمستأمنون هم التجار الأجانب من غير المسلمين الذين سمح لهم بالإقامة في الإمبراطورية العثمانية، واعترفت الدولة بهم كطوائف أو ملل مستقلة تطبق شرائعها الخاصة. ولما كان هؤلاء التجار الأجانب ليسوا من رعايا السلطان العثماني فقد منحوا فرماًناً بالأمان، يسمى "عهد الأمان"⁽²⁾ حاولت الدولة من خلاله تنظيم طوائف أولئك التجار، مع مزايا خاصة تتعلق بالضرائب والرسوم الجمركية، وبموجبها قررت الدولة امتيازات خاصة - في عهد سليم الأول 1512م - 1520م - لرعايا جمهورية البندقية⁽³⁾، أما الأسباب المباشرة لهذه المعاهدة، فقد كانت اقتصادية الهدف منها

(1) عبد العزيز الشناوي "الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها" ج2 - ط (بلا) - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - 2004م - ص 40.

(2) ساطع الحصرى "البلاد العربية والدولة العثمانية" - دار العلم للملايين - بيروت - ط 3 - 1965م - ص 143. والشناوي - نفس المرجع.

(3) انظر: محمد فريد بك "تاريخ الدولة العلية العثمانية" تحقيق إحسان حقي - دار النفائس - بيروت - ط 1988م - 202.

محاولة الدولة العثمانية إعادة النشاط التجاري للبحر المتوسط، بعد الدوران حول رأس الرجاء الصالح بواسطة البرتغاليين⁴.

على أن "الامتيازات الأجنبية" اتخذت شكلاً خاصاً بها، وذلك بعد توقيع اتفاقية تجارة وصدقة أبرمت سنة 942هـ 1535م بين السلطان العثماني سليمان القانوني، وفرانسوا الأول ملك فرنسا، وقد صيغت تلك الاتفاقية في ستة عشر بنداً⁵، تم التوصل بموجبها إلى اتفاق بين الباب العالي وسفير فرنسا في الآستانة آنذاك المسيو جان دي لافين على منح بعض الامتيازات لرعايا فرنسا كالحرية الدينية وبعض التسهيلات التجارية لهم في أراضي الدولة العثمانية⁶، وسميت تلك الاتفاقية منذ ذلك الوقت بـ "نظام الامتيازات الأجنبية"⁷.

وبذلك أصبحت فرنسا الدولة الأوروبية الوحيدة الحائزة على مثل هذه الامتيازات⁸، والتي أتاحت لها تحقيق مصالح تجارية وسياسية وقضائية - لا سيما في بلاد الشام - لم تكن لتحلم بها أية دولة أوروبية، ولذلك قال الأمير شكيب أرسلان: "ثم أخذ فرنسيس الأول [فرانسوا الأول ملك فرنسا] يجتهد في إقناع شعبه؛ بأن تقربه إلى العثمانيين يكون وسيلة لنشر نفوذ فرنسا في الشرق، ومحافظة على المسيحيين الذين هناك، وقد حصل بالفعل على امتيازات عديدة للفرنسيين، بموجب الخط الشريف السلطاني ... فإن السلطان سمح للفرنسيين والكتالان [نسبة إلى كتالونية، وهي إقليم شمال شرق أسبانيا] أن يجولوا

(4) على حسون "تاريخ الدولة العثمانية" المكتب الإسلامي - بيروت - ط 1403هـ - 1983م - ص 66.

(5) يمكن الرجوع إلى نص الاتفاقية عند Hurewitz, J.C: "Diplomacy In The Near and Middle East". Documentary Records (1535-1914) vol.1. (U.S.A.) p1-3

(6) Parry. V. J: "A History of thee Ottoman Empire". Cambridge University Press, (6) Cambridge. London. P. 86.

(7) أحمد عبد الرحيم مصطفى "في أصول التاريخ العثماني" ط 1 - دار الشروق - بيروت - 1402هـ - 1982م - ص 94.

(8) تمتعت دول كثيرة - فيها بعد المعاهدة العثمانية الفرنسية - بامتيازات عدة في الدولة، كإنجلترا التي استفادت من الامتيازات الممنوحة لها من قبل الدولة بعد أن تشكلت شركة الليفانت الإنجليزية في

11 سبتمبر 1581م، ثم تبعتها هولندا عام 1612م، وتبعتها دول أوروبية أخرى، انظر:

Robert Mantran, "Histoire de la Turquie". (Paris: Puf. 1975). 9. 33.

ويتجروا كما يشاؤون، وأنهم في الخصومات التي بينهم يراجعون قناصلهم فيما عدا الدم... وغير ذلك من الامتيازات التي تساهل فيها السلطان.."⁹.

وبذلك صارت فرنسا مكانة التجارة في البحر الأبيض المتوسط وجميع البلاد التابعة للدولة، وأرسلت تحت مظلة هذه المعاهدات إرساليات دينية - تبشيرية - كاثوليكية عدة إلى كافة بلاد الدولة الموجود بها مسيحيون، خصوصاً بلاد الشام، لتعليم أولادهم وتربيتهم على الولاء لفرنسا، وهو أمر وضع اللبنة الأولى - وبشكل قانوني ورسمي - للوصاية الفرنسية على مسيحيي بلاد الشام¹⁰.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن كثيراً من هذه الامتيازات قد منحت في فترة بلغت فيها قوة الدولة العثمانية أوجها، كالامتيازات التي أعطها السلطان سليمان القانوني لحكومة فرنسا ورعاياها ومن يجتمى بها¹¹. حتى إن الشيخ محمد رشيد رضا (1865-1935م) - صاحب مجلة المنار - كان متحيزاً في تبرير ذلك، حين لم يجد مبررات معقولة تدفع السلطنة لأن تمنح الدول الأوروبية كل هذه الامتيازات دون أن تطالب بمثلها، فتراه يؤكد على أن "الدولة العلية لم تمنح الأجانب الامتيازات مضطرة لأنها كانت وقتئذٍ في عنفوان دولتها... وثانياً: لأن الدول المسيحية لم تطلب منها تلك الامتيازات بصوت واحد، ولا توعدها بحشد الجيوش ومعاملتها بالقوة والإكراه إن هي لم تعطها ما طلبت عنوة، فالسلاطين لم يفعلوا ما فعلوا إكراهًا، بل عن طيب نفس وخاطر"¹². فمن الغريب جداً أن تعقد

(9) الأمير شكيب أرسلان "تاريخ الدولة العثمانية" جمع وإعداد حسن السحاحي - ط 1 - دار ابن كثير - بيروت - ط 1 - 1422هـ - 2001م - ص 154.

(10) هاملتون جب وزميله "المتجمع الإسلامي والغرب" ج 2 - ترجمة: عبد المجيد القيسي - ط 1 - دار المدى - دمشق - 1997م - ص 281 و 287.

(11) يسوق بعض الدارسين مبررات لتلك الامتيازات، محتجاً بأن الدولة قد استفادت منها. انظر: يوسف على الثقفي بحث بعنوان "معاهدة الامتيازات العثمانية الفرنسية لعام 941هـ - 1535م" نشر: مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - مكة المكرمة - عدد 6 - سنة 6 - 1403هـ. وهي وجهة نظر مهمة جداً، وطرح له حججه ودلائله التي استقى منها معلومات الدراسة.

(12) رشيد رضا: "امتيازات الأجانب في الدولة العثمانية كانت اختيارية" - المنار - عدد 42 - مجلد 1 - القاهرة - ص 841.

الدولة العثمانية وهي في أوج قوتها وعظمتها، معاهدة مع دول الغرب بمثل هذا التسامح¹³، الذي أدى إلى تدخل هذه الدول تدخلاً مؤذياً في الدولة العثمانية.

وكانت السلطنة على اعتزازها بنفسها، كريمة في عقد هذه المعاهدات، ومنح هذه الامتيازات دون نظر إلى المستقبل البعيد... ولكن السلطنة فيما بعد وجدت نفسها أمام معاهدات وامتيازات كانت قد تقيدت بها إبان قوتها السابقة ثم تحولت إلى سلاسل طوقت عنقها ويديها، وجدت نفسها أنها ليست عاجزة عن التخلص منها فحسب بل ما إن ضعفت عزائمها، واسترخت قواها، حتى فرضت عليها الدول الأوروبية معاهدات وامتيازات أخرى أثقل من سابقتها، وأشد تقييداً لحريتها¹⁴، حين أخذت الدول الأوروبية في الحصول على الامتيازات الأجنبية والمعاهدات الطائفية التي تحول لكل دولة مسيحية حماية أتباع مذهبها في أراضي الدولة¹⁵، فكانت الدول الأوروبية الكبرى - لاسيما في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلاد ببلاد الشام ولا شك - لا تنفك عن التدخل في شؤون الدولة العثمانية بطرق وأساليب مختلفة، وذلك استناداً إلى الامتيازات الأجنبية... فصارت تلك الدول الكبرى تعتبر تلك الامتيازات بمثابة حقوق مكتسبة لها ولرعاياها، وحتى لكل من تشملهم بنعمة حمايتها من تبعة الدولة نفسها¹⁶.

وبناءً على هذه الامتيازات، ما كان يحق لسلطات الأمن والعدل أن تفتش مسكن أحد من هؤلاء الأجانب لأي سبب كان، ولا أن تحقق معه أو تحاكمه؛ إلا بحضور ممثل عن قنصلية الدولة التي ينتسب إليها. ثم إن السلطات العثمانية لم تكن تستطيع ولوج بيت رجل أجنبي مهما كان السبب، حتى لو أن جريمة ارتكبت في ذلك البيت، لما كان للسلطة

(13) هذا ما قاله إحسان حقي معلقاً على تلك الامتيازات في تحقيقه لكتاب محمد فريد بك "تاريخ الدولة العلية العثمانية" في هامش ص 229-230 - سبق ذكره.

(14) محمد جميل بيهم، "فلسفة التاريخ العثماني" - ط3 - فرج الله للمطبوعات - بيروت - 1373-1954 م - ص 88.

وانظر أيضاً رسالة الماجستير المقدمة لجامعة أم القرى - مكة المكرمة، من قبل الباحث: علي بخيت الزهراني، بعنوان: "الانحرافات العقدية والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين آثارهما في حياة الأمة" الجزء الثاني - ط2 - نشر دار طيبة - الرياض - 1998م - ص 118-125.

(15) بلاد الشام في القرن التاسع عشر (من مذكرات الحسيني الدمشقي) تحقيق سهيل زكار - ط1 - دار حسان - دمشق - 1402هـ - 1982م ص 285.

(16) ساطع الحصري - مرجع سابق - ص 142.

العثمانية أن تدخل للتحقيق، بل كان الذى يقوم بالتحقيق والمحاكمة والفصل قنصل الرجل الذى يسكن ذلك البيت¹⁷.

وكان أكثر المستفيدين من تلك الامتيازات هم مسيحيو الشام - سوريا ولبنان - خاصة بعد وقوع حوادث الستين 1276هـ - 1860م¹⁸، وكان أكثرهم تحت حماية فرنسا، فإذا حصل أن وقعت خصومة بين مسلمى ومسيحيى سورية¹⁹، فقد كان المسيحي يلجأ إلى القنصلية الأجنبية التى تتبعها طائفته المسيحية²⁰، والتى كانت تستظل بحماية قنصليات الدول الأجنبية، فكان الخاسر هو المسلم، والمحق هو المسيحي - سواء أكان أجنبياً أم شامياً - وهو الذى يستأهل الوقوف إلى جانبه، وأخذ حقه، وإن كان غصباً²¹.

ولقد سبب هؤلاء القناصل - المتمتعين بامتيازات الأجانب - لإدارة ولاية سوريا ارتباكاً؛ عن طريق بث الدسائس بين الحكم والطوائف²²، فقد كانت القنصليات الأجنبية فى ولاية سوريا أوكار دسّ وتآمر على الحكم العثماني، والعمل على إثارة الاضطرابات عن طريق تحريض الطوائف - المسيحية - على الثورة والعصيان والوقوف إلى جانبها... ولا يخلو تقرير من تقارير ولاية دمشق - التى اعتادوا أن يرفعوها إلى الباب العالى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر - من شكوى مريرة من دسائس القناصل الأجانب²³.

(17) مصطفى خالدى وعمر فروخ "التبشير والاستعمار فى البلاد العربية" المكتبة العصرية - بيروت - ط 1995م - ص 132.

(18) سميت بذلك لوقوعها سنة 1860م، وتعود أسبابها - أو بعضاً من أسبابها - إلى ما كان يتمتع به المسيحيون فى الشام من امتيازات فى ظل حماية الدول الأوروبية الكبرى. وابتدأت شرارتها بتزاع بين المسيحيين والدروز فى جبل لبنان، ثم شملت سوريا، وشارك فيها المسلمون إلى جانب الدروز ضد المسيحيين. وحدثت بعض مذابح من كلا الفريقين. انظر: محمد ترحيني "الأسس التاريخية لنظام لبنان الطائفي" - ط 1 - دار الآفاق - بيروت - 1981م - ص 109-124.

(19) اسم سورية - قبل التقسيم المحدث - يشمل سوريا وجبل لبنان وما جاورها.

(20) وطوائف المسيحيين فى الشام متعددة ومتشاكسة أحياناً، وكل طائفة تتبع دولة غربية تظلمها بحمايتها. فالأرثوذكس تبع لروسيا، والكاثوليك والموارنة تبع لفرنسا، والبروتستانت تبع لقناصل إنجلترا وأمريكا.

(21) "بلاد الشام فى القرن التاسع عشر" ص 285-286 - سبق ذكره.

(22) سعيد سفر الغامدي، "موقف المعارضة فى المشرق العربى من حكم السلطان عبد الحميد الثانى (الشام ومصر)" - ط 1 - مكتبة التوبة - الرياض - 1413هـ - 1992م - ص 45.

(23) عبد العزيز محمد عوض، "الإدارة العثمانية فى ولاية سوريا 1864-1914م" دار المعارف - مصر - ط 1969م - ص 323 و327.

ولما كانت الدولة تحرص - في النصف الثاني من القرن التاسع عشر - على عدم إثارة متاعب مع الدول الأوروبية، لذلك كانت تطلب من ولايتها أن يعاملوا قناصل الدول الأجنبية معاملة ودية. ولذلك تمتع قناصل الدول الكبرى - لا سيما قناصل إنجلترا - بنفوذ كبير في دمشق بشكل خاص، وفي الدولة العثمانية بشكل عام²⁴.

لقد كانت الامتيازات الأجنبية مرحلة ذهبية، وفرصة نادرة لا تقدر بثمن - خاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر - منحتها الدولة العثمانية لدول أوروبا، وقطفت ثمار تلك الامتيازات بالدرجة الأولى الإرساليات التبشيرية ومدارسها.

على أن هناك بعضاً من الباحثين والدارسين، ممن رصدوا موضوع سهولة ويسر الأمر للإرساليات التبشيرية في بلاد الشام في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، يرى وجهة غير هذه الواجهة، فهذا جورج أنطونيوس يرى أن الأمر تهيأ للإرساليات بفضل تسامح إبراهيم باشا إبان الحكم المصري لبلاد الشام (1831-1841م)²⁵، فيقول ما نصه: "كان من نتائج التسامح الذي تميز به حكم إبراهيم نتيجة لم تخطر على البال من قبل؛ فقد فتح هذا الباب أمام البعثات التبشيرية الغربية، وبذلك أتاح العمل لقوتين: أحدهما فرنسية، والأخرى أمريكية"²⁶. " ففتح المجال بذلك أمام

(24) المرجع السابق، ص 330.

(25) تكلم المؤرخ كامل البالي الحلبي الغزي عن فترة حكم إبراهيم باشا لبلاد الشام ووصف الحال التي كانت عليها الحياة بين أهل الشام آنذاك بعد عملية التسوية الدينية بين أهلها، فقال: "أن بطريك الروم مكسيوس مظلوم في حلب، كان يدور أحياناً في شوارع حلب وهو راكب بأبهة زائدة وموكب حافل، ويتلقى منه مسلميها ذلك كإرغام لهم وتعالٍ عليهم، قاصداً إهانتهم" انظر: كامل البالي الحلبي الغزي "نهر الذهب في تاريخ حلب" ج 2 - تحقيق: شوقي شعث ومحمود فاخوري ط 2 - دار القلم العربي - حلب - 1412هـ - 1991م - ص 287.

(26) جورج أنطونيوس "يقظة العرب" ترجمة إحسان عباس وناصر الدين الأسد - ط 8 - دار العلم للملايين - بيروت - 1987م - ص 97. وعن حكم إبراهيم باشا للشام وتسامحه وتسويته بين أديان أهلها، يقول الرحالة الإنجليزي كنگليك: "كانت دمشق قد بلغت الذروة في كره المسيحيين" ويسبب حكم إبراهيم باشا المتسامح "أصبحت دمشق العربية (بالنسبة للأجانب المسيحيين) آمن من أكسفورد الإنجليزية"، هذا ما يقوله ذلك الإنجليزي بالنسبة للمسيحيين الغربيين، فما بالك بأهل الشام من المسيحيين.. انظر: "رحلة كنگليك إلى الشرق" ترجمة محمود العابدی - نشر جمعية أعمال المطابع التعاونية - عمان - ط 1971م - ص 123.

البعثات التبشيرية الأجنبية، فتقاطر المبشرون على بيروت، ومنها انطلقوا إلى جميع أنحاء الشام²⁷.

على أن هناك من يرد هذا الاستنتاج، أو على الأقل أعطاه حجمه الطبيعي، ولم يبالغ في إعطاء حكم إبراهيم باشا أكثر مما يستحق، ورجح أن تكون الامتيازات قد لعبت الدور الأساسي في تذليل العقبات أمام إرساليات التبشير في بلاد الشام²⁸، ولعل مما يجعل لهذا الرأي عبارة وأهمية، أن الإرساليات والمدارس التبشيرية - واقعياً - ما كانت لتتحلم أن تنفرد بالعمل التبشيري في بلاد الشام بكل حرية واطمئنان لولا تلك الامتيازات الماسة بسيادة الدولة العثمانية - خاصة في الفترة التي هي موضوع بحثنا -، وكما يقول البعض عن تلك الامتيازات التي أعطيت لفرنسا - ومن جاء بعدها من دول أوروبا الأخرى - كانت أول إسفين يدق في نعش الدولة العثمانية²⁹.

لقد سمحت تلك الامتيازات للنشاط التبشيري أن ينطلق كما وكيفاً في بلاد الشام، أما كما فبانتشار هيئاته وإرسالياته ومدارسه في مدن الشام وقراها - وسائر مدن وأقاليم الدولة -، وأما كيفاً فباستخدامه ما راق له من الوسائل وما عنَّ له من الأساليب بعيداً عن أعين الرقباء، أو حتى عن طائلة القانون³⁰. ففي مؤتمر لكنؤ التبشيري في الهند عام

(27) أنطونيوس - المصدر السابق - ص 99. وانساق وراء هذا الرأي كثير من الكتاب والدارسين ممن وسموا كتاباتهم ب: تاريخ العرب الحديث، أو المعاصر، وتاريخ المشرق العربي الحديث، وجعلوا اعتمادهم على رأى جورج أنطونيوس، وسيأتى تبيان الرد على رأيه هذا.

(28) انظر الدلائل والقرائن التي طرحها قيس جواد العزاوي في دراسته المعنونة بـ "الدولة العثمانية قراءة جديدة لعوامل الانحطاط" - ط 1 - الدار العربية للعلوم - بيروت 1414هـ - 1994م - ص 21 - 25، وهي دراسة تتسم بالاتزان والمناقشة الهادئة.

(29) زكريا سليمان بيومي "قراءة جديدة في تاريخ العثمانيين - التحالف الصليبي الماسوني وضرب الاتجاه الإسلامي" - ط 1 - عالم المعرفة - جدة - 1411هـ - 1991م - ص 77-78. وانظر: ثريا شاهين "دور الكنيسة في هدم الدولة العثمانية" - ط 1 - ترجمة: محمد حرب - دار المنارة - جدة - 1418 - 1997م - ص 14-15، وهو في الأصل فصل من رسالة علمية تقدم بها الكاتب "ثريا شاهين" لنيل درجة الدكتوراه من جامعة استنبول عام 1978م، ولأهمية هذا الفصل، قام محمد حرب بترجمته وإفراده بكتاب..

(30) انظر: ثريا شاهين - المرجع السابق - ص 27. وعلى حسون - مرجع سابق - ص 124. وعلى الزهراني - مرجع سابق - ج 2 - ص 310.

1911م، قال القسيس تروبريدج: "إن المبشرين كانوا منذ ابتداء أعمالهم التبشيرية قبل ثمانين سنة، مظهرًا لتسامح الحكومة العثمانية، كما هو شأنها مع الرعايا الأجانب الذين تحميهم الامتيازات الأجنبية"³¹.

ولما اتسع نفوذ المبشرين الأمريكيين في الإمبراطورية العثمانية في تلك الفترة، وكثر تدخلهم في شؤون الدولة، عازمت على إخراجهم من الإمبراطورية كلها، ولكن وزير خارجية أمريكا عارض اتخاذ تركيا مثل هذه الخطوة، أي أن الولايات المتحدة أثارت مشاكل كبيرة للدولة العثمانية صرفتها عن أمر المبشرين، ولذلك ظل المبشرون الأمريكيون يتمتعون بحقوق الرعايا الأمريكيين في الإمبراطورية العثمانية، كما تنص معاهدة الامتيازات الأجنبية³².

ولم تعترض الدولة العثمانية على الإرساليات التبشيرية الأمريكية - عند بداية قدومها إلى بلاد الشام - مما شجع أحد القسس الأمريكيون في (1820م) على إرسال تقرير - من موقعه في الدول العثمانية - إلى المجلس الأمريكى يقول فيه: "بأنه يمكن للمبشرين أن يقيموا في أى مكان بالدولة العثمانية دون أية بادرة تدخل من جانب الحكومة"³³.

ولم يحل النصف الثانى من القرن التاسع عشر إلا وكانت بلاد الشام تعج بالإرساليات التبشيرية على أراضيها، بأنواع كثيرة، كالفرنسيين والإنجليز والأمريكيين والروس ... وكان البيت الذى يسكنه رجل فرنسى أو إنجليزى، كان يعتبر جزءًا من إنجلترا أو فرنسا³⁴.

وكان عمل المبشرين غير مقتصر على الجانب الدينى، بل اتخذ ميادين أخرى لكسب المزيد من مسيحيى الشام.. ومن أبرز هذه الميادين: التعليم، ذلك أن المبشرين قد أدركوا ما تحتاج إليه بلاد الشام - قبل كل شىء - وهو نظام تعليمى يلائم تراثها³⁵. فقد كان

(31) أ. ل. شاتليه "الغارة على العالم الإسلامى" - ترجمة محب الدين الخطيب ومساعد الياقنى - ط 4 - الدار العربية للنشر والتوزيع - جدة - 1405هـ - 1985م - ص 108.

(32) خالد وزميله - مرجع سابق - ص 54.

(33) سلوى الغالبى "العلاقات العثمانية الأمريكية 1830-1918م" ط 1 - مكتبة مدبولى - القاهرة - 2002م - ص 248.

(34) خالد وزميله - مرجع سابق - ص 132.

(35) جورج أنطونيوس - مصدر سابق - ص 105.

المبشرون جادين في افتتاح المدارس في أنحاء متعددة من بلاد الشام³⁶، وما ذلك الجدة والاهتمام بالتعليم في بلاد الشام إلا لما يؤتیه من أثر عاجل لمهمتهم التبشيرية هناك.. ويؤكد المستر بنروز³⁷ على هذا الأمر قائلاً: "لقد أدى البرهان على أن التعليم أثمن وسيلة استغلها المبشرون الأمريكيون في سعيهم لتتصير سوريا ولبنان.. ومن أجل ذلك تقرر أن يُختارَ رئيس الكلية البروتستانتية الإنجيلية (الجامعة الأمريكية اليوم) من مبشري الإرسالية السورية"³⁸.

ويتجلى صدق هذا الأمر في طرح المبشر هنرى جسب³⁹ حين قال: "لقد كانت المدارس شرط أساسى لنجاح التبشير... لقد كانت هذه المدارس تسمى بالإضافة إلى التبشير بـ: (دق الإسفين⁴⁰) وكانت على الحقيقة كذلك"⁴¹.

وبين هنرى جسب غاية ما يسعى إليه التعليم التبشيري في بلاد الشام، قائلاً: "إن التعليم في مدارس الإرساليات المسيحية إنما هو واسطة إلى غاية فقط. هذه الغاية: هي قيادة الناس إلى المسيح وتعليمهم حتى يصبحوا أفراداً مسيحيين، وشعوباً مسيحية"⁴².. وكما يقول أحد المؤرخين الغربيين: بأن "المبشر لا ينشر المذهب المسيحي فحسب، وإنما الحضارة الأوروبية بروح مسيحية"⁴³. فكان من بين الأهداف التي سعت الهيئات التبشيرية في بلاد الشام، العمل على توجيه الولاء الفكرى لقطاع كبير من شباب الشام الجدد نحو الثقافات الأوروبية المختلفة⁴⁴.

(36) نفس المصدر - 106.

(37) مبشر أمريكي، تولى رئاسة الجامعة الأمريكية بيروت في منتصف القرن العشرين.

(38) خالدى وزميله - مرجع سابق - ص 67.

(39) قس أمريكي، عمل في التبشير ببلاد الشام مدة، وعمل في صحيفة النشرة الأسبوعية وتولى إدارتها.. له ترجمة مقتضبة عند: الفيكونت فيليب دى طرازى "تاريخ الصحافة العربية" ج 2 - ط (بلا) - المطبعة الأدبية - بيروت - 1913م - ص 20.

(40) يقال: دق بينهم إسفيناً، أى فرق بينهم. انظر: "المعجم الوجيز" - ط (بلا) - مجمع اللغة العربية - القاهرة - 1411هـ - 1990م - ص 17.

(41) انظر: مصطفى خالدى وزميله - مرجع سابق - ص 67.

(42) نفس المرجع - ص 66.

(43) بيير رونوفن "التوسع الأوروبى في العالم أشكاله وطرقه 1869-1914م" تعريب: نور الدين حاطوم - ط 1 - دار الفكر - دمشق 1997م - ص 185.

(44) جورج أنطونيوس - مصدر سابق - ص 165.

وكان أن أصبح مسيحيو الشام أكثر انفتاحًا من غيرهم على الغرب، وأكثر تقبلاً لأفكاره وطرق عيشه، وفشت في الأسر المسيحية العادات وفنون المعيشة الغربية - ما يسمى بالإتيكيت - كما فشت الرطانة بالكلمات الأجنبية - من باب الإتيكيت أيضًا !! -، وأقبل الناس خلال تلك الفترة على الأسماء الأجنبية الوافدة⁴⁵، فكثرت الأسماء الفرنسية والإنجليزية، ك: كلود، وجان، وماري، وجورجي، وجورج.. كما نقل الروس إلى الشام أسماء القديسين والقديسات، مثل: قسطنطين، وهيلانه، ونقولا، وإنطونيوس، وبندي⁴⁶.

وعليه؛ يمكن اعتبارهم - مسيحيو الشام - في بعض الأوجه جسرًا حضاريًا مرت عليه معالم النهضة الأوروبية من الغرب ناحية الشرق.. وإجمالاً؛ كان المثقفون منهم مفسرين للغرب، ومبشرين بقيمه، بل ربما اعتبروا أنفسهم بمعنى من المعاني جزءًا منه⁴⁷.

وتهمياً المناخ للمبشرين لكي ينشئوا مدارسهم، وكانوا حريصين أشد الحرص على التواجد في مواقع معينة من بلاد الشام.. وكانت مدارسهم كثيرة ومتعددة في أسماؤها وانتفاءتها. فأقدم هذه المدارس في لبنان للطائفة المارونية، وللموارنة⁴⁸، قصب السبق في إنشاء المدارس في لبنان من عهد بعيد، في "إهدن"، و"صوفر"، و"بقرقاشة" في شمال

(45) شوقى أبو خليل "بندي الجوزي في الميزان، عصره، حياته، آثاره" ط 1 - دار الفكر - دمشق - 1413هـ - 1993م - ص 86.

(46) لعل أشهر من تسمى بتلك الأسماء: جورجى زيدان، ومارى إلياس زيادة (والتي غيرت اسمها إلى: مى زيادة)، وبندي الجوزى (المؤرخ المشهور)، وجورج أنطونيوس، ونقولا الترك (اللبناني الذي عمل كاتبًا ومرشدًا لدى جنود حملة نابليون على الشام!!!)، وقسطنطين المخلصى (مؤرخ وراهب)، و لعل من يراجع كثير من تراجم الأعلام المسيحيين عند الزركلى في كتابه "الأعلام" سيجده مكتظًا بتلك الأسماء الغربية والغربية، المنتشرة آنذاك في بلاد الشام.

(47) هشام شرابي "المثقفون العرب والغرب. عصر النهضة 1875-1914م" ط 2 - دار النهار - بيروت - 1978م - ص 30. وانظر أيضًا: محمد الهادى المطوى "أحمد فارس الشياق حياته وآثاره وآراؤه في النهضة العربية الحديثة" ج 1 - ط (بلا) - دار الغرب الإسلامى - بيروت - 1989م - ص 22.

(48) الموارنة: جماعة من السريان السوريين ينتسبون إلى الراهب "مارمارون" وهم من الطوائف المهمة في الشام. وهم يميلون إلى فرنسا بشكل واضح. انظر تفصيلاً في "الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة" ج 2 - ط 3 - دار الندوة العالمية - الرياض - 1418هـ - ص 636-

لبنان... وكان أساتذة هذه المدارس - على الإجمال - من الكهنة إلا نادراً، ناهيك بالمدارس الصغرى التي كانوا ينشئونها في الأديرة، ويسمونها: "أنطوش"، مثل "أنطوش جبيل"، و"أنطوش زحلة"، و"أنطوش دير القمر"، وغيرها⁴⁹.

وقد سعت الرهبنة الدينية في إنشاء مدارس كثيرة منذ مطلع القرن التاسع عشر - وزادت بشكل ملحوظ في نصفه الثاني -، مثل مدرسة "ريفون"، ومدرسة "ماريو حنا مارون"⁵⁰، وأكثر البعثات الدينية التبشيرية سعياً في إنشاء المدارس في الفترة ما قبل فتنه الستين (1860م)، هم: الآباء اليسوعيون⁵¹، واللعازاريون⁵²، والمبعوثون الأمريكيون، وأقدمهم العازاريون الذين أنشئوا مدرسة "عين طورة (عنطورة)" سنة 1834م ولا تزال قائمة، ثم أنشأ قس أمريكي مدرسة في بيروت عام 1835م⁵³. وفي مطلع القرن التاسع عشر الميلادي قدم إلى بلاد الشام الدكتور فانديك⁵⁴، فأنشأ مدرسة "عبية" في لبنان عام 1847م، بمساعدة صديقه بطرس البستاني⁵⁵، وشرع فانديك من يومه إلى تأليف الكتب اللازمة للتدريس في تلك المدرسة⁵⁶. وفي نفس السنة أنشأ الآباء اليسوعيون مدرستهم في

(49) جورجى زيدان "تاريخ آداب اللغة العربية" ج4 - ط (بلا) - مكتبة الحياة - بيروت - 1992م - ص395.

(50) نفس المصدر - ج4 - ص396.

(51) كان اليسوعيون أنشط الجمعيات التبشيرية في بلاد الشام، وتعود صلتهم بها إلى سنة 1625م، وأسسوا مدارس عدة في دمشق وحلب وبيروت وكانوا أكثر البعثات مضاءً وعزيمَةً في ميدان تعليم الذكور، وكان لهم مكانة مهمة في ميدان الطباعة آنذاك. انظر: جورج انطونوس - مصدر سابق - ص98-108.

(52) هم كاليسوعيين، كاثوليك. وأتوا إلى الشام بعد تشتت البعثات اليسوعية، وحاولوا منافسة البعثات الأمريكية البروتستانتية، وكان لهم دورًا بارزًا في نشر التعليم، وأشهر ما قاموا به إنشاء كلية عنطورة وكلية القديس يوسف. انظر: المصدر السابق - ص98-100.

(53) جورجى زيدان - المصدر السابق - ج4 - ص396. وانظر: محمد كرد على "خطط الشام" ج4 - ط 3 - نشر مكتبة النورى - دمشق - 1403هـ - 1983م - ص70.

(54) مبشر وصيدلى ثم طبيب، أمريكي، ولد في نيويورك 1818م، أتى سوريا كمبشر، فأتقن العربية على يد الشيخ ناصيف اليازجى، وقد قام بالتدريس والتأليف.. توفي في لبنان عام 1896. انظر ترجمة الموسوعة عند: فيليب دى طرازى - مصدر سابق - ج1 - ص144-150.

(55) مارونى لبنانى، أصبح معلماً، ثم أضحى مترجماً، فأمسى صحفياً، وهو أديب أيضاً، ولد وتوفي بلبنان (1819-1883م). انظر ترجمته عند: جورجى زيدان "تراجم مشاهير المشرق في القرن التاسع عشر" ج2 - ط (بلا) - دار مكتبة الحياة - بيروت - تاريخ النشر (بلا) - ص35-44.

(56) انظر: فيليب دى طرازى - مصدر سابق - ج1 - ص145.

غزير بلبنان... ولم ينشئ المرسلون الأجانب المدارس الكبرى في بيروت، إلا بعد حوادث الستين 1860م، ومهاجرة كثير من نصارى الشام إلى بيروت⁵⁷.

وكانت هناك أولويات متدرجة لدى المبشرين في فتح وإنشاء المدارس التبشيرية في بلاد الشام، استعجالاً للأثر، واستغلالاً للغرض منها. فكانوا يولون البلاد التي يكثر فيها الفقر والجهل أهمية كبرى، لأن كلاً من عاملى الجهل والفقر يتيح الفرصة أكثر لنشر التبشير⁵⁸.

ولقد أقر بتلك الحقيقة القس زويمر⁵⁹، في مؤتمر تبشيري أمام عدد من المبشرين قائلاً: "إننى أقركم على أن الذين أدخلوا من المسلمين في حظيرة المسيحية كانوا كما قلتهم أحد ثلاثة؛ إما صغير لم يكن له من أهل يُعرِّفه ما هو الإسلام، أو رجل مستخف بالأديان وقد اشتد به الفقر، وعزت عليه لقمة العيش، وآخر يبغى الوصول إلى غاية من الغايات الشخصية"⁶⁰. ولذلك وجد المبشرون أن استغلال الجهل بين الشعوب والأمم يتيح فرصة عظيمة للتعليم التبشيري المسيحي⁶¹.

وكان من أولويات التبشير في مجال التعليم - أيضاً - التركيز على الولايات العثمانية ذات الرقع الصغيرة والبعيدة النائية، لضعف نفوذها ومعنويتها، ولذلك اهتم المبشرون الأمريكيون بـ "بلدة عيبة" منذ نزولهم بسوريا؛ لأنها بمنأى عن مراقبة الحكومة المركزية ببيروت، ولأنها في وَسَطٍ يُسهل عليهم التبشير فهي بعيدة عن العمران السياسى، ويوجد فيها - وفيها جاورها - طوائف مختلفة⁶²، ولذا كان مهماً في فتح المدارس وممارسة التبشير لدى الإرساليات أن تكون الأولوية للبلاد التي يكثر فيها الصراع الفكرى والتعدد الملى كبلاد الشام⁶³.

(57) جورجى زيدان "تاريخ آداب اللغة العربية" ج4 - ص396 - سبق ذكره.

(58) بكر عبد الله أبو زيد "المدارس العالمية الأجنبية الاستعمارية، تاريخها ومخاطرها" ط1 - دار العاصمة - الرياض - 1421هـ - 2000م - ص46.

(59) صموئيل زويمر Zweimer: رئيس إرسالية التبشير العربية في البحرين والشرق الأوسط، كان يتولى إدارة مجلة العالم الإسلامى الإنجليزية، قدمت له الكنيسة الأمريكية دعمها الكامل. انظر: "الموسوعة المسيرة فى الأديان... إلخ" ج2 - ص676 - سبق ذكره.

(60) نقلاً عن عبد الله التل "جذور البلاء" بيروت - ط 1970م - ص 275.

(61) خالدى وفروخ - مرجع سابق - ص70.

(62) مصطفى خالدى وزميله - مرجع سابق - ص94.

(63) بكر بو زيد - مرجع سابق - ص46. وانظر أيضاً: F.O: 424/198- Sir N. O. Conor to M.

ومن الأمور التي أولاهها المبشرون اهتمامهم، فتح محاضن للأطفال؛ لأن سن الطفولة وما قاربها هو البيئة الخصبية لتلقيح التبشير، وسهولة التحويل، وسرعة التأثير⁶⁴، فعلم المبشرون أن الوسيلة التي تأتي بأحسن الثمار في التبشير، إنها هي تعليم الأولاد الصغار لأهالي الشام⁶⁵، وما ذلك إلا لأن الطلاب الصغار في نظرهم، فسائل شتل تغرس فيها بعد في الكليات، فيجب أن تكون هذه الفسائل مطبوعة بطابع خاص⁶⁶.

وفي هذا الوقت؛ رأى المبشرون أن الجهود الفردية في التبشير بين أهالي الشام قليلة الجدوى، تلفتوا إلى سبل أحسن تمهيداً وأشد تأثيراً، فلجأوا إلى حكوماتهم. وبعد أن رضى المبشرون أن يجعلوا أنفسهم ودينهم آلة طيبة في يد دولهم، انتهزت هذه الدول تلك الفرصة وجعلت تساعد المبشرين، إلا أنها في الحقيقة كانت تسعى إلى أهدافها السياسية والاقتصادية الخاصة، باستغلال المبشرين والدين⁶⁷، ولما أدركت الدول الأوروبية أن المبشرين آلة فعالة لتأييد النفوذ الأجنبي في الإمبراطورية العثمانية، أخذت تلك الدول تبارى في استخدام المبشرين⁶⁸، والمؤلفون والكتاب عادة لا ينكرون أن التبشير قد اتخذته الكثيرون آلة للتجارة والسياسة، وأن المبشر الأمريكي على وجه الخصوص لم يستطع أن يتحرر من نفوذ حكومته وغاياتها⁶⁹.

وعندما ظهر ضعف الدولة العثمانية أخذت الدول الأجنبية تزيد في تظاهرها بدعم المبشرين. ولقد كان المبشرون يطلبون من دولهم أن تؤيدهم ولو كان ذلك مخالفاً للعرف الدولي، فستجيب الدول لرغبة مبشرها تأييداً لنفوذها السياسى والدينى معاً، فكانت تضغط على الدولة العثمانية بين الحين والآخر حتى تلين أمام رغبات هؤلاء المبشرين⁷⁰.

(64) بكر بوزيد - المرجع السابق - ص 47.

F.O. 242/200, Consal Richards to Sir N. O'enor, No. 23, 19-2-1990. (65)

Ibid (66)

أيضاً: مصطفى خالدى وزميله - مرجع سابق - ص 79.

(67) مصطفى خالدى وزميله - المرجع السابق - ص 113، أيضاً: خلف دبلان الودينانى "الدولة العثمانية والغزو الفكرى حتى عام 1327هـ/ 1909م" ط 2 - جامعة أم القرى - مكة - 1424هـ - 2003م - ص 212-213.

(68) مصطفى خالدى وزميله - مرجع سابق - ص 117.

(69) نفس المرجع - ص 35.

(70) خلف الودينانى - مرجع سابق - ص 198.

وفي عام 1888م أغلقت الدولة العثمانية مدارس المبشرين الأمريكيين لأن هذه المدارس فتحت أبوابها بلا رخصة من الحكومة، ولكن المستر بسنغر قنصل أمريكا في بيروت والمستر أسكار سترأوس⁷¹، تدخلا في الأمر حتى سمح الوالي على رضا باشا بأن تعود تلك المدارس إلى فتح أبوابها، على ألا تقبل إلا التلاميذ المسيحيين، ولكن الوزير والقنصل ظلّا يسعيان حتى حملا الوالي على إلغاء هذا الشرط⁷².

لقد كانت الدول الغربية تناجز الإمبراطورية العثمانية من وراء الستار، من وراء مبشرها المنتشرين في البلاد⁷³، فتنهت الدولة العثمانية لهذا التحرك فأخذت تراقب المبشرين مراقبة دقيقة حتى تضيق عليهم الخناق في بلاد الشام، وكانت الدولة تخشى من المبشرين البروتستانت لأن هؤلاء كانوا يتوارون خلف العلم البريطاني، ثم أيضًا من المبشرين اليسوعيين لأنهم يشتغلون لحساب السياسة الفرنسية، فأخذت تقاوم المبشرين في جميع أرجاء الدولة العثمانية، ووقفت منهم موقفًا حازمًا⁷⁴.

على أن الحكومة العثمانية لم تستطع أن تتخذ سياسة علنية تجاه المبشرين ذلك أن هؤلاء كانوا يأتون في الظاهر كرعايا إنجليز أو أمريكيين أو دانمركيين أو فرنسيين، فإذا استقروا في البلاد أخذوا يقومون بالتبشير سرًا ما أمكنهم. ولذلك كان هؤلاء كلّمًا وجدوا مراقبة وسهرًا من الدولة العثمانية لجأوا إلى قناصلهم، وكان القناصل يدافعون عنهم كرعايا أجانب في الظاهر أيضًا⁷⁵.

فالدولة العثمانية لم تقف مكتوفة الأيدي أمام نشاطات المبشرين وجهودهم، ولكن ما حيلتها وقد دبّ الوهن في قواها، وتطرق الخراب إليها وأمست على حافة الفناء والزوال⁷⁶.

لقد كبلت الامتيازات الأجنبية يد المسؤولين العثمانيين عن فعل أي شيء تجاه

(71) هو وزير الولايات المتحدة المفوض في تركيا، وكان يهوديًا.

(72) مصطفى خالدي وزميله - المرجع السابق - ص 119.

(73) على الزهراني - مرجع سابق - ج 2 - ص 321.

(74) مصطفى خالد وزميله - المرجع السابق - ص 116.

(75) نفس المرجع - ص 116.

(76) على الزهراني - مرجع سابق - ج 2 - ص 321.

الإرساليات التبشيرية ومدارسها.. يؤكد ذلك تلك الشكوى التي أوردها السلطان عبد الحميد (الذي حكم من 1876 إلى 1909م) حول خطورة انتشار المدارس التبشيرية في دولته، وكيف أن الامتيازات قد كَفَّت يد المسؤولين في الدولة عنها.. فيقول: إن تلك المدارس "تشكل خطرًا كبيرًا على بلادنا، وقد كان خطونا جسيماً إذ سمحنا لكل دولة في كل زمان ومكان بإنشاء المدارس التي يرغبونها، والآن نجنى ما زرعنا، سمحنا لهم بفتح هذه المدارس؛ فقاموا يعلمون الطلاب أفكارًا معادية لبلادنا. الحقيقة أن التصدى لهذه المدارس ليس بالأمر الهين!، إذ يظهر أمامنا قنصل دولة أو سفيرها فيحتملها من أن تطاها أيدينا"⁷⁷. وفي هذا الاعتراف خير برهان على مصادرة الإرادة السلطانية بسبب اعتراض قنصل، أو احتجاج سفير أجنبي يعمل في الدولة العثمانية.

لقد كانت آثار تلك الامتيازات وخيمة جداً على السلطنة في آخر عهودها، لقد كانت سبباً في تدخل الدول الأوروبية في شؤون الدولة من خلال المبشرين، خصوصاً في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي⁷⁸. ومجمل القول: إن الدولة لم تكن تملك حرية الإرادة، ولا حرية التصرف حيال نشاط الإرساليات، والذي كان له أoxم العواقب في زيادة الاضطراب الطائفي والسياسي في ولايات الشام⁷⁹.

والخلاصة: فإن هذه الامتيازات الأجنبية المختلفة جعلت الدولة العثمانية مستعمرة، ولكنها ليست مستعمرة لدولة واحدة، بل للدول القوية كافة، ولا أدل على ذلك من قول أحد الكتاب الفرنسيين "رينيه بينون" حين أعلن صراحة "لا توجد في العالم بلاد كالدولة العثمانية يجد فيها الغرباء، ولا سيما الفرنسيون، حرية العمل، وتمرات الجذ"⁸⁰. فكانت تلك الامتيازات وبالآعلى الدولة من ناحية. ويكفى أنها جعلت الشعب العثماني غريباً في وطنه، بينما أصبح الغرباء فيه يمشون تيتها واختيالاً، لا يطالهم القانون بل هم يحمون من يشاؤون من القانون⁸¹.

(77) السلطان عبد الحميد الثاني "مذكراتي السياسية" ط (بلا) - مؤسسة الرسالة - بيروت - 1977م - ص 187.

(78) محمد فريد بك - المصدر السابق - 230.

(79) عبد العزيز الشناوى - مرجع سابق - ج 1 - ص 106.

(80) محمد جميل - مرجع سابق - ص 96.

(81) المرجع نفسه.

خاتمة البحث

كما لاحظنا فإن قارئ تاريخ الدولة العثمانية لا يجد مبررات معقولة تدفع السلطنة لأن تمنح الدول الأوروبية كل هذه الامتيازات دون أن تطالب بمثلها، وقد مرَّ معنا تعليق الشيخ محمد رشيد الذي يستنكر فيه منح هذه الامتيازات لدول أوروبا.

لقد تبَيَّنَ معنا من خلال السير في هذا البحث أن الامتيازات أكسبت الدول الأجنبية وصية على المسيحيين من كاثوليك وبروتستانت وأرثوذكس، حتى إن القنصليات الأجنبية جعلت من المسيحيين العثمانيين مواطنين متميزين عن الآخرين، ويتمتعون بحق الوصاية الأوروبية، هذا إلى جانب مكاسب المدارس التبشيرية والإرساليات التي وضعت بين أيديهم سبل ترقى تربوي ورفاهية لا يلجم بها المسلم في دولته نفسها. لقد تحول ولاء المواطنين المسيحيين - مع مرور الوقت - بسبب ذلك من السلطان إلى أوروبا، ذلك أن الامتيازات قد شملتهم فأصبحوا يعاملون معاملة خاصة في مجال القضاء والاقتصاد.

إن اقتناع الدول الأوروبية بكون الامتيازات الأجنبية حقاً من حقوقها الطبيعية هو الذي جعلهم يتصرفون في البلاد العثمانية وكأنهم دولة داخل الدولة العثمانية. إلى جانب أن الدولة وبسبب تقيدها بنظام الامتيازات الأجنبية قد دفع ذلك السفراء الأجانب لأن يكونوا وكأنهم شركاء للدولة في قراراتها السياسية وغيرها.

مصادر ومراجع البحث

أولاً: الوثائق

F.O: 424/198- Sir N. O. Conor to M. Salishburg, No, 76,26-4-1899.

F.O. 242/200, Consal Richards to Sir N. O'cnor, No. 23, 19-2-1990

ثانياً: المصادر العربية

(أ) المذكرات:

- 1- بلاد الشام في القرن التاسع عشر (من مذكرات الحسيني الدمشقي) - تحقيق سهيل زكار - ط 1 - دار حسان - دمشق - 1402هـ - 1982م.
- 2- السلطان عبد الحميد الثاني "مذكراتي السياسية" ط (بلا) - مؤسسة الرسالة - بيروت - 1977م.

(ب) الكتب:

- 1- الفيكونت فيليب دي طرازي "تاريخ الصحافة العربية" ج 2 - ط (بلا) - المطبعة الأدبية - بيروت - 1913م.
- 2- جورجى زيدان "تاريخ آداب اللغة العربية" ج 4 - ط (بلا) - مكتبة الحياة - بيروت - 1992م.
- 3- جورجى زيدان "تراجم مشاهير المشرق في القرن التاسع عشر" ج 2 - ط (بلا) - دار مكتبة الحياة - بيروت - تاريخ النشر (بلا) .
- 4- كامل البالي الحلبي الغزوى "نهر الذهب في تاريخ حلب" ج 2 - تحقيق: شوقي شعث ومحمود فاخورى ط 2 - دار القلم العربي - حلب - 1412هـ - 1991م.
- 5- محمد فريد بك "تاريخ الدولة العلية العثمانية" - تحقيق إحسان حقى - دار النفائس - بيروت - ط 1988م.

6- محمد كرد علي "خطط الشام" ج4 - ط3 - نشر مكتبة النورى - دمشق - 1403هـ - 1983م .

المراجع العربية:

1- أحمد عبد الرحيم مصطفى "في أصول التاريخ العثماني" ط 1 - دار الشروق - بيروت - 1402هـ - 1982م .

2- الأمير شكيب أرسلان "تاريخ الدولة العثمانية" جمع وإعداد حسن السماحي - ط 1 - دار ابن كثير - بيروت - ط 1 - 1422هـ - 2001م .

3- "المعجم الوجيز" - ط (بلا) - مجمع اللغة العربية - القاهرة - 1411هـ - 1990م .

4- "الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة" ج2 - ط2 - دار الندوة العالمية - الرياض - 1418هـ .

5- بكر عبد الله أبو زيد "المدارس العالمية الأجنبية الاستعمارية، تاريخها ومخاطرها" ط 1 - دار العاصمة - الرياض - 1421هـ - 2000م .

6- ساطع الحصرى "البلاد العربية والدولة العثمانية" - ط3 - دار العلم للملايين - بيروت - 1965م .

7- زكريا سليمان بيومي "قراءة جديدة في تاريخ العثمانيين - التحالف الصليبي الماسوني وضرب الاتجاه الإسلامي" - ط 1 - عالم المعرفة - جدة - 1411هـ - 1991م .

8 - عبد العزيز الشناوى "الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها" ج2 - ط (بلا) - مكتبة الإنجلو المصرية - القاهرة - 2004م - .

9 - عبد الله التل "جذور البلاء" ط 2 - بيروت - المكتب الإسلامى - 1390 هـ - 1975 م .

10 - على حسون "تاريخ الدولة العثمانية" المكتب الإسلامى - ط (بلا) بيروت - 1403هـ - 1983م .

11 - قيس جواد العزاوى "الدولة العثمانية قراءة جديدة لعوامل الانحطاط" - ط1 - الدار العربية للعلوم - بيروت - 1414هـ - 1994م .

12 - محمد ترحيني "الأسس التاريخية لنظام لبنان الطائفي" - ط 1 - دار الآفاق - بيروت - 1981م .

13 - محمد جميل بيهم "فلسفة التاريخ العثماني" - ط3 - فرج الله للمطبوعات - بيروت - 1373 - 1954م .

14 - مصطفى خالدى وعمر فروخ "التبشير والاستعمار في البلاد العربية" ط (بلا) - المكتبة العصرية - بيروت - ط 1995م .

15 - هشام شرابي "المثقفون العرب والغرب. عصر النهضة 1875-1914م" ط2 - دار النهار - بيروت - 1978م .

الكتب المعربة:

- 1- أ. ل. شاتليه "الغارة على العالم الإسلامي" - ترجمة محب الدين الخطيب ومساعد اليافي - ط4 - الدار العربية للنشر والتوزيع - جدة - 1405هـ - 1985م .
- 2- بيير رونوفن "التوسع الأوروبي في العالم أشكاله وطرقه 1869-1914م" تعريب: نور الدين حاطوم - ط1 - دار الفكر - دمشق 1997م .
- 3- ثريا شاهين "دور الكنيسة في هدم الدولة العثمانية" - ترجمة: محمد حرب - ط (بلا) - دار المنارة - جدة - 1418-1997م .
- 4- جورج أنطونيوس "يقظة العرب" ترجمة إحسان عباس وناصر الدين الأسد - ط8 - دار العلم للملايين - بيروت - 1987م .
- 5- كنگليك "رحلة كنگليك إلى الشرق" ترجمة محمود العابدي - ط (بلا) - نشر جمعية أعمال المطابع التعاونية - عمان - 1971م .
- 6- هاملتون جب وزميله "المجتمع الإسلامي والغرب" ج2 - ترجمة: عبد المجيد القيسى - ط1 - دار المدى - دمشق - 1997م .

الرسائل العلمية:

- 1 - خلف دبلان الوديناني "الدولة العثمانية والغزو الفكري حتى عام 1327هـ/ 1909م" ط2 - جامعة أم القرى - مكة - 1424هـ - 2003م . (رسالة دكتوراه) جامعة أم القرى - مكة، السعودية.
- 2 - سعيد سفر الغامدي "موقف المعارضة في المشرق العربي من حكم السلطان عبد الحميد الثاني (الشام ومصر)" - ط1 - مكتبة التوبة - الرياض - 1413هـ - 1992م . (رسالة ماجستير) مقدمة لجامعة الإمام محمد بن سعود، القصيم.
- 3 - سلوى الغالبى "العلاقات العثمانية الأمريكية 1830-1918م" ط1 - مكتبة مدبولي - القاهرة - 2002م . (رسالة دكتوراه) جامعة الملك عبد العزيز، السعودية.
- 4 - شوقى أبو خليل "بندلى الجوزى في الميزان، عصره، حياته، آثاره" ط1 - دار الفكر - دمشق - 1413هـ - 1993م . (رسالة دكتوراه) أكاديمية العلوم، أذربيجان.
- 5 - عبد العزيز محمد عوض "الإدارة العثمانية في ولاية سوريا 1864-1914م" دار المعارف - مصر - ط1969م . (رسالة ماجستير) مقدمة لجامعة عين شمس، مصر.

6 - على بخيت الزهراني: "الانحرافات العقديّة والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين آثارهما في حياة الأمة" الجزء الثاني - ط 2 - نشر دار طيبة - الرياض - 1998م. (رسالة ماجستير) مقدمة لجامعة أم القرى - مكة المكرمة.

7 - محمد الهادي المطوي "أحمد فارس الشدياق حياته وآثاره وآراؤه في النهضة العربية الحديثة" ج 1 - ط (بلا) - دار الغرب الإسلامي - بيروت - 1989م. (رسالة دكتوراه) الجامعة التونسية، تونس.

الدوريات:

1- رشيد رضا: "امتيازات الأجنبي في الدولة العثمانية كانت اختيارية" - المنار - عدد 42 - مجلد 1 - القاهرة.

2- يوسف علي الثقفي "معاهدة الامتيازات العثمانية الفرنسية لعام 941هـ - 1535م": مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - مكة المكرمة - عدد 6 - سنة 6 - 1403هـ.

المراجع الأجنبية:

- 1- Hurewitz, J.C: "Diplomacy In The Near and Middle East". Documentary Records (1535-1914) vol.1. (U.S.A.).
- 2- Parry. V. J: "A History of thee Ottoman Empire". Cambridge University Press, Cambridge. London.
- 3- Robert Mantran, "Histoire de la Turquie". (Paris: Puf. (1975).

* * *

المقاهى والصالونات الأدبية فى مصر خلال القرنين
التاسع عشر والعشرين

الدكتور

عبد المنعم إبراهيم الجميعي

أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر

Obeyikan.com

المقاهى⁽¹⁾ والصالونات الأدبية فى مصر خلال القرنين التاسع عشر والعشرين

ترتبط هذه الدراسة أكبر الارتباط بتاريخ المجتمع المصرى فهى معرض بديع لتاريخ مصر الاجتماعى والسياسى والثقافى، خاصة وأنها تمت بأكبر الصلات للعديد من زعماء مصر وكبار مفكرها الذين كانوا يتخذون من المقاهى والصالونات منتديات لهم يتجمعون حولها لمناقشة أمور الوطن، وبحث الحلول الكفيلة للتخلص من مشاكله. كما أنها كانت موقعا مفضلا للعامة والتجار والصناع والزائرين الغرباء. وإلى جانب ذلك فإنها تتصل بتاريخ العادات الشعبية بتراثها الكبير الذى خلفته لنا الأجيال السابقة، وتكشف عن الينابيع الأصيلة للأدب الشعبى والفنون الشعبية وللعقول المفكرة التى كانت تعنى بالفكرة والأدب وكتبت بعد أن دار الزمن دورته ما يعبر عما فى وجدان الشعب المصرى، وشخصيته المميزة على مر العصور، والتى كانت ذخيرة حية، ومنطلقا للأجيال الحاضرة التى رأت فيها مصر بعيون صادقة جمعت بين الأصالة والمعاصرة.

(1) ترجع نشأة المقاهى إلى أصول شرقية نقلت فكرتها إلى أوروبا عن طريق طبيب ألماني يدعى "ليونارد راوفولف" كان قد زار حلب فى أوائل القرن السادس عشر، وجلس على مقهى فى عام 1554م. أما فى مصر فقد عرفت المقاهى فى أوائل القرن السادس عشر. وقد تطورت المقاهى بعد ذلك، وتفنن أصحابها فى تأنيثها وتزويدها بمختلف أدوات التسلية والترفيه، كما أصبحت من منتديات السمر والسياسة والثقافة والأدب.

للتفاصيل انظر: الرسالة العدد 217 فى 30 أغسطس 1937، ص 1436 تحت عنوان: "تاريخ المقاهى".

وإلى جانب ذلك، فإن هذه الدراسة تتعرض لحياة الأفراد العامة، كما تتعرض لبعض الظواهر الأخلاقية والثقافية التى تتشابه فيها الملامح الإنسانية للمصريين بكافة أشكالها وألونها والتبادلات والألفة الاجتماعية المتصلة بها لدرجة أنها قدمت لنا المجتمع المصرى فى أثوابه المختلفة زاهية وقائمة بل وبالية فى أحيان أخرى.

ويبدو أن المؤرخ تقى الدين المقرئى (1364-1441م) كان أول من فطن إلى أهمية هذا الموضوع فقصى أعواما طويلة من حياته فى خططه التى تعد من أنفس المصادر فى تاريخ مصر الإسلامية، والتى لم ينس فيها ذكر المقاهى والمنتديات التاريخية، فقدم لنا مجموعة من الصور الاجتماعية والشعبية الفريدة، ثم جاء على مبارك وسار على منواله فقدم "الخطط التوفيقية" تلك الموسوعة الهامة التى أخرج فيها لمصر المعاصرة - من غمر الأحقاب البعيدة، والآثار المنسية والأطلال - صوراً فياضة واضحة مزجت الماضى بالحاضر⁽²⁾.

وقد أحصى على مبارك عدد المقاهى فى القاهرة وحدها فى عام 1880م فكان عددها 1067 مقهى، وكان أكبر عدد منها فى منطقة الأزبكية حيث بلغت 252 مقهى، ثم جاءت منطقة بولاق فى المرتبة الثانية حيث بلغ عدد المقاهى بها 160 مقهى، وبالنسبة لمنطقة الجمالية فكان يوجد بها 142 مقهى، أما المستشرق الإنجليزى "إدوارد وليم لين" Edward William Lane فى كتابه: *The Manners and customs of the Modern Egyptians*.⁽³⁾

فقد ذكر أن بالقاهرة أكثر من ألف مقهى، وأن المقهى كان عبارة عن غرفة صغيرة ذات واجهة خشبية على شكل عقود، وفى داخلها مقاعد متشابهة على جانبيين أو ثلاثة، كما أوضح أن المقاهى كان يرتادها أفراد الطبقة السفلى والتجار وتزدحم بهم عصراً ومساءً، ويقدم القهوجى القهوة بخمس فضة للفنجان الواحد، وأنه كان يحتفظ بعدد من آلات التدخين من نرجيلة، وشيشة، وجوزة. وكان الموسيقيون والمحدثون يترددون على بعض

(2) محمد عبد الله عنان: مصر الإسلامية وتاريخ الخطط المصرية، ص 70 - 73.

(3) طبع فى لندن عدة طبعات وترجمة عدلى طاهر نور إلى العربية تحت عنوان المصريون المحدثون شياثلهم وعاداتهم فى القرن التاسع عشر، وقد أعادت الجامعة الأمريكية بالقاهرة طباعته والتقديم له فى عام 2003 تحت عنوان: "An Account of the Manners and Customs of the modern Egyptians".

هذه المقاهى خاصة فى المناسبات الدينية⁽⁴⁾، وكان يمر على هذه المقاهى القرداتية ولاعبى الثعابين التى ترقص على أنغام المزمار لعرض ألعابهم، كذلك تشاهد الغوازى وهن يرقصن بمصاحبة الموسيقى والغناء تحت أضواء القناديل⁽⁵⁾.

وربما ارتبط تعداد مقاهى القاهرة بالتوزيع الجغرافى للسكان والتركيبة الاجتماعية لهم فى ذلك الوقت. فالأزبكية مثلا ارتبطت بأنها مكان للترفيه كما أنها كانت مكانا للندوات الأدبية. ومن هنا تزايد عدد المقاهى بها خاصة حول البركة حيث كان يتجمع الأهالى. وبالنسبة لبولاق فكانت شبيهة بالأزبكية نظرا لوقوعها على النيل حيث كان يجتمع الناس حوله، أما بالنسبة للجمالية فقد كانت ملتقى الأسواق فى ذلك الوقت ومن البديهي تواجد المقاهى بها. وقد انقسمت المقاهى فى القاهرة إلى قسمين بلدية وإفرنجية، وكان هناك أيضا مقاهى للنوبيين تعد بمثابة وكالات أبناء بالنسبة لهم فى القاهرة يعرفون من خلالها أخبار عائلاتهم وما يدور فى بلادهم⁽⁶⁾، كما كانت توجد مقاهى للصعايدة، ومقاهى أخرى لأصحاب المهن والحرف المختلفة الذين كانت تربط بينهم التبادلات الاجتماعية المتصلة والألفة الاجتماعية، فكان يوجد فى حى باب اللوق مقاهى للمنجدين كانوا يجلسون إليها ومعهم أدوات التنجيد، وكان فى حى القلعة مقاهى خاصة لكل طائفة من طوائف عمال المعمار مثل: البنائين والمبلطين والنجارين والنقاشين، والمبضين وغيرهم من أصحاب الحرف التى ليس لها دكاكين، وإلى جانب تلك المقاهى أو المنتديات الشعبية ستعرض للمنتديات الأرسقراطية أى الصالونات الأدبية، تلك التى كان يؤمها فئة رفيعة المستوى من كبار رجالات مصر الذين نقشت أعمالهم بحروف بارزة فى سجلات الفكر المصرى المعاصر، وفيما يلى نعرض للأدوار التى لعبتها المقاهى ثم نتبعها بالصالونات الأدبية:

أولاً: المقاهى:

1- الدور الاجتماعى والفكرى:

لقد ضمت المقاهى والمنتديات خلال هذه الفترة مزيجاً مختلفاً من طبقات المجتمع المصرى فكان منها الأزهرى المعمم، ومنها الأفندى المطربش، ومنها أرباب الحرف

(4) إدوارد وليم لين: المصريون المحدثون - ترجمة عدلى طاهر نور، ص 248.

(5) جيرار دى نرفال: رحلة إلى الشرق - ترجمة كوثر البحيرى، ص 15.

(6) عبد المنعم شمس: قهاوى الأدب والفن فى القاهرة، ص 15.

والأعمال اليدوية، كما كان منها بعض العاطلين وأفراد الطبقة السفلى الذين يغرمون بالسخرية من عباد الله بهدف المتعة، وكان هؤلاء وهؤلاء ضروبا شتى من الطباع، وألوانا متباينة من التصرفات بعضها بغرض التسلية والتسرية وبعضها الآخر بهدف كسب الرزق والإحتيال عليه، بل وبعض منها بغرض كسب الإعجاب، وهناك من كان غرضه الهرب من الحياة الزوجية والبعد عن حياة الأسرة، بل كان هناك من يذهب لتناول المشروبات وقرقرة الشيشة وتدخين النرجيلة التي كان يهيتها صاحب القهوة، ومنهم من كان يذهب للاشتراك في جلسات الحشيش والقمار⁽⁷⁾، والمسكرات أو الفرجة في مجالس الرقص والفجور⁽⁸⁾، ومنهم من كان يقوم بممارسة الألعاب المسلية التي تعتمد على الحظ مثل: لعب الورق، والدمنو، والشطرنج، والنرد⁽⁹⁾، وغيرها مع أصدقائه بغرض قضاء بعض الوقت معهم ينفحهم فيه من الأحاديث حلوها ومرها، ومنهم من لا عمل له إلا الطواف بالمقاهى بحثا عن المتعة ومشاهدة الراقصات والوقوف على من يعرف من الناس والتحدث إليهم في الأسباب الدائرة في البلد⁽¹⁰⁾، ومنهم من يجلس في مقهى قريب من دار محبوبته ينتظر ساعات طوال على أمل أن يلح لون ثوبها الحريري الأخضر خلف المشربية⁽¹¹⁾، أو يرى خيالها الذى يلتصق بذاكرته، وربما تذهب معاناة انتظاره سدى. ومنهم من يرغب في سماع صوت العود والقانون الذى يملأ الفضاء وسط تأثير البخور الممزج بالعود والند، ومنهم من يذهب إليها لمشاهدة القرادتية ولعبه صراع الديكة.. والحواة الذين كانوا يقابلون بالترحاب كعناصر تسلية والبهلوانات والراقصات الذين يقدمون رقصات شعبية ساخرة في تلك الأمكنة، بالإضافة إلى أصحاب الثعابين الذين يجعلونها ترقص على أنغام المزامير وسط أصوات يلعلع أصحابها تيتها وعجبا، ومنهم من يذهب إليها للانصراف عن مشاكله الحقيقية إلى غيبوبة القصص الخرافية والحكايات الوهمية فيستمع إلى الأدبائية وقصص القصاصين، بل وفي أحيان أخرى يستمعون إلى شعراء الربابة.. الذين يقصون قصص القدماء والسير الشعبية ذات المضمون الأدبي

(7) إدوارد وليم لين: المصريون المحدثون، ص 248.

(8) محمد عمر: حاضر المصريين أو سر تأخرهم، ص 260.

(9) اللعبة المعرفة بالطاولة.

(10) عبد العزيز البشرى: المختار، ج2، ص 187.

(11) توفيق الحكيم: عصفور من الشرق، ص 60.

المؤثر مثل: قصص زناته، والسيرة الهلالية، وسيرة الظاهر بيبرس، وأخبار النبي أيوب، وقصة سيف بن ذى يزن، والسلطان حسن، والسيرة المحمدية، وغيرها من السير التي تعيد إلى الأذهان ذكرى بطولات الأجداد، ومنهم من كان يذهب إليها للترفيه عن نفسه بمشاهدة عروض العرائس المتحركة "القراقوز" وعروض خيال الظل وسماع المطربين⁽¹²⁾، ومنهم من كان يرى فيها تجمعا يؤمه أهل الفكر وأعلام السياسة والصحافة ومجلسا للدعاية البارعة والروح المصرية المرحية ومقصدا للأدباء والشعراء وهواة الأدب ما بين أصيل ودخيل وصاحب موهبة، وصاحب حيل وألاعيب، ومنهم أصحاب المواهب من الشبان الذين تألقت نجم بعضهم، وأصبحوا يتبارون بمساجلاتهم ويكتبون وينظمون ويتناقشون في علومهم وفنونهم، وتقوم المجادلات بينهم حول المعركة بين القديم والجديد أو في المقارنة بين حافظ وغيره من الشعراء أو التغنى بالشعر والأدب على السواء، خاصة بعد أن ضاقت البيوت عن استضافة مثل هؤلاء الأصدقاء، وتلك المجموعات الكبيرة من الناس ذات الأهواء المختلفة والمواهب المتعددة، وبذلك أصبحت المقاهي والمتدييات تلعب دوراً كبيراً في الحياة الاجتماعية المصرية، خاصة وأنها كانت مجالاً لإطلاق النكت العذبة، التي يهيمون بها ويتسابقون إليها كما كانت مجالاً للأحاديث الأدبية، والفكاهة الحلوة التي لو جمعت في كتب لجمعت لنا بكم كبير من المجلدات المفيدة.

ففي الإسكندرية التي لم تخل شوارعها وحراراتها من المقاهي البلدية خلال القرن التاسع عشر والتي استمر الإقبال عليها في التزايد من جانب الطبقات الدنيا، كانت هذه المقاهي تتكون من مساطب للجلوس لعمل القهوة والشاي، ثم تطورت وأصبحت تشتمل على مقاعد ومناضد مصنوعة من الخشب يمر من خلالها الجرسون بخفة وسرعة حاملاً بمهارة صينية مملوءة بفناجين القهوة الصغيرة، كما كان يمر بائع العرقوس وعصير الليمون الذي كان يمسك بصاجات من النحاس يضربها ببعضها بعضاً مثبتاً على كتفه حمالات تعينه على حمل الإناء النحاسي وأكواب وضعها في حزام حول وسطه، وأثناء

(12) كانت مقاهي القاهرة تتبع تقليداً فنياً لجذب الرواد وإغرائهم بالجلوس الطويل حيث كان لكل مقهى مطرب خاص به يذهب الناس إليه خصيصاً للاستماع إليه، لكن هذه المظاهر اندثرت بدخول الراديو والتلفزيون إلى مصر.

ذلك ترتفع أصوات بائعى الفاكهة والخضراوات وهم يروجون لبضاعتهم، وأمام المقهى يمكن أن تسمع فرقة سوط هوى على ظهر حمار يجز عربه كارو بصعوبة⁽¹³⁾. أما المقاهى الإفرنجية فكانت كبيرة، وكان يرتادها الموسرون أصحاب الحلل المفصلة والطرايش، والمشهورة منها القهوة الفرنساوية بميدان محمد على وقهوة أوربا فى حارة رأس التين، وقهوة البرادى فى حارة البوسطة الفرنساوية فى ساحل البحر، وقهوة البحر، وقهوة المدرسة المشرقية وقهوة الحظ، وقهوة مغنى التى يلعب فيها التياترو وغيرها⁽¹⁴⁾.

وكان هؤلاء يجلسون إلى مواعدهم بالساعات يقبون حركة الناس فى الشارع وهم يشربون القهوة التركية وفى يدهم منشفة.. يجركونها دائما لطرد الذباب، وفى اليد الأخرى كانت المسبحة المصنوعة من الكهرمان، وأحيانا كانوا يقرأون الأهرام بينما يقوم ماسح الأحذية بتلميع أحذيتهم. وقد لعبت هذه المقاهى دورا هاما فى تكوين مجموعة من أبرز المفكرين الذين قادوا الحركة الثقافية فى مصر وكانوا من أعلام نهضتها، وكان كل مقهى منها عبارة عن مجتمع صغير يضم ضروبا شتى من الطباع والوانا متباينة من التصرفات، وحياة زاخرة بالأفكار والأحداث والشخصيات. ففى مقاهى أزقة وأحياء الإسكندرية القديمة نشأ الأديب والسياسى عبد الله النديم الذى أضحك الناس وأبكاهم حيث اختلط بالحمالين والسقائين وأصحاب المزاج الذين يسخرون بكل شىء، ومن كل شىء سخرية موجهة كأنها السياط التى تجلد ظهر المجتمع.

لقد تعايش النديم مع هؤلاء واستمع إليهم وشاركهم السخرية من أوضاع المجتمع المقلوبة وكانت كتاباته فى مجلته "التنكيك والتبكيك" من أروع الأدلة على ذلك.. فتحت عنوان: "تخريفة الجنون فنون" أعطى النديم صورة كاريكاتورية لجو مقهى مصرى جلس عليه أحد المحتالين يقرأ أكاذيب سماها قصة عنتره.. فاجتمع عليه الكثير من الرعاع والهمج الذين ولعوا بسماع الأكاذيب والخرافات، وقد دعا النديم هؤلاء إلى الانتباه إلى مشاكلهم الحقيقية بدلا من ضياع وقتهم فيما لا ينفعهم⁽¹⁵⁾، وذلك بأسلوب واقعى جذاب يحمل بين دفتيه التنكيك والتبكيك معا.

(13) استر تسميرلى: حياتى فى مصر، مذكرات فتاة سويسرية عاشت فى الإسكندرية، ترجمة محمد أبو رحمة، ص 55.

(14) على مبارك: الخطط التوفيقية، ج 7، ص ص 200 - 201.

(15) التنكيك والتبكيك: العدد الأول فى 6 يونيو 1881، ص 10 - 11.

وإلى جانب ذلك تعرض النديم لتجربته الشخصية مع الأدبائية الذين كانوا يمرون على المقاهى، فذكر أنه كان جالسا في مقهى الصباغ المجاور للمسجد الأحمدي بطنطا ذات مرة فمر عليه أحد الأدبائية المحترفين بطبلته وطرطوره ووجهه المدهون بالجير يبغي منه قرشا بقوله:

أنعم بقرشك يا جندى وإلا اكسنا أمان يا أفندى

إلا أنا وحياتك عندى بقى لى شهرين طوال جيغان

ولما كان جيب النديم خاويا في ذلك الوقت، ولا يملك قوت يومه فقد تحركت فيه أريحته ورد مرتجلا:

أما الفلوس أنا مديشى وأنت قلت لى: أنا ما أمشيشى

يطلع على حشيشى⁽¹⁶⁾ أقوم أخلص لك لودان!

وتستمر المباراة نحو ساعة ينهزم بعدها الأدبائى أمام النديم⁽¹⁷⁾، وفي مقاهى الإسكندرية الشعبية بدأ الشيخ سلامة حجازى منشدا، كما برزت موهبة سيد درويش الموسيقية عندما كان ينتقل من مقهى إلى آخر حيث تنطلق حنجرتة بالغناء والشدو ممسكا عوده ليعزف عليه عزفا يصاحب صوته كمطرب في مقاهى الإسكندرية الشعبية وهو يتوسط تحته، وخلال ذلك تصادف أن استمع إلى صوته الممثل أمين عطا الله صاحب الفرقة التمثيلية المشهورة وقتذاك فأعجب بصوته، وعرض عليه الالتحاق بفرقة ليغنى

(16) أى يخرج عن صوابه لأن الحشاش يتصرف غالبا تصرفات غير طبيعية.

(17) أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ص 78.

ومن الفنون الشعبية التى كانت معروفة في مقاهى القاهرة أيضا فن القافية وهو فن يقوم على مباراة كلامية بين شخصين يطلب أحدهما من صاحبه أن يدخل معه في قافية، وعندما يقول الأول كلاما لاذعا في وصف صاحبه يقول له الآخر: (ايش معنى) أى ماذا تقصد فيرد عليه الشخص الآخر ردا لاذعا أيضا، ومن شروط هذه المباراة ألا يغضب أحد الطرفين، وقد اشتهرت قهوة بجوار جامع السيدة نفيسة بهذا اللون من فنون المقاهى. ومن المعروف أن الفنان نجيب الريحاني بدأ حياته التمثيلية بتقليد هذا اللون من الفنون.

بين فصول المسرحيات كما أخذه معه إلى سورية ولبنان حيث نمت موهبته الموسيقية⁽¹⁸⁾، ولمع نجمه.

وإلى جانب ذلك فقد بدأ في قهوة "زاواني" بالإسكندرية أول لقاء بين الجمهور والأشرطة السينمائية عام 1896 حيث أقيمت حفلة كانت الأولى من نوعها في القطر المصري، وكانت عبارة عن فنون سينمائية شملت فيلماً فرنسياً قصيراً.⁽¹⁹⁾

وعن أهم مقاهي القاهرة خلال تلك الفترة نذكر: مقهى الفيشاوى:⁽²⁰⁾ الذى أنشئ في عهد الخديو إسماعيل بالقرب من مدخل خان الخليلي الضيق من جهة الحرم الحسيني الذى يحتزن في ذاكرته أكثر من قرن ونصف قرن من تاريخ مصر حيث جلس معظم أدياء ومفكرى مصر وصحفيها على اختلاف أجيالهم وعقلياتهم وتباين ثقافتهم حول موائد الشاي الأخضر والأحمر، والشيشة العجمي كل مع من يأنس إليه، فنجد منهم الشيخ الأزهرى القح، والأديب الذى ملأ جعبته بالنوادير، والحديث عن العقاد والمازنى وهيكل وطه حسين والزيات وأحمد أمين وغيرهم والصحافي الذى يتحدث عن نجوم السينما والمسرح ويتطرق إلى يوسف وهبى، وجورج أبيض، وأمينة رزق.

وكانت السهرات الطيبة في هذا المقهى تكثر في شهر رمضان، فستبدل أكواب الشاي بأكواب الزبيب والمكسرات، كما يتزايد في حلقات الفيشاوى أعداد رجال السياسة والأدب والصحافة فنجد لطفى السيد باشا، وهيكل باشا، وفكرى أباطة، ولطفى جمعة، ونجيب محفوظ والكثيرين من أساتذة الجامعة ومشايخ الأزهر وأعضاء مجلس النواب كل منهم يطلب السمر، والاستعانة على السهر حتى السحور. وبعد أن يأتى العيد يعود الوضع إلى مستواه، ولا يبقى بالفيشاوى إلا الذين يعكفون عليه من الصحفيين والأدباء والشعراء⁽²¹⁾ والذين تنبعث من خلالها الاتجاهات والتيارات الأدبية والفنية والفكرية

(18) للتفاصيل انظر. عبد المنعم الجميى: تطور الموسيقى والطرب في مصر الحديثة، ص 59.

(19) الأهرام عدد 6 يناير 1896 والجدير بالذكر أن مقاهي الإسكندرية كانت الموقع الخصب الذى يلجأ إليه المقامرون من المصريين والأجانب الذين ما لبثت أن تنتهى لقاءاتهم بعد نهاية المقامرة بتشاجرهم، وإعتداء بعضهم على الآخر. انظر الجريدة العدد 1383 في 10/2/1911.

(20) مؤسس هذا المقهى هو محمد فهمى الفيشاوى، والذى كان من المشرفين على إعداد الحفلات الخديوية، والذى أهدته إحدى الأميرات مجموعة من الحجرات شكلت المقهى. القاهرة العدد 217 في 8 يونيو 2004.

(21) الرسالة 1939 ص 404-405.

المختلفة وعند قيام الحرب العالمية الثانية عام 1939 ظل مقهى الفيشاوى المكان الذى يستقبل الراغبين فى السهر، حيث لم يكن فى القاهرة كلها مقهى ساهرا طوال الليل فى ليالى الغارات سوى مقهى الفيشاوى الذى كان يغلق أبوابه على رواده الذين يمارسون لعبة الدومينو ويحتسون الشاي الأخضر دون إحساسه بالقلق الذى تثيره الغارات الجوية من وقت لآخر⁽²²⁾.

والجدير بالذكر أن هذا المقهى شهد أول لقاء للتعارف بين الشاعر بيرم التونسي والملحن زكريا أحمد.. هذا الثنائى الذى كان له الفضل فى تطور الأغنية العربية ولاسيما القصائد التى شددت بها كوكب الشرق أم كلثوم. كما شهد هذا المقهى قفشات الشاعر كامل الشناوى يستهدف بها الشاعر عبد الحميد الديب.

وعلى جانب ذلك فقد أبدع نجيب محفوظ ثلاثيته بين القصرين والسكرين وقصر الشوق بين جنبات هذا المقهى⁽²³⁾، حيث استلهم منه أفكار وأحداث هذه الروايات وغيرها.

وعلى الرغم من أن هذا المقهى قد اكتسب شهرة كمجلس مفضل للمثقفين والفنانين، كما ارتبط بأسماء العديد من الشخصيات التاريخية، فقد تبدلت أحواله مع اختلاف أحوال الزمان، وبنيت أمامه عشرات المحال التجارية والمطاعم مما حجب عن المشهد الحسينى، كما اختفت الندوات التى كانت تقام فيه، ويتقلص رواده من أهل الفن والأدب بسبب الزحام الشديد وفضول باعة اللب والسودانى والشحاذين وغيرهم⁽²⁴⁾.

ونذكر مقاهى حى الأزبكية التى لعبت دورا كبيرا فى حياة كثيرين من رواد نهضتنا الأدبية والفكرية، فقد كانت مسرحا لأدباء مصر، حيث كانوا يرتادون المقاهى والمراقص المنتشرة على وجه البركة خاصة "كازينو سانتى". وكثيرا ما يجعلون مما يشاهدون من لهُو موضوعا لكتاباتهم عن هذا العالم الغريب، خاصة وأن العديد من هذه الأماكن كانت عبارة عن مراقص ومغانٍ وأندية للقوادين وتجار الأعراض وبؤرة للحشاشين وبائعى المخدرات، ومجمعا لطلاب اللهُو الحرام، وكان أصحاب المقاهى يتنافسون فى اجتذاب

(22) محمد عبد الواحد: حرائق الكلام فى مقاهى القاهرة، ص 193.

(23) القاهرة العدد 217 فى 8 يونيو 2004.

(24) محمد عبد الواحد: مرجع سابق، ص 202.

الجماهير، فيتخذون وسائل مختلفة لإغراء الناس بالجلوس في مقاهيهم. فمنهم من يستأجر الفتيات الجميلات من بنات الهوى، ومنهم من يستأجر القصاصين لتسلية الناس بالقصص الطويلة والحكايات اللطيفة، والنوادر الطريفة والملح المطربة والنكات المنعشة، وكان القصاصون يجلسون فوق دكة مرتفعة، ويأتون بحركات تناسب المقام. أما عن المستمعين فكانوا يجلسون على أقباص من سعف النخيل في ضوء مصابيح الزيت الخافتة⁽²⁵⁾، وخلال ذلك ينشد القاص بعض الأزجال والموشحات والمواويل أو الشعر العامى في سيرة الظاهر بيبرس، وهز القحوف في شرح قصيدة أبى شادوف وغيرها⁽²⁶⁾.

ومنهم من يستأجر أحد المطربين للغناء، وكانت أشهر المقاهى التى تدعو المطربين للغناء بها مقهى "عثمان أغا" الذى به عبده الحامولى، وأقبل الناس من كل صوب على سماع صوته الرخيم، ومقهى "نزهة النفوس" الذى عملت فيه منيرة المهديّة في مطلع "حياتها الفنية، ومقهى "الكازار" الذى عملت به الأختان "قمر ولىلى"⁽²⁷⁾، ومقهى "سانتى" الذى عملت به أم كلثوم⁽²⁸⁾، وكان شاعر النيل حافظ إبراهيم كثيراً ما يخرج إلى حديقة الأزبكية ليجلس تحت دوحة حانية متهدلة الأغصان كان يسميها شجرة البؤساء، وكان ينظم أبياتا ويكتب كلمات يدونها، ويلتقى ببعض أصدقائه ليتحدثون في أمور الأدب والثقافة⁽²⁹⁾.

وإلى جانب ذلك فقد كانت مقاهى وجه البركة مجمعا للنصابين والمحتالين الذين يتصيدون أهل الريف القادمين إلى القاهرة وبيتزون أموالهم وكان سيطرة البورصة يتخذون من هذه المقاهى أماكنهم وينصبون شباكهم للقادمين من الريف إلى القاهرة، ولما كانت المحكمة المختلطة تقع في ميدان العتبة القريب من البركة فقد انتشر وكلاء المحامين الأجانب في المقاهى الواقعة بتلك الناحية يصطادون أرباب القضايا من المصريين وغيرهم⁽³⁰⁾.

ونتيجة لما أشيع عما يحدث في هذه المقاهى من مخالفة للآداب العامة فقد اعتبر معظم

(25) جيرار دى نرنفال: مرجع سابق، ص 124.

(26) محمد كيلانى: في ربوع الأزبكية، ص ص 25 - 26.

(27) شريف عفت: تاريخ أقل قبجا، ص 81.

(28) عبد المنعم الجميى: مرجع سابق، ص 77.

(29) محمد كامل جمعة: حافظ إبراهيم، ص 54.

(30) كيلانى: مرجع سابق، ص ص 98 - 99.

رجال الدين الجلوس في المقاهي شيئاً لا يليق بالكرامة، ولا يناسب الوقار الديني، وأنكروا على الطلاب ذهابهم إليها حتى كان شيوخ الأزهر يبشرون العيون ليقبضوا على كل طالب يجلس على القهوة ويقدموه للعقاب بحجة أن المقاهي تجمع الصغار والكبار والأرذال الذين يروجون الأكاذيب ويغتابون الناس ويلعبون الشطرنج وألعاب الميسر ورأوا أن ذلك يخل المروءة ويسقط الشهادة ويدنس العرض⁽³¹⁾، واستمرت الأحوال على ذلك لفترة لدرجة أنهم نعتوا فندق شبرد بخمارة شبت.

وإلى جانب ذلك نذكر مقهى المضحكخانة وهي قهوة قديمة يرجع تاريخها إلى عهد محمد علي وتقع في شارع الخليفة بحى السيدة زينب، وكان يطلق عليها "المضحكخانة الكبرى"، وقد اختير الشيخ حسن الآلاتى رئيساً لها بالشيخ العتيد، وكان يؤمها أهل الفكر والأدب وكثير من ذوى الحشيات يتشاورون في أمور وطنهم، ومن هؤلاء نذكر الشيخ أبانصر المنفلوطى وأحمد سمير، وأمين فكرى.

وقد وصف الشيخ حسن الآلاتى هذا المقهى بقوله: "اتخذنا مركزاً أميناً، وحصنا حصيناً وهي قهوة لطيفة في شارع الخليفة ولما تم الانتظام، ورضينا بهذا المقام سميناً هذا الجلسة الغراء بالمضحكخانة الكبرى، وشاع صيتها في البلاد، واشتهرت بين العباد، وقد ظلت هذه القهوة ملاذاً لأهل الأدب والظرف فترة طويلة من الزمان، وبين أرجائها كانت تتردد الملح العذبة والقفشات الطريفة، ومنها كانت تصدر النكات الحلوة التي تدوم طويلاً على ألسنة الناس"⁽³²⁾.

وفي باب الخلق ذلك الميدان الذى يمر به الطريق الواصل إلى الحسين، والسيدة، والإمام، وفيه كانت تقام دار الكتب وجدت "قهوة باب الخلق" التي كانت متتدى "للصحفيين والأدباء قضوا به العديد من السهرات العامرة، والمجالس الحافلة التي حملت العديد من الذكريات فخلال عمل حافظ إبراهيم بدار الكتب كان ينسَل إلى هذا المقهى مع صحبه وإخوانه أمثال أمام العبد، وصاحب الصاعقة، ومنى الحمارة يقطع وقته في جد القول وهزله"⁽³³⁾.

وكان يجلس في هذا المقهى الشيخ محمد المهدي، وحفنى ناصف، والشيخ محمد

(31) محمد سيد كيلانى: مرجع سابق، ص 23.

(32) جمال الدين الرمادى: عبد العزيز البشرى، ص 105 - 106.

(33) محمد كامل جمعة: المرجع السابق، ص 53.

الخضري، وبعض طلاب الأزهر، ومدرسة المعلمين الناصرية يتحدثون في الدين والسياسة، واللغة والأدب، كما ارتاد هذا المقهى طه حسين، وأحمد حسن الزيات، وبعض المتمردين على حواشى الأزهر ومتونه، واستمر طه حسين يرتاد هذا المقهى، وبعد أن تمرد على إخوانه راح ينعتهم بأدباء باب الخلق⁽³⁴⁾.

وفي هذا المقهى كانت تعقد الندوات التى كان يحضرها أحمد نخيمر والمهمشرى وظاهر أبو فاشا والشاعر أحمد فتحى وعبد الرحمن الخميسى⁽³⁵⁾.

وفي مقهى بشارع قصر النيل بالقرب من الجامعة القديمة⁽³⁶⁾ كان طه حسين يجلس عليه قبل أن تبدأ المحاضرات بساعة أو أكثر، وفيها كان يدور الحوار والأحاديث بين الطلاب، وفيها تلقى طه حسين بعض دروس اللغة الفرنسية من أحد زملائه⁽³⁷⁾.

وعن مقهى الكتبخانة المواجهة لمبنى دار الكتب بشارع محمد على فقد كانت مؤتة على الطراز العربى، وبها كان المكتب غير الرسمى لشاعر النيل حافظ إبراهيم، والذى كان لا يصعد مكتبه فى دار الكتب إلا قليلا، وكانوا يحضرون له الأوراق الرسمية التى يجب وضع توقيعه عليها فى هذا المقهى وهو يشرب القهوة ويدخن الشيثة، وهو غارق فى كتابة قصائده وإعادة ترتيب بعض كلماتها حتى يتلوها على أصدقائه أمثال: ولى الدين يكن، و خليل مطران، وعبد العزيز البشرى، وفؤاد الصاعقة، وحفنى ناصف، والبابلى وغيرهم ليتبين آراءهم فيها، كما كان يتعرض لأحوال مصر الاجتماعية مازجا ذلك بال نوادر والفكاهات، ومن كان يطعن فى فنه فذلك الكسر الذى لا يجير، والذنب الذى لا يغفر. كما كان بعض موظفى دار الكتب يتسللون إلى المقهى لاحتساء الشاى والتدخين لم يكون مسموحا لهم بذلك داخل الدار، وربما لذلك لم نسمع عن حرائق بسبب موافد صناعة الشاى وأعقاب السجائر فى دار الكتب وغيرها كما يحدث الآن، وخلال ذلك كان أدباء

(34) الرسالة: العدد 304 فى أول مايو 1939 تحت عنوان: "الأندية الأدبية فى مصر"، ص 866.

(35) نعمان عاشور: مع الرواد: ص 10.

(36) مقر الجامعة الأمريكية الحالى.

(37) طه حسين: أديب.

دار الكتب وشعراؤها ومنهم أحمد رامى يقضون وقتهم فى قرص الشعر وسط ضجيج رواد المقهى.

ومن رواد هذا المقهى أيضا الشيخ الشربتلى أحد أعلام الصحافة المصرية ومجموعة من محررى الحوادث والقضايا الذين كانوا يجتمعون كل صباح فى المقهى انتظارا لنظر القضايا فى محكمة باب الخلق القريبة من المقهى وبجوارها مديرية أمن القاهرة⁽³⁸⁾.

ولم يقتصر أمر المقاهى على المبارزات الفكرية والشعرية بين روادها بل كانت تقام مباريات أخرى أكثر إثارة بين الديوك، حيث عشرات المتسابقين من الباشوات والبكوات والأجانب وغيرهم لمشاهدة هذه المباريات.

وفى مقهى ايزافيتش بميدان التحرير توافد الفنانون والمفكرون والمتقفون من كل لون فقد تردد عليها المؤرخ محمد صبرى السربونى والمهندس حسن فتحى وأبو بكر سيف النصر الذى كان يشبه الملك فاروق كثيرا، وتوافد عليها رجال الحركة الشيوعية، كما توافد عليها المحامون، وكبار الموظفين وأعيان الريف الذين كانوا يترددون على وزارات الحكومة ومصالحها فى حى لاظوغلى.

وفى مقهى الحرية⁽³⁹⁾، بميدان الأزهار بباب اللوق وسط القاهرة كان يتردد عليه المازنى وزكريا أحمد ومحمود الحفنى وبيرم التونسى وإبراهيم ناجى ونعيان عاشور والعديد من الأدباء أو المتعلقين بهواية الأدب، وكان به أماكن لجلوس النساء، كما كان يتردد هذا المقهى البكوات ورجال الفن. وقد جلس على هذا المقهى من الضباط الأحرار أنور السادات وبعض زملائه الذين التقوا فى المقهى، واتفقوا فيه على العديد من القرارات الحاسمة.

وبعد قيام ثورة يوليو اختفى الطابع الكلاسيكى لهذا المقهى، واختفت أوجه الأبهة فيه ولم يعد يتردد عليه سوى عشرات الزبائن معظمهم من الشباب والحرفيين الذين يجيلونه إلى قطعة من الصنخب المجنون⁽⁴⁰⁾.

(38) محمد عبد الواحد: مرجع سابق، ص 213 - 216.

(39) بنى على أنقاض منزل أحمد عرابى، وقد افتتح فى عام 1936.

(40) محمد عبد الواحد: مرجع سابق، ص 63.

وارتبط مقهى ريش بتفريخ العديد من المشروعات الأدبية والفكرية فقد ولدت فيها فكرة إصدار مجلة الكاتب المصرى التى تولى رئاسة تحريرها الدكتور طه حسين ومجلة الثقافة الجديدة التى رأس تحريرها رمسيس يونان، كما طفت من خلال ريش فوق سطح الثقافة المصرية حركات فكرية نشطت مع العائدين من الخارج وخاصة من فرنسا، وكان معظمهم من مؤيدى الاشتراكية بمختلف مدارسها.

وابتداء من عام 1963 كان نجيب محفوظ يعقد ندوة أسبوعية صباح كل يوم جمعة بمقهى ريش، ومنذ ذلك الوقت أصبح المقهى مقصدا لجيل جديد من الأدباء والمثقفين منهم: صلاح جاهين وعبد الرحمن الأبنودى ورشدى أباطة وعباس الأسوانى وكمال الملاخ ونجيب سرور وغيرهم.

وإلى جانب ذلك فقط ارتبط هذا المقهى بعروضه الفنية. ففى صالة مقهى ريش عرضت فرقة عزيز عيد فصولا من مسرحياتها فى عام 1918، وجاء صالح عبد الحى وزكى مراد ومنير مراد والشيخ محمد أبو العلا، كما جاءت أم كلثوم بملابسها البدوية المتواضعة متنكرة فى صورة فتى للغناء⁽⁴¹⁾.

وقد تردد على هذا المقهى من الفنانين: إسماعيل يس، ورشدى أباطة، وتوفيق الدقن، وفاطمة رشدى، وصلاح منصور، وأنور منسى "زوج المطربة صباح" التى تشاجرت معه على المقهى واستدعت له الشرطة.

وفى مقهى عبده الدمرداش بالدراسة كان يتم جذب الرواد وإغراؤهم بالجلوس الطويل عن طريق الغناء، فقد كان عبده الدمرداش - هو نفسه صاحب القهوة - من أشهر المغنيين الشعبيين فى أواخر الأربعينيات من القرن الماضى لدرجة أن مواويله كانت تنتشر فى جميع أنحاء مصر بسرعة البرق، وفيما كان يقوم صبيانه بخدمة رواد المقهى كان هو يصدح بمواويله التى تشنف الأذان، والذى كان يقوم بتأليفها وتلحينها بجانب تأديتها، وكان يجلس على هذا المقهى العديد من الفنانين⁽⁴²⁾.

(41) محمد عبد الواحد: مرجع سابق، ص 125 - 128.

(42) خيرى شلبى: صحبة العشاق رواد الكلمة والنغم، ص ص 43 - 44.

وفي حى الحلمية كان هناك مقهى يرتاده الأدباء والمفكرون واختلط بين جذرانه الأدب بالسياسة، وكان من رواه: حسين رشدى باشا، وأحمد شوقى، وحفنى ناصف، وحافظ إبراهيم، والمازنى⁽⁴³⁾.

وفي مقهى عبد الله التى توسطت ميدان الجيزة، وكانت تعد أقرب المقاهى إلى الجامعة، وأرخصها سعرا، وأكثرها احتكاكا بالحياة اليومية للجماهير العديدة من أبناء الشعب خاصة وأنها قهوة شعبية تتميز برصيف متسع يطل على ميدان الجيزة وتقع على رأس الشارعين الرئيسيين الممتدين إلى داخل الجيزة تحيطها المحلات التجارية والمطاعم من الجانبين، وكانت لا تغلق أبوابها على مدار الليل والنهار وتظل مضاءة حتى الصباح، ويستطيع الجالس فيها أن يراقب الحركة الكاملة للميدان الواسع الذى تتقاطع عنده أربعة شوارع رئيسية، أحدهما إلى الأهرامات والآخر يؤدي إلى كوبرى عباس والثالث يمتد حتى أبواب الجامعة، والرابع يؤدي إلى القاهرة. وقد اكتسب هذا المقهى شهرته من خلال حلقات الأدباء والمثقفين والمفكرين فى الخمسينيات حيث اجتمع فيها هؤلاء يشربون الشاي والقهوة ويقرأون لبعضهم البعض آخر ما توصلت إليه قرائحهم من إنتاج، وتدور بينهم فى بعض الأحيان المعارك الفكرية التى شكلت ملامح هذا الوهج الذى يطلق عليه الثقافة المصرية الحديثة وقد ضمت هذه المجموعة: الدكتور عبد الحميد يونس، وأنور العداوى، والدكتور كامل حسين، ورجاء النقاش، ولويس عوض، وصلاح عبد الصبور، ونعمان عاشور، ورشاد رشدى، وأحمد رشدى صالح، وأحمد عبد المعطى حجازى، وزكريا الحجاوى ومجموعته، والشاعر محمود حسن إسماعيل وتلاميذه من الشعراء الجدد، كما وفد إلى هذا المقهى من الأساتذة العائدين من الخارج محمد القصاص، ومحمد مندور العائدان من باريس والدكتور عبد القادر القط العائد من إنجلترا⁽⁴⁴⁾. والذين كانوا يسارعون إلى قهوة عبد الله لقضاء الليل فى حوارات متصلة ومناقشات حول حياتنا الأدبية والفكرية، وحول الفلسفة الوجودية التى كانت مسيطرة على الغرب وقتذاك والواقعية الإسلامية المستندة على التراث الشعبى.

(43) الرسالة: العدد 292 فى 5 فبراير 1939.

(44) نعمان عاشور: مع الرواد، ص 11-13.

وفي هذا المقهى أيضا كان يجتمع الشباب من النقاد والشعراء، فقد أتى إليه أمل دنقل على استحياء بصحبة عبد الرحمن الابنودى قادمين من الصعيد بحثا عن فرصة بين أوساط المثقفين بالقاهرة⁽⁴⁵⁾.

وفي مقهى (سان سوسى) بلا هموم تركزت جلسات رواد الأدب الشعبى حيث ارتبط هذا المقهى برواد الفنون والآداب الشعبى، كما كان يتدفق عليه العديد من الصحفيين الكبار ومن المترددين عليه دواما رشدى صالح ونعمان عاشور وعلى الراعى، والثلاثة يمثلون روافد هامة فى دراسات الفولكلور وفن المسرح وفى النقد الأدبى⁽⁴⁶⁾. ونظرا لأن هذا المقهى كان قريبا من ستوديوهات شارع الهرم فقد كان يجفل غالبا بكبار الممثلين أمثال: يوسف وهبى، وأنور وجدى، ولىلى مراد، وزينب صدقى، ومحمد عبد القدوس، وغيرهم⁽⁴⁷⁾ والذين كانت جلساتهم والصحبة معهم تمتد عند مشارف الفجر أحيانا. يضاف إلى ذلك أن بعض السياسيين والشعراء كانوا يفضلون الجلوس على هذا المقهى.

وعرفت الجيزة أيضا قهوة كتكوت التى لم يكن زبائنها من نوع واحد فقد تردد عليها نماذج عديدة فى أوقات مختلفة. ففى الصباح الباكر كان يتردد عليها بعض كتبة المحامين، ورواد المحكمة الذين كانوا ينتظرون النظر فى قضاياهم، وفى الظهر كان يجلس عليها بعض الطلاب المزوغين من مدارسهم، وبعض عمال استديو مزراحي السينمائى، وفى المساء كان يقصدها بعض الموظفين. وفى الفترة الأخيرة من الليل كانت هذه القهوة تشهد مجموعة من الأدباء والصحفيين الذين يظلون بها حتى قرب طلوع الفجر.

واستمرت قهوة كتكوت فى تأدية دورها حتى ماتت بعد موت صاحبها بأشهر قليلة، وتحولت بعد ذلك من منتدى لجلسات الفكر والثقافة إلى محل للأحذية من كل المقاسات⁽⁴⁸⁾.

وفي مقهى رابض تحت سفح الهرم الأكبر تعرف أمير الشعراء أحمد شوقى على الموسيقار محمد عبد الوهاب وأخذ فى الاهتمام به ورعايته، فبعد الوهاب لم يطرح سمع

(45) محمد عبد الواحد: مرجع سابق، ص 224.

(46) سمير سرحان: على مقهى الحياة، ص 13.

(47) نعمان عاشور: مرجع سابق، ص 13.

(48) محمد عبد الواحد: مرجع سبق ذكره، ص 255 - 261.

شوقى إلا فى هذا المقهى الذى كان يرتاده كل يوم جمعة فى فصل الشتاء. فبعد أن لفت الشيخ عبد العزيز البشرى نظر شوقى إلى فن عبد الوهاب بقوله: "أما يا باشا فيه جدع اسمه عبد الوهاب صوته زى الخخص أحب أنك تسمعه، طلبه شوقى وحمله على ملازمته"⁽⁴⁹⁾. مما يوضح دور هذا المقهى فى لقاء شوقى بعبد الوهاب وفى مقهى "الاسبلندر بار" تلك المقهى الارستقراطية كان يحتكرها الأعيان وكبار الموظفين. وفى طابق علوى بهذه القهوة نظم خليل مطران شاعر الأقطار العربية كثيرا من شعره، وترجم فصولا من رواية عطيل⁽⁵⁰⁾، وفى هذا المقهى كان حافظ إبراهيم يجالس أبناء سوريا ويتندر معهم ويطرفهم بطرائفه أمثال: طنوس والدكتور شلبى وشمبل وسليم سر كيس⁽⁵¹⁾.

وفى مقهى بار اللواء الذى كان يواجه المبنى القديم لجريدة الأهرام فى شارع مظلوم بوسط القاهرة كان يجلس محررو الكشكول وحافظ إبراهيم ومحمد البابلى والعديد من رجالات الفكر والصحافة يترددون كذلك على هذا المقهى ومعهم جماعة من أهل الأدب يجتمعون للأسهار وتبادل ألوان المفاكهات⁽⁵²⁾ والأحاديث الجديدة والساخرة وطرائف النوادر ويحظون بالطعام الدسم والشراب المعتق الذى يجود به عليهم الظريف محمد البابلى⁽⁵³⁾.

وإلى جانب ذلك فقد كان يجلس على هذا المقهى حمد الباسل عضو الوفد الشهير، والذى كانت تطلق عليه بعض الصحف (أبوزر) حيث كان طربوشه طويل (الزر) لا يفارق رأسه⁽⁵⁴⁾.

وفى قهوات شارع خيرت كانت تعقد الندوات الأدبية بين الحين والآخر، وتناقش فيها المقالات الأدبية التى تنتشر فى الصحف، والمرايا الانتقادية التى كان الشيخ البشرى يكتبها فى أقطاب السياسة والأدب.

(49) جمال الدين الرمادى: عبد العزيز البشرى، ص 89.

(50) الرمادى: مرجع سابق، ص 93.

(51) محمد كامل جمعة: مرجع سابق، ص 54.

(52) الرمادى: مرجع سابق، ص 95.

(53) محمد كامل جمعة: مرجع سابق، ص 54.

(54) محمد عبد الواحد: مرجع سابق، ص 14 - 15.

وفى هذه المقاهى جلس حافظ إبراهيم، وإمام العبد، والمنفلوطى، وعبد الرحمن شكرى، وإبراهيم عبد القادر المازنى. كما شهدت اجتماعات الأدباء كانوا يكتبون فى المجلة الأسبوعية مصباح الشرق التى كان إبراهيم المويلحى يغذيها بأظرف المفاكهات⁽⁵⁵⁾.

وعن مقهى انديانا ذلك المقهى المشرفة على ميدان الدقى فقد كان روادها من المثقفين الذين خرجوا من بيئة شعبية وتمكنوا بعلمهم من احتلال مراكز اجتماعية مرموقة، وأصبحوا نجوماً للصحافة والأدب، ومن هنا فقد اهتموا بمشاكل الطبقة الوسطى بصراعاتها وبتزوعها نحو التسلق وبأزماتها الاجتماعية الخاصة⁽⁵⁶⁾.

وبالنسبة لمقهى ركس⁽⁵⁷⁾ بشارع عماد الدين فكان عنواناً دائماً لفنانى المسرح ومطربيه، وللفنانات الأجنيات، كما حرص رواد مسارح عماد الدين على ارتياده فقد كان مكاناً دائماً لمقابلة نجيب الريحاني لأفراد فرقته الذين أدمنوا مساومته على أجورهم، كما كان مكاناً مفضلاً للفنان استيفان روستى، يضاف إلى ذلك أنه كان يخلو لأبناء الطبقات الراقية من الأطباء والسياسيين الجلوس على هذا المقهى.

وإلى جانب ذلك فقد كانت مقاهى الأزهر والحسين تشهد المناقشات الحادة فى علوم الفقه والتفسير، كما تشهد الساعات الطويلة فى شرح ألفية بن مالك، وحاشية الصبان، والأشمونى، وكتاب الجمهرة لابن دريد وغير ذلك من علوم الأزهر، كما كانت تشهد المساجلات الأدبية حول شعر الجارم وعلى محمود طه وإيليا أبو ماضى وبشارة الخورى وغيرهم من أعمال الشعر⁽⁵⁸⁾.

يضاف إلى ذلك أن هذا المقهى كان قبلة لطلاب الثقافة والعلم والوراقين والخطاطين والنساخين والباحثين عن كل طريف ومفيد من الكتب سواء بالافتناء أو بالاستنساخ. هذا عن الدور الفكرى والاجتماعى للمقاهى والذى عبر عن وجدان الشعب المصرى،

(55) الرمادى: مرجع سابق، ص ص 93-94.

(56) سمير سرحان: على مقهى الحياة، ص 13 وما بعدها.

(57) أنشئ فى عام 1931 وإدارة الخواجة اليونانى جناكليس بعد أن اشتراه من الخواجة داود عدس.

للتفاصيل انظر: محمد عبد الواحد: مرجع سابق، ص ص 97-98.

(58) الرمادى: عبد العزيز البشرى، ص ص 91-92.

وغاص في أعماقه ومس قلبه مسا دقيقا، وعبر عما يجيش في نفوس أبنائه من رغبات وأمنيات وكان بمثابة مراكز إشعاع مضيئة في كافة أنحاء مصر بعد أن ضاقت البيوت عن استيعاب الأصحاب واستضافة الأصدقاء⁽⁵⁹⁾.

أما عن الدور السياسي للمقاهي، فهذا ما سنتعرض له:

2- الدور السياسي:

ومن المقاهي التي كان لها دور سياسي قهوة البوسطة التي كانت تقع في ميدان العتبة الخضراء بالقرب من مصلحة البريد بالقاهرة، والذي تغير اسمها بعد ذلك وأصبحت تعرف بقهوة متاتيا⁽⁶⁰⁾، إذ كان يؤمها لفيف كبير من أقطاب الفكر والسياسة والأدب، وإلى جانب ذلك فقد ارتبط هذا المقهى بنشاط جمال الدين الأفغاني في مصر ذلك النشاط الذي يعد فصلا هاما من فصول الفكر السياسي في تاريخ مصر الحديث. فكان الأفغاني الذي حمل بين جنباته أفكار التحريك الشعور الوطني والنهوض بالإسلام والمسلمين والوقوف في وجه الاستعمار والمستعمرين، يطيب له الجلوس فيها، عصر كل يوم إلى ما بعد المغرب حيث كان يلتف حوله طلابه ومريدوه على هيئة نصف دائرة يناقشونه في أدق المسائل وأعمد الأمور⁽⁶¹⁾، ويتعلمون منه أهمية الإصلاح الاجتماعي وأهمية الخطابة والصحافة في ترقية الأمم حتى أصبحوا فيما بعد من أعلام النهضة المصرية، ومن هؤلاء الصحفيين الشاميين: أديب اسحق، وسليم النقاش، والشاعر محمود سامي البارودي الذي لعب دورا رئيسيا في الثورة العربية بعد ذلك، والشيخ محمد عبده الأزهرى المستنير الذي حاول التوفيق بين السلفية والتحديث، وعبد الله النديم خطيب الثورة العربية والرجل الثاني بعد أحمد عرابي، وسعد زغلول الذي قاد ثورة 1919، وأصبح أول رئيس وزارة ينتخبه الشعب، ويعقوب صنوع رائد المسرح العملاق والصحفي الذي أطلق قلمه دون تقييد بقانون أو رقيب.

وخلال الجلسات في هذا المقهى لم ينقطع الأفغاني عن شرب الشيشة وتوزيع السعوط

(59) محمد عبد الواحد: مرجع سابق، ص 51.

(60) كانت تحتل مكانا بارزا وسط القاهرة أسفل عمارة شاهقة بين ميداني العتبة والموسكى.

(61) أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ص 78.

بيميناه والثورة بيسراه حيث سخر حديثه في خدمة مطالب الشعب المصري، والدفاع عن حقوقه وقضاياها فكانت كلماته تغلي لها الدماء "إنكم معاشر المصريين قد نشأتم على الاستعباد وتربيتم على الاستبداد.. هبوا من غفلتكم.. واصحوا من سكرتكم.. عيشوا كباقي الأمم أحرارا أو موتوا مأجورين شهداء!" و.. "أنت أيها الفلاح المسكين تشق قلب الأرض لتستنبت ما يسد الرمق ويقوم بأود العيال.. لماذا لا تشق قلب ظالميك؟ لماذا لا تشق قلب الذين يأكلون أتعابك؟!"

ولم يتوقف نشاط الأفغانى في هذا المقهى حتى قبض عليه في جنح الظلام بعد خروجه منه واقتادته الشرطة تحت الحراسة إلى السويس حيث ركب سفينة خرجت به من مصر منفيا إلى الهند في عهد الخديوى توفيق، ومع ذلك فقد استمر تلاميذه من جلسات هذا المقهى يشعلون الحماس في النفوس حتى نجحوا في إلهاب شرارة الثورة العراقية.

وفي هذا المقهى تم الاتفاق بين عثمان جلال وإبراهيم اللقانى على إصدار جريدتهما الأدبية الحرة "نزهة الأفكار" في عام 1869م، والتي لم يظهر منها غير عددتين ثم احتجبت⁽⁶²⁾، بعد أن خشى الخديوى إسماعيل من عواقب لهجتها المتشددة وتلميحاتها اللبقة وجراتها في سبيل الحق⁽⁶³⁾.

يضاف إلى ذلك أن رياح ثورة 1919 هبت من هذا المقهى حيث جلس أباطها على مقاعدها البالية، ولم يتوقف النشاط السياسى في تلك الفترة على مقهى "متاتيا"، بل كان هناك مقهى "يلدز" القريب من حديقة الأزبكية، والذي كان يتوافد عليه طلائع المفكرين الأحرار من مصر والعالم العربى، ومنهم عبد الرحمن الكواكبي الذى فر من الاضطهاد العثمانى في بلاد الشام إلى مصر والعالم العربى، وعاش في القاهرة معززا يكتب على صفحات جريدة المؤيد حلقات كتابه "طبائع الاستبداد"، كما كان يتوافد على هذا المقهى محمد كرد على، ومحمد رشيد رضا، ومحمد عبده، وسعد زغلول. وفي هذا المقهى التف حول الكواكبي مجموعة من رجالات حركة "تركيا الفتاة" الذين كانوا يتطلعون إلى اليوم الذى تتخلص فيه أوطانهم من ربقة الذل والهوان، وقد سرت أفكار الكواكبي فيهم

(62) قسطاكى الياس عطارة: تاريخ تكوين الصحف المصرية، ص 257.

(63) الرمادى: مرجع سابق، ص 92.

وباتت كلماته عن الاستبداد بمثابة المشاكل التي تهديهم إلى طريق الخلاص، مما دفع السلطان عبد الحميد إلى التخلص منه.

ومما يروى حول وفاته أنه في مساء الخميس 14 يونيو 1902 جلس الكواكبي في مقهى يلدز إلى جانب أصحابه وأصدقائه وفيهم السيد رشيد رضا والأستاذ محمد كرد علي، وإبراهيم سليم النجار وشرب قهوة مرة، وبعد نصف ساعة أحس بألم في أمعائه وظل يقىء ثم أصيب بنوبة قلبية فارق على أثرها الحياة⁽⁶⁴⁾.

ويكاد أصحاب الروايات المختلفة يجمعون على أنه "ذهب ضحية الغدر والدسياسة بتدبير من أبى الهدى الصيادى أو من جواسيس السلطان عبد الحميد".

وبالنسبة لقهوة "بار اللواء"⁽⁶⁵⁾ التي كانت تقع أمام بناية جريدة الأهرام القديمة بشارع مظلوم في قلب القاهرة فقد كانت منتدى لأهل الفكر والأدب والصحافة.

وعلى الرغم من أن صورة الزعيم الوطنى مصطفى كامل صاحب اللواء كانت تنصدر هذه القهوة الكبيرة، وبالرغم من أن العديدين من رجالات الحزب الوطنى كانوا من روادها فقد ارتادها العديد من رجال السياسة والأحزاب الأخرى لاسيما حزب الأحرار الدستوريين، كما كان يجلس عليها محررو الكشكول والسياسة الأسبوعية، يضاف إلى ذلك أن أنطون الجميل باشا رئيس تحرير الأهرام كان يترك مكتبه في الجريدة ليتخذ من إحدى مناضد هذه القهوة مكتبا له حتى يجمع من حوله الأدباء والشعراء⁽⁶⁶⁾ حيث كانت تكتب قصائد الشعر، وتسمع الأخبار. وإلى جانب ذلك، فقد كان حافظ إبراهيم يلتقى في هذا المقهى بالصحفيين، أمثال: داود بركات، وتوفيق فرغلى حيث يتمتع بمجالسة الطريف محمد البابلي، ويحظى بطعامه الدسم، وشرايه المعتق الذى كان يأمر به فور حضوره، ثم تدور الأحاديث الجدلية والساخرة وطرائف النوادر بينهم⁽⁶⁷⁾.

(64) عباس العقاد: عبد الرحمن الكواكبي، الرحالة ك، ص 113.

(65) كان اسم جريدة اللواء التي أسسها مصطفى كامل في عام 1900 قد انتشر في القاهرة وغيرها وأطلق على بعض المدارس والصيدليات والمحلات التجارية وغيرها.

(66) عبد المنعم شميمس: مرجع سابق، ص 100.

(67) محمد كامل جمعة: المرجع السابق، ص 54.

والجدير بالذكر أن العائلة الأباضية كان لها ركن في هذه القهوة، وكان من أشهرهم فؤاد باشا أباطة الذى كان رئيسا للجمعية الزراعية، وفكرى أباطة المحامى والصحفى الشهير، والوزير إبراهيم الدسوقى أباطة باشا الذى كان يلتف حول مائدته أدباء البؤس من أمثال: عبد الحميد الديب ومصطفى حمام وغيره⁽⁶⁸⁾، وكان من رواد هذا المقهى أيضا الدكتور محمد حسين هيكل والشيخ عبد العزيز البشرى وإبراهيم عبد القادر المازنى والدكتور محمد عزمى الصحفى الشهير الذى تولى منصب عمادة كلية الحقوق وأنشأ قسم الصحافة في كلية الآداب وحمد الباسل عضو الوفد.

وبالنسبة لمقهى الفيشاوى فقد كان الثوار من الشباب خلال ثورة 1919 وما بعدها يتظاهرون بأنهم يرتادونه لتناول الشاي الأخضر، بينما كانوا يجتمعون سرا لتدبير تحركاتهم الثورية ضد جيش الاحتلال.

وارتبط مقهى ريش بعشرات الأسماء الشهيرة على الصعيدين السياسى والثقافى فخلال ثورة 1919 كانت مكانا يجتمع فيه دعاة الثورة والمهتمين بشؤونها، وفيها كانت تتخذ القرارات وترسم الأهداف فقد كان زعماء ثورة 1919 يلتقون على ريش، كما وجدت فيها ماكينة لطبع المنشورات. وعلى ريش أيضا قرر الجهاز السرى لثورة 1919 أن يغتال يوسف وهبه باشا رئيس الوزراء، ونتيجة لذلك أحاط الجنود البريطانيون بهذا المقهى أكثر من مرة وأجروا تفتيش الجالسين به بحجة ضبط المنشورات الثورية⁽⁶⁹⁾.

وفي نهاية العهد الملكى تجمع الضباط الأحرار، وكان إعداد منشورات الثورة وخطب رجالاتها وبعض تحركاتها السياسية تتردد بين ردهاتها⁽⁷⁰⁾.

وإلى جانب ذلك فلا يمكن ان نغفل في معرض الحديث عن ثورة 1919 دور مقهى جروبي القديم⁽⁷¹⁾ الذى كان بمثابة نقطة التجمع لرجالات الثورة حيث كان يجتمع فيه بعض رجالات الحركة الوطنية، كما كانت تذايع منه أخبار الثورة، وتنظم المظاهرات وتوزع المنشورات، وتدبر الخطط⁽⁷²⁾، مما ضايق الإنجليز وأدى إلى قيام جنودهم باقتحامه

(68) محمد عبد الواحد: مرجع سابق، ص 269.

(69) عبد الرحمن الرفاعى: ثورة 1919، ص 209-211.

(70) محمد عبد الواحد: مرجع سابق، ص 124-128.

(71) مكان هذا المقهى حاليا شارع عبد الخالق ثروت.

(72) الرمادى: مرجع سابق، ص 94.

في العاشر من مايو 1919 والاعتداء على رواده، كما أخذوا يفتشون الجالسين جزافا بحجة العثور على أسلحة أو ضبط منشورات سرية وكرروا هذا الهجوم والتفتيش أكثر من مرة⁽⁷³⁾. ولما لم يوفقوا في مبتغاهم أصدرت السلطة العسكرية البريطانية أوامرها بحظر الاجتماعات في المقاهي، واعتبار أى شخص يشترك في مثل هذه الاجتماعات مخالفا بالنظام والقانون، كما اعتبر أى اجتماع يعقد في مقهى، ويحضره أكثر من خمسة أشخاص وتلقى فيه خطاب أو يحدث فيه ما يعكر صفو الأمن العام يؤدي إلى غلق هذا المقهى في الساعة السادسة مساء في المخالفة الأولى، وإلى الغلق النهائي في المخالفة الثانية⁽⁷⁴⁾.

ومع كل ذلك فقد ظلت أنشطة هذا المقهى في التزايد، كما تزايد عدد رواده لدرجة أن شاعر النيل حافظ إبراهيم قد طلب من هؤلاء الرواد أن يتخفوا عنه شيئا فشيئا، وذلك في قوله:

وما بال قومي لا ينزلون بغير جروبي وبار اللواء⁽⁷⁵⁾

ولم يتوقف الأمر على هذا المقهى، بل كان لمقهى الحلمية دور مميز خلال الثورة، حيث انطلقت منه خططها، مما جعل الإنجليز يضيّقون به ذرعا، فاعتدوا على روادها أكثر من مرة، كما قاموا بتفتيشهم بحجة ضبط المنشورات الثورية⁽⁷⁶⁾.

يضاف إلى ذلك أن قهوة أحمد عبده التي ذكرها نجيب محفوظ في روايته "بين القصرين" كانت تعج بالثوريين الذين امتلأت قلوبهم بالغضب من الإنجليز وتصرفاتهم خاصة بعد نفيهم لسعد زغلول إلى مالطة، فبعد أن ضاق فهمى بمجلسه "نازعته نفسه إلى الاجتماع بإخوانه في قهوة أحمد عبده حيث يظفر بقلوب تستجيب لقلبه ونفوس تسابقه إلى الإعراب عما يضطرم في قراراتها من الإحساس والرأى. هناك يسمع أصداء الغضب المتقد في قلبه، ويستأنس بإيأاءاته الجسورة الملتهبة في جو باهر من التعطش إلى الحرية الكاملة، مال الى أذن ياسين، وهمس: إلى قهوة أحمد عبده، فتنفس ياسين من الأعماق".⁽⁷⁷⁾

(73) عبد الرحمن الرافعي: ثورة 1919، ج1، ص209.

(74) نفسه، ص27-28.

(75) ديوان حافظ إبراهيم، ج1، ص224.

(76) الرسالة: العدد 292 في 6 فبراير 1939.

(77) بين القصرين: ص338.

أما بار الأنجلو بشارح شريف⁽⁷⁸⁾ فقد ضم كبار الساسة والكتّاب وأصحاب الأعمال على اختلاف انتماءاتهم الحزبية، ونزعاتهم السياسية، فكان يجلس فيه محمد حسين هيكل الدستورى، وحافظ عوض الوفدى، وفكرى أباطة نصير الحزب الوطنى وغيرهم من السياسيين الذين كانوا يلتقون فى هذا المقهى الفسيح تجمعهم فناجين القهوة فى الصباح والسهر والنميمة فى المساء، كما كان الدكتور على إبراهيم والشيخ عبد العزيز البشرى يقصدانه خلال بعض الأمسيات حيث يمتد بهم السهر إلى ما بعد منتصف الليل⁽⁷⁹⁾.

ومن هذا المقهى كانت تخرج الأخبار السياسية، وعلى مواعده كانت تحاك الخطط وتشكل الوزارات، وتحاك المؤامرات لإسقاطها، وبعد ان امتد النشاط الشيوعى فى مصر خلال الحرب العالمية الثانية كانت أغلب جلسات زعماء هذه الحركة المفضلة على رصيف قهوة "إيزافيتش" حيث كتبت قصائد وتوهجت قصص حب، ودارت معارك فكرية وسياسية وأدبية.

لقد كان هذا المقهى يحتل موقعا متفردا وسط ميدان التحرير ويملكه مهاجر يوغسلافى من البوسنة فر من بلاده بعد انفراد تيتو بالسلطة، واستطاع أن يجعل من هذا المقهى أشهر مقهى فى مصر قبيل الخمسينيات من هذا القرن.

ومن أبرز رواد هذا المقهى: سيد خميس والأبنودى وإبراهيم فتحى وأمل دنقل وسيد حجاب وبهاء طاهر.

لقد ارتبط ايزافيتش ببعض المواقف السياسية، فقد كان شاهدا على مظاهرات الطلاب فى فبراير 1946 رافعين لافتة "أين الغذاء والكساء يا ملك النساء؟" وحركة الطلبة عام 1968 أثناء المطالبة بمحاكمة المسئولين عن النكسة، وعلى اعتصام الطلبة عام 1971 للمطالبة بضرورة حسم المعركة مع إسرائيل⁽⁸⁰⁾. هذه نماذج عن دور المقاهى الفكرى والسياسى فى المجتمع المصرى خلال القرنين التاسع عشر والعشرين.

(78) بنى مكانه حاليا البنك المركزى المصرى.

(79) الرمادى: مرجع سابق، ص 96.

(80) محمد عبد الواحد: مرجع سابق، ص 81 وما بعدها.

تانيا: الصالونات الأدبية:

أما عن المنتديات والصالونات الأدبية أو تلك الأندية الأرستقراطية التى كانت تجذب إليها صفوة قادة الرأى وأقطاب الفكر التى كان للفكر والأدب مجالس خاصة بها، فقد ظهرت فى أواخر القرن التاسع عشر وانتشرت فى مطلع القرن العشرين، ومن أهمها: صالون نازلى فاضل، وصالون مى زيادة، وصالون هدى نازلى فاضل:

أما صالون نازلى فاضل ابنة الأمير مصطفى فاضل شقيق الخديوى إسماعيل فقد كان يعد من أبرز هذه الصالونات وأشدّها تأثيرا فى الحركتين الأدبية والسياسية خلال الثلث الأخير من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين حيث ضم بين جنباته صفوة القوم فى مصر أمثال: شريف باشا، ورياض باشا، ولطف باشا سليم، وعمر باشا لطفى، وشاهين باشا وغيرهم ممن تألفت منهم هذه الجماعة التى عرفت باسم جمعية حلوان السرية، ثم الحزب الوطنى بعد ذلك⁽⁸¹⁾.

كما قام هذا الصالون بجهد كبير فى تغيير فكر واتجاهات جماعة الشيخ محمد عبده، تلك الجماعة التى بدأت جذورها منذ حضور الأفغانى إلى مصر، وازدهرت بفكر ونشاط الشيخ محمد عبده نفسه، كما ضم هذا الصالون بين جنباته: قاسم أمين، وسعد زغلول، واللقانى، وإبراهيم الهلباوى، وأحمد فتحى زغلول، وإبراهيم المويلحى، وأديب اسحق، والشيخ على يوسف، وحسين رشدى وغيرهم من قادة الفكر والرأى والسياسة الذين أدوا دورا متميزا فى تاريخ مصر الحديث والمعاصر، هذا إلى جانب أنه كان يضم بين جنباته كبار رجال الاحتلال البريطانى فى مصر أمثال: "اللورد كرومر" والمستشرق "رونالد ستورز".

وفى هذا الصالون كانت تناقش مسائل الإصلاح الاجتماعى ويتدارس خلاله الفكر الراقى، وفيه احتدم النقاش بين نازلى فاضل والشيخ محمد عبده بعد أن قام قاسم أمين بالرد على كتاب "الدوق داركور" الذى حمل فيه على نساء مصر بكتاب ألفه بالفرنسية أسماه "المصريون"⁽⁸²⁾ ونشره فى عام 1894 ناقش فيه وضع المرأة فى المجتمع الإسلامى،

(81) للتفاصيل انظر: عبد المنعم الجميى: عبد الله النديم ودوره فى الحركة السياسية، ص 30 - 81.

(82) قام حفيد قاسم أمين بترجمة هذا الكتاب بناء على توصية من أحمد لطفى السيد، وقام الهلال بنشره

ونفى مقولة إن الحجاب يمثل سجنا للمرأة، ودافع عن موقف الإسلام من تعدد الزوجات، وهاجم السفور والمصريات اللاتي يقلدن الإفرنجيات مما ضايق نازلى التي كانت تجالس الرجال فى صالونها، واتهمت الشيخ محمد عبده بالتفريط فى الدفاع عنها بوصفه أحد رواد هذا الصالون، مما دفع قاسم أمين إلى أن يوضح أفكاره حيالها الموضوع فكتب كتاب تحرير المرأة، ذلك الكتاب الذى تسبب فى هز المجتمع المصرى من الأعماق وآثار العديد من المعارك الفكرية والاجتماعية والدينية فى ذلك الوقت.

صالون مآ زيادة:

وعن صالون "مآ زيادة"⁽⁸³⁾ الأدبية الشاعرة القوية الحججة وصاحبة القلم⁽⁸⁴⁾ التى اهتمت بتحرير المرأة وإعطائها حقوقها السياسية والتى عاشت على ضفاف النيل وتألقت نجمها، ونالت من الشهرة ما لم تنله أدبية مثلها فى عصرها خاصة وأنها أتقنت فن المقال والخطابة والنقد، بالإضافة إلى تفتح مواهبها الشعرية لدرجة أن مجلسها كان متحفا لألوان مختلفة من الألحان والشعر والأحاديث الأدبية وقلما خلا من كبار الأدباء والمثقفين، فقد تزاحم على الاقتراب منها أبناء جيلها من الأدباء والمثقفين، وكبار الشخصيات خاصة وأنهم من الجيل الذى لم يتعود على اختلاط امرأة تكشف عن وجهها وهى فى بهجة الصبا، وعذوبة الأنوثة تناقشهم

(83) اسمها الحقيقى ماري الياس زيادة، وقد ولدت بالنصرة فى عام 1886 من أب لبنانى وأم فلسطينية، ورحل والدها إلى القاهرة فى عام 1908 حيث أسس مجلة المحروسة.

(84) كتب عباس العقاد عن صالون مآ زيادة بقوله: "جعلت مآ" مباحثها كلها سمرا مؤنسا، وصيرت الدنيا كلها غرفة استقبال لا يصادف فيها الحسن ما حسنه ورواؤه ففيها الكفاية، وعليها مزيد من مهارة التنسيق، وبراعة الترتيب تجود به الأنسة من عندها وإن لم يكن له هذا النصيب من الحسن والرواء فلن يجرم فى المتحف المكان المهمل، ولا الإطار المحلى، ولكنه ينالها وعليها مزيد من مهارة التنسيق، وبراعة الترتيب أيضا: غطاء موسى سمين وكن من شئت... ثم اقرأ كتابه الأنسة مآ لا تجد فيها ما يغضبك أو تظن أنها مناقضة مصوبة إليك فى هوى نفسك ومنزع فكرك، وليكن لك رأيك فى أسلوب الكتابة أو نمط التفكير أو صيغة التعبير، فما من كاتب إلا وللناس فى أسلوبه وتفكيره وصيغ تعبيره آراء لا تتفق. أما الإنسان فى "مآ" ذلك الكائن الشاعر الكامن وراء الكاتب منها والفكر والمعبر - فلا يسع الآراء المتفرقة إلا أن تتفق فيه وتتصافحه مصافحة السلام والكرامة".

وتبادلهم أطراف الحديث بأسلوب لبق، وجرأة مثيرة للدهشة تتحدث خلالها عن تحرير المرأة وأهمية إفساح المجال أمامها في العلم والعمل⁽⁸⁵⁾. وعن هذا الصالون نذكر أنه كان كعبة لرجال الفكر ومنازة للثقافة المعاصرة والفن والشعر والأدب قصد أناس عديدون منهم من يتحدث العربية بلهجة قاهرية، ومنهم من يتحدثها بلهجة حلبية، ومنهم من يتحدث الإنجليزية، ومنهم من لا يجلو له الحديث إلا بالفرنسية فقد قصد هذا الصالون عدد غير قليل من الرجال وفيهم أكثر من أعزب عاش حياته بلا زوجة. وفيهم المتزوج. ومنهم من هو من لبنان وسوريا كخليل مطران وداود بركات، وجرجي زيدان، وانطون الجميل، وشبلي شمیل، ويعقوب صروف، ونجيب هواويني. وبعضهم من مصر كلطفی السيد، وعباس العقاد، ومصطفى عبد الرازق ومصطفى صادق الرافعي وأمين واصف، وأحمد شوقي، وحافظ إبراهيم، والشيخ عبد العزيز البشري، ومصطفى صادق الرافعي، ومنصور فهمي، والدكتور على إبراهيم وطه حسين وغيرهم، حيث كانوا يتبادلون كل عصر ثلاثاء أسبوعيا في شقتها الملاصقة لجريدة الأهرام⁽⁸⁶⁾ بشارع أبو السباع⁽⁸⁷⁾ والقريب من سينما مترو وسينما ميامي أشهى الأحاديث الأدبية والفكرية، والأبيات العذبة من الشعر الرصين، والنوادر الطريفة والدعابات الحلوة، والسمر المؤنس في منازع الفكر والأدب والفن⁽⁸⁸⁾، وكان الجميع يحاولون كسب ودها والظفر بمرضاتها في تحفظ واحتياط⁽⁸⁹⁾، وهي تستثير عواطفهم إذ تلتطف معهم وتقرب وتبتعد من الواحد منهم بعد الآخر، كما كانت تفتح من خلال صالونها أبواب التحوار في موضوعات فكرية شتى، وكانت "مى" كثيرا ما توجه هذا الحوار. ومما يذكر أن طه حسين سمع في هذا الصالون ولأول مرة نقد "الرسالته في الدكتوراه عن أبي العلاء"⁽⁹⁰⁾.

(85) عباس العقاد: أنا، ص 16.

(86) محمد عبد الله عنان: ثلاثا قرن من الزمان، ص 118.

(87) شارع عدلي حاليا.

(88) شوقي ضيف: مع العقاد.

(89) فتحي رضوان: عصر ورجال، ج1، ص 330.

(90) مذكرات طه حسين ص 46.

ولم يسمع أن أحدا تخلف عن موعد الثلاثاء في صالون "مى" بل كان الكل يحاول أن يسبق الآخر في الوصول إلى الصالون حتى يحظى بدقائق متفردة مع "مى"، خاصة وأنها كانت تستطيع أن تشعر كل رجل حولها على اختلاف العمر والثقافة أنه رجلها وأنه أسعد حالاً، وأطيب نفساً، ولعل بعضهم كان يخرج من ندوة صالونها وهو يحسب أنه ظفر من ودها والتفتاتها بأكثر مما ظفر سواه، ثم لا يجد بعد ذلك مما ظن وتوهم شيئاً⁽⁹¹⁾.

لقد أحبها مصطفى صادق الرافعي وكتب من وحيها أوراق الورد، وقال فيها أمير الشعراء أحمد شوقي شعراً⁽⁹²⁾ ووصف ملامحها كامل الشناوى، وإلى جانب ذلك فقد ألهمت جبران خليل جبران التي خفق قلبها له وأحبها العقاد وأحبته ثم وقعت الفجوة بينهما، وتغنى بها الشاعر إسماعيل صبرى وبمجلسها فقال:

روحي على دور بعض الحى هائمة كظامسى الطير تواقا إلى الماء
إن لم أمتع "بمى" نظرى غدا أنكرت صبحك يا يوم الثلاثاء

وعلى الرغم من ذلك فإنه لشيء يثير الدهشة أن تكون "مى" قادرة على إلزام محبيها حدوداً لا يتجاوزونها وقيوداً لا يكسرونها، فقد كانت تتلهى وتتلى وتستعيض بالحب الصادق بهذه الباقة من العواطف التي كان يقدمها أكبر رجال الفكر الذين يخفون بها، ويسارعون إلى إهداء أرق العبارات إليها متنافسين على خطب ودها وكسب رضاها في معركة صامتة لا يشهر فيها أحد منهم سيفه إذ لا أمل في الكسب⁽⁹³⁾.

وظل هذا الجو الفكرى المرح في صالون "مى" وتلك المناقشات والمساجلات على حالها حتى قامت ثورة 1919 وشملت كافة طبقات الأمة، فتغيرت مناقشات الصالون واختفى أغلب رواده حيث شغلهم العمل الثورى بعد أن نزلت الثورة إلى الشارع، واجتاحت أفكارها المقاهي والمنتديات، وبدأ الناس يلুকون سمعة ساسة عابدين والأساتنة وقصر الدويارة⁽⁹⁴⁾.

(91) فتحي رضوان: مرجع سابق، ص 330.

(92) كامل زهيرى: مائة امرأة وامرأة، ص 210-213.

(93) فتحي رضوان: مرجع سابق، ص 334.

(94) فتحي خليل: سلامة موسى، وعصر القلق، ص 75.

وبعد انتهاء الثورة عادت أمور صالون "مى" إلى حالها وشاركت "مى" ضيوف صالونها في كل حديث ومناقشة.

وقد ظل هذا الصالون قبلة للأدباء ومكانا محببا لدى العديد من المثقفين حتى تعرضت صاحبتة لمرض وبيل، اضطرها إلى أن تغلق على نفسها باب بيتها، ولم تعد ترى أحدا من رواده الذين لم يسمعوا عنها بعد ذلك إلا ما يتعلق بمرضها ثم استفحاله، والذي توفيت على أثره في أكتوبر من عام 1941.

وأصبح صالونها ذكرى بعد أن كان أثرا⁽⁹⁵⁾ وبذلك انطوت صفحة كاتبة من ألع كتاب العربية امتازت عن غيرها فى كتاباتها بموسيقية وشاعرية. واستطاعت بأسلوبها الفريد أن تكون مصدر إلهام رجال كثيرين أحبوها، وظنوا جميعا أنها أحبهم، فأسعدهم هذا، وحرك وجدانهم فأسدوا إلى الأدب العربى أيادى بيضاء⁽⁹⁶⁾.

وفى رثائه "مى" أشار شاعر الأقطار العربية جبران خليل جبران إلى صالونها فقال:

قد تولى رفاقنا وبقينا	يعلم الله بعدهم ما لقينا
أقفر البيت أين ناديك يا مى	إليه الوفود يخـتلفونا
صفوة المشرقين نبلا وفضلا	فى ذراك الـرحيب يعتمرونا
فتساق البحوث فيه ضروبا	ويدار الحديث فيه شجونا
وتصيب القلوب وهى غراث	من ثمار القلوب ما يشتهينا

صالون هدى شعراوى:

وعن صالون هدى شعراوى فقد أسست فى بيتها صالونا نسائيا بحثا لم يتردد عليه من

(95) الرمادى: مرجع سابق، ص 81.

(96) فتحى رضوان: مرجع سابق، ص 338. ويذكر أنيس الخورى المقدسى أنه لو جمعت الأحاديث التى دارت فى ندوة "مى" لتألفت منها مكتبة تقابل العقد الفريد ومكتبة الأغاني فى الثقافتين الأندلسية والعباسية. انظر: الفنون الأدبية وأعلامها، بيروت، 1960، ص 468.

الرجال غير القليل منهم إبراهيم الهلباوى، وكانت هدى تدعو إلى هذا الصالون مى زيادة وليبية هاشم صاحبة مجلة فتاة الشرق، وملك حفنى ناصف باحثة البادية⁽⁹⁷⁾. وكانت جلسات هذا الصالون تعقد فى الثلاثاء من كل أسبوع، وقد نوقش فيه العديد من الأمور الأدبية والسياسية، كما تبنى المواهب وهى لازالت فى براعمها⁽⁹⁸⁾.

صالون العقاد:

وعن صالون العقاد الذى كانت تعقد جلساته فى بيته يوم الجمعة أسبوعياً فى مصر الجديدة بشارع السلطان سليم رقم 13، فقد احتشدت فيه العديد من العقول التى حددت ملامح هذا الجيل وهيات الجو الأدبى والفلسفى لقضايا كبرى، ولم يكن لجلساته موضوع محدد بل دارت فيها موضوعات شتى من التاريخ والأدب والفلسفة والفن والسياسة والفكاهة والنوادر فى كل فروع المعرفة الإنسانية، خاصة وأن العقاد لم يتخصص فى أى شىء بل كان عقله موسوعة⁽⁹⁹⁾.

وكان من رواد صالون العقاد: زكى نجيب محمود وعبد الرحمن صدقى ونعمان عاشور وصلاح عبد الصبور وسنية قراة وجاذبية صدقى وأنيس منصور والعديد من المفكرين العرب وغيرهم، ومن مقعده استطاع العقاد أن يتوغل بأفكاره فى قلوب مرديه ويخاطبهم بلغة المنطق والواقع بجرأة وإصرار، يتكلم فى الأدب، ويناقش فى الفلسفة والسياسة، وينتقد الكتب على أسس من دراساته العميقة، والجمع يستمعون وكأنهم أدباء أثينا القديمة فى حضرة أفلاطون أو أرسطو⁽¹⁰⁰⁾.

صالون طه حسين:

أما صالون طه حسين فقد كان يعقد مساء كل أحد فى بيته بالزمالك

(97) كامل زهيرى: مرجع سابق، ص 208.

(98) انظر: مذكرات رائدة المرأة العربية الحديثة هدى شعراوى، ص 7-8.

(99) أنيس منصور: فى صالون العقاد كانت لنا أيام.

(100) محمد نصر. أدباء فى صور صحيفة، ص 172.

حيث كان يستقبل هو وزوجته سوزان كبار رجالات وسيدات الثقافة والمجتمع، وضيوف مصر من المفكرين يتناقشون فيما يحلو لهم من حديث فكري خاصة ما كان يدور في كتبه، وفي القضايا التي كان يثيرها من أجل حرية الرأي، والجديد في الفكر المعاصر⁽¹⁰¹⁾.

وكان من زوار هذا الصالون د. حسين فوزى صاحب السندباد المصرى، والدكتور أحمد إبراهيم رئيس ديوان المحاسبة والدكتورة سهير القلماوى، ويوسف السباعى وغيره، وظلت ظاهرة الصالونات الأدبية مستمرة حتى وقتنا الحالى، كما ظل الزخم الثقافى الذى تحمله مستمرا، حيث تبناها بعض الأدباء والمثقفين الجدد فأقيمت بشكل دورى، إما فى منازل بعضهم أو فى مؤسسات ثقافية ومهنية مثل: صالون النديم الذى تبناه نقابة الصحفيين بالقاهرة والصالونات الأدبية والعلمية التى تقام فى المدن الكبرى مثل المنصورة وغيرها، والتى تتعرض لموضوعات رئيسية تتم مناقشتها.

ومما سبق يتضح أن المقاهى والصالونات الأدبية كانت حياة زاخرة بالأفكار والأحداث والشخصيات ممن صنعوا الحياة الفكرية والثقافية والسياسية فى مصر، وكانوا بمثابة عقول الأمة وصناع وجدانها. وأن هذا الوهج قد اختفى بكل مباحجه فى هذه الأيام، ولم يعد فى القاهرة من مقاهى الأدب والفن سوى القليل، فقد تحولت المقاهى إلى أسواق مفتوحة للباعة المتجولين، كما امتلأت المقاهى بالعمال المتعطلين عن العمل والموظفين المحالين إلى المعاش، وإلى جانب ذلك فقد انتشرت ظاهرة مقاهى الإنترنت التى فى حاجة إلى إشراف الدولة نظرا لأنها يمكن أن تضر الشباب أكثر مما تفيدهم، كما ظهرت مقاهى الخمس نجوم فى الفنادق والمراكب السياحية والتى تلعلع فيها أصوات الديسكو والكارىوكى.

كما لم نعد نسمع عن معركة فكرية أو قضية سياسية داخل مقهى أو صالون يمكن أن تساعد على قلب رتابة حياتنا خاصة وأن عصر التلفزيون بصخبه وبرامجه وثقافة

الساندوتش السريعة قد أغلقت هذا الباب بالضبة والمفتاح إلى حد كبير. كما أن معظم المجالات الثقافية والأدبية والفنية قد خلّت من المبارزات الفكرية بين التيارات الأدبية والاتجاهات الفنية والمدارس الفكرية المختلفة.

المصادر والمراجع

أولاً المراجع العربية:

- أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، القاهرة، النهضة المصرية، 1971.
- إدوارد وليم لين: المصريون المحدثون - ترجمة عدلى طاهر نور - القاهرة، مطبعة الرسالة، 1950.
- استر تسيمرلي: حياتى فى مصر. مذكرات فتاة سويسرية عاشت فى الإسكندرية. ترجمة محمد أبو رحمة، د.ت.
- أنيس منصور: فى صالون العقاد كانت لنا أيام، القاهرة، دار الشروق، 1993.
- توفيق الحكيم: عصفور من الشرق، القاهرة، مكتبة الأسرة، 1996.
- جمال الدين الرمادى: عبد العزيز البشرى، القاهرة، أعلام العرب، 1963.
- جيرار دى نرفال: رحلة إلى الشرق - ترجمة كوثر البحيرى، القاهرة، دار الكاتب العربى، 1966.
- حافظ إبراهيم: ديوان حافظ إبراهيم، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1937.
- خيرى شلبي: صحبة العشاق رواد الكلمة والنغم، القاهرة، مكتبة الأسرة، 1996.
- سمير سرحان: على مقهى الحياة، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1988.
- شريف عفت: تاريخ أقل قبحا 1942 - 1952، القاهرة، دار المركز المصرى العربى، 2004.
- شوقى ضيف: مع العقاد، القاهرة، دار المعارف، 1964.
- طه حسين: أديب، القاهرة، مكتبة الأسرة، 1998.
- مذكرات طه حسين، بيروت، الطبعة الأولى.
- عباس العقاد: - أنا، القاهرة، دار الهلال.

- عبد الرحمن الكواكبي، الرحالة ك، القاهرة، نهضة مصر، 1986.
- عبد الرحمن الرافعى: ثورة 1919 تاريخ مصر القومى 1914 - 1921، القاهرة، النهضة المصرية، 1955.
- عبد العزيز البشرى: المختار، ج2، القاهرة، 1959.
- عبد المنعم الجميى: عبد الله النديم ودوره فى الحركة السياسية والاجتماعية، القاهرة، دار الكتاب الجامعى، 1980. تطور الموسيقى والطرب فى مصر الحديثة، القاهرة، وزارة الثقافة 2005.
- عبد المنعم شمس: قهاوى الأدب والفن فى القاهرة، القاهرة، دار المعارف، 1991.
- على مبارك: الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة، ج7، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1987.
- فتحى رضوان: عصر ورجال، ج1، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2003.
- فتحى خليل: سلامة موسى وعصر القلق، القاهرة، د.ت.
- قاسم أمين: المصريون، القاهرة، دار الهلال، 1995.
- قطاكي الياس عطارة: تاريخ تكوين الصحف المصرية، الإسكندرية، مطبعة التقدم، 1928.
- كمال زهيرى: مائة امرأة وامرأة، القاهرة، مكتبة الأسرة، د.ت.
- كمال الملاخ: طه حسين قاهر الظلام، القاهرة، دار الكتاب الجديد، 1972.
- محمد سيد كيلانى: فى ربوع الأزيكية، القاهرة، دار العرب، 1958.
- محمد عبد الله عنان: ثلثا قرن من الزمان، القاهرة، دار الهلال، 1988.
- مصر الإسلامية وتاريخ الخطط المصرية، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1931.
- محمد عبد الواحد: حرائق الكلام فى مقاهى القاهرة، القاهرة، مكتبة الأسرة، 2004.
- محمد عمر: حاضر المصريين أو سر تأخرهم، القاهرة، مطبعة المقتطف، 1902.
- محمد كامل جمعة: حافظ إبراهيم، القاهرة، 1958.
- محمد نصر: أدباء فى صور صحيفة. القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1965.
- نجيب محفوظ: بين القصرين، القاهرة، مكتبة مصر، د.ت.
- نعمان عاشور: مع الرواد، القاهرة، مكتبة الأسرة، 1996.

- هدى شعراوي: مذكرات رائدة المرأة العربية الحديثة، القاهرة، كتاب الهلال سبتمبر، 1981.

تانياً: المراجع الأجنبية:

- Lane, Edward William: An Account of the Manners and customs of Modern Egyptians, Cairo, The American University, 2003.

ثالثاً: الدوريات:

- الأهرام عدد 6 يناير 1896.

- التنكيت والتبكيك: العدد الأول يونيو 1881.

- الجريدة في أكتوبر 1911.

- الرسالة أغسطس 1937، فبراير ومايو 1939.

- القاهرة في يونيو 2004.

* * *

obeyikan.com

المحتويات

- 9 صورة الإسلام في نبوءة ميشوديروس المجهول
- د. عبد العزيز رمضان
- 35 الصراع السياسى الدينى وأثره فى سقوط الإمامة الإباضية الثانية
- د. حسن محمد النابودة
- 61 إشكالية الهوية لدى البويهيين
- د. محمد نصر عبد الرحمن
- 101 الأدفوى وكتابه "الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد"
- د. سند أحمد عبد الفتاح
- 159 الحياة الفكرية والثقافية لمدينة هراة فى العصر التيمورى
د. نجوى كمال كيرة
- 227 رقيق السلطة فى مصر الطولونية
د. خالد حسين محمود
- 297 أتباع ابن عربى وابن الفارض فى مصر خلال العصر العثمانى
- د. محمد صبى الدالى

353 الامتيازات الأجنبية فى الدولة العثمانية دعامة للنشاط التبشيرى فى بلاد الشام فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر.

د. سلطان فالح متعب الأصقة

375 المقاهى والصالونات الأدبية فى مصر خلال القرنين التاسع عشر والعشرين

د. عبد المنعم إبراهيم الجميى

* * *