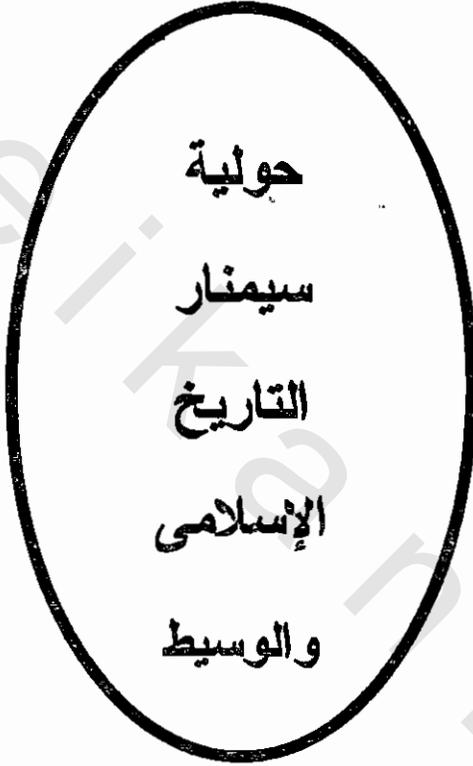


الجمعية المصرية للدراسات التاريخية



العدد الثاني

١٤٣٣هـ / ٢٠١٢م

obekikan.com

هيئة الاستشاريين للحولية

- أ.د. اسحق عبيد تاوخرس
- أ.د. عبد الشافي عبد اللطيف
- أ.د. أيمن فؤاد سيد
- أ.د. وسام عبد العزيز
- أ.د. محمود إسماعيل
- أ.د. عبادة كحيلنة

أسرة التحرير

- أ.د. علي السيد علي
- أ.د. عبد العزيز رمضان
- أ.د. سند أحمد عبد الفتاح
- أ.د. محمد نصر عبد الرحمن
- د. محمد فوزى رحيل

قواعد النشر

- ١- أن يكون الباحث عضواً في الجمعية .
 - ٢- أن يلقى البحث في إحدى حلقات السيمينار ويقدم البحث فور تصويبه فوراً.
 - ٣- ألا يزيد البحث عن ثلاثين صفحة .
 - ٤- الهامش العلوي ٥ ، والهامش السفلي ٥
أيمن ٤ر٣ أيسر ٤ر٣
 - ٥- عند ذكر اسم المؤلف واسم الكتاب لأول مرة تكتب البيانات كاملة.
 - ٦- تنشر الأبحاث على نفقة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية .
 - ٧- الحولية لا تنشر بحوثاً سبق نشرها.
 - ٨- أن يتم النشر بعد إلقاء الأبحاث ومناقشتها في السيمينار .
 - ٩- من الضروري أن يترك الباحث عنوانه ورقم هاتفه على البحث.
- المراسلات :

- ترسل البحوث والمقالات باسم مقرر السيمينار بالجمعية المصرية للدراسات التاريخية لعرضها على لجنة التحكيم المختصة بالسيمنار.
- تحتفظ الحولية لنفسها بحق القبول أو الرفض للأبحاث.

مقرر السيمينار ورئيس التحرير

أ.د. علي السيد علي

محمول ٠١٢٢٥٣٣٤٠٣٥

ت منزل : ٣٧٤٤٦١٣٧

المحتويات

- ٧ • كلمة التحرير
- ٩ • علاقة مصر بدول غرب أوروبا زمن السلطان الناصر محمد بن
قلاوون
- د. حامد زيان غانم
- ٢١ • رفات القديسين ومتعلقاتهم المقدسة وتوظيفها في بلاد الشام عصر
الحروب الصليبية
- د. حجازي عبد المنعم سليمان
- ٦١ • المنشآت المعمارية البيزنطية في مدينة القدس خلال القرن الرابع
الميلادي ودلالاتها
- د. محمد زايد عبد الله
- ٩٣ • شرف الدين النشو والسلطان الناصر محمد بن قلاوون (تألف ثم
لننقام)
- د. سماح عبد المنعم السلاوي
- ١٢٥ • معركة الحربية ٦٤٢هـ/١٢٤٤م
- د. محمد فوزي رحيل
- ١٦٥ • أصحاب الخبر والعيون في الحصر الفاطمي (٢٩٧-٥٦٧هـ/ ٩٠٩-
١١٧١م)
- د. يماني رضوان
- ١٩١ • المذهب الظاهري ونشأته وتطوره بالمغرب والأندلس حتى نهاية
الموحدين
- د. عبد الباقي السيد عبد الهادي
- ٢٢٩ • من قضايا التاريخ الإسلامي في كتابات محمد شفيق غريال
- د. حسام أحمد عبد الظاهر
- ٢٥٥ • العمارة الإسلامية وترسيخ الثقافة الإسلامية في سلطنة دلهي (٦٠٢-
٩٣٢هـ/١٢٠٥-١٥٢٦م)
- صاحب عالم الأعظمي لتنجوي
- ٢٨٩ • طائفة الساتبانث وتأثرها بالفكر الهندي
- د. وفاء محمود عبد الحليم

obeyikan.com

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

يسر سيمينار التاريخ الإسلامي والوسيط الذي تدار حلقاته في مقر الجمعية المصرية للدراسات التاريخية وبدعم منها وفي الأربعماء الأول من كل شهر افرنجى أن يصدر في نهاية عامه العاشر العدد الثاني من حولية التاريخ الإسلامي والوسيط .

ولابد أن تشيد بالجهد الكبير الذى يبذله أعضاء أسرة السيمينار والذين يرحبون دائما بكل من ينضم إليهم وخصوصا من شباب الباحثين ، ورغم العناية الذى يتحملونه في الوصول إلى مقر الجمعية ، إلا أن استمرار هذا السيمينار لأكثر من عشر سنين يعد دليلا واضحا على مثابرة أعضائه ، في حضور الحلقات النقاشية الخاصة بالأبحاث التاريخية وغيرها .

وإحقاقا للحق فلا بد من التتويه بالجهد الطيب والدعم المادى الذى لولاه ما صدر هذا العدد الثاني من الحولية والذى تلقاه الحولية من مجلس إدارة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية بوجه عام ورئيس مجلس إدارتها الأستاذ الدكتور عادل حسن غنيم بوجه خاص فلهم منا جميعا كل الحب والتقدير والدعاء إلى المولى العلى التقدير بأن يوفقهم دائما ويسدد خطاهم فى سبيل نشر الثقافة .

والله ولى التوفيق ،،،

obeyikan.com

علاقة مصر بدول غرب أوروبا زمن السلطان الناصر محمد بن قلاوون

د. حامد زيان غانم^(*)

انقطعت الصلات الطيبة بين مصر وغرب أوروبا، منذ أن أخذت البابوية في إصدار المراسيم التي تحرم التجارة مع مصر^(١)، خاصة الاتجار في المواد الحربية^(٢)، كما أخذت في تشجيع الأوربيين للقيام بحرب صليبية من أجل استعادة بيت المقدس، وذلك عقب طرد الصليبيين نهائيًا من بلاد الشام عام ٦٩٠هـ/١٢٩١م^(٣).

غير أن بعض المدن الإيطالية التجارية لم تلتزم بهذه القرارات والمراسيم، لأن التجارة مع مصر كانت تمثل مصدرًا هامًا لاقتصادها، فعلى سبيل المثال وقد على مصر وفد من قبل مدينة البندقية عام ٧٠٢هـ/٣٠٢م، طالبًا من السلطان الناصر محمد بن قلاوون إعادة الامتيازات التجارية القديمة التي كانت تتمتع بها مدينة البندقية، وإعادة القنصل البندقي إلى مكانه بمدينة الإسكندرية^(٤).

كذلك أخذت البندقية في التوسط لدى البابوية لكي تمنح التجار البنادقة بعض التراخيص لمزاولة التجارة مع مصر في مقابل دفع بعض الأموال لها^(٥)، وقد استجابت البابوية لذلك نتيجة لاحتياجها للمال^(٦)، وذلك نتيجة انقطاع الأموال التي كانت تأتيها من أراضيها بيطاليا^(٧).

ولم تلبث البابوية أن أخذت في التراجع عن موقفها المتشدد في مقاطعة تجارة المماليك في مصر، ويعود هذا التراجع إلى عدة أسباب، أولاً : ما أمسى عليه المماليك في تلك الفترة من قوة ضاربة في الحوض الشرقي للبحر المتوسط، وهيمنتهم على طرق التجارة الشرقية، التي كان لا يستغنى عنها الغرب الأوربي، ثانيًا : رغبة

(*) أستاذ تاريخ العصور الوسطى كلية الأدب - جامعة القاهرة .

البابوية في هيمنتها على بيت المقدس عن طريق السلم، مثلما حدث من قبل عندما بسط الإمبراطور فردريك الثاني (١٢١٢-١٢٥٠م) نفوذه على بيت المقدس بمقتضى اتفاقية يافا عام ٦٢٦هـ/١٢٢٩م مع الملك الكامل محمد^(٨)، خاصة بعد أن فشلت جهود البابوية في حث الغرب الأوربي على القيام بحملة صليبية لاستعادة بيت المقدس^(٩)، ثالثاً : عقدت البابوية الأمل من وراء إقامة جسور الود مع المماليك في أن يُحسن المماليك معاملتهم لأهل النمة الموجودين تحت رعايتهم في مصر والشام، وأن يتم معاملتهم معاملة طيبة^(١٠).

خل ذلك دفع البابوية إلى إعادة مراسلة المماليك عسى أن تأتي هذه المراسلات بما كانت تشده من آمال، وجاءت هذه المراسلات زمن السلطان الناصر محمد السذي وصلت في عهده دولة المماليك إلى درجة كبيرة من التقدم والازدهار، وما حازه من قوة ونفوذ خاصة أثناء سلطنته الثالثة التي دامت أكثر من اثنين وثلاثين عاماً هجريًا (واحد وثلاثين عاماً ميلاديًا)^(١١).

كانت هذه السفارة، هي تلك التي أرسلها البابا حنا الثاني والعشرين (١٣١٦-١٣٣٤م) إلى الناصر محمد بن قلاوون عام ٧٢٧هـ/١٢٣٧م، وضمت هذه السفارة إلى جانب مندوبي البابا رسل من قبيل ملك فرنسا شارل الرابع (Charl IV) (١٣٢٢-١٣٢٨م).

وهنا نشير إلى أن البابوية في غرب أوربا في تلك الفترة كانت قد انتقلت من روما ليقم الباباوات في مدينة إفينون Avignon في فرنسا منذ عام ١٣٠٥م، عندما تم اختيار رئيس أساقفة بوردو Bordo المسمى برتران دي كو Bertrand de Got وهو أحد رجال الدين الفرنسيين ليتولى منصب البابوية، لكنه فضل البقاء في فرنسا، ولم يذهب إلى مقر البابوية في روما، متخذاً اسم البابا كلمنت الخامس Clement V (١٣٠٥-١٣١٤م) ونقل المقر البابوي من روما إلى إفينون Avignon^(١٢). وقد خلفه ستة من الباباوات الفرنسيين الذين فضلوا البقاء في إفينون بفرنسا، حتى عاد البابا جريجوري الحادي عشر إلى روما عام ١٣٧٧م، منهياً بذلك فترة عُرفت في تاريخ البابوية باسم "الأسر البابوي" أو "الأسر البابلي"^(١٣).

أما هذه السفارة فقد ذكر المؤرخ المقرئزي بعضنا من تفاصيلها عندما أشار في حوادث عام ٧٢٧هـ/١٣٢٧م، إلى أنه في هذه السنة " وصلت إلى الناصر محمد سفارة من قبل بابا الفرنج من مدينة رومية بهدية وكتاب "، ويذكر المقرئزي أنه لم تصل من عند البابا سفارات إلى مصر منذ أيام الملك الصالح نجم الدين أيوب^(١٤). وهذا يؤكد إنقطاع الصلة الودية بين غرب أوربا ومصر منذ هذا التاريخ وحتى زمن الناصر محمد بن قلاوون وبالتحديد حتى عام ٧٢٧هـ/١٣٢٧م.

انحصرت مهمة هذه السفارة في تحقيق هدفين، أما الهدف الأول فهو " الوصية بالنصارى "، وتحذير البابا بأنه سوف يتم معاملة المسلمين الموجودين ببلاد غرب أوربا بنفس المعاملة التي يعامل بها مسيحيو الشرق، أو كما جاء في الرسالة : " إنه مهما عمل معهم بمصر والشام، عاملوا من عندهم من المسلمين بمثلته^(١٥) .

والمعروف أن المماليك عاملوا أهل الذمة الموجودين بمصر والشام معاملة طيبة وكريمة، لدرجة أنهم شغلوا مختلف الوظائف بالدولة، وحازوا جاهها عريضا، وسُمح لهم بارتداء ما يشاءون من الملابس، لدرجة أنه لم يعد أحد يفرقهم عن سائر المسلمين الموجودين بدولة المماليك.

استمر وضع أهل الذمة في مصر على هذه الحال إلى أن زار مصر أحد الوزراء المغاربة أثناء قيامه برحلة الحج عام ٧٠٠هـ/١٣٠١م، وشاهد ما عليه أهل الذمة من لبس أفسر الثياب وركوبهم الخيل والبغال، وشغلهم مختلف الوظائف، فأنكر ذلك إنكارا شديدا، ويذكر القلقشندي أنه تحدث مع السلطان الناصر محمد ونائبه الأمير سلار في هذا الشأن وعقد مقارنة بين ما تمتع به أهل الذمة في مصر من مكانة كبيرة وبين ما كان عليه حالهم بالمغرب من أنه " يُحرم عليهم ركوب الخيل، ولا الاستخدام في الجهات الديوانية^(١٦) .

كان لحدث الوزير المغربي أثره في تغيير المماليك نظرتهم ومعاملتهم لأهل الذمة، حيث تم التضييق عليهم في الزي، كما ألزموا بركوب الحمير فقط، كما تم استبعادهم من بعض الوظائف التي كانوا يشغلونها^(١٧) .

ولذلك جاءت رسالة البابا حنا الثاني والعشرين لتحث السلطان الناصر محمد على معاملة أهل الذمة في مصر والشام معاملة طيبة، مثلما كان عليه الحال في السابق، وقد استجاب الناصر محمد لهذا الطلب، ووعد رسل البابا بتحقيق هذه الرغبة، والعودة إلى معاملة أهل الذمة معاملة طيبة^(١٨).

أما الهدف الثاني من وراء هذه السفارة، فكان ممثلاً في طلب السفير الفرنسي المصاحب لسفارة البابا، حيث طلب من الناصر محمد أن يمنح ملك فرنسا بيت المقدس^(١٩) !!

ويتضح من طلب السفير الفرنسي بمنح ملكه بيت المقدس أن أهداف الغرب الأوربي من وراء إقامة علاقات الود مع دولة المماليك هو حصولهم على بيت المقدس سلمًا، بعد أن فشلت جهودهم العسكرية في سبيل ذلك.

والمعروف أن فرنسا كان لها دور كبير في الحروب الصليبية منذ بدايتها، فكثير من أمراء فرنسا اشتركوا في الحملة الصليبية الأولى، كما اشترك ملوكها في الحملات الثانية والثالثة والخامسة والثامنة، وعلى هذا النحو ليس غريباً أن يطلب الملك الفرنسي شارل الرابع على لسان سفيره أن يمنحه السلطان الناصر محمد حق الإشراف على بيت المقدس، مثلما حدث في الماضي عندما منح السلطان الأيوبي الملك الكامل محمد الإمبراطور فردريك الثاني حكم بيت المقدس وذلك بمقتضى اتفاقية يافا عام ٦٢٦هـ/١٢٢٩م^(٢٠).

غير أن أوضاع الملك الناصر محمد، وما تمتع به من قوة ونفوذ في تلك الفترة جعلته في غير حاجة إلى مساعدة ومعونة ملوك غرب أوروبا، مثلما كان وضع الملك الكامل محمد الذي سعى إلى كسب ود الإمبراطور فردريك الثاني^(٢١)، ولذلك رفض الناصر هذا الطلب رفضاً تاماً.

لم يفقد ملوك فرنسا الأمل في أن يحوزوا شرف الإشراف على بيت المقدس، لذلك عاود ملك فرنسا فيليب السادس Philip IV (١٣٢٨-١٣٥٠م) مرة أخرى طلبه في الإشراف على بيت المقدس^(٢٢)، فيشير النويري وهو كاتب ومؤرخ معاصر توفي

عام ٧٣٣هـ/١٣٣٣م إلى أنه في عام ٧٣٠هـ/١٣٣٠م أرسل ملك فرنسا فيليب السادس - فيليب فالوا - سفارة إلى الملك الناصر محمد وكان مضمونها : " طلب بلاد الساحل الشامي والبيت المقدس "(٢٣).

أما الذي دفع فيليب السادس إلى طلب وضع يده على الساحل الشامي وبيت المقدس، فهو رغبته في تدعيم حكمه وتوطيد نفوذ أسرته في حكم فرنسا، فالمعروف أن حكم فيليب السادس لفرنسا جاء لينهي حكم أسرة آل كابيه الذي دام ما يقرب من ثلاثة قرون ونصف القرن وبالتحديد من عام ٩٨٧م عندما تم تتويج هيو كابيه حاكم فرنسا، إلى عام ١٣٢٨م عندما توفي شارل الرابع دون أن يترك وريثاً ذكراً يرثه في الحكم، مما أدى إلى نهاية أسرة آل كابيه في الحكم، حيث تم اختيار فيليب فالوا الذي اتخذ اسم فيليب السادس ملكاً على فرنسا(٢٤).

ومن ناحية أخرى فقد أراد فيليب السادس أن يجذب إليه البابوية ويضمن تأييدها له، مثلما كان الحال مع أسرة آل كابيه، حيث لبى ملوك أسرة آل كابيه نداء البابوية فاشتركوا في أكثر من حملة صليبية(٢٥)، لذلك أراد أن يستعيد بيت المقدس من أيدي المسلمين، ويعيدها للصليبيين مرة أخرى، ولكن بطريقة سلمية بعد أن فشلت الطرق الحربية، وبذلك يتفوق على إنجلترا التي كانت تتصارع معها فرنسا فيما عرف في التاريخ بحرب المائة عام.

وتمسكاً من السلطان الناصر محمد ببيت المقدس، وعدم إعادتها للحكم الصليبي مرة أخرى رفض طلب ملك فرنسا فيليب السادس، ولم يكتف للناصر محمد بالرفض وإنما قام بتوبيخ السفير الفرنسي وأمانه إهانة بالغة، وأعادته إلى فرنسا دون أن يحقق هدفه(٢٦). وكان هدف الناصر محمد من وراء ذلك أن يؤكد لملوك فرنسا أن هذا الطلب مرفوض، حتى لا يعاودوا مرة أخرى التحدث فيه، ومن يتحدث فيه مرة أخرى لن يناله خيراً.

ولكن هذا لا يعني وقوع انعداء بين دولة المماليك زمن الناصر محمد ودول غرب أوروبا خاصة فرنسا، وإنما استمرت العلاقات الودية قائمة، وذلك لأن كل من

المماليك ودول غرب أوروبا كانوا حريصين على استمرار هذه العلاقة ضماناً لاستمرار النشاط التجاري بينهم^(٢٧).

وفي إطار هذه السياسة رحب المماليك بالسفارات الأوروبية، كما رحبوا بالتجار والتجارة الأوروبية، وبنلوا كل جهدهم من أجل راحة التجار الأوروبيين أثناء إقامتهم في مصر، وأقاموا لهم القناصل للإشراف على الجالية الأوروبية المقيمة بمصر، كما منحوهم الكثير من الامتيازات، وجعلوا لهم أحياء خاصة بهم داخل الموانئ المصرية، تتوفر بها كل ما يلزمهم مثلما هو الحال في بلادهم، حتى لا يشعروا بغربة، فبعيشوا في مصر وكانهم في بلادهم^(٢٨).

لم يكتف سلاطين المماليك بذلك، وإنما عملوا على جذب التجار الأوروبيين للحضور إلى مصر، وذلك عن طريق إغرائهم بما سوف يعمون به من خير عميم داخل مصر، وقد حفظ القلقشندي نص مرسوم أصدره السلطان المنصور قلاوون، والد الناصر محمد، وجّهه إلى كافة التجار ومن بينهم التجار الأوروبيين، يعدد لهم فيه مزايا الإقامة بمصر، وهو في نفس الوقت يعتبر هذا المرسوم وثيقة أمان للتجار، حتى يأمن فيه التجار على أنفسهم وأموالهم^(٢٩).

ولاشك في أن هذا المرسوم قد عمل على جذب التجار الأوروبيين إلى مصر زمن قلاوون وزمن ولده الناصر محمد مما أدى إلى تنشيط الحركة التجارية في مصر.

ومن جهة أخرى كانت علاقة المماليك في مصر بأباطرة الإمبراطورية الرومانية المقدسة، علاقة قوية يسودها الود، فقد ورث المماليك تلك العلاقة الودية من سادتهم السلاطين الأيوبيين^(٣٠)، وقد حافظ الطرفان على تلك العلاقة الودية، فمن أشهر الرسائل التي وردت إلى مصر في بداية حكم المماليك لمصر، تلك الرسالة التي أرسلها شارل دانجو Charles D'Anjou حاكم الصقليتين إلى الظاهر بيبرس عام ٦٦٢هـ/١٢٦٤م أي في العام التالي على تولية شارل حكم الصقليتين، وقد اصطحب السفير الصقلي معه هدية ثمينة قدمها للظاهر بيبرس، وأعلن السفير أن مخدومه أمره أن يكون أمر الملك الظاهر بيبرس نافذاً في بلاده^(٣١).

وإذا كانت صقلية قد دخلت في صراع حول العرش، إلا أنه بعد انتهاء هذه الفترة المضطربة من تاريخ صقلية، بوصول بطرس الثالث حاكم أرغون (١٢٧٦-١٢٨٥م) إلى حكمها عام ٦٨١هـ/١٢٨٢^(٣٢)، حيث هدأت الأوضاع بها، وعادت العلاقات الودية مع المماليك، خاصة بعد أن انضم حاكم صقلية خايمي Jaime أخو ألفونس الثالث (١٢٨٥-١٢٩١م) حاكم أرغون إلى المعاهدة التي عقدها الأخير مع السلطان المنصور قلاوون، وهي تمثل صورة ناصعة من صور العلاقات الدبلوماسية الودية بين دولة المماليك وصقلية^(٣٣)، واستمرت تلك العلاقات الودية بعد ذلك زمن السلطان الناصر محمد.

أما عن علاقة المماليك زمن السلطان الناصر محمد بالدول المسيحية بإسبانيا، فإننا نجد أن مختلف القوى المسيحية بإسبانيا سعت إلى خطب ود المماليك وذلك لعدة أسباب، يأتي في مقدمتها: محاولة تحييد المماليك خلال المعارك التي خاضها مسيحيو إسبانيا ضد بقايا الوجود الإسلامي بها، حيث كان الصراع دائراً في ذلك الوقت بين الممالك الإسلامية بإسبانيا، والقوى المسيحية بها، إلى أن تساقطت الممالك الإسلامية تباعاً، وكان آخرها غرناطة التي سقطت عام ٨٩٧هـ/١٤٩٢م^(٣٤).

وبالفعل نجح الإسبان في جذب المماليك إليهم، وضمنوا عدم تقديم المعونة العسكرية للقوى الإسلامية بإسبانيا، مما يسر لهم انتزاع إسبانيا كلها من يد المسلمين.

وثاني هذه العوامل، العمل على تأمين التجار الإسبان الموجودين داخل مصر زمن المماليك، أما العامل الثالث فيتمثل في تأمين الحجاج المسيحيين الإسبان المتوجهين لأداء فريضة الحج إلى بيت المقدس، حيث يشرف المماليك على الطريق إلى بيت المقدس، في حين كان العامل الرابع يهدف إلى التخفيف من حدة التضيق في معاملة أهل الذمة داخل دولة المماليك في مصر.

وذلك أخذت السفارات الإسبانية تقد على مصر زمن الناصر محمد، حيث رحب الأخير بهذه السفارات، وقد حرص خايمي الثاني James II (١٢٥١-١٣٢٧م) حاكم أرغون^(٣٥) والمعاصر للسلطان الناصر محمد بالاحتفاظ بعلاقات الود مع

السلطان الناصر محمد، فأخذت السفارات تتردد بينهما، وقد أشار كلاً من النويري والمقرزي إلى هذه السفارات خاصة سفارة عام ٧٠٣هـ/١٣٠٣م، وما نتج عنها من استجابة الناصر محمد لطلب خايمي الثاني من فتح بعض الكنائس المغلقة بمصر، والعمل على راحة التجار الإسبان الموجودين بمصر والشام، كذلك إطلاق بعض الأسرى المحتجزين بمصر^(٣٦).

غير أنه حدثت بعض الأحداث التي عكرت صفو هذه العلاقة الطيبة بين مصر وإسبانيا من قبل حاكم أرغون خايمي الثاني عام ٧٠٤هـ/١٣٠٤م، فبعد أن أتت هذه السفارة مهمتها، وتم الترحيب بها، حيث استجاب الناصر محمد لطلبات السفير الأراغوني، خاصة شفاعته في النصارى الموجودين بمصر وأن يتم معاملتهم معاملة طيبة، كما أن السلطان الناصر محمد استجاب لما طلبه السفير الأراغوني من فتح بعض الكنائس حيث أمر الناصر بأن تفتح لليعاقبة كنيسة بحارة زويلة، وللملكانيين كنيسة بخط البندقانيين^(٣٧).

وعند عودة هذه السفارة إلى إسبانيا، أمر السلطان الناصر محمد أن يصحبها سفيراً من قبيله، وتم اختيار الشيخ فخر الدين عثمان الأفرمي لهذه المهمة، غير أنه حدثت بعض المشادات الكلامية بين السفيرين أثناء مغادرتهم ميناء الإسكندرية متوجهين إلى إسبانيا، مما دفع السفير الإسباني إلى إنزال الشيخ فخر الدين عثمان من مركبه إلى مركب آخر دون أن يسمح له بأخذ أمتعته وما معه من هدايا، فما كان من فخر الدين عثمان إلا أن عاد إلى الناصر محمد غاضباً دون أن يكمل رحلته إلى أرغون^(٣٨).

تركت هذه الحادثة، وما لحق بالسفير المصري فخر الدين عثمان من إهانة على يد السفير الإسباني، أثراً سيئاً على العلاقات بين مصر وإسبانيا، وتبدلت علاقة الود بعلاقة عداوة، فلم يلبث أن أمرت السلطات المصرية بإلقاء القبض على جميع رعايا أرغون بالإسكندرية، ومصادرة أموالهم.

غير أن هذا التوتر والاضطراب في العلاقة بين مصر وإسبانيا لم يستمر طويلاً، فبعد عشر سنوات عادت العلاقات بين البلدين إلى سابق عهدها من المودة والصفاء، ففي عام ٧١٤هـ/١٣١٤م أرسل حاكم أرغون خايمي الثاني إلى السلطان الناصر محمد يعتذر له عما بدر من السفير الإسباني في حق السفير المصري للشيخ فخر الدين عثمان، وسأله السماح للتجار الإسبان بممارسة نشاطهم التجاري بالديار المصرية، واستسمح السلطان بأن يعمل على تأمين الحجاج الإسبان المتوجهين لبيت المقدس، ورحب السلطان الناصر بطلبات حاكم أرغون، واستجاب له^(٣٩).

وهكذا كان عصر السلطان الناصر محمد بن قلاوون عصرًا نشطت خلاله مختلف السفارات والوفود التي وفدت على مصر من دول غرب أوروبا، تتشدد فيه ود السلطان، وإقامة العلاقات الطيبة مع مصر. وقد أدى هذا إلى نتائج إيجابية على الطرفين، فعلى سبيل المثال لا الحصر، نشطت الحركة التجارية نشاطًا ملحوظًا في تلك الفترة، وعاد ذلك بالخير العميم على الجانبين، كذلك عاش أهل الذمة في مصر والشام في أمن ومارسوا حياتهم على خير وجه، وفُتحت معظم الكنائس التي كانت مغلقة، كما أمن الحجاج الأوربيين على حياتهم وأرواحهم وأموالهم، وأدوا شعائر دينهم وهم آمنون سطمثون.

وجملة القول كان لتلك العلاقات الودية التي ربطت مصر بدول غرب أوروبا في تلك الفترة نتائج إيجابية على الطرفين.

• •

الحواشي :

(*) تولى الناصر محمد بن قلاوون سلطنة المماليك ثلاث مرات، الأولى بين عامي ٦٩٣-٦٩٤هـ / ١٢٩٣-١٢٩٤م، الثانية بين عامي ٦٩٨-٧٠٨هـ / ١٢٩٨-١٣٠٨م، الثالثة بين عامي ٧٠٩-٧١٠هـ / ١٣٠٩-١٣٤٠م.

(١) هايد : تاريخ التجارة في الشرق الأدنى، القاهرة ١٩٩١م، ج٢، ص٢٥٢، ٢٦٠ ؛
Ashtor : Levant trade in the later middle ages, New Jersey, 1983, p. 20-45.

(٢) De mas Latrie: Traites de paix et de Commerce, paris 1866, pp. 81-88.

(٣) Aziz Syrial Atia : The crusade in the later middle ages, London 1938, p. 55-63.

(٤) هايد : تاريخ التجارة، ج٢، ص٢٦٨-٢٦٩.

(٥) هايد : تاريخ التجارة، ج٢، ص٢٧٣-٢٧٤.

(٦) Painter : A history of the middle ages, London 1963, p. 405.

(٧) Robinson: An Introduction to the history of western Europe, Boston 1946, vol I, p. 258.

(٨) ابن العميد : أخبار الأيوبيين ؛

Bulletin d'etudes orientales, Tom XV, 1955-1957, p. 137 ;

ابن العميد : زبدة الحلب في تاريخ حلب، دمشق ١٩٩٧م، ج٢، ص٦٦٤؛ أبو شامة : للذيل على الروضتين، بيروت ١٩٧١م، ص١٥٤.

(٩) Aziz Syrial Atia : Op. Cit, p. 115.

(١٠) المقرئزي : السلوك في معرفة دول الملوك، القاهرة ١٩٧١م، ج٢، ق١، ص٢٨٧.

(١١) عن عصر الناصر محمد، انظر: حامد زيان : المماليك، القاهرة ٢٠١١م، ص١١٠-١١٢.

(١٢) Painter : History of the middle ages, p. 504.

(١٣) سعيد عاشور : أوربا العصور الوسطى، القاهرة ١٩٦٦م، ج١، ص٥٠٩-٥١٣ ؛

Stevenson : Medieval history, New York 1943, p. 500-502.

سميت هذه الفترة باسم الأسر البابلي، للاعتقاد المسائد بأن البابوات في إيفنون كانوا تحت سيطرة ونفوذ الملوك الفرنسين، تشبيهاً بما حدث لبني إسرائيل لوقوعهم في أسر الملك الفارسي بختنصر وإكراههم على الإقامة في بابل. انظر : عبدالقادر أحمد النوسف : العصور الوسطى الأوروبية، بيروت ١٩٦٨م، ص٢٠٧.

(١٤) السلوك، ج٢، ق١، ص٢٨٦-٢٨٧.

(١٥) المقرئزي : السلوك، ج٢، ق١، ص٢٨٧.

(١٦) صبح الأعشى، القاهرة د.ت، ج١٣، ص٣٧٧.

(١٧) المقرئزي : المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، بولاق، ١٢٧٠هـ، ج٢، ص٤٩٧-٤٩٨.

- (١٨) المقريري : السلوك، ج ٢، ق ١، ص ٢٨٧.
- (١٩) محمد جمال الدين سرور : دولة بني قلاوون في مصر، القاهرة د.ت، ص ٢٧٦، هامش ٢؛ حامد زيان : المماليك، ص ١١١.
- (٢٠) لبن واصل : مفروج الكروب في أخبار بني أيوب، القاهرة ١٩٧٢م، ج ٤، ص ص ٢٤٣، ٢٤٤؛ النويري : نهاية الأرب في فنون الأدب، القاهرة ١٩٩٢م، ج ٢٩، ص ١٥٠.
- (٢١) Kantrowicz : Fredric the second, London 1981, p. 185 ; حامد زيان : تاريخ مصر في العصر الأيوبي، القاهرة ٢٠١١م، ص ٧٠.
- (٢٢) من المعروف أن الملك فيليب السادس بذل جهداً كبيراً في سبيل استعادة سيطرته الكاملة على حكم فرنسا، وأحيا بذلك الملكية الفرنسية القديمة، انظر :
Edward Petres : Europe, the world of the middle ages, New Jersey 1977, pp. 269-270.
- (٢٣) نهاية الأرب في فنون الأدب، ج ٣٣، ص ٣٠٤.
- (٢٤) Stephenson : Medieval history, pp. 516-517. وعن تاريخ فرنسا في تلك الفترة، انظر :
Tout : France and England, Manshestar 1922, pp. 100-120.
- (٢٥) كانتور : التاريخ الوسيط، القاهرة ١٩٩٧م، ج ٢، ص ص ٥٥٦-٥٥٧.
- على سبيل المثال شارك لويس السابع في الحملة الصليبية الثانية، وشارك فيليب أوغسطس في الحملة للصليبية الثالثة، كما شارك فيليب أوغسطس في محاربة الهرطقة للخارجين عن البابوية، كذلك اشترك لويس التاسع في الحملة الصليبية السابعة على مصر والحملة الصليبية الثامنة على تونس. انظر : ستيفن رنسيان : تاريخ الحروب الصليبية، بيروت ١٩٦٨م، ج ٢، ص ص ٣٩٧-٤٤٧؛ ج ٣، ص ص ١٠٩-١٤٩، ٧١٧.
- (٢٦) النويري : نهاية الأرب، ج ٣٣، ص ٣٠٤.
- (٢٧) حياة ناصر الحجي : العلاقات بين سلطنة المماليك والمماليك الإسبانية، الكويت ١٩٨٠م، ص ١٨.
- (٢٨) سعيد عاشور : العصر المماليكي، القاهرة ١٩٦٢م، ص ٢٩٠.
- (٢٩) انظر نص هذا المرسوم عند القلقشندي : صبح الأعشى، ج ١٣، ص ص ٣٤٠-٣٤٢.
- (٣٠) حامد زيان : العلاقات بين جزيرة صقلية ومصر والشام زمن الصروب الصليبية، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٧٣م، ص ص ١٠٢-١٦٠.
- (٣١) المقريري : السلوك، ج ١، ق ٢، ص ٥١٣.
- المقصود بالصقليتين، حكم صقلية وجنوب إيطاليا.
- وعن شخصية شارل دانجو وسياسته في حكم الصقليتين. انظر "اسمعت غنيم : شارل دانجو وسياسته في الصقليتين، الإسكندرية، ١٩٩٢م، ص ص ٢٧-٧٩.
- (٣٢) أما سبب وصول بطرس الثالث الأرغوني إلى حكم صقلية، فيعود إلى أنه كان متزوجاً من الأميرة كونستانس ابنة الإمبراطور مانفرد إمبراطور ألمانيا وحاكم صقلية، والأميرة كونستانس

هي وريثة عرش صقلية عن أجدادها النورمان، لذلك طالب بطرس بحقه في حكم صقلية، وعارضت البابوية في ذلك، ومن ثم حدث صراع كبير بين البابوية التي أيدت شارل داتجو، وبين بطرس الثالث الذي أيده الصقليون ونحازوا إلى جانبه في ثورة قاموا بها لطلق عليها ' صلاة المساء الصقلية The Sicilian Vespers '. انظر :

Runciman : The sicilian Vespers, Cambridge, 1988, pp. 210-213 ;

سعيد عاشور : أوربا العصور الوسطى، القاهرة ١٩٦٦م، ج١، ص ٥٥٩-٥٦٠؛ اسمت غنيم : شارل داتجو، ص ٦١-٧٥.

(٣٣) محي الدين بن عبدالظاهر : تشریف الأيام والعصور في سيرة الملك المنصور، القاهرة ١٩٦١م، ص ١٥٦-١٦١.

(٣٤) حياة ناصر الحجى: العلاقات بين سلطنة المماليك والممالك الإسبانية، ص ٢٥٥-٣٤٥.

(٣٥) يشير إليه النويري باسم " الراند راكون "، نهاية الأرب، ج٣٢، ص ٧٧. والراندراكون لفظ مركب وهو من الكلمة El-Rey de Aragon ومعناه ملك أراجون. انظر : المقريزي : السلوك، ج١، ق٣، ص ٩٥٠، هامش ١.

(٣٦) نهاية الأرب، ج٣٢، ص ٧٧؛ السلوك، ج١، ق٣، ص ٩٥٠-٩٥١.

(٣٧) للنويري : نهاية الأرب، ج٣٢، ص ٧٧-٧٨.

(٣٨) للنويري : نهاية الأرب، ج٣٢، ص ٧٨.

(٣٩) محمد جمال الدين سرور : دولة بني قلاوون في مصر، القاهرة دت، ص ٢٦٤.

رفات القديسين ومتعلقاتهم المقدسة وتوظيفها في بلاد الشام عصر الحروب الصليبية

د. حجازي عبد المنعم سليمان^(*)

وقرت الديانات السماوية - وأغلب غير السماوية - رفات الموتى وبقايا القبور وحافظت على حرمتها، ولعل في تحنيط المصريين لأجساد موتاهم أحد أهم الدلائل على ذلك، مثلما كانت البوذية تقّس عظام بوذا، وقنست التقاليد الرومانية رفات الموتى بصورة أقرب للمفهوم المسيحي، بينما كان لرفات الموتى في الديانات السماوية - اليهودية والمسيحية والإسلام - حرمة كبيرة، وارتبط ببعضها رموز مهمة كالارتباط بين اليهود وتابوت العهد الذي مثل لديهم أحد أهم رموز البركة والقوة، ناهيك عن تجيل المسيحيين للرفات والمتعلقات المقدسة وبخاصة صليب الصليبوت وتاج الشوك وما إلى ذلك من رفات ارتبطت بالسيد المسيح - عليه السلام - ارتباطاً مباشراً، في الوقت الذي بجل فيه بعض المسلمين المخلفات المادية للنبي ﷺ بعضها - كالبردة والعباءة مثلاً - من أهم رموز السلطة لدى العباسيين على وجه الخصوص.

وعُدت رفات القديسين في اللاهوت المسيحي مئوى للروح القدس تحل بها ويتحقق حولها الكثير من المعجزات، ولذا اضطرت السلطات العثمانية والكنسية إلى التساهل في مسألة تداولها وانتشارها أمام ازدياد حاجة المجتمع إلى التبرك بها. وقد وقّرت الرفات في أوروبا بشكل كبير وهو الإرث الذي حمله قادة الحملة الصليبية الأولى وجنودها معهم في طريقهم إلى الشرق على ما يتضح من حملهم لبعض

(*) أستاذ مساعد تاريخ عصور وسطى - أداب المنوفية .

الرفات معهم أو قسمهم عليها في طريق رحلتهم إلى الشرق أو ببحثهم عن رفات بعض القديسين في بلاد الشام لحملها إلى مدينة بيت المقدس.

وتُعرف الرفات أو الآثار *Reliquiae* بأنها الأشياء المادية المرتبطة بأجساد القديسين التي اندمج بها القوة المقدسة لهم، كما استُخدمت مصطلحات أخرى بديلة مثل المتعلقةات أو البقايا *Pignora, (Pledges)* للدلالة على الأهمية التي تُمنحها تلك الرفات^(١). ولا يقتصر مفهوم الرفات على عظام القديسين فحسب وإنما اتسع ليشمل أجزاء من أجسادهم كالأنفخ والأقدام والأكتاف والأصابع، ناهيك عن الأماكن التي وُزعت فيها ومواضع قبورهم والأدوات التي استخدمها القديسون ومتعلقاتهم الخاصة مثل كُتبتهم والمقتنيات المادية التي لامسوها أو لامست رُفاتهم والأواني التي استخدمها القديس أو استُخدمت في نقل رفاتهِ. وُعدت الصور والأيقونات بمثابة مزارات مهمة مثل الوجه المقدس *Christ's Volto Santo* وكذلك القربان المقدس الذي صار يُعامل معاملة الرفات المقدسة حينما انتشرت المسيحية وازداد الطلب على الرفات في الوقت الذي لم يعد فيه شهاداء - نتيجة لتوقف الاضطهاد - وحينها صار خمر القربان وخبزه يُمثلان جسد المسيح ودمه^(٢)، علاوة على صور السيدة مريم العذراء وبخاصة في صديانا وغيرها^(٣).

وقد صنفت البابوية رُفات القديسين ومتعلقاتهم المقدسة على ثلاث درجات يتصدرها رفات القديسين أو أي من أجزائها *Integrant* مثل الرماد والأطراف والعظام، ويليهما المتعلقةات والأدوات التي استخدمها القديسون وهم على قيد الحياة على غرار السلاسل التي عُدبوا - أو ربطوا - بها والملابس التي كانوا يلبسونها والأدوات التي استخدموها والصلبان التي رُفعوا عليها^(٤)... الخ، ثم الدرجة الثالثة الممثلة في رُفات الاتصال *Contact Relics* عن طريق وضع قطع من القماش أو الحلي بجوار رُفات القديسين فتكتسب قدرة الرفات التي وُضعت إلى جوارها أو اتصلت بها^(٥)، وفي هذه الحالة ترمز رفات الاتصال إلى مملكتي السماء والأرض، فقد كان أصحابها أعضاء نشطين في مجتمع الكنيسة بل وصارت رفات القديس في وقت ما تُمثل الشخص نفسه^(٦)، وقد أرتأى الصليبيون في الرفات القدرة على إحداث

المعجزات في الدنيا بالرغم من انتقال أربابها إلى العالم الآخر^(٧)، وبالرغم من تلك القيمة التي شغلتها الرفات فقد عُوِّلت معاملة للبضائع في البيع والشراء وأحياناً السرقة^(٨).

وثمة مشاكل وصعوبات كثيرة تُواجه دراسة الرفات والمتعلقات المقدسة

يتصدرها جدل المؤرخين المعاصرين ومن ثم المحدثين المتعلق ببعض الرفات والمتعلقات المقدسة وما ترتب على مواقفهم من نتائج خطيرة، ولأجل ذلك فإن الباحث يواجه مشكلة كبيرة في عرض الأمثلة الدالة على توظيف الرفات، وقد قدم الصليبيون أنفسهم نماذج على حالات الموافقة أو الرفض كما نُحَال في مسألة الحربة المقدسة التي زعم بعضهم العثور عليها في أنطاكية حينما انهارت الأيديولوجية الصليبية بينما رفض غيرهم القصة من منبعها^(٩)، وفي فترة متأخرة في نهاية القرن الخامس عشر الميلادي حينما أشار فلكس فابري إلى وجود كثير من الرفات والمتعلقات المقدسة التي لا قيمة لها نظراً لحالات الغش والخداع التي يقوم بها بعض المسلمون في بيعهم إياها إلى الحجاج، وهذا يعني أن بعض الرفات التي بُني عليها بعض الأحكام قد تكون موضعاً لكثير من الأقاويل بين القبول والرفض.

وعلاوة على ذلك فإن المشكلة الأكثر جدلاً تظل قائمة في فرضية كون الشرق بمثابة أكبر مقبرة جامعة للرفات والمتعلقات المقدسة، بحيث صارت الأماكن التي زارها المسيح - عليه السلام - والحواريون والشهداء متعلقات مقدسة تؤدي دور رفات القديسين في شفاء الأمراض وعلاجها والتصدي للأعداء وإخماد الحرائق والقضاء على الأوبئة والمجاعات أو جلب الرخاء والاستقرار للمكان، وهذا يعني أن يتعرض الباحث لكافة المزارات التي كانت بمثابة مصدر اهتمام من الرحالة والحجاج كالمقابر والأضرحة والكنائس والأنهار والجبال والصخور والمدن والقرى والأحجار الصخرية والصور الزيتية والجران وما إلى ذلك^(١٠)، وهو أمر يصعب معه توظيف رفات القديسين ومتعلقاتهم بصورة مباشرة خصوصاً أن ما سبق يدخل في نطاق رحلات الحج المسيحي في الشرق عموماً وبلاد الشام خصوصاً^(١١).

ولم يقف الباحث في المكتبة العربية على بحث قائم بذاته في موضوع الرفات، بينما وضعت منال محمد السيد بحثاً بعنوان "الحربة المقدسة بين الحقيقة والخيال" هدف إلى الوقوف على حقيقة الحربة والانقادات التي وُجِعت إليها من المعاصرين والمحدثين دون النظر إلى توظيفها^(١٢)، بينما لم يقف الباحث في المكتبة العربية على عنوان قائم بذاته في هذا الموضوع.

وقد تعددت الرفات التي وظفها الصليبيون على غرار الرفات الجثمانية^(١٣) وصليب الصلبوت - وقطع خشبه الكثيرة التي كانت تظهر من وقت لآخر^(١٤)، والحربة المقدسة التي ظهرت أمام أنطاكية، ودم المسيح - عليه السلام - والسلسلة التي عُلت في رقبتة فاعتاد الحجاج وضعها على رقبتهم على عصر الحروب الصليبية، ومكان طبعة قدم المسيح - عليه السلام - التي أشار بعض الرحالة إلى اشتراك المسيحيين والمسلمين في تبجيلها^(١٥)، وطين حقل في دمشق أُشير إلى خلق آدم - عليه السلام - منه وحُملت كميات كبيرة منه^(١٦)، علاوة على الزيوت المقدسة المرشحة من بعض الرفات، وحليب العذراء الذي صُدر للغرب، ناهيك عن الحجارة المقدسة المنزعة من قبة الصخرة ومن مكان الصلب في جبل الجلجثة وعمود الصخر الذي رُبط إليه المسيح - عليه السلام - وعذب، وقد نُقلت بعض أجزاءه إلى بعض الكنائس في أوربا^(١٧).

وقد سبقَت عمليات نقل رفات القديسين ومتعلقاتهم من الشرق إلى أوربا عصر الحروب الصليبية بكثير سواء بالتهادي أم بالشراء أم بأية طريقة أخرى كالسرقة، ولعل وجود أغلب الرفات المتعلقة بالسيد المسيح - عليه السلام - والقديسين المشهورين - الذين استشهدوا في مصر والشام والعراق وآسيا الصغرى - في القسطنطينية^(١٨) لأكبر دليل على ذلك لاسيما أنه كان للإمبراطورية البيزنطية صلات مباشرة ببلاد الشام أكثر من غرب أوربا الذي لم يعرف بلاد الشام سياسياً وعسكرياً سوى على عصر الحروب الصليبية، حقاً حصل بعض ملوك غرب أوربا وأماؤه على بعض الرفات ولكن غالباً ما حدث ذلك من خلال الإمبراطورية البيزنطية^(١٩) التي سنت لنفسها في إطار الدبلوماسية البيزنطية استخدام الهدايا - بما

في ذلك الرفات - لكسب قلوب المحيطين بها^(٢٠) "...وتعويضاً على جهوده^(٢١) منحوه^(٢٢) أعطيات ثمينة...وقد رفض أخذها...وعندما ترجوه بأن يأخذ هدية ما، طلب أن يُعطى آثاراً مقدسة، ولهذا فتحوا كنوزهم وأعطوه بعض الشوك من تاج الرب وواحداً من مسامير الصليب المقدس وقطعة كبيرة من الصليب نفسه ومندبل الرب وقميص العذراء المباركة وأقمشة القماط...وقطعة من مزود الرب وسنان الرمح الذي طُعن به جنب الرب، وذراع القديس سمعان وأشياء أخرى كثيرة...وقد جلبهم معه إلى بلاده ألمانيا...^(٢٣)، وهذا وغيره مما يُعزز افتراض نقل كثير من الرفات إلى الغرب من خلال الإمبراطورية البيزنطية^(٢٤).

وعلاوة على ذلك فقد نُقل بعضها الآخر إلى الغرب عن طريق الهدايا من الشرق مباشرة، ولعل أكبر دليل على ذلك توزيع رفات بعض الأطفال الأبرياء في جميع أنحاء أوروبا "...وحينما فتش بعض الحجاج في الكهف الذي دُفنت فيه أجساد الأبرياء الذي قتلهم هيرود لدى بحثه عن المسيح بينهم فإنهم لم يجدوا منها شيئاً..."، وعُلل ذلك بأن "...المؤمنين قد قاموا فيما مضى منذ زمن طويل بنقلهم، وأثار هؤلاء الأطفال الأبرياء موزعة في جميع كنائس العالم...^(٢٥).

وعلى مستوى الأفراد فقد سعى بعض الحجاج المترددين على الشرق إلى الحصول على الرفات والمتعلقات المقدسة التي صارت تجارة رائجة في مواسم التردد على المزارات الدينية المسيحية في الشرق^(٢٦) "...وحصل^(٢٧) على قطعة من الصليب المقدس من واحد من الشاميين الذين كانوا يحرسون الضريح...^(٢٨)، وأقر المؤرخون أن ذلك الحرص كان له ما يُبرره بحصول ذلك الحاج على مكانة اجتماعية كبيرة في الغرب فور عودته "...وكان أحدهم إذا دخل إلى بلاده باليسير منها بُنى له الكنيسة ويُجعل في مذبحها...^(٢٩).

وعلى عصر الحروب الصليبية نُقلت بعض الرفات والمتعلقات الشرقية إلى مدينة بيت المقدس بمجرد استقرار الصليبيين فيها^(٣٠)، ولكن غالباً ما نُقل بعضها فيما بعد إلى أوروبا سواء من خلال السرقات التي كانت منتشرة وشائعة - بل وتم تبريرها^(٣١) - أم أنها نُقلت على يد بعض الملوك على ما فعل ملك بيت المقدس فولك

أوف أنجو الذي "...وضع في كنيسة القديسة مريم العذراء في أمبواز قطعة من صليب المخلص وجذاعة من الحبل الذي رُبِطت به يدي المسيح..."^(٣٢).

وظل نقل الرفات والمتعلقات المقدسة مستمراً على ما فعل هنري الثالث (١٢١٦-١٢٧٢م) باستقدامه قارورة الدم المنسوب إلى السيد المسيح - عليه السلام - من الشرق من خلال بعض الأمراء وما ترتب على إحضارها من ردود فعل واسعة في أوروبا^(٣٣)، ويبدو أن لويس التاسع Louis IX of France أخذ من فلسطين تمثالاً أسوداً مشابهاً لتمثال العذراء الأسود روكومادور Rocamadour وأحضره إلى لي بوي Le Puy عام ١٢٥٤م^(٣٤)، وقامت بعض المدن التجارية بدورها في نقل الرفات بحيث انتقل معها صراعها الأوربي على الرفات إلى الشرق^(٣٥).

ومع نهاية القرن الثاني عشر وازدهار التجارة في الكيانات الصليبية - التي فتحت سوقاً كبيراً لتجارة الرفات والمتعلقات المقدسة - انتقل كثير إلى الغرب مثل بعض أجزاء جسد القديسة كاترين السكندرية St.Catherine of Alexandria، ولأجل هذا وغيره فقد حظي عصر الحروب الصليبية بسمة كثرة نقل الرفات بكافة درجاتها إلى أوروبا وبخاصة المتعلقات المقدسة من الدرجتين الثانية والثالثة نظراً لسهولة الحصول عليها، فنُقلت الحجارة المقدسة المنتزعة من قبة الصخرة والزيت المقدسة وحليب العذراء وصلصال بعض حقول دمشق، ناهيك عن قطع الخشب المنسوبة إلى صليب الصلبوت^(٣٦) وما إلى ذلك من متعلقات نقلها الحجاج والملوك ورجال الدين والعامة لأسباب دينية واجتماعية واقتصادية وصحية.

وظل حرص الحجاج قائماً فيما بعد ولفترة طويلة تالية لعصر الحروب الصليبية للحصول على الرفات المقدسة حتى وإن أدى ذلك إلى سرقتها في لحظة سهو من القائمين على حراستها "...لم يرفع راعي الدير الذي وقف إلى جانبي ناظره عني، وراقب يدي بعناية كبيرة وذلك خشية سرقة أي من الرفات آثار المقدسة، لأنه بالفعل جرت سرقة كثير من الآثار المقدسة في ماضي الأيام من قبل الحجاج، أو أخذت بناء على التماسات الأباطرة والأساقفة والملوك، وجرى إعطاء الكثير وفق هذه الطريقة، حتى أن المتبقي الآن من الجسد المقدس أقل من النصف، ولأنهم يعرفون

هذا فإنهم يتولون حراسته بكل عناية من اللصوص ولا يُمكن الآن لأعمال التوسل أو الرشوة أن تُقنعهم بالتخلي عن أي قطعة...^(٣٧).

وفي ظل حالة الترقب والتلف تلك على كل ما يمت إلى القداسة بصلة حدثت عمليات تليفق وتزوير وخداع كثيرة سواء من قبل رجال الدين من الصليبيين الذين مارسوا الخداع على الحجاج أو من قبل العامة من الصليبيين والمسلمين، وظلت عمليات الخداع والغش قائمة لفترة طويلة فيما بعد، وقد حرص جيوربرت أوف نوجنت على التنديد بالولع المفرط بالقدرات الفائقة التي تتمتع بها رفات ربما لا يُعرف أصحابها، وشدد على ضرورة التحلي بالحرص الذي يجعل جمبور المؤمنين يُفرون بين الرفات الحقيقية والزائفة^(٣٨)، ولكن يبدو أن كلمات جيوربرت هو وغيره لم تأت أكلها بدليل نهب صليبي للحملة الصليبية الرابعة عام ١٢٠٤م لرفات القسطنطينية ونقلها إلى الغرب^(٣٩)، وخصوصاً أن القانون الكنسي اشترط وضع الرفات والمتعلقات المقدسة مجزأة داخل المذابح كجزء من طقوس التكريس في الكنائس^(٤٠).

وقد حرصت البابوية على المستوى الرسمي فيما بعد في مجمع اللاتيران الرابع ١٢١٥م على تقنين هذه الأوضاع حينما نصت المادة ٦٢ على منع تداول - أو بيع أو شراء - أي رفات جديدة حتى تنص البابوية صراحة على عدم زيفها^(٤١)، وقد يُفسر هذا القرار المتأخر بوصفه جاء تالياً زمنياً لاستيلاء الصليبيين على القسطنطينية عام ١٢٠٤م وتشعب الغرب بالرفات التي نهباها قادة الحملة الصليبية الرابعة وجنودها من تلك المدينة، بحيث لن يواجه قرار البابا على المستوى الشعبي ما كان يحتمل مواجهته قبل ذلك.

وثمة نوع آخر من نقل الرفات والمتعلقات لم يكن للبابوية سيطرة عليه جاء هذه المرة من قبل المسلمين ليس لتقديسها وتوقيرها وإنما لمنع الصليبيين من التعبدها، وبخاصة حينما علم المسلمون مقدار القوة الروحية التي كان يتحلى بها الصليبيون بوجود تلك الرفات معهم، وعليه فقد حرص صلاح الدين على منعه من الصليب الحقيقي فور الاستيلاء عليه في معركة حطين^(٤٢)، وقد أشار الأصفهاني بشكل غير مباشر إلى مقدار الفزع الذي أصاب الصليبيين لسجرد فقدانهم للصليب ولأجل ذلك

حرص المسلمون على حرمان الصليبيين من كافة أسلحتهم المادية والروحية أو لمساومة الصليبيين عليها لأجل المال، أو لبيعها للصليبيين^(٤٣).

وعلاوة على ذلك فقد وظف المسلمون تلك الرفات للمساومة عليها لقاء تحرير الأسرى المسلمين على ما حدث في أغلب الاتفاقات التي عقدت بين الطرفين منذ الحملة الثالثة وحتى الحملة السابعة^(٤٤)، وربما لأجل ذلك سعى الصليبيون إلى التخلص من تحكم المسلمين في مصير بعض الرفات والمتعلقات فنقلوها معهم وهم خارجون من المدن المحاصرة من قبل المسلمين "...فقد تبع هؤلاء جميعاً البطريرك في رتل طويل، وهم يحملون التماثيل والصلبان والآثار المقدسة وأوعية القرايين التي كان من الممكن أن تُداس بأقدام المسلمين..."^(٤٥)، بينما قدم بعضهم أفكار غاية في الخطورة حينما اقترحوا نقل الأماكن المقدسة إلى أوروبا قطعة قطعة على ما ذهب فكر بعض الصليبيين عقب انتصار المسلمين على الصليبيين في حطين ودخول المسلمين مدينة بيت المقدس^(٤٦).

وعلى المستوى السياسي ونظراً للقلق الدائم للكيانات الصليبية في الشرق بوصفها كيانات ضعيفة ومواردها البشرية والاقتصادية محدودة وظهير الصليبيين الاستراتيجي والعسكري هش مقارنة بجيرانهم من المسلمين الذين كانت مواردهم في ازدياد وصفوفهم غالباً موحدة فقد سعى الصليبيون إلى توظيف كافة وسائل الدعاية السياسية للضغط على غرب أوروبا للحصول على دعمه المستمر.

وكان لتوظيف الرفات في هذه الحالة وجهان: أحدهما يسعى إلى ترسيخ الانتماء إلى الشرق الذي نشأت فيه الكيانات الصليبية بوصفها امتداداً للتراث المسيحي تاريخياً ودينياً بتغليب الطابع المسيحي عليها من خلال الحديث عن الرفات الكثيرة الموجودة في أماكن كثيرة في أنطاكية وطرابلس وبيت المقدس وبيت لحم والناصرية واللد والجليل ودمشق والزها وما إلى ذلك من أماكن أشار المؤرخون والرحالة - الذين غلب على بعض كتاباتهم الصفة الدينية - إلى احتواء تلك الأماكن على الرفات والمتعلقات المقدسة وعدوها جميعاً مقدسة، ومن ثم دعوا إلى شحذ الهمم إليها من خلال التشويق إلى زيارتها وإثارة العواطف الدينية من خلال سرد القوى الخارقة

والمعجزات التي تحققت قديماً وحديثاً في تلك المزارات، وهذا مما رسخ المفهوم الأوربي في ارتباط تلك الأماكن بالمسيحية التي يحميها الغرب بحملاته الصليبية^(٤٧).

ويندرج في الإطار ذاته حملات الترويج التي قادها بعض المؤرخين لبعض المتعلقات في الشرق وارتباط ذلك بظروف سياسية معينة، مثل قصص اللوحة الزيتية والزيت المقدس والدهن المقدس واللبن المقدس والينابيع المقدسة والصخرة المقدسة والطين المقدس ناهيك عن مواضع الرفات المقدسة ذاتها وكيفية حفظها وما إلى ذلك من روايات روجت لرفات ومتعلقات مقدسة بعينها، وقد روجت بعض الروايات لبعض الأماكن والأنهار ودلت على وجود قوى مقدسة بها بما يدفع لزيارتها ولتواتر عليها^(٤٨).

وقد أضيفت بعض التفاصيل التي تُحرر من يخاف على نفسه بما يتناسب مع تفاصيل الرواية، كأن يُروج بعضهم لطين حقل دمشق ونظراً لأن دمشق تحت الحكم الإسلامي فقد أضاف المروج بأن المكان الذي يحوي ذلك الطين لا يعيش به أي مسلم لأنهم إن عاشوا بالمكان يموتون خلال سنة "...وعلى بُعد عشرة أميال عن دمشق توجد مدينة سيدنايا"^(٤٩) التي يوجد فيها الصورة المبجلة لمريم العذراء المجيدة التي جلبت من القدس، وقد تحولت هذه الصورة كلياً إلى تكوين جسدي، لذلك هي لا تتوقف ليلاً أو نهاراً عن إعطاء الزيت المقدس الذي يحمل منه الحجاج الذين يأتون إلى هناك من كل جزء من العالم قوارير صغيرة من زجاج، وليس بإمكان أي مسلم العيش في هذه المدينة، فهم دوماً يموتون في غضون سنة^(٥٠).

واستخدمت قصة التمثال ذاته للترويج للقدرة العلاجية التي يضيفها على زوراه بعد تقديم النذور بالطبع بما في ذلك بعض المسلمين - مخالفاً بذلك ما ذهب إليه مؤرخ الرواية السابقة - وذلك على قول إرنول: "...وقد مسح كثير من الناس أنفسهم به فلم يُعانوا بعد ذلك من أي مرض من الأمراض، ولم يتوقف هذا الزيت عن الصدور مطلقاً..."^(٥١)، وكان هذا يعني من جهة أخرى كثرة النذور بكثرة أعداد المقبلين على المكان ومن ثم الرخاء الاقتصادي للمنطقة^(٥٢).

وقد تستخدم الرواية استخدام آخر يحرص معه مروجها على توظيفها بصورة تتم عن دراية المروج بالأحداث المحيطة وحرصه على التدخل لمعالجة ما قد يراه من خلالها، ولعل ما يوضح ذلك توظيف الرواية السابقة بصورة أكثر شمولاً حينما عرضها روجر أوف وندوفر- ولكن بتفاصيل أكثر- مُشيراً إلى تمثال السيدة مريم العذراء سالف الإشارة (في اليوم الثالث من عيد الفصح من عام ٢٠٤م)، وقد عاد للخلف للحديث عن قصة التمثال الذي أُسبغ عليه مسحة إعجازية ممثلة في طلب راهبة في صيدنايا من أحد الفرسان الذين قدموا من القسطنطينية إلى الشرق لزيارة الأماكن المقدسة أن يجلب معه في طريق عودته من القدس تمثالاً معيناً لوضعه في مصلاها، وكاد الفارس ينسى ولكنه سمع صوت ملاك يحثه على الوفاء بوعدته للراهبة فعاد وأحضر الصورة ثم طمع فيها لنفسه وركب البحر عائداً إلى وطنه، ولكن السفينة عادت مُجبرة بفعل الرياح وأدرك الفارس أن الرسالة موجّهة له بعدما أُيقن أن ما يحمله له قيمة إعجازية كبيرة، فعاد به إلى الراهبة ومنحها إياه ومنذ ذلك الوقت قرر ذلك الفارس البقاء في الشرق قريباً من التمثال، بينما تطورت أسطورة التمثال لتُصبح على الشكل الذي تحدثنا عنه مسبقاً^(٥٣).

وأظن أن هدف مثل هذه القصة في ذلك التوقيت ربما لأنه نتج عن استقرار اللاتين في القسطنطينية بعد عام ١٢٠٤م قلة عدد الأوربيين المترددين على الشرق بعد أن أصبحت القسطنطينية - التي هم فارس تلك القصة بالذهاب إليها - الوجهة التي جذبت الأعداد الغفيرة من هؤلاء إليها، وربما لأجل ذلك وُظفت تلك القصة لتبرير فضل الشرق وما له من تأثير ديني بمعجزاته ورفاته ومُتعلقاته المقدسة المصطبغة بصبغة دينية حالمة، وبخاصة الربط بين رحلة إياب ذلك الفارس إلى وطنه في القسطنطينية وبين اضطراره للعودة ومن ثم الإقرار بما للشرق من قوة عاطفية دينية وتفضيله هو ذاته على وطنه في القسطنطينية^(٥٤).

بينما وُظف الوجه الثاني لإثارة حمية الأوربيين حينما خبت حماسهم وقلت مساعداتهم إلى الصليبيين في الشرق لحض الغرب بملوكه وفرسانه وعامته للدفاع عن تلك المقدسات بادعاء اعتداء المسلمين عليها، وبخاصة الضريح المقدس وكنيسة

القيامة وقبة الصخرة وازدراء المسلمين للصليبان وبعض الرموز المسيحية^(٥٥)، وذلك بهدف شحذ همم الغرب مرة أخرى لمساعدة الصليبيين في الشرق.

وكثيراً ما علت تلك النبرة في الأحداث الكبرى التي كانت تُفزع الصليبيين وتُرهبهم، على غرار ما أعقب استرداد عماد الدين زنكي لمدينة الرها^(٥٦)، أو خلال محاولات عموري الأول ملك بيت المقدس السيطرة على مصر والربط بين الخطر الناجم عن ضياعها وبين ضياع كنيسة القيامة والقبر المقدس^(٥٧)، وما أعقب معركة حطين من استرداد المدن الساحلية وبيت المقدس عام ٥٨٣هـ/١١٨٧م^(٥٨) واستعادة الخوارزمية لبيت المقدس عام ١١٤٤م^(٥٩) وغيرها من المناسبات التي كان يُرافقها كثرة المراسلات التي بعثها قادة الصليبيين في الشرق إلى الغرب لاستنزاه على تقديم المساعدة^(٦٠).

ولعل من أكثر الدعايات السيئة التي صدرت إلى الغرب وكان لها دور في استنزاه - ومن ثم خروج الحملة الصليبية الثالثة - تصوير صلاح الدين واقتنا بفرسه على قبر المسيح - عليه السلام - عقب دخوله بيت المقدس عام ٥٨٣هـ/١١٨٧م^(٦١) ووظف روجر أوف وندوفر الرفات المقدسة بشكل مباشر في الدعاية السيئة ضد صلاح الدين^(٦٢).

وقد أشار الرحالة فيلكس فابري في محاولة لكسب التأييد الغربي من خلال الدعاية السيئة ضد المسلمين وأعمالهم ضد الصخرة المقدسة إلى قيام المسلمين بالتبول عليها لأنهم يستسيطون غضباً حينما يرون الفرنج يقبلونها، فهذه الإشارة لا تدعو أن تكون توظيفاً سياسياً مآكراً للرفات المقدسة للدعاية ضد المسلمين، لأنه ادعى أن المسلمين يفعلون هذا التنفيس بالصخرة المقدسة وبقية الأماكن المقدسة الأخرى^(٦٣)، أي أن مجرد الإشارة إلى إهانة المسلمين لأي من تلك المقدسات يُعد انتهاكاً صارخاً للرفات والمتعلقات المقدسة التي يُقدسها الأوروبيون على ما قدمه بعضهم في رواياتهم^(٦٤).

ولا ريب أن أمثال تلك الروايات كان لها أصداء غاية في الخطورة في الغرب، فكان من نتائج استيلاء صلاح الدين على الصليب ضمن عوامل أخرى أنه

"...لم يبق لهم مدينة ولا بلدة ولا جزيرة... إلا جُهزت مراكبها، وأنهضت كتائبها وتحرك ساكنها وبرز كامنها... وناووا في نواديهم بأن البلاء دهم بلادهم، وإن إخوانهم بالقدس أيارهم الإسلام وأبادهم..."^(٦٥).

كما صُدرت تلك الدعاية ووظفت في خضم التفاوض بين لويس التاسع ملك فرنسا وبين الخان المغولي في المفاوضات السابقة على معركة عين جالوت بحيث جاء في رد خان المغول على لويس التاسع لطلب المساعدة ضد المسلمين "...لقد قدمنا مع قوة وأوامر قصت بإعفاء جميع المسيحيين من العبودية ومن الجزية، ومن الإزعاج والمضايقة، ومن الأشياء المشابهة، وأن يُنظر إليهم بتشريف وتبجيل، وأن لا يأخذ أحد منهم ممتلكاتهم، وأن يُعاد بناء الكنائس المُتَمَرَّة مرة ثانية، وأن تُعاد الألواح، وأن لا يتجرأ إنسان علي منع هذه الأشياء، وأن يؤديوا صلواتهم بسلام، ويقلب مطمئن في جميع أرجاء مملكتنا..."^(٦٦).

وامتد توظيف الرفات والمتعلقات المقدسة إلى محاور غاية في الخطورة، امتداد للتوظيف الأوربي لها حينما صارت الرفات والمتعلقات تمثل في بعض الأحيان قوة سياسية وشرعية لحاملها، وهذا ما فعله جودفري أوف بويون - وإن كان رمزاً - حينما ارتدى تاجاً من الشوك واكتفى بلقب حامي حمى نصريح المقدس أسوة بالسيد المسيح - عليه السلام، وقد كفل له ذلك - مع عوامل أخرى - شرعية جعلت حكمه يخلو من المعارضة، هذا في الوقت الذي حرص فيه من تبعه من الملوك على الخروج الدائم إلى ساحات المعارك ومعهم إما الحربة المقدسة أو الصليب المقدس "... لأنه لا يتق في قدرته الذاتية ولا في عدد رجاله الكثيرين"^(٦٧).

ويؤكد ذلك سعي الماركيز كونراد دي مونفرات في مفاوضاته مع الملك ريتشارد قلب الأسد بخصوص مشاركته في الحملة ومساعدة الصليبيين إلى اقتسام الغنائم والصليب المقدس في حال استعادته من صلاح الدين، وقد هدف الماركيز إلى الحصول على قطعة من الصليب لتزكية طموحاته في أن يكون ملكاً للصليبيين في الشرق باعتبار امتلاك الصليب أو قطعة منه بمثابة أحد رموز السيادة الملكية^(٦٨).

بينما مثل الضغط الشعبي على الملوك والأمراء أحد أقوى العوامل التي ألزمت السلطة السياسية بتبعية طموحات رعاياهم فيما يخص الرفات والمتعلقات المقدسة وعلى قدر المخاوف الكثيرة التي خالجت كثير من رجال الدين من خروج الصليب بصحبة الملك أو من ينوب عنه إلى طرابلس وأنطاكية والرها بقدر حالة الفرح التي كانت تغمر الجميع حينما يعود الصليب إلى بيت المقدس مرة أخرى...، حيث يخرج الجميع من المدنيين والعسكريين ورجال الدين إلى استقباله "....وهكذا...استقبلنا الصليب المقدس في فرح عندما وصل القدس...، وأحياناً يكونون في انتظاره على أبواب المدينة التي تُزين لأجل ذلك الغرض، ثم يدخل الناس بصحبة الصليب وهم يهللون ويُشدون الأناشيد الدينية حتى يستقر الصليب في موضعه^(٦٩).

وبالتقدير نفسه وللحرص عليه وللخوف من سرقته فإن الصليبيين كانوا يعملون على حراسة الصليب بشكل دائم في بيت المقدس وخارجها، وكثيراً ما كثرت الحراسة في أثناء عودته سابقاً الجيش إلى بيت المقدس، وتُعين له الحراسة المشددة في اللقاءات العسكرية التي يحضرها^(٧٠). أما بقية الرفات الجثمانية فقد حرص الصليبيون على حمايتها بوضع أبواب حديدية عليها حتى لا تُسرق، وبالرغم من أن غرفة حفظ الرفات المقدسة في دير جبل صهيون كانت مهلهلة فقد وضع القائمون على الدير أبواباً حديدية وكلاباً لحراسة الدير ومقتنياته من أي هجوم^(٧١)، كما أشار الرحالة فورزبورج إلى حفظ رفات القديس شاريتون كاملاً وكان يعرض على الحجاج دون أن يتعرض لأذى^(٧٢).

واتسع نطاق توظيف الرفات في النواحي العسكرية أكثر مما وظفت للأغراض الأخرى، وكان لترديد نسبة انتصار الصليبيين في معركة ما إلى رفات القديسين والمتعلقات المقدسة له أثر أكبر في النفوس الأمر الذي يجعل من التوظيف العسكري للرفات يحتل المرتبة الأقوى والأكثر شيوعاً.

ولكن ثمة إشكالية في التوظيف العسكري للرفات كثيراً ما نطالعها بين سطور المصادر، حينما يُنسب أي انتصار إلى قوة صليب الصلبوت أو رفات أحد

القديسين، وبخاصة أن الصليب كان يتقدم أغلب المعارك التي خاضها ملك بيت المقدس حتى معركة حطين التي أُسر فيها، وطالما انتصر الصليبيون نُسبت النتيجة إلى قوة الصليب أو غيره من الرفات، بينما تختفي تلك الصبغة الدينية التي تُغلف الرفات بالقوة حينما يُهزم جيش الصليبيين^(٧٣)، غير أن تلك الصبغة الدينية كانت واحدة من رموز الكتابة - سواء الدينية أم التاريخية - في العصور الوسطى.

وقد ارتبط ظهور القوى الخارقة للرفات في مساعدة الجيوش الصليبية عقب ظهور ما اصطلح على تسميته بالإخفاقات الأيديولوجية لدى الصليبيين، وحينها تظهر معجزة ممثلة في الحرية أو الصليب أو رفات هذا الشهيد أو ذاك للقديس أو ظهور شبح أحد الفرسان وما إلى ذلك كي يتحول بعدما الإخفاق إلى نجاح والهزيمة إلى انتصار^(٧٤)، وأكبر مثال على ذلك قصة الحرية المقدسة في أنطاكية خلال أحداث الحملة الصليبية الأولى، الجيش الصليبي من كبوته وتغلبه على جيش كربوغا المرابط خارج مدينة أنطاكية^(٧٥).

ويعود توظيف الرفات المقدمة عسكرياً إلى أوائل الدعوة للحملة الصليبية الأولى حينما كانت شارة الصليب كرمز للخلاص والفداء أحد أهم رموز تلك الحملة والدعوة إليها^(٧٦)، علاوة على حرص الصليبيين على حمل رفات بعض القديسين الشرقيين في أثناء تحركهم إلى بيت المقدس في الحملة الصليبية الأولى "... شعرنا أن القديس جرجس سيكون شقيعنا عند الرب، وسيكون قائدنا المخلص من خلال موطن إقامته"^(٧٧).

وحينما تحرك الملوك فيما بعد لقيادة الحملات الصليبية فيبدو أن بعضهم تبرك بالرفات المقدسة قبيل خروجهم من أوروبا مثلما فعل الملك لويس السابع في حملته على الشرق من زيارة رفات القديسين في القسطنطينية وتبركه بها^(٧٨)، وعلى ما فعل لويس التاسع الذي تبرك بقميص^(٧٩) المسيح - عليه السلام - قبيل تحركه إلى الشرق.

ومن جهة أخرى كانت الإشارة إلى خطورة انتصار المسلمين على الصليبيين ونتيجته على المقدسات والرفات من أهم التوظيفات الناجمة عن الاحتكاكات العسكرية

بين المسلمين والصليبيين^(٨٠)، ولعلنا نلمس هذه النبرة وارتفاعها مع عصر الملك عموري الأول ثم على عصر صلاح الدين وانتصاراته الكبرى، ناهيك عما حدث فيما بعد في العصر المملوكي حينما كانت المعاهدات التي تفاوض لأجلها المغول والصليبيين لكيفية التصدي للمسلمين تناقش أوضاع المقدسات والرفات والمتعلقات المقدسة^(٨١)، وهذا يعني أن الصليبيين قد حاولوا الإفادة من مكانة الرفات في نفوس الأوروبيين لحثهم على تقديم المساعدة.

وقد خطف صليب الصليبيات الأضواء من كافة الرفات والمتعلقات وبخاصة في المجال العسكري بحيث بات وجوده على رأس الجيش أو غيابه مبرراً لمشاركة كثيرين أو إعراضهم^(٨٢)، وقد كفل حمل الصليب وبقية الرفات في المعارك من وجهة نظر المؤرخين المعاصرين من الصليبيين الانتصار في المعارك التي خاضها الجيش الصليبي^(٨٣)، حينما كانوا يُشيرون إلى وجود قوى روحية كانت تُحارب إلى جانب الصليبيين ضد الأعداء، وبالرغم من منطقية حمل الصليب والرفات في مواجهة المسلمين بوصفهم أعداء للصليبيين فإن ملك بيت المقدس لم يتورع عن حمل الصليب ضد بعض الصليبيين على ما فعل الملك بلدوين بحمله الصليب ضد أمير طرابلس الذي جاهر بعصيان الملك^(٨٤)، وحمل الملك للصليب على تلك الشاكلة كان له تدبير يصب في امتلاكه لعنصر من عناصر السيادة المعنوية ضد خصومه ممثلاً في صليب المسيح - عليه السلام، وقد اختص ملك بيت المقدس بمرافقة الصليب في المواجهات العسكرية^(٨٥)، وفي حالة غياب الملك - سواء لأسره على ما حدث مع بلدوين الثاني أو لمرض الملك أو غيابه عن المملكة كما الحال في فترة عصر عموري الأول الذي غاب كثيراً في مصر - فقد تكفل من يمثله أو ينوب عنه بمرافقة الصليب^(٨٦)، بيد أن مرافقة الصليب للجيش وبخاصة إلى الأماكن البعيدة عن بيت المقدس مثل أنطاكية أو الرها كان يُقابل بمعارضة شديدة من بطريرك بيت المقدس^(٨٧).

أما من تحمل مسؤولية رفع الصليب إلى ميادين المعارك فبطريرك بيت المقدس^(٨٨) بوصفه يشغل أسمى مكانة دينية بين الصليبيين في الشرق والمسئول عن

كنيسة بيت المقدس والضريح المقدس، ناهيك عن كونه ممثل البابوية الديني في بيت المقدس والشرق (٨٩) .

وقد كفل حمل الملك للصليب وبخاصة في العقود الأولى من الوجود الصليبي في بلاد الشام التفاف الصليبيين حول الملك، إذ يُسير الأصفهاني إلى أن مجرد رفع الصليب وقت التعبئة كان كفيلاً بجمع أعداد غفيرة من الصليبيين وذلك تأهباً للقاء حطين ١١٨٧/٥٨٣م، ومنه أيضاً "...فكانهم لما عرفوا إخراج هذا الصليب لم يتخلف أحد من يومهم العصب..."^(٩٠)، ولكن سرعان ما تراجعت تلك الروح نتيجة لعدد من المتغيرات السياسية والعسكرية التي ألمت بالصليبيين في الشرق^(٩١).

وفي المقابل عُد غياب الصليب عن المعركة نذير شؤم على الصليبيين، وإذناً بهزيمة لا قبل لهم بها، في الوقت الذي حرص فيه بعض المؤرخين على ما فعل المؤرخ المجهول صاحب أعمال الفرنجة وفولشر أوف شارتر على عدم الإشارة إلى وجود الصليب في بعض المواجهات التي هُزم فيها الجيش الصليبي^(٩٢)، وقد فُسر تراجع الكيانات الصليبية في الشرق بعد معركة حطين واسترداد المسلمين لبيت المقدس بوصفه نتيجة لفقدان الصليب "...وأخذ المسلمون صليبيهم الأعظم...فكان أخذه عندهم من أعظم المصائب عليهم، وأيقنوا بعده بالقتل والهلاك..."^(٩٣)، وأيضاً "...ولم يُؤسر الملك حتى أخذ صليب الصليبيات...فهلكوا قتلاً وأسرأ وملكوا قهراً وقسراً..."^(٩٤)، ولذا عد الأصفهاني استيلاء المسلمين على الصليب في معركة حطين ١١٨٧/٥٨٣م من أشد ما ألم بالصليبيين وكسرهم على الأقل من الناحية المعنوية^(٩٥).

وقد يُستشف من حرص الصليبيين في معاهداتهم مع المسلمين في الفترة التالية للحملة الصليبية الثالثة وحتى الحملة الصليبية السابعة على استعادة الصليب لخير دليل على إحساسهم بفقدان أحد أهم عوامل قوتهم في الشرق^(٩٦).

ووظفت رفات القديسين ومتعلقاتهم المقدسة في النواحي الدبلوماسية على نطاق محدود بعكس الحال في أوربا^(٩٧)، وبخاصة أن تفاوض الصليبيين لاستعادة الرفات كان بمثابة نقطة ضعف للمفاوض الصليبي. وبالرغم من ذلك فقد وُظفت

الرفات في عدة نواحي دبلوماسية، وقد ترتب على الاستماع لصوت العقل "...تصافى الزعماء بعضهم مع بعض..."، وبالرغم من حمل ملك بيت المقدس الصليب في إخضاعه لبونز أمير طرابلس^(٩٨) فقد أعزى فولشر أوف شارتر إلى بركة الصليب تهدئة الأوضاع بين الطرفين^(٩٩).

بينما قدم فابري نصاً مهماً جاء عرضاً خلال حديثه عن الأحكام والأوامر التي ينبغي أن يقوم بها الحجاج في زيارتهم للأماكن المقدسة وبخاصة في كنيسة الضريح المقدس، وقد أورد أحد البنود التي نصت على السماح للحجاج بزيارة بيت المقدس على ما أشارت أغلب المصادر التي عالجت تاريخ تلك الفترة، بيد أن فابري أضاف توضيحاً تضمن منع كسر أي شيء من الأماكن المقدسة، وقد أسلفنا الإشارة إلى قيام الحجاج بتعمد كسر بعض الحجارة من قبة الصخرة بوصفها رفات مقدسة، ولا غرو أن سريان تأكيد مثل هذا البند - في الاتفاقات والمعاهدات - حتى زمن فابري في القرن الخامس عشر يؤكد أن المسلمين كانوا يتابعون ذلك باستمرار وأن متابعتهم تعكس تكرار عمليات الكسر^(١٠٠).

وفي فترة متأخرة في العصر المملوكي فقد شملت المفاوضات التي استهلها الملك لويس التاسع مع خان المغول تعهد الأخير بحماية المقدسات المسيحية وعدم التعرض لها بأي صورة^(١٠١). ولكن على جانب آخر كانت محاولات الصليبيين التفاوض مع المسلمين لاستعادة الرفات المقدسة من ناحية أو تضمين استعادة بعض الرفات في بعض المعاهدات الأخرى تصب دوماً في صالح الطرف الإسلامي وليس الطرف الصليبي، وبالنسبة للإشكالية الأولى فقد أورد روجر أوف وندوثر ما يفيد قيام صلاح الدين بجمع بعض الرفات في صناديق كبيرة لحرمان الصليبيين منها، وهنا فإن تدخل الصليبيين لاستعادة تلك الرفات كلّفهم مبلغاً كبيراً نظير استعادتها^(١٠٢).

وفي السياق ذاته الذي هدف إلى توظيف الرفات والمتعلقات في المفاوضات بين المسلمين والصليبيين فقد قدم العماد الأصفهاني نصاً مهماً يعود إلى مفاوضات صلح الرملة عام ١١٩٢م، والمعروف أن الصلح قد تضمن إتاحة الفرصة للزيارة أمام الصليبيين إلى بيت المقدس، ناهيك عن طلب بعضهم توقيير الصليب وتقديسه،

وقد أوفى السلطان بما عاهد ريتشارد عليه، بيد أن الأخير حاول الإفادة من ذلك بمحاولة تقليل فرص الزيارة أمام كافة الصليبيين من خلال عدم السماح لأحد بالزيارة سوى من معه خطاب مباشر من ريتشارد، وحينما ناقش صلاح الدين ذلك الأمر مع مستشاريه فإنهم فطنوا إلى أن ريتشارد يهدف إلى خلق مشكلة لدى الصليبيين على حساب صلاح الدين، وهي أن يكون هو مانعهم عن الزيارة على الرغم من أن الصلح يسمح بها^(١٠٣).

بينما ظل الصليبيون يسعون سعياً حثيثاً لاستعادة صليب الصليب من قبل صلاح الدين وخلفائه ولفترة طويلة فيما بعد، فحينما اشتد حصار الحملة الثالثة لمدينة عكا حدثت بعض المفاوضات بين صلاح الدين وبين قادة الحملة بهدف الصلح على عكا، على شروط أن يستعيدوا كافة البلاد وإطلاق الأسرى، ولكنه عرض عليهم تسليم عكا وإطلاق الأسرى فلم يقبلوا فحينها عرض عليهم استعادة صليبهم ولكن لم يتم الأمر أيضاً "...وسُمح لهم برد صليب الصليب إليهم فانفصلوا عن الأمر ولم يفصلوا..."^(١٠٤)، ثم أورد امبرويز وغيره أن المسلمين اقترحوا تسليم الصليب مقابل فك الحصار الذي فرضته الحملة الثالثة على مدينة عكا^(١٠٥)، بيد أن ذلك لم يكال بالنجاح أيضاً، وحينما سقطت عكا في أيديهم بعد قليل فإنهم اشترطوا لتأمين خروج القادة ضمن الشروط المعروفة أن يُرد للصليبيين صليبهم^(١٠٦).

وعلى ما يبدو فإن صلاح الدين لم يكن أمامه خيار آخر سوى الإذعان من أجل تخليص رجاله من الأسر وجهزه بالفعل مع المال والأسرى لإجراء التبادل، وحينما سرى إلى الصليبيين إشاعة مفادها أن الصليب قد بُعث به إلى دار الخلافة فقد أصر رسلهم على ضرورة رؤية الصليب كي لا يكون في ذلك حيلة عليهم "...وظنوا أن صليب الصليب قد أرسل إلى دار الخلافة فليس له وجود، فسألوا إحصاره وهم شهود، فلما أحضر خروا له ساجدين وأقروا به شاهدين وعرفوا أن للشرط بالوفاء مقرون..."، ولكن لأسباب كثيرة متداخلة لم يحدث التبادل وقام ريتشارد بقتل الأسرى للمسلمين على مرأى ومسمع من جيش صلاح الدين^(١٠٧)، وحينها قرر صلاح الدين رد الأسرى للصليبيين إلى دمشق، وأما الصليب فإنه أمر بأن يُعاد "...إلى

الخرزانة لا للإعزاز بل للإهانة، فإن غيظ الكفار بحفظنا للصليب شديد والمصاب به عندهم على مر الجديدين جديد، وقد بُذل فيه الروم ثم الكرج بذولاً، وأنفدوا بعد رسول رسولاً فما وجدوا قبولاً ولا صادفوا سولاً...^(١٠٨).

ولشدة ما ألم الصليبيين من فشلهم في مفاوضاتهم مع المسلمين لاستعادة الصليب ولتبرير فعلتهم بقتل الأسرى دون مبرر فقد طاب لامبرويز اتهام المسلمين بالمماثلة في إعادة الصليب لأنهم لم يجدوه في الوقت الذي يؤكد بعض الحجاج الصليبيين أنهم رأوا الصليب لدى المسلمين، ولكن طاب لامبرويز اتهام صلاح الدين بترك أسراه تقتل في أيدي الصليبيين لا لشيء سوى لأنه كان يسعى لاستقلال الصليب للحصول على صلح أكثر مواتمة^(١٠٩).

وظلت مفاوضات الصليبيين للحصول على الصليب قائمة فيما بعد، وليس أدل على شدة حرص الفرنج على استرجاع الصليب من حالة الفرح الشعبي حينما أعلن مشروع زواج العادل من أخت ريتشارد وكان من شروط الزواج فداء الأسرى من الجانبين واستعادة الصليبيين للصليب، ولكن خاب ظنهم حينما فشل المشروع نتيجة لإصرار الصليبيين على ضرورة تنصر العادل وهنا رفض العرض برمته^(١١٠)، هذا في الوقت الذي تضمنت فيه أغلب بنود المعاهدات التي عقدت بين الأيوبيين والصليبيين بنداً يهدف إلى استعادة الصليب، من ذلك ما جاء في الصلح الذي استتبع الحملة الصليبية الخامسة التي قادها ملك بيت المقدس حنا برين "...وعرض عليهم إعادة الصليب الحقيقي الذي كان صلاح الدين قد استولى عليه... وأن يُطلق سراح جميع الأسرى...^(١١١)، بيد أنهم فشلوا في ذلك ولم يستعيدوا الصليب فيما بعد، ربما لأن العماد الأصفهاني كان أكثر حكمة وأبعد نظراً حينما قرر أن حرمان الصليبيين من صليبهم المقدس يحرمهم من مصدر قوتهم الروحية والمعنوية.

وعلى الصعيد الاقتصادي فإنه في ظل موارد الصليبيين الاقتصادية المحدودة واعتمادهم شبه الدائم على الدعم الأوربي فإنه كان من المتوقع أن يسعى الصليبيون إلى توظيف كافة الموارد المتاحة للحصول على الأموال، وبالرغم من أن الصليبيين وظفوا الرفات والمتعلقات المقدسة لذلك الغرض فإن الأمر كان على نطاق ضيق ولم

يكن يدر دخلاً منتظماً للمملكة والكيانات الصليبية الأخرى في الشرق، وإنما ارتبط ذلك بمواسم الحج إلى المزارات الدينية^(١١٢)، حينما جرى العرف على أن تُقدم بعض النذور في تابوت الرفات التي يقوم الحجاج بزيارتها، وبالرغم من عدم تحديد المبلغ من قبل المؤرخين المعاصرين فقد قدره فابري في فترة متأخرة بأنه يتراوح ما بين دوقية وأربع دوقيات "...وقبلنا الآثار المقدسة ووضعنا تقديماتنا من الذهب والفضة في التابوت، فقد وضع بعضنا أربع دوقيات، وبعض آخر ثلاثة وبعض دوقيتين، ووضع الشطر الأكبر ما لا يقل عن دوقية واحدة..."^(١١٣).

وقد حوت بيت المقدس وبقية الكيانات الصليبية الكثير من الرفات والمتعلقات المقدسة ناهيك عن المزارات المقدسة مثل كنيسة القيامة والضريح المقدس وقبة الصخرة وجبل الجلجثة والناصرية وبيت لحم وما إلى ذلك، بينما كانت الرفات كثيرة ورُوعي تأمينها خوفاً من سرقتها، ونُقل بعضها إلى بيت المقدس وبيت لحم وغيرها من الأماكن التي سيطر عليها الجيش الصليبي في صدر الحروب الصليبية^(١١٤)، ولا ريب في أن كثرتها تعني الحصول على كثير من النذور والهدايا^(١١٥).

بينما وظفت القيمة الروحية لبعض الأواني المقدسة الحاوية للرفات لأغراض اقتصادية أخرى، كأن يُقدم بعضها رهناً لحصول المملكة على بعض القروض^(١١٦)، أو أن تقع غنيمة حرب فتعرض إحدى المدن التجارية مبلغاً ضخماً مقابلها على ما جرى مع الجنوية الذين اشترى أحد الأتية بمبلغ كبير للغاية ووضعوه في كنيستهم "...ووجدوا في ذلك المسجد وعاء لونه أخضر على شكل صحن، وقد أخذه الجنويون...من اللزرد...مقابل مبلغ كبير من المال وقدموه بمثابة هدية ثمينة لكنيستهم..."^(١١٧).

واعتماد رهبان بيت المقدس وغيرهم بيع بعض الرفات إلى الحجاج الأوربيين، وبخاصة قطع الصخور المنحوتة من قبة الصخرة ومن بعض الحجارة المقدسة "... فخاف بعض ملوكهم أن تفنى فأمر بها ففرش فوقها حفظاً لها..."^(١١٨).

وقد تلهف الحجاج الغربيين للحصول على قطعة من خشب الصليب الحقيقي بأي ثمن^(١١٩)، أو سعي بعضهم للحصول على قطعة من أحد أبواب القدس التي كانت

تساوي مبلغاً كبيراً، أما شراء الرفات أو سرقتها ونقلها فإنه كان من الأمور الشائعة وإن كنا قد تحدثنا عن نقلها في موضع سابق، فضلاً عن بيع ما أطلق عليه حليب العذراء... وهذا ناتج عن أنه في أثناء إرضاع العذراء - عليها السلام - للسيد المسيح - عليه السلام - تساقطت نقطة من حليبها على الصخرة التي كانت تجلس عليها، وظلت تلك النقطة قائمة على الصخرة وظلت لازجة ترشح نقاطاً من الحليب الذي يُسارع الجميع لجمعه ثم عرضه في الغرب...^(١٢٠)، ويُرجح أنه كان يُباع مرة في الشرق ومرة أخرى ولكن أعلى في الغرب، ناهيك عن بيع الزيوت المقدسة المنبعثة من بعض الرفات^(١٢١)، وما إلى ذلك من أشكال الاستغلال الاقتصادي الذي وقع ضحيته الحجاج الأوروبيين الذين كانوا يسعون إلى الحصول على الرفات والمتعلقات بأي ثمن.

وفي المقابل فقد تحمل الصليبيون من جهة أخرى مسؤولية دفع مبالغ طائلة لاسترداد الرفات المقدسة الأسيرة في أيدي المسلمين^(١٢٢). وبالرغم من أن الصليبيين في سعيهم لاستعادة المتعلقات والرفات من المسلمين تحملوا مبالغ كبيرة فإنهم من جهة أخرى أفادوا من تلك الرفات بتوظيفها في الغرب فضلاً عن الرفات الأخرى التي لم يكلفهم الحصول عليها أية أعباء مالية.

وظفت الرفات والمتعلقات المقدسة في الناحية الصحية حينما نُسب إلى قدراتها الشفاء ونُسب إلى شجرة البلوط أو السنديان التي جلس بقربها الخليل إبراهيم - عليه السلام - قدرات علاجية بحيث إذا حُمِل منها الفارس قطعة فإنها تمنحه الثبات على فرسه^(١٢٣).

وعلاوة على ذلك فقد وُظف أيضاً ما عُرف باسم حليب العذراء - ذلك الذي حُمِل من الشرق وعُرض للبيع في كافة أنحاء أوروبا - توظيفاً طبياً نتيجة للترويج لقدرته العلاجية الفائقة، بينما نسب آخرون إلى الزيت المقدس الذي يرشح من تمثال السيدة مريم العذراء قدرة فائقة على عدم جنوح السفن أو تعرضها للغرق... وهو الزيت الذي يحمل منه الحجاج الذين يأتون إلى هناك من كل جزء من العالم قوارير صغيرة...^(١٢٤)، ولضمان نجاح الترويج فإن المؤرخين نسبوا له قدرات كبيرة

"...وقد مسح كثير من الناس أنفسهم به فلم يُعانوا بعد ذلك من أي مرض... ولم يتوقف هذا للزيت عن الصدور مطلقاً..."^(١٢٥).

بينما استُخدمت بقايا الشموع استخداماً آخر حينما قام الحجاج بإضاعتها في الأماكن المقدسة بالشرق "...مدة ثم يقومون بإطفائها وأخذ ما تبقى منها إلى بلدانهم حيث جعلوا زوجاتهم يحملنها عندما يكنّ في فراش الولادة، علهن يلدن من دون مخاطر تبركاً بالمكان الذي جاءت منه وهو كنيسة الضريح المقدس.."، ولم يتوقف الأمر على ذلك بل وصل إلى توظيف للصليبيين لأحد أبواب للقدس الخشبية توظيفاً طبياً يهّج الشفاء لحامله من السكتة الدماغية والوباء "...من يحمل قطعة صغيرة...سيكون في ذلك حماية له من السكتة الدماغية، أو الوقوع في المرض والوباء..."^(١٢٦).

وفي نهاية القرن الخامس عشر صور فابري أن كلا من المسلمين والمسيحيين الشرقيين يُجدون المكان الصخري الذي صُلب فيه المسيح ويؤكد أن المسلمين يتبركون به^(١٢٧)، وعن الصورة التي تحتويها كنيسة صيدنايا والزيت الذي يرشح منها نسب فابري توافد المسلمين إليها "...من الأحواز المجاورة ويكون ذلك في أيام عيد سيدتنا في شهري آب وأيلول، فهناك يصلون ويتعبدون ويعملون النذور..."^(١٢٨).

كما نسبوا إلى نبع في قرية عمواس الكثير "...يجري هنا نبع في مائه شفاء للناس، إذا اغتسلوا فيه زالت عنهم أوجاعهم، وتبرأ فيه الحيوانات الدنيا من كل ما تتعرض له من أمراض خاصة بها، وتقول الرواية في تفسير هذا الاعتقاد إن المسيح ذاته تجلى في أثناء هذا السير لتلاميذه عند هذا النبع وغسل بنفسه أقدامهم في مياهه التي أصبحت منذ ذلك الحين برداً لكل الأسقام"^(١٢٩).

وعلى صعيد آخر فقد وُظفت الرفات في القسم بين المتعاهدين، فمنذ الوهلة الأولى وُظفت كافة الرفات المقدسة والأكثر قيمة خلال يمين القسم المشهور الذي بذله أغلب قادة الحملة الصليبية للإمبراطور ألكسيوس الأول كومنينوس Alexius I Comnenus كي يُعيدوا له المدن والقلاع التي سبق وكانت من أملاك الإمبراطورية

البيزنطية في حالة استعادة الحملة الصليبية الأولى لها^(١٣٠)، بل وأقسم كل من بوهيمند الأول وألكسيوس كومنينوس على الرفات المقدسة خلال اتفاق يقول الذي عُدَّ بينهما عام ١١٠٨م على احترام العهود والمواثيق وعدم محاربة أحدهم الآخر... وبعد أن تمت مناقشة معاهدة بينهما... أقسم الإمبراطور على أعلى الذخائر المقدسة ووعده بوهيمند بأن الحجاج الذين ورد ذكرهم كثيراً سوف يكونون من ذلك اليوم فصاعداً آمنين سالمين، سواء في البر أو في البحر على مدى امتداد سلطة الإمبراطور وأن أحداً منهم لن يُمسك أو تسوء معاملته، وأقسم بوهيمند بدوره على أن يحافظ على السلام والإخلاص للإمبراطور في كل الأمور^(١٣١).

وعلاوة على ذلك فقد استخدم القسم على الرفات والقربان المقدس للتعاهد بين الصليبيين على عدم الفرار من أرض المعركة وهم يواجهون المسلمين، ولعل أبرز مثل على ذلك تعاهد الصليبيين المحاصرين في أنطاكية على عدم الفرار نتيجة للذعر الذي أصاب الجميع^(١٣٢) "....حينذاك أمر أسقف بوي بإحضار الأتاجيل والصليب ليقسم ذلك القسيس على صدق ما قاله، وفي تلك الساعة اتفق زعمائنا أن يقسموا بسر القربان المقدس ألا يحاول أحدهم... أن يفر أو يهرب من الموت أو إنقاذ حياته^(١٣٣)، وهو القسم ذاته الذي استخدمه الملك ريتشارد قلب الأسد في ظروف مشابهة للكشف عن الذين ارتاب فيهم من أتباعه" ولأجل ذلك أيضاً ألزم ريتشارد رجاله وقادته بالقسم على صدق النية لدى مهاجمة صلاح الدين^(١٣٤).

وكثيراً ما ارتفعت الحالة المعنوية لدى الصليبيين عقب إلزامهم بالقسم على الصليب^(١٣٥) وقد دارت هذه الأحداث عند عسقلان، وهنا فقد حل الصليب محل الإنجيل في القسم لدى الخطوب المهمة التي تسبق مواجهة كبرى أمام المسلمين، ويشير السرياني إلى فرار صلاح الدين نتيجة لهذه الروح.

أما من ناحية المسلمين فإنهم كانوا على علم بتوفير الرفات والممتلكات من قبل الصليبيين فجعلوهم يتسمون عليها لضمان الوفاء بالعهود "وربما لأجل ذلك عُدَّ من يخالف قسمه من الصليبيين على الرفات غير أهل لمحالفته أو مهادنته من قبل المسلمين^(١٣٦).

الحواشي

١- اتخذ تقديس الرفات بُعداً أوسع في غرب أوروبا ومن ثم عصر الحروب للصليبية، وبالرغم من تحريم القانون الروماني للمساس برفات الموتى وتداولها فقد حرصت للمجامع الكنسية على توضيح مفهوم عقيدة الرفات التي تدرجت من المفهوم الشعبي الذي يرى فيها قوة التقديس نفسه وكأنه يحيا على الأرض كما أقر مجمع نقيّة عام ٧٨٧م إلى تقديسها وليس عبادتها على ما أقر مجمع ترنت الذي عقّد على فترات متقطعة ما بين عامي ١٠٤٥، ١٠٦٣م.

وثمة تعريف وظيفي للرفات والمتعلقات المقنّسة مُثل في أنها "...للغاية الرئيسة التي من خلالها تُصبح القوى الروحية الخارقة متاحة للإنسان للعادي، وبالرغم من أن الرجل العادي يرى هذه المتعلقات ويتداولها فإنها لا تنتمي إلى هذا للعالم الفاني، بل هي جزء من عالم الخلود وفي يوم البعث سوف يستعيدنها القديسون وتُصبح جزءاً من الجنة". انظر:

الأمين عبد الحميد أبو معدة: "التوظيف السياسي لرفات القديسين ومتعلقاتهم المقنّسة في أوروبا العصور الوسطى"، مجلة كلية الآداب، جامعة المنصورة، عدد ٣٥، أغسطس ٢٠٠٤م، ص ٣١٣-٣١٤.

٢- [http://www.the-Thomas, The Cult of the Saints, At: Wilson, Steven \(ed.\), Saints and orb.net/encyclop/religion/hagiography/cult.htm](http://www.the-Thomas, The Cult of the Saints, At: Wilson, Steven (ed.), Saints and orb.net/encyclop/religion/hagiography/cult.htm) ; Their Cults, Cambridge University Press, ١٩٨٢; Reinburg, Virginia. "Remembering the Saints," in Memory in the Middle Ages, (eds.), Nancy Netzer and Virginia Reinburg (Chestnut Hill, MA, ١٩٩٥), pp. ١٨-٢٢.

٣- Roger of Wendover, *Flowers of History*, vol. II, London, pp.٢١٠-٢١١.

٤- من الرفات والمتعلقات المقنّسة التي حوّاها للضريح للمقدس منذ الأيام الأولى للمسيحية: صليب الصليبوت مع بقية أدوات آلام المسيح - عليه السلام - التي عثرت عليها هيلانة ولدة الإمبراطور قنسطنطين العظيم، فضلاً عن السلسلة التي لفت حول عنق المسيح - عليه السلام - وتبركاً بها فقد اعتاد الحجاج وضعها حول رقابهم عند زيارتهم للكنيسة، علاوة على الكأس الكبير الذي تشارك به المسيح - عليه السلام - مع حواريبه في العشاء الأخير والمنتديل وما إلى ذلك. انظر: جولات الراهب اللومنيكاني فيلكس فابري ورحلاته، ترجمة: سهيل زكار (الموسوعة الشامية، ج٨ (٢)، دمشق، ٢٠٠٠م)، ص ٤٤٥-٤٤٦.

٥- Burke, (G.K.), The justifications for Relic thefts in the Middle Ages, A Thesis Submitted to the Faculty of Miami University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts, Department of Comparative Religion, Oxford, ٢٠٠٤, pp.٨-٩.

وفي معنى رفات الاتصال يقول فيليكس فابري: "...وهكذا أخذت كل من المجوهرات التي عُهد بها إلي في أولم من قبل الأعراف علي ومجوهرات رفاقي من موالى الفرسان، ووضعت كل قطعة منهم في التابوت حيث لمست بهم الرأس المقدس للعراف النبيلة...". انظر: جولات الراهب الدومنيكاني فيليكس فابري ورحلاته، جـ ٣٨ (٢)، ص ١٤٠٨.

٦- Fichtenau, Heinrich, Living in the Tenth Century: Mentalities and Social Orders. trans. Patrick J. Geary, University of Chicago Press, ١٩٩١, p.٣٢٩.

٧- Thomas H., The Cult of the Saints and Their Relics, Hunter College and the Graduate Center, CUNY. At, <http://www.the-orb.net/encyclop/religion/hagiography/cult.htm>.

٨- Fichtenau, Living in the Tenth Century, p. ٣٢٨.

٩- ريمون داجيل: تاريخ الفرنجة الذين استولوا على القدس، ترجمة: سبيل زكار (الموسوعة الشامية، جـ ٦، دمشق، ١٩٩٥م)، ص ٢٥٩-٢٦٩؛ مجهول: أعمال الفرنجة وحجاج بيت المقدس، ترجمه وقدم له وعلق عليه: حسن حبشي، القاهرة، ص ٨٢-٩٤؛ وليم الصوري: الحروب الصليبية، ترجمة: حسن حبشي، جـ ١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥م، ص ٣٩٦-٣٩٧، جـ ٢، ص ٥٤-٥٦.

١٠- كثرت المزارات التي تؤسم فيها الحجاج حدوث المعجزات كحال الرفات تماماً منها على سبيل المثال: قطعة عمود موجودة في إحدى الكوى أو الشرفات، تستمد قيمتها من ربط للمسيح - عليه السلام - إليه وجلده عليه، ويتبرك به الحجاج حينما يزورون كنيسة الضريح المقدس ويحرسون على لمسها. ومن جهة أخرى فقد أشار الأصفهاني إلى كنيسة القيامة بصفتها منجماً للرفات المقدسة لدى الصليبيين "...وفيها صور الحواريين في حوارهم، والأخبار في أخبارهم، والراهبين في صولمهم والأقساء في مجامعهم... ومثال السيد والسيدة، والهيكل والمولد والمائدة والحوث... قالوا: وفيها صُلب المسيح - عليه السلام - وقُرب الذبيح، ونجسد لللاهوت، وتآله للناسوت، واستقام التركيب، وقام الصليب، ونزل النور وزل الليجور...".

أما عن المكان الذي طُبِع فيه قنمي المسيح - عليه السلام - فإنه مقنم للغاية لدى الحجاج ويقبلونه وقت زيارتهم له، وكانت كنيسة القيامة مقصداً للحجاج الجدد، ولم يقل الموضع الذي حوى فراش السيد المسيح - عليه السلام - تحت سدة الكنيسة أهمية وإنما كان أحد أهم أماكن التبرك من قبل الحجاج، وكانت بقايا بعض الرفات في أحد الكهوف تُعد مزاراً مهماً لبعض الرحالة.

انظر: ريمون داجيل: تاريخ الفرنجة، جـ ٦، ص ٢٥٩-٢٦٩؛ جولات الراهب الدومنيكاني فيليكس فابري ورحلاته، جـ ٣٨ (١)، ص ٢٤، جـ ٣٨ (٢)، ص ٤٧١-٤٧٤؛ الأصفهاني (محمد بن

صفي الدين ت: (٥٩٧هـ): للفتح القسي في الفتح القنسي، دار المنار، ٢٠٠٤م، ص ٦٧، ٢٤٩؛
الراهب دانيال الروسي: رحلة الحاج الروسي دانيال للراهب في الأراضي المقدسة، ترجمة:
سهيل زكار (الموسوعة الشامية، ج٣١، دمشق، ١٩٩٨م)، ص ٢٩٥. وأيضاً:

Moufazzal Ibn Abil-Fazail, Histoire des Sultan Mamlouks, Tome III, p. ١٩٣.

١١- رنسيان: تاريخ الحروب الصليبية، ترجمة: السيد البياز العربي، ج١، ١٩٦٩م، ص ٧١؛
على السيد علي: القدس في العصر المملوكي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة،
١٩٨٦م، ص ٢٠٨-٢١٨.

١٢- منال محمد السيد: "الحربة المقدسة بين الحقيقة والخيال"، دورية العلوم الإنسانية، كلية الآداب
جامعة بني سويف، عدد ١٦٦، ٢٠٠٩م، ص ١٧١-١٩٢.

١٣- دانيال الراهب: للرحلة، ج٣١، ص ٢٩٥.

١٤- أشار فابري إلى أن انتزاع صليب الصليبوت من البيزنطيين أتقدم قوتهم فترنحت كنيتهم
وعدت أكثر غرقاً. انظر: جولات الراهب الدومنيكاني فيلكس فابري ورحلاته، ج٣٨ (٢)،
ص ٤٧٢، ١١٠٤. وأيضاً:

Roger of Wendover, *Flowers of History*, II, pp. ٦٠-٦٢.

١٥- جولات الراهب الدومنيكاني فيلكس فابري ورحلاته، ج٣٨ (٢)، ص ٦١٢.

سخر فابري من المسيحيين الشرقيين - ومن يُقلدهم من المسلمين - الذين يقطعون بعض الحجارة
من المكان الذي عثر فيه على الصليب ووضعها في الماء وتربيه وهذا كئيل بشفتهم من أي
مرض، أو حلاقة شعرهم ووضعها بتلك المنطقة كي يتم الشفاء، وبعد فابري هذه العادات باطلة لا
أساس لها. انظر: جولات الراهب الدومنيكاني فيلكس فابري ورحلاته، ج٣٨ (٢)، ص ٤٨٥.

١٦- قال فابري عن تلك الحتل "...الذي صنع آدم منه" وقال أيضاً إن بعض الحجاج يأخذون بعض
للصلصال "...وبعض الحصا من هذه الأرض لتكون آثاراً مقدسة". انظر: جولات الراهب
للدومنيكاني فيلكس فابري ورحلاته، ج٣٨ (٢)، ص ٤٨٢.

١٧- أشار ثيودريك إلى النار المقدسة وعن كيفية استقبال رجال الدين في الشرق لها، وفي أيديهم
صليبان بها قطع خشب من الصليب المقدس. انظر: ثيودريك: رحلة ثيودريك، ترجمة: سهيل
زكار (الموسوعة الشامية، ج٣٤، ق١، دمشق، ١٩٩٨م، ص ٣٢٢).

١٨- Odo of Deuil, *La Croisade de Louis VII, roi de France*, IV, ed. Henri Waquet,
Documents relatifs à l'histoire des croisades, Vol ٣, (Paris, ١٩٤٩), pp. ٤٤-٤٦,
translated by James Brundage, *The Crusades: A Documentary History*, (Milwaukee,
WI: Marquette University Press, ١٩٦٢), pp. ١٠٩-١١١.

١٩- أخذت القديسة هيلانة معلناً خشبياً ونقلته إلى القسطنطينية ومنها إلى كنيسة اللاتيران في روما، ويعطى فابري هذا النقل بأنه لم يكن سرقة وإنما قصدت هيلانة جعل الأماكن الأخرى مبدلة أيضاً بسبب الرفات المقدسة المأخوذة من بيت لحم، حيث وُزعت هذه الرفات في الغرب الأوربي وكانت تُعرض كل سبع سنوات حتى عام ١٤٨٧م. راجع: جولات الراهب الدومنيكاني فيلكس فابري ورحلاته، ج٣٨ (٢)، ص٦٨٨، ٧٢٠-٧٢١.

٢٠- كان يحدث أحياناً للعكس، بأن يتم استمالة البيزنطيين بإهدائهم للرفات والأدوات الثمينة كسباً لودهم على ما حدث في أثناء الحصار البيزنطي للصليبي لمدينة شيزر عام ١١٣٢/١١٣٠م... وأرسلوا (أي بني منقذ أمراء شيزر) له الهدايا وأواني ذهبية وفضية مختصة بالسر المقدس وصليبان من الذهب حصلوا عليها من انتصاراتهم على الأباطرة، واحتفظوا بها منذ زمن آباتهم، وغادر الإمبراطور شيزر... انظر: متى الرهاوي: تاريخ متى الرهاوي، ترجمة: سهيل زكار (الموسوعة الشامية، ج٥، دمشق، ١٩٩٥م)، ص٦٠.

٢١- الضمير عائد على شارل ملك الألمان سنة ٧٧٦م.

٢٢- ضمير المنح عائد على إمبراطور القسطنطينية في أثناء عودة شارل من القدس وإقراره الأمور بين المسلمين والمسيحيين.

٢٣- جولات الراهب الدومنيكاني فيلكس فابري ورحلاته، ج٣٨ (١)، ص١٠٧٠-١٠٧١.

٢٤- عن نقل رفات الشرق إلى القسطنطينية انظر أيضاً: ولیم للصوري: للحروب للصليبية، ج٤، ص١٤٣-١٤٤؛ بورشارد من جبل صهيون: وصف الأرض المقدسة، ترجمة: سعيد البيضاوي، عمان، ١٩٩٥، ص١٤٠.

٢٥- أشار فابري إلى تلك الأماكن تفصيلاً بقوله: "...ففي البندقية في جزيرة كورانو حوالي مائة جسد من أجساد الأبرياء في قبر واحد، وكنت قد رأيت في الدير الدومنيكاني في نورمبرج جسداً كاملاً لأحد الأبرياء، ويمتلكون في دير الدومنيكان في ستراسبورغ أيضاً واحداً من الأجساد الكاملة، ويمتلكون في بازل في دير الدومنيكان هناك بدأ واحدة وعدة مفاصل عائدة لهم في رعاها تربيان مقدس وثمانين، ويوجد في دير الدومنيكان في أولم تميص صغير ملوث بالدم ومخروق بضربات سيف". انظر: جولات الراهب الدومنيكاني فيلكس فابري ورحلاته، ج٣٨ (٢)، ص٦٩٤.

٢٦- قاسم عبده قاسم: الخلفية الأيديولوجية للحروب الصليبية، ط١، دار عين، القاهرة، ١٩٩٠م، ص٢٥-٢٦.

٢٦- زابوروف: للصليبيون في الشرق، ترجمة: إلياس شاهين، دار للتقدم، موسكو، ١٩٨٦م، ص٤٦-٤٨؛ قاسم عبده قاسم: ماهية الحروب الصليبية، دار عين، للقاهرة، ١٩٩٣م، ص١٨-٢٦.

٢٧- الضمير عائد على أمير أوربي زار القدس قبيل الحروب الصليبية ربما عام ١٠٣٩م.
٢٨- دانيال الراهب: الرحلة، ج٣١، ص٣٣٢-٣٣٣. وأيضاً: تاريخ أسرة بلانتجنجت، ترجمة: سهيل زكار (الموسوعة الشامية، ج٣٠، دمشق، ١٩٩٨م)، ص٢٢
٢٩- ابن الأثير (علي بن محمد بن عبد الكريم للجزري ت: ٦٣٠هـ): الكامل في التاريخ، ج١٠، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٩٨٧م، ص١٥٨.

٣٠- يُشير ريمون داجيل إلى حمل قادة الحملة الصليبية الأولى رفات مجهولة معهم إلى القدس... وسألنا الرب الذي جعل هذه الآثار مَقْتَسَة أن يحددها لنا لتكون رفيقاً لنا وعوناً، وسيكون هؤلاء القديسيون مرتبطين بنا... وهكذا يربطوننا بالرب، وأتينا في الصباح التالي بصحبة بطرس ديزينديريوس إلى مكان آثار القديسين وحسيما روي من قبل تماماً وجدنا بقايا للقديس كيرريان والقديس أومخيوس والقديس ليونتيوس والقديس يوحنا ذهبي الفم، كما وجدنا هناك أيضاً خزنة بها آثار لم يتعرف عليها الكاهن، وعندما سألنا السكان المحليين اختلفوا في تعريفها، فقال بعضهم: إنها للقديس مركوريوس، بينما ذكر آخرون أسماء قديسين آخرين، وبغض للنظر عن غموض أمرها لقد أراد ديزينديريوس جمعها ووضعها مع الآثار الأخرى. انظر: ريمون داجيل: تاريخ الفرنجة، ج٦، ص٢٨٧.

٣١ - Burke, The justifications for Relic thefts, pp.٨-٩.

٣٢ - تاريخ أسرة بلانتجنجت، ج٣٠، ص٢٢.

٣٣- الأمين أبو سعدة: توظيف رفات القديسين، ص٤٢٩. وأيضاً:

William of Malmesbury, *Gesta Pontificum Anglorum (History of the English Bishops)*, RS., vol.٥٢, p.٣٩٨; Matthew of Paris, *English History*, trans. J. A. Giles, (London, ١٨٥٢), Vol. II, pp.٢٣٩-٢٤٢.

٣٤- Thomas, The Cult of the Saints, At: <http://www.the-orb.net/encyclop/religion/hagiography/cult.htm>. See also: Brown, (P.), *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, University of Chicago Press, ١٩٨١.

٣٥- Roger of Wendover, *Flowers of History*, II, pp.١٠٩-١١٠.

٣٦ -Roger of Wendover, *Flowers of History*, II, pp, ٦٠-٦٢, ١٠٩-١١٠, ٢١٠-٢١١, ٣٤١, ٤١٠-٤١٦.

وأيضاً: جولات الراهب الدومنيكاني فيلكس فابري ورحلاته، ج٣٨ (٢)، ص٤٧٢.

٣٧- جولات الراهب اللومنيكاني فيلكس فابري ورحلاته، ج٣٨ (١)، ص١٤٠٨.

٣٨- Guibert's *Treatise on Relics*, bk. ١, chap. I, col. ٦١٤, From C.G. Coulton, (ed.), *Life in the Middle Ages*, (New York: Macmillan, c.١٩١٠), Vol I, pp. ١٥-٢٢.

٣٩- Pope Innocent III, Ep ١٣٦, *Patrologia Latina* ٢١٥, ٦٦٩-٧٠٢, translated by James Brundage, *The Crusades: A Documentary History*, (Milwaukee, WI: Marquette University Press, ١٩٦٢), pp.٢٠٨-٢٠٩; Choniates, N., *O City of Byzantium: Annales of Niketas Choniates*, trans. by Harry I. Magoulias, (Detroit, ١٩٨٤), pp.١٥-١٦.

Wilson, (ed.). *Saints and Their Cults*, pp. ١٨-٣٣. -٤٠

(١)- Lateran Councils, Introduction and translation taken from *Decrees of the Ecumenical Councils*, (ed.), Norman P. Tanner, <http://mb-soft.com/believe/indexaz.html>.

كثرت الرفات في أوروبا ونمت عبادتها بسرعة كبيرة بحيث أنه بحلول عام ١٢٧٤م كان ممنوعاً تبجيل أي رفات أو متعلقات مقدسة دون موافقة البابا، وقد أكد توماس الأكويني Tommaso d'Aquino (١٢٢٥-١٢٧٤م) أهمية الآثار باعتبارها أحد مظاهر الربوبية، وأكد عقيدة الشفاعة بالقدسين وعد الرفات تأكيداً لوعده قيامة في المستقبل. انظر:

Colin Blakemore and Shelia Jennett, "Relics", at: *The Oxford Companion to the Body*, ٢٠٠١, Retrieved October ٢٢, ٢٠١١ from Encyclopedia.com: <http://www.encyclopedia.com/doc/١O١٢٨-relics.html>.

٤٢- Stevenson (J.), (ed.), *De Expugatione Terrae Sanctae per Saladinum*, [The Capture of the Holy Land by Saladin], Rolls Series, (London, ١٨٧٥), trans. by Brundage (J.), *The Crusades: A Documentary History*, (Milwaukee, WI: Marquette University Press, ١٩٦٢), pp.١٥٣-١٥٩

٤٣- Roger of Wendover, *Flowers of History*, II, pp.١٠٩-١١٠.

٤٤ -Roger of Wendover, *Flowers of History*, II, pp٤١٩-٤٢٠.

وأيضاً: أوليفر أوف بادربورن: الاستيلاء على نمياط، ترجمة: سهيل زكار (الموسوعة الشامية، ج٣٣، دمشق، ١٩٩٨م)، ص٥٩، ٦٣، ٦٤.

٤٥- جولات الراهب اللومنيكاني فيلكس فابري ورحلاته، ج٣٨ (١)، ص١١٤٥.

٤٦- جولات الراهب اللومنيكاني فيلكس فابري ورحلاته، ج٣٨ (٢)، ص٥٣٥-٥٣٦.

ثمة حالات خاصة قليلة لم يقف للباحث على كثير منها تمثلت في قيام المسلمين بإهداء بعض الرفات إلى المسيحيين ولكن من المحليين، حينما منح قلع أرسلان - حاكم ملطية - ميخائيل السرياني وغيره عتبة من الذهب المرصع فيها عظام القديس بطرس رأس الرسل...ويقينا في ملطية شهراً كان فيه كل يوم يرسل لنا الهدايا...، فوضعوا ذلك في دير مار برصوم وحينما

احترق للدير فقد أشار المؤرخ إلى حدوث معجزة كانت الرفات سبباً في حدوثها. انظر: ميخائيل السرياني: تاريخ ميخائيل السرياني، ترجمة: سهيل زكار (الموسوعة الشامية، جـ ٥، دمشق، ١٩٩٥م)، ص ٢٨٧-٢٨٨

٤٧- على السيد علي: القدس في العصر المملوكي، ص ١٨٧-٢٣٩ .

٤٨- انظر في ذلك: يوحنا فورزبورج: وصف الأراضي المقدسة في فلسطين، ترجمة: سعيد الليشاوي، عمان، ١٩٩٧م، ص ٤٢-٤٩، ٥٩، ٧٠، ٧١، ٧٩، ٨٤-٨٥، ٩٣، ١٠٣؛ بورشارد: وصف الأرض المقدسة، ص ١٠٤، ١٣٦-١٦٠، ١٥٤-١٥٥؛ وليم السوري: الحروب الصليبية، ج ١، ص ٩٧، ج ٢، ص ٣٤-٣٥، ٧٩-٨٤، ٩٦، ١١٠-١١١، ٤١٦؛ جاك دي فيتري: تاريخ بيت المقدس، ترجمة: سعيد الليشاوي، دار الشروق، ١٩٩٠م، ص ٣٢-٣٩، ٤٧-٥٥، ٦٤-٦٨، ٧١-٨٥.

٤٩- صيننايا: مدينة تابعة لدمشق، وتُعدّ واحدة من أعرق المدن المسيحية في الشرق بعد القدس ويعني اسمها سينتا في اللغة الأرامية، وتقع على ارتفاع ١٤٥٠ متر عن سطح البحر، وهي مدينة تشتهر بجمال طبيعتها ومقدساتها المسيحية المشهورة، وتعود إلى عصور قديمة وفيها الكثير من الآثار أهمها الأديرة والمقدمات المسيحية وفيها أحد أهم الأديرة المسيحية في العالم وهو دير السيدة، وقد بناه الإمبراطور البيزنطي جستنيان. انظر:

<http://ar.wikipedia.org/wiki>.

٥٠- رواية عن الأرض المقدسة كتبت في حوالي عام ١٣٥٠م، ترجمة: سهيل زكار (الموسوعة الشامية، ج ٢٨ (١)، دمشق، ٢٠٠٠م)، ص ٤٦.

٥١- إرنول: حولية إرنول، ترجمة: سهيل زكار (الموسوعة الشامية، ج ٣٧، دمشق، ١٩٩٩م)، ص ١٢١.

٥٢- يُشير د.علي السيد إلى إجبار الحجاج خلال العصر المملوكي على تقديم كثير من الرسوم سواء للمسلمين أم للمسيحيين في الأراضي المقدسة وبيت لحم والخليل وبخاصة إلى ناظر كنيسة القيامة والحراس الذين يأمرون بأمره. انظر: علي السيد: القدس في العصر المملوكي، ص ٢١٧-٢١٨.

٥٣- Roger of Wendover, *Flowers of History*, II, pp. ٢١٠-٢١١.

٥٤- ذكرت هذه القصة في موضع آخر ولكن بتفاصيل مُغايرة، وإن كان الهدف من القصة واضح للغاية وهو حث غالبية الأوربيين على القدوم إلى الشرق وبخاصة إلى موضع الزيت المقدس الذي يرشح من صورة الحنّاء لما فيه من قدرات خارقة قد تُؤدّي - على وصف سوخم وغيره - إلى مقارمة السفن للعواصف إذا ما وُضع فيها. انظر: لولف فون سوخم: وصف الأرض المقدسة، ترجمة: سهيل زكار (الموسوعة الشامية، ج ٣٧، دمشق، ٢٠٠٠م)، ص ٤٠٩-٤١٢.

وقد استُخدمت الرفات في أوروبا ووظفت للترويج لأماكن بعينها لجلب الازدهار للمكان أو لرفع مكانته على ما حدث من نقل رفات القديس أندراوس إلى القسطنطينية، أو اعتبار الرفات حامية لبعض المدن على غرار حماية القديس مرقص للبندقية. انظر: الأمين أبو سعدة: رفات القديسين، ص ٤١٦-٤٢٣. وأيضاً:

Roger of Wendover, *Flowers of History*, II, pp. ٢١٠-٢١١.

٥٥- August. C., *The First Crusade: The Accounts of Eyewitnesses and Participants*, (Princeton: ١٩٢١), pp. ٣٦-٤٠; Amadi, *Chronique D'amadi*, Publiees par De Mas Latrie, (Paris, ١٨٦١), p. ٥٨; Bongars, *Gesta Dei per Francos*, ١, pp. ٢٨٢, trans in Oliver J. Thatcher, and Edgar Holmes McNeal, eds., *A Source Book for Medieval History*, (New York: Scribners, ١٩٠٥), ٥١٣-١٧. See also: Nicolle (D.), *Hattin 11٨٧ Saladin Greatest Victory*, (Oxford, ٢٠٠٥); Munro (D.), "Urban and the Crusaders", *Translations and Reprints from the Original Sources of European History*, Vol. ١:٢, (University of Pennsylvania, ١٨٩٥), pp. ٥-٨.

وأيضاً: فولشر أوف شارتر: الوجود الصليبي في الشرق العربي (الاستيطان الصليبي في فلسطين) ترجمة: قاسم عبده قاسم، منشورات ذات السلاسل، الكويت، ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٣ م، ص ٩٤-٩٥، ١٤٩؛ جاك دي فيتري: تاريخ بيت المقدس، ص ٣٢-٣٩، ٤٧-٥٥، ٦٤-٦٨، ٧١-٨٥.

٥٦- أشار متى الرهاوي في ذلك المعنى مع مبالغة شديدة إلى مهاجمة أمير حلب أحد الأديرة وانتزاعه لمقتنياتها المتقدمة من بينها بعض الرفات والمتعلقات "...ثم غزوا أراضي اللوق وأخذوا الأسرى ثم ذهبوا إلى دير القديس سمعان وهو دير إغريقي مشهور ونهبوه وأخذوا منه الذهب والفضة والأموال وكل الأشياء الثمينة، والكتب وصحن الخبز المقدس (صحن الحجر) وكؤوس القربان والعشاء الرباني والصلبان والمباخر وتمائيل من الذهب والفضة وملابس الكهنة للرسمية للثمينة، ونهبوا الرهبان وأخذوهم جميعاً أسرى إلى حلب وقد قُتل أكثر من عشرة آلاف إفرنجي عند الهزيمة التي حلت بهم في حارم...". انظر: متى الرهاوي: تاريخ متى الرهاوي، ج ٥، ص ٨٦.

٥٧- عن مراسلات عموري إلى الغرب ودعايته الميئة ضد المسلمين انظر:

Amalrici, Hierosolymorum Regis, ad Ludovicum, in RHGF, t. XVI, pp. ٣٦-٣٧; Amalrici, Regis Hierosolymorum, ad Ludovicum, in RHGF, t. XVI, pp. ٣٧-٣٨; Amalrici, Regis Hierusalem, ad Ludovicum, in RHGF, t. XVI, pp. ٥٩-٦٠; Amalrici, Hierusalem Regis, ad Ludovicum, in RHGF, t. XVI, p. ١٥٧; Amalrici, Regis Hierusalem, ad Henricum, in RHGF, t. XVI, pp. ١٨٧-١٨٨.

٥٨- *Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi*, ed. William Stubbs, Rolls Series, (London: Longmans, ١٨٦٤) IV, ٢, ٤ (pp. ٢٤٠-٤١, ٢٤٣), translated by James Brundage, *The Crusades: A Documentary History*, (Milwaukee, WI: Marquette University Press, ١٩٦٢), pp.١٨٣-١٨٤.

٥٩- مجهول: تمة كتاب وليم الصوري المنسوب خطأ إلي روتلان، ترجمة: د.أسامة زكي زيد، الإسكندرية، ١٩٨٩م، ص٧٥-٧٤. وأيضاً: رنسيان: تاريخ الحروب الصليبية، ج٢، ص٣٧٢؛ قاسم عيده قاسم وعلى السيد على: الأيوبيون والمماليك التاريخ السياسي والعسكري، دار عين، القاهرة، ١٩٩٥، ص١٠٠.

Painter (Sidney), "The Crusade of Theobald of Champagne and Richard of Cornwall, ١٢٣٩-١٢٤١", in Setton, A History of the Crusades, vol. ٢, p. ٤٧٤.

٦٠ -Roger of Wendover, *Flowers of History*, II, pp.٦٠-٦٢.

٦١- عن المراسلات الأخرى التي شوهدت صورة المسلمين قبيل حطين وبعدها لنظر: الأصفهانى: للفتح القسي، ص٦٤؛ تاريخ أسرة بلانتجننت، ج٣٠، ص٢٠٦، ٢٢٣. وأيضاً:

Letter from the East to Master of the Hospitalers, ١١٨٧, in http://www.shsu.edu/~his_ncp/Cruslet.html; *Letter of Frederic I to Leopold of Austria*, ١١٨٩, http://www.shsu.edu/~his_ncp/Cruslet.html; *Letter of Sibylla, Ex-Queen of Jerusalem to Frederic I*, ١١٨٩, http://www.shsu.edu/~his_ncp/Cruslet.html; Roger of Wendover, *Flowers of History*, vol. II, pp.٧١-٧٢; Prutz, *Kulturgeschichte der kreuzzüge*, (Berlin, ١٨٨٢), p.٧٢. See also: Keder, (B.Z), *European Approaches towards the Muslims*, (Princeton, ١٩٨٤), pp.٥٦-٧; Munro, (D.), "The Western Attitude toward Islam during the Period of the Crusaders", *Speculum*, Vol. ٦, No. ٣ (Jul., ١٩٣١), pp.٣٢٩-٣٣٠, ٣٣٧-٣٣٨.

٦٢- Roger of Wendover, *Flowers of History*, II, pp.١٠٩-١١٠.

٦٣- جولات الراهب النوميكاني فيلكس فابري ورحلاته، ج٢٨ (١)، ص١١٤٥، ج٢٨ (٢)، ص٤٤٥.

تسبق إشارات تعمد التشويه وإساءة النظر بل والترويح لذلك عصر الحروب الصليبية بكثير، بيد أنه هناك بعض المؤرخين للصليبيين الذين أقرّوا بمعاملة المسلمين للمقدسات المسيحية بإجلال ووقار "...ولا يدخل المسلمون إلى هذا الهيكل إلا بعد أن يكونوا قد طهروا أنفسهم بالوضوء، ثم يقترّبون منه بوقار ولياقة، ليس بشكل حاشد بل يمشي كل إنسان لوحده وكأنه سيد عظيم، ولا يتكلم أحدهم مع الآخر ولا يجلبون الأطفال أو الكلاب معهم، وبذلك لا ينزعج إنسان في أثناء صلته...". ولعل النصوص الدالة على ذلك والمؤيدة له كثيرة ولكن لا مجال لسردها، ولذا فإننا

نرى فيما يسوقه أغلبهم بعيد عن الواقع وأن ما يُردونه من ترويج ودعاية سيئة لم يقصد به سوى استئثار الغرب للمساعدة لا أكثر. انظر: لنتظر: جولات الراهب الدومنيكاني فيلكس فابري ورحلاته، جـ ٣٨ (١)، ص ١٠٤٢. وأيضاً:

Roger of Wendover, *Flowers of History*, vol. II, pp.٧١-٧٢; Prutz, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, p.٧٢. See also: Keder, (B.Z), *European Approaches towards the Muslims*, pp.٥٦-٧; Munro, *The Western Attitude*, pp.٢٢٩-٢٣٠, ٢٢٧-٢٢٨.

٦٤- انظر: امبرويوز: صليبية ريتشارد قلب الأسد، ترجمة: سهيل زكار (الموسوعة الشامية، جـ ٣٢، دمشق، ١٩٩٨م)، ص ٣٢٩-٣٣٠؛ جاك دي فيتري: تاريخ بيت المقدس، ص ٨١.

٦٥- الأصفهاني: الفتح القسي، ص ١٨٣، ١٧٢.

٦٦- متي الباريسي: التاريخ الكبير، ترجمة: سهيل زكار (الموسوعة الشامية، جـ ٥، دمشق، ١٩٩٨م)، جـ ٥، ص ١٨٨٢.

٦٧- فولشر أوف شارتر: للوجود الصليبي، ص ٢٧٧.

٦٨- حينما انسحب الماركيز كونراد دي مونفرات إلى صور فقد أرسلت له أكثر من سفارة للعودة إلى معسكر الحملة الثالثة وبخاصة عقب رحيل الملك فليب أغسطس، وقد رفض الماركيز العودة لعدة أسباب كان من بينها رفضه للتنازل عن نصيبه في الأسمى إلا على شرط وهو تقسيم الصليب المقدس كي يأخذ نصيبه منه، وقد وصف امبرويوز طلب الماركيز بالوقاحة. انظر: امبرويوز: صليبية ريتشارد قلب الأسد، جـ ٣٢، ص ٣٤٠-٣٤١.

٦٩- فولشر أوف شارتر: للوجود، ص ٢٧٧-٢٨٧، ٢٩٦-٢٩٨.

٧٠- فولشر أوف شارتر: للوجود الصليبي، ص ٢٧٤-٢٨٧، ٢٩٦-٢٩٨، ٣١٥؛ وليم الصوري: الحروب الصليبية، جـ ٢، ص ٣٥٧-٣٥٦.

٧١- جولات الراهب الدومنيكاني فيلكس فابري ورحلاته، جـ ٣٨ (٢)، ص ٤٦١.

٧٢- فورزبورج: وصف الأراضي المقدسة، ص ٨٣، ٩١-٩٣.

٧٣- انظر: مجهول: أعمال الفرنجة، ص ٦١-٦٣؛ فولشر أوف شارتر: للوجود الصليبي، ص ١٢٩-١٣٠، ١٤٠، ١٩٦-١٩٧، ٢٧٣، ٢١٣، ٢٠٥، ٢٧٠-٢٧٣، ٢٨٠-٢٨٧، جاك دي فيتري: تاريخ بيت المقدس، ص ٢٦.

٧٤- قاسم عبده قاسم: ماهية الحروب الصليبية، ص ١٨-٢٠، ٢٣-٢٦؛ قاسم عبده قاسم: الخافية الأيديولوجية، ١٩٩٠م، ص ١٥-٣٥، ٤٩-٥١؛ عبد الله الربيعي: "الدوافع الدينية للحركة الصليبية"، ضمن ندوة الإطار التاريخي للحركة الصليبية، لتحاد المؤرخين العرب، للقاهرة، ١٩٩٦م، ص ٧٩-١٢٢.

٧٥- منال محمد السيد: الحرية المقدسة، ص ١٧١-١٩٢.

Urban and the Crusaders", pp.7-8; August, *The First Crusade*, pp. 28-30.

استخدم للصليبيون شارة للصليب بوصفها أسهل وأسرع الطرق للدلالة على المهمة التي سوف يقومون بها، ونسب المؤرخون إلى حمل الصليبيين لها كثير من الانتصارات التي حُصبت لهم "...فأعلن الفرنجة أنه يجب على كل المسيحيين داخل البلدة أن يلبسوا السلاح ويضعوا إشارة الصليب، ويعدها هجوماً كالأسود، وقفزوا من القلعة إلى البلدة وهاجموها كالجزارين فنبحوا جميع المسلمين للصغار والكبار حتى امتلأت المدينة بأشلاء القتلى الأكوف لا بل عشرات الأكوف...". وقد وقعت تلك الأحداث في الحملة للصليبية الأولى ونسبت انتصارات أخرى كثيرة إلى حمل أفراد الجيش الصليبي للشارة المقدسة. متى للرهاوي: تاريخ متى للرهاوي، جـ٥، ص٢٩.

٢٧- ريمون دلجيل: تاريخ للفرنجة، جـ٦، ص٢٤٠، ٢٨١.

78- Odo of Deuil, *La Croisade de Louis VII*, pp.109-111.

٧٩- "ولمّا صلب الجنود يسوع أخذوا ثيابه وقسموها أربع حصص، لكلّ جنديّ حصّة، وأخذوا قميصه أيضاً وكان قطعة واحدة لا خياطة بها، منسوجة كلّها من أعلى إلى أسفل. فقال بعضهم لبعض: لا ننشقّ هذا القميص، بل نقترع عليه، فنرى لمن يكون. فتمّ قول الكتاب: تقاسموا ثيابي وعلى قميصي لقترعوا، وهذا ما فعله الجنود" (يوحنا ١٩ : ٢٣-٢٤).

٨٠- مجهول: أعمال للفرنجة، ص٣٩-٤٠، ٦١-٤٠، ٦٣-٤٠، ١١٠-١١١؛ وليم الصوري: للحروب للصليبية، جـ٢، ص٣٦٢-٢٦٤.

٨١- متى الباريسي: للتاريخ الكبير، جـ٥، ص١٨٨٢.

٨٢- وليم الصوري: للحروب للصليبية، جـ٢، ص٣٦٢-٢٦٤.

٨٣- فولشر أوف شارتر: الوجود للصليبي، ص١٢٩-١٣٠، ١٤٠، ١٩٦-٢٧٣، ١٩٧-٢٧٤، ٢٨٠-٢٨٧؛ ثيودريك: رحلة ثيودريك، جـ٣٤، ق١، ص٣٢٣.

٨٤- نبذ الأمير بونز (١١١٢-١١٣٧م) طاعة الملك بلدوين الثاني عام ١١٢٢م/٥١٦هـ رافضاً تأدية الخدمة الملكية إليه طبقاً ليمين الولاء الذي بذله للملك، فجمع الأخير قوى مملكته لمحور العار الذي ألحقه به بونز وكانت تحدث حرباً أهليه لولا تدارك الوسطاء ورضوخ الأمير بونز للملك بناء على قرار محكمته العليا. انظر: وليم الصوري: الحروب للصليبية، جـ٣، ص٩٦-٩٩.

٨٥- فولشر أوف شارتر: الوجود للصليبي، ص٢٧٩-٢٨١.

كانت مرافقة الصليب للملوك وقيامهم بتبجيله أمام الجيش كقيلة برفع الحالة المعنوية لديهم على ما حدث على عصر الملك بلدوين الرابع المجنوم حينما سجد أمام الصليب وأجش باليكاه حينما علم أن صلاح الدين سوف يهاجمهم وحينها ارتفعت الروح المعنوية لدى الصليبيين "...وأنقسموا

على الصليب أن يُحاربوا حتى النهاية...". وقد دارت هذه الأحداث عند عسقلان ويُشير السرياني إلى فرار صلاح الدين نتيجة لهذه الروح. انظر: ميخائيل السرياني: تاريخ ميخائيل السرياني، جـ ٥، ص ٢٥٦.

٨٦- فولشر أوف شارتر: للوجود الصليبي، ص ١٩٦-١٩٧؛ وليم الصوري: للحروب الصليبية، جـ ٢، ص ٢٢٥، ١٥١، جـ ٤، ص ١٥٢.

٨٧- راجع في ذلك:

Amalrici, *Regis Hierosolymorum*, t. XVI, pp.٣٧-٣٨; Amalrici, *Regis Hierusalem, ad Ludovicum*, t. XVI, pp.٥٩-٦٠; Amalrici, *Regis Hierusalem, ad Henricum*, t. XVI, pp.١٨٧-١٨٨; Amalrici, *patriachæ Hierosol, ad Ludovicum*, t. XVI, pp.١٦٧-١٦٨; Amalrici, *patriachæ Hierosol, ad Ludovicum*, t. XVI, pp.١٦٨.

٨٨- *De Expugnatione Terrae Sanctae per Saladinum*, pp. ١٥٣-١٥٤; "Letters of the Crusaders", Trans in Munro (D.), *Translations and Reprints from the Original Sources of European History*, Vol ١:٤, (Philadelphia: University of Pennsylvania, ١٨٩٦), pp. ٢٠-٢٢.

وأيضاً: فولشر أوف شارتر: للوجود الصليبي، ص ٢٨٠-٢٨١، ٢٩٦-٢٩٨.

٨٩- وليم الصوري: الحروب الصليبية، جـ ١، ص ٤٠٥، ٤١٠، جـ ٢، ص ٢٢٥، ١٥١، جـ ٤، ص ١٥١-١٥٢.

٩٠- الأصفهاني: الفتح للقيسي، ص ٤٨، ٥٢.

٩١- عن العوامل التي تفاعلت للوصول بالمملكة إلى حالة الضعف تلك انظر: انظر: وليم الصوري: الحروب الصليبية، جـ ٣، ص ٢٩٢-٢٩٣، ٣٠٥-٣١٣، ٣١٦-٣١٧، ٣٣١ - ٣٤٣؛ القلائسي: ذيل تاريخ دمشق، نشره ووضع فهرسه وقدم له: ه.ف. أمروز، لندن، ١٩٠٨م، ص ٣٢٤-٣٣١. وأيضاً:

Kinnamos, *Deeds of John and Manuel Comnenus*, trans. by Charles Brand, (New York, Columbia University Press, ١٩٧٦), pp.١٣٩-١٤٠; Pope Eugenius III, *Letter to Louis VII of France and his Subject*, in *The Crusades Documents of Medieval History*, vol.٤, (ed.) Smaith, pp.٥٧-٦١.

وأيضاً:

عبد اللطيف عبد الهادي السيد: للسياسة الخارجية لمملكة بيت المقدس في عهد بلدوين الثالث (١١٤٣-١١٦٣م)، ماجستير غير منشورة، كلية الآداب- جامعة عين شمس، ١٩٩٠م، ص ٢٤٥؛ محمد محمد عبد الحميد فرحات: "الدور السياسي لبنات الملك بلدوين الثاني في الشرق اللاتيني"،

دورية الإنسانيات، كلية الآداب، فرع المنصورة، جامعة الإسكندرية، عدد ١٣، ٢٠٠٣م، ص ٢٩١-٣٢٥.

٩٢- فولشر أوف شارتر: الوجود الصليبي، ص ٢٤٦.

٩٣- ابن الأثير: الكامل، ج ١٠، ص ١٤٧.

٩٤- الأصفهاني: الفتح القسي، ص ٥٢.

٩٥- أشار الأصفهاني إلى توظيف الصليب في معارك الصليبيين بقوله: "...فإذا أخرجته للقوس وحملته الرؤوس تبادروا إليه واثألوا عليه، ولا يسع لأحدهم عنه التخلف ولا يسوغ للمتخلف عن إتياعه في نفسه التصرف، وأخذه أعظم عندهم من أسر الملك وهو أشد مصاب لهم في ذلك المعترك، فإذا الصليب السليب ما له عوض ولا لهم في سواه عرض... يتعاشون عند إحضاره، ويتعاشون لإبصاره، ويتعاشون لإظهاره، ويتعاضون إذا شاهده، ويتواجدون إذا وجدوه، ويبتذلون دونه المهيج، ويطلبون به الفرج... فلما أخذ هذا الصليب الأعظم عظم مصابهم، وهت أصلابهم، وكان الجمع للمكسور عظيمًا، والموقف للمنصور كريماً... فهلكوا قتلاً وأسراً، وملكوا قهراً وقسراً...". انظر: الأصفهاني: الفتح القسي، ص ٥٢.

٩٦ - Roger of Wendover, *Flowers of History*, II, pp ٤٢٠-٤١٩.

وأيضاً: أوليفر أوف بادربورن: الاستيلاء على دمياط، ترجمة: سهيل زكار (الموسوعة للشامية، ج ٣٣، دمشق، ١٩٩٨م)، ص ٥٩.

وقد أشار بعض المؤرخين إلى للصليب المقدس في أحداث الحملة الخامسة على دمياط ولكن لا توجد همزة وصل بين أخذ في حطين وبين ظهوره فيما بعد بالرغم من أنه لم يُعثر في الاتفاقيات التي عقدت بين المسلمين والصليبيين على ما يُشير إلى إعادته من قبل المسلمين للصليبيين، ويؤكد ذلك ما أشار إليه للمؤرخ ذاته وقت المفاوضات التي دارت بخصوص الصلح، بحيث تضمنت "أنه سوف يعيد للصليب المقدس الذي جرى الاستيلاء عليه من قبل في أثناء انتصار صلاح الدين وذلك مع المدينة المقدسة وجميع الأُمري...". وهذا يعني أن ما حمله للصليبيون في الحملة الخامسة غير ما وقع في أيدي المسلمين في حطين، أي لم يسمح المسلمون بإعادة الصليب فظل وجوده في المفاوضات أمر عادي بالنسبة للصليبيين.

وفي المعنى ذاته يقول روجر أوف ونوفر: "...وفي العام نفسه (لم يقف الباحث على للتاريخ) ولدى انتهاء الهدنة المعمولة بين الصليبيين في أرض الميعاد والمسلمين وفي أثناء العبور الأول بعد المجمع المسكوني الذي عقد في اللاتيران (مجمع اللاتيران الرابع ١٢١٥م) احتشد جيش الرب في قوة عظيمة في عكا تحت قيادة ثلاثة ملوك هم: ملك بيت المقدس، وملك هنغاريا وملك قبرص... وبالإضافة إلى هؤلاء بطريرك القدس الذي حمل... رمز الصليب المانع للحياة، وقد

انطلق خارجاً من عكا...يوم معسكر الرب...وكانت هذه قطعة من صليب الرب حُفظت مخفية بعد فقدان الأرض المقدسة والذين أخفوها هم من الصليبيين، وقد أخفوها حتى هذه الأيام، لأنه في أيام الصراع بين المسلمين والصليبيين في أيام صلاح الدين جرى قطع الصليب حسبما سمعنا من شيوخنا، وقد حملت قطعة منه إلى القتال، وهذه القطعة هي التي ضاعت هناك، لكن القطعة التي بقيت أخفيت والآن أظهرت وعُرِضت، وقد زُود بها الجيش لتكون راية له...".

ويشير أوليفر إلى وقوفه في محنة دمياط على كتاب بالعربية لم يكن مؤلفه مسيحياً لو يهودياً أو نصرانياً، وأن الكتاب تنبأ بما أحدثه صلاح الدين بالصليبيين وتنبع ما لحق بالصليبيين وصولاً للحقبة التي عالجها أوليفر وقت الحملة الخامسة، ثم ربط ذلك بتنبأ قنوم برستر جون من اللوبة لهم مكة "...ولسوف يفرق عظام النبي محمد ﷺ مع أشياء أخرى لم تحدث بعد..."، وبالرغم من اعترافه بأن صاحب هذا الكلام كافر ولكنه يصدق لأنه يعتقد "...أن بعض الكفار من الشعوب يمتلكون روح قدس على شفاهم لكن ليس في قلوبهم...". وبالربط بين هذا الكلام غير المنطقي على الأكل بسبب التناقض الذي وقع فيه للمؤلف من وقت لآخر في موضوع واحد فإن له دلالة خطيرة وإن لم تكن جديدة وهي السعي للبحث عن معجزة أو التمسك بأهداب قصة قد لا تُقبل من المرة الأولى ولكنه استخدمها للرفع من الروح المعنوية للصليبيين الذين انهزموا أمام دمياط في الحملة الصليبية الخامسة. انظر: أوليفر أوف بادربورن: الاستيلاء على دمياط، ج ٣٣، ص ٦٣، ٦٧. وأيضاً:

Roger of Wendover, *Flowers of History*, II, pp. ٤١٠، ٤١٩-٤٢٠.

٩٧- عن الدور الدبلوماسي الذي وظفت له الرفات في أوربا انظر: الأمين أبو سعدة: رفات القديسين، ص ٤٣٦-٤٤٢.

٩٨- ولیم الصوري: للحروب للصليبية، ج ٢، ص ١٠٩-١١٠، ج ٣، ص ٩٦-٩٩.

٩٩- فولشر أوف شارتر: الوجود الصليبي، ص ٢٧٩.

١٠٠- جولات الراهب الدرمنيكاني فيلكس قابري ورحلاته، ج ٢٨ (٢)، ص ٤٦٨.

١٠١- متي الباريسي: للتاريخ الكبير، ج ٥، ص ١٨٨٢.

١٠٢- Roger of Wendover, *Flowers of History*, II, pp. ١٠٩-١١٠.

١٠٣- قال الأصفهاني في ذلك: "...مقصوده إنهم يرجعون إلى بلادهم على حسرة للزيارة فيبقون على الاستنثار والاستتارة، ومن زار برد قلبه وتنفس كربيه ولم يبق له في مشقة العود أرب، ولم يتصل له بهذه الديار سبب، فكان الأمر كما حسب...". بل وهناك بعد نظر آخر لدى صلاح الدين يشير إليه العماد الأصفهاني في معاملته لأسرى المدن الذين دفعوا فديتهم وتقرر إطلاق سراحهم. انظر: الأصفهاني: الفتح القسي، ص ٧٥-٧٦، ٣١٨، ٣١٩.

١٠٤- الأصفهاني: الفتح القسي، ص ٢٦٩.

- ١٠٥- امبروز: صليبية ريتشارد، ج٣٢، ص٣٢٨.
- ١٠٦- الأصفهاني: الفتح للقي، ص٢٦٩-٢٧٠؛ ابن شداد (بهاء الدين المعروف بابن شداد ت: ٦٣٢هـ/١٢٣٤م): النوادر السلطانية والمحاسن اللوسيفية، دار المنار، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص١٣٤؛ مجهول: نيل وليم السوري، ترجمة: حسن حبشي، للقاهرة، ٢٠٠٢م، ص٢٠٨-٢١١.
- ١٠٧- حينما لم يضمن صلاح الدين الوسيلة الأكيدة التي طلبها من الصليبيين لضمان استرداد أسراه وقت إرساله أموال فديتهم على مراحل فإنه توقف عن إرسال المال فقتل الملك ريتشارد الأسرى المسلمين، ويؤكد ابن شداد عدم مرونة الصليبيين في مفارصاتهم بشأن الأسرى، بحيث طلبوا مقابل أسرى عكا كل أسراهم لدى المسلمين ومبلغ للنفية وصليب الصليوت وهي مطالب مبالغ فيها. ابن شداد: سيرة صلاح الدين، ص١٣٤. وأيضاً:
- Richard of Holy Trinity, Itinerary of Richard I and others to the Holy Land (formerly ascribed to Geoffrey de Vinsauf), (Cambridge, Ontario, ٢٠٠١), pp.١٣-١٤.
- ١٠٨- الأصفهاني: الفتح للقي، ص٢٧٨.
- ١٠٩- امبروز: صليبية ريتشارد قلب الأسد، ج٣٢، ص٣٣٨-٣٣٩. وأيضاً: ابن شداد: سيرة صلاح الدين، ص١٣٣-١٣٤، ١٥٢.
- وافق جاك دي فيتري ما ساقه امبروز في هذه الإشكالية بقوله: "...أعلن المواطنون (مكان عكا المحاصرة من قادة الحملة الثالثة) أنهم لا يستطيعون المقاومة أكثر، وسلموا المدينة على أن يخرجوا منها أحراراً وغير متضررين، ولحصلوا على هذا وعدوا بإعادة الصليب المقدس الذي فقدته المسيحيون في المعركة، ولكنهم لم يستطيعوا أن يعثروا عليه، مما أثار غضب ملك إنجلترا الذي أمر بوضع جميع أولئك الواقعين في الجزء الخاص به من المدينة تحت حد السيف...". جاك دي فيتري: تاريخ بيت المقدس، ص١٦٥.
- ١١٠- مجهول: نيل وليم السوري، ص٢٣٥-٢٣٨. وأيضاً: الأصفهاني: الفتح للقي، ص٢٩١.
- ١١١- Roger of Wendover, *Flowers of History*, II, pp. ٤٢٢-٤٢٣.
- وأيضاً: أوليفر أوف بادربورن: الاستيلاء على دمايط، ج٣٣، ص١١٠-١١١.
- ١١٢- عن رحلات الحج المسيحي إلى الشرق ورواج تجارة الرفات المقدسة انظر: على السيد علي: القدس في العصر المملوكي، ص٢٠٣-٢٣٩؛ قاسم عبده قاسم: الخلفية الأيديولوجية، ص٢٦-٢٩؛ زايبورف: الصليبيون في الشرق، ص٢١-٢٣.
- ١١٣- جولات الراهب الدومنيكاني فيلكس فابري ورحلاته، ج٣٨ (١)، ص١٤٠٨.
- ١١٤- انظر: ريمون داجيل: تاريخ للفرنجية، ج٦، ص٢٨٧؛ تاريخ أسرة بلانتجنج، ج٣٠، ص٢٢.
- ١١٥- جولات الراهب الدومنيكاني فيلكس فابري ورحلاته، ج٣٨ (١)، ص١٤٠٨.

١١٦- فولشر أوف شارتر: الوجود الصليبي، ص ٢٩٩.

أشار ريمون داجيل إلى استخدام الرفات استخداماً عسكرياً واقتصادياً على النحو التالي: "...ولاقَت هذه الأوامر قبولاً عاماً وصدرت التعليمات بأن يتولى رجال الدين قيادة موكب يتبعه للفرسان والرجال الأتقياء، وأن يكون ذلك في اليوم السادس من الأسبوع على أن يحملوا الصليبان وأثار للقدسين...فانقلب سوء حفظنا إلى طالع طيب ويات كل شيء على ما يرام". انظر: ريمون داجيل: تاريخ للفرجة، ج٦، ص ٢٨٩-٢٩٠.

١١٧- أليم للصوري: الحروب للصليبية، ج٢، ص ٢٢١-٢٢٢.

١١٨- ابن الأثير: الكامل، ج١٠، ص ١٥٨.

١١٩- جولات الراهب اللومنيكاني فيليكس فابري ورحلاته، ج١٨ (٢)، ص ٤٧٢.

لعل من مظاهر تلك التلطف "...ووصل - للضمير عائد على أمير أوربي زار القدس قبيل الحروب للصليبية ربما عام ١٠٣٩م - على قطعة من الصليب المقدس من واحد من السوريين الذين كانوا يجرسون الضريح، فضلاً عن ما أشار إليه روجر أوف وندوفر "...وحملوا معهم قطعة من صليب الرب، كانت قد اكتشفت مؤخراً من قبل واحد من سكان القدس اسمه سيروس Syrus الذي كان قد أبقاها في حفظه وأنها وصلت إليه من عصور قديمة". انظر: تاريخ أسرة بلانتجنت، ج٣٠، ص ٢٢. وأيضاً:

Roger of Wendover, *Flowers of History*, II, pp, ٦٠-٦٢, ١٠٩-١١٠, ٢١٠-٢١١, ٢٤١, ٤١٠-٤١٦.

١٢٠- جولات الراهب اللومنيكاني فيليكس فابري ورحلاته، ج٣٨ (٢)، ص ٦٩٢.

١٢١- مثال ذلك "...تحولت هذه الصورة كلياً إلى تكوين جسدي لذلك هي لا تتوقف لا ليلاً ولا نهاراً عن إعطاء زيت مقدس، وهو للزيت الذي يحمل منه الحجاج للذين يأتون إلى هناك من كل جزء من العالم قوارير صغيرة من زجاج...". ويرجح الباحث أن هذه القوارير كانت تُمنح لقاء تقديمت أو نذور. انظر: رواية عن الأرض المقدسة كتبت في حوالي عام ١٣٥٠م، ج٣٨ (١)، ص ٤٦.

١٢٢- Roger of Wendover, *Flowers of History*, II, pp. ١٠٩-١١٠.

١٢٣- فورزبورج: وصف الأراضي المقدسة، ص ٩٨، ١٥٩.

١٢٤- رواية عن الأرض المقدسة كتبت في حوالي عام ١٣٥٠م، ج٣٨ (١)، ص ٤٦.

١٢٥- إرنول: حولية إرنول، ج٣٧، ص ١٢١.

١٢٦- جولات الراهب اللومنيكاني فيليكس فابري ورحلاته، ج٣٨ (٢)، ص ٦٨، ٥٨٤-٥٨٥.

١٢٧- استخدمت بعض الرفات استخداماً عكسياً لوصف من يقوم بتثديرها ببطلان عقيدته فيها على غرار سخرية فابري من المسيحيين الشرقيين الذين يقطعون بعض الحجارة من المكان الذي عُثر

فيه على الصليب ووضع تلك الحجر في الماء وشربه وهذا كفيل بشفائهم من أي مرض أو حلاقة
شعرهم ووضعهم بتلك المنطقة كي يتم للشفاء، ويعتبر فابري مثل هذه العادات باطلة ولا أساس لها
بل هي عادات دنسة غير مقدسة. انظر: جولات الراهب اللومنيكاني فيلكس فابري ورحلاته،
جـ ٢٨ (٢)، ص ٤٥٤، ٤٨٥.

١٢٨- إرنول: حولية إرنول، جـ ٣٧، ص ١٢١.

١٢٩- وليم الصوي: الحروب الصليبية، جـ ٢، ص ٧٠.

١٣٠- ريمون دلجيل: تاريخ الفرنجة، جـ ٦، ص ٢٣٨.

١٣١- فولشر أوف شارتر: الوجود الصليبي، ص ٢٣٥.

١٣٢- Radulph of Caen, *Gesta Tancredi, A history of Norman on the first crusade*,
trans. By Bernard S. Bachrach and David S. Bachrach, Abingdon, Oxon, GBR., ٢٠٠٥,
pp.٧٠-٧٤.

١٣٣- مجهول: أعمال الفرنجة، ص ٨١.

١٣٤- Roger of Wendover, *Flowers of History*, II, pp ١١٦-١١٧.

١٣٥- ميخائيل السرياني: تاريخ ميخائيل السرياني، جـ ٥، ص ٢٥٦.

١٣٦- ميخائيل السرياني: تاريخ ميخائيل السرياني، جـ ٥، ص ١٩٢.

* * *

المنشآت المعمارية البيزنطية في مدينة القدس خلال القرن الرابع الميلادي ودلالاتها

د. محمد زايد عبد الله^(*)

القدس من أقدس الأماكن وأشهرها على الإطلاق في العالم كله ^(١) ، حيث قَدَّمَ إليها الكثير من الرسل والأنبياء ^(٢) ، وأصبحت محط أنظار العالم المسيحي منذ القرن الأول الميلادي ، فها هو باسيل القيصاري يتحدث عن القدس موجهاً حديثه إلى أحد الرهبان قائلاً: " إن أنت بدأت بتدريب نفسك لاتخاذ الحياة الدينية مسلكاً ، رافضاً رغد العيش ، ومُحَرِّماً على نفسك متعة البيت والاجتماع بالنزوجة ، وتركت كل ذلك عابراً كابن السبيل من مزرعة إلى مزرعة ، ومن مدينة إلى مدينة ، مُتَّخِذاً طريقك إلى القدس ، فسوف تجدني هناك " ^(٣) . ومنذ القرن الرابع الميلادي توافد إليها الحجاج المسيحيون ^(٤) ، حينما نادى الآباء الأول للكنيسة بضرورة توجه المسيحيين إلى فلسطين لزيارة بيت لحم مهد السيد المسيح ، والقدس حيث جبل الزيتون ، وذكرى اجتماعه مع تلاميذه ، وصعوده إلى السماء ، بالإضافة إلى جبل الجَلْجَثَة Golgotha دليل المعاناة ^(٥) ، ونهر الأردن الذي عَمِدَ المسيح في مياهه ^(٦) . كما ذهب البعض إلى المدينة للاستشفاء من الأمراض بعد الاعتسال من مياه العيون والآبار الموجودة بها ^(٧) ، وهاجر إليها الكثير من سكان الإمبراطورية البيزنطية في أوقات المحن ، عندما انتشر مرض الطاعون في منطقة أعالي الفرات ^(٨) .

وكانت القدس كغيرها من مدن الإمبراطورية البيزنطية قد رحبت أشد ترحيب بما أصدره كل من قسطنطين Constantine وإمبراطور الغرب وليكينوس Licinius إمبراطور الشرق عام ٣١٣م ، أو ما أطلق عليه فيما بعد "مرسوم ميلان" للحد من اضطهاد المسيحيين ، وقد أرسل الإمبراطوران صورةً منه إلى ماكسيمينوس

(*) مدرس تاريخ العصور الوسطى - كلية الآداب - جامعة الفيوم .

Maximenus قيصر الشرق^(٩) ، وفي هذا المرسوم أصبح لكل مسيحي أو غيره من أصحاب المعتقدات الأخرى الحق في الاحتفاظ بعقيدته ، كما أعطى المرسوم الحق للمسيحيين في استعادة أماكن عبادتهم حتى ولو بيعت لأشخاص آخرين ، دون دفع المسيحيين أي تعويض^(١٠) . ولكن لم يستمر هذا الوثام طويلاً ، فقد ارتد ليكيوريوس على عقبه ، وعاود اضطهاد المسيحيين ، وأمر بقتل الأساقفة وهدم الكنائس^(١١) ، حينئذ عبأ قسطنطين جيشاً ، وأحرز انتصاراً على ليكيوريوس ، وأعلن نفسه إمبراطوراً رومانياً وحيداً لكل الإمبراطورية^(١٢) . وبعد انتصار قسطنطين الأول على ليكيوريوس عام ٣٢٤م^(١٣) ، أرسل رسالةً إلى الكثير من الأساقفة في الولايات المختلفة يدعوهم فيها إلى بناء الكنائس الجديدة وترميم القديم منها ، وأعطاهم السلطة في طلب ما يحتاجه العمل من حكام الأقاليم أو من والي العام ، وكانت القدس من أهم تلك الأماكن التي شملها المرسوم الإمبراطوري^(١٤) .

وقد اختلف المؤرخون للقدامى والمحدثون حول الشخصية التي وقعت وراء هذا العمل ، فمنهم من ذكر أن الإمبراطور قسطنطين الأول هو الذي أمر بالاهتمام بمدينة القدس والتفتيش عن الأماكن المقدسة بها^(١٥) ، خاصة فيما عُرف بمكان الصلب^(١٦) ، بناءً على رؤية رأها^(١٧) ، ومنهم من ذكر أن عمله هذا لم يكن عملاً اعتباطياً ، بل كان عملاً سياسياً مخططاً له ، خاصة بعد انفراد قسطنطين بالحكم بعد التخلص من غريمه ليكيوريوس عام ٣٢٤م^(١٨) ، حيث أنه أراد أن يكتسب ثقة الولايات الشرقية من الإمبراطورية مهد المسيحية ، عندما نقل بلاطه إلى نيقوميديا Nicomedia في آسيا الصغرى ، ثم إلى القسطنطينية على شاطئ البوسفور^(١٩) ، كما أصدر مرسوماً يلزم فيه كل من استولى على أراضي أو بساتين أو مباني خاصة بالكنيسة بوجوب ردها إليها ، كما أمر بنقل مقابر الشهداء والجبانات المسيحية إلى ملكية الكنائس^(٢٠) ، ويرى المؤرخ الحديث دراك أنه كان الأولى بذلك قبر المسيح سيد الشهداء^(٢١) . كما أن كينيث كونانت يؤكد على أن دافع قسطنطين من ذلك تأكيده على أنه الكاهن الأعلى Pontifex Maximus للكنيسة والدولة معاً ، وأنه أراد بذلك الإنجاز وحدة العالمين الزمني والروحي في شخص

واحد (٢٢) ، وكان ذلك بناءً على تحريض بعض الشخصيات القريبة من قسطنطين أمثال يوسابيوس القيساري ، الذي كان يحاول الترويج لِمَا عُرف بالقيصرية البابوية (سيد الدولة والكنيسة) (٢٣) ، ومنهم مَنْ رأى أن قسطنطين أراد أن تكون القدس مركزاً للحج ، وإحدى مراكز العبادة المسيحية المهمة في الإمبراطورية تحت الإشراف الإمبراطوري (٢٤) ، لارتباطها بالصليب ، الذي رأى فيه قسطنطين أنه رمز ديني لصفقة سياسية رابحة في سبيل وحدة الكنيسة والدولة (٢٥) ، حيث أقدم قسطنطين على هذا العمل بعد الانشقاق الذي حدث من جراء الخلاف بين العالم المسيحي في مجمع نيقية عام ٣٢٥م ، وأنه أراد بإعادة اكتشاف القبر المقدس توحيد المسيحيين على كلمةٍ سواء (٢٦) ، فأصبح إنقاذ الدولة رهن بتأييد قسطنطين للكنيسة ، وتأسيس فكرة قداسة الصليب والأماكن المرتبطة به (٢٧) ، فكان أول حاكم يصف فلسطين بالأماكن المقدسة (٢٨).

ويرى بعض المؤرخين أن هذا العمل كان بناءً على طلب الإمبراطورة هيلينا Helena أم قسطنطين (٢٩) ، التي رأت رؤية تأمرها بالذهاب إلى القدس لتكشف النقاب عن الأماكن المقدسة ، والتي دُفنت خلال القرون السابقة ، وتوسلت لابنها قسطنطين ليصدر هذه الأوامر والتي أُوحيَت إليها من الرب (٣٠) ، كما أنها نذرت قديماً أنه إذا تنصر ابنها قسطنطين وانتصرت المسيحية ، فإنها ستذهب إلى القدس وتهتم بمبانيها (٣١) ، أو أنها قامت بذلك ل احتراماً للصليب الذي أرادت أن تبحث عنه (٣٢) ، لغفران الخطايا والذنوب التي اقترفتها الإمبراطور وأمه (٣٣) ، كما أنها أرادت أن تضع أسس الحج المسيحي إلى الأماكن المقدسة في القدس ، واعتبرت نفسها هي أول حاجة في المسيحية (٣٤) ، وعلى ذلك منحها الإمبراطور قسطنطين الأموال للذهاب إلى القدس (٣٥).

وبناءً على هذا الانقسام بين المؤرخين القدامى والمحدثين يمكن القول أن الإمبراطورة هيلينا لم تكن ذات سلطان حتى يمكنها القيام بهذا العمل إلا بأوامر من الإمبراطور نفسه ، خاصة وأن البلاط الإمبراطوري كان يمر بأوقات عصيبة في تلك الفترة بعد قتل قسطنطين لابنه وزوجته ، فحاولت هيلينا أن تخفف عنه وطأة تلك

الأزمة من خلال تحويل نظره إلى الولايات الشرقية خاصة فلسطين مهد المسيحية .
ومن خلال السياق التاريخي يمكن القول أن الإمبراطور أعطى أوامره ببناء تلك
الكنائس باعتبارها سياسية إمبراطورية قديمة منذ عام ٣١٣م ، وأن دور الإمبراطورة
هيلينا لم يكن سوى الإشراف على بناء تلك الكنائس ، خاصة وأن يوسابيوس
القيساري المؤرخ الرئيسي لأسرة قسطنطين قد أورد روايتين مختلفتين عن دور
هيلينا، فالأولى يوضح فيها أن الإمبراطور هو الذي قرر بناء الكنائس في فلسطين
خاصة في بيت لحم وجبل الزيتون في القدس^(٣٦) ، أما في الرواية الثانية فيؤكد على
أن هيلينا هي من قامت ببناء هاتين الكنيستين^(٣٧) ، ويؤكد الرواية الأولى اثنين من
الحجاج أحدهما حاج بورديو الذي زار فلسطين في عهد قسطنطين الأول نفسه ،
والقديسة سيلفيا من أكويتانيا (أقطنيا) التي مكثت في القدس طيلة الفترة (٣٨٢-
٣٨٥م)^(٣٨) ، وبناءً على ذلك يمكننا أن نستنتج مما سبق أن الإمبراطورة هيلينا قد
أنتت إلى الشرق بناءً على أوامر من ابنها الإمبراطور لأغراض سياسية ، خاصة بعد
الاضطرابات العائلية التي شهدتها أسرة قسطنطين في العام السابق على مجيء هيلينا
للشرق^(٣٩) ، وتحويل نظر سكان الإمبراطورية عما يعج به البيت الحاكم من
مشاكل^(٤٠).

أما عن التحديد الزمني ، فقد اختلفت المصادر فيما بينها ، فجد أن بعض
المصادر قد حددت ذلك بعام ٣٢٥م^(٤١) ، خاصة وأن الإمبراطور قسطنطين الأول
أمر مكاريوس Macarius أسقف القدس (٣١٢-٣٣١م) - الذي كان حاضراً مجمع
نيقية Nicaea- أن يفتش لدى عودته عن مكان الضريح المقدس وجبل الجلجثة
وخشبة الصليب^(٤٢) ، بينما ذكرت الحوليات السريانية أن وصول هيلينا إلى القدس
كان في ٢٨ مايو عام ٣٢٦م^(٤٣). أما ثيوفانيس فنكر خلال القرن التاسع الميلادي أن
هذا الأمر وقع عام ٥٨١٧ من بداية الخلق أي ما يوازي عام ٣٢٤/٣٢٥م^(٤٤). ولم
يذكر يوسابيوس القيساري الذي كان معاصراً للأحداث تاريخاً مباشراً حيال هذا
الأمر، ولكنه ذكر أن الإمبراطور قسطنطين الأول أرسل رسالة إلى مكاريوس أسقف
القدس يدعوه فيها إلى تشييد كنيسة بجوار القبر المقدس الذي أكتشف في الوقت

الذي مات فيه ليكنيوس^(٤٥) ، وهذا يعني أن اكتشاف القبر المقدس كان بعد عام ٣٢٤م^(٤٦) ، كما ذكر سقراط أن تلك الرسالة كانت قد أرسلت بعد انقضاء مجمع نيقية عام ٣٢٥م^(٤٧) ، ولكن ثيوفانيس ذكر أن تلك الرسالة كانت بعد عودة هيلينا من القدس^(٤٨) ، وربما يكون ذلك عام ٣٢٦م ، وهذا ما تؤكد بعض المصادر اللاتينية والسريانية ، التي ذكرت أن الحصول على خشبة الصليب كانت في يوم ١٣ سبتمبر ، وكان رفعها في يوم ١٤ سبتمبر من عام ٣٢٦م^(٤٩).

وعلى ذلك فإن قسطنطين كتب إلى مكاريوس يدعوهُ إلى الإسراع في البناء ، وأرسل إلى القدس مراقباً للأعمال ، مع مبالغ كبيرة من الأموال^(٥٠) ، وأرسل مرسوماً عاماً إلى دراكيليانوس Dracilianus والتي فلسطين ليشترك في العمل بجدية^(٥١) ، من خلال توفير الأموال والصناعات والفنيين ، وكذلك تحديد أنواع الأخشاب والأعمدة والرخام اللازمة للكنيسة ، وإرسال بيان بذلك إلى الإمبراطور قسطنطين ، الذي أمر بدوره حكام الأقاليم بتوفير الأنواع والكميات اللازمة منها^(٥٢).

وعلى الجانب الآخر وصلت الإمبراطورة هيلينا إلى القدس ، فاستقبلها مكاريوس بطريرك المدينة ، وقام بالبحث عن خشبة الصليب في المكان الذي بُني فيه معبد للآلهة فينوس (الزهرة) ، آلهة الجمال الرومانية^(٥٣) ، وكانت الإمبراطورة هيلينا قد أحضرت معها الكثير من الأموال ، مما جعلها توفر عدداً كبيراً من العمال لإزالة هذا المعبد وكل محتوياته ، ثم حفر الحمال الأرض ، فكشفوا عن القبر المقدس ، ومكان الجلجثة الذي وقع إلى الشرق منه ، وعثر العمال على ثلاثة من الصلبان المتهاكلة^(٥٤) ، فأخذت الإمبراطورة هيلينا خشبة الصليب^(٥٥) ، وأرسلت قطعة منها مع مساميرها إلى ابنها قسطنطين^(٥٦) ، أما الجزء المتبقي فأعطته للأستقف مكاريوس ليحتفظ به في القدس ، ثم قررت أن تبنى كنيسة على هذا القبر باسم ابنها قسطنطين^(٥٧).

ومن الملاحظ أن الكنيسة الجديدة اعتمدت في بنائها على الشكل البيزنطيلي Basilica الروماني ، والذي يشبه قاعة البلاط بما تحتوي عليه من فراغات داخلية كبيرة للمصلين ، وهذه البنائيات المستطولة الكبيرة عادة ما كانت تتجه من الغرب إلى

الشرق ، وتشتمل على صحن مركزي Nave تمثل قاعة الاجتماعات ، وممرات جانبية ، ومذبح أو أكثر للكنيسة ، وقبة Apse أو أكثر في طرف الكنيسة (٥٨) ، ومن حديث المصادر يمكننا تخيل شكل البناء آنذاك ، فقد أنشئ ضريح فوق مغارة الدفن أطلق عليه كنيسة القيامة Anastasis (٥٩) ، حيث زينت تلك المغارة بأعمدة جميلة ، وقبة دائرية (٦٠) ، وتركت أمامها باحة كبيرة ناحية الشرق ، رُصفت أرضيتها بالحجارة ، وأحيطت بدهااليز (ممرات) مُعمدة (٦١) ، وإلى الشرق من هذا الفضاء بُنيت كنيسة (الشهادة أو قس الأقدس) Martyrium في المنطقة المنخفضة من التل ، وهي قائمة فوق الأساس القديم لهيكل سليمان حسب قول أحد الرحالة اليونانيين خلال القرن الثاني عشر الميلادي (٦٢) ، حيث بُنيت جدرانها من الحجارة ، وصنع سقفها من الأخشاب المكسوة بصفائح الذهب من الداخل ، أما من الخارج فقد كُسيت قبتها بالرصااص لحمايتها من مياه الأمطار ، وإلى الغرب من الكنيسة وقع مذبح الكنيسة (٦٣) . وما بين كنيسة الشهادة ومغارة الدفن (كنيسة القيامة) تقع كنيسة الجلجثة Golgotha (الجمجمة Calvary) في الناحية الجنوبية ، وهي كنيسة لم يذكرها يوسابيوس القيساري ، بل ذكرها الرحالة الذين زاروا القدس فيما بعد على أنها المكان الذي يُمثل مكان الصليب (٦٤) . كما ألحق قسطنطين مبنى إلى الجنوب الغربي من مغارة الدفن ، سُميت بالمعمدانية ، حيث وُجد بها خزان ماء وحمام لتعميد الأطفال المسيحيين (٦٥) . وعلى الرغم من أن المسافة بين القبر والجمجمة كانت لا تقل عن ٤٠ متر ، فقد جعل قسطنطين تلك البنايات متصلة لتحوي كنيسة القبر والجمجمة في بناية واحدة ، بالإضافة إلى الفراغات فيما بينهما (٦٦) ؛ لأنه أراد أن يفوق هذا البناء في جماله وحجمه كل الكنائس في العالم (٦٧) . وإضافة إلى ما سبق فقد أقامت هيلينا كنيسة أخرى في جبل الزيتون شرق القدس ، تذكراً لصعود المسيح إلى السماء من هذا الجبل (٦٨) .

وفي ١٣ سبتمبر عام ٣٣٥م تم الاحتفال بتدشين كنيسة القبر المقدس في مدينة القدس (٦٩) ، وذلك من خلال الأساقفة الذين اجتمعوا في "مجمع صور" في نفس العام لمناقشة النزاع الأريوسي الأثناسيوسي في الكنيسة المصرية ، وكذلك لتكريس

بناء كنيسة القنس ، فأمر الإمبراطور قسطنطين الأول كل الأساقفة بالتوجه من مدينة صور إلى القنس ، كما أرسل الإمبراطور قسطنطين من قبله الموثق الإمبراطوري مارينوس Marinus على رأس فرقة من الحرس الإمبراطوري لاستقبال الضيوف ، وإعطاء الاحتفال نوعا من الفخامة^(٧٠).

ويعتبر أحد المؤرخين المحدثين أنه من المحزن أن تُشيد كنيسة القيامة على أطلال المعبد الوثني^(٧١) ، وهو يستوضح برأي يوسابيوس القيساري الذي رأى أن هدم معبد وثني وبناء ضريح للسيد المسيح على موقعه ، هو في حد ذاته جهاد مقدس ضد الوثنية^(٧٢) ، وأن بناء الضريح المقدس على يد قسطنطين وأمه هيلينا - حسب رأي أحد الرحالة الأوربيين - هو تشريف للمسيح وأمه المقدسة ، وأنه المرحلة الخامسة من بناء هيكل سليمان^(٧٣) ، والذي عبر عن سياسة البيزنطيين نحو إزاحة العمارة الوثنية من وسط السوق الروماني بالمدينة المقدسة ، وإحلال العمارة المسيحية مكانها^(٧٤) ، وهو ما يدلل عليه المؤرخ يوحنا روفوس ، الذي ذكر أنه عندما أُعيد بناء القنس من قِبل الإمبراطور قسطنطين ، كانت مدينة قليلة السكان ، متناثرة المنازل ، فما كان من رجال الدين والأساقفة في المدينة إلا أن شجعوا المسيحيين على سكنى المدينة ، فتعددت البنايات ، وأصبح لأي مسيحي الحق في الحصول على أي منطقة للبناء فيها بدون دفع أي ثمن لها^(٧٥) ، فزاد الاستيطان المسيحي بالمدينة ، ونشطت حركة الحج إليها ، مما عاد على سكانها المسيحيين بالمنافع الاقتصادية^(٧٦) ، وبناءً على رأي أحد المؤرخين المحدثين كان بناء كنيسة القيامة هزيمة لليهودية على أيدي المسيحية ، حيث أبقى المسيحيون للمعبد اليهودي خرابًا طيلة العصر البيزنطي^(٧٧) ، وربما فعل المسيحيون ذلك انتقاما من اليهود الذين كانوا وما زالوا يتهمونهم بأنهم المحرض الأساسي فيما عُرف بعملية الصلب . بالإضافة إلى رغبة المسيحيين لتحقيق قول المسيح بخراب أورشليم القنس^(٧٨) ، ولذلك حاول المسيحيون إبعاد اليهود عن المدينة ، وبدأت تظهر فكرة الأرض المقدسة لدى المسيحيين لتكون بديلا لمفهوم أرض الميعاد لدى اليهود - حسب قول أحد المؤرخين المحدثين^(٧٩) ، وهو القول الذي يرفضه البعض من المؤرخين المحدثين الذين يرون

أنه من غير المعقول أن قسطنطين الأول كان يريد تخصيص المواقع اليهودية لإقامة بنايات مسيحية ، لأن مسألة كنيسة القيامة كان لها خصوصية تاريخية ودينية ، ويزعم هؤلاء المؤرخين أن كنيسة القيامة أنشأت في المنطقة الغربية من المدينة ، وهي المنطقة المواجهة لأطلال المعبد اليهودي الذي يقع مكان قبة الصخرة الآن في المنطقة الشرقية من المدينة القديمة ^(٨٠) ، وهؤلاء المؤرخين أرادوا من خلال هذه النظرية إثبات الحق اليهودي في منطقة الحرم الشريف ، ليكون مسوغاً لهدم المسجد الأقصى وإقامة الهيكل المزعوم مكانه ، وهذا ما يدحضه أحد المصادر اليونانية التي تعود إلى القرن الثاني عشر الميلادي ، وهو أحد الرحالة اليونانيين الذي ذكر أن منطقة (الشهادة أو قدس الأقداس) Martyrium تم إنشاؤها فوق الأساس القديم لهيكل سليمان ^(٨١) ، كما ذكر الرحالة الألماني فيليبالد - خلال القرن الثاني عشر الميلادي - أنها كانت خارج نطاق منطقة إيليا Aelia القديمة لدى وصول هيلينا أم قسطنطين إلى القدس ، أي أنها كانت خارج حدود مدينة القدس القديمة ^(٨٢) ، وبذلك لا يكون الهيكل تحت منطقة الحرم الشريف كما يزعم اليهود.

كما أن هناك رواية مهمة للغاية في كتابات أحد المؤرخين المجهولين خلال تلك الفترة ، فقد أظهر ذلك المؤرخ أن قسطنطين كان يُخطط من أجل استباحة أماكن العبادة اليهودية ، والتي بدأت منذ أن اعترف قسطنطين بالمسيحية عام ٣١٣م ، حينما جمع في مدينة روما رجال الدين والكتاب اليهود لمناقشة البابا سلفيستر الأول (٣١٤-٣٣٥م) Sylvester I في وجهة نظر اليهود تجاه المسيح والمسيحية ، وأن قسطنطين أراد تحول اليهود إلى المسيحية ^(٨٣) ، بالإضافة إلى إصداره المرسوم الإمبراطوري في حفل تشييد كنيسة القيامة عام ٣٣٥م ، بمنع اليهود من دخول الأراضي المحيطة بمدينة القدس بمحيط ستة أميال في كل الاتجاهات المحيطة بالمدينة ^(٨٤). كما أنه أراد أن يُعطي من شأن القدس وكنيسة القيامة عندما أصدر أوامره بالألّا تُرسم أي صورة له أو لأمه هيلينا إلا برسم صورة الصليب رمز تلك المدينة بجانبهم ^(٨٥) ، خاصة بعد انتصاره بتلك الشارة في الكثير من المعارك ^(٨٦). وبذلك أراد قسطنطين فصل اليهود عن المسيحيين ، وتحديد انتشار اليهودية في فلسطين

بصفة عامة والقدس بصفة خاصة ، وكانت تلك الإجراءات الحكومية تجاه اليهود قد زادت من جرأة عامة المسيحيين ضد اليهود ، والتعدي على ممتلكاتهم ، إلى جانب ما شملته كتابات آباء الكنيسة ، وقرارات المجامع الكنسية خلال القرن الرابع الميلادي ، مثل مجامع إلفيرا Elvira (بداية القرن الرابع الميلادي) ، ونيقية (٣٢٥م) ، وأنطاكية (٣٤١م) ، وللاذقية Laodicea (٣٦٠م) ، والتي تمنع التعامل مع اليهود ، وهذا ما دفع اليهود إلى تركيز مناطق سكنهم في المنطقة الشمالية في الجليل والجولان ، والتي كانت أقل مسيحية عن القدس^(٨٧) . كما أن تلك الأحداث كانت دافعا لثورتهم ضد الحكم الروماني في صفورية Sepphoris في منطقة الجليل ما بين عامي ٣٥١-٣٥٢م^(٨٨) . وعلى الرغم من هذه الدلائل إلا أن أحد المؤرخين اليهود المحداثين يرفض القول بأن لقسطنطين دور في منع اليهود من دخول مدينة القدس ، حيث يرى أن كل القرارات التي اتخذها قسطنطين ضد اليهود خلال فترة حكمه ما هي إلا قرارات قديمة اتخذها الأباطرة الرومان من قبل ، خاصة الإمبراطور هادريان خلال القرن الثاني الميلادي ، وما قرارات قسطنطين إلا تجديد للقرارات القديمة^(٨٩) .

وخلاصة القول أن كلاً من اليهود والمسيحيين قد افترضوا أن هادريان أسس مركزاً وثنياً في إيليا (القدس) لكي يُخرب ماضيهم الخاص^(٩٠) . لأن هادريان اعتقد حسب قول أحد رجال الدين المسيحيين أنه بتحطيم القدس يكون قد أصاب هـدفين ، الأول هو الإيمان المسيحي لتحطيمه المكان الذي عانى فيه المسيح ، والثاني أنه منع اليهود من دخول القدس رمز اليهودية^(٩١) ، وعلى الرغم من أن الكتاب الأوائل في المسيحية رأوا أن القدس هي الهدية التي أهداها الرب إلى شعبه المختار بعد معاناتهم في مصر ، إلا أنهم رأوا بعد ذلك أن اقتناص الأمم الأخرى للقدس من أيديهم كان جزاءً من الرب على ذنوبهم وبغيهم وشرهم العظيم ، وأنهم لن يستعيدوا مجدهم بسبب ما كان لهم من التأمر على المسيح^(٩٢) ، كما أن المعبد اليهودي لم يؤد ما كان المفترض له أن يقوم به ، فحلت محله الكنيسة التي قامت بدورها على أكمل وجه^(٩٣) ، وأن ما حدث من تدمير القدس في عهد هادريان قد شمل أيضا الجماعات المسيحية^(٩٤) ، وهذا ما يظهر في الاعتذار الذي وجهه جستين Justin أحد سكان

منطقة السامرة Samaria الفلسطينية إلى الإمبراطور هادريان ^(٩٥) ، حيث أخبره بأن خراب القدس أمر حتمي قد أخبر به الكتاب المقدس ، وأن هذا الأمر بسبب اليهود ، ولكنه يلتزم منه الشفقة بإخوانه المسيحيين الذين لا ذنب لهم فيما يحدث ^(٩٦) ، حتى أن اليهود أنفسهم يعترفون بذلك ^(٩٧).

ولكن المسيحية انتكست في عصر جوليان Julian (٣٦١-٣٦٣م) ، حينما عادت عبادة الأصنام من جديد ، وتشجع الوثنيون على فتح المعابد الوثنية مرة أخرى ، والقيام بالاحتفالات الوثنية التي تقدم فيها القرابين من دماء الشهداء المسيحيين ^(٩٨) ، وكان ذلك خطوة جيدة للجماعات اليهودية في الأراضي المقدسة بفلسطين ، الذين خاطبهم جوليان في إحدى خطبه ، واعدأ إياهم بأنه إذا ما ظفر بالنصر في معركته مع الفرس فسوف يقوم بإعادة بناء الهيكل اليهودي في القدس ، وأنه يريد بذلك إعادة بعضاً من حقوقهم المسلوبة ، والتي تعرضوا لها في عهد الأباطرة الرومان السابقين ^(٩٩) ، ولذلك نهض اليهود وأعدوا العدة من خلال توفير الأموال والمواد اللازمة للبناء ^(١٠٠) ، وأسند الإمبراطور جوليان الأمر في أوائل عام ٣٦٣م إلى أحد قواده المدعو أليبيوس Alypius الأنطاكي ، ولكن العمل لم يكتمل ، خاصة بعد وفاة جوليان مقتولاً في حربه مع الفرس في نفس العام ^(١٠١).

ومن الملاحظ أن هناك هدفين من وراء هذا العمل ، هدف مُعلن يتمثل فيما أخبرنا به المؤرخ الوثني أميانوس ماركيلينوس المعاصر لعصر جوليان ، بأنه أراد أن يترك أثراً عظيماً ليخلد به ذكراه ^(١٠٢) ، وهدف غير مُعلن ، ربما يكون ذلك مناورة من جوليان ، حينما أراد أن يكتسب عطف اليهود في حربه المستقبلية مع الفرس ، خاصة وأن شعبيته ضعفت بين الجموع المسيحية بعد ارتداده إلى الوثنية ^(١٠٣) ، وربما يكون تعاطفه مع الجماعات اليهودية في فلسطين بسبب كراهيتهم الشديدة للمسيح والجماعات المسيحية ، خاصة الموجودة في الولايات الشرقية ، حيث الأماكن المقدسة المرتبطة بحياة السيد المسيح ^(١٠٤) ، على اعتبار أن جوليان أطلق على المسيحيين في الإمبراطورية الرومانية كلها لفظ الجليليين ^(١٠٥) ، نسبة إلى الجليل في فلسطين ، لتكون دلالة على خصوصية هذا الدين بأهل هذه المنطقة فيما سواهم ،

وأنها امتداد لليهودية ، وبذلك فهي ليست ديانة جديدة ، وهو ما كان يهدف إليه جوليان ، حتى لا تستقل المسيحية ، وتكون مثلها مثل أي ديانة أخرى في الإمبراطورية الرومانية. والدليل على ذلك أنه هم الكنائس المسيحية ، بل وأغلق المدارس المسيحية لمنع انتشار المسيحية بين عامة الشعب (١٠٦) ، ومنع المُدرسين المسيحيين من إلقاء الدروس في المدارس (١٠٧).

ويرى أحد الباحثين اليهود أن جوليان كان يدافع عن اليهود ويكره المسيحيين لأن الأخيرين حسب اعتقاده ليسوا أصحاب ديانة كالْيَهُود ، كما أنهم لم يرتقوا في تفكيرهم إلى مرتبة اليونانيين الوثنيين (١٠٨) ، ولهذا كان يتطلع إلى استعادة المجد القديم لهيكل أورشليم بدافع من الغرور والطموح ، كما أراد أن يكون ذلك العمل حجة براءة ضد الإيمان بالنبوءات والرؤى المسيحية التي تزعم خراب الهيكل اليهودي ، على الرغم من عدم رضاه عن اليهود واليهودية ، شير أنه حبذ الشريعة الموسوية ، التي اعتقد أنها أخذت الكثير من طقوسها من العبادة المصرية الوثنية ، فصمم على إقامة معبد ضخم لليهود تتضاءل إلى جانبه كنيسة القيامة (١٠٩) ، كما كان مثلهما من أجل إثبات خطأ كلام السيد المسيح في الإنجيل (١١٠) ، ولكن حسب رأي المصادر المسيحية فإن عقاب الرب كان له بالمرصاد ، فقد قُتل في حربه مع الفرس، وتشدد تلك الروايات أن مقتله كان على يد السيد المسيح ، حتى أن جوليان صاح قائلاً وهو يرتمي على الأرض إثر الطعنة التي تلقاها: "لقد رحبت أيها المسيح ، هنيئاً لك أيها الجليلي" (١١١) ، وهكذا فشلت محاولات اليهود في إعادة هيكلهم المزعوم، وهو ما دفع أحد المؤرخين المحدثين إلى القول بأنه بعد موت جوليان لم يستطع لليهود إعادة بناء معبدهم ، بل بدأ مسيحيو القدس برنامجاً عدوانياً جديداً ، لفرض الواقع المسيحي على الأرض لضمان عدم حصول اليهود على قدر من الأراضي داخل المدينة مستقبلاً لبناء معبدهم (١١٢) ، وهو يتنافى مع ما جاء في خطاب كيرلس Cyril أسقف القدس (٣٢٠-٣٨٢م؟) ، الذي يرى أن المسيحيين كانوا يعيشون في تلك المناطق مع اليهود جنباً إلى جنب (١١٣).

ولكن من الملاحظ أن أحد الباحثين لليهود أكد على أن مسألة إعادة المعبد اليهودي على يد جوليان لم تذكره المصادر اليهودية المعاصرة والتالية للأحداث ، وخاصة ما عُرف باسم "تلمود القدس" Talmud of Jerusalem^(١١٤) ، ويؤكد هذا الرأي باحث يهودي آخر ، الذي أخذ بالرأي القائل بأن الأسطورة القائلة بأن المسيح المنتظر لدى اليهود هو إمبراطور روماني لا تخضع للاعتبارات التاريخية ، وأنه لا يُصدق بأن كهنة اليهود قد رحبوا بجوليان كملك لبني إسرائيل^(١١٥).

• •

الخاتمة

مما سبق نجد أن للقرن الرابع الميلادي كان نقطة تحول للمسيحية بصفة عامة ، ومدينة القدس على وجه الخصوص ، خاصة في عهد الإمبراطور قسطنطين الأول ، وإن كانت قد انتكست فيما بعد على يد جوليان ، إلا أنها ازدادت قوة بعد قتله عام ٣٦٣م ، وعلى ذلك كان القرن الرابع الميلادي بمثابة الصراع الحاسم بين المسيحيين واليهود على الوجود المادي في مدينة القدس ، والذي سار تدريجياً حتى وصل إلى ذروته في نهاية القرن الرابع الميلادي ، ولهذا فإن المنشآت التي أقامها الأباطرة أو أزمعوا على إقامتها كان لها أثر كبير في تاريخ المدينة على النحو التالي:

- لم يكن هناك دليل أثري أو أدبي يدل على توجه المسيحيين إلى القدس للحج قبل الاعتراف بالمسيحية كدين معترف به عام ٣١٣م ، أو قبل اكتشاف القبر المقدس بين عامي ٣٢٥-٣٢٦م ، وعلى ذلك تعتبر زيارة الإمبراطورة هيلينا إلى القدس هي البداية لتوجيه أنظار العالم المسيحي نحو الحج إلى القدس.

- تأرجحت العوامل التي دفعت قسطنطين وأمه إلى البحث عن مكان عملية الصلب والدفن في القدس ما بين عوامل شخصية ، وأخرى دينية ، وثالثة سياسية ، وكانت لأحداث الدينية والسياسية آنذاك عامل كبير في إقرار تلك للدوافع.

- لم يختلف الإمبراطور جوليان في مسلكه العدائي تجاه مسيحي الإمبراطورية بصفة عامة ، ومسيحي القدس بصفة خاصة ، ومحاولة تقريه من اليهود بوعدهم بتجديد الهيكل الذي دمره هادريان من قبل ، فقد كان مسلكه هذا ينم عن رغبة دينية في اضطهاد المسيحيين ، وذلك لاعتناقه الوثنية ، وكرهه للديانات السماوية ، كذلك كان الدافع وراء ذلك دافع سياسي وهو ضرب الجماعات المسيحية المناوئة له عن طريق هدم المعالم الأثرية للمسيحية في القدس رمز المسيحية في الإمبراطورية.

- كانت القدس ولا زالت مدينة مقدسة من اليهودية ثم المسيحية ثم الإسلام ، فالقدس في نظر اليهود هي النكرة التوراتية للوجود اليهودي والتي من أجلها تركوا مصر تائهين عدة عقود حتى وصلوا إليها ، أما للقدس لدى المسيحيين فهي تلك المدينة

الأرضية التي شهدت مولد ونبوة وعذاب ورفع المسيح ، والتي سوف تُدمر لتتحد مع المدينة السماوية في العالم الآخر ، وذلك بعودة المسيح في نهاية العالم.

- كانت مكانة القدس حتى اتخاذ المسيحية الدين الرسمي للدولة عام ٣٩١م قد مرت بثلاث مراحل: امتدت المرحلة الأولى من بداية المسيحية وحتى عام ٣٢٥م ، وفيها لم يتمكن مسيحو القدس أن يحرزوا أي حضور أمام المد الوثني واليهودي .

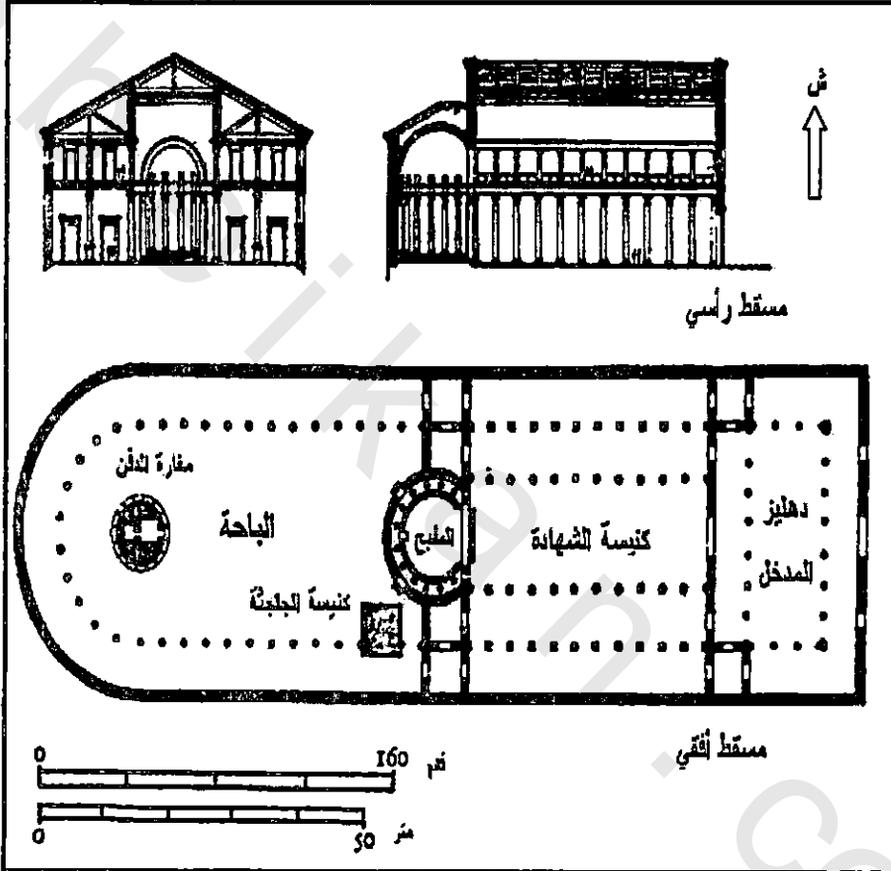
المرحلة الثانية الممتدة من عام ٣٢٥م وحتى عام ٣٦١م ، وهي الفترة التي استطاعت المسيحية أن تحقق حضوراً مادياً معمارياً ، وسياسياً ، ودينياً ، تمثل في بناء الكثير من الكنائس والأديرة ، حيث أصبحت القدس أحد الكراسي الأسقفية في الدولة البيزنطية ، أما المرحلة الثالثة والأخيرة فقد كانت محاولة يائسة من اليهود بمساعدة جوليان لاستعادة مكتسباتهم في القدس ، ولكن جهودهم ضاعت سُدى لأميد بعيد.

* *

اللوحات

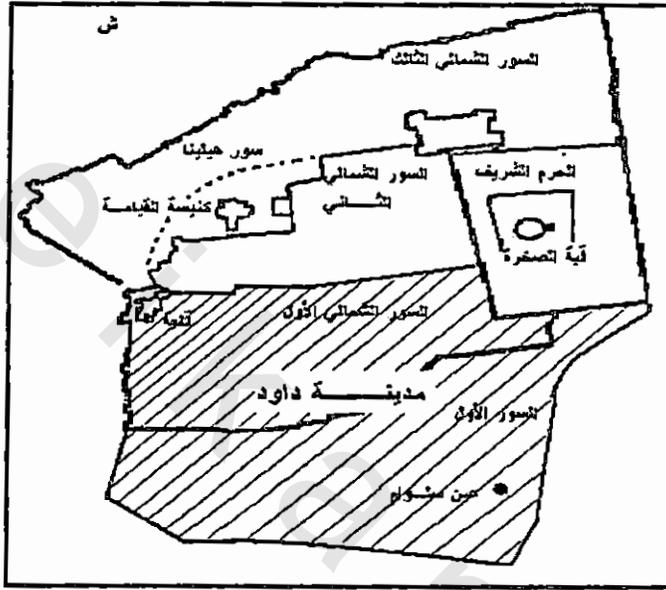
صورة (١): تخطيط كنيسة القيامة عام ٣٣٥م. نقلا عن:

Armstrong, G. T., "Imperial Church Building in the Holy Land in the Fourth Century",
The Biblical Archaeologist, Vol. ٣٠, No. ٣ (Sep., ١٩٦٧), fig. ١١, p. ٩٣.



صورة (٢): تخطيط مدينة القدس ، وموقع كنيسة القيامة. نقلاً عن:

Phillips, J. E., The site of the church of the Holy Sepulchre in Jerusalem: Its pre-constantinian and constantinian Phases, Ph.D Thesis, The University of Texas at Austin, ١٩٧٧, fig. ٣, p. ١٨٦.



- (١) Theoderich, *Description of the Holy Places* (circa. ١١٧٢ A.D.), trans. A. Stewart, *PPTS*, Vol. ٥, London, ١٨٩٦, ch. ٣, p. ٤; Anonymous, *Guide-Book to Palestine* (circa. A.D. ١٣٥٠), trans. J. H. Bernard, *PPTS*, Vol. ٦, London, ١٨٩٤, ch. ١٨, pp. ٣-٤.
- (٢) Anonymous Pilgrim V.٢, in: *Anonymous Pilgrims, I.-VIII. (١١th and ١٢th Centuries.)*, trans. A. Stewart, *PPTS*, Vol. ٦, London, ١٨٩٤, ch. ١٧, p. ٣٢.
- (٣) Basil the Great, *Letters and Select Works*, trans. B. Jackson, *NPNF*, ٢nd Series, Vol. ٨, ed. Ph. Schaff, H. Wace, New York, Oxford & London, ١٨٩٥, No. ٤٥, p. ١٤٨.
- (٤) *The Pilgrimage of S. Silvia of Aquitania to the Holy Places* (circ. ٣٨٥ A.D.), trans. J. H. Bernard, *PPTS*, Vol. ١, No. ٣, London, ١٨٩٦, pp. ٢٩, ٣٢; Gerontius (٤٨٥ A.D.), *The life of Melania, the Younger*, trans. Elizabeth A. Clark, *SWR*, Vol. ١٤, The Edwin Mellen Press, New York and Toronto, ١٩٨٤, chs. ٣٤-٣٥, pp. ٥٠-٥١; John Rufus, *Account of the Way of Life of the Holy Peter the Iberian, Bishop, Approved Confessor, and Ascetic of Our Lord*, in: John Rufus: *The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*, trans. C. B. Horn And R. R. Phenix, *SBL*, vol. ٢٤, Atlanta, ٢٠٠٨, ch. ١٣٤, p. ١٩٧; CF. Freeman-Grenville, G. S. P., "The Basilica of the Holy Sepulchre, Jerusalem: History and Future", *JRAS*, No. ٢ (١٩٨٧), p. ١٨٧; Wilken, R. L., "Byzantine Palestine: A Christian Holy Land", *BA*, Vol. ٥١, No. ٤ (Dec., ١٩٨٨), p. ٢١٦; Cameron, A., *The Mediterranean world in late antiquity AD ٣٩٥-٦٠٠*, London & New York, ١٩٩٣, pp. ٦٨, ١٩٤; Armstrong, K., "The Holiness of Jerusalem: Asset or Burden?", *JPS*, Vol. ٢٧, No. ٣ (Spring, ١٩٩٨), p. ٩.
- (٥) *The Letter of Paula and Eustochium to Marcella, about the Holy Places.* (٣٨٦ A.D.), trans. A. Stewart, *PPTS*, Vol. ١, No. ٣, London, ١٨٩٦, ch. ٧, p. ١٤; Jerome, *Letters and Select Works*, trans. W. H. Fremantle, *NPNF*, ٢nd Series, Vol. ٦, ed. Ph. Schaff, H. Wace, New York, Oxford & London, ١٨٩٣, Nos. ٤٦-٤٧, pp. ٦٠-٦٦; Gregory Bishop of Nyssa, *Select Writings and Letters*, trans. W. Moore & H. A. Wilson, *NPNF*, ٢nd Series, Vol. ٥, ed. Ph. Schaff, H. Wace, New York, ١٨٩٣ (rep. ١٩١٧), No. ٢ (*Ascetic and Moral- On Pilgrimages*), p. ٣٨٣; John Rufus, *Life of the Holy Peter the Iberian*, ch. ٣٩, p. ٥٥.

والجَلْبُتَةُ كلمة عبرية تعني جبل الجماجم. انظر ،

Cyril of Jerusalem, *The Discourse of Cyril, Archbishop of Jerusalem, On the Cross*, in: *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*, ed. & trans. E. A. W. Budge, Oxford University Press, London, 1910, p. ٧٧٨; Adamnan, *The Pilgrimage of Arculfus in the Holy Land (about the year A.D. ٦٧٠)*, trans. J. R. MacPherson, *PPTS*, Vol. ٣, No. ١, London, ١٨٩٧, ١, ch. ٦, p. ٩; John of Würzburg, *Description of the Holy Land by John of Würzburg (A.D. ١١٦٠-١١٧٠)*, trans. A. Stewart, *PPTS*, Vol. ٥, London, ١٨٩٦, ch. ١٠, p. ٣١.

- (٦) *The Letter of Paula and Eustochium*, ch. ٧, p. ١٤.
(٧) *The Bordeaux Pilgrim, Itinerary from Bordeaux to Jerusalem (333 A.D.)*, trans. A. Stewart, *PPTS*, Vol. ١, No. ٢, London, ١٨٨٧, p. ٢٠; Antoninus Martyr, *Of The Holy Places Visited by Antoninus Martyr (circ. ٥٧٠ A.D.)*, trans. A. Stewart, *PPTS*, Vol. ٢, No. ٤, London, ١٨٨٧, ch. ٢٤, p. ٢١.
(٨) *The chronicle of Zuqnān, parts III and IV: A.D. ٤٨٨-٧٧٥*, trans. A. Harrak, *MST*, Vol. ٣٦, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, ١٩٩٩, pp. ١١٨-١١٩.

(٩) يوسابيوس القيساري، تاريخ الكنيسة، ترجمة/ القمص مرقس داود، مكتبة المحبة، القاهرة، ط ٣، ١٩٩٨م، ك ٩، ف ٩، ص ٤١٨-٤١٩. انظر أيضا، محمد زايد عبد الله، " للرومان واضطهاد للمسيحيين في كتابات يوسابيوس القيساري"، نشر في كتاب: تطرف من التاريخ الإسلامي والوسط، بحوث مهادة إلى الأستاذ للدكتور على السيد على، القاهرة، ٢٠١٢م، ص ١٦٩.

(١٠) يوسابيوس، تاريخ الكنيسة، ك ١٠، ف ٥، ص ٤٤٤-٤٤٥؛ يوسابيوس، حياة قسطنطين، تعريب/ القمص مرقس داود، مكتبة المحبة، القاهرة، ١٩٧٥م، ك ٢، ف ١١، ص ٧٨. انظر أيضا،

Sozomen, *The Ecclesiastical History of Sozomen from A.D. ٣٢٢-٤٢٥*, trans. Ch. D. Hartranft, *NPNF*, 2nd Series, Vol. ٢, ed. Ph. Schaff, and H. Wace, New York, Oxford & London, ١٨٩٠, ١, ch. ٨, p. ٢٤٤; John Malalas, *The Chronicle of John Malalas*, trans. E. Jeffreys, M. Jeffreys and R. Scott, *ByzA*, Vol. ٤, (Australian Association for Byzantine Studies), Melbourne, ١٩٨٦, ١٢, ch. ٢, p. ١٢٢.

(١١) يوسابيوس، تاريخ الكنيسة، ك ١٠، ف ٨، ص ٤٥١-٤٥٢؛ يوسابيوس، حياة قسطنطين، ك ١، ف ٤٩-٥٦، ص ٤٨-٥٤؛ ك ٢، ف ٢-١، ص ٦١-٦٢. انظر أيضا،

Sulpitius Severus (٣٦٣-٤٢٠ A.D.), *The Sacred History of Sulpitius Severus*, in: *The Works of Sulpitius Severus*, trans. A. Roberts, *NPNF*, ٢nd Series, Vol. ١١ (Sulpitius Severus, Vincent of Lerins, John Cassian), ed. Ph. Schaff, and H. Wace, Edinburgh & Michigan, ١٨٩٣, ٢, ch. ٣٣, p. ١٩٠; Anonymous, *A Byzantine Life of Constantine* (BHG ٣٦٥ – commonly known as the *Opitz-Vita*, II. *The Vita Constantini*, from *Codex Angelicanus D. r. ١٠ fol. ١-٥٤*), trans. Frank Beetham, Annotated by Samuel N. C. Lieu, in: Richard Alston & Samuel N. C. Lieu (eds.), *Aspects of the Roman East*, Papers in Honour of Professor Fergus Millar FBA, *SAA*, Vol. ٢, Macquarie University, NSW Australia, ٢٠٠٧, ch. ١٠, p. ١٩١.

(١٢) يوسابيوس ، تاريخ الكنيسة ، ك ١٠ ، ف ٩ ، ص ٤٥٤-٤٥٥ ؛ يوسابيوس ، حياة قسطنطين ، ك ٢ ، ف ٣-٦ ، ص ٦٦-٦٣ ؛ ف ١١ ، ص ٧٠ ؛ ف ١٧ ، ١٩ ، ص ٧٥-٧٦ .

(١٣) Sozomen, *Ecclesiastical History*, ١, ch. ٧, p. ٢٤٤; Cf. Burekhardt, J., *The Age of Constantine the Great*, trans. M. Hadas, London, ١٩٤٩, p. ٢٩٧.

(١٤) يوسابيوس ، حياة قسطنطين ، ك ٢ ، ف ٤٦ ، ص ٩٦-٩٧ . انظر ،

Socrates, *The Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus from A.D. ٣٠٥-٤٣٩*, trans. A. C. Zenos, *NPNF*, ٢nd Series, Vol. ٢, ed. Ph. Schaff, and H. Wace, New York, Oxford & London, ١٨٩٠, ١, ch. ٩, pp. ١٦-١٧; Sozomen, *Ecclesiastical History*, ١, ch. ٨, p. ٢٤٥; Theodoret Bishop of Cyrus, *The Ecclesiastical History*, trans. B. Jackson, *NPNF*, ٢nd Series, Vol. ٣, ed. Ph. Schaff, and H. Wace, New York, ١٩٠٦, ١, ch. ١٤, p. ٥٣; Anonymous, *Life of Constantine*, ch. ٢٤, p. ١٩٦; *Histoire Nestorienne inedite, Chronique de Seert*, ١er partie, fisc. I, trans. A. Scher, *PO*, Vol. ٤, ed. R. Graffin et F. Nau, Paris, ١٩٠٧, ch. ١٥, p. ٢٦٢.

وقد قام الباحث جريجوري أرمسترونج بحصر المنشآت الدينية المنسوبة إلى قسطنطين في كل

أرجاء الإمبراطورية ، فبلغت حوالي ٥٨ كنيسة ، وديرين . انظر ،

Armstrong, G. T., "Constantine's Churches", *Gesta*, Vol. ٦ (Jan., ١٩٦٧), pp. ١-٩.

(١٥) يوسابيوس ، حياة قسطنطين ، ك ٣ ، ف ٢٥-٢٦ ، ص ١٤٣-١٤٥ . انظر ،

Cyril of Jerusalem, *On the Cross* pp. ٧٨٩-٧٩٠; Socrates, *Ecclesiastical History*, ١, ch. ٩, p. ١٧; Sozomen, *Ecclesiastical History*, ٢, ch. ١, p. ٢٥٨; Theodoret, *Ecclesiastical History*, ١, ch. ١٥, pp. ٥٣-٥٤; *Chronique de Seert*, ch. ١٧, p. ٢٧٠; John Malalas, *The Chronicle*, ١٣, ch. ٥, p. ١٧٣.

- (١٦) Anonymous Pilgrim I., in: *Anonymous Pilgrims, I.-VIII. (11th and 11th Centuries.)*, trans. A. Stewart, *PPTS*, Vol. ٦, London, ١٨٩٤, ch. ٢, p. ٢; John of Würzburg, *Description of the Holy Land*, ch. ٢, p. ١١.
- (١٧) Anonymous, *Life of Constantine*, ch. ٥٠, p. ٢١٤.
- (١٨) Drake, H. A., "The Return of the Holy Sepulchre", *CHR*, Vol. ٧٠, No. ٢ (Apr., ١٩٨٤), p. ٢٦٥; Maraval, P., "The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East (before the ٧th Century)", trans. K. Y. Burchill-Limb, *DOP*, Vol. ٥٦ (٢٠٠٢), p. ٦٦.
- (١٩) Anonymous, *Life of Constantine*, ch. ٢٥, p. ١٩٧.
- (٢٠) يوماليوس ، حياة قسطنطين ، ك ٢ ، ف ٣٩-٤٠ ، ص ٩١-٩٢.
- (٢١) Drake, *The Return of the Holy Sepulchre*, p. ٢٦٦.
- (٢٢) Conant, K. J., "The Holy Sites at Jerusalem in the First and Fourth Centuries A. D.", *PAPS*, Vol. ١٠٢, No. ١ (Feb. ١٧, ١٩٥٨), p. ١٦.
- (٢٣) Setton, K. M., *Christian attitude towards the Emperor in the fourth century: especially as shown in addresses to the Emperor*, ٢nd ed., (*Studies in history, economics and public law*, no. ٤٨٢, ed. Faculty of Political Science of Columbia University), New York, ١٩٦٧, p. ٤٠.
- (٢٤) Baldovin, J. F., *The Urban Character of Christian Worship in Jerusalem. Rome, and Constantinople from the Fourth to the Tenth Centuries: The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*, PhD Thesis, Yale University, ١٩٨٢, pp. ٢٠-٢١; Drijvers, J. W., *Helena Augusta, the mother of Constantine the Great and the legend of her finding of the True Cross*, Brill- Leiden, ١٩٩٢, p. ٥٧; Timothy, E. G., *A history of Byzantium*, Blackwell Publishing, Oxford, ٢٠٠٥, p. ٦٤.
- (٢٥) علاء طه رزق ، "الصليب في زمن قسطنطين (٣٠٦-٣٣٧م) بين التوصيف الديني والتوظيف السياسي" ، مجلة التاريخ والمستقبل ، آداب المنيا ، عدد يناير ٢٠٠٩ م ، ص ٦٣ ، ٦٨ .
- (٢٦) Drijvers, *Helena Augusta*, p. ٥٥; Potter, D. S, *The Roman Empire at Bay AD ١٨٠-٣٩٥*, London & New York, ٢٠٠٤, p. ٤٣٧.
- (٢٧) علاء طه رزق ، الصليب في زمن قسطنطين ، ص ٦٤ ، ٧٣ .
- (٢٨) Maraval, *Christian Pilgrimage*, p. ٦٧.
- (٢٩) Sulpitius Severus, *The Sacred History*, ٢, ch. ٣٢, p. ١٩٠.

وقد نشر أ.د. إسحق عبيد مخطوط مجهول المؤلف كُتِبَ باللغة العربية يؤكد على دور الإمبراطورة هيلينا في الكشف عن الصليب وعن القبر المقدس ، كما يعزو اكتشاف القبر إلى أحد اليهود المُسمى يهودا ، الذي دل الإمبراطورة على المكان بعد إنكاره في بادئ الأمر. للمزيد انظر ، إسحق عبيد ، قصة عثور القديسة هيلانة على خشبة الصليب - أسطورة أم واقع" ، مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ، مج ١٧ ، ١٩٧٠م ، ص ٥-٩.

كما نشرت كل من هان دريفيرز وجان وليم دريفيرز عام ١٩٩٧م نفس المصدر ولكن بناء على مخطوطتين باللغة السريانية بمكتبتي لندن ويطرسبرج ، ويعود تاريخ أقدم مخطوط إلى عام ٥٠٠م. انظر ،

Anonymous, *The finding of the true cross, the Judas Kyriakos legend in syriac*, trans. Han. W. Deijvers & Jan W. Deijvers, *CSCO* (vol. ٥٦٥, subsidia, tomus ٩٣), Louvain, ١٩٩٧, pp. ١٦-٢٠.

(٢٠) Socrates, *Ecclesiastical History*, ١, ch. ١٧, p. ٢١; Theodoret, *Ecclesiastical History*, ١, ch. ١٧, pp. ٥٤-٥٥; Anonymous, *Life of Constantine*, ch. ٥٠, p. ١١٤; Theophanes, *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantium and Near Eastern History*, ٢٨٤-٨١٣ A.D., trans. C. Mango & R. Scott, Oxford, ١٩٩٧, p. ٣٧; *Chronique de Seert*, ch. ١٦, p. ٢٦٣.

ميخائيل السرياني ، تاريخ مار ميخائيل السرياني الكبير بطريرك أنطاكية ، ج ١ ، عرب/ مار غريغوريوس صليبا شمعون ، دار ماردين ، حلب ، ١٩٩٦م ، مقال ٧ ، ف ٢ ، ص ١٧٢.

(٢١) *Chronique de Seert*, ch. ١٧, p. ٢٧٥.

(٢٢) Anonymous Pilgrim VI. (Pseudo Beda), in: *Anonymous Pilgrims, I.-VIII. (١١th and ١٢th Centuries.)*, trans. A. Stewart, *PPTS*, Vol. ٦, London, ١٨٩٤, ch. ٩, p. ٦٥; Anonymous, *Guide-Book to Palestine*, chs. ٢٥, ٢٨, pp. ٦-٧.

(٢٣) Lenski, N., "Empresses in the Holy Land: The Creation of a Christian Utopia in Late Antique Palestine", in: L. Ellis & F. L. Kidner (eds.), *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity: Sacred and Profane*, Ashgate-Aldershot, ٢٠٠٤, p. ١١٥.

علاء طه رزق ، الصليب في زمن كسطنطين ، ص ٦٦.

من هذه الذنوب ما أشيع حول قتل الإمبراطور لابنه الأكبر كريسبوس Crispus ، بسبب سمعته الحسنة بين الرعية ، وبسبب تحريض فاوستا Fausta - الزوجة الثانية لقسطنطين الأول - للإمبراطور ضد ابنه ، انظر ،

John The Monk, *Artemii Passio (The Ordeal of Artemius, BHG ١٧٠-١٧١C, CPG ٨٠٨٢)*, trans. M. Vermes, in: *From Constantine to Julian, Pagan and Byzantine Views: A Source History*, ed. S. N. C. Lieu and D. Montserrat, London and New York, ١٩٩٦, ch. ٤٣, p. ٢٤١.

ولكن المؤرخ المجهول رفض هذا القول ، مبرراً ذلك بأن كريسبوس مات في العام التالي لمجمع نيقية مينة طبيعية ، كما رفض أن تكون لفاوستا بدأ فيما حدث. انظر ،

Anonymous, *Life of Constantine*, ch. ٣٥, p. ٢٠٣.

وحول النظريات التي قبلت حول هذا الموضوع ودور الإمبراطورة هيلينا ، انظر دراسة للباحثة جان دريفيرز ،

Drijvers, *Helena Augusta*, pp. ٦٠-٦٢.

(٣٤) رأفت عبد الحميد ، "كنيسة القدس في دائرة النزاع الأسقفي" ، منشور ضمن كتاب: *بيزنطة بين الفكر والدين والسياسة* ، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، القاهرة ، ١٩٩٧م ، ص ٦١.

هناك دراسة مهمة قام بها إيريك ماير أشار فيها إلى وجود رسم روماني اكتشف عام ١٩٧١م أسفل المنطقة الشرقية لكنيسة الضريح المقدس ، ويرجع إلى ما قبل عصر قسطنطين الأول ، وهو عبارة عن سفينة رومانية تحتها نقش لاتيني DOMINE IVIMUS (الرب ، إليه نذهب) ، وهذه إشارة إلى إمكانية وجود حركة حج ولكن ليس بشكل ملحوظ إلى هذا المكان كرمز للمسيحية حتى قبل إنشاء الكنيسة. انظر ،

Meyers, E. M., "Early Judaism and Christianity in the Light of Archaeology", *BA*, Vol. ٥١, No. ٢ (Jun., ١٩٨٨), p. ٧٨.

كما أن هناك إشارة في التاريخ الكنسي ليوسابيوس القيساري والتي تظهر أن ميليتو أسقف سارديس Melito of Sardis زار القدس كحاج خلال القرن الثاني الميلادي. انظر ، يوسابيوس ، *التاريخ الكنسي*، ك ٤ ، ف ٢٦ ، ص ١٨٩. انظر أيضا ،

Hunt, E. D., *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD ٣١٢-٤٦٠*, Clarendon Press, Oxford, ١٩٨٠, p. ٣.

(٣٥) يوسابيوس ، *حياة قسطنطين* ، ك ٣ ، ف ٤٧ ، ص ١٥٩.

(٣٦) Eusebius, *The Oration of Eusebius Pamphili, in Praise of the Emperor Constantine. Pronounced on the Thirtieth Anniversary of his Reign*, trans.

E. C. Richardson, *NPNF*, 2nd Series, Vol. 1, (*Eusebius: Church History, Life of Constantine the Great, and Oration in Praise of Constantine*), ed. Ph. Schaff, H. Wace, New York, 1904, ch. 9, p. 594.

يوسابيوس ، حياة قسطنطين ، ك ٣ ، ف ٤١ ، ص ١٥٤ .

(٣٧) يوسابيوس ، حياة قسطنطين ، ك ٣ ، ف ٤٣ ، ص ١٥٦ .

(٣٨) *The Bordeaux Pilgrim*, p. ٢٤; *The Pilgrimage of S. Silvia of Aquitania*, p. ٤٨.

(٣٩) Drijvers, *Helena Augusta*, pp. ٦٥, ٦٨.

(٤٠) Odahl, Ch. M., *Constantine and the Christian Empire*, London & New York, ٢٠٠٤, pp. ١٧٨.

(٤١) Sozomen, *Ecclesiastical History*, ٢, ch. ١, p. ٢٥٨; Theophanes, *Chronicle*, p. ٤١.

انظر أيضا ، ميخائيل السرياني ، تاريخ ، ج ١ ، مقال ٧ ، ف ٢ ، ص ١٧٢ .

يرى سيريل مانجو وروبرت سكوت أن ذهاب هيلينا إلى القدس ربما يكون عام ٣٢٧م .

Theophanes, *Chronicle*, p. ٤٣, note. ٣.

(٤٢) Socrates, *Ecclesiastical History*, ١, ch. ٩, p. ١٧; Theophanes, *Chronicle*, p. ٣٧.

(٤٣) Anonymos, *the Judas Kyriakos Legend*, pp. ٥٦-٥٧; *Chronique de Seert*, ch. ١٧, p. ٢٧٠.

(٤٤) Theophanes, *Chronicle*, pp. ٤١-٤٢.

(٤٥) يوسابيوس ، حياة قسطنطين ، ك ٣ ، ف ٣٠ ، ص ١٤٧ .

(٤٦) Drake, *The Return of the Holy Sepulchre*, p. ٢٦٤.

(٤٧) Socrates, *Ecclesiastical History*, ١, ch. ٩, p. ١٦; Cf: Conant, K. J., "The Original Buildings at the Holy Sepulchre in Jerusalem", *Sp*, Vol. ٣١, No. ١ (Jan., 1906), p. ٢; Conant, *Holy Sites at Jerusalem*, p. ١٦.

(٤٨) Theophanes, *Chronicle*, p. ٤٢.

(٤٩) Theodosius (A.D. ٥٣٠.), *On The Topography of The Holy Land*, trans. J. H. Bernard, *PPTS*, Vol. ٢, No. ٢, London, 1893, ch. ٨٤, p. ١٨; *Chronique de Seert*, ch. ١٧, p. ٢٧٠; ch. ١٨, p. ٢٧٤.

ويرى كل من ميخائيل وماري ويتباي أنه قد تم الكشف عن الصليب أثناء إنشاء كنيسة الضريح المقدس ، ومن المحتمل في نفس يوم تدشين الكنيسة ١٤ سبتمبر ، وليس ١٧ سبتمبر كما في الحولية الفصحية ، وإن لم يردا الأدلة الدالة على صحة قولهما. انظر ،

Chronicle Paschale ٢٨٤-٦٢٨ A.D., trans. Michael Whitby & Mary Whitby, *TTH*, Vol. ٧, Liverpool University Press, ١٩٨٩, p. ٢٠, note. (٦٢).

(٥٠) Theophanes, *Chronicle*, p. ٤٢.

(٥١) يوسابيوس ، حياة قسطنطين ، ك ٣ ، ف ٢٩ - ٣٢ ، ص ١٤٧-١٤٩. انظر أيضا ، Socrates, *Ecclesiastical History*, ١, ch. ٩, p. ١٧; Theodoret, *Ecclesiastical History*, ١, ch. ١٦, p. ٥٤; Theophanes, *Chronicle*, p. ٤٢.

(٥٢) يوسابيوس ، حياة قسطنطين ، ك ٣ ، ف ٣١-٣٢ ، ص ١٤٨-١٤٩. انظر أيضا ، Socrates, *Ecclesiastical History*, ١, ch. ٩, p. ١٧; Theodoret, *Ecclesiastical History*, ١, ch. ١٦, p. ٥٤.

(٥٣) يوسابيوس ، حياة قسطنطين ، ك ٣ ، ف ٢٦ ، ص ١٤٤. انظر أيضا ، Socrates, *Ecclesiastical History*, ١, ch. ١٧, p. ٢١.

ووقعت حولية سرت النسطورية في خطأ كبير عندما ذكرت أن الأسقف كان يوسابيوس.
Chronique de Seert, ch. ١٦, p. ٢٦٣.

ونكر الرحالة مايولف في بداية القرن الثاني عشر الميلادي أن أسقف القدس آنذاك كان ماكسيموس *Maximus*. انظر ،

Saewulf, *The Pilgrimage of Saewulf to Jerusalem and the Holy Land*, trans. C. Brownlow, *PPTS*, Vol. ٤, No. ٢, London, ١٨٩٢, p. ٩.

ونكر عدد من المؤرخين أن التمثال الذي كان منتصبا فوق القبر المقدس كان للالهة الوثنية أفروديت ، آلهة الجمال عند الإغريق. انظر ،

Sozomen, *Ecclesiastical History*, ٢, ch. ١, p. ٢٥٨; Theophanes, *Chronicle*, p. ٤١.

ميخائيل السرياني ، تاريخ ، ج ١ ، مقال ٧ ، ف ٢ ، ص ١٧٢.

وقد نُصب هذا التمثال في عهد الإمبراطور إليوس هادريان *Aelius Hadrian* ، بعد إخمساد ثورة اليهود عام ١٣٥م ، حتى أنه سمي للقدس باسم إيليا كابيتولينا *Aelia Capitolina* ، فأيليا نسبة إلى اسم عائلته ، وكابيتولينا نسبة إلى الإله جوبيتر الكابيتوليني حارس المدينة. انظر ،

Dio Cassius, *Dio's Roman History*, trans. E. Cary, *The Loeb Classical Library*, Vol. ٨, ed. E. Capps, T. E. Page & W. H. D. Rouse, London & New York, ١٩٢٥, Book. ٦٩, p. ٤٤٧; Jerome, *The Pilgrimage of the Holy Paula*, trans. A. Stewart, *PPTS*, Vol. ١, No. ٢, London, ١٨٩٦, ch. ٦, p. ٥; Eucherius, *The*

Epitome of S. Eucherius about Certain Holy Places (circ. A.D. 440), trans. A. Stewart, *PPTS*, Vol. 2, No. 1, London, 1890, ch. 1, p. 7; Malalas, *Chronicle*, 11, ch. 17, p. 140; Theophanes, *Chronicle*, p. 42; Saewulf, *The Pilgrimage*, p. 10; John of Würzburg, *Description of the Holy Land*, ch. 3, p. 10; Anonymous Pilgrim V.2, ch. 23, p. 30; Anonymous Pilgrim VI. (Pseudo Beda), ch. 7, p. 61; Anonymous, *Guide-Book to Palestine*, ch. 20, pp. 4-5.

وتنكر المصادر السريانية أن اليهود هم من قاموا بردم القبر المقدس وليس الرومان.

Chronique de Seert, ch. 16, p. 263.

ميخائيل السرياني، تاريخ، ج 1، مقال 7، ف 2، ص 172.

(54) Sulpitius Severus, *The Sacred History*, 2, ch. 34, p. 191; Socrates, *Ecclesiastical History*, 1, ch. 17, p. 21; Theodoret, *Ecclesiastical History*, 1, ch. 17, p. 50; Anonymous, *Life of Constantine*, ch. 50, p. 210; Theophanes, *Chronicle*, p. 41.

وأضاف عدد من المؤرخين أن العمال وجدوا أثناء التقيب قطعة من الخشب مكتوب عليها عبارة بحروف بيضاء باللغات العبرية واليونانية واللاتينية: "يسوع الناصري، ملك اليهود".

Socrates, *Ecclesiastical History*, 1, ch. 17, p. 21; Sozomen, *Ecclesiastical History*, 2, ch. 1, p. 208; Antoninus Martyr, *Of The Holy Places*, ch. 20, p. 17; Anonymous, *Life of Constantine*, ch. 51, p. 210.

ميخائيل السرياني، تاريخ، ج 1، مقال 7، ف 2، ص 172.

ومن الجدير بالذكر أن الرحالة الألماني فيليبالد نكر أن منطقة جبل الجلجثة كانت خارج نطاق منطقة إيليا القديمة لدى وصول ديلينا أم قسطنطين إلى القدس، ولكنها عندما عثرت على الصليب الثلاثة هناك قررت أن تضم تلك المنطقة إلى المدينة. انظر،

Willibald, *The Hodoeporicon of Saint Willibald. (circa 704 A.D.)*, trans. C. Brownlow, *PPTS*, Vol. 2, No. 2, London, 1891, ch. 18, p. 19.

(55) وحول آراء المؤرخين حول تمييز خشبة الصليب الأصلية، انظر،

Sulpitius Severus, *The Sacred History*, 2, ch. 34, p. 191; Socrates, *Ecclesiastical History*, 1, ch. 17, p. 21; Sozomen, *Ecclesiastical History*, II, ch. 1, pp. 208-209; Theodoret, *Ecclesiastical History*, 1, ch. 17, p. 50; Anonymous, *Life of Constantine*, ch. 51, p. 216; *Chronique de Seert*, ch. 16, p. 263; Theophanes, *Chronicle*, p. 42; Anonymous Pilgrim IV., in: *Anonymous Pilgrims, I.-VIII.*

(11th and 12th Centuries.), trans. A. Stewart, *PPTS*, Vol. 6, London, 1894, ch. 2, p. 18.

ميخائيل السرياني، تاريخ، ج 1، مقال 7، ف 2، ص 172.

(56) Sozomen, *Ecclesiastical History*, 2, ch. 1, p. 209; Anonymous, *Life of Constantine*, ch. 51, p. 216; Theophanes, *Chronicle*, p. 42.

ونكرت المصادر أن هيلينا أخذت المسمار، وصنعت منها خوذة لابنها قسطنطين، ولجاماً لفرسه، انظر،

Socrates, *Ecclesiastical History*, 1, ch. 17, p. 21; Theodoret, *Ecclesiastical History*, 1, ch. 17, p. 55; Anonymous, *Life of Constantine*, ch. 51, p. 216; *Chronique de Seert*, ch. 16, p. 264; ch. 17, p. 271.

ميخائيل السرياني، تاريخ، ج 1، مقال 7، ف 2، ص 172.

(57) John Rufus, *Life of the Holy Peter the Iberian*, ch. 56, p. 81; Theophanes, *Chronicle*, p. 42; Bernardus Monachus Francus, *The Itinerary of Bernard the Wise. (A.D. 1170.)*, trans. J. H. Bernard, *PPTS*, Vol. 3, No. 4, London, 1893, ch. 11, p. 7.

نكرت بعض المصادر أن هيلينا أطلقت على الكنيسة اسم 'أورشليم الجديدة'. انظر،

Socrates, *Ecclesiastical History*, 1, ch. 17, p. 21; Anonymous, *Life of Constantine*, ch. 51, p. 216.

(58) Parker, S. Th., "An Empire's New Holy Land: The Byzantine Period", *NEA*, Vol. 62, No. 3 (Sep., 1999), p. 151.

(59) Theodosius, *On The Topography of The Holy Land*, chs. 40-41, p. 10; Anonymous, *The Breviary, or Short Description of Jerusalem*, trans. A. Stewart, *PPTS*, Vol. 2, No. 1, London, 1890, p. 12; Anonymous Pilgrim I., ch. 2, p. 2; Anonymous Pilgrim III., in: *Anonymous Pilgrims, I.-VIII. (11th and 12th Centuries.)*, trans. A. Stewart, *PPTS*, Vol. 6, London, 1894, ch. 4, pp. 15-16.

(60) Fetellus, *The Pilgrimage of Fetellus (circa 1130 A.D.)*, trans. J. R. MacPherson, *PPTS*, Vol. 5, London, 1896, p. 2; John of Würzburg, *Description of the Holy Land*, ch. 12, p. 25.

(61) John of Würzburg, *Description of the Holy Land*, ch. 12, p. 27.

(٦٢) Joannes Phocas, *The Pilgrimage of Joannes Phocas in the Holy Land (In the Year ١١٨٥ A.D.)*, trans. A. Stewart, *PPTS*, Vol. ٥, London, ١٨٩٦, ch. ١٤, p. ٢٠.

(٦٣) يوسابيوس ، حياة قسطنطين ، ك ٣ ، ف ٢٤-٣٨ ، ص ١٥١-١٥٣. انظر أيضا ، Anonymous, *The Breviary*, pp. ١٢-١٥; Socrates, *Ecclesiastical History*, ١, ch. ٩, p. ١٧; Adamnan, *Pilgrimage of Arculfus*, ١, ch. ٢, pp. ٥-٦, chs. ٧-٨, pp. ١٠-١١; CF. Davies, J. G., "Description of the Martyrium at Jerusalem," *AJA*, Vol. ٦١, No. ٢ (Apr., ١٩٥٧), pp. ١٧١-١٧٢.

وعن الرموز والإيحاءات الدينية من وراء الشكل المعماري لتلك الكنيسة. انظر ، Conant, *The Holy Sepulchre in Jerusalem*, pp. ٧-١١; Conant, *The Holy Sites at Jerusalem*, pp. ١٨-٢٤; Armstrong, G. T., "Constantine's Churches: Symbol and Structure," *JSAH*, Vol. ٢٢, No. ١ (Mar., ١٩٧٤), pp. ١٥-١٦; Baldwin, *Christian Worship in Jerusalem*, pp. ٢٥-٢٦.

(٦٤) Eucherius, *The Epitome*, ch. ٤, pp. ٨-٩; Anonymous, *The Breviary*, p. ١٤; Fetellus, *The Pilgrimage*, p. ٢; Joannes Phocas, *The Pilgrimage*, ch. ١٤, p. ١٩; Anonymous Pilgrim I., ch. ٢, p. ١; Anonymous Pilgrim II., in: *Anonymous Pilgrims, I-VIII. (١١th and ١٢th Centuries.)*, trans. A. Stewart, *PPTS*, Vol. ٦, London, ١٨٩٤, ch. ٢, p. ٥; Anonymous Pilgrim IV., ch. ٢, p. ١٨; Anonymous Pilgrim V.١, in: *Anonymous Pilgrims, I-VIII. (١١th and ١٢th Centuries.)*, trans. A. Stewart, *PPTS*, Vol. ٦, London, ١٨٩٤, ch. ٢, p. ٢٢; Anonymous Pilgrim V.٢, ch. ١٩, p. ٢٣; Anonymous Pilgrim VII., in: *Anonymous Pilgrims, I-VIII. (١١th and ١٢th Centuries.)*, trans. A. Stewart, *PPTS*, Vol. ٦, London, ١٨٩٤, p. ٧٠; Anonymous Pilgrim VIII, in: *Anonymous Pilgrims, I-VIII. (١١th and ١٢th Centuries.)*, trans. A. Stewart, *PPTS*, Vol. ٦, London, ١٨٩٤, p. ٧٥; Anonymous, *The City of Jerusalem (١٢٢٠ A.D.)*, trans. C. R. Conder, *PPTS*, Vol. ٦, London, ١٨٩٤, ch. ٢, p. ٢; Anonymous, *Guide-Book to Palestine*, ch. ٢٢, p. ٥. CF. Baldwin, *Christian Worship in Jerusalem*, p. ٢٥.

وعن اختلاف تحديد الرحالة للأبعاد بين تلك الكنائس ومسمياتها. انظر ، Theodosius, *On The Topography of The Holy Land*, ch. ٤٢, p. ١٠; Antoninus Martyr, *Of The Holy Places*, ch. ٢٠, p. ١٦; Adamnan, *The Pilgrimage of Arculfus*, ١, ch. ٦, p. ١٠.

CF. Tsafir, Y., "The Maps Used by Theodosius: On the Pilgrim Maps of the Holy Land and Jerusalem in the Sixth Century C. E.", *DOP*, Vol. ٤٠ (١٩٨٦), p. ١٤٢.

(٦٥) The Bordeaux Pilgrim, *Itinerary*, p. ٢٤.

(٦٦) The Bordeaux Pilgrim, *Itinerary*, p. ٢٤; Jerome, *The Pilgrimage of the Holy Paula*, ch. ٦, p. ٥; Antoninus Martyr, *Of The Holy Places*, chs. ١٩-٢٠, pp. ١٦-١٧.

(٦٧) Burwell, J. S., *The Tomb of Jesus: Its Social, Political, and Religious Implications in Jerusalem Prior to ٤٠٠ CE*, MA Thesis, University of St. Michael's College and Regis College, Toronto, ٢٠٠٨, p. ٤٦.

(٦٨) يوسابيوس ، حياة قسطنطين ، ك ٣ ، ف ٤١-٤٣ ، ص ١٥٤-١٥٦. انظر أيضا ،

The Bordeaux Pilgrim, *Itinerary*, pp. ٢٤-٢٥; Anonymous, *Life of Constantine*, ch. ٥٠, p. ٢١٥; John of Würzburg, *Description of the Holy Land*, ch. ١٤, p. ٤٢; Theoderich, *Description of the Holy Places*, ch. ٢٧, pp. ٤٣-٤٤; Anonymous Pilgrim VIII., p. ٧٧.

(٦٩) ذكر يوسابيوس وسوزومين أن مهرجان التشيخ كان في السنة الثلاثين من حكم الإمبراطور

قسطنطين أي في الفترة ما بين (٢٥ يوليو عام ٢٣٥ - ٢٤ يوليو ٣٣٦م). انظر ،

Eusebius, *Praise of the Emperor Constantine*, ch. ٩, p. ٥٩٤.

يوسابيوس ، حياة قسطنطين ، ك ٤ ، ف ٤٥-٤٧ ، ص ٢٢٢-٢٢٤. انظر أيضا ،

Sozomen, *Ecclesiastical History*, ٢, ch. ٢٦, p. ٢٧٦; Anonymous, *Life of Constantine*, ch. ٦٩, p. ٢٢٦.

بينما ذكرت الحولية الفصحية أن تشيخ الكنيسة كان في العام ٢٩ من حكم قسطنطين أي عام ٣٣٤م. انظر ،

Chronicle Paschale, pp. ١٩-٢٠.

(٧٠) يوسابيوس ، حياة قسطنطين ، ك ٤ ، ف ٤١-٤٤ ، ص ٢١٩-٢٢١. انظر أيضا ،

Socrates, *Ecclesiastical History*, ١, ch. ٢٣, p. ٢٢; Sozomen, *Ecclesiastical History*, ٢, ch. ٢٦, p. ٢٧٦; Theodoret, *Ecclesiastical History*, ١, ch. ٢٩, p. ١٣; Anonymous, *Life of Constantine*, chs. ٦٩-٧٠, pp. ٢٢٦-٢٢٧. CF. Sivan, H., *Palestine in Late Antiquity*, Oxford University Press, ٢٠٠٨, p. ١٩.

(٧١) Armstrong, *The Holiness of Jerusalem*, p. ١٠.

(٧٢) يوسابيوس ، حياة قسطنطين ، ك ٣ ، ف ٢٧ ، ص ١٤٥-١٤٦ ؛ ف ٣٣ ، ص ١٥٠.

(٧٣) تم بناء الهيكل اليهودي في مدينة القدس على يد سليمان عام ٩٧٠ ق.م ، ولكنه نُمر للمرة الأولى على يد نبوخذ نصر البابلي ٥٨٧ ق.م ، ثم أعيد بناؤه على يد الوالي زربابل من قبل كورش الفارسي عام ٥٣٩ ق.م ، ثم تم تكميره مرة أخرى على يد أنطيوخوس الرابع عام ١٦٩ ق.م ، ولكن يهوذا المكابي استطاع عام ١٦٥ ق.م من الاستيلاء على اورشليم وإعادة بناء الهيكل للمرة الثالثة ، ثم جاء الملك هيرودس اليهودي وأعاد بناء الهيكل بشكل أوسع من ذي قبل عام ٣٧ ق.م ، ولكن تم تدمير الهيكل نهائيا للمرة الرابعة عام ٧٠م على يد تيتوس. انظر ،

Theodorich, *Description of the Holy Places*, ch. ١٦, p. ٣٠.

(٧٤) Sivan, *Palestine in Late Antiquity*, p. ١٩٠.

(٧٥) John Rufus, *Life of the Holy Peter the Iberian*, ch. ٦٤, p. ٩٣.

(٧٦) Bar, D., "Population, Settlement and Economy in Late Roman and Byzantine Palestine (٧٠-٦٤١ A.D.)", *BSOAS*, Vol. ١٧, No. ٣ (٢٠٠٤), p. ٣٠٧.

(٧٧) Armstrong, *The Holiness of Jerusalem*, p. ١٠.

(٧٨) لوقا ٢١ : ٢٠-٢٦ ؛ متى ٢٤ : ١٥-٣١ ؛ مرقس ١٣ : ١٤-١٩.

(٧٩) Stroumsa G. G., " « Vetus Israel » : Les Juifs dans la littérature

hiérosolymitaine d'époque byzantine", *RHR*, tome ٢٠٥ n^o ٢ (١٩٨٨), p. ١١٧.

(٨٠) Krinsky, C. H., "Representations of the Temple of Jerusalem before ١٥٠٠",

JWarb, Vol. ٣٣ (١٩٧٠), p. ٦; Ousterhout, R., "The Temple, the Sepulchre,

and the Martyrion of the Savior", *Gesta*, Vol. ٢٩, No. ١ (١٩٩٠), pp. ٤٤-٤٦;

Potter, *The Roman Empire*, p. ٤٣٩.

(٨١) Joannes Phocas, *The Pilgrimage*, ch. ١٤, p. ٢٠.

(٨٢) Willibald, *The Hodoeporicon of Saint Willibald*, ch. ١٨, p. ١٩.

(٨٣) Anonymous, *Life of Constantine*, chs. ٥-٧, pp. ١٨٧-١٨٩.

(٨٤) Anonymous, *Life of Constantine*, ch. ٧١, p. ٢٢٧.

ورد في أحد المصادر السريانية أن عند السكان اليهود في مدينة القدس وما حولها لم يكن يزيد عن ٣٠٠٠ يهودي عام ٣٢٦م. انظر ،

Anonymos, *The Judas Kyriakos Legend*, pp. ٥٦-٥٧.

(٨٥) Anonymous, *Life of Constantine*, ch. ٨, p. ١٩٠.

(٨٦) Anonymous, *Life of Constantine*, ch. ٢٠, p. ١٩٥; John Malalas, *The Chronicle*, ١٣, ch. ٢, p. ١٧٢.

- (87) Nathanson, B. G., "Jews, Christians, and the Gallus Revolt in Fourth-Century Palestine", *BA*, Vol. 49, No. 1 (Mar., 1987), pp. 27, 29-31; Parker, *New Holy Land*, p. 137.
- (88) Socrates, *Ecclesiastical History*, II, ch. 22, p. 99; CF. Nathanson, *Gallus Revolt*, p. 22.
- (89) Avi-Yonah, M., *The Jews under Roman and Byzantine Rule, Apolitical History of Palestine from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*, Jerusalem, 1976, p. 174.
- (90) Sivan, *Palestine in Late Antiquity*, p. 197, note (30).
- (91) Sulpitius Severus, *The Sacred History*, 2, ch. 31, p. 189.
- (92) Origen [A.D. 180-230-254.], *Works of Origen*, trans. F. Crombie, in: Schaff, Ph. (ed.), *Fathers of the Third Century: Tertullian, Part Fourth; Minucius Felix; Commodian; Origen, Parts First and Second, ANF (Ante-Nicene Fathers)*, Vol. 2, Michigan, 1880, (*Origen Against Celsus*), 1, ch. 22, p. 882; John Rufus, *Life of the Holy Peter the Iberian*, ch. 50, p. 79.
- (93) Lactantius, *Divine Institutes*, trans. A. Bowen and P. Garnsey, *TTH (Translated Texts for Historians)*, Vol. 40, Liverpool University Press, 2002, 1, ch. 12, 26, p. 246.
- (94) Moore, E. A., *The Ancient Churches of Old Jerusalem: The Evidence of the Pilgrims*, Beirut, 1971, p. 5.
- (95) Justin Martyr [A.D. 110-165.], (*The First Apology of Justin*), in: *Writings of Justin Martyr*, in: A. Roberts & J. Donaldson (eds.), *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus, ANF (Ante-Nicene Fathers, Schaff, Ph. (ed.))*, Vol. 1, Michigan, 1880, ch. 2, p. 147; Setton, *Christian attitude*, p. 22.
- (96) Justin Martyr, *The First Apology of Justin*, ch. 17, p. 177.
- (97) Justin Martyr, *Dialogue of Justin, Philosopher and Martyr, with Trypho, a Jew*, in: *Writings of Justin Martyr*, in: A. Roberts & J. Donaldson (eds.), *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus, ANF (Ante-Nicene Fathers, Schaff, Ph. (ed.))*, Vol. 1, Michigan, 1880, ch. 17, p. 219.
- (98) Theodoret, *History of The Church*, 2, ch. 2, pp. 17-19; John The Monk, *Artemii Passio*, chs. 22-23, pp. 230-237.

(٩٩) Julian, *Letters*, in: *The Works of the Emperor Julian*, Vol. ٣, trans. W. C. Wright, in: *The Loeb Classical Library*, ed. E. Capps, T. E. Page & W. H. D. Rouse, London & New York, ١٩٢٣, No. ٥٢, pp. ١٧٩-١٨١; Socrates, *Ecclesiastical History*, ٣, ch. ٢٠, p. ٨٩; Theodoret, *Ecclesiastical History*, ٣, ch. ١٥, p. ١٠٣.

(١٠٠) Socrates, *Ecclesiastical History*, ٣, ch. ٢٠, p. ٨٩; Theodoret, *Ecclesiastical History*, ٣, ch. ٣, p. ٩٧; ch. ١٥, p. ١٠٣.

وانظر ، ميخائيل السرياني ، تاريخ ، ج ١ ، مقال ٧ ، ف ٥ ، ص ٢٠٥ .

(١٠١) Ammianus Marcellinus, *The Later Roman Empire (A.D. ٣٥٤-٣٧٨)*, trans. W. Hamilton, Penguin Books, London, ١٩٨٦, ٢٣, ch. ١, p. ٢٥٥; Libanius, *Antioch as a Centre of Hellenic Culture as Observed by Libanius*, trans. A. F. Norman, *TTH*, Vol. ٣٤, Liverpool University Press, ٢٠٠٠, Oration ٦٢, ch. ١٨, p. ٩٤; Socrates, *Ecclesiastical History*, ٣, ch. ٢١, p. ٩٠; Theodoret, *Ecclesiastical History*, ٣, ch. ٢٠, p. ١٠٦; John Malalas, *The Chronicle*, ١٣, ch. ٢٣, p. ١٨١.

ذكر كيرلس أسقف القدس أن هذا العمل كان في ١٩ أيار عام ٦٧٤ من حكم الإسكندر اليوناني ، أي ما يوازي ١٩ مايو عام ٣٦٣م .

Brock, S. P., "A Letter Attributed to Cyril of Jerusalem on the Rebuilding of the Temple", *BSOAS*, Vol. ٤٠, No. ٢ (١٩٧٧), ch. ١٢, p. ٢٧٦.

وعن موت جوليان في المُخيلة المسيحية انظر ،

Baynes, N., "The Death of Julian the Apostate in a Christian Legend," *JRS*, Vol. ٢٧, Part ١: Papers Presented to Sir Henry Stuart Jones (١٩٣٧), pp. ٢٢-٢٩.

(١٠٢) Ammianus Marcellinus, *Roman Empire*, ٢٣, ch. ١, p. ٢٥٥.

(١٠٣) إدوارد جيبون ، اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها ، ج ٢ ، ترجمة/ محمد سليم سالم ، مراجعة وتقديم/ أحمد نجيب هاشم ، ط ٢ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، للقاهرة ، ١٩٩٧م ، ص ٣٥ .

(١٠٤) Brock, *Cyril of Jerusalem*, ch. ١٢, p. ٢٧٦.

(١٠٥) Julian, *Against the Galilaeans*, in: *The Works of the Emperor Julian*, Vol. ٣, trans. W. C. Wright. in: *The Loeb Classical Library*, ed. E. Capps, T. E. Page & W. H. D. Rouse, London & New York, ١٩٢٣, intro., p. ٣١٢; Gregory Nazianzen, *Select Orations*, trans. Ch. G. Browne and J. E.

Swallow, *NPNF*, 2nd Series, Vol. v, ed. Ph. Schaff, H. Wace, New York, Oxford & London, 1894, v, chs. 11-12, p. 232; Theodoret, *Ecclesiastical History*, 2, ch. 4, p. 97.

- (106) Gregory Nazianzen, *Orations*, 16, ch. 22, p. 260; Gregory Nazianzen, *Miscellaneous Letters*, trans. Ch. G. Browne and J. E. Swallow, *NPNF*, 2nd Series, Vol. v, ed. Ph. Schaff, H. Wace, New York, Oxford & London, 1894, Ep. v, p. 407; Ambrose, *Select Work and Letters*, trans. H. De Romestin, *NPNF*, 2nd Series, Vol. 10, ed. Ph. Schaff, H. Wace, New York, Oxford & London, 1896, No. 17, p. 412; Theodoret, *Ecclesiastical History*, 2, ch. 4, p. 97.
- (107) Ammianus Marcellinus, *Roman Empire*, 22, ch. 10, p. 246.
- (108) Cohen, S. J., "Julian the Apostate", *SR*, Vol. 22, No. 1 (Jan., 1910), p. 28.
- (109) Gardner, A., *Julian Philosopher and Emperor and the last struggle of paganism against Christianity*, 2nd ed., London, 1978, p. 262.

جيبون ، اضمحلال الإمبراطورية ، ج ٢ ، ص ٢٧-٢٨.

- (110) John The Monk, *Artemii Passio*, ch. 68, p. 204.
- (111) John The Monk, *Artemii Passio*, ch. 69, p. 200.
- (112) Armstrong, *The Holiness of Jerusalem*, p. 10.
- (113) Brock, *A Letter Attributed to Cyril of Jerusalem*, ch. 12, p. 276.
- (114) Adler, M., "The Emperor Julian and the Jews", *JQR*, Vol. 5, No. 4 (Jul., 1892), p. 620.
- (115) Bacher, W., "Statements of a Contemporary of the Emperor Julian on the Rebuilding of the Temple", *JQR*, Vol. 10, No. 1 (Oct., 1897), pp. 169-170.

• • •

شرف الدين النشو والسلطان الناصر محمد بن قلاوون (تألف ثم انتقام)

د. سماح عبد المنعم السلاوى (٣)

فى هذا البحث أقدم دراسة لشخصية مصرية فى العصر المملوكى أثرت فى حياة المصريين ، ورغم أننا لا نعلم كثيراً عن مولده ونشأته ، إلا أن فترة شبابه مثيرة للعجب ؛ فقد ذكرت المصادر المعاصرة أنه كان نصرانياً ثم اعتنق الإسلام ولكنه نذرت فى مدافن اليهود ؛ بالإضافة إلى فترة عمله موظفاً فى البلاط المملوكى لمدة سبع سنوات تقريباً ؛ حيث كان ناظر الخاص السلطانى^(١) ، وكذلك سلوك عائلته وكان يتحايل بها على الحكام والى أودت بحياته فى النهاية .

وترجع أهمية هذه الدراسة إلى الفترة التى تناولها والى تصل إلى سبع سنوات؛ ولكنها مليئة بالأحداث ؛ بالإضافة إلى أن شرف الدين النشو لم يكن أميراً أو بطلاً أو ملكاً؛ ولكنه كان شخصاً عادياً استطاع بدهائه ومكره أن يسطر سيرته فى التاريخ ويسجل اسمه فى صفحات الكتب التاريخية المعاصرة ؛ فقد كان أحد الموظفين؛ وكان داهيةً فى العصر المملوكى ؛ تلك الشخصية التى تدعو للاستغراب والدهشة فى صعودها وهبوطها، حيث تميز النشو بقدر عالٍ من الذكاء والفتنة ؛ واستخدم ذلك لمصلحته الخاصة ؛ وفى تدبير المؤامرات ؛ والتحالفات للوصول إلى أهدافه ، واستطاع خلال فترة قصيرة أن يصل إلى مكانة مرموقة فى بلاط السلطان الناصر محمد بن قلاوون ، وأصبح الساعد الأيمن له ؛ فكان لا يصدر قراراً بدون مشورته ، كما كان يستمع له فى أمور كثيرة فى شئون الدولة مما جعله يتعالى ويتكبر على أكابر أمراء المماليك ، ونظراً لاهتمام السلطان به نلم يكن النشو يهتم بما يقوله أو يفعله الأمراء ، بالإضافة إلى أن الظروف فى كثير من الأحيان كانت تساعده

(٥) تاريخ وسيط .

وتقوى مركزه في الدولة حتى صار له الحل والعقد ، كما أعطاه السلطان الناصر محمد بن قلاوون صلاحيات واسعة وامتيازات عديدة .

تلك الشخصية وجدت طريقة ما لتتآلف مع السلطان الناصر محمد الذي كان شغوقاً بالمال والثروة ، فوجد مبتغاه في النشو الذي كان يسعى جاهداً للقيام بكل ما هو مشروع وغير مشروع لكسب ود السلطان ، فقام بالتحايل على القوانين ، واستغل عددا من الموظفين والفقهاء لتحقيق ما يريده ، كما اعتمد على إخوته وأقاربه وبعض أصحاب النفوس الضعيفة ورفقاء السوء ، و استحدث أنواعاً من العقوبات للتخلص من بعض الشخصيات وتعذيبهم إما للحصول على اعتراف بجريمتهم ، أو لاستخلاص الأموال منهم ظلماً وعدواناً ، ولم يجرؤ أحد من الأمراء الكبار أن يتحدث عنه بسوء في مجلس السلطان ، حيث كان السلطان يحترمه ويقدره ويرى أنه صديق وفيّ وموظف مخلص يحافظ على أمواله وممتلكاته ويحميه من خيانة وغدر بعض الأمراء وأرياب الأقاليم ، كما سمح له الناصر بتتبع بعض الشخصيات والعائلات الكبيرة في الدولة ؛ مما دفع النشو إلى الاستمرار في تعسفه وظلمه وجبروته ، فاستخدم الجواسيس وشهود الزور وملأ خزانة السلطان بالمال وأشبع شهوته .

ولكن في النهاية وقع فريسة سهلة ، فأمر السلطان بالقبض عليه وعلى إخوته ومعاقبتهم جميعاً ومصادرة أموالهم وممتلكاتهم ؛ وذلك نتيجة لكثرة الشكاوى ضده من الأمراء والناس، فشعر السلطان أن النشو أصبح ورقة خاسرة ولم يعد قادراً على سد مطالبه واحتياجاته فتخلص منه كما كان يفعل النشو مع معاونيه ومساعديه عندما ينقلب على أحدهم، ومات النشو تحت العقوبة والتعذيب وضاع ما جمعه ولكن لم تضع سيرته وقصة بزوغ نجمه ثم أفوله ، فمازالت حياته في كتب التاريخ تعبر عن المقولة الشائعة "ما طار طير وارتفع إلا كما طار وقع " .

بداية صعود النشو :

هو عبد الوهاب بن فضل الله الكاتب شرف الدين النشو وقد خدم مع أبيه في البداية عند الأمير بكتمر الحاجب ثم تركاه وأصبحا بطالين^(٢) ، وذكر أنه عاش مع أسرته في ضيق وكرب ولم يجدوا ما يقتاتون به ؛ بل لم يكن لديه سوى قميص واحد

يتبادلته مع أخيه عند الخروج ، ثم طلبه الأمير أيدغمش أمير أخور ، وفى اليوم التالى طلب السلطان الناصر محمد بن قلاوون كُتاب الأمراء فرأى النشو واقفاً وكان فى ذلك الوقت شاباً ؛ طويل القامة ؛ حسن الوجه ؛ نصرانى الملة ؛ فاستدعاه السلطان وسأله عن اسمه قال له : النشو فقال السلطان : أنا أجعلك نشوى ؛ فجعله مستوفياً فى الجيزة^(٣) فتحسنت أحواله ثم نقل إلى وظيفة أعلى وهى مستوفى الدولة واستمر فيها مدة حتى استلمه الأمير بكتمر الساقى وجعله يعتنق الإسلام وأسماه عبد الوهاب^(٤) ، وبعد زواج الأمير أنوك بن الناصر محمد وإعلان السلطان ولاية العهد لابنه من بعده أمر السلطان بن هلال الدولة بجمع كُتاب الدواوين ليختار منهم مستخدماً فى ديوان الأمير أنوك وبالفعل حضر الجميع وصار السلطان يسأل ويتعرف عليهم حتى وقع اختياره على شرف الدين النشو، فقد وقف أمامه عدة مرات من قبل وأعجب به السلطان وبطريقة كلامه فأشار على ابن هلال الدولة أن يستخدمه بديوان الأمير أنوك وأن يكون الأمير سيف الدين الطنقش أستاذاً له^(٥)، فأصبح للنشو الحق فى التردد على القلعة وحضور مجلس السلطان ، ويبدو أن السلطان الناصر محمد بن قلاوون كان مصغياً له ومنصتاً لكل ما يقوله ، وهنا استغل النشو نكاهه والظروف من حوله حتى يجذب السلطان إليه ؛ فربما كان يطمع منذ البداية أن يكون قريباً من السلطان مهما كانت الطريقة ، فاغتم كل فرصة مناسبة تمكنه من الوصول إلى ذلك كما كان يكثر من الوقيعة فى الدواوين حتى أثر كلامه فى السلطان ، ثم عينه السلطان ناظر الخاص السلطانى وخلع عليه وبدأ مباشرة عمله فى يوم الاثنين ١٧ جمادى الثانى ٧٣٢هـ / الأحد ١٥ مارس ١٣٣٢م^(٦) .

أعمال النشو وموقف الأمراء والمصريين:

- تتبع الشخصيات الهامة فى الدولة :

بدأ النشو فى الاستعداد لهذا المنصب الجديد الهام ، فعندما استقر فى النظارة بدأ فى تتبع الشخصيات الهامة فى الدولة ، فقام بتحريض السلطان وإغرائه بالقبض على أولاد التاج إسحاق ، وكان سبب ذلك هو أن الفخر محمد بن فضل الله ناظر الجيش قد أرسل رسالة إلى ابن هلال الدولة يخبره بأن شرف الدين بن موسى بن التاج

إسحاق أكل مال الخاصر السلطاني وأموال الدولة كما ذهب إلى السلطان وهو مريض وقال له " فأما نصيحتي فهي أن أولاد التاج إسحاق تواصلوا على أكل مال الخاصر والدولة والعمل على السلطان " وكان الفخر قد فعل ذلك غضباً من شرف الدين بن إسحاق لأنه علم بمحاولته وسعيه لتولي منصب ناظر الجيش فقرر الانتقام منه ، ولكن مات الفخر ولم يهتم ابن هلال الدولة بأمر الرسالة فاستغل للنشوء الفرصة ، وتغير خاطر السلطان على أولاد التاج إسحاق فعزل شرف الدين موسى بن إسحاق من نظر الجيش بعد عشرين يوماً من توليه الوظيفة ، وأمر بالقبض عليه وعلى أخيه إبراهيم ومصادرتهما^(٧).

لم يهدأ بال النشوء حتى قضى على شرف الدين موسى بن التاج إسحاق ؛ فقد أتهم والدهما المتوفى بأخذ صندوق من مكين الترجمان به جواهر وذهب قدرت قيمته بحوالي ١٠٠ ألف دينار فأنكر موسى معرفته بذلك الصندوق فصدقه ابن هلال الدولة ولم يعاقبه ، ولكن النشوء أستاذ من ابن هلال الدولة وضغط عليه ليعذبه ليعترف بمكان الصندوق^(٨)، واستخدم الوسائل الغير مشروعة لذلك فاعتمد زور أمثال زوجة مكين الترجمان وبعض أهالي الإسكندرية فشهد الجميع على الرجل بأنه قد تسلم من مكين الترجمان قبل وفاته صندوقاً فيه ذهب وزمرد وجواهر، فطلب السلطان من ابن المحسنى والى القاهرة أن يعاقب شرف الدين موسى حتى يحضر الصندوق^(٩)، كما قبض على زوجة شرف الدين موسى بن التاج وكانت حاملاً حتى أنجبت ولداً تحت العقوبة وقد تعرضت للتعذيب بالمعاصر والكسارات عدة أيام ثم أفرج عنها^(١٠)، وزاد فى العقوبة والبطش بأولاد التاج إسحاق وضربهم ضرباً مؤلماً وأسقامهم الخلل والجير وصادر من أموالهم ما يقرب من ٤٣ ألف دينار بالإضافة إلى التوابل^(١١)، وقد استمر تعذيب أولاد التاج إسحاق بأشد أنواع العقاب لمدة ستة أشهر^(١٢)، وهكذا كان النشوء يبذل جهوداً كبيرة ومضنية لتصفية الشخصيات التى تقع تحت يديه .

وما حدث مع الشمس غبريال - ناظر الخاصر والأوقاف بدمشق ، فقد حاول النشوء البحث فى كل اتجاه ليجمع المال لإرضاء السلطان؛ ففى عام ٧٣٣هـ/١٣٣٣م أخبر النشوء السلطان بأن الشمس قد استولى على أموال الكاتب كريم الدين - كان

الشمس يتاجر له فى أمواله - وأيده ابن كريم الدين ؛ والدليل على ذلك الاتهام من وجهه نظر النشو هو ثراء وسخاء الشمس وكثرة متاجره وأملكه فى دمشق فاستغل الفرصة واقنع السلطان بسرقة المال ومازال به حتى أمر السلطان بالقبض عليه ومصادرة أمواله ، وعندما حضر الشمس إلى القاهرة طلب من بعض الأمراء الشفاعة له عند السلطان فوقف الأمير قوصون وبشتاك وأخبروا السلطان بأنه "ما هو إلا غلام السلطان ومعاونه وتحت إمرته وخدمته " وطلبوا منه ألا يعاقبه على أن يدفع ما يحدده السلطان بنفسه^(١٣)، وقد اتهمه النشو بسرقة ٤٠ ألف دينار من أموال كريم الدين ولكن بعد ضغط الأمراء تقرر عليه دفع ألف ألف درهم^(١٤).

وكانت الوسيلة الوحيدة للانفراد هى التخلص ممن يعترض طريقه ولذا قدم النشو للسلطان عدة اتهامات ضد ابن هلال الدولة -العلاقة بينهما تبدو فى غاية العجب ودليلاً قوياً على شراسة النشو وسوء أخلاقياته - حيث أخبره بأن ابن هلال استولى على مال السلطان وأهمل مصالح السلطان وبسببه ضاعت أموال كثيرة وتواطأ مع أولاد التاج إسحاق على سرقة مال السلطان - وتلك فرصة جيدة للتخلص منهما معاً - وحتى تكتمل الصورة اختار النشو أعواناً ومساعدين من أكثر الشخصيات خُبناً للتحقيق فى ذلك الأمر ، وهم أمين الدين بن قرموط المستوفى والشمس بن الأزرق ناظر الجهات ولؤلؤ الحلبي - ورتب معهم الخطة للإيقاع بابن هلال الدولة فأعدوا أوراقاً ضده لتأكيد تهمة السرقة عليه وأخذ الرشاوى فأثر ذلك فى نفس السلطان - لأنه كان يكره الرشوة ومن يرتشى - وبعث إلى ابن هلال بان يلزم بيته^(١٥)، ثم سنحت للنشو فرصة أخرى ليستخدما ضد ابن هلال ويثبت فساد أخلاقه؛ حيث وجد ضالته فى الكاتب ابن الغول الذى كان يعمل فى ديوان السلطان وقد قدم أوراقاً لأبن هلال الدولة ليحقق مع المباشرين كما طلب منه أن يقابل السلطان بنفسه ولكن ابن هلال منعه من ذلك خوفاً من حدوث فتنة واضطرابات فى الدولة فأرسل النشو إلى لؤلؤ الحلبي وابن الغول وسائر كتّاب الدواوين ليقيموا أمام السلطان ويفسروا له ما جاء فى تلك الأوراق ، وذكر ابن الغول أن تلك الأوراق قد كتبها بناء على أوامر من ابن هلال الدولة ليحصل من خلالها على بعض المال من المباشرين^(١٦).

ولم يكتف النشو بعزل ابن هلال بل قرر تصفيته نهائياً فنتبج أفراد أسرته ومن يتصل به وأعوانه ومساعديه وجهاز أوراقاً تثبت سرقة أموال السلطان وتهاونه في عمله ، فأمر السلطان بمصادرة أمواله وممتلكاته ، كما قبض على مقدم الدولة خالد بن الرزاد وألزهما بحمل الأموال للخزانة السلطانية^(١٧) ، وقام الأكرز شاد الدواوين بالتحقيق مع ابن هلال الدولة وقال له "أحمل المال الذى له وأنت عزيز وإلا حملته وأنت مهان " فكان جوابه السمع والطاعة ودفع حوالى ٢٠٠ ألف دينار كما بدأ يبيع أملاكه^(١٨) وهكذا استطاع النشو أن يوغر صدر السلطان على ابن هلال ، ويؤكد له أنه شخص غير أمين واستغل منصبه فى تكوين ثروته .

وفى شهر صفر عام ٧٣٥هـ/ أكتوبر ١٣٣٤م تسلم الأكرز شاد الدواوين ولؤلؤ الحلبي الولاية والمباشرين والكتاب وأولاد التاج إسحاق وابن هلال الدولة وأقاربه للتحقيق ، فأخذوا من خالد المقدم مبلغ ٣٣٠ ألف درهم بعدما ضرب بالمقارع ضرباً مبرحاً ثم أفرج عنه على أن يحمل كل يوم ١٠ آلاف درهم فحمل فى شهر ١٠٠ ألف درهم ، وأخذ من أعوان ابن هلال الدولة ١٥٠ ألف درهم أما هو فقد دفع ٣١٠ ألف درهم بدون عقاب^(١٩)، ولكن لم يهدأ النشو بل زادت رغبته القوية فى تدمير ابن هلال الدولة فقرر الخوض فى جولة أخرى من الاتهامات ليؤكد للسلطان مدى فساد أخلاقه وسوء نمته ، وما فعله فى أموال الدولة وأملاك السلطان ؛ وتم عقد محاكمة جديدة حيث اتهمه النشو بعدة اتهامات مختلفة عما سبق ؛ حيث أدعى عليه بأنه أخذ من المخازن أربعة آلاف أردب فول ومن مخزن الأمير ألماس الحاجب حياصة ، فظهرت براءته^(٢٠) أما عن محاكمته والتحقيق فقد شرحها وفسرها اليوسفى^(٢١).

ولم يهنأ النشو فى نومه فظل يفكر فى تهمة أخرى ؛ وعرف السلطان أن الأمير بكتمر الحاجب كان يتحدث مع ابن هلال الدولة واتفقا معاً على أن يتخلصا من السلطان ويتسلطن نائب الكرك بأن يضرب ابن هلال الدولة بالمقارع ، فسمح له بذلك فقام الأكرز بضربه بالمقرعة ثم بالعصا وقال " إن ابن هلال الدولة رجل ما يحمل شدة وابن ناس وأيضاً له علي خدمة "^(٢٢) وأثبتت التحقيقات مرة أخرى براءة ابن هلال

وكذب النشو وافتراءه وادعاءه عليه بالفساد والسرقة وذلك على لسان الأكرز مساعد النشو. وقد حاول الأمير قوصون من قبل أن يؤكد للسلطان نزاهة وعفة ابن هلال الدولة ومدى كذب النشو فرد عليه "أنا محتاج إلى ماله وإلا أنا أقتله لكونه فرط في مالى وبرطل به"^(٢٣) ورفض وقتها الإفراج عنه ولكن مع إلحاح وشفاعة الأمير تتكز وأخبره أن ابن هلال الدولة سجن لمدة عام كما أنه خدم السلطان سنين طويلة ، بالإضافة إلى أنه محبوب من الناس ومازال الأمير تتكز بالسلطان حتى هذا أمر بالإفراج عنه وعودته لمنزله أمر بالأجتماع به أحد فاضطر ابن هلال الدولة أن يقيم في القرافة خارج المدينة^(٢٤) .

في ظل تلك الظروف تقدم الأمير تتكز نائب الشام بطلب إلى السلطان بأن يستقدم الأمير بدر الدين محمد بن التركماني ليكون مساعدا للنشو وليثبت ظلمه وفساده ، ولكن السلطان لم يقبل به بعد وشاية من النشو الذى وجد نفسه سيكون محاطاً بعين تراقبه ولذا لن ينال أغراضه ففكر في طريقة ليتخلص منه^(٢٥) فاتفق مع السلطان على القبض عليه فور وصوله ومصادرة أمواله ، وقد حاول الأمير قوصون والأمير بشتك إقناع السلطان بالعدول عن فكرة القبض عليه لأنه جاء بكلمة من الأمير تتكز نائب الشام وبموافقة السلطان فكيف يفعل به هكذا ؟ كما أن ذلك سيغضب الأمير تتكز كثيراً فقرر السلطان الرجوع عن قراره وهدأت الأحوال^(٢٦) .

كان النشو يتخذ عيوناً وجواسيس يتربصون ويتجسسون على الأعيان في الدولة ، ومن هؤلاء الجواسيس النساء العجائز الذين كانوا يعملون ببيع القماش والملابس للنساء فى البيوت ، فذكرت له أحدهن أن نساء بيت الجيعان يذمون فيه ويشتكون من ظلمه وسطوته ومصادرته لأموال الناس بالظلم والجور بدون وجه حق و يدعون عليه ، وهنا قرر النشو الانتقام منهم جميعاً وخاصة عندما علم أن أحد أولاد الجيعان يعمل كاتباً فى الإسطنبول السلطاني ، فطلب منه أن يجهز له حساب الإسطنبول فامتنع لأنه ليس من اختصاصاته ، ورد ابن الجيعان على السلطان "يا خوند بدل ما تطلب حساب العبي والمقاود اطلب حساب الذهب الذى يدخل إلى خزانتك " ، وأكد للسلطان أن النشو يجمع الأموال بالظلم والقهر وهذه الأموال تدخل الخزانة السلطانية

ولا يُعلم من أمرها شيء - وفي نفس الوقت كان ابن الجيعان الآخر يسعى ليتولى وظيفة ناظر الجيش والثالث يرغب في وظيفة ناظر الخاص السلطاني - فاشتعل النشو غيظاً وقسوة وقامت الدنيا - فقبض عليهم جميعاً وعلى أقاربهم وأعاونهم وصادروالهم وبعد عدة أيام توفى أولاد الجيعان تحت العقوبة^(٢٧) .

كما تعرض ابن المحسنى والى للقاهرة لتهمة السرقة من قبل النشو الذى اعتمد على شهود زور ليثبت ذلك ؛ وأخبر السلطان أن ابن المحسنى أخذ من أولاد الخروبي ١٠٠ ألف درهم لنفسه فأحضر صلاح الخروبي وابن المحسنى ليحقق معهما ولكن ابن الخروبي لم يكن عند حسن ظن النشو بل كان رجلاً تقياً ورعاً ولم يتهم ابن المحسنى زوراً وظلماً كما طلب منه النشو ، وأخبر السلطان أن ابن المحسنى تسلم منه بالفعل ١٢٠ ألف درهم ولم ينكر الوالى ذلك بل سلم المبلغ لبيت المال ولديه إيصال يفيد بذلك وعندئذ أمر السلطان بعزل ابن المحسنى بدون مصادرة أو عقاب^(٢٨) .

لكن لم يهدأ بال النشو وأصر على الانتقام من ابن المحسنى وإخوته ؛ فلم يجد سوى أخيه والى دمياط الذى كان حسن السيرة ولم يشك منه أحد ، فبحث النشو عن حيلة ليوقع بها الرجل وتسهل عليه مهمة القبض عليه فأخبر السلطان أنه أخذ أحجاراً وضعها الحكماء القدامى فى البحر بين البرجين وعليها طلاس منع اختلاط ماء البحر بماء النهر، بحجة عمارة دار السلطان وباعها وربح منها الكثير ، فتحوّلت دمياط إلى خراب ودخل الماء المالح على الماء العذب فأثّلف بذلك البساتين والحقول وتوقفت الأسواق فاستدعى الوالى إلى القاهرة ؛ وعندما حضر ضربه لؤلؤ الحلبي بالمقارع واستخرج منه مالاً كثيراً^(٢٩)، وقد حاول الوالى أن يخبر السلطان بالحقيقة ولكنه لم يستمع إليه وبعد فترة أرسل السلطان الأمير أقبغا ليتقصى حقيقة الأمر فى دمياط ولكن النشو علم بالأمر فأرسل شهوداً زوراً ، وعندما سأل الأمير أقبغا الناس عرف منهم أن الرياح العاصفة تدفع الماء العذب إلى الماء المالح حتى مدينة فارسكور ويستمر ذلك عدة أيام ثم يعود الحال كما كان عليه وهذا الأمر معتاد منذ سنين^(٣٠) وهكذا يتبين كذب النشو وبطلان التهمة الموجه إلى الوالى ورغم ذلك فإن

السلطان سمح بعقابه وتعذيبه والاستيلاء على أمواله ويدل ذلك على مدى حب السلطان للمال مهما كانت الطريقة ولم يفكر يوماً أن يحاسب النشو عما يجمعه أو يسأله يوماً عن حجم الأموال والممتلكات التي يصادرها . وفى عام ٧٣٦هـ / ١٣٣٦م أمر السلطان بالقبض على ابن هلال الدولة وعلى ناصر الدين محمد بن المحسنى ؛ وكان سبب ذلك هو النشو فأمر السلطان بإخراج ابن هلال الدولة إلى الإسكندرية و ابن المحسنى وإخوته فأخرج إلى طرابلس^(٣١).

- التحدى على كبار الأمراء فى الدولة :

لم يقتصر دور النشو على ذلك فحسب بل كان يتحدى على أكابر الأمراء أيضاً مثل الأمير قوصون ، فى عام ٧٣٤هـ / ١٣٣٤م فكر النشو فى مصادرة بعض معاصر السكر الخاصة بالأمراء عن طريق إلغاء المسامحات عليها (الإعفاء من الضرائب) رغم أن هذا الإعفاء بمرسوم سلطانى إلا أنه لم يهتم به وأحضر الكتاب إلى معاصر قوصون ووزنوا العسل ؛ بحجة أن السلطان يطالبه بماله وقد أخبر السلطان أنه استطاع جمع ٦٠٠٠ دينار وسوف يحصل على مثله كل فترة فأثار بذلك شراهة السلطان الناصر محمد للمال ، وبدا ذلك واضحاً عندما أغراه النشو بكلامه حينما قال له " إنك تسامح مع الدراوين وهم يسرقون بحجة المسامحة وأنا هكذا أصبحت عدواً للأمراء " ومازال بالسلطان حتى سمح له بالتصرف بالطريقة التى يرى فيها مصلحة السلطان ؛ مما أثار غضب قوصون وخاصة بعد موافقة السلطان بإلغاء المسامحة على معاصره وأخبره السلطان بأن " المال يذهب للمسامحة وتأكله الدراوين ولا يحصل مصلحة لأحد فلا تفتح هذا الباب " وهنا صمت الأمير قوصون وامتنع عن مناقشة الأمر ولم يجرؤ أحد بعدها على الكلام أو الاعتراض على ما يفعله النشو ، وبذلك عظم شأن النشو وصارت له كلمة مسموعة على الأمراء^(٣٢).

استمر النشو فى مطاردة موظفى الأمير قوصون ؛ فى عام ٧٣٧هـ / ١٣٣٧م صادر المعاصر والدواليب وجميع أعمال الصعيد والفيوم وألزم ابن المشنقى مدولب مطبخ (الموظف المسئول عن معاصر السكر) الأمير قوصون بـ ١٠٠ ألف درهم ؛ وكانت حجته أنه يخش فى العسل والسكر فحرق قوصون عليه وسارع على

الفور يشتكى إلى السلطان ، ولكن النشو كان أكثر ذكاء فبادر بتدبير خطة للإيقاع به؛ فاتفق مع القاضي ابن مسكين بأن يجهز أوراقاً يثبت فيها أن والد المشنقى مات على ملة غير الإسلام وبالتالي لا يحق لابنه أن يأخذ ميراث أبيه ويجب أن يردّه إلى بيت المال فأمر السلطان بمصادرة أموال ابن المشنقى^(٣٣)، وفي عام ٧٣٨هـ/١٣٣٨م حرض النشو السلطان على القبض على الصفي كاتب الأمير قوصون وألزمه كل عام للديوان مبلغ ٢٠٠ ألف درهم عن متاجره وزراعاته ، فأمر السلطان الأمير قوصون بالقبض عليه ومصادرة أمواله وكذلك إستاداره بقتلو الذي اتهم أيضاً ببتلاف المعاصر؛ بالإضافة إلى ما أخذه من المباشرين فقبض عليه قوصون وألزمه باسترجاع ما استولى عليه حتى باع داره وثيابه^(٣٤).

وفي عام ٧٣٦هـ/١٣٣٦م اشتدت وطأة النشو على الناس جميعاً وساءت العلاقات بينه وبين الأمراء وسعى عند السلطان لينقلب عليهم ومنهم الأمير بشتاك ؛ فقد أرسل النشو إلى ضامن دار الفاكهة يطالبه بما هو مقرر عليه من ضريبة فطلب الضامن إعفاءه من الدين لأن الأعناب الواصلة من ناحية مرصفا وغيرها قد عصرت خمراً بناحية شبرا وبالتالي لن يقدر على دفع الضريبة ، فقام النشو بالتحقيق في الأمر فوجد أن شبرا تابعة للأمير بشتاك وأن إستاداره جمال الكفاءة يعصر فيها للخمر فأمر الوالي ولؤلؤ الحلبي بكسر جزار الخمر بها والقبض على جمال فغضب الأمير بشتاك؛ وأرسل النشو إلى الأمير بكتوت للتحقيق مع جمال الإستادار حيث أتهمه أيضاً بسرقة ٥ آلاف أردب قمح و ٥٠ ألف درهم ، وقد باع القمح بستين وسبعين درهما في حين أمر السلطان بأن يباع القمح بثلاثين درهماً ؛ ولكن ثبتت براءة جمال الكفاءة من تهمة الخمر والقمح وظهر كذب النشو وأمر السلطان بالإفراج عن جمال للكفاءة ولكن الأمير بشتاك أسر ما حدث في نفسه^(٣٥) .

كان الأمير طيبغا القاسمي من المماليك الناصرية يسكن بجوار بيت النشو وكان له مملوك يعاشره صهر النشو وأخوه وغيره ، فترقبه وتتبعه حتى هجم عليهم جميعاً وأخرج مملوكه بالقوة ، فبادر النشو بتدبير خطة للقبض عليه وادعى أمام السلطان أن القاسمي يشرب الخمر ويسكر ويحضر مجالس الشرب والطرب وأنه

تهجم على بيته وهو سكران وتعود أن ينزل عند مملوك يهواه - وكان السلطان الناصر محمد يمقت شرب الخمر ويعاقب عليه - فأمر أن ينفى الأمير طيبيغا ومملوكه إلى الشام^(٣٦) .

ثم التفت النشو إلى جهة الأمير آقباغا عبد الواحد فوشى به عند السلطان وأخبره أن إقطاع النحرأوية وأبيار عليهما دين يقدر بـ ٨٠ ألف درهم ، وذلك لأن الأمير آقباغا أخذ منها أموالا وعمل ختماً لنفسه بدلاً من ختم السلطان ؛ فأمر بإحضاره واتهمه النشو اتهامات خطيرة فخاف آقباغا ولم يجد عزرا مقبولاً فطرده السلطان فزاد حنق و غضب المماليك الخاصكية من النشو^(٣٧) ، وأدى ذلك إلى أن زاد النشو فحراً بنفسه بعد أن استطاع إثبات صحة اتهامه للأمير آقباغا وزاد قربا من السلطان وثقة فيه.

كان الأمير بغا الدولدار يساند التاجر ابن الرجاني الذي ظلمه النشو ولكن الأخير أخبر السلطان أن الأمير بغا يأخذ الرشاوى من الناس والتجار ويتجاوز عن بعض الأخطاء المتعلقة بالدولة ، فأفسد علاقة الأمير بغا بالسلطان حتى أمر بترحيله من مصر إلى صغد^(٣٨) ، أما الأمير سيف الدين طقتمر الخازن فقد غضب عليه السلطان وأخرجه إلى حلب وكان سبب ذلك وقوع خلافات بين النشو والأمير طقتمر؛ فقد طرح النشو على أحد للتجار ثياباً بضعف ثمنها الأصلي كالعادة فاشتكى للتاجر للأمير طقتمر ورد عليه النشو " يا خوند هذا التاجر ما يشتكى من القماش لكن عليه للسلطان مبلغ ٣٠ ألف دينار وقد تهرب من الدفع ، وهذا المبلغ جزء من ميراث زوجته التي كانت جارية الملك الأشرف خليل بن قلاوون ويقدر بحوالى ١٠٠ ألف دينار ؛ بالإضافة إلى الجواهر فأخذه ولم يظهر منه شيئاً " فأمر السلطان ابن صابر المقدم أن يعاقبه ويستخرج منه الأموال ويشهر به فى القاهرة حتى دفع ٥٠ ألف درهم، أما الأمير طقتمر فاتهمه النشو بسرقة أموال من الخزانة ، كما أنه رجل متهم فى دينه بمعنى انه لا يدين بالإسلام ويميل إلى النصرانية ويدخل الكنائس فى أوقات كثيرة خفية ولذا أمر السلطان بسفره^(٣٩) .

انبسطت يد النشو وزاد فسادُه وظلمه للعباد وشعر بنشوة النصر عندما ساندَه السلطان الناصر محمد ومدحه كثيراً أمام الأمراء والموظفين فانطلق في اتباع سياسته؛ ففي عام ٧٣٤هـ / ١٣٣٤م رسم السلطان للأمير جمال الدين أقوش الأشرفي بنياية طرابلس لأنه كان معارضاً لسياسة النشو ودائماً ما كان يشتكى منه للسلطان - كان هذا انتصاراً جديداً للنشو شجعه على الاستمرار في سياسته - وعندما قبض على الأمير جمال الدين في العام التالي ونُقل إلى سجن الإسكندرية نزل النشو إلى بيته واستولى على كل ما وجده من أموال وممتلكات وحريم ، كما عاقب إبتاداره (٤٠) .

- استيلاء النشو على أموال اليتامى :

تعدى النشو أيضاً على أموال اليتامى والمواريث الحشرية(٤١) ؛ فعندما توفي الأمير علم الدين سنجر الخازن لم يكن له وريث فقام النشو بحصر ثروته وما وُجد في خزائنه وكان حوالي ١٤ ألف أردب غلة وأموال وذهب بحوالي ٤٠٠٠ دينار، واتفق النشو مع صدر الدين الطيبي ناظر ديوان الأمير علم الدين سنجر على الاستيلاء على غلاله وماله فأخذوا منه ما أرادوا وسجلا الباقي في ديوان المواريث(٤٢)، وعندما توفي ناظر الشام صاحب شمس الدين غبريال وجد عنده أموال كثيرة ؛ وكان قبل وفاته يدعى الفقر وقلة المال فوجد لديه ودائع كثيرة من التجار والأكابر فانتهز النشو الفرصة وخاصة عندما حضر ابن شمس الدين من الشام ليطلب من أخته حقه في ميراث أبيه ولكنها رفضت ، فاتجه إلى النشو الذي استطاع استخراج الأموال منها فكانت عبارة عن أموال ذهبية وتحف وكيس جواهر ووجد أيضاً ورقة مكتوب فيها ودائع بأسماء أصحابها فأرسل إليهم ليطلب منهم الأموال ومن لم يحضرها نهبت أمواله وشنق - وهكذا أثبت النشو للسلطان مدى حرصه على أمواله وصدقته في الاتهامات التي وجهها للأمراء الذين كانوا يقفون ويساندون شمس الدين غبريال - وهنا مدحه السلطان أمام الأمراء قائلاً " لما كنتم تقولون إن غبريال فقير وشحات وأنتم تكذبوا النشو في جميع ما يقوله وقصدكم أن لا تدعو أحد يخدمني وينصحنى " فلم يجرؤ أحد من الأمراء أن يجاوبه (٤٣) .

ذات يوم طلب السلطان من النشو ١٠ آلاف دينار من الخزانة فاعتذر النشو لعدم وجود أموال فنهره السلطان ووبخه ، فاضطر إلى البحث والتنقيب عن الأموال لسد حاجة السلطان فلم يجد أمامه سوى أموال الأيتام ، حيث وجد ٤٠٠ ألف درهم لأيتام تحت وصاية القاضى بهاء الدين شاهد الجمالى الذى رفض إعطائه المال ولكنه خشى ظلمه فطلب منه أن يعوضه مقابل المال فأعطاه النشو أخشابا تعادل ثلث قيمة مال الأيتام ؛ ثم تعدى على ميراث أولاد النائب أرغون وكان الوصى عليهم القاضى تقى الدين الأخنائى المالكى الذى رفض أيضاً إعطائه المال فلا يحق للسلطان أخذ مال الأيتامى ، فأجابه النشو بأن السلطان يطلب المال الذى سرقه أخوه من خزانة الخاص عندما كان ناظرا عليها - وكان النشو قد أعد أوراقاً مزورة وشهود زور تثبت ذلك - وعندما علم السلطان بذلك أرسل إليه رسالة قاسية اللهجة ، فاضطر المالكى إلى دفع ٦٠٠٠ دينار سلمها للنشو^(٤٤) .

وفى عام ٧٣٧هـ / ١٣٣٧م شكى المماليك السلطانية من تأخر كسوتهم فطلب السلطان النشو وألزمه بحمل الكسوة غداً ومعها ٢٠ ألف دينار فالزم الطيبى ناظر المواريث بتحصيل ٥٠٠٠ دينار^(٤٥) ، وعندما اعترض قاضى الإسكندرية عماد الدين شيخ خانكاه بهاء الدين أرسلان على ما يفعله النشو فى أموال الأيتام التى اشترى بها جوارى فعاقبه النشو على ذلك واتهمه بسرقة مال الأيتام ولكن بعد التحقيق معه ثبتت براءته وأفرج عنه، وفى نفس الوقت اشتد الظلم على الناس وكثر كلامهم عن عدم استلام الأيتام لأموالهم حتى أصدر السلطان مرسوماً إلى الطيبى ناظر المواريث بالآلا يسجل محضراً باستحقاق الميراث حتى يوافق عليه السلطان ، ولكن الطيبى كان يستولى على أموال التركات ويعطيه للنشو دون علم الورثة ، فأنكر النشو ذلك ودافع عن نفسه بأعذار قبلها السلطان ، ثم أمر القضاة ألا يسجلوا الميراث إلا بمرسوم^(٤٦)، ولم يلبث النشو أن استولى على تركة محتسب القاهرة وبعث المقدمين إلى الأسواق ففتحوا حوانيت التجار وأخذوا كسوة المماليك وحوائصهم وأخفافهم وارتجت المدينة بأهلها وانقلبت رأساً على عقب وترك التجار الحوانيت مفتوحة فقام المماليك بنهبها وكسروا أقفال الحوانيت المغلقة ونهبت الأسواق " ولم يبق إلا باك أو شاك أو صائح

أو نائح وعاش أهل القاهرة يومين قاسيين " ، وأصدر النشو مرسوماً بأن " من أغلق
حانوته أخذ ماله وشُنق" ، فاضطر الناس إلى فتحها واستقرت الأحوال وصبر الناس
على الأذى ؛ ثم صادر النشو شركة أولا نجم الدين محمد الأسعردى ناظر الأوقاف
كما أخذ وديعة من تركته كانت لأولاد أيتام تحت وصايته ومقدارها ٥٠ ألف درهم
وأنفق ذلك كله على المماليك والخدم^(٤٧).

- ظلم وتعدي النشو على التجار والباعة :

لم يترك النشو مجالاً إلا اقتحمه مادامت النتيجة كانت هي للمال الوفير ، فمنذ
توليه منصب ناظر الخاص السلطاني كثرت المصادرات وخاصة مصادرة التجار
ونهب الأسواق ؛ فبدأ ذلك عام ٧٢٣هـ / ١٣٣٣م بطلب تجار القاهرة ومصر وطرح
عليهم عدة أصناف من الخشب والجوخ والقماش بثلاثة أضعاف ثمنها الأصلي ؛ ثم
استدعى الشمس بن الأزرق ناظر الجهات من الإسكندرية واستعان به في كتابة أسماء
التجار أصحاب الأموال وطرح عليهم أتمشة بثلاثة أضعاف قيمتها في الإسكندرية
أيضاً^(٤٨) حيث باع لهم الثوب بـ ٨٠ درهماً في حين أنه لا يساوي سوى ٦٠ درهماً
فقط ومن اعترض على ذلك تعرض للإهانة " أما السلطان فصار ما يعرف كل يوم
إلا الذهب يحمل له ولا يعلم كيف جمعه ومن أين أحضره"^(٤٩) لم يسلم من بطش النشو
أرباب الدوايب بالوجه القبلي وكذلك محتسب البهنسا وأخيه ؛ فأخذ منهما ٢٠٠ ألف
درهم و ٢٠٠٠ أردب غلة ، كما عاقب وصادر ابن زعازع أمير في الصعيد بحجة
أنه قتل رجلاً من قبل ؛ فقام متولى البهنسا بلف أصابعه بقطعة قماش وغمسها في
القطران وأشعل فيها النيران ثم عراه من ملابسه وعذبه بالنار حتى أخذ منه " ألف
ألف و ٥٠٠ ألف درهم و ٤٠٠ فرجة فرو^(٥٠) و ١٢٠٠ جارية و ٦٠ عبداً وكتب عليه
حجة بدفع ١٠٠ ألف درهم فيما بعد^(٥١) ، كما طلب النشو أولاد قمر الدولة بالصعيد
وغيرهم من الأمراء وصادرهم جميعاً وبلغ أذاه سائر الخلق في المدينة وفي البر
والبحر فخاف الناس على أموالهم^(٥٢) . وما لبث أن قام في عام ٧٣٨هـ / ١٣٣٨م
بإرسال من يقوم بالكشف عن أرباب دوايب القند ، فوجد لأولاد فضيل كثير من القند
فقد كانوا يصنعون كل عام ١٤ ألف قنطار من السكر والعسل بالإضافة إلى الجوارى

والعبيد والغلال والذهب والفضة فحمل ذلك كله إلى الحواصل السلطانية وأقام على بن فضيل في التعذيب مدة ثم أفرج عنه وخلع عليه وأعيد إلى حاله بمدينة ملوى^(٥٣) .
عندئذ تمكن النشو من امتلاك حب السلطان له وظهر ذلك واضحاً عندما كان السلطان يدافع عنه أمام الأمراء المعارضين والكارهين له ولا يستمع لشكواهم ، كما أن له بالتصرف في أمور الدولة بحرية كيفما يشاء ولا يبالي أهدأ ؛ فأخذ النشو يدبر المؤامرات للتخلص من ابن هلال لأنه كان يعارضه في شئون الدولة ويمنعه من ظلم الناس ويتعاطف مع من يصادره النشو، وقد حدث ذات يوم أن طرح النشو على السكريين والعطارين وتجار قيسارية الأمير جهاركس وتجار سوق الشرايشيين بضائع باهظة الثمن فغلقوا الدكاكين واشتكوا لابن هلال الذي وقف للنشو وأخبره أن هؤلاء التجار معقون من الضرائب بمرسوم سلطاني - ولكن النشو أراد أن يؤكد للسلطان حرصه على أمواله - فذكر للسلطان أن هؤلاء التجار مشتركون مع ابن هلال الدولة في شراء الخلع وبيعها للسلطان بفائدة بلغت نصف ثمنها وبذلك فإنهم يدينون للسلطان بحوالي ١٥٠ ألف درهم كما أن نائب الشام يعاونهم في ذلك^(٥٤) .

تدخل النشو في العملة وابتكر مظلمة جديدة لم يسبقه أحد من قبل ؛ حيث ألزم أهل الصاغة ودار الضرب ألا يبتاع أحد منهم ذهباً بل يُحمل الذهب جميعه إلى دار الضرب ليصك بصكة السلطان ويضرب دنانير هرجة^(٥٥) ثم تصرف بالدرهم ، فجمع من ذلك المال الكثير للديوان ثم تتبع النشو الذهب المضروب في دار الضرب ؛ فأخذ ما كان مع التجار والعامّة وعوضهم عنه بضائع وحمل ذلك كله للسلطان ، وبذلك انحصر ذهب مصر في دار الضرب ولم يجسر أحد على بيع شيء منه في الصاغة أو غيرها ، وفي عام ٧٣٨هـ / ١٣٣٨م عاد مرة أخرى وطرح مبلغ ٢٠٠ ألف درهم فلوسا نحاسا على التجار وأرباب المعاملات فتوقفت الأحوال وذلك لأن الفلوس كانت تؤخذ بالعدد وقد كثرت الغش فيها وإضافة الرصاص ثم نودي أن ترد الفلوس ولا يتعامل بها فتحسنت الأحوال^(٥٦) .

في عام ٧٣٧هـ / ١٣٣٧م أجدبت زراعة الفول فألزم النشو سمسرة الفول ألا يباع الفول إلا للسلطان فتضرر بذلك أرباب الدواليب^(٥٧) لأنهم يعتمدون على الفول في

إطعام الأبقار التي تدير الآلات ، وفي نفس العام ارتفع سعر اللحم بسبب قلة الأغنام
المجلوبة لأن النشو أخذ الغنم بنصف قيمتها ثم طرح الأبقار الضعيفة على التجار
والباعة في القاهرة ومصر ولم يبق حانوت إلا اشترى منها وطرحها أيضاً على
الطواحين والحمامات كل رأس بـ ١٠٠ درهم وهي في الحقيقة لا تساوي أكثر من
٢٠ درهماً ، فحصل للناس مشقة وضرر بالغ واشترى النشو للسواقي في القلعة أبقاراً
جديدة^(٥٨) ، وعندما قل وجود فرو السنجاب لم يجد النشو حلاً إلا أن استولى على كل
الفرجيات من حوانيت التجار ومن البيوت فدعى عليه التجار واشتكوا منه ، فلما بلغه
ذلك اتهم البعض منهم بالربا والرشوة واستأذن السلطان في بيع الخشب والحديد على
التجار بلغت قيمتها الأصلية من ١٠٠٠ إلى ٣ آلاف دينار فبلغت جملة المال الذي
حصل عليه حوالي ٥٠ ألف دينار ومن رفض الشراء تعرض للعقاب ، ويبدو أن أحد
التجار كان على معرفة بالسبب فدفعه وأم أنوك زوجة السلطان فاشتكى إليهما وقال
"إن الخشب الذي فرضه على قيمته الحقيقية ألفا درهم ولكن النشو طلب منه ألف
دينار ثمناً له " فأنكر النشو ذلك وانصرف من عند السلطان وهو يشتاظ غيظاً ودير
حيلة ليخرج من هذا المأزق فأرسل رجلاً إلى للتاجر ليشتري منه الخشب بثمن أكبر
مما اشترى به التاجر وكتب عقداً بذلك وبالتالي فسيحصل التاجر على ١٠٠ ألف
درهم فائدة وتركه الرجل ليحضر المبلغ في حين أخذ النشو العقد وقدمه للسلطان
ليؤكد كذب التاجر واقتراه على النشو فأمر السلطان بعقاب التاجر ودفع ألف دينار
فعظم شأن النشو أكثر من ذي قبل وقال السلطان عنه " مسكين النشو؛ ما وجدت أحداً
يحبه كونه ينصحنى ويحصل مالي"^(٥٩) .

استمرت سياسة طرح البضائع على التجار فأخرج ذات يوم من الأهرام
السلطانية ١٠ آلاف أردب قمحاً وطرحها على أصحاب الطواحين والأبارزة^(٦٠) ،
واستكمل عمله بطرح فدان القلقاس على القلاسية بـ ١٢٠٠ درهماً وصادر
السماسرة ، وأخذ عدة مخازن للتجار وأخرج ما فيها من البضائع وطرحها بثلاثة
أضعاف قيمتها^(٦١) .

فى عام ٧٣٨هـ/١٣٣٨ طرأ النشو ألف مقطع قماش بحساب ٣٠٠ درهم للمقطع فى حين كانت قيمته الأصلية ما بين ١٥٠- ١٦٠ درهماً ، ثم طرأ ثياب مماليك الحلقة وأخفاهم على أربابها بأعلى الأثمان ، وعندما قدم عدة تجار من الشام بثياب بعلبكي كثير ختم النشو عليها وأخذ منها ما جرت به العادة للديوان من المكس ثم اشتراها بالثمن الذى حدده ثم طرحها على تجار القاهرة بثلاثة أمثال قيمتها وألزم مباشرى الختم ألا يخطموا قماشاً حتى يستأذنه^(١٢) .

فى نفس العام كسدت أحوال الغلال فقد طرأ رزق الله أخو النشو (كاتب الأمير ملكتمر الحجازى) وولى الدولة صهر النشو (كاتب الأمير المجدى) القمح بزيادة درهمن للإردب، وأخذاً ثمنه ظلماً وتعسفاً كما اتهم النشو المحتسب بأنه سبب ذلك الاضطراب وأخبر السلطان أن سعر الدقيق والخبز أعلى من سعر القمح فرسم لوالى القاهرة أن يطلب المحتسب والطحانيين وقارن بين الأسعار قلم يجد تفاوتاً بين القمح والخبز ورغم ذلك طرأ النشو على الطحانيين وعرفاء الحمالة ما زرع بناحية قليوب من الفول الأخضر والبرسيم بحساب ٣٠٠ درهم للفدان الفول وأما البرسيم بـ ٢٠٠ درهم وضرب جماعة منهم بالمقارع لأجل شكواهم للسلطان^(١٣) .

أعوان النشو:

منذ بداية تولي النشو وظيفة ناظر الخاص السلطانى عام ٧٣٣هـ/ ١٣٣٣م اعتمد على بعض الشخصيات من نوعيته ؛ لديهم نفس الفكر والرغبة الجامحة فى جمع المال وتعذيب الناس وكانوا ملتزمين بالطاعة له وتنفيذ أوامره بدون معارضة، فاقنع السلطان بالموافقة على تعيين "لؤلؤ الحلبي الفندشى" شاد الجهات ثم شاد دواوين القاهرة واتبع هذا الرجل سياسة العنف والبطش والظلم والتعسف حتى صار الناس فى حالة من الضيق والخوف والرعب وانشغلوا بما يحدث للمصدرين كل يوم^(١٤)؛ ومن هؤلاء أيضاً أخوه المخلص الذى استخدمه فى كشف الدوابل ومصادرة الأموال من الولاية فى الوجه القبلى^(١٥) .

كان المخلص أخو النشو يتميز بالدهاء والمكر والخديعة والتفنن فى أنواع الظلم والتسلط والقسوة ، فعندما عاد من الوجه القبلى أغرى النشو بأن يحصل من السلطان

على قرار بمصادرة مباشرى الوجه القبلى ؛ لأنهم سرقوا أموال الدواوين - ولكن هذا الأمر كذبٌ وليس له أساس من الصحة - فأعطاه السلطان الإشارة بفعل ما يراه مناسباً لمصلحته ؛ فكتب إلى كاشف الوجه القبلى بمصادرة المباشرين والمشددين والعمال والشهود والمتحدثين جميعهم ولم يسلم منه أحد (٦٦)، وكذلك لؤلؤ الفنشى الحلبى والأكز شاد الدواوين فى الشام واقتنع السلطان بأنهما أفضل المساعدين وأمر بإحضارهما إلى القاهرة ومعهما سائر المباشرين بحلب للتحقيق معهم فى أموال الخزانة السلطانية فى الشام واقسم المباشرون أمام السلطان أنهم أمناء على أمواله ؛ ولم يتعرضوا للخزانة السلطانية ، ولكن لؤلؤاً حقق معهم وأهانهم وطلب من السلطان أن يسلمهم له وسوف يستخرج منهم ٢٠٠ ألف دينار فأمر السلطان بذلك (٦٧) .

سارع بعض موظفى الدولة من التقرب بعد تأكدهم من قربه من السلطان ومدى قدرته على إيذاء ؛ ففتحوا له أبواب كثيرة تتعلق بالدواوين ومباشرى السلطان والأمراء وصاروا يخدمونه وينفذون أوامره ويدلون على كل من لديه مال وأراضٍ وأغنام ، وكذلك كل من لديه جوارٍ مولدات نظراً لأن السلطان الناصر محمد كان شغوفاً بهن ، وبذلوا جهوداً مضنيةً ولكسب تقته ومودته (٦٨) .

ثم قام النشو بتعيين أحد الأشرار سيء السمعة عام ٧٣٤هـ / ١٣٣٤ م وهو أيديكين الأزكشى البريدى فى ولاية القاهرة - فخاف الناس من النشو أكثر من ذى قبل. ولذا اهتم به النشو كثيراً لأنه "مكناه من عمل أغراضه فنال به مقاصد كثيرة" (٦٩) وعندما شنع أمر أيديكين شكاه الأمير قوصون إلى السلطان فتغير السلطان على قوصون وقال له "أنت كلما وليت أحداً ينفعنى أردتم إخراجي ولو أنه من جهنم لشكرتم فيه كل وقت"؛ ثم أضاف له أيضاً ولاية مصر وبذلك جمع فى يده ولايتين ولم يحدث ذلك من قبل (٧٠)، ومن ظلم أيديكين ما فعله مع أحد تجار قيسارية جهاركس بالقاهرة وكان لهذا التاجر ٩٠ ألف درهم دين على الخزانة السلطانية وطالب النشو بذلك الدين وألح فى طلبه عدة مرات ؛ فأراد النشو أن يتخلص منه أو يتبرأ من الدين فاستغل النشو أن هذا التاجر كان يحب اللهو والسكر فأمر أيديكين بمراقبته والقبض عليه وهو فى حالة سكر ويحضر معه شهوداً على ذلك وتم تنفيذ الخطة وقبض على

التاجر سكران واضطر إلى فداء نفسه بأن يكتب تنازلاً عن الدين للخزانة السلطانية وعرف النشو السلطان فأعجبه ما حدث وشكر أيديكين مما جعله يطلق يده على الناس (٧١) ، وفي شهر ذي الحجة من نفس العام ركب أيديكين إلى النجيلة خارج مدينة القاهرة - كانت متنزها للعامه - وهجم على من فيها وما ترك أحداً إلا سلبه وأخذ ملابسه فجمع من ذلك شيئاً ثم جمع الباعة في اليوم التالي وباع لهم الثياب بـ ١٥ ألف درهم (٧٢) .

نكبة النشو (أسبابها وطريقتها) :

وقعت عدة أمور وأحداث نابت بسقوط النشو منذ البداية بسبب كثرة فساده وظلمه وتسلط أقاربه على الناس ، ففي عام ٧٣٥هـ/ ١٧٣٥م قدم الأمير قوصون قصة عن ولي الدولة صهر النشو؛ بأنه يعشق مملوكاً تركياً وفعل ذلك أيضاً مع عمير مملوك الأمير الماس وأنفق في ذلك أموالاً كثيرة فلم يقبل السلطان بتلك القصة واستدعى النشو الذي أنكرها وبكى كثيراً لسماعه ذلك وادعى أنها ملفقة وقد أشاعها أحد مماليك الأمير قوصون للإيقاع به ظلماً وزوراً وبهتاناً ، واقتنع السلطان بأن الأمير قوصون فعل ذلك ليبعده عن السلطان ، ولكن قوصون أقسم بصدق القصة فاستدعى الشاب عمير وحقق معه الأمير مسعود بن الخطير الحاجب ، فأعترف بأنه يعرف أعيان كثيرين فخشى الأمير مسعود من الفضيحة وأخبر السلطان بكذبه لأنه ما ترك أحداً في المدينة إلا واعترف عليه فأمر السلطان بإخراج عمير وأبيه إلى غزة (٧٣) وكان هذا أول انحطاط قدر النشو عند السلطان .

وفي عام ٧٣٦هـ/ ١٣٣٦م أوقع طائر حمام ورقة في الميدان بالقلعة تضمنت وقية في النشو وأقاربه مرة أخرى ؛ وجاء فيها كلمات نم فيه واتهامه بأنه خرب الدولة وعندما قرأها السلطان غضب غضباً شديداً وواجه النشو بما فيها ووبخه لكثرة من يشككي منه ، وحاول النشو الخروج من هذا المأزق فأدعى أن العلم بن أبي شاكر بن سعيد الدولة ناظر البيوت في بيت الصفي وكتب الأمير قوصون قد كتبها ، فأمر السلطان بالقبض عليه وتعذيبه بدون تحقيق في الواقعة ، وتتبع النشو عدداً من الكُتاب والباعة وقبض عليهم وخرب دورهم وحرقها بالمحراث ، وهكذا خرج النشو

من الوقعة الثانية بمساندة السلطان والوقوف بجانبه^(٧٤) ، وزاد بطشه مما أثار غضب الناس قاطبة وصار النشو يدافع عن نفسه بكل ما يمكن والأقدار تساعد .

ثم جاءت محاولة لقتل النشو عام ٧٣٧هـ / ١٣٣٧م عندما كان راكباً على عادته في وقت السحر فاعترض طريقه فارس وهو عبد المؤمن بن عبد الوهاب السلامي والى قوص وضربه على رأسه فسقطت عمامته وجرح كتفه ووقع على الأرض ، وهرب الفارس وحزن السلطان لما حدث وبعث الأطباء لعلاجيه وألزم والى القاهرة بإحضار ذلك الفارس لمعاقبته^(٧٥) ، كما جعل المقدم ابن صابر ومعه عشرة رجال يحرسونه في ذهابه وإيابه^(٧٦) وفي عام ٧٣٨هـ / ١٣٣٨م كثر دعاء الناس على النشو حتى الوعاظ ورجال الدين في الجامع الأزهر الشريف وجامع الحاكم ، وقام النشو بتحريض السلطان ضدهم فأمر بمنع الوعاظ جميعهم من الوعظ^(٧٧) ، وفي عام ٧٤٠هـ / ١٣٤٠م عرف السلطان أن الحجاج يشكون من النشو في المدينة ومكة وعرفات بسبب ظلمه فقد زاد في المظالم وعندما أراد الرجبية (حجاج شهر رجب) أن يحجوا في السنة الماضية دون دفع ما عليهم من ديون فأمر السلطان بتأخيرهم للعام الحالى فلما حج الناس في الموسم دعوا علي النشو لأنه كان السبب في تأخيرهم^(٧٨) .

وما زال النشو على ظلمه وتعسفه مع الرعية ، وعندما كثرت احتياجات السلطان ومع عجز النشو عن تلبيةها فاضطر للاستيلاء على أملاك وأموال الخاصة والأحباس والجوامع والأراضى الزراعية وطلب من أصحابها دفع خراجها ثلاث سنوات مقمماً ، وكذلك أراضى الروضة ، وفي نفس الوقت اشتكى التجار وأرباب الأموال ، كما اجتمع أرباب الرواتب والصدقات وفيهم الأمراء والأيتام وصاروا يبكون بشدة عند باب القلعة فأمر السلطان أن ينصرفوا ويحضرُوا في أول الشهر فذهب الناس إلى الجوامع وأجهروا بالدعاء علي النشو طيلة الليل^(٧٩) .

انزعج الجميع مما فعله ولكن لم يتجاسر أحد من الأمراء على الحديث مع السلطان حتى اتفق بعض الخاصكية واختاروا الأمير بلبغا اليحياوى والأمير ملكتمر الحجازى ليقابلا السلطان ويوضحا له حقيقة النشو وأفعاله وظلمه للعامة والخاصة ؛

فقال له بليغا " يا خوند والله النشو يضرك أكثر مما ينفعك " ثم وجد السلطان عدة أوراق في حق النشو رُميت له ولا يعرف أحد مصدرها ومنها ورقة جاء فيها :

أيام ملكا أصبح في نشوة من نشوة الظالم في نشبه
أنشوته فلتنشنن ضغاننا سترى غباوتها بصحبة غيه
حكمته فحكمت أمرا فاسدا وتوحشت كل القلوب لفحشه
سترى بوارقها إذا ما أظلمت وتحكمت أيدي الزمان ببطشه
ولتتدمن ندامة كسعيه يوما إذا نبج الخروف بكبشه^(٨٠)

فلما قرأها السلطان تغير وجهه ومزقها ثم وجد ورقة أخرى جاء فيها :

أمعنت في الظلم وأكثرته وزدت يا نشو على العالم
ترى من الظالم فيكم لنا فلغنة الله على الظالم^(٨١)

في ظل تلك الظروف المتتالية قرر السلطان أخيراً في يوم الاثنين ٢ صفر ٧٤٠هـ /الأحد ٨ أغسطس ١٣٣٩م القبض على النشو وأخوته ويقبضاً عليه وعلى أقاربه في نفس اللحظة^(٨٢) ، وعندما قبض على النشو وذاع الخبر في القاهرة وأنشد البعض فرحا :

النشو لا عدل ولا معرفة فقد أن للأقدار أن تعرفه
من أئلف للناس أموالهم يحق للسلطان أن يتألفه^(٨٣)

كانت فرحة الناس لا توصف فاجتمعوا بالرميلة تحت القلعة وغلقت أسواق القاهرة ومصر وسار الجميع من نساء وأطفال في الشوارع وأشعلوا الشموع ورفعوا على رؤوسهم المصاحف وعلقوا الأعلام وقال الكمالى جعفر شعراً في القبض عليه :

إن يوم الاثنين يوم سعيد فيه لا شك للبريه عيد
أخذ الله فيه فرعون جهراً وغدا النبيل في رباه يزيد^(٨٤)

وقال شمس الدين محمد بن الصائغ المصرى :

لقد ظهرت فى يوم الاثنين آية أزالت بنعمائها عن العالم اليوسا
تزايد بحر النيل فيه وأغرقت به آل فرعون وفيه نجا موسى^(٨٥)
بدأ التحقيق مع النشو فى الاتهامات الموجه إليه من سرقة ونصب وتزوير
وافتراء على الناس^(٨٦).

وبعد انتهاء التحقيق معه تأكد السلطان من فسادِه حيث وجد له ثروة عظيمة
تتضمن على ٦٠ جارية و٢٠٠٠ إناء عسل وعنب وكذلك ١٥ ألف دينار ٥٠٠ حبة لؤلؤ
قيمة كل حبة يتراوح ما بين ١٠٠٠ الى ٢٠٠٠ درهم و٧٠ فص بلخش^(٨٧) قيمة كل
فص ما بين ٥٠٠٠ إلى ٢٠٠٠ درهم وقطعتنا زمرد فاخر زنتهما رطل ونيف ، كما
عُثر على حبل من اللؤلؤ كبير الحجم ووزن كل حبة ٤٠٠ مقال ، وأيضا ١٧٠
خاتماً من ذهب وفضة بفصوص مئمة وصليب ذهب مرصع وعدة قطع زركش
سوى الحواصل وأكياس لم تفتح ، واستمر الأمراء ينزلون كل يوم لإخراج حواصل
النشو فوجدوا أوانى من الصينى والبلور والتحف السنية بالإضافة إلى ممالك وأقمشة
وملابس^(٨٨).

ثم أحضروا ولى الدولة صهر النشو للتحقيق معه فدل على ذخائر وثروات
أخرى للنشو ما بين ذهب وأوانى فى صندوق كبير وأموال وبيع بيت النشو بـ ٢٠٠
ألف درهم ، أما المخلص أخو النشو فقد ضرب بالمقارع مع عبده المفلح وأعلنا
إسلامها ثم عوقب مرة أخرى حتى توفى ودفن فى مقابر اليهود وماتت أمه بعده
مباشرة ، أما رزق الله الأخ الثانى انتحر عند الأمير قوصون وأخرج فى تابوت امرأة
ودفن فى مقابر النصارى خوفا من العامة^(٨٩)، وكان رزق يقول لأخيه " إن جرى
علينا نائبه لا يرحمنا أحد لمبالعتنا فى نصيح الملك ويشمت الناس فينا وأنا إن وقع لى
عقوبة لا أمكن احد من عقوبتى " فقتل نفسه بيده^(٩٠)، ثم ركب الأمير أقبغا إلى دور
آل النشو بالمصاصة ومعه الأسرى وهدمها كلها حتى سوى بها الأرض وحرثها
بالمحراث وحمل أنقاضها ورخامها^(٩١) وانتهت حياة النشو بالتعذيب والعقاب حتى
هلك فى يوم الأربعاء ٢ ربيع الآخر ٧٤٠هـ / الأربعاء ٦ أكتوبر ١٣٣٩م وكتب

محضر وفاته ودُفن في مقابر اليهود بكفن قيمته ٤ دراهم ووكل بقبره من يحرسه لمدة أسبوع خوفاً من العامة أن تقوم بإخراجه وحرقه (٩٢) وهكذا كانت مدة ولاية النشو للوظيفة سبع سنوات وسبعة أشهر .

لقد تعرض الناصر محمد لظروف قاسية منذ صغره حتى تولى السلطة للمرة الثالثة عام ٧٠٩هـ/١٣١٠م جعلته يفكر في حماية نفسه فبدأ بعمل الزوك الناصري عام ٧١٥هـ/١٣١٥م قام بمسح شامل للأراضي الزراعية وأعاد توزيعها بشكل يخدم أهدافه وطموحاته ؛ فقد قسم الأرض إلى ٢٤ قيراطاً ، منها ١٠ قراريط للسلطان ، و١٤ قيراط للجند والأمراء والحاشية (٩٣) وفي سبيل إضعاف سلطتهم ونفوذهم صارت إقطاعتهم موزعة أنحاء البلاد مما سبب لهم المشقة في جمع إيرادات الإقطاع وتفتت سلطتهم (٩٤) وبالتالي زاد نصيب السلطان من الأراضي الزراعية والأرباح المادية حيث خصص لنفسه أكثر الأراضي خصوبة وإنتاجاً (٩٥) وتقلصت القوة المالية للأمراء والجند وتضاعفت قوة السلطان ومركزه . ومن ناحية أخرى كانت ظاهرة المصادرات واضحة في عصره وتتم بأمر السلطان سواء في حالة وجود أدلة وبراهين أم بدون ذلك لأغراض عديدة ؛ إما رغبة في التخلص من أمراء كانوا سبباً في شقاءه أو لعدم إحساسه بالأمان معهم وفي نفس الوقت يمنع ظهور منافسين له أو بسبب خيانتهم وغدرهم أو بسبب خروجهم عن طاعة السلطان فقرر تصفيتهم وعقابهم وتقليص نفوذهم ليكونوا دائماً تحت سيطرته ورغم أن هناك بعض المصادرات لم يكن لها سبباً واضحاً ولم تذكر المصادر المعاصرة سوء أخلاقيات المصادرات أو سرقة المال بل كان بعضهم يتصف بالنزاهة والعفة وخدم السلطان الناصر سنوات عديدة ولكنه تأثر بالدسائس والمؤمرات فجاءت المصادرة اعتباطاً بدليل أنه بعد عدة أشهر يتم الأفراج عن المصادرات (٩٦) ولعل السبب الهام للمصادرة كان الحاجة للمال سواء للحرب أو للترفيه أو للبناء والعمارة ؛ فقد أكدت المصادر التاريخية أن الناصر محمد كان محباً بل شهماً لجمع الأموال والجواهر والأحجار وكان يعلم مواطن ومصادر جمع تلك الأموال وفي نفس الوقت يحب من يساعده في ذلك ولا يسأل عن كيفية جمع تلك الأموال بل كان الأهم لديه أن تمتلئ خزائنه بالمال ، وشغف بالجواري السراري

والمماليك والخيول وبذل فيهم المال الكثير، كما جهز بناته بأفخر وأغلى جهاز، وقدم الهدايا النفيسة للأمراء العرب وملوك الدول، وكان محباً العمارة؛ فأنشأ القصور والبساتين والقلاع والدور لنفسه ولإمرائه المقربين وأقام احتفالات عظيمة وصرف عليها الأموال الطائلة ومن خلال ما جاء في المصادر تبين أن الناصر كان في حاجة ماسة للمال الوفير لتغطية نفقاته المتزايدة^(٩٧) فكانت للمصادرات فوائد منها التّخلص من منافسية وأعدائه والحصول على الأموال .

بعد كل ما قدمه النشوء للسلطان تخلص منه نهائياً؟ وللإجابة على هذا السؤال من الطبيعي أن نوضح بعض الصفات المتناقضة في شخصية الناصر العجيبة؛ حيث كان أكثر السلاطين حشمة وتديناً ومحافظاً على الشريعة، ولم يُذكر في المصادر المعاصرة أنه أطلق لسانه بكلام سيء سواء في شدة غضبه أو في فرحه وسعاده وكان يدعوا الأمراء وأرباب الوظائف بأحسن أسمائهم، كما كان يكره شرب الخمر ويعاقب عليه وفي عهده أمر بإزالة كميات كثيرة من الخمر وأغلق معاصر الخمر في أنحاء مصر؛ وكان مستبداً بأمر مملكته وانفرد بالحكم واتخاذ القرارات حتى أنه أبطل نيابة السلطنة في عهده ولم يعد هناك نائباً يحل مكانه في حال غيابه عن البلاد، كما كان لا يعتمد على مشورة أحد من الأمراء حتى الأمراء المقربين إليه، وكانت له حرمة ومهابته التي تجاوزت الحدود حتى أن الأمراء كانوا إذا وقفوا في الخدمة لا بجرؤ أحد منهم أن يتحدث مع رفيقه ولا يلتفت نحوه خوفاً من مراقبة السلطان لهم^(٩٨)، ومن صفاته أيضاً؛ المكر والدهاء؛ فكان إذا تغير على أحد من أمرائه وكتابه أسراً ذلك في نفسه مدة طويلة وهو ينتظر له ذنباً يأخذه به، وأنصف كذلك بعدم ثقته بالآخرين فكان يقبض على كل من يشك في إخلاصه للسلطان ولم يسمح لأحد من الأمراء أن يصل إلى مكانة مرموقة دون أن يستفيد منه وعندما تنقضى حاجته منه ويفرغ عنه يلجأ إلى مصادرة أمواله وممتلكاته واعتقاله وربما قتله^(٩٩) وذلك ما حدث مع النشوء حيث ترك له العنان وأطلق يده في البلاد يفعل ما يشاء طالما يملأ خزانته بالمال الوفير وعندما انتهت مهمته تخلص منه نهائياً، فلا عجب في ذلك فقد تعرض الناصر للغدر والخلع والنفي واغتصاب السلطة منه مما جعله حذراً مع الآخرين،

وفى بداية حكمه نصحه أحد الأمراء المقربين لوالده وهو الأمير أسنمدر الكرجى نائب حلب فقال "أوصيك يا خوند ألا تترك فى دولتك كبش كبير وأنشىء مماليكك" وكان هو أول من غدر به الناصر لأنه طمع فى نيابة حلب وحماه معاً (١٠٠) ومنذ ذلك الوقت أصبح مبدأ الغدر والقتل أساس حكم الناصر حتى أنه فى عام ٧٣٢هـ/١٣٣٢م تخلص من الأمير سيف الدين بكنمى الساقى الذى رياه لمجرد أنه سمع برغبته فى التأمزضه ، وظل ثمانى سنوات حتى قتل صهره الأمير تنكز نائب الشام عام ٧٤٢هـ/١٣٤٣م ، وغيرهم الكثير من الأمراء . ومن قبله كان الظاهر بيبرس البندقدارى قبل وفاته يوصى أبنه الملك السعيد بقوله " إنك صبى وهؤلاء الأكابر يرونك بعين الصبى فمن بلغك عنه ما يشوش عليك ملكك وتحقق من ذلك عنه فأضرب عنقه فى وقته ولا تعتقله ولا تستشر أحد فى هذا وافعل ما أمرتك به وإلا ضاعت مصلحتك " (١٠١) .

أما النشو فقد كان إنساناً عادياً وليس به شيئاً مميزاً عن غيره ، وعندما تحسنت أحواله قليلاً ابتعد عن العامة وساعدته الأقدار وأستغل ذلك لصالحه كأنه ينتقم من الدنيا لكونه كان فقيراً يوماً ما ومع مرور الوقت سطع نجمه فى الأفق وذاع صيته بين العامة والخاصة ، فأصبح كاذباً ، مخادعاً ، محتالاً ، عذب الكلام ، لم يحترم القوانين أو الأعراف أو التقاليد ، اتبع سياسة المكر والخديعة وتحين الفرص للإيقاع بالآخرين وكثيراً ما أخلق الفرص لتحقيق أغراضه ، كما سخر الجميع للاستفادة منهم واستغلالهم و أحياناً ابتزازهم ، وتجبر وتمرد وزاد فى ظلمه وجبروته على الرعية ، وهذا ما أكده ابن تغرى بردى فقال " كان النشو مستوفى وهو نصرانى وكانت أخلاقه حسنة وفيه بشر وطلاقة وتسرع لقضاء حوائج الناس وكانوا يحبونه فلما تولى الخاص وكثر الطلب عليه وزاد السلطان فى الإنعامات والعمائر وبلغ فى أثمان المماليك وزوج بناته واحتاج إلى التكلفة المفرطة عن الحد ساءت أخلاق النشو وأنكر من يعرفه وفتحت أبواب المصادرات لمن كان معه مال " (١٠٨) .

حواشى البحث

- (١) ناظر الخاص السلطاني : هي وظيفة قديمة منذ عهد الفاطميين ولكن بلغت قيمتها وأهميتها في عهد الناصر محمد بن قلاوون عندما أبتل الوزارة وأقام شخصاً متحدثاً فيما هو خاص بمال السلطان ويؤخذ برأيه كأنه وزيراً وفي البداية سميت الخزانة السلطانية وكانت كبيرة لأنها مستودع أموال المملكة وتوجد في القلعة والمسئول عنها كان ناظر الخزانة ثم أصبح هناك موظف واحد يتولى الخزانة السلطانية والخاص السلطاني ، أنظر المقرئزي " تقي الدين أحمد بن علي ، ت ٨٤٥هـ/١٤٤٢م" ، الخطط المقرئزية ، مكتبة الآداب ، للقاهرة ، ١٩٩٦م ، ج ٣ ، ص ٣٦٩ ، هو الذي ينظر في خاص أموال السلطان ، أنظر القلقشندي " شهاب الدين أحمد بن علي ، ت ٨٢١هـ/١٤١٨م " ، صبح الأعشى في صناعة الإنشا ، دار الكتب المصرية ، ١٩١٥م ، ج ٥ ، ص ٤٦٥ ، وأيضاً هو الشخص المسئول عن جميع الخواص الشريفة وجهاتها وديوان الخاص السلطاني من أجل الدواوين وأغلاها ويُعرض عليه أرخص الأمتعة وأغلاها وله جهات عديدة منها متحصل ثغر الأسكندرية والبهار والسكك وجهات رسوم من أجناس متعددة والتراجمة وثغور أخرى ، أنظر ، ابن شاهين الظاهري " غرس الدين بن خليل ، ت ٨٧٢هـ/١٤٦٨م" ، زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والممالك ، تحقيق بولس راويس ، باريس ، ١٨٩٤م ، ص ١٠٧-١٠٨ .
- (٢) البطلون : هم الأجناد والأمراء العاطلون عن أعمال الدولة ووظائفهم وإقطاعاتهم نتيجة غضب السلطان أو كبر السن أو الرغبة في الاعتكاف والإنزواء وقد يعاد إلى الخدمة والإقطاع وقت الحاجة ، أنظر ، إبراهيم على طرخان ، النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى ، القاهرة ، ١٩٦٨م ، ص ٤٧٣-٤٧٤ .
- (٣) المستوفى : هو الشخص اللى يضبط الديوان وينبه على ما فيه مصلحته من استخراج أمواله ونحو ذلك وينقسم إلى مستوفى أصل ومستوفى مباشرة ولكل منهما اختصاصات ، أنظر ، القلقشندي ، صبح الأعشى ، ج ٥ ، ص ٤٦٦ .
- (٤) العسقلاني " شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر ، ت ٨٥٢هـ/١٤٤٨م" ، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ، تحقيق عبد الوارث محمد علي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٧م ، ج ٢ ، ص ٢٦٠-٢٦١ ، الصفدي " صلاح الدين خليل بن أيبك ، ت ٧٦٤هـ/١٣٦٣م" ، أعيان العصر وأعيان النصر ، تحقيق نبيل أبو عظمة وعلي أبو يزيد ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٩٨م ، ج ٣ ، ص ٢٠١-٢٠٤ ، ابن أيبك النواداري " أبي بكر بن عبد الله بن أيبك ، ت ٧٦٤هـ/١٣٦٢م" ، كنز الدرر وجامع الغرر ، ج ٩ ، تحقيق هانس رويرت ، رومر ، القاهرة ،

- ١٩٦٠م ، ص ٣٦٤ ، للشجاعى شمس الدين الشجاعى ، ب.ت. ، تاريخ الملك الناصر محمد بن قلاوون ، تحقيق بريارة شيفر ، فيسيان ، ١٩٧٨م ، ص ٦٠ .
- (٥) المقرئى ، السلوك لمعرفة دول الملوك ، تحقيق محمد مصطفى زيادة ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٨م ، ج ٢ ق ٢ ، ص ٣٤٣-٣٤٤ . الأستاذار : هو لقب يطلق على القائم على الشؤون الخاصة للسلطان أو الأمير وله مطلق التصرف فى كل ما يحتاجه بيت السلطان من النفقات والكسوة ، أنظر ، محمد أحمد دهمان ، معجم الألفاظ التاريخية فى العصر المملوكى ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٩٠م ، ص ١٥ .
- (٦) المقرئى ، السلوك ج ٢ ق ٢ ، ص ٣٤٧ ، ابن كثير* أبو الفداء الحافظ بن كثير ، ت ٧٧٤هـ/١٣٧٣م* ، البداية والنهاية ، دار الحديث ، القاهرة ، ١٩٩٨م ، ج ١٤ ، ص ١٧١ ، مؤلف مجهول ، تاريخ سلاطين المماليك ، تحقيق زرتستين ، لندن ، ١٩١٩م ، ص ١٨٥ .
- (٧) المقرئى ، السلوك ، ج ٢ ق ٢ ، ص ٣٤٧-٣٤٨ .
- (٨) المقرئى ، السلوك ، ج ٢ ق ٢ ، ص ٣٤٨-٣٤٩ .
- (٩) لليوسفى " موسى بن محمد بن يحيى ، ت ٧٥٩هـ/١٣٥٨م* ، نزهة الناظر فى مسيرة الملك الناصر ، تحقيق أحمد حطيط ، بيروت ، ١٩٨٦ ، ص ١١٩-١٢٠ .
- (١٠) المقرئى ، السلوك ج ٢ ق ٢ ، ص ٣٨٤ ، لليوسفى ، نزهة الناظر ، ص ٢٦١ .
- (١١) أين أيبك الدودارى ، كنز الدرر ، ج ٩ ، ص ٣٦٤ .
- (١٢) العسقلانى ، الدرر الكامنة ، ج ٤ ، ص ٢٢٨-٢٢٩ .
- (١٣) اليوسفى ، نزهة الناظر ، ص ١٢٩ .
- (١٤) المقرئى ، السلوك ج ٢ ق ٢ ، ص ٣٦١ ، جمال الدين أبو المحاسن يوسف ابن تغرى بردى ، المنهل الصافى والمستوفى بعد الوافى ، ج ٧ ، تحقيق ، محمد محمد أمين ، الهيئة العامة ، ١٩٨٨م ، ص ٨٩-٩٠ .
- (١٥) السلوك ، ج ٢ ق ٢ ، ص ٣٧٠ - لليوسفى ، نزهة الناظر ، ص ١٨٠ .
- (١٦) لليوسفى ، نزهة الناظر ص ١٨٠-١٨١ .
- (١٧) المقرئى ، السلوك ، ج ٢ ق ٢ ، ص ٣٧٠ .
- (١٨) لليوسفى ، المصدر السابق ، ص ١٨٢ .
- (١٩) المقرئى ، السلوك ج ٢ ق ٢ ، ص ٣٨١ ، لليوسفى ، المصدر السابق ، ص ٢٤٢-٢٤٣ .
- ٢٤٤ .
- (٢٠) المقرئى ، السلوك ج ٢ ق ٢ ، ص ٣٨١ ، الحياصة : يقصد بها الحزام ، أنظر ، المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية ، ط٤ ، بيروت ، ٢٠٠٤م ، ص ٢٠٧ ، وكانت جزءه من ثياب

- التشريف وكانت تصنع من الفضة والذهب ثم رصعت بالجواهر والأحجار الكريمة وتدرت قيمتها بـ ٤٠٠ درهم ولها سوق الحوائصيين ، وفي عصر الناصر كان الأمراء الكبار يرشدون حوايص تقدر بـ ٣٠٠ دينار والأقل ما بين ١٥٠-١٧٠ دينار . أنظر ، المقرئى ، الخطط ، ج ٣ ، ص ١٦١ ، ماير ، الملابس المملوكية ، ترجمة صالح الشيتى ، الهيئة العامة ، ١٩٧٢ ، ص ٤٨ .
- (٢١) لليوسفى ، نزهة الناظر ، ص ٢٤٤-٢٤٥ .
- (٢٢) لليوسفى ، المصدر السابق ، ص ٢٤٦-٢٤٧ .
- (٢٣) لليوسفى ، المصدر السابق ، ص ٢٥٢ .
- (٢٤) المقرئى ، للسلوك ، ج ٢ ق ٢ ، ص ٣٨٣ ، لليوسفى ، نزهة الناظر ، ص ٢٥٢ .
- (٢٥) المقرئى ، المصدر السابق ، ص ٣٨٤ .
- (٢٦) لليوسفى ، نزهة الناظر ، ص ٢٥٧ .
- (٢٧) المقرئى ، للسلوك ج ٢ ق ٢ ، ص ٣٨٤-٣٨٥ ، لليوسفى ، نزهة الناظر ، ص ٢٦٢ .
- (٢٨) لليوسفى ، المصدر السابق ، ص ١٩٤-١٩٥ .
- (٢٩) المقرئى ، للسلوك ج ٢ ، ص ٣٨٤ .
- (٣٠) لليوسفى ، نزهة الناظر ، ص ٢٥٩-٢٦٠ .
- (٣١) لليوسفى ، المصدر السابق ، ص ٢٨٨-٢٨٩ ، المقرئى ، السلوك ج ٢ ق ٢ ، ص ٣٩٢ .
- (٣٢) المقرئى ، للسلوك ج ٢ ق ٢ ، ص ٣٦٠ ، لليوسفى ، نزهة الناظر ، ص ١٢٧ .
- (٣٣) المقرئى ، نفس المصدر ، ص ٤١٩ .
- (٣٤) نفس المصدر ، ص ٤٣٥ .
- (٣٥) نفس المصدر ، ص ٤٠٠-٤٠٢ .
- (٣٦) المقرئى ، المصدر السابق ، ص ٣٨٧ ، لليوسفى ، نزهة الناظر ، ص ٢٧١ ، ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ، ج ٩ ، ص ١١٤ .
- (٣٧) المقرئى ، للسلوك ج ٢ ق ٢ ، ص ٤٠٢ .
- (٣٨) نفس المصدر ، ص ٣٩٠-٣٩١ ، لليوسفى ، نزهة الناظر ، ص ٢٨٤-٢٨٥ .
- (٣٩) لليوسفى ، نزهة الناظر ، ص ٢٨٤-٢٨٥ .
- (٤٠) المقرئى ، للسلوك ج ٢ ق ٢ ، ص ٣٧١ ، ٣٧٩ ، ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ، ج ٩ ، ص ١١٢ .
- (٤١) المواريث الحشرية ، فهى الأموال التى ليس لها وريث فتوضع فى مؤسسة يتولاها قاضى القضاة وسمى ناظر الدواوين الحشرية ، أنظر ، القلشندى ، صبح الأعشى ، ج ٤ ، ص ٣٣ .
- (٤٢) لليوسفى ، المصدر السابق ، ص ٢٧٦ .

- (٤٣) نفس المصدر ، ص ٢٧٧-٢٧٩.
- (٤٤) نفس المصدر ، ص ٢٩٢-٢٩٣ ، المقریزی ، السلوك ج٢ق٢ ، ص ٣٩٣ .
- (٤٥) المقریزی ، السلوك ج٢ق٢ ، ص ٤١٣ .
- (٤٦) نفس المصدر ، ص ٤٣٢-٤٣٦ .
- (٤٧) نفس المصدر ، ص ٤١٤ ، الیوسفی نزهة الناظر ، ص ٣٥٧-٣٥٨ .
- (٤٨) المقریزی ، المصدر السابق ، ص ٣٦٠-٣٦١ ، الیوسفی ، المصدر السابق ، ص ١٢٧ ، سياسة طرح البضائع : تقوم على أساس أن تفرض الدولة ما لديها من ملح على للتجار بالسعر الذى تراه وبالكمية التى تحدها بغض النظر عن حاجة الأسواق ولم يكن للتاجر الحق فى الرفض أو المساومة على الأسعار وتقوم الدولة بذلك إما لطمع وجشع السلطان فيحتكر سلع هامة ومؤثرة وي طرحها على للتجار أو أن يطرح سلع زائدة عن حاجته كما ان معظم تلك السلع كانت هدايا أو غنائم حرب وفى النهاية فإن السلطان هو المستفيد الوحيد ، وفى نفس القوت كان يجبر للتجار على تمديد أثمانها فى الحال ، أنظر ، قاسم عبده قاسم ، دراسات فى تاريخ مصر الاجتماعى عصر سلاطين المماليك ، دار المعارف ، ط٢ ، ١٩٨٣ ، ص ٥٢ .
- (٤٩) الیوسفی نزهة الناظر ، ص ١٢٨ .
- (٥٠) الفرجية : هى رداء فوق الملابس ولكنها طويلة الأكمام ومفتوحى بالأزار من أعلى لأمتل وتسمى بالثوب القوقانى وخاصة بالعلماء ولكنها بدون فتحات لمن هم أقل منهم ، أنظر ، شهاب الدين أبى العباس أحمد بن يحيى بن فضل الله العمرى ، مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار ، ج٢ - تحقيق ، درولوفسكى ، بيورت ، ١٩٨٦م ، ص ١١٢ ، ماير ، الملابس ، ص ٩١-٩٢ .
- (٥١) المقریزی ، السلوك ج٢ق٢ ، ص ٤٠٨-٤٠٩ ، الیوسفی ، المصدر السابق ، ص ٣٤٣-٣٤٤ ، الشجاعى ، تاريخ الملك الناصر ، ص ١٣-١٤ .
- (٥٢) الشجاعى ، المصدر السابق ، ص ١٤ .
- (٥٣) ابن إياس ، بدائع الزهور ، ج١ ، ص ٤٧٣ . ويذكر المقریزی أنهم كانوا آخر من عمل بزراعة قصب السكر وعصره فى الصعيد وعندما أفرج عنهم وجدوا لهم مخزوناً لم يهتد إليه للتشو قدر بحوالى ١٠ آلاف قنطار عسل ، المقریزی ، للخطط المقريزية ، ج١ ، ص ٣٢٩ .
- (٥٤) الیوسفی ، نزهة الناظر ، ص ١٨٦-١٨٧ .
- (٥٥) فنابير هرجة : تستعمل خاصة فى الحلبي كالأساور والعقود وغيرها ، بأن يصاغ فى أطرافها حلقات صغيرة أو يجعل فى جوانبها تقوب ، ومفردها هرج ، أنظر ، سعيد عاشور ، للعصر للمماليكى ، دار للنهضة ، ١٩٧٦م ، ص ٤٨٣ .
- (٥٦) المقریزی ، المصدر السابق ، ص ٣٩٣ ، ٤٤٤ ، الیوسفی ، المصدر السابق ، ص ٢٩٢ .

- (٥٧) دوليب : مفردها دولا ب وهى الآلات العجلية تعتمد على الحيوانات وتستعمل فى الزراعة وللصناعة عموما سواء السكر أو للنسيج وغيرها ، أنظر ، سعيد عاشور ، العصر المماليكى ، ص ٤٣٩ .
- (٥٨) المقريزى ، السلوك ج٢ق٢ ، ص ٤٠٨ - ٤٠٩ ، اليوسفى ، نزهة الناظر ، ص ٣٤٣ ، ٣٤٦ .
- (٥٩) المقريزى ، المصدر السابق ، ص ٤١٣ ، اليوسفى ، المصدر السابق ، ص ٣٥٠ - ٣٥٣ ، ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ، ج ٩ ، ص ١١٦ .
- (٦٠) المقريزى ، المصدر السابق ، ص ٤١٤ .
- (٦١) المقريزى ، المصدر السابق ، ص ٤٢٠ ، اليوسفى ، المصدر السابق ، ص ٣٧٢ .
- (٦٢) المقريزى ، المصدر السابق ، ص ٤٣٥ ، ٤٣٩ .
- (٦٣) المقريزى ، السلوك ج٢ق٢ ، ص ٤٣٧ ، ٤٤٤ .
- (٦٤) اليوسفى ، نزهة الناظر ، ص ١٨٩ ، العسقلانى ، الدرر الكامنة ، ج ٣ ، ص ١٦٦
- (٦٥) المقريزى ، السلوك ج٢ق٢ ، ص ٣٨١ ، ٣٨٥ ، اليوسفى نزهة الناظر ، ص ١٢٠ ، ٢٤٢ - ٢٤٣ .
- (٦٦) المقريزى ، المصدر السابق ، ص ٣٦٠ ، اليوسفى ، المصدر السابق ، ص ١٢٦ .
- (٦٧) اليوسفى ، المصدر السابق ، ص ١٧٧ .
- (٦٨) المقريزى ، السلوك ج٢ق٢ ، ص ٣٦١ ، ٣٦٩ - ٣٧٠ ، اليوسفى نزهة الناظر ، ص ١٣١ ، ١٧٦ .
- (٦٩) المقريزى ، المصدر السابق ، ص ٣٧٢ ، اليوسفى ، المصدر السابق ، ص ١٩٦ .
- (٧٠) المقريزى ، المصدر السابق ، ص ٣٧٢ .
- (٧١) المقريزى ، المصدر السابق ، ص ٣٧٢ ، اليوسفى ، المصدر السابق ، ص ١٩٦
- (٧٢) المقريزى ، المصدر السابق ، ص ٣٧٤ .
- (٧٣) للمقريزى ، المصدر السابق ، ص ٣٨٦ ، اليوسفى ، نزهة الناظر ، ص ٢٦٩ ، ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ، ج ٩ ، ص ١١٣ .
- (٧٤) المقريزى ، المصدر السابق ، ص ٤٠٠ ، اليوسفى ، المصدر السابق ، ص ٣٠٨ - ٣١١ ، ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ، ص ١٥ .
- (٧٥) المقريزى ، السلوك ج٢ق٢ ، ص ٤٢٢ ، اليوسفى ، نزهة الناظر ، ص ٣٧٥ ، ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ، ص ١١٧ - ١١٨ ، الشجاعى ، تاريخ الملك الناصر ، ص ٥ ، الصفى ، أعيان العصر ج ٣ ، ص ٢٠٣ - ٢٠٤
- (٧٦) ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ، ج ٩ ، ص ١١٨ .

- (٧٧) للمقریزی ، المصدر السابق ، ص ٤٤٦ .
- (٧٨) الشجاعی ، المصدر السابق ، ص ٥٨ .
- (٧٩) المقریزی ، المصدر السابق ، ص ٤٧٣ - ٤٧٥ - ٤٧٧ ، ابن تغری بری ، النجوم الزاهرة ، ص ١٣١ ، الشجاعی ، المصدر السابق ، ص ٥٩ .
- (٨٠) المقریزی ، السلوك ج٢ ق٢ ، ص ٤٧٦ .
- (٨١) المقریزی ، المصدر السابق ، ص ٤٧٦ ، ابن تغری بردی ، النجوم الزاهرة ، ص ١٣٢
- (٨٢) ابن تغری بردی ، المصدر السابق ، ص ١٣٣ ، الشجاعی ، تاریخ الملك للناصر ، ص ٦٠ - ٦٣ .
- (٨٣) ابو الفدا "الملك المؤید عماد الدین إسماعیل" المختصر فی أخبار البشر ج٤ ، تحقیق محمد زینهم عزب ، دار المعارف ، ص ١٥٢ .
- (٨٤) ابن تغری بردی ، النجوم الزاهرة ، ص ١٣٥ - ١٣٦
- (٨٥) المقریزی ، السلوك ج٢ ق٢ ، ص ٤٧٩ .
- (٨٦) المقریزی ، السلوك ج٢ ق٢ ، ص ٤٨١ ، ابن تغری بری ، المصدر السابق ، ص ١٣٩ .
- (٨٧) للبلخش : من المعادن النفیسة ، أحمر اللون مع تفاوت فی الحمرة ، حسب أنواعه ، فمته المعقریة شدید الحمرة ، والعطشى صافی الحمرة ، والأناری رمادی اللون ، والنیازکی أحمر ناصل، ومنه الأصفر والأخضر الزیرجدی وأخضر داكن واللبنی والأسود.
- (٨٨) المقریزی ، السلوك ج٢ ق٢ ، ص ٤٧٨ - ٤٨٣ ، للصفدی ، أعیان لعصر ، ج٣ ، ص ٢٠٢ ، الحافظ الذهبی ، ذیول العبر ، ج٤ ، ص ١١٨ ، النجوم ، ص ١٣٨ - ١٣٩ .
- (٨٩) المقریزی ، المصدر السابق ، ص ٤٧٩ ، ٤٨٠ ، ٤٨٣ ، ابو الفدا ، المختصر ، ج٤ ، ص ١٥٢ - ١٥١
- (٩٠) العسقلانی ، الدرر الكامنة ، ج ٢ ، ص ٦٤ ، ابن تغری بردی ، المنهل الصافی ، ج ٥ ، تحقیق نبیل محمد عبد العزیز ، الهيئة العامة ، ١٩٨٨م ، ص ٣٤٨ - ٣٤٩ .
- (٩١) للمقریزی ، المصدر السابق ، ص ٤٨٧ .
- (٩٢) المقریزی ، المصدر السابق ، ص ٤٨٦ ، ابن تغری بردی ، النجوم ، ص ١٣٩ .
- (٩٣) للسید الباز العرینی ، الاقطاع الحربی بمصر زمن الممالیک ، نهضة مصر ١٩٥٦م ، ص ١٨
- (٩٤) للمقریزی ، الخطط للمقریزیة ، ج ١ ، ص ١٤٤ .
- (٩٥) شرف اللدین یحیی بن المقر بن الجیعان ، التتحفة السنیة بأسماء البلاد المصریة ، بولاق ، ١٨٩٨م ، ص ٧ ، ١٣٧ - ١٣٨ .

(٩٦) المقرئى ، السلوك ، ج٢ق٢ ، ص ، ٥٤ ، ٨٠-١٠٠ ، ١١٦-١٢٤ ، دارى ، كنز الدرر ، ج٩ ، ص ٢١٠-٢١٢ ، ٣٧٦ ، ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ، ج٩ ، ص ٢٧ ، ابن لياس ، بدائع الزهور ، ج١ق١ ، ص ٤٣٦ ، العسقلانى ، الدرر الكامنة ، ج٤ ، ص ٨٦ ، الحسن بن عمر بن حبيب ، تذكرة النبىه بأخبار المنصور وبنيه ، ج٢ ، تحقيق محمد محمد أمين ، سعيد عاشور ، الهيئة العامة ، ١٩٨٢م ، ص ٣٢١ ، وللمزيد من التفاصيل عن المصادر وأنواعها وأسبابها وجمع الأموال المصادرة ، أنظر ، النيوى إسماعيل الشربىنى ، مصادرة الأملاك ، الهيئة العامة ، ج١ ، ١٩٩٧م .

(٩٧) ابن تغرى بردى ، النجوم ، ج٩ ، ص ١٧-١٨ ، ٣٥-٣٧ ، ٥٠ ، ١٠٨ ، ١١٢ ، ١١٩ ، ١١٦-١٨٠ ، المقرئى ، الخطط ، ج٣ ، ص ٣٤٠ ، ٣٤٤ ، السلوك ، ج٢ ، ص ١١٩-١٢٠ ، ١٢٩ ، ٢٤٩ ، ٢٨٦-٢٨٨ ، الدوادرى ، كنز الدرر ، ج٩ ، ص ٢٥٠ ، ٣٤٢ ، الشجاعى ، تاريخ الملك الناصر ، ص ١١٣-١١٤ ،

(٩٨) ابن تغرى ، النجوم ، ج٩ ، ص ١٧٣-١٧٥ ، الشجاعى ، تاريخ الملك الناصر ، ص ١١٢-١١٥ ، ابن حبيب ، تذكرة النبىه ، ج٢ ، ص ٣٢٥ .

(٩٩) الشجاعى ، تاريخ الملك الناصر ، ص ٧١ ، العسقلانى ، الدرر الكامنة ، ج٤ ، ص ٩٢ ، صلاح الدين بن أليك الصفدى ، أعيان العصر وأعيان النصر ، تحقيق على أبو زيد ، نبيل أو عشمه ، وآخرون ، دار للفكر ، بيروت ، ١٩٩٨م ، ج٥ ، ص ٩٦ .

(١٠٠) المقرئى ، السلوك ، ج٢ ق١ ، أحداث عام ٧١٠هـ ، ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ، ج٩ ، ص ٢٧ .

(١٠١) عز الدين محمد بن على بن إبراهيم بن شداد ، تاريخ الملك الظاهر ، تحقيق أحمد حطيط ، فيسيان ، ١٩٨٣م ، ص ٢٢٤ ، حاشية (٣) ، جمال الدين محمد بن واصل ، مفرج الكروب فى أخبار بنى أيوب ، ج٥ ، تحقيق حسنين ربيع ، سعيد عاشور ، دار للكتب ، ١٩٧٢م ، ص ٤٤٠ .

• • •

معركة الحربية ٦٤٢هـ/١٢٤٤م

د. محمد فوزي رحيل (*)

شهد القرن ٦ و ٧هـ/١٢ ، ١٣م حركة استعمارية أوربية اشتهرت بالحروف الصليبية ، تلك الحركة التي ألبسها الأوربيون ثوب القداسة في سبيل إخفاء أطماعهم في أرض الشرق العربي ، وفي إطار هذه الحركة نشبت الكثير من الصدامات العسكرية وكان من بينها معركة كبيرة انلعت عند قرية الحربية عام ١٢٤٤م جمادى الأولى ٦٤٢م بين : قوات التحالف المصري الخوارزمي من جهة ، وقوات التحالف الشامي الفرنجي من جهة أخرى .

والجدير بالذكر أن هذه المعركة بالرغم من أهميتها لم يتصد أحد الدارسين العرب لدراستها دراسة مستقلة ، وإنما اكتفوا بذكرها عند استعراض تاريخ الحروب الصليبية العام في الساحل الشامي ، أو تناول أحد الأطراف المشاركة فيه مثل الهيئات الدينية ، وهذا التعرض أو هذه الإشارات ، تنوعت بين التفصيل والإيجاز . وبالتالي بقيت الصورة ناقصة غير مكتملة من حيث ظروف نشوب المعركة ، ووقائعها ، ونتائجها على الصراع الإسلامي الصليبي في مجمله. وعلى ذلك تطلب الأمر دراسة المعركة من خلال الاعتماد على المصادر الإسلامية والصليبية المعاصرة للحدث، وكذا المتأخرة عنها إلى حد ما .
اسم المعركة وتسمية طرفيها :

وفي البداية ننوه بأن هذه المعركة قد حملت أسماء عدة ، منها ما نتج عن موقع المعركة الجغرافي ، ومنها ما نتج عن طابع ونتائج المعركة. فنتيجة لأنها وقعت قرب مدينة غزة حملت اسم موقعة غزة الثانية تمييزاً لها عن موقعة غزة الأولى ٦٣٧هـ/١٢٣٩م^(١) ومن سماها بهذا الاسم ستيفنسن Stevenson^(٢) ورنيه جروسيه Grousset^(٣) الذي اعتبرها كارثة فجاعت تسميته Desastre de Gaza ، وكذلك المؤرخ السوري الدكتور منذر الحايك^(٤). ومن المؤرخين من

(*) مدرس تاريخ وسيط .

سماها موقعة الحربية نسبة إلى القرية التي وقعت المعركة بجوارها مثل ستيفن رنسيما^(٥)، والدكتور حسن عبد الوهاب^(٦).

أما من سمي المعركة بناء على نتائجها فقد سماها حطين الثانية بسبب كثرة أوجه التشابه بين المعركتين، ومنهم دكتور سعيد عبد الفتاح عاشور^(٧)، والدكتورة إسمت غنيم^(٨)، ومن قبلهما نحى جروسية هذا المنحى واعتبرها تسمية أخرى للمعركة Un Second Hattin^(٩). وهذا المسمى لم يكن من فراغ بل من وحي تشبيهات المصادر العربية للمعركة، فهذا سبط ابن الجوزي يقول في وصف المعركة "...كان يوماً عظيماً لم يجر في الإسلام مثله ولا في زمان نور الدين وصلاح الدين"^(١٠).

أما رأي الباحث فيما يتعلق بهذه المسألة فينتفق مع ما ذهب إليه رنسيما معتمداً على مؤلف كتاب مآثر القبارصة^(١١) من أنها يجب أن تسمى باسم الحربية؛ حيث وقعت المعركة على وجه التحديد، ولا يجب أن تحمل اسم غزة لأن القرية كانت تابعة لعسقلان^(١٢). لكن الأدق أن تسمى باسم الحربية حيث وقعت على وجه التحديد.

وبالنسبة لتسمية طرفي المعركة، ننوه أننا سوف نتبنى تسمية الطرفين بعيداً عن استخدام مسمى الدين، وهذا النحو سبقني إليه المؤرخ ابن أبيك الدوداري^(١٣)، إذ سماهما كالتالي الطرف الأول: المصريون والخوارزمية والطرف الثاني الشاميون والفرنجة (الصليبيون). والباحث يتفق معه؛ كما لا يصح استخدام كلمة الإسلام لأن الطرف الذي ضم الفرنج كان فيه مسلمون. ومن هنا رجحنا هذه التسمية منعا للخلط بين الطرفين خلال هذه الدراسة.

أوضاع الشام قبيل المعركة:

قبل أن نخوض في أحداث المعركة، يجب استعراض ظروف تكوين التحالفين اللذين اشتبكا في المعركة، أو أسباب خوضهم لهذه الموقعة، وذلك لا يكون إلا بدراسة موجزة لظروف الأطراف المشاركة فيها وهم: الأيوبيون والخوارزميون والصليبيون.

١ - الأيوبيون

كانت معركة الحربية واحدة من أهم مظاهر انقسام البيت الأيوبي. وحتى نتبين أسباب هذا الانقسام الذي أفضى إلى تحالف بعض من ملوك بنى أيوب في الشام، مع الصليبيين لمواجهة أخيهم الصالح نجم الدين أيوب حاكم مصر منذ وفاة الملك الكامل عام ٦٣٥هـ / ١٢٣٨م^(١٤). ذلك أنه ما إن توفي كبير البيت الأيوبي حتى تشرذمت دولته بين بنيه وأقاربه. فقد آلت مصر للعادل الثاني بن الكامل ومعها

لقب السلطنة. كما آل أمر حمص للمجاهد أسد الدين شركوه^(١٥)، وحماة لنتقي الدين محمود^(١٦)، أما الصالح نجم الدين أيوب فقد كان في يده بعض من شمال بلاد الشام مثل آمد وحران والرها وسنجار ورأس العين والرقّة^(١٧). وآلت دمشق للملك الجواد يونس بن العادل الذي سلمها للصالح نجم الدين أيوب خوفاً من العادل الثاني بن الكامل^(١٨).

وقد سعى الصالح نجم الدين أيوب لامتلاك حمص بمعاونة صاحب حماة، غير أنه فضل الاستيلاء على مصر أولاً فرجع عنها^(١٩). في ذلك الوقت دبر الصالح إسماعيل بن العادل الأيوبي - عم الصالح نجم الدين أيوب - انتزاع دمشق من يد الصالح أيوب فخدعه بالاتفاق الظاهر معه على معاونته للاستيلاء على مصر، حتى إذا خرج وسار في طريقه إلى مصر على أساس أن يلحق الصالح إسماعيل به، ففز على دمشق واستولى عليها في نهاية ٦٣٧هـ / ١٢٣٩م وذلك بمساعدة الملك المجاهد صاحب حمص^(٢٠).

أما الصالح نجم الدين أيوب فقد هام على وجهه وتفرق عنه أصحابه فوقع في قبضة الناصر داود^(٢١) حاكم الكرك - ابن عم الصالح أيوب - الذي اعتقله غير مضيق عليه^(٢٢)، ثم اتفقا معا على استخلاص مصر من يد العادل الثاني الذي ساءت سيرته وانشغل عن أمور الدولة، فما كان من قائده سوى أن راسلوا نجم الدين الذي أسرع إليهم واستولى على حكم مصر وذلك سنة ٦٣٧هـ / ١٢٤٠م^(٢٣).

باستيلاء الصالح نجم الدين أيوب على مصر حدث تغير طفيف في أطراف النزاع الأيوبي - الأيوبي، حيث مثل الصالح نجم الدين أيوب للطرف الأول، بينما مثل الطرف الثاني الصالح إسماعيل صاحب دمشق. وانقسم باقي أمراء البيت الأيوبي بين الطرفين وتوزعت ولأتهم بصورة غير مستقرة حسبما سمحت الأحوال. في البداية أيد الناصر داود الصالح نجم الدين أيوب الذي اتفق معه على أن تكون مصر للصالح أيوب والشام للناصر داود^(٢٤). وحين علم الصالح إسماعيل بالاتفاق لم يجد غير الصليبيين ليتحالف معهم حتى يساعده على التصدي للصالح نجم الدين أيوب والناصر داود. وحتى يضمن عونهم تعهد لهم ببرد مدينة القدس وسائر الفتوح الصلاحية لتعود مملكة بيت المقدس لما كانت عليه قبل حطين ٥٨٣هـ / ١١٨٧م^(٢٥). وفوق ذلك اقتسام مصر بينه وبين الصليبيين حال السيطرة عليها^(٢٦).

وحتى يؤكد لهم صحة ما وعد به بادر بتسليم حصن صغد والشقيف Belfort للصليبيين^(٢٧)، وفي عام ٦٤١هـ / ١٢٤٣ جرت محاولة للصالح بين الصالح أيوب

والصالح إسماعيل غير أنها لم تكتمل^(٣٨) بسبب علم الصالح إسماعيل بمراسلة الصالح أيوب للخوارزمية ليصلوا لنصرته كما يري ابن واصل^(٣٩) أما سبط ابن الجوزي^(٤٠) والنويري^(٤١) فيذهبان إلي أن سبب فشل الاتفاق نصائح السامري وزير الصالح إسماعيل بعدم إطلاق سراح المغيث ابن الصالح أيوب، وهو ما أدى لسوء العلاقات بين الطرفين مما أفسد الاتفاق وحدا بالصالح أيوب إلى استدعاء الخوارزمية.

والراجح أن الصالح أيوب سواء نجح اتفاقه مع دمشق أم لا، كان سوف يستدعى الخوارزمية؛ لحاجته للجند لتحقيق حلمه التوسعي. بجانب علاقته القوية بالخوارزمية منذ أمد بعيد، وبالتالي حاول استغلال طاقتهم لصالحه بدلا من أن تكون نصائح خصومه، بالإضافة إلى رغبته في ترتيب اوضاع مصر المضطربة عقب الاستيلاء عليها، ووجود الخوارزمية كقوة تابعة له في الشام على الأقل يمكنها تحييد أعداء الصالح سواء من المسلمين أو الصليبيين، ويؤكد ما رجحناه اتجاه الصالح أيوب لإنشاء جيش من المماليك التابعين له بشكل مباشر، بعد معاناته من تفرق الأيوبيين عنه حال الأسر، وما قام به بعد ذلك من التخلص النهائي من الخوارزمية كما سوف يتضح لنا.

وما أن كشف الصالح إسماعيل خطة الصالح أيوب حتى راسل الناصر داود وضمه إلي جانبه بعد سابق العداء بينهما وتعرض الناصر لهزيمة على يد الصالح إسماعيل^(٤٢) بيد إن الصالح أيوب حنث بوعده له - حين كان أسيره- أن يمنحه بلاد الشام، فلما تمكن ادعى أنه حلف تحت التهديد وأن الملوك لا يقبلون أن يفتحوا البلاد ويعطوها لغيرهم^(٤٣). كما أيد الصالح إسماعيل في تصرفاته الملك المنصور إبراهيم صاحب حمص^(٤٤) سعيا للخلاص من الصالح أيوب، إذ لم ينس له سعيه لأخذ حمص في زمن والده الكامل^(٤٥). كما أدرك أن اتساع نفوذ الصالح أيوب في دمشق سوف يؤدي إلي الإضرار به أو الاستيلاء على ما تحت يده.

ادرك الأيوبيون الشوام أنهم ربما يفشلون في التصدي للقوات المصرية بعد تحرك الخوارزمية للانضمام إليهم في جنوب الشام، ومن هنا راسلوا الفرنج في عكا للتحالف معهم لضرب الصالح نجم الدين أيوب والخوارزمية، في مقابل تسليم القدس كاملة، مع الإذن لهم في عمارتها وتحسينها، بجانب بعض المناطق الأخرى في فلسطين كما تعهدوا لهم بمنحهم جزء من مصر إن تمكنوا من ملكها^(٤٦). وبالفعل سلمت القدس كاملة للصليبيين بما فيها الأماكن المقدسة الإسلامية، التي بقيت بيد المسلمين طبقا لاتفاقية يافا ٩٢٦هـ / ١٢٢٩م^(٤٧). وأخذت قوات التحالف في التقدم

جنوباً بغية التجمع والدخول إلى الحدود المصرية، وقد رصد ذلك ابن واصل وهو في طريقه نحو مصر عام ٦٤٢هـ / ١٢٤٤م حيث وجد قوات الناصر داود غرب القدس وقوت الصالح اسماعيل في غزة، وحين وصل إلي مصر وجد الصالح أيوب يستعد للقتال حيث نصب معسكره في بركة الحج وطليعته تتجمع في العباسية^(٣٨).

وبالرغم من أن التحالف مع الصليبيين يخالف الرأي العام وقطاعاً كبيراً من جند دمشق، لكن يبدو أن الصالح إسماعيل قد أفنec ملك الكرك وملك حمص أن ذلك ليس بدعا وأن المصلحة والسياسة تحتم ذلك، ولهم في الملك الكامل قوة وسبق في ذلك منذ اتفاقية يافا ١٢٢٩م^(٣٩). بجانب مناورات الصالح نجم الدين الدبلوماسية للتفاهم مع الصليبيين^(٤٠). وهكذا كانت ظروف الصليبيين تنهياً لتتلاقى مصالح الصليبيين مع المناوئين للصالح نجم الدين أيوب - كما سوف يتضح- وهنا تشكل التحالف الشامي الصليبي الذي وجه ضد مصر والذي أفضى إلي موقعة الحربية.

نخلص من ذلك إلي أن تحالف البيوت الأيوبية الشامية لضرب الصالح أيوب في مصر مرجعه مسعى الصالح أيوب لجمع شتات البيت الأيوبي من جديد في سلطنة كبرى قاعدتها مصر، ونظرا لشعور ضعاف النفوس من حكام البيوت الأيوبية الشامية أن ذلك سوف يكون على حسابهم، دون النظر لمصالح المسلمين والمتمثل في الوحدة، وما يترتب عليها من مواصلة البيت الأيوبي سبب وجوده وهو حرب الفرنج لطردهم من ديار السلام، لكل ذلك قرروا التصدي لمشروع الصالح نجم الدين الوجودي باستخدام القوة، ونظرا لخشية هذه الدويلات القزمية من العجز عن التصدي للصالح نجم الدين أيوب وحلفائه الخوارزمية، فقد استعانوا بالفرنجة الصليبيين أعداء الأمة على أمل هزيمة الصالح نجم الدين أيوب، أو على الأقل إيقاف مشروع الوحدة الذي خطط له، وهو ما يضمن لهم البقاء لفترة أطول.

٢- الخوارزميون:

هم بقايا الدولة الخوارزمية التي انهارت أمام زحف الجيوش المغولية، وفقدت الأمل في استعادة كيائها السياسي بعد مقتل السلطان جلال الدين خوارزمشاه عام ٦٢٨هـ / ١٢٣١م^(٤١). وفي عام ٦٣٤هـ / ١٢٣٦م، استأنن للملك الصالح نجم الدين أيوب حين كان نائباً عن والده السلطان الكامل في حصن كيفا في ضم الجند الخوارزمية إليه فوافق، ومن هنا بدأت علاقة الخوارزمية بالصالح نجم الدين أيوب^(٤٢). وما أن توفي الملك الكامل الأيوبي حتى انقلبوا على الصالح وحاولوا

اعتقاله، لكنه هرب منهم في وقت سيطروا فيه على معظم الجزيرة الفراتية، ساعين لاستعادة ملكهم الضائع، لكنه عاد وتفاهم معهم^(٤٣).

ونظراً لإدراك الصالح نجم الدين أيوب خطورة موقفه في ظل تفتت الدولة الأيوبية قرر ربط الخوارزمية به برباط نسب، فزوج أخته غير الشقيقة من أمه لمقدم الخوارزمية حسام الدين بركة خان^(٤٤). وفي ظل انشغال الصالح أيوب خلال فترة هروبه من دمشق ووقوعه في أسر صاحب الكرك شن الخوارزمية حملة نهب واسعة في مناطق متفرقة من بلاد الشام، ولم يوقف موجة التخريب التي شنها الخوارزمية سوى تدخل المنصور صاحب حمص، الذي تمكن من سحقهم في عدة وقائع متتابعة أدت إلي تدهورهم خارج أملاك الأيوبيين عام ٦٣٧ هـ / ١٢٤٠م^(٤٥).

ومن الجدير بالذكر أن الخوارزمية قد ادعوا أن ما يقومون به من أعمال عدائية من قبيل محاربة أعداء الصالح أيوب بحكم أن البلاد التي هاجمها كانت تابعة لمعاندية^(٤٦). وكان للخوارزمية دور في الإبقاء على الصالح نجم الدين أيوب دون الإساءة إليه حين وقع في أسر الناصر داود، إذ كان يمكن لحياة الصالح أن تنتهي في أحد سجون القاهرة، لو قبل حاكم الكرك ما عرضه العادل بن الكامل، من تسليمه إليه غير أن خوف الناصر داود من الخوارزمية دفعه لحفظه والاحسان إليه، ثم إطلاق سراحه والتعاون معه ليستولى على مصر^(٤٧). وما أن آل أمر مصر إلي الصالح أيوب حتى كتب لحلفائه الخوارزمية، يستدعيهم ليستعين بهم على حرب إخوانه من البيت الأيوبي، ويعددهم بمستقر في جنوب الشام، فما كان من الخوارزمية سوى الاستجابة لطلب الصالح أيوب^(٤٨).

في ظل ما قدمنا لم يكن اندفاع الخوارزمية لدعم أيوب من فراغ لكن لأسباب أهمها: سابق التعاون بينهم، وما حققوا من ورائه من مغنم، أيضاً ما توقعوه من أرباح في جنوب الشام قد تعوضهم عما فقدوه عقب هزيمتهم أمام المنصور إبراهيم، بجانب رابطة النسب بين أيوب وبين كبير مقدميهم.

٣- الصليبيون:

أما عن الصليبيين فقد كان وضعهم السياسي والعسكري شديد الحساسية. فالكيان الصليبي لم يكن في الحقيقة ثلاث كيانات ساحلية في إنطاكية وطرابلس والبقايا الساحلية من مملكة بيت المقدس أو مملكة عكا من حيث الواقع والحقيقة. بل كانت عدة قوى سياسية متداخلة مع بعضها البعض من الصعب التعرف على حدودها الدقيقة في ظل تداخلها بشكل غريب معقد، فهناك قوة النبلاء المحليين، وهناك قوى الهيئات

الدينية (داوية - اسبتارية - تيوتون وغيرها) وهناك قوى الجاليات الإيطالية (بنادقة - جنوية وغيرها). وكل قوة دأبها ودينها مصلحتها الذاتية، وهو ما حدى برنسيمان^(٤٩) أن يصف هذه الفترة بما سماه "الفوضى المشروعة". والحقيقة أن المحرك الأساس للأحداث في فترة ما قبل معركة الحربية كانت جماعتا الداوية والإسبتارية، في ظل غياب الملك الشرعي للمملكة والمتمثل في كونراد الرابع بن فردريك الثاني^(٥٠).

خلال هذه الفترة وفدت على الساحل الشامي حملتان صليبيتان صغيرتان، الأولى: حملة ثيوبولد كونت شامبني والثانية حملة ريتشارد كرنوال شقيق ملك إنجلترا. ذلك أنه في عام ١٢٣٩م حين انتهى أمد معاهدة ياقا مع المسلمين دعت البابوية لخروج حملة صليبية نحو الساحل الشامي المتداعي القوى لدعمه ومحاولة استرداد ما فقد منذ حطين ٥٨٣هـ / ١١٨٧م، غير أن الاستجابة كانت محدودة تمثلت في حملة ثيوبولد أمير شامبانيا. وحين وصل ثيوبولد إلى الساحل الشامي وجد نبلاء الصليبيين منقسمين إلى فريقين: فريق يريد التحالف مع مصر يشجعه الإسبتارية، وآخر يريد التحالف مع دمشق يدعمه الداوية. غير أن ثيوبولد رفض أمر التحالف وقرر ضرب الطرفين بالتتابع بأن يقوم بغارة على حدود مصر الشرقية ثم يتحول بسرعة لضرب دمشق^(٥١). ولم تكال هذه الخطوة بالنجاح بسبب تعرض الصليبيين لهزيمة ثقيلة قرب غزة ٦٣٧هـ / ١٢٣٩م، مما أجبره على التراجع إلى عكا بعد أن خسر الصليبيون خسائر كبيرة في الأرواح والعتاد بسبب عدم الانضباط والتهور^(٥٢)، وهو ما مكن الناصر داود من استرداد القدس من الصليبيين وهدم ما بنوه من تحصينات حول المدينة^(٥٣). بعدما اتجه ثيوبولد إلى طرابلس ليكون قريبا من حماة التي طلبت عون الصليبيين في مواجهة القوى الأيوبية المحيطة المعادية، لكن حاكم حماة سرعان ما تراجع عن طلبه فعاد ثيوبولد إلى عكا^(٥٤) حيث جاءت عروض للتحالف من الصالح اسماعيل صاحب دمشق، وقد تنازل لهم في مقابلها عن عدد من الحصون مثل الشقيف وصفد، التي كان الرابع الأكبر فيها هو الداوية؛ فعارض الإسبتارية الاتفاق^(٥٥).

في ذلك الوقت كان الصالح أيوب يريد ترتيب أوضاع مصر بهدوء، ومن ثم قدم إغراءات لثيوبولد ليقبل التحالف مع مصر بدلا من دمشق، من بينها إطلاق سراح أسرى الصليبيين في غزة، وحقهم في تحصين عسقلان، مقابل الحياذ في صراعه مع أقاربه، وذلك عام ٦٣٨هـ / ١٢٤٠م وقد شجع الإسبتارية هذا الاتفاق^(٥٦). فما كان

من قوى عكا وفي مقدمتها الداوية إلا أن دخلت مع ثيبولد في خلاف بسبب سابق الاتفاق مع حاكم دمشق، هنا أدرك ثيبولد أنه لن يستطيع توجيه دفة الأمور، فما كان منه سوى المغادرة إلى أوربا^(٥٧).

ما إن غادر ثيبولد الساحل الشامي حتى وصلت حملة صليبية صغيرة بقيادة ريتشارد أمير كرنوال^(٥٨). وحين وصل إلى عكا رفض إقحام نفسه في الصراع بين الداوية الذين أيدوا التفاهم مع دمشق وبين الاستبارية الذين حبذوا الميل إلى مصر، فأثر ريتشارد التوجه نحو عسقلان لزيادة تحصيناتها، ثم تفاوض مع سفراء الصالح أيوب، وصدق على ما تم الاتفاق عليه مع ثيبولد كونت شامبني من قبل. غير أن ريتشارد كرنوال أصر على أن يقر الصالح أيوب حق الصليبيين في ما تنازل لهم الصالح إسماعيل عنه في الشقيف وصفد، بجانب باقي الجليل وجبل الطور وطبرية، والقدس وبذلك عادت للصليبيين جل مملكة بيت المقدس القديمة - إلا قليلاً - وهو ما أكسب ريتشارد ود جل القوى الصليبية في الساحل لكنه سرعان ما رحل في ٦٣٩هـ / ١٢٤١م بسبب استدعاء أخيه ملك إنجلترا له، ليترك المملكة تتهشها الخلافات من جديد لتمهد الأمور لموقعة غزة كما سوف يتضح^(٥٩). وعقب رحيل ريتشارد فشل الداوية في إنشاء الاستبارية عن إتمام جهود ريتشارد كرنوال في التفاهم مع مصر مما أدى إلى صدام مباشر بين الطرفين وصل لحد الحرب المباشرة^(٦٠).

غير أن حركة الخوارزمية واجتياحهم للقدس أخرج موقف الاستبارية وأجبرهم على الخضوع للتيار العام، بالتوجه لحرب الصالح أيوب الذي جلب الخوارزمية للمنطقة^(٦١). ومن هنا التقت مصالح الصليبيين مع مصالح الشوام في الرغبة في القضاء على الصالح أيوب أو على الأقل كسر شوكته.

مما سبق نتبين أن مشاركة الصليبيين في التحالف مع البيوت الشامية لحرب مصر، نتج عن حالة الضعف المستشري في أوصال الصليبيين، بحيث فقدوا الأمل في التصدي لقوة مصر منفردين، ومن هنا استغلوا توحد كلمتهم بسبب حركة الخوارزمية للتعاون مع أيوبي الشام لتحقيق أغراضهم بسيوف المسلمين.

أرض المعركة:

كانت المعركة قرب غزة في موقع عند قرية صغيرة اسمها الحربية^(٦٢). وقد وردت هذه القرية لدى ياقوت الحموي باسم فريبيا وعدها من قرى عسقلان^(٦٣)، كما سماها النويري^(٦٤) أريبيا، وتعرف حالياً في فلسطين المحتلة باسم هريبيا^(٦٥)، وهذه القرية تقع في سهل رملي شمال شرقي غزة ببضعة أميال^(٦٦)، أو ٤ كيلو

متر^(٦٧). وقد حددها كل من الذهبي^(٦٨) والنويري^(٦٩) بين غزة وعسقلان. في منتصف الطريق تقريباً، كما ذكر الدكتور محمد مصطفى زيادة عند تحقيقه لموقع هذه المعركة^(٧٠). وكانت الحربية تبعد عن ساحل البحر المتوسط بنحو ٢ كم، في رقعة مستوية من الأرض تتخللها الكثبان الرملية^(٧١) شأنها شأن السهل الكبير الذي تقع فيه، والذي تتخلله عدد من الكثبان الرملية التي يصعب القتال فيها، أو على حد قول كريستوفر مارشال^(٧٢): "أن القتال عليها شبه مستحيل". وقد أشار الذهبي إلي أن القتال في هذه المعركة قد امتد إلي قرية الزعقة على الحدود بين مصر والشام^(٧٣)، قرب للعريش، كما حدد ابن الجوزي^(٧٤) وابن الفرات^(٧٥).

والحقيقة أن اختيار أرض المعركة في حد ذاته كان علامة على تقدم الفكر الاستراتيجي للتحالف المصري الخوارزمي منذ البداية، ودلالة على سوء تقدير قوات التحالف الشامي الصليبي، إذ من الواضح أن قوات التحالف الشامي الصليبي قد تم استرجاعها إلي موضع المعركة، بدليل أنهم لم يحاولوا التصدي للقوات الخوارزمية القادمة من الشمال حتى وصلت بالفعل إلي غزة. وقد أنساق الصليبيون إلي هذا الموضع دون معارضة بالرغم من دور هذه المنطقة الرملية في سحقهم منذ سنوات قلائل عام ١٢٣٩م^(٧٦)، حيث أن الصليبيين لا يجيدون القتال في هذا النوع من الأرض.

وحينما يستعرض الباحث المصادر العربية والأيوبية لا يجد ما يبرر قبولهم لموضع المعركة، غير أن استقراء أخبار المعركة يجعلنا نرجح أن الصليبيين لم يكن لهم أن يتورطوا في هذا الأمر لولا مشاركة القوة الشامية معهم، إذ الغالب أنهم قد دار بخلداهم أن قوى المسلمين سوف تسحق بعضها بعضاً، خاصة في ظل مشاركة المنصور صاحب حمص الذي أحرز من قبل نصراً كبيراً على الخوارزمية، بجانب كراهيته طويلة الأمد للصالح أيوب^(٧٧). ويقوى هذا الطرح ما ذكره المؤرخ المجهول^(٧٨) حول خطة القوات الشامية الصليبية في القتال التي قامت على أن يكون المسلمون في المقدمة "حتى لا يشفق أي منهم على الآخر".

حشد القوات

أولاً: للتحالف الفرنجي الشامي:

في ظل اشتعال الخلافات الأيوبية - الأيوبية واجتياح الخوارزمية للقدس، التقت مصالحي الصليبيين مع المناوئين للصالح أيوب من أئبره ، ومن هنا بدأ حشد قوات التحالف الشامي الصليبي. إذ أرسل بطريك مملكة الصليبيين إلي كل القوى

الصليبية في الساحل الشامي يحثها على الاجتماع في عكا للثأر مما ألم بهم على يد الخوارزمية، وقد بدأت القوات الصليبية تتوافد على عكا من شتى البقاع التي سيطر عليها الصليبيون^(٧٩). كما تحركت قوات الجانب الشامي نحو المدينة بموجب دعوة من قوى المملكة على أساس التحالف المعقود بين الطرفين^(٨٠). إذ سار المنصور صاحب حمص إلي دمشق حيث انضم إليه عسكر دمشق وفرقة من حلب، بعدها توجه نحو عكا^(٨١).

والحقيقة أنه بالرغم من انضمام قوات الناصر داود التي كان معظمها من البدو إلي التحالف الشامي الصليبي إلا أنه لم يسمح لقواته بالاندماج مع قوات الصليبيين بخلاف المنصور إبراهيم الذي "تزامن معهم زمالة كاملة"^(٨٢). وقد عد لليوم الذي دخل فيه المنصور صاحب حمص إلي عكا يوماً مشهوداً، خاصة أنه صاحب انتصارات سابقة على الخوارزمية في سهل حلب منذ وقت غير بعيد، وهو ما شجع الصالح إسماعيل على التحالف معه لكسر للصالح أيوب والخوارزمية^(٨٣)، ومن ثم اعتبر الرأي العام في عكا مشاركة المنصور أحد بشائر النصر، ومن هنا تزينت عكا لاستقباله وفرشت السجاجيد المزينة بالحرير والذهب ابتهاجاً بقدومه ووصفه عامة عكا بأنه " من أفضل نبلاء الوثنيين"^(٨٤). وخلال فترة تواجد المنصور بعكا كان مقره نزل الفرسان الداوية^(٨٥) بحكم أنهم أكبر مشجع على التحالف مع دمشق بدلاً من القاهرة. وعقب تمام استعداد القوات الفرنجية الشامية في عكا وإجراء المشاورات اللازمة بين أطراف التحالف^(٨٦)، وفي الرابع من أكتوبر ١٢٤٤ تحركت قوات التحالف الشامي الفرنجي وساروا حتى بلغوا عسقلان، وهناك تحصنت القوات جيداً استعداداً للمعركة^(٨٧).

وقد تكونت قوات هذا التحالف من قسمين كبيرين، كل قسم يتكون من أقسام أصغر: مثل القسم الأول الجانب الصليبي الذي احتشد خارج عكا، والذي عد أكبر جيش تمكن الصليبيون من جمعه منذ حطين ٥٨٣هـ / ١١٨٧م^(٨٨)، إذ شمل قوات قدمت من جميع المناطق الخاضعة للصليبيين في الساحل الشامي من صور وصيدا وعكا وأنطاكية وبيروت^(٨٩) وقد قدر كريستوفر مارشال وبيير بول ريد أعداد المشاركين من الجانب الصليبي كالتالي: ستمائة فارس من العلمانيين، بجانب ٦٠٠ من الداوية والاستبارية^(٩٠).

وكان مع كل هيئة عدد كبير من التركبولية - الخيالة الخفيفة - كما شاركت فرقة من الفرسان التيوتون، وقوة من أنطاكية تبلغ ٣٠٠ فارس تقريباً أرسلها الأمير

بوهمند، بالإضافة إلى ٣٠٠ فارس من قبرص^(٩١). وقد حاول كنج تحديد عدد المشاركين من الهيئات الدينية الكبرى كالتالي: من الاسبتارية وقدرهم بنحو ٣٥٠ فارس وحوالي ٦٥٠ من التركبولية، أما الداوية من وجهة نظره فقد كانوا أكثر قليلاً من الاسبتارية في حين أن التوتون لم يشاركوا بأكثر من ٢٥٠ من كل الرتب^(٩٢). وكان في صحبة الجيش بطريك المملكة روبرت، ورالف رئيس أساقفة صور ورالف أسقف الرملة، بجانب عدد كبير من السرجندية يتناسب مع عدد الفرسان^(٩٣). وقد أجمل ابن الجوزي عدد الجناح الصليبي في معركة الحربية بألف وخمسمائة فارس وعشرين ألف راجل^(٩٤). بالإضافة إلى عدد من الفرسان المجنومين المنتهين إلى هيئة القديس لازاروس^(٩٥). وقد أكد كنج أن إجمالي عدد المشاركين من الجانب الصليبي لا يزيد عن ٨٠٠٠ من كل الرتب من شتى البقاع التي تواجد الصليبيون فيها^(٩٦).

أما القسم الثاني من التحالف الشامي الفرنجي فقد تكون من توليفة من ملوك الأيوبيين وهم: جيش حمص والذي لم تذكر المصادر عدده، بجانب قوة أرسلها الصالح إسماعيل حاكم دمشق قدرت بأربعة آلاف^(٩٧) بجانب عدد من فرسان البدو دفعهم إليه الناصر داود، بجانب جيش الكرك^(٩٨).
ثانياً: التحالف المصري الخوارزمي:

عقب فشل التفاهم مع الصالح إسماعيل أدرك الصالح أيوب أن السيف سوف يكون الفيصل في الخلاف بينه وبين كبار أقاربه من البيت الأيوبي، خاصة بعدما تأكد من تحالفهم مع الصليبيين وتسلم جيل فلسطين لهم بما فيها القدس، ومن ثم تحرك نحو موضع خارج القاهرة عرف ببركة (الحج)، وهناك أخذ في حشد قواته خوفاً من تأخر وصول حلفائه الخوارزمية^(٩٩).

ما أن بلغ الخوارزمية استدعاء الصالح أيوب لهم، وما وعدهم به من منحهم مستقراً في الشام، حتى تحركوا من نصيبين، وعبروا الفرات عند الرقة، وعندها انقسمت القوة الخوارزمية إلى قسمين: أحدهما أخذ طريق حمص - البقاع - دمشق، وآخر توجه مباشرة عبر البرية حتى غوطة دمشق، ومنها إلى طبرية حيث اتحد جميع الخوارزمية واستولوا على القدس^(١٠٠). وعقب إتمام الخوارزمية سيطرتهم على القدس أرسلوا إلى الصالح أيوب في مصر يخبرونه بما أنجزوه، وطلبوا مدداً من العسكر ليتمكنوا من فتح بلاد الملك الصالح إسماعيل والمنصور إبراهيم باسم الصالح أيوب^(١٠١) وكان ذلك في شهر صفر ٦٤٢ هـ، فرد عليهم الصالح بسفارة على

رأسها جمال الدين أفوش التجيبي وجمال الدين بن مطروح ومعهما الخلع والخيل والمال، وأمرهم بالبقاء في غزة ووعدهم بمنحهم مستقرا في الشام بعد كسر قوات التحالف الصليبي الشامي، وفي أعقاب السفارة تقدم الجيش المصري بقيادة ركن الدين بيبرس الكبير^(١٠٢)، وهنا عقد مجلس حرب للاستعداد للمعركة^(١٠٣).

وقد بلغت أعداد قوات التحالف المصري الخوارزمي التي تكونت من: القسم المصري الذي أرسله الملك الصالح نجم الدين أيوب، وكان من خمسة آلاف فارس^(١٠٤). والقسم الخوارزمي الذي تكون من جموع الخوارزمية الذين قدروا بعشرة آلاف فارس^(١٠٥). بجانب عدد كبير من الجنود القيصرية^(١٠٦) لم تحدد المصادر أعدادا لهم لكن وصفهم ابن واصل بالجماعة الكثيرة^(١٠٧). وبسبب ذلك رجح مارشال كريستوفر أن عدد الخوارزمية بلغ عشرين ألفاً^(١٠٨). والحقيقة أن الاختلاف في تحديد أرقام القوى المشاركة في المعركة لا يمكن حسمه بدقة، لكن الواضح أن عدد قوات التحالف الصليبي الشامي كانت أكبر بكثير من قوات التحالف المصري الخوارزمي، وهو ما جعل ولتر البريوني حاكم يافا يصر على الاشتباك المباشر مع قوات التحالف المصري الخوارزمي كما سوف نرى.

القيادة:

نظراً لأن الطرفين المتحاربين لم يكونا متجانسين، بسبب التحالفات التي أفرزت القوتين طرفي المعركة؛ فقد وجب على كل طرف أن يحدد قيادته الموحدة قبيل المعركة حتى تتولى هذه القيادة تنسيق تحركات الحلفاء بغرض إدارة المعركة بشكل ناجح.

التحالف الصليبي الشامي:

تكون التحالف الشامي الصليبي من قوى أيوبية تحالفت مع الجانب الصليبي، ومن قادة الجانب الصليبي: أرمند بريجورد Armand of Perigord مقدم الفرسان الداوية، ووليم شاتينوف William of Chateaufort مقدم الفرسان الاسبتارية^(١٠٩)، أما الفرسان الثيوتون فلم تتفق المصادر على قائد لهم^(١١٠)، ولم يعرف قائد الفرسان المجنومين. وكان فليب مونتفرات Philip of Montferrat وولتر بريين Walter of Brienne - كونت يافا - على رأس فرسان مملكة بيت المقدس الاسمية، أما قوات طرابلس وأنطاكية فكانت بقيادة يوحنا ووليم سيدى البترون John & William of Patron، ويوحنا سيد هام John of Ham - كندسطليل طرابلس -^(١١١). أما عن الجانب الشامي فقد كانت قوات دمشق وحمص بقيادة المنصور صاحب

حمص^(١١٢)، أما قوات الكرك فقد كانت بقيادة ظهير الدين بن سنقر الطيبي والوزير^(١١٣). أما القائد العام فقد كان المنصور صاحب حمص كما ذكر المقرئ^(١١٤).

التحالف المصري الخوارزمي:

الجانب الخوارزمي تكون من عدة فرق كل فرقة على رأسها قائد، وأشهر هؤلاء القادة: حسام الدين بركة خان^(١١٥)، وخان بردي، وصاروخان، وكشلوخان^(١١٦)، وقد جاء ترتيب هؤلاء القادة من حيث السلطة، والمكانة بناء على سابق مكانتهم في البلاط الخوارزمي من قبل^(١١٧). وكان في صحبة الخوارزمية مجموعة من الجنود القيمرية^(١١٨) وكان على رأسهم اثنان من القادة هما الأمير ناصر الدين والأمير ضياء الدين^(١١٩) وقد لحقوا بهم عند غزوة^(١٢٠). أما الجانب المصري فكان بقيادة الأمير ركن الدين بيبرس البندقداري الكبير^(١٢١). كما كان هناك كتيبة أخرى أرسلها الصالح أيوب لتعسكر في نابلس بقيادة الأمير حسام الدين أبي على^(١٢٢)، ربما كانت كتيبة احتياطية يستعان بها عند الحاجة لأنها لم تشارك في معركة غزة. وبالرغم من صمت المصادر عن تحديد القائد العام، إلا أن الباحث يرجح بقوة أنها كانت لركن الدين بركة خان القائد الخوارزمي، وذلك لعدة اعتبارات: أولها: أنه قائد أغلبية قوات التحالف، ثانيها: مصاهرته للسلطان نجم الدين أيوب، وثالثاً: قيادته للقلب حال اشتعال المعركة.

نوعية الأسلحة المستخدمة في المعركة:

لم تتحدث المصادر بأي حال عن نوعية الأسلحة المستخدمة في معركة الحربية، ونظراً لأن القتال كان في ساحة مفتوحة فلم تستخدم أدوات الحصار، بجانب انقسام الأيوبيين بين طرفي التحالف، فلا يرجح استخدام وسيلة جديدة من وسائل الصراع المسلح، بجانب تشابه تسليح الطرفين بحكم معرفة أطراف المعركة ببعضهم من قبل، ومن هنا فمن المسلم به أن الفرسان المسلمين^(١٢٣) - أيوبيين أو خوارزمية - استخدموا الأقوس لرمي السهام بالإضافة إلى التروس والرماح والسيوف والهرات^(١٢٤). أما الفارس الصليبي النزيل والتركبولية^(١٢٥) فقد حمل ترساً دائرياً، أو مثلثاً ويحمل أسلحة تشمل الرمح والسيوف وقضيباً لتكسير الدروع وفاس المعركة (الطبر). أما المشاة فقد لبسوا الخوذات للرؤوس بجانب الدروع لحماية الصدر وحملوا الدروع والرماح وقضبان لتكسير الدروع والسيوف والخنجر والاقواس^(١٢٦).

استراتيجية ١٢٧ إدارة المعركة:

تشمل استراتيجية إدارة المعركة قسمين: التشكيل القتالي وخطة إدارة

المعركة

أولاً: خطة إدارة المعركة

أ- التحالف الشامي الفرنجي:

عقد التحالف الفرنجي الشامي مجلس حرب، وخلال هذا المجلس أوصى المنصور إبراهيم بالبقاء في مكانهم أو احتلال موقع متميز، وزيادة تحصين المعسكر في ظل الهجوم المتوقع من الخوارزمية، وبرر وصيته بأن الخوارزمية لا يحبون مهاجمة المواضع المنيعه، ومن ثم طول الانتظار سوف يُصيب الخوارزمية بالملل ومن ثم ينفذون وهو ما عبر عنه ميشو^(١٢٨) بعبارة: "...حتى تعمل طبيعة الخوارزمية عملها..." على أساس أن الجيش الأيوبي بقيادة ركن الدين بيبرس لن يتقدم شمالاً وحده ليشن هجوماً كبيراً، ومن ثم تحصين عسقلان والوقوف خارجها بالجيوش الصليبية الأيوبية سوف يؤدي إلي رحيل الخوارزمية أجلاً أو عاجلاً^(١٢٩). كما أن الانتظار سوف يُصيب الجيش المصري بالقلق مما يدفعه للرحيل، وقد لقي هذا الرأي تأييد عدد كبير من الصليبيين^(١٣٠) الذين وصفهم ميشو^(١٣١) بأنهم أكثر النبلاء حكمة. غير أن فريقاً آخر قاده ولتر البريوني - كونت يافا - أصر على الهجوم المباشر، وبخاصة أن جموع الصليبيين وحلفاتهم فاقت عدد الجيش المصري الخوارزمي^(١٣٢). وقد ساند هذا الفريق بطريك بيت المقدس وأيده عدد كبير من نبلاء المملكة، وحجتهم أن الخوارزمية هم جموع غير منتظمة من السهل اختراقهم ومطاردتهم، وأن التأخر في خوض المعركة سوف يزيد من فخرهم ويضاعف من جرأتهم^(١٣٣).

وأمام إصرار جانب كبير من الصليبيين على الاشتباك المباشر فقد تقرر وضع خطة الهجوم كما رواها المؤرخ المجهول^(١٣٤) بحيث يبدأ جند المسلمين بالهجوم وهم قوات دمشق وحمص والكرك وبرر ذلك قائلاً "حتى لا يشفق أي منهم على الآخر".

ب- التحالف المصري الخوارزمي:

لم توضح المصادر خطة إدارة المعركة من قبل الجانب المصري الخوارزمي، وإن كان الباحث يميل - بعد استقراء ما ورد في المصادر - إلي أن

هذه الخطة قد وضعت في القاهرة ، إذ من الراجح أن الصالح أيوب بعد أن علم بوصول قوات الخوارزمية ونجاحهم في اجتياح القدس وما حولها، أطمأن قلبه وقرر توفير قوة مصر العسكرية قدر الإمكان، بحيث يستفيد من قوة الخوارزمية قدر الطاقة، مع توفير قوته العسكرية لاستغلالها في المستقبل لتحقيق حلمه الكبير في السيادة على سائر البيوت الأيوبية، ومن هنا لم يوجه كل قواته إلى غزة بل أرسل فرقة من خمسة آلاف إلى غزة، وأرسل فرقة أخرى إلى نابلس تحسباً لمفاجآت المعركة. أما خطة المعركة فقد تركت لقادة الميدان من الطرفين المصري والخوارزمي.

ثانياً: التشكيل القتالي

أ- التحالف الشامي الصليبي:

نظم التحالف الشامي الصليبي قواته بحيث يؤلف الصليبيون ميمنة الجيش ، وتكون قوات حمص في القلب ، وقوات الناصر داود في الميسرة وذلك حسب رواية سبط ابن الجوزي^(١٣٥) وابن الفرات^(١٣٦). وكان الاسبتارية في يسار للقوة الصليبية^(١٣٧) بينما روي جوائفيل^(١٣٨) أن التنظيم يختلف عن ذلك بحيث: يكون الفرسان الاسبتارية في الجناح الأيسر يقودهم ولتر البريوني كونت يافا، وقوات أمير حمص مشكلة الجناح الأيمن ، في حين شغل الفرسان الداوية وبارونات فلسطين القلب. أما الدكتور إبراهيم خميس^(١٣٩) فيميل إلى أن قوات دمشق مع غالبية الصليبيين كانوا في الميمنة، وقوات الناصر داود صاحب الكرك والاسبتارية في الميسرة أما الداوية وقوات المنصور صاحب حمص فكانوا في القلب، أي أن قوات التحالف الإسلامي الصليبي توزعت بين قطاعات الجيش الثلاث حال الاستعداد للاستبناك.

غير أننا لا نرجح رأي جوائفيل الذي تبناه ميشو، إذ أن وقائع المعركة قد وضح منها أن الصليبيين كانوا كتلة واحدة، بدليل سحقهم التام في المعركة ولو كانوا موزعين لنجى قطاع كبير منهم حال فرار القلب والميمنة، كما أن المؤرخ المجهول قد أكد أن من أسس خطط المعركة أن يكون المسلمون في مواجهة بعضهم، ولم يذكر مشاركة أي من فرق الصليبيين في هذه المواجهة. وبالتالي الأرجح ما أجمعت عليه المصادر العربية.

ب- التحالف المصري الخوارزمي:

هناك مشكلة تتعلق بتنظيم قوات التحالف المصري الخوارزمي ومرجع هذه المشكلة صمدت المصادر عن هذا التشكيل، برغم كثرة تعرضها لتنظيم قوات التحالف

الشامى الخوارزمي ولم يتعرض لهذا التشكيل من المصادر غير جوفانفيل^(١٤٠) الذي أشار صراحة إلى أنهم كانوا أقساماً ثلاثة - ميمنة وميسرة وقلباً - . غير أن هناك من رأى أن قوات التحالف المصري للخوارزمي كانت قسمين ميمنة تشمل قوات الخوارزمية وميسرة فيها القوات المصرية^(١٤١). والراجح أن رواية جوفانفيل أقرب إلى الحقيقة لعدة اعتبارات منها قرب جوفانفيل من الأحداث من حيث الزمن إذ كان في الشام بين عامي ١٢٥٠-١٢٥٤م كما صرح انه قابل عدداً من المشاركين في المعركة، بجانب أن التقسيم الثلاثي لصف الجيوش قبيل المعارك كان هو التقسيم الشائع في العصور الوسطى، وفوق كل ذلك مجريات أحداث المعركة التي سوف نتعرف عليها بعد قليل.

وقائع المعركة:

في صباح يوم الاثنين ١٤ من جمادى الأولى ٦٤٢هـ/ ١٧ من أكتوبر ١٢٤٤م اشتبكت قوات التحالف الشامي الصليبي مع قوات التحالف المصري الخوارزمي عند قرية الحربية، وبالرغم من أن نتائج المعركة النهائية متفق عليها بين المصادر فإن وقائع المعركة الفعلية صارت موضع خلاف بين المصادر العربية والأوربية على حد سواء، ومن الدراسات الحديثة من لم يحقق في الأمر جيداً ومن ثم انساق خلف مصدر أو أكثر دون تحييص مثل أحد الباحثين^(١٤٢) الذي أكد بما لا يدع مجالاً للشك أن القوات المصرية لم تشارك في المعركة وقال ما نصه: "المعركة الحقيقية دارت بين فريقين فقط هما الخوارزمية والفرنجة، فقد فر من المعركة المصريون والشاميون كلاهما". غير أن هذا الأمر غير دقيق، فكيف يكون المسلمون القلب والميسرة في التحالف الشامي الفرنجي ولا يقاتلون؟ وكيف لا يقاتلون ويقع منهم أسرى سيقوا بعد المعركة إلى مصر، كما أكدت المصادر مشاركة القوات المصرية للقوات الخوارزمية في الاجهاز على الفرنج^(١٤٣).

أما عن وقائع المعركة فقد جرت على مدى يومين: اليوم الأول: بدأت المعركة صباح يوم الاثنين ١٤ من جمادى الأولى ٦٤٢هـ/ ١٧ من أكتوبر ١٢٤٤م^(١٤٤) كالتالي:

- قبيل المعركة اصطفت قوات التحالف الشامي الصليبي، ورفع الصليبيون أعلامهم وصلبانهم بشكل مبالغ فيه حتى توارت خجلاً أعلام حلفائهم من المسلمين^(١٤٥). وبلا شك كانت تلك المظاهر تهدف الشحن النفسي للصليبيين قبيل المعركة من خلال تحليل

المشاركين من ادنوب وندم الجميع على ما اقترفوه من آثام في الماضي وذرفوا الدموع عليها تمسح ما نتج عن آثامهم^(١٤٦).

وفيما يخص الشوام فلم يُحرموا من ممارسة شعائرتهم فمذ تواجدهم في عكا كان هناك نوع من التسامح حتى من قِبل الداوية وهم أكثر الصليبيين تشدداً، وقد صرح بذلك صراحة الإمبراطور فريدريك الثاني في رسالته إلي ريتشارد كرنوال^(١٤٧)، لكن يبدو أن القادة المسلمين لم يقوموا بشحذ همم المقاتلين الشوام باسم الجهاد بدليل أن المنصور إبراهيم بعد المعركة اعترف بما جال في نفسه قبيل المعركة من تحقق الهزيمة بسبب السير تحت الصلبان^(١٤٨).

- أما فيما يتعلق بالجانب المصري الخوارزمي فلم تذكر المصادر شيئاً عن أمر الشحذ المعنوي حال الاصطفاف للقتال، غير أن الأرجح أن القادة قد شحذوا همم مقاتليهم لحضهم على القتال وأن النصر لهم بحكم كونهم يقاتلون أعداء الدين ومن ظاهريهم من الخونة أو "مناققي المسلمين"^(١٤٩). بجانب تحفز الخوارزمية للهجوم خاصة على القلب والميسرة ليثاروا لأنفسهم من هزيمتهم أمام المنصور صاحب حمص منذ زمن غير بعيد.

- بدأت ميمنة التحالف الصليبي بالهجوم بقيادة ولتر برين^(١٥٠).
- تصدى القوات المصرية للهجوم الإفرنجي لفترة وجيزة ثم لانوا بالفرار وتركوا أعتابهم فتبعهم الفرنجة واستمرت المطاردة إلي منطقة الزعقة^(١٥١) قرب العريش ثم ارتدوا لموضع المعركة^(١٥٢).

- هجوم خوارزمي على قلب وميسرة قوات التحالف الصليبي الشامي أو قوات الكرك التي لم تتحمل طويلاً وفرت من الميدان^(١٥٣).

- كثف الخوارزمية الضغط على قلب جيش التحالف (الصليبي الشامي) فعجزت قوات دمشق عن الصمود فولوا الأدبار^(١٥٤)، بالرغم من وصف المؤرخ المجهول لهم بالإقدام والشجاعة^(١٥٥).

- أمام هروب الدماشقة وأتباع الناصر داود فقد زاد ضغط الخوارزمية على قلب قوات التحالف الصليبي الشامي ممثلة في قوات حمص، هنا شعر المنصور إبراهيم بضعف موقفه^(١٥٦)، فحاول الانسحاب بشكل منظم، لكن في نفر قليل من جنده وهم على حالة سيئة حيث نهبت خزائنه وفقد خيوله وخسر سلاحه وقتل عدد كبير من أتباعه كما ذكر سبط ابن الجوزي^(١٥٧) والذهبي^(١٥٨). وحددهم ميشو بألفين من الفرسان^(١٥٩). وقد أشار متى الباريسي^(١٦٠) إلي ذلك بقوله لحقت الغلبة بالمسلمين

الذين كانوا معنا من قبل العدو، وهربوا جميعاً". وتمكن المنصور من الانسحاب في حالة سيئة وقلّة من رجاله. ليبقي الصليبيون الذين عادوا من مطاردة القوات المصرية، ليجدوا أنهم قد صاروا وحدهم في أرض المعركة. وانتهى القتال في ذلك اليوم بحلول الظلام، الذي حال دون مواصلة القتال مما أعطى الصليبيين فرصة لالتقاط الأنفاس^(١٦١).

اليوم الثاني للمعركة: الثلاثاء ١٤ من جمادى الأولى ٦٤٢هـ/١٨ من أكتوبر ١٢٤٤م^(١٦٢).

من الواضح أن الصليبيين قد عادوا إلي أرض المعركة بعد طول تتبع القوات المصرية فوجدوا أنهم قد صاروا وحدهم في ميدان القتال، وأنهم قد صاروا أقل من قوات التحالف المصري الخوارزمي بكثير، غير أنهم لم يترك لهم المجال للفرار^(١٦٣)، ومن ثم رتبوا صفوفهم ليقاوتوا قتال اليأس من النصر الموقن بالموت^(١٦٤) فدارت وقائع لليوم الثاني كالتالي:

- بدأت قوات التحالف المصري الخوارزمي بمهاجمة الاسبتارية يسار القوات الصليبية^(١٦٥) وصار الصليبيون بين مطرقة الخوارزمية وسندان قوات مصر^(١٦٦).

- حاول الصليبيون الصمود قدر الطاقة وبخاصة الداوية والاسبتارية^(١٦٧) بلا جدوى، وبحكم الانتماء بالغ المؤرخ المجهول^(١٦٨) ومتى الباريسي^(١٦٩) في مقدار صمودهم لكنهما في النهاية اعترفا إنهم سقوا.

- ولم يطل أمد القتال إذ تحطمت القوات الصليبية خلال مدة وجيزة^(١٧٠) على حد ما روى سبط ابن الجوزي^(١٧١) "حصدهم الخوارزمية حصداً جيداً" وتأكدت الهزيمة في ساعات قليلة^(١٧٢)، وقد وصف داوي صور المجهول الهزيمة بأنها كانت "هزيمة ساحقة"^(١٧٣)، كما وصفها ابن كثير الهزيمة بأنها "...كسرة منكرة فظيعة"^(١٧٤).

- أما القلة القليلة الباقية من الصليبيين فقد فروا نحو يافا ومنها أبحروا إلي عسقلان^(١٧٥) التي جددت منذ وقت قريب على يد ريتشارد كرنوال، ومن بينهم قليب مونقراوت وبطيريك القنس وكنستابل عكا^(١٧٦) وعدد من أعضاء الهيئات الدينية العسكرية: نحو ستة وثلاثين من الداوية، وستة عشر أو ستة وعشرين من الاسبتارية، وثلاثة من التيوتون^(١٧٧) وقد أبحروا إلي عكا^(١٧٨).

أسباب انتصار الجانب المصري

من خلال دراسة مقدمات المعركة ومراحلها نخلص إلي أن أسباب انتصار قوات التحالف المصري الخوارزمي ترجع إلي:

- الروح المعنوية المرتفعة التي تحلى بها الجانب المصري الخوارزمي في أعقاب فتح القدس.

- إحتواء الصالح أيوب لقوة الخوارزمية وتوظيفهم لتحقيق مآربه.

- إحكام تنفيذ خطة إدارة المعركة مما ساعد على تفتيت قوات التحالف الصليبي الشامي.

أسباب هزيمة التحالف الصليبي الشامي:

- مشاركة فرسان الاسبتارية في المعركة، وهم في حالة نفسية متردية من آثار ما ألم بهم حال اجتياح الخوارزمية للقدس^(١٧٩)، وبالتالي انهارت معنوياتهم حين صاروا وحدهم في الميدان.

- المغامرة بالدخول في معركة مفتوحة مع الجيوش الإسلامية، وعدم التعلم من درس حطين^(١٨٠) بالرغم من تحذير إبراهيم صاحب حمص من هذه المواجهة المفتوحة^(١٨١).

- عدم تجانس التحالف الإسلامي الصليبي^(١٨٢)، وعدم رضي عموم المقاتلين المسلمين عن المشاركة في هذه المعركة، حتى قال "بعض أمراء المسلمين: قد علمت أنا لما وقفنا تحت صلبان الفرنج أنا لا نفلح" وبخاصة مع تفشى تعاطي الخمر في صفوف الفرنج^(١٨٣)، وعقب المعركة حال عودته إلي دمشق ردد المنصور صاحب حلب الكلام نفسه حينما قال باكياً: "...قد علمت أنا لما سرنا تحت صلبان الفرنج أنا لا نفلح"^(١٨٤)، وبالتالي كانت الهزيمة متوقعة قبل المعركة مما أثر سلباً على مشاركة جانب كبير من قوات المسلمين.

- كذلك كان هناك قطاع في الجيش المسيحي غير راض عن هذا التحالف، وقد عبر ميشو^(١٨٥) عن ذلك بأن نوعاً من عدم الثقة سرت في الجيش المسيحي أدت إلي فقدان روح التآلف التي جمعت المسيحيين معا في وحدة عسكرية لم تحدث منذ حطين، غير أن مشاهدتهم رايات المسيح ترفرف بجوار راية محمد - صلى الله عليه وسلم - قد أصابتهم بانعدام الثقة مع إخوانهم ومع المسلمين، ومن ثم اعتبر ميشو هذه الهزيمة نوعاً من العدل الإلهي بسبب التحالف الأثم مع المسلمين.

- الرعب الذي وقع في قلوب الصليبيين من مواجهة الخوارزمية بسبب ما أشيع من فظاعتهم في محاربة إخوانهم المسلمين في شتى بقاع الشام، بجانب ما فعلوه حين اجتأحوا القدس، حيث لم يقدرُوا شيئاً من مقدسات الصليبيين ولا دمائهم^(١٨٦).

- فرار جل المشاة المسلمين الشوام وهو ما جعل مهمة الفرسان الصليبيين بالغة الصعوبة، فمن المعروف أن الفارس الصليبي يقدم عرضاً قتالياً مقبولاً إذا ما وجد مساندة مناسبة من المشاة، وهو ما افتقده الفارس الصليبي في معركة الحربية عقب فرار المسلمين الشوام والإرتباك بين المشاة الصليبيين مما أفقد الفرسان الصليبيين القدرة على القتال^(١٨٧).

- تتبع القوات الصليبية للقوات المصرية لمسافة بعيدة داخل الحدود المصرية حتى العريش؛ مما أجهدهم بسبب العدو لمسافة كبيرة في أرض رملية لا يجيدون القتال عليها وهو ما يسر سحقهم عند عودتهم لأرض المعركة.

نتائج المعركة

أولاً: الجانب الصليبي

- فقدان مكاسب الدبلوماسية الصليبية، فبعيد المعركة صارت جل أراضي فلسطين في يد الصالح أيوب إذ اجتاحت الخوارزمية جميع الأراضي القريبة من عكا خارج أسوار القلاع والمدن^(١٨٨). وبالتالي عادت مملكة بيت المقدس الاسمية إلي الانكماش في الشريط ساحلي.

- تفاقم أزمة الموارد البشرية الصليبية، في ظل الخسائر الضخمة في عدد القوات الصليبية^(١٨٩). إذ سقط عدد كبير من الصليبيين قتلى، لم يحص عددهم أبو الفدا وحذا حذوه ابن فضل الله العمري^(١٩٠) واكتفياً بوصف الأمر بقولهما: "قتلوا منهم خلقاً عظيماً" أما ابن كثير فقد قدرهم بثلاثين ألفاً^(١٩١) ويبدو أن هذا الرقم قريب من الواقع حيث روى سبط بن الجوزي^(١٩٢): "...أصبحت ثاني يوم الكسرة إلي غزة فوجدت الناس يعدون القتل بالقضيب فقالوا هم زيادة على ثلاثين ألفاً" وقد أيدهما ميشو^(١٩٣) في هذا التعداد ربما بسبب مراجعته للمصادر الإسلامية في شأن المعركة. ومنهم مقدم الداوية أرماند بيرجورد Armand of Perigord ومارشال الداوية هيو منتيجو Hugh of Montaigu، ومقدم الاسبتارية وليم شاتينوف William of Chateauneuf وراف Ralph رئيس أساقفة صور، وسيدا للبترون^(١٩٤)، وأسقف الرملة. وعلى حد قول المؤرخ المجهول أن كل رماة السهام والمشاة قد قتلوا تقريباً^(١٩٥) وقد وافقه في ذلك متى الباريسي^(١٩٦). كما أن جميع التركبولية المنتمين للداوية والاسبتارية قد قتلوا عن بكرة أبيهم^(١٩٧). كما أبيد جميع من شارك من الفرسان المجنومين المنتمين إلى هيئة لازاروس^(١٩٨).

- وقع في الأسر عند كبير من الصليبيين من بينهم كونت ياقا ولتر اللبروني^(٢٠١) الذي مات في مصر في تاريخ غير معروف^(٢٠٢) كما أسر مقدم الاستبائية^(٢٠٣) وكندسابل طرابلس، وقدر عدد الأسرى بثمانمائة^(٢٠٤)، وقد سيقوا إلى مصر^(٢٠٥). كما وقع في الأسر عدد من أكابر الشوام ومنهم ظهير الدين بن سنقر^(٢٠٦) الذي جرح في عينه وأخذ جميع ماله وصار فقيراً^(٢٠٧). ويبدو أن أي عدد يذكر كان أقل من الواقع لدرجة أن سبط بن الجوزي^(٢٠٨) وكان معاصراً للمعركة بل وقريباً منها قد قال: "امتألت الحبوس من الأسارى".

- تفاقم أزمة الجغرافية السياسية^(٢٠٩) الصليبية، فقد عانى الصليبيون بشدة من انعدام العمق الدفاعي لمملكتهم الاسمية التي تكونت في السهل الساحلي من فلسطين عقب صلح الرملة (٥٨٧هـ - ١١٩٢م)، وقد تحسن هذا العمق إلى حد ما بعد اتفاقية ياقا ٦٢٧هـ / ١٢٢٩م ثم ما جنوه من خلافات البيت الايوبي وانشقاقه كما وضع من قبل، غير أن المتغيرات التي تبعت موقعة الحربية أثقتهم كل محسباتهم؛ وعادوا لمجرد الشريط الساحلي، بحيث صارت الجيوش الاسلامية يمكنها الوصول عكا - عاصمة المملكة - في أي وقت دون عناء، والتعبث بكل ما خرج عن الأسوار، وهو ما فعله الخوارزمية عقب موقعة الحربية، حيث هاجموا ونمروا كل ما خرج عن أسوار المدينة، في ظل تمسك الصالح أيوب بأن تكون حركتهم في الشام؛ ومن ثم لم يسمح لهم بالدخول إلى مصر^(٢١٠).

- الحملة الصليبية السابعة تبعيد المعركة، أدرك الصليبيون في الساحل الشامي أنهم لن يستطيعوا الحفاظ على ما بأيديهم من أرض، خاصة بعد تبدد قوتهم العسكرية، التي ضاعت بلا رجعة، ومن ثم كتبوا إلى كل القوى التي يتوسمون فيها القنرة على المساعدة مثل ملك قبرص وأمير أنطاكية^(٢١١) والبابا وملك فرنسا وملك إنجلترا^(٢١٢)، ملك إيطاليا، لكن على حد قول المؤلف المجهول^(٢١٣): "لم يجدوا أي مساعدة أو نجدة إلا من ملك فرنسا والفرنسيين". وكان المالك في ذلك الوقت لويس التاسع وقام بحملته عام ١٢٤٨-١٢٥٠ على مصر^(٢١٤).

ثانياً: التحالف المصري الخوارزمي

- ارتفاع مكانة الصالح أيوب وبدا أنه حائظ للصد الأعظم في مواجهة الصليبيين أعداء الأمة، وبخاصة بعد استعراض رؤوس القتلى^(٢١٥) والأسرى من أمراء ورجال الدين الصليبيين في شوارع القاهرة و" كان يوماً مشهوداً، وأمرأ

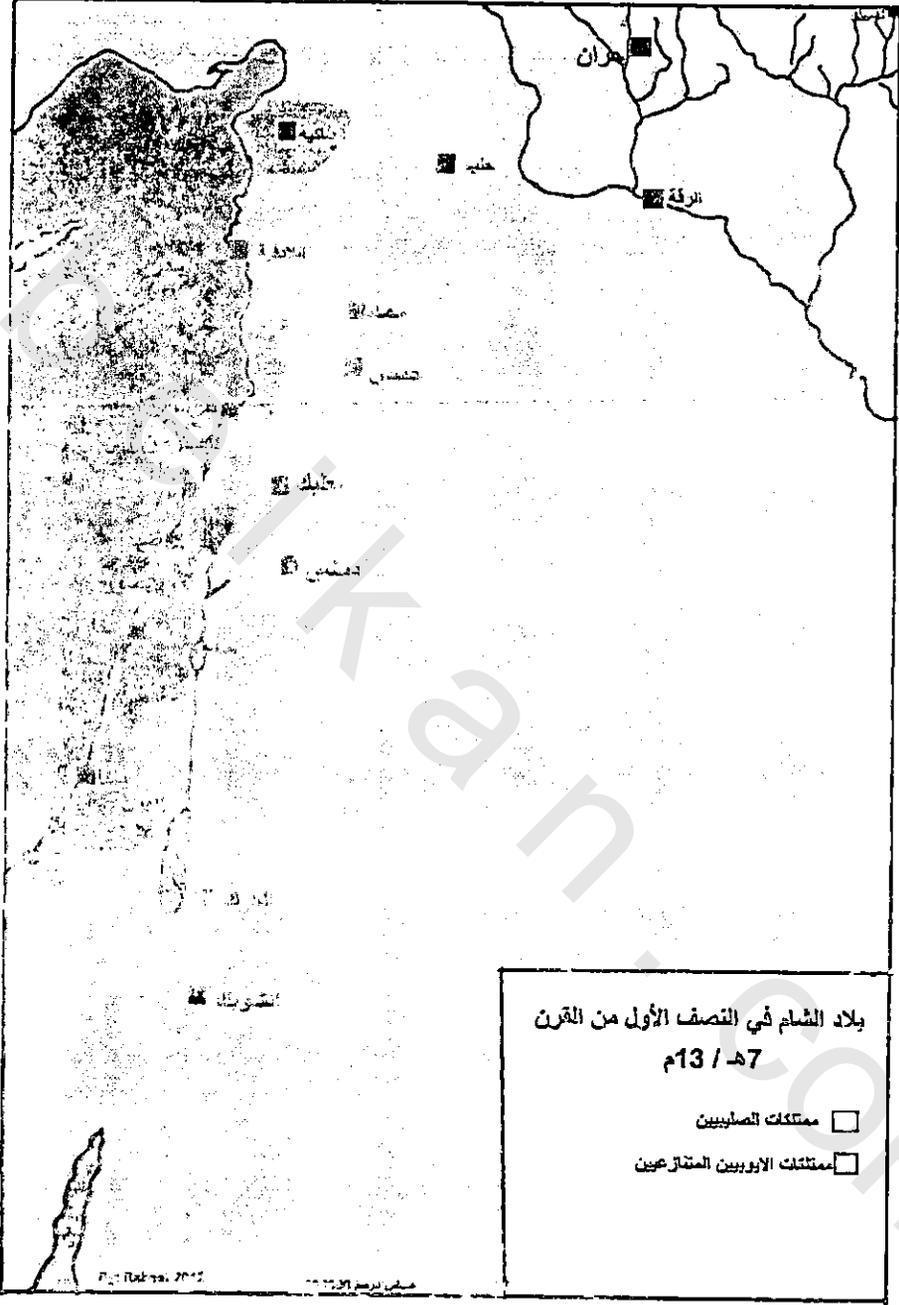
محمود^(٣١٤) وأمر السلطان بدق الطبول والأبواق وإضاءة المياني العامة لمدة ثلاثة أيام^(٣١٥).

- توسع سلطان الصالح أيوب شمالاً، إذ أرسل الصالح نجم الدين أيوب قواته بقيادة معين الدين ابن الشيخ بالتعاون مع قوات الخوارزمية بقيادة بركات خان لمحاصرة دمشق^(٣١٦) التي سلمت للقوات المصرية في العام التالي ٦٤٣هـ / ١٢٤٥م^(٣١٧) بعد مقاومة ضعيفة، فتحت المدينة أبوابها للقوات المصرية معلنة التبعية للسلطان الصالح أيوب^(٣١٨).

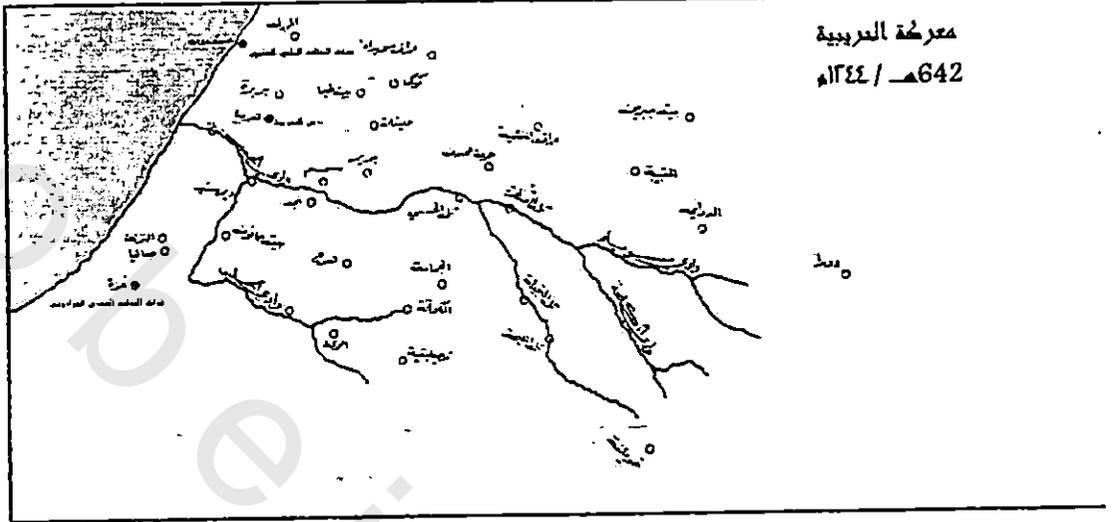
- تصفية الخوارزمية عقب الاستيلاء على دمشق. (٣١٩).

خاتمة

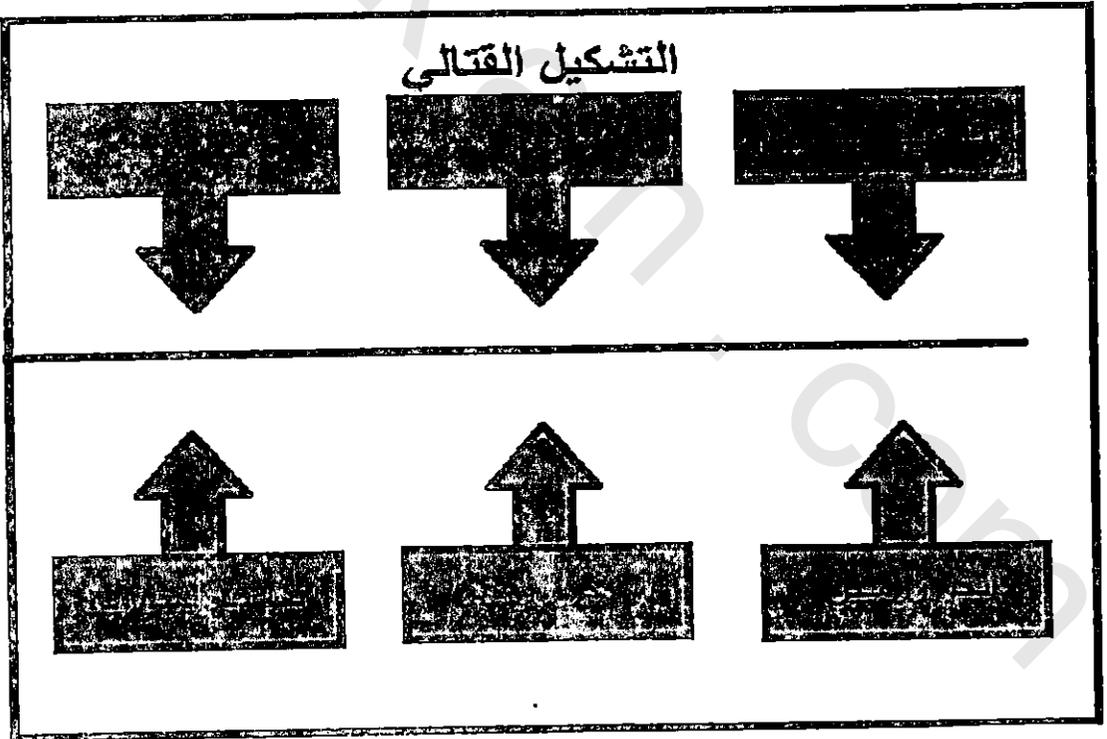
هكذا جرت وقائع معركة الحربية ١٢٤٤م. ومن خلال العرض السابق يتضح أن وصف "حطين الثانية" لا يصح إطلاقه على هذه الموقعة، ذلك أن هذا الوصف فيه كثير من المبالغة لأمر كثيرة منها: أن المعركة لم يدير دفتها الملوك مثل حطين ٥٨٣هـ / ١١٨٧م، كما لم تظهر شخصية كارزمية يجتمع على تقديرها الشرقيون والغربيون على حد سواء بحجم صلاح الدين حتى يصح التشبيه، أيضاً دخول القدس من جانب المسلمين بصرف النظر عن ترتيب الدخول بعد المعركة في حطين وقبل المعركة في الحربية، إلا أن دخول صلاح الدين كان مشمولاً بالرحمة والحفاظ على المقدسات والأموال والدماء، أما دخول الخوارزمية فقد كان دمويًا مدمرًا بجانب أنها لا تعدو أن تكون مظهرًا من مظاهر الحرب الأهلية الأيوبية، وإن كان الخاسر الأكبر فيها هم الصليبيون، فما حققوه من مكاسب قبل المعركة كان بسبب الخلافات الأيوبية، وما خسروه بعدها كان نتاجاً لرجحان كفة جانب على حساب الجانب الآخر.



خريطة رقم (3)



شكل رقم (1)



حواشي البحث

- ١- المقرئزي (أحمد بن علي ، ت ٨٤٥هـ / ١٤٤١م) ، السلوك ، ج ١ ، تحقيق، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م، ص٤٠٠.
- ٢- The Crusaders in The East, Cambridge, ١٩٠٧, p. ٣٢٤.
- ٣- Grousset (R), Histoire des Croisades et du Royaume Franc de Jerusalem, Paris, ١٩٤٦, Tome. III, p.٤١٥.
- ٤- العلاقات الدولية في عصر الحروب الصليبية، ج ١، دار الاوائل، دمشق، ٢٠٠٦، ص١٩٧.
- ٥- الحروب الصليبية، ج ٣ ، ترجمة د.السيد الباز العريني، دار الثقافة، بيروت، ص٣٩٤.
- ٦- دور جماعة الفرسان التوتون في لسياسة الصليبية تجاه مصر في النصف الاول من القرن الثالث عشر/ النصف الاول من القرن السابع الهجري، ضمن كتاب، دراسات في تاريخ الحضارة الأوربية في العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ٢٠٠٠م، ص١٠٠.
- ٧- الحركة الصليبية، ج ٢، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ٢٠١٠، ص٢٧٧. وانظر أيضاً: أسامة زكي زيد: "الخوارزمية ودورهم في الصراع الصليبي الإسلامي في عصر بني أيوب"، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، العدد ٣٠، ١٩٨٢، ص٢٤٦.
- ٨- الدولة الأيوبية والصليبيون، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٠، ص١٠٢.
- ٩- Grouseet, Histoire des Croisades, Tome ٢, p. ٤١٥.
- ١٠- (أبو محمد يوسف قزوغلي ، ت ٦٥٤هـ / ١٢٥٥م) ، مرآة الزمان، ج ٨، نشر جيمس ريتشارد، نيو يورك، ١٩٠٧، ص٤٩٤.
- ١١- The Templar of Tyre, Part III of the Deeds of the Cypriots, trans by paul Crawford, Ashgate, England, ٢٠٠٣, p.١٩.
- ١٢- ياقوت الحموي (شهاب الدين أبي عبد الله الرومي ، ت ٦٣٠هـ / ١٢٣٢م) ، معجم للبلدان، ج ٤، دار صادر، بيروت، ١٩٧٧م، ص٢٤٤.
- ١٣- للدوداري (أبو بكر بن عبد الله بن أيك، ت . د.ت) ، كنز الدرر، ج ٧، تحقيق د.سعيد عاشور، المعهد الألماني للأثار الشرقية، القاهرة، ١٩٧٣م، ص٣٥٤.
- ١٤- ابن واصل (جمال الدين أبو عبد الله محمد، ت ٦٩٧هـ / ١٢٩٤م) ، مفرج الكروب، ج ٥، تحقيق د.حسني ربيع، القاهرة، ١٩٧٥، ص ١٦٦؛ الذهبي، نول الإسلام، ج ٢، ص ١٤٧؛ أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، ج ٣، ص ١٦٠.
- King (E. J.), The Knights Hospitallers in The Holy Land, London, ١٩٣١, p. ٢٢١.
- ١٥- أسد الدين شيركوه: هو الملك المجاهد أسد الدين أبو الحارث شيركوه بن الناصر محمد بن أسد الدين شيركوه عم صلاح الدين الأيوبي ت ٦٣٦هـ . المرئضى الزبيدي (محمد بن محمد

- بن محمد بن عبد الرازق، ت ١٢٠٥هـ / ١٧٩٠م)، ترويح القلوب في ذكر الملوك بني أيوب، ص٣٦، ٣٧.
- ١٦- الملك المظفر تقي الدين محمود بن المنصور محمد بن المظفر تقي الدين عمر بن شاهنشاه ابن أيوب، ت ٦٤٢هـ / ١٢٤٤م. (المرتضى الزبيدي، ترويح القلوب، ص٤٦.
- ١٧- النويري (شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، ت ٧٣٣هـ / ١٣٣٢م)، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج٢٩، تحقيق د.نجيب فواز، ود. حكمت فواز، دار للكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤م، ص١٦٩.
- ١٨- ابن واصل، مفرج الكروب، ج٥، ص٢٠٢؛ للذهبي (شمس الدين أبي عبد الله محمد، ت ٧٤٨هـ / ١٣٤٧م)، دول الإسلام، ج٢، تحقيق حسن إسماعيل مروة، دار صادر، بيروت، ١٩٩٩، ص١٤٧، أبو الفدا (عماد الدين إسماعيل، ت ٧٣٢هـ / ١٣٣١م)، المختصر في أخبار البشر، ج٣، القاهرة، المطبعة الحسينية، ١٣٢٥هـ / ١٩٠٧م، ص١٦١، ١٦٣؛ للنويري، نهاية الأرب، ج٢٩، ص١٦٨.
- ١٩- ابن واصل، مفرج الكروب، ج٥، ص٢٠٨؛ المقرئزي، السلوك، ج١، ص٣٩١.
- ٢٠- ابن واصل، مفرج الكروب، ج٥، ص٢٢٩؛ أبو الفدا، المختصر في أخبار البشر، ج٣، ص١٦٤؛ المقرئزي، السلوك، ج١، ص٣٩٧، ٤٠٢؛ للنويري، نهاية الأرب ج٢٩، ص١٧٤.
- King, The Knights Hospitalliers, p٢٢٢.
- ٢١- للناصر داود هو: السلطان الملك الناصر صلاح الدين داود بن عيسى بن العادل بن أيوب ت ٦٥٦هـ . الزبيدي، ترويح القلوب، ص٥٨.
- ٢٢- ابن واصل، مفرج الكروب، ج٥، ص٢٤٠؛ للذهبي، دول الإسلام، ج٢، ص١٥١؛ أبو الفدا، المختصر في أخبار البشر، ج٣، ص١٦٥؛ للنويري، نهاية الأرب، ج٣٩، ١٧٢؛ المقرئزي، السلوك، ج١، ص٣٩٨.
- ٢٣- الذهبي، دول الإسلام، ج٢، ص١٥١؛ أبو الفدا، المختصر في أخبار البشر، ج٣، ص١٦٦.
- King, The Knight Hospitalliers, p.٢٢٣.
- ٢٤- ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج٨، ص٤٨٢؛ للنويري، نهاية الأرب، ج٢٩، ص١٧٣؛ الذهبي، دول الإسلام، ج٢، ص١٥١؛ أبو الفدا، المختصر في أخبار البشر، ج٣، ص١٦٦.
- ٢٥- للمقرئزي، السلوك، ج١، ص٤٠٧.
- Eracles, L'Estoire de Eracles Empereur et la conquest de la Terre d'Outremer, in R.H.C.-H Occ, Tome ٢, Paris, ١٨٥٩, p.٤١٨; Edisson (C. G), The Knight Templars, London, ١٨٥٢, p.١٦٧.
- وانظر أيضاً: سعيد عاشور، الحركة الصليبية، ج٢، ص٢٦٩؛ صغاف صبرة، للتاريخ السياسي للدولة الخوارزمية، دار الكتاب الجامعي، للقاهرة، ١٩٨٧م، ص٢٩٠.

٢٦- مجهول ، تنمة كتاب وليم الصوري لمؤلف مجهول والمنسوب خطأ إلى روتلان (١٢٢٩-
١٢٦١م) ، ترجمة د.أسامة زكي زيد، ١٩٨٩م، ص١٠٧؛ الدوداري، كنز الدرر، ج٧،
ص٣٥٤؛ المقرئزي، السلوك، ج١، ص٤٠٧؛ ابن تغري بردي (جمال الدين يوسف، ت
٨٧١هـ / ١٤٦٩م)، للنجوم الزاهرة في تاريخ ملوك مصر والقاهرة، الهيئة العامة لقصور
الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧م، ج٦، ص٣٢٢.

٢٧- ابن واصل، مفرج الكروب، ج٥، ص٣٠٢؛ مجهول، تنمة كتاب وليم الصوري، ص١٠٣-
١٠٦؛ الذهبي، دول الإسلام، ج٢، ص١٥٢؛ أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، ج٣،
ص١٦٩؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٦، ص٣٢٢.

King, The Knight Hospitalliers, p.٢٢٣.L'Estoire d'Eracles, p. ٤١٨.

٢٨- Ayyubids, Mamlukes and Crusaders, Selections from the Tarikh al-Duwal
wa'IMuluk of Ibn Al-Furat, vol.١, Text and Trans. By M. C. Lyons & J. S. C.
Riley Smith, Cambridge, ١٩٧١, p. ١.

٢٩- مفرج الكروب، ج٥، ص٣٣١.

٣٠- مرآة الزمان، ج٨، ص٤٩١.

٣١- نهاية الأرب، ج٢٩، ص١٩٦.

٣٢- المقرئزي، السلوك، ج١، ص٤٠٧؛ عفاف صبرة ، الخوارزمية، ص٢٩٠. وأيضاً:

Selections from the Tarikh al-Duwal wa'IMuluk of Ibn Al-Furat, vol.١, p١.

٣٣- أبو الفداء، المختصر، ج٣، ص١٦٦؛ الذهبي، دول الإسلام، ج٢، ص

٣٤- أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، ج٣، ص١٧٢؛ المقرئزي، السلوك، ج١، ص٤١٧.

Annales des terrs sainte, in Arachive des l'Orinte Latin, vol. II, Paris, ١٨٨١, p. ٤٤١.

٣٥- ابن واصل، مفرج الكروب، ج٥، ص١٧٨.

٣٦- ابن واصل، مفرج الكروب، ج٥، ص٣٣٢.

٣٧- ابن واصل، مفرج الكروب، ج٤، ص٢٤١.

Selections from the Tarikh al-Duwal wa'IMuluk of Ibn Al-Furat, vol.١, p.٢; Annales
des Terre sainte, p.٤٤١.

٣٨- ابن واصل، مفرج الكروب، ج٥، ص٣٣٣، ٣٣٤.

Selections from the Tarikh al-Duwal wa'IMuluk of Ibn Al-Furat, vol.١, p.٢.

٣٩- عن اتفاقية يافا انظر:

ابن واصل، مفرج الكروب، ج٤، ص٢٤١-٢٤٣؛ ابن العنيم (كمال الدين أبو القاسم عمر بن
أحمد، ت ٦٦٠هـ / ١٢٨٦م)، زبدة الحلب من تاريخ حلب، ج٣، تحقيق د. سامي الدهان،
دمشق د.ت، ص٢٠٥؛ ابن نظيف الحموي (محمد بن علي ت ٦٤٤هـ / ١٢٤٦م)، من التاريخ

المنصوري، تحقيق: سهيل زكار، ضمن الموسوعة الشامية، جـ ٢١، دمشق، ١٩٩٥م، ٤٢٦، ص ٣٠٢، المقرئزي، السلوك، جـ ١، ص ٣٥٣.

Roger of Wendover, The Crusade of Frederick II: from the Chronicle of Roger of Wandover, in Christian society and crusades, p. ١٥٢; Annales de Terre Saint, King, The Knight Hospitallers, p. ٢٠٨ p. ٤٣٨. Cf. also,

راجع أيضا، رنسيمان، المرجع السابق، جـ ٣، ص ٣٣٠-٣٣١؛ سعيد عاشور، الحروب الصليبية، ج ٢، ص ٢٤٨-٢٥١؛ الإمبراطور فريدريك الثاني، المجلة التاريخية المصرية، مجلد ١١، ١٩٦٣م، ص ٢٠٣-٢١٠؛ محمد مؤنس، العلاقات بين الشرق والغرب، دار عين للبحوث، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٢٨٩-٣٠١.

٤٠- انظر حاشية ()

٤١- الذهبي، دول الإسلام، ج ٢، ص ١٥٤؛ أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، ج ٣، ص ١٤٧؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج ٦، ص ٢٧٧؛ عفاف صبرة، للخوارزمية، ص ٢٦٨.

٤٢- الذهبي، دول الإسلام، ج ٢، ص ١٤٦؛ أبو الفداء، المختصر، ج ٣، ص ١٥٩.

٤٣- ابن واصل، مفرج الكروب، ج ٥، ص ١٧٨؛ للذهبي، دول الإسلام، ج ٢، ص ١٤٦.

٤٤- ابن واصل، مفرج الكروب، ج ٥، ص ١٦٧؛ المقرئزي، السلوك، ج ١، ص ٣٩١.

٤٥- سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج ٨، ص ٤٨٧؛ ابن واصل، مفرج الكروب، ج ٥، ص ٢٩٣؛ النويري، نهاية الأرب، ج ٢٩، ص ١٩٤؛ أبو الفداء، المختصر، ج ٣، ص ١٧٠؛ المقرئزي ، السلوك، ج ١، ص ٤٠٧؛ عفاف صبرة، التاريخ السياسي للدولة الخوارزمية، ص ٢٨٢.

٤٦- المقرئزي، السلوك، ج ١، ص ٤٠٦.

٤٧- النويري، نهاية الأرب، ج ٢٩، ص ٤٧٣.

٤٨- الذهبي، دول الإسلام، ج ٢، ص ١٥٧؛ متى اللياريمسي، للتاريخ الكبير، ترجمة د. سهيل نكار، ضمن الموسوعة الشامية ، ج ٤٠، ص ٦٥٩؛ محمد مصطفى زيادة، حملة لويس التاسع على مصر وهزيمته في المنصورة، المجلس الاعلى لرعاية الفنون والأداب، للقاهرة ، ١٩٦١ م ، ص ٧٣.

٤٩- تاريخ الحروب للصليبيين ج ٣، ص ٣٥٩.

٥٠- وقد شهدت هذه الفترة غياب الملك الشرعي كونراد الرابع بن فريدريك الثاني في أوروبا، بحكم كونه في نفس الوقت ولي عهد الإمبراطورية الرومانية المقدسة، وبالرغم من أنه ملك الصليبيين إلا أنه لم يزر الساحل الشامي أبداً، في وقت لم يقبل فيه نبلاء المملكة حكم ريتشارد فلانجيري نائب فريدريك الثاني الذي كان وصيا على ولده لحين بلوغ سن الرشد، ومن هنا تشكل في عكا ما عرف بقومون عكا؛ لإدارة المملكة ، وبالتالي لم يبق بيد فلانجيري سوى مدينة صور. وكان فلانجيري إلي حد كبير يتمتع بدعم هيئة الفرسان الامبتارية. وقد بذل هذا القومون جهده لإدارة المملكة حتى تمكن عام ١٢٤٣م، من وضع عرش مملكة بيت المقدس الاسمية تحت وصاية

ليس ملكة قبرص بسبب قرابتها من ايزابيلا زوجة فردريك وذلك لحين وصول كونراد بن فردريك للمملكة، وبذلك فقد فردريك حقه في الرصاية على عرش المملكة وطرد فلانجيري من صور. وهو ما كان يعنى تفوق الداوية المؤيدين لنبلاء المملكة وخسارة الاستبارية المؤيدين للملك الشرعي الغائب. لمزيد من التفاصيل انظر : فليب دي نوفارا، تاريخ الحرب، ص ١٧٩؛ رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، ج ٣، ص ٣٩٠.

٥١- مجهول، تنمة كتاب وليم للصوري، ص ٧٥-٧٤؛ متى الباريسي، التاريخ الكبير، ص ٣٨٣؛ رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، ج ٣، ص ٣٧٢؛ محمد مصطفى زيادة، حملة لويس، ص ٦٨؛ قاسم عبده قاسم، وعلى السيد على، الأيوبيون والمماليك للتاريخ السياسي والعسكري، عين للبحوث، القاهرة، ١٩٩٥، ص ١٠٠.

Painter (Sidney), "The Crusade of Theobald of Champagne and Richard of Cornwall, ١٢٣٩-١٢٤١", in Setton, A History of the Crusades, vol. ٢, p. ٤٧٤.

٥٢- Painter, The Crusade of Theobald of Champagne, p. ٤٧٦-٤٧٧; Addison, the Knight templar, London, ١٨٥٢, p. ١٦٧; King, The Knight Hospitalliers, p. ٢٢٣.

٥٣- العليسي (مجبر الدين الحنيلي، ت ٩٠٠هـ / ١٤٩٤م)، الأئس الجليل يتاريخ القدس والخليل، ج ٢، تحقيق محمود الكعابنة، مكتبة ننديس، الخليل، ٢٠٠٩م، ص ٣١؛ رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، ج ٣، ص ٣٧٩.

Painter, The Crusade of Theobald, p. ٤٧٢.

٥٤- رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، ج ٣، ص ٤٤٤؛ سعيد عاشور، الحركة الصليبية، ج ٢، ص ٢٦٩.

Painter, The Crusade of Theobald of Champagne, p. ٤٧٨.

Painter, The Crusade of Theobald of Champagne, p. ٤٧٩. -٥٥

٥٦- مجهول، تنمة كتاب وليم للصوري، ص ١٠٩؛ رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، ج ٣، ص ٣٧٨؛ سعيد عاشور، الحركة الصليبية، ج ٢، ص ٢٧١.

٥٧- مجهول، تنمة كتاب وليم للصوري، ص ١٠٨-١٠٩.

Eddison, The Knight Templar, p. ١٦٧; Painter, The Crusade of Theobald of Champagne, p. ٤٨١.

٥٨- رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، ج ٣، ص ٣٨٠؛ قاسم عبده قاسم، وعلى السيد، الأيوبيون والمماليك، ص ١٠١.

Painter (Sidney), "The Crusade of Theobald of Champagne and Richard of Cornwall", p.

٥٩- حول حملة ريتشارد كرنوال انظر: رسالة الإيرل ريتشارد الحاوية لأخبار رحلة حجه ضمن متى الباريسي، التاريخ الكبير، ص ص ٤٥٣-٤٥٩؛ سعيد عاشور، الحركة الصليبية، ج ٢،

ص ٢٧١؛ قاسم عبده قاسم، وعلى السيد، الأيوبون والمماليك، ص ١٠١؛ مصطفى الحناوي، الفرسان الاستبارية ودورهم في الصراع الصليبي الإسلامي، مكتبة الرشد، الرياض، ٢٠٠٤م، ص ٣٧٤.

Painter, "The Crusade of Theobald of Champagne and Richard of Cornwall", p.٤٨٣-

٦٠- مصطفى الحناوي، الفرسان الاستبارية، ص ٣٧٤.

٦١- متى الباريسي، التاريخ الكبير، ص ٦٢٨؛ للمقرزي، السلوك، ج ١، ص ٤٠٨، إبراهيم خميس، جماعة الفرسان الداوية، ص ٢٨٥؛ مصطفى الحناوي، الفرسان الاستبارية، ص ٣٦٧-٣٨١.

The Templar of Tyre, p.١٩.

٦٢-

محمد مصطفى زيادة، حملة لويس التاسع، ص ٧٥.

٦٣- ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ٤، ص ٢٤٤.

٦٤- نهاية الأرب، ج ٢٩، ص ١٩٨.

٦٥- موقع ذاكرة فلسطين.

<http://www.palestineremembered.com/Gaza/Hiribya/ar/index.html>

٦٦- أبو الفداء، المختصر، ج ٣، ص ١٧٢؛ العمري (ابن فضل الله ت ٧٤٩هـ)، مسالك الأبحار في مسالك الأمصار، القسم التاريخي، ج ٣، تحقيق د. محمد كمال عز الدين، دار روثنغ الأكبر، الرياض، ٢٠٠٨م، ص ٢٧٠؛ رتيمان، الحروب للصليبية، ج ٣، ترجمة د. السيد للباز العريني، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٣، ص ٣٩٤.

Read (P. P), The Templar, London, ١٩٩٩, p. ٢١٥

<http://www.palestineremembered.com/Gaza/Hiribya/ar/index.html> ٦٧-

٦٨- دول الإسلام، ج ٢، ص ١٥٧.

٦٩- نهاية الأرب، ج ٢٩، ص ١٩٨.

٧٠- حملة لويس التاسع، ص ٧٥.

٧١- موقع ذاكرة فلسطين

<http://www.palestineremembered.com/Gaza/Hiribya/ar/index.html>

Marshall (Christopher), Warfare in the Latin East, ١١٩٢-١٢٩١,

٧٢-

Cambridge, ١٩٩٤, p.٩١.

٧٣- الذهبي دول الإسلام، ج ٢، ص ١٥٧؛ إبراهيم خميس، الفرسان الداوية، ص ٢٨٩.

٧٤- مرآة الزمان، ج ٨، ص ٤٩٤.

٧٥- Selections from the Tarikh al-Duwal wa'IMuluk of Ibn Al-Furat, vol.١, p.٧.

٧٦- لنظر حاشية ١.

٧٧- لنظر حاشية ٤٥.

٧٨- تمة كتاب وليم السوري، ص ١٣٢.

- ٧٩- متى الباريسي، التاريخ الكبير، ص ٦٢٨.
- ٨٠- متى الباريسي، التاريخ الكبير، ص ٦٥٩.
- ٨١- ابن العميد، تاريخ الأيوبيين، ص ٣٣.
- Runciman, "The Crusader State", p. ٥٦٢.
- ٨٢- جونفيل، سيرة للقديس لويس، ص ١٩٤؛ رنسيان، الحروب الصليبية، ج ٣، ص ٣٩٣.
- Runciman, "The Crusader States", In Setton, A history of the Crusades, vol. II, Wisconsin, ١٩٦٩, p. ٥٦٢
- ٨٣- Selections from the Tarikh al-Duwal wa'lMuluk of Ibn Al-Furat, vol. ١, p. ٥.
- ٨٤- Michaud (J. F.), The History of the Crusades, Vol. ٢, p. ٣٢٨; king, The Knight Hospitalliers, p. ٢٢٣; Read, The Templar, p. ٢١٨.
- ٨٥- Selections from the Tarikh al-Duwal wa'lMuluk of Ibn Al-Furat, vol. ١, p. ٦.
- ٨٦- ابن العميد (المكين جرجس)، تاريخ الأيوبيين، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت، ص ٣٣.
- Selections from the Tarikh al-Duwal wa'lMuluk of Ibn Al-Furat, vol. ١, p. ٦.
- ٨٧- محمد مصطفى زيادة، حملة لويس التاسع على مصر، ص ٧٥.
- Runciman, The Crusader states, p. ٥٦٣.
- ٨٨- رنسيان، تاريخ الحروب الصليبية، ج ٣، ص؛ محمد مصطفى زيادة، حملة لويس التاسع، ص ٧٥.
- Marshall (Christopher), Warfare in the Latin East, p. ١٤٧; Read (Pier Paul), The Templars, London, ٢٠٠٠, p. ٢١٨.
- ٨٩- Eracles, p. ٤٢٩; Michaud (J. F.), The History of the Crusades, Vol. ٢, trans. By W. Robson, New York, p. ٣٢٧.
- ٩٠- Read, the Templars, p. ٢١٨; Marshall, Warfare in the Latin East, p. Eracles, p. ٤٢٩. ١٤٩
- ٩١- Marshall, Warfare in the Latin East, p. ١٤٩.
- ٩٢- King, Knight Hospitalliers, p. ٢٢٣.
- ٩٣- رنسيان: الحروب الصليبية، ج ٣، ص ٣٩٤.
- ٩٤- مبط بن الجوزي، مرآة الزمان، ج ٨، ص ٤٩٤.
- ٩٥- Marshall, Warfare in the Latin East, p. ١٦.
- ٩٦- King, The Knight Hospitalliers, p. ٢٢٣.
- ٩٧- المقرئزي، السلوك، ج ١، ص ٤١٩.
- Eracles, p. ٤٢٩; Marshall, Warfare in the Latin East, p. ١٤٩.

٩٨- العمري، مسالك الأبحار، القسم التاريخي، ج٣، ص٢٧٠؛ ابن كثير (عماد الدين إسماعيل، ت ٧٧٤هـ)، البداية والنهاية، تحقيق حسان عبد المنان، بيت الأفكار، عمان، ٢٠٠٤، ص٢٠٢٧؛ رنسيمان، الحروب الصليبية، ج٣، ص٣٩٣.

Read, The Templars, p.٢١٨.

٩٩- Selections from the Tarikh al-Duwal wa'IMuluk of Ibn Al-Furat, vol.١, p. ٢

١٠٠- سبط ابن الجوزي، ج٨، ص٤٩١؛ ابن واصل، مفرج الكروب، ج٥، ص٣٣٦؛ للدوداري، كنز الدرر، ج٧، ص٣٥٣؛ مجهول، تنمة كتاب وليم الصوري، ص١٢٦-١٢٩؛ متى الباريسي، للتاريخ الكبير، ص٦٥٩.

Selections from the Tarikh al-Duwal wa'IMuluk of Ibn Al-Furat, vol.١, p.٣.; Eracles, p. ٤٢٩; Annales des Terre sainte, p.٤٤١.

منذر الحايك، العلاقات الدولية، ج١، ص١٩٨.

١٠١- ابن واصل، مفرج الكروب، ج٥، ص٣٣٧.

١٠٢- اشتهر بالكبير تميزا له عن بيبرس الذي صار سلطانا بعد قيام دولة المماليك، وقد تبه ابن تغري بردي إلى ذلك حتى لا يحدث خلط بين الرجلين بسبب تشابه الاسماء . انظر ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٦، ص٣٢٢.

Humphreys (R . s), from Saladin to the Mongols, New Yourk, ١٩٧٧, p.٢٧٥.

١٠٣- المقرئزي، السلوك، ج١، ص٤١٩.

١٠٤- رسالة من مقدم الاستبارية في القنس، ضمن متى الباريسي، للتاريخ الكبير، ص١٢٨؛ العليمي: الأئس للجيل، ج٢، ص٣٧.

١٠٥- ابن واصل، مفرج الكروب، ج٥، ص٣٣٦؛ للدوداري، كنز الدرر، ج٧، ص٣٥٣.

Selections from the Tarikh al-Duwal wa'IMuluk of Ibn Al-Furat, vol.١, p.٣; Read, The Templars , p.٢١٨.

١٠٦- الجنود القيصرية: هم مجموعة من الأكراد نسبة إلى قلعة قيمر بين الموصل وخراسان. منذر الحايك، العلاقات الدولية، ص١٥٦.

١٠٧- مفرج الكروب، ج٥، ص٣٣٦.

Selections from the Tarikh al-Duwal wa'IMuluk of Ibn Al-Furat, vol.١, p. ٥.

Marshall , Warfare in the Latin East, p. ١٤٩.

-١٠٨

Read, The Templars, p.٢١٨-٢١٩.

-١٠٩

١١٠- حسن عبد الوهاب، تاريخ جماعة النرسان اللوثوتون، ص٢٥١-٢٥٢.

L'Estoire de Eracles Empereur, p ٤٣.

-١١١

رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية ، ج٣، ص٣٩٤

نهى فتحي الجوهري، إمارة طرابلس الصليبية في القرن الثالث عشر الميلادي، السابع الهجري، دار العالم العربي، للقاهرة، ٢٠٠٧، ص ٨٢.

Marshall , Warfare in the Latin East, p. ١٤٩.

- ١١٢- المقرئزي، السلوك، ج ١، ص ٤١٩؛ العلمي، الأئس الجليل، ج ٢، ص ٣٧.
١١٣- للذهبي، دول الإسلام، ج ٢، ص ١٥٧؛ المقرئزي، للسلوك، ج ١، ص ٤١٩.
١١٤- السلوك، ج ١، ص ٤١٩؛ العلمي، الأئس الجليل، ج ٢، ص ٣٧؛ محمد مصطفى زيادة، حملة لويس التاسع، ص ٧٤.

١١٥- اعتقد جوانفيل خطأ أن بركة خان هذا هو شاه الخوارزميين، انظر، جوانفيل، سيرة القيس لويس، ص ١٩٣.

١١٦- اللوداداري، كنز للدرر، ج ٧، ص ٣٥٣؛

Selections from the Tarikh al-Duwal wa'IMuluk of Ibn Al-Furat, vol.١, p. ٣;

محمد مصطفى زيادة، حملة لويس التاسع، ص ٧٤.

١١٧- منذر الحايك، العلاقات الدولية، ج ١، ص ١٨٢.

١١٨- المقرئزي، السلوك، ج ١، ص ٤١٧.

Selections from the Tarikh al-Duwal wa'IMuluk of Ibn Al-Furat, vol.١, p ٥.

١١٩- ابن واصل، مفرج الكروب، ج ٥، ص ٣٣٦.

Selections from the Tarikh al-Duwal wa'IMuluk of Ibn Al-Furat, vol.١, p ٥.

١٢٠- المقرئزي، السلوك، ج ١، ص ١٩.

١٢١- العلمي، الأئس الجليل، ج ٢، ص ٣٧.

١٢٢- المقرئزي، السلوك، ج ١، ص ٤١٩.

Humphreys, from saladin, p٢٧٥.

١٢٣- تميز الفازس المسلم بخفة الحركة والسرعة والمرونة والقدرة على المناورة، وبالتالي كان مناسباً لهم للخيول الرشيفة سريعة الحركة . انظر 'سميل، الحروب الصليبية، ترجمة سامي هاشم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ١٩٨٢، ص ٧٧؛ أحمد رمضان، 'حول وسائل الصراع المسلح الاسلامي الصليبي في العصور الوسطى'، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٠٢، بيروت، ١٩٨٧، ص ٧١.

١٢٤- سميل، الحروب الصليبية، ترجمة سامي هاشم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٢، ص ٧٧؛ أحمد رمضان، 'حول وسائل الصراع المسلح الاسلامي الصليبي في العصور الوسطى'، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٠٢، بيروت، ١٩٨٧، ص ٧١.

١٢٥- كان الفارس النبيل يرتدى في رأسه خوذة ذات شكل اسطواني مع قمة دائرية او مسطحة، بجانب قناع للوجه مزود بصفيين من الفتحات للتنفس، وكساء يكسو الجسم وبدلة التتاك وهي سميقة مثبت عليها صفائح معدنية للوقاية، وتصل هذه السترة إلى أسفل الركبة وهي مشقوقة من

الأمم والخلف لتسهيل ركوب الحصان ، ويجانب الفرسان للنبلاء وجد التركبولية وهم خيالة مزودون بأسلحة خفيفة وكانوا في الغالب من السكان المحليين المولودين في الشرق أو من أصول شرقية، براور، الاستيطان الصليبي في فلسطين، ترجمة عيد الحافظ البنا، دار عين، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص٤٠١-٤٠٢.

١٢٦- براور، الاستيطان الصليبي، ص٤٠١-٤٠٢.

١٢٧- الاستراتيجية: هي كلمة ذات اصل يوناني وتعنى خطة القائد أو الخطة العسكرية. انظر: محمود نديم، الفن الحربي للجيش المصري في العصر المملوكي البحري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣، ص٧.

١٢٨- Michaud (J. F.), The History of the Crusades, Vol. ٢, p. ٣٢٨.

Eracles, p. ٤٢٩; Runciman, "The Crusader States", p. ٥٦٢. -١٢٩

محمد مصطفى زيادة، حملة لويس التاسع، ص٧٥.

Eracles, p. ٤٢٩ -١٣٠

Michaud (J. F.), The History of the Crusades, Vol. ٢, p. ٣٢٨. -١٣١

١٣٢- رنسيان، الحروب الصليبية، ج٣، ص٣٩٥.

Eracles, p. ٤٢٩; Michaud (J. F.), The History of the Crusades, Vol. ٢, p. ٣٢٨. -١٣٣

١٣٤- تنمة كتاب وليم الصوري، ص١٣٢.

١٣٥- مرآة الزمان، ج٨، ص٤٩٤؛ المقرئزي، الملوك، ج١، ص٤١٩؛ مصطفى الحناوي، الفرسان الاستبارية، ص٣٨٢.

Selections from the Tarikh al-Duwal wa'lMuluk of Ibn Al-Furat, vol.١, p.٦. -١٣٦

١٣٧- هرقل ٤٢٩ مصطفى الحناوي، الفرسان الاستبارية، ص٣٨٢.

١٣٨- جوفيل، سيرة القديس لويس، ص١٩٤.

Michaud (J. F.), The History of the Crusades, Vol. ٢, p. ٣٢٩; King The Knight

Hospitallers , p. ٢٣٤.

١٣٩- الفرسان الداوية، ص٢٩٠.

١٤٠- سيرة القديس لويس، ص١٩٤.

١٤١- اسامة زكي زيد، الخوارزمية، ص٢٧٤؛ إبراهيم خميس، الفرسان الداوية، ص٢٨٨.

١٤٢- منظر الحايك، العلاقات الدولية، ج١، ص١٩٩.

١٤٣- ابن واصل، مفرج الكروب، ج٥، ص تاريخ الأيوبيين، ص٣٣؛ المقرئزي، الملوك، ج١، ص٤٢٠.

حول ذلك قال ابن العميد: "وثبتت الدبوية والامبتار قبالة العساكر المصرية والخوارزمية وقتلوا إلي أن قتلوا جميعهم ولم يبق منهم إلا نفرأ يسيراً وأسروهم وحملوهم إلي مصر واستولت العساكر المصرية والخوارزمية على أموالهم ونقالتهم"

The Master of the Hospitalliers at Jerusalem to Lord de Melaye, in Letter -١٤٤
of The Crusades, Edited by Dana Mounro, In translation from the Original Source
of European History, vol.١, part ٤, University of Pennsylvania, ١٨٩١, p.٣٣.

١٤٥- مرآة الزمان، ج٨، ص٤٩٤. ؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٢٠٢٧؛ السلوك، ج١، ص٤١٩؛
متى الباريسي، التاريخ الكبير، ص٦٦٢.

Selections from the Tarikh al-Duwal wa'IMuluk of Ibn Al-Furat, vol.١, p.٦.

١٤٦- متى الباريسي، التاريخ الكبير، ص٦٦٢.

١٤٧- رسالة الامبراطور فردريك الثاني إلي ريتشارد كرنوال، ضمن متى الباريسي، التاريخ
الكبير، ص٦٢١.

١٤٨- ابن واصل، مفرج الكروب، ج٥، ص٣٣٩.

١٤٩- أبو شامة، نزل، الروضتين، ج٢، ص٢٦٧.

١٥٠- جونفيل، سيرة القديس لويس، ص١٩٤.

Michaud , The History of the Crusades, Vol. ٢, p.٣٢٩.

١٥١- الذهبي، دول الإسلام، ج٢، ص١٥٧.

١٥٢- إبراهيم خميس، الفرسان للدوية، ص٢٩٣.

١٥٣- اللذخي، دول الإسلام، ج٢، ص١٥٧ وأيضاً:

Selections from the Tarikh al-Duwal wa'IMuluk of Ibn Al-Furat, vol.١, p.٦;

إبراهيم خميس، الفرسان للدوية، ص٢٩٣.

١٥٤- سبط بن الجوزي، مرآة الزمان، ج٨، ص٤٩٤.

١٥٥- تمة كتاب وليم الصوري، ص١٣٢.

Selections from the Tarikh al-Duwal wa'IMuluk of Ibn Al-Furat, vol.١, p.٦. -١٥٦

١٥٧- مرآة الزمان، ج٨، ص٤٩٤.

١٥٨- دول الإسلام، ج٢، ص١٥٧.

Michaud (J. F.), The History of the Crusades, Vol. ٢, -١٥٩

p.٣٢٩.

١٦٠- التاريخ الكبير، ص٦٦٢.

The Master of the Hospitalliers at Jerusalem to Lord de Melaye, in Letter -١٦١
of The Crusades, p. ٣٣.

The Master of the Hospitalliers at Jerusalem to Lord de Melaye, in Letter -١٦٢
of The Crusades, p. ٣٣; Eracles, ٤٣١.

١٦٣- متى الباريسي، التاريخ الكبير، ص٦٦٢.

١٦٤- مجهول، تمة كتاب وليم الصوري، ص١٣٢.

- ١٦٥- مصطفى الحناوي، الافران الاستبارية، ص ٣٨٣.
- ١٦٦- منبط بن الجوزي، مرآة الزمان، ج ٨، ص ٤٩٤؛ مجهول، تنمة كتاب وليم السوري، ص ١٣٢.
- Runciman, The crusader State, p. ٥٦٣.
- ١٦٧- ابن العميد، تاريخ الأيوبيين، ص ٣٣.
- ١٦٨- تنمة كتاب وليم السوري، ص ١٣٢.
- ١٦٩- للتاريخ الكبير، ص ٦٦٢.
- ١٧٠- Eracles, p. ٤٢٩.
- ١٧١- مرآة الزمان، ج ٨، ص ٤٩٤.
- ١٧٢- رنسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، ج ٣، ص ٣٩٥.
- ١٧٣- Templar of Tyre , trans. By Paul Crawford, Ashgate, ٢٠٠٣, p. ١٩.
- ١٧٤- للبداية والنهاية، ٢٠٢٧.
- ١٧٥- محمد مصطفى زيادة، حملة لويس التاسع، ص ٧٦.
- ١٧٦- متى الباريسي، للتاريخ الكبير، ٦٦٣.
- Marshall , Warfare in the Latin East, p. ١٢٩.
- ١٧٧- مجهول، تنمة كتاب وليم السوري، ص ١٣٣؛ متى الباريسي، للتاريخ الكبير، ص ٦٦٢؛ مصطفى الحناوي ، الفرسان الاستبارية، ص ٣٨٣.
- ١٧٨- مجهول، تنمة كتاب وليم السوري، ص ١٣٣.
- ١٧٩- متى الباريسي، للتاريخ الكبير، ص ٦٢٩.
- ١٨٠- Marshall , Warfare in the Latin East, p. ١٨٢.
- ١٨١- انظر حاشية.
- ١٨٢- ايراهيم خميس، للفرمان الداوية، ص ٢٩٥.
- ١٨٣- الذهبي، دول الإسلام، ج ٢، ص ١٥٧؛ ابن كثير، للبداية والنهاية، ص ٢٠٢٧.
- ١٨٤- منبط بن الجوزي، مرآة الزمان، ج ٨، ص ٤٩٤.
- ١٨٥- Michaud (J. F.), The History of the Crusades, Vol. ٢, p. ٣٢٩.
- ١٨٦- ابن واصل، مفرج للكروب، ج ٥، ص ٣٣٧.
- ١٨٧- Marshall , Warfare in the Latin East, p. ١٧٠.
- ١٨٨- مجهول، تنمة كتاب وليم السوري، ص ١٣٤؛ العمري، مسالك الأبصار، القسم التاريخي، ج ٣، ص ٢٧٠.
- ١٨٩- ابن كثير، للبداية والنهاية، ص ٢٠٢٧.
- ١٩٠- أبو الفداء المختصر في أخبار البشر، ج ٣، ص ١٧٢؛ للعمري، مسالك الأبصار، القسم التاريخي، ج ٣، ص ٢٧٠.

- ١٩١- البداية والنهاية، ٢٠٢٧.
- ١٩٢- مرآة الزمان، ج٨، ص٤٩٤.
- ١٩٣- Michaud (J. F.), The History of the Crusades, Vol. ٢, p.٣٢٩.
- ١٩٤- Templar of Tyre, ١٩, ٢٠.
- ١٩٥- تمة كتاب ولیم للصوري، ص١٣٣.
- ١٩٦- التاريخ الكبير، ص٦٦٣.
- ١٩٧- Marshall, Warfare in the Latin East, p.٥٩, ٦١.
- ١٩٨- Marshall, Warfare in the Latin East, p. ٦٦.
- ١٩٩- متى الباريسي، التاريخ الكبير، ص٦٦٣.
- ٤٤١؛ Annales des Terre Sainte، ٤٣٠؛ Eracles،
- ٢٠٠- Marshall, Warfare in the Latin East, p. ١٤٠.
- ٢٠١- متى الباريسي، التاريخ الكبير، ص٦٦٣.
- ٤٤١؛ Annales des Terre Sainte، ٤٣٠؛ Eracles،
- ٢٠٢- الذهبي، دول الإسلام، ج٢، ص١٥٧.
- ٢٠٣- مجهول، تمة كتاب ولیم للصوري، ص١٣٣.
- ٢٠٤- الذهبي، دول الإسلام، ج٢، ص١٥٧.
- ٢٠٥- سبط بن الجوزي، مرآة الزمان، ج٨، ص٤٩٤.
- ٢٠٦- مرآة الزمان، ج٨، ص٤٩٤.
- ٢٠٧- الجغرافية السياسية: هي دراسة للتفاعل بين المنطقة الجغرافية والعملية السياسية، محمد ابراهيم الديب، الجغرافية السياسية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٩، ص٩.
- ٢٠٨- متى الباريسي، التاريخ الكبير، ص٦٦٤.
- ٢٠٩- متى الباريسي، التاريخ الكبير، ص٦٦٣؛ منذر الحايك، العلاقات الدولية، ج١، ص١٩٩.
- ٢١٠- متى الباريسي، التاريخ الكبير، ص٦٦٦.
- ٢١١- تمة كتاب ولیم للصوري، ص١٣٥-١٣٦.
- ٢١٢- ٤٣١، p. Eracles،
- وحول تفاصيل هذه الحملة انظر: جوزيف نسيم، العدوان الصليبي على مصر، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية، ١٩٦٩م.
- ٢١٣- سبط بن الجوزي، مرآة الزمان، ج٨، ص٤٩٤؛ الدوداري، كنز الدرر، ج٧، ص٣٥٤؛ العمري، مسالك الأبصار، القسم التاريخي، ج٣، ص٢٧٠.
- ٢١٤- ابن كثير، البداية والنهاية، ص٢٠٢٧.
- ٢١٥- Michaud (J. F.), The History of the Crusades, Vol. ٢, p.٣٢٩.

٢١٦- سبط بن الجوزي، مرآة الزمان، ج٨، ص٤٩٤؛ الدوداري، كنز الدرر، ج٧، ص٣٥٤؛
العمري، مسالك الأبصار، للقسم للتاريخي، ج٣، ص٢٧٠؛ ابن كثير، البداية والنهاية،
ص٢٠٢٧.

٢١٧- ابن العميد، تاريخ الايوبيين، ص٣٣؛ العمري: مسالك الأبصار، القسم التاريخي، ج٣،
ص٢٧٢.

Michaud (J. F.), The History of the Crusades, Vol. ٢, p.٣٢٩. -٢١٨

٢١٩- عقب استيلاء الصالح أيوب على دمشق منع الخوارزمية من دخولها، فشحروا أنهم لم
يحصلوا على ما وعدهم الصالح أيوب مقابل مساندة في التخلص من أعدائه، ومن ثم قاموا
بحملة نهب لعدد من المدن الشامية، وتصلوا بالأمير ركن الدين بيبرس الكبير واستمالوه نحوهم
ضد السلطان وانتفض الصالح إسماعيل والناصر داود ضد الصالح نجم الدين أيوب، وتقدم
الخوارزمية وحاصروا دمشق، غير أن الصالح أيوب استخدم الدبلوماسية فاستدرك ركن الدين
بيبرس لقلعة الجبل، والتي لم يخرج منها أبداً، كما استمال صاحبى حمص و حلب، ثم أرسل
جيوشه فأعادت الأوضاع إلي نصابها، وسحقت الخوارزمية بين بطنك وحمص عام٦٤٣هـ /
١٢٤٦م ولم يسمع بهم كقوة يعتد بها بعد ذلك. انظر : ابن واصل، مفرج الكروب، ج٥،
ص٣٥٣، ٣٥٩؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج٦، ص٢٣٥؛ أبو الفداء، المختصر في
أخبار البشر، ج٣، ص١٨٣؛ سعيد عاشور، الحركة الصليبية، ج٢، ص٢٧٨؛ أسامة زكي زيد،
الخوارزمية، ص٢٨٢.

* * *

obekikan.com

أصحاب الخبر والعيون في العصر الفاطمي

(٢٩٧ : ٥٦٧ هـ / ٩٠٩ : ١١٧١ م)

د. يماني رضوان (*)

المقدمة :

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين ؛ وبعد . . . فهذا البحث يتناول نماذج لأصحاب الخبر والعيون في العصر الفاطمي ، يتجلى فيه مدى أهميتهم في تثبيت دعائم الدولة الفاطمية ، والحفاظ على حياة الخلفاء الفاطميين وكشف المناوئين لهم والمخالفين لمذهبهم ، ولم يقتصر اعتماد الفاطميين في إنجاز بعض المهام على العاملين في ديوان البريد ، وإنما كانوا يكلفون أشخاصاً من خارج هذه الوظيفة لتنفيذ المهام المطلوبة منهم ، وكان لابد من توافر بعض الصفات في مَنْ يتم اختياره لأداء هذه المهمة مثل الثقة ، والفراسة ، والكتمان ، والصبر وقوة التحمل حتى لا ييؤحوا بأسرار الدولة إذا اكتشفت أمرهم ؛ كما كانوا يستعينون أيضاً بالدعاة لتحقيق بعض المهام .

وقد كان لعيون الفاطميين أثناء تواجدهم ببلاد المغرب دورهم في مراقبة قبائل البربر الخارجة على طاعتهم ، كما كان لعيون الفاطميين دور مهم في معرفة أخبار مصر والأندلس ، وذلك لرغبة الفاطميين في بسط سيطرتهم عليهما ، كما استخدم الفاطميون عيونهم لكشف المخالفين للمذهب الإسماعيلي من الفقهاء والمفتيين والقضاة والمؤذنين ، واستعان أيضاً الخلفاء الفاطميون بعد انتقالهم إلى مصر بأصحاب الخبر والعيون في أداء العديد من المهام كما سنرى .

موضوع البحث :

نبذة عن أصحاب الخبر وعيون الفاطميين:

كان لأصحاب الخبر والعيون (١) أهمية بالغة في العصر الفاطمي ، وصاحب الخبر هو رئيس ديوان البريد (٢) ، ويُعد منصبه أحد المناصب المهمة في الدولة من حيث علو المنصب (٣) . وكان صاحب الخبر يرأس عدداً من رجال البريد عُرف بعضهم باسم العيون نظراً لقيامهم بأعمال الشرطة السرية (٤) . وكان من مهام صاحب

(*) أستاذ للتاريخ الإسلامي للمساعد - أدب للفيوم .

الخبر إعطاء الخليفة صورة واضحة عن عمال الأقاليم ، وعن كافة أحوال البلاد ؛ حتى يستطيع الخليفة أن يدرك كل حدث في وقته، وكان صاحب الخبر يتلقى هذه الصورة من عيونه المنتشرين في أنحاء الأقاليم (٥).

وبهذا كان صاحب الخبر هو جاسوس الخليفة ، وبمناوبة عينه المبصرة وأذنه السامعة ، ينقل إليه أخبار الدولة بأسرها (٦) ، لهذا كان عليه هو وعيونه أن يكونوا " أمناء عقلاء نصحاء صدق حتى لا يتطرق الكذب إلى أخبارهم ويكون ضررهم أكبر من نفعهم " (٧) .

وهناك صفات شخصية متعددة يجب توافرها في العيون ؛ نظراً للمهام العديدة المتنوعة التي كانوا يكلفون بها (٨) ، ومن هذه الصفات أن يكون متمتعاً بالحدس الصائب والفراسة التامة ليدرك ما كتمه العدو ولم ينطق به ، وذلك بأن يستدل ببعض الأمور على بعض . وأن يكون كثير الدهاء والحيل والخديعة . وأن يكون ذا معرفة بالبلاد التي يتوجه إليها وعلى علم ومعرفة بلغة أهل هذه البلاد وأن تكون لديه القدرة على الصبر والتحمل ، حتى إذا ظفر به العدو لا يبوح بأحوال مرسله ولا يُطلعه على وهن فيه أو في جيشه (٩) .

وتعد الثقة هي الشرط الأساسي للواجب توافره في صاحب الخبر وعيونه ، فقد ذكر قدامة بن جعفر " أن يكون ثقة ، إما في نفسه أو عند الخليفة القائم بالأمر في وقته ، لأن هذا الديوان ليس فيه من العمل ما يحتاج معه إلى الكافي المتصفح وإنما يحتاج إلى الثقة المتحفظ " (١٠) .

ويتضح لنا مدى أهمية وضرورة توافر شرط الثقة في صاحب الخبر ، من الحوار الذي دار بين الخليفة المعز لدين الله الفاطمي والأمير الصنهاجي يوسف أبي الفتوح (بلكين) بن زيري بن مناد الصنهاجي ، وذلك عندما استدعى الخليفة المعز لدين الله الفاطمي الأمير " يوسف بن زيري " وكلفه بحكم بلاد المغرب لأنه قرر المسير إلى مصر ، فوافق " يوسف بن زيري " على حكم بلاد المغرب ولكن بشرط أن يقوم الخليفة باختيار القاضي وصاحب الخراج وفقاً لما يراه ، أما صاحب الخبر ، فيولي من يثق به (١١) .

دور العيون في القضاء على مؤسس الدولة الفاطمية وأخيه :-

كان لأبي عبد الله الشيعي الدور الأساسي في قيام الدولة الفاطمية ، وعلى الرغم من هذا كانت نهايته على يد أول خلفاء الدولة الفاطمية ، فقد توترت العلاقات بينهما وكان العامل الرئيسي في ماوصلت إليه العلاقات إلى هذا الحد هو أبو العباس الأخ الأكبر لأبي عبد الله الشيعي الذي ازداد نفوذه وسلطانه في بلاد المغرب قبل قنوم المهدي - نظراً لتقدير واحترام ابو عبد الله له - وخاصة خلال الفترة التي غابها أبو

عبد الله - وتقدر بأربعين يوماً - لإطلاق سراح الإمام المهدي من سجن سجلماسة ، غير أنه ما أن تسلم المهدي مقاليد الحكم في رقادته ومارس سلطاته حتى دبت الغيرة والحسد في نفس أبي العباس وعظم عليه انتزاع السلطة منه ، فأخذ يتطاول في الحديث على المهدي في مجلس أخيه ، حتى أن أبا عبد الله لهذا قرر المهدي للتخلص من أبي العباس وأخيه أبي عبد الله أيضاً وذلك حتى لا يثار لأخيه الذي كان يُعظمه^(١٢)، فبدأ بانتزاع السلطات منهما ومما يؤكد هذا العبارة التي قالها أبا عبد الله للمهدي وهي : " يامولانا ، لو كنت تجلس في قصرك وتتركني مع كتامة ، أمرهم وأنهام على حسب ماعودتهم ، لأني عارف بأخلاقهم لكن ذلك أهيب لك في عين الناس " ، ثم كلف المهدي "القائد غزويه بن يوسف الكتامي " بقتلها وكان غزويه هو عين الخليفة عليهما هو الذي نقل له كل ما كان يدور في مجالسهما من تطاول عليه ، ومن تدبيرهما مؤامره لقتله . وبالفعل نجح غزويه في قتلها سنة ٢٩٨ هـ / ٩١١ م وقد ناشد أبو عبد الله الشيعي "غزويه بن يوسف " بالايقتله فقال له الذي أمرتنا بطاعته أمرني بقتلك^(١٣) .

مدينة المسيلة^(١٤) مركزاً لعيون الفاطميين بالمغرب الأوسط :

بث الفاطميون عيونهم في منطقة تاهرت^(١٥) - بعد قضائهم على الدولة للرستمية - لمراقبة تحركات الزناتيين^(١٦) - حلفاء الأمويين في الأندلس - الذين خرجوا على طاعة الفاطميين لعدة أسباب منها :

- اعتماد الفاطميين على رجال قبيلة كتامة المتشعبة ، وإسناد المناصب المهمة لهم ؛ وذلك لأن كتامة وصنهاجة كانوا يرون أن الخلافة حقاً شرعياً لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه " وأبنائه^(١٧) .

- سيطرة الفاطميين على عاصمتهم تاهرت ، وعلى طرق تجارة الزناتيين مع بلاد المشرق والمغرب وجنوب السودان ، مما أفقد الزناتيين نشاطهم التجاري الذي كان يعود عليهم بثروات هائلة إبان الحكم للرستمي ، هذا بالإضافة إلى العداء المذهبي .

وقد اتخذ الفاطميون من منطقة تاهرت مركزاً حربياً لمراقبة الزناتيين ، كما اتخذوا منها مركزاً تجارياً يشرفون منه على قوافل التجارة المتجهة نحو المشرق والمغرب وبلاد السودان الغربي ، لهذا قامت قبيلة زناتة بعدة محاولات لاسترداد المغرب الأوسط غير أنها استعصت عليهم ، وعلى الرغم من نجاح محمد بن خرز المغراوي - من قبائل زناتة^(١٨) - في إحراز بعض الانتصارات في أحواز المغرب الأوسط على الدولة الفاطمية الناشئة لكنها لم تكن انتصارات حاسمة .

أدت الغارات الكثيرة التي شنّها الزناتيون بزعامة محمد بن خرز المغراوي على تاهرت إلى أن حرص الخليفة الفاطمي عبيد الله المهدي على إسناد حكم المغرب الأوسط إلى حكام أقوياء ، لهذا عزل أبو حميد دواس اللهيصي حاكم تاهرت في ظل الحكم الفاطمي ، وأمر بقتله لضعفه في مواجهة الزناتيين ، وعين بدلاً منه مصالة بن حبوس المكناسي ، الذي سرعان ما إنهزم أمام الزناتيين ؛ وقتل على يد محمد بن خرز المغراوي سنة ٣١٢ هـ / ٩٢٣ م^(٢٩) .

تكررت هجمات الزناتيين بزعامة محمد بن خرز الزناتي على مدينة تاهرت ، ونجحوا في قتل الكثير من عسكر كتامة^(٣٠) ، مما اضطر الخليفة عبيد الله المهدي إلى إسنادها إلى ابنه ، وولي عهده أبي القاسم الذي لُقّب فيما بعد بالقائم بأمر الله ، وقد حدد أبو القاسم برمحه في الأرض صفة مدينة وسماها المحمدية^(٣١) - وهي المسيلة^(٣٢) .

وقد قام أبو القاسم بتكليف علي بن حمدون^(٣٣) الجذامي الأندلسي ببناء قاعدة حربية في إقليم الزاب^(٣٤) بالمغرب الأوسط ؛ للتصدي لقوات زناتة ومنع الميرة عنهم ، ومراقبة المسالك الواقعة في مضارب زناتة وفروع البتر الأخرى .

كان علي بن حمدون وأسرته من عيون الفاطميين في الأندلس ، فقد نجح دُعاة وعيون الفاطميين في جذب عدد محدود من أهل الأندلس إلى مذهبهم ، من أشهرهم القائد علي بن حمدون المعروف بأبي عبد الله الأندلسي^(٣٥) ويُرجح بعض المؤرخين أن أسرة حمدون كانت تدعو سراً للمذهب الإسماعيلي في الأندلس^(٣٦) الذي كان معظم سكانه يدينون بالإسلام على المذهب المالكي^(٣٧) ، ثم اتجه علي بن حمدون إلى بلاد المغرب^(٣٨) .

قام القائد علي بن حمدون بتنفيذ أمر أبي القاسم بن الخليفة عبيد الله المهدي ، وبنى مدينة المسيلة - عاصمة بلاد الزاب بالمغرب الأوسط - كما قام بتحسينها ، وشحنها بالأسلحة والأقوات^(٣٩) . وتقع مدينة المسيلة شمال مدينة بسكرة - إحدى مدن الجزائر - ويفصل بينها وبين قسنطينة جبل متصل^(٤٠) ، وقد أطلق الخليفة القائم بأمر الله فيما بعد على مدينة المسيلة اسم مدينة "المحمدية" ، وذلك سنة ٣١٥ هـ / ٩٢٧ م^(٤١) . وقد كان لأسرة بني حمدون سلطات مطلقة مدنية وعسكرية تتلخص سلطتهم المدنية في إدارة شؤون المناطق الخاضعة لسلطتهم ، أما سلطات بني حمدون العسكرية ، فهدفها الأساسي مراقبة تحركات قبيلة زناتة وغيرها من القبائل المقيمة في مناطق نفوذهم والتصدي لهم وإجهاض مطامعهم وإخضاعهم باستمرار لسلطاتهم . والدفاع عن الدولة الفاطمية ضد القبائل الصحراوية التي كانت تُشن غارات تهدد أمن وسلامة الفاطميين في إفريقية^(٤٢) .

لم يقتصر دور بني حمدون العسكري على ما ذكر من قبل بل امتد إلى إمداد جيش الخلافة بالجنود من مدينة المسيلة عند الحاجة ، ويتضح لنا ذلك من حروب الخليفة الفاطمي القائم بأمر الله سنة ٣٣٤ هـ / ٩٤٥ م مع أبي يزيد مخلد ، فقد أرسل الخليفة القائم إلى مدينة المسيلة وغيرها لجمع الجند لمحاربة أبي يزيد فقد كانت الحرب سجالاً بين الخليفة للقائم وأبا يزيد مخلد ، يقول المقرئزي : " وكان القائم قد بعث يجمع العساكر من المسيلة وغيرها فاجتمع له خلق كثير ، . . . " (٣٣) وهذا يؤكد أن مدينة المسيلة كانت مركزاً لشحن الجنود عند الحاجة إليهم ، فكانت مدداً للخليفة المنصور في حصار الثائر أبي اليزيد (٣٤) مخلد بن كيداد (٣٥) . وبهذا كان لبني حمدون دوراً كبيراً في تثبيت دعائم الفاطميين ببلاد المغرب ، وفي القضاء على خصومهم .

وفي نفس العام نجح الخليفة المنصور في الانتصار على محمد بن خزر المغراوي الذي كان يريد نصرة أبي يزيد ، وأرسل محمد بن خزر أمير مغراوة رسلاً إلى الخليفة الفاطمي المنصور - أثناء نزوله بمدينة طنبنة بالزاب - يعلن خضوعه إليه (٣٦) .

استمرت أسرة بني حمدون تقدم خدمات جليلة للدولة الفاطمية حتى أواخر عهد الخليفة المعز لدين الله الفاطمي ، غير أنه بمرور الوقت لم يستمر الأمير جعفر بن علي بن حمدون المعروف بابن الأندلسي - صاحب مدينة المسيلة وأعمال الزاب خلفاً لوالده - على ولايته للفاطميين ، ففي سنة ٣٦٠ هـ / ٩٧٠ م تقريباً (٣٧) انحاز إلى بني زناتة وذلك نظراً لعدة أسباب أهمها: تقرب زيري بن مُناد الصنهاجي من الخليفة المعز لدين الله الفاطمي ، فاستاء "جعفر بن علي بن حمدون" من موقف الخليفة المعز لدين الله الفاطمي (٣٨) . وشعر جعفر أنه لم يعد آمناً في بلاده ، فغادر إفريقية (٣٩) لاجئاً إلى الخليفة الأموي الحكم الثاني المستنصر بالله (٣٥٠) : ٣٦٦ هـ / ٩٦١ : ٩٧٦ م) في الأندلس ، الذي رحب به نظراً لعداوته الشديدة للفاطميين ، فقد كان الخليفة الأموي الحكم الثاني المستنصر بالله يرى في المذهب الشيعي الإسماعيلي نوعاً من الكفر والخروج على الإسلام وأن حربهم وأتباعهم جهاد في سبيل الله . وبعد رحيل جعفر بن علي بن حمدون ثار الزناتيون في إفريقية وتاهرت ، فتصدى لهم يوسف أبو الفتوح (بلكين) بن زيري (٣٦٢ : ٣٧٣ هـ / ٩٧٢ : ٩٨٣ م) (٤٠) .

دور العيون في كشف حركة التشهير بالفاطميين في عقر دارهم بالمسيلة: كانت مدينة المسيلة مركزاً لعيون الفاطميين لتتبع قبائل المغاربة الخارجين على طاعة الفاطميين ، أيضاً كان لعيون الفاطميين دوراً كبيراً في إبلاغ الخليفة للمعز

لدين الله الفاطمي بالتحالف الذي تم بين جماعة من المالكية المقيمين في مدينة
المُحمّدية يتزعمهم شخص اسمه عثمان بن أمين^(٤١) ومالكية بني أمية ، وقيامهم
بحركة تشهير كبرى ضد الفاطميين في مدينة المحمدية ، وما إن علم بذلك الخليفة
المعز لدين الله الفاطمي عن طريق عيونه، حتى طلب من الأستاذ جونر^(٤٢) أن
يتحرى عن أسباب تأخر جعفر بن حمدون (ابن الأندلسي) - صاحب المحمدية وأعمال
الزباب - في القضاء على هذه الحركة والقبض على زعيمها^(٤٣) .
ديوان الكشف ومحنة المالكية:

لم تقتصر مهمة العيون على كشف قبائل المغاربة المعادية للدولة الفاطمية ،
أو على كشف المؤامرات المُحاكّة ضدهم في عقر دارهم ، وإنما كُفوا بكشف
المخالفين لمذهبهم ، فقد بث الخليفة الفاطمي عبيد الله المهدي عيونه لكشف المخالفين
للمذهب الإسماعيلي من الفقهاء والمُفتيين والقضاة والمؤننين ، واستحدث لذلك ديواناً
عُرف بديوان الكشف ، مهمته رصد أخبار المخالفين للمذهب الإسماعيلي . وقد أسند
هذا الديوان إلى رجلين من أعوان الفاطميين ، هما : أبي جعفر محمد بن أحمد
البغدادي و عمران بن أبي خالد بن أبي سلام وذلك في سنة ٢٩٨ هـ / ٩١٠ م ،
وكان عمل هذا الديوان يتلخص في قيام العيون بجمع الأخبار، ثم توصيلها إلى
العاملين في هذا الديوان^(٤٤) . وقد علم أبو عبد الله الشيعي عن طريق عيونه
أن هناك أشخاصاً من المالكية عابوا في التشيع - مثل أبي إسحاق إبراهيم بن
البرذون^(٤٥) وهو من أعلام المالكية وصديقه للفقهاء أبي بكر بن هُذَيْل - فأصدر
أمره بقتلهم^(٤٦) ، وقد حاول الحسن بن أبي خنزير^(٤٧) عامل الخليفة المهدي على
القيروان قبل قتلهم إثنائهم عن المالكية لكنهم رفضوا ، فأرسل الخليفة عبيد الله المهدي
إلى عامله على القيروان رسالة بشأن الفقيهين أبي إسحاق بن البرذون و أبي بكر بن
هُذَيْل قال له فيها : " يدخلان في الدعوة أو يضربان بالسياط حتى يموتا " فعرض
عليهما ذلك ، فقالا : ما نترك الإسلام " ، فقيل لهما : " قولا للناس ولا تفعلوا فقالا :
" يقتدي بنا فيما نقل " . . . عذاب الدنيا أيسر من عذاب الآخرة " ^(٤٨) فقتلا ثم
رُبط جسدهما بالحيال ، وجرتهما البغال بالقيروان وصلبا نحو ثلاثة أيام ، ثم أنزلا
فدفنا " ^(٤٩) . لذلك عُرف عصر الخليفة الفاطمي عبيد الله المهدي بعصر محنة
المالكية.

استغلال مهمة العيون في الافتراء على بعض الأشخاص :

اتبع الخليفة الفاطمي عبيد الله المهدي سياسة الشدة والعنف تجاه المناوئين له،
والمخالفين لمذهبه وسياسته، وقد استغل هذه السمة قاضى الفاطميين محمد بن عمران
المروزي^(٥٠) وادعى أن العيون قد شهدوا على "أبي جعفر محمد بن خيرون" - أحد

أبناء الأندلسيين المقيمين بالقيروان ، وصاحب مسجد وعدة فنادق أسسها بالقيروان لاستضافة الأندلسيين عند زيارتهم القيروان^(٥١) - بأنه كتم أمر وديعة كانت في عهده، لهذا أمر الخليفة الفاطمي عبيد الله المهدي " الحسن بن أبي خنزير " بقتله،^(٥٢) فعذبه إلى أن مات ، وأشرف القاضي المروزي على تنفيذ الحكم، ولم يتركه إلا جثة هامدة من أثر التعذيب ، وكان ذلك في سنة ٣٠٠ هـ / ٩١٢ م^(٥٣) .

ويبدو أن السبب الذي عذّب من أجله ابن خيرون إيواؤه للعناصر الأندلسية عند نزولها بالمغرب مسترة لأداء مهام سياسية ضد الفاطميين ، أو لأنه كان من الشخصيات المنافسة له. ويبدو أن سبب المنافسة هو السبب الأرجح ، فقد قيل إن الخليفة الفاطمي عبيد الله المهدي حزن عليه لسعة علمه ولولائه للفاطميين حتى أنه كان يرغب في إسناد منصب القضاء له . أما كونه كتم أمر وديعة ، فهذا أمر مُستبعد نظراً لثراء ابن خيرون^(٥٤) .

دور العيون في بث تعاليم الفكر الإسماعيلي في الأندلس ومعرفة أحوالها تمهيداً للاستيلاء عليها :

لم تقتصر مهمة عيون الفاطميين على الحفاظ على استقرار الحكم في بلاد المغرب ، وإنما كان لهم دوراً أساسياً في معرفة الأحوال السياسية والاقتصادية والدينية لبعض المدن ومواطن الضعف والقوة فيها تمهيداً لغزوها عسكرياً وبسط سلطانهم عليها مذهبياً^(٥٥) .

ومن هذه المدن التي حرص الخلفاء الفاطميون على مد سلطانهم إليها الأندلس ومصر وذلك لأنهم أيقنوا أن بلاد المغرب لا تصلح لأن تكون مركزاً لدولتهم، وذلك لضعف مواردها وكثرة ما بها من ثورات واضطرابات^(٥٦) ؛ هذا بالإضافة إلى أن الدولة الفاطمية كانت تهدف إلى القضاء على المذهب المخالف لمذهبيها^(٥٧) ، ويبدو أن هدف الفاطميين كان السيطرة على العالم الإسلامي كله ، فقد كانوا يرون أنهم أصحاب الحق الشرعي الوحيد في حكم هذا العالم الإسلامي ، ولا بد من إخضاعه لرأيهم^(٥٨) .

لكل ما سبق جندت الدولة الفاطمية عيوناً لحسابها الخاص لبث تعاليم الفكر الشيعي الإسماعيلي في بلاد الأندلس و مصر ، ولمعرفة أحوال هذه البلاد^(٥٩) ، تمهيداً للاستيلاء عليها ، فكان عيون الفاطميين ودعاتهم يجوبون شبه جزيرة أيبيريا من أقصاها إلى أقصاها في زي للتجار^(٦٠) ، وذلك لستر أهدافهم الحقيقية بستر من المصالح المشروعة كالتجارة أو العلم^(٦١) ، ومن أشهر عيون المشاركة في بلاد الأندلس .

أبو اليسر الرياضي:

هو إبراهيم بن محمد الشيباني البغدادي ، كنيته " أبو اليسر " ولقبه " الرياضي " ، وهو من أول العيون المشاركة في الأندلس ، وقد غادر هذا الأديب مسقط رأسه بالمشرق واتجه نحو الأندلس ، غير أن الأمير الأموي محمد الأول بن عبد الرحمن الثاني (٢٣٨ : ٢٧٣ هـ / ٨٥٢ : ٨٨٦ م) كشف أمره مما اضطره إلى مغادرة الأندلس^(٦٣) ، والاتجاه إلى مصر وأخذ يدعو للمذهب الإسماعيلي بين أهالي مصر ، فأمر أحمد بن طولون (٢٥٤ : ٢٧٠ هـ / ٨٦٨ : ٨٨٣ م) بحبسه ، غير أنه نجح في الهروب من السجن بمصر وفر إلى القيروان حيث استقر به المقام^(٦٤) وألف العديد من المصنفات الأدبية واللغوية وكتباً في الحديث والتفسير ، فأُسند إليه حاكم الأغالبة إبراهيم (الثاني) بن أحمد (٢٦١ : ٢٨٩ هـ / ٨٧٤ : ٩٠٢ م) ديوان الرسائل ، وقد استمر أبو اليسر يعمل في هذا الديوان في عهد عبد الله بن إبراهيم (٢٨٩ : ٢٩٠ هـ / ٩٠٢ : ٩٠٣ م) ثم في عهد زيادة الله بن عبد الله (٢٩٠ : ٢٩٦ هـ / ٩٠٣ : ٩٠٩ م) أخر حكام الأغالبة ، وكان زيادة الله قد أسند إليه بيت الحكمة إلى جانب الكتابة ، ولما آلت الخلافة إلى عبيد الله المهدي أقره في منصبه الذي استمر يعمل به حتى وفاته سنة ٢٩٨ هـ / ٩١٠ م .^(٦٥)

أبو جعفر محمد بن أحمد بن هارون البغدادي^(٦٥) :

استعان به الخليفة الفاطمي عبيد الله المهدي بعد موت أبي اليسر ، فتمكن من دخول الأندلس أكثر من مرة للتجسس لحساب الخليفة الفاطمي ، وقد كان مستتراً تحت طلب العلم ، فقد تظاهر بأن الهدف من الزيارة الاستزادة من العلم ، وقد نجح في مهمته ونشر تعاليم المذهب الإسماعيلي ، وحصل على معلومات في غاية الأهمية خاصة بأوضاع الأندلس السياسية والاجتماعية والدينية ، ومما يؤكد هذا ترحيب الخليفة الفاطمي عبيد الله المهدي به عند عودته إلى بلاد المغرب سنة ٣٠٠ هـ / ٩١٢ م ومكافأته له^(٦٦) ، فقد أسند إليه ديوان الرسائل ، فقام بمهمته على أكمل وجه ، فأضاف إليه منصب رئيس ديوان البريد الذي يُعد من أكبر دواوين الدولة الفاطمية^(٦٧) ، هذا إلى جانب المناصب المتعددة التي أسندت إليه ، منها على سبيل المثال تعيين الشخصيات المناسبة في القضاء في كافة أقاليم الدولة الفاطمية ، وقد استمر ابن هارون البغدادي يلي منصب رئيس ديوان البريد ، بجانب المهام الأخرى التي أسندت إليه حتى توفي في عهد الخليفة الفاطمي الثالث إسماعيل المنصور (٣٣٤ : ٣٤١ هـ / ٩٤٥ : ٩٥٢ م)^(٦٨) .

أبو القاسم محمد بن حوقل البغدادي الموصلية^(٦٩) : ت ٣٦٧ هـ / ٩٧٧ م^(٧٠) :
ومن عيون الفاطميين الذين جندوا أيضاً للتجسس على الأمويين بالأندلس كان
ابن حوقل عيناً للفاطميين ، ومما ساعده على ذلك أنه رحالة من علماء البلدان
وتجاراً ، رحل من بغداد سنة ٣٣١ هـ / ٩٤٣ م ودخل المغرب وصقلية^(٧١) ثم
تمكن ابن حوقل من دخول قرطبة^(٧٢) سنة ٣٣٧ هـ / ٩٤٧ م ، خلال خلافة عبد
الرحمن الناصر لدين الله^(٧٣) (٣٠٠ : ٣٥٠ هـ / ٩١٢ : ٩٦١ م) وتظاهر بأن
هدفه هو التجارة ، فقد دخل الأندلس في زى تاجر موصلية ، ولكنه في حقيقة الأمر
دخل للتجسس على أخبار وأحوال الأمويين وبلادهم لنقلها للخليفة الفاطمي المنصور
بنصر الله (٣٣٤ : ٣٤١ هـ / ٩٤٥ : ٩٥٢ م) الذي كان يخطط لشن هجوم على
هذه البلاد^(٧٤).

قدم ابن حوقل تقريراً للفاطميين تناول فيه أحوال الأندلس السياسية
والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية ، ومما جاء في هذا التقرير :

" ومن أعجب أحوال هذه الجزيرة بقاؤها على من هي في يده مع صغر أحلام أهلها
وضعة نفوسهم ونقص عقولهم ، وبعدهم من اليأس والشجاعة والفروسية والبسالة
ولقاء الرجال ومراس الأنجاد^(٧٥) والأبطال ، وعلم موالينا عليهم السلام بمحلها في
نفسها ومقدار جباياتها ومواقع نعمها ولذاتها " ^(٧٦).

ثم يصف ابن حوقل جنود أهل قرطبة بأن الشجاعة والفروسية تنقصهم^(٧٧) ،
وهذا الاتهام لا ينطبق على أهل قرطبة ، فهو مبالغ فيه ، لهذا لم يلق هذا التقرير
التأييد من جانب الحكومة الفاطمية^(٧٨) .

لم يكن كل ما ذكره ابن حوقل عن أهل الأندلس صحيحاً للنشاط الواضح في
ميدان الجهاد^(٧٩) . مما سبق يتضح لنا أن شرط الثقة لم يتوفر في ابن حوقل^(٨٠) .
التجسس المضاد ضد الخلافة الفاطمية :

ترتب على استخدام الفاطميين عيونهم في تتبع أخبار أهل الأندلس ، أن
استخدمت الحكومة الأموية في الأندلس نفس أسلحة الحكومة الفاطمية ، ودست هي
الأخرى العيون في كافة أنحاء المغرب ، لموافاتها بأخبار وأحوال بلاد المغرب^(٨١) .
وهناك أسباب متعددة دفعت الأمويين إلى إرسال عيونهم إلى الدولة الفاطمية
منها :

— أسباب دينية تتمثل في الخلاف المذهبي ، وأنهم مدعين للنسب الشريف^(٨٢) .
— وأسباب سياسية تتمثل في العداء للقديم بين الأمويين والهاشميين التي تمتد جذورها
إلى ما قبل الإسلام .

— وأسباب اقتصادية تتمثل في رغبة الأمويين في السيطرة على مناطق مهمة تقع على مسالك تجارة الذهب مثل سجلماسة — فاس — تاهرت — بلاد الزاب — إفريقية أو السيطرة على مدن الموانئ المرتبطة بالتجارة الصحراوية .

وقد انتهى الصراع بين الطرفين بقسمة ثنائية لمسالك تجارة الذهب هذه ، إذ ضمن الفاطميون المسلك الشرقي الموصل من سجلماسة إلى القيروان إبان حكمهم للمغرب ثم إلى مصر بعد رحيلهم إليها ، بينما هيمن الأمويون على المسلك الغربي الموصل من سجلماسة إلى موانئ ساحل المغرب الأقصى ومنها إلى قرطبة . ومما لا شك فيه أن الاستئثار بهذه التجارة كانت سبباً من أسباب الصراع ، لما كان للذهب من أهمية بالغة إذ اعتمدت عليه خزائن الدولتين المتصارعتين لسك العملة المتداولة وتغطية نفقات الصراع (٨٣) .

وقد أعان عيون الأمويين في أداء مهامهم ، الجاليات الأندلسية التي هاجرت من الأندلس إلى سبتة Sabta واستوطنتها منذ أيام الجنب الذي حل بالأندلس ١٣١ : ١٣٦ هـ / ٧٤٨ : ٧٥٣ م (٨٤) . وقد ساعدت هذه الجالية (٨٥) الأسطول الذي أرسله الخليفة الأموي عبد الرحمن الناصر بقيادة " فرج بن عفير " (٨٦) للاستيلاء على سبتة وقد نجح في ذلك سنة ٣١٩ هـ / ٩٣١ م (٨٧) ، وكان من أشهر عيون الأمويين : " أبو على حسين بن فتح النكوري " الذي أخذت سبتة على يديه و " محمد بن محمد بن كليب " الذي خرج من القيروان سنة ٣٣٤ هـ / ٩٤٦ م ، واتجه لمقابلة الخليفة عبد الرحمن الناصر وأخبره بأحوال الفاطميين و وفاة خليفتهم القائم بأمر الله ٣٣٤ هـ / ٩٤٦ م وتعيين ابنه المنصور (٨٨) .

عيون الفاطميين في مصر :

لم يكتف الفاطميون بإرسال عيونهم إلى الأندلس ، وإنما أرسلوها أيضاً إلى مصر ، لنشر المذهب الشيعي الإسماعيلي ومعرفة أحوالها تمهيداً لغزوها ، وذلك خلال محاولته الأولى لفتح مصر (٨٩) لهذا ما أن علم بذلك والى مصر نكا الأعرور (٩٠) (٣٠٣ : ٣٠٧ هـ / ٩١٥ : ٩١٩ م) (٩١) حتى كثف جهوده للكشف عن عيون الفاطميين في مصر ومن يتصل بهم من سكان مصر ، وقد نجح في إلقاء القبض على الكثير من عيون الفاطميين ، وقام بقطع أيدي وأرجل مجموعة أخرى باعتبارهم مفسدين في الأرض (٩٢) .

نماذج لأصحاب الخبر و عيون الفاطميين أثناء وجودهم بمصر :

اشترك بعض خلفاء الفاطميين في الاعتماد على العيون ، لإضفاء لمحة من القداسة على شخصيتهم وإدعاء معرفة الغيب ، مثل الخليفة المعز لدين الله والخليفة الحاكم بأمر الله .

فقد غاب الخليفة المعز لدين الله الفاطمي فترة عن حكم مصر، تقدر بسنة ، وذلك فى العام ٣٦٥ هـ / ٩٧٥ م وقبل أن يختفي الخليفة المعز أحضر قواده وقال لهم : " إن بيني وبين الله عهداً أنا ماضٍ إليه ، وقد استخلفت عليكم ابني نزار فاسمعوا له وأطيعوا " واختفي^(٩٣) فى سرداب ثم ظهر للناس وأخذ يخبرهم بما حدث أثناء فترة غيابه ، وادعى أن الله سبحانه وتعالى هو الذي أطلعه على هذه الأشياء ، وأنه من الذين على صلة بالله سبحانه وتعالى ، ولكن فى الواقع اعتمد الخليفة المعز لدين الله على أصحاب الخبر لإخباره بما حدث أثناء فترة غيابه^(٩٤) .

كما اعتمد الخليفة الحاكم بأمر الله على عيونه من الرجال والنساء لمراقبة حركات رجاله والأهالي ، ثم يخبرهم بها فى اليوم التالي ليعلمهم أنه على علم بتحركاتهم وحتى يُضفي على شخصيته هاله من التقديس والإجلال^(٩٥) . ونحن نعلم أن الشيعة كانت ترى أن الأئمة معصومين عن الخطأ ، ويضفون عليهم صفات التقديس .

أمثلة من سوء أفعال أصحاب الخبر

أ - استغلال بعض أصحاب الخبر منصبهم فى استنزاف الأهالي مادياً :

يتضح لنا من خلال دراستنا لعهد الخليفة الحاكم بأمر الله (٣٨٦ : ٤١١ هـ / ٩٩٦ : ١٠٢٠ م) ، أن صفة الثقة لم تتوفر فى الغالبية العظمى من أصحاب الخبر ، كما أن نفوسهم كانت ضعيفة ، فكانوا يبتزون الأهالي مادياً ، وذلك بتهديدهم بالصاق تهم بهم هم منها أبرياء . وما أن علم الحاكم بأمر الله بذلك حتى أمر بقتل أصحاب الخبر عن آخرهم لكذبهم على الناس وكان ذلك سنة ٣٩٩ هـ / ١٠٠٨ م^(٩٦) . والأرجح أنه أمر بقتلهم لانكشاف أمرهم .

ب - تزيف الأخبار فى عهد الحاكم بأمر الله:

حدث فى عهد الخليفة الحاكم بأمر الله ، نموذج لتزيف الأخبار ، فقد قام صاحب الخبر بكتابة ما جمعه من أخبار وطوى الرسالة وختمها ، وأعطها إلى قائد القواد ويدعى "غين" ليوصلها إلى الخليفة الحاكم بأمر الله ، فقام القائد بإعطاء الرسالة إلى كاتبه أبى القاسم الجرجرائي حتى يجد فراغاً فيحملها إلى الخليفة ، فتجراً الجرجرائي وفتح الرسالة ، فوجد فى بعضها ذكر القائد غين بسوء ، فحذف ذلك الجزء من الرسالة وأعاد الختم ، فعلم الخليفة الحاكم بذلك ، فعاقبه على ذلك بان أمر بقطع يديه وكان ذلك فى سنة ٤٠٤ هـ / ١٠١٣ م^(٩٧) .

دور أصحاب الخبر فى احتفاظ الفاطميين ببلاد الشام :

كان لأصحاب الخبر دور أساسي فى هزيمة حسان بن مفرج بن الجراح^(٩٨) الطائي أمير مدينة الرملة بفلسطين ، فقد كتب أصحاب الخبر إلى الخليفة الفاطمي

بمصر الظاهر لإعزاز دين الله سنة ٤١٥ هـ / ١٠٢٤ م ، بمرض حسان بن مفرج ، فانتهز الخليفة الظاهر (٤١١ : ٤٢٧ هـ / ١٠٢٠ : ١٠٣٥ م) الفرصة ، وأرسل إلى أمير الجيوش القائد التركي أنوشتكين الذزبيري بمحاربتة (١٠٩) .

وكان حسان بن مفرج بن الجراح أمير طيئ بالرملة قد ساند الحركات المناوئة للفاطميين ، فساند أبى الفتوح الحسن بن جعفر أمير مكة في خروجه على طاعة للخليفة الحاكم بأمر الله سنة ٤٠٠ هـ / ١٠٠٩ م ، فقد أقام أمير مكة الخطبة لنفسه وتلقب بالراشد بالله ، في مكة وفي العديد من مدن بلاد الشام ، فاستمال الخليفة الحاكم بأمر الله حسان وأبيه مفرج بن الجراح وغيرهما بالأموال ، فتوقفوا عن تأييد أمير مكة الذي أسرع بالاعتذار إلى الخليفة الحاكم بأمر الله ، فعفا عنه وأعادته إلى إمارة مكة (١٠٠) . ازداد نفوذ بنى الجراح بزعامة حسان بن مفرج بن الجراح الطائي في عهد الخليفة الحاكم بأمر الله - ونجحوا في بسط سلطانهم على بعض نواحي جنوب بلاد الشام ، وظلوا مسيطرين عليها حتى سنة ٤٠٤ هـ / ١٠١٣ م ، وخلال هذه الفترة تصدى لهم الجيش الفاطمي أكثر من مرة حتى نجح القائد الفاطمي جعفر بن فلاح في هزيمة حسان بن مفرج بن الجراح وقومه للطائنين عند مدينة الرملة ، واستولى على أموالهم ونخائهم ، وسار إلى دمشق واستولى عليها وتولى إمارتها ، وضعف نفوذ بنى الجراح بفلسطين نظراً للهزيمة التي لحقت بهم على يد الفاطميين (١٠١) .

لما آلت الخلافة الفاطمية إلى الخليفة الظاهر لإعزاز دين الله ٤١١ : ٤٢٧ هـ / ١٠٢٠ : ١٠٣٥ م ، أخذ حسان بن مفرج بن الجراح أمير طيئ يريد الرملة ، ليعيد بسط نفوذه عليها ، وتطلع إلى أكثر من هذا وهو الاستقلال بفلسطين ، لهذا تحالف مع زعماء العرب في الشام مثل : صالح بن مرداس أمير بني كلاب ، وسنان بن عليان أمير الكلبيين ، وعقد اتفاق معهم نص على انتزاع بلاد الشام من الفاطميين وتقسيمها بينهم (١٠٢) على أن تكون فلسطين لحسان بن جراح ودمشق لسنان بن عليان ، وحلب لابن مرداس (١٠٣) .

جهز الخليفة الظاهر جيشاً سنة ٤٢٠ هـ / ١٠٢٩ م ، تحت قيادة أنوشتكين الذزبيري للتصدي لحلف عرب الشام وعلى رأسهم حسان بن مفرج بن الجراح وقد دارت بين الطرفين أكثر من معركة ، وأخيراً بلغ إلى علم الخليفة الظاهر عن طريق أصحاب الخبر مرض حسان بن مفرج بن الجراح ، فوجد أن هذه أنسب فترة لشن هجوم عليه ، فابلغ القائد التركي أنوشتكين الذزبيري بمحاربتة ، وبالفعل نجح الذزبيري في إحراز النصر على حلف عرب الشام عند طبرية ، وأسرع حسان بن الجراح بالفرار (١٠٤) .

الوزير الأفضل يتخذ من والدته عيناً لمعرفة مدى منزلته عند الأهالي:

اتخذ الوزير الأفضل بن بدر الجمالي من والدته عيناً على الأهالي لمعرفة مدى شعبيته لديهم ، وكان ذلك سنة ٤٨٨ هـ / ١٠٩٥ م أثناء حصاره لمدينة الإسكندرية التي التجأ إليها نزار بن المستنصر بالله - الذي ادعى أحقيته بالخلافة وتلقب بالمصطفي لدين الله ، فكانت أم الأفضل تتنكر وتطوف كل يوم بالأسواق ، وتدخل الجوامع ، وتزور المشاهد والرُّبُط ، وتستعلم بطريق غير مباشرة عن رأيهم في الوزير ، فالتقت بأصحاب آراء متباينة تجاهه فالتقت بمن يحبه ، كما التقت بمن يلعنه ، أبلغت أم الأفضل ابنها بكل ما سمعت ، لهذا أمر الأفضل بقتل من نمه ، وقرب إليه من شكر فيه (١٠٥).

دور العيون في الحفاظ على حياة الخليفة الأمر ووزيره المأمون

كان للعيون دور مهم في الحفاظ على حياة الخليفة الأمر بأحكام الله (٤٩٥) : ٥٢٤ هـ / ١١٠١ : ١١٢٩ م) ووزيره " أبي عبد الله محمد بن أبي شجاع فائق " المعروف بـ " المأمون بن البطائحي " (١٠٦) ، فقد وصل إلى مسامع الوزير المأمون البطائحي (١٠٧) أن الحسن بن صباح والباطنية يدبرون مؤامرة لقتله هو والخليفة الأمر (١٠٨) وذلك لأن الداعي الحسن بن صباح (١٠٩) رئيس الدعوة الإسماعيلية في أصفهان كان يرى أن المستعلي أغتصب الخلافة من أخيه نزار وذلك نظراً للدور الذي لعبه الوزير الأفضل في تأييده للمستعلي (١١٠) .

وقد كان الحسن بن صباح في مصر عند وفاة الخليفة المستنصر بالله ، وأخذ الدعوة للمستعلي ، فعاد الحسن بن صباح إلى خراسان وأقام في قلعة الموت ، وتبنى الدعوة لنزار بين الخراسانيين ، وذلك نظراً لأن نزار هو أكبر أبناء المستنصر (١١١) ، وهو أحق بالخلافة وفقاً لمبادئ الشيعة الإسماعيلية (١١٢) ، وقد أنكر الحسن بن صباح إمامة المستعلي ثم ابنه الأمر من بعده (١١٣) . اتخذ الوزير (الأمري) المأمون البطائحي حذره من الحسن بن صباح لهذا بث عيونه من الرجال والنساء لمعرفة أخبار ساكنيها تحسباً أن يكون فيهم من هو على صلة بالحسن بن صباح ، فكانت كل أحوال الأهالي في مصر والقاهرة تعرض على الوزير المأمون البطائحي . لم يكتف الوزير المأمون البطائحي بذلك ، و بث عيونه على مداخل ومخارج البلاد ، وكلفهم بتحري الدقة في كل من يدخل البلاد (١١٤) .

دور العيون في عمل أول إحصاء للسكا

كان لعيون الفاطميين دور في غاية الأهمية ، وهو عمل أول تعداد لسكان مصر ، فقد أمر الوزير المأمون البطائحي والي مصر ووالي القاهرة بتمشيح البلدين وعمل مسحاً شاملاً لهما ، فقد أمرهما " بأن يصقعا (١١٥) البلدين فمضيا لذلك ،

وجررا الأوراق بأسماء جميع سكان القاهرة ومصر ، وذكر خططهما ، والتعريف
بكنية كل واحد وشهرته وصناعته وبلده ، ومن يصل إلى كل خط وحارة من
الغرباء " (١١٦) .

كما أن المأمون كان له عيون وأصحاب خبر في كل بلد ، فما أن يخرج أي
شخص من الباطنية أنصار الحسن بن صباح من قلعة ألموت حتى تأتيه أخبار
تحركاته أولاً بأول حتى يصل إلى مدينة بلبيس (١١٧) ، فيرسل إليه من يلقي القبض
عليه ويأتيه به ، فيقتله (١١٨) .

ونظراً لدقة العيون وأصحاب الخبر في عملهم ، لم يجرؤ أحد من الباطنية
أنصار الحسن بن صباح على قتل المأمون البطائحي أو الخليفة الأمر لعدم تمكنهم
من دخول البلاد .، ثم توفي رئيسهم الحسن بن صباح بالموت سنة ٥١٨ هـ /
١١٢٤م (١١٩) .

ديوان الكشف في مصر:

لم ينشئ الخلفاء الفاطميين ديواناً مماثلاً لديوان الكشف في مصر بعد انتقالهم
إليها ، وإذا سأنا لماذا ؟ لرد على هذا السؤال نقول إن الفاطميين وجدوا بعد
تعرضهم للعديد من الثورات في بلاد المغرب — أنه لا مانع من التنازل عن بعض
معتقداتهم المذهبية لضمان استقرارهم السياسي ، لهذا قللوا من تحمسهم المذهبي عندما
دخلوا مصر ، كما أنهم وجدوا في مصر جماعات مثقفة تصدت لمزاعمهم الشيعية
التي كانت تنشط في بعض الأحيان (١٢٠) كما أن الغالبية العظمى من المصريين
المسلمين كانوا من أهل السنة (١٢١) ، وقد تعهد لهم جوهر الصقلي في كتاب الأمان بأن
يطلق لهم الحرية في معتقداتهم الدينية وعلى الرغم من عدم التزام الفاطميين بهذا
الكتاب وذلك بأن قصروا المناصب المهمة على معتققي مذهبهم ، كما أنهم ألزموا
القضاة بأن يصدروا الأحكام وفقاً لتعاليم مذهبهم (١٢٢) مما دفع معظم أهل السنة إلى
اعتناق المذهب الشيعي الإسماعيلي (١٢٣) ولكن يبدو أنه كان اعتناقاً ظاهرياً لأنه
عندما دعا جميع خطباء مساجد القاهرة للخليفة العباسي المستضيء بدلاً من الخليفة
الفاطمي العاضد — وفقاً لأوامر الوزير صلاح الدين لم يكثر أحد لهذا
التغيير (١٢٤) ، هذا بالإضافة إلى أن عدد الخلفاء الفاطميين في مصر كانوا أحد عشر
خليفة منهم ستة أطفال (١٢٥) ، وأن السلطة الفعلية كانت في يد الوزراء الذين كان
معظمهم لا يدين بالمذهب الشيعي الإسماعيلي أمثال : الوزير الأفضل الذي قام
بالتضييق على المستعلي وابنه الأمر الذي تبر دولته وحجر عليه (١٢٦) .
وكان الأفضل منحازاً للمذهب السني (١٢٧) ، فيقول ابن الأثير إن الأفضل " ترك
معارضة أهل السنة في اعتقادهم ، والنهي عن معارضتهم وإنه للناس في إظهار

معتقداتهم * (١٢٨) ،ومما يؤكد عدم انتماء الأفضل للمذهب الإسماعيلي إصداره أمر بابطال الموالد الأربعة النبوي والعلوي ، والفاطمي ، والإمام الحاضر (١٢٩) كما كان يدين بالمذهب السني الوزير المأمون البطائحي وزير الأمر (١٣٠) ، كما كان أبو علي أحمد (الأكمل - كتيفات) وزير الخليفة الحافظ يدين بمذهب الإمامية الأثنى عشرية (١٣١) ، وقد استحدث الأكمل تعيين أربعة قضاة للحكم اثنين من الشيعة واثنين من السنين ، وأعطى لكل واحد منهم سلطة مطلقة في إصدار أحكامه وقفا لأحكام مذهبه (١٣٢) ، وقيل عن الأكمل أنه لو استمر طويلاً في الوزارة ، لتيسر له القضاء على المذهب الإسماعيلي ، وقد كان الأكمل قد ألقى القبض على الخليفة الحافظ لدين الله (١٣٣).

كما أن الفاطميين أجازوا لأهل السنة في مصر إظهار شعائرهم ، يقول القلقشندي "ومذهب مالك والشافعي وأحمد بن حنبل ظاهرة الشعار في مملكتهم" (١٣٤) ، كما أن الفاطميين اتخذوا للقاهرة حاضرة لهم وتركوا مدينة القسطنطينية حاضرة المصريين السنين . (١٣٥) كما اتسم عدد من الخلفاء الفاطميين بتسامحهم مع الفرق الدينية الأخرى ، مثل الخليفة الحاكم بأمر الله الذي ألزم الفقهاء ببث مذهب مالك (١٣٦) وسمح لأتباع مذهب مالك بأن يدرسوا أصول مذهبهم في دار الحكمة (١٣٧) .

الهوامش

١. عُيُونُ جَمْعِ عَيْنٍ، وَالْعَيْنُ لَهَا الْعَنِيدُ مِنَ الْمَعَانِي وَلَكِنَّهَا تَعْنِي هُنَا الْجَاسُوسَ . للرازي : محمد بن أبي بكر عبد القادر: مختار الصحاح ، مصر ، المطبعة الأميرية ، ١٣٢٨ هـ ، ١٩١٠ م ، ص ٤٩١ ؛ مجمع اللغة العربية : المعجم اللوجيز ، ج.م.ع. ، مطابع وزارة التربية والتعليم ، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م ، ص ٤٤٤ .
٢. أحمد عبد الرازق : الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٩٠ م ، ص ٨٧ .
٣. المقرئزي ، تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد (ت ٨٤٥ هـ / ١٤٤١ م) : اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء ، تحقيق د. جمال الدين الشيال ود. محمد حلمي محمد أحمد ، القاهرة ، ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م ، ج ٢ ، ص ١٢١ .
٤. عبد المنعم ماجد : تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨٦ م ، ص ٣٩ .
٥. محمد جمال الدين سرور : تاريخ الحضارة الإسلامية في الشرق من عهد نفوذ الأتراك إلى منتصف القرن الخامس الهجري ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٣٨٦ هـ / ١٩٧٦ م ، ص ١٠٢
٦. سمير عبد الله سليمان : الدواوين في مصر خلال العصر الفاطمي ٣٥٨ : ٥٦٧ هـ / ٩٦٩ : ١١٧١ م ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠٦ م ، ص ٢٢ .
٧. أحمد عبد الرازق : المرجع السابق ، ص ٨٧ .
٨. كان العيون ضمن تشكيلات الجيش الإسلامي ، وكانوا يتقدمون الجيش لجمع معلومات عن الطريق وعن تحركات العدو ، ومن عناصر الجيش أيضاً الأدلاء والأطباء والنساء لمداواة الجرحى والفيلة من التجارين والحجارين والفرق الموسيقية . أحمد عبد الرازق : المرجع السابق ، ص ١٩٠ ، ١٩١ .
٩. نفسه ، ص ١٩٠ ، ١٩١ .
١٠. قدامة بن جعفر بن قدامة بن زياد البغدادي : كتاب الخراج وصناعة الكتابة ، شرح وتحقيق د. محمد حسين الزبيدي ، بغداد ، دار الرشيد للنشر ، ١٩٨١ م ، ص ٧٧ ؛ محمد جمال الدين سرور : تاريخ الحضارة الإسلامية ، ص ١٠٢ .
١١. المقرئزي : اتعاظ الحنفا ، ج ١ ، ص ٩٩ .
١٢. المقرئزي : اتعاظ ج ١ ، ص ٦٥ ؛ علي حسنى الخربوطلى (د.) : أبو عبد الله الشيعي مؤسس الدولة الفاطمية ، القاهرة ، المطبعة الفنية الحديثة ، ١٩٧٢ م ، ص ٥٨ : ٦٢ .
١٣. المقرئزي : كتاب المقفى الكبير ، تحقيق محمد اليعلاوي ، بيروت ، دار الغرب الإسلامي ، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م ، ص ٢٣ : ٣٥،٩٠ .

١٤. المَسِيلَةُ : بالفتح ثم للكسر ، والياء الساكنة ولام ، وقيل المَسِيلَا : بكسر الميم والميم المهملة وسكون المثناة من تحت وفي آخرها لام لُف ، مدينة بالمغرب تسمى للمحمدية نسبة إلى أبي القاسم محمد بن عبيد الله المهدي (لقائم بأمر الله) الذي اختطها سنة ٣١٥ هـ / ٩٢٦ م في عهد والده الخليفة عبيد الله المهدي . ومدينة المَسِيلَة مدينة قديمة بناها الرومان على تخوم صحراء نوميديا ، وتقع على مسافة ١٢٠ ميلاً أو ١٩٠ كم من مدينة بُجاية ومنها إلى مدينة طنبة أربعة وعشرون فرسخاً . انظر : ياقوت الحموي : معجم البلدان ، بيروت ، دار صادر ، ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م ، مج ٥ ؛ أبو الفداء ، عماد الدين إسماعيل بن محمد بن عمر (ت ٧٣٢ هـ) : تقويم البلدان ، بيروت ، دار صادر ، ١٨٤٠ م ، ص ١٣٩ ؛ ابن الخطيب ، لسان الدين (المتوفى ٧٧٦ هـ / ١٣٧٤ م) : تاريخ المغرب العربي في العصر الوسيط ، للقسم الثالث من كتاب أعمال الأعلام ، تحقيق وتعليق د. أحمد مختار العبادي ، محمد إبراهيم الككتاني ، الدار البيضاء ، دار الكتب ، ١٩٦٤ م ، ص ٦٦ ، ٦٧ حاشية ٣ ؛ ابن الوزان الزياتي ، الحسن بن محمد الوزان الزياتي : وصف إفريقيا ، ترجمة : د . عبد الرحمن حميدة ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠٥ م ، ص ٤٢٤ .

١٥. أسسها بنو رستم ، وكان آخرهم يقظان بن أبي يقظان وقد قتله وجماعة أهل بيته أبو عبد الله الشيعي وبهذا انقضت دولة بني رستم بتبهرت سنة ٢٩٦ هـ / ٩٠٨ م ، وكان لها مائة وثلاثون سنة . ابن عذاري المراكشي : البيان المغرب في ذكر الأندلس والمغرب ، تحقيق ج.س.كولان وليفى بروفنسال ، بيروت ، دار الثقافة ، ١٩٨٣ م ، ص ١٥٣ .

١٦. وهم من أشهر قبائل البُتْر ومنحازين للخوارج الإباضية ، ومن بطونهم للبيت المغراوي والمكناسي .

١٧. Yaacov Lev, "Army, Regime, and Society in Fatimid Egypt, ٣٥٨-٤٨٧/٩٦٨-١٠٩٤", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. ١٩, No. ٣ (Aug., ١٩٨٧), p. ٣٣٧.

١٨. محمد بن خَزْر للمغراوي من أمراء المغرب المحالفين لعبد الرحمن الناصر الأموي وبنى مغراوة إحدى بطون زناتة . وكان محمد بن خرز مسيطراً على الوضع السياسي ببلاد الزاب وتاهرت وغيرها ، وكان جد الملوك للزناتيين حرب بن حفص بن صولات بن واژمار ابن مغراو مولى أمير المؤمنين عثمان بن عفان أتى به إليه من سبى إفريقية في أول فتحها ، فأسلم ر لنا ميلهم إلى بني أمية بالأندلس. ابن الخطيب : المصدر السابق ، ص ١٥٣ ؛ فتحي زغرورت : للعلاقات بين الأمويين والفاطميين في الأندلس والشمال الإفريقي ٣٠٠ : ٣٥٠ هـ ، القاهرة ، مكتبة السيدة ، ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م ، ص ١٩٥ .

De Lacy O'leary, A short History of the Fatimid Khalifate, London, ١٩٢٣, p. ٧٦.

١٩. ابن عذاري : البيان للمغرب ، ج ١ ، ص ١٠١ ، ١١٦ ، ١٢٢ .

٢٠. De Lacy O'leary, A short History of the Fatimid Khalifate, p. ٧٦.

٢١. — ابن الأثير ، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني (ت سنة ٦٣٠ هـ) : الكامل في التاريخ ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م ، ج٦ ، ص ١٩٠ .
٢٢. وكان يقيم في المنطقة التي بُنيت فيها مدينة المسيلة بني كملان ، فأخرجهم منها أبو القاسم ونقلهم إلى فحص القيروان حتى يكونوا بالقرب منه تحسباً لخروجهم على الفاطميين نظراً لأنهم كانوا من مؤيدي أبي يزيد بن مخلد بن كيداد . ابن الأثير: للكامل ، ج٦ ، ص ١٩٠ .
٢٣. حمدون بن سماك بن منصور الجذامي " من أصل جذامي من بلاد اليمن التي انتشرت فيها الدعوة الإسماعيلية وهاجرت عائلته من الشام إلى مدينة المرية في الأندلس ثم إلى مدينة بُجَايَة بالمغرب الأوسط وحمدون المعروف بلقب أبي عبد الله الأندلسي ذلك الجاسوس الإسماعيلي ، ورفيق الداعي ؛ السيد عبد العزيز سالم : المغرب الكبير ، العصر الإسلامي ، ج٢ ، بيروت ، ١٩٨١ م ، ص ٥٢٢ ، ٥٢٣ .
٢٤. الزاب كورة عظيمة ونهر جرار بأرض المغرب على اليبزّ الأعظم عليه بلاد واسعة وقرى متواطنة بين تلمسان وسجلماسة والنهر متسلط عليها ، وللزاب القسم الجنوبي من ولاية قسطينة بالجزائر ، ومن قواعد الزاب المهمة مدينة طُبنة الرومانية وقد لندثرت اليوم ومدينة بسكرة ثم مدينة المسيلة لنظر : ياقوت الحموي : معجم البلدان مج٣ ، ص ١٢٤؛ الخطيب : المصدر السابق ، ص ٦٦ ، حاشية ٢ .
٢٥. السيد عبد العزيز سالم : المغرب الكبير ، العصر الإسلامي ، ج٢ ، ص ٥٢٢ ، ٥٢٣ .
٢٦. فرحات الدشرابي للخلافة الفاطمية بالمغرب (٢٩٦ : ٣٦٥ هـ / ٩٠٩ : ٩٧٥ م) نقله من الفرنسية إلى العربية حمادي الساحلي ، بيروت ، دار الغرب الإسلامي ، ١٩٩٤ م .
٢٧. فتحي زغرout : للمرجع السابق ، ص ٢٦٤ .
٢٨. السيد عبد العزيز سالم : للمغرب الكبير ، ص ٥٢٢ ، ٥٢٣ .
٢٩. ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، ج٦ ، ص ١٩٠ .
٣٠. عبد الحليم عويس : نولة بني حماد ، القاهرة ، دار الصحوة للنشر ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م ، ص .
٣١. أبو الفدا : تقويم البلدان ، ص ١٣٩ . .
٣٢. الدشرابي ، المرجع السابق ، ص ٥١٦ ، ٥٢٣ ، ٥٢٤ .
٣٣. المقرئزي اتعاط الحنفا ، ج١ ، ص ٨٠ ، ٨١ .
٣٤. خرج أبو اليزيد مخلد بن كيداد — أحد بربر زناته من الخوارج الإباضية النكارية — على طاعة عبيد الله المهدي والفاطميين لرغبته في إعادة للدولة الإباضية للرسمية على مذهب النكارية ، — لأنه كان ضمن الذين أنكروا على عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم توليه الحكم — وأن تكون حكومة الدولة الجديدة من البربر لا يشترك فيها العرب ، وإن يكون الحكم فيها شورى وليس وراثي . كما كان سبب خروجه أيضاً على الفاطميين تفضيلهم بربر كتامة

وإسناد المناصب المهمة إليهم . وقد تمكن أبو اليزيد بن مخلد وأنصاره من فرض حصار حول مدينة المسيلة في سنة ٣٣٥ هـ / ٩٤٦ م أثناء حروبه مع الخليفة المنصور الذي كان يحارب بنفسه استمرت حركة ابن كيداد نحو عشرين سنة ، تمكن خلالها من الاستيلاء على بعض منهم مثل : باجة ، مجانة ، رقادة ، وأخذ يناروا فوخذ الفاطميين في المغرب حتى تمكن الخليفة المنصور الفاطمي ، من إلقاء القبض عليه وقتله في سنة ٣٣٦ هـ / ٩٤٧ م . انظر : المقرئزي : تعاظ للحنفا ، ج١، ص ٧٥، ٨٣ ، ٨٤ ؛ محمد جمال الدين سرور : للدولة الفاطمية في مصر وسياساتها الداخلية ومظاهر الحضارة في عهدها ، للقاهرة ، ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م ، ص ٢٨، ٢٩ ؛ السيد عبد العزيز سالم : المرجع السابق ، ص ٤٤٧ : ٤٧٩ .

٣٥. ابن الأثير: للكمال ، ج ٦ ، ص ١٩٠ .

٣٦. السيد عبد العزيز سالم : المغرب للكبير ، ص ٥٤٤ .

٣٧. الخطيب : المصدر السابق ، ٦٦ ؛ السيد عبد العزيز سالم : المرجع السابق ، ص ٥٤٦ .

٣٨. ابن الأثير : للكمال ، ج ٧ ، ص ٤٧ .

٣٩. لجأ جعفر بن علي بن حمدون إلى الحيلة للعودة إلى الأندلس وهي أنه أثناء القتال بين صنهاجة وزناتة وقع زيري الصنهاجي عن فرسه فقتل ، ولما علمت زناتة أن يوسف بن زيري يطالبهم بدم أبيه اضمرت الغدر لجعفر وعزموا على امساكه ، وقد شعر جعفر بن علي ، بندم زناتة على قتل زيري للصنهاجي ، كما شعر بتغيير عن طاعته ، فقال لهم : الأفضل أن نتحصن بالجبال لأن يوسف بلكين لا يترك ثأر أبيه ، فأجابوه إلى ذلك ، فحمل كل أملاكه وأهله وعبيده في المراكب ، وبقي هو مع الزناتيين وأمر عبيده في المراكب بالتشاحن بعضهم مع بعض ، فأدعى لزناطة أنه سيذهب إلى للمركب ليعرف ما سبب هذه المشاحنات وما أن ركب المركب حتى أسرع بالمسير إلى الأندلس حيث الحاكم الأموي" الحكم الثاني المستنصر بالله" الذي أحسن استقباله وأسند إليه الوظائف ، ولم يزل هنالك إلى أيام الوزير ابن أبي عامر فقتله سنة ٣٦٧ هـ / ١٠٠٦ م وارسل رأسه إلى بلكين . انظر : ابن الأثير : للكمال ، ج ٧ ، ص ٤٨ ؛ ابن أبي دينار ، محمد بن أبي القاسم الرعيني (المتوفى ١٠٩٢ هـ / ١٦٨١ م كتاب المؤنس في أخبار إفريقية وتونس ، تونس ، مطبعة الدولة التونسية ، الطبعة الأولى ، ص ٧٣ .

٤٠. حسين مؤنس : معالم تاريخ المغرب والأندلس ، القاهرة ، ١٩٨٠ م ، ص ١٣٩، ١٣٤ .

٤١. عثمان أمين هو أحد جواسيس الأمويين في مدينة المسيلة .الهاديء روجيه إدريس : للدولة الصنهاجية ، تاريخ إفريقية فيعهد بني زيري من القرن العاشر إلى القرن الثاني عشر ، ترجمة حمادى الساحلى ، بيروت ، دار الغرب الإسلامي ، ١٩٩٢ م ، ج ١ ، ص ٦٨ .

٤٢. كان جونر من العبيد الصقالبة الذين دخلوا في ولاء عبيد الله المهدي ، ونال ثقة وثقة أبنائه وأحفاده من بعده ، فأسند إليه القائم مهمة النظر في بيت المال وخزائن البرز والكساء وجعله سفيراً بينه وبين أوليائه وسائر عبيده ، ولما آلت للخلافة إلى المنصور استخلفه على دار الملك وسائر البلاد وأعطاه مفاتيح خزائن بيت المال ، فأصبح بذلك للنائب العام على البلاد كلها نيابة

- عن الإمام ، وذلك عندما خرج المنصور لحرب مخلد بن كيداد الخارجي ، وما أن انتصر للمنصور حتى أعتقه ولقبه بلقب مولى أمير المؤمنين مكافأة له على خدماته الجليلة . وكان لجونر نفس المكانة أيضا في عهد المعز . الجونري ، أبي علي منصور العزيزي الجونري : سيرة الأستاذ جونر ، تحقيق/ محمد كامل حسين ومحمد عبد الهادي شعيرة ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٤٥ م ، ص ٧ : ١٠ .
٤٣. الجونري: المصدر السابق ، ص ١٢٣ ، ١٢٤ ؛ فتحي زغروت : المرجع السابق ، ص ٢٧٩ .
٤٤. ابن عذارى : البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ، ج ١ ، ص ٩٩ ، ١٦٢ ؛ فتحي زغروت : المرجع السابق ، ص ٢٥٧ ، ٢٥٨ .
٤٥. هو إبراهيم بن محمد الضبيّ المعروف بابن البرنؤن . ابن عذارى : البيان المغرب ، ج ١ ، ص ١٥٤ .
٤٦. اللباغ ، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الأنصاري الأسدي (٦٠٥ : ٦٩٦ هـ) : معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان ، أكمله وعلق عليه أبو الفضل أبو القاسم بن عيسى بن ناجي التتوخي ، تحقيق محمد الأحمدى أبو النور ومحمد ماضور ، القاهرة ، مكتبة الخانجي ، ١٩٧٢ م ، ج ٢ ، ص ٢٦٨ .
٤٧. هو الحسن بن أحمد بن علي بن كليب المعروف بابن أبي خنيزر ولاء أبو عبد الله الشيعي على مدينة القيروان . ابن عذارى : البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ، ج ١ ، ص ١٥١ .
٤٨. فتحي زغروت : المرجع السابق ، ص ٢٥٧ ، ٢٥٨ .
٤٩. اللباغ : المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ٢٦٩ .
٥٠. هو محمد بن عمر بن يحيى بن عبد الأعلى المرزويّ ، ولاء أبو عبد الله الشيعي على قضاة مدينة القيروان . ابن عذارى : البيان المغرب ، ج ١ ، ص ١٥١ .
٥١. ابن عذارى : البيان المغرب ، ج ١ ، ص ١٠٣ ، ١٠٤ ؛ اللباغ : معالم الأيمان ، ج ٢ ، ص ٢٨٩ ، ٢٩٠ ؛ فتحي زغروت : المرجع السابق ، ص ٢٧٨ ، ٢٧٩ .
٥٢. فقد أدخلوا للفقير الصالح أبو جعفر محمد بن محمد بن خيرون في مجلس ويطحوه على ظهره ، وكان السودانيون يقفزون عليه بأرجلهم حتى مات . اللباغ : معالم الأيمان ، ج ٢ ، ص ٢٨٩ ، ٢٩٠ .
٥٣. ابن عذارى : البيان المغرب ، ج ١ ، ص ١٠٤ .
٥٤. فتحي زغروت : المرجع السابق ، ص ٢٦٠ ، ٢٧٩ .
٥٥. أحمد مختار العبادي : سياسة الفاطميين نحو المغرب والأندلس ، بحث في صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد ، مج ٥ ، العدد ١-٢ ، ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م ، ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ .

٥٦. السيد عبد العزيز سالم : المغرب الكبير ، ص ٦٠٨ ؛ الخربوطلي : أبو عبد الله الشيعي ، ص ٢٩ .
٥٧. عبد العزيز فيلالى : العلاقات السياسية بين الدولة الأموية في الأندلس ودول المغرب ، القاهرة، ١٩٩٩، ص ١٢٧ .
٥٨. الحبيب الجنحاني : دراسات مغربية في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي ، بيروت ، د.ت. ، ص ٨٣ ، ٨٤ .
٥٩. سالم : المغرب للكبير ، ج ٢ ، ص ٥٢٢ .
٦٠. حسن إبراهيم حسن وطه أحمد شرف : عبيد الله المهدي إمام الشيعة الإسماعيلية ومؤسس الدولة الفاطمية في بلاد المغرب ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٧ م .
٦١. محمود على مكي : التشيع في الأندلس إلى نهاية ملوك الطوائف ، بحث في صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية ، مدريد ، ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م ، مج ٢ ، عدد ١ - ٢ ، ص ١١١ .
٦٢. ابن عذاري : البيان المغرب ، ج ١ ، ص ٩٩ ، ١٦٢ ؛ فرحات النشراوي : الخلافة لفاطمية بالمغرب ، ص ٤٥٥ ، ٤٥٦ .
٦٣. محمود مكي : التشيع في الأندلس ، ص ١١٢ - ١١٣ ؛ فتحي زغرout : المرجع السابق، ص ٢٦٢ .
٦٤. ابن عذاري : البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ، ج ١ ، ص ٩٩ ؛ محمود مكي : التشيع في الأندلس ، ص ١١٢ - ١١٣ .
٦٥. هاجر الكاتب أبو جعفر محمد من بغداد إلى المغرب فنزل مدينة سجلماسة حيث كانت تقيم جالية بغدادية عندما كان المهدي مقيم بهذه المدينة ، ويبيع المهدي قبيل المهدي بيعته وأوفده إلى الأندلس . فرحات النشراوي : المرجع السابق ، ص ٤٥٦ .
٦٦. محمود على مكي : التشيع في الأندلس ، ص ١١٤ ؛ فتحي زغرout : المرجع السابق ٢٦٣ ، ٢٦٤ .
٦٧. الحبيب الجنحاني : المرجع السابق ، ص ٧٩ ، ٨٠ .
٦٨. محمود علي مكي : التشيع في الأندلس ، ص ١١٤ .
٦٩. ابن حوقل تاجر موصلى سافر من بغداد وطاف للبلاد الإسلامية ووصفها كما شاهدها مثل بلاد الأندلس وغيرها من البلاد ، واستمر في رحلته ٢٨ سنة من سنة ٣٣١ : ٣٦٠ / ٩٤٢ إلى ٩٧٠ م ، وكان طوافه في الأندلس سنة ٣٥٠ هـ / ٩٦١ م وألف في رحلته كتاباً سماه المسالك والممالك ولم يكن كتابه يخلو من الأخطاء لأنه غير معتمد عليه في معرفة فن الجغرافيا وأحياناً كان يكتب وصف ما لم يشاهده على السمع . بطرس البستاني : كتاب دائرة المعارف ، بيروت ، ١٨١٦ م ، مج ١ ، ص ٤٥١ .
٧٠. محمود على مكي : التشيع في الأندلس ، ص ١١٥ .

٧١. خير الدين الزركلي : الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٨٠ م ، ج ٦ ، ص ١١١ .
٧٢. ليفي بروفنسال : الشرق الإسلامي والحضارة العربية الأندلسية ، تطوان ، دار الطباعة المغربية، ١٩٥١ م ، ص ١٢ .
٧٣. ابن حوقل : صورة الأرض ، ص ١٠٨ .
٧٤. محمود علي مكي : للتشيع في الأندلس ، ص ١١٥ .
٧٥. النجْدُ (يقال رجلٌ نَجْدٌ: ماضٍ فيما لا يستطيعه سواه . (ج) أنجَاد . المعجم الوجيز ، ص ٦٠٣ .
٧٦. ابن حوقل : المصدر السابق ، ص ١٠٤ ، ١٠٥ .
٧٧. ليفي بروفنسال : الشرق الإسلامي ، ص ١٢ .
٧٨. احمد مختار العبادي: تاريخ المغرب والأندلس مؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية، ص ١٩٥
٧٩. من دراستنا لعصر الولاة يتضح لنا مدى تنفق للقوات الإسلامية إلى جنوب فرنسا وسيطرتها على مدينة نربونة (أربونة) والتوسع في أوربا ، وإذا نظرنا إلى حكام الأندلس من بني أمية نجد أن عيد الرحمن الداخل (١٣٨ : ١٧٢ هـ / ٧٥٦ : ٧٨٨ م) انتصر على الإمبراطور شارلمان Charlemagne (١٢٥ : ١٩٧ هـ / ٧٤٢ : ٨١٤ م) ملك الفرنج وإمبراطور الغرب، ولا نستطيع أن نغفل المعارك المهمة التي أحرز فيها المرابطون ثم الموحدون النصر على حكام قشتاله على سبيل المثال وقعة الزلاق^(٦) ٤٧٩ هـ / ١٠٨٦ م^(٤) التي أنتصر فيها يوسف بن تاشفين حاكم المرابطون على ألفونسو السادس ملك قشتاله ، و معركة الأرك^(٥) أنظر : حسين مؤنس : معالم تاريخ المغرب والأندلس ، للقاهرة ، ١٩٨٠ ، ص ٢٨٢ ، ٢٨٣ ؛ عبد الرحمن علي الحجى : التاريخ الأندلسي ، للقاهرة ، دار الإصلاح ، ١٩٨٣ م ، ص ١٩٠ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ م ؛ منى حسن أحمد محمود : قاعدة نربونة ودورها في الجهاد ضد الفرنجة والتوسع في أوروبا ١٠٢ - ١٤٩ هـ / ٧٢٠ - ٧٦٦ م ، للقاهرة ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ٢٠٠١ م ، ص ٢١ : ٢٥ .
٨٠. ومما يؤكد هذا ما قيل عن أن ابن حوقل أنه " اطلع على كتاب "المسالك والممالك " لأبي إسحاق الفارسي المعروف بالإصطخري ، فكتبه من جديد ، محتفظاً بعنوانه ، ونسبه إلى نفسه " . ابن حوقل ، أبو القاسم محمد ابن حوقل البيغدادي (ت في أواخر القرن الرابع الهجري) ابن حوقل : صورة الأرض ، بيروت ، مكتبة الحياة ، ١٩٩٢ م ، ص ٦ .
٨١. أحمد مختار العبادي : دراسات في تاريخ المغرب والأندلس ، الإسكندرية ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٨ ، ص ٦٩ .
٨٢. حسين مؤنس : معالم تاريخ المغرب والأندلس ، ص ٣٢٢ .
٨٣. فتحي زغروت ، المرجع السابق ، ص ٢٤١ ، ٣٩٢ .
٨٤. العبادي : دراسات في تاريخ المغرب والأندلس ، ص ٢٠١ .

٨٥. كان هؤلاء الأندلسيين مقيمين في سبته مع بني عصام من البربر حلفاء الفاطميين ، محمد عبد الله عثان : دولة الإسلام في الأندلس ، القاهرة ، مكتبة الأسرة ٢٠٠١ م ، ص ٨٧ ، ٨٨ .
٨٦. دائرة المعارف الإسلامية ، ج ٤ ، ص ٤٨٩ ؛ محمد محمد زيتون : القيروان ودورها في الحضارة الإسلامية ن القاهرة ، ١٤٠٧ هـ ، ص ١٤١ .
٨٧. انظر : البكري، أبو عبيد الله بن عبد العزيز ، ت ٤٨٧ هـ ، المغرب في نكر بلاد إفريقية والمغرب ، د. ت. ، ص ١٠٣ ابن عنزاي ، أبو عبد الله محمد المراكشي (ت أواخر القرن السابع الهجري) : البيان للمغرب في أخبار المغرب ، تحقيق ج. كولان و إيليفي بروفنسال ، بيروت ، د.ت. ، ص ٢٠٤ ؛ مجهول للمؤلف : أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها والحروب الواقعة بينهم ، تحقيق إبراهيم الإيباري ، القاهرة ، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م ، ص ١٣٦ .
٨٨. محمد أحمد عبد المولى : القوى السنية في المغرب من قيام الدولة الفاطمية إلى قيام الدولة الزيرية ، القاهرة ، ١٩٨٥ م ، ج ٢ ، ص ٦٢٦ ، ٦٢٧ .
٨٩. كانت المحاولة الأولى سنة ٣٠٢ هـ / ٩١٤ م وقد تصدى لها حاكم مصر تكين بن عبد الله الحربي الذي ولى على صلاة مصر من قبل الخليفة العباسي المعتذر سنة ٢٩٧ هـ / ٩١٠ م وقد نجح تكين - قبل أن تصل الإمدادات بزعامة مؤنس الخادم - في إحراز النصر على الجيش الفاطمي الذي كان بزعامة حُباسة بن يوسف ، وأجلاه عن الإسكندرية وبرقة ، وعاد إلى إفريقية حيث قتله الخليفة الفاطمي . أحمد حسين : موسوعة تاريخ مصر ، القاهرة ، مكتبة دار للشعب ، ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م ، ج ٢ ، ص ٥٠٣ .
٩٠. أسمه دكاه أبو الحسن، للسيوطي ،جلال الدين عبد الرحمن نحسن للمحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة ،تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار احياة الكتب العربية، ١٩٦٧م، ج١، ص ٥٩٦
٩١. ولى نكا الرومي أمرة مصر بعد عزل تكين بتحريض من القائد مؤنس الخادم للخليفة المعتذر ، فقد تخوف مؤنس الخادم من أن يثير الانتصار تكين على الفاطميين في نفسه الأطماع ، فاقترح على الخليفة عزل تكين ، فعزله وعين نكا الرومي أميراً على الصلاة ، أما الوالي على الخراج ، فقد ظل هو أبو الحسين بن أحمد المانراني المعروف بابن زنبور . الكندي ، أبو عمر محمد بن يوسف (ت . ٣٥٠ هـ / ٩٦١ م) : ولاة مصر ، د. م . د . ت . ، ص ١٣٥ ، ١٣٦ ؛ أحمد حسين : موسوعة تاريخ مصر ، ج ٢ ، ص ٥٠٣ .
٩٢. الكندي : ولاة مصر ، ١٣٥ ، ١٣٦ ؛ أحمد حسين : موسوعة تاريخ مصر ، ج ٢ ، ص ٥٠٣
٩٣. السبب الحقيقي لاختفاء الخليفة المعز أنه كان مُغرئاً بالنجوم والنظر فيما يقتضيه الطالع ، ويعمل وفقاً لأقوال المنجمين ، وقد قال له أحد المنجمين بعد أن نظر في مولده وطالعه " إن عليه قطع فيه في وقت كذا فاستشار منجمه فيما يزيله عنه ، فأشار عليه بعمل سردابٍ تحت الأرض يختفي فيه إلى أن يجوز ذلك الوقت " أبو المحاسن ، جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي (ت ٨٧٤ هـ / ١٤٧٠ م) : للنجوم للزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ،

٩٤. المقريري : تعاضد الحنفا ، ج ١ ، ص ٢٣١ .
٩٥. على حسنى الخربوطلي : مصر العربية الإسلامية والسياسة والحضارة في مصر في العصر العربي الإسلامي منذ الفتح العربي إلى الفتح العثماني ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو ، ١٩٦٣ م ، ص ١٥٦ ؛ أحمد شلبي : موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية ، القاهرة ، مكتبة النهضة ، ١٩٨٤ م ، ج ٥ ، ص ١٤٠ . ويذكر الدكتور أحمد شلبي " أنه ينسب للحاكم أنه اصطنع نظام للتجسس " ولكننا رأينا أن هذا النظام كان موجوداً من قبل .
٩٦. المقريري : تعاضد الحنفا ، ج ٢ ، ص ٧٦ ، ٨٠ .
٩٧. المقريري : المصدر السابق ، ص ١٠١ ، ١٠٢ .
٩٨. المقريري : المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ١٥٢ .
٩٩. آل الجراح من عرب فلسطين ، عُرف عنهم حبهم للمال ، فكانت مصالحهم المادية هي التي تحدد علاقاتهم بالفاطميين إن كانت وداً أم عداً عارف تامر : الحاكم بأمر الله — خليفة . وإمام . ومصلى ، بيروت ، دار الأفاق الجديدة ، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م ، ص ٤٧،٦٣ .
١٠٠. محمد جمال الدين سرور : سياسة الفاطميين الخارجية ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م ، ص ٢٥ ، ٢٦ .
١٠١. المرجع السابق ، ص ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ .
١٠٢. المرجع السابق ، ص ١٤١ .
١٠٣. أيمن فؤاد سيد : الدولة الفاطمية في مصر تفسير جديد ، القاهرة ، مكتبة الأسرة ، ٢٠٠٧ م ، ص ١٨٥ .
١٠٤. سرور : سياسة الفاطميين الخارجية ، ص ١٤١ ، ١٤٢ .
١٠٥. المقريري : تعاضد الحنفا ، ج ٣ ، ص ١٥ .
١٠٦. دبر الخليفة الأمر مع المأمون مؤامرة لقتل الأفضل سنة ٥١٥ هـ / ١١٢٠ م لاستبداده وانفراده بالسلطة . أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ، ص ٢١٨ .
١٠٧. كان والد المأمون البطاحي من "جواسيس الأفضل بالعراق" ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، ج ٨ ، ص ٣١٩ .
١٠٨. ابن الصوّقّي ، على بن منجب بن سليمان الشهير بابن الصوّقّي: الإشارة إلى من نال الوزارة ، عنى بتحقيقه والتعليق عليه عبد الله مخلص ، القاهرة ، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي ، ١٩٢٤ م ، ص ١٠٢ ، ١٠٨ ، ١٠٩ .
١٠٩. كان الحسن بن صباح قد قدم إلى مصر سنة ٤٧٩ هـ / ١١٠٣ م ليتعمق في دراسة المذهب الإسماعيلي في دار الحكمة وفي غيرها من مجالس الدعوة بالقاهرة وقد سأل الحسن بن صباح الخليفة " المستنصر بالله " من الإمام بعدك ؟ فقال له ابني نزار ، بينما يرى للبعض أن

- الحسن بن صباح لم يقابل الخليفة المستنصر بالله طوال فترة إقامته بالقاهرة . محمد جمال الدين سرور : الدولة الفاطمية في مصر ، ١١٣ : ١١٦ .
- ١١٠ . لأن المستعلي هو زوج أخت الأفضل ، هذا بالإضافة إلى الضغائن التي كانت بين الأفضل ونزار . جمال الدين الشيال ، مجموعة الوثائق الفاطمية ، القاهرة ، مطبوعات الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ، ١٩٥٨ م ، ص ٥٣ .
- ١١١ . المقرئزي : اتعاظ الحنفا ، ج ٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٦ ، ج ٣ ، ١٥ ، ١٠٨ .
- ١١٢ . الخربوطلي : مصر الإسلامية ، ص ١٦٨ ، ٢٣٦ .
- ١١٣ . المقرئزي : اتعاظ الحنفا ، ج ٣ ، ص ١٠٨ .
- ١١٤ . نفسه
- ١١٥ . الصنق : للناحية ج أصقاع ، المعجم اللوجيز ، ص ٣٦٧ .
- ١١٦ . المقرئزي : اتعاظ الحنفا ، ج ٣ ، ص ١٠٨ . أحداث سنة ٥١٨ هـ / ١١٢٤ م .
- ١١٧ . بلبيس مدينة قديمة بمصر كثيرة الخيرات عظيمة البركات إلا أنها الآن خراب بالجملة . للقرماني ، أحمد يوسف (ت ١٠١٩ هـ / ١٦١٠ م) : أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ ، دراسة وتحقيق د. أحمد حطيظ - د. فهمي سعد ، بيروت ، عالم الكتب ، مج ٣ ، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م ، ص ٣٢٢
- ١١٨ . المقرئزي : اتعاظ الحنفا ، ج ٣ ، ص ١٠٨ .
- ١١٩ . نفسه
- ١٢٠ . أحمد شلبي : موسوعة التاريخ الإسلامي ، ج ٤ ، ص ٢٩٣ .
- ١٢١ . سرور : للدولة الفاطمية ، ص ٧٩ ، ٨٠ .
- ١٢٢ . حسن إبراهيم حسن : الفاطميون في مصر وأعمالهم السياسية والدينية بوجه خاص ، القاهرة ، المطبعة الأميرية ، ١٩٣٢ م ، ص ١٧٩ ، ٢١٨ .
- ١٢٣ . سرور : الدولة الفاطمية في مصر ، ص ٨٠ : ٨٢ .
- ١٢٤ . المقرئزي : اتعاظ الحنفا ، ج ٣ ، ص ٣٢٦ .
- ١٢٥ . الحاكم بأمر الله (٣٨٦ : ٤١١ هـ / ٩٩٦ : ١٠٢٠ م) ولى حكم مصر وكان منه إحدى عشرة سنة وخمسة أشهر وستة أيام ، ثم بويغ ابنه الظاهر لإعزاز دين الله (٤١١ : ٤٢٧ هـ / ١٠٢٠ : ١٠٣٥ م) بالخلافة وله من العمر ست عشرة سنة وثلاثة أشهر ، ثم ولى المستنصر بالله (٤٢٧ : ٤٨٧ هـ / ١٠٣٥ : ١٠٩٤ م) وعمره سبع سنين ، أيضاً بويغ للآمر بأحكام الله (٤٩٥ : ٥٢٤ هـ / ١١٠١ : ١١٣٠ م) بالخلافة وهو طفل له من العمر خمس سنين وشهر وأيام ، وعندما آلت الخلافة إلى الظاهر بأمر الله (٥٤٤ : ٥٤٩ هـ / ١١٤٩ : ١١٥٤ م) ، كان عمره سبع عشرة سنة وأربعة أشهر وعشرة أيام ، أما الفائز بنصر الله (٥٤٩ : ٥٥٥ هـ / ١١٥٤ : ١١٦٠ م) ، فقد بويغ بالخلافة وهو صبي صغير ابن خمس سنين وعشرون يوماً ، وبويغ آخر حكام الدولة الفاطمية وهوالعاضد لدين الله (٥٥٥ : ٥٦٧ هـ / ١١٦٠ :

- ١١٧١ م) وعمره يومئذ تسع سنين وستة أشهر وسبعة أيام .أنظر :المقريزي اتعاظ الحنفا ، ج٢، ص ٣ ، ٤، ١٢٤، ج ٣ ، ص ٣١، ١٩٣، ٢١٤، ٢٤٣ .السيوطي ، حسن المحاضرة ، ج١ ، ص ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٩ .
- ١٢٦ . أبو المحاسن : للنجوم الزاهرة ، ج ٥ ، ص ١٤١ ، ٢٢٢ .
- ١٢٧ . المقريزي اتعاظ الحنفا ، ج ٣ ، ص ٣٨ .
- ١٢٨ . ابن الأثير : الكامل فى التاريخ ، ج ٨ ، ص ٣٠٣ .
- ١٢٩ . ابن المأمون البطانحى ، جمال الدين أبو على موسى بن المأمون البطانحى (ت ٥٨٨ هـ / ١١٩٢ م) : نصوص من اخبار مصر، للقاهرة، ١٩٨٣ م ؛ ص ٦٢ .
- ١٣٠ . ابن ميسر ، محمد بن على بن يوسف بن جلب (ت ٦٧٧ هـ / ١٢٧٨ م) : 'تاريخ مصر' ، القاهرة ، ١٩١٩ م ، ج٢ ، ص ٦٩ .
- ١٣١ . ابن ظافر : أخبار الدول المقطعة مخطوط ، ورقة ١٧٠ ؛ اتعاظ للحنفا ، ج٣، ص ١٤٠ .
- ١٣٢ . ابن ميسر : أخبار مصر ، ج٢ ، ص ٧٤ .
- ١٣٣ . ابن ظافر : أخبار الدول المقطعة مخطوط ، ورقة ١٧٠ ؛ اتعاظ للحنفا ، ج٣، ص ١٤٠ .
- ١٣٤ . القلقشندي ، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن على (ت ٨٢١ هـ / ١٤١٨ م) : صبح الأعرشى فى صناعة الإنشاء، القاهرة ، طبعة دار الكتب المصرية ، ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨ م ، ج ٣ ، ص ٥٢٤ .
- ١٣٥ . عبد المنعم ماجد : ظهور خلافة الفاطميين وسقوطها ، ص ٣٢٣ ، ٣٥٠ .
- ١٣٦ . الذهبى ، الحافظ شمس الدين (٦٧٣ - ٧٤٨ هـ) : كتاب دول الإسلام ، تحقيق فييم محمد شلتوت ومحمد مصطفى إبراهيم ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ م ، ج ١ ، ص ٢٤٥ .
- ١٣٧ . عارف تامر : الحاكم بأمر الله ، ص ٨٩ .

• • •

المذهب الظاهري ونشأته وتطوره بالمغرب والأندلس حتى نهاية الموحدين

د. عبد الباقي السيد عبدالهادي (*)

نشأة المذهب الظاهري وتطوره

نشأ المذهب الظاهري في بغداد على يد داود بن علي الأصفهاني أول من نادى به ودعا إليه من أهل السنة . ويرجع ظهور المذهب إلى عدة أسباب منها :
أولا : الإسراف في استخدام القياس والالتزام به والذي أدى الي اتساع الشقاق من الفروع والسنن إلي الأصول ، فقد اختلف أصحاب الرأي في التوحيد وصفات الله تعالى وقدرته وفي نعيم أهل الجنة ، وعذاب أهل النار وعذاب القبر وفي اللوح المحفوظ... وغير ذلك من الأمور التي لا يعلمها إلا الله (١)
ثانيا : تأثر داود بالإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ/ ٨١٩م) في الأخذ بالنصوص وتعزيزها ، مع كثرة رواية السنة في عصره ؛ مما جعله يتجه للنصوص وحدها ، وذلك لأن الشافعي كان يفسر الشريعة بالنصوص مع الحمل عليها بالقياس الجلي فقط (٢) .

ثالثا : ازدهار الحركة الباطنية التي تدعو إلى ضرورة وجود إمام مستتر يعلم الناس ما ليس في وسعهم أن يتعلموه من ظاهر الآيات والأحاديث (٣) .
وفي عهد الأمير محمد بن عبدالرحمن (٢٣٨-٢٧٣هـ/ ٨٥٢-٨٨٦م) عرفت الأندلس المذهب الظاهري على يد عبدالله بن قاسم بن هلال الذي رحل إلى المشرق والتقى بدادود بن علي ، وأدخل كتبه كلها الأندلس (٤) ، وفي عهد عبدالرحمن الناصر (٣٠٠-٣٥٠هـ/ ٩١٢-٩٦١م) صار لهذا المذهب أتباعه بفضل جهود منذر بن سعيد البلوطي قاضي القضاة الذي كان يؤثره ويجمع كتبه ويحتج له ويأخذ نفسه ونويه به (٥) ، ويبدو أن جهد منذر كان مقدمة لازدهار المذهب (٦) ، وقد ظل أمر الظاهرية فرديا حتى نجح ابن حزم (ت ٤٥٦هـ/ ١٠٦٣م) في إحياء المذهب من رقدته، وذلك بالتصنيف والمناظرة والجدل وتنشئة تلاميذه ومريديه على أصول المذهب ، ونشر المذهب بين أصحابه ، فتابعه على ذلك جماعة اعتنقوا المذهب

(*) مدرس تاريخ إسلامي .

ودافعوا عنه (٧)، وبذلك تحول أمر الظاهرية من المرحلة الفردية إلى المرحلة الجماعية ، والتي كانت مقدمة لما تم في عهد الموحدين من اتخاذ دولتهم للمذهب الظاهري مذهباً رسمياً لها ، وإن كان أمر المذهب متفاوتاً ما بين إقدام وإحجام في عهد حكامها .

أما عن دخول المذهب الظاهري للمغرب فلم تمدنا المصادر التي بين أيدينا بمعلومات عن تاريخ دخوله ولا على يد من من الفقهاء ولا في عهد من من السلاطين والحكام ، ولكن يمكننا أن نتوقع أن عبد الله بن قاسم الذي نشر المذهب في الأندلس كان له دور أيضاً في نشره بالمغرب أو على الأقل ترك أثراً بين المغاربة المالكيين للحدوث عن المذهب الظاهري وأصوله ، وذلك أثناء رحلته من المشرق إلى الأندلس والتي حتماً كانت تمر على المغرب .

ويعنى القول بالظاهر - الذي استخدمه داود والظاهرية بعده - عدم صرف معنى النص في القرآن والسنة من معناه الواضح بذاته الذي يستنبطه العقل بحكم منطوق اللغة ، إلى غيره من التأويل ما دام ليس هناك نص آخر أو إجماع يصرفه عن معناه الظاهري (٨) .

ويمكن أن تفسر تواجد الظاهرية بالمغرب والأندلس في عدة أسباب منها:

أولاً : الثورة على المدرسة المالكية التي جمدت النصوص ، وارتضت التقليد ، وعارضت كل محاولة للاجتهاد والتجديد ، حتى لقي أتباعها انتقاداً حاداً من أكابر المالكية المجتهدين وهو ابن عبد البر (ت ٤٦٣هـ / ١٠٧٠م) ، لتقصيرهم عن علم الأصول ، وعدم قدرتهم على الترجيح بين الآراء المتعددة في المذهب ، واتهامهم من خالف قول فقهاءهم الأول بمخالفة القرآن والسنة ، وإجازتهم العمل بالروايات المتضادة في الحلال والحرام (٩) .

ثانياً : التغاف الناس حول كل حركة جديدة من شأنها التغيير . خاصة إذا قوبل أتباعها بالمعارضة والاضطهاد .

ثالثاً : الجهود التي بذلها محدثو الأندلس . خاصة بقى بن مخلد ومحمد بن وضاح وقاسم بن أصبغ (١٠) في التمكين لمدرسة الحديث بإدخال الكثير من كتبها إلى الأندلس بعد عودتهم من المشرق ، وبكثرة الأحاديث والأسانيد وجبت المادة التي يعتمد عليها الفقه الظاهري .

رابعا : ازدهار القول بالباطن في كل من المغرب والأندلس ، ومن ثم فلا بد من وجود طائفة تتصدى لأرائهم التي تحمل اللفظ أكثر مما يحتمل ، وبالتالي يخرج عن مساره الصحيح ويقع التحريف ، فكانت المدرسة الظاهرية .
العلاقة بين المالكية والظاهرية قبل الموحدين :

لقد التقى المذهب المالكي الحظوة في المغرب والأندلس للأسباب التي أسلفناها آنفا ، ومن ثم كان الخروج عليه خروجا على الإسلام من وجهة نظر المالكية، ولذا فقد تعرض كل من يخالف مذهبهم للاضطهاد والتكليل أيا كان مذهبه ، وفي حالة ما إذا وصل أحد الظاهرية إلى منصب هام في الدولة كالقضاء- وذلك لإعجاب أحد الحكام به- كانوا يفرضون على القاضي أن يقضى بين الناس بمذهبهم المالكي ، وذلك مثل ما وقع لمنذر بن سعيد البلوطي الظاهري^(١١) ، وما دون ذلك كان يتعرض للاضطهاد مثل شيخ ابن حزم أبي الخيار مسعود بن سليمان بن مقلت الظاهري الذي منع من التدريس بجامع قرطبة . كما تعرض ابن حزم هو الآخر للاضطهاد فقد فرض المالكية الحظر على الفكر الحزمي ومنعوا صاحبه من التدريس بجامع قرطبة ونددوا به في المجالس والندوات وحذروا العامة من الاستماع إلى آرائه وأقواله ، وكتبوا الكتب الكاذبة إلى الحكام لتحريضهم عليه ، وراسلوا كبار فقهاءهم بالأندلس وخارجها للرد عليه^(١٢) .

ولم يقف أمرهم عند هذا الحد ، بل راسلوا ابن حزم نفسه وجمعوا من ألفاظهم أقيح الألفاظ وأسوأ العبارات واصفين إياه بالابتداع في الدين والغفلة و البلادة و التهكم علي الصحابة و قلة الفهم والجهل والفتون وخبث السريرة وقلة الدين وضعف العقل وقلة التمييز والتحصيل فضلا عن رميته بتبديع الصحابة. لقد ظنوا أن ذلك سوف يثنيه عن عزمه واستمراره فيما هو من الدعوة لمذهبه الظاهري ولكن هيهات، هيهات أن يركن رجل مثله جعل من نفسه مصلحا اجتماعيا . فقد فند كل ما اعترضوا به عليه في أوضح و أجلى رد منبها على جهلهم بالأصول وتقليدهم للفروع ، وبعدهم عن المعرفة الصحيحة للدين مستخدما ألفاظا هي أشد وأنكى من ألفاظهم^(١٣) ألم يقل عنه ابن العريف الصوفي: " لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقان"^(١٤) هذه الشدة اللسانية كان مرجعها الأكذوبات والافتراءات التي انهالت عليه من قبل خصومه من المالكية ، فضلا عن تكوينه النفسي والجسدي. لقد تزعم لواء المعارضة جماعة من الفقهاء في حياة ابن حزم منهم أبو الوليد الباجي ، ومحمد سعيد الميورقي الذي دعى الباجي لمناظرة ابن حزم بعد ما ساد بالجزيرة وابن الباربية الذي ناظره ابن حزم في حضرة

أحمد بن رشيق حاكم ميورقة ووصفه بقوله: "وقد استتبنا اللعين المرتد المتوجه إليكم بهذه الأكذوبات والمفتراء والفضائح المفتعلة"^(١٥) ومكي بن أبي طالب الذي ناظره ابن حزم وأبو عمرو عثمان بن سعيد الداني الذي ناظر ابن حزم وهجاه^(١٦).

لم يرضخ ابن حزم إزاء ما تعرض له بل عمد إلى مذهبه فنقحه وجادل عنه ووضع الكتب في بسطه ودعا الأندلسيين لأصوله وعارض ما اعتمدت عليه المالكية من أصول تختلف مع مذهبه الظاهري من خلال المناظرة^(١٧) وتصنيف الكتب في ذلك مثل: معارضته للقياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل^(١٨) وانتقاده لمخالفاتهم الصحابة الذين لا يعرف لهم مخالفا في أربعة عشر مسألة من الطهارة وخمس وثلاثين مسألة من الصلاة ومساائل عدة خالفوا فيها الإجماع المتيقن وجمع ذلك في كتاب سماه (ما خالف فيه المالكية للطائفة من الصحابة)^(١٩) وانتقد قولهم بأن الموطأ أجل المصنفات ، وجعله في المرتبة السابعة والعشرين بعد معظم مصنفات الحديث المشهورة ؛ كصحيح البخاري ومسلم وسنن أبي داود والنسائي ومسنده أحمد بن حنبل... إلخ.^(٢٠) كما انتقد الواضحة في الفقه المالكي لعبد الملك بن حبيب والمستخرجة من الأسمعة وهي المعروفة بالعتبية لتلميذه محمد بن أحمد بن عبد العزيز المعروف بالعتبي لما فيهما من غرائب الأحاديث والأقوال وقوله أن كلا من عبد الملك بن حبيب والعتبي ليسا من ثقات أهل الحديث. في حين أن المالكية لا تنكر فضلهما واستحسانهما وتعتبرهما من أكابر فقهاءهم^(٢١) .

وبعد وفاة ابن حزم تزعم لواء المعارضة ضده وضد الظاهرية (عيسى بن سهل الأسدي الجبائي) صاحب الأحكام الكبرى والذي جمع كتابا سماه "التنبيه على شذوذ ابن حزم" وصفه فيه بالجهل والضلال والفسق والكفر والإلحاد ومفارقة جماعة المسلمين ووصف جميع مصنفاته بأنها لغو يجب الإعراض عنه^(٢٢) ، وهذا الكلام باطل من وجوه :

الأول : أنه وليد التعصب لمذهبه المالكي وكله خليط من الباطل لا يشوبه شائبة من الحق فكتب ابن حزم جزء كبير منها بين أيدينا وليس فيه شيء مما ذكر .

الثاني : أن معظم الفقهاء والأدباء والمحدثين والمؤرخين من المخالفين لابن حزم في المذهب و الموافقين أجمعوا على إمامته و ضبطه وإحاطته بعلم النقل و العقل و لم يرمه أحد بكفر أو شرك أو بدعة ولا قالوا عنه أنه قال عن العلماء ما لم يقولوا بل أجمعوا على صدقه وعدالته ودقته في النقل عن العلماء^(٢٣) بل إن أحد علماء الشافعية الكبار وصفه بقوله الإمام الأوحى^(٢٤) .

الثالث : أن جمهور المخالفين له في المذهب تلقوا كتبه بالقبول وامتدحوا ما فيها من العلم وحسبنا في ذلك قول اثنين من أكابر علماء المذهب الشافعي في بعض مصنفات ابن حزم أولهما أبو حامد الغزالي الطوسي الذي قال: " وجدت في أسماء الله تعالى كتابا ألفه أبو محمد بن حزم الأندلسي يدل على عظم حفظه و سبلان ذهنه " والثاني هو الإمام المجتهد المطلق العز بن عبد السلام الذي قال: " ما رأيت في كتب الإسلام في العلم مثل المحلي لابن حزم وكتاب المغنى للشيخ الموفق و تابعه الذهبي على قوله (٢٥) .

الرابع : أن قول ابن سهل السابق سرعان ما يرفضه القارئ الحصيف إذا ما علم أن من الشنع التي شنع بها على (ابن حزم) ما ذكره بكتابه (الفصل) من إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل ، وهى المسألة التي حسمها القرآن حسما لا يحتاج لجدل أو نقاش إذ إنها من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة .

وفى عهد المرابطين تولى القاضى المالكى أبو بكر بن العربي مهمة الحط مسن شأن ابن حزم والظاهرية تنفيرا للناس عن الإقبال على كتبه ومذهبه . كما شارك ابن العريف الصوفى المالكى(ت٥٣٦هـ/١١٤١م) القاضى ابن العربي المالكى فى نقده للظاهرية فقد وصف الظاهرية بالمذهب المنموم الذى سقط فيه داود وأتباعه ، ولا قوة لهم فيه إلا الخوارج فى وقت الصحابة ، وأهل النفاق فى وقت الرسالة ، وصنف مذهبهم ضمن المذاهب المنكرة والمنمومة فى الدين، بيد أن الغريب فى ابن العريف أنه قال عن الظاهرية بأنها مذهب يشبه مذهب رواة الحديث والفقهاء (٢٦) وهو الأمر الذى يذهب بنقده كله ويحمله طابع التعصب ضد منهج الفقهاء والمحدثين بأسرهم ، وليس مذهباً بعينه ، ولعل مرجع ذلك منهجه الصوفى الذى تبناه والذى لقى معارضة من قبل العديد من الفقهاء والمحدثين ، ولعل تشبيه ابن العريف للظاهرية بتحديدًا بالخوارج وأهل النفاق راجع إلى موقف الظاهرية وابن حزم تحديداً من الصوفية والكرامات فقد أفتى بضرورة تجنب استخدام الرمز فى النصوص الشرعية ، وهو من الأمور الأساسية عند الصوفية ، كما عارض حدوث الكرامات وهى إحدى دعائم التصوف (٢٧) كما أن ابن حزم انتقد مدرسة ابن مسرة الصوفية والتي يعتبر ابن العريف امتداداً لها (٢٨) .

لقد بلغ التقليد لمذهب مالك مبلغاً فى عهد المرابطين حتى أفضى ذلك بهم إلى التعصب وتحريم أى مذهب غير المذهب المالكى ، وتحول الأمر من مرحلة التنظير بين العلماء إلى مرحلة التطبيق فوجد علياً بن يوسف بن تاشفين لم يقرب منه سوى

من كان عنده علم بفروع مذهب مالك ، فازدهرت في عهده كتب المذهب ونبذ ما سواها ، ونسى النظر في كتاب الله وحديث رسول الله (ﷺ) ، ولقد تعرض أهل الظاهر في عهده للاضطهاد والتكيل لرفضهم الاعتماد على مذهب مالك ، ودعوتهم للاجتهاد واستنباط الأحكام من القرآن والسنة ، ومن هؤلاء الفقيه محمد بن أحمد بن يحيى الأنصاري الخزرجي الميورقي الأصل ، الذي ضرب بالسوط بأمر على بن يوسف ، وسجن وقتل ثم سرحه بعد فترة (٣٠١) ، وفي عهد تاشفين بن علي بن يوسف بن تاشفين نراه يتابع سياسة أبيه فيرسل رسالة إلى والي بلنسية وقاضيا وسائر الفقهاء والوزراء والصلحاء ببلنسية يدعوهم إلى الاقتصار في الأحكام والفتوى والشورى على مذهب مالك بن أنس ، ومن يعمل بغير ذلك فقد اتبع الهوى (٣١) .

لقد كان لهذه السياسة الرسمية من قبل الدولة أثر على فقهاء المالكية الذين اتفقوا فيما بينهم في عهد المرابطين على أن اعتقاد الظاهرية وإنكار القياس جرحه وبدعة ، والواقع أن الفتوى السابقة لم يتبناها سوى فقهاء المرابطين ومقلدي المالكية ، وليس أدل على ذلك من أن أحد قضاة المالكية في عهد المرابطين قبل شهادة شاهد ظاهري ، ولم يعتبره مبتدعا ، هنا هاج المالكية وماجوا ورفعوا الأمر إلى ابن رشد الجسد أحد مجتهدي ومحققى المذهب المالكي لعله يؤيد فقهاء السلطة والمقلدين فيما ذهبوا إليه ، لكن رأيه جاء مخيبا لأمالهم إذ قال: "إن كان الشاهد من أهل الاجتهاد الراسخين ويعارض العلماء في بعض وجوه القياس فليست جرحه ، وإن كان مقلدا متبعا للهوى فهي جرحه بأنه ينفي للقياس" (٣٢) .

لقد ارتأى فقهاء السلطة والمتعصبون من المالكية أن يشككوا جبهة موحدة من خلال فتوى تدين الظاهرية ، وذلك في محاولة للحد منها ومطاردة أتباعها ، ومنع المالكية من التحول إليها ، خاصة وأن الظاهرية في عهد المرابطين لم يكونوا قلة ، بل كانوا يشكلون الجناح الثاني لحركة المريدين بزعامة محمد بن الحسين الميورقي ، ومحمد بن خلف المعروف بأبي عبدالله الشبوقي ، ولقد اعترف القاضي ابن العربي المالكي نفسه بكثرة عدد الظاهرية في عهد المرابطين (٣٣) .

الجدير بالذكر أن ميورقة كانت مركزا للمذهب الظاهري في الأندلس وذلك بفضل جهود ابن حزم وأتباعه في الجزيرة في ظل حاكمها أحمد بن رشيق (٣٤) ، وظل أمر المذهب راسخا حتى بداية عهد المرابطين ، وكان للصراعات المذهبية بين المالكية والظاهرية الأثر الكبير في إثراء الحياة الفكرية في جزر البليار ، وظهور علماء من المتكلمين برعوا في علم الكلام والتوحيد ، ومن فقهاء الظاهرية الذين

اشتهروا بجدلهم مع فقهاء المالكية في عهد المرابطين محمد بن سعدون بن مرجى الميورقي (ت ٥٣٤هـ/١١٣٩م) ^(٣٥) ، ومن أبرز الصراعات المالكية الظاهرية قبل عهد الموحيين ما وقع بين فقهاء المالكية وبين ابن تومرت صاحب النزعة الظاهرية فقهيا وجدليا.

بدأت علاقة ابن تومرت بالمرابطين وفقهائهم المالكية منذ عام ٥١٤هـ/١١٢٠م حينما ارتحل إلى مراكش عاصمة المرابطين ، وفيها قام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأراق الخمر وكسر آلات الطرب دون إذن أمير المسلمين علي بن يوسف ، هنا تطاير خبره بأمير المسلمين فأمر بإحضاره ، وفي هذا اللقاء دعا ابن تومرت علياً بن يوسف للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ^(٣٦) وقد أطرق علي بن يوسف ملياً يفكر فيما سمع وأمر بإحضار الفقهاء لمناظرة ابن تومرت واختباره ، وكان ابن تومرت عالماً بالجدل والفقهاء والحديث ، في حين كان فقهاء المالكية الذين حضروا لا علم لهم سوى بالفروع ، ومن ثم عجزوا عن إجابته وفهم خطابه ، وأخذتهم العزة بالإثم فدلسوا على أمير المسلمين وقالوا له: " هذا رجل خارجي مسعور أحق صاحب جدل ولسان يضل جهال الناس ، وإن بقي بالمدينة يفسد عقائد أهلها" فأمره أمير المسلمين بالخروج من مراكش ، عندئذ خرج ابن تومرت في مكان قرب مراكش ، وكان يأتيه بعض الطلبة يأخذون عليه ، وتكاثر أتباعه إلى ما يزيد على ألف وخمسمائة ، وكلهم موافقون له فيما قاله من طعن على المرابطين ، وكان بعض الفقهاء قد أغروا على بن يوسف بأبن تومرت وقالوا له إنه يدعو الناس إلى إمامته ، وهنا عزم على بن يوسف على قتله ، وبعث من يأتيه برأسه ، لكن أحد تلامذته كان قد سمع ذلك فنيهه ، فخرج ابن تومرت مسرعاً حتى بلغ تينملل وكان ذلك في شوال ٥١٤هـ/١١٢٠م ^(٣٧) .

عندئذ أعلن ابن تومرت ثورته على المرابطين ودارت بينه وبينهم معارك مسلحة ، وحراباً دعائية ، وكان ابن تومرت قد وجه في البداية رسالة للمرابطين هي أول رسالة منه إليهم وصفهم فيها بالفئة الباغية والشرنمة الطاغية ودعاهم إلى تقوى الله واتباع السنة ، واختتمها بقوله: " وكتابتنا هذا إليكم إذار وإنذار ، وقد أعذر من أنذر والسلام عليكم سلام السنة لا سلام الرضى" ^(٣٨) وقد اهتم ابن تومرت بالسنة في رسالته هذه باعتباره محبياً لها ، وإظهاراً لمنهجه الظاهري القائم على الدعوة للكتاب والسنة ، وتسفيها لما عليه المرابطون ؛ من اهتمام بالفروع في الأحكام وترك الكتاب والسنة ، وتشير خاتمة الرسالة إلى تطور فكر ابن تومرت من مرحلة الأمر

بالمعروف إلى مرحلة القتال وهو ما سنلاحظه في رسالته التالية؛ فقد وجه ابن تومرت رسالة إلى أتباعه - ووسمهم بجماعة أهل التوحيد- دعاهم فيها إلى جهاد المرابطين إظهاراً للدين وإحياءاً للسنة ، ووصف المرابطين بالمجسمين المفسدين وبالكفر والطغيان وأكل أموال اليتامى وتقريب الفجار وشاربى الخمر والعصاة ، وجعل جهادهم فرضاً على كل من يؤمن بالله واليوم الآخر ، وأفتى بأن من قتل من المجسمين فهو فى النار ومن قتل من الموحدين المجاهدين فهو شهيد^(٣٩) .

وقد جاءت هذه الرسالة بهذا العنف وهذه الشدة على أثر اتهامات كالهيا فقهاء المالكية بزعماء مالك بن وهيب لابن تومرت فى إطار الحرب الدعائية بين الطرفين منها: (هذا رجل يكفر الناس بالذنوب ، ويمنع من الصلاة على أهل القبلة - قتلى المرابطين الذين حاربهم الموحدون- ومن تاب لا يلزمه قضاء الصلاة والصيام وغير ذلك من العبادات ، ويرد المطلقة ثلاثاً إلى زوجها ، وطرح مذاهب العلماء وكتبهم وخرج من الإجماع وكفر المسلمين واستحل الحرام المجمع على تحريمه واستحل دماء المسلمين وأموالهم وحريمهم وجعل أموال المسلمين غنيمة تخمس ، كما تخمس أموال النصارى ، وقام على الأمراء ونزع يده من طاعتهم ، وقد أجمع المسلمون على تحريم القيام عليهم ووجوب طاعتهم^(٤٠)) ، وقد رد ابن تومرت على ذلك وبين فساد أقوالهم^(٤١) .

وقد لقيت دعوة ابن تومرت صدى بالمغرب ففى مدينة فاس ما إن سمع علماؤها بدعوته القائمة على العودة إلى الكتاب والسنة ونبذ التقليد حتى قصده ، وناقح عدد منهم مثل السلاجى (ت ٥٦٤هـ/ ١١٦٨م) وابن الإشبلى (ت ٥٦٧هـ/ ١١٧١م) لنشر فكر ابن تومرت والرد على المرابطين ، واتهموه بالضعف أمام العباسيين ، الذين استسلموا لهم بالدعاء على المنابر وإرسال الشعراء إليهم. لكن هذا التأييد لقى معارضة من قبل الفقهاء المؤيدين للمرابطين مثل ابن أبى معيشه ، وابن الملجوم ، وابن داود ، وابن المقبلى^(٤٢) . لقد كان المحرك الأساسى لثورة ابن تومرت ضد المرابطين هو الفقه الظاهرى الثورى الذى درسه على يد الطرطوشى (ت ٥٢٠هـ/ ١١٢٦م) أحد المهتمين بالفقه الظاهرى وكتب ابن حزم ، حتى إنه كان يجتمع مع أبناء ابن حزم وجماعة من الظاهرية لتصنيفها ومعرفة محتوياتها^(٤٣) ، وقد استفاد ابن تومرت من الطرطوشى فى الثورة على التقليد والعودة إلى الكتاب والسنة والظعن على البدع والظلم^(٤٤) والخروج على الحاكم إذا وقع شىء من الجور وإن قل^(٤٥) وهى المسائل التى أصلها ابن حزم ودعا إليها فى كتبه.

وتجدر الإشارة إلى أن معارضة المالكية للظاهرية ترجع إلى عدة أسباب منها:
 رفض الظاهرية للرأى والقياس والاستحسان والتقليد والتعليل مما حدا بفقهاء المالكية
 إلى مجابتههم لصرفهم عن منهجهم ، ومخافة من تحول البعض من المغاربة
 والأندلسيين إلى مذهبهم^(٤٦) ، ومنها استطالة الظاهرية على فقهاء المالكية بفضل
 القول ، ولحنهم بالحجة حيث لا يجدون لهم ردا ، فضلا عن انتقاد أحدهم وهو ابن
 حزم لبعض آراء الأئمة الأربعة التي رأى مجانبتها للصواب^(٤٧) ، والواقع أن نقده لم
 يكن لذات الأئمة كما فعل ابن س هل وابن العربي ، بل كانت ردودا على بعض
 آرائهم فحسب ، أما الأئمة فكان شديد التبجيل لهم ، ووصفهم بأنهم مسلمون فاضلون
 يلزم توقييرهم والاستغفار لهم^(٤٨) .

ومن هذه الأسباب مطالبة الظاهرية كل مسلم بقراءة القرآن والحديث بنفسه ،
 واستخراج الأحكام ، ورفض اتباع أقوال الأئمة دون السؤال عن البرهان والدليل
 المعتمد فى الفتوى ، أضف إلى ذلك تعويل بعض الظاهرية على دراسة الفلسفة
 والمنطق ، ودعوة أحدهم وهو ابن حزم لاستخدامهما فى الاستنباط الفقهي ، فى حين
 أن المالكية ينظرون إليهما على أنهما سببا للضلال والإلحاد^(٤٩) ، كما كانت حدة ابن
 حزم وإفراطه فى الرد على المالكية بعنف سببا من هذه الأسباب حتى قال عنه ابن
 حيان المؤرخ الشهير : " فلم يكن يلفظ بما عنده بتعريض ، ولا يذمه بتدريج ، بل
 يصك به معارضة صك الجنى ، وينشقه أحر من الخردل"^(٥٠) ، وقال عنه ابن
 العريف الصوفي: " لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقتان"^(٥١) ، وآخر هذه الأسباب
 اجتهادات ابن حزم الفقهية التى انفرد بها وخالف جمهور الفقهاء من أهل السنة ، بل
 خالف فيها إمام مذهب داود بن على الأصفهاني ، ومن أشهر هذه المسائل رفضه
 لكراء الأرض جملة^(٥٢) ، فى حين أن فقهاء المالكية يجيزون ذلك ومعظم
 الأراضى الأندلسية تزرع بالكراء . فكيف يسمح له بترويج مثل هذه الأفكار التى
 تصادر منبعا مهما من منابع ثروتهم ومصدرا من مصادر سطوتهم الفقهية .

الوضع الاقتصادي والاجتماعي للظاهرية قبل عصر الموحدين:

يعتبر منذر بن سعيد البلوطى من أوائل الظاهرية فى الأندلس الذى دغى بمكانة
 اجتماعية مرموقة فقد ولى قضاء ماردة والنغور الشرقية^(٥٣) ، ووضد مكانته
 الاجتماعية من خلال حضوره حفل استقبال عبدالرحمن الناصر لسفراء مسنطين
 السابع بقصر الزهراء سنة ٣٣٨هـ/٩٤٩م ، وقد عرف منذر كيف يقيد من كل

مناسبة كى يزداد رفعة وسلطانا عند الخليفة ، فأصبح أكبر شيوخ عصره بحكم أنه أصبح قاضى الجماعة ، وسلم الناس له بذلك بحكم مركزه الوظيفى ^(٥٤) ، ولا شك أن مكانته الاجتماعية هذه حققت له رخاء اقتصاديا وجعلته فى مصاف الأثرياء ، وإن ظل دائما ينهى عن الإسراف ، حتى إنه لم يستطع أن يخفى اعتراضه على ما قام به الناصر من جعل سقف قبة قصره بالزهراء من الذهب ، فنقضه الناصر لتوه ^(٥٥) ، وهكذا لم يمنع المنذر منصبه الاجتماعى من توجيه النصح للخليفة بل والاعتراض على بعض أفعاله طالما خالفت تعاليم الإسلام وقيمه

أما ابن حزم فقد كان ذا مكانة اجتماعية مرموقة منذ صغره بحكم موقع أبيه كوزير للمنصور ابن أبى عامر ، وقد أفاد ابن حزم من ذلك حيث يقص علينا أنه دخل على الحاجب المظفر بن المنصور بن أبى عامر وهو فى الثانية عشرة من عمره أى سنة ٣٩٦هـ/١٠٠٥م ^(٥٦) ، ثم يحدثنا بعد ذلك عن دخوله على عدد من خلفاء وأمراء بنى أمية وجلوسه معهم مرارا منهم هشام المؤيد ، ومحمد المهدي ، وعبدالرحمن المرتضى ^(٥٧) ، وقد ساعده وضعه الاجتماعى على الدخول لمكتبة قصر الخلافة والإفادة منها مما كان له أثره فى تكوينه العلمى والفكرى ، خاصة وأنها كانت تحتوى على العديد من الكتب الفريدة التى لم يكن لها وجود فى الأندلس إلا فيها ^(٥٨) .

وبلغت الوجاهة الاجتماعية بابن حزم إلى الحد الذى أصبح فيه مستشارا لعبدالرحمن المرتضى ، ثم وزيرا لعبدالرحمن المستظهر (١٠٢٣/٤١٤) ^(٥٩) كما وزر لهشام المعتد بالله ^(٦٠) ويحدثنا ابن حزم فى عام (٤٢٢هـ/١٠٣٠م) - وهو العام الذى سقطت فيه الخلافة الأموية بالأندلس - بأنه كان متوليا منصب القضاء ^(٦١) ، وفى عهد ملوك الطوائف كان ابن حزم على صلة بأبى الأحوص معن بن محمد التجيبى (٤٣٣هـ - ٤٤٣م / ١٠٤١م - ١٠٥١م) صاحب المرية والذى طلب من ابن حزم أن يصنف له رسالة فى (الوعد والوعيد وبيان الحق فى ذلك من السنة والقرآن) فصنفها له ^(٦٢) ، وهو ما يشير إلى وضع ابن حزم الاجتماعى المرموق فى تلك الفترة من حياته إذ كان على اتصال بأحد حكام الأندلس فى تلك الفترة . كما أنه كان أحد المستشارين والوزراء الذين اعتمد عليهم أحمد بن رشيق صاحب جزيرة ميورقة فى الحكم ^(٦٣) ، وهكذا يتضح أن الوضع الطبقي لابن حزم كان وضعاً أرسقراطيا شأنه شأن الطبقة الحاكمة .

وبخصوص وضعه الاقتصادي فليس أدل على الرخاء والنعيم الذي كان يتقلب فيهما ما أورده في كتابه الطوق من أنه أيام والده الوزير كان يمتلك مع أسرته دوراً في الجانب الشرقي من قرطبة في ربض الزاهرة ، ودوراً في الجانب الغربي من قرطبة ببلاط مغيث ، وكان يتنقل بين هذه وتلك حسب تنقلات والده الوزير ، وكانت هذه الدور تحتوى على المحاريب المنمقة والمقاصير المزينة ، والجوارى والخدم ، والحدائق الغناء^(٦٤) الأمر الذي يوضح بجلاء عظم الوضع الاقتصادي الذي كان يحيا فيه ابن حزم . كما يتضح الرخاء الاقتصادي لابن حزم أيضا من خلال امتلاكه لقرية بأكملها بما عليها من أراض ودور، هي قرية منت ليشم والتي كانت ملكا لأسرته من قبله^(٦٥) ، وهي التي رحل إليها في آخر أيامه وبها توفي سنة ٤٥٦هـ/١٠٦٣م .

وكان أبو رافع الفضل بن علي بن أحمد بن حزم وزيرا للمعتمد بن عباد صاحب إشبيلية (٤٦٢-٤٨٤هـ/١٠٦٩-١٠٩١م) ، وكان مقدما على وزرائه^(٦٦) كما كان على صلة قوية بأمراء الدولة العبادية حتى أن أحدهم طلب منه أن يصنف كتابا عن تاريخ الأسرة ونسبها فصنف كتابه الموسوم بـ (الهادى إلى معرفة النسب العبادى) ، ولاشك أن الفضل كان يتقلب في الرخاء الاقتصادي بحكم كونه وزيرا للمعتمد ، فضلا عن أملاك أبيه لا سيما قرية منت ليشم سالفة الذكر ، ومن الظاهرية السنين كانت لهم مكانة اجتماعية واقتصادية الراضى يزيد بن المعتمد على الله بن المعتمد ، ولاه أبوه الجزيرة الخضراء ، وكان معظما للمذهب الظاهرى وكتبه ، ولعله هو الذى طلب من الفضل أن يصنف له كتابا عن تاريخ الأسرة العبادية ونسبها ، خاصة بعد أن صار الراضى ظاهريا ، وأعاد لابن حزم اعتباره ، بعد أن كان جسده المعتضد (٤٣٤-٤٦٢هـ/١٠٤٢-١٠٦٩م) قد أمر بإحراق كتبه ، وربما يقوى هذا القرض إذا علمنا أن الراضى كان شغوقا بأنساب العرب^(٦٧) .

وإلى جانب للقضاة والوزراء والولاية كان من الظاهرية الواعظ في مسجد قرطبة مثل أبى الخيار مسعود بن سليمان بن مقلت^(٦٨) ومنهم المقرئ والإمام في أحد المساجد مثل محمد بن شريح الرعيني (ت ٤٧٦هـ/١٠٨٣م) تلميذ ابن حزم الذى صلى خلفه المعتضد صاحب إشبيلية في إحدى ليالى رمضان^(٦٩) وفرج بن جديدة (ت ٤٨٠هـ/١٠٨٧م) الذى أفتده للمعتضد بن عباد للإقراء بإشبيلية بالمسجد المنسوب إلى والدته ، والمحدث والفقهاء الذى كان يعلم الناس الفقه والحديث مثل عبدالله بن أحمد بن سعيد بن يربوع (ت ٥٢٢هـ/١١٢٨م)^(٧٠) ومنهم من عمل بالتجارة مثل محمد بن عبدالله بن طالب البصرى ، ومنهم من كان عاقدا للشروط والوثائق مثل

هشام بن غالب بن هشام الغافقي (ت ٤٣٨هـ / ١٠٤٦م)^(٧١) . تلك لمحة عن الوضعية الاجتماعية والاقتصادية للظاهرية قبل الموحدين حاولنا قدر الاستطاعة أن نبرز من خلالها الفئات الممثلة للظاهرية ، وإن جاءت بصورة فردية ومقتضبة ، وذلك ندرة المادة العلمية المتاحة بين أيدينا .

الدولة الموحدية ومذهبها الظاهري

بدأ هذه الدولة على يد مؤسسها محمد بن تومرت الهرغي^(٧٢) وقد ثار حوله جدل كبير من ناحية النسب هل هو بربري ام عربي قرشي ام غيره . كما اختلف المؤرخون بشأنه هل هو صاحب سنة ام صاحب بدعة^(٧٣) ، وأظن أن أفضل من حقق هذا الأمر هو العلامة ابن خلدون عندما وصفه بأنه عاد من المشرق بحرا متفجر من العلم ، وشهابا واريا من الدين ، وأنه لم تعرف له بدعة إلا بدعة العصمة^(٧٤) أما ما روى عنه من روايات تشينه فاهل التحقيق ذكروا عدم صحتها عنه ، وكيف لا وقد قبل أهل العلم كتبه وعملوا بما فيها ، وما كان فيها من خطأ نبهوا عليه ، وبخسب أشعرية الرجل فلم تكن أشعرية خالصة بل اخذ من الأشعرية ما يتوافق مع ظاهرية التي تبناها^(٧٥) .

تولى أمر هذه الدولة بعد ابن تومرت عبدالمؤمن بن علي ، ثم بعده يوسف ابنه وكلاهما كان ظاهريا رفض كتب الفروع ودعا للناس إلى الظاهر من القرآن والسنة . ثم جاء البطل المغوار يعقوب بن يوسف بن عبدالمؤمن المكنى بأبي يوسف والملقب بالمنصور فأحيا المذهب الظاهري وفرضه فرضا ، وجعل التعامل به في القضاء والفتيا ، ثم سار على نهجه ابنه محمد الناصر ، ثم تتابع الخلفاء الواحد تلو الآخر سيرا على هذا النهج .

و نكالية الحديث عن ظاهرية هذه الدولة إشكالية جد خطيرة لأمر منها :
أن جل من كتب عن الدولة الموحدية من القدامى والمحدثين هم من المالكية ، ومن ثم رأيتهم جميعا يلون عنق النصوص ويذهبون بها كل مذهب لينفوا حقيقة ظاهرية الدولة وهو ما لم يفلحوا فيه رغم مصنفاتهم وتأصيلاتهم العديدة .
أن دولة بني مرين وفقهاء المالكية في عهدها ومن بعدها عدوا على مصنفات أهل الظاهر في عهد الموحدين فأبادوها ، وراحوا يسلبون الدولة من مذهبها الرسمي وهو الظاهري بكلمات سرعان ما يتضح بطلانها من خلال نصوص كثيرة سنطرحها على حدسنا في هذه المقالة .

أن جل من كتب عن الدولة الموحدية في العصر الحديث لم يكونوا من أرباب التواريخ ، ولم يطلعوا على كل ما بسطه أهل التاريخ عن هذه الدولة ، ومن ثم رأينا كل من كتب عن هذه الدولة يخلط الخلط العجيب في مذهبها ، وصدق الحافظ ابن حجر عندما قال "من تحدث في غير فنه أتى بالعجائب". فأحد من كتب عن الدولة يقول وتأثرت هذه الدولة بفقهاء ابن حزم في أمور كثيرة ، ثم في موضع آخر يقول ولم يكن لهذه الدولة تأثير بالمذهب الظاهري إلا في القليل النادر ، ولا يعني هذا انها دولة ظاهرية !!؟ ومن أمثال هذا الكلام الكثير والكثير .

نأتى إلى الحقيقة التي لم يعدم الباحثون المنصفون من إثباتها وتأصيلها بالنصوص والادلة والبراهين ، ألا وهي ظاهرية الدولة الموحدية .
وقبل الشروع في طرح الأدلة لتأكيد هذه الحقيقة دعوني أخبركم بإسادة إن الله أعانني فأحصيت أكثر من عشرين دليلا وبرهانا على ظاهرية الدولة ، وهو الأمر الذي دعا أحد الباحثين النابهين والمتخصصين في تاريخ المغرب، والاندلس وهو أستاذنا الدكتور محمود اسماعيل عبدالرازق إلى أن قال لي يوما في لقاء علمي بالجامعة " إن ما قمت به من كشف بشأن ظاهرية الموحديين سيهيل التراب على أكثر من خمسمائة سنة درج الباحثون فيها على القول بأن هذه الدولة دولة مالكية ... ولكن اكتب وحسبى انى أتق فيك وفى تأصيلك " .

وقال باحث آخر لا يقل نباهة ولا فهما ولا علما عن الأول وهو أستاذنا الدكتور أحمد رمضان أحمد (٣٦) - رحمه الله - شيخ مؤرخى جامعة عين شمس " أنا متفق تماما مع ما ذهب إليه من أن الدولة الموحدية دولة ظاهرية ، لكن حاول أن لا تتحى المذهب المالكي فى عصرها ... " .

أعود بكم إلى ما ذهبنا إليه من أدلة وبراهين تؤكد ظاهرية الموحديين ، وأكتفى ببضعة براهين أسوقها على حضراتكم فى الآتى :

أولا : انتشار كتب ابن حزم الفقهية والأدبية والتاريخية وغيرها (٣٧) ، وكتب الظاهرية عامة فى عصرهم بما لم يكن معروفا من قبل. كما أن حكام الدولة الموحدية كانوا على علم بالفقه والأصول والحديث والدعوة للاعتماد على القرآن والسنة فى الفتيا والأحكام ، وهى الأمور التى دعا إليها المذهب الظاهري ، وغير موجودة فى غيره ، فعلى سبيل المثال كان عبدالمؤمن بن على فقيها أصوليا محدثا جدليا (٣٨) وكان يوسف بن عبدالمؤمن على علم بآئنته والأصول وعلوم القرآن ، والحديث ، وكان

يحفظ أحد الصحيحين ^(٧٩) ، وكان المنصور فقيها محدثا أصوليا مجتهدا جديدا ، يعلم الفقهاء والقضاة والكتاب استنباط الأحكام من القرآن والسنة ^(٨٠) .

ثانيا : اعتماد الدولة فى أحكامها على الفقه الظاهرى فقد قتل المنصور الموحدى أخا له لخروجه عليه ومطالبته بالخلافة ^(٨١) اعتمادا على فتوى لابن حزم بقتل الخليفة الآخر إذا بويع لخليفين ^(٨٢) واعتمدت الدولة مسألة التعزير فى الذنوب التى لا حد فيها خاصة بـ الصلاة ، والقتل لمن شرب الخمر ^(٨٣) وجعل التعليم إجباريا على الذكور . بنات منذ عهد عبدالمؤمن بن على ، وتم تكليف العبيد بالأحكام الشرعية شأنه شأن الأحرار ^(٨٤) والرجوع للحاكم فى أحكام القتل كقتل النفس والمرتد والمهزىء بدين الله ^(٨٥) ومضى المسائل التى انفرد المذهب الظاهرى بها دون غيره من لمذاهب ، وأصلها الظاهرية فى كتبهم .

ثالثا : دعوة حكام الموحدين لعقد مجادلات ومحاورات لترويج المذهب الظاهرى على المالكي ، ومن ذلك المجلس الذى ذكره ابن حجر الهيتمى لأحد الأمراء دور ، نكر اسمه ^(٨٦) ، وما وقع فى عهد عبدالمؤمن بن على من جمع علماء الظاهرية والى الكية للمناظرة حول عدة مسائل فى مدونة سحنون ، ومنها مسألة إعادة الصلاة فى الوقت التى يرفضها الظاهرية ، وانتهى المجلس بإقرار رأى الظاهرية بعد كلام دار بين ابن زرقون المالكي وأحد الظاهرية ، وقد عبر ابن زرقون عن ظاهريه عبدالمؤمن بقوله : " كل ذلك مراده أن يحمل الناس على مذهب ابن حزم " ^(٨٧) .

ولنصغ إلى ابن زرقون الذى شهد واقعة جمع عبدالمؤمن بن على للفقهاء وذلك لذل الناس على المذهب الظاهرى فيحدثنا بقوله " كنت فيمن جمعهم - أى عبدالمؤمن - فقام على رأسه كاتبه ووزيره أبوجعفر ابن عطية فخطب خطبة مد تصرة ، ثم رد رأسه إلى الفقهاء ، وقال لهم : بلغ سيدنا أن قوما من أولى العلم ، تركوا كتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام ، وصاروا يحكمون بين الناس ، ويتون بهذه الفروع والمسائل التى لا أصل لها فى الشرع ، وقد أمر أن من فعل ذلك بد . هذا اليوم ، ونظر فى شىء من الفروع والمسائل ، عوقب العقاب الشديد ، وفعل بكذا وكذا وسكت ، ورفع الأمير عبدالمؤمن رأسه إليه وأشار عليه بالحلوس فجلس ، وال : سمعتم ما قال ؟ قال له الطلبة نعم . قال : وسمعنا أن عند القوم تأليفا من هذه الفروع يسمونه الكتاب - يعنى المدونة - وأنهم إذا قال لهم قائل مسألة من السنة ولم تكن فيه ، أو مخالفة له قالوا : ما هذا فى الكتاب أو ما هو مذهب الكتاب وليس ثمة كتاب يرجع إليه إلا كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، قال : وأرعد

وأبرق فى التخويف والتخدير من النظر فى هذه الكتب ، والفقهاء سكوت . ثم قال :
ومن العجيب أنهم يقولون أقوالاً برأيهم وليست من الشرع ، فيقولون من طراً عليه
خلل فى صلاته يعيد فى الوقت ويتحكمون فى دين الله تعالى ، لأنها إما صحيحة فلا
إعادة ، وإما باطلة فيعيد أبداً ، فيما لبت شعرى من أين أخذوه فصمت القوم ولم يجبه
أحد ، لحدّة الأمر والإنكار... ، ثم قام ابن زرقون وحاول أن يجيب عبدالمؤمن ويحل
له الإشكال إلى أن قال " يا سيدى جميع ما فى الكتاب - يعنى المدونة- مبنى على
الكتاب والسنة ، وأقوال السلف والإجماع ، وإنما اختصره الفقهاء تقريبا لمن ينظر فيه
من المتعلمين والطالبيين ، فانطلقت أسنة الفقهاء الحاضرين حينئذ ووافقونى على ما
قلت - أى ابن زرقون- قال ابن زرقون ثم دعا - أى عبدالمؤمن- فقال : اللهم وفقنا
يا رب العالمين ، وقام إلى منزله... " (٨٨) .

والمدقق فى كلام ابن حزم وكلام عبدالمؤمن السابق يتضح له أن الأخير كان
يتكلم بلسان ابن حزم ، وما كان هدفه من طرح هذه المسألة بالذات إلا إظهار فساد
المذهب الفرعى وحمل الناس على الظاهر خاصة وأن هذه المسألة طرحها سحنون
فى المدونة بدون حجج ولا براهين وجعل عنوانها " باب ما تعاد منه الصلاة فى
الوقت " (٨٩) .

أضف إلى ذلك أن سكوت عبدالمؤمن فى نهاية الجلسة وقيامه إلى منزله ليس
معناه أنه أقر فقهاء المالكية على قولهم بخصوص المدونة ، بل لأنه ما قبل منهم
الكلام ، ومن ثم لما وجد اتفاقهم على قول ابن زرقون وإصرارهم على المذهب
المالكي تراجع عن حملهم على المذهب الظاهري خشية الثورة عليه ، إذ كان يعلم
مكانتهم فى نفوس أهل المغرب (٩٠) ، لكن ظل هو ومن حوله متمسكين بالمذهب
الظاهري إلى أن تأتى فرصة فرضه والعمل به ، وقد أكد المراكشى ذلك بقوله عند
حديثه عن المنصور " وكان قصده فى الجملة محو مذهب مالك وإزالته من المغرب
مرة واحدة ، وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث ، وهذا المقصد بعينه كان
مقصد أبيه وجده إلا أنهما لم يظهراه وأظهره يعقوب هذا - يعنى المنصور- " (٩١) ،
ومن هذه المحاورات ما وقع بين يوسف بن عبدالمؤمن ، وأبى بكر بن الجذ المالكي
حول كتاب ابن يونس المالكي ، وما فيه من أقوال متعددة وآراء مختلفة ، وانتهى
الأمر إلى قول يوسف لا بن الجذ ليس إلا المصحف وسنن أبى داود (إشارة إلى
كتب الحديث) (٩٢) .

رابعا : اعتماد الدولة فى القضاء والفتيا والأحكام على القرآن والسنة والإجماع ، وهى الأصول التى اعتمدها المذهب الظاهرى ، وقد كتب حكام الدولة الرسائل للقضاة والعمال بخصوص هذا الشأن ومن ذلك رسالة المأمون للفقير أبى محمد عند توليته قضاء شريش ، ورسالة الرشيد لأبى محمد القاضى بشرىش ، وأخرى لقاض أمره أيضا بالاعتماد على القرآن والسنة والإجماع والاجتهاد ، ولقد سبق المأمون والرشيد فى هذا الأمر يوسف بن عبدالمؤمن ، أضاف إلى ذلك ما أعلنه المرتضى فى رسالة لأهل سبتة جاء فيها (وما تعبدنا ربنا - جلا وعلا- إلا بالظاهر)^(٩٣) وهو القول الذى طالما كرره ابن حزم والظاهرية مرارا فى كتبهم ، وهذا القول يوضح أن الدولة ظلت حتى النهاية متبنية للمذهب الظاهرى ، إذ إن المرتضى كان الحاكم قبل الأخير فى تاريخ الدولة ، أضاف إلى ذلك ما قام به المنصور الموحدى من أمر جماعة من العلماء المحدثين بجمع مجموعة من الأحاديث من كتب السنة ، وأخذ الناس على حفظها حتى حفظها العوام ، وكان يجعل لمن يحفظ ذلك جعلاً من الكساء والأموال ، ونال عنده طلبية الحديث حظوة كبيرة ، وكان لهم ملجا وملذا^(٩٤) .

خامسا : اتخاذ الدولة قضاء ظاهرى المذهب كأحمد بن يزيد بن عبدالرحمن بن بقى بن مخلد الذى تولى قضاء مراکش ، ثم قرطبة وكانت أحكامه على المذهب الظاهرى ، وابن مضاء ، وابن دحية الكلبي ، وغيرهم كثير ، وبلغ من حرص المنصور على نشر المذهب الظاهرى أن اتخذ لابنيه مؤدبا ظاهريا وهو أبى سليمان بن حوط الله الغرناطى الذى كان قد تولى قضاء قرطبة وإشبيلية ومرسية وسبتة وسلا وميورقة ، وذلك لينشئهم على أصول المذهب^(٩٥) .

وقد أثمرت سياسة المنصور هذه إذ إن ابنه الناصر لما فتح ميورقة واستردّها من بنى غانية المالكية حرص على أن يولى عليها قاضيا ظاهريا وهو ابن حوط الله ليحافظ على المذهب الظاهرى بالجزيرة ويعيده إلى سابق عهده كما كان أيام ابن حزم^(٩٦) ، بل إن القضاة أنفسهم كانوا إذا استتابوا عنهم أحدا فى الأحكام يختارونه من الظاهرية مثل أبى الحسن على بن عبدالله بن يوسف بن خطاب المعافرى قاضى إشبيلية (ت ٦٢٩هـ/١٢٣١م) والذى استتابه القضاة كثيرا فى الأحكام^(٩٧) ، وقد أكد صاحب بيوتات فاس سياسة الدولة الموحدية بتولية قضاة لا يحكمون إلا بالظاهرية فى قوله " ولما قلدوا القضاء بالمغرب إلى قاضى القضاة عبدالله بن طاهر الصقلى الحسينى أمره أن يأمر القضاة بالمغرب أن يحكموا بمحصل الظاهرية ، فامتثلوا

أمره ، وصاروا لا يحكمون إلا بمحض الظاهرية، وجروا على ذلك السنن بطول أيامهم^(٩٨) .

سادسا : أن ابن تومرت مزج دعوته بالمذهب الظاهري فى الجانب الفقهي ليحارب به المرابطين كما حارب به ابن حزم المالكية^(٩٩) حيث ذهب ابن تومرت إلى قرطبة وهناك تشبع بتعاليم ابن حزم^(١٠٠) ومنها أن الشريعة لا تثبت بالحقل وأن أصولها تنحصر فى القرآن والسنة ، ولم يعتبر القياس والإجماع الذى لا نص يؤسده من تلك الأصول بل عمد إلى حجج القائلين بالقياس وأبطلها ، واهتم بدراسة الأصول دون الفروع وأبطل الاعتماد على الشك والظن والتقليد ودعا إلى التاصيل الشرعى للأحكام من نصوص القرآن والسنة ، كما دعا إلى الجهاد ضد القوى التى عملت على نشر المنكر ، وقاوم المنكرات بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر^(١٠١) .

بل إن المطلع على كتاب المهدي محمد بن تومرت سرعان ما يتضح له أثر الفكر الظاهري عليه ، إذ أنه عبارة عن دعوة للعودة إلى الكتاب والسنة ، حيث بوب كتابه وأفتى فى كل مسألة بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية^(١٠٢) ، بسل إن ابن تومرت خطا خطوة أكدت ظاهريته حينما أمر بقطع كتب الفروع الفقهية وحرقتها على قول شارح كتاب أعز ما يطلب^(١٠٣) وهو ما أكده ابن الخطيب حينما قال إن ابن تومرت كان ينكر كتب الرأى والتقليد^(١٠٤) وكذا أثبت الونشريسي ظاهريته^(١٠٥) ، بل إن صاحب بيوتات فاس كان أكثر جراءة وصراحة حينما صرح بظاهرية دولة الموحدين من أول ظهورها حتى انتهائها حينما قال "إن ملوك الموحدين تحلوا بالمذهب المعروف لهم ، تابعين للمهدي رئيسهم الأول القائل .. بإنكار الرأى فى الفروع الفقهية والعمل شرعا على محض الظاهرية ... وجروا على ذلك السنن بطول أيامهم إلى أن انقضوا ، أولهم فى ذلك مهديهم أول ملوكهم ..."^(١٠٦) وهذا القول أكده صاحب كتاب الإعلام^(١٠٧) ، وباستقراء تاريخ الدولة الموحدية نجد أن كل من عبد المؤمن بن على^(١٠٨) والمنصور بن يوسف بن عبدالمؤمن^(١٠٩) والناصر بن المنصور^(١١٠) قد تابعوا ابن تومرت فى تقطيع كتب الفروع وإحراقها وتغيير الناس منها وحمل الناس على محض الظاهرية.

سابعا : كثرة الظاهرية فى عهد الموحدين حتى شكلوا تجمعا ضد المالكية ، وهو الأمر الذى لم يحدث من قبل ومنهم على سبيل المثال لا الحصر محمد بن عبدالله بن مروان التلمساني قاضى الجماعة فى عهد المنصور الموحدى وابنه محمد الناصر ٥٩٥هـ-٦١١هـ/١١٩٩م-١٢١٤م الذى عرف بتعصبه لابن حزم ، وإبراهيم بن

يعقوب المنصور الموحدى الذى ولى على إشبيلية مرتين ووزر لأخيه محمد الناصر، وكان يذهب مذهب أبيه فى الظاهرية ، وعلى بن عبدالله بن يوسف قاضى إشبيلية (١١١) ، وعبدالمنعم بن محمد بن عبدالرحيم الخزرجى الذى تولى قضاء غرناطة وجزيرة شقر ومدينة وادى آش وجيان ، ثم تولى الحسبة والشرطة فى عهد المنصور الموحدى (١١٢) .

ومن الظاهرية أبو بكر محمد بن علي بن العربي الصوفي الظاهري صاحب الفتوحات المكية المشهور بمحبي الدين بن عربي والشيخ الأكبر وبابن أفلاطون وقد أصطلح أهل المشرق علي ذكره بغير ألف ولام تمييزا له عن القاضي أبي بكر بن العربي المالكي خصم الظاهرية . سمع كتب ابن حزم من شيخه عبد الحق الإشبيلي ، واهتم بنشرها والتعليق عليها ، وأثر عنه رؤيا حدث عنها بقوله : " رأيت النبي صلي الله عليه وسلم فى المنام وقد عانقه أبو محمد بن حزم المحدث فغاب الواحد فى الآخر فلم نر إلا واحدا ، وهو رسول الله عليه الصلاة والسلام فهذه غاية الوصلة" (١١٣) ، وهذه الرؤيا تشير إلي أن المعتنق لفكر ابن حزم معتقاً لفكر النبي صلي الله عليه وسلم . بيد أن ظاهرية ابن العربي لم تكن كظاهرية ابن حزم فالأول قصرها علي العبادات وسلك فى الاعتقادات مسلك المتصوفة أصحاب الباطن ، والثاني طبق ظاهريته علي العبادات والاعتقادات فى آن واحد، وهذا شأن غريب من ظاهري يعد رأس أهل الباطن من الصوفية (١١٤) .

ومن الظاهرية فى عهد الموحدين أحمد بن الرحمن بن محمد بن مضاء القرطبي قاضى القضاة بدولتهم وصاحب كتاب الرد علي النحاة، والمشرق فى النحو، وتزيره القرآن عما لا يليق بالبيان ، وقد صنفهم لتأصيل مذهب جديد فى النحو يعارض فيه النحو المشرقي الغارق فى التأويل بناء علي منهج ظاهري يقوم علي إلغاء القياس والتعليل وإلغاء نظريات وعلل كثيرة فى النحو (١١٥) ، وعبدالكريم بن عبدالملك بن عبدالله البجائى (من أهل القرن السابع الهجرى) كان معروفا عند خلفاء بنى عبدالمؤمن ، وإليه كان مرجع الفتيا وعلى قوله العمل (١١٦) .

ثامنا : معاقبة حكامها بالحبس لمن يتعرض بالنقد للهدام لابن حزم ومذهبه ، ومن يدعو إلى التقليد وكتب الفروع وذلك مثل ما حدث لمحمد بن سعيد بن أحمد الأنصارى المعروف بابن زرقون بسبب تعصبه للمذهب المالكي وانتقاده لابن حزم انتقاصا لقدره وليس تقويما فى كتابه (المعلى فى الرد على المحلى والمجلى لابن حزم) ، وتدرسه لكتب الفروع وقد نهى عنها المنصور (١١٧) ، والقاضى أبو بكر بن

العربي المالكي الذي انتقد ابن حزم في رسالة له أسماها (الغرة) انتقد فيها كتاب (الدرر في الاعتقاد) لابن حزم ^(١١٨) ، وأبو بكر الجياني (ت ٥٩٦هـ / ١١٩٩م) الذي سجنه المنصور بسبب دعوته للتقليد ^(١١٩) وأبو بكر محمد بن علي بن خلف التجيبي الإشبيلي (ت ٥٩٦هـ / ١١٩٩م) الذي وشى به للمنصور أيام ألزم الناس بالأثر والظاهر فسجن مع ابن زرقون وعرض للقتل لكنه خلس من النكبة فلزم داره حتى مات ^(١٢٠) .

وكانت لهذه السياسة آثار بعيدة في زيادة الظاهريين والمهتمين بالفكر الحزمي وهو ما يقرره ابن العربي المالكي الذي وصف كثرة الظاهرية في صدر دولة الموحدين بقوله " وجدت القول بالظاهر قد ملأ المغرب " ^(١٢١) وأكد ذلك كل من عقيل بن عطية القضاعي ، والمراكشي صاحب (المعجب) حيث يقول القضاعي عن الطائفة الكبيرة التي اتبعت ابن حزم في عصر الموحدين : " تعظمه تعظيما مفرطا بحيث تقلده في جميع أقواله ، ولا ترى مخالفته في شيء من مذهبه وإذا ظهر لها في كلامه الخطأ البين والوهم الصراح لم تقبله ، وأحالت بالوهم والخطأ على من يتعاطى الرد عليه أو على نفسها بالعجز عن الانتصار لذلك القول المرود " ^(١٢٢) ، ويقول المراكشي في حدود سنة ٦٢١هـ / ١٢٢٤م في ختام ترجمته لابن حزم : " وإنما أوردت هذه النبذة من أخبار هذا الرجل ، وإن كانت قاطعة للنسق مزيجة عن بعض الغرض لأنه أشهر علماء الأندلس اليوم وأكثرهم ذكرا في مجالس الرؤساء ، وعلى أسنة العلماء وذلك لمخالفته مذهب مالك بالمغرب ، واستبداده بعلم الظاهر ، ولم يشتهر به قبله عندنا أحد فيما علمت ، وقد كثر مذهبه وأتباعه عندنا بالأندلس اليوم) ^(١٢٣) ، ومن كلام المراكشي يتضح أن المذهب الظاهري ظل مذهباً رسمياً للدولة الموحدية حتى سقوطها ، إذ إن كلامه كان بعد وفاة المنصور الموحدى بأكثر من ربع قرن ، وفي ذلك رد على من ادعى أن الدولة تبنت المذهب الظاهري في عهد المنصور فقط ثم سرعان ما زال المذهب بزواله ^(١٢٤) .

تاسعا : أن مشايخ الموحدين قدموا المنصور بن يوسف للخلافة ، رغم معرفتهم أنه ظاهري ، وكان مشهورا بظاهريته أيام كونه وزيراً في عهد أبيه ^(١٢٥) ، ولو كان لهؤلاء المشايخ نهجا مذهبياً غير المذهب الظاهري لما قدموا المنصور ، ولعارضوا من قدمه أصلاً ، كما كان الحال في عهد المرابطين المالكية الذين اعتبروا أن مذهب الظاهرية بدعة ، ورفضوا تولية أى ظاهري منصب من المناصب الهامة في الدولة ^(١٢٦) ، كما أن محمد الناصر بن المنصور استوزر أخاه إبراهيم بن

المنصور الذي كان يذهب مذهب أبيه في الظاهرية على حد قول المراكشي، وقد ظل إبراهيم في الوزارة حتى عام ٦٠٥هـ/٢٠٨م ثم ولاة الناصر على إشبيلية^(١٢٧)، وهذا الذي فعله الناصر يؤكد خطأ ما ذهب إليه البعض من أن الدولة كانت ظاهريّة فقط في عهد المنصور، ويبتلّه أيضا قول صاحب بيوتات فاس بان الناصر كان كأبيه لا يحكم إلا بمحض الظاهرية، وأن دولة الموحدين كلها من بدايتها إلى نهايتها كانت دولة ظاهريّة كما أسلفنا^(١٢٨)، ولو كانت الدولة غير ظاهريّة لما سكت شيوخ الموحدين عن هذا التمكين للظاهريّة ورجالها.

أضف إلى ذلك حرص حكام الموحدين للنفاع عن ابن حزم والمذهب الظاهري وتشجيع علماء الظاهريّة للرد على منتقدي ابن حزم والمذهب الظاهري مثل أحمد بن محمد بن حزم المنحجي الذي صنف كتابا أسماه (الزوابع والدوامغ) انتقد فيه أبا بكر بن العربي المالكي في كتابه الذي رد فيه على ابن حزم والموسوم باسم (الدواهي والنواهي في الرد على ابن حزم)، وقد أتى أحمد بن محمد بن حزم على كل شبهة روج لها ابن العربي، وأبطل كل مقولة ردها في كتابه هذا^(١٢٩)، هذا فضلا عن حرصهم على العناية والاهتمام البالغ بفقهاء الظاهريّة مثل الحافظ إبراهيم بن خلف السنهاوري الدمشقي (ت ٦٢٠هـ/١٢٢٣م) الذي دخل الأندلس والمغرب فالتف حوله جماعة من الظاهريّة درسوا على يديه ورووا عنه مثل ابن حوط الله الظاهري، وابنه محمد، وأبو العباس النباتي الظاهري، وابن القطان الفاسي المالكي صاحب النزعة الظاهريّة، وولد ابن القطان، وليس أدل على عناية الموحدين بالسنهاوري أنه لما وقع في أسر النصارى خلصه محمد الناصر بن المنصور وأحسن إليه، أضف إلى ذلك حرص حكام ولاة الموحدين على تقريب علماء الظاهريّة وأئمتها منهم مثل المنتصر بالله حاكم بجاية الذي استحسن جهود ابن سيد الناس اليعمرى الظاهري (ت ٦٥٩هـ/١٢٦٠م) وآثاره للتمكين للمذهب الظاهري ببجاية فقرب منزله وأجزل عطيته وجائزته، وكان من أخص الحاضرين بمجلسه^(١٣٠).

عاشرا: أن المعاصرين للأحداث من المؤرخين والفقهاء ومن جاء بعدهم أقروا بأن الدولة الموحدية كانت دولة ظاهريّة تحتكم للفقهاء الظاهري، وقد أسلفنا قول القضاء المالكي، وقول المراكشي عن ابن حزم وكثرة أتباعه في عهد الموحدين، وكثرة ذكره على ألسنة العلماء والحكام مما هو غنى عن إعادته.

وللمراكشي شهادة أخرى توضح ظاهريّة الدولة الموحدية قال فيها عن المنصور الموحدي "وفي أيامه انقطع علم الفروع، وخافه الفقهاء، وأمر بإحراق كتب المذهب

بعد أن مجرد ما فيها من حديث رسول الله والقرآن... وتقدم إلى الناس فى ترك الاشتغال بعلم الرأى والخوض فى شىء منه ، وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة ... وكان قصده فى الجملة محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة ، وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث ، وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده إلا أنهما لم يظهره وأظهره يعقوب هذا - يعنى المنصور - " (١٣١) ، فهذه شهادة مؤرخ معاصر للأحداث يؤكد على أن هدف كل من عبدالمؤمن وابنه يوسف وحفيده المنصور هو حمل الناس على المذهب الظاهرى ، ويؤكد ذلك شهادة ابن زرقون المالكى التى أسلفنا ذكرها بأن عبدالمؤمن بن على كان هدفه من المناظرات بين الظاهرية والمالكية حمل الناس على الظاهر ؛ وشهادة ابن حصويه السرخسى للدمشقى (ت ٦٤٢هـ/١٢٤٤م) الذى رحل إلى المغرب وأقام بمراكش عند المنصور الموحدى وأخبر بأن الفقهاء كانوا ينسبون المنصور إلى مذهب الظاهر (١٣٢) .

وهذا صاحب بيوتات فاس المتوفى فى العصر المرينى يقول " إن ملوك الموحدين تحلوا بالمذهب المعروف لهم ، تابعين للمهدى رئيسهم الأول القائل باعتقاده الفاسد بإنكار الرأى فى الفروع الفقهية والعمل على محض الظاهرية ... وجرؤا على ذلك السنن بطول أيامهم" (١٣٣) ، وقد وافقه على ذلك صاحب كتاب الإعلام (١٣٤) ، وفى موضع آخر نرى صاحب بيوتات فاس يؤكد على ظاهرية الدولة الموحدية من بدايتها إلى نهايتها فى الحكم والقضاء وخلافه بقوله " ولما ولى يعقوب المرينى المذكور وطلب منه أهل المغرب الرجوع فى القضاء إلى مذهب مالك عن طيب أنفسهم ، أمر قضاء المغرب بذلك وترك مذهب الظاهرية " (١٣٥) ، وهذا النص واضح وجلى على استمرار ظاهرية الدولة حتى عصر يعقوب المرينى الذى حكم من سنة ٦٥٦هـ/١٢٥٨م حتى سنة ٦٨٥هـ/١٢٨٦م.

وممن أكد على ظاهرية المنصور والدولة الموحدية ابن جزى الغرناطى (ت ٧٤١هـ/١٣٤٠م) حيث قال " المنصور أبو يوسف يعقوب ، كان عالما محدثا ألف كتاب الترغيب فى الصلاة ، وحمل الناس على الظاهرية ، وأحرق كتب المالكية" (١٣٦) ، والحافظ الذهبى (ت ٧٤٨هـ/١٣٤٧م) الذى قال عن المنصور " ألزم الناس باخذ الفقه من الكتاب والسنن على طريقة أهل الظاهر ، فنشا الطلبة على هذا بالمغرب بعد سنة ثمانين وخمسمائة" (١٣٧) والشاطبى المالكى (ت ٧٩٠هـ/١٣٨٨م) الذى قال عن مذهب ابن تومرت " وكان مذهبه البدعة للظاهرة" (١٣٨) وفى موضع آخر ينسب الموحدين للظاهرية المحضة بقوله " فمزقوا

كتب المالكية وسموها كتب الرأى ، وتكلوا بجملة من الفضلاء بسبب أخذهم فى الشريعة بمذهب مالك ، وكانوا مرتكبين للظاهرية المحضة ... وثبتت زمانا طويلا ، ثم ذهب منها جملة ، وبقيت أخرى منها إلى اليوم " (١٣٩) . وذهب النباهى المالقي الأندلسى إلى ظاهرية المنصور الموحدى ودولته أيضا (١٤٠) ، وكذلك وصف ابن فرحون المالكي (ت ٧٩٩هـ / ١٣٩٦م) دولة بنى عبدالمؤمن بالظاهرية كما سبق (١٤١) ، وقد سبق ذكر كلام البرزالي عن ظاهرية الموحدين ، وكذا وصف الونشريسي (٩١٤هـ / ١٥٠٨م) ابن تومرت بالظاهرى فقال " ومنها ما أحدثه المهدي الظاهرى محمد بن تومرت " (١٤٢) ، وذهب ابن العماد الحنبلى إلى ظاهرية الموحدين (١٤٣) ، ومثله ابن رأس العسكرى (ت ١٢٣٨هـ / ١٨٢٢م) ، والشيوخ عيش المالكي (ت ١٢٩٩هـ / ١٨٨٢م) كما سبق ، وابن خضراء السلاوى (١٤٤) .

وقد ذهب إلى هذا الرأى - ظاهرية ابن تومرت والموحدين - جماعة من الباحثين المحدثين منهم الأسباني أنخل جونثالث بالننثيا (١٤٥) ، ومحمد المنونى المغربى (١٤٦) ، ومحمد عبدالله عنان (١٤٧) ، والحجوى الثعالبى الفاسى (١٤٨) ، وعبدالحفيظ الفاسى ، ومحمد زاهد الكوثرى ، وسعيد الأفغانى ، وسعيد أعراب ، والدكتور إحسان عباس ، والدكتور شوقى ضيف ، وفؤاد سزكين ، وبطرس البستاني، والدكتور عباس الجراوى ، وأحمد أمين (١٤٩) ، ومراجع عقيلة الغناى (١٥٠) ، والإمام محمد أبوزهرة (١٥١) ، وابن عقيل الظاهرى (١٥٢) ، والدكتور زكريا إبراهيم (١٥٣) ، والدكتور فاروق عبدالمعطى (١٥٤) ، والدكتور محمد إبراهيم الفيومى (١٥٥) ، والدكتور حسان محمد حسان (١٥٦) ، والعلامة محمد بن الأمين بوخيزة الحسنى النطوانى الظاهرى ، والدكتور توفيق الغلبزورى (١٥٧) والباحث النابه فى تراث ابن حزم سميح قدورى (١٥٨) ، وغيرهم كثير مما لم نقف عليهم ، ولا شك أن العرض السابق يوضح خطأ بعض الباحثين فيما ذهب إليه من عدم تأثر الموحدين بالفقه الظاهرى الحزمى (١٥٩) .

أكتفى بهذا القدر وأعدكم بأن آتيكم بما هو أجلى وأوضح مما طرحته عليكم ، خاصة وأنا بصدد نشر أطروحة الدكتوراة ، فضلا عن إعداد كتاب عن المذهب الظاهرى تحت مسمى " دراسات فى المذهب الظاهرى " ضمنته فضلا عن ظاهرية الموحدين .

دوافع اختيار الموحدين للمذهب الظاهري مذهباً رسمياً .

اتخذ حكام الموحدين من المذهب الظاهري مذهباً رسمياً لهم خاصة في عهد أبي يوسف يعقوب المنصور الذي عمم العمل بالمذهب في الفتيا والقضاء وغيرهما بالمغرب والأندلس، ويرجع ذلك إلى أسباب عدة منها :

أولاً : أن الفتاوى الشرعية التي تصدر عن فقهاء الأندلس لا تعتمد على القرآن والسنة مباشرة، وإنما على مذهب مالك، حتى أن المصدر الإلهي قد تنوسى تماماً^(١٦٠).

ثانياً : الإعجاب الذي كان يكنه المهدي محمد بن تومرت مؤسس الدولة لابن حزم وتأثره به في عدة مسائل تعتبر قوام مذهب الديني، مثل قوله بأن الشريعة لا تثبت بالعقل، وانحصار أصولها في القرآن والسنة وغيرها^(١٦١) وتابعه في ذلك كل من عبدالمؤمن بن علي، ويوسف ابنه، وحفيده المنصور بل وباقي الحكام^(١٦٢) .

ثالثاً : الخلافات في كتب الفروع حول المسألة الواحدة، والتي أدت إلى ضياع الحق وإجهاد الناس، خاصة المقلدين في التعرف على أوجه الصواب من دينهم ؛ مما كان له أثر كبير في تمسك هذه الدولة بالمذهب الظاهري.

رابعاً : انتشار مذهب المجسمة الذي يفسر الآيات القرآنية التي بها تشبيه للذات الإلهية تفسيراً حرفياً^(١٦٣) .

خامساً : عواطف المالكية الجياشة على انقراض الدول المرابطية صاحبة الانتصار الأكبر على النصارى في معركة الزلاقة سنة ٤٧٩هـ / ١٠٨٦م، والتي ضمنت بقاء المسلمين بالأندلس نحو أربعة قرون تالية، وكان ذلك أحد الأسباب التي دفعت مؤسس الدولة الموحدية إلى تغيير المذهب المالكي التي اعتنقته الدولة المرابطية إلى المذهب الظاهري أكثر المذاهب معارضة له^(١٦٤) .

سادساً : أن ابن تومرت لم ينس ما تعرض له في مراكز على يد فقهاء المالكية في عهد علي بن يوسف ، ووشايتهم به لديه حتى أمر بقتله ، لولا خروجه إلى تينمل، كان هذا في الوقت الذي لقي فيه ابن تومرت تأييد جماعة من الظاهرية وفاقوه على دعوته ، خاصة ما كان من فقهاء فاس كما سبق ، فضلا عن أن ابن تومرت أخذ على عاتقه نشر التوحيد الكلامي القائم على التأويل ، وهو ما وجد معارضة شديدة من فقهاء المالكية ، في حين كان ابن حزم وهو أحد أقطاب الظاهرية ومجدد المذهب ، يدعو إلى التوحيد الكلامي ، وله أقوال حول الآيات المتشابهة بسطها في كتابه الفصل^(١٦٥) ، بل له كتابٌ مفصلٌ في علم الكلام أسماه (علم الكلام على مذهب أهل

السنة والجماعة) ، الأمر الذي دفع ابن تومرت إلى تبني المذهب الظاهري تأييدا لجهوده في نشر علم الكلام ، أضيف إلى ذلك أن ابن تومرت تلقى أصول المذهب الظاهري في قرطبة . كما درس المذهب على يد الطرطوشي أحد المهتمين بالفقه الظاهري وكتب ابن حزم^(١٦٦) ، فوجد في المذهب أمورا تتوافق مع عقليته وتفكيره مثل الثورة على الحاكم الجائر ، ورفض القياس والظن في الأحكام فاعتمده في الفقه وفي بعض أمور العقيدة ، وآخر هذه الأسباب تربية المنصور بن يوسف تربية ظاهرية ، حتى إنه نشأ فوجدا أباه قد قلدا ظاهريا القضاء وهو أحمد بن مضاء ، ثم جعله قاضي قضاء^(١٦٧) ، فضلا عن إيداء يوسف وأبيه عبدالمؤمن إعجابهما بالمذهب الظاهري ورغبتهما في نشره والقضاء على كتب الفروع ، الأمر الذي دفع المنصور إلى هذا المذهب دفعا ، ولذا فلا غرو أن يقول عن مجدد المذهب ابن حزم قولته الشهيرة لما مر على قبره : " عجا لهذا الموضوع يخرج منه مثل هذا العالم " ثم قال : " حقا كل العلماء عيال على ابن حزم "^(١٦٨) .

• •

هوامش البحث

- (١) عبد الله بن مسلم بن كتيبة الدينوري ، تأويل مختلف الحديث ، تحقيق عبدالقادر أحمد عطا ، دار الكتب الإسلامية ، ط ١ ، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م ، ص ٤٤ ، وداود بن علي الظاهري ولد سنة ٢٠١هـ/٨١٦م ، وكان يحضر مجلسه أكثر من أربعمائة فقيه يلبسون الطيلسان ، توفي سنة ٢٧٠هـ/٨٨٣م أنظر: ابن كثير ، البداية والنهاية ، ٦٣/١١ .
- (٢) محمد أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، (د.ت.) ، ص ٥٣١ .
- (٣) عباس محمود العقاد ، التفكير ضرورة إسلامية ، نهضة مصر ، ١٩٩٨م ، ص ١٠٨ .
- (٤) ابن الفرضي ، تاريخ علماء الأندلس ، ١ / ٢٧٨ ، ٣٧٩ . وعن عبدالله بن قاسم أنظر نفس المصدر ، ١ / ٣٧٨ ، ٣٧٩ .
- (٥) عبدالله بن الحسن اللباني ، تاريخ قضاء الأندلس ، نشر ليفي بروفنسال ، دار للكتابت للمصري ، ١٩٤٨م ، ص ٧٤ ، ٧٥ ؛ وانظر Miguel Asin Placios , Aben Hazam De Cordoba , Madrid , ١٩٢٧ , T.١ , P.١٣٢ - ١٣٤ . ومنذر بن سعيد هو قاضي القضاة في عهد كل من عبدالرحمن الناصر والحكم المستنصر ، ولد سنة ٢٦٥هـ/١٧٨م ، وتوفي سنة ٣٥٥هـ/٩٦٥م لمزيد من التفاصيل . أنظر: اللباني ، مصدر سابق ، ص ٧٥،٧٤ .
- (٦) ابن بشكوال ، الصلة ، تحقيق إبراهيم الإياري ، دار الكتاب المصري واللبناني ، القاهرة - بيروت ، ط ١١ ، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م ، ١ / ٢٩١ ، ٢ / ٦٧٤ ، ٣ / ٨٦٦ ، ٨٩١ ، ٩٣٧ ؛ وانظر الضبي ، بغية الملتبس ، ص ٣٠٥ .
- (٧) عبدالباقي السيد ، ابن حزم الظاهري وأثره في المجتمع الأندلسي ، رسالة ماجستير ، أدب عين شمس ، ٢٠٠٤م ، ص ٧٤-٨٠ .
- (٨) ابن حزم ، النبذة الكافية في أصول أحكام الدين ، تحقيق محمد سعيد لبديري ، دار للكتاب المصري واللبناني ، القاهرة - بيروت ، ط ١ ، ١٤١٢هـ/١٩٩١م ، ص ٤٧-٤٩ .
- (٩) أنظر : جامع بيان العلم ، دار الكتب الإسلامية ، ط ١ ، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م ص ٥٣٣-٥٣٥ .
- (١٠) ابن وضاح حفيد لأحد موالى عبدالرحمن الداخل ولد سنة ٢٠٢هـ/٨١٧م رحل للمشرق وسمع من شيوخ الحديث ثم عاد إلى الأندلس لبث ما حصله من أحاديث توفي سنة ٢٧٢هـ/٩٠٠م عنه أنظر ابن الفرضي ، تاريخ علماء الأندلس ، ١ / ١٧١ ، وقاسم بن أصبغ أحد المحدثين بالأندلس من كتبه مصنف في الحديث ، وكتاب المجتبي في الفقه ، وكتاب أحكام القرآن ، توفي سنة ٣٤٠هـ/٩٥١م أنظر ابن حزم ، رسالة في فضل الأندلس ضمن رسائل ابن حزم ، تحقيق إحسان عباس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٣/١٧٩ .
- (١١) اللباني ، تاريخ قضاء الأندلس ، ص ٧٤ ، ٧٥ ؛ وانظر Miguel Asin Placios , Aben Hazam De Cordoba , Madrid , ١٩٢٧ , T.١ , P.١٣٢ - ١٣٤

(١٢) أنظر: رسالتان لابن حزم أجاب فيهما عن رسالتين ؛ ص ١١٥، ١١٦؛ وانظر: بالنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٩٥٥م ، ص ٢١٥.

(١٣) أنظر: رسائل ابن حزم ، ٧٣/٣-١٢٨.

(١٤) نقلا عن الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسى ، مؤسسة الرسالة، ط ١١ ، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م ، ١٨/١٩٩٩. وابن العريف هو أحمد بن محمد من قبيلة صنهاجة ولد بالمرية سنة ٤٨١هـ/١٠٨٨م وكان أحد أقطاب الصوفية في الأندلس .
انظر: الضبي ، بغية الملتبس ، دار الكتاب العربي ، ١٩٦٧م ، ص ١٦٦.

(١٥) أنظر: رسالة في الرد على الهاتف ، ص ١٢٦. وعن محمد بن سعيد الميورقي أنظر: ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة ، تحقيق إبراهيم الإبيارى ، دار الكتاب المصرى واللبنانى ، للقاهرة بيروت ، ط ١ ، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م ، رقم ٤٤٣. وابن الباربة لم نعثر له على ترجمة فيما بين أيدينا من مصادر.

(١٦) للذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ، دار الغد العربى ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٩٦م ، ٤٤٤/١١، ٤٤٦؛ سير أعلام النبلاء ، تحقيق شعيب الأرنؤوط ، ومحمد نعيم العرقسوسى ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط ٩ ، ١٤١٣هـ، ٨١، ٨٢/١٨، ومكي بن أبى طالب أحد علماء التفسير و القراءات بالأندلس ولد بالقيروان سنة ٣٥٥هـ/٩٦٥م ومن أشهر كتبه في التفسير الهداية إلى بلوغ النهاية وإعراب القرآن ، و أبو عمرو الداني هو شيخ مدرسة القراءات بالأندلس و له في علم القراءات عدة مؤلفات منها كتاب التيسير لمزيد من التفاصيل عنهما ، أنظر: المقرئ ، نفع الطيب ، ٣٣٥/٢-٣٣٧، ١٧١.

(١٧) من أشهر مناظرات ابن حزم ما وقع بينه وبين أبى الوليد الباجى حول أصول المذهب المالكى، وما وقع بينه وبين الليث بن حرفش العبدري فى مجلس القاضى عبدالرحمن بن بشر وفى حضرة العديد من فقهاء المالكية ، وكان موضوع التناظر يدور حول (القول بكتمان الإمام مالك للحديث الصحيح والناسخ ولم يظهرهما حتى مات) ، ومن ذلك ما وقع بينه وبين كبير أصحاب القياس - لم يذكر اسمه - حول حجبة القياس فى مجلس حافل بالمالكية . عن ذلك بالتفصيل أنظر : ابن حزم ، الأحكام فى أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة، ط ١، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م ، ١/٢٤٢ ، ٢/٣٨٩ ، ٣٩٠ ، عبدالباقى السيد ، ابن حزم، ص ٧٤-٧٨.

(١٨) أنظر : النبذة الكافية فى أصول أحكام الدين ، تحقيق محمد سعيد البدرى ، دار الكتاب المصرى واللبنانى ، القاهرة-بيروت ، ط ١، ١٤١٢هـ، ١/١٩٩١م، ص ٧١-٨٦، ٨٢-٩٠؛ المحلى بالآثار شرح المجلى بالاختصار، تحقيق، عبدالغفار سليمان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٢هـ/١٩٨٨م ؛ ١/٧٨-٨٧

- (١٩) أنظر : رسالتان له أجاب فيهما عن رسالتين، رسائل ، ٣/١١١، ٨٨
- (٢٠) نقلا عن الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، ١٨/٢٠٣، ٢٠٢
- (٢١) أنظر المحلي، ٧/٥٦٩، ٥٦٨؛ وأنظر: إحسان عباس ، رسائل ابن حزم ، ٢/١٨١ هامش (١)
- (٢٢) نقلا عن الكفاني ، مؤلفات ابن حزم ورسائله بين أنصاره وخصومه، مجلة الثقافة المغربية، شوال - ذوالقعدة ١٣٨٩هـ/يناير-فبراير ١٩٧٠م ، ص ٩٤، ٩٥ ، وابن سهل هو احد فقهاء الأندلس المتعصبين للمذهب المالكي تولى القضاء وله عدة مصنفات أشهرها الأحكام الكبرى . أنظر: النباهي ، تاريخ قضاة الأندلس ، ص ٩٦-٩٧ .
- (٢٣) أنظر الحميدي ، حنوة المقتبس ، ٢/٤٨٩-٤٩١؛ ابن بسلام ، النخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا - تونس ، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م ، مجلد ١ قسم ١ ص ١٦٧؛ الفتح بن خاقان ، مطمع الأنسي ، تحقيق محمد علي شوابكه ، دار عمار مؤسسة الرسالة ، ط ١ ، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م ، ص ٢٨٠، ٢٧٩ ، الذهبي ، سير أعلام ، ١٨/٢٠١، ١٨٧، ١٨٤؛ السيوطي ، طبقات الحفاظ ، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبه، القاهرة ، ط ٣، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م ، ص ٤٣٦؛ ابن العماد ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، (د.ت) ، ٢٩٩/٣ .
- (٢٤) الذهبي ، سير ، ١٨/١٨٤ .
- (٢٥) نقلا عن الذهبي ، سير ، ١٨/١٩٣، ١٨٧ .
- (٢٦) ابن العريف ، مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة ، تحقيق عصمت عبداللطيف دندش ، دار الغرب الإسلامي ، ط ١ ، ١٩٩٣م ، ص ٩١، ٩٣ .
- (٢٧) عبدالباقى السيد ، ابن حزم ، ص ٢١١ .
- (٢٨) ابن حزم ، الفصل ، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م ، ١/٣٧٦-٣٩٣ ، ٢/٢٦، ٢٥ ، ٣٤-٤٧ ، ١٦٨-١٨٦ ، ٣٦٦-٣٦٩ .
- (٢٩) عبدالواحد المراكشي ، للمعجب في تلخيص أخبار المغرب ، تحقيق محمد سعيد العريان، ومحمد العربي ، مطبعة الاستقامة، للقاهرة، ط ١، ١٣٦٨هـ/١٩٤٩م ، ص ١٥١ .
- (٣٠) كان الميورقي فقيها ظاهريا محدثا عارفا بالحديث وعظه وأسماء الرجال ، توفي سنة ٥٣٧هـ . أنظر: ابن الخطيب ، الإحاطة ، تحقيق محمد عبدالله عنان ، مكتبة الخانجي ، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م ، ٣/١٩٠، ١٩١ .
- (٣١) حسين مؤنس، نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط ١ ، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م ، ص ٢٠ .

(٣٢) نقلا عن الوثريسي ، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقية والمغرب ، تحقيق جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م ، ٣٤١/٢ - ٣٤٤ .

(٣٣) نقلا عن الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، ١٨ / ١٨٩ ، وانظر : عصمت هانم عبداللطيف فندش ، الأندلس في نهاية عصر المرابطين وبداية عهد الموحدين ، رسالة دكتوراة ، آداب عين شمس ، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م ، ص ٣٦ .

(٣٤) كان محمد بن عبدالرحمن بن عوف (ت ٤٣٤هـ / ١٠٤٢م) فقيها مالكيًا بميورقة ، وله مكانة مرموقة ، فلما قُتل ابن حزم ميورقة قُلت مكانته ونظرانه من المالكية بمساعدة أحمد بن رشيق حاكم ميورقة . أنظر عصام سالم سيسالم ، جزر الأندلس المنسية ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٤م ، ص ٥٥ .

(٣٥) نفسه ، ص ٥٠٧ ، ٤٦٨ ، ٥١٤ . ص ٥٠٧ . ومن القضايا الخلافية بين المالكية والظاهرية التي تم الجدل والمناظرة فيها مسألة مس المصحف للجنب فقد ذهب المالكية إلى عدم جواز مس الجنب له ، في حين أجاز للظاهرية ذلك ، وفيمن حرم على نفسه شيئًا من المباحات ، قال المالكية لا يلزمه من ذلك شيء ما عدا الزوجه ، وقال الظاهرية لا يلزمه شيء من ذلك ، وفيمن أصغر ولم يستطع النفقة على زوجته قال المالكية يفرق بينهما ، وقال أهل الظاهر لا يفرق بينهما ، وفي شهادة العبد رفضها المالكية وأجازها الظاهرية ، وفي حد العبد إذا كُذف الحر فقال المالكية نصف حد الحر ، وقال الظاهرية يحد حد الحر ، إلى غير ذلك من المسائل أنظر : ابن رشد ، بداية المجتهد ، دار الفكر ، بيروت ، ١ / ٣١٠ ، ٣٠٣ ، ٣٩٠ ، ٣٩٠ ، ٣٣١ ، ٣٤٧ / ٢ .

(٣٦) قال ابن تومرت لعلى بن يوسف (قد وجب عليك إحياء السنة وإماتة البدعة ، وقد ظهرت بملك المنكرات وفتت البدع ، وقد أمرك الله بتغييرها وإحياء السنة بها ..) أنظر : ابن أبي زرع ، الأئیس المطرب بروض القرطاس ، تحقيق عبدالوهاب بن منصور ، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م ، ص ٢٢١ .

(٣٧) نفسه ، ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٢ ؛ وتتمثل قرية قديمة وقلة منيعة بالسوس ، تقع على بعد كيلومتر واحد من للطريق للذاهب من مراكش لردانة أنظر : نفس المصدر ، ص ٢٢٤ ، هامش ٣٢٦ .

(٣٨) رسائل موحدية ، تحقيق أحمد عزايوي ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإسمانية بالقنيطرة ، ط ١ ، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م ، ١ / ٤٣ .

(٣٩) نفسه ، ١ / ٤٤ - ٤٧ . وقد سمي المهدي أتباعه بالموحدين لاتباعهم في نظره عقيدة التوحيد الخالص ، وتصبح كلمة التوحيد بعد ذلك ذات منلول سياسي بمعنى الخضوع لدولة الموحدين .

- (٤٠) أنظر: رسائل موحدية، ٤٩، ٤٨/١، عبدالله على علم، الدعوة الموحدية بالمغرب، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٦٤م، ص ٢٠٢، ٢٠١.
- (٤١) ومن ذلك قوله (فمعاذ الله أن نكفر مسلما كما قالوا أو نمنع من الصلاة على أهل القبلة أو نسقط الحقوق أو العبادات بالتوبة أو نطرح أئمة الدين وعلماء الأمة، أو نرد المطلقة ثلاثا إلى زوجها من غير حق وزوج، أو نخرج عن إجماع المسلمين أو نخالف أئمة المسلمين وأمرأهم . فهذه جملة ما نسبوا إلينا ولم نقل منه حرفا واحدا ولكن خرقوا ما قلنا ولسوا به على الناس حتى أضلوا بتدليسهم كثيرا وقطعوا عن ربهم وفتنواهم في دينهم) أنظر: عبدالله على علم، الدعوة الموحدية، ص ٢٠٣، ٢٠٢.
- (٤٢) صلاح السيد عبده رمضان، التربية الإسلامية بالمغرب الأقصى في عهد الموحدين، رسالة دكتوراه، كلية التربية ببها، جامعة الزقازيق، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، ص ٢٢٧، ٢٢٨.
- (٤٣) للكناني، مؤلفات ابن حزم ورسائله بين أنصاره وخصومه، ص ٨٦.
- (٤٤) عبدالمجيد النجار، المهدي بن تومرت حياته وأروه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص ١٠٥.
- (٤٥) أفتى ابن حزم بأنه إن وقع شيء من الجور وإن قل فمن الواجب أن يكلم الإمام في ذلك ويمنع منه، فإن امتنع وراجع الحق وأذعن للظلمة من البشرية أو من الأعضاء، وإقامة حد للزنا والتفنت والخمر عليه، فلا سبيل إلى خلعه وهو إمام كما كان لا يحل خلعه. فإن امتنع من إنفاذ شيء من هذه الواجبات ولم يراجع وجب خلعه وإقامة غيره، ممن يقوم بالحق لقول الله تعالى (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان) [سورة المائدة آية ٢]. أنظر: الفصل، ١٠٦/٣.
- (٤٦) أنظر: ديوان ابن حزم، تحقيق صبحي رشاد، دار الصحابة للتراث، طنطا، ط ١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، ص ٦٣ للمقطوعة الأولى الأبيات من ١-١٣.
- (٤٧) أنظر: المحلى، ١٢٣/١-١٣٢، ١٣١، ١٢٩.
- (٤٨) أنظر: رسالة في الإمامة، رسائل، ٣/٢١٤، ٢١٣؛ الإحكام، ١/٢٣٠.
- (٤٩) ابن حزم، التقريب، رسائل، ٤/٩٨-١٠١؛ رسالة في الرد على الهاتف، رسائل، ١٢٢/٣.
- (٥٠) نقلا عن ابن سعيد، للمغرب، ١/٣٥٥.
- (٥١) نقلا عن الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٨/١٩٩.
- (٥٢) أنظر: المحلى، ٧/٤٣-٦٢.
- (٥٣) النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص ٧٤، ٧٥.
- (٥٤) حسين مؤنس، شيوخ العصر، ص ٧٠-٧٢.

- (٥٥) ابن غالب ، قطعة من كتاب فرحة الأنفس ، تحقيق لطفى عبدالبديع ، مجلة معه المخطوطات العربية ، جامعة الدول العربية ، ربيع أول ١٣٧٥هـ/١٩٥٥م ، مجلد ١ ج ٢ ص ٣١٠،٣١١ .
- (٥٦) نقلا عن الحميدى ، جنوة المقتبس ، ١/٣٧٥ .
- (٥٧) ابن حزم ، طوق الحمامة ، تحقيق الطاهر مكي ، دار الهلال ، القاهرة، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م ، ص ٢٥١ .
- (٥٨) ابن الأبار ، الحلة ، ١/٢٠٣ .
- (٥٩) ياقوت ، معجم الأديباء ، تحقيق أحمد فريد رفاعى ، دار المأمون ومكتبة القراء والثقافة الأدبية، ٢٣٧/١٢ ، نوزى ، المسلمون في الأندلس ، ٢/٢١٣-٢١٥ ، وانظر الطاهر مكي ، دراسات عن ابن حزم ، دار المعارف ، القاهرة ، ط٤ ، ١٩٩٣م ، ص ١٠٩ .
- (٦٠) ياقوت ، معجم الأديباء ، ٢٣٧/١٢ ، محمد أبوزهرة ، ابن حزم حياته وعصره ، ص ٤٧ .
- (٦١) ابن حزم ، جمهرة أنساب العرب ، ص ٦٥ .
- (٦٢) الذهبى ، سير أعلام النبلاء ، ١٨/١٩٦ .
- (٦٣) ابن الأبار ، للحلة السيرة ، ٢/١٢٨ ؛ وانظر: عبدالباقي السيد ، ابن حزم ، ص ٧٦،٧٨ .
- (٦٤) ابن حزم ، طوق الحمامة ، ص ١١١،١٢٨ .
- (٦٥) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ٣/٣٣٠ ؛ وانظر: ياقوت ، معجم الأديباء ، ١٢/٢٤٠ . خرج ابن حزم من وسط أسرة عرفت الإسلام منذ جده الأعلى يزيد بن أبى سفيان ، وكان خلف أول من دخل الأندلس من أسرته فى صحبة الأمير عبدالرحمن الداخل ، وكان مقامه فى ليلة ، وقد بدأت هذه الأسرة تحتل مكانها الرفيع كواحدة من كرائم العائلات بالانندلس فى عهد الحكم المستنصر ، ونجحت فى امتلاك قرية بأسرها هى منت ليشم . أنظر : عبدالباقي السيد ، ابن حزم ، ص ٤٦ .
- (٦٦) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ٣/٣٢٩ .
- (٦٧) ابن الأبار ، الحلة السيرة ، ٢/٣٤ ، ٧٠،٧١ .
- (٦٨) بالنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسى ، ص ٢١٥ .
- (٦٩) الضبى ، بغية الملتبس ، ص ٨١ .
- (٧٠) ابن بشكوال ، الصلة ، ٢/٣٤٠،٦٧٤ .
- (٧١) نفسه ، ٣/٨٦٦،٩٣٧ .
- (٧٢) هناك كتب كثيرة صدرت عن ابن تومرت من أفضلها ما كتبه الدكتور عبدالمجيد النجار كتب كتابين أحدهما عن فكره والآخر عن تجربته الإصلاحية ، وكتب عنه عبدالله علام عند حديثه عن عبدالمؤمن بن على ، وكتب عنه البيهقى تلميذ ابن تومرت وإن كان قد لشتط فى أمور ،

وكتب عنه ابن أبي زرع في روض القرطاس ، وكتب عنه الذهبي في سير اعلام النبلاء وفي تاريخه ، وغير ذلك كثير

(٧٣) من الأمور التي روجت ضد المهدي وكان من جملة من روجها واحد من أساتذتي المتخصصين في المغربيات إذ قال عنه أن قوام مذهبه العقيدة الشيعية وهذا باطل ، ومن طالع كتاب ابن تومرت أعز ما يطلب علم أن الرجل ليس له من التأثير الشيعي إلا قول العصمة ، وقوام نظرية الشيعة في الإمامة هدمها ابن تومرت لما اعترف بخلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن بن علي ، وقَالَ مدة الخلافة بعد النبي ثلاثين عاما فهذا ضرب لصميم العقيدة الشيعية ، وليت من يروج الأباطيل يطلع على كلام الرجل أولا .

(٧٤) أنظر : العبر ، ١١/٤٦٦ .

(٧٥) لمزيد من التفاصيل عن ذلك أنظر : عبد الباقي السيد عبد الهادي ، للظاهرة والمالكية واثرها في المغرب والأندلس في عهد للموحدين ، أطروحة نكتورة مخطوطة ، كلية الآداب جامعة عين شمس ، ص ١٩١ وما بعدها .

(٧٦) توفي رحمه الله عن عمر يناهز السبعين تقريبا ... يوم السبت ٢٦ شوال ١٤٣٢هـ / ٢٤ سبتمبر ٢٠١١م طاوريا صفحة أمضاها في جهاد متصل في رحاب العلم لقد كان هذا الرجل رحمه الله آية من آيات الله في العلم وفي التحريض عليه والبحث عنه ... ولقد منحني الله من القرب منه والصلة به ما لم يمنحه لغيري إلا ما رحم ربي فلقد لازمته رحمه الله قرابة الاربعة عشر عاما درست على يديه في السنة التمهيدية للماجستير ... وأشرف على في الماجستير وصمم أن يكون الموضوع عن ابن حزم لأجل تصميمي ثم أشرف على في الدكتوراة وصمم أيضا أن يكون الموضوع عن الظاهرية والمالكية لأجل تصميمي ولقد كان محرضا لي للمضي قدما في طريق العلم بكل صنوفه وأشكاله ولقد جرى لي معه من المواقف ما يعجز القلم واللسان عن نكرها في موقف كموقفي هذا ... فأرجل كان والدا لي رحمه الله قبل ان يكون استاذًا وكنت إذا ما زرته في بيته وأردت أن أكتب شيئا أجلسني على مكتبه الذي كان يعتز به اعتزازا منقطع النظير لأنه كان لوالدته التي كان يحبها حبا شديدا الاستاذة الدكتورة معاذ مظاهر رحمه الله ... أشهر استاذة الآثار الإسلامية في مصر والعالم العربي وأول عميدة لكلية الآثار بالقاهرة لا أملك إلا أن أدعو له بالرحمة والمغفرة وأن ينور الله ضريحه ويفسح له في قبره وأن يرفع في العالمين نكره وأدعو كل أحبائي بالدعاء له

(٧٧) المقري ، نفع الطيب ، ٣/١٩٥ .

(٧٨) للناصري ، الاستقصا ، ٢/١٤٥ ، ابن أبي دينار ، المؤنس ، ص ١١٧ .

(٧٩) ابن صاحب الصلاة ، المن بالإمامة ، ص ١٦٥ ، المراكشي ، المعجب ، ص ١٩٩ .

(٨٠) للمراكشي ، المعجب ، ص ٢٣٢،٢٣١ ، ابن سمالك العاملي ، الزهراء المنثورة فى نكت الأخبار الماثورة ، مجلة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية فى مدريد ، ١٩٨١م-١٩٨٢م ، جلد ٢١ ، ص ٦١،٦٢ .

(٨١) للمراكشي ، المعجب ، ٢٣٣،٢٣٤ .

(٨٢) اعتمد ابن حزم فى فتواه على قول الرسول (إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما) أنظر : ابن حزم ، المحلى ، ١/٦٦ ، ٨/٤٢٣ ، الفصل ، ٣/٥٤ ، ولحديث رواه مسلم فى كتاب الإمامة من صحيحه .

(٨٣) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ٧/١١٠٢ .

(٨٤) المنونى ، حضارة الموحدين ، ص ٢٥،٢٦،١٢٥،٢١ .

(٨٥) ابن صاحب الصلاة ، المن بالإمامة ، ص ٢٢٨ .

(٨٦) ابن حجر الهيتمي ، الفتاوى الحديثية ، نقلا عن المنونى ، حضارة الموحدين ، ص ٨٣ .

(٨٧) أبوراس العسكرى ، الخبير المغرب ، نقلا عن المنونى ، حضارة الموحدين ، ص ٨٣ ، هامش ٨ .

(٨٨) نقلا عن عليش ، فتح العلى المالك فى الفتوى على مذهب مالك ، دار الفكر ، (د.ت) ، ١/١٠٢،١٠٣ .

(٨٩) أنظر : المدونة الكبرى برواية سنحون بن سعيد، دار صادر ، بيروت ، ١/٩١ .

(٩٠) الغليزورى ، المدرسة الظاهرية ، ص ٦٦٩ .

(٩١) أنظر : المعجب ، ص ٢٣١،٢٣٢ .

(٩٢) للمراكشي ، المعجب ، ص ٢٣٢ .

(٩٣) ابن صاحب الصلاة ، المن بالإمامة ، ص ٢٢٧ ؛ وانظر : عزابوى ، رسائل موحديّة ، ١/٤٩٤،٤٩٥،٤٨٣،٤٢٤ .

(٩٤) للمراكشي ، المعجب ، ص ٢٧٨-٢٨٠ .

(٩٥) ابن الأبار ، للتكملة ، ٢/٨٨٥ ؛ وانظر:النباهى ، تاريخ قضاة الأندلس ، ص ١١٧ ؛ أحمد بكير ، المدرسة الظاهرية ، ص ٦٤ .

(٩٦) الناصرى ، الاستقصا ، ٢/٢١٧ .

(٩٧) توفيق الغليزورى ، المدرسة الظاهرية ، ص ٣٠٨،٣٠٩ .

(٩٨) ابن الأحمر ، بيوتات فاس ، ص ١٩ ، وابن طاهر من أهل مدينة فاس كان متصوفا اتصل بالمنصور الموحدى سنة ٥٨٧هـ/١١٩١م فحظى عنده ، وكان عالما بأصول الدين وأصول الفقه ، ومسائل الخلاف ، ولى قضاء الجماعة للمنصور ، ثم ولى قضاء الجماعة للناصر بعد

- أبيه ولم يزل كذلك حتى وفاته سنة ٦٠٩هـ/١٢١٢م أنظر : ابن أبي زرع ، للخيرة السنية فى تاريخ الدولة المرينية ، دار المنصور ، الرباط ، ١٩٧٢م ، ص٤٨ .
- (٩٩) حسين مؤنس ، عقد بيعة بولاية العهد لأبى عبدالله المعروف بالخليفة الناصر الموحدى ، مجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ديسمبر ١٩٥٠م ، مجلد ١٢ ، ج٢ ص١٤٨ ، المنونى ، حضارة الموحدين ، ص٣٧ ، أحمد مختار العبادى ، دراسات فى تاريخ المغرب والأندلس ، ص١٠٩ ، ديلاسى أولبرى ، الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ، ترجمة تمام حسان ، الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٩٧م ، ص١٧٤ ، ١٧٢ ، سعد زغلول عبدالحميد ، محمد بن تومرت وحركة التجديد فى المغرب والأندلس ، جامعة بيروت العربية ، ١٩٧٣م ، ص٢١ ، محمود إسماعيل ، سوسولوجيا الفكر الإسلامى ، ج٣ طور الانتهاء ، القسم الأول ، ص١٧٥ ، عادل يحيى عبدالمنعم ، العلم والتعليم فى المغرب العربى من الفتح إلى نهاية دولة الموحدين ، رسالة ماجستير ، بنات عين شمس ، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م ، ص٧٥ .
- (١٠٠) ابن القطان ، نظم الجمان ، ص٤ ؛ عبدالله العروى ، تاريخ المغرب ، ترجمة نوقان فرقوط ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ص١٧٦ ؛ الغلبزورى ، المدرسة الظاهرية ، ص٦٢٣ .
- (١٠١) محمد بن تومرت ، أعز ما يطلب ، ص١-٥ ، ١١-١٨ ، ١٦٣-١٦٥ ، ٢٥٨-٢٦٦ ؛ وانظر : الغلبزورى ، المدرسة الظاهرية ، ص٦٣٦-٦٦٠ .
- (١٠٢) ابن تومرت ، مصدر سابق ، ص٣١٣-٣٧٦ .
- (١٠٣) عبدالمجيد النجار ، المهدي بن تومرت ، ص٣٦٢ .
- (١٠٤) أنظر : شرح رقم الحل ، تحقيق عدنان درويش ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٩٠م ، ص٥٧ .
- (١٠٥) أنظر : المعيار المغرب ، ٣٦١/٢ .
- (١٠٦) اسماعيل بن الأحمر ، بيوتات قاس الكبرى ، دار المنصور ، الرباط ، ١٩٧٢م ، ص١٩ ؛ وانظر : المنونى ، حضارة الموحدين ، ص٣٧ ، ٣٨ .
- (١٠٧) العباس بن إبراهيم ، الإعلام بمن حل مراكز وأغامت من الإعلام ، المطبعة الملكية ، الرباط ، ١٩٧٤م-١٩٧٧م ، ٣٩٦/٨ .
- (١٠٨) ابن أبى زرع ، روض القرطاس ، ٢٥٥ ، الناصرى ، الاستقصا ، ١٢٥/٢ ، ابن العماد ، شذرات الذهب ، دار الفكر ، ٣٢٢/٤ .
- (١٠٩) للمراكشى ، المعجب ، ٢٣١ ؛ وانظر : النسيورى ، نهاية الأرب ، ٣٣٨/٢٤ ، ٣٣٩ ؛ لبس خلكان ، وفيات الأعيان ، ١١/٧ ، المقرئ ، نفع الطيب ، ١١٤/٣ .

- (١١٠) قال صاحب بيوتات فاس عن الناصر بن المنصور " كان كأيبه لا يحكم إلا بمحض الظاهرية ، وأن الفقهاء من المالكية أنكروا عليه ذلك وقالوا : الحق هو مذهب المدونة فأمر بجمع ما وجد من النسخ منها بالمغرب وإحراقها فأحرقت عن آخرها " أنظر : إسماعيل بن الأحمر ، بيوتات فاس الكبرى ، ص ١٩٤ ؛ الغليزوري ، للمدرسة الظاهرية ، ص ٤٥٨ .
- (١١١) المراكشي ، للمعجب ، ص ٣٠٨-٣١٠ ؛ وانظر : بالنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسي ، ص ٢٣٨ .
- (١١٢) للنباهي ، تاريخ قضاة الأندلس ، ص ١١٠ . وجزيرة شقر تقع بين بلنسية وشاطبة ، ومدينة جيان كوره تتصل لأحواز كوره للبيرة ومسافة ما بينها وبين قرطبة خمسون ميلا أنظر : ابن غالب ، فرحة الأندلس ، ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ .
- (١١٣) المقرئ ، نفع الطيب ، ٢/٣٦٣ ؛ وأنظر عبد الحليم عويس ، ابن حزم ، ص ٣٥٠ ، ٣٦٠ . وعن ابن العربي أنظر : أسين بلاسيوس ، ابن عربي حياته ومذهبه ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥ م ، ص ٥-٩٩ .
- (١١٤) المقرئ ، مصدر سابق ، ٢/٣٦٣ ؛ وأنظر : بالنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسي ، ص ٢١٩ .
- (١١٥) أحمد بكير ، للمدرسة الظاهرية ، ص ٥٩ ؛ وانظر : أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، ط ٣ ، ١٩٦٢ م ، ٣/٩٥ ، ٩٦ ؛ خديجة الحديثي ، أبوحيان النحوي ، مكتبة النهضة ، بغداد ، ١٩٦٦ م ، ص ٣١٩ .
- (١١٦) توفيق الغليزوري ، المدرسة الظاهرية ، ص ٣٠٣ .
- (١١٧) ابن الأبار ، التكملة ، ٢/٦١٦ ؛ للذهبي ، سير أعلام النبلاء ، ٢٢/٣١١ .
- (١١٨) ابن العربي ، العواصم من القواصم ، تحقيق محب الدين الخطيب ، مكتبة السنة ، القاهرة ، ط ١ ، ١٤٠٥ هـ / ١٤١٢ م ، ص ٢١ ؛ وانظر : المقرئ ، نفع للطيب ، ٢/٣١ ، ٢٥ .
- (١١٩) المقرئ ، نفع الطيب ، ٢/٥٨ ، ٥٧ ؛ وانظر : محمد الرشيد ملين ، عصر المنصور الموحدى ، ص ٢٥٤ .
- (١٢٠) الغليزوري ، المدرسة الظاهرية ، ص ٧١١ .
- (١٢١) ابن العربي ، العواصم من القواصم ، تحقيق عمار الطالبي ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، ٢/٣٣٦ ، ٣٣٧ .
- (١٢٢) نقلا عن الكنانى ، مؤلفات ابن حزم ، ص ٩٧ .
- (١٢٣) أنظر : للمعجب ، ص ٤٩ .
- (١٢٤) أحمد بكير ، للمدرسة الظاهرية ، ص ٦٤ .
- (١٢٥) الناصري ، الاستقصا ، ٢/١٩٨ ، ١٩٩ .
- (١٢٦) الونشريسي ، المعيار ، ٢/٣٤١ .
- (١٢٧) المراكشي ، للمعجب ، ص ٢٥٥ ، ٢٥٦ .

- (١٢٨) إسماعيل بن الأحمر ، بيوتات فاس الكبرى ، ص ١٩ .
- (١٢٩) المراكشي ، النيل والتكملة ، السفر الأول ، للقسم الأول ، ص ٤٠٨ .
- (١٣٠) الغليزوري ، المدرسة للظاهرية ، ص ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٣٦٣ .
- (١٣١) أنظر : المعجب ، ص ٢٣١ ، ٢٣٢ .
- (١٣٢) نقلا عن المقرئ ، نفع الطيب ، ١١١/٣ .
- (١٣٣) ابن الأحمر ، بيوتات فاس ، ص ١٩ .
- (١٣٤) العباس بن إبراهيم المراكشي ، الإعلام بمن حل مراكش وأغامت من الأعلام ، ٣٩٦/٨ .
- (١٣٥) أنظر : بيوتات فاس ، ص ٢٠ ، ٢١ . ويعقوب هو ابن عبدالحق المريني ولد سنة ٦٠٧هـ/١٢١٠م وتولى الحكم بعد وفاة أخيه أبي بكر سنة ٦٥٦هـ/١٢٥٨م ، وهو الذي قطع مملكة بني عبدالمؤمن ومحي آثارهم ، وهو أول من تسمى بأمير المسلمين من ملوك بني مرين أنظر : ابن أبي زرع ، للخيرة السنية ، ص ٨٥ .
- ومن عهد يعقوب المريني بدأ التقليد يعود ثانية ، وانطفأت جذوة التجديد والاجتهاد ، وجددت كل فروع المالكية ونسى العلماء الأصول ثانية حتى قال قائلهم وهو أحمد بن عمر المزكلي بفاس " ما نزل من السماء حكم إلا وهو في المدونة" أنظر : ابن القاضي المكناسي ، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس ، دار المنصور للطباعة ، الرباط ، ١٩٧٣م ، ١٢٧/١ .
- (١٣٦) أنظر : للقوانين الفقهية ، دار القلم ، بيروت ، ص ٢٧٦ .
- (١٣٧) أنظر : سير أعلام النبلاء ، ٣١١/٢٢ .
- (١٣٨) أنظر : الاعتصام ، مكتبة الرياض الحديثة ، الرياض ، ٢٥٦/١ .
- (١٣٩) أنظر : الاعتصام ، ١٧١/١ .
- (١٤٠) أنظر : تاريخ قضاة الأندلس ، ص ١١٨ .
- (١٤١) أنظر : الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، (د.ت) ، ٢٦٠/٢ .
- (١٤٢) أنظر : للمعيار المغربي ، ٣٦١/٢ .
- (١٤٣) أنظر : شذرات الذهب ، ٩٦/٥ .
- (١٤٤) أنظر : الرد على من يقبض في صلاة الفرض ، مخطوط ضمن مجموع الخزائن العامة بالرياض ، رقم (١٧٢٤د) ، ورقة ٦٠ ، ٦١ .
- (١٤٥) أنظر : تاريخ الفكر الأندلسي ، ص ٢٣٨ .
- (١٤٦) أنظر : حضارة الموحدين ، ص ٣٧ .
- (١٤٧) أنظر : عصر المرابطين وبداية الدولة الموحدية ، ص ٢٠٣ .

- (١٤٨) أنظر : الفكر السامى فى تاريخ الفقه الإسلامى ، دار التراث ، القاهرة ، ط١ ، ١٣٩٦هـ ،
١٧٢/٢ .
- (١٤٩) للغليزورى ، المدرسة الظاهرية ، ص٦٨٥،٦٨٦ .
- (١٥٠) أنظر : قيام دولة الموحدين ، ماجستير ، آداب عين شمس ، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م ، ص٢١٤ .
- (١٥١) أنظر : ابن حزم حياته وعصره ، ص٥٧٧-٥٨٢ .
- (١٥٢) أنظر : ابن حزم خلال ألف عام ، دار الغرب الإسلامى ، بيروت ، ط١ ،
١٤٠٢هـ/١٩٨٢م ، ٩،٨٢/٢ .
- (١٥٣) أنظر : ابن حزم الأندلسى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ص٢٠٥ .
- (١٥٤) أنظر : ابن حزم الظاهرى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م ،
ص١٦٢ .
- (١٥٥) أنظر : تاريخ للفلسفة الإسلامية فى المغرب والأندلس ، دار الجيل ، بيروت ،
ط١٤١٧،١٤١٨هـ/١٩٩٧م ، ص٢١٢ .
- (١٥٦) أنظر : ابن حزم الأندلسى عصره ومنهجه وفكره التربوى ، دار الفكر العربى ، القاهرة ،
(د.ت) ، ص٩٨ .
- (١٥٧) توفيق الغليزورى ، المدرسة الظاهرية بالمغرب والأندلس ، ص٧،٧٠ .
- (١٥٨) أنظر : الردود على ابن حزم بالأندلس والمغرب من خلال مؤلفات ابن حزم ، مقال بمجلة
الأحمدية ، دى ، محرم ١٤٢٤هـ/مارس ٢٠٠٣م ، عدد ١٣ ، ص٣١٩ .
- (١٥٩) عبدالله علام ، الدولة الموحدية ، ص٣١٢ .
- (١٦٠) المراكشى ، المعجب ، ص ٢٧٨-٢٨٠ ؛ وانظر ، خوليان ريبيرا ، التربية الإسلامية ،
ترجمة الطاهر مكي ، دار المعارف ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٩٤م ، ص ٣٠ ، ٣١ .
- (١٦١) محمد بن تومرت ، أعز ما يطلب ، نشر جولد زيهر ، الجزائر ، ١٩٠٣م ، ص ١٦٣ - ١٧٣ ؛
وانظر : Goldziher, le Livre le Mohammedi ibn Toumert Mahdies, Al ger, ١٩٠٣, p٥٠ .
- ٧٠ -
- (١٦٢) المراكشى ، مصدر سابق ، ص ٢٧٩ ؛ وانظر ، عبدالحليم عويس ، ابن حزم الأندلس
وجهوده فى البحث التاريخى والحضارى ، للزهراء للإعلام العربى ، القاهرة ، ط٢ ،
١٤٠٩هـ/١٩٨٨م ، ص ٢٥٠ - ٢٥٤ .
- (١٦٣) المراكشى ، السابق ، ص ٢٧٩ ، ٢٨٠ ؛ وانظر ، أحمد رمضان ، الخلافة فى الحضارة
الإسلامية ، دار البيان العربى للطباعة والنشر والتوزيع ، جدة ، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م ، ص
١١٥ ، ١١٦ .

(١٦٤) أحمد بكير، للمدرسة للظاهرة بالمشرق والمغرب ، دار فكتيبة ، بيروت — دمشق ، ط١ ، ١٤١١هـ/١٩٩٠م ، ص ٦٥ ، ٦٦ .

(١٦٥) ابن حزم ، الفصل ، ٣/١٢ ، وانظر : أحمد رمضان ، الخلافة ، ص١١٥ ، ١١٦ .
(١٦٦) ابن للقطان ، نظم الجمان ، تحقيق محمود على مكى ، منشورات كلية الآداب والعلوم
الإيمانية جامعة محمد الخامس ، الرباط ، (د.ت) ، ص ٤ ؛ وانظر : الكنانى ، مؤلفات ابن حزم ،
ص٨٦ ؛ الغليزورى ، المدرسة الظاهرية ، دار ابن حزم ، الرياض ، ط١ ،
١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م ، ص٦٢٢ .

(١٦٧) المراركشى ، الذيل والتكملة ، تحقيق محمد بن شريفه ، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية ،
١٩٨٤ ، القسم الأول ، السفر الأول ، ص٢١٨-٢٢٢ .

(١٦٨) المراركشى ، المعجب ، ص٢٣٢ ؛ وانظر : المقرئ ، نفع للطيب ، ٢٢٢/٤ .

• • •

obseikan.com

من قضايا التاريخ الإسلامي في كتابات محمد شفيق غربال

د. حسام أحمد عبد الظاهر (٢)

يعد د. محمد شفيق غربال (١٣١١-١٣٨١ هـ/١٨٩٤-١٩٦١ م) واحداً من المؤرخين الكبار الذين تركوا أثراً كبيراً في حركة الكتابة التاريخية في العصر الحديث؛ وقد أهله الدور الذي قام به إلى وصفه بأنه مؤسس مدرسة التاريخ المصري الحديث، وأنه واضع أسس تمصير التاريخ المصري. ويُصنف شفيق غربال غالباً على أنه مؤرخ في التاريخ الحديث، وأنه لم يترك سوى كتب قليلة أهمها: محمد علي الكبير، وتاريخ المفاوضات المصرية البريطانية ١٨٨٢-١٩٣٦ م، وتكوين مصر. إن الذي بسطته بإيجاز شديد^(١) لا يخفى على الكثيرين، غير أن إسهامات محمد شفيق غربال في التاريخ الإسلامي وقضاياها أمر مجهول يتم للكشف عنه في هذه الدراسة.

وقد دفعني إلى إعداد هذه الورقة ثلاثة أسباب:

أولها - الإيمان الحقيقي بأن الحدود والفواصل التي يجعلها معظم المنتمين للتخصص التاريخي بين حقول هذا التخصص ما هي إلا حدود مصطنعة وفواصل متوهمة. وأن التاريخ كل واحد لا يتجزأ؛ وهو ما يتمثل في تجربة شفيق غربال كما سنرى.

ثانيها - تخفيف الألم الذي شعرت به بسبب عدم الالتفات إلى ذكرى مرور خمسين سنة على رحيل شفيق غربال مؤسس المدرسة التاريخية المصرية الحديثة - في شهر أكتوبر ٢٠١١ م - ورقم الخمسين رقم احتفالي واحتفائي بالشخصيات التي لها إسهامات غير متكررة؛ فلأسف الشديد مرت ذكرى شفيق غربال هذه ولم تكتب مقالة واحدة عنه، ولم تلتفت أية جهة إلى ذلك .

ثالثها - كشف لجانب مجهول من الإسهام التاريخي لشفيق غربال، وهو ذلك الإسهام المرتبط بالتاريخ الإسلامي؛ حيث إن له الكثير جداً من الإسهامات في حقل

(٢) مدرس تاريخ إسلامي .

التاريخ الإسلامي، وهي إسهامات لم تؤخذ في الاعتبار بدعوى - غير صحيحة بالمرّة - أن شفيق غربال كان مؤرخاً للتاريخ الحديث، وهذا الكشف الجديد سيجعلنا نعيد التفكير في النظر إلى الإنتاج الفكري لهذا المؤرخ الكبير. وقد ساعد على ذلك أن الله قد وفقني في جمع وترجمة وتحرير أكثر من مائة بحث ومقالة لشفيق غربال لم تنشر من قبل في كتاب^(٢)، وهي تمثل المصدر الرئيس لهذه الورقة بجانب بعض الشذرات الواردة في كتبه حول التاريخ الإسلامي.

وبطبيعة الحال لا توجد أية دراسة سابقة تناولت هذا الموضوع وإن كان بعض مؤرخي التاريخ الحديث قد أشاروا إلى موسوعية غربال واهتمامه بفروع التاريخ المختلفة، مثل: محمد رفعت^(٣)، ومحمد أنيس^(٤)... وغيرهما.

ويرجع تفسير عدم وجود أية دراسات سابقة حول هذا الموضوع - في ظني - إلى سببين: أولهما - ما هو شائع عن أن تخصص شفيق غربال هو التاريخ الحديث؛ ولهذا فمن المستبعد أو غير المتوقع أن تكون له إسهامات مهمة أو محددة في كتابة التاريخ الإسلامي. والسبب الثاني يرجع إلى تعذر الاطلاع على معظم كتابات شفيق غربال في التاريخ الإسلامي لتتاثرها في الدوريات وبعض الكتب، مع عدم وجود بيبليوجرافية تهدي إليها؛ حتى إنني لم أجد - في حدود علمي - أية دراسة أو بحث في التاريخ الإسلامي اعتمد على هذه الكتابات أو كانت من مراجعه.

قسمت ورقتي إلى أربعة محاور أساسية تشتمل على مجموعات من قضايا التاريخ الإسلامي - كما رصدتها - عند شفيق غربال، وهي:

قضايا المصطلح:

ومن المعلوم أن قضية المصطلح من أهم القضايا التي تعين المؤرخ على فهمه للنصوص التاريخية وحكمه عليها، وقد انتبه الأستاذ عباس محمود العقاد لهذا الموضوع في اهتمامات مؤرخنا ذاكراً أن دراسة غربال للكلمات «أشبه شيء بالبحث عن تاريخها أو مناسباتها التاريخية»^(٥).

ومن معالم هذا الاهتمام قيام أ.د. شفيق غربال بتكليف الأستاذ عبد الرحمن زكي مدير المتحف الحربي - آنذاك - بتأليف كتاب يهتم بالمصطلحات العربية والمعربة المتعلقة بالسلاح، وهو الكتاب الذي أصدرته الجمعية التاريخية سنة ١٩٥١م. وقد أكد غربال في مقدمته لهذا الكتاب على أهمية المصطلح فقال: «كل من يشتغل بالبحث التاريخي يدرك مقدار حاجته لأدوات قريبة المنال، سهلة الاستعمال، تسعفه عند اللزوم لفهم اصطلاح يعترضه أثناء قراءة نص...»^(٦).

وقد زاد اهتمام أ.د. غربال بالقضية الاصطلاحية خاصة بعد اختياره عضواً بمجمع اللغة العربية (١٩٥٦ - ١٩٦١م)؛ حيث ترأس لجنة المجمع للمصطلحات

التاريخية والجغرافية، ويذكر غربال بخصوص مصطلحات التاريخ الإسلامي أن هذه اللجنة توصلت إلى أن المؤرخين يستمدون المصطلحات التي يستخدمونها من العلوم والفنون الأخرى؛ مثال ذلك أنه الاسترشاد بتجربة الخوارزمي (ت ٣٨٧هـ/٩٩٧م) في كتابه «مفاتيح العلوم» والذي تمثلت طريقته - في حصر المصطلحات - على استعراض الكتب التاريخية والجغرافية واستخراج ما سماه «الألفاظ التي يكثر ورودها في تاريخ الروم أو فارس أو في المغازي ... إلخ»^(٧).

وقامت لجنة المصطلحات التاريخية بضبط وشرح الألفاظ الاصطلاحية الواردة فيه وتقديمها في ثوب معاصر. وقام بهذا العمل - تحت إشراف شفيق غربال - كل من الدكتور يحيى الخشاب فيما يخص المصطلحات ذات الأصل الفارسي، والدكتور السيد الباز العريني فيما يخص المصطلحات العربية. وهو جهد لم يتم استكماله بدراسة المصادر الأخرى، وهو الأمر الذي إن تم سيمهد الطريق للوصول في النهاية إلى معجم المصطلحات التاريخية الخاصة بالتاريخ الإسلامي على أساس سليم.

وبجانب ذلك قدم غربال إسهاماً في دراسة المصطلحات السياسية في بحثه الذي نشره سنة ١٩٦٠م تحت عنوان «كيف دخلت بعض المصطلحات السياسية في اللغة العربية؟»^(٨). والذي عرض علينا فيه صوراً من تطور المصطلح السياسي، منوهاً بضرورة الاهتمام بالمصطلحات التاريخية والعناية بها لأنها لم تتلق ما تستحقه من اهتمام وعناية.

ومن النماذج الدالة في دراسة غربال هذه تطرقه لمصطلح (ثورة) الذي يكثر وروده في المصادر العربية القديمة، ذاكراً أن دلالة هذا المصطلح التي نعرفه بها الآن لم تعرف في المصادر العربية؛ حيث إنها لم تستخدم إلا منذ زمن قريب جداً. بل إنه في زمن الحملة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر لم يكن معنى ثورة معروفاً بالمعنى الذي نفهمه الآن، والثورة (Revolution) تم التعبير عنها في أول قاموس فرنسي عربي - وهو قاموس إليوس بقطر بـ (فتنة) و(قومة)^(٩). وهذا الأمر يقيناً في التعامل مع الأخبار المصدرية في مصادر التاريخ الإسلامي التي يرد بها ذكر كلمة ثورة، وهي عبارة عن حركات احتجاجية وانفصالات لا ترقى لمفهوم الثورة المعروفة في أيامنا، وإذا لم نأخذ هذا الأمر في الاعتبار لن نفهم الحدث التاريخي فهماً سليماً في سياقه الطبيعي.

وكما يبين شفيق غربال أهمية مراعاة الأبعاد الزمنية في المصطلحات واختلاف دلالة المصطلح من زمن لآخر، يبين كذلك ضرورة الأخذ في الاعتبار الأبعاد المكانية والتي تحمّل المصطلح معاني في مكان لا توجد في مكان آخر به المصطلح نفسه. ومن المصطلحات التي لفتت انتباه غربال في هذا الصدد مصطلح (الإقطاع) والذي

وجه سهام نقده - في إحدى مقالاته - لبعض الكتاب في عصره بسبب عدم فهمهم لدلالات هذا المصطلح الشرقية والغربية وخطهم بين المدلولين^(١٠).

ومن الجدير بالذكر أن غربال وضع برنامجًا وخطة عمل لإنجاز معجم للمصطلحات السياسية في الفكر العربي والإسلامي. وقد قسّم هذه الخطة إلى قسمين: أولهما خاص بأنواع هذه المصطلحات، والتي رأى أنها تنقسم إلى خمسة أنواع هي: «نوع يتعلق بفكرة الدولة، وثان يتعلق بفكرة الحكومة، وثالث يتعلق بالقانون والعدل، ورابع يتعلق بالفلسفة، وخامس يتعلق بالحياة الاجتماعية وآداب السلوك والسير، وما إلى ذلك»^(١١). والقسم الثاني يختص بمراحل هذا البحث. ويؤكد شفيق غربال على ضرورة الرجوع في إعداد هذا المعجم إلى نصوص المعاهدات والاتفاقات وغيرها من وثائق^(١٢).

وحقيقة الأمر لم يلق هذا الأمر الاهتمام والعناية التي دعا إليها شفيق غربال؛ فلم نجد بين أيدينا فيما أعلم حتى الآن معجمًا للمصطلحات السياسية التي استخدمها المؤرخون في الحضارة الإسلامية، وهي فكرة لازالت قائمة وتستحق الاهتمام الكبير من قبل مؤرخي الحضارة الإسلامية.

ومما يصلح شاهدًا أيضًا على اهتمامات غربال الاصطلاحية توفقه أمام مصطلح «عصر الجاهلية» شارحًا له ومصوبًا لبعض الآراء تجاهه؛ فيذكر أن كلمة (الجاهلية) تعني «مخالفة القانون، والتمرد» أو «الجهل بوجود ما هو أفضل»، ويؤيد غربال البعض في تفسيرهم للكلمة على أنها تشير إلى العادات البربرية أو البدوية قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم إلا أنه يؤكد على المعنى الديني لها من حيث كونها تعني نبي التوحيد الصرف الذي جاء به إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام إلى عبادة الأصنام^(١٣).

وبالرغم من أنني لا أميل إلى استخدام صيغة (العصر الجاهلي) للتعبير عن الفترة السابقة لعصر الرسول صلى الله عليه وسلم، وأرى أن التعبير المناسب عنها هو «تاريخ العرب قبل الإسلام» بالنسبة لتاريخ الجزيرة العربية لأنه تعبير حيادي لا يحمل دلالات مسبقة قد يتضمنها وصف «الجاهلي»، إلا أن تفسير غربال للمصطلح يحمل بعض الوجاهة التي تبرر للبعض استخدامه.

ومن أبرز المصطلحات التي يمكن الوقوف عليها في إسهامات غربال الاصطلاحية مصطلح (التاريخ الإسلامي). هذا المصطلح الذي لا يد للمتخصص في هذا الحقل أن يعرف تاريخه وجذوره وأبعاده، ولم أجد من توقف أمامه شارحًا تلك الأمور. ولقد حاولت فيما سبق من زمن أن أفشش عن ذلك باحثًا في كتب البيولوجرافيات كفهريست النديم (ت ٣٨٠هـ/ ٩٩٠م) وكشف الظنون لحاجي خليفة

(ت ١٠٦٧هـ / ١٦٥٧م) فلم أجد عند مؤرخي الإسلام من استخدم هذا المصطلح في التعبير عن الإطار التاريخي الممتد من عصر الرسول صلى الله عليه وسلم إلا في حالات نادرة لعل أوضحها الذهبي (ت ٧٤٨هـ / ١٣٤٨م) في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي عندما جعل لكتابه عنوان «تاريخ الإسلام» والذي كان الدائرة الأغلب في تراجمه خاصة بالعلماء والمفسرين والفقهاء والمحدثين والمرتبطين بالدين الإسلامي.

في البداية نجد غربالاً ينفذ ما اشتهر بيننا في حقل هذا التخصص ولازال مشهوراً حتى الآن من تقييد استعمال كلمة (إسلامي) نقلاً عن العلماء الأوربيين في دراساتهم التاريخية في إطلاق وصف نصراني أو مسيحي إلا على الأزمنة السابقة للعصور الحديثة والمعاصرة. ويوضح غربال طبيعة هذا الخطأ بقوله إن الاستعمال الأجنبي له ما يبرره عندهم، وهو الذي جاء نتيجة للفصل بين ما سموه السياسة وما سموه الدين. ويتساءل شفيق غربال: أما عندنا، فما وجه تبريره؟ وما مقياس الإسلامية؟ أهو وقوع الشيء في عصر سابق للمؤثرات الأوروبية؟.

وينقد غربال ذلك بقوله إن الحضارة الإسلامية كانت مزيجاً من عناصر متباينة شرقية وغربية؛ وعلى هذا فلا يوجد سبب معقول لاستبعاد استخدام مصطلح إسلامي في الفترة التاريخية الحديثة التي شهدت تأثرها بالمؤثرات الأجنبية بينما لا تجردها من هذا الوصف في طور تأثرها بالفلسفة اليونانية القديمة في العصر العباسي مثلاً. مشيراً إلى أن الحضارة الإسلامية تأثرت بنظم الساسانيين أو الروم، وهذا لم يمنعها من إسلاميتها، وكذلك تأثرت في مرحلة تالية بالمؤثرات الفرنسية أو الإنجليزية، وهذا أيضاً بالتبعية لا يجعلنا ننزع عنها إسلاميتها^(١٤).

ويجب الانتباه إلى حقيقة واضحة في سياقها التاريخي وهو أن شفيق غربال في كتاباته - حتى تلك التي نشرت بعد ثورة يوليو ١٩٥٢م باتجاهاتها العربية - يرى أن إطلاق وصف «إسلامي» أعم وأصدق من وصف «عربي»^(١٥) على هذا المجال من التاريخ.

والذي يخرج به غربال من نتيجة وراء مناقشته المنطقية أنه «لا نستطيع بحال أن نعتبر الحضارة الإسلامية أمراً طواه الزمان... أو أن التطور الإسلامي قد وقف عند حد معين، بل على العكس نعتبره مستمراً متصل الأديار»^(١٦).

وهذا التفسير الذي أراه صحيحاً يجعل الباحث يفش عن رؤية شفيق غربال في قضية أخرى وهي الخاصة بالتحقيب التاريخي والموقع الزمني للتاريخ الإسلامي عنده.

والحقيقة أننا نجد تطوراً ما لدى شفيق غربال في قضية التحقيب أو الإطار الزمني للتاريخ الإسلامي؛ حيث ذكر سنة ١٩٣٨م أن «العالم الإسلامي قد تطور بموجب الفتح العثماني تطوراً جديداً، كما أنه ليس من شك في أن ذلك الفتح يبدأ عهداً جديداً في تاريخ أمم أوروبا الشرقية، ويحق للمؤرخ أن يجعل منه أساس التاريخ الحديث للشرق العربي وللشرق الأوروبي - وأما ما ذهب إليه بعض الباحثين من الغرض من شأن هذا الحادث فأمر لا يقوم على نظر قويم؛ فالقول مثلاً بأن المصريين وغيرهم قد خضعوا لحكام من الترك قبل خضوعهم للترك العثمانيين، وأن كل ما جرى في القرن العاشر هو استبدال ترك بترك يغفل فروعاً جوهرية بين النوعين من حكم الترك، ولا يستطيع أي مستقص لأحوال المصريين أو العراقيين إلا أن يدرك مقدار اختلاف طبيعة الحكم السلجوقي في بغداد والخلافة العباسية قائمة، والحكم المملوكي في القاهرة، وتقاليد الفاطميين والأيوبيين مستمرة، عن حكم السلاطين العثمانيين للمصريين وللعراقيين على يد نوابهم من الباشوات، تؤيد هؤلاء أو تعرقلهم جماعات من أجلاف الجند وأخلاق الناس. وأين هؤلاء الباشوات من سلاطين بغداد وسلاطين القاهرة؟ وأين إدارتهم العائنة من تلك الدواوين العربية اللسان الجامعة لكل ذي بيان ولكل صاحب فضل؟»^(١٧).

ومعنى ذلك أن شفيق غربال بذلك يحدد حقل التاريخ الإسلامي بنهاية العصر المملوكي، إلا أننا إذا تتبعنا كتابات غربال زمنياً سنجده يغير هذا الرأي؛ فهذا الذي ذكره غربال سنة ١٩٣٨م سرعان ما قام بتغيير رأيه فيه في أكثر من موطن من كتاباته المختلفة ففي سنة ١٩٤٦م وفي مقالته التي عنوانها «أهم الأحداث في تاريخ مصر الحديث» يذكر أن العصر الحديث في مصر يبدأ عند نهاية القرن الثامن عشر^(١٨). إلا أنه في سنة ١٩٤٩م يراوح بين الرأيين ويذكر أن مضن في ظل الحكم العثماني عاشت على ما خلفه له تراثها، فلم تزد عليه، وأن هذا العصر الذي يمكن تسميته بعصر الأمراء المماليك هو «عصر الانتقال للعصر الحديث»^(١٩) ويذكر في السنة التالية - ١٩٥٠م - أنه قد امتدت بعد نهاية القرن الثامن عشر عوامل التغيير في المجتمع الإسلامي سواء في مصر أيام محمد علي أو في الدولة العثمانية أيام سليم الثالث ومحمود الثاني أو في إيران أيام فتحي علي شاه^(٢٠).

ورؤية غربال الجديدة والمكتملة والتي ظل مؤمناً بها حتى رحيله أن تاريخ مصر الإسلامية على سبيل المثال يتم تقسيمه إلى فترتين مختلفتين كل الاختلاف في الطول: فالأولى تستغرق من منتصف القرن السابع حتى نهاية القرن الثامن عشر، بينما تشمل الثانية السنوات التالية حتى عصره في منتصف القرن العشرين، مؤسساً هذه الرؤية بقوله: «شهدت الفترة الأولى تكوّن ثقافة إسلامية بلغت قدرًا كبيراً من الاستقرار

والتماسك سواء في أيام ازدهارها أو في عصر انحطاطها، وسواء نظرنا إليها من وجهة بنائها الداخلي أو من وجهة علاقاتها الخارجية. أما الفترة الثانية فقد شهدت إخضاع تلك الثقافة لدوافع وحركات من الشد والجذب، كانت ذات تأثير بليغ في كيانها»^(٢١).

ويمكن القول إن نظرة شفيق غربال إلى الحدود الزمنية لحقل تخصص التاريخ الإسلامي استمرت حتى رحيله، وذلك لأننا نجدها كذلك في كتاب «منهاج مفصل» والصادر سنة ١٩٦١م أي في السنة نفسها التي رحل فيها غربال؛ يؤكد فيه بصورة جلية على تبعية العصر العثماني حتى نهاية القرن الثامن عشر للفترة السابقة عليه - أي الإطار الزمني الشائع للتاريخ الإسلامي - أكثر من تبعية للفترة اللاحقة عليه، ويبين أن التغيير الطفيف الذي أصاب الأقطار العربية والإسلامية نتيجة للتبعية العثمانية لم يمس شيئاً أساسياً من مقدمات المجتمع حيث «بقيت عناصره كما كانت : فلاحوه وبدوه وصناعه وتجاره وعلمائه وأجناده وأصحاب المناصب. وما بين تلك العناصر من العلاقات بقي كما كان. ونظم حيازة الأرض ونظم الجباية هي هي، والواقع الذي يحدث كل يوم هو هو، والمثل الأعلى هو هو»^(٢٢).

ويختلف شفيق غربال في هذه الرؤية عن مؤرخي التاريخ الحديث الذين لا يزالون حتى الآن يدرجون العصر العثماني ضمن دراساتهم، كما أن مؤرخي التاريخ الإسلامي والوسيط يستبعدونه من دائرة اهتمامهم البحثية ويقصرون ويحددون مدى زمنيًا لدراساتهم بنهاية العصر المملوكي في بدايات القرن السادس عشر الميلادي مقتدين في ذلك باتجاه بعض الممشرقين في وضع حدود فاصلة تعسفية بين الفترات التاريخية، بالرغم من وجاهة جميع الاعتبارات التي ذكرها شفيق غربال ومصداقيتها.

قضايا الكتابة التاريخية:

ينوه غربال بقضية مكانة التاريخ في الحياة العقلية العربية، والدور الذي قام به علم التاريخ تجاه العلوم اللغوية والأدبية والدينية، وتجاه أفراد المجتمع في معاملاتهم، وكذلك تجاه الحكومات التي لم تستغن عن التجارب التاريخية في سياساتها. وأن التاريخ العربي الإسلامي كان واحدًا من أهم أدوات نشر الثقافة العربية الإسلامية بين مختلف شعوب دار الإسلام؛ وبالرغم من ذكره لهذه الحقيقة، إلا أنه يرى أن طلب التاريخ عند المسلمين كان غالبًا لمجرد لذة الطلب والقراءة مستشهدة بروايات عن الجاحظ والمسعودي. كما يستخلص حقيقة عدم قيام المسلمين بفصل التاريخ عن المواد النظرية، والتي ترتب عليها عدم وجود دراسة علمية للتاريخ قبل العصر الحديث، كما أن النقاد لم يتعرضوا لأساليبه.

ويؤكد غربال على ضخامة الإنتاج التاريخي عند المسلمين، إلا أنه يوضح أن هذه الضخامة تهولنا مظهرًا لا حقيقةً وذلك لثلاثة أسباب هي:

١- كثرة الأسانيد، فيقول: «إذا حذفنا الأسانيد من تاريخ دمشق لابن عساكر أمكننا أن نهبط بالمجلد الواحد من ذلك التاريخ عشرات الأوراق إلى خمس ورقات».

٢- أن المؤرخين اعتادوا أن يوصلوا ما أعدوه بمادة منقولة من كتب السابقين نقلًا حرفيًا وبذا تكبر مصنفاتهم.

٣- هناك من المؤلفات التاريخية ما يصعب اعتباره كتبًا بالمعنى المألوف، وذلك مثل كتاب من جمع بين أختين، وكتاب من تزوج ابنة امرأته، وكتاب من وقف على قبر فمثل بشعر، أو كتاب للحاملين لاسم عبد المؤمن أو عوض.... إلخ^(٢٣).

وتناول شفيق غربال أساليب الكتابة التاريخية عند المسلمين في العصور الوسطى على اعتبار أنها تعد جزءًا من تراث المدينة العربية. ويرصد في ذلك الشأن ذبوع أسلوب الخبر عند مؤرخي الإسلام الأوائل، وهو الأسلوب الذي يجمع بين النظم والنثر ويحرص على إثارة انتباه السامع أو القارئ؛ ولهذا نجد أن كثيرًا من كتابات هؤلاء المؤرخين تعتمد على النوق الفني أكثر من اعتمادها على الأمانة التاريخية، ضاربًا بذلك نمونجا من كتاب «الأخبار الطوال» لأبي حنيفة الدينوري (ت ٢٨٢ هـ/ ٨٩٥ م) يتضمن كلامًا تم بين معاوية وعمرو بن العاص والذي من المؤكد دار في جلسات سرية، لم يقل لنا للمؤرخ الذي عاش في القرن الثالث الهجري كيف بلغه هذا الكلام، بالرغم من أنه ربما كان له أصل من الواقع ولكن لا سبيل إلى نفي ما أدخلته عليه وفيه صناعة المؤرخين. كما يتطرق للطبري (ت ٣١٠ هـ / ٩٢٢ م) ذاكرًا أنه - كما قال في مقامة كتابه في التاريخ - أنه أدى كل ما ورد في كتابه على نحو ما أدى إليه دون استخراج بعقل، ولا استنباط بفكر.

ولا ينفي شفيق غربال عن المؤرخين المسلمين محاولة تنفيذ بعض الأفكار العظيمة في الكتابة التاريخية؛ مثل كتاب مسكويه (ت ٤٢١ هـ / ١٠٣٠ م) المعروف «تجارب الأمم»؛ غير أن غربال يرى أن فكرة الكتاب أعظم من تنفيذه، ويضع شفيق غربال مسكويه في سياق الزماني ويقول إنه وفق توفيقًا كبيرًا حينما أخذ يقترب من عصره، فاستفاد استفادة حقيقية من تجاربه شارحًا أسباب الحوادث ونتائجها.

وكما درس شفيق غربال مؤرخين يتسع نطاق التاريخ لسيدهم ليحيط بالشعوب عمومًا وبشعوب دار الإسلام خصوصًا، درس المقرئزي (ت ٨٤٥ هـ / ١٤٤١ م) والجبرتي (ت ١٢٣٧ هـ / ١٨٢٢ م) والذي يضيق نطاق التاريخ لديهما فيؤرخان لما يخص وطنهما مصر.

وبالرغم من أنه لا يخفى على شفيق غريبال إسهامات كبار المؤرخين المسلمين كابن خلدون^(٢٤) (ت ٨٠٨هـ/١٤٠٦م) وغيره في محاولاتهم التفسيرية، إلا أنه يصف التأليف التاريخي في معظمه بأنه أضعف ما خلفته الحياة العقلية العربية، مع إدراكه لمعرفة المؤرخين العرب لبعض معالم مناهج النقد التاريخي والمستمدة من مناهج دراسة الحديث النبوي وأسباب هذا الضعف في رأيه ترجع إلى:

١- ضعف الخيال التاريخي أو التصور.
٢- انعدام أي إحساس يذكر بالكفاح بين قوتي الخير والشر في التاريخ أو بالفروق بين الأمم.

٣- عدم التحليل الدقيق للشخصيات التاريخية.
٤- ندرة أن يبدي واحد منهم ما يدل على رغبة قوية في الاستطلاع والتفهم والتعرف على البعيد عنه زماناً ومكاناً من الوقائع والحقائق^(٢٥).

كما ينقد غريبال للمؤرخين المسلمين في عدم قيامهم بالتركيب، ويذكر أنه أقل ما عني به علماءنا الأقدمون. والتركيب كما يذكره هو العرض المعقول المعلن، وإن كان موجزاً أو قليل التفصيل - لنمو للتاريخ الإسلامي طبقاً لاجتهاد المؤلف ونفاذ تصوره ووضوح فكرته. ويُرجع غريبال أسباب قلة الاهتمام بذلك إلى انشغال علمائنا الأقدمين بالجمع والرواية من جهة وانغماسهم جسداً وروحاً في محيط الحوادث من جهة أخرى^(٢٦).

وعلى الرغم من النقد الذي يوجهه غريبال للكتابة التاريخية عند المسلمين إلا أنه يعود فيؤكد على أن علم التاريخ في الحضارة الإسلامية يتسم بصفتي العظمة والإنسانية، وأنه يخلو من الكثير من الشوائب الموجودة في كثير من كتب التاريخ عند الأمم الأخرى^(٢٧).

ومما يرتبط بقضايا الكتابة التاريخية قضية الإلهام عند المؤرخين المسلمين، والتي تناولها شفيق غريبال - متأثراً بأفكار أستاذه أرنولد توينبي - في مقالة بالغة العنوية^(٢٨) محدداً في البداية أي مؤرخين يقصد فيقول إنهم «أولئك الذين تأثروا بمؤثرات بلغت في بعض الأحيان حد العنف، وعبروا عن شجونهم أو لنفعلاتهم أو إحساساتهم بالتأليف التاريخي». أما الإلهام الذي يقصده فيعني به «وصف لما ينتاب المؤرخ من جراء الأزمة التي تدفع به نحو ذلك التعبير بالتأليف التاريخي ويوحى إليه أحياناً بموضوع التأليف وبأسلوبه». ويطبق هذا الأمر على بعض المؤرخين ومنهم ابن خلدون الذي لمس في حياته الخاصة جميع ما تعرض له الأندلس والمغرب من مبادئ الدول ومراتبها وتزاحمها وتعاقبها... فهو في الجملة - بالنسبة إلى المؤلف -

«فرج من بعد ضيق و خلاص من بعد شدة... فأما الضيق والشدة فمرجعهما خراب الأندلس و خراب المغرب و تزلحم الدول و تعاقبها، وقد عانى من جراء ذلك ما عانى». ومن القضايا الشائكة في الكتابة التاريخية عند المسلمين قضية التأثير المذهبي أو كتابة التاريخ بين السنة و الشيعة؛ حيث يشكو كل من المؤرخين السنيين و الشيعة من معالجة مؤرخي كل فريق منهم لأحداث التاريخ الإسلامي و يقول: «لا أزعم أنه من الممكن تأليف تاريخ يرضى به الفريقان تمامًا، إذ أن لكل منهما نظرة تقوم على مقدمات مسلمة لا يقبلها الفريق الآخر»؛ ولهذا يضع غربال إطارًا يمكن من خلاله علاج هذه المشكلة يتمثل في إنشاء تاريخ يحترمه كل منهما يقوم على:

- 1- عرض وجهتي النظر.

- 2- الخلو من الاستهجان و الذم و الامتهان.

- 3- نوع من التقريب القائم على الاحترام المتبادل و التفاهم و إثارة المصلحة الأعم على المصلحة الأخص^(٢٩).

ومن قضايا كتابة التاريخ التي لاقت اهتمامًا لدى شفيق غربال قضية المصادر التاريخية التي لم تلق عناية تستحقها في النشر. وهذا ما بيّنه دعوته لتحقيق كامل لكتاب «تجارب الأمم»^(٣٠) لمسكويه، وهو الأمر الذي لم يتحقق إلا بعد دعوته هذه بأربعين عامًا في الطبعة التي حققها أبو القاسم إمامي و صدرت في طهران سنة ٢٠٠١م، وأيضًا إشارته إلى الإخراج الحقيقير - وفقًا لتعبيره^(٣١) - لخطط المقرئزي و كأنه كان واعيًا بطريق غير مباشر إلى ضرورة إعادة تحقيق هذا الكتاب الجليل تحقيقًا يليق به، وهي الأمنية التي لم تر النور إلا خلال السنوات ٢٠٠٢-٢٠٠٤م حين تصدى لتحقيقه أيمن فؤاد سيد و نشرته له مؤسسة الفرقان في لندن.

ويهتم شفيق غربال باثنين من أنواع مصادر التاريخ الإسلامي العديدة التي رجع إليها على غاية كبيرة من الأهمية و هما الوثائق و الآثار.

بالنسبة للوثائق يعتبر غربال أحد مؤسسي مدرسة التاريخ بالاعتماد على الوثائق في مصر^(٣٢)، وهو ما يظهر واضحًا في كتاباته المختلفة في التاريخ الحديث، وقد انسحب ذلك أيضًا على اهتماماته بالتاريخ الإسلامي؛ فيذكر أن الوثائق ينبغي أن تكون قريبة للدارس^(٣٣).

ويأتي إدراكه لأهمية الوثائق في التاريخ الإسلامي لسببين: أولهما سبب خاص يتمثل في تأخر عصر للتوين نسبيًا، وثانيهما سبب عام وهو أن الكتب ترسل أحكامًا عامة قد تصدق وقد لا تصدق على جميع الأحوال و الأمصار؛ ولهذا ينبغي مقارنتها بالوثائق التي تتناول ما حدث فعليًا^(٣٤).

ومن الجدير بالذكر أن شفيق غربال وإن لم يساهم في حركة نشر الوثائق العربية إلا أن له جهود ملموسة في الاهتمام بها ونشرها، وهو ما نراه بارزاً في إدراكه لأهمية الوثائق البريدية العربية في تصحيح أحكام الكتب التاريخية^(٣٥) وهو الأمر الذي دفعه إلى تكليف أدولف جروهمان إلى تأليف كتاب عن هذه الوثائق لتنتشر له الجمعية التاريخية. وبالفعل قام جروهمان بالاستجابة لهذا التكليف ووضع كتابه: *From the world of Arabic Papyri* والذي نشرته الجمعية التاريخية سنة ١٩٥٢م، وهذا الكتاب يحوي مقدمة مطولة عن البريديات العربية، كما يضم نشرًا للعديد من الوثائق البريدية من مجموعات بريدية مختلفة.

كما أن غربال في دراسته للتاريخ الاقتصادي العربي ينوه بحقيقة أن العمل في الوثائق العربية لا زال في مبدئه^(٣٦)، وفي دراسة له أخرى عن تاريخ الأزهر يعلق على الدراسات التي قامت حوله بقوله «لا أعرف أحدًا رجع إلى الوثائق الأصلية، بل لا أعرف أحدًا ابتدأ بحصر تلك الوثائق فنحن إذن في البداية وأمامنا كل شيء»^(٣٧). وبالرغم من تكرار هذه الدعوة إلا أن الاهتمام الذي تلقاه الوثائق لا زال محدودًا جدًا. وبجانب ذلك اهتم غربال بنصوص الوثائق العربية التي ضاعت أصولها، كمجموعة الوثائق الفاطمية الذي أوصى مجلس إدارة الجمعية التاريخية بنشرها مع توصية بأن يقوم بتحقيقها جمال الدين الشيال وإعدادها للنشر، وبالفعل صدرت هذه المجموعة في عام ١٩٥٨م^(٣٨).

هذا عن الوثائق، أما بالنسبة للآثار فإن شفيق غربال يرى أنها إن أحسن استعملها تقدم للمؤرخ خاصة في الموضوعات الاقتصادية أدق المعلومات وأغزرها وأصحتها^(٣٩). ويأتي اهتمامه الكبير بالآثار واضحًا في إنشاء متحف الحضارة المصرية والذي كان غربال أنشط أعضاء اللجنة المكلفة بإنشائه وأكثرهم إنتاجًا، وظل في جهد متواصل لعدة سنوات حتى ظهر هذا المتحف إلى النور. وضم هذا المتحف قسمًا خاصًا بتاريخ مصر الإسلامية.

وهناك نوع من التاريخ أسماه غربال «التاريخ الأثري»^(٤٠) منوهاً بأن هذا النوع من التاريخ ليس بالشيء الجديد، بل هو من أهم ما عني به المصريون في مختلف عصور تاريخهم، وقد طلبوه مرتبطًا بالخطط^(٤١). ويؤكد غربال على أهمية أسلوب الخطط في الكتابة التاريخية فيذكر أنه يجمع بين مزايا المرجع، يرجع إليه الباحث لتحقيق جزئي أو تفصيلي، ومزايا الدراسة المستفيضة لموضوع أو لمطلب، وهو أيضًا أسلوب يتميز بصفة الجمع بين العلم القديم الموروث، وبين ما طرأ عليه من تجديد أدى إليه تقدم البحوث^(٤٢). ومما يندرج ضمن التاريخ الأثري الفنون والصناعات، ويمكن للقارئ لكتابات غربال أن يخرج بنتيجة مفادها إيمانه الكامل

بأنها من خير المظاهر التي تتجلى فيها الشخصية العربية والإسلامية^(٤٣)؛ ولهذا فهو يدعو المؤرخين إلى الاهتمام بها كمصدر لا غنى عنه في بحوثهم.

وأخر قضية يمكن تناولها ضمن هذه المجموعة هي قضية الاستشراق وكتابة التاريخ الإسلامي. وبطبيعة الحال لا يمكن النظر إلى حركة الاستشراق على أنها اتجاه واحد بل إنها تتضمن بداخلها العديد من الاتجاهات، إلا أن هناك سمات عامة لكتابات الكثير من المستشرقين في مؤلفاتهم في موضوعات التاريخ الإسلامي، وهذه السمات يحصرها شفيق غربال^(٤٤) فيما يأتي:

- ١- حسن استخدام الأصول العربية.
 - ٢- التمكن من مناهج النقد والتحليل.
 - ٣- عرض التاريخ الإسلامي كفصل أساسي من فصول تاريخ الإنسانية يؤثر فيها وتؤثر فيه، وبه من الفضائل أو الرذائل كأي جماعات إنسانية.
 - ٤- دراسة ماضي الأمم التي تكونت منها الأمة الإسلامية، وهذا يؤدي إلى قدرة المستشرقين على تعليل موقفها من الإسلام وما لها بعده وأثرها في الحضارة الإسلامية.
 - ٥- دراسة ديانات التوحيد ومعتقدات الجماعات، وبهذا يقدر المستشرقون للعوامل الدينية وأثرها في المجتمعات الإسلامية، كما يستطيعون عرض الفرق والحركات الانفصالية دون الوقوف منها موقف اليبغضاء والكرهية.
 - ٦- معرفة أثر العوامل الاقتصادية والاجتماعية في الأمم فلا يستأثر التاريخ السياسي أو الحربي والطبقات الحاكمة بكتابتهم للتاريخ بل ينال العامل والفلاح وطبقات العمال والفلاحين دورهم الذي يستحقونه في التاريخ.
 - ٧- محاولة التركيب بعد التحقيق، أي العرض المعقول للمعلل للتاريخ الإسلامي طبقاً لاجتهاد المؤلف ويفاذا تصوره ووضوح فكرته.
- ويجب التفرة في رؤية غربال تجاه المستشرقين بين الفكر أو الفلسفة التي تحكم تعاملهم مع المادة التاريخية وبين توظيف الكثير منهم لهذا الفكر لخدمة بعض الأغراض غير العلمية؛ وهو ما يظهر في مناقشات غربال وردوده وتعليقاته على كثير من الآراء الاستشراقية التي لا تدل على فهم صحيح لحقائق التاريخ الإسلامي، ومن ذلك:

- ١- ربطه بين بعض صور حركة الاستشراق وبين حركة الشعوبية المعروفة في التاريخ الإسلامي قائلًا بأن خصوم العرب [والمسلمين] قديمًا وحديثًا يصدرن عن بغضاء وحقد هادفين إلى الحط من قدر العرب ودورهم التاريخي في

الماضي والحاضر، مستشهدًا بالعديد من الاستشهادات الدالة على ذلك سواء من حركة الشعوبية أو حركة الاستشراق^(٤٥).

٢- تأكيده على عدم تغيير عامل الزمن ودوره في اختلاف حركة الاستشراق ويرى غريبال أن الاستشراق قبل انتقال فكرة التنظيم العالمي إلى حيز المباحث السياسية العلمية - أي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر - جاء مواكبًا لحركة الاستعمار الأوروبي لبلدان العالم الإسلامي، ذلك من أجل تحقيق مصالح أوروبية مختلفة يأتي من بينهما: تقديم حقائق عن الإسلام والمسلمين لتيسير مهمة الحاكم الأوروبي، وخلق ميادين جديدة لانتشار الأفكار الأوروبية خاصة ما يتصل منها بالمذاهب الاجتماعية... إلى غير ذلك. ويؤكد غريبال على أن هذه المصالح الأوروبية تؤسس على فكرة أن رسالة الإسلام قد قُضيت وأنه لا رجاء للمسلمين إلا بأخذ فكرة الحركة عن المجتمع الأوروبي والتخلي عن فكرة المحافظة والسكون^(٤٦).

٣- تعليقه على رأي برنارد لويس عن العقلية العربية وأنها عقلية ذرية تنظر إلى الأشياء على اعتبار أنها كليات متفككة لا رابطة بينها ولا يتركب منها كل واحد، يقول: إن هذا للرأي يعيبه أمران: أولهما إطلاقه لهذا الحد. وثانيهما أنه نظرة مُخذت من رجال القرن العشرين متأثرة بنظرة العالم وتفكيره في هذا القرن، ويحكم غريبال على هذه الرؤية الظالمة للعقلية العربية بأنها لا تستحق منا أن نعترف لها بالسلامة من كل شك أو أن نسلم لها بكل الصحة^(٤٧).

٤- حديثه عن الرأي للشائع القائل بأن العرب ما هم إلا نقلة للعلوم لمن أثبتوا فيما بعد أنهم أولى بها منهم فيذكر أن في ذلك كل الفضل لثلاثة أسباب:

أ- أن نقل العلم يفيد تحصيله ثم دره ثم نشره.

ب- أن العلم يتطور بانتقاله من مرحلة لأخرى.

ج- تعدد المنابع التي أخذ عنها العرب من هندية وفارسية وقبطية وأرمية ومصرية ويونانية وأن ما فعله العرب من خلق مركب واحد من هذه العناصر المتباينة يُظهر الأصالة الحقيقية لهم^(٤٨).

٥- مناقشته الرأي للقائل بأن معظم أصول العلماء للكبار غير عربية وأنهم من الأعاجم، ورد على ذلك بأن هذا الأمر يُعد فخرًا للعرب لأنهم نجحوا في إلحاق أهالي هذه الشعوب بهم في سبيل تكوين مجتمع واحد، ونجحوا في ذلك، والدليل عليه إلحاقهم مبتكرين خالفين مبدعين، والابتكار والخلق والإبداع ليس أبدًا من صفات الأذلاء^(٤٩).

ويتوقف غربال بالدرس بالتحليل أمام مدرسة الاستشراق الفرنسية خاصة ما يرتبط منها بدراسة تاريخ الشام في العصر الإسلامي، وهي المدرسة التي تعتبر الشام امتداداً طبيعياً لانتشار الشعوب الأوروبية من يونانيين ورومانيين، ولكن ليس من الطبيعي عندها أن تكون الشام عربية أو تابعة لدول إسلامية كالتولونيين والإخشيديين أو أن يكون من سكانها مسلمون. ويؤكد شفيق غربال هذه الرؤية عن طريق فحص أعمال اثنين من كبار مستشرفي هذه المدرسة، وهما: سوفاجيه (Sauvaget) ولامانس (Lammens).

وإذا أخذنا لامانس كدراسة حالة معبرة عن فكر شفيق غربال تجاه أعماله سنجد شفيق غربال يخرج بعدة نتائج بناءً على نقده للامانس، والذي نخصه في أربع نقاط هي:

- ١- إن تخصص لامانس في الكتابة عن العصر الأموي ليس بهدف تحري الإنصاف لهذه الدولة وإنما بهدف إفساد التاريخ العربي عن طريقتين: أولاً مجرد الرغبة في معارضة جمهرة المؤرخين المسلمين في تنديدهم ببني أمية. وثانيتهما محاولة إثبات أن فضل الأمويين يرجع إلى أن سياستهم امتداد لسياسة تجار قریش قبل الإسلام أي أنها سياسة كانت قليلة التأثير بالاعتبارات الدينية.
- ٢- التناقض الكبير الذي يقع فيه لامانس؛ فمثلاً في موطن يسلم بحركة استيطان العرب قبل الإسلام في بلاد الشام، وما كانت لهم فيه من دول وإمارات، ثم في موطن آخر يذهب إلى أنه لا يوجد في الشام مسيحيون من أصل عربي.
- ٣- اتباع لامانس لطريقة توهيمية في عرضه عن طريق لي عنق النصوص لخدمة الأفكار المسبقة التي لديه، ويضرب غربال مثلاً على ذلك باستشهاد لامانس بأحد نصوص المبدسي في أحسن التقاسيم الخاصة بازدهار تجارة بلاد الشام في العصر الإسلامي، حيث نرى لامانس يستنتج منها أعظم موارد الشام التي لم تفلح اضطهادات المسلمين وحكمهم المزري لها عن إقارها. فبدلاً من أن يقنعه هذا النص بازدهار الشام في العصر الإسلامي يجعله يؤكد من خلاله على فكرته المسبقة عن الاضطهاد الإسلامي والحكم المزري للمسلمين.
- ٤- افتقار آراء لامانس إلى الأسس السليمة التي يبني عليها نتائجه وعدم دقته في كثير من المعلومات التي يذكرها كقوله بوفاة سليمان بن عبد الملك في حصار القسطنطينية وهو خطأ، أو ترويجه لأفكاره الخاصة وإسقاطها على التاريخ الإسلامي؛ كقوله عن حرمان غير العرب من الحقوق السياسية، أو فكرته عن تطلع أهل الشام إلى ظهور السفيناني نصير «الحرية الشامية» حيث إنه كلام لا يستند إلى شيء ولا يوجد مصدر واحد تحدث عن الحرية الشامية، أو ذكره

وجود مملكة لاتينية متماسكة، مع أن ذلك يُعد وهماً في ظل ما هو معروف في تاريخ الصليبيين من الشد والجذب بين الأمراء الإقطاعيين على مختلف مراتبهم، وبينهم وبين الكنيسة، وبين الجاليات التجارية الإيطالية، أو بين الصليبيين الذين ولدوا في الشام والصليبيين الوافدين حديثاً^(٥٠).

• • •

قضايا التاريخ الإسلامي العلم:

لشفيق غربال إسهامات في الكثير من موضوعات التاريخ الإسلامي بدءاً بتاريخ العرب قبل الإسلام، ثم عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، والعصور التالية له من راشددين وأمويين وعباسيين، كما كتب في تاريخ الغرب الإسلامي بجناحيه المغربي والأندلسي، وكذلك لم يغب عن كتاباته الحديث في تاريخ أفريقيا الإسلامية، وتاريخ الشرق الإسلامي والوجود الإسلامي في الهند والصين... إلى غير ذلك. يضاف إلى ذلك أن له إسهامات في الكتابة في الجوانب الحضارية في التاريخ الإسلامي سواء كانت نظماً أو ما يرتبط منها بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والديني... إلخ.

والإطار الذي يحب شفيق غربال أن يتحرك فيه عند دراسة الحضارة الإسلامية هو الذي أفصح عنه في إحدى مقالاته والذي يمكن إيجازه في خمس نقاط هي:

- ١- مصادر الحضارة الإسلامية وفروعها.
 - ٢- تتبع للحضارة الإسلامية في انتشارها والتغيرات التي طرأت عليها.
 - ٣- كيف تطورت الحضارة الإسلامية؟.
 - ٤- العناصر البشرية التي كانت وراء التطور والدوافع التي كانت تسيرها.
 - ٥- العقبات التي كانت تقف أمام تطور الحضارة الإسلامية^(٥١).
- ويكفي القول - اختصاراً - إن طريقة غربال في كتابة هذه الموضوعات محملة بالتحليلات والآراء والمقارنات والاستنتاجات وعدم الوقوف فقط على الأحداث والنقصيات التاريخية التي تملأ المصادر.
- ومن الممكن تناول بعض القضايا الخاصة بالتاريخ الإسلامي العام عند شفيق غربال، وأولها قضية تطور الخريطة الزمنية للعالم الإسلامي، والتي تطرق إليها غربال في دراسته لسياسة التوسع الإسلامي خارج شبه الجزيرة العربية. ويقسم غربال دراسته للمجتمع الإسلامي خلال القرون الخمسة الأولى للهجرة إلى مرحلتين: أولاهما مرحلة التأسيس وتضم القرنين الأول والثاني. وثانيتهما مرحلة التطوير وتضم القرون الثلاثة الأخرى^(٥٢).

ويعتبر شفيق غربال من المؤيدين للرأي القائل بأن حركية انتشار الإسلام جاءت عن طريق سلسلة من القفزات السريعة ، وأن هذه الحركية يمكن رصدها زمنياً عبر أربع درجات تتمثل في:

١- الفترة من ١٠ - ١٣٣ هـ: توسع رقعة الحكم الإسلامي من أواسط آسيا شرقاً حتى مراكش وإسبانيا في أقصى الغرب.

٢- قرابة قرنين ونصف ظل العالم الإسلامي كما هو؛ امتد بعدها حتى شمل غربي أفريقيا وآسيا الصغرى وآسيا الوسطى وشمالى الهند، وكان ذلك بين عامي ٤٠٠-٥٠٠ هـ (حوالي ١٠٠٠-١١٠٠ م).

٣- وبعد قرنين آخرين كانت هناك موجة أخرى من التوسع اندفعت صوب شبه جزيرة البلقان ومنحدرات روسيا وسيبيريا وبقية أرجاء الهند وإلى أندونيسيا.

٤- أضحت خريطة العالم منذ مطلع القرن التاسع الهجري كما هي عليه باستثناء زوال الإسلام من شبه جزيرة إيبيريا وصقلية وتغلغله في بعض المناطق - على نطاق ضيق - لاسيما في أفريقيا^(٥٣).

وبناء على هذا التدرج الزمني يخرج شفيق غربال في دراسته برأي - يستحق المناقشة - من أن الإسلام في المدة الواقعة بين عامي ١٣٣ - ٤٠٠ هـ (٧٥٠ - ١٠٠٠ م) بلغ تمام نضوجه، وعلى ذلك، فإن المناطق التي دخلت في الإسلام بعد تلك المدة لا يمكن أن تزعم أنها ساهمت مساهمة أصيلة في تطور الثقافة الإسلامية.

ولشفيق غربال نظرات سديدة في واحدة من أخطر القضايا في تاريخ الإسلام وهي العوامل التاريخية التي أدت إلى شطر العالم الإسلامي إلى شرق أقصى يقع شرق العراق وإلى وسط يمتد من العراق إلى مصر وإلى مغرب يقع غربي مصر. ويذكر أن الشطر في حد ذاته قديم وهو إلى حد ما طبيعي متأثر بحقائق التاريخ والجغرافيا، إلا أنه قد حدثت عوامل تاريخية طارئة فصلت هذه الأقسام بعضها عن بعض، ويرصد هذه الأحداث التي أدت إلى نتائجها القريبة والبعيدة إلى انقسام العالم الإسلامي، وتتمثل في:

١- اشتداد الضغط للصليبي على الأقطار الوسطى والمغربية من العالم الإسلامي في حوض البحر المتوسط.

٢- اكتساحات التتار في الشرق التي أدت في نتائجها البعيدة إلى انفصاله عن سائر أقاليم العالم الإسلامي، وبدأت أوضاعه تتضح في فارس والإمارات الفارسية، وأفغانستان، والهند الإسلامية.

٣- إجلاء المسلمين عن الأندلس ومهاجمة المغرب.

٤- حركة التطويق البحرية الأوروبية لبلدان العالم الإسلامي^(٥٤).

وفي شرحه المستفيض لنظريته هذه لا يهمل غربال المحاولات التي قامت من أجل إعادة بناء الوحدة الإسلامية؛ وأولها: محاولة الجبهة الإسلامية مواجهة الصليبيين. وثانيها: محاولة الدولة العثمانية إعادة بناء الوحدة الإسلامية، والتي لم تكن باليسيرة، وفشلها في ذلك^(٥٥).

ويدرس شفيق غربال قضية القبلية والبداءة في التاريخ الإسلامي. ويذكر أنه بالرغم من أن الإسلام أنكر نظرياً فكرة المجتمع الوثني القبلية، إلا أن نظام القبلية بقوته الداخلية وأسلوبه في معاملة الغرباء ظل أمراً مفيداً بحيث لم يكن بالإمكان الاستغناء عنه أو نبذَه. وهكذا تم تشكيل القوات المحاربة على أساس قبلي، كما تم تخطيط الأحياء في المدن المحصنة وتوزيعها على أسس قبلية كذلك. وسكان الأقاليم الذين دخلوا في الإسلام لم يكونوا مجرد أعضاء في المجتمع، بل اندمجوا في القبائل وانتسبوا إليها أتباعاً موالى كما كانوا يدعونهم، ولم يعاملوا على قدم المساواة مع العرب، إخوانهم في العقيدة.

وظلت مشكلة الموالى - سكان الأقاليم الذين دخلوا في الإسلام وانتسبوا إلى القبائل العربية - مشكلة تحير المجتمع الإسلامي إلى أن جاء الخلفاء العباسيون وتوقّض الكيان القبلي^(٥٦). غير أن شفيق غربال يرى أن بذور القبلية والبداءة ظلت كامنة إلى القرن الخامس الهجري الذي شهد بعثاً جديداً للبداءة مع انقسام المسلمين إلى ثلاث خلافت، وأن هذا البعث شهده التاريخ الإسلامي ممثلاً في ثلاث قوى كبرى هي العرب والبربر والأترك^(٥٧). فالبداءة هي العامل المشترك بين هذه القوى الثلاث.

وبجانب هذه القضية يتطرق غربال إلى قضية ترتبط ببعض جوانبها بالحضارة الإسلامية وهي قضية المؤثرات الحضارية للبحر المتوسط. حيث ينفذ غربال الرؤية التي تصدر عن معظم الكتاب الأوربيين والتي لا يعترفون فيها للبحر المتوسط إلا بالحضارة الأوروبية المنحدرة من الأصل اليوناني، وينظرون لأمم البحر التي رفضت الاندماج فيها نظرتهم للخلاء الجامدين أو المتعصبين. ويرى غربال أن هذه الفكرة سياسية قبل أن تكنسي ثوب العلم، وهي من ناحية العلم كما هي من ناحية السياسة لا تصلح لأي عمل قويم^(٥٨). وأن الدول التي قامت حول البحر المتوسط تنوعت ثقافتها وتعددت أشكالها وأوضاعها، أثرت فيها ظروف البحر الثابتة وقربت فيما بينها في بعض عناصرها ولكن لم تستطع أن تحول ثقافتها إلى ثقافة واحدة أو حضارة واحدة.

ويبرهن على ذلك عن طريق استعراضه للحوادث التاريخية الكبرى التي تبين أن البحر كان ملقياً حضارات وليس حضارة موهومة اسمها حضارة البحر المتوسط. ويذكر أنه تم للرومان إخضاع أمم البحر لحكومة واحدة، وبالرغم من ذلك لم تقم

حضارة واحدة وكان نجاح الرومان أتم خارج حوض البحر لا داخله فيما وراء جبال الألب في فرنسا وفي الغرب الأوروبي، ولكن الأمم اليونانية والشرقية لم تنهزم شخصيتها بل احتفظت بمقوماتها وانبعثت منها المسيحية، ثم حدثت الإغارات الجرمانية والعربية الإسلامية والصليبية فتمزقت وحدة البحر السياسية، وتم وضع أساس الأوضاع الراهنة حضارة أوروبية على سواحل البحر الشمالية وحضارة عربية إسلامية على سواحل الشرقية والجنوبية. ولم تخل واحدة منها من مؤثرات البحر فاختلفت إسبانيا وفرنسا وإيطاليا عن إنجلترا وألمانيا، واختلف المغرب الإسلامي عن إيران والهند ولكن بقيت إسبانيا وفرنسا وإيطاليا قطعة من أوربا، ويبقى المغرب الإسلامي قطعة من دار الإسلام^(٥٩).

القضية الرابعة التي أود طرحها هي قضية البطولة في التاريخ الإسلامي. وكان شفيق غربال مؤمناً بأهمية البطولة ودور الفرد في صناعة التاريخ. والبطولة عنده يمكن أن تكون عمل فرد، ويمكن أن تكون عمل مجموعة، ويمكن أن تتجلى في عمل يحدث بارزاً قائماً بنفسه، ويمكن أن تتجلى في عصر بأكمله أو في حياة طائفة من الشعب، ويمكن أن تكون عملاً حربيًا كما يمكن أن تكون نشاطاً مدنيًا^(٦٠).

ويدخل في إطار إيمان غربال بالبطولة تصديه للكتابة عن حياة أعمال عدد من رواد الفكر الإسلامي كالحسن البصري، وأبي العلاء المعري، والغزالي، وابن تيمية. هذا بالإضافة إلى كتابته كذلك عن بعض الشخصيات السياسية المحورية في التاريخ الإسلامي كصلاح الدين الأيوبي، وأحياناً ما يتبع غربال طريقة المقارنات التاريخية بين الشخصيات باختلاف عصورهم وبيئاتهم، وباختلاف أزمته وأمكنتهم، كمقارنته بين صلاح الدين الأيوبي ومحمد علي الكبير^(٦١)، راصداً لعناصر الشبه والاختلاف بين كل منهما. ويعمل شفيق غربال في دراسته للشخصيات أو تعرضه لها على استخدام المادة التاريخية من أجل الوصول لشخصية صاحب الترجمة، وهو ما عبر عنه بقوله: «منهج ربط شخصية المترجم له بحركة هامة فيعني المتحدث بصفة خاصة ببيان أثر الرجل في الحركة المقترنة به»^(٦٢).

ونجد صدى واضحاً لإيمان شفيق غربال بالبطولة ودور الفرد في التاريخ في اهتمامه بالتراجم كإحدى فنون التأليف التاريخي في الحضارة الإسلامية، ويظهر هذا الاهتمام في عدة صور:

أولها - كتابته عن كتب التراجم عند المسلمين باعتبارها أحد العناصر الأساسية للنقد العلمي، ورسده لأنواعها سواء كتب طبقات، أو كتب تراجم عامة، أو خاصة برجال قرن من القرون أو قطر من الأقطار أو حاضرة من الحواضر... إلخ^(٦٣).

ثانيها - نقده لحركة التأليف في التراجم عند المسلمين وأنها قلت فيها الترجمة التحليلية التصويرية لرجل واحد^(١٤).

ثالثها - تأكيده على وجوب الاستفادة من الحدود والضوابط التي وضعها علماء المسلمين القدامى فيما يخص أحكام المؤرخين على الرجال، والتي خلاصتها أن لا يمرر للخوض في الرجال إلا لأغراض التحقيق العلمي طبقاً لأصول العلم وأوضاعه أو مصلحة ظاهرة للجماعة أو الأمة^(١٥).

رابعها - ما أعلنه شفيق غربال في شهر أغسطس سنة ١٩٤٨م عن اهتمام الجمعية الملكية للدراسات التاريخية [الجمعية المصرية الآن] وتصديها لإعداد «معجم شامل لرجال مصر منذ أقدم العصور حتى الآن، وهو عمل ضخم، لا يعانله معاجم الألمانية والإنجليزية والفرنسية والأمريكية التي نعرفها، وذلك على الأقل بحكم طول التاريخ المصري»^(١٦).

وهو يُظهر إيمانه بالبطولة وأثرها في الأحداث التاريخية في مقولته الشهيرة «مصر هبة المصريين» والتي يؤكد من خلالها أن تكوين مصر خلال جميع العصور كان من صنع جماعة المصريين^(١٧)، أي أن هناك نمطاً آخر من للبطولة يمكن تسميته بالبطولة الجماعية.

ونظرة غربال في البطولة الجماعية طبقها على إحدى المعارك الكبرى في التاريخ الإسلامي وهي موقعة عين جالوت، ويرى أن البطولة في هذه المعركة مرت بثلاثة أنواع: في الدور الأول كانت بطولة جمع الكلمة والتغلب على النزوع إلى التفريق. والدور الثاني بطولة للقرار العظيم في الخروج لمواجهة البرابرة الزاحفين دون انتظارهم في أرض الوطن. والدور الثالث كان البطولة التي بدت في القتال^(١٨). ومع تعداد غربال للصورة السابقة من البطولة الجماعية إلا أن إيمانه بالبطولة الفردية يفوق اعتقاده بالبطولة الجماعية، ويقول في هذا الصدد: «إن الجماهير وحدها وبلا قيادة لا تستطيع أن تصنع شيئاً على الإطلاق... إن الجماهير دائماً في حاجة إلى من يكتشفها.. إنها في حاجة إلى رمز تنتقده وتشجعه وتقده وتقل حرارتها إليه.. ثم تسير وراءه.. هذا الرمز هو الفرد.. هو الزعيم»^(١٩).

• • •

قضايا التاريخ الإسلامي الخاص بمصر:

وأولها الصيغة التي يجب استخدامها في التعبير هل تاريخ مصر أم تاريخ المصريين؟: ويتساءل شفيق غربال عن نسبة تاريخنا تكون للوطن فنقول تاريخ مصر أم للقوم من المصريين ونقول تاريخ المصريين، أنقصد بذلك أصحاب هذا الوطن أو الوادي في حقبة معينة، أم نطلقه على أبناء الوادي في جميع الحقب؟ وهل إن أطلقناه

على جميع الحقب الزمنية سيكون في ذلك إهمال الصلات الحقيقية التي كانت لنا في ماضينا وفي حاضرنا بمجتمعات وحضارات عالمية؟. وإن لم نطلق الوصف (مصري) على جميع العصور أفلا يكون في ذلك قدر مهم من إهمال العلاقات الحقيقية القائمة بين أطوار التاريخ في هذا الوادي؟، ويطرح غربال هذه التساؤلات المهمة داعيًا المؤرخين إلى مناقشتها من غير استسهال التعميم والتقرير في هذه الشؤون الخطيرة^(٧٠).

القضية الثانية هنا هي قضية الأصول العرقية للمصريين. يشكل رؤية تتردد على كثير من الألسن بالرغم من عدم تماشيها مع الواقع التاريخي. ولقد تناول شفيق غربال منذ أكثر من خمسين عامًا هذا الأمر؛ خاصة أنه لا بد للمؤرخ أن يتصدى للمشكلات في واقعه ولا ينفصل عنها. وتدور دراسته لهذه القضية على عدة أفكار أهمها:

١- نقد الرأي الذي يظنه البعض ممن يعينهم البحث عن ذراري قدماء المصريين أنهم يعثرون عليهم في ريف مصر أو في طائفة الأقباط، وينقد ذلك بالقول إن الريف المصري لم يكن بعيدًا عن التأثيرات الخارجية كما يفترض أصحاب هذا الرأي حيث كان هو البقعة التي استوطن فيها مرتزقة المحاربين من الإغريق، وكذلك رجال القبائل من العرب وبدو الصحراء، أما من يعتقد أنه سيجد بغيته في طائفة الأقباط فاحتمال وجودهم فيهم مثل احتمال وجودهم في غيرهم^(٧١)، وذلك لأن السلالات المصرية تأثرت عبر تاريخها بمن وقد عليهم واختلط بهم.

٢- أن الإسلام انتشر في مصر عن طريق اعتناق سكان البلاد المسيحيين للإسلام^(٧٢).

٣- اختلاط المسلمين الوافدين بالمسلمين من أهل البلاد، كما اختلط المسيحيون الذين جاءوا من الشام بالأقباط وغيرهم^(٧٣).

٤- «ارتباط مصر بدار الإسلام فتح أبوابها - وبخاصة أبواب مدنها - للمستوطنين من البلدان الإسلامية الأخرى، وبخاصة من بلاد المغرب ومن فلسطين وسوريا وقيام دول من المماليك، واعتماد تلك الدول على جيوش مؤلفة من أبناء الرق أدى إلى قدوم جموع من الجوارى والعبيد من مختلف العناصر والأجناس من أتراك وشراكسة وصقالبة ومن إليهم، أضف إليهم مستوطنين من شتى السلالات الأفريقية»^(٧٤).

وثالث القضايا بالنسبة للتاريخ المصري الإسلامي تتمثل في قضية السمات الحضارية لمصر. وهي ما يطرحه غربال على هيئة أفكار دون تقديم تفصيلات خاصة بها، ومن أهمها:

- ١- حدوث نوع من التكافؤ بين الاستمرار وبين التغير في التاريخ المصري بعد دخول مصر في الإسلام، ولم تشهد رجحان كفة مبدأ التغير في التاريخ المصري إلا عند استهلال القرن للتاسع عشر وبدء الاتصال بالغرب^(٧٥).
- ٢- تطور مصر الإسلامية جرى على نسق خاص بها، مع سرعة تأثره بمبادئ الإسلام الأساسية وبالحرركات الإسلامية عامة.
- ٣- تركز الحياة العامة في الحواضر وبخاصة في الحاضرة الكبرى^(٧٦). وبالرغم من أن مصر كان بها مراكز حضرية لها مكانتها إلا أن الحضارة المصرية ظلت حضارة مجتمع ريفي خلال آلاف السنين من تاريخها^(٧٧).
- ٤- الخصوصية الحضارية المصرية في العصر الإسلامي وهي تلك الخصوصية التي ظهرت بعض معالمها في اتجاهات معينة للفقهاء الإسلاميين، ومساهمة الأدب الشعبي للمصري القديم في الأدب الشعبي العربي^(٧٨).
- ٥- واتصفت الثقافة الإسلامية في مصر بالوسطية والأصالة، وتميزت ببقائها فترات طويلة وعدم تلقيها ضربات قاصمة أو نكبات كذلك التي تعرضت لها المغرب على أيدي القبائل البدوية، أو الأندلس من إبادة وفناء، أو الشام والعراق وما حل بهما من تدمير وخراب على أيدي المغول^(٧٩).
- ٦- كان للمسيحيين المصريين سواء من احتفظ بمسيحيته أو تحول إلى الإسلام دور بارز في إجراء الملامحة بين العناصر الثقافية الوافدة وبين المجتمع المصري^(٨٠) ويرى غربال أنه ليس من اليسير الكلام عن مساهمة الأقباط في الجانب العقلي من الثقافة الإسلامية، والإسلام - في رأيه - أن يدمج العنصر المسيحي للمصري الخاص في مجموع ما ساهم به الفكر الهيليني والفكر السرياني المسيحي في بناء صرح الثقافة الإسلامية عامة^(٨١).

* * *

الهوامش:

- (١) هناك الكثير من الكتابات حول شفيق غربال، ومنها: عبد الرحمن زكي: محمد شفيق غربال ١٨٩٤-١٩٦١م. مجلة جمعية الآثار القبطية. المجلد ١٦ (١٩٦١-١٩٦٢م). للقاهرة، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٦٢م، ص ص ٢-٣؛ أحمد عبد الرحيم مصطفى: شفيق غربال مؤرخاً. المجلة التاريخية المصرية. مج ١١، ١٩٦٣م، ص ص ٢٥٥-٢٧٨؛ خير الدين الزركلي: الأعلام. بيروت، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م. ج ٦ ص ١٥٩؛ نقولا يوسف: أعلام من الإسكندرية. الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٦٩م، ص ص ٢٩٥-٢٩٩؛ عبد المنعم الجميبي: اتجاهات الكتابة التاريخية في تاريخ مصر الحديث والمعاصر للقرنين التاسع عشر والعشرين. القاهرة، عين للدراسات والبحوث، ١٩٩٤م، ص ص ١٥٩-١٧٠؛ أحمد زكريا الشلق: من الحوليات إلى التاريخ العلمي - نهضة الكتابة التاريخية في مصر. سلسلة مصر للنهضة (٨٤). القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠١١م، ص ص ١٧٤-١٨٠.
- (٢) يجدر بالذكر أن هذه المجموعة من كتابات شفيق غربال مستصدر في مجلدين، وهي قيد الطبع الآن بدار الكتب والوثائق القومية تحت عنوان: تراث محمد شفيق غربال - البحوث والمقالات.
- (٣) محمد رفعت: كلمته في تأبين محمد شفيق غربال بمعهد للدراسات العربية للعالية، ديسمبر ١٩٦١م. المجلة التاريخية المصرية. مج ١٩، ١٩٧٢م، ص ٨.
- (٤) محمد أنيس: شفيق غربال ومدرسة التاريخ المصري الحديث. مجلة المجلة. السنة الخامسة، العدد ٥٨، نوفمبر ١٩٦١م، ص ١٥ هامش (١).
- (٥) للعقد: شفيق غربال في نمة الله. جريدة الأخبار. ٢٥ أكتوبر ١٩٦١م؛ يوميات. القاهرة، ط٢، دار للمعارف، ١٩٨٥م، ج٤ ص ٦١٨.
- (٦) من تقديم مجيد شفيق غربال لكتاب السلاح في الإسلام، لعبد الرحمن زكي. القاهرة، دار المعارف، ١٩٥١م.
- (٧) من تقديم محمد شفيق غربال لدراسة "ضبط وتحقيق الألفاظ الاصطلاحية التاريخية الواردة في كتاب مفاتيح العلوم للخوارزمي" ليحيى الخشاب، والسيد الباز العربي. المجلة التاريخية المصرية. للمجلد السابع، ١٩٥٨م، ص ١٦١ و ٢١٣.
- (٨) مؤتمر مجمع للغة العربية. الدورة ٢٦، ج٩ للمؤتمر، مجموعة البحوث والمحاضرات، ١٩٥٩-١٩٦٠م، ص ص ١٩٥-٢٠٢.
- (٩) محمد شفيق غربال: كيف دخلت بعض المصطلحات للسياسية في اللغة العربية، ص ١٩٨.
- (١٠) محمد شفيق غربال: التعريف في التاريخ. مجلة الإذاعة المصرية. العدد ٨٥٣، السبت ٢١ يوليو ١٩٥١م، ص ٦.
- (١١) محمد شفيق غربال: كيف دخلت بعض المصطلحات...، ص ١٩٥.

- (١٢) للمرجع نفسه، ص ١٩٧.
- (١٣) محمد شفيق غربال: الآراء والحركات في التاريخ الإسلامي. [ضمن كتاب: الإسلام للصرط المستقيم. إشراف: كنيث. ومورغان. ترجمة: محمود عبد الله يعقوب، مراجعة: نور الدين للواعظ. القاهرة، مؤسسة فرنكلين، بغداد - القاهرة - بيروت - نيويورك، ١٩٦١م، ج ١ ص ٦٨.
- (١٤) محمد شفيق غربال: محمد علي الكبير. لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، (أعلام الإسلام - ٨). القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٤م، ص ٣.
- (١٥) محمد شفيق غربال: من زاوية القاهرة، للقاهرة، للدار القومية، ١٩٦٢م، ص ١٨. ويلاحظ أن شفيق غربال - بالرغم من ذلك - يستخدم مصطلح (التاريخ العربي) في الكتاب نفسه في سياقات خاصة. انظر: من زاوية القاهرة، ص ص ٩-١٠.
- (١٦) محمد شفيق غربال: محمد علي الكبير، ص ٤.
- (١٧) تقديم محمد شفيق غربال لكتاب: للشرق الإسلامي في العصر الحديث، لحمين مؤنس. القاهرة، مطبعة حجازي، ط ٢، ١٩٣٨م. ص ص (د - هـ).
- (١٨) محمد شفيق غربال: أهم الأحداث في تاريخ مصر الحديث وأثرها في مركز مصر الحاضر. [ضمن محاضرات الموسم الثقافي الأول للجامعة الشعبية (التي أقيمت بدار الجمعية الجغرافية الملكية، مارس - مايو ١٩٤٦م)]. القاهرة، مطبعة دار الكتب، ١٩٤٧م، ص ٨.
- (١٩) محمد شفيق غربال: في متحف الحضارة المصرية. مجلة الإذاعة المصرية. للعدد ٧٣١، السبت ١٨ مارس ١٩٤٩م، ص ٦.
- (٢٠) محمد شفيق غربال: كتب جديدة. مجلة الإذاعة المصرية. للعدد ٨٠٨، السبت ٩ سبتمبر ١٩٥٠م، ص ٦.
- (٢١) محمد شفيق غربال: تكوين مصر. نقله إلى العربية بمعاونة محمد رفعت. القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٧م، ص ص ٧٧-٧٨.
- (٢٢) محمد شفيق غربال: منهاج مفصل لدروس في العوامل التاريخية في بناء الأمة للعربية على ما هي عليه اليوم. القاهرة، جامعة الدول العربية، ١٩٦١م، ص ١٣٠.
- (٢٣) محمد شفيق غربال: أساليب كتابة للتاريخ عند العرب. مجلة مجمع اللغة العربية. ج ١٤ سنة ١٩٦٢م ص ص ٢٥-٢٦.
- (٢٤) محمد شفيق غربال: للتجمع والتفرق في الشرق العربي. مجلة الإذاعة المصرية. للعدد ٧١٩، السبت ٢٥ ديسمبر ١٩٤٨م، ص ٦.
- (٢٥) محمد شفيق غربال: أعظم كتب التاريخ في هذا الزمان. مجلة للراديو المصري. للعدد ٦٧٨، السبت ١٣ مارس ١٩٤٨م، ص ٩.
- (٢٦) محمد شفيق غربال: للعرب في التاريخ، ص ٦.

- (٢٧) محمد شفيق غربال: أساليب كتابة للتاريخ عند العرب، ص ٢٦.
- (٢٨) محمد شفيق غربال: مصادر الإلهام عند بعض المؤرخين. مجلة الهلال. السنة ٦٢ - الجزء ١١، نوفمبر ١٩٥٤م، ص ٤٣-٤٩.
- (٢٩) محمد شفيق غربال: أحكام المؤرخين على الرجال. مجلة الهلال. السنة ٦٣ - الجزء ٤، إبريل ١٩٥٥م، ص ٤٢.
- (٣٠) محمد شفيق غربال: أساليب كتابة التاريخ عند العرب، ص ٣٣.
- (٣١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (٣٢) سامي خشبة: مفكرون من مصر. للقااهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠م، ص ١٩٥.
- (٣٣) من تقديم شفيق غربال لكتاب: السلاح في الإسلام، لعبد الرحمن زكي.
- (٣٤) محمد شفيق غربال: العرب في التاريخ، ص ٧.
- (٣٥) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (٣٦) تقديم محمد شفيق غربال لكتاب: القوى البحرية والتجارية في حوض البحر المتوسط، لأرشيبالد لويس. ترجمة: أحمد عيسى. القااهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٠م، ص ٣٥ و ٣٨.
- (٣٧) محمد شفيق غربال: صحيفة من تاريخ الأزهر. مجلة الأزهر. المجلد ٢٣ - الجزء ٩، رمضان ١٣٧١هـ - مايو ١٩٥٢م، ص ٥٩.
- (٣٨) عبد المنعم الجميعي: الجمعية المصرية للدراسات التاريخية - دراسة تاريخية لمؤسسة علمية ١٩٤٥-١٩٨٥م، ص ١٠٩.
- (٣٩) تقديم محمد شفيق غربال لكتاب: القوى البحرية والتجارية، ص ٣٧.
- (٤٠) محمد شفيق غربال: رسالة المؤرخ. مجلة الهلال. السنة ٦٥ - الجزء ٤، أبريل ١٩٥٧م، ص ١٣.
- (٤١) محمد شفيق غربال: وجوب العودة للتأليف التاريخي على أساس الخطط. [ضمن التاريخ والآثار - الحلقة للدراسية الأولى ٤-٩ من فبراير سنة ١٩٦١م]. القااهرة، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٦٢م. ص ١٥١.
- (٤٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (٤٣) محمد شفيق غربال: من زاوية القااهرة، ص ١٧.
- (٤٤) محمد شفيق غربال: العرب في التاريخ، ص ٦.
- (٤٥) محمد شفيق غربال: من زاوية القااهرة، ص ٢٨ - ٢٩.
- (٤٦) محمد شفيق غربال: محمد علي الكبير، ص ٧٢.
- (٤٧) محمد شفيق غربال: العرب في التاريخ، ص ٧.
- (٤٨) محمد شفيق غربال: من زاوية القااهرة، ص ٣٠.
- (٤٩) محمد شفيق غربال: من زاوية القااهرة، ص ٢٠ - ٢١.

- (٥٠) لنظر نقد شفيق غربال للآراء لآمانس في: دائرة المعارف الإسلامية، ج ١٣، ص ص ١٠٥-١٠٩.
- (٥١) محمد شفيق غربال: الحضارة العربية بإسبانيا، مجلة الإذاعة المصرية، العدد ٧٢٨، السبت ٢٧ يناير ١٩٥١م، ص ٧.
- (٥٢) محمد شفيق غربال: الآراء والحركات في للتاريخ الإسلامي، ص ص ٦٤-٩٤.
- (٥٣) المرجع نفسه، ص ص ٦٣ - ٦٤.
- (٥٤) محمد شفيق غربال: منهاج مفصل لدروس في العوامل التاريخية ...، ص ١٢٣.
- (٥٥) محمد شفيق غربال: للجامعة الإسلامية واتحاد العرب. مجلة الهلال. السنة ٦٣- للجزء ١، يناير ١٩٥٥م، ص ص ٤٨-٤٩.
- (٥٦) محمد شفيق غربال: الآراء والحركات في للتاريخ الإسلامي، ص ٧٣.
- (٥٧) المرجع نفسه، ص ٩٤.
- (٥٨) محمد شفيق غربال: حضارات البحر الأبيض المتوسط. مجلة الإذاعة المصرية، العدد ٨٤٥، السبت ٢٦ مايو ١٩٥١م، ص ٧.
- (٥٩) المرجع نفسه، ص ٧.
- (٦٠) محمد شفيق غربال: من زاوية للقاهرة، ص ٨١.
- (٦١) محمد شفيق غربال: محمد علي الكبير، ص ٦٢.
- (٦٢) محمد شفيق غربال: للشخصيات البارزة في تاريخ مصر الحديث. مجلة الإذاعة المصرية، العدد ٧٠١، السبت ٢١ أغسطس ١٩٤٨م، ص ٦.
- (٦٣) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (٦٤) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (٦٥) محمد شفيق غربال: أحكام المؤرخين على الرجال. مجلة الهلال. السنة ٦٣- للجزء ٤، أبريل ١٩٥٥م، ص ٤١.
- (٦٦) محمد شفيق غربال: للشخصيات البارزة، ص ٦.
- (٦٧) محمد شفيق غربال: تكوين مصر، ص ٢.
- (٦٨) محمد شفيق غربال: من زاوية القاهرة، ص ٨٢.
- (٦٩) من حوار أجراه: عبد للتواب عبد الحي مع المؤرخ شفيق غربال؛ وذلك في مقالته : مُع المؤرخ شفيق غربال". والمنشورة بمجلة الإذاعة. العدد ١١٩٢، السبت ١٨ يناير ١٩٥٨م، ص ٢٧.
- (٧٠) تقديم محمد شفيق غربال لكتاب: تاريخ الحضارة المصرية (العصر الفرعوني)، لمجموعة من الكتاب، للمجلد الأول، للقاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢م. ص ١.
- (٧١) محمد شفيق غربال: تكوين مصر، ص ٤.

- (٧٢) للمرجع نفسه، ص ٧٧.
- (٧٣) للمرجع نفسه، ص ٧٩.
- (٧٤) للمرجع نفسه، ص ٧٨-٧٩.
- (٧٥) للمرجع نفسه، ص ٢٠.
- (٧٦) محمد شفيق غريال: في متحف للحضارة المصرية، ص ٧.
- (٧٧) محمد شفيق غريال: تكوين مصر، ص ٤٣.
- (٧٨) المرجع نفسه، ص ٨٢.
- (٧٩) للمرجع نفسه، ص ٨٣-٨٤.
- (٨٠) للمرجع نفسه، ص ٨١.
- (٨١) المرجع نفسه، للصفحة نفسها.

• • •

العمارة الإسلامية وترسيخ الثقافة الإسلامية في سلطنة دهلي

(٦٠٢-٩٣٢هـ/١٢٠٥-١٥٢٦م) (١)

د. صاحب عالم الأعظمى الندوي (٢)

(١) تمهيد

لم يكن انتشار الحركة الفنية الإسلامية وازدهارها بما في ذلك العمارة مقصورًا على قطر إسلامي معين، بل شمل للبلاد الإسلامية كلها، ولم يكن باستطاعة المسلمين أن يقوموا بذلك إلا بوجود الفكر الإسلامي الراسخ في العمارة الإسلامية، ويتبلور هذا الفكر الإسلامي العمراني في كتب التراث الإسلامي والتي لا تتحدث عن تاريخ المدن والعمارات الإسلامية وخططها فحسب؛ بل هي أيضًا توضح الأسس والنظريات الإسلامية التي يجب على الحاكم المسلم اتباعها فيما يختص بسياسة العمران .

أن الإدارة الإسلامية بجانب إقامة الأحياء والمحلات وتشييد المدن ، قامت بإنشاء الأسواق والمرافق العامة كالحمامات والمساجد الجامعة وتوفير مصادر مياه الشرب وما يرتبط بذلك من عوامل مساعدة على ازدهار حياة الدولة الإسلامية وأمنها كالحصن والأسوار ووفرة مصادر الغذاء وغيرها من الأساسيات (٣) .

وما قامت به الإدارة الإسلامية منذ دخولهم الهند بإقامة المنشآت الدينية والمدنية ساعدتهم على الاستقرار والانسجام والاندماج في البيئة التي كانت جديدة عليهم ، وكما أن المسلمين بعد دخولهم لهند أول عمارة قاموا بإنشائها هي "المساجد" في المدن، ثم قامت الإدارة الإسلامية بتعيين الأئمة والقضاة والدعاة لها بهدف

(٥) باحث دكتوراه بدار العلوم - جامعة القاهرة .

التعريف بالإسلام وعلومه ونشره بين الناس، يشرفون على أداء الفرائض الدينية في تلك المساجد، ويقومون بالتدريس لأولاد المسلمين ونشر العلوم الإسلامية بين أهالي بلاد السند.^(٣)

ويؤكد على ذلك الرحالة المغربي ابن بطوطة ، وكتب في مذكراته فيقول: "لقد لقيت بهذه المدينة خطيبها المعروف بالشيباني، وقد أراني كتاب أمير المؤمنين الخليفة عمر بن عبد العزيز لجدّه الأعلى بخطابه هذه للمدينة، وهم يتوارثونها من ذلك العهد إلى الآن، وتاريخه سنة تسع وتسعين وعليه مكتوب بخط أمير المؤمنين".^(٤) ووفقاً لما جاء في روايات الجغرافيين والرحالة، فإن المناطق الرئيسية في السند والتي كثرت بها سكني العرب كانت في "المنصورة"، و"الملتان" و"ديبول" و"تيرون" و"ارور"^(٥) ، وكذلك قام المسلمون بإنشاء المساجد في قنوج الهندوسية التي لم تكن تابعة للدولة العربية إبان تلك الفترة، وأثار هذه المنشآت الدينية كانت باقية إلى عام ٣٧٥هـ/ ٩٨٥م حسب قول الرحالة المسلم^(٦) ، وتقيد المصادر أنه في العصر العباسي الأول أقام الولاة للعباسيون داخل المدن الكبيرة واستوطنوا للقصور الفخمة^(٧)، وفي إطار الفكر الإسلامي بنى العرب مدناً جديدة في السند مثل مدينة المحفوظة عام ١١٢هـ/ ٧٣٠م، ومدينة "المنصورة" عام ١٢١هـ/ ٧٣٨م، ومدينة "البيضاء" عام ٢٢٥هـ/ ٨٣٩م، ومدينة "جندور" في عام ٣٤٠هـ/ ٩٥٠م، وكلمة جندور مشتقة من كلمة "جند" العربية، و"ور" الهندية بمعنى مكان، فكانت هذه المنطقة تستخدم في بداية الأمر كمعسكر أو الثكنات للجيش الإسلامي إلى أن تحول إلى المدينة المزدهرة،^(٨) ولعبت هذه المدن لفترة طويلة دوراً محورياً في للتجارة العالمية آنذاك.^(٩)

وتجدر الإشارة إلى أن المسلمين العرب قاموا بتطوير المدن القديمة والحفاظ عليها بجانب إنشاء المدن الجديدة، فمثلاً كانت ميناء ديبل تعتبر أكبر مدينة هندوسية قبل الفتوحات الإسلامية بسبب دورها المحوري في للتجارة والاقتصاد، ولكن هذه المدينة لم تصل إلى رقيها الحضاري إلا في عصر الدولة العربية، وتقيد المصادر إنه قد دمرتها زلازل عام ٢٨٠هـ/ ٨٩٣م تدميرًا كاملاً ، إلا أن هذه المدينة أصبحت بعد فترة قصيرة من أعظم المناطق الاقتصادية والتجارية والزراعية بسبب ما بذلت

الإدارة الإسلامية من جهدٍ كبيرٍ لإعمارها^(١٠)، ويدون الرحالة مذكراته حول هذه المدينة فيقول تقع مدينة ديبيل على شاطئ البحر، وكان عدد القرى والضياع الملحقة بها مائة قرية كلها زروع وأشجار وعمائر متصلة.^(١١)

أما المنصورة التي لعبت إبان تلك الفترة دور العاصمة فبلغ عدد قراها ثلاثمائة ألف^(١٢)، وذلك بسبب وقوعها في حوض نهر السند وخصوبة أراضيها واهتمام العرب بأساليب ريها، لقد أحاط بها فرع من فروع نهر السند فجعلها جزيرة خضراء تتخللها ترع وقنوات لتحسين نظام الري.^(١٣) وتفيد المصادر المعاصرة أن الدولة العربية قامت بإنشاء السدود وشق القنوات كما صنعت خزانات المياه، ونظمت عملية الري، وقامت بإنشاء الجسور في مناطق مختلفة في بلاد السند، وبذلت أقصى جهدها لتحسين الزراعة، فهناك العديد من الجسور والقناطر أقامها العرب على الأنهار لأغراض عسكرية وتجارية، لتيسير نقل البضائع بين البلاد المختلفة، وكان أول جسر بناه محمد بن قاسم وعبرت من خلاله قواته من غرب إلى شرق نهر السند قبل لقائه بجنود الملك الهندوسي راجا داهر.^(١٤)

هذا وقد استمرت مدينة المنصورة عاصمة على امتداد فترة الحكم العربي ، ولاشك أنه قد جاء بناء هذه المدينة في إطار الفكر الإسلامي لنجاح الحركة الإسلامية، ما أدت إلى تحقيق الأهداف الدينية والثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، لأن بلاد السند كانت المعبر الأول التي انتقلت من خلالها ثمرات الثقافة الإسلامية إلى المناطق الهندية الأخرى، ذلك بعد قيام الدولة العربية واستقرارها في هذه المنطقة، ولعبت الدولة العربية دورًا محوريًا في انتقال الثقافة الهندية من العلوم والفنون التي طورها المسلمون ونشروها بدورهم إلى البلدان الشرقية والغربية والتي استفادت من هذه العلوم وسعدت بنعيم الحضارة الإسلامية.^(١٥)

(٢) تعريف موجز لسلطنة دهلي

تمتد فترة البحث من الأسرة المملوكية إلى الأسرة التغلقيّة، حيث هناك أربع أسر (أسرة مملوكية، أسرة غيائية، أسرة خلجية، أسرة تغلقية) يطلق عليها سلطنة دهلي، والتي حكمت معظم شبه القارة الهندية خلال عام ٦٠٢-٩٣٢هـ/١٢٠٥-

١٥٢٦م، وهي تعتبر أول أسرة حاكمة ذات ثقافة فارسية حكمت الهند مستقلة دون تبعية للخلافة العباسية، واستقر خلالها الحكم الإسلامي بصورة فعالة وعميقة، أسسها السلطان محمد الغوري (ت٦٠٢هـ/١٢٠٥م)، الذي ولى غلامه قطب الدين أيبك كنائب له، ولكن بعد وفاة السلطان محمد الغوري استقل قطب الدين وأعلن قيام دولة المماليك في عام ٦٠٣هـ/١٢٠٦م، والتي استمرت في الحكم من بين ٦٠٣-٦٨٨هـ/١٢٠٦-١٢٩٠م.

ويعتبر خلفه السلطان شمس الدين ايلتتمش (٦٠٧-٦٣٣هـ/١٢١٠-١٢٣٦م)، أعظم سلاطين هذه الدولة، حيث بذل حياته في توحيد الهند، وقام بتحسين الأوضاع الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، مما جعل مدينة دهلي مركزاً مهماً للثقافة الإسلامية، وقد أعقبت وفاة السلطان شمس الدين ايلتتمش تولية عدة سلاطين أثبتوا أنهم غير جديرين بالحكم، حيث اشتهر بعضهم بالهوى والمرح والبعض الآخر بالزهد والتشرف تاركين بذلك الفرصة لبعض أمراء المماليك الانفراد بشئون الحكم.

وكاد أن ينهدم ذلك الصرح العظيم الذي شيده السلطان ايلتتمش، إلى أن جلس السلطان غياث الدين بلبن (٦٦٤-٦٨٤هـ/١٢٦٦-١٢٨٧م) على عرش سلطنة دهلي، وحكم عشرين عاماً، وكان من اختيار السلطان، حيث نجح في الجبهات العديدة لاستقرار الهند سياسياً واقتصادياً وعسكرياً، ومن أهم إنجازاته أنه تمكن من القضاء على الفتن الداخلية وتقوية الجبهة السياسية الداخلية مما جعله أن يقف في وجه الغارات المغولية بكل صمود، وبالإضافة إلى ذلك بذل المجهودات المصنوية في تحسين الإدارة العامة وركز خصوصاً على نشر العدل والإنصاف للرعية، ولتحقيق هذه البغية بنى داراً وسمها "دار الأمن"، وبذلك أصبح قدوة لملوك وسلاطين الهند فيما بعد، وعلى الرغم من أن سللته لم تدم طويلاً بعد فإن السلطنة نفسها كانت وطيدة الجذور عند موته.

وخلفت أسرته، غير القادرة على الحفاظ على الدولة الغياثية، سلالة خلجية ٦٨٩-٧٢٠هـ/١٢٩٠-١٣٢١م) ذات الجذور الأفغانية، وقد حول السلطان علاء الخلجي هذه الأسرة الحاكمة إلى إمبراطورية عظيمة؛ ومن أهم إنجازاته ضم المناطق

لجنوبية إلى سلطنة دلهي، كما قام بتغييرات جنرية في الشئون الإدارية والمالية بما فيها التحكم في الأسعار ووضع القواعد والقوانين المالية الخاصة لضبط الأسعار ولمنع الاحتكار، بالإضافة إلى ذلك قضى على العناصر الإجرامية، وكافح أنواع المفسد والمنكرات بما فيها منع الناس عن شرب الخمر من خلال سن للقوانين الصارمة، وقد ترعرعت الثقافة الإسلامية واللغة الفارسية في أنحاء سلطنة دلهي في عهده، ولم يتمكن من جاء بعده من أسرة خلجية أن يحافظ على كيانه، فقضى على الدولة للتغلبية، ذات الجذور التركية الهندية، في عام ٧٢٠هـ/١٣٢١م واستمرت إلى عام ٨١٥هـ/١٤١٣م، حكم خلال هذه الفترة عدد من السلاطين، أشهرهم محمد بن تغلق (٧٢٣-٧٥٢هـ/١٣٢٤-١٣٥١م) وابن عمه فيروز شاه تغلق ٧٥٢-٧٩٠هـ/١٣٥١-١٣٨٨م. وقد بلغت الهند في عهدهما خصوصاً في عهد الأخير ذروتها في تحسين الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعمرانية، فقد ازدهرت الزراعة والصناعة والحرف والتجارة الداخلية والخارجية أيما ازدهار.

وقد اعترف المؤرخون الهندوس وغيرهم بأن الفتوحات الإسلامية والاستقرار السياسي للمسلمين في الهند جعلهم جزءاً لا يتجزأ من أرض الهند، ولا ريب أنهم اتخذوها وطناً وسكناً ومعاشاً ومدفنًا، ووهبوا لهذا البلد أفضل ما عندهم من عقيدة ورسالة وأخلاق وسجايا ومقدرة وكفاية وتنظيم وإدارة، فنقلوها من طور البداوة إلى طور الحضارة.

هذا وقد اخترت في هذا البحث سلطاناً عظيماً من كل هذه الأسر للمالكة لتمثيل دولته حول ما قاموا بإنشاء العمارة الإسلامية، مع الإشارة إلى علاقاتهم مع المنشآت الدينية خصوصاً زوايا الشيوخ والمدارس الإسلامية، ومن الصعب أن يتسع مثل هذا البحث لأعمالهم العمرانية جميعاً، وأرجو أن يخينا ذكر بعض إسهاماتهم العمرانية عن ذكر إسهامات كثيرة مشابهة نظرائهم.^(١٦)

(٣) دور المنشآت المدنية في نشر الإسلام والثقافة الإسلامية

يجدر بي أن أذكر بإيجاز دور السلاطين في إنشاء المنشآت المدنية مع التركيز على وجود واعتبار الفكر الإسلامي في عملية العمران، وتفيد المصادر

المعاصرة حول تخطيط المدن الإسلامية إبان تلك الفترة أن بعضها بدأت على هيئة قلاع ومعسكرات حربية، ثم تطور إلى هيئة مدنية، أو كوشك شكار أي قصر الصيد فتحول إلى المدينة، وهناك أمثلة عديدة، ومنها ما قام به السلطان غياث الدين بلبن لما أقام قصر الصيد خارج عاصمة دهلي^(١٧)، ومنها ما قام به السلطان فيروز شاه لما وضع أساس قلعة فيروز آباد على نهر جمنا، وتعد هذه القلعة من أعظم الأبنية التي تم تشييدها في عصر السلطان فيروز شاه تغلق^(١٨). ومنها ما كان في بدايته مناطق ارتكاز تحصينية للدفاع، وبمرور الزمن غلب عليها الطابع المدني وتحولت إلى مدن، وذلك في إطار الفكر الإسلامي ألا وهو الأمن والأمان الذي يمثل قيمة أساسية لنشأة المجتمع الحضري المستقر التي تساعد على حفظ النفس والمال والعرض، ومن هنا أمر السلطان قطع جميع الغابات وأطاح برقاب كثير من المفسدين، وأمر بتشيد عدة حصون حول المدينة والمساجد العالية، وهكذا قضى على هذه الفتن والقتل الأمنية.^(١٩)

وما سبق يؤكد على أن دهلي نشأت وتطورت مع المراحل العديدة وضمت إليها مدناً عديدة^(٢٠)، ومهما يكن من الأمر إلا أنه بصفة عامة كان يتم إنشاء هذه المدن والمنشآت الدينية والمدنية من خلال مراعاة التخطيط الإسلامي، فكانت الرؤية الإسلامية في تخطيط المدن مراعية لجوانب التخطيط المختلفة، وهذا ما نجده في تخطيط مدينة "ديوغير" التي بناها السلطان محمد بن تغلق في عام ٧٢٥هـ/١٣٢٦م، يفيد المصدر المعاصر حول تخطيط هذه المدينة التي صارت بعد بنائها عاصمة ثانية لسلطنة دهلي، فيروي المؤرخ فيقول: قال الشيخ مبارك: وأما مدينة قبة الإسلام فتكون عاصمة ثانية، وفارقتها وما تكاملت، ولي الآن عنها ست سنين، وما أظنها تكون قد اكتملت، لعظم ما حصل الشروع فيه من اتساع خطة المدينة، وعظم البناء، وإن هذا السلطان كان قد قسمها على أن تبني محلات، لأهل كل طائفة محلة، غير مفنكرة في شيء إلى سواها.."

وتجدر الإشارة هنا إلى قضية نقل العاصمة من دهلي إلى دولت آباد التابعة لديوغير، فهناك رواية تقول إنه كان يريد السلطان أن تكون عاصمة الهند في وسط

أراضيها وديوغير تتوسط المدن المركزية بجانب دهلي^(٢١)، أما ابن بطوطة فيتهم السلطان أنه قام بذلك لكي ينتقم من العلماء والشيوخ وبالتالي نفيهم إلى دولت آباد، وما ذكره ابن بطوطة حول ذلك يعارض مآثر السلطان الدينية والسياسية برمتها، وبذلك نستطيع أن نقول أن اتهام المؤرخين المعاصرين واللاحقين بنقل العاصمة إلى دولت آباد في جنوب الهند مردود^(٢٢)، إنما الحقيقة تكمن في أنه كان سعيًا مشكورًا لترويج وترسيخ الحضارة الإسلامية وازدهارها بصورة منظمة ومدروسة، وتؤكد المصادر على أنه لم ينقل الإدارة المركزية من دهلي إلى دولت آباد^(٢٣)، بل أرسل الجاليات الإسلامية من العلماء والفقهاء والشيوخ فقط^(٢٤)، تفيد بعض المصادر أنه لما وصل العالم مولانا فخر الدين زراي (ت ٧٤٨هـ / ١٣٤٧م) إلى ديوغير^(٢٥)، غلب عليه شوق زيارة الحرمين الشريفين، فاستشار القاضي كمال الدين صدر جهان حول ذلك فقال له: "لا يجوز أن تسافر دون أن تأخذ الإذن من السلطان، لأنه يريد عمران هذه المنطقة وازدهارها بصيغة إسلامية، وهو يرجو أن تكون مدينة علمية زاخرة بالعلماء والفضلاء ويذبح صيتها في جميع أنحاء العالم"^(٢٦)، ولإعطاء الطابع الإسلامي أمر السلطان بصك العملات ذات الشعار الإسلامي، مثل "قبة دين إسلام"، و"بدر الإسلام"، و"دار الإسلام"، وكان الهدف وراء ذلك إرسال رسالته إلى عامة الناس.^(٢٧)

ولولا إنشاء مدينة تغلق آباد هذه في هذه المنطقة لما قامت الدولة لليمنية التي حكمت في جنوب الهند أكثر من مائة وخمسين عامًا ثم تفرعت منها الإمارات الإسلامية العديدة، التي تم انضمامها إلى الدولة المغولية.^(٢٨)

ويعترف المؤرخ المعاصر بكثرة وازدياد عدد سكان المسلمين نسي هذا: المدينة، فيقول: "كانت هناك مقابر هندوسية كثيرة جدًا، ولكن الآن هناك مدافن مسلمين أيضًا"^(٢٩)، ولا شك أن في مرحلة لاحقة ظهرت مدينة أورنگ آباد المعروفة الآن حول مدافن الأئمة والعلماء فكانت هذه المدافن نواة هذه المدينة^(٣٠).

وبجانب تعمير المدن والقلاع والحصون، اهتم سلاطين دهلي بصورة عامة بتشبيد المرافق العامة^(٣١)، وتخذية المدن بالماء من خلال إنشاء الأحواض والآبار والبرك، كما أسهموا في إنشاء البساتين في داخل المدن والقرى.^(٣٢)

تشير بعض المصادر إلى عهد السلطان فيروز شاه الذي يعد من أكثر السلاطين اهتمامًا بالمشاريع العمرانية^(٣٣)، لتوفير العمل للعاطلين^(٣٤)، وأقام ديوانًا عرف بديوان استحقاق لإمداد الفقراء والمساكين^(٣٥)، وأقام ديوانًا عرف بديوان الخيرات ليعين على تزويج الفتيات الفقيرات^(٣٦)، كما كان لفيروز شاه شغف بإقامة المصانع بهدف تنمية دولته والقضاء على البطالة، وقد اختلف المؤرخون في أعداد مشاريعه العمرانية إلا أنهم اتفقوا على كثرتها^(٣٧).

هذا، وفي نهاية المطاف يجدر بي أن أذكر أن إسهامات الفكر الإسلامي في إنشاء المدن والمرافق المدنية لم تقتصر على إعطاء الفوائد للمسلمين، بل من المعلوم تاريخيًا أن هذه الحركة العمرانية التي بدأت بعد إقامة سلطنة دهلي أثرت تأثيرًا بالغًا في المجتمع الهندوسي، وذلك من خلال الحياة الاجتماعية الإسلامية التي أبطلت سائر الامتيازات الاجتماعية التي نشأت على أساسها المدن القديمة والمنشآت المدنية، فقد فتحت أبواب المدينة ومنشآتها العمرانية لكافة الناس دون أدنى تمييز، لأن المجتمع الجديد قام بالقيم الإسلامية والفكر الإسلامي الأ وهو المساواة بين سائر الناس في الحقوق والواجبات، وكانت التقوى مقياس الفضيلة، لَبَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ نَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ { الحجرات ١٣ فكانت هناك طبقات عديدة ما كان يسمح لها أن تقيم في المدينة، وكان عليهم أن يشيدوا لهم المنازل والمسكن خارج المدينة^(٣٨). ومن هنا لما سمحت لهم سلطنة دهلي بتغيير النظام الاجتماعي الطبقي، وهو الأمر الذي أدى إلى تشييد بيوت الهندوس والمسلمين بجميع الطبقات مع بعضها بعضًا^(٣٩)، ومن هنا قد أثر العمران الإسلامي في هيكلة المجتمع الهندي، يقول رئيس وزراء الهند الأسبق جواهر لال نهرو في كتابه "اكتشاف الهند": "إن دخول الغزاة الذين جاؤوا من شمال غرب الهند ودخول الهند إلى حوزة الإسلام له أهمية قصوى في تاريخ الهند، فإن الفكر الإسلامي قد أظهر الفساد الذي تغشى في المجتمع الهندوسي، وكذلك أظهر نظام الطبقات الجائر وظاهرة المنبوذين، وحب الاعتزال عن العالم الذي كانت تعيش فيه الهند، إن نظرية الأخوة الإسلامية والمساواة التي كان المسلمون يؤمنون بها ويعيشون فيها، أثرت في

أذهان الهندوس تأثيراً عميقاً، وكان أكثر خضوعاً لهذا التأثير البؤساء الذين حرم عليهم المجتمع الهندي المساواة والتمتع بالحقوق الإنسانية^(٤٠)

(٤) دور المنشآت الدينية في نشر الإسلام والثقافة الإسلامية

المساجد: يعتبر المسجد "قوة الإسلام أو المسجد الجامع" أول منشآت دينية قامت بها سلطنة دهلي والمسجد الجامع الذي يطلق عليه "قبة الإسلام"، وقوة الإسلام ومسجد الجمعة^(٤١)

وقد تمت إقامة هذا المسجد للجامع على منهج الفكر الإسلامي ألا وهو أول ما يختط، ومن حوله تم تخطيط خطط المدينة فيما بعد، حيث تفيد المصادر أن مسجد الرسول كان أول شيء تم تخطيطه في وسط المدينة ومن حوله اختطبت خطط المهاجرين التي كانت في معظمها قطائع وخططاً تتازل عنها الأنصار للمهاجرين من كل زيادة كانت في خطتهم أو كانت في فضاء من الأرض ليست لأحد فأقطعها الرسول صلى الله عليه وسلم^(٤٢)

وحول بناء مسجد "قوة الإسلام" يقول بعض الباحثين أنه تم تشييده في عام ٥٨٧هـ/١١٩٥م بتكلفة تعادل ٥٤ مليون روبية، ولما كان معمار هذا المسجد والمنشآت الأخرى الهندوسية امتزج طرازهم الهندوسي والبوذي والجيني عند إنشاء هذا المسجد، وظهرت التأثيرات المعمارية الهندوسية في العمارات الإسلامية الأولية، وبجانب هذا المسجد تم تشييد منارة طويلة سميت بـ قطب مینار أي منارة القطب والتي شرع قطب الدين في بنائها عام ٥٩٦هـ/١١٩٩م، وكان الهدف وراء إنشاء هذه المنارة هو إظهار عظمة الإسلام بجانب أن تكون منذنة للمسجد الجامع وكذلك كان تخليد ذكرى للفتوحات التي قام بها السلطان أيبك^(٤٣)، وعندما أدرك السلطان ايلتمش خليفة أيبك تغلغل تأثير الطراز الهندوسي في هذا المسجد قام بإصلاحه وتكميل مشروعه، خصوصاً وأنه بدأ يضيق على المصلين، فأمر السلطان بتوسيع المسجد خصوصاً من الجانبين الشمالي والجنوبي، مع إضافة جدار من أحجار الجرانيت غرب المسجد، وكذلك حفروا على المحاريب الخمسة آيات قرآنية وأحاديث نبوية^(٤٤) وبجانب مسجد الجامع أقام السلطان أيبك "مسجد ارهائي دن كا جهونپرا" أي

كوخ اليومين والنصف، بمدينة أجمير عام ٥٩٧هـ/١٢٠٠م، والمسجد كله مزخرف بنقوش وكتابات عربية بخطوط الكوفي والطفراء، يعتبره بعض الباحثين عديم النظر.^(٤٥)

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الاستعمار الإنجليزي بعد احتلال الهند حاول ترويح الإشاعات والافتراءات حول قيام الدول الإسلامية بتحويل المعابد الهندوسية والبوذية والجينية إلى مساجد خصوصًا في عصر سلطنة دهلي، واستخدم الاستعمار لتحقيق هذه الأهداف المستشرقين الذين روجوا مثل هذه الأكاذيب في أعمالهم المنشورة، ولكن لم يفلحوا في ذلك لأن الطبقة المثقفة انتبهت لمكرهم؛ وذلك لأن المعابد الهندوسية وغيرها لم يكن من الممكن تحويلها إلى المساجد بسبب بنيتها الخاصة، أما المسجد فعملية بنائه يحتاج إلى الحجرة الواسعة ذات القبلة، ثم يضم إليها ساحة واسعة لصفوف المصلين، ولما فشل المستشرقون في هذه الفرية، اتهموا الإدارة الإسلامية بهدم المعابد الهندوسية والبوذية والجينية واستخدام أحجارها وأعمدتها في إنشاء المساجد وقد أصاب بعض الباحثين بما عارضوا هذه الفكرة وأكادوا على عدم قيام الإدارة الإسلامية بهدم المنشآت الدينية الهندوسية، وإن هدم بعضها تحت دافع سياسي أو فكري، فقامت الإدارة بإعادة بنائها لإرضاء غير المسلمين.^(٤٦)

وقد ذكر بعض الباحثين من المستشرقين مثل *JAMES FERGUSON*^(٤٧) والسير السيد الهندي، أن السلطان أيبك استخدم في بناء مسجد الجامع أعمدة وأحجار ٢٧ معبد هندوسي، كما استخدم في بناء مسجد كوخ اليومين والنصف أعمدة ودعائم من معابد هندوسية جينية.^(٤٨) وتقتضي هذه المسألة وقفة جادة للمناقشة الموضوعية. وهناك أسئلة عديدة تطرح نفسها، مثلًا كيف كان لسلطان مسلم غير أن يستخدم أعمدة ودعائم المنشآت الهندوسية، والبوذية والجينية في إنشاء المساجد دون معرفة ما توحى به العبارات السنسكريتية الدينية المنقوشة، ثانيًا: تفيد المصادر المعاصرة واللاحقة أن البناء قاموا بنقش الكتابات العربية أي الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، على السقوف والأعمدة والدعائم، فكيف كان لهم أن يجلبوها من المنشآت الهندوسية وحتى لو افترضنا أنهم هدموها واستخدموا دعائمها وأعمدتها فكيف كان ممكنا لهم أن يقوموا

بعملية النقش والزخرفة عليها، لأن من المعلوم تاريخياً أنه لا توجد أحجار وأعمدة مستخدمة في المعابد الهندوسية إلا وهي تحمل النقوش الكتابية الدينية الهندوسية وصور الآلهة، وينبغي هنا إبراز ما ذكر المؤرخ الهندوسي وأصاب فيما قال: تختلف النظرة الدعائية للمنشآت باختلاف ظروف العصر، فقد اهتم كل من السلطان أيبك وخليفته ايلتتمش بإقامة المنشآت الدينية باعتبارها رمزاً لقوة الدين والدولة ولنشر الثقافة الإسلامية، وحرصاً على إبراز ذلك من خلال إنشاء منارة قطب بدلالة حرصهما على أن يرى هذه المنشآت الإسلامية من يزورها من الهندوس لتقع في نفوسهم موقعاً يؤكد عظمة الدين والدولة الإسلامية... وأهم ما يميز فن العمارة الإسلامي في الهند هو التأسيس لبناء جسور التواصل والتلاحق الحضاري، ففن العمارة في تاريخ الهند الإسلامي لم يطمس النشاط الحضاري لغير المسلمين، بل استفاد من العمارة الهندية السابقة كما استفاد من البناء الخبرة والمهارة ذات الجذور الهندوسية... وما يقال عن الفتوحات الإسلامية أنها تمت بحد السيف فهو غير صحيح بالمرّة على الأقل في الهند، يحمل الطابق الأول من منارة قطب الآية القرآنية "الْأَكْرَاهُ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ" (البقرة ٢٥٦).^(٩) وهذا يدل على تيام سلطنة دلهي الإسلامية بتطبيق فكر التسامح الإسلامي في العصر الإسلامي، فكان السلاطين يراعون مشاعر غير المسلمين الدينية ولم يحاولوا جرحها.

وقد تبعه السلطان ايلتتمش في الاهتمام بإنشاء المنشآت الدينية الإسلامية من خلال الفكر الإسلامي، وتعكس هذا الفكر جميع منشآته التي شيّدت في عهده (٥٠)، لتحديد وتعيين المكان المناسب للحوض، وكان السلطان يمر من كل أرض يصل إليها حتى وصل إلى مكان حوض شمس، واختار هذا المكان، وعندما حل الليل رأى السلطان في منامه الرسول صلى الله عليه وسلم، يقف وسط هذه الأرض، ويسأل: ماذا تريد يا شمس الدين؟ فأجاب السلطان قائلاً إنه يريد أن يبني حوضاً، قال صلى الله عليه وسلم، افعّل هنا، وضرب صلى الله عليه وسلم في هذه الأرض، فانبجست عين ماء، واستيقظ السلطان من نومه، وما زال في الليل بقية، فجاء إلى الشيخ قطب الدين،

وقص ما رآه في منامه، ويروي الشيخ أن السلطان حمله إلى هذه الأرض فرأيا نور مصباح حيث يتدفق ماء العين، فأمر السلطان في تلك الساعة بحفر الحوض^(٥١)، وبعد حفره أمر بوضع ماء زمزم فيه^(٥٢)، وقد تحول هذا المكان فيما بعد إلى مركز ديني وروحاني، وتشير المصادر المعاصرة إلى وجود وأهمية هذا الحوض وما يجاوره...^(٥٣)

وبالإضافة إلى ذلك أنشئت للمجموعات المعمارية الدينية الأخرى حول هذا الحوض، ومنها الحجرات الخاصة للعلماء والصوفية، و"مسجد أولياء" الذي اهتم السلاطين في عهدهم به وبزيادته مع جعله باقياً إلى زمن مديد، وقد زاره الرحالة المغربي ابن بطوطة وذكر عنه في كتابه^(٥٤)، وقد ذكر الشيخ نظام الدين أولياء بركات هذا الحوض وعذوبة مائه، وذكر مرة أنه رأى بعضهم في منامه السلطان ايلتتمش، وسأله عن المغفرة، فأفاده أنه قد عُثِر له بسبب إنشاء هذا الحوض^(٥٥).

وبجانب إنشاء المساجد في دهلي قام السلطان ببناء المساجد العديدة في المدن والولايات الأخرى، فتفيد النقوش الإسلامية الموجودة في مساجد بنغال^(٥٦)، وأجمير^(٥٧)، وبلگرام^(٥٨) رغبة السلطان الدينية، ويحتوي النقش الموجود على مسجد "بدايون" بجانب الآيات القرآنية لقاب السلطان ومنه "أعلى الإسلام والمسلمين"^(٥٩).

ومع تطور العمران وإنشاء عدد هائل من المساجد في المدن والقرى تلاشت التأثيرات الهندوسية من العمارات الإسلامية، ولكنها ساعدت على ظهور طراز ثالث من العمارة بين الطراز الهندي القديم والإسلامي أي مزج بين العمارة الهندية والإسلامية وبدأ هذا التطور منذ عصر الخليجين، وذلك بعدما تمارس البنّاءون الهندوس على طرز العمارة الإسلامية، فبدأ يظهر الفكر الإسلامي الكامل في محاريب وبيوانات وقياب المساجد^(٦٠)، وتمثل مظاهر الفكر الإسلامي في "مسجد جماعت خانه" أي المسجد الجامع أو مسجد الجماعة^(٦١).

وتعكس النقوش الكتابية الموجودة على جدران المساجد وأبوابها الميول الدينية والفكر الإسلامي لسلاطين الأسرة الخلية، وهناك نقش يحمله الباب العلاني تم إنشاؤه على مسجد قوة الإسلام^(٦٢).

قامت الأسرة للتعلقية على أنقاض الأسرة الخلجية، واهتمت اهتمامًا بالغًا بإنشاء المنشآت الدينية ومنها المساجد، وتفيد المصادر بوجود المساجد الكثيرة والفخمة بجانب المنشآت المدنية الأخرى من القصور والقلاع والمدن والأسواق والسرايات وغيرها^(١٣)، ومن أشهر المساجد التي أسست في عهد فيروز شاه تغلق بدلهي هو المسجد الجامع الفيروزآبادي^(١٤)، و"مسجد كلان أو كالي مسجد أي المسجد الأسود"، و"المسجد المهرولي"، و"المسجد البيگم پوري"، و"المسجد الشبائي"، وقامت معظم هذه المساجد ضمن المدن والقصور والقلاع والأسواق والمدارس^(١٥).

هذا، وتمدنا المصادر المعاصرة اللاحقة بالمعلومات الزاخرة لرصد النتائج المتمخضة عن إنشاء المساجد في المدن والقرى والسماح لدخول كافة للناس دون أي امتياز في المجتمع الهندي الذي ما كان من المعروف عن بعض طبقاته بالسماح لها أن تتخل دور العبادات الهندوسية والجينية والبوذية، كما كان ممنوعًا منعًا باتًا أن تلمس أو تطلع على الكتب الدينية^(١٦)، ولكن بعد نشر المساجد في جميع أنحاء الهند نظرت هذه الطبقة المنبوذة والأخرى يعيونها نظام المساجد وتأثيرها في المجتمع الإسلامي المجاور لها على الأصعدة كافة، فكان التأثير المباشر للمساجد في العقيدة الوثنية الهندوسية، بحيث تركت وحدانية الإسلام الصارمة أثرها في الهندوسية، وكانت النتائج الإيجابية لإنشاء المساجد أنها أيقظت عقول الهندوس لجميع الطبقات وأرغمتهم على إعادة التفكير في عقائدهم التي طغت عليها الوثنية والخرافات، مما أدى إلى ظهور تيارات إصلاحية متأثرة بالإسلام والدعوة الإسلامية للرجوع إلى أصول كتبهم المقدسة^(١٧).

وقد اعترف المؤرخ الهندي المعروف *K.M. Panikar* سفير الهند في مصر سابقًا، وهو يتحدث عن تأثير عقيدة التوحيد الإسلامية في عقلية الشعب الهندوسي وديانته، فيقول: "من الواضح المقرر أن تأثير الإسلام في الديانة الهندوسية كان عميقًا في العهد الإسلامي، إن فكرة عبادة الله في الهندوس مدينة للإسلام، إن قادة الفكر والدين في هذا العصر وإن سموا آلهتهم بأسماء شتى قد دعوا إلى عبادة الله، وصرحوا بأن الإله واحد، وهو يستحق العبادة، ومنه تطلب النجاة والسعادة، وقد

ظهر هذا التأثير في التيارات الدينية والدعوات التي ظهرت في الهند الإسلامي كطائفة بهكتي ودعوة كبير. (٦٨)

ولم يقتصر تأثير المساجد في الفكر الهندوسي فحسب، بل عداه إلى أن ترك أثرًا عميقًا في العمارات الدينية الهندوسية، يقول المؤرخ والمفكر الهندوسي تارا چند: لقد عرفت الدولة الإسلامية بعد قيام واستقرار سلطنة دهلي الطراز الإسلامي الهندي الذي برز إلى حيز الوجود بعد إسهامات سلاطين دهلي بإنشاء العمارات الدينية الكثيرة خصوصًا في شمال الهند وجنوبها، وما دامت بعض الإمارات الهندوسية كجيران لولايات سلطنة دهلي بدأت تمارس العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية مع هذه الولايات الإسلامية، ولما تلاشى الطراز الهندوسي القديم في فن العمارة الهندوسية، فكان أمام هذه الإمارات الهندوسية أن تحيي ذلك الطراز الهندوسي من خلال المنشآت الدينية القديمة الواقعة في راجبوتانه وبنديل كهند، أو تختار الطراز الإسلامي الهندي الذي ظهر إلى حيز الوجود من خلال إسهامات سلاطين دهلي والبناء الهندوس، وقد فضلت هذه الإمارات الهندوسية الاختيار الثاني، وبالتالي نحن نرى ونلمس مظاهر الطراز الإسلامي الهندي في معظم المنشآت الدينية الهندوسية التي أقيمت آنذاك... (٦٩)

وهناك عدد من الدراسات الميدانية التي تؤكد على تأثير الهندسة الإسلامية في العمارة الهندوسية، خصوصًا في أجمير، والبنجاب، وبنديل كهند. (٧٠)

الروضات أو المزارات أو الأضرحة: كلمة الروضة مشتقة من حديث نبوي شريف، يقول: "إن القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار" (٧١)، وقد اختار النبي صلى الله عليه وسلم المكان الذي سيدفن فيه وسماه روضة وقال: "وضعت منبري على ترعة من ترع الجنة، وما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة" (٧٢)، وقد انتشر هذا الفكر الإسلامي شرقًا وغربًا بعد الفتوحات الإسلامية واستقرار دعائمها، وقد لقيت الروضات قبولًا عظيمًا عند الأتراك منذ أيام السلاجقة، وهم الذين ابتكروا في الإسلام إنشاء مبنى جنازري تكاري كبير فوق القبر يتكون من بهو-أوسع أو أضيق- تقوم عليه قبة فوق القبر، وعن الأتراك أخذ الفرس فكرة

الروضات، ومن ثم انتقلت إلى الهند ضمن ما انتقل إليها من صور الحضارة الإيرانية الإسلامية، ولكن الهنود زادوها وطورها فخامة وضخامة حتى أصبحت عنصرًا جديدًا من عناصر المنشآت الدينية^(٧٣).

وقد لعبت هذه الروضات دور المسجد والمأوى للفقراء والمساكين لجميع الأديان، فلكل روضة قبلة ومحراب، بجانب إنشاء المنبر إذا اتسع المكان بحيث تصبح مسجدًا، وقيام الدولة بوقف الأوقاف لرعاية هذه الروضات وتوفير المواد الغذائية للزائرين ومساعدة الفقراء والمساكين، وقد أنشئت أول روضة ولا تزال موجودة في دهلي، تقع على بعد ثمانية كيلومترات جنوب غرب منارة القطب، وهي روضة للسلطان ناصر الدين محمود الغاري (ت ٦٦٤هـ - ١٢٦٦م) الابن الأكبر للسلطان شمس الدين ايلتتمش، والذي وصى بأن يدفن بعد موته في الغار وأرجله مربوطة بالحجل، وهنا لقب بالسلطان الغاري، وبنى قبره في السرداب، والمسجد الذي أسس على ذلك بني بأكمله من الرخام ونقشت على محرابه آيات قرآنية بأسلوب إيراني خالص، ومدخل الروضة محفور عليه آيات قرآنية بالخط النسخ والكوفي^(٧٤)، ولمسا كان السلطان ناصر الدين معروفًا بتدينه وعبادته ورياضته، أصبحت روضته مركز التجمع لكل من المسلمين والهندوس للحصول على البركة^(٧٥).

وقد اهتم سلاطين دهلي بتشييد الروضات، حيث تم تشييد روضة السلطان ايلتتمش بعناية ابنته رضية السلطانة (ت ٦٣٧هـ - ١٢٣٩م) في عام ٦٣٣هـ / ١٢٣٥م، وزاد بها السلطان فيروز شاه تغلق بعض القباب على روضته، فكانت هناك عادة أن سلاطين دهلي كانوا يقومون بإنشاء الروضات على أهسلافهم كما كانوا يقومون بترميمها وإجراء نظام الوقف عليها لرعايتها وللزائرين، ويمدنا ابن بطوطة حول ذلك ما قام السلطان محمد بن تغلق بفتح المطبخ العمومي للزائرين والعاكفين والركع السجود^(٧٦).

ولما كان السلاطين يعتقدون في العلماء والصوفية وكانوا دائمًا يحبون أن يحضروا إلى دروسهم الدينية والروحانية في زواياهم وخرانقهم، بجانب ذلك كانوا يترددون عليهم من حين لآخر للحصول على القوة المعنوية خصوصًا قبل الخروج

إلى ساحة القتال في حياتهم وبعد مماتهم على الروضات^(٧٧)، ومن هنا وبسبب هذه العلاقات الدينية والثقافية^(٧٨)، كانوا يشيدون الروضات على قبور الشيوخ والصوفية، فمثلاً نجد السلطان علاء الدين خلجي أمر ببناء الروضة على قبر الشيخ أبي علي القلندري في مدينة "باني پت" القريبة من مدينة دهلي، وزادها سلاطين وأمراء فيما بعد^(٧٩)، وسار على نفس المنوال السلطان محمد بن تغلق فأمر بإنشاء الروضات على قبور المشايخ ومنهم الشيخ ميرا ملهم في مدينة بدايون^(٨٠)، والشيخ نظام الدين أولياء في دهلي، والشيخ ركن الدين منتاني، والشيخ علاء الدين في أجودهن.^(٨١)

أما السلطان فيروز شاه تغلق فسبق خلفه في إنشاء وترميم روضات الشيوخ والصوفية وإجراء نظام الوقف عليها، وذكر المؤرخ المعاصر عنذا هاتلاً من الروضات التي أنشئت أو تم ترميمها في عهده.^(٨٢)

ويمثل الفكر الإسلامي في إنشاء الروضات إنه بسبب انتشارها وشيوعها واحترامها لدى كل من الهندوس والمسلمين بدأ الاختلاط واندماج عناصر المجتمع الهندي مما أدى إلى التقارب والتفاهم والوحدة الوطنية، بجانب ذلك كانت هي بمثابة الملاجئ التي يأوي إليها العجزة والفقراء والمساكين الذين ليس لهم دخل يعيشون منه.

المنشآت الصوفية^(٨٣) : وكانت منشآت التصوف من خوانق وزوايا-يطلق عليها درگاه- أيضاً من نوعيات المنشآت الدينية التي تلازم ظهورها مع ظهور المساجد والروضات، ومن المعلوم تاريخياً أن طرق التصوف الأساسية المشهورة ظهرت في بغداد وما يجاورها من البلدان الإسلامية، خصوصاً عند إقامة سلطنة دهلي ذاع صيت خوانق وزوايا بغداد في الشرق الإسلامي وغربه، ولكن بسبب القلاقل والفوضى السياسية في الشرق الإسلامي بما فيها بغداد، هاجر كثير من العلماء والشيوخ إلى الهند، خصوصاً في عهد السلطان شمس الدين ايلتمش^(٨٤)، ومن هنا نال التصوف قسماً كبيراً من القبول والانتشار والازدهار إلى أن انتشرت الطرق الصوفية العديدة ومن أشهرها الجشتية، والقادرية، والنقشبندية، والسهروردية، وهي تنتمي إلى شخصيات نبغت بعضها في الهند ودفنت في أرضها^(٨٥)، وهي الشخصيات التي لعبت أكبر دور في نشر الثقافة الإسلامية ونشر الإسلام، وكان بإمكانهم أن

يستقروا في دهلي تحت رعاية سلاطين دهلي الذين كانوا يشعرون بسعادة بالغة بتقديم أي خدمة لهؤلاء الشيوخ والصوفية، ولكن لم يفكروا في ذلك لأنهم جاؤوا إلى الهند حاملين رسالة التبليغ والدعوة الإسلامية لترسيخ دعائم الإسلام بجهادهم وإخلاصهم، لأنهم كانوا من كبار شيوخ الصوفية الذين عرفوا واشتهروا بموقفهم المحافظ المتمسك بدقائق الشريعة ظاهراً وباطناً حتى ظهر في أخلاقهم ومعاملاتهم ثم ظهر فيما يجري على ألسنتهم من أسرار الحكمة وعيون المعرفة والطبائع المتقاربة تتجانب، والنوازح المتشابهة تتآلف، وكانوا حريصين في تعبيرهم عن الثمرات المعرفية للالتزام بالكتاب والسنة، اللذين هما أساس الخيرات، وميزان المعارف والأنواق والإلهامات، ومن هنا اختاروا أماكن مختلفة لإنشاء خوانقهم وزواياهم^(٨٦).

أما الشيخ خواجه قطب الدين بختيار الكعكي رحمه الله (ت ٦٣٣هـ / ١٢٣٥م)، وهو صديق عزيز للشيخ معين الدين جشتي، الذي وصل إلى دهلي في عهد السلطان نفسه، فاستقبله السلطان بحفاوة بالغة وعرض عليه مشكوراً أن يسكن في الزاوية القريبة من القصر الملكي، ولكنه رفض وفضل على أن يستقر بين عامة الناس، فقطن في قرية "كيلو كهري" في ضاحية دهلي، وكان السلطان يواظب على زيارته في زاويته مرة في كل أسبوع.^(٨٧)

واختار صاحبه وشيخه معين الدين الأجميري الجشتي (ت ٦٣٣هـ / ١٢٣٥م) مكاناً هندوسياً تماماً ألا وهو أجمير التي كانت عاصمة للإمارة الهندوسية^(٨٨)، وذكر له الشيخ الكعكي عن منطقة أجمير قبل أن يقصدها الشيخ معين الدين: "مركز الهندوسية العظيم ولم يكن بها مسلم"، ولكن هذا الوضع قد تغير بعد وصول معين الدين إلى أجمير وإنشاء زاويته واستقراره، وهكذا بدأ هو يبلغ الدعوة الإسلامية إلى أهل الأرض في أجمير، وينير بنور الإيمان والمعرفة والحب القلوب المظلمة وكان الشيخ قطب الدين الكعكي يشحن القلوب إيماناً ومعرفة في دهلي، ويرشد التائهين إلى سبيل الأمن والعزة، فقد أسلم على يد معين الدين رجال ونساء لا يحصون، وقد تأثر سكان أجمير بل سكان الهند عموماً بالشيخ وتعاليمه، وأقبلوا إلى زاويته زرافاتٍ ووحداً، ولعبت زاويته دوراً محورياً لاعتناق آلاف من الناس الإسلام، فكانوا

يتبركون به وبدعوته لتفريخ كروبيهم، توفي الشيخ في أجمير، ودفن بها، وأصبحت روضته من أهم أماكن الزيارة التي يقصدها المسلمون والهندوس على السواء للاحتفال بذكرى وفاته، إذ يعتبر هو نقيب الأولياء المسلمين في الهند، وقد أقيم بناء ثابت تعلوه قبة صغيرة فوق قبره في عهد السلاطين الخلجيين^(٨٩).

فكانت لهذه الزوايا والخوانق وظيفتان مهمتان من خلالهما نجحت في إنشاء جماعة من الدعاة والمربين الإسلاميين الذين كانوا أساس الصرح الإسلامي في الهند، والذين بفضلهم بقيت كلمة الله تعلق ودعوة الإسلام تأخذ مكانتها اللائقة في الهند، أول هذه الوظيفة هي وظيفة دينية وتعليمية، وثانيهما هي وظيفة اجتماعية:

الوظيفة الدينية والتعليمية: من خلال هذه الوظيفة كانوا يباعدون الناس على التوحيد والإخلاص واتباع السنة، والتوبة عن المعاصي، وطاعة الله ورسوله ويحذرون من الفحشاء والمنكر، والأخلاق السيئة والظلم والقسوة، ويرغبونهم في التحلي بالأخلاق الحسنة، والتخلي عن الرذائل، وتزكية الأنفس وإصلاحها، ويعلمونهم ذكر الله والنصح لعباده والقناعة والإيثار، علاوة على هذه البيعة التي كانت رمز الصلة العميقة الخاصة بين الشيخ ومريده، ومن هنا أقبل على الزوايا الناس من جميع الطبقات والفتات يتنافسون في حب هؤلاء المشايخ، وأصبحت زواياهم في طول البلاد وعرضها شبكة من المراكز الروحية حتى لم يبق بلد أو قرية ذات شأن إلا فيها مركز روحي أو عدة مراكز^(٩٠).

الوظيفة الاجتماعية: كان لهذه الزوايا والخوانق وظيفة اجتماعية إضافة إلى الوظيفة الدينية والتعليمية فهي وإن قادت الراغبين في التنقف بالدين الذين كانوا في غالبيتهم من الفقراء والمحتاجين وأبناء السبيل حيث قدمت لهم الزاد الفكري بمفهوم العصر الذي نشأت فيه وقدمت لهم إلى جانب ذلك الغذاء والكساء والمأوى، إضافة إلى إبعاد شبح العري والجوع عنهم وبذلك ساهمت هذه الخوانق في تخفيف وطأة الجوع عن المحتاجين^(٩١).

وتجدر الإشارة هنا إلى تأثيرات هذه الزوايا في المنشآت الدينية وفي الفكر الهندوسي إبان تلك الفترة، يؤكد بعض الباحثين على أن الإسلام في بداية الأمر بدأ

يؤثر في الديانة الهندوسية تدريجيًا وبطريقة غير مباشرة، ومن خلال الرصد التاريخي نستطيع أن نحدد أن التغييرات التي حدثت في الديانة الهندوسية لم تكن بسبب الدراسات الإسلامية، إنما كانت بسبب الصوفية وإقبال الناس إلى زواياهم وخانقواتهم لمشاهدة أعمالهم الدينية والروحية والإصلاحية ومن خلال الاستماع إلى كلامهم الديني.^(٩٢) وهو الأمر الذي دفع المفكرين الهندوس ورجال الدين إلى إصلاح المجتمع الهندوسي من خلال إنشاء الخانقوات الهندوسية بجانب الخانقوات الإسلامية، وظهر كثير من المصلحين في جنوب الهند وشمالها، ويؤكد الباحث نفسه على وجود صلة قوية بين تعاليم الحركة البهكتية وبين الإسلام خصوصًا للصوفية، مع الإشارة إلى تأثير الفكر الإسلامي بوضوح في هذه الحركات الهندوسية الفكرية والإصلاحية، ومن أمثلة ذلك، تزايد الدعوة إلى للتوحيد، والعبادة للعاطفية، وإخضاع النفس وتعظيم المعلم، والقضاء على نظام الطبقات الجائر، وقلة الاكتراث بالطبوس الدينية، وقد تأثر بها غالبية المصلحين الدينيين في عصر سلطنة دهلي وما بعدها.^(٩٣)

وقد يذكر الباحث المنصف في مكان آخر أهم التيارات والحركات الدينية التي تأثرت بالأفكار الإسلامية والتي استنكرت عبادة الأصنام، وأنكرت الكهنة، وطلبت برؤية العروس قبل الزواج، وأنكرت زواج الأطفال، وكان الطلاق حرامًا مغلظًا عندها، وأوصت بتزويج الأرملة من الرجال والنساء، وسنت القوانين بدفن الموتى بدلًا من حرقهم، والمحاولة الجادة للقضاء على نظام الطبقات الجائر، والدعوة إلى المساواة والعدالة الاجتماعية.^(٩٤)

وانطلاقًا مما سبق نستطيع أن نرى تأثيرًا للعقلية الإسلامية وشريعتها وفكرها في أخلاق وأفكار المجتمع الهندوسي وما أخذه من الفكر الإسلامي وطبقه في شريعته وفكره وحركته الإصلاحية، بداية من التوحيد ونزعات الاحترام للمرأة وحقوقها والاعتراف بمبدأ المساواة بين طبقات البشر إلى غير ذلك مما سبق إليه الإسلام وامتازت به شريعته وفكره، ولولا هذه المنشآت الدينية وقيام الصوفية بفتح زواياهم

وخاصة أنهم لجميع الشعب الهندي وإسهاماتهم في نشر الثقافة الإسلامية لما انتشر الإسلام ولا ثقافته وفكره في المجتمع الهندوسي.

المدارس: مع قيام سلطنة دهلي واستقرارها تبنت سلطنة دهلي فكرة إنشاء المدارس وعيّنت بإنشائها بكثرة في دهلي وفي المناطق الأخرى التي دخلت في حوزتها وكان الهدف هو إخراج جيل من المدرسين والدارسين لنشر الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية، بجانب ذلك لتغذية الجهاز الإداري للدولة بما يحتاج إليه من موظفين في دواوينها المختلفة، ومن هنا جاء الاهتمام بإنشائها وإجراء التوقف عليها، مما أدى إلى إنشاء المدارس الكثيرة في مدينة دهلي وأطرافها، وقد وصل عدد المدارس في دهلي في عهد السلطان محمد بن تغلق إلى ألف مدرسة على حسب رواية بعض المؤرخين.^(٩٥)

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه كان هناك ثلاث طرق إبان تلك الفترة للتعليم والتدريس، أولها: المدارس الخاصة، ثانيها: المدارس العامة التي كانت تشرف عليها الإدارة الحكومية، وثالثها: من خلال الدروس الخصوصية، والذي يطلق عليه "معلم"، مؤدب، أتاليق وغيرها.^(٩٦)

وكانت عملية إنشاء المدارس من ضمن الأعمال الخيرية، وبالتالي نجد معظم سلاطين دهلي كانوا يهتمون بإنشائها، وكانت المدرسة تعد من العمارات الخيرية أي يطلق عليه "بقاع خير"، وتفيد الروايات التاريخية فنقول: "در حكومت خود تالابها وجاه ها وپلها بستند وهر طرف ديگر عمارات وبقاع خير نيز بنا نهادند" أي قام بإنشاء البرك والآبار والجسور والعمارات الدينية أي المدارس والخانقوات.^(٩٧) فكان السلطان قطب الدين أيبك عالماً وفاضلاً وكان يقدر العلم والعلماء، فاهتم بإنشاء المدارس في دهلي وحتى فتح مشروع قيام المدارس في الأماكن التي لم يصل صدق الإسلام إليها قبل ذلك^(٩٨)، أما السلطان ايلتتمش فتفيد المصادر أنه قام بإنشاء المدارس العديدة في دهلي ومنها "مدرسة معزية" وكان كل من العلامة مولانا بدر الدين إسحاق خویش، وخواجه فريد الدين كنج شكر يدرسان فيها^(٩٩)، أما السلطان غياث الدين بلبن، فكان يصرف أموالاً طائلة على أصحاب العلم والفن من بيت المال، وكان

يطلب من الإدارة ألا تبخل في صرف الأموال على العلماء وطلاب العلم^(١٠٠)، وفي عهده قام عالم كبير سيدي مولا بإنشاء المدرسة الكبيرة التي كان يدرس فيها العلماء الأجلاء.^(١٠١)

وكان عهد السلطان علاء الدين الخلجي زاخرًا بالعلماء والفقهاء المتخصصين في العلوم والفنون المتنوعة، ووصل عندهم طبقًا لبعض المصادر إلى سنة وأربعين عالمًا^(١٠٢)، وهناك ما يدل على اهتمام السلطان الخاص بإنشاء المساجد والمدارس، بجانب ذلك اهتم أيضًا بتعيين الأساتذة المهرة والمتخصصين ولذلك كان الطلاب يأتون إلى دهلي لتحصيل العلوم من كل فج عميق.^(١٠٣) وتؤكد الألقاب والنقوش الموجودة على المنشآت الدينية على اهتمام السلطان ورغبته، فمثلا تحمل البوابة العلانية للوحة تفيد اسم السلطان وألقابه "مؤكد منابر معالم ومساجد وموطد قواعد مدارس ومعابد"، وهو من السلطان الذي يزود ويوفر كل ما تحتاج المنشآت الدينية إليها من القوة والحشمة.^(١٠٤) أما السلطان محمد تغلق شاه فكتب عنه كثير من الباحثين أنه دأب على بذل جهود أكبر مما بذله أي حاكم مسلم في اجتذاب العلماء من جميع أنحاء العالم الإسلامي لإدخالهم في خدمة التعليم والتربية.^(١٠٥) وكان الهدف الرئيسي وراء اجتذاب العلماء وإدخالهم في سلك التدريس وتربية الأجيال، وقد بدا ذلك واضحًا من خلال العدد الهائل من المدارس والكتاتيب التي تم تأسيسها في العاصمة وفي المدن الأخرى، وتفيد المصادر المعاصرة أنه قام بتعيين ألف فقيه في الكتاتيب لتعليم الأيتام وأولاد الناس القراءة والكتابة، وكانوا يقبضون رواتبهم من بيت المال^(١٠٦)، وبجانب الكتاتيب قام بإنشاء المدارس أيضًا فتفيد المصادر أنه لما شيد مدينة خرم آباد في ضاحية دهلي فقام بإنشاء المدرسة والمسجد الجامع.^(١٠٧)

أما السلطان فيروز شاه، فبجانب قيامه بترميم المنشآت الدينية ومنها المدارس القديمة، قام بإنشاء المدارس الجديدة في دهلي وفي المدن الأخرى، وعدد هذه المدارس يصل ما بين ثلاثين وخمسين على حسب روايات المصادر. وتعتبر كل من مدرسة بالا بند سيري، ومدرسة فيروز شاهي من أكبر المدارس التي كانت بمثابة الجامعات الحديثة فكانت تدرس فيها العلوم العقلية والنقلية، وكان يتم تعيين الأساتذة

من الخارج والداخل، بجانب ذلك كانت هذه الجامعات توفر المنح والسكن للطلبة.^(١٠٨)

وتفيد المصادر أن هذه المدارس والجامعات كانت مفتوحة لجميع الطبقات من الهندوس والمسلمين دون أي امتياز، حتى قام السلطان فيروز شاه بإلحاق كم هائل من الشباب المملوك للحصول على التربية والتعليم ما يؤكد على التسامح الديني مع غير المسلمين في عملية ترويح التعليم بين الهندوس والمسلمين على السواء، ولولا ذلك ما وجدوا عددًا كبيرًا من الكتاب والمحربين والعاملين في المصالح الحكومية، وبسبب تعليمهم العالي حصلوا على المناصب المرموقة كما أصبح لهم دور ريادي في عملية الاقتصاد.^(١٠٩)

وبسبب هذا التسامح الديني سُنحت الفرص لغير المسلمين أن يتعلموا اللغة الرسمية مما جعلهم احتلوا الأعمال الديوانية وذلك في عصر كل من سلطنة دهلي والدولة المغولية، يقول بعض الباحثين أنه قد نبغ كثير من المؤلفين والكتاب الهندوس في تلك المرحلة من خلال الأعمال الديوانية في الإنشاء والترسل، خصوصًا في فرقة هندوسية يطلق عليها "كاسته" بالنسبة للفرق الهندوسية الأخرى، ولكنها فاقت فرقة البراهمة في تعليم دقائق اللغة الفارسية وآدابها، خصوصًا الذين كانوا يشتغلون في الوظائف المرموقة مثل قسم الرسائل الديوانية، حتى احتلوا مكانًا خاصًا في ديوان الرسائل والمالية، وحصلوا على الألقاب العالية ومنها "منشئ الممالك".^(١١٠)

• •

- (١) سلطنة دلهي هي دولة إسلامية حكمت معظم الهند (٦٠٢-٩٣٢هـ/١٢٠٥-١٥٢٦م) أي في العصور الوسطى المتأخرة، حكمها العديد من السلالات التركية والأفغانية بمن فيهم المماليك. أسسها محمد الغوري (ت ٦٠٢هـ/١٢٠٥م) للقائد الأفغاني الذي استولى على دلهي سنة ٦٠٢هـ/١٢٠٥م وأرسل محمد أحد قواده القديرين قطب الدين أيبك وهو من الرقيق الأتراك في جولة لغزو شمال الهند، وفي سنة ٦٠٣هـ/١٢٠٦م أصبح قطب الدين سلطاناً على دلهي وأسس أسرة حاكمة بها وتعرف أسرته بأسرة المماليك وحكمت ما بين ٦٠٣-٦٨٨هـ/١٢٠٦-١٢٩٠م) وخلفت أسرته سلالة للخلجي ٦٨٨-١٢٩٠هـ/١٢٩٠-١٣٢١م) ثم سلالة طغلق (٧٢٠-٨١٥هـ/١٣٢١-١٤١٣م) ثم قضى تيمورلنك على تلك الدولة سنة ٨٠٠هـ/١٣٩٨م وعين خضر خان نائباً له على تلك السلطنة، فأسس فيها سلالة السيد ما بين سنة ٨١٦-٨٥٤هـ/١٤١٤-١٤٥١م)، ثم اعتبها سلالة لودهي (٨٥٤-٩٣٢هـ/١٤٥١-١٥٢٦م). وفي سنة ٩٣٢هـ/١٥٢٦م انضمت تلك السلطنة بإمبراطورية مغول الهند الفتية تحت قيادة مؤسس الدولة المغولية في شبه القارة الهندية باير شاه (٨٨٨-٩٣٧هـ/١٤٨٣-١٥٣٠م).
- (٢) وهذا يدل على قيام الدولة الإسلامية بإنشاء المساجد منذ بداية الفتوحات الإسلامية، وليس كما تفضل المؤرخ والمفكر الهندي تارا چند في كتابه، فيقول: «ما قام السلطان قطب الدين بإنشاء المسجد في كل من أجمير ودلهي في القرن الثاني عشر للميلادي يعتبر نواة منشآت دينية في الهند» راجع Tara Chand: Influence of Islam on Indian Culture, India, ١٩٢٢. P.٢٤٤
- (٣) للتفصيل راجع عبد الله محمد جمال الدين: للتاريخ والحضارة الإسلامية في الباكستان أو السند والبنجاب إلى آخر فترة الحكم العربي، ط: دار الصحوة لون تاريخ، ص ١٥٤
- (٤) راجع شمس الدين أبي عبد الله الملقب بابن بطوطة: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق عبد الهادي التازي، ستة مجلدات، ط: أكاديمية المملكة المغربية، الرباط ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ج٣، ص ٨٠-٨١
- (٥) راجع البلاذري، فتوح البلدان، ص ٦١٦-٦١٧/ راجع أيضاً، السيد أبو ظفر الندوي: تاريخ سند، ط٢: أكاديمية شبلي النعماني، الهند ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م، ص ٣٥٩
- (٦) راجع شمس الدين أبي عبد الله البشاري المقتسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ط٢: طبع ليدن ١٩٠٦م، ص ٤٨٠
- (٧) أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي: مروج الذهب معادن الجواهر، أربع مجلدات بتحقيق يوسف أسعد داغر، ط٢: بيروت ١٩٨٤م، ج١ ص ٣٧٦
- (٨) السيد أبو ظفر الندوي: تاريخ سند، ص ٣٦٠-٣٦٦

(٩) Mohammad Rafique Mughal: Early Muslim cities in Sindh and patterns of international trade, Source: Islamic Studies, Vol. ٣١, No. ٣ (Autumn ١٩٩٢), pp.

٢٦٧-٢٨٦

- (١٠) السيد أبو ظفر الندوي، مرجع سابق، ص ٣٦٥-٣٦٦
- (١١) " وديبل بحرية قد أحاط بها نحو من مائة قرية أكثرهم كفار، والبحر يسطع جدارات المدينة كلهم، أهلهم تجار كلامهم سندي وعربي... راجع المقنسي، أحسن التقاسيم، ص ٤٧٩
- (١٢) راجع المسعودي، مروج الذهب، ج١، ص ١٩٠
- (١٣) راجع المقنسي، ص ٤٧٩، حول العمارات يقول: "بنانهم خشب وطين، والجامع من حجر وأجر...وله أربعة أبواب باب البحر، وباب طوران وباب سندان، وباب الملتان، ولهم نهر يحيط بالبلد... راجع للصفحة نفسها.
- (١٤) راجع البلاذري: فتوح البلدان، ص ٦١٥
- (١٥) حول تطور العلوم عند العرب وقيامهم بتطوير الثقافة الهندية، راجع عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب، ط٤: دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤م، ص ١٣١-٢٩٥-٤١٧-٤٤١
- (١٦) راجع للكتب التالية للاستزادة حول هذه الأسر الحاكمة: زلمباور: معجم الأسماء والأمسر الحاكمة في التاريخ الإسلامي، ترجمة زكي محمد حسن بك ورفقائه، ط: دار الرائد العربي، بيروت، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ص ٤٢٢-٤٢٦/ أيضا عبد الحي الحميني (ت ١٣١٤هـ/١٩٢٢م)، الهند في العهد الإسلامي، ط: تدار عرفات للهند ١٤٢٢هـ/٢٠١١م، ص ١٦٤-١٧٩
- (١٧) راجع الهروي: نظام الدين أحمد بخشي للهروي (ت ١٠٠٣هـ/١٥٩٤م): طبقات أكبري، ترجمه أحمد عبد القادر الشانلي، ثلاثة مجلدات ط: للقاهرة ١٩٩٥م، ج١، ص ٨٦/ بجانب ذلك تقييد للمصادر أيضا بقيام السلطان بإنشاء المحلات الخاصة للأسر المهاجرة من بغداد والدول الشرقية إثر سقوط بغداد، وقد أحسن السلطان استقبالهم، وخصص لهم محلات في نواحي العاصمة، وأطلق عليها أسماء منهم مثل: محلة خوارزم، عباسي، بخاري، يمني، موصلي... إلخ وصل عدد هذه المحلات إلى خمس عشرة محلة، راجع محمد قاسم هنتو شاه فرشة: تاريخ فرشة، مجلدين ط: طبع نول كشور لكهنؤ عام ١٢٨١هـ - ١٨٦٤م، ج١، ص ٧٥
- (١٨) تقييد المصادر أن هذه المدينة تضم ثمانية مساجد جامعة علاوة على المسجد السلطاني، وأن سعة كل مسجد كانت عشرة آلاف موصلي، راجع ضياء الدين برني (ت ٧٥٧هـ/١٣٥٧م): تاريخ فيروز شاهي، ط: مركزي اردو بورد، لاهور ١٩٦٩م، ص ٧٩٣/ ويحدثنا السير السيد أحمد خان بقوله: "بدأ فيروز شاه تغلق في تعمير مدينة على مسافة بسيطة من دهلي القديمة، وشيئا فشيئا اتسعت هذه المدينة واكتمل عمرائها، وكان طول قطر هذه المدينة خمسة أكراس"

راجع آثار الصفايد، ثلاثة مجلدات ط: الأكاديمية الأردنية، دلهي ١٩٩٢م، ج١، ص٢٦٩-٢٧٠

(١٩) راجع للتفصيل نظام الدين: طبقات أكبري، ج١، ص٨٦-٨٧
(٢٠) يروي للعمري المعاصر ذلك فيقول: "أن دلهي مدائن، جمعت مدينة، ولكل واحدة اسم معروف، وإنما دلهي واحدة منها، وقد صار يطلق على الجميع اسمها..وجملة ما يطلق عليه الآن اسم دلهي إحدى وعشرون مدينة...راجع شهاب الدين للعمري (ت٧٤٩هـ - ١٣٤٨م) مسالك الأبحار في مسالك الأمصار، السفر الثالث، تحقيق أحمد عبد القادر الشاذلي، ط:المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ص٥٣

(٢١) راجع برني: تاريخ فيروز شاهي، ص٤٧٣-٤٧٤

(٢٢) راجع مثلا، بيتر جاكسن، سلطنة دلهي تاريخ سياسي وعسكري، تعريب فاضل جنكر، ط: مكتبة العبيكان للرياض ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ص٤٥١-٤٥٥ / أيضًا ASTIRBADI THE SULTANATE OF DELHI, P. AGRA COLLEGE, AGRA, :LALJIRIVASTAVA P.١٩١

(٢٣) كانت مدينة دولة آباد محافظة لمنطقة ديوكير، وهي تقع الآن في منية أورنگ آباد التابعة لولاية مهاراشتر، راجع عبد الحي الحسني، الهند في العهد الإسلامي، ص١٠٨
(٢٤) راجع سيد محمد مبارك كرماني: سير الأولياء، ط:مطبع محب هند دلهي ١٣٠٢هـ/ ص٢٧١/ برني: فيروز شاهي، ٤٧٤/ عصامي: فتوح السلاطين، ط: مدراس وأكره ١٩٣٨-٤٥٢م، ص٤٥٢

(٢٥) للمزيد عنه راجع عبد الحي الحسني: الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، ثلاثة مجلدات، ط:دار ابن حزم بيروت ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ج١، ص١٨٥
(٢٦) راجع سير الأولياء، ص٢٧٤

(٢٧) Edward Thomas: The Chronicles of the Pathan Kings of Delhi, London ١٨٧١, P.٢٠٩/ R. P. Tripathi: Some Aspects of Muslim Administration, Allahabad ١٩٣٦, P.٦١

(٢٨) للبهمنيون، آل بهماني: سلالة أفغانية حكمت في الذكن أي جنوب الهند ما بين ٧٤٧-٩٣٢هـ/ ١٣٤٧-١٥٢٦م، ثم انقسمت هذه الدولة فيما بعد وقامت بها أسر عديدة ومنها: للعقاد شاهيون (٨٩٠-٩٨٠هـ/١٤٨٤-١٥٧٢م) في منطقة برار، النظام شاهيون (٨٩٦-١٠٠٤هـ/١٤٩٠-١٥٩٥م) في أحمد نگر، للبريد شاهيون (٨٩٨-١٠١٨هـ/١٤٩٢-١٦٠٩م) في بيدر أو بدر، للعادل شاهيون (٨٩٥-١٠٩٧هـ/١٤٨٩-١٦٨٦م) في بيجابور، للقطب شاهيون (٩١٨-١٠٩٨هـ/١٥١٢-١٦٨٧م) في گولكنده، وكان لقراضها جميعها على يد أباطرة المغول. حول

- تاريخ هذه الإمارات الإسلامية راجع السيد أبو ظفر الندوي: مختصر تاريخ هند، ط: دار
المصنفين أكاديمية شبلي النعماني، الهند ٢٠٠٦م، ص ١١٧-١٤١
- (٢٩) راجع برني: تاريخ فيروز شاهي، ص ٤٧٤
- (٣٠) خلیق أحمد نظامی، المیول الدینیة، ص ٣٤٣
- (٣١) یروي للعمري حول نظام البرید فیقول: وفي كل مكان من هذه الأماكن المکرزة مساجد تقام بها
الصلوات، ویأوي إليها السفار، وبرك ماء للشرب، وأسواق لبيع الأكل والشرب، وعلوفة
الدواب، ولا یکاد یحتاج إلى حمل ماء ولا زاد ولا خیمة، راجع العمري: مسالك الأبصار،
ج-٣، ص ٨٢
- (٣٢) حول هذه المظاهر العمرانیة راجع سلسلة دار المصنفين: هندوستان كي مسلمان حکمرانوں كي
عهد كي تمدني کارنامي (الأعمال الحضاریة في عهد ملوك الهند الإسلامية)، ط: دار
المصنفين أعظم گره الهند ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ص ٣٧-١٠٧
- (٣٣) حول أهم الآثار المعماریة لفيروز شاه تغلق، راجع فوزية عبد العزيز أحمد صباح: وصف
المصادر الأردية للعمارة الإسلامية في الهند، ص ٣٣١-٣٧٦
- (٣٤) راجع شمس سراج عفيف: تاريخ فيروز شاهي، بتصحيح مولوي ولايت حسين ط: الجمعية
الاسوية بینگال ١٨٩١م، ص ٣٣٤-٣٣٥
- (٣٥) شمس سراج عفيف، مصدر سابق، ص ٣٥٩-٣٦٠
- (٣٦) 'مسلمانان فقير وعورات بیوه حقیر از اشخاص صغیر وكبیر از چهار سوي مملكت در شهر
باز آمدند آسامي نختران در دیوان نویسائیند' راجع شمس سراج عفيف، مصدر سابق، ص
٣٥١
- (٣٧) یذكر فرشته ونظام الدين الهروي أن فيروز شاه تغلق بنى خمسين خزاناً، وأربعين مسجداً،
وثلاثين مدرسة، وعشرين زاوية، ومائة قصر، وخمس مستشفيات، ومائة روضات، وعشرة
حمامات، وحفر مائة وخمسين بئراً، وبنى مائة جسر، وقام بإنشاء البساتين والمنتزهات
لا حصر لها، وأوقف على كل ما بناه وقفاً للصرف عليه. راجع تاريخ فرشته، ج-١، ص
١٥١/ أيضاً طبقات أكبري، ج-١، ص ١٩٩
- (٣٨) حول هذا النظام الطبقي للجائر الذي كان شائعاً قبل استقرار الدولة الإسلامية، راجع البيروني:
أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني: (ت ٤٤٠هـ/ ١٠٤٨م): تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة
في العقل أو مرنولة، تقديم محمود علي مكي، ط: النخائر التابعة للهيئة العامة لتصور الثقافة،
بالتاهرة، عام ٢٠٠٣م، في نكر الطبقات التي يسمونها ألواناً وما دونها، ص ٧٥-٧٧
- (٣٩) للتفاصيل راجع خلیق أحمد نظامی: إسلامي فكر اور تهذيب كا اثر هندوستان پر، ط: مجلس
تحقیقات ونشریات، ندوة للعلماء، الهند، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ص ٣١-٣٤

- (٤٠) Jawaharlal Nehru: The Discovery of India, Sixth Impression, India ١٩٨٨, P.٢٦٥
- (٤١) راجع يحيى أحمد سرهندي: تاريخ مبارك شاهي، ط: الجمعية الآسيوية بكلكتا ١٩٣١م، ص ٣٢
- (٤٢) نور الدين أبو الحسن السمهودي (٩١١هـ/١٥٠٦م) :: وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت ١٩٧١م، ج ٢، ص ٧١٨
- (٤٣) للسير سيد أحمد خان: آثار الصناديد، ج ١، ص ٧٩-٨٤ / راجع أيضًا صهبأ وحيد: هندي إسلامي فن تعمير، مجلدين، ط: أكاديمية أرنو دهلي ١٩٩٥م، ج ١، ص ١٦٦-١١٩
- (٤٤) 'ومنيبر ومحراب به لطائف كتابت ودقائق صنعت أراسته شده وباشكال غريب ونقوش بديع خته وپرداخته گشت' راجع صدر الدين حسن نظامي: تاج المآثر، ط: الهند دون تاريخ، ص ٢٦٤
- (٤٥) فريksen، ج ٣، ص ٥١٣ نقلًا عن خليق أحمد نظامي، الميول الدينية، ص ٩٨
- (٤٦) خليق أحمد نظامي: الميول الدينية، ص ٢١
- (٤٧) See his book: HISTORY OF INDIAN AND EASTERN ARCHITECTURE, ٢ Volumes, London ١٩١٠, P.١٩٢-١٩٣
- (٤٨) راجع السير السيد: آثار الصناديد، ج ١، ص ٧٩-٨٤-٣١٠-٣١١ / وتختلف هذه للرواية، فيروي نظام الدين فيقول: أن السلطان ايلتمش أحضر من أجين نكر تمثال بكرماجيت، الذي يؤرخ الهنود تاريخهم به، وتمثيل أخرى كانوا قد صبوها من الذهب، ووضعوها أمام باب المسجد في دهلي ليطأها الناس، راجع طبقات أكبري، ج ١، ص ٦٩
- (٤٩) راجع السيد صباح الدين عبد الرحمن: هندوستان كي عهد وسطي كي ايك ايك جهلك، أي لمحات من تاريخ الهند الوسطى، مقالة واحد وعشرين "العمارة" لـ ايس-كي-بنرجي، ط: أكاديمية شبلي نعماني، الهند، دون تاريخ، ص ٤٣٣-٤٣٤-٤٣٥ / بجانب هذه الآية القرآنية توجد لقاب عديدة مثل "عيث الإسلام والمسلمين"، و"المؤيد من السماء"، و"مظهر كلمة الله"، راجع خليق أحمد نظامي: الميول الدينية، ص ١٣٠
- (٥٠) حول ترجمته راجع عبد الحق محدث الدهلوي (ت ١٠٥٢هـ/ ١٦٤٢م): أخبار الأخيار، ترجمة مولانا سبحان محمود، ط: أدبي دنيا بنلهي، دون تاريخ، ص ٥٩-٦١
- (٥١) راجع نظام الدين: طبقات أكبري، ج ١، ص ٧٠ / فتوح السلاطين، ص ١١٥
- (٥٢) فتوح السلاطين، ص ١١٧
- (٥٣) راجع مفتاح الطالبين وهو مجموعة من ملفوظات قطب الدين بختيار الكعكي، يقول عن هذا الكتاب خليق أحمد نظامي أنه تم تسجيل معظم هذه الملفوظات الدينية عند الحوض الشمسي، راجع الميول الدينية، ص ١٢٩

(٥٤) ويخارج دهلي الحوض العظيم المنسوب إلى السلطان شمس للدين ايلتمش، ومنه يشرب أهل المدينة، وهو بالقرب من مصلاها...وطوله نحو ميلين وعرضه على النصف من طوله، والجهة الغربية منه من ناحية المصلى مبنية بالحجارة...وداخلها مسجد، وفي أكثر الأوقات يقيم بها الفقراء المنقطعون إلى الله المتوكلون عليه..راجع للرحلة، ج٣، ص١١٢-١١٣

(٥٥) راجع فوائد للفرود، ملفوظات الشيخ نظام الدين أولياء، ترتيب أمير حسن علاء سجزي، ط: نول كشمور، لكهنؤ الهند ١٣٠٢هـ، ص١٩

(٥٦) ذكر أحد الباحثين حول المسجد في ولاية بنغال والذي يحمل للوحة نص للنقش فيه: "أمر ببناء هذه البقعة المباركة للسلطان المعظم شمس للدين أبي المظفر ايلتمش للسلطان يمين خليفة الله ناصر أمير المؤمنين أنار الله وبرهانه...راجع محمد يوسف صديق: رحلة مع النقوش الكتابية الإسلامية في بلاد البنغال، ط: دار الفكر بدمشق ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص١٠٠-١٠١

(٥٧) G.Yazdani: Epigraphia Indo-Moslemica, Culcutta, India, P.٣٠

(٥٨) غلام علي آزاد البيلگرامي (ت ١٢٠٠هـ/١٧٨٦م): مآثر الكرام، ط: مدراس الهند ١٣٢٨هـ/١٩١٠م، ص١٣

(٥٩) رضي الدين بسل: كنز للتواريخ، ط: نظامي پريس، بديون ١٩٠٧م، ص٤٢

(٦٠) وتجدر الإشارة هنا أن هذا الطراز الإسلامي الهندي، بدأ ينتشر في الولايات الهندية الأخرى، واختارته الإمارات الإسلامية في عمارتها ومنشأتها في القرن الرابع عشر الميلادي، خصوصاً في جونپور، وبنغال، وگجرات، والندكن، حتى تأثرت بعض الإمارات الهندوسية مثل بنديل كنه، وراجپوتانه، التي استخدمت هذا الطراز الإسلامي الهندي في المنشآت الدينية، راجع صباح الدين: لمحات من تاريخ الهند للوسطي، هامش صفحة ٤٤٢

(٦١) حول هذه المواصفات، راجع ضياء الدين: هندوستان كي مسجدین، ص٢٥-٢٦/ السیر السید: آثار الصنادید، ج١، ص٩٤-٩٥

(٦٢) بنى البوابة العلائية السلطان علاء الدين الخلجي في الواجهة الجنوبية لمسجد قوة الإسلام، وهي بوابة بارزة عن الواجهة الجنوبية للمسجد، مربعة المسقط طول ضلعها ١٨ متراً، وقد استخدم في بنائها الحجر واللطوب والملاط وتعمد طريقة بنائها على وضع حجر ضخم أفقي يعلوه حجر كبير عمودي. ومنخل البوابة محرابي على شكل فتحة معقودة، وعلى جانب جانبي العقد زخرفت واجهة كتلة البوابة بنحلات معقودة بها نوافذ مغطاة بأحجية من الرخام المفرغ في زخارف هندسية وزخارف نباتية محورة وكتابات قرآنية محفورة حفراً بارزاً بخط النسخ على الجرانيت، كما زخرفت الواجهات بأشرطة من الرخام الأبيض والحجر الرملي الأحمر فأصبحت تحفة جمالية بدیعة مما جعلها من أجمل البوابات الإسلامية في الهند، راجع فوزية عبد العزيز: وصف المصادر الأردية للعمارة الإسلامية، هامش صفحة ٣١٤/ لمزيد من التفاصيل راجع

السير السيد: آثار الصناديد، جـ ١، ص ٨٤-٩٧/ أيضًا أحمد رجب: تاريخ وعارة المساجد الأثرية بالهند، ص ٤١-٤٢/ ويحمل للنقش العبارة التالية: 'بتوفيق برهما ومعاونت مرنشى نثرا مثال المسجد اسس على التقوى تعالى امر. وشان. وتعالى عدل. واحسان. بر مفضى خير مامور امر فول وجك شطر المسجد الحرام محمد رسول الله على السلام كما قال من بنى مسجد لله بنى له بيتا فى الجنه مجلس اعلى خدایگان سلاطین زمان ش منشأ. موسى فرسلىمان مكان راعى شرائط شرىعت محمدى حامل مراسم ملت احمدى موكد معابر معالم ومساجد وموظد قواعد مدارس ومعابد ومهد بذیان رسوم مسلمانى وموسس مباتى مذب نعمانى قالع اصول مرده فحار وقاطع فروع قىده كفر واهم بناء صوامع اصنام، رافع اساس مجاميع اسلام مظر آيات اللہ قار كفره رؤف متین قانع فجره رؤف زمين فاتح قلاع سامح امکان ضابط بقاع راسخ بذیان المعتصم الجلال الله المنان ابو المظفر محمد شاه السلطان مرنى الخلافت مہین لله ناصر لمیر للمومنین...'. راجع مولوي بشير الدين: واقعات دار الحکومت دهلي، ط: الهند ١٩١٩م، جـ ٣، ص ١٨٣-١٨٤/ هذا وتجدر الإشارة هنا إلى أنه لما كانت نقوش إيان تلك الفترة تتعلق بالمساجد كان كثيرًا ما يرد فيها الحديث النبوي المشهور "من بنى مسجدًا لله، بنى الله له في الجنة مثله". وفي رواية: بنى الله له بيتًا في الجنة "معلم بن الحجاج القشيري النيسابوري: تحقيق محمد فولد عبدالباقي الناشر: دار إحياء للكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه ١٣٧٤هـ/ الصلحة أو الرقم: ٥٣٣/ وقد ورد هذا الحديث في نقوش معظم المساجد التي أنشئت إيان تلك الفترة في المدن والقري، راجع محمد يوسف صديق: رحلة مع النقوش الكتابية الإسلامية، ص ٩٢-٩٣

(٦٣) حول عدد المنشآت الدينية والمدنية راجع فرشته: تاريخ فرشته، جـ ١، ص ١٣٠
 (٦٤) يقع هذا المسجد ضمن منشآت مدينة فيروز آباد عند القصر الملكي، راجع تاريخ مبارک شاهي، ص ٢١١، والآن يقع بالقرب من منطقة پرانا قلعة أي القلعة القديمة، بضواحي دهلي، راجع أحمد رجب: تاريخ وعارة المساجد الأثرية، ص ٥١/ يعد هذا المسجد من أعظم المنشآت الدينية في عهد فيروز شاه، حتى أن المؤرخ للمعاصر برني مدح هذا للمسجد في كتابه، فيقول: "أن عماره هذا للمسجد عجيبة وغريبة وشاهقة حتى ليقال إن محرابه كان يناطح السماء، كما ذكر المصدر نفسه، أن فيروز شاه قد بنى هذا المسجد للمؤمنين السنين، وأنه كان يصلي فيه صلاة الجمعة هو وجمع غفير من مسلمي دهلي حتى كان يزجهم بهم صحن المسجد والطابقان الأول والثاني وكل ركن من أركان المسجد، وعندما لا يجد المصلون مكانًا كانوا يصطفون للصلاة في الشوارع المؤدية إلى المسجد"، راجع تاريخ فيروز شاهي، ص ٧٨٧-

- (٦٥) حول مواقع جغرافية لهذه المساجد ومواصفاتها راجع هندي إسلامي فن تعمیر، ج-٢، ص٢٦٣-٢٦٤ / آثار السنانيد، ج-١، ص٣٢٧ / الميول الدينية، ص٤٣٤ / وصف المصادر الأردية للعمارة الإسلامية، ص٣٤٥-٣٥١
- (٦٦) راجع البيروني: تحقيق ما للهند، ص٧٨-٧٩
- (٦٧) إسماعيل العربي: الإسلام والتيارات الحضارية في شبه القارة الهندية، ط: دار العربية للكتاب، طرابلس ليبيا دون تاريخ، ص٥٢
- (٦٨) K M Panikkar: A survey of Indian history, Bombay, ١٩٤٧, p١٣٢
- (٦٩) Tara chand: Influence of Islam on Indian culture, P.٣٦٠-٣٨٢-٣٨٤
- (٧٠) Burgess: Archaeological Survey of India, Vol. VII. The Muhammedan Architecture of Ahmedabad, India, P.٣٢
- (٧١) محمد بن عيسى بن سورة الترمذي: الجامع للصحيح - سنن الترمذي، المحقق أحمد بن محمد شاكرك، ط: دار الكتب العلمية بيروت، الراوي: أبو سعيد الخدري المحدث: الترمذي - المصدر: سنن الترمذي - الصفحة أو الرقم: ٢٤٦٠
- (٧٢) علي بن عمر الدارقطني: تعليقات الدارقطني على المجروحين لابن حبان، تحقيق خليل بن محمد العربي ط: لافاروق الحديثة، القاهرة ١٤١٤هـ، ص٢٤٧
- (٧٣) راجع حسين مؤنس: المساجد، ط: عالم المعرفة، الكويت ١٤٠١هـ / ١٩٨١م، ص٢٩٢
- (٧٤) تحمل للوحة: أمر بناء هذه البقعة المباركة السلطان المعظم شاهنشاه الأعظم المالك رقاب الأمم... في العالمين سلطان السلاطين شمس الدنيا والدين المخصوص بعناية رب العالمين أبي المظفر ايلنتمش السلطان ناصر أمير مؤمنين خلد الله ملكه، في سنة تسع وعشرين وستمائة، راجع واقعات دار الحكومت دهلي، ج-٣، ص٣٥٣
- (٧٥) "سائر مردم دهلي بزيارت قبر تيرك مي جويند، ومطاف ومزارعهوم خلائق است"، زبدة التواريخ، ورقة ٥ ب، نقلًا عن خليق أحمد نظامي، الميول الدينية، ص١٥٤
- (٧٦) ابن بطوطة، ج-٣، ص١١٣، ومن ضمن للروضات يذكر ابن بطوطة روضات بعض العلماء والشيوخ الذين كان الناس يزرون قبورهم، ومنهم روضة الشيخ الصالح قطب الدين بختيار الكعكي، معتبرا إياها ظاهرة البركة والتعظيم، راجع الصفحة نفسها.
- (٧٧) تفيد المصادر أنه كان السلطان فيروز شاه يزور روضات والدته وأقربائه، وروضات السلاطين والشيوخ والصوفية، خصوصا قبل الخروج إلى ساحة الحرب، فكان يحضر قبول الشيوخ ويقرأ الفتحة، راجع شمس سراج عفيف: تاريخ فيروز شاهي، ص١٩٤، "مر بار كه خواسته از شهر دلي جائز سواری كند لگرچ يك ماه و دو ماه سواری بود عاقبت

جموع مشايخ دیندار و سلاطین نامدار رازی بارت کردے و ازبر یکے استمداد خواستے خود رادر پناہ ای شام انداختے۔

(۷۸) حول علاقات سلاطین مع الشيوخ والصوفية ومواقف بعضها مع بعض، راجع خلیق أحمد نظامی: الميول الدينية، حول علاقة السلطان ایلتمش مع الشيوخ راجع ص ۱۱۲-۱۱۹- حول علاقة السلطان بلین مع الشيوخ والصوفية راجع ص ۱۶۴-۱۶۸/ حول علاقة السلطان علاء الدین الخلیج مع الشيوخ راجع ۲۶۷-۲۷۱/ وحول موقف السلطان محمد بن تغلق من للصوفية وللشيوخ راجع ۳۵۴-۳۷۵/ حول علاقة السلطان فیروز شاه مع للصوفية ولفقراء راجع ۴۰۸-۴۱۷

(۷۹) راجع عبد الحي الحسني: الهند في العهد الإسلامي، ص ۳۸۲

(۸۰) يعد مير ملهم من للشيوخ للقدماء حيث رلق القائد الغازي سيد سالار مسعود الذي حضر إلى الهند مع محمود الغزنوي، واستشهد في ساحة الحرب في منطقة بدايون، وكان روضته في حالة الخراب، فأمر السلطان محمد بن تغلق بإنشاء الروضة الجديدة وتفيد اللوحة العبارة التالية: "أتمت عمارة جديدة في عهد سلطان الأعظم أبو المجاهد في سبيل الله محمد بن تغلق شاه للسلطان ناصر أمير المؤمنين خلد الله ملكه وملكه وأعلى أمره وشأنه، المعمار محمد سلطاني، يوم الأحد الثامن من ربيع الآخر ۷۲۸هـ"، راجع رضي الدين بسمل: كنز التاريخ، ص ۵۱

(۸۱) راجع سير الأولياء، ص ۱۵۴/ حول روضة الشيخ علاء الدين راجع ابن بطوطة، الرحلة، ج ۳، ص ۱۱۳

(۸۲) فیروز شاه: فتوحات فیروز شاهي، ط: رضوي بريس دهلي ۱۳۰۲هـ/ ص ۱۲-۱۳-۱۴- ۱۵/ وكتب السلطان نفسه في سيرته الذاتية حول هذا الاهتمام، فيقول: "هسجنين مزار ومقابر مشايخ وأولياء... عمارت فرموده" سيرت فیروز شاهي، ورقة ۷۹ نقلا عن خلیق أحمد نظامی: الميول الدينية، ص ۴۰۵

(۸۳) حول تعريف للتصوف والمنهج الصوفي راجع موسوعة الفرق والمذاهب في العالم الإسلامي، ط: وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، إشراف وتقديم محمود حمدي زقزوق، القاهرة ۱۴۳۲هـ/ ۲۰۱۱م، مادة "التصوف"، ص ۴۵۹-۴۷۹

(۸۴) للتفصيل راجع أبي عمر منهاج الدين عثمان جوزجاني: طبقات ناصري، ط: الجمعية الآسيوية كلكتا ۱۸۶۲م، ص ۱۶۷

(۸۵) Khaliq Ahmad Nizami: Source: Studia Islamica, No. ۸ (۱۹۰۷), pp. ۵۱-۶۹

(۸۶) حول سيرة للشيخ وزاويته راجع فولند للوفد، ص ۱۱۹-۱۲۰/ سير العارفين ص ۱۶۹/ أخبار الأخيار ص ۶۲-۶۵

(۸۷) راجع سير العارفين، ص ۲۱/ لترجمته راجع أخبار الأخيار، ص ۵۹-۶۵

(٨٨) حول ترجمته راجع أخبار الأخيار، ص ٥٥ / أيضًا السيد صباح الدين: خواجه معين الدين چشتي، ط: دار المصنفين، الهند.

(٨٩) عبد الحليم الندوي: مراكز المسلمين الثقافية والتعليمية والدينية في الهند، مدراس، مطبعة نوري، نون تاريخ، ص ١٤٩-١٥٠

(٩٠) راجع برني: تاريخ فيروز شاهي، ص ٢٣٤

(٩١) هناك رواية تفيد أن السلطان قطب الدين مبارك شاه بن علاء الدين الخلجي كان يتعامل معاملة سيئة مع الشيخ نظام الدين أولياء، لأن الأخير ما كان يزوره ولا يأخذ منه الأموال لزويته، وعدد زوار الزاوية كان يزيد بصورة كبيرة، ولما سمع السلطان إقبال الناس على زاويته وقيام الشيخ بإنفاق المال والطعام على الزائرين والعلاكفين، فبرز في ذهن السلطان من أين للشيخ أن ينفق على كل هؤلاء، فسأل القاضي حول تلك فرد أن الأمراء والأغنياء والأثرياء يقدمون مآنا كثيرا في خدمته كهدية خاصة للزاوية، فكانت ميزانية اليوم تصل يوميا ألفين تنگه على المطبخ العمومي. راجع سير العارفين ص ٧٥ / تنگه واحدة كانت تعادل ثمانية دراهم إبان تلك الفترة، راجع للعمري: معاللك الأبصار، ج ٣، ص ٥٧

(٩٢) See Tara Chand: Influence of Islam, P. ١٠٨

(٩٣) See Tara Chand: Influence of Islam, HINDU REFORMERS OF THE SOUTH, P. ٨٤-١٠٩

(٩٤) Ibid, P. ١١٨-١١٩

(٩٥) "وفي دهلي ألف مدرسة، وبيها مدرسة واحدة للشافعية وسائرهما للحنفية" راجع العمري: معاللك الأبصار، ج ٣، ص ٥٤

(٩٦) للتفصيل راجع سعيد أحمد رفيق: إسلامي نظام تعليم، ط: إدارة تصنيف وتأليف، كراتشي، باكستان، بدون تاريخ، ص ١٥-٣٦

(٩٧) أبو الحسنات الندوي: مدارس الهند الإسلامية القديمة، ط: أكاديمية شبلي أعظم كره، الهند عام ١٩٧١م، ص ١٤

(٩٨) فخر مدير: تاريخ فخر الدين مبارك شاه، ط: لندن ١٩٢٧م، ص ٢٦

(٩٩) أبو الحسنات الندوي: مدارس الهند الإسلامية القديمة، ص ٢٠

(١٠٠) راجع برني: تاريخ فيروز شاهي، ص ١٠٣ / عصامي: فتوح السلاطين، ص ١٥٦

(١٠١) Narendra Nath Law: Promotion of learning in India during Muhammadans Rule, Delhi ١٩٧٣, Pp ٢٨-٣٢

(١٠٢) راجع برني: تاريخ فيروز شاهي، ص ٣٥٣-٣٥٤ / الهروي: طبقات. أكبري، ج ١، ص ١٤٦-١٤٨

(١٠٣) راجع فرشته، ج١، ص١٢١-١٢٢/والعلماء الأجلة الذي ذاع صيتهم آنذاك كثيرة جدًا، ومنهم على سبيل المثال: مولانا محيي الدين كاشاني، مولانا ظهير الدين بهكري، مولانا مغيث الدين بيانوي، شيخ حسام الدين الججراتي، مولانا شهاب الدين ملتاني، ومولانا حميد الدين مخلص، ومولانا شمس الدين يحيى وغيرهم، راجع خليق أحمد نظامي: الميول الدينية، ص٢٢٦-٢٢٨

(١٠٤) السير السيد: آثار الصناديد، ج٣، ص١٦٥

(١٠٥) بيتر جاكسون: سلطنة دلهي تاريخ سياسي وعسكري، ص٥١٣

(١٠٦) للعمري: مسالك الأبصار، ج٣، ص٦٨-٦٩

(١٠٧) ظفر الإسلام: تعليم عهد إسلامي كي هندوستان مين، ط: دار المصنفين الهند ٢٠٠٧م، ص٢٦

(١٠٨) For more details about these Universities read a full chapter in Khaliq Ahmed Nizami: Studies in Medieval India, History and culture, Kitab Mahal, Allahabad ١٩٦٦, Pp٧٣-٧٩

(١٠٩) Moreland: Agrarian System during the Muslim rule in India, Cambridge ١٩٢٩, P.٢٢٥

(١١٠) السيد سليمان الندوي: مساهمة ملوك الهند الإسلامية في نهضة الهندوس التعليمية والثقافية، ط: دار المصنفين الهند، ص٣٦-٣٧

• • •

obeyikan.com

طائفة الساتبانت وتأثرها بالفكر الهندي

د. وفاء محمود عبد الحليم (*)

هي شعبة من الإسماعيلية النزارية في الهند، وينقسم المصطلح الهندي "ساتبانث" إلى قسمين "سات" بمعنى الحقيقة والصواب، و"بانث" بمعنى طائفة^(١)، وبذلك يفسر أتباع الطائفة المصطلح بأنه خلاص للروح من الضلال. وهو اسم لشعبة من الإسماعيلية تمثل نوعاً من الانتقال من المبادئ الإسلامية الشيعية إلى الفكر والتقاليد الهندوكية، وقد انفصلوا عن الإسماعيلية النزارية في الكجرات، ويرأسهم اللبير من سلالة "إمام شاه"، وقد أخذ فكر الساتبانت فترة طويلة من التطور، وخضع لتأثيرات هندوكية كثيرة وتعديلات محلية ليتوافق مع الأوضاع الجديدة، ولا تزال طائفتهم موجودة حتي الآن، ويعيشون في الكجرات وخاننش وغرب مادهايابراش^(٢). وتقدر أعدادهم حالياً بما يقارب تسعمائة ألف شخص^(٣).

جذور الساتبانت (الدعوة النزارية بالهند):

أما عن تاريخ دخول الدعوة النزارية المعروفة الآن بالأغاخانية^(٤) إلى الهند فبدأ منذ تأسيس هذه الفرقة بواسطة "الحسن بن الصباح" الداعي الإسماعيلي الذي أذن له الخليفة "المستنصر بالله الفاطمي" في إقامة الدعوة في خراسان وبلاد العجم، ونجح في الاستيلاء على عدة قلاع أهمها قلعة "الموت" التي جعلها مركز دعوته^(٥). وقد وصلت الدعوة النزارية إلى الهند بعد تأسيس "الموت"، وتم تأسيس مراكز للدعوة بها، وكان يصل من أتباع المذهب بالهند تبرعات هامة إلي "الموت"^(٦).

وبعد وفاة "المستنصر" سنة ٤٨٧هـ/١٠٩٤م بايع "الأفضل بن بدر الجمالي" ابن المستنصر "أبي القاسم أحمد" بالخلافة ولقبه "بالمستعلي بالله"، وقتل ابنه الأكبر "نزار"، ويذكر ابن سعيد وصول "الحسن بن الصباح" إلى أحد أولاد "نزار" وإسناد

(*) تاريخ إسلامي .

الإمامة إليه^(٧)، وإعلان "الحسن الصباح" قيام "الدعوة الجديدة" انقسمت الفرقة الإسماعيلية إلى : الدعوة المستعلية الطيبية في اليمن والكجرات، والدعوة النزارية في الشام وإيران والهند.^(٨)

وفى ظل هذه الدولة عاش أئمة الإسماعيلية من نسل "نزار بن المستنصر" الفاطمي - كما أدعي أتباع الفرقة للنزارية - فى ستر تام، وكان الذين يحكمون الإسماعيلية النزارية من "آلموت" يسمون أنفسهم دعاة الإمام، وذلك حتى أذاع "الحسن الثانى بن محمد بن كيابزرک" الذى تولى رئاسة الدعوة بآلموت سنة ٥٥٨هـ/١١٦٢م أنه تلقى رسالة من الإمام يأمرهم فيها بطاعته هو فى جميع أمورهم الدينية والدنيوية وأنه خليفته وداعيته وحجته، وبعد أن قرأ "الحسن الثانى" ذلك الخطاب فى المسجد أمرهم بترك التكاليف الدينية، بحجة أن الإمام هو المسئول عن أتباعه، وهو الذى يتحمل عنهم الحساب يوم القيامة، وبذلك دخلت النزارية دوراً جديداً من أدوار عقائدها وهو عدم التقيد بالفرائض الدينية، وعدم التقيد بما التزم به الفاطميون من الاعتقاد بالظاهر والباطن، وفى سنة ٥٥٩هـ/١١٦٣م اتخذ خطوة جديدة إذ أعلن أنه هو نفسه الإمام من نسل "نزار بن المستنصر بالله"، وأصبح حكام "آلموت" من بعده من سلالة النسب الفاطمي، فازداد التفاف أتباعه حوله وفرحوا بظهوره بعد الستر^(٩)، وبذلك خرجت الإسماعيلية النزارية عن العقيدة الإسلامية وخالفت حتى العقيدة الإسماعيلية فترة الخلافة الفاطمية.^(١٠)

... وأول داعي نزاري -طبقاً لرواية الخوجه- تم إرساله إلى الكجرات هو "نور الدين" الذي اشتهر باسمه الهندى الذى اتخذته لنفسه وهو "نورساتجور"، والاسم يعنى "معلم الطريق الصحيح"، وتجمع الروايات على أنه أول داع نزاري إلى الكجرات، ولكن تختلف الروايات فى توقيت وصوله إليها، وطبقاً لرواية الخوجه فإنه غادر "آلموت" قبل سنة ٥٦١هـ / ١١٦٦م، ويذكر "أرنولد" أنه وصل إلى الكجرات فى عهد الملك الهندى "سده راج جاي سينجه" (٤٨٧-٥٣٨هـ/١٠٩٤: ١١٤٣م) ونجح فى تحويله إلى الإسلام على المذهب النزاري^(١١)، ولكن المؤرخ "فريدي" - طبقاً لتاريخ الخوجه - يضع تاريخاً متأخراً لوصوله فى عهد الملك "بيهما الثانى" (١١٧٩:

١٢٤٢م)، أما التاريخ المدون علي ضريحه في "ناوساري" فهو ٤٨٧هـ / ١٠٩٤م ويدعي من كتب النقش علي الضريح أنه هو "محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق" الإمام السابع للإسماعيلية.^(١٢)

وطبقاً لنص اقتبس من "بيرانا بانث" يذكر أن "نورساتجور" أتى إلي الكجرات في ثامن عشر ذي الحجة ٢١٠هـ / أول أبريل ٨٢٦ م، وهذا التاريخ بعيد جداً عن بداية وصول الدعوة الإسماعيلية إلي الكجرات، كما ذكر في أحد مصادر النزارية الهامة "نور مبین حبل الله المتين" أنه أرسل بواسطة الخليفة الفاطمي "المستنصر بالله" في سنة ٤٦٢هـ / ١٠٦٩م للقيام بالدعوة النزارية في الكجرات، وهذا أيضاً غير منطقي لأن الدعوة النزارية قامت بعد وفاة "المستنصر بالله"، والرأي الأكثر منطقية أنه ذهب إلي الكجرات عقب تأسيس الدعوة النزارية في "آلموت".

ويساورنا الشك في الصلة بينه وبين الملك "سده راج" الذي أتى إلي العرش بعد عام من تأسيس "آلموت"، وقد تنازعت ثلاث فرق — السنة والبهرة والنزارية — كل منها يدعي إسلام هذا الحاكم الراجبوتي الشهير علي يد دعائهم، ولكن طبقاً لكل الروايات المتاحة عن "سده راج" نري أنه توفي محافظاً علي عبادة "شيفا" — إله الدمار لدي الهندوس — مما يعني أن قصة إسلامه هذه ليست إلا أسطورة، وبذلك لا يكون لدينا من الحقائق التاريخية عن "نورساتجور" أكثر من أنه داعية إسماعيلي وصل إلي الكجرات ليقوم ببذر بذور الدعوة النزارية بها، وتوفي ودفن في "ناوساري"، وماعدا ذلك أساطير أكثر منها تاريخ.^(١٣)

ويدعي الخوجه أن نير "نور ساتجور" أدخل قبائل "كنبي" و"كهاروا" Kharwas و"كوري" وهي من الطبقات الدنيا "المنبوذة" في الكجرات في الإسلام، ويروي أن سبب تحولهم للإسلام ما رآوه من معجزات علي يديه، ويظهر من خلال المعجزات التي روتها عنه مصادر الإسماعيلية وكذلك من خلال مناظراته أنه كان ممارساً لتمارين اليوجا التي يقوم بها الصوفية الهندوس، بل وصل لدرجة عالية من إتقانها جعلته يتفوق علي كل من يتصدى له من الكهنة والصوفية الهندوس، وكان

تورستاجور" موضع تكريم واحترام باعتباره أول داع من دعاة "الإسماعيلية النزارية"، وما زال ضريحه في "ناوساري" مزاراً للإسماعيلية.^(١٤)

وقد اعتبر "تورستاجور" بداية سلسلة البيرات الذين أتوا من بعده، فقد سار علي نفس سياسته في الدعوة شخص من سلالته يسمى "رامبي"، الذي ادعي انتسابه إلي راجبوت ميوار، وقد روي عنه أنه نجح في نشر العقيدة الإسماعيلية في إقليمي "كوتش" و"كاثياوار" بالكجرات.^(١٥) ومن الدعاة الذين أرسلهم "الحسن الصباح" أيضاً إلي كجرات داع يدعى "ست كرنور" مازال قبره قائماً في "ناوساري".^(١٦)

لم تتوقف الدعوة في الهند والكجرات بعد تدمير "آلموت" علي يد المغول سنة ٦٥٠هـ / ١٢٥٢م، وبحلول القرن للتاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي ظهر الأئمة النزاريون من فرع "قاسم شاه" في "أنجودان"^(١٧) ، في هيئة "بيرات" أو شيوخ متصوفة، وقد ظلت "أنجودان" مقراً للأئمة النزاريين من فرع "قاسم شاه"، وقد استمرت الفترة الإحيائية للدعوة النزارية في "أنجودان" ما يقرب من قرنين أي حتي القرن الحادي عشر الهجري / السابع عشر الميلادي^(١٨)، وقد اضطر دعاة الإسماعيلية النزارية في هذه الفترة إلي التزام التقية ، ولبسوا ملابس الدراويش تصوفية، وقد أدى هذا إلي اختلاط الفكر الصوفي بمعتقدات الإسماعيلية النزارية، وقد ظهر هذا في طبيعة المعجزات التي نسبها هؤلاء الدعاة إلي أنفسهم، ومن ناحية أخرى في محاولتهم الربط بين التصوف الإسلامي والتصوف الهندي للتقرب إلي الهندوس وإدخالهم في دعوتهم.^(١٩)

ولم يحاول دعاة الإسماعيلية النزارية إقامة كيان سياسي خاص بهم في الهند، ولذلك لم تتعرض لهم الدول الإسلامية في الهند بسوء، وركزوا كل اهتمامهم في تدبير المال عن طريق العمل في التجارة، وقد نجحوا في ذلك نجاحاً كبيراً، وفي أثناء هذا التشتت انقطعت صلة أغلبهم بالأئمة، وهم إن كانوا قد احتفظوا بعقيدتهم الإسماعيلية إلا إنها تأثرت بالعقائد الهندية، وقد نجح هؤلاء الدعاة في نشر الدعوة النزارية بين الطوائف الهندية المختلفة، وخاصة بين طبقة المنبوذين، وحققوا نجاحاً ملحوظاً.^(٢٠)

وقد حققت الدعوة النزارية في هذه الفترة نجاحاً ملحوظاً في آسيا الوسطى والهند^(٢١)، وقد عمل الإمام "قاسم شاه" علي إرسال الدعاة إلي كافة الأقطار ومنها الهند، وفي عهده تم إرسال الداعي "شمس الدين السبزاوي" إلي "الملتان" التي اتخذها مركزاً لدعوته، وقد قام بجهود كبيرة لنشر الدعوة في الهند، وبعد وفاته تسلم رئاسة الدعوة مكانه ابنه بير "نصير الدين" ثم حفيده "صدر الدين"، وقد قاما بمهمة الدعوة خير قيام، وفي عهد الإمام "قاسم شاه" تم تغيير اسم الداعي إلي "بير" ومعناها المرشد، ويرجع وفاته سنة ٧٧١هـ / ١٣٦٩م.^(٢٢)

وقد قام بير "شمس" برحلة عبر التبت إلي كشمير، ومنها ذهب إلي "أوش"^(٢٣)، وكان غالبية أتباعه من الملتان وكشمير حيث كان يمارس دعوته، وقد ذكروا عنه كثيراً من المعجزات منها إعادة ابن أحد النبلاء إلي الحياة ومنها إنزاله الشمس لأسفل^(٢٤)، وهو بذلك يسير في دعوته علي نهج دعاة الإسماعيلية عن طريق إقامة اتصال مع الناس بالدخول في شعائرهم الدينية ثم قيادتهم إلي الدعوة الجديدة.^(٢٥)

كما قام "شمس الدين" بزيارة الكجرات ونشر الدعوة النزارية بها، ومن أبرز ما روي عن معجزاته التي قام بها أثناء زيارته لها، أنه نجح في تحويل جماعة من الهندوس في "تهرواله" إلي الإسلام، وذلك أثناء حضوره احتفالهم بعيدهم "ديسرا" في أحد المعابد بالمدينة، وبعد أن قدموا ثمانية وعشرين نشيداً أثناء رقصهم لرقصة "الجاربي" - وطبقاً "للجنان" - قدم "بير شمس" أغانيه الخاصة التي تتضمن تعاليم النزارية، وذلك أثناء رقصه الجاربي معهم، كما نجح في أن يقوم بعضهم بإنشاد أشعار تحمل تعاليم الشيعة، وبتدخله معهم نجح في تحويلهم إلي الإسلام، وبعد ذلك أشرف "بير شمس" علي إرسال الدعاة إلي الكجرات لنشر الدعوة الإسماعيلية بها.^(٢٦)

وقد أطلق "بير شمس" علي أتباعه لقب "الشمسيين" نسبة إليه، وعقائدهم الدينية وتقاليدهم الاجتماعية خليط بين الإسلام والهندوسية، وما زالوا محتفظين بأسماء أسرهم وألقاب طبقاتهم الاجتماعية الهندية، وتتركز عقيدتهم في أن "نور محمد" يعنون "محمد" (صلي الله عليه وسلم) هو "نور الإمام" وهو "نور براهما"، أي أن "محمد" (صلي الله عليه وسلم) تجسد في الإمام الشيعي وتجسد في إله الهندوس "البراهما"،

وكان "الشمسيون" يجتمعون في "جماعات خانة" حيث يمارسون طقوسهم الدينية وشؤونهم الاجتماعية، كما يجبي فيها الأموال التي يدفعها الأتباع للداعي الفزاري. (٢٧)

ويعد الداعي بير "شمس الدين" الداعي الفزاري الثاني في الهند، فهو الذي ورد ذكره بعد "تورساتجور"، وقد ذكر أنه كان يشغل رقم الثاني عشر في قائمة الحجة للخوجه، وشخصية بير "شمس الدين" في ألب الخوجات والساتبانث تختلط بشخصيتي "شمس تبريزي" وإمام "شمس الدين". (٢٨)

وأول من أطلق لقب ساتبانث على الهنود الذين أسلموا على المذهب الشيعي هو "بير صدر الدين" مؤسس مجتمع الخوجا في الهند، ويعد بير "صدر الدين" من أهم دعاة الفزارية في الهند، وهو يعرف بين الهنود المسلمين باسم "حاج صدر شاه"، كما اتخذ لقب هندي هو "شاه نغ" وهو اسم أحد أبناء "باندوس" بطل ملحمة المهاباراتا، وفي أحيان أخرى كان يطلق علي نفسه اسم "هاري شانند" وهو من أسماء الإله "شيفا"، وقد ساعده ذلك علي زيادة أسهم دعوته بين الهندوس، وقد خلف بير "شمس الدين" في الدعوة في الهند. وقد قيل أنه قبل أن يبدأ دعوته كان قد درس نصوص الديانات الهندية دراسة عميقة لاستغلالها في الدعوة، ثم زار إيران وقابل الإمام "إسلام شاه"، وحصل منه علي تصريح ببدا الدعوة في الهند، وقد بدأ عمله في السند، وفي عهده وصل الأتباع إلي عدد كاف لبناء منظومة مستقلة بهم، وأسس أول "جماعة خانة" بالسند لتدريس علوم الإسماعيلية.

كما وجه جهوده لنشر الدعوة الفزارية بالكجرات، وقد اعتنقتها هناك قبائل "اللوهانا"، وتوفي بير "صدر الدين" في قرية "أوش" في مقاطعة "بهاولپوري" بالسند، وقد ورد في "تواريخي بير" أن تاريخ ميلاده في ربيع الأول ٦٥٠هـ / مايو ١٢٥٢م، وتاريخ وفاته ١٢ رجب ٧٧٠هـ / ٢٠ فبراير ١٣٦٩م، أما في "نور مبین" فقد ذكر تاريخ ميلاده في الثاني من ربيع الأول ٧٠٠هـ / ١٥ نوفمبر ١٣٠٠م، بينما وفاته كانت في ١٢ رجب ٨١٩هـ / ٥ سبتمبر ١٤١٦م، وفي "الشجرة" التي قام بنشرها "يفانو" تاريخ مولده ٦٨٩هـ / ١٢٩٠م، وفاته سنة ٧٨٢هـ / ١٣٨٠م. (٢٩)

ويمكننا من خلال هذه التواريخ ترجيح أنه عاش في الفترة من بعد منتصف القرن

السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي إلى أواخر القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي.

وقد اقتبس "ببر صدر الدين" كثيراً من العقائد الهندوسية، ومنها عقيدة الحلول، التي ظهرت في كتابه الذي صنّفه في السند وسماه "داس أفتار"، ذكر فيه أن "علياً" (رضى الله عنه) هو التجسيد العاشر للإله "فشنو" الذي كان الهندوس ينتظرون ظهوره، وقد ادعى أن النور المحمدي حل في الأئمة الفاطميين، ومنهم انتقل إلى الأئمة النزارية حتى بلغ الداعي "صدر الدين"، الذي ادعى أنه تجسيد "بلاراما" شقيق "كريشنا" حكيم الجيتا، ولذلك فإنه يكون قادراً علي إنقاذ الهندوس من ظلم الحكام، كما اقتبس من الهندوسية الثالوث الهندوكي المكون من "براهما" و"فشنو" و"شيفا"، وألف ثالثاً مشابهاً يتكون من عناصر إسلامية، وهو "محمد" و"علي" و"آدم"، ووضعهم علي قمة الوجود، وخص كلاً منهم بطقوس وشعائر معينة، وقد أتبعه كثير من الهندوس في السند والكجرات التي صنّف فيها كتابه الثاني المسمى "كناره".^(٣٠)

ويعد ببر "صدر الدين" هو البير الثاني للدعوة النزارية بالكجرات، وقد خلفه ابنه الكبير "حسن كبير الدين" الذي يعتبر البير الثالث لدعاة النزارية بالكجرات، وقد لقي الإمام في فترة مبكرة من حياته، واستطاع أن يكسب محبته، وحصل منه علي توكيل بممارسة الدعوة في الهند، وقد اتخذ السند مركزاً رئيسياً لدعوته، وقد ورد في "تور مابين" أن تاريخ مولده ٢٢ شعبان ٧٤٢هـ / ٢١ يناير ١٣٤٢م، ووفاته في صفر ٨٥٣هـ / أبريل ١٤٤٩م، وأورد "تاريخي ببر" تاريخ وفاته فقط بالاعتماد علي "الجنان" في ١٥ محرم ٨٩٩هـ / ٢٦ أكتوبر ١٤٩٣م، أما "الشجرة" فتعطي تاريخ وفاته سنة ٨٦٧هـ / ١٤٧١م، وفي "منازل الأقطاب" ٨٧٥هـ / ١٤٧٠م، علي أي حال من الممكن القول طبقاً لأكثرية هذه التواريخ أنه توفي في الربع الأخير من القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي.^(٣١)

ومن الجدير بالذكر أنه روي عن الداعي "حسن كبير الدين" ارتباطه بالطريقة السهروردية التي كانت سائدة في شمال غرب الهند في القرنين السابع والثامن الهجريين / الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين، وقد ظهر اسمه بالفعل في قوائم

اسماء سيوخ السهروردية في ذلك الوقت، ويدل ذلك علي العلاقة الوثيقة التي ربطت بين الدعوة النزارية والتصوف في الهند، وقد نتج عن ذلك تبني النزارية للمصطلحات الصوفية كالمرشد والمريد، كما تعدي الأمر إلي تأثير فكر النزارية بالفكر الصوفي، كما ساعد المظهر الصوفي لدعاة النزارية علي تجنب اضطهاد حكام السند السنة لهم. (٣٢)

تأسيس فرقة الساتبانث:

يعد "إمام شاه" (٣٣) مؤسس فرقة الساتبانث أو "الإمام شاهي" التي لقيت قبولاً بين الفلاحين والزراعة في الكجرات وخاندش، واسمه الكامل "إمام الدين عبد الرحيم بن حسن"، وهو الابن الأصغر لبيير "حسن كبير الدين"، ولد في "أوش"، وعند وفاة والده كان في التاسعة عشر من عمره. وقد عد "إمام شاه" هو الداعي النزارى الأكثر شهرة في الكجرات، وقبره في "بيراننا" (٣٤) التي أصبحت مكاناً مقدساً لأتباعه من الساتبانث.

وبداية تأسيسه لهذا المذهب ترجع إلي الأمر الذي وصله من الإمام "محمد بن إسلام شاه" الإمام الحادي والثلاثين بعد وفاة أبيه بزيارة ضريح الإمام "جعفر الصادق"، والمرور بعد ذلك علي كرمان، وقد فعل هذا حيث استقبله هناك إمام "محمد بن إسلام شاه"، وهنا تختلف الروايات، ففي "نور مبین" ذُكر أنه لم يحصل علي التصريح بالدعوة الذي كان قد أعطى بالفعل إلي عمه بيير "تاج الدين" الذي أصبحت رئاسة الدعوة في الهند في يده، وكان يلقب "برلهار"، وذريته تعرف في الهند باسم "بيراج برلهار"، ولكن ذكر في "تاريخي بيير" أن "إمام شاه" لم يكن في حاجة إليه، وأن سبب الاستدعاء هو تلقي العلوم الباطنة والظاهرة، والأرجح هو الرواية الأولى لأنه بعد عودته إلي السند، قام بممارسة الدعوة بإدعاء تفويض الإمام له في الدعوة، فأنكر عليه الخوجه هذا الإدعاء، ومن هنا اضطر إلي الانتقال إلي الكجرات ليبدأ هناك دعوته، فقد كانت أرضاً خصبة لتأسيس دعوته الجديدة، وخاصة مع الفراغ الذي ملأ الدعوة بوفاة الداعي النزارى المفوض من الإمام بها. (٣٥)

وبذلك انشق "إمام شاه" عن الدعوة النزارية مؤسساً فرقة "الإمام شاهی" أو "الساتبانث"، وهنا تبدأ مصادر الساتبانث في سرد سلسلة طويلة من المعجزات التي نسبوها إليه، منها ما ذكر عنه عندما سُئِلَ عن سبب امتناعه عن الصلاة، فأجاب، بجعل منارة المسجد تتحنى علي المصلين. وقد ارتبطت إحدى هذه المعجزات، بالسلطان "محمود بيكره" (٨٦٢هـ / ١٤٥٧م : ٩١٧هـ / ١٥١١م) الذي سمع عن دعوته فقام باختباره بتقديم لحم الحية له - وحسب ادعاء طائفة الإمام شاهی - فقزت الحية هاربة من خارج طبقه، ثم قال للسلطان "الآن أنت فقنت بالفعل بيكره"، وقالوا أن بير "إمام شاه" سامح السلطان، ولم يقبل شيئاً من هداياه إلا عربة يجرها ثور ليرحل بها، والأهم من ذلك ما ورد من تزويج السلطان "محمود بيكره" ابنته "الإمام شمس نور محمد" الابن الأكبر "الإمام شاه"، وقد انجب من هذا الزواج ولدين هما سيد "مصطفى" وسيد "شهاب الدين".

وقد ذكرت مصادر الساتبانث من معجزاته أيضاً أنه عند وصوله إلي "جيرمانا" كان هناك قحط لعدم نزول المطر لسنتين، ولكن بدعوات البير نزل المطر ونما الحشيش بسرعة ليكون طعاماً للماشية، ثم أطلق سهماً وقع في المكان الذي اختاره ليكون ضريحه، وكان يقيم في هذا المكان رجل وزوجته لكنهما تركا المكان احتراماً له، ومنذ ذلك الوقت أصبح هذا المكان يعرف باسم "بيرانا" نسبة إلي البير. (٣٦)

وقد كثر أتباع "إمام شاه" وخاصة من الهندوس الذي نجح في تحويل أعداد كبيرة منهم بعد قيامه بمعجزات اكتظت بها مصادر الساتبانث، منها انجذاب حشد كبير من الهندوس إليه كانوا مسافرين إلي "كاشي" للحج، فانتهزوا الفرصة بالمرور علي "بيرانا" لمقابلة البير الذي عرض عليهم دعوته، ولكنهم لشرطوا ليقبلوها أن يخفف عنهم متاعب الرحلة الطويلة إلي "كاشي"، وقد باتوا ليلتهم هذه في "بيرانا"، وفي الصباح وجدوا أنفسهم في "كاشي" حيث أدوا مناسك الحج، وعندما استيقظوا فر الصباح التالي وجدوا أنفسهم في "بيرانا"، وبهذه المعجزة التي ترونها مصداً الساتبانث أصبحوا كلهم أتباع "الإمام شاه".

ومما يدل على انتشار دعوته بين الهنود أن خدمه الخمسة كانوا كلهم من الهنود ، وهم "هزار بيج" الذي كان مصاحباً له عند قدومه إلى الكجرات، وقد توفي مع سيده، وضريحه الآن يقع أمام ضريح سيده، و"بها بهارام" الذي أقام بعد وفاة سيده في قرية في "بيتلاد بارجانا"، و"تايا كاكا" الذي توجه بعد وفاة سيده إلى "كانام"، أما "شانا كاكا" فقد ظل في "بيرانا"، وآخرهم "شيش باي".^(٣٧)

وقد وصلت أخبار انتشار دعوة "إمام شاه" إلى الإمام النزازي، فأرسل إليه خطاباً يستدعيه إلى إيران، وعند وصوله إلى الإمام طلب منه أن يأذن له بروية الجنة، وطبقاً لمصادرهم ذهب إلى الجنة ورأى العديد من الأولياء السابقين لكل من المسلمين والهندوس، ووصفهم كما كانوا قبل وفاتهم، وهذا الوصف للجنة أحد أعمدة أدبهم "الجنان"، وبالطبع لم ترد هذه القصة في كتابات المؤرخين لأنها خارجة عن الإسلام، على أي حال أدت رحلة "إمام شاه" إلى الإمام النزازي في إيران إلى إعادة دعوة الساتبانث إلى حظيرة الدعوة النزازية مرة أخرى.^(٣٨)

وقد اختلفت مصادر الشيعة في تاريخ وفاة "إمام شاه"، فطبقاً لمنازل الأقطاب" يعطينا "إيفانوف" التواريخ الآتية، ولد في ٢٧ ربيع الأول ٨٥٦هـ / ١٧ أبريل ١٤٥٢م أو طبقاً لتاريخ آخر قيل أنه ولد في ١١ جمادى الثاني ٨٥٦هـ / ٢٩ يونيو ١٤٥٢م، وقد دخل الكجرات سنة ٨٧٥هـ / ١٤٧٠ - ١٤٧١م، وتوفي في "بيرانا" في ٢٧ رمضان ٩١٩هـ / ١١ نوفمبر ١٥١٣م ، وقيل توفي سنة ٩١٥هـ / ١٥١٢م وضريحه في "بيرانا" من أهم مراكز الحج لأتباعه من الساتبانث.^(٣٩)

كما أصبح ضريح "إمام شاه" قبلة للمسلمين والهندوس بكافة طوائفهم، حيث يتوافدون جميعاً للاحتفال "بالعرس" في شهر محرم، وهو احتفال شبيه بالاحتفال المقام عند ضريح الصوفي الشهير "معين الدين الجشتي"، وتتمثل صورة "إمام شاه" لدى المسلمين والهندوس كصوفي كبير ظهر في القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي أسس فرقة تحمل مظاهر صوفية في أفكارها وممارساتها متأثرة بالفكر الهندي، كما يعتقد السادات أن "إمام شاه" هو أحد أسلافهم، وذريته ليست من الساتبانث على الإطلاق.^(٤٠)

وفي أثناء حياة "إمام شاه" حدث انقسام بين أتباع الساتبانث كان المسئول عنه ابنه "تور محمد"، وقصة هذا الانقسام أنه بعد عودة "إمام شاه" من إيران واعترافه بالإمام النزارى، كان عليه أن يرسل للإمام "الداسونده" وهي ضريبة العشر، التي كان يتولى جمعها من أتباع الساتبانث الحديثي العهد بالإسلام، وكان رئيسهم هو "كهيتا" الذي كان يتزعم نحو ثمانية عشر ألف من الهندوس الحديثي العهد بالإسلام، وبعد أن يجمع العشر يرسله إلي رئيس الدعوة النزارية في السند ليقوم بإرساله إلي الإمام.

ولكن "تور محمد" أمر "كهيتا" أن يعطيه كل الضرائب التي جمعها ولا يرسلها إلي السند، ولكنه رفض ذلك وجري بينهما نقاش انتهى بإعلان "تور محمد" فصل "كهيتا" عن الجماعة، ومن هنا حدث الانقسام، فالذين وقفوا مع "كهيتا" رجعوا إلي تنظيم الدعوة النزارية "الخوجه" في الكجرات، والآخرين ظلوا "إمام شاهيين" فقد قبلوا تصرف بيرهم الذي أصبح في نظرهم كالإمام، وقاموا بتسليم الداسونده إليه، وبهذه الحركة انفصل الإمام شاهيين تماماً عن الإمام النزارى في إيران، بل ذهبوا في إنكار نسبهم إلي الإسماعيلية أن ادعوا أنهم كانوا من البداية اثنا عشرية، ولكن تاريخهم ينفي هذا الإدعاء ويؤكد انشقاقهم عن الإسماعيلية النزارية. ولیدعم "تور محمد" ادعاه ذكر لأتباعه أن بير "إمام شاه" عندما زار الإمام في إيران وعده أنه عند وفاته سوف يتجسد في جسد أحد أبناء "إمام شاه"، وقد قدمت هذه القصة في أدب "الجنان" منسوبة إلي البير أو كتاباته، وبالطبع لم ترد هذه للقصة لدي المؤرخين لخروجها التام عن تعاليم الإسلام، ولكنها لقيت انتشاراً واسعاً بين أتباع الساتبانث.^(٤١)

وقد ذكر "تور محمد شاه" في كتابات الساتبانث كآخر إمام لهم، ومن أهم أعماله مجموعة من الأشعار تسمى "ساتيفي" في الأخلاق، والعديد من هذه الأشعار يعتبر ثروة في الموهبة الشعرية، أما عن تاريخ وفاته، فذكر في "منازل الأقطاب" عام ٩٤٠هـ / ١٥٣٣م - ١٥٣٤م، وتم تحديده بدقة أكثر في "تواريخي بير" ٢١ رجب ٩٤٠هـ / ٥ فبراير ١٥٣٤م.

ولم تلغ مكانة "تور محمد" في الدعوة مكانة أبناء "إمام شاه" الآخرين، فقد أنجب "إمام شاه" أربعة أولاد وبناتاً واحدة، فأنجب من زوجته "بيبي خديجة بنت سيد

محمد بخاري" شيخ السادة البخارية في "بتوه" ابنه "سيد خان" الذي كان من أكثر أبنائه شهرة بين أتباع الساتبانث بعد وفاة "تار محمد"، كما حاز شهرة بين السادات، ولكن نتيجة لتنافس السادات ومكائدهم له اضطر للإقامة خارج "بيرانا"، وأسس سلسلة معتمدة في مقره في "تاوساري"، وقد عرفت نريته "بسيد خاني" وهم ينتشرون في "برهانپور" و"تاوساري" و"أحمدآباد"، وغالبية أتباعه كانوا من حديثي العهد بالإسلام الذين كان لهم تأثير كبير علي الدعوة.^(٤٢) كما كان "إمام شاه" ابن آخر من زوجته ابنة الحاكم الراجبوتي "بونجانسينها" صاحب مملكة "بهافاناچار" في جنوب الدكن ، وقد قيل أن "إمام شاه" نجح في تحويله إلى الإسلام وإخاله في عقيدة الساتبانث.^(٤٣)

ومؤخراً قام الساتبانث بالعودة إلى حظيرة الدعوة النزارية في الهند، حيث أعلنوا ولائهم للأغاخان، وذلك مع احتفاظهم بعباداتهم، وحصلوا منه على تصريح بمزاولة عبادتهم في "جماعت خانة" الخاصة بهم، وإذا سئلوا عن هويتهم يجيبوا أنهم هندوس ومسلمين؛ هندوس بعباداتهم ومسلمون بعتقيدتهم.^(٤٤)

أدب الجنان:

كلمة "جنان" مأخوذة من الكلمة السنسكريتية "جنانا" وتعني المعرفة المقدسة أو الحكمة.^(٤٥) وينقسم أدب الساتبانث إلى قسمين: أدب الجنان ودياس أو الصلوات، وأدب الجنان هو النصوص المقدسة للساتبانث، هذا بالإضافة إلى كونه بمثابة الإرشاد والحكم لهم كما هو متضمن في أغانيهم مثله في ذلك مثل القرآن والفيدا.^(٤٦)

و"أدب الجنان" أدباً فريداً ارتبط بالتراث الإسماعيلي النزارى، وهو أدب شعبي يتكون من أشعار تعبر عن التقوي والورع، وتحكي معجزات شيوخهم، وتضم نصائح أخلاقية ودينية، وقد جري تناقلها شفهيّاً لعدة قرون قبل أن تدون بشكل رئيسي في كتب الخوجه (النزارية) الدينية، وقد دونت بعدة لغات مختلفة من أهمها السندية والهندية والكجراتية، وقد وضعت في الأساس باللغة السندية، ولكن أثناء انتشارها في الولايات الأخرى في الهند ترجمت إلى اللغات المحلية ومنها اللغة الكجراتية.

وتعدّ الجنان المترجمة إلى اللغة الكجراتية من أقدم النسخ المترجمة لها، كما أنها للنسخة المعتمدة لها، ولا يعلم الأشخاص الذين قاموا بهذه الترجمة لالتزام دعاة النزارية في ذلك الوقت للنقبة هرباً من الاضطهاد السني لهم، ولكن يلاحظ إتباعهم أسلوب الشعراء الهنود، واستخدامهم القواعد التقليدية للشعر السنسكريتي، وإن وجد تأثير قوي من الشعر الفارسي عليهم.^(٤٧)

وتظهر في "الجنان" المناهج الدينية لطائفة الخوجه، وقد احتلت الجنان مكانة خاصة داخل جماعة النزارية أو الخوجه، ويتضمن أدب "الجنان" العديد من الموضوعات المتنوعة ما بين الدعوة النزارية والتعاليم الصوفية والنصائح الأخلاقية. كما تضمنت كثيراً من القصائد التي تضم توجيهات أخلاقية وسلوكية تتعلق بالحياة الدينية للجماعة، وطريق إرشاد المؤمنين في سعيهم الروحي، وتتراوح تلك الأشعار الشبيهة بالترانيم الدينية بين أربعة أبيات وألف بيت، ولا يعدّ "بالجنان" كمصدر تاريخي موثوق به لاحتوائها على كثير من الأساطير المتعلقة بشيوخ النزارية.^(٤٨)

فأدب الجنان أشعار يترنمون بها، ويتضمن نصائح أخلاقية وتُصنّف أسطورية لأنتمهم ودعاتهم ومديح لهم وتقنيد عقائد الهندوس وإظهار الإسلام بصورة العقيدة الصحيحة، ويؤكد على أتباعهم اتباع تعاليم الأئمة والبيرات، وأن يدفعوا "الداوند" وغيرها من الجبايات الدينية المقررة عليهم، كما تضم ترغيباً في الجنة للمطيع وترهيباً من النار للعاصي. وقد كتب بيرات الساتبانث أدب الجنان، ووجهوا مع الأئمة الأوامر لأتباعهم فيها، وعلى أتباعهم تلاوة الجنان يومياً للتعبّد.^(٤٩) وتتشدّ الجنان أثناء العمل في الصباح والمساء، وعلى النقيض من تلاوة الهندوس للكيرتان والصوفية للسما تتشدّ الجنان بدون موسيقى. كما تتلى الجنان أثناء أداء جماعة الساتبانث لطقوسهم في الجماعت خانة.^(٥٠)

وأدب الجنان هو تسجيل لتاريخ الدعوة النزارية في الهند، وسير حياة شيوخهم "البيرات" ونجاحهم في نشر دعوتهم وتحويل الهندوس للإسلام مستخدمين أساليبهم التي تتلائم مع البيئة الهندية. ومن أوائل بيرات دعوة الساتبانث الذين تلقى الجنان عليهم الضوء "بير شمس".^(٥١)

وقد قدم أتباع "إمام شاه" صيغة خاصة بهم للجنان، وانعكست أفكارهم وعقائدهم بها.^(٥٢) وقد لعبت الجنان بتأثيرها العاطفي المقعم بالأحاسيس دوراً كبيراً في دولم وانتشار دعوة الساتبانث، كما لعبت الجنان دوراً كبيراً في الحياة الدينية للساتبانث، ويظهر التأثير العميق للفنثوية الهندية وحركة البهاكتي وتعاليم الصوفية في عقيدة الساتبانث. وتضم الجنان أغانيهم جنباً إلى جنب مع نصوص القرآن والفيدا، وغالبية ترانيمهم كتبت باللغات الهندية العامية والسنسكريتية واللغات العامية المنبتقة عنها متضمنة الهندي والأردو والكجراتي والسندي والكاشي والسيرايكي هذا بجانب العربية والفارسية.

ولفترة طويلة ظلت هذه الترانيم المقدسة معروفة فقط لمجموعة من الأفراد يسمون "جويتا"، وهم القائمون على الحفاظ على تعاليم الساتبانث، وهؤلاء كانوا يخفون عقيدتهم الإسماعيلية (التقية). وكانت الجنان تغني مثل أغاني صوفية البهاكتي في شمال الهند، وعدت أغانيهم من أعظم الأشعار الصوفية في شبه القارة الهندية، وقد تشابهت في الشكل والأسلوب والمحتوي مع أشعار البهاكتي في العصور الوسطى. وبهذه الشخصية الفريدة جذبت العديد من الهنود المتحولين للإسلام في الكجرات وراجستان.^(٥٣)

وقد بدأ تداول أدب الجنان شفاهية في حدود القرنين الخامس والسادس الهجريين / الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين، عندما ألقها لأول مرة دعاة النزارية في الهند، وقد أثير كثير من الجدل حول مؤلفوا "الجنان"، وهي تنسب إلي عدد قليل من أوائل الدعاة النزارية الذين عملوا على التغلب على العقبات الثقافية واللغوية التي تقف حائلاً دون نشر دعوتهم في المجتمع الهندوسي، فأقدم هؤلاء الدعاة على تصنيف "الجنان" لشرح جوهر القرآن والإسلام طبقاً للمذهب الإسماعيلي باستخدام اللهجات المحلية للأهالي، ومن هنا أخذت "الجنان" قنسيتهما لدي الخوجه، لأنها من تصنيف البيرات^(٥٤) الذين تمتعوا بسلطة واسعة على مجتمع الخوجه، لأنهم مفوضين رسمياً من الأئمة النزارية في إيران، كما تمتعوا بمكانة عالية في نفوس أتباعهم لأنهم رموز محسوسة لسلطة الإمام الغائب عن نظرهم، ولذلك برز البيرات

في أدب "الجنان" كشخصيات لها تأثير طاغٍ علي مجتمع الخوجه، وقد نخر أدب "الجنان" بكثير من الأساطير التي نسبت إليهم.^(٥٥)

وعلي الرغم من إدعاء الخوجه أن البيرات الأوائل هم الذين كتبوا الجنان، إلا أن أسلوب الجنان ومصطلحاتها وخصائصها اللغوية والنحوية تشير إلي كتابتها في فترة متأخرة عن الفترة التي أشاروا إليها، ويرجع كل من "إيفانو" و"فتري" كتابتها إلي الفترة من القرن العاشر الهجري / الخامس عشر الميلادي إلي منتصف القرن الثالث عشر الهجري / الثامن عشر الميلادي.^(٥٦) وقد طبعت مجموعة من الجنان ونشرت في ستة مجلدات، يضم كل مجلد مائة منها، هذا بالإضافة إلي إعادة طبع مختارات منها من خمس وعشرين إلي خمسين مجموعة، وكل هذه الطبعات كانت في "بومباي"، وقد اعتمدت علي النسخة الكجراتية.^(٥٧)

وأول مخطوطة تم العثور عليها مؤرخة بسنة ١٧٣٦م، وهذه المخطوطة كتبت بأبجدية سرية خاصة سميت "خوجكي" أخذت من خط اليد المختزل لتجار اللوهان في السند وكوتش. وقد خرجت الجنان من دائرتها المحدودة في نهاية القرن الثالث عشر الهجري / التاسع عشر الميلادي بوصول إمامهم "حسن علي شاه" من إيران سنة ١٨٤٦م للاستقرار في "بومباي" تحت حماية الاحتلال البريطاني، وللتواصل مع أتباعه عمل علي إظهار أدب الجنان الذي يؤكد سلطته كإمام لأتباعه، ومن هنا بدأ ظهور أهمية أدب الجنان لإظهار الجذور الدينية العميقة للمجتمع وكمصدر للمعرفة.^(٥٨) وأول من قام بدراسة أكاديمية حولها المستشرق الروسي "فلاديمير إيفانو" ضمن دراساته العديدة عن الإسماعيلية، وقد تزايدت الدراسات حولها سواء من الباحثين المتخصصين أو أفراد مجتمع الساتبانث والتي من أهمها:

Abualy Aziz: The Advent of the Ginan Eea

Tazim R. kassam: Approaches to the Study of Ginan

Pyarali Jiwa: A Database on Ginans and Related Materials

Francoise Mallison: The Popular Myth of the Submission of the Great Cobra: the Demon Kaliya, as Treated in the Das Avatara and other Ginan

Balvant Jani:Ginans Not Attributed to pirs

Amrita Shodhan: The Entanglement of the Ginans in Khoja Governance

Michel Boivin: Ginans, Sufism and Vedanta as Perceived by Sindhi Khojas in the Twentieth Century

أما عن نشر الجنان فقد عهد في القرن الماضي إلى "موخي مانجي" أحد دعاة الإسماعيلية بجمع مخطوطات الجنان، وقد قام بتجميع مئات المخطوطات من كاثيوار وكوتش والسند والبنجاب ومسقط وبومباي، وقد استغرق أكثر من عقد للقيام بهذه المهمة، وقام بنشر هذه المخطوطات في الخوجكية بغرض تداولها داخل مجتمع الخوجا، وقد نشرت بالخط الكجراتي في مجلدات تبعاً للمؤلف، وهي تزيد على المائتين مجلد. (٥٩)

ويشتمل الجزء الرئيسي من الجنان على ألف عمل تقريباً، متضمنين خمسمائة مقطع شعري. وقد إحتل "كريشنا" الأفتار الثامن أهمية كبيرة في الجنان، وقائمة الأفتار بها تنحصر بين الأفتار السابع "رام" والأفتار الثامن "كريشنا"، واعتبروا الإمام "علي بن أبي طالب" (رضي الله عنه) الأفتار العاشر لفننوا.

ويظهر في "أدب الجنان" التأثير الواضح بالعقائد الهندوسية، حتى أنه يمكن القول أن عقيدة الإمامة في الفكر الإسماعيلي النزاري في زمن القيامة وضعه "الساتبانث" في "الجنان" في إطار هندوسي، ويظهر هذا التأثير الهندوسي في قصيدة هامة في "الجنان" بعنوان "دسا أفتارا"، جري تدوينها في ثلاث نسخ مختلفة نسبت إلى "بير شمس الدين" و"بير صدر الدين" و"إمام شاه"، وفي هذه القصيدة إشارة إلى الإمام "علي بن أبي طالب" (رضي الله عنه) ضمن إطار العقيدة الفشنوية بإظهاره كأحد

تجسيدات الإله الهندوسي "شِنو"، وقد مثلوا "القرآن الكريم" علي أنه "الفيدا" الأخير، الذي لا يعرف معانيه الحقيقية إلا شيوخ الساتبانث باعتبارهم ممثلين للأئمة، كما تصور "الجنان" "البير" علي أنه يمانل "ست جورو" أو المرشد الصادق في الهندوسية، وهو الذي باستطاعته قيادة المؤمن في سعيه الروحاني من أجل الحصول علي معرفة الإمام والطريق الصحيح للنجاة، وفي ذلك دليل علي التقدير الخاص الذي يكنه أتباع "الساتبانث" لشييوخهم، مما جعل "الجنان" أهمية خاصة لديهم، ويظهر ذلك التأثير العميق للفنثوية الهندية في عقيدة الساتبانث، وبالإضافة إلي التأثير الهندي في أدب "الجنان" يلاحظ التأثير القوي للتصوف الإسلامي وحركة البهاكتي عليها، فنجد تشابهاً كبيراً بين أناشيد الصوفية في ذلك الوقت ومثيلاتها الموجودة في أدب "الجنان".^(١٠)

و"الجنان" أهمية خاصة للدور البارز الذي تلعبه في الحياة الدينية لجماعتي الخوجه والساتبانث في الهند، وقد وضعت لتتشد بموجب "راجات" أو ألحان معينة، وهي في ذلك تشبه إنشاد الشعر الصوفي الهندي، وتتشد "الجنان" خلال حلقات الصلاة التي تتعقد كل صباح ومساء في دور عبادة الخوجه والساتبانث، وفي اعتقادهم أن إنشاد الجنان ضمن الممارسات الدينية بمثابة الصلاة، وبذلك يؤلف إنشاد "الجنان" عبادة لها طقوسها، وهذه الظاهرة تعتبر من مظاهر الديانة الهندوسية أكثر من انتمائها إلي الإسلام، وفي الاجتماعات الكبيرة للطائفة يقومون بإنشاد جماعي لها، وهي تحدث تأثير عاطفي قوي حتي للذين لا يعرفون معانيها، حتي أن بعضهم يذرفون الدموع عند سماعها.

ولا يقتصر الدور الديني للجنان علي العبادة فقط وإنما يرتبط أيضاً بالحياة الفردية والجماعية لمجتمع الخوجه والساتبانث في الكجرات، فكثيراً ما تفتح الأعمال بتلاوة قرآنية قصيرة تُتبع بإحدى مقطوعات الجنان، وكثيراً ما يجري إثبات الجنان في المواعظ والمناقشات الدينية وفي مواد التربية الدينية، كما يجري استخدامها علي المستوي العائلي والشخصي، فهي تقرأ في المنزل لاستجلاب البركة، كما أن الأمهات يرددنها أثناء قيامهن بأعمالهن أو أثناء هدهدتهن لأطفالهن، ويتضح من ذلك أن "الجنان" احتلت في مجتمع الخوجه مكانة الكتب المقدسة، فقد نظروا إليها علي أنها

"مجموعة أدبية إلهية"، وجري وصف "الجنان" علي أنها "بحر هائل من المعرفة، ومخزن فريد من الحكمة والهداية للحياة اليومية".^(١١)

عقائد السائبانث وتأثرها بالعقائد الهندية:

عقيدة السائبانث جزء لا يتجزأ من عقيدة الإسماعيلية التي تكونت من مزيج من المذاهب والديانات القديمة التي عرفت في الأقطار الإسلامية منذ زمن بعيد بتأثير امتزاج المسلمين بغيرهم من الشعوب المختلفة، وقد استطاعت جماعة الإسماعيلية أن تخضع هذه المذاهب والآراء القديمة للآراء الإسلامية أن تصبغها بالصبغة الإسلامية.^(١٢)

وكان نتيجة اضطهاد الإسماعيلية الفزارية — وخاصة بعد تدمير المغول لقلعهم وتشتتهم — أن فر أتباعهم إلى فارس وخراسان والهند والتركستان، وهناك خالط مذهبهم بعض الآراء من عقائد الفرس القديمة والأفكار الهندية، وتحت تأثير ذلك انحرف كثير منهم فقام فيهم ذوو الأهواء، وبذلك حمل اسم الإسماعيلية طوائف كثيرة بعضهم لم يخرج عن دائرة الإسلام، وبعضهم انحرفوا بما انتحلوا من نحل لا تتفق مع المنهج الإسلامي، فهؤلاء قد اتصلوا ببراهمة الهندو والفلاسفة الاشرافيين والبوذيين وعقائد الفرس، بعضهم أخذ من هذه العلوم وتوغل فيها، وبمقدار ما أوغل بعد عن الإسلام، وبعضهم قد أخذ منها بقدر فلم يجانب الحقائق الإسلامية، ولقد كانت السرية التي أحاطوا أنفسهم بها مدعاة لانقطاعهم عن جمهور الأمة من أهل السنة فلم يستأنسوا بما عند أهل السنة، وكلما اشتد الكتمان اشتد معه البعد.^(١٣)

ولجذب قاعدة عريضة من الهندوس للدخول في فرقة "السائبانث" وضع "إمام شاه" أسس التوفيق بين الديانتين الإسلام والهندوسية، وذلك بتبني استراتيجية ملائمة للمفاهيم والأفكار الأهلية، بإدخال أساطير ورموز هندوسية في مذهبه الجديد، وبذلك انجرفت طائفة "السائبانث" بعيداً عن أصولهم الإسماعيلية، ولكن هذا الفكر الجديد جعل لها تأثيراً قوياً علي القاعدة العريضة من المجتمع وهم فلاحو الكجرات^(١٤)، وأنشأ "إمام شاه" مجتمعاً هندياً جديداً سماه "ماتيا كانبي".

وفي إطار محاولته التوفيقية بين الديانتين جعل عقيدته تظهر في شكل هندي أصيل، وذلك بمماثلة الدعاة السابقين عليه وهو وأبناؤه بالآلهة الهندية ذات للشعبية العريضة بين الهندوس، فجعل مؤسس الدعوة في الكجرات "تورساتجور" هو "البراهما" - الإله الخالق عند الهندوس - كما جعله تجسيدا "لإندرا"، وقد وضعه في أول سلسلة الدعاة الساتبانث، فأصبح اسمه "سيد ساتجور باترا براهما إندرا إمام شاه"، كما جعل ابنه "تور محمد شاه" تجسيد "لفشنو" الإله الأول للهندوس خاصة لدي طائفة الفيشناويين، وقد أطلق عليه في نصوص الساتبانث "تور محمد شاه" وجعل لقبه "إد فشنو نيراتجان تارالي محمد شاه".

وقد رفع بذلك دعاة الساتبانث إلي مكانة عالية بتجسيدهم للشخصيات البارزة الهندية، ويتضمن هذا انتقال تبعيتهم للإمام الإسماعيلي وإحلاله في نفس المكانة العالية التي يحلون فيها آلهتهم، وقد أدي هذا إلي انجذاب الهندوس إلي عقيدته وخاصة الطبقات الفقيرة، وإن عدت عقيدته خروجاً عن العقيدة الإسلامية بل حتي عن المذهب النزارى نفسه، مما يدل علي استقلال "إمام شاه" التام في ذلك الوقت عن الدعوة النزارية، وعدم رجوعه للإمام فيما ذهب إليه من عقائد.

ويلاحظ ذلك أيضاً في استخدام نصوص الساتبانث كلمة "إمام" عند الإشارة فقط إلي "تورساتجور" الذي جعلوه ابن الإمام "إسماعيل بن جعفر الصادق" ، ونتيجة لذلك لم يقبلوا إلا بعض الخلفاء الفاطميين وعدداً من الأئمة النزارية - حتي وقت الانقسام - في سلسلة الساتبانث التي اقتصررت علي السادة الإمام شاهيين، وقد اعتقدوا أن الإمام هو النور الإلهي المقدس، وهي الفكرة التي ظهرت في أواخر العصر النزارى، ومن التأثيرات الهندية أيضاً علي طائفة الساتبانث استبدال لُقَاب الدعوة بما يقابلها في الهندوسية، فمثلاً لقب للحجة استبدل بلفظ "جورو" وهو المعلم الديني في الهندوسية، ويكون الصلة بين الله والإنسان، وهو بذلك يوازي الحجة الذي يكون عمله بمثابة باب الإمام^(٦٥) ، و"جورو براهما" هو "محمد" (صلي الله عليه وسلم) و"تار -كلنك" هو الإمام "علي بن أبي طالب" (رضي الله عنه) و"تار" الإمام، و"هاريجان"

المتحولين لعقيدة الساتبانث وغيرها من المصطلحات الهندية، وذلك لتقريب العقيدة الإسلامية عقلية الهنود ليروها بصورة هندية. (٦٦)

وقد أجاز "إمام شاه" لكفار الهند أن يمارسوا تقاليدهم وعاداتهم، مع اعتقاد بأن الله سبحانه واحد لا شريك له وأن "محمداً" رسوله، وأن "علياً" مظهر الألوهية برز فيه كريشنا — أحد آلهة الهندوس — وأن الإمام نائبه، وحرّم عليهم أكل اللحوم، وأسقط عنهم فرائض الإسلام، وألزمهم بأن يقولوا: لا إله إلا الله، الحمد لله، الله أكبر، قل هو الله أحد الخ سراً في أوقات الصلاة، وأسقط عنهم الوضوء، وألزمهم للغسل، وأن يقدموا له العشر، وبنى لهم المعابد في كل قرية، وسماها "على جى كامندر" أي معبد "على" (رضى الله عنه). (٦٧)

يعتقد الساتبانث في وجود إله واحد هو خالق العالم، ولكنهم في نفس الوقت يعتقدون فكرة التجسيد أو الأفتار، وبهذه الفكرة ينحدر النور الإلهي في سلالة الأئمة المنحدرين من الإمام "علي بن أبي طالب" (رضي الله عنه). وقد اقتبسوا أيضاً من الديانة الهندوسية فكرة تقسيم العالم إلى أربعة يوجات، وكل يوج ينقسم إلى فترات زمنية عديدة، وفي كل فترة يتجلى الخالق في صورة محددة، فاليج الأوج الأول ساتيوج ينقسم إلى ثلاث فترات زمنية، والأفتار بها هم ماشه وكاشه وفاره ونارسينجه. واليوج الثاني تريتاويوج ينقسم إلى ثلاث فترات، والأفتار بها هم فامان وبارشورام ورام. واليوج الثالث دوبارويوج وينقسم إلى فترتين، والأفتار بهما هما كريشنا وبوذا. واليوج الرابع والأخير كاليوج ويتكون من فترة واحدة، والأفتار به هو "علي" الأفتار العاشر، وكاليوج هو الإسلام الدين الختامي للبشرية. وأساس فكرة الأفتار قائمة على صراع الخير ضد الشر، أرش الذي يسرق الفيدا ويرتكب القبائح، ويصور أرش نفسه في صورة كاليوجا ونكالانكي ناربان، ويقوم الإمام بهزيمته، ويتزوج بعدها الأرض للبكر "كونفاريجا كيشترا". والقرآن "أسارف فيدا" كتاب كاليوج يبطل نصوص الفيدا السابقة. ولعمل توازن مع الإسلام سمو الأفتار أيضاً بالمهدي والقيم. (٦٨)

ومن هنا يتبين لنا أن دخول عقيدة "وحدة الوجود" الهندوسية في عقيدة الساتبانث، وتعد عقيدة "وحدة الوجود" هي أول عقيدة هندوسية دخلت عند المسلمين،

وهي تعني أن هذا الكون كله ليس إلا ظهوراً للوجود الحقيقي الأساسي، وأن كل مظاهر الوجود أشكال لتلك القوة الوحيدة الأصيلية، ويظهر من ذلك أن هذه العقيدة قائمة على " الحلول" أو كما تسمى "أفتار" بمعنى أن الله يتسرب إلى العالم كله، وأن كل ما نراه فيه هو مظهره، وقد تأثر الصوفية المسلمون بهذه العقيدة، كما تأثر بها الشيعة عندما اتجهوا إلى الهند لنشر دعوتهم، وكلمة " أفتار" مكونة من كلمتين "أفا" "Ava" يعنى بعيداً و"تار" "Thr" يعنى ينزل، والكلمة كلها تعنى بالسنسكريفية نزول إله على صورة مرئية، وزعموا أن "علياً" هو الأوتار العاشر المنتظر.^(٦٩)

ويتبين لنا من ذلك قيام دعائهم بعمل تواصل بين الفكر الإسماعيلي والهندوكية لمحاولة جذبهم للإسلام، بتقريبه لهم علي أساس أنه الدين الأخير أو " كاليجوج" طبقاً للتعبير الهندوكي المذكور في النبوءات القديمة، وكذلك القرآن هو الكتاب الأخير الذي يلغى كل الكتب المقدسة السابقة، ولكنه في مجمله يكمل نفس المأثورات القديمة، مما سمح لأفكار الدين الإسلامي للدخول للعقلية الهندوكية، باعتبار الهندوكية مجرد مرحلة تحضيرية مثلها مثل المسيحية واليهودية لنزول الدين الحقيقي وهو الإسلام.^(٧٠) ونتيجة لذلك قام البعض باستخراج بشارات عن الإسلام والنبى محمد (صلى الله عليه وسلم) من كتاب الهندوس المقدس "الفيدا"، ومنها عبارة "الورسلة محمد كيرشى" وتعني أنه ليس أحد أقوى من محمد، كما نسبوا عبارات لبوذا تنبئ بمجىء رسول من بعده (يكون اسمه "محمدًا متريًا" ولقبه "رحمة للعالمين").^(٧١)

ومن الملاحظ أنه بعد انقسام الإمام شافية عن الدعوة النزارية، لم تتغير عقائد أتباعهم، فقد استمر المتحولون الجدد من الهندوس إلي الساتبانث في الاحتفاظ بعقائدهم وعاداتهم ونظمهم الاجتماعية، وإذا كان الديرات السابقين للساتبانث لم يؤكدوا علي الفروض الإسلامية لحدِيثي العهد بالإسلام، ليسهلوا لهم الدخول فيه، ثم يعملوا بعد ذلك علي تقوية عملهم بالفروض الإسلامية، ولكن الساتبانث أفرغوا الفروض الإسلامية من كثير من معانيها، واستمر أتباعهم في الاحتفاظ بالهندوسية، فأصبحوا بذلك طائفة من الهندوس الصغار الأذلاء الذين لا يعترف بهم الهندوس المتمسكين بدينهم، كما أنهم لم يُعترف بهم كمسلمين من قبل المسلمين السنة، وهذا يفسر لماذا

غالبية أتباع الساتبانث كانوا من الطبقات الدنيا من المجتمع الهندوسي من المزارعين والرعاة.^(٧٢) وذلك خلافاً لدعاة النزارية مثل بير "صدر الدين" الذي حدد ثلاث مراحل للتحوّل من الهندوسية إلى الإسلام.^(٧٣)

وقد رأينا أنهم في محاولة للتوفيق بين الإسلام والهندوسية قاموا باعتبار أنمتهم تجسيداً للآلهة الهندوسية، وقد اعترفوا بالقرآن الكريم ولكنهم أولوه بما يوافق عقيدتهم، وأطلق علي هذه التأويلات اسم "سلانكار". والعديد منهم لا يستطيعون قراءة القرآن لجهلهم بالأبجدية العربية، وكتاب تعاليمهم الدينية يسمي "سيكشا باتري" كتبه "إمام شاه"، وهم يعتقدون أن الصوفيين "شمس التبريزي" و"جلال الدين الرومي" من زعماء مذهبهم، ولذلك يرددون أشعارهم بعد أن قاموا بترجمتها إلى الكجراتية.

ويلاحظ أنهم لم يلتزموا بفروض الإسلام، فالصلاة لم يؤدوها علي الإطلاق، ومن ناحية أخرى ظلت العادات والتقاليد الهندية شائعة بينهم، فمثلاً الإمام شاهيين يحرقون موتاهم ويدفنون العظام، والقادرون منهم يدفعون نفقات ترتيبات دفن عظامهم في رقعة من أرض ضريح "إمام شاه" في "بيرانا"، ولكن دعاة الساتبانث يؤكّدون علي رفض الوثنية تماماً وتحريم عبادة الأصنام، والشيء الوحيد الذي يصّر خلفاء "إمام شاه" علي المطالبة به هو ضريبة العشر التي يجمعونها من أتباعهم. ومن أهم الطوائف الكجراتية التي اتبعت دعوة الساتبانث : "الماترا كانبي" في "كايرا" وشمال "سورت"، و"الشايكداسي" في "بروج" و"أحمدآباد"، وجماعة "المؤمنين" المنتثرين في أنحاء الكجرات.^(٧٤) كما دخلت قبائل هندية قوية مثل "لانجه" و"سومرا" و"لوهانه" في عقيدة الساتبانث.^(٧٥)

وقد انتقلت عقيدة الحلول من الفكر الإسماعيلي إلى فكر الساتبانث، وإن لم يصرحوا بذلك، وإنما لجأوا إلى القول بأن الإمام خلق من نور الله أو أن نور الله حل به، وقد انتشرت فكرة الحلول بين الإسماعيلية في فارس في دور الستر، ثم خفت بعض الشيء في الدور الفاطمي ثم عادت للظهور بوضوح وصراحة في دور الإسماعيلية النزارية، أما عن البهرة فهي موجودة في شيء من الغموض أو عدم التصريح بها كما كانت في الدور الفاطمي.^(٧٦)

كما تأثر الساتبانث بعقيدة تناسخ الأرواح السائدة في الهند^(٧٧) ، وعقيدة تناسخ الأرواح أو "كارما" عقيدة هندوسية خالصة، فيذكر البيروني أن "التناسخ علم النحلة الهندية فمن لم ينتحله لم يك منها"، وفسروا فكرة التناسخ لأن النفس ناقصة وهى متناهية فتحتاج إلى تجارب كثيرة في هذا العدد المتناهي ليحصل لها الكمال "فالأرواح الباقية تتردد لذلك فى الأبدان البالية بحسب افتتان الأفعال إلى الخير والشر ليكون التردد فى الثواب منبهاً على الخير فتحرص على الاستكثار منه، وفى العقاب على الشر فتبالغ فى التباعد عنه"، ويصير للتردد من الأرذل إلى الأفضل إلى أن يحصل من النفس والمادة كليهما كمال الغرض، وذلك بتحرر النفس بما وصلت إليه من شرف العلم من المادة بعد ما أحاطت من خساستها وعدم بقائها فتعرض عنها وينحل الرباط وتعود إلى المعدن فائزة بسعادة العلم، ويتحد العاقل والعقل والمعقول ويصير الكل واحداً^(٧٨) ، وفى دورات التناسخ ليس الفرد فرداً فى حقيقة أمره، وإنما هو حلقة فى سلسلة الحياة، والحياة الواحدة فى الفرد ليست إلا فصلاً واحداً من سيرة نفس واحدة، وليست هى كل ما تتألف منه هذه النفس، فكل صورة من صور الأحياء مصيرها إلى التغيير أما الحقيقة فدائمة وواحدة، وذلك هو قانون "الكارما"^(٧٩)

ويلاحظ تأثر الساتبانث والخوفا بالعقائد الهندية أكثر من تأثر البهرة بها، فالبهرة حريصون على التمسك بظاهر الشريعة، فهم ملتزمون بأداء الصلوات والاهتمام بالمساجد وجعلها منارات للعلم، كما أن نساءهم ملتزمات بالحجاب، والبهرة حريصون على تعلم اللغة العربية والقرآن، وعلى العكس من ذلك نجد الساتبانث والخوجه لا يهتمون بشيء من العبادات، فهم يؤدون صلاتهم فى "الجماعة خانة" التى تجري فيه أيضاً عقود الزواج والأمور الدينية الأخرى، ولا يطلبون من الهنود حديثي العهد بالإسلام أكثر من نطق الشهادتين وقراءة بعض الأدعية الإسلامية، وبعد اعتناق الإسلام يكون التدرج فى أداء الفرائض الإسلامية^(٨٠).

أما عن أهم أسباب انتشار دعوة الساتبانث التزام دعائها بأطر الدعوة الإسماعيلية والتى من أهمها مخاطبة الدعاة للناس على قدر عقولهم^(٨١)، وتبسيط الدعوة لهم بما يقاربها من معتقداتهم وعاداتهم، وكان الداعى ملماً بديانات ولغات

البلدان التي يدعو فيها، وله قدرة على الجدل والتفلسف، وهو يبدأ في دعوته بإثباته أن الأديان كلها معانيها متقاربة ودعوتها واحدة، وأن الناس لا علم لهم بذلك لعلمهم بالظاهر دون الباطن، ويبدو في ذلك التأثير بالتصوف الإسلامي.^(٨٢)

ومن الأمثلة علي ذلك ما ذكر عن الداعي "نور ساتجور" من ممارسته لتمرين عالية لليوجا، مما يدل علي تعمقه في دراسة العقائد والتصوف الهندي، وكذلك ما ذكر عن دراسة الداعي "صدر الدين" للعقائد والفلسفات الهندية، كما كانوا علي معرفة واسعة بعادات وتقاليد المجتمع الهندي مما أدى إلي انتشار الدعوة بشكل واسع فيه. وقد قام "إمام شاه" بتعلم اللغة السنسكريتية ومناظرة علماء الهند، ألف كتاب باللغة الكجراتية المنظومة سماه " ست ديني".^(٨٣) وكان دعاة الساتبانث يتم إعدادهم علي مستوي عالٍ من إتقان اللغات المحلية واللغة السنسكريتية والأدب المحلية، وذلك ليتمكنوا من تقريب عقيدتهم إلي الهندوس بأمثلة ونماذج هندية.^(٨٤)

وبذلك يتضح لنا نجاح دعاة الساتبانث في نشر دعوتهم بين القاعدة الشعبية العريضة في المجتمع الكجراتي بصفة خاصة وذلك لاستخدامهم لغة المستجيبين المحلية ولصيغاتهم عقيدتهم في صورة هندية خالصة مختلطة بالأساطير المترسخة في العقلية الهندية، وكان ذلك أهم أسباب انتشار دعوتهم في الكجرات.

• •

١Lochtefeld, James G.: The Illustrated Encyclopedia of Hinduism, vol.٢ N-Z, New York, ٢٠٠٢, P.٤٩٧,٦٠٤.

٢محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، النهضة المصرية، ١٩٥٩م ، ص٨٩.

Ivanow. W, Satpanth, Collectanea, Vol.١, Published for the Ismaili Society by Brill,Leiden, Holland,١٩٤٨,p.١٠٢٨,٢٩.

٣ Mohammada, Malika, The foundations of the composite culture in India, Aakar book, Delhi, ٢٠٠٧,p. ٣٥١.

٤ الأغاخانية نسبة إلى أغاخان وهو لقب أطلقته طائفة الإسماعيلية النزارية على إمامهم "حسن علي شاه" (ت ١٢٩٨هـ) الذي ظهر في إيران مدعياً أنه من نسل تزار بن المستنصر" ودخل للهند بمساعدة الإنجليز، وفي "بومباي" اعترفت به طائفة الإسماعيلية النزارية إماماً، ومنذ ذلك الوقت وهم يلقبون بالأغاخانية. عبد المنعم الحنفي: موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، ط١، القاهرة، دار للرشاد، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م ، ص٦٤.

٥ ابن سعيد المغربي: لنجوم الزاهرة في حلى حضرة القاهرة (القسم الخاص بالقاهرة من كتاب المغرب في حلى المغرب) ، تحقيق حسين نصار، دار للكتب، ١٩٧٠، ص٨٠، ٨١. ابن ميسر، تاج الدين محمد بن علي بن يوسف بن جلب راجب (ت ٦٧٧هـ) : المنتقى من أخبار مصر، انتقاه تقي الدين المقرئ، حققه أيمن فؤاد السيد، المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية بالقاهرة، ١٩٨١ ، ص٤٧:٤٩.

٦ Misra , Satish c. ,Muslim Community in Gujarat, Asia Publishing House, London, ١٩٦٣,P.٥٤.

٧ ابن سعيد المغربي: للمصدر نفسه، ص٨٠، ٨١. ابن ميسر: المصدر نفسه، ص٥٩ : ٦٣.

٨ أيمن فؤاد السيد: الدولة الفاطمية في مصر، ط١، القاهرة، الدار المصرية للبيئانية، ١٩٩٢م، ص١٨٨.

٩ محمد كامل حسين: للمرجع نفسه، ص٨٠:٨٣.

١٠ أيمن فؤاد السيد: للمرجع نفسه، ص١٨٨.

١١ أرنولد، توماس: للدعوة إلى الإسلام ، عريه حسن إبراهيم حسن وعبد الحميد عابدين وإسماعيل النحرأوى، النهضة المصرية، ١٩٧٤، ص٢٣٥. فرهاد نفثري: مختصر تاريخ الإسماعيليين، ، ترجمة سيف الدين القصير، ط١، دمشق، دار مدي للثقافة والنشر، ٢٠٠١م ، ص٣١٥، ٣١٦. محمد جواد مشكور: موسوعة الفرق الإسلامية ، تعريب على هاشم ط١، بيروت، مجمع للبحوث الإسلامية، ١٩٩٥م، ص٢٤٠.

١٢ Hollister, John Norman, The Shia of India ,London, ١٩٥٣,OP. Cit.,p٣٥١.

١٣ Misra , Satish c. , OP. Cit.,P.٥٦,٥٧.

١٤ أنولد: للمرجع نفسه، ص ٢٣٥.

Hamdani, Abbas H., The Beginning of The Ismaili Dawa in Northern India, Sirovic Bookshop, Cairo Egypt, ١٩٥٦, p.١٥. Hollister, OP. Cit., p.٣٥٢. Ivanow. W., OP. Cit., p.١٠.

١٥ Hollister, Op. Cit., p.٣٥٢.

Misra , Satish c. , Op. Cit., P.٥٤.

١٦ السيد محمد العزاوي: الحسن الصباح وفرقة الباطنية على ضوء المراجع الفارسية ، رسالة دكتوراة، جامعة القاهرة، كلية الآداب، ١٩٦٤م، ص ٧٤.

١٧ "أنجودان" هي قرية جميلة هائلة تقع على سفح جبل عالي في مقاطعة "كاشان" علي بعد ستة فراسخ من "سلطان آباد" في العراق للفارسي. عارف تامر: تاريخ الإسماعيلية، ج٤، للولاء للنزارية، لندن - قبرص، رياض الريس للكتب والنشر ، ١٩٩١م، ص ١٠٥.

Ivanow. W, OP. Cit., p.١٨.

١٨ فرهاد دفتري: مختصر تاريخ الإسماعيليين ، ص ٣٠١.

١٩ Ivanow. W, OP. Cit., p.١١:١٦.

٢٠ محمد حسن الأعظمي: الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والاثني عشرية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠م، ص ١١٠، ١١١. فرهاد دفتري: مختصر تاريخ الإسماعيليين، ص ٢٨٢: ٢٨٥.

٢١ فرهاد دفتري: المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام، ترجمة ناصح ميرزا، ط١، دار الساسي بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠٠٤م ، ص ١٧٢.

٢٢ عارف تامر: المرجع نفسه، ص ١٠٢. فرهاد دفتري: مختصر تاريخ الإسماعيليين ص ٣١٦. مصطفى غالب: أعلام الإسماعيلية، بيروت، دار البقطة العربية، ١٩٦٤م، ص ٤٢٩.

٢٣ تقع "أوش" في إقليم السند علي بعد ميل تقريباً جنوب "الملتان".

Hollister, OP. Cit., p.٣٥٣.

٢٤ Hamdani, Abbas H., OP. Cit., p.١٥. Hollister, OP. Cit., p.٣٥٢.

٢٥ عبد العزيز محمد الزكي: الفكر الهندي من الهندوكية إلى الإسلام، مجلة عالم الفكر، مج ٦، ع ٢، يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٧٥م ص ١٢٤.

Hamdani, Abbas H., OP. Cit., p.١٥. Hollister, OP. Cit., p.٣٥٣.

٢٦ عبد العزيز محمد زكي: المرجع نفسه، ص ١٢٤.

Ivanow. W, OP. Cit., p.٤٥.

٢٧ عبد العزيز محمد زكي: المرجع نفسه، ص ١٢٤. محمد جواد مشكور: المرجع نفسه، ص ٢٤٠.

٢٨ Ivanow. W, OP. Cit., p.١١:١٦.

٢٩ عبد العزيز محمد زكي: للمرجع نفسه، ص ١٢٥. فرهاد دفتري: مختصر تاريخ الإسماعيليين، ص ٣١٦، ٣١٧.

Hamdani, Abbas H., OP. Cit.,p.١٦. Ivanow. W, OP. Cit.,p.١٦. Misra , Satish c. , OP. Cit.,p.٥٨

٣٠ أرنولد: للمرجع نفسه، ص ٢٣٥. للعزير محمد زكي: للمرجع نفسه ، ص ١٢٤.

Ivanow. W, OP. Cit.,p.٤٦.

٢١ Ivanow W, Op.Cit. ,p.١٧.Misra , Satish c. , OP. Cit. , P.٥٨

٣٢ فرهاد دفتري: مختصر تاريخ الإسماعيليين، ص ٣١٨، ٣١٩.

٣٣ "إمام" ليس لقباً وإنما اختصار لاسمه "إمام الدين".

٣٤ تبعد "بيرانا" عشرة أميال من "أحمدآباد".

Misra , Satish c. . OP. Cit.,P.٥٨.

٣٥ عارف تامر: للمرجع نفسه، ص ١٠٣، ١٠٤.

Satya Prakash, (The True Light) History of Pirana Satpant or Imamshahis and its influence on Hindu K.K.P. Community, Real Patidar Books, ٢٠١١, p. ١٤،١٥.

٣٦ Misra , Satish c. , OP. Cit.,P.٥٩

٣٧ فرهاد دفتري: مختصر تاريخ الإسماعيليين، ص ٣٢٥.

٣٨ Hollister, Op.Cit.,p.٣٥٩. Ivanow. W, Op.Cit.,p.٤٩،٥٠.

٣٩ Hollister, Op.Cit.,p.٣٥٩. Misra , Satish c. , Op.Cit.,P.٥٩.

٤٠ Mohammada, Malika, OP. Cit., p. ٣٥٠،٣٥١.

٤١ Hollister, OP. Cit.,p.٣٦٠.

٤٢ Misra , Satish c. , Op.Cit.,P٦٠.

٤٣ رواية تحويل الداعي للحاكم للراجبوتي "بونجانسينها" غير واردة في المصادر التاريخية، مما يدعي نفيها خاصة مع ما عرف من عداء حكام "بهاتاناجار" للشديد للإسلام ومحاربتهم للضارية له، وفي رأبي أن رواية هذا الزواج واحدة من الأساطير الكثيرة الواردة في مصادر السماتانت، والفرض منها زيادة أسهم الدعوة بين أتباعها من الهندوس، جعل رئيس الدعوة "إمام شاه" يتزوج من أميرة هندية وينجب منها ابنه.

٤٤ Mohammada, Malika, OP. Cit., p. ٣٥٣.

٤٥ Zawahar Moir, Françoise Mallison. Gināns: texts and contexts. New Delhi, ٢٠١٠, P. XX, XXI.

٤٦ Tazim R. Kassam. Songs of wisdom and circles of dance: hymns of the Satpanth Ismā'īlī Muslim Saint, Pir Shams. State University of New York Press, ١٩٩٥, P. ٥.

٤٧ Ivanow. W, OP. Cit., p. ٤٠، ٤١.

٤٨ فرهاد دفتري: المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام، ص ١٧٣، ١٧٤.

٤٩ History of Satpanth or Indian Ismailism. Presentation ٢٠ April ٢٠١١, P. ٨٣-٨٧.

٥٠ Tazim R. Kassam, OP. Cit., P. ٥.

٥١ Tazim R. Kassam, OP. Cit., p. ٣٦، ٣٧.

٥٢ Farhad Daftary, Ismaili literature: A bibliography of sources and studies, Institute of Ismaili Studies, ٢٠٠٤, p. ٧٠.

٥٣ Zawahar Moir, Françoise Mallison, OP. Cit., P. XX, XXI.

٥٤ جمع ومفردها "بير"، وهو لفظ فارسي معناه للشيخ، للجمع بيرات. زين العابدين شمس السدين نجم: معجم الألفاظ والمصطلحات التاريخية، ط١، القاهرة، الزهراء كمبيوسنتر، ٢٠٠٦ م، ص ١٤٣.

٥٥ فرهاد دفتري: الإسماعيليون في العصر الوسيط، ترجمة سيف الدين القصبر، ط١، دمشق، دار المدي للثقافة والنشر، ١٩٩٩ م، ص ٢٧٥، ٢٧٦.

٥٦ فرهاد دفتري: الإسماعيليون في العصر الوسيط، ص ٢٧٧.

Ivanow. W, OP. Cit., p. ٤٢.

٥٧ Ivanow. W, OP. Cit., p. ٤٤.

٥٨ Zawahar Moir, Françoise Mallison. OP. Cit., P. XX, XXI.

٥٩ Aziz Esmail. A scent of sandalwood: Indo-Ismaili religious lyrics (Ginans), The Institute of Ismaili Studies, London, ٢٠٠٢, P. ١٨٦.

٦٠ فرهاد دفتري: الإسماعيليون في العصر الوسيط، ص ٣٢٧، ٣٢٨.

٦١ فرهاد دفتري: الإسماعيليون في العصر الوسيط، ص ٢٧٤، ٢٧٥.

٦٢ محمد كامل حسين، طائفة الإسماعيلية، ص ٣٥.

٦٣ محمد أحمد أبو زهرة: المذاهب الإسلامية، المطبعة النموذجية، سلسلة الألف كتاب (١٧٧)، (د. ت)، ص ٩١، ٩٠.

٦٤ فرهاد دفتري: مختصر تاريخ الإسماعيليين، ص ٣٢٥.

٦٥ Hollister, OP. Cit., p. ٣٥٨، ٣٥٩. Ivanow. W, OP. Cit., p. ٢٩.

٦٦ Satya Prakash, p. ٣٢.

٦٧ عبد الحى الحسنى: الثقافة الإسلامية في الهند، معارف العوالم في أنواع العلوم والمعارف، دمشق، مطبوعات المجمع العلمى العربى، ١٩٥٨م، ص ٢١٢.

٦٨ History of Satpanth or Indian Ismailism, P. ٤٥ - ٥٥.

٦٩ عبد العزيز محمد الزكى: المرجع نفسه، ص ١٢٥. محمد يوسف النجرالى: العلاقات المسياسية والثقافية بين الهند والخلافة العباسية، ط١، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٩، ص ١٤٧: ١٥١.

٧٠ Ivanow, OP. Cit., p. ٢٤: ٢٥.

٧١ السهوارى، أبو الكمال عبد الصمد: البشائر، القاهرة، مطبعة حجازى، (د. ت)، ص ٨، ١٣.

٧٢ محمد كامل حسين: للمرجع نفسه، ص ٨٩. فرهاد نفترى: المناهج والأعراف العقلانية فى الإسلام، ص ١٧٤.

Hollister, OP. Cit., p. ٣٦٠. Ivanow. W, OP. Cit., p. ١٠٢: ٣١.

٧٣ Satya Prakash, p. ٣١.

٧٤ محمد كامل حسين: للمرجع نفسه، ص ٩٠. فرهاد نفترى: المناهج والأعراف العقلانية فى الإسلام، ص ١٧٤.

Hollister, OP. Cit., p. ٣٦٠. Ivanow. W, OP. Cit., p. ١٠٢: ٣١.

٧٥ Satya Prakash, p. ٢٩.

٧٦ محمد كامل حسين: للمرجع نفسه، ص ١٧٢.

٧٧ الاسفرايينى، أبو المظفر: التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تعريف وتعليق محمد زاهر الكوثرى، مطبعة الأنوار، ١٩٤٠، ص ٨٠.

٧٨ الليرونى: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة، ط٢، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص ٣٩، ٤٠.

٧٩ ديورانت، ول: قصة الحضارة، مج ١، ج ٣، ترجمة زكى نجيب محمود، (بيروت، دار الجيل؛ تونس، المنظمة العروبية للتربية والثقافة والعلوم)، (د. ت)، ص ٢١٤، ٢١٥.

٨٠ محمد حسن الأعظمى: للمرجع نفسه، ص ١٨، ١٩.

٨١ الغزالى: فضائح الباطنية، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤، ص ٣٥.

٨٢ محمد بن مالك بن أبى الفضائل الحمادى اليمانى: كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، تقديم وتعليق محمد زاهد بن الحسن الكوثرى، نشره وصححه عزت العطار، مطبعة الأنوار، ١٩٣٩، ص ٨.

٨٣ عبد الحى الحسنى: المرجع نفسه، ص ٢١٣.

٨٤ Satya Prakash, p. ١١.

• • •