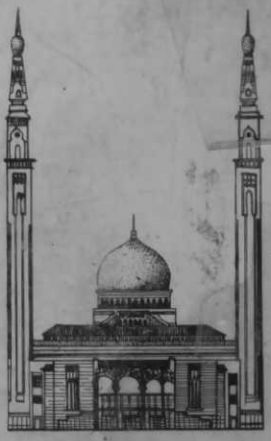
العلوم الإسلامية



مجلة دورية تصدر عن جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية. قسنطينة

- الإسلام هو الأساس الشرعي للحكم في أي بلد إسلامي
- مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة ....
- مكانة القضاء في الإسلام .
- قضية الانتحال عند المستشرقين .
- دراسة اللغة العربية مقارنة باللغات السامية .
- العلاقة بين الأصوات والمعاني .

السنة الثانية العدد الثاني - رمضان 1407 - ماي 87

مكتبة ... عبد القادر
051/63

العلوم الإسلامية

مجلة دورية تصدر عن جامعة الامير عبد القادر للعلوم الاسلامية. قسنطينة

المراسلات :

جامعة الامير عبد القادر للعلوم الاسلامية

قسنطينة

هاتف : 93.09.32 تلكس : 92.954

السنة الثانية ـ العدد الثاني ـ رمضان 1407 ـ ماى 1987

طبع دار البعث للطباعة والنشر
قسنطينة

المدير المسؤول : رئيس التحرير :

د. عمـار طالـبى السعيـد عليـوان

هيئـة التحريـر

ـ الامـام محمـد الغـزالى

ـ الاستاذ يوسـف حسـين

ـ الاستاذ بشـير بوجنانـة

● ليس كل ما ينشر فى هذه المجلة معبرا بالضرورة عن رايها، بل عن وجهة نظر الكاتب ·

● المقـالات الـتى تـرد عـلى المجلـة لا تـرد الى اصحابها نشرت أم لم تنشر ·

افتتاحيـــــة

بسـم اللـه الرحمـن الـرحيم

اليك أيها القارىء الكريم العدد الثانى من مجلتك « مجلـة العلوم الاسلامية » التى احتفيت بها فى عددها الاول ، ونالـت رضـاك .

ان الامـة الاسلامية فى أصل نشأتها أمة قراءة وكتابة وهى كذلك الى يوم القيامة اذا توجهت بتوجيه القرآن والتزمت النور الذى أنزل فيه ، ولـم تعصف بها عواصف الاميـة التى تمكنت منها فى عصور مظلمة مرت عليها .

وقد آن الاوان لتصبح أمة قارئة كاتبة مفكرة تعطى للكلمة قيمتها وللقلم مكانـه وللفكـرة آثـارها فى النفوس وللبحث والدرس مجاله فى حياتها الثقافية ونشاطها العلمى لتساهم فى الحضارة العالمية وتتخلى عـن أن تكون عـلى هامش التاريخ أو تعيش فى ثقافتها على فتات الآخرين فيصبح سما قاتلا لخصائصها وذاتيتها فتكون أمة تائهة فى التاريخ لا وزن لها ولا اعتبار .

ان القرآن الكريم حدد لهذه الامة مكانتها وهى مكانة الامامة والصدارة والقيادة ولكنها تنازلت عـن هذه المكانة فى عصور خلت لانها لم تستطع أن تلتزم بالشروط المؤهلة ، ومنها المكانة العلمية .

واذا سألنا أنفسنا اليوم عن مكانة الامة الاسلامية فى العلم ومساهمتها فى الابتكار والاختراع ، فاننا نجدها فى دركة سفلى وبعيدة بعدا شديدا عن توصية القرآن .

حان الوقت لان تستأنف هذه الامة حياة القراءة ، حياة المعرفة ولان تمحى فيها هذه الامية المتفشية . نريد أن يقرأ كل مسلم وكل مسلمة من شباب وشيوخ ، وان يشغف كل فرد فى الامة بالقراءة والكتابة وبكل علم من العلوم النافعة لنهضتنا ، وأن لا يكف عن القراءة ، وأن يعتبرها من واجباته فى الحياة كواجب الغذاء ، وواجب الغسل والنظافة ، لان القراءة نظافة للعقول وطهارة للانفس . والله تعالى يقول : **« اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم »** .

هذا دستور المسلم فى حياته العقلية والروحية .

هيئة التحرير

الإسلام هو الأساس الشرعي للحكم في أيّ بلد إسلامي

الشيخ محمد الغزالي

خلال القرن الماضى كان العالم الاسلامى قد انتشر عقده ، وركدت ريحه ، واعتقد خصومه أنهم أمام تركة ليس لها صاحب، وما عليهم الا أن يمدوا أيديهم ليأخذوا ما شاءوا .

والحق أن أمتنا كانت تعانى من أوضاع شائنة ، بل ان أحوالها الثقافية والسياسية والحضارية بلغت الحضيض ، وفاحت روائح العفن من انظمة ولت عنها الحياة ، وتخلت عنها عناية الله ...

أما فى الجانب الآخر من الارض فقد تغيرت الدنيا تغيرا حاسما وأخذت الدول والشعوب طريقها صعدا الى القمة ، ووقع فى العالم « المسيحى » ما يستحق التسجيل ...

قديما أمر البابا بوقف الامبراطور أمام بابه ثلاثة أيام ذليلا صاغرا لم يأذن له بالدخول الا بعد الاستسلام المطلق ، لكن اختلاف الليل والنهار قلب الصفحة عن صورة جديدة ، فاذا الانظمة المدنية تعلو وتزدهر ! وتقلص سلطان الباباوات ، وانتصر العلم على الدين ـ أعنى المسيحية ـ وقامت فلسفات أخرى لها طابعها المادى وتفوقها الصناعى ، وجاء دور آباء

الكنيسة ليقفوا أمام باب الامبراطور في شارته الحديثة ، وكان الامبراطور المنتصر واسع الذكاء ، فلم يفكر فى الثأر مما وقع له قديما ، بل قرر الاستعانة برجال الدين فى خدمة أغراضه ، وتحقيق مآربه !..

واذا الكل يتكاتفون على مواجهة العالم الاسلامى ، ويسارعون الى وضع اليد على الكيان الذى أضناه الاعتلال والاختلال !..

لم تحمل هذه الغارة الجديدة عنوانها القديم « الحروب الصليبية » وان كانت استئنافا لها ، واندفاعا فى طريقها ، بل آثرت عناوين أخرى ، وانتهجت أساليب أذكى .

والسبب ظاهر ، فان السلطة فى أقطار الغرب كانت فى أيدى رجال العلم والصناعة والتقدم المدنى العام ، أما الدين ورجاله فقد كانوا أدوات تعمل فى خدمة الاستعمار الحديث .

ان الفريقين جمعهما هدف مشترك ، لقد أمسى ما لله وما لقيصر شيئا واحدا ، هو القضاء على الاسلام وأمته ، والظروف التى تحيط بالمسلمين تساعد كلها على ادراك هذه الغاية .

فرقة مزقت كل شىء ، وشهوات أذهبت العقول !!

وبعد الحرب العالمية الاولى سقطت الخلافة القائمة فى « استانبول » ومن قبل ذلك ومن بعد ذلك كانت الدويلات الاسلامية تقع في يد الاستعمار العالمى بشقيه الصليبى والشيوعى حتى جاء حين من الدهر لم يبق فى العالم الاسلامى كله شعب حر الا ما زهد الاستعمار فى احتوائه لقلة غنائه ...

وتنفست الضغائن الاولى بعد هذا الغلب القاهر ، وشرع الفاتحون يعملون بتؤدة وثبات كى يمحوا معالم الاسلام فى

المدرسة والمحكمة والبيت والنادى والقرية والمدينة وميادين الجد وميادين اللهو حتى كاد الاسلام يمسى أثرا بعد عين ...

وتنوعت الوسائل بين الرغبة والرهبة فقد تفتح الكنوز لبعض الخونة ، وقد يساق الموت سوقا الى بعض الباقين على عقائدهم ...

وكثيرا ما وقعت بين الشعوب مجازر هائلة وراء أسوار من الصمت المطبق !

ان ضم جزيرة « زنجبار » الى تنجانيقا لتكوين ما سمى بعد « تنزانيا » جرف فى طريقه نحو ثلاثين ألف جثة من المسلمين الذين لم يبكهم أحد !..

ومما يستحق الدراسة أن « نيريرى » بطل هذه القصة استقبل بعد ذلك فى القاهرة استقبال الظافرين ، واحتفى به جمال عبد الناصر احتفاء كبيرا ...

وعاد « نيريرى » ليسقط حكم عيدى أمين فى أوغندا ، ويقيم حكما يبيد فيه المسلمين دون رحمة ، وذلك كله دون أن ينبس أحد بكلمة !..

ومآسى الامة المهزومة فى المشارق والمغارب لا تحصى ! ومع فداحة المغارم فقد أبى ورثة الاسلام ورجال العقيدة أن يهنوا أو يستكينوا ، واشتعلت نار المقاومة ، وبقى الرجال الثابتون على الحق يتنادون فى كل مكان بالثبات حتى تكونت لهم جبهة صلبة ، وأخذوا يستعيدون أجزاء من خسائرهم ويتحركون نحو غد أفضل ...

وبدا التفكير الجاد فيما وقع ، لم وقع ؟ ما سر تخلفنا ؟ كيف تأخرنا وكنا متقدمين ؟ لماذا سبق غيرنا وما سر صعوده ؟؟ ما هى عللنا الداخلية بدقة ومصارحة ؟

وكان بعض المذهولين منـــا يتصور أن الاستعمار يتحـرك بشهوات مجردة ، وأن البغى من شيم النفوس ! ثم كان قيـــام اسرائيل على الايمان اليهودى ، واحتضان الاستعمار لها بدوافع صليبية ، كان ذلك كاشفا عـن سرائر القوم ، وممزقا الغشاوة عن عيون العميان ، وتبين أن محو الاسلام هدف مقرر ، وخطة مبيتـــة .

وقد صارحت بعض الكنائس بذلك ووقتت له أجلا معلوما ، وسكتت أخرى تاركة للوقائع أن تتكلم ، ان لم يكن اليوم فغدا ..

والشعوب الاسلامية تتميز مـن الغيظ ، ومواقـف الحكومات تحتاج الى تبين ومساءلة !

لكنا نريد قبل تحديد هذه المواقف أن نلخص الاهداف التى رسمها الاستعمار ضدنا ..

مـن قرون وضع الاستعمار هذه الخطـط لتقطيع أوصـال الاسلام وأمتـه ...

أ ـ تقسيم المسلمين الى شعوب شتى ، ينتمى كل منها الى أرضه وجنسه ، ويكون ولاؤه لقوميته الجديدة وتنتهى الاخـوة الاسلامية الجامعة ، ويحيا كل قبيل داخل الحدود السياسية التى رسمت لـــه ، ويشتغل بتاريخه ومصالحه عـن تاريخ الاســلام ورسالاته العليا ، ويحل نداء أيها المواطنون مكان النداء القديم أيها المسلمون ...

ب ـ الدويلات التى انشئت فى أرض الاسلام تمنع طوعا أو كرها مـن تطبيق شرائعه كلها ، وينفذ ذلك فورا فى جميع المجالات وترجأ الى حـين شرائع الاسرة حتى تلحق بمثيلاتها فى الوقت المناسب .

ج ـ توضع مناهج التربية والتعليم تحت رقابـة دقيقـة حتى يتم انشاء أجيال لا تكترث للعبادات الفردية أو الاجتماعية

ولا لمعالم الحلال والحرام ، وكما تؤثر تاريخها القومى على التاريخ الاسلامى تؤثر أى لغة أجنبية على لغة القرآن الكريم ...

د ـ نقـل الاخلاق والتقاليد والافكار والفنون الاجنبية وغرسها فى التربة الاسلامية وتهيئة المناخ لها كى تنمو وتزدهر وتغلب مثيلاتها الاسلامية .

هـ ـ سحق الاقليات الاسلامية حيث كانت ، واهالة التراب عليها ، وتدليل الاقليات الاخرى وتضخيمها ماديا وأدبيـا حتى تكون نزيفا دائما فى الكيان الاسلامى ...

ولكى يتم تنفيذ هذه المخططات اتفق الاوربيون والامريكيون واصطلحت مذاهب كانت متباغضة ، بل تعاونت ملـل ونحـل ما كان فى الحسبان أن تتعاون ...

وليست هذه هى المفاجأة ، بل المفاجأة المذهلة أن ناسا مـن جلدتنا ، يحيون بين ظهرانينا ، ويتكلمون بألسنتنا ، قالوا لرجال الاستعمار : استريحوا أنتم وسنحمل عنكم هذا العبء ! سنتبنى هذه الاهداف ، وندعو اليها كلا أو جزءا ، فاذا وقعت أزمة الحكم بين أصابعنا سخرنا كل شىء لبلوغها جميعا !!.

وهكذا قامت فى دار الاسلام سلطات ناقمة عليه بعيدة عنه ، حولها جماهير سائمة أو نائمة تقـاد الى مصارعها فى استسلام وخـزى ...

وتمتاز هذه السلطات بأنها أجرأ على دين اللـه من الكافرين به ، أعنى من الاجانب الذين توارثوا الانكار عليه مـن أجيال وأجيال ...

ومع أن فتكات المستعمرين الاولين كانت ضارية الا أن فتكات سماسرتهم هؤلاء أضرى وأقسى .

ومع ذلك فهم منا ، برغم أنوفنا !!.

الحق ان الاستعمارين السياسى والثقافى صدعا بناء الاسلام ، وأوقعا به زلزالا مدمرا .

ولما كان الاسلام موضوع الامة الاسلامية وشكلها طول تاريخها فان الفراغ الناشىء من تقلصه لم يفلح فى سده شىء ! ومن هنا لم تفقد الامة رسالتها الدينية وحسب بل فقدت كذلك خصائص انسانية رفيعة !

وتميزت الادارة فى العالم الاسلامى بهذه العيوب :

أ ـ قلما يوجد فى منصب كبير رجل يناسبه ، ان أوصافا مادية ونفسية معينة هى التى تجعل أقزاما يحركون الجماهير ويمثلونهم محليا وعالميا .

ويغلب أن يظفر أصحاب الشهوات المنتصرة بهذه القيادات ، أما المبدأ الاسلامى « نحن لا نولى أمرنا من يطلبه أو يحرص عليه » فقد تلاشى واختفى ، وتولى الامور من يشبع بها تهمته ويدعم بها سطوته ...

ب ـ فشت الرشوة ، وضروب الاستغلال الآثم ، وأمسى التطلع الى زيادات فوق الرواتب المقررة خلقا عاما !

ج ـ كثرت الوظائف ، وصار لجهازها ضجيج هائل ، وقل نتاجها حتى ضعفت الثقة بنا فى كل ميدان ، وصار العمل الحكومى مضرب المثل فى الاسترخاء والفوضى ...

د ـ مع كثرة العوائق الموضوعة عمدا أمام تيار العقيدة الدينية تبخرت الفضائل ، وولدت حركات الاصلاح ميتة ، ولم ينجح انقلاب ثورى فى تحقيق خير بل يجزم أولو الالباب بأن ملكيات بالية تلتصق بالاسلام على نحو ما كانت أبرك على الشعوب من الانظمة الحديثة المجافية للدين ، المخاصمة لمثله ...

على أن من الانصاف القول بأن الحكومات والشعوب الاسلامية ليست سواء فى هذا البلاء وأن رجالا كثيرين لهـــم شرف نفس وفضل ايمان لم يخنهم شرفهم ولا ايمانهم فى أزمات محرجة .

فهناك زعماء قوميون قبلوا « القومية » أمرا واقعا ، الا أنهم قرنوها بالاسلام ، وأبوا أن تتحرك بعيدة عن الدين ، واحترموا اللغة العربية وجعلوها أساس التعليم والاعلام .

وفى أماكن كثيرة وجـد مـن يحرص عـلى صلاته وصيامه ، ويحامى عن شعائر دينه ويغضب لما يمسها ، ووجد كذلك مـن يحتقر الخمر والتهتك ، ويأبى قبول السكارى والزناة ويرفض التعامل معهم .

نعم ، ان بقايا الاسلام فى نفوس شريفة محافظة ظلت متقدة فى هذا الظلام ، وحرصت فى أماكنها أن تسدى للناس الخـير ، وأن تمهد للاسلام بين الاجيال المقبلة ، بيد أن الاسلام ليس نزعة خاصة لدى فـــرد أو أفراد ، ومؤمن آل فرعون لا يضفى صفة الايمان على حكم الفراعنة ...

ان للحكم الاسلامى معالم لابد من توفرها ، نذكر منها ما يلى :

أ ــ فلسفة هذا الحكم ــ فى مقابلة أسس الحكم الاخرى ــ الايمان بالله ولقائه ، وذكره بأسمائه الحسنى ، واعلاء كلمته فى كل ساحة ...

ب ــ اقامة السلوكين الخاص والعام على الربانية والطاعة والتقوى والامر بالمعروف والنهى عن المنكر واقام الصلاة وايتاء الزكاة ... الخ

ج ــ سحق الجبروت السياسى واستقذار شهـوة الاستعلاء والتحكم وبناء الدولة على الشورى وشتى الحريات .

د ـ احترام المال العام ومطاردة غاصبيه ومراقبة سيره في أرجاء المجتمع ضمانا لعدل اجتماعي شامل ...

هـ ـ تنشئة الاجيال على الاخلاق والقيم الاسلامية ، وربطها بالكتاب والسنة والتراث وباللغة العربية وآدابها ، وبالتاريخ الاسلامي كله .

وتهيئة كل أسباب التمكين في الارض ، ومواكبة المسلمين لغيرهم من الامم ، بل التفوق عليهم في كل ما يصون رسالة الامة ويدعم مكانتها المادية والحضارية .

ان المعالم التي تعرف لامتنا ليست من نسج الخيال ، فهي من الناحية النظرية مقررة في أصول ديننا التي تأذن الله بحفظها الى آخر الدهر ، وهي من الناحية العملية حصيلة تاريخ طويل ، تميزت به دولة الاسلام خلال ألف عام ...

ولما كنا نؤرخ لبشر لا لملائكة فانا نذكر ـ دون خجل ـ ان هذه المعالم تارجحت نسبتها بين عصر وعصر ، وان هناك حكاما فرطوا ، وآخرين صدقوا ما عاهدوا الله عليه .

وتبع ذلك ان الامة تعرضت للهزيمة والنصر والانهيار والازدهار !

واذا كان قدرنا نحن المسلمين المعاصرين اننا ولدنا في أيام عجاف فان ذلك يفرض علينا واجبات معينة ويحدد طريق الكفاح الذي كتب علينا ...

وحكام المسلمين في هذه السنين فريقان : فريق وفي لدينه يعرف واجبه ، ويجعل سياسته مراحل متصلة لتحقيق هذا الواجب !

وعلينا أن نحترم هذا الفريق ونعاونه حتى يبلغ غايته .

وثم فريق آخـر ، نسي أو تناسى ماضينا وحاضرنا ، ودِيننا وتاريخنا ، أهمته نفسه ومآربه فهو لا يحس ما وراءهما وهـو يبغي البقاء في سلطانه عـلى أي نحـو ، وهو لا يدري ما الكتاب ولا الايمان ! كل ما يعرفه ان يلتحق باحدى الجبهتين الحاكمتين للعالم ، الشيوعية أو الصليبية !

وهـو يحسب انـه بذلك يعيش عصره ! ويفر مـن التخلف القديـم ...

هذا الفريق صنفان ، صنف جاهل بالاسلام ، وان ولد عـلى أرضه ، وربما لو عرفه معرفة سليمة أخلص لـه وحكم بـه ، والغريب انه يعرف غيره ويواليه ...

وجهالته بالاسلام تباعده عنـه ، ولكنـه كالمصابين بالجنـون الهادىء ، أذاهم بعيد حتى يستثاروا !..

ومن هؤلاء من هو نظيف اليد غيور على المصلحة العامة كمـا يتصورها ، ويوجد في العالم الاسلامي وطنيون مخلصون لبلادهم وأهليهم على هذا النحو الضيق ...

أما الصنف الآخر فهو جاحد للاسلام ، ناقم على أصوله وفروعه ضائق بالداعين اليه ، كاره للصلاة والعفاف ! « ان تحمل عليـه يلهث أو تتركه يلهث » .

وهذا الصنف المسعور امتداد داخلي للاستعمار الخارجي ، وهو شاء أو لم يشأ منفذ بالغ السوء لاهداف الصهيونية أو الصليبية وان زعم انه يخدم العروبة ، ويجدد حياتها ... الواقع انه صانع أكفانها وهادم كيانها ...

ان العالم الاسلامي بين المحيطين مبتلى بهذه الصنوف كلها .. وعلى دعاة الاسلام وحماته ألا يروعهم ذلك ، فقديما كان لدعوة

التوحيد خصوم من هذا القبيل . قال الله في وصفهم : « واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة واذا ذكر الذين من دونه اذا هم يستبشرون » .

واذا كنا لا نستغرب وجود هؤلاء في القديم والحديث ، فاننا نستغرب اظهار هؤلاء للاسلام ، ومكرهم بأمته ، وانخداع الغافلين بهم ، حتى أوقعوا الدواهي بيومه وغده !..

ان تجريد القومية من الاسلام ارتداد عن دين الله ، يستوى في ذلك أن تكون القومية عربية أو غير عربية !..

وتجريد محمد من النبوة كفر به وبما نزل عليه سواء اعتبر بعد ذلك من العباقرة أو من العامة !

ومحو الصبغة الاسلامية عن التاريخ الاسلامى ليكون ثورة عربية بحتة هو أخبث وأحط تزوير عرف في تاريخ العالم ، وهو لا يعدو أن يكون تمهيدا لجاهلية حديثة أسوأ من الجاهلية الاولى ...

اننا بالاسلام وحده ولدنا عالميا ، ومهما ابتغينا العز في غيره أذلنا الله !!

وصلني بعد مدة خطاب أحد القادة العرب في المؤتمر القطرى السابع لحزب البعث العربى الاشتراكى ، وكنت وأنا أطالع صفحاته الاولى أفكر في النجاح الثقافي والاجتماعى الذى حققه بنو اسرائيل على أرضنا ، وكيف استطاعوا تذويب الاوطان والاجناس الاولى للوافدين ، وصهروا ذلك كله في بوتقة العقيدة اليهودية المرتكزة على العهد القديم والتلمود !

لقد تعانق اليهود الروس والامريكان ، وتعاون الشماليون والجنوبيون ، وانضم الهمل من يهود الحبشة الى زملائهم القادمين

من لندن وباريس ! وقرر الجميع تحت رايـــة الدين العتيق أن يسيروا بعزم الى مستقبل صنعته آيات التوراة ، وأيدته الصليبية الحديثـــة !

فى هذا الجو من الايمان الدينى المحموم رأيت الرجل يتجاهل الاسلام تجاهلا صارخا ، ويسلبه فضائله كلها ليضفيها على الجنس العربى والـدم العربى فيقول : « اننا عندما جئنا من الجزيرة العربية كنا نحمل الهمة العالية والرأى السديد والتصور الواعى والقلب الشجاع ، وكنـا مع هذا وقبلـه نحمل معنـا العصبية للعروبة ! والحلم بالقومية ! والدعوة للاصالة العربية (!) » .

هذا ما يقوله قائد عربى مرموق ، أما ما يقوله التاريخ فهو ان العرب خرجوا من جزيرتهم يحملون الاسلام ديـنا ودولـة ، وعقيدة وشريعة ! ولم يسمع أحد من خليفة راشد أو غير راشد شيئا عـن القومية العربية ... ولولا الاسـلام لبقى العرب فى أرضهم قبائل وثنية هابطة لا تساوى فى دنيا الناس شيئا ...

ويقول الدكتور عمر دولـة الرومان التى هـزمها المسلمون باسم الله وحده « انها كانت بالضرورة وبجدلية التاريخ تنتظر قدرها المحتوم على يدى أمة شابة برجالها وبروحها » !!

وأولو الالباب يعرفون أن العرب فى جاهليتهم كانوا أقـــل وأذل من أن يناوشوا عبيد الرومان ، ولو قادهم ملاعب الاسنة وعنترة بن شداد !! ايـــة جدلية تاريخية يتحدث عنها الخطيب التائه ؟ ولماذا يراد اخفاء دور الاسلام فى هذا المجال وهو وحده صانع المعجزة ؟

ثـم يورد الدكتور حقائق عـن انجازات اليهود فى بلادنا ، وكيف غيروا الارض والمعالم والاسماء فيقول : « الخطر القادم يزحف مغيرا المعالم والاسماء والصفات ، وكل ما يغتصبه العدو

يهضمه على عجل . ويلقى عليه طابعه . فغزة والضفة الغربية لنهر الاردن اسمهما يهوذا والسامرة ! بئر السبع اسمها بئر شيفع . القدس اسمها أورشليم . حتى البقرة الشامية المعروفة تصور للعالم على أنها بقرة اسرائيلية » ...

وهذا الذى يذكره الخطيب البعثى صحيح ! لكن لماذا ينسى اثر العقيدة اليهودية البارز وراء هذه الانجازات ؟ ان العقيدة الدينية الهاجمة لا تردها الا عقيدة دينية مدافعة .

وطمس الاسلام فى هذه المعركة يعنى تجريد العرب من كل شىء ، ما قيمة جسم فقد روحه ؟ ما قيمة طائرة فقدت وقودها ؟ لذلك لا نجد جوابا لاسئلته بعد ذلك وهو يخاطب العرب بعثيين أو قوميين ، ماذا أعددتم لمملكة يهوذا الراكبة على ظهر « الامبريالية » العالمية ؟ ماذا أعددتم محليا وعربيا وعالميا ؟

اننا نؤكد أن الحكومات العربية يوم تقرر اطراح الاسلام والارتداد عن مناهجه فلن تغلبها اسرائيل فقط ، بل ستغلبها الهوام والحشرات !!.

وفى غليان حماسى لترك الاسلام والاجهاز عليه يقول ذلك الزعيم العربى « ان لنا نظريتنا التى نعتصم بها ونتعصب لها وسننتصر بها » ! ليكن الولاء أولا وأخيرا للحزب ، للقومية العربية !! لتسقط الآن والى الابد كل الولاءات الاخرى الهجينة والدخيلة والمتقوقعة !

لقد انتصرت ألمانيا بتعصبها للعقل الالمانى والانسان الالمانى والشعب الالمانى ، برغم كل الويلات التى أصابتها من أعظم الشعوب الغربية حضارة !

ثم يقول أيها الرفاق : « ستالين أنهى عشرة ملايين انسان فى سبيل الثورة الشيوعية . واضعا فى حسابه أمرا واحدا هو

التعصب للحزب ونظرية الحزب ! ولـو ان لينين كان فى موقـع وزمان ستالين لفعل مثله ! فالامم التى تريد أن تعيش وتبـقى تحتاج الى رجل متعصب ، والى حزب ونظرية متعصبة !

« ماوتسى تونج » قاد الصين نحو الخلاص والخلود متمسـكا بشعار واحد هو الحزب المتعصب ، انه لم يحرك الصين كما يتوهم البعض ، انه « صين » الماركسية أو عبر بماركسية جديدة مـن صنع الصين ، الى الجانب الآخر ليلاقى بها العـالم ويكسب مـن خلالها الاحترام والهيبة » ...

والمفروض بداهة أن يحتذى البعث الاشتراكى العربى بهذه النماذج التى ساقها الزعيم السابق ، لينقل العرب الى عالم جديد مبتوت الصلة بالاسلام وتاريخه ووصاياه وتعاليمه ، ولترتخص فى سبيل ذلك الالوف مـن القتلى والهلكى ، فالثمن سهـل مهما فدح اذا كان سيحقق الاشتراكية والالحاد باسم العروبة !!

ان للاسلام ماضيا طويلا مشحونا بالآلام ، بيد أن ما يواجهه اليوم من بعض الحاكمين فى أمته لا نظير له ، انه انسلاخ وقـاح عن عقائده ، وكفر صراح بكل ما جاء به ...

وفى أماكن شتى من دار الاسلام نجد هذا التبجح فى الخروج عليه ، والتنكر لاوامره ، ولا أحسب أعداء الاسلام يطلبون غير هـذا ...

ان ديننـا يترنح فى هـذا العصر وهـو يحمـل ضغن بعض الطوائف ، وظلمـع بعض العوائـل ، وقصور بعض الفقهـاء المتحدثين عنه وهم تائهون !..

من حـق المسلمين أن يختاروا مـن يمثلهم ومن يترجم عـن نياتهم وأمانيهم ومن يدافع عن حقوقهم وحدودهم ومن يشاركهم أحزانهم وأفراحهم ، أما أن يفرض عليهم حاكمون يرضى عنهم

الشرق أو الغرب ولا يرضى عنهم اللـــه أبدا ، فهذا ما لا يمكن قبـــوله ...

ومن ثم فكل حكم يبعد الاسلام عن دستوره أو يذكر الاسلام ذرا للرماد فى العيون ثم يمضى شاردا عن صراطه بعيدا عن هداه فهو حكم فقد شرعيته ، لانه فاقد لرضوان الله وتأييد الناس ...

ان أضعف نقطة فى العالم الاسلامى هى حكوماته ولا يساويها فى الضعف الا عجز الشعوب عن التغيير المطلوب .

وأجدنى مضطرا الى تكرار الحديث عـن الاسلاميين الذيـن يطول هتافهم للاسلام ولا يقدرون على اسداء يد معقولة لـه !! ان نصف هزائم الاسلام ترجع الى رداءة خططهم وضحالة فقههم وغرورهم بأنفسهم ...

فى تنقلى بين أرجاء العالم الاسلامى سمعت نواح باكين عـلى الاسلام ، فلما استكشفت ما حولهم وجدت عوجا يتطلب التقويم ! قلت لهم : لماذا لا تصلحون هذا ؟.. فلم أتبين اجابة شافية ! انهم سلبيون يثرثرون بالنقد ولا يتحركون للبناء يحسنون مضـــغ قضايا بالية ولا يبصرون ما جد من أحداث ...

وتذكرت بيعـــة العقبة الاولى والاسلام سجين فى مـــكة ، وجبابرتها يبعثرون الفتن بـــين المسلمين ، ان صاحب الرسالة العظمى لم يطلب من المبايعين أكثر مـن صدق الايمان وحسـن العمل وسرعة الانابة الى الله ان وقعوا فى خطأ ، حتى ان بعض كتاب السيرة سماها خطأ بيعة النساء ! كلا ، انها بيعة الرجال ، ولكن الفارق ضخم بـــين العاملين لديـــن والعاملين فى حزب سيـــاسى !!

ان العاملين للـــه يبدءون الطريق من اصـلاح أنفسهم وما حولهم ، فاذا أصبح الاصلاح ملكة فيهم وسجية لا تنفصل مكـن

اللـه لهم فاصلحوا الارض لانهم لا يستطيعون الا هذا الاصلاح الذى عاشوا به وعاشوا لـه ، أما غيرهم فدورانه حـول نفسه ودنياه وان زعم غير ذلك .

فى هذه الايام وقع حادثان غريبان لهما دلالة بعيدة ووقـع موجع !

فان القائد الصليبى الثائر فى جنـوب السودان طلب مـن الحكومة المركزية فى الخرطوم أن تلغى الشريعة الاسلامية فورا ، وأن تبعد عن الحكم كل اثارة للاسلام !

ونكرر ما قلناه مرارا أن الصليبيين فى جنوب السودان هـم عشر السكان فحسب ! وانهم فى شمال السودان قلة أندر !..

ومع ذلك فان الجراءة على الاسلام وشرائعه بلغت هذا الحـد المزرى ...

اليوم لا شريعة ، وغدا لا عقيدة ، وعفاء على الاسلام كلـه ، وليهنـأ الحاكمون باسم الاسلام أن الدولـة لهـم وأن مناصبها بأيديهم !..

أمـا الحادث الثانى فان « نيجريا » تقدمت بطلب الى المؤتمر الاسلامى كى تكون عضوا فيه ، وتسعة أعشار نيجريا مسلمون ، والعشر الباقى قسمة عادلة بين النصرانية والوثنية ، والطلب المعروض طبيعى لا غرابة فيـه ! غير أن الناس فوجئوا بصخب واعتراض من اتباع الكنيسة وتعالت الصيحات ألا تنضم نيجيريا الى المؤتمر حفاظا على قوميتها (!) والموقف الآن مائع ، ولا يدرى أينضم القطر المسلم الى سائر الاقطار الاسلامية أم يقيده الخور فيبقى فى عزلته ؟

قال لى صديق : انك تعرف أن النماذج التى قدمت للحكم الاسلامى رديئة ، وانها أساءت لشريعة الله ، وانها كانت ستارا لاهواء فردية مقبوحة .

قلت : ليكن الحاكم الذى نفذ بعض شرائع الاسلام فى خباثة الحاكم السابق للفلبين الذى خرج مطرودا من بلاده ، بعدما استولى على « مليارات » من الدولارات أذلك اعتبر ذريعة لان تترك الفلبين دينها ؟ وهل نادى أحد بذلك ؟

ان الجراءة على الاسلام وحده هى التى أنطقت بعض الاقليات الدينية باعتراض الشريعة ورفض تطبيقها .

ثم أليس مما يثير الضحك أن يكون الانتماء الافريقى أحظى لدى البعض من الانتماء الى الاسلام ؟ ولم لا ؟ ان القومية الافريقية قدمت للعلم والفلسفة والحضارة أيادى بيضاء لم يقدم الاسلام مثلها ، ومن هنا حق للمسلمين أن يخجلوا من دينهم وان يؤثروا الانتماء الافريقى على الانتماء الاسلامى ! ومن أجل ذلك غضب الصليبيون لاتجاه نيجريا الى المؤتمر الاسلامى تشترك فى عضويته مع أمثالها ! واذا لم تستح فاصنع ما شئت .

ان الحملات على الاسلام تنمو وتضرى ورجالها يحسبون الفرصة سانحة للقضاء على ديننا واجتثاث جذوره ، والدول الكبيرة التى كانت قديما تتظاهر بالحياد فى قضايا الاديان شرعت الآن تعلن تبرمها بالاسلام وصحوته وشريعته والانتساب اليه ..

وبلوغ العدوان على الاسلام هذه المرحلة يضاعف العبء على الحاكمين باسمه أو لعله يواجههم بواجباتهم التى لا مهرب منها .

ونحن نصارح بأمور محددة : ان طاعة أبناء الاديان الاخرى فى اطراح الاسلام كلا أو بعضا هو ارتداد لا ريب فيه ، كما أن

ترجيح الـولاء العربى أو الافريقى عـلى الانتماء الاسلامى ، وادارة ظهورنا لاخوان العقيدة كفر لا مراء فيه ...

واذا كان هناك من يرفع شعار الحكم بما أنزل الله قناعا لسرقة الشعوب أو قهرها فان الاسلام برىء منه « **يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون الا أنفسهم وما يشعرون** » .

والاسلام قبل أن يكون حفنة من الحدود والعقوبات المقررة دين ينشىء الامم عـلى الايمان والعدالة والحقوق المصونة والامانات المرعيـــة ...

اننا عندما نفرد اللـه بالعبودية تغلق الطرق كلها أمـام أى مستبد يريد أن يستعبد الناس ، وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا ، وأمـام أى مصاب بجنون العظمة يريد اكراه الناس على قبولـه رئيسا ، وهم عنه راغبون !

وظاهر أن الامم الاسلامية تبتغى من أعماق القلوب أن تساس بشريعتها ! وان الذين يلوون زمامها كرها هم أعداء الشعوب ، هم أعداء الجماهير !

أى أنهم بالمنطق السياسى المعاصر لا يمثلون أممهم وهم قبل ذلك وبعده ليسوا من الله فى شىء .

*

مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور

د. عبد المجيد النجار

تمهيـــــد :

ان التشريع الاسلامى فيما وضع له من ضبط لحياة الانسان يندرج ضمن التدبير الالهى للكون الذى بمقتضاه يتحرك هذا الكون بكل ما فيه على أساس من الحكمة والقصد فى اتجاه غائى هادف ، وهو ما صوره قوله تعالى : « وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين » (الانبياء : 16) .

واذا كانت الحكمة الالهية تبدو فى تدبير الكون عامة فيما ركب عليه من نظام وتناسق يدلان على مقاصد بينة فى دفعه الى تحقيق غايته ، فانها فى التشريع الذى وضعه الله تعالى لضبط حياة الانسان تبدو فيما ركب عليه ذلك التشريع من مقاصد تنتهى بالانسان الى أن يحقق ما خلق لاجله من مهمة عمارة الارض والخلافة فيها .

وكما تبدو الحكمة الالهية فى كل الكائنات بالنظر الى ذاتها ، وبالنظر الى حركتها ضمن الحركة الكونية ، فانها أيضا تتحقق فى كل تشريع من التشريعات الالهية ، فما من حكم من الاحكام الشرعية الا وهو منطو على حكمة موصلة الى الغاية من الوجود

الانسانى ، ومجموع تلك الحكم هى المعبر عنها فى الدراسات الفقهية الاصولية بمقاصد الشريعة .

واذا كانت هذه المقاصد الشرعية لا يخلو منها أى حكم الهى بحيث يكون كل أمر ونهى مبنيا على ما يحقق مقصدا يقرب الانسان من تحقيق غاية وجوده ، فانها بالنظر الى طبيعتها تكون دوائر ثلاثا مترتبة فى الكلية والجزئية بحيث يندرج الجزئى منها فى الكلى ، وهو ما يؤول بالاحكام الشرعية كلها الى الانخراط فى هذه الدوائر الثلاث فى انطوائها على المقاصد ليحقق كل حكم مقصدا جزئيا ، ثم يحقق بواسطته ما هو أعلى منه الى نهاية الدوائر .

وتشتمل الدوائر العليا من المقاصد على ما يرجع الى « حفظ نظام الامة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الانسان » (1) . وتشتمل الدائرة الثانية على ما يندرج تحت ذلك من مقاصد كلية خمس هى : حفظ الدين ، وحفظ النفس، وحفظ النسل ، وحفظ المال ، وحفظ العقل (2) ، مراعاة فيها لآحاد الافراد من الناس ولعموم الامة على حد سواء . وتشتمل الدائرة الثالثة على ما دون ذلك من مقاصد تتعلق بآحاد الاحكام الشرعية مما يسمى بعلل الاحكام (3) .

الا أن تلك المقاصد التى أنيطت بها الاحكام فكانت كلها مبنية عليها لم تكن فى مستوى البيان والظهور على نفس الدرجة

---

(1) ابن عاشور ـ مقاصد الشريعة : 63 .

(2) ظل هذا التقسيم جاريا عند الاصوليين منذ عهد مبكر . انظر مثلا : الغزالى ـ المستصفى 2/287 ، والشاطبى ـ الموافقات : 2/5 ، والانصارى وابن عبد الشكور ـ مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت 2/262 ، وابن عاشور ـ مقاصد الشريعة : 79 .

(3) انظر فى هذه الدوائر ـ ابن عاشور : مقاصد الشريعة : 108 .

التى عليها الاحكام نفسها ، بل هى متفاوتة فى ذلك على درجات مترتبة بحسب الدوائر الآنفة الذكر ، حتى لتبلغ من الظهور فى الاولى والثانية درجة القطع ، ثـم تنزل فى الثالثة فتبلغ درجة الظن ، بل تنتهى فى بعض الاحكام الى درجة الاحتجاب فى العلم الالهى الخاص بذاته كما فى بعض الاحكام التعبدية .

1 ـ مبحث المقاصد كما انتهى اليه عند الشاطبى وابن عاشور :

لما كانت الاحكام الشرعية فى استنباطها بالعقل فهما مباشرا من النصوص أو اجتهادا لابد أن تكون مبنية على المقاصد الالهية حتى تكون منخرطة فى المراد الالهى مؤدية بالتالى الى الغاية من الوجود ، ولما كانت هذه المقاصد فى جزئياتها المؤدية الى كلياتها لا يعدو كثير منها درجة الظنية ، فان العمل الفقهى فى استنباط الاحكام يضحى عملا مختلا اذا لم يتقوم بالدرجة الاولى باعتبار المقاصد الشرعية وتحريها فى بنية الاحكام متناسقة متكاملة من أدناها الى أعلاها .

ولهذا المعنى فان الاصوليين فيما وضعوه من قانون أصولى فى استنباط الفقه من الادلـة جعلوا المقاصد مبحثا من مباحث ذلك القانـون : بيـانـا لحقيقتها ، وتفريعا لكلياتها الى جزئياتها ، وارشادا الى مناهج الكشف عنها ، والى كيفيات تحريها واعتمادها فى بناء الاحكام .

الا انـه مـن الحق أن نقول : ان البحث فى المقاصد ضمـن المباحث الاصولية لم يحظ طيلة القرون الاولى من نشأة عـلم الاصول بما حظيت به المباحث الاصولية الاخرى مـن التأصيل والتفصيل والتنظير ، حتى انـه لم تعقد لـه الابواب والفصول الخاصة به ضمن خطة البحث الاصولى ، وذلك رغم أهميته وجلالة دوره فى البناء الفقهى .

وأكثر ما كانت تحظى المقاصد بالبحث ففى مبحث العلة من باب القياس ، وفى مبحث المصلحة المرسلة عند مـن يقول بها . فالعلة المعتبرة فى القياس سببا فى الحاق غير المنصوص عليه بما هو منصوص عليه ليأخذ حكمه انما هى تعبير عن مقصد الشرع الذى يقوم عليه ذلك الحـكم ، ولذلك كان البحث فيها بحـثا فى المقاصد وخاصة فيما سماه الاصوليون بالمناسب (4) وهو مسلك مـن مسالك العلة يقـوم عـلى تخريج الاوصاف المناسبة لمقصد الشارع لتكون أساسا فى الحاق ما لم يرد فيه حكم بما ورد فيـه حكم . وكذلك المصلحة المرسلة فانها تعنى صياغة أحكام فيمـا لا دليل عليه من نص أو اجماع أو قياس بناء على تحرى مصلحة يقدر انها تحقق المقصد الشرعى (5) .

وقد ظل البحث فى المقاصد على هذا النحو أو ما يقاربه فى التوسع الى أن جـاء العـــز بن عبد السلام (6) وكتب كتابـه

(4) قال فى تعريفه ابن عاشور « المناسبة معنى فى عمل من أعمال الناس يقتضى وجوب ذلك العمل أو تحريمه أو الاذن فيه شرعا ، وذلك المعنى وصـف ظاهر منضبط يحكم العقل بأن يرتب الحكم الشرعى عليه مناسب لمقصد الشرع من الحـــكم ... واستخراج المجتهد الوصف المناسب يسمى : تخريج المناط » ـ مقاصد الشريعة : 17 .

وانظر فى المناسب وأقسامه : الغزالى ـ المستصفى : 297/2 حيث يقـول فيه : « المناسب ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا أضيف الحكم اليه انتظم » وانظر أيضا : الانصارى وابن عبد الشكور ـ مسلم الثبوت وشرحه : 265/2 وما بعدها . ومحمد سلام مدكور ـ أصول الفقه الاسلامى : 158 .

(5) انظر فى المصلحة المرسلة : الغزالى ـ المستصفى : 284/1 . وعبد الوهاب خلاف : مصادر التشريع الاسلامى فيما لا نص فيه : 85 . ومحمد سلام مدكور : أصول الفقه الاسلامى : 171 .

(6) عبد العزيز بن عبد السلام ، الملقب بسلطان العلماء فقيه شافعى مجتهد ، عاش بين دمشق والقاهرة من أشهر مؤلفاته : القواعد ، وبداية السول فى تفضيل الرسول . ت 660 هـ بالقاهرة ـ انظر ترجمته فى : فوات الوفيات لابـن شاكر : 287/1 (ط مـصر) وطبقات السبكـى : 80/5 (ط الحلبى) .

« القواعد » الذى نحا فيه منحى التأصيل فى بحث المقاصد والتوسع فيها ، وخاصة فى المقدمة التى صدر بها الكتاب ونهج فيها نهجا جديدا فى افراد المقاصد بالبحث والتحليل .

ثم جاء بعده القرافى (7) فألف « الفروق » ، وتوسع فى بحث المقاصد وتفصيل اعتباراتها بمنهج المقارنة الذى هو أساس هذا الكتاب .

فلما كان القرن الثامن فى نصفه الاخير جاء الشاطبى (8) فأحدث فى التأليف فى المقاصد الشرعية ما يمكن أن نعتبره طفرة فى منحنى التطور فى بحث هذه القضية الاصولية حيث خصص فى مدونته الاصولية الذائعة الصيت « الموافقات » جزءا من بين أربعة أجزاء للبحث فى المقاصد فجعل بذلك هذا المبحث قرينا للمباحث الاصولية الاربعة المتداولة فى كتب الاصول : الحكم والادلة ، واستثمار الحكم ، والاجتهاد ، بل جعله متميزا عليها فى الحجم .

ولكن طفرة الشاطبى هذه فى بحثه المقاصدى كما كانت يتيمة بالنظر الى سابقها كانت يتيمة أيضا بالنظر الى لاحقها ، حيث عادت بعدها المباحث الاصولية بالنسبة لموضع المقاصد فيها الى ما كانت عليه قبلها من حيث صادفت هذه البعدية طور الانكفاء فى العلوم الاسلامية عموما ، فلم يكن فى الفكر

---

(7) أبو العباس أحمد بن ادريس بن عبد الرحمن ، شهاب الدين القرافى الصنهاجى من علماء المالكية ، أصله مغربى ، وعاش بمصر . انتهت اليه رئاسة المالكية فى عصره ، وبرز فى جملة من العلوم الشرعية وعلى رأسها أصول الفقه ، وله فيها : الفروق ، والتنقيح ت سنة 684 هـ . انظر ترجمته فى : ابن فرحون ـ الديباج المذهب : 236/1 .

(8) هو أبو اسحاق ابراهيم بن موسى بو محمد اللخمى ، فقيه مالكى ، أصولى مجتهد من اشهر كتبه : الموافقات ، والاعتصام . انظر ترجمته فى : نيل الابتهاج لاحمد بابا : 46 .

الاسلامى من قوة الدفع ما يستطيع به أن يطور مبادرة الشاطبى ويرتقى بها الى التكامل والنضج .

فلما كان عهد النهضة ، واستعاد الفكر الاسلامى شيئا من قوة الدفع نهض الامام محمد الطاهر ابن عاشور ليقوم بالدور الذى انتظره ما كتب الشاطبى فى الموافقات قرونا طويلة ، وهو دور التطوير والتكميل والتهذيب والتنضيج ، فأخذ ما جعله الشاطبى مبحثا أصليا متميزا في علم الاصول وهو مبحث المقاصد واقترح أن يقع الارتقاء به ليصير فى حد ذاته علما قائما ، تنتخب مسائله من بين علم أصول الفقه وتصعد بالبحث لتصبح أصولا قطعية للتفقه ، وفى ذلك يقول : « اذا أردنا أن ندون أصولا قطعية للتفقه فى الدين حق علينا أن نعمد الى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها فى بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار النظر والنقد فننفى عنها الاجزاء الغريبة التى غلثت بها ، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر ، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة ، ونترك علم أصول الفقه على حاله تستمد منه طرق تركيب الادلة الفقهية » (9) .

وقد شرع الشيخ بنفسه بوضع هذا المقترح موضع التنفيذ فألف كتابه القيم « مقاصد الشريعة الاسلامية » ليكون عملا رائدا فى سبيل تنامى هذا العلم وتكامله (10) .

---

(9) ابن عاشور ـ مقاصد الشريعة : 8 .

(10) ألف فى مقاصد الشريعه أيضا علال الفاسى كتابا بعنوان : « مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها » . ولكن المواضيع التى تناولها فيه كانت أعم من المقاصد بالمعنى الاصولى الذى قصده ابن عاشور ، ومع ذلك فان الكتاب يشتمل على مباحث فى المقاصد جيدة .

2 ـ قضية الكشف عن مقاصد الشريعة :

ولعل من أهم المباحث فى مقاصد الشريعة مبحث الكشف عن هذه المقاصد ، فـاذا كان العمل الفقهى متوقفا فى سداده عـلى تحرى المقاصد ، فان السبل التى توصل الفقيه الى معرفة مقاصد الشارع تضحى بالغة الاهمية فى العمل الفقهي من حيث انهـا تضمن أكثر ما يمكن التقدير الصحيح للمقاصد فيكون بنـاء الاحكام عليها سديدا .

وقد مثلت هذه السبل فى الكشف عن المقاصد اشكالا كبـيرا أدى الى نتائـج خطيرة فى الاستنباط الفقهى فى القـديم وفى الحديث ، ذلك أن بعض الناس قـرر ان السبيل الى استكشاف المقاصد منحصرة فى ظواهر النصوص ، فهى المعبّرة وحدها عن مقاصد الشرع ، ولا يمكن أن تلتمس الا منها ، وكل بحث عنها فى غيرها يؤول الى تزيد فى الدين وتحكم فى صياغة أحكامـه ، وهذه هى وجهة الظاهرية . وانتهج آخرون وجهة مناقضة لهذه الوجهة ، فذهبوا الى أن للنصوص ظواهر وبواطن ، والمقاصد الحقيقية انما هى قائمة فى معان باطنـة لا تـدل عليها ظواهر النصوص ، ولذلك فان معرفة هذه المقاصد ينبغى أن تلتمس فى هذه المعانى الباطنة ، ولا رجوع فى ذلك الى الالفاظ بحـال ، وهذه هى وجهة الباطنية بأنواعها .

وليسـت الظاهرية والباطنية نزعتـين تاريختين آلتـا الى الانقراض بـل هما متجددتان فى أثواب مختلفة عبر العصور ، وفى عصرنا هذا بعض التحققات لهما تظهر خاصة فيما نشاهده عند بعضهم من جمود على ظواهر النصوص عند معالجة النوازل المستجدة لاستنباط حكم فقهى ينطبق عليها اذ ينبغى أن لا يستنبط ذلك الحـكم على مقصد لم تدل عليه ظواهر النصوص ، ويكـاد

هؤلاء يؤولون بهذا الموقف الى أن ينفوا عن الدين قدرته على الايفاء بمصالح الانسان فى جميع العصور والاقطار (11) . كما تظهر أيضا فيما يذهب اليه بعضهم نقيضا لذلك من توهم مقاصد تشتق من معان لا صلة لها بالنصوص فتبنى عليها أحكام تؤول الى اهدار ما هو معلوم من الدين بالضرورة ، وتعود بالبطلان على ما دلت عليه النصوص بوجه القطع . وليست الدعوة المبدئية الى تعطيل الحدود واباحة الربا والمساواة فى الميراث وغير ذلك مما هو فى مقامها اعتبارا لمقصد « التقدمية » ، ومساوقة « روح العصر » الا تحقيقات للنزعة الباطنية فى الكشف عن مقاصد الشريعة .

وقد بحث الاصوليون القدامى سبل الكشف عن مقاصد الشريعة الا أن بحثهم فيها اتصف على وجه العموم بالجزئية تناسبا فى ذلك مع جزئية بحثهم فى قضية المقاصد كما مر ذكره ، ولعل أرقى مظهر لذلك البحث ما ورد فى كتب الاصول من طرائق فى استكشاف العلة ليتم بها الالحاق ، وهو ما عرف بمبحث مسالك العلة ، وقد رسمت فى هذا المبحث أساليب متعددة فى الكشف عن علة الحكم أى عن مقصده القريب (12)

أما عند الامامين المؤصلين للبحث فى المقاصد : الشاطبى وابن عاشور ، فاننا نظفر بمحاولة أرقى وأشمل فى وضع منهج للكشف عن مقاصد الشريعة وهى محاولة تتناسب فى

---

(11) انظر نفس المصدر : 46 .

(12) اختلفت مسالك العله عند الاصوليين ، وجملتها : النص ، والاجماع ، وتنقيح المناط ، وابداء الوصف المناسب ، والسبر والتقسيم ، والطرد ، والدوران . انظر فى ذلك : الغزالى ـ المستصفى : 278/2 وما بعدها ، الانصارى ، وابن عبد الشكور ـ مسلم الثبوت وشرحه : 295/2 . وعلى سامى النشار ـ مناهج البحث عند مفكرى الاسلام : 92 ، ومحمد سلام مدكور : 160 .

صيغتها التنظيرية الكلية مع ما ارتفعا به في بحث المقاصد الى درجة التنظير والتقعيد ، وسنحاول فيما يلي أن نتبين هذا المنهج عند الامامين بمسلك نقدي مقارن .

3 ـ مقدمات البحث عند الامامين :

لقد بحث الشاطبي وابن عاشور جملة من المسائل تتعلق بالكشف عن مقاصد الشريعة وتقوم منه مقام المقدمات المؤصلة للبحث فيه ، وأهم تلك المسائل ما يلي :

أ ـ ثبوت المقاصد وحقيقتها : لم يكتف كل من الامامين بأن عقد فصلا في فاتحة تأليفه لاثبات المقاصد الشرعية في الاحكام (13) ، بل تعرض أيضا لنفاة التعليل بنقد مذهبهم وبيان ما يؤول اليه من نفي الحكمة في التشريع الالهي ، وهو ما يؤول الى نفي الحكمة في التدبير الالهي بأكمله (14) .

وقد كان ابن عاشور أكثر وضوحا ودقة في بيان مراتب المقاصد من حيث ظهورها وخفاؤها في الاحكام ، فجعل هذه المراتب ثلاثا : مرتبة تكون فيها العلل في أعلى رتبة من الظهور ، حيث تكون منصوصا عليها أو موما اليها ، ومرتبة تكون فيها خفية ، ولكنها تستنبط بالاجتهاد ، ومرتبة تكون فيها خفية بحيث لا يهتدى اليها (15) . أما الشاطبي فقد بحث هذه المسألة ، ولكن من جهة اعتبار المكلف في تعبده لعلل الاحكام وتفاوت ذلك

---

(13) انظر الشاطبي : الموافقات : 3/2 ، وابن عاشور ـ مقاصد الشريعة : 13 .

(14) انظر الشاطبي ـ الموافقات : 3/2 ، وابن عاشور ـ المقاصد : 27 ، 28 ، 45 ، 46 .

(15) ابن عاشور ـ المقاصد : 45 .

بين العبادات والعادات (16) . فلم يكن تحليله منصبا على مراتب العلل فى ذاتها ، وقد كان محل نقد فى ذلك من ابن عاشور (17).

أما فيما يتعلق بشرح حقيقة المقاصد فى ذاتها فاننا لا نظفر عند الامامين بتعريف دقيق لها . وهو ما ينتظر منهما فى فاتحة الحديث عن المقاصد . الا أن ثنايا التحليل والتفريع انطوت على ما يمكن أن نجمع منه تعريفا يحدد حقيقتها . ومن ذلك أن الشاطبى عندما يقسم مقاصد الشريعة الى ضرورية وحاجية وتحسينية يتحدث عنها فى سياق انها : ما تحفظ به مصلحة الانسان فى الدين والدنيا (18) . وكذلك ابن عاشور فانه يقول فى حديثه عن المقاصد العامة : « هى المعانى والحكم الملحوظة للشارع فى جميع أحوال التشريع أو معظمها » (19) ، كما يقول فى موطن آخر : « أحكام الشريعة الاسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع والافراد » (20) ويبدو من هذه الاقوال الاتفاق فى جعل المقاصد متجهة فى حقيقتها الى تلك المعانى التى تناط بها الاحكام وتكون محققة لمصلحة الانسان .

ب ـ المقاصد بين القطعية والظنية : لقد خصص الامام الشاطبى المقدمة الاولى من مقدمات المواقف للاستدلال على أن أصول الفقه فى الدين قطعية لا ظنية وذهب فى ذلك الى أن هذه الاصول تضافرت على بيانها كثرة من الادلة لئن كانت ظنية بالنظر اليها أفرادا فان اجتماعها وتضافرها يبلغ الى درجة القطع فى دلالتها على مدلولاتها من الاصول . وليست المقاصد

(16) انظر الشاطبى : 2/221 وما بعدها .
(17) ابن عاشور ـ المقاصد : 48 .
(18) انظر الشاطبى : 2/4 وما بعدها .
(19) ابن عاشور : 51 .
(20) نفس المصدر : 14 .

بخارجة عن هذا الحكم ، فهى من أصول الفقه بل قطعيتها أبين من قطعية غيرها (21) . وهذا التعميم الذى يجعل كل المقاصد عند الشاطبى قطعية سواء ما كان راجعا الى المقاصد العالية أو الى المقاصد القريبة يجعل هذا الحكم الجازم يداخله الضعف حينما يتعلق الامر بالمقاصد التى هى علل الاحكام التى قامت عليها آحادها ، فان بعض تلك العلل لا تخفى ظنيتها ، وهو ما أدى الى اختلاف الفقهاء فى تقديرها .

وقد كان هذا الضعف ملحظا للامام ابن عاشور حينما توجه بالنقد لما ساقه الشاطبى من أدلة على قطعية أصول الفقه واصفا اياها بأنها « مقدمات خطابية وسفسطائية أكثرها مدخول ومخلوط غير منخول » (22) ، ثم عقد الامام فصلا مستقلا بين فيه أن مقاصد الشريعة منها ما هو قطعى ومنها ما هو ظنى ، ولكنه جعل غاية الاصوليين والمتفقهين أن يتحروا شديد التحرى فى تعيين المقاصد ، وان يجدوا بذلك ثلة من المقاصد القطعية أو الظنية القريبة من القطع ليتخذوا منها أصلا يصار اليه عند الجدل والاختلاف فى الفقه . ثم يكون الجهد بعد ذلك متواصلا بين النظار ليلحقوا المظنونات من المقاصد بالبحث والاجتهاد بالقطعيات (23) ، وهو ما يفهم منه أن ابن عاشور وان كان يعتبر أن المقاصد منها ما يدخل فى دائرة الظن الا أن هذه الظنية يمكن أن تضيق بالنظر والاجتهاد الذى تقوم به الاجيال المتعاقبة ، ولعل هذا المعنى هو الذى عناه فى مقدمة المقاصد حينما اقترح

(21) انظر الشاطبى ـ الموافقات : 10/1 وما بعدها .
(22) ابن عاشور ـ المقاصد : 41 .
(23) انظر نفس المصدر : 40 وما بعدها .

تأسيس علم المقاصد منتخبا من أصول الفقه ليكون علما أصوله قطعية (24) .

ج ـ مقاصد الشريعة بين ظاهر النص وباطنه : لقد أورد كل من الشاطبي وابن عاشور مقدمة بين يدى مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة تتعلق بالخط العام الذى ينبغى أن تنتظم فيه تلك المسالك فيما يتعلق بمدى اعتبار ظواهر النصوص وبواطنها فى استخراج المقاصد . وما قدم به الشاطبى فى هذا الصدد كان أبين وأكثر ايفاء بالغرض ، حيث عرض منهج الظاهرية فى اقتصارهم على ظواهر النصوص وألفاظها فى استخراج المقصد الشرعى ، كما عرض منهج الباطنية ومن يلحق بهم فى اقتصارهم على ما وراء ظواهر النصوص وألفاظها من معان تعتمد وحدها فى تعيين المقاصد وان أدى ذلك الى مخالفة الظواهر ، وانتهى من ذلك الى اختيار منهج يقوم على « اعتبار الامرين جميعا/أى الظواهر والمعانى/على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ولا بالعكس لتجرى الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض ، وهو الذى أمه أكثر العلماء الراسخين . فعليه الاعتماد بالضابط الذى به يعرف مقصد الشارع » (25) .

أما ابن عاشور فقد أورد فى هذا الشأن تعاليق متفرقة بين الفصول تنتهى عند الجمع بينهما الى نفس المنهج الذى اختاره الشاطبى : فقد نقد نقد وجهة الظاهرية وقال فى هذا الصدد : « وأنت اذا نظرت الى أصول الظاهرية تجدهم يوشكون أن ينفوا عن الشريعة نوط أحكامها بالحكمة لانهم نفوا القياس والاعتبار بالمعانى ، ووقفوا عند الظواهر فلم يجتازوها « ... على أن أهل

(24) انظر : نفس المصدر : 8 وانظر ايضا : ص 42 .
(25) الشاطبى ـ الموافقات : 2/290 .

الظاهر يقعون بذلك فى ورطة التوقف عن اثبات الاحكام فيما لم يرو فيه عن الشارع حكم من حوادث الزمان ، وهو موقف خطير يخشى على المتردد فيه أن يكون نافيا عن شريعة الاسلام صلاحها لجميع العصور والاقطار » (26) . كما نقد الوجهة المقابلة لها ، وهى تلك التى يتخذ أصحابها من الاوهام والتخيلات معانى يقدرون أنها مقاصد للشارع فينيطون بها الاحكام مع أنها ليس لها من أصل فى دلالة النصوص ، ولكنه يمثل لهذه الوجهة بأمثلة جزئية بسيطة (27) دون أن يرتقى بها الى أن تشمل بالنقد ما اعتمده الباطنية القدماء والمحدثون من أوهام اتخذوا منها مقاصد أتت على دلالات النصوص بالنقض والابطال . ثم يخلص من هذين النقدين فى غير ترتيب تأليفى الى الطريق المختار عنده وهو أن تلتمس المقاصد من بين ظواهر النصوص ومما يحف بها من سياق الكلام ومقام الخطاب ومبينات من البساط وحافات القرائن ، فتلك كلها معينات على تعيين المقاصد (28) .

بناء على هذه المقدمات وضع كل من الشاطبى وابن عاشور منهجا للكشف عن مقاصد الشريعة يشتمل عند كل منهما على جملة من المسالك التى يتبين منها الناظر هذه المقاصد . وهذه خلاصة لهذه المسالك عند الامامين .

3 ـ مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة عند الشاطبى :

عقد الشاطبى فصلا فى خاتمة الجزء الذى خصصه للكشف عن المقاصد ترجم له بقوله : « فصل فى بيان ما يعرف به مقصود

---

(26) ابن عاشور ـ المقاصد : 45 ـ 46 وانظر ص 28 .
(27) انظر نفس المصدر : 51 وما بعدها .
(28) نفس المصدر : 27 ـ 28 .

الشارع من تشريع الاحكام » (29) . وقد جعله خاتمة لانه اعتبر ما جاء فيه كالتلخيص المنظم لما جاء مبثوثا من المعانى والبيانات الجزئية فى أثناء الكتاب ، فقام هذا الفصل مقام التنظير لكتاب المقاصد ، وهو ما عبر عنه المؤلف فى فاتحة الفصل بقوله : « لابد من خاتمة تكر على كتاب المقاصد بالبيان ، وتعرف بتمام المقصود فيه بحول الله ، فان للقائل أن يقول : ان ما تقدم من المسائل فى هذا الكتاب مبنى على المعرفة بمقصود الشارع ، فبماذا يعرف ما هو مقصود له مما ليس بمقصود له ؟ » (30) . وبعد تقرير المنهج العام الذى اختاره فى البحث عن المقاصد ، والذى يجمع كما مر بيانه بين اعتبار اللفظ والمعنى معا بحيث لا يخل أحدهما بالآخر ، يعرض مسالك أربعة يتم بها تبين المقاصد وتمثلها ، وهى التالية :

المسلك الاول : تبين المقصد الالهى من مجرد الامر والنهى الواردين فى النصوص ، فالامر دال بذاته على أن المقصد وقوع المأمور به ، والنهى دال بذاته على أن المقصد الانتهاء عن المنهى عنه ، وقد قال الشاطبى فى التعقيب على هذا المسلك : انه وجه ظاهر عام لمن اعتبر مجرد الامر والنهى من غير نظر الى علة ، ولمن اعتبر العلل والمصالح (31) .

وقد وضح الشاطبى هذا المسلك بقيدين : أولهما أن يكون الامر أو النهى ابتدائيا احترازا من المقصود بالقصد الثانى

---

(29) هذه الترجمة وردت فى فهرس المواضيع ، اما صلب الفصل فجاء خلوا منها ، وهى عادة المؤلف فى أكثر الفصول ، وربما كانت التراجم المثبتة فى الفهرس من وضع الناسخ او المحقق ولكنها فى الغالب تشتق مما يأتى فى مقدمات الفصول .

(30) الشاطبى ـ المقاصد : 2/289 .

(31) انظر نفس المصدر : 290 ـ 291 .

كالنهى عن البيع فى قوله تعالى : « **فاسعوا الى ذكر اللـه وذروا البيـع** » (الجمعة/9) . وثانيهما أن يكون تصريحيا احترازا من الامر الذى لا يتم الامر الا بـه ، أو الامر بخلاف المنهى عنـه . الا انه مع هذا التوضيح يبقى هذا المسلك مفتقرا الى البيان والى معالجة جملة من القضايا التى تتعلق به .

لقد تضمن هذا المسلك أن وقوع الفعل مقصد شرعى يتوصل الى معرفته بمجرد الامر ، وهو ما يطرح بعض التوقفات ، ذلك لان هذا المعنى لا يكون صحيحا مطلقا الا فى صورته المجردة اذا ما نظرنا الى مقتضى الامر وهو الوقوع بقطع النظر عن تحققات هذا الوقوع . أما اذا نظرنا الى هذه التحققات فهل يصح القول بأن كل تطبيق فعلى للامر هو فى ذاتـه مقصود للشرع والحال اننا نجـد أفرادا مـن تطبيقات الاوامر تكون مناقضة لمقصود الشارع ، أو على الاقل غير محققة لها ؟ وذلك كما اذا طبق مقتضى الامر بقطع يد السارق فى حالة المجاعة ، وهو ما يجعلنا نتساءل : هل وقوع الفعل الذى يقتضيه الامر مقصد شرعى فى ذاتـه ، أو ان المقصد الشرعى هـو ما يحققه ذلك الوقوع فلا يكون اذا الوقوع مقصدا اذا لم يؤد الى ثمرته ؟ ان هذه التوقفات جديرة بالبيان فى سياق هذا المسلك مـن قبل الشاطبى ، وعدم بيانها يجعلنا نلجأ الى التقدير فى تبين مقصوده منها . فلعله قصد بما ذكر أن مقصد الشارع من ظاهر الامر هو ايقاع المأمور به مـن جهـة الانصياع للامر الالهـى والتسليم له ، وهو مقصد عـام لا تنقضه جزئيات من التحققات قد لا تكون مؤدية الى مقصد من المقاصد القريبة فتؤخذ حينئذ بعين الاعتبار ظروف وملابسات الوقوع مـن تلك الجهة ، فاذا ما لم يتحقق وقوع مقتضى الامـر فى هذه الحالـة لم يقـع الاخلال بهذا المقصد العـام الذى هـو الانصياع ؛ لان عـدم الوقوع ليس متجها بالنقض الى الانصياع

بل لتحقيق مقصد آخر قريب . كمثل عدم وقوع القطع فى عام المجاعـــة .

وعلى أية حال فان هذا المسلك الذى رسمه الشاطبى اذا كان ينقصه البيان كما ذكرنا فان فيه تحوطا ظاهرا من أن يقع الاخلال فى ايقاع مقتضى الامر والنهى تعللا فى ذلك بأن المصلحة (أى المقصد الشرعى) لا تكون فى ذلك الايقاع بل تكون فى عدمه ، وهو مسلك الباطنية قديما ، ومسلك الدعاة الى تعطيل النصوص حديثا ، ففى جعـل مجرد الايقاع مقصدا شرعيا قطـع لهـــذه الذريعة

المسلك الثانى : هو أن لا يقتصر على مجرد الامر والنهى بل يتعدى ذلك الى اعتبار العلل فى الامر والنهى ، فيقع البحث عن هذه العلل لتعيينها بمسالك العلة المعلومة فى أصول الفقه ، فاذا ما عرفت عرف بها مقصد الشرع فيقـع العمل بمقتضاها أينما وجدت . أما اذا لم تعلم بعد البحث والاجتهاد فان المقصد الشرعى يبقى غير معلوم تبعا لذلك . وفى هذه الصورة : اما أن يـؤدى النظر الى التوقف عن تعيين مقصد الشرع لعدم توفر الدليل عليه فيقع المزيد مـن البحث للظفر بالدليل وغالبا ما يكون هـذا فى المعاملات ، واما أن يؤدى النظر الى التوقف عن تعيين المقصد مع الجزم بأن الحكم المنظور فيه لا ينبغى تعديته الى غيره مـما ليس فيه حكم ؛ لان المقصد وان لم يعلم فى ذاته فانه يعلم أنه ليس مرادا فى غير محله ، وغالبا ما يكون هذا فى العبادات (32) .

ومن البين أن هذا المسلك يرجع الى ما عرف عند الاصوليين بمسالك العلـة ، فتلك المسالك تصبح طرقا لاستكشاف مقصد الشريعة ، الا أنه مما يلفت الانتباه أن الشاطبى لم يجعل فى هذا

(32) انظر الشاطبى ـ الموافقات : 2/ 291 ـ 292 .

الصدد علل الاحكام المبحوث عنها مقاصد فى ذاتها ، والحال أنها فى الحقيقة مقاصد وان تكن مقاصد قريبة ، بل جعلها كالعلامة على المقاصد ، أما المقاصد فى ذاتها فهى مقتضى العلل من ايقاع الفعل أو عدم ايقاعه ، وهذا ما يوافق ما جاء فى المسلك الاول من اعتبار المقاصد فى ايقاع الافعال أو عدم ايقاعها وجعل مجرد الامر والنهى طريقا لمعرفتها .

المسلك الثالث : ان المقاصد منها الاصلى ومنها التابع المؤكد له ، مثل التناسل فهو مقصد أصلى للنكاح ، والسكينة والتعاون مقصد تابع يؤكده . واذا ما كان المقصد الاصلى معلوما فان المقاصد المؤكدة له وهى الاكثر وجودا فى واقع الاحكام تعرف بمقايستها بالمقصد الاصلى ، فما كان مؤكدا له مقويا لحكمته فهو مقصد شرعى ، وما كان مناقضا فهو ليس بمقصد شرعى ، فبهذا المسلك يعلم مثلا أن نكاح المتعة ونكاح التحليل للمطلقة ثلاثا لا يتحقق فيهما مقصد شرعى ، لانهما ينقضان المقصد الاصلى المعلوم من النكاح ، وهو مقصد التناسل واستدامة التراحم والمعاشرة (33) .

ان هذا المسلك هو بعينه ما بحثه الاصوليون فى قضية المناسب ، اذ المناسب كما مر ذكره ليس الا وصفا فى الافعال يكون مناسبا ومتسقا ومحققا لتصرفات الشارع فكأنما هو مقصد فرعى بازاء المقاصد العامة (34)

المسلك الرابع : هو مسلك تعرف به مقاصد الشريعة فى عدم الفعل لا فى الفعل ، وذلك انه اذا سكت الشرع عن حكم مع

(33) انظر نفس المصدر : 293 .

(34) قارن بما جاء من تحليل للمناسب فى : الغزالى ـ المستصفى : 297/2 .
والانصارى وابن عبد الشكور ـ مسلم الثبوت وشرحه : 265/2 .
والشاطبى ـ الاعتصام : 213/2 .

وجود معنى يقتضى ذلك الحكم ، يكون ذلك السكوت مسلكا يعلم منه أن مقصد الشارع فى عدم ذلك الحكم المظنون بالمعنى الذى يقتضيه . ومثال هذا المسلك سجود الشكر على مذهب مالك ، فلما كان الشارع ساكتا عن تشريع السجود شكرا لله على نعمه تحل بالانسان ، مع توفر المعنى الداعى لهذا السجود علم من ذلك أن مقصد الشريعة عدم السجود ، ويعتبر السجود بذلك زيادة فى الدين . ومثال ذلك أيضا سكوت الرسول صلى الله عليه وسلم (أى عدم عمله) عن الزكاة فى الخضر والبقول مع قيام المعنى الداعى لذلك باعتبار مشابهتها لسائر المنتوجات الزراعية ، فهو مسلك يعلم به أن عدم الزكاة فيها مقصد شرعى ، واجراء الزكاة زيادة فى الدين ، فذلك كله دل كما نص عليه الشاطبى ، « على أن وجود المعنى المقتضى مع عدم التشريع دليل على قصد الشارع الى عدم الزيادة على ما كان مقصودا ، فاذا زاد الزائد ظهر انه مخالف لقصد الشارع فيبطل » (35) .

لقد ارتقى الشاطبى بهذا المبحث الذى تعرض له الاصوليون كمسألة جزئية الى أن جعله مسلكا قائما لمعرفة مقاصد الشريعة ليجعله أساسا لمقاومة البدعة . وهو الرجل الذى عرف بمقاومته للبدع ، فقد رأى أن أكثر البدع تأتى من الظن بأن ما سكت الشارع عن الحكم فيه مع قيام المعانى الداعية اليه تتنزل منزلة الافعال المقصودة فتقام عليها الاحكام وتبنى عليها الافعال . وهذا المسلك فى معرفة المقاصد هو الذى كان أساسا يدور عليه تفصيل القول فى البدع فى الكتاب الذى خصصه الشاطبى لذلك

(35) انظر : الشاطبى ـ الموافقات : 306/2 وما تقدمه تلخيص لهذا المقصد ابتداء من ص 303 . ومن الملاحظ أن الشيخ ابن عاشور لما نقل فى المقاصد : 22 تلخيصا لمسالك الشاطبى أهمل هذا المسلك الرابع ولم يورد الا الثلاثة الاولى ، ولعل السبب فى ذلك ان هذا المسلك الرابع جاء متأخرا عن الاولى فى فصل غير فصلها فلم يقع الانتباه اليه .

وهو كتاب « الاعتصام » ، ولما كان هذا المسلك يشبه أن يؤدى الى حرج متمثل فى أن ما يؤدى اليه من عدم اعتبار المقاصد فيما سكت عنه الشرع يتناقض مع القول بالمصلحة المرسلة التى هى عمدة من عمد المالكية فى استنباط الاحكام عقد الشاطبى فى « الاعتصام » بابا عظيم الفائدة ترجم له بقوله « الباب الثامن فى الفرق بين البدع والمصالح المرسلة والاستحسان » (36) بين فيه الفرق بين البدعة التى تنشأ عن اهمال هذا المسلك فى معرفة مقاصد الشريعة وبين المصالح المرسلة التى تبنى على ما يناسب التصرف العام للتشريع .

4 ـ مسالك الكشف عن المقاصد عند ابن عاشور :

خصص الامام ابن عاشور فصلا من فصول الباب الاول من مقاصد الشريعة لطرق الكشف عن مقاصد الشريعة ترجم له بقوله : « طرق اثبات المقاصد الشرعية » (37) ، وأوضح مقصده هو فى هذا الفصل بأنه « معرفة الطرق التى نستطيع أن نبلغ بها الى اثبات أعيان المقاصد الشرعية فى مختلف التشريعات وكيف نصل الى الاستدلال على تعيين مقصد ما من تلك المقاصد استدلالا يجعله بعد استنباطه محل وفاق بين المتفقهين سواء فى ذلك من استنبطه ومن بلغه فيكون ذلك بابا لحصول الوفاق فى مدارك المجتهدين أو التوفيق بين المختلفين من المقلدين » (38) .

وقد ضبط فيما سماه باثبات مقاصد الشريعة ، وهو يقصد بالاثبات الكشف والتعيين طرقا ثلاثة هى التالية :

---

(36) انظر : الشاطبى ـ الاعتصام : 111/2 .
(37) انظر : ابن عاشور ـ المقاصد : 19 .
(38) نفس المصدر والصفحة .

الطريق الاول : وقد وصفه بأنه أعظم الطرق : وهو استقراء الشريعة في تصرفاتها من خلال أحكامها المتعددة المتنوعة للانتهاء من ذلك الاستقراء الى تعيين مقاصد الشريعة ، ويتم ذلك بنوعين من الاستقراء ، وجدنا بعد المقارنة بينهما أنهما يمثلان مرحلتين متكاملتين ، وقد قدم الامام الثانى منهما فى عرضه واصفا اياه بأنه أعظمهما ، ولكننا سنعرضهما فى هذا المقام بحسب ما تبين لنا من ترتب منطقى بينهما على النحو التالى :

المرحلة الاولى : استقراء أدلة الاحكام الشرعية بحيث يفضى ذلك الاستقراء الى أن جملة منها اشتركت فى علة واحدة ، فيحصل من ذلك يقين بأن تلك العلة التى اشتركت فيها الاحكام هى مقصد الشارع ، ومثاله : أن النهى عن بيع الطعام قبل قبضه والنهى عن بيع الطعام بالطعام نسيئة ، والنهى عن احتكار الطعام ، هى أحكام شرعية علتها التى تشترك فيها جميعا ما تؤدى اليه من عرقلة الطعام عن أن يروج فى الاسواق ، فتكون هذه العلة معينة لمقصد الشارع وهو رواج الطعام وتيسير تناوله بين الناس .

المرحلة الثانية : مبنية على أن العلل انما هى مقاصد قريبة لانها متعلقة بآحاد الاحكام . وفوقها مقاصد أعم منها على حسب ما مر بيانه ، وبناء على ذلك اذا ما تحصلت لدينا علل عديدة للاحكام ، وأصبحت معلومة لدينا بطرق مسالك العلة فاننا نقوم باستقراء لهذه العلل ، فاذا ما وجدنا عددا كبيرا منها يشترك فى الدلالة على حكمة واحدة أيقنا بأن تلك الحكمة هى مقصد شرعى أصلى يتنزل من تلك العلل منزلة المفهوم الكلى الذى يحصل باستقراء الجزئيات كما هو مرسوم فى المنطق . ومثال ذلك أن يستخلص من علة النهى على أن يخطب المسلم على خطبة أخيه ، ومن علة النهى على أن يسوم المسلم على سوم أخيه ، أن يستخلص

من علل ذلك مقصد شرعي عال وهو دوام الاخوة بين المسلمين ، ثم يتخذ من ذلك المقصد ميزان للاحكام الاجتهادية (39) .

الطريق الثاني : هو الاستخلاص المباشر لمقاصد الشريعة من تصريحات القرآن الكريم ، فقد جاء القرآن ـ وهو القطعي الثبوت ـ بجملة كبيرة من النصوص الضابطة للمقاصد في ألفاظ لئن لم تكن قطعية الدلالة فان الظنية فيها ظنية قوية حتى لتقارب القطع ، وذلك مثل قوله تعالى : « **والله لا يحب الفساد** » وقوله : « **يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر** » ، وقوله : « **وما جعل عليكم في الدين من حرج** » . فهذه كلها مقاصد شرعية تعرف بالفهم المباشر من النص القرآني (40) .

الطريق الثالث : هو الاستخلاص المباشر من السنة المتواترة وذلك اما بما شاهده عموم الصحابة من أعمال الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو بما حصل لآحاد الصحابة من تكرر مشاهدة أعمال رسول الله صلى الله عليه وسلم بحيث يستخلص من مجموعها مقصد شرعي كلي . والحقيقة أن الامام لم يبسط هذا الطريق في معرفة المقاصد بما يوفي بالبيان اللازم ، فكيف يعرف مقصد الشارع من التواتر فيما شاهده عموم الصحابة من أعمال الرسول ؟ ذلك ما لم يبين في هذا الطريق ، ولم يوضح بأمثلة ، بل الامثلة التي ذكرت في ذلك تهدف فقط الى ثبوت أحكام تشريعية بهذا التواتر لا الى بيان الكشف عن المقصد . أما ما يحصل لآحاد الصحابة من معرفة للمقاصد بما تواتر عندهم من أعمال الرسول فانه وان كان مفيدا بالنسبة لهم ، فكيف يفيد غيرهم من سائر الاجيال ؟ ان ظاهر هذا الطريق يفيد أنه طريق

---

(39) نفس المصدر : 20 .

(40) نفس المصدر : 21 .

منوط بمشاهدات الصحابة لما تكرر من أفعال الرسول فتتبين لهم من تلك الافعال المتكررة مقاصد للشريعة اذ الاعمال النبوية من صميم الشريعة . ولعل الامام يقصد من وراء هذا الى أن تلك المشاهدات التى نقلت الى أجيال الامة بالتواتر تتخذ من قبل الناظرين مادة للاستقراء فيسفر ذلك الاستقراء عن ملاحظة متكررات من الافعال النبوية متحدة فى العلة والغاية وان اختلفت بالنوع فيتخذ من ذلك شاهد على مقصد معين من مقاصد الشرع ، وهذا ما أشار اليه ابن عاشور فى موضع آخر من كتاب المقاصد حينما قال : « ترى جميعهم (الفقهاء) لم يستغنوا على استقصاء تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم ولا على استنباط العلل ، وكانوا فى عصر التابعين وتابعيهم يشدون الرحال الى المدينة ليتبصروا من آثار الرسول صلى الله عليه وسلم وأعماله وعمل الصحابة ومن صحبهم من التابعين ، هنالك يتبين لهم ما يدفع عنهم احتمالات كثيرة فى دلالات الالفاظ ، وليتضح لهم ما يستنبط من العلل تبعا لمعرفة الحكم والمقاصد » (41) .

بالاضافة الى هذه الطرق الثلاثة للبحث عن مقاصد الشريعة أشار الامام الى أن هناك مبحثا آخر يتنزل منزلة الطريق لاثبات المقاصد . ولكنه لم يعده طريقا وهو طريقة السلف فى رجوعهم الى مقاصد الشريعة ، وتمحيص ما يصلح لان يكون مقصودا لها ، واعتذر فى ذلك بأن هذا الطريق لم يجد فيه من حجج السلف فى تعيينهم للمقاصد ما يجعله يعينه طريقا لاثباتها ، فعقد له فصلا آخر خارجا عن الفصل المخصص لطرق اثبات المقاصد (42) .

(41) ابن عاشور المقاصد : 27 ـ 28 .
(42) انظر نفس المصدر : 24 .

5 ـ مقارنة بين مسالك الشاطبى ومسالك ابن عاشور :

اذا عدنا الى المسالك التى عينها كل من الامامين لاثبات المقاصد تبين لنا فى الظاهر أن بينها اختلافا وتباعدا بحيث لا نجد منها واحدا تكرر بينهما الا أن يكون اشتراك فى استعمال كل منهما لمواد مشتركة لبناء طرقه مثل مادة العلل ، ومادة مسالك العلة . ومن الملفت للانتباه ان لا يتحقق هذا الاشتراك حتى فى أوضح الطرق وأكثرها جلاء فى استكشاف المقاصد . وهو الفهم المباشر من نصوص القرآن الواضحة فى الدلالة ، حيث لم يدرج ذلك الشاطبى ضمن مسالكه الاربعة ، فما هى جلية الامر فى هذا الاختلاف ، والحال ان الموضوع واحد ، والغرض واحد ، والرجلين ينتميان الى نفس المذهب وهو المذهب المالكى .

ينبغى أن نعود فى ذلك الى المنطلقات التى انطلق منها الامامان فى تحديد المسالك للكشف عن مقاصد الشريعة فلعلنا نجد فى هذه المنطلقات ما يفسر هذا الاختلاف الظاهرى .

ان الامام الشاطبى كان منطلقه فى ضبط مسالكه متحددا بطبيعة العمل الذى أقدم عليه فى التأليف فى المقاصد ، فذلك العمل كما المعنا اليه آنفا كان عملا مبتكرا أو يكاد وهو ما جعله ينحو منحى التجزئة والتفصيل والتدقيق فى بسط المقاصد وتحليلها وبيان حقائقها وأوضاعها ، فجاء مؤلفه متكاثرة مسائله متنوعة متعددة قضاياه حتى دخل فيه ما لا يمت بالمقاصد الا بصلة ضعيفة ، وكل هذه الصفات طبيعية فى المباحث المبتكرة ، اذ العلوم والمباحث تمر بمراحل متعددة تتطور فيها من الجزئية والاختلاط الى الكلية والتخصص . فلما جاء الى بيان مسالك الكشف عن المقاصد وجعلها كالخاتمة لكل مباحثه فى المقاصد .

كانت متجانسة فى طبيعتها مع ما جعلت خلاصة له من عامة المبحث ، فاتصفت بالجزئية فى الغالب من حيث اتجهت الى رسم الطريق فى البحث عن المقاصد فى نطاق آحاد الاحكام لا فى نطاق المقاصد الكلية العامة ، وهو ما يظهر بجلاء فى المسالك الثلاثة الاخيرة ، حيث لم تتميز هذه المسالك تميزا نوعيا عن بحوث الاصوليين فى العلة ومسالكها وما يتعلق بها .

أما ابن عاشور فان منطلقه كان غير هذا المنطلق وهو ما عبر عنه صراحة فى فاتحة كتابه وفى مواطن أخرى منه حينما بين أن الغرض الذى رسمه لهذا العلم كما صاغه فى كتابه هو أن يصل فى مقاصد الشريعة الى تأسيس ما هو كلى عام يكون كفيلا عندما يتحاكم اليه الفقهاء والاصوليون بأن يقطع جدلهم ويخفف خلافهم أو يقطعه ، ففكرة الحد من التشتت الفقهى كانت مسيطرة عليه ، وما وضع كتابه الا لهذا الغرض وهو ما عناه بقوله : « دعانى الى صرف الهمة اليه ما رايت من عسر الاحتجاج بين المختلفين فى مسائل الشريعة اذ كانوا لا ينتهون فى حجاجهم الى أدلة ضرورية أو قريبة منها يذعن اليها المكابر ويهتدى بها المشبه عليه كما ينتهى أهل العلوم العقلية فى حجاجهم المنطقى والفلسفى الى أدلة الضروريات والمشاهدات والاصول الموضوعة فيرتفع بين الجميع الحجاج ويرتفع من أهل الجدل ما هم فيه من لجاج ، ورأيت علماء الشريعة بذلك أولى ، وللآخرة خير من الاولى » (43) .

ولهذا المعنى جاءت المسالك التى عينها ابن عاشور من جنس الغرض الذى رامه والمنهج الذى اتبعه فى كتابه ، فكانت تنزع منزع التقنين القائم على الكليات المبنية من الجزئيات ، فالقانون

(43) نفس المصدر : 5 .

الكلى هو الادعى الى قطـــع الخلافات بين الناس ، وهو ما تمثل واضحـا فى كـل مسالكـه تقريبا ، وعـلى الاخص فى المسلك الاستقرائى الاول حيث انصرف فى هذه المسالك عن بيان الطرق التى تعرف بها المقاصد القريبة (أى علل الاحكام) التى تتعلق بآحاد الاحكام الى بيان المسالك التى تعرف بها المقاصد العليـا التى تندرج تحتها جملة الاحكام وتمثل ما شبه القانون الكلى .

وبهذا الاعتبار فانه يمكن القول : ان ما رسمه الشاطبى من مسالك ليس مناقضا لما رسمه ابن عاشور بل هو يشبه أن يكون مادة له ، أو مرحلة أولى فى تعيين المقاصد تنحو منحى الجزئية ، وما رسمه ابن عاشور يعتبر مرحلة ثانية مبنية على الاولى ، وهى مرحلة تنحو منحى التنظير والتقنين ، وهكذا العلوم فانها تتجه من الجزئية الى الكلية ومن التشتت الى التقنين . الا أننا مع هذا نجد مسلكا من مسالك الشاطبى وهو المسلك الاول الذى جعـل فيـه مجرد الامـر والنهى طريقا لتعيين المقاصد يتصف بالكلية التى تناسب مرحلة ابن عاشور ، ولكنه لم يأخذه بعين الاعتبار لسبب يبدو أنه التحوط مـن السقوط فى ضرب مـن الظاهرية التى نقدها غير ما مرة فى كتابه ، ولـو كان أخذ بعين الاعتبار هذا المسلك وعالجه بالتطوير لكانت مسالكه أثرى على ما نحسب .

واذا مـا ضممنا مسالك الشاطبى الى مسالك ابن عاشور فى الكشف عن مقاصد الشريعة فهل نجـد فيهما ما يوفى بغرض المسلمين اليوم فى خصوص الكشف عن مقاصد الشريعة ، والحال أن القضية مطروحة بشىء من الالحاح ، وان الآراء فيها بلغت من التناقض مـا يوشك أن يـؤدى الى الانحراف . امـا سقوطا فى الحرفية المتنكبة عن البحث فى المقاصد ، واما سقوطا فى تعيـين مقاصد تتخذ مادتها مـن الخيالات والاوهام ، وتؤدى بالتالى الى اهدار النصوص ؟

لا شك أن ما قدمه الامامان يعتبر مادة ثرية فى الاستكشاف المقاصدى لا غنى لباحث أصولى عنها ، كما انه يعتبر قفزة نوعية فى جنس البحوث الاصولية ، ولكن تطور الاوضاع ، واستجداد الملابسات تدعو الى ان تكرم هذه الثروة بتزكيتها بالبحث للبناء عليها أسّا متينا ، وفى مستجدات العلوم اليوم لغوية واجتماعية ونفسية واقتصادية ما يعين على تطوير البحوث فى مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة لان هذه العلوم معينة على الارشاد الى مصلحة الانسان ، وليست المقاصد العليا للشريعة الا حفظ هذه المصلحة . ولا اخال الامام ابن عاشور الا قاصدا هذا المعنى حين قال فى كتابه المقاصد : « وعلى هذا فالحاصل للباحث عن المقاصد الشرعية قد يكون علما قطعيا أو قريبا من القطعى ، وقد يكون ظنا ، ولا يعتبر ما حصل للناظر من ظن ضعيف أو دونه ، فان لم يحصل له سوى هذا الضعيف فليفرضه فرضا مجردا ليكون تهيئة لناظر يأتى بعده كما أوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ قال : « فرب حامل فقه الى من هو أفقه منه » (44) ، فهذه دعوة من الامام الى أن يثرى البحث فى الكشف عن مقاصد الشريعة ، فى سبيل المزيد من الاحكام لاستنباط الاحكام لتحقيق مصالح الانسان ، وأفضل الوفاء له أن تلبى دعوته هذه .

(44) نفس المصدر : 40 .

قائمة المصادر والمراجع

ـ الانصارى (عبد العلى محمد بن نظام الدين ، توفى 1125) ٠

1 ـ فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (ط بولاق القاهرة 1322) ٠

ـ التنبكتى (أبو العباس أحمد بابا ، ت 1036 هـ) ٠

2 ـ نيل الابتهاج بتطريز الديباج (ط شقرون ، مصر 1351 هـ) ٠

ـ خلاف (عبد الوهاب) ٠

3 ـ مصادر الشريعة الاسلامية فيما لا نص فيه ٠ ط 3 ، دار القلـــم ، الكويت 1972 ٠

ـ ابن عاشور (محمد الطاهر) ٠

4 ـ مقاصد الشريعه (ط الشركه التونسية للتوزيع ، تونس 1985) ٠

ـ الغزالى (أبو حامد ، محمد بن محمد ، ت 505 هـ) ٠

5 ـ المستصفى (ط بولاق ، القاهرة 1324 هـ) ٠

ـ ابن عبد الشكور (محب الله) ٠

6 ـ مسلم الثبوت (ط شقرون ، مصر 1351 هـ) ٠

ـ ابن فرحون (ابراهيم بن على اليعمرى ، ت 799 هـ) ٠

6 م ـ الديباج المذهب (ط دار التراث ، القاهرة 1972) ٠

ـ الشاطبى (أبو اسحاق ابراهيم بن موسى ، ت 790 هـ) ٠

7 ـ الموافقات (ط صبيح ، القاهرة 1969) ٠

8 ـ الاعتصام (ط المكتبة التجارية ، القاهرة ، دون تاريخ) ٠

ـ مدكور (محمد سلامة) ٠

9 ـ أصول الفقه الاسلامى ، ط 1 دار النهضة العربية ، القاهرة 1976 ٠

ـ النشار (على سامى) ٠

10 ـ مناهج البحث عند مفكرى الاسلام (ط دار الفكر العربى 1947) ٠

مكانة القضاء في الاسلام

د. فخري أبو صفية

ولاية القضاء فى الاسلام من أخطر الولايات ، لان فيها الحكم على أرواح الناس وأموالهم وأعراضهم ، وقد تهفو النفس للاقبال على منصب القضاء ، طمعا فى أمر دنيوى ، فيكون بذلك عرضة للظلم والمحاباة ، والقضاء أساسه العدل (١) .

يقول ابن القيم رحمه الله فى أعلام الموقعين عن خطورة القضاء : (٢)

« ولخطر القضاء جاء فى القاضى من الوعيد والتخويف ما لم يأت نظيره فى غيره ، كما رواه أبو داود الطيالسى من حديث عائشة رضى الله عنها :

---

(1) اعلام الموقعين لابن القيم ج 1 ص 36 ـ القضاء فى الاسلام لمذكور ص 14 ـ الاكراه فى الشريعة الاسلامية للدكتور فخرى أبو صفية ص 229 ·

(2) اعلام الموقعين ج 1 ص 36 ·
ـ الاكراه للدكتور فخرى أبو صفية ص 229 ـ 230 ·

أنها ذكر عندها القضاء فقالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : يؤتى بالقاضى العدل يوم القيامة ، فيلقى من شدة الحساب ما يتمنى انه لم يقض بين اثنين فى ثمرة قط .

وفى السنن من حديث ابن بريدة عن أبيه قال :

قال رسول اللـه صلى الله عليه وسلم ، القضاة ثلاثة : اثنان فى النار ، وواحد فى الجنة ، رجل عرف الحق فقضى به فهو فى الجنة ، ورجل قضى بين الناس بالجهل فهو فى النار ، ورجل عرف الحق فجار فهو فى النار » .

وروى الشعبى عن مسروق عن عبد الله يرفعه : « ما من حاكم يحكم بين الناس الا وكل به ملك أخذ بقفاه حتى يقف به على شفير جهنم ، فيرفع رأسه الى الله ، فان أمره أن يقذفه قذفه فى مهوى أربعين خريفا » .

وقال عمر بن الخطاب رضى اللـه عنه : « ويل لديان من فى الارض من ديان من فى السماء ، يوم يلقونه ، الا من أمر بالعدل وقضى بالحق ولم يقض على هوى ، ولا على قرابة ، وجعل كتاب الله مرآة بين عينيه .

وفى السنن الاربعة من حديث أبى هريرة رضى الله عنه ، عن النبى صلى الله عليه وسلم : « من قعد قاضيا بين المسلمين ، فقد ذبح نفسه بغير سكين » .

وفى سنن البيهقى من حديث أبى حازم عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال :

« ويل للامراء ، وويل للعرفاء ، وويل للامناء ، ليتمنين أقوام يوم القيامة أن نواصيهم كانت متعلقة بالثريا يتجلجلون بين السماء والارض ، وانهم لم يلوا عملا » (3) .

(3) أعلام الموقعين لابن القيم ج 1 ص 36 ـ 37 .

ولخطورة منصب القضاء ومكانته فى الاسلام ، جاء النهى عن طلب القضاء ، وجعل ذلك أصلا فى القضاء الاسلامى ، وانه لا يعطى لمن طلبه .

وأصل النهى عن طلب القضاء ، ما ذكره البخارى ومسلم فى صحيحيهما ، عن أبى موسى الاشعرى قال : دخلت على النبى صلى الله عليه وسلم أنا ورجلان من بنى عمى فقال أحد الرجلين لرسول الله صلى الله عليه وسلم : أمرنا على بعض ما ولاك الله ، وقال الآخر مثل ذلك . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : انا والله لا نولى هذا العمل أحدا سأله أو أحدا حرص عليه (4) .

ويقول الشوكانى فى قوله صلى الله عليه وسلم : « أو أحدا حرص عليه » .

قال العلماء : والحكمة فى انه لا يولى من يسأل الولاية ، انه يوكل اليها ولا يكون معه اعانة ، واذا لم يكن معه اعانة لا يكون كفؤا ، ولا يولى غير الكفء ، لان فيه تهمة (5) .

وفى رواية عن الامام أحمد بن حنبل رحمه الله أنه قال فى الرجل يكون فى بلد لا يكون فيه أحد أولى بالقضاء منه لعلمه ومعرفته ، لا يعجبنى أن يدخل الرجل فى القضاء هو أسلم له .

فقد كره له الدخول مع الحاجة اليه ، ولكنه ان أجبر على القضاء قبل ذلك ، واستدل بما رواه أبو حفص باسناده عن أنس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من سال القضاء وكل الى نفسه ، ومن أجبر عليه نزل ملك يسدده . وفى

---

(4) الاحكام السلطانية لابى يعلى ص 73 ـ البخارى ج 9 ص 80 .
ـ نيل الاوطار للشوكانى ج 10 ص 244 ـ باب كراهية الحرص على الولاية وطلبها .

(5) نيل الاوطار للشوكانى ج 10 ص 244 .

لفظ آخر : « من ابتغى القضاء وسأل فيه الشفعاء وكل الى نفسه ومن أكره عليه أنزل عليه ملك يسدده » (6) .

وكان لنهى النبى صلى الله عليه وسلم عن طلب القضاء وخطر الدخول فيه ، أن أحجم كثير من العلماء عن تولى منصب القضاء عندما عرض عليهم فهذا أبو حنيفة النعمان ، عرض عليه القضاء فى عهدين متتاليين وأكره عليه ولكنه رفض رغم ضربه وسجنه .

ويروى أن أبا حنيفة حين دعاه ابن هبيرة ليوليه على القضاء قال له : جعلت فى يدك خاتم الدولة لا ينفذ حكم ما لم تمهره ، ولا يخرج من الخزانة مال ما لم تعتمده ، فرفض أبو حنيفة رحمه الله هذا ، فقيده وجلده وهدده وتوعده (7) .

فقال له الفقهاء الآخرون ، أرفق بنفسك وأرحم حالك فنحن لا نرضى بهذه الوظائف ، انما قبلناها جبرا واضطرارا فاقبلها كما قبلناها ، فقال لهم : لـو أرادونى أن أعدلهم أبواب مسجد واسط لم أدخل فى ذلك ، فكيف يريد منى أن يكتب بضرب عنق رجل ، وأختم أنا على ذلك الكتاب فوالله لا أدخل فى ذلك أبدا .

ثم عرض عليه ابن هبـيرة مـــرة أخرى ، وأقسم اذا رفض أبو حنيفة لاجلدنه . فقال أبو حنيفة : ضربة لى فى الدنيا أسهل علي من مقامع الحديد فى الآخرة والله لا فعلت ولو قتلنى .

ويروى انه غادر الكوفة الى مـكة حيث لم يرجع منها الى أن زال ملك بنى أمية (8) .

---

(6) المرجع نفسه ج 10 ص 244 ـ 245 .
ـ الاكراه فى الشريعه الاسلامية للدكتور فخرى أبو صفية ص 230 .
(7) أحكام القرآن للجصاص ج 1 ص 70 .
ـ الاكراه فى الشريعة الاسلامية للدكتور فخرى أبو صفية ص 231 ـ 232
(8) المناقب للمكى ج 2 ص 122 ـ 123 .

وفى خلافة المنصور ألح عليه تولى منصب القضاء ولكنه رفض وفى مرة اشتد الامر بينهما وكان مما قاله أبو حنيفة للمنصور : ولكن اتق الله ولا ترع فى أمانتك الا من يخاف الله ، والله ما أنا بمأمون الرضا ، فكيف أكون مأمون الغضب ، وانى لا أصلح لذلك ، فقال له الخليفة كذبت . أنت تصلح ، فقال له أبو حنيفة قد حكمت على نفسك فكيف يحل لك أن تولى قاضيا على أمانتك وهو كذاب .

ويروى انه جلده ثلاثين جلدة لرفضه تولى منصب القضاء واختضب كل جسمه بالدم (9) .

وزفر من أصحاب أبى حنيفة أجبر على تولى منصب القضاء وناله الاذى بسبب ذلك ، وقد حدث له ذلك بعد وفاة أبى حنيفة رحمه الله ، فرفض ذلك .

ولما أراد الامير اجباره على ذلك اختفى مدة ، فأمر الوالى بهدم منزله عقابا له (10) .

وهذا الامام أحمد بن حنبل رحمه الله ، عرض عليه القضاء فرفض ، وأعيد عليه ، وكان ذلك عندما عرض عليه قضاء اليمن ولما طلب منه الامام الشافعى رحمه الله أن يقبل قال له : يا أبا عبد الله ان سمعت منك هذا ثانية لم ترنى عندك (11) .

ورغم خطورة القضاء والدخول فيه ، والنهى عن طلبه ، فانه مما لا شك فيه أنه ان أحجم الناس عن ولاية القضاء ، فيجب على

---

(9) المناقب للمكى ج 2 ص 215 .
ـ الاكراه فى الشريعة الاسلامية للدكتور فخرى أبو صفيه ص 231 ـ 234
(10) الخلافة والملك للمودودى ص 187 .
(11 مناقب أحمد لابن الجوزى ص 270 ـ 271 .
ـ الاكراه للدكتور فخرى أبو صفية ص 235 ـ 236 .

الخليفة أن يتخير من يرى فيهم التقوى والصلاح والعلم وحب الناس لهم ، ويجبرهم على تولى القضاء ، ولا يقدم للقضاء من طلبه (12) .

كما أن النهى عن طلب القضاء لا يعنى تركه ، فهو مما لابد منه لتحقيق العدل والامن فى حياة الناس ، ولكن الاسلام جعل توليته من قبل الخليفة ولو عن طريق الاكراه .

وقد روى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه : انه دعا سعيد ابن عامر الجمحى فقال له عمر : انى مستعملك على كذا ، فقال : لا تفتنى ، فقال عمر : والله لا أدعك ، قلدتموها ـ يعنى الخلافة ـ عنقى وتتركونى .

وكذا فعل عثمان بن عفان رضى الله عنه ، فانه طلب من عبد الله بن عمر أن يعمل قاضيا ، فقال : أو يعفينى أمير المؤمنين ؟ قال : فانى أعزم عليك ، قال : لا تعجل علىّ ، قال : فما تكره من ذلك وقد كان أبوك يقضى ؟ (13)

وفى رواية أحمد بن حنبل فى القضاء ذكرها القاضى أبو يعلى فى الاحكام السلطانية (14) : انه لابد من قبول القضاء على قاعدة انه لابد للمسلمين من حاكم ، أفتذهب حقوق الناس ؟ ، كان أحمد فى الرواية الاولى عنه لا يرى الدخول فى القضاء ولو لم يكن غيره أصلح له .

---

(12) السياسة الشرعية لابن تيمية ص 8 .

(13) القضاء فى الاسلام ـ محمد سلام مدكور ص 15 .
ـ سنن الترمذى ج 3 ص 112 .

(14) الاحكام السلطانية لابى يعلى ص 71 .
ـ الاكراه للدكتور فخرى أبو صفية ص 237 .

ومع كل هذه الاحاديث التى جاءت فى بيان خطر منصب القضاء والدخول فيه ، فكما قلنا أن القضاء لابد منه ، وأن له فضلا عظيما ، أما احجام العلماء عنه لاحاديث التحذير ، فقد وقع الغلط فى فهم ذلك .

يقول ابن فرحون فى تبصرة الحكام :

اعلم ان أكثر المؤلفين من أصحابنا وغيرهم بالغوا فى الترهيب والتحذير من الدخول فى ولاية القضاء ، وشددوا فى كراهية السعى فيها ورغبوا فى الاعراض عنها والنفور من القضاء ، حتى تقرر فى أذهان كثير من العلماء أن من ولى القضاء فقد سهل عليه دينه وألقى بيده الى التهلكة ، وهذا غلط فاحش يجب الرجوع عنه والتوبة منه

ثم بين بعد ذلك منزلة القضاء فقال : (15)

« والواجب تعظيم هذا المنصب الشريف ومعرفة مكانته من الدين،فيه بعثت الرسل ، وبالقيام به قامت السموات والارض ، وجعله النبى صلى الله عليه وسلم من النعم التى يباح الحسد فيها.

فقد جاء من حديث ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال : لا حسد الا فى اثنتين رجل آتاه الله مالا فسلطه على هلكته فى الحق ، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضى بها ويعمل بها.

وجاء من حديث عائشة رضى الله تعالى عنها ، انه صلى الله عليه وسلم قال : هل تدرون من السابقون الى ظل الله يوم القيامة قالوا الله ورسوله أعلم . قال : الذين اذا أعطوا الحق قبلوه ، واذا سئلوه بذلوه ، واذا حكموا للمسلمين حكموا كحكمهم لانفسهم .

(15) تبصرة الحكام لابن فرحون ج 1 ص 13 .

وروى عن عبد الله بن مسعود انه قال : لان أقضى يوما بالحق أحب الى من عبادة سبعين عاما » (16) .

ومراده أنه اذا قضى يوما بالحق كان أفضل من عبادة سبعين سنة ، فلذلك كان العدل بين الناس من أفضل أعمال البر وأعلى درجات الاجر .

يقول تعالى : « **وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين** » (17) .

فأى شرف أشرف من محبة الله تعالى .

ثم بين بعد ذلك المراد من أحاديث النهى عن طلب القضاء بقوله : (18)

« اعلم أن كل ما جاء من الاحاديث التى فيها تخويف ووعيد ، فانما هى فى قضاة الجور العلماء أو الجهال ، الذين يدخلون أنفسهم فى هذا المنصب بغير علم ، ففى هذين الصنفين جاء الوعيد .

أما قوله صلى الله عليه وسلم : من ولى القضاء فقد ذبح بغير سكين . فقد أوردها أكثر الناس فى معرض التحذير من القضاء ، وقال بعض أهل العلم فى هذا الحديث دليل على شرف القضاء وعظيم منزلته ، وان المتولى له مجاهد لنفسه وهواه .

وهو دليل أيضا على فضيلة من قضى بالحق اذ جعله ذبيح الحق امتحانا ، لتعظم له المثوبة .

---

(16) المغنى لابن قدامة ج 9 ص 35 .

(17) سورة المائدة ، الآية 42 .

(18) تبصرة الحكام لابن فرحون ج 1 ص 13 ـ 14 .
ـ المغنى لابن قدامة ج 9 ص 35 .

فالتحذير الوارد من الشرع انما هو عن الظلم لا عن القضاء ، فان الجـــور فى الاحكام واتباع الهوى فيه ، من أعظم الذنوب وأكبر الكبائر .

يؤكد ذلك ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله : اللـــه مع القاضى ما لم يجر ، فاذا جار برىء اللـــه منه ، ولزمه الشيطان » (19) .

يتبين لنا مما تقدم مكانة القضاء وعظيم منزلته ، حتى انـــه جعل لمن يجتهد فى ذلك ويصيب أجران ، ومن يخطىء له أجـــر على اجتهاده .

يقول رسول الله صلى اللـــه عليه وسلم : « اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وان أخطأ فله أجر » (20) .

أما من أحجم من العلماء عن تولى منصب القضاء مع أهليتهم لذلك ، وانهم أحق من غيرهم كأبى حنيفة وأحمد وزفر وغيرهم وقد نالهم الاذى نتيجة الرفض ، أقول : ان هذا اجتهاد منهـــم رحمهم الله ، لورعهم وتقواهم والتزام منهم بما جاء به الشرع من خطر الدخول فى ولاية القضاء .

ومـــع ذلك قـــد يكون لرفضهم العذر ، لا نكوصا عن ولاية القضاء وهم أهل لها ، ولعل من أسباب رفضهم :

(1) عـــدم استقلال القضاء فى زمنهم ، وفهـــم ذلك من قول أبى حنيفة فكيف يريد منـــى أن يكتب بضرب عنق رجـــل وأختم أنا على ذلك (21) .

---

(19) اعلام الموقعين ج 1 ص 37 .

(20) تبصرة الحكام لابن فرحون ج 1 ص 14 .

(21) مناقب الامام للحكى ج 2 ص 21 ـ 22 .

فهذا صريح فى ان القضاء على عهدهم لا يسلم من سطوة الخلفاء .

(2) استحالة تنفيذ الاحكام على الخليفة : ولعل هذا ما دعا أبا حنيفة رحمه الله أن يقول للمنصور : « لا يصلح للقضاء الا رجل له نفس يحكم بها عليك وعلى ولدك وقوادك ، وليس تلك النفس لى » (22) .

(3) عدم القدرة على نصفة أحد .

(4) خشية جعله آلة ظلم (23) .

وكل ذلك يتنافى مع القضاء الذى أساسه العدل .

والله تعالى أعلم .

(22) المرجع نفسه ، ج 2 ص 215 .

(23) الاكراه للدكتور فخرى أبو صفيه ص 240 ـ 241 .

الدَّوْرالايـــرَانِي فِيْ العَصْرِالأمَـوِي

د. عبد الحميد الرفاعي

ايـــــران :

استعمل المسلمون ـ قديما وحديثا ـ ثلاثة اسماء للدلالة على مسمى واحـد وهى : ايـران وفارس وخراسان ، وان كانـت « ايران » أقلها استعمالا عنـد مؤرخيهم ، الا أنها أقـدم هـذه الاسماء ظهورا ، وأكثرها شمولا ، وهى ـ عـلاوة على ذلـك ـ الاسم الذى ارتضاه الايرانيون حديثا .

وهذه التسمية القديمة ايران ، أو ايرانشهر ، كانت تطلق ـ كما ذكر ياقوت ـ عـلى المنطقة التى تشمل العراق وفـارس والجبال وخراسان ، ولكننا قبل أن نشرع فى الحديث عنها يجب أن نعتبر العراق منطقة بذاتها ، لاختلافها عـن سائر المناطـق المذكورة جغرافيا ، وبشريا ، وسياسيا ، وزاد هـذا الاختلاف بمرور العهود الاسلامية .

وكانت ايران منذ القدم موطن العناصر الآرية التى تضـم البارثيين ، والبكتريين والميديين ، وقد اندمجت هذه العناصر

فى عنصر واحد ، وتكلمت بلغة واحدة ، هى اللغة الفارسية التى كانت لغة اقليم « بارسا » الواقع شمال شرقى الخليج العربى

وايران القديمة أوسع من ايران الحالية ، فقد كانت تشمل أيضا جزءا كبيرا من أفغانستان وبلاد التركمان الروسية ، ويرى بعض المؤرخين أن اقليم ما وراء النهر جزء من ايران ، ويرجع ذلك ان أن منطقة ما وراء نهر جيحون كانت ملتقى الحضارتين الايرانية والطورانية ، والتقى فيها العنصران الفارسى والتركى الا أننا نميل الى اعتبارها جزءا من تركستان لانفصالها عن خراسان بنهر جيحون ، وغلبة العنصر التركى عليها وبخاصة بعد سقوط الدولة السامانية على أيدى القراخانيين سنة 389 هـ ، ويعضد هذا الرأى قول ياقوت : « فأما ما وراء النهر فهى بلاد الهياطلة ، ولاية برأسها » .

وقلب ايران هضبة يتراوح ارتفاعها بين ثلاثة آلاف وخمسة آلاف قدم وتحيط بها من جميع جهاتها ـ عدا جهتها الشرقية ـ حوائط جبلية معقدة ، أما من ناحية الشرق فانها تتداخل مع هضبة أخرى هى هضبة أفغانستان . والمناطق السهلية فيها ضيقة جدا فى الساحل الجنوبى ، وأخصب المناطق تقع فى السهول الشمالية على سواحل بحر قزوين حيث تتوفر الامطار .

وتعد خراسان أكبر الاقاليم الايرانية ، وهى كلمة فارسية معناها : الشمس المشرقة ، والى الجنوب الشرقى يوجد اقليم « سجستان » وتسمى أيضا « نيمروز » ومعناها « نصف يوم » لانه قيل انها تساوى نصف ما تطلع عليه الشمس ، لخيرها وثرائها وفى الجنوب على الشاطىء الشمالى للخليج العربى يوجد اقليم فارس ، والى الشرق منه يوجد اقليما كرمان ومكران . وفى الشمال على سواحل بحر قزوين توجد بلاد الديلم التى تشمل

جرجان وطبرستان والديلمان والخزر وقومس . وآخر الاقاليم الايرانية هو « خوزستان » الذى يقع بين فارس والبصرة على الطرف الشمالى الشرقى للخليج الفارسى .

وايران أمة عظيمة ذات تاريخ عريق وحضارة تليدة . وبخاصة فى عهد الاسرة الساسانية التى حكمتها منذ سنة 369 م . واعتبرها الفرس رمز مجدهم ووحدتهم ، وقد أحيا ملوكها الديانة الزرادشتية وعبادة النار . وزعموا لانفسهم حقا الهيا مقدسا فى حكم شعبهم واتخذوا لقب شاهنشاه ومعناه ملك الملوك وكانت الطبقية فيها سائدة . اذ يمثل الشعب الطبقة الدنيا ، ويحكمه طبقة الملاك (الدهاقين) والقادة العسكريين (المرازبة) ورجال الدين (الموابذة) . وقد أشرقت شمس الاسلام على المناطق الايرانية فى عهد الفتوحات الاسلامية الاولى فى عصر الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، واستمرت مقاومتهم العنيدة الى أن قتل ملكهم « يزدجرد » فى عهد عثمان بن عفان رضى الله عنه.

القبائل العربية فى ايران :

ارتبطت ايران بمصرى العراق « الكوفة » و « البصرة » منذ الفتح الاسلامى ، وكانت الاحداث فى هذين المصرين تنعكس انعكاسا مباشرا على الاقاليم الايرانية . كما كانت الاحداث الايرانية تحدث صدى كبيرا فيهما . ولم تكن الهجرات العربية التى أعقبت الفتح الاسلامى تتم من جزيرة العرب الى ايران مباشرة ، بل كانت تتخذ من هذين المصرين محطة وسطى ، وجسرا تعبر عليه الى ايران ، ولذا كانت أوضاع هذه القبائل انعكاسا لما كانت عليه أحوالها فى الكوفة والبصرة ، وحملت معها ما كان بينها من منافسات وصراعات . وكانت قبائل العرب الجنوبيين تغلب على الكوفة . وسميت أرباع الكوفة لانها تضم أربعة قبائل

يمنية هي : الازد ومذحج وهمدان وكندة ، أما البصرة فغلبت عليها قبائل العرب الشمالية ، وسميت أرباع البصرة وهي : بكر وعبد القيس وتميم وأهل العالية (ويقصد بهم أهل المدينة وبخاصة قيس) ثم لحقت بالبصرة في وقت متأخر نسبيا جماعات من الازد .

وتشكل في البصرة كتلتان متصارعتان الاولى تضم قبائل مضر وتميم ، وكانت هي الاقوى والاكثر عددا ، والثانية تضم الازد وربيعة (ومنها بكر) واستمر هذا التكتل عندما هاجرت هذه القبائل الى ايران .

وأقبلت هذه القبائل على الهجرة الى المناطق الايرانية لتشارك في الفتوحات الاسلامية في مناطق الثغور . وتنال مزيدا من الامتيازات ، ويصبح من حقها الاستيطان في المناطق الجديدة ، كما أنها رأت في مناطق الاطراف ما يسمح لها بحرية أكثر لانها لم تتعود الخضوع لسلطة مركزية ، وكانت الادارة الاموية تشجع هذا الاتجاه لتمتص الطاقة القتالية لهذه القبائل فيما هو أجدى من الصراع بينها ، والتمرد على سلطانها ، وكان الحجاج الوالي على المشرق يقول للعرب « انى لم أجد لكم دواء أدوى لدائكم من هذه المغازى والبعوث » .

وكانت الهجرات العربية تتم بأعداد كبيرة وتهدف الى التوطن والاستقرار ، اذ كان المقاتلون يصطحبون أسرهم ، وكان القادة يصطحبون قبائلهم معهم ، ومن أمثلة ذلك البعث الذى سيره زياد بن أبيه سنة احدى وخمسين من الهجرة الى خراسان بقيادة الربيع بن زياد الحارثي ، وكان يضم خمسين ألفا بعائلاتهم من أهل الكوفة والبصرة . وقد ذكرت المصادر احصائية لقوات القبائل الموجودة في خراسان سنة 96 هـ فكان مجموعها أربعة

وخمسين ألفا ، منها سبعة آلاف فقط من غير العرب . ولاشك أنه كانت هناك قوات أخرى تحارب فى الثغور ، وفى مناطق تمرد الخوارج . وفى سنة 112 هـ وجه الخليفة هشام بن عبد الملك عشرة آلاف من أهل البصرة ومثلهم من أهل الكوفة لتدعيم قوات قائده الجنيد فيما وراء النهر .

وغلبت كل قبيلة على منطقة من المناطق الايرانية ، ففى منطقة نيسابور وغربى ايران غلبت القيسية ، وفي شرقى ايران تداخلت مواطن بكر وتميم ، وكثر العداء بينهما ، وامتد الى اقليم سجستان .

وكانت تميم أكثر القبائل العربية عددا وقوة ، وبالتالى أكثرها تأثيرا فى الاحداث الايرانية ، وكان زعيمها فى الصدر الاول من العصر الاموى الاحنف بن قيس الذى يضرب به المثل فى الحلم ، وهو فاتح خراسان فى عهد عمر ، وكان مسموع الكلمة فى عهد معاوية ، وأحد مستشاريه فيما يتعلق بالولاية الايرانية (خراسان) ، وعنف الوالى زياد بن أبيه لاقصائه اياه وهدده بالعزل ، وقال معاوية لاخته عندما سألته عن الاحنف : « هذا الذى اذا غضب غضب لغضبته مائة ألف من بنى تميم لا يدرون فيم غضب » ، وكان بنو تميم فى عهده كتلة واحدة متماسكة ، وكان ينصحهم بقوله « يا بنى تميم تحابوا وتباذلوا تعدل أموركم ، وابدءوا بجهاد بطونكم وفروجكم يصلح لكم دينكم ، ولا تغلوا يسلم لكم جهادكم » . واستقر من كان مع الاحنف فى كور بلخ ، واتخذ هو من مرو الروذ قاعدة له .

لكن ترابط بنى تميم ووحدتهم فى ايران لم يستمر بنفس القدر ، وظهر التنافس بيد جماعتين منهم هما « مقاعس » و « الابناء » وتعصب كل منهما لبعض القادة ولذا لم يتمكن

بنو تميم من تولى الزعامة السياسية فى ايران ، وظلوا دائما يحتلون المركز الثانى بعد القيسية . وكان منهم نواب الموالى وأصحاب الشرطة .

وكان القيسية أصحاب الامرة ومنهم الولاة وكبار العمال . لانهم ينحدرون من نفس الارومة التى ينتمى اليها خلفاء بنى أمية ، ولم ينافسهم فى مكانتهم سوى اليمنية ، كالازد فى عهد المهلب وأبنائه وخالد بن عبد الله القسرى وأخيه أسد .

وبلغ الازد فى ايران أوج عزهم فى عهد زعيمهم المهلب ابن أبى صفره ، الذى أبلى أعظم البلاء فى حرب الخوارج وبخاصة فى اقليم فارس ، وبلغ من قوة زعيمهم هذا أنه تحدى قائده الحجاج عندما اتهمه بالتقاعس فى حرب الخوارج وهدده ، فقال له المهلب : « ان شرا من الازد لقبيلة تتنازعها ثلاث قبائل لم تستقر فى واحدة منهن » ، وتولى المهلب خراسان سنة 78 هـ ، ولكن الحجاج أوغر صدر الخليفة عبد الملك على المهالبة واتهمهم بأنهم زبيرية ، وقد أدى اقصاؤهم الى ثورتهم القوية بقيادة يزيد بن المهلب ، مما دفع الدولة الاموية الى التنكيل بهم فتضاءل معهم شأن الازد ، ودفعهم هذا الى ثورة أخرى فى أواخر العهد الاموى سنة 120 هـ بقيادة زعيمهم الكرمانى .

وقد أدت الصراعات بين العناصر العربية فى ايران قيسية ويمنية الى ضعف القوة العربية ، وضياع ثمرة جهودهم فيما وراء النهر حيث غلبهم الترك على هذا الاقليم ، كما أفاد العباسيون من هذه الصراعات ونجح قائدهم فى خراسان أبو مسلم فى استثمارها لصالحه .

ونظرا لغلبة الطابع الحربى على الهجرات العربية الى ايران فقد اتخذ معظمهم معسكرات خاصة بهم ، ورابطوا فى القلاع

والحصون ، ولكن هذا لا يعنى أنهم كانوا بمعزل عن السكان الاصليين ، ولم تكن حياتهم العسكرية تحول دون الاختلاط بالسكان الاصليين . فتزوج الكثير منهم من نساء فارسيات ، وظهرت أجيال جديدة مولدة امتزج فيها الدم العربى بالدم الفارسى ، وكانت للمقاتلين العرب فى القرى الفارسية أملاك وضياع ، كما كان لهم موال وأتباع من الفرس .

وبمرور الوقت ارتبط العرب بوطنهم الجديد ، وبدأوا يشعرون أنهم خراسانيون وكان يطلق عليهم « أهل خراسان » ، وتشبهوا الى حد كبير فى زيهم وحياتهم بالفرس ، فارتدوا السراويل الطويلة ، وشاركوا فى الاحتفال بعيدى النيروز والمهرجان ، كما أن الحياة العملية بما فيها من بيع وشراء وتعامل أدت الى معرفة الكثيرين منهم باللغة الفارسية ، وكانت هذه اللغة لغة تعامل حتى فى مناطق التجمع العربى كالكوفة والبصرة وظهر فى جيش أبى مسلم كثير من العرب يتكلمون الفارسية .

ولم يكن موقف الفرس معاديا لهذا الوجود العربى ، ولم يحدث أن تكتلوا ضد العرب ، أو وقفوا منهم موقف العداوة والنفور ، وبخاصة أن العرب أشركوهم معهم فى كثير من الامور كما سيرد فى حينه .

وكانت الخلافة الاموية وادارتها فى ايران تعملان على ايجاد التوازن بين هذه العصبيات العربية ، وليس صحيحا أن الخلافة انحازت الى القيسية ضد اليمنية ، وتعصبت لها ، لان هذه الخلافة نفسها لم تجد غضاغه فى الاعتماد بصورة كبيرة على اليمنية فى الشام ، وبخاصة قبيلة كلب اليمنية التى تزوج منها معاوية ابن أبى سفيان ، وأبلت مع مروان بن الحكم فى مرج راهط أعظم البلاء ، ولكن الوضع فى ايران كان يفرض نفسه ، لان

المضرية كانوا غالبية كبيرة وبخاصة تميم . فكانت هذه الاغلبية عنصرا مؤثرا فى تقدم المضرية على منافسيهم ، ولكن الخلافة لم تصرف نظرها عن اليمنيين . وولت منهم المهالبة ، وخالدا القسرى وأخاه أسدا ، ولكن المضرية كانوا كثيرى الشغب على هؤلاء الولاة ورفضوا الخضوع لهم .

وترجع كثرة الاضطرابات العصبية فى ايران الى أن القبائل التى استقرت بها كانت من قبائل البدو الذين لم يعرفوا الاستقرار أو الخضوع لحكومة مركزية ، وهى القبائل التى تفشت فيها الردة بصورة واضحة ، أما قبائل الشام من كلب وقضاعه فقد بدأ استقرارها هناك قبل الاسلام ، وعرفت نوعا من النظم المتطورة فى ظل الغساسنة والارتباط بالدولة البيزنطية . فكانت أكثر استعدادا للالتزام بالطاعة .

وكانت الادارة الاموية تستعين بجندها الشامى عند الحاجة لقمع الثورات ، أو تعزيز قواتها فى الثغور ، ولكنها تسحب هذا الجند ، ولا تسمح له بالبقاء فى ايران حتى لا يتأثر بما فيها من اضطرابات ، وبنى الحجاج مدينة واسط لتكون معسكرا لهذا الجند الشامى حتى لا يختلط بالجند العربى فى الكوفة أو خراسان وكان الحجاج يقول لهم : « يا أهل الشام انما انا لكم كالظليم الذاب عن فراخه ينفى عنها المدر ، ويباعد عنها الحجر ، ويكنها من المطر . ويحميها من الضباب ، ويحرسها من الذئاب ، يا أهل الشام أنتم الجنة والرداء » ، وكان يسميهم «أهل السمع والطاعة» وفى سنة 116 هـ وجد الوالى عاصم بن عبد الله الخراسانيين ينضمون الى ثورة الحارث بن سريج التى سنشير اليها ، فقال : « انى لاحق بأرض قومى أبر شهر ، وكاتب منها الى أمير المؤمنين حتى يمدنى بعشرة آلاف من أهل الشام » .

وكان تقديم الشاميين يثير غيرهم من العرب فى خراسان . حتى قال قتيبة بن مسلم لجنده ، عندما أعلن ثورته على الامويين « حتى متى يتبطح أهل الشام بأفنيتكم » . وكانت أحد أسباب ثورة ابن اشعث ، فحاول الخليفة ترضية الجند المتمرد بأن عرض عليهم « أن يجرى عليهم أعطياتهم كما يجرى على أهل الشام » .

أحوال الايرانيين الاجتماعية والاقتصادية :

اعتبر العرب أهل البلاد المفتوحة الذين اعتنقوا الاسلام موالى لهم ، وهذه التسمية لا تدل أبدا على تحقيرهم ، او انهم مواطنون من الدرجة الثانية ، ولكنها تدل على الولاء والارتباط من الناحية اللغوية ، ومن ناحية الاستعمال ، فهى تفيد أن هؤلاء المسلمين الجدد التحقوا بالقبائل العربية ، وشاركوا العرب فى أنسابهم ، وهى من أسمى ما يعتز به العربى ، وأن العرب لم يقبلوا أن يسترقوهم أو يستعبدوهم برغم أن بلادهم فتحت عنوة ، وقد أكسبهم الالتحاق بالقبائل العربية ميزات كثيرة فى مجتمع يعلو فيه شأن الافراد بالانتساب الى القبائل ذات العدد والبأس ، وقد ذكر ابن عبد ربه فضل العرب على الموالى فقال انه العتاقة ، والاحسان اليهم واستنقاذهم من الكفر ، واخراجهم من دار الشرك الى دار الايمان والتعرض للقتل فيهم ، أى مسئولية العرب عن حمايتهم والدفاع عنهم وقبول الموت من أجلهم .

واذا كان هناك فريق من العرب تعصبوا ضد الموالى ، فان فريقا من الموالى أيضا تعصبوا ضد العرب وهم الذين اطلق عليهم اسم « الشعوبيين » ولكن هذا لا يعنى أنه كان الوضع العام أو السائد ، ولكنه اتجاه أقلية من المسلمين ، وليس أدل على ذلك من أن ابن عبد ربه أفرد لهم بابا تحت عنوان « باب المتعصبين من العرب » .

المضرية كانوا غالبية كبيرة وبخاصة تميم . فكانت هذه الاغلبية عنصرا مؤثرا فى تقدم المضرية على منافسيهم ، ولكن الخلافة لم تصرف نظرها عن اليمنيين ، وولت منهم المهالبة ، وخالدا القسرى وأخاه أسدا ، ولكن المضرية كانوا كثيرى الشغب على هؤلاء الولاة ورفضوا الخضوع لهم .

وترجع كثرة الاضطرابات العصبية فى ايران الى أن القبائل التى استقرت بها كانت من قبائل البدو الذين لم يعرفوا الاستقرار أو الخضوع لحكومة مركزية ، وهى القبائل التى تفشت فيها الردة بصورة واضحة ، أما قبائل الشام من كلب وقضاعه فقد بدأ استقرارها هناك قبل الاسلام ، وعرفت نوعا من النظم المتطورة فى ظل الغساسنة والارتباط بالدولة البيزنطية . فكانت أكثر استعدادا للالتزام بالطاعة .

وكانت الادارة الاموية تستعين بجندها الشامى عند الحاجة لقمع الثورات ، أو تعزيز قواتها فى الثغور ، ولكنها تسحب هذا الجند ، ولا تسمح له بالبقاء فى ايران حتى لا يتأثر بما فيها من اضطرابات ، وبنى الحجاج مدينة واسط لتكون معسكرا لهذا الجند الشامى حتى لا يختلط بالجند العربى فى الكوفة أو خراسان وكان الحجاج يقول لهم : « يا أهل الشام انما انا لكم كالظليم الذاب عن فراخه ينفى عنها المدر ، ويباعد عنها الحجر ، ويكنها من المطر . ويحميها من الضباب ، ويحرسها من الذئاب ، يا أهل الشام أنتم الجنة والرداء » ، وكان يسميهم «أهل السمع والطاعة» وفى سنة ١١٠ هـ وجد الوالى عاصم بن عبد الله الخراسانيين ينضمون الى ثورة الحارث بن سريج التى سنشير اليها ، فقال : « انى لاحق بأرض قومى أبر شهر ، وكاتب منها الى أمير المؤمنين حتى يمدنى بعشرة آلاف من أهل الشام » .

وكان تقديم الشاميين يثير غيرهم من العرب فى خراسان ، حتى قال قتيبة بن مسلم لجنده ، عندما أعلن ثورته على الامويين « حتى متى يتبطح أهل الشام بأفنيتكم » . وكانت أحد أسباب ثورة ابن اشعث ، فحاول الخليفة ترضية الجند المتمرد بأن عرض عليهم « أن يجرى عليهم أعطياتهم كما يجرى على أهل الشام » .

أحوال الايرانيين الاجتماعية والاقتصادية :

اعتبر العرب أهل البلاد المفتوحة الذين اعتنقوا الاسلام موالى لهم ، وهذه التسمية لا تدل أبدا على تحقيرهم ، او انهم مواطنون من الدرجة الثانية ، ولكنها تدل على الولاء والارتباط من الناحية اللغوية ، ومن ناحية الاستعمال ، فهى تفيد أن هؤلاء المسلمين الجدد التحقوا بالقبائل العربية ، وشاركوا العرب فى أنسابهم ، وهى من أسمى ما يعتز به العربى ، وأن العرب لم يقبلوا أن يسترقوهم أو يستعبدوهم برغم أن بلادهم فتحت عنوة ، وقد أكسبهم الالتحاق بالقبائل العربية ميزات كثيرة فى مجتمع يعلو فيه شأن الافراد بالانتساب الى القبائل ذات العدد والبأس ، وقد ذكر ابن عبد ربه فضل العرب على الموالى فقال انه العتاقة ، والاحسان اليهم واستنقاذهم من الكفر ، واخراجهم من دار الشرك الى دار الايمان والتعرض للقتل فيهم ، أى مسئولية العرب عن حمايتهم والدفاع عنهم وقبول الموت من أجلهم .

واذا كان هناك فريق من العرب تعصبوا ضد الموالى ، فان فريقا من الموالى أيضا تعصبوا ضد العرب وهم الذين اطلق عليهم اسم « الشعوبيين » ولكن هذا لا يعنى أنه كان الوضع العام أو السائد ، ولكنه اتجاه أقلية من المسلمين ، وليس أدل على ذلك من أن ابن عبد ربه أفرد لهم بابا تحت عنوان « باب المتعصبين من العرب » .

رجل مسلم له مالى ، وعليه ما على ، ورجل له ذمة الله ورسوله ، فوالله ما دريت أين أضع يدى » .

وكانت شكوى الموالى تنصب على المعاملة المالية ، ومطالبتهم أن يتساووا بالعرب فى الاعباء الضريبية من خراج وجزية ، بعد أن ساوى الاسلام بينهم ، وكان الاقبال على الاسلام عظيما ، وترك كثير من الموالى أرضهم الزراعية وفضلوا الحياة فى المدن الكبيرة كالكوفة والبصرة ، ورغبوا فى المشاركة مع العرب فى الجندية ، والحصول مثلهم على العطاء ، فأدى هذا الى تناقص دخل الدولة ، وانكسر الخراج ، وأهملت الارض الزراعية ، وأصبحت الدولة مهددة بأزمة اقتصادية ، وبخاصة أن ايران تكلفها الكثير من الاعباء بما فيها من ثورات واضطرابات ، وما تدفعه من عطاء للجند .

وقد اختلفت أساليب الساسة الامويين فى معالجة هذه المشكلة، فنظر بعضهم الى مصلحة الدولة وحدها دون أدنى اعتبار لمطالب الموالى ، مثل الحجاج الذى أمر بعودة الموالى الى قراهم ، ويقال انه وسمهم على أيديهم حتى لا يستطيع أحد منهم مفارقة موطنه ، وأمر باسقاط أسمائهم من ديوان الجند ، ونظر بعضهم الى المبادىء والمثل الاسلامية خالصة مثل عمر بن عبد العزيز فقال : « لا خراج على من أسلم من أهل الارض » ، ولكنه وازن بين مصلحة الدولة ومصلحة الموالى ، فاعتبر سنة مائة سنه فاصلة وأسماها سنة المدة ، ومنع بيع الارض الزراعية الخراجية بعد هذه السنة ، ومن اشترى شيئا بعدها فان بيعه مردود ، لان هذه الارض اعتبرت بعد الفتح ملكا للدولة الاسلامية ، وقد نظرت الى مصلحة الزارعين فأبقتها فى أيديهم مقابل الخراج ، واذا بيعت للمسلمين تتحول الى أرض عشرية وتخسر الدولة خراجها. وعمل الخليفة الراشد على تقليل نفقات الدولة بايقاف الحروب

الكثيرة التى لم تحقق نتائجها المرجوة ، ورد القطائع والصوافى التى استولى عليها بعض أبناء البيت الحاكم .

ولم تستمر هذه السياسة الراشدة الى النهاية ، بل عاد الولاة الى الزام الموالى الذين دخلوا فى الاسلام حديثا وبخاصة فى منطقة ما وراء النهر ، بدفع الجزية والخراج ، فأدى ذلك الى الثورة والتذمر بين الموالى وأيدهم فريق كبير من العرب .

وبذلك نستطيع أن نقول ان تيار المساواة بين العرب والموالى كان يسير في طريقه الحتمى، وكان بعض الولاة والخلفاء يعترض هذا التيار ناظرا الى مصالح الدولة المالية ، ولكن هذا التيار كان يحظى بتأييد قوى من بعض الخلفاء كسليمان وعمر بن عبد العزيز ومن جماعة الفقهاء والقراء فى الامصار ، وبعض القادة العرب المعارضين للسياسة الاموية كابن الاشعث والمختار والحارث ابن سريج ، كما سنذكر ان شاء الله .

مشاركة الايرانيين فى الادارة المالية :

كان الايرانيون فى العصر الاموى حديثى عهد بالاسلام ، اذ لم يكتمل فتح بلادهم الا فى عهد الخليفة عثمان رضى الله عنه ، وانتقال الشعوب من حضارة الى أخرى ومن عقيدة الى أخرى لا يتم بين عشية وضحاها ، لذلك احتاج الامر الى فترة من الوقت حتى تمتزج هذه الشعوب بالحضارة الاسلامية وتعايش قادتها العرب الفاتحين ، وتتخذ دورا طليعيا تحت رايتها ، ولذا كانت السلطة السياسية فى أيدى العرب ، ولكنهم لم يغلقوا الابواب فى وجه العناصر الايرانية ، بل أردفوهم بهم ، وجعلوهم موالى لهم ، وأشركوهم فى بعض النواحى الادارية الهامة ، وبخاصة ما يتعلق بالكتابة والخراج وجمع الاموال ، وجعلوهم مستشارين يسترشدون برأيهم ، ويقومون بالسفارة بينهم وبين أقوامهم .

وقد تصدر الايرانيون هذه المكانة فى مجالى الجباية والسفارة لخبرتهم ودرايتهم بأحوال بلادهم ، وطبيعة أرضها وسكانها ، وكانت آراؤهم وأعمالهم تدل على فهم واسع ووعى كبير .

وما يقال عن تعصب الدولة الاموية ضد الموالى بصفة عامة والفرس منهم بصفة خاصة ليس صحيحا على اطلاقه ، لان معاوية اصطنع الموالى والنصارى وولاهم مناصب ادارية هامة ، وكان كاتبه وصاحب أمره سرجون الرومى ، وكان طبيبه ابن اثال نصرانيا ، وقد اتبعه فى هذه السياسة كثير من خلفائه وعماله ، وفى الامثلة العديدة التى ذكرها الجهشيارى ما يغنى فى هذا المجال .

وفى المناطق الايرانية رأت الادارة الاموية أن الاعتماد على الدهاقين فى أمور الخراج والجباية أجدى لها ، لانهم أكثر علما بها ، كما أنهم أيسر فى محاسبتهم ، أما العربى فانه يمتنع بقبيلته وعصبيته ، ولا يستطيع الولاة محاسبتهم . وهذا يتضح من قول عبيد الله بن زياد : « كنت اذا استعملت الرجل من العرب فكسر الخراج ، فأقدمت عليه ، أوغرت صدر عشيرته ، أو أغرمته فحملت على عطاء قومه أضررت بهم ، وان تركته تركت مال الله وأنا أعرف مكانه ، فوجدت الدهاقين أبصر بالجباية وأوفى بالامانة ، وأهون على مطالبة » .

وكان زياد بن أبيه يستخدم على الخراج زازان فروخ ، وكان يكتب له مرداس مولاه ، وعندما وجه عمر بن هبيرة عامله مسلم ابن سعيد الى خراسان سنة 104 هـ أوصاه قائلا : « تختار من كل كورة لعملك ، فان أصابوا فالذى أردت ، وان أخطأوا فهم المخطئون ، وأنت المصيب » .

وكان عمال بنى أمية يسعون الى مشورة الدهاقين فى مجال الخراج ، ويحرصون عليها . فعندما تولى عبيد الله بن المحارب الفلوجتين (وهما قريتان كبيرتان قرب عين التمر) من قبل الحجاج بن يوسف ، قال عند ما وصل ولايته ، « أههنا دهقان يعاش برأيه ؟ فقيل له : جميل بن يصهرى ، فاستدعاه وطلب مشورته،فقال له : أقدمت لرضىربك أم لرضىمن قلدك ؟ قال : ما استشرتك الا لرضى الجميع ، فقال : احفظ عنى خلالا : لا يختلف حلمك على رعيتك ، وليكن حلمك على الشريف والوضيع سواء ، ولا تتخذن حاجبا ليرد عليك الوارد من أهل عملك على ثقة من الوصول اليك . وأطل الجلوس الى أهل عملك يتهيبك عمالك ، ولا تقبل الهدية فان صاحبها لا يرضى الا بثلاثين ضعفا ، فاذا فعلت ذلك فاسلخ جلودهم من قرونهم الى أقدامهم » ، ومعنى قول الدهقان أن عمال السوء يحتجزون نصيبا كبيرا من أموال الجباية لانفسهم ويخدعون الوالى بتقديم بعض الهدايا له ، قال ابن المحارب : « فعملت بنصيحته فجبيتها ثمانية عشر ألف ألف درهم » .

وكان الايرانيون من جانبهم يحرصون على احتكار مناصب الخراج والاشراف المالى ، ويتضافرون من أجل ذلك فى تكتل واضح ، فعندما قدم الحجاج الى العراق تخوف الدهاقين أن يستغنى عنهم ويذهب نفوذهم ، فاجتمعوا الى كبيرهم ابن يصهرى فدعاهم الى التآزر ، وألا يتعاون بعضهم مع الوالى على حساب اخوانه ، وقال لهم : « ما أحسن حالكم اذا لم تبتلوا معه بكاتب منكم » ، وضرب لهم مثلا مشهورا عندهم ، وهو « أن فأسا ألقيت بين شجر ، فقال بعض الشجر لبعض : « ما ألقى هذا ههنا لخير ، فقالت لهم شجرة : ان لم يدخل هذا شىء منكن فلا تخفنه » !

وكان والى خراسان أسد بن عبد الله (تولى سنة 106 هـ) يقرب اليه الدهاقين ويصطفى منهم بطانة ، « وكان والى هراة خصيصا به » وكان يمازحه ، ويمتدحه ، ويناصحه ، وكان أسد يقول له : « انك خير دهاقينا » . وقال عامل الخراج فى الرى ، وقد ولاه خالد بن عبد الله أمير العراق : « ان الامير لم يول الخراج عربيا قط » .

واستمرت سيطرة الفرس على أعمال الخراج طوال العصر الاموى ، برغم اتجاه الدولة الى سياسة التعريب منذ عهد عبد الملك بن مروان ، فتم تعريب ديوان العراق سنة 78 هـ ، والذى قام بتعريبه واحد من الموالى هو صالح بن عبد الرحمن مولى لبنى تميم ، وهو فى الاصل من سبى سجستان ، وكان لصالح هذا مدرسة خرجت عديدا من الاداريين وأصحاب الخبرة فى الامور المالية ، اذ يقول الجهشيارى : « وكان عامة كتاب العراق تلامذة صالح » .

وكان التعريب فى العراق أسبق منه فى خراسان ، وظل أكثر كتاب الخراج فى خراسان مجوسا ، والحسابات بالفارسية حتى كتب يوسف بن عمر والى العراق الى عامله على خراسان نصر ابن سيار سنة 124 هـ يأمره ألا يستعين بأحد من أهل الشرك فى أعماله وكتابه ، وكان هذا امتدادا لسياسة عمر بن عبد العزيز الذى أمر ألا يتولى أمور المسلمين أحد من أهل الشرك لقوله تعالى « **لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا** » ، ونشط نصر ابن سيار فى تطبيق سياسة التعريب فى خراسان ، وكلف بذلك رجلا من بنى نهشل يسمى « طليق » الكاتب ، وكان ذلك فى أواخر العهد الاموى ، ولاشك أنه يحتاج الى وقت ليس بالقصير حتى يؤتى ثماره .

الاعتماد على الايرانيين فى المشورة والسفارة :

كان الموالى الايرانيون على علم بطبيعة بلادهم وطبائع أهلهم ، ولغاتهم ، ولذلك اعتمد عليهم الـــولاة والقـــادة العسكريون ، فاستناروا بمشورتهم فى أمـــور الحرب واستخدموهم سفـــراء ومبعوثين للتفاهم والتفاوض مـــع حكام الثغور وأمراء المناطق المجاورة ، وكان هؤلاء الموالى يؤثرون رابطة الاسلام على آصرة الدم ، فيخلصون النصح لاخوانهم فى الدين عـــلى بنى جلدتهم ، وكان بين يزيد بن المهلب والى خراسان ، وحيـــان النبطى (وهو مـــن الديلم) خلاف ومنافرة ، لكنه استجاب لقوله : « لا يمنعك ما كان منى اليك عن نصيحة المسلمين » ، فقال « نعم » وتعاون معـــه فى فتوحات جرجان وطبرستان سنة 97 هـ ، وكان يحارب أهلها من الجيل والديلم الذين ينتسب اليهم .

واستطاع حيان أن يمهد السبيل لدخول المسلمين طبرستان صلحا بعد أن فشلوا فى دخولها حربا وتكبدوا خسائر كبـــيرة ، وأبدى براعة وحنكة « ديبلوماسية » اذ استطاع أن يكسب ثقـــة الاصبهبذ حاكم طبرستان فقال له : « أنا رجل منكم ، وان كان الدين قد فرق بينى وبينكم فأنا لكم ناصح ، فأنت أحب الى من يزيد » ، ثـــم هون من شـــأن الانتصارات المبدئية التى أحرزها الديلم عـــلى المسلمين ، وحذره مـــن سوء العاقبة عندما تصـــل الامدادات من الخليفة فقال : « وقد بعث يزيد يستمد ، وأمداده قريبة منه ، وانما أصابوا منه طرفا ، ولست آمن أن يأتيك من لا تقوم له ، فأرح نفسك وصالحه » . وقـــد أثمرت هذه السفارة ودخل الاصبهبذ فى طاعة المسلمين .

وفى فتوحات مـــا وراء النهـــر أرســـل والى خراسان أشرس ابن عبد اللـــه (تولى سنة 109 هـ) وفـــدا لدعوة أهل سمرقند ،

وأسند رئاسته الى رجل من الموالى كان من أهل الفقه والعلم يدعى أبا الصيداء صالح بن طريف مولى بنى ضبة ، فاشترط قبل ذهابه مع الوفد اسقاط الجزية عمن يسلم ونجح أبو الصيداء فى مهمته وأقبل الترك على الاسلام ، ولكن الوالى لم يف بما وعد فأدى ذلك الى ثورة عارمة سيرد ذكرها .

وفى سنة 112 هـ واجه المسلمون صعوبات عديدة ، وحوصرت قواتهم الموجودة فى بخارى ، وكان الجنيد قائد المسلمين ومعه القوات الرئيسية فى سمرقند لا يدرى ما يفعل هل يبقى حتى يأتيه المدد أم يتقدم لانقاذ المسلمين ، وتعددت الآراء والاقوال ، فطلب من أحد الموالى وهو عبد الله بن أبى عبيد الله أن يسعفه بالرأى السديد ، فاشترط عليه قبل النصح ألا يخالفه الرأى فى ارتحال أو نزول أو قتال ، فقال : نعم ، فقال المولى : « تخندق حيثما نزلت ، ولا يفوتك حمل الماء ولو كنت على شاطىء نهر » ، ثم بين له وجه الخطأ فى المشورات السابقة التى أشار بها بعض القادة : « أما ما أشاروا عليك فى مقامك بسمرقند حتى يأتيك الغياث ، فالغياث يبطىء عنك ، وأما ما أشاروا عليك من طريق كش ونسف (وهو الطريق غير المعتاد) فانك ان سرت بالناس فى غير الطريق فتت فى أعضادهم ، وانكسروا من عدوهم ، واجترأ عليك خاقان ، وهو اليوم قد استفتح بخارى فلم يفتحوا له ، فان أخذت غير الطريق بلغ أهل بخارى ما فعلت فيسلموا لعدوهم ، وان أخذت الطريق الاعظم هابك العدو » .

وقد آتت هذه النصائح أكلها ، فكانت نصرا مؤزرا فى يوم مشهود عرف « بيوم الشعب » ، حتى قيل ان عبد الله هذا جاء بعد وفاته ابنه فى المنام فقال له : « حدث الناس عن رأيى فى يوم الشعب » ، وكان الجنيد يمدح هذا الرجل ، اذ قال عن ابنه : «زبدة من الزبد ، صنبور بن صنبور» (والصنبور من لا أخ له).

وكان الموالى يستخدمون كأدلاء فى الطريق ، وكان عثمان ابن الشخير قائد المسلمين فيما وراء النهر يستخدم دليلا من منطقة الجوزجان ، فأرشده الى السبيل التى يهاجم منها ملك الترك ، وقال له : « انى لاعلم ببلادى وطرقها ، فهل تتبعنى لعلنا نهلك خاقان ، قال نعم ، فأخذا طريقا ، وسارا ومن معهما حتى أشرفوا على خاقان فأوقعوا به » .

مشاركة الايرانيين فى الجيوش الاموية :

اتخذ المسلمون من خراسان قاعدة تنطلق منها الجيوش الفاتحة فى المناطق الشمالية والشرقية ، فى ميدانى ما وراء النهر والسند ، وكان العنصر العربى صاحب النصيب الاوفى فى هذه الفتوحات امتدادا لرسالته التى اضطلع بها منذ عهدى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، ولكن العرب لم يحرموا العناصر الاخرى التى أقبلت على الاسلام أن تشارك معهم فى هذا المضمار ، بل اتجهت السياسة الاموية فى مناطق الثغور الى امداد جيوشها بدماء جديدة ، كالبربر فى المغرب والفرس فى المشرق .

وتذكر الروايات التاريخية أن جيش قتيبة الذى عبر النهر سنة 80 هـ كان يضم ثلاثمائة وخمسين ألف درع ، ولما كانت الاحصاءات المذكورة تؤكد أن الجند العربى من خراسان لم يكن يتجاوز خمسين ألفا ، فلاشك أن معظم هذا الجيش كان من الموالى وكان أمراء الفرس وعظماؤهم ، فى المناطق القريبة من نهر جيحون يسارعون بالانضمام اليه بقواتهم ، ففى سنة 86 هـ تلقاه عند الطالقان دهاقين بلخ وعظماؤها فساروا معه ، كما ذكر الطبرى .

وأسند رئاسته الى رجل من الموالى كان من أهل الفقه والعلم يدعى أبا الصيداء صالح بن طريف مولى بنى ضبة ، فاشترط قبل ذهابه مع الوفد اسقاط الجزية عمن يسلم ونجح أبو الصيداء فى مهمته وأقبل الترك على الاسلام ، ولكن الوالى لم يف بما وعد فأدى ذلك الى ثورة عارمة سيرد ذكرها .

وفى سنة 112 هـ واجه المسلمون صعوبات عديدة ، وحوصرت قواتهم الموجودة فى بخارى ، وكان الجنيد قائد المسلمين ومعه القوات الرئيسية فى سمرقند لا يدرى ما يفعل هل يبقى حتى يأتيه المدد أم يتقدم لانقاذ المسلمين ، وتعددت الآراء والاقوال ، فطلب من أحد الموالى وهو عبد الله بن أبى عبيد الله أن يسعفه بالرأى السديد ، فاشترط عليه قبل النصح ألا يخالفه الرأى فى ارتحال أو نزول أو قتال ، فقال : نعم ، فقال المولى : « تخندق حيثما نزلت ، ولا يفوتك حمل الماء ولو كنت على شاطىء نهر » ، ثم بين له وجه الخطأ فى المشورات السابقة التى أشار بها بعض القادة : « أما ما أشاروا عليك فى مقامك بسمرقند حتى يأتيك الغياث ، فالغياث يبطىء عنك ، وأما ما أشاروا عليك من طريق كش ونسف (وهو الطريق غير المعتاد) فانك ان سرت بالناس فى غير الطريق فتت فى أعضادهم ، وانكسروا من عدوهم ، واجترأ عليك خاقان ، وهو اليوم قد استفتح بخارى فلم يفتحوا له ، فان أخذت غير الطريق بلغ أهل بخارى ما فعلت فيسلموا لعدوهم ، وان أخذت الطريق الاعظم هابك العدو » .

وقد آتت هذه النصائح أكلها ، فكانت نصرا مؤزرا فى يوم مشهود عرف « بيوم الشعب » ، حتى قيل ان عبد الله هذا جاء بعد وفاته ابنه فى المنام فقال له : « حدث الناس عن رأيى فى يوم الشعب » ، وكان الجنيد يمدح هذا الرجل ، اذ قال عن ابنه : «زبدة من الزبد ، صنبور بن صنبور» (والصنبور من لا أخ له).

وكان الموالى يستخدمون كأدلاء فى الطريق ، وكان عثمان ابن الشخير قائد المسلمين فيما وراء النهر يستخدم دليلا من منطقة الجوزجان ، فأرشده الى السبيل التى يهاجم منها ملك الترك ، وقال له : « انى لاعلم ببلادى وطرقها ، فهل تتبعنى لعلنا نهلك خاقان ، قال نعم ، فأخذا طريقا ، وسارا ومن معهما حتى أشرفوا على خاقان فأوقعوا به » .

مشاركة الايرانيين فى الجيوش الاموية :

اتخذ المسلمون من خراسان قاعدة تنطلق منها الجيوش الفاتحة فى المناطق الشمالية والشرقية ، فى ميدانى ما وراء النهر والسند ، وكان العنصر العربى صاحب النصيب الاوفى فى هذه الفتوحات امتدادا لرسالته التى اضطلع بها منذ عهدى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، ولكن العرب لم يحرموا العناصر الاخرى التى أقبلت على الاسلام أن تشارك معهم فى هذا المضمار ، بل اتجهت السياسة الاموية فى مناطق الثغور الى امداد جيوشها بدماء جديدة ، كالبربر فى المغرب والفرس فى المشرق .

وتذكر الروايات التاريخية أن جيش قتيبة الذى عبر النهر سنة 80 هـ كان يضم ثلاثمائة وخمسين ألف درع ، ولما كانت الاحصاءات المذكورة تؤكد أن الجند العربى من خراسان لم يكن يتجاوز خمسين ألفا ، فلاشك أن معظم هذا الجيش كان من الموالى وكان أمراء الفرس وعظماؤهم ، فى المناطق القريبة من نهر جيحون يسارعون بالانضمام اليه بقواتهم ، ففى سنة 86 هـ تلقاه عند الطالقان دهاقين بلخ وعظماؤها فساروا معه ، كما ذكر الطبرى .

لاتباع الحارث بن سريج : « يا أهل خراسان انا كنا بمنزلة بيت واحد وثغر واحد ، ويدنا على عدونا واحدة ، وقد أنكرنا ما صنع صاحبكم ، ووجه اليه أميرنا بالفقهاء والقراء .. » . ولم يرض مقاتل عن موقف الكرماني زعيم اليمنية ، فى الفتنة التى وقعت بين اليمنية والمضرية ، فقال له : « أفى كتاب الله هدم الدور وانتهاب الاموال » ؟ وتعرض من أجل ذلك للسجن ، اذ حبسه الكرماني فى معسكره حينا ثم خلاه .

وكان الموالى الايرانيون يشكلون جانبا أساسيا فى « هيئة أركان الحرب » التى تخطط للقتال فى خراسان والتى أسماها المؤرخون « أصحاب رأى الحرب فى خراسان » والتى تضم من العرب المجشر بن مزاحم ، وعبد الرحمن بن صبح المرقى ، ويقول ابن الاثير : « كان رجال من الموالى مثل هؤلاء فى الرأى والمشورة والعلم بالحرب ، فمنهم الفضل بن بسام مولى بنى ليث ، وعبد الله بن أبى عبد الله مولى بنى سليم ، والبخترى بن مجاهد مولى بنى شيبان » .

دور الايرانيين فى حركات المعارضة :

كانت جميع الافكار الثورية والحركات المناهضة ذات التأثير والفعالية فى العصر الاموى تنبع من العرب أنفسهم ، كثورات الشيعة والخوارج ، وفرق المرجئة والمعتزلة والجهمية ، وحركات التمرد العسكرية ، وكان يتصدى لقيادتها بعض العناصر العربية باستثناء ثورة الخوارج الصفرية فى المغرب الاقصى ، وان كانت قد اعتمدت فى جانبها الفكرى على عناصر مشرقية .

وذلك أن قادة المعارضة من العرب وجدوا فى العناصر الجديدة التى دخلت فى الاسلام صفحة بيضاء من السهل أن يصبوا فيها أفكارهم ، ومادة طيعة يمكن تشكيلها وتوجيهها نحو أهدافهم ،

ولذلك فلا يمكننا أن ننساق وراء الرأى القائل بأن حركات الموالى كانت نقمة على السيادة العربية ، ورغبة فى استعادة أمجادهم القومية ، لانهم كانوا يتحركون بفكر عربى ، وتحت قيادة عربية فى أغلب الاحيان ، وبخاصة فى ايران .

وكانت أقوى اتجاهات المعارضة التى استجاب لها الايرانيون ثورات الشيعة ، ونعتقد أن النظرية الشائعة بين المؤرخين التى تفسر سبب ارتباط الايرانيين بالتشيع ، وهى الفكرة التى نادى بها بروان وجوبينيو لا تكفى وحدها لتفسير هذا الارتباط، وهى تستند الى عنصرين ، عنصر قديم رسخ فى معتقدات الفرس قبل الاسلام وهو اعتقاد الفرس بأن ملوكهم يملكون حقا الهيا مقدسا ، وهذا الاعتقاد جعلهم يميلون الى فكرة الوراثة وأحقية آل البيت ، والعنصر الثانى جديد يرى أن الدم الفارسى امتزج بالدم العربى فى آل البيت لان الحسين بن على تزوج من شهربانوه بنت كسرى يزدجرد .

ونحن نرى أن هذه النظرية لا تكفى وحدها ، لان فكرة الحق الالهى لم تكن مقصورة على ملوك الفرس وحدهم بل ادعاها قياصرة الروم وفراعنة مصر ، فلماذا تمسك بها الفرس دون غيرهم من العناصر التى دخلت فى الاسلام ، ولماذا قبلوا فكرة الوراثة وأحقية آل البيت ، ولم يقبلوا غيرها من الافكار التى تجعلهم على قدم المساواة مع العرب مثل أفكار الخوارج التى تنادى بأن الخلافة حق لجميع المسلمين دون التقيد بعنصر معين .

وفكرة التقاء الدم العربى بالدم الفارسى لا يمكن أن تفسر لنا سبب التفافهم حول المختار الذى كان يدعو لمحمد بن الحنفية أخى الحسين ، وهو لم يصهر اليهم ، ولا يمكن أن تفسر لنا سبب عزوفهم عن بنى أمية وقد كان يزيد بن الوليد من أم فارسية ، وكان يقول : « أنا ابن كسرى وأبى مروان » كما سبق أن ذكرنا.

ولـكن ارتباط الفرس بالتشيع يرجـع الى التجاور المكانى والتلاحم التاريخى ، فقد كانت الكوفة مركز التشيع منذ عهد عـلى بن أبى طالب ، وتعج بالحركات الثورية مثل ثورة الحسين ابن عـلى وحركة التوابين ، والكوفة تطل عـلى بلادهم وتغذيها بالهجرات ، كمـا أن كثـيرا منهـم وفـدوا عليها بعـد اسلامهم واستقروا بها ، فكان من الطبيعى أن يتفاعلوا معها ، ونما هذا التفاعل مع الاحداث ، فقد خبر الفرس حكم على أثناء خلافتـه ورأوا رفقـه بهـم وحسن سيرته بينهم ، كما رأوا فى أبنائـه الفدائية والشجاعة والتضحية ، وامتد تيار التشيع الى قـلب بلادهم خراسان مع يحيى بن زيد ، وكان دعاة التشيع يحسنون تعبئتهم وتجنيدهم واستثمار جهودهم مثل المختار ، ثم دعـاة العباسيين .

وقد التهب التشيع على أعتاب ايران عقب مصرع الحسين فى كربلاء قرب الكوفة سنة 61 هـ ، وتحول مـن شعور وجدانى الى ثورة متأججة ، تغذيها الدماء فى انتفاضة التوابين سنة 65 هـ ، وأعقبتها ثـورة المختار بن أبى عبيد الثقفى التى كانت أكثـر تخطيطا واعدادا ، وتختلف الآراء حول المختار ، ويتهمه كثـير من المؤرخين بالكذب وفساد الاعتقاد ، ولكن هذه الآراء فيها كثير من المبالغة التى أشاعها أعداؤه عنه ، والا ما رأينا رجلا عظيما كعبد الله بن عمر يصاهره ، ويشفع له عندما سجنه ابن زياد ، ويأسى لمصرعه ، وما رأينا زوجة عمرة بنـت الصحابى الجليـل النعمان بن بشير تفى له وتقبل الموت على أن تقول فيه كلمة سوء بعد موته .

وكان المختار أول من استغل الشعور الوجدانى للتشيع وحوله الى حركة منظمة مخططة ، وأمدها بـدم جديد هـو العناصر الايرانية ، وكـان العديد منهـم يعيش فى الكوفـة ويسمون

بالحمراء ، وكان عشرون ألفا منهم يحاربون تحت راية قائده ابن الاشتر كما ذكر الدينورى ، وكان الناس لا يكادون يسمعون فى هذا الجيش كلاما عربيا ، وكان المختار وقائده يفخرون بهؤلاء الموالى الايرانيين ، ووصفهم قائده ابن الاشتر بأنهم أبناء الاساورة والمرازبة وأنهم أشد الناس بصيرة فى قتال أهل الشام .

وقرب المختار هؤلاء الموالى ، وفرض لهم ولاولادهم العطاء ، وأدناهم من مجلسه ، واتخذ منهم صاحب شرطته « كيسان » ، وقد زاد المختار فى تقديمهم والاعتماد عليهم لانه رآهم أكثر طاعة له واخلاصا ، وقال فى حديثه لعرب الكوفة : « أكرمتكم فشمختم بآنافكم ، ووليتكم فكسرتم الخراج ، وهؤلاء العجم أطوع لى منكم وأوفى وأسرع الى ما أريد » .

واستاء العرب لتقديمه الموالى ، وأشاعوا عنه أنه كذاب ، وأنه طالب دنيا ، والتقوا على محاربته ، فجمع أبناء العجم وقال لهم : « ألا ترون ما يصنع هؤلاء ؟ قالوا : بلى ، قال : فانهم لم يفعلوا ذلك الا لتقديمى اياكم ، فكونوا أحرارا كراما » . وتضاعف جنده من الموالى لحسن معاملته لهم حتى صاروا أربعين ألفا ، ولا يعنى ذلك أن جيشه قد خلا من العنصر العربى ، فقد بقى معه حتى النهاية عشرون ألفا من العرب .

وكانت أهداف ثورة المختار تتلخص فى الانتقام من قتلة الحسين ، ولذلك رفع شعار « يالثارات الحسين » ، واستطاع أن يحققه بالكامل ، والدعوة الى محمد بن الحنفية ، والمساواة بين العناصر الاسلامية على اختلافها ، وقد اصطدم بثورة أخرى هى ثورة الزبيريين ، وانفض من حوله العرب الا الاقلين فلقى الهزيمة ، وأبى الا القتال حتى لقى مصرعه على يدى مصعب ابن الزبير سنة 67 هـ ، بعد أن أيقظ همم الموالى الايرانيين وأحيا

فى نفوسهم آمالا كبارا ووضعهم على طريق المساواة الكاملة مع العـرب .

وكان الموالى الايرانيون أحـد العناصر المؤثرة فى ثـورة عند الرحمن بن الاشعث التى بدأت سنة 81 هـ ، ولم يظهر دور الموالى فى المرحلة الاولى من هذه الثورة التى انطلقت من داخل العناصر العربية المحاربة فى اقليم سجستان فى أقصى شرقـى ايران بسبب قسوة الحجاج عليهم ، اذ أمر بتجميرهم ، وحرمهم فترة طويلة من رؤيـة أهلهم وذويهم ، ورغب فى قطع صلتهم بمواطنهم فى العراق وأمـر ببقائهم الى الابد فى هذه البـلاد الجديدة ، كما اتهم قائدهم ابن الاشعث بالتخاذل ومصانعة العدو ولم يدر فى خلد الحجاج أن « جيش الطواويس » الذى وضع فيه آماله وبالغ فى اعداده والانفاق عليه حتى سمى بذلك لحسنه وكماله ، وسيتحول الى سلاح ضده هو ، وكان واضحا أن ادارة الحجاج فى غفلة عن مشكلات الجند ومطالبهم فى هذا الثغر النائى

وعبر بعض القادة عن معاناة الجند حينما خطب فيهم قائلا : « انكم ان أطعتم الحجاج جعـل هذه البـلاد بلادكم مـا بقيتم ، وجمركم تجمير فرعون الجنود ، فانه بلغنى أنه أول من جمـر البعوث ، ولـن تعاينوا الاحبـة فيما أرى أو يموت أكثركم » ، وبايع الجند ابن الاشعث واعلنوا تمردهم عـلى الحجاج وخلعهم طاعة بنى أمية . وسرعان ما اتسع نطاق هـذه الثورة وانضمت اليهـا عناصر جديدة ، وأزكتها عوامل أخرى ، منهـا العصبية القبلية ، والميول العلوية ، وانطلقت جيوش ابن الاشعث كالسيل الكاسح فاستولت على خراسان والبصرة .

وفى هذه المرحلة بدأ دور الموالى فى هذه الثورة ، وانضموا اليها ، وبعض المؤرخين لم ينتبهوا الى هذا التطور الجديد وظنوها

ثورة عربية خالصة ، اذ يقول الدكتور نبيه عاقل : « اننا لا نجد في الطبرى ولا في غيره من المصادر ما يشير الى أن الموالى كانوا سببا في ثورة ابن الاشعث أو أنهم هم الذين أحدثوا الفتنة » .

ونرى أن دور الموالى كان بارزا في المرحلة التالية من هذه الثورة ، عندما امتدت الى المناطق العراقية ، ويتمثل هذا الدور في جانبين أولهما أن الموالى كانوا أحد العناصر المشاركة في الثورة، وكانوا يقاتلون مع ابن الاشعث، اذ يقول ابن عبد ربه : ان أكثر من قاتل الحجاج وخرج عليه الفقهاء والمقاتلة والموالى من أهل البصرة ، وكان الموالى هم الجمهور الاكبر والسواد الاعظم والجانب الثانى أن هؤلاء الموالى حركوا مشاعر العناصر العربية وبخاصة طائفة الفقهاء والقراء ، الذين ساءهم ما أصدره الحجاج من قرارات رأوا أنها تخالف المبادىء الاسلامية مثل الزام الموالى بالعودة الى قراهم والعمل في الارض ودفع الخراج ، وكانت صرخات الموالى المتضررين « وامحمداه » تؤثر في هؤلاء القراء أشد التأثير حتى أنهم كانوا يبكون لما يرون ، فلما قدم ابن الاشعث عقيب ذلك بايعوه على حرب الحجاج وخلع عبد الملك كما ذكر الطبرى وابن الاثير .

ولذا نرى أن حركة ابن الاشعث تمثلت فيها كل العناصر الايرانية العراقية ، عربا وعجما ، وعبرت من خلالها كثير من الاحزاب المعارضة عن شخصها ، مثل الفقهاء والقراء ، والعلويين وأصحاب العصبية اليمنية الناقمين على الحجاج والقيسية والخلافة القرشية . ولكن هذه الثورة لم تثبت أمام الوقفة الحازمة للخلافة وجندها الشامى ، ومنيت بالهزيمة في موقعة دير الجماجم سنة 83 هـ ، ولجأ ابن الاشعث الى رتبيل أحد ملوك الهند فأسلمه الى الحجاج سنة 85 هـ .

وكانت الثورات التى تحركت بدوافع شخصية ، ولم تعبر عن مظالم حقيقية للموالى أو العناصر العربية فى ايران ، أقل خطرا وأضعف تأثيرا ووجدت صدودا واعراضا من هذه العناصر ، لانهم لم يجدوا فيها تمثيلا حقيقيا لآمالهم ، ومنها ثورة قتيبة ابن مسلم ويزيد بن المهلب .

وكان الدافع وراء تمرد قتيبة خوفه من انتقام الخليفة الجديد سليمان بن عبد الملك لسابق موقفه منه عندما زين للوليد خلعه من ولاية العهد ، فأعلن خلعه سنة 96 هـ ودعا الجند الى مبايعته ، وأراد أن يستعيض عن افتقاره لعصبية قوية تنصره الى احياء النعرة العراقية الايرانية فى نفوس رجاله ، وتذكيرهم بعداوتهم لاهل الشام ، فقال لهم ، « يا أهل خراسان انسبونى تجدونى عراقى الام والاب ، عراقى المولد ، عراقى الهوى والرأى والدين ... حتى متى يتبطح أهل الشام بأفنيتكم وظلال دياركم » . ولكن اتباعه لم يجدوا ما يدفعهم لمناصرته ، فانفض العرب من حوله حتى أثاروا حفيظته فوصفهم بأنهم « كناسة المصرين » ، وانصرف الموالى عن الخوض فى الفتنة وقال زعيمهم حيان النبطى « هؤلاء يقاتلون على غير دين » ، ووقفوا ضده حتى لقى حتفه على أيدى معارضيه من الفريقين .

وبالمثل لم ينجح يزيد بن المهلب فى تجميع الناس من حوله ، لان خلافه مع يزيد بن عبد الملك لم يكن يخص أحدا سواه ، ولم يستطع أن يتجاوز بثورته الاسباب الشخصية الى أسباب عامة تجذب الناس اليه ، ونبذته المضرية ، وناصره فريق من قومه اليمنية ، وحلفائهم ربيعة ، لكن هذا لم يجده أمام قوة الخلافة وأنصارها فلحقت به الهزيمة سنة 102 هـ .

وظهر تلاحم العرب والموالى فى حركة أخرى تزعمها الفقهاء المجاهدون فى جيوش ما وراء النهر ، وتفرعت عنها ثورة كبيرة قادها الحارث بن سريج ، وامتدت حتى أواخر العهد الاموى .

وكانت جماعة الفقهاء فى صفوف الجند تتزعم حركة الاصلاح وتطالب بتطبيق المبادىء الاسلامية الكاملة ، وتحسين أوضاع الموالى ، وازالة العوائق التى تحول دون اقبال العناصر التركية على الاسلام ، وعندما نتلمس أخبار هذه الجماعة الاصلاحية فى ثنايا المصادر نجد من أعضائها زعماء بعض الفرق الدينية مثل الجهم بن صفوان ، زعيم الجهمية أو القدرية ، وهو مولى لقبيلة راسب ، وأبى رؤبه زعيم المرجئة ، وأبى الصيداء صالح ابن طريف مولى بنى ضبه الذى عرض مطالب الموالى على الخليفة عمر بن عبد العزيز ، فأبدى اعجابه به وقال : أحرى بمثلك أن يوفد » ، وكان معه رفيق كفاحه ثابت قطنة ، ومعهم أيضا الحارث بن سريج ، وكان من أشجع المجاهدين فيما وراء النهر ، ونستنتج من المصادر أنه عربى مضرى من قبيلة تميم ، ومن هذه الجماعة الاصلاحية عدد آخر من الفقهاء الذين ينتمون الى القبائل العربية المختلفة يضيق هذا البحث عن ذكرهم . ولكننا نكتفى بالاشارة الى أنهم لا يمثلون قبيلة واحدة ، ولا يعبرون عن عصبية ، وانما تجلت فى حركتهم الروح الاسلامية ، وتلاشت الحدود القبلية والعنصرية .

وبدأت هذه الحركة بعرض هادىء لمطالب الموالى عبر عنه أبو الصيداء أمام الخليفة عمر الثانى فقال : « يا أمير المؤمنين عشرون ألفا من الموالى يغزون بلا عطاء ، ولا رزق ، ومثلهم من أهل الذمة قد أسلموا يؤخذون بالخراج ، وأميرنا عصبى جاف يقوم على منبرنا فيقول : أتيتكم حفيا ، وأنا اليوم عصبى ، والله لرجل من قومى أحب الي من مائه من غيرهم ، وهو بعد سيف من

سيوف الحجاج ، قد عمل بالظلم والجور » . وقد اثنى عليه الخليفة واستجاب لهذه المطالب .

ولكن الوضع تغير بعد وفاة عمر ، وعانى الخراسانيون من ولاية أسد بن عبد الله القسرى ، وتوقعوا خيرا من الوالى التالى أشرس بن عبد الله الذى تولاهم سنة 109 هـ ، وكانوا يسمونه الكامل لفضله ، وبخاصة أنه سعى لنشر الاسلام فى بلاد الترك بالطرق السلمية ، وأرسل وفدا لدعوة أهل سمرقند على رأسهم أبو الصيداء ، فاشترط اعفاء من يسلم من الجزية فوافقه الوالى ، فأشهد أبو الصيداء أصحابه وقال لهم : ان لم يف العمال أعنتمونى عليهم ؟ قالوا نعم .

ونجح أبو الصيداء فى مهمته واستجاب أهل سمرقند للاسلام ولكن الوالى لم يف بما وعد ، وخشى أن ينكسر الخراج ، وعندئذ ثار أهل سمرقند ، وانضم اليهم جماعة الفقهاء يتزعمهم أبو الصيداء ، وكان رد الوالى عنيفا اذ قبض على هؤلاء الزعماء ، وانتقم من عظماء العجم والدهاقين ، فأقيموا وتخرقت ثيابهم .

وحمل لواء الثورة الحارث بن سريج سنة 116 هـ وامتد بها من تركستان وما وراء النهر الى المناطق الايرانية .

ونستطيع أن نقسم حركة الحارث بن سريج الى ثلاث مراحل ، فى المرحلة الاولى كان هجومه غضبة لما حل بأصحابه وبأهل سمرقند ، وتمكن من دخول الفارياب وبلخ ، وازالة عاملها نصر بن سيار ، ووجد تأييدا كبيرا من الايرانيين ، فكان أهل مرو يكاتبونه ، ولا يقصد مدينة الا أخلاها أصحابها وتركوها له ، وانضم اليه كثير من العرب والموالى ودهاقين الجوزجان والفارياب ومرو الروذ وملك الطالقان ، ولكن تقدمه السريع تراجع أمام مقاومة الادارة الاموية فارتد الى تركستان .

وفى المرحلة الثانية قضى الحارث أكثر من اثنتى عشرة سنة فى بلاد الترك ، وعاش بينهم . وليس لدينا معلومات عن نشاطه خلال هذه الفترة الا ظهوره بين الحين والآخر مساندا لخاقان ملك الترك فى هجومه على المناطق الايرانية .

وفى المرحلة الثالثة قدم الحارث الى خراسان بعد أن أعطاه الخليفة يزيد بن الوليد الامان سنة 126 هـ ، ولكنه ما لبث أن أعلن ثورته بصورة أشد واعنف سنة 128 هـ بعد أن تولى مروان ابن محمد الخلافة ، وقال : «انما أمننى يزيد ولم يؤمنى مروان» واعتمد فى هذه المرحلة على جند من العرب واتضحت فيها مطالبه بصورة كاملة ، وفى مقدمتها الدعوة الى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وأن يكون الامر شورى ، واستخدام عمال من أهل الصلاح والخير ، ورفض ما عرض عليه من مناصب وأموال ، وكان فى حياته زاهدا متقشفا .

وبرغم ما ذكرته المصادر من أنه لبس السواد ودعا الى الرضا فليس لدينا ما يثبت أنه كان شيعيا ، ولو صح منه ذلك لاتجه الى التعاون مع دعاة العباسيين الذين نشطوا فى هذه الاثناء وما لبثوا أن ظهروا تحت لواء أبى مسلم ، أو تعاون مع جعفر بن أبى طالب الذى دعا لنفسه بالكوفة سنة 127 هـ .

ولكن ثورة الحارث انحرفت عن مسارها من حيث لا يدرى ، اذ التف حوله العرب المضرية واعتبروا ثورتهم رمزا لعصبيتهم ، وناوأه اليمنية بقيادة الكرمانى وتحولت من ثورة اصلاحية ذات شعار اسلامى الى فتنة بين عصبيتين ، كما أنه أغفل فى المرحلة الثالثة من ثورته عنصر الموالى الذى بدأ حركته من أجلهم ، ولذا اخفقت ثورته وانتهت بانتصار الكرمانى عليه ومصرعه سنة 128 هـ .

ولكن ثورته أيضا مهدت مـن حيث لا تقصد لثـورة أخرى ، أفادت من الصراع بـين العناصر العربية ، وعلت فوقها جميعا لتبقى وحدها كـل الثمار ، وهى ثـورة أبى مسلم الخراسانى ، التى شكـل الايرانيون فيها عنصرا هاما ، وحققوا تحت رايتها كثيرا من الآمال التى تطلعوا اليها ، فاتيح لهم فى العصر العباسى أن يتربعوا عـلى مناصب الادارة والوزارة ، ويقيموا دويـلات مستقلة، بل ويعلو سلطانهم على سلطان العرب في عهد البويهيين .

*

أهـم مصـادر البحـث

1 ـ ابن الاثـير : الكامـل ·
2 ـ الاصطخرى : المسالك والممالك ·
3 ـ البلاذرى : فتـوح البلدان ·
4 ـ البلاذرى : أنساب الاشراف ·
5 ـ الجاحظ : البيان والتبيـين ·
6 ـ الجهشيارى : الوزراء والكتاب ·
7 ـ حمادة (محمد ماهر) : الوثائق السياسية والادارية العائدة للعصر الاموى
8 ـ الخطيب (عبد الله مهدى) : الحكم الاموى فى خراسان ·
9 ـ خطاب (محمود شيت) : قادة فتح بلاد فارس ·
10 ـ دكسن (عبد الامير حسين) : الخلافة الاموية من 65 هـ الى 86 هـ ·
11 ـ الدينورى : الاخبار الطوال ·
12 ـ سرور (محمد جمال الدين) : الحيـاة السياسية فى الـدولة العربية الاسلامية ·
13 ـ سالم (السيد عبد العزيز) : تاريخ الدولة العربية ·
14 ـ السيـوطى : تاريخ الخلفاء ·
15 ـ شلـبى (أحمد) : موسوعة التاريـخ الاسـلامى والحضارة الاسـلامية ـ الجزء الثانى ·
16 ـ الطبرى : تاريخ الامم والملوك ·
17 ـ عاقل (نبيه) : تاريخ خلافة بنى أمية ·
18 ـ ابن عبد ربه : العقد الفريد ·
19 ـ فاروق عمر : التاريخ الاسلامى وفكر القرن العشرين ·
20 ـ فلهاوزن (يوليوس) : تاريخ الدولة العربية ·
21 ـ فلوتن (فان) : السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات ·
22 ـ القزوينى : آثار البلاد وأخبار العباد ·
23 ـ محمد حلمى محمد أحمد : الخلافة والدولة فى العصر الاموى ·
24 ـ المسعودى : مروج الذهب ومعادن الجوهر ·
25 ـ المقدسى ، أحسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم ·
26 ـ ياقوت الحموى : معجم البلدان ·
27 ـ اليعقوبى : تاريخ اليعقوبى ·

أوفا ـ ملك انجلترا الانجلوساكسوني المسلم

د. مصطفى حسن محمد الكناني

يعتبر الملك أوفا Offa Rex ملك مرسيا Mercia الانجلوساكسونى من أعظم وأشهر شخصيات ملوك أوروبا وأكثرهم غموضا ، ليس على امتداد العصور الوسطى فحسب ، بل وحتى ساعتنا هذه أيضا .

فلقد استطاع أن يوحد الممالك الانجلوساكسونية لأول مرة فى التاريخ تحت زعامة مرسيا على امتداد عصره الذى استمر قرابة تسعة وثلاثين عاما (757 ـ 796 م/140 ـ 180 هـ) ؛ وذلك بعد حروب طاحنة ، وجهود مضنية بذلها فى شتى الميادين العسكرية والدبلوماسية ، ناهيك عن انجازاته ومشروعاته الاقتصادية والعمرانية ، وتشريعاته العادلة ، تلك التى حقق بها الامن والامان للشعب الانجليزى ، فاستحق بجدارة لقبى : « ملك انجلترا « Rex Anglorum » » ، « وملك كل بلاد الانجليز « Rex totius Anglorum Patriae » (1) ولعلنا نجد فى أعماله الخالدة التى تناولت شتى المجالات الآنف ذكرها ، فضلا عما عرف عنه من تقوى وورع من جهة ، وتودد البابوية وشارلمان أعظم ملوك الافرنج له من جهة أخرى ، ما يؤكد عظم مكانته التى تخطت حدود بلاده الى أنحاء العالم المعروف آنذاك ، وتركه بصماته على مجريات الامور والاحداث فى أنحاء أوروبا فى أخريات عصره .

والغريب أن تاريخ الملك أوفا لم ينل حظه الوافى من الدراسة المتكاملة الجوانب ، اذ لم يدرس بعد حتى يومنا هذا دراسة علمية موضوعية مجردة ، بينما وردت الاشارة اليه عرضا بين ثنايا صفحات كتابات بعض المؤرخين المعنيين بتاريخ بريطانيا بعامة . والملاحظ أن أغلب مؤرخى انجلترا الانجلوساكسونية قد مروا على عصر أوفا مرور الكرام ، بينما أغفله آخرون اغفالا تاما ! هذا من جانب ، ومن جانب آخر ، يلاحظ أن أوفا رغم عظم مكانته ، فان جميع وثائق عصره هو وحده دون بقية ملوك انجلترا قد اختفت تماما ! اذ أن كل ما وصلنا عنه لا يتعدى شذرات أو سطرا أو بعض سطر ، أو فصلا أو بعض فصل فى كتب المؤرخين المتخصصين أمثال سير فرانك ستنتون Sir Frank Stenton ودورثى وايتلوك Dorthy Whitelock ، وسيريل هارت Cyril Hart وغيرهم .

والاكثر غرابة أن المصادر المعاصرة أو المتأخرة عن عصره زمنيا لم تشر من قريب أو بعيد الى نهايته ، أو الى مكان دفنه . ولولا رواية وردت عرضا فى مصدر متأخر زمنيا (القرن 13 م/ 7 هـ) ما عرفنا شيئا عن مكان دفنه الذى ما زال مجهولا حتى ساعتنا هذه ، والذى تحدده الروايات كما هو متواتر ـ فى مصلى صغير داخل مبنى مجهول على حافة نهر اشتهر بفيضاناته المدمرة ! (2) . بينما المفروض أن يكون الدفن داخل كنيسة العاصمة الرئيسية ! مما يجعل المرء يتساءل عما اذا كان دفنه فى مثل هذا المكان متعمدا من أجل تدمير الفيضانات للمبنى وللمقبرة ، ومن ثم طمس آخر معالم تاريخه تماما ، وهذا ما تم بالفعل ! واضافة لما سبق ، يلاحظ أن كافة المصادر والوثائق المعاصرة والمتأخرة زمنيا ، ناهيك عن أغلب المراجع والموسوعات والمعاجم العلمية والتاريخية المتخصصة بصفة عامة ، لم تشر من

قريب أو بعيد الى أهم وأندر العملات في تاريخ أوروبا العصور الوسطى على وجه الاطلاق والتى كان الملك أوفـــا قـد سكها ، وأعنى بذلك الدينار الذهبى الذى ضرب بأوامر منه ولقد نقش عليـه اسـم أوفـــا باللغة اللاتينية مصحوبا بعبارات التوحيد الاسلامية (لا اله الا الله وحده لا شريك له ــ محمد رسول الله) ! مما أوقع المؤرخين فى حيرة ، فكان أن تعددت آراؤهم ، وتضاربت فى تفسير السبب الحقيقى الذى اضطر أوفا حياله لضرب هذا الدينـار .

هذا ، وسوف نتناول فى بحثنا هـــذا بالدراسة العلميـة التحليلية والموضوعية كافة الآراء التى قيلت بصدد تبرير سك أوفا لهذا الدينار . والذى أكدنا على ضوئه ، فضلا عن غيره من الدلائل أن الدينار كان محصلة طبيعية لاعتناقه الاسلام ؛ آملين أن نكون قد وضعنا حدا للحيرة التى أوقع المؤرخون المحدثون أنفسهـم فيها . فهم فى باطنهم مقتنعون أيما اقتناع بما وصلنا اليه بصدد اعتناق أوفـا للاسلام . والثابت حسبما أكـدت الوثائق أن أى باحث منصف مدقق لا يغيب عن خاطره أن هناك أسبابا قد حالت دون المؤرخين ، ولا زالت تحول دون اخراجهم هذه الحقيقة الى حيز النور وأعنى الخوف من ردود فعل البابوية والكنيسة المضادة لهـم اذا ما خرجوا الينا بمثل هذه الحقيقة التى فيها يمترون . ولعل ذلك يفسر أسباب تعدد آراء المؤرخين حول حقيقة أسباب ضرب هذا الدينار، ومن ثم، يمكننا القول بلا تحفظ بعدم تحلى هؤلاء المؤرخين بروح المؤرخ المحايد ، فضلا عن كشف نواياهم ، وحقدهم وكراهيتهم للاسلام والمسلمين .

هذا ، وقبل الخوض فى التفصيلات ، ينبغى العودة قليلا الى الوراء ؛ لنلقى نظرة عامة سريعة على مسرح الاحداث . فالمعروف أن بريطانيا قد تعرضت على امتداد الفترة الزمنية الممتدة من

منتصف القرن الرابع الميلادى حتى منتصف القـــرن السادس الميلادى لاول دفعة مـــن الغـــزاة الجرمان المشهورين باســـم الانجلوساكسون Anglo-Saxons أو الساكسون Saxons . وهم خليط من ثلاث مجموعات بشرية هى : الساكسون Saxon ، والانجليز Angls ، والجـوت Jutes . وكان هؤلاء قد غزوا معا الجزيـــرة البريطانية دون مقاومة تذكر من البريتون Britons سكانهـــا الاصليين ، والذين فروا الى الجبال والى الغابات الكثيفة بعـد فشلهم فى مقاومة الغزاة . وحيث استوطنـوا فى ويلـز Wales واتخذوها مستقرا لهم ومقاما (3) .

استقلت كل جماعة من الغزاة مكونين فيما بينهم سبـــع ممالك عرفت باسم الهيبتاركى Hiptarchy وهى : ويسكس Wessex وسسكس Sussex ، واسكس Essex ، وايست أنجليا East Anglia ، ومرسيا Mercia ، ونورثمبريا Northumbria ، وكنت Kent.

ولقد آلت الزعامة على تلك الممالك الى كنت فى بادىء الامر ثم انتقلت الى نورثمبريا وأخيرا سادت مرسيا . وفى عهد أعظم ملوكها أوفا Offa سيطرت مرسيا تماما على الممالك الآنفة الذكر بعد حرب ضروس خاضها أوفـا ، فاستحق لقبى ملـك انجلترا وملك كل بلاد الانجليز كما أسلفنا (4) .

مهما يكن من أمر ، فمن الثابت أن أوفا حسبما تؤكـــد الروايات التاريخية القليلة التى اعتصرناها من المصادر لم يكن رجل سياسة وحرب فحسب (5) بل كان منظما بارعا ورجل دولة فريد الطراز ، وأعماله فى هذا الصدد لا تقل أهمية وعظمة عن مثيلاتها السياسية والعسكرية . فلقد اهتم أوفا بالنظم الماليـة والاقتصادية والتشريعية ، وبذل جهودا جبارة لرفع مستـــوى الانجليز الثقافى والاجتماعى وكفالة الامن والامان لهم . وحماية

مكاسبهم السياسية والاقتصادية التى حصلوا عليها فى عصره ناهيك عن اهتمامه الفائق بالجيش والتشييد والعمران ممثلا فى سوره العظيم Offa's Dyke (6) .

ـ وهنا لابد من التوقف لحظة لمناقشة مدى أهمية وأسباب بناء هذا السور ، لما له من أهمية بصدد حقيقة موقف أوفا من الاسلام ، فمن الملاحظ أن البناء قد تم على امتداد حدود مرسيا مع ويلز وهو يعد من أعظم المشروعات الانشائية التى أقيمت فى أوروبا على امتداد العصور القديمة والوسطى .

وكما هى العادة بالنسبة لوثائق عصره التى ضاعت ! لم ترد أية اشارة تذكر عنه فى أى من المصادر المعاصرة ؛ ولولا اشارة عابرة وردت فى سياق كتابات الراهب الويلزى آسر Asser عن « سيرة الملك الفريد العظيم » « Life of King Alfred » ما عرفنا شيئا البتة عن هذا الانجاز العظيم (7) .

وجدير بالذكر أن المؤرخين قد تضاربت آراؤهم حول حقيقة الغرض من بناء السور ، فهناك رأى يقول بأن البناء تم « نتيجة اتفاق سياسى عقد بينه ومرسيا » ، الا أن الوصف التفصيلى للسور يؤكد أنه بنى من أجل منع القادمين من ويلز من دخول مرسيا ، ورأى آخر يقول ببناء السور « من أجل حماية مرسيا من أخطار اغارات الانعام أو الرعاع » (8) . وهذا رأى غريب ومرفوض جملة وتفصيلا ؛ اذ أن أى انسان متوسط الذكاء لا يمكنه قبول مثل هذا الرأى ، فهل يعقل أن ملكا مثل أوفا التى شهدت كافة المصادر والمراجع بكياسته وفطنته ، يقوم ببناء مثل هذا السور الذى كلفه أموالا طائلة ، لحماية بلاده من اغارات الانعام أو الرعاع ! ثم ما هى أخطار تلك الانعام أو هؤلاء الرعاع ؟ هل الاجهاز على الحشائش الخضراء أو

نهبها وسلبها ؟ ! وهل هى أنعام عسكرية مسلحة تقودها جماعات من الرعاع الرجالة والفرسان أرعبت هجماتها أوفا فكان أن أقام هذا السور درءا لاخطارها ! ؟ ! ان أى باحث منصف ومدقق لابد أن يرفض مثل هذا الرأى شكلا وموضوعا . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فهناك احتمال قائم ، ألا وهو أن البناء قد تم من أجل منع وتعويق مندوبى البابوية وأهالى ويلز المؤيدين لها من دخول مرسيا لاثارة النفوس ضد الملك أوفا ؛ أملا فى التخلص منه ومن معتقده الجديد المهدد للكنيسة والعقيدة الكاثوليكية والذى أصابها فى مقتل حسبما أكدت المصادر .

هذا واذا عرجنا على انجازات أوفا فى المجال الاقتصادى ، نجد أنه قد قام باصلاح وعمل هام زاد من حيرة المؤرخين وتعددت آراؤهم فى تبريره حتى ساعتنا هذه وأعنى بذلك التغييرات التى أحدثها أوفا في العملات الانجلوساكسونية بعامة،والدينار الذهبى ذى عبارات التوحيد الاسلامية الذى ضربه بصفة خاصة.وهنا لابد من وقفة لمناقشة تلك الآراء لبيان مدى صحتها ، بغية الوصول الى تفسير منطقى لسبب ضرب أوفا دينارة هـــذا مـــن جهـــة ، والتعديلات التى استحدثها فى العملات الانجلوساكسونية مـــن جهة أخرى .

الثابت أن أوفا بعد سيطرته على الممالك الانجلوساكسونية قد أصدر أوامره الصريحة بوقف استخدام كافة العملات السائدة فيما سبق عصره : واحلال أخرى محلها امتازت بزيادة الوزن ، وكانت تحمل اسمه في غالبيتها ، وحمل بعضها اسم الضارب (9).

هذا ، ولقد تنوعت عملات أوفا من حيث الشكل والحجم ، والملاحظ أن عملات بداية عصره قد حملت صورته على أحـــد وجهيها ، بينما حمل الوجه الآخر شارة الصليب المسيحية ، أما

عملات أواخر عصره فيلاحظ أن الصليب قد تلاشى تماما من نقوشها ! ثم اتبع ذلك بعمل آخر له مغزاه ودلالاته الهامة مع سابقه اذ حذف صورته من نقوش العملة (10) .

واذا علمنا أن الاسلام يحرم الصور المجسمة ، ناهيك عن شارة الصليب ، لتأكد لدينا بما لا يدع مجالا لبادرة شك أن أوفا قد خطا خطوات وئيدة نحو الاسلام ، توجها باصدار دينـــاره الذهبى ذى عبارات التوحيد الاسلامية .

وهنا ثمة سؤال يطرح نفسه علينا ملحا فى طلب الاجابة ، ألا وهو : هل اعتنق أوفا الاسلام فكان ضرب هذا الدينار محصلة طبيعية له ؟

بادىء ذى بدء ينبغى الاشارة الى أن كافة المصادر والوثائق المعاصرة والمتأخرة زمنيا لم تشر من قريب أو بعيد الى هـــذا الدينار ، ناهيك عن اهمال كافة دوائر المعارف العالمية والمعاجم والمراجع المتخصصة الاشارة اليه رغم أن غالبيتها قد أشارت الى عملات الفترة المبكرة من عصره فقط ، دون الاشارة الى التعديلات التى ادخلها على العملة بحذفه شارة الصليب وصورته كما أسلفنا اضافة لما سبق ، يلاحظ أن المؤرخين المحدثين المعنيين بالمسكوكات رغم امكانية تفهمهم معانى نقوش عبارات التوحيد الاسلاميـة بطريقة أو بأخرى قد تناسوا الاشارة اليها أو الى دلالاتها الهامة! باستثناء القليل منهم الذين مروا عليها مرور الكرام دون تعليق يذكر ، رغم تفهم بعضهم ، بل واجادته اللغة العربية الفصحى قراءة وكتابة (11) مما يجعل المرء يتساءل عما اذا كان هـــذا العمل متعمدا لطمس حقيقة سبب سك هذا الدينار (12) .

هذا، ومن الاهمية بمكان الاشارة الى أن الشواهد والمصادر التاريخية تؤكد اعتناق أوفا للاسلام ، ومن ثم كان ضرب الدينار

المعنى محصلة طبيعية له : فكان أن جن جنون البابوية ورجال الكنيسة الذين خططوا مع شارلمان للتخلص من أوفا لقيامه بأعمال «معادية للكنيسة، هددت سلطانها بالخطر المباشر وأنذرت باخراجه من انجلترا كلها » (13) . يؤيد ذلك الرأى ارسال البابا أدريان الاول Adrian I (750 – 796م) بعثة عام 786 م ، المشهورة برئاسة كل من « جورج اسقف أوستيا George Bishop of Ostia وثيوفلاكت أسقف تودى Theophylact Bishop of Todi وتصحبه مجموعة أخرى من كبار رجال الكنيسة » وذلك من أجل اعادة تجديد وتثبيت الايمان والسلام اللذين دعا اليهما القديس أوجسطين St. Augstin عام 597 م ، من قبل (14) وبمناقشة تلك العبارة الخطيرة الفحوى يلاحظ أنها لا تؤكد ما وصلنا اليه بصدد اعتناق أوفا الاسلام فحسب ، بل تؤكد محاولته نشره فى انجلترا ، وارتداد الكثيرين عن المسيحية أيضا . فكان أن حدثت هزة عنيفة أصابت العقيدة الكاثوليكية بضرر بالغ ، تمثل فى تدمير جهود أوجسطين السابقة لكثلكة انجلترا ؛ وكانت المحصلة ارسال البعثة السابقة الذكر من جهة وتخطيطها للتخلص من أوفا من جهة أخرى (15) . ومن ثم نجد تعليلا منطقيا يفسر أسباب اختفاء كافة وثائق عصر الملك أوفا دون غيره من ملوك انجلترا ودور البابوية فى هذا الصدد ، من أجل طمس معالم تاريخه الحقيقية وجعله نسيا منسيا من جهة ثالثة .

وهنا لابد من التوقف برهة ، لمناقشة كافة الآراء التى قيلت حول تبرير سك دينار أوفا المشهور هذا والتأكد من مدى صحتها وعدمه ، واضعين نصب أعيننا الوصول الى الحقيقة التاريخية المجردة ، والمنزهة عن أى غرض آخر .

لقد تعددت الآراء واختلفت فى تبرير اقدام أوفا على سك هذا الدينار فلقد عزاه البعض الى رغبته فى « دفع الضريبة

أو المنحة المقررة عليه سنويا للكنيسة الرومانية . والمعروفة باسم بنس بطرس «Peter's Pence» (16) . ورأى آخر يعزى السك الى « حالة نفسية انتابت أوفا دفعته لضرب الدينار ، اشباعا لها وتحقيقا لرغبة جامحة سيطرت عليه ودفعته لذلك تشبها بالدينار الاسلامى ذى المكانة العالمية في عالم تجارة العصور الوسطى » ، وعلل سبب النقش لرغبته فى « الظهور والشهرة والتفاخر بين أقرانه من الملوك المعاصرين ، بمقدرته على سك مثل هذا الدينار المشهور باسم المنقوش Mancus ، من أجل تقديمه للبابوية وفاء للمنحة المقررة عليه سنويا » ؛ مما يتفق والرأى الآنف الذكر عاليه . وفريق ثالث يرى أن الدينار « قد زور وأقحم عليه اسم أوفا اقحاما » دون توضيح أسباب الاخذ بتلك الآراء أو تعليلها (17) .

ـ وبالتمعن فى الرأى الاخير القائل بالتزوير نجد أنه مرفوض تماما ، بدليل ما تضمنته عبارات الدينار من أخطاء تؤكد جهل ضاربه باللغة العربية ، ومن ثم يتأكد لنا أنه قد ضرب فى دور السك الخاصة بالملك أوفا فى انجلترا (18) . وبالمثل يرفض الرأى القائل بأن الضرب تم « اشباعا لحالة نفسية انتابت أوفا ... » خاصة وأن أصحاب هذا الرأى قد دللوا على صحته بالقول « بجهل الملك أوفا ومستشارية بمعانى عبارات التوحيد الاسلامية عندما قدموه الى البابا وفاء للضريبة أو المنحة المقررة عليه سنويا » (19) . واذا افترضنا صحة رأى ج. آلان J. Allan هذا ، وقلنا بجهل أوفا بمضمون العبارات الاسلامية ، فأين كان كبار رجال الكنيسة الانجليزية ، وماذا كانت ردود فعلهم تجاه عملية تداول تلك الدنانير الاسلامية العبارات الخطيرة الفحوى والمضمون ؟ ! .

هذا واذا علمنا أن البابوية ورجال الكنيسة كانـــوا فى شقاق دائم مع أوفا وطالما تربصوا به الدوائر ؛ لذا ، لا يمكن القول بقبولهم مثل هذه العملة وفاء للمنحة المقررة سنويا عـلى أوفا ، وصمتهم حتى يتم تداولها كما قيل ! وآية ذلـك الرأى عبارة ذكرها المؤرخ المشهور س. أ. بلنت S.A. Blunt اذ قال : « ... ولكننا اذا أخذنا بالرأى القائل بجهل الملك أوفا بحقيقة مضمون نقوش عبارات التوحيد الاسلامية على الدينار ، فالحال ها هنا يختلف كلية بالنسبة لكبار المسؤولين من رجال الكنيسة والعلمانيين الموجودين فى شتى الادارات الدينية والمدنية . اذ ينتفى كلية القول بجهلهم وعدم تفهمهم هم أيضا لمضمون تلك العبارات وفحواها الخطير (20) . هذا من جهة . ومن جهة أخرى انتقد بلنت رأيه الآنف الذكر ، وخرج علينا برأى جديد، قال : « ... الثابت أن الدنانير العربية قد سادت عرش التجارة العالمية غربى البحر المتوسط ، ولعدم وجود دليل واضح يحسم حقيقة أمر هدف أوفا من ضرب هذا الدينار ؛ فمن الافضل الاخذ بالرأى القائـل بأن الضرب كان مـن أجـل التعامل بـه فى التجـارة الخارجية (21) . ان رأى بلنت هذا مرفوض كلية أيضا ، فالثابت أن التجارة العالمية كان يسودها الدينار الاسلامى الذى عرفـه الغربيون باسم المنقوش ، بسبب نقاء عياره وزيادة وزنه عـن الدنانير اللاتينية المقلدة له .

اذ أن التجار المسلمين والايطاليين عـلى حـــد ســواء قـــد رفضوا التعامل بغير الدنانير الاسلامية الاصلية المضمونة الوزن والعيار فى التجارة الخارجية ، لذا ، لم يكن هناك ثمة داع لتعامل التجار الانجلوساكسون بغيرها هم أيضا ، ومن ثم ينتفى الاخذ برأى بلنت وغيره فى هذا الشأن . وآية ذلك ما ذكره موريس لومبار فى سياق حديثه عن أهمية الدنانير الاسلامية الاصلية ،

اذ أوضح تفضيل التجار الانجليز وغيرهم من الافرنج التعامل بها مع المسلمين دون المقلدة اذ قال : « ... ان السكة المقلدة لم تكن على نطاق واسع ، لان الذهب القادم من البلاد الاسلامية الى غربى أوروبا كان فى صورة نقود مسكوكة (أى دنانير اسلامية أصلية) ، فاستخدمته أوروبا البربرية كما هو ، واستخدمته فى دفع ثمن الواردات من الاسواق الخارجية سواء أكانت الاسواق الاسلامية أو أسواق روسيا (امارة كييف) أو أسواق البندقية وبيزنطة » (22) .

أضف الى ذلك دليلا آخر وأعنى ما أكدته المصادر والمراجع عن قوة التواجد التجارى الاسلامى فى أغلب دول أوروبا بما فيها انجلترا الانجلوساكسونية فى العصور الوسطى ، منذ نهاية القرن السابع الميلادى (الاول الهجرى) . بدليل اكتشاف العديد من العملات الاسلامية هناك ، فضلا عن تأكيد الحفريات الاثرية هيمنة الدينار الاسلامى المعروف بالمنقوش على عرش التجارة العالمية فى غربى أوروبا على حساب الصولدى Soldus الذهبى الذى توقف استخدامه فى أوروبا الغربية بما فيها انجلترا الانجلوساكسونية منذ بداية النصف الثانى للقرن الثامن الميلادى (النصف الثانى للقرن الثانى الهجرى) (23) ؛ مما يؤكد عظم وقوة أثر التواجد الاسلامى التجارى فى أوروبا الغربية بعامة، وانجلترا ابان عصر الملك أوفا بخاصة من جهة ، ومن جهة أخرى يتأكد لنا صحة ما وصلنا اليه بصدد رأى بلنت وغيره القائل بأن أوفا سك دیناره الذهبى هذا من أجل تنشيط التجارة العالمية . ومن جهة ثالثة لعلنا نجد فى عبارة أخرى ذكرها بلنت نفسه ما يدحض رأيه ويؤكد ما وصلنا اليه وذكرناه آنفا . اذ قال : « لقد رجحت هذا الرأى لعدم وجود دليل واضح يحسم أمر حقيقة سك هذا الدينار » والغريب أن بلنت عاد وناقض رأيه

بآخر مردود أيضا حيث قال : «... الا أن احتمال القول بأن الملك أوفا قد ضرب هذا الدينار لاغراض دعائية خاصة يجب أن ينظر اليه بعير الاعتبار » (24) ؛ دون ذكر مفهوم عبارة « لاغراض دعائية خاصة » فالمعروف أن أوفا قد وصل الى مكانة مرموقة اعترف بها الاعداء قبل الاصدقاء ، وعلى رأسهم البابا وشارلمان حيث عامله الاخير معاملة الند للند من ناحية (25) ؛ ناهيك عن أمجاده ، وشهرته التى جابت آفاق أوروبا جمعاء كرجل حرب وسياسة ومصلح اجتماعى لا يطاول . ومن ثم فليس هناك ثمة داع يدفعه للدعاية لنفسه ؛ الا اذا كان بلنت يقصد (دون أن يفصح عن حقيقة ما يجيش فى صدره) الدعاية من أجل اعلان حقيقة اعتناق أوفا الاسلام جهارا نهارا ، فهنا يمكننا الاخذ برأى بلنت ، ومن ثم اضافة جديد يؤكد صحة ما وصلنا اليه بشأن اعتناق أوفا الاسلام من جهة ، وكشف مدى حقد الكنيسة الرومانية على أوفا وكراهيتها له من جهة أخرى .

وهنا نعود ونتساءل ، اذا صح القول باعتناق أوفا للاسلام فكيف وصلت الدعوة الى مسامعه ؟

قبل الاجابة ينبغى الاشارة الى أن الاكتشافات الاثرية والمصادر المعاصرة قد أكدت عمق جذور العلاقات التجارية بين الشرق الادنى الاسلامى والقارة الاوروبية بعامة ، وشمال أوروبا وانجلترا بصفة خاصة ، ليس منذ نهاية القرن السابع الميلادى فحسب ، بل كانت أعمق جذورا من تلك الفترة كذلك . فلقد أكدت المصادر قوة علاقات بريطانيا الرومانية التجارية بالشرق، واستورد البريطانيون دهان البلسم والقرفة والزنجبيل والعطور والبخور من مصر وبلاد الشرق على اتساعها (26) . وبالقطع لابد أن تلك العلاقات قد ازدادت قوة ونموا بعد ظهور

الاسلام وانتشاره فى المشرق والمغرب من ناحية ، وبعد قدوم الانجلوساكسون الى بريطانيا واقامة ممالكهم المذكورة آنفا بعامة وفى عصر الملك أوفا بصفة خاصة حسبما أكدت المصادر واكدناه من قبل من ناحية أخرى .

فالثابت أن تلك العلاقات قد انتعشت وقويت فيما بين انجلترا والخلافة العباسية فى عصر أوفا ؛ ولابد أنه كانت هناك ثمة سفارات تجارية ودبلوماسية متبادلة بين الجانبين تبعها كثافة تواجد التجار المسلمين فى انجلترا ، لادارة شؤونهم التجارية وتصفية حساباتهم ، حاملين معهم كافة أنواع السلع والبضائع الشرقية وعودتهم أدراجهم الى بلادهم محملين بشتى الانواع المماثلة الانجليزية والاوروبية .

والثابت أن أوفا قد ترسم خطا شارلمان ملك الافرنج فى توطيد وتقوية علاقاته التجارية بالمسلمين ، خاصة وأنه كان ينافس شارلمان كند قوى له (27) فلقد أكدت المصادر قوة روابط الاخير بهارون الرشيد وتبادلهما الهدايا فيما بينهما (28) . ويؤيد ذلك الرأى ما ذكره المؤرخ الانجليزى المشهور سير فرانك ستنتون فى سياق حديثه عن سمات دينار أوفا الذهبى العباسى الطراز ، حيث قال بأنها « تؤكد قوة وجود علاقات تجارية وطيدة فيما بين انجلترا والخلافة العباسية فى عهد الملك أوفا (29) ومن ثم لابد أن العلاقات كانت من القوة بحيث أدت الى تبادل السفارات والمبعوثين التجاريين فيما بين الجانبين من جانب ، ناهيك عن حتمية عقد اتفاقات تجارية فيما بينهما ، على نمط تلك التى عقدها أوفا مع شارلمان من جانب آخر (30) .

هذا ولما كان التجار المسلمون ليسوا مجرد تجار فحسب بل كانوا دعاة اسلاميين فى نفس الوقت وعلى علم تام بكافة الامور

الفقهية وأصول الدعوة والشريعة الاسلامية كـكل ، فضلا عما اتسموا به من حسن خلق وسلوك قويم واستقامة وأمانة. لذا كانوا بحق خير مثال يمثل المسلم القدوة فأعطوا المجتمعات التى تاجروا معها صورا مشرقة عن الاسلام والمسلمين وسماحتهم ودعوها الى عبـادة الواحد الاحـد الفـرد الصمد من منطلق ايمانهم بعالمية الدعوة الاسلامية ، وتيقنهم بـأن هداية الناس الى الحـق فرض عين على كل مسلم القيام به كلما استطاع الى ذلك سبيلا ، أملا فى حصولهم على ما هـو « خـير ... من حمر النعم » (31) واضعين نصب أعينهم قول الحق جل وعلا لرسوله الكريم بسم الله الرحمن الرحيـم : « **وما أرسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا ولكـن أكثـر الناس لا يعلمون** » (سبأ ـ 28) . وقوله جلـت قدرتـه ، بسم اللـه الرحمن الرحيم : « **يا أيها النبى انا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيـرا ، وداعيـا الى اللـه باذنـه وسراجا منـيرا** » (الاحزاب 45 ـ 46) مـن جهة أخرى . وآيـة ذلك الرأى انتشار الاسلام بفضل جهود هؤلاء التجار الدعاة فى بلدان وجزر جنوب شرق آسيا والمحيط الهندى فضلا عـن بلاد شرق وغرب ووسط افريقية أيضا .

من هذا المنطلق ، ليس ثمة ما يمنع من وجود نـوع مـن الاتصالات المباشرة بين بعض من كبار هؤلاء التجار المسلمين وبين أوفا ، ناقشوا خلالها معه مفهوم عبارات التوحيد الاسلاميـة المنقوشة على الدينار العباسى بعد أن بهرته نقوشها، فكان أن أوضح هؤلاء التجار الدعاة معانيها لـه مع عرضهم عليه فكرة اعتناقه الاسلام ومناقشتهم اياه فى كافة الامور المتعلقة بطبيعة المسيح عيسى بن مريم رضى اللـه عنها ، مترسمين خطى جعفر بن أبى طالب رضى اللـه عنه مع النجاشى مـلك الحبشة ، ونجاحه فى اقناعه باعتناق الاسلام (32) فكان أن اقتنع الملك أوفا بالاسلام ،

فأسلم وجهه لفاطر السموات والارض . ولعله آمن به وحده أو مع أسرته وكبار معاونيه فى بداية الامر مع كتمه الامر سرا الى حين اصداره أوامره بسك تلك العملة الذهبية والتى احتار المؤرخون الحديثون فى تفسير أسباب سكها . هذا ، ومن الممكن القول باحتمال أن بعض أفراد السفارات المتبادلة فيما بين الخلافة العباسية وبين الملك أوفا قد عرضوا عليه فكرة اعتناقه الاسلام، فآمن بعد اقتناع ومن ثم كان نقش اسمه مع عبارات التوحيد الاسلامية (لا اله الا الله وحده لا شريك له محمد رسول الله) على دينار هذا من جهة ، فضلا عن قراراته برفع شارة الصليب وصورته من نقوش عملاته ، من جهة أخرى محصلة طبيعية لاقتناعه هذا .

مهما يكن من أمر ، وسواء صح هذا الترجيح أم ذاك ، يمكننا هاهنا الاخذ بالرأى القائل بأن أوفا أصدر دينار هذا « اشباعا لحالة نفسية انتابته وتحقيقا لرغبة جامحة سيطرت عليه . ولعل صاحب هذا الرأى قد اقتنع فى قرارة نفسه باعتناق أوفا الاسلام . الا أن ضغوط الكنيسة والتعصب الاعمى ضد الاسلام جعله لا يلتزم بالحيدة الواجب توافرها فى المؤرخ المنصف . مما حال بينه وبين البوح بمكنون صدره .

وأخيرا ثمة ملاحظة هامة ينبغى الاشارة اليها اذ أن من الغريب والملاحظ أن كافة المصادر والوثائق لم تشر من قريب أو بعيد الى كيفية أو أسباب موت الملك أوفا المفاجىء وهو فى قمة مجده ونفوذه يوم الجمعة 29 يوليو 796 م/17 جماد أول 180 هـ، اذ اكتفت الحوليات الانجلوساكسونية بالاشارة فى عبارة مقتضبة الى « موت أوفا فجأة فى عام 796 م » (33) .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، يلاحظ أنه دون غيره من الملوك الانجليز قد أهملت كافة المصادر والوثائق الاشارة الى مكان دفنه والذى كان من المفروض أن يكون ـ ان لم يكن اعتنق الاسلام بالفعل ـ داخل كاتدرائية أو كنيسة العاصمة الكبرى ولكن الغريب وحسبما ذكرت المصادر المتأخرة زمنيا أن الملك أوفا عندما توفى تم نقله الى بلدة صغيرة حيث دفن فى مصلى صغير داخل مبنى متداع ، على حافة نهر مشهور بتياراته وفيضاناته الجارفة كما لو كان الذين دفنوه قد خططوا واختاروا هذا المكان عن عمد ، على أمل أن تجرف الفيضانات المبنى بمن فيه فيزول كل أثر للملك، حتى يصبح نسيا منسيا، وهذا ما تم بالفعل. ومن ثم يتأكد لنا صحة ما وصلنا اليه بصدد ترجيح اعتناق أوفا الاسلام كما أسلفنا .

فلقد أشارت المصادر (34) الى أن الروايات المتواترة على ألسنة الاهالى ، نقلا عن أجدادهم وأسلافهم المعاصرين للملك أوفا تفيد أنه قد مات «عام 79» في بلدة Offley (35) ثم نقل جسده الى بلدة بيدفورد Bedford الصغيرة (36) حيث قبر فى داخل مصلى صغير كائن بمبنى مجهول يقع خارج البلدة على الحافة المباشرة لنهر الاوسك «the Urk» (37) .

وهكذا أفادت وأكدت الرواية الغامضة دفن الملك أوفا بهذه الطريقة المشبوهة فى مثل تلك البلدة الصغيرة ، داخل هذا المكان المجهول ، وليس داخل الكنيسة الكبرى بالعاصمة مما يرجح اعتناقه للاسلام . فكانت المحصلة محاربته واثارة النفوس ضده للخلاص منه فى الدنيا ، ثم دفنه بعد وفاته بهذه الطريقة المشينة ، انتقاما منه حتى يزول هو وعقيدته الجديدة فتنساه الاجيال المتعاقبة على مر السنين ؛ خشية أن يكون مثالا يحتذى ،

فيكون الدمار للكنيسة الانجليزية هو المحصلة الوحيدة لذكرى هذا الرجل العظيم .

مهما يكن من أمر ، وعلى ضوء ما سبق ، لعلنا نكون قد أكدنا ما وصلنا اليه بشأن ترجيح اعتناق أوفا الاسلام ومن ثم قيامه بالمحاولة الاولى من نوعها فى تاريخ أوروبا الوسيط باعلان الاسلام دينا رسميا له ولشعبه . وقد يقول البعض أن الدينار ليس حجة تؤكد اعلانه الاسلام دينا جديدا له ولاسرته وكبار رجاله ان لم يكن له ولاسرته ولشعبه ككل . على أساس أن هناك سوابق عديدة قلد فيها الامراء الصليبيون ، وغيرهم من ملوك أوروبا الغربية الدنانير الاسلامية الا أن هذا الرأى سبق وأكدنا عدم صحته ، عند مناقشة الرأى القائل بأن أوفا قد سك عملته تلك لتقديم المنحة السنوية المقررة عليه تجاه الكنيسة الرومانية. هذا ، وسواء أكان اعتناق أوفا الاسلام محصلة طبيعية لرغبة ذاتية جامحة أو حالة نفسية هيمنت عليه دفعته لاعتناقه بجهود التجار الدعاة المسلمين الذين قدموا للتجارة فى بريطانيا من جهة ، أو كان نتيجة جهود أعضاء السفارات والبعثات الرسمية السياسية والتجارية ، المتبادلة فيما بينه وبين الخلافة العباسية من جهة أخرى ، فمما لا شك فيه أن الدينار الاسلامى الذى ضربه أوفا ، يعتبر فى حد ذاته دليلا يؤكد صحة ما وصلنا اليه فى هذا الصدد . اذ انه يعتبر وثيقة هامة لها ثقلها فى تأكيد تبريرنا لاسباب اصداره على ضوء المعلومات القليلة النادرة التى ذكرتها المصادر والمراجع وجهوده وانجازاته المتعددة فى شتى الميادين . ولعلنا نجد فى اختلاف المؤرخين فى تبرير ضرب هذا الدينار ، ناهيك عن اختفاء كافة مصادر تاريخ عصره ، وكراهية البابوية الرومانية له ما يؤكد صحة ما وصلنا اليه فى هذا الشأن أيضا ويضيف اليه جديدا . اذ أن حيرة المؤرخين، وتناقض آرائهم

يؤكد أنهم رغم عدم قولهم صراحة باعتناق أوفا الاسلام ، يؤمنون فى قرارة أنفسهم بامكانية صحة هذا الاحتمال لدرجة كبيرة .

وجدير بالذكر أن المؤرخ الانجليزى المشهور سير فرانك ستنتون قد لخص قدرات أوفا ، وأبرز مكانته فى التاريخ فى عبارة جامعة مانعة اذ قال : « ... ان أى ملك أنجلوساكسونى آخر لم يكن فى مقدوره أن ينظر الى العالم على مدى اتساعه ، بمثل نظرة الملك أوفا البعيدة المدى تلك ، أو بمثل الوعى والحس السياسى المرهف الذى تفرد به دون غيره » من أقرانه الملوك(38)؛ فاليه يعزى فضل وضع مقومات نظم وحضارة انجلترا ونهضتها التجارية في العصور الوسطى تلك النظم التى تفاعلت مع مثيلاتها الخاصة بالغزاة الدانيين الشماليين ، والنورمانديين ، فيما بعد عصره .

ومنذ ذلك الحين فصاعدا بدأت انطلاقة انجلترا من عزلتها القديمة وخرجت سفنها التجارية تشق عباب المحيط شرقا وغربا حاملة معها تلك المقومات الحضارية فى صورة دساتير ونظم وعلوم وثقافة الى القارة الاوروبية على اتساعها(39). وباختصار، أصبحت انجلترا بفضل جهود أوفا مدرسة أوروبا فى بداية العصور الوسطى ، تلقنها شتى المعارف والعلوم بعد أن كانت تلميذا متأخرا دراسيا ، يحاول بالكاد أن يتعلم ألف باء الحضارة من قبل عصر هذا الملك العظيم ؛ والحمد لله الذى هدانا لهذا ، وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله .

اللـوحـــة

الوجـــه

الظهـــر

دينار الملك أوفـا الذهبى

(بتصريح من المتحف البريطانى بلندن)

المختصرات الواردة فى الهوامش

A.A.E. = Academic American Encyclopedia

B.N.J. = British Numismatic Journal

C.E. = The Catholic Encyclopedia

C.E.D. = Councils & Ecclesiastical Documents

Cart. Sax. = Carttularium Saxonicum

Ch. E. = Chambers Encyclopedia

D.S. = The Penguin Dictionary of Saints

D.U. = Dictionnaire Universal d'Histoire et de Géographie

E.B. = Encyclopedia Britainnica

E.H.D. = English Historical Documents

E.H.R. = English Historical Review

Laud Chronicle (The) = The Anglo-Saxon Chronicle «Ms. E.», ed. G.N. Garmonsway

N.A.E. = New Age Encyclopedia

N.C. = Numismatic Chronicle

N.E.B. = The New Encyclopedia Britainnica

O.C.E.L. = Oxford Companion to English Literature

Parker Chronicle (The) = The Anglo-Saxon Chronicle «Ms. A.» ed. G.N. Garmonsway

P.E.P. = The Penguin Encyclopedia of places

Sh. Camb. Med. Hist. = The shorter Cambridge Medieval History

(1) Cart. Sax., N°ˢ 213, 214, 234, 257.

(2) Roger of Wendover, Flowers of History, trans. from the Latin by Giles, J.A., London, 1949, vol. I, p. 166-167 ; Metthew of Westminster, the Flowers of History, trans. form the original by C A. Yonge, London, 1938. 1 p. 382-383.

(3) قدم الانجلوساكسون من حول مناطق بحر الشمال (جوتلاند Jutland وبلاد الدنمرك ، والمنطقة الممتدة جنوبها بعامة ، وألمانيا بخاصة • ولقد أشارت الحوليات لتعرض بريطانيا لغزوات البكتيين Picts والسكوتلانديين Scots وهم الايرلنديون والسكوتلانديون سكان كالدونيـــا القديمـــة Caldonia (سكوتلاند) • حـدث ذلك فى أواخر النصف الاول للقـرن الخامس الميلادى عقب انسحاب الرومان (عام 442 م تقريبا) ؛ فلقد استدعى الطاغية فورتيجرن Vortigern ماك بريطانيا (445 ـ 485 م، تقريبا) الغزاة الساكسون لمساعدته ضد المذكورين آنفا • ونجح الساكسون فى دحرهم ، وكان جزاؤهم العديد من الهبات فى شكل أرض وعقارات • وسرعان ما تحول الحلفاء الى أعداء ، واجتاحوا الجزيرة وهزموا البريطانيين الذين اتجهوا الى الغرب حيث استقروا فى ويلز Wales ؛ ومنذ ذلك الحين فصاعدا عرفت بريطانيا باسم انجلتـــرا نسبة الى الانجلز احدى جماعات الساكسون الثلاث (الانجلز Angles ، والجوت Jutes والساكسون Saxons) • فى هذا الصدد وللمزيد انظر المصادر والمراجـع الآتيـة :

Bede, The History of the Englich Church and People, trans. by Leo Sherley, London 1968, p. 34, 38 F, 51-58, 92 F, 108 ; Bede, Ecclesiastical History of English Nations »

(4) هذا ، ومن الجدير بالذكر أنه عقب مصرع ايزلبالد ابن عم أوفا وملك مرسيا (716 ـ 757 م) نشبت الحرب الاهلية ، التى انتهت بانتصار أوفـا وتربعه على العرش بادئا أولى خطوات توحيد الامه الانجليزية ؛ ولقد نجـــح فى ذلك أيما نجاح • اذ استطاع بعد حروب خاضها فى المجال العسكـــرى والدبلوماسى أن يوحد الممالك الانجلوساكسونية فى اتحـاد كونفيدرالى تحت زعامة مرسيا (بدءا بمملكة كنت 785 م ؛ ـ ومن قبلها كانت سسكس قـــد اخضعها 772 م • وفى عام 788 م• ضم وسكس ، كذلك سيطر على ايسـت أنجليا ونورثمبريا عن طريق روابط المصاهرة ، ناهيك عن اسكس وبعض الممالك الاخرى الصغيرة مثل ليندسى التى أخضعها لسلطانه المباشر فى النصف الثانى من عصره) ؛ وبذلك وحد أوفا الامة الانجليزية لاول مرة فى التاريـخ • وبعده بدأ العد التنازلى لانهيار سيادة مرسيا على الانجلوساكسون ، حتى زالت تماما فى نهاية القرن التاسع الميلادى (نهاية الثالث هـ) بأن آلت الى الملـك ألفريد العظيم (871 ـ 899 م) ملك وسكس • فى هذا الصدد وللمزيد عن جهود أوفا لبناء صرح وحدة الامة الانجليزية انظر :

The Laud Chronicle, p. 52 ff. ; The Parker Chronicle, p. 54 f. ; Roger of Wendover, I, p. 156 ff. ; Mathiew of Westiminister, I, p. 379 ff. ; Roger de Hoveden, I, p. 29 and n. 21 ; cf. also : Stenton, Sir F., Anglo-Saxon England, 3 rd. Ed., London, 1984, p. 254 F., 205 F., 219 f, and the notes.

(5) أكد ألكوين في رسالة الى أوفا اهتمام الاخير بالثقافة والتعليم ، وشكره على جهوده تلك ولقد علقت د. دورثي وايتلوك على جهود أوفا ونشاطه التعليمي والعمراني ، وأشادت بها . وللاسف وبسبب ضياع وثائق عصره لم نعرف عنها الكثير . انظر :

Letter of Alcuin to OFFA, King of Mercia (787 - 796) cf. E.H.D., Doc 195, p. 22 & the notes.

(6) يلاحظ أن الراهب آسر Asser ، رغم مكانته العلمية والدينية ، قد تناسى الاشارة الى أسباب بناء السور ؛ ولعل السبب أوامر البابوية الصارمة بعدم الاشارة من قريب أو بعيد لانجازات الملك أوفا ؛ مما يؤكد ما وصلنا اليه حول أسباب البناء الحقيقية والتي سنذكرها في حينها . انظر :

Asser, Life of King Alfred, ed. W.H., Stevenson, Oxford 1904, 14, p. 12 ; Roger de Hoveden, 1, p. 19 & n. 64 ; cf. also : Sh, Camb. Med. Hist ; 1, p. 387.

هذا ويمتد السور من شرقي نهر واي Wye جنوبا بالقرب من قنطرة سولرز Sollers متجها شمالا عبر مناطق جبلية حتى ينتهي به المطاف بالقرب من باسنجورك Basingwork على نهر دي Dee ؛ مكونا ما يشبه السد المنيع فيما بين حدود ويلز ومرسيا « من البحر الى البحر » ويبلغ طوله 247 كيلومترا تقريبا ؛ ولقد كشفت الحفريات عن مائة وتسعة وعشرين كيلومترا منه . وهو عبارة عن خندق عظيم عمقه ستة أقدام يطل على ويلز ، وأعلاه من جهة الشرق (أي من جهة مرسيا) سور عظيم ارتفاعه خمسه وعشرون قدما . ومن ثم فان من يريد عبوره من ويلز عليه أن يتخطى ستة وخمسين قدما (تمثل عمق الخندق وارتفاع السور من كلا الجانبين) ، انظر :

Wormald, op. cit., p. 120 - 121 ; Stenton, op, cit., p. 212 - 215 ; A.A., p. 353, O.C.L., p. 65. Cf. also : Moinddin, M., « Did OFFA Accpet the Faith of Islam », ed. Ta Ha Publishers, London (N.D.) p. 2.

(7) انظر أبعاد السور التفصيلية في حاشية رقم (6) .

(8) Sh. Camb. Med. Hist. 1, p. 180.

(9) Blunt, C.S., « The Coinage of Offa », cf. « Anglo-Saxon Coins ed. R.H.M. Dolly, London 1961, p. 49 - 50 ; Stenton, op. cit. p. 222 & n. 3 ; Hobson, B., Coins & Coin Collecting, London, 1965 ; p. 35 ; Kent, J., 2000 Years of British Coins & Medals, British Museum Publication, London 1978, p. 15.

(10) Hobson, op. cit., loc. cit.

(11) جدير بالذكر أن المؤرخ المشهور عزيز سوريال عطية في سياق حديثه عن تاريخ العلاقات التجارية بين المسلمين وأوروبا العصور الوسطى ، قد أشار الى دينار الملك أوفا دون ذكر أي شيء عن مفهوم عبارات التوحيد الاسلامية أو حتى الى العبارة ذاتها! مما يؤكد تعمده اهمال الاشارة اليها كلية من جهة، واذا علمنا انه مصري مسيحي ويجيد اللغة العربية الفصحى من جهة أخرى ، لتأكد لنا على الفور صحة ما وصلنا اليه بشأن أسباب سك هذا الدينار كمحصلة طبيعية لاعتناق أوفا الاسلام . الا أن المؤرخ لاسباب لا تغيب عن فطنة الباحثين قد تناسى العبارات كلية . واذا غلمنا عن ذات المؤرخ أنه يعمل في احدى الجامعات الامريكية ، كأستاذ للتاريخ والحضارة الاسلامية ! وله كتابات عديدة عن الحروب الصليبية ، وممن عرفوا بحقدهم وكراهيتهم للاسلام والمسلمين

ويعد من مشاهير المستشرقين ، فلا شك أن عدم اشارته هذه في حد ذاتهـــا تضيف جديدا يؤكد ما وصلنا اليه بصدد اعتناق أوفا الاسلام ، انظر :
Atiya A.S., Crusade, Commerce & Culture, N.Y., 1966, p. 169.

انظر أيضا : مصطفى السباعى : الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم ط 2 ، بيروت 1399 ـ 1979 م ، ص 22 ٠

(12) انظر دوائر المعارف والمراجع الآتية :

Atiya, op, cit. loc. cit. ; Kent, op. cit., p. 15 & plate 15 ; Hobson, op. cit., p. 35 ; D.U. p. 1382 ; E.B., vol. VI, p. 800 ; N.A.E., vol. VI, p. 453 ; A.A.E., vol. XIV, p. 35 ; O.C.E.L., p. 562 ; N.E.B., vol. VIII, p. 488 ; C.E., vol. XI, p. 215 ; C b.E. vol. X, p. 194.

(13) Stenton, op. cit., p. 215.

(14) عن هذه البعثة ، وسوء أحوال انجلترا ، وارتداد العديدين عـــن المسيحية آنذاك ، انظر :

The Laud Chronicle, p. 52-54 ; The Parker Chronicle, p. 55 ; Roger of Wendover, op. cit., I, p. 156 ; Roger de Hoveden, I, p. 29 & n. 21.

(15) أكدت المصادر والمراجع اتفاق البابا مع ايثلبرهت ملك ايست أنجليا فضلا عن البريطانيين فى ويلز ؛ للتخلص من أوفا ، لكن شاءت الاقدار أن يدحر أوفا البريطانيين وحد من خطرهم نهائيا . باقامة سوره المشهور على حدوده معها من جهة ، ومن جهة ثانية ، هزم أوفا ايثلبرهت وذبحه بيديه جزاء وفاقا لاتفاقه مع البابوية ضده ، ولقد غضبت البابوية لمصرعه ، ودفنته فى كاتدرائية هيرفورد Hereford واعتبرته « قديسا شهيدا » ٠ انظر :

Roger de Hoveden, I, p. 29 & n. 21 ; cf. also : James, M.R., Two lives of St. Ethelberht, King & Martyer, cf. E.H.R., vol. 32, 1917, p. 392 ; D.S., p. 118 ; C.E., p. 215.

(16) Stenton, op. cit., p. 224.

(17) Blunt, op. cit., p. 49-51, 62 ; Allan J., cf N.C., 1914, p. 7 ff. ; Allen, D.F., cf. B.N.J., vol. 25, III, p. 267-269.

(18) توجد عدة أخطاء في وجه وظهر الدينار تؤكد صحة ما وصلنا اليه عاليه ٠ منها على سبيل المثال في الوجه : كلمة « اله » فى السطر الاول مـن المركز وردت (الهاء) فى شكل حرف (دال) ؛ بينما ورد حرف الدال فى كلمة « له »بالسطر الثالث من المركز على شكل (هاء مربوطة) ٠ أما الظهر ، فقد وردت (الهاء) فى كلمة (الله) بالسطر الثالث من المركز صحيحة مثل الدينار العباسى الذى ضرب أوفا دينار على طرازه ٠ بينما وردت كلمة (وخمسين) فى هامش الظهر خطأ بما لا يتفق ومثيلتها فى الدنانير العباسية ٠ انظر اللوحة المرفقة للدينار ٠

(19) لعلنا نجد في مواقف البابوية المعادية لمثل هذه العبارات الاسلامية ابان الحروب الصليبية فيما بعد عصر أوفا ، ما ينفى تماما الاخذ بالرأى القائل بضرب هذا الدينار لتقديمه للبابوية وفاء للضريبة المقررة على اوفا سنويا ٠ فلقد حدث أن ضرب أمراء طرابلس وصيدا الصليبيين عملات عليها اسم الرسول (محمد) صلى الله عليه وسلم والتاريخ الهجرى فقط دون عبارة التوحيد ٠ فرفضتها البابوية وأصدر البابا انوسنت الرابع (1243 ـ 1254) قرارا بتحريمها

كلية ، وضرب أخرى صليبية الفحوى والمضمون · وهكذا نضيف جديدا يؤكد ما وصلنا اليه بصدد رفض قبول الرأى السابق الذكر ، انظر :

Schulmberger, G., Numismatique de l'Orient Latin, Paris 1878, p. 139 - 140 ; cf. also :

مصطفى حسن الكنانى : العلاقات بين جيزة والشرق الادنى الاسلامى (1171 ـ 1291 م/567 ـ 690 هـ) ، الاسكندرية 1981 م ، ص : 312 ـ 316 والحواشى ·

(20) Blunt, op. cit., p. 51.

(21) Blunt ,op. cit., loc. cit.

(22) لومبار (موريس) : « الاسس النقدية للسيادة الاقتصادية ، الذهب الاسلامى منذ القرن السابع الى القرن الحادى عشر الميلادى » . انظر المقالة الثانية فى كتاب بحوث فى التاريخ الاقتصادى ، ترجمة توفيق اسكندر ، اصدار الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ، القاهرة 1961 ، ص : 73 ـ 74 ·

(23) انظر : لومبار : السابق 73 ـ 78 وأيضا :Atiya op. cit., p. 167 - 169

(24) Blunt, op. cit., p. 51.

(25) كان شارلمان العظيم يخشى أوفا « وجيشه الرهيب » ويعمل لهما ألف حساب ، وطالما سعى لمهادنته رغم كراهيته الشديدة له ، ولقد أرسل اليه رسالة جاء فيها : « ··· ان الحفاظ على روابط الصداقة بين أصحاب الجلالة الملوك ، وأصحاب المقامات الرفيعة ، أمر حتمى من أجل كفالة السلم ودوام المحبة بينهم » · انظر :

Letter of Charles the Great to Offa King of Mercia (796 A.D.), cf. E.H.D., vol. I, Doc. N° 197, p. 848 - 849.

(26) Richmond, I.A., Roman Britain, London 1971, p. 180 cf. also : the notes n°° 23 - 24.

(27) انظر حاشية رقم (26) ·

(28) عن قوة علاقات شارلمان وهارون الرشيد · انظر :

Einhard & Notker the Stammerer, Two Lives of Charlemagne, trans. with an Introduction by Lewis Thrope, London 1974, p. 70, 143 - 149.

(29) Stenton, op. cit., p. 223.

(30) اكدت المصادر عقد اتفاق تجارة بين شارلمان وأوفا فى أواخر عصره، بعد أن يئس الاول من التآمر ضد الاخير بتحريض البابوية · انظر :

C.E.D., vol. III, p. 487 ; Letter of Alcuin to Colcu (790 A.D.), cf. E.H.D., vol. I, Doc. 192, p. 840 - 841.

(31) فى يوم خيبر أعطى الرسول صلى الله عليه وسلم الراية الى على ابن أبى طالب رضى الله عنه ، وبعد أن بشره بالفتح ، طالبه بالسير اليهم بأدب وأناة ، ثم بدعوتهم الى الاسلام بعد أن يوضح لهم حقوق ومعنى عبارة التوحيد (لا اله الا الله) · ثم اختتم صلوات الله وسلامه عليه حديثه الى على بقوله : « ··· فوالله لان يهدى الله بك رجلا واحدا خير لك من حمر النعم » · وحمر النعم بسكون الميم وضم النون تعنى الابل الحمر ، وهى أنفس الثروات

عند العرب • وفى الحديث ترغيب وحث على الدعوة الى الله ، ليحصل الداعى الى الوحدانية على هذه الفضيله العظيمة • انظر نص الحديث فى صحيح البخارى ، (باب غزوة خيبر) ، طبعة الشعب ، القاهرة (بدون تاريخ) ج 5 ص 171 ؛ صحيح مسلم ، (باب من فضائل على رضى الله عنه) ، طبعة عيسى الحلبى ، القاهرة (بدون تاريخ) ، ج 2 ، ص 361 ؛ محمد بن عبد الوهاب : كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العبيد ، نسخة تحتوى على تعليقات حفيده تحت عنوان (قرة عيون الموحدين فى تحقيق دعوة الانبياء والمرسلين) ، (حساب الدعاء الى شهادة أن لا اله الا الله) ، القاهرة (بدون تاريخ) ، ص : 35 ــ 41 والحواشى •

(32) النويرى : نهاية الارب فى فنون الأدب ، وزارة الثقافة والارشاد ، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب ، القاهرة 1954 ، ج 18 ، ص 157 ــ 158 ؛ السيد عبد العزيز سالم : تاريخ الدولة العربية ، الاسكندرية 1975 ، ص : 28 ــ 30 •

(33) The Laud Chronicle, p. 57 & n. 6 ; The Parker Chronicle, p. 56 ; The Anglo-Saxon Chronicle, cf. E.H.D., vol. I, p. 181 & n. 11, 1 82 ; cf. also : Roger de Hoveden 1, p. 30 ; Roger of Wendover, 1, p. 166 - 167 ; Mettehew of Westminster, 1, p. 383 - 383 ; Simeon of Durham, cf. E.H.D., vol. I, p. 274 ; cf. also : Stenton, op. cit., p. 224.

(34) Roger of Wendover, 1, p. 166-167 ; also : Matthew of Westiminster, 1, p. 382 - 383.

(35) لم أجد تعريفا لها فى أى من المصادر أو المراجع المتنية ؛ ولعلها كانت بلدة قديمه أقامها أوفا ، وعرفت بهذا الاسم نسبه اليه ثم اندثرت على مر السنين ، أو لعل البابوية ورجال الكنيسة قد طمسوا معالمها وغيروا اسمها بآخر حتى يزول كل أثر للملك أوفا قد يذكره الناس به •

(36) بلدة صغيرة تقع فى مقاطعه بيدفورد Bedfordshire على بعد خمسة وأربعين ميلا شمال غرب لندن • انظر : P.E.P., p. 85

(37) يقع فى مقاطعة بيدفورد ، ويعرف اليوم باسم نهر أويس Ouse انظر : P.E.P., op. cit., loc. cit.

(38) Stenton, op. cit., p. 224.

(39) أشارت المراجع الى أن الانجلوساكسون رغم دمويتهم ، فاليهم تعزى نهضة أوروبا فى شتى نواحى العلوم والآداب • فى هذا الصدد ، وللمزيد عن حضارة الانجلوساكسون وتأثيرهم فى الحضارة الاوروبية واحرازهم قصب السبق على أوروبا فى هذا المضمار ، انظر :

Chancellor, V.E., Medieval & Tudor Britain, London, 1976, p. 228 - 42, cf. also :

نظير حسن سعداوى : السابق ، ص 29 وما بعدها ؛ رواس (أ. ل.) : التاريخ الانجليزى ، نقله الى العربية د• محمد مصطفى زيادة ، القاهرة ، 1946 ص 1 وما بعدها •

عبد الرحمن الاخضري ـ حياته وأعماله

د. عمار طالبي

هو عبد الرحمن بن محمد الصغير الاخضرى ، ولد فى أسرة علمية مشهورة ، وذلك فى بنطيوس الواقعة جنوب غربى بسكرة على بعد 30 كلم . وذلك فى سنة 920 هـ ، الموافق لـ 1512 م .

وهذا التاريخ وقع استنتاجه من كتابه السلم الذى ألفه وهو ابن واحد وعشرين عاما ، ونص على أنه فرغ من تاليفه فى سنة 941 هـ ، الموافق لـ 1532 م. قال فى السلم :

ولبنى احدى وعشرين سنة ... معذرة مقبولة مستحسنة
لا سيما فى عاشر القرون ... ذى الجهل والفساد والفتون
وكان فى أوائل المحرم ... تاليف هذا الرجز المنظم
من سنة احدى وأربعين ... من بعد تسعة من المئين (1)

وكانت ولادته هذه في السنين الاولى من حكم الاتراك للجزائر.

(1) أحمد الدمنهورى ـ ايضاح المبهم من معانى السلم ـ المطبعة الميمنية ، مصر . 1324 هـ ، ص 19 .

ومن عادته كما ترون أنه يؤرخ مؤلفاته ، ويؤكد تاريخ ولادته أيضا ما ذكره فى آخر مؤلفه الذى سماه : الدرة البيضاء فى الحساب والفرائض حيث قال :

وقد فرغت من جميع النظم بأفضل الشهور شهر الصوم
من سنة لاربعين مكملة من بعد تسعمائة محصلة
وان عنى به عذول منتبه فلبنى العشرين عذر متجه

فهو قد ألفه فى سنة 940 هـ/1531 م. وكانت سنه اذ ذاك عشرين سنة ، ومعنى ذلك أنه ولد فى عام 920 هـ ، وقد أخطأ صاحب كتاب « الاعلام » وهو خير الدين الزركلى (2) ؛ لانه ذكر أنه ولد فى سنة 918 هـ .

ولقب الاخضرى هذا اشتهر به ولكنه ليس من بطن رياح الذى يلقب بهذا اللقب قال الاخضرى فى شرحه للسلم حين تعرض لشرح كلمة الاخضرى : « والاخضرى نعت لعبد ، وهو تعريف لنسبنا على ما اشتهر فى ألسنة الناس ، وليس كذلك ، بل المتواتر عن أعالى اسلافنا وأسلافهم أن نسبنا يرجع الى العباس بن مرداس السلمى » (3) . هذا وقد زعم بعض الشراح والمؤرخين أن لقب الاخضرى هذا نسبة الى جبل الاخضر بليبيا كما ذهب الى ذلك المنياوى حيث قال : « الاخضرى نسبة الى الاخضر جبل بالمغرب على ما ذكر لى بعض الطلبة من المغاربة قاله الصبان » (4) .

هذا ويذكر ابن خلدون أن رياح لها فرع يسمى الاخضر أو أخضر نزل هذا الفرع بسكرة وبالزاب الشرقى يوجد أولاد

(2) الزركلى ـ الاعلام ـ ط 2 ، د. م ، د. ت ، ج 4 ، ص 108 .
(3) الاخضرى ـ شرح السلم ـ المطبعة الميمنية . مصر ، 1324 هـ ، ص 37 .
(4) حاشية المنياوى على شرح السلم ـ ص 7 ، انظر نور الدين عبد القادر ، صفحات فى تاريخ الجزائر ، 1965 ، ص 204 ـ 205 .

فارى وأولاد بوغافة وزرارة ، والاخضر الحلفاوية توجد بين باتنة والقنطرة ، ويقال أن أسرته أقامت بهذه المنطقة منطقة بنطيوس فى عهد الحماديين . وحين نشبت الحرب بين سلطان بجاية وسلطان مسيلة (القلعة) هاجرت أسرته الى البلاد المصرية وما لبثت أن عادت الى البلاد التونسية فى رفقة أبى الحسن الشاذلى الصوفى المشهور ، وأخيرا استقر بهم المقام فى نواحى بسكرة وبنوا زاوية هناك ، وتوجد زاوية أخرى رواها Luciani عن شخص كان موظفا فى الاوراس تقول : انه أى الاخضرى من أسرة سيدى عبد المؤمن الذى له زاوية فى بلالة Belala فى سفح جبل أحمر خدو على بعد 3 أو 4 كلم. من تفلفل ، وهذه الزاوية الكبرى يسير أمورها ذرية سيدى عبد المؤمن ، وتذكر هذه الرواية أن أحد ذرية سيدى عبد المؤمن هذا تزوج بامرأة من تفلفل من بطن خضيرة Khedéra ، ومن هذا الزواج نشأ عبد الرحمن الاخضرى ، وجاء لقبه الاخضرى من اسم هذا البطن أو القبيلة التى كانت تقيم فى تفلفل .

تعلم عبد الرحمن الاخضرى على يد والده الشيخ محمد الصغير الذى كان فقيها من كبار الفقهاء، ويذكر أبو محمد أحمد بن داود فى كتابه الذى سماه « العقد الجوهرى فى تعريف الشيخ عبد الرحمن الشهير بالاخضرى » أن والد عبد الرحمن ألف شرحا على مختصر خليل ، وأنه صنف كتابا آخر فى التصوف (5) ، وقد أشار الاخضرى الى هذا فى قصيدته القدسية حيث ذكر قول والده فى متصوفة عصره فقال :

قد أحسن الوالد فى العبارة اذ قال قولا صادق الاشارة
فقال فى أولئك الدجاجلة مقالة صادقة وعادلة

(5) العقد الجوهرى ـ مخطوط فى حوزتى ، ورقة 7 ب .

وزنتهم بالشرع فهو ناهي منهم كمثل الارض والسماء
وزنتهم بمنهج الحقيقة فلم أجد لهم منها دقيقة
بل هتكوا محارم الشرع القويم فنكبوا على الصراط المستقيم
فكان دينهم الى الدجال فارحمه ياذا الفضل والاحسان

ولكنه لم يصلنا شيء من هذين الكتابين ، وكذلك جده الشيخ محمد عامر ألف كتابا في الاجوبة (6) ، ويبدو أنه في الفتاوى والنوازل . وديارهم ديار علم كما شهد بذلك العياشي في رحلته ، وأظهر عبد الرحمن الاخضري مهارة وحذقا في الدروس التي كان يتلقاها على أبيه ، ومن الذين درس عليهم أخوه أحمد، وكان زاهدا ورعا ، وذكر عبد الرحمن الاخضري أنه أخذ علم الحساب والفرائض عن والده وأنه ألف كتابه « الدرة البيضاء » اعتمادا على الدروس الشفوية التي كان يلقيها والده،قال الاخضري : « اني كنت آخذ في تعليم هذا الفن عن والدي مشافهة ، ولم آخذه بقراءة كتب ... وكان وضع هذا النظم في أوائل تعليمي ، وكان السبب الذي منعني من قراءة نظم أبي اسحاق ما فيه من الحشو والتطويل بلا فائدة ، مع ثقل كثير أبياته ، فجزاه الله خيرا » (7) .

وقيل انه درس على يد عبد الرحمن بلقرون ولي من أولياء ليشانة ، وعلى يد الفقيه عمر الوزان (المتوفى سنة 1558 م) في قسنطينة . وأرسله والده الى تونس ليزداد من المعرفة ، فأقام مدة في جامع الزيتونة ، ثم عاد الى بلده مدرسا ، فكان يحضره طلاب ، ويفد اليه الناس للتعلم من كل النواحي ، من قرى هذه الجبال مثل تفلفل ، قال أبو محمد أحمد بن داود : « ورجع

(6) المرجع المذكور ، ورقة 7 ب .
(7) المرجع المذكور . ق 4 ب .

الى بلده مشتغلا بعبادة ربه متوجها لدار الباقية ، مطلقا هذه الدار الفانية ، معتكفا على تدريس العلم وأوت الى درسه رجال وأى رجال من كل فج عميق ، بعضهم من قرى الجبال كجبل تفلفل احدى قرى جبل أحمر خدو ، والبعض من وادى ريغ ، والبعض من قسنطينة ونواحيها والزاب بأكثر (8) .

ويشير فى شرحه على الجوهر المكنون فى باب المسند من الفن الاول أنه كان يدرس ألفية ابن مالك لاخوانه الطلاب سماهم (اخوانا) . ومن تلاميذه رجل من تفلفل كان ينسخ له مصنفاته ليتشرها على تلاميذه ، ذكر ذلك فى شرحه « الدرة » آخر الجزء الثانى ، وكان يخلو بنفسه بين بلالة وتفلفل على ربوة ، يتأمل ويؤلف وهنا كتب « الدرة البيضاء » ، ويقص علينا عبد الرحمن الاخضرى قصة ، تشبه قصة الغزالى ، ذلك أن قطاع طرق تعرضوا له وسلبوا منه كتبه قال الاخضرى : « ابتلينا فى المغران بالطائفة المرتدة عليهم لعنة الله فسلبوها (شرح الحساب) مع شىء من الكتب ، فصرفتنا صوارف الاقرار بعد ذلك عن الاعادة حتى رده الله تبارك وتعالى بفضله مع شىء من الكتب بسبب مصادفة بعض الاخوان فى أرض ريغ جزاهم الله خيرا ، فدعانى كثير من الاخوان الى تمامه بشرح الفقه فلم يتيسر لى الا فى بعض زوايا الجبال عمرها الله تعالى وزكاها ، والزاوية المذكورة تفلفل بلد الناسخ لا بلد المؤلف » (9) . ويصف الاخضرى تلميذه الذى ينسخ له مؤلفاته بأنه من خاصة اخوانه وأحبته فى الله ، ومن تلاميذه الشيخ أبو فارى عبد العزيز بن أحمد بن سلم الفارى الذى ألف شرحا على منظومة عبد الرحمن الاخضرى المسماة :

(8) المرجع المذكور ، ق 6 ب .
(9) المرجع المذكور ، ورقة 7 أ .

« السراج فى علم الفلك » ، ويرى صاحب ترجمة الاخضرى أبو محمد أحمد بن داود أنه شرح عجيب (10) .

توفى عبد الرحمن الاخضرى فى كجال Gudjel جنوب شرقى مدينة سطيف ، فى سنة 953 هـ/1544 م (11) ، وسنه 33 عاما ، وزعم الزركلى أنه توفى سنة 983 هـ. لم يتزوج ولم يترك أولادا. وهناك من يزعم أن من ذريته من يسير زاويته ، وجماعة أخرى فى مغران ، ولهاتين القبيلتين قطع رسمية أعطاها باى قسنطينة على بوستة اليهما وآخرها منحها لهما الحاج أحمد باى باشا ، باى قسنطينة وتواريخ هذه القطع 1078 ، 1103 ، 1132 ، 1147 ، 1149 هـ .

وشيخه فى الطريقة الصوفية الشيخ الخروبى (المتوفى سنة 963 هـ بالجزائر) ؛ والشيخ الخروبى هو أحد تلاميذ أبى العباس أحمد بن محمد بن عيسى البرنسى الفاسى الشهير بزروق (المتوفى بمسراتة سنة 899 هـ) ، وذلك أن الخروبى مر على الزاب قاصدا الحج ، فأخذ عنه الاخضرى . وقد توهم بعض الناس أن أحمد زروق هذا هو شيخ الاخضرى مباشرة لقوله فى القدسية :

وفى كتاب شيخنا زروق عجائب فائقة تروق

فهو شيخه بطريق غير مباشر ، لان زروقا عاش فى القرن التاسع ، والاخضرى عاش فى القرن العاشر ، وكان الشيخ ابن عزوز البرجى (البرج قرب طولقة) يقدم لضريح الاخضرى ويزوره ، وأوصى تلميذه الشيخ على بن عمر الطولقى بزيارة الاخضرى ، وكذلك الشيخ عبد الحفيظ الخنقى والشيخ المختار الجلالى ، وقد قدم الشيخ الحسين الورتيلانى صاحب الرحلة

(10) المرجع المذكور ، ورقة 14 .
(11) المرجع المذكور ، ورقة 18 .

المشهورة من موطنه الى زاوية الاخضرى ، ومكث هناك ثلاث ليال وسجل فى رحلته أخبارا عن الاخضرى وعن مؤلفاته .

مؤلفاته :

له مؤلفات كثيرة ذكر بعض المؤرخين أنها تبلغ ما يزيد على الثلاثين ، وأهم هذه المؤلفات :

1 ـ السراج : وهو نظم فى علم الفلك ، ألفه وعمره 19 سنة، شرحه تلميذه عبد العزيز بن أحمد بن سلم الفارسى ، وشرحه أحد العلماء يدعى بسحنون ، وله نسخ مخطوطة فى عدة مكتبات.

2 ـ الدرة البيضاء فى أحسن الفنون والاشياء : وهو نظم أيضا فى الحساب والفرائض ألفه وسنه 20 عاما ، أى فى سنة 940هـ بها ما يقرب من 500 بيت ، وقسمها الى ثلاثة أقسام : حساب ، ميراث ، قسمة .

وقد اغتصب منه جماعة من المغران قرب بنطيوس شرحه على الدرة البيضاء وكان لم يتمه بعد ، ثم أرجعه له جماعة من أصحابه من وادى ريغ وهم أولاد نصار ببشقرون . وأتم هذا الشرح فى زاوية تفلفل قرب جبل أحمر خدو ، وتفلفل هذه قرية فى جبل أحمر خدو تبعد 8 كلم. على تكوت ، والواقع أن شرحه على الدرة لم يصلنا كاملا فقد ضاع منه الجزء الاول . هذا وقد طبع شرح الدرة مع حاشيتين احداهما للدمنهورى شيخ الازهر سنة 1308 هـ. وطبع أيضا سنة 1309 هـ. فالموجود منه من أول الجزء الثانى الى آخر فصل المحاصاة من الجزء الثالث ، وشرح الجزء الاول لغيره ، وبقى فصل المحاصاة الى آخر النظم غير مشروح ، وطبع أيضا هذا الشرح بمطبعة التقدم ، مصر ، 1325 هـ. ونجد فى ص 187 ما يلى : كمل بحمد الله وحسن توفيقه

الجميل ما وجد بخط المؤلف رحمه الله ، ويتلوه تكملة ان شاء الله للشيخ فتاتة رحمه الله تعالى ، وهو محمد بن ابراهيم فتاتة.

وقال الدرناوى : ان الدرة البيضاء شرحها المؤلف ، فذهب أوله وآخره ، وقد وضع أبو عبد الله محمد الدرناوى هـذا حاشية على هذا الشرح . وأرخ لنا الاخضرى على عادته تاريخ فراغه من نظم الدرة فقال :

وقد فرغت من جميع النظم ... بأفضل الشهور شهر الصوم
من سنة لاربعين مكملة ... من بعد تسعمائة محصلة
وان عنى به عذول منتبه ... فلبنى العشرين عذر متجه

هذا ويوجد فى العاصمة فى عهد الاحتلال الفرنسى كرسى خاص بتدريس الدرة بمسجد سيدى رمضان بالقصبة .

3 ـ وألف كتابا فى الاسطرلاب يسمى « أزهر المطاب فى هيئة الافلاك والكواكب » وسنه 20 عاما أى سنة 939 هـ (12) .

4 ـ ومن أهم كتبه ، كتاب « السلم المرونق » الذى ألفه فى علم المنطق ، وهو عبارة عن نظم تعليمى أوله :

الحمد لله الذى قد أخرجا ... نتائج الفكر لارباب الحجى
وحط عنهم من سماء العقل ... كل حجاب من سحاب الجهل
حتى بدت لهم شموس المعرفة ... رأوا مخدراتها منكشفة
وبعد فالمنطق للجنان ... نسبته كالنحو للسان
فيعصم الافكار من غى الخطا ... وعن دقيق الفهم يكشف الغطا
فهاك من أصوله قواعدا ... تجمع من فنونه فوائدا
سميته بالسلم المرونق ... يرقى به سماء علم المنطق
والخلف فى جواز الاشتغال ... به على ثلاثة أقوال

(12) مخطوط بدار الكتب الوطنية ، تونس ، رقم 17905 ، ورقة 33 .

فابن الصلاح والنواوى حرما وقال قـوم ينبغى أن يعلمـا
والقولة المشهورة الصحيحـة جـوازه لكامـل القريحـة
ممارس السنـة والكتـاب ليهتـدى بـه الى الصـواب

وجاء فى آخره :

ولبنى احدى وعشرين سنـة معذرة مقبولـة مستحسنـة
لا سيما فى عـاشر القـرون ذى الجهل والفساد والفتـون
وكان فى أوائـل المحـرم تأليف هذا الرجـز المنظـم
من سنـة احـدى وأربعـين من بعـد تسعـة مـن المئـين

شرح هذا الكتاب المؤلف نفسه شرحا مختصرا . وأهم شروح هذا النظم : شرح أحمد بن عبد المنعم بن يوسف الدمنهـورى شيخ الجامع الازهر (المتوفى سنة 1192 هـ/1778 م) وسمـاه : «ايضاح المبهم من معانى السلم» طبع بالمطبعة الميمنية سنة 1324هـ

وشرحه أبو عثمان سعيد بن الحاج ابراهيم قدورة مدرس الجامع الاعظم بالجزائر (المتوفى سنة 1066 هـ/1656 م) ولهذا الشرح نسخة بالمكتبة الوطنية بالجزائر وكان كتاب الدرة والسلم من أهم الكتب التى تدرس بالجزائر العاصمة وغيرها ، طبـع بالقاهرة سنة 1318 هـ. مع شرح الناظم وحاشية سعيد بن ابراهيم قدورة ، وطبعت أيضا سنة 1289 هـ. وسنة 1306 هـ. و 1308 هـ. وعليه حاشية للملوى أحمد بن عبد الفتاح (المتوفى سنة 1181هـ) وعليه شرح لحسن بن درويش القويسينى (المتوفى سنة 1254 هـ/ 1838 م) شيخ الجامع الازهر ، طبع عام 1220 هـ/1795 م. وعلى هامشه حاشية لخطاب عمر ، وطبع سنة 1322 هـ ، بالقاهرة ، وطبع هذا الكتاب أيضا سنة 1311 هـ ، بالمطبعة الشرقية و 1272 ، 1276 ، 1241 ببولاق .

ووضع محمد الصبان (المتوفى سنة 1206 هـ/1792م) حاشية على شرح الملوى ، وكذلك المنياوى محمد على وضع حاشية على شرح الدمنهورى .

ويشتمل « السلم » على 143 بيتا من الرجز يرى حاجى خليفة أنه عبارة عن نظم ايساغوجى لاثير الدين الابهرى ، وهذا أمر يناقش .

هذا وقد ترجمه الى الفرنسية :

Luciani. Le Soullem, traité de logique ancienne, Maison Bastide, Jour dans Jules Carbonnel, Alger, 1921.

مع تعليقات ومقدمة فى ترجمة الاخضرى .

5 ـ ومن أهم مؤلفاته فى التصوف : قصيدته المشهورة « بالقدسية » ألفها فى سن الرابعة والعشرين ، وذلك فى سنة 944 هـ ، وقد أرخها بقوله :

فى أربع وأربعين قد نجز من عاشرالقرون قل هذا الرجز

وأولها :

يقول راجى رحمة المقتدر المذنب العبد الذليل الاخضرى
بحمد رب العالمين أبتدى ثم صلاته على محمد
يا طالبا من كمال قدسه وقاصدا الى علاج نفسه
اعلم بان الجوهر الانسانى وهو الذى يدعونه الروحانى

هذا وقد وضع الشيخ الحسين الورتيلانى عليها شرحا سماه « الكواكب العرفانية وشوارق الانسية فى شرح ألفاظ القدسية » .

وقد ولد الورتيلانى هذا سنة 1125 هـ ، ومات سنة 1193 هـ ، وكانت رحلته هذه الى بنطيوس فى سنة 1765 م ، ويغلب عليها طابع فلسفى صوفى على طريقة الغزالى وتوجد نسخ مخطوطة

من هذه القصيدة فى تونس وغيرها ، ولى نسخة منقولة عن مخطوط بالعبدلية سابقا .

6 ـ الجوهر المكنون فى صدف الثلاثة فنون : ألفه وسنه 30 عاما ، قال فى عنوانه :

سميته بالجوهر المكنون فى صدف الثلاثة الفنون

وقال فى تاريخ تأليفه :

تم بشهر الحجة الميمون متم نصف عاشر القرون

أى أنه ألفه فى سنة 950 هـ ، قبل وفاته بثلاث سنوات وطبع لاول مرة فى سنة 1285 هـ . وشرحه محمد بن الفقون بشرح سماه : « نزعة العيون فى بيان شرح الجوهر المكنون » وترك الاخضرى شرحه للجوهر المكنون فى مسودة ، ونقله عبد الكريم ابن الفقون القسنطينى وبيضه . وشرحه الشيخ أحمد الدمنهورى شيخ الازهر ، وسمى شرحه هذا « تجلية اللب المصون بشرح الجوهر المكنون » طبع بالمكتبة التجارية الكبرى ، مصر ، سنة 1354 هـ ، مع شرح الاخضرى وحاشية الشيخ مخلوف المناوى . وهو يدور حول المعانى والبيان ، وأول هذا النظم :

الحمد لله البديع الهادى الى بيان مهيع الرشاد
أمد أرباب النهى ورسما شمس البيان فى صدور العلما
فأبصروا معجزة القرآن واضحة بساطع البرهان
وشاهدوا مطالع الانوار وما احتوت عليه من أسرار
فنزهوا القلوب فى رياضه وأوردوا الفكر على حياضه
ثم صلاة الله ما ترنما حاد يسوق العيس فى أرض الحمى
هذا وأن درر البيان وغرر البديع والمعانى
تهدى الى موارد شريفة ونبذ بديعة لطيفة

من علم أسرار اللسان العربي ودرك ما خص به من عجب
لانه كالروح للاعراب وهو لعلم النحو كاللباب

وطبع الجوهر المكنون مع شرحه وبدونه عدة مرات فى سنة 1292 هـ ، بمطبعة المعارف ، مصر ، وفى سنة 1304 هـ ، بمطبعة أبى زيد ، القاهرة ، وفى سنة 1306 هـ ، بمطبعة الخيرية ، ومطبعة الشرقية بمصر ، وفى سنة 1305 أيضا ، وطبع سنة 1323 هـ ، 1324 هـ ، 1310 هـ ، 1308 هـ ، بمطبعة الحميدية المصرية به ما يقرب من 94 صفحة ، وهو عبارة عن تلخيص كتاب التلخيص للقزوينى جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الذى لخصه بدوره من كتاب السكاكى المسمى « بمفتاح العلوم » ، وهو كتاب مهم اعتنى به المغاربة والمشارقة ولذلك نجد الورتيلانى يقول : أقبل الناس عليه فى مغربنا كما أقبلوا على السلم شرقا وغربا سيما فى مصر ، وان المصريين أقبلوا على تآليف الاخضرى اقبالا عظيما (13) .

ويرى لوسيانى أنه ألف شرحه على الجوهر المكنون ثلاث سنوات بعد تأليف الكتاب أى فى السنة التى توفى فيها .

هذا وألف قصيدة أخرى فى المدح النبوى من البحر الطويل ، وأخرى فى المدح والوعظ بها 200 بيت ، وقصيدة فى الحكم ، ونظم الزهر السنية ، ونظم فى نبى الله خالد بن سنان الذى اكتشف قبره بها 40 بيتا خمسها تلميذه عبد العزيز الفارسى ، وتوجد لدينا نسخة منه .

وله مختصر فى العبادات على المذهب المالكى ترجمه الى الفرنسية Jahier Henri ونور الدين عبد القادر وطبعه ردوسى

(13) الحسين الورتيلانى ـ الرحلة الورتيلانية ـ ط 2 ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، 1974 ، ص : 5 ـ 87 .

قدور بالجزائر سنة 1956 به 30 صفحة كما أنه شرحه أحد تلاميذه من فرفار قرب طولقة . وشرحه أيضا أبو محمد عبد اللطيف القسنطيني المتوفى سنة 980 هـ. وطبع هذا المختصر بالجزائر سنة 1324 هـ/1806 م. طبعه رودوسي .

وشرح العقيدة الصغرى للسنوسي ، يوجد مخطوطا بالجزائر بالمكتبة الوطنية ويحمل رقم 1426 .

ويذكر لنا أبو محمد أحمد بن داود أنه ألف كتابا في التاريخ لم يبلغ الينا . وهذا نص الرسالة التي عثرت عليها من بين مخطوطات دار الكتب الوطنية بتونس ، بها 8 ورقات ، في كل ورقة 19 سطرا ، وبها قصيدة أثبت بها قبر نبي الله خالد بن سنان حسب زعمه . ويظهر أن مؤلفها متأخر ولا نعرف له ترجمة الى يومنا هذا ، ولعل هذه الرسالة تلقي ضوءا على حياة الشيخ الاخضري التي لم يؤلف فيها تأليفا خاصا في علمي غيرها ، وقد كتب أحد طلبتنا بحثا في حياته في تحقيقه لشرحه لكتابه « السلم » لنيل دبلوم الدراسات العليا ، وهو عليوان سعيد في معهد الفلسفة بجامعة الجزائر ، وما يزال لم يطبع بعد .

الحمد للـه وحده ، بسم اللـه الرحمن الرحيم ، وصلى اللـه على من لا نبى بعده .

رسالة تسمى العقد الجوهرى فى تعريف الشيخ عبد الرحمن الشهير « بالاخضرى » رحمه الله آمين

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، وآله وأصحابه الاعلام والتابعين .

أمـا بعـد :

فيقول عبد ربه الفتى الودود ، أبو محمد أحمد بن داود : قد أمرنى من لا تسعنى مخالفته أن أجعل له كتابة كالترجمـة تتضمن تاريخ ولادة العالم النحرير والقطب الشهير أبى زيـد عبد الرحمن بن محمد الصغير الشهير بالاخضرى ، وأوضح له تاريخ وفاته ، وأبين له تلاميذه ، فأجبته لذلك سالكا مسلـك الاختصار والاقتصار ، آخذا فوائدها من كتب ورسائل ، ومن أفواه الثقاة الابرار ، مستعينا على هذا الرمز والتقرير بمولانا المهيمن القدير .

اعلم أن فى تسميته عبد الرحمن احتمالين :

الاول : يحتمل أن فى أصولهما من يقال له عبد الرحمـن فسماه والده باسمه كما هى عادة العرب والحديث .

الثاني : يحتمل سماه به اتباعا فيما رواه مسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجه عن ابن عمر «أحب الاسماء الى الله عبد الله وعبد الرحمن » .

وولد رحمه الله سنة عشرين وتسعمائة عربية ، الموافقة لسنة اثنين وخمسمائة وألف مسيحية ، ويدل على تحقيق هذا قوله رضى الله عنه فى أرجوزته المنطقية ، حيث قال :

من سنة احدى وأربعين من بعد تسعة من المئين

وكان عمره اذ ذاك احدى وعشرين سنة حسبما أخبر بذلك قبل البيت المذكور بقوله :

ولبنى احدى وعشرين سنة معذرة مقبولة مستحسنة

وكانت قراءته على شقيقه الورع الزاهد سيدى أحمد ، لانه أكبر منه سنا كما هو المتواتر لدينا جيلا بعد جيل ، وكان فى صغره يحضر درس أبيه سيدى محمد الصغير ، وتعلم منه ما شاء الله ، وهو أحد مشايخه فى العلم ، سيما علم الحساب والفرائض فقد قرأه على والده فقط حسبما ذكر رضى الله عنه فى شرح الدرة فى باب الوصايا عند قوله :

وان أجاز ذا لذا وذا لذا من المجيز ما أجاز آخذا

الخ ، سبع أبيات ما نصه .

فان قلت قد شبهت بشيء لم يتقدم له ذكر ليكون المتعلم على بصيرة من ذلك ، اذ يتوقف هذا على معرفة باب الاقرار بأسره وهلا صنعت كما صنع أبو اسحاق رحمه الله ، فقدم باب الاقرار ، فتشبيهه حسى ، قلت ما ذكره

صحيح ولكن سبب ذلك أنى كنت فى تعلم (14) هذا الفن عن والدى رحمه الله مشافهة ولم آخذه بقراءة كتب حتى أنتبه لترتيب كمثل هذا ولا تفطنت لما يستحقه التأليف من الترتيب ، وكان وضع هذا النظم فى أول تعلمى ، وكان السبب الذى منعنى من قراءة نظم أبى اسحاق ما فيه من الحشو والتطويل بلا فائدة مع ثقل كثير أبياته فجزاه الله خيرا وأمثاله (15) خيرا وألحقنا بأمثالهم اهـ .

وقد جعلنا كلامه هذا ليعلم الواقف على غزارة والده فى العلم ومشيخته له .

ولما بلغ من العلم ما بلغ بعثه والده لتونس ليزيد فى العلم ، فمكث بمسجد الزيتونة مدة ورجع الى بلده مشتغلا بعبادة ربه متوجها (16) لدار الباقية ، مطلقا هذه الدار الفانية ، معتكفا على تدريس العلم لله ، وأوت (17) درسه رجال وأى رجال من كل فج عميق بعهم (18) من قرى الجبال كبلد تفلفل (19) احدى قرى جبل أحمر خدو . والبعض من وادى ريغ ، والبعض من قسنطينة ونواحيها ، والزاب بأكثره ، ويدل على تدريسه للاخوان كلامه رضى الله عنه فى شرحه على أرجوزته المسماة « بالجوهر المكنون » فى باب المسند من الفن الاول لدى قوله : وقدموا لوضع أو تشويق ، البيت . ونصه : قلت هكذا كنت أستشكل هذه العبارة حين أقرأت بعض اخوانى ألفية ابن مالك عند قوله : والاسم قد خص بالجر كما البيت ، الخ . اهـ

(14) الاصل : تعليم .
(15) كذا .
(16) كذا .
(17) كذا .
(18) كذا فى الاصل ، والصحيح بعضهم .
(19) فى الاصل : أحد .

وكان من تلاميذه رجل نساخ يرسل له مصنفاته ينسخها له لينشرها على تلاميذه ، وبلد الناسخ تفلفل وحسبما ذكر ذلك رضى الله عنه فى شرح الدرة آخر الجزء الثانى ما نصه :

وقد وضعنا قبله شرح جملتى الحساب (20) وبسنين متعددة ، فلما أكملناهما ابتلينا فى المغران بالطائفة المرتدة عليهم لعنة الله فسلبوها مع شىء من الكتب ، فصرفتنا صوارف الاقدار بعد ذلك عن الاعادة حتى رده الله تبارك وتعالى بفضله مع شىء من الكتب بسبب مصادفة بعض الاخوان فى أرض ريغ جزاهم الله خيرا ، فدعانى كثير من الاخوان الى تمامه بشرح الفقه ، فلم يتيسر لى الا فى بعض زوايا الجبال عمرها الله تعالى وزكاها ، والزاوية المذكورة تفلفل بلد الناسخ لا المؤلف ، والله المستعان الخ كلامه . وان هذا التلميذ أرسل له الشيخ منظومة « الجوهر المكنون » لينسخها على عادته ، فتوقف التلميذ على استخراج بعض الكلمات منها ، فطلب منه بجواب أن يبين له كتابتها حسبما ذكر الشيخ فى شرح المنظومة فى فصل الموازنة من الفن الثالث ما نصه : وانما ذكرت فيها هذا مع وضوحها مما تقدم أن بعض خاصة اخوانى وأحبتى فى الله كتب الى كتابا من بلده يسئلنى فيه عن هذا البيت اذ لم يستخرج حروفه ، الخ كلامه .

وتلاميذه مختلفون فى درجات السبق حسبما هى عادة الله جارية فى عباده ، ذلك فضل الله يؤتيه لمن يشاء من عباده ، فمنهم من وصل الى درجة التدريس ، ومنهم من ارتقى الى معالم صنيع الشرح والتقرير كالعالم الكامل الشيخ أبو فارس عبد العزيز ابن أحمد بن مسلم الفارسى ، فقد جعل شرحا على منظومة شيخه

(20) بياض .

المسماة « بالسراج » فى علم الفلك وهو شرح عجيب قليل الوجود لعدم طبعه ، وكان هذا الشرح مما يستعان به فى النقل . وقد استعان به العالم الاجل سحنون فى شرحه على السراج كما أخبر فى ذلك الشرح لدى قول المصنف :

وتعرف الساعات بالاقدام فى جملة الشهور والايام

الخ تسع أبيات ما نصه : وأما ما قرر به الشيخ عبد العزيز ففيه نظر ، فانظره ، اهـ . وقال بعد هذا بقليل ما نصه : وقال الشيخ عبد العزيز فى ثلاثة أرباعه ثمانية وربع ، اهـ . وجعل سحنون فى شرحه فى فصل معرفة السنة الكبسية جدولا ونسبه الى عبد العزيز بن مسلم تلميذ الاخضرى ، وقال : وهذا الجدول هكذا وضعه عبد العزيز بن مسلم ، وقال أيضا عند قول المصنف : للنطح بطن (21) الخ الابيات ما نصه : قال تلميذه عبد العزيز ابن مسلم وجبهة عند قوله : وجبهة مع السعود الارفع ، الخ . وقال سحنون أيضا فى فصل معرفة خدام الشمس ما نصه : قال الشيخ عبد العزيز بن مسلم : انما كان جل خدام الشمس عند الغروب خلفها والعكس فى الطلوع الخ . وقال أيضا فى فصل السعود والنحوس من الدرارى ما نصه : وقد نظم الشيخ عبد العزيز بن مسلم أبياتا فى نسبة مدادها وادخانها وكسوتها ومعادنها فقال : (22) اهـ . باختصار .

وان الاخضرى صاحب الترجمة هو الذى أظهر نبى الله خالد بن سنان العبسى بطريقى الكشف ، أى السر والتربيع وانتشر خبر الظهور والاظهار ، وعم وطم كل أهل الوبر والمدر ذوى الامصار ، ومن ذلك الوقت صار نبى الله خالد بن سنان

(21) فى السراج : غفر .
(22) بياض .

يزار ويتبرك به ، وقد جعل الاخضرى فى مدحه قصيدة لامية من البحر البسيط ثالث البحور الخمسة عشر لدى الخليل ، أو الستة عشر بزيادة المتدارك كما زاده (23) الجليل،ولنذكر القصيدة بتمامها ليزال الايهام والريب ، وتصح دعواى عند مولانا الفطريف الاريب ، اذ لا دعوى الا بحجة سيما فيما أخبرت به الجناب الاريب ، وهذا مطلعها الرائق ونصها الفائق :

سر يا خليلى الى رسم شغفت به
طوبى لزائر ذاك الرسم والطلل

جلت شواهده ، عزت دوائره
ما خاب زائره فى الصبح والاصل

يلقى الجواهر من يغشى مناكبه
يعطى الكرامة من يعطيه ذا وجل

القلب منى بهذا الرسم معتكف
والشبح منى خلال الناس لم يزل

ولست أملك من صبرى ولا جلدى
فاحمل سلامى لهذا الرسم والطلل

وقل له قد ثوى عبد بحبكم
هذى تحيته موصوفة المثل

ان قلت أين أروم الرسم والطللا
أقول انبيك بالاخبار ان تسل

هذا مقام عليه الناس قد غفلوا
اذ حل بين بلاد السود فامتثل

(23) بياض .

هذا مقام رفيـع الشأن قـد شهـدت
بـه الدلائل هـذا الامر فيـه جـلى

هـذا مقام بـلاد الغـرب مسكنـه
شـر البقاع بها قـد حل فى جلـل

هـذا مقام لـه خطب لـه عجـب
أخفـى غربته هـذا مقـام عـلى

هـذا مقام بـلاد الغـرب حـل بها
ومـا لـه فى بـلاد الغرب مـن مثـل

هـذى نبى كريـم فى الانـام ثـوى
بين البوادى شر النـاس فى مهـل

يا رب غصـن بديع الشـأن معتصـم
مزخرفـا ببضـاع السـوء مكتمـل

ان النبـوة قـد لاحـت شواهدهـا
كيف المحالـة والانـوار لـم تـزل

فى خالـد بن سنـان البـدر سيدنـا
أخصـه بسـلام رائـق حفـل

للـه ما حـاز مـن عـز ومـن شرف
نـال الرسالـة يا نهيـك بالرسـل

أنـواره سقطت فـوق الـربى وبدت
على الفيافى وفـوق السهـل والجبـل

واحلـل بساحتـه تبصـر عجائبـه
وكن أخا أدبا (24) ان المقـام عـل

(24) كذا فى الاصل .

أكـرم بزائـــره تحـظ بحرمتـــه
ما حـل حرمة مـن قلـد بالرســـل

حاشـا الالـه يـــرد المستغاث بـــه
خص النبيين بالاكـــرام والحلـــل

حاشـا النبـوة أن يخيـب زائـرها
ان النبـوة بـاب الجـــود والفضـل

ان النبيين رب العـــرش فضلهـــم
وهـم ملـوك الـورى يوم المعاد قـل

ان النبيين يوم الفصل (25) قد جلسوا
عـلى منابـر فـوق البسط والحلـل

ان النبـــوة لا يخـفـى عجـائبهـــا
وأمرهـا كضيـاء الشمس فى مثـل

هـذا المقام لـه لـدى الورى عظـم
فيـه النبـوة ذات القدس فى حلـــل

وانمـا غضه قـــوم بـه نبتـــوا
والغـرب يحتقـر الاجـلال بالمهـــل

أبو البقـاء لقـد جلـت شواهـــده
والعبـد يشكو جبـال الوزر من ثقل

وكيف يخشى لظى مـــن استغاث بكم
اذ كـم يقول الـه العـرش بالرسـل

يا سيدى ان هـذا العبـد معتصـــم
بحبكـم وأتى يشكـو مـــن الزلـل

(25) فى الاصل : الفصل ·

عسى عبيدكم يحظى بقربكم
ويهتدى لصراط الخير والسبل

وأنت يا سيدى من جاء زائركم
ينج من الهم والاهوال والوجل

ان النبيين عند الله فى عظم
من استغاث بهم ينج من الوجل

وها أنى ذو كثير الوزر مستندا
بجاهكم فعسى مولايا يغفر لى

عليهم صلوات الله يتبعها
أزكى تحيته فى الصبح والاصل

لا سيما خير من جلت مشاهده
محمد سيد الافلاك والرسل

صلى عليه اله العرش ما طلعت
شمس وما غربت ثم السلام يلى

والآل والصحب والصديق ثم أبى
حفص ومحى الدجا ثم الامام على

ما غرد الطير فى أقفاصه أسفا
وما أقام بكاء الصب فى ملل

وما أقام مقام الوجد مضطربا
والحمد لله طول الدهر والدول اهـ

وقد جعل الشيخ عبد العزيز بن مسلم تلميذ صاحب القصيدة تخميسا عليها ، قال فى تخميس البيت الاول :

قفـا برسـم (1) دار ومـر بـه
وابـك بكـاء شجـى فى تقلبـه

وحـى حيـا ثـوى فى عـز منصبـه
سـر يا خليـل الى رسـم شغفت بـه

طـوبى لزائـر ذاك الرسـم والطلل

قال فى تخميس البيت الثانى :

كم مـن غشـوم ظلـوم ظـل قاهره
وكـم ضعيـف عفيـف ظـل ناصره

هـذا الرفيـع المنيـع الجـار حاضره
جلـت مشاهـده عـزت دوائـره

ما خـاب زائـره فى الصبح والاصل

قال فى تخميس البيت الثالث :

كـم مـن حزين قضى بـه مـار بـه
وأورد الهيـم مـن غـل مشاربـه

وقلـد العـز مـن أم محاربـه
يلقـى الجـواهر مـن يغشى مناكبـه

يعطى الكرامـة مـن يأتيـه ذا وجـل

وقال فى تخميس البيت الرابع :

للعـين مـنى دمـوع ساكـب ذرف
والعقل مـن زفرات الشوق منحرف

والجسـم هـم لمحبـوب بـه كلـف
والقلب مـنى بهـذا الرسم معتكـف

والشبح مـنى خـلال الناس لم يـزل

(1) فى الاصل : × تا ٠

الى ان قال فى تخميس البيت العاشر ما نصه :

هـذا نبى بـلاد الـزاب موطنـه
وكان فى حـدة الصحراء مدفنـه

أهانـه القـوم ممـا كان يعصونـه
هـذا مقـام بـلاد الغـرب مسكنـه

وهكذا الخ القصيدة ، وتخميسها هذا قليل الوجود .

وله تلاميذ منهم رجل صالح من بلد فرفار احدى قـرى الزاب ، وقد شرح مختصر شيخه الذى ألفه فى الفقه ، والشيخ سيدى سعيد قدورة الجزائرى ، وقد جعل شرحا على منظومـة شيخه المسماة بالسلم كما أشار بذلك الشيـخ الدمنهورى فى شرحه على السلم ، ومنهم الشيخ عبد الكريم الافكون التميمى القسنطينى حسبما أشار بذلك العلامة الشيخ الحـاج المبـارك القسنطينى فى طالع حاشيته على الجوهر المكنون المسماة « بنزهة العيون فى بيان شرح الجوهر المكنون » ، ونصـه : اعلم أن المصنف رحمه الله تعالى ترك كتابه هذا مبيضة عجلته المنيـة على تخريجه منها وتهذيبه ، ونقله الشيـخ العلامة سيـدى عبد الكريم الافكون التميمى القسنطينى على ما تركه عليـه مؤلفه ، رأيت بخطه ما نصه : لما وضع شيخنا خاتمة المحققين الارجوزة المسماة بالجوهر المكنون وضع عليها شرحا فمات رحمه الله قبل تحريره من المبيضة وفيها نحـو وصرف وبياضـات وأسطار بطررها مشار اليها وغير مشار اليها جردت ما أمكننى نقله منها وأترك لكل بياض قدره لعل الله يمن علينا باكماله لمن يشاء من عباده ، انتهى .

وله مصنفات عديدة منها : قصيدة صغرى فى المديح مـن البحر الطويل الاعذب المليح ، وقصيدة فى المديـح والوعـظ

تحتوى على مائتين بيت (26) من البحر المتدارك الذى فيه الخلاف بين الائمة الاشراف ، وقصيدة فى الحكم من الرجز سابع البحور.

« والدرة البيضاء » فى الحساب والفرائض والعمل ، ألفها وهو ابن عشرين سنة وألف « السراج » وهو ابن تسعة عشر سنة ، وشرح الدرة ، وألف كتابا فى الاسطرلاب سماه « أزهر المطالب » ألفه وهو ابن عشرين سنة . وألف « السلم » وهو ابن احدى وعشرين سنة ، وألف « القدسية » فى التصوف وهو ابن أربع وعشرين سنة ، وألف « الجوهر » فى المعانى والبيان وهو ابن ثلاث وثلاثين (27) سنة وجعل عليه شرحا وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة وغير ذلك من الفنون .

وحصر بعض العلماء تصانيفه ثلاثين ونيفا . ويقال ان له كتابا فى التاريخ ولم أعثر عليه ، وان والد صاحب الترجمة محمد الصغير جعل شرحا على مختصر العلامة خليل وصنف كتابا فى التصوف وأشار لبعض أبياته ولده الاخضرى فى القدسية بقوله :

قد أحسن الوالد فى العبارة ... اذ قال قولا صادق الاشارة
فقال فى أولئك الدجاجلة ... مقالة صادقة وعادلة
وزنتهم بالشرع فهو نائى ... منهم كمثل الارض والسماء
وزنتهم بمنهج الحقيقة ... فلم أجد لهم منها دقيقة
بل هتكوا محارم الشرع القويم ... فنكبوا على الصراط المستقيم
فكان دينهم الى الدجال
فارحمه يا ذا الفضل والاجلال (28)

---

(26) فى الاصل : مائتين بيتا .

(27) يبدو أنه أخطأ لان تاليف هذا الكتاب تم فى سنة 950 هـ ، وهو قد ولد اما فى سنة 919 هـ ، أو سنة 920 هـ .

(28) فى الاصل . والاحسان .

ولجده الشيخ سيدى محمد عامر كتابا فى الاجوبة ، وديارهم ديار علم كما شهد بذلك العلامة العياشى الفاسى فى رحلتـه . وان الامام الاخضرى (29) مجاب الدعوة يشهد بهـا علمـاء المشرق والمغرب كما يشهد به أحد العلماء (30) الواصلين الشيخ أحمد الدمنهورى فى أول شرحه على « الجوهر المكنون » .

ومن مشايخه والده وشقيقه فى العلم وبعض مدرسى مسجد الزيتونة بتونس وشيخه فى الطريقـة الشاذليـة عالم فاس ومدرسها البحر الشيخ الخروبى أحد تلاميذ الغوث أبى العباس أحمد بن محمد بن عيسى البرنسى الفاسى الشهير بزروق ، وذلك عند مرور الخروبى بالزاب قاصدا أداء الحج ، فرفع الاخضرى الورد منه . وأما ما توهمه بعض الاجلة من أن زروقا هو شيخ الاخضرى مستدلا بقول الاخضرى فى « القدسية » .

وفى كتـاب شيخنـا زروق عجـائـب فائقـة تـروق

البيت ، فتوهمه باطل ، وزروق (31) شيخ لشيخه ، ولكـن يصح اطلاقه عليه من باب الحقيقة العرفية ، وتبيـان ذلك أن زروق فى القرن التاسع ، والاخضرى فى العاشر وبينهما بون حسبما أخبر بذلك الشيخ عبد الرحمن بن محمد بن أبى بكـر العياشى فى شرحه على الوظيفة الزروقية المسمى « الانـوار السنية » ، وذكر فيه أن الشيخ زروق ولد سنة 846 ست وأربعين وثمانمائة ، وتوفى سنة 899 تسع وتسعين وثمانمائة ، وكانت وفاة الاخضرى رحمه الله فى سنة ثلاث وخمسين وتسعمائة كما أخبر بذلك الشيخ عبد الكريم الافكون ، لان شرح الجوهر الذى

---

(29) فى الاصل : الاخضر .
(30) فى الاصل : علماء .
(31) فى الاصل : وأهل زرق .

وضعه عليه مؤرخ فى سنة ثلاث وخمسين وتسعمائة . وتوفى بقرية كجال من أرض التل نواحى (×) (32) وكانت عادتـــه يسافر هناك لقصد التبرد فى فصل الصيف ، وقد أوصى تلاميذه قبل مرضه ان حضره الموت (33) يرفعوه الى بلده بنطيوس احدى قرى الزاب ، ويدفنوه بزاوية جده سيدى محمد عامر الـــذى أحدثها ببنطيوس ، فلما حضره الموت (34) رفعه تلاميذه حفظا لتلك الوصية مع شيخهم وساروا به مدة من يومهم ، حينئذ رجع بعضهم مستغنيا بالبعض الآخر . أما الذى سار به (35) وصل الى الزاوية فى ذلك اليوم واجتمعت على الشيخ أناس كثيرة من كل ناحية ، وصلوا عليه ودفنوه جوار والده وشقيقه وجده ، ورجع القوم الى منازلهم بكجال فى اليوم الذى قدموا فيه ببركة الشيخ طويت لهم الارض (36) . وأما القوم الذين رجعوا فى أثنـاء الطريق (37) لم يصل الا بعد أيام ، وان هذه الحكاية لها ذيل طويل ذكرنا جلـــه فى رسالتنا (38) التى نظمناها فى عقبـة ابن نافع فعليك بها . ولا يبلغ ولى الدرجة العظمى فى دينه الا بزيارة الاخضرى (39) .

وكان الشيخ ابن عزوز البرجى يقدم لضريح الاخضرى ، وقد أوصى تلميذه الشيخ على بن عمر الطولقى بزيارة الاخضرى واستمسك بوصيته ، وكذلك الشيخ عبد الحفيـظ الخنـقى ، والشيخ المختار الجلالى يقدمان لزيارة الاخضرى يترددان اليـه

(32) بياض ، وقريه كجال توجد بنواحى سطيف .
(33) فى الاصل : أحضره .
(34) فى الاصل : رفعوه .
(35) كذا فى الاصل .
(36) فى زعمه .
(37) كذا فى الاصل .
(38) لم نعثر على هذه الرساله لحد يومنا هذا .
(39) متى لا تصح العقيدة الا بزيارة الاخضرى ؟ ! . ان هذا لتحريف حقا .

ملحين رمسه (40) ، وكان العالم سيدى الحسن الورتلانى صاحب الرحلة قدم من بلده الى زاوية الاخضرى ومكث بضريحه نحو ثلاث ليال مريدا السلوك فى الطريقة ، فسلكه الاخضرى . وله كرامات عظيمة بين الانام ، مشهورة مضيئة كالشمس غير منكورة ، حدث عنها البحر ولا حرج . وان أولاده هم القائمون بالزاوية فى ماضى الزمان وفى الآن ، يدرسون العلم به واحدا بعد واحد . وكان والدى سيدى داود هو الذى يدرس به قبل انتقاله الى أورلال ثم استخلف بعده قريبه العالم الجليل السيد المسعود ابن رحمون وهو المدرس الآن ، وكذلك السيد الفقيه الشاعر النبيه الشيخ على بن المسعود يدرس بالمسجد أيضا ، يحضر فى الدرس نحو خمسة وعشرين تلميذا ، والذين بالمكتب يقرءون القرآن نحو خمسة وثلاثين وان لهم احترام عظيم (41)، وكانت الدول تحترمهم لا يؤدون المغرم الدولى حسب ما بأيديهم (42) رسوم دولية تشهد لهم بذلك .

---

(40) كذا فى الاصل .

(41) كذا فى الاصل .

(42) كذا فى الاصل بدون حرف الجر ، (من) .

العلاقة بين الأصوات والمعاني عند علماء العربية القدامى

د. صبيح التميمي

بحث يهدف الى تبيان نظرة قدامى علماء العربية الى الصلة التي تربط الالفاظ بمعانيها .
ويشتمل على :

ـ 1 ـ مدخل ،

ـ 2 ـ مصاديق هذه النظرة ،

أ ـ تقارب الاصلين ،

ب ـ التقديم والتاخير ،

جـ ـ تقارب الحروف لتقارب المعانى ،

د ـ معانى الصيغ الصرفية ،

هـ ـ مقابلة الالفاظ بما يشاكل أصواتها ،

و ـ قوة اللفظ لقوة المعنى ،

ـ 3 ـ نظرة المحدثين الى هذه الصلة

تمهيـــــــد :

فكرة ايحاء الاصوات ـ مفردة كانت أم مركبة ـ بمدلولات معينة هى موضع بحث قديم لفت أنظار فلاسفة اليونان (1) ، وكانت لهم مواقف مختلفة :

ـ فمنهم من يرى أن الصلة بين الالفاظ ومدلولاتها صلـــة طبيعية ذاتية ، أى أنها تثـــير فى الذهن مباشرة مدلولاتهـــا المخصصة لها .

ـ ومنهم من يرى أن الصلة عرفية اصطلاحية يتواضـــع الناس عليها فى مجتمع ما ، أى أن ما تثيره فى الذهن هـــو مـــا تعارف الناس عليه .

وتوالت العصور وبدأ العرب بالمشاركة العلمية ـ ومنهـا اللغوية ـ وبرزت مسألة صلة الاصوات بمعانيها من جديـد ، ولم أقف فى حدود اطلاعى على بحث مستقل لاحد من علمـاء العربية فى هذه المسألة ، سوى ما نسبه السيوطى الى عبـــاد ابن سليمان الصيمرى المعتزلى الذى يرى أن بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية (2) .

غير أنه بمقدورنا أن نقف على آراء القدامى فى هذه المسألة من خلال تفسيرهم للالفاظ المتقاربة فى أبنيتها الصوتية ، وهى آراء تكاد تنطق بميلهم الى وجود المناسبة الطبيعية .

فمن مظاهر المناسبة التى أدركوها :

أ ـ وجود ألفاظ متقاربة الاصول لا تختلف الا فى حـــرف واحد أو حرفين ، وقد أدى هذا الاختلاف الى تغيير بسيط فى

(1) دلالة الالفاظ/63 .
(2) المزهر 47/1 .

المعنى بحيث لم يخرج من نطاق الدلالة العامة له ، من ذلك قول أبى عمرو بن العلاء :

« النضح (بالضاد المعجمة) : الشرب دون الرى ،

والنصح (بالصاد المهملة) : الشرب حتى يروى ،

والنشح (بالشين المعجمة) : دون النضح (بالضاد المعجمة)(3)

وقول الكسائى : « القضم للفرس ، والخضم للانسان » (4) .

وهذان النصان من البدايات الرائدة لادراك صلة الاصوات بالمعانى ، وهى تكاد تنطق بوجود الصلة الطبيعية ، وكان اختيارا خاصا حدث ليؤدى المعانى المقصودة ، فصلابة القاف ونصاعتها مثلا اختير لصوت أسنان الفرس القوية ، ورخاوة الخاء وطراوتها فى النطق اختير لصوت أسنان الانسان .

ب ـ وجود ألفاظ وفق أبنية معينة لتؤدى دلالات تناسبها :

كقول الخليل بن أحمد : « صر الجندب صريرا ، وصرصر الاخطب صرصرة ، فكأنهم توهموا فى صوت الجندب مدا ، وتوهموا فى صوت الاخطب ترجيعا » (5) .

فالنص واضح فى ادراك الخليل للصلة الطبيعية بين اللفظتين ومدلوليهما ، اذ أن اختلاف بناء اللفظتين لصوتى الجندب والاخطب عائد لاختلاف طبيعة صوتيهما .

جـ ـ وجود ألفاظ زيد على بنائها لزيادة معانيها :

ويتضح هذا فى رأى الخليل بن أحمد حين عرض للتمييز بين

---

(3) ـ (4) المزهر 1/51 .

(5) العين 1/51 .

نونى التوكيد الخفيفة والثقيلة ، وقد نقل لنا سيبويه رأى شيخه فقال :

« وزعم الخليل أنهما توكيد .... فاذا جئت بالخفيفة فأنت مؤكد ، واذا جئت بالثقيلة فأنت أشد توكيدا » (6) .

فالنون الخفيفة قابلت التوكيد الاعتيادى ، أما الثقيلة فقابلت التوكيد الاشد ، وهذا هو ما عبر عنه ـ فيما بعد ـ بقوة اللفظ لقوة المعنى .

وتوالى الزمن فوجد علماء العربية أمامهم ثروة لغوية كبيرة تنبىء عن دلالات معينة ، فشرعوا بالتفكير فى صلة هذه الالفاظ بأصولها ، وجمع ما تماثل منه ، وردّ ما تباين الى أصوله القديمة ، فقد كان الزجاج كما يروى لنا ابن السراج يرى : أنه ليس فى لغة العرب لفظتان تتفقان فى الاصول الا لمعنى يجمعهما » (7) ، وهو فى نظر ابن السراج « يتعسف ذلك غاية التعسف » (8) . واتهم « بالاسراف فى الاشتقاق » (9) ، لانه حاول أن يلم شعث ألفاظ متباينة الاصول لتقادم العهد .

ويواصل ابن السراج روايته ويذكر المحاورة التى جرت بينهما فقال :

« قلت للزجاج : أخبرنى عن قولهم : رفع عقيرته : اذا رفع صوته بالغناء .

أليس قد جاء الخبر (10) بأن أصله أن رجلا عقرت رجله

(6) الكتاب 2/149 .
(7) الاشتقاق/33 .
(8) الاشتقاق/33 .
(9) الخصائص 1/12 .
(10) روى الخبر قبلهما ثعلب فى شرح ديوان زهير/15 .

فكان ينوح عليها فقيل بعد ذلك لمن رفع صوته مترنما : قد رفع عقيرته :

فقال : بـلى .

قلت : فلو لم يبلغنا الخبر ، هل كان يجوز أن تشتق للعقيرة معنى الصوت ؟

قال : لا .

فقلت : فما تنكر أن تجيء ألفاظ استعملت بقصص لم تبلغنا، فلا يجوز أن يعرف اشتقاقها .

فقال : ما أدفع ذلك » (11) .

وبهذا يتضح أن ابن السراج يذهب الى أنه لا ينبغي جمع شمل أصلين لمعنى واحد ، أو متقارب الا ما كان اشتقاقهما أو قول العرب في أصلهما واضحا ، اما اذا كان في ذلك تعسف ظاهر فيجب الحكم عليهما بأنهما أصلان مختلفان .

وولج ابن جني في بحث هذه الظاهرة ، وأعمل فكره في الثروة اللغوية التي ورثها عن شيوخه ووجدها ثروة كبيرة فقال : « ... فان كثيرا من هذه اللغة وجدته مضاهيا بأجراس حروفه أصوات الافعال التي عبر بها عنها » (12) . ووقف على « أكثر من ألف موضع » (13) . علما أنه لم يقصد احصاءها حتى اعتقد بالصلة الطبيعية بين الالفاظ ومعانيها ، وأقواله في هذا كثيرة منها :

---

(11) الاشتقاق /33 .

(12) الخصائص 65/1 .

(13) المحتسب 55/2 .

« انما جعلت الالفاظ أدلة على اثبات معانيها » (14) .

وقال : « اعلم أنه لما كانت الالفاظ للمعانى أزمة وعليها أدلة واليها موصلة وعلى المراد منها محصلة ... » (15) .

وأضاف أن هذه الصلة لم تكن قد وقعت عن غير قصد ، لان فى هذا حكما بابطال الحكمة المشهورة للعرب فى لغتها .

أما اذا خفيت هذه الصلة فمرد الخفاء عنده « أحد أمرين :

أما أن تكون لم تنعم النظر فيه ، فيقعد بك فكرك عنه ،

أو لان لهذه اللغة أصولا وأوائل قد تخفى عنا وتقصر أسبابها دوننا » (16) .

والامر الثانى هو محاكاة لرأى ابن السراج السابق الذكر .

ولم يغفل ابن جنى الاشارة الى قدم القول بوجود المناسبة بين اللفظ والمعنى فى خلال حديثه عن أصل اللغة ، اذ قال : « وذهب بعضهم الى أن أصل اللغات كلها انما هو من الاصوات المسموعات ، كدوى الريح ، وحنين الرعد ، وخرير الماء .... وهذا عندى وجه صالح ومذهب متقبل » (17) .

* * *

ووفق منهج ابن جنى اللغوى فى جمع المادة المروية من أسلافه وترتيب فروعها ، وتبيان أسرارها ، واستخراج أحكامها ، وايضاح قواعدها ، فقد أتحفنا ببحث شامل عن صلة الالفاظ

(14) الخصائص 1/268 .
(15) الخصائص 1/312 ـ 2/155 .
(16) الخصائص 2/164 .
(17) الخصائص 1/46 ورجح الدكتور المخزومى بأن ابن جنى يقصد الخليل ابن أحمد (انظر : كتاب الخليل بن أحمد /86) .

بمعانيها ، وسنجعل من تخطيطه العام أساسا لذكر شواهـــده وشواهد سابقيه من علماء العربية .

وقد جاء التخطيط فى ستة مباحث هى :

1 ـ تقـارب الاصلـين :

أشرنا فيما تقدم الى أن الزجاج يرى أن كل لفظتين اتفقتا فى أصولهما ، فلابد أن يجمع المعنى بينهما ، ونقل عنه أيضا قوله : « وان نقصت حروف احداهما عن حروف الاخرى ، فان احداهما مشتقة من الاخرى » (18) .

وجاء ابن جنى وصنف الاصول المتقاربة على أضرب ، هى :

أ ـ اقتراب الاصلين الثلاثين والمعنى واحد ، نحو : (الرخو) للضعيف ، و (الرخود) للمتثنى ، والتثنى عائـــد الى معنى الضعف (19) .

ب ـ اقتراب الاصلين الثلاثى والرباعى وتداخلهما لتشابهما فى أكثر الحروف :

نحو : (سبط) و (سبطر) (20) .

وقد اعتمد ابن جنى رأى أبى عثمان المازنى (21) فى كون هذا المثال ونظائره ، من أصلين مع توافقهما فى أكثر الحروف، وهو رأى مختلف فيه (22) .

---

(18) المزهر 1/354 .
(19) الخصائص 2/44 ـ 45 ومن نظائره ضياط وضيطار ، ولوتة وألوقة .
(20) الخصائص 2/49 ـ 146 ومعناها : المسترسل والممتد .
(21) المنصف 1/152 .
(22) الخصائص 2/49 ـ 52 ـ 54 .

جـ ـ تقارب الاصلين الرباعي والخماسي :

وقد وصفه ابن جني بالقلة ، لقلـــة أصليهما ، نحـــو (صنبغطى) و (صنبغطرى) ، و (دردب) و (دردبيس) ولـــم يذكر غيرهما ، وشك في تداخلهما (23) .

* * *

2 ـ التقديـم والتاخـير :

التقديم والتاخير بين أصول البناء الواحد فكـــرة ابتكرها الخليل بن أحمد في معجمه العين من أجل حصر الالفاظ ، وتابعه في ذلك بعض المعجميين العرب ، غير أنهم لم يتعرضوا بالذكر الى المناسبة في المعنى بين الصور اللفظية الناتجة عن تقليـب الاصول ، لأنهم رموا الى حصر الالفاظ بوجوهها المحتملة لاحصاء المستعمل منها والمهمل .

أما الربط بين دلالات هذه الالفاظ فقد بدأت عند غيرهـم من اللغويين ، ويمكن رصد بداياتها عند ابن قتيبة مثلا فقـد جاء عنه : « الخصر : الذى يجد البرد ، والخرص : الذى يجد البرد والجوع » (24) .

وعند الزجاج في قوله : « ليس في لغة العرب لفظتان تتفقان في الاصول الا لمعنى يجمعهما » (25) .

ثم اتسع تطبيقه عند أبي علي الفارسي (26) الذى كان يستعين على معرفة المعاني اذا أشكل عليه الحرف بتقليب أصول المثـال

(23) الخصائص 2/55 ـ 146 والصنبغطى : شيء يفـــزع بـــه الصبيان ، والدربيس : الداهية .
(24) أدب الكاتب 171 وانظر : اصلاح المنطق 75 .
(25) الاشتقاق 33 .
(26) الخصائص 2/133 .

الذى ذلك الحرف فيه (27) . وتابعه بعد ذلك تلميذه ابن جنى الذى عقد على التقاليب الستة ـ الناتجة من الصيغة الثلاثية ـ معنى واحدا تجتمع عليه هذه التراكيب ، أى أن أصوات الاصول للبناء الواحد ترتبط بمعنى عام مهما اختلف ترتيب أصواتها ، وعلة اقتراب معانيها هو اقتراب ألفاظها ، ولا يضير اختلافها فى الترتيب اذ قال : « فالحروف واحدة ، واللفظ متفق ، والنظم مختلف » (28) .

نحو : تركيب (ق ـ و ـ ل) الذى ينتج عنه : قول ، و قلو ، و وقل ، و ولق ، و لقو ، و لوق ، ويجمع هذه التراكيب الستة معنى الخفوت والحركة ، أو الاسراع والخفة (29) .

وتركيب (ك ، م ، ل) يدل على القوة والشدة .

وتركيب (ج ، ب ، ر) للقوة والشدة أيضا .

وتركيب (ق ، س،و) للقوة والاجتماع .

وتركيب (س ، م ، ل) للاصحاب والملاينة (30) .

على أن ابن جنى قد اعترف بأن استخراج المعانى المتقاربة من هذه التراكيب ليس بالسهل بل هى طرائق حزنة المذاهب والتورد لها وعر المسالك ثم انه لم يدع أطرادها وشمولها للاصول كافة اذ قال : « واعلم انا لا ندعى أن هذا مستمر فى جميع اللغة » (32) .

---

(27) الخصائص 1/11 ـ 12 .
(28) المنصف 1/39 .
(29) الخصائص 1/5 ـ 2/135 .
(30) الخصائص 1/13 ـ 2 /135 ـ 137 .
(31) الخصائص 1/11 .
(32) الخصائص 2/138 .

3 ـ تقارب الحروف لتقارب المعانى :

وهو أمر أدركه علماء العربية منذ بدء دراساتهم اللغوية ، وقد أشرنا فى بداية الحديث عما أثر عن أبى عمرو بن العلاء والكسائى ، وما أن أطل القرن الثالث حتى كثرت الاشارة اليه منها : قال الاصمعى : « سحائب هتن وهتل وهو فوق الهطل » (33) .

وقال ابن السكيت : « الخضم أكل بجميع الفم ، والقضم دون ذلك » (34) .

وقد أفرد ابن قتيبة بابا فى أدب الكاتب للاسماء المتقاربة فى اللفظ والمعنى (35) وشارك ابن دريد فقال : « المت والمد والمط متقاربة المعنى » (36) .

ويمكن للدارس أن يلاحظ على أصحاب هذه النصوص أمرين هما :

أ ـ الاقتصار على ذكر المضارعة بحرف واحد ، وفى أصل واحد .

ب ـ عدم ذكر المناسبة بين الاصوات المتبادلة ، أو بين الاصوات ومعانيها التى تؤول اليها الالفاظ معها .

وهما أمران تناولهما ابن جنى،وأساس فكرته أن المعانى متلاقية على تفاوتها ، ومجتمعة مع ظاهر تفرقها ، لكنها محتاجة الى طب بها وملاطف لها (37) .

---

(33) الابدال 61 وأمالى القالى 2/42 .
(34) اصلاح المنطق 208 .
(35) أدب الكاتب 170 ـ 171 .
(36) جمهرة اللغة : مت 1/43 .
(37) المحتسب 2/41 والطب : العالم .

وقسم بحثه على ثلاثة أضرب :

أ ــ ما يختلف الاصلان فى حرف واحد سواء أكان فاء أم عينا أم لاما ، كقولهم :

(هــز) و (أز) .

و (حبس) و (حمس) .

و (العلب) و (العلم) .

ثم حاول ابن جنى الربط فى استعمال كل صوت ، كقوله فى هز وأز : « ومن ذلك قول الله سبحانه : « ألم تر انا أرسلنــا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزا » . أى تزعجهم ، وتقلقهم ، فهذا فى معنى تهزهم هزا ، والهمزة أخت الهاء ، فتقارب اللفظان لتقارب المعنيين ، وكأنهم خصوا هذا المعنى بالهمزة ، لانها أقوى من الهاء ، وهذا المعنى أعظم فى النفوس من الهز » (38) .

ب ــ ما يختلف الاصلان بحرفين :

كقولهم : السحيل والصهيل .

فالاول من (سحل) والثانى من (صهل) وقال : « والصاد أخت السين ، كما أن الهاء أخت الحاء » (39) .

وسبقه ابن الانبارى الى القول : « الحصر عند العــرب : احتباس الحدث ، والاسر : احتباس البول » (40) . لكنه لم يربط بين اللفظتين

---

(38) الخصائص 2/146 . والاية من سورة مريم/83 .

(39) الخصائص 2/149 .

(40) الزاهر 1/525 .

جـ ـ ما يختلف الاصلان بالحروف الثلاثة :

كقولهم : أزله : اذا حبسه ، والعصر : ضرب من الحبس فالهمزة أخت العين ، والزاى أخت الصاد ، واللام أخت الراء(41)

* * *

4 ـ معانى الصيغ الصرفية :

تابع علماء العربية فى القرنين الثالث والرابع أثر الخليل وسيبويه فى رصد الصيغ والابنية التى اختصت بمعان اشتهرت بها ، وأضافوا اليها مروياتهم ، نحو :

أ ـ صيغة (الفعلان) بفتحتين :

وهى صيغة أدرك فيها الخليل وسيبويه (42) معنى الزعزعة والاهتزاز والتحرك ومن مصاديق هذا المعنى حركة المشى لان فيها تحركا واهتزازا .

فقد جاء عن الفراء: الاتلان هو ان يقارب الرجل خطوه فى غضب (43) .

وعن الاصمعى : الرديان وهو عدو الحمار (44).

والعشزان وهو مشى مقطوع الرجل (45) .

وعن ابن السكيت : الهوفان للخفيف السريع من المشى (46) .

(41) الخصائص 2/150 .
(42) الكتاب 2/218 .
(43) الابدال/66 .
(44) اصلاح المنطق/202 .
(45) مختصر تهذيب الالفاظ 188 .
(46) مختصر تهذيب الالفاظ 188 .

وعن القالى : الذالان للمشى الخفيف (47) .

وعبر ابن جنى عن الربط فقال : « قابلوا بتوالى حركات المثال توالى حركات الافعال » (48) أى أنهم قصدوا ايجاد الصيغة بهذه الحركات المتوالية لتتناسب مع الاهتزاز والحركة .

ب ـ المصادر الرباعية المضعفة :

قال الاصمعى :« ومعنى اللجلجة : أن يردد الكلمة في فيه»(49)

وقال الزجاج : « وأصل الزلزلة فى اللغة : من زل الشىء عن مكانه ، فاذا قلت : زلزلة ، فتأويله : كررت زلزلته عن مكانه ، وكل ما فيه ترجيع ، كررت فيه فاء التفعيل » (50) .

فالنصان يكشفان بوضوح ادراك الاصمعى والزجاج للمعنى الذى توحى به هذه الصيغة ، وجاء بعدهما ابن دريد ورصد أمثلة كثيرة ترد فى معنى التتابع والتكرير منها :

العطعطة : لتتابع الاصوات فى الحرب .

والغطغطة : لصوت غليان القدر .

والزعزعة : للريح العاصف الذى يزعزع كل شىء (51) .

جـ ـ صيغة « فعل » بتكرير العين .

كقولهم : كسر ، وقطع ، وفتح ، وغلق .

---

(47) الامالى 2/43 .

(48) الخصائص 2/152 .

(49) الاشتقاق/75 .

(50) معانى القرآن واعرابه 1/277 .

(51) جمهرة اللغة عطعط وغطغط 1/107 وزعزع 1/198 .

وفيها قال ابن جنى : « جعلوا تكرير العين فى المثال دليلا على تكرير الفعل » (52) .

وقال أيضا : « زادوا فى الصوت لزيادة المعنى » (53) .

د ـ صيغة (فعيل) :

وهى الصيغ المعروفة فى الاصوات :

قال الاصمعى : « من أصوات الخيل : الشخير ، والنخير ، والكرير ، فالشخير من الفم ، والنخير من المنخرين ، والكرير من الصدر » (54) .

هـ ـ صيغة (الفعلى) :

وتأتى هذه الصيغة فى الصفات والمصادر بمعنى السرعة تقول : ناقة (بشكى) ، و (شمجى) و (وكرى) أى سريعة (55) .

وعقب ابن جنى على هذه الالفاظ فقال : « فجعلوا .... المثال الذى توالت حركاته ، للافعال التى توالت الحركات فيها » (56) .

* * *

5 ـ مقابلة الالفاظ بما يشاكل أصواتها :

والمراد به التناسب الحاصل بين أصوات الحروف ، والافعال المتحدث بها عنها ، وكأنهم قصدوا الى ذلك قصدا ، كما يفهم من قول ابن جنى : « وذلك أنهم كثيرا ما يجعلون أصوات الحروف

(52) الخصائص 2/155 .
(53) المحتسب 2/210 .
(54) المزهر 1/52 .
(55) جمهرة اللغه باب فعلى 3/365 .
(56) الخصائص 2/153 .

على سمت الاحداث المعبر بها عنهـا فيعدلونها بها ويحتذونها عليها » (57) .

ومن ذلك :

قول ابن السكيت : « كل شيء صلب يقضم ، وكل شيء لـين يخضم » (58) .

ولم يوضح ابن السكيت سبب اختيار اللفظ فى معناه ، وهنا تبرز براعة ابن جنى فى تعليل اختيـار كـل لفظ فقال : « فاختاروا الخاء لرخاوتها للرطب ، والقاف لصلابتها لليابس ، حذوا لمسموع الاصوات على محسوس الاحداث » (59) .

* * *

6 ـ قوة اللفظ لقوة المعنى :

وهو مـن المباحث الطريفة التى تبرز التدقيق فى اختيـار الالفاظ العربية للتعبير عن مدلولاتها ، فزيادة مبانيها تدل على زيادة معانيها . وهو ما عبر عنه فيما بعد بـ « قوة اللفظ لقوة المعنى » (60) .

وقد التفت الخليل بن أحمد اليه وفرق بين (عجب) و (عجاب) وقال : « فأما العجاب فالذى جاوز حد العجب » (61) .

وتناول ابن جنى نظائر هذه الصيغة وقال : « ونحو من تكثير اللفظ لتكثير المعنى عن معتاد حاله ، وذلك فعال فى معنى فعيل

---

(57) الخصائص 2/157 .
(58) مختصر تهذيب الالفاظ/124 .
(59) الخصائص 2/158 .
(60) الخصائص 3/264 .
(61) العين 1/235 .

نحو : (طوال) فهو أبلغ معنى من (طويل) و (عراض) فانه أبلغ من (عريض) وكذلك (خفاف) من (خفيف) ... » (62) .

وجاءت عنهم الصيغة نفسها بالتضعيف من أجل زيادة المعنى فقالوا : كرّام ، وحسّان ، وظرّاف ، وملّاح ، وجمّال (63) .

ومن ذلك : خشن واخشوشن ، فمعنى خشن دون معنى اخشوشن لما فيه من تكرير العين وزيادة الواو .

ومثله عشب واعشوشب ، وحلى واحلولى (64) .

ومن ذلك : قدر واقتدر ، وكسب واكتسب (65) .

* * *

المحدثون وفكرة الربط بين الالفاظ ومعانيها :

لم يتفق المحدثون من أوروبيين وعرب على رأى موحد فى هذه المسألة .

فمنهم : من ينفى وجود علاقة طبيعية بين الالفاظ ومعانيها، وهو الرأى السائد بينهم ، مع اعترافهم بوجود ألفاظ برزت فيها هذه الصلة نظير الالفاظ التى تحاكى أصوات الطبيعة ، لكنها لا تصلح أن تكون أساسا لظاهرة لغوية مطردة .

من هؤلاء دى سوسير (66) وأولمان (67) وتمام حسان (68)

(62) الخصائص 3/267 .
(63) اصلاح المنطق 108 ـ 109 .
(64) الخصائص 3/264 ـ 268 .
(65) الخصائص 3/264 ـ 268 .
(66) دلاله الالفاظ/70 .
(67) دور الكلمة فى اللغة 70 ـ 88 .
(68) مناهج البحث 244 .

ورمضان عبد التواب (69) .

ومنهم : من يرى وجود صلة طبيعية بين اللفظ ومعناه من نوع ما ، واشهرهم : لاسل كروبى (70) وجسبرسن (71) ومحمد المبارك .

ويرى هذا الاخير أن « للحرف فى اللغة العربية ايحاء خاصا، فهو ان لم يكن يدل دلالة قاطعة على المعنى ، يدل دلالة اتجاه وايحاء ، ويثير فى النفس جوا يهيىء لقبول المعنى ، ويوجه اليه ويوحى به » (72) .

على أن أصحاب هذا الرأى لا يعنون اطراد الدلالة فى الالفاظ كلها وهو أمر صرح به قبلهم ابن جنى (73) .

ثم انهم يرون أيضا أن بعض الكلمات قد تفقد الصلة (74) ، وأن بعضها يكتسب دلالات جديـــدة . ومحاورة الزجاج مـع ابن السراج فى فقدان الصلة لتقادم العهد خير دليل على ادراك علماء العربية لهذا الامر .

وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين .

* * *

(69) المدخل الى علم اللغة 144 .
(70) قواعد النقد الادبى 39 .
(71) دلالة الالفاظ 69 .
(72) خصائص العربية 24 .
(73) الخصائص 2/138 .
(74) دلالة الالفاظ 70 .

مصـادر البحـث

ـ الابدال ، لابن السكيت ، تحقيق حسين شرف (القاهرة ، 1978) ·
ـ ادب الكاتب ، لابن قتيبة ، تحقيق محمد محيي الدين (القاهرة ، 1963) ·
ـ الاشتقاق ، لابن السراج ، تحقيق التكريتي (بغداد ، 1973) ·
ـ اصلاح المنطق ، لابن السكيت ، تحقيق شاكر وهارون (القاهرة ، 1970)·
ـ الالفاظ ، لابن السكيت (كنز الحفاظ) نشر شيخو (بيروت 1895) ·
ـ الامالى ، للقالى (القاهرة ، 1975) ·
ـ جمهرة اللغة ، لابن دريد (حيدر آباد الدكن ، 1344 هـ) ·
ـ الخصائص ، لابن جنى ، تحقيق النجار (القاهرة ، 1952) ·
ـ خصائص العربية ، لمحمد المبارك (القاهرة ، 1960) ·
ـ الخليل بن أحمد ، لمهدى المخزومى (بغداد ، 1960) ·
ـ دلالة الالفاظ ، لابراهيم أنيس (القاهرة ، 1980) ·
ـ دور الكلمة فى اللغة ، لاولمان ، ترجمة كمال بشر (القاهرة ، 1962) ·
ـ الزاهر ، لابى بكر بن الانبارى ، تحقيق حاتم الضامن (بغداد ، 1979) ·
ـ شرح ديوان زهير ، لابى العباس ثعلب (القاهرة ، 1964) ·
ـ العين ، للخليل بن أحمد ، تحقيق السامرائي والمخزومى (بغداد ، 1980)·
ـ قواعد النقد الادبى ، لكروبى ، ترجمة محمد عوض (القاهرة ، 1936) ·
ـ الكتاب ، لسيبويه (القاهرة ـ بولاق 1317 هـ) ·
ـ المحتسب ، لابن جنى ، تحقيق النجدى (القاهرة ، 1965) ·
ـ المدخل الى علم اللغة ، لرمضان عبد التواب (القاهرة ، 1982) ·
ـ المزهر ، للسيوطى ، تحقيق محمد أبو الفضل (القاهرة ، 1958) ·
ـ معانى القرآن واعرابه ، للزجاج ، تحقيق شلبى (القاهرة ، 1973) ·
ـ مناهج البحث فى اللغة ، لتمام حسان (القاهرة ، 1955) ·
ـ المنصف ، لابن جنى ، تحقيق ابراهيم مصطفى (القاهرة ، 1954) ·

دِرَاسَة اللغَةُ العربيَة مقَارَنَة باللغَاتِ السَّامِيَةِ

د. شوقي النجار

أجل ... ان اللغة العربية هى لغتنا ، والينا تنسب منذ أقدم العصور . وطبقا لهذه الحقيقة كان يجب علينا أن نعرف كل شيء عن تاريخها . الا أن ما يجب شيء ، والواقع وما هو قائم شيء آخر . فمما يؤسف له أننا لا نعرف شيئا عن تاريخها منذ نشأتها الى طور نضوجها واكتهالها . فتلك المراحل مجهولة معتمة تماما بالنسبة لنا ، بحيث لا يستطيع منصف أن يتحدث عن تلك المراحل بشيء من الثقة أو اليقين . لهذا ليس لاحد أن يزعم أننا نعرف لغتنا العربية معرفة دقيقة عن أصولها ومراحل تطورها الا عن طريق الحدس والتخمين والظن ، وان الظن لا يغنى من الحق شيئا .

ومما لاشك فيه أن اللغة العربية كسائر شقيقاتها قد مرت بمراحل عدة عبر الازمان والاجيال والقرون من طور الطفولة الى طور الكهولة . الا أننا لم نعثر على أسرار وأطوار تلك المراحل حيث ابتلعت رمال الصحراء تلك الاسرار وتلك الاطوار مع ما دفن فيها من آثار .

ان أقـدم نصوص وصلت الينا عن اللغة العربية هى الشعر الجاهلى . ولا شك أنه يمثل لغة ناضجة مكتملة . ولذا كان علينا أن نسأل أو نبحث عن المراحل الاولى لهذا الشعر والتى تمثـل نشأة هذا الشعر الجيد ، وذلك أضعف الايمان . وغنى عن البيان أن معرفة نشأة هذا الشعر وحده لا تكفى البتة لمعرفة نشأة اللغة نفسها ؛ لان الشعر يمثل مرحلة ترف ونضج فى حيـاة اللغة فالشعر الجاهلى الذى وصل الينا ممثلا فى المعلقات وبقية شعر الجاهليين الذين أدركوا الاسلام انما يمثل مرحلة نضج واكتمال وكمال فى تاريخ اللغة ، فقد وصل الينا منسجم التفاعيل مؤتلف النغم . ولابد لهذا الشعر الناضج أنه مر بضروب من التهذيب حتى بلـغ هذه الدرجة من الاتقان التى رأينـاه عليها . ومـما لاشك فيه أن هذا الكمال مسبوق بنقصان . ومعنى هذا أنـه سبق بمراحل تطور فيها من الحداء الى الرجز ثم الى هذا الشعر المتقن . والصحراء التى ابتلعت هذا الماضى أو هذا التاريخ لهذا الشعر ، هى عينها التى ابتلعت أسرار تطور اللغة فيما ابتلعت من أسرار وآثار وأحجار .

هذه الصحراء ذاتها كان لها أكبر الاثر فى حياة الانسـان العربى البدوى فى جميع أعماله وتحركاته وخصاله . وما الشعر الا أثر من آثار هذه الصحراء فى حياة الانسان العربى . لقد أوجدته الحاجة اليه ، ليغنى ويروح عن نفسه فى هذا الفضاء اللانهائى أمام بصره ، ولكى يقتل الملل عن نفسه ورتابة الحياة، ثم ليسرى به عن ناقته أو قطعان ابله حاثا اياها على المسير على نغمات حدائه . ولعله كان يعتقد أن لهذا الحداء قوة سحريـة تعينه على العمل وحسن انجازه . فلم تكن تلك الاصـوات المنتظمة عند العربى مجرد أصوات ينطقها ، وانما كانت وسائل ذات أثر عنده وعند من يسمعها أيضا .

وجنوب الجزيرة ، وسورية كانت مدونة بخطوط صفوية ولحيانية وثمودية (4) .

ولعل الذى حدا باسرائيل ولفنسون الى هذا القول أننا لا نعلم أحدا قبل المفضل الضبى ، قد تخير أشعار العرب الاقدمين قدونها . وكان ذلك فى زمن المهدى (5) . أى بعد انقضاء القرن الاول الهجرى بزمن قليل . أما ما يراه جمهور الرواة من أن المعلقات كانت قد كتبت بماء الذهب ، وأنها سميت بهذا الاسم ؛ لان العرب علقوها بأستار الكعبة ، اعجابا وتقديرا ، فهو قول مردود مرجوح ، لا نميل اليه . فقد أجمع المؤرخون على أن أول من حمل الكتابة الى مكة هو حرب بن أمية . وكان قد تعلمها فى أسفاره من عدة أشخاص ، منهم بشر بن عبد الملك أخو أكيدر صاحب دومة الجندل . وكان بشر قد تعلم الخط من الانبار . وكان له صحبة بحرب بن أمية ، وكان ممن تعلم من بشر وحرب، عمر بن الخطاب ، وعثمان بن عفان ، وعلي بن أبى طالب ، وأبو عبيدة ، ومعاوية ، وطلحة بن عبد الملك ، ويزيد بن أبى سفيان . كما تعلم منهما من النساء ، الشفاء بنت عبد الله العدوية ، التى علمت حفصة أم المؤمنين بأمره صلى الله عليه وسلم (6) . وهذا يرشدك الى أن دخول الكتابة كان فى عصر الرسول عليه السلام قبيل البعثة بزمن قليل . فهؤلاء جميعا أتراب الرسول تقريبا . ومعنى هذا استبعاد وجود كتاب يكتبون الاشعار على تلك الاستار ، كما يزعم بعض الرواة . ولعل أقدم شعر جاهلى قاله أصحاب المعلقات يرجع الى ما قبل البعثة بنحو قرن ونصف من الزمان تقريبا . ولهذا نستبعد كتابة تلك الاشعار الجاهلية قبل تعلم هؤلاء الصحابة الكتابة . فمن المعروف أن بعض شعراء المعلقات ليسوا من معاصرى هؤلاء الصحابة . وحتى واذا افترضنا أنه كان هناك من يكتبها قبل هؤلاء الصحابة،

ولاشك أن بين الحداء الذى يظن أنه نواة الشعر ، وبين القصيدة الشعرية المحكمة بونا شاسعا ، وزمنا طويلا . اذ ليس من المعقول أن ينشأ هذا الشعر المتقن طفرة بهذا الحال من الكمال . فاذا كانت طفولة هذا الشعر مفقودة ، وقد ذكرنا أنه يمثل لغة متأنقة ، فلا عجب أن نجهل مراحل طفولة اللغة نفسها. وهذا هو ما عليه حالنا بالفعل . حتى أن المحقق الالمانى «جوزيف هل » قد أشار الى هذه الحقيقة فى مقدمة تحقيقه لكتاب طبقات الشعراء لمحمد بن سلام الجمحى (1) قائلا : « استهلالات الحياة العلمية فى الاسلام لا تزال مغطاة بالغموض مهما بذل من الجهود فى ايضاحها ، وهذا يصح فى العلوم التى وجدتها العرب فى البلاد المفتوحة فتبنوها ، بل حتى فى ذلك العلم الذى يهمهم مباشرة ، أعنى البحث عن اللغة العربية والادب العربى » (2) .

واذا كنا قد تعرضنا للحديث عن الشعر الجاهلى كاقدم نصوص وصلت الينا عن اللغة العربية ، فان ذلك لا يعنى بالضرورة أنه أقدم نصوص مدونة عن اللغة العربية . اذ أن القرآن الكريم هو أقدم نصوص مدونة وصلت الينا عن اللغة العربية ، قبل الشعر الجاهلى نفسه . والى هذه الحقيقة ذهب اسرائيل ولفنسون فى كتابه تاريخ اللغات السامية،حيث يذكر أن الشعر الجاهلى لم يوضع على الورق بالمداد ، الا فى نهاية القرن الاول الهجرى على أقل تقدير . فى حين أن صحف القرآن الكريم كانت مدونة قبل ذلك (3) . ومن هذا المنطلق يكون القرآن الكريم ، هو أقدم نصوص كاملة مدونة وصلت الينا عن اللغة العربية ، قبل أن تصل الينا قصائد مدونة من الشعر الجاهلى . ولهذا يعقب اسرائيل ولفنسون قائلا : « فصحف القرآن هى التى يجب البدء بالبحث فيها عن نشأة اللغة ، اذ ليس بين أيدينا سواها . والنقوش المتناثرة التى أمكن العثور عليها فى سيناء ،

فلنا أن نسأل لمن كتبت هذه الاشعار، والقوم جلهم ان لم يكن كلهم لا يعرفون القراءة والكتابة ؛ لهذا يصرح ابن عبد ربه قائلا : « انه لم يكن أحد يكتب بالعربية حين جاء الاسلام الا بضعة عشر نفرا (7) . كما يذكر ابن قتيبة أنه كان من الصحابة أميون لا يكتب منهم الا الواحد أو الاثنان . واذا كتب لم يتقن ولم يصب التهجى » (8) .

ولعل الذى يعين على هذه النظرة ما ذكره ابن خلدون من أن الخط العربى ظل حتى عهد الخلفاء الراشدين غير محكم وغير متقن . فقد ذكر فى مقدمته شيئا مما وقع من بعض الصحابة من اختلاف فى رسم المصحف فى بعض الكلمات ، لان القرآن نزل على أمة بدوية حديثة عهد بالكتابة ، فيسجل ابن خلدون هذه الحقيقة فى قوله : « وانظر ما وقع لاجل ذلك فى رسمهم المصحف ، حيث رسمه الصحابة بخطوطهم ، وكانت غير مستحكمة فى الاجادة . فخالف الكثير من رسومهم ما اقتضته رسوم صناعة الخط عند أهلها ... الى أن يقول : ولا تلتفتن فى ذلك الى ما يزعمه بعض المغفلين من أنهم كانوا محكمين لصناعة الخط» (9).

فعلى أساس هذه الحقائق التاريخية نرى استبعاد كتابة تلك الاشعار فى العصر الجاهلى . ولعل تسمية هذه الاشعار الجاهلية بالمعلقات ، انما كان لسبب آخر ، ربما يكون لتقدير كثير من العرب لها واعجابهم بها ، ثم لتعلقهم بها سميت بالمعلقات . وبهذا يكون القرآن الكريم أسبق من الشعر الجاهلى تدوينا . أى أننا نستطيع يقينا أن نجزم أن الشعر الجاهلى قد دون بعد القرآن الكريم بقرن من الزمان أو يزيد . لان الكتابة ما كانت قد عرفت ولا انتشرت الا بعد ظهور الاسلام حقيقة . فقد كان الاسلام سببا فى انتشارها . ولذا أطلق اسرائيل ولفنسون على الخط

العربى اسم الخط الاسلامى ؛ لان الاسلام كان السبب فى انتشاره (١٠) .

وأيا كان الاسبق تدوينا منهما ، فكلاهما يمثل لغة عربية فصيحة ناضجة مكتملة . ولكنا لا نعرف شيئا عن ماضى هذه اللغة البتة . وكان نتيجة جهلنا لاصول لغتنا ومراحل نموها وتطورها ، أننا لا ندرك الكثير من دلالة الالفاظ والتراكيب . ولعل أقرب وأوضح مثال على ذلك ، أن كلمة « شعر » نفسها وهى كلمة شائعة مطروقة ، لا نعرف معناها ، ولا نكاد نعرف لفظا مرادفا لها ، مثلما يذكر أن العسل له ثمانون اسما . أوردها صاحب القاموس فى كتابه الذى سماه « ترقيق الاسل لتصفيق العسل » (١١) . وما روى ابن فارس عن شيخه أحمد ابن محمد بن بندار أنه قال : « سمعت أبا عبد الله بن خالويه الهمذانى يقول : جمعت للاسد خمسمائة اسم ، وللحية مائتين » (١٢) . الا أننا لا نجد لفظة واحدة مرادفة لكلمة شعر . ولقد أجهد الادباء واللغويون أنفسهم فى بيان أصل هذه الكلمة. لذا رأيناهم يختلفون ويزعمون أن الشعر من الشعور . أو لانه يعبر عن المشاعر والاحاسيس . وهو قول لا يعدو أن يكون مجرد اجتهاد فيه شىء كثير من التكلف والتعسف والتلمس . كأن النثر لا يقوم بالتعبير عن تلك المشاعر ، أو أنه يعجز عن بيان هذه الاحاسيس . والحق أنه لا تثريب على هؤلاء وهؤلاء ؛ لانه ليس بين أيديهم ما يضىء لهم السبيل الى معرفة أصول اللغة .

ولو أننا انتهجنا المنهج المقارن الذى أخذ به الغرب عند دراسة اللغة العربية ، لادركنا الكثير عن أصل ومراحل تطور لغتنا العربية ، فلا تكاد تجد جامعة فى الغرب تدرس اللغة العربية معزولة عن شقيقاتها . فبدراسة اللغات السامية ، وبمقارنة الالفاظ والتراكيب نستطيع أن نتصور الصورة الاولى للغة

السامية الام المفقودة . ولامكننا أن نعرف الاصل الغامض لكثير من ألفاظ لغتنا العربية التى نرددها دون أن ندرك اشتقاقها أو الاصل فى دلالتها . ولقد سبق أن ذكرت لك الغموض الذى يكتنف كلمة شعر . ولو نظرنا فى احدى اللغات السامية ، لوجدنا أن كلمة شعر انما تعنى أنشودة أو أغنية (שִׁיר SHEER) كما باللغة العبرية مثلا ، وأنها ليست من الشعور أو المشاعر والاحاسيس التى يزعمونها . وما ذاك الا لاننا نغلق أنفسنا ودراستنا للغة العربية على ما لدينا من تاريخ للغتنا وهو جد ضئيل كما سبق أن ذكرنا . وهذا يجعل من دراستنا الحالية للغة العربية فى نظر كثير من العلماء دراسة قاصرة عرجاء .

ان من الامور الشائعة عند النحاة والصرفيين أنك تراهم يقولون ان كلمة كذا كان أصلها كذا. حتى أن ابن جنى عقد لهذه المسألة عنوانا فى كتابه المنصف قال فيه : وينبغى أن يعلم أنه ليس معنى قولنا : انه كان الاصل فى قام وباع : قوم وبيع . وفى أخاف وأقام : أخوف وأقوم . وفى استعان واستقام : استعون واستقوم . أننا نريد به أنهم قد كانوا نطقوا مدة من الزمان بقوم وبيع ونحوهما مما هو مغير . ثم أنهم أضربوا عن ذلك فيما بعد (13) .

وهنا نجد ابن جنى ذلك اللغوى العبقرى يجتهد أيضا فيقول : وانما نريد بذلك أن هذا لو نطق به على ما يوجبه القياس بالحمل على أمثاله لقيل : قوم وبيع واستقوم واستعون . الا أن هذا القول ، أو هذا التعليل لا يثلج لك صدرا . مثلما أجهد النحاة أنفسهم فى بيان معنى كلا المؤكدة . فقد قال سيبويه : « كلاهما وكلتاهما وكلهن يجرين مجرى كلهم » (14) . فقد سوى سيبويه بين هذه الالفاظ مع ما بينها من اختلاف . وابن مالك يقول :

واغن بكلتا فى مثنى وكلا عن وزن فعلاء ووزن أفعلا

أى استغن بكلا وكلتا فى المثنى عن تثنية أجمع وجمعاء ، فلا نقول أجمعان ولا جمعاوان رفعا ، ولا أجمعين ولا جمعاوين نصبا وجرا (15) . وما هذا الخلط الا لعدم معرفة أصل « كلا » ودلالتها. فالكلمة سامية قديمة وتعنى حسابيا العدد 2 (16) في اللغة الحبشية القديمة ، وهى احدى اللغات المنبثقة من اللغة السامية الام . وقد صار استخدامها فى العربية توكيدا للمثنى دون أن نعرف سبب اختصاصها بذلك . فمعرفتنا بهذه اللغات السامية تعرفنا اذن ما غمض علينا فى لغتنا .

ولعلك تقتنع بأهمية دراسة اللغات السامية ، حين تسمع اسرائيل ولفنسون يذكر فى كتابه تاريخ اللغات السامية قوله : « ان اللغة العربية من جهة أخرى تشتمل على عناصر تدل على أنها بصورتها الحالية ليست أصلية قديمة ، بل أنها صيغ مرت عليها تقلبات كثيرة وتغيرات شتى . فى حين أن هذه الكلمات توجد فى العبرية أو الآرامية دون أن يظهر عليها شىء من آثار التبديل ، بل تدل كل القرائن على أنها لا تزال محافظة على صورتها الاصلية . فمثلا كلمة QUL = قول . تؤدى بالعبرية معنى صوت ، أما فى العربية فلا تطلق الا على جملة أصوات مجتمعة . وكذلك كلمة AMR = أمر . تدل بالعبرية على الكلام العادى . وتدل فى العربية على الطلب بشدة » (17) . واذا كان علينا أن نأخذ كلامه هذا بشىء من الحذر باعتبار عنصره وانتمائه اليهودى . الا أنا نتفق معه على أهمية تلك المقارنات اللغوية .

وأخلص من هذا كله الى أنه يجدر بنا أن ندرس لغتنا فى ضوء شقيقاتها من اللغات السامية مثلما تفعل الجامعات فى الغرب ، بل وفى بعض البلدان العربية أيضا . ولست بهذا أدعو الى أن تدرس تلك اللغات فى مراحل التعليم المتوسطة أو الثانوية

مثلما تدرس الانجليزية مثلا . مع أنه أجدر بنا أن نتعرف على لغتنا قبل أن ندرس تلك اللغات الاجنبية الوافدة علينا . ولكن حسبنا أن نتعرف على شقيقات لغتنا العربية فى مرحلة التعليم العالى ، ليكون الدارس قادرا على المقارنة بين تلك اللغات لـرد الاصول الى أصلها . كما أنى لست بهذا أدعو مغرضا الى دراسة اللغة العبرية باعتبارها احدى اللغات السامية . فالعبرية التى ينبغى دراستها هى عبرية العهد القديم ، وليست العبرية الحديثة التى يتكلمها اليهود اليوم . فهذه الاخيرة لا تخدم دراستنا فى شىء ؛ لانها لغة اختلط فيها الاصيل بالدخيل الذى وفد اليهـا من أشتات الارض . ولا يمنعنا عداء اسرائيل لنا أن نتعلم اللغة العبرية . فمن تعلم لغة قوم آمن مكرهم ، وان لم يثبت هـذا القول عن الرسول (18) . ثم أن اسرائيل تحرص كـل الحرص على دراسة اللغة العربية ، فى معاهدها وجامعاتها ، لرغبتها أن تفرض نفسها على الارض العربية . وعلى كـل فلسنا ندرس العبرية لمثل هذه الاغراض السياسية ، فاسرائيل وان طال عمرها ليست الا سحابة لابد يوما أن تنقشع من سماء الامة العربية . وتبقى العبرية القديمة لغة سامية ندرسها الى جوار لغات سامية أخرى كالسريانية والعربية الجنوبية القديمة ، والجعزية أى لغة الحبشة القديمة (19) . وكذلك اللغة الاكادية التى عاشت أزمانا طويلة فى أرض الرافدين وهى البابلية والاشورية ، الى غير ذلك من لغات يجمل بنا أن نتعرف عليها كالارامية والاوجاريتية وغير ذلك من اللغات التى تمنحنا مزيدا من المعرفة عن أصل لغتنـا العربية . فمما لا شك فيه أن هذه اللغات تمثل نوافذ مضيئة على تاريخ لغتنا العربية . والنوافذ الاكثر لا شك أنها تمنـح ضوءا أكثر .

ان الغرض الذى نرنو اليه هو أن تدرس لغتنا مقارنة باللغات السامية ، بغية أن نستوضح ما غمض فى لغتنا ، لمحاولة فهم الظواهر اللغوية فى لغتنا العربية ، وذلك بمقارنتها بنظائرها فى بقية اللغات السامية ، أو عدد قليل منها ، لما بين هذه اللغات من روابط وعلاقات أصيلة . فكلما اكتملت المقارنة اتضحت الظاهرة اللغوية التى يجرى بحثها . وكما سبق أن ذكرت أن النوافذ الاكثر تضىء أكثر . أما اذا انعدمت هذه المقارنة كما هو حالنا اليوم ، فان هذه الظواهر اللغوية تظل فى غياهب الظلام . وكانت أى محاولة لشرحها ضربا من التخمين العشوائى، قد لا يكون له بالواقع اللغوى أدنى صلة .

ولعلى اجترىء فأقول ان العجز عن مثل هذه المقارنات ، كان ولا يزال عيبا شنيعا من عيوب دراستنا منذ بدأت دراسة اللغة والنحو العربى الى اليوم . ولست بهذا انتقص قدر القدماء الاعلام القمم الذين أضاءوا لنا السبيل فسلكناه بعدهم ، وأورثونا علومهم وأفكارهم ولكل منهم لآلىء عجاب ، وكل منهم بحر عباب ، وحدث عن البحر ولا حرج ، وهل يستوى البحر والرهج . فمنهم من وقف على العلاقة بين هذه اللغات ، وما يوجد بينها من تشابه ، وتأمل معى قول ابن حزم حيث يقول : « ان الذى وقفنا عليه وعلمناه يقينا أن السريانية والعبرانية والعربية التى هى لغة مضر وربيعة ــ لا لغة حمير ــ واحدة تبدلت بتبديل مساكن أهلها ، فحدث فيها جرس كالذى يحدث من الاندلسى اذا رام لغة أهل القيروان . ومن القيروانى اذا رام لغة الاندلسى . ونحن نجد من سمع لغة أهل « فحص البلوط » وهى على ليلة واحدة من قرطبة . كاد يقول : انها لغة أخرى ، غير لغة أهل قرطبة » ثم ينتهى الى قوله : « فمن تدبر اللغة العربية والعبرانية والسريانية أيقن أن اختلافها من نحو ما

ذكرناه من تبديل ألفاظ الناس على طول الازمان ، واختلاف البلدان ، ومجاورة الامم ، وأنها لغة واحدة فى الاصل » (20) .

فأنت هنا أمام نظرة ثاقبة واعية لعالم عربى هو ابن حزم الاندلسى . سبق بهذه الفطنة مناهج الغرب فى معرفة أصول اللغة العربية وعلاقاتها بشقيقاتها ، الا أننا قد غفلنا عن هذا المنهج القويم . واستمرار الحال على هذا الاغفال يعد عيبا حان لنا أن نتداركه . اذ يجب ألا يتعرض باحث فى فقه اللغة أو النحو ـ وما أكثر الدارسين اليوم ـ دون أن يسلح نفسه بما يلزم من مقدرة على مقارنة ظواهر اللغة بنظائرها فى أخواتها السامية . فاذا كان القدر قد قسا علينا فأضاع الكثير من معالم حضارتنا وآدابنا نحن العرب بحيث لا نستطيع اليوم أن نتحدث في شيء من الثقة عن أى حضارة لنا أو أدب الا بعد القرن الرابع الميلادى ـ وهو جد قريب ـ فذلك لان التاريخ الذى قدم لنا هذه الاساءة بيد . قد حاول اصلاحها الى حد بعيد باليد الاخرى حين قدم لنا القدر الكثير من الحضارات والآداب التى اشتقت من حضارة الجزيرة العربية وآدابها . فالجزيرة العربية ، كانت التربة التى تمددت فيها جذور تلك الدوحة السامية . أو ان شئت قلت العربية . فقد طالت أغصان تلك الشجرة وامتدت فبغلت جميع البقاع الخصيبة التى تحيط بالجزيرة العربية . فما الادب الاكادى والارامى والعبرى الا فروع من دوحة الادب العربى . فاذا كان جذع تلك الدوحة قد ابتلعته رمال الصحراء . فما علينا الا أن نتلمس ملامحها وصفاتها فى تلك الفروع الباقية خارج الجزيرة العربية .

الهـــوامـش

(1) طبقات الشعراء ، لمحمد بن سلام الجمحى ، دار النهضة العربية ·

(2) المرجع السابق (تمهيد) غير مرقم ·

(3) تاريخ اللغات السامية ، لاسرائيل ولفنسون ، ص 206 ·

(4) تاريخ اللغات السامية ، ص 170 ·

(5) المفضليات ، ص 11 ، طبعة دار المعارف المصرية ·

(6) الخط العربى ، لمحمد طاهر الكردى ، ص 67 ·

(7) العقد الفريد 242/4 ·

(8) انظر مختلف الحديث لابن قتيبة ، طبعة مصر ، ص 365 ·

(9) مقدمة ابن خلدون ، ص 419 · وانـظر (الهمـــزة) مشكلاتها وعلاجها ص 84 · المكتبه الصغيرة ــ دار الرفاعى

(10) تاريخ اللغات السامية ، ص 202 ·

(11) المزهر ، للسيوطى 407/1 ·

(12) الصاحبى ، ص 43 · ومعجم الادباء 204/9 ·

(13) المنصف 190/1 ·

(14) سيبويه 274/1 ·

(15) ضياء السالك الى أوضح المسالك 157/3 ·

(16) Dillmann, Ethiopic grammar.

(17) تاريخ اللغات السامية ، ص 168 ·

(18) انظر المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوى ، فلم يرد به ·

(19) فى قواعد الساميات 229 · وتاريخ اللغات السامية 254 ·

(20) فصول في فقه العربية 3 · ونشوء اللغة العربية واكتهالها 68 . وعلـم اللغة العربية 123 ·

قضية الانتحال عند المستشرقين

د. عبد الرحمن عبد الحميد علي حسن

حلقـــه

(1)

أحسن علماء العرب فى عرض قضية الانتحال ، بفهمهـــم الواضح وخبرتهم الدقيقة ، وعلمهم الغزير .

وجاء المستشرقون ، وأخذوا هذه الآراء ، ونظروا اليها فى تعصب محض ، ثم فسروها حسب أهوائهم ، وما درجوا عليـه من الطعن فى الاسلام والمسلمين .

ونزلوا الى الميدان الادبى بهذا الحقد الذى سد عليهم مسالك الافق ، فلم يستطيعوا له دفعا ، مما ظهر فى تناولهم لكثير مـن القضايا التى تمس العقيدة الاسلامية والدين الاسلامى ، ولـم يسلم الجانب الادبى من هذا الاتجاه ، بل ظهر فيه كثير مـن الخلط والتزييف على أيدى كبار المستشرقين ، وأكبر شاهد على ما ذكرناه قضية الانتحال التى خضناولها الآن .

ويعتبر «نولدكه» أول مستشرق بذر بذور الشك في الشعر الجاهلي ، وذلك في سنة (1864 م) ، ثم جـــاء بعده (أهلوارد) فوافق على كل ما ذهب اليه «نولدكه» ، بل زاد عليه في توسيع دائرة الشك ، ودفعها الى من جاء بعده مثل (بروكلمان)،(ليال) (باسيه) ، (وموير) .

ومجمل ما ذهب اليه (اهلوارد) يتلخص في الآتي :

الشك في الكثير من النصوص الجاهلية .

أن هناك حالات قليلة يمكن فيها تميز الشعر الصحيح مـــن المنحول ، ولكن الشك يدوم فيما يعود الى ترتيب الابيات وشكل كل واحد منها ، وأما بقية الآثار فان الشك فيها محتوم لا مناص منـــه (1) .

ويستشهد على دعواه بما في دواوين الفحول الستة مـــن الاضطرابات والخلط وكثرة الروايات .

ووقف هذا الموقف ، وسار في نفس الاتجاه (كليمان هوار) سنة 1904 م ، حيث ألـقى ظلال شكـه عـلى كثير من النصوص الجاهلية ونظر اليها بالشك والارتياب الكثير .

وجاء بعد هذا « مرجليوث » المستشرق الانجليزي الذي ألف كتابا عن الشعر الجاهلي نشره في سنة 1925 بعنوان (منشـــأ الشعر العربي) ، وقد ألح (مرجليوث) في كتابه على الطعن والتجريح للشعر العربي والقرآن الكريم .

فهو يذهب الى أن العرب في الزمن القديم لم يعرفوا التدوين الكتابي للآثار الشعرية التي وصلت الينا عن طريق الرواية ،

---

(1) تاريخ الادب العربي ، بلاشير ، ص 177 .

ولم تدون الا ابتداء من منتصف القرن الثانى للهجرة ؛ منتصف القرن الثامن للميلاد (2) .

ويقول : على أن هذه الآثار الشعرية التى وصلت الينا مشكوك فيها لما كان يفعله خلف الاحمر ، وحماد الراوية ، وأن الروايات مضطربة فى الشعر الجاهلى ، ولم يحفظ منه الا ذكريات ضعيفة هزيلة .

ويتساءل : أليس عجبا ألا تلوح المسيحية فى خلال هذا الشعر الا قليلا ؟ وكيف يبدو لنا هؤلاء الشعراء القدامى ؟

انهم يبدون كجماعة يدينون بالتوحيد وهم على علم تام بالدين الاسلامى وقصص القرآن ! حتى اذا رأيناهم يتكلمون كالمسلمين ويتصرفون تصرف الوحدانيين المتزمتين ، صعب علينا عندئذ التسليم بصحة الآثار المنسوبة اليهم .

ويشك أيضا في لغة الشعر، ويقول عنها ان الشعر جاء بلغة واحدة ، وليس فيه صدى للغة عرب الجنوب ، واذا تعمقنا فى دراسة هذا الشعر وجدنا أنه يرد الى الماضى أشياء وأمورا عرفت فى العصر الاسلامى . ويصل الى ذروة شكه حين يقول :

ان هذه المجموعات من الاعتبارات تقودنا الى طرح السؤال الآتى :

اذا لم يعتبر الشعر الجاهلى من الداخل والخارج سابقا لظهور النبى محمد (ص) أفيصح التسليم بوجود كمية من الشعر أضيفت اليها أشعار منتحلة ؟ أم يجدر بنا على العكس رفض هذا الشعر كله لانه وضع بعد الاسلام .

(2) تاريخ الادب العربى . ص 178 .

ويقول عن القرآن : ان القرآن لا يحتوى على أية اشارة الى الموسيقا العربية ، ان أول ذكر لها ورد (سنة 65) للهجرة (684م) فهل نستنتج أن العرب كانوا يجهلون الموسيقا قبل هذا التاريخ ؟ وكل ما نستطيع استنتاجه هو أن العرب كغيرهم من الامم انتقلوا من الرقص الى الموسيقا ثم الى الشعر ، وأن القرآن الذى يحتوى بالقوة الاوزان الشعرية يدلنا على التوسع الموحد للشعر والموسيقا ، فيكون قد حصل انعكاس لظاهرة جاهلية هى فى الحقيقة ظاهرة اسلامية .

ويفرق بين عرب الجنوب والشمال معلنا أن الشعر العربى متأثر بالقرآن وما فيه من أساليب . ثم قال : ان الشعر الذى سبق العصر الاموى مشكوك فيه ، والدليل على ذلك أن الممالك التى تركزت فى جزيرة العرب قبل الاسلام عرفت حضارة راقية ، ولكن النقوش المعاصرة لهذه الممالك وبخاصة اليمنية منها لا تدل على وجود أى نشاط شعرى . فكيف نرى والحالة هذه بدوا أقل رقيا من الممالك المذكورة ، ينظمون شعرا ، يعدل فى رقيه تلك الآثار الجاهلية ؟

وفى النتيجة فان الشعر يفرض تدخل عنصر حاسم لم يكن موجودا قبل ظهور النبى محمد (ص) ألا وهو القرآن .

ويقرر أن ما أثار شكه ـ أيضا ـ هو وجود بعض الفاظ اسلامية محضة مبثوثة فى الشعر الجاهلى ، خاصة فى معلقة زهير ففيها كلمات مثل : المساب ، والثواب ، والكتاب وغيره ، ويستشهد بهذين البيتين ليدل على شكه وهما من معلقة زهير .

فلا تكتمن الله ما فى نفوسكم
ليخفى ومهما يكتم الله يعلم

يـؤخـر فيـوضع فى كتـــاب فيـــدخـر
ليـــوم الحســاب أو يعجـــل فينتقـــم (3)

ثم يقول عنهما : كل هذا يذكرنا بالقرآن : الفكرة والاسلوب وحتى المفردات (4) . تلك هى النظريات التى ساقها (مرجليوث) فى كتابه والتى حاول من خلالها الطعن فى الشعر الجاهلى ، وأنه وجـد فى صورة مظلمة لا تمت للعصر الجاهلى الا بخيط رفيـع ضعيف .

ومن الجدير بالذكر أن طه حسين ســار وراء هذه النظريات والآراء ، وطبقها حرفيا فى كتابــه الشعر الجاهلى سنــة 1926 م مدعيا أنها من ابتكاراته مع أنها كلها مقتبسة من (مرجليوث) . حتى لقد ذهب بعضهم الى أن الدكتور (طــه حسين) أغار عــلى نظرية الشك فى الشعر الجاهلى ، ولــم يفترق عن مرجليوث الا فى تسليمه بأن هناك شعرا جاهليا ، فأخذ أصل النظرية وأقوى الشبه التى استند اليها (مرجليوث) ، وجعل يقول لك : انــنى شككت فى الشعر الجاهــلى ، ويداعبك بقوله : ألححت فى الشك أو قل ألح على الشك ؛ والحديث فى صدق وأمانة خــير من هذه المداعبة (5) . وقال ناقد آخر : « لقد كتب صاحب الكتاب بحثه ليثبت دعــوى جديدة ، ينسبها لنفســه ، وتنتسب فى الحقيقــة لمرجليوث (6) .

وقــد تعرضت آراء (مرجليوث) لنقــد عنيف من المستشرق (برونليخ) الذى عاب على (مرجليوث) قوله : ان الشعر يتبــع

(3) شرح القصائد العشر ، ص 116 .
(4) تاريخ الادب العربى ، ص 178 .
(5) نقض كتاب فى الشعر الجاهلى ، ص 17 ـ 18 .
(6) مصادر الشعر الجاهلى ، ص 411 .

الحضارة . قال : ان توسع الشعر لا يتبع الحضارة كأن نرى مثلا بعض الاقوام الابتدائيين كالاسكيمو ، أو سكان جزر سالمون لا علاقة للشعر عندهم بالحالة الاجتماعية أو الثقافية ، وعليه فان عدم وجود الشعر في النقوش الحميرية يؤيد فقط نقص الروابط بين الحضارة الجنوبية ونوع الحياة البدوية في الشمال ثم هل من اللازم أن نعيد للاذهان بأن للجنوب لغة مستقلة عن لهجات الشمال أى أنه عديم الاثر فيها ، فمن الواجب ألا نعير كبير قيمة للنوادر الدالة على فقدان الوجدان العلمي عند الرواة فاذا كان ثمة أخطاء في معطياتهم فهي ناشئة من طرائقهم السقيمة لا عن قلة أمانتهم . ويجب أن نكون حذريين تجاه التصحيحات التي أجريت للنصوص تحت تأثيرات اسلامية .

ومن السخف أخيرا الزعم بأن القرآن وبخاصة (سورة الشعراء) قد سببت فعالية الوضاعين الذين وجدوا في النصوص القرآنية المستشهد بها حكما مبرما على الشعر الوثني الذى افتنوا في وضعه ، وبعد ..

فهذه نظرات المستشرق (برونليخ) وهي تدلنا في وضوح على مدى خروج (مرجليوث) ومغالاته في كل ما ذهب اليه ، وأنه بدلا من أن يعترف بحقيقة الواقع وهي واضحة راح يتخبط في الظلام بدون دليل أو برهان مبين .

تشارلس جيمس ليال :

من المستشرقين الذين تناولوا قضية الانتحال وأحاطوها بالدراسة والتحليل وحسن العرض وقوة البيان (تشارلس جيمس ليال) . وقد تتبع (ليال) ما قاله (مرجليوث) وفند آراءه محاولا الخروج بالقضية الى مظهرها الواضح المعقول بدلا من الظلام الذى صبه عليها (مرجليوث) من مختلف الجهات .

وقد بدأ (ليال) القول عن صحة «الشعر الجاهلي» بأن ذكر طعن المفضل في صحة ما يرويه (حماد) وذلك حين قال :

قد سلط على الشعر من حماد ما أفسده فلا يصلح أبدا ... الخ

يقول (ليال) في نقده لهذا الخبر لو أننا قبلنا أن هذا الحديث قد قاله المفضل حقا وسلمنا بذلك ، فلابد لنا أن نذكر أن (حمادا) كان معاصرا (للمفضل) ، وأنه ربما كان أصغر منه سنا ، وأن (المفضل) كان من أعلم الناس بالشعر وأقدرهم على تمييز صحيحه من منحوله ، وأن الرواة من العرب كانوا ، من قبل أن يفسد (حماد) روايتهم ، قادرين على أن يفتحوا خزائن الشعر الذى يحفظونه ويروونه بين يدى (المفضل) ، ولو أننا سلمنا بصحة ما ذكره هذا الخبر من أمر الوضع والنحل ، فان ذلك ينتهى الى أن ما زاده (حماد) كان يشبه لغة الشاعر الحقيقى الاصيل واحساسه وعاطفته شبها يستحيل معه التميز بينه وبين شعر الشاعر الاصيل ...

فاذا كان ذلك كذلك فكيف أمكن أن يعرف أنها موضوعة منحولة ؟ اذا لم يكن ثمة من يعرف القصيدة فى صورتها الاولى من غير ما أضيف اليها من زيادات موضوعة ؟ ومن يكون ذلك العالم سوى المفضل نفسه (7) .

ويذكر (ليال) مثلا آخر عن الاصفهانى يدل على تناقض ما يقال عن (حماد) فالاصفهانى يذكر أن جماعة من الرواة كانوا عند (المهدى) بعيساباذ ومعهم (حماد) ، (المفضل) اذ خرج حاجب الخليفة فقال للناس : يا معشر من حضر من أهل العلم ،

(7) مصادر الشعر الجاهلى ، ص 269 .

ان أمير المؤمنين يعلمكم أنه قد وصل حمادا بعشرين ألف درهم لجودة شعره ، وأبطل روايته لزيادته فى أشعار الناس ما ليس منها ، ووصل المفضل بخمسين ألفا لصدقه وصحة روايته فمن أراد أن يسمع شعرا جيدا محدثا : فليسمع من حماد ، ومن أراد رواية صحيحة فليأخذها عن المفضل . ويعلق (ليال) على هذا الخبر فيقول : انه يشك كل الشك فى أن (حمادا) قد عاش حتى سنة 158 هـ وهى السنة التى ولد فيها (المهدى) ، لان (ابن خلكان) يذكر أن وفاة (حماد) كانت سنة 155 هـ ، وابن النديم في الفهرست يقول أن وفاته كانت فى سنة 156 ، وفضلا عن ذلك فان البيتين اللذين يقال أنهما أضيفا الى قصيدة (زهير) ليس فيهما الا وصف عادى ، وفى المجموعات القديمة مئات من القصائد تبدأ بما يشبهها ، والقيمة الوحيدة لذكر أسماء المواضع فى هذين البيتين هى أنهما يدلان على أن الشاعر ينتمى الى الموطن الذى توجد فيه هذه المواضع .

فاذا لم يكن عملا جليلا أن يزاد على قصيدة لزهير أبيات قليلة وضعت مكان النسيب الناقص ، ولا ريب أن ذلك لا يدل على مهارة خارقة فى الوضع والنحل ..

ثم يقول (ليال) عن خلف الاحمر ، حماد « من الخطأ أن نعد هذين الرجلين النموذجين المثاليين للرواة المحترفين الذين كانوا يروون أشعار القبائل ، فقد كان كلاهما من أصل فارسى ، أما رواة القبائل فكانوا من العرب ، يختارهم الشعراء ليكونوا الوسيلة التى تحفظ شعرهم وتخلده فى صدور القبيلة والامة العربية بعامة وكان من هؤلاء أن أخذ الرواة الجامعون فى القرنين الاول والثانى الهجريين من شعر » (8) .

---

(8) راجع القصة فى الاغانى . ط دار الكتب بمصر ، ج 6 ص 188 .

ثم ينقد مذهب (مرجليوث) فيقول : ان ما ذهب اليه (مرجليوث) من أن الشعر القديم موضوع منحول فهو مذهب مخالف لجميع وجوه هذه القضية واحتمالاتها لانه اعتمد على القصص التى تروى عن (حماد) ، (خلف) وهى فى الحقيقة لا تمثل الواقع فى شىء وقد بينا رأينا فيها فيما سبق ..

ويزيد موقفه وضوحا فيقول :

ان حمادا وخلفا كانا يحاكيان أسلوبا للنظم كان قد قرر واتخذ صورته النهائية زمنا طويلا قبل الاسلام ، وكان قد نظم به شعراء كثيرون كانوا وثنين أو غير مسلمين ، فى زمن (محمد) ثم أسلموا ، وقد كثر استخدامه وسجل بالكتابة لعهد شعراء القرن الاول الهجرى ، مثل جرير ، الفرزدق ، الاخطل ، ذى الرمة فسلسلة الرواية والنقل لم تنقطع ، ولا يمكن أن تعترضنا فى دراستنا لهؤلاء الشعراء مشكلة الوضع والنحل لان رواتهم قد دأبوا على كتابة القصائد التى تلقى عليهم لنشرها وتخليدها ..

أما الشعر الجاهلى فربما حاكاه حماد وخلف ، ولكن هذه الحقيقة نفسها « المحاكاة » تدل على وجود أصل يحاكى .. أما أن نذيع أن ما بين أيدينا لا يعدو أن يكون الصورة المحكية ، وانه لم يبق شىء من الاصل نفسه ، فذلك أمر لا يقره الفهم السليم على ضوء هذه الظروف (9) .

ولا يكتفى (ليال) بهذا بل يصور القضية بصورة أكثر وضوحا وأقوى تعليلا فيذهب الى أن النحل موجود فى شعر أكثر الامم فهو ظاهرة شائعة ثم قال : لو أننا رجعنا الى القصائد نفسها وتأملناها مليا لتبين لنا أنها تحتوى على مذاهب شعرائها ،

---

(9) مصادر الشعر الجاهلى ، ص 271 .

فهى تدل عليهم من جهة ، ومن جهة أخرى أن شعراء العصر الاسلامى لابد أنهم اعتمدوا فى شعرهم على أصل يأخذون عنه .

ثم هناك أمر أخير .. ألا وهو هذه الالفاظ العزيزة المتينة والصور البدوية الجافة الموجودة فى الشعر ، وكل هذا يبرز لنا أصالة الشعر الجاهلى وأنه موجود رغم ما ذهب اليه (مرجليوث) .

ويقول (ليال) : من الطبيعى أن يفترض المرء أن هذه القصائد اعتراها بعض التغيير فى أثناء التناقل : فقد تستبدل بعض الكلمات المترادفة بغيرها ، وقد يؤدى عدم تثبت الذاكرة الى اسقاط أبيات ، أو تغيير فى ترتيبها أو وضع عبارات الراوى بدل العبارات التى نسيها ، ومثل هذه الظواهر شائعة فى كل مكان .

غير أننا حين نفحص القصائد ذاتها نجد فيها من الشخصية ما يكفينا للاستدلال على أن القصائد فى معظمها من نظم الشعراء المنسوبة اليهم . فالمعلقات السبع مثلا كلها قصائد ذات شخصية وخصائص واضحة ، وتعرض لنا سبع شخصيات متميز بعضها عن بعض كل التميز ، ونجد الامر نفسه فى القصائد الثلاث الباقية (للاعشى والنابغة وعبيد) التى عدها بعض النقاد من المعلقات . فقد تركت شخصية امرىء القيس وزهير ولبيد والنابغة والاعشى طابعها على شعرهم ثم يقول : ومن جموح الخيال أن نظن أن معظم القصائد المنسوبة لهم مصنوعة فى عصر متأخر ، صنعها علماء عاشوا فى ظروف مغايرة تمام المغايرة ، وفى حياة شديدة الاختلاف عن حياة الاعراب فى الصحراء العربية .

والامر الثانى الذى يقوله (ليال) عن وجود الشعر الجاهلى وأنه غير منحول :

هو أن شعر القرن الاول الهجرى يتضمن وجود هذا الشعر الجاهلى ويفترض سبقه عليه ، فقد استمر شعراء القرن الاول ، مثل جرير ، الفرزدق والاخطل وغيرهم يتبعون تقاليد الشعراء الجاهليين ، فقد استعملوا ذخيرتهم الشعرية مرات متكررة ، متناولين الموضوعات نفسها والاسلوب نفسه ، محسنين ومحورين ومقتبسين ، ولكنهم ما يزالون متقيدين بالتقاليد نفسها .

والسبب الثالث الذى يذكره (ليال) للدلالة على وجود الشعر الجاهلى : هو أن الشعر القديم ملىء بألفاظ كانت غريبة على العلماء الذين كانوا أول من عرض هذا الشعر على محك النقد . فقد كانت تنتمى الى مرحلة لغوية أقدم من عصرهم ، وكانت غير مستعملة فى الزمن الذى كتبت فيه القصائد وجمعت الدواوين ، ولابد من أن يتنبه كل من اتصل بالشروح القديمة وعرفها الى أن الشراح الذين يختلفون فيما بينهم اختلافا كبيرا الى شرح الصعوبات بمقابلة عبارة بأخرى ، وبالجدل والنقاش ، لا بالرجوع الى لغة الخطاب التى لم تعد تحوى الالفاظ التى يبحثون عن معناها ، وتعتمد المعاجم كل الاعتماد على الشعر القديم وعلى القرآن الكريم والحديث ، وتفترض صحة الشعر كما تسلم بصحة القرآن والحديث ..

ومجمل ما قاله (ليال) يتضح فى الآتى ..

ان الشعر الجاهلى موجود لا محالة مهما اشتط (مرجليوث) ومهما أشاع حوله من شكوك .

ان الشعر الاسلامى سار على النمط الذى سار عليه الشعر الجاهلى ، وأمامنا صور كثيرة لهذا الشعر تدلنا فى صراحة وصدق على متانة أسلوبه ، وقوة ألفاظه ، فهو قطعة من البادية التى أخرجته .

ان الانتحال موجود فى شعر الامم كلها فلماذا التجنى على العرب والحط من شعرهم وتراثهم بدعوى أنه مفقود منحول ؟

وبعد ...

فهذه شهادة مستشرق من المستشرقين استطاع أن يحق الحق ويعلنه فى صراحة بدون خفاء مظهرا أصالة الشعر العربى ووجوده فى القديم ، وهو بهذا يخالف كل المخالفة ما ذهب اليه (مرجليوث) ... وفى حلقة أخرى ان شاء الله سنعرض لهذه القضية عند علماء العرب فى القديم والحديث ...

المحتـــــــوى

● افتتاحيـــــة — هيئة التحرير 5

● الاسلام هو الاساس الشرعى للحكم فى اى بلد اسلامى
الامام محمد الغزالى 7

● مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبى وابن عاشور
د. عبد المجيد النجار 25

● مكانة القضاء فى الاسلام
د. فخرى ابو صفية 53

● الدور الايرانى فى العصر الاموى
د. عبد الحميد الرفاعى 63

● أوفا ·· ملك انجلترا الانجلوساكسونى المسلم
د. مصطفى حسن محمد الكنانى 96

● عبد الرحمن الاخضرى ـ حياته وأعماله
د. عمار طالبى 121

● العلاقة بين الاصوات والمعانى عند علماء العربية القدامى
د. صبيح التميمى 149

● دراسة اللغة العربية مقارنة باللغات السامية
د. شوقى النجار 167

● قضية الانتحال عند المستشرقين
د. عبد الرحمن عبد الحميد على حسن 179