

# دراسات مختارة عن حقوق التراث العربي الإسلامي

خليل عثامنة

إصدار:

اكاديمية القاسمي  
كلية اكاديمية للتربية  
اكادמית אל-قاسمי  
ככלום אקדמית אל-قاسمי



مجمع القاسمي لآداب العربية  
القامسي - إسلامabad - Pakistan العarbata  
Al-Qasemi Arabic Language Academy



2008



22/7/06

جامعة بير زيت

الملوك: خير الدين

دراسات مختارة  
من حقول التراث العربي الإسلامي

DS  
383  
A83  
2008

خليل عثمانة



71882

إصدار:

اسكاديمية القاسمي  
كلية اسکاديمیة للغة العربية  
اكادמית אל-قاسمي  
סמכות אקדמית בערבית



جمع القاسمي لغة العربية  
אל-قاسمי - אקדמיה ללשון הערבית  
Al-Qasemi Arabic Language Academy



2008

Khalil A'thamina

Selected Studies on Arab – Islamic Legacy

First Edition, 2008

All Rights Reserved

Al-Qasemi Arabic Language Academy,  
Al-Qasemi College, Baqa Al-Gharbiyyah – Israel.

خليل عثمانة

دراسات مختارة من حقول التراث العربي الإسلامي

الطبعة الأولى: 2008

جميع الحقوق محفوظة

الناشر: مجمع القاسمي للغة العربية  
أكاديمية القاسمي – باقة الغربية.



نضع بين يدي القارئ في هذا الكتاب مجموعة من الدراسات التي سبق وتم نشرها خلال العقود الثلاثة الماضية في بعض الدوريات أو النشرات الخاصة والمجلات الأكademie المتخصصة بالدراسات العربية الإسلامية، والتي دأبت على إصدارها الجامعات ومعاهد الدراسات العليا الأجنبية والعربية على حد سواء، لقد أدى هذا الأمر بالضرورة، إلى جعل انتشار هذه الدراسات مقصوراً على فئة قليلة من الناس من بين الأكاديميين وأساتذة الجامعات من المستشرقين أو العرب، وخاصة تلك الفئة التي تعنى بدراسة العهود الإسلامية المبكرة والتي درج على تسميتها اصطلاحاً، بحقبة صدر الإسلام. وبسبب هذه الخصوصية والتميز الرفيع للكثير من هذه الدراسات، بل وبسبب تناولها لمواضيع جديدة لم يسبق للباحثين أن نظرقوا إليها، أو بالأحرى بسبب الأسلوب غير المسبوق الذي اتبّعه المؤلف في دراسة هذه القضايا، فقد ارتقى مجمع القاسمي للغة العربية أن يعيد نشر هذه المقالات حتى يتسع لجمهور أوسع من الأكاديميين العرب وطلاب الجامعات ومعاهد العليا ودور المعلمين، الإطلاع عليها والإفادة منها.

تناولت مقالات هذه المجموعة مسائل وقضايا لمواضيع منتفقة من حقول التراث العربي الإسلامي وتتوقف عند شؤون السياسة والمجتمع والموروث الفكري لدى العرب، فيعالج بعضها الارهاسات التي سبقت تبلور الفكر السياسي ونظام الحكم في الإسلام، أو ما يعرف بنظام الخلافة الإسلامية، ذلك الفكر الذي انبثق عن المنظور العربي للسيادة كما كان سائداً في الذهنية العربية التي سبقت الإسلام، بينما يتعرض بعضها الآخر للموروث العربي الفولكلوري والمعتقدات الشعبية الأسطورية التي تطال حياة الناس وأحوال معيشتهم اليومية، أو ما يتصل بنظرية المجتمع إلى المرأة ودورها في توفير المتعة في محفل ذكوره، وتصدى مقالات



أخرى لمعالجة مواضيع ذات صلة برسم الهيكلية العامة لبعض مؤسسات الدولة في أبان مرحلة التشكّل للمجتمعات الإسلامية، وكيف إثبّتى هذا التشكّل على أساس من التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وكيف طور المجتمع الإسلامي مفاهيم ملائمة للتعايش مع التغيرات الطبيعية أو التغيرات الطارئة الناجمة عن التفاعلات الداخلية أو التأثيرات الخارجية.

خليل عثمانة



## قائمة المحتويات

### الصفحة

- 1 "الخلافة الراشدة وظهور أبي بكر، نظام الخلافة الإسلامية بين التقليد والتجديد"، الانتقالية السياسية في الوطن العربي، ج 2، قضايا الانتقالية في التاريخ العربي الإسلامي المبكر، (تحرير: خليل عثمانة)، جامعة بيرزيت، 2001، ص 44-15.
- 30 "ملوك القبائل وأصحاب التيجان في جزيرة العرب قبل الإسلام"، المجلة الفلسطينية للدراسات التاريخية (الجمعية الفلسطينية للدراسات التاريخية)، المجلد الأول/العدد الثاني، رام الله، 2000، ص 11-41.
- 57 "الأبعاد الاجتماعية والسياسية لديوان العطاء"، Jerusalem Studies in Arabic and Islam, (Hebrew University), vol. 14 (1991), p. 1-39.
- 100 "القدس عاصمة فلسطين في صدر الإسلام: دراسة في الدور السياسي والإداري لمدينة القدس في القرون الوسطى"،  الكرمل، (مركز الكرمل الثقافية)، رام الله، عدد: 65، خريف: 2000، ص 172-196.
- 134 "كيف أصبحت القدس نيابة مستقلة، الأوضاع الإدارية في فلسطين أيام المماليك" حوليات القدس، (مؤسسة الدراسات المقدسة)، العدد الرابع، القدس، 2006، ص 28-41.



6. العلاقات اللا-عسكرية بين المسلمين والفرنجة (في إبان الاحتلال الصليبي)، حروب الفرنج وتأثيرها على فلسطين، (تحرير: خليل عثامنة وروجر هيوك)، جامعة بيرزيت، 1994، ص 37-3.
7. "عقوبة النفي في صدر الإسلام"، مجلة الكرمل، أبحاث في اللغة والأدب، العدد الخامس، 1984، جامعة حيفا، ص 50-80.
8. الجن جيران لا نراهم"، مجلة الكرمل، أبحاث في اللغة والأدب، العدد الثامن، 1987، جامعة حيفا، ص 83-122.
9. "المرأة وحياة اللهو عند العرب قبل الإسلام: الجواري وتجارة الجنس"، دورية دراسات المرأة، العدد الثالث، جامعة بيرزيت، 2005، ص 106-114.
10. "الخبر والرواية التاريخية في حكايات الف ليلة وليلة"، التاريخ الاجتماعي الفلسطيني، بين الأرشيف والحكايات، معهد ابراهيم أبو لغد (المؤتمر الدولي التاسع)، جامعة بيرزيت، 2004، ص 13-26.
11. "ملاحظات على سيرة الفرزدق وشعره على ضوء أخباره في كتاب أنساب الأشراف للبلذري"، الكرمل، أبحاث في اللغة والأدب، العددان: 21-22 (2000-2001)، جامعة حيفا، ص 253-296.



## الخلافة الراسدة وظهور أبي بكر نظام الخلافة الإسلامية بين التقليد والتجديد

بعد أن ألغت حكومة كمال أتاتورك منصب الخلافة الإسلامية في آذار/1924 وأقصت السلطان عبد المجيد الثاني من هذا المنصب، عقدت عدة مؤتمرات إسلامية في مكة والقاهرة للبحث في مسألة الخلافة وتعيين أحق الناس بها دون أن يصل المؤتمرون إلى نتيجة<sup>(1)</sup>.

وبالرغم من قيام نظام الدولة القطرية في العالمين العربي والإسلامي منذ مستهل القرن العشرين إلا أن بعض التيارات والحركات الإسلامية المعاصرة ما زالت تسعى إلى إحياء نظام الخلافة الإسلامية الذي امتد على مدى ما يناهز الأربعة عشر قرناً دون انقطاع.

في هذا المقال، سأحاول إلقاء الضوء على نظام الخلافة الإسلامية الذي ظهر للوجود كصيغة حكم مجمع عليها لدى أبناء الأمة الإسلامية بعد موت محمد رسول الله (ص)، لأبين كيفية نشوئه وطبيعة مكوناته ومدى الصلة بينه وبين الفكر السياسي الذي كان ملولاً عند العرب قبل ظهور الإسلام، وإلى أي مدى كان يتجاوز مع مفهوم السيادة في عرفهم ككيان سياسي، وما هي العناصر الدينية التي أخذت بعين الاعتبار عند إنشائه وما هو حجم هذه العناصر.

(1)

يجب أن نقرّ بأداء ذي بدء أن الرواية الإسلامية التي وصلت إلينا تقطع، بما لا يترك مجالاً للشك، بأن أيّاً من القرآن أو الحديث النبوى، لم يشر من قريب أو من بعيد، إلى طبيعة النظام أو هوية الحاكم الذى سيخلف النبي (ص) فى إدارة شؤون الأمة. فالخلافات التى نشبت بين المهاجرين والأنصار فى اجتماع "السعفة" حول من سيتولى أمر

(1) فيليب حتى، تاريخ العرب، (الطبعة الثانية، بيروت، 1996)، ج 1 ص 189-190.



الأمة من جهة، ثم ادعاءات الشيعة التي أخذت تتبلور بعد مقتل علي بن أبي طالب وبعد مقتل ابنه الحسين بن علي يوم كربلاء، حول أحقيّة علي ومن ثمّ أحقيّة "أهل بيته" النبي (ص) الوراثية في حكم الأمة، من جهة أخرى، لتؤكّد أنّ موضوع خلافة النبي (ص) لم يكن مبتوتاً فيه لا في القرآن ولا في السنة النبوية، ومما يقوّي عندي هذا الاعتقاد، تلك الطرق المختلفة التي أوصلت الخلفاء الراشدين الثلاثة الذين تعاقبوا بعد موت أبي بكر الصديق إلى منصب الخلافة، فلعلّ في هذه الحقيقة أيضاً ما يكشف عن غياب أيّ تصور بنوي لطبيعة هذا المنصب وأالية تسلمه خلال العقود الثلاثة التي أعقبت رحيل النبي (ص).

إنّ هذا الاستنتاج لا ينبع عن افتراضات منطقية، كما قد يبدو لذهن القارئ لأول وهلة، بل إنه يستند إلى حجج متقدّمة يسوقها عدد من العلماء المسلمين الأوائل من المحققين، فعلى هامش الحاجاج بين علماء أهل السنة وعلماء الشيعة حول موضوع الخلافة، يسوق الجاحظ (متنصف القرن الثالث/التاسع الميلادي) حججه في نقض مقوله الشيعة التي تؤكّد أنّ إماماً على وأهل بيته إنما ثبت بـ"الوصية والنّص"<sup>(2)</sup>، إذ يقول في

(2) كانت فكرة "الوصية والنّص" آخر المركّزات الأيدلوجية التي بلورها الشيعة لدعم حق الأسرة العلوية في الخلافة ومفادها أنّ النبي (ص) قد نصّ بصراحة ولو صبيحاً أنّ علياً هو الوريث الوحيدي للنبي وهو أولى الناس بعده بحكم المسلمين. وقد خصّصت المصادر الشيعية مكاناً بارزاً للروايات التي تثبت هذا الحق، كما برد على سبيل المثال عند ابن شير أشوب، مناقب آل أبي طالب، (النّجف، 1955/1375 ج، ص 211 وما بعدها؛ ج 2، ص 357-358). واشتملت موسوعات الحديث (السنّية) على قدر كبير من تلك الروايات المتعلقة بالوصية في الفصول المخصصة "لفضائل علي"، كما في صحيح البخاري، وصحيح مسلم، أو في سنن النسائي في باب "خصائص أمير المؤمنين". وأورد ابن الجوزي جانباً كبيراً من هذه الروايات في كتابه: كتاب الموضوعات، (تحقيق: عبد الرحمن عثمان)، المدينة المنورة، 1966/1386 ص 372-387.

و حول موضوع النّص تحديداً يقول القاضي عبد الجبار بأنّ أول من طرح فكرة النّص كان هشام بن الحكم أيام خلافة هارون الرشيد (786-809)، أنظر ذلك في إثبات دلائل النّبوة، (تحقيق: عبد الكريم عثمان)، بيروت، 1966، ج 1 ص 125-126. وقد ألف المسعودي كتاباً خاصاً أفرده لموضوع الوصية بعنوان: إثبات الوصية، وقد نُشر في (النّجف 1955/1373).



هذا السياق: "فَقَدْ نَفَضَنَا الْقُرْآنُ مِنْ أَوْلِهِ إِلَى آخِرِهِ، فَلَمْ يَجِدْ فِيهِ آيَةً تُتَصَّلُ عَلَى الْإِمَامَةِ"<sup>(3)</sup>. وفي معرض نفيه لادعاءات الشيعة حول وصية النبي (ص) بإمامية علي بن أبي طالب يقول العالم محمد بن سليمان: "إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) أَهْمَلَ أَمْرَ الْإِمَامَةِ فَلَمْ يَصِرَّ فِيهِ بِأَحَدٍ بَعْنَاهُ، وَلَذِلِكَ لَمْ يَحْتَجْ عَلَى يَوْمِ السُّقْيَةِ بِمَا وَرَدَ فِيهِ"<sup>(4)</sup>. وورد على لسان علي نفسه ما يؤكد ذلك، فينفي في جواب له على سؤال طرح عليه أن يكون النبي (ص) قد خصه بشيء يميزه عن غيره من الناس<sup>(5)</sup>. وتعرض بعض علماء المسلمين من تميزوا بالحيادية السياسية في الصراع الذي كان دائراً بين الشيعة وأهل السنة حول مسألة الإمامة فأنكروا صحة ذلك السيل الجارف من الأحاديث التي يرويها الشيعة في محاولتهم تأكيد حق علي في الإمامة، وكان من ابرز هؤلاء العلماء القاضي عبد الجبار (1217/514) قاضي قضاة ناحية الري<sup>(6)</sup>.

ويستخلص بعض العلماء مما طرحته الطرفان المتنافسان على الخلافة يوم السقية، أن النبي (ص) لم يجسم أثناء حياته موضوع الخلافة، وعلى هذا الأساس تقدم الأنصار باقتراحهم أن يكون الحكم مناصفة بينهم وبين المهاجرين، وأنهم رفضوا التسليم بما ساقه أبو بكر حين فاجأهم بأنه كان سمع من النبي (ص) قوله "الائمة من قريش"، وإن زعمهم الصحابي الورع، الذي كان يحمل لقب "الكامل" سعد بن عبادة الخزرجي ومعه جماعة من الأنصار أبى أن يباعي أبا بكر بالخلافة، وغادر المدينة مسقط رأسه إلى بلاد الشام ليموت في منفاه مختاراً<sup>(7)</sup>. فلو كان لدى سعد بن عبادة ولدي من معه من وجوه الصحابة من الأنصار، وهم على ما هم عليه من التقوى والورع والإخلاص لرسالة

(3) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، العثمانية، (تحقيق: عبد السلام هارون) بيروت، 1991، ص 273.

(4) ابن أبي الحميد، شرح نهج البلاغة، (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم)، القاهرة، 1959-1964، ج 9، ص 27-26.

(5) المتنقي الهدي، كنز العمال، (حیدر آباد، 1945-1958)، ج 5، ص 445.

(6) إثبات دلائل النبوة، ج 1، ص 125-126.

(7) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ، (تحقيق: عبد السلام هارون)، القاهرة، 1979، ج 4، ص 290-293.



الإسلام، أدنى معرفة بأن النبي (ص) قد حسم الأمر قبل وفاته، لكانوا أول من يسمع ويطيع.

ولو كان هنالك نصٌ سابق من الرسول بشأن الإمامة، لأسرع خطيب الأنصار الناطق باسمهم يوم السقيفة إلى ذكره والتتويه به، ولما احتاج أن يدلّي بعناصر "الإيواء والنصرة والمساواة" كمعايير توجب حقهم في طلب الإمامة، ولما احتاج أبو بكر أن يردد عليه منهاً بمعايير أخرى تؤكد حق المهاجرين في الخلافة دون غيرهم من مثل "السابقة والفضائل والقرابة" (8).

وفي معرض تأكيد هذه الحقيقة، روي على لسان كبار الصحابة وفيهم الرموز القيادية "من أهل البيت" أن النبي (ص) لم يخص أحداً منهم، لا علياً ولا غيره، بمنصب يذكر من أمر الخلافة، فلما سُئلَ علي بن أبي طالب إن كان النبي (ص) عَهْدٌ إليه بالخلافة؟ أجاب بالنفي، وأكد في مناسبة أخرى أن النبي (ص) لم يخصه بميراث يميّزه عن غيره من الصحابة (9). ويشار في هذا الصدد، إلى ما ورد على لسان العباس بن عبد المطلب، عم الرسول (ص)، انه أهاب بعلي ابن أخيه أن يذهب إلى النبي (ص) وهو على فراش موته ليسأله إن كان لبني هاشم حق في الخلافة، ولكن علياً أبى أن يفعل ذلك (10). وفي اللقاء الذي جرى بين أبي بكر وبين العباس قبل أن يبايع الأخير أبي بكر بالخلافة، أكد الطرفان أن النبي في تركه حسم أمر الخلافة أيام حياته، إنما قصد أن يترك القرار بشأنها

(8) شرح نهج البلاغة، ج 6، ص 12-13؛ قارن أيضاً: البلانري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، (تحقيق: محمد حميد الله)، القاهرة 1959، ج 1، ص 582؛ ابن عبد ربّه، العقد الفريد، (تحقيق: احمد الزين وإبراهيم الأبياري)، الطبعة الثانية، القاهرة، 1962، ج 4، ص 258. وعن موضوع السابقة والقرابة والفضائل كعناصر استخدمت من قبل الشيعة لتبرير شرعية المطالبة بخلافة علي وأهل بيته النبي أنظر:

Sharon Moshe, "Notes on the Question of the Legitimacy of Government in Islam", *Israel Oriental Studies*, vol. 10, 1930, pp. 116-123.

(9) الطبّي، علي بن برهان الدين، السيرة الطلبية (إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون)، القاهرة، 1964/1384، ج 3، ص 489-490؛ قارن أيضاً: كنز الغفال، ج 5، ص 445.

(10) السيرة الطلبية، ج 3، ص 456-457؛ أنساب الأشراف، ج 1، ص 586.



في أيدي "الأمة" لقرر من بعده ما تشاء<sup>(11)</sup>. ومن هذا القبيل رفض الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، وهو على فراش الموت، أن يعين خليفة من بعده إقتداء بما فعل الرسول<sup>(12)</sup>.

وعلى هذا الأساس اجمع الباحثون المعاصرلون، الغربيون والمسلمون، على أن إنشاء نظام الخلافة الإسلامية بالشكل الذي عرف أيام عهد الراشدين لم يأت من منطلقات دينية أو تقواطعية<sup>(13)</sup>.

لقد أثار سكوت النبي (ص) عن أمر الخلافة اجتهادات بعض العلماء المسلمين، ففسر الجاحظ إحجام النبي (ص) عن الخوض في مسألة تعيين الوريث الذي يتصرف في قضية الحكم من بعده، على أنه اهتمام محض بصالح المسلمين، ورأى في الوقت نفسه أن النبي (ص) بامتناعه عن اتخاذ قرار بهذا الشأن، إنما كان قراراً من جانبه<sup>(14)</sup>. وإذا هذ التفسير الفلسفى للموقف النبوى من قضية الخلافة، نجد تفسيراً آخر ذا طابع تحليلي مادى ينطلق ابن أبي الحديد عن العالم المعتزلى محمد بن سليمان الذى يعزى هذا الموقف إلى اعتبارات ظرفية موضوعية أخذها النبي (ص) بالحسبان؛ فإنما أن النبي كان يخشى أن تثير خطوة من هذا القبيل خلافاً قد يؤدي إلى تصدع وحدة الأمة، وإما أنه كان يخشى أن يستغل المنافقون من أهل المدينة، الذين يتربصون بالإسلام وأهله الشر، هذه الخطوة لكي

(11) الديار بكري، حسين بن محمد، تاريخ الخميس في أحوال نفس نفيس، (القاهرة 1366/1283)، ج 2، ص 200؛ قارن أيضاً: الإمامية والسياسية (المنسوب إلى قتبة)، القاهرة، 1969، ج 1 ص 15.

(12) ابن سعد، محمد بن سعد، كاتب الواقدي، كتاب الطبقات الكبير (تحقيق: ي. سخاو وأخرين)، ليدن، 1902-1940، ج 3، ص 249، 256؛ قارن أيضاً: الإمامة والسياسة، ج 1، ص 23؛ الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك (تحقيق: م.ي. دي خوبه وأخرين)، ليدن، 1849-1901، ج 1، ص .

2777

(13) Arnold W. Thomas, *The Caliphate*, Oxford 19-24, 19; Tritton. A.S. *Islam, Belief and Practice*, (reprint, London 1968), p. 109; Watt, M., *Islamic Political Thought*, Edinburgh 1968, p. 31; Madelung Wilfred, *The Succession to Muhammad, A study of the Early Caliphate*, Oxford 1997, p. 6, 16-17; J. Wellhausen, *Das Arabische Reich und sein Struz*, (Arabic tr.) Damascus 1956, p.33; shaban M.A., *Islamic History. Anew Interpretation*, (Arabic tr.) Beirut 1983, p. 26.

(14) العثمانية، ص 278



يدلّوا على الطابع السياسي - الدنيوي للرسالة المحمدية، ولكن يثبتوا زعمهم بأن النبي (ص) إنما يسعى لتأسيس ملك له ولأهل بيته من بعده. بينما يفترض عالم آخر أن النبي (ص) ربما أراد أن يؤجل البث في هذا الموضوع إلى الوقت المناسب بعد أن يشفى من مرضه، ولكن موته المفاجيء منعه من ذلك<sup>(15)</sup>.

إن هذه الاجتهادات على أهميتها، لا تعكس الموقف الإسلامي السنّي كما تصوره جمهور علماء السنة تجاه مسألة الخلافة، فامتاع النبي (ص) عن تعين وريث من أهل بيته، بني هاشم، إنما كان ينبع عن رغبته بأن يتقرر موضوع الخلافة بواسطة "الشوري". وإن النبي لم يول قضية الميراث في الحكم أهمية على الرغم من أن عنصر التوريث يرد في سياقات أخرى فيما يتعلق ببعض الأنبياء الذين سبقوه، لأنّه يختلف عن الأنبياء السابقين بكونه "خاتم الأنبياء والمرسلين" من جهة، وإن الوحي القرآني لم يبيّن في هذه المسألة<sup>(16)</sup>. وتلمح بعض الدراسات الاستشرافية إلى نية الرسول بتعيين خليفة له من بني هاشم، وتعزو إيجامه عن تحقيق هذه الرغبة إلى الصعوبات التي قد تواجهها هذه الخطوة على ضوء المنافسة الشديدة على الزعامة داخل الأسرة القرشية من جهة وبسبب ضعف بني هاشم مقارنة بأسر قرشية أخرى في تلك الحقبة من تاريخ الدعوة الإسلامية، من جهة أخرى. ويستدل أصحاب هذا الرأي بتلك الانتقادات التي جرّها تكليف النبي (ص) على بن أبي طالب ليكون ممثلا عنه عندما أرسله سنة 631 إلى اليمن<sup>(17)</sup>. ويدّعو باحث آخر

(15) شرح نهج البلاغة، ج 9، ص 27.

(16) Madelung, op. cit., pp. 16-17; Goldziher I., *Muslim Studies*, (tr. And edited by M. Stern), London 1971, vol. II, pp. 103-ff.

وبخصوص التقسيم السياسي لمصطلح الشوري انظر:

Manuela Marin, "SHURA", *Encyclopedia of Islam*, (new ed.); M.J. Kister, "Notes on an Account of the Shura Appointed by Umar b. al-Khattab", *Journal of Semitic Studies*, vol. ix, (1964), pp. 320-326.

وبخصوص الآية القرآنية "خاتم الأنبياء والمرسلين" انظر:

Y. Friedmann, Finality of Prophethood in Sunni Islam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. VII (1986), pp. 177-215.

G.G. Stroumsa, "Seal of the Prophets: the Nature of Manichaean Metaphor", *J.S.A.I*, vol. VII (1986), pp. 61-74; C. Colpe; "Das Siegel der Propheten", *Orientalia Suecana*, vol. 5-33, (1984-1986). pp. 71-83.

(17) L. Veccia Vaglieri, "Ghadir Khumm", *E.I. (2 nd. Ed.)*.



شوطاً أبعد في هذا الصدد، حيث يؤكد نية النبي (ص) في تعيين علي بن أبي طالب خليفة له بعد موته، ولكنـه كان ينتظر الفرصة المواتية لذلك، أو لربما كان يعزم على تعيين أحد حفيديـه (الحسن والحسين) لو امتدَّ به العمر<sup>(18)</sup>.

وفي مقابل هذا التفسير يذهب بعض الباحثـين إلى القول بأنـ امتـاع النبي (ص) عن تعيين وريثـه فيـ الحـكم، لم يكن نابـعاً عن اعتـارات ذاتـ صـلة بالـعـلاقـات الدـاخـلـية بين الأسرـ القرـشـية، أو اعتـارات ذاتـ صـلة بـمواـزـين القـوى دـاخـل قـبـيلـة قـريـش، أو أنهـ كان نـتيـجة لـعدـم إـحـسـاسـه بـدـنـوـ اـجـلهـ، إذـ كانـ يـدرـكـ وـقدـ تـجاـوزـ السـتـينـ بـبعـضـ سنـينـ أنـ هـذـاـ الجـيلـ هوـ غـاـيـةـ الـأـجـلـ فـيـ عـصـرـهـ، وـأنـ يـومـ وـفـاتـهـ كانـ قـابـ قـوسـينـ أوـ أـدنـىـ. وإنـماـ كانـ اـمـتـاعـ النبيـ (صـ)ـ عـنـ هـذـهـ الخـطـوةـ اـنـسـجـامـاـ مـعـ مـعـايـيرـ الـمـفـهـومـ السـيـاسـيـ الـذـيـ كانـ يـسـودـ المـجـمـعـ الـعـرـبـيـ الـقـبـليـ فـيـ تـلـكـ الـحـقبـةـ مـنـ التـارـيخـ، وـالـذـيـ يـأـفـ مـنـ أـنـ يـحـكـمـ "ـمـلـكـ"ـ وـبـالـأـخـرىـ زـعـيمـ أوـ تـقـاطـيـ. ولـذـاـ فـقـدـ تـرـكـ الـمـجـالـ مـفـتوـحاـ أـمـامـ وجـهـاءـ "ـالـأـمـةـ"ـ الـجـدـيدـ لـيـخـتـارـواـ مـنـ يـقـودـ هـذـهـ "ـالـأـمـةـ"ـ مـنـ بـيـنـهـمـ وـفقـاـ لـمـعـايـيرـ السـيـاسـيـةـ الـمـأـلـوـفـةـ فـيـ المـجـمـعـ الـعـرـبـيـ آـنـذـاكـ<sup>(19)</sup>.

## (2)

كانـ تـعـيـنـ أـبـيـ بـكـرـ خـلـيـفـةـ لـرـسـوـلـ اللهـ فـيـ مـؤـمـنـ السـقـيفـةـ فـيـ نـفـسـ الـيـوـمـ الـذـيـ تـوـفـيـ فـيـهـ النـبـيـ (صـ)ـ وـحتـىـ قـبـلـ أـنـ يـوارـىـ جـثـمانـهـ الـثـرـىـ، وـكـانـ السـهـولـةـ النـسـبـيـةـ الـتـيـ تـمـتـ بـهاـ بـيـعـتـهـ لـهـذـاـ الـمـنـصـبـ، إـذـاـ مـاـ اـسـتـشـنـىـ الـمـعـارـضـةـ الـتـيـ أـبـداـهـ سـعـدـ بـنـ عـبـادـ وـالـفـتـةـ الـقـلـيلـةـ مـنـ الـأـنـصـارـ الـتـيـ لـفـتـ مـنـ حـولـهـ، ثـمـ مـاـ تـبـعـ ذـلـكـ مـنـ بـيـعـةـ جـمـاهـيرـيـةـ جـارـفـةـ فـيـ الـيـوـمـ الـتـالـيـ، خـيرـ دـلـيلـ عـلـىـ أـنـ شـخـصـيـةـ الـمـرـشـحـ مـنـ جـهـةـ، وـالـطـرـيقـةـ الـتـيـ تـمـ بـهاـ اـخـتـيـارـ الزـعـيمـ الـجـدـيدـ مـنـ جـهـةـ أـخـرىـ، لـمـ تـكـونـاـ غـيـرـ مـأـلـوـفـتـينـ لـدـىـ الـمـجـمـعـ الـعـرـبـيـ الـقـبـليـ الـذـيـ كـانـ تـتـشـكـلـ مـنـهـ "ـالـأـمـةـ"ـ الـفـتـيـةـ.

(18) Madelung op. cit, p. 18.

(19) شـعبـانـ، الـمـصـدـرـ نـفـسـهـ، صـ 27؛ Arnold, op. cit., p 19



مثل المهاجرون في مؤتمر السقيفة ثلاثة من المهاجرين الأولين "هم أبو بكر، عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح"، ولم يحضر المؤتمر أحد غيرهم من أهل قريش أو من باقي المهاجرين، وحضر عن الأنصار، فيما عدا سعد بن عبادة الذي قدمته الأنصار مرشحاً للخلافة، وجاهه يمثّلون الأوس والخزرج، وصفتهم الرواية بأنهم "أناس من أشرافهم"<sup>(20)</sup>. وكانت المسؤولية الملقاة على كاهل المؤتمرين من وجهاء "الأمة" جسيمة، فكان عليهم من جهة، أن يرأوا الصدح الذي قد ينشأ بين المهاجرين والأنصار على خلفية المنافسة على منصب الخلافة، وكان عليهم من جهة أخرى، أن يتصدّوا مُتّحدين للتهديد الخطير الذي تواجهه الأمة، بل وتواجهه الدعوة الإسلامية أساساً، من قبل التمرد القبلي على سلطة حكومة المدينة التي سبق للنبي (ص) أن بسطها على القبائل العربية في نجد واليمامة والبحرين عمان واليمن، هذا التمرد الذي تمثل بمدعى النبوة من زعماء تلك القبائل والذي تسميه الرواية التاريخية الإسلامية باسم "الردة"، وخاصة عندما تحول هذا التهديد إلى محاولة نقويض وجود "الأمة" ذاتها في الهجوم المباشر الذي تعرضت له ضواحي المدينة نفسها<sup>(21)</sup>. فعظم هذه المسؤولية التي كان يتوقف عليها مصير الأمة ومصير الدعوة الإسلامية، لم يكن يسمح لقادة الأمة المؤتمرين في السقيفة أن يعيّنا خليفة أو أن يستخدموا آلية لا تتسمج مع الرؤية السياسية السائدة، وتناقض مع الأعراف الموروثة في اختيار الزعيم الجديد.

ولعله مما يؤكّد صدق الخطوة الذي اتخذها المؤتمرون يوم السقيفة ذلك التأييد العام الذي قارب الإجماع، لتعيين أبي بكر حيث بايعه الجمهور الذي حضر الصلاة الجامعة في اليوم التالي للسقيفة<sup>(22)</sup>.

(20) شرح نهج البلاغة، ج 6، ص 6-7؛ الإمامة والسياسة، ج 1، ص 5.

(21) أنساب الأشراف ج 1، ص 581؛ شرح نهج البلاغة، ج 6 ص 907؛ ابن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار، (تحقيق: عبد الخالق الأفغاني)، يومي (1979-1983)، ج 14، ص 565.

(22) تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 1829-1828؛ أنساب الأشراف، ج 1، ص 582؛ ابن هشام، محمد بن عبد الملك، سيرة النبي، (تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد)، القاهرة، 1963، ص 1075؛ السيرة الخلبية، ج 3، ص 483.



وللحقيقة، فإن تعين أبي بكر في منصب الخلافة لم يمر بدون معارضة، وبالإضافة إلى الاحتجاج الذي صدر عن سعد بن عبادة الخزرجي، سمعت في المدينة بعض أصوات النقد والاحتجاج، وكانت صادرة عن شخصيات قرشية من المهاجرين، من تلك الفئة التي ينتهي إليها أبو بكر الخليفة المعين. ويمكن حصر المأخذ التي أخذت على مؤتمر السقifa وما تمخض عنه من نتائج بما يلي: أ- أن أبي بكر ينتهي إلى أسرة ذات مكانة متواضعة في قريش. ب- أن شخصيات قرشية من وجاهاء الأسر الأخرى لم يحضروا اجتماع السقifa ومن ثم لم يستشاروا عند اتخاذ القرار. ج- أن التعين قد خالف "الوصية" التي نصت على خلافة علي. وإذا ما أخذنا بالحسبان أن النقطة الأخيرة إنما تعكس موقفاً سياسياً سابقاً لأوانه هو موقف الشيعة العلوية، فإنه يتبيّن أن الانتقادات لم توجه إلى المؤسسة ذاتها (أي مؤسسة الخلافة)، أو إلى الطريقة التي اختير بها الرجل الذي يقف على رأس هذه المؤسسة، وإنما كان الانتقادان الأول والثاني منسجمين مع الخطوط العريضة للتقاليد القبلية المتتبعة في اختيار زعيم القبيلة، والتي لم يستطع الدين الجديد أن يمحوها أو يقلل من فاعليتها. وبمعنى آخر فإن منصب "الخلافة" كان ما زال في نطاق المنظور التقليدي لمنصب "السيد" القبلي<sup>(23)</sup>. وبمعنى أدق فإن المؤسسة الجديدة

ويجر أن نشير في هذا الصدد إلى الروايات الشيعية التي تحاول أن تثبت أن خلافة أبي بكر التي أقرت يوم السقifa، كانت حلقة في سلسلة حلقات في مؤامرة دبرها أبو بكر و عمر بن الخطاب وأبي عبيدة بن الجراح قبل وفاة النبي (ص) بهدف الاستيلاء على الحكم بعد موته وأن التأمر بلغ بهؤلاء الثلاثة إلى درجة تدبير خطة لاغتيال النبي، بل أن محاولات الاغتيال قد تتبعـت ولكنها فشلت. أذطر ذلك: المجلسي، بحار الأنوار (باب اغتصاب الأمة)، الطبعة الأولى (طهران) 1273هـ، المجلد السادس، ص 125 وما بعدها.

وبمعزل عن الرواية الشيعية، فقد ذهب بعض الباحثين إلى الزعم بأن خلافة أبي بكر قد فرضت فرضاً بالقوة على المسلمين، كما ذهب إلى ذلك الباحث المصري عبد الرزاق في كتابه: الخلافة وأصول الحكم، (القاهرة، الطبعة الثالثة، 1925)، ص 25. وجرياً مع الرواية الشيعية تطرق بعض المستشرقين إلى فكرة المؤامرة الثلاثية (triumviri) التي ذهب إليها

H. Lammens, "Le triumvirat, A bout Bakr, abou Obaidaet 'Omar", *Mélanges de la faculté Oriental de L'Université St. Joseph de Beyrouth*, 4 (1910), 133-144.

(23) Arnold, p. 20; Tritton, p. 109; Watt M., p. 40; shaban, p. 27.



(مؤسسة الخلافة) كانت وفق مقاييس السيادة حسب النموذج القرشي كما توارثه أجيال قريش التي لم تدخل عامل نبوة محمد ضمن معايير السيادة بعد<sup>(24)</sup>.

لقد حاول الأنصار إدخال عنصر الدين، بل وجعلوه مرتكزهم الوحيد لدى مطالبيهم بالخلافة، كما تعكس ذلك الكلمة التي استهل بها سعد بن عبدة عبادة أعمال مؤتمر السقيفة<sup>(25)</sup>. ولكن أبي بكر همسَ عنصر الدين وجعله واحداً من المعايير التي تقرر الخلافة بموجبها وليس المعيار الوحيد. ففي ردِّه على كلمة الأنصار بينَ أن نصيب المهاجرين ودورهم الإسلامي يفوق نصيب الأنصار، وبينَ عليه فلا يحق لهم أن يطالبوا بالخلافة على هذا الأساس. وبعد ذلك اتجه بكلامه وجهة أخرى أفرغت عنصر الدين من وزنه كعامل يجب أن يقر في طبيعة الخلافة، حين فاجأ المؤتمرين بقوله: "إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش"<sup>(26)</sup>.

وهنا يجب أن ننوه أن تهميش أبو بكر للعامل الديني لم يكن ناشئاً عن استصغار لأهمية الدين، وهو الرجل الوحيد من بين صحابة الرسول الذي ارتفق به الدين إلى مكان الصدارة، وإنما كان ناشئاً عن اعتبارات سياسية استراتيجية وضعفت وحدة "الأمة" في قمة الاعتبارات.

لقد كان موقف أبي بكر تجاه هذه المسألة موقف رجل الدولة الذي يعي حقيقة الواقع السياسي الذي نشا في أعقاب موت النبي (ص). والذي كان قد استوعب التجربة السياسية التي مرت بها قبائل جزيرة العرب قبل بدء الدعوة الإسلامية، حين نجحت قريش في بسط هيمنتها الاقتصادية والسياسية على غالبية القبائل في الحجاز ونجد، وأقامت نوعاً من الفيدالية السياسية التي لم تكن ترتكز على الدين<sup>(27)</sup>.

(24) شرح نهج البلاغة، ج 9، ص 52.

(25) تاريخ الرسل والملوك، ج 1 ص 1838؛ شرح نهج البلاغة، ج 6، ص 5-6.

(26) أنساب الأشراف، ج 1، ص 582؛ سيرة النبي، ص 1073؛ تاريخ الرسل والملوك، ج 1 ص 182 - 183.

(27) Madelung, op. cit., 31-32; donner F., *The Early Islamic Conquests*, Princeton (1981), p. 83; Kister M.J., "Mecca and Tamim", *JESHO*, 8 (1965), pp. 113-163; Nagel H.M.Y., "Some Considerations Concerning the Pre-Islamic and the Islamic foundation of the Authority of the Caliphate",



إن تركيز أبي بكر في طرحة يوم السفيفة على العنصر القبلي إنما يعكس التوجه السياسي لمنصب الخلافة الذي وضع وحدة الأمة وهيمنة حكومة المدينة على رأس أولوياته، آخذًا بعين الاعتبار التقاليد القبلية التي كانت سائدة آنذاك في المجتمع العربي القبلي المحافظ الذي لم يكن ناضجاً بعد لقبول أي نمط سياسي جديد غير النمط التقليدي الذي يتمثل بمؤسسة "السيد".

و عند هذه النقطة يتحتم أن نطرح هذا السؤال: هل كان الأسلوب الذي اتبع في تعين أبي بكر في مؤتمر السفيفة مراعياً للتصور التقليدي في اختيار "السيد"، وهل توفرت في أبي بكر المواصفات الازمة لتسلم هذا المنصب؟

### (3)

قبل الإجابة على هذا السؤال، لابد أن نلقي نظرة على مؤسسة "السيد" القبلية التي كانت مؤسسة الحكم المألوفة في المجتمع العربي القبلي قبل الإسلام وقبل أن ينشأ منصب الخلافة. لقد كانت صلاحيات "السيد" التقليدي لا تتعدي إطار قبيلته. وعندما كانت هذه الصلاحيات يتسع مداها ليشمل قبائل أخرى غير القبيلة التي ينتمي إليها السيد، والتي غالباً ما تنشأ من مساندة دولة أجنبية، مثل الدولة السasanانية أو الدولة البيزنطية، فإن "السيد" كان يحمل اللقب "ملك" أو اللقب "ذو التاج"، حيث كان يمثل نوعاً من الملكية القبلية البدائية<sup>(28)</sup>. كان منصب "السيد" قائماً في كل قبيلة وقبيلة، صغرت تلك القبيلة أم كبرت. ولم يكن منصب السيد منصباً تنافسياً مفتوحاً أمام جميع أبناء القبيلة، بل كان مقصوراً على أبناء أسرة واحدة من أسر (حمائل) القبيلة، يطلق عليها مصطلح "أهل البيت"، يتاح لأبنائها وحدهم أن يتنافسوا على المنصب الشاغر، ولا يستطيع أحد آخر من خارج هذه الأسرة أن

---

*Studies on the First Century of Islamic Society*", (ed. Juynboll G.H.A.) illinios, 1982, PP. 177-197.

(28) Athamina Kh., "The Tribal Kings in Pre-Islamic Arabia, A study of the Epithet *Malik dhu al-taj* in early Arabic Tradition", *Al-QANTARA*, vol. 19 (no.1), 1998, pp. 19-37.



يكون مرشحاً له<sup>(29)</sup>. وبعد الإسلام تبنت الأسر الحاكمة التي تداولت الخلافة الإسلامية هذا المصطلح، فكان الأمويون ومن بعدهم العباسيون يسمون أنفسهم "أهل البيت"، ولكن بمفهومه الأوسع بحيث لا يشمل فقط أبناء الأسرة الحاكمة بل رجال الإدارة والحكم من لا ينتمون بالضرورة إلى أبناء الأسرة الحاكمة ولا تربطهم بهم أواصر القرابة<sup>(30)</sup>. أما الشيعة العلوية فقد حملوا مصطلح "أهل البيت" نوعاً من القدسية الدينية من منطلق تأكيدهم أنهم وحدهم الورثة الشرعيون للنبي (ص)<sup>(31)</sup>. وإزاء منافسة العباسيين للعلويين على حكم في ميراث النبي (ص) السياسي، فقد تم التمييز بين هذا المصطلح وبين مصطلح آخر هو "آل البيت" كمصطلح ذي مدلول عرقي نسبي مَحْض لا صلة له بشرعية الخلافة، يشمل كل من كان ينتهي إلىبني هاشم أسرة النبي (ص)<sup>(32)</sup>.

(29) Donner F., op. cit., pp. 32-33; Belyaev E.A., *Arabs Islamic and Arab Caliphate*, (tr. By A. Gourevitch), Jerusalem, 1969, pp. 61-62; Sharon M., *Black Banners From the East*, Jerusalem, 1983, p. 78; Khalidi Tarif Arabic Historical Thought in the Classical Period, Cambridge (repr.) 1966, p 53; Watt. M., op. cit., p. 35.

وعن الفوارق بن سيد وأخر على صعيد البيبة والمكانة والقدرة على التأثير انظر: أبو عبيدة، عمر بن المثنى، كتاب الدياج، (تحقيق الجريوع والعبيشين)، القاهرة، 1991، ص 79؛ أبو البقاء الحلي، هبة الله، المناقب المزدبية في أخبار الملوك الأسدية، (تحقيق: صالح دراركة ومحمد خريفات)، عمان، 1، ص 186-187؛ ابن رشيق القميرواني، العمدة، (تحقيق/ محمد محى الدين عبد الحميد)، الطبعة الرابعة، بيروت، 1972، ج 2، ص 192؛ ابن خلدون، عبد الرحمن، المقامة، (بيروت د.ت)، ص 241-242؛ الأصفهاني، أبو الفرج، كتاب الأغاني، (القاهرة، 1863/1280)، ج 17، ص 105-106؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة: ب ي ت (بيت).  
 (30) ابن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز، (تحقيق: أحمد عبيد)، الطبعة الخامسة بيروت، 1967، ص 28؛ تاريخ الرسل والملوك، ج 2 ص 1937.

(31) Sharon, op. cit., p. 79.

(32) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، (طبعة الثانية، بيروت، 1980)، ج 25، ص 216.



ويختصر النسابون العرب مصطلح "أهل البيت" في مؤلفاتهم أحياناً، فيوردون مصطلح "البيت" كمصطلح مرا侈. ونجدهم أحياناً يستخدمون هذه الصيغة المختزلة بدلاً من مصطلح "السيد"<sup>(33)</sup>.

كانت السيادة على القبيلة أبداً، موضوع تنافس بين بطنون تلك القبيلة لما تورثه السيادة من أمجاد إلى الأجيال التالية من أبناء تلك الأسرة، ولذا اشارت المصادر إلى كثير من الحالات التي كانت تنتقل فيها السيادة من بطن إلى بطن آخر في القبيلة الواحدة، كما يظهر ذلك في كتب النسب<sup>(34)</sup>. ولعل من أوضح الأمثلة على انتقال السيادة من أسرة إلى أخرى ما حدث في قبيلة قريش خلال فترة قصيرة نسبياً لا تتعدي الثلاثة أجيال، فبعد أن كان بنو هاشم هم "أهل البيت" في طفولة النبي المبكرة، عندما كان جده عبد المطلب بن هاشم، سيد البطحاء، انتقلت السيادة بموت هذا السيد إلىبني مخزوم مجسدة بشخصية عمرو بن هشام المخزومي، الذي عرف بكنيته السلبية "أبو جهل". وعندما قتل أبو جهل في معركة أحد في السنة الثانية من الهجرة النبوية انتقلت السيادة في قريش إلىبني أمية منبني عبد شمس ممثلة بشخص أبي سفيان<sup>(35)</sup>.

فكان استمرارية السيادة في "أهل البيت" الواحد، منوطة بقدرة وإمكانيات أهل ذلك البيت (الأسرة) على الاحتفاظ بهذا المنصب. أما إذا ظهر منافس جديد تتتوفر لديه أسباب القوة والغلبة، فإن فرصة الاحتفاظ بالمنصب تتلاشى وتنتقل السيادة عندها إلى المنافس الأقوى. ويلخص ابن خلدون ذلك بقوله: "والرياسة على القوم إنما تكون متناقلة

(33) ابن الكلبي، هشام بن محمد، جمهرة النسب، (تحقيق: ناجي حسن)، بيروت، 1986، ص 14، ص 218، ص 409؛ قارن أيضاً: الجاحظ، البيان والتبيين، (تحقيق: عبد السلام هارون)، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1975، ج 3، ص 97-98.

وجدير بالذكر أن للسيد مرادفات أخرى ذكر منها: الرئيس، الشيخ، الرَّبُّ والأمير. أنظر: العلي، صالح أحمد، محاضرات في تاريخ العرب، (الطبعة الثانية، الموصل، 1981)، ص 156.

(34) Donner F, op. cit., p. 32-33.

(35) فلهاؤن، يوليوس، الدولة العربية وسقوطها (ترجمة يوسف العش)، دمشق، 1956، ص 38؛ Watt, M., Muhammad at Mecca. Oxford, (repr.), P. 32.



في منبٍ واحد تَعَيَّن له الغلُبُ بالعصبية<sup>(36)</sup>. أي أنَّ استمرار عناصر القوة والغلبة هي الضمان الوحيد في استمرارية منصب "السيد" في ذلك البطن المسمى "أهل البيت". كما عبر عن ذلك الشاعر الجاهلي السموأل بن عاديء حين قال<sup>(37)</sup>:

"إذا سيدٌ مِنْ خَلَاقِ سَيِّدٍ قَوْوُلٌ لَمَا قَامَ الْكَرَامُ فَعُولٌ"

وعلى الرغم من أنَّ عنصر الاستمرارية للسيادة في أهل البيت الواحد تؤكدها عبارة ابن خلدون وشعر السموأل، إلا أنَّ الطريقة التي تتم فيها تلك الاستمرارية تظل غامضة. ولم يتوصل الباحثون الذين تعرضوا لهذه المسألة إلى رأي واحد، بل كانت استنتاجاتهم متضاربة؛ فمنهم من ادعى أنَّ منصب السيادة هو منصب وراثي الطابع ومنهم من نفى عنه طابع الوراثة<sup>(38)</sup>. وفي الحقيقة فإنَّ عملية انتقال السيادة في القبيلة قبل الإسلام وبعده، كانت تتم بطريقة غير مألوفة يصعب القول فيها أنها وراثية، كما يصعب وصفها بأنَّها ليست وراثية.

لم تكن مؤسسة السيادة، "مؤسسة ملكية" فقد ميز العرب بوضوح بين السيادة وبين الملكية. فعندما عَدَ أبو عبيدة، معمراً بن المثنى، المؤرخ النسابة بيوتات العرب (صيغة الجمع) لمصطلح (أهل البيت) أستثنى كندةً من تلك البيوت، لأنَّهم كانوا ملوكاً<sup>(39)</sup>. فكان أبو عبيدة يدرك أنَّ الملوك من كندة كانوا يتوارثون الملك، وراثة الابن عن أبيه وهو أمر لم يكن وارداً بالنسبة لمنصب السيد القبلي، فإذا ما مات سيد القبيلة لم تكن السيادة تنتقل بالضرورة إلى ابنه البكر كما هو الحال في النظام الملكي، بل كانت الفرصة متاحة لكل

(36) المقدمة، ص 231-232.

(37) القالى، أبو علي، أمالى القالى، (القاهرة، 1926)، ج 1، ص 270؛ جواد على، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (بيروت، الطبعة الثانية، 1978) ج 4 ص 349-350.

(38) لعلى، مصدر سبق ذكره، ص 157؛ الشريف، أحمد إبراهيم، مكة والمدينة في الجاهلية وعهد رسول الله، (القاهرة، 1965)، ص 28. ومن بين الباحثين الغربيين يذكر H. Lammens إنَّ الوصول إلى منصب السيادة لم يكن قائماً على أسس وراثية. أما E. Tyan فإنه يذكر أنَّ عنصر الوراثة في تسلم هذا المنصب كان هو القاعدة. انظر ذلك: Madelung, op. cit., p5.

(39) الأغاني، ج 17، ص 105-106.



فرد من أبناء "أهل البيت" الأسرة الحاكمة، إذا ما تتوفر في ذلك الشخص مواصفات محددة بغضّ النظر عن مدى قرابته من السيد المتوفى أن يترشّح على هذا المنصب<sup>(40)</sup>. وإذا ما حدث وكانت تتوفّر في ابن السيد المتوفى المواصفات المطلوبة في صاحب هذا المنصب، وكان يفوق باقي المرشحين المنافسين، فلم يكن هنالك مانع من أن يتسلّم منصب أبيه. وقد عبر عن ذلك الشاعر الجاهلي عامر بن الطفيلي أحسن تعبير في الآيات الآتية:

وأني وإن كنتُ ابنَ فارسِ عامرٍ      وسيدةِها المشهور في كلِّ مَوْكِبٍ  
 فما سودَتِي عامرٌ عن وراثَةِ      أبا اللهِ أَنْ أَسْمُو بأَمٍّ وَلَا أَبًّا<sup>(41)</sup>

وتؤكدت أولوية المواصفات والمزايا الشخصية المتوفّرة في المرشح للسيادة ورجحانها على عنصر الوراثة الناشيء عن القرابة بين المرشح والسيد المتوفى، في الشعر الجاهلي الذي وصل إلينا، كما رواه المسعودي<sup>(42)</sup>. ومع ذلك فقد ظل للنبل وشرف الأصل نصيب واخر في ترجيح كفة المرشح لمنصب السيد، خاصة إذا ما جمع هذا المرشح بين النبل والمزايا الشخصية. وفي بعض الحالات كان شرف المحتد والأمجاد الموروثة التي يتمتع بها المرشح هو العامل الحاسم دون كثير التفات إلى المزايا والمواصفات<sup>(43)</sup>.

وكانت هنالك حالات أخرى تمت فيها تسمية السيد الجديد بوصية أوصى بها السيد المتوفى قبل موته<sup>(44)</sup>. وكانت الوصية في العرف القبلي (عشية ظهور الإسلام،

(40) Watt M., *Islamic Political Thought*, p. 35.

(41) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، *الشعر والشعراء*، (تحقيق: م.ي. دي خويه)، ليدن، 1904، ص 192.

(42) المسعودي، *مروج الذهب ومعادن الجوهر*، (تحقيق: باريبي دي مبار)، باريس 1861-1877، ج 3، ص 113؛ ابن عبد ربّه، *العقد الفريد*، ج 2، ص 290؛ القالي، أبو علي، *ذيل الأمالي*، القاهرة، 1926، ص 117.

(43) المفضل الضبي، *ديوان المفضليات*، (تحقيق: أحمد محمود شاكر وعبد السلام هارون)، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1964، ص 355 (الأيات رقم: 3، 4، 5، 6)؛ الجاحظ، *كتاب الحيوان*، (تحقيق: عبد السلام هارون)، الطبعة الثالثة، بيروت، 1969، ج 2، ص 96.

(44) الزبير بن بكار، *الأخبار الموقفيات*، (تحقيق: سامي العاني)، بغداد، 1972، ص 626.



وعلى الرغم من أن الإسلام قد حاول أن يضعف الفكر القبلي قبل الإسلام، كما هي حالها بعد الإسلام، غير قابلة للنقض أو التغيير، ولم يكن هناك بد من تنفيذها<sup>(45)</sup>.

وكما كان الترشيح لمنصب السيد مقصوراً على المؤهلين من الأسرة الحاكمة التي اصطلح على تسميتها "أهل البيت"، كذا كان حق الاختيار مقصوراً على هيئة تسمى "المجلس"، ولم يكن حقاً عاماً يمتنع به جميع أبناء القبيلة. وكان الأعضاء في هذا المجلس من الوجاهاء الذين يمتلون بطون القبيلة كلها، كل عضو يمثل بطنًا من تلك البطون<sup>(46)</sup>.

#### (4)

كانت مؤسسة "السيد" إذن، هي نموذج البنية السياسية - الإدارية السائد في المجتمع العربي القبلي التقليدي المتزعمت، وأن يستبدل الوحدات القبلية التي تجسد التفكير القبلي الانفصالي بطرحه فكرة الأمة<sup>(47)</sup>، إلا أن البنية القبلية ظلت ماثلة بشكل واضح ضمن المبني الجديد، مبني الأمة<sup>(48)</sup>. وبمعنى آخر فإن المفهوم السياسي التقليدي كان ما زال هو المسيطر على التوجه السياسي العربي عشية وفاة الرسول (ص)، حيث لم تتجدد المفاهيم الإسلامية التي طرحتها الدعوة الإسلامية أن تتغلغل بعد في نفوس أبناء ذلك الجيل من الصحابة وجيل المعاصرين لعهد النبوة. وذلك ما اضطر قيادي الصحابة إلى مجازة التوجه السياسي السائد لدى الغالبية في المجتمع العربي من لم يعمر قلوبهم بالإيمان بعد. فقد كان هؤلاء القادة يدركون عمق الرفض لكل جديد قد يمس التقاليد

(45) فلهاؤزن يوليوس، مصدر سبق ذكره، ص 34 (حاشية رقم 23).

(46) عن طبيعة "مجلس القبيلة" وتكوينه ووظائفه أنظر: احمد ابراهيم الشريف، مصدر سبق ذكره، ص 28؛ احمد صالح العلي، مصدر سبق ذكره، ص 155-156.

Belyaev, op. cit. p. 35  
Watt M., *Islamic Political Thought*, p. 62  
أخباره هو مجلس قريش، الذي كان يطلق عليه أيام "الملا" لنظر ذلك في: تاريخ الرسل والملوك، ج 1 ن 1229-1230.

(47) Nagel, op. cit., especially, 184.

(48) Serjeant R.B., "The constitution of medina", *The Islamic Quarterly*, vol. 4

(1964), pp. 3-16.



السياسية الموروثة، وكان القرشيون خاصةً من بين هؤلاء القادة، ما زالوا يذكرون التجربة التي مر بها أبناء جيل النبي (ص)، حين طرح جماعة من تجار قريش وعلى رأسهم عثمان بن الحويرث فكرة الملك في مكة كبديل من مؤسسة السيادة، بتشجيع من ممثلي الدولة البيزنطية في فلسطين، بل وبرعاية هذه الدولة<sup>(49)</sup>. حيث قوبلت الفكرة بالرفض القاطع وكادت أن تهدى نسيج الوحدة في داخل القبيلة الواحدة. وعلى أساس من كل ذلك، وعلى خلفية المخاطر التي كانت تهدى وحدة الأمة بل وتهدى استمرارية الدعوة، كان لابد لهذه القيادة المسئولة أن تتبني النموذج السياسي الإداري المأثور عوضاً عن إنشاء نموذج آخر قد يعصف بكل شيء.

وهنا لابد أن نسأل إن كانت مؤسسة الخلافة التي ابتقت عن مؤتمر السقيفة، هي المؤسسة المرادفة والموازية "المؤسسة السيد" والتي أراد قادة الأمة من المهاجرين والأنصار لا يغriوها. وللإجابة على هذا السؤال لابد من تتبع الأحداث التي جرت يوم السقيفة والتعرف على الآلية التي تم بواسطتها اتخاذ القرار بتعيين أبي بكر خليفة لرسول الله (ص)، ومن ثم مقارنتها بالآلية التي كانت متّعة بالنسبة لمؤسسة "السيد".

كان "المجلس" القبلي هو المحور الأساسي من بين المؤسسات التي يرتكز عليها نظام السيادة القبلية. فكان تعيين السيد يتم عندما يلتحق المجلس في المقر الثابت له، وهو في العادة ديوان سيد القبيلة، الذي غالباً ما يوصف "بالنادي" أو الندوة، أو الندي<sup>(50)</sup>. وكان أعضاء هذا المجلس، وهو الوجاهء الممثلون لبطون القبيلة، هم أصحاب حق الاقتراع عند اختيار السيد الجديد<sup>(51)</sup>.

(49) Athamina Khalil, "The Tribal Kings...", op. cit.

(50) عن التسميات المختلفة للمجلس أنظر: المفضليات، ص 120 (هامش 10)، ص 241 (هامش 34)، ص 243 (هامش 14)، 336 (هامش 24)، ص 367 (هامش 3). أما المقر الدائم للمجلس في قبيلة قريش، فكان في "دار الندوة" التي يقال أن أول من أسسها هو قصي بن كلاب حين جمع قريشاً وأسكنهم مكة، وكانت دار الندوة في رحاب الكعبة، احمد ابراهيم الشريفي، مصدر ورد ذكره، ص 115-116.

(51) ومع أن جلسات المجلس كانت مفتوحة أمام أفراد القبيلة البالغين من الذكور، ولكن حق الاقتراع والمشاركة في اتخاذ القرار كان حكراً على الوجاهء الممثلين في المجلس، وبما أن هذا الحق كان مقصوراً على هؤلاء الممثلين فقد نالوا بذلك مكانة عالية بين أقوامهم وصار ذلك من مفاخر الأسرة



فلا نظرنا إلى الآلية التي تم بواسطتها تعيين أبي بكر في منصب الخلافة، لرأيناها مطابقة لتلك التي كانت متتبعة عند تعيين "السيد". فقد عقد الاجتماع في سقيفة بنى ساعدة، وهي بمثابة المقر الذي كان يتخذه سيد أهل المدينة، أوسها وخزرجها، سعد بن عبادة الخزرجي<sup>(52)</sup>. ولعله مما يلفت النظر أن الاجتماع لم يعقد في المسجد (المسجد النبوى) حيث كان النبي (ص) يجمع أصحابه فيه، ويستقبل فيه الوفود والزوار والضيوف، وفيه يبرم الأمور ويحل النزاعات. وفي هذا ما يرمز بالضرورة إلى التمسك بسنن القبيلة وإلى الحرص على عدم خرق التقاليد المتتبعة من جهة، أو أنه تعليق زمني مؤقت لوظيفة المسجد السياسية قبل أن تستأنف هذه الوظيفة في العقود اللاحقة من جهة أخرى.

لقد كان سعد بن عبادة سيداً غير منازع للأنصار عند موت النبي (ص)، وكان جيلاً ثالثاً من السادة من أهل بيته بنى ساعدة، إذ شغل أبوه وجده منصب "السيد" من قبل<sup>(53)</sup>، ولكن صلحياته الكاملة كسيد للأنصار عُلقت بعد الهجرة النبوية، حيث صار النبي محمد (ص) هو رأس الأمة، مهاجريها وأنصارها، بعد أن كتبت الوثيقة المعروفة "بعهد الأمة". فلم يوجه دعوة إلى ممثلين عن المهاجرين الذين يشكلون الشطر الآخر من "الأمة" لو لا أن تدارك ذلك بعض وجهاء الأنصار.

ووجه الدعوة لوجوه الأنصار، من الأوس والخرج، كما تدل القائمة الجزئية لأسماء أشراف الأنصار الذي حضروا مؤتمر السقيفة<sup>(54)</sup>. وإن اقتصار القائمة على ثلاثة

---

المتوارثة، ومن أجل ذلك نرى أن بعض الشعرا قد خلدا هذه التجربة في أشعارهم وجعلوها من جملة ما يغفرون به على غيرهم. انظر ذلك في: *المفضليات*، ص 241؛ *البيان والتبيين*، ج 3، ص 98-97؛ *العقد الفريد*، ج 3، ص 298؛ *ديوان زهير*، (مصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة، 1964)، ص 113.

(52) عن السقيفة كمقر ومنتدى لوجهاء قبائل المدينة، انظر: *ياقوت الحموي*، *معجم البلدان*، مادة (سقيفة)؛ وأنظر أيضاً: *لسان العرب*، مادة (سق.ف.)؛ وأنظر أيضاً: ابن شبة، عمر، *تاريخ المدينة المنورة*، (تحقيق: فيم شلتون)، بيروت، 1990، ج 1، ص 72، 77.

(53) ابن قدامة المقدسي، *الاستبصار في نسب الصحابة من الأنصار*، (تحقيق: علي نويهض)، بيروت، 1971، ص 93-95؛ ابن هشام، مصدر سبق ذكره، ص 706.

(54) *شرح نهج البلاغة*، ج 6، ص 7-6؛ *الإمامية والسياسة*، ج 1 ن ص 5؛ ابن هشام، مصدر سبق ذكره، ص 1071؛ *تاريخ الرسل والملوك*، ج 1، ج 1، ص 1839.



فقط من وجهاء الأنصار، لا يجب أن يعني أن وجهاء آخرين منهم لم يحضروا هذا المؤتمر. ولكن النتائج التي أسف عنها هذا اللقاء، والتي كانت مخيبة لأمال كثير من الأنصار في الاستئثار بزعامة "الأمة"، أدت بأجيالهم التالية إلى طمس أسماء كثير من ممثليهم الذين كانوا حاضرين في محاولة منهم للتبرؤ من المسؤولية عن هذه التجربة الفاشلة، والتي فسرت أيضاً بأنها ذات بعد عدائي للأمة الإسلامية، كما تصورها أحد الباحثين<sup>(55)</sup>. ويبدو أن تجاهل سعد بن عبدة للمهاجرين، لم يرق لأعين بعض وجهاء الأنصار، فبعثوا سرًا برسول منهم لبلغ المهاجرين بما يجري في سقيفه بنى ساعدة<sup>(56)</sup>. بغض النظر إن كان دافعهم الحسد الذي يضمرونه للخرج وزعيمهم سعد بن عبدة، أو بداع حرصهم على وحدة "الأمة" التي يتهددها خطر التمزق بسبب ما تتطوّي عليه خطوة سعد بن عبدة من بذور انفصالية وما قد يجرّه ذلك من فتن واحتراب بين الأخوة في الدين، أو باجتماع الدافعين معاً<sup>(57)</sup>.

توجه المؤذن السري الذي أرسله بعض الأنصار لإبلاغ المهاجرين إلى أبي بكر، وفي رواية ثانية إلى عمر بن الخطاب ووضعهما في صورة ما يجري في السقيفه. ولم يكن تخصيص أحد هذين الرجلين أو كليهما معاً بالتبليغ وليد الصدفة، وقد كانا في حشد كبير من المهاجرين في المسجد النبوي حيث يسجّي جثمان النبي (ص) يحضرّون لدفنه، إن إبلاغهما دون غيرهما كان يعني أمراً واحداً فقط، هو كونهما الممثّلين لهذا الشطر الآخر من "الأمة"، أي جماعة المهاجرين، وبمعنى آخر إنّهما الوجيهان أو الشريفان التي تحقّ لهما العضوية في "المجلس" بصيغته العربية القبلية. وعندما توجه أبو بكر وعمر وأصحابها معهما وجيهها آخر من المهاجرين هو أبو عبيدة بن الجراح، إلى السقيفه، فاكتمل بحضورهم النصاب القانوني "المجلس" المخول عرفاً باختيار الزعيم، إذ عندما انضمّ هؤلاء الثلاثة إلى المجتمعين، فكأنما التأم "مجلس" القبيلة بكلّة ممثّلي البطون. ومن ثمّ صار اجتماع هذه الهيئة بشقيها من المهاجرين والأنصار، مصدرًا لشرعية الخلافة، ومن

(55) madelung, op. cit., 32.

(56) أنساب الأشراف، ج 1، ص 581؛ العقد الفريد، ج 6، ص 257؛ ابن هشام، مصدر سبق ذكره، ص 1071؛ تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 1839.

(57) شرح نهج البلاغة، ج 6، ص 109؛ أنساب الأشراف، ج 1، ص 581.



ثم أصبحت المؤسسة المخولة شرعاً باختيار الخليفة. ففي الكتاب الذي بعث به علي بن أبي طالب إلى معاوية بن أبي سفيان حيث كان الأخير والياً على بلاد الشام، وهو يحثه على الطاعة والموالاة، أكد هذا الأمر حين كتب: "... فقد لزملك ومن قبلك من المسلمين بيعتني، لأنه بایعني الذين بایعوا أبا بكر وعثمان ... وإنما الأمر في ذلك للمهاجرين والأنصار، فإذا اجتمعوا على رجل فسموه إماماً، كان ذلك الله رضي" (58).

انصب الانتقادات التي وجهت ضد ما جرى في السقيفة على موضوع واحد ووحيد هو غياب عنصر المشاوراة، والذي كان يقضي لو تمَّ الأخذ به، حضوراً ومشاركة لأشخاص آخرين يمثلون البطون (البيوت) الأخرى في مثل هذه الهيئة التي يتم من قبلها صنع القرار. فقد ترکز نقد علي بن أبي طالب والزبير بن العوام، وكانا من المرشحين لمنصب الخلافة ضمن جماعة "الشوري" الذين رشحهم عمر بن الخطاب قبل وفاته، على هذه النقطة (59). وقد اعترف كل من أبي بكر وعمر، مهندساً نظام الخلافة وبطلاً مؤتمر السقيفة، بهذا الخلل المتمثل بعدم تطبيق مبدأ "المشورة". واعتذر أبو بكر في اللقاء الذي تلا يوم السقيفة مع علي بأن ذلك قد نشأ لضيق الوقت وتسرع الأحداث والخوف من أن تضيع الخلافة على قريش (60). واعترف عمر بن الخطاب في أثناء خلافته بغياب عنصر

(58) الدينوري، أحمد بن داود، أبي حنيفة، الأخبار الطوال، (تحقيق: عبد المنعم عامر) القاهرة، 1960، ص 157.

(59) أنساب الأشراف، ج 1، ص 587؛ شرح نهج البلاغة، ج 5، ص 48؛ كنز العمل، رقم: (1406)؛ السيرة الحلبية، ج 3، ص 484؛ ابن كثير، البداية والنهاية، (الطبعة الرابعة) بيروت، 1981، ج 4، ص 302، الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والإعلام، (تحقيق: عمر نتمري)، بيروت، 1987، (عهد الخلفاء الراشدين)، ص 13.

(60) ابن العبري، أو غريغوريوس الملطي، تاريخ مختصر الدول، (تحقيق أنطون صالحاني البسوعي)، الطبعة الثانية، بيروت، 1958، ص 99. ويذهب الباحث ماديلونج، إلى أن غياب عنصر "المشورة" كان يصب في صالح أبي بكر، إذ لو تمت "المشورة" بشكلها الصحيح فربما كانت فرصته في الحصول على هذا المنصب قد تضاعلت. انظر: Madelung, op. cit., 40.



"المشورة" يوم السقيفة، ووصف عملية تعيين أبي بكر بأنها "فلة" غاب عنها عنصر المشورة<sup>(61)</sup>.

وعلى ضوء هذه الحقيقة، فإن النبي (ص) لم ينشيء مؤسسة أو هيئة خاصة بالمشورة، لأن قراراته وأعماله إنما كانت تعكس المشيئه الإلهية<sup>(62)</sup>. وإنه في تلك الحالات التي ارتأى فيها أن يستشير بعض أصحابه، فإنه قد فعل ذلك على المستوى الشخصي دون أن يمأسس موضوع المشاوره<sup>(63)</sup>. على أن مبدأ "المشورة" الأنف الذكر، والذي لم يُراع يوم السقيفة، كان جزءاً من الموروث السياسي القبلي، وأن المناداة بالالتزام به إنما تثبت تمسك جيل الصحابة بهذا الموروث. وأن الأجيال العربية التالية استمرت في مراعاة هذا المبدأ لعقود كثيرة فيما يتعلق بموضوع السيادة في القبيلة العربية<sup>(64)</sup>. أما عنصر النبل وشرف الأصل والذي يُعد أحد أهم معايير السيد القبلي، فإنه لم يكن غالباً هو الآخر عن المسرح في مؤتمر السقيفة. إذ أكد عليه أبو بكر وأكده عليه عمر فيما نسب إليه من كلام قاله في ذلك المقام، لقد أراد الرجال من ذكرهما لهذا العنصر أن ينفيا الشرعية عن مطالبة الأنصار بالخلافة، وهو أمر يؤكد من جديد أهمية عنصر الشرف إذ كان العامل الحاسم الذي أمال الكفة لصالح المهاجرين من قريش يوم السقيفة، كونه المعيار الرئيس في

(61) شرح نهج البلاغة، ج 6، ص 35؛ العثمانية، ص 198؛ ابن هشام، مصدر سبق ذكره، ص 1073؛ تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 1845؛ السيرة الحلبية، ج 3، ص 490؛ البداية والنهاية، ج 4، ص 498؛ ابن أبي شيبة، مصدر سبق ذكره، ج 14، ص 565؛ أنساب الأشراف، ج 1، ص 584.

(62) فلهاوزن يوليوس، مصدر سبق ذكره، ص 34.

(63) Madelung, op. cit., 5.

ويجدر بالتنويه في هذا الصدد أن نشير إلى أن النبي (ص) كان يخفي قراراته سراً عن صحابته وحتى عن زوجاته وخاصة فيما يتعلق ببعض الغزوـات والحملـات العسكريـة الـهامـة. أنظر ذلك في سـبيل المثال في ما يتصل بـغزوـة الفـتح. ابن هـشـام، مصدر سـبق ذـكرـه، ص 8؛ الواـقـدي، محمد بن عـمر، كتاب المـغـازـي، (تحـقـيق: مـارـسـدن حـونـس)، لـندـن، 1966، ص 990.

(64) لما فرَّ عبد الله بن زياد والي العراق إلى الشام بعد موت الخليفة الأموي يزيد بن معاوية (683/64)، عين بنو تيم عبد الله بن الحارث واليًا على البصرة بدلاً من الوالي الفار، فأحتاج أبناء القبائل الأخرى في المدينة وهم قبائل ربيعة واليمن على هذا التعيين ورفضوا أن يقسموا له يمين الولاء معللين ذلك بأنهم لم يستشاروا في هذا التعيين. أبو عبيدة، عمر بن المنى، نقاش جرير والفرزدق، (تحقيق: أ. بيـان)، لـيدـن، 1905، ص 112-113.



تقرير أمر السيادة وفقاً للمفهوم السياسي العربي آنذاك؛ فيقول الجاحظ بعد أن اقتبس العباره المتعلقة بعنصر الشرف: "ولكن أبا بكر خطب على قوم كانوا يرون للحساب قدرأ وللقراءة سبباً، فاتاهم من مائتهم وأخذهم من أقرب مآخذهم، واحتاج عليهم بالذى هو عندهم ليكون أقطع للشعب وأسرع للقوبوا".<sup>(65)</sup>

ولكي يسكت أبو بكر الأنصار ويثنهم عن المطالبه بالخلافة مرجعاً ذلك إلى الحاجة لضمان طاعة العرب من أبناء القبائل الأخرى التي لن تعطي طاعتها إلا لزعيم من قريش، وصف قريشاً على أنهم أرفع العرب نسباً فقال: "وهم أوسط العرب نسباً وداراً".<sup>(66)</sup>

ثم تطرق أبو بكر بعد هذا الكلام إلى التأكيد على عنصر آخر ليدعم بذلك حجة المهاجرين وينصدى لمطلب الأنصار، وكان ذلك عنصر القرابة التي تربط بين النبي (ص) وبين قريش قومه وعشيرته، فقال في هذا الصدد: "هم أولياؤه وعشيرته وأحق الناس بهذا الأمر بعده".<sup>(67)</sup> إن استعمال أبي بكر لعبارة "أولياؤه" لم تأت بدون هدف، ولم يقصد منها إثبات القرابة بين النبي وبين قريش، وهو أمر لم يكن الحاضرون بحاجة إلى تذكيرهم به. وإنما جاء ذكره لها للتعریف بمدلولها الاصطلاحي المتعلق بحق أقرباء الزعيم المتوفى في الاستئثار بميراثه، بما في ذلك أن يرثوا منصبه السياسي.<sup>(68)</sup> وقد أكد الجاحظ المدلول

(65) العثمانية، ص 201.

(66) تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 1823؛ أنساب الأشراف، ج 1، ص 582. وعن استعمال عباره: "أوسط العرب نسباً وداراً" الدالة على رفعه النسب وشرف الأصل أنت شواهد من القرآن الكريم ومن الشعر الجاهلي أنظر ذلك في: أبو عبيدة، عمر بن المثنى، مجاز القرآن، (تحقيق: م.ف. سيزكين)، القاهرة، 1988، ج 1، ص 59؛ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، (القاهرة)، 1963، ج 2، ص 184؛ لسان العرب، مادة: (و س ط)؛ تاج العروس، مادة (و س ط)؛ القرطبي، محمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، (بيروت)، 1988، 1988، ج 2، ص 6؛ ديوان زهير، ص 276.

(67) تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 1840.

(68) عن هذا المدلول أنظر: مجاز القرآن، ج 1، ص 124؛ الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، (الطبعة الثانية، بيروت، 1980)، ج 1، ص 161؛ القرطبي، مصدر ورد ذكره، ج 4، ص 166.

السياسي لهذا المصطلح حين يقول أن مولى الرجل هو خليفته<sup>(69)</sup>. وكان مدلول وراثة المنصب هو المدلول المألوف لمصطلح الولاية عند العرب في الجاهلية<sup>(70)</sup>. واستمر ذلك في الإسلام، بل إن الإسلام زاد في تأكيد هذا المدلول وأضفى عليه صبغة القدسية الدينية. ومن هذا المنطلق أفتى العلامة الشهير عبد الله بن عباس بشرعية خلافة معاوية بن أبي سفيان، لأنها كانت ميراثاً شرعاً لخلافة عثمان، كون معاوية أصيل أبناء بنى عبد شمس قرابة بال الخليفة المقتول<sup>(71)</sup>. واستند ابن عباس في فتواه تلك على قوله تعالى: "... ومن قُتِلَ مظلوماً فَقَدْ جِعْلَنَا لِوَالِيِّهِ سُلْطَانًا، فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً" (الإسراء، 17:33). وقد عكس شعراء صدر الإسلام وعلى رأسهم الفرزدق والأخطل المفهوم العربي الكلاسيكي لمدلول الولاية السياسي وأكملوا حق معاوية بمنصب الخلافة بسبب عنصر الولاية<sup>(72)</sup>.

ومن منطلق الحق السياسي الذي تكتسبه "الولاية" لذوي القرابة، روى أن علي بن أبي طالب احتاج بقرابته لل الخليفة عثمان المقتول في مطالبه بالخلافة، بالرغم من أنه لم يكن قريب القرابة من عثمان، ولكن لمجرد أنهما يجتمعان معاً في عبد مناف جدهم الأسبق<sup>(73)</sup>. فإذا ما كان مدلول الولاية السياسية قد ظل ساري المفعول بعد عدّة عقود من وفاة النبي (ص)، فكم بالحرى أن يكون كذلك بعد سويعات من وفاته. فلا غرابة إذن أن يسوق أبو بكر عنصر "الولاية" لتأكيد حق المهاجرين من قريش في خلافة النبي (ص) على أنه حق شرعي موروث لا يحق لأحد أن ينزعهم فيه.

(69) العثمانية، ص 208.

(70) Watt M.W., "God's Caliph: Ouranic Interpretation and Umayyad Claims", *Iran and Islam*, ed. By: C.E. Bosworth, Edinburgh, 1971.

(71) العقد الفريد، ج 6، ص 299؛ السيوطي، عبد الرحمن، الدر المتنور في التفسير بالتأثر، (بيروت، 1983)، ج 4، ص 284؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (بيروت، 1969) ج 4، ص 38-38.

(72) ديوان الفرزدق، (بيروت، 1996)، ج 1، ص 25، 62، 144، 192، 240، 250، 285؛ ج 2، ص 92؛ السكري، أبو سعيد، شعر الأخطل، (تحقيق: فخر الدين قباوة)، الطبعة الثانية، بيروت، 1979، ج 1، ص 85، 336؛ وانظر ما قاله شاعر آخر مغمور اسمه: الحاج بن خزيمة بن الصنة، حين وف على معاوية بالشام في هذا المعنى، الأخبار الطوال، ص 155.

(73) Madelung, op. cit., 142.



قد يبدو لأول وهلة، أن عبارات أبي بكر لم تأتِ بجديد، فها هي تذكر عنصر الشرف وعنصر ولولية وهم ليسا بجددتين. ومع ذلك فإن كلماته قد انطوت على تغير انقلابي كان له مردود بعيد المدى. فعندما تحدث عن حيازة عنصر الشرف جعله لقريش كلّها ولم يحصره في هذا البطن أو ذاك أو في هذه الأسرة أو تلك. وعندما تحدث عن حق الوراثة القائم على عنصر "الولاية" فقد جعله حقاً لكل قريش، ولم يحصره في إطار المعنى المحدود "لأهل البيت" في مفهومه القبلي التقليدي. وكان أبو بكر بذلك قد جعل قريشاً كلها، وبكل بطونها "أهل البيت" وبمعنى آخر فقد وسّع مفهوم "أهل البيت". ولم يأت ذلك عفواً بطبيعة الحال، بل أتى منسجماً مع التصور فوق - القبلي الذي أفرزته "الأمة" التي وضع أسسها محمد (ص) قبل وفاته، هذا التصور الذي عرض له أبو بكر حينما تحدث عن طاعة العرب (كل العرب) التي كان يطمح في الوصول إليها<sup>(74)</sup>. فإذا كانت طموحات مؤسسة الحكم الوليدة (الخلافة) تتعدى حدود القبيلة الواحدة، بل والحدود الجغرافية للمدينة، بلد الأنصار والمهاجرين، لتشمل كافة القبائل العربية في جزيرة العرب، فإنه كان لابد كذلك من توسيع دائرة "أهل البيت" وعدم حصرها في أسرةٍ بعينها أو في بطن بعينه من بطون قريش، لكي تحيط هذه الدائرة بكل الأسر وبكل البطون القرشية<sup>(75)</sup>.

كان توسيع دائرة "أهل البيت" قد فتح الباب، ولو من الناحية النظرية المجردة، أما بطون جديدة من قريش، لم تكن تحلم بأن ترقى يوماً إلى مستوى السيادة، في أن تصل إلى موقع السيادة بعد أن كانت تخشى أن تظل السيادة حكراً علىبني هاشم أسرة النبي (ص)<sup>(76)</sup>. فجاء مبدأ توسيع دائرة أهل البيت ليشمل كل أسر قريش ومبدداً لمخاوفها. وعلى هذا الأساس يسهل علينا تفسير ذلك التأييد العارم الذي لاقاه تعين أبي بكر في منصب الخلافة من جماهير قريش.

(74) شعبان، مصدر سبق ذكره، ص 27.

(75) تجدر الإشارة هنا أن صلاحيات "السيد" القبلي، كانت تتسع أحياناً لتخطئ حدود القبيلة الواحدة وتشمل قبيلة أخرى، أنظر أمثلة على ذلك في: ابن حزم الأندلسي، جمهرة أنساب العرب، (تحقيق: عبد السلام هارون)، القاهرة، 1962، ص 251؛ ابن سعيد الأندلسي، نشوء الطرب، (تحقيق: نصرت عبد الرحمن)، عمان، 1982، ج 2، ص 552؛ كتاب الدبياج، ص 93.

(76) شرح نهج البلاغة، ج 4، ص 58.



## (5)

وقدنا حتى الآن، على دور التراث السياسي القبلي وتأثيره في صياغة نظام الحكم الجديد، ولم تنترق إلى دور العامل الديني الإسلامي. وعلى الرغم من تواضعه بل واحتقانه في بعض الأحيان، فإن عامل الدين كان حاضراً في مؤتمر السفيقة؛ فقد أشاد أبو بكر في خطبته بالدور الذي لعبه "المهاجرون الأولون" في إنجاح الدعوة الإسلامية، وبين صمودهم بازاء الضغوط والتحديات وحجم التضحيات التي قدموها من أجل الدعوة<sup>(77)</sup>. لقد كان ماضي هذه الفئة من المهاجرين في التضحية من أجل الدعوة قد مهد السبيل أمامها كي تصبح الشريحة السياسية الأكثر أهمية على عهد رسول الله (ص)، وكانت المكانة الخاصة التي احتلها أبو بكر كرأس لهذه المجموعة كأكثر الصحابة التصاقاً بالنبي (ص) قد دخلت في روع زملائه من الصحابة وأبناء جيلهم أنه الشخص الأكثر حظاً في أن يرث مكانة النبي السياسية. ففي تعليق أبي بكر على رد فعل أبيه، أبي قحافة، الذي أعرب عن دهشته واستغرابه لما سمع بأن أبي بكر ابنه قد عين لمنصب الخلافة<sup>(78)</sup>. أكد على دور الإسلام في تغيير الخارطة السياسية التقليدية لبطون مكة، حيث يقول: "إن الله قد هدم بالإسلام بيوتاً، وبيت أبي سفيان مما هدم، وبنى بالإسلام بيوتاً مهدمة في الجاهلية، وبيتك مما بناه"<sup>(79)</sup>. وفي الواقع فإن مكانة أبي سفيان، كسيد لمكة من جهة، وكزعيم لبني عبد شمس من جهة أخرى لم تسمح له، كونه زعيم المشركين الذين قادوا المعارضة ضد الدولة النبوية، وكونه

(77) تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 1840.

(78) شرح نهج البلاغة، ج 1، ص 156؛ ابن سعد، مصدر سبق ذكره، ج 2 (1)، ص 130؛ أنساب الأشراف (مخطوطة استانبول)، مخطوطة: عاشر افندى، السليمانية، رقم: 598، 597، القسم الثاني، ورقة 240؛ السيوطي، عبد الرحمن، تاريخ الخلفاء، (تحقيق: محمد محى الدين عبد الحميد)، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1964، ص 72.

(79) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، (تحقيق: م. ي. كستر)، القدس، 1971، ج 4 (أ)، ص 7؛ المقريزي، أحمد بن علي، النزاع والخلاف بين بنى أمية وبنى هاشم، (القاهرة، 1937)، ص 30.



قد أسلم يوم فتح مكة، ووسم بعار انتقامه إلى "اللقاء"، بأن يكون منافساً على الحلة السياسية يوم السقيفة. وكان عثمان بن عفان هو أبرز أبناءبني عبد شمس بين المهاجرين الأولين، إلا أنه لم يكن قد بلغ المكانة التي يحتلها أبو بكر وعمر بن الخطاب، ولم يمتلك بسبب ذلك أسباب الندية لهما<sup>(80)</sup>، وعلى خلاف صاحبيه لم يظهر عثمان شيئاً من الطموحات السياسية أو القيادة الجماهيرية<sup>(81)</sup>، كما أنه لم يقم بأي دور يذكر يوم السقيفة، إذ حبس نفسه في منزله ومعه لفيف من أبناء أسرته وبائع أبو بكر بالخلافة كواحد من المسلمين<sup>(82)</sup>.

أما بنو هاشم، أسرة النبي وأهل بيته، فلم يمتلكوا القدرة على التأثير في مجرى الأحداث في هذه المرحلة. وكانت المكانة السياسية لبني هاشم قد تراجعت بعد موت عبد المطلب بن هاشم، سيد قريش، في ستينيات وسبعينات القرن السادس الميلادي عشية حملة الحبشة بقيادة أبيرهه الأشرم على مكة وعشية ولادة النبي (ص). وخلال العقود الأربعية التي أعقبت مولد النبي (ص) أفل نجم هذه الأسرة وخاصة عندما كان أبو طالب عمَّ النبي ووالد علي زعيماً وممثلاً لها<sup>(83)</sup>. وبلغ بنو هاشم من الضعف مبلغاً لم يستطع لم يستطع معه وجيهها الأسرة أبو لهب (عبد العزى بن عبد المطلب) وأخوه العباس بن عبد المطلب، أن يضمنا سلاماً محمد، ابن أخيهما عبد الله، في مكة ذاتها<sup>(84)</sup>. فلما عاد إلى مكة بعد زيارته لمدينة الطائف، اضطر أن يبحث عن يحميه من أذى قريش، ولذلك دخل في "جوار" مطعم بن عدي زعيم بنى نوفل الذي قدم له الحماية<sup>(85)</sup>.

وبعد الهجرة لم يكن وضع بنى هاشم أحسن حالاً في المدينة، فلما توفي النبي (ص) لم تشمل قائمة أصحاب المناصب الإدارية الذين عينهم النبي أياً من بنى هاشم<sup>(86)</sup>.

(80) Watt M., *Muhammad at Mecca*, p. 93.

(81) Madelung, op. cit., 80.

(82) شرح نهج البلاغة، ج. 6، ص. 11.

(83) Watt. M. *Muhammad at Mecca*, 32-33, 88.

(84) Ibid., p. 137-138.

(85) ابن سعد، مصدر سبق ذكره، ج. 1، ص. 142.

(86) النزاع والتخاصم، ص 55-57.

أما علي بن أبي طالب، أبرز أبناء هذه الأسرة، وعلى الرغم من كونه واحداً من المهاجرين الأولين، فإنه لم يكن ينظر إليه كزعيم بارز يحسب حسابه، لا كممثل لبني هاشم ولا عبد شمس الأسرة الأوسع. وبالإضافة لذلك فان صغر سن علي (كان يبلغ حينها التاسعة والعشرين) كان عائقاً لترشيحه في منصب السيادة وفقاً لمفهوم السيادة التقليدي<sup>(87)</sup>. وكانت العادة في الجاهلية إذا ما تكافأ المرشحون لمنصب السيادة في الخصال والمزايا، أن يرجح أكبر المرشحين سناً<sup>(88)</sup>. أما العباس بن عبد المطلب، الشخصية الثانية من بني هاشم، فلم يتمتع بأية مكانة ذات تأثير، وكان ذلك ناشئاً عن تأخر إسلامه من جهة، وعن مشاركته مع أهل مكة في حربهم للنبي وال المسلمين يوم بدر من جهة أخرى، بل ووقعه أسيراً في أيدي المسلمين في هذه الواقعة<sup>(89)</sup>.

أما الصورة المشرقة التي ترسمها بعض الروايات والأخبار للعباس بن عبد المطلب، فإنها كانت ثمرة لجهود الحكم العباسيين الذين أمروا بإعادة كتابة التاريخ الإسلامي للفترة التي سبقت وصولهم إلى السلطة، وخاصة فترة النبوة والتي عكست حرصهم على تجميل الدور الذي لعبه العباس في إنجاح الدعوة الإسلامية<sup>(90)</sup>.

في ظل هذه الظروف أصبحت فئة المهاجرين الأولين الفئة الأقوى بين كل القوى التي تشكل منها مجتمع المسلمين في المدينة، وبعد نجاحهم في احتواء حركة الأنصار يوم السقيفة أصبحوا بلا منازع "أهل البيت" في مفهومه السياسي عند العرب.

وعلى هذه الخلفية أوصى أبو بكر أن يخلفه رجل السقيفة الثاني، عمر بن الخطاب في منصب الخلافة. ولم تلق هذه الخطوة معارضة لدى جمهور الصحابة لا قبل

(87) كان التقدم في السن أحد معايير استحقاق منصب السيادة عند العرب، وكان الوصول إلى هذا المنصب من قبل حديثي السن أمراً استثنائياً. انظر: ديوان النساء، (بيروت، دون تاريخ)، ص 32. وبسبب صغر سن علي لم يخطر ببال أحد أن يرشحه لمنصب الخلافة يوم السقيفة. الأمامة والسياسة، ج 1، ص 11-12؛ شرح نهج البلاغة، ج 4، ص 45.

(88) ابن الأثير، عز الدين، علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ، (بيروت، ط 4، 1983)، ج 1، ص 362.

(89) ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، (القاهرة 191/1328)، ج 2، ص 27.

(90) Kister M.J., "Notes on the Papyrus account of the 'Aqaba Meeting, *Le Museon*, 74 (1963), pp. 403-417.



القرار ولا بعده، وكان أبو بكر قد استدعاهم فرادى ليتبادل معهم الرأى عندما كان على فراش الموت. أما أصوات الاحتجاج التي أسموها بعضهم فقد اقتصرت على بعض التحفظات إزاء الفظاظة والغلطة التي عرف بها عمر الخليفة الموصى به، ولم يسمع أي صوت ينتقد حق الخليفة في أن يخلفه في المنصب، ولا ينتقد الطريقة التي تم بها التعيين<sup>(91)</sup>. إن ما قام به أبو بكر، في الواقع، كان منسجماً مع العرف السياسي المفترض بمؤسسة السيادة القبلية؛ حيث كان من حق "السيد" ومن ضمن صلاحياته أن يوصي بمن يخلفه في منصبه بعد موته<sup>(92)</sup>.

أما خطوة الخليفة عمر في تعيين "جماعة الشورى" لاختيار الخليفة الذي سيخلفه في منصب الخليفة، فقد كان تطبيقاً للمبدأ السياسي الذي أرسى أبو بكر قاعده في مؤتمر السقيفة وهو مبدأ "قرشية الأئمة". فجماعة "الشورى" الذين سماهم عمر، كانوا جميعاً من قريش أولاً، وكانوا جميعاً من فئة المهاجرين الأولين ثانياً. أما التبرير الذي ساقه عمر بن الخطاب في اختيار هؤلاء الصحابة الستة، لأن النبي (ص) توفي "وهو عنهم راضٍ"<sup>(93)</sup>، فلا يبدو مقنعاً. إذ كان هنالك العشرات من الصحابة من نالوا هذه الدرجة، سواء من المهاجرين القرشيين أو من مهاجريي العرب أو من الأنصار، وكلهم نالوا رضى النبي (ص) فمات وهو عنهم راضٍ أيضاً<sup>(94)</sup>. ولكن أحداً منهم لم يحظ بأن يكون واحداً من جماعة الشورى. وجاء في رواية أخرى أن عمر اختار هؤلاء الستة، لأنهم كانوا من "المبشرين بالجنة"، فإذا كان الأمر كذلك، فلماذا رفض عمر بإصرار أن يكون الصحابي سعيد بن زيد بن عمرو الذي سبق وبشره النبي بالجنة واحداً من جماعة الشورى<sup>(95)</sup>.

كان السبب الحقيقي من وراء اختيار هؤلاء الستة ليكونوا في جماعة الشورى، قد صرَّح به عمر بن الخطاب، إذ روي عنه أنه قال في إحدى المناسبات مخاطباً أعضاء هذا

(91) تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 2139، 2143-214.

(92) الأخبار الموقفيات، ص 626.

(93) ابن سعد، مصدر سبق ذكره، ج 4، ص 245؛ تاريخ المدينة المنورة، ج 2، ص 889؛ الإمامة والسياسة، ج 1، ص 24.

(94) شرح نهج البلاغة، ج 4، ص 6.

(95) تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 2777-2778.

المجلس: "أني نظرتُ فوجدتكم رؤساء الناس وقادتهم ولا يكون هذا الأمر إلا فيكم"<sup>(96)</sup>. إن عبارة عمر هذه لا تدع مجالاً للشك حول طبيعة تشكيل هذه الهيئة وحول الهدف منها. فهي هيئة من قياديي الأمة أقيمت ليختار أعضاؤها خليفة من بينهم فقط، وليس من غيرهم<sup>(97)</sup>. أما الأحاديث النبوية التي تروى بشأن فكرة الشورى، فلا يعدو كونها لبوساً دينياً لخطوة سياسية محضة قصد بها دعم هذا القرار السياسي بغضاء من الشرعية الدينية. ولعله مما يعزز البعد السياسي لقرار عمر كان المصطلح "شوري" الذي اختاره عمر لتسمية هذه الهيئة، إذ أن المعنى اللغوي لهذا المصطلح كما يرد في الشعر العربي الكلاسيكي، إنما يعني أولئك الأشخاص من أصحاب الحق في الحكم والسيادة، سواء ورد بصيغة: مَشْوَرَة، أو بصيغة مَشْوَرَة<sup>(98)</sup>. وإنه لمن الملفت للنظر أن استعمال هذا المصطلح بهذا المعنى لم يختلف حتى يومنا هذا، إذ ما زال مصطلح أهل "المَشْوَرَة" أو "شوار القوم" يسمع في اللهجة البدوية المعاصرة. لدى جماعات البدو في بادية الشام وفلسطين والأردن، حيث يطلق على شيوخ العشائر أو على أبناء الأسر التي ينتهي إليها هؤلاء الشيوخ. وللتدليل على الصلة العضوية بين مؤسسة الخلافة، في صيغتها الأصلية في عهد الخلفاء الراشدين، وبين مؤسسة السيادة القبلية التي كانت قائمة قبل الإسلام، إن مصطلح "سيد" أو مصطلح "رئيس" كان من المصطلحات المرادفة للمصطلح " الخليفة"<sup>(99)</sup>.

(96) المصدر نفسه، ج 1، ص 2278.

(97) Kister, "Notes on the Shura", op. cit.

(98) ديوان الفرزدق، ج 2، ص 92؛ شعر الأخطل، ج 1، ص 336.

(99) ذكر في هذا الصدد أن أبي بكر نفسه قد سمي نفسه "رئيساً". انظر: كنز العمال، ج 4، (رقم: 14047). وأن نائلة زوجة الخليفة عثمان قد سمعت "السيد"، ابن حبيب، عبد الملك، كتاب التاريخ، (تحقيق خورخي أغواجي)، مدريد، 1991، ص 111، وكان معاوية يسمى "سيد قريش". أنساب الأشراف، ج 4 (ا) ص 44 وأن مروان بن الحكم لقب أيضاً "بالسيد" الأخبار الطوال، ص 285. وكان زعيم الخوارج في العهد الأموي، قطري بن الفجاءة، الذي بايعته الخوارج على أنه أمير المؤمنين، قد كان يلقب أحياناً بلقب "السيد" شرح نهج البلاغة، ج 4، ص 268.

## ملوك القبائل وأصحاب التيجان في جزيرة العرب قبل الإسلام

نقل لنا الإخباريون وأصحاب السير ورواة الشعر أن بعض أبناء البيوتات وبعض رؤساء القبائل في الحجاز ونجد والعرش، (وهو اسم لإقليم كبير في جزيرة العرب) كانوا في الجاهلية ملوكاً عقدت على رؤوسهم التيجان: ويجد المتقصي لأخبار هؤلاء "الملوك" أنهم لم يكونوا أكثر من رؤساء لم يتجاوز نفوذهم أبناء قبائلهم أو ربما بعض من جاورهم من أبناء القبائل الأخرى؛ وأنهم لم يكونوا في مصاف من سبّقهم أو عاصرهم من ملوك الدول المجاورة لجزيرة العرب، كملوك فارس أو أباطرة بيزنطة، بل أنهم لم يصلوا إلى مرتبة بعض ملوك حمير أو من سبق عهد حمير من ملوك اليمن في غابر سني الجاهلية. وقصرت بهم الرتبة كذلك عن بلوغ ما بلغه الأمراء من آل نصر في الحيرة أو آل جفنة في بلاد الشام.

وطالما كان حالهم كذلك من القصور عن مكانة ملوك الدول والدوليات، فلم يأتى سموا "ملوكاً" ولم وضعت على رؤوسهم التيجان؟ في هذه المقالة سأحاول أن أتبع هؤلاء "الملوك" لأبين أبعد نفوذهم وحجم سلطانهم وطبيعته، وكيف وصلوا إلى هذه السلطة وكيف مارسوها وما هي حقيقة ملوكهم وكيف استحقوا تيجان الملوك؟

(1)

تؤكد الروايات الإسلامية المبكرة وجود هذه الظاهرة المسماة بـ "ملوك العرب"، فيذكر أصحاب السير وغيرهم ممن عنى بالأخبار أن النبي (ص) قد بعث رسلاً من أصحابه وأرسل معهم كتاباً كتبها إلى الملوك، في الإمبراطوريات والممالك والأقطار المعروفة آنذاك؛ كالإمبراطورية الفارسية والبيزنطية ومصر والحبشة واليمن. وكان بين هؤلاء الملوك خمسة آخرون من ملوك العرب اثنان كانوا في عمان هما الأخوان جعفر وعبد الله الجلندي الأزدي، وأثنان في اليمامة هما هودة بن علي وثمامه بن أثال

الحنفيان، وواحد في البحرين هو المنذر بن ساوي العَنْدِي<sup>(1)</sup> وعلى الرغم من اختلاف الروايات في تحديد زمن إرسال هذه الكتب، أكان مباشرة بعد الحديبية (6/628هـ) أم قبلها، أم حدث خلال السنين الأربع التي بقيت من عمر الرسول (ص) منذ الحديبية حتى وفاته في سنة 10هـ/630م<sup>(2)</sup>، وان هناك حقيقة يجدر التوبيه بها؛ الأولى: فإنَّ هذه الكتب قد أرسلت فعلاً والثانية: انه كان بين الملوك ملوك من العرب في داخل جزيرة العرب غير أولئك الذين يقيمون في أطرافه، وان هودة بن علي الحنفي كان من بين هؤلاء الملوك وانه كان يلقب بـ"ذِي التاج"<sup>(3)</sup>، ويشهد ما روي من الأشعار التي قيلت فيه بهذا اللقب، فيروى لشاعر من أهل الرَّيَّ يمدح عبد الله بن طاهر عامل بني العباس على خراسان قوله:

فأنت أولى بتاج الملك تلبسه  
من هودة بن علي وابن ذي يزن<sup>(4)</sup>.

وإنما أراد هذا الشاعر أن يفضل مدوحه ابن طاهر على أشهر رجلين وضعا على رأسيهما تاج الملك وظل ذكرهما عالقاً في ذاكرة الأجيال حيث خلد الأعشى تاج هودة بن علي في بعض قصائده<sup>(5)</sup>. ولم يقتصر هذا اللقب على شخصية بعينها أو على رئيس

(1) ابن هشام، 1026؛ ابن سعد، ج 1 (2) ص18-19؛ السيرة الحلبية، ج 3 ص300-303؛ عيون الآخر، ج 2 ص266-270؛ امتناع الاسماع، ج 1 ص 308؛ جوامع السيرة، 29؛ الوفا، ج 20 ص 738، 737-741؛ سيرة دحلان، ج 2 ص 175-177؛ تاريخ الخبيس، ج 2 ص 92، 93-94؛ الطبرى، ج 1 ص 1561؛ البيعوبى، ج 2 ص 78؛ الكامل، ج 2 ص 143، 146؛ الروض الأنف، ج 7 ص 465؛ ابن كثير، ج 4 ص 273؛ ج 5 ص 48؛ التنبىء والإشراف، 157. 261-260.

وردد ذكر بعضهم منفرداً في: الخراج، 141، أسد الغابة، ج 4 ص 417؛ صبح الأعشى، ج 6 ص 376، 379، 380؛ ابن كثير، ج 5 ص 48؛ تاريخ خليفة، ص 64؛ الإصابة 8216؛ فتوح البلدان، ص 92، 95، 98، 105؛ جمهرة انساب العرب، 384؛ جمهرة النسب، ص 201؛ الروض الأنف، ج 7 ص 519، 529؛ معجم البلدان، مادة(اسيد)؛ رسائل الجاحظ، ج 1 ص 183. (2) Al-Mundhir b. Sawa, E.I.(n); Watt M.; pp 345-347.

(3) المفرد، ج 3 ص 23؛ الكامل، ج 1 ص 276؛ المعارف، ص 97، 115؛ الطبرى، ج 1 ص 984.

(4) المفرد، ج 2 ص 24؛ العقد الفريد، ج 1 ص 322؛ معجم البلدان، مادة (شاذياخ)؛ ثمار القلوب، ص 521؛ النجوم الزاهرة، ج 2 ص 199.

(5) فروى للأعشى قوله:



قبلى بعينه، فبه لقب الفرزدق الزعيم التميمي حاجب بن زرارة فجعل له تاجا على رأسه وأضاف هذا التاج إلى الملك وليس إلى شيء آخر<sup>(6)</sup> وقرن شاعر آخر من السكون لقب "الملك" بـ"لقب المعصب بالتاج" حين مدح الأشعث بن قيس سليل أسرة كندة حيث يقول: ملك لعمرك راسخ الأوتاد<sup>(7)</sup>.  
ومعَصْبٌ بالتاج مفرق رأسه

فقضية الربط بين التعصب بالتاج وبين الملك على الحقيقة هي مسألة لا يرقى إليها الشك، حيث نطق الشواهد بذلك. فها هو الأعشى يحذر كسرى ملك الفرس من محاولة إخضاع قومه لسلطانه وضمهم إلى عامة أتباعه فيخاطبه ملقاً إياه بذى التاج<sup>(8)</sup> وتعمق هذا الربط في أذهان الشعراء ومن ثم في المصطلح السياسي لدى العرب إلى درجة أن أصبح ذكر صفة "ذى التاج" يعني عن ذكر صفة "ملك" كما تشهد بعض الأدلة الشعرية بذلك<sup>(9)</sup>. ولكن أناساً وضعوا على رؤوسهم النتيجان وسمّي بعضهم "ذا التاج" دون أن ترقى

من ير هودة يسجد غير متتب

إذا تعم فوق التاج او وضعا

ديوان الأعشى، 108؛ المبرد، ج 2 ص 24؛ تاج العروس، مادة (هود).

(6) قال الفرزدق في إحدى نفاثاته يفتخر بوفادة حاجب بن زرارة على كسرى أو على أحد مرازبيته:

رأيت مهابة وأسود غاب  
وناج الملك يلتهب التهابا

انظر: الديوان، ج 1 ص 100؛ أبو البقاء، 62؛ النقانص، 76، 464.

(7) أبو البقاء، 75؛ وقعة صفين، 22.

(8) يقول الأعشى:

فأقعد عليك التاج معتصبا به

الديوان، 57؛ أبو البقاء، 407.

(9) يقول الأخطل وهو يصف القطيعة التي حدثت بين النعمان بن المنذر، أمير الحيرة، وبين كسرى ملك الفرس:

أناه بعطف ذي التاج الرسول

هم عطقوا على النعمان حتى

انظر: أبو البقاء، ص 400.

ولما قتل كسرى النعمان وصف هانيء بن قبيصة الشيباني القتيل بأنه ذو التاج، وأنه ملك فقال في ذلك:

وذرى بيته تجور الغيول  
حتى ألقاه ام التل

لن ذا التاج لا أبا لك أصْحَى

ان كسرى عدا على الملك النعمان



بهم هذه الصفة إلى رتبة الملكية، ولا حتى إلى رتبة أدنى من الملكية. ومن الأمثلة الصارخة على هذه الفئة كان أبو أحيحة، سعيد بن العاصي بن أحيحة أحد أشراف مكة ورؤسائها أيام الفجار<sup>(10)</sup>، الذي كان لا يعتم أحد بمكة بلون عمامته اعظماماً وتكريماً له، فعرف باسم "ذى العمامة"<sup>(11)</sup> ويبدو أن خالد بن يزيد بن معاوية (الذي كان مرشحاً للخلافة بعد مروان بن الحكم) قد أراد أن يؤكد المدلول السياسي لهذا اللقب حينما وصف أمامة، حفيدة أبي أحيحة والتي كانت أمها إحدى بنات الخليفة عثمان، فأشار إلى صلتها بعنصري الخلافة والملك، العنصر الأول من قبل جدها لامها عثمان والثاني من قبل أبي أحيحة جدها لأبيها حيث يقول:

فإن حررتها ثم الخلافة بعدها تحرر خير علقى منبر وسريري<sup>(12)</sup>.

فالمنبر دلالة على منصب الخلافة والسرير دلالة على عرش الملك. ولعل شعر خالد بن يزيد بالتحديد هو الذي أوهم بأن صفة "ذى العمامة" لا تختلف كثيراً عن صفة ذى التاج، حتى لقب أبو أحيحة "ذى التاج" في حين أن ما تناقلته الرواية من خبره لم ترد فيه هذه الصفة كما رأينا. وقد تتبه مؤلف المناقب المزیدية إلى هذا الوهم فلعل بقوله: "فهذا رجل من أشراف قومه كان يتعمم فسموه "ذا التاج" و"ذا العصابة" وذكروه في أشعارهم، فإذا سمع ذلك من لا علم له بحقيقة أمره ظنه من ذوي النتاج"<sup>(13)</sup>. ويبدو في الوقت ذاته أن أبو البقاء لم ينتبه إلى مكانة العمامة في التراث العربي، حيث كانت العمامة عندهم بمثابة التاج عند الفرس، فإذا ما عزموا على تسوييد رجل منهم عمموه بعمامة حمراء<sup>(14)</sup>.

أنظر: أبو البقاء، 401.

(10) انظر ترجمته في المنق، ص 130-138، 180، 184، 181-180، 249، 359-361، 411، 412-361، 531؛ قارن أيضاً: المحبير، ص 164-165، 327، 455.

(11) فقال أحد الشعراء مثيراً إلى ابنته إمامه:

فتاة ابوها ذو العمامة منهم  
ومروان ما اكفاوه بكثير

المحبير، ص 165؛ قارن أيضاً: ربیع الإبرار، ج 4، ص 2، 218.

(12) أبو البقاء، 70-71؛ قارن أيضاً: المفرد، ج 1، ص 347؛ انساب الأشراف، ج 4 (ب) ص 70.

(13) أبو البقاء، 71.

(14) لسان العرب، مادة (عم).



حتى قيل في الخبر "أن العمام تيجان العرب"<sup>(15)</sup>. وينسحب الأمر ذاته على حالة أخرى، حين ادعى بنو يربوع بن نصر (هوازن) أن مالك بن عوف التصري كان من أصحاب التيجان فقال فيه شاعرهم:

"ومالك مالك ما فوقه احد من الأنام عليه التاج يرتفق"<sup>(16)</sup>.

وكان مالك بن عوف قائد هوازن يوم حنين ثم أسلم وحسن أسلامه<sup>(17)</sup>. وكان من المؤلفة قلوبهم فأعطاه النبي (ص) مائة من الإبل<sup>(18)</sup>. ويفسر أبو البقاء أن تسليمه القيادة يوم حنين كان من قبيل التيمن<sup>(19)</sup>، ولكن الحقيقة تنافي ذلك، لأن مالك بن عوف عندما تولى قيادة هوازن في هذه الواقعة، كان فارس هوازن الذي لا يشق له غبار وكان سيدها الذي لا ينزع<sup>(20)</sup>. أما من تيمنت به هوازن فهو رجل غير مالك بن عوف، أنه سيد من سادتها

(15) ثمار القلوب، 159 ويستفاد من بعض الروايات أن التحصب بالعصابة يعني وضع التاج، فالعصابة هي نفسها التاج في معناها الأوسع فعندما عزمت الأنصار على تتويج ابن أبي قيل: "ولقد اصطلاح أهل هذه البحرة على أن يتوجوه فيعصبوه بالعصابة"، تاريخ المدينة ج 1 ص 357؛ وانظر: لسان العرب، مادة(عصب)؛ البخاري، ج 6 ص 50 واستعار عمرو بن كلثوم عبارة: "عصبوه بتاج الملك" ، ليدلل على وضعهم تيجان الملك على رؤوسهم، انظر: شرح القساند السبع الطوال، ص 389 وقال ابن فليس الرقيات: "يعتصب التاج فوق مفرقة" انظر: لسان العرب، مادة(عصب).

وقد أخطأ مؤلف السيرة الحلبية حين قرر أن سعد بن عبادة الخرزجي كان مريضاً يوم السفيفة (انظر: السيرة الحلبية، ج 3 ص 479)، ولعله اخذ برواية البلاذري في انساب الأشراف، ج 1 ص 581 الذي ذكر انه كان عليه الحمى ويبدو أن عبارة اليعقوبي عن اجتماع السفيفة حين ذكر: "فأجلست سعد بن عبادة الخرزجي وعصبه بعصابة" (تاريخ اليعقوبي، ج 2 ص 123) هي التي أوقعت الرجلين في الخطأ فالذى يفهم من عبارة اليعقوبي أن الأنصار إنما أرادوا أن يعهدوا إليه بمسؤولية الحكم وأن يسلموا خلافة النبي لسعد بن عبادة فعصبوا على رأسه العصابة، على عادة العرب في تتويج ملوكهم ومن الملفت للنظر في هذا الصدد ان أليون لم يشر إلى هذه الجوانب في معالجته لمدرك "ملك" في: E.I.(n).

(16) أبو البقاء، 72.

(17) جمهرة انساب العرب، 269؛ الواقدى، 886.

(18) الاشتقاد، 292.

(19) أبو البقاء، 72.

(20) الواقدى، 805، 885.

وفارس من فرسانها الذين تقدم بهم العمر، أنه دريد بن الصمة سيد بنى جشم، وكان يوم حنين قد بلغ الستين وكان شيخاً قد ذهب بصره، ليس فيه شيء، كما نقول الرواية، إلا التيمن به ومعرفته بالحرب<sup>(21)</sup>، فأخرجته هوازن تستنصر به ليمن طالعه وإذا ما كانت أسباب وضع مالك بن عمرو بن عوف النصري في أصحاب التيجان غير واضحة، فإن الأمر يختلف بالنسبة لزعيم قبلي آخر هو حارثة بن عمرو بن أبي ربيعة الشيباني، الذي كان يلقب بذى التاج<sup>(22)</sup>. وذلك أن بكر بن وائل ثارت على المنذر بن ماء السماء واستعنانت بالحارث بن عمرو بن حجر الكلبي وانضوت تحت نفوذه ولكن سرعان ما تصالح المكان بعد أن خطب المنذر ابنة الحارث وتزوجها فترك بكر بن وائل<sup>(23)</sup>. عند ذلك عقدت بكر بن وائل لحارثة ابن عمرو الشيباني على أنفسهم وتوجوه وسمو الملك وحيوه بتحية الملوك<sup>(24)</sup>.

كان تتوبيح حارثة الشيباني ينطوي على عنصرين هامين يقتضيان أن يوقف عندهما؛ الأول: أن التتوبيح قد جاء بمبادرة بكر بن وائل ولم تفرضه قوى من خارج القبيلة، تلك القوى الفاعلة على مسرح جزيرة العرب كالأنكاسرة أو من ملوكها باسمهم كأمراء الحيرة؛ وأما الثاني فيكون التتوبيح وسيلة قصد منها تعزيز خطوة سياسية اتخذت للخلاص من هيمنة ونفوذ ملك الحيرة، المنذر بن ماء السماء على ما ينطوي عليه ذلك النفوذ من تبعات تشمل على دفع الإتاوات التي يفرضها الملك ودفع الرهائن من الأخوة والأبناء ليكونوا ضماناً للملك على استمرار القبيلة في التبعية والخضوع<sup>(25)</sup>. لم تكن هذه الحادثة فريدة في تاريخ جزيرة العرب قبل الإسلام أو في فترة الانتقال من الجاهلية إلى الإسلام؛ فتحدثنا الروايات عن قصة مماثلة تم بها تتوبيح الأشعث بن قيس الكلبي؛ فلما أرتد بنو وليعة في حضرموت قاتلهم عامل الرسول عليها زياد البياضي (من الخزرج) فهزّهم، فلحق فلهم بحصن الأشعث حيث طلبوا منه أن ينصرهم على زياد ولكن الأشعث

(21) الأغاني، ج 9، ص 2، 18؛ الواقدي، 886؛ ابن هشام، 889.

(22) جمهرة أنساب العرب، 324، أبو البقاء، 62.

(23) النقاد، 267، 1073-1072.

(24) أبو البقاء، 62.

(25) Al-Hira.



اشترط نصرته لهم بأن يسموه ملكاً عليهم، فملكونه وتوجوه كما يتوج الملوك من قحطان<sup>(26)</sup>. ومرة أخرى يبرز العنصران نفسيهما في قصة تتويج الأشعت؛ أي عنصراً المبادرة الذاتية والخلفية السياسية.

وينعكس العنصر السياسي واضحاً في وضع التيجان كتعبير عن التمرد على التبعية السياسية، فها هم زعماء القبائل التي ارتدت عن الإسلام وقلبت سلطة أبي بكر في المدينة ظهر المجن، قيل فيهم: أنهم قد وضعوا على رؤوسهم التيجان<sup>(27)</sup>.

ومع ذلك فإننا نجد في بعض حالات التتويج التي بادرت إليها القبائل أنها قد خلت مما يدل على وجود العامل السياسي الذي يؤدي بهذه القبائل إلى تتويج من توجته أو عزمت على تتويجه؛ نرى ذلك واضحاً في عزم قبيلة سليم على تتويج عباس بن أنس الرعلي، إلا أن هذا التتويج لم يتم لأن أحد أبناء عمومته عباس هذا حسد ابن عميه فلطمته، وكرد فعل على هذه الإهانة خرج عباس الرعلي لينزل جاراً في بني فزاره<sup>(28)</sup>. وكان عباس سيداً من سادات سليم وفارساً من فرسانها المعذودين في الجاهلية<sup>(29)</sup>. ويبدو أن عوامل داخلية محضة كانت وراء هذه الخطوة بدليل ما ترتب عليها من منافسة البطون الأخرى في بني سليم وعدم قبولهم لهذا التتويج<sup>(30)</sup>.

(26) شرح نهج البلاغة، ج 1 ص 295؛ العسكري، الأول، 310 وجاء في رواية أن الذين بادروا إلى تتويجه عليهم كان بنو عمرو بن معاوية، صبح الأعشى، ج 1 ص 16.

(27) تعبير عن ذلك الرواية التي يوردها اليعقوبي حيث تقول: "وتتبأ جماعة من العرب ووضعوا التيجان على رؤوسهم" تاريخ اليعقوبي، ج 2 ص 128.

(28) الأغاني، ج 16 ص 57، وروي أن سليم قد توج ملكاً أخاه الخنساء ولقب: "ذا التاج" جمهرة انساب العرب، 261.

(29) انظر عنه في الواقدي، 353؛ انساب الاشراف (مخ استانبول) 598-597، القسم الثاني، 210 (أ)؛ النفائض، 302، 410؛ الأغاني، ج 16 ص 140.

(30) وروي في هذا الصدد أن سليم كانت توجت زعيماً سلرياً آخر هو مالك بن الشريد أخو الخنساء الشاعرة وكان قتله بعد ذلك رجل من كنانة انظر: جمهرة انساب العرب، 261. وقد طمح العباس بن مردام السلمي فيما بعد بالتأاج الذي عزمت سليم على وضعه على رأس عباس بن أنس الرعلي إلا أنه لم يوفق إلى ذلك انظر: الأغاني، ج 16 ص 140.

وكلما يظهر العامل السياسي في الروايات التي تتحدث عن نية أهل يثرب في تتوبيح عبد الله بن أبي سلول رأس المنافقين في المدينة عشية الهجرة، وعلى وجه التحديد التدخل الأجنبي الذي كانت تمارسه القوى الكبرى في ذلك الوقت. ولكن المبادرة للتتوبيح قد نجت كما تؤكد الروايات من داخل أهل يثرب سواء كانت هذه المبادرة من الخزرج أو أنها كانت باتفاق بين الخزرج وبين الأوس<sup>(31)</sup>. وينفرد المسعودي دون غيره من الرواة الإخباريين برواية تؤكد أن الخزرج كانوا قد فرضا أمر تتوبيح عبد الله بن أبي على إخوانهم من الأوس<sup>(32)</sup>. إلا أن حظ هذه الرواية من الموثوقية ليس بوفير، وذلك لأسباب موضوعية تجعل من أمر الاجماع على تتوبيحه كثير الاحتمال، فعبد الله بن أبي لم يغرس يده مع أبناء عشيرته من الخزرج في الدماء التي اريقت يومبعث وهو آخر أيام الأوس والخزرج، حيث اعتزل الحرب بمن معه ومن والاه<sup>(33)</sup>. ولم يكن ابن أبي زعيمًا قبليا عاديا في يثرب، بل كان يتمتع بثقل عسكري ذي بال يتمثل بثلاث الرجال القادرين على حمل السلاح<sup>(34)</sup>. وروي أيضاً على لسان ابن أبي أنه كان قادراً على أن يجدد ألفي مقاتل من أبناء عشيرته ومن مواليه وحلفائه من العرب وغيرهم عندما تدعو الضرورة إلى

(31) يمكن تقسيم الروايات التي تتحدث عن نية التتوبيح إلى قسمين: فالأول يبين أن الخزرج هم أصحاب المبادرة حيث ورد: " وكانت الخزرج قد أجمعوا على أن يتوجهو ويسندوا أمرهم إليه قبل مبعث النبي .... الاستبصار، 185 وفي روايات أخرى وردت: "وان قومه ينظمون له الخرز" الوافيدي، ص 419 وكلمة قومه، تحتمل أن تكون قومه من الخزرج، وتحتمل أن تكون بنو قيلة وهم أهل يثرب أو سها وخزرجها ومن جهة أخرى نجد أن المبادرة وفقاً للقسم الثاني من الروايات قد خرجت بإجماع القبيلتين الخزرج والأوس، بدليل رواية الوافيدي: "أن أبي كانت هذه البحرة قد اتسقوا عليه ليتوجهوا عليهم" الوافيدي، ص 421؛ قارن: تاريخ المدينة، ج 1 ص 357؛ البخاري، ج 6 ص 50؛ لسان العرب، مادة (بحر) ومادة: (عصب)؛ قارن أيضاً: ابن هشام، 759؛ الطبرى، ج 1 ص 1512؛ الакتفاء ج 2 ص 218؛ أبو البقاء، 63-64؛ إمتاع الأسماع، ج 1 ص 202؛ الروض الأنف ج 6 ص 402؛ النهاية ج 1 ص 100؛ التبيه والاشراف، ص 272؛ السيرة الحلبية، ج 2 ص 5498؛ تاريخ الخميس، ج 1 ص 472.

(32) تقول رواية المسعودي: "غابت الخزرج على الأوس فيما قرب من الإسلام وهمت أن تتوبيح عبد الله بن أبي سلول الخزرجي ...." انظر: نشوء الطرف، ج 1 ص 264.

(33) الكامل في التاريخ، ج 1 ص 418.

(34) المعارف، ص 159؛ الطبرى، ج 1 ص 1390-1399؛ Wensinck , pp.33-36



ذلك<sup>(35)</sup>. وغنى عن الذكر أن مكانة عبد الله بن أبي الاجتماعية ونقله السياسي لم يخفي على أي من معاصريه من الأنصار والمهاجرين على حد سواء، كما يؤكّد ذلك الحديث الذي روى عن النبي في هذا الصدد<sup>(36)</sup>. هذه العوامل مجتمعة هي في رأينا، التي وقفت وراء قبول فكرة تتوبيه عشية الهجرة، في وقت كانت فيه رياح المصالحة تهب قوية بين ظهراي أهل يثرب وأوسها وخزرجها، فلطفقا يبحثون عن الوسيلة التوفيقية الأنجح لتحقيق المصالحة المنشودة<sup>(37)</sup>.

(2)

## التيجان وشارات الملك

يقول أبو البقاء، في معرض تعليقه على تاج هوذة بن علي الحنفي، أن هوذة كان رجلاً من أشراف قومه لم يبلغ من الأمور ما يستحق لأجله أن يليس تاجاً<sup>(38)</sup>. ولكن أبا البقاء لم يرد بهذا الكلام أن ينفي حقيقة وجود تاج لهوذة، وإنما أراد أن يبين أن تاج هوذة لم يكن كذلك التي يعتصب بها الملوك من أصحاب المالك والدول الكبار في ذلك الزمان، وإنما كان تاجاً بسيطاً، أكثر سذاجة من تيجانهم يتاسب مع حقيقة كون هوذة سيداً من سادات قومه وليس في درجة الملوك ولذلك نراه يستترك فيقول: "على أن بعض الرواة دفع ذلك وقال: إنما كانت خرزات له تعمّم عليها، فمدح بذلك على مذهب الشعراء في التوسيع في القول"<sup>(39)</sup>. ويبعد أن أبا البقاء جهل أو تجاهل روایات أخرى رويت في تاج هوذة فحين تناقلت الرواية خبر تتوبيه هوذة، ذكر أن هوذة لما وفدت على كسرى، دعا كسرى

(35) الطبرى، ج 1 ص 1450.

(36) ابن هشام، 307، 759، 761؛ السيرة الحلبية، ج 2 ص 598؛ Watt, 184, Wensinck , 33-36,

(37) ابن هشام، 292؛ السيرة الحلبية ج 2 ص 159؛ الوفا، 90؛ ابن سعد، ج 1 (1) 147؛ الطبرى، ج 1 ص 1210.

(38) أبو البقاء، ص 55.

(39) المصدر نفسه، ص 55.

بعد من در فعقده على رأسه، فمن ثم سمي ذا التاج<sup>(40)</sup>. أما أبو عبيدة معمر بن المثنى، فإنه لم يذكر في روایته شيئاً عن هذا العقد وكل ما قال فيه أنه خرزات كانت تنظم له. ثم ذهب في الرواية نفسها إلى التأكيد بأن التيجان إنما كانت لليمن (الحمير) ولم يكن لمعدي فيها نصيب<sup>(41)</sup>. إن روایة أبي عبيدة هذه، والتي اعتمد عليها أبو البقاء، لا تصمد أمام النقاش الموضوعي لاعتبارات مختلفة؛ منها أن شعراء العصر هم الذين سموا هذه الخرزات التي تنظم تاجاً، ولم يشيروا إلى كونها خرزًا يخلو من رموز الملك أو شاراته كما يشهد بذلك شعر الأعشى. وجاء شعر لبيد بن ربيعة العامري حين مدح الحارث بن أبي شمر الغساني، ليؤكد أن هذه الخرزات هي التاج بعينه<sup>(42)</sup>، وتؤكد المعاجم اللغوية من جهة أخرى أن الخرز المشار إليه لم يكن خرزًا عاديًا، بل كان الجوافر التي يرصع بها التاج<sup>(43)</sup>. فبسبب نفاستها وارتفاع ثمامتها لم يكن من السهل أن يحصل أهل يثرب على كل ما احتاجوه من خرز ليصنعوا التاج الذي أرادوا أن يتوجوا به عبد الله بن أبي كما تؤكد ذلك روایة الواقدي<sup>(44)</sup>. ويجب ألا يغيب عن البال أن صاحب هذه الرواية هو أبو عبيدة الذي أسندت إليه المصادر ظاهرته للشعوبية وميله الجارف لذكر مثالب العرب<sup>(45)</sup>. وهذا

(40) الكامل، ج 1 ص 275-276؛ الطبرى، ج 1 ص 984 وقيل أنها كانت قلنسوة فيها جوهر كما جاء في الاستفاق، ص 348 وأشار ابن الكلبى إلى قلنسوة قيمتها ثلاثة ألف درهم واستشهد بيبيت الأعشى: صواغها لا ترى عيبا ولا طبعا  
له أكاليل بالياق—وتفصيلها

انظر جمهرة النسب، ص 539.

(41) المفرد، ج 2 ص 24؛ العقد الفريد ج 2 ص 243-244؛ الروض الأنف ج 5 ص 41.

(42) قال لبيد:

رعى خرزات الملك عشرین حجة وعشرين حتى فاد والشيب شامل

انظر الروض الأنف، ج 5 ص 41؛ آمالي القالى، ج 1 ص 75؛ ثمار القلوب 184؛ لسان العرب، مادة(خرز)؛ تاج العروس، مادة (خرز).

(43) لسان العرب، مادة (خرز).

(44) الواقدى، ص 419؛ قارن: امتاع الاسماع، ج 1 ص 202؛ الطبرى، ج 1 ص 1513؛ تاريخ الخيس، ج 1 ص 472؛ السيرة الحلبية، ج 2 ص 598.

(45) من تهمة الشعوبية انظر: إرشاد الأربع ج 19 ص 156؛ قارن: بغية الوعاة، ص 395 وقد تبنى المستشرق جولانتسهر هذا الموقف وحاول أن يثبت شعوبية أبي عبيدة إلا أن المستشرق جب لم يقنع



سبب آخر يجعلنا نميل إلى دفع هذه الرواية والشك في موثوقيتها. وللتدليل على أن الخرز إنما كان من الجوادر أن تيجان بعض الملوك كانت تقدر بما يساويها من الدرهم، إذ روى أن قيمة التاج الذي كانت ملوك الفرس تمنحه لملوك آل نصر في الحيرة بلغت عشرة آلاف درهم<sup>(46)</sup>. في حين بلغت قيمة التاج الذي وضع على رأس هودة بن علي ثلاثون ألفا<sup>(47)</sup>. ومع ذلك فإن تيجان ملوك القبائل لم تكن لنترقى إلى مستوى تيجان ملوك فارس التي كانت من كبر الحجم وثقل الوزن بحيث لم يستطع الملك أن يضعها على رأسه، فكان التاج معلقاً بسلسلة في سقف الإيوان، حيث يدخل الملك رأسه في فجوة التاج فيرى وكأنه موضوع على رأسه<sup>(48)</sup>.

وكما حفظ التراث العربي شيئاً عن تيجان ملوك العرب فقد حفظ لنا بعض الشيء عن شارات الملك الأخرى، فذكر من بينها النمارق حيث يقول جرير مفتخراً بقومهبني بربوع:

عرفتم لتعاب عليكم ورهطه ندام الملوك وافتراض النمارق<sup>(49)</sup>.  
وكان النمارق أبسطة تفرض ليمشي عليها الملك، أو من ارتفعت مكانته في المملكة<sup>(50)</sup>. أما الأنماط والوسائل التي كانت جزءاً لا يتجزأ من آلات الملك عند

---

بوجهة نظر زميله وحاول نفي التهمة عن أبي عبيدة. انظر: Abu Ubayda, E.I Gibb H.A.R (n)

(46) أبو البقاء، ص 62.

(47) جمهرة النسب، ص 539؛ الأغاثي، ج 116 ص 79.

(48) Shaked Sh; "From Iran to Islam: On Symbols of Royalty" *JSAI*, (7) 1986,

pp. 75-91.

غير أن التاج الذي استتبه الفاتحون العرب من قصور يزدجرد بن شاهريار لم يكن على هذه الصفة انظر: الروض الانف، ج 1 ص 301.

(49) التقاض، 781؛ ديوان جرير، ج 2 ص 934.

(50) انظر ما فعله رسمت عندما قابل ربعي بن عامر الذي أوفده سعد بن أبي وقاص ليفاوض الفرس قبل وقعة القاسمية، الطبرى، ج 1 ص 2270 ولعل فرض النمارق يذكرنا بما قالته هند بنت عتبة (أم معاوية) في مسيرة قريش إلى أحد محرضة اياهم على قتال المسلمين: (نحن بنات طارق نمشي على النمارق) انظر: الواقدي، 225؛ ابن هشام، 588.

الدرس<sup>(51)</sup>، فقد عرفها العرب وجعلوها من جملة شارات الملوك، وذكروها في أشعارهم  
فقال الأعشى في هودة بن علي:

ويصبح كالسيف الصقيل إذا غدا على ظهره نماط له ووسائد<sup>(52)</sup>.

ورأينا كيف أن الوسادة التي يتكىء عليها الملك ظلت جزءاً من شارات الملك  
والسيادة عند العرب حيث وضعت هذه الوسائد لسعد بن عبدة الخزرجي لما رشحه  
الأنصار بعد موت النبي<sup>(53)</sup>. وظلت الوسادة رمزاً من رموز السلطة في الإسلام حيث  
نسب إلى الخليفة عمر بن الخطاب أنه كانت له وسادة يتحذها في سفره<sup>(54)</sup>.

أما العرش الملكي فقد ذكر هو الآخر، ففي مقارنة عقدها قيس بن رفاعة بين أحد  
ملوك الحيرة وأحد ملوك آل جفنة من الغساسنة، أخذ يفضل بين الملكين ويفضل ملك آل  
جفنة على النعمان حتى فضل عرشه فقال "ولكرسيك أرفع من سريره"<sup>(55)</sup>. وقد ظلت هذه  
الآلات أو المرافق الملكية معروفة في بلاط الخلفاء من بنى أمية وبني العباس ولكن بعد  
أن ازيلت رمزيتها السلطوية لعدم رغبة الخلفاء في التشبه بملوك أهل الكفر وحرصهم  
على تجنب أي مظهر قد يسوّي بينهم وبين الملوك<sup>(56)</sup>. ولسعدهم في الوقت نفسه لاسbag

---

(51) Shaked , op.cit.

(52) ديوان الأعشى، ص44، والانماط في ظهارة الفراش (أي ما يوضع فوق الفراش) من أغطية  
حريرية أو ما شابهها ولا يسمى النمط نمطاً إلا إذا كان ملوناً فإذا كان غطاء الفراش أبيض  
سانجا فلا يقال له نمط: انظر: لسان العرب، مادة(نمط).

(53) انساب الأشراف، ج 1 ص 581.

(54) Shaked, op. cit (54) تتتأكد أهمية الوسادة كواحدة من شارات الملك والسلطة في إحدى الروايات ذات التوجه العباسي التي سيقت في معرض ثبيت الشرعية لاستيلائهم على السلطة فيرون في هذا الصدد عن محمد بن علي خيراً يسنه إلى علي ابن أبي طالب أنه دخل على النبي وهو في بيته ام سلمة، وهو متossد وسادة ادم محشوة ليفاً، فألقاها إلى العباس وقال له: اجلس عليها. انظر: أخبار العباس وولده، ص 186-187.

(55) أمالى القالى ج 1 ص 258 وانظر شعر خالد بن يزيد بن معاوية الذى اشار فيه إلى سرير الملك وهو يقصد سعيد بن العاص بن أمية (ابا احىحة) في الملاحظة رقم (12).

(56) ابو البقاء، ص 83-84؛ الاغانى، ج 4 ص 158.



الألقاب الدينية والشارات الإسلامية المحضة التي تقربهم من الصورة المثالية لائمة الهدى<sup>(57)</sup>.

ومع مرور الزمن تبلورت عند العرب بعض الأنماط السلوكية التي باتت جزءاً من الأعراف الاجتماعية التي تحكم علاقة الناس بالملوك من جهة، وتضع المعايير لسلوك الملوك وأخلاقياتهم من جهة أخرى؛ فتحدثت الروايات عن هيبة الملوك التي تغلغلت في نفوس العامة وبلغ من هذه الهيبة أن كانت تبعث فيهم الرعدة فقد روي أن رجلاً أتى رسول الله (ص) فقام بين يديه فأخذته من الرعدة أفل، فقال رسول الله (ص): هون عليك فاني لست بملك، إنما أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد<sup>(58)</sup>. وكان بعض تجار قريش إذا تنقلوا بين قبائل العرب ينتسبون إلى بنى آكل المرار، ملوك كندة، يتعززون بذلك لكي يدفعوا عن أنفسهم العداون<sup>(59)</sup>. وقد أشار هودة بن علي نفسه إلى هذه الهيبة في الرسالة الجوابية التي بعثها رداً على كتاب الرسول (ص) إليه<sup>(60)</sup>. وتطور العرب عادة السجود للملوك، وهو الانحناء وطلاطة الرأس عند لقائهم، وقد وثق الأعشى هذه العادة في أشعاره<sup>(61)</sup>. وأكد الحديث النبوى وجود آلية معينة تفرض السجود للملوك، فتحدث عن قضيب أو مخصرة كان يحملها الملك حينما يخطب الناس فيقوم رعاياه بالسجود له<sup>(62)</sup>. واستن العرب ستنا أخرى تتعلق بالملوك إذا ما وقعوا في الأسر، حيث كانت العادة أن

(57) God's Caliph , p. 33.

(58) ابن سعد، ج 1 (1) ص 4؛ السير والمغازي، ص 169.

(59) الروض الافت، ج 7 ص 410.

(60) ابن سعد، ج 1 (2) ص 18؛ السيرة الحلبية، ج 3 ص 303.

(61) يقول الأعشى:

من يلق هودة يسجد غير متتب اذا تعمم فوق الناج او وضع

انظر البيت في: تاج العروس، مادة(هود)؛ لسان العرب، مادة(هود)؛ المفرد، ج 2 ص 24؛ ابو البقاء، 54.

(62) النهاية في غريب الحديث، ج 2 ص 36 وروي بيت من الشعر عن حمل الملوك لهذه المخاضر فقيل: يكاد يزيل الأرض وفع خطفهم

انظر لسان العرب، مادة (خصر)؛ وانظر هامش: النهاية في غريب الحديث، ج 1 ص 308 ( حاشية رقم: 7).

تجز ناصية الأسير، أما إذا كان الأسير ملكا فلا تجز ناصيته<sup>(63)</sup>. واصطلحوا كذلك على حجم الفدية التي يفتدى بها الملك الأسير فكانت ألف بعير<sup>(64)</sup>.

(3)

### صلاحيات الملوك ونفوذهم

شهدت أطراف جزيرة العرب الشمالية والشمالية الشرقية وسواحل الخليج الفارسي نفوذاً أجنبياً يكاد يكون متواصلاً في عصور الجاهلية التي سبقت الدعوة، ولم ينته هذا النفوذ إلا بعد أن نفثى الإسلام في جزيرة العرب وانقضت جيوش الفتح تغزو أراضي فارس والروم فكان نفوذ ملوك الفرس فاشياً في الحيرة والبحرين وعمان واليمامة ومناطق أخرى من هضبة نجد بالإضافة إلى نفوذهم المباشر في اليمن وكان ملوك القبائل هم التجسيد الحي لهذا النفوذ ويقدم لنا أبو البقاء صورة عن طبيعة النفوذ الفارسي بأشكاله المختلفة بيان هذه الحقبة<sup>(65)</sup>.

ففي البحرين كان رهط المنذر بن ساوي، القمي الأصل، هم حكام هذه الناحية عينهم أكاسرة الفرس ملوكاً عليها<sup>(66)</sup>. وكانت البحرين جزءاً من مملكة فارس وكان بها خلق كبير من عبد القيس وبكر بن وائل (الفيدرالية القبلية المعروفة باسم ربعة) وكان بنو

(63) لما اسرت بنى يربوع قابوس بن النعمان يوم طخة جزوا ناصيته، فاحتاج قابوس وقال لهم مذكراً بالسنة المتبعة: "إن الملوك لا تجز ناصيتها" النقاد، 68.

(64) الدرة الفاخرة، ج 2 ص 424؛ المستقصى، ج 1 ص 432؛ مجمع الأمثال، ج 2 ص 441.

(65) يقول أبو البقاء: "وكان لهم عمال على أطراف البلاد من العراق إلى البحرين، حكم كل واحد منهم مع من يازنه من العرب.... وكان في العرب من يدين لهم ويعطيهم الاتارة، وفيهم من يوانthem ويهادنهم ولا يدين لهم وفيهم للقاء من لا يدين لهم ولا يوانthem ...." أبو البقاء، ص 369.

Kister, "al-Mundhir b. Sawa", op. cit. (66)

قارن أيضاً: معجم البلدان، مادة (هجر)؛ المحرر، ص 265؛ فتوح البلاد، ص 95.



تميم يقيمون في باديتها<sup>(67)</sup>. أما عمان، فكان الغالب عليها قبيلة الازد وكان فيها جifer وعبد أبنا الجندي ورثا الملك عن أبيهما الجندي بن المستكير الأزدي وكان ملوك فارس هم الذين يولون عليها ملوكها<sup>(68)</sup>. أما الإمامة فكان هودة بن علي الحنفي ملكها، وكانت بنو حنيفة يعترفون بسيادة ملوك فارس ولم يشتركون مع القبائل العربية التي تحالفت ضد ملك الحيرة والحمامة الفارسية في معركة ذي قار المشهورة لكونهم في طاعة هؤلاء الملوك<sup>(69)</sup>.

ف كانت سلطة ملوك القبائل وقوتهم تصدر عن ملوك فارس لأنهم في كثير من الحالات كانوا يحكمون باسمهم وقد لخص حمزة الأصفهاني هذه العلاقة بقوله: "لأن مادة قوة ملوك العرب كانت من جهة ملوك الفرس"<sup>(70)</sup>. وتؤكد الروايات التاريخية أن ملوك فارس كانوا يضعون تحت تصرف هؤلاء الملوك كتائب من الفرسان يتبعون الجيش الإمبراطوري سمعتهم مصادرنا بالأساورة، كانوا بمثابة حاميات عسكرية لتعزيز القوى المحلية<sup>(71)</sup>. وكانت هذه الكتائب تتناوب المكوث فتقسم الكتبية الواحدة سنة ثم تعود لتنبدل بكتبية جديدة أطلق عليها اسم الوضائع<sup>(72)</sup>.

واستنادا إلى المصادر يستطيع المرء أن يتعرف على بعض المقومات الأساسية التي يجب أن تتوفر لمثل هؤلاء الملوك؛ فهذا هودة بن علي؛ على سبيل المثال، كان ذا شرف ومكانة في قومه تأتياً له من خلال ما كان يقدمه لهم من خدمات ومن كونه موضع الرجاء والأمل عندهم<sup>(73)</sup>. وكان عنصر توفير الأمن والحماية على رأس الخدمات التي يوفرها الملوك حيث أشار إلى ذلك عمرو بن كلثوم في معلقته<sup>(74)</sup>. وكانت سلطنته هذه

(67) معجم البلدان، مادة (هرج)؛ فتوح البلدان، ص 95.

(68) أسواق العرب في الجاهلية والاسلام، ص 254؛ قارن ايضاً: المخبر، ص 265.

(69) Hanifa b. Ludjaym op.cit. (70) حمزة الأصفهاني، ص 82.

(71) الأغاني، ج 16 ص 78؛ حمزة الأصفهاني ص 83؛ الكامل في التاريخ، ج 1 ص 379.

(72) المفرد، ج 2 ص 83.

(73) أبو البقاء، ص 53-54.

(74) قال عمرو بن كلثوم:

وَسَيِّدُ مَعْشَرِ قَدْ نَوْجَهُ  
بَنَاجُ الْمَلِكِ يَحْمِي الْمَحْجُرِينَا



تعطي رقعة واسعة من الأرض تمتد ما بين منطقة نفوذ ملوك الحيرة في الشمال الشرقي وحتى حدود منطقة نفوذ باذان، مرر زبان اليمن<sup>(75)</sup>. وكانت بنو حنفة قد وسعت منطقة نفوذها على البابية الداخلية منذ أن حل آباؤهم في حجر (مدينة اليمامة)<sup>(76)</sup>. وكانت ممارسة هودة بن علي نفوذه على هذه المنطقة هي التي جعلت كسرى يعترف بهذا النفوذ في دعوه إلى عاصمته ويمنحه التاج<sup>(77)</sup>. فكان هذا التتويج من قبيل الاعتراف بالأمر الواقع اضطرته إليه حاجته لضمان أمن الرحلة التجارية الموسمية التي تسير بين فارس وبين اليمن بالإضافة إلى ذلك فقد كان هودة بن علي، شأنه في ذلك شأن ملوك آخرين صاحب أملاك خاصة من ضياع أو مرابع أو حصون، ألت إليه ملكيتها إما بالوراثة وإما عنوة وإما منحت له على سبيل الإقطاع، فيرى أن كسرى لما توج هودة أقطعه أراض في هجر<sup>(78)</sup>. ولم تكن هجر (قصبة البحرين) ضمن منطقة النفوذ التابعة لبني حنفة، بل للمنذر بن ساوي العبدى كما رأينا آنفاً، فاستقر هودة بهجر واتخذها مقراً لملكه<sup>(79)</sup>، بعد أن ترك "جو" قصبة بلاد اليمامة<sup>(80)</sup>. وكان الأكسرة قد أقطعوا قبل ذلك ملوك الحيرة مواضع وضياع وقرى في أرض العراق على ما جرت عليه عادتهم مع الرؤساء والأمراء الذين يدخلون في طاعتهم<sup>(81)</sup>. وذلك لكي يجروا خراج هذه المواقع ويستغلوا مواردها لنتوية نفوذهم ودعم سلطانهم<sup>(82)</sup>. وقد أطلق على أصحاب هذه القطاع الملكية اسم ذوى

الбирزي ص 217؛ شرح القصائد السبع الطوال، 389؛ جمهرة أشعار العرب، ص 77.

(75) ترسم رواية ابن الكلبي خارطة مفصلة لمناطق نفوذ هودة بن علي، حينما كان يكلف بحماية القافلة الملكية الخارجة من المدائن إلى اليمن انظر: الأغاني، ج 16 ص 79.

(76) Hanifa b. Ludjaym, op. cit.

(77) الكامل في التاريخ ، ج 1 ص 378.

(78) المصدر نفسه، ج 1 ص 378-379.

(79) الأغاني، ج 16 ص 79.

(80) ديوان الأعشى، ص 130؛ قارن: المفرد، ج 3 ص 19.

(81) أبو البقاء، ص 397، 403، 500، 502.

(82) المصدر نفسه، ص 500.



الإكال<sup>(83)</sup>. وفي الكتاب الذي بعثه النبي إلى هودة بن علي نجد تأكيداً لوجود هذه الممتلكات التي كانت تحت يده، إذ وعده النبي أن يبقى عليها في يده إذا ما استجاب لدعوه الإسلام<sup>(84)</sup>. وكان النبي قد كتب كتاباً مماثلاً لوايل بن حجر، أحد أقىال حضرموت (القيل هو الملك بلغة أهل اليمن) فصل فيه طبيعة هذه الممتلكات وسمها بالأراضي والمحصون<sup>(85)</sup>.

كان امتلاك الأرض أذن، وكانت ممارسة السلطة على هذه الأرض شرطاً أساسياً يقوم عليه منصب الملك ولم تترك رواية ابن سعد في هذا الصدد مجالاً للتردد أو الشك ففي خبر وفادة ملوك بني وليعة الكنديين على النبي يقول ابن سعد: "وإنما سموا ملوكاً لأنهم كان لكل واحد منهم واد يملكه بما فيه"<sup>(86)</sup>. أما هذه الوديان فأنها بكل بساطة هي المناطق الخضراء المأهولة بالسكان، التي يمكن أن يقوم فيها مجتمع زراعي أو مجتمع رعوي لأن فرجة الوادي في بيئه شبه صحراوية أو حتى في منطقة جبلية وعرة هي الجزء الأكبر قابلية للفلاح والزراعة والرعي<sup>(87)</sup>. فكما كانت هذه الأدوية مصدر العيش للمقيمين فيها، كانت في الوقت نفسه التعبير العملي لسلطة الملك، يحرص كل واحد على بسط نفوذه على هذا الوادي وعلى من فيه وكثيراً ما كان يحدث التنازع بين الملوك على هذا الوادي أو ذاك، كما تحدثنا إحدى روايات محمد بن سعد<sup>(88)</sup>.

وكانت هذه الوديان تسمى محاجر، والمحجر كالناحية للقوم<sup>(89)</sup>، نزلها ملوك كندة وحموها<sup>(90)</sup> فهي محظورة على غيرهم وكانت لهؤلاء الملوك سلطة فعلية على الناس

(83) المحبير، ص 253.

(84) صبح الاعشى، ج 1 ص 379؛ حياة الحيوان، ج 2 ص 339-340؛ تاريخ الخميس ج 2 ص 39.

(85) ابن سعد، ج 1 (2) ص 35.

(86) ابن سعد، ج 5 ص 7؛ قارن أيضاً: فتوح البلدان، ص 120.

(87) Kamal Abulfatih, pp. 55-62.  
(88) تشير الرواية إلى تنازع الاشعث بن قيس الكندي مع ملك حضرموت وائل بن حجر على أحد وديان حضرموت، وحكم النبي في هذا النزاع انظر: ابن سعد، ج 1 (2) ص 35.

(89) معجم البلدان ، مادة (محجر الزرقان) الطبرى ج 3 ص 334.

(90) الكامل في التاريخ، ج 2 ص 258؛ عن الحمى في الجاهلية والإسلام انظر: Lokkegaard F. P. .21

الذين يقيمون في مناطق نفوذهم، يفرضون عليهم الأتاوات السنوية التي يجمعها منهم جباتهم فكان ملوك الحيرة يجبن الأتاوة ممن دان لهم من قبائل العرب<sup>(91)</sup>. وقد أشارت إلى ذلك حرقه بنت النعمان حين أتت سعد بن أبي وقاص تطلب منه عونا حيث قالت منوهة بماضي أسرتها: "كنا ملوك هذا المصر يُجْبَى إلينا خراجه"<sup>(92)</sup>. وكان عمرو بن هند، ملك الحيرة يرسل ساعيا إلى بني تميم ليجبي منهم الأتاوة<sup>(93)</sup>. ولما تملك حجر بن الحارث على بني أسد ثم على غطفان فرض عليهم أتاوة سنوية وكان يرسل جابيا يجمع إليه هذه الأتاوات حتى ثاروا به وقتلوا<sup>(94)</sup>. وفرض زهير بن جذيمة العبسي الذي لقب بـ "ملك العرب"، الأتاوة على هوازن وكان يستأديهم إليها كل سنة في سوق عكاظ أيام الموسم. فتوطأتأت هوازن مع بني عامر بن صعصعة وقتلوا زهير بن جذيمة<sup>(95)</sup>. وكانت هذه الأتاوات التي يفرضها الملوك يجبيها أحياناً من ينوب عن الملك من زعماء القبائل نفسها وهم الذي تسميه المصادر "أرداف الملك"<sup>(96)</sup>.

وكانت الأوس والخزرج قبل أن ترجم كفتهم على يهود المدينة يؤدون خراجا إلى كسرى، وكانت يثرب واقعة تحت نفوذه المباشر في نطاق سلطة ما يعرف باسم مزربان البدية، وكان الموكلون بجباية الأتاوة منهم رؤساء من بني قريظة ومن بني النضير على التابع<sup>(97)</sup>. ولعل في هذه الرواية ما يفسر عزم الأوس والخزرج على تنويع عبد الله بن أبي الخزرجي؛ فربما كان ذلك كي يتخلصوا من تسلط قريظة والنضير الذين كانوا ملوكا على يثرب.

(91) أبو البقاء، ص 502-503.

(92) مروج الذهب، ج 3 ص 210.

(93) أبو البقاء، ص 436.

(94) نشوة الطرب، ج 1 ص 246-247؛ الأغاني، ج 8 ص 65.

(95) المختصر في أخبار البشر، ج 1 ص 78؛ تتمة المختصر، ج 1 ص 107.

(96) النقاد، ص 66 وقد تعطى لريف الملك سلطة جباية الأتاوة من كل القبائل الخاضعة لنفوذ الملك

وليس من قبيلة بعينها، اذ يشير الشاعر جرير الى ذلك في قوله:

"وكان لنا خرج مقيم عليكم وأسلاب جبار الملوك و جامله"

فالخرج المقيم، ما هو الا الاتاوة الثابتة؛ النقاد، 299.

(97) الاعلاق النفسية، ص 177.



وتعزز الروايات التي تحدثت عن قصة تتوبيح عثمان بن الحويرث من قبل ممثلي القيصر البيزنطي في بلاد الشام ، هذا الربط بين منصب الملك وبين فرض الآتاوات على قبائل العرب بعد أن يدخلوا في طاعة الملوك. فروى ابن اسحاق أن عثمان بن الحويرث قد على قيصر وعرض عليه أن يفرض على أهل مكة نوعاً من الآتاوة مقابل تسويق بضاعتهم في بلاد الشام<sup>(98)</sup>. وأورد أبو البقاء خبر ابن الحويرث بشيء من التفصيل، إذ ذكر انه ذهب إلى الشام وعرض على القيصر أن يضم مكة إلى نفوذه كما فعل الفرس حين ضموا اليمن إلى فارس، على أن يتوج ابن الحويرث ملكاً على مكة فاستجاب قيصر لهذا العرض وكتب لابن الحويرث كتاباً يسميه فيه ملكاً على قريش، فأتى بالكتاب إلى قومه وبين لهم أن ذلك لن يكلفهم إلا الزهد من أموالهم يدفعونها لابن الحويرث كي يؤديها دوره إلى قيصر<sup>(99)</sup>.

وبينما أن دفع الآتاوة لم يكن مقصوراً على ملك دون غيره أو في فترة تاريخية دون غيرها، حيث نرى أن شرط دفع الآتاوة ثابت دائماً فلما توج القائد الفارسي وهرز، معد يكرب بن سيف بن ذي يزن ملكاً في اليمن بعد أن طرد الأحباش منها جعل هذا الشرط أساساً<sup>(100)</sup>. وكان ملوك اليمن القدماء من التابعية قد ربطوا نفوذهم على قبائل العرب بفرض الآتاوة عليها، حيث يشير إلى ذلك شعر نسبته الرواية إلى أحد هؤلاء الملوك حين أحضر ربيعة إلى سلطانه<sup>(101)</sup>. ومن جانبها أكدت الرواية القبلية هذه الصلة بين تأدية الآتاوة أو الخراج وبين الخضوع لسلطة الملوك فرأينا كيف تناحرت بعض القبائل على

(98) الروض الأنف، ج 2 ص 358-359.

(99) أبو البقاء، ص 64-65؛ قارن: العنق، ص 178-180؛ الفاسي، ج 1 ص 153؛ شفاء الغرام، ص 171.

(100) مروج الذهب، ج 3 ص 166.

(101) المصدر نفسه، ج 3 ص 226 حيث يقول:

لست بالتبع اليمني ان لم

وتؤدي ربيعة الخرج فسرا

على الرغم من الصفة الاسطورية لأخبار ملوك اليمن القدماء كما تعرضها الروايات الاسلامية، وخاصة اذا كان الامر متعلقاً بالشعر المنسوب الى الملوك والابطال، فإنه في هذه الحالة يعتبر مؤشراً على الواقع الذي تصوره الرواية عن تلك الحقبة من التاريخ.

غيرها بأنها لم تخضع لدين الملوك. وكان المصطلح الذي يعبر عن ذلك هو كلمة "لِقَاح" بكل ما تحمله هذه الكلمة من معانٍ الاستقلالية والابتعاد عن ذل التبعية للملوك، وقد ضمّنَ الشعراء القبليون هذا المعنى في أشعارهم<sup>(102)</sup>. وتعرض الجاحظ لتفصيل هذا المصطلح الذي ورد في قصيدة الحِيقَطَان التي قالها في الرد على جرير، فوصف اللِقَاح بأنهم البلد الذي لا يؤدي الأثواة إلى الملوك<sup>(103)</sup>.

وكان سلطة الملوك تمتد لتشمل الأسواق التجارية التي كانت تقوم على مدار المواسم والفصول في جزيرة العرب، حيث كان الملك صاحب النفوذ في تلك الأسواق يجبي العشور على البضائع التي ترد إلى السوق الذي يقوم في ناحيته. وكانت للملك امتيازات ليست لغيره، إذ كانت بضاعته هي التي تعرض أولاً، ولا يسمح لأحد من التجار أن يبيع شيئاً إلا بعد أن تتفق بضاعة الملك<sup>(104)</sup>.

وكثيراً ما كان هذا التسلط على الأسواق يثير لدى أبناء القبائل العربية مشاعر الغضب الممزوج بالإحباط، وقد عكست أبيات للشاعر التغلبي جابر بن حني هذه المشاعر حيث أشار إلى تلك العشور والأثوات التي يفرضها الملوك على الأسواق والبضائع والتجارات<sup>(105)</sup>.

وعلى خلفية العداء للملوك والأثفة من الخضوع لسلطانهم نطور في المجتمع العربي في الجاهلية نهج سلوكي معاد للملوك صار واحدة من القيم المثلية للمجتمع الجاهلي فكما عدوا عدم الخضوع لسلطة الملك مكرمة يرثها أبناء القبيلة جيلاً بعد جيل،

(102) رسائل الجاحظ، ج 1 ص 187؛ قارن: لسان العرب، مادة (القمح)؛ وانظر: النقاض، ص 69؛ وانظر تناحر قريش في انهم لِقَاح: المحبير، 315.

(103) انظر: رسائل الجاحظ، ج 1 ص 182-187 حيث يقول الحِيقَطَان:

"وقلت لهم لِقَاح لا نؤدي اثواة فأعطاهم أريان من الفَرَر أيسراً".  
ويفسر الجاحظ البيت فيقول: "فقلتم انا لِقَاح وليسنا نؤدي الخراج والاريان".

(104) المحبير، 264.

(105) يقول جابر بن حني:

أفي كل اسواق العراق اثواة وفي كل ما باع امرؤ مكس درهم  
الا ينتهي عنا ملوك وتنقي محارمنا، لا بيو الدم بالدم  
انظر: لسان العرب، مادة (مكس).



كذلك عدوا سبي الملوك أو قتلهم أو حتى عصيائهم والتمرد عليهم مكرمة تباهاوا بها ودونوها في أشعارهم. ففي أسر الملك يروى البيت المشهور الذي قاله عمرو بن كلثوم في معلقته:

وعدنا بالملوك مصفدينا<sup>(106)</sup>.

فأبوا بالنهاية وبالسبايا

وافتخر يزيد بن الصعوق بأسر أخي الملك النعمان في إحدى وقفاتبني تميم ضد ملوك الحيرة<sup>(107)</sup>. وافتخر شعراء تميم بأسر الملك هوذة بن علي في يوم نطاع<sup>(108)</sup>. وفي قتل الملوك حفظ لنا رواة الشعر والأخبار شعراً للفرزدق والكميت الاسي، وأبو حنش التغلبي وجرير وبشار بن برد وغيرهم<sup>(109)</sup>.

(106) شرح التبريري، 231؛ الأغاني، ج 8 ص 64؛ أبو البقاء، 129؛ الكامل في التاريخ ج 1 ص 256.

(107) أبو البقاء، 448.

(108) فقال شاعر بني سعد :

” ومنا رئيس القوم ليلة اداجوا  
بهذة مقرنون اليدين الى النحر  
وردنا به نخل اليمامة عانيا  
عليه وثاق القد والحلق السمر  
انظر : الأغاني، ج 16 ص 79.

(109) تجد بعض نماذج من هذا الشعر في: ديوان الفرزدق، ج 1 ص 323، 321؛ أبو البقاء، 442، 443، 513، 527؛ ديوان بشار، ج 1 ص 317؛ قارن أيضاً: تهذيب ابن عساكر ج 5 ص 246.

## قائمة المراجع

1. ابن هشام، سيرة النبي (تحقيق: م. م. عبد الحميد)، القاهرة، 1963.
2. ابن سعد، الطبقات الكبرى (تحقيق: ي. سخاو)، ليدن، 1917.
3. الحلبي، برهان الدين، السيرة الحلبيّة، القاهرة، 1964.
4. ابن سيد الناس، عيون الأثر، القاهرة، (د.ت.).
5. المقريزي، امتاع الأسماع (تحقيق: م.م. شاكر)، قطر (د.ت)، تصوير عن طبعة القاهرة، 1941.
6. ابن حزم، جواجم السيرة، (تحقيق: إحسان عباس، وناصر الدين الأسد)، القاهرة (د.ت).
7. ابن الجوزي، الوفا بأحوال المصطفى (تحقيق: م. عبد الواحد)، القاهرة، 1966.
8. دحلان احمد زيني، سيرة دحلان، القاهرة، 1310هـ/1892.
9. اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، بيروت، 1960.
10. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت (الطبعة الرابعة)، 1983.
11. ابن كثير، البداية والنهاية، بيروت (الطبعة الرابعة)، 1979.
12. السهيلي، الروض الألف، (تحقيق: عبد الرحمن الوكيل)، القاهرة، 1967.
13. المسعودي، التنبيه والأشراف (تحقيق: م. ي. دخويه)، ليدن، 1894.
14. الديار بكري، تاريخ الخميس، القاهرة، 1866/1283.
15. أبو يوسف، كتاب الغراج، القاهرة (الطبعة الرابعة)، 1972/1392.
16. ابن الأثير، أسد الغابة، القاهرة، 1280/1863.
17. الفقشندي، صبح الأعشى، القاهرة، 1963.
18. ابن خياط، خليفة ابن خياط، تاريخ خليفة (تحقيق: سهيل زكار)، القاهرة، 1967.
19. ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، القاهرة، 1328/1910.
20. البلاذري، فتوح البلدان (تحقيق: صلاح الدين المنجد)، القاهرة، 1956-1957.



21. ابن حزم الأندلسي، جمهورية أنساب العرب، (تحقيق: عبد السلام هارون)، القاهرة، 1962.
22. ياقوت الحموي، معجم البلدان، بيروت (د.ت.).
23. الجاحظ، رسائل الجاحظ (تحقيق: عبد السلام هارون)، القاهرة، 1964.
24. Watt, W. M., Muhammad At Medina, Oxford, 1968.
25. Kister M.J., "al-Mundhir b. Sāwā", Encyclopaedia of Islam, <sup>(2)</sup>.
26. المبرد، الكامل في اللغة والأدب (تحقيق: أبو الفضل إبراهيم)، القاهرة، (د.ت.).
27. ابن قتيبة، المعارف، (تحقيق: ثروت عاكشة) القاهرة، الطبعة الثانية، 1969.
28. الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك (تحقيق م. أبو الفضل إبراهيم)، القاهرة، 1961.
29. ابن عبد ربّه، عقد الغريب (تحقيق: أحمد أمين والأبياري)، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1965.
30. العالبى، أبو منصور، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب (تحقيق: أبو الفضل إبراهيم) القاهرة، 1965.
31. ابن تغري بردي، النجوم الظاهرة، القاهرة، 1963.
32. الأعشى، ميمون بن قيس، ديوان الأعشى، بيروت، 1960.
33. الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، القاهرة، 1888/1306.
34. الفرزدق، همام بن غالب، ديوان الفرزدق، بيروت، 1966.
35. أبو البقاء الحلى، هبة الله، المناقب المزیدية في أخبار الملوك الأسدية، (تحقيق: دراركة وخریسات) عمان، 1984.
36. أبو عبيدة، معمر بن المنى، مناقض جرير والفرزدق (تحقيق: أ. أ. بیفان)، لیدن، 1905.
37. ابن مزاحم، نصر، وقعة صفين (تحقيق: عبد السلام هارون)، القاهرة، 1910/1328.
38. ابن حبيب، محمد بن حبيب البغدادي، المُنْمَق (تحقيق: خورشيد فارق)، حيدر آباد، 1964.

39. ابن حبيب، محمد بن حبيب البغدادي، المُحَبَّر (تحقيق: إلزا ليختن شتاينر) حيدر آباد، 1942/1361.
40. الزمخشري، محمود بن عمر، ربيع الأبرار (تحقيق: سليم النعيمي)، بغداد (د.ت.).
41. البلاذري، أحمد بن جابر، أنساب الأشراف (تحقيق: ماكس شليزنغر)، القدس، 1938.
42. ابن منظور، المصري/الأفريقي، لسان العرب، بيروت، 1968.
43. ابن شبة، عمر، تاريخ المدينة (تحقيق: فهيم شلتوت)، بيروت، 1990.
44. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيف البخاري، القاهرة، 1958/1378.
45. الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم، شرح الفصاند السبع الطوال الجاهليات، (تحقيق: عبد السلام هارون) دار المعرفة بمصر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1969.
46. البلاذري، أحمد بن جابر، أنساب الأشراف (الجزء الأول)، تحقيق: محمد حميد الله، القاهرة، 1959.
47. Ayalon David, "Malik", Encyclopaedia of Islam<sup>(2)</sup>.
48. الواقدي، محمد بن عمر، كتاب المغازي، (تحقيق: مارسدن جونز)، أكسفورد، 1966.
49. ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، الاشتقاق، (تحقيق: عبد السلام هارون)، بغداد الطبعة الثانية، 1979.
50. الاصفهاني، أبو الفرج، كتاب الأغاني، القاهرة، 1868/1285.
51. Kister M.J., "al-Hīra, Some notes on its relations with Arabia", ARABICA, 15 (1968), 143-169.
52. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، (تحقيق" م. أبو الفضل ابراهيم)، القاهرة، 1961.
53. العسكري، أبو هلال، الأوائل، (تحقيق م. سيد الوكيل)، طنطا/مصر، 1987.



54. Lecker M., "Kinda on the eve of Islam", JRAS (3) 1994, pp. 333-356.
55. .., The Banu Sulaym, Jerusalem, 1989.
56. البلاذري، احمد بن جابر، أنساب الأشراف، مخطوطه السليمانية، عاشر أفندي، استانبول، رقم: 597، 598.
57. المقدسي، ابن قادمة، الاستبصار (تحقيق: علي نويهض)، بيروت، 1972.
58. الكلاعي، سليمان بن موسى، الاكتفاء في مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء، (تحقيق: مصطفى عبد الواحد)، القاهرة/بيروت، 1970/1389.
59. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، (تحقيق: الطناحي والزاوي)، بيروت، 1963.
60. ابن منظور الأفريقي، مختصر تاريخ مدينة دمشق، دمشق، 1989.
61. ابن سعيد الأندلسي، نشوة الطرف، (تحقيق: نصرت عبد الرحمن)، عمان، 1982.
62. Wensinck A. T., Muhammad and the Jews of Medina, (tr. & ed. By: w. Behn), Freiburg, 1975.
63. ابن الكلبي، هشام بن محمد، جمهرة النسب، (تحقيق: م. الاصمعي)، القاهرة، 1926.
64. القالى، اسماعيل بن القاسم، أمثالى القالى (تحقيق: م. الاصمعي)، القاهرة، 1926.
65. ياقوت الحموي، إرشاد الأربيب (تحقيق: س.د. مرجلويوث) القاهرة، الطبعة الثالثة، 1938.
66. السيوطي، بغية الوعاء، القاهرة (د.ت.).
67. Gibb H.A.R., "Abu 'Ubayda", Encyclopaedia of Islam<sup>(2)</sup>.
68. Shaked sch., "From Iran to Islam, on some symbols of Royalty", JSAI, 7 (1986) pp. 75-91.
69. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، بيروت، 1988.
70. جرير بن عطية، ديوان حمير، (تحقيق: نعمان طه)، القاهرة، 1971.



71. المؤلف المجهول، أخبار العباس (تحقيق: عبد العزيز الدوري)، بيروت، 1971.
72. جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، بيروت، 1967.
73. Crone p. and M. Hinds, God's Caliph, Religious Authority in the first centuries of Islam, Cambridge, 1986.
74. ابن اسحاق، السيّر والمعارى، (تحقيق: سهيل زكار)، دمشق، 1976.
75. الاصفهاني، حمزة بن الحسن،  الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة، (تحقيق أ. قطامش)، القاهرة، 1971.
76. الزمخشري، محمود بن عمر، المستنقضي في أمثال العرب، بيروت، الطبعة الثانية، 1977.
77. الميداني، أبو الفضل احمد بن محمد النيسابوري، مجمع الأمثال، بيروت، 1961.
78. Donner F., The Early Islamic Conquests, Princeton, 1981.
79. الأفغاني، سعيد، أسواق العرب، بيروت، الطبعة الثالثة، 1974.
80. Watt M., "Hanifa b. Ludjaym", Encyclopaedia of Islam<sup>(2)</sup>.
81. حمزة الاصفهاني، تاريخ سني ملوك الأرض، بيروت، (د.ت.).
82. التبريزي، شرح المعلقات، القاهرة، (د.ت.).
83. القرشي، أبو زايد، جمهرة أشعار العرب، القاهرة، 1308/1890.
84. الدميري، الشيخ كمال الدين الدميري، حياة الحيوان الكبير، القاهرة، 1891/1309.
85. Kamal 'Abdulfattah, Mountain Farmer and Fellah in Asir, Erlangen, 1981.
86. Lokkegaard F., Islamic Taxation in the Classic Period, Copenhagen, 1950.
87. المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر (تحقيق: B. de Maynard) باريس، 1861-1877.
88. أبو النداء، ابن كثير، المختصر في أخبار البشر، بيروت، (د.ت.).



- .89. ابن الوردي، تتمة المختصر، (تحقيق: البدراوي)، بيروت، 1970.
- .90. ابن رسته، أبو علي، احمد بن عمر، الأعلاق التعيسة (تحقيق: م.ي. ديخويه)، ليدن، 1892.
- .91. الفاسي، شفاء الغرام في تاريخ البلد الحرام، (تحقيق: عبد السلام ندمرى)، بيروت، 1985.
- .92. الفاسي، العقد الثمين، (تحقيق: فؤاد سيد)، القاهرة، 1965.
- .93. الهمданى، مختصر كتاب البلدان، بيروت، 1988.
- .94. بشار بن برد، ديوان بشار بن برد، (تحقيق: محمد عاشور وآخرون)، القاهرة، 1950.
- .95. ابن عساكر، هبة الله، تهذيب تاريخ دمشق (تهذيب الشيخ بدران)، بيروت، الطبعة الثالثة، 1979.



## الأبعاد الاجتماعية والسياسية لـديوان العطاء

إذا جاز لنا أن نعتبر "عهد الأمة" تصوراً أولياً وضع الخطوط العامة لشكل نظام الحكم في افسلام، فإن "ديوان العطاء" كان أول المؤسسات في البنية الإدارية من ذلك النظام. وبحكم كونه كذلك، فقد تأثر بوجهات نظر الخلفاء الراشدين الأوائل واجتهاداتهم الفردية التي كانت تراعي إلى حد بعيد، التطورات المستجدة على الساحة الإسلامية خلال العقود الثلاثة الأولى التي أعقبت وفاة النبي (ص). ووفقاً لما يتيسر لدينا من معلومات، فقد كانت لـديوان العطاء انعكاسات شتى تركت بصماتها على المجتمع العربي الإسلامي.

في هذه المقالة سنعرض لجانبين اثنين هما الجانب الاجتماعي والجانب السياسي لـديوان العطاء لكونهما الأكثر أهمية والأقرب صلة بحياة المجتمع الإسلامي في القرنين الأول والثاني من الهجرة. ولكن لابد لنا قبل الخوض في غمار الموضوع من التطرق، بشيء من الإيجاز، إلى فكرة تأسيس الـديوان ونظمه الأولية.

(1)

يرى بعض مؤرخي المسلمين وفقائهم أن تدفق أموال الفيء على خزائن الخلفاء في المدينة بعد اتساع رقعة الفتوحات في أراضي الهلال الخصيب ومصر وفارس، كان



السبب الذي حدا بعمر بن الخطاب إلى إنشاء ديوان العطاء<sup>(1)</sup>. وكان عمر قبل ذلك يقسم الأموال بين المهاجرين والأنصار فور وصولها<sup>(2)</sup>، كما كان يفعل سلفه أبو بكر<sup>(3)</sup>. وليس واضحًا ما إذا كانت فكرة إنشاء الديوان مأخوذة عن الفرس أم عن البيزنطيين بسبب تضارب المنقول من الروايات في هذا الصدد<sup>(4)</sup>. فالعطاء على هذا الأساس، هو راتب جار لكل مسلم يفرغ نفسه للقتال في سبيل الله. ولهذا نجد أنَّ أهل الحاضرة من المهاجرين كانوا أجدر بالعطاء من غيرهم من أسلموا ولم يهاجروا من مواطنهم إلى الأمصار وحواضر المسلمين<sup>(5)</sup>. وقد ظلَّ مبدأ التفرغ للقتال شرطاً لا مندوحة

(1) اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن واضح، تاريخ اليعقوبي، بيروت، 1960م، ج 2، ص 153؛ أبو يوسف القاضي، الخراج، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1392هـ، ص 47؛ كاهين، كلود، "ديوان العطاء" دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الجديدة؛ العلي، أحمد صالح، التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية في البصرة، بغداد، 1953، ص 126؛ أحمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، تحقيق صلاح الدين المنجد، القاهرة، 1956-1957، ج 3، ص 460.

(2) الخراج، ص 47.

(3) تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 134؛ الخراج، ص 45.

(4) روى أن الخليفة عمر استشار بعض الصحابة فيما سيتخدذه من تدابير لتوزيع الأموال، فقال له الوليد بن هشام بن المغيرة: "يا أمير المؤمنين، قد جئت الشام فرأيت ملوكها قد دوتوا ديواناً وجندوا جنوداً، فدونوا ديواناً وجندوا جنوداً، فأخذ بقوله..."; ابن سعد، محمد بن سعد، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق أندوارد ساخاوا، ليدن، 1916، ج 3(1)، ص 212؛ فتوح البلدان، ج 3، ص 549، 560؛ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، كتاب العمانيات، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1955، ص 211. غير أن الروايات تبين أن ديوان العطاء قد نقل عن الأنظمة الفارسية، حيث تشير الرواية إلى الأعاجم بطلاق، وهي تسمية اختص بها الفرس دون غيرهم من الأمم والأجناس غير العربية. انظر: ابن سعد، ج 3(1)، ص 216؛ قارن أيضاً: الطرطوشى، محمد بن الوليد، سراج الملوك، القاهرة، 1319هـ، ص 116.

(5) أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال، تحقيق محمد خليل هرآس، القاهرة، 1388هـ/1968، رقم: 559. وقد استثنى من ذلك حالات فردية، إذ أغفى بعض أهل الديوان من الخروج إلى الغزو لأسباب عائلية، ومع ذلك ظلَّ عطاوهم داراً. ولينتنا مثال على ذلك في ثلاثة عمر بن الخطاب، أنظر: أبو الفرج الاصفهاني، كتاب الأغاني، مطبعة بولاق، القاهرة، 1285هـ، ج 18، ص 158؛ البيهقي، إبراهيم بن محمد، المحاسن والمساوئ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1381هـ/1961، ج 2، ص 337.

عنه لنيل العطاء على مدى قرن من الزمان متذ أرسى الخليفة عمر قواعد هذه المؤسسة، فالخليفة، كأمير المؤمنين، يتقاضى عطاياه كواحد من المقاتلة<sup>(6)</sup>، وليس لمجرد تحمله أعباء هذا المنصب. فكان عليه أن يشهد الغزو أو أن يبعث بديل يقوم مقامه كي يكون له حق في نيل العطاء<sup>(7)</sup>. ولم تكن طريقة إرسال البديل حقاً مقصوراً على الخليفة أو الأمراء والولاة فحسب، بل رخص بها كذلك للمقاتلة العاديين من عرض المسلمين طالما توفر لهم عذر مقبول<sup>(8)</sup>. وربما أتت المبادرة لارسال البديل من قبل المسؤولين أنفسهم الذين كانوا يعرضون الأمر على المقاتلة قبل ارسالهم في البعث<sup>(9)</sup>. وقد نقشت هذه الظاهرة إبان سلطان بنى أمية إلى حد كبير، وكانت تبرز بشكل واضح أيام الفتن والثورات عندما كان المقاتلة يفضلون الا تتلطخ أيديهم بدماء أخوانهم من المسلمين<sup>(10)</sup>.

وعودة إلى أوليات الديوان، فقد كانت الخطوط الرئيسية التي وضعها عمر نصب عينيه عند انشائه تتركز في عاملين اثنين: أولهما القرابة من رسول الله (ص). وثانيهما السابقة في الإسلام<sup>(11)</sup>. وفي اعتماد عامل القرابة ما يشير بجلاء إلى الاهتمام بالمقاييس

(6) ابن عساكر، علي بن الحسن، تاريخ مدينة دمشق (تهذيب الشيخ احمد بدران) دمشق، 1329-1332هـ، ج 2، ص 337.

(7) البلاذري، احمد بن يحيى بن جابر، انساب الأشراف، مخطوطة عاشر افني، رقم 597، 598، مكتبة السليمانية، استانبول، المجلد 2، ورقة 72، وكان لهشام مولى يقال له يعقوب، فكان يأخذ عطاء هشام، وهو مائتا دينار يفضل بدينار واحد، فباخذه يعقوب ويغزو عنه؛ قارن أيضاً: الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق م.ي دي خويه، ليدن، 1879-1901، ج 2، ص 1732-1731.

(8) الأغاني، ج 2، ص 178. وفي بعض الحالات كانت الموافقة منوطة بالأمير. فإن شاء امضى البند وإن شاء لم يمضه. أنظر: المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق، أ. بأربيبة دي منار، باريس، 1877-1886، ج 5، ص 299.

(9) الامامة والسياسة، المنسوب لابن قتيبة الدينوري، القاهرة، 1969، ج 2، ص 3.

(10) البلاذري، احمد بن يحيى بن جابر، انساب الأشراف، تحقيق م. شلوزنجر، القدس، 1938، ج 4، (ب)، ص 24.

(11) كاهين كلود، ديوان العطاء، نفسه؛ قارن أيضاً: الأموال، رقم: 548؛ تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 153؛ الخراج، ص 47؛ ابن سعد، ج 3 (1)، ص 213؛ فتوح البلدان، ج 3، ص 549-551؛ تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2412؛ ابن الجوزي، عبد الرحمن، مناقب عمر بن الخطاب، تحقيق زينب



الاجتماعية التي كانت سائدة في المجتمع العربي أيام عصر الجاهلية، إن لم يكن ترسيناً وتعميقاً لها. فعندما أشار أحد الصحابة على الخليفة عمر أن يقسم العطاء وفقاً لمنازل الناس ومراتبهم الرسمية اعترض عمر على ذلك متحججاً بأنَّ النبي (ص) هو الأصل في الشرف وأنَّ قومه لذلك أشرف العرب لا يجب أن يُفضَّل عليهم غيرُهم<sup>(12)</sup>. ولذا رأيناً يعطي عامل القرابة الأولوية في تحديد حجم العطاء، ويجعل عامل السابقة في الإسلام يأتي في المقام الثاني إذا ما تساوى شخصان في القرابة<sup>(13)</sup>. وعلى هذا الأساس فرض للعباس بن عبد المطلب عم النبي (ص) عطاءً مساوياً لعطاء من شهدوا وقعة بدر من المهاجرين والأنصار، لا شيء إلا لمجرد قرابته من رسول الله<sup>(14)</sup>. مع العلم أنَّ العباس لم يهاجر وتَأْخِرَ اسلامه زمناً بعد جماعة المهاجرين الذين أسلموا قبل فتح مكة<sup>(15)</sup>. ولعل ما يؤكد حقيقة اعتبار النسب عاملاً حاسماً في تحديد حجم العطاء، ما قام به عمر في مجال آخر حين وضع المسلمين الذين لا عشير لهم ولا موالٍ في أدنى درجة من سلم

القاروط، بيروت، 1400هـ/1980، ص 101؛ التوري، احمد بن عبد الوهاب، نهاية الارب في فنون الاب، طبعة دار الكتب، القاهرة، 1923-1954، ج 8، ص 198.

(12) فتوح البلدان، ج 3، ص 550.

(13) فكان القوم إذا ما استروا في القرابة قتم أهل السابقة، انظر : فتوح البلدان، ج 3، ص 550؛ ابن سعد، ج 3، ص 213.

(14) وروي أيضاً أنه زاد في عطائه الفين، زيادة عن غيره. انظر: فتوح البلدان، ج 3، ص 551. وجاء في بعض الروايات أنَّ عطاء العباس كان أعلى من ذلك بكثير، إذ بلغ فيما رواه الزهربي عشرة آلاف درهم. ويبلغ وفقاً لرواية أخرى خمسة وعشرين ألف درهم. انظر: مناقب عمر، ص 109. وإزاء هذه التقارير التي بالغت في حجم العطاء الذي ناله العباس بن عبد المطلب، لابد لنا من التنبيه إلى المحولات التي بذلها خلفاء بنى العباس لاظهار جدهم الأول بمظاهر ايجابي ببناء ابنان العهود الإسلامية الأولى، وذلك تعزيزاً للشرعية التي حرصوا على إضافتها على توسيعهم السلطة في الدولة الإسلامية. وتجدر الإشارة هنا إلى المقالة التي نشرت في هذا الصدد من قبل:

M.J. Kister, "Notes on the Papyrus Account of the "Aqaba Meeting", Le

Muséon, 74 (1963) pp. 403-17.

(15) فقد روَى أنَّ العباس خرج بعاليه مهاجراً عندما كان المسلمين في طريقهم من المدينة لغزو مكة، حيث التقى بالنبي (ص) وجيشه المسلمين في موضع يقال له الجلفة. انظر: ابن هشام، سيرة النبي (ص)، تحقيق السقا وشلبي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1391هـ/1971م، ج 4، ص 42؛ قارن أيضاً: ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، طهران، 1384، ج 3، ص 109.



العطاء<sup>(16)</sup>. بينما نرى أن قريشاً، وهم أرفع العرب نسباً وأشرفهم مولداً<sup>(17)</sup>، ظلوا، زمناً طويلاً، ينعمون بامتيازات خاصة تميزهم عن غيرهم من أهل العطاء<sup>(18)</sup>. بل صار أمر تمييزهم سنة لا يحيد عنها أحد، فأنصى ما كان يكافأ به رجل من أبناء القبائل هو أن يرفع إلى مرتبة قريش من العطاء، وذلك بنقل اسمه من سجلات قومه واثباته في سجل قريش. فعندما أراد زiad، أمير العراق أيام معاوية، أن يرفع عطاء حارثة بن بدر الغاذاني، أمر بأن ينقل اسمه من ديوان قومه وأن يثبت في ديوان قريش<sup>(19)</sup>. لم تكن هذه الحادثة حادثة فذة، وظلّ هذا الإجراء ساري المفعول رحراً طويلاً من الزمن لم يلغَ بسقوط دولة بني أمية، بل رأيناها يتكرر أيام بني العباس في خلافة المهدي (785-775م). فعندما أراد أحد رجاله أن يرفع عطاء يونس بن الخطاط، أحمد شعراء هذيل، رفع اسمه من سجلات قومه ووضعه في سجل آل الزبير. ولما حان موعد قبض العطاء اعترض المراقبان الموكلان بقوائم أهل العطاء على هذا التغيير الذي حدث وقال أحدهما للهذلي: "أنت من هذيل، ونراك صرت من آل الزبير، فتركك إلى فرائض هذيل، خمسة عشر ديناراً. فقال لهما

(16) قرض عمر الناس حتى لم يدفع أحداً إلا فرض له. حتى بقيت لا عشائر لهم ولا موال، ففرض لهم ما بين المائتين وخمسين إلى ثلاثةمائة، انظر: ابن سعد، ج 3 (1)، ص 219.

(17) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، تحقيق محمد حميد الله، دار المعرفة، القاهرة، 1949، ج 1، ص 582؛ سيرة النبي (ص)، ج 4، ص 31، تاريخ الطبرى، ج 1، ص 1823، ابن سعد، ج 1 (1)، ص 2؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1959، ج 2، ص 24؛ ابن حزم، علي بن أحمد، جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1382هـ/1962، ص 6.

W. Montgomery Watt, Muhammad at Mecca, Oxford University press, 1972, p. 10.

(18) ظلت آثار هذا التمييز واضحة حتى الرابع الأخير من القرن الثامن الميلادي، وذلك في خلافة المهدي، حيث رأينا أن مشيخة بني هاشم كانت تحمل المرتبة الأولى في سلم أهل العطاء، تتلوهم في المرتبة مشيخة قريش فالأنصار فباقي العرب. انظر: البغدادي، تاريخ بغداد، القاهرة، 1349هـ/1931، ج 13، ص 194.

(19) أبو الفرج الاصبهاني، كتاب الاغاتي، ج 21، الطبعة الاوروبية، ليدن، 1305هـ، ص 22؛ ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، كتاب الاشتقاد، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، منشورات مكتبة المثلث، بغداد، الطبعة الثانية، 1399هـ/1979، ص 229.



بكار: إنما جعلتما لتتبعوا ولا تبتعدوا! أمنصياء. فأعطياني مائة وخمسين ديناراً<sup>(20)</sup>. وإذا ما حدث وزاد عطاء رجال القبائل أو غيرهم عن عطاء قريش فإن ذلك كان كفياً بأن يثير الاستهجان لدى الخاصة والعامة، إذ كانت فكرة تمييز القرشيين عن غيرهم من المسلمين قد اختمرت في أذهان الناس وتأصلت في نفوسهم بحيث أنهم لم يكونوا يتسامحون مع حقيقة أن يزيد عطاء واحد من المسلمين على عطاء واحد من قريش حتى ولو كان من أقرب المقربين إلى بلاط الخلفاء. فها هو عبد الله بن المقفع، الفارسي الأصل، يرى في تمييز بطانة الخليفة في عطائهم فوق عطاء قريش أعجب الأعجيب<sup>(21)</sup>. ويبدو أنه بمرور الزمن، صار مقدار العطاء مؤشراً حاسماً على المنزلة الاجتماعية التي يتمتع بها المرء المسلم. فالعطاء المرتفع صار علامة مميزة يستدل بها على أنساب الناس ورتبة منزلتهم، وبحكم كونه كذلك فلا يجب أن يصبح مقياساً مبتدلاً يشتراك فيه العام والخاص على حد سواء، لأنما وضع لفترة الممتازة من أهل السوابق والأنساب الرفيعة<sup>(22)</sup>.

## (2)

إذا كانت الاعتبارات التي راعاها عمر عند إنشاء الديوان صالحة لبيئة المدينة خاصة وبيئة الحجاز عامة، فهي لم تكن صالحة خارج تلك البيئة كالعراق والشام ومصر وغيرها من الولايات الإسلامية. إذ كان أهل السابقة آل بيت النبي (ص) قلة لا يعتد بهم في هذه المناطق إذا ما قورنوا بغيرهم من عامة أبناء القبائل<sup>(23)</sup>. فليس غريباً، والحال هذه، أن نرى أن عوامل أخرى قد أخذت في الحسبان عند تحديد مقادير العطاء للمقائلة في دواوين هذه الولايات. ولم نعد نرى لعاملِي القرابة والسابقة أي أثر ذي بال في هذه المناطق<sup>(24)</sup>. بل روّعيت فيها مقاييس أخرى أملتها ظروف الفتح وطبيعة الذين اشتركوا

(20) الأغاني، ج 18، ص 98-99.

(21) رسائل البلقاء، تحقيق محمد كرد علي، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1954هـ/1374، ص 130.

(22) المصدر نفسه، ص 130-131.

(23) التنظيمات، ص 127.

(24) M.A. Shaban, Islamic History, A.D. 600-750 (AH.132): A New Interpretation, Cambridge, 1971, pp. 57-58.

فيه، كما كان عليه الأمر في العراق. فقد أورد الطبرى رواية لسيف بن عمر تفصّل مقدّير العطاء لمختلف الجماعات التي أسهمت في فتوح العراق، حيث جعلت الرواية من معركة القادسية فاصلاً زمنياً تقرر بموجبها حجم العطاء لكل فئة وفئة<sup>(25)</sup>. فكان عطاء "أهل الأيام قبل القادسية"<sup>(26)</sup> ثلاثة آلاف (درهم). وجُعل عطاء "أهل القادسية" ألفين ألفين. وفرض "لأهل البلاء البارع"<sup>(27)</sup> منهم ألفين وخمس مائة... وفرض لمن بعد القادسية ألفاً، ثم فرض للروادف المتنى....<sup>(28)</sup>. يبدو هذا التصنيف لأول وهلة وكأنه يعتمد على عامل الترتيب الزمني، ولكنه في الحقيقة يعتمد على عنصر إسلامي محض، محوره الجهد العسكري الذي بذلته كل فئة وفئة من أجل الإسلام ونشر الدعوة، فبقدر عظم الجهد والبلاء، وبقدر الأهمية التي تتخطى عليها الوقعات التي خاضها المقاتلة تقرر حجم العطاء. وكما اعتبرت القادسية فاصلاً زمنياً في ولادة العراق، اعتبرت وقعة البرموك فاصلاً زمنياً لتقرير عطاء أهل الشام، حيث ميز الذين شهدوا وقعة البرموك عن غيرهم من التحقق بالبعوث بعد ذلك<sup>(29)</sup>.

وبالرغم من عدم توفر المعلومات التي تبين طريقة تحديد العطاء في الولايات الإسلامية الأخرى، فإنه لمن غير الحكمة أن نتصور إعتماد معايير أخرى تخرج عن نطاق الخطوط العامة ذات الصلة بالسابقة والهجرة والجهاد، فما بذله المرء من جهد في سبيل الإسلام هو الضمان الوحيد لرفع مرتبته في العطاء<sup>(30)</sup>. وأحسن المعايير لقياس ذلك الجهد هو البلاء في الحرب وصدق النية في خدمة الدين<sup>(31)</sup>. وهذا أمران لا يتضمنان للمرء أن يؤديهما إلا إذا ترك أعزابيه وأسرع إلى الهجرة<sup>(32)</sup>.

(25) تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2413-2413، 2307.

(26) حول تعريف مصطلح "أهل الأيام" انظر : Shaban, ibid, p. 45.

(27) وعن مصطلح "أهل البلاء" انظر : المصدر نفسه، ص 45.

(28) وعن مصطلح "الروادف" انظر : المصدر نفسه، ص 45.

(29) تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2412-2413، 2413.

(30) روى عن عمر أنه قال .“فَانْ مَنْ قَصَرَ بِهِ عَمَلٌ لَمْ يُسْرِعْ بِهِ نِسْبَةً”， انظر : تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2751.

(31) المصدر نفسه، ج 1، ص 2752، ”والرجل وبلاوه في الإسلام، والرجل وفنه في الإسلام، والرجل وغناوه في الإسلام“؛ قارن أيضاً: مناقب عمر، ص 100. ولم يكن موضوع البلاء في معارك



وإلى جانب العوامل الرئيسية التي تدخلت في تقرير حجم العطاء، نلاحظ أن عناصر أخرى قد روحت في عطاء جماعة من المقاتلة في ولاية بعينها. ففي مصر، على سبيل المثال، أوصى الخليفة عمر عامله عليها عمرو بن العاص أن يخصّ الذين بايعوا النبي (ص) تحت الشجرة بمائتي دينار لكل واحد<sup>(33)</sup>. كما رفع عطاء الذين أبدوا شجاعة في حروب المسلمين<sup>(34)</sup>. وميّز نفر آخرون في عطائهم لكثره ما فتح الله على أيديهم وكثرة ما أحرزوه من انتصارات في الحروب التي خاضوها<sup>(35)</sup>. وبانعام النظر في هذه الأمثلة الثلاثة نلاحظ أنَّ عامل الدين والصلة بالاسلام هو السلك الذي ينتظمها جميعاً. ولدى مراجعتنا لأمثلة أخرى نتبين عناصر أخرى ذات طابع عربيٍّ جاهليٍّ محض لعبت دوراً في تقرير حجم العطاء لنفر آخرين، كان منها كرم الضيافة، إذ حظي من عرفاً بهذه الخلطة بشرف العطاء<sup>(36)</sup>. وطالما كانت الضيافة واحدة فقط من بين قيم الجahiliyah، فكم بالحربي أن يكافأ أولئك النفر الذين ورثوا مجموع فضائل الجahiliyah وقيمها. ولذلك أمر الخليفة عمر أحد عماله أن يعطي الناس على المروءة<sup>(37)</sup>. وكان للقيام بأعباء الإدارة

الMuslimين مجرد مقياس نظري، بل تم تطبيقه في الواقع حيث فضل الخليفة عمر الدين أبتوأ في وقعة نهاوند عن غيرهم في العطاء. أنظر: تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2633.

(32) الأموال، رقم: 547. ويروى أنه خطب في الجابية فقال: "فمن أسرع إلى الهجرة أسرع به العطاء، ومن أبطأ عن الهجرة أبطأ عنه العطاء".

(33) المصدر نفسه، رقم: 554؛ قارن أيضاً: فتوح البلدان، ج 3، ص 558؛ ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، تحقيق شارلس نوري، ليدن، 1920، ص 230-231؛ ابن حجر العسقلاني، الاصابة في تمييز الصحابة، القاهرة، 1328هـ، ج 3، ص 254.

هذا وقد حظيت بيعة الشجرة بتقدير كبير لدى الخليفة عمر حيث أمر بتخصيص عطاء لأبنه أحد الدين شهدوا تلك البيعة بالرغم من أنها لم تهاجر وظلت اعرابية. أنظر: الأموال، رقم: 644.

(34) "وفرض لخارجة بن حذافة في الشرف لشجاعته"، الأموال، رقم: 554، قارن أيضاً: فتوح البلدان، ج 3، ص 558.

(35) ويسر بن أبي ارطاة في ماتتين لأنه صاحب سيف، وقال: رب فتح قد فتحه الله على يده" الأموال، رقم: 555؛ فتوح البلدان، ج 3، ص 558.

(36) "وفرض لعثمان بن قيس بن أبي العاص في الشرف لضيافته"، فتوح مصر، ص 231؛ قارن: الأموال، رقم: 554؛ فتوح البلدان، ج 3، ص 558.

(37) فكتب إليه: أن أغطي الناس على المروءة والصحابة، الأموال، رقم: 641 وعن ماهية المروءة انظر:



وتحمل مسؤولية الحكم وزن خاص في هذا المجال، إذ نال عمرو بن العاص عطاءً لعطاء أصحاب بيعة الشجرة بسبب توليه منصب الإمارة في مصر<sup>(38)</sup>.

ولعله مما يلفت النظر أن قراءة القرآن لم تحظ باهتمام خاص من قبل الخليفة عمر. بل أكثر من ذلك، فقد روي أنه حظر على عماله أن يمنحوا العطاء مساواً لأولئك الذين يتفرغون لقراءة القرآن من القراء، ولم يكن ليتصور أن يعطى من يقرأ كتاب الله أجراً على عمله<sup>(39)</sup>. وهنالك سبب آخر حدا بعمر إلى اصدار هذا الحظر، وهو ما بلغه أن كثيراً من الناس أخذوا يتعلمون القرآن ويحفظونه، يحرکهم الطمع بالكافأة لا النية الصادقة لمعرفة الدين واحكامه<sup>(40)</sup>. وهذا ما يفسر شدة الأقبال على قراءة القرآن طالما كان الأمر مرقاً يعرجون فيها لنيل أسباب العطاء، الذي صار مطمحًا يتعاظم حرصهم على بلوغه ويشتد سرورهم به<sup>(41)</sup>.

---

Ignaz Goldziher, Muslim Studies, (Translated from German by S.M. Stern and C.R Barber) ed. By S.M. Stern, London, 1967, vol. I, pp. 11-45.

قارن أيضاً: بلا، شارل، " حول مفهوم المروءة عند قدماء العرب" ، مجلة الكرمل، العدد (4) حيفا .1983، ص 1-17.

(38) "أبلغ ذلك لنفسك لأمارتك" ، فتوح مصر، ص 231؛ الأموال رقم: 554، 555؛ فتوح البلدان، ج 3، ص 558.

(39) "وحدثنا الحسين... أن سعداً فرض لمن قرأ القرآن في الفين الفين. قال: فكتب اليه عمر: لا تعط على القرآن أحداً. انظر: فتوح البلدان ج 3، ص 558. وجاء في رواية أخرى أنه بلغ عمر أن سعد بن أبي وقاص وعد من يقرأ القرآن بعطاء الفين، فأنكر عمر ذلك وتسائل أن كان يجب أن يعطي المرء على كتاب الله شيئاً. انظر: الأموال، رقم: 642.

(40) "فتعلمه من ليست له فيه رغبة إلا رغبة الجعل". الأموال، رقم: 641. ويروى في هذا الصدد أن عبد الله بن المبارك كان يرى ضررين من القراء؛ فضرب يطلبونه هذا الأمر الله، وضربي بطلبوه للدنيا، يصفهم ابن المبارك أنهم أضر على الناس من الشرط. انظر: ابن الجراح، محمد بن داود، الورقة، تحقيق عبد الوهاب عزام وعبد السtar فراج، القاهرة، الطبعة الثانية، 1953، ص 16.

(41) يدل على هذا الحرص ما رواه سعيد بن المسيب عن النبي (ص) وقد عادة في وعنة فقال: "من أشد الناس بلاء فقال: الانبياء، قال: ثم من؟ قال: الصالحون؛ لقد كان أحدهم يبتلي بالفقر حتى ما يجد إلا العباءة يحويها، ويبتلي بالقمل حتى يقتله، ولأحدهم كان أشد فرحاً بالبلاء من أحدكم بالعطاء. ابن سعد، ج 2 (1) ص 12.



وإذا كان الولع بالعطاء ديناً وديداً للعامة، فإن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة إلى بعض النفر من جلة الصحابة والتابعين الذين استنكروا عن قبول العطاء ومحوا أنفسهم من الديوان كما فعل الزبير بن العوام، حواريَّ رسول الله (ص) بعد مقتل الخليفة عمر<sup>(42)</sup> وكما فعل سعيد بن المسيب الذي أبى أن يقبض عطاءه إبان خلافة بني أمية<sup>(43)</sup>. أو كما فعل أبو الأسود الدؤلي، وهو من أشد أنصار علي، حين امتنع عن المطالبة بعطائه بعد أن تولى معاوية الخلافة<sup>(44)</sup>. ولا يمكن لنا أن نجد من سبب يفسر سلوك هؤلاء الثلاثة سوى مواقفهم السياسية تجاه الحُكَّام الذين عاشوا في كنفهم، فوجدوا أن الاستكاف عنأخذ العطاء هو التعبير الميسَّر لعدم رضاهם عن السلطان<sup>(45)</sup>. ناهيك عن أمور أخرى لها صلة بطبيعة العلاقة الشخصية القائمة بين كل منهم وبين الخليفة في زمانه<sup>(46)</sup>.

وفي هذا الصدد، يجدر بنا أن نشير إلى ظاهرة عدم الحق التجار في ديوان العطاء، بالرغم من عدم توفر الأدلة إلى بدايات هذه الظاهرة. فقد جاء في احدى الروايات أن الخليفة عمر بن عبد العزيز أمر باستثناء تجار المدينة من ديوان العطاء<sup>(47)</sup>. وفي هذا ما يؤكِّد، بطبيعة الحال، أنهم كانوا ملحقيِّن من قبل في أهل العطاء. ولا يُعرف، في الوقت

(42) ابن سعد، ج 3 (1)، ص 75.

(43) المصدر نفسه، ج 5، ص 95.

(44) الأغاتي، ج 11، ص 119.

(45) وقد روى في هذا الصدد ما يؤكِّد هذه الظاهرة. فأورد ابن سعد أنه كان لسعيد بن المسيب في بيت المال بضعة وثلاثون ألفاً، عطاوه، فكان يدعى إليها فِيأبِي ويقول: "لا حاجة لي فيها حتى يحكم الله بيتي وبين بني مروان". ابن سعد، ج 5، ص 95. وإذا كان الدافع السياسي لموقف سعيد بن المسيب غير واضح تماماً، فإن ذلك الدافع يظهر بجلاء من خلال الأقوال المنسوبة إلى أبي الأسود الدؤلي. فعندما سُئل عن سبب امتناعه عن طلب العطاء أجاب بأنه قانع بكتفيه القليل. ولكن يبدو أن جوابه هذا لم يقنع السائل فقال له: كلاماً، ولكنك تترك إقامة على محنة عليَّ بن أبي طالب ويفوض هؤلاء القوم". الأغاتي، ج 11، ص 119.

(46) لما سأله الخليفة عمر بن عبد العزيز أبيان بن صالح إن كان اسمه في الديوان أجاب بقوله: قد كنت أكره ذلك مع غيرك، فاما معك فلا أبالي. ففرض له: ابن سعد، ج 6، ص 234. وهناك حالة مشابهة أيضاً ورد لها ذكر في تاريخ الطبرى، ج 2، ص 1983.

(47) ابن سعد، ج 5، ص 254.



نفسه، إن كان عمر بن عبد العزيز قد بادر إلى هذه الخطوة مجتهداً أم أنه أراد أن يحيي سنة سنّها الراشدون من قبله. ومهما يكن من أمر، فقد فسر أحد الفقهاء خطوة عمر هذه بعثة انشغال التجار بتجارتهم عما يصلح شأن المسلمين<sup>(48)</sup>. ويمكن، من جهة أخرى، أن يفسر ذلك بحرص الخليفة على استمرار عجلة الاقتصاد في الدوران، طالما كان الانخراط في ديوان العطاء يحتم تفرغاً كاملاً للجهاد، كما أسلفنا. وهو أمر من شأنه أن يقطع التجارات ويشغل التجار عن تجارتهم<sup>(49)</sup>. وقد تتبه أبو سفيان بن حرب إلى المضاربة الاقتصادية التي قد تنشأ عن الحق الناس جميعاً بالديوان حيث سيؤدي بهم الأمر إلى الانكال على الديوان ومن ثمَّ اهمال التجارة<sup>(50)</sup>. ويبعدو أنَّ هذا الادراك قد كان راسخاً في نفوس التجار إلى درجة بلغ بهم الأمر معها إلى الاعتذار عن قبول مناصب في أجهزة الحكم والادارة كي يظلووا متفرجين لشئون تجارتهم<sup>(51)</sup>.

(48) المصدر نفسه، ج 5، ص 255.

(49) "... قال: يا أمير المؤمنين أغنني عن التجارة، قال: بفرضية، قال: قد فرضنا لك ستين". المصدر نفسه، ج 5، ص 257.

(50) "إنك أن فرضت للناس انكروا على الديوان وتركوا التجارة". فتوح البلدان، ج 3، ص 560.

(51) فلما قدم عبد الصمد بن عليَّ على المدينة بعث اليهم لولاتهم، ففرض عليهم ما قبله بها، فقالوا: أصلح الله الأمير، نحن قوم تجَّار ولا حاجة لنا بالدخول في عمل السلطان، فاعفنا منه فأغفاهم وكان يكرمه".

ابن سعد، ج 5، ص 306.



تؤكد بعض الروايات أنَّ عنصر التفضيل بين المقاتلة في العطاء لم يكن قائماً أيام خلافة أبي بكر. فلما سئل عن سبب تسويتهم في العطاء على الرغم من تقاضلهم في السوابق والقدم، أجاب بأنَّ جزاء أهل السوابق والقدم سيجدونه عند الله. وأما الأموال فهي معاش للناس الأسوأ فيها خير من الآثرة<sup>(52)</sup>. وتشير الروايات أيضاً إلى أنَّ أبو بكر لم يسو في العطاء بين العرب فحسب، بل جعل عطاء الموالي وعطاء العبيد وعطاء النساء وعطاء الرجال واحداً<sup>(53)</sup>. ويعزو بعض الدارسين هذه التسوية إلى قلة عدد الناس في تلك الحقبة المبكرة<sup>(54)</sup>.

فلما أنشأ عمر بن الخطاب الديوان، أشير عليه أن يتبع نهج أبي بكر في التسوية إلا أنه أبي ذلك واحتج بأنه لا يرضى أن يجعل عطاء من قاتل رسول الله (ص) كعطاء من قاتل معه<sup>(55)</sup>. وتمشياً مع هذا المبدأ فقد فضل أهل الأيام وأهل البلاء البارع ممن شهدوا وقعة القدسية على غيرهم ممن شهدوا هذه الواقعة، وذلك لما كانوا قد أبلوه قبل ذلك في حروب الردة أو مبادرة القتال ضد الفرس تحت راية المثنى بن حارثة الشيباني<sup>(56)</sup>. وتتضارب الروايات بشأن الحد الأعلى من العطاء الذي فرضه عمر للمقاتلة والذي عرف بـ "شرف العطاء"، فبعضها يجعله ثلاثة آلاف درهم<sup>(57)</sup>، وبعضها يجعله الفين وخمس

(52) الخراج، ص 45.

(53) ابن سعد، ج 3 (1)، ص 137؛ قارن أيضاً: الخراج، ص 45، تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 134.  
كلود كاهن، "ديوان العطاء".

(55) ابن سعد، ج 3 (1)، ص 213؛ الخراج ص 46.

(56) Shaban, p. 55 تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2343. ومع هذا نجد أن اعتبارات أخرى غير هذه قد أوجبت منح شرف العطاء، كما كان الحال بالنسبة إلى الشاعر لبيد بن ربيعة العامري وشاعر آخر هو الأغلب العجلان. انظر: الأغاني، ج 18، ص 165؛ الاصابة، ج 1، ص 56-57.

(57) تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2343.

مائة درهم فقط<sup>(58)</sup>. لم يكن "شرف العطاء" مقصوراً على المقاتلة العرب دون غيرهم من الأجانس، بل حظي به جماعة الأسورة الذين أنفصلوا عن جيوش الفرس وانضموا إلى صفوف العرب دفعة واحدة كي يقاتلوا ضد الفرس جنباً إلى جنب مع العرب<sup>(59)</sup>. وإذا كانت الكفاءة القتالية سبباً في الحق الأسورة بشرف العطاء، إذ كانوا يجيدون الرمي بالنشاب لا تخطيء لأحد منهم رمية<sup>(60)</sup>، فإنَّ فئة أخرى من الموالي الأعاجم قد الحقوا هم أيضاً بالديوان<sup>(61)</sup> بل في شرف العطاء. وعندما سُئل عمر عن سبب ذلك، وصف القوم بأنهم "جماعة أشراف" أراد أن يستميل بهم قلوب غيرهم من الأعاجم<sup>(62)</sup>. لم يكن الخليفة عمر مبتدعاً في خطوطه تلك، بل مقلداً، اقتفي أثر النبي (ص) حين بادر إلى اعطاء الهدايا القيمة لجماعة من سادة مكة وزعماء بعض القبائل تألفاً لقلوبهم ليفوّي بذلك شوكة الإسلام ويوهُن من إرادة أعدائه<sup>(63)</sup>. وبالرغم مما تتطوّي عليه هذه الخطوة من دهاء وبعد نظر سياسي، إلا أنها لم ترق لآعين بعض الأوساط الإسلامية التي رأت فيها مجرد رشوة على الدين<sup>(64)</sup>.

ظلَّ "شرف العطاء" معمولاً به، مذ أرساه عمر بن الخطاب، طيلة أيام الخلافة الراشدة وأيام بنى أمية وردحاً طويلاً من زمني الخلافة العباسية. وكان آخر عهدها به أيام

(58) المصدر نفسه، ج 1، ص 2563؛ الاصابة، ج 2، ص 193؛ الاغاني، ج 18، ص 165.

(59) فتوح البلدان، ج 2، ص 459؛ تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2563.

(60) فتوح البلدان، ج 2، ص 461؛ الخراج، ص 34؛ الاغاني، ج 14، ص 28.

(61) تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 153-154؛ فتوح البلدان، ج 2، ص 460.

(62) العثمانية، ص 213؛ تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 154.

(63) W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford, 1968, p. 74, p. 348ff.

ابن منظور المصري الأفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1388هـ/1968م، ج 9، ص 11.

(64) لما فتح العرب جنوباً، طلب جرير بن عبد الله البجلي رباع الغنية، فكتب سعد بن أبي وقاص في ذلك إلى عمر فكتب عمر: "إن شاء جرير أن يكون إنما قاتل وقومه على جعل كجبل المؤلمة قلوبهم فاعطوه جعلهم". فتوح البلدان، ج 3، ص 328؛ كتاب الخراج، ص 34؛ الأموال، رقم: 154.

وانما تقدم جرير بهذا المطلب استيفاءً للوعد الذي قطعه عمر بن الخطاب لأبناء بجبلة بمنهم رباع أرض السواد لأنهم كانوا رباع الجيش عدداً. إلا أن عمر تراجع عن ذلك حين رأى تزايد أعداد المقاتلين وإن الناس قد كثروا. وبخلاف ما ذكر فقد فرض لكل مقاتل من بجبلة في الفي درهم. انظر: فتوح البلدان، ج 3، ص 763.



خلافة الرشيد<sup>(65)</sup>. حيث لم يرد له ذكر فيما بين أيدينا من مصادر<sup>(66)</sup>. إلا أنه لم يظل على مستوى الأول كما وضعه عمر فجعل حدة الأعلى ألفي درهم فقط في خلافة معاوية، إذ شير بعض الروايات إلى تخفيضه إلى هذا المبلغ على يد زياد بن أبي سفيان والتي العراق<sup>(67)</sup>. ومن الواضح أن السبب في تخفيض "شرف العطاء" كان تزايد عدد المهاجرين الذين تدفقوا بعائلاتهم إلى الأمصار<sup>(68)</sup>. فلم يعد الديوان قادرًا على الحاقهم جميعاً بالعطاء<sup>(69)</sup>. ولم تكن فكرة تخفيض شرف العطاء من اختراع معاوية أو عامله زياد، حيث ظهرت نية التخفيض لأول مرة أيام خلافة عثمان عندما لم يعد بالامكان الحق كل من رغب في العطاء في الديوان. إلا أن المعارضة القوية التي جوبهت بها هذه النية من قبل المقاتلة، هي التي منعت إجراء التخفيض<sup>(70)</sup>.

لم يقتصر تخفيض شرف العطاء على ولاية دون أخرى، إذ أصبح ساري المفعول في جميع الولايات<sup>(71)</sup>. إلا أنه لم يكن شاملًا ومطلقاً، حيث ظهرت هنا وهناك

(65) تاريخ الطبرى، ج 3، ص 763.

(66) العلي، صالح احمد، "العطاء في الحجاز"، مجلة كلية الآداب، مجلد (20)، بغداد، 1973هـ/1394هـ؛ ص 37-38.

A.S. Tritton, "Notes on the Muslim System of Pension", B.S.O.A.S, Vol. Xvi, 1954, University of London, pp. 170-172.

(67) السجستاني، أبو حاتم، سهل بن محمد بن عثمان بن القاسم، كتاب المعمريين، القاهرة، 1313هـ، ص 53، كانت أعطيات الناس الفين وخمس مائة، فكتب معاوية إلى زياد: أن ينقص الخمس مائة. وحدثنا أبو حاتم قال: سمعت الأصممي يقول: أراد أن يرده إلى الفين؟ قارن أيضًا: ابن عبد رب، العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين وأبراهيم الإباري، الطبعة الثانية، القاهرة، 1956، ج 4، ص 364؛ الأغاني، ج 14، ص 97؛ الأصابة، ج 3، ص 326.

(68) ابن الكلبي، محمد بن هشام بن السائب الكلبي، الجمهرة في النسب، مخطوطه المتحف البريطاني، Or. 23297 ورقة 128ب، ورقة 153ب.

(69) كلود كاهين، "بيان العطاء".

(70) تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2929.

(71) ومما يثبت أنه كان ساري المفعول في مصر فترة طويلة بعد موت معاوية، أن القائد موسى بن نصیر كوفي، بشرف العطاء تقديرًا لانتصاره الذي احرزها في فتح اسپانيا. انظر: الإمامة والسياسة، ج 2، ص 69. وانظر أيضًا: الكندي، محمد بن يوسف، قضاة مصر، تحقيق ريتشارد ي.هـ. غوتهيل، روما، 1908. وكذلك لدينا ما يثبت سريان ذلك في بلاد الشام ولولاية المشرق وما والاها. انظر: مروج



حالات استثنائية منها ما كان على صعيد الأفراد الذين ظلوا يأخذون الحد الأعلى السابق، أفين وخمس مائة درهم، كما وضع أيام عمر بن الخطاب<sup>(72)</sup>. ومنها ما كان على صعيد الجماعات كما كان الحال في قبائل الشام في خلافة الفرعين الأمويين، آل أبي سفيان وآل مروان بن الحكم، فظلّ أبناء تلك القبائل يميّزون عن غيرهم من بنال شرف العطاء بقطيفة يعطونها فرق عطائهم<sup>(73)</sup>. وقد ساعد تسارع الأحداث وازدياد حاجةبني أمية إلى الفوز برضى قبائل الشام من أهل اليمن إلى البقاء على فكرة شرف العطاء دون أن تمسّ. فها هو حسان بن مالك الكلبي سيد قبائل اليمن في الشام يشترط على مروان بن الحكم قبل أن يقف إلى جانبه إيان تمرد قيس تأييدها لثورة عبد الله بن الزبير، أن يضمن لعدد معين من أبناء اليمن القطيفة مع شرف العطاء<sup>(74)</sup>. وبالرغم من أن القيمة المالية لتلك القطيفة غير معروفة، إلا أن أدرجها في شروط قبائل اليمن لذو دلالة معنوية لا صلة لها بالناحية المادية، وليس من تفسير هنالك أقرب من كونها مؤشرًا على المكانة الاجتماعية التي كان يحظى بها صاحب القطيفة.

لم يكن لعامل الوراثة دخل في شرف العطاء، كما لم يكن له دخل في العطاء العادي، فلم يحدث أن ورث الأبن عطاء عن أبيه<sup>(75)</sup>. وعلى ضوء هذه الحقيقة نستطيع أن

الذهب، ج 5، ص 200؛ البلذري، احمد بن يحيى بن جابر، انساب الاشراف، تحقيق، س.د. فغويتين، القدس، 1936، ج 5، ص 136؛ انساب الاشراف، مخطوطه عاشر افندي، القسم 2 ورقة 648؛ الامامة والسياسة، ج 2، ص 27؛ تاريخ الطبرى، ج 2، ص 1020؛ الاغانى، ج 9، ص 171؛ ابن سعد، ج 5، ص 255.

(72) مثل ذلك ما ظلّ يجري على الشاعرين لبيد بن ربيعة والأغلب العجلي. المعمرین، ص 53؛ قارن أيضاً، الاغانى، ج 14، ص 97. وظلّ اناس آخرون يتقاضون الحد الأعلى من شرف العطاء كما كان عليه قبل التخفيض. انظر: الذهبي، تاريخ الاسلام وطبقات المشاهير والاعلام، القاهرة، 1368هـ، ج 5، ص 117.

(73) جاء في رواية عن عوانة بن الحكم أنه قتل في مرج راهط ثمانون رجلاً من قيس كلهم من الاشراف وكلهم يأخذ القطيفة. قال: "كان لكل رجل منهم في العطاء الغان وقطيفة يعطونها مع عطائهم". انساب الاشراف، ج 5، ص 136؛ قارن أيضاً: تاريخ الطبرى، ج 2، ص 477-478.

(74) مروج الذهب، ج 5، ص 200.

(75) العطاء في الحجاز، ص 68.



نفهم الشرط الذي اشترطته قبائل اليمن على مروان بن الحكم قبل أن تمنحه تأييدها في حربه ضد عبد الله بن الزبير<sup>(76)</sup>. حيث أراد أبناء هذه القبائل أن يرث أبناؤهم شرف العطاء عن آبائهم وأن يتميزوا عن غيرهم تماماً كما تميز أبواؤهم.

إذا كان هذا هو حال أصحاب شرف العطاء من العرب، فإن حال أصحاب هذه الرتبة من الأعاجم لم يكن يختلف كثيراً. فمع أن عدد الموالى الذين فرض لهم عمر في شرف العطاء كان قليلاً في البداية، فإن ذلك لم يكن مجرد ظاهرة عابرة أو خطوة يتيمة. فرأينا أن الحق الموصى في شرف العطاء قد استمر ليس فقط أيامبني أمية بل إلى وقت طويل في خلافة العباسين<sup>(77)</sup>. ومع هذه الاستمرارية فقد نشأت طبقة جديدة من الموالى في الأمصار وخاصة في الكوفة والبصرة أطلق عليهم "شرف الموالى"<sup>(78)</sup>. ومن الطبيعي أن الانتفاء إلى طبقة الأشراف هذه كان يعتمد على أسس تختلف تماماً عن أسس المفهوم الجاهلي العربي للشرف الذي كان يقوم على ركيزة النسب والاحساب. ومما يقوى لدينا هذا الفهم تلك المقوله المنسوبة إلى سعيد ابن سلم أحد رجالات الدولة العباسية حين سأله الرشيد عن أهل الشرف في الجاهلية وعن أهل الشرف في الإسلام<sup>(79)</sup>. ونظراً للمكانة الاجتماعية الرفيعة التي أسبغها شرف العطاء على نائليه سواء كانوا عرباً أم أعاجم، فقد حظيت هذه الرتبة بالتوسيع عند الاخباريين ومؤلفي كتب الانساب بشكل خاص<sup>(80)</sup>. فالاشراف على هذا الأساس هم فئة من العرب ومن الموالى الأعاجم الذين كانوا ينالون

(76) واشترط حسان بن مالك، وكان رئيس قحطان وسيدها بالشام، على مروان... أن يفرض لألفي رجل منهم الفين للفين، وإن مات قام ولده أو ابن عمه مكانه". مروج الذهب، ج 5، ص 200.

(77) تاريخ الطبرى، ج 3، ص 763.

(78) محمد بن حبيب، المحبير، تحقيق إلزه ليختشتايير، حيدر آباد، 1361هـ (أعيد طبعه في بيروت، د.ت)، ص 340-347. وانظر: ص 341-342 خاصة. وبالاضافة إلى فئة الموالى الأشراف، كانت هناك فئة القراء الأشراف. انظر: الأغاثى، ج 16، ص 37.

(79) المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، د.ت. ج 3، ص 9.

(80) فعلى سبيل المثال، يشير ابن الكلبي إلى عدد من أصحاب هذه الرتبة ويحدد أحياها الفترة الزمنية التي كان الرجل يتقاضى فيها شرف العطاء، حيث يقول في بعض المواضع: "وكان شريفاً في زمان زيد". الجمهرة، ورقة 91ب؛ قارن أيضاً: جمهرة أنساب العرب، ص 119، 120.



شرف العطاء بغض النظر عن أنسابهم ونبل محتدهم. أما أن تُقصَّر هذه المرتبة الاجتماعية الرفيعة على فئة النبلاء الذين صفت أنسابهم من بين العرب، فنانوا شرف العطاء، كما يرى الاستاذ غويتين<sup>(81)</sup> والاستاذ أحمد فراج في أعقابه<sup>(82)</sup>، فهو بلا شك رأي خديج نابع عن عدم وضوح كل مكونات الصورة أمام أعين الاستاذين الجليلين.

#### (4)

### أرزاق العيال والذرية

لتسع نطاق ديوان العطاء ليشمل أطفال المقاتلة أيضاً، حيثُ خصَّ هؤلاء الأطفال بمخصصات سنوية محددة عُرِفت باسم "الرِّزق". ويُسْتَدِلُّ من الروايات أنَّ ادرار هذا الرِّزق قد بدأ في عهد الخلفاء الراشدين واستمرَّ إلى أواخر القرن الهجري الأول في خلافة عمر بن عبد العزيز<sup>(83)</sup>. مع العلم أنه لم يكن إجراءً عاماً حيثُ لم يستقد منه إلا أبناء المقاتلة الذين تركوا باديئتم وهاجروا ليستقرُوا في الأ MCSAR<sup>(84)</sup>. أما أولئك الذين آثروا الباذية فظلووا في ديارهم ولم يهاجروا. فلم يعطِّ أطفالهم تلك المخصصات، لأنَّهم هم أنفسهم لم يلحقوا بالديوان أصلًا. فكان لا بدَّ من الهجرة ليُستثنَى للمسلم أن يلحق بالديوان ويفرض الرِّزق لعياله. ويؤكد ذلك ما يرويه الزبير ابن بكار من حوار جرى بين الشاعر جنبها الأشعري وزوجته أنيسة حينَ أهابت به أن يترك الباذية وبهاجر إلى المدينة عسى أن يلحق وعياله بالديوان<sup>(85)</sup>. ومع ذلك فإنَّ الهجرة إلى الأ MCSAR لم تكن ضماناً كافياً للاحق

(81) أنساب الاشراف، ج 5، مقدمة المحقق.

(82) أنساب الاشراف، ج 1 (المقدمة)، ص 20-22.

(83) الأموال، رقم: 598.

(84) المصدر نفسه، رقم: 562، فاما ذرور الاعطية على المقاتلة واجراء الارزاق على الذرية، فلم يبلغنا عن رسول الله (ص) ولا عن احد من ائمته بعده انه فعل ذلك إلا بأهل الحاضرة الذين هم اهل الغناء عن الاسلام، وقد روی عن عمر شيء كانه مفسر لهذا القول.\*

(85) سجل الشاعر ذلك الحوار الذي دار بينه وبين زوجته فقال:



الأطفال بالديوان وتخسيصهم بالرزق. فعندما وفَدَ الأحنف بن قيس سيد تميم من البصرة على الخليفة عمر، طلب أن يلحق أبناء المقاتلين من تميم البصرة في الرزق كغيرهم من عيال أصحاب الديوان<sup>(86)</sup>. ولعلَّ في طلب الأحنف هذا ما يبيّن أنَّ اجراء الارزاق على الأطفال كان قد عمل به في وقت مبكرٍ من خلافة عمر، وفي المراحل الأولى لاستيطان البصرة، ثمَّ توقف العمل به بعد أن تولَّت هجرة الأعراب على هذا المصر. ومهما يكن من أمر، فإنَّ فئة معينة من المقاتلة حظيَّ أطفالهم بهذا الرزق بشكل ثابت. وليس لدينا ما يؤكد أنَّ عامة أطفال المسلمين قد نالوا هذه الأرزاقيَّة.

ويبدو أنَّ الفلاقل السياسيَّة قد أعادت استمراريَّة دفع الأرزاقيَّة للأطفال لما كان يتخللها من تغيير في ولاء بعض القبائل أو الولايات للسلطة الحاكمة. فعندما تولَّ عبد الملك بن مروان الخلافة في أعقاب الفتنة الثانية. أوقف دفع الأرزاقيَّة لأهل الديوان عامة وقصرها فقط على من أراده من بين المقاتلة<sup>(87)</sup>.

ويبدو أنَّ خطوة عبد الملك هذه قد أصبحت نموذجاً احتذاه خلفاء بني أمية من بعده، بل نهجاً معمولاً به بعد مرور أكثر من نصف قرن على بدء الخلافة العباسية. وصار إدرار الرزق على أطفال المقاتلة منوطاً بإرادة الخليفة أو إرادة ممثليه في مختلف الولايات، يمنحون الرزق لهذا إن شاؤوا ويعنونه عن ذاك إن شاؤوا<sup>(88)</sup>.

وعلى الرغم من العلاقة السببية القائمة بين أرزاقيَّ الأطفال وبين عطاء المقاتلة، إذ كانوا إنما استحقوها لكون آبائهم من أصحاب العطاء، فإنَّ موت الأب لا يحجب إدرار

قالَتْ أُنْسَةٌ دَغِيلَاتَكَ وَالثَّمَنْ

تَكْتُبُ عِيالَكَ فِي الْعَطَاءِ وَتَقْرِضُنَّ

دارِ بَطِيْهِ رَبِّ الْأَطْ

وَكَذَّاكَ يَفْعُلُ حَازِمُ الْأَقْ

(86) الحصري، زهر الاداب وثمار الباب، تحقيق م. البحاوي، الطبعة الثانية، القاهرة 1969، ج 2، ص .642

(87) فتوح البلدان، ج 3، ص 562.

(88) المفرد، ج 2، ص 279؛ لسان العرب، ج 10، ص 115؛ الأغاثي، ج 1، ص 347، ص 138، ص 148،

ج 2، ص 140، ص 95؛ ج 11، ص 193؛ ج 16، ص 161؛ تاريخ الطبري، ج 2، ص 1826؛ ابن سعد،

ج 5، ص 277، ص 306؛ رسائل البلقاء، ص 128؛ أنساب الأشراف، مخطوطه عاشر افندى، القسم

الأول، ورقة 578 (ترقيم حميد الله)، القسم الثاني، ورقة 717، 717ب، 741؛ ابن عساكر، ج 2،

ص 450؛ المحاسن والمساوئ، ج 1، ص 236-237؛ تاريخ الإسلام، ج 5، ص 11.



الرزق عن أطفاله، فيظل الأطفال يتلقون أرزاقيهم بعد موته والدهم وبعد رفع اسمه من سجلات العطاء. وقد عزم عمر بن عبد العزيز على إلغاء هذا الإجراء وتعيم الرزق على كافة أطفال المسلمين من أهل الديوان، إلا أنه قد أحجم عن عزمه هذا<sup>(89)</sup>.

وبالنسبة إلى حجم الرزق، فتكاد تجمع الروايات بأنه حدد بمنة درهم في السنة<sup>(90)</sup>. يبدأ صرفها منذ ولادة الطفل، ثم يأخذ المبلغ بالازدياد التدريجي مع إزدياد عمر الطفل إلى أن يصل سن البلوغ<sup>(91)</sup>. ويبدو أن هذا المبلغ ظل ثابتاً حتى مضت دولة بنى أمية. إذ روى أن السفاح، الخليفة العباسي الأول، قد خفضه إلى خمسة وثلاثين درهماً فقط، وحين تولى أخيه المنصور رفع المبلغ إلى ثمانين درهماً<sup>(92)</sup>. وتبيّن بعض الروايات أن إدارار الرزق للذرية لا يبدأ إلا بعد مرحلة الفطام<sup>(93)</sup>. وهو ما جرى عليه الأمر في البداية، ولكن سرعان ما تغير الحال وأصبح إدارار الرزق عند الولادة. وكان السبب في ذلك أن أهل الديوان كانوا يقتربون مرحلة الرضاع للإسراع في الحق أطفالهم بالأرزاق، فاحسَ الخليفة الأذى الذي يصيب أطفال المسلمين الذين لا يتم رضاعهم فسارع إلى درء هذا الأذى عنهم وأقرَ الحق ذرية المقاتلة ساعة ولادتهم<sup>(94)</sup>. ثم عاد الأمر سيرته الأولى

(89) فتوح البلدان، ج 3، ص 562؛ الأموال، رقم: 598. وهنا لابد من التنكير بالاتجاه العام الذي يميّز روایات أهل السنة لاسباب صفة العدل المطلق على سيرة عمر بن عبد العزيز تشبيهها لها بسيرة الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب. وكذا محاولة تصويره بصورة الحاكم المثالي، حتى جعلته بعض الروايات في عداد الخلفاء الراشدين وجعلته خامس الخلفاء.

(90) ابن سعد، ج 3 (1)، ص 215؛ ج 6، ص 212؛ فتوح البلدان، ج 3، ص 563-562؛ الأموال، رقم: 584، 586؛ انساب الاشراف، ج 4 (أ)، ص 206؛ ابن عساكر، ج 2، ص 450؛ الخارج، ص 50.

(91) ابن سعد، ج 3 (1) ص 214؛ الخارج، ص 50. وجاء في رواية أن المبلغ الأولي عند الولادة كان خمسين درهماً، يرتفع إلى مائة درهم ببلوغ العيل الثاني عشر شهراً. انظر: الأموال، رقم: 582. وجاء في رواية أخرى أن مخصصات العيل لم تتجاوز الدينار الواحد. انظر: ابن سعد، ج 5، ص 255.

(92) انساب الاشراف، مخطوطة عاشر افندى، القسم الأول، ورقة 578 (ترقيم حميد الله).

(93) فتوح البلدان، ج 3، ص 562؛ الأموال؛ رقم: 595، 586، 581.

(94) ابن سعد، ج 3 (1)، ص 217؛ الأموال، رقم: 581. وقد روي في هذا الصدد أن الأمهات المرضعات كن يسرعن في فطام اطفالهن طمعاً في نيل رزقه بعد فطامه، انظر: فتوح البلدان، ج 3، ص 562. وبالاضافة إلى الضرر الذي يلحق الطفل الغطيم فإن ذلك يتعارض في نفس الوقت مع تعاليم الاسلام



في خلافة معاوية حيث جعل الرزق بعد الفطام<sup>(95)</sup>. وظلَّ هذا الإجراء ساري المفعول أيام خلافة عبد الملك بن مروان<sup>(96)</sup>.

وبالإضافة إلى الرزق السنوي الذي حظي به أطفال المقاتلة، فقد كانت تصرف لهم مخصصات مالية أخرى، كهدية من الدولة بمناسبة عيد الفطر وعيد الأضحى<sup>(97)</sup>. كما كان يخصص كل طفل منهم بدرهم واحد في كل يوم من أيام شهر رمضان<sup>(98)</sup>.

ولما كان جزء كبير من موارد الدولة يجب عيناً لا نقداً، سواء كان ذلك من خراج الأرض أو العشور أو جزية الرأس، فقد كانت خزائن الدولة تمتلئ في مواسم الجبایة بمختلف أنواع الحبوب والثمار والفاكهه والجبين والعسل والخل والسمن والزيت<sup>(99)</sup>. فرأى الخليفة عمر أن يوزع من هذه المؤن على المسلمين، فخصص لكل طفل جربين من الحبوب، ويقال لكل مسلم؛ القاصر والبالغ على حد سواء<sup>(100)</sup>. كما كانت

---

التي تجعل الحد الأدنى لفترة الرضاع واحداً وعشرين شهراً لقوله تعالى: "وَحَمْلَةٌ وِفِصَالَةٌ ثَلَاثُونَ شَهْرًا، قرآن، 46:15.

اما الحد الأعلى لفترة الفطام فجعل سنتين لقوله تعالى في موضع آخر: "وَالوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْ لَا يَهْنَ حَوْلَتِينِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتَمَّ الرَّضَاعَةُ، قرآن، 2:233.

(95) الأموال، رقم: 597.

(96) تاريخ الطبرى، ج 2، ص 1020.

(97) أنساب الأشراف، ج 4 (أ)، ص 206.

(98) تاريخ الطبرى، ج 2، ص 2804.

(99) أنساب الأشراف، مخطوطة عاشر افندي، القسم الثاني، ورقة 717 ب.

(100) ابن سعد، ج 3 (1)، ص 220؛ قارن أيضاً: فتوح البلدان، ج 3، ص 564؛ الأموال، رقم: 607، 609، 609، 582؛ الفراج، ص 51؛ تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 150؛ أنساب الأشراف، ج 4 (أ)، ص 206. ويقال أن مخصصات الطعام كانت تشمل سجناء المسلمين. ابن سعد، ج 5، ص 257، 257، 262. وكان الجريب وحدة للكيل، والجريب في الأصل وحدة لمساحة الأرض، لسان العرب، مادة "جرب". وقد استهلاك الفرد الواحد في الشهر جريباً من الحبوب، الأموال، رقم: 608. وعن توزيع المؤن على أهل الديوان في مصر، انظر: المقرizi، احمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، القاهرة، 1270هـ، ج 1، ص 79.



توزع عليهم الكسوة بين الحين والأخر<sup>(101)</sup>. واستمرت عادة توزيع الكسوة حتى فترة متأخرة من خلافة بنى العباس في بعض الأقاليم<sup>(102)</sup>.

وبالنسبة إلى الحجاز، فقد اتخذت تدابير خاصة لنقل المؤن والغذاء من مصر إلى ميناء الجار على سيف البحر بواسطة السفن والمراكب. ومن الجار كانت تنقل إلى مدن الحجاز لتوزع على المستحقين<sup>(103)</sup>. وتسهيلًا لهذا الترتيب فقد شقت قناة تصل نهر النيل بخليج السويس، عند القلزم، أطلق عليها "خليج أمير المؤمنين" لأنَّ عمر ابن الخطاب كان صاحب الفكرة كما تقول الروايات<sup>(104)</sup>. وظلَّ تزويد أهل الحجاز بالمؤن عن طريق هذه القناة راتبًا لا ينقطع إلا عندما تشتعل الفتنة ثم يعود ليتسانف من جديد، إلى أن انقطع آخر

---

وقد ظلَّ توزيع الطعام ساري المفعول في بعض الولايات الإسلامية إلى زمن مبكر من القرن الثاني للهجرة. فها هو الشاعر جرير يذمَّر من حرماني عليه من المؤن التي كان بيت المال في اليمامة يوزعها على أطفال المسلمين من أصناف الفاكهة والسكر والزبيب، ويقول:

يُظْلِّ عِيَالِي لَا فَوَاكِهَةَ عِنْدَهُمْ      وَعِنْدَ أَبِنِ سَعْدٍ سَكَرٌ وَزَبِيبٌ

انظر : انساب الاشراف ، مخطوطة عاشر افندى، القسم الثاني، ورقة 696. ولدينا ما يؤكد ان هذا الأمر استمر إلى ما بعد وفاة جرير سنة 110هـ. إذ ما فتئت بعض أصناف المؤن ترد على بيت العال في دمشق أيام خلافة هشام بن عبد الملك (105-125هـ)، كالجين والتمور لتوزع على أهل الديوان. انظر : المصدر نفسه، ورقة 717.

وكانت هذه المؤن تتقطع بوفاة صاحب العطاء ولا توزع إلا على الأحياء، ولذلك درج الناس على استعمال التورية إذا ما أراد أحد أن يدعو على الآخر بالموت فاستعملوا عباره: "رفع الله جَرِيكَ" يتمون بذلك الموت لذاك الرجل. انظر : فتوح البلدان، ج 3، ص 564.

(101) ابن سعد، ج 5، ص 262؛ ج 3 (1) ص 214.

(102) العطاء في الحجاز، ص 86-87.

(103) فتوح مصر، ص 102؛ قارن أيضًا: الخطط، ج 1 ص 79؛ فتوح البلدان، ج 2 ص 253.

(104) فتوح مصر، ص 164-165؛ اليعقوبي، احمد بن واصل بن ابي يعقوب، كتاب البلدان، تحقيق م.ي. دي خويه، ليدن، 1892، ص 340؛ ياقوت الحموي، معجم البلدان ، بيروت، 1957، ج 2، ص 466-467.



مرة في خلافة أبي جعفر المنصور<sup>(105)</sup>. إزاء هذه التسهيلات المادية التي كان يحظى بها المقائلة من أهل العطاء، هم وأطفالهم منذ نعومة أظفارهم، لا يصعب على المرء أن يفسر ظاهرة تعدد الزوجات وكثرة انجاب الأطفال طالما كانوا مصدرًا إضافيًّا من مصادر دخل الأسرة في تلك الحقبة. ناهيك عن عامل الدين الذي حضَّ على كثرة الاتجاح، وعامل التراث القبلي الذي أورث العربي شعور الفخر بالكثرة والعدد<sup>(106)</sup>.

وارتبطت بمسألة توزيع المؤن على أهل الديوان مسألة أخرى هي التباين في مقادير المكافيل، فكتيبة لهذا التباين كان يحدث أنَّ مقدار الطعام الذي يناله الفرد في ولاية يقلُّ أو يزيد عن المقدار الذي يأخذه فرد آخر في ولاية أخرى، مع العلم أنَّ كلِّيهما من أهل الديوان. وللتلافي هذا النقص نرى أنَّ الأخفَف بن قيس في وفاته على عمر، طلب من الخليفة أنَّ يزيد في مكيال أهل البصرة<sup>(107)</sup>. كي يزداد، بطبيعة الأمر، نصيب أهل الديوان من المؤن في هذا المصر.

و ضمن محاولة سعيد بن العاص، عامل عثمان على الكوفة، لضبط الأمور في هذا المصر فقد قرر أنَّ يبعد النظر في الديوان بعد أن غابت عليه فئة أهل شرف العطاء، بينما حرم كثيرون من الروادف الذين استقروا في وقت متاخر فيه من العطاء<sup>(108)</sup>. فكان

(105) فتوح البلدان، ج 2، ص 253؛ قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، تحقيق محمد الزبيدي، دار الرشيد، بغداد، 1981، ص 338.

(106) وعن تأخر العرب بالكثرة - المكاثرة - انظر: لسان العرب، ج 5، ص 132-133. ولم يخل الشعر العربي في صدر الاسلام من الفخر بالعدد والكثرة وعد ذلك في مأثر القبيلة التي اعتادت أن تخر بها، وعلى سبيل المثال لا الحصر، نشير إلى عدد من الأبيات التي افتخر فيها الفرزدق بكثرة أبناء عشيرته في مناقضاته لجريج انظر: أبو عبيدة، معمر بن المثنى، نقائض جرير والفرزدق، تحقيق انتوني أ. بيفان، ليدن 1905، ص 510-511، ص 568، ص 571، ص 870، ص 872، ص 913. ولهذا السبب حرص مؤلفو كتب الأنساب على الإشارة دائمًا إلى عنصر العدد والكثرة عند ذكرهم للقبائل والعشائر وتعدادهم لفصائلها وبطونها وفخوذها. انظر ذلك في: جمهرة أنساب العرب، ص 66، 68، 194، 196، 197، 198، 222.

(107) زهر الآداب، ج 2، ص 642؛ قارن: الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1975، ج 1، ص 135.  
 (108) تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2852.

من بين الاجراءات التي اتخذها ان انقص مقدار الكيل الذي كان معمولاً به في العراق وجعله على غرار الصاع المعمول به في الحجاز، فأثارت خطوته تلك حق أهل الديوان وسخطهم<sup>(109)</sup>. وقد عبر الناس عن هذا السخط بحملة واسعة من التشهير بالوالى، لم تقتصر على فئة دون أخرى بل اتخذت طابعاً شعبياً تمثل برجز انتشر على السنة الصبية الصغار يرددونه في سكك البلد وأزرقته، واتهم فيه سعيد بن العاص بمحاولة تجويح المسلمين<sup>(110)</sup>.

وفي المدينة، وبعد أن استتب الأمر لمعاوية، رأينا كيف أن عامله مروان بن الحكم قد أعاد مكيال المدينة على ما كان عليه في عهد النبي (ص) توخيًا لإفشاء العدل<sup>(111)</sup>. ونظرًا للأهمية التي يوليها أهل الديوان قضية المكاييل، فقد أعاد الحاج بن يوسف، عامل عبد الملك على العراق، العمل بالصاع العراقي الذي كان معمولاً به في خلافة عمر بن الخطاب<sup>(112)</sup>. وفي الفترة ذاتها أدخل عامل عبد الملك على المدينة اصلاحاً في قيمة الصاع الحجازي وجعله على الحالة التي كان عليها أيام النبي (ص)<sup>(113)</sup>. مما يؤكد أنه انقص مرة أخرى بعد أن عدله مروان أيام خلافة معاوية. ولعله من الملفت للنظر أن هذه التغييرات في قيمة الكيل أو الصاع كانت تحدث في كل من العراق والجاز، الولaitين اللتين كانتا بؤرة للتمرد والثورة ضد الحكم الأموي إبان الفتنة الأولى والفتنة الثانية. وعلى Heidi من هذه الحقيقة نستطيع أن نستشف الصلة بين الاصلاحات في مقدارين

(109) المقدسى، محمد بن أحمد، أحسن التقسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق م.ي دي خويه، ليدن، 1877 ص 98-99. وكان صاع العراق يزيد ثلاثة أرطال على صاع الحجاز إذ كان مقداره ثمانية أرطال بينما كان الصاع الحجازي يزيد قليلاً عن خمسة أرطال. انظر: الأموال، رقم: 1599، 1600.

(110) ففي رواية سيف بن عمر أن الولائد والصبيان كانوا يرددون هذا الرجز في السكك:

يَا وَيْلَنَا قَدْ غَزِلَ الْوَلِيدُ      وَجَاءَنَا مُجَوِّعًا سَعِيدٌ

يُنْقِصُ فِي الصَّاعِ وَلَا يُزِيدُ      فَجَوَعَ الْإِمَامَ وَالْعَبْدَ

يتلهفون فيه على ولاية الوليد بن عتبة ويتهمنون سعيد بن العاص بتجويح الناس لأنهم انقص الكيل. تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2850؛ البيان والتبيين، ج 1، ص 315؛ أحسن التقسيم، ص 99.

(111) ابن سعد، ج 5، ص 30.

(112) الأموال، رقم: 1598، 1593.

(113) المصعب الظبیری، نسب فرشش، تحقيق ل. بروفنسال، القاهرة، 1953، ص 328.



الكيل ومحاولة استمالة قلوب الناس في هذين القطرين نحو النظام الجديد. وفي هذا ما يؤكد ما يذهب إليه الجاحظ حين يقول: "الأمراء تتحبب إلى الرعية بزيادة المكافيل. ولو كان المذهب في الزيادة في الأوزان كالمذهب في زيادة المكافيل ما قصّروا" <sup>(114)</sup>. وقد تتبه أرباب الدولة إلى ميل ولاتهم للتقرب من الناس على حساب خزينة الدولة فاحتاط بعضهم للأمر وحدد مقداراً للصاع في بعض الولايات وجعله مختوماً بخاتم حتى لا يزيد الولاة عليه أو ينقصون منه، فصار هذا الصاع يعرف باسم "الصاع المختوم" <sup>(115)</sup>.

وإذا كانت ردود الفعل في العراق على إنفاس الكيل قد اقتصرت على مشاعر الغضب المعلنة، فقد وصل الأمر في مصر، على سبيل المثال، إلى حد العصيان رداً على إنفاس الكيل. فعندما أمر هشام بن عبد الملك عامله على مصر باستبدال الصاع القديم بصاع آخر جديد، رفض أهل الديوان التعامل بالصاع الجديد وقام واحد منهم بكسره. وظللت حادثة كسر الصاع عالقة بأذهان الناس في هذه الولاية، فصارت ذريّة هذا الرجل يُعرفون بـ "بني كاسِرِ المُدْنِي" <sup>(116)</sup>. فالمدي الجديد الذي فرضه هشام أدى إلى تخفيض مقدار سدس كمية المؤن التي كان يأخذها أهل الديوان <sup>(117)</sup>. وإزاء حدة المعارضة للمكيال الجديد لم يكن أمام هشام من سبيل سوى التخلّي عنه والعودة إلى المكيال الأول <sup>(118)</sup>.

(114) البيان والتبيين، ج 1، ص 315.

(115) الأموال، رقم: 1589. إلا أن هذا الإجراء لم يمنع الأمراء عن الزيادة في المكافيل فروي أن خالد بن عبد الله القرشي والنبي العراق أيام هشام قد ضاعف صاع العراق فجعله ستة عشر رطلاً. تاريخ الإسلام، ج 5، ص 64.

(116) قضاة مصر، ص 101.

(117) المصدر نفسه، ص 104.

(118) Shaban, *Islamic History*, p. 149.

## المرأة وديوان العطاء

بالإضافة إلى المُخصّصات المالية التي أقرّها عمر لنساء النبي (ص) ضمن ترتيبات الديوان<sup>(119)</sup>، فقد خصّ نساء المهاجرين والأنصار وأهل السوابق بعطاء يتاسب مع المكانة التي وضع فيها أزواجهن<sup>(120)</sup>. ويلاحظ في هذا الصدد بروز عنصر الهجرة في تحديد حجم عطاء النساء<sup>(121)</sup>، ووضعه دون غيره من العناصر موضع الاهتمام. وهناك نوع من التضارب بين الروايات حول كفاءة هذا العامل بالنسبة لكل النساء المهاجرات ففي حين تتحدث بعض الروايات عن فرض العطاء لبعض النساء المهاجرات<sup>(122)</sup>، تتحدث روايات أخرى عن فرضه لكل المهاجرات باطلاق<sup>(123)</sup>. إذ كان عمر، كما روی، يخرج بنفسه إلى قيد حاملاً عطاء نساء خزانةً فيعطيهن بأيديهن<sup>(124)</sup>.

لم يكن عطاء النساء مقصوراً على نساء أهل الحجاز فحسب، كما توحّي به هذه الروايات، ولكنه شمل أيضاً النساء العراقيات حيث حدّ حجم عطائهن طبقاً لمراتب أزواجهن في الديوان، فروعية الفوارق ذاتها التي ميزت أهل الديوان في هذه الولاية عن بعضهم البعض. وعلى سبيل المثل لا الحصر ميّزت نساء القادسية، أي أزواج الذين

(119) مناقب عمر، ص 110؛ فتوح البلدان، ج 3، ص 551، 555، 556، 557؛ الأموال، رقم: 597.  
تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 153؛ الخراج، ص 46، 48؛ ابن سعد، ج 3 (1)، ص 213، 216، 219.

(120) تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2413؛ مناقب عمر، ص 109-110. وهناك رواية أخرى تبين أن حجم عطاء المرأة متعلق بمكانتها ومركزها هي دون أننى صلة لذلك بمكانة زوجها. فقد ورد النص التالي: "فرض للنساء المهاجرات وغيرهن على قدر فضلهن"، تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 153.

(121) الخراج، ص 46.

(122) فتوح البلدان، ج 3، ص 552، 556، 558. وحدّت رواية أخرى أسماء أربع نساء مهاجرات فرض لهن العطاء، ابن سعد، ج 3 (1)، ص 214. وجاء أيضاً أنه فرض لثلاث نساء فقط سماهن ووصفهن "بالمهاجرات الأولى"، الأموال رقم: 598؛ ابن سعد، ج 3 (1)، ص 219.

(123) تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 153.

(124) فتوح البلدان، ج 3، ص 552؛ تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2752؛ ابن سعد، ج 3 (1)، ص 214.



شهدوا القادسية، فجعل عطاهن مائتي درهم وهو أقصى ما أعطي لامرأة خارج الحجاز.  
بينما جعل عطاء باقي نساء العراق عطاء واحداً لا تمييز فيه<sup>(125)</sup>.

ولدينا ما يؤكد أنَّ عطاء النساء في العراق قد استمرَّ مذ أقرَّ أول مرَّة وحتى نهاية  
عصر الخلافة الراشدة. إذ روي أنَّ عليَّ بن أبي طالب فرض لامرأة من بنى أسد مائة  
درهم عطاء<sup>(126)</sup>. ويبدو أنَّ هذا المبلغ كان الحد الأدنى لعطاء النساء في هذه الحقبة.  
فيروي أبو يوسف القاضي، أنَّ سعيد بن العاص امارته على الكوفة من قبل عثمان،  
خضَّ عطاء امرأة هناك إلى مائة درهم بعد أن كان مائتين من قبل. فلما استخلف على  
كلَّمته المرأة في ذلك فرد عطاءها كما كان أول<sup>(127)</sup>. ولم يكن تخفيض عطاء هذه المرأة  
حالة فردية، بل أجراء عاماً أقرَّه سعيد بن العاص حين خضَّ عطاء النساء في الكوفة  
فعجله مائة بدلاً من مائتين فكان ذلك سبباً في بغض الناس له<sup>(128)</sup>. ومما يلفت النظر في  
رواية أبي الفرج عبارة "شرف النساء" التي تضمنها الشعر المنسوب إلى تلك المرأة،  
حيث وردت العبارة ذاتها في رواية سيف بن عمر التي نقلها لنا الطبرى ضمن رواية على  
لسان الخليفة عثمان هدد فيها بتخفيض عطاء أهل الكوفة رجالهم ونسائهم على حد  
سواء<sup>(129)</sup>. فان دلت هذه العبارة على شيء، فانما تدل على أنَّ مبلغ المائتين الذي خصَّ  
به نساء القادسية كان أعلى عطاء نالته المرأة في العراق. وبعبارة أخرى، فان عطاء  
المائتين كان بمثابة "شرف العطاء" لنساء أهل الديوان. وعلى أساس من هذا الفهم يسهل  
 علينا تفسير عبارة "شرف العطاء" التي وردت في الشعر. وهي عبارة تؤكِّد أنَّ فئة  
الاشراف من أهل الديوان لم تقتصر على الرجال فحسب بل شملت النساء أيضاً؛ نساء

(125) مناقب عمر، ص 110؛ تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2413.

(126) فتوح البلدان، ج 3، ص 558.

(127) الخراج، ص 48.

(128) يروى في هذا الصدد شعر لامرأة من أهل الكوفة تهجو فيه سعيد بن العاص لأنَّه حطَّ في عطاء  
النساء، وتترحم في الوقت نفسه على عهد أمامة سعد بن أبي وقاص، وتقول:  
فليت لي اسحاق كان أميرنا

وليت سعيداً كان أول هالك

بابنائهن مرهقات النيازك

يُحطط أشرف النساء ويتقى

انظر: الأغاني، ج 11، ص 31.

(129) تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2929.



تبيّن عن غيرهن من النساء اللاتي ثلن العطاء. فعندما خُفض سعيد بن العاص عطا النساء إلى مائة درهم فانه كان يقصد "أشراف النساء" فقط وليس نساء أهل الديوان جميعاً، ولعله بهذا القرار أراد أن يسوّي بين نساء أهل الديوان كافة في هذه الولاية حتى يصبح العطاء مائة درهم لكل منهن على حد سواء.

ومع خلو ما بين أيدينا من مصادر من روایات أخرى تتعلق بعطاء النساء في باقي الأقاليم الإسلامية، فإن الروایات الموجودة كافية لتشكل دليلاً على وجود توجّه إيجابي تجاه المرأة في المجتمع الإسلامي. لأنّ عطاء النساء، ولو أنه كان محلّتاً وفي نفس الوقت أقل من عطاء الرجال، إنما يشكّل خطوة أخرى خطّها الإسلام في سبيل تعزيز مكانة المرأة والرفع من شأنها، بعد أن سبق وأقر لها نصيبها من الميراث<sup>(130)</sup> الذي كانت قوانين الجاهلية قد حرمتها منه<sup>(131)</sup>.

ولعلنا نجمل هذه النقاط، وبشيء من اليقين، إن ديوان العطاء، وقد عمّ نفعه أهل الديوان رجالهم ونساءهم وأطفالهم، كانوا في سوادهم الأعظم من العرب، قد خلق نظاماً اقتصادياً واجتماعياً يرتبط ببعضه البعض ارتباطاً عضوياً. هذا النظام الذي كان من أبرز نتائجه ظهور طبقة متميزة في المجتمع الإسلامي، تتمتع بكل خدمات وتحظى بالدعم من قبل الدولة عرفت باسم الأشراف ولم يقتصر أفرادها على الجنس العربي لأنّ المولى من غير العرب كانوا بين المنتسبين لها.

(130) قرآن كريم، سورة النساء: 8، 12.

(131) المحبّر، ص 236، 324. وجدير بالذكر أن نصيب المرأة من الميراث أصبح نصف نصيب الرجل كما حددته الآيات الآتية الذكر. وهو تحديد يتفق مع العرف العربي الجاهلي الذي أقره ذو المجادل البشكري، أول من جعل للبنات نصيباً من الميراث في الجاهلية وأوصى بأن يعطي البنّت سهم وأن يعطي للابن سهماً، فوافق حكمه حكم الإسلام. انظر: المصدر نفسه.

## الحد الأدنى من العطاء وأثاره

عرف الحد الأدنى من العطاء باسم العطاء المُرْلَج، وهو العطاء القليل التافه<sup>(132)</sup>. وتضارب الروايات بشأن تحديد حجمه حسبما أقره عمر بن الخطاب، فبعضها يجعله ثلاثة درهم على أقل تقدير<sup>(133)</sup>، بينما يجعله البعض الآخر مائتي درهم فقط، وهو العطاء الذي خص به أبناء القبائل في ديوان أهل مصر<sup>(134)</sup>. وبغض النظر عن تضارب هذه الروايات، فإنه لا خلاف حول ردود الفعل المتنمرة التي كان يبديها أصحاب العطاء المزلج من بين أهل الديوان<sup>(135)</sup>. فها هو عبد الله بن خازم، أحد زعماء مصر والذي لعب دوراً بارزاً في حرب العصبية في خراسان بعد موت يزيد بن معاوية<sup>(136)</sup>، يلعن دراهم العطاء، فهي قليلة إلى درجة لا تفي معها بمؤونة فرسه<sup>(137)</sup>.

وفي الوقت الذي اكتفى فيه البعض بالتمر والشوكى، فقد بادرت فئة أخرى إلى البحث عن موارد إضافية تزيد بها دخلها أى وانتهم الحيلة إلى ذلك. ففي مصر على سبيل المثل وجد أصحاب العطاء المزلج في ازدراع الأرض وسيلة ميسورة لزيادة دخلهم ولو أن الأمر كان رهناً بالحصول على أدنى لذلك من واليها<sup>(138)</sup>. ويبعدو أن الحصول على مثل هذا الأدنى لم تكن تكتفه المصاعب أول الأمر، لأنَّ الوالي نفسه كان يزدرع كغيره من

(132) لسان العرب، ج 2، ص 290، 628.

(133) ابن سعد، ج (1)، ص 214؛ فتوح البلدان، ج 3، ص 552، مع العلم أنَّ رواية أخرى تجعل هذا العطاء مائتين وخمسين درهماً، ابن سعد، ج 3 (1)، ص 219.

(134) الخطط، ج 1، ص 79.

(135) تاريخ البيقوبي، ج 2، ص 176. ومع ذلك نرى بأنَّ عطاء بعض أبناء القبائل كان أقل من مائتي درهم. إذ بلغ عطاء أبناء هنيل مائة وخمسين درهماً فقط. الأغاني، ج 18، ص 98.

(136) فلهوزن، بوليوس، الدولة العربية وسقوطها، ترجمة يوسف العش، دمشق، 1956، ص 332.

.335

(137) البيان والتبيين، ج 2، ص 285.

(138) الإصلاحية، ج 2، ص 150، فتوح مصر، ص 162.

أهل الديوان، بل كان يمارس التجارة فجمع ثروة طائلة<sup>(139)</sup>. إلا أن فرص الحصول على هذا الأذن قد انعدمت أو كادت بعد أن أصدر الخليفة في المدينة أمراً منع المقاتلة بمقتضاه من ممارسة الزراعة<sup>(140)</sup>.

ولعل أهم ما يوحى به هذا الأمر هو أن الإزدراع في مصر قد نفثي بين المقاتلة إلى درجة أفلقت بال الخليفة. وإذا كانت ظاهرة الإزدراع قد نفثت في هذا الأقليم، فليس معنى ذلك أنها قد نفثت في باقي الأقاليم. ولابد هنا من أن نذكر بأن غالبية أهل الديوان في مصر كانوا من قبائل اليمن<sup>(141)</sup>. فليس من الغريب، والحالة هذه، أن ينجذبوا إلى الزراعة دون غيرها كجزء من تراثهم الزراعي في بلاد اليمن موطنهم الأول الذي هاجروا منه.

## (7)

### الديوان وتجمير المقاتلة

التجمير هو إبقاء الجيش مرابطاً في موقعه على حدود العدو مدة طويلة، قبل أن يؤذن لأفراده بالعودة إلى أهلهم وبيوتهم<sup>(142)</sup>. ولعل ارتباط ظاهرة التجمير في أذهان

(139) فتوح البلدان، ج 1، ص 257. "إِنَّ أَرْضَنَا أَرْضٌ مُّزَدَّرٌ وَمُنْتَجَرٌ، فَنَحْنُ نَصِيبُ فَضْلًا عَمَّا نَحْتَاجُ إِلَيْهِ لِنَفْقَاتِنَا".

(140) فتوح مصر، ص 162؛ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1387هـ/1967، ج 1، ص 155.

(141) المقرizi، احمد بن علي، البيان والإعراب عما حل بمصر من الأعراب، تحقيق أ. عابدين، القاهرة، 1961، ص 23؛ فتوح مصر، ص 69.

(142) الأذرحي، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1384هـ/1964، ج 11، ص 74؛ قارن أيضاً: الجاحظ، عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثالثة، بيروت، 1969، ج 5، ص 126؛ لسان العرب، ج 4، ص 146؛ الزبيدي، تاج العروس في شرح القاموس، طبعة معاذنة عن طبعة بولاق، بيروت، د.ت. ج 3، ص 108؛ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق محمد الطناجي، القاهرة، 1383هـ/1964، مادة "جر"؛ ابن دريد،



العرب بجبارتهم الملوك وطغائهم كالفراعنة والأكاسرة<sup>(143)</sup>، يشكل بحد ذاته مؤشرًا سلبياً لا مرأءَ فيه تجاه هذه الظاهره. وذلك لما أتصف به هؤلاء الحكام من صفات الظلم والقهر لرعاياهم وفقاً لما تصورهم به الروايات الإسلامية<sup>(144)</sup>. ولكن ضرورات الفتح من جهة، وكون غالبية الجيوش التي كانت تشارك في هذه الفتوح قد جاءوا من جزيرة العرب من جهة أخرى، جعلت من التجمير أمراً لا مندوحة عنه. ومع ذلك ظلّ موقف السنة الإسلامية

---

محمد بن الحسن، *الجمهرة في اللغة*، حيدر أباد، 1344هـ (طبعة معاذة، بيروت، د.ت) ج 2، ص 233؛ المفرد، ج 2، ص 85.

(143) لا تتفق الروايات حول أصل هذه الظاهرة فبعضها تعزّرها إلى الفراعنة وبعضها الآخر يعزّرها إلى الأكاسرة ملوك الفرس. فعندما خطب أحد زعماء الكوفة بجيش ابن الأشعث حاضراً إياهم على التمرد ضد الحاجاج قال: "إنكم أن أطعتم الحاجاج جعل هذه البلاد بلادكم ما بقيتم، وجئركم تجمير فرعون الجنود. فإنه بلقني أنه أول من جمرَ البعوث"، *تاريخ الطبرى*، ج 2، ص 1054؛ قارن: ابن الأثير، *ال الكامل في التاريخ*، ليدن، 1863-1871، ج 4، ص 463-462؛ البلاذري، احمد بن يحيى، *أسباب الاشراف*، تحقيق ف. الواردات، غريفسفالد (المانيا) 1883، ج 11، ص 325-326.

اما ربط التجمير بالاكاسرة فيدل عليه ما روی عن "الهرمزان" احد قادة الفرس الذين وقعوا في الأسر وأسلم بعد ذلك، من أن كسرى جمرَ بعوث فارس. وانشد الشافعى بيتاً من الشعر لم ينسب لقائمه، يعزي فيه التجمير إلى كسرى، والبيت هو:

وَجَمَرْتَنَا تَجَمِيرَ كُسْرَى جَنُودَةَ  
وَمِنْتَنَّا حَتَى مَلَنَا الْأَمَانِيَا

انظر: *الحيوان*، ج 5، ص 126؛ *النهاية*، مادة "جمر"، الازهري، ج 11، ص 74؛ *لسان العرب*، ج 4، ص 146؛ *تاج العروس*، ج 3، ص 108.

(144) ورد في القرآن الكريم نصف وخمس وعشرون آية في تجُّرُّ فرعون وظلمه. ومن السهل أن يعود القارئ إلى تلك الآيات مستعيناً بالمجمع المفهوس لأيات القرآن الكريم.

وبالإضافة إلى القرآن، في هناك بعض الأحاديث التي تبرّز هذا الجانب في شخصية الفراعنة؛ من بينها ما رواه الزهري عن كراهة النبي تسمية أطفال المسلمين باسم "الوليد" لأنّه من أسماء الفراعنة. حيث روی قوله: قد جعلتم تسمّون بأسماء فراعنتكم، انه سيكون رجل يقال له الوليد هو اضرُّ على أمتى من فرعون على قومه". مؤلف مجھول، *العيون والحدائق*، تحقيق م.ي دي خويه، ليدن، 1869، المجلد الأول، ص 112؛ قارن: الإصابة، ج 3، ص 637، المتنقى الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق بكري حياني وصفوة السقا، بيروت، 1399هـ/1979، ج 16، ص 43.

وفي ذمٍّ فرعون وردت أحاديث أخرى روی بعضها ابن سلطان القاريء، انظر: الدواني، جلال الدين، *إيمان فرعون*، تحقيق محمد بن الخطيب، القاهرة، 1383هـ/1964، ص 52-56.

تجاه هذا الأمر سلبياً، ففي نطاق هذا الموقف يُعزى إلى عمر بن الخطاب تحذيره المشهور من تجمير الجيوش مخافة الفتنة عليهم وعلى أهليهم<sup>(145)</sup>. ويمكن لنا أن نتبين بعض الدوافع التي وقفت من وراء هذا التحذير إذا ما تتبعنا الروايات التي تتحدث عن نداء إلى الانحراف والرذيلة عند بعض نساء المقاتلة المجرمرين، ليس فقط في خلافة عمر بل في عهد ما بعد عمر. فمن بين تلك الروايات ما نقل عن رجل من بني سليم يدعى جعدة السلمي أنه كان يغري بعض نساء المدينة للخروج معه خارج المدينة حيث كان يلهو بهن في غياب زواجهن المجرمرين. فتسرب خبره إلى جبهات القتال فأرسل أحد هؤلاء الأزواج رسالة شعرية إلى عمر بهذا الصدد كي يضع حداً لهذا العبث بنسائهم<sup>(146)</sup>. وتتحدث الروايات كذلك عن نساء كنَّ على شفا الخيانة والغدر بازواجهن لطول افتقادهن لهم<sup>(147)</sup>. وكثيراً ما كانت العلاقة الزوجية تسوء بين الرجل وزوجته أثناء غيابه<sup>(148)</sup>.

ووصل الأمر ببعض الأزواج إلى فك رباط الزوجية<sup>(149)</sup>. بل بلغ الأمر ببعض نساء المجرمرين إلى درجة الزنا<sup>(150)</sup>.

لم تبقَ معاناة نساء المجرمرين سراً دفيناً في صدورهن، إذ اخذت هذه المعاناة تكشف شيئاً فشيئاً. ويروى في هذا الصدد أنَّ الخليفة عمر قد وقف بنفسه على معاناة امرأة حين سمعها وهو يطوف في سكك المدينة، تحدث نفسها شاكية طول غياب زوجها، وأنها لو لا خشية الله، لأوشكت ان تستسلم لنزواتها، فما كان من عمر، كما تقول الرواية، إلا أن أرسل أمراً بإغفال زوجها من الجبهة، ثم توجه إلى ابنته حفصة أم المؤمنين

(145) نسب إلى عمر بن الخطاب قوله: "لا تجمروا الجيوش فتفتوهم". النهاية، مادة "جرائم"؛ الإزهري، ج 11، ص 74، نسان العرب، ج 4، ص 146؛ تاج العروس، ج 3، ص 108. وفي رواية أخرى لهذا

الحديث ورد: "لا تجمروا المسلمين فتفتوهم وتفتون نسائهم"، انظر: المفرد، ج 2، ص 233.

(146) ابن سعد، ج 3 (1)، ص 205؛ الجاحظ، عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1399هـ/1979م، ج 3، ص 88؛ الأدمي، الحسن بن بشر، المؤتلف والمختلف، تحقيق عبد السatar فراج، القاهرة، 1381هـ/1961، ص 82؛ الاصابة، ج 1، ص 261.

(147) مناقب عمر، ص 83.

(148) ابن قيم الجوزية، أخبار النساء، بيروت، 1973، ص 14-15.

(149) الأغاني، ج 21، ص 37.

(150) أخبار النساء، ص 151-152؛ المحسن والمساوي، ج 2، ص 208.



يستخبرها عن المدة التي تستطيع الزوجة أن تقصيها وهي خالية من زوجها، فأخبرته أن أقصى ما تستطيعه هو ستة أشهر. فصار لا يسمح بعدها أن يظل الجيش مجرماً بعد هذه المدة<sup>(151)</sup>. وسواء كان هذا الإجراء قد حدث بالفعل أو لم يحدث، وكان عزوه إلى عمر جزءاً من التوجه الإسلامي العام الذي يميل إلى تصوير هذا الخليفة بصورة الحاكم المثالي، فإن الأمور لم تسر كما أراد لها عمر أن تكون. فيبيان خلافة عثمان اعتاد المسلمون أن يخلفوا في الجبهة الشرقية في خراسان عدة آلاف من الجنود يمكثون فيها سنة كاملة ولا يستبدلون بغيرهم إلا في موسم الغزو التالي<sup>(152)</sup>. وظلّ الأمر كذلك حتى استخلف معاوية حيث حاول وضع حد لظاهرة التجمير في هذه الجبهة، فبعث بجيش كبير إلى هذه الولاية بصحبة نسائهم وأولادهم لتكون خراسان لهم مقراً دائماً<sup>(153)</sup>. ومع ذلك فإن طريقة المناوبة لم تختلف كلية بل ظلت باقية إلى أيام عبد الملك<sup>(154)</sup>. إذ شهدت هذه المنطقة اعنف الحروب والحملات ضد الثوار الخارج وكانت مستهدفة لضغط عسكري من الشرق<sup>(155)</sup>. ولدينا أدلة أخرى تؤكد استمرارية المناوبة في السنوات التي أعقبت موت عبد الملك، حيث لم يكن لدى ابنائه الأربع الذين خلوفه في الحكم من حيلة للتخلص منها. وكان كل ما فعلوه هو تقصير فترة التجمير من ستة أشهر، كما أقرّها عمر بن الخطاب، إلى أربعة أشهر كما أمر بذلك سليمان بن عبد الملك<sup>(156)</sup>.

(151) مناقب عمر، ص 83-84؛ قارن: السُّبْكِي، عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، القاهرة، 1383هـ/1964م، ج 1، ص 284؛ اليزيدي، محمد بن العباس اليزيدي، كتاب الامالي، تحقيق عبد الله، بن احمد العطوي الحضرمي (نسخة مصورة في بيروت، دُرِّت عن طبعة حيدر آباد، 1369هـ)، ص 98-99.

(152) فلم يزل أهل البصرة يغزون من لم يكن صالحًا من أهل خراسان، فإذا رجعوا خلفوا أربعة الآف للعقبة. فكانوا على ذلك حتى كانت الفتنة. تاريخ البطري، ج 1، ص 2906.

(153) العلي، صالح احمد، "استيطان العرب في خراسان" مجلة كلية الآداب، (3) بغداد، 1959، ص 36-85.

(154) تاريخ الطبرى، ج 2، ص 826 "حتى ثانى أيام عقبهم فتقعهم وتبعد آخرین مكانهم".

(155) Abd al-Amir Dixon, *The Umayyad Caliphate*, 65-86/684-705 (A Political Study), London, 1971, p. 169ff.

(156) ابن الجوزي، المنظم، مخطوطة بوليليانا، بوكوك، 255، اوري، 779، ورقة 4.



وكغيرها من القضايا التي استأثرت باهتمام المسلمين، فقد حظيت قضية التجمير باهتمام رواة الحديث. فروي في هذا الصدد حديث يجعل أجر المرأة التي تصبر على غياب زوجها الذي يخرج مجاهداً في سبيل الله كأجر الشهيد سواء<sup>(157)</sup>. لم تقتصر الآثار السلبية الناجمة عن التجمير على الجنس اللطيف فحسب، إذ لم يكن حال الرجال من المجرمين أقل سوءاً من النساء. فقد حفظت لنا المصادر جزءاً من الروايات التي تعكس إنزال المجرمين إلى مهافي الرذيلة، حيث أدى بهم طول الغياب عن زواجهم إلى ارتياح محلات البغاء<sup>(158)</sup>. ومن الجدير بالتنويه في هذا المقام أن أولى الأمر من قادة المسلمين كانوا يبدون نوعاً من التساهل في إيقاع الحدود على مرتكبي هذه الجنایات. مع العلم أن عقوبتها المنصوص عليها تتراوح بين عقوبة الجلد بالسوط وبين القتل رمياً بالحجارة<sup>(159)</sup>. وأبسط تفسير لهذا الموقف المتسامح هو الإخلال بقواعد الشرع ان لم يكن تعطيلياً مطلقاً للحدود.

تعدّ ظاهرة عند الرجال حدود البغاء ووصل الأمر ببعضهم إلى درجة اللواط<sup>(160)</sup>. وغني عن القول ما تتطوّي عليه هذه الفاحشة من بالغ الخطر على أخلاق الأمة<sup>(161)</sup>. وأدرك بعض أعداء المسلمين حاجة الجنود المجرمين إلى النساء فعمدوا إلى

(157) فمن صبرتْ مِنْهُنَّ واحتبستْ أَعْطَاهَا اللَّهُ أَجْرَ الشَّهِيدِ، أخبار النساء، ص 119.

(158) أنساب الأشراف، ج 11، ص 334-335.

(159) عن عقوبة الزنا انظر: الماوردي، أبو الحسن، الأحكام السلطانية، القاهرة، 1298هـ، ص 215؛ الفراء، أبو يعلى، الأحكام السلطانية، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1394هـ/1974، ص 263.

(160) ميت آدم، الحضارة الإسلامية، ترجمها عن الالمانية أو ريدة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1387هـ/1967، ج 2، ص 166.

(161) خصص الجاحظ فصلاً كاملاً في كتاب المعلمين سماه: "في ذم اللواط"، انظر: رسائل الجاحظ، ج 1)، ص 43؛ قارن أيضاً: رسائل الجاحظ: "مفاخرة الجواري والغلمان"، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1384هـ/1965، ج 2، ص 100-102؛ طبقات الشافعية الكبرى، ج 3، ص 18، الخراج وصناعة الكتابة، ص 76، نهاية الأربع، ج 2، ص 204-207، كنز العمال، ج 5، ص 338 وما بعدها. ويتطرق الجاحظ في موضع آخر إلى لواط خراسان فيقول: كان السبب الذي اشاع في أهل خراسان اللواط وعودتهم ذلك، كثرة خروجهم البعوث وكانوا لا يستطيعون



أغرائهم واستدرجهم إلى البقاء تثبيطاً لهمّهم وتوهينًا لعزيمتهم في القتال<sup>(162)</sup>. وقد تتبه بعض الأتقياء من المقاتلة إلى خطر الانسياق وراء الشهوة التي قد تجرّهم إلى ارتكاب الفاحشة أثناء مدة تجميرهم، حتى أن بعضهم قد هم في أخماء نفسه خوفاً من أن يقع في المحظور<sup>(163)</sup>. وقد أشار عمر في أحدى وصاياه إلى الخليفة من بعده إلى ضررٍ أبعدَ أثراً للتجمير قد يتحقق بأمة الإسلام جميعها لأنَّ حبس المسلمين في التغور قد يؤدي إلى انقطاع النسل والذرية<sup>(164)</sup>. وهو أمر يرى فيه الجاحظ النهاية الحتمية حيثُ يعتبره إبطالاً للدين والدنيا معاً<sup>(165)</sup>.

وإذا كانت التحذيرات المنسوبة إلى عمر أو الرأي الذي يعتمد الجاحظ يصدران عن رؤية دينية أخلاقية، فقد نظر خليفة آخر إلى التجمير من خلال منظور سياسي براغماتي، فمعاوية بن أبي سفيان يرى في التجمير خطراً على عقائد الجنود وولائهم السياسي لخليفتهم إذا ما مكثوا فترة طويلة في التواحي التي يرسلون إليها، لأنهم مع تعاقب الأيام قد يتشربون بأخلاق أهل تلك التواحي مما قد يفسد ولاءهم وينقص من طاعتهم لحكامهم<sup>(166)</sup>. وكان هذا بعد نظر من قبل معاوية، يؤكد ما حدث بعد مرور أكثر من قرن

---

إخراج النساء والجواري معهم. ولم يكن لهم بد من غلمان تهيء مؤنهم، فلما طال مكث الغلام مع صاحبه بالليل والنهار وفي حال التبدل والتكتشف وفي حال اللبس والستر، وكانت الغلمة تهيج بهم شغفوا بغلمانهم وهم فحول، فتعودوا ذلك في "أسفارهم"، الشاعبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن اسماعيل، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1384هـ/1965، ص 553.

(162) أنساب الأشراف، ج 11، ص 34. ويروى في هذا الصدد حديث بين خطر النساء والخمر على أمّة المسلمين. فروى عن النبي (ص) قوله: "أَخْوَفُ مَا أَخَافُ عَلَى امْتِي النِّسَاءُ وَالخَمْرُ". نهاية الأربع، ج 2، ص 198.

(163) الإصلاحية، ج 2، ص 464. وقد حرمت الشريعة الإسلامية الخصاء ليس في الإنسان فحسب بل في البهائم وأعتبر الخصاء من المثلثة التي حرمت كذلك أيّما تحريم، انظر ذلك: في لسان العرب، ج 11، ص 615، الحيوان، ج 1، ص 128-129-177-180.

(164) من بين ما أوصى به عمرُ الخليفة من بعده قوله: "وَلَا تجْمِرُهُمْ فِي الْبَعْوَثِ فَتَقْطَعُ نَسْلَهُمْ"، البيان والتبيين، ج 2، ص 48.

(165) رسائل الجاحظ، ج (1)، ص 43.

(166) العقد الفريد، ج 4، ص 373.



من الزمان حين أفسد أهل الكوفة، المشهورون بالتشييع، جند الخليفة المنصور لطول مكثهم بين ظهيرائهم مما حدا بالمنصور إلى بناء مدينة بغداد لتكون خالصة له ولجنده وبطانته<sup>(167)</sup>.

ومع مرور الزمن رسخت في أذهان الناس صورة قبيحة للتجمير، ولم يخف ذلك بالطبع على الحكام المسلمين فاستخدموه شعاراً يلوّحون به لجذبهم على سبيل الترغيب تارة وعلى سبيل الترهيب تارة أخرى. فقد عرفوا نقل وطأته على كاهل أهل الديوان الذين كانوا يرون في سرعة عودتهم من الغزو إلى بيوتهم وأهليهم أقصى ما يبتغون<sup>(168)</sup>. فكثيراً ما كان يلوح الخلفاء أو قوادهم باستخدام التجمير ليحتوا جندوهم على أداء واجبهم القتالي على خير وجه<sup>(169)</sup>. ونراهم في بعض الأحيان قد نفذوا تهديداتهم تلك وجمروا أهل الديوان في ناحية من نواحي سلطانهم<sup>(170)</sup>. وعلى ضوء هذه الرؤية للتجمير يسهل على المرء فهم الوعود الذي اعتاد على أطلاقها الخلفاء الجدد لدى تسلمهم السلطة، خاصة تلك التي كانوا يقطعون فيها على أنفسهم العهود بala يجمروا أهل الديوان<sup>(171)</sup>. واضح أنَّ

(167) تاريخ الطبرى، ج 3، ص 272.

(168) أنساب الأشراف، مخطوطة عاشر افندى، القسم الثانى، ورقة، 73ب، ورقة 190ب، تاريخ الطبرى،

ج 2، ص 1624، الأغانى، ج 20، ص 108؛ ج 21، ص 40، الكامل، ج 5، ص 139.

(169) لما شد أهل المدينة على أهل الشام شدة رجل واحد يوم الحر، تراجع أهل الشام قليلاً، فصاح بهم مسلم بن عقبة أميرهم ولم يعجبه قتالهم وقال: "أما والله ما جزاكم عليه إلا ان تخرموا العطاء وأن تُجرموا في أقاصى الشعور". تاريخ الطبرى، ج 2، ص 414.

(170) مثل ذلك ما فعله سليمان بن عبد الملك حين حظر العودة على جيش أهل الشام الذي أرسل إلى بلاد السندي، فظل مجرماً في السندي إلى أن تولى عمر بن عبد العزيز فامر بعودتهم. تاريخ الطبرى، ج 2، ص 1275. وكان عبد الملك قد أوعز من قبل إلى الحاجاج بن يوسف بتجمير أهل الديوان في العراق جراء لهم على تأييدهم لثورة ابن الأشعث. أنساب الأشراف، مخطوطة عاشر افندى، القسم الثانى، ورقة 21 أ. وكذا فعل الحاجاج عندما أمر بجيش العراق أن يمكث في سجستان إلى أن يتم مهمته ولو استغرقه الأمر وقتاً طويلاً. تاريخ الطبرى، ج 2، ص 1054؛ الكامل، ج 4، ص 462-463؛ أنساب الأشراف، ج 11، ص 325-326.

(171) من أبرز الأمثلة على ذلك خطبة الخليفة يزيد بن الوليد بن عبد الملك، الذي لقب بيزيد الناقص، عندما بويع بالخلافة بعد مقتل الوليد بن يزيد حيث قال: "ولا اجمركم في بعوئكم فاقتكم وأفتن أهلكم".



الغاية من تلك الوعود هي بث الطمأنينة في نفوس الجنود ومن ثم كسب دعمهم ورضاهما عن الخليفة الجديد.

ويجدر أن نشير في هذا الصدد إلى أن فئات المعارضة السياسية كانت هي الأخرى تستغل خوف أهل الديوان من التجمير فتستخدمه للتحريض ضد السلطة الحاكمة. ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك ما قام به دعاة التمرد الذي قاده ابن الأشعث ضد الحاج عبد الملك، حين شرع الدعاة في تحريض أهل ديوان العراق للانضمام للثورة حيث أشاعوا بأن الحاج عازم على تجميرهم في سجستان وأنه لن تكون لهم عودة قريبة إلى أهليهم<sup>(172)</sup>.

وعلى صعيد آخر كان للتجمير نصيب في تكريس عداء بعض الأقاليم لخلفاء بني أمية، فمن جراء تزايد اعتماد الأمويين على جيش الشام في إخماد الثورات المتلاحقة في أنحاء مختلفة من الدولة الإسلامية<sup>(173)</sup>، وبسبب الحاجة إلى ضمان الأمن في مناطق الغلbian، كان على هذا الجيش أن يرابط لأوقات طويلة في هذه المناطق، ولذا أصبح ينظر إليه كجيش احتلال ويقابل بمشاعر الكراهة<sup>(174)</sup>.

ولعل أكثر ما كان يغذي الكراهة، تلك المضايقات التي كانت تحدث من جراء تعرّض الجنود الشاميين للنساء أثناء إقامتهم في الأنصار نفسها. وقد أشار قتيبة بن مسلم

تاریخ الطبری، ج 2، ص 1835؛ البیان والتبین، ج 2، ص 142. ووعد الولید بن عبد الملک الوعد ذاته في مناسبة أخرى. المصدر نفسه، ج 2، ص 204.

(172) فمما قاله بعضهم: «إنك أن أطعم الحاج جعلها بلادكم ما بقيتم وجمركم تجمير فرعون لجنده». أنساب الاشراف، ج 11، ص 325-326؛ تاریخ الطبری، ج 2، ص 1054؛ الكامل، ج 4، ص 462-463.

وبيدو أن نية الحاج بتجمير الجيش كانت معروفة على نطاق واسع بين المشتركين في هذه الحملة، كما يشهد بذلك بيت من الشعر قاله الأعشى في هذه المناسبة وهو:

وَحَبَّتْ لَنْ مَا لَنَّا رَجْمَةً  
سِنِينَ وَمِنْ بَعْدِهَا أَشْهُرٌ  
أنظر: الأغاني، ج 5، ص 150.

(173) هاملتون، جب، «تطور الحكومة في صدر الإسلام وعهد الأمويين»، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة احسان عباس، بيروت، 1964، ص 45-60.

(174) أنساب الاشراف، ج 4 (أ)، ص 32، 50.



الياهلي إلى ذلك حين دعا جنوده لتأييد خلعه لسليمان بن عبد الملك<sup>(175)</sup>. وحرصاً من الحاج على عدم تفجر الكراهية لأهل الشام، حذرهم من الدخول إلى البيوت والاعتداء على النساء وهددهم بأنه لن يسكن على أيٍّ من تلك المخالفات<sup>(176)</sup>. وإنعاناً منه في الحيطه فقد أمر بعزلهم عن بيوت أهل الكوفة وأسكن الجنود في معسكر بعيد عن أحياء المدينة<sup>(177)</sup>. ويبدو أنَّ شبح هذه المشكلة قد استحوذ على مخيلة الحاج وعزز على أنَّ يسمُّ أمرها. فجاء قراره باقامة مدينة واسط لتكون خاصة بجيوش الشام المرابطة في العراق<sup>(178)</sup>.

## (8)

### العطاء والعوامل السياسية

إعتاد بعض الخلفاء أن يعطوا زيادة على عطاء المقاتلة عند توليهم السلطة. وكان عثمان أول من استحدث هذه الزيادة حيث زاد مئة درهم في عطاء أهل الديوان<sup>(179)</sup>. وهذا على حذو عثمان في ذلك عندما بُويع للخلافة<sup>(180)</sup>. ورأينا ذلك يتكرر في خلافة بني أمية عندما زاد الوليد بن يزيد في عطاء أهل الديوان عشرة دنانير وضاعف الزيادة لجند الشام

(175) ومن بين ما قاله قتيبة وهو يحاول استئصال الناس إلى جانبه: "حتى متى يتپطح أهل الشام بأفنيكم وظلال دياركم". تاريخ الطبرى، ج 2، ص 1288؛ الكامل، ج 5، ص 14.

(176) أنساب الأشراف، ج 11، ص 350.

(177) تاريخ الطبرى، ج 2، ص 1098.

(178) أنساب الأشراف، مخطوطه عاشر افندي، القسم الثاني، ورقة 1250 (ترقيم حميد الله)؛ قارن: العصامي، سبط النجوم العوالى في أنباء الأولين والتواتى، القاهرة، 1380هـ، ج 3، ص 157. وجاء في بعض الروايات أن بناء واسط قد أوكل إلى رجل يسمى أبو موسى العذري، وكان له ابن اسمه الحكم يحسن تعبير الرؤيا عاش أيام المهدى. المحسن والمساوىء، ج 1، ص 315.

(179) تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2804.

(180) أبو الفرج الأصفهانى، مقاتل الطالبيين، تحقيق أحمد صقر، 1970، ص 55.



خاصة<sup>(181)</sup>. وبغض النظر عن الفترة التي بدأت تُعطى فيها هذه الزيادات أو الخلفاء الذين منحوها، فقد كانت زيادات موسمية غايتها التحبيب إلى الرعية والفوز برضاهما<sup>(182)</sup>. وكانت حاجة الخلفاء لنيل هذا الرضا تزداد في أوقات الشدة عندما تتشبّث القلائل والثورات، فكانوا يلجأون إلى منح هذه الزيادة تنشيطاً لهم المقاتلين وتنبيئاً لطاعتهم. فعندما ثار أهل المدينة على يزيد بن معاوية وأرسل جيشه الذي خاص وقعة الحرّة أعطى كل فرد منهم مائة دينار زيادة على عطائه<sup>(183)</sup>.

وخطا المنصور خطوة مماثلة عندما ثار عليه عبد الله بن علي فزاد في أرزاق عيال المقاتلة بعد أن كان السفاح قد حطّها من قبل<sup>(184)</sup>. ولم تكن الزيادة في العطاء مقصورة على المؤيدين والأنصار فحسب، بل كانت تمنح أو يُوعَد بها أنصار المعارضين والمتمرّدين لكي يتخلوا عن قوادهم وزعمائهم ويتحولوا في ولائهم للسلطان<sup>(185)</sup>.

(181) تاريخ الطبرى، ج 2، ص 1754؛ العيون والحدائق، ص 123، ويبدو أن ذلك كان متبعاً منذ نشوء دولة بنى أمية. إذ روى أن يزيد بن معاوية اقترح على أبيه أن يرفع عطاء أهل الشام ويخبرهم أن الزيادة قد جاءت بمبادرة من ابنه يزيد حتى يرفع ذلك من منزلته عندم ويختبئ اليهم". ابن ظفر الصقلى، محمد بن أبي محمد، أبناء نجاء الأبناء، دار الآفاق، بيروت، 1980، ص 106. وأجرى عمر بن عبد العزيز زيادة عشرة عشرة في عطاء الجندي العربي والمولى سواء. أبو نعيم الاصبهانى، حلية الأولياء وطبقات الاصفياء. القاهرة 1351هـ/1932، ج 5، ص 331؛ وانظر أيضاً: الجھشیاری، کتاب الوزراء والكتاب، القاهرة، 1938، ص 191.

(182) التنظيمات، ص 134. وكثيراً ما كانت تلغى هذه الزيادات بعد موت الخليفة التي اقرّها. فقد ألغى يزيد بن الوليد بن عبد الملك الزيادة التي زادها سلفه الوليد بن يزيد. انظر: تاريخ الطبرى، ج 2، ص 1825؛ المننظم، مخطوطه بوليانا، ورقة 142.

(183) "ونادى مناديه في الناس بالمسير على أن يعطوا أعطياتهم كملاً ويعان كل أمرىء منهم بمائة دينار". انصاب الأشراف، ج 4 (ب)، ص 33.

(184) انصاب الأشراف، مخطوطة عشر افتدي، القسم الاول، ورقة 578 (ترقيم حميد الله). وقد خص معاوية من حاربوا في صوره في وقعة صفين بشرف العطاء مكافأة لهم على تأييدهم له. المحاسن والمساوىء، ج 2، ص 228؛ قارن أيضاً: الجاحظ، عمرو بن بحر، الناج في أخلاق الملوك، تحقيق احمد زكي باشا، القاهرة، 1332هـ/1914، ص 57.



وكلما كانت المهام العسكرية التي يكفل بها أهل الديوان محفوفة بالمخاطر، كان يزداد في عطاء الجنود الذين يرسلون في هذه المهام تشجيعاً على قبولها والمشاركة فيها. وهو ما كان يحدث عند ارسال الجيوش للمرابطة في الشغور بـإباء العدو<sup>(186)</sup>. وعلى الرغم من اختلاف التسميات التي أطلقت على تلك الزيادة<sup>(187)</sup>، فإنها كانت وسيلة لكسب ولاء المقاتلة وتشجيعهم على تنفيذ واجبهم العسكري، إذ كان رجال الدولة يدركون الصلة قائمة بين العطاء وطاعة أهل الديوان<sup>(188)</sup>. ولذا فقد استخدموه العطاء سلاحاً بـأيديهم يعاقبون به خصومهم من جهة أو يتسللون به إلى قلوب أنصارهم من جهة أخرى. فكثيراً ما أوقف ادرار العطاء لسكان المناطق التي تُبْدِي معارضته أو تشارك في عمل معاذلة، وكانت مدة التوقف تطول أو تقصير وفقاً لمشيئة الخليفة<sup>(189)</sup>. ليس هذا فحسب

---

(185) في هذا الصدد، يروى أن عبد الملك قد عرض الزيادة في عطاء أولئك الذين ناصروا عمرو بن سعيد الاشدق في تمدده ضد الخلافة حتى ينصرفوا عنه.

الإمامية والسياسة، ج 2، ص 27. ومارس الأسلوب نفسه عندما عرض على المشاركين في ثورة ابن الأشعث أن يجعل عطاءهم ورزاقي عيالهم مساوياً لعطاء وأرزاق أهل الشام. أنساب الأشراف، مخطوطه عشر افندى، القسم الثاني، ورقة 16 أ.

(186) الفراج وصناعة الكتابة، ص 319؛ الرشيد بن الزبير، الذخائر والتحف، تحقيق محمد حميد الله، الكويت، 1959، ص 209.

(187) من بين تلك التسميات التي امكناها الوقوف عليها: (المعونة) وهو مبلغ إضافي يعين أهل الديوان على قضاء حاجتهم. انظر: تاريخ الطبرى، ج 2، ص 755. (الرغائب) أي المبلغ الذي يُرْغَبُ الجيش فى مهماتهم ويقوى من طاعتهم لأمرائهم. زهر الأدب، ج 1، ص 541. (الجعل أو الجعلة) وهو مبلغ يشترطه المقاتل قبل خروجه فى الغزوة. أنساب الأشراف، ج 11، ص 106؛ قارن: لسان العرب، ج 11، ص 111.

(188) سئل بعض رجال بني أمية عن سبب زوال سلطانهم فقال: "... وبطل عطاء جندنا فزالت طاعتهم لنا، واستدعاهم اعداؤنا فأعانوهم علينا". المحسن والمساوية، ج 1، ص 254.

(189) حرم معاوية عامنة انصار على من أهل الكوفة بعد توليها الخلافة، الأغاثي، ج 10، ص 119. وكان حرمانهم من العطاء قد سَهَّلَ على حجر بن عدي تحريضهم على معاوية، تاريخ الطبرى، ج 2، ص 113؛ الأغاثي، ج 16، ص 2.

وحرم أهل الكوفة من عطائهم مرة أخرى بعد ثورة زيد بن علي ضد هشام بن عبد الملك، تاريخ الطبرى، ج 2، ص 1716. الا أن هشاماً سرعان ما تراجع عن قراره وأنزل العطاء من جديد. أنساب



فمجرد الانتماء إلى المعارضة أو التعاطف معها كان كفيلاً بحرمان رجل الديوان من عطائه، ووصل الأمر في بعض الأحيان أن قطع العطاء لمجرد أن كانت الشكوك تحوم حول ولاء الشخص للخليفة<sup>(190)</sup>. وفي حالات أخرى كانت العقوبة تتمثل بتخفيض حجم العطاء فحسب، لا بقطعه كلية. ومن الأمثلة على ذلك ما كان من تخفيض عطاء أهل بيت معروف من أهل المدينة من قبل هشام بن عبد الملك حين جعل عطاءهم في مرتبة عطاء الموالي<sup>(191)</sup>. وكذا فعل الخليفة العباسي المهدى حين أخرج أبناء أسرة زياد بن أبيه من ديوان قريش وديوان العرب وجعلهم في ديوان الموالي<sup>(192)</sup>. وبالرغم من أن هذه العقوبة تبدو لأول وهلة وكأنها ذات طابع مادي يتمثل في تخفيض حجم العطاء، إلا أنها في الوقت ذاته تتخطى على عقاب معنوي أشدّ خطراً وأبعد شأنًا من العامل المادي. فمجرد جعل هؤلاء، وخاصة فيما يتعلق بأسرة آل زياد، في ديوان الموالي دليل على التشكيك في نسبهم بل ونفيهم من الانتماء إلى الأصل العربي. وجريأً مع هذه السياسة فقد أطلق عبد الملك يد عامله الحجاج في ديوان أهل العراق، ليرفع عطاء من يشاء ويحطّ عطاء من يشاء<sup>(193)</sup>.

الإشراف، مخطوطه عشر ألفني، القسم الأول، ورقة 514 (ترقيم حميد الله). وأنثاء خلافة هشام أيضاً قطع عطاء أهل المدينة وأهل مكة على أثر الثورة نفسها. الأغاني، ج 7، ص 21. وحرم جماعة من أهل العراق عطاءهم بعد ثورة عبد الرحمن بن الأشعث، الأغاني، ج 4، ص 158. وقد بلغ عدد هؤلاء المحروميين من العطاء وفقاً لبعض التقديراتعشرين ألفاً. تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 291.

(190) فطى سبيل المثال أوقف الخليفة عثمان صرف العطاء لعبد الله بن مسعود عندما ازدادت إنتقاداته ضد منهج الخليفة وسياسته، ابن سعد، ج 3 (1)، ص 114. ومنع مروان بن الحكم اثناء امارته على المدينة العطاء عن ابن صهيب الرومي، لأنه لم يكن راضياً عن موقفه تجاه مقتل عثمان، أنساب الإشراف، ج 4 (أ)، ص 90. وعاقب الحجاج رجلاً من أهل العراق بمنعه العطاء عنه لأن أخيه ناصر ابن الأشعث في ثورته. ابن عساكر، ج 4، ص 61. وقطع عبد الملك عطاء الشاعر ابن قيس الرقيات لميوله السياسية وتلبيده لعبد الله بن الزبير. الأغاني، ج 4، ص 158. وقطع هشام بن عبد الملك عطاء الفرزدق لأنه نظم قصيدة مدح بها علي بن الحسين بن علي، زين العابدين، ابن العماد الحنبل، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت، 1967، ج 1، ص 144.

(191) ابن عساكر، ج 2، ص 262. وجدير بالذكر أن عطاء الموالي كان في الدرك الأسفل من سلم العطاء بعد عطاء الأعراب وعطاء أهل الأنصار، الأغاني، ج 21، ص 40.

(192) تاريخ الطبرى، ج 3، ص 479.

(193) الهمданى، الحسن بن احمد بن يعقوب، الأخليل، بغداد، 1931، 1931، ص 152.



واستخدم العطاء لرفع درجة الانضباطية العسكرية بين الجنود انفسهم، خاصة فيما يتصل بالانتظام في الحملات العسكرية وعدم ترك المعسكرات التي يتركز فيها المقاتلة. فإذا ما ترك أحد المقاتلة معسكته لسبب من الأسباب، أي "أخل بمركزه"، فإنه يتعرض لنوع من العقوبة تتفاوت في الشدة والسهولة وفقاً للظروف التي حدثت فيها. وقد وصفت رواية منسوبة إلى الشعبي كيف تدرجت هذه العقوبة منذ أن ظهر هذا النوع من المخالفات أيام الخلفاء الراشدين وحتى عهد عبد الملك وواليه الحاج، حيث اقتصرت في البداية على نزع عمامة المخل على مشهد من الناس، إلى أن وصلت في النهاية إلى حد الإعدام<sup>(194)</sup>. وكان حرمان المقاتل من العطاء واحداً من بين هذه العقوبات إذا طالت مدة غيابه عن معسكته<sup>(195)</sup>. إما إذا كان الغياب لفترة قصيرة فكان يكتفى بتجميد العطاء لفترة ما ثم يستأنف دفعه من جديد<sup>(196)</sup>. فمن جراء ذلك كان التشدد في العقوبة سبباً في رفع درجة الانضباطية عند المقاتلين، وأدى وبالتالي إلى إحتفاء هذه الظاهرة كلية إبان حقبة الحاج<sup>(197)</sup>.

ومن أجل النجاعة في معالجة هذه الظاهرة فقد أنشيء جهاز خاص يتولى أمر الاهتمام بشؤون التهرب من الخدمة العسكرية، عرف باسم ديوان العصابة<sup>(198)</sup>. فكان موظفو هذا الجهاز يقومون باستعراض الجنود يومياً في أماكن تمركزهم وفقاً لقوائم تتضمن على اسماء الجنود في المركز، سُمّوا باسم "العارض"<sup>(199)</sup>. فإذا ما تبين غياب أحد من الجنود وضعوا على اسمه خطأً، اشارة إلى أنه من العصابة. وعند ذلك تعمل الاجراءات

(194) سبط النجوم، ج 3، ص 150.

(195) العقد الفريد، ج 5، ص 15؛ ابن سعد، ص 256؛ الأغاني، ج 11، ص 164؛ أنساب الأشراف،

مخطوطة عاشر افندى، القسم الثاني، ورقة 463؛ ابن عساكر، ج 4، ص 61.

(196) ابن سعد، ج 5، ص 257.

(197) أنساب الأشراف، ج 11، ص 275.

(198) الكامل، ج 5، ص 118.

(199) أنساب الأشراف، مخطوطة عاشر افندى، القسم الثاني، ورقة 463؛ أنساب الأشراف، ج 11، ص

275؛ تاريخ الطبرى، ج 2، ص 874.



لإيقاف صرف عطائه<sup>(200)</sup>. وهناك العديد من المصطلحات الخاصة بالنواحي الاجرائية المتعلقة بداعيون العصابة والطرق التي يستخدمونها للقيام بعملهم<sup>(201)</sup>. وبعد أن تتم عملية الاستعراض ترفع القوائم إلى المسؤولين في ديوان العطاء فتسقط أسماء الغائبين من سجلات العطاء فيحرمون عطاءهم<sup>(202)</sup>.

وقد عرف هؤلاء باسم "سقط الجند". وتبيّن أحدى الروايات ما يلحق بهؤلاء من الذل والضياع نتيجة حرمانهم من عطائهم حتى أنه ضرب بهم المثل في هذا المجال<sup>(203)</sup>. ولكن الحرمان من العطاء لم يكن نهائياً، فكثيراً ما كان يحدث أن تلغى هذه العقوبة بعد ابتعادها فترة من الزمن، وعندها "يفك" عن اسم رجل الديوان ليعود ويتنقّل عطاءه من جديد<sup>(204)</sup>.

بقي أن نضيف في هذا الصدد، أن ديوان العصابة لم يكن المؤسسة الوحيدة التي اقتضى ديوان العطاء إنشاءها. فقد ظهرت إلى جانبه مؤسسات أخرى ذات طابع إداري وتنظيمي أثناء مسيرة التطور الطويلة التي رافقت الديوان منذ إنشائه<sup>(205)</sup>. وغنى عن

(200) وكان فيهم المغيرة بن حبنة فلما طال مقامه واستقر الجيش لحق بأهله فالم بهم وأقام عندهم شهراً. ثم عاد وقد قُلل الجيش إلى المهلب، فقيل له أن الكتاب خطوا على اسمه. وكتب إلى المهلب أنه عصا وفارق مكتبه بغير ذنب، فقضى إلى المهلب فلما لقيه أنسد هذه القصيدة واعتذر إليه فعذر وأمر باطلاق عطائه. الأغاني، ج 11، ص 164.

(201) فمن بين المصطلحات نجد مصطلح (التحليل) وهو ان توضع حلقة حول اسم الرجل الغائب عن مكتبه. ابن عساكر، ج 4، ص 61. ومنها (الضرب) وهو ان يشطب اسمه او يمحى من القائمة. ابن كثير، اسماعيل الفرشي، البداية والنهاية في التاريخ، القاهرة، 1351هـ، ص 124. ومنها (الوضع) وهو شبيه بالتحليل. الخوارزمي، مفاتيح العلوم، بيروت، د.ت، ص 42-43.

(202) أنساب الأشراف، مخطوطة عاشر افندى، القسم الثاني، ورقة 463ب.

(203) الشعالي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن اسماعيل، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1384هـ/1965م، ص 680.

(204) وقد عرف الخوارزمي الفك بقوله: كأنما فك من الحلقة فكـا، مفاتيح العلوم، ص 43، فارن أيضـاً: أنساب الأشراف، مخطوطة عاشر افندى، القسم الثاني، ورقة 463ب.

(205) راجع: الخراج وصناعة الكتابة. ص 21-25. حيث يعقد ابن جعفر فصلين من كتابه للتعریف بهذه المؤسسات والنظم التي تعمل بموجتها.



بيان أن هذه المؤسسات قد ساهمت ليس فقط في توجيع الخدمات التي كان يقدمها الديوان لهذا القطاع الواسع من أبناء المجتمع الإسلامي، بل أسهمت كذلك في تعميق الوعي الإداري والانضباطية لدى الكثيرين من أبناء ذلك المجتمع. مما أدى وبالتالي إلى ترسيخ فكرة الدولة واجهزتها في نفوس المسلمين نتيجة لتفاعل المستمر بينهم وبين مؤسساتها المختلفة.



القدس عاصمة فلسطين في صدر الإسلام

الدور السياسي والإداري

لمدينة القدس في القرون الوسطى

يتتصدر موضوع مدينة القدس، في هذه الأيام، الخطاب السياسي لكلّ من طرفي ما يسمى "عملية السلام" في الشرق الأوسط، لدى الفلسطينيين والإسرائيليين على حد سواء. في ردّ الإسرائيليون في مناسبة وغير مناسبة، وبما يشبه الترنيمة الدينية في الصلاة، العبارة التي باتت تمجّها الأسماع: "أن القدس هي عاصمة إسرائيل إلى الأبد" وينطلق الإسرائيليون في مقولتهم هذه، متذرعين بقرار برلماني سياسي أفرزته غطرسة القوة ونشوء النصر الذي أحرزوه على العرب في حزيران 1967 من جهة، ومتكتئن من جهة أخرى، على رؤية أيديولوجية غيبية أفرزها ما يعرف "بخطاب الدراسات التوراتية" الذي يتمحور حول إمبراطورية داود المتخلّلة، في محاولة منهم لتبرير حقّهم في الاستيلاء على فلسطين العربية اعتماداً على أوهام دينية-تاريخية قائمة على تفسيرات غيبية براغماتية لبعض نصوص العهد القديم غائية وصولية لبعض نصوص التوراة. إنه الخطاب الذي يحاول أن يثبت عنصر الاستمرارية التاريخية بين مملكة داود وبين قيام دولة إسرائيل الحديثة، متجاهلاً، عن عمد، تاريخ فلسطين وتاريخ الشعب الفلسطيني في كل الحقب التي تقع ما بين التارixin. بل هادفاً إلى طمس هذه الحقبة ومحوها كليّة من ذاكرة التاريخ<sup>(1)</sup>. فيذهب أحد ممثّلي هذه المدرسة إلى الزعم: إنه بعد القضاء على

---

(1) Whitelam Keith, *The Invention of Ancient Israel, The Silencing of Palestinian History*, N.Y. 1996.



استقلالية الكيان اليهودي والخراب الثاني للهيكل في سنة 70 م، وبعد إخماد تمرد باروخبا سنة 135. الاستقلالية اليهودية، والخراب الثاني للهيكل سنة 1970 وإخماد ثورة باروخبا سنة 135، فإنه لم يعد هنالك مجال للحديث عن تاريخ سياسي لفلسطين! ثم يستدرك بعد ذلك مفسراً أنه على امتداد ذلك 1870 عاماً التي أعقبت ذلك الحدث وحتى قيام دولة إسرائيل، لم يقم في فلسطين كيان سياسي مستقل يصنع تاريخاً، سوى مملكة القدس اللاتينية<sup>(2)</sup>.

وبالنسبة لمدينة القدس، يذهب مستشرق إسرائيلي آخر إلى القول بأنه منذ أن جعل الملك داود مدينة القدس عاصمة لملكه، فقد اختارها لتكون كذلك لكل الأمم التي آمنت بالتوراة ككتاب مقدس، أو تلك الأمم التي رأت في التوراة جزءاً من ميراثها الروحي، أما الشعوب الأخرى كال المصريين القدماء، والبابليين، والفرس، والبيزنطيين، والعرب والأتراك ومن حكموا في فلسطين على مدى أربعة آلاف عام من التاريخ، فإنهم لم يقدروا القدس حق قدرها، ولم يجعلوها عاصمة لهم<sup>(3)</sup>.

إن هذه المزاعم التي تفتقر إلى السندي التاريخي، بل إلى الحد الأدنى من الموضوعية العلمية، تتناقض مع الواقع التاريخية، خاصة ما يتعلق منها بالفترة التاريخية المبكرة للحكم العربي في فلسطين، حيث جعلت مدينة القدس عاصمة لفلسطين منذ أن دخلها العرب كفاتحين ومنذ أن دخلها الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، ووقع وثيقة استسلامها مع البطريرك صفرونيوس سنة 638، والتي ما يقرب من ثمانين عاماً بعد هذا التاريخ.

هذا المقال سيكشف لأول مرة حقيقة كينونة القدس عاصمة لفلسطين في الفترة الإسلامية المبكرة التي تغطي عهد الخلافة الراشدة التي استغرقت ثلاثين عاماً، وشطرًا طويلاً من العهد الأموي يقارب الأربعين عاماً، قبل أن يُنقل مقرُّ العاصمة إلى مدينة الرملة.

(2) Sharon M. "Processes of Destruction and Nomadisation in Palestine Under Islamic Rule, (633-1517) "Notes and Studies on the history of the Holy Land Under Islamic Rule, (ed. By Sharon M.), Jerusalem, 1976, pp. 9-23 (Hebrew).

(3) Prawer J., The Latin Kingdom of Jerusalem, *European Colonialism in the Middle Ages*, (London 1972) p.30.

(1)

إن المصطلح "عاصمة" بمدلوله السياسي-الإداري المعاصر لم يكن معروفاً في العربية الكلاسيكية، ومن ثم لم يرد استعماله عند الجغرافيين المسلمين ولا في كتب الفقه الإسلامي بهذا المدلول.

صحيح أن صيغة اسم الفاعل "عاصم" بمعنى المانع أو الحافظ، قد وردت في القرآن الكريم في قوله تعالى: "قال لا عاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ" (43: 11)، ولكن هذه الصفة مشتركة للمذكر والمؤنث معاً، وليس هناك من حاجة لتأنيتها وفقاً لأحكام العربية.

أما أقدم استعمال لهذه الكلمة، بمدلولها الإداري فإنما ورد على صيغة الجمع (عواصم)، حين استحدث الخليفة العباسي هارون الرشيد (786-809) ولاية إدارية تحمل هذا الإسم، بعد أن سلخ عدداً من المدن التي كانت تابعة قبل ذلك إلى جند قنسرين، فجمعها مع نواحيها في ولاية جديدة أطلق عليها اسم "العواصم" بسبب إشتمالها على عدد من الحصون والقلاع الحدوية القديمة؛ فكانت جيوش المسلمين التي تخرج للغزو داخل الأراضي البيزنطية في موسم الصيف (والتي أطلق عليها بسبب ذلك اسم "الصافحة") تتحصن بهذه القلاع، ثم عُيّن الرشيد عمّه عبد الملك بن صالح العباسي ليكون أول عامل (Gouverneur de province) له على هذه الولاية<sup>(4)</sup>.

عوضاً عن ذلك، فقد سمى الجغرافيون العرب المراكز السياسية الإدارية للأقاليم في الدولة الإسلامية بسميات مختلفة لم يذكر بينها لفظ "عاصمة". فقد سمى المقدسي مدينة بغداد عاصمة الخلافة العباسية "مِصْرُ الْإِسْلَام"<sup>(5)</sup>، في حين أطلق الاصطخري على مدينة

(4) ياقوت الحموي، معجم البلدان، (بيروت، دون تاريخ)، مادة: "عواصم"؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، بيروت 1978، ج<sup>3</sup> ص365؛ البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، تحقيق صلاح الدين المنجد، القاهرة 1956-1957، ص156.

(5) المقتنسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، (تحقيق M.J. De Goeje)، ليدن، (الطبعة الثانية) 1906، ص 119.



سائراً التي بناها المعتصم وجعلها عاصمة الخلافة بدلاً من بغداد اسم "دار الخلافة"<sup>(6)</sup>. ومع ذلك فإن كلمة "مصر" لم تكن مقصورة على عاصمة الدولة فقط، وإنما أطلقت على عواصم بعض الأقاليم، فلما تحدث المقدسي عن إقليم فارس وسمى المدن المهمة فيه أشار إلى مدينة شيراز وسمّاها "مِصْرُ الْإِقْلِيم"<sup>(7)</sup> على اعتبار أنها عاصمة السياسية والإدارية.

أما أكثر التسميات شيوعاً عند الجغرافيين العرب فهي كلمة "القصبة"، وترادفها في هذا المعنى كلمة "مدينة" مضافة إلى اسم الإقليم. فعندما يعدد الاصطخري عواصم الأجناد في بلاد الشام، وعواصم الأقاليم الإسلامية الأخرى فإنه يسمى عاصمة الجند أو الإقليم "قصبة" فيقول مثلاً: وأما الأردن فإن قصبتها طبرية، ويقول في موضع آخر: "قصبة الصُّغُد سَمَرْقَنْد"، وعندما يتحدث عن إقليم فرغانة نراه يقول: "ورغانة اسم الإقليم وقصبتها أخْسِيَك"<sup>(8)</sup>. ثم نراه في مواضع أخرى يستبدل هذا المصطلح بما يرافقه في المعنى والمدلول فيقول: وأما الأردن فمدينتها الكبرى طبرية، وعندما ينطرق إلى جند فلسطين يقول: -"ومدينتها العظيمة الرملة" ، وكذا الأمر بالنسبة لعواصم الأقاليم الإسلامية الأخرى، فعندما يتحدث عن إقليم أشروسنة يقول: "ومدينتها التي يسكنها الولاية هي بونجك"<sup>(9)</sup>.

ولم يكن الاصطخري الجغرافي الوحيد الذي استخدم هذين المصطلحين، بل شاركه كل من المقدسي واليعقوبي<sup>(10)</sup>. وإلى جانب هذه المصطلحات فإننا نجد عبارات أخرى يدلل بها الجغرافيون العرب على عواصم الأقاليم، منها مصطلح "دار الأمارة" ، الذي يرد عند الاصطخري دون غيره. فعند حديثه عن أقاليم أرمينية والران وأنزبجان نراه يذكر مدينة دَبَيل ويقول عنها: "وهي قصبة أرمينية، وبها دار الأمارة، كما أن دار الأمارة

(6) الاصطخري، إبراهيم الفارسي، مسالك الممالك، تحقيق M.J. De Goeje، ليدن، 1927، ص 86.

(7) المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص 429.

(8) الاصطخري، مصدر سبق ذكره، ص ص 316، 313.

(9) المصدر نفسه، ص ص 58، 56، 326.

(10) المقدسي، مصدر سبق ذكره، ص ص 155، 164، 377، 426؛ اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، كتاب البلدان، تحقيق M.J. De Goeje، ليدن، 1891، ص ص 116، 117.

بالرَّأْن بِرَدْعَة، ودارُ الْأَمَارَة بِأَذْرِيْجَان أَرْدَبِيل<sup>(11)</sup>. ففيِ الوقتِ الْذِي وردَتْ فِيهِ عبارة "دارُ الْأَمَارَة" إِضَافَةً تَفْسِيرِيَّةٍ إِلَى مَدْلُولِ الْقُصْبَةِ عَنْدَما ذُكِرَتْ مَدِينَةُ دَبِيل عاصِمَةُ أَرْمِينِيَّةُ الْإِسْلَامِيَّة، نَجَدَ أَنَّ الْعُبَارَةَ ذَاتَهَا قَدْ جَاءَتْ مَرَادِفَةً لِكَلْمَةِ قُصْبَةٍ بِمَعْنَى عاصِمَةِ الْإِقْلِيمِ عَنْ حَدِيثِهِ عَنْ مَدِينَتِي بِرَدْعَةٍ وَأَرْدَبِيلٍ. ثُمَّ نَرَاهُ يَسْتَعْمِلُ عُبَارَةَ أُخْرَى لِلْغَايَةِ نَفْسَهَا، فَعِنْدَ حَدِيثِهِ عَنْ مَدِينَةِ شِيرَازِ الَّتِي مَرَّ ذَكْرُهَا فِيهِ يُسَمِّيُهَا "مُسْتَقْرُرُ الْعَمَال"<sup>(12)</sup>.

## (2)

تَخَلَّفُ روَابِطُ الْجَغْرَافِيِّينَ الْعَرَبِ بِشَأنِ الْعَاصِمَةِ الْفَلَسْطِينِيَّةِ فِي الْفَتَرَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْمُبَكِّرَةِ، فَبِينَمَا يَذَهِبُ جَغْرَافِيوُ الْقَرْنَيْنِ الْثَالِثِ وَالرَّابِعِ /التَّاسِعِ وَالْعَاشِرِ الْمِيَالِدِيَّيْنِ، كَالْيَعْقُوبِيُّ وَالْأَصْطَخْرِيُّ وَالْمَقْدَسِيُّ إِلَى أَنَّ الرَّمْلَةَ هِيَ عَاصِمَةُ فَلَسْطِينِ<sup>(13)</sup>، يَؤْكِدُ بَعْضُ الْجَغْرَافِيِّينَ الْمُتَأْخِرِينَ كِيَاقُوتُ الْحَمْوَى (الْقَرْنُ السَّابِعُ /الثَّالِثُ عَشَرُ الْمِيَالِدِيُّ) أَنَّ عَاصِمَةَ فَلَسْطِينِ هِيَ مَدِينَةُ الْقَسِّ<sup>(14)</sup>. وَيَسْتَدِرُكُ كُلُّ مَنْ يَعْقُوبِيُّ وَالْمَقْدَسِيُّ عَلَى مَا ذُكِرَاهُ بِهَذَا الشَّأنِ، فَيَذَكِّرُ الْيَعْقُوبِيُّ أَنَّ مَدِينَةَ اللَّدُ (Lydda) كَانَتْ عَاصِمَةً فَلَسْطِينَ قَبْلَ الرَّمْلَةِ، حِينَ اسْتَحْدَثَ سَلِيمَانُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ مَدِينَةَ الرَّمْلَةِ وَجَعَلَهَا عَاصِمَةً عَنِّيهِ أَخْوَهُ الْوَلِيدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ أَمِيرًا (Gouverner) عَلَى جَنْدِ فَلَسْطِينِ<sup>(15)</sup>. أَمَّا الْمَقْدَسِيُّ فَيَزَعُمُ أَنَّ مَدِينَةَ عَمَّوَاسِ (Emmaus) Nicopolis=Amwas كَانَتْ عَاصِمَةً قَدِيمَةً لِفَلَسْطِينِ إِلَّا أَنَّهَا تَرَكَتْ لَأَنَّهَا وَاقِعَةُ عَلَى سَفُوحِ الْمَنْطَقَةِ الْجَبَلِيَّةِ، وَلَأَنَّ النَّاسَ تَوَجَّهُوا نَحْوَ السَّهْلِ الْمَحَادِيِّ لِسَاحِلِ الْبَحْرِ لِوَفْرَةِ الْمَاءِ وَالْأَبَارِ فِيهِ<sup>(16)</sup>. وَيَرْتَدِيْ يَاقُوتُ الْحَمْوَى عُبَارَةَ الْمَقْدَسِيِّ كَمَا هِيَ فِي كِتَابِهِ مَعْجمُ الْبَلَدَانِ<sup>(17)</sup>.

(11) الأَصْطَخْرِيُّ، مَصْدَرُ سِيقِ ذَكْرِهِ، ص 188.

(12) الْمَصْدَرُ نَفْسُهُ، ص 104.

(13) كِتَابُ الْبَلَدَانِ، ص 116؛ الأَصْطَخْرِيُّ، مَصْدَرُ سِيقِ ذَكْرِهِ، ص ص 56، 58، 61؛ الْمَقْدَسِيُّ، مَصْدَرُ سِيقِ ذَكْرِهِ، ص 154.

(14) يَاقُوتُ الْحَمْوَى، مَصْدَرُ سِيقِ ذَكْرِهِ، ج<sup>4</sup>، ص 274.

(15) كِتَابُ الْبَلَدَانِ، ص 116.

(16) الْمَقْدَسِيُّ، مَصْدَرُ سِيقِ ذَكْرِهِ، ص ص 176-177.

كان المؤرخ الإسلامي أحمد بن يحيى البلاذري أول من أورد قصة تنصير الرملة أثناء إماراة سليمان على فلسطين، وعنده نقل الجغرافيون الذين عاصروه أو أتوا بعده<sup>(18)</sup>.

إن ما يبدو وكأنه تناقض في روايات الجغرافيون إنما يعكس حقيقة واحدة ذات شقين الأول: أن الرملة قد جعلت عاصمة لفلسطين في الثلث الأخير من العهد الأموي الذي استمر نيفاً وتسعين عاماً، والثاني: أنه كانت لفلسطين عاصمة قديمة قبل الرملة، أخفق الجغرافيون العرب في تحديد هويتها. فمن قائل إنها كانت اللد، ومن قائل إنها كانت عمواس، ومن قائل إنها كانت بيت القدس كما سبق وأشارنا إلى ذلك.

ويجدر بنا أن ننوه في هذا السياق، وقبل أن نخوض في مسألة تحديد هوية العاصمة الفلسطينية في الفترة الخاضعة لهذه الدراسة، بأننا عندما نتحدث عن فلسطين، فإنما نقصد بذلك "جند فلسطين" الإسلامي، وليس فلسطين بحدودها الانتدابية الحالية. إذ لم تشكل فلسطين الإسلامية في تلك الحقبة إلا جزءاً من فلسطين المعاصرة، حيث كانت الأجزاء الشمالية من فلسطين بدءاً باللحون عند الطرف الغربي لمرجبني عامر وعند السفوح الشرقية لجبل الكرمل وحتى أعلى جبال الجليل شمالاً تشكل وحدة جيو-سياسية منفصلة عن فلسطين، عرفت باسم "جند الأردن"، وكانت مدينة طبرية عاصمة سياسية وإدارية لهذا الجزء من في فلسطين الإسلامية<sup>(19)</sup>.

(17) ياقوت الحموي، مصدر سبق ذكره، مادة "عمواس".

(18) فتوح البلدان، ص 170.

(19) عن حدود فلسطين بعد الفتح الإسلامي، وعن ملابسات تقسيم إقليم بلاد الشام إلى وحدات جيو-سياسية وإدارية وعن مصطلح "جند" / "أجناد" انظر:

Le Strange, *Palestine Under the Moslems*, (New York), (no date), pp. 28-30; Nickola Ziyadeh, "The Administrative Development in Syria Between the Arab and the Byzantines", *The Fourth Conference on the History of Bilad al-Sham, Amman 1986*, pp. 95-137; Asaf M., *The History of Arab Rule in Palestine*, (Tel Aviv 1953), pp. 200-203; Shahid Irfan, "The Jund System in Bilad-Sham: Its Origin", *Proceeding of the Symposium on Bilad al-Sham During the Byzantine Period*, Amman 1986, vol. II, pp. 45-52.



أوقع اضطراب الرواية الجغرافية العربية بشأن عاصمة فلسطين الإسلامية كافة الباحثين الذين تناولوا هذا الموضوع في شراك الخطأ والوهم. بل رأى فيه بعض المستشرقين من أنصار الأيديولوجية الصهيونية متعلقاً ينفون بواسطته أهمية مدينة القدس ومركزيتها السياسية عند العرب والمسلمين خدمة لأهداف تلك الأيديولوجية. فها هو المستشرق الإسرائيلي Moshe Gil يقول إن عاصمة فلسطين الإسلامية لم تتحدد إلا بعد إنشاء مدينة الرملة<sup>(20)</sup>.

وإذا ما علمنا أن البدء بإنشاء مدينة الرملة بمبادرة من سليمان بن عبد الملك، الذي كان والياً على فلسطين إبان خلافة أخيه الوليد بن عبد الملك، إنما كان في سنة 712/98 ميلادي<sup>(21)</sup>، فإنه يستنتج، حسب أقوال Gil، أنه لم تكن فلسطين عاصمة سياسية إدارية على مدى ما يزيد عن ستين عاماً، أي طوال الفترة الممتدة من دخول عمر مدينة القدس في نهاية ثلثينات القرن السابع وحتى نهاية هذا القرن تقريباً. وهو أمر لا يتناقض مع المنطق فحسب، بل يتجاهل الرواية الجغرافية العربية الأنفة الذكر.

ويقطع باحث إسرائيلي آخر بأن القدس لم تكن عاصمة لفلسطين الإسلامية، ويفني أن تكون لها أية أهمية إطلاقاً في نظر العرب والمسلمين<sup>(22)</sup>. ويدعُ هذا الباحث إلى أبعد من ذلك حيث ينفي أن يكون لمدينة القدس أية قداسة دينية في وعي العالم الإسلامي آنذاك، وأن قسمية هذه البقعة كانت مقصورة على سكان المدينة وعلى سكان ضاحيتها الفريدة لم تتعادهم. وأنها كانت باهتة ضئيلة في نفوس أهل فلسطين وببلاد الشام

وقارن أيضاً: ياقوت الحموي، مصدر سبق ذكره: مادة: "فلسطين"; وفيات الأعيان، ج<sup>4</sup> ص 178؛ المقتصي، مصدر سبق ذكره، ص ص 155، 173، الجنبي، محمد بن عبد المنعم،

الروض المعطار في خبر الأقطار، (تحقيق إحسان عباس)، بيروت 1975، ص 21.

(20) Gil M. Palestine During the First Muslim Period 634-1099, Tel Aviv 1983, (in Hebrew), p. 91.

(21) عن التاريخ الذي شرع فيه الخليفة سليمان بن عبد الملك أثناء ولايته على جند فلسطين،

بتصرير مدينة الرملة، انظر: العيون الحاذق (مؤلف مجهول) ج 3 ص 34.

(22) Sivan Emanuel, "The sanctity of Jerusalem in Islam", *Notes and Studies on the History of the Holy Land*, op. cit., pp. 35-42.



عوماً<sup>(23)</sup>. ويجزم مستشرق ثالث بأن القدس ليس فقط لم تكن عاصمة، بل إنها لم تكن ترقى إلى مستوى مركز الناحية أو المنطقة التي تحيط بها<sup>(24)</sup>.  
ويتفق باحث إسرائيلي رابع في الرأي مع الآراء الأنفة الذكر، بأن القدس لم تكن عاصمة لفلسطين، ولكنه يلمح في الوقت نفسه، بنية حكام بني أمية في جعل القدس عاصمة لهذا الجند، ويستدل على ذلك بما تم اكتشافه من آثار لمؤسسات وأبنية أموية في جهتي الحرم القدسي الجنوبي والجنوبية الغربية. ولكن نية الأمويين هذه على زعمه، لم تخرج إلى حيز التنفيذ. ويرجع هذا الباحث السبب في ذلك إلى بُعد مدينة القدس عن خطوط النقل والمواصلات<sup>(25)</sup>.

يلاحظ القارئ المدقق فيما كتبه هؤلاء المستشرقون غياب الأمانة العلمية في استشهادهم للمصادر التاريخية الإسلامية، وعلى الأقل غالبة الانتقائية عندهم في تعاملهم مع الرواية العربية-الإسلامية. وبسبب موقفهم هذا نراهم يتناولون هذه المسألة عوداً على بدء، وكأنهم ليسوا على يقين بما قطعوا به بشأنها. فيستأنف M. Gil حديثه عن عاصمة فلسطين في هذه الحقبة معترفاً بأن العرب قد جعلوا من مدينة القدس مركزاً إدارياً لهذه الولاية (لم يستخدم كلمة عاصمة)، إلا أنهم سرعان ما قرروا أن ينشئوا الرملة ليجعلوها عاصمة لهذا الجند، وكان قرارهم نابعاً من رغبتهم في إحكام السيطرة على الطريق الساحلي من جهة، والابتعاد عن البيئة غير-المسلمة التي تسود مدينة القدس وما ينطوي عليه ذلك من مضائقه لهم من جهة أخرى، وهو السبب ذاته الذي حدا بهم إلى تفضيل مدينة الرملة على مدينة اللد<sup>(26)</sup>.

وباللهجة الملتעםة ذاتها يعود Goitein S.D إلى هذه المسألة مرة أخرى ليقول بأن القدس لم تكن قطًّا عاصمة رسمية لجند فلسطين، إلا أنه يستدرك على ذلك فيقول إنه سبب العثور على قطع نقدية ذهبية تعود إلى ما قبل الإصلاحات النقدية التي أجرتها

(23) Sivan E., "The Beginnings of the Fada'il Literature", *Israel Oriental Studies*, vol. I, (1971), pp. 263-271.

(24) Asaf M., op. cit, p. 47.

(25) Goitein S. D., "Jerusalem During the Arab Period", *Jerusalem Since the Second Temple to the Modern Times*, (ed. Ben Arieh), Jerusalem 1981, pp. 71-96 (in Hebrew); idem: "al-Kuds", *Encyclopaedia of Islam* (new ed.)

(26) Gil M. op. cit., p. 87.



ال الخليفة عبد الملك بن مروان (705-285)، والتي تحمل اسم مدينة القدس "إيليا فلسطين"، يمكن أن يفترض المرء أن القدس كانت فعلاً عاصمة الجزء الجنوبي من "أرض إسرائيل"<sup>(27)</sup>، (وهو يعني بذلك بالطبع جنـد فلسطين).

وكما أوقع اضطراب الرواية الجغرافية بشأن العاصمة الفلسطينية المستشرقين في مزاعق الوهم، يبدو أنه غرر ببعض الباحثين العرب. فنرى أن إلياس شوفاني يذهب في أعقاب الرواية الجغرافية من أن مدينة اللد كانت العاصمة القديمة ثم نقلت العاصمة إلى مدينة الرملة<sup>(28)</sup>. ويفني الأستاذ عبد العزيز الدوري، أحد شيوخ الباحثين العرب المعاصرين، أن تكون مدينة القدس عاصمة لفلسطين الإسلامية. ويحاول أن يعلّم حكمه هذا بعدم توفر المراجع في محيط مدينة القدس والتي يحتاجها المقاتلون العرب لرعاي خيولهم وركابهم. ولكنه بالرغم من هذا النفي يؤكـد المكانة الخاصة التي كانت تتمتع بها المدينة (وكانـه يعني المكانة الدينية)، فكان لها ولـ خاص وكان لها قاضـ خاص كذلك. ويشير إلى نية الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك باتخاذها عاصمة لخلافته، "ولـكه، يضيف الدوري، تخـلى عن ذلك على نحو مفهوم"<sup>(29)</sup>. ويبدو أنه غابت عن الأستاذ الدوري الحقيقة الثابتـة والمستمرة وـالمتمثلـة في خضرـة جـبال القدس وـخضرـة مـرابعـها كما نـعرفـه في أيامـنا هـذه، ويـبدو أنه سـها عـما أورـده الجـغرافـي الـفـلـسـطـينـي المـقدـسيـ في وـصـفـها وـالـإـشـادـة بـخـصـوـيـة أـرـضـها وـخـضـرـة جـبـالـها<sup>(30)</sup>. بل كـيف يـفسـرـ الدوري اـختـيـارـ العرب لأـكـثـرـ منـاطـقـ الـعـراـقـ جـفـافـاـ وـخـشـونـةـ، وأـقـلـهاـ عـذـوبـةـ مـيـاهـ لـيـقـيمـواـ عـلـيـهـاـ أـكـبـرـ مـديـنـتـينـ فيـ الـقـرـنـ السـابـعـ وـهـماـ مـديـنـتـاـ الـكـوـفـةـ وـالـبـصـرـةـ<sup>(31)</sup>. ولـعلـ فيما أورـده الدوري منـ أنهـ كانـ للـقـدـسـ قـاضـ خـاصـ بهاـ يـحـسـبـ عـلـيـهـ وـلاـ يـحـسـبـ لـصـالـحـ الرـأـيـ الـذـيـ تـوـصـلـ إـلـيـهـ، إـذـ لمـ يـكـنـ منـصبـ

(27) شوفاني إلياس، الموجز في تاريخ فلسطين السياسي (منذ فجر التاريخ حتى سنة 1949)، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، 1996، ص 166.

(28) الدوري عبد العزيز، "القدس في الفترة الإسلامية"، القدس في التاريخ، (تحرير كامل العسلي)، عام 1992، ص 131-158.

(29) المقتصي، مصدر سبق ذكره، ص ص 165-167.

(30) فتوح البلدان، ص ص 338-340.



القضاء في هذه الفترة المبكرة عاماً لكل المدن، بل كان مقصوراً على عواصم الأنصار<sup>(32)</sup>. أما العبارة التي فهم منها الدوري أن سليمان قد نوى اتخاذ القدس عاصمة له، وهي عبارة "ثُمَّ إِنَّهُ هُمْ بِإِقَامَةِ بَيْتِ الْمَقْدِسِ وَاتِّخَادِهِ مُنْزِلًا" كما ترد عند ابن المرجى<sup>(33)</sup>، فإنما تدلّ على العزم والقرار<sup>(34)</sup>، وليس على مجرد النية كما فهمها الدوري.

### (3)

لعل اضطراب الرواية الجغرافية ناشئ عن أن الجغرافيين العرب، وهم جميعاً عشاوا في منتصف القرن الثالث/التاسع الميلادي وما بعده، صبوا اهتمامهم على ما هو قائم فعلاً على أرض الواقع في أيامهم سواء عرفوه بالمعاينة والمشاهدة أم عن طريق الخبر والرواية، وحينها كانت الرملة فعلاً هي عاصمة جند فلسطين. ولم يكن بهم الجغرافيين أن يقتصوا الأخبار وما مضى من سير الأحداث كالمؤرخين. ومع ذلك فإنهم نسبوا قصة تحويل عاصمة فلسطين إلى الرملة كما رواها البلذري (الذي كان معاصرأً لبعضهم) في فتوح البلدان. فسجلوا بأمانة ودقة ما كتبه البلذري.

إزاء هذا الوضع، ولكي نستطيع كشف الحقائق فيما يتصل بعاصمة فلسطين الأولى، فإنه لابد لنا من الاستئناس بروايات الفتوح الإسلامية كما وردت عند المؤرخين المسلمين، وأن نتعقبها في مصادر أخرى غير كتب التاريخ. واعتماداً على هذه الروايات، على اختلاف رواتها، نستطيع أن نؤكد أن مدينة القدس كانت العاصمة الأولى لفلسطين قبل أن تنقل بعد نيف وثمانين عاماً إلى مدينة الرملة.

فعندما زار الخليفة الثاني، عمر بن الخطاب، الجالية وكانت المعسكر الرئيسي لجيوش المسلمين العاملة في بلاد الشام<sup>(35)</sup>، كانت الترتيبات الإدارية على رأس الخطوات

(32) التوري عبد العزيز، مصدر سابق ذكره.

(33) ابن المرجى، أبو المعالي المشرقي، فضائل بيت المقدس والخليل وفضائل الشام، (تحقيق 2).

لفني)، شفا عمرو (فلسطين)، دار المشرق، 1995 ص 226.

(34) ابن منظور، المصري الأفريقي، لسان العرب، مادة: "هم".

(35) Lammens H., "al-Djabiya", Encyclopaedia of Islam, (new ed.).



التي اتخذها. لأنها كانت من الأمور التي لا يمكن تأجيلها بعد نهاية المرحلة الأولى من مراحل الفتح العسكري الذي أحرزه العرب. وكانت عملية تقسيم بلاد الشام إلى وحدات إدارية هي محور هذه الترتيبات، حيث خاطب جنوده وقاده قائلاً: "فجندنا لكم الجنود" بالإضافة إلى أمور أخرى تطرق إليها وكلها ذات طابع إداري تنظيمي<sup>(36)</sup>. وأكدت الدراسات الحديثة الطابع الإداري التنظيمي الذي ميز هذه الزيارة<sup>(37)</sup>.

ويروى في هذا الصدد أن الإجراءات الإدارية التي رتبها عمر بن الخطاب، إنما اتخدت أثناء إقامته القصيرة في مدينة القدس بعدما أفرَّ وثيقة الصلح مع أهلها<sup>(38)</sup>. ولهذا الخبر أهمية خاصة، ليس فقط لأنه يرد عند قدامي المؤلفين الذين ماتوا قبل منتصف القرن الثالث/التاسع الميلادي، وكانوا من أبناء الجيل الثاني بعد جيل الإخباريين الرواد، بل لأنه

(36) ابن عساكر، *تهذيب تاريخ مدينة دمشق*، (بعنایة، أ. بدران)، الطبعة الثانية، بيروت 1979، ج 6 ص ص 302-303، السُّهْيُّي، عبد الرحمن، *الروض الأَنْفُس في شرح السِّيرَة النَّبِيَّة*، (تحقيق عبد الرحمن الوكيل)، القاهرة، 1990-1967، ج 6 ص 581؛ ابن كثير، إسماعيل بن عمر، أبو الفداء، *البداية والنهاية*، (الطبعة الرابعة، بيروت 1981)، ج 7 ص 79.

(37) Doeje M. J., *Memoire sur la conquete de la Syria*, Leiden, 1900, pp. 137-138; Becker C. H., "The Expansion of the Saracens", *Cambridge Medieval History*, (4<sup>th</sup> ed. 1957), vol. III, pp. 329-364; stratos, A. N., *Byzantium in the seventh century 634-664*, (tr. Harry T. Hionides), Amsterdam 1971, pp. 80-81; Muir W., *The Caliphate, Rise, Decline and Fall*, (ed. Weir T. H.), Edinburgh 1924, pp. 135-136; Hill D. R., *The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquest*, (London 1971), p.83؛ حتى فلبيب، *تاريخ العرب*، الطبعة الثالثة، بيروت، 1962، ج 1 ص 206. وفي رواية نادرة عن محمد بن شهاب الزهرى الذى عاش فى الشام وتوفي بها، يرد أن ترتيبات عمر بن الخطاب الإدارية لم تحدث أثناء زيارته للجائبية، وأنها حدثت بعد ذلك بكثير، وأنها جرت قبل وفاة الخليفة عمر بعام واحد فقط، عندما كان فى مقر الخلافة الراشدة بالمدينة المنورة. أنظر: ابن منظور المصرى الأفريقي، *مختصر تاريخ مدينة دمشق*، (29 مجلداً)، دمشق 1984-1988، ج 18 ص 319. ولكن هذه الرواية تتناقض مع الرواية المجمع عليها أن الترتيبات الإدارية قد وضع عمر خطوطها العريضة أثناء زيارته لمعسكر المسلمين فى الجائبية (الجولان).

(38) ابن أبي شيبة، *المصنف*، (بومبي/الهند 1983-1979)، 15 مجلداً، ج 13، ص ص 40-41؛ الأزدي، محمد بن عبد الله، *تاريخ فتوح الشام*، (تحقيق أ. عامر) القاهرة، 1970، ص 257.



يُدلل على الدور السياسي الإداري الذي لعبته مدينة القدس في الأيام الأولى من تاريخ العرب في بلاد الشام، وأن باكورة الترتيبات الإدارية والسياسية الإقليمية قد حدثت على أرضها. وهو أمر انفرد به مدينة القدس دون مدن بلاد الشام الأخرى، ومدن هامة أخرى على أرض العراق وفارس ومصر.

وإذا كانت الترتيبات الإدارية-السياسية التي اتخذها الخليفة عمر تتطوي على هذا القدر من الأهمية، فإنها تبدو أقل شأنًا إذا ما قورنت بالزيارة التاريخية الفريدة التي خص بها الخليفة مدينة القدس دون غيرها. فقصة زيارة عمر لمدينة القدس، والتي يسميها المؤرخون المسلمين "بالفتح العثماني"<sup>(39)</sup>، إنما تحمل في طياتها تجسيداً للرؤية الإسلامية الاستراتيجية لعالمية الدين والرسالة الإسلامية، والتي أكدتها بعض الآيات القرآنية. وضمن هذه الرؤية كان لابد لمدينة القدس أن تصبح حجر الزاوية للاستراتيجية الكونية التي تبنّتها رسالة الإسلام.

وتختلف الروايات التاريخية وروایات الفتوح الإسلامية بشأن الظروف والملابسات التي سبقت هذه الزيارة؛ فمنها ما كان يربطها بالشرط الذي اشترطه البطريرك صفرونيوس على القائد الذي كان يحاصر المدينة بعد أن توصلوا إلى صيغة الاستسلام، من أن التسلیم لن يتم إلا إذا حضر الخليفة بنفسه<sup>(40)</sup>. ومنها ما لا يذكر هذا الشرط الذي نسب إلى صفرونيوس<sup>(41)</sup>. ولفحص موثوقية الرواية الأولى، يكفي أن نلقي نظرة على الأوضاع

(39) أبو عبيد، القاسم بن سلام، الأموال، (تحقيق محمد خليل هرّاس)، القاهرة، 1968، ص ص 224، 225؛ فتوح البلدان، ص 165؛ ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج<sup>7</sup> ص ص 23-25، 56؛ الأزدي، مصدر سبق ذكره، ص ص 246-259؛ الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، (تحقيق M.J. De Goeje) (M.J. De Goeje)، لين، 1879-1901، ج<sup>1</sup> ص 2407-2403؛ ابن حبیش، كتاب ذکر الغزوات، (المخطوطة)؛ Ms. Or. 343، Leiden، ورقة: 92، 96-97؛ الحنبلي، مجیر الدین، الانس الجليل بتاريخ القدس والخليل، (مكتبة المحتسب عمان، 1973) ج<sup>1</sup> ص ص 248-257؛ ابن عساکر، مصدر سبق ذكره، ج<sup>5</sup> ص 32.

(40) ابن حبیش (مخ)، مصدر سبق ذكره ، ورقة: 96-97؛ الطبرى، مصدر سبق ذكره، ج<sup>1</sup> ص 2407؛ ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج<sup>7</sup> ص 56؛ الانس الجليل، ج<sup>1</sup> ص ص 249-250؛ ابن جعفر، قدامة، الخراج وصناعة الكتابة، (تحقيق م. زبيدي)، بغداد، 1981، ص 300.

(41) الأموال، ص ص 224-225؛ السهيلي، مصدر سبق ذكره، ج<sup>6</sup> ص 581.



العسكرية وسير الأحداث على أرض فلسطين قبيل القيام بهذه الزيارة؛ فعلى صعيد العمليات العسكرية بدت كفة العرب راجحة منذ المراحل الأولى للقتال ضد الحاميات البيزنطية، ثم كان الانتصار الحاسم للعرب بعد ذلك في معركة البرموك مما حدا بالقيصر البيزنطي هرقليوس إلى التخلي عن سوريا نهائياً معترفاً بهزيمته وعدم قدرته على استرجاع ما خسره من أراضٍ، فترك حكم المدن البيزنطية يواجهون كل بمفرده المصير المحتمم. وبطبيعة الحال فقد كانت هذه الحقيقة معروفة لصفروننيوس كما دلت على ذلك أقواله في العطة التي ألقاها في عيد الميلاد سنة 634 في كنيسة العذراء بالقدس، حيث لم يتمكن المسيحيون من الاحتفال بالميلاد في بيت لحم التي قد سقطت في أيدي العرب<sup>(42)</sup>.

صفروننيوس لم يكن في وضع يمكنه من الاشتراط على خصم لا يقف في وجهه شيء. وعلى هذا الأساس فإن مجيء عمر بن الخطاب إلى بلاد الشام وزيارته لمدينة القدس، لم يكن بالضرورة بسبب هذا الشرط، وإنما لأسباب أخرى لا صلة لها كثيرون بال موقف العسكري في مدينة القدس أو بموقف أهلها أو بموقف بطريركها.

لقد جاءت زيارة عمر بن الخطاب لمدينة القدس ومن ثم صلاته فيها ووضعه حجر الأساس لجامعها، تأكيداً للاستراتيجية العليا الآنفة الذكر. فدخول الخليفة الذي يمثل المرجعية الروحية الأعلى، بصفته خليفة لرسول الله (بعد أبي بكر بالطبع)، وبصفته، في الوقت ذاته، صاحب أعلى سلطة زمنية لكونه "أمير المؤمنين"، إنما جاء ليؤكد سيادة دين الإسلام الكومني، هذا الدين الذي جاء بديلاً لعقيدتي الوحدانية السابقتين، اليهودية والنصرانية. وجاء أيضاً ليؤكد سيادة المسلمين، أصحاب هذا الدين، على أنتباع الديانات الأخرى.

إن قيام البطريرك صفروننيوس، كونه يمثل قمة الهرم في المراتب الكنسية المسيحية، بتسلیم مفاتيح القدس وفتح كنيسة القديمة للخليفة عمر أمير المؤمنين، إنما يعني اعتراف الكنيسة بأن خليفة المسلمين هو الحامي الجديد للكنيسة بدلاً من القيصر البيزنطي

(42) Kaegi W., *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, (Cambridge 1992), pp. 148-149); Danial Sahas, "Patriarch Sophronius, the Caliph Umar and the Conquest of Jerusalem", *The Muslim-Frankish Struggle on Palestine in the Middle-Ages*", (ed. Hadiya Dajani Shakil), Beirut, 1994, pp. 53-77; Donner F., *The Early Islamic Conquests*, (Princeton 1981), pp. 148-149.



حامي حمى الكنيسة السابق<sup>(43)</sup>. أما ما رُوي عن مرافقة بعض أحبّار اليهود لعمر عند دخوله مدينة القدس، وتلك الروايات النبوية اليهودية (التي تعرف بالإسرائيليات) والتي تغزو تحرير هيكل سليمان إلى عمر بن الخطاب<sup>(44)</sup>، فإنما ترمز إلى اعتراف اليهود وأصحاب الديانة اليهودية بدور الإسلام كحامٍ حمى مقدسات هذه العقيدة.

إن هذا الحدث بحد ذاته، ببعديه الديني والسياسي، قد أعطى مدينة القدس الدور المُحوري في الاستراتيجية السياسية للدولة الإسلامية الناشئة، وهو دور ينطوي الإقليمية ليعطي لمدينة القدس الدور السياسي المركزي على مستوى الإمبراطورية الإسلامية.

لما على الصعيد الإقليمي، فكان لهذه الزيارة بعداً سياسياً مباشرأً على مسرح الحدث في فلسطين وعلى مدينة القدس ومكانتها السياسية. فلما دخل عمر مدينة القدس، لم يدخلها بصفته الدينية فحسب كما أسلفنا، بل دخلها بصفته رجل دولة (Statesman) كونه "أمير المؤمنين" مع كل ما يحمله هذا اللقب من دلالات سياسية وعسكرية<sup>(45)</sup>.

وصل الخليفة عمر إلى مدينة القدس ليس مصهوباً بحاشيته التي ضمت عدداً من الصحابة فقط، بل جاء يقود جيشاً قوامه أربعة آلاف جندي<sup>(46)</sup>. وضرب معسكره على جبل الزيتون المطل على مدينة القدس<sup>(47)</sup>. ويبدو أن هذا المعسكر قد نقل فيما بعد إلى "عمواس" في الجهة الشمالية الغربية لمدينة القدس، وصار نواة لمعسكر المسلمين الرئيسي، والذي ضرب فيه المسلمون بالطاعون الذي حصد أرواح الآلاف منهم<sup>(48)</sup>. وقد ظلَّ هذا

(43) Danial Sahas, op. cit., 53-77.

(44) Goitein S. D., op. cit.

(45) شعبان، محمد عبد الحي، صدر الإسلام والدولة الأموية، 750-600 (132 هـ) (بيروت، 1983)، ص 69-70.

(46) الأنس الجليل، ج ١ ص 255؛ الأموال، ص ص 224-225.

(47) المقتني، مصدر سبق ذكره، ص 172؛ Donner F., op. cit., p. 147.

(48) فتوح البلدان، ص 165؛ اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي، (بيروت، 1960)، ج ٢ ص ص 150-151؛ مصدر سبق ذكره، ج ١ ص ص 2516-2521؛ ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، (محمد ومصطفى عبد القادر عطا)، بيروت، 1992، ج ٤ ص 248-247؛ ياقوت الحموي، مصدر سبق ذكره، مادة "عمواس".



المعسكر محطة التجمع الرئيسية لجيوش المسلمين، حيث روى أن الحملة العسكرية التي قادها عمرو بن العاص لفتح مصر قد تحركت من معسكر عمواس<sup>(49)</sup>. ويبدو أن ترک العرب لهذا المعسكر بعد أن ضربهم الطاعون الذي سمي باسم هذا المعسكر، وانتقلتهم إلى معسكرهم في الجابية<sup>(50)</sup>، لم يكن ترکاً كلياً وشاملاً، حيث يذكر المقدسي، كما أشرنا من قبل، أن عمواس (Amwas) قد كانت العاصمة الأولى لفلسطين<sup>(51)</sup>.

إن إنشاء معسكر عمواس في هذا الوقت المبكر، لم يلغ، كما تؤكد الروايات التاريخية، المعسكر الذي ضربه الخليفة عمر في القدس على جبل الزيتون، فظللت الإمدادات العسكرية العربية القادمة من الحجاز تصل تباعاً إلى مدينة القدس دون انقطاع<sup>(52)</sup>. وهذا ما حَوَّلَ الوضع القانوني لمدينة القدس من مجرد مدينة عادية كثيرة من مدن الشام، إلى وضع قانوني جديد، إذ أصبحت "مصرًا" يقيم فيه المقاتلة العرب وعاثلاته<sup>(53)</sup>. وصارت بذلك واحدة من "أمسار" المسلمين، كالكوفة والبصرة في العراق، وكالفسطاط في مصر. وصارت من ثم "دار هجرة" يقصدها المهاجرون من الصحابة والتبعين وغيرهم من العرب للإقامة فيها<sup>(54)</sup>. وحفظت لنا المصادر قوائم بأسماء كبار الصحابة والتبعين ومن نزلوا المدينة وعاشوا فيها هم وأبناؤهم وذرياتهم من بعدهم<sup>(55)</sup>. وقد أدى ذلك بطبيعة الحال إلى تغيير في البنية الديموغرافية في مدينة القدس، وتحولت

(49) ابن الجوزي، مصدر سبق ذكره، ج ٤ ص 197.

(50) الطبرى، مصدر سبق ذكره، ج ١ ص 2517.

(51) راجع الحاشية رقم: 16.

(52) ابن سعد، محمد بن سعد كاتب الواقدي، *الطبقات الكبرى*، (تحقيق E.Sachau) لين، 1917، ج ٢ ص 140؛ أبو هلال، أحمد المقدسي، *مثير الغرام في زيارة القدس والشام*، فضائل بيت المقدس في مختارات عربية قديمة، (تحقيق محمود ابراهيم)، الكويت، 1985، ص ص 332-419، وانظر خاصة ص 368.

(53) الطبرى، مصدر سبق ذكره، ج ١ ص 2407. وانظر التعريف الفقهي (القانوني) لمصطلح "المصر" عند الفقهاء المسلمين: المقتصى، مصدر سبق ذكره، ص 47.

(54) Athamina Khalil, "Arab and Muhajirun in Environment of the Amsar", *Studia Islamica*, 66 (1987), pp. 5-25.

(55) ابن سعد، مصدر سبق ذكره، ج ٣ (٢) ص ص 63، 57؛ ج ٧ (٢) ص ص 124، 127، 170؛ مثير الغرام، مصدر سبق ذكره، ص 369؛ الأنس الجليل، ج ١ ص ص 285-305.



الفالية المسيحية فيها إلى أقلية بسبب الزيادة المضطربة للمسلمين. فلما زار الحاج الفرنسي آركولف (Arculf) مدينة القدس، عام 670م أثناء خلافة معاوية بن أبي سفيان، أى بعد ما يقرب من جيل واحد بعد زيارة عمر بن الخطاب لها، وجد أن جامعها يتسع لثلاثة آلاف مصلٍ على الأقل<sup>(56)</sup>. وعلى أساس هذا العدد، نستطيع أن نقدر عدد السكان المسلمين في القدس في هذا التاريخ بما يتجاوز العشرين ألفاً على الأقل. وعلى ضوء الخبر الذي يورده المؤرخ اليوناني (Theophanes) في حولته من أن الخليفة عمر بن الخطاب قد زار مدينة القدس سنة 644/643م وشرع ببناء مسجد في الحرم في تلك السنة<sup>(57)</sup>، وعلى ضوء الرواية التي يوردها المطهير بن طاهر المقدس<sup>(58)</sup>، فإنه ليس من غير المحتمل أن المسجد الذي رأه الحاج الفرنسي آركولف (Arculf) هو نفسه المسجد الأقصى<sup>(59)</sup>. ولعل في هذا ما يؤكد أن الخليفة عمر بن الخطاب قد ظلَّ وثيق الصلة بمدينة القدس أثناء خلافته.

#### (4)

كان تجديد الأجناد (أي تقسيم بلاد الشام إلى وحدات إدارية) باكورة الترتيبات الإدارية المنسوبة لعمر بن الخطاب أثناء وجوده في الجابية. وبالنسبة لفلسطين فقد قسمها إلى قسمين إداريين وجعل على كل قسم ولائياً خاصاً به؛ فيروي الطبرى عن مصادره أن عر: "فرق فلسطين على رجلين، فجعل علقة بن حكيم على نصفها وأنزله الرملة، وعلقة بن مجزر على نصفها وأنزله إيلياه. فنزل كل واحد منها في عمله في الجنود"

(56) Holyland Rebert G., *Seeing Islam As others Saw It, A survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, (Princeton 1997), pp. 220-221; Wilkinson., *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades*, (Jerusalem 1977), pp. 93-103.

(57) Theophanes, *The Chronicle of Teophanes*, ed. And tr. By: Turtle dove H., Philadelphia, 1982, p. 42.

(58) البلخي/المقدسى، المطهير بن طاهر المقدسى، البدء والتاريخ، (باريس 1907)، ج<sup>4</sup> ص 87.

(59) Holyland Robert, op. cit. 593.

الذان معه<sup>(60)</sup>. لا تترك هذه الرواية مجالاً للشك بأن مدينة القدس قد جعلت منذ اللحظة الأولى بعد أن خضعت للسيادة العربية عاصمة لفلسطين. ولعلَّ أهم ما يسترعي النظر في هذه الرواية ورود اسم الرملة كعاصمة للقسم الثاني من فلسطين في هذه الفترة المبكرة، علماً أن الرملة لم تكن قد مصَرَّت (أي جعلت مِصْرَأً أو عاصمة يسقُر بها الحاكم الإداري) بعد، وأن تمسيرها قد بدأ عند نهاية القرن السابع كما مرَّ معنا. ولربما كانت مدينة اللُّد هي المقصودة في هذه الرواية. إذ لدينا شواهد توحى بأن مدينة اللُّد قد لعبت دوراً إدارياً وتنظيمياً في سنيَّ الفتح الأولى. فيروي الطبرى في هذا الصدد، أن عمر بن الخطاب لما أمضى اتفاقيات الصلح، جعل لأهل بيت المقدس كتاباً خاصاً بهم، بينما جعل لباقي المناطق والمدن كتاباً موحداً، حسب صيغة الاتفاقية التي وقعت مع مدينة اللُّد. فيقول: "صالح عمر أهل إيليا بالجایبة وكتب لهم فيها الصلح، لكل كورة كتاباً واحداً ما خلا أهل إيليا... فاما سائر كتبهم فعلى كتاب اللُّد"<sup>(61)</sup>. أي أن نموذج اتفاقية الصلح التي عقدت مع أهل اللُّد، كانت بمثابة نموذج مماثل لباقي المناطق، فلو لم يكن لمدينة اللُّد هذه الصفة التمثيلية من قبل، لاكتسبت هذه الصفة بواسطة هذه الخطوة. ولو دققنا في الشق الثاني من الرواية الخاصة بالتنظيمات الإدارية التي قام بها عمر في فلسطين لوجدنا فيها أيضاً ما يفسر ورود اسم "الرملة" بدلاً من مدينة اللُّد. فعندما تذكر الرواية ما فعله الواليان اللذين ولَا على فلسطين قيل: "فنزل كل واحد منها في عمله في الجنود الذين معه". مما يعني إقامة الجيش المرافق لكل منها في المنطقة التابعة له، فإذا ما علمنا أن معسكر المسلمين أثناء عمليات الفتح التي سبقت زيارة الجایبة كان في الرملة أو في ضاحية الرملة<sup>(62)</sup>، فإنه من الجائز منطقياً أن يعسكر هذا الجيش الذي رافق علقة بن حكيم (الوالى المعين)، في معسكر المسلمين القائم في الرملة، ولم تكن هنالك حاجة لأن يعسكر داخل مدينة اللُّد. كما حصل فعلاً مع الجيش الذي دخل عمر بن الخطاب على رأسه مدينة

(60) الطبرى، مصدر سبق ذكره، ج<sup>1</sup> ص 2407؛ ابن حبیش (مخ)، مصدر سبق ذكره، ورقة: 101؛ ابن الجوزي، مصدر سبق ذكره، ج<sup>4</sup> ص 193، عز الدين الجزايرى، الكامل فى التاريخ، (الطبعة الرابعة، بيروت، 1983)، ج<sup>2</sup> ص 349.

(61) الطبرى، مصدر سبق ذكره، ج<sup>1</sup> ص 2405-2406.

(62) الطبرى، مصدر سبق ذكره، ج<sup>1</sup> ص 2398؛ Kaegi W., op. cit., p. 100.



القدس، والذي ضرب معسكره على جبل الزيتون خارج أسوار مدينة القدس ولم يقم في داخلها. فعندما جعلت الرملة لاحقاً عاصمة فلسطين فقد اضطربت ذاكرة الرواية فحدث هذا الخلط بين مدينة اللد وبين مدينة الرملة بعد أن مرّ على هذه الخطوة أكثر من قرن من الزمان.

ويبدو أن تقسيم فلسطين إلى ولaitين لم يكن من منطقات إدارية في هذه المرحلة، بل كان نابعاً من منطقات عسكرية بحتة، حيث كانت بعض قطاعات الساحل الفلسطيني ما زالت تحت السيطرة البيزنطية وخاصة مدینتی قیسارية وعسقلان، وكانت عسقلان قد نفت الصلح الذي عقدته أهلها مع عمرو بن العاص مما اضطر العرب إلى إعادة احتلالها من جديد<sup>(63)</sup>. ولذلك ألغى هذا التقسيم بعد وقت قصير، وبعد أن انتفت الحاجة من استمراره. حيث تم توحيد جزئي فلسطين لتصبح وحدة إدارية واحدة، وذلك ضمن التعديلات التي أجريت على حدود الأجناد والتي أقرّها الخليفة عمر. وضمن هذا التعديل أصبحت فلسطين جنداً واحداً عاصمتها مدينة القدس، وعُين علقة بن مجزر الكناني والياً عليها<sup>(64)</sup>. وكان علقة بن مجزر صاحبها شارك في غزوات المسلمين قبل موت النبي وغزا بعد تبوك منطقة الداروم (أو الدارومة) في أطراف البلقاء شمالي وادي عربة. وكان أحد القواد الذين كلفوا بمهاجمة فلسطين أيام أبي بكر، ثم أسهم في معركة اليرموك وحضر مؤتمر الجایة كغيره من القواد. واستمر علقة والياً على فلسطين لأكثر من سنتين إلى أن لشّهد خلال وقعة بحرية عند سواحل الحبشة، وكان إذاك على رأس حملة شنت على هذه المنطقة سنة 20-640/641<sup>(65)</sup>.

(63) فتوح البلدان، ص 169؛ ابن الجوزي، مصدر سبق ذكره، ج<sup>4</sup> ص 263؛ تاريخ اليعقوبي، ج<sup>2</sup> ص 157؛ الطبرى، مصدر سبق ذكره، ج<sup>1</sup> ص 2798.

(64) الكامل في التاريخ، ج<sup>2</sup> ص 375؛ الطبرى، مصدر سبق ذكره، ج<sup>1</sup> ص 2526.

(65) ابن الكلبى، هشام بن محمد بن السائب، جمهرة النسب، (تحقيق ناجي حسن)، بيروت، 1986، ص 159-160؛ ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي، جمهرة أنساب العرب، (تحقيق عبد السلام هارون)، القاهرة، 1962، ص 187؛ الطبرى، مصدر سبق ذكره، ج<sup>1</sup> ص 2529، 143؛ الكامل في التاريخ، ج<sup>2</sup> ص 398؛ ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج<sup>7</sup> ص 101، 143؛ مختصر تاريخ مدينة دمشق، مصدر سبق ذكره، ج<sup>17</sup>، ص 172-173، ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، (القاهرة، 1328هـ)، ج<sup>2</sup> ص 505-506؛ ابن عبد البر، يوسف بن



تعاقب الولاية على فلسطين بعد موت علامة بن مجزر، ذكر منهم والآقام في مدينة القدس اسمه عبد (لم يذكر اسمه الكامل ولم يذكر نسبة ويبعد أنه كان أحد الموالى - مسلم من أصل غير عربي) ضرب وباء الطاعون مدينة القدس أثناء فترة حكمه<sup>(66)</sup>. ثم ذكر بعده عمر بن سعد الأزدي<sup>(67)</sup>. ثم تولى بعد ذلك الصحابي الفلسطيني المشهور تميم الداري (أحد بني الدار المترعرعين عن قبيلة لخم التي كانت تقيم في منطقة الخليل وبيت لحم أيام الحكم البيزنطي في فلسطين)، حيث ذكر أنه كان أميراً في بيت المقدس حين وفاة عليه زعيم كبرى القبائل في فلسطين، قبيلة جذام، روح بن زناب الجذامي الذي اشتهر بلقبه "سيد أهل فلسطين"<sup>(68)</sup>. كما تولى إمارة فلسطين في هذه الفترة المبكرة من خلافة عمر الصحابي الفقيه عبادة بن الصامت الأنباري، والذي كان أول من تولى منصب القضاء على فلسطين أيضاً، حيث ظل في هذا المنصب إلى يوم وفاته حيث دفن في مقابر الحرم القدسي<sup>(69)</sup>.

وعندما جمع الخليفة عمر أجناد الشام معاً وجعلها ولاية واحدة تحت إمرة معاوية بن أبي سفيان، بعد أن مات أخوه يزيد بن أبي سفيان، فإنه استثنى جند فلسطين، وأبقاء جنداً مستقلاً عن ولاية الشام، ولم يدخله ضمن صلاحيات معاوية، وظل والي فلسطين يعين مباشرة من قبل الخلافة المركزية في المدينة<sup>(70)</sup>. فظلت فلسطين مستقلة إدارياً عن

عبد الله بن عبد البر القرطبي، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، (تحقيق ع. معرض وع. عبد الموجود)، بيروت، 1995، ج<sup>3</sup> ص 127؛ الأصفهاني، أبو الفرج الأصفهاني الأغاتي، (القاهرة، 1285هـ)، ج<sup>19</sup> ص 113-114.

(66) الأنس الجليل، ج<sup>1</sup> ص 286؛ مثير الغرام، ص 364.

(67) ابن حزم، مصدر سبق ذكره، ص 334.

(68) الأنس الجليل، ج<sup>1</sup> ص 262؛ مثير الغرام، ص 364.

(69) ابن حجر العسقلاني، مصدر سبق ذكره، ج<sup>2</sup> ص 269؛ ابن عبد البر، مصدر سبق ذكره، ج<sup>2</sup> ص 365؛ الأنس الجليل، ج<sup>1</sup> ص 286، ص 261؛ مثير الغرام، ص 363؛ مختصر تاريخ مدينة دمشق، ج<sup>11</sup> ص 301-310؛ البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، (تحقيق محمد حميد الله)، القاهرة، 1959، ج<sup>1</sup> ص 251.

(70) Hinds Martin, "Mu'awiya", Encyclopaedia of Islam (n).



ولالية الشام طيلة خلافة عمر بن الخطاب، ولم تفقد استقلاليتها الإدارية إلا في سنة 646/26، أي بعد سنتين انقضتا من خلافة عثمان بن عفان. وكان آخر من تولى منصب الإمارة في القدس من قبل عمر بن الخطاب هو الأمير عبد الرحمن بن علقة بن مُجزر، الذي كان أبوه أول من ولي في هذا المنصب<sup>(71)</sup>. ولم تنتقل تبعية فلسطين الإدارية إلى معاوية إلا بعد موت عبد الرحمن بن علقة المذكور، فأصبحت صلاحية تعيين أمراء فلسطين في يده. ولما قتل الخليفة عثمان سنة 655/35 كان والي فلسطين علقة بن حكيم الكناني<sup>(72)</sup>، أحد قواد الفتح الذي سبق لعمر وعيته على نصف جند فلسطين ضمن الترتيبات الإدارية المؤقتة التي أشرنا إليها من قبل. وتورد المصادر اسم واليين آخرين، دون أن تحدد إن كانت فترة ولايتهما في أيام إمارة معاوية على بلاد الشام، قبل مقتل الخليفة عثمان، أو كانت في أيام خلافته على دولة الإسلام بعد مقتل علي بن أبي طالب، الخليفة الراشدي الرابع<sup>(73)</sup>. فذكر أن سلمة بن قيسير الحضرمي، كان عاملًا (والياً) على بيت المقدس لمعاوية بن أبي سفيان، ومات سلمة في مدينة القدس وقبره موجود بها. وكان سلمة بن قيسير أول من تولى الإمارة على بيت المقدس، ولاه إياها عمر بن الخطاب بعد أن غادرها عائداً إلى المدينة في زيارته الأولى للمدينة. أما الوالي الثاني في هذه الفترة فكان اسمه عمرو بن سعيد، وهو رجل من الأنصار كان من صحابة معاوية الذين اصطبغوا من المدينة إلى بلاد الشام وكان من كبار أعيانه<sup>(74)</sup>. وتطول قائمة أسماء الولاء الذين تولوا منصب "الإمارة" في فلسطين في مختلف الحقب التاريخية، حين كانت القدس عاصمة فلسطين مقرًا لهؤلاء الولاء، قبل أن يتغير مقرّهم عندما نقلت العاصمة إلى مدينة الرملة. وقد حاولت بعض الدراسات الحديثة التصدي لهذا الموضوع. وكانت

(71) ابن سعد، مصدر سبق ذكره، ج ٢، ص 128؛ الطيري، مصدر سبق ذكره، ج ١ ص 2867.

(72) الكامل في التاريخ، ج ٣ ص 95.

(73) الأنس الجليل، ج ١ ص 266؛ ج ٢ ص 50؛ مثير الغرام، ص ص 370-371؛ ابن المفرجي، مصدر سبق ذكره، ص 57؛ ابن حجر العسقلاني، مصدر سبق ذكره، ج ٢ ص 60.

(74) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، ج ٤ (١)، (تحقيق م. ي. كستر)، القدس، 1971، ص 137.



الدراسة التي نشرها الأستاذ أحمد سامح الخالدي رائدة في هذا المجال<sup>(75)</sup>. ونشرت مجلة الأبحاث مقالة للأستاذ صالح أحمد العلي عن موظفي بلاد الشام في العهد الأموي، خاصة، ولم تطرق إلى الفترات الإسلامية اللاحقة<sup>(76)</sup>. فبالإضافة إلى كونها عمت كل ولايات الشام ولم تخص فلسطين أو غيرها من الأجناد دون غيره، فهي كذلك عامة في كافة أصناف الإداريين في حقول مختلفة كالشرطة والحرس والقضاء والحكام الإداريين وأصحاب الدواوين المختلفة. وأشار الأستاذ نبيه عاقل إلى بحث ماجستير غير مطبوع في مكتبة الجامعة الأمريكية في بيروت لموسى مصطفى، حيث استعان به في إعداد قائمة بولاة جندي الأردن وفلسطين<sup>(77)</sup>. ومع أهمية هذين الباحثين إلا أنهما لم يحصيا كل الولاية الذين تسلّموا هذا المنصب. فقد أحصى العلي تسعة عشر ولائياً فقط، بينما أحصى موسى مصطفى واحداً وعشرين ولائياً لا غير. أما بولاة جند الأردن فقد وصلوا عند العلي إلى ستة عشر ولائياً بينما أكملهم مصطفى موسى إلى سبعة عشر.

ولأغراض هذه الدراسة، فقد استطعت أن أحصي ما يزيد على مائة وعشرين ولائياً للجنديين في الحقب الإسلامية المختلفة التي سبقت الغزو الصليبي لفلسطين وبلاط الشام. ففي العهد الراشدي والأموي وحده أحصيت نيقاً وستين ولائياً لجندي الأردن وفلسطين. وبلغ عددهم الأربعين في الفترة العباسية حتى قيام الدولة الفاطمية حين صار الجندان تابعان للخلافة في القاهرة. وزاد عددهما على العشرين في الفترة الفاطمية<sup>(78)</sup>.

(75) حملت دراسة الخالدي العنوان: "رجال الحكم والإدارة في فلسطين من عهد الخلفاء الراشدين إلى القرن الرابع عشر" وصدرت في القدس سنة 1974.

(76) العلي. صالح أحمد، "موظفو بلاد الشام في العهد الأموي"، الأبحاث، عدد 19 (1)، 1966، ص ص 80-44.

(77) الموسوعة الفلسطينية، ج<sup>2</sup>، بيروت، 1990، ص ص 304-305.

(78) قائمة مفصلة بولاة فلسطين وحكامها الإداريين في عهود الخلافة الراشدة، الدولة العباسية والدولة الفاطمية تجدها في كتاب: خليل عثمان، فلسطين في خمسة قرون، من الفتح الإسلامي حتى الغزو الفرنجي (1099-634)، بيروت، 2000، ص ص 109-204. وأنظر بشكل خاص الحلية رقم (105) في حواشى الفصل الرابع، ص ص 413-414.



خلافاً لعواصم باقي ولايات الشام (حمص، دمشق وطبرية)، استقطبت مدينة القدس، عاصمة فلسطين، اهتمام معاوية بن أبي سفيان، عندما كان ما زال أميراً على بلاد الشام في أيام خلافة عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان. ولم يكن هذا الاهتمام مقصوراً على الجانب الديني،حسب، حيث كان هو الذي عمّر المسجد الأقصى الذي أنشأه عمر بن الخطاب أول مرة<sup>(79)</sup>. بل كان لهذا الاهتمام بعد سياسي واضح؛ ولدينا من الأدلة ما يثبت كثرة تردد معاوية على مدينة القدس، إن لم يكن يمضي معظم وقته فيها. فكثيراً ما كان يوم المصلين بمسجدها ويلقي خطبة الجمعة من على منبرها<sup>(80)</sup>. وجدير بالتنويه أن خطبة الجمعة كانت مثالاً مثل خطبة العبيدين، من رموز السلطة السياسية في الإسلام أيام القرون الوسطى، إذ كان هذا الأمر مقصوراً على الخليفة أو على ولة الأمصار، فلم يكن معاوية يجمع بالمصلين في المسجد الأقصى كمواطن عادي، أو كواحد من المؤمنين، وإنما كأمير المؤمنين في هذه الناحية. وهناك أدلة أخرى تؤكد قدم ارتباط معاوية بمدينة القدس أثاء ولايته على الشام، بل وتشير بقوّة إلى أنه كان مقيماً فيها وأنه جعلها مقراً لإمارته. فقد جاء في الروايات أن معاوية تنازع مع عبادة بن الصامت الأنباري، الذي تولى منصب الإمارة ومنصب القضاء في فلسطين، والذي كان يقيم في مدينة القدس، وإثر هذه المنازعة غادر عبادة بن الصامت مدينة القدس، وتوجه إلى المدينة المنورة متحجاً، وقد آلى على نفسه ألا يبقى في بلد يقيم به معاوية. فقد روی عن قبيصة بن ذؤيب أن عبادة انكر على معاوية شيئاً فقال: "لا أساكنك بأرضِ فرحل إلى المدينة وقدم على عمر بن الخطاب، الذي أعاده إلى القدس بعد أن جرَّد معاوية من صلاحياته على هذا الوالي"<sup>(81)</sup>.

وبرزت أهمية القدس السياسية في الفترة التي أعقبت مقتل الخليفة عثمان بن عفان (ذو الحجة/35هــ حزيران سنة 656)، عندما رفض معاوية أن يباع لعلي بن أبي

(79) Holyland Robert, op. cit., p. 222.

(80) ابن المرججي، مصدر سابق ذكره، ص 148؛ مثير الغرام، ص 372.

(81) مختصر تاريخ مدينة دمشق، ج ١١ ص 306؛ ابن قدامة المقدسي، الإستبصار في نسب الصحابة من الأنصار، (تحقيق ع. نوبيهض)، بيروت، 1971، ص 190.



طالب بالخلافة، وأخذ بعد العدة للثأر لمقتل عثمان والانتقام من المسؤولين عن قتله وعلى رأسهم علي بن أبي طالب الخليفة الجديد. فقد عرف أن معاوية اتخذ مدينة القدس مقراً له إبان هذه الأزمة، وأخذ يجذب شيوخ العرب في فلسطين وفي بلاد الشام لدعم موقفه وتلبية مطالبه، وكان يستقبل رؤوس الناس بها. وكان من أبرز الذين أتوا إليه، قائد جيوش الفتح عمرو بن العاص ووالى مصر السابق والذي عزله عثمان عن منصبه، فاعتزل في قصره وضياعته في فلسطين (وهو قصر عجلان في السبع فيما بين عسقلان وبيت جبرين)، وليس في مدينة بئر السبع الذي يرد ذكرها في الكتاب المقدس) يتحين الفرصة المواتية. فلما وصل مدينة القدس أخذ في مفاوضة معاوية، وهو ما أسفر عن التحالف الذي جرى بين الزعيمين ووقع فيها<sup>(82)</sup>.

وعلى ثرى فلسطين وفي رحاب الحرم القدسي الشريف جرى أحد أهم الأحداث السياسية التي غيرت صورة نظام الحكم في الإسلام، عندما ألغى نظام "الخلافة الراشدة" واستبدل بنظام وراثي شبيه بالنظام الملكي الوراثي. وبعد أن انتهت المواجهة العسكرية في صفين دون أن تسفر عن نتائج حاسمة، عاد الطرفان المتنازعان كل إلى قاعدة ملكه فعاد على إلى الكوفة في العراق، وعاد معاوية بن أبي سفيان إلى مدينة القدس في فلسطين انتظاراً لقرارات التحكيم الذي اتفق على عقده في قرية أذرُّ القريبة من دُومة الجندل.

وبغض النظر عن الملابسات السياسية التي جرت على ساحتى العراق وبلاط الشام بعد فشل مؤتمر التحكيم، فقد خطا معاوية خطوطه الجريئة بل والإإنقلابية على الصعيد السياسي الإسلامي. حيث أعلن نفسه خليفة المسلمين وتلقب باللقب الرسمي "أمير

(82) ابن سعد، مصدر سبق ذكره، ج<sup>٤</sup>، ص ص 3-2؛ أنساب الأشراف، ج<sup>٤</sup> (١)، ص ص 78-79؛ مثير الغرام، ص 355؛ الأنس الجليل، ج<sup>١</sup> ص 263؛ ابن مازِم، نصر بن مازِم المتقربي، وفعة صفين، (تحقيق عبد السلام هارون)، الطبعة الثانية، القاهرة، 1962، ص ص 38-40-44؛ ابن الأبار، محمد بن عبد الله ابن أبي بكر الفضاعي، الحلقة السابراء، (تحقيق حسين مؤنس)، القاهرة، 1963، ج<sup>١</sup> ص 16.

وعن موضع الضياعة التي امتلكها عمرو بن العاص وعن موقع قصره الذي عرف باسم قصر عجلان" في فلسطين انظر:

Lecker M., "The Estates of Ibn al-As in Palestine", *School of Oriented and African Studies*, vol. 52 (1), 1989, pp. 24-37.



"المؤمنين" من على منبر المسجد الأقصى في القدس، وبابيعه أهل الشام وكان ذلك في سنة 660/40 بعد مقتل علي بن أبي طالب<sup>(83)</sup>. وقد أكدت المصادر التاريخية السريانية حدوث هذه البيعة في مدينة القدس وزوّدتنا بتفاصيل إضافية لم تشمل عليها المصادر العربية، إذ روى صاحب الحولية الأرمنية أن معاوية قام بعد أن تلقى يمين الولاء (البيعة) بجولة على بعض الأماكن المسيحية المقدسة، فصعد إلى الجلجلة (Golgotha) وصلى هناك، ثم انتقل إلى الجسمانية (Gethsemane) ومن هناك أندحر إلى قبر الفنسية مريم وصلَّى فيه<sup>(84)</sup>. ويلاحظ أن مؤلف الحولية الأرمنية يورد تارichiin مبكرين لتوبيخ معاوية (أي إعلان خلافته) سبقاً سنة 660/40، ولكن هذه الحقيقة لا تضعف من مصداقية هذا التقرير بقدر ما تعززها، إذ يروي الطبرى عن أبي مخنف في أحداث سنة 657/37 أن عمرو بن العاص وأهل الشام لما عادوا من أذرح بعد التحكيم بايعوا معاوية بالخلافة: "ثم انصرف عمرو وأهل الشام إلى معاوية وسلموا عليه بالخلافة"<sup>(85)</sup>. وإذا كان لزيارة معاوية لكتائب مدينة القدس من معنى في يوم تتويجه، فإن المعنى السياسي أول ما يتبارى إلى الذهن، حيث أراد معاوية أن يكسب رضا مسيحي بلاد الشام العرب الذين كانوا يشكلون الغالبية الساحقة للسكان في هذه الفترة المبكرة من تاريخ المنطقة، وهو عمل سياسي من الدرجة الأولى.

وفي هذه الفترة أمر معاوية بضرب النقود الإسلامية، الذهبية والفضية على حد سواء، ولكن هذه العملة لم تلق رواجاً بين الناس لأنها كانت تخلو من شارة الصليب، التي كانت منقوشة على الدنانير البيزنطية<sup>(86)</sup>. ولعل الدنانير الذهبية التي كانت تحمل كلمتي "إيليا فلسطين" والتي عثر عليها مؤخرًا<sup>(87)</sup>، إنما تعود إلى هذه الفترة. وقد بات من المرجح

(83) الطبرى، مصدر سبق ذكره، ج 2 ص 4.

(84) عن فحوى "الحولية المارونية" وال فترة التاريخية التي تنطليها وعن هوية مؤلفها أنظر:

Hoyland Robert, op. cit., pp. 135-139

وسقطها، (ترجمة يوسف العش)، دمشق، 1956، ص 85.

(85) الطبرى، مصدر سبق ذكره، ج 1 ص ص 3359-3360، علمًا أن الطبرى يورد رواية أخرى

عن الواقدى تورخ الحديث في سنة 38/658م. أنظر ذلك في المصدر نفسه، ج 1 ص 3360.

(86) Hoyland Robert, op. cit., p. 136.

(87) Goitein S. D. op. cit.



أن المجتمع الإداري، والمكون من البناءات الست التي تم اكتشافها في الجنوب وفي الجنوب الغربي من الحرم، بما فيها قصر الخلافة نفسه (*aulé tou amiralmoumnin*) قد أقيمت بمبادرة من معاوية بن أبي سفيان<sup>(88)</sup>. ولعله مما يؤكد أن هذا القصر وبباقي أبنية المجمع الإداري قد أنشئت أيام حكم معاوية، هو الموضع الذي بنيت فيه قبلى المسجد الأقصى. وكان هذا النمط من المؤسسات الإدارية غير معروف قبل ذلك لا في فلسطين ولا في غيرها من الولايات الإسلامية. وإنما استحدث في أيام معاوية. فقد ورد في خبر تصوير البصرة أن عتبة بن غزوان (أول والٍ عليها أيام عمر بن الخطاب) لما شرع في إنشاء البصرة المدينة-المعسكر، بنى دار الإمارة أمام المسجد، فكان الإمام (الذي يوم المسلمين إن كان الأمير أو من ينوب عنه) إذا جاء للصلوة تخطفهم إلى القبلة، فكان ذلك مدعاة إلى الحرج. فلما عين معاوية زياد بن أبيه والياً على البصرة، لم يرُّ ذلك في عينه فقال: "لا ينبغي للإمام أن يخطئ الناس". فحوّل دار الإمارة من الدهماء إلى قبلة المسجد، فكان الإمام يخرج من الدار في الباب الذي في حائط القبلة<sup>(89)</sup>. فكان بناء دار الإمارة قبلى المسجد (أي إلى جهة القبلة) خطة معمارية أموية بودر إليها أيام معاوية ولم تكن معمولاً بها قبل ذلك، ويبدو أنها كانت خطة عامة في كل الولايات ولم تقتصر على جند فلسطين وولاية البصرة وحدهما.

فإذا كان إعلان معاوية نفسه خليفة على المسلمين في مدينة القدس قد أضفى على هذه المدينة بعداً سياسياً إقليمياً، فإن إقامة المؤسسات الإدارية فيها وفي الجهة المشار إليها جنوبى المسجد الأقصى وفي جهته الجنوبية الغربية، قد أكد بما لا يدع مجالاً للشك أن مدينة القدس كانت العاصمة السياسية لفلسطين إبان هذه الحقبة التاريخية.

ولعله مما يزيد في تأكيد هذه الحقيقة أن مدينة القدس ظلت موضع اهتمام خلفاء بني أمية، إذ شقت إليها طرق جديدة، وتم إصلاح الطرق القديمة التي كانت تؤدي إليها،

(88) Rosen – Ayalon M., “Early Islamic Monuments of al-Haram al-Sharif: An Iconographic Study”, *Qedem*, 928) 1989, pp. 8-10; Busse H., “Zur Geschichte und Deutung der fruhslamischen Harambauten in Jerusalem”, *Zeitschrift des Deutschen Palastina – Vereins*, (107), 1991, pp. 144-154; Kuchler M., “Moschee und Kalifenpalaste Jerusalems nach den Aphrodito – Papyri”, op. cit., pp. 120-134.

(89) فتوح البلدان ص ص 425-427



وكان من أهمها الطريق الذي يربط بينها وبين مدينة دمشق. يؤكد ذلك العثور على بعض الصُّوَى (حجارة المِيل) على الطرق الذي أمر الخليفة عبد الملك بشقها أو بإصلاحها وتسويتها<sup>(90)</sup>.

عزَّز بناء قصر الخلافة في مدينة القدس ارتباط معاوية بهذه المدينة، مع العلم أنه كان قبل ذلك ومنذ أيام إمارته على بلاد الشام، قد بني داراً للإمارة في مدينة دمشق، وبني فيها قبة خضراء فعرفت الدار بهذه القبة<sup>(91)</sup>. ومع ذلك فقد كان معاوية يقيم في مدينة القدس بعد بيعته بالخلافة، فكان يستقبل فيها الوفود<sup>(92)</sup>. ويجتمع بعلمائها وفقهائها، حيث ورد في الأخبار أنه عاد شداد بن أوس (وهو ابن أخي شاعر النبوة الأنصاري حسان بن ثابت) في مرضه، وكان شداد حبيساً في منزله لأنه أقعده المرض عن الخروج من بيته، ومعروف أن هذا الصحابي نزل مدينة القدس ومات بها وبها دفن<sup>(93)</sup>.

وكان القاصي والداني يعلم أن معاوية مقيم في مدينة القدس، فعندما دبر الخوارج مؤامرة اغتيال قادة المسلمين الكبار وهم علي ومعاوية وعمرو بن العاص وزعوا المهام فيما بينهم، فذهب كل مجموعة إلى غايتها، توجهت المجموعة المكلفة باغتيال معاوية بقيادة البرك بن عبد الله (al-Burak) إلى فلسطين يؤمنون مدينة القدس حيث مقرَّ معاوية،

(90) Hoyland R., op. cit, pp. 223-700

لمزيد من التوضيح عن أحجار الميل (الصُّوَى) راجع مقالة:

Sharon M., "An Arabic Inscription from the Time of the Caliph Abd al-Malik", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 29 (1966), pp. 367-372.

(91) يجدر بالتنويه، في هذا الصدد، أن الخليفة معاوية بن أبي سفيان، كان قد بني داراً في مدينة دمشق عرفت باسم (القبة الخضراء)، وكان موقعها، كما الحال في موقعها، كما الحال في موقع دار الإمارة في القدس وفي البصرة، قبلي المسجد. انظر عن هذه الدار في : ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج 9 ص 145. ولما بني الحاجاج مدينة واسط في العراق أيام ولادته بها بنى بها قصر الإمارة الذي عرب باسم: خضراء واسط. ولعل هذه التسمية قد صارت اسمًا علمًا لقصور الخلفاء فيما بعد، حيث سمى قصر المنصور بهذا الاسم، انظر: الطبرى، مصدر سبق ذكره،

ج 8 ص 83.

(92) مثير الغرام، ص 356.

(93) مختصر تاريخ مدينة، ج ١٠ ص 280؛ الأنس الجليل، ج ١ ص 266.



وأجاوا معاوية ساجداً أمام المحراب في صلاة الفجر، فضربوه ولكن لم يصيروا منه مقتلاً فجأا من الموت<sup>(94)</sup>. وكان معاوية بالإضافة إلى ذلك شديد الارتباط بفلسطين فكان يقضى فصول الشتاء على أرضها، حيث بنى قصرًا في ضيعته بالصنبورة (al-Sinnabra) على بعد أميال قليلة جنوب بحيرة طبرية<sup>(95)</sup>.

ومن الجدير بالتنويه في هذا الصدد أن لفظة "الشام" كمصطلاح جغرافي وإداري في آن واحد، لم يكن مقصوراً على كل الإقليم الذي ضم كل أجناد الشام، بل كان يطلق أحياناً على فلسطين دون غيرها من الأجناد. وقد انعكس هذا المفهوم ببعده الجغرافي الإقليمي في التراث الديني عند يهود القرون الوسطى، وانعكس أيضاً في الوعي الجغرافي عند أهل مصر في الفترة ذاتها والفترة التي تلتها<sup>(96)</sup>. وعلى هذا الأساس فإن ورود هذا المصطلح في المصادر، قد يعني أحياناً جند فلسطين، وقد يعني أحياناً أخرى أجناد الإقليم كلها أو جند دمشق على وجه التحديد، وهو الاسم المرادف لمدينة دمشق في أيامنا هذه في أفواه أهل سوريا ولبنان وفلسطين والأردن.

رأى الأمويون في بلاد الشام وحدة بلادانية واحدة كما أشار إلى ذلك معظم الجغرافيين العرب<sup>(97)</sup>. فحين نتبع سير خلفاء هذه الأسرة والأماكن التي بويعوا أو ماتوا أو عاشوا فيها نجد في ذلك الدليل على هذه الرواية لديهم. فكانت قصورهم تنتشر من ضواحي حلب في الشمال وحتى بئر السبع في جنوب فلسطين، حيث كانوا يتلقون البيعة في بعض هذه المواقع وبفارقون الحياة في موقع آخر<sup>(98)</sup>.

(94) ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، (تحقيق: Charles Torrey)، ليدن، 1920، ص 105؛ مختصر تاريخ مدينة دمشق، ج<sup>25</sup>، ص 40؛ مثير الغرام، ص 358.

(95) ياقوت الحموي، مصدر سبق ذكره، مادة: "الصنبورة".

(96) نقولا زياده، شامييات، دراسة في الحضارة والتاريخ، لندن، 1989، ص 117؛ Gil M., op. cit., 93.

(97) شامييات، نفسه، ص 117.

(98) الطبرى، مصدر سبق ذكره، ج<sup>2</sup> ص 203، 1173، 1177، 1361، 1362، 1340، 1729، 1467، 1743، 1795؛ ياقوت الحموي، مصدر سبق ذكره، مادة: "حوارين"، "الرقيم"، "الموقر"؛ تاريخ اليعقوبى، ج<sup>2</sup> ص 253، 257، 301؛ ابن عبد ربہ، الأندلسى، العقد الفريد، (تحقيق: أحمد أمين، أحمد الزين وابراهيم الأبيارى)، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1965، ج<sup>4</sup> ص 375، 399.



وعلى الرغم من اتساع رقعة بلاد الشام وتعدد ولاياتها وكثرة مدنها، إلا أن جند فلسطين كان الجند الأثير عند أبناء الأسرة الأموية الحاكمة، خلفائها وأمرائها على حد سواء، وكان لها حصة الأسد في هذا المضمار. فجعل مروان بن الحكم، مؤسس الفرع المرواني في الأسرة، الصنبرة الأنفة الذكر مقرًا له بعد أن بُويع بالخلافة، وظل بها ولم ييرحها حتى مات، وبها بايُّع لولديه عبد الملك وعبد العزيز بولاية العهد<sup>(99)</sup>. وفي حياة أبيه تولى عبد الملك إمارة فلسطين واتخذ من مدينة القدس مقرًا له<sup>(100)</sup>. وبالرغم من أن الوليد بن عبد الملك لم يبايُع في فلسطين إلا أنه كان يستقبل وفود المبايعين في مدينة القدس، كما شهد بذلك الفرزدق في إحدى قصائده<sup>(101)</sup>. وبسبب المكانة الخاصة التي حظيت بها فلسطين في نفوسبني أمية، فقد حرص الخليفة على أن يكون ولادة هذا الجند من أبنائهم الأمراء سواء كانوا مرشحين للخلافة، كيزيد بن معاوية، وعبد الملك بن مروان وابنه سليمان، وسواء كانوا من جمهور الأمراء في الأسرة. فذكر بالإضافة إلى من أشرنا إليهم، أبان بن مروان بن الحكم (أخوه عبد الملك) وذكر ابنه عبد الملك سعيد وسلمان،

441، 432، 445، 452، 452، 461؛ ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج<sup>8</sup> ص 236؛ البلاذري، أحمد بن حبي بن جابر، أنساب الأشراف ج<sup>4</sup> (2) (تحقيق شلوزنجر ماكن) القدس، 1936، ص من 60-61؛ أنساب الأشراف ج<sup>6</sup> (2)، (تحقيق: خليل عثمانة)، القدس 1993، ص ص 3، 37، 37، أنساب الأشراف ج<sup>11</sup>، (تحقيق Ahlwardt Greifswald)، 19883، ص 164؛ المسعودي، مروج الذهب ومعاذن الجوهر، تحقيق (Barbier De Meynard) باريس، 1861، ج<sup>5</sup> ص ص 205-206؛ العيون والحدائق، (تحقيق J. De Goeje M. J.) ليدن، 1869، ج<sup>4</sup> ص ص 12، 63، 107، 116، 138، 140، 145؛ ديوان الفرزدق، (بيروت 1966)، ج<sup>2</sup> ص 147؛ ديوان جرير، (تحقيق نعمان طه)، القاهرة 1969، ص ص 480، 480، 641؛ الأزدي، أبو زكريا، تاريخ الموصل، (تحقيق علي حبيبة) القاهرة، 1967، ص 18؛ الدنوري، أبو حنيفة، الأخبار الطوال، (تحقيق عبد المنعم عامر وجمال الدين الشيَّال)، القاهرة، 1960، ص 334؛ الأغاني، ج<sup>2</sup>، ص 240؛ المصدر نفسه، ج<sup>7</sup> ص 8.

(99) أنساب الأشراف، ج<sup>11</sup> ص 164؛ تاريخ اليعقوبي، ج<sup>2</sup>، ص 257؛ المسعودي، مصدر سبق ذكره، ج<sup>5</sup> ص ص 205-206.

(100) ابن المرجاني، مصدر سبق ذكره، ص 185؛ مختصر تاريخ مدينة دمشق، ج<sup>27</sup> ص 179؛ أنساب الأشراف، ج<sup>11</sup> ص 165.

(101) ديوان الفرزدق، ج<sup>2</sup> ص 147.



ونذكر ابن سليمان هو يزيد بن سليمان<sup>(102)</sup>.

(6)

لم تكن بيعة معاوية بالخلافة في مدينة القدس، حدثاً عابراً على مسرح الحديث السياسي في بلاد الشام والدولة الإسلامية بأسرها. إذ تبعت تلك البيعة بيعة مماثلة لا تقل عنها أهمية. كان ذلك عندما بُويع الخليفة عبد الملك بن مروان بالخلافة سنة 685 م في مدينة القدس<sup>(103)</sup>.

ويمكن أن نفسر خطوة عبد الملك هذه على أنها استمرار للخط السياسي الثابت الذي تبناه من قبل معاوية بن أبي سفيان وورريثه في الخلافة ابنه يزيد بن معاوية، تجاه فلسطين وتجاه أهل فلسطين، بشطريها الشمالي والجنوبي (واللذين شكلا ما يعرف بجندي الأردن وفلسطين الإسلاميين). فالظروف السياسية التي أحاطت بهذه البيعة كانت شبيهة إلى حد كبير بالظروف السياسية التي أحاطت ببيعة معاوية في حينه؛ إذ كانت تعصف بالمنطقة في كلا الحالتين حرب أهلية، كان يقودها في المرة السابقة الخصمان السياسيان المتناقضان على الحكم، علي ومعاوية، وكان يقودها هذه المرة متناقضان جديدان هما عبد الملك بن مروان وعبد الله بن الزبير.

فكان كأن معاوية يدرك الأهمية الاستراتيجية لجند فلسطين، والأهمية العسكرية لمقاتلي هذا الجند من أبناء القبائل العربية التي تسكن فيه، وخاصة قبائل كلب، وجذام وكندة، وضرورة الحفاظ على ولائهم له ودعمهم لسياسته، وهو ما حدث يوم صفين<sup>(104)</sup>. كان عبد الملك يدرك هو الآخر تلك الأهمية، وهو ما أثبته الفلسطينيون مرة أخرى حين أنقذوا الحكم الأموي من الانهيار بعد موت يزيد بن معاوية، فكانوا هم الذين أتوا بمروان

(102) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، المعرف، (تحقيق ثروت عكاشة)، الطبعة الثانية، القاهرة، 1969، ص 354؛ المقريزي، أحمد بن علي، كتاب المُقْتَفِي الكبير، (تحقيق م. يعلاوي)، بيروت، 1991، ج 3 ص 157؛ ابن خياط، خليفة، تاريخ خليفة، (تحقيق سهيل زكار)، القاهرة، 1967، ص 394؛ الطبرى، مصدر سبق ذكره، ج 2 ص 293؛ تاريخ اليعقوبى، ج 2 ص 335.

(103) تاريخ خليفة، ص 329.

(104) وقعة صفين، ص ص 206، 207، 339؛ تاريخ خليفة، ص 222.



بن الحكم والد عبد الملك ونصبوا خليفة في مؤتمر الجابية، وهم الذين أطاحوا بالتمرد العارم الذي قاده الضحاك بن قيس في أجناد الشام الأخرى وثبتوا بذلك خلافة بني أمية بدءاً في بلاد الشام ثم، بعد ذلك في ولايات الدولة الإسلامية الأخرى<sup>(105)</sup>. ولا بد من التذكير في هذا السياق، أن فلسطين كانت بالنسبة لعبد الملك نقطة الانطلاق إلى حياته السياسية الحافلة، فعلى أرضها، في الصنبرة، عانى تجربته السياسية الأولى كولي للعهد، وكانت في مدينة القدس أول تجربة عاناهَا في العمل السياسي، كوالِ لجند فلسطين، فكان مثُلها على هذا الصعيد كمثل الحاضنة المعطاء الرؤوم.

استمرت مدينة القدس بعد بيعة عبد الملك عاصمة لجند فلسطين ما يقرب من أربعين عاماً أخرى، ولكنها ارقت درجة أخرى في السُّلم السياسي بعد موت الوليد بن عبد الملك سنة 715م. فلما وصل نعيه إلى أخيه سليمان بن عبد الملك، ولِيَ عهده ومرشح الخلافة من بعده<sup>(106)</sup>، توجهَ إلى بيت المقدس واتخذها له منزلًا. فيروي ابن عساكر بإسناد عن كبار القادة العسكريين في جيش الخليفة سليمان فيقول: "إِنَّ الْوَلِيدَ لَمَا مَاتَ وَبَوَيْعَ عَنْ كَبَارِ الْقَادِيَّةِ أَتَهُ بَيْعَةُ الْأَجْنَادِ وَهُوَ بِمُشارفِ الْبَلَاقِيَّةِ". فأتى بيت المقدس وأتته الوفود باليبيعة، فلُمُروا وفادَةً كانت أهناً من الوفادة إليه؟ كان يجلس في قبة من صحن مسجد بيت المقدس مما يلي الصخرة، قد بسطت البساط بين يديه قبته عليها التمارق والكراسي، فيجلس ويأذن للناس، فيجلس الناس على الكراسي والوسائد والكساء، وأنية الذهب والفضة وكتاب الرواين بين يديه، فيدخل وفد الجندي ويقدم صاحبهم...". ثم يردف ذلك برواية أخرى فيقول: "فَحَدَثَ مِنْ أَدْرَكَ ذَلِكَ أَنَّ سَلِيمَانَ هُمَّ بِالْإِقْلَامَةِ بِبَيْتِ الْمَقْدِسِ، وَاتَّخَذَهَا مَنْزِلًا، وَجَمَعَ

(105) شعبان، مصدر سبق ذكره، ص ص 104-105؛ فلهاؤزن، مصدر سبق ذكره، ص ص 139-

.Gil M., op. cit., pp. 65-67, 150

(106) قيل إن سليمان بن عبد الملك كان يوم توفي أخوه الوليد في مشارف البقاء، وقيل إنه كان في الرملة، وجاء في رواية ثلاثة إنه كان في "السبعين" في ضياعته، انظر: مختصر تاريخ مدينة دمشق، ج 10 ص 172؛ الأنس الجليل، ج 1 ص 281؛ العيون والحدائق، ج 3 ص 16؛ الجمحي، محمد بن سلام، طبقات حول الشعرا، (تحقيق محمود شاكر) القاهرة، 1974، ص 699.



الناس والأموال بها".<sup>(107)</sup>

إن رواية ابن عساكر التي نقلها على ما يبدو عن ابن المرجى الذي مات قبله بقرن من الزمان تقريباً، لقطع بأن سليمان قد قرر الإقامة في مدينة القدس، عندما يقول فيها "اتخذها منزلاً"، ويزداد الأمر تأكيداً في قوله: "وجمع الناس والأموال بها". وهي عبارة تدل على نقل الموظفين والدواوين إليها. فهو لم يقم في القدس لاستقبال وفود المبايعين فحسب، إلا أنه كان يعالج قضايا المراجعين ويُصرف أمور الدولة مستعيناً بالكتاب (كبار الموظفين) وبخزينة الدولة التي نقلت إليها. فكان ممن قدم إليه، قواد النواحي وولاة الولايات، كموسى بن نصير، والي الأندلس وشمال إفريقيا، وقدم عليه أخوه مسلمة بن عبد الملك قائد الجبهة البيزنطية، ليضعوا أمامه هموم ولائياتهم. وكان سليمان في القدس أيضاً، عندما تقول الرواية بأن خبر غزوة بيزنطية على ساحل حمص قد بلغه، فعقد مجلساً استشارياً مع قواده واتخذ القرار بغزو القسطنطينية ليضع حداً لتمادييات البيزنطيين.<sup>(108)</sup>

ومرة أخرى نجد في شعر الفرزدق ما يوثق خبر إقامة الخليفة سليمان في مدينة القدس، فيقول في إحدى قصائده التي يمدح بها هذا الخليفة وقد جاء من البصرة إلى بيت المقدس ليقدم التهنئة ويعلن الولاء للخليفة الجديد:

”وبالمسجد الأقصى الإمام الذي اهتدى به من قلوب الممترفين ضلالها“.<sup>(109)</sup>

ثم يقدم الفرزدق في موضع آخر من ديوانه دليلاً آخر على إقامة الخليفة سليمان بمدينة القدس، حين يصف في قصيدة أخرى بعض معالم الطريق التي سلكها من العراق إلى فلسطين فيقول:

”لَوْيَابْنِ أَبِي الرَّفِيقِ عَيْنِيَّ بَعْدَمَا دَنَا مِنْ أَعْلَى إِلَيْنَا وَغَوْرَا“.<sup>(110)</sup>

أما مغادرة سليمان لمدينة القدس، فلم تأت لأن سليمان تراجع عن قراره السابق بالإقامة في مدينة القدس، كما توهّم بعض الباحثين، بل تركها لكي يحشد القوات ويجد

(107) مختصر تاريخ مدينة دمشق، ج 10 ص 172-173؛ ابن المرجى، مصدر سبق ذكره، ص 226؛ مثير الغرام، ص 385؛ الأنس الجليل، ج 1 ص 281.

(108) ابن المرجى، مصدر سبق ذكره، ص 226.

(109) ديوان الفرزدق، ج 2 ص 72.

(110) المصدر نفسه، ج 1 ص 196.



الجند في أجناد الشام الأخرى استعداداً للحملة العسكرية لحصار القسطنطينية، بعد أن اتخذ قرار هذه الغزوة في مجلسه الحربي الذي عقد في بيت المقدس. فوصل إلى دمشق حيث عيّنا مقاتلة الديوان، ومن هناك خرج إلى دابق، وكانت دابق دائماً هي المعسكر المتقدم التي تتطلّق منه الحملات العسكرية ضد الأراضي البيزنطية، وكانت العادة أن ينزل خلفاء بنى أمية وأمراؤهم هذا الموقع قريباً من خطوط القتال مع العدو البيزنطي. وبسبب الصعوبات التي اكتفت هذه الحملة طالت مدة بقاء سليمان في دابق، فوافته المنية وهو مقيم بها ينتظر نتائج الغزوة<sup>(111)</sup>.

وبعد وفاة سليمان، بوقت غير محدد، جمع الخليفة عمر بن عبد العزيز الذي تولى الخلافة بعد ابن عمه، عمّال سليمان (حاكم النواحي والولايات) في مدينة القدس لتتم محاسبتهم هناك<sup>(112)</sup>. وفي هذا أكثر من دليل على أن القدس ظلت عاصمة للخلافة (الدولة) بعد سليمان أيضاً، حيث لا يمكن لعمر أن يجري هذه المحاسبة إلا بتوفّر الوثائق والسجلات والمعاملات والقيود الرسمية، وهو ما كان ينطوي على نقل الدوّاين إلى القدس من قبل سليمان.

لم تكن خطوة سليمان بن عبد الملك في اتخاذ مدينة القدس مقراً للخلافة، بدون سابقة تاريخية، إذ أشرنا من قبل إلى إقامة معاوية بها أيام إمارته على بلاد الشام كما أيام خلافته لدولة الإسلام. إن هذه الخطوة بكل بساطة، تعني أمراً واحداً وهو تحويل مدينة القدس إلى عاصمة الدولة، عاصمة الخلافة الإسلامية، شأنها في ذلك شأن المدينة المنورة حين كانت مستقرّاً للخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل. وك شأن مدينة الكوفة حين انتقل إليها علي بن أبي طالب وجعلها مقراً لخلافته. وهو الشيء ذاته الذي حدث أكثر من مرة بعد زوال الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية، حيث كانت تنتقل عاصمة الخلافة إلى حيث يقيم الخليفة، لأن الخليفة كان يمثل كافة مؤسسات الدولة، فحيثما حلّ كانت هذه المؤسسات تنتقل معه. وعلى هذا الأساس تغيرت عاصمة العباسيين أكثر من مرة وفي أكثر من حقبة تاريخية؟ فكانت الكوفة عاصمة العباسيين أيام العباسيين، وفي خلافة أبي جعفر المنصور

(111) ابن المرجج، ص 226؛ ابن كثير، مصدر سبق ذكره، ج<sup>9</sup> ص ص 174-175؛ مختصر تاريخ مدينة دمشق، ج<sup>10</sup>، ص 174.

(112) مثير الغرام، ص 385.



نقلت العاصمة إلى بغداد، ثم نقلها المعتصم إلى سامرا، ثم عادت بعد ذلك إلى بغداد. أما قصبة الرملة، فلا تتفى قيام العاصمة في مدينة القدس، فقد قدمنا أن سليمان بن عبد الملك حين كان والياً على فلسطين أيام خلافة أخيه الوليد (705-715) شرع في تمصير الرملة، وبمعنى آخر بدأ في إنشاء الأبنية الملائمة لينقل إليها مؤسسات الإدارة في فلسطين، فبني الدار، وهي بالضرورة دار الإمارة، التي تشتمل على كافة المؤسسات الإدارية، أو ما سميت به بالمجتمع الإداري. وبني قصره، ولعله القصر الخاص به وبأسرته وحاشيته. إلا أنه لم يتم بناء المسجد، لا أيام إمارته ولا أيام خلافته التي استمرت ما يقرب من ثلاثة سنوات. ولم يتم بناء المسجد إلا عمر بن عبد العزيز بعد وفاة سليمان<sup>(113)</sup>. وإذا كان هذا المسجد هو نفسه الجامع الأبيض، فإن إتمامه لم يحصل إلا في أيام خلافة هشام (724-743)<sup>(114)</sup>. بمعنى آخر أن الرملة لم تحول رسمياً عاصمة لفلسطين إلا أيام عمر بن عبد العزيز إذا ما أخذنا برواية البلاذري، أو أن تحويلها إلى عاصمة لفلسطين بدلاً من مدينة القدس، قد تأخر إلى ما بعد تولي هشام بن عبد الملك للخلافة، إذا ما أخذنا برواية المقدسى. كل ذلك لأن وجود المسجد إلى جانب دار الإمارة كان ضرورة حتمية لإقامة "الأمير" أو الوالي الإداري للولاية في المصير لممارسة صلحياته كما بينا من قبل. وبالإضافة إلى ذلك فلو كانت هذه الشروط متوفرة في الرملة عندما انتقلت الخلافة إلى سليمان لما كان سليمان مضطراً إلى التوجه لمدينة القدس والإقامة بها.

على ضوء ذلك، فإننا نستطيع أن نجزم أن مدينة القدس ظلت عاصمة لفلسطين منذ أن مَصْرُّها عمر بن الخطاب بعد فتح فلسطين وبلاد الشام وحتى أُتِّمَ بناء مسجد الرملة إن في خلافة عمر بن عبد العزيز (717-720)، وإن في وقت متأخر بعد ذلك في إيان خلافة هشام بن عبد الملك (724-743).

(113) فتوح البلدان، ص 170.

(114) المقسى، مصدر سبق ذكره، ص 165.



كيف أصبحت القدس نيابة مستقلة؟

## "بحث في الأوضاع الإدارية في فلسطين أيام المماليك"

كانت القدس ومنذ بداية الدولة المملوكية في بلاد الشام ملحقة بنيابة دمشق إدارياً، فكان لنواب دمشق الحق ولهم صلاحية تعيين ولاة هذه المدينة وبقية إعمالها وتسيير كافة أصحاب المناصب الإدارية فيها. ولكن هذا الحق لم يكن حقاً مطلقاً غير قابل للنقض، إذ كان لسلطتين المماليك في القاهرة، مقرّ السلطة المركزية، أن يمارسوا صلاحياتهم الإدارية متتجاوزين بذلك صلاحيات نواب دمشق دون أن يشكل ذلك خرقاً لشرعية الولاية التي منحوها لنوابهم. فكانوا يعزلون من يشأون ويعينون من يشاءون في هذه الولاية مثلها مثل غيرها من الولايات في نيات الدول. ففي سنة 680/1281، على سبيل المثال لا الحصر، وعندما وصل السلطان قلاون الألفي إلى غزة عندما كان في طريقه لزيارة دمشق، قام بعزل والي القدس الأمير عماد الدين بن أبي القاسم وعين مكانه الأمير نجم الدين السونجي، دون علم أو استشارة لنائب دمشق الذي كان نطاق ولايته يمتد من العريش جنوباً وحتى بلدة سلمية شمالاً. وفي سنة 711/1311، التاريخ الذي أنشئت به نيابة غزة، قرر السلطان الناصر محمد بن قلاون أن يلغى التبعية الإدارية لكل من الولايات القدس ونابلس والخليل والرملة واللد وفاقون، لنيابة دمشق ويلحقها إدارياً بنيابة غزة التي استحدثها. ومثمناً كان السلاطين يقتصون نطاق الولاية الإدارية لنائب الشام كانوا يستطيعون أن يوسعوا مناطق النفوذ الإداري لهذه النيابة متى شاءوا، وهو ما فعله السلطان الناصر نفسه في إبان سلطنته بإرضاء لنائب دمشق الأمير تنكر الحسامي، كما ذكرت الروايات.



كان تحويل القدس إلى نيابة، ذا بعد إداري محض، يعني إسقاط الاستقلالية الإدارية لهذا الإقليم، الذي كان يشكل إحدى الوحدات الإدارية (الولايات) التابعة لنيابة دمشق وإلغاء تبعيته الإدارية؛ وصار السلطان هو الذي يصدر للأمير الذي يختار لإدارتها كتاب التعيين، ومن ثم يحمل لقب نائب السلطنة بدل الألقاب التي كانت تتدفق على الذين سبقوه في تولي هذا المنصب. فلا يحق والحاله هذه لنائب دمشق أو لأي جهة أخرى عزله إلا بقرار من السلطان.

وتضطرب الروايات المتعلقة بالشؤون الإدارية في العهد المملوكي، حول التاريخ الذي حولت فيه ولاية القدس إلى نيابة وصارت ثلاثة نيات فلسطين المملوكية بعد صدف وغزة. ويجدر بنا قبل الخوض في هذه المسألة أن نتبعد إلى التداخل الحاصل في المصطلحات التي تطلقها المصادر على الذين كانوا يولون لمنصب الحاكمية الإدارية لولاية القدس وغيرها من الولايات في مصر وبلاد الشام، إذ كانت تتباوب مصطلحات مثل، الوالي، النائب، أو مقدم العسكر، دون تدقير في الأبعاد القانونية/الإدارية والفارق القائم بينها، وكان يحدث أحياناً نوع من الخلط بينها؛ خاصة لدى مؤلفي الحوليات التاريخية المتأخرة. فقام بعض هؤلاء بإطلاق مصطلحات إدارية كانت تستعمل في أوقات متاخرة فعمومها لتشمل الفترات التاريخية السابقة بالرغم من أنها لم تكن تستعمل خلالها. فعلى سبيل المثال، نرى ابن تغرى بردي 1470/874 يطلق صفة النائب على والي القدس سنة 1309/709 وهو الأمير كراي المنصورى، عندما كانت القدس في هذه الفترة المبكرة، ما زالت جزءاً لا يتجزأ من ولايات دمشق وقبل ما يقارب السبعين عاماً من تحويلها إلى نيابة<sup>(1)</sup>.

ويتضح اضطراب الروايات من خلال إيراد تواريخ مختلفة متصلة بإنشاء نيابة القدس، فيورد سهيل زكار رواية يقتبسها عن مخطوطة "المقصد الرفيع المنشا" مفادها أن القدس أصبحت نيابة في سنة 1365/767 عندما عين في هذا المنصب أمير برتبة طبلخانة. وبالرغم من أن الرواية قد خلت من ذكر مصطلح نيابة، إلا أن تحديد رتبة الإمارة للشخص الذي وضع على رأس المنصب الإداري لهذه الولاية، يكفي دليلاً على

(1) السلوك، ج 1(3) ص 715، النجوم الظاهرة، ج 8 ص 258.



تحويلها إلى نيابة مستقلة عن نيابة دمشق، إذ جرت العادة قبل هذا التاريخ أن يولي نواب دمشق فيها رجلاً برتبة جندي ليس له صفة الإمارة في الجيش المملوكي ولا حتى الرتبة الأدنى في سلم الإمارة.

ويورد المؤرخ الفلسطيني الأصل ابن حجر العسقلاني تاريخاً آخر لإنشاء نيابة القدس؛ ففي تغطيته لأحداث عام 1375/777 أيام سلطنة الأشرف شعبان بن حسين، وعند إشارته للهيكلية الإدارية في دولة هذا السلطان، نجده يقول: "وفيها استقرَ تمراز في نيابة القدس؛ وهو أول من ولَّ نيابتَها. وكانت قبل ذلك يكون فيها والٍ من جهة والي الولاية بدمشق".

إن الوضوح التام في عبارة ابن حجر، لا يترك مجالاً للشك حول تاريخ استحداث هذه النيابة وحول طبيعة التغيير الذي حصل مقارنة برواية مؤلف كتاب المقصد الرفيع المنشأ التي أشرنا إليها آنفاً والتي تتطوّي على شيء من الغموض. وتعزز أقوال القلقلندي رواية العسقلاني بخصوص هذا التاريخ، وذلك في قوله: "ونائب القدس الشريف، وهو من استحدثت نيابته في الدولة الأشرفية، شعبان بن حسين، في سنة سبع وسبعين وسبعين، وكانت قبل ذلك ولاية، وهو طبلخاناً". والملفت للنظر في هذا السياق صمت المقريزي صاحب كتاب السلوك، وعدم ذكره لهذا التاريخ وما تَم فيه من استحداث هذه النيابة. وجاءت أول إشارة له حول نيابة القدس متأخرة بما يقرب من عشرين عاماً. ففي تغطيته للإحداث في إبان السلطنة الثانية للسلطان برقوق (1389-1398)، يتحدث عن خروج برقوق من القاهرة نحو دمشق في سنة 1393/796، لمواجهة التهديدات التي شكلتها تحركات زعيم المغول تمرلنك ونبيه في هاجمة بلاد الشام. فيذكر أنه عندما وصل السلطان إلى غزة قام ببعض الإجراءات الإدارية المتعلقة بولايات فلسطين والتي كان من ضمنها تعيينه الأمير قردم الحسيني في منصب نيابة القدس. ويرد ذكر لهذا الخبر الذي يورده المقريزي عند كل من ابن الصيرفي وأبن قاضي شهبة، ولكن المؤلف الأخير لا يذكر الأمير قردم الحسيني بل يذكر أميراً آخر عينه برقوق لنيابة القدس هو الأمير شهاب الدين بن البريدي.



إن هذه الرواية على أهميتها وتوارثها في أكثر من مصدر، لا يجب أن ينظر إليها على أنها دليل على استحداث نيابة القدس في ذلك التاريخ (1393/796)، كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين المعاصرین. فهي من جهة لا تلغي صحة التاريخيين السابقين، ويجب أن ينظر إليها على أنها خطوة إدارية روتينية كان يمارسها السلاطين ضمن صلاحياتهم في تعين الأمراء في النيابات من جهة أخرى. فالقدس كنيابة كانت قائمة قبل سلطنة برقوق ولا يفهم مما ذكر أنه كان هو الذي استحدثها.

ولابد أن نشير في هذا السياق إلى تاريخ آخر أسمهم وروده في المصادر في زيادة الاضطراب المتعلق بتاريخ استحداث هذه النيابة. فقد ذكر المؤرخ الفلسطيني ابن مدينة القدس القاضي مجير الدين الحنفي العلمي (860-928/1455-1521) أن إنشاء نيابة القدس قد حصل قبيل انقضاء القرن الثامن الهجري بقليل، أو في حوالي سنة 1397/800، وذلك من دون أن يحدد السنة التي تم فيها ذلك حيث يقول: "وكان في الزمن السالف تولية النيابة والنظر من نواب الشام. ولم يزل الأمر على ذلك إلى نحو الثمانمائة، ثم عاد الأمر من السلطان بالديار المصرية. وهو مستمر إلى يومنا".

ولعل أهم ما انتطوت عليه عبارة العلمي، تلك الإشارة التفسيرية التي توضح بعد الإداري للتحول من ولادة إلى نيابة؛ وهي أن نواب القدس صاروا منذ سنة 1397/800 يعينون من قبل السلطان في القاهرة، ولم تعد لنواب نيابة الشام صلاحية في تعينهم أو في عزلهم. ومن الجدير أن ننوه أن قرب التاريخ الذي ذكره العلمي من التاريخ الذي عين فيه السلطان برقوق قردم الحسيني، هو الذي أوهّم الباحثين المعاصرين الذين لشنا إليهم، بأن استحداث نيابة القدس كان أيام سلطنة السلطان المذكور<sup>(2)</sup>.

(2) انظر ذلك على التوالي في: سهيل زكار، *الموسوعة الفلسطينية*، نفسه، ص 583؛ صبح الأعشى، ج 12 ص 105؛ ابن حجر العسقلاني، *إحياء الفجر ببناء العمر*، ج 1 ص 107؛ صبح الأعشى؛ ج 7 ص 170؛ *الأنس الجليل*، ج 2 ص 272؛ *السلوك*، ج 3(2) ص 813؛ ابن الصيرفي، *نزهة النقوس والأبدان في تواريخ الزمان*، ج 1 ص 387؛ تاريخ ابن قاضي شهبة، ص 513؛ علي السيد علي، القدس في عصر المماليك، ص 34؛ سهيل زكار، *الموسوعة الفلسطينية*، نفسه، 583؛ غوانمة يوسف، "الإدارة في فلسطين في العصر المملوكي": *الصراع على فلسطين*، نفسه، 394-434، *الأنس* ج 2 ص 282.



في أثناء تعرض الباحثين للتاريخ الذي استحدثت فيه نهاية القدس، تصدى بعضهم لمحاولة استجلاء الأهداف التي توخاها السلاطين المملوكيون من وراء إنشاء هذه النهاية. فعزا بعضهم ذلك إلى خشية المملوكيين من احتمال نجاح الصليبيين في استرداد سيطرتهم على المدينة المقدسة، وربطوا بين هذه النهاية وبين التحالف الذي سعوا لإقامتها مع التatars من أجل تحقيق هذه الرغبة. وعلى أساس من هذه المخاوف التي كانت تساور نفوس السلاطين من ضياع القدس، قاموا بهذه الخطوة الإدارية وجعلوا القدس نهاية مستقلة عن نهاية دمشق عسى أن يستطيعوا نوابها انتقاء مخاطر المطامع الصليبية، ولكي يثبت أصحاب هذا الرأي صحة ما ذهبوا إليه، أشاروا إلى بعض الأحداث التاريخية التي سبقت تكون هذه النهاية أو حدثت بعد تكوينها، وجعلوها قرائن يستدللون بها لإثبات دعواهم. ورأى آخرون أن استحداث نهاية القدس إنما جاء استعداداً من قبل دولة المملوکين لمواجهة التهديد العسكري الذي يمثله المغول خلال الربع الأخير للقرن الثامن/الرابع عشر الميلادي على خلفية بوادر الاجتياح الشامل لبلاد الشام الذي كانوا يعدون له، ولذلك ربط هؤلاء إنشاء النهاية مع سلطنة برقوق الثانية حين كان متوجهاً من القاهرة إلى بلاد الشام عندما أصبح خطر المغول داهماً.

وذهب فريق ثالث إلى الزعم بأن استحداث النهاية إنما قصد به إضعاف نواب دمشق على ضوء محاولاتهم الانفصالية عن الحكومة المركزية في القاهرة عاصمة المملوکين<sup>(3)</sup>. ومن دون الخوض في تفاصيل هذه الدعاوى، فإنه من الضروري أن ننظر

(3) يوسف غوانمة، "الإدارة في العصر المملوكي" في: الصراع على فلسطين، مصدر سبق ذكره، ص 394-434؛ قارن أيضاً: سهيل زكار، الموسوعة الفلسطينية، نفسه 582-583؛ نورتروب ليندا، "الحياة في القدس في عهد المملوکين كما تصورها وثائق الحرم الشريف"، في: الصراع على فلسطين، نفسه، ص 435-494؛ Huda A.Lutfi, *A Study of al-Quds During the Late Fourteenth Century*, p. 157.



إليها في إطار الاجتهادات البحثية التي قد تصيب أحياناً وقد تخطيء أحياناً أخرى. فخطر استرداد القدس من قبل الصليبيين على خلفية الغارة البحرية التي شنت على ميناء الإسكندرية سنة 1365. أو الغارة التي شنتها سفن الأسطول الأوروبي على ميناء يافا بعد ما يقرب من خمس وثلاثين سنة، لم تكن أولاً وقبل كل شيء ذات صلة مباشرة من الناحية الزمنية على الأقل، لا بالتاريخ المبكر لاستحداث النيابة ولا بالتاريخ المتأخر الذي أشارت إليه المصادر. وعدها عن ذلك فان مثل هذه الغارات لم تكن تشكل خطراً حقيقياً يمكن أن يبشر بغزو شامل على فلسطين وببلاد الشام، لأنه لم يكن ما يشير إلى غزو لهذا فعلًا في ذلك الوقت. وكان من الواجب أن توضع مثل هذه الاغارات في إطارها المناسب، لأنها كانت حلقة في سلسلة أنشطة متواصلة لقراصنة البحر ولصوص البحار الأوروبيين. فكان يتمنى بعض زعماء هذه العصابات من المغامرين فلا يكتفون بالاستيلاء على سفن المسلمين في عرض البحار، بل كانوا يهاجمون المواني البحرية الإسلامية بقصد السلب والسرقة، وخاصة اختطاف أكبر عدد من المسلمين وحملهم كأسري طمعاً في الحصول على الأموال التي كانت تدفع لافتائهم. أما الخشية من التزعة الانفصالية التي كان يديها بعض نواب الشام والتي تمثلت في العديد من التمردات وأعمال العصيان التي أعلنوها، فإنها لم تكن ظاهرة جديدة وطارئة، بل كانت ظاهرة قديمة تعود إلى الأيام الأولى لقيام دولة المماليك واستمرت خلال القرنين السابقين الثالث عشر والرابع عشر الذين سبقاً إنشاء نيابة القدس، وكانت مثل هذه التمردات تتفجر بين الحين والآخر. فلو كانت التزعة الانفصالية دافعاً مُقْلِفاً لسلطانين المماليك لما انتظروا لأكثر من قرن كامل حتى يفصلوا جزءاً من الأراضي الفلسطينية عن مناطق نفوذ دمشق وينشؤوا فيها نيابة مستقلة. ولما كان بعض السلاطين يقوم بخطوات عملية لتفویة نواب دمشق وتوسيع نطاق نفوذهم على ولايات أخرى من بلاد الشام في فلسطين وغيرها، كما فعل الناصر محمد مع نائب دمشق المشهور الأمير تذكر الحسامي الذي اشرنا إليه من قبل.

ومن بين الدوافع الثلاثة التي مَرَ ذكرها، يبدو أن الخشية من خطر الاجتياح المغولي كانت الأكثر حظاً من المعقولة. إذا ما أخذنا في الاعتبار ما ترتيب على الاجتياح المغولي الأسبق أيام جنكيز خان من نتائج حين وصلت طلائع التتار الغازية مدينة غزة ووقفت عند حدود مصر، بعد أن عاثت فساداً في كل بقعة من بقاع فلسطين بما فيها مدينة



القدس. فكانت خطوة الظاهر بررقة عملاً لابد منه لبث الطمأنينة في نفوس أهل هذه المنطقة وتبثيت رباطة جأشهم إزاء الاجتياح المتوقع. ومع ذلك يجدر ألا يسقط المرء من اعتباراته التنافس المحموم بين المماليك الأتراك والمماليك الجراكسة الذي كان محتمداً في هذه الفترة، حين سعى كل طرف منهم لإضعاف الطرف الآخر وكسب مراكز القوى من النساء المملوكيات إلى جانبها. فجاءت هذه الخطوة الإدارية، تجسيداً لهذا التنافس المحتمم بين المجموعتين<sup>(4)</sup>.

(4) وعلى هامش الحديث عن نيابة القدس المملوکية لا بد من الإشارة إلى بعض الآراء لعدد من المستشرقين المعروفيين بولائهم لطروحات الحركة الصهيونية، خاصة تلك المتعلقة بمحاولات استحواذهم على تاريخ فلسطين ومصادرها هويتها التاريخية العربية، تبريراً لمصادر جغرافيتها. ونخص في هذا السياق آراء المستشرق برنارد لويس. يزعم هذا المستشرق أن القدس لم تكن ولم تتحول إلى نيابة مستقلة في العهد الأيوبي. وموقف لويس هذا على ما عرف عنه من ضبط وتدقيق، ل فيه تحجّ على الحقائق التاريخية. وتدعى مستشرفة أخرى أن القدس لم تكن مركزاً إدارياً كغيرها من المراكز الإدارية في فلسطين، وتذهب إلى القول أنها كانت تدار من قبل نواب غزّة. أما أولئك المستشرقون الذين اعترفوا بنيابة القدس المملوکية فقد حاولوا تجريدها من مقومات الاستقلالية الإدارية التي كانت تتمتع بها كل نيات بلاد الشام، فزع عم المستشرق يوسف دروري أن الحامية العسكرية الخاصة بنيابة القدس كانت صغيرة وهامشية لا تستطيع أن تؤدي دورها العسكري العادي. وإذا كان دروري قد اعترف على الأقل بوجود هذه الحامية، فإن مستشرقاً آخر هو Donald Little قد انكر وجودها كلية. ومرة أخرى فإن موقف هذين الباحثين يتناقض بل ويتناقض مع الروايات التاريخية التي تؤكد قيام مثل هذه الحامية وتبين ثانياً نماذج من الأنشطة العسكرية التي كانت تؤديها، وأنها من ناحية الحجم والأهمية العسكرية كانت تصاهي الحامية العسكرية التي كانت تابعة لنيابة صفد المملوکية.

Cohen & Lewis، عن آراء برنارد لويس التي ينكر فيها قيام نيابة مملوکية في القدس انظر: *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century*, (Princeton 1987) p.9; J. Drory, "Jerusalem During the Mamluk Period", in: *Muslim Literature in the Praise of Jerusalem*, (Jerusalem 1981) pp. 192 ff.; D. Little, "Relations Between Jerusalem and Egypt During the Mamlik Period According to Literary and Documentary Sources", in *Egypt and Palestine: A Millennium of Association* (868-1848), Jerusalem, 1984، وبخصوص حامية القدس ومساهماتها في إخماد تمرد البدو من عربانبني



وظيفة نظر الحرمين الشريفين، حرم بيت المقدس والحرم الإبراهيمي في الخليل، كانت وظيفة قديمة تعود إلى الأيام الأولى لتحرير بيت المقدس من الاحتلال الصليبي. فيذكر مؤلف الأنس الجليل، أن السلطان صلاح الدين اختار الشيخ موسى بن غانم الأنباري وعيّنه ليتولى مشيخة الحرم والنظر عليه والتصريف في أوقافه. ثم اقتفي حكام الأسرة الأيوبية خطى صلاح الدين في هذا الشأن ودرجوا على تعين أحد النساء ناظراً ليشغل هذه الوظيفة. وعندما قامت دولة المماليك عين السلطان الظاهر بيبرس أحد النساء الكبار الذين كانوا في جيشه، هو الأمير آيدغدي بن عبد الله الصالحي النجمي، الذي اشتهر بلقب علاء الدين الأعمى، ليتولى نظر الحرمين الشريفين، فظل في هذه الوظيفة إلى ما بعد انتقال السلطة إلى السلطان المنصور سيف الدين قلاوون الألفي. وعندما استحدثت وظيفة النباية في الربع الأخير من القرن الثامن/الرابع عشر الميلادي، درج سلاطين المماليك على الجمع بين وظيفة النباية ووظيفة نظر الحرمين الشريفين فكان يتولاهاما أمير واحد. ولكن جمع الوظيفتين لم يتحول إلى عرف إداري ثابت إلى ما شاء الله. كما أنه لم يتحول إلى قاعدة إدارية لا محيد عنها؛ فكما كانا يجمعان معاً لأمير واحد، كانوا يفصلان عن بعضهما البعض ليُؤْلَى في كل وظيفة أمير آخر. وظل أمر الجمع والفصل على هذا النحو حتى قارب القرن الثامن/الرابع عشر على نهايته. حين قام السلطان الظاهر سيف الدين بررقو في آخر أيام سلطنته، سنة 800/1397 بفصل الوظيفتين وإيقاف ظاهرة الجمع بينهما. فلما تولى السلطة من بعده ابنه فرج بن بررقو تبنى قرار أبيه المتعلق بالفصل واستمر في تنفيذه، بل أضفى على ذلك صفة الشرعية الدستورية حين قرر عملية الفصل بين الوظيفتين؛ في زيارته لمدينة القدس سنة

عقبة، ثم اشتراكها في إخماد تمرد نائب بنك البجسي سنة 827/1424. ثم دورها في إخماد تمرد ثان قام به نائب دمشق الأمير لينال الجكي سنة 842/1438 انظر: السلوك، ج(4) ص 446-451، ص 657-658؛ وانظر الصيرفي، نزهة النقوس والأبدان، ج 3 ص 39، ص 44: الأنس الجليل، ج 2 ص 274؛ السلوك، ج(4) ص 1137-1138.



أصدر مرسوماً خاصاً بهذا الشأن يأمر بفصلهما وعدم جمعهما بيد أمير واحد، ثم نقش هذا المرسوم السلطاني على رخامة والصقها بجدار باب السلسلة على يمين الدارالفنون من الباب. وبعد موت السلطان فرج، لم يحافظ السلاطين الذين اعتلوا العرش من بعده على مبدأ الفصل، وعادت ظاهرة الجمع بين الوظيفتين ليعمل بها من جديد. فلما قام بالسلطنة الأشرف برسيباي (1422-1438) جمع الوظيفتين، النيابة ونظر الحرمين الشريفين بيد الأمير أركاس الجلاني<sup>(5)</sup>.

ولكن السلطان جقمق الذي خلف الأشرف برسيباي في السلطنة، أبطل جمع الوظيفتين وجعلهما منفصلتين كما كانتا أيام فرج بن برقوق، ففي سنة 1439/843 كانت الوظيفتان مجموعتان معاً بيد الأمير طوغان السيفيطنبيغا العثماني، فقام السلطان جقمق بفصلهما وعين في نظر الحرمين الشريفين الأمير غرس الدين خليل بن احمد السخاوي، بينما استقر الأمير طوغان العثماني في منصب النيابة. وبعد هذا التاريخ لوحظ الميل لدى السلاطين نحو الاستمرار في عملية الفصل بين الوظيفتين؛ فمن خلال المعطيات المتقطعة التي توردها المصادر على هذا الصعيد يتبين أن عملية الفصل كانت قائمة خلال النصف الثاني من القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، خلا بعض السنوات التي شذ فيها السلاطين عن هذه القاعدة كما حدث سنة 1484/898 حين عين السلطان الأشرف قايتباي أحد أمرائه المدعو جان بلاط نائباً للقدس وناهراً للحرمين الشريفين<sup>(6)</sup>.

(5) الأنس الجليل، ج 2 ص 269، ص 270؛ ج 2 ص 99؛ انظر أيضاً: المصدر نفسه ص 359 ج 2 ص 95. وعن إقلاع الأشرف برسيباي عن الفصل والعودة إلى جمع الوظيفتين انظر:

المنهل الصافي، ج 2 ص 332-333؛ الأنس الجليل، ج 2 ص 96.

(6) عن عودة جقمق إلى فصل الوظيفتين انظر: *السلوك*، ج 4 ص 1192؛ *التبر المسبوك*، ص 6؛ الأنس الجليل، ج 2 ص 276. وعن استمرار عملية الفصل بعد السلطان جقمق انظر:

عن سنة 848، كتاب *التبر المسبوك*، ص 86.

وعن سنة 850، المنهل الصافي ج 7 ص 228-229.

وعن سنة 872، *بدائع الذهور*، ج 3 ص 10؛ الأنس الجليل، ج 2 ص 283.

وعن سنة 879، الأنس الجليل، ج 2 ص 311.

وعن سنة 892، الأنس الجليل، ج 2 ص 338.



وعلى خلفية هذه الواقائع التي توردها المصادر، نستطيع أن نفهم سبب الاستراك الذي أورده مجير الدين الحنبلي العليمي، من انه بالرغم من توقيف عملية جمع الوظيفين منذ سنة 800هـ. فان ظاهرة الجمع لم تخف كلية، بل ظل بعض السلاطين يمارسونها بعد هذا التاريخ، فاستمرت حتى أربعينيات بل حتى خمسينيات القرن التاسع الهجري<sup>(7)</sup>. ولكن هذا الاستراك على أهميته فإنه يفتقر إلى الدقة نظراً لأن ظاهرة جمع الوظيفين بيد أمير واحد قد عادت لتظهر في أخريات القرن التاسع كما رأينا آنفاً.

### نظر الحرمين الشريفين وظيفة دينية أم وظيفة مدنية:

عندما طرق بعض الباحثين لموضوع الإدارة في نيابة القدس، فإنهم جعلوا من وظيفة نظر الحرمين الشريفين واحدة من بين الوظائف الدينية، بل وضعها بعضهم على رأس هذا الصنف من الوظائف. أن تصنيف هذه الوظيفة مع الوظائف الدينية يتعارض مع المعطيات والبيانات المتعددة التي أوردتها المصادر حول مواصفات هذه الوظيفة، وحول صلاحيات متوليها الذي أطلق عليه صفة الناظر. كما أنها تتناقض مع نوعية وطبيعة الأنشطة التي كان يمارسها كجزء من الصلاحيات التي يخولها له تعينه فيها. وهي كلها بيانات وأنشطة لا تمت بصلة إلى طقوس العبادة والشعائر الدينية المفروضة على المسلمين. ولعل من أوضح الأدلة التي تثبت كينونتها المدنية الممحضة، إن الذين اختارهم السلاطين المماليك لأشغالها كانوا في غالب الأحيان من بين القواد العسكريين من أمراء المماليك، حيث كانت الصفة الغالبة عليهم جهلهم باللغة العربية، لا بل بمعرفة الفقه والأحكام الشرعية وأية علوم دينية أخرى، توفر لهم الحد الأدنى الذي يؤهلهم لأشغال المناصب الدينية التقليدية – كإمام المساجد، والخطابة على المنابر أو الآذان، ناهيك عن مهمة التدريس في المدارس أو الخانakahs الصوفية. ولم يكن هذا الأمر بمستغرب في

وعن عودة السلطان قايتباي إلى الجمع بين الوظيفتين سنة 898/1484 انظر: الأنس الجليل، ج 2 ص 364.

(7) الأنس الجليل، ج 2 ص 276.



متحتعن الملاليك، إذا ما علمنا أن بعض أمرائهم من اعتنوا عرش السلطة كانوا أميين لا يعرفون القراءة والكتابة، لدرجة أنهم لا يعرفون أن يكتبوا أسماءهم، وأن قسماً من هؤلاء لم يكونوا يحسنون التكلم بالعربية، ولا يعرفون غير اللغة التركية أو الجركية.

واستمر اختيار السلاطين لموظفيه من أبناء هذه الطبقة بالرغم من أنه كان يحدث أحياناً أن يتولىها موظف من رجال الدين أو ما اشتهر باسم المتعتمدين. وكان جمع وظيفة نظر الحرمين الشريفين مع وظيفة نيابة القدس إثباتاً آخر على بعد المدني لهذه الوظيفة، لأن وظيفة النيابة في القدس وفي النيابات الأخرى في بلاد الشام، كانت مقصورة دائماً على أمراء الملاليك. من ناحية أخرى فإن نوع الصالحيات التي كان يمارسها الناظر الذين تولوا هذه الوظيفة كانت كلها تصب في النواحي الإدارية المتصلة بإدارة الأماكن المقدسة والمؤسسات الخيرية ذات الطابع الاجتماعي. فكان الناظر هو الذي يتولى الإشراف على أموال الأوقاف التي ترصد للحرمين والمؤسسات التابعة لهما، وهو الذي كان يتولى إنفاق هذه الأموال على اعمار الأماكن المقدسة وتطوير مراقبتها. وكانت له الصلاحية في تعين الموظفين للقيام بالمهام ذات الطابع الديني التعبدى، كائنة المساجد، وخطبائها ومؤذينها. أو الإشراف على المشاريع الخيرية وأعمال البر، مثل سماط الخليل الذي كان يطلق عليه اسم مائدة الخليل، والمتمثلة بتقديم الوجبات المجانية الراتبة لزوار الحرم الإبراهيمي أو للمجاوريين فيه أو للمسافرين المارين من أمامه أو لفقراء الناس المقيمين في بلد الخليل.

ليس هذا فحسب فقد كانت صالحيات الناظر أحياناً تتعدى هذا النطاق لتشمل أموراً إدارية محضة بعيدة كل البعد عن الأماكن المقدسة أو مؤسساتها أو مراقبتها، مثل صلاحية جباية الأموال وفرض الضرائب على أهل ناحيته، وهو ما كان فعله الفقيه أبو سعد الheroi مع أهل الخليل عندما كان يتولى وظيفة نظر الحرمين الشريفين سنة 1418 في أيام سلطنة المؤيد أبو النصر شيخ<sup>(8)</sup>.

(8) غوانمة، الإدارة في فلسطين المملوكية، نفسه، ص 394-434؛ قارن أيضاً: سهيل زكار، مصدر سبق ذكره، ص 586-587؛ السلوك، ج 3(1) ص 221، 224، 338؛ قارن أيضاً: الأنس الجليل، ج 2 ص 270؛ بداع الزهور، ج 2 ص 8. وعن المستوى المعرفي للملاليك انظر: ولIAM موير، تاريخ دولة الملاليك في مصر، ص 204. وعن تعين رجال العمامات (أي ذوي



يورد القلقشندى في تلخيصه للمعلومات الإدارية المتعلقة بنيابة القدس، أسماء الوحدات الإدارية الملحة بهذه النيابة أو تلك التابعة لها؛ فيذكر كلاً من ولاية الرملة واللد، والخليل وقاقون ونابلس. ولكن المعلومات التي يقدمها هذا المؤلف الموسوعي، على أهميتها، لا تعكس الصورة الدقيقة للخارطة الإدارية في هذه النيابة، لا لشيء سوى كونها تعانى من المفارقات الزمنية؛ فكانت تغطي جانباً من الفترة المملوكية فقط، ولم تكن تشمل المتغيرات في المعطيات الإدارية والتنظيمية التي حدثت في القرن الأخير من تلك الفترة التاريخية، والذي يبدأ بوفاة القلقشندى سنة 1418/821 وينتهي في سنة 922/1516، عام زوال دولة المماليك وخضوع فلسطين لحكم الدولة العثمانية. من ناحية أخرى، فإن تلك المعلومات تعانى من عدم الدقة وتتميز بالتعيمية التي قد تكون قريبة من الواقع بالنسبة لهذه الولاية أو تلك، ولكنها تجانب الحقيقة بالنسبة لبعض الولايات.

فبالنسبة لولاية الرملة لا ينطبق ما يورد القلقشندى مع وصفها الإداري الذي كان سائداً في عصره وحتى يوم وفاته؛ فقد كانت الرملة ولاية منفصلة قائمة بذاتها ولها والـ خاص بها، منذ أن أصبحت وحدة إدارية في عهد الأيوبيين. ثم استمرت على هذا الحال أيام الدولة المملوكية، خاصة أيام حكم السلاطين المؤسسين الظاهر بيبرس ومن بعده السلطان قلاون الألفي، وكانت ولاية الرملة في هذه الفترة المبكرة من التاريخ المملوكي ولاية فتية ناشئة، تقع على خط المواجهة العسكرية المتقدم بازاء جبهة الفرنجة على الساحل الفلسطيني، وبحكم كونها كذلك فقد كان يولى عليها إداري مملوكي برتبة جندي، ليس له نصيب في رتب سلم الإمارة المملوكية. وظل وضع الرملة الإداري بهذا المستوى المتدني حتى نهاية دولة المماليك الأتراك التي اختتمت بسلطنة حاجي بن شعبان

---

(الخلفية الدينية) في منصب نظر الحرمين الشريفين انظر: السلوك، ج(3) ص 762 وعن مهام الناظر ونطاق صلاحياته انظر: الأنس الجليل، ج 2 ص 94، 97، 285، 292، 270. وعن صلاحياته في الجباية وفرض الضرائب انظر ما فعله الhero في الخليل عندما كان يتولى هذه الوظيفة، السلوك، ج(4) ص 448.



بن حسين حفيد السلطان الناصر محمد بن قلاوون سنة 784/1382. فلما قام السلطان لظاهر بر فوق مؤسس دولة المماليك الجراكسة في الرابع الأخير من القرن الرابع عشر، نغير المستوى الإداري لولاية الرملة حيث أصبح ولها يختار من بين الأمراء من يحملون رتبة الـ *طبخانة* ومنذ مطلع القرن التاسع/ الخامس عشر الميلادي صار يحمل صفة إدارية غير مألوفة وهي "كاشف الرملة" بدلاً من صفة ولالي الرملة. علماً أنه لم يكن لهذه الصفة أي صلة بالرتبة العسكرية التي يحملها. ولم يأت تغيير مرتبة ولاية الرملة، على ما يبدو، بدون سبب، حيث سبق ذلك إلحاق وحدتين إداريتين بولاية الرملة وهما ولاية اللد المجاورة، وولاية فاقون التي كانت الحد الجنوبي لمناطق نفوذ نيابة صفد الفلسطينية، فأصبحت مدينة الرملة مركزاً لهذه الولاية الموسعة التي كانت طيلة الوقت المقر الإداري لكاشف الرملة<sup>(9)</sup>.

وكانت ولاية الرملة ومنذ أن أصبحت واحدة من الوحدات الإدارية في فلسطين بعد تحريرها من الفرنجة، ملحقة بنيابة دمشق تدار مؤسساتها الإدارية، الدينية والقضائية من قبل إداريين يعينهم رؤساء تلك المؤسسات في دمشق النيابة الأم، لأنهم كانوا هم أصحاب المرجعية الإدارية لهذه الولاية.

ولم تكن هذه التبعية لنيابة دمشق تبعية مطلقة؛ وكان منصب الكاشف خاصه، مرتبطاً بقرار من جهة الأبواب السلطانية بالقاهرة. فكان السلطان هو الذي يعين الكاشف وهو الذي يعزله، وكان يوجه إليه الأوامر والتعليمات مباشرة، فيكتبه كواحد من أمراء النيابات في فلسطين، شأنه في ذلك شأن نائب غزة ونائب القدس.

(9) عن الخارطة الإدارية التي يرسمها القلقشendi انظر: *صبح الأعشى*, ج 4 ص 199-200. وعن قسم إنشائها كوحدة إدارية انظر: *مفرج الكروب*, ج 3 ص 164; *السلوك*, ج 2 ص 550، 670، 699، 715؛ المنصوري، *مختار الأخبار*, ص 52. وعن رفع المستوى الإداري للرملة انظر: *صبح الأعشى*, ج 4 ص 199. وعن مصطلح الصفة الجديدة لولي الرملة، أي كاشف الرملة، انظر: *الجزء الثالث والجزء الرابع من كتاب السلوك للمقربيزي*.

فكان كاشف الرملة يكلف بتنفيذ المهام السلطانية على قدم المساواة مع هذين النائبين، وكان تحت تصرفه مثُلها قوات من العساكر ترابط في مقر الولاية وتكون تحت إمرته وقيادته عند الحاجة.

من ناحية أخرى فإن تبعية ولاية الرملة الإدارية لنيابة دمشق لم تكن متواصلة ومستمرة في كل الظروف والحالات؛ فعندما استحدث السلطان الناصر محمد بن قلاون نيابة غزة سنة 711/1311 كما أسلفنا، سلخت ولاية الرملة هي وغيرها من الولايات الفلسطينية الداخلية (الخارجية عند نطاق نيابة صفد) عن نيابة دمشق وألحقت بنيابة غزة المستحدثة، فظل حالها كذلك حتى سنة 733/1337 حين قرر السلطان أن تعود تبعية نيابة غزة الإدارية لنائب دمشق الأمير تذكر الحسامي. ولكن إعادة إلحاق الرملة بدمشق لم تكن نهائية، ولم تحمل طابع الاستمرارية والديمومة. لأنها استخدمت خطوة عقابية ضد نائب غزة الذي تمرد على تعليمات السلطان حين كان نائباً في طرابلس وقيل أن ينقل إلى غزة. ومن هذا القبيل فقد اعتبر المرسوم السلطاني الذي أصدر بهذا الشأن مرسوماً مؤقتاً توقف سريانه بممات السلطان الذي أصدره. وعلى هذا الأساس كان نائب دمشق كلما مات السلطان القائم وخلفه في الحكم سلطان جديد، يضطر إلى تقديم التماس خطياً إلى ديوان السلطنة بالقلعة في القاهرة، يجدد فيه الطلب بإلحاق ولاية الرملة وضمها إلى نطاق نفوذه. فكانت استجابة السلطان لهذا الالتماس، بمثابة تجديد لقرار ضم ولاية الرملة إلى مناطق النفوذ الإداري لنيابة دمشق، فتعتبر الرملة على هذا الأساس أمانة مستردة تعاد إلى عهدة السلطان عندما ينتهي تاريخ التجديد<sup>(10)</sup>.

(10) عن مرجعية السلطان وليس نائب دمشق فيما يختص بمنصب كاشف الرملة انظر تغطية المقريزي لحوادث سنة 813 وسنة 821، السلوك، ج 4(1) ص 150؛ ج 4 ص 446، 451. وعن سلخ الرملة عن التبعية لدمشق أيام الناصر محمد بن قلاون انظر: اليوسفي، نزهة الناظر، ص 114؛ السلوك، ج 2(1) ص 209، السلوك ج 2(2) ص 357-358؛ البداية والنهاية، ج 14 ص 225؛ المقفى الكبير، ج 2 ص 612. وعن تجديد الالتماس للإلحاق بدمشق مع قيام كل سلطان جديد، انظر: ابن طولون، مفاكهه الخلان، ج 1 ص 170.



استمر الوضع الإداري لولاية الرملة على هذا الحال من التبعية لنيابة دمشق حتى كانت سنة 1496/896، حيث أصدر السلطان أمراً رسمياً يقضي بسلخ الولاية عن نية الشام، وإلحاقها بنيابة غزة. فيقول مجير الدين العليمي في هذا الصدد: «وكان قبل ذلك بيسير في شهر ربى الآخر، بربى الأمر الشريف بإخراج مدينة الرملة عن نائب الشام الأمير قانصوه البحرياني، وأضافتها إلى ملك الأمراء أقباط نائب غزة المحروسة. ولم ينبر بذلك عادة قبل هذا التاريخ»<sup>(11)</sup>. ولعله يجدر التوبيه في هذا السياق أنه سبق وأن لفقت ولاية الرملة بنيابة غزة وصارت جزءاً من مناطق النفوذ الإداري لنائبتها، كما أورينا من قبل. وعلى ضوء هذه الحقيقة، يتبيّن أن التعليق الذي ختم به العليمي عبارته الآتية، والذي ينفي فيه حدوث ضم إداري للرملة وإلحاقها بنيابة غزة، إنما هو مجانب للحقيقة أوقع العليمي نفسه من خلاله في الخطأ.

لم يدم إلحاق ولاية الرملة بنيابة غزة إلا بضع سنوات فقط؛ لم تتجاوز عدد أصابع اليد ففي سنة 1494/900 صدر عن السلطان مرسوم شريف يقضي بإضافة الولاية إلى نية القدس وسلخها عن نية غزة. فأشار العليمي إلى هذا الإلحاق قائلاً: «فيها بربى الأمر الشريف بإضافة التكلم على كشف مدينة الرملة المحروسة للأمير جان بلاط ناظر الحرمين الشرفين ونائب القدس الشريف، وأخرجت عن الأمير قانصوه بك نائب غزة. وتسلمها الأمير جان بلاط في شهر جمادى الأولى. وفرح أهل الرملة بزوال التبعية لنيابة غزة»<sup>(12)</sup>. وتفسّر ملاحظة العليمي الأخيرة التي ذكر فيها فرح أهل الرملة بسلخ ولائهم عن نية غزة وإلحاقها بنيابة القدس، السبب أو لربما الأسباب، التي حدث بالسلطان سلخ ولاية الرملة عن نية غزة وإلحاقها بنيابة القدس، ولعلها كذلك تلقى ضوءاً على قصر المدة التي بقيت فيها الولاية ضمن منطقة نفوذ نائب غزة، فكان الإسراع في سلخها عن هذه النيابة درءاً لعواقب التنمر الناتج بالضرورة عن سوء سيرة نائب غزة بجوره في معاملة أهل مدينة الرملة. والملفت للنظر في هذه المسألة أن السلطان حين

(11) الأنس الجليل، ج 2 ص 358.

(12) المصدر نفسه، ج 2 ص 373. وبخصوص السنة التي سلخت فيها ولاية الرملة عن نية غزة وضمها إلى نية القدس، يذكر المؤرخ ابن إسحاق في كتابه: بدائع الزهور، ج 4 ص 94. أن ذلك حدث سنة 912/1506، وليس في نهاية القرن العاشر الهجري كما ذكر العليمي.

قرر سلخ ولاية الرملة عن نيابة الشام/نيابة دمشق وفضل إلحاقها بنيابة القدس عوضاً عن ذلك<sup>(13)</sup>.

ويجدر بنا في هذا السياق أن نعيد إلى الأذهان ما قاله القلقشندي عندما سمى الولايات الفلسطينية التي اشتملت عليها نيابة القدس وكانت خاضعة للصلاحيات الإدارية المنوطة بتوابعها، حيث جعل ولاية نابلس واحدة من هذه الولايات. وفيما يقرر القلقشندي تبعية هذه الولاية لنيابة القدس، فإن المصادر التي بين أيدينا تخلو من أي إشارة قد تدعم زعم القلقشندي هذا، لا تصريراً ولا تلميحاً، لا بل أكثر من ذلك، فإن في أقواله ما يتناقض كلياً مع الحكم الذي أطلقه بهذا الشأن؛ ففي مستهل حديثه عن ولاية نابلس نراه يقول: "وهي باقية على حالها في الانفراد بالولاية، وواليها يكون أمير طبلخانة، وتارة أمير عشرين، وتارة أمير عشرة". والتناقض الذي تتطوّر عليه هذه العبارة، مع استنتاجه المشار إليه، يتكون من شقين: الأول لغوي دلالي، فكلمة الانفراد التي يوردها لا تعني شيئاً سوى الاستقلالية بنفسها عن غيرها. أما الشق الثاني فتناقض قانوني يتعارض مع النظم واللوائح المتعلقة بسلم المراتب المملوكيّة التي لم يكن المماليك يحدون عنها قيداً أبداً. فإذا ما علمنا أن نيابة القدس كانت نيابة بمستوى إمرة طبلخانة، فكيف لأمير يحمل هذه الرتبة، ولو كان يشغل منصب النيابة، أن يعين أميراً يحمل رتبة مماثلة لرتبته في ولاية نابلس. بالإضافة إلى كل هذا، فإن بعض الحواليات التي سجلت حوادث السنوات الأخيرة للفترة المملوكيّة، قد اشتملت على أخبار تؤكد تبعية ولاية نابلس لولاية دمشق بالتحديد وليس لنيابة القدس. ففي تغطيته لأحداث سنة 1480/885، يشير المؤرخ محمد بن طولون إلى خروج نائب دمشق ومعه جميع عساكره إلى جهة غير معلومة لم يفصح عنها، فتضاربت الأقوال في تحديد الجهة التي قصدها النائب وجيشه، فمن قائل أنه اتجه نحو ولاية الغرب (أي بيروت وساحلها وضواحيتها)، ومن قائل أنه قصد جهة الأغوار، ومن قائل أنه قصد فلسطين لمحاربة شيخ عربان جبل نابلس الذي انتهك حرمة كاشف الرملة والحق به الإهانة، عندما ألقى القبض عليه وشد أكتافه وثاقاً، ثم أرسله إلى اللد

(13) صبح الأعشى، ج 4 ص 200. وعن الأدلة على تبعية نابلس الإدارية لنيابة دمشق انظر: مفاكه الخلان، ج 1 ص 6؛ ج 1 ص 212؛ الأنس الجليل، ج 2 ص 83.



ماشياً على قدميه. فلو لم تكن نائب دمشق مسؤولة إدارية في هاتين الولاياتين الفلسطينيتين، لما قام بشن هذه الحملة العسكرية التأديبية ضد شيخ عربان جبل نابلس عقاباً على الإهانة التي أحقها بمرؤوسه كاشف الرملة. ولو كانت ولاية نابلس ذات تبعية إدارية لنيابة القدس، لكان نائب القدس هو الأولى بمعالجة هذه المخالفة التي حدثت على أرض نيابتة.

ويؤكد خبر آخر يسوقه المؤرخ ابن طولون تبعية ولاية نابلس لنيابة دمشق؛ بعد عشرين عاماً من الحادثة الأنفة الذكر وفي سنة 1498/904، نسمع أن نائب دمشق قد أمر رجاله بالقبض على ثلاثة من مقدمي العشائر في جبل نابلس، أتوا لمقابلته في دمشق مقر هذه النيابة، وكان المقدمون الذين اعتقلوا هم المقدم خليل بن إسماعيل، والمقدم ابن الجيوسي والمقدم خليل بن شبانة. واشترط إطلاق سراحهم من السجن دفع مبلغ مائة ألف بيضار من كل واحد منهم، وهو قيمة المستحقات المالية التي كانوا مدینين بها لخزينة نيابة دمشق عنهم وعن بلدانهم.

وتعزيزاً لهذه الأدلة يورد مؤرخ معاصر لابن طولون دليلاً جديداً، فعند تناوله لموضوع حدود نيابة القدس يذكر القاضي مجير الدين العليمي أن الحدود الشمالية للقدس تنتهي عند قريتي سنجل وعزون الواقعتان في منتصف المسافة تقريباً بين مدینتي نابلس والقدس، ويذكر أيضاً إن هاتين القرىتين هما من أعمال القدس<sup>(14)</sup>.

لكن تبعية نابلس الإدارية لنيابة دمشق لم تكن تنتهي بالاستمرارية، فكانت تتقطع بين الفينة والأخرى، نتيجة لقرار سلطاني يصدر عن القاهرة وينجم عن اعتبارات سياسية أو إدارية يراها السلطان. حدث ذلك أول مرّة قبل أن تستحدث نيابة القدس بأكثر من ستة عقود؛ كان ذلك عندما قرر السلطان الناصر محمد بن قلاوون إنشاء نيابة غزة، النيابة الثانية في فلسطين بعد نيابة صفد، سنة 1311/711. ففي المرسوم الذي أصدره السلطان في هذا الشأن، ألحقت نابلس بنيابة غزة وألحقت معها الولايات الفلسطينية بما فيها ولاية القدس، اللد، الرملة، الخليل وقاقون. ثم سلخت ولاية نابلس عن نطاق النفوذ الإداري

(14) الألس الجليل، ج 2 ص 275، ص 358؛ المنهل الصافي، ج 5 ص 212-213؛ نزهة الناظر، ص 114؛ مفاكهة الخلان، ج 1 ص 369؛ السلوك، ج 4 ص 975، ص 87-88.



لنيابة دمشق مرة أخرى سنة 1435/839، لما عين الأمير طوغان العثماني ناظراً للحرمين ونائباً للسلطنة بالقدس الشريف والخليل، حيث أضيفت إليه ولاية كل من نابلس والرملة وولاية السلط وعجلون واستدارية الأغوار. ثم سلخت المرأة الثالثة عن نيابة دمشق وألحقت بنيابة القدس أيام السلطان جقمق سنة 1448/852؛ عندما تولى نوابية القدس الأمير سيف الدين خشقم السيفي<sup>(15)</sup>.

وكان السلاخ في هذه المرأة، كما في المرتين السابقتين، سلحاً مؤقتاً ما لبث أن أبطل لتعود ولاية نابلس كسابق عهدها جزءاً من الولايات الإدارية التابعة لنيابة دمشق. ولابد لنا قبل أن نطوي صفحة النبابات الفلسطينية الثلاث، صفد وغزة والقدس الشريف، أن نتبعد إلى أن بعض المدن الفلسطينية التي كانت قائمة وعاصمة إبان العهد المملوكي مثل أريحا ومدينة بيسان الواقعتان في منطقة الغور على الضفة الغربية لنهر الأردن الذي كان يسمى بالشريعة آنذاك، لم يرد لهما ذكر في السياقات الإدارية التي تناولت في هذا الفصل. أما أريحا فقد كانت واقعة ضمن مناطق النفوذ الإداري التابع لنيابة القدس التي كانت تنتهي حدودها الشرقية بنهر الأردن. ولكنها لم تكن جزءاً من الإقطاع الذي يمنح لمن يتولى النيابة في بيت المقدس. وكان بعض النواب يجعلها منتجعاً يقضى فيه الشتاء كما فعل الأمير ناصر الدين محمد بن أيوب سنة 1480/885. وأما بيسان فكانت دائماً جزءاً من ولايات نوابية دمشق، ولم تدخل في نطاق النفوذ الإداري لأي من نبابات فلسطين. وكانت تتخذ مقراً يقيم فيه والي منطقة الغور الذي يعينه نواب دمشق إذ أنه كان بها قلعة صغيرة ومسجدًا جامعاً<sup>(16)</sup>.

(15) عن أريحا انظر: الأنس الجليل، ج 2 ص 75، ص 323. وعن مدينة بيسان انظر: صبح الأعشى، ج 7 ص 178؛ ابن شاهين الظاهري، زبدة الفكر، ص 46؛ مسالك الأبصار، ص 187.

(16) سنا البرق الشامي، ص 300؛ وانظر أيضاً: مفرج الكروب، ج 2 ص 47؛ أبو شامة، ج 3 ص 312، ص 329؛ الأنس الجليل، ج 1 ص 101-102، ص 118.



- السلوك: المقرizi، السلوك لمعرفة دول الملوك، الجزء الأول، (الفصل الأول والثاني والثالث)، صحة ووضع حواشيه، زيادة محمد مصطفى، القاهرة، 1956-1957؛ الجزء الثاني (ق أ، ق ب)، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1971، 1972؛ الجزء الثالث، (تحقيق سعيد عاشور)، القاهرة، 1971، 1972.
- النجوم الظاهرة: ابن تغري بردي الأتابكي، النجوم الظاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة، 1963).
- سهيل زكار: "فلسطين في عهد المماليك"، الموسوعة الفلسطينية، الفصل الثاني، المجلد الثاني، بيروت، 1990.
- صبح الأعشى: الفلكي، صبح الأعشى في صناعة الأشآ، (نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، 1963.
- الأنس الجليل: مجير الدين الحنبلي العلمي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، مكتبة المحتسب، عمان، 1973.
- ابن الصيرفي: ابن الصيرفي، نزهة النفوس والأبدان في تواریخ الزمان، تحقيق: حسن حبشي، القاهرة، 1970-1971.
- تاريخ ابن قاضي شهبة: ابن قاضي شهبة، تاريخ ابن قاضي شهبة، تحقيق: عدنان درويش، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1977-1997.
- علي السيد علي: علي السيد علي، القدس في عصر المماليك، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1986.
- غوانمة يوسف: يوسف غوانمة درويش، "الإدارة في فلسطين في العصر المملوكي"، في: هادية دجاني شكيل، (تحرير)، الصراع الإسلامي الفرنجي على فلسطين في القرون الوسطى، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1994.

- نورتروب ليندا: "الحياة في القدس كما تصورها وثائق الحرم الشريف"، الصراع الإسلامي الفرنجي على القدس، (تحرير هادية دجاني شكيل) مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1994.
- Huda Lutfi: A Study of al-Quds During the Late 14<sup>th</sup> Century, Berlin, 1985.
- Cohen & Lewis: Amnon Cohen and B. Lewis, Population and Revenue in the Towns of Palestine in the 16<sup>th</sup> Century, Jerusalem, 1981.
- Drory J: Joseph Drory, "Jerusalem During the Mamluk Period", in: Muslim Literature in Praise of Jerusalem, Jerusalem, 1981.
- المنهل الصافي: ابن تغري بردي الأتابكي، المنهل الصافي والمستوفي بعد الواقفي، الجزء الثاني، تحقيق: محمد أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للطباعة والنشر والتوزيع، 1984.
- التبر المسبوك: السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، التبر المسبوك في ذيل السلوك، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1986.
- بداع الزهور: ابن أباس محمد بن احمد الحنفي، يداع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق: محمد مصطفى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1984.
- وليرنر: موير وليرنر، تاريخ دولة المماليك في مصر، (ترجمة محمود عابدين وسليم حسن)، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1995.
- مفرج الكروب: ابن واصل، جمال الدين محمود بن سالم، مفرج الكروب في أخباربني أبوب، تحقيق: جمال الدين الشيال، القاهرة، دار الكتاب، 1953-1977.
- اليوسفي: موسى محمد بن يحيى اليوسفي، نزهة الناظر، تحقيق: احمد حطيط، بيروت، عالم الكتب، 1986.
- البداية والنهاية: ابن كثير، ابو الفداء اسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، بيروت، مكتبة المعارف، الطبعة الثانية، 1977.



- المقى الكبير: المقرizi، احمد بن علي، المقى الكبير، تحقيق: محمد العلاوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1991.
- ابن طولون: محمد بن علي بن طولون، محاكمة الخلان في حوادث الزمان، تحقيق: محمد مصطفى، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963-1964.
- المنصوري: ببرس المنصوري، ركن الدين ببرس الدوادر، مختار الأخبار، تحقيق: عبد الحميد حمدان، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 1993.
- ابن شاهين الظاهري: زيدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك، تحقيق: بولس رويس، القاهرة، دار العرب للبستانى، الطبعة الثانية، 1988.
- مسالك الأبصار: ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تحقيق: دوروثيا كرافولسكي، بيروت، المركز الإسلامي للبحوث، 1985.
- سنا البرق الشامي: الفتح بن علي البنداري، سنا البرق الشامي (من: كتاب البرق الشامي للعماد الكاتب الاصفهاني)، تحقيق: فتحية البنراوى، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1979.
- ابو شامة: شهاب الدين عبد الرحمن بن اسماعيل المقدسي الدمشقي، المعروف بأبي شامة، كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، تحقيق: ابراهيم الزبيق، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1997.



## العلاقات اللا - عسكرية بين المسلمين والفرنجة

شهد حوض البحر المتوسط الشرقي خلال ما يقارب من قرنين من الزمان (1098-1291) صراعاً مسلحاً يمتاز بالشراسة والعنف، وقد غدت هذا الصراع وأوقعت ناره، التي كانت كلما كادت أن تخبو تستعر من جديد، مشاعر الكراهية التي نمتها الأفكار المسبقة والتناقضات الدينية وتضارب المصالح لدى الأطراف المشاركة في هذا الصراع. ومع هذا، ينبغي أن لا يغرب عن البال أن مائة وثلاثة وتسعين عاماً من الصراع بين الفرنجة والمسلمين، لم تكن كلها أعوام حرب واحتلال وقتل واقتتال، بل تخللها فترات من المودعة والمهادنة، توقف فيها القتال وانصرف فيها الناس إلى أمور معاشهم وأمور دنياهם وهم مطمئنون على أرواحهم وتجارتهم ومتلكاتهم. ويمكن القول، أن فترات السلام خلال هذين القرنين كانت أطول من فترات الحرب كما يظهر لعين المتتبع للأحداث سنة بعد أخرى. فنشأ من خلال تراكم سني المسالمة والهدوء مناخ صالح تطورت خلاه روابط وصلات اجتماعية وحضارية وإنسانية أملتها ضرورات المجاورة المستمرة بين المسلمين وبين الفرنجة.

في هذه المحاضرة سأحاول أن أرسم صورة لهذه الصلات والروابط، التي لم تلق المصادر المتعلقة بالفترة التي نحن بصددها ضوءاً كافياً عليها. فمؤلفوها كانوا منخرطين بشكل مباشر أو غير مباشر في هذا الصراع الدامي سواء من كان منهم من الفرنجة مثل ولِيام الصوري<sup>(1)</sup> (William of Tyre) أو من كان من المسلمين كالعماد الاصفهاني<sup>(2)</sup>،

(1) William of Tyre, *Historia Rerum in Partibus Transmarinis Gestarum*, in R.H.C.Occ Vol. I pts. 1 and 2.or: A History of Deeds Done beyond the sea, tr. Emily A. Bacboock and August C. Krey (CURC, 35, 2vols., New York 1943).

(2) الاصفهاني، عماد الدين الكاتب، *الفتح القسي في الفتح القدسي*، (Leiden 1888). ed. Carlo de Lauberg,



كاتب صلاح الدين أو أسماء بن منقذ الفارس المقاتل من شيرز<sup>(3)</sup>. وعلى الرغم من الأهمية التاريخية لهذه الحقيقة، فإن فيها ما يؤثر على موضوعية المؤلفين الذين كانوا ينساقون أمام تيارات عواطفهم الجياشة، وفوق ذلك فإن انشغالهم في تسجيل الأحداث العسكرية وانهماكهم في التركيز على الأخبار الرسمية التي يحتل الحكم ورجال السلطة وعمالهم مكان الصدارة فيها، كل ذلك صرف أذهانهم عن الاهتمام بأخبار عامة الناس من الجنود وال فلاحين والحرفيين وصغار التجار، ولعل التصاقهم بالحكام والقادة أبعدهم عن معرفة مشاعر العامة وأمالهم وعن همومهم وطموحاتهم، وهنا تكمن الصعوبة التي يجدها الباحث في تقصي الحقائق المتصلة بالواقع الاجتماعي والاقتصادي وبالآخر في الجانبين الحضاري والإنساني. ومع ذلك تظل لدى قارئ النصوص المدرب، فرصة حسنة لاستقراء الحقائق من بين السطور، من خلال بعض الإشارات الهامشية أو من خلال بعض العبارات التوضيحية التي تتخلل السرد التاريخي لسير الأحداث. ولعل قسطا لا بأس به من المعلومات يمكن أن توفره تلك النوادر التي تتميز بها المصادر العربية والتي درج المؤلفون المسلمين على بيتها خلال النصوص ترويحاً عن القارئ وطرداً للملل الذي قد يتسرب إلى نفسه من طول معاناة النصوص الرصينة الجادة، كما يشير إلى ذلك الجاحظ في بعض مؤلفاته<sup>(4)</sup>. ومن خلال رصد هذه المعلومات في المصادر المتاحة يمكن أن نصنف العلاقات اللا-عسكرية التي نشأت بين المسلمين وبين الفرنجة في نوعين من العلاقات:

- العلاقات الرسمية: وهي أما بين الحكومات والممالك وأما بين أمراء إقليميين من المسلمين ومن الفرنجة. وتشمل اتفاقيات الهدنة، التحالفات المرحلية، العلاقات التجارية واتفاقيات اقتصادية أخرى.
- العلاقات الإنسانية والتفاعلات الاجتماعية: وتشمل فئات المجتمع المختلفة بدءاً بالأristocratية الحاكمة، فئة التجار، الفلاحين، الخدم والعبيد والجنود المحاربين

(3) أسماء بن منقذ، مؤيد الدولة أبو مظفر أسماء بن مرشد الكافي الشيزري، كتاب الاعتبار (حرره فيليب حتى، جامعة برنسنون، الولايات المتحدة، 1930).

(4) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، كتاب الحيوان (تحقيق عبد السلام هدون، الطبعة الثالثة، بيروت، 1969) ج 3، ص 5.



وتنسّع أيضًا لتشمل قضايا الزواج المختلط، موضوع الصداقات الشخصية، مجال الترفيه والتسلية، المرافق المشتركة، علاقات الجوار الحميمة وغير ذلك، كاكتساب العادات وتعلم اللغة والنقل الحضاري الأخرى.

### (أ) العلاقات الرسمية:

**اتفاقيات الهدنة:** بعد مرور عشر سنوات على الاجتياح الفرنجي لمدن الساحل السوري واللبناني (بداية الغزو 1097) وبعد أن سقطت معظم مدن الساحل الفلسطيني ودخل الفرنجة مدينة القدس واستولوا على بيسان ونابلس وطبريا وأراضي الجليل، كانت مدن العمق السوري (حلب، حماة، دمشق) تشكّل الخط الأول بما يجوز أن نسميه الجبهة الشرقية، ولكن هذه المدن الثلاث لم تكن إلا إمارات يحكمها قادة عسكريون من السلاغقة الأتراك المتنازعين المتربيسين ببعضهم البعض بعد أن ورثوا مشاكل الوراثات السلالية المزمنة، وكانت تتخرّ فيها بالإضافة إلى ذلك دسائس القواد والأمراء المحليين المتنافسين على المناصب أو الطامعين في الوصول إلى السلطة.

أما في الغرب فكانت الخلافة الشيعية الفاطمية في مصر التي نخر الصعف والفساد في بنيتها السياسية والعسكرية ولم تكن قادرة على استرجاع شبر واحد من الأراضي التي خسرتها للفرنجة في فلسطين ومدن الساحل الأخرى.

في هذا الوضع المتردي وجدت دمشق نفسها وحيدة أمام طموحات بالدوين (Baldwin) في الضفة الشرقية لنهر الأردن ومنطقة البلقاء وهضبة الجولان وأرض حوران. ولم يكن أمير دمشق ظهير الدين، أتابك العسكر، طغتكين (Tugtikin) الذي كان قد تولى الوصاية على ولی العهد نتش بن دقاق القاصر (Tutush) سنة 1103/497، إلا أن يواجه التهديد منفرداً. ففي سنة 1107/1106 أقطع طغتكين، أحد قواد الأتراك الذي التجأ إلى دمشق فاراً من الموصل، منطقة جنوبى شرقى الأردن، أي منطقة وادي موسى والبلقاء، عسى



أن يحفظ هذه المنطقة الهامة من السقوط بأيدي الفرنجة، لأن سقوطها كان يعني قطع الطريق الوحيد المتبقى بين دمشق وعمق البر الشامي من جهة وبين مصر والجaz من جهة ثانية. فلما أحس الملك الفرنجي Baldwin بهذه الحركة أسرع بقواته الخفيفة من الفرسان (الأرمن) فاستولى على المنطقة قبل أن يتمكن القائد التركي من إقامة الحصن الذي أزمع على بنائه، وقبل أن يتم تقوية تحصيناته في هذه المنطقة الصحراوية الوعرة. فكان من السهل عليه أن يطرد القوات الإسلامية من هذه الناحية، وقد ساعده في انجاز مهمته تعاون السكان المحليين، من أبناء القبائل العربية والجالية المسيحية السريانية التي تسكن هناك<sup>(5)</sup>.

ويبدو أن فشل هذا التدبير، قد سد منافذ الحلول عند طغتكين وجعله يقدم على اتخاذ قرار انقلابي لا سابقة له في هذه المرحلة من الصراع بين الإسلام وبين الكفر، حيث عزم على عقد اتفاقية للهدنة مع Baldwin ملك مملكة اللاتين في القدس. إن مثل هذا القرار قد يثير الدهشة عند القارئ لأول وهلة إلا أن المتبّع لمسيرة التاريخ الإسلامي، والعارف بأحكام السنة الإسلامية سوف لن يرى في هذه الخطوة بأسا طالما كانقصد منها النظر لصالح المسلمين، ويكتفي أن نشير في هذا الصدد إلى الهدنة التي عقدها النبي محمد(ص) نفسه مع كفار مكة سنة 8 هجري فيما عرف في أدب الحديث والسيرة بـ "صلح الحديبية"<sup>(6)</sup>.  
 إن الجانب الشرعي من عقد اتفاقية الهدنة مع ملك الفرنجة، لا ينبغي أن يشغل بال المؤرخ، ويجب ألا يستدعيه إلى الوقوف عنده على الرغم من أهميته، فالجانب الأهم في هذه الخطوة هو أن تعرف السلطة الرسمية، التي ترى نفسها تحكم باسم الشرعية، أن دولة الفرنجة، هي دولة شرعية، تعرف بوجودها اعترافاً قانونياً، (*de jure*) وليس مجرد اعتراف محكوم بتحصيل الحاصل (*de facto*).

(5) Joshua Prawer, *History of the latin Kingdom of Jerusalem*, (3<sup>rd</sup> ed; Jerusalem 1971).

(6) W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, (Oxford, 1968), pp. 46-52.

لقد انطوت اتفاقية الهدنة 1108/502 التي لم تعمّر إلا عدة أشهر على مكاسب اقتصادية لملك الفرنجة تمثّلت بالحصول على ثلث الغلال من أرض الجولان (السوداد) ومنطقة جبل عوف (أرض الغور الشمالي وعجلون)، وإحكام السيادة على امتداد الضفة الشرقية لنهر الأردن. ولكن المكسب الأهم الذي كانت تسعى إليه هذه المملكة الفتية، وهو أن تصبح كياناً سياسياً معترفاً به على خارطة الشرق العربي قد تحقق<sup>(7)</sup>.

وخلال مدة الصراع الطويلة التي استمرت بعد هدنة سنة 1108، تولى عقد اتفاقيات مماثلة بين الفرنجة من جهة وبين حكام مدينة دمشق على اختلاف الأسر التي تعاقبت على حكمها، ثم ما لبثت عدوى اتفاقيات الهدنة أن أصابت مصر دولة المواجهة الثانية مماثلة بحكامها من الفاطميين وبعض القادة أصحاب النفوذ في هذا البلد. وما يعنينا في المقام ليس إحصاء هذه الاتفاقيات بقدر رصد الخلفيات ومن ثم الأهداف التي كانت تنطوي عليها، وكذلك الوقوف على مضامينها وغرائب بنودها. وأول ما يلفت النظر، أن اتفاقيات الهدنة في غالبيتها كانت تأتي في أعقاب ضغوط عسكرية يمارسها الفرنجة ضد الجبهة الإسلامية، وليس بالضرورة أن تكون هذه الضغوط أعمالاً عسكرية محضة تنتهي باشتباكات مسلحة، بل كانت تمثل بحشود أو تحركات عسكرية على حدود مناطق التماس<sup>(8)</sup>، وهي ضغوط يتبع منها خلل في توازنقوى العسكرية كانت كفة الفرنجة فيه هي الراجحة. ولكن المصادر الإسلامية، في الغالب، لم تكن تقصّر ودون لبس عن تفوق الطرف الآخر. أنها لم تعرف صراحة برجحان كفة الفرنجة ولكن كانت تضع هذا الاعتراف في غلاف شفاف من أساليب الکنایة والتعريض، ولعل ما يكتبه ابن القلنسى مستعيناً بهذا الأسلوب البلاغي يوضح هذا التوجه في المصادر الإسلامية، ففي حديثه عن الهدنة التي عقدها ظهير

(7) ابن القلنسى، أبو يعلى حمزة بن القلنسى، ذيل تاريخ دمشق، ed. By H.F. Amedroz, (Leiden, 1908) ص 165.

الدين اتابك Tugtakin سنة 1109/503 مع الملك بدوين في أعقاب احتلال الفرنجة لمدينة طرابلس اللبنانية يقول القلansi:

لما فرغ الإفرنج من طرابلس بعد افتتاحها وتدبر أعمالها وتقرير أحوالها، نهضوا إلى رفنية، وعرف ظهير الدين ذلك من قصدهم فنهض في العسكر نحوها لحمايتها وخيم بازائم بحمص، فلم يتمكن الإفرنج من منازلتها ومضايقتها. وتردلت بينه وبينهم مراسلات ومخاطبات أفضت إلى أن أجاب كل واحد من الفريقين إلى تقرير المودعة على الأعمال والمسالمة .....<sup>(9)</sup>.

إلى هنا لا يلمس القارئ ما يشير إلى ضعف معسكر Tugtakin، بل على العكس يرى أنه قد أفشل خطة الفرنجة المعلنة، ولكن ابن القلansi يستأنف كلامه ويقول: " واستقر الأمر في ذلك على أن يكون للافرنج الثالث من استغلال البقاع، ويسلم إليهم حصن المنطرة، وحصن ابن عكار، ويكفوا عن العبث والفساد في الأعمال والأطراف. وأن يكون حصن مصياف وحصن الطوفان وحصن الأكراد داخلا في شروط المودعة، ويحمل أهلها عنها مالا معينا في كل سنة إلى الإفرنج. فأقاموا على ذلك مدة يسيرة، فلم يلبثوا على ما تقرر، وعادوا إلى رسمهم في الفساد والعناد "<sup>(10)</sup>.

أن النصف الثاني من النص يبين بجلاء أن الاتفاقية كلها كانت تصب في صالح الفرنجة، حيث صار لهم بموجبها 33% من محاصيل سهل البقاع، وتنازل لهم الدمشقة عن حصنتين هما المنطرة وابن عكار وهما حصنان يضيقان عما استراليجياً مهما لمدن الساحل اللبناني الخاضعة للفرنجة، كما حظي الفرنجة بأتواء سنوية فرضت على سكان ثلاث مناطق إسلامية أخرى. أما أقصى ما حظي به الجانب الإسلامي، فهو تعهد بتوقف الفرنجة عن الغارات التدميرية التي كانوا يشنونها بين الحين والآخر على المناطق الإسلامية. ولعل ما يؤكد الضعف المستشري في المعسكر الإسلامي هذا الحرص المفرط على

(9) المصدر نفسه، 165.

(10) المصدر نفسه، 165.



احترام شروط اتفاقيات الهدنة، فإذا ما حدث وحاولت بعض الجهات الإسلامية، غير الخاضعة لسلطة الحاكم المباشرة، أو الخارجة عن نطاق نفوذه أن تعتدي على الفرنجة أو أن تغير على بعض نواحيهم كان الحكام المسلمين يقيمون الدنيا ولا يقعدونها بسبب هذا الخرق. ففي سنة 1151/546 هاجمت جماعة من التركمان حصن بانياس الذي كان بـأيدي الفرنجة قتلوا واسروا الكثير من أفراد الحامية ونهبوا طعامهم وأمعنتم، فوصل الخبر إلى حاكم دمشق مجير الدين (آنور أبو سعيد بن بوري) الذي تولى حكم دمشق سنة 1149/544، فما كان منه إلا أن جرد عساكره للقبض على هؤلاء الجناء ومعاقبتهم على قبيح فعلتهم، لأنه كما يقول ابن أبي طي: "اتصل ذلك بصاحب دمشق فأغضبه فعل التركمان لمكان الهدنة المنعقدة بينه وبين الفرنج"<sup>(11)</sup>. والأنكى من ذلك أن غيره حاكم دمشق لم تكن لتتحرك، ولم تكن حميتهم لتسافر، إذا ما كان المسلمين هم ضحايا خروق اتفاقيات الهدنة، ولم يكونوا يحركون ساكنا. وقد عَيَّر نور الدين زنكي الذي كان يحكم حلب في هذه الفترة مجير الدين صاحب دمشق بهذا الموقف المتخاذل حين خرج بجيشه إلى ريف دمشق لكي يحمي فلاحيه وقاطنيه من أبناء القبائل العربية من غارات الفرنج التي كادت تودي بكل شيء. فكتب نور الدين إلى مجير الدين وقواته ما يلي: "أنتي ما قصدت بنزولي هذا المنزل طلباً لمحاربتك وإنما دعاني إلى هذا الأمر كثرة شكاية المسلمين من أهل حوران والغربان، بأن الفلاحين أخذت أموالهم وسيبت نساوهم وأطفالهم بيد الفرنج، وعدم الناصر لهم ....."<sup>(12)</sup>.

ومن الطريف أن نشير في هذا الصدد إلى أحد الشروط المهيأة التي كانت تشمل عليه بنود اتفاقيات الهدنة، هذا الشرط الذي كان يبيح للفرنج يداً طليقة في تقرير مصير الهدنة فإن شاؤوا أعملوها وإن شاؤوا أبطلوها. فقد كانوا يشترطون أنه إذا وصل ملك أو قوة فرنجية جديدة من القارة الأوروبية بقصد

(11) أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدس، الروضتين في أخبار الدولتين (طبعه وادي النيل، القاهرة، 1278) ج 1 ص 84، ابن القلانسي، 317.

(12) أبو شامة، ج 1 ص 70.



الغزو والاحتلال فأنهم إن استطاعوا إقناعه بالعدول عن قصده، فالهدنة قائمة، أما إذا لم يقتتنع بما عليهم إلا أن يضممو قواتهم إليه ويحاربوا معه بالرغم من سرمان اتفاقيات الهدنة، فإذا فرغ وفرغا من مهمتهم، تعود الهدنة سارية المفعول كما كانت قبل الحرب، وكان شيئاً لم يكن. فينقل لنا أبو شامة عن العماد الأصفهاني ما يلي: "ومن جملة شروط هدنة الفرنج أنهم إذا وصل لهم ملك أو كبير، مالهم في دفعه تدبير، أنهم يعاونونه ولا يباينونه، يحالرون ولا يخالفونه، فإذا عاد، عادت الهدنة كما كانت.

وبحكم هذا الشرط حشدوا الحشود وجندوا الجنود ونزلوا على حماة في العشرين من جمادى الأولى سنة 1176/572<sup>(13)</sup>.

لم تكن الضغوط العسكرية دائماً هي الدافع الذي يحدو بالأطراف المتنازعة للتوصل إلى المودعات، وعقد اتفاقيات الهدنة. بل كان للعوامل الاقتصادية أحياناً الدور الحاسم في إغمام سيف المتحاربين إلى حين. فبعد الغارات التدميرية التي شنها ظهير الدين Tugtakin في عمق التراب الفلسطيني المحتل، في خريف 1113/ربيع الأول 507، حين شلت حركة فرسانه السريعة في مروج فلسطين ووديانها قوات الفرنجة واضطرتها على أن تظل حبيسة في حصونها المنيعة على رؤوس الجبال، وشمل الدمار ضياع الفرنجة وأرض فلاحهم ونهب كبريات المدن كجnin ونابلس، واشتد الحصار والتضييق على الفرنجة، حتى لم يبقى بين عكا والقدس ضياعة عامرة<sup>(14)</sup> حينها تبدلت الرسائل بين بدلوين ملك الإفرنج وبين ظهير الدين اتاباك، لإيقاع المهادة والمودعة والمسالمة، لا شيء إلا "لتعمر الأعمال بعد الضرر، وتؤمن السوابل من شر المفسدين والخراب، فاستقرت الحال بينهما واستحلف كل منهما على الثبات والوفاء وإخلاص المودة والصفاء، وأمنت المسالك والأعمال وصلحت الأحوال

(13) أبو شامة، ج 1، ص 275؛ البنداري، الفتح بن علي، سنا البرق الشامي (تحقيق النبراوي، القاهرة،

1979)، ص 135-136.

(14) ابن القلansi، ص 186.



وتتوفر الاستغلال<sup>(15)</sup>. فكانت غاية هذه الاتفاقية واضحة لخصتها العبارة الأخيرة والتي تتطوّي على عنصرين اقتصاديين الأول: الأمان في الطرق، للقوافل والتجار ونقل المؤن والموارد إلى الأسواق والثاني: توفر الاستغلال، أي ضمان استغلال الأرض وزراعتها والقيام على المحاصيل والبساتين والعمائر، علماً بأن الزراعة كانت الركيزة الأساسية للاقتصاد في فلسطين قبل الحرف والتجارات.

وهنالك بعض الاتفاقيات التي كانت تعقد بغرض التجارة وحدها، حيث نرى أن أحد الطرفين في هذه المعادلة كان أمير مدينة صور المسلم، مسعود بن سلار، سيف الدولة، الذي كان والياً على هذه المدينة من قبل ظهير الدين اتابك حاكم دمشق، قبل أن يسقط هذا الميناء الهام بأيدي الفرنجة. وعقدت الاتفاقية مع الملك بلهوين في سنة 1113/507، حيث بادر الأخير إلى هذا الصلح حتى يسهل على الفرنجة رُسُوْنَ سفنهم وتنقلها بين موانئ سواحل الشام ومصر دون أن تتعرض للأذى، ولكي تصل الإمدادات البشرية لتقوية العناصر الفرنجية المحاربة بعد الخسائر التي منيت بها خلال هذا العام القاسي.

ويعكس النص الذي يورده ابن القلansi هذه الأهداف بوضوح حين يقول: "وانعقد الأمر بينهما على السداد واستقامت الأحوال على المراد، وأمنت السبلة والتجار والسفار والواردين من جميع الأقطار"<sup>(16)</sup>. إذا كانت الأسباب التي تدعو إلى عقد اتفاقيات الهدنة حتى الآن، قد صنعتها يد الإنسان، فإن اتفاقيات أخرى قد تدخلت قوى الطبيعة في التهيئة لها. فمناخ الشرق الأدنى الجاف الذي يسفر في بعض السنين عن انحباس للأمطار في موسم الشتاء قد أسرهم هو الآخر في فرض الهدنة على طرفي النزاع. ففي عام 1179/575 أصاب بلاد الشام قحط شديد حتى لم يجد الناس في أعقابه طعاماً لأنفسهم ولدوا بهم، فكاتب ملك الفرنجة السلطان صلاح الدين بشأن عقد هدنة بين الطرفين

(15) المصدر نفسه، ص 190.

(16) المصدر نفسه، ص 188-190.



فأجابه السلطان إلى ذلك<sup>(17)</sup>، ولعل في مبادرة الملك بلدوبن (الخامس) واستجابة السلطان صلاح الدين، ما يؤكد حسنهما العالي بالمسؤولية تجاه رعاياهما من جهة، ويكشف من جهة أخرى عمق المأساة والمعاناة التي لحقت بالناس نتيجة لهذا القحط الماحق.

## ب) العلاقات التجارية:

عندما مر الرحالة العربي الإسباني ابن جبير في بلاد الشام وهو في طريق عودته من رحلة الحج إلى مسقط رأسه في غرناطة، وكان ذلك في النصف الثاني من عام 184/580 م سجل في يومياته التي عرفت باسم "رحلة ابن جبير" بعض الغرائب التي شاهدها عن العلاقة القائمة بين المسلمين وبين الفرنجة في هذه البلاد. وكان من أبرز هذه الغرائب ما لاحظه عن العلاقات التجارية النشطة التي لا تقطع بين الطرفين في أيام الحرب والسلم على حد سواء فهو يقول في صريح العبارات:

"ومن أعجب ما يحدث به أن نيران الفتنة تشتعل بين الفتنتين، مسلمين ونصارى وربما يلتقي الجماعان ويقع المصاف بينهم ورفاق المسلمين والنصارى تختلف بينهم دون اعتراض"<sup>(18)</sup>. فالقوافل التجارية للMuslimين وللفرنجة لا تقطع حتى في وقت الحرب، وهي فوق كل هذا آمنة في أرض العدو لا يتعرض لها أحد بأذى".

أن اللهجة التعليمية التي يتحدث بها ابن جبير إذا كانت تصلح في حقبة زمنية بعينها، فهي لا تصلح في كل الحقب. ويكفي لإثبات عدم دقتها ما حدث بعد مضي أقل من سنة على مغادرة ابن جبير ميناء عكا حين انقض الأمير رينو من

(17) Ad-Dwaihi, Le Patriarche Stephane, *Tarikh al-Azminat*, 1095-1699, ed. par Ferdinand Taoutel, Beyrouth, 1951, p.80.

(18) ابن جبير، محمد بن احمد بن جبير الكناني، رحلة ابن جبير (دار صادر، بيروت 1964)، ص260.



شاتيون (Renaud of Chatillon) (التي تسميه المصادر العربية أرنانط) سنة 1181 على قافلة إسلامية عظيمة خرجت من دمشق إلى مصر فاستولى على بضائعها وقتل التجار والمسافرين والحجاج<sup>(19)</sup> ومع ذلك فان لدينا من الأدلة المكتوبة ما يبين وضوح اهتمام مملكة بيت المقدس وأمراء الفرنجة الآخرين من جهة واهتمام حكام المسلمين المجاورين من جهة ثانية باستمرارية النشاط التجاري. ففي الجانب الفرنسي كانت هناك طوائف من التجار برع منهم التجار الإيطاليون من جنوة والبنديقية الذين أقاموا حياً منفرداً في مدينة عكا، وكانت سفنهم الكبار ترتد موانئ بلاد الشام لتحمل معها البضائع وخاصة الحديد والأخشاب والمؤن لتعود محملة بأقمشة الشرق دققة الصنعة والعطور والتوايل<sup>(20)</sup>. ومع أن الرأي العام بين الفرنجة لم يبد ارتياحاً إلى اهتمام الإيطاليين بالتجارة وتحقيق الأرباح، حيث وضعوا تجاراتهم فوق كل اعتبار، إلا أنهم لم يتوفروا لهم بديل آخر. كما أن نشاط الحركة التجارية واستمرارية الملاحة بين موانئ الغرب والشرق، كانت الوسيلة الوحيدة لوصول الإمدادات البشرية من أوروبا إلى الشرق، وكان الفرنجة أحوج ما يكونون إلى مثل هذه الأعداد الجديدة التي تأتي لتقوية صفوفهم وتسد النقص البشري المتالي في مقاومتهم. ليس هذا وحسب، فإن التجارة ذاتها كانت تدر دخلاً مباشرةً على خزينة الدول المتحاربة، لما يؤديه التجار من ضرائب ومكوس في الموانئ والمعابر البرية الأخرى التي أقيمت فيها محطات للمكوس<sup>(21)</sup>.

أما حاجة المسلمين في بلاد الشام إلى التجارة فكانت أشد بعد أن قطعت الاتصالات بين العمق البري لبلاد الشام مع المدن الساحلية، ومن ثم انقطعت الاتصالات البحرية مع مصر والدول في شمال أفريقيا، ولم يعد الاتصال البري بين الشام ومصر آمناً، بل أنه قد انقطع تماماً لفترات متباude، بعد أن بني الأفونج

(19) أبو شامة، ج 2، ص 75-76; Prawer, op. cit; p. 487.

(20) Philip Hitti, "The Impact of the Crusades on Moslem Lands", *A History of the Crusades*, Vol. V, ed. Norman p. Zacour and Harry W. Hazard, Wisconsin Press, 1985 pp. 33-58;  
وانظر أيضاً: زابوروف، الصليبيون في الشرق (دار التقدم، موسكو 1986) ص 282-283.

(21) ابن جبير، ص 260.



حصن الكرك والشوبك على الضفة الشرقية لنهر الأردن. كل ذلك أعطى موانئ البحر المتوسط الشامية وخاصة ميناء عكا أهمية تجارية خاصة، فكانت قوافل تجار المسلمين تغدو عليه وتروح وتعقد فيه الصفقات التجارية بين تاجر المسلمين وتاجر الفرنجة<sup>(22)</sup>. وقد عملت بعض التسهيلات لإقامة التجار الوافدين إلى عكا، حيث كانوا ينزلون في فندق خصص لإقامتهم، وقد اشتملت بعض أقسام هذا الفندق على جناح أحد لجلوس الموظفين الرسميين الذين يقدرون قيمة البضاعة القادمة لتحديد مقادير العشور الواجب تأديتها إلى الخزينة. وإمعاناً في التسهيل على التجار المسلمين فقد كانت الكشوف والإيصالات وبباقي المعاملات تكتب باللغة العربية من قبل موظفين رسميين يحسنون قراءة العربية وكتابتها<sup>(23)</sup>.

وقبل عكا لعبت بيروت دوراً تجارياً نشطاً في وقت مبكر بعد الغزو الفرنسي سنة 1132/527 إلا أن هذا الدور كان محدوداً حيث اقتصر ميناء بيروت على تجار مدينة دمشق دون غيرها<sup>(24)</sup>، وكان التجار المسلمون يلقون معاملة خاصة على النقاط الحدودية، فكانوا يعفون من دفع رسوم المرور التي كانت تجبى من غيرهم من السايلة المسافرين<sup>(25)</sup>، وإن دل هذا على شيء فإنما يؤكّد التشجيع الرسمي الذي تلقاه التجار.

لم يكن النشاط التجاري قائماً في أيام السلم أو سني الهدنة فقط، إذ لم تقطع الاتصالات التجارية مع أرض الفرنجة في أيام الحرب، فحين شدد المسلمون الحصار والمضايقة على معسكر الفرنجة المحيط بمدينة عكا المحاصرة، كان أمراء بعض المدن الساحلية المسلمين، كصيدا وعسقلان وبيروت يهربون المؤمن إلى المحاصرين عن طريق البحر<sup>(26)</sup>. أما سفن الفرنجة فلم تكن ترسو فقط في الموانئ الخاضعة لهم، بل كانت تأتي إلى الموانئ الإسلامية وخاصة دمياط

(22) المصدر نفسه، ص 276.

(23) المصدر نفسه، ص 275.

(24) ابن الأثير، الكامل في التاريخ (دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة، بيروت 1983) ج 8، ص 338.

(25) ابن جبير، ص 274.

(26) ابن الأثير، ج 9، ص 209-210.



والإسكندرية في مصر، حيث تقوم أيضاً بنقل المسافرين المسلمين من مصر إلى بلاد الشام<sup>(27)</sup>. وكان الأسطول التجاري المصري يقوم بال مقابل برحلات تجارية إلى موانئ الفرنجة في الشام<sup>(28)</sup>.

### جـ) التعاون العسكري بين المسلمين و الفرنجة:

بعد أن تواتت الضغوط العسكرية للفرنجة على ولاية دمشق وأعمالها، وبعد أن قطعت طرق تجارتها ومواصالتها مع مصر والساحل، وبعد أن تأكد لصاحبيها Tugtakin عجزه عن التصدي لهذه الضغوط<sup>(29)</sup>، أرسل رسلاً إلى بغداد مستعيناً بأمراء المسلمين لنصرة إخوانهم في الشام على الفرنجة، فظهر الأمير شرف الدين مودود أتابك الموصل على رأس قوات عسكرية تركية انضمت إلى الجبهة الدمشقية، حيث اجتاحت القوات المشتركة نهر الأردن وتغلبت في عمّق فلسطين صيف 1113، إلا أن المسلمين لم يستغلوا تفوقهم على الفرنجة ولم يكملوا المهمة التي أتوا من أجلها، فعادت جيوشهم تحت وطأة الحر اللافب إلى دمشق<sup>(30)</sup>.

وبالرغم من عدم تحقيق الأهداف المعلنة لهذه الحملة التي قادها مودود إلى جانب Tugtakin إلا أن أمراً واضحاً كان قد برز إلى الوجود، وهو يقتضيوعي الجهاد في نفوس المسلمين وخاصة في أرض العراق، فتبليورت لدى أتابك الموصل السلوقي فكرة إنشاء جبهة إنقاذ إسلامية تضم الأمراء المسلمين في الجزيرة وببلاد الشام من أجل تحرير أرض المسلمين من الفرنجة. واختار أتابك الموصل لهذه المهمة القائد برسق (بعد أن قتل مودود غيلة في دمشق من أحد فدائيي الباطنية). ولما أحس أمراء الجزيرة والشام بمخطط سلطان الموصل

(27) الاعتبار، ص 35-36.

(28) ابن الأثير، ج 9، ص 113.

(29) ابن القلاسي، ص 170، 173، 174 . Prawer, op. cit; 203 (30)



أخذوا يستعدون لمقاومته، فتحالف أمير ديار بكر وأمير حلب مع Tugtaking، أتابك دمشق، بينما رحب أمير حمص وبنو منقد أمراء شيزر بخطبة التحرير المقترحة وأعلنوا ولائهم وتعاونهم مع برسق. لم تتفق الأمور عند هذا الحد، فالعداوة للسلاجقة لم توحد فقط هؤلاء المتحالفين الثلاثة (ديار بكر، حلب، ودمشق) بل انبثق عنها تحالف من نوع جديد، وهو تحالف مسلمين مع الفرنجة ضد مسلمين آخرين. بمعنى آخر تحالف الضحية مع جلادها ضد من يزيد إنقاذهما، إذ جاز لنا هذا التعبير.

وسرعان ما انضم إلى هذا التحالف، بناء على مبادرة من أمراء المدن السورية، أمير أنطاكية الفرنجي روجير (Roger)، وأمير طرابلس وبالتالي انضم الملك بلدوبين ملك بيت المقدس إلى هذا التحالف<sup>(31)</sup>، وبغض النظر عن سير الأحداث في هذه المرحلة فإن الهزيمة العسكرية المبكرة التي لحقت بالقائد السلاجقي برسق<sup>(32)</sup>، قائد قوات الإنقاذ، قبل أن يتم بناء القوى العسكرية لجبهة الإنقاذ هذه، كانت قد فوتت الفرصة على التحالف الإسلامي من أن يثبت نفسه على الساحة. إلا أن حقيقة قيام تحالف مضاد بين أمراء مسلمين وأمراء أفرنج ضد الجبهة الإسلامية التي بادر إليها أتابك الموصل، تؤكد ظهور رؤية جديدة في العالم الإسلامي لم تكن قائمة من قبل ومقادها أن دول الفرنجة لم تعد كيانات غربية معادية بل صارت تعتبر، وفي ظروف معينة جزءاً من المناخ السياسي في بلاد الشام. ومن منظور ابعد فإن هذا التحالف الذي ضم دوليات الشام عربها وفرنجها، لابد أن يعود إلى الأذهان الصراع السياسي التقليدي الذي كان قائماً بين إقليمي العراق والشام فيما كان يعرف بصراع العباسيين والأمويين. ولعل أهم العبر التي تستفاد من هذا التحالف، أن الحكم المسلمين الذين أغضبوا أنفسهم عن الهوة العقائدية السحرية التي كانت تفصل بين الإسلام وبين المسيحية في نظر أبناء ذلك الزمان. وفي هذا السياق ينقل المستشرق Prawer عن مدون

.Ibid; 205 (31)

(32) الاعتبار، ص 76

حوليات حلب بأن الدافع الأساسي لأمراء المسلمين المتحالفين مع الفرنجة إنما كان حرصهم على التمسك بكراسيهم<sup>(33)</sup>.

لم يكن هذا التحالف حادثة عابرة في تاريخ الصراع الإفرنجي- الإسلامي، بل سبقته وتلته تحالفات رسمية بين حكام مسلمين وبين الفرنجة على خلافات مشابهة، حيث كانت نزعة التثبت بالحكم والتربع على كرسي السلطة تؤدي بهم إلى البحث عن الوسيلة الأسهل لتحقيق هذا الهدف، حتى ولو كانت هذه الوسيلة هي التحالف مع الفرنجة ضد حاكم مسلم آخر. هذا ما فعله مجير الدين أتابك في دمشق حين استعان سنة 1139/534 بملك الفرنجة خوفاً من مطامع عماد الدين زنكي أمير حلب، ومقابل حصوله على دعم الفرنجة تعهد بأن يدفع رواتب جيشه في كل شهر وأن يتنازل لهم عن حصن بانياس، وان يسلمهم رهائن من أبناء أسرته وقواده لضمان وفائه بوعده<sup>(34)</sup>. وعلى غرار ذلك تحالف صاحب قلعة صرخد (القريبة من بصرى Palmyra ) ضد نور الدين زنكي سنة 1147/542<sup>(35)</sup>.

وفي وقت لاحق جوبهت جهود صلاح الدين في توحيد القوى الإسلامية بالإعراض والتصدي من قبل أمراء المسلمين. وكأسلافهم من الأمراء رأوا في الفرنجة الحليف الطبيعي الذي يلتجأون إليه. هكذا فعل أمير حلب عندما استعلن بالفرنجة ضد صلاح الدين في سنة 1175/571 وفي سنة 1177/573<sup>(36)</sup>. وهكذا فعل أمير الموصل سنة 1182/571<sup>(37)</sup>. وتتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن الطرف الرابع من هذه التحالفات كان دائماً الفرنجة، سواء تمثل ذلك بتلقي الرشوة المالية الضخمة أو بفكاك أسراهם أو تحسين مواقعهم العسكرية بعد

.Prawer, op. cit; 204 (33)

.Ad-Dwaihi, op. cit: 46 (34)

.أبو شامة، ج 1، ص 50-51. (35)

.المصدر نفسه، ج 1، ص 255 و ج 1، ص 275. (36)

.المصدر نفسه، ج 1، ص 31. (37)



تسليمهم بعض الحصون والقلاع بينما كانت هذه التحالفات تزول على أمراء المسلمين بالدمار، إن لم تعجل نهايتهم ونهاية حكمهم.

تطورت هذه التحالفات في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي أيام حكم الجيل الثاني من الأسرة الأيوبية إلى حد التنازع عن بعض المدن الهامة للفرنجة مقابل تحالفات مرحلية معهم أثناء حروب أمراء هذه الأسرة مع بعضهم البعض. ففي سنة 1218 وعد الملك المعظم عيسى طفاه الفرنجة بتسليم القدس إذا ما عاونوه على محاربة أخيه الكامل<sup>(38)</sup>، وبعد ذلك بعشر سنوات سنة 1127 وعد الملك الكامل حاكم مصر الأيوبى بتسليم القدس للفرنجة مقابل أن لا يهاجموه أثناء حربه مع أخيه الملك الناصر<sup>(39)</sup>. وفي سنة 1240/638 سلم حاكم دمشق الملك الناصر مدينة القدس ومدينة صفد وقلعتها وقلعة شيف إلى الفرنجة مقابل مساعدته في الحرب ضد نجم الدين أيبك حاكم مصر<sup>(40)</sup> وسلمت القدس مرة ثانية سنة 1243 من قبل الملك الصالح حاكم دمشق ، وسلم بالإضافة إلى القدس طبرية وعسقلان<sup>(41)</sup>.

#### د) تعاون عناصر غير رسمية مع الفرنجة:

تشتمل هذه العناصر على خليط متنوع من الفئات العرقية والطائفية والدينية والسياسية. ومن ثم تتوزع الدوافع التي أدت إلى تعاونهم مع الفرنجة. ولعل من ابرز هذه الفئات تعاوناً كان البدو أبناء القبائل العربية التي تقوم داخل فلسطين وتلك التي تعيش في غور الأردن الجنوبي والشمالي، يضاف إليهم أبناء القبائل على حدود النقب مع شبه جزيرة سيناء. لقد أدى قيام مملكة الفرنجة التي

(38) Ad-Dwaihi, op. cit; p. 111.  
(39) Ibid; p. 111.

(40) ابن شداد، محمد بن علي بن إبراهيم الحلبي، *الإعلان الخطير في ذكر أمراء الشام والجزيرة* (تحقيق سامي الدهان، دمشق 1962) ص 234؛ Ad-Dwaihi, op. cit.; p. 116  
(41) Ad-Dwaihi, op. 8-117.



تقييد حرية الحركة والتنقل لهذه القبائل الرحل التي اعتادت اجتياز الحدود الفاصلة بين مناطق نفوذ الدول أو الديوليات التي كانت تقوم بالمنطقة قبل الاجتياح الفرنجي. ولكن سرعان ما أبدى الفرنجة استعداداً لتفهم احتياجات هذه القبائل وتوصلوا إلى تفاهم معها<sup>(42)</sup>. وينبغي أن نشير هنا إلى أن غالبية هذه القبائل كانت لها جذور تاريخية قديمة في المنطقة خاصة تلك التي تقيم في جنوب فلسطين، غربي البحر الميت ووادي عربة وعلى طول السهول الممتدة بين غزة وبيت جبرين والخليل. وكان وجودها في هذه الربوع يمتد إلى عدة قرون قبل الفتح الإسلامي، وكانت قبيلاتاً لخم وجذام المتقدرات من أصول يمنية، مما العنصر الغالب بين سكان هذه المنطقة، كما ويجد أن نشير إلى أن غالبية أبناء هذه القبائل كانوا قد اعتنقوا الديانة المسيحية خلال الفترة الممتدة من منتصف القرن الرابع الميلادي وحتى منتصف القرن السادس الميلادي. فلما ظهر الإسلام أبدت هذه القبائل تعاوناً مع الحكومة الإسلامية الأوتوقراطية في المدينة، ولعبت دوراً مهماً في الفتح الإسلامي لبلاد الشام. ومع ذلك تضمنت المصادر الإسلامية إزاء اعتناق هذه القبائل للإسلام بشكل جماعي، بل يقتصر حديثها عن إسلام بعض شيوخها فقط<sup>(43)</sup>. صار لقبائل البدو هذه وضع قانوني خاص حيث اعتبروا جزءاً من ممتلكات الملك (أملاك التاج)، فهم ليسوا من سكان المدن الذين أصبحوا بعد الغزو في عداد طبقة السُّرفي (serfs) (الاقنان) وليسوا في عداد الفلاحين من سكان الأرياف الذين صاروا يشكلون طبقة في Villani أو Rustici (أي المزارعون). وقد ترتيب على وضعهم القانوني الخاص أن فرض على البدو دفع أتاوة مقابل حق استغلال المراعي الواقعة ضمن حدود الدولة، وكانت هذه الأتاوة تؤدي عيناً من الإبل أو الغنم أو الخيول<sup>(44)</sup>.

(42) Prawer, op. cit; p. 409.

(43) Khalil Athamina "The Appointment and Dismissal of Khalid b. al-Walid from the Supreme Command, A study of the Political Strategy of the Early Muslim Caliphs in Syria" The Forthcoming Volume of ARABICA, Paris.

(44) Prawer J; *Crusader Institutions*, (Oxford University Press, 1980), p. 214.



استغل الفرنجة بعض المؤهلات التي يتميز بها البدو عن غيرهم، فقد منحهم مواقفهم على أطراف الدولة امتيازات أخرى لم تتوفر لغيرهم من السكان المسلمين والفرنجة على حد سواء. وكان الأمير أرنان (Renaud of Chatillon) أمير الكرك من أكبر المستقيدين من تعاون البدو وعرف كيف يستفيد من خدماتهم<sup>(45)</sup>. فاستعان بهم كادلاء لقوات الفرنجة في الطرق الصحراوية والمسارب الوعرة والاستهاء بهم إلى الأماكن الخفية. وقد فطن حكام المسلمين إلى خطورة الخدمات التي يؤديها البدو إلى الفرنجة وحاولوا منعها عنهم. ففي سنة 568/1172 خرج صلاح الدين من مصر في غارة على حصني الكرك والشوبك من أجل طرد قبائل البدو المقيمين بالقرب من هذين الحصينين وإجبارهم على الانتقال إلى موقع جديدة يسيطر عليها المسلمون متوكلاً بذلك أن يحرم الفرنجة من الخدمات الهامة التي يقدمها هؤلاء البدو لهم. فجاء في التقرير الذي رفعه إلى السلطان نور الدين زنكي سيده في دمشق مجملًا له فيه أهداف الغارة ونتائجها قوله: "أن لا يبقى في بلادهم (بلاد الفرنجة) أحد من العربان، وأن ينتقلوا من ذل الكفر إلى عز الإيمان، وما اجتهد فيه غاية الاجتهداد، ترحيل كثير من أنفارهم والحرص في تبديل قرارهم إلى أن صار العدو اليوم إذا نهض لا يجد بين يديه دليلاً، ولا يستطيع حيلة ولا يهتدى سبيلاً"<sup>(46)</sup>.

واستغل الفرنجة البدو في أعمال التجسس وتعقب تحركات الجيوش الإسلامية والترصد لقوافل التجارة والتمويل. فيورد أبو شامة من كلام ابن شداد ما يؤكد نشاط البدو في هذا المضمار حيث يقول: "والعدو يترقب أخبارهم ويتوصل إليهم بالعرب المفسدين"<sup>(47)</sup>. فولا نشاط البدو لما استطاع الفرنجة أن يعرقلوا القوافل التجارية على الطرق السلطانية، وكان نجاح قطع الطريق الذي فرضه الملك بلوين (Baldwin) بين دمشق ومصر يعود إلى تعاونهم النشط

Prawer, op; cit 480 ff. (45)

أبو شامة، ج 1 ص 206. (46)

المصدر نفسه، ج 2 ص 198. (47)



معه، كما يَعْزُو ذلك ابن القلansي<sup>(48)</sup>. ولم يتوقف أمر تعاون البدو مع الفرنجة عند هذا الحد، بل وصل إلى درجة انضمام مقاتليهم إلى جيوش الفرنجة التي كانت تغير على موقع المسلمين<sup>(49)</sup>.

لم يقتصر التعاون غير الرسمي على عناصر البدو من أبناء القبائل كما أسلفنا، بل اتسع ليشمل عناصر أخرى من جنسيات مختلفة. إلا أن الروايات التاريخية الإسلامية لم تكشف دائماً عن الدوافع التي حدث بهذه العناصر إلى هذا التعاون. كانت هذه العناصر محاربة اشتراك في مع الفرنجة في أعمالهم العسكرية، فيروي ابن الأثير أن القائد التركي بكتاش بن نتش (Biktash b. Tutush) الذي فر من دمشق بعد أن تنازع مع صاحبها Tugtakin أتابك، كان قد التجأ بجندوه إلى الفرنجة، وانخرط في صفوف مقاتليهم وشارك فعلاً في الدفاع عن الرملة عندما هاجمها الجيش الفاطمي سنة 498/1104<sup>(50)</sup>.

وفي مرحلة مبكرة من الغزو الفرنجي انضم جماعة من المسلمين إلى الفرنجة، وظلوا يحاربون معهم مدة طويلة حتى وقعوا أسري بأيدي المسلمين بعد هجوم شنه على حصن الأكراد، في الساحل الشمالي لبلاد الشام<sup>(51)</sup>. ولما سقط حصن الأحزان (المقام بالقرب من جسر بنات يعقوب) كان بين الأسرى 700 من المسلمين الذين كانوا قد ارتدوا عن الإسلام واعتنقوا المسيحية وانخرطوا في قتال المسلمين مع الفرنجة<sup>(52)</sup> وفي هجوم ريتشارد (Richard) ملك الانجليز على قلعة الداروم فقد استعان بنقابيين من حلب كانوا مع جيش صلاح الدين في عكا، ولكن ريتشارد استغواهم فانضموا إليه، وأوكلت إليهم مهمة نصب صور حصن الداروم تمهيداً لاحتلاله من قبل الفرنجة سنة 588/1192<sup>(53)</sup>.

(48) ابن القلنسى، ج 183.

(49) أبو شامة، ج 2 ص 198.

(50) ابن الأثير، ج 8 ص 229.

(51) المصدر نفسه، ج 9 ص 201.

(52) أبو شامة، ج 2 ص 11.

(53) المصدر نفسه، ج 2 ص 197.



وفي سنة 1156/551 وقعت دورية قتالية من الفرنجة في كمين نصبه المسلمون على طريق حصن بانياس، فقتل أفراد الدورية جميعاً ووُجد بين القتلى مسلمون من جبل عاملة كانوا مع دورية الفرنجة<sup>(54)</sup>. واستعan الفرنجة بفنة مميزة تعرف باسم التركبولي (Turcopoli) وهم أبناء الزواج المختلط، آباءهم مسلمون، أما عرب أو أتراك، وأمهاتهم من أصل يوناني، كانوا يخدمون كرما في سلاح الفرسان<sup>(55)</sup>.

أما الحشاشون أو الباطنية، كما درج الشاميون على تسميتهم<sup>(56)</sup>، فقد كانوا دائماً أقرب للتعاون مع الفرنجة ضد المسلمين، وقد وصفهم صلاح الدين في إحدى كتبه إلى الخليفة في بغداد أنهم عرابو إغواء المسلمين للتعاون مع الفرنجة<sup>(57)</sup>. وعلى خلفية الصراع بين الشيعة والسنّة كان أنصار الخلافة الفاطمية في مصر يرون في الفرنجة حليفاً طبيعياً لهم ضد صلاح الدين الذي قضى على تلك الخلافة، فأشركوا الفرنج في مؤامراتهم لاستعادة الخلافة الفاطمية البائدة<sup>(58)</sup>.

لم يكن نقل الولاء إلى معسكر الخصم مقصوراً على الفئات الإسلامية وحدها، بل شهدت فترة الصراع الطويلة مع الفرنج بعض الحالات التي ترك فيها أمراء الفرنجة إخوانهم وحالفوا المسلمين عدوهم التقليدي. ومن ابرز الأمثلة ما قام به الزعيم ريموند صاحب طرابلس أمير طبرية (Raymond of Tripoli , Prince of Galilee) الذي أنيط به عام 1183 القيام بتصريف شؤون مملكة الأقرننج، ريثما يبلغ الملك الطفل (لدوين الخامس) أشده. ولكن

(54) المصدر نفسه، ج 1 ص 107.

(55) الفتح القسي، ج 425.

(56) عن تكون الحشاشين وجوهرهم ونشاطهم راجع كتاب برنارد لويس، الحشاشون (ترجمة محمد العزبي موسى) دار المشرق العربي الكبير، بيروت، 1980، وعن نشاطهم في بلاد الشام وسوريا بالتحديد انظر: المصدر نفسه، ص 112-177.

(57) أبو شامة، ج 2 ص 24.

(58) المصدر نفسه، ج 1 ص 220، 221.



المنية فاجأ الملك الطفل الذي مات سنة 1186، وكان من المفروض أن يسفر ريموند صاحب طرابلس في مهمته كقائم بأعمال الملك إلى أن يتم تتويج ملك جديد، إلا أن بعض البارونات والنبلاء وبطريرك القدس وقائد الفرسان الهيكليين (الداوية) عملوا بليل، وتوجوا أخت الملك الراحل سيبيل (Sybille) وزوجها جي دي ليزنيان (Guy of Lusignan) ملكين لمملكة القدس، فاضطر ريموند صاحب طرابلس إلى الانتقال من نابلس إلى طبرية خوفاً أن يوقع به الملك الجديد وحزبه، وفعلاً تحقق هذه المخاوف حين أخذ زعيم الداوية يحرض الملك على الزحف إلى طبرية لتأديب البارون المتمرد. وفي هذه اللحظة الحرجية والمصيرية بالنسبة إلى ريموند صاحب طرابلس، فقد قرر الاستعانة بصلاح الدين وعقد تحالفاً معه تعزيزاً لموقفه<sup>(59)</sup>. إلا أن هذا التحالف لم يعمر طويلاً، حيث أتى البارون بالارتداد عن المسيحية واعتناق الإسلام فهدده الكنيسة بإعلان الحرمان عليه فاضطر عذراً إلى التراجع وفسخ هذا التحالف<sup>(60)</sup>. وفي ظروف مشابهة بادر مركيز صور Conrad of Montferrat إلى الاتصال بالسلطان صلاح الدين من أجل الاستعانة به أو التحالف معه على خلفية الصراع بينه وبين ملك الانجليز وبعض البارونات الافرننج في المدن الساحلية<sup>(61)</sup>. وحدث قبل ذلك شيء مماثل على خلفية أطماع أمراء الفرنجة بممتلكات بعضهم البعض. فعند وفاة (Bohemond of Antioch) (بيمند) صاحب أنطاكيا سنة 1130/525 خافت أرمنته ابنة الملك Baldwin II من أطماع أبيها في أنطاكيا، فاستجدة بعد الدين زنكي الذي كان آنذاك أميراً على مدينة حماة<sup>(62)</sup>. وكانت لصلاح الدين علاقة مودة مع إحدى الأميرات الفرنجيات وهي مدام سيبيل (Sybille) زوجة البرنس، صاحب أنطاكيا، وكانت موالية للسلطان، عيناً له

(59) Ad-Dwaihi, op. cit; 86; prawer, op. cit; 524 . الفتح القسي؛ ص 18.

(60) ابن الأثير، ج 9 ص 176.

(61) زابوروف، ص 210؛ أبو شامة، ج 2 ص 193-196.

(62) Ad-Dwaihi, op. cit; 37.



على العدو تهاديه وتناصحه على أسرارهم كما يقول ابن شداد، والسلطان يكرمها لذلك ويهدى إليها أنفس الهدايا<sup>(63)</sup>.

وعلى غرار ما كان يفعل امراء الفرنجة في استغواه عناصر إسلامية للتعاون معهم ضد أبناء أمتهم، جند صلاح الدين جماعة من الخارجين على القانون من بين الفرنجة ليقوموا بعمليات عسكرية أو شبه عسكرية داخل مصر الفرنجة، وكان صلاح الدين يزودهم بالسلاح ويؤمن لهم طرق المواصلات والقوارب حتى يسهل عليهم عمليات الإغارة<sup>(64)</sup>. ولم يكن السلطان صلاح الدين ي عدم وجود المخبرين والجواسيس الذين كانوا يوافونه بما يجري عند الفرنجة. ففي سنة 1173/569، بدأت تحاك في مصر خيوط مؤامرة انقلابية ضد صلاح الدين، كان أبطالها أنصار الأسرة الفاطمية، وأراد الانقلابيون إعادة خلافة الفاطميين الزائلة بالتعاون مع الفرنجة، فأرسلوا عنهم مندوبيا إلى بلاط الملك في القدس ليكون حلقة الوصل بين المتآمرين وبين البلاط، فكان الملك يرسل مندوبيا من طرفه لاستكمال حلقات المؤامرة، وكان المبعوث الملكي يأتي من القدس إلى القاهرة كمندوب رسمي، ولكنه كان يستغل وجوده في القاهرة فينقل إلى المتآمرين التعليمات التي يحملها من القدس. إلا أن أحد جواسيس صلاح الدين في القصر الملكي كشف في إحدى رسائله تفاصيل الخطة الانقلابية ودور ملك الفرنجة مع المتآمرين. وقد جاء في الكتاب الذي أرسله صلاح الدين إلى السلطان نور الدين في دمشق حول هذه المؤامرة ما كشف به عن وجود هذا الجاسوس الإفرنجي في بلاط الملك Baldwin في القدس حيث كتب: "ورد إلينا كتاب من لا نرتتاب به من قومه..."<sup>(65)</sup>.

(63) أبو شامة، ج 2 ص 131.

(64) المصدر نفسه، ج 2 ص 181-182.

(65) المصدر نفسه، ج 1 ص 220-221؛ سنا البرق الشامي، ص 160.



نشأت مع مرور الزمن وطول المعاصرة بين المسلمين وبين الفرنجة صداقات على مستوى الأفراد، تخللتها مظاهر المودة والوفاء، وتبودلت فيها الهدايا بين المتصادقين. ولكن الأمثلة والنماذج التي نزودنا بها المصادر تكاد تكون مقصورة على تلك الحالات الخاصة بالأمراء وال nobles وكبار الفرسان الملوك. ولكننا نراها تلوذ بالصمت إذا ما كان الأمر متعلقاً بالروابط والصلات بين الدهماء من كلا الجانبيين. فلا نجد المصادر تتحدث عن صداقات وروابط بين العامة من المسلمين والفرنجة إلا في القليل النادر. وبسبب الخصوصية الفريدة التي تميز كتاب الاعتبار، كون مؤلفه أحد الفرسان الأشراف الذي ترعرع خلال العقدين الأولين منذ أن بدأ الصراع، وكونه فارس ميدان، وجليس ملوك، ورسول دبلوماسي، فقد أورد نماذج صادقة استقاها من مصادرها الأولى أن لم يكن هو بطلها أو شاهد عيان عليها. فنراه يتحدث عن الصداقة الحميمة التي ربطت بين أسرته، أمراء شيزر وبين بلدوين الأول الذي كان في البداية أميراً (Count) على الراه (Edessa)، ثم توج فيما بعد ملكاً على بيت المقدس، فيروي أنه لما وقع بلدوين في اسر الفائد التركي السلاجوفي نمر ناش بن ايغاري (Temurtash B.Elighazi)، سلمه إلى عم أسامة في شيزر لكي يتولى أمر بيشه، فأحسن بنو منقد معاملة هذا الأمير إلى أن أطلق سراحه، فحفظ لهم بلدوين هذا الجميل، فلما أصبح ملكاً لم ينس للأسرة يدها البيضاء، فالغى الأتاوات التي كانت مفروضة على أهل شيزر، وجعل أمر هذه الأسرة نافذاً في أنطاكيا، لا يرد لهم طلب ولا ترفض لهم وساطة<sup>(66)</sup>. ويبدو أن علاقات الصداقة بين بنى منقد وبين أمراء الفرنجة في أنطاكيا، صارت تقليداً تراعيه هذه الأسرة، حيث يتحدث أسامة بن منقد أن أمير أنطاكيا Tancred (بنكري) لما جلس على كرسي الإمارة بعد بوهمون الأول (Bohemond) سنة 1108، بعث إلى أمير شيزر عم أسامة يستهديه حساناً، فبعث بالحصان إلى أنطاكيا مع أحد رجاله<sup>(67)</sup>. وكجزء من التقاليد التي راعتها

(66) الاعتبار، ص 120.

(67) المصدر نفسه، ص 65-66.



المرة فقد كانت تربط أسامة بن منقذ نفسه روابط صداقة مع "رئيس" (Raicjus)<sup>(68)</sup> فرنجي من أنطاكيا، كان يرعى لصداقته مع أسامة حقها<sup>(69)</sup>.

وكما اكتسب أسامة مكانه رفيعة بين أوساط الأمراء فقد نال شهرة واسعة كأحد لزسان المقاتلين، فوصل صيته وأخباره إلى أسماع الفرسان من الفرنجة، وبعد احدى المعارك التي خاضها أسامة وأبلى فيها بلاءً حسناً، كما يقال، فوجيء عندما عاد إلى أهله بلاد الفرسان الفرنجة قد جاء يتعرف عن كثب على هذا الفارس الشجاع<sup>(70)</sup>. وبعد هذه الحادثة وصلت رسالة من أمير أنطاكيا Tancred، يستأذن فيها من عم أسامة، أمير شيزر بالسامح لأحد فرسانه بقاء أسامة قبل أن يغادر إلى أوروبا حيث أبيه أن يعود قبل أن ين拂 على هذا الفارس المعدود<sup>(71)</sup>. وبمناسبة الحديث عن أسامة فقد عرف أن مسرح تسلكه السياسي لم يقتصر على بلدة شيزر حيث انتقل إلى دمشق ومنها إلى القاهرة، ثم عاد إلى الشام وكان مقرباً من حكام المسلمين وسلطانينهم حتى آخر أيامه، وأنباء المرحلة الأولى من إقامته في دمشق وكان حاكمها آنذاك، معين الدين أنور (Unur) قد عقد هذه مع ملك بيت المقدس، فلما أخل الفرنجة بشروط هدنة 1140، حيث اعتدى قائد بانياس Fulk اشتكي رجنه على رعاة المسلمين وفلاحيهم، بعث Unur أسامة برسالة إلى الملك

فيها قائد الحصن، فاستجاب الملك لشكواه، واستصدر من مجلس القضاء قراراً بتعويض المسلمين المتضررين<sup>(72)</sup>. وفي السنة ذاتها رافق أتابك دمشق معين الدين أنور في زيارة بجملة إلى مقر الملك فولك الخامس، في عكا عندما قدمها من القدس<sup>(73)</sup>. إن زيارة هذا الحكم المسلم إلى بلاط ملك الفرنجة لأكبر دليل على الدبلوماسية المرنة التي كان يمارسها

(68) "الرئيس" مصطلح يدل في هذه الفترة على بعض العائلات التي تتمتع بمكانة متميزة سواء في المدن الصليبية أو في الأرياف الخاضعة لهم في بلاد الشام. يدل على ذلك ما كان بحوزتهم من الممتلكات وما كانوا يمارسونه من نفوذ. انظر تفاصيل أوفى عند: Prawer, *Crusader Institution*, pp.8- 207.

(69) الاعتبار، ص 140-141.

(70) المصدر نفسه، ص 42.

(71) المصدر نفسه، ص 69.

(72) المصدر نفسه، ص 64-65.

(73) المصدر نفسه، ص 196.

حكم الطرفين، والتي إتاحتها بالطبع ظروف الاسترخاء في العداء الأعمى الذي ميز المراحل الأولى من الغزو. و شيئاً فشيئاً أخذت قواعد الدبلوماسية تتبلور بأشكال وصيغ مختلفة، فكان تبادل الهدايا بين الملوك والأمراء من أكثر هذه الصيغ شيوعاً. وقد حفظنا لنا المصادر ذكرأً لبعضها، كان منها تبادل الهدايا بين الملك ريتشارد ملك إنجلترا وصلاح الدين<sup>(74)</sup>. وكان منها الهدايا الثمينة التي قدمها صلاح الدين للأمير بوهمون (Bohemond) أمير أنطاكيا ورجاله حين قدم من أنطاكيا إلى بيروت ليقابل فيها السلطان صلاح الدين<sup>(75)</sup>.

وفي هذا الصدد لا بد من الإشارة إلى التشريف الملكي الذي ناله الملك الكامل ابن أخي السلطان صلاح الدين، حين منحه الملك ريتشارد (الملقب بقلب الأسد) رتبة الفروسية في احتفال رسمي مهم. هذه الرتبة التي كانت قد منحت للسلطان صلاح الدين نفسه من قبل أمير حصن الشوبك (Krak de Montreal) قبل عدة سنين خلت<sup>(76)</sup>. ولعله ينبغي لنا ألا نغفل بعض اللمحات الإنسانية التي تخللت العلاقات المتبادلة بين الطرفين المتحاربين والتي كان لصلاح الدين حصة الأسد فيها، فاثناء حصار الفرنجة لعكا بعد أن حررها صلاح الدين، كانت خنادق الفرنجة تحيط بأسوار المدينة على اليابسة، وضرب المسلمون من حول المحاصرين نطاقاً من المقاتلين فصار المحاصرون محاصرين، ولما طال التواقف بالفريقين، شحت الإمدادات والمؤن على عسكر الفرنجة، وحدث أن مرض الملك ريتشارد، فارسل إلى صلاح الدين يطلب منه أن يبعث ببعض الدجاج ولحم الطيور الأخرى لإطعام صفوره (التي كان يستخدمها في الصيد)، ولكن صلاح الدين كان يعلم أن الملك مريض وأنه بحاجة إلى لحم الدجاج، وعرف أن حكاية الصفور ما هي إلا ذريعة ملقة أراد بها إخفاء السبب الحقيقي، ومع ذلك فقد أرسل له ما

(74) فيليب، حتى، تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين، (ترجمة كمال اليازجي)، مراجعة وتحريف جبرائيل جبور، دار الثقافة، بيروت 1959، ج 2، ص 240.

(75) أبو شامة، ص 207.

(76) Philip Hitti, "The Impact of Crusaders on Moslem Lands", op. cit; p. 46 .



طلب ومن ثم صار يرسل إليه لحم الطيور والماء المثلج بين الحين والآخر<sup>(77)</sup>. وفي  
وقتها إنساني آخر لصلاح الدين، نراه شديد الحرص على استعادة طفل سرقه لصوص  
ال المسلمين من معسكر الفرنجة فجاءت أمه ضارعة إلى صلاح الدين من أجل طفلها، فبعث  
بها عن الطفل فوجد أنه قد بيع، فأرسل بثمنه إلى من اشتراه وأمر بإعادته الطفل إلى  
أمه وأعادها إلى معسكرها تحت حراسة عسكرية<sup>(78)</sup>.

وتجلت أريحيته وإنسانيته بعد أن حرر مدينة القدس حيث أمر أن تعامل  
الأميرات الفرنجيات معاملة خاصة تختلف عن معاملة الآخرين، فلم تفتض أمتعتهن  
وراحلن وعولمن بما يليق بمعذبهن من التكريم والاحترام<sup>(79)</sup>.

وسلط المصادر الإسلامية موقفاً إنسانياً رائعاً للملك البدوي الأول حدث سنة 1101،  
حيث أغاث بقواته على مصارب البدو بالقرب من مدينة الرملة بسبب تعرضهم لغواص  
الحجاج المسيحيين بين ميناء يافا ومدينة القدس، فوجد المهاجمون امرأة مسلمة قد ضربها  
المخاض وحيده تقاسي آلامه، فأرسل على الفور من يمرضها ويعتنى بها حتى وضعت  
صلباً. ثم زودها بماء وغذاء وأعطها ناقتين وأرسلها محفورة إلى حيث غادر زوجها  
بعثيرتها<sup>(80)</sup>. ولم تغفل المصادر الإسلامية ذكر بعض العادات والأخلاق المستحبة عند  
الفرنجة، ونوهت بشكل خاص بوفائهم للصداقة والصديق، فروي أن أحد فرسان الفرنجة  
المرابطين في أقاميا (على الساحل السوري) قد استضاف صديقاً له مسلماً فصادفه رعاع  
لشوق من الفرنجة، فهموا بایذائه والاعتداء عليه، فما كان من الفارس الإفرنجي إلا أن  
زجرهم عنه وحمة ودخله بيته وأكرمته<sup>(81)</sup>.

ويتحدث الرحالة بين ابن جبير عن بعض الغرائب التي شاهدها في سلوك  
لصوص الفرنجة، حيث أنهم لا يتعرضون لل المسلمين الوافدين إلى بلادهم بمجرد أن تطا

<sup>(77)</sup> الفتح القسي، ص 348-349؛ تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين، ج 2 ص 240؛ أبو شامة، ج 2 ص 186.

<sup>(78)</sup> الفتح القسي، ص 333-332؛ أبو شامة، ج 2 ص 184.

<sup>(79)</sup> الفتح القسي، ص 56.

<sup>(80)</sup> Ad-Dwaihi, op. cit; 14

<sup>(81)</sup> الاعتبار، ص 140-141.



أقدمهم أرض الفرنجة، فيعلق على هذا السلوك بقوله: "وهو من أطرف الارتباطات الفرنجية وأغربها"<sup>(82)</sup> وهم بالإضافة إلى ذلك يؤدون الأمانة ولا يخفونها فقد روي أن الأمير حسام الدين بن زريك (Hussam Al-din B.Zurayk)، وزير البلاط المصري، لما أقيل من منصبه واستشعر الخطر على حياته من وريثه الوزير شاور (Shawar) استودع عند الفرنجة مالاً وفيراً يقدر بـ 70.000 ألف دينار ثم اختفى، فلما انكشف الخطر سلموه الوديعة كاملة لم تنتقص<sup>(83)</sup>. وتبيّن المصادر الإسلامية في أكثر من موضع مدى الشجاعة التي يتمتع بها الفرنجة بالمقارنة مع المسلمين<sup>(84)</sup>، حتى أسامة بن منقذ الذي تعرض لذكر بعض صفاتهم السلبية يعترض بهذه الشجاعة ويرى فيها الفضيلة المميزة عندهم<sup>(85)</sup>.

وعلى صعيد الحياة اليومية ظل رعايا دولة الفرنجة من المسلمين يمارسون حياتهم اليومية دون عراقيل جوهرية، فكانوا يخرجون إلى أعمالهم ويسيرون على الطرق جنباً إلى جنب مع الفرنجة في جو من الأمان والأمان، في أيام الحرب وأيام السلم على حد سواء كما يشير إلى ذلك الرحالة الأندلسي ابن جبير<sup>(86)</sup>. أما في المدن المختلطة القليلة التي بقيت عاصمة بسكانها المسلمين كمدينة نابلس (Nablus)، فيؤكد أبو شامة أن غالبية سكان هذه المدينة وغالبية سكان ضاحيتها كانوا من المسلمين، وأن الفرنجة الحاكمين لم يحاولوا التدخل في عبادة المسلمين ومعتقداتهم، ولم يتعرضوا لعاداتهم وتقاليدهم، كما لم تتطفئ في نفوسهم جذوة الأمل بهزيمة الفرنجة وجلالتهم عن بلدتهم، ولقد لخص أبو شامة ذلك مورداً كلام العmad الاصفهاني قائلًا: "وأما نابلس فان أهل ضياعها ومعظم أهلها كانوا مسلمين وفي سلك الرعية مع الفرنج منتظمين، وهم يحبون كل عام منهم فراراً، ولا يغبون لهم شرعاً ولا شعاراً"<sup>(87)</sup>. وفي مدينة جبلة (Jabala)، وعلى عكس معظم مدن

(82) ابن جبير، ص 273.

(83) أبو شامة، ج 1 ص 165.

(84) المصدر نفسه، ج 1 ص 186.

(85) الاعتبار، ص 132.

(86) ابن جبير، ص 261.

(87) أبو شامة، ج 2 ص 88.



الساحل السوري - اللبناني - الفلسطيني، بقيت في المدينة جالية إسلامية كبيرة يتولى أمر نزورهم الدينية وينظم معاملاتهم الشخصية قاض مسلم يسير فيهم وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية<sup>(88)</sup>. وفي مدينة صور (Tyre) بقيت للمسلمين على قلتهم فيها عدة مساجد يمورة شاهدها الرحالة ابن جبير<sup>(89)</sup>. أما في عكا فقد خصص جانب من جامعها الكبير ليودي فيه المسلمين المقيمون فيها والوافدون إليها صلاتهم وشعائرهم<sup>(90)</sup>. وكانت بعض الأماكن المقدسة والمزارات التي يقدسها المسلمون والسيحيون تعج بالزوار من الطرفين، كل يمارس شعائره دونما إزعاج<sup>(91)</sup>. وكذلك شهدت المرافق والخدمات حضوراً مشتركاً بين المسلمين والفرنجة دون أن تتعارض المصالح، فكانت الحمامات مفتوحة يرتادها المسلمون والفرنجة في نفس الوقت دون أن تصلهم فوائل عن بعضهم البعض، فكانوا يلتقطون ويتذابرون أطراف الحديث<sup>(92)</sup>. ولم يمنع المسلمين من دخول حمامات الفرنجة التي كانت يختلط فيها الذكور والإثاث، والتي كانت مناظر التعرى عند الفرنجة فيها تثير دهشة المسلمين، كما يورد ذلك صاحب كتاب الاعتبار<sup>(93)</sup>.

وبلغ التعايش بين المسلمين والفرنجة ذروته في ظاهرة الزواج المختلط. ومع أن حالات الزواج المختلط التي سجلتها المصادر لم تكن كثيرة، إلا أن ما ذكر منها يكفي ليدل على وجود هذه الظاهرة<sup>(94)</sup>. بل لعلها كانت من الانشار والكثرة بحيث تشكلت من الأبناء الذكور من نتاج هذا الزواج فرق عسكرية من الرماة ومن كتائب الفرسان عرفت باسم التركولي (Poulains) أو (Turcopolies) كانوا في خدمة الفرسان الاستباريين

(88) أبو شامة، ج 2 ص 127.

(89) ابن جبير، ص 279.

(90) المصدر نفسه، ص 276.

(91) الحميري، محمد عبد النعم، الروض المعطار في خبر الأقطار (تحقيق إحسان عباس، بيروت 1975) ص 410؛ القزويني، زكريا بن محمد، آثار البلاد وأخبار العباد (دار صادر، بيروت، 1960) ص 224.

(92) تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين ج 2 ص 224.

(93) الاعتبار، ص 136، 131.

(94) من الأمثلة التي ساقها أسامة بن منقذ عن الزواج المختلط راجع كتاب الاعتبار، ص 130، 131، 130-139.



(Hospitallers) (95). ويجب ألا نغفل في هذا السياق الأعداد غير المحسوبة من الأسرى الفرنجيات التي درج قواد المسلمين على توزيعهن على جنودهم كجزء من الغزيمة العسكرية أو اللواتي كان يبعن في الأسواق ويتسرى بهن المسلمون (96). ويذهب فيليب حتى إلى الزعم بأن انتشار أصحاب العيون الزرق والشعور الشقراء بين الفلسطينيين واللبنانيين في أيامنا هذه، لا سيما في بعض المناطق في البلدين لدليل على هذا التزاوج بين المسلمين وبين الفرنجة، ويشير كذلك إلى أن بعض أسماء الأسر اللبنانية إن هي إلا تحويل عن الأسماء الفرنجية التي كان يحملها الآباء الأولون لهذا الأسر، منها على سبيل المثال عائلة فرنجية وصلبيي ودوبيه وبردويل وصوابيا (97). ويبدو أن ظاهرة الزواج المختلط لم تكن محصورة في المغدورين من عامة الفرنجة أو المسلمين، بل تعدتهم لتشمل أسر النبلاء والملوك، وعلى أساس من هذا التقدير يمكن للمرء أن يفهم ذلك العرض الذي تقدم به الملك الإنجليزي ريتشارد حين رشح أخيه الأميرة لتكون زوجة الملك العادل أخو السلطان صلاح الدين، ولم يمنع من تحقيق هذا العرض إلا اعتراض رجال الكنيسة الذين حرضوا الأميرة الفرنجة على رفض الاقتراح (98).

ولعله من المفيد أن نجمل هذا الموضوع بالقول أن المسلمين أخذوا تدريجياً يألفون العيش مع الأفواج الأولى من الفرنجة، ويفضلونهم على الأفواج المتأخرة لأن الأوائل تخلقوا بأخلاق أهل البلاد وأفوا كثيراً من عاداتهم فصاروا في نظرهم أصلاح من المتأخرین. فيقول أسامي بن منقد في هذا السياق: "ومن الإفرنج قوم قد تبليدوا وعاشروا المسلمين فهم أصلاح من قرببي العهد ببلادهم" (99). ثم نراه يردد هذه العبارة بصيغة أخرى مؤكداً إمكانية التعايش مع الفرنجة المبكرين دون اللاحقين حيث يقول: "فكل من هو قريب العهد بالبلاد الإفرنجية أجي أخلاقاً من الذين تبليدوا وعاشروا المسلمين" (100). وبالفعل

(95) تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين، ج 2 ص 358؛ الفتح القسي، ص 425.

(96) Philip Hitti, "The Impact of the Crusaders on Moslem Lands", p. 47.

(97) تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين، ج 2 ص 258.

(98) أبو شامة، ج 2 ص 193؛ تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين، ج 2 ص 240.

(99) الاعتبار، ص 140.

(100) المصدر نفسه، ص 134.



لشن بعض الحوادث صدق المقوله التي يطلقها ابن منقد. فعندما حاصر ملك الالمان  
مشق سنة 543/1148، توجه أميرها معين الدين أثر إلى فرنجة فلسطين والساحل مبينا  
لهن خط حملة الملك الالماني ورجاله عليهم ووصفهم "بالغرباء"، فوافقوا معين الدين  
وأقروا ملك الالمان بفك الحصار عن دمشق والتخلص عن المدينة<sup>(101)</sup>.

---

(101) أبو شامة، ج 1 ص 53.



## عقوبة النفي في صدر الإسلام و الدولة الأموية

النفي لغة هو الطرد، فلا يقر المنفي في دول المسلمين<sup>(1)</sup>. وقد اشتملت الآية الكريمة على هذا المعنى في قوله جل ذكره: "أَنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصْبَبُوا أَوْ تُقْطَعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يَنْقُوا مِنْ الْأَرْضِ. ذَلِكَ لَهُمْ خَزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ"<sup>(2)</sup>. غير أن فكرة النفي والإبعاد عن الوطن قد ترددت عشرات المرات في القرآن الكريم ولكن بغير هذا اللفظ، إذ ناب عنه لفظ آخر اشتق من المجرد الثلاثي خرج<sup>(3)</sup>، حين تعرضت تلك الآيات لكثير من الأنبياء الذين ختمهم محمد (ص) ومن لاقوا العنت والعناء بعد أن أخرجهم أقوامهم وعشائرهم من ديارهم ظلماً وعدواناً، فأكابر الله صنيعهم بأنبيائهم وأوعدتهم شر العذاب بما صنعوا<sup>(4)</sup>. وقد أشارت الآية المتعلقة باخراج النبي (ص) واصحابه من مكة إلى الفطاعة التي ينطوي عليها عمل الكفار هذا، بدليل أن الله تعالى أذن للMuslimين بالمبادرة في قتال الكفار ردأ على إخراجهم لهم فأنزل الآية التي أحطت

(1) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الافريقي المصري، لسان العرب، (دار صادر) بيروت، 1968، ج 15، ص 336-337.

(2) البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التاویل، (الطبعة الثانية)، القاهرة، 1955/1375، ج 1، ص 118، قارن أيضاً: ابن كثیر، عماد الدين، أبو الفداء اسماعيل بن كثير القرشي، تفسیر القرآن العظيم، (دار إحياء التراث) بيروت، 1969/1388، ج 2، ص 51؛ الشاعبی، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف، جواهر الحسان في تفسیر القرآن، (مؤسسة الأعلمي للمطبوعات) بيروت، (دون تاريخ)، ج 1، ص 459-460.

وتجدر الاشارة الى أن بعض الفقهاء قد فسّر النفي بالسجن كأبى حنيفة، انظر: تفسیر البيضاوي، ج 1، ص 118، تفسیر ابن كثیر، ج 2، ص 51.

(3) للوقوف على مواضع هذه الآيات، انظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، (انتشارات جهان) طهران (دون تاريخ)، مادة "خرج".

(4) قرآن كريم، سورة محمد (13:47)؛ وانظر: الطبری، محمد بن جریر الطبری، جامع البيان في تفسیر القرآن، (بولاق) القاهرة، 1322-1330هـ، ج 24، ص 30-31.



السلمين القتال<sup>(5)</sup>، بعد أن كانت الدعوة قبل ذلك مقصورة على الدعاء إلى الله والصبر على الأذى والصفح عن الجاهل<sup>(6)</sup>. وقد صور الله فظاعة الطرد من الدنيا بأن قرنه بقتل "رجل نفسه على وجه النُّذْرِ والاستحالَة"<sup>(7)</sup>. وفي معرض حديثه عن "الحنين إلى الأوطان" لدار الجاحظ إلى هذه الآية فقال معلقاً: "فَسَوَىٰ بَيْنَ قَتْلِ أَنفُسِهِ وَبَيْنَ الْخُروجِ مِنْ دِيَارِهِ"<sup>(8)</sup>.

ولعلَّ أهم ما ينطوي عليه الخروج من الدنيا هو قصد الاهانة والاذلال لمن يراد بهم أن يطردوه من أوطانهم؛ صرَّحت الآية الكريمة التي عالجت أمر طرد الشيطان من الجنة بهذه النية فقال جلَّ وعلا: "قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَكْبِرَ فِيهَا فَأَخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ"<sup>(9)</sup>. ناهيك عن الألم والمرارة التي تمتلىء بها نفوس المُخَرَّجين ساعة

(5) سورة الحج (39:22-40:4)؛ قارن أيضاً: ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أبيوب الحميري، سيرة النبي (ص)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة، 1383هـ/1963م)، ج 2، ص 320-321؛ البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، (مطبع الشعب) القاهرة، 1378هـ، ج 5، ص 71. وورد في رواية أخرى أن الخليفة عثمان لما سمع صعصعة بن صوحان العبيدي يقرأ الآية "إِنَّ لِلَّذِينَ يَقْتَلُونَ أَبْنَئِهِمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ"، الحج (22-39) ردَّ على ذلك بقوله: "ما نزلت هذه الآية إلا في أصحابنا، أخرجنا من مكةَ بغير حقٍّ". انظر: ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله، تهذيب تاريخ مدينة دمشق، (هذبه عبد القادر بدران) الطبعة الثانية، بيروت، 1399هـ/1979م، ج 6، ص 426؛ تفسير البيضاوي، ج 2، ص 46؛ تفسير ابن كثير، ج 3، ص 225.

(6) ابن هشام، ج 2، ص 320.

(7) وذلك في قوله جل ذكره: "وَلَوْ أَنَا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوْ أَخْرُجُوهُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَليلٌ مِّنْهُمْ" النساء (4:66).

(8) الجاحظ، أبو عثمان عمر بن بحر، رسائل الجاحظ، (تحقيق عبد السلام هارون) القاهرة، 1965/1384، ج 2، ص 389؛ قارن أيضاً: أبو هلال العسكري، ديوان المعاني، القاهرة، 1352هـ، ص 187. ويروى في هذا السياق حديث عن النبي (ص) قوله: "الخروج عن الوطن غربة" ، الجاحظ، المحاسن والأضداد، (تحقيق فوزي عطوي) بيروت، 1969، ص 69.

(9) سورة الأعراف (13:7)؛ وانظر أيضاً: تفسير الطبراني، ج 8، ص 98، حيث يفسر قوله تعالى "يقول فلخرج من الجنة، إنَّكَ مِنَ الَّذِينَ نَاهَمْنَا مِنْ أَنَّهُ الصَّاغِرُ وَالذَّلِلُ وَالْمَهَانَةُ؟" قارن تفسير البيضاوي، ج 1، ص 157؛ تفسير ابن كثير، ج 2، ص 204؛ تفسير الثعالبي، ج 2، ص 6، وبورد العسكري في الباب الذي عقد للحديث عن الحنين إلى الأوطان، ما روي من أن امرأة أعرابية قالت: "إِذَا كُنْتَ فِي غَيْرِ



إخراجهم من أوطانهم، وقد عبرَ النبي (ص) عن ذلك أحسن تعبير حين أخرجه المشركون من مكّة، إذ رُويَ أنَّه التفت إليها وقال: "أنت أحبُّ بلاد الله إلى الله، وانت أحبُّ بلاد الله إلىَّ، فلو أنَّ المشركين لم يخرجوني لم أخرج" <sup>(10)</sup>. فهو(ص) على الرغم مما كان يلاقيه من المضايقة والأذى من قومه وهو يقيم بين ظهرينيهم <sup>(11)</sup>، قد آلمَه الخروج وحرك في

أهلَك فلا تنسِ نصيبك من الذلّ، وينشد لنفسه كذلك شعراً يقرن فيه بين الغربة وبين المهانة. انظر:  
ديوان المعاني، ج 2، ص 189-190. وينشد البحترى طائفة من الشعر في هذا المعنى، انظر:  
البحترى، الوليد بن عبد البحترى، الحماسة، (تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعي) دار الكتاب العربي،  
الطبعة الثانية، بيروت، 1967/1387، ص 107.

(10) تفسير الطبرى، ج 16، ص 31؛ قارن أيضاً: الحلبي، علي برهان الدين الحلبي، انسان العيون في سيرة الأمين والمؤمن (السيرة الحلبية)، القاهرة، 1964/1384، ج 2، ص 196-197؛ ابن سيد الناس، عيون الآخر في فنون المغازي والشمائل والسير، بيروت (دون تاريخ)، ج 1، ص 181.

(11) ابن هشام، ج 1، ص 186-187؛ قارن أيضاً: ابن سعد، محمد بن سعد كاتب الواقى، كتاب الطبقات الكبير، (تحقيق أووارد سخاوى) ليدن، 1917/1322، ج 1، ص 152؛ الطبرى، محمد بن جرير الطبرى، تاريخ الرسل والملوك، (تحقيق م.ي. دي خويه) ليدن، 1879-1910، ج 1، ص 1174، 1180؛ الديار بكرى، حسين بن محمد بن الحسن، تاريخ الخميس في أحوال نفس نفيس، بيروت (دون تاريخ)، ج 1، ص 292؛ السيرة الحلبية، ج 1، ص 463-468؛ السهيلى، عبد الرحمن بن الخطيب، الروض الأنفس في شرح السيرة النبوية لابن هشام، (تحقيق عبد الرحمن الوكيل) دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1987/1387، ج 3، ص 285-289؛ المقرizi، نقى الدين احمد بن علي، إمتعان الأسماع بما للرسول من الآباء والأموال والحفدة والم التابع، (تحقيق محمود محمد شاكر) الطبعة الثانية، قطر (دون تاريخ)، ج 1، ص 18؛ ابن سيد الناس، ج 1، ص 102-105؛ الذهبي، محمد بن احمد بن عثمان، السيرة النبوية، (تحقيق حسام الدين القصى) بيروت، 1981/1401، ص 81-84، دحلان، أحمد زيني، السيرة النبوية والآثار المحمدية، القاهرة، 1301هـ، ج 1، ص 102؛ ابن حزم، علي ابن احمد بن سعيد، جوامع السيرة، (تحقيق إحسان عباس وناصر الدين الاسد) دار المعارف، القاهرة (دون تاريخ)، ص 52؛ ابن اسحاق، محمد بن اسحاق بن يسار المطلي، كتاب السير والمغازي، (تحقيق سهيل زكار) بيروت، 1978/1398، ص 154؛ ابن الجوزي، ابو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، الوفا بأحوال المصطفى، (تحقيق مصطفى عبد الواحد) القاهرة، 1966/1386، ج 1، ص 186-187.



نفسه كوامن الحنين الى بلده<sup>(12)</sup>. وقد ظلت ذكرى هذه الحادثة عالقة بأذهان المسلمين لم يطمسها تعاقب الايام، فصار أهل مكة في نظر اتقىاء المسلمين لعنة فلا يستنصر بهم. اشار إلى ذلك أحد ولد عبد الله بن الزبير حين التجأ إلى الخليفة عبد الملك بن مروان ويسط أمامه أسباب شتم أبيه له وغضبه عليه<sup>(13)</sup>. وحفظت لنا كتب الأدب ومجاميع الشعر قرآ من الأشعار والنواذر التي تكشف عن نزوع النفس إلى الأهل والأوطان. وجعلت من الحنين إلى الوطن منقبة عدّها الأدباء وأهل الحكم من سيماء الرشد والعقل عند المرء، وكشفوا عن الصلة التي بينها وبين كرم المحتد وأرومة الأصل<sup>(14)</sup>. وعبر العابد الزاهد عامر بن عبد قيس لما نفي من البصرة إلى بلاد الشام عن جوانب مما يخلج في صدره من الحزن والأسى الذي ملأ نفسه لمفارقته الوطن والأخوان<sup>(15)</sup>.

(12) يستدل السهيلي على مدى تعلق النبي (ص) بوطنه من خلال الحوار الذي دار بينه وبين ورقة بن نوفل لما ذكر له أن قريشاً قومه سيخرجونه من مكة، فلما سمع النبي (ص) ذلك منه قال منكراً ومستهجناً: "أَوْ مُخْرِجٍ هُمْ!؟!"، الروض الأنف، ج 2، ص 421-422.

(13) قال عبد الملك بن مروان لثابت بن الزبير: "أبوك كان أعلم بك حيث كان يشتمك! قال: يا أمير المؤمنين، إنما كان يشتمني لأنني أنهيأس أقاتل بأهل المدينة وأهل مكة، فإن الله لا ينصر بيهما، أما مكة فأخرجوا النبي (ص) وأخافوه ثم جاءوا إلى المدينة فاذودوه...، ابن عبد ربہ، العقد الفريد، تحقيق احمد أمين، احمد الزين، ابراهيم الابياري) الطبعة الثانية، القاهرة، 1381/1962، ج 4، ص 33-34.

(14) انظر طرفاً من ذلك في: ديوان المعاني، ج 2، ص 186-188؛ قارن أيضاً: حماسة البحري، ص 106-107؛ البيهقي، ابراهيم بن محمد، المحسن والمساوي (تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم) القاهرة، 1380/1961، ص 487.

(15) قال عامر بن عبد قيس: "إنما أجدني آسف على البصرة لأربع خصال: تجاوب مؤذنيها وظما الهواجر، ولأن بها إخوانى ولأن بها وطني". وجاء في رواية أخرى أنه قال: "اللهُمَّ من وشى بي وكتب علىي وأخرجنى من مصرى وفرق بيني وبين إخوانى....". انظر: ابن حنبل، احمد بن محمد بن حنبل الشيباني، كتاب الزهد، (تحقيق عبد الرحمن بن قاسم) بيروت، 1976/1396، ص 227-228؛ قارن أيضاً: أبو نعيم الاصبهاني، احمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، القاهرة، 1351/1932، ج 2، ص 91، ابن سعد، ج 7 (1)، ص 78؛ ابن عساكر، ج 7، ص 174.



على الرغم من أن عقوبة النفي قد أُنزلت فيمن يخل بحبل الأمن ويختيف السبيل على الحصر<sup>(16)</sup>، إلا أنه توسع في ممارستها وأصبحت من الحدود الإسلامية التي استئنها النبي (ص) نفسه بعد فتح مكة، وبالتحديد أثناء حصار المسلمين للطائف. فقد روى الواقدي أنه كان مع النبي في تلك الغزارة مولى لخالته فاخته وقال له ماتع ومولى آخر يقال له هيت. وكان ماتع يكون في بيته لا يرى رسول الله أنه يفطن لشيء من أمر النساء مما يفطن له الرجال، ولا يرى أن له في ذلك إربة، فسمعه وهو يصف مفاتن إحدى نساء الطائف وهي بادية بنت غيلان بن سلمة التقي لعبد الله بن أمية القرشي ويعتذر أن يسأل النبي فيها إن فتح الله على المسلمين الطائف. فقال النبي (ص): لا أرى هذا الخبيث يفطن إلى الجمال. وقال: لا يدخلن على نساء عبد المطلب، ويقال: لا يدخلن على أحد من نسائكم، وغربهما إلى الحمى<sup>(17)</sup>.

ويبدو أن تغريب هذين الموليين من قبل النبي (ص) كان نابعاً من كونهما قد أثرا منكراً لم يشا النبي أن يتغاضي عنه<sup>(18)</sup>، فقد جعلت بعض الروايات هيت هذا الذي ذكر في رواية الواقدي، من أقدم المخنثين في المدينة<sup>(19)</sup>. وأسهب أبو الفرج الأصبهاني في تصوير إفساد هؤلاء لحرائر قريش ونساء الأنصار وإشاعتهم الفاحشة في مدينة

(16) جاء في تفسير الآية "أَوْ يَنْفُو مِنَ الْأَرْضِ" المائدة (33:5) أي ينفون من بلد إلى بلد بحيث لا يمكنون من القرار في موضع إن اقتصرروا على الإخافة. تفسير البيضاوي، ج 1، ص 118؛ تفسير ابن كثير، ج 2، ص 51.

(17) الواقدي، محمد بن عمر، كتاب المغازي (تحقيق مارسدن جونز) لندن، 1966، ج 3، ص 933-934؛ قارن: ماتع الأسماع، ج 1، ص 418-419؛ السيرة الحلبية، ج 3، ص 78-79؛ أبو الفرج الأصبهاني، كتاب الأغاني (تصویر بالاوپسٰ عن طبعة بولاق) بيروت 1390/1970، ج 2، ص 172؛ العسقلاني، ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، القاهرة، 1328هـ، ج 3، ص 336، 614-615؛ لسان العرب، ج 15، ص 227؛ صحيح البخاري، ج 5، ص 198.

(18) جاء في بعض روايات هذا الخبر أن النبي (ص) لما سمع ما قال هيت قال: "ما أرى هذا إلا منكراً". الاصابة، ج 3، ص 614.

(19) الأغاني، ج 4، ص 59. وقد ذكر أن المخنثين في زمان النبي (ص) كانوا ثلاثة هم: هيت، ماتع وهنم، لقبوا بذلك لأنه كان في كلامهم لين. وكانوا يختضبون بالحناء كخضاب النساء، لا أنهم يأتون الفاحشة الكبرى. انظر: السيرة الحلبية، ج 3، ص 80.



الرَّسُول<sup>(20)</sup>. وبلغ خطرهم على الفضيلة حَدًّا اضطَرَّ معه بعض خلفاء بني أمية بِنْ يَامِر بنخَاء المختنِين جمِيعاً، فاحصي من خصوا في المدينة إِبَان خلافة سليمان بن عبد الملك فكانوا تسعة<sup>(21)</sup>.

جدير أن ننوه هنا، بأن تغريب ماتع وهيت لم يكن مقيداً بزمن حيث بقيا في مِنفاهما<sup>(22)</sup> حياة النبي (ص) وخلافة أبي بكر وعمر<sup>(23)</sup>. إِلَّا أَنَّهُ رَجُلٌ لهما بدخول المدينة كل يوم جمعة فيستجديان طعامهما ثم يلحقان بمكانتهما<sup>(24)</sup>. ولعل أولى ما يجب أن يستفاد من هذه الروايات أنَّ نفي المختنِين قد صار سنة إسلامية اشتراها النبي (ص) وأقرُّها من بعده ثلاثة من الخلفاء الراشدين. وهذا يفسر قول الزبيدي الذي قرَّن بين عقوبة نفي الزانِي وبين عقوبة نفي المختنِ وجعلهما من الحدود<sup>(25)</sup>. غير أننا لا نجد ما يؤكد

(20) الأغاني، ج 4، ص 60.

(21) المصدر نفسه، ج 4، ص 61. وروي أيضاً أنه قيل للوليد بن عبد الملك إنَّ نساء قريش يُدخلن عليهم المختنِين بالمدينة، وقد قال النبي (ص): "لا يدخل عليَّن هؤلاء"، فكتب الوليد إلى ابن حزم أنَّه عليهم فخصاتهم. أنظر: المصدر نفسه، ج 4، ص 62.

(22) وروي عن أبي معاشر أنَّ النبي (ص) لم يُغَرِّبَهَا إلى الحِمى، بل غَرَبَهَا إلى "غَيْرٍ" وهو جبل بالمدينة عند ذي الحِلْقَة. أنظر: الاصابة، ج 3، ص 614.

(23) المغاري، ج 3، ص 934؛ قارن: الاصابة، ج 3، ص 614؛ السيرة الحلبية، ج 3، ص 79؛ امتعة الأسماع، ج 1، ص 419. وقد تضاربت الروايات فيما إذا استمر نفيهما أيام خلافة عثمان؛ ففي الوقت الذي توکد الروايات في المصادر الآتية الذكر بأنَّ عثمان قد سمح لهما بالعودة من المنفى لما استخلف، تتفرد رواية أخرى بنفي ذلك، وتوكد أنَّ عثمان قد أمضى فيهما حكم من سلوفا وأبقاهم في مِنفاهما. أنظر ذلك في: الأغاني، ج 2، ص 172؛ الاصابة، ج 3، ص 615.

(24) واختلف أيضاً فيما رَجُلَ لهما بدخول المدينة؛ ففي رواية أنَّ النبي (ص) كَلَمَ فيهما لَمَّا مَسَّ بهما الجوع، فرَجُلَ لهما بدخول المدينة يسألان الناس ويرجعان إلى مِنفاهما. أنظر: السيرة الحلبية، ج 3، ص 79؛ امتعة الأسماع، ج 1، ص 419.

وورد في رواية ثانية أنَّ الذي رَجُلَ لهما بذلك هو عمر بن الخطاب، كما في الاصابة، ج 3، ص 614. وفي رواية ثالثة أنَّ عثمان بن عفان هو الذي رَجُلَ لهما بذلك، الأغاني، ج 2، ص 172.

(25) الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت (دون تاريخ)، ج 10، ص 374.



ذلك في كتب الفقه و الشريعة. في حين أنها تبيّن أن نفي الزاني المحسن يكاد يكون مجمعاً عليه عند الفقهاء<sup>(26)</sup>.

وإذا كان النبي (ص) قد نفى أنساً في إثبات المنكر<sup>(27)</sup>، فإنه قد نفى آخرين في مخالفات أخرى تتحصر بين تهمة الاستهزاء به وبين تهمة الجهر بالعداوة للإسلام<sup>(28)</sup>. وكان بطل هذا النمط من النفي الحكم بن أبي العاص بن أمية الذي نفاه إلى الطائف<sup>(29)</sup>.

---

(26) اتفق مالك بن أنس والشافعى على وجوب تغريب الزانى البكر. وخالفهما فى ذلك الإمام أبو حنيفة، فمنع تغريبه اقتصاراً على جلده. كما واختلف فى تغريب الزانى البكر فأوجبه الشافعى ومنه مالك. واعتقد الشافعى فى حكمه على ما روى عن النبي (ص): "خذوا عنى، قد جعل الله لهن سبيلاً؛ البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام.....". ومدة التغريب عام واحد فقط. أنظر: الماوردي، علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة، 1298هـ، ص 215؛ قارن أيضاً: أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، (تحقيق محمد حامد الفقى) الطبعة الثالثة، القاهرة، 1974، ص 263.

وفما يتعلق بمدة التغريب وبعد المنفى، فانظر: أبو يعلى الفراء، ص 263؛ قارن أيضاً: لسان العرب، ج 15، ص 337؛ ج 1، ص 638-639؛ تاج العروس، ج 1، ص 374؛ ابن الأثير، المبارك بن محمد الجزرى، النهاية فى غريب الحديث والآثار، (تحقيق محمود الطناحي وطاهر الزاوي) بيروت، 1963، ج 3، ص 349.

(27) أبو هلال العسكري، كتاب الأولى، (تحقيق محمد المصري ووليد قصاب) دمشق، 1975، ج 1، ص 268-269، "وكان يهزا برسول الله سيرته إلى الطائف"؛ قارن أيضاً: تاريخ الطبرى، ج 3، ص 2171؛ ابن عبد البر، الاستيعاب فى معرفة الأصحاب (بهاشم الاصابة) ج 1 ص 318-317؛ البلاذرى، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، (تحقيق محمد حميد الله) القاهرة، 1959، ج 1، ص 151؛ اليعقوبى، احمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبى، بيروت، 1379/1960، ج 2، ص 24.

(28) السير والمغازي، ص 144، "وظهر فيهم لرسول الله (ص) البغي والحسد، وشخص له منهم رجال فباذوه العداوة وطلبوه الخصومة. منهم: أبو جهل بن هشام.... والحكم بن أبي العاص....." قارن: جوامع السيرة، ص 52؛ ابن سعد، ج 1، ص 133-134.

(29) تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2952، "وقالوا انى ردت الحكم وقد سيره رسول الله، والحكم مكي سيره رسول الله من مكانة إلى الطائف"؛ قارن: كتاب الأولى، ج 1، ص 268-269؛ أنساب الأشراف، ج 1، ص 151؛ الاصابة، ج 1، ص 345؛ الاستيعاب (بهاشم الاصابة) ج 1، ص 317؛ المسعودى، علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، (تحقيق باربى دى منار) باريس، 1861، ج 5.



ظل الحكم في منفاه إلى أن توفي النبي (ص)، وبالرغم من أن أبا بكر ومن بعده عمر روجعا في رده، إلا أنها لم يأبها لتأنكر المراجعة وأمضيا حكم النبي فيه، فلما تولى الخليفة عثمان بن عفان رده من الطائف إلى المدينة، فعد ذلك من سقطات عثمان ومما أنكر عليه<sup>(30)</sup>. فصارت عبارة "آوى طريد رسول الله" من أكثر عبارات التحرير التي كان يطلقها خصومه ومعارضوه<sup>(31)</sup>. وكان من الطبيعي أن ينبرئ أنصار الخليفة عثمان للدفاع

ص 413؛ ابن خلكان، احمد بن محمد بن ابي بكر، وفيات الاعيان وأئمـاء أبناء الزمان، (تحقيق احسان عباس) بيروت، 1969، ج 2، ص 266؛ تاريخ الخميس، ج 2، ص 259؛ الأغاثي، ج 16، ص 91؛ دحلان، احمد زيني، بقية الفتح المبين في فضائل الخلفاء الراشدين واهل البيت الطاهرين (بها مش السيرة النبوية والأثار المحمدية)، ج 2، ص 94؛ البلاذري، احمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، (تحقيق شليزنجر ومراجعة م.ي. قسطر) القدس، 1971، ج 4 (أ)، ص 170؛ ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، المعارف، (تحقيق ثروت عاكشة) الطبعة الثانية، القاهرة، 1969/1388، ص 353؛ اليافعي، عبد الله بن سليمان، مرآة الجنان وعبرة اليقظان، (تصویر بالاوفست عن طبعة القاهرة)، 1337هـ (بيروت، 1970)، ج 1، ص 85.

(30) قالوا متعدين متعذفين برواية كذابين: جاء عثمان بولايته بمظالم ومناكيـر، منها ضربه لعمار بن ياسر..... ورد الحكم بعد أن نفاه رسول الله (ص) ....، انظر: ابن العربي، القاضي ابو بكر بن العربي، العواسم من القواسم في تحقيق مواقف الصحابة، (تحقيق محب الدين الخطيب) القاهرة، 1371هـ، ص 63-64؛ قارن: العقد الفريد، ج 4، ص 283؛ ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل بن عمر، البداية والنهاية في التاريخ، الطبعة الرابعة، بيروت، 1981، ج 7، ص 171؛ ابن الطقطقة، محمد بن علي بن طباطبا، الفخرى في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، بيروت، 1966/1386، ص 119؛ ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة (تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم) القاهرة، 1379/1959، ج 3، ص 29؛ أنساب الأشراف، ج 1، ص 151.

(31) البداية والنهاية، ج 7، ص 171؛ قارن: العقد الفريد، ج 4، ص 283؛ مروج الذهب، ج 4، ص 256-257. هذا وقد ظل نفي الحكم إلى الطائف وصمة عار على جبينه وجبين ذريته من بعده. يشهد على ذلك ما روـي عن خالد بن يزيد بن معاوية حين تغاضب مع الوليد بن عبد الملك بن مروان، حيثـ الحكم، إذ قال له الوليد: "اتكلمني ولستـ في غير ولا نغير؟" فأجابـه خالد: "أنا والله ابن العير والنـغير؛ سيد العـير جـدي أبو سـفـيان، وسيـد النـغير جـدي عـتبـة بن رـبيـعـة، ولكنـ لو قـلتـ: حـثـياتـ، يعنيـ حـبلـةـ العنـبـ، وـغـنـيمـاتـ وـالـطـائـفـ لـقـلـنـا صـدقـتـ، وـرـحـمـ اللهـ عـثـمـانـ....". يـعنـيـهـ بـامـ مـروـانـ وـانـهـ مـنـ الطـائـفـ، وـيـعنـيـهـ بـالـحـكـمـ وـأـنـ رـسـولـ اللهـ طـرـدـهـ إـلـىـ الطـائـفـ، وـتـرـحـمـ عـلـىـ عـثـمـانـ لـرـدـهـ إـلـيـهـ.



عنه زاعمين أن ردة الحكم من منفاه إنما تم بناءً على وعد قطعه النبي (ص) لعثمان قبل ان يلحق بالرفيق الأعلى<sup>(32)</sup>. وسواء كان وعد رسول الله لعثمان حقاً، أم أنه لفق لغرض نفي تهمة مخالفة السنة عن عثمان<sup>(33)</sup>، فإن بعض علماء المسلمين قد ذهب في تبريره لعمل عثمان مذهب آخر؛ فاعتبر أمر نفي الحكم مجرد عقوبة مؤقتة وعدتها ضرباً من ضروب التعزير<sup>(34)</sup>. ولم ير فيها البعض الآخر حداً واجباً أو شريعةً على التأييد، وإنما هي عقوبة على ذنب استحق به مرتكبه النفي وأن مجرد التوبة تسقط تلك العقوبة<sup>(35)</sup>.

وإذا كان العلماء قد اختلفوا في تحديد نوعية عقوبة النفي، فإنهم لم يختلفوا في شرعيتها، او على الأقل، لم تحفظ لنا المصادر ذكرأ لخلافهم فيه<sup>(36)</sup>. ورأينا أن عقوبة

انظر: الأغاثي، ج 16، ص 61؛ قارن: مروج الذهب، ج 5، ص 413؛ وفيات الاعيان، ج 2، ص 226-225.

(32) يقول القاضي ابن العربي في معرض دفاعه عن عثمان: "وأما ردة الحكم فلم يصح. وقال علماؤنا في جوابه: قد كان أذن له فيه رسول الله (ص)، وقال، أي عثمان، لأبي بكر وعمر فقالا له: إن كان معك شهيد رديناه، فلما ولّ قضى بعلمه في رده. وما كان عثمان ليصل مهجور رسول الله (ص) ولو كان أباه ولا ليقضى حكمه"، انظر: العواصم من القواصم، ص 77؛ قارن: ابن أبي الحديد، ج 3، ص 29-33؛ العقد الفريد، ج 2، ص 394؛ الفخرى، ص 119؛ المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والآدب، (تحقيق عبد السلام هارون) القاهرة (دون تاريخ)، ج 3، ص 280؛ الاصابة، ج 1، ص 345-346؛ تاريخ الطبرى، ص 2952؛ كتاب الاولى، ج 1، ص 269.

(33) كونه ردة الحكم بن أبي العاص إلى المدينة ... فصار ذلك مخالفًا للسنة ولسيرته من تقدمه، مدعياً على رسول الله، عاملًا بدعوه من غير نية، انظر: ابن أبي الحديد، ج 3، ص 29.

(34) ابن تيمية (شيخ الإسلام) منهاج السنة، القاهرة، 1321هـ، ج 3، ص 196. ومعنى التعزير: الرد والردع، وشرعاً هو تأديب دون الحد، والفرق بينه وبين الحد، أن الحد مقدر والتعزير مفوض إلى رأي الإمام، انظر: التهانوي، محمد أعلى ابن علي، كشاف اصلاحات الفتن، بيروت، 1966، ج 4، ص 960؛ قارن: الأحكام السلطانية، ص 227؛ لسان العرب، ج 4، ص 561-562.

(35) ابن حزم، على ابن احمد بن سعيد، الفصل في الملل والنحل، (بولاق) القاهرة، 1321هـ، ص 154. وفي هذا الصدد تجد الإشارة إلى ما روی من أن النبي (ص) قد نفى الحكم مرئين، نفاه أول مرأة ثم رده، ثم عاد ونفاه ثانية. انظر: البداية والنهاية، ج 7، ص 171.

(36) يسّوئ قاضي القضاة بين نفي عثمان لأبي ذر الغفارى وبين نفي عمر بن الخطاب لنصر بن حاج السلمى. فينبرى شارح نهج البلاغة للرد على هذه التسوية ونفيها فيقول: "على أن عمر قد نُمَّ باخر اجره



النبي قد تكررت، بعد أن أرساها النبي (ص) سُنة من سنن الإسلام، في خلافة عمر بن الخطاب. فقد نفي في أيامه جملة من الناس كان أبرزهم نصر بن حجاج بن علّاط السلمي الذي أسهب رواة الأخبار في ذكر حادثة نفيه<sup>(37)</sup>. تقول الرواية: إن امرأة من أهل المدينة قد عشقت فتىً من بني سليم يقال له نصر بن حجاج، وكان من أحسن أهل زمانه صوراً، فضحته من حبه ودفنت من الوجد به ثم لهجت بذكرة حتى صار ذكره هجيراً لها. فمر عمر بن الخطاب ذات ليلة بباب دارها فسمعها تقول رافعة عقيرتها:

ألا سبيل إلى خمرٍ فأشربها      ألم لا سبيل إلى نصر بن حجاج<sup>(38)</sup>

قال عمر: من هذه المتنمئية<sup>(39)</sup>? فعرف خبرها. فلما أصبح استحضر الفتى، فلما رأه بهر جماله فقال له: أنت الذي تتنمئ الغانيات في خدورهن؟ لا ألم لك!

نصر بن حجاج من غير ذنب كان منه، فإذا كان من أخرج نصر بن حجاج مذموماً، فكيف من أخرج  
يا ذراً؟!، انظر: ابن أبي الحديد، ج 3، ص 59.

(37) انظر الخبر في: الميداني، احمد بن محمد النسابوري، مجمع الأمثال، (مكتبة الحياة) بيروت، 1961، ج 1، ص 574-573؛ لسان العرب، ج 14، ص 294؛ ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، عيون الأخبار، (دار الكتب) القاهرة، 1963/1383، ج 4، ص 23-24؛ الأغاني، ج 7، ص 131؛ داود الانطاكي، تزبين الأسواق في أخبار العشاق، بيروت، 1972، ج 2، ص 45، ابن عساكر، ج 4، ص 47؛ أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال، (تحقيق عبد الحميد قطامش ومحمد أبو الفضل إبراهيم) القاهرة، 1964، ج 1، ص 588-589؛ كتاب الأولان، ج 1، ص 226-227؛ رسائل الجاحظ، القاهرة 1979/1399، ج 3، ص 88؛ ابن حزم، علي بن احمد بن سعيد، جمهرة أنساب العرب، (تحقيق عبد السلام هارون) القاهرة، 1962/1382، ص 262-263؛ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، روضة المعين ونزهة المستلقين، (تحقيق صابر يوسف) القاهرة، 1973، ص 59؛ السنكري، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، طبقات الشافعية الكبرى، (تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو) القاهرة، 1964/1383، ج 1، ص 280-284؛ الروض الأنف، ج 6، ص 575؛ الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، المستقصي في أمثل العرب، الطبعة الثانية، بيروت، 1977/1397، ج 1، ص 119-120؛ الاستيعاب (بهاشم الاصابة)، ج 1، ص 345؛ الاصبهاني، حمزة بن الحسن، الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة، (تحقيق عبد المجيد قطامش) القاهرة، 1972، ج 1، ص 274-275.

(38) وينشد البيت برواية أخرى هي: "هل من سبيل إلى خمرٍ فأشربها أو من سبيل إلى نصر بن حجاج،  
أنظر: تزبين الأسواق، ج 2، ص 45، طبقات الشافعية، ج 1، ص 280.



أما والله لازيلن عنك رداء الجمال. ثم دعا بحجام فحلق جمته ثم تأمله فقال له: أنت ملحوظاً أحسن! فقال: وأي ذنب لي في ذلك؟ فقال: صدقت، الذنب لي إن تركتكم في دار الهجرة. ثم أركبه جملًا وسيره إلى البصرة<sup>(40)</sup>.

واضح من هذه الرواية أن الخليفة عمر قد خشي أن تفتتن نساء المدينة بجمال نصر بن حجاج البارع فأصدر قراره الفوري بنفيه إلى البصرة بعد أن لم تتفع وسائله بنفي مسحة الجمال عنه. وفي نفس الوقت، كان عمر يعلم أن الرجل لم يقترف ذنباً ولم يأت بفاحشة، وإنما كان همه أن يمنع الفتنة أن تتسرّب إلى نفوس النساء بالمدينة<sup>(41)</sup>. ولعل هذا ما يفسر حرصه على أن يعواض الرجل عمّا سيلم به في بلاد الغربة من الذلة

---

(39) يروى أن المتنبّية هي فريعة بنت همام، أم الحجاج بن يوسف التقي، وكانت حين عشقها نصراً تحت العفيرة بن شعبة، ولذلك كان الحجاج يُعتبر بها، انظر: مجمع الأمثال، ج 1، ص 574؛ قارن أيضًا: الروض الأنف، ج 6، ص 575؛ جمهرة الأمثال، ج 1، ص 588، جمهرة أنساب العرب، ص 262-263؛ لسان العرب، ج 14، ص 294؛ الدرة الفاخرة، ج 1، ص 275.

ويروى أن الذي عيّرها بها هو الخليفة عبد الملك بن مروان نفسه، إذ كتب له في إحدى رسائله: «يا ابن المُستقرمة....»، انظر: لسان العرب، ج 12، ص 451. وللتسبّبين فيها رأي آخر، إذ ينقل عن البلاذري أنها «الفارعة بنت همام» (وليس فريعة) كان تزوجها يوسف بن الحكم فولدت له الحجاج، انظر: الأصابة، ج 3، ص 610.

وفي رواية أخرى أن المتنبّية هي امرأة من أهل المدينة كان الرجال قد فتنوا بها وكانت تُعرف باسم «الذفاء» وكانت معنية في المدينة، انظر: الأغاني، ج 7، ص 131؛ ج 1، ص 115. ولهذا مما يؤكد هذه الرواية أن اسم الذفاء قد ورد في شعر قاله نصر بن حجاج السلمي عندما كان في منفاه، قال معذراً ودفعاً عن نفسه حيث أنشد هذا البيت:

«إِنْ غَنِتَ اللَّذَّاء لِيَا بِمُتْنَيَةٍ وَبَعْضُ أَمَانِي النِّسَاء غَرَامٌ»

انظر ذلك في: عيون الأخبار، ج 4، ص 24؛ كتاب الأول، ج 1، ص 227؛ طبقات الشافعية، ج 1، ص 282؛ المحسن والأضداد، ص 168. وربما تضيّف كلمة «مُتْنَيَة» التي ترد في هذا البيت جديداً على تقبّل هذه المرأة بالمعنى، بيد أنه لم يتيسّر لي أن أقف على العلاقة بين هذه اللفظة وبين اللقب، لعدم عثوري على إشارة توحّي بذلك فيما بين يدي من مصادر.

(40) مجمع الأمثال، ج 1، ص 573-574؛ الدرة الفاخرة، ج 1، ص 274-276؛ طبقات الشافعية، ج 1، ص 280-284.

(41) تربين الأسواق، ج 2، ص 45؛ قارن: ابن أبي الحديد، ج 3، ص 59.



والصغار، حيث ورد في بعض الروايات أنه أضعف له العطاء<sup>(42)</sup> وأقطعه داراً وبساتين في البصرة<sup>(43)</sup>.

ولا بد لنا هنا من أن نجد جواباً للسؤال الذي يطرح نفسه بالحاج: هل غاب عن ذهن الخليفة عمر أن البصرة هي الأخرى بلد إسلامي وإن به نساء مسلمات قد يفتتنن بجمال نصر بن حاج! وهو أمر أراد عمر أن يتلافى حصوله في المدينة. وللردة على هذا السؤال لا بد من أن نؤكد قبل كل شيء أن عمر لم يغفل عن هذا الخطر بل فطن له، ولكن الأمر الذي كان يلح عليه هو الحفاظ على مدينة الرسول وعلى نساء المسلمين فيها، تاهيك عن كونها دار الهجرة وعاصمة الدولة ومقر المهاجرين والأنصار. فخشى عمر من أن تشيع فيها الفاحشة وينقشى فيها المنكر، ولعل في قوله: "الذنب لي إن تركتك في دار الهجرة"<sup>(44)</sup> ما يفسر هذا التساؤل ويجلي ذاك الغموض. ولا حاجة إلى أن نشير إلى الأحاديث النبوية التي تؤكد فضل المدينة على غيرها وتشيد بذكرها ومزاياها<sup>(45)</sup>.

وفي البصرة اعتاد نصر بن حاج أن ينزل في ضيافة أحد أشرافها مجاشع بن مسعود السلمي، وكان يومئذ نائباً لأبي موسى الأشعري في إمارة مصر. فلما كثر تردده واختلاطه بأهله هفا قلب زوجة الأمير إليه ووافت من قلبه موقعاً. فلما أحسن مجاشع زوجها بذلك منعه من دخول بيته<sup>(46)</sup>، ويبدو أنه اكتفى بذلك ولم يشا أن يفتح أمرهما،

(42) تزيين الأسواق، ج 2، ص 45.

(43) طبقات الشافعية، ج 1، ص 283.

(44) انظر ملاحظة الحاشية رقم (40). وبالنسبة إلى ما ترمز المدينة إليه لكونها عاصمة الإسلام، وأن عمر لا يرضى بأن يظل نصر وأمثاله مقيمين فيها، فقد المح عمر نفسه إلى ذلك بقوله عندما قرر نفي نصر بن حاج: "والله لا تسأكي بيلاة أنا بها" انظر ذلك في: طبقات الشافعية، ج 1، ص 281؛ المحسن والاضداد، ص 168.

(45) انظر جملة من هذه الاحاديث في: السمهودي، علي بن احمد، خلاصة الوفا بأخبار دار المصطفى، القاهرة، 1285هـ، ص 9-13؛ قارن أيضاً: ياقوت الحموي، معجم البلدان ، بيروت، 1957، ج 5، ص 84-83.

(46) طبقات الشافعية، ج 1، ص 283؛ قارن: الدرة الفاخرة، ج 1، ص 275-276؛ مجمع الأمثال، ج 1، ص 574-575؛ المستنقص في الأمثال، ج 1، ص 119-120؛ جمهرة الأمثال، ج 1، ص 589؛ عيون الأخبار، ج 4، ص 24؛ روضة المحبين، ص 379. وجاء في رواية أنَّ نصر بن حاج لما نُفِي



ومع ذلك نهى الى علم أبي موسى خبره فأنكر ذلك منه وأمره بأن يخرج من البصرة، فتركها وأتى إقليم فارس، وكان أميره عثمان بن أبي العاص التقي، وهناك نزل في ضيافة دهقانة أعمجية فأعجبها وأرادت أن تطور علاقتها به، فلما علم به الأمير أمره بأن يرحل عن ولايته، فهدى نصر ابن هو آخر الثالثة أن يلحق بأهل الشرك ويترك دار الإسلام فتغاضى الأمير عنه<sup>(47)</sup>. ولا تخلو هذه الرواية، دون شك، من عناصر الزيادة والمبالجة التي أسمها فيها خيال الرواية لاضفاء الطابع الدرامي القصصي على خبر نفي نصر بن حجاج. وما يقوى الشكوك حول صحتها ما روي من أن الخليفة قد رد نصراً من منفاه لما وصف له من عفتة واحسانه لفرجه<sup>(48)</sup>. وشكّل الرواية في الوقت نفسه أساساً صالحاً للاعتقاد بأن ايقاع عقوبة النفي لم يكن مقصوراً على الخليفة بل كان يندرج أيضاً ضمن صلاحيات الأمراء وحكام الأقاليم<sup>(49)</sup>.

ولأسباب مشابهة لتلك التي نفي من أجلها نصر بن حجاج، نفى عمر بن الخطاب رجلاً آخر من بني سليم كان في المدينة، ولكن المصادر لم تصرح باسمه واكتفت بذكر كنيته. فقد روي أن عمر خرج يعُشُ ذات ليلة فإذا بنسوة يتحدى، فإذا هن يقلن أيُّ أهل المدينة أصبح؟ فقالت إحداهن: أبو ذئب. فلما أصبح (صباحة الوجه وجماله) سأله عنه فإذا هو من بني سليم، فرأى أنه من أجمل الناس فقال له: أنت والله ذئبهنَ مرتين أو ثلاثة، والذي نفسي بيده لا تجتمعني بأرض أنا بها! قال: فإن كنت مُسِيرِي فسيُرِنِي حيث سيرت ابن عمِي، يعني نصر بن حجاج السلمي، فأمر له بما يصلحه وسيره إلى البصرة<sup>(50)</sup>. وروي أيضاً أنه غرب رجلاً من أهل الريمة والتهم يدعى ربيعة بن أمينة بن خلف، وكان

توجّه إلى الشام وليس إلى البصرة، وهناك نزل على أبي الأعور السلمي وعشق امرأته. فلما أحسن زوجها بذلك ابتنى له قبة في أقصى الحي فقام بها، واشتد كلفه بالمرأة فدفنت بها حتى مات. انظر:

الروض الأنف، ج 6، ص 575.

(47) طبقات الشافعية، ج 1، ص 283-284.

(48) المحسن والأضداد، ص 168.

(49) يؤكد ذلك ما روي عن أنه كان بمكة رجل يجتمع عنده الرجال والنساء للفساد، فشكاه الناس إلى واليها، فنفاه إلى جبل عرفات، انظر: تزيين الأسواق، ج 2، ص 526.

(50) ابن سعد، ج 3 (1)، ص 205.



صاحب شراب، ففناه من المدينة إلى خير. ولكنه فرَّ من منفاه وتحقَّق بارض الروم  
وارتدَ عن الإسلام<sup>(51)</sup>.

وكان في المدينة أثناء خلافته رجل من بنى سليم يقال له جعدة السلمي يترَبَّصُ  
بنساء المقاتلة الذين يخرجون في جيوش الفتح ويتبَّعُنَّ بهن؛ فكان يخرج بينَ الْظَّهَرِ  
المدينة فِيأخذ المرأة فيعقلها ويقول إنَّ الحصان يشبُ في العقال، فكانت المرأة اذا وثبَتَ  
سقطَتْ وانكشفَ عن جسدها. فبلغ خبره جماعة من أهل الغزو فكتب أحدهم ويقال له بقيلة  
الأشجعي رسالة شعرية إلى عمر يعلمه بما يجري بنساء المقاتلة، فأرسل عمر من أتى به  
إليه فضربه ونفاه إلى عمان<sup>(52)</sup>.

من خلال الروايات التي تسرد أخبار المنفيين الأربع، يتبيَّن لعين الناظر ميل  
هذه الروايات لاظهار عمر بمظهر الخليفة المدافع عن السنَّة والحرirsch على نقاط المجتمع  
الإسلامي من مظاهر التحلل والفساد. وهي صورة تتَّساوق مع الشخصية التي ترسمها  
المصادر الإسلامية لل الخليفة عمر. إلا أنَّ الأمر يكاد أن يختلف كلية عند مقارنة هذه  
الحالات بحال من نفاه الخليفة الثالث عثمان ابن عفَّان، وهو أمرٌ طبيعي على ضوء  
الصراع الحزبي السياسي الذي احتدم في الشطر الثاني لخلافته والذي وضع شرعية تلك  
الخلافة في الميزان، ومن ثُمَّ انعكس على الأخباريين والرواة فجعلهم بين مناهض لتلك  
الخلافة وبين مدافع عنها.

فلدي مراجعتنا لقائمة الأشخاص الذين نفاه عثمان والظروف التي أتَّى إلى  
نفيهم يتبيَّن عدة أمور منها أنَّ عددهم يفوق عدد الذين نفوا أيام عمر، وأنَّ نفيهم كان  
مبادرَة حكام الأقاليم ولو أنَّ عثمان كان قد استشير في أمر نفيهم. وإنَّ اسباب النفي لم  
تُحصر في مجال المخالفات الأخلاقية بل تعدَّ ذلك لتتصل بأمور ذات طابع سياسي  
مباشر أو غير مباشر.

(51) المصدر نفسه، ج 3 (1)، ص 202.

(52) الاصابة، ج 1، ص 261؛ قارن: الآمدي، الحسن بن بشير بن يحيى، المؤتلف والمختلف، (تحقيق عبد  
الستار فراج) القاهرة، 1961/1381، ص 82؛ رسائل الجاحظ، ج 3، ص 88؛ ابن سعد، ج 3 (1)،  
ص 205، غير أنَّ روایة ابن سعد لم تنتطرق إلى موضوع النفي وأشارت إلى ضرب الخليفة له  
وحسب.



ففي خلافة عثمان نفي عبد الله بن سبا<sup>(53)</sup>، فناه عامله على البصرة عبد الله بن عامر من البصرة إلى الكوفة، ثم نفي بعد ذلك من الكوفة إلى مصر، وكان السبب في ذلك أن عبد الله بن سبا قدم البصرة وأخذ يجتمع بالرجال وبيث فيهم آراءه فعظم أمره عندهم، فلما علم الوالي بذلك أمر باخراج ابن سبا إلى الكوفة<sup>(54)</sup>. ويبدو أن عبد الله بن سبا لم يبق في مصر بعد مقتل عثمان فعاد إلى الكوفة وأظهر الغلو في التشيع لعلي، فأراد علي أن يقتله، ولما شاور أصحابه نصحه بعضهم بآلا يقدم على قتله فيثير عليه أتباعه في وقت احتجاج فيه إلى الدعم والتأييد أثناء استعداده للمواجهة الحاسمة مع معاوية وأهل الشام، فعدل علي عن قراره بقتله وبدلًا من ذلك نفاه إلى المدائن<sup>(55)</sup>.

وإذا كانت خشية ابن عامر من التحرك المريب لعبد الله بن سبا وجيها لاخراجه من البصرة إلى الكوفة ومن ثم من أرض العراق إلى مصر، فإن خطوة إبعاده من البصرة إلى الكوفة في المرحلة الأولى تستدعي الوقوف والتأمل. ولكن سرعان ما نجد التعليل لهذه الخطوة إذا ما استذكينا ما أكدته كثير من الروايات من أن البصرة في هذه المرحلة العاصفة كانت ذات ميول عثمانية واضحة<sup>(56)</sup>، فكانت خطوة ابن عامر ترمي

(53) عن عبد الله بن سبا وعن السببية أنظر: الملل والنحل، ج 1، ص 174؛ الذهي، محمد بن احمد بن عثمان، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، (تحقيق علي محمد الجاوي) القاهرة، 1382-1963، ج 2، ص 426؛ ابن عساكر، ج 7، ص 431-434؛ المعارف، ص 622؛ البغدادي، عبد القادر بن طاهر، الفرق بين الفرق، (تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد) القاهرة (دون تاريخ)، ص 233-235؛ العسقلاني، أحمد بن علي، لسان الميزان، الطبعة الثانية، بيروت، 1964، ج 3، ص 289-290؛ الكشي، محمد بن عمر بن عبد العزيز، رجال الكشي، (تحقيق احمد الحسيني) النجف (دون تاريخ)، ص 98-101؛ ابن أبي الحميد، ج 5، ص 5-7؛ الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل، مقالات المسلمين واختلاف المصلين، (تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد) الطبيعة الثانية، القاهرة، 1389/1969، ج 1، ص 86-88.

(54) تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2922.

(55) الفرق بين الفرق، ص 235؛ قارن: ابن عساكر، ج 7، ص 433؛ لسان الميزان، ج 3، ص 290؛ الملل والنحل، ج 1، ص 174؛ ابن أبي الحميد، ج 5، ص 6. وتتجدر الاشارة إلى أن عليا قد حرق ابن سبا بالنار، كما تزعم بعض الروايات، انظر: رجال الكشي، ص 99-100؛ المعارف، ص 622.

(56) فلهوزن، بوليوس، الدولة العربية وسقوطها، (ترجمة إلى العربية يوسف العشن) دمشق، 1956، ص 47.



بدون شك الى الإبقاء على البصرة نقيّة من الأهواء التي قد تُقدِّس ولاء أهلها التقليدي لعثمان والعبّامية.

ومع ذلك، فإن هذا لا يعني بالضرورة أن هم عثمان وعماله كان منصبًا على ضمان الهدوء السياسي في الدولة وحسب، بل كان لصلاح الأمة وصلاح الملة جانب صالح من جوانب اهتمامه، ولم يثنه الوضع السياسي المتأرجح عن الالتفات الى القيم الإسلامية التي أرسستها السنة. فعندما شكا إليه جماعة من أهل الكوفة رجلًا مخدّثاً (أي يشكل سلوكه وعمله خروجاً على سنة الرسول) كتب الى عاملها سعيد بن العاص أن يسرع في نفي المشكوا عليه الى بعض الجبال، فلما وصل كتابه جرّده الوالي وضربه عشرين سوطاً وأخرجه الى بعض الجبال<sup>(57)</sup>. كما أنه لم يتهاون قطّ في اقامة حدود الله على أقرب الناس عليه، يشهد على ذلك نفيه لمولاه حمران بن أبيان من المدينة الى البصرة. إذ روی أن حمران قد تزوج امرأة قبل أن تستوفي عدتها. فلما علم به نكل به وفرق بينه وبين زوجته وسيّره إلى البصرة<sup>(58)</sup>. وقد روی في نفي حمران سبب آخر مفاده أنه بعثه الى الكوفة ليتحرّى عن سيرة عاملها ويستقصي أخباره في ادارته للولاية، فزيّف وكذب على الخليفة ولم يصدقه في تقاريره التي كتبها، فعقابه عثمان بالنفي لذلك<sup>(59)</sup>.

(57) تاريخ الخميس، ج 2، ص 272. ويبدو أنَّ قرار الخليفة عثمان كان يتسم بالترشّع، يدل على ذلك ما كان منه بعد ذلك، إذ أرسل اليه بالعوده الى المدينة فاتاه وارضاه، وصار كعب بعد ذلك من خاصته، المصدر نفسه، ج 2، ص 272.

(58) تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2923؛ قارن: ابن عساكر، ج 7، ص 169.

(59) البلاذري، احمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف (تحقيق س. د. غوبين)، القدس، 1936، ج 5، ص 57-58؛ قارن: ابن عساكر، ج 4، ص 438. وبعد أن أمضى حمران زمناً في منفاه، وبلغ عثمان عنه ما يحب ويرضى أذن له بالعودة الى المدينة. انظر: تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2924؛ ابن عساكر، ج 7، ص 170.



لا شك أن الخليفة عثمان في ممارسته لصلاحياته إنما كان ينفذ سياسة سبق وأعلن عنها على رؤوس الشهداء في أحدى خطبه، حذر فيها الناس من مغبة الأحداث والخروج عن السنة ملوحاً لهم بعقوبة النفي<sup>(60)</sup>.

بعد ذلك أخذت دائرة النفي في الاتساع لتشمل أناساً آخرين لم يتهموا بالخروج على السنة، وكل ما صنعوا أنهم رفعوا عقيرتهم بالاحتجاج على سياسة الخليفة الذي اتهم بمحاباة الأقارب وإيثار أهله وعشيرته الأقربين. وكان من بين هؤلاء عبد الرحمن بن حنبل الجمحي<sup>(61)</sup>، الذي ضم صوته إلى أصوات الدين نقاوموا على عثمان إغداقه أموال الدولة على بني أمية من جهة وايواءه الحكم بن العاص طريد رسول الله من جهة أخرى. وضمن ابن حنبل انتقاداته تلك أبياتاً من الشعر صرّح فيها بهجاء الخليفة فأمر بنفيه إلى خير<sup>(62)</sup>.

---

(60) ققام عثمان في الناس خطيباً فقال: يا أهل المدينة! انتم أصل الاسلام، وإنما يفسد الناس بفسادكم ويصلون بصلاحكم، والله! والله! لا يبلغني عن أحد منكم حدث أحدهه إلا سيرته.....، تاريخ الطبرى، ج 1، ص 3028.

(61) وفي رواية لابن الكلبى أن والد عبد الرحمن سقط إلى مكة واستقر فيها، فولد له فيها عبد الرحمن وكلدة، وكانت ملازمين لصفوان بن أمية بن خلف الجمحي، فصار مولى لبني جمح. أما مصعب الزبيري فيقول: إن عبد الرحمن وكلدة كانوا أخوي صفوان لأمه. وفي رواية لابن سعد أن عبد الرحمن كان أسود. وقيل أن علياً كلام عثمان في أمره فعفا عنه وردَه من منفاه. واشترى عبد الرحمن مع عني في وقتى الجمل وصفين. انظر: الاصابة، ج 2، ص 395؛ قارن: تاريخ الطبرى، ج 1، ص 3327.

(62) وما قاله أيضاً:

لَكِ نُبَتَّلِي بِـ إِنْكَ أَوْ نُبَتَّلِي  
خَلْفًا لِـ مَا سَنَهُ الْمُصْنَعُ طَفَى  
مِنَ الْفَقِهِ أَعْطَيْتَهُ مِنْ ذَنَـ

لَكْ خَلَـتْ لَنَا فَتَـةٌ  
دَعَـتْ الطَّرِيدَ فَانْتَـهَـةٌ  
وَمَا لَـاكَ بِـ الْإِشْـعَـرِـي

أنظر: الاصابة، ج 2، ص 395. كما طعن على عثمان مطاعن أخرى تضمنها شعره منها أنه قد حبا مروان بن الحكم بقدر كبير من أموال المسلمين لقرابته ليس إلا، حيث يقول:

وَأَعْـطَـيـتَـ مـرـوـانـ خـمـسـ الـعـبـادـ فـيـهـاتـ شـأـوـكـ مـيـنـ سـعـىـ

أنظر: المعاشر، ص 195؛ العقد الفريد، ج 4، ص 284.

وجاء في رواية أن عثمان أمر بعدة الرحمن أن يسجن أيضاً في منفاه بخير، فسجن في أحد حصون اليهود هناك. فقال يشكوا ما يلقاه في السجن بعض الأبيات منها:



وكان المصير الذي لاقاه ابن حنبل لا يختلف عن مصير صحابي آخر من أهل المدينة هو عبادة بن الصامت الأنصاري<sup>(63)</sup> الذي كان يذكر لأهل الشام، وهو بين ظهريهم، سوء سيرة الخليفة وعيوب عامله معاوية بن أبي سفيان، فضاق معاوية ذرعاً بهذا الرجل وشكاه إلى عثمان وطلب منه أن يشخصه الله ففعل<sup>(64)</sup>. لم تكن هذه أول مرة ينتقد فيها ابن الصامت معاوية، إذ سبق له أن أنكر عليه أشياء إبان خلافة عمر، ولما لم يرعوا معاوية عن سيرته أنف هذا الصحابي المقام في الشام فارتحل عنها باختياره إلى المدينة، إلا أن الخليفة عمر أمره بالعودة إلى الشام لضرورة وجود أمثاله فيها<sup>(65)</sup>.

وإذا كان أمثال ابن حنبل وابن الصامت قد جاهروا بالطعن على أساليب الحكم وسياستهم وحاولوا أن يفسدوا عليهم رعيتهم أو كادوا، فإن رجالاً آخرين لم يفعلا شيئاً من هذا قد وجدوا أنفسهم يحملون على الأقتاب ويساقون إلى المنفى. وكان المثل الصارخ لهذا الصنف من الرجال عامر بن قيس العنبري الذي أمر عثمان بتسبيره من البصرة إلى الشام<sup>(66)</sup>. وقد تضاربت الروايات في أسباب نفيه، إذ جاء في روایة أنه كان يطعن على

أبا حَسَنَ بْنَ غَلَّشِيداً أَكَابِدَه  
جُوانِبَ قَبْرِ أَعْمَقِ الْحَدَّةِ لَاجِهَهُ  
أَنِّي قُلْتُ حَقًا أَوْ نَشَدْتُ أَمْانَةَ  
إِلَى اللَّهِ أَشْكُو لَا إِلَى النَّاسِ مَا عَدَهُ  
بِخَيْرٍ فِي قَرْنِ الْغَمْوُضِ كَائِنَهُ  
فَتَلَتْ فَمَنْ لَحِقَ أَنْ مَاتَ نَاثِيَّهُ

لنظر: الاصابة، ج 2، ص 395. والغموض الذي ورد ذكره في أبيات ابن حنبل هو حصن بخيর كان لأبي الحقيق اليهودي، أنظر: معجم البلدان، ج 4، ص 213. واسم هذا الحصن في لغة أخرى هو التمومص (بالقاف والصاد المهملة)، أنظر: المصدر نفسه، ج 4، ص 398.

(63) عبادة بن الصامت الأنصاري، ثمُّ الخزرجي، كان أحد ثنياء العقبة، شهد بدراً ومشاهد الرسول كلها، التحق ببعوث المسلمين إلى الشام، وتقلد منصب القضاء في فلسطين، وتقلب في مناصب أخرى غير القضاء، أنظر: الاصابة، ج 2، ص 268-269؛ ابن قادمة المقنسى، الاستبصار في نسب الصحابة من الأنصار، (تحقيق علي نوبهض) بيروت، 1971/1391، ص 188-190؛ ابن سعد، ج 3(2)، ص 93، ص 148؛ ابن عساكر، ج 7، ص 209-217؛ المعارف، ص 255؛ البلاذري، احمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، (تحقيق صلاح الدين المنجد) القاهرة، 1956، ج 1، ص 167.

(64) تاريخ الخميس، ج 2، ص 269؛ قارن: الاصابة، ج 2، ص 269؛ ابن عساكر، ج 7، ص 214-215.

(65) الاستبصار، ص 190؛ قارن: ابن عساكر، ج 7، ص 214.

(66) ابن سعد، ج 5، ص 33؛ ج 7، ص 80؛ العقد الفريد، ج 4، ص 283؛ ابن عساكر، ج 7، ص 170؛ تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2925؛ المعارف، ص 195؛ جمهرة أنساب العرب، ص 208؛ ابن دريد،



السلطان<sup>(67)</sup>. وجاء في أخرى أنه كان يدافع عن أهل الذمة وينمّي رجال الدولة أن يظلمونهم<sup>(68)</sup>. أما أكثر الروايات وأوسعها انتشاراً فتalking التي تُعزى نفيه إلى الوشاية التي لفقت ضده، فسُعِيَ به عند والي البصرة عبد الله بن عامر أنه لا يرى لأنّ إبراهيم (خليل الله) عليه فضلاً، وفوق ذلك فقد حرم على نفسه أكل اللحم وامتنع عن شهود الجمعة وحضر على نفسه الزواج<sup>(69)</sup>. وعلى الرغم من أنّ عامر بن عبد قيس نفى عن نفسه هذه التهم وفندّها واحدة واحدة فأنّ الوالي لم يلق بالاً إلى حججه وأمر بإرساله إلى المنفى<sup>(70)</sup>. حقيقة، أنّ كتب التراجم قد أبرزت نزعـة الزهد التي تميّزت بها سيرة عامر بن عبد قيس، حتى ضرب المثل بعبادته التي صارت نموذجاً يحتذى بين الناس<sup>(71)</sup>.

محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، الاشتقاد، (تحقيق عبد السلام هارون) منشورات المتنى، الطبعة الثانية، بغداد، 1979/1399، ص 213؛ كتاب الزهد، ص 225؛ حلية الأولياء، ج 2، ص 91.

(67) وكان عثمان كتب إلى عبد الله بن عامر أن يسيره إلى الشام لأنّه كان يطعن عليهم". انظر: الاشتقاد، ص 213-214.

(68) ويروى عن مالك بن دينار أنّ عامر بن عبد الله مرّ في الرّحابة وإذا ذُمّيَ يُظلم، فألقى عامر رداءه ثم قال: لا أرى ذمّة الله تغفر و أنا حيٌّ، فاستنقذه. وفي رواية أخرى أن رجلاً من أصحاب السلطان أراد أن يُسخّر ذمّياً في عمل له، فألبى ذلك عامر واعتراض الرجل وخلص الذميّ منه. فكان ذلك سبباً في نفيه، انظر: حلية الأولياء، ج 2، ص 91؛ قارن: ابن سعد، ج 7 (1)، ص 74.

(69) تمّ إنْ عثمان رضي عن حمران ورده إلى المدينة فسعى بعامر وشهد معه أقوام بأنه لا يرى التزوّيج ولا يأكل اللحم ولا يشهد الجمعة، انظر: ابن عساكر، ج 7، ص 170؛ قارن: تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2924؛ ابن سعد، ج 7 (1)، ص 77؛ حلية الأولياء، ج 2، ص 90؛ كتاب الزهد، ص 220. ولم يكن عامر بن عبد قيس وحيداً في عزوفه عن الزواج، فقد سبقه جماعة من أتقياء المسلمين من أضربوا عن الزواج، فكان مسلكه هذا مدعأة إلى عدم الرضا من قبل حكام الدولة الذين كانوا يحثونهم على الزواج، فقد روي أن عمر بن الخطاب قال لأبي الزواند حين بلغه امتناعه عن الزواج: "ما يمنعك عن النكاح إلا عجز أو فجور"، انظر: القالى، أبو علي اسماعيل بن القاسم، ذيل الأمالى والنوارى، القاهرة، 1926، ص 48.

(70) روى أن عثمان لما طلب من عامله على البصرة أن يبعث إليه بعامر بن عبد قيس، اعظم الناس ذلك لزهده وعياته، مما دعا عثمان إلى التراجع عن طلبه. انظر: أنساب الأشراف، ج 5، ص 57.

(71) تمنى رجل فقال: ليتني بزهد الحسن، وورع ابن سيرين، وعبادة عامر بن عبد قيس"، انظر: ابن سعد، ج 7 (1)، ص 120. والى جانب اشتهره بالعبادة فهناك روايات أخرى تصفه بالزهد وتجعله علماً عليه، انظر: ابن عساكر، ج 7، ص 168. ومن هذا القبيل فقد عده ابن حنبل بين الزهاد الذين



وتركست قدمه في حياة الزَّهد إلى أن بلغ بعضهم أن وصفه "براهم هذه الأمة"<sup>(72)</sup>. ولعل هذه الصفة بالذات هي التي حرَّكت مشاعر الغضب لدى رجال الدولة عليه، وذلك في فترة من الزَّمن صار فيها المجتمع الإسلامي يمقت المبالغة في الزَّهد والتطرف في نبذ الدنيا والتعلق بالأخرة فقط<sup>(73)</sup>. ومصداق هذا الموقف ينعكس في جملة من الأحاديث النبوية إلى النبي (ص) والتي تحضُّ على الاعتدال والقصد من جهة وتحرم الزَّهد المبالغ فيه الذي تطمس الحدود بينه وبين الرَّهبنة من جهة ثانية<sup>(74)</sup>. وفي المجتمع الإسلامي الذي تقوم دعائمه على سُنَّة النبي ومنهجه، لا يمكن للتفشِّف والزَّهد الذي يلزم بعض فرقاء المسلمين وعلمائهم أنفسهم به أن يتعاشِّ مع حياة الترف والبذخ، ولا يمكن للدعوة إلى الفقر أن تصمد إلى جانب مظاهر الثراء الفاحش التي تتمتع بها فئة من رجال الدولة أو المقربين إلى السلطان. ومن هذا المنطلق حرصت هذه الفئة على محاربة ظاهرة الزَّهد وتصويرها وكأنها بدعة محدثة تتعارض مع السُّنَّة فلا يمكن السكوت عليها.

ويروي أيضاً، أنه عندما استدعي عامر بن عبد قيس للمثول أمام الوالي عותب على أمور أخرى غير تلك التي تضمنتها الوشاية؛ إذ سأله عبد الله بن عامر لماذا لا يأتي النساء؟ ولماذا يستنكف عن العمل في مناصب الدولة؟ ولماذا لا يقبل هدايا الحكام وهباتهم<sup>(75)</sup>؟ وهي مسائل كان ينظر إليها وكأنها أدلة تؤكِّد عدم الاعتراف بشرعية النظام القائم، خاصة إذا كان المستنكفون عنها من علماء المسلمين أو من فرقاءهم. بدأت هذه

ترجم لهم، أنظر ترجمته في: كتاب الزَّهد، ص 218-228. وعدٌ في موضع آخر من عبد التابعين ونساكهم، هكذا وصفه الاصبهاني في كتابه: حلية الأولياء، ج 2، ص 87-95.

<sup>(72)</sup> ابن سعد، ج 5، ص 33.

<sup>(73)</sup> Goldziher Ignatz, *Vorlesungen über den Islam*. (The English translation entitled: *Introduction to Islamic theology and law*) by Andras and Ruth Hamori. Princeton University Press. New Jersey, 1981, pp.128-129).

<sup>(74)</sup> المصدر نفسه، ص 129-130؛ قارن: ابن المبارك، كتاب الجهاد (تحقيق نزيه حماد) بيروت، 1971/1391، ص 35-36.

<sup>(75)</sup> قاطب عامر المصحف وحده ساعة، فقال له ابن عامر: ألا تخشان؟ فقال له: إن سعد بن أبي العرجاء يحب الشرف. فقال: ألا نستعملك؟ فقال: حصين بن أبي الحر يحب العمل.....، أنظر: ابن عساكر، ج 7، ص 169-170؛ قارن كتاب الزَّهد، ص 223؛ حلية الأولياء، ج 2، ص 90؛ ابن سعد، ج 1)، ص 77.



النظرة في التبلور في النصف الثاني من خلافة عثمان بن عفان وتحددت نهائياً إبان الخلافة الأموية التي اعتبرتها الأوساط الدينية نظاماً ملكيّاً وراثياً خرج بالحكم الإسلامي عن قواعده الأساسية المبنية على الشورى والرضا<sup>(76)</sup>. فأصبح رجال الدين الذين يستجيبون لاغراءات الدولة هدفاً للنقد المريض من قبل زملائهم ومن صمدوا أمام الاغراء<sup>(77)</sup>.

أخرج عامر بن عبد قيس من البصرة وقد ذهبته نفسه حسراتٍ على إخوانه وأهله. وعزَّ عليه أن يفوته ظمآن الهواجر بها وتجاوب مؤذنيها<sup>(78)</sup>، ولكنه وجد السلوى عندما تقرر نفيه إلى الشام وهي أرض المحشر<sup>(79)</sup>، فكان يقضي أوقاته في مجالسة جلة

(76) ابن خلدون، المقدمة، (تصوير بالأوفست) حيفا، 1960، ص 368-369.

(77) تصف إحدى الروايات من برناد من العلماء قصور الأمراء وبلاط الخلفاء بأنهم شر العلما، انظر: عيون الأخبار، ج 1، ص 13؛ قارن: ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري، الإمامة والسياسة، القاهرة، 1969، ج 2، ص 108-109. ولكن ليس هذا فحسب، فان قبول هدايا الأمراء وجواز رجال السلطان، يُعد من سقطات العلماء. ولذا وجهت سهام النقد والتجرير لأولئك النفر ممن كان يقبل تلك الجوائز، انظر: البلذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، (مخطوطة عشر افندى، استانبول، رقم: 597، 598) المجلد الثاني، ورقة 823 (ترقيم حميد الله)؛ قارن: الذبيبي، أبو عبد الله شمس الدين، تذكرة الحفاظ، (جدير آباد) الهند، 1376/1956، ص 64.

(78) كتاب الزهد، ص 227-228؛ حلية الأولياء، ج 2، ص 91؛ ابن عساكر، ج 7، ص 174؛ ابن سعد، ج 7 (1)، ص 78.

(79) يبعث عامر بن عبد قيس إلى الشام فقال: الحمد لله الذي حشرني راكباً، انظر: كتاب الزهد، ص 225. وعن كون الشام أرض المحشر، فإن هناك العديد من الأحاديث والأثار والأخبار التي تشير إلى ذلك، انظر على سبيل المثال، لا الحصر: معجم البلدان، ج 5، ص 176؛ لسان العرب، ج 4، ص 190.

ولكلمة "الحشر" التي وردت في عبارة عامر بن قيس، مدلول آخر هو: الجلاء عن الأوطان، ولعله كان يقصد ذلك. انظر هذا المدلول في: النهاية في غريب الحديث، ج 1، ص 388؛ لسان العرب، ج 4، ص 190.

من علماء المسلمين على رأسهم كعب الأحبار في رحاب المسجد الأقصى<sup>(80)</sup>، حيث قضي  
رثى هناك<sup>(81)</sup>.

وإذا كانت الدولة ممثلة بال الخليفة وعماه، لا تنسامح مع مظاهر الرفض لشرعية  
سلطانها حتى ولو كانت صامتة، كذلك التي مثلها زُهد عامر بن عبد قيس، فبالحرى أن  
ندر في إسكات الأصوات الجهورة التي كانت تعيب الخليفة أو رجال الدولة. وهذا ما  
حدث بالفعل عندما نفى الخليفة عثمان الصبّاحي المشهور أبا ذرَ الغفارى من المدينة إلى  
لربذه في بادية نجد<sup>(82)</sup>. تتصل قصة نفي أبا ذرَ ببداية التملل السياسي الذي أخذ يظهر  
بين أوساط المسلمين بالمدينة احتجاجاً على بعض الخطوات التي أقدم عليها عثمان، فكان  
لبو ذرَ واحداً من بين أولئك الذين جاهروا ببناتهم لتلك الخطوات، إن لم يقف في طليعتهم.  
بني عثمان أبا ذرَ أولَ الأمر وتصابر عنه عساه ينتهي، ولكن ذلك لم يزد أبا ذرَ إلا  
إصراراً، فلَجَ في الجهر بانتقاداته، عند ذلك أمره عثمان أن يغادر المدينة ويلتحق بمكتبه  
في بلاد الشام<sup>(83)</sup>. وبغضِ النظر عن الظروف التي أدت إلى هذا الأمر، فإن لل الخليفة  
يمقته أميراً للمؤمنين، أن يلزِم كلَّ رجلٍ من أهل الديوان أن يظل ضمن الدائرة الجغرافية

(80) كتاب الزهد، ص 225؛ قارن: ابن سعد، ج 7 (1)، ص 79.

(81) ابن عساكر، ج 7، ص 176.

(82) ابن هشام، ج 4، ص 95؛ قارن: تفسير الطبرى، ج 10، ص 86؛ المغازى، ج 3، ص 1000؛ معجم  
البلدان، ج 3، ص 24؛ ابن أبي الحديد، ج 1، ص 198؛ ج 3، ص 54؛ مروج الذهب، ج 4، ص  
270؛ العقد الفريد، ج 4، ص 283؛ تاريخ الخميس، ج 2، ص 259؛ وفيات الاعيان، ج 6، ص  
164؛ السيرة الحلبية، ج 3، ص 108؛ تذكرة الحفاظ، ج 1، ص 19؛ حلية الأولياء، ج 1، ص 160؛  
تاريخ البیعقوبی، ج 2، ص 172؛ العواصم من القواصم، ص 74؛ الاستیعاب (بهاشم الاصبابة)، ج 1،  
ص 214؛ ابو حیان التوحیدی، الامتناع والموانسة (تحقيق احمد امين واحمد الزین) القاهرة،  
1953/1373، ج 2، ص 128؛ المعرف، ص 195؛ كتاب الأولياء، ج 1، ص 279؛ المجلسى، بحار  
النوار (تهان)، 1302-1315هـ، ج 8، ص 324؛ أنساب الأشراف، ج 5، ص 53؛ الأنجلسى،  
محمد بن ابي بكر، التمهيد وبيان في مقتل الشهيد عثمان، (تحقيق محمد يوسف زايد) بيروت،  
1964، ص 74؛ ابن الاثير، عز الدين علي بن محمد، الكامل في التاريخ، ليدن، 1863-1871،  
ج 3، ص 113-116؛ البداية والنهاية، ج 7، ص 155.

(83) أنساب الأشراف، ج 5، ص 52؛ قارن: مروج الذهب، ج 4، ص 268.



التي تحددت وفقاً لإجراءات ديوان الجندي، والأيغادرها إلا مأذوناً برخصة من أمرائه<sup>(84)</sup>، وعلىه فانتنا لا نستطيع أن نعتبر اخراج أبي ذرَ من المدينة إلى الشام، وهي دائرة مكتبه، عقوبة بالتفوي بقدر ما هي أمرٌ موجه من أعلى سلطة في الدولة إلى واحد من جنود الدوله لما شرطه واجبه. ولعله بسبب ذلك لم يُشأ الرواة والأخباريون أن يصفوا ذلك بالتفوي، وأكثر من ذلك فان غالبيتهم أغفلت ذكر أسباب وجوده في الشام.

على كل حال، فان وجود أبي ذرَ في الغربة لم يفتَ في عضده ولم يُثبط عزمه على المضي في تحذير الذين يكتنون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله، بأن لهم عذاباً أليماً. كان أبو ذرَ في تحذيراته إنما يعرض بمعاوية، أمير بلاد الشام، ويرجاله الذين اتهموا بخيانة الأمانة واستغلال أموال الدولة. حاول معاوية بادئ الأمر أن يصانع أبو ذرَ ويرشيه بالمال ولكنه أعرض عن ذلك ونفر منه. ولما أخذ خطره يتعاظم وأخذت تجتمع إليه الجموع لاستشار معاوية بطانته في أمره فقال له حبيب بن مسلم الفهري: "إنَّ أبا ذرَ لمفسد عليكم الشام، فتدارك أهله إنْ كانت لكم حاجة فيه". فكتب معاوية إلى عثمان في أمره فأصدر عثمان أمراً باعادته إلى المدينة<sup>(85)</sup>.

خاص بعض الرواية بشيء من التفصيل في أسباب اعادة أبي ذرَ إلى المدينة، وأبرزت بعض الروايات بشكل خاص دعوته الناس إلى التزهد<sup>(86)</sup>. وبينت رواية ثانية أن هذه الدعوة لا تروق للأثرياء ولأولئك الذين يتقلبون في النعمة على حساب فيء

(84) ولا بد لنا من أن نتبه في هذا السياق، أنه اطلق على المنطقة لو الأقليم الذي يمارس فيه المقاتلة المسلم وأجهاته العسكرية، اسم "المركز" كذلك. انظر: البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، (تحقيق ف. الوارداد) غرينفالد، المانيا، 1883، ج 11، ص 271؛ قارن: أنساب الأشراف، ج 4 ((ا))، ص 174؛ الأغاني، ج 10، ص 119.

(85) ابن أبي الحديد، ج 3، ص 54-55؛ قارن: أنساب الأشراف، ج 5، ص 53؛ بحار الأنوار، ج 8، ص 324؛ التمهيد والبيان، ص 74، 75؛ الكامل في التاريخ، ج 3، ص 113-116؛ تفسير الطبرى، ج 10، ص 86؛ مروج الذهب، ج 4، ص 268-269؛ تاريخ اليعقوبى، ج 2، ص 171؛ تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2859؛ تاريخ الخميس، ج 2، ص 269.

(86) وكان أبو ذرَ يطلق من الكلام ما لم يكن يقوله في زمان عمر، فأعلم معاوية بذلك عثمان وخشي من العامة أن تثور منهم فتنة. فإنَّ أبا ذرَ كان يحثهم على التزهد وأمور لا يحتملها الناس كلهم: انظر: العواصم من القواصم، ص 76؛ قارن: تاريخ الخميس، ج 2، ص 269.



(87). وقد أجملت رواية ثلاثة دعوة الزَّهْد التي كان أبي ذرَّ يبئها ويبشرُ فيها. إذ روى عنه قوله وهو يعقد مقارنة بين أوضاع عامة المسلمين وبين أوضاع حكامهم: ترعي الخطاطط ونرِّي المطاطط ونأكلُ قضمأً وتأكلونَ خضمأً، والموعود الله<sup>(88)</sup>. وغنى عن البيان، أن دعوة أبي ذرَّ للزَّهْد إنما كانت تتبع عن أصللة وصدق، تؤكد ذلك نزعته التشفية وسيرته الزاهدة التي تميز بها<sup>(89)</sup>. ومن خلال نشاط أبي ذرَّ وردود فعل السلطة عليها يكتشف لعين البصيرة بأن الدعوة إلى الزَّهْد قد باتت منذ مطلع العقد الثالث من القرن الأول للهجرة عنصراً من عناصر القلق الذي يقضى مضاجع السلطان، بعد أن أصبحت لا تلتاءم مع روح العصر الجديد الذي أفرزته الفتوحات الإسلامية.

بإعادة أبي ذرَّ إلى المدينة، لم يسدل الستار على فصول المسرحية التي لعب دور البطولة على خشبتها. فإن مجرد إصدار الأمر بالإعادة كان حلقة في مرحلة جديدة اتخذت طابع الادانة لابي ذرَّ منذ البداية. فقد روى أن الخليفة عثمان كتب إلى معاوية في رسالته الجوابية: "اما بعد، فاحملْ جُنْدِيَا" (الاسم الشخصي لابي ذرَّ) إلى على أغاظِ مركب وأوغَرِه"، وكان هذا الذي حصل، فوجَّه معاوية به مع من سارَ به الليل والنهر، وحمله على مشارفِ ليس عليها إلا قُتب حتى قدمَ به المدينة وقد سقط لحم فخديه من الجهد<sup>(90)</sup>. وفي المدينة حُظرت الفتيا على أبي ذرَّ بأمر من الخليفة<sup>(91)</sup>، بعد أن صار مرجعاً يستفتنه

(87) حتى شكا الأغنياء ما يلقون من الناس" ، انظر: تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2859؛ قارن: التمهيد والبيان، ص 75.

(88) أبو عبد البكرى، فصل المقال في شرح الأمثال، (تحقيق احسان عباس وعبد المجيد عابدين) بيروت، 1981/1401، ص 342. و من خلال شرح البكرى تبيَّن اشارة أبي ذرَّ إلى الحرمان الذي يعني منه عامة المسلمين، بازاء الاسراف في التعمُّق والغلُو في الترف عند الطبقة المتميزة، التي يسمونها "الخاصة" من رجال الدولة والاشراف وأبناء الأسر الارستقراطية لذلك العهد.

(89) عيون الأخبار، ج 2، ص 356؛ قارن: كتاب الزهد، ص 145-148؛ حلية الأولياء، ج 1، ص 160-165.

(90) أنساب الأشراف، ج 5، ص 53؛ ابن أبي الحديد، ج 3، ص 55؛ تاريخ اليعقوبى، ج 2، ص 172؛ تاريخ الخميس، ج 2، ص 269؛ مروج الذهب، ج 4، ص 269.

(91) ابن سعد، ج 2 (2)، ص 112؛ تذكرة الحفاظ، ج 1، ص 18.



من يتعرّضون لظلم العمال وموظفي الدولة<sup>(92)</sup>. ولكن أبي ذر لم ينقطع عن إصدار الفتاوى ولم يطبع قرار الحظر، لأنّه كما روي كان عاقد نفسه على قول كلمة الحق ولو كانت فيها نفسة<sup>(93)</sup>. حينئذ كف الخليفة وسائل الحيطة ومنع الناس من مجالسة أبي ذر أو الكلام معه<sup>(94)</sup>.

ولكن جميع هذه الإجراءات لم تفلح في إدخال أبي ذر إلى حظيرة الطاعة، وبلغ الأمر حدّاً بات معه السكوت عليه مستحيلاً، فاستشار الخليفة بعض خاصته بشأنه، حيث تنازعته الخواطر بشأن العقوبة التي يريد أن ينزلها به؛ وكان يتردّد بين ضربه أو حبسه أو قتله بعد أن اعتبره محتباً ل الفتنة مثيراً لها، لم يكفه أن أفسد الشام وفرق جماعة المسلمين، ولذا فكر عثمان حتى في نفيه من أرض الإسلام<sup>(95)</sup>.

وأخيراً قرر رأي الخليفة على نفي أبي ذر من المدينة، فطلب أبو ذر أن يسمح له بنزول الشام التي وصفها بأنها أرض الجهاد، ولكن عثمان رفض هذا المطلب بحجّة افساده لأهل الشام من قبل<sup>(96)</sup>. عند ذلك اقترح أبو ذر أن ينزله أحد المصريين، الكوفة والبصرة، فأبى عثمان ذلك عليه مخافة أن يفسد عليه العراق، طالما أن أهلهما، كما وصفهم، هم قوم أهل شبه وطعن على الأئمة<sup>(97)</sup>. وهنا عرض أبو ذر أن يؤذن له بنزول مكة أو مصر أو بيت المقدس دون أن يلقى أذناً صاغية من قبل الخليفة<sup>(98)</sup>. ولما أدرك أبو ذر أن عثمان يسد عليه أبواب الأمصار، وهي مهاجر المسلمين، فطن إلى نية الخليفة برده إلى

(92) حلية الأولياء، ج 1، ص 160؛ تذكرة الحفاظ، ج 1، ص 18.

(93) وفي رواية ابن مرثد عن أبيه قال: "جلست إلى أبي ذر الغفاري إذ وقف عليه رجل فقال: ألم ينهك أمير المؤمنين عن الفتيا؟ قال أبو ذر: والله لو وضعت المصاصمة على هذه، وأشار إلى حلقه، على أن أترك كلمة سمعتها من رسول الله (ص) لأنفتها قبل أن يكون ذلك"، انظر: ابن سعد، ج 2، ص 112.

(94) ابن أبي الحديد، ج 3، ص 57؛ ج 8، ص 252-253؛ قارن: بحار الأنوار، ج 8، ص 324؛ مروج الذهب، ج 4، ص 271؛ تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 171.

(95) ابن أبي الحديد، ج 3، ص 56.

(96) بحار الأنوار، ج 8، ص 324؛ ابن أبي الحديد، ج 3، ص 57.

(97) ابن أبي الحديد، ج 3، ص 57؛ ج 8، ص 254.

(98) أنساب الأشراف، ج 5، ص 54؛ قارن: كتاب الأولاد، ج 1، ص 279.



الأعرابية، تجريداً له من ميزة المسلم المهاجر<sup>(99)</sup>، زيادة على عقوبة النفي التي ينزلها به. عذلاً، وبعد أن استسلم أبو ذر إلى قدره، سأله الخليفة إن كان يسمح له بالنزول إلى بادية نجد، فوافقه عثمان على المضي في هذا الوجه بشرط ألا يتوجل بعيداً في هذه البادية المترامية الأطراف، فلا يَعْدُونَ الرَّبِّدَةَ<sup>(100)</sup>. فكان شرط عثمان هذا ينطوي على نية طمس ذكر أبي ذر واحمال شرفه، لما كان يعلم من أن بعد المنفي قد يجلب شرف الذكر لصاحبه، فخشى أن يأذن له بالنزول في مكان قصبي من أرض نجد<sup>(101)</sup>.

ولما كان لأبي ذر منزلة رفيعة بين جمهور الصحابة وجلة المسلمين<sup>(102)</sup>، فقد أحدث نفيه موجة عارمة من الغضب واللوم ضد الخليفة عثمان، واتخذ البعض من هذا الحادث مرقة للنيل منه والطعن عليه<sup>(103)</sup>. وعلى أرضية هذه المطاعن والظروف العامة التي أحاطت بها رأينا أن الروايات المنقوله بهذا الشأن تنقسم إلى نوعين، فتلك التي تدين عثمان وتتهمه، وتلك التي تنتسب بطبع الدافع عنه. فطائفة من الروايات تتذكر نفي عثمان إلى ذر<sup>(104)</sup>، وطائفة أخرى تبين أن خروج أبي ذر إلى الربدة كان بمحض رغبته

(99) لقد أفردت لموضوع الهجرة والأعرابية مقالة خاصة باللغة الإنجليزية لتشير في إحدى الدوريات التي تصدر باللغات الأجنبية، حيث يستطيع القارئ أن يطلع عليها بعد نشرها إن شاء الاسترادة، انظر: "Arab and Muhajirun in the Environment of the Amṣār", (*Studia Islamica*) (1987) pp. 5-25.

(100) ابن أبي الحديد، ج 3، ص 57. عن الربدة راجع معجم البلدان، ج 3، ص 24-25.

(101) كشف الخليفة عثمان عن نيته تلك عندما قال: "الشرف الأبعد أقصى فأقصى"، انظر: ابن أبي الحديد، ج 3، ص 57.

(102) عن مكانه بين جمهور الصحابة وعن الأحاديث التي تروى مناقبه وفضائله، انظر: حلية الأولياء، ج 1، ص 162؛ كتاب الزهد، ص 147-148؛ ابن هشام، ج 4، ص 950-951؛ السيرة الخلبية، ج 3، ص 108؛ جوامع السيرة، ص 252.

(103) ابن أبي الحديد، ج 3، ص 52؛ قارن: تاريخ الخميس، ج 2، ص 269.

(104) أنساب الأشراف، ج 5، ص 54، قارن: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الخصائص الكبرى، حيدر آباد (الهند)، 1320هـ، ج 2، ص 103. وجاء في بعض الروايات أن أبي ذر إنما نازل هذه العقوبة لأنها مستحق لها، حيث تصفه الرواية بأنه "رجل سوء"، انظر: الامتعة والمؤانسة، ج 2، ص 128.



واختيارة ولم يضطره أحد إليها<sup>(105)</sup>، أما الطائفة الثالثة فانها تظهر الخليفة عثمان بمظاهر الناصح المشفع على أبي ذرَّ بعدما شكا له ازدحام الناس عليه واحتشادهم على بابه بعد مقدمه من الشام<sup>(106)</sup>. ويبدو أن الخليفة عثمان قد أسرف في نفي الأشخاص حتى ضجَّ الناس بهذه السياسة، وخاصة ذوي المنفيين وأهلوهم. وفي خضم هذا الضجيج اتهم عثمان بأنه إنما يأتي ببدعة محدثة، ليس لها جذور في سنة سابقيه، فحدا الأمر بال الخليفة لدفع التهمة عن نفسه مبيناً أنه إنما يتبع سنة النبي وسنة الشيفيين أبي بكر وعمر<sup>(107)</sup>.

لم تقتصر أصوات الاحتجاج على الصوت المنفرد الفذ أو على فئة مغمورة من دهماء المسلمين، بل أخذت تتسع لتشمل جماعات من بين زعماء القبائل في الكوفة<sup>(108)</sup> وبسبب موقعهم الاجتماعي فقد استطاعوا أن يستقطبوها من حولهم خلقاً كثيراً من أهل الكوفة فخشي سعيد بن العاص، والي المتصَّر، من أن يزداد عددهم ويتفاقم خطرهم<sup>(109)</sup>. ويبدو أن الدافع لهذا الاستقطاب هو الخطر المشترك الذي أخذ يهدد مصالح رجال القبائل جميعاً. عندما أحس قادة القبائل بنية الدولة بالاستئثار بفيء المسلمين وحرمان المقاتلة وأهل الديوان منه. تجلَّت هذه النية في الأقوال التي نسبت إلى سعيد بن العاص حين قال البعض جلساته يوماً: "إنما هذا السود بستان لقرיש"<sup>(110)</sup>. فوقع قوله هذا وقوع المصاعنة على الحاضرين وردوا عليه رداً عنيفاً وضرموا أصحاب شرطته وأضرموا عن حضور مجلسه وأخذوا يشتمون عثمان وسعيدها عامله ويعيوبونهم ويُؤلِّبون عليهم، فكتب سعيد بن

(105) التمهيد والبيان، ص 74؛ قارن: البداية والنهاية، ج 7، ص 155.

(106) العقد الفريد، ج 4، ص 306؛ قارن: العواسم من القواسم، ص 74.

(107) تاريخ الطبرى، ج 1، ص 3029.

(108) عندما التقى معاوية بالمنفَّر الذين نفُوا من الكوفة خاطبهم قائلاً: "إنكم قوم من العرب لكم أسنان وألسنة"، انظر: تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2909. وقد أكدت رواية أخرى بوردها الواقعى هذا الأمر حيث وصفتهم بأنهم "وجوه أهل الكوفة"، انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 2915.

(109) ففي الكتاب الذي بعث إلى عثمان يشكوه أمرهم قال: إن رهطاً من أهل الكوفة سماهم له عشرة، يؤلِّبون ويجتمعون على عبيك وعيبي والطعن في ديننا، وخشيته إن ثبت أمرهم أن يكثروا، تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2917.

(110) تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2916. وجاء في رواية أخرى قوله: "إن السود بستان لقرش وبني أمية"، ابن أبي الحديد، ج 2، ص 129.



العاـص (111) بـشأنـهـم إلـىـ الـخـلـيـفـةـ فـأـمـرـهـ أـنـ يـسـيرـهـمـ إـلـىـ مـعـاوـيـةـ فـيـ الشـامـ (112) لـثـلـاـ يـفـسـدـواـ أـهـلـ الـكـوـفـةـ (113).

ويبدو أن سبباً آخر أشد خطرًا كان يقف وراء نفيهم، فعندما وصلوا إلى الشام سالمـهـ مـعـاوـيـةـ أـنـ كـانـ ماـ بـلـغـهـ عـنـهـمـ مـنـ أـنـهـمـ "يـنـقـمـونـ عـلـىـ قـرـيـشـ" وـعـلـىـ عـمـالـ الدـوـلـةـ صـحـيـحاـ، فـجـاءـ جـوـابـهـمـ تـأـكـيدـاـ لـأـنـكـارـهـمـ فـضـلـ قـرـيـشـ عـلـىـ غـيـرـهـاـ مـنـ عـرـبـ (114). وـفـيـ هـذـاـ لـوـلـ بـالـطـبـعـ اـشـارـةـ بـيـنـتـهـاـ إـلـىـ دـعـمـ اـعـتـرـافـهـمـ بـشـرـعـيـةـ خـلـافـةـ قـرـيـشـ طـالـمـاـ قـدـ جـرـدـهـاـ مـنـ أـنـفـسـلـيـتـهـاـ عـلـىـ عـرـبـ وـالـتـيـ لـوـلـاهـاـ لـمـ سـلـمـ عـرـبـ لـهـاـ بـالـخـلـافـةـ (115). وـبـعـارـةـ أـخـرىـ فـانـ يـرـفـقـ رـجـالـ القـبـائـلـ هـذـاـ، يـلـغـيـ شـرـطاـ رـئـيـساـ مـنـ الـأـشـرـاطـ التـيـ يـنـبـغـيـ توـفـرـهـاـ. فـيـ نـظـرـ

أـهـلـ السـنـةـ، لـاستـحـاقـ الـخـلـافـةـ، أـلـاـ وـهـوـ وـجـوبـ كـوـنـ الـاثـمـةـ مـنـ قـرـيـشـ (116).

ويقودنا هذا الموقف إلى الاشارة إلى التطابق بينه وبين المبدأ الذي دعا إليه الخارج بعد مرور أقل من عشر سنوات على هذه الحادثة، وهو المبدأ الذي يطرح شرط الفرضية كواحد من مؤهلات الخلافة (117). وإذا ما غضضنا الطرف عن التمرد القبلي الذي ناداه مسلمة الحنفي، النبي الكاذب، ابن خلافة أبي بكر، وهو ما عرف بحروب الردة،

---

(111) جاء في رواية لسيف بن عمر، أن سعيد بن العاص لم يشأ أن يبادر باتخاذ أي خطوة ضدهم، فطلب إلى جماعة من أهل الكوفة أن يكتبوها هم بأنفسهم إلى عثمان حتى يأمر بنفيهم عن مصر. فاستجابوا إلى طلبه، فكان الذين كتبوا الكتاب إلى عثمان "أشراف أهل الكوفة وصلحاؤهم". انظر: تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2909.

(112) المصدر نفسه، ج 1، ص 2916-2917؛ قارن: ابن أبي الحديد، ج 2، ص 129؛ البداية والنهاية، ج 7، ص 165؛ تاريخ الخميس، ج 2، ص 272.

(113) ابن أبي الحديد، ج 2، ص 129.

(114) وقد بلغني أنكم نقمتم قريشاً، تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2910؛ قارن: ابن أبي الحديد، ج 2، ص 130.

(115) كان صعصعة بن صوحان العبدى، أحد الذين نفوا مع جماعة الكوفة، لا يقر خلافة معاوية ولا يسلم عليه بالخلافة وكثيراً ما كان يجاهر بكراهيته. انظر: ابن عساكر، ج 6، ص 427-428. وقد ذكر أيضاً من رجال الشيعة، وكان شهد معركة الجمل مع علي بن أبي طالب، انظر: المعارف، ص 624، ص 402.

(116) الأحكام السلطانية، ص 4.

(117) مروج الذهب، ج 6، ص 24-25.



والذي كان بمثابة اعلن لرفض القبائل لاستئثار قريش بزعامة الدولة الاسلامية الناشئة في المدينة<sup>(118)</sup>. فان تحرك رجال القبائل في الكوفة على عهد عثمان يعتبر الخطوة الأولى نحو تبلور موقف الخوارج ازاء هذه المسألة. وليس من الانصاف أن تُعزى فكرة الغاء شرط القرشية كأحدى مقومات الخلافة الى الأحداث التي حدثت أثناء وقعة صفين وما تلاها من تطورات<sup>(119)</sup>.

ظلَّ جماعة أهل الكوفة المنفيون في الشام الى أن كانت فتنة عثمان، فلحقَّ والي الكوفة سعيد بن العاص بالمدينة وترك عمله واضطربت الكوفة، فكتب أشرافها الى الأشتر النخعي، أبرز شخصية بين المنفيين، بالعودة لكي يضبط أمور الكوفة ففعل<sup>(120)</sup>. وقد اختلف في عدد أفراد هذه المجموعة فأقل التقديرات يجعلهم تسعة أنفار<sup>(121)</sup>. وأكثرها يجعلهم نسقاً وعشرين رجلاً<sup>(122)</sup>.

وبانتهاء عصر الراشدين وقيام دولة بنى أمية أصبحت عقوبة النفي عقوبة متعرضاً عليها، وصارت ممارستها أمراً مسلماً به كغيرها من العقوبات. فها هو عبيد الله بن زياد والي العراق في خلافة معاوية وابنه يزيد، يعد عقوبة النفي في جملة العقوبات

(118) يمكن الوقوف على مطامع مسيلمة الكذاب في السلطة، من خلال الكتاب الذي أرسله الى النبي (ص) يطلب فيه أن تقاسم بنو حنفة السلطة مع قريش مناصفة فقد كتب بين ما كتب: "فاني قد أشركتُ في الأمر معك، وإن لنا نصف الأرض ولقرיש نصف الأرض، ولكنْ قريشاً قوم يعتدون"، انظر: ابن هشام، ج 4، ص 1019.

(119) فلهوازن، بوليوس، احزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الاسلام، الخوارج والشيعة، (ترجمة عبد الرحمن بدوي) الطبعة الثانية، الكويت، 1976، ص 35-43.

(120) تاريخ الخميس، ج 2، ص 272، وهناك روايات أخرى تفيد بأن معاوية طلب من الخليفة عثمان ان يبعد المنفيين الى الكوفة، فلما جاءه عثمان الى ذلك. فلما عادوا لم يتوقفوا عن التحرير وأنطلقوا أستهم في الاذاعة والتشهير أكثر من ذي قبل، مما اضطر الخليفة الى نفيهم ثانية الى الشام، ولكن هذه المرة الى حمص حيث كان عبد الرحمن بن خالد بن الوليد واليها. تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2921؛ قارن: ابن أبي الحديد، ج 2، ص 133.

(121) تاريخ الطبرى، ج 1، ص 2917. ويروى الطبرى في موضع آخر أن عددهم بضعة عشر رجلاً، المصدر نفسه، ج 2، ص 2909.

(122) تاريخ الخميس، ج 2، ص 272.



لتى يهدى بتطبيقاتها ضد كل من يقصر فى أداء واجبه من بين موظفيه<sup>(123)</sup>. ويبدو أنها نزلت فى وعي الخاصة كتغللها فى وعي عامة المسلمين، فعندما ضاقت السبل بالحسين بن علي وهو محصور يوم كربلاء، عرض قائد القوة المحاصرة ثلاثة خصال كانت خصلة النفي واحدة منها<sup>(124)</sup>. وإذا كان عامل اليأس والشعور بالقلة والضعف هما دافعا ثبید كربلاء الى تقديم هذا العرض، فان الاحساس بالقوة ووفرة الرجال وعز القبيلة شكلت دافعاً لرفض هذه العقوبة والأنفة منها عند غير الحسين. حدث هذا بالفعل عندما فر عمر بن عبد العزيز أن ينفي يزيد بن المهلب، زعيم الأزرد، لرفضه أن يؤدي أمواأ احتجنها من بيت المال، فلما حمل ليساق الى منفاه أخذ يصبح مهدداً بعشيرته، وخوفاً من أن تتحقق هذه التهديدات أشار بعض مقربي عمر عليه أن يراجع قراره فأمر باعادته الى السجن وأقطع عن فكرة النفي<sup>(125)</sup>.

وعلى غرار ما كان يحدث في خلافة عثمان، لم تقصر عقوبة النفي ابان خلافة بنى أمية على الافراد دون الجماعات؛ فقد روى أن زياد بن أبي سفيان، والي العراق أيام معاوية، نفى جماعة من الأزرد اتهموا بالتعاطف مع الخوارج من العراق الى مصر<sup>(126)</sup>. وفي أيام ابنه عبيد الله بن زياد نفيت جماعة من أنصار الحسين بن علي، وتم تكريفهم في أنحاء مختلفة من دولة الاسلام كالشام ومصر وافريقيا والحجاز<sup>(127)</sup>. وتدل هذه القائمة ولا شك على أن موطن هؤلاء المنفيين كان العراق ان لم يكونوا من أهل الكوفة على وجه

(123) روى أن عبيد الله بن زياد، وكان والياً على العراق بعد أبيه، قال: «أيما عريف وجد في عرافته من بغية أمير المؤمنين أحد لم يرفعه إلينا، صلب على باب داره، وليقيت تلك العرافة من العطاء، وسيز إلى موضع بعمان الزيارة»، تاريخ الطبرى، ج 2، ص 242.

(124) قال الحسين بن علي: «إختاروا مني خصالاً ثلاثة: إما أن أرجع إلى المكان الذي أفلت منه..... وباما أن تسيروني إلى أي ثغرٍ من ثغور المسلمين شتم، فلكون رجلاً من أهله لي ما لهم وعلى ما عليهم». تاريخ الطبرى، ج 2، ص 314.

(125) فلما أخرج فرّ به على الناس أخذ يقول: ما لي عشيره؟ ما لي يذهب بي إلى دهلك، إنما يذهب بي إلى دهلك بالفاسق المرّيب الخارج.....»، انظر: تاريخ الطبرى، ج 2، ص 1351؛ قارن أيضاً: المصدر نفسه، ج 2، ص 1359؛ الكامل في التاريخ، ج 5، ص 49-50؛ وفيات الاعيان، ج 6، ص 300.

(126) المقريزى، أحمد بن علي، المواتظ والأعتبر بذكر الخطوط والآثار، القاهرة، 1270هـ، ص 78.

(127) ابن عساكر، ج 2، ص 131.



التحديد. وفي هذا السياق لا بد من الاشارة الى اجلاء عبد الله بن الزبير، الذي أعلن الثورة في الحجاز ضد خلافة يزيد بن معاوية، لعوائلبني أمية ومواليهم من المدينة الى الشام وكانوا قرابة ألف رجل<sup>(128)</sup>. وابان خلافة هشام بن عبد الملك نفي والي خرسان، أسد بن عبد الله القسري جماعة من أعيان رجال القبائل العربية المقيمين في المشرق الى العراق لأنه بلغه عنهم يصغرون أمره ويهزأون به<sup>(129)</sup>.

وعلى الرغم من الفواصل الزمنية التي تفصل بين هذه الحالات، فإنها تحد جميعاً بكونها قد حصلت على أرضية واحدة من المعارضة السياسية، أو على الأقل على أرضية واحدة من المواقف السلبية تجاه السلطة القائمة. وهي من هذا القبيل تعتبر استمراً لما عهدها في عصر الخلافة الراشدة. ومع ذلك فقد برزت في هذه الفترة ظاهرة جديدة لم تكن قائمة ابان صدر الاسلام؛ اذ اختيرت بقاع محددة من أرض الاسلام ليرسل المنفيون اليها، فإذا ما راعينا التقسيم الأسروي في الدولة الأموية لوجدنا أن خلفاء الفرع السفياني من بنى أمية قد جعلوا من بلدة الزارة في اقليم عمان<sup>(130)</sup> منفى للمغضوب عليهم من رعايا الدولة؛ فجاء في احدى الروايات أن رجلاً من بنى أسد كان من أنصار الحسين بن علي أمته أصحابه فجيء به الى عبيد الله بن زياد فسيره الى الزارة<sup>(131)</sup>. ولم تكن هذه الحالة ظاهرة عابرة، او حادثة فذة، اذ يبدو أنها كانت جزءاً من خطة وضعها ابن زياد والتزم بتتنفيذها<sup>(132)</sup>. الا أن الزارة كمنفى، قد استبدلت في فترة حكم الفرع المرواني من

(128) أنساب الأشراف، ج 4 (ب)، (تحقيق م. سليمانجر)، القدس، 1938، ص 32-33.

(129) أنساب الأشراف، (مخطوطه) المجلد الثاني، ورقة 742 أ "فأخبر عن نصر بن سيار ومنصور بن

ابي الخرقاء السلمي و ...أنهم يصغرون و يقولون: أمير، فدعا بهم وضربيهم في جوانب مجلسه وخلق رؤوسهم ولحام وارسل بهم الى خالد...".

(130) الزارة: قريه كبيرة افتتحها العلاء بن الحضرمي سنة 121هـ. وكانت تحت حكم الفرس ويقيم فيها أحد مرازية كسرى. وكانت حصينة محاطة بالأسوار، انظر: معجم البلدان، ج 3، ص 126؛ فتوح

البلدان، ج 1، ص 103-104؛ تاج العروس، ج 3، ص 246؛ تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 134؛

خليفة ابن خياط، تاريخ ابن خياط، (تحقيق سهيل زكار) القاهرة، 1387/1967، ج 1، ص 110.

(131) تاريخ الطبرى، ج 2، ص 368.

(132) المصدر نفسه، ج 2، ص 242.



بني أمية ولم يعد لها ذكر فيما بين أيدينا من مصادر، واحتلت جزيرة دهلك الواقعه على المدخل الجنوبي من البحر الأحمر مكان الصداره كمنفي لكل من سخط عليه الخلفاء<sup>(133)</sup>. وأول ما يلفت النظر هو وقوع هاتين البقعتين في الأطراف القصوى من شبه جزيرة العرب تفصلهما عن مركز الدولة ومقر الخلافة شقة واسعة. وهو أمر لم يكن يؤخذ في الحسبان عند ايقاع عقوبة النبي أيام الخلفاء الراشدين، بل على العكس من ذلك فقد رأينا كيف حرص الخليفة عثمان على انزال أبيذر في مكان قريب من المدينة مخافة أن يشرف ذكره ويدفع صيته اذا ما بعده منفاه. ويبدو أن اختيار الأماكن النائية، بكل ما تتطوي عليه من مكابدة وعناء، قد جاء ليكون فيه نهاية أكثر وألام أشد للمنفيين.

وقد حفظ لنا ياقوت الحموي أبياتاً لشاعر يكنى أبي المقدم<sup>(134)</sup>، تمثل البعد الشاسع لجزيرة دهلك وتصور عظم الأهوال والمخاطر التي يتعرض اليها المسافر أثناء الرحلة إليها<sup>(135)</sup>. وهي فوق ذلك أرض ضيقة حرجة شديدة الحر<sup>(136)</sup>. وليس من قبيل الصدفة أن

(133) البغدادي، صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق، مراضد الاطلسي، (تحقيق محمد البجاوي) القاهرة، 1954/1373، ج 2، ص 7؛ قارن: معجم البلدان، ج 2، ص 492؛ وفيات الاعيان، ج 6، ص 300. ودهلك مكونة من مجموعة من الجزر الصغيرة فيها مرسى للسفن، وكان حكم الجبنة وحكم اليمن يتشارعون السيادة عليها، انظر: ابن حوقل، صورة الأرض، بيروت (دون تاريخ)، ص 32؛ الحميري، محمد بن عبد المنعم، الروض المعطار في خبر الأقطار، (تحقيق احسان عباس) بيروت، 1975، ص 244؛ تاريخ اليعقوبي، ج 1، ص 193؛ مروج الذهب، ج 3، ص 34. وكان مرسى دهلك يشكل محطة بحرية للمبحرين من سواحل تهامة إلى بَرِّ الجبنة. وقد ذكر أن مهاجري الجبنة من الصحابة الأوائل قد رسوا فيها أثناء هجرتهم من مكة إلى الجبنة . انظر: الروض المعطار، ص 244.

(134) يشترك عدد من الشعراء في هذه الكنية، فمثهم ينيس بن صهيب الجرمي، وهو على الأرجح قاتل هذه الأبيات، انظر: المؤتلف والمختلف، ص 86. ومنهم كذلك ابو المقدم، الأخيطل الطائي، انظر: المصدر نفسه، ص 63؛ قارن: نوادر المخطوطات، (تحقيق عبد السلام هارون) الطبيعة الثانية، القاهرة، 1973، ج 2، ص 287.

(135) وأنشد عن أبي المقدم قوله:

جبال بها الإكراد صم صخورها بنفسى اذا كانت بالرضا تزورها بنفسى ولو كانت بذلك دورها	ولو أصبحت بنت القطامي دونها لباشرت ثوب الخوف حتى ازورها ولو أصبحت خلف الثريا لزرتها
---	---



دعاهما جماعة من الأنصار "أرض الشوك"<sup>(137)</sup>. وقد جرت العادة ألا يترك المنفيون إلى دهلك سدى؛ فيروى أن هشام بن عبد الملك قد نفى جماعة إليها ولئن عليهم رجلاً من خاصته<sup>(138)</sup> حيث صارت هذه الجزيرة مركزاً لمؤسسة النفي التي أصبحت إحدى مؤسسات الدولة. وأولى المهام التي أنيطت بها الوالي الذي يقوم على رأس هذه المؤسسة هي مراقبة المنفيين وحراستهم كيلا يغروا من منفاهما. وقد عبر عن ذلك بيتان من الشعر يوردهما ياقوت الحموي<sup>(139)</sup>.

وغمي عن الذكر، أن دهلك بعد أن حولها بنو مروان إلى منفى، قد أصبحت وطناً قسرياً لفئات شتى من الفساق والمستهتررين واللصوص، ولهذا السبب كان بعض أشراف العرب يصابون بالذهول والصعقة لمجرد سماعهم قرار نفيهم إلى هذه الجزيرة المسئومة<sup>(140)</sup>. وفي الحقيقة أن رواد هذه الجزيرة لم يكونوا كلهم من رجال هذه الطبقات.

أنظر: معجم البلدان، ج 2، ص 492.

(136) مراصد الاطلاع، ج 2، ص 7.

(137) الأغاني، ج 4، ص 48.

(138) سيرنا هشام بن عبد الملك إلى دهلك فلم نزل بها حتى مات هشام واستخلف الوليد... وكان الوالي علينا الحاجاج بن بشر بن فيروز الديلمي. تاريخ الطبرى، ج 2، ص 1777.

(139) يروى للشاعر أبو الفتح، نصر الله بن عبد الله بن فلاكس الاسكتلندي، بيتان من الشعر يتعرض فيما دهلك الجزيرة المنفى ولحاكمها القائم على أمرها المسمى مالك بن شداد، قال فيهما:

وأقبح به دهلك من بلدة  
فكل أمـرىء حـلـها هـالـك  
كـفاك دـلـيـلاً عـلـى آثـهـا  
جـحـيم وـخـازـنـهـا مـالـك

أنظر: معجم البلدان، ج 2، ص 492. وغمي عن البيان، أن نشير إلى هذه التورية اللطيفة التي اشتغل عليها عجز البيت الثاني، إذا ما استذكرنا الآية الكريمة التي تجعل لنار جهنم خزنة موكلين بها وبين يساقون إليها، فيقول جل وعلا: "وقالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِخَزْنَةِ جَهَنَّمِ أَدْعُوا رَبَّكُمْ يَخْفَفُ عَنَّا يوْمًا مِّنَ الْعَذَابِ" سورة غافر (49:40) وكما ورد في تفسير هذه الآية فإن كبير خزنة جهنم يدعى مالك.

(140) لما علم يزيد بن المهلب بنية الخليفة عمر بن عبد العزيز بنفيه إلى جزيرة دهلك، جنونه وقال مستهجناً هذا القرار: "إنما يذهب إلى دهلك بالفاسق المربي الخارب" (والخارب: هو سارق الأبل خاصة، ثم نقل إلى كل أصناف السرقة اتساعاً في المعنى) أنظر: تاريخ الطبرى، ج 2، ص 1351؛ قارن: الكامل في التاريخ، ج 5، ص 50.



لأنه نفي إليها جماعة أخرى من الأشراف والفقهاء ورجال الفكر. ولكن هذا التعميم يؤكد على الأقل أن خلفاء بنى أمية لم يتهاونوا في معاقبة الخارجين على السنّة حفاظاً على القيم الأخلاقية في المجتمع الإسلامي، ولم يكونوا كما صورتهم دعاية خصومهم من فئات المعارضة السياسية وخاصة الشيعة<sup>(141)</sup>. فقد كان التهتك مخالفة توجب النفي في نظرهم. لعل أكثر من حظيت أخبار نفيه بالانتشار كان الشاعر المداني الأحوص<sup>(142)</sup>. وقد نصارات الروايات فيمن نفاه من خلفاء بنى أمية<sup>(143)</sup>، ولكنها تجمع على أن يزيد بن عبد الله هو الذي رده من منفاه، ونفي بدلاً منه قاضي المدينة عراك بن مالك لأنه هو الذي

(141) انظر عن هذه المسألة المقالة التي كتبها:

H.A.R. Gibb. "The Evolution of Government In Early Islam", in *Studies on the Civilization of Islam*, Boston, 1968, pp. 34-46.

وعن جذور النزاع والمنافسة أنظر: المقرizi، أحمد بن علي، النزاع والتخاصم فيما بين بنى أمية وبني هاشم، القاهرة، 1937، ص 15-16.

(142) يقال ابن الأحوص هو لقب لقب به هذا الشاعر، وإن اسمه هو عبد الله بن محمد بن عبد الله بن عاصم، كان جده عاصم بن ثابت بن أبي الألقم من الصحابة الانصار، قُتل في غزوة الرجبيع ولقب بعد موته "حمي التبر" لأن النحل حمت جمجمته بعد مقتله كي تمنع أهل مكة من التمثيل بجسده. وكان الأحوص قليل المروءة والدين وشاعراً هجاءً، وكان ينتمي بالأبنة. انظر ترجمته: الأغاني، ج 4، ص 40-56. وأنظر بعض التوارد المتعلق به في: المؤتلف والمختلف، ص 59-60؛ ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، (تحقيق م.ي. دي خويه) ليدن، 1904، ص 329-332؛ البغدادي، عبد القاهر بن عمر، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، (تحقيق عبد السلام هارون) القاهرة، 1968، ج 2، ص 16-20؛ الجمحى، عبد الله بن سلام، طبقات الشعراء الجاهليين والاسلاميين، بيروت (دون تاريخ) ص 205-208.

(143) جاء في رواية إن الخليفة عمر بن عبد العزيز هو الذي نفاه، انظر: الشعر والشعراء، ص 330. ويقال إن سليمان ابن عبد الملك هو الذي نفاه، انظر: الأغاني، ج 4، ص 48؛ خزانة الأدب، ج 2، ص 17. وتنذهب رواية ثلاثة إلى أن الوليد بن عبد الملك هو الذي أمر بنفيه، انظر: الشريف المرتضى، علي بن الحسين، أمالى المرتضى، (تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم) الطبعة الثانية، بيروت، 1967، ج 2، ص 65. ولكن رواية رابعة تعزو أمر البت في نفيه إلى والي المدينة أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم، دون أن يستشير الخليفة في ذلك. انظر: المؤتلف والمختلف، ص 60؛ قارن: الأغاني، ج 4، ص 45.

شهد على الأحوال قبل أن يُرسل إلى دهلك<sup>(144)</sup>. أما الأسباب التي ذكرت في نفيه فتتراوح بين مراودته لغلمان الوليد بن عبد الملك عن أنفسهم وبين هجائه لوالى المدينة وفقيهها ابن حزم أو فخره على سكينة بنت الحسين وتعاليه عليها، ينضاف إلى ذلك تهم أخرى في مجال التشبيب بنساء المدينة والتشهير بهن في أشعاره<sup>(145)</sup>. ولأسباب مشابهة، إلى حد ما، نفي الشاعر المشهور عمر بن أبي ربيعة إلى جزيرة دهلك<sup>(146)</sup>.

ولم تحفظ لنا المصادر أخباراً عن أناس آخرين نفاهم الأمويين على أرضية أخلاقية. ويمكن أن نفترض هذه الندرة بمثيل كثير من رواة الأخبار إلى طمس الطابع الإسلامي الديني عن الخلافة الأموية وووصم الخلفاء بالتهاون والفحش والفسق<sup>(147)</sup>، وهو ميل غذاء دون شك خلفاء الأسرة العباسية المناوئة في محاولة لاظهار أنفسهم بمظهر المخلص للإسلام والمسلمين من جور بني أمية وضلالاتهم<sup>(148)</sup>.

(144) أمالى المرتضى، ج 2، ص 65؛ قارن: الأغاتى، ج 4، ص 49.

(145) الأغاتى، ج 4، ص 43-49؛ قارن: خزانة الأدب، ج 2، ص 18-19؛ الشعر والشعراء، ص 330؛ المؤتلف والمختلف، ص 60. وقد وصفته بعض الروايات بأنه كان دني الفعال والأخلاق وأنه كان مأبونة. انظر: الأغاتى، ج 4، ص 43؛ قارن: المرزبانى، ابو عبيد الله محمد بن عمران، نور القبس المختصر من المقتبس، (تحقيق رودلف زيلهaim) فيسبادن، المانيا، 1964، ص 183.

(146) الشعر والشعراء، ص 349.

(147) انظر طرفاً من هذه الروايات في الفصول التي خصصت لترجمة بعض خلفاء بني أمية ، عند الطبرى والبلذري وابن الاثير والاصبهانى وغير ذلك.

(148) لكي يقف القارئ على جانب من تدخل الخلفاء ورجال الدولة في عمل الأخباريين والمؤرخين لتسويه صورة خصومهم السياسيين يكفى ان نشير الى مجموعة من الدراسات التي عالجت تطور علم التاريخ عند المسلمين منها: جواد علي "موارد تاريخ الطبرى"، مجلة المجمع العلمي العراقي؛ المجلد الاول، 1950، ص 143-231؛ المجلد الثالث، 1954، ص 16-56؛ المجلد الثامن، 1961، ص 425-436؛ انظر أيضاً:

Petersen E.I., '*Alī and Mu'āwiya In Early Arabic Traditions*', Copenhagen, 1964, p. 98; Rotter G., "Fur Überlieferung Einiger Historischer Werke Madā'īnīs in Tabarīs Annalen", *Oriens*, 23 (1974) Leiden, pp. 103-133; Goitein S.D.F., *Ansāb al-ashrāf of al-Balādhuri*. Vol. 5, Jerusalem, 1936, Introduction to the Ansāb; al-Dūrī 'Abd al-Azīz "The Iraqi School of History to the Ninth Century". *Historians of the Middle East*, ed. by Bernand Lewis and Holts, London, 1962, pp. 46-59.



وبمثل هذه الندرة أيضاً كانت التقارير عمن نفاهم الأمويون بتهم سياسية، ومع ذلك حفظت لنا بعض المصادر طرفاً من هذه الأخبار، فيروي المدائني عن جماعة المعزلة، تصفهم الرواية أنهم قدرية<sup>(149)</sup>، نفاهم هشام بن عبد الملك إلى جزيرة دهلك<sup>(150)</sup>. وفي هذا الصدد يمكن أن نرجع ندرة الأخبار إلى الإتجاه الجديد الذي أخذ يتبادر في عهد بنى أمية لاتباع أفسى وسائل العقوبة ضد المخالفين على ضوء تزايد مظاهر المعارضة واتخاذها الطابع المسلح العنيف، فأصبح القتل هو العقوبة الشائعة حتى في حالات المعارضة السياسية، ناهيك عن المعارضة المسلحة<sup>(151)</sup>، ومن هنا كان التكوص في عدد حالات النفي بعد أن صارت عقوبة هامشية إزاء عقوبة القتل.

ومن الجدير بالتنويه أنه على الرغم من التزاعات الداخلية والشخصية بين أفراد الأسرة الحاكمة، لم يحدث أن نقض المتنافسون من أبناء الأسرة الأموية قرارات سابقيهم بالنفي، بل أمضوا محكومية المنفيين بالرغم من الوساطات التي تهدف إلى ردهم من المنفى. هكذا فعل الخليفة عمر بن عبد العزيز عندما توسط لديه جماعة من أنصار المدينة

(149) يرى المعزلة أن تسميتهم "بالقدريّة" قد نشأت من قبل خصومهم تشويهاً لحركتهم ودعوتهم. وهم يصررون أن من يستحق هذه التسمية، ذات الطابع السلبي في نظرهم، إنما هم خصومهم من أهل السنة، راجع هذه القضية في: أبو القاسم البلخي، عبد الجبار، والجمحي، فضل الاعتزال وطبقات المعزلة، (تحقيق فؤاد سيد) تونس، 1974.

ونجد أن بعض المصادر التي تعود للمعزلة، لا تفتّأ تسمى أهل السنة إما بالمجبرة أو بالقدريّة، أنظر: الصاحب بن عباد، رسالة في الهدایات والضلالات، (تحقيق حسين علي محفوظ) طهران، 1955.

(150) تاريخ الطبرى، ج 2، ص 1777؛ قارن: لمولف مجھول، العيون والحدائق في أخبار الحقائق، (تحقيق م.ي. دي خوبه) ليدن، 1871، ص 132.

(151) للوقوف على هذه الحقيقة يجدر بنا أن نلقي نظرة على قوائم القتلى والمعتقلين في عدد من المصادر، لنتعرف على مدى شيوخ هذه العقوبة ضد خصوم الدولة ومعارضيها السياسيين. أنظر مثلاً: ابن حبيب، محمد بن حبيب البغدادي، "أسماء المعتقلين من الأشراف" نوادر المخطوطات، ج 2، ص 112-275؛ محمد بن حبيب البغدادي، المحبر، (تحقيق إيلازه ليختن شتيتر) دائرة المعارف العثمانية، الهند، 1361هـ، ص 478-494.



لرد الأحوص من منفاه من جزيرة دهلك<sup>(152)</sup>. وفعل الوليد بن يزيد بن عبد الملك الشيء ذاته عندما كلام في رد جماعة المعتزلة الذين نفاه عمّه هشام بن عبد الملك<sup>(153)</sup>. لم تخف عقوبة النفي بزوال الحكم الأموي وانتقال السلطة للأسرة العباسية، واستمرت على سابق عهدها؛ فكانت المعارضة السياسية سبباً كافياً لإيقاع هذه العقوبة، وظلت جزيرة دهلك، شطراً من الخلافة العباسية، منفى يُساق إليه خصوم السلطان. ففي أيام المنصور (754-775م) نفي أبناء والي خراسان، عبد الجبار بن عبد الرحمن، إلى جزيرة دهلك، بعد مقتل والدهم الذي تمرد على سلطة الخليفة في بغداد<sup>(154)</sup>. ولدينا بعض الإشارات التي توحى بأن جزيرة دهلك قد بقيت منفى للمعارضين حتى عهد هارون الرشيد (786-809م). فقد تحدثت رواية يسوقها الكندي عن تمرد حدث في هذه الجزيرة إبان حكمه<sup>(155)</sup>. وأكبر الظن أن الذين رفعوا شعار الثورة كانوا من بين عناصر المنفيين.

(152) أمالی المرتضی، ج 2، ص 65؛ الشعر والشعراء، ص 330.

(153) أخبرني عمرو بن شراحيل قال: سيرنا هشام الى دهلك فلم نزل بها إلى أن مات هشام وقام الوليد، فكلم علينا فأبى رتنا، العيون والحدائق، ص 132.

(154) تاريخ الطبری، ج 3، ص 135؛ قارن: الكامل في التاريخ، ج 5، ص 506.

(155) الکندي، محمد بن يوسف بن يعقوب، الولاة وكتاب القضاة، (تحقيق ر. غیست) لیدن، 1912، ص 503.



يعيش بين ظهارينا على هذا الكوكب وفقاً لاعتقاد شائع خلق آخر نكث من ذكرهم ونحسب في كثير من الأحيان حسابهم دون أن نراهم أو نسمعهم. أولئك هم الجن الذين ورد ذكرهم في القرآن والحديث وكتب الفقه والسيرة والأدب ومجاميع الشعر. سنتقي في هذا المقال ضوءاً على تصور العرب للجن في عهد ما قبل الإسلام وعهد ما بعده، وسنعرض لانعكاسات هذا التصور في حياتهم الفكرية والاجتماعية والأدبية مستثيرين بما وصل إلينا من أشعار ونواذر وما نقل إلينا من أخبار. ولكن قبل أن نخوض في هذه المسائل حري بنا أن نتوقف عند بعض الأوليات المتصلة بالجن وما هي، وما يتفرع عن تلك الأوليات من أمور.

(1)

### حقيقة الجن وجوده

ذكر الجن في القرآن الكريم في أكثر من مائة موضع<sup>(1)</sup>، ورأى علماء المسلمين في هذه الحقيقة دليلاً لا مراء فيه يثبت وجود الجن<sup>(2)</sup>، بل واحتجوا بذلك على بعض

1. ذكر الجن في اثنين وثلاثين موضعًا، وذكر بلفظ الشيطان في ثمانية وثمانية موضعًا، بينما ذكر بلفظ ليس في أحد عشر موضعًا. انظر الجنور (ج. ن. ن) (ش. ط. ن) و (ر. ل. س.). محمد فؤاد عبد الباقي. المعجم المفهرس لأنفاظ القرآن الكريم، مطبع الشعب، بيروت، 1378هـ.

2. يقول الراغب الأصبهاني في هذا الصدد: "ويشهد لحقيقة القرآن الذي لا يأثيره الباطل من بين بيده ولا من خلفه". الراغب الأصبهاني، محاضرات الأدباء، بيروت، 1961، ج٤، ص628. ويروى عن القاضي عبد الجبار قوله: "والذي يدل على اثنائهم أي كثير في القرآن تغنى شهرتها عن ذكرها".



الفلسفه وجماعة الدهريه الذين قطعوا بنفي وجود الجن إطلاقاً<sup>(3)</sup>. ولكن الدليل القرآني لم يقل من شأن الأدلة الأخرى التي تمثلت في أحاديث العرب وأشعارها، والتي يرى بعض العلماء أن النزاع فيها هو مكابرة على الحق والحقيقة<sup>(4)</sup>. فالعرب كغيرهم من الشعوب الساميّة، وشعوب الأجناس الأخرى، كان لهم جن توارثوا الاعتقاد بهم جيلاً بعد جيل<sup>(5)</sup>، وقد ألقى اعتقادهم بهم الرهبة في نفوسهم، فكانوا إذا ما ارتحلوا وأوغلووا في القفز وخفوا سطوتهم، استجروا بسيد الجن في تلك الناحية، عسى أن يكف عنهم الأذى<sup>(6)</sup>. وعلى الرغم من اختلاف العبارات المنقوله عنهم عند مخاطبتهم للجن<sup>(7)</sup>، فإنها جميعاً تعكس

الشبي، بدر الدين محمد بن عبد الله، أكام المرجان في أحكام الجن، القاهرة، 1362هـ، ص.5.  
وجريدة مع قواعد السنة الإسلامية فقد أعتبر الحديث النبوى دليلاً ثانوياً لإثبات وجود الجن. فيسوق الجاحظ طائفة من هذه الأحاديث للغاية نفسها. الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثالثة، بيروت، 1969، ج<sup>6</sup>، ص 223-224.

3. الكردي، حافظ الدين بن محمد، مناقب أبي حنيفة، بيروت، 1981، ص 330-331؛ قارن أيضاً: الحيوان، ج<sup>2</sup> ص 139؛ أبو الحسن الأشعري، علي بن أسماعيل، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد حمي الدين عبد الحميد، القاهرة، ج<sup>2</sup>، ص 128؛ التهانوي، محمد أعلى بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، بيروت، 1966، ج<sup>2</sup>، ص 262.

4. الدميري، كمال الدين. حياة الحيوان الكبير، بيروت (د.ت.)، ج<sup>1</sup>، ص 188.

5. S.H. Langdon. The Mythology of All the world. Plimpton Press. Norwood Mass. 1913. vol. 5. p. 362.

6. محاضرات الأنبياء، ج<sup>4</sup>، ص 630؛ قارن أيضاً: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1963، ج<sup>19</sup>، ص 405-406؛ أكام المرجان، ص 37-38؛ ابن إسحاق، محمد بن إسحاق بن يسار المطبلبي، السير والمغازي، تحقيق سهيل زكار، بيروت، 1978، ص 112؛ السهيلي، عبد الرحمن، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، القاهرة، 1967، ج<sup>2</sup>، ص 296-297، ص 305؛ القزويني، ذكرى بن محمد بن محمود، عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1970 ص 241؛ الحيوان، ج<sup>2</sup>، ص 217، ابن كثير، اسماعيل أبو الفداء بن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، بيروت، 1969، ج<sup>4</sup>، ص 428-429.

7. مثل ذلك قولهما "أنا عائد بسيد هذا الوادي". الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 217. أو "أنا مستجير بسيد هذا الوادي". محاضرات الأنبياء، ج<sup>4</sup>، ص 630. أو "أني أعود بعزيز هذا الوادي" السير والمغازي، ص 112؛ الروض الأنف، ج<sup>2</sup>، ص 297. أو "يا عامر الوادي جارك". تفسير ابن كثير، ج<sup>4</sup>، ص 429.



صورة مطابقة لسنن العرب الخاصة بالخمارة<sup>(8)</sup>، التي كانت واحدة من الترتيبات التي عارفوا عنها في جاهليتهم لضمان أنهم عندما كانوا يتنقلون تجارةً بين أسواقهم أو يسافرون عمّاراً أو زواراً إلى مجاراتهم ومواسيمهم<sup>(9)</sup>. ويتبين ذلك من مجموعة الألفاظ التي يتناولها الرواة عند إشارتهم إلى هذه العادة<sup>(10)</sup>. ويتبين كذلك من طريقتهم في التوجّه إلى الجنّ نفسه حيث يرون فيه "سيداً" ذا عشيرة وأهل، مثله في ذلك مثل أسياد العشائر من العرب، وقد تطرق القرآن الكريم إلى هذه الظاهرة، ضمن ما يورده من تصوير لأحوال العرب في عهود جاهليتهم<sup>(11)</sup>. وبين بعض المفسرين ما ترتب على هذه العادة من تجرّؤ الجنّ على العرب حتى ازدادوا على خوفهم خوفاً<sup>(12)</sup> وأدى الأمر ببعضهم إلى تقديم القرابين والهدايا للجنّ منعاً لأذاهم وتحصّناً منهم بها<sup>(13)</sup>. ولم يصل خوف العرب من الجنّ

8. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، 1968، ج٤، ص 253.

9. M. J. Kister, "Mecca and Tamim", J. E. S. H. O., 8 (1965) pp. 113-163.

10. منها لفظ "أمان". الروض الأنف، ج٢، ص 307. وللنظر "جوار" تفسير ابن كثير، ج٤، ص 428، وللنظر "خمارة". محاضرات الأدباء، ج٤، ص 630.

11. قرآن كريم، سورة الجن، 6:72 "وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنْسَانِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رُهْقَانًا".

12. قلما رأت الجن أنّ الأنس يعودون بهم من خوفهم منهم زادوهم رهقاً. أي خوفاً وبرهباً وذرعاً، حتى يقوّوا أشدّ منهم مخافة وأكثر تعوداً به. تفسير ابن كثير، ج٤، ص 428؛ آكام المرجان، ص 38.

13. فقد اعتادوا أن يذبحوا للجن ذبيحة إذا ما اشتري الرجل داراً أو استبّط عيناً أو ابتيأ بيته، زاعمين أن الجن لا تسترض أصحابها، ف جاء نبئ النبي (ص) عن ذبيحة الجن كبحاً للعرب آذاك. انظر: ابن الأثير، أبو السعادات محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والآثار، تحقيق الزاوي والطناجي، بيروت، 1963، ج٢، ص 153؛ لسان العرب، ج٢، ص 437، ج٣، ص 97؛ الشعالي، أبو منصور عبد الملك النيسابوري، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1965، ص 69؛ آكام المرجان، ص 80.

ومن الجدير بالتنويه أن نبئ النبي عن ذبيحة الجن، لم يقطع هذه العادة، بل ظلت معمولاً بها حتى ما قبل الخاصة. ويرى في هذا الصدد أن أحد الخلفاء قد استبّط عيناً بمكة فأمر بأن يذبح للجن لثلا يغوروا ماءها. آكام المرجان، ص 78-79. ومن طريف ما يرى في أن بعض العرب إذا طالت بأحدهم العلة واستشرى مرضه قدم للجن هدايا من حنطة وشعير وثير يحملونها على جمال مصنوعة من طين عسى أن ينيل من مرضه. وقد أورد ابن أبي الحميد بعض الأشعار التي تشير إلى هذه العادة، منها قول

بعضهم:

إِحْمِلْ إِلَى الْجِنِّ حِمَالَاتٍ وَضَيْمٌ

قَالُوا وَقَدْ طَالَ عَنَائِي وَالسَّقْمٌ



عند هذا الحد فحسب، بل وصل بهم الأمر إلى حد عبادته، كعبادتهم لآلهتهم وأصنامهم. فنقل ابن الكلبي أن أحد بطون خزانة وهم رهط طلة الطلحات كانوا يعبدون الجن وبسبب ذلك نزل فيهم بعض القرآن<sup>(14)</sup>.

ويسوق الجاحظ في معرض تعليمه لاستيحاش العرف وخوفهم من الجن ما رواه عن أبي إسحاق إبراهيم النظام، فيقول: "أصل هذا الأمر وابتداؤه أنَّ القوم لما نزلوا بلاد الوحش عملت فيهم الوحشة، ومن انفرد وطال مقامه في البلاد والخلاء والبعد من الأنس استوحش، ولا سيما مع قلة الأشغال والمذاكرين. والوحدة لا تقطع أيامهم إلا بالمنى أو بالتفكير، والفكر ربما كان من أسباب الوسوسة"<sup>(15)</sup>. ويقول في موضع آخر: "إذا استوحش الإنسان تمثل له الشيء الصغير في صورة الكبير، وارتتاب وتفرق ذهنه وانتقضت أخلاقه فرأى ما لا يرى وسمع ما لا يسمع، وتوهم على الشيء اليسير الحقير أنه عظيم جليل"<sup>(16)</sup>.

ترسخ وجود الجن في أذهان العرب وارجعوا وجوده إلى غابر الأيام قبل أن يخلق آدم أبو البشر، وزعموا أن الجن قد سبقو الأنس في عمارة الأرض والإقامة عليها بأمد طويل، ولكن عمارتهم الأرض لم تدم إلى ما شاء الله، حيث طغوا وتحاسدوا فيما

---

وقال آخر:

فِي لَيْلٍ أَنَّ الْجِنَّ جَازُوا حَمَالَتِي

وقال ثالث:

أَرَى أَنَّ جِنَّ النُّورِيَّةَ أَصْبَحُوا

حَكَلَتْ وَلَمْ أَفْلِيْهِمْ حَمَالَةً

شَرْحُ نَهْجِ الْبَلَاغَةِ، ج١، ص 419-418.

وَزُحْزَحَ عَنِّي مَا عَنِّي مِنِ السَّقْمِ

وَهُمْ بَيْنَ غَضْبَبَانِ عَلَيَّ وَآسِفَ

تُسْكُنُ عَنْ قَلْبِي مِنِ السَّقْمِ تَالِفَ

14. ابن الكلبي، هشام بن محمد، كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي بشاش، القاهرة، 1936، ص 34، قارن أيضًا: أكمل المرجان، ص 122؛ أبو نعيم الاصبهاني، حمد بن عبد الله، دلائل النبوة، بيروت، ج 6، ص 126.

15. الحيوان، ج 6، ص 249.

16. نفس المصدر، ج 6، ص 250؛ قارن أيضًا: شرح نهج البلاغة، ج 19، ص 413؛ محاضرات الأدباء، ج 4، ص 630.



بِنْهُمْ فَسَلَطَ اللَّهُ عَلَيْهِ مَلَائِكَتَهُ فَمَزَقُوهُمْ كُلَّ مَزْقٍ<sup>(17)</sup>، وَأَسْرَوْا إِلَيْهِمْ وَصَعَدُوا بِهِ إِلَى السَّمَاوَاتِ حِيثُ ظَلَّ هُنَاكَ إِلَى أَنْ أَهْبَطَ فِيهَا إِلَى الْأَرْضِ بَعْدَ أَنْ أَمْرَهُ اللَّهُ بِالسُّجُودِ لِآدَمَ فَلَبِيَ<sup>(18)</sup>. وَكَانَتْ مَدَةُ مَلْكِهِ فِي الْأَرْضِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ آدَمَ تَقْارِبَ الْأَلْفِ سَنَةً<sup>(19)</sup>. وَكَانَ إِلَيْهِمْ كَمَا هُوَ حَالُ آدَمَ أَبًا لِلْجِنَّةِ وَالشَّيَاطِينِ، فَكَا تَنَاسَلَ الْبَشَرُ مِنْ صَلْبِ آدَمَ صَارَ لِإِلَيْهِمْ ذُرِيَّةً مِنْهُ<sup>(20)</sup>. وَلَكِنَّ هَذِهِ الذُّرِيَّةِ لَمْ تَكُنْ نَتَاجًاً مِنْ تَزاوِجٍ بَيْنَ ذُكُورِ الْجِنِّ وَإِنَاثِهَا كَمَا هُوَ حَالٌ فِي تَنَاسُلِ بَنِي الْبَشَرِ، لِأَنَّ إِلَيْهِمْ يَتَكَاثِرُ ذَاتِيًّا، فَهُوَ الَّذِي يَخْصِبُ نَفْسَهُ بِنَفْسِهِ بَعْدَ أَنْ زُوَّدَهُ

17. فَيَرُوِيُّ فِي هَذَا الصَّدَدِ، أَنَّ اللَّهَ لَمَّا خَلَقَ الْأَرْضَ أَهْبَطَ إِلَيْهَا الْجِنَّةَ وَاسْكَنَهُمْ فِيهَا، وَأَغْدَقَ عَلَيْهِمْ مِنْ نَعْمَهِ وَالآتِهِ، ثُمَّ طَغُوا بَعْدَ ذَلِكَ وَأَكْثَرُوْا فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِمْ مَلَائِكَتَهُ فَأَجْلَوْهُمْ عَنِ الْأَرْضِ فَلَادُوا فِي أَطْرَافِ الْجِبَالِ وَجُزَّاَتِ الْبَحَارِ. *عِجَابُ الْمُخْلوقَاتِ*، ص 233-234؛ قَارِنْ أَيْضًا: *الْمَسْعُودِيُّ*، عَلَى بَنِ الْحَسِينِ بْنِ عَلِيٍّ، *مَرْوِجُ الْذَّهَبِ وَمَعْدَنِ الْجَوَهِرِ*، تَحْقِيقُ بَارِبِيَّهُ دِيْ مَنَارِ، بَارِيس، 1865، ج<sup>1</sup>، ص 50؛ *لِسَانُ الْعَرَبِ*، ج<sup>13</sup>، ص 97؛ أَبُو حَاتَّمِ الرَّازِيُّ، أَحْمَدُ بْنُ حَمْدَانَ، *كِتَابُ الزَّيْنَةِ*، تَحْقِيقُ حَسِينِ الْهَمَذَانِيِّ، الْقَاهِرَةُ، 1958، ج<sup>1</sup>، ص 171؛ أَبُنْ قَتِيَّةِ، عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُسْلِمَ، *كِتَابُ الْمَعْلُوفِ*، تَحْقِيقُ ثُرُوتِ عَكَاشَةَ، الطَّبْعَةُ الثَّانِيَةُ، الْقَاهِرَةُ، 1969، ص 14؛ الطَّبْرِيُّ، مُحَمَّدُ بْنُ جَرِيرٍ، *تَارِيخُ الرَّسُولِ وَالْمُلُوكِ*، تَحْقِيقُ م. ي. دِيْ خُويَّهُ، لِيدَنْ، 1879-1901، ج<sup>1</sup>، ص 81؛ الزَّبِيْدِيُّ، مُحَمَّدُ مُرَنْظِيُّ، *تَاجُ الْعَرَوْسِ* فِي شَرْحِ الْقَامُوسِ، بَيْرُوت (د.ت.) ج<sup>9</sup> ص 165؛ مُحَمَّدُ بْنُ حَبِيبٍ، الْمُهَبِّرُ، تَحْقِيقُ إِبْلِيزَةِ لِيَخْنَنَ، حِدَادُ الْهَنْدِ، 1361هـ، ص 392؛ *الْمَسْعُودِيُّ*، عَلَى بَنِ الْحَسِينِ، أَخْبَارُ الزَّمَانِ، الطَّبْعَةُ الْرَّابِعَةُ، بَيْرُوت، 1980، ص 33؛ الْابْشِيْهِيُّ، شَهَابُ الدِّينِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ، *الْمُسْتَطْرُفُ* فِي كُلِّ فَنٍ مُسْتَظْرِفٍ، (سُخْنَةُ مُصْوَرَةٍ عَنْ طَبْعَةِ بُولَاقِ، الْقَاهِرَةِ 1379هـ)، بَيْرُوت، (د.ت.) ج<sup>2</sup> ص 131؛ أَبُنْ الْجَوْزِيِّ، أَبُو الْفَرْجِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، *مَرَأَةُ الزَّمَانِ*، Ms. British Museum, Or. 2415, fol. Llb. ولعل هذه الرواية تذكرنا بقصة الطوفان التي ورد ذكرها في الكتب المقدسة وقصص الأنبياء.

18. *تَارِيخُ الطَّبْرِيِّ*، ج<sup>1</sup>، ص 84-85. وقد روى أن الحية هي التي ساعدت إيليين في الانتقال من الأرض إلى السماء حيث حملته بين نابيها. *الْمَعْلُوفُ*، ص 15.

19. *مَرَأَةُ الزَّمَانِ* (نفسه) ورقة 11 (ب). وجاء في رواية أخرى أن أول من ملك الأرض من الجن هو جيومرت ثم ورثه ابنه طهمورت ثم أوشينيك. *الْمُهَبِّرُ*، ص 392.

20. *تَقْسِيرُ ابْنِ كَثِيرٍ*، ج<sup>3</sup>، ص 528؛ قارن أيضًا: *مَرَأَةُ الزَّمَانِ* (نفسه) ورقة 10 (ب). وورد أيضًا أن أبا الجن كان "شومان" وليس إيليين. القمي، محمد بن علي بن بابويه القمي، *علَى الشَّرَاعِيَّ*، *النَّجَفُ*، العراق، 1966، ص 593-594.



الله باعضاء التذكير وأعضاء التأييث معاً<sup>(21)</sup>، ولكنه لا يلد كما يتولد الناس بل يلْجَح كالطير فيبيض ويفرخ<sup>(22)</sup>. ولما كان تكاثر الجن على هذا النحو، فليس من المستغرب أن نجد بعض الروايات تقدر عدد الجن بالنسبة إلى الأنس كنسبة أثنتين إلى واحد<sup>(23)</sup>. بينما تذهب بعض التقديرات إلى جعل هذه النسبة أعلى من ذلك بكثير<sup>(24)</sup>. وهم على كثرة عددهم ينتظرون في قبائل تعود بنسبتها إلى الآباء الأوائل الذين انحدروا منهم، وقد سمعت الروايات الإسلامية بعض قبائلهم فجعلت "بني الشيطان" أكثر قبائل الجن عدداً<sup>(25)</sup>، وسمت سبع قبائل آخر كان من بينها قبائل مؤمنة وأخرى كافرة<sup>(26)</sup>، العرب في تصوّرهم هذا للبنية

21. مناقب أبي حنيفة، ج<sup>2</sup> ص 335-336؛ قارن أيضاً: المستطرف، ج<sup>2</sup>، ص 131. ومن طريف ما يروى في هذا المعنى أن رجلاً سأله الشعبي يوماً: ما اسم امرأة إيليس؟ فقال الشعبي: "ذلك نكاح ما شهدناه". المارودي، أبو الحسن، علي بن محمد بن حبيب، أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، القاهرة، ص 300.

22. المستطرف، ج<sup>2</sup>، ص 131. وقد اختلفت الروايات في عدد البيض الذي يضعه، فيقال أنه باض خمس بيضات وهذا كان أصل ذريته. ويقال أنه يضع كل يوم عشر بيضات يخرج من كل بيضة سبعون شيطاناً، أنظر: مناقب أبي حنيفة، ج<sup>2</sup>، ص 335-336. ويقال أنه يخرج من كل بيضة ستون ألف شيطاناً. أنظر: المستطرف، ج<sup>2</sup>، ص 131. وجاء في رواية ينقلها المسعودي عن وهب بن منبه ومحمد بن إسحاق أن الله قد خلق من إيليس زوجته كما خلق حواء من آدم. فلما غشياها حملت منه وباضت إحدى وتلتين بيضة خرجت منها كل أنواع الجن والشياطين. كل صنف منها خرج من بيضة واحدة. مروج الذهب، ج<sup>3</sup>، ص 320-321.

23. قال وهب بن منبه: الخلق بنو آدم وبنو إيليس، بنو آدم الثلث وبنو إيليس الثلثان"، المرزباني، محمد بن عمران، نور القيس، المختصر من المقتبس، تحقيق رولف زلهايم، فيسبادن، 1964، ص 349.

24. إذ جعلت نسبة الأنس من الخلق عامة كنسبة واحد إلى ألف. بينما جعلت نسبة الجن والشياطين كنسبة تسعة وسبعين إلى ألف. أكام المرجان، ص 11.

25. الديار الكبرى، حسين بن الحسن، تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفس، القاهره، 1283هـ، ج<sup>1</sup>، ص 304؛ الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 231؛ أبو العلاء المعربي، رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبد الرحمن، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1963، ص 291.

26. من القبائل المؤمنة ذكر بنو أئيش أو أقفيش، في رواية أخرى، أنظر: الروض الأنف، ج<sup>2</sup>، ص 316-317؛ قارن أيضاً: أكام المرجان، ص 127-128. أما القبائل الأخرى التي ذكرت فهي: بنو الدُّرَنَّيَّس، رسالة الغفران، ص 298. "الزوَّابِعُ" وهم من نسل زَوَّابِعَةِ الجِنِّيِّ وكأنوا أصحاب الرُّهْجَ



الاجتماعية للجن إنما يضعونهم في مرتبة موازية لمراتبهم في الأنساب، فهم مثلهم ينتمون إلى قبائل مميزة ينتمي أفرادها إلى آباء معروفي، وامتداداً لهذا التصور فهم يجعلون الجن كل إقليم عظيماً يلقبونه بنفس الألقاب التي تمنح لزعماء النواحي البارزين. فعلى سبيل المثال لا الحصر، جعلوا الجن اليم زعيمًا ولقبوه أمير الجن<sup>(27)</sup>. مثلاً لقبوا زعيم الجن في الهند وببلاد الشام بعظيم الجن<sup>(28)</sup>.

وكما جعلوا من إيليس أباً لجنس الجن عامة، فقد ميزوا من ذريته بضعة أولاد نسبوهم إليه، وجعلوا اعتماده عليهم من دون أبنائه لإيقاع الأذى ببني البشر<sup>(29)</sup>. ولم تقت الروايات عند ذكر عددهم فحسب بل تعدى الأمر إلى ذكر أسمائهم ووظيفة كل واحد منهم<sup>(30)</sup>. وعند الرجوع إلى هذه الوظائف فإنه يتضح بجلاء أنها تعكس الأعمال المنكرة التي نهى الله عباده عن ارتكابها. فقد جعل ثيراً على المصائب، يأمر بالثور وشق الجبوب ولطم الخدود ودعوى الجاهلية. وجعل الأغورَ على الزنا يأمر به ويزينه للذكر والأنثى، وجعل مسوطاً على الكذب يلقي الخبر في أذن الرجل ويوجهه صدقه فيفسو بين الناس، وجعل داسماً على الواقعة بين الرجل وزوجته يثير بينهما الحقد والتباغض، وجعل زلثيراً

والقتام والتشوير. انظر: الحيوان، ج<sup>6</sup> ص 231. "بني غزوان". لسان العرب، ج<sup>5</sup>، ص 89. "بني شعبان وبني قيس"، تفسير ابن كثير، ج<sup>4</sup>، ص 170. "بني شبقنان". الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 231.

27. تاريخ الخميس، ج<sup>1</sup>، ص 249.  
28. فظيع شياطين الهند يقال له تكوير، وعظيم شياطين الشام يقول له ترکاذاب. الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 232. وتذكروا هذه الألقاب التي عرف بها كبار قادة الأمم التي غلب عليها العرب أيام الفتح، كعظيم الروم، وعظيم الفرس، وغير ذلك.

29. المحبر، ص 395؛ قارن أيضاً: مرآة الزمان (نفسه) ورقة 12 (ب).  
30. فالمشهور الذي تكاد تجمع عليه الروايات أن عددهم خمسة أولاد هم: ثيرا، ذاتيم، مسوط، الأغور، زلثيرا، انظر: عجائب المخلوقات، ص 234؛ ابن الجوزي، أبو الفرج بن عبد الرحمن، تلبيس إيليس، المطبعة المنيرية، القاهرة (د.ت)، ص 32-33؛ المحبر، ص 395؛ مرآة الزمان، (نفسه) ورقة 12 (ب).  
محمد، أحيا علوم الدين، القاهرة، 1967، ج 3، ص 50؛ مرآة الزمان، (نفسه) ورقة 12 (ب).  
هذا رواية أخرى تجعل عددهم أتنى عشر ولداً، وروي عن مقاتل أن عددهم قد بلغ الفا. مرآة الزمان (نفسه)، ورقة 12 (ب).



على السوق، يركز رايته فيه يثير بين أهل الخصومات والجدال<sup>(31)</sup>. وذكرت بعض المصادر عدداً آخر من أولاد إيليس سمنهم بأسمائهم وجعلت لكل منهم وظيفة يوكل بادائتها لغواية الناس وجرّهم إلى ارتكاب المعاصي<sup>(32)</sup>. ومن خلال نظرة ثانية إلى هذه الروايات يتبيّن قصد المفسرين منها، فهي تهدف، دون شك، إلى توكيد مصداقية العهد الإلهي لإيليس عند طرده، من الجنة حيث هدد بإغواء عبد الله وتزيين الفاحشة لهم<sup>(33)</sup>.

وبالرغم مما شاع عن الجن من القدرة على القيام بخوارق الأعمال التي تقوّق حد الخيال<sup>(34)</sup>، فإنهم ليسوا نسقاً واحداً، ففيهم القوي وفيهم الضعيف. ويروى في هذا الصدد أن الجن طبقتان: الجن وهم أعلى الجن وأشدّهم، والجِن (بالحاء المهملة) وهم أخفض الجن وأضعفهم<sup>(35)</sup>، ويتصورون عادة على هيئة الكلاب الجائعة التي تحتاج إلى من يلقى لها

31. أكام المرجان، ص 179-177؛ قارن أيضاً: تلبيس إيليس، ص 22-23؛ المحبر، ص 395؛ إحياء علوم الدين، ج<sup>3</sup>، ص 50؛ عجائب المخلوقات، ص 234؛ مرأة الزمان (نفسه) ورقة 12 (ب).

32. ففي رواية عن كعب الأحبار أن من أولاده: المذهب، خنزب، هفاف، مُر. الوَلَهَانُ وَالْمُنَعَاضِيُّ، وأنهم كلُّفوا بالمهام التالية على التوالى: ردُّ العلماء إلى البدع، إلقاء النوم والنعاس على المصليين، شرب الخمرة، الجنون للغلمان واللواط، الوسوسة عند الوضوء وإفساء الأسرار. انظر: مرأة الزمان (نفسه) ورقة 12 (ب) - 13 (أ). وقيل أن المذهب موكل بالعبداد والنُّسَاك يزيّن لهم انتقال الكرامات ليقتهم بذلك. انظر: عجائب المخلوقات، ص 237؛ المنسطروف، ج<sup>2</sup>، ص 132. وروي أن الوَلَهَان ي تعرض لركاب السفن في البحر فيفك بهم. عجائب المخلوقات، 237.

33. قال ربُّ فانيطنى إلى يوم يبعثون. قال فأئنك من المنظرين، إلى يوم الوقت المعلوم. قال ربُّ بما أغويتني لاريتن لهم في الأرض ولا غريتهم أحجعين. سورة الحجـر، 15: 36، وانظر أيضاً: سورة ص، 38: 79.

34. انظر أمثلة مما ينسب إلى الجن من أفعال خارقة: نور القبس، ص 308؛ محاضرات الأدباء، ج<sup>4</sup> ص 632؛ الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 186؛ مقالات الإسلاميين، ج<sup>2</sup>، ص 124-125؛ ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله، تاريخ مدينة دمشق، تهذيب احمد بدران، الطبعة الثانية، بيروت، 1979، ج<sup>6</sup> ص 272-264.

35. مروج الذهب، ج<sup>4</sup>، ص 11؛ قارن أيضاً: الحيوان، ج<sup>7</sup>، ص 177؛ ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، الاستيقاق، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، بيروت، 1979، ص 548.



شيء تأكله<sup>(36)</sup>. وقد تصورها العرب من الضعف بحيث يستطيع الرجل العادي ان يصارعها فيصرعها مرة ومرتين، لهزّتها وضاللة خلقها<sup>(37)</sup>. وزعموا على هذا الأساس أن العادة من الجن إنما هم الشياطين الذين ولدهم إيليس<sup>(38)</sup>، وهم مع ذلك ينزلون مراتب حسب تفاوتهم في القوة والقدرة، فلأنى هذه المراتب مرتبة الشيطان الذي يمتاز بالخبث والتعرم. فإذا زاد على ذلك وقوى على البنيان والحمل الثقيل سمي مارداً، فإن زاد عن ذلك فهو عفريت، وإنما إذا زاد عن هذه المرتبة فهو عقري<sup>(39)</sup>.

(2)

## رؤيه الجن وتصوُّره

لا يصعب على المتفحص للآراء الخاصة برؤيه الجن وظهوره لعين الناظر أن يميز بين فتئين من الروايات، الفتئ الأولى ذات توجّه إسلامي محض، والفتئ الأخرى ذات توجّه جاهل موروث. إذ تتطلّق الفتئ الأولى عما يقطع به القرآن الكريم، من أن البشر لا يرون الجن بينما يستطيع الجن أن يروهم رأي العين<sup>(40)</sup>، ومع ذلك فعلماء المسلمين على أقوال ثلاثة في هذا الشأن، فطائفة تقول بعدم جواز رؤيتهم في الدنيا إلا إذا أريد لرؤيتهم أن تكون شاهداً ودليلاً على نبوة النبي<sup>(41)</sup>، كما كان الأمر على عهد سليمان (ع)<sup>(42)</sup>،

36. الحيوان، ج<sup>2</sup>، ص 131، قارن أيضاً: ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، تحقيق محمد زهري النجار، بيروت، 1972، ص 344.

37. حياة الحيوان الكبri، ج<sup>2</sup> ص 169-170.

38. آكام المرجان، ص 7.

39. الحيوان، ج<sup>1</sup>، ص 291؛ ج<sup>6</sup>، ص 190؛ قارن: آكام المرجان، ص 8. وهي نسبة إلى موضع يسمى عقير نسوا الجن إليه لتمييزهم عن غيرهم من الجن بالخبث والقوة والغرامة، المضاف والمنسوب، ص 182.

40. ويقال أن المارد هي صفة الشيطان فحسب، كتاب الزينة، ج<sup>1</sup>، ص 234.

41. "إنه يرزاكم هو وقبيلاؤه من حيث لا ترؤتهم". الأعراف، 7 : 26.

42. مقالات الإسلاميين، ج 2، ص 127.



ونفت طائفة أخرى رؤيتهم بإطلاق، بينما ذهبت طائفة ثالثة إلى جواز رؤيتهم في الدنيا من غير أن تجعل دليلاً على النبوة<sup>(43)</sup>. وتمشياً مع هذا التصور فقد وضع الرواية على لسان أحد الجن أن عدم استطاعة البشر رؤيتهم كانت أحد مطالب ثلاثة سألها إيليس ره يوم طرده من الجنة<sup>(44)</sup>. ويشدد الفقهاء في هذا الأمر كثيراً، حيث وصل بهم الأمر إلى رد شهادة المسلم الذي يدعى رؤية الجن، لأن عدالته تتৎفض من جراء ذلك<sup>(45)</sup>. ورأوا بأن إطلاق هذا الاسم على الجن قد نشا بسبب اجتنابهم (أي استثارهم) عن الأ بصار، ولأنهم استجنوا من الناس فلا يرؤون<sup>(46)</sup>. مع العلم أن هناك بعض الإشارات التي تربط بين هذا اللفظ وبعض الألفاظ ذات الدلالة الدينية في لغة أهل الحبشة كما يرى نلديه، كما ويعتمل أنها تعرب بكلمة (Genius) اللاتينية. ولا يجب أن يغيب عن البال في هذا الصدد، حرص اللغويين العرب الدائب لإرجاع الألفاظ الأعجمية إلى أصول عربية تضرب جذورها في القدم إلى أيام الجاهلية، بحيث أصبح هذا الحرص منهجاً لم يحد عنه إلا نفر قليل منهم<sup>(47)</sup>.

أما روایات الفئة الثانية فأنها لا تثبت إمكانية رؤية الجن فحسب، بل تؤكد أن العرب في جاهليتهم كانوا يرون الجن تَعرض لهم في أسفارهم فيخاطبونها وتخاطبهم ويضربونها وتضربهم<sup>(48)</sup>. وكثيراً ما روي عنهم أنهم نزلوا بجموع كبيرة من الجن تتع متازلهم بالخيام والقباب والناس، ثم ما يلبثون أن يفقدوهم<sup>(49)</sup>. وقد روي على لسان عبد

42. آكام المرجان، ص 20-21.

43. مقالات الإسلاميين، ج<sup>2</sup>، ص 128.

44. ابن أبينا سأل أن نرى ولا نرى: آكام المرجان، ص 86.

45. نفس المصدر، ص 21.

46. لسان العرب، ج<sup>13</sup>، ص 95، ص 92-93، ص 97-98؛ آكام المرجان، ص 6؛ كتاب الزينة، ج<sup>1</sup>، ص 172-176؛ مرآة الزمان (نفسه) ورقة 10 (ب)؛ تاج العروس، ج<sup>9</sup>، ص 165.

47. الحوت، محمود سليم، في طريق الميثولوجيا عند العرب، بيروت، 1955، ص 219؛

B. C. Macdonald, v. "Djinn" Encyclopedia of Islam, 2<sup>nd</sup> edition.

48. أبو الجوليقي، أبو منصور، موهوب بن أحمد، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة، 1969، ص 51-51.

49. الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 200؛ آكام المرجان، ص 35، محاضرات الأدباء، ج<sup>4</sup>، ص 630.



الله بن مسعود وصف لإحدى قوافل الجن عندما وفدهم على النبي (ص) ليلة الجن إذ شبههم بالزُّط يسيرون على قارعة الطريق يتبع بعضهم بعضاً<sup>(50)</sup>. وعندما تظهر الجن للعيان، فإنها تتشكل على صور شتى، فظهر في صورة الأنس والبهائم والطير والزواحف<sup>(51)</sup>. وتزعم العامة أن قدرة الجن على التشكيل في هذه الصور ليست نابعة عن قدرة ذاتية، وإنما الله هو الذي ملّكهم هذه القدرة أن يتحوّلوا كيما يشاءوا<sup>(52)</sup>. وقد نطرق أبو العلاء المعربي إلى هذه الظاهرة عندما وضع على لسان بطله ابن القارح أثناء تجواله في الجنة الحوار التالي مع بعض الجن: "فيقول: ابن القارح للجن: ما لي أراك أشيب وأهل الجنّة شباب؟ فيقول: إن الأنس أكرموا بذلك وأحرمناه. لأنّا أعطينا الحولَة في الدار الماضية، فكان احذنا إن شاء صار حية أو عصفوراً أو حماماً. فمُنعوا التصور في الدار الآخرة وتركنا على خلقنا لا نتغير". وكان قائل الأنس يقول: "أعطينا الحيلة وأعطي الجنَّةَ" <sup>(53)</sup>. وأكثر ما تتصور الجن على صورة الحيات والكلاب إلى درجة عَدَّت معها صنفاً خاصاً من أصناف الجن<sup>(54)</sup>. ولدينا أكثر من رواية في أكثر من مناسبة تبين أن

50. القرطبي، محمد بن أحمد الانصاري، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، 1967، ج<sup>16</sup>، ص 213؛ قارن أيضاً: الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، السيرة النبوية، تحقيق حسام الدين القنسي، بيروت، 1981، ص 125؛ أكام المرجان، ص 53؛ الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 200.

51. أكام المرجان، ص 18-19؛ الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 220؛ مقالات الإسلاميين، ج<sup>2</sup>، ص 128.

52. الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 220.

53. رسالة الغفران، ص 53.

54. المنقى الهندي، كنز العمال، تحقيق: صفوة السقا وبكري حيانى، بيروت، 1979، ج<sup>6</sup>، ص 143؛ قارن أيضاً: تفسير ابن كثير، ج<sup>3</sup>، ص 528؛ مرآة الزمان (نفسه) ورقة 10 (ب)؛ أكام المرجان، ص 17؛ كتاب الزينة، ج<sup>1</sup>، ص 171. وأكثر ما يظهر على هيئة كلب أسود، ولذلك روى عن النبي قوله: "ولا أن الكلاب أمة لأمرت بقتلها ولكن خفت أن أبيد أمة". فاقتلوا منها كل أسود بهم فإنه جنها". وروي عنه كذلك أن الكلب الأسود يقطع الصلاة. فقيل له: "ما بال الأحمر والأبيض؟ فقال: الكلب الأسود شيطان". أكام المرجان، ص 22؛ قارن: مرآة الزمان (نفسه) ورقة 11 (أ). وجاء في رواية أن الجن قد تتصور على هيئة الكلب الأصفر. انظر: M. S. Cambridge, or. 1485. fol. 167a.

على هيئة الحية. انظر: مختلف الحديث، ص 340؛ لسان العرب، ج<sup>13</sup>، ص 239؛ أكام المرجان، ص 19. وقد يتتصور على هيئة العقارب، وذلك لما روى من حديث النبي قوله: "اقتلو الأسودين ولو كنتم في الصلاة، الحية والعقرب". مرآة الزمان (نفسه) ورقة 11 (أ)؛ النهاية في غريب الحديث والأثر،



الجن كانوا يظهرون بصورة الأنس، فقد أتى الشيطان قريشاً في صورة سراقة بن مالك بن جعشن لما أرادوا الخروج إلى بدر، واتاهم في صورة الشيخ النجدي لما اجتمع ملأهم في دار الندوة للتشاور في أمر رسول الله عندما استفحلا أمره قبل الهجرة إلى المدينة<sup>(55)</sup>. وكان يأتي مجاهد بن جبر على صورة شيخه ابن عباس إذا قام للصلوة<sup>(56)</sup>. ومرة أخرى نجد أن الذريعة لاستيعاب المجتمع الإسلامي لفكرة تصور إيليس على صورة البشر، هي السنة الإسلامية نفسها. فيورد الجاحظ في هذا السياق أن العامة إنما قاسوا تصور الجن بهذه الصورة على تصور الملائكة أيضاً بصور البشر، حيث تصور جبريل في صورة دحية بن خليفة الكلبي، وتصور الملائكة الذين أتوا مريم ولوطاً وداود في صورة الأدميين<sup>(57)</sup>.

وعلى الرغم من تعدد الصور التي يظهر فيها الجن، فإنه قلماً يظهر في صورته الحقيقة التي صوره الله بها. فقد كان إيليس، أبو الجن، غاية في الزينة وجمال الصورة حتى لقبوه طاووس الملائكة لذلك<sup>(58)</sup>. ولكنه لما عصى ربّه وأبى السجود لأنم أنزل الله به عقابه، فغير صفتة وحالته وبدل اسمه ومكانه، فأول ما تغير منه صورته فُقِحَّ غاية القبح<sup>(59)</sup>، حتى صار قبحه مضرب الأمثال، فلما أراد الله أن يُجسّدَ للعرب صورة حسيّة

ج<sup>2</sup>، ص 419. وقد جان أن الجن قد يتصور على هيئة القرنف، انظر: حياة الحيوان الكبri، ج<sup>2</sup>، ص 231-230.

55. آكام المرجان، ص 18-19؛ قارن أيضاً: دلائل النبوة، ج<sup>1</sup>، ص 63-64؛ الروض الافت، ج<sup>5</sup>، ص 223-224؛ البلذري، احمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، تحقيق محمد حميد الله، القاهرة، 1959، ج<sup>1</sup>، ص 295؛ الحيوان، ج<sup>1</sup>، ص 299؛ المقرizi، احمد بن علي، إمتاع الأسماع بما للرسول من الآباء والأموال والحفدة والمعتاد، تحقيق محمود محمد شاكر، الطبعة الثانية، قطر (د.ت.) 128.

56. آكام المرجان، ص 20.

57. الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 221.

58. تقصّ إحدى الروايات أن إيليس كان يأتي إلى يحيى بن زكرياء،نبي الله ، فلما تراءى ليحيى بصورة غاية في القبح سأله وقال: ويحك! ما الذي شوء خلقتك؟ فقال: كنت طاووس الملائكة فعصيت ربّي فسخني في أحسن صورة، وهي ما ترى". مرآة الزمان (نفسه) ورقة 12 (أ).

59. تاريخ الخميس، ج<sup>1</sup>، ص 51.



القبح ضرب لهم مثلاً "رؤوس الشياطين"<sup>(60)</sup>، وهو نوع من الشجر منكر الصورة كريه المنظر ينبت في أرض اليمن<sup>(61)</sup>. ويبدو أن الجن في صورته الحقيقة لم يظهر إلا أمام الأنبياء، فقد ظهر مرة أمام يحيى بن زكريا وظهر الأخرى أمام محمد بن عبد الله، وفي كلتا الحالتين، تبدى القبح في أبغض صورة تقشعر لها الأبدان: "فإذا هو مشوه الخلق كريه المنظر، جسده جسد خنزير، ووجهه وجه قرد، وعي睛اه مشوقةتان طولاً، وأسنانه كلها عظام واحد، وله لحية زائدة في منكبيه، وله يدان آخر اوتان في جانبيه وأصابعه خلقة واحدة"<sup>(62)</sup>. وكما تتميز الجن في قوتها وضعفها، فهي تتميز كذلك في قدرتها على التشكيل. فاكثر أصنافها قدرة على التلون هي الغول، لأنها تتصور بصور شتى، فمرة طويلة ومرة قصيرة،مرة قبيحة ومرة جميلة،مرة في صورة الأنس وأخرى في صورة البهائم أو فيما شاعت من الصور<sup>(63)</sup>. فشبّه العرب تقلب الدنيا وسرعة تغيرها بالغول فقال كعب بن

زهير:

فَمَا تَدْوِمُ عَلَى حَالٍ تَكُونُ فِي أَنْوَابِهَا الْغُول<sup>(64)</sup>

60. وذلك في قوله تعالى: "طَلَعَهَا كَأْنَهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ" ، الصّافات ، 37:65 ، لما أراد أن يصف لهم شجرة الرّقّوم.

61. ويطلق على هذا الشجر اسم "الأشتن" وقد ورد ذكره في شعر النابغة الذبياني حيث يقول:  
تَحِيدُ مِنْ أَسْتَنْ سُودَ أَسْفَلَهُ      مِثْلُ الْإِمَاءِ الْغَوَادِي تَحْمِلُ الْخَرْمَا

وقال الأصممي أن هذا الشجر أسمه الصّوم. انظر: المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدّاب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة (د.ت)، ج<sup>3</sup>، ص 93-94؛ قارن أيضاً: الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 211. هذا مع العلم أن بعض المفسرين فسّر الآية تفسيراً مجازياً، انظر: لسان العرب، ج<sup>13</sup>، ص 238؛ نور القبس ص 115.

62. مرآة الزمان (نفسه) ورقة 12 (أ)؛ قارن أيضاً ظهوره أمام النبي محمد (ص). ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، القاهرة، 1328هـ، ج<sup>2</sup>، ص 475. وفي وصف آخر للجن، روي أن عبد الله بن الزبير قد رأى رجلاً طوله شبران على بردعة رحله، فقال: ما أنت؟ قال: وما إزب؟ قال: رجل من الجن". آكام المرجان، ص 20.

63. كتاب الزينة، ج<sup>1</sup>، ص 183.

64. نفس المصدر، ج<sup>1</sup>، ص 183؛ قارن أيضاً: مروج الذهب، ج<sup>3</sup>، ص 318؛ حياة الحيوان الكبرى، ج<sup>2</sup>، ص 167؛ عجائب المخلوقات، ص 236؛ الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 159.



وقد سميت الغول بهذا الاسم لأنها تغتال الإنسان وتهلكه<sup>(65)</sup>. ويبدو أن هذا الاعتقاد الواهم قد كان فاشياً في العرب قبل الإسلام إلى درجة كبيرة، وقد تطرق بعض الأحاديث إلى هذا الاعتقاد وحاولت أن تلغيه<sup>(66)</sup>. وتبيّن بعض الروايات اختلافاً في تحديد ماهية الغول في نظر العرب، فتدبر إحداها إلى أن الغول صنف متميّز عن باقي ذرية الجن خرج من بيضة خاصة من البيوض التي وضعها أبو الجن<sup>(67)</sup>. وتذهب رواية ثانية إلى أنها صنف من الشياطين سقطت في البر عندما رماها الله بالشهب فكانت غير تلك التي سقطت في البحر<sup>(68)</sup>. وتذهب الرواية الثالثة إلى أن الغول حيوان شاذ غريب توحش طلب القفار، وهو يشبه الإنسان والبهيمة ويتراءى للمسافرين في الليل وفي أوقات الخلوات فيتوهمه المسافر بشراً<sup>(69)</sup>. وساد الاعتقاد لدى أوساط العامة، إن الغول مهما بلغت من القدرة على التلون، فإنها لا تظهر إلا على هيئة امرأة في أحسن صورة، إلا رجليها، فلا بد إلا أن تكون رجلي حمار، وتكون فتحتا عينيها مشقوقتين طولاً<sup>(70)</sup>. ولما

65. لسان العرب، ج<sup>11</sup>، ص 507؛ قارن أيضاً: حياة الحيوان الكبرى، ج<sup>2</sup>، ص 167؛ عجائب المخلوقات، ص 236؛ الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 195.

66. جاء في الحديث الشريف: "لا عنوى ولا صقر ولا هامة ولا غول"، لسان العرب، ج<sup>11</sup>، ص 507-508؛ قارن: حياة الحيوان الكبرى، ج<sup>2</sup>، ص 168؛ تاج العروس، ج<sup>8</sup>، ص 51.

67. مروج الذهب، ج<sup>3</sup>، ص 320-321.

68. عجائب المخلوقات، ص 236؛ قارن أيضاً: حياة الحيوان الكبرى، ج<sup>2</sup>، ص 168؛ الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 195؛ لسان العرب، ج<sup>11</sup>، ص 508.

69. المستطرف، ج<sup>2</sup>، ص 79؛ قارن: عجائب المخلوقات، ص 236.

70. وقد خلدت هذه الصورة في الشعر الجاهلي فروي الخليل بن احمد لأحد الأعراب بيّناً يصف فيه ساقيتها وعينيها فقال:

وَحَافِرُ الْعَيْنِ فِي ساقِ خَدِ لَجْةٍ      وَجَفْنُ عَيْنِ خَلَافَ الْإِنْسِ فِي الطَّوْلِ  
الْحَيْوَانِ، ج<sup>6</sup>، ص 214؛ قارن أيضاً: محاضرات الأنبياء، ج<sup>4</sup>، ص 629. وبخلاف هذه الصورة الجميلة التي ارتسنت في أذهان العامة للغول، فهناك صورة مخالفة رسمها أبو البلاد الطهويُّ (أبو الغول الطهوي) الذي ادعى أنه قتل الغول، حيث وصفها بعد قتلها فقال:

إذا عَيْنَانِ فِي وجْهِ قَبَيْحِ	وَرِجْلَا مُذْدَجِ وجْلَانِ كَلِبِ
كَوْجِهِ الْهِرِّ مُشْقُوقِ اللَّسَانِ	وَجْلَةِ مِنْ فِرَاءِ أَوْ شِنَانِ



ترسخت للغول في أذهانهم صورة الأنثى<sup>(71)</sup>، طمعوا منها بمثل ما يطمع به الرجل من المرأة فراودها بعضهم عن نفسها<sup>(72)</sup>. بل ووصل الأمر ببعضهم إلى حد ادعى معه أنه قد تزوج الغول<sup>(73)</sup>. ومن طريف ما يروى بشأن الغول أنها تموت إذا ضربت بالسيف ضربة واحدة، فإذا زيدت لم تمت ولو ضربت ألف مرة، وقد أشار بعض الأعراب إلى ذلك في شعراً لهم<sup>(74)</sup>. وقد ارتبط بالغول اسم آخر هو السُّعْلَة، لم تقطع الروايات التي بين أيدينا إن كان اسمًا لسمى آخر من أصناف الجن أم لا<sup>(75)</sup>. بيد أنه تميزت عن الغول بالقبح حتى أنهم شبهوا كل مرأة قبيحة الوجه بالسُّعْلَة<sup>(76)</sup>.

انظر: *الحيوان*، ج٦، ص234؛ قارن أيضًا: الأدمي: الحسن بن شر، المؤتلف والمختلف، تحقيق عبد الستار احمد فراج، القاهرة، 1961، ص245. وفي رواية لأبي عمرو الشيباني يرد الوصف ذاته تقريبًا على لسان تأبٍ شرًا الذي زعم أنه قتل الغول هو الآخر. انظر: أبو الفرج الإصبهاني، علي بن الحسين، كتاب الأغاني، ( بصورة عن طبعة بولاق - القاهرة) بيروت، 1970، ج١٨، ص210.

71. *المتسطرف*، ج٢، ص79؛ قارن أيضًا: *مروج الذهب*، ج٣، ص318؛ *الحيوان*، ج٦، ص158.

72. يصف تأبٍ شرًا لقاء بالغول، وينتطرق إلى هذا الأمر في قصيدة حيث يقول:  
فَاصْبَحَتِ الْغُولُ لِي جَارَةً  
فَطَالَبَتِهَا بِضَنْ عَاهَ فَلَوَّتْ  
عَائِيَ وَخَوَّلَتْ أَنْ أَفْعَلَ

*الأغاني*، ج١٨، ص210.

73. هو الحكم بن عمرو البهراني، الذي يورد الجاحظ له قصيدة طويلة ترك فيها لخياله العذان جاءه بطرائف وغرائب كثيرة. فيقول في بعضها:

بِغَازٍ وَصِدْقَتِي زَقْ خَنْزِيرٍ  
وَمَنْتَ شَنْتَ لَمْ أَجِدْ غَيْرَ بَكْرٍ  
شَيْبٌ إِنْ هَوَيْتُ ذَلِكَ مِنْهَا

*الحيوان*، ج٦، ص81.

74. *شرح نهج البلاغة*، ج١٩، ص412؛ قارن أيضًا: محاضرات الأدباء، ج٤، ص629؛ *الحيوان*، ج٦، ص234؛ *الأغاني*، ج١٨، ص210.

75. حملت المصادر روایات متناقضة في هذا الصدد، فمنها ما ذهب إلى اعتبار السُّعْلَة صنفًا آخر غير الغول مع العلم أنهم جعلوا لها نفس المزايا، إلا أنها تعرض للناس في النهار، بينما تعرض لهم الغول في الليل، انظر: *حياة الحيوان الكبرى*، ج٢، ص20؛ قارن أيضًا: *مروج الذهب*، ج١٣، ص318-319؛ *عجائب المخلوقات*، ص236-237. وذهبت روایات أخرى إلى اعتبار السُّعْلَة والغول شيئاً



## مساكن الجن

ذكر الجاحظ "أن العرب كانوا إذا صاروا في تيه من الأرض وتوسروا بلا  
الحوش خافوا عبث الجنان والسمالي والغيلان والشياطين"<sup>(77)</sup>. ومن هنا كانت الصلة بين  
تحديد مواطن الجن وبين خوف العرب منها. فتوهموا أن الجن تقيم في الخرائب والفلوات  
ومواقع النجاسات والمقابر<sup>(78)</sup>. ثم جاءت الروايات الإسلامية لتعزز هذا الوهم حول  
مواضع الجن. فذهب بعض المفسرين إلى تحديد أطراف الجبال والتخوم وجزائر البحر  
والأرياف كمساكن لهم بعد أن طردتهم الملائكة وفرقت شملهم<sup>(79)</sup>. وت分成 روايات الأعراب  
 بشيء من الدقة عند تحديدها لمساكنهم في جزيرة العرب، فيزعمون أنهم قد استوطنوا  
أرض من بادوا من قبائل العرب الخالية كعاد وثمود، وطسم وجidis، وأميم وجاسم

واحداً. لسان العرب، ج<sup>١</sup>، ص 336؛ الحيوان، ج<sup>٤</sup>، ص 159. وقد جاء في رواية أن الغول هي ذكر  
الجن بينما السعلة أنثاه. لسان العرب، ج<sup>١</sup>، ص 510.

76. لسان العرب، ج<sup>١</sup>، ص 336. ويروى أن السعلة إذا ظفرت بالرجل الخالي في الصحراء فإنها  
ترقصه حتى يسقط ثم تصعد دمه وتقضى عليه. أخبار الزمان، ص 35.

77. الحيوان، ج<sup>٤</sup>، ص 217.  
78. آكل المرجان، ص 107.

79. المعارف، ص 14؛ قارن أيضاً: تاريخ الطبرى، ج<sup>١</sup>، ص 81؛ المستطرف، ج<sup>٢</sup>، ص 131؛ مروج  
الذهب، ج<sup>١</sup>، ص 50. ويقول الفزويي أن الجن لما جمعت لسليمان (ع) خرجت من المغارور والأودية  
والأجام والفلوات والجبال والأكاما. عجائب المخلوقات، ص 372. وقد ذكرت مواقع أخرى أكثر  
تحديداً وصفت على أنها مساكن للجن، منها على سبيل المثال: وادي النمل، وقيل أنه موقع واد في  
الطائف أو أنه أرض الشام كلها. تاريخ الخميس، ج<sup>١</sup>، ص 242. وقيل أيضاً أنها تسكن جبلًا في  
جزيرة العرب اسمه سواج. الحيوان، ج<sup>٤</sup>، ص 182. وختلف كذلك في مكان هبوط إيليس، فذكر أنه  
هبط في بيisan. مروج الذهب، ج<sup>١</sup>، ص 60. وقيل أن عرشه موجود على الماء في البحر، عجائب  
المخلوقات، ص 237-238.



وعلق، وتركزوا في أرض وبار، التي بادت هي الأخرى، وكانت أخصب بلاد الله راكثرها شجراً وثمراً<sup>(80)</sup>. فلما نفوا الأنس عنها وغلبوا عليها جعلوها حمى لهم لم يطأها أنس إلا خبلوه<sup>(81)</sup>. وقد أطلق الأعراب العنان لخيالهم في تصوير استحالة الوصول إليها، وإن من حاول ذلك فهو ضال لا محالة وملاك هلاكه في النهاية<sup>(82)</sup>. ولكن أكثر الموضع ارتباطاً بالجن كان عَقْر، حيث نسبوا الجن إلى هذا المكان، وأكثر الشعراء من ذكره<sup>(83)</sup>. وإن الرواة اختلفوا في تحديد موقعه<sup>(84)</sup>. وكما عكس التراث العربي - الإسلامي صورة عن واقع المجتمعات الإسلامية وميولها وأهوائها، فإن الروايات الخاصة بأخبار الجن، كجزء من ذلك التراث، لم تخل من تصوير لذلك الواقع. فقد جاء في إحدى الروايات أن

80. الحيوان، ج<sup>٦</sup>، ص 215؛ قارن أيضاً: محاضرات الأدباء، ج<sup>٤</sup>، ص 631.

81. ابن رشيق القيرواني، العمدة في محسن الشعر وأدابه ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الرابعة، بيروت، 1972، ج<sup>٢</sup>، ص 265؛ قارن أيضاً: حمزة الاصبهاني، الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة، تحقيق عبد المجيد قطامش، القاهرة، 1966، ج<sup>٢</sup>، ص 505؛ مروج الذهب، ج<sup>١</sup>، ص 78؛ ج<sup>٣</sup>، ص 289-290؛ الحيوان، ج<sup>٦</sup>، ص 215؛ ياقوت الحموي، معجم البلدان، بيروت، 1957، ج<sup>٥</sup>، ص 357. وفي حمامة الجن لبعض الواقع ومنع الأنس من دخولها ما يذكرنا بنظام الحمي الذي كان معروفاً في الجاهلية والذي استمر كنظام متبع في الإسلام.

82. ونذكر هنا ما روي عن رجل من العرب اسمه دُعْيَيْص الرَّمْل عُرْفَ عَنْ شَدَّةِ اهْدَائِهِ، كيف أن الجن قضت عليه لما حاول أن يصل إلى أرضها. وقد أشار الفرزدق في إحدى نفاثاته إلى هذا الحادث حيث قال:

كَضَّلَ مُلْتَمِسَ طَرِيقَ وَتَلَّا  
وَلَقَدْ ضَلَّلَتْ أَبَاكَ تَطْلُبَ دَارَ مَا  
الدرة الفاخرة، ج<sup>٢</sup>، ص 434-435؛ قارن أيضاً: معجم البلدان، ج<sup>٥</sup>، ص 357؛ الحيوان، ج<sup>٦</sup>، ص 216؛ البزريدي، محمد بن العباس، أمالى البزريدي، تحقيق عبد الله بن احمد العلوى الحسيني، حيدر آباد، الهند، 1369هـ، ص 77.

83. المضاف والمنسوب، ص 234. وقد أورد ذكره بعض متأثير الشعراء. كالأشنى والمُرَازَ العنوى، وأمرئ القيس وكثير ولبيد، وزهير وذى الرُّمَة. انظر: معجم البلدان، ج<sup>٤</sup>، ص 79؛ قارن: لسان العرب، ج<sup>٤</sup>، ص 534-535. ونذكر ابن هانئ الاندلسي في إحدى فصائده، الفتح بن خاقان، مطبع النفس ومسرح التأنس، تحقيق محمد على شوابكة، بيروت، 1983، ص 325.

84. قالوا أنه قرية في اليمن، أو جبل في الجزيرة أو موضع بناوحي اليمامة. معجم البلدان، ج<sup>٤</sup>، ص 79. حتى قال أبو عبيدة بشائه: "ما وجدنا أحداً يدرى أين هذه البلاد ولا متى كانت". لسان العرب، ج<sup>٤</sup>، ص 535.



كعب الأحبار لما علم بنية عمر بن الخطاب في الخروج إلى العراق نهاده عن ذلك معللاً أن بها فسقة من الجن<sup>(85)</sup>. فعدا عما تمثله هذه الرواية من أدب فضائل البلدان ومثالها، فهي ذات طابع سياسي محض يعكس التأييد لبني أمية ودعوتهم طالما كانت العراق دائماً موطنًا لخصومهم من أنصار الشيعة والعباسية. وفي رواية مشابهة للزهري، الذي عاش في كتف البلاط الأموي، يروي البزيري أن الشيطان قد أتى العراق فقضى حاجته من أهلها ثم انصرف فأتى الشام فطردوه منها، فأتى مصر فباصر فيها وفرخ ونشر عقريّة<sup>(86)</sup>. ويستطيع المرء، دون كبير عناء، أن يستشف من هذه الرواية الطعن بأهل مصر وأهل العراق وهم قطبًا الفتنة الأولى في الإسلام التي أسفرت عن مقتل الخليفة عثمان، وهي تبين في الوقت نفسه صدق موقف معاوية وأهل الشام الذين حملوا لواء الدفاع عن القتيل الذي مات مظلوماً. ونظراً لاعتماد الأمويين في تثبيت سلطانهم على سيف أهل الشام التي كانت مسلطة باستمرار على رؤوس أهل العراق، فقد صورت بعض الروايات الخاصة بمواطن الجن، كيف أن العدد والقوة في الجن والشياطين كانت لأولئك النازلين بارض الشام<sup>(87)</sup>. فهي بالإضافة إلى تعريضها بسياسة الأمويين الغاشمة التي طغت وعصفت بالرعاية، تتسم بطابع التأييد للشيعة خصوم بنى أمية الأداء.

ولكن الجن لم تكتف بالمواقع التي حمتها ومنعت الأنس من الوصول إليها، بل تقدّمت عليهم أحياهم ودورهم ومرافقهم، فانتشرت في طرقهم وأسواقهم وحماماتهم. أكدت هذا الأمر بعض الروايات الإسلامية التي عَرَّتَ الله سبحانه وتعالى تخصيص إيليس وذريته بهذه الأماكن. فروى أن إيليس سأله ربُّه لما أهبطه إلى الأرض أن يجعل له بيته ومجلساً، فخصّه بالحمام والأسواق ومجامع الطرق<sup>(88)</sup>. ولذلك حذرت بعض الأحاديث الناس من دخول الأسواق مبكرين أو الخروج منها متأخرین، لأن الشيطان يركز فيها

85. آكام المرجان، ص 23.

86. أتى البزيري، ص 103.

87. الحيوان، ج٦، ص 232.

88. أن إيليس لما نزل إلى الأرض قال: رب أنزلتني وجعلتني رجيمًا، فاجعل لي بيته؟ قال: الحمام. قال: فاجعل لي مجلساً؟ قال: الأسواق ومجامع الطرق. عجائب المخلوقات، ص 234؛ قارن أيضًا: إحياء علوم الدين، ج٣، ص 44؛ المستطرف، ج٢، ص 131-132؛ الأولياء، ج٣، ص 378-379.



رأيته<sup>(89)</sup>. وليس من الصعب أن ندرك المقصود من هذه الروايات، فهي ترمي إلى أبعاد الناس عن مواضع القيل والقال حيث يخوض الناس فيها بلهو الحديث والإفساد فيما بينهم. وقد تقتصر الجن على الناس بيوتهم إذا ما غفلوا عن سد أبوابهم عند ابتداء الظلمة فتهجم على أنبيتهم واسقفيتهم ومصابيحهم فتستقر بها، حيث تستطيع بذلك أن تلحق أذها بهم نتيجة لغفلتهم وتهاونهم. ومنعاً من ذلك فقد نبه النبي المؤمنين أن يتداركوا هذا الخطر قبل أن يحل بهم<sup>(90)</sup>. وإزاء هذا التشدد في التحذير من دخول الجن منازل الناس، فإننا نلمس بعض التسامح في دخولهم إذا ما طرقو المنازل بخير ولم يريدوا بأهلها شر<sup>(91)</sup>. بل ذهب المجتمع الإسلامي إلى أبعد من ذلك، حين سلم بجواز مشاطرة الجن للإنس مساكنهم إذا كانوا من المسلمين<sup>(92)</sup>. خاصة أولئك الذين تسميم الروايات "بالعمار" لسكناهم البيوت مع أهلها<sup>(93)</sup>. وعلى غرار ما حدث من تغيرات ديمografية في جزيرة العرب أيام عهد الرسالة وما بعدها، كالهجرة والتهجير والإجلاء<sup>(94)</sup>، فقد تعرض الجن أيضاً لنفس المصير. وكما كان النبي (ص) هو المقرر فيما حدث للذين هاجروا والذين أجلوا عن

89. وفي رواية أخرى: "فإنها مبیض الشیطان وبها يقرب لواهه". آکام المرجان، ص 176؛ مناقب أبي حنبل، ص 336. ويرى في هذا الصدد حديث ينهى الناس عن العود على ظهور الطرق. ابن عبد ربه الأندلسی، العقد الفريد، تحقيق احمد الزین، والإیباري وأحمد أمین، القاهرة، الطبعة الثانية، 1962، ج<sup>2</sup>، ص 417.

90. فقد روی عنه (ص) قوله: "إذا استجنح الليل، فکفوا صیبانکم، فإن الشیطانين تنشر حينئذ، فإذا ذہبت ساعة العشاء، أجيروا أبوابکم وخفروا أنبیئکم ولوکوا أسفیکم، فإن الشیطان لا يکشف غطاء ولا يجلب وکاء وأطفئوا سرجکم.....". علل الشرائع، ص 582؛ قارن أيضاً: آکام المرجان، ص 180؛ الحیوان، ج<sup>6</sup>، ص 211؛ ج<sup>4</sup>، ص 291؛ ج<sup>5</sup>، ص 121-122؛ محاضرات الأنبياء، ج<sup>4</sup>، ص 628؛ ابن أبي جمرة الأندلسی، محمد بن عبد الله، بھجة النفوس، الطبعة الثالثة، بيروت، 1984، ج<sup>4</sup>، ص 18؛ العقد الفريد، ج<sup>2</sup>، ص 417.

91. حیاة الحیوان الکبری، ج<sup>2</sup>، ص 231.

92. ما من أهل بیت من المسلمين إلا وفي سقف بيته من الجن من المسلمين". آکام المرجان، ص 24.

93. الحیوان، ج<sup>6</sup>، ص 190، آکام المرجان، ص 8.

94. حيث هجرة الرسول وأصحابه من مكة إلى المدينة ثم ما أعقب ذلك من هجرة باقي رجال القبائل قبل الفتح وبعده. وما حدث أثناء ذلك من إجلاء بنى النمير، إحدى قبائل اليهود الثلاث التي كانت في المدينة، وما أعقب ذلك من إجلاء نصارى نجران إلى أرض العراق أيام خلافة عمر.



ديارهم، من المسلمين وغير المسلمين، فقد كان هذا حالة عند إعادة توطين الجن أو إجلانهم عن بعض مواطنهم. فقد وفد عليه الجن المسلمون والجن المشركون وسألهوا أن يسكنهم، فاسكن المسلمين الجلس، أي القرى والجبال واسكن المشركين الغور، أي ما انخفض من الأرض<sup>(95)</sup>، ومثلاً أجيء يهود النضير فقد أجيء جن نصبيين وفرقهم في البلدان<sup>(96)</sup>.

(4)

## طعام الجن ومراتبهم

لعلماء المسلمين في طعام الجن وشرابهم ثلاثة أقوال مختلفة أولها أن الجن جميعاً لا يأكلون ولا يشربون، وثانيها أنهم جميعاً يأكلون ويشربون كبني البشر، أما القول الثالث فيذهب أصحابه إلى أن الجن في هذا الأمر فريقان ففريق يأكل ويسرب وفريق لا يأكل ولا يشرب<sup>(97)</sup>. واختلفوا أيضاً في كيفية أكلهم، فزعم فريق أن أكلهم وشربهم تشمّم واسترواح، وزعم آخر أنه مضخ وبلغ<sup>(98)</sup>. وقد تواترت الرواية عن النبي (ص) انه أباح لهم من الطعام العظام وروث البهائم، وذلك لما التقى بهم وسألهوا الزاد، حيث تتحول العظام إلى

95. كنز العمال، ج٦، ص 142، 167؛ قارن أيضاً: آكام المرجان، ص 23.

96. تقال: خل عني، فإني شيخ كبير ذو عيال وأنا فقير، وأنا من جن نصبيين، وكانت لنا هذه القرية قبل أن يبعث صاحبكم، فلما بعثتُ آخر جن منها". حياة الحيوان الكبri، ج٢، ص 169.

97. آكام المرجان، ص 28؛ قارن أيضاً: مناقب أبي حنيفة، ص 337. فلما الذين يزعمون أنهم لا يأكلون ولا يشربون فيذهبون إلى تعليل تلك برقة أجسامهم. آكام المرجان، ص 31.

ويروي الجاحظ شعر لشمير بن الحارث الضبي، يثبت فيه أن الجن لا يأكلون الطعام، حيث يقول:

أتو ناري قلت متون أنت  
فقلت إلى الطعام فقال منهم

فقلت أنا نحذ الأنس الطعام  
الحيوان، ج١، ص 186. وانشد الكرذبي بيته ثالثاً لهذين البيتين وهو:

لقد فضلت بالأكل عشا  
ولكن سوف يعقبكم سقاما

98. آكام المرجان، ص 28-29.



لهم غريض ويتحول الروث إلى ثمر<sup>(99)</sup>. وقد ربطت الرواية بين هذا الصنف من الطعام، وبين دعوة النبي لحرمة الاستجاء به من قبل المسلمين<sup>(100)</sup>. وليس من نقسير لهذا الربط إلا اتصاله بفن معروف من فنون الآداب الإسلامية هو أدب العلل<sup>(101)</sup>. وعدا عن ذلك، فإن هذا النوع من الطعام ينسجم مع المسحة الدرامية التي تميز الروايات الإسلامية عن الجن. وانسجاماً مع الرؤية الإسلامية العامة للجن، فإننا نجد بعض الروايات التي تجعل طعام الجن وشرابهم من طعام الإنس وشرابهم<sup>(102)</sup>. بل ويفضلون بعض الأطعمة على غيرها، كفضيلهم الأرض على سائر ألوان الطعام<sup>(103)</sup>. هذا مع العلم أن الفول كان الوجبة الدائمة التي يتناولها الجن<sup>(104)</sup>. ولعل في الإشارة إلى هذين الصنفين ما يعكس إلى حد ما، نظرية الاستعلاء التي ميزت العرب من أهل البدية على سكان القرى وال فلاحين، الذين كان جل طعامهم ما تنبت الأرض التي يعيشون عليها<sup>(105)</sup>. أرادوا بذلك أن يبيّنوا أن مأكل هؤلاء ممكّل الجن الذين لا يستسيغه البشر. ومع ذلك فإننا نرى الجن تأكل ما يأكله الأعراب، فهي مولعة بالتمر تسرقه من مخازن الناس<sup>(106)</sup>. إلا إنها لا تأكل بيمينها، بل بشمالها، ولذا

99. كنز العمل، ج<sup>6</sup>، ص 144؛ قارن أيضاً: تفسير ابن كثير، ج<sup>4</sup>، ص 164؛ آكام المرجان، ص 48.

100. فقد روي أن الجن قالوا للنبي (ص): "يا رسول الله إلينا الناس ينحصونها علينا، فنهي عليه السلام أن يستنجي أحد خرج من الخلاء بعزم أو روثة أو برة". كنز العمل، ج<sup>6</sup>، ص 169؛ قارن: تفسير ابن كثير، ج<sup>4</sup>، ص 164.

101. ولا يقتصر هذا النوع من الأدب على الحديث فحسب بل يشمل كافة صنوف الأدب، ومن السهل التعرف على هذه الأصناف من مراجعة فهارس المؤلفات الإسلامية حيث يجد المرء مجموعات من التأليف تحمل اسم "علل الشرائع" أو "علل النحو" وما شابه ذلك.

102. فإذا وضع غذاءهم نزلوا فتفقدوا معهم، وإذا وضع عشاورهم نزلوا فتعثروا معهم". آكام المرجان، ص 24؛ قارن أيضاً: أخبار الزمان، ص 36-37؛ العقد الفريد، ج<sup>2</sup>، ص 456؛ ج<sup>6</sup>، ص 297.

103. تفسير ابن كثير، ج<sup>4</sup>، ص 430، قارن: آكام المرجان، ص 69.

104. الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 210؛ قارن: محاضرات الأدباء، ج<sup>4</sup>، ص 631؛ النهاية في غريب الحديث، ج<sup>3</sup>، ص 381؛ لسان العرب، ج<sup>11</sup>، ص 534.

105. إن نظرية الاستعلاء هذه لم تختف وما زال البدو ينظرون إلى سكان القرى من الفلاحين على أنهم أدنى مكانة وألام عرقاً. وقد كانت جذور هذه النظرية قديمة عند العرب حيث كانوا يحتقرن الفلاحين ويستهينون بهم. انظر: الإصابة، ج<sup>3</sup>، ص 133، حلية الأولياء، ج<sup>3</sup>، ص 319.

106. حياة الحيوان الكبرى، ج<sup>2</sup>، ص 168-169.



نهى النبي (ص) المسلمين عن الأكل بشماليهم<sup>(107)</sup>. ومرة أخرى فإننا نلاحظ كيف استغلت السنة الإسلامية موضوع الجن لتعلم المسلمين درساً في سنن الأكل وآداب المائدة. ووفاء للإيمان بوجود الجن، بعد أن ثبت الإسلام هذا الوجود، اختلطت الرؤية الإسلامية لهذه المخلوقات بالرؤيا العربية المأثورة التي أصبحت جزءاً من التراث الإسلامي الخاص بالجن. وضمن هذا المنظور فقد جعلت للجن مطاباً تركبها وترحل عليها، إلا أنها تختلف عن مطاباً العرب المعهودة من الإبل والخيول والأئن. فجعلوها بهائم وطيور وزواحف، وذكروا منها النعام والظباء والثعالب والعظاء والقنافذ والجرذان والفرنان والورل والأراب<sup>(108)</sup>. وذكر أيضاً أن الجنادب من مراكبهم. بل هي المفضلة عندهم والأثيرة على غيرها من مراكبهم<sup>(109)</sup>. ولم تكن هذه الأصناف من المطابا على درجة واحدة من المكانة في نظرهم. فمثلاً فضلوا الجنادب، فقد تشعماً من ركوب الأراب والذئاب<sup>(110)</sup>. وتذكروا الأشعار المنسوبة إليهم في ركائبهم، بشعراء الجاهلية الذين خصوا رواحلهم بجزء لا يستهان به من قصائدتهم ومعلقاتهم<sup>(111)</sup>. وحال الجن في حرصهم على مطاباًهم من الأخطار التي تتربص بها، لا يقل عن حرص العرب على خيولهم وركائبهم، خاصة إذا كانت هذه المطابا من الظباء التي يطمع بها الصيادون. فكثيراً ما كان يسمع الصيادون أصواتاً تهتف بالظباء تحذرها من سهامهم فتتجو من موت

107

108. الحيوان، ج٦، ص 237-239؛ قارن أيضاً: شرح نهج البلاغة، ج١٩، ص 411؛ محاضرات الأدباء، ج٤، ص 632.

109. فقد روی في هذا الصدد شعر منسوب إلى الجن يذكر فيه فيقول:

كل المطابا قد ركبنا فلم نجد اللد وأشهى من ركوب الجنادب  
الحيوان، ج٦، ص 293؛ قارن أيضاً: محاضرات الأدباء، ج٤، ص 632.

110. ففي تلاؤهم من هذه المطابا أنشدت بعض الآيات منها:

وتشعر مطابا الجن ارتبت خلّة وذنب الغضا أونق على كل صاحب  
الحيوان، ج٦، ص 239؛ وفي ركوبهم للذئاب أنظر أيضاً: الأغاني، ج٩، ص 163.

111. انظر على سبيل المثال: معلقة أمريء القيس، وطرفة، وباقى أصحاب المعلقات، الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم، شرح القساند السابع الطوال الجاهليات، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، القاهرة، 1963.



(112). وإذا ما حدث ووَقَعَتِ الظباء في حبائل الصيادين توَسَّطَ الجن لديهم لإطلاق مراحها وعوضوها عن ذلك طعاماً وشراباً وحسن ضيافة<sup>(113)</sup>. من أجل ذلك كان الرجل من العرب لا يصيَد شيئاً من مراكب الجن كالليربوع والقند والورل لأنَّه لا يأْمُنُ من أنَّ ثال الجن فتقنَك بفحل إيله<sup>(114)</sup>. وينقسم المجتمع العربي، كما يصوره الجاحظ، إلى قسمين فيما يتصل بمسألة مطايلا الجن، الأول يرى فيها حقيقة لا مراء فيها، ويذهب إلى إثباتها بالأدلة<sup>(115)</sup>. بينما يشكُّ القسم الآخر في ذلك ويرى في هذه الأخبار نوعاً من أكاذيب الأعراب<sup>(116)</sup>. وعلى الرغم من صلة الجن بهذه الحيوانات، فإنَّ لهم نفرة من بعضها كالارانب والثعالب، وقد استغلت هذه الظاهرة من قبل العرب ليتحصَّنوا بها من ذُرَى الجن، فقد اعتقدوا أنَّ تعليق كعب الأربَنْب أو سن الثعلب ينفر الجن من أصحابها فيتخلصون من ذاهما<sup>(117)</sup>. واعتقدوا أيضاً أن تغیر الجن من الصبيان يتَّأْتِي بتغريب أسمائهم، وذلك بان

112. أكم المرجان، ص 119-121.

113. نفس المصدر، ص 122-123.

114. الحيوان، ج<sup>٦</sup>، ص 47-46؛ قارن أيضاً: شرح نهج البلاغة، ج<sup>١٩</sup>، ص 412. ويروى في هذا الصدد عن الشرقي بن القطامي أنَّ رجلاً قُتل فنفذاً فَغَرَّمَتْهُ الجن أن يدفع بيته. شرح نهج البلاغة، ج<sup>١٩</sup>، ص 421-423.

115. وأصحاب هذا الرأي هم الأعراب ومن كان في مستوى إدراكهم من العامة، فيروي ابن الأعرابي أنه التقى بأحد الأعراب فروى له شعراً في مطايلا الجن، فسألَه ابن الأعرابي إنَّ كان يؤمِّنُ أنَّ الجن ترکبُها فأجابه قائلاً: أَحْلَفُ بِاللَّهِ لَقَدْ كُنْتَ أَجِدُ بِالظَّبَاءِ التَّوْقِيْعَ فِي ظُهُورِهَا وَالسُّمْتَةِ فِي الْأَذَانِ". الحيوان، ج<sup>٦</sup>، ص 237-238.

116. أما أصحاب هذا الرأي فهم العلماء ورجال الفكر والأدب، ومن يستندون أيضاً إلى روایات الأعراب للتَّدَلِيل على كذب تلك الأخبار. الحيوان، ج<sup>٦</sup>، ص 357-358؛ قارن أيضاً، حياة الحيوان الكبرى، ج<sup>١</sup>، ص 21؛ الدرة الفاخرة، ج<sup>٢</sup>، ص 563؛ شرح نهج البلاغة، ج<sup>١٩</sup>، ص 403-404؛ التَّوييري، أحمد بن عبد الوهاب، نهاية

الأرب في فنون الأدب، القاهرة، 1923-1954، ج<sup>٣</sup>، ص 123-124. وعن تعليق سن الثعلب أو الهر للغاية نفسها أنظر: شرح نهج البلاغة، ج<sup>١٩</sup>، ص 404؛ قارن أيضاً: نهاية الأرب، ج<sup>٣</sup>، ص 124؛ الدرة الفاخرة، ج<sup>٢</sup>، ص 564.



يسموهم بأسماء مراكب الجن حتى تبتعد عنهم<sup>(118)</sup>. ومما تجدر الإشارة إليه، أن بعض هذه العادات ما زالت معمولاً بها في بعض شرائح المجتمع العربي الإسلامي في أقاليم شتى.

(5)

## العلاقات الجنسية المتبادلّة بين الجن والإنس

عزز تفسير بعض الآيات القرآنية ما أثر عن اعتقاد العرب من أن للجن شهوة للجماع كالإنس<sup>(119)</sup>. وإن ممارسة هذه الشهوة لا تقتصر على تناحهم فيما بينهم، بل تصل إلى درجة المشاركة والتبادل بين التقلين<sup>(120)</sup>، وتمشياً مع هذا الاعتقاد، فهم يرون في الصراع الذي يصيب الرجل أو المرأة إنما هو على سبيل الشهوة في الجماع. وقد أورد الجاحظ بعض مزاعم العرب في هذا الأمر فقال: "وهم يزعمون ان المجنون إذا صرعته الجنية، وإن المجنونة إذا صرعتها الجني، إن ذلك على طريق العشق والهوى وشهوة النكاح. وإن الشيطان يُعشق المرأة منا وإن نظرته إليها من طريق العجب بها اشد عليها من حمي أيام وإن عين الجن اشد من عين الإنسان"<sup>(121)</sup>. ومن طرائف ما يروى في هذا الصدد، أن العرب يعتقدون أن التناكح بين الجن والإنس قد يسفر عن إنجاب الأطفال،

118. شرح نهج البلاغة، ج<sup>19</sup>، ص 404. واعتاد العرب إذا ما دخلوا قرية وخالفوا جنَّها أن يعشروا كتعشير الحمار (أي نهيقه). ورويت لهم في ذلك أشعار. الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 359-358؛ شرح نهج البلاغة، ج<sup>19</sup>، ص 394-395. وجاء في بعض الأحاديث أن تربية الحمام في البيوت يُبعد الجن عن أذى الصبيان، آكام المرجان، ص 180.

119. تفسير ابن كثير، ج<sup>4</sup>، ص 278.

120. آكام المرجان، ص 66؛ قارن أيضاً: مناقب أبي حنيفة، ص 335؛ الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 161-162؛ ج<sup>1</sup>، ص 188-189.

121. الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 217-218؛ قارن أيضاً: ج<sup>6</sup>، ص 171-170؛ ج<sup>6</sup>، ص 260؛ محاضرات الأدباء، ج<sup>4</sup>، ص 629-628؛ آكام المرجان، ص 106. وهناك أسباب أخرى للصراع تكون لغرض أو معاقبة على أذى أوقعه الإنسان بالجن. انظر: آكام المرجان، ص 106.



خاصة إذا كانت الزوجة من الجن. ومن الأمثلة الصارخة على هذا النوع من التزوج، تزوج عمرو بن يربوع التميمي بالسعلة التي ولدت له ابنته عسلا وضيضا، فجاء الإسلام وقد بلغ أبناء عسلا ثمانية فاختطوا لهم خطة بالبصرة<sup>(122)</sup>. وظل أبناء عمرو بن يربوع يدعون ببني السعلة على مدى أجيال متعددة<sup>(123)</sup>. وكانت بلقيس ملكة سبا من نتاج الزواج المختلط. فقد روي أن أباها شراحيل كان من نسل يعرب بن قحطان، وكان تحدى من صلب أربعين ملكاً، فلم ير لنفسه كفؤا في الملوك فتزوج امرأة من الجن اسمها ريحانة بنت السكن، فولدت له بلقيس ولم يكن لها ولد غيرها<sup>(124)</sup>. ولم يشكوا بأن أجداد عبد الله بن هلال من جهة امه كانوا من الجن<sup>(125)</sup>. وقد ميزوا بين نتاج مثل هذا من الزواج، فأطلقوا على المتولد بن الإنساني والجنية اسم "الخس"، وعلى المتولد بين الانسي والسعلة اسم

122. الاشتقاد، ص 227-228؛ قارن أيضاً: الحيوان، ج<sup>٦</sup>، ص 197؛ محاضرات الأدباء، ج<sup>٤</sup>، ص 631؛ ابن العربي، محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد الجاوي، القاهرة، 1972، ص 160؛ كتاب الزينة، ج<sup>١</sup>، ص 184؛ شرح نهج البلاغة، ج<sup>١٩</sup>، ص 411-412.

123. وبسبب ذلك كانوا هدفاً لهجاء الشعراء لهم فارتजَ في هجائن الرجز التالي:  
عُزْرُو بْنُ يَرْبُوعِ شِرَارُ النَّاسِ  
وَيَا قَبْحَ اللَّهِ بْنِي السَّعْلَةِ  
لَيْسُوا بِأَبْطَالٍ وَلَا أَكْيَاتٍ

شرح نهج البلاغة، ج<sup>١٩</sup>، ص 412؛ القالبي، أبو علي إسماعيل بن القاسم، الأ Kami، مراجعة وتصحيح محمد عبد الجواد الأصمعي، القاهرة، 1926، ج<sup>٢</sup>، ص 68. وقد عزي هذا الرجز إلى الشاعر عليه بن أرقم، لسان العرب، ج<sup>٢</sup>، ص 101، المنسوب إلىبني يشكر، انظر: المزرياني، أبو عبد الله، محمد بن عمران، معجم الشعراء، تحقيق: ف. كرنكو، القاهرة، 1354هـ، ص 304.

124. حياة الحيوان الكبرى، ج<sup>٢</sup>، ص 109؛ قارن أيضاً: تاريخ الخميس، ج<sup>١</sup>، ص 244؛ آكام المرجان، ص 70-71، مناقب أبي حنيفة، 335؛ الحيوان، ج<sup>١</sup>، ص 187-188. وروي في نسبها أنها بنت الشرح بن ذي جن، وأمها بنت السكنين ملك الجن، المحبر، ص 367.

125. وكان عبد الله بن هلال هذا آخر من تبقى من نسل مخذب يكرب الحميري وكان يلقب بـ"صديق إيليس" أو "ختن إيليس". الحيوان، ج<sup>١</sup>، ص 190؛ ج<sup>٦</sup>، ص 170؛ المضاف والمنسوب، ص 73؛ ابن حزم الأنطليسي، علي بن أحمد، جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1962، ص 438. ويروى كذلك أن رجلاً من أهل البصرة يدعى سعد بن جبير قد تزوج السعلة وأنجب منها أطفالاً؛ انظر: أخبار الزمان، ص 35.



العلموق<sup>(126)</sup>). ووصفوا جميعاً بالمُغَرَّبين، لأنه شارك فيهم الجن<sup>(127)</sup>. وساد عندهم الاعتقاد إن صفات الجن ومزاياه تغلب على الأطفال المتولدين من هذا التزاوج<sup>(128)</sup>. ولجهلهم في تفسير أسباب التشوّه الذي يحدث في أعضاء جسم الإنسان، فقد عزوا ذلك إلى ملابسات نكاح الجن بالمرأة. من ذلك ما أدعوه من إن المخنث من الأطفال إنما يولد هكذا لأن الجن تسيق الرجل إلى زوجته إذا ما أتتها وهي حائض<sup>(129)</sup>.

وقد أحصى ابن النديم أسماء ستة عشر كتاباً في عشاق الإنس للجن وعشاق الجن للإنس، وعزى كثرة هذه المؤلفات إلى انتشار الخرافات والأسماres وإقبال الناس عليها ورغبتهم لسماعها في خلافة بنى العباس وخاصة أيام خلافة بن المقتدر<sup>(130)</sup>. ولم تتوقف العلاقة المتبادلة بين الجن والإنس عند حد العشق فحسب، بل تعدد ذلك إلى الخطبة فالزواج. فروي أن قوماً من أهل اليمن استقروا مالك بن انس في رجل من الجن تقدم خطبة جارية لهم معللاً ذلك بأنه يريد الحلال<sup>(131)</sup>. وذكر عن جنٍ آخر خطب امرأة من العرب وتزوجها<sup>(132)</sup>. ولكن لم تنته كل قصص الغرام بمثل هذه النهاية السعيدة دائماً. إذ أقمن العشاق من الجن على اختطاف من عشقوا من نساء الإنس وفروا بهن<sup>(133)</sup>. وكثيراً ما

126. آكام المرجان، ص 71.

127. وردت هذه الصفة في حديث روتته عائشة عن النبي (ص). مناقب أبي حنيفة، ص 338.

128. يروي الجاحظ أبياناً تأثين ذلك فيقول:

غَلَبْتِي عَلَى النِّجَاهَةِ عِرْنِي  
وَأَرَى فِيهِمْ شَمَائِلَ أَنْسٍ  
وَانظَرْ بِقِيَةَ الشَّوَادِدِ مِنَ الشِّعْرِ وَالنَّثَرِ عَلَى ذَلِكَ . الْحَيْوَانُ، ج٤، ص 235-237.

129. آكام المرجان، ص 77. وفي هذا بالطبع إمعان في التحذير من معنة إيتان المرأة في حি�ضها لما قد يترتب على ذلك من تشويه في خلقة الطفل.

130. ابن النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست، بيروت، 1978 ص 438.

131. آكام المرجان، ص 67.

132. نفس المصدر، ص 69.

133. عجائب المخلوقات، ص 341. المستطرف، ج٢، ص 133.



تعرضت نساء الإنس للاحتجة رجال من الجن أرادوا بهن الفاحشة<sup>(134)</sup>. وقد تمادي بعض ذكور الجن في الاعتداء على الحرائر المتزوجات غير آبهين بازواجهن. من ذلك ما روى عن امرأة غاب عنها زوجها فأتتها الجن على هيئة إثناء غيابه، وكان ينال منها ما يناله زوجها. ولما عاد الزوج جاءه الجنّي وهدده بالقتل أن لم يقبل أن يشاركه في زوجته<sup>(135)</sup>. ومثلاً يستغل ذكور الجن سلطتهم للتلطّل على نساء الإنس، فإن نساء الجن تفعل ذلك في رجال الإنس. فقد روي أن أحد أشراف قريش، وهو سعيد بن خالد بن عبد الله بن أسد، كان يصرع نصف سنة ويُفقيق النصف الآخر، فلما عزم أهله على علاجه تكلمت امرأة على لسانه وادعت أنها ابنة سيد الجن واعتبرت على معالجته مهددة بقتله إذ ما أصرروا على ذلك<sup>(136)</sup>. ولعل في هذه النادرة ما يذكرنا ببعض سنن العرب في الزواج، إذ لا يخطب الكفاء إلا إلى الكفاء ولا يخطب الهجين إلا إلى هجين مثله<sup>(137)</sup>. ولم تكن هذه حال جميع نساء الجن، فكان بعضهن يلجأ إلى التتكّر لتصل إلى بغيتها، فإذا ما اكتشفت الإنساني حقيقة أمرها لم تكن لتتورع عن إلحاق الأذى به<sup>(138)</sup>. وقد تستعين الجن بفحولة الإنساني طلباً للنجاة وكرم الأحساب. فيزعم أعراببني مُرَّةً أن الجن قد استفحلت سنان المريّ فخلوا بيته وبين نسائهم رجاء أن يولد فيهم مثله<sup>(139)</sup>. ولا يغرب عن البال ما لهذه النادرة من صلة مباشرة بتفاخر العرب بالأنساب، فجاعت هذه الرواية لمحاولة إثبات عراقة نسبهم وبعد صيتها، حتى أن الجن أرادت أن تشرف به.

134. الأنطاكي، داود، *تزيين الأسواق في أخبار العشاق*، بيروت، 1972، ج<sup>2</sup>، ص 383؛ آكام المرجان، ص 75-76؛ ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، *ألوفًا بأحوال المصطفى*، تحقيق مصطفى عبد الواحد، بيروت، 1966، ج<sup>1</sup>، ص 154.
135. *تزيين الأسواق*، ج<sup>2</sup>، ص 384؛ الحلبـي، علي بن برهـان الدين، *السترة الحلبـية*، القاهرة، 1964، ج<sup>1</sup>، ص 342.
136. *الحيوان*، ج<sup>6</sup>، ص 170-171.
137. *المحيـر*، ص 310.
138. آكام المرجان، ص 69.
139. وقد ضربت الأمثلـ في سنـان هذا فقيل فيه بعد أن اختفى ولم يـُرَ ثانية: "أضـلُّ مـِنْ سنـان" وقيل فيه أيضـاً: "ضـَالَّةُ غـَطـَفـان". انظر: *الدرة الفـلـخـرة*، ج<sup>1</sup>، ص 380.



## الجن والجرائم الغامضة

يحكى رواة الأخبار أن بعض الرجال البارزين في الجاهلية والإسلام قد لاقوا حتفهم أو اختفت آثارهم في ظروف غامضة لم يستطع أحد الوقوف على حقيقتها. وكان على رأس هؤلاء سعد بن عبدة بن ذئب الخزرجي، أحد الصحابة وأحد نقباء الأنصار في العقبة وواحد من الذين لعبوا دوراً هاماً في تثبيت الدعوة الإسلامية بعد الهجرة<sup>(140)</sup>. وكان أيضاً من أبرز الذين تخلوا عن بيعة أبي بكر بعد موت رسول الله وظل على موقفه هذه مدة حكم أبي بكر وأوائل خلافة عمر، حيث اضطر بعد ذلك إلى ترك المدينة والهجرة إلى حوران في أرض الشام وهناك قتل<sup>(141)</sup>. وقد شاع أن الجن قد قتله واعترف ناطقها بذلك<sup>(142)</sup>. إلا أن بعض المؤرخين والإخباريين يشك في هذه الرواية ولا يرضي بصحتها<sup>(143)</sup>. ويزعم بعضهم أن عمر بن الخطاب هو الذي دبر قتله لأنه أبى أن يبايعه بالخلافة، وإن اتهام الجن بقتله لم يكن إلا تلقياً للتمويه على قاتله الحقيقي وعلى دوافعه السياسية<sup>(144)</sup>. وقد روى في ذلك بعض النوادر الساخرة التي تعرض بالمتهمين الحقيقيين

140. انظر ترجمته: ابن سعد، محمد بن سعد، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق أذوار سخاو، لبنان، 1917، ج<sup>3</sup>، ص 142-145؛ الإصابة، ج<sup>2</sup>، ص 30؛ المعارف، ص 259.

141. ابن سعد، ج<sup>3</sup> (2)، ص 144-145.

142. فقد روى الشعر التالي على لسان الجن ترجمة فيه قتل سعد بن عبدة:

قَدْ قُتِلَ سَيِّدُ الْخَزْرَاجِ سَعْدُ بْنُ عَبْدَةَ

وَرَمَيْنَاهُ بِسَهْمَيْنِ فَلَمْ نُخْطِ فُوَادَةَ

النبيختي، أبو محمد بن موسى، فرق الشيعة، تحقيق محمد صادق، النجف، 1959، ص 24؛ قارن أيضاً: العقد الفريد، ج<sup>4</sup>، ص 260؛ المعارف، ص 259؛ محاضرات الأدباء، ج<sup>4</sup>، ص 629؛ شرح

نهج البلاغة، ج<sup>17</sup>، ص 223؛ الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 208-209؛ ابن سعد، ج<sup>3</sup> (2)، ص 145؛ أنساب الأشراف، ج<sup>1</sup>، ص 250؛ تاريخ دمشق، ج<sup>6</sup>، ص 93.

143. فرق الشيعة، ص 24.

144. أنساب الأشراف، ج<sup>1</sup>، ص 589؛ قارن أيضاً: العقد الفريد، ج<sup>4</sup>، ص 260. وفي رواية أخرى أن أبي بكر هو الذي وجه إليه رجالاً يأخذ بيته، فلما أبى ذلك كمن له في الطريق ورماه بسهم قتله، ثم رفع



رسخ من الصاق التهمة بالجن<sup>(145)</sup>. ومن خلال الروايات المتناقضة عن هذا الحادث يتبين بعد السياسي الذي تتطوّي عليه تلك الرواية التي تعزو قتل سعد للجن. لم يكن موضوع مقتل سعد فريداً في نوعه أو حدوثه، إذ سبقته ولحقته أحداث مماثلة قتل فيها بعض سرّاه العرب في الجاهلية ومشاهيرهم في الإسلام واتهمت الجن بقتلهم تحت ظروف ملابسات متباعدة. وكان من بين هؤلاء علامة بن صفوان الكناني، جد مروان بن الحكم لأمه، حيث قتله الجن في إحدى الليلتين وهو في طريقه إلى مكة<sup>(146)</sup>. وقتلت أيضاً حرب بني أمية، والد أبي سفيان، واستدلوا على ذلك ببيت من الشعر عزوه إلى الجن معلّلين بذلك بصعوبة إنشاده ثلاث مرات متصلة<sup>(147)</sup>. وقد قتلو كذلك الغريض مغنى مكة المشهور<sup>(148)</sup>، لأنّه افتن بغناه الساحر طائفه من الجن فانتقلوا إلى مكة حيث يقيم لحسن صوته<sup>(149)</sup>، ثم استشعر غضب الجن فأحجم عن غناء ذلك الصوت الذي نهى عنه زماناً، إلى أن أغضبه بعض مواليه ذات مرأة فعاد وتغنى به فقتلته الجن بسبب ذلك<sup>(150)</sup>. ولعل

غيرته في ظلام الليل وأنشد ذلك الشعر يوهم أن ذلك شعر الجن هي التي قتله. شرح نهج البلاغة، ج<sup>17</sup>، ص 223.

145. فيروي ابن أبي الحديد أن رجلاً سأله شيطان الطاق (أحد شعراء الشيعة المشهورين) ما منع علياً أن يخاصم أبو بكر في الخلافة، فأجابه: «يا ابن أخي، خاف أن تقتله الجن». شرح نهج البلاغة، ج 17، ص 223، ويروي في موضع آخر شعراً لبعض المتأخرین ينفي فيه أن تكون الجن قد قتلتة عندما بال وهو قائم فيقول:

ألا ربما صَحْخَتْ بِيَكَ بالغُثْرِ وَلَكِنْ سَعَادَمْ يَلْبِعْ لِي بَكْرَ	يَقُولُونَ سَعْدَ شَكْتَ الْجِنْ قُلْبَهُ وَمَا ذَنَبَ سَعْدٌ أَنَّهُ بَالْقَائِمَ
--	---

نفس المصدر، ج<sup>10</sup>، ص 111.

146. الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 206-207؛ قارن: مروج الذهب، ج<sup>3</sup>، ص 324-326.

147. الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 207-208؛ مروج الذهب، ج<sup>3</sup>، ص 326؛ محاضرات الأنبياء، ج<sup>4</sup>، ص 629. وذكر أيضاً أنهم قتلوا مردارس بن أبي عامر السليمي وهو والد العباس بن مردارس الصحابي المشهور.

مروج الذهب، ج<sup>3</sup>، ص 327.

148. انظر أخباره في : الأغاثي، ج<sup>2</sup>، ص 128-148.

149. الأغاثي، ج<sup>2</sup>، ص 141؛ الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 208.

150. الأغاثي، ج<sup>2</sup>، ص 148.



الغموض الذي يكتفى بموت الغريض كان مثاراً لهذا النوع من الروايات التي ت quam الجن في قتل أمثال هؤلاء. وقد تتبه الجاحظ إلى هذا الأمر وعد ذلك نوع من الخرافات<sup>(151)</sup>. ويصل بهذا النوع من قضايا الغموض، اختفاء بعض الأشخاص دون أن يتذكروا أثراً يدل على مكان وجودهم، وقد علل المجتمع ذلك بأن الجن قد اختطفتهم أو أنها استهولتهم فهاموا على وجوههم بعد أن أذهب مسيس الجن عقولهم. إلا أن اختفاء بعضهم لم يكن إلى ما لا نهاية، فكما اختفوا فجأة فقد عادوا إلى أهلهم فجأة. وكان من أشهر هؤلاء رجل يدعى خرافة، وكان خرافةً رجلاً منبني عذرَة استهولته الجن زماناً ثم خلت عنه ورجع إلى قومه، فأخذ يحدثهم بالأعاجيب من أحاديث الجن، وصارت العرب إذا سمعت الحديث الغريب الذي لا أصل له تسميه "حديث خرافة"، ثم كثُر هذا في كلامهم حتى قيل للأبطال والترهات "خرافات"<sup>(152)</sup>. ولكن نقرأ آخر من هؤلاء اختفوا ولم تكن لهم عودة أبداً، كان منهم سنان بن حارثة، والد هرم بن سنان الذي خلده زهير بن أبي سلمى في معلقته، وعمارة بن الوليد، الذي رافق عمرو بن العاص إلى الحبشة في وفد مكة إلى النجاشي لاستعادة المهاجرين المسلمين إليها، وكان منهم طالب الابن البكر لأبي طالب وشقيق علي أمير المؤمنين<sup>(153)</sup>. ويبدو أن اعتماد مثل هذه المعاذير لتفسيير هذه الحوادث، عدا عن كونه تفسيراً مقبولاً في أوساط الناس إِذَاً، فإن فيه نوعاً من السلوى وصرف الذهن عن أسبابها ونتائجها.

151. الحيوان، ج١، ص 302.

152. المضاف والمنسوب، ص 130، قارن أيضاً: محاضرات الأدباء، ج٤، ص 631؛ الاشتقاء، ص 428؛ الحيوان، ج٤، ص 210؛ النهاية في غريب الحديث، ج٢، ص 25. ومن بين أولئك رجال اختطفته الجن ولبث فيهم وقتاً إلى أن غزت جماعة الجن هذه غازية أخرى من الجن، فوقع هذا الرجل في أيدي الغزاة فلما علموا أنه مسلم أطلقوه وأرسلوه إلى أهله. أكام المرجان، ص 78، وأنظر حادثة أخرى من هذا القبيل، الحيوان، ج١، ص 301، وتفسر بعض الروايات اختفاء عمرو بن عدي اللخمي وإعادته إلى خاله (أخو أمته) جذيمة الأبراش بمثل هذا التفسير. محاضرات الأدباء، ج٤، ص 631.

153. الحيوان، ج٤، ص 209؛ محاضرات الأدباء، ج٤، ص 631.



## الجن والدعوة الإسلامية

تکاد تطبق آراء المسلمين على أن الجن مكلّفون مثل البشر، ولا يشذ عن هذا الإجماع إلا بعض الحشویة، والدلائل على تكليفهم قائمة في مواضع كثيرة من القرآن الكريم<sup>(154)</sup>. وتأول العلماء بعض الآيات ليدلّوا على أن النبي محمد (ص) قد بعث إلى الجن كما بعث إلى الإنس<sup>(155)</sup>. في حين أن فريقاً آخر يرى أن الله بعث للجن رسلاً منهم سبقو دعوة الإسلام<sup>(156)</sup>. وكانت أول صلة للجن بالدعوة الإسلامية، ذلك اللقاء الذي تم بينهم وبين رسول الله في نخلة عند عودته من الطائف إلى مكة وهي التي يسمّيها كتاب السيرة "ليلة الجن"<sup>(157)</sup>. ولعل توقيت هذا اللقاء كانت له دلالة عظيمة، حيث شكل بارقة

154. أکام المرجان، ص 34، قارن أيضاً: مقالات الإسلاميين، ج<sup>2</sup>، ص 127؛ مرآة الزمان، مخ، المتحف البريطاني، or. 4215، ورقة 11 ب.

155. تفسير القرطبي، ج<sup>16</sup>، ص 217؛ أکام المرجان، ص 35-36؛ مناقب أبي حنيفة، ص 333. وكما أرسل النبي رسله إلى الملوك والأمراء والقبائل يدعوهم إلى الإسلام فقد أرسل علينا وسلمان الفارسي دعوة الجن للإسلام. انظر: الإصابة، ج<sup>2</sup>، ص 475.

156. حتى أن أصحاب هذا الرأي ذكروا نبياً من هؤلاء اسمه يوسف أرسل إلى الجن فقتلوه، مرآة الزمان، (مخ) المتحف البريطاني، or. 4215، ورقة 11 ب؛ قارن أيضاً: أکام المرجان، ص 36؛ التهاتوي، ج<sup>2</sup> ص 265.

157. ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق محمد محبى الدين عبد الحميد، القاهرة، 1963، ج<sup>2</sup>، 287؛ قارن أيضاً: الشعالي، جواهر الحسان في تفسير القرآن، بيروت (د.ت.)، ج 4، ص 157؛ البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، القاهرة، الطبعة الثانية، 1955، ج<sup>2</sup>، 215؛ تفسير القرطبي، ج<sup>16</sup>، ص 215-217؛ السيرة الحلبية، ج<sup>2</sup>، ص 58-59؛ تفسير ابن كثير، ج<sup>4</sup>، ص 166-167، ص 164؛ ابن عبد البر، الدرر في اختصار المعجازي والسير، بيروت، 1984، ص 32؛ الأسماع، ص 459؛ ابن عبد البر، الدرر في اختصار المعجازي والسير، بيروت، 1984، ص 32؛ الروض الأنف، ج<sup>2</sup>، ص 303-305؛ دلائل النبوة، ج<sup>2</sup>، ص 128-129؛ الذهبي، السيرة النبوية، ص 125؛ أکام المرجان، ص 38؛ حلية الأولياء، ج<sup>5</sup>، ص 341.



أمل في نجاح الدعوة. فقد روي أن النبي (ص) قد عاد من الطائف مهزوناً لم يستجب له رجل واحد ولا امرأة، فإذا به وقد استحوذ عليه اليأس أمام وافد من الجن أرسلهم الله إليه يستمعون إلى دعوته<sup>(158)</sup>، فباعوه على الإسلام<sup>(159)</sup>، وواعدوه أن يرجعوا إليه بمن آمن معهم من قومهم<sup>(160)</sup>. إن وفقة قصيرة نتأمل فيها تفاصيل هذا اللقاء، سوف تنقلنا إلى لقاء مماثل جاء بترتيبه الزمني بعد هذه الحادثة، أنه لقاء العقبة بين النبي ونفر من الأنصار من أهل يثرب. فكلا الحادثين قد وقع في وقت حرج كانت الدعوة تمر به، وكلاهما كان كوة انبثق منها شعاع أمل يبشر بالنجاح. وكما اهتم كتاب السير بعدد من اجتمعوا بالنبي في العقبة وبأسمائهم، فقد حفظت لنا الروايات الإسلامية عدد أفراد الجن وأسمائهم<sup>(161)</sup>، ومن أي مكان أتوا، وأنه لِمَّا يُسْتَرِعِي النَّظَرَ أَنَّ بَعْضَ الرَّوَايَاتِ<sup>(162)</sup> تَنْسَبُ أَعْصَاءَ هَذَا الْوَفْدِ إِلَى الْيَهُودِ<sup>(163)</sup>، فإن دل هذا على شيء فإلئما يدل على نمط معروف من الجدل الأكاديمي

158. ابن سعد، ج<sup>١</sup>(١)، ص 142.

159. أكام المرجان، ص 38، الدرر، ص 32.

160. دلائل النبوة، ج<sup>٢</sup>، ص 128-129؛ جواهر الحسان، ص 157.

161. ولكنهم اختلفوا في عددهم، فأكثر الروايات يجعلهم سبعة أشخاص، انظر: تفسير ابن كثير، ج<sup>٤</sup>، ص 340، ابن سعد، ج<sup>١</sup>(١)، ص 142؛ الروض الأنف، ج<sup>٢</sup>، ص 303-305، دلائل النبوة، ج<sup>٢</sup>، ص 127؛ أكام المرجان، ص 41؛ السيرة النبوية، ج<sup>٢</sup>، ص 287؛ تفسير القرطبي، ج<sup>١٦</sup>، ص 213، السيرة الحلبية، ج<sup>٢</sup>، ص 58. وهنالك رواية أخرى يجعلهم تسعة، انظر: تفسير ابن كثير، ج<sup>٤</sup>، ص 164؛ الإصابة، ج<sup>٢</sup>، ص 528؛ ج<sup>١</sup>، ص 29؛ دلائل النبوة، ج<sup>٢</sup>، ص 127، أكام المرجان، ص 44؛ تفسير القرطبي، ج<sup>١٦</sup>، ص 213. وقيل في رواية أنهم كانوا ثمانية أشخاص، إمتناع الأسماع، ص 459. كما وذكرت روايات مختلفة لأن عددهم يفوق العشرة، انظر: تفسير ابن كثير، ج<sup>٤</sup>، ص 167. ويبعد أن حصر عددهم من السبعة إلى التسعة يتعلق بمدلول لفظ "النَّفَرُ" عند العرب، لأنه لا يضاف إلا إلى ما دون العشرة من الرجال، انظر، لسان العرب، ج<sup>٥</sup>، 226-225.

162. فأكثر الروايات يجعلهم من جن نصبيين، ويجعلهم البعض الآخر من نيتوي. تفسير ابن كثير، ج<sup>٤</sup>، ص 166. وتجعلهم أخرى من حزان أو جزيرة المؤصل، تفسير القرطبي، ج<sup>١٦</sup>، ص 213. ويجب إلا يغيب عن البال أهمية ما ينطوي عليه تحديد مكانهم من مدلول، وانعكاسات ذلك على مكانة هذه البلدان التي ذكرت في مجال المنافسة في فضائل البلدان والمدن.

163. الروض الأنف، ج<sup>٢</sup>، ص 303-305؛ تفسير البيضاوي، ج<sup>٢</sup>، ص 215؛ جواهر الحسان، ج<sup>٤</sup>، ص 157؛ تفسير القرطبي، ج<sup>١٦</sup>، ص 213، 217.



الذى استعر بين علماء المسلمين وبين أخبار اليهود حول مصداقية الدعوة الإسلامية ومصداقية نبوة محمد (ص). فجاءت هذه الروايات لتردف مثيلاتها من دلائل النبوة ولتشكل حجة على اليهود الذين ينكرون تلك المصداقية.

ولكن دور الجن لم يقتصر على موقف التصديق للدعوة واعتناق الإسلام مع الرعيل الأول من الصحابة الأول، بل تعداه إلى دور التبشير برسالة الإسلام بين العرب فكان جماعة منهم على علم بمبعث النبي (ص) يتربصون ظهوره ليعلنوا إسلامهم. فها هو أحد هؤلاء من قرأ التوراة والإنجيل يعرف بظهور محمد، وكان مختلفاً بإحدى الجزر يعكف عبادة الله إلى أن يحين ظهوره، وظل على هذه الحال أربع مائة سنة<sup>(164)</sup>. وكان منهم من نقل صوت الرسالة ونشرها بين قبائل العرب، فأسلم على أيديهم بعض كبار الصحابة<sup>(165)</sup>. ولم يكن حال الجن مع الدعوة مختلفاً عن حال العرب، فكما أسلم العرب أفراداً وجماعات، كذلك كان إسلام الجن. فقدمت على النبي منهم الوفود تماماً كما وفت عليه وفود قبائل العرب ليعطوه بيعتهم ويعلنوا إسلامهم. فكان يتلقاهم فوجاً بعد فوج وقبيلة بعد قبيلة، ويعامل كل طائفة منهم بما يليق بأمثالهم من العرب<sup>(166)</sup>. ويسميهما بأسماء

164. أبو زيد الفرشي، محمد بن الخطاب، جمهرة أشعار العرب، تحقيق محمد علي البحاوي، القاهرة، 1967، ج<sup>١</sup>، ص 53-55؛ قارن أيضاً: تفسير ابن كثير، ج<sup>٤</sup>، ص 169.

165. عن تقييم الداري أنظر: السيرة الحلبية، ج<sup>١</sup>، ص 330-331. وعن العباس بن مرداش أنظر: آكام المرجان، ص 130؛ السيرة الحلبية، ج<sup>١</sup>، ص 325. وعن سواد بن قارب أنظر: تفسير ابن كثير، ج<sup>٤</sup>، ص 168؛ الروض الأنف، ج<sup>٢</sup>، ص 300-301؛ السيرة الحلبية، ج<sup>١</sup>، ص 324-322؛ الذهبي، السيرة النبوية، ص 128-130؛ دلائل النبوة، ص 31-32؛ آكام المرجان، ص 128-130؛ جمهرة أشعار العرب، ج<sup>١</sup>، ص 51-53. كما بشرت الجن بمبعث النبي جماعة آخرين أقل شهرة من هؤلاء، ومنهم على سبيل المثال رجل من عذرة اسمه زمل بن عمرو. السيرة الحلبية، ج<sup>١</sup>، ص 330. وامرأة من الأنصار كانت عشيقة لأحد الجن تدعى فطيمة. أنظر عنها: الذهبي، السيرة النبوية، ص 130؛ السيرة والمغازي، ص 113؛ دلائل النبوة، ص 29؛ السيرة الحلبية، ج<sup>١</sup>، ص 324-325.

166. آكام المرجان، ص 51. ومن الأمثلة على وفادات الجن أنظر: ابن سعد، ج<sup>٥</sup>، ص 374؛ تاريخ الخميس، ج<sup>١</sup>، ص 303؛ دلائل النبوة، ص 126؛ كنز العمال، ج<sup>٦</sup>، ص 144؛ تفسير ابن كثير، ج<sup>٤</sup>، ص 170؛ الحضرمي، أبو إسحاق القينزرياني، جمع الجواهر في الملح والنوارد، تحقيق على البحاوي، القاهرة، 1953، ص 58. وقارن وفادات الجن وطريقة عرضها بوفادات قبائل العرب على النبي عام الوفود وفي مناسبات أخرى. أنظر ذلك في: ابن سعد، ج<sup>١</sup> (٢)، ص 38-86.



الإسلام<sup>(167)</sup>). وكان من أشهر الذين وفدا عليه من الجن فرادى هامة بن الهيم، الذي لم يكن بينه وبين إيليس إلا أبوان اثنان، ووفد على أنبياء الله منذ أن أرسل نوح حيث تاب على يده، ثم وفد على الأنبياء الذين تلوا نوحاً الواحد بعد الآخر، وحمل السلام من عيسى إلى محمد، فدعا له النبي لتأديته للأمانة وطلب منه أن يرفع إليه حاجاته وألا يدع زيارته<sup>(168)</sup>. ولكن الجن لم يؤمنوا جميعاً، وظل جماعة منهم على كفرهم<sup>(169)</sup>. وانقسموا قبائل مؤمنة وأخرى كافرة، فحمل الإيمان تلك القبائل إلى مباشرة الغزو للكفار جهاداً في سبيل الله<sup>(170)</sup>. كما حمل الكفار كفرهم على معاادة الإسلام والوقوف إلى جانب المشركين

167. قال هذا غريبٌ من الجن يقال له سمحخ، سميت عبد الله، آمن بي". دلائل النبوة، ص 30. وانظر الأمثلة من تسمية النبي للناس بأسماء إسلامية، الإصابة، ج<sup>1</sup>، ص 18. ويقال أن كنية إيليس هي "أبو مرأة". وكان مرة من أحب أولاده إليه. مناقب أبي حنيفة، 336؛ أخبار الزمان، ص 34؛ رسالة الغفران، ص 394. ويقال أن اسمه "الحارث" ولذلك طلب من حواء أن تسمى من تلد بهذا الاسم وهندها ابن لم تقبل أن يقتل ولیدها، ولكنها رفضت هذا الطلب. فلما وضعت ابنها الأول نفذ إيليس وعيده، ثم كرر ذلك عدة مرات حتى رضخت حواء له في النهاية فسمت ابنها "عبد الحارث" فظل على قيد الحياة. مرآة الزمان (نفسه) ورقة 31 (ب). ومن الواضح أن الغرض من هذه الرواية هي حظر تسمية الأولاد باسم الحارث. وفي الوقت ذاته نجد روايات أخرى تعزو إلى النبي أنه شجع على تسمية الأطفال بهذا الاسم. انظر: الإصابة، ج<sup>2</sup>، ص 288، 399.

168. كنز العمال، ج<sup>6</sup>، ص 165-166؛ قارن أيضاً: السيوطي، جلال الدين، الآليء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، القاهرة، 1352هـ، ج<sup>1</sup>، ص 238-239؛ ابن تيمية، أبو العباس نقى الدين احمد بن عبد الحليم، جامع الرسائل، (المجموعة الأولى) تحقيق: محمد رشاد سالم، القاهرة، 1969، ص 13؛ الإصابة، ج<sup>1</sup>، ص 18؛ تفسير القرطبي، ج<sup>16</sup>، ص 215.

ونستذكر في هذا الصدد أنه كان للنبي قرین من الجن اسمه "أبيض"، فأسلم على يده، الإصابة، ج<sup>1</sup>، ص 18؛ قارن أيضاً: مناقب أبي حنيفة، ص 337؛ آكام المرجان، ص 26-27؛ إحياء علوم الدين، ج<sup>3</sup>، ص 36.

169. آكام المرجان، ص 19، ص 51؛ تفسير ابن كثير، ج<sup>4</sup>، ص 430.

170. آكام المرجان، ص 78.



من العرب الذين تصدوا للدعوة، حيث أورد بعض كتاب السير طرفاً من أخبار مواقفهم العدائية تجاه المسلمين في مراحل الدعوة الأولى<sup>(171)</sup>.

وعكست الروايات كذلك تصور المجتمع الإسلامي للجن على صعيد العقيدة والدين، فرأى فيهم جزءاً لا يتجزأ من جمهور الأمة الإسلامية، يمارس كافة ما تمارسه هذه الأمة. وفيهم أهل المقالات كالقدرية والمعتزلة والجهمية والشيعة وجميع الفرق الأخرى<sup>(172)</sup>. وهم يصلون بصلة الإنس، يلتئمون بهم ويحجّون بيت الله الحرام ويؤدون شعائرهم معهم<sup>(173)</sup>. ويحضرون صلاة الجماعة التي من الممكن أن تتعدّد بهم<sup>(174)</sup>. وطالما كان الإسلام يجمعهم مع الإنس، فهم يتلقّبون عند قضاة الإنس فيما يعرض بينهم من خلاف أو فيما يكون بينهم وبين الإنس<sup>(175)</sup>. ولجوؤهم إلى قضاة الإنس إنما ينبع عن توقّف مسلمي الإنس على مسلمي الجن في الفقه والأحكام<sup>(176)</sup>. فليس غريباً والحالة هذه أن

171. نذكر من ذلك على سبيل المثال تحذير الجن لأهل مكة حيث اختاروا محمداً ليضع لهم الحجر الأسود داخل الكعبة ونبههم إلى خطر محمد المستقبلي على أصنامهم. مروج الذهب، ج٤، ص 128. ثم شجيعه لهم للخروج إلى بدر لقتل المسلمين حين ظهر لهم على صورة سراقة بن مالك بن جعشن، سيدبني بكر، وكانتوا يخشون هذا الحي على أنفسهم لما كان بينهم من ثارات قديمة، فأجارهم وبعث في نفسيهم الطمأنينة فتشجعوا وخرجوا. أنساب الأشراف، ج١، ص 295؛ قارن أيضاً: الروض الأنف، ج٥، ص 88، 223-224؛ إمتاع الأسماع، ص 86، ثم الصارخ يوم لقاء العقبة، الذي كشف سر اللقاء بين النبي وبين الأنصار، وكان النبي حريصاً على كتمان هذا الخبر عن قريش لثلا يفسدوا عليه. ألوها بأحوال المصطفى، ج١، ص 229؛ الروض الأنف، ج٥، ص 468-469. وتأمره وأهل مكة ضد النبي، على هيئة الشيخ النجدي، دلائل النبوة، ص 63-64.

172. مرآة الزمان، (نفسه)، ورقة 11 (أ)؛ آكام المرجان، ص 54.

173. آكام المرجان، ص 54-55؛ ابن سعد، ج٧ (أ)، ص 48.

174. آكام المرجان، ص 62-63. ويبدو أن هذه الرواية تشكّل فتوى فقيهة لجواز صلاة الجماعة من دون توفر نصابها الشرعي، إذ يتمّ حضور الجن لتلك الصلاة النصاب المطلوب.

175. فقد روى أنهم جاءوا النبي (ص) ليحكم بينهم في قتيل، فقضى عليه السلام في ذلك وصرفهم. كنز العمال، ج٦، ص 169؛ تفسير القرطبي، ج١٦، ص 212. وروي أنهم تقاضوا ألم محن بن غالنة القاضي في بثر في المدائن واشتكوا إليه الإنس فقضى أن تكون البئر في النهار للbeans وفي الليل للجن. آكام المرجان، ص 88.

176. كشف الرآن عن وجه أسئلة الجن، مخ (كامبرج) (9) 1485 or. ورقة 167 (أ).



الجن يتحمّلون الحديث عن الإنس ويروونه عنهم<sup>(177)</sup>. إلا أن بعضهم يتفوقون على الإنس في تفسير القرآن وأسباب نزوله. فقد روى ابن الكلبي عن أبيه محمد بن السائب الكلبي أنه كان بالحيرة فسأله رجل عن بعض الآيات التي كان النبي إذا قرأها تقيه أعداء من الجن والإنس. فلم يعرفها. فقال له الرجل: "فَقَسَرَ الْقُرْآنَ وَلَا تَعْلَمُه؟"<sup>(178)</sup>. ومن الطبيعي أن لهذه الرواية غرضاً آخر غير إيقافنا على مدى علم الجن بالتفسير، وهو إظهار عجز ابن الكلبي وضعفه ومن ثم التشكيك به وبصدقته روایته. ولم يكن حظ الجن في إقامة شرائع الإسلام بأقل من حظ مسلمي الإنس، فهم كبعض علماء المسلمين يتلزمون بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذا ما فعله أحد رجالهم عندما رأى عظم ما يرتکبه الخليفة العباسي، المعتصد بالله، من أعمال المنكر وسفك الدماء<sup>(179)</sup>.

ولم تقف الجن بمعزل عما كان يجري على الساحة الإسلامية، فقادت بنوع من المشاركة غير المباشرة في بعض الأحداث، فقطعوا لنقل أخبار الفتح الإسلامي إلى الخلفاء في المدينة، خاصة عندما كانت تقطع الأخبار أو يتاخر وصولها، فتبعت بذلك الطمأنينة في القلوب<sup>(180)</sup>. وكان لهواتف الجن دور بارز في التعبير عن المواقف المتباعدة التي يقها المجتمع الإسلامي إزاء بعض الأحداث. جسدت ذلك الأشعار التي تسمع دون أن يرى منشدها والتي كانت تتصبّ على نعي من ماتوا أو النياحة عليهم. فكانت الأخبار تصل ساعة وقوع الأحداث على الرغم من بعد الشقة بواسطة هذه الهواتف<sup>(181)</sup>.

177. أكلم المرجان، ص 80-82.

178. نور القبس، ص 259.

179. مروج الذهب، ج ٨، ص 181-182.

180. وقد سئلت المصادر الإسلامية نقلي هذه الأخبار "بريد الجن" وسمتهم باسمائهم، مثل ذلك "عثيم" الذي نقل خبر نصر المسلمين في نهاوند على الفرس. انظر: تاريخ الطبرى، ج ١، ص 2629. وسمت منهم آخر هو "أبو اليثيم". أكلم المرجان، ص 138. وبالمقابل فقد جعلوا للشيطان بريداً، واعتبروا وزع ذلك البريد، المضاف والمنسوب، ص 76.

181. فقد نعت الجن النبي لبعض أصحابه. الإصابة، ج ٤، ص 66؛ حياة الحيوان الكبرى، ج ٢، ص 49. وناحت عمر بن الخطاب، ابن سعد، ج ٣، (١) ص 272؛ أكلم المرجان، ص 144، وناحت عثمان، ص 145. وبلغت معاوية بمقتل علي بن أبي طالب. أكلم المرجان، ص 146. وناحت الحسين بن علي قتيل كربلاء، مجالس ثعلب، ج ٢، ص 339، أكلم المرجان، ص 147؛ نور القبس، ص 263.



وإداركًا من المجتمع الإسلامي لمدى نفور المسلمين من الشيطان وكل ما يتعلق به، فقد عرف كيف يستغل هذا النفور لمحاربة بعض عادات الناس في أعمالهم وسلوكيهم مختلف أنواع أنشطتهم. فحرصاً منه على وحدة الأمة والتفافها حول السلطة القائمة، فقد ربط بين مخالفة الجماعة وبين موالة الشيطان<sup>(182)</sup>. وجعل ولاية المشرق، التي كانت تخرج منها الثورات المناهضة للسلطة المركزية في دمشق أو بغداد موطنًا يطلع منه قرن الشيطان<sup>(183)</sup>. يشبه بذلك الثورة ضد الحكام بطلع الشيطان ليثبت بذلك عزائم الثوار والخارجين على السلطة. وفي خضم النزاع الأكاديمي بين أصحاب الرأي وانصار المدرسة السلفية الفقيلة في مجال الفقه والتشريع والأحكام فقد ظهرت روايات تدين أصحاب الرأي الذين قالوا بأسلوب القياس في الأحكام. فجعلوا إيليس أول من عمل بالقياس<sup>(184)</sup>. وعلى صعيد الزي واللباس، فقد ربطوا بين ليس بعض الأزياء وبين الشيطان، محاولة منهم لمنع هذا النوع من الملابس<sup>(185)</sup>. أما في مجال السلوكيات، وضمن المحاولة للقضاء على بعض مظاهر السلوك التي لا تتفق مع روح الإسلام وحث الناس

وناحت قتلى صفين، آكام المرجان، ص 145-146. ومن خلال تفحص ما ورد في هذه الأشعار التي ناحت بها على هولاء، يتبيّن تعاطف الجن مع ضحايا هذا الأحداث، ومن ثم ينعكس ميل أصحاب هذه الروايات مع الشيعة وأهل البيت ضد خصومهم. واستغلت هذه الوسيلة لتشويه صورةبني أمية فوضعت أشعار على السنة هذه الهوانف في مناسبات مختلفة، كوقعة الحرّة ومقتل عمرو بن سعيد الأشقر باليدي عبد الملك. انظر: آكام المرجان، ص 147-148؛ الروض الأنف، ج<sup>3</sup>، ص 148. كما استغلت في التعبير عن الصراعات المذهبية بين أنصار المذاهب السنّية المختلفة، فوضعت نيةحة على السنة الجن عند موت أبي حنيفة ووكيع بن الجراح وغيرهما. آكام المرجان، ص 149-150؛ مؤلف مجہول، العيون والحدائق، تحقيق م.ي. دي خويه، ليدن، 1871، ج 2، ص 261.

182. تلیس إیلیس، ص 6-7، آكام المرجان، ص 171-172.

183. آكام المرجان، ص 187.

184. حياة الحيوان الكبّرى، ج<sup>2</sup>، ص 90؛ آكام المرجان، ص 174.

185. آكام المرجان، ص 31، 191؛ مرآة الزمان، مخ (المتحف البريطاني) or. 4215، ورقة 12 (أ).



على الإلقاء عنها فقد أضيفت تلك المظاهر إلى الشيطان أو إلى إيليس فقيل فرس الشيطان، وظلّ الشيطان وجُنْدِ إيليس وغير ذلك<sup>(186)</sup>.

(8)

## الجن والشعر

ترسخ في ذهن العرب أن الشعر نحلة للجن دون الإنس حتى صار ذلك جزءاً من الثوابت لدى المجتمع العربي في الجاهلية والإسلام. ومن جراء ذلك كثرت الإيحاءات الدالة على هذا الاعتقاد وتنوعت. فزعموا أن روحانية الجن، على خلاف روحانية الإنس،

186. فوصفت عملية المراهنة على الخيول في مضامير السباق، "قرس الشيطان" وهو الفرس الذي يراهن عليه. حياة الحيوان الكبرى، ج 1، ص 282. وقيل في صاحب الكبر والأفة نفسها اسم الشيطان إمعاناً في التحذير منها. الحيوان، ج 1، ص 153، 229-300. وأطلق "قرس الشيطان" أيضاً على المفترط في الطول، أنظر: الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن إسماعيل، التمثيل والمحاضرة، تحقيق عبد الفتاح حلو، 1961، ص 236. وأطلق على النَّفَّاع الذي يسعى للإيقاع بين الناس "بريد الشيطان"، يريدون سعيه بالحقيقة والشر أبداً. نور القبس، ص 349. أما أصحاب السلطة والنفوذ الذين يجرون في أحکامهم على الناس ويتجرون بالضعفاء فقد أطلق عليهم اسم: "مكِيال الشيطان"، المضاف والمنسوب، ص 75. وسموا الذي يتقرب للسلطان وبمأله ويواليه "أصابع الشيطان". نفس المصدر، ص 74. وفي رواية أخرى لهذا المصطلح يقال لمن يتوه ويتجبر في سلطانه "صيغة الشيطان". التمثيل والمحاضرة، ص 326. أما المجن والخلع فقد سموهم "جند إيليس"، المضاف والمنسوب، ص 96. ومن هذا القبيل فقد أطلقوا على بعض الأوثة التي يقف الطب والدواء عاجزاً أمام مقاومتها، كالطاعون مثلاً، وهو ما كان المجتمع الإسلامي، ومجتمع القرون الوسطى، يعاني منه كثيراً، "رماح الجن" أو "وَخْز الشيطان". وضمنوا هذه الصفة أشعاراً وأحاديث عزوتها إلى النبي (ص). أنظر: الحيوان، ج 4، ص 216-220؛ المضاف والمنسوب، ص 68؛ محاضرات الأدباء، ج 4، ص 629؛ آكام المرجان، ص 68-116؛ ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى، مجالس الثعالب، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، القاهرة، 1956، ص 573-574.



أكثر ميلاً إلى النظم منها إلى النثر<sup>(187)</sup>. ووصل بهم الأمر إلى درجة وصفوا فيها الشعر بأنه "قرآن إيليس"<sup>(188)</sup>. ولا ريب أن نظرتهم هذه إلى الشعر، قد تأثرت إلى حد بعيد بالموقف السلبي الذي وقفت عليه الإسلام من الشعر<sup>(189)</sup>، هذا الموقف الذي لم يكن منه بد، في ضوء عظم مكانة الشعر في نفوس العرب، حيث عدوه كتابهم الذين يرجعون إليه، بل علماً لا علم فوقه<sup>(190)</sup>. فكان لابد من زعزعة هذه العقيدة بالشعر تمهدًا لتقبل الإسلام كعقيدة جديدة، وتمسياً مع هذه السياسة كان الرابط بين الجن وبين الشعر على جهة تهجينه وتغفير الناس منه<sup>(191)</sup>. فأطلقوا عليه "رُقى الشيطان" ووردت هذه الصفة في أشعارهم<sup>(192)</sup>. وعزوا نقشى الشعر في بلاد العرب إلى إيليس الذي نفثة في هذا الإقليم من معمور الأرض فتعلمها العرب رجالهم ونساؤهم<sup>(193)</sup>. ولذلك تسخر الجن منهم حين يتبااهون بقصائد أمريء القيس وغيره من الشعراء، لأنهم مهما بلغوا من ذلك فلن يبلغوا مبلغ ما وصلته الجن في مجال الشعر سواء في الكلم أو في الكيف<sup>(194)</sup>. من أجل ذلك كان شعراء العرب عيالاً على الجن في الشعر، فهم الذين يلقونه على ألسنة الشعراء فتطلق به

187. كشف الرَّان، مخ (كامبرج) (9)، or. 1485، ورقة 167 (ا).

188. رسالة الغفران، ص 252.

189. يُعْلَمُ أبو حاتم الرازى تهجين القرآن للشعر من حيث تشبيه ما كان يُنَزَّلُ على محمد بالشعر ومن ثمّ وصفهم للنبي بأنه شاعر، فأنزل الله بعض الآيات التي تدفع هذه التهمة عن النبي (ص). كتاب الزينة، ج ١، ص 98-99.

190. كتاب الزينة، ج ١، ص 97.

191. قال جرير:

رَأَيْتُ رُقَى الشَّيْطَانِ لَا سَتَّفَرَةُ  
وَقَدْ كَانَ شَيْطَانِي مِنَ الشُّعُرِ رَأَيْتُ

المضاف والمنسوب، ص 74-75.

192. يستدون في ذلك إلى بيت لعمرو بن كلثوم ورد في معلقه يقول فيه:  
"وَقَدْ هَرَّتْ كِلَابَ الْجَنِ مِنَا"      وَشَذَّبَتْ سَاقِنَادَةَ مِنْ يَلِينَا"  
الحيوان، ج ٦، ص 229، المضاف والمنسوب، ص 69؛ آكام المرجان، ص 84. وأنظر البيت في الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، ص 390.

193. رسالة الغفران، ص 252.

194. نفس المصدر، ص 291-292. وقد جمع المرزبانى شعر الجن ضمنه كتاباً. الفهرست، ص 147؛ رسالة الغفران، ص 291.



الستّتهم<sup>(195)</sup>. ولما رسم ذلك في أذهانهم صاروا يتطلعون إلى لقاء الجن عسى أن يتعلّموه منهم وينتفونه<sup>(196)</sup>. وكان أسلوب تعلم الشعر يمتاز بالبساطة فاما أن تأمرهم الجن بقول الشعر، وإما أن تسقّفهم شيئاً من لين الظباء<sup>(197)</sup>، فيمتلكون بذلك ناصية الشعر ويتحكمون بأرسان القوافي. وقد اعترف العرب بهذا الفضل للجن وصاروا يفزعون إليهم يستقّفهم في أشعار الإنس إقراراً لهم بطول الاباع في عالم القرىض<sup>(198)</sup>. ولم يتوقف العرب عند هذا الحد، بل تدعوه إلى الاعتقاد بأن لفحول الشعراء شياطين يلازمونهم ويلقون إليهم بالشعر، حتى تحول هذا الاعتقاد إلى مذهب مشهور<sup>(199)</sup>، وذهبوا إلى أن من هؤلاء الشياطين الذكر والأئمّة، وهذا ما دعا أبي النجم العجلي إلى الاعتداد على غيره من الشعراء لأنّ شيطانه، من دونهم، كان ذكرأ<sup>(200)</sup>. وادعى شاعر آخر أن شيطانه لم يكن من عرض الجن وعامتهم، بل كان أمير الجن<sup>(201)</sup>. وافتخر جرير بأن الذي يلقى إليه الشعر هو شيخ كهل من الشياطين سمه إيليس الأ بالسة<sup>(202)</sup>. غير أنّهم اعتقادوا بأن جودة الشعر تقترب بصغر سن الشياطين فكلما كان شيطان الشاعر أمراً كان شعره أجود<sup>(203)</sup>. ومع ذلك فقد فضل بعض الشعراء لا يعنّهم على الشعر معين حتى يخلص له الحمد في النظم ولا يشارّكهم

195. الأغاني، ج<sup>٨</sup> ص 36؛ آكام المرجان، ص 84.

196. جمهرة أشعار العرب، ص 46.

197. قال كثيرون عزّة: ما فلتُ الشَّعْرَ حتَّى قُولَتْهُ: انظر: الأغاني، ج<sup>٨</sup> ص 36.

198. التقى رجل فلتوه بعشر من لين الظباء فكرهه لزهومته ولم يشربه، فقال له: أما أنك لو كرّعتْ في بطنه الغن لأصبحتْ أشعّرَ قومك. جمهرة العرب، ص 45-46.

199. الأغاني، ج<sup>٨</sup>، ص 87-87؛ ج<sup>٩</sup>، ص 163.

200. شرح نهج البلاغة، ج<sup>١٩</sup>، ص 424، الحيوان، ج<sup>٦</sup>، ص 225؛ المضاف والمنسوب، ص 70.

201. يقول أبو النجم:

شِيَطَانُهُ أَنْتَ وَشِيَطَانِي ذَكْرٌ

إِنِّي وَكُلُّ شَاعِرٍ مِّنَ الْبَشَرِ

الحيوان، ج<sup>٦</sup>، ص 229.

202. يقول:

وَكَانَ فِي الْعَيْنِ نُبُوُّ عَنِي  
يَذَهَّبُ بِي فِي الشَّعْرِ كُلُّ فَنٍ

إِنِّي وَلَنْ كُنْتُ صَغِيرَ السَّنِ

فَلَنْ شِيَطَانِي أَمِيرُ الْجِنِّ

شرح نهج البلاغة، ج<sup>١٩</sup>، ص 424.

203. المضاف والمنسوب، ص 70.



فيه أحد<sup>(204)</sup>. وقد بلغ بهم تصديق هذا الأمر إلى حد أن جعلوا لشياطين الشعراء الفحول أسماء ذكروها في أشعارهم وخصوا كل شيطان بوحد من هؤلاء الفحول<sup>(205)</sup>.

204. نفس المصدر، ص 70.

205. يقول بشار برد:

فقلت أترُكَـانِي فالتَّفَرَّدُ أَخْذَـةً  
دعاني شيئاً إلى خلفِ بكرةٍ

الحيوان، ج<sup>6</sup>، ص 288؛ المضاف والمنسوب، ص 71.



## الجواري وتجارة الجنس

اشتمل التراث الأدبي والإنساني الغني الذي تركه لنا الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر. 255/868م) عدا عن كتبه المشهورة، عدداً كبيراً من الرسائل التي تتخصص بموضوع واحد دون غيره؛ وقد بلغ عدد هذه الرسائل التي تم طبعها وتحقيقها ثمان وخمسين رسالة، تناول الجاحظ من خلالها كثيراً من القضايا الإنسانية والاجتماعية والدينية والفكرية والسياسية التي كانت تشغل بال المجتمع الإسلامي في عصره أو في العصر الذي سبق عصره. وخص الجاحظ المرأة برسالتين اثنتين سمى الأولى رسالة النساء وسمى الثانية كتاب القيان<sup>(١)</sup>. وحكي في هذه الرسالة ما ورد على لسان تلك الفئة الاجتماعية من الرجال الذين اشتهروا بامتلاكهم للجواري القيان، من تبريرات شرعية أو شبه شرعية ومسوغات أخلاقية تبيح لهم امتلاك الجواري اللواتي اعددن من اجل تزويد أبناء هذه الطبقة المرفهة بالمتعة وأسباب اللهو والطرب. وكانت الغاية من هذه الرسالة التصدي من قبل هؤلاء لسيل الانتقادات وشتي أنواع التهم الموجهة لهم. وكان دفاعهم قد انحصر في أمرتين: الأولى إن الشريعة الإسلامية المتمثلة بكتاب الله وسنة رسوله لم تورث تحريمًا صريحاً يمنع المسلم من اقتتاء الجواري أو الاستمتاع بالقيان منها خاصة. وطالما كانت هذه السنة تخلو من تحريم صريح فيكون الأمر مطلقاً مباحاً سواء استقبحه الناس أو استحسنوه، مؤكدين إن الاستقباح أو الاستحسان لا يرقى إلى مستوى الحكم الشرعي بالإضافة إلى كونه غير داخل في معايير القياس لدى الفقهاء.

1. انظر: رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون: الجزء الأول لسنة 1994 والجزء الثاني لسنة 1965 والجزئين الثالث والرابع لسنة 1979 الصادرة عن مكتبة الخانجي بالقاهرة.



أما الأمر الثاني الذي استندوا إليه في دفاعهم فكان إحالتهم إلى سنن العرب وعاداتهم في الجاهلية وصدر الإسلام التي أباحت الاختلاط بالنساء والمجتمع بين والتحدث إليهن والتعامل معهن من دون أن يثير ذلك ريبة في النفوس. حيث لم يكن بين الرجال والنساء حجاب؛ ولم يكن الاتصال بين الرجل والمرأة مقصوراً على النظرة في لحظة الخلسة بل كان اتصالاً عفويَا، يجتمع الجنسان معاً ويتحادثن ويتسامرون ويتجالسون عن كثب على مشهد ومسمع من الأولياء والأهل والأزواج طالما أمن هؤلاء حصول ما يستذكر من هذه المجالسة. ولم يزل الرجال يمارسون هذا النوع من المجالسة والتواصل حتى نزلت آية الحجاب على أزواج رسول الله (ص) خاصة. ومع ذلك ظلت حرائر النساء من العرب يقعدن للرجال للحديث، لم يكن ذلك عاراً في الجاهلية ولم يصبح حراماً في الإسلام<sup>(2)</sup>.

ولابد لنا قبل الاستفاضة في هذا الموضوع أن نأتي بتعريف دقيق يوضح للقارئ ماهية بعض الألفاظ والمصطلحات المفصلية التي يشكل منها هيكل هذا البحث؛ فالجارية وجمعها الجواري، هي الأنثى التي يمتلكها المسلم "رجلًا كان أم امرأة" يتلقى هذا الامتلاك إما بالشراء، وأما بالهداية، وأما بالميراث عن مورثه. وتكون الجارية ملكاً لهذا الرجل بوحدة من هذه الأسباب الثلاثة. وكونها أنثى مملوكة فهي لا تتمتع بحريتها ولا تستطيع أن تمتلك أمر نفسها أو مصيرها. فيستطيع سيدها أو سيدتها بيعها كما تباع السلعة. ويستطيع أن يهديها لغيره. كما يستطيع أن يغيرها إذا شاء كما يعار ماعون البيت. فوق هذا كله فامتلاك السيد لهذه الأنثى يبيح له أن يعاشرها متى شاء أو أن يغيرها شخص آخر يرغب في معاشرتها. وقد أباح الإسلام بل أحل للمسلم نكاح جاريته أو جواريه قل عدهنَ أم كثر بشكل مطلق ودون آية قيود<sup>(3)</sup>. أما القيان، محور البحث في هذه المقالة فهي صيغة الجمع لقينة، والقينة هي الجارية المغنية. واصل مدلولها المرأة العاملة. فهي الجارية التي تستملك من أجل تأدية الأعمال والصناعات من أجل ممتلكتها. فلما كانت الجارية التي تدرّب على فنون العزف واللعبة على آلات الموسيقى وصناعة الغناء،

2. كتاب القيان، رسائل الجاحظ II. 141-143.

3. سورة النساء III الآية 40: "وَإِنْ خَفْتُمْ إِلَّا نَقْسَطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكحُوهُمَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِنْهُنَّ

وَثَلَاثٌ وَرَبَاعٌ، فَإِنْ خَفْتُمْ إِلَّا تَعْدُلُوهُنَّ فَوَاحِدَةً، أَوْ مَا مَلَكْتُ إِيمَانَكُمْ، ذَلِكُمْ أَنْتُمْ إِلَّا تَعْدُلُونَ".



تمارس ذلك خدمة لسيدها فقد عرفت باسم القينة، حتى صار ذلك علماً على الجارية المغنية<sup>(4)</sup>.

### موارد الرقيق في الجاهلية:

كانت ظاهرة الرقيق منتشرة في بيئه العرب في الجاهلية وكان هذا الرقيق، الذكور والنساء من العرب وغير العرب. وكان غالبية الرقيق العربي من النساء، فكون المرأة العربية ليست عنصراً محارباً كان يجعلها عرضة للوقوع في الأسر والسباء أكثر من الرجال. وكان الأسر في الحرب أو اخذ السبيّة من بيتها يحولها تلقائياً إلى جارية رقيق يعود لأسرها الحق في امتلاكها خولته قوة السلاح هذا الحق كما تعارفت على ذلك العرب فيستطيع هذا المالك أن يستعيده بحوزته، ويستطيع إذا شاء أن يمْنَ عليها بحريتها فيطلق سراحها لتعود إلى أهلها. وتمثل في كتب التاريخ وخاصة الأخبار المتعلقة بأيام العرب في الجاهلية، كما كتب الأدب، بعبارات تدل على ظاهرة سبي النساء واسترقاقهن من مثل عبارة: "استقوا النعم وأصابوا النساء"، أو عبارة "أن المغیرين أصابوا نسوة والحي خلوف"، أو عبارة "سبوا نساء الحي"<sup>(5)</sup>. وكانت هذه النساء التي تسبى أو تقع في الأسر كثيراً ما تردد بين جماعات المغیرين، يأخذ كل محارب نصبه من النساء كما يأخذ نصيبهم من الغنيمة؛ وقد حفظت لنا بعض روایات الأيام قوائم بأسماء النساء المسبىات وأسماء من وقعن في نصيبهن من المغیرين، كما حدث يوم النصار حين سبيت بعض نساء بني تميم. وبالرغم من كثرة عدد النساء اللاتي وقعن بالأسر إلا أن الرواية اقتصرت على ذكر أكثرهن شرفاً وأرفعهن نسباً وأعرضت عن ذكر الباقي<sup>(6)</sup>.

4. المقضي بن سلمة، الفاخر. (طبعة ليدن 1915)، ص 238-239؛ وانظر أيضاً: ناصر الدين الأسد. القيلان والبقاء، (دار العارف، القاهرة، 1968) ص 15-24.

5. القيلان والبقاء، نفسه، ص 30.

6. أبو عبيدة، معمر بن المثنى، نقاش جرير والفرزدق، (تحقيق بيفان، ليدن 1905) ص 241-242؛ فارن أيضاً: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، (الطبعة الرابعة؛ بيروت 1983)، ج 1 ص 377.



وكان زعماء القبائل الأكثر قوة وشجاعة هم الأوفر حظاً في الاستيلاء على النساء والسبايا من بين نساء القبائل المستهدفة، ويروى في هذا الصدد ما قاله سيد بن شيبان بسطام بن قيس لأمه ليلي بنت الأحوص الكلبية معتبراً عن كثرة من سبي من بنات القبائل وجعلهن رقيقاً لأمه حيث يقول: "أني قد أخدمتك من كل حي أمة، ولست منتهياً حتى أخدمكِ أمة من بنى ضبة"<sup>(7)</sup>.

ويذكر بعض الرواة أحياناً أرقاماً خيالية عن عدد السبايا والأسيرات من النساء والذكور الأسرى الذين فقدوا حريةهم نتيجة للسباء فاسترقوا واستعبدوا. فيروى في هذا السياق أن أحد أقبائل (ملوك) اليمن وهو سميق الكلاعي، قد وفد على الخليفة عمر بن الخطاب أثناء مدة خلافته وبلغه أنه يمتلك أربعة آلاف عائلة من الرقيق كان أسرهم إبان حروبها قبل الإسلام<sup>(8)</sup>. وبالرغم من وجوب اخذ الحيطه والحدن إزاء الأرقام التي يوردها الرواة في مثل هذه الحالات، فإن هذا الرقم المرتفع إنما يقصد به الإشارة إلى الكثرة وليس إلى العدد الحقيقي لعبيد هذا الزعيم اليمني.

إلى جانب هذا المورد الغني من موارد الرقيق، كان هناك مورد الرقيق غير العربي الذي كان يتسرّب إلى جزيرة العرب من البلدان المجاورة في بلاد الشام والعراق ومصر وبلدان شرق أفريقيا، مثل إثيوبيا ورتيريا والصومال، بالإضافة إلى بلدان جنوب شرق آسيا التي كان اتصالها بجزيرة العرب تحكمه علائق التجارة وتبدل السلع. ويكتفي أن نذكر في هذا السياق الجهات التي اعتاد أهل مكة ارتيادها في مواسم السنة المختلفة، وهي البلدان التي كان يقصدها تجار قريش الذين عرفوا باسم " أصحاب الإيلاف" كما ورد في تفسير سورة الإيلاف التي ورد ذكرها في القرآن الكريم<sup>(9)</sup>. وإذا كانت أقطار هؤلاء الرقيق متعددة فإن أجناسهم ومعتقداتهم كانت متباعدة كذلك فمنهم المسيحي واليهودي والمجوسى والوثني. ويكتفي أن نذكر في هذا السياق ما أورده بعض النسابين العرب من فصول يذكرون فيها أسماء القرشيين الذين ولدتهم إماء من أعراق مختلفة. كأبناء

7. النقائض، ص 190.

8. النقائض. نفسه ص 46.

9. محمد بن حبيب، المحبير، (طبعة الهند، 1942)، ص 162-164.



الجشيات وأبناء السنديات (الهنديات) وأبناء النبطيات وأبناء اليهوديات وأبناء النصرانيات<sup>(10)</sup>.

وبسبب تعدد هذه الموارد وبسبب انتشار ظاهرة الرقيق العربي والأجنبي في المجتمعات العربية قبل الإسلام، نشأت بعض الأسواق المنظمة الذي يعرض فيها الرقيق للبيع والشراء سواء كان المحلي منهم أم الأجانب الذين يؤتى بهم من خارج الجزيرة. وقد أشار شاعر النبوة حسان بن ثابت الانصاري إلى بيع الرقيق في الأسواق في قصيدة قالها مناسبة معركة أحد بين قريش وبين المسلمين حين يقول<sup>(11)</sup>:

فولا لواء حرثية أصبحوا  
يباعون في الأسواق بيع الجلاب

وكان في مكة سوق خاص يبايع فيها الرقيق تعرف باسم سوق الرقيق، ولعلها كانت أهم هذه الأسواق وشهرها تكون هذه المدينة مدينة الحجاز الأولى عدا عن دورها الدينى والاقتصادي المزدهر<sup>(12)</sup>. ولم تكن مكة السوق الوحيدة التي يبايع فيها الرقيق في الجاهلية؛ إذ أوردت المصادر التي بين أيدينا ذكرًا لبعض الأسواق المماثلة، وكان من بينها سوق عكاظ القرية من الطائف وفي هذه السوق بيع زيد بن حرثة الذي اشتترته زوج الرسول الأولى خديجة بنت خويلد ثم أهدته إلى الرسول بعد زواجهما منه. وبه بيعت النابغة أم عمرو بن العاص وكانت قد وقع عليها سباء فاشترتها عبد الله بن جدعان نخاس مكة المشهور وباعها لل العاص بن وائل فولدت له عمراً<sup>(13)</sup>. ولما كانت هذه الأسواق لا تعقد إلا

10. المصدر نفسه، ص 306-308؛ وقارن أيضًا: المنشق (تحقيق خورشيد احمد فارق)، عالم الكتب، بيروت، 1985 ص 400-403؛ ابن الأثير، أسد الغابة، المطبعة الذهبية، القاهرة 1868/1285، ج 5 ص 194، 462.

11. شرح ديوان حسن بن ثابت الانصاري (تصحيح وضبط عبد الرحمن البرقوقي)، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1929، ص 26.

12. انظر الإشارة إلى سوق الرقيق في مكة، في كتاب: الكامل في التاريخ، ج 1 ص 343-344 وانظر عن أخبار هذه السوق في ابن سعد. كتاب الطبقات الكبرى، (تحقيق ادوار سخاوى) ليدن 1904، ج 3 (1) ص 116، ص 161.

13. ابن سعد، كتاب الطبقات، ج 3 (1) ص 27؛ ابن قتيبة، المعارف، (تحقيق ثروت عكاشه) (الطبعة الثانية، القاهرة، 1969، ص 144؛ ابن عبد ربه، العقد الفريد. (تحقيق احمد أمين وأخرون). الطبعة الثالثة، القاهرة، 1965)، ج 1 ص 54.

في مواسم محددة من السنة، كانت بعض القبائل التي حازت سبياً من غاراتها أو حروبها ترحل عن مواطنها في البايدية وتخرج بمن معها من السبي تعرضهم للبيع على الغادين والراغبين على طرق المسافرين أو المنتجعين<sup>(14)</sup>.

الخدمات التي تؤديها السبايا:

كانت السبية من النساء تظل في حيازة آسرها إذا لم تتقدم قبيلتها بعدها مقابل ما تدفعه من مال، أو إذا لم يمنن عليها من سباها بحريتها فيطلق سراحها من الأسر والسباء. وعند ذلك تتحول هذه السبية إلى أمةٍ سلبية الحرية لا تملك من أمرها شيئاً، فيظل مصيرها مرهوناً بإرادة سيدها وإرادة قومه. ويكون للسيد الحق في معاملتها معاملة الرقيق يستخدمها في أي عمل يريد، وتكون تحت تصرفه وتصرف أبناء عائلته. وكانت الغالية الساحقة من هذه الإمام تستخدم في الأعمال المنزلية اليومية إذا ما كانت أمةً لأحدى الأسر التي تقيم في القرى والمدن. أما إذا كانت الأسرة تقيم في البايدية فإن الخدمات التي تؤديها الأمة تكون تبعاً لأحوال المعيشة التي تمارسها تلك الأسرة. وترد في الشعر الجاهلي أحياناً بعض الالامحات إلى شئ انواع الخدمات التي كانت تؤديها هذه السبايا للسيد أو لأسرته. ففي بيت لزهير بن أبي سلمى ترى فيها الإمام وهن يهينن الجمال ويضعن عليهن الاقتباس استعداداً لرحيل القبيلة من حيثاً إلى مكان آخر فيقول:

ردَّ القيانُ جِمَالَ الْحَيِّ فَاحْتَمَلُوا      إِلَى الظَّهِيرَةِ أَمْرٌ بِنِيمِ لَبِكِ  
ثُمَّ نَرَاهُنَّ فِي الْأَيَّامِ الْعَادِيَّةِ هُنَّ الْلَّوَاتِي يَقْعُنُ بِالْطَّبُخِ وَإِعْدَادِ الطَّعَامِ خَاصَّةً إِذَا مَا  
طَرَقَ سِيدَهَا ضَيْفَ لَيْلِي طَارِئٍ. يَقُولُ الشَّاعِرُ طَرْفَةُ بْنُ الْعَبْدِ فِي هَذَا الْمَعْنَى<sup>(15)</sup>:  
تَبَيَّنَتْ إِمَاءُ الْحَيِّ تَطْهِي قَدْوَرَنَا      وَيَأْوِي إِلَيْنَا الْأَشْعَثُ الْمَتَجَرَّفُ

14. ديوان زهير بن أبي سلمى (برواية أبي العباس ثعلب) الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964 ص 164.

15. شرح ديوان طرفة للأعلم الشنتمري، (طبعه شالون، 1900)، ص 127.



ونرى الإمام في موضع آخر وقد اصطحبه السيد في أسفاره أو رحلة صيده أو سراه في الليل، ليقمن بإعداد الشواء له ولرفاقه عندما ينزلون للاستراحة من وعثاء السفر، فيقول طرفة أيضاً في هذا المعنى:

فظلَّ الإمام يمتلئن حُوارها ويسعى علينا بالسَّدِيفِ المُسْرَهُ (١٦)

وكانت الأمة هي التي تكلف بجمع الحطب ونقله حَرْماً كوقود للنار التي يرقق بها الناس (١٧). هذا بالإضافة إلى المهام اليومية التقليدية التي كانت تتاط في العادة إلى الإمام دون الحرائر من سيدات العرب، وخاصة عملية حلب الماشية في الصباح وعند المساء عندما يروح القطيع عائداً من المرعى إلى البيت. فيشير الشاعر سحيم عبد نبي الحسنخاس إلى هذه الوظيفة التي كانت تؤديها أمّة التي كانت جارية من الرقيق وما كانت تقوم به من تنطية ضرع الناقة بخرقة من قماش كي تمنع فصيلها من أن يرضع حلبيها وذلك قوله (١٨):

فما ضرَّتِي أَنْ كَانَتْ أُمِّيْ وَلِيَّةَ تَصْرُّ وَتَبَرِّي بِاللَّقَاحِ التَّوَادِيَا

وكان حلب الماشية على الغالب يُنطَّل بالإمام وبالعبد عند العرب، وقد عبر عن ذلك شاعر المعلمات عنترة العبسي، الذي كان نفسه عبداً ولدته على فراش أبيه أمّة سوداء إلى أن منحه أبوه حريته وألحقه بنسبيه. فعندما دعاه أبوه للقتال يوم أغارت عليهم بعض أحياء العرب رفض عنترة الامتثال لهذا الطلب، وسمعت في كلامه نبرة الاحتجاج على عدم اعتراف أبيه بشرعية أبوته له قائلاً: "العبد لا يحسن الكرا إنما يحسن الحلاج"

16. يصف هذا البيت الإمام وهن يشווين شرائح لحم الجزر على الجمر، ثم يطفن بهذه الشرائح المقدمة من سمام الجزر ويقدمها لجلساء سيدهن. انظر: شرح ديوان طرفة، نفسه، ص 41.

17. انظر عن هذا المعنى بيت طرفة أيضاً حين يقول:  
لا أرى إلَّا النعام به كإمام أشرفت حَرْمَة

تشبه أجنحة النعامة وهي تستند للجري، كحزمة الحطب التي تحملها الأمة على رأسها فيخرج طرافاًها من هنا ومن هنا. شرح الديوان أيضاً، ص 70.

18. ديوان سحيم، (تحقيق عبد العزيز المؤمني)، الدار القومية للطباعة والنشر مصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة، 1965 ص 26.



والمنز". فلما سمع أبوه ما قال وعده أن يلحقه بنسبه ويعرف بينوته فقال له: كُرْ وانت

(19) ... هـ.

## المنع الجنسي والخدمات الجنسية:

لم تكن خدمات الإمام مقصورة على الخدمة المنزلية أو نواحي المعيشة الأخرى، بل كانت فئة منهم خاصة الجميلات يتذدن مثاعاً للرجل، فمنهم من يتذد السيدة الجميلة الحسنا خليلة له يتمتع بمعاشرتها ومضاجعتها دون أن يتنازل عن حقه في ملكيتها، أي أنها تظل أمة لا يتغير وضعها القانوني. وكان بعضهم يتذذها خليلة له تضاهي مكانتها مكانة الزوجة المهيأة. وقد أباح العرب في الجاهلية لأنفسهم حق معاشرة السبايا كمعاشرة الزوجات الشرعيات. وكانوا يعتقدون أن شرعية هذه المعاشرة تستمد من كونها سبية امتلكها بقوة السلاح. يقول الشاعر الجاهلي في هذا الصدد:

فما انكحونا طائعين نساءهم ولكن خطبناها بأرماحنا قهرأ<sup>(20)</sup>

وقد أكد هذه القاعدة القانونية بيت آخر قاله الشاعر الإسلامي المشهور الفرزدق، بين فيه أن سبي المرأة بقوة السلاح يحل لأسرها وسبايبها فرجها ونكاحها حتى ولو كانت امرأة متزوجة ولها بعل، فقال في هذا المعنى:

وذات حليل انكحتنا رماحنا حلال لمن يبني بها لم تطلق<sup>(21)</sup>

وكان هذا العرف سائداً بين العرب حتى أنه شاع بينهم الاعتقاد بأن حق الرجل في نكاح أمته وفي فرجها أقوى من حقه في نكاح زوجته الذي أعطاه إياه عقد الزواج<sup>(22)</sup>.

19. أبو الفرج الاصفهاني، كتاب الأغاني (طبعة بولاق، 1868)، ج 7 ص 149.

20. الزمخشري، ربى الأبرار ونصول الأخبار، (تحقيق سليم النعيمي)، الاعظمية، بغداد، (دون

تاریخ)، ج 3 ص 14.  
21. الأغاني، ج 19 ص 14؛ قارن أيضاً: المرزايني، نور القبس (تحقيق زلہیم ر.)، فیسباند،

1964، ص 40-41؛ ابن رشيق القمياني، العمدة، (تحقيق محی الدین عبد الحمید الطبعة

الرابعة، بيروت، 1974)، ج 1 ص 55.

22. المسعودي، مروج الذهب (تحقيق شارل بلا)، باريس، ج 2 ص 329.



واستناداً إلى هذه القناعة لا يجدون غريباً ما ورد في الروايات من أن أحدهم قد أغاث على قوم من بنى عبس فاستأق بعض الإبل واخذ بعض نسائهم سبايا، فلما ابتعد عن أرضهم قليلاً نزل واختار أحدى السيدات وضاجعها<sup>(23)</sup>. وكانت الرغبة في إقامة العلاقة الجنسية تأتي أحياناً من قبل المرأة السيدة نفسها، فإذا كانت السيدة ذات حظاً من الجمال، أو إذا كانت من أسرة رفيعة النسب تتمنع بمكانة اجتماعية مرموقة، فإنها كانت تربأ بنفسها عن الخدمة في منزل سيدتها مثل غيرها من السبايا. ولكي تلفت نظر سيدتها وتثير فضوله، كانت تعمد إلى إغوائه بوسائل شتى، فتتعرض له في فناء المنزل وهي تتشوى في مشيتها أو إبراز شيء من مفاتنها حتى تظفر به فيتذذها لنفسه لمعته. وقد أشار الشاعر أبو ذؤيب الهندي إلى هذه الظاهرة حين قال<sup>(24)</sup>:

عشية قامت بالغناء كأنها عقبة نهب تصطفى وتغوحُ

ويجدر التنوية في هذا المقام أن حق السيد في جسد جاريته، كان من القوة والتجذر في المجتمعات العربية في الجاهلية، بحيث أن الإسلام لم يتعرض لإلغائه، بل أبقى عليه كما هو. وظل لمالك الإمام الحق في معاشرة جواريه كمعاشرتهم لزوجاتهم الشرعيات. وورد ذلك صريحاً في قوله تعالى: "أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تقولوا" (سورة النساء: الآية 3).

### إكراه الإمام على البغاء:

كان بعض السادة الذين يملكون الإماماء، لا يكتفي باستغلاله لأمته بشأناً لمعته الجسدية فحسب، بل كان يستخدم الأمة لكسب المال والمتاجرة بجسدها، وقد ذكر محمد بن حبيب بن من سنن العرب في الجاهلية أنهم كانوا يكسبون بفروج إمامتهم. فكانت الأمة من هؤلاء ترفع راية فوق خيمتها حين تنصبها حيث تقوم الأسواق فيقصدها الراغبون في الفجور والمعنة مقابل أجر يودونه<sup>(25)</sup>. ويسمون في هذا الصدد سمية أمة الحارث بن كلدة

23. النقائض (نفسه) ص 679.

24. لسان العرب، لain منظور، مادة: (غوج).

25. المحبر، ص 340.



والدة زيد بن أبيه التي روى عنها أنها كانت من البغايا ذوات الرأيات في الجاهلية وكانت تنزل في المكان الذي تنزل فيه البغايا بالطائف في محله تعرف باسم حارة البغايا. فكان سيدها الحارث بن كلدة يتقاضى ضريبة يأخذها من الأجر الذي تكسبه<sup>(26)</sup>. وأورد الواحدي النسابوري قائمة بأسماء تسع إماء عرفن بصاحبات الرأيات في مكة والمدينة، وكان لهن رأيات كرأيات البيطار يرفعنها فيستدل بواسطتها الباحثون عن المتعة. فذكرت في هذا السياق أم مهدون جارية للسائل بن أبي السائب المخزومي. وأم غليظ جارية صفوان بن أمية، وحنة القبطية جارية العاص بن وائل. ومريّا جارية مالك بن عمّة، وجلاة جارية سهيل بن عمرو، وأم سويد جارية عمرو بن عثمان المخزومي، وشريفة جارية زمعة بن الأسود، وقرينة جارية هشام بن ربعة، وفرتنا جارية هلال بن أنس. وكانت بيوت هؤلاء البغايا تعرف في الجاهلية باسم المواخير لا يدخل عليهن إلا زان<sup>(27)</sup>. وتبيّن هذه القائمة أن تجارة الجنس كانت تجارة حضرية عنى بها أهل القرى والمدن دون أهل البدية. وإن المشغلين بهذه التجارة لم يكونوا من عرض الناس، بل كانوا من أشراف القوم من وجهاء مكة والمدينة، كما تدل على ذلك أنسابهم<sup>(28)</sup>. فلما جاء الإسلام وهاجر النبي وأصحابه من ذلك حرّم عليهم الزواج بالزنانيات، وعلى هذه الخلفية نزلت الآية الكريمة: "الزانى لا ينكح إلا زانية أو مشركة"<sup>(29)</sup>. ولدينا بعض الإشارات على أن تجارة الجنس لم تكن مدنية فحسب، بل كانت عامة بين العرب سكان البوادي وسكان القرى والمدن جميعاً، فعندما

26. مروج الذهب، (تحقيق دي منار، باريس)، 1869، ج 5 ص 22؛ وانظر أيضاً: البلانزي، أنساب الأشراف، ج 4 (ب)، تحقيق: م.ي. قطر، القدس 1972، ص 163.
27. أبو الحسن علي بن احمد النسابوري، أسباب النزول، (طبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، القاهرة، 1968)، ص 180.
28. انظر: المصعب الزبيري، نسب قريش (تحقيق ليفي بروفنسال) الطبعة الثانية، دار المعارف بالقاهرة، 1953.
29. سورة النور: 3؛ وانظر: أسباب النزول، ص 179-180؛ قارن أيضاً: السيوطي، لباب التفول في أسباب النزول، (دار إحياء العلوم، حيث الطبعة الثالثة، بيروت، 1980) ص 152.



كان يعقد سوق دومة الجندي التي كان مشايخ قبيلة كلب يتولون أمرها، كان هؤلاء الشيوخ يأتون بإيمانهم فيقعن في حوانبيت وبيوت مُعلمة يقدمن الخدمات الجنسية للراغبين من رواد السوق لقاء أجر معلوم وذلك بقرار من هؤلاء السادة، حيث كانوا يكرهون هذه الإماماء على البغاء<sup>(30)</sup>. وقد منع الإسلام أصحاب الإماماء من إكراه فتيائهم على الزنا طمعاً في المال، فنزلت في هذا الصدد الآية الكريمة: "وَلَا تَكْرِهُوْا فَتِيائِكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ إِنَّ أَرْدَنْ تَحْصِنَأَ لِتَبْتَغُوا عَرْضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا" (النور: 33). وأورد المفسرون سبباً آخر لنزول هذه الآية، فروى محمد بن جرير الطبرى أنها نزلت على خلفية إكراه زعيم المنافقين في المدينة عبد الله بن أبي بن سلول جاريته على البغاء لقاء أجر تتقاضاه من زوارهما. فلما اشتكى أحداهما ذلك إلى رسول الله نزلت الآية المذكورة. وذكر الطبرى أنه كان عبد الله بن أبي جارية اسمها مُسِكَةٌ وجارياً ثانية اسمها معاذةٌ كان يكرههما على الزنا مقابل المال<sup>(31)</sup>. وجاء في رواية أخرى أنه كان لديه ست جوار وليس اثنتين، ولكن جميعاً يعملن في البغاء في المدينة<sup>(32)</sup>.

30. المحرر، ص 264.

31. محمد بن جرير الطبرى، *جامع البيان عن تأويل القرآن*، (مطبعة مصطفى اليابى الحلبي، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1968)، ج 18 ص 132-133؛ قارن أيضاً: ابن حجر العسقلانى، *الإصابة في تمييز الصحابة*، (مطبعة السعادة، القاهرة، 1910/1328)، ج 4 ص 408-409؛ *باب النقول*، ص 159؛ قارن أيضاً: عمر بن شبة، *تاريخ المدينة*، (تحقيق: فهيم شلتوت)، دار التراث، بيروت، 1990، ج 1 ص 367-369.

32. أسباب النزول، ص 188.



## الخبر والرواية التاريخية في حكاية ألف ليلة

يجد المتقصي لحكايات ألف ليلة وليلة ألواناً شتى من صنوف الأدب التي افرزها الفكر الإسلامي على مدار القرون الأربع الأولى التي أعقبت ظهور الدعوة الإسلامية. ولا يحتاج دارسو الإسلام في العصوب الوسيطة إلى كبير عناء كي يتبيّنا أن حكايات الليلى لم تكن إلا مرآة انعكست عليها أثار الحضارة الفكرية التي بدأت مفاهيمها في التشكيل في مرحلة مبكرة من القرن الثامن الميلادي، إلى أن تبلورت بصيغتها النهائية في نهاية القرن العاشر الميلادي أو ربما العقود الأولى من القرن الحادى عشر.

قلا نجد حقلأً من حقول المعرفة أو فناً من فنون الأدب إلا وهو مائل بوضوح في هذه الحكاية أو في تلك، بل ونجد بعضها ماثلاً في أكثر من حكاية واحدة أو اثنتين أو حتى ثلاثة حكايات، فلا يصعب على الدارس المتخصص في أي من الموضوعات ذات الصلة بالتراث الفكري الإسلامي أن يجد مادة وفيرة لا غنى عنها في بعض الأحيان، لإكمال دائرة البحث الذي يعكف عليه.

### التاريخ الاجتماعي الفلسطيني بين غابة الأرشيف وأشجار الحكايات

ومع ذلك يجب أن نعترف أن بعض صنوف الفكر ذات الطابع العلمي المحضر كالعلوم والفيزياء والفلك لا نجد لها صدى في حكايات الليلى، لأن جمهور هذه الحكايات كما هو حال القصص والقصاصن أقرب إلى العامة منهم إلى الخاصة، وسوقها رائحة بين جمهور الناس البسطاء دون العلماء. ويجب أن نشير إلى أن حظ موضوع بعينه كان أكبر من حظ موضوع آخر من جهة حضوره في مادة هذه الحكايات.



ولعلي في غنى، في هذه المقدمة، عن أن أقدم كشفاً تفصيلياً ومستفيضاً بأسماء هذه المواضيع، ولكنني مع ذلك سوف أسمي بعضها مع شيء من التعميم كي ترسم في ذهن القارئ صورة أولية عما تختزنه حكايات الليلالي من معلومات تغطي جوانب هامة من التراث الإسلامي فكراً وعلمأً وأدبأً.

وأحب أن أنه في هذا الصدد، أن ترتيب هذه المواضيع كما سأسوقها لا يعكس بالضرورة حجم مادة هذه المواضيع أو مكانتها في حكايات الليلالي، وإنما هو عرض عفوياً اتفاقياً ليس إلا.

## 1. الأدب الديني

ينقسم كما يرد في حكايات الليلالي إلى ثلاثة أقسام أولها المعتقدات الإسلامية حول عالم الآخرة، وتبهر في هذا القسم وبشكل قوي المعتقدات الإسلامية المتأثرة بالديانة اليهودية وحكايات التلمود والمشناة بشكل خاص، والتي يعرفها المسلمون بالإسرائيليات. وتدرج أيضاً في هذا القسم بعض المعتقدات الشرقية المتعلقة بالجن والشياطين وعالم الأرواح. أما القسم الثاني فيختص بالوعظ والمقامات الدينية والرقائق والقيم المثلالية التي تتصل عليها الديانات السماوية الثلاث، ولو أن الأسلوب الذي طرحت فيه هذه المواد أظهرها وكأنها خاصة بالديانة الإسلامية دون المسيحية أو اليهودية.

أما القسم الثالث في هذا الباب فنوع شبيه بأدب الأديان المقارن، إذ توضع الديانة الإسلامية إزاء الديانات الأخرى، فالأبطال المفضلون دائماً هم مسلمون، وأما إذا لم يكونوا من المسلمين فلا تذكر هويتهم الدينية.

## الخبر والرواية التاريخية في حكاية ألف ليلة

يجد المتقصي لحكايات ألف ليلة وليلة ألواناً شتى من صنوف الأدب التي افرزها الفكر الإسلامي على مدار القرون الأربع الأولى التي أعقبت ظهور الدعوة الإسلامية. ولا يحتاج دارسو الإسلام في العصور الوسيطة إلى كبير عناء كي يتبيّنوا أن حكايات الليلى لم تكن إلا مرآة انعكست عليها آثار الحضارة الفكرية التي بدأت مفاهيمها في التشكيل في مرحلة مبكرة من القرن الثامن الميلادي، إلى أن تبلورت بصيغتها النهائية في نهاية القرن العاشر الميلادي أو ربما العقود الأولى من القرن الحادى عشر.

قلما نجد حلاً من حقول المعرفة أو فناً من فنون الأدب إلا وهو ماثل بوضوح في هذه الحكاية أو في تلك، بل ونجد بعضها ماثلاً في أكثر من حكاية واحدة أو اثنتين أو حتى ثلاثة حكايات، فلا يصعب على الدارس المتخصص في أي من الموضوعات ذات الصلة بالتراث الفكري الإسلامي أن يجد مادة وفيرة لا غنى عنها في بعض الأحيان، لإكمال دائرة البحث الذي يعكف عليه.

## التاريخ الاجتماعي الفلسطيني بين غابة الأرشيف وأشجار الحكايات

ومع ذلك يجب أن نعترف أن بعض صنوف الفكر ذات الطابع العلمي المختص بالعلوم والفيزياء والفالك لا نجد لها صدى في حكايات الليلى، لأن جمهور هذه الحكايات كما هو حال القصص والقصاصن أقرب إلى العامة منهم إلى الخاصة، وسوقها رائجة بين جمهور الناس البسطاء دون العلماء. ويجب أن نشير إلى أن حظ موضوع بعينه كان أكبر من حظ موضوع آخر من جهة حضوره في مادة هذه الحكايات.

وبمقارنته الأديان مع بعضها نلاحظ أن المسيحية غير محببة بل وتعرض بنوع من السلبية أحياناً، بينما تذكر اليهودية على قلة لافتة للنظر. ولعل ذلك يعكس إلى حد بعيد الصراع الامتهني بين الإسلام والمسيحية والذي غداً الصراع السياسي بين دولة الإسلام وبين الدولة البيزنطية زعيمة العالم العالم المسيحي آنذاك. أما المجوسية فتظهر على أنها شرّ الديانات ومصدر السوء هي وأتباعها. هذا الموقف العدائي الحاسم من المجوسية يعكس إلى حد بعيد جو التنافس الحضاري والفكري ولربما العرقي بين العرب وبين أبناء الحضارة الفارسية، والذي عرف اصطلاحاً تحت عنوان الشعوبية.

وفي هذا الصدد لا يجب أن نتوقع تناول مواضيع دينية محضة ذات صلة بصلب العقيدة أو أصولها أو فروعها، وإنما تسجيل بعض المشاعر الدينية في نفوس القصاص ونفوس أبطالهم الذين لا يبعدون كثيراً عن مشاعر العامة وجمهور الناس البسطاء.

## 1. أدب الحياة الاجتماعية

قلما نلحظ في أدب الليالي اختلافاً في البيئة الاجتماعية، أو في عادات الأبطال وقيمهم، أو في التقاليد الشعبية، أو الأعراف الإنسانية على الرغم من تعدد المصادر والمواطن الجغرافية لقصص الليالي، فالقصة التي تدور أحدها على أرض هندية وبين ظهراني مجتمع هندي لا نلمح فيها أي إشارة للفوارق في العادات والأخلاق والقيم والأعراف التي تميز أبطالها، عن قصة تدور أحدها في القاهرة أو في بغداد. إذ أنه لمن الصعب أن نتعرف على ملامح لبيئة فارسية خالصة أو هندية خالصة، فمسرح هذه الحكايات قد تنقل على مر العصور في بيئات مختلفة، وتردلت على ألسنة قصاص كثرين. ولكن القاص يهمه الحادث الإنساني الذي يمكن أن يحدث في أي مكان وأي عصر وفي أية بيئة اجتماعية، ولا نهم القاص في مثل هذه الحالة العناصر المكونة للهوية الذاتية لبيئة بعينها.



بل يهمه مدى تذوق ساميته لما يسرد، فيحكي لهم أشياء ويدرك لهم مفاهيم، ويركز على قيم يستساغها هذا الجمهور وحده. وبالتالي فإن الحكاية تصطبغ بالطابع العام الذي يميز جمهور السامعين، ولما كان هذا الجمهور مسلماً في سواده الأعظم، وكانت بيئته عربية إسلامية فإن المناخ الطبيعي لهذه الحكايات سيكون بالضرورة البيئة الاجتماعية الإسلامية.

ووجود أسماء لمدن أو أبطال للحكايات من اصل هندي أو صيني أو بيزنطي لا يغير من مكونات البيئة الإسلامية شيئاً، اللهم إلا الأسماء الأعممية للمكان وللأبطال على حد سواء. وإذا ما فرضت البيئات الغربية نفسها على القاصن فإنها تقسم إلى قسمين من حيث تأثيرها بيئية القاصن؛ فبيئة سمع عنها القاصن ووصلت إليه معلومات غير المعلومات التي ترد في قصته، كان لأبطالها، سواء كانوا هنوداً أو فرساً أو كانوا بونيين أو مسيحيين ميزات خاصة بهم. في مثل هذا النوع من القصص نجد البطل إذا كان ملكاً من ملوك الهند يظل ذا شخصية متميزة دون أن تؤثر هوبيته على المفاهيم أو القيم الاجتماعية للجمهور الذي يصغي إلى الحكاية، فالبيئة الغربية إذن لا تتعكس في الواقع إلا بتلك الأسماء الغربية الأعممية التي يحملها الأبطال فقط.

أما إذا كانت البيئة قد انبعق عنها خيال القاصن كبيئة الجن وأهل البحر، فإن هذه البيئات تكون إسلامية محضة، تحمل ميزات المجتمع الإسلامي وتحافظ على تقاليده وأعرافه الاجتماعية، كما هو الحال في القاهرة أو بغداد أو البصرة أو دمشق.

فأهل البحر يقومون حفلات الزواج كأهل مصر، والجنيات في قصة حسن الصانع البصري يعيش كأهل الأرض، يأكلن الطعام ويمشين في الأسواق، يلعبن الشطرنج ويقمن في رحلات الصيد. الفارق الوحيد في هذه البيئة الغربية يتمثل فقط في المظهر الخارجي لهذه المخلوقات، ولكن عاداتهم ومعاملاتهم

وتصرفاتهم ولغاتهم هي من صميم حياة المجتمع المصري أو البغدادي، بل وأكثر من ذلك، فعالم الأشباح والأرواح والجن هو عالم إسلامي في دينه وشريعته وعبادته.

## 2. الأدب التعليمي

وضعت أكثر المواضيع التعليمية في حكايات الليلات على ألسنة الجواري اللاتي عشن في حضرة الخلفاء والملوك، وكان لاختيار الجواري دون غيرهن من قبل القصاص ما يبرره، نظراً للدور المتعدد الوظائف الذي تلتبه الجواري في قصور الخلفاء والأمراء. فالاهتمام بالجواري واكب ظهور الدولة الإسلامية منذ انتلاق الفتوحات، واخذ ينتعش ويزدهر تدريجياً إلى أن وصل أوجهه في عصور الازدهار الحضاري، وانتشار الرخاء الاجتماعي، وازدياد عدد المهتمين بالترفيه والترف.

انصب الاهتمام في البداية على عنصر الجمال الخلقي عند الجواري، ثم توسع هذا الاهتمام ليشمل صنعة الغناء والعزف على الآلات، ثم توسع ذلك ليشمل الإمام بالشعر، وأخذت دائرة الاهتمام بالعناصر الأخرى تتسع حتى شملت مواضيع رصينة مختلفة كاللغة والفقه والكلام والفرق والعقائد، فصارت الجواري عنصراً أساسياً يشاركن في المناظرات التي تعقد في مجالس العلماء تحت رعاية الخلفاء. ولما كان بعض القصاص حاذقاً في كثير من العلوم وفنون الأدب والفقه والكلام والأخبار والتاريخ (خاصة وان الدعاة السياسيين والمذهبين من الشيعة أو الإسماعيلية أو القرامطة او الحشاشين كانوا يتخفون بزي القصاص ليسطروا نشر دعایتهم بعيداً عن أعين الرقباء)، فقد أراد أن يعرض أحد هؤلاء معلوماته تلك بشكل سلس ومشوق لا تنفر منه أسماع جمهوره، ولذا اختار أن يضع هذه المعلومات على لسان إحدى الجواري التي تنتظر جهابذة العلماء في مجلس الخليفة، أو على لسان جارية أخرى تعرض للبيع في سوق



النخاسة، فيأخذ التجار يلقون عليها أسللة في أوجه العلوم والمعرفة، حتى يتاكدوا من أنهم لن يدفعوا ثمناً باهظاً سدى، وكان هذا المشهد في بعض القصص هو الوسيلة الوحيدة المتاحة لكي تُتقذ الجارية بطلة القصة من ورطة تترتب على تجاوزها والخلاص منها أشياء هامة أخرى ضرورية لحكمة القصة (كما كان الحال في قصة تودد الجارية).

وتصادفنا في هذا المجال صورة نزهة الزمان الجارية الذاهية التي تلعب دوراً رئيسياً في قصة عمر النعمان. فلما عرضها التاجر على شريكه حاكم دمشق جمع لها القضاة ليستمعوا لها، فبدأت بعرض معلوماتها في باب الأدب وسياسة الملوك بأسلوب يأخذ بالأباب. ويلاحظ في هذا السياق أسلوب آخر لإلقاء المواضيع التعليمية وهو أسلوب السؤال والجواب كما هو الحال في قصة تودد. أما المواضيع التي تبدو أكثر مُسايرةً للموضوع التعليمي فهي تدور داخل دائرة واسعة تشمل الفقه والكلام والفلسفة ومذاهب أهل السنة وأهل الشيعة، ومذاهب الأئمة الأربع والطب والتجريم القراءات والهندسة والمنطق.

هذه ثلاثة مجالات فقط أردت أن أورد عرضاً سريعاً لها، وإلى جانبها مواضيع أخرى كموضوع المعجزات والخوارق، وعالم الأرواح، وأدب العجائب والغرائب، وموضوع الأخلاق وعالم الحيوان والمرأة والجنس، يستطيع كل راغب أن يتعرف عليها من خلال جولاته بين رياض حكايات الليالي. وهناك موضوع آخر لم اذكره بين ما ذكرت من مواضيع هو موضوع التاريخ والأخبار، أفردته عما سبقه لأنه سيكون موضوع ورقي هذه.

### الأخبار والمادة التاريخية

في كتاب ألف ليلة وليلة مجموعة من الأخبار والقصص التاريخية التي كانت ترسم في أذهان العامة على أنها رواية تاريخية أو على الأقل انعكاس لهذا التاريخ. ويمكن أن



نصف المادة التاريخية في حكايات الليلي إلى صنفين من حيث الموضوع والفوء، ويستطيع هذا التصنيف تصنيف آخر يرتبط بالطريقة التي تعرض فيها هذه المادة. وفي ما يتعلق بالتصنيف الموضوعي فهو أولاً: أخبار من أحداث تاريخية تتراوح في عرضها بين الدقة والتحريف. والصنف الثاني ليس تاريخاً بالمرة، وإنما هو مجرد تلقيق خيالي لأحداث ووقائع لم تحدث تتفق عنها خيال القاصِ وأوهامه، ولكنها رويت على أنها أحداث تاريخية، استعان القاص في سردها بوسائل فنية لصبغها بصبغة الخبر التاريخي.

أما من حيث العرض فإن الخبر التاريخي الصحيح أو المحرف، روى على شكل أخبار قصيرة مفردة، بعيدة كل البعد عن السياق التاريخي والتسلسل الزمني. ونوع آخر من المادة التاريخية روى على شكل قصة أو جزء من قصة، ولم يروَ كما يروى الخبر التاريخي الذي يعتمد على عناصر فنية متعارف عليها، سواء في مجال الإسناد أو مصطلح الرواية.

ويستطيع المرء أن يلتمس العذر لقصاصات الليلي فيما فعلوا بالمادة التاريخية التي كانت في متناول أيديهم، أو تلك التي وعوها بذاكرتهم، فهم لم يفعلوا ذلك عن رغبة في تزوير التاريخ الإسلامي، أو كتابته من جديد، فظروف القصاص وعناصر الحكاية الشعبية كانت وما زالت تحتاج إلى الحادثة التاريخية التي تشكل قطب الرحي التي تدور من حولها أحداث القصة، ولكن الحادثة التاريخية كمادة خام، لا يمكن أن تستسيغها أسماع العامة فلا بد إذن من لفها وزركشتها وإعادة تشكيلها لتصبح بضاعة يسهل على القاص تسويقها إلى ساميِّه، ومهمة كهذه تقضي تحريف الخبر أو حذف بعض تفاصيله أو أجزائه أو حتى إضافة عنصر من عناصر الإثارة إليه، تماماً كما يحدث في إعداد سيناريوهات الروايات كي تحول إلى أفلام سينمائية.

القاص المُحترف من أمثال قصاصات الليالي، كان خبيراً بأذواق جمهوره، وكان مطلاً على محدودية الوعي الشعبي في فهم التاريخ، وكان مدركاً لطاقة الاستيعاب عندهم، ولذاك أباح لنفسه أن يحرف ويزور، وأباح لنفسه أن يتغاضى عن الوسائل الفنية الضرورية لعرض المادة التاريخية، أنه باختصار كالخياط الذي يفصل الثوب وفق المقاسات عند زبونه.

ومن هنا فإن معظم المادة التاريخية في ألف ليلة وليلة تعكس إلى حد كبير الرواية الشعبية للتاريخ الإسلامي، على الأقل إبان الحقب الزمنية التي انتشر فيها هذا اللون من القصص الشعبية. وعودة إلى طريقتي عرض المادة التاريخية، لدى قصاصات الليالي، نجد أن طريقة العرض بأسلوب القصة هو الأكثر رواجاً لأنه الأيسر على القاص، والأكثر قبولاً عند المتلقى إذا ما قورن مع الطريقة الثانية وهو أسلوب عرض المادة على شكل خبر. فعن طريق أسلوب القصة يظل لدى القاص حيزاً واسعاً للتحيين والتبدل أو للتقديم والتأخير أو إضفاء بعض عناصر الإثارة على المادة التاريخية، كما أن أسلوب القصة يتبع للقاص استطرادات تفصيلية وإدخال بعض الشروح والتعليقات التي يحتاج إليها النص الأصلي، وكل هذه الأمور لا تتسع لها طريقة العرض بأسلوب الخبر.

وهنالك جانب آخر يجب ألا نغفله ونحن نقارن بين الطريقتين، تلك هي المحدودية التي تميز الوظيفة أو الغرض الذي يساق من أجله الخبر أي الهدف المباشر ذو البعد الواحد. ففي قصة مقتل الخليفة المتوكل، فإن العبرة المستفادة هي انسياق أحد أبنائه وراء الإغراء بالاستيلاء على عرش أبيه ثم الندم الذي لحقه بعد ذلك. من أجل ذلك، لم يستطع القاص أن يتبع عن تحقيق هذه الغاية فكان لزاماً عليه أن يتطرق إلى هذه الحادثة مستخدماً أسلوب الخبر.

ولو أن القاصِنَ اختار طريقة القصة لكانَ بامكانه مثلاً أن يتطرق إلى دسائس القصر ورجاله والنزع الدامي بين أمراء الأسرة العباسية على تولي السلطة، هذا الصراع الذي كان يغذيه التناقض المحموم بين قواد العساكر الأتراك، ولكنَّ باستطاعته كذلك أن يبين تكالب الوزراء والكتاب وكبار موظفي الدولة على اقتناص الضياع السلطانية، والاستحواذ على أكبر قدر ممكن من مدخلات الخزينة، ولكنَّ استطاع أخيراً أن يجعل منها نموذجاً للدسائس التي تحاك داخل الأسرة المالكة التي تعاقبت على الحكم في الدولة الإسلامية، للوصول إلى كراسي الحكم.

هذه الأحاديث نجدها في خبر آخر يتعلق بفتح مدينة طليطلة في إسبانيا. إذ يتطرق الخبر إلى رواية نبوئية غيبية تتعلق باستمرارية ملوك القوط الغربيين في حكم شبه الجزيرة الإيبيرية. حيث حلَّت اللعنة بملوك الأسرة ومملكتهم عندما تمكَّن المغتصب لذرئ (أو رذيق) من الاستيلاء على الحكم وتحمِّل الوراث الشرعي عن ملكه، ثم إصرار المغتصب على فتح الغرفة ذات الأقفال (التي يساوي عددها عدد ملوك الأسرة السابقات) ليُرى ما بداخلها رغم تحذيرات الرهبان والكهان له من فتح هذه الأقفال لعلهم بعظام كارثة التي ستعصف بالمملكة جراء ذلك. ثم ينتقل بالحديث عن أسطورة كنوز سليمان التي نهيت أيام الرومان وتنتقلت من روما حتى استقرت في هذه الغرفة، حيث حرص القائد المسلم طارق بن زياد وفي بعض الروايات التاريخية، موسى بن نصير -على نقلها وإعادتها إلى المشرق موطنها الأول. لقد قيَّدتْ صيغة الخبر حرية القاصِنَ فمنعته من التطرق إلى قضايا أكثر أهمية من هاتين النقطتين الغبيتين المتأثرتين بأدب الإسرائيлик، وأدَّت به إلى إهمال مسألة الدور الذي لعبه طارق بن زياد وجنوده من البربر، وإن كان فتح الأندلس قد جرى بمبادرة بربرية لا علم للسلطة المركزية في دمشق بشأنها. كما أهمل الدور الذي ما زال يكتفِي الغموض، الذي لعبه والمي أفريقياً موسى بن نصير في قصة فتح الأندلس.

وعلى الرغم من أن هاتين القضيتين لهما صلة موضوعية وفنية بالتاريخ ومادة الأخبار إلا أنهما يصنفان من الناحية التقنية والاصطلاحية خارج إطار الخبر التاريخي،



وفي أحسن الأحوال على هامش الخبر التاريخي. فهـما جـزء لا يـتجـزـأ مـا يـعـرـف بـأدبـ النـوـادـرـ الـتـي اـزـدـحـمـتـ كـتـبـ التـرـاثـ الإـسـلـامـيـ بـهـ كـمـاـ وـكـيـفـاـ،ـ حـتـىـ آنـهـ غـطـىـ حـقـولـ كـثـيرـةـ منـ حـقـولـ الـمـعـرـفـةـ،ـ وـأـلـفـ فـيـ الـكـتـبـ الـمـسـتـقـلـةـ الـقـائـمـةـ بـذـاتـهـاـ،ـ فـهـنـاكـ نـوـادـرـ فـيـ الـلـغـةـ،ـ وـفـيـ الـأـدـبـ،ـ وـفـيـ الـفـقـهـ،ـ وـالـقـضـاءـ،ـ وـفـيـ الـمـوـاضـيـعـ الـاجـتمـاعـيـةـ،ـ وـالـأـخـلـاقـ،ـ وـالـمـلـوـكـ،ـ وـالـأـذـكـيـاءـ وـالـأـغـيـاءـ وـالـكـرـمـاءـ وـالـبـخـلـاءـ وـالـشـجـعـانـ وـالـجـبـنـاءـ وـغـيـرـ ذـلـكـ.

### النوادر كبديل للخبر التاريخي

إن إبراد هذه النوادر في حكايات الليلـيـ كانـ لـاـ بـدـ مـنـهـ،ـ عـلـىـ ضـوءـ تـعـدـيـةـ الـأـغـرـاضـ وـالـعـبـرـ الـتـيـ توـخـيـ القـصـاصـ نـفـلـهـاـ إـلـىـ سـامـعـيـهـمـ.

إن الدور الذي تؤديه النوادر كمادة معايدة لفهم التاريخ هي الوسيلة الوحيدة المتاحة في التراث الإسلامي لما يعرف اليوم عند المؤرخين المعاصرين باسم تفسير التاريخ، فالطريقة الكلاسيكية لدى مؤرخي الإسلام والمتمثلة بالتاريخ الحولي أو تاريخ الملوك أو التاريخ وفقاً لجدال الأنساب، تخلو من هذه المقدمات للأحداث، كما تخلو من ظاهرة التحليل للوضع السياسي والاقتصادي الاجتماعي، كعناصر محركة للأحداث. فجاءت هذه النوادر لتسد ثغرة هامة في هذا المجال ولو أنها لا تغطي كافة هذه المجالات.

هذه النوادر التي نراها مبثوثة هنا وهناك في حـكاـيـةـ أـلـفـ لـيـلـةـ وـلـيـلـةـ،ـ قـيـدتـ حرـيةـ الحرـكـةـ لـدىـ القـصـاصـ،ـ وـمـنـعـتـهـمـ مـنـ أـنـ يـجـمـعـواـ بـخـيـالـهـمـ فـيـ اـفـتـعـالـ الـأـحـدـاـتـ وـالـشـخـصـيـاتـ.ـ كـمـاـ قـيـدتـ حـرـيـتـهـمـ فـيـ تـشـكـيلـ الصـيـاغـةـ الـلـغـوـيـةـ الـتـيـ حـرـصـواـ دـائـمـاـ عـلـيـهـاـ فـيـ قـصـصـهـمـ،ـ حـتـىـ يـخـلـقـواـ تـوـافـقاـ بـيـنـ الـأـسـلـوبـ الـلـغـوـيـ الـمـبـسـطـ وـبـيـنـ الـقـدـرـةـ الـاسـتـيـعـابـيـةـ لـدىـ جـمـهـورـهـمـ مـنـ الـعـامـةـ،ـ حـتـىـ أـصـبـحـتـ لـغـتـهـمـ أـقـرـبـ إـلـىـ الـمـسـتـوـيـ الـمـحـكـيـ مـنـهـ إـلـىـ الـعـرـبـيـةـ الـفـصـحـيـ.ـ أـمـاـ فـيـ سـرـدـ الـنـوـادـرـ فـظـلتـ لـغـتـهـمـ وـظـلـ أـسـلـوبـهـمـ أـقـرـبـ إـلـىـ لـغـةـ الـأـصـلـ،ـ وـمـنـ ثـمـ أـقـرـبـ إـلـىـ الـفـصـحـيـ،ـ أـوـ أـنـهـمـ فـيـ بـعـضـ الـأـحـيـانـ حـافـظـواـ عـلـىـ الـالـتـزـامـ بـحـرـفـيـةـ الـفـصـحـيـ كـمـاـ حـفـظـوهـ أـوـ كـمـاـ نـقـلـوهـ عـنـ الـمـصـادـرـ.ـ كـمـاـ أـنـهـمـ تـقـيـدـواـ بـقـيـدـ أـخـرـ لـمـ يـكـنـ مـأـلـوـفـاـ عـنـهـمـ،ـ وـلـمـ



يغب عن كثير من حكايات الليلي، إلا وهو الالتزام بأسماء الأشخاص ممن تدور النادرة حولهم، فخالد القسري في قصة الغلام السارق، لم يغترب بأيٍّ والآخر من ولاة العراق ممن سبقه أو لحقه، بالرغم من كثرتهم وبالرغم من التشابه في شخصياتهم وفي منهجمهم في الحكم، وسلوكهم في سيرتهم الذاتية.

كما أن الحجاج بن يوسف يظل نفسه الحجاج في قصة زواجه من هند (التي هي في الحقيقة ليست بنت النعمان بل هند أخرى). ومحبوبية جارية المتوكّل تظل نفسها محبوبة في قصة غرامها الجامع بالمتوكّل، وتعلق سيدتها المحموم بها. على الرغم من كثرة الجواري وكثرة الخلفاء العباسيين أو الأمويين الذين مروا بتجارب مشابهة مع جوار لهن نفس المزايا التي كانت لمحبوبية جارية المتوكّل.

وفي هذا الصدد نتعرف على نقطة اختلاف أخرى بين طريقة الخبر وطريقة القصة، فالاعلام وأسماء الأشخاص في القصص تفقد قيمتها لأن الذي يستحوذ على الاهتمام هو موضوع القصة والحرص على تسلسل أحداثها، وليس الأشخاص الثانويين الذين يحتاج إلى ذكرهم لرصد تحركات بطلة القصة أو بطلها أو إبطالها جميعاً، فالخلفية الرشيد في إحدى النواير حيث استدعى إلى قصره الأصمعي عندما أرق في إحدى الليلات، يجب أن يظل هو الرشيد، لا أي خليفة آخر، لأنه عنصر هام يدور من حوله الحدث في هذا الخبر. بينما نجد أن الرشيد نفسه في إحدى القصص هو مجرد خليفة، أي خليفة، لأنه ذكر كهيئة عليا يمكن أن يلجاً إليه بطل القصة المظلوم بحثاً عن العدل والأنصاف، ولذلك يكون من السهل استبدال اسمه بأي حاكم آخر من أجل هذا الهدف المحدد وهو إقامة العدل، والحكام شباهه في هذا المجال كثيرون، فلو ذكر المأمون أو ذكر معاوية أو ذكر عمر ابن عبد العزيز بدلاً من الرشيد لما لاحظ السامع أو القاريء ذلك.

بقي موضوع آخر يحتاج إليه لاستكمال الصورة التي حاولت رسمها عن المادة التاريخية في حكايات الليلي، وهو مقارنة النصوص الواردة في ألف ليلة وليلة مع مظانها في المصادر الأدبية التاريخية، ولا أزعم أنني قادر في هذه الكلمة على أن استقصي كافة

الأخبار والمواد التاريخية الواردة في الليالي، وغايتها فقط الوقوف على بعض هذه الأخبار ومقارنتها من حيث المضمون والمحتوى مع المصادر المقابلة بعد أن وقفت بشيء من التعميم على نقاط الاختلاف بينها وبين الأخبار التاريخية المحضة من الناحيتين الفنية والاصطلاحية، وسوف أتطرق إلى بعض الحكايات الواردة في الليالي والتي يوجد لها مادة مقابلة في مصادر أخرى فمنها على سبيل المثال لا الحصر:

### 1. حكاية خالد بن عبد الله القسري مع الشارب السارق

إن حكاية الليالي (*ألف ليلة وليلة*، ج<sup>2</sup> ص222، الليلة: 341 المطبعة السعيدة، القاهرة، 1348 للهجرة) تدور حول شاب قُبض عليه بتهمة السرقة، فأودع السجن في البصرة حتى ينظر القضاء في أمره، إلا أن خالد بن عبد الله القسري، (والى العراق أيام هشام بن عبد الملك، الخليفة الأموي) لم يقتصر باعتراف الشاب أنه ارتكب السرقة فعلاً، ورأى أن وراء هذا الاعتراف يكمن سرّ لا يريد الشاب الإفصاح عنه. فأمر الموكلين بالسجن أن يأتوه بالخبر اليقين، وفي إحدى الليالي سمع أحدهم هذا الشاب يلهج بشعر اعترف فيه بقصة غرامه بابنة صاحب البيت الذي اتهم بسرقة، وأنه اعترف بالسرقة كي لا يفضح حبه ومحبوبته مضحياً في سبيل ذلك بدفع ثمن باهظ وهو عقوبة القطع (أي قطع يد السارق). حاول القسري بعد ذلك أن يثنى الشاب عن الاعتراف بالسرقة إلا أنه أصر على ذلك، ولم يُبح لخالد بسره إلى أن أتى اليوم الموعود ونودي في الناس لحضور عقوبة القطع، ولما هم الجلاد بذلك اقتحمت الجموع فتاة عليها اطمأن إليه وألقت بنفسها على الشاب، ولوحت بورقة كانت تحملها وناشدت الأمير أن يقرأها، فإذا فيها اعتراف من الشاب بحبه لها وأنه إنما نسل إلى بيتها ليراها وأنه افتعل حادث السرقة لما صحا أهلها، وذلك حرصاً منه على شرفها وسمعتها.

بعد أن سمع الأمير ذلك تدخل لدى أسرتها وزوج الشاب بفتاة أحلمه.



يرد هذا الخبر بشيء كبير من الإيجاز في كتاب (روضة المحبين ونرفة المشتاقين)، لابن قيم الجوزية، مراجعة: صابر يوسف، طبعة القاهرة، 1973، ص386) حيث التقى خالد بهذا السجين، وأسمه يزيد بن فلان البجلي، دون أن تذكر التهمة بشكل محدد، فسأله خالد إن كان سيعود إلى إرتكاب تلك المخالفة إذا ما أفرج عنه فأجاب الشاب بنعم، وكره أن يفصح عن التهمة لئلاً أن يفضح عشيقته. تم تدخل أخي للسجين كشف عن الأمر لخالد. عندها أمر خالد بإطلاق سراحه وأمرولي أمر الفتاة بتزويجها له.

نلاحظ عند المقارنة بين النصين وقبل كل شيء التطويل المفتعل في نص ألف ليلة وليله مقارنة بالاختصار الذي يميز نص روضة المحبين. جاء هذا التطويل بالطبع ليضفي العنصر الدرامي على هذه القصة، ولكي يلبي شغف العامة من جمهور السامعين بالدرامية التي تنتهي بها القصة، حيث يجب أن تصل الأمور إلى حافة الهاوية ثم تأتي دون توقع وفي قمة اليأس من نجاة البطل لحظة الخلاص، حيث تكتشف الحقيقة التي تعكس نبل هذا العاشق واستعداده للتضحية بنفسه من أجل طهارة عشيقته وقدسيّة هذا العشق. وهنا يجب أن لا ننسى أن ابن قيم الجوزية من الكتاب المتأخرین (توفي سنة 751هـ/1350م) أي بعد أن كانت نسخ كثيرة من ألف ليلة وليله قد دونت، ومن المعروف أن ابن قيم الجوزية وأمثاله من المؤلفين المتأخرین قد نقلوا من مؤلفات مبكرة يتراوح تأليفها بين القرن الثاني والقرن الرابع الهجري. ومن البديهي أن هذا الخبر قد نقل من إحدى المؤلفات المبكرة المخطوطة أو المطبوعة.

2. وهناك خبر زواج الخليفة المأمون ببوران ابنة وزيره الحسن بن سهل (ألف ليلة وليله، ج<sup>2</sup> ص 202-203) حيث يجعل القاص قضية الزواج على أنها محض صدفة حدثت أثناء مغامرة مشتركة للمأمون مع مُعَنِّيه وندِيمِه إسحاق بن إبراهيم الموصلي، مع جوار حسان كانوا يتسللان إليهن خلسة للسماع والشراب،



و ضمن هذه المغامرة يكتشف المأمون أن صاحب الدار هو الحسن بن سهل في خطب الخليفة ابنته خديجة (وهي بوران) ويتزوجها.

بهذه البساطة والعفوية والهامشية يعرض القاص لقصة زواج المأمون ببوران ابنة الحسن بن سهل. هذا الزواج الذي طبقت شهرته الآفاق وازدهرت كتب التاريخ بأخباره وأمتلأ صفحاتها بتفاصيله. (انظر عن هذا الزواج: الطبرى، تاريخ الرسل والملوك، طبعة ليدن، ج<sup>3</sup>، ص 1081-1082؛ ابن الساعى نساء الخلفاء ص 67-78، تحقيق مصطفى جواد، القاهرة-دون تاريخ؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1978، ج 1 ص 287-290؛ ابن تغري بردى، النجوم الزاهية، مُصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة، 1963، ج<sup>2</sup> ص 90؛ البغدادي، تاريخ بغداد، القاهرة، 1931، ج<sup>7</sup> ص 320-321) فيجعل منه زواجاً سرياً لا يدرى به إلا إسحاق الموصلى ووالد العروس الحسن بن سهل. والملافت للنظر حقاً أن القاص يجعل من الحسن بن سهل نكرة وهو الوزير والقائد البارع الذي أوكل إليه المأمون حسم الجانب العسكري في صراعه على الخلافة مع أخيه الأمين. كما أن القاص لا يشير بشيء من الأبهة والفخامة التي رافقت مراسيم الزواج وطقوسه والتي حرصت المصادر التاريخية على إبرازه. إن قصة هذا الزواج تدرج في ألف ليلة وليلة مع التوجه العام للحكايات التي تجعل من الجواري خاصة والنساء عامة محوراً يدور من حوله الأبطال، وتبنى عليه القصص والحكايات. فنرى كيف أن زواج المأمون بخديجة (أي ببوران) ابنة صاحب المنزل الذي يتسلل إليه المأمون وإسحاق الموصلى متخفين، جاء على هامش اللقاءات الساهرة مع هؤلاء الجواري الفاتنات اللاتي أخذن على المأمون وصاحبها لبيئهما، وأنه أي الزواج كان حادثاً عرضياً لا يرتبط بمحور القصة الجوهرى.

فتقول رواية الليالي أنها كانت بين مئات الجواري التي أهداهن عبيد الله بن طاهر إلى الخليفة المتكول، وكانت جارية بارعة الجمال تجيد الغناء والضرب على الآلات وتحسن الخط. فتعلق المتكول بها، ولما رأت محبوبة تعليقها بها تكبرت عليه فغضبها وهجرها أياماً فأصبح ذات يوم، وكان قد اشترى إليها، وحدث جلساً أنه رأى في المنام أنه يصالحها، واتفق أن مرت إحدى الجواري بحجرة محبوبة فسمعت غناءً وضرباً على العود، فجاعت وأسرت إلى المتكول بما سمعت فقام المتكول ودخل الحجرة على محبوبة، فبادرت إلى الانكباب عليه تقبله وتتكلفه على أقدامه وأخبرته أنها رأت في منامها أن مولاها يصالحها، فأعجب المتكول من هذا الاتفاق في المنامات. فصارت محبوبة بعد ذلك من أوفي جواري المتكول إليه، ولما قتل سلطة جميع جواريه إلا محبوبة التي ظلت حزينة على فراق مولاها.

وقد ورد خبر المتكول ومحبوبة في العديد من مصادر الأدب والتاريخ منها على سبيل المثال: (الأغاني، طبعة بولاق، 1285 للهجرة، ج 19 ص 132-134؛ ابن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ومحمد رشاد عبد المطلب، القاهرة، 1953، ج<sup>4</sup> ص 402؛ وفيات الأعيان، ج<sup>1</sup> ص 355-356، ابن الساعي، ص 92-98؛ المسعودي، مروج الذهب، تحقيق وترجمة باربي دي مي نار، باريس، 1865 ج<sup>7</sup> ص 281-286؛ الأ بشيهي، المستطرف من كل ثمن مستطرف، (مصورة عن طبعة القاهرة) 1379هـ، ج<sup>2</sup> ص 154؛ ابن قيم الجوزية، أخبار النساء، بيروت، 1973، ص 62-64؛ السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1964، ص 353-354).



والملاحظ في هذا الخبر أن هناك من الاتفاق شبه الكامل بين ما ورد في الليالي وما ورد في المصادر المقابلة، والملفت للنظر أن التطابق قد شمل أبيات الشعر الأربع المنسوبة إلى محبوبة والتي تغتت بها عند المتوكل بمناسبة هذه المصالحة، وهو تطابق نادرًا ما يحدث عندما تتضمن الفصص المنقوله أبياتاً من الشعر، التي كثيرة ما تتعرض لكثير من الاختلاف.

#### 4. أما خبر الحجاج بن يوسف مع هند بنت النعمان

فيورد هذه قصاصات الليالي حكاية مكتملة العناصر تتخللها بعض المغالطات التاريخية، إذ تزعم الرواية أن الحجاج بن يوسف قد تزوج بهند بنت النعمان بن المنذر. وهند هذه هي التي تعرف بهند الصغرى وتعرف أيضاً بلقبها "الحرقة".

وكانت هند تقيل في دير من أديرة الحيرة كانت قد بنته لنفسها يعرف باسم "دير هند"، فلما فتح خالد بن الوليد الحيرة سنة 12 للهجرة/633م دخل عليها ديرها وعرض عليها أن تتزوج رجلاً شريفاً من العرب ولكنها رفضت هذا العرض (ياقوت الحموي، معجم البلدان، دير هند). وكانت هند قد تزوجت عدي بن زيد، الشاعر العبادي المعروف، بعد قصة غرام جامحة وبعد أن احتالت على أبيها النعمان لكي يوافق على زواجهما من عدي بن زيد، وظلت هند مع زوجها عدي إلى أن قتله أبوها النعمان، فترهبت بعد مقتل زوجها، واحتبست في دير هند حتى توفيت بعد الفتح الإسلامي في خلافة معاوية بن أبي سفيان (انظر الأغاني، ج<sup>2</sup> ص32-33). وكان المغيرة بن شعبة الذي تولى الكوفة لمعاوية قد زار هنداً في ديرها وأكرمه وسألته سبب زيارته لها فقال بأنه جاء خاطباً لها، ولكنها ردته أيضاً لأنها رأت فيه أنه ليس من أكفانها (الأغاني، ج<sup>2</sup> ص33). وكان الحجاج الذي ولد في سنة 41 للهجرة/661م ما زال ابن تسع سنوات لما توفي المغيرة بن شعبة. ومعروف أن هنداً قد ماتت قبل موتها، فلا يعقل أن يكون الحجاج قد تزوجها. ولعل روایة الليالي قد خلطت المغيرة، فلا يعقل أن يكون الحجاج قد تزوجها.

بين هند بنت النعمان وبين هند أخرى تزوجها الحاجاج بن يوسف وهي هند بنت أسماء بن خارجة الفزارى (الأغاني ج<sup>18</sup> ص128-131)، أو هنداً ثانية هي هند بنت المهلب كان قد تزوجها الحاجاج وطلقها كما طلق هند بنت أسماء (وفيات الأعيان، ج<sup>2</sup> ص54-64؛ وانظر أيضاً: ابن عبد ربہ، طبائع النساء، تحقيق محمد إبراهيم سليم، القاهرة 1985 ص50).

ويلاحظ في كل الروايات التي تتحدث عن زواج الحاجاج بهاتين الهندين أنه لم يكن هناك أي نوع من التدخل من قبل عبد الملك بن مروان في طلاق الحاجاج منهما. ولكن الحقيقة أن دوراً ما كان لعبد الملك بن مروان في طلاق الحاجاج من امرأة أخرى غير هاتين وهي ابنة عبد الله بن جعفر بن أبي طالب الذي كانت تربطه بمعاوية وبابنه يزيد من بعده روابط الألفة والصداقة. فلما كان الحاجاج أميراً على المدينة بعد أن قضى على ثورة عبد الله بن الزبير في مكة، وقبل أن يعين ولائياً على العراق، خطب ابنة عبد الله هذه -التي تغلق المصادر التصريح باسمها- فعلم عبد الملك بن مروان بأمر هذه الخطبة، فأرسل إلى الحاجاج أمراً بأن لا يتم الزواج بها وألا يمسها وأن يفسخ عقد زواجه منها، فلم يكن أمام الحاجاج إلا أن يمتنع لأمر مولاه الخليفة (انظر ذلك في: المبرد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دون تاريخ، ج<sup>1</sup> ص349؛ الأغاني، ج<sup>13</sup> ص107؛ طبائع النساء، ص186؛ أخبار النساء، ص173).

في هذه الروايات لا نرى أية إشارة إلى مسيرة الإذلال التي سادها الحاجاج وهو يرافق هنداً المزعومة إلى بلاط عبد الملك في دمشق، لأن عبد الملك لم يطلب منه ذلك. وعدا عن ذلك فإن عبد الملك كما هو معروف تاريخياً لم يتزوج بهذه ابنة النعمان ولا بابنة المهلب ولا بابنة أسماء بن خارجة. وتنسجم الروايات التي ترد في حكاية الليالي مع الروح العدائية التي توارثتها الأجيال



الإسلامية نحو الحجاج، بسبب ما ألقى به من نهم كثيرة من قبل خصومه السياسيين.

و خاصة من أواسط الشيعة، فارتسمت له في المصادر هذه الصورة المفزعية وكأنه إنسان يميل إلى البطش ويعشق سفك الدماء ولا يرعوي عن فعل السوء.

إن هذه الأخبار التي يرويها قصاصون ألف ليلة وليلة ضمن حكايات الليلات، لم تؤخذ من مصادرها لتنقل على صورتها الأصلية إلى حلقات القصاص ومجالسهم، لأن القاصن أخذها كمادة خام، اختار لها موضعاً ملائماً داخل الحكاية، ثم شكلها وأعاد صياغتها ليستخرج من بعضها قصصاً، نجح في بعضها وأخفق في البعض الآخر، ولذا لا يجب على المرء أن يتوقع موقفاً غير هذا، فالقصاص ليس مؤرخاً ولا إخبارياً ناقداً. وكل ما يهمه من الخبر هو اختيار مسألة بعينها يجعل منها عقدة لقصته، وقد تكون هذه المسالة أتفه ما في الخبر من مسائل، وقد تكون مركزية في الخبر الأصلي. ولو نقل القصاص على هذه الأخبار وتحروا الصدق والأمانة في نقلها لما نجحوا في حشد هذا الكم الهائل من حكايات، ولما عدّ عملهم إبداعاً يتوج مسيرة حضارية على مدى أربعة قرون أو يزيد، ولو فعلوا ذلك ونقلوا لنا الأخبار كما هي لصاروا مجرد نقلة شاحبين لا يلتفت إليهم أحد، ولأركنت حكاياتهم في زوابيا مهملة من المكتبات ليتراكم عليها غبار النسيان، كما هو حال كثير من الأعمال الشاحبة التي اختار أصحابها النقل مؤثرين السلامة.

# ملاحظات على سيرة الفرزدق وشعره على ضوء أخباره في كتاب أنساب الأشراف للبلذري (\*)

مقدمة:

نالت أشعار الفرزدق وأخباره حظاً لا يُستهان به من اهتمام الدارسين. وكان لبوشيه (R.Boucher) قصب السبق في هذا المضمار، إذ أصدر في باريس ولأول مرة في عام 1870، القسم الأول من ديوان الفرزدق برواية محمد بن حبيب البغدادي. ولم يكِد القرن التاسع عشر يلْفَظ أنفاسه الأخيرة حتى أصدر المستشرق الألماني ج. هيل (J. Hell) القسم الثاني من الديوان بالتصوير على الحجر (Photolithographic) ونشره في ميونيخ ولبيزغ سنة 1900-1901، متَّماً بذلك العمل الرائد الذي قام به بوشيه. ثم نشر بعد ذلك قصيدة الفرزدق في مدح الوليد بن يزيد بن عبد الملك مع مقدمة عن حياة الشاعر دراسة شعره، صدرت في لبيزغ سنة 1902.

وتبَّاعَتْ بعد ذلك دراسات متعددة قام بها نفر من المستشرقين استهدفت قصيدة الفرزدق في مدح المهالبة (mahaliba)، أهل بيت المهلب بن أبي صفرة من أبنائه وأحفاده، فظهرت دراسات لكل من Krenkow، Shwartz وغيرهم، نُشرت في الدوريات الأكademie التي تصدر في أوروبا بغير اللغة العربية. وتزامن نشاط المستشرقين مع نشاط

(\*) الملاحظات التي تتبرَّى إلى أنساب الأشراف للبلذري يقصد بها مخطوط الجزء الثاني من الكتاب الموجود في المكتبة السليمانية في استنبول ورقمها: عاشر أفندي 597 و 598.



موازٍ حول الفرزدق وشعره قام به نفر من الباحثين العرب، فصدر في القاهرة عام 1876/1293 أول ديوان للفرزدق ضمن مجموعة أشعار لخمسة من الشعراء الآخرين. وبعد خمسين عاماً ونيف من صدور القسم الأول من الديوان نشر محمد جمال الديوان كاملاً في بيروت عام 1933. ولم تمض ثلاث سنوات على صدور هذا الديوان حتى أصدر الصاوي محمد في القاهرة سنة 1936 الديوان برواية الأصمعي، مشتملاً على نفائض الفرزدق وجرير، وحلاه بشرح بعض الغريب ليس فيها كثير غناء. ثم ظهرت طبعة جديدة للديوان في بيروت سنة 1937 باعتماء بشير يموت، أعقبتها طبعة أخرى محلة ببعض شروح الغريب نشرتها دار صادر في بيروت سنة 1966. وقام الأستاذ شاكر الفحام بنشر مخطوطة الظاهرية التي تشتمل على قطعة من شعر الفرزدق مع مقدمة عن المخطوطة في السبعينات (دار الفكر العربي، دمشق 1977). وفي الفترة التي شهدت نشاط المشرقيين في إصدار طبعات مختلفة للديوان ظهرت دراسة عن الفرزدق وشعره قام بها الأستاذ خليل مردم بك ضمن سلسلة "أئمة الأدب" ونشرت في دمشق سنة 1939، وصدرت دراسة مماثلة للأستاذ ممدوح حقي في القاهرة سنة 1963.

لم يقتصر اهتمام الدارسين بالفرزدق على ما أورده آنفاً، فأفردت له في الدراسات المتعلقة بتاريخ الأدب العربي فصول مستقلة تناولت حياته وشعره وبعض أنشطته. وكانت الدراسة التي كتبها كارل نلينو (Carl Nallino) في كتابه تاريخ الأدب العربي (والذي نشرته ابنته Maria Nallino في القاهرة بعد وفاته سنة 1938. وأعيد طبعه سنة 1970) ذات أهمية خاصة. وخصصه بروكلمان (K. Brockelmann) بدراسة مركزة في كتابه *Geschechte der Arabischen Literature (GAL)* (Supp. 1,84 ff). وكتب 1,53 ff عاد ليتناوله من جديد في الملحق الخاص بالكتاب (A. Schaade مدرك "الفرزدق" في الموسوعة الإسلامية (ط<sup>1</sup>) وكتب بلاشير (R. Blachére) في نفس المدرك من جديد في الطبعة الثانية من الموسوعة ذاتها. وخصص بلاشير للفرزدق دراسة وافية تتميز بالعمق في كتابه عن الأدب العربي تحت عنوان: *Histoire de la Litterature arab dés I 'origin a la fin du xve siecle de*



J.C. الذي صدر في باريس بين السنوات سنة 1952-1966. ولم يفت بعض المؤلفين العرب أمر الاعتناء بشعر الفرزدق وحياته في بعض مؤلفاتهم التي تناولت تاريخ الأدب العربي كما فعل شوقي ضيف وعمر فروخ وغيرهما. ولكن هذه الدراسات على تعددتها، وعلى اختلاف منهجيتها وتبابن زوايا الرؤية عند أصحابها، لم توفق تماماً في تغطية كل الجوانب المتعلقة بحياة الفرزدق، فظل بعضها خارج دائرة الضوء. ويمكن إرجاع السبب في حدوث هذه الثغرة في مؤلفات هؤلاء الدارسين، إما إلى غياب بعض المعلومات التي كانت ما زالت في بطون المخطوطات العربية التي لم يوقفوا في الوصول إليها والتي لم يكن قد رأى قسم منها النور عند كتابة تلك الدراسات، وإما لعدم تقسي كافة المعلومات المبثوثة في المطبوع من كتب التراث. من أجل ذلك كله، كان لا بد من محاولة جديدة تهدف إلى تلقي ما أخذت به الدراسات السابقة من جهة، وإلى إلقاء الضوء على بعض الجوانب التي لم تكن معروفة من قبل والمتعلقة بحياة الشاعر وببيئته الاجتماعية والسياسية من جهة أخرى. فلذا، تؤكّد أن أطلق في هذه الدراسة من مرتزقين اثنين أولهما: محاولة رسم صورة أقرب إلى الواقع لشخصية الفرزدق مستفيداً من قراءة جديدة للمصادر التي تعامل معها المؤلفون السابقون، ومستيرأً بالمعلومات الجديدة المتعلقة به والتي اشتغلت عليها مخطوطة أنساب الأشراف لأحمد بن يحيى بن جابر البلاذري. أما ثانيهما: فهو أن أضع بين يدي القارئ هذه المعلومات الجديدة بنصوصها الأصلية منقحة ومحققة تحقيقاً علمياً. فهي عدا مساهمتها في تضييق الفجوة القائمة بين واقع حياة الفرزدق وبين ما نُشر عنه، تساعد في حسم بعض القضايا المتعلقة التي لم تبتَّ بالبحوث المنشورة في أمرها بشكل قاطع. وفوق هذا كله، فإن وضع مادة جديدة تحت تصرف القراء والدارسين للأدب العربي في عصور الإسلام المبكرة، هو في رأيي، هدف بحد ذاته يجب الالتفات إليه. إن الأهمية التي ينطوي عليها، خاصة إذا ما كان في هذه المعلومات ما يجلو بعض الجوانب الغامضة في حياة الفرزدق وما يسقط كثيراً من المسلمات المتعلقة به، والتي لم تحاول الدراسات السابقة أن تناقشها من قريب أو بعيد.



وكون هذه النصوص، جزءاً من مخطوطه أنساب الأشراف يصنفي عليها أهمية خاصة، لما تميز به البلاذري، مؤلف الكتاب، من الموضوعية في نقل الأخبار وجمع الروايات من بين مؤرخي القرن الثالث/الناسع الميلادي. وهذه الحقيقة بحد ذاتها شكل عامل آخر يدعونا إلى نشر هذا الكتاب. ولو لم تكن هذه العوامل قائمة لكان بعض المعلومات النادرة التي تضمنتها روايات الأنساب عن الفرزدق وحدها دافعاً إلى هذا العمل. ويكفي في هذا المجال أن نشير إلى تلك الرواية التي تتحدث عن المعاناة والألم والذين قاسى منها في صباه حين كان أبوه وأبناء أسرته عرضة للسان الأشہب بن رمیة الذي ما فتئ يسلّهم بمرا هجائه، وأنه كثيراً ما كان يبكي جزاً مما يوجه لأبيه من شتم وتجریح. فظل الفرزدق على هذا الحال من الإحباط والتمزق حتى أفلح أخيراً في قول الشعر، فكان يد السماء قد تدخلت، وكانت اللحظة التي طالما انتظراها هو وغالب أبوه (الفقرة: 2). ولكن نجاحه في التصدي للأشہب، بل وتفوقه عليه في مضمار الهجاء لم يضعه حدأً لتلك المعاناة، إذ لم تطل حلاوة النصر بعد هدّه أن الأشہب وأخوه بالقتل، فلم يجد بدأً من الفرار واللجوء إلى بلاد الشام ليعيش تجربة جديدة من الغربة والشرد (الفقرة: 3).

وعلى صعيد علاقة الفرزدق بجريير، خصميه الألد، فيبدو أنها لم تكن علاقة لحمتها العداء وسداها الكراهية، كما يخيل للكثرين من ينظرون في نفائضهم؛ بل كانت علاقة تتميز بعوامل المنافسة المهنية في مجال النقاد الشعري، ولم تكن لتصل في أشد لحظات التوتر إلى حد القطعية. وكأي متنافسين شهرين يحرص كل منهما على التفوق على صاحبه، لم يسمحا لهذه المنافسة أن تعكر صفو العلاقة الإنسانية الحضارية فيما بينهما؛ فنراهما يسافران معاً ويتجادبان أطراف الحديث إذا جمعهما مجلس (الفقرة: 35). وعلى هامش هذه المنافسة يكشف الفرزدق عن الهواجس التي تعتمل في صدره خشية أن يلجا خصميه إلى الرجز في نفائضه وهو لون من الشعر اعترف الفرزدق بعجزه عن مجاراة جرير فيه (الفقرة: 27). وفيما يتعلق بولاته للقبيلة نجده لا يكتفي بالفخر بأبنائها الصرماء الذين أنجبتهم، بل يتعداهم ليشمل الموالى الذين التحقوا ببني تميم (الفقرة: 100). ويعد هذا



الموقف حالة منطرفة على ضوء الموقف المتعالي تجاه الموالي من قبل العرب في هذه الفترة المبكرة من التاريخ الإسلامي. وتعكس رواية أخرى مغalaة الفرزدق في اعتناده بنفسه، حين كان يقوده ذلك أحياناً حتى إلى التطاول على شخصية دينية من الطراز الأول كالحسن البصري فقيه العراق، الذي لم ير عو عن غمزه في نسبة لأنفه الأسباب (الفقرة: 55). وتبين لنا رواية أخرى أن الفرزدق كان يتعدد على بلاط الحاجاج بن يوسف، حاكم العراق، ولكن ارتياه لم يكن موسمياً، كغيره من الشعراء الذين اعتنادوا زيارة بلاط الحكام لإنشاد مدائحهم، بل كان يزوره كواحد من وجهاء البصرة وأعيان تميم (الفقرة: 57). ويبدو أن رجال السلطة الرسميين كانوا يحرصون على مداراة الفرزدق خوفاً من التعرض لهجائه، كما فعل عبد الله بن الزبير الذي زجر جعفرأً أخيه حين تعرض للفرزدق بشعر (الفقرة: 59). أو كما فعل الحاجاج نفسه حين أمر موظف بيت المال أن يسوق مهر حداء عروس الفرزدق من خزينة الدولة (الفقرة: 69).

وعلى الصعيد الشخصي تتكشف لنا بعض الهنات التي لم تكن معروفة من قبل عن الفرزدق كجشعة بالمال والإلحاد في السؤال (الفقرة: 40)، أو شدة خوفه من أهل السلطة (الفقرة: 108). وكان قبح وجهه لعنة عانى منها الفرزدق، فكان يتعرض أحياناً للمضايقات التي وصلت إلى حد مطاردة الصبيان له في الأزقة وهم يرددون الأهازيج التي تشبهه بالقرد (الفقرة: 92). وتعكس بعض الروايات روح الدعاية التي كان يتحلى بها حيث كان ينطلق على سجيته بعيداً عن القيد التي تفرضها الرصانة والسمت الحسن (الفقرة: 95، 96). وعلى الرغم مما رمى به من استهتار وتهتك في كل ما يتصل بالنساء والشراب، فإن روايات أخرى من هذا القبيل لم تكن معروفة من قبل تضيف بعداً جديداً إلى هذا الجانب من حياته (الفترات: 7، 11، 94، 13). وتتطوّر روايات أخرى على بعد إيجاري (تاريفي) من الدرجة الأولى، وتكتنن أهميتها ليس فقط في فحوى المعلومات التي تضمنتها، بل في كونها مصدر المعلومة الوحيد حتى الآن (الفقرة: 111). ولا يفوّتي في هذا الصدد أن أنوه بوجود عدد لا يأس به من الأبيات الشعرية التي اشتغلت عليها نصوص أنساب الأشراف، لا ترد في نسخ الديوان المطبوعة أو أي من مصادر التحقيق،



فيظل أنساب الأشراف مصدرها الوحيد (كما في الفقرات: 28، 16، 31، 40، 82، 87، 94، 95، 99، 108، 111، 112، 115).

## مادة النص:

النصوص المتعلقة بالفرزدق في كتاب أنساب الأشراف جاءت وفقاً للخطة التي اتبعها البلذري في تأليفه<sup>(1)</sup>، فعندما يتحدث عن "نسب بنى مجاشع بن دارم" فإنه ينتقل إلى الحديث عن الفرزدق كواحد من الشخصيات البارزة التي تنتمي إلى هذا البيت كونه واحداً من أشرافهم<sup>(2)</sup>. وهي الخطة ذاتها التي تميز نهج من سبقوه البلذري في عرض مادة الأنساب<sup>(3)</sup>. وكون مادة الأنساب ليست نصوصاً أدبية فحسب أو تاريخية فحسب، بل هي مزيج من النوادر الأدبية والروايات التاريخية التي تعرض بشكل مختلف عن عرض مادة الترجم. فإننا نجد النوادر والأخبار المتعلقة بالفرزدق قد وردت في أكثر من موضع في الكتاب، وأن بعضها قد تكرر بالفعل. وهكذا فإن نتفاً من أخبار الفرزدق أو تلك المتعلقة به قد وردت في موضعين اخرين من أنساب الأشراف<sup>(4)</sup>. وهي ظاهرة معروفة عند البلذري

1. لتكوين فكرة عن هذه الخطة يكفي أن نلقي نظرة سريعة على فهرست موضوعات الأنساب التي وضعها محمد حميد الله وألحقها في مقدمة كتاب البلذري، أنساب الأشراف، ج<sup>١</sup>، تحقيق: م. حميد الله، القاهرة، 1959.

2. مخطوطة الأصل، ورقة 1432.

3. انظر على سبيل المثال الذي اتبعه هشام بن محمد بن السائب الكلبي في عرضه لمادة كتابه، جمهرة النسب (برواية أبي سعيد السكري عن محمد بن حبيب) تحقيق، ناجي حسن، مكتبة النهضة العربية، بيروت، 1986.

4. فعندما يتحدث عن زياد بن أبيه ولايته للعراق يشير إلى حادثة فرار الفرزدق خوفاً من زياد وما جرى له في هربه والتوجه إلى المدينة وغير ذلك من التطورات المتعلقة بهذا الأمر، انظر: أنساب الأشراف، الجزء الرابع (القسم الأول) تحقيق: م. ي. قسطنطين، القدس، 1972 ص 195-204. وعندما يتحدث في موضع آخر من الأنساب عن ولاية كل من عمر بن هبيرة وخالد بن عبد الله القرشي في العراق إبان



يلاحظها كل من يطالع كتابه، وقد أشار إليها بعض الباحثين الذين اهتموا بدراسة علم تدوين التاريخ عند المسلمين<sup>(5)</sup>. وتنتقل روایات النص مواضيع شتى، ولكنها تقترن إلى النسق الموضوعي، فتأتي مبعثرة دون ترابط موضوعي. أما من حيث المبني الفنى لهذه الروایات فيمكن تصنيفها ضمن ثلاثة فئات:

الأولى: روایات مسندة إلى مصادر صريحة تستهل بأحد مصطلحات الروایة المعروفة<sup>(6)</sup>.

الثانية: روایات مبهمة خلت من الإسناد ولكنها استهلت بأحد مصطلحات الروایة المعروفة<sup>(7)</sup>.

الثالثة: روایات غفل تخلو من مصطلح الروایة ومن الإسناد معاً<sup>(8)</sup>. وتتوزع الفئات الثلاث بنسب عدديّة متقاوّلة؛ فتشكل روایات الصنف الأول قرابة نصف العدد الإجمالي لروایات النص. بينما تشكل روایات الفئتين الثانية والثالثة النصف الثاني. وتکاد هذه الأصناف الثلاثة أن تكون عينة صادقة للبنية الهيكلية لروایات أنساب

خلافة يزيد الثاني وهشام بن عبد الملك، فإنه يعود ويتطرق إلى أسباب التوتر الذي ساد علاقة الفرزدق بهذين الحاكمين. انظر: مخطوطة الأصل، ورقة 731-735.

5. انظر عن ظاهرة التكرار هذه، أنساب الأشراف، الجزء الخامس، تحقيق: د. س. غويتين، القدس، 1936، المقدمة، ص 18؛ Margoliouth Lectures on Arabic Historians, Calcutta, 1930 (ترجمة حسين نصار)، دار الثقافة، بيروت (د.ت) ص 66؛ D.S. E.L. Petersen ‘Ali and Muawiya in Early Arabic Traditions, Kopenhagen, 1964, p.139.

6. انظر نموذجاً لهذه الصنف في الفقرة 11، ورقة 435 "وحدثي محمد بن حبيب المؤدب قال." 7. من أكثر مصطلحات الروایات استعمالاً هو اللفظ قالوا. انظر الفقرات: 6، 7، 22، 34، 46، 51، 101، 73.

8. من الأمثلة على هذا الصنف انظر الفقرات: 1، 2، 5، 8، 116، 118.

الأشراف بشكل عام<sup>(9)</sup>. وإذا ما كان الإسناد هو المعيار التقليدي لقياس موثوقية الأخبار والأحاديث عند علماء المسلمين ونقادهم في القرون الوسطى، فإن خلو روایات الفئة الثانية من الإسناد وخلو روایات الفئة الثالثة من الإسناد ومصطلح الرواية معاً، لا يجوز أن يفقدها المصداقية، وبالأحرى لا يضعف تلك المصداقية من بعيد أو قريب. ورغم أن المؤلف لم يفسر لنا سبب إغفاله لهذين العنصرين، فإنه من الواضح أن تلك الروایات تشمل على معلومات شائعة بين جمهور العلماء، لم ير البلاذري ضرورة لذكر أسانيدها أو التعريف بمصادرها. أضف إلى ذلك أن غالبية هذه الروایات هي من صنف المعلومات والنوادر التي تميل الآذان إلى تلقيها، وأنها تدور حول زوجات الفرزدق أو مطلقاته، أو أنها تتحدث عن مغامراته العاطفية وعن جموح شبابه وتهنّكه. وتتصدر هذه المعلومات حكاية زواجه بالنوار ابنة عمّه بالتحليل والخدعية، وما تبع ذلك من فرارها إلى مكة مستجيرة بعبد الله بن الزبير الثائر على سلطانبني أمية. أو أنها من تلك النوادر التي تعنى بالمثالب التي كان من السهل أن تنتشر في مجالس أهل البصرة كانتشار النار في الهشيم.

أما مصادر البلاذري في نصنا هذا فهي المصادر التي نصادفها في الأجزاء المطبوعة والمخطوطية من **أنساب الأشراف**، يستقى مادتها إما عن طريق المشافهة وإما بالنقل عن الكتب أو الكرايس. ولكن اختلاط مصطلحات الرواية التي تدل على الأخذ من المادة المكتوبة مع المصطلحات المستخدمة في تلقي الروایات الشفهية يوحي إلى القارئ، لأول وهلة، إن جميع مادة النص قد استمدت من مصادر شفهية، بينما الحقيقة غير ذلك، فكما اعتمد البلاذري طريقة النقل بالمشافهة، اعتمد كذلك طريقة النقل عن المصادر المكتوبة، ولعل إيجامه عن تبيين نوعية مصادره، بل ومحاولته إخفاء أخذه عن مصادر مكتوبة، كان

9. للتعرف على مصطلحات الرواية وألفاظها، وللوقوف على دلالتها يمكن الرجوع إلى مقال بهذا

Khalil Athamina, "The sources of al-Baladhuri's *Ansab al-Ashraf*" *Jerusalem studies in Arabic and Islam*, 5, 1984 pp.237-62



امتداداً لحفظ الرواية والعلماء من النقل عن المصادر المكتوبة، معتبرين ذلك انقصاصاً من هبّتهم ومكانتهم العلمية<sup>(10)</sup>.

ويظهر جرد للروايات المسندة في النص حشدًا من العلماء الذين نقل البلاذري مادة كتابه عنهم، إذ يصل عددهم إلى أربعة عشر عالماً وإخبارياً عاصر البلاذري بعضهم ولم يعاصره آخرون. وكان من بين هؤلاء ابن الكلبي، أبو عبيدة، المدائني، محمد بن حبيب البغدادي، الأصمسي، ابن الأعرابي، عمر بن شبة، محمد بن سلام الجمحى، عبدالله بن صالح العجلي والحسن بن علي الحرمازي آخرون. ومن بينهم جميعاً يستحوذ أبو عبيدة، معمر بن المثنى، وعلي بن محمد المدائني على مكان الصدارة. ففي حين نقل عن الاثني عشر الباقين الرواية الواحدة، أو الإثنتين أو الثالث<sup>(11)</sup>، فقد بلغت الروايات التي نقلت عن أبي عبيدة سواء من كتبه أو من خلال الوسطاء (mediators) من تلاميذه ورواته اثنتان وعشرون رواية من مجلد الروايات المسندة التي تبلغ ثمان وخمسين<sup>(12)</sup>.

ويأتي أبو الحسن المدائني في المرتبة الثانية بعد أبي عبيدة لتبلغ الروايات المنقولة عنه أربع عشرة رواية<sup>(13)</sup>. ويجد التقويه في هذا الصدد، أن هذه الأرقام لا تعكس النسبة الحقيقية لحجم الروايات الخاصة بهذين المصدررين، إذ يحتل أبو الحسن المدائني عادة، المكان الأول بين مصادر أنساب الأشراف، بينما يأتي أبو عبيدة دائمًا في مرتبة أدنى

10. Ibid., especially note no. 5. .

11. فقد روی عن كل من أبي الكلبي وعمر بن شبة وأبي بكر الهذلي والعجلي رواية واحدة فقط، انظر ذلك تباعاً في الفقرات الآتية: 56، 104، 114، 19.

12. انظر الروايات التي نقلت مباشرةً عن مؤلفات أبي عبيدة في الفقرات التالية: 8، 12، 40، 42، 48، 68، 69، 84، 106، 108. أما رواياته التي أخذها البلاذري بواسطة تلميذ أبي عبيدة كأبي عدنان الأعور فواردة في الفقرات: 33، 41، 45، 57، 95، 105، 107، 109، أو بواسطة التوزي فواردة في الفقرتين: 90، 94.

13. أما روايات أبي الحسن المدائني فتفرد في الفقرات: 9، 10، 15، 20، 30، 32، 36، 37، 38، 43، 52، 60، 103، 111.



كثيراً عن مرتبة المدائح<sup>(14)</sup>. ويمكن أن نفترض تفوق أبي عبيدة على المدائني في عدد روایات النص الذي بين أيدينا بالخصوصية المميزة لأبي عبيدة كمراجع أساسي لأخبار الفرزدق من خلال تأليفه لكتاب "نفائض جرير والفرزدق" الذي يشتمل على حشد هائل من المعلومات المتعلقة بالشاعرين، قلما نجدها في مرجع آخر سابق أو لاحق لكتاب النفائض.

## وصف المخطوطة:

النسخة التي بين أيدينا مصورة عن نسخة أنساب الأشراف الموجودة بمكتبة عشر أفندي بجامع السليمانية في استانبول برقم 597، 598. وتقع المخطوطة الكاملة، كما وصفها الأستاذ محمد حميد الله محقق الجزء الأول من أنساب الأشراف، في مجلدين، تشتمل الأول على 1196 صفحة من القطع الكبير، ويشتمل الثاني على 1269 صفحة. ويتراوح عدد الأسطر في كل صفحة ما بين 32 و 37 سطراً، يزيد وينقص وفقاً لعدد العناوين وحجمها في داخل الصفحة. وقد تعرض الأستاذ د. س. غوبتين بشيء من التفصيل لأصول هذه النسخة، وتاريخ نسخها وتنقل ملكيتها ضمن المدخل الذي وضعه ثقة للجزء الخامس من أنساب الأشراف الذي أضطلع بتحقيقه في الثلاثيات من هذا القرن. وبالإضافة إلى نسخة عشر أفندي، فإن قطعاً ومصورات لبعض أجزاء من أنساب الأشراف توجد في أماكن أخرى، فتوجد في برلين ضمن محتويات المكتبة الملكية قطعة منه تحت رقم 633 تشتمل على جزء من آخر المجلد الأول وأوراق أخرى من بداية المجلد الثاني. وقد قام بتحقيقها الباحث المستشرق و. ألوارت وصدرت بالمانيا في سنة 1883 Gereifswald. وتوجد قطعة أخرى في باريس منقولة عن نسخة السليمانية لا تشتمل إلا على قسم من المجلد الأول. وتوجد مصورة كاملة عن نسخة استانبول في دار الكتب بالقاهرة. ويشير الأستاذ حميد الله، إلى وجود قطعة من المجلد الأول في المكتبة

---

14. انظر على سبيل المثال فهارس الأعلام والرواة في الأجزاء المطبوعة من أنساب الأشراف.



الإمامية بصنعاء، إلا أنه لم يتوفر دليل حتى الآن على وجود هذه القطعة. وفي السبعينيات من هذا القرن تم العثور على نسختين اثنتين لكتاب أنساب الأشراف في المغرب، ضمن محفوظات الخزانة الملكية في الرباط. وقد تنسى لي التعرف على قطعة من المجلد الأول الذي يحمل رقم 1518 أثناء تحقيقي للجزء السادس من أنساب الأشراف الخاص بخلافة هشام بن عبد الملك. وتبين لي أن الجزء الذي صورت منه هذه القطعة منقول عن نسخة السليمانية، أو أنه منقول عن نفس مخطوطة الأصل التي نقلت عنها نسخة السليمانية. ونسخة الرباط مكتوبة بالخط المغربي وعدد أسطر كل صفحة 31 سطراً، وتکاد الأخطاء الإملائية التي تکثر بمخطوطة عاشر أفندي تختفي من هذه النسخة. وعيوب مخطوطة الرباط الخطير يکمن في عدد كبير من الروايات الساقطة مقارنة مع مخطوطة عاشر أفندي.

### خطة التحقيق:

اعتمدت في تحقيق النص على النسخة المصورة لمخطوطة عاشر أفندي، ولم تسuff الظروف في الحصول على صورة من نسخة الرباط أو حتى الاطلاع عليها، ومن هنا كانت حكمة الإستعانة بحشد كبير من المراجع المطبوعة عسى أن اعثر فيها على روایات مقابلة؛ إلا أن هذه المراجع وإن ساعدتني في التغلب على بعض الألفاظ المستعصية، خاصة تلك التي طمست بعض حروفها أو تلك التي لم تكن معجمة بالنقط، فإن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة إلى بعض الأبيات الشعرية التي لم أجده لها أثراً في مراجع التحقيق وحتى في الديوان المطبوع. وشكل التصحيح عقبة كأداء بالنسبة لبعض الأسماء بشكل خاص، وبدلأ من أن تسuff مراجع التحقيق في الخروج من المأزق، فإنها زادته تعقيداً، ومن هذه العينة يکفي أن نشير إلى زباب أخي الشاعر الأشهب بن رميلة، حيث ورد بالذال المعجمة في النص (ذباب)، وبالراء المهملة في الأغاني (رباب) وبالراء المهملة والثاء (رثاب) في موضع آخر. كما تتميز روایات النص ببعض الأخطاء الإملائية والهجائية،



إضافة ألف ممدودة بعد الأفعال التي لامها "واو" في صيغة المضارع المفرد. وكثيراً ما أضيفت "واو عمرو" بعد اسم "عمر"، أو سقطت همزة "أب" بعد "باء النداء" أو سقطت ألف الممدودة من أسماء أخرى كالحارث وإسحاق وعثمان وما شابهها.

وبالنسبة إلى الترتيب الداخلي للنص فقد اعتمدت طريقة التقifier، وفقاً لسلسلة مادة النص ورواياته حتى يسهل الرجوع إلى النص عند استعمال الفهارس الملحة بالكتاب. ويجد التدوين في هذا الصدد إلى أنني قمت أحياناً بدمج روایتين أو أكثر في فقرة واحدة، خاصة تلك التي تدور حول معلومة واحدة أو تلك التي تكمل ما سبقها من روایات. وبسبب هذا الدمج نقص عدد الفقرات عن عدد الروایات الإجمالي في النص، بلغت 118 فقرة من أصل ما يزيد عن 130 روایة ونادر.

أما الحواشى فتشتمل على صنفين من الملاحظات، الأول خاص بالروایات المقابلة في مراجع التحقيق، أشرت فيه إلى ورود المقابلات مبيناً مكانها في المراجع، كما أضفت أحياناً بعض البيانات التوضيحية حيثما رأيت ضرورة إلى ذلك. ووسمت ملاحظات هذا الصنف بالأرقام العربية، التي تبدأ من رقم واحد مع كل فقرة من الفقرات، أما الصنف الثاني فيتعلق بوضع الروایة في النص إن كانت الكلمة مطموسة أو مصحفة أو مشوشة أو إذا ما وقع فيها خطأ هجائي، وأشارت إلى مرجع التصحيح ومكانه. كما اشتمل على إيراد الاختلافات في نصوص الروایة مع ما يقابلها في المراجع، وضمنته في حالات معينة شرحأً لبعض الغريب من ألفاظ النص. ولتمييز هذه الحاشية عن سابقتها فقد وسمتها بالحرف بأرقام لاتينية تبدأ هي الأخرى بالرقم واحد مع بداية كل فقرة.

أما فهارس الكتاب فقد اختصرتها في فهرسين، الأول خاص بأعلام الأشخاص والقبائل والجماعات والبلدان وجعلته مرتبأً على حروف الهجاء، وأشارت فيه بالحرف محصوراً بين هلالين إلى جانب الرواة بشكل خاص. وجعلت الفهرس الثاني للأشعار الواردة في النص مرتبأً حسب القوافي، وأشارت إلى الشاعر بـإيات كل بيت أو مجموعة أبيات، كما وحرست على ذكر البحر لكل أبيات الشعر الواردة، وحملت أرقام الفهرسين أرقام الفقرات وليس صفحات الكتاب، واستثنى منها الأعلام والأشعار التي وردت في



الحواشي وقصرتها على مادة النص فحسب. وكان طبيعياً أن أضع جريدة لمراجع التحقيق والدراسة.

## أضواء جديدة على سيرة الفرزدق:

لا أهدف من هذا العرض أن أكتب سيرة حياة الفرزدق، إذ تعددت الدراسات التي تناولت هذا الموضوع ولا طائل في إضافة جديدة. ولكن بعض القضايا المتعلقة بسيرته تحتاج إلى مراجعة لكي توضع في إطارها الصحيح. وعلى الأقل كي يستجلب بعض الغموض الذي يكتنف بعض جوانبها، وذلك على ضوء قراءة جديدة للمصادر الأولية، وعلى ضوء المعلومات التي لم تكن متوفرة من قبل والتي يتضمنها نص أنساب الأشراف الذي يشكل تحقيقه جزءاً من هذه الدراسة.

وأول ما يلفت النظر في هذا الصدد، تاريخ ولادة الشاعر الذي كان مثاراً للإجتهاد في تحديده بسبب خلو المصادر الأولية من أي ذكر له. فاقتصر البعض سنة 640/20 أو ما يقاربها تاريخاً لولادته<sup>(15)</sup>، بينما اقترح آخرون تاريخاً آخر هو الأيام الأخيرة من خلافة عمر بن الخطاب المتوفى سنة 644/23<sup>(16)</sup>. ويؤخر اقتراح ثالث تاريخ ميلاده إلى ما بعد انقضاء خلافة عمر، فيجعلها في خلافة عثمان ويحددها بسنة 645/25<sup>(17)</sup>. ولكن مفترحي هذه التواریخ لم يقدموا ولو دليلاً واحداً يثبت ما زعموه. ورغم صمت المصادر حول سنة ولادة الفرزدق، إلا أنها تشتمل على بعض الإشارات التي يمكن من خلالها أن يتحدد تاريخ ميلاده، فيروي أبو الفرج الأصفهاني عن الشعبي أن الفرزدق عندما زار مكة

15. ذكر هذا التاريخ جماعة منهم: Brockelmann; I.208; Blachére; 451 Schaade, *EI*<sup>(1)</sup>

16. منهم: Nicholson, p.242; C.Nallino, 158

17. نفسه، ص 21-24



جاجاً كان قد أسن وبلغ السبعين من عمره<sup>(18)</sup>، وكان في حجّه هذا قد التقى الخليفة هشام بن عبد الملك الذي تجمع المصادر على أنه حج سنة 106/724. وإذا ما سلمنا بصحة هذه الرواية ودقتها، فإن سنة ولادة الفرزدق تكون سنة 36/656. ولكن ذلك يتعارض مع روایات أخرى نقلت عن سنة وفاته وعن عمره لما توفي، فيروى عن أبي عبيدة أنه مات سنة 110/728 وقد ناهز التسعين عاماً، بمعنى آخر أن ولادته وفقاً لهذه الرواية تكون سنة 20/640<sup>(19)</sup>. كما لا يتفق ذلك مع رواية أخرى يسوقها البلاذري عن أبي اليقظان النسابة أنه مات وقد قارب عمره المائة عام<sup>(20)</sup>، مما يقوى احتمال ولادته في تاريخ مبكر قبل 36/656 بأعوام عديدة. وهناك رواية أخرى تتحدث عن وفادة الفرزدق مع أبيه إلى بلاط علي بن أبي طالب في الكوفة بعد فراغه من معركة الجمل سنة 36/656، حين كان الفرزدق غلاماً يقول الشعر<sup>(21)</sup>. بمعنى أنه كان قد تخطى سنوات الطفولة، بل ربما كاد أن يدرك الرجال عندما تم هذا اللقاء في عام 36/656. وفي هذه الرواية ما يقوى الإقتراح الذي يرجع سنة ولادته إلى أواخر خلافة عمر، أي 23/644.

وهناك قضية أخرى تتعلق بولادة الفرزدق، وهي تحديد المكان الذي ولد فيه. فيقرر بعض الدارسين أنه ولد بالبصرة<sup>(22)</sup>، أو ببعض نواحيها<sup>(23)</sup> دونماً تحديد لهذه النواحي، بينما يذهب آخرون إلى أنه ولد باليماماة<sup>(24)</sup>. وكما تنصت المصادر بشأن تاريخ ولادته، فإنها تنصت أيضاً بشأن مكان الولادة. ولكن بعض المعطيات التي تستخلص من المصادر يجعلنا نعتقد أن ولادته لم تحدث لا في البصرة ولا في الإماماة، فمن المعروف أنه لم يسكن

18. الأغاني، ج<sup>19</sup> ص 40.

19. نفسه، ج<sup>19</sup>، ص 48-49.

20. الفقرة: 45؛ الأغاني، ج<sup>19</sup> ص 46.

21. الأغاني، ج<sup>19</sup> ص 48.

22. Brockelmann, I, 209; Nicholson, 242 .

23. C. Nallino, 158 .

24. Blachere, *Histoire*, 495; EI<sup>(2)</sup> .



البصرة إلا في وقت متاخر، وأنه كان يقيم مع أبيه وأسرته في مكان يعرف بإسم ثمد القبيبات (Thamad al-Qubaybat) وهو موضع في بادية تميم فيه آبار قليلة الماء<sup>(25)</sup>، يقع على الطريق الساحلي الذي كان يربط بين البصرة والبحرين<sup>(26)</sup>. وظل أبوه غالب يقيم في هذا الموضع حتى يوم وفاته حيث دفن بكافمة وكان قبره معروفاً<sup>(27)</sup>. إلا أن الفرزدق كان يزور البصرة بين حين وآخر يأتيها لقضاء حاجات أسرته والتسوق لهم ثم يعود قافلاً إلى الbadية حيث كان يقيم<sup>(28)</sup>. وما يؤكد أن ولادة الفرزدق كانت في الbadية أنه لما شكا بنو نهشل وبنو فقيم إلى زياد، وإلى العراق أيام خلافة معاوية، سأله عنده زياد ولم يكن يعرفه، فقيل له أنه: "غلام أعرابي من أهل الbadية"<sup>(29)</sup>. وهذا يؤكد أن الفرزدق حتى ذلك التاريخ (أي سنة 50/670) كان ما زال يقيم في الbadية ولم يرحل منها ليسكن البصرة، فمصطلح "أعرابي" الوارد في الرواية يعني في تلك الحقبة الرجل الذي لم يترك باديه ليتتحق بسكن الأنصار ليصبح "مهاجراً"<sup>(30)</sup>. ولم تتح للفرزدق الفرصة لدخول البصرة والإقامة فيها إلا بعد أن أصدر زياد عفوه عنه، وقد مضى على لجوئه إلى المدينة بعض الوقت<sup>(31)</sup>. ومع ذلك لم يستغل الفرزدق هذه الفرصة، لأنه لم يكن يطمئن كثيراً لوعد زياد

25. الفقرة: 6؛ قارن أيضاً: معجم البلدان، مادة (ثمد).

26. معجم البلدان، مادة (كافمة).

27. مخطوطة الأصل، ورقة 433ب؛ ابن سلّم، 311؛ ابن قتيبة، 290.

28. أنساب الأشراف، ج ٤ (أ) 195؛ النقاض، 608؛ الطبرى، ج ٢ ص 95.

29. الطبرى، ج ٢ ص 96.

30. حول مصطلح "أعرابي" و "أعرابية" انظر مقالة المؤلف:

Khalil Athamina, "A'rab and Muhājirūn in the Environment of Amṣār" *studia Islamica*, (LXVI) 1987, pp. 5-25.

31. قال زياد لشبت بن ربيع الرياحي، ويبدو أن الأخير حاول التشفع للفرزدق، بعد أن أشده إحدى قصائد الفرزدق في الإعتذار له: "لو أتاني لأمنته وأعطيته". *النقاض*، ص 617؛ الطبرى، ج ٢ ص 104؛ قارن: أنساب الأشراف، ج ٤ (أ) ص 196. وتدل كلمة زياد الأخيرة "وأعطيته" على معنى واحد وهو



وظل في منفاه باختياره إلى ما بعد وفاة زياد، ولم يدخل البصرة إلا بعد أن تولى عبدالله بن زياد الامارة<sup>(32)</sup>. ولعل أهم ما يستخرج من هذه الرواية أن الفرزدق لم يولد في البصرة، لأنه لو كان من مواليد البصرة لعد في طبقة "أبناء المهاجرين"، ولو سلمنا بولادته في البصرة ثم عاد وتركها ليعود إلى الbadية في مرحلة من مراحل حياته، لأي سبب من الأسباب، فإنه من المستحيل أن يوصف بأنه "أعرابي" كما مر، وفي الحالة هذه كان الأولى أن يوصف بأنه "مترعب" شأنه شأن من فعلوا ذلك فكانوا من "أهل الترعب"<sup>(33)</sup>.

أما حياة الفرزدق الشخصية والعائلية فجديرة هي الأخرى بأن تتوقف عندها طالما لم تحظ بكثير إهتمام من قبل الدارسين. وليس القصد من ذلك أن نحشد قدرًا أكبر من المعلومات التي اغفلت بعضها الدراسات السابقة، ولكن بسبب ما ينطوي عليه هذا الأمر من أهمية في إلقاء الضوء على جوانب أخرى من حياته كان يكتفي بها بعض الغموض. فالفرزدق ينتمي إلى إحدى الأسر الأكثر نبلًا بين العرب، فكان أبوه غالب بن صعصعة سيداً من سادات العرب عامة وسيد بادية تميم خاصة<sup>(34)</sup>. عرفت فيه خصال المرأة التي أعلى شأنها المجتمع العربي في الجاهلية وصدر الإسلام، وخاصة خصلة الكرم والعطاء المفترط<sup>(35)</sup>. أما جده صعصعة بن ناجية فقد سجل مكرمة لم يسبقه إليها أحد من العرب، إذ كان سباقاً إلى إحياء المؤودات، فكان يدفع من حُرَّ ماله لاستحياء اللواتي عزم أبوهن

إدراجه في ديوان العطاء، الذي يمنح للمهاجرين دون الأعراب، الذين لم يهاجروا، ويزيد هذا المعنى تأكيداً بيت الشعر الذي قاله الفرزدق في القصيدة الجوابية بعد ما بلغه وعد زياد هذا حيث يقول:

دعاني زياد للعطاء ولم أكن	لأتيه ما سأق ذو حسب وفرا
وعند زياد لو يزيد عطاءهم	رجال كثير قد يرى بهم فقرا

أنظر هذا الشعر في النقائض، ص 618؛ الطبرى، ج<sup>2</sup> ص 105؛ أنساب الأشراف، ج<sup>4</sup> (ا) ص 197؛  
الديوان، ج<sup>1</sup> ص 187-188.

32 .Blachère, *Histoire*, 496 .

33 .Athamina, *A'rāb and Muḥājirūn*, op. cit..

34 .مخطوطه الأصل، ورقة 433ب؛ ابن قتيبة، ص 290.

35 .النقائض، ص 999، 417؛ الأغاثي ج<sup>19</sup> ص 5-6؛ وفيات، ج<sup>6</sup>، ص 86-87.



على قتلهم خشية الإلقاء، فجاء الإسلام وقد استحيا العشرات أو ربما المئات من هذه الأرواح البريئة، فلقب بسبب ذلك محي المؤودات<sup>(36)</sup>. بمثل هذا الرصيد النفيس الذي ورثه عن أسرته خرج الفرزدق إلى الدنيا. ولعل تصرفاته التي كانت تتم عن كبراء غير محدودة، كما يصفها بعض الدارسين<sup>(37)</sup>، لم تكن إلا انعكاساً لهذا الموروث النادر الذي تفرد به دون سائر معاصريه من الشعراة. وأنت شاعرية الفرزدق الخصبة، والتي لم تكن لها جذور في أسرته<sup>(38)</sup>، لتشكل الحلقة المفقودة في موروث الأسرة، التي طالما انتظرها أبوه. فقد روي عنه أنه لما وفد إلى علي بن أبي طالب اصطحب معه الفرزدق من دون سائر أبناءه، مع العلم أن الفرزدق لم يكن ابنه البكر، وقدمه إلى أمير المؤمنين كأحد شعراة مُضَر عسى أن يستشهد الخليفة بعض قصائده<sup>(39)</sup>. وكان غالب قبل ذلك يتمنى أن يرزق أحد أبناءه ملكة الشعر<sup>(40)</sup> ليرد على الأشهب بن رميلة الذي لَجَ في هجائه له، رافضاً كل العروض التي عرضها عليه عسى أن يتوقف<sup>(41)</sup>. وكواحد من سادات العرب، كان يحلم بشاعر يحمي عن شرف القبيلة وسمعتها ويخلد أمجادها ومفاخرها، شأنه في

36. الأغاني، ج<sup>19</sup> ص 2-3؛ قارن: أنساب الأشراف، (مخ) 2 ورقة 433-433ب؛ الاستيعاب (هامش الإصابة، ج<sup>2</sup> ص 194-195)؛ وفيات، ج<sup>6</sup> ص 89؛ ن قالض، 264.

37. Schadde, op. cit.

38. الأغاني، ج<sup>19</sup> ص 49. ويشير الطِّرْمَاح في إحدى قصائده التي هجا بها الفرزدق إلى شاعرية الفرزدق الطارئة التي لم تأت عن ميراث شعري في الأسرة. أنظر: ديوان الطِّرْمَاح، القصيدة التاسعة، رقم: 37 ص 169؛ العدة ج<sup>1</sup>، ص 109؛ قارن أيضاً: <sup>(2)</sup> Blachére, E.I.

39. الأغاني، ج<sup>19</sup> ص 6، ص 48.

40. هجا الفرزدق ببني ققيم لما صالحوا على دم وقبلوا الديمة، (وهو أول شعر قاله في روایة ابن سلام) فجاءوا أباه غالباً شاكين فقال: " هو أو غد من ذاك، ليته يقول شعراً ". ابن سلام، ص 323. وأوغد بمعنى الأقل حظاً، مشتقة من الْوَغْدُ وهو من السَّهَامِ التي ليس لها حظوظ في الميسر. وعن القدر وحظوظها أنظر: محمد بن حبيب، المحرر، ص 333-335؛ تاريخ اليعقوبي، ج 1 ص 259-261.

41. الفقرة: 2.



ذلك شأن أبناء القبائل الذين أولوا الشعر والشعراء مكان الصدارة من اهتماماتهم الاجتماعية<sup>(42)</sup>.

وفيما يتعلق بحياة الفرزدق الزوجية، فقد كانت مليئة بالنقلبات المثيرة التي سلطت عليها أضواء ساطعة، كاشفةً ما كان ينبغي أن يظل سراً بين أي زوج وزوجة. وتسخن حزنه مع النوار على أكبر قدر من الروايات، إلى درجة أنها عُذت إلى حد كبير على علاقاته بزوجاته الأخريات، وليس من العسير على المرء أن يستشف عنصر المبالغة الذي يميز تلك الأخبار التي ترسم للنوار من خلالها صورة لامرأة غير عادية، لا تتسم خطوطها مع حجم المرأة الاجتماعي، أو وضعها الشرعي، بالنظر لمكانتها المتدنية في المجتمع العربي آنذاك. وأبسط تفسير لتلك المبالغات يمكن في النوايا المبيتة التي جعلت الطعن في شرف الفرزدق والحطّ من كبريائه والرد على عنجهيته هدفها الأول. فقد كان الفرزدق تشكيلة متنوعة من الخصوم الذين لم يسلموا من هجائه الفاحش، من بين شاعر معاصر أو حاكم موتور أو سيد قبيلة خصم، ولم تختلف النزعة إلى المبالغة والتهويش في الروايات التي تتحدث عن علاقته الزوجية، عن النزعة ذاتها التي كانت تميل إلى إبراز العناصر السلبية في سلوكياته وأخلاقياته والتي أشار إليها بلاشير<sup>(43)</sup>. وعلى أية حال، فإن النوار لم تكن زوجة الفرزدق الوحيدة، كما أنها لم تكن زوجته الأولى، حسب ما يستشف من بعض الروايات، إذ سبق أن تزوج قبلها مرة أو ربما مرات عدة دون أن يرزق من تلك الزيجات أطفالاً<sup>(44)</sup>. ولعل في هذا ما يفسر سبب زواجه بالنوار، التي سبق وأنجبت

42. الحيوان، ج١، ص 364 ؛ البيان والتبيين، ج١، ص 241.

43. Blachère, *E.I.*<sup>(2)</sup>.

44. ابن قتيبة، 292؛ الديوان، ج١، ص 146. وردت هذه الإشارة في كلام عزّره به إحدى زوجاته وقد مكثت زماناً لم تلد له. وقد ذكر أن النوار هي صاحبة هذا الكلام. وهذا لا يتعارض بالطبع، مع مضمون الرواية، لأن الفرزدق كان قد أنجب أطفالاً من النوار. وبورود السكري في روايته للديوان أن ظبية المشاشية هي التي قالت هذا الكلام، وهذا أمر لا أساس له لأن زواجه منها حدث وهو في جيل



أطفالاً من زواجهما السابق، ولم يكن هذا الزواج نتيجة لعلاقة عاطفية صادقة. وفي هذا الصدد فإن بلاشير قد أصاب كيد الحقيقة حين وصف قصائد الفرزدق في النوار بأنها مجرد تكرار لقوالب شعرية مألوفة تخلو من كل عاطفة صادقة<sup>(45)</sup>. لم يكن زواج الفرزدق بالنوار خاتمة المطاف في حياته الزوجية، حيث تزوج بعدها بنساء آخريات، كانت من بينهن امرأة من قبيلة النمر بن قاسط تدعى رهيمة سرعان ما طلقها<sup>(46)</sup> وخطب امرأة أخرى من أسرة نصرانية تدعى حذراء بنت زيق من قبيلةبني شيبان<sup>(47)</sup>. أحدثت هذه الخطبة شرحاً في علاقته بالنوار وأثارت استهجاناً واسعاً شمل الأوساط الرسمية، حيث عبر عن ذلك الحاج، أمير العراق، نفسه لما سأله الفرزدق أن يعينه على دفع المهر لأهلها<sup>(48)</sup>.

ولعل هذه الرواية تبين من ناحية أن خطبه لحدراء قد تمت عندما كانت النوار ما زالت في عصمته، كما تكشف من ناحية أخرى تحفظ المجتمع الإسلامي الفتى، في تلك الحقبة المبكرة من التاريخ الإسلامي، من الزواج المختلط بالكتابيات، على الرغم من أن الشريعة تبيح ذلك. وعلى الرغم من أن الفرزدق لم يلق بالاً إلى الإننقادات التي أثيرت حول هذه الخطبة، إلا أن زواجه بهذه الفتاة لم يتم لأن حدراء قد ماتت قبل الزواج<sup>(49)</sup>.

متاخر بعد أن أسن وكبر. أنظر: الفقرة: 78. وعليه فإن صاحبة الكلام لا بد أن تكون زوجة أخرى غير هاتين.

45. Blachére, *E.I.*<sup>(2)</sup>.

46. الفقرة: 77 : الديوان، ج ١، ص 179.

47. الفقرة: 60؛ النقاض، 808، 821، الأغاني، ج ٨، ص 192.

48. الفقرة: 69؛ النقاض، ص 819، الأغاني، ج ٨، ص 92، ج ١٩، ص 18؛ ابن سلام، 393-392.

49. الفقرة: 70؛ النقاض، 820-821؛ الأغاني، ج ١٩، ص 18-19؛ خزانة الأدب، ج ٣، ص 59-60. وبعزى عدم حصول الزواج حسبما يزعم جرير إلى قرار أبيها زيق في فسخ الخطبة، أنظر: الديوان، ص 758-759، الأغاني، ج ٨، ص 192-193؛ ابن سلام، 397.



ولربما كانت آخر زوجاته فتاة من قومه من بني مجاشع تسمى ظبيبة، كان تزوجها عندما تقدمت به السن وضعف عن النساء، فلم تغادر بيت أهلها إلى بيت الزوجية، وعلى الرغم من كثرة ترددده عليها فقد انتهى هذا الزواج بالطلاق، كشأن غيره من زيجاته<sup>(50)</sup>. ويبدو أن رواة الأخبار لم يقفوا على أخبار كل زيجاته، إذ تكشف أشعاره أنه تزوج بأمرأة إسمها سويدة، لا يعرف نسبها، أنجبت له أولاداً<sup>(51)</sup>. ولم يكتف الفرزدق بالزواج من الحرائر بل تداعاهن حتى تزوج بالجواري، فعلى عادة الأعيان والأمراء في المجتمع العربي الإسلامي، كان الفرزدق يمتلك العبيد والجواري<sup>(52)</sup>. وهي عادة تأصلت وانتشرت انتشاراً واسعاً لتشمل حتى الأوساط الشعبية من العرب<sup>(53)</sup>. فقد ذكر أن الفرزدق تسرى بإحدى جواريه، وكانت أمه سوداء زنجية أنجبت له بنتاً سماها مكية، كان يكتفي بها في أشعاره وأرجازه<sup>(54)</sup>. ومرة أخرى أثار زواجه من الجارية الزنجية استهجان أهله الذين نددوا بهذا الزواج، وكثيراً ما كانوا يتذمرون من سلوكيها، ومع ذلك ظل الفرزدق وفيها، على غير عادته، لهذه الزوجة، يدافع عنها ويShield بآثرتها<sup>(55)</sup>. وعلى العموم، فإن سمة عدم الاستقرار كانت الطابع المميز لعلاقة الفرزدق بنسائه، يتجلّى ذلك في سرعة الزواج وسرعة الطلاق من غالبيتهن. ولعل هجاءه لبعضهن بعد الطلاق يعكس طبيعة هذه العلاقة

50. الفقرة: 87؛ الأغاني ج<sup>19</sup>، ص 20؛ النقائض، ص 1044.

51. الديوان، ج<sup>1</sup>، ص 27-28.

52. الموشح، ص 104.

53. مروج الذهب، ج<sup>4</sup>، ص 387.

54. الفقرة: 78، وجاء في رواية لأبي عبيدة أن البنت التي أورثها من هذه الجارية تسمى مكية، وأن الفرزدق كان يكتفي بها وينظرها في بعض أرجازه، انظر: النقائض، ص 1050-1051؛ الأتياري،

ص 349؛ رسائل الجاحظ، ج<sup>1</sup>، ص 62؛ آمالي المرتضى، ج<sup>1</sup> ص 62؛ العقد الفريد، ج<sup>6</sup>، ص 95.

55. الفقرة: 80؛ الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 23؛ الديوان، ج<sup>2</sup>، ص 432.

القلقة، ويبين مدى استهانة الفرزدق بالمرأة عامة، هذه الإستهانة التي عبر عنها في بعض أشعاره<sup>(56)</sup>.

وبالإضافة إلى زوجاته، فقد كانت في حياة الفرزدق العاطفية والجنسية نساء آخر، كان له مع بعضهن مغامرات عاطفية صورتها المصادر بأنها جامحة. وعلى هذه الخلفية يسهل علينا أن نفهم السبب الذي حدا بالجاحظ على أن يصف الفرزدق بأنه "مستهتر بالنساء وزير غوان"<sup>(57)</sup>. ويجب لا يغيب عن البال، طالما كان الأمر متعلقاً بِمغامرات الفرزدق العاطفية، الدور الذي لعبه نقاءن جرير التي ركزت على الطعن في طهْر الفرزدق وعفة فرجه، في ترويج كثير من الشائعات التي تدور حول هذا الموضوع. بل وربما كان بعض هذه الأشعار النواة التي نسج الرواة والأخباريون وأصحاب التوارد من حولها خيوط المغامرات المزعومة. وهذه الظاهرة ليست جديدة في بيئه الرواة ونفاد الأدب، إذا ما استذكرنا الدور الذي لعبه الشعر الخاص بالفن الأدبي المعروف بـ " أيام العرب" في حبك قصص تلك الحروب ووضع الأدوار لأبطالها من أبناء القبائل<sup>(58)</sup>. وما يلفت النظر أن قصص بعض هذه المغامرات قد جاءت مقولبة على غرار قصص مشابهة كان أبطالها شعراء من عصر الجاهلية، قصة "ليلة الغدير"<sup>(59)</sup> تكاد تكون تسجيلاً حياً

56. انظر أمثلة على هذا الهجاء في الفقرة: 77، 79؛ الديوان، ج١، ص 179-180، ج٢، ص 55، 95؛ النقائض، ص 807-806؛ الأغاني، ج٨، ص 190-191، ج٩، ص 20. كما يعتبر الفرزدق أن موته الزوجة هو أهون مصيبة تحل بالمرء، انظر: الفقرة: 70؛ النقائض، ص 822؛ الكامل، ج٤، ص 28.

57. البيان والتبيين، ج١، ص 208.

58. W. Caskel, "Aijām al-Arab Studien zur altenarabischen Epik", *Islamica*, 5 (1935), F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, pp. 1-99; See also: (tr. Al-Ali Salih), Baghdad, 1963, pp. 31-33.

59. انظر تفاصيل هذه المغامرة في الأغاني، ج٩، ص 26-28؛ ابن قتيبة، 48-50؛ العقد الفريد، ج٦، ص 396-395.



لحوادث قصة "دارة جُلْجُل" الذي لعب فيها امرؤ القيس دور البطل<sup>(60)</sup>. ومع ذلك، ليس من العدل، في هذا الصدد، أن ننفي بالتهمة كاملة على كاهل الرواة ومسؤولية الخصوم، إذ كان الفرزدق قد أسمى إلى حد كبير في تزويد الرواة بمادة جاهزة عندما يسجل على نفسه اعتراضات وردت في بعض قصائده، كمغامراته المعروفة بـ "ليلة النقا"، حيث يصف تسلله تحت ستار من الليل إلى مخدع عشيقته متهدياً للأخطار التي تتربص به من قومها، وكيف نجح في الوصول إليها وقضى بقية ليله معها يتطارحان الغرام<sup>(61)</sup>. في هذه القصيدة نجد الفرزدق قد نسج خيوط هذه القصة على منوال قصة مماثلة كان بطلها زميله ومعاصره عمر بن أبي ربيعة يصف فيها إحدى مغامراته النسائية مع "نعمي" التي كانت محور هذه المغامرة<sup>(62)</sup>. وغني عن البيان أن نشير في هذا الموضع إلى عنصر التقليد الذي لا يطرق إليه الشك في مقومات هاتين القصتين مع النموذجين الأصليين لكل من امرئ القيس وابن أبي ربيعة. ولا عجب في ذلك، إذ عُرف عن الفرزدق أنه كان شديد الإعجاب بهذين الشاعرين وكثير الاهتمام بشعرهما<sup>(63)</sup>. وعلى منوال هذا النموذج من المغامرات العاطفية نسبت قصص مماثلة لأبي نواس (810/195) بعد مضي ما يقارب القرن على وفاة الفرزدق<sup>(64)</sup>. ولعل في هذه القصص وما يضارعها ما يعزز الشكوك التي أثارها بلاشير حول صحة بعض الأشعار التي نسبت إلى الفرزدق<sup>(65)</sup>. وهذا عامل آخر يجب أن يؤخذ في الحسبان عند النظر في قضية المصداقية في الشعر، وهو عامل الوضع والتزوير، أو ما يعرف إصطلاحاً بـ "تحل الشعر"، فشهرة الفرزدق ومكانته في عصره

60. الأنباري، ص 13-15؛ ابن قتيبة، ص 48-50.

61. الديوان، ج ١، ص 208-212.

62. ديوان ابن أبي ربيعة، ص 120.

63. العقد الفريد، ج ٥، ص 397. وعن ولعه باشعار امرئ القيس واهتمامه بها انظر: الموشح، ص

.103

64. A. Schaade, op.cit.

65. Blachére, E.I.<sup>(2)</sup>.



وما بعد عصره كانت حافزاً يغري الرواة بعزو أشعار إليه كوسيلة محفزة لحفظها وسرعة انتشارها، خاصة وقد عرف عن الرواة ذلك، فكان خلف الأحمر (790/175) على سبيل المثال، يقول الشعر وينحله غيره من الشعراء الأقدمين<sup>(66)</sup>. وتتفق ظاهرة نهل الشعر مع ظاهرة مماثلة في مجال الحديث النبوي، حيث اعتاد بعض رواة الحديث على وضع الأحاديث وعزوها إلى عبد الله بن عباس ليُكسبوا الأحاديث الموضوعة المصداقية بين العلماء<sup>(67)</sup>.

وإلى جانب هذه المغامرات الجامحة التي كادت أن تكون الطابع المميز لحياته العاطفية، ليس من الصعب على المتخصص لشعر الفرزدق أن يلمس عاطفة حب صادقة في علاقته مع بعض النساء لم تستطع السنون أن تمحوها من ذاكرته؛ فهو يسجل لنا إحدى تجاربه تلك مع امرأة تدعى سُكينة<sup>(68)</sup>، ويسجل تجربة ثانية مع الملاعة بنت زرارة الجُرَسِيَّة<sup>(69)</sup>. وفي هاتين التجربتين يلمح المرء العاطفة الرومانسية التي كانت تميز أسلوب أسلافه من شعراء الجاهلية<sup>(70)</sup>.

أما علاقة الفرزدق بأبنائه، فلم تكن أحسن حظاً من علاقته بنسائه، وذلك وفقاً لما يتبين من الروايات، فكان الإبن البكر لبطة عاقاً بأبيه، إذ أدرج أبو عبيدة، إسمه في قائمة الأبناء العقة في كتابه المعروف العقة والبررة<sup>(71)</sup>. وقد صرَّح الفرزدق بعقوق لبطة في

66. ابن قتيبة، ص 497؛ نور القبس، ص 72، ص 75؛ لسان العرب، مادة (نحل).

67. Goldziher, *Muslim Studies*, vol. II, chap. III, p. 89-125.

68. الديوان، ج 1، ص 123، ج 2، ص 235، ص 343.

69. الأغاني، ج 12، ص 77.

70. الديوان، ج 2، ص 66، ص 85.

71. نوادر المخطوطات، ج 2، ص 356؛ الأغاني، ج 19، ص 23.



بعض أشعاره<sup>(72)</sup>. وهنالك بعض الروايات التي تعكس شعور الفرزدق بخيبة الأمل والإحباط تجاه أبنائه<sup>(73)</sup>.

## الفرزدق ونحلة الشعر:

تشير غالبية الدراسات إلى جرأة الفرزدق في انتهاج أشعار معاصريه وضمها إلى قصائد<sup>(74)</sup>، وتتوقف المصادر عند تفاصيل عمليات السطو التي كان يقوم بها بقصد الإستيلاء على تلك الأشعار<sup>(75)</sup>. وتحدث بعض الروايات عن حسده لبعض الشعراء بسبب جيد أشعارهم، فتذكر في هذا السياق حسده لليلى الأخيلية والكميت بن زيد وكثير عزة وزياد الأعجم<sup>(76)</sup>. وليس من السهل على المرء أن يسلم بصحة هذا الإدعاء الذي يسوى بين سلوك الفرزدق وسلوك القراءة. ولا بد هنا من الإشارة إلى موقف المرزباني (994/384) الذي يعرض فيه على الغلو في هذه الإدعاءات ويصفها بأنها تحامل محض من قبل نقاد الأدب المسلمين<sup>(77)</sup>. وفي محاولة أخرى لتعليل هذه الظاهرة عند الفرزدق، يرجع أحد النقاد ذلك إلى المهابة التي كان يتمتع بها بين الشعراء بحيث لم يجرؤ شاعر

72. الديوان، ج<sup>١</sup>، ص 105.

73. لما مات أحد أبناء الفرزدق رثاه بشعر أشده بين يدي جماعة، فلما فرغ من انشاده التفت الفرزدق إلى الناس وقال: "واش ما كان يساوي عباءة"، الأغاني، ج<sup>١٩</sup>، ص 12-13.

74. K. Brockelmann, p. 212; Carl Nallino, p. 167; A. Schaade, E.I.<sup>(1)</sup>; Blachère, E.I.<sup>(2)</sup>.

75. ذكر من هذه المواقف استيلاؤه على شعر لكل من جميل بشينة، الأحوص، ابن ميادة، الشمردل وذى الرمة. انظر ذلك تباعاً: في الأغاني، ج<sup>٨</sup>، ص 195-196، ج<sup>١٦</sup>، ص 116، ج<sup>١٩</sup>، ص 22، ص 36؛ الموسوعة، ص 97، ص 102؛ ابن سلام، ص 672.

76. الفقرة: 67، 75؛ قارن: أمالى القالى، ج<sup>١</sup>، ص 58-59.

77. الموسوعة، ص 96.

على الإعتراض عند مصادره أشعاره<sup>(78)</sup>. ولكن هذا التبرير لا يصدق أمام العديد من الروايات التي تتحدث عن حالات وموافقات تحدث فيها معاصروه من الشعراء وأذاقوه من الهجاء<sup>(79)</sup>. ولم يقيموا وزناً لتلك المهاية إذا ما كانت موجودة بالفعل. ويبدو أن المهاية المزعومة لم تذكر إلا لتبرر إلصاق تهمة الإنتحال التي رُمي بها الفرزدق. ومن الطريف في هذا الصدد أن ننوه بال موقف المتسامح للشريف المرتضى (1044/436) نحو ظاهرة الإنتحال، حيث لا يرى في ذلك بأساً على الفرزدق، بل يفسر الأمر على أنه دليل على سلامة الحس النقدي عند الفرزدق وقوته بصيرته في الشعر تتم عن رغبة في عدم الإنتحال للغور الذي قد يصيب المبدعين من أمثاله<sup>(80)</sup>. ولعله من المفید أن نذكر هنا بالدور الذي كان يلعبه الرواة في محاولة الترويج لبعض القصائد والأشعار، إذ قادهم هذا الأمر إلى نهل بيت أو أبيات من الشعر، وأحياناً قصائد بكمالها، إلى شاعر معين، بل كانوا يتخلون أحياناً لإصلاح شعر الأقدمين<sup>(81)</sup>، أو يزيدون على تلك الأشعار أحياناً أخرى<sup>(82)</sup>. فليس من المستبعد أن تكون عملية السطو على أشعار الآخرين من عمل الرواة، ولم يكن للفرزدق فيها يد تذكر، خاصة وإن للفرزدق كان أكثر من راوية واحد، إذ صرحت المصادر بأسماء أربعة منهم<sup>(83)</sup>، ولا ندرى عدد أولئك الذين أغفلوا. ومهما يكن من أمر، فإن هذه الظاهرة هي ظاهرة إنسانية يتعارف عليها النقاد ويفسرونها بظاهرة

78. الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 22.

79. العدة، ج<sup>1</sup>، ص 109؛ ديوان الطرمّاح، ص 169، ص 258، ص 388. وانظر عن حالات أخرى الفقرة: 75، 79.

80. أمالي المرتضى، ج<sup>1</sup>، ص 60.

81. نور القبس، ص 73؛ ديوان المعافي، ج<sup>1</sup>، ص 353.

82. ابن سلام، ص 46.

83. ذكر من روائة عمرو بن عفراط الضبي، انظر: ابن سلام، 328؛ الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 13. وذكر أيضاً عبد الله بن رالأن التميمي: الأنباري، ص 13. وذكر ثالث يدعى أبو شفقل، لم ينسب: الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 36، ابن قتيبة، ص 48. وذكر بالإضافة إلى هؤلاء حماد الرواية الذي حرص على روایة شعر الفرزدق وكان كثير الملازمة له، انظر: الفقرة: 96.



على الإعراض عند مصادر أشعاره<sup>(78)</sup>. ولكن هذا التبرير لا يصدق أمام العديد من الروايات التي تتحدث عن حالات وموافق تحداه فيها معاصروه من الشعراء وأذاقوه مرّ الهجاء<sup>(79)</sup>. ولم يقيموا وزناً لتلك المهابة إذا ما كانت موجودة بالفعل. ويبدو أن المهابة المزعومة لم تذكر إلا لتبرر الصاق تهمة الإنتحال التي رُمي بها الفرزدق. ومن الطريف في هذا الصدد أن ننوه بال موقف المتسامح للشريف المرتضى (1044/436) نحو ظاهرة الإنتحال، حيث لا يرى في ذلك أساساً على الفرزدق، بل يفسر الأمر على أنه دليل على سلامة الحس النقدي عند الفرزدق وقوّة بصيرته في الشعر تتمّ عن رغبة في عدم الإنتحال للغرور الذي قد يصيب المبدعين من أمثاله<sup>(80)</sup>. ولعله من المفيد أن نذكر هنا بالدور الذي كان يلعبه الرواة في محاولة الترويج لبعض القصائد والأشعار، إذ قادهم هذا الأمر إلى نهل بيت أو أبيات من الشعر، وأحياناً قصائد بكمليها، إلى شاعر معين، بل كانوا يتخلون أحياناً لإصلاح شعر الأقدمين<sup>(81)</sup>، أو يزيدون على تلك الأشعار أحياناً أخرى<sup>(82)</sup>. فليس من المستبعد أن تكون عملية السطو على أشعار الآخرين من عمل الرواة، ولم يكن للفرزدق فيها يد تذكر، خاصة وإن للفرزدق كان أكثر من راوية واحد، إذ صرحت المصادر بأسماء أربعة منهم<sup>(83)</sup>، ولا ندرى عدد أولئك الذين أغفلوا. ومهما يكن من أمر، فإن هذه الظاهرة هي ظاهرة إنسانية يتعارف عليها النقاد ويفسرونها بظاهرة

78. الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 22.

79. العمدة، ج<sup>1</sup>، ص 109؛ ديوان الطرمّاح، ص 169، ص 258، ص 388. وانظر عن حالات أخرى الفقرة: 75، 79.

80. آمالى المرتضى، ج<sup>1</sup>، ص 60.

81. نور القبس، ص 73؛ ديوان المعانى، ج<sup>1</sup>، ص 353.

82. ابن سلام، ص 46.

83. ذكر من رواهه عمرو بن عفراط الضبي، انظر: ابن سلام، 328؛ الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 13. وذكر أيضاً: عبدالله بن رألان التميمي: الأنباري، ص 13. وذكر ثالث يدعى أبو شفقل، لم ينسب: الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 36، ابن قتيبة، ص 48. وذكر بالإضافة إلى هؤلاء حماد الرواية الذي حرصَ على روایة شعر الفرزدق وكان كثير الملازمة له، انظر: الفقرة: 96.



تoward the *Khawâṣṣ*, where it is said that some poets, like *Abū al-‘Ifrâd* and *Abū al-‘Aqâid*, used to say that the poet *al-Farazdî* was illiterate. This is a reference to the fact that he did not receive a formal education and did not learn to read or write. He was known for his lack of education and his illiteracy.

وعلى هامش الحديث عن علاقة الفرزدق بمعاصريه من الشعراء، لا بد من التطرق إلى طبيعة العلاقة بينه وبين الشاعر جرير ابن عطية اليربوعي خصمه الألد، إذ تبدو هذه العلاقة، ولأول وهلة، غاية في السوء، وذلك على ضوء شعر النقائض بما يتضمنه من سباب جارح ونهاش للأعراض وانتهاك للحرمات. وفي هذا الصدد، فإن استئثار الخصومة بين الشاعرين لم تكن إلا محاولة للدفاع عن النفس قام بها الفرزدق، فلما لج الهجاء بين جرير وبين *البيهقي*، سليل أسرة الفرزدق، لم يشا الفرزدق أن يحتشر أنفه في هذه المهاجحة، إلا أن الهجوم الشرس الذي شنه جرير على *البيهقي* وعلى بنى مجاشع اضطره إلى دخول المعممة. ومع ذلك، كان حريصاً على عدم المس بجرير أو تجريح

84. الفقرة: 96

85. ذكر ابن سلّام في هذا الصدد أن الفرزدق كان الأروى لأحاديث امرئ القيس وأشعاره، انظر: ابن سلّام، ص 52؛ ابن قتيبة، ص 48؛ فارن أيضًا: Blachère, *Histoire*, p 495. كما كان الفرزدق يروي شعر الحطينة: العدة، ج١، ص 197-198. وكان شديد الإعجاب بشعر عمر بن أبي ربيعة: العقد الفريد، ج٢، ص 397. وعلى العموم كان الفرزدق شديد الإنفعال لدى سماعه للشعر الجيد، فيروى أنه لما سمع منشداً ينشد معلقة لبيد وبلغ قوله فيها:

”وجلا السبيل عن الطلول كأنها زب——ر تجد متونها اقلاما“

سجد الفرزدق فقيل له: يا أبا فراس، ما هذه السجدة؟ فقال أنتم تعرفون سجدة القرآن وأنا أعرف سجدة الشعر. انظر: *الشعالي*، خاص *الخاص*، ص 100-101.

86. الأغاني، ج١٩، ص 22.



أسرته، بل انه لم يذكر اسمه صريحاً في الشعر واكتفى بالتركيز على مناقببني مجاشع ونبيل محدثهم. إلا أن الرد الجارح الذي رده جرير لم يترك للفرزدق فسحة للتزام موقف الدفاع<sup>(87)</sup>. ومع ذلك، لم يتزد في تصديبه لجرير إلى مستوى العداء الشخصي، وإنحصر في إطار المناظرات الشعرية التي تمحورت حول الهجاء. ثم اتخذت طابعاً فنياً وموضوعياً متميزاً جعل منها فناً أدبياً قائماً بذاته<sup>(88)</sup>. وعلى هذا الأساس يمكن فهم الأسباب التي منعت تطور هذه المهاجاة إلى خصومة مسلحة بين عشيرتي الشاعرين، كما كان يحدث بين القبائل العربية التي طالما استفزها الهجاء وأدى بها إلى الانزلاق إلى حروب دموية. ومما يؤكد هذه الحقيقة جو الود الذي ميز العلاقة بين الشاعرين، فكانا كثيراً ما يجتمعان معاً في محفل، أو يترافقان في سفر. فروي أن بشر بن مروان، والى العراق أول خلافة عبد الملك، كان يدعوهما إلى مجلسه ويستمتع بأشادهما<sup>(89)</sup>. وكان مجلس الحاج يجمعهما أثناء إمارته على العراق<sup>(90)</sup>. كما أنهما التقى معاً في موكب الخليفة سليمان بن عبد الملك عندما سافر إلى مكة لأداء فريضة الحج<sup>(91)</sup>. ولم يقتصر جو الصفاء والمودة على هذه الأمور وحسب، بل ارتقى إلى مستوى المساعدة المتبادلة، فإذا ما حزب أحدهما شرّ، هب الآخر لنجدته ومساعدته. فلما استدعي جرير للاتصال بجيش يزيد بن المهلب بن أبي صفرة الذي خرج لقتل الأزارقة (الخوارج) اخنقى جرير عن الأنظار وأخذ العرفاء والشرطة يبحثون عنه، فكلف الفرزدق أن يتشفع له لدى ابن المهلب ليوقف البحث عنه ويعفيه من الخروج، فلبى الفرزدق ذلك وكلم ابن المهلب فغدا عنه<sup>(92)</sup>. ولما

87. A. Bevan, *Nakā'id*, Introduction, p. VII-VIII .

88. Blachère, *Histoire*, p. 499 . قارن أيضاً: شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي - العصر الإسلامي، ص 250

89. الأغاني، ج<sup>7</sup>، ص 52-53؛ ابن سلام، ص 474.

90. ابن سلام، ص 406؛ الأغاني، ج<sup>7</sup>، ص 71.

91. النقاض، ص 383-384؛ ابن سلام، ص 400؛ الأغاني، ج<sup>14</sup>، ص 85.

92. الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 28.



تكلب الشعراء على جرير، قام الفرزدق يرد على عمر بن لجا دفاعاً عنه<sup>(93)</sup>. وكانت مواقف جرير تجاه الفرزدق ليست بأقل مودة، فكان لا يذكر الفرزدق باسمه بل يسميه العزيز<sup>(94)</sup> إمعاناً في تمجيله. وكان يسارع إلى نجدة الفرزدق إذا ما ضاقت به السبل، فتدخل لدى أسد بن عبد الله القسري، أمير العراق، عندما حبسه، وألحَّ على أسد حتى أطلقه من سجنه<sup>(95)</sup>. ويكفي شاهداً على المودة بينهما الشعر المعبر الذي رشى به الفرزدق جريراً عندما جاءه نبا موته<sup>(96)</sup>. فالنقااض، اذن، لم تكن تعبيراً عن عداوة شخصية، ومن الضروري ألا تعتبر كذلك، بل كانت كما أسلفنا فناً أدبياً خالصاً له أدواته وجمهوره ومنبره الخاص به. فكانت هذه المناظرات تعقد في أماكن عامة على مسمع ومرأى من الجمهور، وكان سوق البصرة المشهور باسم "المربد"<sup>(97)</sup> هو المنبر الأساسي لها، وكان لكل من الفرزدق وجرير مكان معروف في هذه السوق يلقي فيه قصائده ومناقشاته يعرف باسم مجلس<sup>(98)</sup>. ولم يكن المربد هو المنبر الوحيد لهذه المناظرات، بل كانت تتم أحياناً في

93. الفقرة: 53؛ النقااض، ص 487-488؛ الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 22؛ ابن سلام، ص 433؛ الديوان، ج<sup>2</sup>، ص 277.

94. الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 22.

95. الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 42.

96. الفقرة: 42؛ النقااض، ص 1046؛ ابن قتيبة، ص 301؛ الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 46؛ ديوان جرير، ج<sup>2</sup>، ص 976. ورثاء أيضاً في قصيدة أخرى أنظر: الفقرة: 43؛ ديوان جرير، ج<sup>2</sup>، ص 236، ص 831؛ النقااض، ص 1046؛ ابن سلام، ص 147؛ الأغاني، ج<sup>7</sup>، ص 76-77، ج<sup>19</sup>، ص 45.

97. يقول الأستاذ صالح أحمد العلي، إن المربد يقع على المدخل الغربي لمدينة البصرة من جهة الصحراء، فصار فيه سوق لمنتجات أهل الصحراء وخاصة الإبل ثم أصبح من أجل أسواق البصرة، وكان موئلاً للبدو والواطنين على البصرة ومكاناً يلتقي فيه الشعراء والأدباء واللغويون، وكان للمربد دور كبير في الحياة الثقافية في البصرة فضلاً عن كونه مجتمعًا للناس في الأحداث السياسية. أنظر: خطط البصرة ومناطقها، ص 111-118.

98. تم أصبع حتى إذا عرف أن الناس قد جلسوا في مجالسهم بالمربد، وكان يعرف مجلس الفرزدق. الأغاني، ج<sup>7</sup>، ص 50. وهنا تجد الإشارة إلى أن شعراء آخرين كان لهم موقع يجلسون فيها إلى جمهورهم في هذه السوق، أنظر على سبيل المثال: حلقة الشاعر الراعي في



المسجد، أي مسجد من مساجد البصرة المعروفة بمساجد الأحياء القبلية في هذا المسر (99). كما اعتادوا أن يتخذوا من المقبرة، كأحد الأماكن العامة في تلك الحقبة، منبراً يلقون فيه قصائدهم (100). ولم تكن المناظرات تعقد اتفاقاً، بل كانت تجري في مواعيد محددة، أو كان الجمهور يُخطر بعقدها في وقت سابق، فيأخذون بالتواجد ويتحدون مجالسهم قبل أن يصل الشاعر. وكان اللقاء يتخذ طابعاً احتفاليّاً، فيظهر الشاعر بأبهى ملابسه وعليه إمارات الزينة، ولا يأتي راجلاً بل على فرس مسرج ومطعم وسط هتافات الجمهور حتى يأخذ مجلسه (101). ثم يبدأ بإنشاد أشعاره على أسماع الجمهور محاولاً أن يحظى بأعجابهم (102).

### هوية الفرزدق السياسية:

نتواتر الرواية في المصادر على تأكيد علَيَّة الفرزدق، فيقول المزرباني: "كان الفرزدق... هاشمي الرأي في أيامبني أمية، يمدح أحياءهم ويؤبن موتاهم ويهجو بنى أمية وأمراءهم" (103). ويصنفه في موضع آخر ضمن شعراء الشيعة الذين أفرد لهم أحد

على المربد، الأغاني، ج<sup>7</sup>، ص49. وكان للشاعر عمر ابن لجا مكان معروف يقف فيه يعرف بالموقف، ويبدو أن "الموقف" يختلف عن "المجلس" وهو أقل شأناً من "المجلس"، فالحضور فيه لا يتسم بالدلوام والاستمرارية بل يحدث بين الفينة والأخرى. انظر: الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص22؛ قارن أيضاً: أنساب الأشراف، ج<sup>4</sup>(أ) ص200.

99. ابن سلام، ص 420.

100. ابن سلام، ص 407؛ النقاض، ص 683.

101. حتى أذا عرف أن الناس جلسوا في مجالسهم": الأغاني، ج<sup>7</sup>، ص50.

102. "فأقبل الفرزدق على بغلته وعليه حلته وأنشد، وأنشد جرير، فمال الناس مع الفرزدق": النقاض، ص 320. وفي هذا السياق فقد كان لكل من الشاعرين جمهور مرافق يظهر معه في مناسبات أخرى كانت تحدث خارج سوق المربد، انظر: ابن سلام، ص 847.

103. معجم الشعراء، ص 487.

أعماله<sup>(104)</sup>. ثم أتى الشريف المرتضى بعد ذلك وأكَد انتماء الفرزدق إلى الشيعة معتمداً في ذلك على روایات يسندها إلى المزرباني أستاذه<sup>(105)</sup>. ويضعه مؤلف شيعي آخر في قائمة رجال الشيعة<sup>(106)</sup>. واعتماداً على هذه الروایة يؤكِّد معظم الدارسين انتماء الفرزدق السياسي إلى العلوية<sup>(107)</sup>. إلا أنَّ بلاشير لا يرى بأنَّ علوية الفرزدق هي حقيقة مطلقة؛ إذ يشكُّ في استمرارية ولاته للبيت العلوى بالرغم من أنه انخرط في الحركة العلوية في البصرة بتأثير من ولاء أبيه لهذا البيت. ويرى أنَّ القصيدة المشهورة في مدح زين العابدين، علي بن الحسين بن علي<sup>(108)</sup>، والتي اعتبرت دليلاً على ولاته للشيعة، ليست من نظم الفرزدق، وإنما نظمت في وقتٍ متاخر ونُقلت إلى الفرزدق<sup>(109)</sup>. ويرى ممدوح حقي أنَّ القصيدة المذكورة، حتى لو نظمها الفرزدق فعلًا، لا تشكل دليلاً على علويته، إذ لا توجد له قصيدة غيرها في مدح الأسرة العلوية، في حين أنه أحصى ما يربو على خمسين قصيدة نظمها في مدح بنى أمية وعُمالهم، كما أنه يتطرق إلى مقتل الخليفة عثمان ظلماً في

104. المزرباني، شعراء الشيعة، ص 57-61.

105. أمالي المرتضى، ج ١، ص 66-67.

106. رجال الكشي، ص 118-121.

107. أنظر ذلك عند: Nicholson, p. 243; Brockelmann, p. 211; A. Schaade, op. cit.

108. تختلف الروایات بشأن صاحب هذه القصيدة وهوية المدح بها. فهناك روایات تؤكِّد أنها للفرزدق ولكنها قيلت في مدح عبد العزيز بن مروان، والي مصر، أيام خلافة عبد الملك، أنظر: لباب الآداب، ص 108. ويقال أنها لكثير بن كثير السهمي مدح بها محمد بن عبد الله بن عباس: المؤتلف والمختلف، ص 255-256. وقيل أنها لداود بن سلم في مدح قُثم بن العباس، أنظر: زهر الآداب، ج ١، ص 105. وقيل أنها للحزين الكتاني في مدح عبد الله بن عبد الملك الذي كان يتولى مصر في خلافة أبيه، أنظر: العدة، ج ٢، ص 138؛ زهر الآداب، ج ١، ص 105. ويروي الجاحظ بعض أبياتها دون أن ينسب القصيدة، ولكن يؤكِّد أنها في مدح بعض بنى مروان أو في بعض الخلفاء دون أن يحدده بالإسم، أنظر: البيان والتبيين، ج ٣، ص 41؛ الحيوان، ج ٣، ص 133، ويأخذ ابن قتيبة برأي الجاحظ زاعماً أنَّ القصيدة قيلت في مدح بعض بنى أمية، أنظر: الشعر والشعراء، ص 7.

109. Blachére, *Histoire*, p. 495; idem, "Farazdak", E.I.<sup>(2)</sup>.



قصائد أخرى، وهو أمر يخدم المصلحة الأموية ويعزّي خطهم الدعائي الذي اعتمدوه لتأكيد شرعية حكمهم<sup>(110)</sup>. وبالإضافة إلى عدم بُت الروايات الأدبية في أمر هذه القصيدة وفي من نظمها من الشعراء، فإن ديوان الفرزدق وأشعاره الأخرى المبثوثة في المصادر تتجاهل بشكل ملفت للنظر على بن أبي طالب وأيّاً من أبناء أسرته، في حين أنه يرسل المداخن تترى لخلفاء بنى أمية وأمراء هذا البيت، خاصة من الفرع المرواني للأسرة. بل يصل به الأمر إلى حد تجاهل خلافة علي بن أبي طالب كاملاً، ففي إحدى مداخنه لسلام بن عبد الملك يتمنى على هذا الخليفة أن يحيي سنة الخلفاء من قبله، فيعدّهم الواحد تلو الآخر، مبتدئاً بأبي بكر، إلا أنه لا يذكر علياً قط ولا يشير إلى خلافته ولو بالرمز<sup>(111)</sup>. وأن دل على شيء فإِنما يدل على القطبيعة التي حصلت بين الفرزدق وبين ماضي أسرته السياسي الموالي لعلي بن أبي طالب، فقد روي أن غالباً أباًه كان علويَاً متحمساً كما مرّ. وكان صهره أعين بن ضبيعة المجاشعي، أبو النوار، علويَاً نشطاً شارك في حروب علي ضد معارضيه، فشهد معه وقعة الجمل<sup>(112)</sup>. كما أنه قاد أحد الكتائب في وقعة صفين وكان صاحب رأية بنى حنظلة التميميين في هذه المعركة<sup>(113)</sup>، ثم انتبه علي بعد صفين ليقضي على التمرد الموالي لمعاوية والذي شهدته البصرة بعد التحكيم، ولاقي حتفه أثناء تأديته لهذه المهمة<sup>(114)</sup>. ولكن ميل بعض أفراد أسرته إلى جانب علي، لا يعكس بالضرورة الموقف السياسي لقبيلته الأم، تميم، التي اتخذت غالبيتها في البصرة موقف الحياد في فتنة الجمل<sup>(115)</sup>. ثم تغير موقفهم بعد ذلك ومالوا مع علي ضد معاوية وشاركوا

- 110. مددوح حقي، ص 28-30.
- 111. الديوان، ج<sup>١</sup>، ص 265-266.
- 112. الطبرى، ج<sup>١</sup> ص 3217.
- 113. وقعة صفين، ص 205.
- 114. النقانص، ص 125-126؛ الطبرى، ج<sup>١</sup>، ص 4316.
- 115. وقعة صفين، ص 24.

في صفين في صفوف علي<sup>(116)</sup>. إلا أنهم سرعان ما غيروا موقفهم بعد صفين وانحازوا إلى جانب معاوية<sup>(117)</sup>. هذا مع العلم أن بعض العناصر الأخرى من أسرة الفرزدق الخاصة كانت قد انحازت منذ أن نشب الصراع إلى جانب معاوية ضد علي، وكان ممثلاً هذه الفتنة الحنات بن يزيد الماجاشي الذي حارب ضد علي يوم الجمل<sup>(118)</sup>، وكان عثمانياً بناصر الحزب الأموي على طول الخط<sup>(119)</sup>. ولعل صغر سن الفرزدق في هذه الحقبة من الصراع بين علي وخصومه من جهة، والتقلب السياسي البراغماتي الذي ميز قبيلتهبني تميم من جهة أخرى، مما السبب لتجهه السياسي، إذا كان هذا التوجه موجوداً بالفعل. إذ نكاد لا نلمس لديه ولاء سياسياً محدوداً لأي من الأحزاب المتصارعة على السلطة، في حين أن ولاءه الوحيد الواضح كان لقبيلته كما يتجلى ذلك في أشعاره. أما مدائحة الكثيرة في بني أمية فلم تكن نابعة عن ولاء سياسي لهاذا البيت، ولم تكن إلا على سبيل التملق أو الإضطرار<sup>(120)</sup>. فمثلاً كان يمدحهم فيعجب، كان في الوقت نفسه يهجوهم فيوجع. فكان هذا التقلب مرتبطاً إلى حد كبير بالسياسة القبلية التي ينتهجها الحكم الأموي المركزي، وبمدى تعاطف حكام العراق مع إحدى القوتين القبليتين المركزيتين في البصرة، تميم والأزرد<sup>(121)</sup>. وكان هذا التقلب سرعان ما يحدث وسرعان ما يتأثر به موقف الفرزدق سلباً وإيجاباً. وكانت باكورة تجارب الفرزدق مع ممثلي السلطة الأموية فراره من زياد بن أبي سفيان والتي العراق من قبل معاوية، والتجاؤه إلى حاكم المدينة سعيد بن العاص، حيث ظل شريداً حتى توفي زياد<sup>(122)</sup>، ثم اضطر للفرار من البصرة ثانية أيام فتنة عبد الله بن

116. نفسه، ص 27، ص 205.

117. النماضن، 125؛ الطبرى، ج 1، ص 3415.

118. أنساب الأشراف، ج ٤(١)، ص 76.

119. النماضن، ص 608؛ الطبرى، ج 2، ص 96-97.

120. A. Shaade, op.cit.

121. Blachére, *Histoire*, p. 498.

122. لقد تجمعت عدة عوامل أدت إلى غضب زياد على الفرزدق، كان منها الشكوى التي تقدم بها بنو منقر وبنو فقيم، ومنها الل Cassidy التي قالها متحدياً لمعاوية بشأن ميراث الحنات الماجاشي، ومنها حادثة



الزبير، حيث طلبه حاكمها القباع المخزومي وأمر بهدم داره<sup>(123)</sup>. ولما استتب الأمر بعد الملك بن مروان بعد القضاء على تمرد ابن الزبير، عاد الفرزدق إلى البصرة وعادت حالة التوتر لتحكم العلاقة بينه وبين حكام العراق، وكان هذا التوتر يصل أحياناً درجة من السوء إلى حد إلقائه في السجن؛ حدث ذلك مرتين، الأولى أيام الحاجاج بن يوسف والثانية أيام خالد بن عبد الله القسري<sup>(124)</sup>. إلا أن المكانة التي كان يتمتع بها الفرزدق بين زعماء القيسية من جهة والتقل السياسي الذي كانت تتمتع به هذه الكتلة القبلية من جهة أخرى، كان عاملاً ي العمل في صالحه، تماماً مثلما كان يؤدي إلى التصلب في مواقفه تجاه الحكام ويعذى تعاليه عليهم<sup>(125)</sup>.

### الفرزدق والإسلام:

لم يدخل رواة الأخبار وسعاً في إبراز الجوانب السلبية في سلوك الفرزدق، واحتلت تهمة الزنا ومعاقرة الشراب مكان الصدارة في المطاعن التي وجهت إليه<sup>(126)</sup>.

(أنهاب الرزق) التي جرت في المربد حين عرض الفرزدق ما كان معه من مال لينبهه الموجودين في السوق، وكانت هذه العادة متصلة في عائلة الفرزدق بعدها جزءاً من مفاسيرهم. انظر تفاصيل هذه العوامل في: الشعر والشعراء، ص 296، الطبرى، ج<sup>2</sup>، ص 96، ص 99؛ النقاض، ص 417، ص 609؛ الأغاتى، ج<sup>19</sup>، ص 43؛ أنساب الأشراف، ج<sup>4</sup>(أ)، ص 195؛ جمهرة الأمثال، ج<sup>1</sup>، ص 208-209.

123. النقاض، ص 607، 683، 684؛ أنساب الأشراف، ج<sup>4</sup>(أ)، ص 199.

124. الفقرة: 104؛ أنساب الأشراف، ج<sup>4</sup>(أ)، ص 199؛ الأغاتى، ج<sup>19</sup>، ص 42.

125. انظر مدى تأثير هذا العامل عند: ابن سلام، ص 319-320، 348-349.

126. انظر جانباً من هذه الروايات في: النقاض، ص 397؛ الشعر والشعراء، ص 298؛ وفيات، ج<sup>6</sup>، ص 90، 94؛ الأغاتى، ج<sup>19</sup>، ص 35، ص 44-45؛ العقد الفريد، ج<sup>6</sup>، ص 335؛ التمثيل والمحاضرة، ص 205؛ الفقرات: 9، 10، 15، 18، 22، 39، 46، 116، 117، 118.

وتحديث الروايات كذلك عن حظه البسيط من التدين وجرأته على الله<sup>(127)</sup>، كما أسهمت الدراسات الحديثة هي الأخرى في إضفاء صبغة الكفر عليه<sup>(128)</sup>. وعلى الرغم من ذلك، فإنه لمن الإنصاف ألا يتسرّع المرء في الحكم على الرجل بناءً على تلك الروايات واعتماداً على أحكام الدارسين. هنالك ثلاثة عوامل يجب أن تؤخذ في الحسبان قبل إصدار الحكم عليه، أولها: وجود روايات في المصادر الأولية تتفى عنه تهمة التحلل من الدين، بل وتظهر ميله الواضح للتوبة وتمسكه بمبادئ الدين. وثانيها: ميل الرواة الذي أشرنا إليه آنفاً، إلى التركيز على الشذوذ الذي تميز به سلوكه الديني والإجتماعي. أما العامل الثالث فيتعلق بنوعية المقايس التي يموج بها تقاس شخصيته، إذ لا يمكن أن تقاس بنفس المعايير التي تطبق على معاصريه من الصحابة والتابعين، بل وفقاً للمعايير الملائمة لأبناء طبقته ومن هم على شاكلته من أبناء القبائل الذين لم يرقوا إلى مستوى طبقة المهاجرين من العرب، وظلوا ينتمون إلى الفئة الأدنى مرتبة من فئة المهاجرين، بالرغم من أنهم دخلوا الإسلام وصنفوا على أنهم أعراب المسلمين. وقد تتبه بالاشير إلى هذه الحقيقة فأكأن الفرزدق كان يمثل جيلاً يتمزق بين تراث البداءة وبين مبادئ الإسلام، الدين الجديد<sup>(129)</sup>. ومع ذلك، فإن التناقض بين الأعرابية التي لم تقطع الصلة بالترااث الجاهلي وبين الهجرة التي تبنت المفاهيم الإسلامية، لم يكن ليؤدي بالضرورة إلى قطعية بين ممثلي الفتنين، وكان هنالك جو من التعايش بينهما. والدليل على ذلك إنخراط الفرزدق بالرغم من موروثه الجاهلي، في الحياة الإجتماعية في بيته البصرة. فبالإضافة إلى إتصالاته مع ممثلي السلطة وزياراته لهم وحضور مجالسهم، كانت له صلات وثيقة مع أوساط العلماء المسلمين. وعلى رأسهم فقيه البصرة وعالمها الحسن البصري الذي تربى على عرش الفقه دون منازع في عصره، وعرف عنه الورع والتقوى. لقد كان الفرزدق من بين الموظفين

127. الفقرة: 44؛ النقالض، ص 397؛ الأغاثي، ج<sup>19</sup>، ص 44.

128. حقى، 23، 40؛ Nicholson, op.cit., p. op.cit. p.165؛ Brockelmann, op.cit. 211 .243; Nallino,

129. Blachére, *E.I.*<sup>(2)</sup>.



على حضور مجلس الحسن في مسجد البصرة، بل كان يشارك فيما يدور فيه من اسئلة ونقاش<sup>(130)</sup>. وتكشف بعض الروايات مدى الخصوصية التي تميز علاقته بالحسن<sup>(131)</sup>. إذا أسلمنا بصحة هذه الروايات، أو على الأقل إذا ما أخذت في الحسبان إزاء الروايات الأخرى، فإن ذلك كفيل بأن يمحو عن الفرزدق وصمة الكفر وتهمة الإفراط في التحلل من الدين. إذ ليس من المعقول أن يسمح الحسن البصري لنفسه أن يقيم معه مثل هذه العلاقة أصلاً، فضلاً عن إستمراره فيها، لو كان ما يتهم به صحيحاً. ناهيك عن الرواية التي تتحدث عن تركية الحسن له عندما شهدا معاً تشبيع جنازة النوار<sup>(132)</sup>. ومع ذلك، فإن علاقة الفرزدق الخاصة بالحسن لم تؤثر على رأي فقهاء آخرين معاصرين له، مثل القاضي إيس بن معاوية (739/122) الذي كان يبدي تحفظاً تجاه تدين الفرزدق، فكان لا يرى في شهادته (في المحكمة) شهادة مجزية مطلباً ذلك بكثرة قذفه للمحسنات<sup>(133)</sup>. وهنا لا بد من التوبيه بأن تحفظ القاضي إيس لا يعكس رأي الشرع في شعر الهجاء والشعر الفاحش عامة، إذ روي في هذا الصدد حديث للنبي (ص) يصف الهجاء والشعر وكأنه عذاب قدرة الله يصبه على من شاء من عباده<sup>(134)</sup>، دون أن يصرح بمنعه أو تحريمه. وقد تأكّد هذا الحديث في رسالة جوابية بعث بها الخليفة عبد الله بن

130. الفقرة: 114؛ نور القيس، ص 41؛ ابن سلام، 336-335؛ الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 14؛ العدة، ج<sup>1</sup>، ص 55.

131. الفقرة: 37، 84؛ الأغاني، ج<sup>16</sup>، ص 116؛ ج<sup>19</sup>، ص 33، النقائض، ص 1049؛ ابن سلام، ص 336؛ الكامل، ج<sup>1</sup>، ص 119؛ آمالي المرتضى، ج<sup>1</sup>، ص 65؛ وفيات، ج<sup>6</sup>، ص 98؛ آمالي القالى، ج<sup>1</sup>، ص 308؛ البداية والنهاية، ج<sup>9</sup>، ص 266.

132. قال الفرزدق: يا أبا سعيد: يقول الناس: شهد هذه الجنازة خير الناس وشر الناس، يعنيونك وإياي، فقال: لست بخير الناس ولست بشرهم". انظر: الفقرة: 85؛ قارن: الكامل، ج<sup>1</sup>، ص 119؛ ابن سعد، ج<sup>7</sup> (1)، ص 101؛ الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 47؛ آمالي المرتضى، ج<sup>1</sup>، ص 65؛ آمالي القالى، ج<sup>1</sup>، ص 308؛ وفيات، ج<sup>6</sup>، ص 98؛ البداية والنهاية، ج<sup>9</sup>، ص 266؛ الباعي، ج<sup>1</sup>، ص 241.

133. وكيع، ج<sup>1</sup>، ص 333؛ الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 50؛ وفيات، ج<sup>6</sup>، ص 90.

134. النقائض، ص 1048.

المعتر (908/296) لمعاصره الأديب ابن الأنباري (939/328)<sup>(135)</sup>. وحتى لو كان هناك أساس ما لهذه التهم، فإنها قد تكون ملائمة عندما كان الفرزدق ما زال في عهد الشباب الذي قد يقود الكثرين إلى الإنزلاق في مهابي المحظورات؛ إذ نجد في المقابل بعض الروايات التي تتحدث عن مواقف يمكن تسجيلها لصالحه، خاصة بعدما ودع عهد الشباب وأفلح عن الله، فأعلن توبته عن فنف المحسنات وعاهد الله على ذلك بعد أن أشهد الحسن البصري<sup>(136)</sup>. وثمة موقف آخر عاهد الله على ترك الهجاء، بل الشعر كله، فنظم قصيدة يهجو بها إيليس الذي يغريه بقول الشعر<sup>(137)</sup>. ونلاحظ كذلك أن نبرة التوبة قد أخذت ترتفع في شعره في سنواته الأخيرة، فكان يرجو المغفرة من ربها، ويذكر ذكر الخوف من عذاب القبر والرهبة من يوم الحساب في شعره<sup>(138)</sup>. ليس هذا فحسب، إذ يبدو أنه بدأ يقيم بعض الفرائض في آخر أيامه، فقد روى له شعر يستدل منه أنه كان يؤدي فريضة الصلاة، فيشكو من الأغلال التي قيد بها حين كان سجينًا في حبس خالد القسري، فصارت تتقد عليه القيام للصلوة<sup>(139)</sup>. وتذهب بعض الروايات المتفائلة إلى حد التبشير

135. جمع الجواهر، ص 42.

136. آمالي الفالي، ج<sup>2</sup>، ص 308؛ آمالي المرتضى، ج<sup>1</sup>، ص 64-65؛ قارن: الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 47؛ فقرة: 41.

137. انظر قصيده بعنوان: "اطعك يا إيليس...", الديوان، ج<sup>2</sup>، ص 212-215. وفي هذا الصدد لا بد من التذكير بالإعتقاد الذي كان يسود المجتمع العربي في الجاهلية ثم في عصر الإسلام، بأن لكل شاعر شيطان ينطق بالشعر على لسانه، انظر بشأن هذا الإعتقاد مقالة المؤلف: "الجن جيران لا نraham"، مجلة الكرمل-أبحاث في اللغة والأدب، عدد 8 (1987) ص 83-123. ولما هجا الفرزدق إيليس جاءه الحسن وأبلغه بذلك، فقال الحسن: "عن لسانه تتطقّن"، انظر: فقرة: 37؛ قارن: ابن سالم، الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 14.

138. الديوان، ج<sup>1</sup>، ص 212، ج<sup>2</sup>، ص 39؛ قارن أيضًا: آمالي المرتضى، ج<sup>1</sup>، ص 65؛ فقرة: 41؛ الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 47؛ البداية والنهاية، ج<sup>9</sup>، ص 266.

139. قلما ورد بالفرزدق على مالك، أمر أن يوفر حديدة وجلس، فقال وكان يصلبي قاعداً: خذا بيدي فارفعاني اليكما لعنى أصلـى قاتما غير قاعد



بقبول توبته<sup>(140)</sup>. وفوق كل ذلك لم يقصر الفرزدق في إمتلاك مقومات الشخصية الإسلامية التي تناسب عصره؛ ومثل أي منتف مسلم في تلك الحقبة فقد كان يروي الحديث<sup>(141)</sup>. وعزم على حفظ القرآن، فأخذ الأهبة لذلك، بأن قيد نفسه بقيد وآلى إلا يفكه حتى يتم له ما أراد<sup>(142)</sup>. وسواء كان هذا الخبر من وضع الرواة أو كان خبراً حقيقياً، ليس من شأننا البحث فيه. ومع ذلك، فقد كان يظهر إماماً ملفتاً للنظر بآيات القرآن ومعانيه، كما تدل على ذلك محاورته مع خالد بن صفوان أديب البصرة وخطيبها في ذلك العصر<sup>(143)</sup>. ووصل به تمكنه من القرآن إلى حد إعترافه على أحد النصوص القرآنية<sup>(144)</sup>، ضارباً بذلك سهماً في مجالات القراءات القرآنية. وكان يتجرأ أحياناً في دليلي برأيه في المسائل الفقهية التي تلقى على الحسن البصري في مجلسه، معتمداً في ذلك على العرف القبلي. وقد سجل واحدة من هذه الفتوى في بعض أشعاره التي أنشدها في مجلس الحسن. والغريب في هذا الصدد أن الحسن سكت على هذه الفتوى، لأنها توافق أحكام الحسن.

أنظر: أنساب الأشراف (مخ)، ورقة 742 ب.

140. المقصود بمعنى (إخلاصي) هو الشهادة بالوحدانية، التي أعلنها الفرزدق يوم سأله الحسن في جنازة النوار ماذا أعد ليوم الحساب. أنظر: الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص47. وعن دور "الأحلام" في الروايات الإسلامية: كمادة أدبية تعكس التوجهات المختلفة والأفكار السائدة في المجتمع الإسلامي أنظر: M. J. Kister, "The Interpretation of Dreams, An Un known manuscript of Ibn Qutayba's 'Ibārāt al-Ru'yā' IOS (IV) 1971, pp. 67-103.
141. جاء أنه كان يروي الحديث عن أبي هريرة الدوسي، أنظر: ابن قتيبة، ص297.
142. فقرة: 8؛ قارن أيضاً: الديوان، ج<sup>2</sup>، ص 152؛ التقانض؛ ص 127؛ معجم الشعراء، ص 486؛ الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 6؛ شرح نهج البلاغة، ج<sup>10</sup>، ص 21-22؛ خزانة الأدب، ج<sup>1</sup>، ص 222؛ البداية والنهاية، ج<sup>9</sup>، ص 265؛ أعيان الشيعة، ج<sup>10</sup>، ص 269؛ ابن سلام، 386-387.
143. فقرة: 36؛ ابن قتيبة، ص 293؛ نور القبس، ص 204، عيون الأخبار، ج<sup>1</sup>، ص 316؛ العقد الفريد، ج<sup>4</sup>، ص 42؛ الأمتناع والمؤانسة، ج<sup>3</sup>، ص 168؛ جمع الجواهر، ص 140؛ البصائر والذخائر، ج<sup>9</sup>، ص 136.
144. الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 35.

السنة الإسلامية<sup>(145)</sup>). والأغرب من ذلك أن الفرزدق ربما سبق جيل الفقهاء المسلمين في إقرار واحد من الأحكام الفقهية في هذا العهد المبكر من صدر الإسلام.

### القيمة التاريخية لشعر الفرزدق:

هذا جانب من شعر الفرزدق لم تعره الدراسات الحديثة اهتماماً يذكر، وقد استوقفتني عند هذه المسألة مقوله يرويها الجاحظ على لسان يونس بن حبيب (798/182)، تتحدث عن الجانب الإخباري في شعر الفرزدق حيث يقول: "لولا شعر الفرزدق لذهب نصف أخبار الناس"<sup>(146)</sup>. وليس بمقدورنا، كما أنه ليس من هدفنا هنا، أن نتحرج مدى الدقة فيما تتضمنه هذه المقوله، ولكن إنتماد الجاحظ عليها وجعلها أساساً يبني عليه رأيه حين أراد أن يقيم الفرزدق تعجلنا أقل تشككاً في صحتها. وحين يأتي الجاحظ في الموضع نفسه ليقوم أبا عمرو بن العلاء (770/154) فإنه يروي بيته للفرزدق قاله في هذا العالم الرائد، ثم يعلق بعد ذلك قائلاً: "إذا كان الفرزدق وهو راوية الناس وشاعرهم وصاحب أخبارهم يقول فيه مثل هذا القول، فهو الذي لا يشك في خطابته وبلايته"<sup>(147)</sup>، أي خطابة

---

145. الفقرة: ابن سلم، 336-335؛ نور القبس، ص 41؛ الأغاني، ج 19، ص 14؛ العمدة، ج 1، ص 55. ومن الملاحظ أن بعض الفتاوى التي أصدرها الفرزدق في مجلس الحسن توافق تماماً الأحكام الفقهية الإسلامية، وكان من أبرز ما روي في هذا السياق، حكم المرأة المتزوجة التي تسبى في الحرب. فجاء الحكم الذي ورد في شعر الفرزدق حين يقول:

وذات حليل أنكحتنا رماحنا

حـلالـ لـمـ يـبـنـيـ بـهـاـ لـمـ تـطـلـقـ

أنظر ذلك في: الفقرة: 114؛ قارن: نور القبس، ص 40-41؛ الأغاني، ج 19، ص 14؛ العمدة، ج 1، ص 55، متطابقاً مع الأحكام الفقهية التي اعتمدها فقهاء المسلمين في الفترة اللاحقة، أنظر ذلك في: الشيباني، شرح المسير الكبير، ج 1، ص 337؛ قارن: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 131.

146. البيان والتبيين، ج 1، ص 321؛ قارن أيضاً: إرشاد الأريب، ج 19، ص 299.

147. البيان والتبيين، ج 1، ص 321.



أبي عمرو وبلايته. ولم يكن الجاحظ أول من التفت إلى الجانب الأخباري في شعر الفرزدق فقد تتبه إليه قبل ذلك معاصره خليفة بن خياط العُسقري (854/240) الذي رأى في بعض أشعاره وثيقة تاريخية تصاهي أوثق الروايات الأخبارية. فعندما يتحدث ابن خياط عن مقتل الخليفة عثمان، يسوق روایتين مختلفتين عن مصادره، ثم يأتي برواية ثالثة تستند إلى بيت قاله الفرزدق يحدد فيه تاريخ مقتله<sup>(148)</sup>. ثم نرى ابن قتيبة (889/276) بعد ذلك يضع بيت الفرزدق ذاته جنباً إلى جنب مع روایات ابن إسحاق والواقدي وأبي اليقطان، سحيم بن حفص النسابة، بشأن مصرع عثمان فيقول : "ووجدت الشعراً يذكرون أنه قتل يوم الأضحى، فقال الفرزدق:

عثمٰ سان إذ قتلوه وانتهوا دمه صـ بيحة ليلة النحر<sup>(149)</sup>

وإذا كان بيت الفرزدق بشأن هذه الحادثة إنما يشكل مجرد رواية أخرى إلى جانب روایات إخبارية متعددة، فإننا نجد أحياناً أن شعره يشكل المصدر الوحيد عن حوادث ذات أهمية خاصة. وخير مثال على ذلك الحلف القديم الذي عقد في الجاهلية بين قبيلتي كلب وتميم، والذي لم تذكره الروایات الأخبارية التي تعنى بهذه الفترة. ففي قصيدة يمدح بها الأبرش الكلبي، أحد مستشاري خلفاء بنى أمية، يشير الفرزدق ولأول مرة إلى هذا الحلف في أحد أبياته<sup>(150)</sup>. ومن خلال مراجعة أشعار الفرزدق يتكتشف لنا مقدار لا يأس به من أخبار الجاهلية والإسلام تضمنتها أشعاره. ولعل ذكرأ عرضياً لبعض الأحداث يعكس نوعية هذه الأخبار ومركزيتها في بعض الأحيان، حيث توثق أشعاره لمقتل رستم قائد الفرس على يد المثنى بن حارثة<sup>(151)</sup>، ومقتل مسلم ابن عقيل رسول الحسين بن علي إلى أهل الكوفة قبل وقعة كربلاء<sup>(152)</sup>، وبيعة بَيْهَة، عبد الله بن الحارث المخزومي، في

148. تاريخ ابن خياط، ج<sup>١</sup>، ص 192.

149. المعارف، ص 197.

150. ابن سلام، ص 351 - 352.

151. الطبرى، ج<sup>١</sup>، ص 2119.

152. نفسه، ج<sup>٢</sup>، ص 269 - 270.

أعقارب هرب والي العراق عبد الله بن زياد في بداية الفتنة الثانية المعروفة بفتنة ابن الزبير<sup>(153)</sup>. ووُنِقَتْ أشعاره إنشاء بعض المشاريع الإقتصادية الهامة التي أقيمت في منطقة البصرة أثناء فترة حكم خالد القسري (733/105 - 723/105)، كحفر القناة الزراعية التي أعدت لري الأراضي المستصلحة لحساب الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك، والذي أطلق عليه اسم "نهر المبارك"، ولم يقتصر شعره على توثيق أخبار هذا المشروع، بل وأشار كذلك إلى الأموال الطائلة التي أنفقت من خزينة الدولة لتمويل منشأته، ثم تطرق إلى ظاهرة أعمال السخرة، وألاف الأيدي العاملة التي سخرت في تنفيذه<sup>(154)</sup>. ومن الجدير بالتنويم أن شعر الفرزدق كان مصدر المعلومات الوحيد الذي وصلنا عن هذا المشروع. وقد اشتمل شعره أيضاً على تفاصيل دقيقة عن الصراعات القبلية التي شهدتها البصرة خلال ما يزيد عن نصف قرن، خاصة النزاعات التي كانت تتشعب بين الحين والآخر بين قبيلة الأزرد وقبيلة تميم التي ينتمي إليها الشاعر<sup>(155)</sup>. وفي هذا المجال، فإنه يتحدث عن العناصر القبلية التي إنضمت إلى ثورة عبد الرحمن بن الأشعث ضد الحاج بن يوسف في السنوات (700/81 - 702/83)، حيث يأتي بجرد دقيق لأسماء بطون تميم التي شاركت في هذه الثورة. وتشكل قائمة البطون التي يذكرها وثيقة هامة في علم الأنساب تخلو منها أمهات كتب النسب المعروفة<sup>(156)</sup>. وفي اعتقادي أن قراءة من جديد لديوان الفرزدق ولأشعاره المبثوثة في بطون الكتب المطبوعة والمخطوطية، سوف تسفر عن اكتشاف معلومات جديدة لا تتيسر في المؤلفات التاريخية التي نعرفها، وهذا أمر سيساعد دون شك على فهم جديد للتاريخ الإسلامي في هذه الحقبة التاريخية المبكرة.

153. نفسه، ج<sup>2</sup>، ص 447.

154. ابن سلام، 347؛ الأغاني، ج<sup>19</sup>، ص 18.

155. ابن سلام، ص 354.

156. الديوان، ج<sup>1</sup>، ص 108-110.



1. ابن أبي الحديد، *شرح نهج البلاغة*، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1959.
2. ابن حبيب، محمد، "كُنْيَ الشُّعُرَاءِ وَمَنْ غَلَبَتْ كُنْيَتِهِ عَلَى اسْمِهِ"، نوادر المخطوطات، ج<sup>2</sup>، ص297-280، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، القاهرة، 1973.
3. \_\_\_\_\_، *كتاب المحبّر*، تحقيق إيلزه ليختن شتيتر، حيدر آباد، 1361 هـ.
4. ابن حيّان، وكيع محمد بن خلف، *أخبار القضاة*، بيروت (د.ت.).
5. ابن خلّكان، *وفيات الأعيان*، تحقيق أحسان عباس، بيروت، 1978.
6. ابن عبد البر، يوسف، *الإستيعاب في معرفة الأصحاب*، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995.
7. ابن عبد ربّه الأندرلسي، *العقد الفريد*، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1965.
8. ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم، *الشعر والشعراء*، تحقيق م. ي. دي خويه، ليدن، 1904.
9. \_\_\_\_\_، *عيون الأخبار*، القاهرة، 1963.
10. \_\_\_\_\_، *المعارف*، تحقيق ثروت عكاشه، الطبعة الثانية، القاهرة، 1969.
11. ابن كثير، *البداية والنهاية*، الطبعة الرابعة، بيروت، 1981.
12. ابن الكلبي، *جمهرة النسب*، تحقيق ناجي حسن، بيروت، 1981.
13. بن مزاحم، نصر، *وقعة صفين*، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، القاهرة، 1382 هـ.
14. ابن منظور المصري الإفريقي، *لسان العرب*، بيروت، 1968.

15. أبو عبيدة، معمر بن النثى، *نفائض جرير والفرزدق*، تحقيق أ. بيفان، ليدن، 1905.
16. ابن منقذ، أسامة، *باب الآداب*، بيروت، 1080.
17. الأصفهانى، أبو الفرج، *كتاب الأغانى*، بولاق، القاهرة، 1285هـ، ووضع فهارسه ي. جويدى، ليدن، 1900.
18. الأمدى، الحسن بن بشر، *المؤتلف والمختلف*، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، القاهرة، 1961.
19. الأنباري، محمد بن القاسم، *شرح القصائد السبع الجاهليات*، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، القاهرة، 1969.
20. بروكلمان، كارل، *تاريخ الأدب العربي*، الجزء الأول، نقلة إلى العربية عبد الحليم انجر، الطبعة الثانية، القاهرة، 1959.
21. البغدادي، عبد القادر بن عمر، *خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب*، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1968.
22. البلذري، أحمد بن يحيى، *أنساب الأشراف*، مخطوطه عاشر أفندي، 597هـ، السليمانية، استانبول.
23. \_\_\_\_\_، *أنساب الأشراف*، الجزء الأول، تحقيق محمد حميد الله، القاهرة، 1959.
24. \_\_\_\_\_، *أنساب الأشراف*، الجزء الرابع، تحقيق م.ي. قسطر، القدس، 1972.
25. \_\_\_\_\_، *أنساب الأشراف*، الجزء الخامس، تحقيق س. د. جويتين، القدس، 1936.
26. \_\_\_\_\_، *أنساب الأشراف*، الجزء الحادى عشر، تحقيق ف. الواردات، غريففالد، ألمانيا 1883، ولهذا الجزء عنوان آخر:



Anonyme Arabische Chronik Band XI, Buch Der Verwandtschaft und Geschichte Der Adligen, von elbelādorī elbagdādī.

27. التوحيدی، أبو حیان، البصائر والذخائر، تحقيق أحمد أمین والسيد أحمد ضفر، القاهرة، 1953.
28. \_\_\_\_\_، الامتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمین وأحمد الزین، بيروت، 1953.
29. الشعالبی، أبو منصور، التمثيل والمحاضرة، تحقيق عبد الفتاح الحلو، القاهرة، 1961.
30. \_\_\_\_\_، كتاب خاص الخاص، بيروت، 1966.
31. الجاحظ، أبو عثمان بن بحر، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1964.
32. \_\_\_\_\_، كتاب الحیوان، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثالثة، بيروت، 1969.
33. \_\_\_\_\_، البيان والتبيین تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1975.
34. الجمحی، محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود محمد شاکر، دار المدنین، جدة، 1974.
35. الحُصري، أبو اسحاق ابراهیم بن علي، زهر الآداب وثمر الألباب، تحقيق زکی مبارک، الطبعة الرابعة، دار الجیل، بيروت، (د.ت.).
36. \_\_\_\_\_، جمع الجوادر في الملحق والنواذر، تحقيق علي محمد البجاوی، القاهرة، 1953.
37. حقي، ممدوح، الفرزدق وشعره، القاهرة، 1963.
38. الحموي، ياقوت، معجم البلدان، بيروت (د.ت.).

39. \_\_\_\_\_، معجم الأدباء، مراجعة وزارة المعارف، الطبعة الأخيرة، القاهرة، د.ت.
40. الخطفي، جرير بن عطية، ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، تحقيق نعمان طه، القاهرة، 1969-1971.
41. روزنتال: فرانس، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمه إلى العربية: صالح أحمد العلي، بغداد، 1963.
42. الشيباني، محمد بن الحسن، شرح كتاب السير الكبير، تحقيق صلاح الدين المنجد، القاهرة، 1958.
43. ضيف، شوقي، تاريخ الأدب العربي، الطبعة الثانية، القاهرة، 1969.
44. الطبرى، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، القاهرة، 1960.
45. الطرماتح بن حكيم، ديوان الطرماتح، تحقيق عزة حسن، دمشق، 1968.
46. العاملى، محسن، أعيان الشيعة، النجف (د.ت.).
47. عثامنة، خليل، "الجن جيران لا نراهم"، مجلة الكرمل، أبحاث في اللغة والأدب، (العدد 8) 1987، حifa، ص 83-123.
48. العسكري، أبو هلال، ديوان المعانى، القاهرة، 1352 هـ.
49. \_\_\_\_\_، جمهرة الأمثال، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم وعبد المجيد قطامش، الطبعة الثانية، بيروت، 1988.
50. العصفري، خليفة بن خيّاط، تاريخ خليفة بن خيّاط، (رواية بقى بن مخلد)، تحقيق سهيل زكار، القاهرة، 1976 +.
51. العلي، صالح أحمد، خطط البصرة ومنطقتها، بغداد، 1986.
52. عمرو بن أبي ربيعة، الديوان، دار صادر، بيروت، 1961.
53. الفحام، شاكر، مخطوطه الظاهرية، قطعة من شعر الفرزدق، دمشق، 1977.



54. القالى، اسماعيل بن القاسم، الأمالى، اعتى به محمد عبد الجود الأصمعى، القاهرة، 1926.
55. الفرزدق بن غالب، ديوان الفرزدق، دار صادر، بيروت، 1966.
56. القيروانى، ابن رشيق، العدة في محسن الشعر وآدابه ونقدة، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، الطبعة الرابعة، بيروت، 1972.
57. الكشى، أبو عمرو، رجال الكشى، باعتماء السيد أحمد الحسيني، كربلاء-النجف، د.ت.
58. الماوردي، علي بن محمد البغدادي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة، 1928.
59. المبرد، محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والادب، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، القاهرة، د.ت.
60. مرجلويث، د.س. دراسات عن المؤرخين العرب، ترجمه إلى العربية: حسين نصار، بيروت د.ت.
61. المرزبانى، محمد بن عمران، نور القبس المختصر من المقتبس في أخبار النهاة والأدباء والشعراء، تحقيق رودلف زلهaim، فيسبادن (ألمانيا)، 1964.
62. \_\_\_\_\_، شعراء الشيعة، (بتلخيص العاملى)، تحقيق محمد هادي الأميني، النجف، 1968.
63. \_\_\_\_\_، معجم الشعراء، تحقيق ف. كرنكو، القاهرة، 1354 هـ.
64. \_\_\_\_\_، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، باعتماء محب الدين الخطيب، الطبعة الثانية، القاهرة، 1385 هـ.
65. المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق باربىي دي منار، باريس، 1874-1861.
66. الموسوي، علي بن الحسين (الشريف المرتضى)، غرر الفوائد ودرر القلائد، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، الطبعة الثانية، بيروت، 1967.



67. نالينو، كارل، تاريخ الآداب العربية من الجاهلية حتى عصر بنى أمية، باعتهاء: مريم نالينو، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، 1970.
68. محمد بن سعد، كاتب الواقدي، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق ادوارد سخو وي منقوخ، ليدن، 1917.
69. البافعي، عبد الله بن أسد بن علي، مرآة الجنان وعبرة اليقطان، حيدر آباد، 1337 هـ.
70. اليعقوبي، أحمد بن واضح، تاريخ اليعقوبي، بيروت، 1960.



1. Blachére Régis, **Histoire de la littérature Arabe des Origines à la fin du XV<sup>e</sup> Siècle de J.C.**, Paris, 1966.
2. Caskel, W., "Aijam al-Arab, Studien zur altenarabischen Epik", **ISLAMICA**, 5 (1935), pp. 1-99.
3. Goldziher, I., **Muslim Studies**, (tr. By C.R. Barber and S.M. Stern), ed. S.M. Stern, London, 1971.
4. Khalil 'Athamina, "The Sources of al-Balādhuri's *Ansāb al-ashrāf*", **Jerusalem Studies in Arabic and Islam**, Vol.5 (1984), Jerusalem. pp. 237-262.
5. \_\_\_\_\_, "A<sup>c</sup>rāb and Muḥājirūn in the Environment of Amṣār", **Studia Islamic**, Paris, LXVI (1987), pp. 5-25.
6. Kister, M.J. "The Interpretation of Dreams, An unknown Manuscript of Ibn Qutayba's 'Ibārāt al-Ru'yā'", **Israel Oriental Studies**, (4) 1971, pp. 67-103.
7. Nicholson, A., **A Literary History of the Arabs**, Cambridge University Press, 1969.
8. Petersen E.L., 'Ali and Mu<sup>c</sup>awiya in Early Arabic Tradition, Copenhagen, 1964.
9. Shaade, A., "al-Farazdak", **Encyclopaedia of Islam**, (1<sup>st</sup> ed.).



**KHALIL 'ATHAMINA**

**Selected Studies on**

**Arab – Islamic Legacy**

**Al-Qasemi Arabic Language Academy,  
Al-Qasemi College**





**اكاديمية القاسمي**

كلية اكاديمية للتربية

**اكاديمية القاسمي**

כללה اكاديمية للعلوم

ص.ب ١٢٤ ، بافة الغربية ٢٠١٠٠ ، تل. ١٢٤ ، بآفاحتا آل جربوا 30100

٩٧٢ - ٤ - ٦٣٨٣٦٧٦ ٩٧٢ - ٤ - ٦٢٨٦٦٠٠

E-mail: [qsma@qsm.ac.il](mailto:qsma@qsm.ac.il) website: [www.qsm.ac.il](http://www.qsm.ac.il)

