دراسات تأريخية

مجلَّة نصف سنوية محكَّمة تصدر عن قسم الدراسات التاريخية في بيت الحكمة ـ بغداد
معتمدة لأغراض الترقية العلمية بموجب كتاب وزارة التعليم العالي والبحث العلمي المرقم ب ت٤/ ١١٣١١
في ٩/ ١٢/ ٢٠١٤

العدد (٤٦) لسنة ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م

رئيس التحرير
أ.م.د. إسماعيل طه الجابري

سكرتير التحرير
د. حيدر قاسم مَطَر التميمي

الهيئة الإستشارية
أ.د. جعفر عباس حميدي
أ.د.ناجية عبد الله إبراهيم
أ.د. فلاح حسن الأسدي
أ.د. أسامة عبد الرحمن الدوري
أ.د.جميل موسى النجَّار
أ.د. محمود عبد الواحد محمود
أ.د. حسين داخل البهادلي
أ.د.منذرعلي عبد المالك
أ.م.د. داي ياماو
أ.م.د. مفيد كاصد الزيدي
أ.م.د. مزهر محسن الخفاجي

المراجعة اللغوية
د. عماد موسى الكاظمي

أهداف وضوابط النشر

اهداف بيت الحكمة

بيت الحكمة مؤسَّســة فكرية علمية ذات شــخصية معنوية واســتقلال مالي وإداري مقره في بغداد ومن أهدافه:-

* العناية بدراسة تأريخ العراق والحضارة العربية والإسلامية .
* إرســاء منهج الحوار بين الثقافات والأديان بما يُســهم في تأصيل ثقافة السلام وقيم التسامح والتعايش بين الأفراد والجماعات .
* متابعة التطورات العالمية والدراسات الاقتصادية وآثارها المستقبلية على العراق والعالم العربي.
* الاهتمــام بالبحــوث والدراســات التي تعزز من تمتع المواطن بحقوق الإنســان وحرياته الأساســية وترسيخ قيم الديمقراطية والمجتمع المدني .
* تقديم الرؤى والدراسات التي تخدم عمليات رسم السياسات .

ضوابط النشر

- تنشــر المجلة البحوث التي لم يســبق نشــرها ويتم إعلام الباحث بقرار المجلة خلال ثلاثة أشــهر من تاريخ تسلم البحث .
- ترســل نســخة واحدة من البحــث باللغة العربية مع ملخــص له باللغة الإنكليزيــة لا تزيد كلماته عن (٢٠٠) كلمة شريطة أن تتوفر فيه المواصفات الآتية :

أ- أن يكون البحث مطبوعاً على قرص مرن (CD) بمسافات مزدوجة بين الأسطر وبخط واضح .

ب- أن لا تتجــاوز عــدد صفحــات البحــث (٢٥) صفحــة بقياس (A4) عــدا البيانــات والخرائط والمرتسمات.

ج- أن تُجمــع كل المصادر والهوامش مرقمة بالتسلســل في نهاية البحث وبمســافات مزدوجة بين الأسطر .

- يحصل صاحب البحث المنشور في المجلة على نسخة مجانية من العدد الذي ينشر فيه البحث .
- تعتذر المجلة عن إعادة البحوث سواء نشرت أم لم تنشر .
- يحتفظ القسم بحقه في نشر البحث طباعياً وإلكترونياً على وفق خطة تحرير المجلة .

المحتويات

البحوث والدراسات

كلمة العدد

أ.م.د. إسماعيل طه الجابري ٧

مركزية ترميم المعبد في فكرة الخلود لدى ملوك بلاد وادي الرافدين

د. أنمار عبد الإله فاضل ١١

التنظيمات الإدارية في مصر خلال الحكم البَطلمي (٣٢٣ق.م. – ٣٠ق.م.)

أ.د. حسين أحمد سلمان

حسنين عبد الرزاق حسن ٢٣

اصبهبذات طبرستان .. دراسة في أوضاعهم السياسية وعلاقتهم بالقوى الإسلامية (٤٥-٣٩٠هـ/٦٦٥-١٠٠٠م)

أ.م.د. عباس خميس الزبيدي ٣١

قُضاة شَّعبانيون في بلاد المغرب والأندلس تاريخٌ حافلٌ بالعطاء

أ.م.د. عبد الرَّب محمد سعيد عمر ٥٥

المؤرخ البغدادي أحمد بن الحارث الخرَّاز (ت٢٥٨هـ/٨٧٢م)
قراءة تحليلية في نماذج من رواياتهِ التاريخية

م. كاظم جواد كاظم المُنذري ٧٩

صورة بغداد عند الرحَّالة ابن جُبير الأندلسي

أ.د. صباح إبراهيم الشيخلي ٩١

معركة قوصوه ١٣٨٩م .. دراسة في المصادر العُثمانية والتركية الحديثة

د. أنيس عبد الخالق محمود ١٠٧

تحصينات واستحكامات مدينة الديوانية خلال العهد العثماني.. دراسة آثارية وتاريخية

د. رجوان فيصل الميالي ١٢٧

الشيخ مُحمَّد جَواد مُغنيَّـــــة ومنهجهُ في كتابةِ التاريخ
كتابه (مع علماء النجف الأشرف) إنموذجاً
أ.م.د. علي عبد المطّلب حمود علي خان المدني ١٤٥

الترجمة المُجتزأة: مراجعة نقدية في كتاب
"مشكلة الشيعة والتشيُّع في العراق العثماني"
د. نهار محمد نوري ١٦٥

البروفيسور ساتو تسوغيتاكا وإنجازاته العلمية
بقلم: ميورا تورو
ترجمة: بثينة هاشم ياسين ١٧٩

ملف العدد

قراءة معاصرة في السيرة النبوية الشريفة .. حادثة الإسراء والمعراج إنموذجاً
أ.د. عبد الكريم عز الدين صادق الأعرجي ٢٠١

التعقيب الأول
أ.د. سامي حمود الحاج جاسم ٢١٥

التعقيب الثاني
أ.د. داود سلمان الزبيدي ٢٢٣

عرض كتاب

ملحمة كلكامش .. في ترجمة ودراسة ألمانية جديدة
عرض: البروفيسور والتر فاربر
ترجمة: أ.د. محمود عبد الواحد محمود ٢٢٧

كلمة العدد

المجلَّة في عَقْدَين

تدخل مجلَّة دراسات تاريخية في هذا العدد عامها العشرين، فقد صدر عددها الأول في الربع الأول من العام ١٩٩٩م، وهو يحمل عبارة "مجلَّة علمية فصلية"، وأُضيفت لها كلمة (مُحكَّمة) ابتداءً من العام الثاني.

شَـهِدَت المجلَّة خلال هذهِ المدَّة تطوراتٍ كثيرة في مجـال الأهداف، وماهيَّة البحوث، فضلاً عن جوانبها التنظيمية والإدارية. وتماشـياً مع أهداف بيـت الحكمة التي وضعت عام ١٩٩٥م، اتجهت المجلَّة اتجاهاً قوميـاً، عكس الفكر الإيديولوجي للحاكم آنذاك، فقد ورد في افتتاحية العدد الأول، أنَّ الهدف من نشـر الدراسـات التاريخية عامةً هو لتعميق الهوية القومية، والسعي دائماً إلى توضيح المنطلقات الرئيسـة لفهمنا للتاريخ وجعلـهِ على طريق تبعيث الهوية القومية فيه، وتفسـيره بما يتوافق وهذهِ الهوية. وانسجاماً مع ما تقدم كانت المجلَّة تنشر البحوث ذات الاتجاه الواحد، وكثيراً ما كانت تروِّج لفكر (القائد الأوحد) في فهم التاريخ وتفسير أحداثهِ. بيد أنَّ المجلَّة أخذت منحاً آخر بعد إعادة افتتاح بيت الحكمة عام ٢٠٠٥م، إذ شَهِدَت تغييراً في أهدافها وتوجهاتها بما ينسجم والوضع الجديد، فابتعدت في أهدافها وبحوثها عن النفس القومي، لتتسـق مع الحاضر المؤمن بحرية الرأي والاعتقاد وقبول الآخر. ولذلك أعلنت منذ العدد الثامن عشـر عن اسـتعدادها لنشـر وجهات النظر والتعقيبات على البحوث المنشـورة فيها. وشَـهِدَت المجلَّة بدءاً من العدد التاسـع والثلاثين تطوراً تنظيمياً لبحوثها، إذ وزِّعت على أساس الحِقَب التاريخية (القديم ثمَّ الإسلامي ثمَّ الحديث والمعاصر)، لإيمانهـا بأنَّ التاريخ حلقات مترابطـة لا انفراط لعقدها ولا انقطاع. كما رُفدت المجلَّة بالدراسـات المُترجمة، وتميَّزت أبوابها بالثبات.

وشَـهِدَت المجلَّة ابتداءً من العدد الثاني والأربعين نقلةً نوعية فـي جوانبها الفنية والتنظيمية، شَمِلت حجم المجلَّة ونوع الخط والورق والتصميم.

لقـد أولت المجلَّة النشـر الأكاديمي أهميـةً كبيرة فاسـتقطبت الباحثين من جميـع الجامعات والمؤسَّسات البحثية العراقية والعربية، فتمكَّنت خلال هذهِ المدَّة من نشر ما يزيد على (٦٠٠) بحث ودراسة وترجمة، لأكثر من (٥٠٠) أستاذٍ وباحثٍ أكاديميٍ من جامعاتٍ ومؤسَّساتٍ عراقية وعربية.

إنَّ مجلَّة دراسـات تاريخية وهي تُنهي عقدها الثاني يحدوها الأمل بالرقي إلى مستوى المجلَّات العلمية العربية والعالمية من خلال طموحهـا بالحصول على معيار معامل التأثير الدولي Impact Factor، وهذا بلا شك يستدعي تظافر الجهود كافَّة من أجل تحقيق هذا الهدف.

نسأل الله (ﷻ) التمكين والسداد.

أ.م.د. إسماعيل طه الجابري

رئيس التحرير

البحوث والدراسات

مركزية ترميم المعبد
في فكرة الخلود لدى ملوك بلاد وادي الرافدين

د. أنمار عبد الإله فاضل(*)

المقدمة:

حرص الملوك والحكَّام في بلاد وادي الرافدين قبل الميلاد في مختلف الحِقب التأريخية على تدوين إنجازاتهم بمختلف الطرق والوسائل، وبغضِّ النظر عن المادة المصنوع منها الجسم الذي كُتبت عليه والمكان الذي وضعت فيه سواء كان قصراً أو معبداً أو غير ذلك، فإنَّ تلك المدوَّنات التي تعود لملك أو حاكم معين تُعتبر من الكتابات الملكية، وتُعد تلك الكتابات أحد أهم الوسائل التي استخدمها ملوك وحكَّام بلاد وادي الرافدين بغاية تخليد أسمائهم ومُنجزاتهم للعصور وللأقوام اللاحقة.

في الألف الثالث قبل الميلاد، أي في العصور المبكرة من اختراع الكتابة كان حكَّام بلاد وادي الرافدين غالباً ما يدونون كتاباتهم على التماثيل أو المسلَّات إضافةً إلى مسامير وأحجار الأُسس(١)، أمَّا في العصور المتأخرة وبعدما انتشرت الكتابة المسمارية بشكلٍ أوسع بين عامَّة الشعب، بدأ الملوك والحكَّام يتفنَّنون في إصدار الكتابات الملكية، حيث نجدها حتَّى على المنحوتات الجدارية داخل القصور والمعابد، وقد ساهم تعليم الكتابة حتَّى الألف الأول قبل الميلاد في نقل وحفاظ بعض من تلك الكتابات للعصور اللاحقة، حيث كان يتم تلمذة الطلبة وتهيأتهم للعمل داخل القصر بجعلهم يستنسخون الكتابات الملكية؛ وذلك لكي يكتسبوا الخبرة في كتابة المدوَّنات الملكية في المستقبل(٢)، لذلك نجد عدد غير قليل من تلك الكتابات التي تعود لملك من عصرٍ أقدم قد تمَّت كتابتها في عصورٍ لاحقة(٣).

كتابات البناء الملكية:

تُصنَّف الكتابات الملكية حسب المواضيع التي تتناولها تلك الكتابات(٤)، وتُعتبر أهم أنواع هذهِ الكتابات "كتابات البناء" (بالألمانية: Bauinschriften) التي تختص بتوثيق ما قام

(*) جامعة بغداد / كلية الآداب/ قسم الآثار.

بهِ الملك من إجراءات صيانة وإعادة بناء وترميم للمعابد، ومن الواضح أنَّه كانت هنالك طقوس[٥] معينة في كتابة وحفظ هذهِ الألواح، حيث كان الملك يُخرج كتابات الملوك الذين سبقوه من أُسس المعبد ويقوم بقراءتها والإعتناء بها، ومن ثمَّ يقوم بدفنها من جديد مع اللوح الذي قام بكتابتهِ والذي غالباً ما يذكر فيه للآلهة وللملوك اللاحقين كيف قام بإعادة بناء المعبد على أتمِّ وجه، وعلى سبيل المثال ما ذكره الملك البابلي نبونائيد في أحد كتاباتهِ[٦]:

ṭuppānu u lēʾī labīrūti attaṭṭalma kīma labīrum ēpuš

"مراراً وتكراراً تفحصت النصوص القديمة والألواح المكتوبة وعملت كلَّ شيء كما كان يتم عمله في الماضي".

وقد ركَّز الملوك والحكَّام على هذا النوع من الكتابات انطلاقاً من إيمانهم بأنَّ الكلمات المكتوبة كان لها التأثير الأقوى على البشر حاضراً ومستقبلاً، حيث يعتبرها الوسيلة الوحيدة التي سوف تقوم بتخليدهِ وتخليد منجزاتهِ مدى الدَّهر، ويتضح هذا جليَّاً من خلال كثرة استخدام والتركيز على عبارة *zikir šumi* (بالعربية: ذكر الاسم أو الشهرة)[٧] أو *šumum šaṭrum* (بالعربية: الاسم المكتوب)[٨]، التي ترد في كثيرٍ من الكتابات الملكية، وأحد الأمثلة على ذلك هو ما ورد في واحدةٍ من كتابات الملك الآشوري سنحاريب، حيث يتم ذكر التالي[٩]:

ēnu ^{d}*Aššur bêlu rabû aššu tašriḫti danān epšētīya nišê kullumimma eli šarrāni ša kibrāt erbetti šarrūtī ušarriḫma ušarbâ zikri šumīya...*

"عندما أظهر السيد العظيم آشور ما يُمجِّد أعمالي للناس، وجعل مملكتي أعظم من جميع ملوك الجهات الأربع، ومجَّد ذكر اسمي...".

كانت الكتابات الملكية موجَّهة بالدرجة الأولى للآلهة، ولكن كان يُعتقد أيضاً بتأثيرها على الحكَّام المستقبليين والقادة ورجال الدين والشعب الذي يُعاصر هذا الملك أو الحاكم، ويظهر إيمان الملوك المُطلق بالقوة السحرية الكامنة في الكلمات المكتوبة على الألواح، على سبيل المثال في التذييلات التي تركها لنا الملك الآشوري آشور بانيبال على ألواح مكتبتهِ في نينوى، وفي التذييل الوارد على اللوحين التي تمَّ العثور عليها في مكتبة آشور بانيبال والمُرقمة بـ (K.4273) و (K.10600)[١٠] حيث كتب تلك الألواح الملك بنفسهِ، ويذكر فيها:

kīma labirīšu šaṭirma bari
anāku ^{md}*Aššur-bān-apli šar kiššati šar māt Aššur*^{ki}
ša ^{d}*Nabû u* ^{d}*Tešmētu uzna rapaštu išrukūš*
īḫuzū īnā namirtu nisiq ṭupšarūti
ša ina šarrāni ālik maḫrīja
mamma šipru šuātu lā īḫuz
nemēq ^{d}*Nabû tikip santakki*
mala bašmu[11] *ina ṭuppāni aštur*
asniq abrēma ana balāṭīja
nāṣir napištīja lā bašê murṣīja
kunni išid ^{giš}*kussi šarrūtīja*
ina girginakki bīt ^{d}*Nabû ša qereb Ninua*
bēli rabê bēlīja ana ūme ṣāti
ūkin aḫrataš šipru šuātu
^{d}*Nabû ḫadîš naplisma kitarraba šarrūti*
ēma ašāssûka qāti ṣabat
ina italluki bītīka kajjān
uṣur kibsīja ēma šipru šuātu

bītka šaknuma kunnu maḫarka
kakdâ naplisma ḫitassasa damiqti
[d]Tašmētu bēltu rabītu ḫīrtu
narāmtaka
ṣābitat abbūti
ina maḫrīka ina majjāl taknê
ūmišam lā naparkā litērriška balāṭi
tākilka ūl ibâš [d]Nabû

الترجمة: "تمَّت كتابته وتدقيقه (اللوح) كما هو بالنسخة الأصلية. أنا آشور- بانيبال، ملك كلَّ شيء، ملك بلاد آشور الذي أهداه الإله نابو والإلهة تشميتو الحكمة الواسعة، وفتحوا له بصيرته لاختيار وتعلُّم فن الكتابة كما لم يتعلَّم أحد من الملوك الذين سبقوني هذا الفن، واستطعت بحكمة الإله نابو تدقيق وفحص الكثير من العلامات المسمارية على الألواح الطينيَّة. ولحياتي عسى أنْ تحمي روحي وأنْ لا أكون مريضاً وأنْ يثبت أساس عرشي، سوف أضع (الألواح) في مكتبة معبد الإله نابو في وسط مدينة نينوى، للسيد العظيم، لسيدي، ولتبقى مدى الدهر. وفي المستقبل، أيها الإله نابو، أنظر لعملي هذا بفرح وبارك بملوكيتي! وخذ بيدي أينما ناديتك! واحمي وثبِّت طريقي لأنني أذهب دوماً لمعبدك. وحالما يوضع هذا العمل في معبدك ويكون أمامك على الدوام، فانظر له دوماً ببهجة وكن حريصاً على سعادتي! وعسى أنْ تطلب منك الإلهة تشميتو، السيدة العظيمة، زوجتك المُحبَّة، والتي دوماً تذكرني أمامك بخير، في حجرة نومك المهيبة يومياً باستمرار وبلا توقف، أنْ تهبني الحياة! أيها الإله نابو، من يتوكَّل عليك سوف لن يخيب ظنه أبداً!"[١٢].

وقد كتب الملك آشور - بانيبال أكثر من لوحٍ طيني يتمنَّى فيه أنْ يحمي روحه وأنْ يُثبِّت أساس عرشهِ ووضعهِ في مكتبة معبد الإله نابو. مما يعني أنَّه كان يعتقد أنَّ الكلمات التي تتم كتابتها من قبلهِ كانت تقرأها الآلهة وتتمعَّن بها، وبهذا تقوم بالعطف عليه والوقوف إلى جانبهِ وتُلبي له دعواته. كما كان يعتقد أنَّ تلك الكتابات كانت تمثل القوة السحرية التي تجعل الملك دائم التضرع للإله حتَّى وإنْ لم يكن في المعبد. أي أنَّ الملك آشور - بانيبال كان يؤمن بأنَّ تلك الألواح كانت تمثله في المعبد وكانت الوسيط الدائم الذي يُذكِّر الإله نابو بأعمالهِ الجيدة.

المعبد وشرعنة الحكم:

كان الملك أو الحاكم في العراق القديم يستمد شرعيته وقوته في حكمهِ للبلاد من المعبد، أي من الإله[١٣]. وبما أنَّ المادة الأساسية التي كانت تُستخدم في بناء المعابد في العراق القديم هي الطين فإنَّ تلك المعابد كانت معرضةً للتلف المستمر بفعل عوامل المناخ الطبيعية من الرياح والأمطار والرطوبة والحر وغيرها، لذلك كان كل ملك يقوم بأعمال التوسعة والصيانة والبناء للمعبد فور تسلمهِ السلطة وذلك حتى يُشرعن تولِّيه للمنصب ويحصل على رضى الإله والناس من خلال ترك بصمتهِ على المعبد، وهذا يُعتبر السبب المباشر الذي جعل الملوك يتفاخرون ويتنافسون فيما بينهم أمام الآلهة بترميم وبناء المعابد حتَّى وإنْ لم تكن مهدمة أو تستحق الترميم، حيث كان الملوك دائماً ما يقومون ببعض التعديلات على المعابد للتفاخر بأنَّ عمله أحسن من عمل الملك الذي سبقه في الحكم، ويُعد هذا تقليداً يرجع بأصولهِ لعصر فجر السُّلالات[١٤].

كما كان للحروب والصِراعات على العروش والبلدان دورٌ محوري في جعل الملوك يهتمون بترميم وإعادة بناء المعابد، حيث نجد كتابات ملكية تصور لنا ما قاموا بهِ من حملات إعمار لبعض المعابد، ويرجع ذلك لرغبتهم في إبداء الشرعية على حروبهم بتبريرها بأنَّها إرادة الآلهة في إعمام الرخاء على البلاد وسكَّانها، ويتَّضح هنا البُعد النفسي الذي يُصاحب ترميم المعابد حيث يمكن أنْ نقول بأنَّ ترميم المعبد هو فعل للتخلص من الشعور بالذنب، ونجد ذلك خاصةً عند ملوك الدولة الآشورية والبابلية الحديثة وبنسبٍ متفاوتة، وأحد الأدلة على ذلك هو ما قام بهِ الملك الآشوري أسرحدون من حملةِ إعمارٍ للمعابد في بلاد بابل على عكس أبوه سنحاريب الذي محى مدينة بابل ومعابدها من الوجود.

ركَّز الملوك على أنْ يُخلَّد ذكرهم الحسن وأعمالهم الجيدة مدى الدَّهر، ولكن السؤال المهم هنا: لماذا احتل تخليد الذكر الحسن مكانةً مركزيةً لدى الملوك في بلاد الرافدين؟ الجواب يكمن في إيمان الإنسان الرافديني القديم بأنَّ هنالك حياةً أخرى في العالم الأسفل يعيشها ما بعد الموت، وتتطابق بل وتوازي الحياة الحالية، ويتَّضح ذلك جليًّا في عملية تقديم وجبات طعام منتظمة إلى للموتى والتي يُطلق عليها باللغة الأكدية الـ *kispu*[١٥]. والعمل الجيد والذكر الحسن هو الضمان الوحيد لحصول الملك على تلك الوجبات بعد مماتهِ، ولكي لا تنقطع تلك الوجبات توجَّب على الملك السَّعي الدائم للذكر الطيب أثناء حياتهِ والذي يقوم بتخليدهِ بعد مماتهِ، وبهذا يُعد الخلود بالذكر الحسن والأعمال الصالحة للإله والشعب من أهمّ أولويات الملك أبَّان فترة حكمهِ، وبما أنَّه لا يوجد في اللغة الأكدية والسومرية كلمة توازي ما نُسمِّيه اليوم "الزمن" والذي يمكن أنْ يُحدد بهِ الملك المدَّة التي ينوي بها أنْ يبقى خالداً، فكان يتم التعبير عن الوقت أو بالأحرى عن إمكانية استمرار الذكر الحسن باستخدام الكلمتين التاليتين، الأولى: Akk. *dārûm*; Sum. da-rí والتي تعني "على الدوام"، والكلمة الثانية هي: Akk. *ṣiātum*; Sum. ul-lá-a والتي تعني "الأبد"[١٦]. وكما يرد في السطر رقم (١٨٨) من اللوح البابلي القديم لملحمة كلكامش:

šuma ša dārû anāku luštaknam

أي: (سوف أثبت شهرةً أبديةً لنفسي)[١٧].

وتُعد مئات الكتابات المسمارية وآلاف الآجرات المكتوبة فضلاً عن ملايين الآجرات المختومة بأسماء الملوك دليلاً على الخلود الذي حصل عليه كل من اتخذ من عمليات البناء والعِمارة في المعابد والقصور وسيلةً للتخليد، واستخدام آجر البناء بالذات له دلالة على أنَّ الملوك أرادوا أنْ يعظموا من شأنهم وأنْ يطَّلع الناس على أعمالهم والرهبة منهم، لأنَّه يتم استخدامه لمراتٍ عديدة حتَّى بعد هدم البناء. ويقول عالم الآثار روبرت كولدفاي[١٨]:

"Die Hauptsache war die Überlieferung des Namens des Königs als Schaffer großer Werk. Und in der Tat haben die Hunderte von Ziegel-Inschriften und die Millionen von Ziegelstempeln dem König doch ein Denkmal gesetzt, wie es unvergänglicher kaum gedacht werden kann"

"السبب الرئيسي هو عرض اسم الملك كصاحب إنجاز عظيم، وبالواقع خُلِّدت المئات من الكتابات على الآجر وملايين من الأختام المطبوعة على الآجر المفخور كنُصُبٍ تذكارية للملك وبطريقةٍ بالكاد يمكن تصورها".

الأيبيار (البيت الساطع) في مدينة لارسا أنموذجاً:

بالرغم من أهمية المعبد والدور المحوري الذي يلعبهُ في العراق القديم إلَّا أنَّه لا توجد كلمة في اللغة السومرية أو الأكدية تعني حرفياً معبد، بل كان يُطلق عليه اسم بيت é بالسومرية و *bītum* بالأكدية[١٩]، إذ أنَّ المعابد كانت تمثل بيوت الآلهة. وكان يوجد في وادي الرافدين أربع معابد في أربع مدن مختلفة تحمل جميعها اسم الأيبيار ((é-babbar-(ra) والتي تعني (البيت الساطع أو البرَّاق)[٢٠]، كان هذا المعبد مخصصاً لعبادة إله الشمس، الإله *Šamaš*. وكان المقر الرئيسي لهذا الإله في مدينة سبَّار، أمَّا المعابد الأخرى فكانت معابد جانبية لها نفس مكانة ووظيفة معبد مدينة سبَّار، وتقع تلك المعابد في مدينة لارسا، كرسو وآشور.

في مدينة سبَّار ولارسا كان المعبد مخصصاً بنفس الوقت لعبادة زوجة إله الشمس، الإلهة (أيا) *Aya*[٢١]، كما كان معبد الأيبيار في لارسا على ارتباطٍ كبير بمعبد الإله عشتار في الوركاء، وحتَّى أنَّ الملك البابلي نبوخذ نصر الثاني والذي حكم لفترةٍ طويلة امتدت من (٦٠٥-٥٦٢ ق.م.) أي (٤٣) عاماً، كان قد ابتدأ حياته كشاب في الحكم وكان على ارتباطٍ كبير بالمعابد وخاصةً معبد الإله عشتار في الوركاء، حتَّى أنَّه سمَّى أحد أبنائهِ بـ *Eanna-šarra-uṣur* ، حيث نرى أسم معبد الإلهة عشتار في بداية مقطع الاسم، بل وحتَّى هو كان يحمل لقب الإلهة إينانا (*šatammu*) والذي يُعتبر منصب عالي في معبد الإلهة عشتار في بداية حكم الملك نابوبلاصر[٢٢]، وأغلب النصوص المسمارية التي تعود للألف الأول قبل الميلاد والتي تزودنا بمعلوماتٍ عن مدينة لارسا ومعابدها ظهرت وعلى عكس العصر البابلي القديم ليس من لارسا نفسها بل من الوركاء[٢٣]. أول ذكر لهذا المعبد كان في عصر الملك السومري أياناتم ملك لكش، وأول من قام بإعادة إعمار هذا المعبد هو الملك السومري أورنمو، ومنذ ذلك الحين تمَّ تجديده وإعادة بناءهِ من قبل أكثر من ملك[٢٤].

النص (م. ع. ١٤٨٠٤٨): إعادة بناء معبد الأيبيار:

هذا النص عبارة عن آجرة مفخورة طوليَّة الشكل، مكتوبة على وجهٍ واحد فقط، محفوظة في المتحف العراقي وهو من نصوص المصادرة، أي لا يوجد للنص أي معثر. الخط الذي كُتبت بهِ هذهِ الآجرة هو الخط البابلي القديم، وهو تقليد يقوم بهِ ملوك العراق القديم للإشارة إلى أنَّ أصولهم تعود لأقدم الأزمان. قياسات النص هي التالية: ١١×٦٦×٧٧ سم تقريباً، مفقود (١٥) سطر من الأعلى. على حافات الآجرة بقايا آثار من مادَّة القار والذي قد يكون دليلاً على أنَّ ذلك النص تمَّ تثبيته في أحد الجدران، وعلى الأغلب جدران معبد أو قصر، ولا يمكن الجزم بشكلٍ قاطع إذا ما كانت جدران معبد الأيبيار في لارسا، وذلك لأننا نعلم أيضاً أنَّه بعض كتابات البناء الملكية عُثر عليها في مدينةٍ غير مدينة المعبد[٢٥]. والآجرة التي يتم نشرها هنا هي بالحقيقة نسخة مطابقة لعدَّة نسخ أخرى تحتوي على نفس المضمون وتُشير إلى منجزات الملك البابلي نبوخذ نصر بما يخص معبد الإله شمش في مدينة لارسا[٢٦]. ومن الجدير بالذكر أنَّ بعض النُّسخ المُطابقة والمكتوبة أيضاً على آجرة فخارية عليها أيضاً علامات بقايا مادَّة القار. إنَّ كتابتها على وجهٍ واحد وبهذا الشكل الطولي لا يدل إلَّا على أنَّ النص تمَّ تثبيته في أحد الجدران.

قراءة النص:

(الخمسة عشر سطراً الأولى مفقودة، ولكن تمَّ استنتاجها لإعطاء صورة كاملة عن محتوى النص)

	1	[^{d}*Nabû-kudurrī-uṣur šar Bābili*]
	2	[*ašri kanšu mutnennû*]
	3	[*pāliḫ bēl bēlī*]
	4	[*zānin Esagil u Ezida*]
	5	[*aplu kīni ša Nabû-apla-uṣur*]
	6	[*šar Bābili anāku*]
	7	[*inūm* ^{d}*Marduk bēlu rabû*]
	8	[*Igigi ilī muštarḫa*]
	9	[*māti u nišī*]
	10	[*ana rēʾūti iddina*]
	11	[*ina ūmīšu Ebabbarra*]
	12	[*bīt* ^{d}*Šamaš ša qereb Larsam*^{ki}]
	13	[*ša ištu ūmū rūqūtum*]
	14	[*īmû tillāniš*]
	15	[*qerbuššu baṣṣa iššakuma*]
1’	16	*la* [*ú-ud-da-a ú-ṣu-ra-a-t*]*i*
2’	17	*i-n*[*a pa-le-a-a r*]*a-bu-*˹*ú*˺ ^{d}*Marduk*(AMAR.UTU)
3’	18	*a-na bīti*(˹É˺) *šu-a-ti*
4’	19	*i-ir-*˹*ta*˺*-*˹*šu*˺ *sa-li-mu*
5’	20	[*šār*(I]M) *erbetti*(˹LÍMMU˺.BA) *ú-ša-at-ba-*˹*am*˺*-ma*
6’	21	[*eperī*(SAḪA]R.˹ḪI˺.˹A˺) ˹*qir*˺*-*˹*bi*˺*-šu is-*˹*su*˺*-*˹*uḫ*˺*-ma*
7’	22	*in-nam-*˹*ra*˺ *ú-ṣu-*˹*ra*˺*-a-ti*
8’	23	[*i*]*a-a-ti* ^{d}*Nabû*(PA)*-ku-*˹*dúr*˺*-*˹*ri*˺*-ú-ṣur šar*(˹LUGAL˺) *Bābili* (KÁ.DINGIR.RA$^{[ki]}$)
9’	24	*re-*˹*e*˺*-šu pa-*[*l*]*i-iḫ-šu*
10’	25	*a-na e-pé-šu bīti*(É) [*š*]*u-a-ti*

11’	26	*ra-bi-iš ú-ma-ʾi-*⌜*ir*⌝*-an-ni*
12’	27	*te-me-en-šu la-bi-ri*
13’	28	*a-ḫi-iṭ* ⌜*ab*⌝*-*⌜*re*⌝*-*⌜*e*⌝*-*⌜*ma*⌝
14’	29	*e-li te-me-en-n*[*i-š*]*u la-bi-ri*
15’	30	*eperī*(⌜SAḪAR⌝.ḪI.A) *el-lu-*⌜*ti*⌝ *am-ku-uk-ma*
16’	31	*ú-ki-in* ⌜*li*⌝*-ib-na-*⌜*as*⌝*-sa*
17’	32	É.B[ABBAR.RA] *bītu*(É) *ki-i-ni*
18’	33	*šu-ba-a*[*t*] ⌜d⌝*Šamaš*(UTU) *be-lí-ia*
19	34	*a-na* ⌜d⌝*Šamaš*(UTU) [*a-ši*]-⌜*ib*⌝ ⌜É⌝.⌜BABBAR⌝.RA
20’	35	⌜*šá*⌝ *qé-re-*[*eb*] *Larsam*(ARARMA⌜ki⌝)
21’	36	*bēli*(EN) *ra-bu-*⌜*ú*⌝ *bēli*(EN)*-ia lu e-pu-uš*
22’	37	d*Šamaš*(UTU) *bēlu*(EN) *ra-bu-ú*
23’	38	*a-na* É.BABBAR.[R]A *šu-ba-at be-lu-ti-ka*
24’	39	*i-na ḫi-da-*[*a-ṭ*]*i ù re-šá-a-ti*
25’	40	*i-na e-re-bi-*⌜*ka*⌝
26’	41	*li-pí-*[*i*]*t* [*qa-ṭ*]*i-ia dam-qá-a-tim*
27’	42	*ḫa-di-iš na-ap-li-is-ma*
28’	43	*ba-la-aṭ*! *ūmi*(UD.⌜MEŠ⌝) ⌜*ru*⌝*-qu-ú-ti*
29’	44	*ku-un-*⌜*nu*⌝ giš*kussî*(GU.ZA)
30’	45	[*l*]*a-ba-ar pa-*⌜*le*⌝*-e-a*
31’	46	*li-iš-ša-ki-in šap-tuk-*⌜*ka*⌝
32’	47	*si-ip-*⌜*pi*⌝ *ši-ga-ri me-de-li* ⌜giš⌝*dalāti*(IG.MEŠ)
33’	48	*šá* É.⌜BABBAR⌝.RA
34’	49	*dam-qa-*⌜*tu*⌝*-ú-a*
35’	50	*la na-pa-a*[*r*]*-ka-a*
36’	51	*li-iz-*⌜*ku*⌝*-ru*
37’	52	*ma-ḫar-ka*

الترجمة:

١. نبوخذ نصر، ملك بابل،
٢. المتواضع، المطيع، الورع،
٣. الذي يُبجل (الإله)، سيد الأسياد،
٤. كافل (معبد) الإيساكيلا و (معبد) الإيزيدا،
٥-٦. أناولي العهد الشرعي[٢٧] لنابو بلاصر، ملك بابل.
٧. حينما قام الإله مردوخ، السيد العظيم،
٨. الأكثر شموخاً بين الآلهة العِظام،
٩-١٠. بإعطائي رعاية البلد والعباد،
١١. في ذلك اليوم، معبد الايبيار،
١٢. معبد الإله شمش في مدينة لارسا،
١٣. والذي منذ الأزل،
١٤. تحول إلى كومة خراب،
١٥. وتراكم داخله التراب،
١٦. (حتَّى) أصبحت أساساته غير واضحة المعالم،
١٧. (و) في فترة حكمي (قام) الإله العظيم مردوخ
١٨-١٩. بالشفقةِ على هذا المعبد.
٢٠. فدعى رياح الجهات الأربعة،
٢١. وأبعد التراب من داخلهِ،
٢٢. حتَّى ظهرت أساساته من جديد.
٢٦. وأوكل لي بحفاوةٍ،
٢٣. (أنا) نبوخذ نصر، ملك بابل،
٢٤. العبد الذي يُبجله،
٢٥. بإعادة بناء هذا المعبد.
٢٧-٢٨. فبحثت وتمعَّنت بحجر أساسهِ القديم،
٢٩-٣٠. ونشـرت (طبقة من التراب النقي) على حجر أساسهِ القديم
٣١. ووضعت لبنات أساساتهِ.
٣٢. معبد الايبيار، المعبد الأصل،
٣٣. مسكن الإله شمش، سيدي،
٣٤-٣٦. بنيت معبد الإيبيار، قرب مدينة لارسا حيث يسكن الإله شمش، السيد العظيم، سيدي.
٣٧. أيها السيد العظيم شمش،
٣٨-٤٠. عندما تدخل بكلِ فرح وبهجة إلى معبد الإيبيار، مسكن سيادتَّك،
٤١-٤٢. أنظر بكل سرور للعمل الفاخر من صنيعةِ يدي،
٤٣. ولتكن الحياة المديدة،
٤٤. والعرش الثابت،
٤٥. وإطالة فترة حكمي،
٤٦. هي ما تنطق بهِ من شفتيك.
٤٧. وعسى أنْ تكون العضادات والأقفال والمسامير والأبواب
٤٨. في معبد الإيبيار،
٤٩-٥٠. وأعمالي الجيدة المتواصلة،
٥١-٥٢. هي التي تُذكر أمامك !

الهوامش:

(١) دوَّن الحُكَّام القدماء كتاباتهم على موادٍ وأجسام مختلفة، يُنظر بهذا الخصوص الكتابات الملكية النذرية من عصر فجر السُلالات وحتَّى العصر البابلي القديم، في:

E. A. Braun-Holzinger, *Mesopotamische Weihgaben der Frühdynastische bis Altbabylonischen Zeit*, HSAO 3 (1991).

أمَّا فيما يخص المواد والأجسام التي تمَّ الكتابة عليها في الألف الأول قبل الميلاد بصورةٍ عامة، يُراجع المصدر التالي:

O. Pedersén, *Katalog der Beschrifteten Objekte aus Assur*. ADOG 23 (1997).

(٢) كانت الكتابات الملكية إضافةً للنصوص الدينيَّة والأدبية والنصوص القاموسية أحد المصادر التي يتم استخدامها في إطار تعليم الكتابة المسمارية في الألف الأول قبل الميلاد، يُنظر:

P. Gesche, *Schulunterricht in Babylonian im ersten Jahrtausend v. Chr.*, AOAT 275 (2000), p.73 and p.150.

(٣) أغلب الكتابات الملكية التي كُتبت على الألواح الطينيَّة هي عبارة عن نُسخ من اللوح الأصلي، تمَّ كتابتها على الأغلب لأغراض التمرين والدراسة من قبل الطلبة، ولا يجب خلطها أبداً مع الألواح الأصلية التي كتبها أو بالأحرى أمر الملوك بكتابتها.

(٤) يُنظر بهذا الصدد، المصدر التالي:

D. O. Edzard, "*Königsinschriften. A Sumerisch*", RLA 6 (1980-1983), p.59-65; J. Renger, „*Königsinschriften. B Akkadisch*", RLA 6 (1980-1983), p.65-77.

(٥) بخصوص طقوس البناء في العراق القديم بصورةٍ

عامة وفي الألف الأول قبل الميلاد بصورةٍ خاصة، يُنظر بإسهاب المصدر التالي:

C. Ambos, *Mesopotamische Baurituale aus dem 1. Jahrtausend v. Chr.* (2004).

(٦) يُنظر النص كاملاً، في:

YOS 1 45 I 34 Nbn.

(٧) يُنظر المواضع العديدة التي ترد بها هذهِ الجملة، في: CAD Š III 290f; CAD Z 113f.

وكذلك المصدر التالي:

R. Da Riva, *The neo-Babylonian Royal Inscriptions. An Introduction*, GMTR 4 (2008), p.26.

(٨) بخصوص الأسم المكتوب وكيف يقوم تخليد الملك، يُنظر المصدر التالي:

K. Radner, *Die Macht des Namens*, SANTAG 8 (2005), p.129f.

(٩) يُنظر المصدر التالي:

R. Broger, *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien*, AfO Beih. 9 (1956), p.98. 30.

(١٠) تمَّ قراءة ونشر هذا التذييل في المصدر التالي:

H. Hunger, *Babylonische und Assyrische kolophone*, AOAT (1968), p.105, Nr.338.

(١١) بخصوص الجملة الأكدية: *tikip santakki mala bašmu*، يُنظر المقال التالي:

S. M. Maul, "*tikip santakki mala bašmu...Anstelle eines Vorwortes*", in CM 10 (1998), Fes. Borger, vii-xvii.

(١٢) بعض الأسطر تمَّت ترجمتها بتصرف وليست ترجمة حرفية، والغرض منها إيصال محتوى النص وتقريبها لذهن القارئ قدر الإمكان.

(١٣) كان المعبد يلعب دوراً محورياً ليس فقط في الحياة السياسية، بل تقريباً بكل مفاصل الحياة، يُنظر بصورةٍ مختصرة المقال التالي:

F. M. Fales, „*The Tempel and the Land*", CDOG 7 (2013), p.85-102.

(١٤) يتضح جلياً هذا في كتابات ملكٍ يعود لعصر فجر السُلالات، ولكن أسمه مفقود بالنص، يُنظر:

H. Steible, *Die Altsumerischen Bau- und Weihinschriften II*, FAOS (1982), p.288f.

(١٥) بخصوص قرابين إطعام الموتى، يُنظر المصدر التالي:

A. Tsukimoto, *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*, AOAT 216 (1985).

(١٦) بالطبع كان يتم هنالك تحديد للفترات الزمنية عن طريق اليوم والشهر والسنة، ولكن يُنظر بهذا الخصوص المصدر التالي مع المصادر المُرفقة في الهوامش:

K. Radner, *Die Macht des Namens*, SANTAG 8 (2005), p.12f.

(١٧) بخصوص اللوح البابلي القديم لملحمة كلكامش، والمُرقم (YBC 2178)، فيُنظر المصدر التالي:

A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, Vol. I (2003), p.192ff.

(١٨) اقتباس حرفي من المصدر التالي:

R. Koldewey, *Das wieder erstehnde Babylon*[5], Her. B. Hrouda (1990), p.96.

(١٩) يُنظر المصدر التالي:

S. M. Maul, „*Das Haus des Götterkönigs Gedanken zur Konzeption überregionaler Heiligtümer im Alten Orient*", CDOG 7 (2013), p.311.

(٢٠) بخصوص معبد الأيبيار والمواضع التي يرد فيها في الكتابات الملكية، يُنظر بإسهاب المصدر التالي:

A. R. George, *Haus Most Hight. The Tempels of Ancient Mesopotamia,* Mes. Civ. 5 (1993), p.70-71.

(٢١) المصدر نفسه، ص٧٠.

(٢٢) بخصوص موظف الـ *šatammu*، يُنظر المصدرين التاليين:

R. Da Riva, *The neo-Babylonian Royal Inscriptions. An Introduction*, GMTR 4 (2008), p.8; K. Kleber, "*The Late Babylonian Tempel: Economy, Politics and Cult*", CDOG 7 (2013), p.172f.

(٢٣) بخصوص العلاقة الوثيقة بين معبد الأيبيار في لارسا ومعبد أينا في الوركاء، يُنظر المصدر التالي:

P. A. Beaulieu, "*Neo-Babylonian Larsa: A preliminary Study*", Or 60 (1991), p.58

(٢٤) يُنظر:

A. R. George, *Haus Most Hight. The Tempels of Ancient Mesopotamia*, Mes. Civ. 5 (1993), p.70.

(٢٥) عُثر في زمن الملك البابلي نبوخذ نصر على أكثر من لوح مكتوب يوثّق أعمال بناء معبد في غير مدن

المعبد، يُنظر المصدر التالي:

J. Marzahn, „*Uruk in Babylon eine Inschrift Nebukadnezaes II. für Ischtar von Uruk*“, Fes. Groneberg in: CM 41 (2010), p.107-113.

(٢٦) للنصوص المطابقة، يُنظر المصدر التالي:

A. R. George, *Cuneiform Royal Inscriptions and related Texts in the Schøyen Collection*, CUSAS 17 (2011), p.182-183.

(٢٧) حرفياً: الابن الحق لنابوبلاصر.

قائمة المراجع:

ملاحظة: كل المُختصرات الواردة في هذا المقال تتبع النظام المعتمد من قبل RLA في استخدام المُختصرات.

Ambos, C., *Mesopotamische Baurituale aus dem 1. Jahrtausend v. Chr.* (2004).

Beaulieu, P. A., “*Neo-Babylonian Larsa: A preliminary Study*”, Or 60 (1991), p. 58-81.

Braun-Holzinger, E.A., *Mesopotamische Weihgaben der Frühdynastische bis Altbabylonischen Zeit*, HSAO 3 (1991).

Broger, R., *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien*, AfO Beih. 9 (1956)

Da Riva, R., *The neo-Babylonian Royal Inscriptions. An Introduction*, GMTR 4 (2008)

Edzard, D. O., „*Königsinschriften. A Sumerisch*”, RLA 6 (1980-1983), p. 59-65

Fales, F. M., „*The Tempel and the Land*”, CDOG 7 (2013), p. 85-102

George, A. R., *Cuneiform Royal Inscriptions and related Texts in the Schøyen Collection*,

CUSAS 17 (2011)

- *Haus Most Hight. The Tempels of Ancient Mesopotamia,* Mes.Civ. 5 (1993),
- *The Babylonian Gilgamesh Epic*, Vol. I (2003).

Gesche, P., *Schulunterricht in Babylonian im ersten Jahrtausend v. Chr.*, AOAT 275 (2000)

Hunger, H., *Babylonische und Assyrische kolophone*, AOAT (1968)

Kleber, K., “*The Late Babylonian Tempel: Economy, Politics and Cult*”, CDOG 7 (2013), p. 167-177.

Koldewey, R., *Das wieder erstehnde Babylon*[5], Her. B. Hrouda (1990).

Marzahn, J., „*Uruk in Babylon eine Inschrift Nebukadnezaes II. für Ischtar von Uruk*“, Fes. Groneberg in: CM 41 (2010), p. 107-113.

Maul, S. M., „*tikip santakki mala bašmu...Anstelle eines Vorwortes*“, in CM 10 (1998), Fes.

Borger, vii-xvii.

- „*Das Haus des Götterkönigs Gedanken zur Konzeption überregionaler Heiligtümer im Alten Orient*“, CDOG 7 (2013), p. 311-324.

Pedersén, O., *Katalog der Beschrifteten Objekte aus Assur*. ADOG 23 (1997).

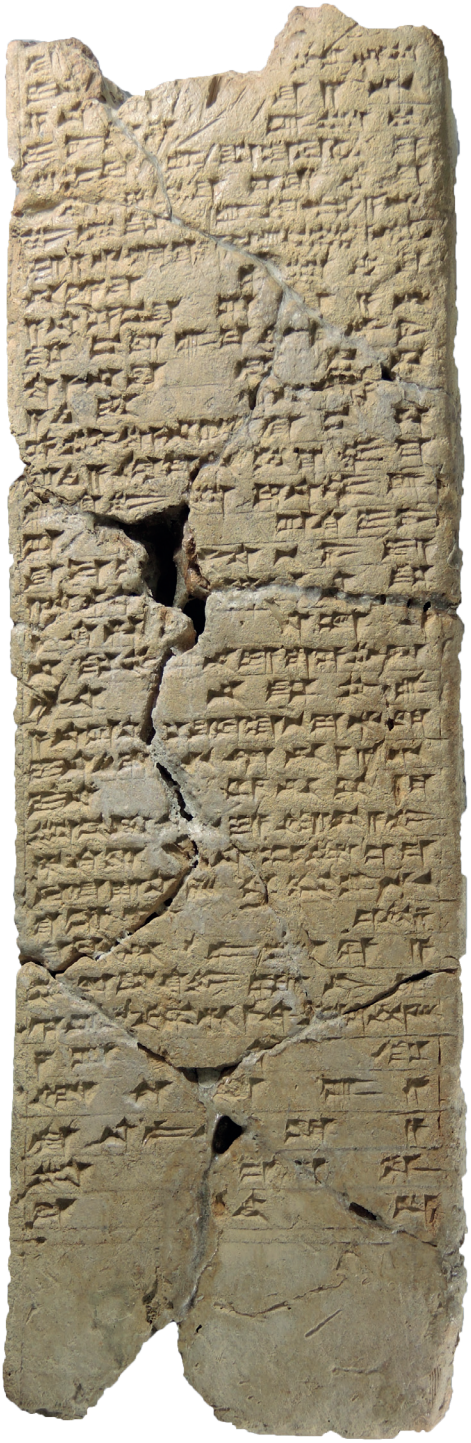
Radner, K., *Die Macht des Namens*, SANTAG 8 (2005).

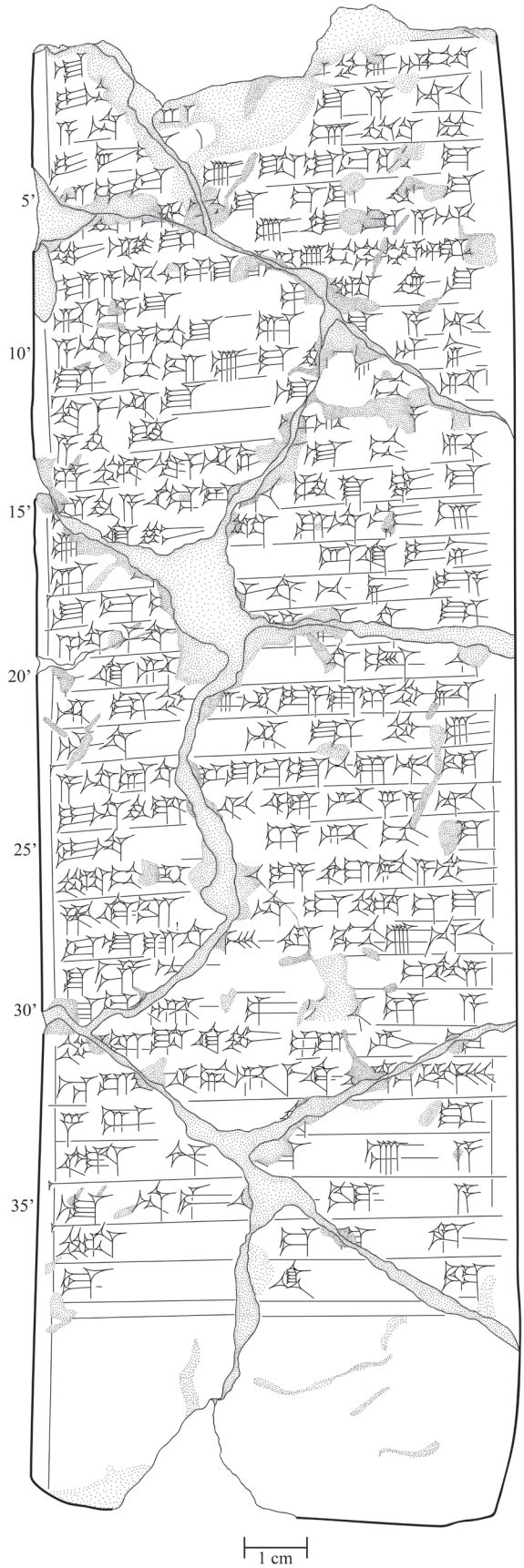
Renger, J., „*Königsinschriften. B Akkadisch*“, RLA 6 (1980-1983), p. 65-77.

Steible, H., *Die Altsumerischen Bau- und Weihinschriften II*, FAOS (1982).

Tsukimoto, A., *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*, AOAT 216 (1985).

صورة واستنساخ للوح (م. ع. ١٤٨٠٤٨)





Restoring the Temple as a medium for Eternity by the kings of Mesopotamia

Dr. Anmar Abdulillah Fadhil
College of Arts- Archaeology Department
University of Baghdad

The kings and rulers of Mesopotamia cared to record their doing and achievements for the next Generations in many Ways. Hundreds of royal inscriptions or the so called *Bauinschriften,* which are the primary source for understanding the way how a Mesopotamian ruler was thinking, are also to be considered as the result of this "memorising" attempt. But there are also two main Ideas behind the reason why most of the royal inscriptions deals with the restoring of the Temple as a central theme: The Kings aims through this act to inform the deity God about their efforts in restoring and rebuilding his "house" but in the other hand, they are also seeking for "eternising" their own names as great Kings. In this context an edition of an unpublished clay tablet will be presented. IM 148048 is a royal brick inscription that belongs to the new Babylonian king Nebuchadnezzar and is housed in the Iraqi national Museum, unfortunately without a find context. The inscription commemorates the rebuilding of the temple of Šamaš at Larsa.

التنظيمات الإدارية في مصر خلال الحكم البَطلمي (٣٢٣ق م - ٣٠ق م)

أ.د. حسين أحمد سلمان(*)
حسنين عبد الرزاق حسن(**)

المقدمة:

نشأ النظام الإداري في مصر عِبرَ الحِقَب التاريخية المُتزامنة مع قيام النظام الملكي القديم (الفرعوني)، والمُنبثق من النُظُم الحضارية الخاصة بهِ، إلَّا أنَّ الحال قد تغير إلى حدٍّ كبير إثر السيطرة اليونانية (البَطلمية) على مصر بدءاً من دخول الإسكندر المقدوني الكبير Alexander III of Macedon (٣٥٦-٣٢٣ق.م.) إليها عام ٣٣٢ ق.م.، فحلَّت الأنظمة اليونانية في الإدارة والحكم محلَّ الأنظمة المصرية القديمة، مع إبقاء بعض النُظُم الوطنية التي لا تتعارض مع تطلعات البطالمة السياسية والاقتصادية والدينيَّة كنظام الحكم الوراثي، والأنظمة المُرتبطة بسيطرة الأُسرة الحاكمة على المؤسَّسات الحكومية، لضمان مسك زمام الأمور في عموم البلاد، وإحكام قبضتهم على العنصر الوطني، وإخضاع عامة الشعب لإرادتهم السلطوية، فضلاً عن ردعهم لأيِّ قوىً خارجية تطمع بالسيطرة على مصر واستغلال ثرواتها، فتطور منصب الوزير وتخصص عملهِ القيادي كوزير الشؤون الحربية ووزير المالية ووزيري العدل والأشغال، وصار لهم مساعدون كحكَّام الأقاليم والمدن، وموظَّفون إداريون ومُشرفون يُنظِّمون سير اقتصاد البلد وفق السياسة البَطلمية.

التنظيمات الإدارية في مصر خلال الحكم البَطلمي (٣٢٣ق م-٣٠ق م)

آلت مصر لحكم البَطالمة بعد وفاة الإسكندر المقدوني الكبير عام ٣٢٣ق.م.، ومنذ ذلك الحين لَعِبت مصر دوراً مهماً في السياسة العالمية، وأصبحت الإسكندرية من كُبريات المدن الهلنستية Hellenistic City المنافسة لروما، فاستقل البطالمة بحكم مصر، وطوروا مواردها واستثمروا ثرواتها بُغية النهوض بها.

(*) (**) الجامعة المستنصرية / كلية التربية.

ومثلما أثَّـرت الحضـارة اليونانية بالمجتمع المصري، كذلك تأثر البَطالمة بالحضارة المصرية القديمة، فنراهم أبقوا العمل ببعض النُّظُم الإدارية التي كانت سائدةً في المؤسَّسات المصرية القديمة، ومنها الاعتماد على التقسيم الجغرافي كأساسٍ للتقسيم الإداري، من أجل تنظيم عمل المؤسَّسات الحكومية في عموم البلاد[١].

النظام الإداري الحكومي:

تقسَّم هيكلية النظام الإداري للحكومة البَطلمية إلى عدَّة وظائف، وكما يلي:

١. الملك: يُعد الملك البَطلمي على قمَّة الرأس الهرمي للنظام الإداري في مصر، وهو الحاكم المُطلق والمقدس، يتصرف وفق إرادتهِ في شؤون ومُقدَّرات البلاد، بيدهِ كافَّة الصلاحيات المدنية والعسكرية[٢].

أمَّا نظام تولِّي الحكم فهو وراثي ينتقل من الأب إلى الابن البِكر[٣]، ويُدير الملك البلاد من مقر حكمهِ في مدينة الإسكندرية، من الحي الملكي المُطل على بحر الروم The Mediterranean Sea، حيث تقع قصور ملوك البطالمة[٤].

للملك البطلمي وحدة إدارية عليا تُعرف بالديوان الملكي، من أبرز تشكيلاتهِ، الكاتب الملكي، وموظَّف الحساب الخاص، والسكرتير، وهذا الديوان يعمل بالتنسيق ما بين الملك ووزرائهِ وحكَّام المناطق الإدارية[٥].

٢. الوزراء: للملك البطلمي عدد مُحدَّد من الوزراء، هم بمثابة مساعدين له في إدارة شؤون البلاد، وكما يلي: وزير الشؤون الحربية، وهو المسؤول عن إعداد الحملات العسكرية وتجهيز الفِرق البرية والأساطيل البحرية لمُجابهة العدو الخارجي، كالحملات التي شُنَّت ضدَّ السلوقيين والرومان، كما وينظِّم عمل الحاميات العسكرية المتواجدة عند الحدود ونقاط السيطرة المُرابطة في الموانئ التجارية[٦].

وزير المالية Dioiketes، من واجباتهِ الإشراف على الإيرادات والنفقات، وإعداد الموازنة المالية للبلاد، ويراقب جباية الضرائب، كما يوعز بنقل الأموال إلى خزينة الدولة، ولوزير المالية مساعدين يُعرفون بـ(Hypodioiketes) يُقيمون في مراكز المدن، ويعملون على رفع التقارير المالية، وكشوفات الحسابات الضريبية إلى وزيرهم[٧].

وزير العدل Archidikastes، وهو المسؤول عن جهاز القضاء في مصر، وتقع عليه مهمَّة تعيين القُضاة والإشراف عليهم، ومراقبة عملهم، مع التمسك بالقوانين المُلائمة للعصر وتعديل غير المُلائم منها، كما لوحظ وجود محاكم خاصة بالمصريين تقضي وفق القانون المصري، ومحاكم أخرى خاصة باليونانيين تقضي وفق القانون اليوناني[٨]. والجهاز القضائي هذا يعمل بالتنسيق مع الأمن الداخلي بغية تنفيذ أوامر إلقاء القبض على المُجرمين من الجُناة والمطلوبين للقضاء في قضايا الفساد المالي.

وزير الأشغال Architecton، من مهام هذا المنصب الإشراف على الأراضي الزراعية، ومراقبة إنتاج المحاصيل الغذائية والصناعية، كما يعمل على تحسين نظام الري، بكري الأنهار والقنوات، وصيانة الجسور، مع إسناد الكفاءات الإدارية والفنية من أجل النهوض بالواقع الاقتصادي للبلاد، والسعي لإدخال أصناف من المحاصيل الزراعية ذات

الجودة العالية[٩]، ومراقبة المقياس[١٠]، من أجل اتخاذ التدابير اللازمة في حالتي نقص المياه أو زيادتها، ومن مسؤوليات هذهِ الوظيفة هو توفير الغذاء الرئيس لسكَّان مصر، وتصدير ما فاض عن حاجتهم وخزن الزائد منه[١١].

٣. حُكَّام المدن:

الحاكم العام (حاكم الإقليم) ويُعرف بـ(Epistrategos): ويكون مسؤولاً عن أحد إقليمي مصر[١٢]، الذي يضم عدداً من المقاطعات والمدن، وهو من أصولٍ يونانية، حيث يُحرم على المصريين تولّي هذا المنصب، ويُقيم (الابستراتيجوس) في الإسكندرية قريباً من الملك البَطلمي، وعنده يصل البريد من المناطق الخاضعة لنفوذهِ، ومن واجباتهِ القيام بجولاتٍ تفقدية لمُراقبة عمل الوحدات الإدارية مرتين في السنة، كذلك يُشرف على بعض أمور القضاء، ويفصل في المُنازعات المُعقَّدة التي لا قِبَلَ لقاضي المدينة على حلِّها، فضلاً عن مراقبتهِ للأمن الداخلي وعملية جباية الضرائب[١٣].

حاكم المقاطعة المدني ويُعرف بـ(strategoi)، وهو من ذوي الأصول اليونانية، يخضع لسلطة (الاسبتراتيجوس)، ويتمتَّع بالصلاحيات المدنية دون العسكرية، من مهامهِ الإشراف على الوحدات الإدارية والمالية والقضائية في المقاطعة[١٤].

حاكم المقاطعة العسكري ويُعرف بـ(epistates)، ويختص عمله بمُراقبة الأمن الداخلي والإشراف على السجون وإلقاء القبض على اللصوص وقُطَّاع الطُّرُق، والمتمردين على الحكم البَطلمي، وقمع الثورات الشعبية في المدن والقرى المصرية التي تقع ضمن مسؤوليتهِ[١٥].

النظام الإداري للمدن والقرى:

استندت المؤسَّسات الإدارية التي اعتمد عليها البَطالمة في إدارة شؤون البلاد على نُظُم المؤسَّسات المصرية القديمة، مُضافاً إليها ما جاء بهِ البَطالمة من تشكيلاتٍ إدارية يونانية تتناسب مع واقعهم الجديد في مصر.

ومن ذلك أن قُسِّمت مصر كما في العصر الفرعوني، من الناحية الإدارية إلى إقليمين رئيسيين – كنظام إداري ثنائي – هما: مصر العليا (في الجنوب)، ومصر السُّفلى (في الشمال)، تولَّى كُلُّ إقليم منهما حاكم عام Epistrategos، وقُسِّم كِلا الإقليمين إلى عددٍ من المقاطعات، حيث ضمَّت مصر العليا (٢٢) مقاطعة، بينما ضمَّت مصر السُّفلى (٢٠) مقاطعة، وبذلك بلغت مقاطعات مصر حوالي (٤٢) مقاطعة، عُرفت كُلُّ مقاطعة باسم (نوموس) nomos[١٦]، يحكم كلَّ ثلاثة مقاطعات منها تقريباً، حاكم مدني strategoi، أمَّا (النوموس) nomos، فيرأسه مدير يُعرف بـ (نومارخوس) nomarchos، وقُسِّم (النوموس) إلى عددٍ من الوحدات، عُرفت باسم (توبوس) Topos، يُديرها مسؤول عُرف بـ (توبارخوس) Toparchos، ثمَّ قُسِّمت هذهِ الوحدات إلى قرىً صغيرة عُرفت باسم (كومي) Kome، يُشرف على إدارتها (كومارخوس) Komarchos[١٧].

اتصف النظام الإداري في عهد البَطالمة، بأنَّه نظام هرمي، مع إضفاء شيءٍ من نظام اللامركزية Decentralization عليه، حيث بَدَت الأقاليم وكأنَّها مستقلةً بعضها عن البعض الآخر، لاسيَّما وأنَّ الحاكم العام Epistrategos كان يمتلك من الصلاحيات المدنية والعسكرية ما يُمكِّنه من الاستقلال بمنطقتهِ التي يحكمها،

وبدت كذلك الإسكندرية، كمدينةٍ خارج مصر، نظراً لِمَا تمتَّعت بهِ من مزايا إدارية واقتصادية واجتماعية، ومظاهر متأثرة بالحضارة الهلنستية (الإغريقية) إلى حدٍّ كبير، فضلاً عن كثرة الجاليات اليونانية التي قطنتها، حتَّى اعتُبرت الإسكندرية ضمن المدن اليونانية الحرة[١٨].

المناصب البلدية في المدن والقرى المصرية:

كانت للقرى والمدن المصرية مجالس بلدية، تشكَّلت على غِرار المجالس البلدية الإغريقية، يُنتخب أعضاؤها من كبار الملَّاكين والشيوخ المُتنفِّذين، من مهام هذا المجلس تنظيم كافَّة جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية، والنهوض بالواقع الخدمي من خلال التنسيق مع مسؤولي الوحدات الإدارية العليا[١٩]، ومن أهمِّ الوظائف التي تُنظِّم عمل المجالس البلدية، هي:

- الرقيب :exegetes من مهام هذا الموظَّف المُحافظة على التقاليد الاجتماعية والدينيَّة والإشراف على المناسبات والاحتفالات الوطنية، كما يقوم بالتنسيق مع الكاهن في إعداد الشعائر الدينيَّة، وما يتبعه من تقديم القرابين للآلهة مع إظهار الولاء والطاعة للملك[٢٠].

- المُشرف Kosmetes: وهو المسؤول عن نظام التعليم اليوناني والتثقيف الشبابي للسكَّان، وتأهيل الرياضيين وإرسال المُبدعين منهم إلى الإسكندرية للمُشاركة في ميادين السباق والمنافسة في الألعاب الرياضية على غِرار ما كان سائداً في مدينة أثينا Athens[٢١].

- المُحتسب agoranomos[٢٢]: هذا الموظَّف يُراقب الأسواق، ويصادق على عقود البيع والشراء التجارية، وله الحق في محاسبة الغشَّاشين من الباعة، كما ويعاقب المتلاعبين بالأسعار والمُحتكرين للمواد الغذائية الأساسية، وغالباً ما يرافق المُحتسب حارس أو أكثر ليتسنَّى له تأدية واجبه بدون خوف أو وجل[٢٣].

- المُشرف على التموين eutheniarchos: من مهام هذا الموظَّف تمويل المدينة بالغِلال، وتأمين إمدادها بالمواد الغذائية، كما يُشرف على توزيع القمح إلى المخابز لإنفاقهِ مجاناً على الفقراء والمُعدمين من الناس، وهذا ما اختصت بهِ الإسكندرية عن سائر المدن المصرية الأخرى[٢٤].

النظام الإداري للمدن اليونانية الحرة:

ألِفَ الإغريق في مُدنهم الأولى من بلاد اليونان نظام دولة المدينة، وعدوه نظاماً مثالياً لتطوير مجتمعهم وازدهار حضارتهم، لذلك بزغت عندهم مدناً مزدحمة بالسكَّان، عامرة بالبُنيان، ذات نماءٍ وثراء، مستقلةً بذاتها، ومكتفيةً بقوتها، فسعوا إلى تكوين نظيراتها في مصر، لاسيَّما بعد دخول أعداد كبيرة من اليونانيين إليها[٢٥]، فنجحوا في تأسيس أول مدينة يونانية في مصر عُرفت باسم (نقراطيس) Naucratis[٢٦] مع نهاية القرن السابع قبل الميلاد، ولمَّا دخل الإسكندر المقدوني الكبير إلى مصر عام ٣٣٢ ق.م.، أوعز بتأسيس مدينة يونانية ثانية عاصمةً لمُلكهِ، قبالة بحر الروم عُرفت بالإسكندرية، ثمَّ زاد عليها بطليموس الأول[٢٧] مدينة ثالثة عُرفت باسم (بطلمية)[٢٨] في أقصى الصعيد، كما أُنشأت مدينة (بريتونيوم)[٢٩] كمدينةٍ يونانية رابعة إلى الغرب من الإسكندرية.

تميَّـزت المـدن اليونانيــة وفــي مقدمتهــا الإسـكندرية بوجود مجلس تشريعي (boule) يُدير شـؤونها ويُشـرف على مواردهـا ويُنظِّم نفقاتها، وهو يشـبه عمل المجلس البلدي، إلَّا أنَّ المجلس التشـريعي أقوى سلطةً، وأكثر تحرراً وأوسـع مهاماً، وذا بصمـاتٍ إغريقية أكثر مما هي مصرية.

وللمـدن اليونانيــة الحرة قانونهـا الإداري الخـاص بها، وأصولها الاجتماعية التي ميَّزتها عـن المـدن المصريــة الأخـرى، لأنَّ لغتهـم يونانية، وآلهتهم إغريقيــة، وقانونهم الضريبي مُخفَّـض، هذا من جانـب، ومن جانبٍ آخر مُنِع سكَّان المدن اليونانية من الاختلاط والتزاوج مع المصريين[٣٠]؛ بغية الحفاظ على التكوين الإثني Ethnicity لتلـك المـدن، ولكي يحصلوا على الامتيـازات الاقتصادية والاجتماعية مباشـرةً وبسـهولةٍ ويُسـر، إلَّا أنَّ هذا التباين بين المدن اليونانية والمصرية تقلَّص شـيئاً فشيئاً، وزالت الفـوارق الاقتصاديــة والاجتماعيــة مع مرور الزمن، لاسـيَّما بعد ظهـور الديانة المسـيحية وسـيادة العنصـر القِبطـي The Copts على العناصر الأجنبية الأخرى[٣١].

نظام الأعمال الإدارية الإجبارية (السُّخرة):

كان إجبار الناس على العمل للقيام بالخدمات العامــة مجاناً أمراً مألوفاً فــي حضارات العالم القديم، لاسـيَّما فـي مصر التــي عرفت أعمال السـخرة منـذ زمـن الفراعنــة، وعندما بَسَـطَ البَطالمة سـيطرتهم على مصر، اسـتمر العمل بنظام السُّـخرة، وهــي من المهـام المُلقاة على عاتق الحاكم العام Epistrategos، حيث تُرفع إليــه قائمة بأسـماء المُرشَّـحين لتأدية الأعمال الإلزامية (السُخرة)، ويقوم الحاكم العام بإجراء قرعــة لاختيار عدد معيَّن من مُرشَّـحي القائمة المرفوعة إليه من كاتب القرية[٣٢].

أمَّا أهم الأعمال الإجبارية التي كانت سائدة في مصر خلال العصر البَطلمي، فهي:

١. كُتَّاب الإحصاء السـكَّاني A census: ويُقصد بالإحصاء السـكَّاني، هـو إجراء تِعداد سكَّاني لكافَّة سكَّان مصر، علماً أنَّ البَطالمة هم أول من اسـتحدث وطبَّق هذا النظام في مصر، إذ أطلقـوا عليه اسـم Apographe، ويجري هذا التعداد كل أربعة عشر سنة تقريباً[٣٣]، وهو السـن الذي يدخل فيه الإنسـان مرحلــة البلوغ وتترتَّب عليه التزامات اقتصادية واجتماعية.

عانت حكومة البَطالمة كثيراً من أجل الوصول إلــى إحصــاءٍ مثالي للسـكَّان في مصـر، وذلك لأسبابٍ تتعلَّق باتساع الأراضي المصرية وبُعدها عـن مراكـز الإدارة، فضلاً عن عـدم مصداقية وتخـوف بعض الناس من كشـف أعداد أُسـرهم ومـا يملكون – بغية التهرب مـن دفع الضرائب المُترتبة عليهم - لاسيَّما وأنَّ التعداد السكَّاني يشمل إحصـاء الممتلكات الخاصة من أراضي ومنازل ومحاصيل زراعية أو ثروة حيوانية[٣٤].

وبمـا أنَّ عملية الإحصاء تحتاج إلى تضافر الجهود الحكومية والشـعبية بغية إنجازهِ بأفضل صورة ممكنة؛ لذلك تمَّ ترشـيح عددٍ من الكُتَّاب، وضمن مناطق سكنهم لتشكيل لجان فرعية شعبية تحت إشـراف ومراقبة اللجـان الحكومية للعمل مجاناً (سُخرة) لإتمام عملية الإحصاء السكَّاني، وتحت شعار (العمل من أجل الشعب)[٣٥].

٢. أعضـاء المجلس البلـدي وكاتب القرية: كانـت عضوية المجالـس البلدية مـن الأعمال

الإجبارية، وقد حرصت الحكومة على أنْ يكون أعضاؤها المُنتخبين من ذوي الطبقات الغنية، من مُلَّاك الأراضي وشيوخ القرى وتجارها الميسوري الحال، حتَّى لا تنفق عليهم من خزينتها، كذلك كانت وظيفة كاتب القرية من قبيل أعمال السُّخرة المهمة والمُتعبة، حيث يبقى صاحبها لمدَّة ثلاث سنوات في وظيفتهِ، إلى أن يتم ترشيح كاتب للقرية جديد، ليحلَّ مكانه(٣٦).

وقد انتابت هذهِ الوظيفة الفساد الإداري والمالي، وذلك لأنَّ صاحب هذهِ الوظيفة هو الذي يُرشِّح ويدوّن أسماء موظَّفي وعمَّال السُخرة، وبذلك فإنَّ المُرشَّحين لأعمال السُّخرة يضطرون لتقديم مبالغ نقدية أو عينية من أجل حذف أسمائهم من قوائم الترشيح(٣٧).

٣. عُمَّال السدود: تقع على عُمَّال السدود مسؤولية حراسة السدود وصيانة الجسور، وتطهير القنوات وكري الأنهار، ومراقبة المقياس.. وتبدأ مهمتهم قبل موسم الفيضان (يونيو/حزيران)، من أجل الاستعداد لمواجهة ارتفاع نهر النيل(٣٨).

٤. حراس مخازن الغِلال: وهم الحراس المسؤولين عن حماية مخازن غِلال القمح والشعير، الذين يمنعون اللصوص والعابثين من سرقتها كما ويحرصون على عدم تلفها بسبب الآفات أو نتيجةً للفيضان(٣٩).

٥. جُباة الضرائب: وهم من صِغار جُباة الضرائب، يتم اختيارهم من قبل كاتب القرية؛ لأنَّ الحكومة البَطلمية لا تمتلك جُباة يمكنهم تغطية مناطق البلاد كافَّة، لذلك اعتمدت على تسخير عامَّة الشعب من المُتعلِّمين، مع التشديد عليهم لكي لا يستغلوا سلطتهم على الناس في استحصال أكثر من المقرر عليهم من مبالغ الضرائب(٤٠).

٦. عُمَّال الحصاد: حيث يتم تسخير عددٍ من الفلَّاحين مجاناً للعمل في مزارع الحكومة عند بدء موسم الحصاد وجني المحصول، علماً أنَّ مدَّة السخرة لا تزيد عن خمسة أيام في السنة للفلَّاح الواحد(٤١).

ومن المُلاحظ أنَّ أعمال السخرة قد وقعت على عاتق المصريين دون غيرهم من الجاليات الأخرى، بل إنَّ اليونانيين قد أُعفوا منها أصلاً، وفُرضت على الرجال البالغين دون النساء من سن (١٤) سنة لغاية الستين من العمر، واستُثني منها المرضى والمعوزين فضلاً عن الأطباء والكهنة والجنود والمُعلِّمين(٤١).

الهوامش:

(١) نصحي، إبراهيم، دراسات في تاريخ مصر في عهد البَطالمة، (القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٥٩م)، ص١٩٧؛ فرح، أبو اليُسر، تاريخ مصر في عصري البَطالمة والرومان، (القاهرة، عين للدراسات والبحوث، ٢٠٠٢م)، ص٨٨.

(٢) بلغ عدد ملوك البطالمة الذين حكموا مصر للمدَّة من (٣٢٣ ق.م.-٣٠ ق.م.) حوالي خمسة عشر ملكاً. يُنظر: بل، إيدرس، مصر من الإسكندر الأكبر حتَّى الفتح العربي، ترجمة: عبد اللطيف أحمد علي، (بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٧٣م)، ص٢٠٧؛ الشيخ، حسين، العصر الهلينيستي، (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٣م)، ص١٥٢.

(٣) كثيراً ما حدثت صراعات دموية بين الأخوة من أجل الاستحواذ على كرسي الحكم، وإنَّ حصول كليوباترا السابعة Cleopatra VII Philopator (٦٩-٣٠ق.م.) على الحكم، يُعد من الأمور النادرة في تولّي المرأة مكان أبيها أو زوجها للحكم في التاريخ البَطلمي. يُنظر: نصحي، مرجع سابق، ص٩٢.

(٤) الشيخ، مرجع سابق، ص٦٩ و ص١٢٠؛ السعدني، محمود إبراهيم، تاريخ مصر في عصري البَطالمة والرومان، (القاهرة، مكتبة الإنجلو المصرية، ٢٠٠٠م)، ص ص٣٢-٣٣.

(٥) الأنصاري، ناصر، المُجمل في تاريخ مصر، (القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٣م)، ص٦٧؛ العبادي، مصطفى،

العصر الهلينستي في مصر، (بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٨م)، ص١٢١.

(٦) علي، زكي، الإسكندرية في عهد البَطالمة والرومان، (القاهرة، مطبعة دار المستقبل، د.ت.)، ص٦؛ الشيخ، مرجع سابق، ص ص٧١-٧٢.

(٧) الشيخ، العصر الهللينستي، ص٨١،؛ فرح، أبو اليسر، الشرق الأدنى في العصرين الهلينستي والروماني، (القاهرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠٢م)، ص١٠٩، ص١١٦.

(٨) بِل، مرجع سابق، ص٥٨؛ العبادي، العصر الهلينستي، ص١٢٢؛ الشيخ، مرجع سابق، ص٧٢.

(٩) السعدني، مرجع سابق، ص٣٥؛ الأنصاري، مرجع سابق، ص٦٩.

(١٠) عرف المصريون القدماء المقياس، وهو عبارة عن حجرٍ صَلد – في أغلب الأحيان – مُقسَّم إلى أجزاء، يساوي كلَّ جزء منها الذراع تقريباً، ويُثبَّت إمَّا في وسط النهر على جزيرةٍ صغيرة، أو على حافة النهر، وذلك لمعرفة زيادة أو نقصان مياه النهر أثناء الفيضان، ويُذكر أنَّ أول من وضع المقياس هو نبي الله يوسف (u) في مدينة (منف). يُنظر: ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن (ت٢٥٧ه/٨٧١م)، فتوح مصر وأخبارها، (القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩١م)، ص١٦؛ الأقفهسي، شهاب الدين أحمد بن عماد (ت٨٠٨ه/١٤٠٤م)، كتاب أخبار نيل مصر، تحقيق: لبيبة إبراهيم ونعمات عباس، (القاهرة، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٦م)، ص٦٧.

(11) Jones, M., Egypt and Roman in legacy of Egypt, Oxford Press, 1977, p.82.

(١٢) أول من تولَّى وظيفة الحاكم العام، هو: هيبالوس Hippalos في عهد بطليموس الخامس Ptolemy V Epiphanes (٢٠٤-١٨١ق.م.). يُنظر:

Martin, les Epistrateges, Geneva: 1991, p.11.

(١٣) العبادي، العصر الهلينستي، ص١١٨؛ العبادي، مصطفى، الإمبراطورية الرومانية.. النظام الإمبراطوري ومصر الرومانية، (بيروت، دار النهضة العربية، د.ت.)، ص١٨٣.

(14) Thomas, J., The Theban administrative district in Roman Egypt, JEA, 1964, p.139.

(١٥) بل، مرجع سابق، ص٥٩؛ العبادي، الإمبراطورية الرومانية، ص١٨٥؛

Thomas, J., The epistrategos in Ptolemaic and Roman Egypt, London: 1975, p.127.

(16) Thomas, The Epistrategos, p.17.

(١٧) نصحي، مرجع سابق، ص ص٧٢-٧٣؛ فرح، تاريخ مصر، ص١٩٧.

(١٨) الشيخ، العصر الهلينستي، ص٨٢؛ العبادي، العصر الهلينستي، ص ص١٢٢-١٢٣.

(١٩) بل، مرجع سابق، ص١٥٦، ص١٧٦؛ العبادي، الإمبراطورية الرومانية، ص١٨٦.

(٢٠) علي، الإسكندرية، ص١٦.

(٢١) عطا، زبيدة محمد، إقليم المنيا في العصر البيزنطي في ضوء أوراق البردي، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢م)، ص٨١؛ العبادي، العصر الهلينستي، ص ص١٢٥-١٢٦.

(٢٢) agoranomos: كلمة يونانية مُشتقة من كلمة agora، التي تعني السوق. يُنظر:

Thomas, Theban adminis trativre, p.133.

(٢٣) العبادي، الإمبراطورية الرومانية، ص١٨٧؛

Rouillard, op. cit, p.4.

(٢٤) علي، الإسكندرية، ص ص٣٣- ٣٥؛ العريني، السيد الباز، مصر البيزنطية، (القاهرة، دار النهضة، ١٩٦١م)، ص٢٠٨.

(٢٥) حسين، محمود عواد، حركات المقاومة الوطنية في مصر البطلمية، (القاهرة، شركة فن الطباعة، ١٩٤٩م)، ص ص١٠-١٢؛

siculus, op. cit, vol xlx, p.85.

(٢٦) نقراطيس Naucratis: من أقدم المدن اليونانية بمصر، أُقيمت بالقرب من العاصمة القديمة (سايس) على الفرع الكانوبي للنيل، تبعد عن الإسكندرية بحوالي (٨٥) كم، كانت مركزاً تجارياً هاماً للبضائع التجارية المُتجهة لبلاد اليونان، زالت أهميتها تدريجياً بسبب ازدهار الإسكندرية. يُنظر: الشيخ، العصر الهلينستي، ص٢٠.

(٢٧) بطليموس الأول Ptolemy I Soter I (٣٦٧-٢٨٣ق.م.): أحد قادة الإسكندر الكبير، صار حاكماً على مصر عام ٣٢٣ ق.م.، لُقِّب بـ(سوتر) أي المُنقذ، كان له دوراً أساسياً في تأسيس دولة البَطالمة في مصر، ورفع من شأنها عسكرياً واقتصادياً، توفِّي عام ٢٨٣ ق.م. يُنظر: الموسوعة المصرية، مج١، ج٢، ص٥١٣.

(٢٨) بَطلمية: مدينة يونانية شيَّدها بطليموس الأول، تقع في قلب الصعيد عند مدينة (المنشأ) حالياً بمحافظة (سوهاج)، كانت مركزاً للحضارة الإغريقية في مصر العليا. يُنظر: المرجع نفسه، مج١، ج٢، ص٦١٦.

(٢٩) بريتونيوم: مدينة يونانية، من أهم مدن الشاطئ

الشمالي، غرب الإسكندرية، تحوي ميناء تجاري قديم، تعرضت لهجمات القبائل البدوية الليبية، فضعفت أهميتها مقابل ازدهار الإسكندرية، ينظر: فرح، الشرق الأدنى، ص١٠٥.

(٣٠) بِل، مرجع سابق، ص ص٥٠-٥٧؛ فرح، تاريخ مصر، ص ص٢٢١-٢٢٣؛ العبادي، العصر الهلينستي، ص١٢٦.

(٣١) كامل، مراد، حضارة مصر في العصر القبطي، (القاهرة، مطبعة دار العالم العربي، د.ت.)، ص ص٧٥-٧٧؛ عبد الحميد، رأفت، الدولة والكنيسة، (القاهرة، مكتبة سعيد رأفت، ١٩٨٠م)، ج٢، ص٩٣.

(٣٢) عطا، إقليم المنيا، ص٦٠؛ الشيخ، دراسات، ص٥٦؛ فرح، الشرق الأدنى، ص ص٣٠١-٣٠٣.

(٣٣) بِل، مرجع سابق، ص ص١٠٣–١٠٤؛ السعدني، تاريخ مصر، ص١٩٩؛

Ragnall, R., Egypt in late antiquity, Princeton university press, 1996, p.190.

(٣٤) السعدني، تاريخ مصر، ص١٧٥؛ فرح، الشرق الأدنى، ص٢٠٣.

(35) Lewis, N., The compulsory public service of Roman Egypt, papyrologica flornting, vol. XI, 1982, p.086.

(36) Ibid., p.88.

(٣٧) بِل، مرجع سابق، ص ص١٠٩-١١٠؛ السعدني، تاريخ مصر، ص ص٢٠٦-٢٠٧.

(٣٨) الشيخ، محمد محمد مرسي، تاريخ مصر البيزنطية، (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٩م)، ص١٠٠.

(٣٩) عطا، إقليم المنيا، ص٦٠؛ فرح، تاريخ مصر، ص٢٠١.

(٤٠) بِل، مرجع سابق، ص ص١٣-١٥؛ العريني، مرجع سابق، ص ص١٧٤–١٧٧.

(41) Wallace, Taxation in Roman Egypt, New York: 1937, p.293.

.....

Administrative organizations in Egypt during Ptolemaic dynasty (323-30 B.C.)

Prof. Dr. Husain Ahmad Salman
Hasanien Abd al-Razzaq Hassan
Mustansiriyah University / College of Education

Abstract:

An Egyptian administrator system raised through historical periods concurrent with the establishment of the old monarchy (pharaonic) that proceeds from its own cultural systems, but the situation has changed to a great extent because of the Greek domination (Ptolemaic) on Egypt starting from the entry of Alexander the Great to Egypt in 332 BC.IT puts the Greek systems in the administration and governance rather than ancient Egyptian regimes while keeping some national systems that do not conflict with the political, economic and religious aspirations of the Ptolemaic dynasty as regimes hereditary and regulations associated with dominance of ruling dynasty on government institutions to ensure control across the country and affirm grip on the national component beside to subjecting the public to their volition authoritarianism, as well as to deter any external forces covet control of Egypt and exploitative its resources.

اصبهبذات طبرستان

دراسة في أوضاعهم السياسية وعلاقتهم بالقوى الإسلامية

(٤٥–٣٩٠هـ/٦٦٥–١٠٠٠م)

أ.م.د. عباس خميس الزبيدي(*)

المقدمة:

شكَّلت سواحل بحر قزوين ومناطق جبال ألبرز Alborz الشاهقة في طبرستان Tabaristan ملاذ آمن لبعض الشعوب والإثنيات القديمة، إذ كانت تُعد منطقة مغلقة أمام التيارات الحضارية سواء كانت ساسانية أو إسلامية. ونتيجة لتأخر وصول الإسلام إلى هذهِ المنطقة، تمكَّنت بعض السُّلالات المحلية الصغيرة التحكم فيها حتَّى أواخر العصور الإسلامية متخذةً ألقاب ملكية ساسانية، حيث كان التقليد الساساني يقضي بتولية بعض أفراد الأسرة الساسانية الحكم على بعض الولايات الثغرية كمراسٍ لهم على تولِّي الحكم مستقبلاً، خاصةً وأنَّ التقسيم الإداري الساساني قسَّم إيران إلى أربع مناطق رئيسة يُشرف عليها اصبهبذ (قائد عسكري) يتمتَّع بصلاحياتٍ واسعة عادةً يكون من أهل البيوتات الذين يحق لهم لبس التاج.

نجح اصبهبذات هذهِ الأُسر مستغلين الفراغ السياسي الناتج عن سقوط الدولة الساسانية، وتعثر الفتوحات الإسلامية لطبرستان نتيجةً لصعوبة مسالكها، ووعورة طُرقها في تثبيت حكم أسرهم على تلك المناطق التي كانت يحكمونها من قبل محتفظين بالمراسيم والألقاب الساسانية القديمة، مُستمدين الشرعية من ادعاء انتسابهم إلى بعض الشخصيات الأسطورية الفارسية، حيث زعم مؤرخو هذهِ السُّلالات بأنَّهم أحفاد الأمراء الساسانيين.

حكم الاصبهبذات من آل دابويه وآل قارن وآل باوند أجزاء من طبرستان (مازندران) - شمال إيران – على التوالي، بين الاستقلال التام تارة، والخضوع للقوى الإسلامية تارةً أخرى، انتهى حكم اصبهبذية آل دابويه سنة ١٤٤هـ/٧٦٢م، حين تمكَّن العباسيون من إخضاع طبرستان واستخدامهم المسالح (الثكنات العسكرية) في الإحكام عليه، ومن ثمَّ

(*) جامعة القادسية / كلية التربية.

ظهر اصبهبذات آل قارن وآل باوند متزامنين في حكم جبال طبرستان – جبال شيرويه وجبال قارن – مدَّعين أحقيتهم في وراثة آل دابويه، فأخذوا يتنافسون على السلطة والنفوذ حتَّى انتهى الأمر بسقوط اصبهبذية آل قارن بثورة المازيار بن قارن ٢٢٤هـ/٨٣٩م وسقوطه، ففُدِّر لاصبهبذية آل باوند أنْ تكون الأطول عمراً بين تلك الاصبهبذات، لكن اعتناق أحد اصبهبذاتها الإسلام جعل تلك السلالة تدور في فلك القوى الإسلامية في الطبرستان.

بدأ التاريخ الموثَّق لاصبهبذات تلك الأُسر متزامناً مع الفتح العباسي لمناطق طبرستان في النصف الأول من القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي، وما سبق من تاريخ هذهِ الأسرة ظلَّ مجهولاً ما عدا ما تناقلته بعض الروايات الشفهية، أو ما تناثر في بطون الكتب، لولا اكتشاف المسكوكات الطبرستانية التي أماطت اللثام عن تاريخ اصبهبذات تلك الأُسر.

ولفهم حيثيات الموضوع آثرنا أنْ يكون عنوان البحث "اصبهبذات طبرستان: دراسة في أوضاعهم السياسية وعلاقتهم بالقوى الإسلامية (٤٥-٣٩٠هـ/٦٦٥- ١٠٠٠م)"، وقد قُسِّم البحث إلى أربعة مباحث:

المبحث الأول: تنامي الشعور القومي الفارسي وبروز الاصبهبذات في طبرستان.

المبحث الثاني: اصبهبذات آل دابويه وحكم طبرستان.

المبحث الثالث: نهاية آل دابويه وتظاهر نفوذ بقية الاصبهبذات.

المبحث الرابع: اصبهبذات آل باوند وصراع القوى الإسلامية على طبرستان.

ونأمل أنْ يحقق هذا البحث الفائدة المرجوة منه لخدمة الباحث العربي، ويفتح مجال أوسع أمام الدراسات التخصصية عن أهل البيوتات واصبهبذاتها في طبرستان.

تنامي الشعور القومي الفارسي وبروز الاصبهبذات في الطبرستان:

لم يكن سقوط الدولة الساسانية The Sasanian Empire نهاية المطاف لأبناء الأُسر النبيلة والدهَّاقين في إيران، إذ سرعان ما نظَّموا أنفسهم في ظلِّ الحكم الجديد"... إنَّ كثير من الدهَّاقين الإيرانيين في فارس قد عقدوا اتفاقيات استسلام مع العرب الفاتحين؛ فحافظوا بذلك على أراضيهم وقِلاعهم وامتيازاتهم الإقطاعية..." [١]. إلَّا أنَّ سياسة بعض الولاة الأمويين التعسفية تجاه الشعوب الإسلامية المشرقية أدى إلى نفور تلك الشعوب من الحكم الأموي، فخلق فجوةً عميقة بينهم وبين النظام الحاكم، تسبَّب في قيام حركاتٍ وثوراتٍ قام بعضها في لباس الدين، والبعض الآخر رفع شعار القومية الفارسية، وهذا ما أدى إلى أنْ لا يكون نطاق انتشار الإسلام في إيران واحداً ومُتزامناً في كلِّ مكان[٢].

احتفظت القومية الفارسية بهويتها التاريخية ومقومات بقائها بعد سقوط دولتهم – الدولة الساسانية -، إذ سرعان ما استعادوا مظاهر الانبعاث القومي ووجوده، حين أشرك العباسيون الارستقراطية الفارسية في الحكم[٣]. إلَّا أنَّ طموحهم ورغبة بعضهم في إرجاع سلطان بلاد فارس ومجدها أدى بالعباسيين إلى التنكيل بزعماء الفرس ووزرائهم، بعدما أدركوا خطر طموحهم على الخلافة العباسية، فأدى إلى

سوء العلاقة بين العباسيين وبين الأرستقراطية الفارسية، فأخذت تُناصر الحركات الدينيَّة الفارسية اللاإسلامية التي أضحت رمز الفرس في التخلص من الحكم العباسي خاصة، والحكم العربي الإسلامي عامة[٤].

ظهرت في شمال بلاد فارس ممالك وإمارات عاشت على هامش الخلافة العباسية وخضعت اسمياً لها، بينما استمر ملوكها بالاحتفاظ بالألقاب الساسانية مُستمدين قوتهم من تبجيل الفرس لهم - باعتبارهم من نسل الأسرة الساسانية –، ومما ذكره ابن حوقل في هذا الصدد: "وبفارس سُنَّة جميلة وعادة فيما بينهم وفضيلة من تفضيل أهل البيوتات القديمة وإكرام أهل النِعَم الأزلية..."[٥]. بينما ذكر البيروني نص آخر عن عراقة تلك البيوتات وارتباطها بملوك الأكاسرة "... فأمَّا الأصل الآخر فملوك الجبال الملقبون باصفهبذية طبرستان والفرجوارجر شاهية، وليس يُنكر اعتزاز من كان منهم من أهل بيت الملك إلى ما يجمعهم والأكاسرة في شعبٍ واحد..."[٦].

أتاحت طبيعة شمال بلاد فارس عامة وبلاد طبرستان خاصة وحصانة بلادهم فرصة الاحتفاظ بمعالم الحضارة الساسانية وتعاليم الديانة الزرادشتية Zoroastrianism، فنستشهد هنا بما نقله ابن الفقيه بهذا الصدد: "... وكانت طبرستان في الحصانة والمَنَعة على ما هي عليه، وكانت ملوك فارس تولّيها رجلاً يُسمُّونه الاصبهبذ، فلم يزالوا على ذلك حتَّى جاء الإسلام وافتتحت الممالك المتصلة بالطبرستان، فكان صاحب طبرستان يُصالح على الشيء اليسير فيُقبل منه لصعوبة المسالك إليها وخشونته..". وقد أكَّد اليعقوبي ذلك بقولهِ: "وطبرستان بلدٌ مُنفرد له مملكة جليلة ولم يزل ملكه يُسمَّى: الاصبهبذ..."[٧]. بينما ركَّز ياقوت الحموي على مسألة توارث منصب الاصبهبذ، بقولهِ: "... وكانت بلاد الطبرستان في الحصانةِ والمَنَعة على ما هو مشهورٌ أمرها، وكانت ملوك الفرس يولونها رجلاً يُسمُّونه الاصبهبذ، فإذا عقدوا له عليها لم يعزلوه عنها حتَّى يموت، فإذا مات أقاموا مكانه ولده إنْ كان له ولد، وإلَّا وجَّهوا باصبهبذ آخر..."[٨]. وتمَّ سك النقود ذات النقوش الفهلوية واتخذ أمراؤها الألقاب الساسانية رغم خضوعهم الاسمي للسيادة العربية الإسلامية[٩].

ربطت تلك الأسر في الواقع نسب أسلافها - التي استمدت التسمية منهم - بالشرعية الساسانية من خلال ادعائها بالأصول الملكية الساسانية، سواء عن طريق الأمراء أو الأُسر الساسانية السَّبع التي يحق لها لبس التاج[١٠]، ومن أبرز تلك الأُسر التي ظهرت في المناطق الجبلية من طبرستان كما مبيَّن في الجدول رقم (١)[١١].

غلب الجانب الميثولوجي (الأسطوري) Mythology إلى حدٍّ ما على أصل مؤسِّسيي تلك الأسر، بدليل أنَّ كل أسرة نسبت نفسها إلى بطل ساساني شبه أسطوري ينتمي إلى البيت الحاكم، فآل دابويه مثلاً نسبوا أنفسهم إلى جيل جيلان - كاوباره – حفيد جامساب المتمرد على حكم قباذ، والذي هزم الأتراك. ترك ولدين هما دابويه وبادوسبان[١٢]. بينما أُرجع نسب آل باوند إلى كيوس بن قباذ الأمير الساساني شبه الأسطوري الذي استطاع هزيمة الأتراك والسيطرة على طبرستان، فيذكر ابن اسفنديار روايةً مفادها: "وحينما جلس قباذ على العرش أغار الأتراك على خراسان وأطراف طبرستان،

فتشـاور قباذ مع الموابذة وبعد المشـورة أقروا بأنَّه يجب على الملك أنْ يُرسل أعظم أبنائهِ الذي يُسمَّى كيوس إلى هناك؛ لأنَّ طالعه موافق طالع تلـك الولاية، وتمضي القصة فـي طريقها...". إلَّا أنَّ خلافـه مـع أخيـه – آنو شـروان - على العرش ومقتله كان السبب أنْ يكون لحفيده (باو بن شـابور) ما كان له من القوة التي مكَّنته من انتخاب أهل طبرسـتان له لصدِّ عاديات التُّرك وهجمات العرب المسـلمين، وجعلوه اصبهبذاً على طبرستان[١٣]، فيذكر منجم باشي: "فتجمع إليه أهل طبرستان واختاروه ملكاً على أنفسهم، فبقي مُلك طبرسـتان فيه وفي أولادهِ مدَّة مديدة وقـرون عديـدة..."[١٤]. بينمـا نسـب آل قارن أنفسهم إلى سوخرا بن قارن - الوزير الساساني الشـهير - الذي هزم الأتـراك، وكان له الفضل في تنصيب قباذ على العرش[١٥].

إنَّ المُتتبِّع لروايات ابن اسفنديار عن أصل هذهِ الأُسر كُلِّها يرى أنَّها تجتمع حول شخصية شبه أسـطورية مخالفة لحكم الملك قباذ، ويبدو أنَّ اختيار قباذ جاء نتيجةً لضعف شـخصية هذا الملـك واعتناقـهِ للديانة المزدكيـة Mazdak المُخالفـة للديانـة الرسـمية للدولة الساسـانية، إضافةً إلى ذلك شَـهِد عصره مهاجمة الهياطلة للأقسـام الشـرقية مـن إيـران، فصيغـت هذهِ الروايات فظهر فيها أسـلاف تلك الأُسـر بدور المخالف لقباذ والمنتصر أو الذائد عن طبرستان ضدَّ هجمات الأتراك.

يتَّضـح لنا من هـذا الانتسـاب أنَّ المُدَّعين يبتغون منه الحصـول على المكانة الاجتماعية والشـرعية السياسـية؛ لأننـا نلاحظ إسـراف مـن أرَّخ لهم علـى إبرازهِ والتأكيـد عليه، لأنَّ المجتمع الطبرسـتاني لا زال مجتمعاً زرادشتياً يعتقد بقدسية العائلة الحاكمة لأجل شرعنة حكم الاصبهبذات – أهل البيوتات - في تلك المناطق، لأنَّ التقليد الإيراني القديم غير المكتوب يفرض أنْ يكـون الحكـم وراثيـاً، ولا يحـق لأحد من الطبقـات الاجتماعيـة الأخرى الحكـم، إلَّا أنْ يكون من الأُسر التي يحق لها لبس التاج حسب الاعتقاد الساسـاني، بغية ترسـيخ نظرية الحق الإلهي في السلطة للأسـرة الساسانية، "... ولا يجوز لمخلـوقٍ قط ليس من أهل بيتنا أنْ يدَّعي مُلكاً..."[١٦].

شابَ الغموض تاريخ تلك الدول في تسلسل تواريـخ بعـض حكَّامهـا، والأحداث السياسـة المُعاصرة لهم، وذلك لأنَّها نشـأت متزامنةً مع الفتوحـات العربيـة لإيران، وفي الوقت نفسـهِ نشـأت في منطقـةٍ مغلقـة حضاريـاً، فجاءت أخبارهـا غير واضحة أو متناثـرة، إذ لم تُفرِّق المصـادر التاريخية ما بيـن اصبهبذاتها وبقية الأُسر الأخرى في طبرستان، فظهر اصبهبذات أهل تلك البيوتات ما بين متمرد وخاضع للخلافة العباسـية، وما بيـن مؤيد ومناصـر للخارجين على سـلطتها من زعماء الأُسـر الأخرى ومن زعماء الحركات الدينيَّة الفارسـية – خُرَّمية أو زرادشـتية -؛ لذلك لم تكن مَعَالم تلك الإمارات واضحـة حتَّى منتصف القـرن الثاني الهجري حين تمكَّن العباسـيون من إخضاع طبرسـتان لنفوذهم[١٧].

اصبهبذات آل دابويه وحكم طبرستان:

أول المتنفِّذيـن على طبرسـتان بعد سـقوط الدولة الساسانية من الاصبهبذات هم آل دابويه، إذ تزامن قيام دولتهم مع بداية الفتوحات العربية الإسـلامية في إيران، وقد واجه الاصبهبذ جيل

بـن جيـلان شـاه (١٩-٤٠هـ/٦٤٠-٦٦١م) مشكلة تسارع سقوط المدن الإيرانية بيدِ العرب المسـلمين؛ لذا أسـرع في طلب الصُّلح منهم في عام ٢٢هـ/٦٤٣م على ما ذكره الطبري، من أنَّ الاصبهبذ راسـل سـويد بن مقرن طالباً الصُّلح، فكتـب له بذلـك كتاباً: "هذا كتاب من سـويد بن مقرن للفرخان اصبهبذ خراسان على طبرستان وجيل جيلان..."[١٨]. وأخطأ المُستشرق الألماني ولفريـد ماديلونـغ Wilfred Madelung حينما أنكر ذلك الصُّلح[١٩]، ولربما بسـبب عدم التمييز بين أول حاكم لطبرسـتان من آل دابويه وهـو الفرخان جيل جيلان وبيـن فرخان الكبير (٩٣-١١٠هـ/٧١٢-٧٢٩م)، أو ربمـا كان فرخان وهو لقب لحكَّام طبرستان قبل أنْ يتحول من لقبٍ ملكي إلى اسـم علم لحكَّام هذهِ الأسـرة التـي حكمـت قرابة القرن من الزمـان، كما هو مبيَّن في الجدول رقم(٢)[٢٠].

علـى أيِّ حال اسـتمر الفرخـان جيل جيل كاوبارا وابنه دابويه - الذي اسـتمدت الأسـرة التسمية منه - في الإقامة في جيلان، ولكن حفيده فرخان بن دابويه انتقل إلى طبرستان لتحصين البلاد ضدَّ الغزوات التركية من الشـرق والديلم من الغرب[٢١].

أعطى الصُّلح بين المسلمين ودابويه فسحةً من الزمن لأسرة دابويه في إخضاعها الطبرستان لسـلطتها حتَّى عام ٣٠هـ/٦٥٠-٦٥١م، حينما غزا سعيد بن العاص (٣-٥٩هـ/٦٢٤-٦٧٩م) الطبرستان حتَّى وصل إلى طميشه[٢٢]، غير أنَّ تلك الحملـة لم تصطدم بالاصبهبـذ دابويه، إلَّا أنَّ هذا التوغل شـجَّع بقية ولاة وأمراء المشرق الذين أعقبوه في مهاجمة طبرستان، ووصولهم إلى مناطق نائية في الطبرسـتان، لكن لم يُكتب لهـا النجاح كحملة مصقلة بن هبيرة (توفِّي نحو ٥٠هـ/٦٧٠م) عام ٥٠هـ/٦٧٠م، وحملة مُحمَّد بـن الأشـعث الكنـدي (ت٦٧هـ/٦٨٦م) عام ٥٤هـ/٦٧٣م[٢٣].

أثَّـرت أوضـاع الدولة العربية الإسـلامية في النصـف الثاني من القـرن الأول الهجري / السـابع الميـلادي علـى فتوحات المسـلمين في طبرسـتان، حيث أدى انشـغال المسـلمين بخلافاتهـم الداخليـة إلى إطالة عمر أسـرة آل دابويه في حكم طبرسـتان، فاسـتمر الاصبهبذ دابويـه بـن جيل جيـلان في الحكـم حتَّى عام ٥٦هـ/٦٧٤م الذي يجعل منه منجم باشـي أول حكَّامهـم "... أولهم دابويه بن جيـل، قام مقام أبيـه فـي الولاية والحكم ولكن أسـاء السـيرة وظَلَـم وعسـف فاضطـرب ملكـه، ولـم يزل على تلك الحال حتَّى مات سـنة ست وخمسين للهجـرة..."[٢٤]. ثـمَّ خلفـه أخوه خورشـيد بن جيل جيلان (٥٦-٧٣هـ/٦٧٤-٦٩٢م)، والذي ورد في المصادر الإسـلامية التاريخية باسـم ذو المناقـب فرخان الكبير بـن دابويه، إلَّا أنَّ المسكوكات المضروبة في السنين الأخيرة من إمارتهِ (٨٦-٩١هـ/٧٠٥-٧١٠م) أكَّدت غير ذلك[٢٥].

وسَّـع الفرخان خورشيد الأول نفوذه فشمل نيسـابور وجرجان وحصل علـى لقب اصبهبذ خراسـان، ثمَّ قـام بإنشـاء عددٍ مـن المدن في طبرستان كمدينة (سارية) ومدينة (واصفهبذان) التي كانت مستقر الاصبهبذ الجبلية، بينما بقيت مدينـة آمل عاصمـة الإقليـم[٢٦]. وعلى الرغم مـن احتفاظ فرخان وخلفائه بالسـيادة الإسـمية علـى جيلان وبـلاد الديلم، إلَّا أنَّ تلـك الأقاليم كانت مسـتقلة فعلياً في ظلِّ الرؤسـاء والملوك

المحليين، بينما حكمت جبال طبرستان التي تستمد التسمية من اصبهبذات الأُسر الحاكمة لها[٢٧]، بشكلٍ فعَّال من قبل اثنين من البيوتات، آل باوند وآل قارن إذ أقرا بسيادة آل دابويه عليهم[٢٨].

تزامن حكم الفرخان خورشيد الأول مع استقرار الدولة العربية الإسلامية زمن الخلافة الأموية واستئنافها عملية الفتوح مرةً أخرى في زمن الخليفة عبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦هـ/٦٨٤-٧٠٥م)[٢٩]، إلَّا أنَّ نصيب طبرستان من تلك الفتوح كان ضئيلاً جداً مقارنةً بفتوح ما وراء النهر والهند، حيث لم تذكر مصادر الفتوح إلَّا حملةً واحدة لم يُكتب لها النجاح، أرسلها الحجَّاج بن يوسف الثقفي (٤٠-٩٥هـ/٦٦٠-٧١٤م) قوامها ألف فارس بقيادة سفيان بن العالية الخثعمي[٣٠].

بيد أنَّ إيواء الاصبهبذ خورشيد بن جيل (٥٦-٩٣هـ/٦٧٤-٧١٢م) لقطري بن الفجاءة (ت٧٨هـ/٦٩٧م) - أحد قادة الخوارج - أعاد أنظار الحجَّاج إلى طبرستان، إذ أرسل حملةً عسكرية بقيادة سفيان بن البرد الكلبي لتتبع الخوارج الأزارقة الذين وجدوا لهم ملاذاً آمناً عند الاصبهبذ الذي أدرك خطورة إيوائهم، فأخذ يُساوم في الحصول على مكاسب من الحجَّاج في حال تخلصهِ منهم[٣١]، ورواية بن اسفنديار التي تقول: "فلمَّا وصل سفيان إلى الرَّي كان الاصبهبذ فرخان قاد جيشه إلى دنباوند لبث مترقباً، وبعث برسولٍ قال لو وقفت بجانبك في حرب قطري فيما تعاونني ؟ فأجاب: بكلِّ ما تريد، فقال: ما أريده أنْ لا تتعرض لولايتي، ومضى الاتفاق على هذا بينهم..."[٣٢]. نؤكد ذلك مع أنَّ ابن اسفنديار أخطأ في روايتهِ حينما جعل الحدث للاصبهبذ فرخان الكبير الذي حكم (٩٣-١١٠هـ/٧١٢-٧٢٩م)، بينما حركة قطري كانت سنة ٧٧هـ/٦٩٧م، لذا فإنَّ الاصبهبذ صاحب الحدث هو خورشيد بن جيل جيلان (٥٦-٩٣هـ/٦٧٤-٧١٢م).

ولعلَّ هذا يُفسِّر إحجام قتيبة بن مسلم (٤٩-٩٦هـ/٦٦٩-٧١٥م) عن مهاجمة طبرستان طيلة مدَّة ولايته على خراسان في زمن الحجَّاج، وفي الوقت نفسهِ بقي اصبهبذ الطبرستان مسالماً ومتعاوناً مع عامل الحجَّاج على خراسان، فحين لجأ إليه عمر بن أبي الصلت – أحد المتمردين على الحجَّاج - عام ٨٣هـ/٧٠٢م قتله وبعث برأسهِ وأبيه ابن أبي الصلت أسيراً إلى الحجَّاج[٣٣].

تزامن اعتلاء الاصبهبذ فرخان بوزرك (الكبير) السلطة في الطبرستان مع تولِّي سليمان بن عبد الملك الخلافة (٩٦-٩٩هـ/٧١٤-٧١٧م) وإسناد حكم خراسان إلى يزيد بن المُهلَّب (٥٣-١٠٢هـ/٦٧٣-٧٢٠م) عام ٩٨هـ/٧١٦م، الذي سبق له أنْ عاب على قتيبة بن مسلم – والي خراسان السابق - إهماله أمر الطبرستان والانشغال بفتوح ما وراء النهر، وعلى حدِّ قول ابن اسفنديار: "وكلَّما كان قتيبة يبعث برسالة نصر من التركستان كان يرد عليها برسالة طعنٍ عليه، وأنَّ بشائر فتحك التي تأتي من هناك لا يطمئن إليها أمير المؤمنين، فلماذا لا تقوم بفتح طبرستان التي هي روضةٌ بين بلاد الإسلام..."[٣٤].

شَرَع يزيد بن المُهلَّب في مهاجمة الطبرستان عام ٩٨هـ/٧١٦م، إلَّا أنَّ وعورة طرقها ومسالكها الجبلية واستنجاد الاصبهبذ بالديلم – العمق الجغرافي لطبرستان - حال

دون فتحها، مما اضطر يزيد بن المُهلَّب إلى قبول الصُلح الذي اقترحه حيَّان النبطي - أحد الموالي الديالمة - والذي كان مع جيش المسلمين بعدما نجح في إقناع الاصبهبذ فرخان الكبير بضرورة عقد الصُلح مع المسلمين بغية الحفاظ على بلادهِ ونفوذهِ، ولذا بقيت طبرستان على هذا الحال – بين التمرد والخضوع - على حدِّ قول البلاذري: "ولم يزل أهل الطبرستان يؤدون الصُلح مرة ويمتنعون من أدائهِ مرةً أخرى، فيحاربون ويحاربون ويسالمون..." حتَّى أواخر العصر الأموي[٣٥].

تفتقر المصادر التاريخية إلى ذكر الأحداث السياسة في الطبرستان خلال زمن حكم الاصبهبذات من آل دابويه فروخان الكبير (٩٣-١١٠هـ/٧١٢-٧٢٩م) وداد مهرمز (١١٠-١٢٣هـ/٧١٢-٧٤١م) ووصيه على ابنهِ الاصبهبذ فرخان الصغير (١٢٣-١٣١هـ/٧٤١-٧٤٩م)، فيما عدا النقود التي ضُربت في عهدهم، وهي تحمل ألقابهم وسنيين حكمهم حسب التقويم اليزدجري على الطراز الساساني، والتي عرَّفت بمُدد حكمهم[٣٦].

نهاية آل دابويه وتظاهر نفوذ بقية الاصبهبذات:

تزامن وصول آخر اصبهبذات آل دابويه خورشيد بن داد مهرمز (١٣١-١٤٣هـ/٧٤٩-٧٦١م) سن البلوغ واستلام الحكم من عمِّهِ فرخان الصغير عام ١٣١هـ/٧٥١م مع قيام الثورة العباسية التي أطاحت بالحكم الأموي، إذ أسرع الاصبهبذ خورشيد بقبول طاعة الخلافة العباسية، "... ولما جبى قحطبة جرجان وقسَّمه في أصحابهِ، بعث خالد بن برمك إلى اصبهبذ طبرستان يدعوه إلى الطاعة، فأجابه إلى ذلك وضمن أنْ يحمل صلحه، فكتب بذلك إلى أبي مُسلم وكان ذلك أول ما حرَّك أمر خالد..."[٣٧]، وهذهِ الرواية تتفق مع رواية البلاذري بالمضمون من أنَّ الاصبهبذ أقرَّ بالطاعة زمن أبي العباس السفَّاح (١٣٢-١٣٦هـ/٧٤٩-٧٥٣م)، "غدروا ونقضوا حتَّى إذا استخلف أبو العباس أمير المؤمنين وجَّه إليهم عامله فصالحوه"[٣٨].

إلَّا أنَّ العلاقة بين الاصبهبذ خورشيد والخلافة العباسية في زمن الخليفة أبي جعفر المنصور (١٣٦-١٥٨هـ/٧٥٣-٧٧٤م) لم تستمر على وتيرةٍ واحدة، فعلى أثر مقتل أبي مُسلم الخراساني سنة ١٣٧هـ/٧٥٤م على يدِ الخليفة أبي جعفر المنصور اتُّخذ رمزاً وذريعة لمُناهضة الدولة العباسية نظراً لشعبيته في خراسان، فأولى الحركات الفارسية المُنادية بالثأر لأبي مُسلم كانت حركة سمباذ[٣٩]، فيذكر صاحب كتاب العيون والحدائق، قائلاً: "وخرج بخراسان رجلٌ يُعرف بسنباذ، ثمَّ يُسمَّى بفيروز، اصبهبذ يطلب بدم أبي مسلم، وكان هذا الرجل مجوسياً وأظهر غضباً لقتل أبي مسلم وطلب ثأره"، الذي فرَّ لاجئاً إلى الاصبهبذ خورشيد بأموال وخزائن أبي مُسلم، فكان إصرار الخليفة أبي جعفر على استرداد أموال وخزائن أبي مُسلم وإنكار الاصبهبذ خورشيد الأمر ومن ثمَّ رفضه تسليمها إلى إعلان الاصبهبذ التمرد وإظهار العصيان على الدولة العباسية، مما اضطر قائد الجيش العباسي المهدي إلى مراسلة أبيه – أبي جعفر المنصور - لتدارك الموقف بإرسال إقرار سلطة الاصبهبذ على الجبال[٤٠]. يبدو أنَّ الخلافة العباسية أرادت بهذا الأمر التفرغ للخارجين على سلطتها من الولاة والقادة، وبعد الانتهاء منهم التفرغ لأمر طبرستان.

ثمَّ قرر الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور إنهاء أسرة آل دابويه وإخضاع الطبرستان بكاملها - سهولها وجبالها -، خاصةً وأنَّه سبق وأنْ أبدى تخوفه من ما وراء جبال طبرستان حسب رواية أبي حمزة الأصفهاني، ومفادها: "أنَّ معاذ بن أسلم حدَّثه لمَّا سار المنصور إلى نيسابور عند انصرافهِ من أبي مُسلم صاحب الدولة بمرو، ولمَّا أنفذه إليها أخوه أبو العباس السفَّاح لأخذ البيعة عليه وعلى من معه وبلغ موضعاً فيما بين اجرين وسمنان، التفت إلى الجبال التي بين قومس وطبرستان فقطب وجهه وبقي واجماً، فقلتُ له: ما دهاك أيها الأمير ؟ قال: ما يشتغل القلب، فقلت: إنَّه لا يزال أمر بني العباس علينا يسوسون ولا يُساسون إلى أنْ ينشأ وراء هذهِ الجبال دولة عربية أعوانها والقائمون بها عجم"[٤١]. إضافةً إلى طمع الخليفة العباسي بوفرة خيراتها كما جاء في رواية ابن اسفنديار: "وأرسل إلى الخليفة خراج طبرستان على نحو ما كان في عهد الأكاسرة، وهو مبلغ ثلاثمائة ألف درهم وكان يُعادل كل درهم أربعة من الفضَّة البيضاء، وفرشاً حريرياً أخضر من بساط ومشايا تبلغ ثلاثمائة لفَّة، وثلاثمائة قطعة أثواب ملونة وبديعة، وثلاثمائة قطعة من البسط، والاكملة الرويانية واللغورية، وعشرة أحمال من الزعفران والتي لا مثيل لها في الدنيا بأسرها، وعشرة أحمال من الرمَّان الأحمر، وعشرة أحمال من الأسماك المُملَّحة، ووضعوا كلَّ تلك الأحمال على ظهر أربعين بغلاً وجعلوا على رأسِ كلِّ بغل غُلاماً تركياً أُجلست فوق ظهرهِ جارية، فلمَّا وجد الخليفة خراج طبرستان طمع في الولاية"[٤٢].

مهما كانت الأسباب فإنَّ أمر فتح طبرستان أصبح أمراً مُلحِّاً للخليفة العباسي، إذ كانت طاعة الاصبهبذ تعتمد على أوضاع خراسان عامة والخلافة العباسية خاصة، حسب رواية ابن الفقيه: "كان صاحب طبرستان إذا أحسَّ من عامل خراسان في وقتهِ بضعف لم يُعطهِ الطاعة"[٤٣]، فاستغل الاصبهبذ خورشيد انشغال الخلافة العباسية بتمرد عبد الجبار الأزدي في خراسان سنة ١٤٠هـ/٧٥٧م، فأعلن العصيان وقام بقتل المسلمين في بلادهِ[٤٤].

وما أنْ انتهى أبو جعفر من أمر عبد الجبار الأزدي حتَّى أرسل حملةً عسكرية نحو الطبرستان بقيادة خازم بن خُزيمة ورَوح بن حاتم، والذين فشلوا في بادئ الأمر في اقتحام الحصن الذي تحصَّن بهِ الاصبهبذ خورشيد، إلَّا بعد أنْ قام أبو الخصيب مرزوق مولى أبي جعفر بالاحتيال على الاصبهبذ ونجح في فتح باب الحصن، كما نقل البلاذري ذلك: "فوجَّه إليهم خازم بن خُزيمة التميمي ورَوح بن حاتم المُهلَّبي، ومعهما مرزوق أبو الخصيب مولاه الذي نُسب إليه قصر الخصيب بالكوفة، فسألهما مرزوق حين طال عليهما الأمر وصعب، أنْ يضرباه ويحلقا شعر رأسهِ ولحيتهِ ففعلا، فخلص إلى الاصبهبذ فقال له إنَّ هذين الرجلين استغشَّاني وفعلا بي ما ترى وقد هربت إليك فإنْ قبلت انقطاعي وأنزلتني المنزلة التي استحقها منك، دلَلتُك على عورات العرب وكنت يداً معك عليهم، فكساهُ وأعطاه وأظهر الثقة بهِ والمُشاورة له، فكان يُريه أنَّه ناصح وعليه مُشفق، فلمَّا اطَّلع على أمورهِ وعورتهِ كتب إلى خازم ورَوح بما احتاجا معرفته من ذلك، واحتال للباب حتَّى فتحه فدخل المسلمون المدينة وفتحوها وساروا في البلاد فدوخوها"[٤٥]، فهرب الاصبهبذ خورشيد باتجاه بلاد الديلم - العمق الجغرافي لطبرستان -

طالباً المساعدة والنجدة، بيد أنَّ وصول الأخبار بوقوع أهل بيتهِ أُسارى بيد الجيش العباسي جعله يُقدم على الانتحار، وبموتهِ آلت أسرة آل دابويه إلى الزوال في عام ١٤٤هـ/٧٦١م[٤٦].

لقد أدَّى زوال أسرة آل دابويه إلى فسح المجال لبقية أُسر أهل البيوتات مثل الأسرة الباوندية وأسرة آل قارن للظهور على مسرح الأحداث في طبرستان مرةً أخرى، بعد أنْ كانتا خاضعتين لنفوذ اصبهبذات آل دابويه، حيث ادعى كِلا البيتين أحقيتهما بوراثة أملاك آل دابويه واتخاذهم الألقاب الساسانية، حيث تلقبوا بالاصبهبذ وملوك الطبرستان[٤٧]، بينما اتخذت الخلافة العباسية أسلوباً جديد في إخضاع طبرستان بالاعتماد على المسالح العسكرية، والتي انتشرت في مختلف أجزاء طبرستان، كما هو مبيَّن في الجدول رقم (٣)[٤٨].

كان وجود الخلافة في سهول الطبرستان قوياً ما خلا المرتفعات، فبالرغم من وجود هذهِ المسالح إلَّا أنَّها لم تكن رادعاً لتمرد اصبهبذات أهل البيوتات من آل باوند وآل قارن، التي ظهرت بعد سقوط أسرة آل دابويه في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي، حين اتفقت مصالح اصبهبذات آل باوند وآل قارن في معارضتها لانتشار الإسلام في تلك المرتفعات، مستغلين تذمر الأهالي من سياسة بعض الولاة العباسيين[٤٩]، إلى حدٍّ أنَّها حضرت مراسم دفن المسلمين هناك، بدليل رواية ابن اسفنديار: "ولم يكن للمسلمين إذا حلَّ بهم الأجل أنْ يُدفنوا في أرض ولايتهم..."[٥٠]، وقيامهم بقتل جُباة الضرائب المسلمين وتدمير القرى الإسلامية التي بُنيت في أعالي الجبال من قبل الولاة العباسيين، خاصةً في زمن الوالي خالد بن برمك (١٥١-١٥٥هـ/٧٦٨-٧٧٢م)، وقادوا تمرداً ضدَّ وجود المسلمين في جبال طبرستان[٥١].

الأمر الذي أدى إلى قيام الخلافة العباسية بإرسال عددٍ من الحملات العسكرية، كان أكبرها في عهد الخليفة المهدي (١٥٨-١٦٩هـ/٧٧٥-٧٨٥م)، فيذكر الطبري: "فمن ذلك ما كان من توجيه المهدي ابنه موسى في جمعٍ كثيف من الجُند وجهاز لم يُجهَّز - فيما ذكر - أحد بمثلهِ إلى جرجان لحرب ونداد هرمز وشروين صاحبي طبرستان"، رغم أنَّ هذهِ الحملة نجحت في إخضاعهم إلَّا أنَّها في الوقت نفسهِ فشلت في ردع اصبهبذات طبرستان من آل باوند وآل قارن، فبقيت حالة التمرد حتَّى زمن الخليفة هارون الرشيد (١٧٠-١٩٣هـ/٧٨٦-٨٠٩م)، حين وصل عام ١٨٩هـ/٨٠٥م إلى الرَّي وأرسل إلى جبال طبرستان ليستبين طاعة الاصبهبذ شروين بن سهراب (ت بعد ١٨٩هـ/٨٠٥م) من آل باوند والاصبهبذ ونداد هرمز (١٤٨-٢٠٠هـ/٧٦٥-٨١٥م) من آل قارن، وأخذ أبناءهم كرهائن لضمان ولائهم ودفع ما عليهم من مُستحقَّاتٍ مالية، "... وفي هذهِ السنة حين صار الرشيد إلى الرَّي - بعث حُسيناً الخادم إلى طبرستان، فكتب له من ذلك كتاب أمان لشروين ابن قارن والآخر لونداد هرمز جد مازيار... وقدم ونداد هرمز وقبل الأمان وضمن السَّمع والطاعة وأداء الخراج، وضمن على شروين مثل ذلك فقبل من الرشيد وصرفه ووجَّه معه هرثمة، فأخذ ابنه رهينة"[٥٢]، لكن سرعان ما عاد الرهائن إلى ذويهم بعد إقرارهم بالطاعة والولاء.

أدى تدهور أوضاع الدولة العباسية على إثر الصراع بين الأمين والمأمون إلى تمرد شهريار بن شروين (١٨٩-٢١٠هـ/٨٠٥-٨٢٥م)، مما حدا بالمأمون بعد أن استقر له الأمر إلى إرسال الوالي عبد الله بن خرداذبة سنة ٢٠١هـ/٨١٦م، الذي تمكَّن من إخضاع الطبرستان، حسب رواية الطبري: "وافتتح جبال الطبرستان وأنزل شهريار بن شروين عنها"[٥٣].

إنَّ أمد التحالف ما بين آل باوند وآل قارن لم تستمر طويلاً بوفاة الاصبهبذ شروين الأول وتولّي حفيده شهريار الأول الحكم، فطمع بهِ حليفه المازيار بن قارن (٢٠٢-٢٢٤هـ/٨١٧-٨٣٩م)، إلَّا أنَّ الاصبهبذ شهريار الأول تمكَّن من هزيمتهِ وأسرهِ والاستيلاء على (جبال قارن)، لكن المازيار تمكَّن من الهرب من معتقلهِ والتجأ بالخلافة العباسية مُستنجداً بالخليفة العباسي المأمون، الذي مكَّنه من استرجاع نفوذهِ على جبال الطبرستان في عام ٢١٠هـ/٨٢٥م، بعد إعلان إسلامهِ على يد الخليفة المأمون والذي سمَّاه (مُحمَّد) وكناه بـ(أبي الحسن)[٥٤].

وحينما اعتلى عرش الاصبهبذية شابور الأول بن شهريار عام ٢١٠هـ/٨٢٥م، والذي اتصف بسوء سيرتهِ وكثرة شكاوى رعاياه إلى الخليفة المأمون، فأرسل مُحمَّد بن خالد أحد قادتهِ، إلَّا أنَّه فشل في إخضاع شابور، مما حدا بالمأمون أنْ يُكلِّف المازيار بن قارن، فوجد في ذلك فرصةً للقضاء على آل باوند والاستحواذ على مناطق نفوذهم، فنجح في هزيمة شابور وأسرهِ، فحاول الأخير استمالة والي العباسيين على طبرستان موسى بن حفص بن عمرو بن العلاء بافتداء نفسهِ، إلَّا أنَّ الوالي طلب منه إشهار إسلامه وإعلان ولائه للخليفة المأمون كشرط للحفاظ على حياتهِ، لكن المازيار عجَّل بقتلهِ عام ٢١٠هـ/٨٢٥م خشية عقد الصُلح ما بين الخلافة العباسية والاصبهبذ شابور الأول، وتلقَّب بلقب جيل جيلان اصبهبذ خراسان المازيار مُحمَّد بن قارن[٥٥].

أدى تنامي قوة المازيار بن قارن الذي حصل على تأييد الخلافة بحكم طبرستان إلى اصطدامهِ مع الأمراء الطاهريين (٢٠٥-٢٥٩هـ/٨٢٠-٨٧٣م)، "كان المازيار منافراً لآل طاهر لا يحمل الخراج إليهم"[٥٦]، وفي نهاية المطاف أدَّت خصومته لعبد الله بن طاهر، إلى إرسال حملةٍ عسكرية أدَّت إلى اعتقالهِ بدعوى مساندتهِ لبابك الخُرَّمي (توفِّي نحو ٢٢٣هـ/٨٣٨م)، وأُرسل إلى سامراء حيث حوكم وأُعدم في عام ٢٢٥هـ/٨٤٠م، وبمقتلهِ آلت أسرة آل قارن في الطبرستان إلى الأفول[٥٧].

استغل الباونديون الفرصة لاستعادة أراضي أجدادهم، فأقدم الاصبهبذ قارن الأول (٢٢٢-٢٥٣هـ/٨٣٧-٨٦٧م) على مساعد الطاهريين ضدَّ المازيار، وكوفئ باسترجاع أراضي أبائهِ وأجدادهِ التي كانوا يسيطرون عليها واللقب الملكي الساساني، "... وإنَّ حيَّان بن جبلة مولى عبد الله بن طاهر... فكاتب قارن بن شهريار ورغَّبه في الطاعة وضمن له أن يُملِّكه جبال أبيه وجدِّهِ"[٥٨]، فعُرف بالاصبهبذ قارن بن شهريار ملك الجبال، وأقره الخليفة المُعتصم (٢١٨-٢٢٧هـ/٨٣٣-٨٤٢م) على حكم منطقة الجبال[٥٩].

اصبهبذات آل باوند وصراع القوى الإسلامية على الطبرستان:

أدى اعتناق الاصبهبذ قارن بن شابور الإسلام في منتصف القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي إلى جعل الباوندیين يدورون ضمن فلك القوى الإسلامية المتصارعة – سُنيَّة وشيعية – في بلاد طبرستان[٦٠]، وقد تأرجح الباونديون بين متمردٍ وخاضع لتلك القوى، حيث عارض الاصبهبذ قارن بن شهريار الحكم الزيدي العلوي في الطبرستان في بداية الأمر؛ لأنَّه وجد في تعاظم قوة الداعي الحسن بن زيد (ت٢٧٠هـ/٨٨٤م) خطر يهدد نفوذه في الجبال، فحاول الاحتيال عليه بدعوتهِ إليه بعد أنْ غازله في الرغبة بالطَّاعةِ والخضوع، كما نقل ابن اسفنديار: "لو أنت صادق فيما تقول انضم إلينا بنفسك، فأجابه الاصفهبذ أنَّ من الأليق للصلاح أنْ تنضم أنت إليَّ، فوثق الحسن بن زيد من خصومتهِ"[٦١]، وأكَّد ابن مسكويه ما ذهب إليه ابن اسفنديار في نفور الاصبهبذ قارن بن شهريار من الخضوع لسلطة العلويين، فذكر بخصوص ذلك: "وانضوى إلى الحسن بن زيد مع من بايعه لمَّا بلغهم ظهور كلّ من بجبال طبرستان كلِّها، إلَّا سكَّان جبل قديم (فريم)، وأنَّ ملكهم قارن بن شهريار كان ممتنعاً بجبلهِ وأصحابهِ، فلم ينفذ للحسن بن زيد"[٦٢]، فاتخذ جانب الطاهريين في مواجهةِ تنامي قوة الحسن بن زيد الداعي في سنة ٢٥٠هـ/٨٦٤م حين أرسل نحو (٥٠٠) رجل لدعم الطاهريين، كما في رواية الطبري: "وإنَّ سليمان بن عبد الله دخل ساريه على حالٍ من السلامة، وأنَّه ورد عليه ابنان لقارن بن شهريار مولى أمير المؤمنين، يُقال لهما مازيار ورستم في خمسمائةِ رجل"[٦٣]. إلَّا أنَّ هزيمة الطاهريين جلبت الدمار على الاصبهبذ قارن، حيث قُتل أخوه جعفر وقائد جيشهِ في المعركة التي خاضها جنباً إلى جنب مع الطاهريين فدُمِّرت بلاده على إثر ذلك، إلَّا أنَّ تدخل قائد جيش الداعي باذوسبان – من أسرة آل باذوسبان - اضطره إلى إعلان ولائهِ مرغماً للإمارة الزيدية في سنة ٢٥٢هـ/٨٦٦م وأرسل أبناءه - سخراب ومازيار- رهينتين إلى بلاطهم[٦٤].

لم يكن وجود الرهائن رادعاً له، إذ سرعان ما أعلن التمرد والعصيان في عام ٢٥٤هـ/٨٦٨م، فأرسل الحسن بن زيد حملةً عسكرية أجبرت الاصبهبذ إلى الفِرار نحو قومس، لكنه اضطر في النهاية إلى الخضوع والدخول في مصاهراتٍ سياسية قبل وفاتهِ من أجل الحفاظ على نفوذهِ في جبال طبرستان[٦٥].

استهل الاصبهبذ الجديد رستم بن قارن حكمه بالتمرد ضدَّ الحسن بن زيد، حين استولى على قومس من عامل العلويين، وأخذ يُحرّض أحمد بن عبد الله الخجستاني المتمرد على الإمارة الصفَّارية[٦٦]، للسيطرةِ على نيسابور تمهيداً لغزو طبرستان، في الوقت الذي احتل فيه الخجستاني جرجان، بينما سقطت مدينة استرباد[٦٧] بيد الاصبهبذ رستم بن قارن[٦٨].

قاد الحسن بن زيد هجوماً مفاجئاً على مرتفعات طبرستان لأجل القبض على الاصبهبذ رستم على حين غرَّة، وأنَّه بالكاد نجا - لمعرفتهِ بشِعاب جبال طبرستان - إلَّا أنَّ مُحمَّد بن زيد قائد جيش العلويين استمر في مطاردتهِ مما اضطره إلى تقديم الولاء للإمارة العلوية مرةً أخرى[٦٩].

شجَّع مقتل الداعي الكبير مُحمَّد بن زيد في

عام ٢٧٠هـ/٨٨٤م الاصبهبذ رستم على التمرد على سلطة العلويين - خاصةً بعد أنْ تواطأ الاصبهبذ رستم بن قارن مع الأمير إسماعيل بن أحمد الساماني، حين أبدى بالظاهر تعاونه مع الداعي، وعند احتدام المعركة تخلَّى عنه - وهذهِ المرة من خلال دعمهِ للمنشقين عن الإمارة الزيدية متخذاً جانب أبي الحُسين أحمد بن مُحمَّد الحُسيني الشجري - مُدَّعي الإمامة الزيدية - في آمل بالضدِّ من الداعي الصغير مُحمَّد بن زيد[٧٠]. لكن هزيمة أبي الحسن الحُسيني المُبكِّرة في عام ٢٧١هـ/٨٨٥م، جعلت الداعي الصغير يُقدم على مهاجمة الاصبهبذ رستم في المرتفعات وطردهِ من مملكتهِ، فيمَّم الاصبهبذ رستم وجهه شطر الإمارة الصفَّارية لاجئاً عند عمرو بن الليث (ت٢٨٩هـ/٩٠٢م) الذي توسَّط له عند مُحمَّد بن زيد فعفا عنه مرةً أخرى على شرط تسريح الجيش، ودفع ما ترتَّب عليه من أموال الجباية[٧١].

هذا الوفاق لم يستمر طويلاً إذ سرعان ما طرد العلويون الاصبهبذ رستم مرةً أخرى من مملكتهِ في عام ٢٧٦هـ/٨٩٠م، الذي هرب لاجئاً عند رافع بن هرثمة (ت٢٨٣هـ/٨٩٦م) المُتنفِّذ على خراسان[٧٢]، والذي ساعده في غزوهِ لطبرستان خلال الأعوام ٢٧٧-٢٧٩هـ/٨٩١-٨٩٣م، لكن وقوع رافع بين الأمير الصفَّاري عمرو بن الليث وبين الداعي الصغير مُحمَّد بن زيد، جعلت منه يتقرَّب إلى العلويين ويخطب لهم، حين أقدم على اعتقال الاصهبذ رستم – عدو العلويين - بعدما استدرجه لاستراباذ حيث وضعه في الأغلال وعذَّبه حتَّى الموت في٢٨٢هـ/٨٩٥م، واستولى على أرضهِ التي تقاسمها مع الداعي[٧٣].

أدَّى دخول السامانيين الصراع العسكري بين القوى الإسلامية في الطبرستان وتمكنهم من انتزاعهِ من سلطة الإمارة الزيدية عام ٢٧٨هـ/٩٠٠م إلى استعادة الاصبهبذ شروين الثاني بن رستم (٢٨٢-٣١٨هـ/٨٩٥-٩٣٠م) مملكة أسلافهِ من آل باوند وإعلان خضوعهم للسامانيين، حيث شارك الاصبهبذ شروين السامانيين حروبهم ضدَّ العلويين، مما ذكر أنَّه كان بمعيَّة القائد الساماني أبو العباس عبد الله بن مُحمَّد لصدِّ هجوم الناصر الأطروش أبو مُحمَّد الحسن بن علي (٢٢٥-٣٠٤هـ/٨٤٠-٩١٧م) على مدينةِ آمل في عام ٢٩٠هـ/٩٠٣م[٧٤]، وحين حاول أبو العباس التمرد على الأمير أحمد بن إسماعيل عَمِل على ردعهِ ناصحاً: "فوصل إليه الاصبهبذ شهريار بقرية انجير ونصحه بأنَّ العصيان غير مبارك ولا يتأتَّى منه سوى التشرد، وستأخذ الملك بهِ الشفقة ويندم على ذلك"[٧٥]، وفاءً للسامانيين الذين مكَّنوه من استعادة مملكة أجدادهِ، إلَّا أنَّ ابن اسفنديار أخطأ في جعل الاصبهبذ شهريار صاحب الحدث لاسيَّما وأنَّ الأحداث التاريخية تؤكِّد أنَّ من قام بالنصيحة هو الاصبهبذ شروين، لأنَّ خروج أبي العباس القائد الساماني سنة ٢٩٧هـ/٩١٠م تزامن مع حكم شهريار الثاني عام ٣١٨هـ/٩٣٠م.

كانت الإمارة الزيدية تنظر بعين الشك والريبة للاصبهبذ – وذلك لكثرة تمردات اصبهبذات آل باوند – فحاول الزيديون قمع تنامي قوة الاصبهبذ شروين على الرغم من إعلانهِ التبعية والتعهد بدفع الأموال، إلَّا أنَّ الداعي الصغير قام بتدمير أرض آل باوند وأخذ أبنائهم كرهائن[٧٦].

يبدو أنَّ وفاء اصبهبذات آل باوند كان مشروطاً بمدى قوة القوى الإسلامية المتصارعة على الطبرستان، فمع هزيمة السامانيين من قبل العلويين عام ٣٠١هـ/٩١٣م لم يكتفِ الاصبهبذ شروين في الدخول في طاعة العلويين مرةً أخرى، بل أصبح يشاركهم حملاتهم العسكرية، إذ ذُكر أنَّ الاصبهبذ شيروان كان ضمن حملة الداعي الصغير على جيلان عام ٣١٤هـ/٩٢٦م ورجع معه إلى آمل، إلَّا أنَّ القائد الديلمي ماكان بن كالي أعاده إلى دار مُلكهِ في فاريم[٧٧]، بعد أنْ رافقه في حملتهِ على خراسان عام ٣١٨هـ/٩٣٠م[٧٨].

تزامن اعتلاء الاصبهبذ شهريار الثاني بن شروين (٣١٨-٣٥٥هـ/٩٣٠-٩٦٦م) الاصبهبذية في جبال شروين مع انهيار الحكم الزيدي العلوي عام ٣١٦هـ/٩٢٨م، وحينها أصبح الباوندیون جزءاً من الصراع البويهي الزيَّاري للسيادة على طبرستان (٣١٦-٤٤٣هـ/٩٢٨-١٠٥١م)، فدخل اصبهبذات الأسرة الباوندية بعلاقاتِ مُصاهرة مع الزيَّاريين والبويهيين، فحين لجأ الأمير وشمكير الزيَّاري (٣٢٣-٣٥٦هـ/٩٣٥-٩٦٧م) إلى طبرستان عام ٣٣٠هـ/٩٤١م هارباً من القائد الدَّيلمي الحسن بن فيروزان الذي حمَّله - أي وشمكير - مسؤولية مقتل ماكان بن كالي، فتزوَّج وشمكير من ابنة الاصبهبذ السابق شروين وأخت الاصبهبذ شهريار، فكان ثمرة ذلك الزواج هو قابوس بن وشمكير[٧٩].

وحين طُرد وشمكير من الرَّي من قبل ركن الدولة البويهي في عام ٣٣١هـ/٩٤٣م لجأ عند أصهارهِ الباوندیين في عهد الاصبهبذ شهريار بن شروين في الجبال، فبقي الاصبهبذ شهريار موالياً لوشمكير وسادتهِ السامانيين، حيث كان آخر ذكر له عام ٣٥٧هـ/٩٦٨م في جرجان مع الحملة المُرسلة لمهاجمة ركن الدولة[٨٠].

ويبدو أنَّ الاصبهبذ شهريار شارك في هذهِ الحملة لا كونه اصبهبذ وإنَّما كطريد من قبل البويهيين الذين أجلسوا أخيه رستم مكانه، حيث ذكرت العُملات التي عُثر عليها في فاريم والمسكوكة خلال الأعوام (٣٥٣-٣٦٩هـ/٩٦٤-٩٧٩م) اسم رستم كاصبهبذ مقراً بسيادة البويهيين، حيث وجدت عبارة (عليٌّ ولي الله) على النقود المضروبة، مما يؤيد تبعيته للبويهيين ومخالفته للسامانيين[٨١].

دخل الاصبهبذ بعلاقةِ مُصاهرة مع البويهيين بعد أنْ تزوَّج فخر الدولة من ابنة الاصبهبذ رستم والتي حكمت بعد موت زوجها سنة ٣٨٧هـ/٩٧٧م كوصيةٍ على ابنها الصغير مجد الدولة في السنوات (٣٧١-٣٧٤/٩٨١-٩٨٤م)[٨٢]، واستمر خضوع آل باوند للبويهيين في عهد الاصبهبذ مرزبان بن رستم (٣٧١-٣٧٤هـ/٩٨١-٩٨٤م)، ثمَّ خلفه أخوه دارا بن رستم الذي لم يستمر طويلاً؛ لأنَّ النقود التي ضُربت في فاريم عاصمة آل باوند في عام ٣٧٥هـ/٩٨٥م تذكر وجود الاصبهبذ شروين بن رستم كحاكم مستقل عن سلطة البويهيين[٨٣].

اعتلى عرش الاصبهبذية في طبرستان الاصبهبذ شهريار بن دارا والذي حاول أنْ ينأى بنفسهِ عن الصراع البويهي – الزيَّاري، إلَّا أنَّ انحيازه في نهاية الأمر

إلى جانب السلطان قابوس بن وشمكير (٣٦٦-٤٠٣هـ/٩٧٦-١٠١٢م) ضدَّ البويهيين حين فقد نفوذه على جرجان وطبرستان نتيجةً لمُناصرتهِ فخر الدولة البويهي ضدَّ بقية أبناء ركن الدولة[٨٤] إلى ارتباط مصيرهِ بهِ، حيث عمل الأمير البويهي فخر الدولة على دعم أحد أفراد الأسرة الباوندية رستم بن مرزبان بن رستم بن شروين - صهر فخر الدولة – والذي استطاع أنْ يتخلص من شهريار بن دارا، وعيّن كاصبهبذ على شهريار كوه – جبال شهريار – بدلاً من الاصبهبذ شهريار بن دارا[٨٥].

أدى موت فخر الدولة في عام ٣٨٧هـ/٩٩٧م ونجاح السلطان قابوس بن وشمكير في الرجوع إلى حكمهِ في جرجان إلى إرسال الاصبهبذ شهريار بن دارا لانتزاع جبال طبرستان من رستم بن المرزبان، فيذكر العتبي في روايتهِ: "فكانت زبدة مخضه أنْ سرب الاصبهبذ شهريار بن شروين إلى جبل شهريار لاستصفائهِ فسار نحوه (بمن) تحت لوائهِ وعلى الجبل يومئذٍ رستم بن المرزبان خال الأمير أبي طالب رستم بن فخر الدولة صاحب الري... وأصاب منهم غنيمة جسيمة بعد أنْ قتل منهم مقتلةً عظيمة وإقامة الخطبة بالجبل على شمس المعالي قابوس بن وشمكير"[٨٦]، وبعد تمكنهِ من ذلك أعلن خضوعه لقابوس بن وشمكير، لكن رستم المرزبان سرعان ما عاد بدعم البويهيين بعد فشل الحملة المشتركة – الزيَّارية وآل باوند – ضد أبو نصر بن الحسن بن فيروزان ليحكم شهريار كوه مرةً أخرى[٨٧].

إنَّ حكم الاصبهبذ رستم بن المرزبان لم يستمر طويلاً إذ انهزم من قِبل الاصبهبذ شهريار ففرَّ هارباً إلى الرَّي لاجئاً عند أصهارهِ البويهيين، لكن الاصبهبذ شهريار بعد إقرار السلام بين قابوس ومجد الدولة وخضوع جرجان وطبرستان لقابوس، أظهر إشارات الاستقلال عن الدولة الزيَّارية، فحاول قابوس إخضاعه سلماً فأرسل إليه رسائل العتاب يحثه فيها على الطاعة والولاء مذكِّراً إيَّاه بصلة النَّسب بينهما[٨٨].

استغل الاصبهبذ رستم ابن المرزبان تطورات الأحداث ما بين الاصبهبذ شهريار وقابوس بن وشمكير وهاجم شهريار كوه – جبل شهريار - واستولى عليه، ولأجل استرجاع ملكهِ غيَّر ولائه لقابوس لوحشةٍ حدثت بينه وبين مجد الدولة البويهي (٣٨٧-٤٢٠هـ/٩٩٧-١٠٢٩م)، فأرسل بالاصبهبذ شهريار بن دارا مُكبَّلاً إلى قابوس حتَّى توفِّي في محبسهِ عام ٣٩٠هـ/٩٩٩م[٨٩]. فذكر ابن اسفنديار: "ولبث في القيد إلى أخر عمرهِ، واستولى قابوس على ولايتهِ، ودبَّ الضعف والانهيار في أركان أسرة آل باوند ولم تقم لها قائمة بعد ذلك بسبب قوة وبطش وقهر قابوس إلى الوقت الذي استولى فيه آل سلجوق على خراسان"، وبذلك سيطر شمس المعالي قابوس على ولاية الجبل من طبرستان، وبموتهِ انتهى حكم الأسرة الاصبهبذية الباوندية والتي عُرفت باسم ملوك الجبال اصبهبذات طبرستان[٩٠].

الخاتمة:

خلص البحث إلى مجموعة نقاطٍ مهمة، نوجزها بالآتي:

- أدَّى انعزال منطقة أعالي طبرستان جغرافياً وتأخر وصول الإسلام لها بسبب صعوبة مسالكها، إلى احتفاظها بأساليب ونُظُم الإدارة الساسانية التي كانت متَّبعة، لذلك اتخذ أمراء الأُسر المحلية في تلك المنطقة اللقب الساساني (اصبهبذ)، والذي كان يعني (قائد الجيش)، ثمَّ صار شائعاً معروفاً يُشير إلى أمراء الطبرستان فيما بعد.

- غلب الجانب الأسطوري على أصل اصبهبذات تلك الأُسر، فكل أسرة حاولت ربط أنسابها بالأصول الساسانية أو الأُسر الفارسية السَّبع التي يحق لها لبس التاج، والغرض من ذلك كان الحصول على الشرعية في الحكم حسب نظرية الحكم الساساني.

- تناوب اصبهبذات الأُسر الفارسية الثلاث (دابويه، قارن، باوند) الحكم على الطبرستان، إلَّا أنَّ التاريخ الموثَّق لهذهِ الأُسر ظهر مع فتوحات العباسيين للطبرستان بعد سقوط أسرة آل دابويه، فاستخدم العباسيون نظام الحاميات في إخضاع الطبرستان ومراقبة تحركات الاصبهبذات.

- شاب الغموض تاريخ تلك الأُسر من حيث تسلسل بعض تواريخ حكَّامها وأحداثهم السياسية، وذلك لأنَّها نشأت متزامنةً مع الفتوحات العربية لإيران، وفي الوقت نفسهِ نشأت في منطقةٍ مغلقة حضارياً فوصلت أخبارها ملتبسة ومتناثرة، إذ لم تفرق المصادر التاريخية ما بين اصبهبذاتها وبقية الأُسر الأخرى في الطبرستان.

- ظهر اصبهبذات أهل تلك البيوتات ما بين متمردٍ وخاضع للخلافة العباسية، وما بين مؤيد ومناصر للخارجين على سلطتها من زعماء الأُسر الأخرى، ومن زعماء الحركات الدينيَّة الفارسية – خُرَّمية أو زرادشتية - لذلك لم تكن مَعالم تلك الإمارات واضحة حتَّى منتصف القرن الثاني الهجري، حين تمكَّن العباسيون من إخضاع طبرستان لنفوذهم.

- كان ولاء اصبهبذات طبرستان يعتمد على قوة الدولة ونفوذها في سهول طبرستان، إضافةً إلى سوء الإدارة لبعض ولاة الخلافة العباسية السبب في كثرة تمردات الاصبهبذات واتحادهم في مواجهة نفوذ الخلافة، وقد هددوا وجود المسلمين هناك، وواجهوا أسلمة جبال الطبرستان التي بدأت مع تولِّي خالد بن برمك ولاية طبرستان.

- أدَّى اعتناق اصبهبذات آل باوند – حكَّام طبرستان – الإسلام إلى دخولهم دوامة الصِّراع بين القوى الإسلامية المتصارعة في طبرستان، خاصةً وأنَّ الاصبهبذات دخلوا في علاقات مُصاهرة مع تلك القوى فلم ينأوا بأنفسهم عن الدخول في تلك الصراعات بمُساندتهم قوة على أخرى، وبالتالي أدى إلى تدخل تلك القوى في دعم الاصبهبذات المتنافسة، وبالتالي عجَّل في سيطرة الدولة الزيَّارية عليهم وإنهاء ما يُعرف باصبهبذات طبرستان (ملوك الجبال).

جدول رقم (١)

ت	اسم الأسرة	فترة الحكم	نسبها	لقب حكامها	مناطق نفوذها
١	آل دابويه	٦٤٢-٧٦١م/٢٢-١٤٤هـ	الأمير الساساني جامبساب	اصبهبذ كيل كيلان فرشواذ جرشاه	طبرستان وجيلان
٢	آل قارن	٤٨٩-٨٣٩م/-٢٢٥هـ	قارن بن سوخرا	جرشاه + اصبهبذ	الطبرستان وجبال قارن
٣	آل باوند	٦٦٥-١٠٧٤م/٤٥-٤٦٦هـ	باو بن كيوس بن قباذ	ملوك الجبال + اصبهبذ	فاريم وجبال شرون
٤	بادوسبان	٦٤٢-٧٦١م/٢٢-١٤٤هـ	الأمير الساساني جامبساب	بادوسبان (فادوسبان)	رستمدار

جدول رقم (٢)

ت	الحملة الإسلامية	تاريخ الحملة	زمن الاصبهبذ	الخلفاء المعاصرون
١	جيل بن جيلان شاه	١٩-٤٠هـ/٦٤٠-٦٦١م	٢١	حكم الخلفاء الراشدون
٢	دابويه بن جيل	٤٠-٥٦هـ/٦٦١-٦٧٤م	١٦	معاوية بن أبي سفيان
٣	خورشيد بن جيل	٥٦-٩٣هـ/٦٧٤-٧١٢م	٣٧	معاوية – زيد بن معاوية – معاوية الثاني – مروان – عبد الملك
٤	فروخان بزرك (الكبير) بن دابويه	٩٣-١١٠هـ/٧١٢-٧٢٩م	١٧	سليمان بن عبد الملك – عمر بن عبد العزيز – يزيد الثاني – هشام بن عبد الملك
٥	داد بزر مهر بن فروخان	١١٠-١٢٣هـ/٧١٢-٧٤١م	١٣	هشام بن عبد الملك
٦	سارويه بن فرخان (فرخان الثاني)	١٢٣-١٣١هـ/٧٤١-٧٤٩م	٨	هشام بن عبد الملك – الوليد بن يزيد – يزيد بن الوليد – إبراهيم بن الوليد –مروان الثاني
٧	خورشيد بن دادبزرمهر	١٣١-١٤٣هـ/٧٤٩-٧٦١م	١٢	مروان الثاني – بداية الخلافة العباسية – أبو العباس السفَّاح – أبو جعفر المنصور

جدول رقم (٣)

ت	اسم المسلحة	قائد المسلحة	عددها أفرادها	موضع الحامية الجغرافي	الوصف الطبيعي للحامية
١	طميشه	شمر بن عبد الله الخزاعي	(١٠٠٠) رجل	حدودية بين جبال طبرستان والجورجان	الغابة
٢	امورياں	الربيع بن غزوان	(٢٠٠) رجل	---------	-
٣	تمنكان (تمنجانه)	أبو قمار عيسى	(١٠٠٠) رجل	طبرستان في تنكابن	سهل
٤	لمراسك	اسحق بن إبراهيم الباهلي	(١٠٠٠) رجل	قرية في غرب مدينة بيشهر	سهل
٥	نامنه	كرمان البجلي	(٢٠٠) رجل	غرب اوريان	سهل
٦	كوسان	نوح بن كرشساف	(٥٠٠) رجل خراساني	جنوب سهل بهشهر على سواحل بحر قزوين	سهل
٧	دامدان (ابذان)	سعيد المروزي	(٥٠٠) رجل	طريق طبرستان - جرجان	سهل
٨	نعدان	عمر بن شعبة	(٢٠٠) رجل خراساني	----------	سهل
٩	مهروان	خلف بن عبد الله	(١٠٠) رجل	قرب سارية بحدود عشرة فراسخ	سهل
١٠	اصرم	واقد الفرغاني	(٣٠٠) رجل	غرب سارية	سهل
١١	اردره (أز دره)	زياد بن حسَّان السلمي	(٥٠٠) رجل	حدود قوهستان	جبال
١٢	اوشيز (تشيز)	زيد بن خليفة بن جبلة	(٢٠٠) رجل	بين نيسابور وقوهستان	سهل
١٣	اورازباد	مظفر بن الحكم البشري	(٥٠٠) رجل طوسي	إقليم لافور	سهل
١٤	دزا	وليد بن هبيرة	(٣٠٠) رجل	أطراف نيسابور	سفح جبل
١٥	سارية	قديدي	(٥٠٠) فارس من الجزيرة	مدينة ساري	سهل
١٦	أرتاه	-----	(٥٠٠) طبرستاني	غرب مدينة ساري	سهل
١٧	تمسكي	مُحمَّد بن باست	(٥٠٠) رجل دمشقي	قرية تمسك سهل آمل	سهل
١٨	خرم اباد	عبد الله صقيف الحمصي	(١٠٠) رجل شامي	إلى الشمال من مدينة ساري	السهل
١٩	مشكينوان	غزال بن لحاء الشامي	(٣٠٠) فارس	قرية جنوب قايمشهر	الغابة

٢٠	جمنو	خليفة بن بهرام	(٣٠٠) رجل	من مدن سارية	سهل
٢١	بالابنات (بالاي)	قُدامة	(٣٠٠) نفر شامي خراساني	حدود الديلم	جبال
٢٢	جيلامان	أبو لخناس	-------	جليران لافور في إقليم سفددوك	الغابة
٢٣	متسكى	سلام	(٢٠٠) نفر	قرية تمسك في إقليم آمل	السهل
٢٤	كولانسرين	قريش بن صعي	(٣٠٠) نفر	إلى الجنوب من مدينة ساري	الغابة
٢٥	بالامثال	---------	(١٠٠٠) نفر	--------	-
٢٦	نيسابورية	ابن مسلمة النيسابوري	(٣٠٠) نفر	نيسابور	سهل
٢٧	اسفيد دا	عاصم	(٣٠٠) نفر	جيلان	سهل
٢٨	تريجة	مسلم بن خالد	(١٥٠٠) نفر من ما وراء النهر	على طريق طبرستان بينها وبين جرجان (٤) فراسخ	سهل
٢٩	خنج (خنگ)	فضل بن سومي	(٥٠٠) نفر	جيلان	جبال
٣٠	طابران	مُحمَّد بن عقال السلمي	(٥٠٠) نفر	سهل تاليران في إقليم آمل	سهل
٣١	فل (مله)	زر ينكول المركبي	(١٠٠) نفر	غرب آمل	سهل
٣٢	آمل	حاكم آمل	أتباع الخليفة	إقليم آمل	سهل
٣٣	جيلاناباد	نصر بن عِمران	(١٠٠٠) رجل من خراسان	الجيل	جبل
٣٤	يايدشت	عامد بن آدم	(٥٠٠) نفر	سهل اهودشت	سهل
٣٥	هلافان	المثنى بن الحجَّاج – مُحمَّد بن عقال – حلمي بن بهرام	(٥٠٠) نفر	المنطقة الشمالية الرشقية من كامستان، قرية نور	الغابة
٣٦	ناتل	سعيد بن ميمون	(٥٠٠) نفر	في الطريق بين الطبرستان والديلم تبعد عن آمل مرحلة	سهل
٣٧	بهرام ديه	عمر بن مهران	(٥٠٠) نفر	حدود الديلم	جبلية
٣٨	مراطادير	يوسف بن عبد الرحمن	(٥٠٠) رجل	بين آمل وسارية مرحلة	سهل
٣٩	لاشجرد (لاسگرد)	علي بن جستان	------	إقليم قومس	سهل
٤٠	كجوهي	عمر بن العلاء	(٦٠٠٠) رجل	قصبة الرويان	الجبال
٤١	كلار	جويريه السعدي	(٥٠٠) نفر	كلارد دشت، بين الطبرستان والديلم قرابة (٤) مراحل	الجبال
٤٢	شالوس	الفضل بن سهل – رَوح بن حاتم بن قيصر بن المُهلَّب – خالد بن برمك – عمر بن العلاء	(٥٠٠) رجل	ما بين الطبرستان والديلم تبعد عن آمل مرحلتين	السهل

الهوامش:

(١) إيليا با ولويج بطروشفسكي، الإسلام في إيران من الهجرة حتَّى نهاية القرن التاسع الهجري، ترجمة: السباعي محمد السباعي، (القاهرة، ٢٠٠٥م)، ص٨٤. عن الدهاقنة وعلاقتهم بالدولة العربية الإسلامية، يُنظر:

Jürgen Paul, WHERE DID THE DIHQĀNS GO?, Eurasian Studies, XI, 2013, Pp.1-34.

(٢) عن مراحل الفتح العربي الإسلامي لإيران، يُنظر:

A.B. al-Mehri (Edited), THE MUSLIM CONQUEST OF PERSIA, Maktabah Booksellers and Publishers, United Kingdom, 2009.

(٣) عن هذا الموضوع، يُنظر: علي عبد الرحمن العمرو، أثر الفرس السياسي في العصر العباسي الأول، (القاهرة، مطبعة الدجوي، ١٩٧٩م).

(4) عن هذِهِ الحركات الفارسية، يُنظر:

Patricia Crone, The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism, Cambridge University Press, 2012.

(٥) ابن حوقل، أبو القاسم النصيبي (ت٣٦٧هـ/٩١٣م)، صورة الأرض، (بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٩٢م)، ص٢٥٥.

(٦) البيروني، أبو الريحان مُحمَّد بن أحمد الخوارزمي (ت٤٤٠هـ/١٠٤٨م)، الآثار الباقية عن القرون الخالية، تحقيق: اورده ساكة، (لايبزك، ١٩٢٣م)، ص٣٩.

(٧) ابن الفقيه، أحمد بن مُحمَّد بن إسحاق بن إبراهيم الهمذاني (توفِّي نحو ٣٤٠هـ/٩٥١م)، مختصر كتاب البلدان، (بغداد، مكتبة المثنى عن طبعة ليدن، ليدن، ١٨٨٥م)، ص٣٠٧؛ اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن إسحاق بن جعفر بن واضح بن وهب (ت٢٨٤هـ/٨٩٧م)، كتاب البلدان، وضع حواشيه: محمد أمين ضناوي، (بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.)، ص٩١.

(٨) الحموي، ياقوت بن عبد الله (ت٦٢٦هـ/١٢٢٨م)، معجم البلدان، (بيروت، دار صادر، ١٩٧٧م)، ج٤، ص ص١٤-١٥.

(٩) كي ليسترنج (١٨٥٤-١٩٣٣م)، بلدان الخلافة الشرقية، ترجمة: بشير فرنسيس وكوركيس عواد، (بغداد، مطبعة الرابطة، ١٩٥٤م)، ص٤١٠؛

Malek, H. M., The Dabuyid Ispahbads and early Abbasid governor of Tabaristan, London: 2004, Pp.7-10.

(١٠) آرثر كرنسيستن، إيران في عهد الساسانيين، ترجمة: يحيى الخشَّاب، (بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٢م)، ص٩٠، هامش رقم (١). وعن هذِهِ الأسر ودروها في العصر الساساني، يُنظر: علي هادي الحيدري، التنظيمات الإدارية في الدولة الساسانية (٢٢٤/٢٢٦هـ-٦٥١م)، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة بغداد، كلية التربية (ابن رشد)، ٢٠١١م، ص ص٧١-٨١.

(١١) صمِّم الجدول بالاعتماد على:

Parvaneh Pourshariati, Decline and Fall of the Sasanian Empire: The Sasanian–Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran, Layout: Hans Schoutens N. Y., 2008, Pp.287-316.

(١٢) ابن اسفنديار، بهاء الدين مُحمَّد بن حسن (ت٦١٣هـ/١٢١٤م)، تاريخ طبرستان، ترجمة: أحمد محمد مناوي، (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢م)، ص١٦٣.

(١٣) المصدر نفسه، ص٥٩.

(١٤) منجم باشي، أحمد بن لطف الله (ت١١١٣هـ/١٧٠١م)، جامع الدول، مخطوط محفوظ بدار المخطوطات العربية بالقاهرة، تحت

رقم (١٩٥)، مستنسخة عن مكتبة عمومية، تركيا، رقم المخطوط (٥٠١٩)، ورقة ٤٠٦.

(١٥) ابن اسفنديار، مصدر سابق، ص ص١٥٩-١٦٠.

(١٦) المصدر نفسه، ص٣٤.

(17) Mading, the Minor Dynasties of North Iran, in Fry. R. N., The Cambridge History of Iran, Volume 4, From the Arab Invasion to the Saljuqs, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, Pp.198–249.

وعن هذهِ الحركات، يُنظر: غلام حسين صديقي، الحركات الدينيَّة في إيران في القرون الإسلامية الأولى، ترجمة: نصير الكعبي، (بيروت، المركز الأكاديمي للأبحاث، ٢٠١٣م)؛ كليفورد إدموند بوزورث، السُّلالات الإسلامية الحاكمة، ترجمة: عمرو الملَّاح، (أبو ظبي، دار الكتب الوطنية، ٢٠١٣م)، ص ص٢١٠-٢١٤.

(١٨) الطبري، أبو جعفر مُحمَّد بن جرير (ت٣١٠هـ/٩٢٢م)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٠م)، ج٤، ص١٥٣.

(19) W. Madelung, Encyclopedia Iranica, Vol.I, Fasc.7, "ĀL-E BĀVAND (BAVANDIDS)", London: 1984, p.747.

(٢٠) چراغعلی اعظمی سنگسری، سکه های طبرستان - گاوبارگان وحکام خلفا، بررسی های تاریخی (١٣٥٢) شماره (٤٤) و (٤٥)، ص ص٥٦-١٨٠.

(٢١) جراغلي اعظمي سنكسري، كيل فرشواذكر شاه (اسبهبدان بزرك طبرستان)، از (٢٢) تا (١٤٤)، مجله بررسي هاي تاريخي (١٣٥٦) شماره (٣) سال دوازدهم، ص٤٤.

(٢٢) طميشة: ويُقال (طميسة) وهي من الإقليم الخامس، بلدة من سهل طبرستان، بينها وبين سارية ستَّة عشر فرسخ، وهي آخر حدود طبرستان من ناحية خراسان وجرجان. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج٤، ص٤١.

(٢٣) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (ت٢٧٩هـ/٨٩٢م)، فتوح البلدان، تحقيق: عبد الله أنيس الطباع، (بيروت، مؤسَّسة المعارف، ١٩٨٠م)، ص٤٦٨.

(٢٤) منجم باشي، جامع الدول، ورقة ٤٠٢.

(25) Hodge, M. Mallek, The Dabuyi Ispahbads of Tabristan, The American Numismatic Society (AJN), Second Se. 5-6, 1993-94, p.106;

عبد الكريم كلشتي، آل دابويه، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، (مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، د.ت.)، جلد ١، ص٥٠٣.

(٢٦) ابن الفقيه، كتاب البلدان، ص٣٠٢.

(٢٧) ظهرت الجبال بأسماءٍ مختلفة على مرّ العصور، ويختلف اسم الجبل باختلاف الاصبهبذ والأسرة التي ينتمي لها. على سبيل المثال جبال قارن، وجبال جبل وندانـد هرمز، وجبال ونداد اسفان، وجبال شروين، وجبال شهريار... الخ.

(٢٨) جراغلي اعظمي سنكسري، كيل فرشواذكر شاه، ص٤٧.

(٢٩) عن حركة الفتوح، يُنظر: شكري فيصل، حركة الفتح الإسلامي في القرن الأول: دراسة تمهيدية لنشأة المجتمعات الإسلامية، (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٥٢م)، ص ص١٨٩-٢٢٠.

(٣٠) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٦، ص٢٢٦.

(٣١) جراغلي اعظمي سنكسري، كيل فرشواذكر شاه، ص ص٥٥-٥٦.

(٣٢) ابن اسفنديار، تاريخ طبرستان، ص١٦٧.

(٣٣) ابن الأثير، عز الدين مُحمَّد بن عبد الكريم الشيباني (ت٦٣٠هـ/١٢٣٣م)، الكامل في التاريخ، تحقيق: محمد يوسف الدقَّاق، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م)، ج٤، ص٢٢١.

(٣٤) ابن اسفنديار، تاريخ طبرستان، ص١٧٠.

(٣٥) البلاذري، فتوح البلدان، ص٤٧٢.

(36) Malek, H. M., op. cit. p.107.

(٣٧) مؤلّف مجهول (توفّي: القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي)، أخبار العباس وولده، تحقيق: عبد العزيز الدوري، (بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩م)، ص٣٣٢.

(٣٨) البلاذري، فتوح البلدان، ص٣٧٢.

(٣٩) حركة دينية سياسية قومية، قادها فارسي يُدعى (سمباذ) من إحدى قرى نيسابور تُدعى آهن، كان أحد قادة أبو مُسلم أو المسؤول عن الشؤون المالية، خرج طالباً بالثائر لمقتلهِ، أظهر أصحابها الإسلام وأبطنوا الديانة المجوسية الفارسية، كانت أول ردَّة فعل لمقتل أبي مُسلم الخراساني سنة ١٣٧هـ/٧٥٤م واتخذ لقب فيروز اصبهبذ، تهدف الحركة للوقوف ضد سياسية أبي جعفر المنصور والثأر لأبي مُسلم الخراساني وإحياء المبادئ المجوسية القديمة وكذلك إحياء الإمبراطورية الفارسية، بعد التخلص من الحكم العربي الإسلامي انتهت المعركة بعد سبعين يوم من قيامها بعدما أرسل أبو جعفر المنصور القائد جهور بن مرار العجلي وقضى عليها وقتل قائدها في معركةٍ دارت بين منطقة همذان والرَّي. عن هذهِ الحركة وأهدافها، يُنظر:

Patricia Crone, The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism, Cambridge University Press, 2012, Pp.31-42.

(٤٠) مؤلّف مجهول (توفّي: القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي)، العيون والحدائق في أخبار الخلائق، (بغداد، مكتبة المثنى، د.ت.)، ج٣، ص٢٢٤؛ ابن اسفنديار، تاريخ طبرستان، ص١٨٢.

(٤١) أبو حمزة الأصفهاني، تاريخ سني ملوك الأرض، ص١٨٠.

(٤٢) ابن اسفنديار، تاريخ طبرستان، ص ص١٨١-١٨٢.

(٤٣) ابن الفقيه، مختصر البلدان، ص٣٠٧.

(٤٤) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٧، ص٥١٢.

(٤٥) البلاذري، فتوح البلدان، ص ص٤٦٧-٤٦٨.

(46) MADELUNG, W., THE MINOR DYNASTIES OF NORTHERN IRAN in THE CAMBRIDGE HISTORY OF IRAN, R. N. FRYE (edited), Cambridge Histories Online ©, Cambridge University Press, 2008, Volume 4, p.200.

(47) Madelung, W., the Minor Dyanasties, Pp.200-201.

(٤٨) ابن اسفنديار، تاريخ طبرستان، ص ص١٨٦-١٨٧؛

Abed Taghavi and other, Localization of Garrisons in Tabaristan during Early Islamic Era, Journal of Islamic Studies and Culture, Vol.1, No.2, December 2013, Pp.8-14.

(٤٩) فاروق عمر فوزي، الخلافة العباسية: عصر القوة والازدهار، (عمَّان، دار الشروق، ٢٠٠٩م)، ج١، ص١٤٩.

(٥٠) ابن اسفنديار، تاريخ طبرستان، ص٢٠٢.

(51) W. Madelung, Encyclopedia Iranica, p.747.

(٥٢) ابن اسفنديار، تاريخ طبرستان، ص٢١١.

(٥٣) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٨، ص٥٥٦.

(٥٤) ابن اسفنديار، تاريخ طبرستان، ص٢١٢.

(٥٥) ابن اسفنديار، تاريخ طبرستان، ص٢١٣؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٥، ص٢١٣.

(٥٦) مسكويه، أبو علي أحمد بن مُحمَّد بن يعقوب (ت٤٢١هـ/١٠٣٠م)، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تحقيق: سيد كسروي حسن، (بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م)، ج٤، ص٦٣.

(57) Madelung, W., the Minor Dynasties, p.205.

(٥٨) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٩، ص٨٩.

(٥٩) عباس إقبال، تاريخ إيران بعد الإسلام. من بداية الدولة الطاهرية حتَّى نهاية الدولة القاجارية (٢٠٥هـ/٨٢٠م-١٢٤٣هـ/١٩٢٥م)، ترجمة وتقديم: محمد علاء الدين منصور، (القاهرة، دار الثقافة والنشر والتوزيع، ١٩٨٩م)، ج١، ص٢٠.

(٦٠) بوزورث، السلالات الإسلامية الحاكمة، ص ص٢١٣-٢١٤.

(٦١) ابن اسفنديار، تاريخ طبرستان، ص٢٣٧.

(٦٢) مسكويه، تجارب الأمم، ج٤، ص١٥٧.

(٦٣) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٩، ص٣٠٧.

(٦٤) مُحمَّد حسن اعتماد السلطنة، التدوين في أحوال جبال شروين (تاريخ سواد كوه مازندران)، تصحيح وپژوهش: مصطفى أحمد زاده، (تهران، انتشارات فكر روز، ١٣٧٣هـ)، ص ص١١٧-١١٨.

(65) W. Madelung, Encyclopedia Iranica, p.750.

(٦٦) هو: أحمد بن عبد الله الخجستاني، نسبةً إلى مدينة خجستان وهي من جبال هراة، كان من أصحاب مُحمَّد ابن طاهر آخر حكَّام الدولة الطاهرية في خراسان، وحين قضى يعقوب بن الليث الصفَّاري على الدولة الطاهرية انضم الخجستاني إليه وجعله في طاعة أخيه، إلَّا أنَّه تمرد على الدولة الصفَّارية وقاتل الدولة العلوية وسيطر على نيسابور حتَّى قُتل على يد غلمانهِ سنة ٢٦٨هـ/٨٨١م. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٧، ص ص٢٦٤-٢٦٨.

(٦٧) قلعة مشهورة بدنباوند من أعمال الرَّي يُقال لها (جرهد)، وهي من القلاع الحصينة، وكانت أيام الفرس معقلاً للمصمغان ملك تلك الناحية. فتحها خالد بن برمك زمن الخليفة العباسي المنصور. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج١، ص١٧٦.

(٦٨) اعتماد السلطنة، التدوين في أخبار شروين، ص١٢٩؛ عباس إقبال، تاريخ إيران بعد الإسلام، ج١، ص ص٢١-٢٢.

(69) W. Madelung, Encyclopedia Iranica, p.750.

(٧٠) أبو الفتح حكيمان، علويان طبرستان.. تحقيق در أحوال اثار عقايد فرقة زيديه إيران، (تهران، انتشارات دانشكاه، ١٣٤٨هـ)، ص ص٨٣-٨٤.

(٧١) ابن اسفنديار، تاريخ طبرستان، ص٢٥٥.

(٧٢) رافع بن هرثمة: من أصحاب مُحمَّد بن طاهر بن عبد الله، لمَّا استولى يعقوب الصفَّار على نيسابور وأزال الطاهرية، صار رافع في صُحبة يعقوب ثمَّ أقصاه من خدمتهِ، فمال إلى الخجستاني وجعله صاحب جيشه، وبعد وفاة الخجستاني اجتمع الجيش عليه وهو بهراة وأمروه وسار إلى نيسابور، وفي شوال سنة ٢٨٣هـ/٨٨٦م قُتل على يد عمرو الصفَّار، وأُرسل رأسه إلى الخليفة المعتضد. عن هذا الموضوع، يُنظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٧، ص ص٣١١-٣١٢.

(٧٣) المرعشي، ظهير الدين (ت٨٩٢هـ/١٤٨٧م)، تاريخ طبرستان ورويان ومازندران، با مقدمه: محمد جواد مشكور، به كوشش: محمد حسين تسبيحي، (تهران، ١٣٤٥هـ)، ص١٤١، ص٢١١.

(٧٤) مولانا أولياء الله الآملي، تاريخ رويان، بتصحيح ودقت: عباس خليلي، (طهران، كتابخانه إقبال، ١٣١٣هـ)، ص٧٦؛ عباس إقبال، تاريخ إيران، ج١، ص٢٥.

(٧٥) ابن اسفنديار، تاريخ طبرستان، ص٢٦٩.

(٧٦) ابن اسفنديار، تاريخ طبرستان، ص٢٨١، ص٢٨٥؛ الآملي، تاريخ رويان، ص٨١.

(٧٧) وكذلك تُسمَّى (فريم)، موضع في جبال الديلم، وهي على مرحلة من سارية، وهي مستقر آل قارن، وفيها موضع حصنهم وذخائرهم ومكان ملكهم يتوارثونه من أيام الأكاسرة. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج٤، ص٢٦٠.

(78) W. Madelung, Encyclopedia Iranica, p.751.

(٧٩) البيروني، الآثار الباقية، ص٣٩؛ ابن اسفنديار، تاريخ طبرستان، ص٣٠٢، ص٣٠٩.

(80) W. Madelung, Minor dynasties, p.217.

(٨١) أنظر نماذج العملة التي درسها المُستشرق جورج ميلز والتي تؤكد تبعية الاصبهبذ للأمراء البويهيين ركن الدولة وعضد الدولة والأمير فخر الدولة.

George C. Mlles, The Coinage of The Bawandids of Tabristan in book Iran and Islam in memory of the Vladimir Minorosky, edited by: C. E. Bosworth, Edinburgh: 1971, Pp.444-451.

(٨٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٧، ص٣٨٩.

(83) W. Madelung, Minor dynasties, p.217.

(٨٤) بعد وفاة ركن الدولة سنة ٣٦٦هـ/٩٧٦م اختلف أبناؤه فيما بينهم، فلجأ فخر الدولة إلى قابوس بن وشمكير هارباً من عضد الدولة الذي استولى على منطقة نفوذهِ، فأكرمه قابوس الأمر الذي أدى إلى سوء العلاقة ما بين الدولة البويهية والدولة الزيَّارية، خاصةً بعد أنْ رفض قابوس تسليم فخر الدولة رافضاً سياسة الترغيب والترهيب، مما أدى في نهاية الأمر إلى فقدان قابوس حكم طبرستان وجرجان سنة ٣٧١هـ/٩٨١م، وانسحب إلى نيسابور وبقي في خراسان تتقلب بهِ الأحوال منتظراً المدد والعون من الدولة السامانية التي كانت تسير نحو الضعف والزوال، ولم يُكتب له الرجوع إلى بلادهِ إلَّا بعد (١٨) عام، ولم يرجع إلى حكم جرجان إلَّا بعد عام ٣٨٧هـ/٩٩٧م بعد وفاة الأمير فخر الدولة البويهي حليفه السابق والذي استحوذ على أملاكهِ طمعاً. عن هذا الموضوع، يُنظر: فتحي أبو سيف، خراسان: تاريخها السياسي من سقوط الطاهريين إلى بداية الغزنويين، (عين شمس، ١٩٨٨م)، ص ص١٣٧-١٣٩.

(٨٥) المرعشي، تاريخ طبرستان، ص٨٢، ص٨٦.

(٨٦) العتبي، أبو نصر مُحمَّد بن عبد الجبار (ت٤٢٧هـ/١٠٣٦م)، تاريخ اليميني، تحقيق: إحسان ذنون الثامري، (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م)، ص٢٣٠، ص ص٢٤٤-٢٤٥.

(٨٧) المصدر نفسه، ص١٤٥.

(٨٨) عن هذهِ الرسائل، يُنظر: عبد الرحمن بن علي اليزدادي، كمال البلاغة، (بغداد، المكتبة العربية، ١٣٤١هـ)، ص ص٥٣-٥٤.

(٨٩) العتبي، تاريخ اليميني، ص٢٤٩؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٧، ص٤٩٦.

(٩٠) أدى الضعف في الدولة الزيَّارية في آخر حكم سلاطينها أنْ أعطى فرصةً قوية لاستعادة آل باوند بفرعها الثاني نفوذها في طبرستان، حيث استفاد قارن بن سرخاب – والذي كان معاهداً ومعاصراً لأبي كاليجار بن منوجهر وكيكاوس بن إسكندر وجيلانشاة وآنو شروان - من هذهِ الظروف، فبدأ يخطط لإعادة أمجاد أسرة آل باوند، فقد أشار ابن اسفنديار إلى أنَّ السلاجقة أخضعوا طبرستان وغيرها من النواحي إلَّا الجبال، ولذلك لم يتعرض طغرلبك السلجوقي لقارن بن سرخاب في مناطق نفوذهِ، فكان ذلك مما شجَّع قارن بأنْ يمهد لإعادة حكم آل باوند على طبرستان، فقام بطلب العون والمساعدة من الأهالي بمنطقة قوهستان، خاصةً بعدما أصاب طبرستان الخراب والدمار بسبب غارات السلب والنهب التي تعرضت لها بعض نواحي طبرستان على يد قبائل الغز. فاستطاع قارن أنْ يستولي على الكثير من القلاع والحصون عن نشوء الفرع الثاني من آل باوند، يُنظر: ابن اسفنديار، تاريخ طبرستان، ص٣٣١؛ منجم باشي، جامع الدول، الورقتان ٤٠٨-٤٠٩.

Espahbads of Tabristan
Their political situation and their relation with Islamic powers
(45-390 A.H/665-1000 A.D)

Dr. Abbas Khamis
University of Al-Qadisiyah / College of Education

Abstract:

The area bounded by the coast Gilan and Mazndran (Tabaristan) witnessed the appearance of a number of Persian local families during the late Sassanid era because there was a political vacuum after the fall of The Sasanian empire. Those families were awarded themselves high level by connecting their lineage with the Sassanid to rule Tabaristan area as Espahbad (military rulers), and remained decrees and titles for the Sassanids. The kingdoms and principalities in Northern Persia which appeared during the Islamic caliphate were underwent outwardly, but they kept Sassanid titles as Espahbad. The power of them was from respecting Persians for them because they were offspring of the Sasanian family. The documented history of Esbahbades of those families began at same time with the opening of the Abbasid to Tabaristan in the first half of the second century A.H / eighth century A.D. Before that, they remained unknown except some accounts oral or splashed in the stomachs of books, but discovery of Tabrstan coins sheds light on the history of Esbahbads of those families.

The history of the local kingdoms in the sequence of some of their rulers and the dates of their policy are ambiguous, Because it arose out of sync with the Arab conquest of Iran and at the same time, it grew up in a closed area civilized news appeared unclear and scattered, so Esbahdads of Tabristan were either rebels or subject to the Abbasids Caliphate or Supportive and pro to the authority of other families leaders and Persian religious movements leaders such as Khurramiyyah or Zoroastrian.

Esbahbads of this families (house of Dabuyid, house of Qarenid and Bavondeds house) ruled Tabristan Respectively And retained the religion of Zoroastrianism Until the middle of century 3rd A.H / 9th A.D, butt the embrace Esbahbad of Bavandids Islam has made them trapped within the orbit of Islamic forces \ conflict - Sunni and Shiite – in Tabristan.

قُضاة شَّعبانيون في بلاد المغرب والأندلس

تاريخٌ حافلٌ بالعطاء

أ.م.د. عبد الرَّب محمد سعيد عمر(*)

المقدمة:

هذهِ الدراسة هي امتداد لدراسةٍ كان الهدف منها إبراز إسهام قُضاة قبيلة المعافر اليمانية في كلٍّ من بلاد المغرب وبلاد الأندلس(١)، وقد تبيَّن أنَّ أعدادهم كثيرة جداً لا تحتويهم مثل هذهِ الأبحاث الأكاديمية المحدودة، بيد أنَّ مما أثار الانتباه – أثناء البحث والتقصي – هو أنَّ نَسَبَ بعضِهم في الأصل لا يعود إلى قبيلة المعافر، بل إلى قبيلة شعبان – وهي قبيلة يمانية أيضاً – مما دفعني إلى محاولة التوصل إلى المُلابسات أو الأسباب التي أدَّت إلى ذلك الخلط كما سنوضح، وهكذا أصبح لهذهِ الدراسة هدفٌ آخر هو الوصول إلى إزالة ذلك اللبس الذي أدى إلى الخلط بإضفاء النَّسب المعافري لبعض الشَّعبانيين، فضلاً عن إبراز الدور الحضاري لجماعات هذهِ القبيلة ذات العدد البسيط نسبياً في كُلٍّ من مصر والمغرب والأندلس، غير أنَّها أنجبت علماء يُعَدُّون من أشهر الأعلام العربية الإسلامية في ميادين العِلم والفقه والقضاء، وبعيداً عن التفصيل في ذكر الصعوبات، فالأمر يتطلَّب من الباحث دقَّةً ودأب في التقصّي والتمحيص، لاسيَّما حين يعتري الموضوع مثل ذلك الخلط الذي ذكرنا.

إنَّ إلقاء مزيد من الأضواء على تاريخ وإسهام جماعاتٍ القبائل العربية هو غايةٌ ينبغي أنْ تظل حاضرةً في الدراسات التاريخية، شريطة التزام المنهج العلمي بعيداً عن نزعات التعصب العرقية، فالإنسان هو الإنسان في قيمتهِ التي لا تعلوها قيمة أخرى، بصرف النظر عن نسبهِ أو عرقهِ ولونهِ، فجنسيته واحدة، وعليه فتناول التاريخ أو الأدوار الحضارية لجماعات القبائل العربية إنَّما يمثل تكاملاً لكلِّ الفعاليات الحضارية التي صاغها ذلك التنوع الاجتماعي في بلاد المغرب والأندلس، وكذلك في غيرهما من الأقطار، ولعلَّ قلَّة الدراسات التي تكشف تلك الأدوار هي من الأسباب المهمة للبحث، فضلاً عمَّا يعنيه ذلك الدور في ربط الماضي بالحاضر، وأخذ الدروس التي ينبغي أنْ تعزز

(*) جامعة الحُدَيدة / كلية التربية (زَبِيد) / جمهورية اليمن.

الروابط الإنسانية والتاريخية، وهي متعددة، يُشكِّل المصير المشترك هاجساً يُحسب له كُلَّ حساب في عالمٍ تحكمه تكتلات المصالح، على حساب الضعفاء أو المتفرقين والمتنازعين.

وقد تناول البحث بعد هذهِ المقدمة محاور متعددة: فكان البدء بالتعريف بقبيلة شعبان والانتساب لها، ثمَّ بيان سبب الارتباط بالنسب المعافري لبعض من رجالها ومنشأ ذلك الخلط. ثمَّ كان تناول أعلام هذهِ القبيلة من القُضاة في كُلٍّ من بلاد المغرب ثمَّ الأندلس ليتضح الإسهام المهم الذي قَدَّموه على مستوى تاريخ القضاء في تلك البلدان، وأخيراً انتهينا باستخلاص، وهو اختصار لمضمون الدراسة وجديدها.

وحسبي أنني بذلت وسعي للوصول إلى ما يُسهم في إلقاء مزيدٍ من الأضواء لكشف المزيد من تاريخ أهل اليمن، فضلاً عن تقديم المفيد أو الجديد فيما يخدم البحث العلمي كما نرى، ولأنَّ الكمال لا يكون للبشر، أقبل شاكراً المراجعة والتصويب في كلِّ حال، والله (ﷻ) أسأل أنْ يجعل هذا الجهد خالصاً لوجههِ الكريم.

قبيلة شعبان وارتباط بعض أبنائها بالنسب المعافري:

القبيلة:

ينتسب أبناء هذهِ القبيلة إلى شعبان بن عمرو بن قيس بن معاوية بن جشم بن عبد شمس بن وائل بن الغوث بن قطن بن عريب بن زهير بن الغوث بن أيمن بن الهميسع بن حمير بن سبأ[٢]، ويُقال إنَّ شعبان اسمه (حسَّان) بن عمرو، وسُمِّيَ (شعبان) لأنَّه مات فدُفِن في موضعٍ يُقالُ له (شَعْبَيْن)[٣].

ومن ذلك نستخلص أنَّ نَسَب بني شعبان إلى المعافر فيه التباسٌ أو خطأ واضح بحسب المُعطيات – المتاحة – حتَّى الآن. والأصح أنْ ينتسبوا إلى جَذْمِهم الأصل وهو شعبان. والطريف أنَّهُ حتَّى انتسابهم لشعبان نجده يأخذ أكثر من صورةٍ انتسابية، على نحوٍ لا نعهدهُ في أيِّ قبيلةٍ أخرى، فجماعات هذهِ القبيلة في مِصر إذا نُسبوا إلى شعبان قالوا: (الأشْعُوبي)، وأهل الكوفة يقولون: (الشَّعْبي)، وأهلُ الشام والأندلس يقولون: (الشَّعباني)، إلَّا رجلٌ في مالقة – وهي مدينة ساحلية جنوبي الأندلس – فإنَّ نسَبهُ كأهل الكوفة (الشَّعبي)، أمَّا في اليمن فيقولون: (آلُ ذي شَعْبَيْن)، وكلُّهم يريد شعبان هذا[٤]. ومع ذلك فإنَّ هذا التقسيم بحاجة إلى مراجعة، إذ لماذا وُجِد هذا التعدد مع أنَّ الأصلَ هو جدٌّ واحد لهم من اليمن، والراجح هو اختلاف أُسلوب الانتساب في مناطق اليمن نفسها وهو أمرٌ معروف، وليس مردَّ ذلك إلى الأمصار التي استوطنوها كما قد يُفهم ممَّا ورد في المصادر، ولذلك يجب التنويه أيضاً إلى أنَّ هذا التقسيم للانتساب بحسب الأمصار ليس قاعدة سائدة، فسنجد في مِصر على سبيل المثال بعض الأعلام ينتسب كلٌّ منهم (شَّعباني) وليس أشعوبي، وهو ما يهمنا هنا لكي نصل إلى تفسير ارتباط النسب المعافري ببعض الشَّعبانيين، ومِن أُولئك مثلاً: سعيد بن يعقوب الشَّعباني، الذي وُلِّيَ الحرس والأعوان لعبد العزيز بن مروان[٥]، والمُحدثان سَعْيَة الشَّعباني، وابنه سليط[٦].

الارتباط بالنَّسب المَعافري:

ليس غريباً أنْ تجد كثيراً من العرب ينتسبون إلى قبائل أخرى ليست هي قبيلتهم الأصل، لاسيَّما

بسبب الموالاة، وهذا مشهورٌ في أعراف القبائل العربية، سواء أكان المولى عربياً أم غير عربي. وفيما يتعلَّق بقبيلة شعبان نجد كثيراً من أعلامها يأخذ النسب المعافري إلى جانب الشَّعباني، ومن بينهم القُضاة الذين نتناولهم في هذهِ الدراسة، ولكن الولاء هنا يبدو غير مُثبَت، فلم نجد إشارة إليه فيما أُتيحت من مصادر، فكيف حدث هذا الاختلاط في النسب إذن؟

كانت أعداد جماعة الشَّعبانيين في مِصر قليلة، حتَّى أننا لم نجد ذِكراً لخطَّةٍ لها عند المؤرخ عبد الرحمن بن عبد الحكم (ت٢٥٧هـ/٨٧٠م)، الذي تَوَسَّع في ذكر خطط جماعات العشائر اليمانية والعربية الأخرى، ولذلك سكن الشَّعبانيون مع جماعات المعافريين هناك؛ الذين كانوا بأعدادٍ كبيرة في الفسطاط، والواقع أننا التقطنا إشارةً لها أهميتها ذكرها أبو عُمَر الكندي[٧] في بيت شعر، يقول فيه:

يَمْرُّ على أرضِ المَعَافِرِ كُلِّها

وشَعْبَانَ والأَخمور والْحَي من بِشْرِ

وعليه فالواضح أنَّ جماعة الشَّعبانيين نزلت بخطط المعافر، والغالب أنَّ استقرارها بينهم يمنحهم الحماية والمَنَعة بين القبائل الأخرى، ولذلك فقد انسحب الاختلاط في السكن إلى الاختلاط بالنسب فأصبحوا يُنسَبون (معافريين ثمَّ شَّعبانيين)، وهناك بعض الإشارات تُعزّز ما ذهبنا إليه، فالقائد سعيد بن يعقوب الذي ذكرنا أنَّه تولَّى الحرس والأعوان لوالي مصر عبد العزيز بن مروان؛ يذكر الكندي[٨] نَسَبَهُ وهو "المعافري ثمَّ الشَّعباني"، وأنعُم بن ذَري الشَّعباني لهُ أعقابٌ منهم ابنهُ زياد بن أنْعُم، وزيادٌ هذا هو والد القاضي عبد الرحمن بن زياد المعافري الشَّعباني[٩] الذي سيكون أحد أعلام القُضاة الشَّعبانيين في هذهِ الدراسة، والذي سيُضاف له نسباً ثالثاً يأخذ الصفة المكانية وهو (الإفريقي) كما سيأتي.

قُضاة شعبان في بلاد المغرب والأندلس:

أهم القُضاة الذين ذكرتهم المصادر من قبيلة شعبان في المغرب والأندلس سنتناولهم فيما يأتي وبحسب أسبقية تاريخ الوفاة:

أولاً: في بلاد المغرب:

عبد الرحمن بن زياد الإفريقي (ت١٥٦هـ /٧٧٣م أو ١٦١هـ /٧٧٨م):

هو عبد الرحمن بن زياد بن أنْعُم بن ذري بن يَحمُد بن مَعدي كرب، المَعَافِري ثمَّ الشَّعباني الإفريقي، كُنيته أبو خالد، ويُقال أبو أيوب[١٠]، وهناك مَن ذكر كُنيته (أبا خلف)[١١]، أمَّا صاحب تهذيب الكمال[١٢] فيذكر سلسلةً من نَسبِهِ، فهو: "عبد الرحمن بن زياد بن أنعُم بن منبه بن النمادة بن حيويل بن عمرو بن أسوط بن سعد بن ذي شَعبين بن يعفر بن ضبع بن شعبان بن عمرو بن معاوية بن قيس الشَّعباني، أبو أيوب، ويُقال أبو خالد الإفريقي، قاضيها، عِداده في أهل مصر". وعند صاحب كتاب الإكمال[١٣] هو: عبد الرحمن بن زياد بن أنعُم بن ذري بن يحمد بن معد يكرب بن أسلم بن منبه بن النمادة بن حيويل بن عمرو بن أشوط بن سعد بن ذي شعبين بن يعفر بن ضبع بن شعبان بن عمرو بن قيس بن معاوية الشَّعباني. ومع وجود اختلاف في أسماء بعض أجدادهِ ابتداءً من الجد الثاني لهُ، إلَّا أنَّ اسمه واسم أبيه وجده، والنسب الشَّعباني له لا خلاف عليه،

ومثل تلك الاختلافات البسيطة أمرٌ معتادٌ في مصادرنا العربية في اختصار سلسلة الأسماء، فضلاً عن بعض التحريف أو التصحيف الذي يقع فيه النُّسَّاخ هو أمرٌ واردٌ أيضاً، ويُلاحظ أنَّ معظم المصادر تذكر نسبه الشَّعباني، فضلاً عن النسب المكاني له وهو (الإفريقي) نظراً لاستقرار أسرتهِ في (إفريقية)، والقليل منها يُضيف النسب المَعَافري، وقد مرَّ بنا معرفةُ سببِ ذلك.

مولده: تُشير بعض المصادر التاريخية أنَّه ولد سنة ٧٤هـ/٦٩٣م، أو سنة ٧٥هـ/٦٩٤م[١٤]، أمَّا البخاري[١٥] فيذكر عن المُقرئ أنَّ سِنَّهُ تجاوز المائة عام؛ وهو ما يعني أنَّ مولده كان قبل سنة ٥٦هـ/٦٧٦م، إذ يذكر أنَّ وفاته كانت سنة ١٥٦هـ. ويُقال إنَّ عبد الرحمن بن زياد هو أول مولودٍ في الإسلام في إفريقية بعد فتح المسلمين لها[١٦]، ولكن بمراجعة الوقائع التاريخية؛ فإنَّه يصعب التسليم بمثل هذا القول، إذ أنَّ المسلمين كانوا قد دخلوا إفريقية وبدأوا بفتح مُدنها قبل ذلك بعشرات السنين – منذ عشرينيات القرن الهجري الأول – ثمَّ كان تأسيس مدينة القيروان مِن قِبَل القائد عقبة بن نافع سنة ٥١هـ/٦٧١م، ولا يمكن الاحتمال أنَّ ميلاده كان في الفتح الذي تمَّ على يدِ القائد حسَّان بن النعمان الغسَّاني لإفريقية مجدداً، بل قبل ذلك، إذ إنَّ بداية دخولهِ كان سنة ٧٨هـ/٦٩٦م[١٧].

نشأتهُ وعِلمهُ: على الرغم من أنَّ المصادر لم تُفصِّل في ذِكر المراحل الأولى لعبد الرحمن بن زياد بن أنْعُم، إلَّا أنَّ الواضح أنَّه نشأ وتربَّى في كنفِ أسرةٍ مشهورة بالعلم والفضل، وهو ما ساعده على أنْ يصبح أحد أعلام العرب المسلمين عِلماً وصلاحاً، فأبوهُ هو الرجلُ الصالح المُحدِّث الثقة: زياد بن أنعُم الشَّعباني المصري[١٨] الذي سكن القيروان في ناحية باب نافع، حيث اختطَّ له هناك داراً ومسجداً[١٩]، وجَدَّهُ المُحدِّث أنْعُم بن ذري بن يَحمُد الشَّعباني، وهو مِمَّن شَهِد فتح مِصر، ويروي عن الصحابي الشهير أبي أيوب الأنصاري (ﷺ)[٢٠].

شيوخهُ: فضلاً عن والدهِ المُحدِّث زياد بن أنْعُم، فقد تتلمذ عبد الرحمن على كثيرٍ من كبار العلماء ومنهم من التابعين وسَمِع منهم، سواء في إفريقية أو خارجها، فَمِمَّن أخذ عنهم العلم: أبو عبد الرحمن الحُبُلي، وعبد الرحمن بن رافع التنوخي، وبكر بن سوادة الجذامي، وزياد بن نعيم الحضرمي، وأبو علقمة صاحب أبي هريرة، وعتبة بن حميد[٢١]، وعبد الله بن يزيد[٢٢]، وخديج بن صومي، وحيان بن أبي جبلة، وأبي ليلى دخين بن عمر الحجري، وربيعة بن سيف المَعافري، وسعد بن مسعود الصدفي، وعبادة بن نسي، وعبد الله بن راشد، مولى عثمان، وعتبة بن حميد، وعِمارة بن راشد الكناني الليثي الدمشقي، وعِمارة بن غراب اليحصبي، وعِمران بن عبيد المَعافري، وأبي عثمان مُسلم بن يسار الطنبذي، وموهب بن حي المَعافري المصري، ويحيى بن سعيد الأنصاري، وأبي عثمان صاحب أبي هريرة، وأبي علقمة مولى بني هاشم، وأبي غطيف الهُذلي[٢٣].

تلاميذهُ: التقى بعبد الرحمن ورحل إليه الكثير من طلبة العِلم الذين أصبحوا من أعلام العلماء المشهورين، منهم: العالم الشهير سفيان الثوري، وعبد الله بن لَهيعة، وعبد الله بن وهب، وعبد الله بن المبارك. ومن أهل القيروان: عبد الله بن غانم القاضي، والبُهلول بن راشد، وعبد

الله بـن أبي حسَّـان، ومُعاويـة الصُّمادِحي[٢٤].
ويذكر صاحب تهذيب الكمال[٢٥] عدداً آخر من تلاميذهِ، منهم: الأبيض بن الأغر، وإسماعيل بن عيَّاش، وبكر بن خنيس الكوفي، وبكر بن عمرو المَعافـري، والجـارود بن يزيد النيسـابوري، وجعفر بن عون، وأبو أسـامة حمَّاد بن أسامة، وخالـد بن حميد المهري، ورشـدين بن سـعد، وأبو خيثمـة زهير بن معاوية الجعفي، وسـعد بن الصلت البَجَلي، قاضي شيراز، وعبد الله بن إدريس، وعبد الله بن يحيى البُرلسـي، وأبو عبد الرحمن عبد الله بن يزيد المُقرئ، وعبد الرحمن بن مُحمَّد المُحاربي، وعبد الرحيم بن سـليمان، وعبدة بن سليمان، وعثمان بن الحكم الجُذامي، وعيسـى بن يونـس، والفرج بـن فضالة، وأبو معاوية مُحمَّـد بن خازم الضريـر، ومُحمَّد بن شُـعيب بن شـابور، ومُحمَّد بن يزيد الواسطي، ومروان بن معاوية الفزاري، ويحيى بن العلاء الرازي، ويعلى بن عبيد الطنافسي.

إنَّ تقديمنا لهذهِ الأعداد من شـيوخ وتلاميذ عبـد الرحمـن بـن زياد، علـى الرغم مـن أنَّ موضوعنـا يتناولـه قاضياً وليـس مُحَدِّثاً، لكي نُدلِّـل على مدى جهد هـذا الرجل في طلبِ هذا العِلم واكتسـابهِ، وكذلك إقبال ذلك العدد الكبير إليـه مِمَّـن يطلبونهُ وصاروا مـن كبار أعلامهِ على مستوى بلاد المسلمين قاطبةً، ولأننا سنجد اختلاف العلماء في توثيقـهِ للحديث، فمنهم مَن يُقوّي أمرهُ كالبخاري وسفيان الثوري وغيرهما، ومنهم أيضاً مَن يُضَعِّفه كابن حبَّان والدارقطني وغيرهمـا، ويُلاحـظ أنَّ مَـن قالـوا بضعفهِ لم يقدحوا في سلامة عدالتهِ وصلاحهِ[٢٦].

تصانيفـه: ذُكِـر أنَّ لعبـد الرحمـن بـن زيـاد الشَّـعباني مُسـنداً في الحديـث يتكون من جزئيـن[٢٧]، إذ يقول أبو العرب[٢٨]: "إنَّما وجدنا عنـه كتابين فقـط، حدَّثني بهما عبـد الله بن أبي زكريـا الحفري عـن أبيه عنه وفـرات، حدَّثني بهما عن ابن أبي حسَّـان عنه ورواهما عنه ابن غانـم القاضي وغيره، ما علمت أنَّه انتشـر عنه العِلم غير كتابين". وقد جَمع قدراً لا بأس بهِ من الأحاديـث، إذ بلغت خمسـمائة حديث[٢٩]، وهذا التحصيل العلمي لهذا العدد يدل على مدى إسهام هـذا الرجل في علـم الحديث وأثر ذلك في عملهِ بالقضـاء، ومِـن المُحتمل أنْ تكون لـه مؤلَّفات أخرى لم يَجُدِ الزمـانُ بها لنا، وذلك بالنظر إلى أقرانهِ من علماء الحديث وتَعدُّد مؤلَّفاتهم.

ما قيل عن مناقبه والثنـاء عليه: قال أبو العـرب[٣٠]: "عبد الرحمن بن زيـاد بن أنعم... كان عدلاً صلباً في قضائهِ".

وأورد الخطيـب البغـدادي[٣١] أقـوالاً عدَّة لكبار المُحدِّثين في وصف القاضي عبد الرحمن بن زياد الشَّعباني والإشـادة بمناقبهِ، وهي وإنْ كانـت تختلف حول قوتهِ أو ضعفهِ في الحديث، إلَّا أنَّهـم لا يختلفـون حـول صلاحـهِ، وهو ما يهمنـا هنا في دراسـتنا لعبد الرحمـن بن زياد قاضياً أكثر منه مُحدثاً، على الرغم من الترابط العضـوي بين الحديث والقضاء. ومن ذلك قول إبراهيم بـن يعقوب الجوزجاني: "عبد الرحمن بـن زياد بـن أنعـم... كان صارماً خشـناً"[٣٢]. وقـال مُحمَّد بن أحمد بن يعقوب عن جدِّهِ: "عبد الرحمن بن زياد بن أنعم الإفريقي ضعيف وهو ثقةٌ صدوقٌ رجلٌ صالحٌ". وقال أبو علي صالح بـن مُحمَّد: "مُنكـر الحديث، ولكنـه كان رجلاً صالحـاً". أمَّا عبد الله بن وهـب فكان "يُطري الإفريقـي". وكان أحمد بن صالـح يقول: "هو ثقة"، ويُنكر على من تكلَّم فيهِ"[٣٣].

وجاء عند ابن عساكر[٣٤] أنَّه : "كان قوَّالاً للحق".

وقال الدبَّاغ[٣٥]: "كان من جملة المُحدثين والعلماء المتقدمين، ذا ورعٍ وزهدٍ وصلاح وإجابة دعاء مع تفنُّن في علم العربية والشِّعر".

وذكر المزِّي[٣٦] عن يعقوب بن شيبة؛ قوله عن القاضي عبد الرحمن بن زياد: "... ثقةٌ صدوقٌ، رجلٌ صالحٌ، وكان من الأمَّارين بالمعروف الناهين عن المُنكر".

وفي ترجمتهِ عند الإمام الذهبي[٣٧]، يذكره بقولهِ: "عبد الرحمن بن زياد بن أنْعُم، الإمام، القدوة، شيخ الإسلام، أبو أيوب الشَّعباني الإفريقي، قاضي إفريقية وعالمها، ومُحدِّثها على سوءٍ في حِفظهِ"، كما يذكر أنَّ العالم سفيان الثوري كان يُعظمهُ جداً.

وفي تهذيب التهذيب لابن حجر[٣٨]: "وكان الإفريقي رجلاً صالحاً، وقال أبو الحسن بن القطَّان كان من أهل العِلم والزهد بلا خلاف بين الناس، ومن الناس من يوثقه ويربأ بهِ عن حضيض رد الرواية، والحقُّ فيهِ أنَّه ضعيف لكثرة روايتهِ المُنكرات، وهو أمرٌ يعتري الصالحين".

وذُكِر عنهُ أنَّه: "كان زاهداً، وكان يُحرم من السنةِ إلى السنة، فيشعث رأسه ويقمل، فيدعو الله تعالى، فيجتمع القمل ويسقط دفعةً واحدة"[٣٩].

وقال المالكي[٤٠]: "وأجمع أهل القيروان على ولايتهِ، لِمَا عَلِموا من دينهِ وفضلهِ وزهدهِ، فسار فيهم بسيرة أهل العدل، وأقام فيهم الكتاب والسُّنَّة".

ومما سبق نخلُص إلى أنَّ القاضي عبد الرحمن بن زياد الشَّعباني كان رجلاً صالحاً، زاهداً، صارماً في الحق، وسوف نرى بعد قليل مِصداق ذلك من خلال مواقفهِ مع أهل السلطة بما فيهم الخليفة العباسي، ذلك الحاكم المهاب. وأمَّا مَا ذُكِر عن بعض الضعف الذي يعتري حديثه، ففي الغالب مرده إلى ستَّة أحاديث غريبة لم يروها محدِّثٌ غيرهُ، وهو ما أُنكِر عليهِ[٤١].

تولِّيهِ القضاء: تَولَّى عبد الرحمن بن زياد الشَّعباني قضاء مدينة القيروان مدَّتين منفصلتين، إحداهما في العصر الأموي والأُخرى في العصر العباسي. كانت مدَّة قضائهِ الأولى في أواخر الحكم الأموي، بأمرٍ مِن آخر خلفاء بني أُمية؛ مروان بن مُحمَّد؛ المعروف بالجَعْدي (١٢٦–١٣٢هـ/٧٤٤–٧٥٠م)، وقد كَتبَ له الخليفة في أمر توليتهِ توجيهاتٍ تُعدُّ وثيقةً مهمة تُبين أهمَّ مهام القاضي وما يجب أنْ يتحلَّى بهِ من الخُلق والفضائل، كما تُوَضِّح خطر هذا المنصب وأهميتهِ لعامة الناس، ونصَّ الكتاب: "وقد ولَّاكَ أميرُ المؤمنين الحكومةَ والقضاء بين أهل إفريقية، وأسند إليك أمراً عظيماً، وحمَّلك خطباً جسيماً، فيه دماءُ المسلمين وأموالهم، وإقامةُ كتاب الله – عزَّ وجلَّ – وسُنَّة نبيِّهِ – صلَّى الله عليه وسلَّم – والذبُّ عن ضعيفهم من قويِّهم، وإنصاف مظلومهم من ظالمهم، والأخذ من شريفهم بالحقِّ لخاملهم، وقد رَجَاك أميرُ المؤمنين لفقهك وعدلك، وخيرك وحَسبك، وعِلمك وتجربتك، فعليكَ باتِّقاء الله – عزَّ وجلَّ – وحدَه لا شريك له، وإيثار الحقِّ على ما سواه، وليكنْ جميع الناس، قويُّهم وضعيفهم في الحقِّ عندك سواءً"[٤٢].

وقد ظلَّت ولايته على قضاء إفريقية مدَّة خمس سنوات (١٢٧–١٣٢هـ/٧٤٥–٧٥٠م) انتهت بانتهاء الدولة الأموية. ثمَّ تولَّى القضاء في عهد الوالي العباسي لإفريقية مُحمَّد بن الأشعث بأمرٍ من الخليفة أبي جعفر المنصور، وكانت مدَّة تولِّيهِ من سنة (١٤٤–١٥٦هـ/٧٦١–٧٧٣م)[٤٣]، وهي السنة التي عُزِل فيها من قِبَل الوالي يزيد بن حاتم، "وقد قِيل إنَّه ما عُزِل وما مات إلَّا وهو قاضٍ. والصحيح أنَّه عُزل عن القضاء"[٤٤]. بسبب شِدَّتِهِ في تنفيذ شرع العدالة، وهو ما سوف نوضحه في موقفهِ الصارم مع الوالي العباسي يزيد بن حاتم.

بعض ما ذُكِر مِن مواقفهِ: سنختار بعضاً مما ورد في المصادر مما نراه يُلقي الضوء على طبيعة أو جوهر شخصية هذا القاضي الفاضل.

نصيحته لسفيان الثوري: عرفنا – كما سبق – أنَّ العالم الجليل سفيان الثوري (٩٧-١٦١هـ/٧١٦-٧٧٧م) كان يُجِلُّ القاضي عبد الرحمن بن زياد ويُعظِّمه جداً، وكان القاضي الشَّعباني فيما يبدو ناصحاً أميناً له، إذ يُورِد ابن عساكر بهذا الخصوص نصيحةً مختصرة كتبها القاضي عبد الرحمن بن زياد – موجهة للثوري، قائلاً: "أمَّا بعد فإني أوصيكَ بتقوى الله عزَّ وجلَّ وشغلِ عظيم الآخرة عن شغلِ صغير الدنيا. والسَّلام". وهذهِ الكلمات يمكن أنْ تُشير إلى أيِّ نوع من الرجال هو القاضي عبد الرحمن الشَّعباني، وتؤكِّد صفات الزهد والورع التي ذكرها عنهُ كثير من العلماء، فضلاً عن كونهِ أمَّاراً بالمعروف شديداً في الحق.

مواجهته للخليفة العباسي أبي جعفر المنصور:

ومن المواقف الجديرة بالذكر لهذا القاضي الشَّعباني أنَّهُ وفدَ مع شيوخ أهل القيروان على الخليفة أبي جعفر المنصور، يستنصرونهُ على الخوارج الصَّفَّارية، وكان على معرفةٍ سابقة بالمنصور قبل أنْ يلي الخلافة، وكان المنصور يعلم أنَّ عبد الرحمن بن زياد قد وفَدَ كذلك على الخليفة الأموي مروان بن مُحمَّد، فقال له المنصور: "يا بن أنْعُم، ألا تحمد الله الذي أراحكَ مما كنتَ فيهِ ببابِ مروان بن مُحمَّد، قال: أمَّا ما كنتُ أرى بباب مروان لا أرى اليوم شطره"[٤٥]. وفي روايةٍ تَرد في عددٍ من المصادر[٤٦] مع شيءٍ من الاختلاف حول ما دار بينهُ وبين المنصور، أرى أنَّ رواية الخطيب البغدادي[٤٧] هي الأقرب لواقع الأمور، وفيها يبين أنَّ القاضي عبد الرحمن لمَّا ظهر الجور والظلم بإفريقية، ذهب إلى الخليفة شاكياً عُمَّالَهُ، ولم يتمكَّن من الدخول عليه إلَّا بعد أشهرٍ من الانتظار، ولمَّا سأله المنصور عن سبب قدومهِ، قال له: "ظهر الجور ببلدنا، فجئتُ لأُعلِمكَ، فإذا الجور يخرج من داركَ، فغضب أبو جعفر وهَمَّ بهِ، ثمَّ أمر بإخراجهِ". ويُضيف في روايةٍ أخرى عن عبد الرحمن نفسه قوله: "أرسل إليَّ أبو جعفر المنصور فقدِمتُ عليه، فدخلتُ والربيع قائمٌ على رأسهِ فاستدناني، ثمَّ قال لي: يا عبد الرحمن كيف ما مررتَ بهِ من أعمالنا إلى أنْ وصلتَ إلينا؟ قال قلتُ: رأيتُ يا أمير المؤمنين أعمالاً سيئةً وظلماً فاشياً ظننتهُ لِبُعد البلاد منك فجعلتُ كلَّما دنوتُ منكَ كان الأمر أعظم، قال فنكس رأسهُ طويلاً ثمَّ رفعه إليَّ، فقال: كيف لي بالرجال؟ قلتُ: أوَ ليس عمر بن عبد العزيز كان يقول إنَّ الوالي بمنزلة السوق يجلب إليها ما يُنفق فيها، فإنْ كان

بَرَّاً أتـوهُ ببرهم وإنْ كان فاجراً أتوهُ بفجورهم، قـال فأطرقَ طويلاً، فقال لـي الربيع وأومأ إليَّ أنْ أخرج، فخرجتُ وما عدتُ إليه"[٤٨].

هذا الموقف يكشـف بوضوح عن شخصية هذا القاضي الشَّعباني وما اشتهر بهِ من الصلاح والصرامـة في قـول الحـق دون مواربة حتَّى أمام السـلطان، ويبـدو أنَّ المنصور العباسـي علـى الرغم من شِـدَّتهِ وقـع كلمـات القاضي عليـه وتقريعهِ، إلَّا أنَّ السياسـة لها مقتضياتها وحسـاباتها، إذ وجد أنَّ عبـد الرحمن هو خير من يعتمد عليه في تولّي قضاء مدينة القيروان، نظـراً لخطـورة هـذا المنصـب وأهميتـه في استقرار الأوضاع وتثبيت أركان الدولة في تلك المنطقة الواسعة من شمال إفريقيا.

موقفه من والي إفريقيا يزيد بن حاتم:

أمَّـا مـا كان منهُ مـع الوالي يزيـد بن حاتم الأزدي فيؤكـد حرصه على سـلامة إجراءات التقاضـي والعـدل وإنفاذ الحـق دون تدخل أو واسـطة من أحد مهما علا شأنه، وهو الموقف الذي كان سـبب عزلهِ أو علـى الأصح انعزالهِ بنفسـهِ عن منصب القضاء، إذ كان السـبب في ذلـك أنَّ "امرأةً كانـت تدخل على نسـاء يزيد بـن حاتم، وكانـت لها خصومة عنـد القاضي، فكتـب حُكماً وختم عليهِ وأعطاهـا إيَّاه، فأخذَته ودخلـت بـهِ دار يزيد، فقال لها يزيـد، ما هذا؟ فأعلمته، فأخذهُ وفضَّ خاتمَهُ، فصاحت المرأة! فقال لهـا: لا عليكِ، أنـا أبعثهُ إليـكِ مختَـتَماً"، ثـمَّ إنَّ الوالـي يزيد بعـث إليهِ رسـولاً فرفض القاضـي عبد الرحمن أنْ يُعيـد ختمهُ قائلاً: "لا أختمـه حتَّى تعيدَ البينة، فبعثَ إليهِ مرةً أخرى، فقـال: لا أفعـل"، ويبدو أنَّ القاضي الشَّـعباني أدركَ هنـا أنَّ الوالـي لم يُعطِ القضـاء حقَّهُ من الاحترام والامتثال لهُ كسلطة عدلٍ لا تفرق بين الحاكـم والمحكوم في مسـائل الحقـوق، وربما أدركَ أيضـاً أنَّه قد يقـوم الوالي بعملٍ ما غضباً منه، فبادر إلى ختم قضائهِ "فكسـرَهُ وقال: واللهِ لا حكمـتُ بيـن اثنين أبداً"[٤٩]. وهـذا هو ديدن القُضاة الذين لا يقبلون بتدخل أصحاب السـلطة والنفوذ في شـؤون عملهم أو أحكامهم، فالعدالة وإنفاذ الحق هو هدفهم السامي.

ويذكر المالكي[٥٠] أنَّ القاضي عبد الرحمن نظـراً لِمَـا جرى له مـع الوالي يزيـد بن حاتم "تـرك القضـاء ورحل إلـى تونـس، ولم يزل معَظَّماً فـي صدور الناس، رفيـع القدر عندهم حتَّى تُوفيَّ رحمهُ الله"، وهكذا يؤكِّد هذا القاضي سـيرته المعروفة في النزاهة وصرامة الموقف ضـدَّ كل ما يمـس العدالة وحقـوق الناس مهما كانت بسـاطته، لاسـيَّما في وجه رجال السلطة وأهل النفوذ.

إيمانهُ ونجاته من القتل:

تعـرض القاضي عبـد الرحمن الشَّـعباني للأسـر مـن قبـل الـروم، الذيـن نقلـوه إلـى القسطنطينية مع جماعةٍ من المسلمين معه، ولم يلبثـوا في سـجنهم حتَّى قُدِّموا للقتـل، وقيل أنَّ قرار قتلهم كان بسـبب امرأة موتورة لها حظوة عند الحاكـم البيزنطي، وحين جاء دوره ليُقطع رأسـهُ بعـد أنْ تمَّ قتـل عددٍ مـن أصحابهِ، قال القاضي عبد الرحمن: "فحرَّكتُ شفَتَيَّ وقلتُ الله الله ربي ولا أُشرك بهِ شيئاً، قال: وأبصرَ عليَّ، قال: قَدِّموا شـماسَ العرب يريـد عالِمَهم، فقال لعلَّك قلتَ الله الله ربي ولا أُشـرك بهِ، فقلتُ له: نعـم، فقال لي: ومن أين علمتـه، فقلتُ له: نبيُّنا صلَّى الله عليه أمَرَنا بها، فقال: وعيسـى أمَرَنا بها في الإنجيل، فأطلقني ومن معي"[٥١]. وهناك

رواية أوردها ابن عساكر[٥٢] مفادها أنَّ الروم البيزنطيين إنَّما أطلقوا سراحه نظراً لِمَا رأوا له من مكانةٍ وذلك مقابل أنْ يحصلوا على مَطالبَ من الخليفة المنصور، ولذلك توجه القاضي عبد الرحمن إليه. كما أورد أبو العرب[٥٣] أيضاً رواية أخرى تدعم أو تتكامل مع رواية ابن عساكر، تقول: "أُسِرَ عبد الرحمن بن زياد بن أنْعُم ففداهُ أبو جعفر الخليفة وولَّاهُ قضاء إفريقية"، وهو ما قد يعني أنَّهم ساوموا الخليفة على مطالبَ معينةٍ أو فدية. ويبدو أنَّ هاتين الروايتين هما الأكثر صحَّةً بالنظر إلى تفسير منطق الأحداث، كما توضحان المكانة الكبيرة التي كان يتبوأُها هذا القاضي الشَّعباني الفاضل لدى مؤسَّسة الحكم في دار الخلافة نفسها.

وفاتُهُ: تذكر بعض المصادر أنَّ وفاته كانت في سنة ١٥٦هـ/٧٧٣م[٥٤]، ومصادر أخرى ذكرت أنَّها سنة ١٦١هـ/٧٧٨م[٥٥]، ويُلاحظ في كتاب معالم الإيمان للدبَّاغ الأنصاري[٥٦] وجود خطأ واضح في تحديد عمرهِ وهو (٩١ عاماً)، فهو يذكر أنَّ ميلاده كان سنة ٩٤ أو ٩٥هـ/٧١٣ أو ٧١٤م، ووفاته سنة ١٦١هـ، ومن المُحتمل أنَّ الخطأ وقع مِمَّن نسخ أو طبع فيما بعد. في حين يجعل ابن عذاري المراكشي وفاته سنة ١٦٢هـ/٧٧٩م. وعلى ما سبق يتضح بعض الاضطراب في تحديد السنين التي عاشها هذا القاضي الشَّعباني، ويبدو أنَّه قد عُمِّرَ نسبياً، ومع ذلك أرى أنَّ أرجح التواريخ لوفاتهِ هو سنة ١٦١هـ، في عهد الوالي يزيد بن حاتم، بحسب روايةٍ لا تخلو من الطرافة ذكرت سبب وفاته، وهو أكله للسمك مع اللبن[٥٧]. وهكذا تنتهي حياة رجلٍ يُعَدُّ مِن خيار رجال العِلم وأعلام القضاء.

ثانياً: في بلاد الأندلس:

القاضي يُخامِر بن عثمان الشَّعباني:

هو يُخامِر بن عثمان بن حسَّان بن يُخامِر بن عثمان بن عبيد بن أفنان بن وَدَاعَة بن عمر الشَّعباني. في حين يذكر ابن حيان القرطبي[٥٨] عن ابن الفرضي أنَّهُ مَعافِري النَّسب، ويُقال أنَّ كُنيته أبو مخارق، وهو أخو معاذ بن عثمان القاضي الذي سنكون بصددهِ بعده. ويُعد القاضي يُخامِر من أهل قرطبة[٥٩]، ولكنَّ أُسرتهم في الأندلس أصلها من أهل جيان[٦٠] – إحدى كُوَرِ الأندلس إلى الشرق من قرطبة – حيث كانت تسكن قريةً فيها تُسمَّى الأشعوب[٦١]، ويُقال من قلعة الأشعب بحسب الخشني[٦٢]. وكانت جماعات من هذهِ القبيلة قد دخلوا الأندلس مع الشاميين – ضمن جُند قنسرين – واستقروا في كورة جيان. ويُلاحظ أنَّ الخشني[٦٣] يُشير إلى أنَّ نَسَب أسرة يُخامِر الشَّعباني يعود إلى قبيلة جذام اليمانية الشهيرة، وإنْ كانت عبارته لا تفيد الجزم في ذلك، وتابَعَهُ شيخ مؤرخي الأندلس ابن حيان[٦٤] الذي نقل عنه فيما يبدو، ولكن الواقع أنَّ شعبان التي تنتسب لها أُسرة هذا القاضي هي قبيلة يمانية أُخرى لها شهرتها من خلال الأعلام من العلماء الذين ينتسبون إليها سواء في بلاد الأندلس، أو غيرها من الأقطار، على الرغم من أنَّ جماعاتهم كانت بأعداد قليلة نسبياً.

قِلَّة المعلومات عنه: على الرغم من أنَّ القاضي يُخامِر يُعد من الأعلام المهمة نسبياً في تاريخ الأندلس؛ كونه يتسنَّم أعلى منصب في جهاز القضاء الأندلسي، إلَّا أننا لم نجد في المصادر الأندلسية معلوماتٍ تتناسب مع هذهِ المكانة التي وصلها، بل إنَّ المصادر التي ذكرته قليلة العدد ومُعطياتها محدودة لا تُغطي

جوانب شـخصيتهِ ومكانتهِ، وعلى سبيل المثال لم نجـد معلومات تفيد عن مولدهِ، وعن نشـأتهِ العلمية، والشـيوخ الذين تتلمذ عليهم، ومستوى أدائهِ في الأحكام القضائية وغير ذلك.

توليهِ القضاء: كان تولّـي القاضي يُخامِر الشَّـعباني لقضاء الجماعة فـي قرطبة بتكليف من أميـر الأندلس حينها عبد الرحمن بن الحكم الأمـوي (٢٠٦-٢٣٨هـ/٨٢٢-٨٥٢م) وذلك سنة (٢٢٠هـ/٨٣٥م)[٦٥].

تضارب الأقوال في القاضي يُخامِر:

قد يجد المرءُ نفسَهُ في حيرةٍ بسبب تضارب الأقوال التي تحدثت عن شـخصية هذا القاضي الشَّـعباني بين رأيٍ مادح، وآخر قادح، بعضها وصل إلـى حـدِّ الاسـتخفاف بذهنيتـهِ كقاضٍ يتولَّى أعلى منصب قضائـي في الأندلس وهو قاضي الجماعة، هذا المنصب الذي يوازي في المشـرق منصب قاضي القُضـاة. ونجد أنَّ مِن الشـعراء مَن تدخل في هجائـهِ والانتقاص من قيمتـهِ، ولكن مع ذلك نجد أيضاً أنَّ هناك أقوالاً أُخـرى لهـا رأي مخالف، فهي تُشـيد بالقاضي يُخامِر وفضلهِ، وفيما يلي سـنحاول أنْ نعرض تلـك الأقوال وربطها بالمُلابسـات أو الظروف التي قد تكون هي الدافع أو السبب في إصدارها بحق هذا الرجل:

الآراء القادحة: تضمَّنت أقـوال الفئة التي تقدح في القاضي، والتشكيك في جدارتهِ للقضاء وإعطاء صورة غير طيبة عن أخلاقهِ وتعاملهِ، من ذلك:

- إنَّـه تولَّى القضاء "ولم يـكُ أهلاً لهُ، ولا راجـح الـوزن، ولا حاضر اليقين، ولا واسـع البصيرة فيه"[٦٦].

- إنَّـه وليَ القضـاء، "فعامل النـاس بخُلُقٍ صَعْـبٍ ومذهـبٍ وعْـرٍ، وصلابـةٍ جـاوزت المِقـدار. فلم تحتمـل العامة له ذلك، فتسـلَّطَت عليه الألسُن، وكَثُرت فيه المقالة"[٦٧].

- إنَّ فيـه بَلَهـاً وغفلة، وفي هذا يسـوقون روايـة تذكـر أنَّ الشـاعر عبد الله بن الشَّـمِر وضع بين سِـحاءات[٦٨] يُخامِر بن عثمان التي كان ينـادي بهـا الخصـوم للتقدم إليه سِـحاءةً مكتوبـاً عليها ''يونُس بن متَّى'' و''المسـيح بـن مريم''، وخرجت السـحاءةُ إلى يدهِ، فأمر أنَ يُدعَـى بهما، فهتف الهاتف: يونس بن متَّى، والمسـيح بـن مريم ! واتصـل الهاتف بخارج المجلس، ولا مُجيب، إلى أنْ صاح ابن الشَّمِر: إنَّ نزولهما من أشراط الساعة؟. ثمَّ إنَّه في ذلك يقول شعراً:

يُخامِر ما تَنْفَكُّ تـأتي بِـفِضْحَـــةٍ
دَعوتَ ابن متَّى والمسيحَ بن مريما
فَثَـوَّبَ فينـا ثـمَّ نـاداكَ صائـحٌ:
فإنَّـهما لَمَّـا علـى الأرضِ يُعْلما
قَفَاكَ قفا جحشٍ ووَجْـهُكَ مُظْلِـمٌ
وعقلُكَ مـا يَسْوَى مِن البَعْرِ دِرهَما
فلا عشتَ مودوداً ولا رُحْتَ سالِماً
ولا مُتَّ مـعْفُوَّاً ولا مُتَّ مسلِـمَا[٦٩]

كما انبرى للقاضي يُخامِر الشَّـعباني شاعرٌ آخر – مُقرَّب من أهل السلطة – اشتهِر بالتهتك هو يحيى بن الحكـم المعروف بالغزال، والذي يُوصَـف بحسـب ابـن حيـان[٧٠] أنَّـه "منتهك الأعـراض، ومُخـزي الرجـال"، فأكثـر من هجومـهِ وذمِّـهِ، وظلَّ يهجـوه ويصفـه بالبَلَهِ والجهـلِ، ومِـن بعض ما ذكَرَهُ فيـه ؛ قولهُ مِن شِعرٍ له:

فسبحان مَن أعطاك بطشاً وقوةً

وسُبحان مَن وَلَّى القضاءَ يُخامِرا[٧١]

والخطاب موجَّه للأمير الأموي صاحب البطش والقوة كما يذكر، وفيه استغراب أو استنكار أنْ يُولِّيَ مثْلُهُ قاضٍ مثلَ يُخامِر، وهكذا يبدو أنَّ مثل هذهِ الحملات للتشهير بالقاضي يُخامِر كان لها أثرها لدى الناس في تأليبهم عليه والتشنيع بهِ، وهو ما يرمي إليه خصومه[٧٢].

آراء أُخرى: وأمَّا ما قِيل في حق القاضي يُخامِر من آراءٍ تختلف من حيث مضمونها عن تلك التي رسمت لهُ صورةً قاتمة كما سبق، فإنَّ هذهِ الآراء تُشير إلى صلاح الرجل وفضلهِ، وإنْ كانت تُشير أيضاً إلى شدَّتهِ وغلظتهِ، وهي كما يأتي:

يذكر ابن سعيد[٧٣] أنَّهُ كان خيِّراً فاضلاً، إلَّا أنَّه كان فيه جفاء.

- ويذكر ابن عبد البر أنَّهُ: "كان رجلاً فاضلاً عفَّاً خيِّراً، غير أنَّه كانت فيه عُنْجُهِيَّة وجفاء"[٧٤].

محاولة للقراءة وإيضاح الصورة:

الواقع أنَّه بمقارنة المصادر الكثيرة التي ذكرت أو ترجمت لكثيرٍ من قُضاة قرطبة، نجد مع هذا القاضي الشَّعباني – كما أسلفنا – أنَّ ما وصل إلينا منها من القلَّة بحيث يصعب تقديم صورة واضحة أو مكتملة عنه، ومع ذلك يمكننا من خلال المُعطيات التي قدمتها المصادر المحدودة أنْ نخرج بتصور يوصلنا لمعرفةٍ تُقرِّبنا من حقيقة شخصية هذا القاضي فيما أرى؛ كما يأتي:

يُلاحظ أنَّ ابن سعيد – في كتابهِ -، وابن عبد البر – كما جاء عند ابن حيان – قد ذَكَرَا صلاح هذا القاضي وفضله وأنَّه كان خيِّراً على الرغم من شائبة الجفاء فيه، ولا بدَّ أنَّ لكلٍّ منهما مصدره أو مصادره التي استمدَّ منها تلك المُعطيات، وإنْ كنا لم نهتدِ إليها بَعد، وفي كلِّ حال فإنَّ تلك الشهادات تدفع تلك التهم التي أُلصِقت بالقاضي يُخامِر، ولاسيَّما وصفه بالغفلةِ والبلهِ، والتشكيك بجدارتهِ في تولِّي القضاء، فضلاً عن اتهامهِ أنَّه قد جاوز الحد في سوء التعامل، ولنا أنْ نُرجح أنَّ القاضي يُخامِر كان شديداً صارماً في الحق مع شيءٍ من الخشونة في القول أو الجفاء، ويبدو أنَّ هذا كان طبعاً متأصلاً فيهِ، لكنه لا يُخرجهُ عن جادَّة الصواب والحق في أحكامهِ بين المتقاضين لديهِ؛ لأنَّ جوهر الخير فيهِ والعفَّة هما الغالبان، كما يتضح من مواقفهِ مع السلطة الأموية ووجهائها كما سنرى، ثمَّ إنَّهُ من البدهي والمعلوم أنَّ التعيين لمنصب قاضي الجماعة لا يتم إلَّا مِن قِبَل رأس السلطة الأموية حصراً وهو أمير الأندلس، باعتبارهِ من أجلِّ وأخطرِ المناصب في السلطة، ويمثل دعامة أساسية من دعائم الاستقرار السياسي والاجتماعي للدولة برمَّتها، ولقاضي الجماعة صلاحيات تعيين القُضاة في مختلف مناطق ومدن البلاد، ولذلك فإنَّ الأمير الأموي لا يتخذ قرارهُ بتعيين قاضي الجماعة أو قاضي القُضاة في قرطبة، إلَّا بعد أنْ يحتاط للأمر من كلِّ جانب، فيُشاور أهل العلم والخبرة في هذا الخصوص وبعد أنْ يستوثق من توافر الشروط اللازمة لتولِّي هذا المنصب[٧٥] الذي يجمع بين القضاء وإدارة شؤونهِ، وهي شروط لا تتوافر إلَّا في الخاصة من الناس أصحاب الذهنيات النوعية والقدرات الفقهية العالية، إلى

جانب ما لديهم من العلوم الدينيَّة وعلوم اللغة وغيرها. فإذا علمنا هذا سنُدرك أنَّ إلصاق تلك التهم بالقاضي يُخامِر، لاسيَّما غفلته وانتفاء جدارتهِ هي على الأرجح تُهمٌ غير صحيحة، وأنَّ وراءها أغراضٌ خاصة، وإنَّ أولئك الشعراء إنَّما كانوا مدفوعين من قبل مقربين من أهل السلطة وهو أمرٌ – كما نعرف – لا يخلو منه كلَّ زمان في كلِّ بلاد. وفيما يأتي سنعرض بعض ما جاء في المصادر عن هذا الأمر ونناقشها لتأكيد ما ذهبنا إليه:

جاء في كتاب أخبار الفقهاء والمُحدثين[٧٦] في ترجمة الفقيه يحيى بن يحيى الليثي[٧٧] روايةً نفهم منها تأُّلب جماعة من الفقهاء على القاضي يُخامِر، وذكر ارتباطهم بالفقيه يحيى بن يحيى الليثي الذي كان الأمير عبد الرحمن يؤثرهُ كثيراً، ولا يتخذ قراراً إلَّا بمشورتهِ في تعيين القُضاة[٧٨]. تقول الرواية: "... على شدَّة مُداراة يحيى وكثرة استئلافهِ للناس، قد كنتُ أسمع أنَّ لهُ طبقة من الناس لا تُخالفه في شيءٍ من أمرهِ، وكان الخليفة عبد الرحمن رحمه الله يضجر منها ويُسمِّيها سلسلة يحيى". وحين ولَّى الأمير عبد الرحمن قضاءَ الجماعة للقاضي يُخامِر الشَّعباني حذَّرهُ من هذهِ السلسة أو الجماعة المُحيطة بالفقيه يحيى، قائلاً له: "تحفَّظْ من سلسلةِ السوء".

ويؤكد ما سبق رواية أخرى شبيهة جاءت في كتاب المُقتبس[٧٩] جاء فيها: "وكان الأمير عبد الرحمن قد ضاق بيحيى بن يحيى والفقهاء الضالعين معه في كلِّ ما يُشير بهِ ولا يخالفون عن أمرهِ، فكان الأمير عبد الرحمن يَكرهُ تألُّبَهم ويَقلقُ منهم ويُسميهم ‘‘سلسلةَ السوء’’، فلما ولَّى يُخامِر بنَ عثمان القضاءَ حفَّظهُ منهم وسمَّاهم لهُ هذا الاسم الموصوف بالسوء، فتجنبهم يُخامِر". ولأنَّ القاضي يُخامِر بطبعهِ الجاف لا يعرف المُجاملة والمُحاباة، لم يجدوا منهُ ما يوافق هواهم، فظلوا يتربصون بهِ ويكيدون له، ويؤلِّبون الناس عليه، مستخدمين أيضاً مثل أولئك الشعراء السابق ذكرهم، لكي ينشروا تلك الأخبار التي تشوّهُ سمعة القاضي يُخامِر بين العامة، ولقد "تمالَؤوا عليه، فأفشوا ذمَّهُ، وأبدوا عيبَهُ، وكرَّهوهُ إلى الناس، وأعملوا أقلامَهم فيه إلى الأمير حتَّى أمر بعزلهِ"[٨٠].

ويُذكَر أنَّ رسول الأمير جاء إلى يُخامِر يسلمهُ أمرَ عزلهِ عن القضاء وهو في مجلسهِ، فقال له القاضي يُخامِر أمام الحاضرين: "قُل للأمير – أصلحهُ الله – إذ وَلَّيتني أمرتَنِي أنْ أَتَحَفَّظَ من السلسلةِ السوءِ، واليومَ تعزِلُني ببَغيها عليَّ ؟!. فلما بلَّغَ الفتى قولَه إلى الأمير، قالَ: قَبَّحهُ اللهُ، ذكَرَ أسرارنا على رؤوس الناس"[٨١]. وهنا يتضح أنَّه على الرغم من تَبَرُّم الأمير عبد الرحمن بن الحكم من تلك الجماعة، إلَّا أنَّه لم يكن يريد أنْ يكشف ذلك على الناس، وذلك من مقتضيات السياسة ومصالح أصحاب السلطة، وهو ما لم يُراعِهِ ويحسب لهُ القاضي يُخامِر.

ومما سبق يمكن القول أنَّ القاضي يُخامِر كان على قدرٍ مقبول من العِلم والكفاية في تولِّي أعلى منصب للقضاء في الأندلس وإدارة شؤونهِ، وأنَّ سببَ تلك الحملة في التشنيع عليهِ وذمِّهِ، مردها صراحته التي يُبديها بشيءٍ من الصرامة، والقول الجاف الذي لا يعرف المُداراة، وليس هناك نقصاً أو عيباً غير ذلك يشوب جدارته. وهذا أمرٌ ربما يتكرر في أكثر من دولةٍ ومكان في إطار التنافس على المناصب

والنفوذ، ومما يُعزّز هذا الرأي أنَّ أخاه القاضي الفاضل معاذ بن شعبان سوف يواجهُ أيضاً مَن يُشكِّك في جدارتهِ؛ نظراً لإخلاصهِ وجهودهِ المتميزة في الحرص على التخفيف عن الناس، وحلِّ قضاياهم بكلِّ سرعةٍ ممكنة، وسوف نرى ذلك حين نأتي على تناولهِ.

وهناك إشارة لدى ابن القوطية[٨٢] مفادها أنَّ القاضي يُخامِر هو الذي طلب الاستقالة من القضاء، بقولهِ – وهو يُعدِّد قُضاة الأمير عبد الرحمن بن الحكم - : "... ثمَّ يحيى بن معمر الإلهاني الإشبيلي ثانيةً، ثمَّ يُخامِر بن عثمان الجياني، فاستعفاهُ بعد أنْ وَلِيَ، فأعفاهُ، وولَّى أخاه مُعاذاً". وهذا الخبر ربما يؤيده ما جاء أنَّ القاضي يُخامِر رأى مدى مَيل الناس وتعلقهم بالفقيه يحيى بن يحيى الليثي، وبَعد أنْ ضاق صدراً بدسائس ومكائد تلك الجماعة التي سمَّاها الأمير سلسلة السوء، ولمَّا لم يجد من الأمير موقفاً أو عملاً يحد من تكالبهم وتَدَخُّلهم في شؤون القضاء وأعمالهِ، كتبَ إليه رسالةً غاضبة، لا تخلو من الغلظة الشديدة في القول الذي عُرف عنه، ذهب فيهِ إلى حدٍّ بعيد من الشطط الذي يشي بأنَّه لم يَعُد يرغب في البقاء في منصبهِ هذا، وإنْ كان لا يخلو من التصريح بشجاعةٍ عن قولِ ما يراهُ حقاً، قائلاً لأمير الأندلس: "إني قَدِمتُ إلى قُرطبة، فوجدتُ لها أميرين: أميرَ الأخيار، وأميرَ الأشرار، فأمَّا أمير الأخيار فيحيى بن يحيى، وأمَّا أمير الأشرار فأنتَ"[٨٣]، وهنا يبدو أنَّ الأمير عبد الرحمن قد بُهِتَ من شدَّة هذا الرجل وعدم لباقتهِ مع رئيسهِ، ومُخاطبتهِ بما لا يليق باعتبار شخصهِ، وعلو سلطتهِ في الدولة وخطر مكانتهِ، فاستجفا قوله أو موقفه وأمَرَ بعزلهِ[٨٤].

وهكذا يبدو أنَّ هذا هو القاضي يُخامِر الشَّعباني بما لهُ وما عليهِ، أو كما نقول بإيجابياتهِ وسلبياتهِ: فهو رجلٌ خيِّرٌ فاضل، عفٌّ شريف، وهو في الوقت نفسهِ ذو نَفَس قصير لا يعرف أساليب السياسة، وكواليس الأمور في إدارات السلطة، قليل الصبر، فجٌّ في التعبير والخطاب مع أهلها، على الرغم من صراحتهِ، وهو ما يؤخذ عليه، وكان سبباً في تأَلُّبِ الفقهاء عليهِ والسعي لعزلهِ.

أخيراً كما أسلفنا أنَّ المصادر لم تُسعفنا بمعلوماتٍ عن كثير من جوانب شخصية هذا القاضي، وطرفاً من حياتهِ ومواقفهِ، فإننا كما لم نعرف سنة مولده، لم نعرف أيضاً تاريخ وفاتهِ بحسب المصادر المُتاحة، ولنا أنْ نحتمل – مجرد احتمال – أنَّ تاريخ وفاته لا يبعد كثيراً عن تاريخ وفاة أخيه الأصغر: القاضي معاذ بن عثمان، وهي سنة ٢٣٤هـ/٨٤٨م[٨٥].

القاضي مُعاذ بن عثمان الشَّعباني:

هو معاذ بن عثمان بن حسَّان بن يُخامِر بن عثمان بن عبيد بن أفنان بن وَدَاعَة بن عمر الشَّعباني[٨٦]، أخو القاضي يُخامِر بن عثمان، وهو أيضاً أبو سعد بن معاذ[٨٧] – الذي كان من الفقهاء المُشاورين[٨٨] -، وكما عرفنا فإنَّ أصول هذا القاضي في الأندلس من جيان، ثمَّ كان انتقالهم إلى قرطبة.

وكما هو الحال مع القاضي يُخامِر في قلَّة المصادر التي تناولته بالذكر، فالأمر نفسه مع أخيه القاضي معاذ تقريباً، فلم نعرف طبيعة النشأة العلمية له وكذا شيوخه وتلاميذه، وإنْ وجدنا شيئاً من التنوع في ذكر بعض المعلومات التي لم تذكر مع يُخامِر، سوف نلاحظها فيما يأتي:

ما قيل عن مآثرِهِ والثناء عليه:

تبدو شخصية القاضي معاذ مختلفةً من ناحية مع شخصية أخيه يُخامِر، من حيث طبيعة التعامل مع المُحيطين بهِ من رجال السلطة وأعوانهم، فصدره يتَّسع في التعامل مع الجميع على اختلاف طبائعهم، ومن ناحيةٍ أخرى فهو أيضاً مِثلُ أخيهِ رجلٌ صالحٌ خيِّر، أشاد بهِ مَن ترجموا له أو ذكروه، إذ يقول الخشني[٨٩]: "وكان معاذ – فيما سمعتُ – حَسنَ السيرةِ، ليِّنَ العَريكَةِ، خالَقَ الناسَ بغيرِ خُلُقٍ [أخيهِ]، وأحسنَ التخلُّصَ منهم. وسمِعتُ مَن يحكي: أنَّه كانت معه صِحَّةٌ وسلامةُ قَلبٍ، فكان لا يَظُنُّ بأحدٍ شرَّاً".

ويذكر ابن حيان[٩٠] عن ابن عبد البر قوله إنَّ القاضي معاذ: "كان عابداً ناسكاً، أخبرني من سَمِع سعد بن معاذ يقول: كان معاذ بن عثمان من الأبدال[٩١]، وكانوا يَعُدُّونه مُجابَ الدعوة"، أمَّا ابن الأبَّار – القضاعي – فيُضيف فيما نقله: "كان معاذ بن عثمان مِنَ الأبدال، مُجاب الدعوة، عظيم الهيئة". وهو ما يُشير إلى مكانةٍ عالية ومَهابة لهذا القاضي الشَّعباني.

كما ينقل النباهي[٩٢] – الجذامي – أيضاً عن ابن عبد البر قوله: "وكان عابداً زاهداً خيِّراً".

توليهِ القضاء: قام الأمير عبد الرحمن بن الحكم بتقليد القاضي معاذ قضاء الجماعة في قُرطبة سنة (٢٣٢هـ/٨٤٦م)[٩٣]، وقيل إنَّه استمر في منصبهِ مدَّة سبعة عشر شهراً، ثمَّ قام بعزلهِ[٩٤]، غير أنَّ الأرجح أنَّ القاضي معاذ لم يُعزل مِن منصبهِ كما سيأتي.

خبر عزلهِ عن القضاء: قِيلَ إنَّ الأمير عبد الرحمن عزل القاضي معاذ الشَّعباني عن قضاء الجماعة بعد انقضاء سبعة عشر شهراً من حين تقليدهِ، وجاء ذكر الحُجَّة التي دعت الأمير إلى عزلهِ، أنَّها ما رُفِع إليه من أنَّ القاضي معاذاً كان متعجلاً في قضائهِ بين الناس، سرعان ما يفصل بين المتخاصمين، وأنَّه بحسب زعمهم قد أُحصِيَت له (سبعون قضيةً) قضى بها وأنفَذها خلال مدَّة توليهِ القضاء – أي السبعة عشر شهراً -. وهذا الخبر في تبرير عزلهِ كان مثار استغراب وريبة الفقيه والمؤرخ ابن حارث الخشني[٩٥]، وشكَّ في أنْ يكونَ ذلك الخبر صحيحاً، إذ يُعبِّر عن ذلك بقولهِ: "فكَّرتُ في مخرجِ هذهِ الحكاية، فاستَرَبتُها، وذلك أنَّ – صاحبها الذي حكاها وكتبَ بها إلى وليِّ العهدِ أبقاه اللهُ – هو فلانُ بنُ فلانٍ حكاها عن أبيهِ، وأراه صادقاً على أبيه، ولا تخلو هذهِ الحكاية من أنْ تكون صحيحةً على أهل هذا الزمان الذي كان فيه معاذٌ قاضياً، أو تكون غير صحيحة". ولتوضيح صِحَّة رأيهِ – وهو من أصحاب الشورى[٩٦] والخبير بتفاصيل ما يكتنف أمور التقاضي وإصدار الأحكام وغيره – يُحمِّل الخشني فقهاء ذلك الزمان وأصحاب المشورة بفساد رأيهم وسوء مآربهم إنْ صحَّ ذلك الخبر، وإنْ لم يصح فالأمر مجرد تشنيع كاذب، أراد أصحاب المصالح أنْ ينشروه للنيل من هذا القاضي الذي قطع عليهم تلك المصالح المشبوهة، بغرض تثبيط حماس هذا القاضي وأمثاله من الرحمة بالناس، والتعجيل بفصل الخصومات بينهم بمقتضى أحكام الشرع، إذ يقول الخشني: "فإنْ كانت صحيحةً فإنما طَمَسَ نورَ هذهِ الفضيلةِ، وجَحَد حقَّها أهلُ التَّفَقُّهِ مِن أهلِ ذلك الزمان، ولاسيَّما الذين كانوا يُشَاوَرون – مِن تعجيل الأحكام، وسرعةِ التنفيذِ – ممَّن يُقرِّبُهم من أهل الخصوماتِ، ويحقق لهم ما

يُحِبون، وكلَّما طالت الخصوماتُ كان أنفع لهم، وأهلُ العِلم بهم يعلمون ما أقول. وإنْ كانت غير صحيحة فهي مِن تشنيعِ فلان لتثبيطِ القُضاة عن سرعة التنفيذ، للذي أرَاغَه وكَناه مِن المعنى الذي ذكرناه آنفاً". وهكذا يقف الخشني حائراً بين صحَّة هذا الخبر وبين عدم صحَّتِهِ، وإنْ كان حاسماً وواضحاً في تفسير نشره في كلا الحالين.

وهناك رواية تذكر أنَّ القاضي معاذ الشَّعباني ظلَّ متقلداً قضاء الجماعة في قرطبة قرابة ثلاثة أعوام حتَّى أتاهُ الأجل سنة ٢٣٤هـ/٨٤٨م فمات وهو يتولَّى القضاء، ولم يحدث أنْ عزلهُ الأمير عبد الرحمن[٩٧].

وللتوفيق بين الروايتين وما أبداه الخشني بخصوص خبر العزل، فإنَّ الذي يترجح – كما أرى – أنَّ العزل لم يتم، لأنَّ حُجة العزل ليست مسوغاً مقبولاً له، فلم يُذكَر أنَّ القاضي معاذ قد جارَ في أحكامهِ أو خالف الشرع، وهو ما يشهد ضمناً على سلامة قضائهِ، بل كان استكثارهم لسبعين حكماً أصدرها خلال (١٧ شهراً)، وخوفهم من زللِ القاضي في الحُكم، بسبب تعجلهِ وسرعتهِ في إنهاء التخاصم هو المبرر. وبحسبةٍ بسيطة يتضح بلغة الأرقام أنَّ جملة الأحكام التي يصدرها القاضي في الشهر الواحد هي تقريباً (أربعة) أحكام أو حتَّى (خمسة) أحكام إذا زدناها. وهو ما يُشير إلى أنَّ ما يريدونه شيئاً مختلفاً لا علاقة له بالخوف من وقوع القاضي في موارد الزلل؛ لأنَّ المعوَّل عليه هنا هو طبيعة الحكم، وليس طول المدَّة التي يأخذها الحكم، طالما وهو يستند إلى نصوص وقواعد التشريع المُعتمدة لديهم، ولذلك فلا نستبعد أنَّ تلك الجماعة قد شنَّت عليهِ حملةً شعواء للوقيعة بهِ لدى الحاكم ليعزلَهُ، كما فعلوا مع أخيه القاضي يُخامِر، ولكن يبدو أنَّ القاضي معاذاً كان موضع رضى نسبي لدى الناس والأمير، نظراً لتلك المناقب الجليلة التي تميَّز بها، وتلك الجهود الكبيرة التي بذلها في خدمة القضاء ومصالح العامة، فلم يجد الأمير سوى أنْ يُبقيه متقلداً لقضاء الجماعة حتَّى وافاه الأجل سنة ٢٣٤هـ/٨٤٨م كما سبق ذكره.

بعض ما ذُكِر مِن مواقفهِ: تؤيد مواقف هذا القاضي ما سبق ذكره من تلك الخِلال الحميدة التي ذكرتها المصادر عن صلاحهِ وفضلهِ، إذ كان حريصاً على العدالة وتنفيذ الحق، بعيداً عن ضغوط أهل السلطة أو المُقربين منها، وفيما يأتي بعضٌ من المواقف التي تُشير إلى جوهر هذا الرجل وطبيعة شخصيتهِ:

موقفه مع رجال السلطة: لدينا موقفٌ لهُ يرتبط بقضيةٍ مع أحد كبار رجال الدولة وهو الحاجب ابن رستم، ومعروفٌ أنَّ منصب حاجب الأمير أو الحاكم يُعَد من أهمِّ المناصب في السلطة، التي يكون لصاحبها نفوذ وسطوة تفوق سطوة الوزراء لقُربهِ من رأس السلطة، وتتلخص الحكاية أنَّ أحدهم جاء إلى القاضي معاذ شاكياً، متظلماً من الحاجب ابن رستم في أنَّه اغتصب مالاً له، فسلَّمهُ القاضي طابَعاً – وهو ما يشبه في أوائننا طلباً رسمياً بالحضور – وطلبَ من الرجل أنْ يذهب بهِ إلى الحاجب، وأنْ يتصدى له، ويعمل على إحضارهِ إليه، ولو يستخدم قوته في ذلك، وحذَّرهُ أنْ يتذلَّلَ لهُ، قائلاً: "فإنَّه أهيبُ لك". والواضح أنَّ القاضي كان يُدرك أنَّ الحاجب بما لديه من نفوذ قد لا يستجيب للرجل أو لا يُلقي له بالاً، فنصحهُ أنْ يقوم بهذهِ الحيلة التي سيكون لها نتيجة مُرضية،

إذ علـى الرغم من أنَّ الحاجـب لم يحضر إلى مجلـس القاضي، إلَّا أنَّه قد رأى حرص الرجل وتشـبثِهِ بهِ للحضور على مشـهدٍ مـن الناس، وجـد أنَّ مـن الأفضل له أنْ يُرسـل وكيلاً عنه إلـى القاضي، وأشـهدَ الحاضريـن على ذلك، قائلاً: "وهذا وكيلي نُصَيِّـرُهُ إليه، ويُنصِفهُ مما يدَّعيـهِ"، وهكذا ذهب الرجل مع وكيل الحاجب إلى القاضي معاذ"، فأخذ للرجل بحقهِ"[٩٨]. هذا الرواية تبيّن حرص القاضي معاذ على إنصاف المظلومين، ولاسـيَّما حين يكونوا عرضةً لظلم أهل النفوذ والسطوة.

فسخ حكم قاضي السـوق: فـي السنة التي تولَّـى فيهـا القاضي معـاذ قضاء قرطبة سـنة ٢٣٢هـ/٨٤٦م كانـت هناك قضيـة حكم فيها قاضي السـوق[٩٩] في قرطبة الفقيه إبراهيم بن حُسين بن خالد[١٠٠] بن مرتنيل، على بني قتيبة، فقـام القاضـي معاذ بفسـخ هذا الحكـم الذي تمَّ بمُقتضاه هدم حوانيتهم. ويبدو أنَّ الفقيه إبراهيم كان مجتهداً، فقد خالف علماء زمانهِ من الفقهاء مثـل يحيـى بن يحيـى، وعبد الملـك بن حبيب وغيرهـم، ولذلك تظاهروا عليـه، ووقفوا ضدَّ حكمهِ "وأبانوا خطأه وجـاز قولهم عليه"[١٠١]. وقد تألَّبوا عليه لـدى الأمير الذي اختار قولهم، فأحال الأمر إلى القاضي معاذ الذي حكم بفسـخ ذلـك الحكم[١٠٢]. وما يهمنـا هنا هو أنَّ القاضي معـاذ – فيمـا يبـدو – لـم يعتمد اجتهـاد الفقيه إبراهيـم – علـى الرغـم ممـا قد يكـون له من وجاهـةٍ أو حُجَّة –، بل على الأرجح أنَّه اسـتند إلـى ما هو معروف لديهم من تشـريعاتٍ أيَّدها كبـار فقهاء ذلك العصر، كما يُسـتبعد أنْ يكون حكمهُ يمثل رضوخاً لإمـلاءات أولئك الفقهاء، بـل كان يمثل توافقاً فـي المرجعية الفقهية لمثل هـذهِ المسـألة، إذ لم يُذكـر عنه أنَّـه كان مِمَّن يقبل مثـل تلك الضغوط، وقد بيّنا كيف أنَّهم في تهويلهم واسـتكثارهم لأحكام القاضي معاذ، لم يعيبوا عليه في تسـبيب الأحـكام، بل بكثرتها، وهو ما يُعَدُّ ميزةً تُحسَب لهُ، وليس العكس.

تَحَوُّطـه فـي الحقـوق: ومـن المواقف التـي تُبيّن شـدَّة حيطتهِ وحرصـهِ على أموال الناس، حكايـةً لا تخلو من طرافة، أوردها ابن الأبَّار[١٠٣] مفادها أنَّه قد رُفع لهُ بشـأن التعجيل بتعيين وصيٍّ على أيتام، يتضح أنَّ مُوَرِّثهم كان من أهل الغنى، وقد طُلِبَ منه أنْ يُعيّنَ لهم رجلاً كان حاضراً عنده، فسأل القاضي معاذ عنه مَن حضر مجلسه، فحمدوا حالَهُ واستصوبوا تقديمه ليكـون وصياً، ولكنَّ الشـاعر الغـزال كان من بين الحضور في المجلس، وكان عارفاً بالرجل المُرشَّـح للتقديـم علـى أولئـك الأيتام، فسـأله القاضي عنه، فردَّ عليه شعراً، قائلاً:

يقول ليَ القاضي معاذٌ مشـــــاوراً
وولّى أمرءاً قد ظنَّهُ مِن ذوي العدلِ
فديتك[١٠٤] ماذا تحسب المرءُ صانعاً؟
فقلتُ له: ما يصنعُ الدُّبُّ في النحلِ؟
يـدقُّ خلاياها ويـأكلُ شُـهدَهـــــا
ويترك للذُّبانِ ما كان من فضـــــلِ

وعلى الرغم مما اشـتُهر عن القاضي معاذ أنَّه لا يظن بأحدٍ سوءاً، إلَّا أنَّ الأمر حين يتعلَّق بحقـوق النـاس، فإنَّه يحسُـبُ له كلَّ حسـاب، ولذلك نجدهُ هنا يأبى أنْ يُعيّن ذلك الرجل وصياً على الأيتام، فشهادة الغزال[١٠٥] كانت واضحة في سوءِ أخلاقهِ، فشبَّهه بالدب حين يؤتمن على العسل، وهو مثلٌ معروف في أسبانيا.

وفاته: سـبقت الإشـارة إلى أنَّ وفاتهِ كانت سـنة ٢٣٤هـ/٨٤٨م وهو لا زال متقلداً لقضاء

الجماعة، وهي السنة التي توفِّي فيها الفقيه يحيى الليثـي، إلَّا أنَّ القاضـي معاذ تُوفِّـي بعدهُ[١٠٦]. وبذلك تنتهي سـيرة حياة قـاضٍ فاضل يُعد من خيار القُضاة في بلاد الأندلس.

القاضي مُحمَّد بن إبراهيم الشَّعباني:

هو مُحمَّد بـن إبراهيم بن مُحمَّـد بن مُعاذ، يُكنـى أبـا عبد الله، من أحفـاد القاضي معاذ بن عثمـان الشَّـعباني، من أهل جيـان. والواقع أنَّ المصـادر قـد ضنَّـت علينـا بتقديـم معلوماتٍ عنـه أكثـر مِمَّا كان مـع أجدادهِ، إذ لـم نجد له سـوى ترجمـةٍ مُقتضبة فـي أسـطرٍ قليلة عند ابـن بشـكوال[١٠٧]، وأخـرى أبسـط منها عند الضبِّي[١٠٨] لا تتعدى السطر.

والراجـح أنَّ القاضـي الشَّـعباني مُحمَّد بن إبراهيم هذا، قد نشـأ في كنفِ أسـرةٍ لها شهرة علميـة متوارثة، فأخذ العِلمَ عن أهلهِ، كما أخذهُ عن غيرهم، فمِن شيوخهِ الذين روى عنهم: كلٌّ من أبي بكر ابن صاحـب الأحباس، والدلائي، وغيرهما[١٠٩].

ما قِيل عنهُ: ذكر الضبِّي[١١٠] أنَّه: "فيلسوف زمانهِ". أمَّا ابن بشـكوال[١١١] فيقول إنَّه: "كان من أهـل المعرفة والذكاء، ثاقـب الذهن، رفيع القدر".

وعلـى قلَّة ما وُصِفَ بهِ، إلَّا أنَّ ذلك يُشـير إلـى أننـا أمـام عَالِمٍ على قـدرٍ عالٍ مـن العلم وسِـعة الاطِّلاع، وإعمال الفكر والاجتهاد، فهو فيلسـوف زمانهِ بحسب إشـارة الضبِّي، فضلاً عن شـخصيةٍ لها منزلتها العالية وقدرها الرفيع فـي المجتمـع، لا تتأتَّى إلَّا لأصحـاب الفضل والخير ومكارم الأعمال.

توليـــهِ قضاء جيان: وأمَّا عن توليهِ القضاء، فتجدر الإشارة إلى أنَّ القاضي مُحمَّد لم يتولَّ قضاء قُرطبة مثل أجدادهِ الذين ذكرناهم، بل تقلَّد القضاء في مدينةِ جيـان[١١٢]، وهي حاضرة كَورة كبيرة من كور الأندلس تضم أقاليمَ عدَّة وقرى كثيرة قيل أنَّهـا تزيد على الثلاثـة آلاف[١١٣]، أمَّا قرطبة في أيامهِ فقد ذهب عِزُّها، وخبا بريقُ حضارتها، بعد قيام دويلات الطوائف ومـن جاء بعدهم، فلم تَعُد مَطمَعاً للانتقال كما كانت في عصرها الزاهر في عهد الأمراء الأمويين، ولا نعرف تفاصيل عن التاريخ الذي تولَّى فيهِ مُحمَّد بن إبراهيم الشَّعباني القضـاء ولا المدَّة التي قضاها فيـهِ، وإنْ قِيل إنَّه تُوفِّـيَ وكان مصروفاً عن القضـاء[١١٤]، دون أنْ نعلم الظروف التي أبعدته عن قضاء جيان: سواء أكانت عزلاً، أم لملابساتٍ أخرى؟.

وفاته: ذكـر الضبِّـي[١١٥] أنَّ وفاة القاضي مُحمَّد بن إبراهيم كانت سـنة ٤٨٥هـ/١٠٩٢م، ولكن ابن بشكوال[١١٦] يقول إنَّ وفاته كانت بعد هذهِ السنة.

وهكذا يوصلنا هـذان المصدران إلى نهاية هذا الرجل الفقيه العالم، والفيلسوف الموسوعة بتلك السـطور القليلة، دون أنْ تشفي الغليل بما يكشـف عن جوانب عدَّة من شخصيتهِ وحياتهِ، ولعـلَّ الزمن يأتـي لنا بمخبـوءٍ يُلقي الأضواء على هذا العَالِم الشَّعباني وغيره من الأعلام.

الخلاصة:

فيما سـبق من مُعطيات أمْكَن أنْ نصل إلى ما يأتي:

- إنَّ قبيلة شعبان تنتمي إلى الفرع الحميري من بين القبائل اليمانية، كما تذكر كتب الأنساب المختلفـة، ومـا يُميِّزُهـا هـو تَعَـدُّد مُسـمَّيات

الانتساب إليها، ومرد ذلك تعدد أسلوب أو صياغة النَّسب في المناطق اليمانية المختلفة.

- توضحت لنا مُلابسات الخلط الذي وقع في انتساب بعض رجال شعبان إلى قبيلة المَعافر اليمانية، وذلك بسبب نزول الجماعات الشَّعبانية قليلة العدد في مناطق سكن العشائر المعافرية كبيرة العدد في الفسطاط بمِصر، فصار الاختلاط في النسب نتيجةً للاختلاط في السكن.

- كان لقبيلة شعبان إسهامها الحضاري الفاعل في تاريخ الدولة العربية الإسلامية من خلال أعلامها ومن بينهم الفقهاء القُضاة الذين تناولتهم هذهِ الدراسة، ووصلوا إلى تَقَلُّد أعلى درجات مناصب القضاء، وإدارة شؤونهِ.

- سُجِّل للقُضاة الشَّعبانيين أيضاً مواقف مُشرفة من الشجاعة في نُصرة الحق، وإنصاف المظلومين، ولاسيَّما أمام أهل السلطة والمتنفذين فيها، والحرص على إنفاذ العدل، وهي مواقف جديرة بأنْ تُحتذى.

توصيات:

- تاريخ أهل اليمن خارج نطاق جغرافيتها في معظمهِ يُعدُّ تاريخاً مُشرِّفاً يقدم دروساً بالغة الفائدة، فقد كان إسهامهم من أهم عوامل قيام الدولة العربية الإسلامية – عظيمة الامتداد – ونهوضها العلمي والحضاري، وكم هو حريٌّ بالباحثين اليمانيين أنْ يتتبعوا تاريخ أجدادهم، وجعله حافزاً لمواصلة ذلك الدور الحضاري من خلال وسائل وأدوات العصر، وعلى الجهات المختصة في الدولة تشجيع مثل هذهِ الدراسات واعتماد ما يلزم لتنفيذها.

- لكي يُفهمَ ذلك الدور الريادي الذي اضطلع بهِ أهلُ اليمن في مشارق الأرض ومغاربها، ولكي ترتبط تلك الأعلام اليمانية وتاريخها في ذهن ووجدان أبناء اليمن، وتترسَّخ في الثقافة العامة، فإنَّه يجدر أنْ تُطلَقَ أسماؤها على الأماكن والمنشآت المختلفة كالميادين، والشوارع، والمستشفيات، والجامعات، والكليات، والمراكز، المختلفة، والقاعات، والمكتبات، ودور النشر، وغير ذلك مما يتلاءم مع طبيعة ما أبدعه أولئك الأعلام أو تميَّزوا بهِ، وإنَّه لَمِنَ المؤسف أنْ نجد ذلك يحدث في بعض دول أوربا مع بعض تلك الأعلام، وفي موطن أصلهم هم مجهولون.

الهوامش:

(١) للباحث دراسة عن أعلام بعض قُضاة قبيلة المعافر في الأندلس، بعنوان: (بنو شَراحيل المَعافِريُّون.. صفحات مُشرقة في تاريخ القضاء في الأندلس)، في سبيلها إلى النشر في مجلَّة كلية التربية، جامعة الحُديدة.

(٢) يُنظر: الهمداني، الحسن بن أحمد بن يعقوب (توفّي بعد ٣٥٦هـ/٩٦٦م)، الإكليل، تحقيق: محمد بن علي الأكوع الحوالي، (القاهرة، مطبعة السُّنَّة المُحمَّدية، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م)، ج٢، ص٣٣٣؛ ابن حزم الأندلسي، أبو مُحمَّد علي بن أحمد بن سعيد (ت٤٥٦هـ/١٠٦٤م)، جمهرة أنساب العرب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط٥، (القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٢م)، ص٤٣٣؛ القلقشندي، أحمد بن علي (ت٨٢١هـ/١٤١٨م)، نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط٢، (بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، ص١٣٩، ص ص٣٠٤-٣٠٥.

(٣) الحازمي، أبو بكر مُحمَّد بن أبي عثمان الهمذاني (ت٥٨٤هـ/١١٨٨م)، عُجالة المبتدي وفُضالة المنتهي في النسب، تحقيق: عبد الله كمنون، (القاهرة، المطابع الأميرية، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م)، ص٧٨؛ الزركلي، خير الدين (ت١٤١٠هـ/١٩٩٠م)، الأعلام، ط٥، (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٠م)، ج٢، ص١٧٦.

(٤) يُنظر كلٌّ مِن: ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص٤٣٣؛ الحازمي، عُجالة المبتدي، ص٧٨؛ الزركلي، الأعلام، ج٢، ص١٧٦.

(٥) الكندي، أبو عمر مُحمَّد بن يوسف (ت٣٥٠هـ/٩٦١م)، كتاب الولاة وكتاب القُضاة، (مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، ١٩٠٨م)، ص٥٣.

(٦) البخاري، مُحمَّد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي (ت٢٥٦هـ/٨٦٩م)، التاريخ الكبير، (حيدر آباد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٨م)، ج٤، ص٢٢٤؛ السمعاني، عبد الكريم مُحمَّد بن منصور التميمي (ت٥٦٢هـ/١١٦٦م)، الأنساب، (حيدر آباد، مطبعة دار المعارف العثمانية، ١٩٦٦م)، ج٣، ص٤٣١.

(٧) الكندي، كتاب الولاة، ص٢٥٥.

(٨) المصدر نفسه، ص٥٣.

(٩) يُنظر: البخاري، التاريخ الصغير، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، (بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ج٢، ص١١٤؛ ابن ماكولا، أبو نصر علي بن هبة الله بن جعفر (ت٤٧٥هـ/١٠٨٢م)، الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، (القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، ١٩٦١م)، ج٣، ص ص٣٨٢-٣٨٣، ج٤، ص٥٤٦؛ السمعاني، الأنساب، ج٣، ص ص٤٣٠-٤٣١. ولكنه يجعل شعبان في قيس، وكان ابن الأثير في اللباب قد راجع هذا الخطأ. يُنظر: المصدر نفسه، ج٣، ص٤٣٠.

(١٠) ابن عساكر، أبو القاسم علي بن حسن بن هبة الله (ت٥٧١هـ/١١٧٦م)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: علي شيري، (بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ج٣٤، ص٣٤٤.

(١١) ابن عدي، أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني (ت٣٦٥هـ/٩٧٦م)، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: سهيل زكَّار ويحيى مختار عزاوي، ط٣، (بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م)، ج٤، ص٢٧٩.

(١٢) المزي، جمال الدين أبو الحجَّاج يوسف (ت٧٤٢هـ/١٣٤١م)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: الدكتور بشَّار عواد معروف، (بيروت، مؤسَّسة الرسالة، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م)، ج١٧، ص١٠٢.

(١٣) يُنظر: ابن ماكولا، الإكمال، ج٤، ص ص٥٤٥-٥٤٦.

(١٤) أبو العرب، مُحمَّد بن أحمد بن تميم (ت٣٣٣هـ/٩٤٥م)، طبقات علماء إفريقية، (بيروت، دار الكتاب اللبناني، د.ت.)، ص٢٩؛ الدباغ، عبد الرحمن بن مُحمَّد الأنصاري (ت٦٩٦هـ/١٢٩٦م)، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تحقيق: إبراهيم شبوح، (القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٦٨م)، ج١، ص٢٣٦؛ ويُنظر: الزركلي، الأعلام، ج٣، ص٣٠٧.

(١٥) البخاري، التاريخ الكبير، ج٥، ص٢٨٣، ترجمة رقم (٩١٦).

(١٦) الدباغ، معالم الإيمان، ج١، ص٢٣٠.

(١٧) يُنظر: ابن عذاري المراكشي، أبو العباس أحمد بن مُحمَّد (كان حياً في ٧١٢هـ/١٣١٢م)، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: ج. س. كولان و إ. ليفي بروفنسال، ط٣، (بيروت، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٣م)، ج١، ص٢٠، ص٣٤.

(١٨) ابن حبان، أبو حاتم مُحمَّد بن حبان بن أحمد التميمي البستي (ت٣٥٤هـ/٩٦٥م)، كتاب الثقاة، (حيدر آباد الدكن – الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م)، ج٤، ص٢٥٢.

(١٩) الدباغ، معالم الإيمان، ج١، ص٢٢٠.

(٢٠) ابن ماكولا، الإكمال، ج٣، ص٣٨٢.

(٢) يُنظر: البخاري، التاريخ الكبير، ج٥، ص٢٨٣؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٣٤، ص٣٤٤.

(٢٢) ابن ماكولا، الإكمال، ج٤، ص٥٤٦.

(٢٣) المزي، تهذيب الكمال، ج١٧، ص ص١٠٢-١٠٣.

(٢٤) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٣٤، ص٣٤٤؛ الدباغ، معالم الإيمان، ج١، ص٢٣٠.

(٢٥) المزي، تهذيب الكمال، ج١٧، ص ص١٠٣-١٠٤.

(٢٦) يُنظر التفاصيل بهذا الخصوص على سبيل المثال عند كل من: الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (ت٤٦٣هـ/١٠٧٢م)، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ج١٠، ص ص٢١٤-٢١٦؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٣٤، ص ص٣٥٤-٣٦٣؛ المزي، تهذيب الكمال، ج١٧، ص ص١٠٤-١٠٨؛ ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ/١٤٤٨م)، تهذيب التهذيب، (بيروت، دار الفكر، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، ج٦، ص ص١٥٨-١٦٠.

(٢٧) الزركلي، الأعلام، ج٣، ص٣٠٧.

(٢٨) أبو العرب، طبقات علماء إفريقية، ص٣٠.

(٢٩) المصدر نفسه، ص٣٢.

(٣٠) أبـو العـرب، طبقـات علمـاء إفريقيـة، ص٢٧؛ ويُنظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج٦، ص١٥٩.

(٣١) يُنظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٠، ص ص٢١٥-٢١٦.

(٣٢) المصدر نفسه، ج١٠، ص٢١٥.

(٣٣) يُنظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٣٤، ص٣٥٤.

(٣٤) المصدر نفسه، ج٣٤، ص٣٤٥.

(٣٥) الدباغ، معالم الإيمان، ج١، ص٢٣٠، ترجمة رقم (٧٠).

(٣٦) المزي، تهذيب الكمال، ج١٧، ص١٠٦.

(٣٧) الذهبـي، شـمس الدين مُحمَّد بن أحمـد بن عثمان (ت٧٤٨هـ/١٣٧٤م)، سـير أعـلام النبلاء، تحقيق: شـعيب الأرنؤوط، ط٩، (بيروت، مؤسَّسة الرسالة، ١٤١٣هـ)، ج٦، ص ص٤١١-٤١٢.

(٣٨) المصدر نفسه، ج٦، ص١٦٠.

(٣٩) يُنظر: السمعاني، الأنساب، ج٣، ص٤٣١.

(٤٠) المالكـي، أبـو بكر عبـد الله بن مُحمَّـد (توفّي بعد ٤٥٣هـ/١٠٦١م)، كتاب رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونُسـاكهم وسير من أخبارهـم وفضائلهم وأوصافهم، تحقيق: بشـير البكـوش، ط٢، (بيـروت، دار الغرب الإسـلامي، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، ج١، ص١٦٠.

(٤١) يُنظر: أبو العرب، طبقات علماء إفريقية، ص٢٧؛ الدباغ، معالم الإيمان، ج١، ص ص٢٣٥-٢٣٦.

(٤٢) المالكـي، ريـاض النفـوس، ج١، ص ص١٥٩-١٦٠.

(٤٣) المالكـي، رياض النفـوس، ج١، ص١٦٠. ويُنظر: جاسـم العبـودي، "قُضاة إفريقية في عصـري الولاة والأغالبـة"، بحـث منشـور علـى الشـبكة الدوليـة (الانترنت)، الجزء الثالث، هامش (١٨). على الرابط:
http://www.alukah.net/culture/0/6108/

(٤٤) يُنظـر: الرقيق القيرواني، أبو إسـحق إبراهيم بن القاسـم (توفي بعد ٤١٧هـ/١٠٢٦م)، تاريخ أفريقية والمغـرب، تحقيـق: محمـد زينهـم محمـد عزب، (القاهـرة، مكتبـة جرجاني، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، ص٩٥؛ المالكي، رياض النفوس، ج١، ص١٥٩.

(٤٥) الرقيق القيرواني، تاريخ إفريقية، ص٩٤.

(٤٦) يُنظر على سـبيل المثال: أبو العرب، طبقات علماء إفريقيـة، ص ص٣٠-٣١؛ الرقيـق القيرواني، تاريخ إفريقيـة، ص٩٤؛ المالكي، رياض النفوس، ج١، ص ص١٥٥-١٥٦؛ الدباغ، معالم الإيمان، ج١، ص٢٣١.

(٤٧) الخطيـب البغـدادي، تاريـخ بغـداد، ج١٠، ص ص٢١٣-٢١٤؛ ويُنظـر كذلـك: ياقـوت الحمـوي، شـهاب الديـن أبـو عبد الله بـن عبد الله (ت٦٢٦هـ/١٢٢٨م)، معجم البلدان، (بيروت، دار صادر، ١٩٧٧م)، ج١، ص٢٣١.

(٤٨) يلاحظ في بعض الروايات ذِكرها أنَّ مقابلته للخليفة المنصـور كانت فـي بغـداد ومنها روايـة الخطيب البغدادي نفسه، ولكن الأرجح أنَّ لقاءهما كان في الكوفة بحسـب رواية الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٦، ص ص٤١١-٤١٢. لأنَّ المعروف أنَّ بغداد كان البدء في بنائها سنة ١٤٦هـ. للتفاصيل، يُنظر كل من: الطبري، مُحمَّد بـن جرير بن يزيد (ت٣١٠هـ/٩٢٣م)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: نُخبة من العلماء، (بيروت، منشورات مؤسَّسة الأعلمي للمطبوعات، قوبلت عن نسـخة مطبعة بريـل بمدينة ليدن في سـنة ١٨٧٩م، د.ت.)، ج٦، ص٢٦٣ ومـا بعدها؛ ابن خلدون، عبد الرحمن بن مُحمَّد الحضرمي (ت٨٠٨هـ/١٤٠٥م)، العبر وديوان المبتدأ والخبـر في أيام العرب والعجم والبربـر ومن عاصرهم من ذوي السـلطان الأكبر، (بيروت، مؤسَّسة جمال للطباعة والنشر، ١٩٧٩م)، ج٣، ص١٩٦ وما بعدها.

(٤٩) الدبـاغ، معالـم الإيمـان، ج١، ص ص٢٣٤-٢٣٥؛ ويُنظـر: المالكي، رياض النفوس، ج١، ص ص١٥٨-١٥٩.

(٥٠) يُنظـر: الدبـاغ، معالـم الإيمـان، ج١، ص٢٣٥، برواية المالكي.

(٥) أبو العرب، طبقات علماء إفريقية، ص ص٣١-٣٢؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٦، ص٤١٢؛ ويُنظر: الدباغ، معالم الإيمان، ج١، ص ص٢٣٣-٢٣٤.

(٥٢) يُنظر: ابن عسـاكر، تاريخ مدينة دمشـق، ج٣٤، ص٣٥٤.

(٥٣) أبو العرب، طبقات علماء إفريقية، ص٢٧.

(٥٤) يُنظر: البخـاري، التاريخ الكبير، ج٥، ص٢٨٣؛ ابـن حبَّـان، مُحمَّـد بـن حبَّـان التميمـي البسـتي (ت٣٥٤هـ/٩٦٥م)، كتاب المجروحين من المحدثين

والضعفاء والمتروكين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، (بيروت، دار المعرفة، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ج٢، ص٥٠. ويذكر أنَّ عمره تجاوز المائة. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٣٤، ص٣٦٣؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٠، ص٢١٦؛ ابن ماكولا، الإكمال، ج٣، ص٣٨٢، ج٤، ص٥٤٦؛ المزي، تهذيب الكمال، ج١٧، ص١٠٩.

(٥٥) أبو العرب، طبقات علماء إفريقية، ص٢٩، ص٣٢؛ المالكي، رياض النفوس، ج١، ص١٦١.

(٥٦) المصدر نفسه، ج١، ص٢٣٦.

(٥٧) يُنظر: المالكي، رياض النفوس، ج١، ص١٥٤، ص١٦١.

(٥٨) ابن حيان، حيان بن خلف القرطبي (ت٤٦٩هـ/١٠٧٦م)، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، تحقيق: محمود علي مكي، (القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بمصر، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م)، ص ص١٩٩-٢٠٠.

(٥٩) يُنظر: ابن الفرضي، عبد الله بن مُحمَّد بن يوسف الأزدي (ت٤٠٣هـ/١٠١٢م)، تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، نشره وصححه: السيد عزت العطَّار الحُسيني، ط٢، (القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٨٨م)، ج٢، ص٢١٠، رقم الترجمة (١٦٤٦).

(٦٠) جيان Jaen: تقع شرق قرطبة وشمال غرناطة، وهي أسم لكورة واسعة في الأندلس، ومدينة، والكورة تتصل بكورة البيرة وكورة تدمير وكورة طليطلة، وتجمع جيان قرىً وبلداناً كثيرة، فقراها تزيد على ثلاثة آلاف، وجيان كثيرة الخصب واللحوم والعسل. للتفاصيل، يُنظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج٢، ص١٩٥؛ الحميري، مُحمَّد بن عبد المنعم الصنهاجي (توفي حوالي ٧٢٧هـ/١٣١٠م)، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، ط٢، (بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٨٤م)، ص ص١٨٣-١٨٤.

(٦١) ابن حيان، المقتبس، ص ص٢٠٠-٢٠٣.

(٦٢) الخشني، مُحمَّد بن حارث (ت٣٦٠هـ/٩٧٠م)، قُضاة قرطبة وعلماء أفريقية، نشر: عزت العطَّار، (القاهرة، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٥٢م)، ص٨٣. من المُرجَّح أنْ تكون منطقة عشيرة الشَّعبانيين قد توسَّعت حتَّى أصبحت قلعة كبيرة أيام الخشني، فمصطلح القلعة في الأندلس يُشير إلى مكان حصين واسع يمكن أنْ يتَّسع ليحتوي على قرى ومدن وغير ذلك.

(٦٣) المصدر نفسه، ص٨٣.

(٦٤) يُنظر: ابن حيان، المقتبس، ص٢٠٠.

(٦٥) الخشني، قُضاة قرطبة، ص٨٣؛ ابن حيان، المقتبس، ص ص٢٠٠-٢٠٣؛ ابن سعيد، علي بن موسى (ت٦٨٥هـ/١٢٨٦م)، المُغرب في حُلَى المَغرب، تحقيق: شوقي ضيف، (القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٤م)، ج١، ص١٤٩.

(٦٦) ابن حيان، المقتبس، ص٢٠٠.

(٦٧) الخشني، قُضاة قرطبة، ص٨٣.

(٦٨) وللسحاءة أو السحاية والسحاة والسحا؛ تعريفات عدَّة. للتفاصيل، يُنظر: ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين مُحمَّد بن مكرم (ت٧١١هـ/١٣١١م)، لسان العرب، ط٣، (بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ)، ج١٤، ص٣٧٢. وهنا يتضح أنَّها قطعة من ورق يُكتب عليها أسماء المتقاضين بحسب تسلسل دورهم.

(٦٩) الخشني، قُضاة قرطبة، ص ص٨٣-٨٤؛ ابن حيان، المقتبس، ص ص٢٠١-٢٠٢.

(٧٠) ابن حيان، المقتبس، ص٢٠٠.

(٧١) الخشني، قُضاة قرطبة، ص٨٣.

(٧٢) يُنظر: ابن حيان، المقتبس، ص٢٠٢.

(٧٣) ابن سعيد، المُغرب في حُلَى المَغرب، ج١، ص١٤٩.

(٧٤) يُنظر: ابن حيان، المقتبس، ص٢٠٣، برواية ابن عبد البر.

(٧٥) للتفاصيل عن الشروط التي ينبغي توافرها فيمن يتولَّى القضاء، يُنظر على سبيل المثال: الماوردي، أبي الحسن علي بن مُحمَّد بن حبيب (ت٤٥٠هـ/١٠٥٨م)، كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، (الكويت، مكتبة دار ابن قتيبة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م)، ص ص٨٨-٨٩؛ ابن أبي الدم، القاضي شهاب الدين إبراهيم بن عبد الله الهَمداني الحموي (ت٦٤٢هـ/١٢٤٤م)، كتاب أدب القضاء، تحقيق: محمد مصطفى الزحيلي، ط٢، (دمشق، دار الفكر، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، ص٧٠.

(٧٦) الخشني، مُحمَّد بن الحارث بن أسد (ت٣٦١هـ/٩٧١م)، أخبار الفقهاء والمُحدثين،

تحقيق: ماريا لويسا آبيلا ولويس مولينا، (المجلس الأعلى للأبحاث العلمية ومعهد التعاون مع العالم العربي، مدريد، ١٩٩٢م)، ص٣٦٤.

(٧٧) هو: يحيى بن يحيى بن أبي عيسى كثير بن وسلاس الليثي بالولاء، أبو مُحمَّد (١٥٢-٢٣٤هـ/٧٦٩-٨٤٩م). عالم الأندلس في عصرهِ. بربري الأصل، من قبيلة مصمودة. من طنجة. قرأ بقرطبة، ورحل إلى المشرق شاباً، فسمع الموطَّأ من الإمام مالك بن أنس (٩٣-١٧٩هـ/٧١١-٧٩٥م) (t) وأخذ عن علماء مكَّة ومصر. وعاد إلى الأندلس، فنشر فيها مذهب مالك. وعلا شأنه عند السلطان، فكان لا يولي قاضٍ في أقطار بلاد الأندلس إلَّا بمشورتهِ واختيارهِ. وتَرَفَّع هو عن ولاية القضاء، فزاد ذلك في جلالتهِ. وكان يختار للقضاء من هم على مذهبهِ، فأقبل الناس عليه. واشتهر بالعقل. قال الإمام مالك: هذا عاقل أهل الأندلس. وتوفي بقرطبة. يُنظر: الزركلي، الأعلام، ج٨، ص١٧٦. والمصادر التي ترجمت له كثيرة لا تُحصى، منها على سبيل المثال: الخشني، أخبار الفقهاء والمُحدثين، ص ص٣٤٨-٣٦٧، ترجمة رقم (٤٩٣)؛ عياض، عياض بن موسى اليحصبي السبتي (القاضي) (ت٥٤٤هـ/١١٤٩م)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق: عبد القادر الصحراوي، (المحمدية (المغرب)، مطبعة فضالة، ١٩٨٢م)، ج٣، ص ص٣٧٩-٣٩٤.

(٧٨) يُنظر: الحميدي، مُحمَّد بن أبي النصر فتوح بن عبد الله الأزدي (ت٤٨٨هـ/١٠٩٥م)، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: بشَّار عواد معروف ومحمد بشَّار عواد، (تونس، دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ص ص٥٦٧-٥٦٨؛ عياض، ترتيب المدارك، ج٣، ص٣٨٢.

(٧٩) ابن حيان، المقتبس، ص٢٠٢.

(٨٠) ابن حيان، المقتبس، ص٢٠٢؛ ويُنظر أيضاً: الخشني، أخبار الفقهاء والمُحدثين، ص٣٦٤.

(٨١) الخشني، قُضاة قرطبة، ص٨٤؛ ويُنظر أيضاً، كتابه: أخبار الفقهاء والمُحدثين، ص٣٦٤؛ ابن حيان، المقتبس، ص٢٠٢؛ ابن سعيد، المغْرب في حُلى المَغرب، ج١، ص ص١٤٩-١٥٠.

(٨٢) ابن القوطية، أبو بكر مُحمَّد بن عمر القرطبي (ت٣٦٧هـ/٩٧٧م)، تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط٢، (القاهرة وبيروت، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م)، ص٧٥.

(٨٣) ابن حيان، المقتبس، ص٢٠٣؛ ابن سعيد، المُغرب في حُلَى المَغرب، ص ص١٤٩-١٥٠.

(٨٤) ابن حيان، المقتبس، ص٢٠٣؛ ابن سعيد، المُغرب في حُلَى المَغرب، ص١٥٠.

(٨٥) ابن سعيد، المُغرب في حُلى المَغرب، ج١، ص١٥٠.

(٨٦) يُلاحظ أنَّ ابن الأبار ذكر نسبه بالقول: "الشَّعباني ثمَّ اليعفري"، والخطأ هنا في النسب (اليعفري). يُنظر: ابن الأبار، مُحمَّد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي البلنسي (ت٦٥٨هـ/١٢٥٩م)، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق: عبد السلام الهراس، (بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ج٢، ص٢٠٣. ومن المُحتمل أنَّه أراد (المعافري) كما جاء في العديد من المصادر لارتباط جماعات الشَّعبانيين بالمعافريين كما أسلفنا، وأنَّ الأصح هو الإنتماء إلى النسب الشَّعباني لقبيلة (شعبان).

(٨٧) تجدر الإشارة إلى أنَّ ابنه سعد بن معاذ هذا كان من (المشاورين) وهم من الفقهاء الذين بلغوا مرتبةً كبيرة من العلم والاجتهاد وحُسن الرأي، ولذلك يستعين بهم الحكَّام في القضايا والأمور المهمة، وقد يراجعوا بعض أحكام القُضاة. وقد آثرنا أنْ لا نتناوله هنا في هذهِ الدراسة مراعاةً للمنهج العلمي بمقتضى عنوان الدراسة، على اعتبار أنَّه لم يتولَّ منصب القضاء، على الرغم من جدارتهِ في تقلُّد هذا المنصب. ولمزيدٍ من التفاصيل عنه، يُنظر: الخشني، أخبار الفقهاء والمُحدثين، ص ص٢٨-٢٩، ترجمة رقم (٤٥٥)؛ ابن الفرضي، تاريخ العلماء، ج١، ص ص٢١١-٢١٢، ترجمة رقم (٥٣٧)؛ الحميدي، جذوة المقتبس، ص٣٢٧، ترجمة رقم (٤٦٣)؛ عياض، ترتيب المدارك، ج٥، ص١٥٦، ترجمة رقم (٥٨٠)؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، ج٧، ص١٢٣؛ ابن فرحون، إبراهيم بن علي المالكي (ت٧٩٩هـ/١٣٩٧م)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، (القاهرة، دار التراث للطبع والنشر، ١٩٧٢م)، ج١، ص٣٩٥.

(٨٨) للمزيد من التفاصيل عن الفقهاء المشاورين، يُنظر: مؤنس، حسين، شيوخ العصر في الأندلس، ط٢، (القاهرة، دار الرشيد، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ص ص٢٩-٣٩، تحت عنوان: (الفقهاء المشاورون:

مكانهم ودورهم في بناء الدولة والنظام).

(٨٩) الخشـني، قُضاة قرطبة، ص٨٦؛ ويُنظر كل من: ابـن حيان، المقتبس، ص٢٠٤؛ ابن الأبَّار، التكملة، ج٢، ص٢٠٤.

(٩٠) ابن حيان، المقتبس، ص٢٠٥؛ ابن سعيد، المُغرب في حُلى المَغرب، ج١، ص١٥٠.

(٩١) الأبـدال: مـن المصطلحات الصوفيـة، تُعبر عن مرتبة من مراتب التدرج في المكانة بحسب مذهبهم. يُنظـر: تعليقـات الدكتـور محمـود علـي مكي في كتاب ابن حيـان، المقتبس، تعليق رقم (٢٥٠)، ص ص٣١٢-٣١٣.

(٩٢) النباهـي، أبو الحسـن علي بن عبد الله بن الحسـن الجذامـي المالقي (كان حياً فـي ٧٩٣هـ/١٣٩٠م)، تاريخ قُضاة الأندلس، وسـمَّاهُ كتـاب المرقبة العليا فيمن يسـتحق القضـاء والفتيـا، ط٥، (بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ص٥٥.

(٩٣) الخشـني، قُضـاة قرطبـة، ص٨٦؛ ابـن حيـان، المقتبـس، ص٢٠٦؛ ابـن الأبَّـار، التكملـة، ج٢، ص٢٠٣.

(٩٤) الخشـني، قُضاة قرطبة، ص٨٥؛ النباهي، المرقبة العليا، ص٥٥؛ ابن الأبَّار، التكملة، ج٢، ص٢٠٣، ويُلاحظ أنَّ كتاب ابن حيان، المقتبس، ص٢٠٤ جاء فيه أنَّ مـدَّة تولي معاذ لقضاء الجماعة هي (سـبعة أشـهر) فقـط، وهو خطـأ بيِّن، ربما حـدث بعد ابن حيان مِن قبل من قام بالنسخ.

(٩٥) الخشني، قُضاة قرطبة، ص ص٨٥-٨٦.

(٩٦) كان الخشني فقيهاً حافظاً للفقه، عالماً بالفتيا، حسن القياس، وقد ولِّي الشورى؛ وهي درجة كبيرة لا تقل عن درجة القُضاة، إذ يُرجع إليهم عند الاختلاف في أحكام القُضاة، ومشاورتهم في الأمور المهمة، يُنظر ترجمته عند كل مـن: ابن الفرضي، تاريخ العلماء، ترجمة رقـم (١٤٠٠)؛ الحميدي، جـذوة المقتبس، ترجمـة رقم (٤١)، ابن فرحـون، الديباج المذهب، ج٢، ص ص٢١٢-٢١٣.

(٩٧) يُنظـر: ابن حيان، المقتبس، ص٢٠٦؛ ابن الأبَّار، التكملة، ج٢، ص٢٠٤.

(٩٨) يُنظر: ابن حيان، المقتبس، ص ص٢٠٥-٢٠٦.

(٩٩) مـن ضمـن اختصاصات القضاء الإشـراف على الأسـواق وضبطها، ولأهمية السـوق كان له خطَّة مـن خطط القضاء، يُنظر: النباهـي، المرقبة العليا، ص ص٥-٦.

(١٠٠) هو: إبراهيم بن حسـين بن خالد بن مرتنيل، يُكنى أبا إسحاق، كان خيراً، عالماً بالتفسير، وكان من أهل العلم بالفقه بصيراً بطرق الحجَّة، وكان يُناظر بعض الفقهاء من معاصريه مثل يحيى بن مزين ويحيى بن يحيـى، ويُذكَر أنَّه كان صليباً فـي حكمهِ، عدلاً، وله كتاب في تفسير القرآن، وكان يذهب إلى النظر وترك التقليد. لمزيد مـن التفاصيل؛ يُنظر كل من: عياض، ترتيب المدارك، ج٤، ص٢٤٢؛ ابن فرحون، الديباج المذهـب، ج١، ص ص٢٥٩-٢٦٠. وهـو أول مـن ترجم له ابن الفرضي في كتابهِ: تاريخ العلماء، وكذلك الخشني في كتابهِ: أخبار الفقهاء والمُحدثين.

(١٠١) يُنظر: الخشني، قُضاة قرطبة، ص ص٨٦-٨٧.

(١٠٢) عياض، ترتيب المدارك، ج٤، ص٢٤٤.

(١٠٣) ابن الأبار، التكملة، ج٢، ص٢٠٤.

(١٠٤) في موضع آخر (قعيدك).

(١٠٥) ويُقـال أنَّ تلك الأبيات قالها الغزال في رجل كان القاضي معاذ يظن بهِ خيراً، فولَّاه على الأحباس، ثمَّ خاب ظنه فيه، ولكن الراجح أنَّ الأصح فيما ذكرناه.

(١٠٦) يُنظر: ابن حيان، المقتبس، ص٢٠٦؛ ابن الأبار، التكملة، ج٢، ص٢٠٤.

(١٠٧) ابـن بشـكوال، أبو القاسـم خلف بـن عبد الملك (ت٥٧٨هـ/١١٨٢م)، الصلـة فـي تاريـخ أئمـة الأندلـس وعلمائهـم ومُحدثيهم وفقهائهـم وأُدبائهم، تحقيق: بشار عواد، (تونس، دار الغرب الإسلامي، ٢٠١٠م)، ترجمة رقم (١٢٢٦).

(١٠٨) الضبـي، أحمد بن يحيـى (ت٥٩٩هـ/١٢٠٢م)، بغيـة الملتمـس فـي تاريخ رجـال أهـل الأندلس، (مدريـد، مطبعـة روخـس، ١٨٨٤م)، ترجمة رقم (٤٨).

(١٠٩) ابن بشكوال، الصلة، ج٢، ص١٩٠.

(١١٠) الضبي، بغية الملتمس، ص٤٦.

(١١١) ابن بشكوال، الصلة، ج٢، ص١٩٠.

(١١٢) يُنظـر: ابن بشـكوال، الصلـة، ج٢، ص١٩٠؛ الضبي، بغية الملتمس، ص٤٦.

(١١٣) يُنظـر: الحميـري، الـروض المعطـار، ص ص١٨٣-١٨٤.

(١١٤) ابن بشكوال، الصلة، ج٢، ص١٩٠.

(١١٥) الضبي، بغية الملتمس، ص٤٦.

(١١٦) ابن بشكوال، الصلة، ج٢، ص١٩٠.

Shabanian Judges in Morocco and Al-Andalus A History of Giving

Ass. Prof. Dr. Abdulrab Mohammed Saied
University of Hodeidah / Faculty of Education - Zabid

Abstract:

Groups and elites of Yemeni tribes had prominent roles in various domains of public life in both Morocco and Al-Andalus. This research deals with the elites of the judges of a tribe named Shaaban. This tribe did not receive a sufficient and appropriate attention in terms of its elites' role, but there was a confusion or ambiguity that that those elites belong to another Yemeni tribe, which is called Al- Ma'afer. Therefore, the current research aimed to remove this ambiguity and rectify that the elite judges of this tribe descent from their Shabaani origin as well as to highlight the outstanding contribution that they made to the field of judiciary in both Morocco and Al-Andalus, despite their minority.

After the introduction, the research dealt with several axes or aspects: it started defining the tribe of Shaaban and its affiliation, and then, it explained the reason why some elites of this tribe were linked to Ma'afer and the origin of such confusion. This is followed by describing the elites of this tribe, especially judges in both Maghreb and Al-Andalus to discover the important contribution they made to the history of the judiciary in those countries. The research is concluded with a summary of the main findings of the study as well as recommendations. Finally, it presents a list of resources and references.

المؤرخ البغدادي أحمد بن الحارث الخرَّاز (ت٢٥٨هـ/٨٧٢م)

قراءة تحليلية في نماذج من رواياتهِ التاريخية

م. كاظم جواد كاظم المُنذري(*)

المقدمة:

بغداد إشعاع العلم الذي لا ينطفئ، فمنذ أنْ أصبحت عاصمةً للدولة العربية الإسلامية، صارت محطَّ أنظار العلماء، فقد هوت إليها قلوبٌ عامرة بالعِلم والمعرفة، فضلاً عن أنَّها أنتجت أجيالاً من علماء الأمَّة الإسلامية في عدَّةِ اختصاصات، الإنسانية منها والعلمية الصِرفة، وكثير من هؤلاء قد اندثرت نِتاجاتهم العلمية، أو وصلنا منها القليل البسيط بسبب موجات الغزو والدمار الذي يريد إخفاء الشخصية العربية الإسلامية، فأصبح لِزاماً على الباحثين اليوم محاولة إزالة الغبار عمَّا خفي من تراثنا الماضي بالقدر الممكن، من خلال التعريف بالعلماء أو بتتبع آثارهم، التي تدل على عمق الحضارة العربية الإسلامية.

وكان ممَّن فُقدت بعض آثاره المؤرخ البغدادي أحمد بن الحارث الخرَّاز (ت٢٥٨هـ/٨٧٢م)، فقد جاء البحث لأجل تسليط الضوء عليه من خلال مبحثين، الأول في سيرتهِ الذاتية، والثاني في آثارهِ العلمية، مع قراءةٍ تحليلية لبعض رواياتهِ التاريخية، وقد خرج البحث بعدَّة نتائج، منها أنَّ الخرَّاز كان عالماً وأديباً شاعراً وناقداً ومؤرخاً لأحداث التاريخ، ومُحدِّثا بأخبار الماضين، عارفاً بأحاديث الصحابة الكرام والعلماء الأبرار وبالخصوص القرشيين منهم، ونتائج أخرى مدوَّنة في خاتمة البحث، والله ولي التوفيق.

المبحث الأول:
سيرة الخرَّاز الذاتية

اسمه ونسبه: أحمد بن الحارث بن المبارك[١].

كُنيته: أبو جعفر[٢]. لقبه: البغدادي[٣]؛ لأنَّه نشأ ومات ودُفن في بغداد كما سيأتي بيانه، والخرَّاز[٤]، وقد ورد في بعض المصادر الخزَّاز، ويبدو أنَّ هذا من التصحيف؛ لأنَّ المشهور هو

(*) جامعة القادسية / كلية التربية.

الخـرَّاز[٥]، والخـرَّاز كلمـة وردت في معاجم اللغة، أصلها الثلاثـي (خَرَز)، والخرز: خياطة الأدم، وكلُّ كُثْبَـةٍ من الأدم خرزة على التشـبيه، بذلك يعني كلَّ ثقبةٍ وخيطها،... وقد خرز الخف وغيـره، والخرَّاز صانع ذلـك، خرز الرجل إذا أحكم أمره بعد ضعف[٦].

ولم تذكر المصادر سـبب نسـبة هذا اللقب إليـه، ولعلَّ هنـاك ثمَّة علاقة بيـن معنى اللقب وصاحبهِ.

أصلـه: ذكر الخطيب البغـدادي أنَّ أحمد بن الحارث من موالي المنصور، أصله من اليمامة[٧]، جاء ذلك في نص الرواية الآتية: "طلب المنصور رجالاً ليكونوا بوابين له، فقيل: إنَّه لا يضبط هذا إلاَّ قومٌ لئام الأصول، أنذال النفوس، صلاب الوجوه، ولا تجدهـم إلاَّ فـي رقيـق اليمامة، فاشـترى له مائتي غلام من اليمامة، فاختار بعضهم فصيَّرهم بوابين، وبقي الباقون، فكان ممَّن بقي خلاد بن أبي العيناء، وحسَّان جد إبراهيم بن عطاء، وجد أحمد بن الحارث الخرَّاز"[٨].

وكان ابـن النديـم قد ذكـر، أنَّ جد أحمد بن الحارث يُقال له: حسَّـان من سبي اليمامة، ومن أسرى المنصور، فجُعل من الموالي[٩].

هـذا يدل على أنَّ جد أحمد بن الحارث كان قـد دخل بغداد بعد عام (١٤٥هـ)، وهي السـنة التي فـرغ المنصور من بنائها، ونزلها مع جدِّه وسمَّاها مدينة السلام[١٠].

صفته وأقوال العلماء فيه: روى ابن النديم في صفة الخرَّاز قائلاً: "قرأتُ بخطِّ ابن الكوفي، قـال: أبو جعفر أحمد بـن الحارث بن المُبارك، مولى المنصـور، بغدادي، كبير الرأس، طويل اللِّحية، حَسَن الوجه، كبير الفم، ألثغ"[١١]. أسند ابـن النديم هـذهِ الرواية إلى ابـن الكوفي، وهو علـي بن مُحمَّد بن عبيد بن الزبير، أبو الحسـن الأسـدي البغـدادي (٢٥٤-٣٤٨هـ)[١٢]، فهو معاصر للخرَّاز، لذا فإنَّ وصفه صحيح.

وكان الخطيـب البغـدادي قد ذكـره بقولهِ: "مولـى أبي جعفـر المنصـور، وهو صاحب أبـي الحسـن المدائني[١٣]، روى عـن المدائني تصانيفـه، وكان صدوقـاً مـن أهـل الفهـم والمعرفـة"[١٤]. وفي كتاب الوافـي بالوفيات، ورد: "أنَّـه كان راوية مُكثـراً موصوفاً بالثقة، وكان شاعراً"[١٥].

أسماء من روى الخرَّاز عنهم: كان الخرَّاز قـد روى عـن مجموعةٍ مـن العلماء، سَـمَاعاً مباشراً، أو قراءةً في كتبهم، إلاَّ أنَّ كتب التراجم تذكـر المدائني والعتَّابي[١٦]، أمَّـا الباقون الذين أسـند الرواية إليهم، بقوا مغمورين، أسـماؤهم قد وردت في سلسـلةِ السـند التـي يعتمد عليها المؤلِّفون في نقل الرواية، ومن أشهر هؤلاء:

١. أزهـر السـمَّان[١٧]: وهـو أزهـر بـن سـعد السـمَّان الباهلـي بالـولاء البصـري (ت٢٠٣هـ/٨١٨م)، روى عن حميد الطويل، وروى عنـه أهـل العـراق، كان يـرد علـى المنصور العباسـي، وله معه أخبـار، كان ثقةً نبيـلاً، روى عن البخـاري ومُسـلم وابن داود والترمذي والنسائي[١٨].

٢. مُحمَّـد بن سـلَّام الجمحـي[١٩]، أبو عبد الله البصري (ت٢٣١هـ/٨٤٤م)، مولى قدامة بن مضعون، وهو أخو عبد الرحمن بن سـلَّام، وكان من أئمَّة الأدب، ألَّف طبقات الشعراء[٢٠].

٣. خليفـة بـن خيَّـاط بـن أبي هبيـرة[٢١]، أبـو عمـرو الشـيباني العصفـري البصـري

(ت٢٤٠هـ/٨٥٤م)، وكان حافظاً، عارفاً بالتواريخ وأيام الناس، روى عنه البخاري في صحيحهِ[٢٢].

٤. مساور بن لاحق، ذكره ابن عساكر، بقولهِ: "كان أحد الكُتَّاب الحُذَّاق"[٢٣].

إضافةً إلى هؤلاء فقد ورد ذكر عددٍ من الرواة الآخرين، منهم: إبراهيم بن عيسى[٢٤]، وعلي بن صالح[٢٥]، وأبو عبد الله الأعرابي[٢٦]، وعمر بن خلف الباهلي[٢٧]، وأحمد بن عبد العزيز[٢٨]، وغيرهم.

إنَّ إسناده الرواية إلى هؤلاء الرواة، يدل على اتصال الخرَّاز بعلماء عصرهِ واطلاعهِ على مؤلَّفات من قضى منهم، وهذا ما كان يُغنيه عن السفر في طلب العلم، فبغداد أمُّ الدنيا وموطن العلماء ومنهل العلم، وقد اكتفى الخرَّاز بها ليكون عالماً، أديباً، مؤرخاً، موثوقاً بروايتهِ.

أسماء من روى عن الخرَّاز: ذكر الخطيب البغدادي أسماء ثلاثة أعلام ممَّن سمعوا أحمد بن الحارث الخرَّاز وتحدثوا عنه[٢٩]، وفيما يأتي ترجمة كلٍّ منهم:

١. أبو بكر بن أبي الدنيا، عبد الله بن مُحمَّد بن عُبيد بن سفيان بن قيس القَرشي الأموي مولاهم (ت٢٨١هـ/٨٩٤م). الحافظ صاحب التصانيف المشهورة، ومؤدِّب الخلفاء[٣٠]، له مؤلَّفات ذكرها ابن النديم، منها: كتاب مكايد الشيطان، وكتاب الحلم، وكتاب فقه النبي (r)، وكتاب ذمِّ الملاهي[٣١]، وغيرها.

٢. أبو سعيد السُكَّري (ت٢٧٥هـ/٨٨٨م)، الحسن بن الحُسين بن عُبيد الله العتكي السُكَّري، عالم بالأدب من أهل البصرة، جمع أشعار كثير من الشعراء كامرئ القيس والنابغة وغيرهم، له من التصانيف: شرح ديوان جران العود، وأخبار اللصوص، وشرح ديوان الهذليين، وشرح ديوان كعب بن زهير، والأبيات السائرة[٣٢].

٣. أبو أحمد الجريري (ت٣٢٥هـ/٩٣٦م)، مُحمَّد بن أحمد بن يوسف بن إسماعيل بن خالد بن عبد الملك بن جرير بن عبد الله. حدَّث عن أحمد بن الحارث الخرَّاز بكتبِ أبي الحسن المدائني[٣٣].

نُلاحظ مما تقدم أنَّ الرواة الثلاثة الذين تحدثوا عن الخرَّاز هم علماء في اتجاهاتٍ مختلفة، فيهم الحافظ للحديث، والأديب المُهتم بالشعر والشعراء، والمؤرخ، وهذا يدل على أنَّ الخرَّاز كان موسوعةً علمية، يجمع بين علوم الحديث والأدب والتاريخ.

هذا وقد ورد في مصادر التاريخ ذكر مجموعة من الرواة الذين تحدثوا عن أحمد بن الحارث الخرَّاز ونقلوا الرواية عنه، إمَّا سَمَاعاً مباشراً، أو قراءةً في كتبهِ، جاءت أسماؤهم ضمن سلسلة السَّند في ذكر الرواية التاريخية، من هؤلاء: الحُسين بن إسحاق[٣٤]، وأبو بكر مُحمَّد بن خلف القاضي[٣٥]، ومُحمَّد بن يحيى الصولي[٣٦]، وعيسى بن الحُسين الورَّاق[٣٧]، وأحمد بن مُحمَّد بن شيبة[٣٨]، وغيرهم. وقد بلغ عددهم فيما يخص التاريخ أكثر من عشرين راوٍ، وهذا تأكيد لما مرَّ من أقوال العلماء فيه، أنَّه كان راويةً مُكثراً.

وفاته: رُوي أنَّ وفاة أحمد بن الحارث الخرَّاز كانت في ذي الحجَّة سنة ثمان وخمسين ومائتين للهجرة، أي في تشرين الأول سنة اثنتين وسبعين وثمانمائة للميلاد، وكان منزله بباب الكوفة، ودُفن في مقابرها، ويُقال مات

سـنة سـتٍّ وخمسـين[٣٩]. وكان قد خُضِّب قبل وفاته بسـنة خضاباً قانياً، فسُئل عن ذلك، فقال: "بلغني أنَّ مُنكراً ونكيراً، إذا حضرا ميتاً فرأياه خضيباً، قال مُنكر لنكير: تجافَ عنه"[٤٠].

المبحث الثاني: آثاره العلمية

تـرك الخـرَّاز آثـاراً علمية مهمـة، يمكن إدراجها في ثلاثة عناوين:

أولاً: المؤلَّفات: ذكر ابن النديم، أنَّ للخرَّاز خمسة عشر مؤلَّفاً، ولكنها لم تصلنا، فإمَّا أنَّها لا زالت مخطوطة غير مُفهرسة أو مفقودة، وفيما يأتـي عناوين تلك الكتـب وفقاً للتسلسـل الذي وضعه ابن النديم[٤١]: كتاب المسالك والممالك، كتاب أسـماء الخلفاء وكتَّابهم والصحابة، كتاب مغـازي البحـر فـي دولة بنـي هاشـم، كتاب القبائل، كتاب الأشـراف، كتاب مـا نهى النبي (ﷺ) عنه، كتاب أبناء السـراري، كتاب نوادر الشـعر، كتـاب مختصر كتاب البطـون، كتاب مغـازي النبي (ﷺ) وسـراياه وذكـر أزواجه، كتاب أخبار أبي العباس السَّفاح، كتاب الأخبار والنوادر، كتاب شُـحنة البريد، كتاب النسـيت، كتاب الحلائب والرهان.

ثانياً: الشعر: كان الخرَّاز شـاعراً مُجيداً، وردت له قصائد شعرية في بعض كتب التراث الإسلامي، وفي أغراضٍ متعددة، منها ما وثَّقت بعض الأحداث التي مرَّت بالخلافة العباسية في عصرهِ، كان الحموي قد أشار إلى فتنة الأتراك التي وثَّقها الخرَّاز في شـعرهِ، حيث قال: "ولمَّا قتل بغا التركي باغر التركي، وهاجت الأتراك على المُسـتعين بالله، وخافهم، وانحدر من سُرَّ من رأى في سـنةِ إحدى وخمسـين ومائتين في المُحرَّم، قال أحمد بن الحارث الخرَّاز:

لعَمـري لإن قتلوا باغرا
لقد هاج باغر حرباً طحونا
وفرَّ الخليفـــة والقائدان
بالليل يلتمسون السفينـــا
وحلَّ ببغداد قبل الشروق
فحلَّ بهم منها ما يكرهونـا
فليت السفينة لم تأتنـــا
وغرَّقها اللهُ والراكبينـــا

وهـي القصيـدة التـي يذكـر فيهـا الحرب وصفتها"[٤٢].

كذلـك رُويـت لـه قصائد شـعرية فـي ذمِّ الحُجَّـاب، منها قوله في إبراهيـم بن المُدبر[٤٣] وحاجبه بِشر:

وجهٌ جميل وصاحب صلف
كذاك أمر الملوك يختلـــف
فأنت تلقى بالبشر واللطـف
وبِشر يلقاهم بهِ جنـــــف
يا حسن الوجه والفِعال ويـا
أكرم وجه سَمَا بهِ شـــرف
ويا قبيح الفِعال بالحاجبِ الـ
غث الذي كلَّ أمرهِ نطـــف
فأنت تبني وبِشر يهدمـــه
والمدح والذَّم ليس يأتلف[٤٤]

ومن شعرهِ أيضاً:

إنّي امرؤ لا أرى بالباب أقرعة
إذا تنمَّر دوني حاجب البـــاب
ولا ألوم امرأ في ردِّ ذي شرفٍ
ولا أطالب ود الكاره الآتي[٤٥]

وممـا روي أيضـاً أنَّ للخـرَّاز آراء نقدية في شـعر بعض الشـعراء، فقد روى الحُسـين بن إسـحاق: أنشـدت أحمد بن الحارث شـعراً للبُحتري، فعاب منه شيئاً، فبلغ البحتري، فقال:

الحمد لله عـــــلى ما أرى
مـن قدر الله الذي يـجـــري
ما كان ذا العالم من عالمـــي
يوماً ولا ذا الدهر من دهـري
يعترض الحرمان في مطلـبي
ويحكم الخرَّاز في شعري[٤٦]

ولـه قصائد شـعرية أخرى قـد وردت في كتب الأدب والتاريخ، لا يسع البحث لذكرها.

يتَّصف شـعر الخرَّاز ببساطة الألفاظ وعدم التكلف والابتعاد عـن الألفاظ الجزلة والصعبة التي يسـتخدمها بعض الشعراء، وكذلك يعكس الواقع الذي هو فيه، فهو وثيقة لبعض الأحداث التاريخية التي جرت في عصرهِ.

ثالثـاً: الروايات: نقلـت لنا كتـب التراث الإسلامي رواياتٍ كثيرة، كان الخرَّاز قد رواها عمَّن سَـمِع منهم سَـمَاعاً مباشـراً أو قراءةً في كتبهـم، فضلاً عـن أنَّه قـد روى بعض أحداث عصـرهِ، ويمكن تقسـيم تلـك الروايـات على ثلاثـةِ أصنـاف وفقاً لموضوعاتهـا، في الأدب والأخـلاق والتاريخ، إلَّا أنَّ جميعها كان ضمن الإطـار التاريخـي، حيـث أنَّهـا مثَّلـت أفعال وأقوال لأشـخاص، وأحـداث كانت قد حصلت فـي الماضـي. وفيما يأتـي نمـاذج لبعض هذهِ الروايات:

١. الروايات الأدبية: كان الخرَّاز شـاعراً أديبـاً يتـذوق كلام العرب، ويـروي بعض ما يجذب الانتباه، وقد تحتـوي الرواية في طياتها علـى الطرفة أحياناً، من ذلك ما ورد في معجم الأدبـاء: "حدَّث أحمد بن الحـارث الخرَّاز عن المدائنـي، قـال: أتى أبـو علقمـة الأعرابي أبا زلازل الحـذَّاء، فقـال: يـا حذَّاء احـذأ لي هذا النعـل، قال: وكيـف تريد أنْ أحذوهـا ؟ فقال: خصِّـر نطقها، وغضّف معقبها، وأقب مقدمها، وعرج ونية الذؤابة بحزم دون بلوغ الرصاف، وانحل مخازم خزامها، وأوشك في العمل. فقام أبـو زلازل فتأبَّط متاعه، فقـال أبو علقمة: إلى أين ؟ قال: إلى ابن القية ليُفسِّر لي ما خفي عليَّ من كلامك"[٤٧].

وللخرَّاز روايـاتٍ أخرى في أخبار الخلفاء والشـعراء وفي بلاغات النسـاء وغيرها، كان قـد رواها عن المدائني وغيره، وقد ورد الكثير منهـا في كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني (٢٨٤-٣٥٦هـ/٨٩٧-٩٦٧م) وكتـب الأدب الأخرى.

٢. رواياته في كتب الأخلاق: يُمثل الجانب التربـوي والأخلاقي جزء مهم مـن اهتمامات الخـرَّاز، وقـد ظهـر ذلك من خلال مـا تحدَّث بـهِ من أقوال وأفعال لشـخصياتٍ من الصحابة والتابعيـن وبعض مشـايخ قريـش، تعكس تلك الروايـات وصايـا الإسـلام ونهجه فـي البناء التربوي للنفس الإنسـانية، وكان ابن أبي الدنيا قد جمـع الكثير من تلك الروايات نقلاً مباشـراً عـن الخرَّاز وغيره، وقد ذكرهـا في كتبهِ التي يمكـن أنْ تُصنَّف ضمن كتـب الأخلاق، وفيما يأتـي نمـاذج من هـذهِ الروايات: قـال أبو بكر بن أبي الدنيا في إصـلاح المال: "حدثني أحمد بـن الحارث عن شـيخ من قريـش، كان يقول: الإفلاس: سـوء التدبير. وأنَّ تقدير المَعَاش من الكمـال، والحِفظ للمال من غير بخل من لطيف نِعَم الله عزَّ وجل"[٤٨]. وقال أيضاً في الموضوع نفسـهِ: "حدثنا أحمد بن الحارث بـن المُبارك، عن علـيٍّ بن أحمـد البصري[٤٩]، عن سـفيان الثوري[٥٠]، في قول الله عزَّ وجل: {**وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْـرِفُوا**}، قال: لـم يجعلوه في غير حقِّهِ فيُضيعوه، {**وَلَمْ يَقْتُرُوا**}، قال: لم يُقصِّروا عـن حقِّـهِ، {**وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا**}، قال: عدلاً وفضلاً"[٥١]. (سورة الفرقان، آية: ٦٧).

وفـي التوبـة قال ابـن أبي الدنيـا: "حدثني أحمـد بـن الحارث بـن المُبارك عن شـيخ من قريـش، قال: كتب بعـض الحكمـاء إلى رجلٍ

مـن إخوانهـم: أمَّا بعـد، فـإنَّ العصمـة ثمرة التوبـة، والله ولـي عصمتك فإيَّـاه فاحمد عليها يـردك من طاعتهِ، وإيَّـاك والعجب فإنَّه أخوف مـا أخاف عليـك، والمُعجـب كالمُمتن على الله بما أولى بالمِنَّةِ فيه"[٥٢].

٣. الروايـات التاريخيـة: كان الخـرَّاز مؤرخـاً، عارفـاً بأحـداث التاريـخ، مُكثراً من رواياتهِ، فقد حملت لنا مصـادر التاريخ الكثير منها، والتي تتحدث عن أخبار الدولة الإسلامية فـي عصورهـا المختلفـة، كما أنَّـه كان عارفاً بتوجهـات واختصاصـات المؤرخيـن الذيـن سبقوه أو عاصروه، متتبعاً لآثارهم وما قدَّموا، فقـد ذكر الحمـوي في معجم الأدبـاء: "وجدت بخـطِّ أحمد بن الحارث الخـرَّاز، قال: العلماء: أبو مِخنف[٥٣] بأمـر العراق وفتوحها وأخبارها يزيـد علـى غيـرهِ، والمدائني بأمر خراسـان والهند وفارس، والواقدي[٥٤] بالحجاز والسِّير، وقـد اشـتركوا فـي فتـوح الشـام"[٥٥]. ولأجل الوقوف على أهمية ودلالات رواياتهِ التاريخية، لا بدَّ لنا من قراءةٍ تحليلية لنماذج منها.

مدينة بغداد في روايات الخرَّاز:

كان الخليفـة العباسـي الثانـي أبـو جعفـر المنصور (١٣٦ ـ ١٥٨هـ / ٧٥٤ ـ ٧٧٥م) قد بنى مدينة السلام في بغداد ونزلها عام (١٤٥هـ / ٧٦٢م)[٥٦]، لتصبح عاصمة الدولة العباسية، وبعد أن ازدهـرت حركت التدوين عند العرب المسلمين، تسارعت الأقلام لتروي أخبار بغداد، ومـا يتعلَّق بها من رواياتٍ في بنائها ووصفها، ومـا جـرى مـن أحـداثٍ مهمـة فيها، تشـتاق النفوس لسماعها والتحدث بها. وكان ممَّن كتب عنهـا بالتفصيـل، الخطيب البغـدادي في كتابهِ المعـروف بـ(تاريـخ بغـداد)، وكان لأحمد بن الحارث الخرَّاز ثلاث رواياتٍ، ذكرها الخطيب البغـدادي في كتابهِ، فيكون الخـرَّاز بذلك ممَّن ساهم في تورخة مدينة بغداد، وساهم في نقل ما تيسَّر له من أخبارها.

قراءة تحليلية للروايات التاريخية:

الرواية الأولى: قال الخطيب البغدادي بعد ذكرهِ لسلسلة السند: "قال أحمد بن الحارث عن العتابـي: إنَّ أبا جعفر نقل الأبواب من واسـط، وهي أبواب الحجَّاج، وإنَّ الحجَّاج وجدها على مدينـة، كان قد بناها سـليمان بـن داود عليهما السلام، بإزاء واسط، كانت تُعرف بزندورد[٥٧]، وكانـت خمسـة"[٥٨]. وردت الرواية في تاريخ الطبري[٥٩] أيضاً ولكن دون أنْ يذكر هذا السند.

وكان البلاذري قد ذكر: "أنَّ الحجَّاج نقل إلى قصرهِ والمسجد الجامع بواسط أبواباً من زندورد والدوقره وداروسـاط وديرسرجسان وشرابيط، فضجَّ أهل هذهِ المدن، وقالوا: قد أومِنَّا على مدننا وأموالنا، فلم يلتفت إلى قولهم"[٦٠].

كانت الأبواب الرئيسية لمدينة السلام أربعة، كلَّ اثنيـن منهـا متقابلان، باب خراسـان وباب الكوفة، وباب البصرة وباب الشام، باب البصرة من جانب الشرق، يلي باب خراسان، وهي إحدى الأبواب الخمسة التي جيءَ بها من واسط[٦١].

الرواية الثانيـة: قال الخطيـب البغدادي: "وزعـم أحمـد بـن الحـارث عـن إبراهيم بن عيسـى[٦٢]، قـال: كان فـي الموضـع الذي هو اليـوم معروف بدار سـعيد الخطيب، قرية يُقال لها شـرقانية، وبها نخلٌ قائم إلى اليوم، مما يلي قنطرة أبي الجوز، وأبو الجوز من دهَّاقين بغداد من أهل القرية"[٦٣].

ذكر الخطيب الرواية أثناء ذكرهِ لمواضع في بغداد، وأسماء لشخصياتٍ ممَّن عُرفت المواضع بأسمائهم، وكانت الرواية قد وردت في تاريخ الطبري، أسندها إلى إبراهيم بن عيسى دون أنْ يذكر أحمد بن الحارث مع اختلافٍ في بعض المُسمَّيات، حيث قال: "وذكر إبراهيم بن عيسى: أنَّ المعروفة اليوم بدار سعيد الخطيب كانت قرية يُقال لها شرقانية، ولها نخيلٌ قائم إلى اليوم، مما يلي قنطرة أبي الجون، وأبو الجون من دهَّاقين بغداد، من أهل هذهِ القرية"(٦٤).

وكان قد ورد في معجم البلدان، وهو كتاب يختص بأسماء المدن والقرى والمواضع، والتعريف بها، أنَّ اسم القرية "الشرفانية"، وهي قرية بقرب قنطرة أبي الجون(٦٥)، وليس أبو الجوز، فيكون الطبري بذلك أكثر دقَّةً في نقل الرواية من الخطيب البغدادي.

الرواية الثالثة: ذكر الخطيب البغدادي بعد ذكرهِ لسلسلةِ السند، قال: "أنبأنا القاضي أبو بكر مُحمَّد بن خلف، قال: قال أحمد بن الحارث: إنَّ بغداد صُوِّرت لملك الروم، أرضها وأسواقها وشوارعها وقصورها وأنهارها، غربيها وشرقيها، وأنَّ الجانب الشرقي منها لمَّا صُوِّرت شوارعه، فصوِّر شارع الميدان، وشارع سويقة نصر بن مالك من باب الجسر إلى الثلاثة الأبواب، والقصور التي فيه، والأسواق والشوارع من سويقة خضير إلى قنطرة البردان، فكان ملك الروم إذا شرب دعا بالصور، فشرب على مثال شارع سويقة نصر، ويقول: لم أرَ صورة شيء من الأبنية أحسن منه"(٦٦).

هذهِ الرواية تعكس مدى جمالية بغداد في وقتها، وهو دليلٌ على أنَّ الحضارة الإسلامية قائمة تنبض بالعطاء، فإنَّ بناء المدن إحدى مقومات الحضارة في الأُمم الحيَّة.

أخبار العباسيين في روايات الخرَّاز:

كان الخرَّاز أحد المؤرخين الذين رووا أخبار العباسيين، روايةً مباشرة منه أو نقلاً عمَّن سَمِع منه، وفيما يأتي بعض هذهِ الروايات، مع الإشارة إلى مصادرها:

الرواية الأولى: قال ابن عساكر في تاريخ دمشق: "ذكر أبو بكر أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري عن أحمد بن الحارث عن علي بن صالح، قال: كان سديف مولىً لآل أبي لهب بن عبد المُطَّلب، وكان مائلاً إلى المنصور، فلما استخلف وصله بألف دينار، فدفعها إلى مُحمَّد بن عبد الله بن الحسن معونةً له، فلما قُتل مُحمَّد، صار مع أخيه إبراهيم بالبصرة حتَّى إذا قُتل إبراهيم أتى المدينة فاستخفى بها، فيُقال إنَّه طلب له الأمان من عبد الصَّمد بن علي وهو واليها فأمِنهُ، وأحلفه أنْ لا يبرح من المدينة، وقَدِمَ المنصور المدينة فقيل له: قد رأينا سديف بن ميمون ذاهباً وجائياً، فبعث في طلبهِ وأخذ عبد الصمد بهِ أشدَّ أخذ، ووجد عليه في أمرهِ، فلما أُتي بسديف، أمر بهِ فجُعل في جوالق ثمَّ خِيطَ عليه، وضُرب بالخشب حتَّى كُسر ثمَّ رُمي بهِ في بئر وبهِ رمق حتَّى مات"(٦٧).

الرواية مرفوعة عن البلاذري (ت٢٧٩هـ/٨٩٢ م)، وهو مؤرخ جغرافي من أهل بغداد(٦٨)، فيكون مُعاصراً للخرَّاز، أمَّا ما يتعلَّق بسديف بن ميمون المكِّي فقد ورد ذكره في ضعفاء العقيلي، أنَّه مُتَّهم بالرفض، خرج مع ابن الحسن فظفر بهِ المنصور فقتله(٦٩)، وقصَّة قتلهِ كان العسقلاني قد ذكرها في لسان الميزان، قال: "لما أفرط في هجاء بني أمية ثمَّ اتفق خروج ابن الحسن، تَبِعه وهجا المنصور، وأفرط في مدح ابن الحسن، فبلغ ذلك المنصور،

فندب قتله فلمَّا قُتـل، كتب المنصور إلى عاملهِ وهـو داود بن علي عمَّه أنْ يقتل سـديفاً، وكان داود عاملـه علـى الحجاز، فماطـل داود بذلك لمَّا سلف لسـديف من مديحهم، وهجو أعدائهم، فراجـع فيه إلـى أنْ حجَّ المنصور، فخشـي أنْ ينكر عليه عدم امتثال أمرهِ في سديف، فأخرجه فقتلـه ثمَّ لاقى المنصـور، فمن رحمة الله تعالى ولمَّا رآه حين سـلَّم عليه سأله عن سديف، فقال: قتلته، فقال: وعليك السلام يا عم"[٧٠].

تتَّفـق الروايات على أنَّ سـديف بن ميمون المكِّي، كان من أتباع أولاد الحسـن في خلافهم مـع المنصور، وكان المنصور قـد تمكَّن منهم وأمر بقتل سـديف، أمَّا الخِلاف فكان في كيفية قتلـهِ له، إمَّـا قتلاً مباشـراً من قبـل المنصور بالطريقـة التـي وردت عـن الخـرَّاز، أو كما وردت في لسان الميزان.

الرواية الثانية: قال مُحمَّد بن جرير الطبري في تأريخهِ: "فذكر عن أحمد بن الحارث أنَّه قال: سـألتُ ابن أبي قحطبة صاحب خاقـان الخادم، وكان السفير الموجَّه بين المسلمين والروم، وُجِّهَ ليعرف عدَّة المسـلمين في بلاد الروم، فأتى ملك الـروم وعرف عدَّتهم قبل الفداء، فذكر أنَّه بلغت عدَّتهم ثلاثة آلاف رجل وخمسـمائة امرأة، فأمر الواثق بفدائهم، وعجَّل أحمد بن سعيد على البريد ليكون الفِداء على يديه، ووجَّه من يمتحن الأسرى من المسلمين، فمن قال منهم: إنَّ القران مخلوق، وإنَّ الله عزَّ وجـل لا يُرى في الآخرة فودي بهِ، ومن لم يقل ذلك، تُرك في أيدي الروم"[٧١].

كان العرب المسلمون في عهد الخليفة المأمون (١٩٨-٢١٨هـ/٨١٣-٨٣٣م) قد غزوا الروم عدَّة مرات، ففي سنة (٢١٥هـ) سار المأمون لغزوهم، ففتح عدَّة حصون ثمَّ سـار إلى دمشق، ثمَّ عاد في سـنة (٢١٦هـ) ثانيةً، وافتتح عددٍ من الحصون، ثـمَّ عاد إلى دمشـق، ثـمَّ توجه إلـى مصر، وفي عام (٢١٧هـ) عاد إلى دمشـق والروم[٧٢]. وكان المُعتصـم بـن هـارون (٢١٨-٢٢٧هـ/٨٣٣-٨٤٢م) قـد غزا الروم أيضاً في سـنة (٢٢٣هـ) فأنكاهم نكايةً عظيمة، وشتَّت جمعهم[٧٣].

ومـن نتائج تلك الحروب أنْ يقع أسـرى من الطرفين، ولم يجرِ الفداء بينهم حتَّى خلافة الواثق بالله بن المُعتصم (٢٢٧-٢٣٢هـ/٨٤٢-٨٤٧م)، وكان الطبري قد أشـار إلى تدابير الواثق لإتمام عملية الفـداء، بقولـهِ: "وجَّه الواثـق إلى بغداد والرقَّة في شري من يُباع من الرقيق من مماليك، فاشترى من قدر عليه منهم، فلم تتم العدَّة، فأخرج الواثق من قصرهِ من النسـاء الروميات العجائز وغيرهـنَّ حتَّى تمَّت العـدَّة، ووجَّه ممَّن مع أبي دؤاد رجلين، يُقال لأحدهما يحيى بن آدم الكرخي ويُكنَّـى أبا رملـة، وجعفر بن أحمد بـن الحذَّاء، ووجَّـه معهما كاتبـاً من كُتَّاب العـرض يُقال له طالب بـن داود، وأمره بامتحانهـم هو وجعفر، فمـن قال القرآن مخلوق فودي بهِ، ومن أبى ذلك تُـرك في أيدي الروم، وأمر أنْ يعطوا جميع من قـال أنَّ القرآن مخلوق ممَّن فودي بهِ ديناراً لكلِّ إنسان من مالهِ حُمل معهم، فمضى القوم"[٧٤].

كان الموعـد للالتقـاء للفـداء فـي يـوم عاشـوراء، في العاشـر من المُحرَّم سنة إحدى وثلاثيـن ومائتيـن، وكان الواثق قـد أمر أحمد بن سـعيد الباهلي الـذي كان على الثغور، أمره بحضور الفداء[٧٥].

أمَّا مسـألة خلق القرآن، ففي سـنة ٢١٨هـ كان الخليفة المأمون قد امتحن الناس بهذهِ الفتنة، وكتـب إلى عاملـهِ على بغداد في ذلك برسـالةٍ طويلـة يطلب بها إشـخاص العلماء لامتحانهم،

مـن هؤلاء العلماء الذين طلـب امتحانهم مُحمَّد بن سـعد (١٦٨-٢٣٠هـ/٧٨٤-٨٤٥م) كاتب الواقدي (١٣٠-٢٠٧هـ/٧٤٧-٨٢٣م)، ويحيى بـن معيـن (١٥٨-٢٣٣هـ/٧٧٥-٨٤٨م)، وإسـماعيل بن أبي مسـعود، وغيرهم. واستمر على هـذا النهج حتَّى وفاتهِ، وتمَّـت البيعة إلى المُعتصـم بـن هـارون في شـهر رجب سـنة ٢١٨هـ/٨٣٣م، فسـلك مـا كان المأمون عليه، وختم بهِ عُمره حتَّى سـنة ٢٢٧هـ، وهي سـنة وفاتـهِ، والبيعـة إلـى الواثـق بالله هـارون بن المُعتصـم، وكان قد دعا الناس إلى القول بخلق القـرآن حتَّى حُمل إليه رجـل مُكبَّل بالحديد من بلادِهِ، فلمَّـا دخل قال المُقيـد: أخبرني عن هذا الرأي الـذي دعوتم الناس إليه، أعَلِمَهُ رسـول الله صلَّى الله عليه وسـلَّم، فلم يَدعُ الناس إليه أم شـيء لم يَعلمهُ ؟ قال ابن أبـي دؤاد: بل عَلِمَهُ، قال: فكان يسـعه أنْ لا يدعـو الناس إليه، وأنتم لا يسعكم ؟ فبهتوا، فضحك الواثق، وقام قابضاً على فمـهِ، ودخل بيتاً، ومدَّ رجليه، وهو يقول: وَسِـع النبي صلَّى الله عليه وسلَّم أن يسكت عنه ولا يسـعنا، فأمر أن يُعطى ثلاثمائة دينار، وأن يُرد إلى بلدهِ، ولم يُمتحن أحد بعدها[٧٦].

الروايـــة الثالثة: قال ابن العديـم في (بُغية الطلـب فـي تاريخ حلـب)، بعد ذكرهِ لسلسـلةِ السند: "عن الحُسين بن إسحاق، قال: حدَّثنا أبو جعفر أحمد بن الحارث، قال: بويع المُعتمد على الله وهـو أبو العبـاس أحمد بن جعفـر المتوكِّل علـى الله، وأمَّهُ أم ولد، يُقال لها: فتيان، في يوم الثلاثاء لأربع عشـرة ليلةٍ بقيت من رجب، سنة سـتٍّ وخمسـين ومائتين، وهو اليوم الذي مات فيه المُهتدي، ودُعي له بالخلافة على المنبر يوم الجمعة لعشرٍ بقين من رجب"[٧٧].

هذهِ الروايـة مُتَّفقٌ عليها في أغلب مصادر التاريخ دون أن يذكروا السند لها، وكان السبب فـي إيرادهـا بالبحـث لأنَّها من الأحـداث التي حصلت في عصر الخرَّاز. وله رواياتٌ أخرى وردت فـي كتـب التراث الإسـلامي، لا مجال لذكرها في هذا البحث.

الخاتمة:

بعـد الانتهاء من البحث في السـيرة الذاتية والآثـار العلميـة للمـؤرخ البغـدادي أحمد بن الحارث الخرَّاز (ت٢٥٨هـ/٨٧٢م)، ظهرت عدَّة نتائج لا بدَّ من الإشارة إليها، منها:

- تذكر كتب التراجم أنَّ الخرَّاز كان قد سَمِع المدائني والعتابي، ولكن البحث قد أثبت أنَّه سَمِع الكثير من علماء عصـرهِ، وقرأ آثار الماضين منهم وروى عنهم الكثير من الروايات.

- روى ابـن النديـم أنَّ للخـرَّاز مؤلَّفـات، ذكرها في الفِهرسـت، وهذا يدل على أنَّ له يداً في التأليف، ولو أنَّ مؤلَّفاته لم تصلنا بعد.

- ظهـر أنَّـه كان راويـة مُحـدث مُكثر من الروايـات، وقد وردت رواياته في كتب التراث الإسلامي، الطابع العام لها أنَّها تاريخية، ولكنها بمواضيع مختلفة فمنها روايات أدبية، ومنها في الأخلاق وأخرى تاريخيـة بحتة، وهذا يدل أنَّه كان موسوعةً علمية في مختلف الاتجاهات.

- كان الخرَّاز شـاعراً، وقد وثَّق في شـعرهِ بعض الأحداث التاريخية التي حدثت في الدولة العباسية في عصرهِ.

- كان الخرَّاز ناقداً لشعر غيرهِ مثل البحتري الـذي يُعد من فحول الشـعراء، علمـاً أنَّ الناقد عادةً ما يكون أكثر إمكانية علمية من الشاعر.

- ورد فـي كتب التراث الإسـلامي أسـماء الكثير من الرواة الذين سمعوا الخرَّاز أو قرأوا كتبـه وتحدثـوا عنـه، وباختصاصـاتٍ مختلفة كما مـرَّ أعلاه، وهذا يدل على أنَّـه كان بمثابة موسوعة علمية.

- لم تذكر المصادر أنَّ الخرَّاز كان قد غادر بغداد فـي طلبِ العلم، فقد كانت نشـأته ووفاته ومدفنه في بغداد، وهذا يدل على أنَّ مدينة بغداد كانت موطأ أقدام العلماء ومصدر إشعاع العلوم الـذي لا ينطفئ، حرسـها الله ورعاهـا من كيد الأعداء.

الهوامش:

(١) الخطيـب البغـدادي، أبـو بكـر أحمـد بـن علـي (ت٤٦٣هـ/١٠٧٢م)، تاريـخ بغداد، (بيـروت، دار الكتب العلمية، د.ت.)، ج٤، ص٢٢.

(٢) المصدر نفسه، ج٤، ص٢٢.

(٣) الذهبـي، أبـو عبـد الله مُحمَّـد بـن أحمـد بـن عثمان (ت٧٤٨هـ/١٣٤٨م)، تاريـخ الإسـلام ووفيـات المشـاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، (بيـروت، دار الكتاب العربـي، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ج١٩، ص٤٠.

(٤) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٤، ص٢٢.

(٥) الحمـوي، أبـو عبـد الله ياقـوت بـن عبـد الله (ت٦٢٦هـ/١٢٢٩م)، معجم الأدباء، تحقيق: إحسـان عباس، (بيـروت، دار الغرب الإسـلامي، ١٩٩٣م)، ج١، ص٢٢٨.

(٦) ابـن منظـور، مُحمَّـد بن مكـرم الأفريقـي المصري (ت٧١١هـ/١٣١١م)، لسـان العرب، (بيـروت، دار صادر، د.ت.)، ج٥، ص٣٤٤، مادة (خرز).

(٧) اليمامة: كان فتحها وقتل مُسيلمة الكذاب في أيام أبي بكر الصديق (t)، سـنة ١٢ للهجـرة، وفتحها خالد بن الوليد عنوةً، ثمَّ صولحوا، وبين اليمامة والبحرين عشرة أيام، وهي معدودة من نجد وقاعدتها حجر، وتُسـمَّى اليمامة جـوا وعَروض بفتـح العيـن. يُنظر: الحمـوي، معجم البلدان، (بيروت، دار الفكر، د.ت.)، ج٥، ص٤٤٢.

(٨) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٣، ص١٧١.

(٩) ابـن النديـم، أبـو الفـرج مُحمَّـد بـن إسـحاق (ت٣٨٤هـ/١٠٤٧م)، الفهرسـت، (بيـروت، دار المعرفة، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م)، ص١٥٢.

(١٠) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١، ص٦٧.

(١١) ابن النديم، الفهرست، ص١٥٢. معنى كلمة ألثغ: من اللثغة، وهي أن تُعدل الحرف إلى حرفٍ غيره، والألثغ الـذي لا يسـتطيع أن يتكلَّم بالراء،... وقيـل: هو الذي يتحول لسـانه عن السـين إلى ثاء. ابن منظور، لسـان العرب، ج٨، ص٤٤٨، مادة (لثغ).

(١٢) الصفـدي، صلاح الديـن خليل بن أيبـك (ت٧٦٤هـ /١٢٩٧م)، الوافـي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م)، ج٢٢، ص٤٧.

(١٣) المدائنـي: علـي بن مُحمَّـد بن عبد الله، أبو الحسـن (١٣٥-٢٢٥هـ/٧٥٢-٨٤٠م). مولى عبد الرحمن بن سمرة القرشي، وهو بصري سكن المدائن ثمَّ انتقل منها إلـى بغداد، ولم يزل فيها حتَّـى وفاته، كثير التصانيف بلغـت نيف ومائتـي كتاب، بقي منهـا: (المردفات من قريش)، (التعازي). الخطيـب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٢، ص٥٤؛ الزركلي، خير الدين، الأعلام، ط١٧، (دار العلم للملايين، بيروت، د.ت.)، ج٤، ص٣٢٣.

(١٤) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٤، ص٢٢.

(١٥) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج٦، ص١٨٤.

(١٦) المصـدر نفسـه، ج٦، ص١٨٤. العتابـي: كلثوم بن عمـرو بـن أيـوب التغلبـي (ت٢٢٠هـ/٨٣٥م) كان شـاعراً خطيباً بليغاً، وله رسـائل مُستحسنة. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٢، ص٢٨٨.

(١٧) وكيـع، مُحمَّد بن خلف بن حيَّان (ت٣٠٦هـ/٩١٨م)، أخبـار القُضاة، (بيـروت، عالم الكتـب، د.ت.)، ج١، ص٦٥.

(١٨) ابن خلِّكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن مُحمَّد بن أبي بكر (ت٦٨١هـ/١٢٨٢م)، وفيات الأعيان وأنباء أبنـاء الزمان، تحقيق: إحسـان عبـاس، (بيروت، دار صادر، د.ت.)، ج١، ص ص١٩٤-١٩٥.

(١٩) ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبـة الله (ت٥٧١هـ/١١٧٦م)، تاريخ دمشق، تحقيق: علي شيري، (بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، د. ت.)، ج٢٧، ص٣٩٠.

(٢٠) الذهبـي، ميـزان الاعتـدال، تحقيـق: علـي محمـد البيجـاوي، (بيروت، دار المعرفـة، د.ت.)، ج٣، ص ص٥٦٧-٥٦٨.

(٢١) الطبري، أبو جعفر مُحمَّد بن جرير (٣١٠هـ/٩٢٢م)، تاريـخ الأمم والملـوك، (بيـروت، دار الكتب العلمية،

١٤٠٧هـ)، ج٤، ص٣٩٨.
(٢٢) ابـن خلِّكان، وفيـات الأعيـان، ج٢، ص ص٢٤٣-٢٤٤.
(٢٣) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٩، ص١٠٩.
(٢٤) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١، ص٨٤.
(٢٥) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٢، ص١٥٢.
(٢٦) المصدر نفسه، ج١١، ص٣٦٩.
(٢٧) الأصفهانـي، أبـو الفـرج علـي بـن الحُسـين (٣٥٦هـ/٩٦٧م)، مقاتـل الطَّالبيـين، (بيـروت، دار المرتضى، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)، ص٣١٧.
(٢٨) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج١٨، ص٤٤١.
(٢٩) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٤، ص٢٢.
(٣٠) العسـقلاني، شـهاب الديـن أحمد بن علـي بن حجر (٨٥٢هـ/١٤٤٨م)، تهذيـب التهذيـب، (بيروت، دار الفكر للطباعة والنشـر، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، ج٦، ص ص١١-١٢.
(٣١) ابن النديم، الفهرست، ص٢٦٢.
(٣٢) حاجـي خليفـة، مصطفـى بـن عبـد الله (ت١٠٦٧هـ/١٦٥٦م)، كشـف الظنون عن أسـامي الكتب والفنون، (اسطنبول، ١٣٦٠هـ/١٩٤١م)، ج١، ص٥. ج٢، ص١٠٤٢-١٠٤٨؛ الزركلـي، الأعـلام، ج٢، ص١٨٨.
(٣٣) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١، ص٣٧٦.
(٣٤) ابـن العديم، الصاحب كمال الديـن بن عمر بن أحمد بـن أبي جرادة (ت٦٦٠هـ/١٢٦٢م)، بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق: سهيل زكَّار، (بيروت، دار الفكر، د.ت.)، د٢، ص٦٠١.
(٣٥) الخطيـب البغـدادي، تاريـخ بغـداد، ج١، ص٧٥، ص٩٤.
(٣٦) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٩، ص١٠٩.
(٣٧) الأصفهاني، مقاتل الطَّالبيين، ص١٦٧.
(٣٨) المصدر نفسه، ص٨٩.
(٣٩) ابن النديم، الفهرست، ص١٥٢.
(٤٠) المصدر نفسه، ص١٥٢.
(٤١) المصدر نفسه، ص١٥٢.
(٤٢) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج١، ص٢٣٠.
(٤٣) إبراهيـم بـن مُحمَّد بـن عبيد الله بن المدبـر الضبِّي، أحـد البلغاء والشـعراء، وَزرَ للمُعتمد، لم يكن أحد من كُتَّاب الترسـل يُقاربه في فنهِ وتوسـعهِ، ولم يزل عالي المكانة إلى أن نُدب للوزارة في سنة ٢٦٣هـ، فاستُعفي لكثـرة المطالب بالمال، مات سـنة ٢٧٩هـ. الذهبي، سـير أعلام النبلاء، ط٩، (بيروت، مؤسَّسـة الرسالة، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م)، ج١٣، ص ص١٢٥-١٣٤.
(٤٤) الحموي، معجم الأدباء، ج١، ص٢٢٨.
(٤٥) المصدر نفسه، ج١، ص٢٢٩.
(٤٦) المصدر نفسه، ج١، ص٢٢٨.
(٤٧) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٦٧، ص٩٠.
(٤٨) ابـن أبـي الدنيا، أبـو بكر عبد الله بن مُحمَّد القرشـي (ت٢٨١هـ/٨٩٤م)، إصلاح المال، تحقيق: محمد عبد القادر عطـا، ط١، (القاهرة، مؤسَّسـة الكتب الثقافية، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، ص٦١.
(٤٩) علـي بن أحمد البصـري، ذكره الذهبـي، بقولهِ: إنَّه كان قبـل الثلاثمائة، لا يكاد يُعـرف. ميزان الاعتدال، ج٣، ص١١١.
(٥٠) سـفيان بن يعيد بن مسروق الثوري (١٦١هـ/٧٧٨م)، كان إمامـاً في علم الحديث، وغيـره من العلوم، وأجمع النـاس على دينه وورعه وزهده وثقته، وهو أحد الأئمة المُجتهدين. ابن خلِّكان، وفيات الأعيان، ج٢، ص٣٨٦.
(٥١) ابن أبي الدنيا، إصلاح المال، ص١٠٠.
(٥٢) ابـن أبي الدنيا، كتـاب التوبة، تحقيق: مجدي السـيد إبراهيم، (مكتبة القرآن، د.ت.)، ص٦٤.
(٥٣) لوط بن يحيى بن سـعيد بن مخنف الأزدي الغامدي، أبـو مخنف (ت١٥٧هـ/٧٧٤م)، راوية عالم بالسـير والأخبار، من أهل الكوفة. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٧، ص٣٠١.
(٥٤) مُحمَّـد بـن عمر بن واقد السـهمي الأسـلمي بالولاء (٢٠٧هـ/٨٢٣م)، أقدم المؤرخين في الإسـلام، ومن أشـهرهم، من حفَّـاظ الحديث، ولِّي القضـاء في بغداد أيام المأمون، وبقي فيها حتَّى توفِّي. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٣، ص ص٣-٤.
(٥٥) الحموي، معجم الأدباء.
(٥٦) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١، ص٦٧.
(٥٧) زندورد: مدينة قرب واسط، مما يلي البصرة، خربت بعمارة واسـط، قيل أنَّها من بناء الشياطين لسليمان بن داود (u)، وأبوابها من صنعتهم، وكانت أربعة أبواب. الحموي، معجم البلدان، ج٣، ص١٥٤.
(٥٨) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١، ص٧٥.
(٥٩) الطبري، تاريخ، ج٤، ص٤٧٩.
(٦٠) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (٢٧٩هـ/٨٩٢م)، فتوح البلدان، (مطبعة البيان العربي، القاهرة، د.ت.)، ج٢، ص٣٥٦.
(٦١) يُنظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١، ص٧٢.
(٦٢) إبراهيم بن عيسـى بن أبي جعفـر المنصور، يُعرف بابن بريه الهاشمي، نسبته إلى أمهِ، كان يُصلِّي بالناس في مسـجد جامع المنصـور الجُمعـات وغيرها، حتَّى

مات، وكان صاحب علم وتنسُّك. المصدر نفسه، ج٦، ص١٣٤.
(٦٣) المصدر نفسه، ج١، ص٨٤.
(٦٤) الطبري، تاريخ، ج٤، ص٤٦٠.
(٦٥) الحموي، معجم البلدان، ج٣، ص٣٣٦.
(٦٦) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج١، ص٩٤.
(٦٧) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج٢٠، ص١٥٢.
(٦٨) الزركلي، الأعلام، ج١، ص٢٦٧.
(٦٩) العقيلي، أبو جعفر مُحمَّد بن عمرو بن موسى (ت٣٢٢هـ/٩٣٤م)، الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، ج٢، ص ص١٨٠-١٨١.
(٧٠) العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق: دار المعرفة النظامية / الهند، ط٣، (بيروت، مؤسَّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ج٣، ص٩.
(٧١) الطبري، تاريخ، ج٥، ص٢٨٥.
(٧٢) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال (ت٩١١هـ/١٥٠٥م)، تاريخ الخلفاء، تحقيق: رضوان جامع رضوان، ط١، (القاهرة، مؤسَّسة المختار، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٣م)، ص٣٤٠.
(٧٣) المصدر نفسه، ص٣٦٦.
(٧٤) الطبري، تاريخ، ج٥، ص٢٨٥.
(٧٥) المصدر نفسه، ج٥، ص٢٨٥.
(٧٦) السيوطي، تاريخ الخلفاء، الصفحات: ٣٤٠، ٣٦٥، ٣٧٠، ٣٧١.
(٧٧) ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج٢، ص٦٠١.

.....

Ahmad ibn al-Harith al-Kharraz (258 A.H./872 A.D.) Analytical reading in the models of his historical novels

Kathim Jawad Kathim
University of Al-Qadisiyah / College of Education

Abstract:

Science has flourished in Baghdad since it became the capital of the Arab Islamic state until it became the focus of the scholars' eyes. It was a major source of science. It was produced by scholars of various disciplines. These scientists were Ahmad bin al-Harith al-Kharraz (258 A.H./872 A.D.), who grew up, died and was buried in Baghdad. It was highlighted after the introduction to the following detective:

The first topic: his biography.

The second subject: its scientific effects.

The names of those who narrated from al-Kharraz heard or read about their effects, as well as the names of those who narrated about al-Kharraz or heard in his books, and then his death.

The second topic dealt with: the most important scientific effects, Which include: (1) works, (2) poetry, (3) novels.

The novels were divided according to their subjects into literary novels, and novels in ethics, historical novels, and the research included an analytical reading of the models of these novels, and then was the conclusion.

Include the most important findings of the research, God bless success.

صورة بغداد عند الرحَّالة ابن جُبير الأندلسي

أ.د. صباح إبراهيم الشيخلي(*)

المقدمة:

اهتم الإسلام دولة ومجتمعاً وديناً بأمر الرحلة وتأمينها في عصور الازدهار الإسلامي، وكانت أهداف الرحلة متنوعة بتنوع حاجات الدولة والمجتمع والدين، حتَّى صارت الرحلة سِمَةً من سِمَات المجتمعات الإسلامية، وتبدو أهميتها حتَّى في الحياة اليومية على طول مساحة الأرض الإسلامية وخارج حدودها(١).

وقد أكَّد المُستشرق الروسي إغناطيوس كراتشكوفسكي Ignaty Yulianovich Krachkovsky (١٨٨٣-١٩٥١م)، المهتم بدراسة تاريخ الأدب الجغرافي، على أنَّ الرحلة هي نمط من أنماط الأدب الجغرافي انتشرت ونالت قبول الجمهور في المجتمع الإسلامي(٢).

لقد انساح رجالات المسلمين من شرق ومغرب أرض الإسلام يجيبون البلاد يتعرفون على أرجائها وميادينها، كُلٌّ حسب الهدف الذي يسعى إلى تحقيقه من رحلتهِ، فكانت من بين نتائج هذهِ الرحلات مؤلَّفات كُثُر دوَّن فيها أصحابها ما شاهدوه وعرفوه وسمعوه في البلدان التي جابوها، وهكذا عرفت المعرفة الإسلامية ما يُسمَّى بأدب الرحلات، ولمَّا كان الرحَّالة مختلفي الثقافات، فإنَّ ما دوَّنوه كان يتأثر بفكر وثقافة الراحل، ولذا جاء التنوع في نِتاج كتب الرحلات من حيث منهج تدوينها ومحتوياتها، وبالتالي يحدد قيمتها العلمية ومكانتها في أدب الرحلات.

وضمن هذا التوجه ساهم أهل الغرب الإسلامي، ونخص هنا الأندلسيين، بأدب الرحلات مساهمةً فعَّالة في عصور الازدهار الإسلامي، فانتظمت رجالاتهم إلى بلدان وأقاليم متنوعة وبمختلف الاتجاهات وبأهدافٍ شتَّى، ولكثرة الرحَّالة الأندلسيين يجد الباحث نفسه مقصراً بل عاجزاً في حصرهم، وتقييم نِتاجاتهم(٣)، وقد عزمنا في دراستنا هذهِ بعد الاتكال على الله (ﷻ)، على اختيار رحلة

(*) كلية المأمون الجامعة.

معروفة ومشهورة هي وكاتبها في تاريخ الأدب الجغرافي الإسلامي، لها مكانتها عند الباحثين وهي رحلة ابن جُبير، مهتمين بما دوَّنه من مشاهداتهِ عن مدينة بغداد عاصمة الخلافة العباسية.

ابن جُبير ورحلته:

هو أبو الحسن مُحمَّد بن أحمد بن جُبير الكناني الشاطبي البلنسي، كان مولده في مدينة شاطبة من أعمال بلنسة الأندلسية في العاشر من شهر ربيع الأول سنة ٥٤٠هـ/١١٤٥م، ينحدر من أسرةٍ عربية عريقة دخلت واستوطنت الأندلس سنة ١٢٤هـ/٧٤٠م قادمة من المشرق مع القائد بلج بن بشر بن عيَّاض القشيري[٤]، أخذ ابن جُبير العِلم من أبيه وجلَّة من علماء عصرهِ، فبرع بالأدب والشعر، بالإضافة إلى شغفهِ المبكِّر بعلوم الدين[٥]. التحق مبكِّراً بأعمال الدواوين والكتابة كأبيه، وعمل لمدةٍ طويلة كاتباً لدى حاكم غرناطة أبي سعيد عثمان بن عبد المؤمن الموحِّدي[٦].

رحل ابن جُبير في سنٍّ مبكرة إلى المشرق متوجهاً إلى الحج، فغادر غرناطة في رفقة أحد أصدقائهِ الطبيب والأديب أحمد بن حسَّان، وكان الدافع الديني هو الأقوى لرحلتهِ هذهِ[٧]، وإنْ لم يكن الوحيد، ففكرة تأليف كتاب يروي فيه مشاهداته في ديار الشرق كانت حاضرة في ذهنهِ[٨]، ولذا نراه يسجل ملاحظات ومشاهدات رحلتهِ منذ اليوم الأول لرحيلهِ[٩].

بدأ ابن جُبير رحلته إلى المشرق في يوم الاثنين التاسع عشر من شوال سنة ٥٧٨هـ/١١٨٣م والتي ختمها يوم الخميس الثاني عشر من مُحرَّم سنة ٥٨١هـ/١١٨٥م عائداً إلى غرناطة، ثمَّ قام برحلتين آخرتين لم يدوّن لنا أخبارهما[١٠]، والذي يهمنا هي رحلته الأولى التي ترك لنا أخبارها، وعلى هذهِ الرحلة نال ابن جُبير شهرته الكبيرة في أدب الرحلات، وعدَّها الباحثون أرقى ما وصل إليه هذا الأدب، وأنَّها أكثر قيمة دون منازع في هذا المجال[١١].

انعكست شخصية وثقافة وفكر ابن جُبير على تدوين رحلتهِ في منهجها وأسلوبها ومضمونها، وكالآتي:

- تبنَّى ابن جُبير في تدوين ما شاهده وعرفه وسَمِعه طريقة المذكَّرات اليومية، إذ سجلها يوماً بيوم مهتماً بتسجيل التواريخ بدقَّة، محافظاً بذلك على دقَّة مشاهداتهِ وانطباعاتهِ في الغالب، مما جعل رحلته وثيقة تاريخية أمينة[١٢].

- تبرز علمية ابن جُبير في منهجهِ في تدوين رحلته، بتجنبهِ ذكر أي مشاهدات غريبة أو أحداث مبالغ فيها أو غير واقعية، وهي ميزة تُحسب له، حيث ميَّزت كتابة رحلته عن ما كتبه الرحَّالة الآخرون - من سابقيه ولاحقيه، ومع ذلك لم ينجُ من الوقوع في شرك المبالغات أحياناً.

- أمَّا عن مواردهِ، فكانت المشاهدة والسَّمَاع، إلَّا في القليل النادر فإنَّه كان يعتمد على بعض نصوص الرحَّالة والجغرافيين والمؤرخين السابقين له.

- كتب ابن جُبير رحلته بأسلوبٍ أدبي بلاغي، فهو يعتني بالصياغة اللغوية عناية فائقة مما جعل كراتشكوفسكي يعد ما دوَّنه ابن جُبير: ذروة ما بلغه نمط الرحلة في الأدب العربي من الناحية الفنية[١٣]. وبالرغم مما يشوب أسلوبه من سجع متكلِّف أحياناً، على عادة كُتَّاب عصرهِ، فإنَّ أسلوبه الأدبي يُدلِّل على

موهبــة أدبية أصيلة، ولكــن يُلاحظ أنَّ اهتمامه بالأســلوب الأدبي جاء في بعض الحالات على حساب أوصاف أهم، فكثيراً من ما ألحق بالمدن أوصافــاً أدبيــة أعطت صــورة ضبابية لبعض مظاهــر الحيــاة فيها، مثل مــا فعل وهــو يُقدم وصفه لمدينة بغداد، كما سنوضح لاحقاً.

- أمَّــا بشــأن مضامينــن رحلة ابــن جُبير، فهــي من المؤكَّد تشــمل مشــاهداته وانطباعاته الشــخصية للمناطــق التي زارها، وهذا يُفسِّــر لنــا اقتصار نصوص الرحلة علــى نواحٍ معينة وغــضِّ النظــر عــن أخــرى، كان عليــه وهو الرحَّالــة المثقف أنْ لا يُهمل الكتابة عنها، وهذا ما سنلحظه في وصفهِ لمدينة بغداد.

بغداد كما وصفها ابن جُبير:

لعــلَّ رحلــة ابــن جُبير إلــى مــدن العراق تكتسب أهميةً لِمَا ورد فيها من ملاحظاتٍ هامَّة، والتي اســتغرقت اثنا وثلاثين يوماً كان نصيب بغداد منها ثُلث المدَّة التي قضاها في ترحالهِ في العراق[١٤].

دخــل ابن جُبير إلى أول مدينــةٍ في العراق وهي الكوفة في يوم الجمعة الثامن والعشــرين من مُحــرَّم ســنة ٥٨٠هـ/١١٨٣م قادمــاً من مكَّة المُكرمة، وســالكاً طريــق الحج المعروف بطريق زبيــدة، واصفاً بالتفصيــل مراحله وما فيــه من مصانع وبرك وآبار ومنازل[١٥]، وعن الكوفة التي نــزل فيها تحدث ابن جُبير عن أهمّ مظاهرهــا، فقــد آثــار اهتمامه جامعهــا الكبير والجوامــع الصغيــرة فيها ومشــهد الإمام علي بن أبــي طالــب (عليه السلام)، وأعجبه مــا عاينه في الطريــق القريب من الكوفة مــن حدائق ونخيل متشــابكة وعلى مدِّ البصر[١٦]، اتجه بعدها إلى مدينــة الحلَّة فأدهشــه ما شــاهده فيها من رخاءٍ اقتصادي، وكتب عنها بشكلٍ يُشير إلى إعجابهِ بالنشــاط الزراعــي على طول نهــر الفرات ما بين الحلَّة وبغداد، حيث القرى الحافلة بالبساتين والمزارع، ولعلَّ هذا النشــاط الزراعي الكثيف كان ثمرةً من ثمرات مشــاريع الــرَّي والعناية بالسقي حيث الجداول والقنوات والقناطير[١٧].

سافر ابن جُبير من الحلَّة متوجهاً إلى بغداد عِبــرَ طريــقٍ زراعي، عــدَّه "أحســن الطُّرق وأجملهــا" مع توفــر الأمن عِبــره[١٨]، وأخيراً وبالتحديد قُبيل عصر يــوم الأربعاء الثالث من شــهر صفر السادس عشر من شــهر مايو، بدأ ابن جُبير زيارته لبغداد.

مــع دخولــهِ إلى مدينــة بغداد بــدأ ابن جُبير بتســجيل ملاحظاتهِ وانطباعاتهِ عنها، غير ناسٍ ما قرأه سابقاً عن تاريخ هذهِ المدينة الزاهر الذي طبع في ذهنــهِ صورة عــن ضخامتها ورونقها وعزها تمنَّى أنْ يراه، ومن منطلق ما أشرنا إليه آنفــاً، نجد أنَّ ثقافة ابن جُبيــر وفكره جعله يدوّن بانتفــاء مظاهر الحيــاة المتنوعة فــي الحاضرة العباسية وبأسلوبهِ الأدبي المعهود، وسنعرض ما سجله ابن جُبير من مشاهداتٍ وما عرفه وسمعه عن بغداد بالتصنيف الذي ارتأيناه.

خُطط مدينة بغداد:

وجد ابن جُبير أنَّ بغداد منقسمة إلى جانبين: شــرقي وغربي يفصــل بينهما نهــر دجلة[١٩]، فالجانــب الغربي وجــده وعلى حــدِّ قولهِ: "قد عمَّه الخــراب واســتولى عليــه وكان معموراً أولاً، أمَّا الجانب الشــرقي فعمارته مُحدثة لكن مظاهر الخراب بدأت تســري فيــه"[٢٠]. إنَّ ما ذكــره ابــن جُبير عن تشــييد وعِمــارة الجانب

الغربي قبل الجانب الشـرقي لبغداد يُشـير إلى معرفةٍ تاريخية بعِمارة بغداد السابقة، أمَّا وصفه لمظاهـر الخـراب فيمكن تعليله بـأنَّ ابن جُبير ظنَّ أنَّه سيجد مدينة بغداد بحُلَّةٍ فخمة راقية كما قرأ عنها وأنَّ عاديات الزمن لم تفعل فعلها فيها، لكن تصوراته جاءت على غير ما في ذهنِهِ.

مـن معَالم خطـط الجانب الشـرقي لبغداد، والذي قـال عنه هو اليـوم "دار الخلافة وكفاه بذلك شـرفاً واحتفالاً"[٢١]، إنَّه يتكون من سـبع عشـرة محلَّة، كل محلَّـة مدينة مسـتقلة بذاتها تحتوي على الجوامع: مكتفياً بالإشارة إلى ثمانٍ تُقام فيها صلاة الجمعة في ثمانِ محال، وفي كلِّ محلَّة حمَّاماتٍ يحددها بحمَّامين أو ثلاث.

أمَّا أكبـر محلَّات الجانب الشـرقي، فيقول إنَّهـا محلَّة القرية الواقعة على نهر دجلة، والتي سـكن هو فيهـا أثنـاء زيارتهِ لبغـداد[٢٢]، ومن محـلَّات هـذا الجانب التـي يذكرها ابـن جُبير محلَّة الرصافة، ويجلب انتباهه فيها مشاهد أئمَّة ومتصوفة وصالحين[٢٣].

وأشـار ابن جُبير إلى جسـور بغـداد وهي اثنان يربطان الجانب الشرقي بالغربي، أحدهما في محلَّة القرية، والآخر قرب دور الخليفة[٢٤].

يُعـرج ابـن جُبير علـى وصـف القصور الخِلافية في الجانب الشـرقي مـن بغداد ذاكراً أنَّها تقـع في آخر هذا الجانب، وتحتل مسـاحةً تزيد على الربع من مسـاحة الجانب الشـرقي، وهـذهِ القصور هـي للبيت العباسـي، لأمرائهِ وللخليفة. وقصر الخليفة، والذي يحتل مسـاحةً كبيـرة وهو كما وصفه عبارة عن مجموعة من القصـور الرائعة والبسـاتين الأنيقـة والمناظر المُشرقة[٢٥].

واهتم ابن جُبير بذكر سور الجانب الشرقي من بغداد واصفاً إيَّاه بأنَّه ينعطف كنصف دائرة مستطيلة، وأنَّ أبوابه أربعة هي: باب السلطان، باب الظَّفرية، باب الحلبة، وباب البصلية[٢٦].

أمَّـا محـلَّات الجانـب الغربـي فيذكر ابن جُبيـر أنَّ هذا الجانب يحوي على أربع محلَّاتٍ كبرى كل محلَّة منها مدينة، وهي: محلَّة الكرخ وهي مُسـوَّرة، ومحلَّة باب البصرة وبها جامع المنصـور الكبير العتيق، ومحلَّة الشـارع. أمَّا المحلَّة الرابعة فلم يُسمِّيها[٢٧].

أمَّـا المحلَّات الأصغـر فيذكر منهـا محلَّة سوق المارسـتان، وهي مدينة صغيرة تقع بين محلَّتي الشـارع وبـاب البصرة، سُـمِّيت بذلك لوجود المارسـتان الشـهير فيها، ومن محلَّات الجانـب الغربـي التي يهتم ابـن جُبير بذكرها، محلَّة العتابية التي تحتوي على مصانع نسـيج، ومحلَّة الحربية وهـي آخر محلَّات هذا الجانب حيث يليها ريف بغداد وقُراه[٢٨].

ويعتـذر ابـن جُبير عن عدم ذكرهِ لأسـماء سائر محلَّات الجانب الغربي خوفاً من الإطالة، بخاصـةٍ المحلَّات التي تقع بيـن دجلة والأنهر المتفرعـة مـن الفـرات والتـي تصـب بنهـر دجلة[٢٩].

ومـن معَالـم مدينـة بغـداد والداخلة ضمن تخطيطها، سجَّل ابن جُبير مشاهد وقبور الأئمَّة والصالحيـن والمتصوفـة التـي زارهـا، ففي الجانب الغربي من بغداد ذكر:

- قبر معـروف الكرخي[٣٠]، والكرخي كما عرَّفـه ابن جُبير من الصالحين مشـهور الذكر فـي الأولياء، لكنه لم يُسـمِّ المحلَّة التي فيها هذا القبر.

- مشـهد يقـع فـي الطريق إلـى محلَّة باب البصرة يصفه بـ"مشهد حفيل البُنيان داخله قبر متَّسع السَّنام عليه مكتوب: هذا قبر عون ومعين مـن أولاد أميـر المؤمنين علي بـن أبي طالب (عليه السلام)[٣١].

- قبر موسى بن جعفر (الكاظم) (رضي الله عنهما) لم يُسمِّ ابن جُبير موقع هذا القبر.

ويُشـير ابن جُبير إلى وجود مشـاهد كثيرة في الجانـب الغربي من بغداد، ويقـول أنَّه "لم يحضرنا تسمية راقديها من الأولياء والصالحين والسلف الكريم"[٣٢].

أمَّـا مشـاهد قبـور الأئمَّـة والصالحين في الجانب الشـرقي من بغداد، فذكر منها: مشـهد في محلَّـة الرصافة في باب الطـاق قبر الإمام أبـي حنيفة، واصفاً إيَّاه بأنَّه قبر "حفيل البُنيان، له قبَّة بيضاء سامية في الهواء" وتُعرف المحلَّة التي بها القبر باسـمهِ، وبالقرب من هذهِ المحلَّة قبر الإمام أحمد بن حنبل، وقبر أبي بكر الشبلي، وقبر الحُسين بن الحلَّاج (المتصوفة والناسك)، وأخيراً أفادنا ابـن جُبير بأنَّ في بغداد كثير من قبـور الصالحين[٣٣] لم يذكـر راقديها خوفاً من الإطالة على ما يبدو[٣٤].

ومن معَالم خُطط مدينة بغداد التي شـاهدها ابن جُبير أثناء زيارتهِ لها الحمَّامات والأسواق والمارستان والمساجد والمدارس وهي جميعها معَالم حضارية شـاخصة لفتت انتباهه وسـجَّل ملاحظاتـه عنهـا، وسـيكون حديثنـا عنها في موضعها لاحقاً.

إنَّ هـذهِ المعَالـم الحضاريـة التـي ضمَّتها خطـط بغداد والتـي عرَّفنا بها ابـن جُبير تُثير تسـاؤلاً ملحاً، وهو: أين الخـراب الذي تحدث عنه هذا الرحَّالة عن بغداد حينما قال: "قد ذهب أكثر رسـمها ولم يبقَ منها إلَّا شـهير اسـمهاً" معللاً ذلك إلى ما أصابها من النوائب[٣٥]، أليس في ملاحظاتهِ هذهِ تناقضٌ واضح ؟

الأحوال السياسية والإدارية:

لقـد زار ابـن جُبيـر مدينة بغداد فـي فترةٍ اتَّسـمت ببروز دور الخليفة العباسي في تنشيط الأوضاع السياسـية والإدارية من أجل كسـب الـرأي العـام فـي المجتمـع، لدعم اسـترجاع الخلافة العباسـية لسـلطتها وهيبتها التي فقدتها بفعـل السـيطرة الأجنبيـة، والتـي وصلـت إلـى بغـداد أيضاً (هنا نُشـير إلى السـلاجقة)، وهـذا ما فعلـه كُلٌّ مـن الخليفة المُسـتنجد بالله (٥١٨-٥٦٦هـ/١١٢٤-١١٧٠م) والناصـر لديـن الله (٥٣٣-٦٢٢هـ/١١٥٨-١٢٢٥م)، وعهد الأخير هو الذي تحدث عنه ابن جُبير.

والمُلاحـظ أنَّ رحلة ابـن جُبير إلى بغداد، توافقـت مع مرحلـة النهـوض والانتعاش في الخلافـة العباسـية، والتي تُعـد بمثابة صحوة المـوت قبـل سـقوط الخلافة العباسـية سـنة ٦٥٦هـ/١٢٥٨م، ومما يدعم ذلك ما سـجَّله ابـن جُبيـر مـن مشـاهداتهِ للخليفـة الناصـر وتعرفـهِ على سياسـتهِ تجـاه الرعيـة، قائلاً: "والخليفـة ميمـون النقية عندهـم (الرعية) قد اسـتعادوا بأيامهِ رخاءاً وعـدلاً وطيب عيش، فالكبيـر والصغيـر منهم داعٍ إليـه"[٣٦]، وهذا يعنـي رضى الناس عن الخليفـة الناصر لدين الله بسبب سياسـتهِ السديدة، والتي مكَّنت عامة المجتمع من العيش باطمئنان.

والجديـر بالذكر أنَّ الخليفـة الناصر لدين الله كان قـد تولَّـى زمـام الخلافة في مُسـتهل

شـهر ذي القعدة سـنة ٥٧٥هـ/١١٧٩م، بعد وفاة المُستضيء بالله (٥٣٦-٥٧٥هـ/١١٤٢-١١٨٠م)، أي قبل خمسـة سنوات من وصول الرحَّالـة ابـن جُبيـر إلى بغداد، وقـد حكم هذا الخليفـة سـتَّةً وأربعيـن عامـاً، فكانـت مـدَّة خلافتـهِ أطول الفتـرات التي حكـم فيها خلفاء بنـي العباس قاطبةً[٣٧]، واسـتطاع هذا الخليفة خلال فتـرة حكمـهِ أنْ يوسـع رقعـة الخلافة بشكلٍ كبير، بعد أنْ عرف كيف ينتهز الفرص لتحقيـق مـا يريـده[٣٨]، كما عَمِل هـذا الخليفة من أجل تحقيق الأمان والاسـتقرار في بغداد، بقيامـهِ بتفقـد أحـوال الرعية، بالخـروج إلى محـلَّات ودروب عاصمتهِ متنكـراً، وفي هذا يسـجل ابن جُبير ملاحظتـه، قائلاً: "وظهوره على حالة اختصـار تعمية لأمرهِ على العامة، فـلا يزداد أمره مـع تلك التعمية إلَّا اشـتهاراً، ومع كثرة انشـغالهِ فهو يحـب الظهور للعامة ويؤثـر التحبُّب لهم"[٣٩]. وهذا يعني أنَّ الخليفة الناصـر كان يتقصَّـى أخبار وأحـوال رعيتهِ سـراً ويتقرب إليهم علناً، وهي سياسـة جعلته قريباً من نفوس الناس.

ومـع حُسـن سياسـة الناصر لديـن الله مع رعيتهِ وحبهم له وضبطهِ لأمور بغداد، فإنَّ ابن جُبيـر وجد أنَّ هذا الخليفة كان قد حَجَر الأمراء العباسيين في قصورهم في الجانب الشرقي من بغداد وخصَّص لهم المُرتَّبات[٤٠]. إنَّ إجراءات الحجـر هذهِ جـاءت لرغبتهِ فـي تجنب حدوث مشـاكل تُزعزع اسـتقرار حكمهِ، خاصةً وأنَّه عانى من إشـكالياتٍ في ولايـة عهدهِ من أمراء البيت العباسي، فكانت تجربته قاسية فعمل على تجنب حدوث أمثالها فحقَّق الأمن والاسـتقرار الذي وصفه ابن جُبير[٤١].

وفي الجانب الإداري ثبَّت ابن جُبير ملاحظة مهمـة، وهي أنَّ الخليفة الناصر لدين الله، وكما عُرف لـم يتَّخذ وزيـراً، "إنَّما مخـدوم يُعرف بنائـب الوزير، يحضر الديـوان المحتوي على أمـوال الخليفة بين يديه والكتـب فينفذ الأمور، وله قيم على جميع الديار العباسية"[٤٢]. ولتأكيد ما سـجَّله ابن جُبير نجد أنَّ مصادرنا التاريخية التراثيـة تـروي أنَّ الخليفـة الناصـر كان قـد اسـتوزر أربعة عشـر رجلاً خمسة منهم حمل لقـب (الوزير) بينمـا حمل الباقـون لقب نائب وزير، وإليه يُنسب إيجاد منصب النائب هذا[٤٣].

ومـن المعلومـات الإداريـة المهمـة التي سـجَّلها ابن جُبير، ما ذكره عن (أسـتاذ الدار) وهـو علـى رأس موظَّفـي دار الخلافـة، يُدير أمـر هذهِ الدار بما يحتويـه من موظَّفين وخدم، المُقيم على حراسها والمُتفقِّد لها ليلاً ونهاراً وقد بلغت سطوة أحدهم المدعو الصاحب مجد الدين أنَّـه دُعي لـه على المنبر في بغـداد بعد الدعاء للخليفة، وهذا ما شـاهده رحَّالتنـا أثناء زيارتهِ لبغداد[٤٤].

ومـن الأمور التـي أثارت انتبـاه ابن جُبير وسـجَّلها هي المجاميع العسـكرية التي شـكَّلها الخليفة الناصر لدين الله، قائلاً: "ورنق هذا الملك إنَّما هو على الفتيان والأحابيش المجاليب، منهم فتى اسـمه خالص، وهو قائد العسـكرية كُلِّها، أبصرناه أحد الأيام وبين يديه وخلفه الأجناد من الأتراك والديلم وسـواهم، وحوله نحو خمسين سـيفاً مسـلولة في أيدي رجالهِ قد احتفظوا بهِ، فشـاهدنا عجباً في الدهر"[٤٥]. إنَّ ما شاهده ابن جُبير وأثار دهشـته وإعجابه اسـتعراض لفِرق تنظيم (الفتوة) الذي تبنَّاه الخليفة الناصر وجعله تحت إشـرافهِ في بغداد، ثمَّ عَمِـل على تعميمهِ

في جميع الممالك الإسلامية، وكانت الأسباب التي دفعت الناصر إلى ذلك مختلفة ومتنوعة، اختلف الباحثون القدماء والمُحدثون فيها[٤٦].

الأوضاع الاقتصادية:

لم يلحظ ابن جُبير في رحلتهِ إلى بغداد أيَّ ضائقةٍ اقتصادية أو مالية، بل شَهِد كثرة الخيرات الزراعية، وكثرة الأسواق، ورخص الأسعار وكان نتيجة ذلك أنَّ الناس أيام الخليفة الناصر لدين الله عاشوا بـ"رخاءٍ وطيب عيش"[٤٧]. ومما يدعم قول رحَّالتنا هذا أنَّه عاين بنفسهِ الانتعاش الاقتصادي بازدهار الزراعة في قرى ريف بغداد حيث كثرة المزارع وبساتين النخيل والفواكه، فاهتم بوصف هذهِ القرى، ومنها:

قرية زريران[٤٨]، التي نزل فيها ابن جُبير عشيَّة يوم الثلاثاء الثاني عشر من صفر سنة ٥٨٠هـ/١١٨٤م، أي قبل يومٍ من وصولهِ إلى مدينة بغداد، واصفاً إياها بقولهِ: "وهذهِ القرية من أحسن قرى الأرض، وأجملها منظراً، وأفسحها مساحةً، وأوسعها اختطاطاً وأكثرها بساتين ورياحين وحدائق ونخيل... وحسبك من شرف موضعها أنَّ دجلة تسقي شرقها، والفرات يسقي غربيها، وهي كالعروس بينهما"[٤٩]. ويُضيف إلى هذهِ المزايا قرب موقعها من مشهد الصحابي الجليل سلمان الفارسي (ﷺ)، حيث يبعد عنها بمسافة سبعة فراسخ، وعدَّ ابن جُبير ذلك من فضائل هذهِ القرية، إذ احتضنت تربتها بهذا الدفين المبارك، كما أشار إلى إيوان كسرى ومدائنهِ والتي تقع إلى شرقي هذهِ المدينة أيضاً[٥٠].

إنَّ ما دوَّنه ابن جُبير عن قرية زريران وبأسلوبهِ الأدبي الذي عهدناه، يؤشر لنا أنَّ ريف بغداد كان مركزاً لنشاطٍ زراعي كبير بحيث أدهش بل وسحر رحَّالتنا.

أمَّا قرية صرصر، والتي وصلها ابن جُبير سَحَر يوم الأربعاء ثلاثة عشر من صفر قادماً من قرية زريران ومُجتازاً مدائن كسرى، فهو ينعتها بـ"أخت زريران حُسناً"[٥١]، ذاكراً أنَّ بينها وبين مدينة بغداد نحو ثلاث فراسخ (١٨) كم، وتقع على نهرٍ يتفرَّع من الفرات عليه جسر معقود على مراكب مربوطة بسلاسل حديد عِظام عَبرَ عليه ابن جُبير متجهاً إلى بغداد[٥٢]، ولا ينسى رحَّالتنا أنْ يُعلمنا أنَّ مثل هذهِ القرى التي يضمها ريف بغداد تملأ النفوس بهجةً وحُسناً[٥٣].

والمُلاحظ أنَّ ابن جُبير واصل اهتمامه بوصفِ قُرى ريف بغداد، موجِّهاً اهتمامهُ إلى النشاط الزراعي الكثيف والمُزدهر فيها، منها القرى الواقعة في طريق بغداد – الموصل والتي يسقي أراضيها نهر دجيل المتفرع من دجلة[٥٤]، كما أنَّ اهتمامهُ بالنشاط الزراعي جعله يصف لنا البساتين والحدائق التي يتميَّز بها الجانب الغربي من بغداد، والذي يزوِّد الجانب الشرقي بالفواكه[٥٥]، الأمر الذي له مزايا اقتصادية للمدينة.

ومن المُلاحظات التي سجَّلها ابن جُبير والتي تنمُّ عن ذكر الازدهار الاقتصادي في مدينة بغداد، الآتي:

- إشارته إلى أنَّ الجانب الشرقي من بغداد يحفل بالأسواق ذات الترتيب العظيم، مع ازدحام وكثرة الناس في هذا الجانب بشكلٍ لا يمكن إحصاؤه[٥٦]، وهذا القول يؤشر ازدهار

النشاط التجاري وفي بغداد. ويُستفاد من حديث ابن جُبير عن قرى ريف بغداد، أنَّ هذهِ القرى هي الأخرى تحوي أسواق لا تقل أهميةً عن أسواق المدن مثل سوق قرية زريران[٥٧]. أمَّا ما شاهده وعرفه عن كثب عن طُرق النقل البري والمائي، فهي دالَّة على إمكانياتٍ كبيرة في نقل السلع والبضائع الداخلة في النشاط التجاري من بغداد وإليها، بل وبين جانبي هذهِ الحاضرة أيضاً[٥٨].

- يُلاحظ أنَّ مظاهر النشاط الصناعي في مدينة بغداد، قد أهملها ابن جُبير، باستثناء إشارة عابرة، ذكر فيها: أنَّ في محلَّة العتابية الواقعة في الجانب الغربي من بغداد، توجد مصانع أنسجة الثياب العتابية والتي تُغزل عادةً من الحرير والقطن وبمختلف الألوان[٥٩]. وجدير بالذكر هنا أنَّ هناك محلَّات عديدة في مدينة بغداد تحمل أسماء صناعات وحِرف ومِهن في العصر العباسي، والتي تُدلِّل هي الأخرى على وجود نشاط صناعي مزدهر في هذهِ المدينة[٦٠].

الأحوال الاجتماعية والدينيَّة:

إنَّ ملاحظات ابن جُبير عن الأحوال الاجتماعية لم تكن ذات قيمة كبيرة، فهو لم يتعرض إلى التكوين السكَّاني لمدينة بغداد، ولم يهتم بتسجيل ملاحظاتٍ حول العادات والتقاليد في حاضرة الخلافة، إنَّما اكتفى بتسجيل الآتي:

- انطباع عام عن أخلاق الناس في بغداد، وكان انطباعاً عاطفياً، فهو يحمل على أهل بغداد ويلصق بهم صفاتاً ونعوتاً بها مبالغة وتحامل[٦١]، لا يمكن تفسير مبرراتهِ، إلَّا إذا زعمنا أنَّ ابن جُبير لم يجد ما رسمه في مخيلتهِ أو قرأه عن أوصاف أهل بغداد في مؤلَّفات السابقين من كرم أخلاقٍ وحُسن معاملة وضيافة يجدها الزائر عند ساكني عاصمة الخلافة، ولذا وقع في شَرَك المبالغة في وصفهِ للبغداديين، تلك المبالغة التي نجدها عند رحَّالة آخرين في كلامهم عن محاسن أو مثالب المدن التي زاروها.

- من المظاهر الاجتماعية، والتي تُعد من مظاهر المدنيَّة في بغداد أثناء زيارة ابن جُبير لها نجد ما ذكره هذا الرحَّالة عن حمَّاماتها فهي "لا تُحصى ولا تُعد"، وقد سَمِع من أحد أشياخ بغداد أنَّ عدد حمَّامات الجانبين الشرقي والغربي "نحو الألفي حمَّام"، مطليةً بالقار حتَّى تبدو للناظر أنَّها مكسوة برخام أسود[٦٢]. بالرغم من أنَّ هذهِ الإحصائية لعدد حمَّامات بغداد مبالغ فيها – على ما يظهر - وأنَّ ابن جُبير نقل ما سمعه، فإنَّها تُشير إلى كثرة أعداد الحمَّامات في بغداد وأنَّ المجتمع البغدادي كان يهتم بنظافة وصحَّة الفرد[٦٣].

- والمُلاحظ أيضاً أنَّ الرعاية الصحية، وهي الأخرى من المظاهر المدنيَّة في بغداد، قد أثارت حفيظة رحَّالتنا أثناء تجوالهِ في محلَّات هذهِ المدينة، ما وجده من مارستانات، إذ تحدث بإعجابٍ عنها، وعدَّها شرفاً عظيماً وفخراً مُخلَّداً في هذهِ المدينة[٦٤]. ومنها المارستان الشهير ببغداد، الذي يقع في سوق المارستان بين محلَّتي باب البصرة والشارع، وعلى نهر دجلة، ويصفه بأنَّه "قصرٌ كبير فيه المقاصير والبيوت وجميع مرافق المساكن الملوكية، والماء يدخل إليه من دجلة"[٦٥].

ويرسم لنا ابن جُبير صورةً مُشرّفة لتفقُّد أطباء هذا المارستان لمرضاهم مرتين في

الأسبوع يومي الاثنين والخميس، حيث يطَّلعون على أحوال المرضى بهِ ويُرتبون لهم أخذ ما يحتاجون إليه، ومع الأطباء يوجد في المارستان أشخاص متخصصين بصناعة الأدوية (صيادلة)، وآخرون لطبخ الأطعمة للمرضى[٦٦]. وهكذا كانت العناية الصحية لسكَّان بغداد في مستشفياتٍ متقدمة، كما وجدها ابن جُبير.

أمَّا عن مظاهر الحياة الدينيَّة في مدينة بغداد، فجاءت إشارات ابن جُبير لها إشاراتٍ عابرة إذا ما قورنت بمعلوماتهِ عنها في بلاد الشام ومصر. لقد اكتفى ابن جُبير بتسجيل الآتي:

- اهتم كثيراً بذكر آثار الصالحين والمشاهد في الجانبين الشرقي والغربي لبغداد، وقد سبق أنْ ذكرنا الكلام عنها آنفاً.

- أمَّا عن المساجد، فإنَّ ابن جُبير لم ينسَ شأنها، بل يسوق لنا أخبارها وأسماءها، فعلى سِعَة مدينة بغداد على أيامهِ، فقد أحصى أحد عشر جامعاً فقط، بالرغم من قولهِ إنَّ المساجد في الجانبين الشرقي والغربي "لا يأخذها التقدير فضلاً عن الإحصاء"[٦٧]. وقد تكلَّم عن ثلاثِ جوامع في الجانب الشرقي من بغداد، هي:

١. جامع الخليفة: جامع كبير متصل بدارهِ، يحوي على سقَّاياتٍ عظيمة ومرافق كثيرة كاملة، ومرافق الوضوء والطهور.

٢. جامع السلطان: وهو، كما يحدده، يقع خارج البلد.

٣. جامع الرصافة: بينه وبين جامع السلطان مسافة نحو ميل، ويُشير إلى أنَّ الرصافة هي تربة الخلفاء العباسيين[٦٨].

أمَّا في الجانب الغربي من بغداد، فلم يسجل ابن جُبير أسماء الجوامع فيها، باستثناء جامع المنصور في محلَّةِ باب البصرة، وهو كما وصفه جامع كبير وعتيق البُنيان[٦٩].

نال الحج وما يتصل بهِ اهتمام ابن جُبير الكبير، فقد قَدِم هو إلى بغداد مع ركب الحج القادم إلى العراق وعلى درب الحجيج العراقي، وهذا الدرب كان يُستخدم من قبل الحُجَّاج الخراسانيين والأتراك أيضاً. وصف رحَّالتنا مراحل هذا الطريق وما يحتويه من المنازل والمحطَّات والآبار والصهاريج والجسور والقناطر والمدن والأرياف بما فيها من قرى بشكلٍ دقيق يعكس ما شاهده وجربه، ابتداءاً من مكَّة المكرمة ثمَّ دخوله إلى مدن العراق وصولاً إلى بغداد، ومما أثار انتباهه وسجل العناية بهذا الطريق وتهيئة مُستلزمات الرحلة لسالكيه من الحجيج من قبل السلطة في بغداد.

ولعلَّ من أول الأمور التي انتبه إليها ابن جُبير هي (إمارة الحج)، فأورد أخبار أمير الحج العراقي في مواضع عدَّة من رحلتهِ، حيث ذكر أنَّه مُقدَّمٌ عند الخليفة العباسي في موسم الحج، ويحمل ركبه من عامة الناس ومن الأمراء والخواتين من العراقيين والأتراك والخراسانيين[٧٠]. إنَّ رؤية ابن جُبير المتفحصة للموكب العراقي لسفرهِ معهم جعلته يسجل ملاحظات مهمة ينفرد بها، فهو مثلاً يتكلَّم عن أمير الحج الحاج أبو المكارم طاشتكين مولى الخليفة العباسي، وكيف كان يتقدم ركب الحجيج ومسيرهم ومهامه وسياسته التي كانت "الرفق بالحاج والاحتياط عليهم والاحتراس لمقدمتهم

وســاقتهم وضم نشــر ميمنتهم وميسرتهم سيرة محمــودة، وطريقته فــي الحزم وحُســن النظر طريقة ســديدة، وهو من التواضع ولين الجانب وقرب المكان على وتيرةٍ سعيدة، نفحة الله ونفع المســلمين بهِ"[٧١]. إنَّ هذا الوصف الدقيق الذي دوَّنه ابن جُبير بأســلوبهِ الأدبــي جاء من رجلٍ عــارف مهتم وشــاهد عيان عايــش أمير الحج العراقي.

النشاط التعليمي والثقافي:

أولى ابــن جُبير كعادتهِ النواحــي التعليمية والثقافية اهتمامــاً كبيراً، فقد أفاض في الحديث عمَّــا لاحظه في بغداد مُشــيراً إلى أنَّ مســتوى الثقافــة والتعليم فــي حاضرة الخلافــة لا تزال بخيــر، ولا يــزال علماؤها يجدُّون بنشــاطاتهم والحــكَّام يرعــون العِلــم وأهله. إنَّ ما شــاهده وسـجَّله عن كثرة المدارس في بغداد يُدلِّل على النهضة الفكرية والثقافية فيها أثناء زيارتهِ لها، فقــد أحصى عدد المــدارس في بغــداد فوجدها ثلاثين مدرســة يقصر كل منهــا عن الوصف، وكُلُّهــا فــي الجانب الشــرقي من بغــداد، حيث دار الخلافــة، ذاكــراً أنَّ أشــهرها وأعظمهــا المدرسة النظامية وهي التي ابتناها نظام المُلك (٤٠٨-٤٨٥هـ/١٠١٨-١٠٩٢م) (الوزيــر السلجوقي)[٧٢].

ومــن المعروف أنَّ بغداد منذ أواســط القرن ٥هــ/١١م قــد حفلت بعــددٍ كبير مــن المدارس من بينها النظامية، وكان لكلِّ مدرســةٍ في بغداد "أوقــاف عظيمة وعقارات محبســة تتصير إلى الفقهاء المدرسـين بها، ويجرون بها على الطلبة ما يقوم بهم" هذا ما ذكره ابن جُبير، وقد ســجَّل تثمينه لأعمال الأوقاف التي كانت تُصرف على المــدارس في بغــداد، وهذا برأيهِ شــرفٌ عظيم وفخــرٌ خالد لمــن قام بهِ وســيقوم بــهِ[٧٣]، ومن المُلاحــظ أنَّ مصادرنــا التراثيــة أكَّــدت قضية الصرف على المدرسة النظامية من رصد أموال الأوقاف عليها، ومساهمة الخلفاء أنفسهم فيها[٧٤].

أمَّــا عــن طريقــة التدريــس في المدرســة النظاميــة، فقد وصف ابن جُبير كشــاهد عيان، أحــد المجالس التي حضرها فــي نظامية بغداد أثنــاء زيارتــهِ لها، وهــو مجلس الشــيخ الإمام رضــي الدين القزويني رئيس الشــافعية، وفقيه المدرســة النظامية، قائلاً: صعد منبر المدرسة النظاميــة إثــر صــلاة العصر في يــوم الجمعة الخامس من صفر، وابتــدأ القُرَّاء أمامه بقراءة القــرآن الكريــم، ثمَّ اندفع الشــيخ فخطب خطبة ســكون ووقار، وتصرف في أفانين من العلوم: من تفســير كتاب الله عزَّ وجــل، وإيراد حديث الرســول (ﷺ) والتكلــم عــن معانيــه، ثــمَّ بدأ الحاضرون يســألونه ويُجيبهــم، ودفع بعضهم رقــاع، جمعها بيدهِ وجعل يُجيــب عليها واحدةً بعــد الأخرى، واســتمر الأمر هكــذا حتَّى حان المســاء فنزل الشــيخ من المنبر وتفرق الجمع. ويصف ابن جُبير هذا المجلس بأنَّه "مجلس عِلم ووعظ"، ثمَّ ينهال بمدح محاضر مجلس الشيخ القزويني بأسلوبٍ أدبيٍّ راقٍ[٧٥].

كمــا حضر ابن جُبير مجلســاً آخــر للإمام القزويني في يوم الجمعة الثاني عشر من صفر (أي بعد أسبوع من المجلس الأول)، وكان ممن شــاهده حاضراً الإمام ســيد العلماء الخراسانية ورئيس الأئمَّة الشــافعية صــدر الدين الخجندي (ت٥٥٢هــ/١١٥٧م)، فبــدأ محاضر المجلس الشــيخ الإمــام رضــي الديــن القزوينــي "في وعظهِ مسروراً بحضورهِ (حضور الخجندي)، ومتجملاً بهِ، فأتى بأفانين عن العلوم"[٧٦].

وحضـر رحَّالتنـا أثنـاء وجودهِ فـي بغداد مجالـس وعظ وتذكيـر أخرى، والتـي تميَّزت بها الحاضرة العباسـية، حيث أنَّ جماعة كبيرة من العلماء اشتهروا بمجالس الوعظ وكان على رأسـهم أبـو الفرج عبـد الرحمن بـن الجوزي (٥١٠-٥٩٧هـ/١١١٦-١٢٠١م)، الذي عُرف بمجالسـهِ الشهيرة والتي كان يحضرها جمهورٌ غفير من عامَّة الناس وخاصَّتهم وحتَّى الخليفة، وتُقام عادةً إمَّا في المساجد أو الساحات العامة، والتـي تُدلِّل علـى ثقافة ذلك العصر ومسـتواه الفكري.

سـجَّل ابن جُبيـر وصفاً تفصيليـاً لمجالس الوعظ في بغداد وبأسـلوبهِ البلاغي الشيِّق، فقد حضر ثـلاث مجالـس كان محاضرهـا الإمام ابـن الجـوزي، فالمجلسـان الأول والثاني كان انعقادهـا بإزاء دار ابن الجوزي على نهر دجلة في الجانب الشـرقي من بغـداد، صبيحة يومي السـبت ستَّة وثلاثة عشـر من صفر، والمجلس الثاني كان قد أُقيم في باب بدر في ساحة قصور الخلافـة بُكـرة يـوم الخميس أحدى عشـر من صفر، ويبـدو أنَّ تلك المجالس لـم تكن طارئة بل معتـادة يخطب فيها ابن الجوزي، لقد أظهر الرحَّالة ابن جُبير إعجاباً كبيراً بما سمعه وشَهِده في هذهِ المجالس، وأنَّه شعر بسرورٍ عارم بهذا الحضور[٧٧].

والمُلاحظ من الزمان والمكان، أنَّ مجالس الوعـظ كانـت قد تجـاوزت يـوم الجمعة إلى أيـام الأسـبوع الأخـرى، وأنَّهـا خرجت من المسـاجد والمدارس إلـى الطبيعة وفي الهواء الطلـق وعلـى ضِفـاف نهـر دجلة. لقد سـرد لنـا ابن جُبيـر تفاصيل مهمة عمَّـا كان يجري فـي مجالس الوعـظ والتذكير لابـن الجوزي، والتي تبـدأ بذكر آياتٍ من الذكـر الحكيم، بعد صعـود المُحاضر إلى المنبـر يقرؤها مجاميع مـن القُرَّاء بتلاحين ونغمـات، فإذا فرغوا أخذ ابـن الجوزي بخطبتهِ مسـتخدماً فنون البلاغة والآداب، كعنصـر تشـويق للسـامعين وإثارةً لمشاعرهم[٧٨].

ومـن الجديـر بالذكـر أنَّ ابـن جُبيـر عقد مقارنةً بين مجالس وعظ ابن الجوزي ومجالس أخرى لوعَّاظ بغداد، وبين ما عهده من متكلِّمي الغرب وما شـاهده بمكَّة والمدينة من مجالس، فوجدها صغيرة الشـأن قليلة الكم نسبةً لمجالس بغـداد[٧٩]. وهذا قول غير مُسـتغرب، فمجالس العِلم والوعظ التي شَـهِدها ابن جُبير في بغداد، تُشـير إلى خصوصية علماء بغـداد في فكرهم وقدراتهم، بل إنَّ رحَّالتنا نفسه يؤكِّد ذلك بقولهِ: "لا جَـرمَ أنَّ لهم في طريقـة الوعظ والتذكير، ومداومـة التنبيـه والتبصيـر، والمثابـرة على الإنذار المخوف والتحذير، مقامات تستزل لهم من رحمةِ الله تعالى..."[٨٠].

إنَّ مميزات مجالس الوعظ في بغداد تُشـير إلـى المكانة التي كانـت تحتلها تلـك المجالس وخطباؤها، فهي بحق مدرسـة بغدادية عراقية أصيلة فـي مكانتها العلمية، وإنَّ ما سـجله ابن جُبير عنها هو جدير بهذهِ المدرسة لائق بسِماتها ومميزاتها.

وهكـذا كانت مسـاجد ومـدارس ومجالس مدينة بغداد أيام زيارة ابن جُبير لهذهِ العاصمة، تـؤدي دورها في المجتمع البغـدادي في مجال الفكـر والثقافـة، وأنَّ بغداد لا زالـت عاصمة الثقافـة والفكـر والتعليـم فـي القرن السـادس للهجرة / الثاني عشر للميلاد.

الخاتمة والاستنتاجات:

بعد تجيرنا لما سـجَّله الرحَّالة الشـهير ابن جُبيـر عن مدينة بغـداد، والتـي كانت حصيلة زيارتهِ لها ولمدَّة اثنين وثلاثين يوماً، نقول:

١. إنَّ المذكَّرات الشـخصية التي دوَّنها ابن جُبيـر عن بغداد، تُشـير إلى مسـاهمتهِ الفاعلة والمتميزة في أدب الرحلات العربي الإسلامي.

٢. لقـد حوت النصـوص التـي دوَّنها ابن جُبيـر عن بغـداد، على معلومـاتٍ متنوعة تهم المؤرخ وفي حقول التاريخ المتنوعة: سياسـية وإدارية، اجتماعيـة واقتصادية، ثقافية وفكرية ودينيَّـة، فضلاً عن معلومـاتٍ مهمة عن بعض مظاهر تخطيط مدينة بغداد.

٣. أبانت الصفحات التي سـجَّلها ابن جُبير عن بغـداد وجوه الحياة الحضرية لهذهِ المدينة، وإنْ كنـا نطمـح أنْ نجـد عنده نصوصـاً أكثر تفصيلاً وأشمل موضوعاً.

٤. إنَّ مـا دوَّنه من معلوماتٍ عن بغداد، تنم عـن امتلاكـهِ لثقافةٍ متعددة الجوانـب، وأنَّه ذو روح علمية، يمتلك دقَّة الملاحظة والأمانة فيما يسـجل، وإنْ كانت عواطفه تغلبـه أحياناً فتأثر في أحكامهِ.

٥. وجدنـا تناقضاً فيما سـجَّله من نصوصٍ عن بغداد أحياناً، فهو على سـبيل المثال، يقول فـي البدء أنَّ الجانب الغربـي من بغداد قد عمَّه الخراب بشـكلٍ واضح، وسـرى إلـى الجانب الشرقي أيضاً بسـبب نوائب الدهر، ثمَّ سرعان مـا يُناقض مـا سـجَّله ليصـف معالـم التمدن والحضارة في بغداد من خلال ذكرهِ لمساجدها ومدارسـها ومستشـفياتها وحمَّاماتها ومحلَّاتها المتعددة في جانبيها الشرقي والغربي.

٦. أكَّد ابن جُبير على "رخاء وطيب عيش" سكَّانها أيام زيارتهِ لها، وأثارت إعجابه النهضة الزراعية في أرياف وقرى بغداد بشـكلٍ أذهله قبل أنْ يدخل إلى عاصمة الخلافة.

٧. إنَّ عاطفتـه غلبته أحيانـاً فوجدنا بعض الـزلَّات التي كان يسـجلها مـن دون تمحيصٍ وتعليل، فمثلاً يسـجل لنا قولاً لأحد شيوخ بغداد عن وجود ألفـي حمام فيها، من دون أنْ يحاول التأكـد من هذا الرقم الذي سَـمِعه من شـخصٍ واحد.

٨. وأخيـراً نقـول إنَّ ما كتبـه الرحَّالة ابن جُبيـر الأندلسـي عن بغـداد، كان ثمـرةً مهمة ورائعـة لزيارتهِ ومكوثـهِ فيها لمـدَّةٍ تزيد عن الشـهر، وكانت هذهِ الثمرة قد أفاد منها الرحَّالة الذين جاؤوا من بعدهِ، وسـجلوا ملاحظاتهم عن بغـداد معتمدين على بعـض نصوصهِ مثل ابن بطوطة(٨١).

الهوامش:

(١) لويس غارديه، أثر الإسـلام فـي العقلية العربية، ترجمـة: خليل أحمـد خليل، (بيـروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢م)، ص١٧٠.

(٢) إغناطيـوس يوليانوفتش كراتشكوفسـكي، تاريخ الأدب الجغرافـي العربي، ترجمـة: صلاح الدين عثمان هاشـم، (بيروت، دار الغرب الإسـلامي، ١٩٨٧م)، ص٣٣٠.

(٣) يُنظـر: المقـري، أبـو العبـاس أحمد بـن مُحمَّد التلمساني (ت١٠٤١هـ/١٦٣١م)، نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسـان عباس، (بيروت، دار صادر، ١٩٦٨م)، ج١، ص٥.

(٤) لسـان الدين بـن الخطيب، مُحمَّد بـن عبد الله بن سـعيد الغرناطي (ت٧٧٦هـ/١٣٧٤م)، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عنان، (القاهرة،

١٩٦٣م)، ج٢، ص٢٣١؛ كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ص٣٣٢.

(٥) لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج٢، ص ص٢٣١-٢٣٣.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) يسجل المقري سبب هذهِ الرحلة وهو ما حدث له في أثناء حضور مجلس للأمير ابن سعيد الموحدي حاكم غرناطة. يُنظر: نفح الطيب، ج٢، ص٣٨٥.

(٨) يُنظر: شاكر خصباك، في الجغرافية العربية.. دراسات في التراث الجغرافي العربي، (بغداد، مطبعة دار السلام، ١٩٧٥م)، ص ص٢٤٩-٢٥٠.

(٩) ابن جُبير، أبو الحسن مُحمَّد بن مُحمَّد بن جُبير (ت٦١٤هـ/١٢١٧م)، رسالة اعتبار الناسك في ذكر الآثار الكريمة والمناسك، المعروفة برحلة ابن جُبير، (بيروت، دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٦م)، ص٧.

(١٠) قام ابن جُبير برحلتهِ الثانية إلى المشرق حينما أعاد صلاح الدين فتح بيت المقدس وبدأها سنة ٥٨٥هـ/١١٨٩م وانتهت سنة ٥٨٧هـ/١١٩١م. أمَّا الرحلة الثالثة فبدأت بعد وفاة زوجتهِ عائلة أم المجد فحزن عليها حزناً شديداً وهجر موطنه سنة ٦١٤هـ/١٢١٧م، وقام متنقلاً حتَّى توفي في الإسكندرية ودُفن فيها سنة ٦١٤هـ/١٢١٣م.

(١١) كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ص٣٣٢؛ حسين مؤنس، تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس، (مدريد، ١٩٦٧م)، ص٣٧٤.

(١٢) شاكر خصباك، في الجغرافية العربية، ص٢٤٣.

(١٣) كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ص٣٣٥.

(١٤) ابن جُبير، رحلة، ص١٨٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص ص١٦٢-١٦٣.

(١٦) المصدر نفسه، ص ص١٦٨-١٦٩.

(١٧) المصدر نفسه، ص ص١٧٠-١٧١.

(١٨) المصدر نفسه، ص١٧٠.

(١٩) المصدر نفسه، ص١٧٩.

(٢٠) المصدر نفسه.

(٢١) المصدر نفسه، ص١٨١.

(٢٢) المصدر نفسه، ص١٧٩.

(٢٣) المصدر نفسه، ص١٨١.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ص١٧٩-١٨٠.

(٢٥) المصدر نفسه، ص١٨١.

(٢٦) المصدر نفسه، ص١٨٤.

(٢٧) المصدر نفسه، ص١٨٠.

(٢٨) المصدر نفسه.

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) معروف بن فيروز الكرخي، أحد الأعلام بغداد من الزهاد والمتصوفة، كان من موالي الإمام علي الرضا بن موسى الرضا (عليه السلام). يُنظر: الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي (ت٤٦٣هـ/١٠٧٠م)، تاريخ مدينة بغداد، (القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٣١م)، ج١، ص ص١٢٢-١٢٣.

(٣١) لم نعثر في المصادر المهتمة بذكر أسماء أبناء أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) اسم لابن معين الذي ذكره ابن جُبير.

(٣٢) ابن جُبير، رحلة، ص١٨١. يُشير الخطيب البغدادي إلى وجود قبور جماعة ممن اشترك بمعركة النهروان من أصحاب أمير المؤمنين(f) في الجانب الغربي من بغداد. (تاريخ بغداد، ج١، ص ص١٢٦-١٢٧) لقد كتب الخطيب البغدادي بتوسع عن مقابر بغداد.

(٣٣) ابن جُبير، رحلة، ص١٨١ عن أبي بكر دلف بن حجدر الشبلي (ت٣٣٤هـ/٩٤٥م). يُنظر: عبد

الحميد عبادة، العِقد اللامع بآثار بغداد والمساجد والجوامع، تحقيق: عماد رؤوف (بغداد، ٢٠٠٤م)، ص ص٥٠-٥١.

(٣٤) ذهب أحد الباحثين المُحدَثين إلى أنَّ وصف الرحَّالة ابن جُبير لمشاهد الأئمَّة والصالحين في بغداد جاء كأفضل وصف تفصيلي مقارنةً بما كتبه السابقون من الرحَّالة إذا استثنينا ما دوَّنه عن ذلك بنيامين التطيلي في رحلتهِ. يُنظر: نواف عبد العزيز الحجمة، رحَّالة المغرب الإسلامي وصور المشرق العربي من القرن السادس إلى القرن الثامن الهجري، (أبو ظبي وبيروت، دار السويدي للنشر والأهلية للنشر، ٢٠٠٨م)، ص٦٢٢.

(٣٥) ابن جُبير، رحلة، ص١٨٢.

(٣٦) يُنظر: ابن الطقطقي، مُحمَّد بن علي بن طباطبا (ت٧٠٩هـ/١٢٠٩م)، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، عُني بنشرهِ: يوسف توما البستاني، (مصر، مطبعة الرحمانية، ١٣٤٠هـ)، ص٢٦٠.

(٣٧) يُنظر: ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن مُحمَّد بن عبد الكريم (ت٦٣٠هـ/١٢٣٢م)، الكامل في التاريخ، (القاهرة، مطبعة الاستقامة، لا.ت.)، ج٩، ص ص١٦٣-٢٠٥؛ محمد صالح داود القزاز، الحياة السياسية في العراق في العصر العباسي الأخير، (النجف الأشرف، مطبعة القضاء، ١٩٧١م)، ص٩٩.

(٣٨) يُنظر: فاروق عمر فوزي، الخلافة العباسية: السقوط والانهيار، (عمَّان، دار الشروق، ١٩٩٨م)، ص٢٣٦.

(٣٩) ابن جُبير، رحلة، ص١٨٢.

(٤٠) المصدر نفسه، ص١٨١.

(٤١) من المعروف أنَّ الخليفة المُستضيء قد أعطى ولاية العهد إلى ابنهِ الناصر، وكان قد عدل عن ذلك وولَّى أخاه المنصور الهاشم، وأيده الأمراء وبعض رجال الدولة ولكن الأمر تغير في النهاية لصالحهِ. يُنظر: ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت٧٧٤هـ/١٣٧٢م)، البداية والنهاية، (بيروت، مكتبة المعارف، ١٩٨١م)، ج١٢، ص٣٠٥.

(٤٢) ابن جُبير، رحلة، ص١٨١.

(٤٣) ابن جُبير، رحلة، ص١٨١؛ عن نائب الوزير يُنظر: أحلام حسن مصطفى النقيب، سياسة الخليفة الناصر لدين الله الداخلية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، كلية الآداب، ١٩٨٨م، ص ص٧١-٧٣.

(٤٤) ابن جُبير، رحلة، ص١٨١؛ لقد كان أستاذ الدار مجد الدين أبو الفضل بن الصاحب الحاكم المفضل في الخلافة أيام الناصر متحكماً بالخلافة. يُنظر للتفاصيل: النقيب، سياسة الخليفة الناصر، ص ص١٩٢-١٩٣.

(٤٥) ابن جُبير، رحلة، ص١٨٢.

(٤٦) يُنظر: عن نظام الفتوة نشأته وتطوره والناصر والفتوة: صباح إبراهيم الشيخلي، الأصناف والمِهَن في العصر العباسي: نشأتها وتطورها، (بيروت، الوراق للنشر، ٢٠١٠م)، ص ص١٨٣-١٩١.

(٤٧) ابن جُبير، رحلة، ص١٨٢.

(٤٨) زريران: ضربة من أعمال نهر الملك تقع تحت المدافن بيسير، وبينها وبين بغداد سبعة فراسخ كما قال ياقوت الحموي. يُنظر: معجم البلدان، ج٢، ص٩٢٩.

(٤٩) ابن جُبير، رحلة، ص١٧٢.

(٥٠) المصدر نفسه.

(٥١) المصدر نفسه، ص١٧٣، تقع خربة صرصر على نهر عيسى. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج٣، ص٣٨١.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ص١٧٢-١٧٣.

(٥٣) المصدر نفسه، ص١٧٢.

(٥٤) المصدر نفسه، ص١٨٥.

(٥٥) المصدر نفسه، ص١٨١.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ص١٨٢-١٨٣. الأسواق هي مركز التجارة الداخلية والخارجية فهي مرآة الحياة الاقتصادية وعنوان النشاط التجاري في المدينة الإسلامية، بل إنَّ المدينة الإسلامية، كما ذهب المُستشرق الفرنسي لويس ماسينيون Louis Massignon (١٨٨٣-١٩٦٢م)، أنشئت أساساً على فكرة السوق. يُنظر: صباح الشيخلي، الأصناف والمِهن، ص٣٨.

(٥٧) ابن جُبير، رحلة، ص١٧٤.

(٥٨) المصدر نفسه، ص١٧٣، ص١٨٠.

(٥٩) المصدر نفسه، ص١٨٠؛ يُنظر عن المحلَّات البغدادية، المعروفة باسم الصناعات: صباح إبراهيم الشيخلي، الأصناف والمِهن، ص ص٨٦-٩٠.

(٦٠) لمزيدٍ من التفاصيل عن النشاط الصناعي في بغداد، يُنظر: صباح الشيخلي، الأصناف والمِهن، ص ص٨٦-٩٠.

(٦١) ابن جُبير، رحلة، ص١٧٤.

(٦٢) المصدر نفسه، ص١٨٣.

(٦٣) المصدر نفسه، ص١٨٣. لقد ذكر الرحَّالة ابن بطوطة تفاصيل أكثر وأجمل عن حمَّامات بغداد التي شاهدها، يُنظر: رحلة، ص٢٣٣.

(٦٤) ابن جُبير، رحلة، ص١٨٣.

(٦٥) المصدر نفسه، ص١٨٠.

(٦٦) المصدر نفسه.

(٦٧) المصدر نفسه، ص١٨٣.

(٦٨) المصدر نفسه.

(٦٩) المصدر نفسه، ص١٨٠.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ص١٣٧-١٤٠.

(٧١) المصدر نفسه، ص١٧١.

(٧٢) المصدر نفسه، ص١٨٣.

(٧٣) المصدر نفسه.

(٧٤) يُنظر: ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن مُحمَّد بن علي (ت٥٩٧هـ/١٢٠١م)، المُنتظم في تاريخ الملوك والأمم، (بغداد، الدار الوطنية للنشر، ١٩٩٠م)، ج٨، ص٢٥٦؛ القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف (ت٦٤٦هـ/١٢٤٨م)، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، (بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م)، ص٢٠٤.

(٧٥) ابن جُبير، رحلة، ص ص١٧٤-١٧٥.

(٧٦) المصدر نفسه، ص١٧٥.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ص١٧٦-١٧٩.

(٧٨) المصدر نفسه.

(٧٩) المصدر نفسه، ص١٧٩.

(٨٠) المصدر نفسه، ص١٧٤.

(٨١) يُنظر: منجد مصطفى بهجت، العراق في رحلتي ابن جُبير وابن بطوطة، ص ص١٨٤-١٨٥.

Baghdad's Image in The Andulisan Traveler Ibn Jubayr

Prof. Dr. Sabah I. al-Sheikhly
University of Al-Ma'mun

Abstract:

This paper is concerned with the visits of Ibn Jubayr to Baghdad in (578/1185), in which he stayed for nearly a month.

There was too much written on Baghdad during various centuries but this visit gives us anew picture of Baghdad, its political, a administrative and social institutions, during that time.

There seemed to have been concentrated on the structure of Baghdad city, and the civil urbanization of it, on the point view of an Andulisan traveler to wards the "East Arabian World".

Riḥlah is a Classical Arabic term of a quest, with connotations of a voyage undertaken for the sake of divine knowledge of Islam. It is also a form of travel literature based upon the experiences of the travelers. The term "Rihla" was especially attributed to the written account of the adventures of the Islamic traveler and scholar, Ibn Battuta. Ibn Battuta traveled throughout most of the Islamic world during 1304-1369 C.E., later dictating his account as the Rihla.

Ibn Jubayr provides a highly detailed and graphic description of the places he visited during his travels. The book differs from other contemporary accounts in not being a mere collection of toponyms and descriptions of monuments, but contains observation of geographical details as well as cultural, religious and political matters. Particularly interesting are his notes about the declining faith of his fellow Muslims in Palermo after the recent Norman conquest, and about what he perceived as the Muslim-influenced customs of king William II of Sicily (see Arabo-Norman civilization).

His writing is a foundation of the genre of work called Rihla, or the creative travelogue. This is a mix of personal narrative, description of the areas traveled and personal anecdotes.

Ibn Jubayr's travel chronicle served as a model for later authors, some of whom copied from it without attribution. Ibn Juzayy, who wrote the account of Ibn Battuta's travels in around 1355 A.D., copied passages that had been written 170 years earlier by Ibn Jubayr describing Damascus, Mecca, Medina and other places in the Middle East. Passages copied from Ibn Jubayr are also found in the writings of al-Sharishi, al-Abdari and Al-Maqrizi.

A surviving copy of Ibn Jubayr's manuscript is preserved in the collection of the Leiden University Library. The 210 page manuscript was produced in Mecca in 875 A.H. (1470 A.D.) and appears to have been written at high speed: diacritic marks are often missing, words are omitted and there is confusion between certain pairs of letters. The complete Arabic text was first published in 1852 by the orientalist William Wright. An updated edition was published in 1907 by Michael Jan de Goeje. A translation into Italian by Celestino Schiaparelli was published in 1906, a translation into English by Ronald Broadhurst was published in 1952, and a translation into French by Maurice Gaudefroy-Demombynes appeared in three volumes between 1949 and 1956.

معركة قوصوه ١٣٨٩م

دراسة في المصادر العُثمانية والتركية الحديثة

د. أنيس عبد الخالق محمود(*)

المقدمة:

تُعد معركة قوصوه[١] التي جرت بين القوات العثمانيــة من جهة والقوات الصربية والمتحالفة معهــا من جهــةٍ أخرى في ســنة ١٣٨٩م إحدى أهمِّ المعارك التي خاضها العثمانيون في أوروبا الشرقية والتي انتهت بانتصارهم وسيطرتهم على صربيا وتعيين حاكم صربي خاضع للعثمانيين. ومــع أنَّ المعركــة انتهت بانتصــار العثمانيين، إلَّا أنَّ المصــادر الأوروبيــة تذكــر أنَّهــا انتهت بانتصــار التحالف الصربي. ويرجع ســبب هذهِ المفارقــة في المصادر العثمانية والأوروبية إلى مقتــل قائدَي الجيشــين المتحاربَيْن في المعركة: حاكم صربيا الأمير لازار هربليانوفتش Lazar Hrebeljanović (١٣٧٣-١٣٨٩م) مــن جهة، والسُّــلطان العثماني مراد الأول (١٣٥٩-١٣٨٩م) من جهةٍ أخرى.

يتنــاول هذا البحث هــذهِ المعركة من وجهة نظر المصادر العثمانية والتركية الحديثة حصراً. وبالتالي فهو ليس مخصصاً لتقديم دراسة شاملة مُستقاة من المصادر العربية والغربية التي تناولت المعركة، أو لدراستها استناداً إلى تلك المصادر، بــل هــو مخصصٌ لتســليط الضــوء علــى أهمِّ المصادر العثمانية القديمة التي تناولتها، ولاسيَّما المصادر التي كُتبت بين القرنين الخامس عشــر والقرن السابع عشر، مثل مؤلَّفات الشاعر أحمدي ومُحمَّد نشري وأوروج بن عادل وغيرهم، ومن ثمَّ يتناول المصادر العثمانية اللاحقة[٢] والتركية الحديثة التي اســتندت إلى تلك المصادر الأولية من وجهة نظر مقارنة. وســيُعالج البحث بعض القضايــا التي أغفلت بعض المصــادر الأخرى عنها، مثل حجم الجيشــين العثماني والصربي، ومُجريات المعركة اســتناداً إلى مــا ذكرته تلك المصادر، وحادثة اغتيال السُّــلطان مراد الأول (١٣٥٩-١٣٨٩م)، ومن بعدهِ ابنه يعقوب جلبي. وبعد ذلك سيُناقش الباحث أثر المصادر العثمانية الأولية فــي المصادر العثمانية اللاحقة والتركية الحديثة.

(*) الجامعة المستنصرية / كلية الآداب.

أولاً: معركة قوصوه في المصادر العثمانية بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر

كانت الإشارات الواردة عن معركة قوصوه في المصادر العثمانية القديمة قليلة ومقتضبة إلى حدٍّ ما، ووردت على شكل ملاحم أو قصائد متناثرة في كتب التواريخ العثماني العامة أو تواريخ آل عُثمان التي كتبها مدوّنو التاريخ العثماني الذين كانوا فقهاء أو شيوخ إسلام أو من رجال البلاط الآخرين ممن عكست مؤلَّفاتهم ولاءً قوياً للإسلام عموماً وآل عثمان على وجه التحديد، وكانت مؤلَّفاتهم بالتركية العثمانية الممزوجة بكثيرٍ من المفردات الفارسية والعربية، ولاسيَّما في المراحل المُبكِّرة من التاريخ العثماني، أو باللغتين الأخيرتين، ولكنها تناولت التاريخ العثماني حصراً، وبالتالي فهي تُصنَّف أيضاً ضمن مصادر التاريخ العثماني الأساسية. وتستعرض الصفحات التالية أهم المصادر التي تناولت المعركة، ومن ضمنها المصادر العثمانية المكتوبة بالفارسية أو العربية.

يُعد كتاب عزيز بن أردشير الاسترآبادي[٣]، المعنون بـ(زم ورزم) أقدم مصدر معروف عن معركة قوصوه، فهو يعود إلى سنة ١٣٩٧م (أي إلى عهد السُّلطان بايزيد الأول)، وفيه تحدَّث المؤلِّف عن سيرة سلطان سيواس القاضي أحمد برهان الدين (ت١٣٨٩م)، ووصف دوره في الأناضول خلال حملات السُّلطان مراد الأول في البلقان، وذكر أنَّ أمراء المغول فاتحوا السُّلطان أحمداً الجلائري (١٣٨٢-١٤١٠م) بالانضمام إليهم في غزو الأراضي العثمانية في الأناضول، حينما كان السُّلطان مراد يقاتل "الكفَّار"، غير أنَّ أحمداً الجلائري رفض المقترح[٤]، وعلى الرغم من أنَّ الكتاب لا يُضيف معلوماتٍ جديدة عن معركة قوصوه، إلَّا أنَّه ذكر معلومةً جديدةً مفادها أنَّ السُّلطان مراداً الأول اغتيل على يدِ بعض الخدم بناءً على أوامر من الأمير بايزيد[٥] الذي كان تصرفه مقيتاً في وراثة والده السُّلطان مراد بعد المعركة[٦]، ومع ذلك لا يؤكِّد أيُّ مصدرٍ آخر ما ذكره عن قيام الأمير بايزيد بقتل والده السُّلطان مراد.

ويُعد ذيل أو ملحق قصيدة إسكندرنامه للشاعر أحمدي تاج الدين إبراهيم بن خضر (١٣٣٣-١٤١٢م) المعنون (تاريخ ملوك آل عثمان) من أقدم المصادر عن معركة قوصوه، إذ يرجع تاريخه إلى سنة ١٤٠٠م، وفيه أشار أحمدي إلى الحوادث التي عاصرها، ومنها معركة قوصوه التي لا يذكرها بالاسم، بل يُسمِّيها: "الحرب بين مراد الأول وأمير صربيا لازار ومقتل السُّلطان مراد"[٧]. وقد بدأ أحمدي بتدوين كتابهِ في ديوان الأمير يعقوب، حاكم إمارة كوتاهية التي استولى العثمانيون عليها في سنة ١٣٩٠م[٨]. وبعد معركة أنقرة في سنة ١٤٠٢م والاجتياح المغولي للأناضول أصبح أحمدي ضمن حاشية الأمير سليمان جلبي (١٣٧٧-١٤١١م)[٩] في أدرنة.

أمَّا الكتاب الآخر الذي ذكر معركة قوصوه فهو كتاب شكر الله بن شهاب الدين أحمد بن زين الدين الأماسي الرومي (١٣٨٨-١٤٨٨م)[١٠]، المعنون (بهجة التواريخ)، وهو من كتب التواريخ العامة. وكان مؤلِّفه عضواً في هيأة علماء القصر خلال عهد السُّلطانين مراد الثاني (١٤٢١-١٤٥١م) ومُحمَّد الثاني (١٤٥١-١٤٨١م). ويرجع تاريخ تأليف الكتاب إلى (١٤٥٦-١٤٥٩م)، وفيه ذكر

المؤلّف وصفاً مختصراً للمعركة ومقتل السُّلطان مـراد الأول[١١]. وقد أُلِّف هذا الكتاب بالفارسـية في أول الأمر، إلَّا أنَّه تُرجم إلى التركية العثمانية في زمن السُّلطان سليمان القانوني باسم (محبوب قلوب العارفين) في سنة ١٥٣٠م[١٢].

ومِـن الكتب التـي ذكرت معركـة قوصوه أيضـاً كتاب (تواريخ آل عثمان) لمؤلِّفهِ أوروج بـن عـادل الأدرنـوي، الـذي ألَّفه فـي تاريخٍ مُقـارب لكتاب شـكر الله المذكور آنفـاً، وربَّما خـلال عهد مراد الثانـي[١٣]. وكان أوروج ابن تاجر حرير ولد في أدرنة، ويغطي كتابه تاريخ الدولـة العثمانيـة منذ بداية تأسيسـها حتَّى عهد السُّـلطان مُحمَّد الثاني. ويُعتقـد أنَّ هذا الكتاب استند في بعض معلوماتهِ إلى كتاب يخشي فقيه بن إليـاس[١٤] المعنون (مناقب نامه)، وهو أحد أقدم كتب التاريخ العثمانية المفقودة. ويُعتقد بأنَّ أوروج اسـتخدم مصـادر أخـرى، ولعلَّه جمع رواياتٍ شـفهية تتعلَّـق بالمعركـة. ويُعد كتابه أول كتـاب يذكر معركة قوصوه (التي يُسـمِّيها قـوص آوة) بالاسـم، وهو من أكثـر المصادر التي أخذ عنها المؤرخون اللاحقون، ولاسـيَّما خـلال القرن الخامـس عشـر، معلوماتهم عن المعركة[١٥].

ومـن الكتب التـي تناولـت المعركة كتاب عاشـق باشـا زاده (أو درويش أحمد) ١٤٠٠-١٤٨٣م، المعنون تواريخ آل عثمان (أو عاشق باشـا زاده تاريخي) الذي يعود تاريخ تأليفهِ إلى سـنة ١٤٨٤م، أي إلـى عهـد السُّـلطان بايزيد الثاني (١٤٨١-١٥١٢م)، وقـد اعتمد المؤلِّف فـي روايتهِ عـن المعركة (التي يُسـمِّيها كوس آووا) على كتابَيْ أوروج وشكر الله المذكورَين آنفـاً، ويعد المؤلِّف أول مـؤرِّخ تركي عثماني يذكر اسـم قاتل السُّلطان مراد الأول بلش كوبله (أو ميلوش قوبله)[١٦]، وقد أخذ عنه المؤرِّخون اللاحقـون، ولاسـيَّما مُحمَّد نشـري (١٤٥٠-١٥٢٠م)[١٧] الذي سيأتي الحديث عنه.

وإلى جانب أوروج وعاشق باشا زاده، ورد ذِكر معركـة قوصوه في عددٍ من المخطوطات لمؤلِّفيـن مجهوليـن من القرن الخامس عشـر، وقـد نشـر المـؤرِّخ الألمانـي فردريـك غيزة (١٨٧٠-١٩٤٠م) إحـدى هـذهِ المخطوطـات فـي سـنة ١٩٢٥م، وهـي تتضمَّـن معلوماتٍ مختصـرة عـن المعركـة مأخوذة مـن قصيدة أحمـدي (إسـكندرنامه) المذكـورة آنفـاً[١٨]. وهنـاك مخطـوطٌ بعنـوان (تأريخـي أدرنـة) لمؤلِّـفٍ مجهـول[١٩]، إلى جانـب مخطوطاتٍ أخـرى لا تـزال تنتظـر التحقيـق، ومنها أحد كتـب التواريـخ في مكتبـة جامعة أوكسـفورد The Bodleian Library، وهو يُنسـب إلى شخص يُدعى روحي[٢٠]، ومنها كذلك مخطوط كتـاب بعنـوان (تاريـخ آل عُثمان) يُعتقـد أنَّه لسعد الدين خوجة، محفوظ في المكتبة الوطنية بباريـس The Bibliothèque nationale de France. وبعض تلك المخطوطات لتاريخ أوروج، وبعضهـا الآخر لتاريخ مُحمَّد نشـري الـذي قـدَّم أكثـر المعلومـات تفصيـلاً معركة قوصوه[٢١]، إلـى جانب تغطيتـهِ تاريخ الدولة العثمانية منذ سنة ١٢٨٨م حتَّى سنة ١٤٥٣م.

كان مُحمَّد نشـري مؤرّخـاً من الأناضول، ولأنَّـه كان يُتقـن العربيـة والفارسـية أصبـح عضـواً في هيـأة علماء القصـر بصفة كاتب، وعلـى الرغم من أنَّ أصل كتابـهِ المعنون (نام جهـان نما) كان بسـتَّة أجـزاء، إلَّا أنَّ خمسـة أجـزاء فُقـدت منه ولـم يبقَ إلَّا الجـزء الأخير

الخـاص بالعثمانيين، وهو بعنـوان (تاريخ آل عُثمـان)، الذي يُعتقـد أنَّ المؤلِّف اسـتخدم فيه كتاب عاشق باشا زاده ومصادر أخرى مفقودة حالياً[٢٢]. وفي روايتهِ عن معركة قوصوه ذكر نشري أسماء أهمِّ المشاركين من كِلا الطرفين، وقـدَّم معلومـاتٍ مفصلـةً لتحـركات القـوات العثمانية، وللمعركة نفسـها وما بعدها[٢٣]. وقد اعتمـد المؤرِّخـون العثمانيون فـي معلوماتهم عـن معركة قوصـوه على ما كتبـه إلى جانب المصادر الأخرى المذكورة في أعلاه.

والمؤلِّف الآخر الذي ذكر المعركة هو أحمد بن سليمان بن كمال باشا شمس الدين المعروف باسـم ابن كمال أو كمال باشا زاده، وهو مؤرِّخٌ عُثمانـيٌّ ولد فـي أدرنة سـنة ١٤٦٨/١٤٦٩م وتوفّي في إسـتانبول سـنة ١٥٣٤م، وله كتاب (تواريـخ آل عُثمـان)[٢٤]. وقد رافـق المؤلِّف السُّلطانَ سليم الأول (١٥١٢-١٥٢٠م) في آسيا الصغـرى وألَّف كتابه بأمرٍ منـه، وأصبح فيما بعد فقيهاً وعالِم دين، وارتقى إلى منصب شـيخ الإسلام في عهد السُّلطان سليمان القانوني خلال (١٥٢٦-١٥٣٤م)، وإلـى جانب هذا الكتاب له كتبٌ أخرى[٢٥].

ومـن بيـن المؤرِّخين الأوائـل الذين كتبوا عـن معركة قوصوه سـعد الديـن خوجة أفندي (١٥٣٦-١٥٩٩م) الـذي تولَّـى منصب شـيخ الإسـلام خلال (١٥٩٨-١٥٩٩م)، ويُعد كتابه المعنـون (تاج التواريخ) مـن أهمِّ كتب التاريخ العثمانـي، وهو مـن الكتب المهمـة عن الدولة العثمانية، غير أنَّه اعتمد على ما ذكره نشـري أساساً في حديثهِ عن تلك المعركة[٢٦].

وكتـب المـؤرِّخ مُحمَّد همدمـي المعروف باسـم صولاق زاده باشـا[٢٧]، عن المعركة في كتابهِ المعنـون صـولاق زاده تاريخي (تاريخ صـولاق زاده)، والذي اعتمد فيـه على مُحمَّد نشـري أيضاً[٢٨]. وقد استمدَّت معظم المصادر العثمانيـة التالية معلوماتها مـن هذين الكتابين، ربَّما باستثناء كمال باشا زاده.

والمـؤرِّخ العثماني الآخر الـذي كتب عن المعركة هو خوجة حسـين أفندي البوسـنوي، وهـو ابـن أميـن مكتبـة خسـرو باشـا ضمن المكتبة السـليمانية، عمـل رئيسـاً للكُتَّاب (أي رئيس مستشـاري السُّـلطان) خلال السـنوات (١٦٣٦-١٦٤٤م)، وخلال تلك السـنوات ألَّف كتابـه المعنون (بدائـع الوقائع) الـذي لا يزال مخطوطـاً[٢٩]. وذكر خوجة حسـين ومُحرِّرو كتابـه أنَّ ما يتعلَّق بالتاريـخ العثماني في كتابهِ مسـتندٌ إلى مؤلَّفات عاشـق باشـا زاده ومُحمَّد نشـري وسـعد الدين وغيرهم. ورغـم أنَّه من البوسـنة إلَّا أنَّه لم يُضـف معلوماتٍ جديدةً عن تلك المعركة[٣٠].

وفـي نحـو سـنة ١٦٤٨م انتهـى المؤلِّف الشـهير حاجي خليفـة، المعروف باسـم كاتب جلبي (١٦٠٩-١٦٥٧م) مـن تأليف مخطوطهِ الذي نُشـر كتاباً بعنوان (فذلكـة التواريخ)، أو (تاريـخ ملوك آل عُثمان)، وفيـه قدَّم معلوماتٍ مهمـةً عـن معركـة قوصوه. وقـد قـام مُحقِّق المخطـوط العثماني الدكتور سـيد مُحمَّد سـيد بإغناء الكتاب بكمٍّ وافر من الشروح والتعليقات علـى الكتـاب، بالاسـتناد إلـى نسـخ مختلفـة للمخطوط وإلى مصادر أخرى[٣١].

وفي أواخر القرن السـابع عشر، (في نحو سـنة ١٦٧٢م تحديداً) دوَّن المؤرِّخ والشـاعر الفلكـيُّ الصوفـيُّ العثماني أحمـد بن لطف الله ده ده السـلانيكي المعروف باسـم مُنجِّم باشـي

(١٦٣١-١٧٠٢م) روايتــه عــن المعركــة في مخطوطــهِ المعنون (جامع الدول) الذي ترجمه الشاعر التركي أحمد نديم إلى التركية العُثمانية بعنوان (صحائف الأخبار) ونُشر بثلاثة أجزاء في إستانبول سنة ١٨٦٨م[٣٢].

ثانياً: تحليل المعركة في ضوء المصادر العثمانية المعاصرة

يمكــن تحليــل معركــة قوصوه فــي ضوء المصادر العثمانية اســتناداً إلــى معلوماتها من حيث عدد قوات الجيشين المتقابلين، ومُجريات المعركة نفســها، واغتيال السُّلطان مراد الأول، ومــن ثمَّ ابنــه الأميــر يعقوب جلبــي، والأمير لازار والقادة الصربيين الآخرين.

فــي البدايــة لا بدَّ مــن القــول إنَّ المصادر العثمانيــة تبالــغ فــي ذكــر الأعــداد الإجمالية لقــوات كِلا الطرفين، وتذكر بــأنَّ قوات لازار والقوات الحليفة له تفــوق القوات العثمانية إلى حدٍّ كبير. فمثلاً تحدث شــكر الله عن تجمُّع "مئة ألــف {مقاتل} من قــوات الكفَّــار"[٣٣]، وذكر مُحمَّــد نشــري بأنَّ قــوام الجيــش الصربي بلغ خمســمائة ألف مقاتــل، كان ثلاثمائة ألف منهم خيَّــال مدجَّجين بالســلاح[٣٤]، وكانت تقديرات المؤرِّخَيْن خوجة حســين وصولاق زاده أقرب إلــى الواقع؛ إذ ذكــر الأول أنَّ القوات الصربية والمتحالفة بلغت مائتي ألف مقاتل[٣٥]، في حين ذكــر الثاني أنَّها بلغت ثلاثمائــة ألف مقاتل[٣٦]. وذكــر أوروج بــن عــادل أدقَّ المعلومات عن عدد القوات الصربية والمتحالفة معها، فبخلاف المؤرِّخيــن الآخريــن لــم يذكــر بــأنَّ الصرب وحلفاءهم كانــوا متفوقين عددياً، وكان أدقَّ في حديثِهِ عن عدد جيش لازار أيضاً. أمَّا عن عدد القــوات العثمانية فذكر أنَّــه كان محصوراً بين خمسين ألفاً وســتين ألف مقاتل مقسَّمين بحسب صنف القوات والمنطقة كالتالي: عشــرة آلاف من مُشاة اليايا[٣٧] من الأناضول، وعشرة آلاف من مُشــاة العَزَب من الروميللي[٣٨]، واثنا عشر ألفاً مــن الآقينجي[٣٩]. وأضــاف أوروج قوات الانكشــاريَّة وحرس الفرســان والأقنان لإكمال بقيَّة العدد[٤٠]. وذكر مؤرِّخٌ مجهولٌ بأنَّ القوات العثمانيــة كانــت تتكوَّن من ثلاثيــن ألف مقاتل مقسَّمين بالتساوي بين قوات العَزَب الأناضولية وقوات العَــزَب والآقينجي مــن الروميللي[٤١]. ويتَّفــق حاجي خليفة مع ما ذكره مُحمَّد نشــري فــي أنَّ عــدد قــوات التحالــف كان مائتَي ألف مقاتل[٤٢]. أمَّا مُنجِّم باشي فلم يذكر أعداداً معيَّنةً للطرفين المُتحاربين، غير أنَّه أشــار إلى تفوُّق القوات الصربيــة والمتحالفة معها على القوات العثمانية من حيث العــدد بقولهِ: "ثمَّ قَدِم الكفَّارُ بتلــك الجمعية العظيمة، فصار المســلمون مثل نقطة بيضاء في ثور أسود"[٤٣].

وتذكر المصــادر العثمانية أيضاً بأنَّ قوات لازار كانــت تضم قــوات من مختلــف مناطق جنوب شــرق أوروبا ومــا ورائهــا. فمثلاً قال أحمــدي في (إســكندرنامه) بــأنَّ "جميع الكفَّار والمشــركين ســاعدوا اللاز فــي معركتهِ ضدَّ مراد"[٤٤]. وذكر شــكر الله أنَّ الفلاش والهنغار والجيــك والصــرب والأرنــاؤوط والكــروات والبلغار والفرنجة أرســلوا قوات، لكنه لم يحدد أعدادها[٤٥]. ويكرر كُلٌّ من مُحمَّد نشري وسعد الديــن مــا ذكــره شــكر الله في وصف تشــكيل القوات التي واجهت السُّلطان مراد الأول، غير أنَّ الأخير أضاف إلى القائمة كلَّاً من المولداف والبولنديين[٤٦]. وذكر خوجة حسين البوسنيين، إلَّا أنَّــه لم يذكر الكروات[٤٧]. ولعلَّ أوروج قدَّم أدقَّ المعلومــات عن تشــكيل القوات التي كانت

تحت إمرة لازار، إذ ذكر بأنَّها كانت مكوَّنةً من الصرب والأرناؤوط والهنغار[٤٨]، بينما ذكر مؤلِّف مخطوط (تواريخ آل عُثمان) كلًّا من الصرب واللاز والأرناؤوط والبشناق (البوسنيين) والهنغار[٤٩]. وذكر حاجي خليفة أنَّ قوات التحالف تكوَّنت من البشناق والأرناؤوط والأفلاق والبغدان والصقالبة والروس[٥٠]. ولعلَّ سبب الزيادة والنقصان الواردة في المصادر العثمانية عن قوات الجيش الصربي عائدٌ إلى اختلاط تشكيلات الجيوش التي قاتلت العثمانيين في الحملات الأخرى، مثل نيغبولي (نيكوبوليس) Nicopolis في سنة ١٣٩٦م، وفارنا (وارنا) Varna في سنة ١٤٤٤م، ومعركة قوصوه الثانية في سنة ١٤٤٨م.

ويُعد ما ذكره كُلٌّ من مُحمَّد نشري ومُنجِّم باشي أعقد وصف، وأكثره تفصيلاً عن قيادة جيش السُّلطان مراد الأول، وتشكيل القوات العثمانية والصربية في المعركة. ففيما يتعلَّق بقيادة الجيش العثماني ذكر مُحمَّد نشري – إلى جانب قائد المعركة السُّلطان مراد الأول وولديه بايزيد ويعقوب جلبي – كلًّا من الوزير الأعظم جندرلي علي باشا (١٣٨٧-١٤٠٦م)، وأورنوس بك (١٢٨٨-١٤١٧م)، ويخشي بك ويكيت بك (ت١٤١٣م) أيضاً، إلى جانب القادة أينه بك صوباشي وصروجة باشا آمرَيْ اليايا، وآمر العَزَب كورد عَزَب أغاسي، وحميد أوغلو مالكوج بك، وحميد أوغلو مصطفى جلبي، آمرَيْ رماة السهام، وآمر المدفعيَّة طوبجو حيدر، وآمر الآقنجية إسكندر بك، وثلاثة قادة آخرين غير مُصنَّفين، هم كُلٌّ من: إنجيجك بلبان وطوغوجة بلبان وسرف حمزة (حمزة الصربي)[٥١]. ويُعد مُحمَّد نشري المؤرِّخَ العثماني الوحيدَ الذي ذكر قادةً صرب آخرين شاركوا في المعركة إلى جانب لازار، وهم كُلٌّ من يوند أوغلو ديمتري وقولك أوغلو وصروجة جومي ويوغ وميلوش قوبله[٥٢]. وذكر المؤرِّخان نيكولاس باباس ولي بريغانس باباس أنَّ الباحثين اليوغسلاف حاولوا مطابقة تلك الأسماء بأمراء جنوب سلافيا، ولكن دون جدوى[٥٣]. أمَّا مُنجِّم باشي فقد ذكر – إلى جانب السُّلطان مراد وولديه بايزيد ويعقوب – كلًّا من الوزير علي باشا وتيمورتاش وصروجة وطوغوجه بلبان بك وأورنوس بك وأينه بك صوباشي[٥٤].

وبينما تختلف المصادر العثمانية في تفاصيل رواياتها عن المعركة، لا يتحدث بعضها (مثل أحمدي وعزيز بن أردشير الأسترآبادي وشكر الله) إلَّا عن ضراوة المعركة ومقتل السُّلطان مراد الأول[٥٥]. فمثلاً قدَّم عاشق باشا زاده معلوماتٍ مختصرةً عن نسق القوات العثمانية في المعركة، وقال إنَّ السُّلطان مراد كان يقود القلب، وابنه بايزيد (سنجق بك كوتاهية وحميدلي) يقود الميمنة، ويعقوب جلبي يقود الميسرة. وذكر أوروج وبعض المؤرِّخين المجهولين النَّسق الذي ذكره مُحمَّد نشري، غير أنَّ الأخير ذكره بتفصيلٍ أكبر[٥٦]، إذ ذكر أنَّ الجيش العثماني كان مقسَّماً على ثلاثة أجنحة أو أقسام: القلب والميسرة والميمنة. وكان السُّلطان مراد الأول في القلب مع الانكشارية (قابي قولو)[٥٧]، إلى جانب المدفعية بقيادة طوبجو حيدر. وكان ابنه الأكبر الأمير بايزيد في الميمنة، وابنه الأصغر الأمير يعقوب في الميسرة. وكان الغازي أورنوس بك يسند الميمنة. وكانت هناك قواتٌ من منطقتَيْ صاروخان وآيدين بقيادة صروجة باشا، الذي كان قائد يايا الأناضول أيضاً، وألفٌ من رماة السهام بقيادة حميد أوغلو مالكوج بك.

وكان فـي الميسـرة كُلٌّ من أينه بك صوباشـي، وقائدٌ آخرٌ للايا، وكان العَزَب بقيادة كورد عَزَب آغاسي، واحتلَّ كُلٌّ من انجيجك بلبان وطوغوجه بلبـان وحمزة الصربي موقعاً بين هذا الجناح أو ذاك[٥٨].

وقال مُحمَّد نشري بأنَّ الجيش الصربي كان مرتَّباً بالنَّسـق التالي: الأميـر لازار وابنا عمِّهِ في القلب، وڤولك أوغلو وابنا عمِّهِ في الميمنة، ويونـد أوغلو والبشـناق في الميسـرة، وكانت الأجنحـة الخارجيـة بقيـادة قادة مـن الفرنجة والأفـلاق وألبانيا والمجر والجيك والبلغار[٥٩]. وقـال نشـري أيضـاً إنَّ المعركة نفسـها بدأت بتراشـق للسـهام وتبادل لقذائـف المدفعية بين القوات الصربية والعثمانية، وبعد أنْ تقدَّم الرماة العثمانيون إلى الأجنحـة الصربية، قابلتهم قوة من فرسـان الأعداء الذين ركَّزوا على الميسرة والقلب العثمانيين. ومع ذلك تمَّ إيقاف الفرسـان الصـرب بحفـرةٍ ذات حواجز نـزل بها الرماة العثمانيون، وظلَّ القتال شرساً لكنه غير حاسم، إلى أنْ شـنَّ الأميـر بايزيد والميمنـة العثمانية هجومـاً مقابلاً ضدَّ الميسـرة والقلب الصربيين وحولوا مسار الحرب لمصلحة العثمانيين، وبعد ذلك مباشرةً انكسرت القوات الصربية[٦٠].

أمَّـا عـن ترتيب القـوات لدى مُنجِّم باشـي فهـو مشـابهٌ لِمَا ذكـره مُحمَّـد نشـري إلَّا في بعـض التفاصيـل الدقيقـة، إذ ذكـر أنَّـه "لمَّا أصبـح الفريقان، رتَّب كُلٌّ منهما صفوفه، فثبَّت السُّلطانُ في القلب على يمينهِ وزيرَه علي باشا، وعلـى يسـارهِ أميـر أمرائه تيمورتـاش، وفي الميمنة ولدَه بايزيد خان مع صروجة باشا، وفي الميسـرة يعقـوب جلبي وإلى يمينـهِ طوغوجه بلبـان بـك وأورنـوس بك، وإلـى يسـارهِ أينه بـك"[٦١]. غير أنَّ ما ذكره مُنجِّم باشـي يختلف عمَّا ذكره مُحمَّد نشري في حديثهِ عن عدد رماة السِّهام وتوزيعهم في المعركة، إذ قال: "وقامت طايفة يكيجري {الإنكشـارية} أمام السُّـلطان، ودبَّر أورنوس تدبيراً حسـناً لتشـويش صفوف الكفَّار، وذلك أنَّه انتخب ألفَي رامٍ من العسـكر، وجعـل الألـف أمـام الميمنة والألـف الأخرى أمـام الميسـرة، فرموا صفوف الكفَّار بالسـهام والنشَّاب حتَّى تشوَّشوا"[٦٢].

وتتفق معظـم المصادر العثمانيـة على أنَّ هـذهِ المعركـة كانـت إحـدى أشـرس معارك العثمانييـن وأقسـاها، وهـو ما جسَّـده أحمدي بقولـهِ: "لقـد خـاض الغـازي {مـراد} تلـك المعركة ضدَّهم {الصـرب} حتَّى تحول العالم إلى ظـلام، واصطبغت الأرض باللون الأحمر مـن الدم {النـازف}. وأينمـا كان المرء ينظر كان يرى رؤوسـاً وجثثاً. وكانت الخيول تدوس علـى القتلـى"[٦٣]. أمَّا شـكر الله فقـد ذكر بأنَّ العثمانيين خاضوا معركةً "لم ترَ السماء الدائرة مثيـلاً لهـا. وقُتل جمعٌ كثيرٌ من كِلا الجيشـين، وتكدَّسـت الجثث فوق بعضها البعض. وكانت الـرؤوس تُـداس تحـت الأقـدام"[٦٤]. ويُعلِّـق أوروج باقتضـاب قائلاً إنَّ "الجيشـين قد تأهبا ضدَّ بعضهما وخاضا معركةً كبيرةً"[٦٥]. وذكر عاشـق باشـا زاده بأنَّ المعركة اسـتمرت "... إلى ما بين صلاتَيْ المسـاء"[٦٦]. وذكر مؤرِّخٌ مجهولٌ من أدرنة بأنَّ الشمس أظلمَّت من كثافة الغبـار المنبعث مـن المعركة إلـى الجو، حتَّى أصبحـت الخيول والرجال بلـون الرماد، وبدا الشباب كالشـيوخ. وذكر أيضاً بأنَّ النزيف من كِلا الطرفيـن كان عظيمـاً للغاية حتَّى "شـكَّل طوفاناً اكتسح الجثث"[٦٧].

ولعلَّ مُحمَّد نشري كان أكثر المؤرخين الذين تحدثوا عن وحشية المعركة بأسلوبٍ أدبيٍّ معبِّر، وذلك حينما ربط القتال بقوى الطبيعة والظواهر الخارقة، إذ قال: "لقد أدَّت {المعركة} إلى اختلاط المُحيطَيْن ببعضهما، وكانت السيوف تلمع كالبرق، وقد صدَّت كثرة الرماح هبوبَ الرياح، وما كان للمرء أنْ يتحرك من كثرة حوافر الخيول، وكان وابل السهام ينهمر من السماء كالمطر، وكانت الصرخات ترتفع إلى السماء كالدخان، فالسيف مقابل سيف، والرمح مقابل رمح، والهراوة مقابل هراوة، وعندما تلتقي كانت تُثير صخباً كبيراً"[٦٨]. وإلى جانب ذلك تحدَّث مُنجِّم باشي عن ضراوة المعركة بعباراتٍ مؤثِّرة أيضاً، بقولهِ: "... فتداخل الفريقان، وشرع بايزيد خان الحربَ بدبُّوس[٦٩]، وصرف كلُّ أمير مقدورَه في الإقدام وإظهار الجلادة، وقُتل من الطرفين خلقٌ كثيرٌ، واستشهد من المسلمين عالمٌ عظيمٌ"[٧٠].

ولعلَّ اغتيال السُّلطان مراد الأول على يدِ ميلوش قوبله كان أهمَّ حادث غطَّته جميع المصادر العثمانية التي تناولت المعركة، فقد عدَّ معظمُ المؤرخين المسلمين مقتل السُّلطان مراد استشهاداً. وتختلف روايتا أقدم مصدرين عن الاغتيال اختلافاً كبيراً. فمن جهة ذكر أحمدي في (إسكندرنامه) بأنَّ السُّلطان مراد بعد أنْ تحول مجرى المعركة لمصلحة العثمانيين، بقي واقفاً على تلٍّ لتتمكَّن القوات العائدة من رؤيتهِ، "فإذا بكافرٍ مجهول يظهر من بين جثث القتلى ويطعنه بخنجر، فاستشهد الغازي مراد"[٧١]. ومن جهةٍ أخرى ذكر عزيز بن أردشير الأسترآبادي بأنَّ "مراداً توجَّه لمقاتلة الكفَّار واستشهد هناك. ومع ذلك، لا يزال بعض الناس يؤكِّدون أنَّ ابنه {بايزيد} أمر بعض الخدم بقتلهِ. ولكن أين الحقيقة؟ الله أعلم"[٧٢].

ويكرر شكر الله رواية أحمدي، غير أنَّه قال بأنَّ "كافراً مجهولاً مجروحاً ومُضرَّجاً بالدماء تقدم من بين الجثث إلى السُّلطان مراد الذي كان واقفاً على تلٍّ مع بعض الحرس، وبعد أنْ أوقفه الحرس سمح له السُّلطان بالاقتراب، حينذاك قام الكافر بطعن السُّلطان بخنجر، فارتقى مراد مرتبة الشهداء"[٧٣].

وذكر عاشق باشا زاده أنَّ اسم القاتل بلش كوبله، أو ميلوش قوبله[٧٤]، وقال إنَّه واجه مراد بعد انهزام القوات الصربية، "وبعد أنْ سحب خنجره من خلفهِ وخوذته في يدهِ، سار نحو الخان مباشرةً. وحينما اعترضه الغزاة قال: 'ابتعدوا، أتيت لأُقبِّل يد {الخان}. وأتيت بأخبار سارة أيضاً: لقد أمسكوا بالملك الصربي وابنه، وسيحضرونهما الآن'، وحالما تركه الغزاة، تقدم ابن اللعين هذا واقترب من الخان. واستلَّ خنجره وطعنه بهِ"[٧٥].

ويصف أوروج القاتلَ في روايتهِ بالفدائي، وقال بأنَّه "سار من بين قتلى المعركة على حصانهِ باتجاه السُّلطان وطعنه بخنجر مخفي"، وأكَّد بأنَّ حاشية السُّلطان "كانوا في غفلة"[٧٦]. وقدَّم مؤرِّخ أدرنة المجهول الرواية نفسها، غير أنَّ أهم فَرْق بين روايتهِ ورواية أوروج هو أنَّ الأخير ذكر أنَّ السُّلطان مراد اغتيل في أثناء المعركة وليس في نهايتها. ومن خلال هذا التناقض يمكن الاستنتاج بأنَّ أوروج استقى روايته من روايةٍ شفهية قريبة من المعركة، في حين تغيَّرت جميع المصادر الأخرى، وهو تقليدٌ سار عليه القصر في تدوين التاريخ العثماني لاعتباراتٍ سياسية[٧٧]. وبينما قدَّم

أوروج – الذي قدَّم رقماً صحيحاً لعدد القوات – أقدم مصدر وأوثق رواية عن معركة قوصوه، لم تُجزم بعض المصادر الأخرى بأنَّ الاغتيال وقع بعد المعركة. وفي هذا السياق يُشير كُلٌّ من أحمدي وشكر الله وعاشق باشا زاده وحاجي خليفة إلى أنَّ القوات العثمانية كانت تُطارد الصرب، غير أنَّهم لم يؤكِّدوا بأنَّ المعركة كانت قد انتهت[٧٨].

وفي روايتهِ عن حادثة الاغتيال ذكر مُحمَّد نشري بأنَّ القاتل (الذي يُسمِّيه ميلوش قوبله) أبلغ الأمير لازار بأنَّه سيذهب ويقتل زعيم التُّرك، ووصف القاتل بأنَّه "رجلٌ شجاعٌ للغاية وبطلٌ ملعون"[٧٩]. وتُشير الأوصاف التي ذكرها كُلٌّ من مُحمَّد نشري وأوروج (الذي وصف القاتل بأنَّه فدائي) إلى أنَّ العثمانيين كانوا ينظرون إلى تصرُّف ميلوش قوبله باحترامٍ حذر.

وتحدَّث المؤرِّخ أحمد بن يوسف القرماني (١٥٣٢-١٦١١م) – الذي يُسمِّي موضع المعركة قوس أوه – عن اغتيال السُّلطان مراد الأول فقال: "ثمَّ إنَّه لمَّا انهزم الكفَّار، أقبل من أمرائهم أميرٌ يُقال له ميلوش بن قوبيل مع خيلهِ ورجله، مُظهِراً الطاعة، فلمَّا همَّ بتقبيل يد السُّلطان ضربه بخنجر كان في كُمِّه، فمن ذلك سنَّ العثامنة عند قدوم الوافد وتقبيل يد السُّلطان أنْ يُمسك واحدٌ من طرف كُمِّهِ وآخر من كُمِّهِ الآخر احترازاً من ذلك، فلمَّا قُتل السُّلطان دفنوا أمعاءه هناك، وحملوا جسده ودفنوه بمدينة بروسة (بورصة)"[٨٠].

ويورد مُنجِّم باشي تفاصيل أكثر عن حادثة الاغتيال بقولهِ: "... وكان (السُّلطان مراد) في جمعٍ قليل من أصحابهِ، فسار فيهم للنظر إلى قتلى الكفَّار وتمييز المسلمين من بينهم، وكان أحد أمراء الكفَّار السبعة قد جُرح ولم يهلك، فبقي بين القتلى ومعه بقية الحياة، وكان اسمه ميلوش قوبليش، فقام اللعين من بين القتلى وأظهر الإسلام بين يدي السُّلطان، فبادر إلى تقبيل ركابهِ، وسعى الجاووشية إلى منعهِ ولم يقدروا لأنَّه صاح وقال: إنِّي أريد أن أقبل ركاب السُّلطان وأكلمه بأمر مخفي، فأذن له السُّلطان في مراده، ولمَّا قرب اللعين من السُّلطان ضربه على سرَّتهِ بخنجر مسموم كان قد أخفاه في كُمِّهِ، فسقط السُّلطان من ظهر فرسهِ من شدَّة الجِراحة"[٨١]. وكان السُّلطان مراد الأول قد بنى لنفسهِ تربةً بالقرب من جامعه بقبلوجة، فحملوه إلى بروسة مع تابوت ابنهِ يعقوب جلبي، فدفنوهما في تلك البقعة، وبُنيت قُبَّة في موضع شهادتهِ[٨٢].

من جهةٍ أخرى تحدَّثت المصادر العثمانية عن مقتل الأمير لازار وابنه ستيفان أيضاً، فقد ذكر كُلٌّ من أوروج وعاشق باشا زاده ومُحمَّد نشري بأنَّ بايزيد أمر باعتقال لازار وابنه وقَطْعِ رأسيهما بعد اغتيال والده السُّلطان مراد الأول، وذكر عاشق باشا زاده بأنَّ لازار وابنه بعد أنْ وقعا في الأسر أُحضرا إلى الخيمة التي سُجِّي فيها جثمان مراد الأول[٨٣]. ويُقال إنَّهما عندما شاهداه ميتاً قالا: "... لقد انتهت مهمتنا، فما عسانا أنْ نفعل؟" فأُعدِما في الحال[٨٤]. ولا تؤكِّد المصادر العثمانية إعدام المزيد من القادة الصرب، ولكن لا شكَّ في أنَّ هناك الكثير من القتلى في وطأة المعركة، وهو ما عبَّر عنه مُحمَّد نشري بقولهِ: "كان الجنود ينظرون إلى انتصارهم على أنَّه انتصارٌ للمسلمين على الكفَّار، ولذلك فبعد أنْ استجمعوا قواهم عاودوا مقاتلة الكفَّار مرةً أخرى، وكانوا يمسكوهم ويذبحوهم وهم يهتفون 'الله أكبر'، في حربٍ

ومذبحةٍ لم يكن لها مثيلٌ منذ زمن آدم. لقد فاقت الدماء التي نزفت من الكفَّار الروم أنهار النيل وآمو دريا[٨٥] والفرات، وسرعان ما تكون طوفانٌ من الدم كان الناس يغرقون فيه"[٨٦].

وذكر كُلٌّ من أوروج ومُحمَّد نشري وعاشق باشا زادة أنَّ الأمير يعقوب جلبي كان ضحية المعركة الآخر (وضحية أخيه بايزيد أيضاً)، فبعد أنْ عاد من المعركة[٨٧] قيل له إنَّ والده يريد أنْ يراه، لكنه سرعان ما قُتل بأوامر من بايزيد[٨٨]، وهو ما أكَّده مُنجِّم باشي أيضاً بقولهِ: "ولمَّا وصل هذا الخبر المكدِّر إلى بايزيد خان بادر في الرجوع، وكان السُّلطان قد توفِّي قبل وصولهِ فبكى، ثمَّ أمر بتجهيزه وبناء قبَّة على مقتلهِ ومدفن جوفه، وكان أخوه يعقوب جلبي مع الأمراء، فأمر بايزيد بقتلهِ فخنقوه، وهو أول سلطان قتل أخاه من أجل السلطنة"[٨٩]. وقدَّم أحمد بن يوسف القرماني تفاصيل أكثر عن حادثة الاغتيال بقولهِ: "وكان السُّلطان إيلدرم (كذا) بايزيد وأخوه يعقوب مع أبيهما في السفر، فلمَّا قضى نحبه اتفق رأي أركان المُلك على تولية بايزيد، فدعوه إلى الوطاق (المخيَّم)، فأعلموه بوفاة والده وعزَّوه، وهنَّوه بالسلطنة وأجلسوه على سرير المُلك، ودعوا يعقوب أخاه وقالوا له إنَّ السُّلطان قد ضَعُف ويريد حضورك إليه، فلمَّا دخل الوطاق قبضوا عليه وخنقوه"[٩٠]. ويبدو أنَّ رواية القرماني هذهِ مأخوذة مما ذكره مصطفى بن حسن الجنابي (ت١٥٩٠م)[٩١]. وأخيراً كان حاجي خليفة أول من فسَّر سبب قيام بايزيد بقتل أخيه يعقوب بقولهِ: "إنَّ الأمراء اتفقوا على إهلاكهِ بناءً على أنَّ تعدُّد الورثة موجبٌ لخلل نظام المُلك، ودفعاً للفتنة قتلوه بعد عوده إلى المنزل"[٩٢]. ولعلَّ رواية عزيز بن أردشير الفريدة عن اتهام بايزيد باغتيال والده مراد كانت بسبب خلط بين مقتل مراد الأول وابنه يعقوب الذي دشَّن مقتله سابقة قتل الأخوة في وراثة عرش السلطنة العثمانية التي استمرت أكثر من مائتي سنة[٩٣].

ثالثاً: معركة قوصوه في المصادر العثمانية المتأخرة والتركية الحديثة

استخدم المؤرِّخون العثمانيون في أوائل القرن العشرين المؤلَّفات العثمانية السابقة في معلوماتهم عن معركة قوصوه، ففي سنتَيْ ١٩١٠م و ١٩١٦م نُشرت دراستان تمثلان وجهة النظر العثمانية الرسمية عن المعركة، وكِلتاهما تتحدثان عن تراجع الدولة العثمانية، لأنَّهما تذكران الانتصار العثماني في قوصوه بعد أنْ نجح الصِرب في انتزاع تلك المنطقة خلال حروب البلقان (١٩١٢-١٩١٣م).

أُولى هاتين الدراستين هي دراسة الباحث التركي علي حيدر أمير المُقتضبة التي نُشرت في سنة ١٩١٠م بعنوان: قوصوه مداين محاربه سي (معركة سهل قوصوه)[٩٤]، وهي عملٌ أدبيٌّ أكثر من كونها دراسةً تاريخيةً أكاديميَّة، ولا يركِّز الباحث في هذهِ الدراسة – التي تتكون من سبعة فصول – على المعركة، بل يتحدث عن شعور العثمانيين بالانسحاب من المنطقة[٩٥]. وتتخلَّل الدراسة مقالاتٌ قصيرةٌ عن المعركة كأمثلةٍ عن التوسُّع العثماني المبكِّر في البلقان، غير أنَّ المؤلِّف لا يُخضع النصوص للنقد التاريخي الحديث، بل يوظِّفها توظيفاً أدبياً ليذكِّر بقوة العثمانيين في أوروبا، أمَّا من حيث الأسلوب والمحتوى، فالدراسة أقرب إلى أسلوب ومحتوى مؤلَّفات القرنين السابع عشر والثامن عشر.

أمَّـا الدراسـة الثانية فقد صدرت في سـنة ١٩١٦م، وكانـت بعنـوان: **قوصـوه ظفـري – أنقرة هزيمتـي** (انتصار قوصـوه وهزيمة أنقـرة) للمؤلِّفة فاطمة عالي[٩٦]، وهي دراسـةٌ تاريخيـةٌ تحليليـةٌ حاولـت المؤلِّفة مـن خلالها أنْ تشـرح سـبب انتصار الدولـة العثمانية في قوصوه سـنة ١٣٨٩م وهزيمتها في أنقرة سنة ١٤٠٢م. ومـن خـلال دراسـة أوجه التشـابه والاختـلاف بين أسـباب النصـر والهزيمة في المعركتيـن، تجـاوزت المؤلِّفـة حدود السَّـرد التاريخي المجرَّد، وحاولـت تحليل المعركتين عـن طريـق تقويـم المعلومات الموجـودة في المدوَّنـات العثمانيـة، وعلـى الرغم مـن أنَّها استخدمت المصادر المذكورة في أعلاه وأكَّدت الكثيـر ممـا ورد فيها عن المعركتيـن، إلَّا أنَّها حاولت تفسير مظاهر القوة والضعف في الدولة خلال عهد كلٍّ من مـراد الأول وبايزيد الأول. أمَّا من حيث اللغة والأسـلوب، فلُغتها وأسلوبها أحـدث مـن لغة علـي حيـدر أمير وأسـلوبهِ، ولاسيَّما في استخدام الكلمات الدخيلة الأوروبية وتفسير الحوادث التاريخية. ومع ذلك لم تخرج دراستها عن الخطوط العامة للروايات العثمانية الرسـمية، فمعظم معلوماتها عن أعداد وتنسيق قـوات الطرفين المُتحاربين ومُجريات المعركة ونتائجها مُسـتندة إلى مُحمَّد نشري وغيره، وقد تأثَّـر المؤرِّخـون الأتراك المُحدَثـون بمنهجها في دراسـة تلك المعركة، وعلـى الرغم من أنَّ الجانب التحليلي في المصـادر التركية الحديثة كان أكثر، إلَّا أنَّ المعلومات الرئيسـة ظلَّت في إطار المصادر العثمانية المذكورة آنفاً.

أمَّا فيما يخص المدرسـة التاريخية التركية الحديثـة فهناك دراسـتان علميتـان عن معركة قوصـوه. صـدرت الأولـى في سـنة ١٩٣١م للمؤلِّف الجنرال بنباسـي مكرَّم، وهي بعنوان: **معركة إبـادة الجيـش التركي فـي قوصوه ١٣٨٩م**[٩٧]. أمَّـا الثانيـة التـي نشـرها مكتب التاريـخ العسـكري فـي هيـأة الأركان العامة التركية في سـنة ١٩٨٧م، والتي تشـكِّل جزءاً مـن سلسـلة تاريخ القـوات المُسـلَّحة التركية، فهي بعنـوان: **الثورة العثمانية الأولى: معركة ميدان قوصـوه**[٩٨]. وهناك فصلٌ عن المعركة فـي مُجلَّد عـن الجيش العثمانـي أصدرته هيأة الأركان العامة التركية في سـنة ١٩٦٤م، وفيه فكرةٌ عن نظرة القوات المُسلَّحة التركية الحديثة إلى المعركة[٩٩]. وتضمَّن هذا الفصل (الذي هو أيضاً جزءٌ من سلسـلة تاريخ القوات المُسـلَّحة التركية) دراسـةً شـاملةً عن القـوات العثمانية والصربية والمتحالفة معها في ضوء المصادر العثمانيـة المذكـورة في أعلاه، غيـر أنَّ العدد المذكور عـن أعداد القوات المسـيحية البلقانية المساندة للعُثمانيين كان أكبر، وذكرت الدراسة أنَّ القـوة العثمانيـة كانـت تضم قـوات جنَّدها أمـراء الأناضـول، إلـى جانب قـوات البلقان من دوبروجـة بقيادة تتار بِك سـراج، والأمير المسيحي قسطنطين، وأمير بلغاريا كوستنديل، وأمير صربيا دراغوس، وأمراء جنوب صربيا – أبنـاء ڤوكاش. أمَّـا قـوات لازار فقد ضمَّت قـوات من صربيا والبوسـنة والمجـر وولاكيا وكرواتيـا ولهسـتان (بولندا) وغيرهـا، وكان لازار يقود القلب، وزوج ابنته ڤوك برانكوفتش يقود الميمنة، وتڤرتكو[١٠٠] يقود الميسرة[١٠١].

أمَّـا عن مُجريـات المعركة، فقـد اعتمدت الدراسة على رواية كلٍّ من مُحمَّد نشري وسعد الدين خوجة وصولاق زاده، وذكرت أنَّ قوات البوسـنة كانت أول المنسـحبين، وأنَّ السُّلطان مراد الأول اغتيل بعد المعركة، حينما كان يقوم

بجولةٍ اعتيادية في ميدان المعركة مع حاشيتهِ، وظهر الجريح ميلوش قوبله من بين الجرحى والقتلى وطلب مقابلته على انفراد، وطعنه طعنةً نجلاء في قلبهِ بخنجر كان يُخفيه[١٠٢]. وذكرت الدراسة أيضاً أنَّ القادة العثمانيين استدعوا بايزيد – الذي لم يكن يعلم باغتيال والده – من جناحهِ واختاروه زعيماً لهم[١٠٣]، وبينما لا تذكر الدراسة شيئاً عن مقتل يعقوب، تُشير إلى إعدام لازار وحاشيتهِ. وإلى جانب ذلك، ترى الدراسة أنَّ معركة قوصوه هي ثاني أهم مواجهة خاضها العثمانيون في البلقان بعد معركة ماريتزا في سنة ١٣٧١م[١٠٤].

وتعكس النظرة التي قدمتها سلسلة تاريخ القوات المُسلَّحة التركية عن معركة قوصوه الرواية التي أوردها المؤرِّخ التركي خليل إينالجك (١٩١٦-٢٠١٦م) في مقالتهِ عن السُّلطان مراد الأول في دائرة المعارف الإسلامية التركية[١٠٥]، وثمَّة روايةٌ مفصلةٌ وشاملةٌ للمعركة في مقالةٍ للمؤرِّخ التركي مُحمَّد منير أكتبي (١٩١٧-١٩٩٦م) بعنوان "قوصوه"[١٠٦]، جاء فيها: في سنة ١٣٨٩م نظَّم مراد الأول وولداه بايزيد ويعقوب أمراء الأناضول في قوةٍ كبيرة تُقدَّر بنحو ستة آلاف رجل للزحف على صربيا بالتعاون مع أمراء الروميللي المسيحيين. وكانت القوات المتقدمة العثمانية بقيادة ضابطَيْن متمرّسَيْن، هما أورنوس بك ويكيت باشا، وبعد أنْ تعقبوا الطريق المُلتف شرق سهل قوصوه عِبرَ مدن بلوفديف وكوستنديل وسكوبجة، زحفوا نحو بريشتينا مباشرةً، وتقابلت القوتان عند شمال بريشتينا، إلى الشرق من نهر ستنيكا. وبينما اتخذ الصرب موقعاً إلى الشمال من إقطاعية لاب الصغيرة الواقعة على نهر ستنيكا، تجمَّع الأتراك إلى الجنوب من تلك الإقطاعية. ويبدو أنَّ القوات الصربية أحرزت تفوقاً عددياً على خصمها العثماني، وبينما رابط مرادٌ مقابل خصمه في قلب جيشهِ، تولَّى بايزيد إمرة الميمنة، ويعقوب إمرة الميسرة، وقاتل كلٌّ من الوزير الأعظم علي باشا وتيمورتاش باشا إلى جانب مراد. وفي المقابل، كان الطاغية لازار في القلب ينسِّق عمليات القوات الصربية والمتحالفة معها، وكان ابن عم لازار ڤوك برانكوفتش يقود ميمنة الجيش الصربي، بينما كان ملك البوسنة تڤرتكو يقود الميسرة. وتذكر المصادر الصربية والغربية أنَّ المعركة بدأت في ١٥ حزيران/ يونيو ١٣٨٩م، بينما تذكر المصادر التركية أنَّها بدأت في ٤/ رمضان/٧٩١هـ (٢٧ آب/أغسطس) ١٣٨٩م، واستمرت ثماني ساعات[١٠٧].

وعلى الرغم من أنَّ مؤلِّف هذهِ المقالة اعتمد إلى حدٍّ ما على كلٍّ من أوروج وصولاق زاده وعلى دراسة علي حيدر أمير المذكورة آنفاً، إلَّا أنَّه شكَّك بالأرقام التي ذكرها صولاق زاده الذي قال بأنَّ الصرب تكبَّدوا ثلاثمائة ألف قتيل في المعركة. إلَّا أنَّ ما يؤخذ على كاتب المقالة أنَّه لم يذكر رأيه وكرَّر ما ذكرته المصادر العثمانية القديمة عن نتائج المعركة، ولاسيَّما في قولهِ بأنَّ ميلوش قوبله قُتل حينما كان يفر بعد أنْ قام باغتيال السُّلطان مراد الأول[١٠٨]. وتذكر مقالةٌ نُشرت في دائرة المعارف التركية لمؤلِّفٍ مجهول معلوماتٍ مشابهةً للمعلومات التي نشرتها هيأة الأركان العامة التركية والمؤرِّخان خليل إينالجك ومنير أكتبي، مع اختلافاتٍ طفيفة في جوانب معينة[١٠٩].

وثمَّة إشارةٌ أخرى لوجهة النظر التركية الحديثة عن معركة قوصوه ذكرها المؤرِّخ التركي أحمد آراجا نُشرت في مجلَّة (نين)NIN

Magazine (Nedeljne informativne novine) اليوغسلافية في سنة ١٩٨٩م[١١٠]، وفيها تحدَّث عن المحاور الرئيسة للمعركة استناداً إلى المصادر العثمانية القديمة والتركيّة الحديثة، وأكَّد على بعض القضايا، منها إنَّ هذهِ المعركة هي إحدى أهم المعارك في تاريخ توسع الدولة العثمانية[١١١]، وإنَّ المصادر العثمانية – ولو أنَّها كُتبت فيما بعد – هي مصادر موثوقة عن تاريخ المعركة، وأكَّد الرأي القائل بأنَّ عدد القوات الصربية كان أكثر من القوات العثمانية؛ إذ بلغ عدد أفراد الجيش العثماني نحو ستين ألف مقاتل مقابل مائتي ألف مقاتل للجيش الصربي المتحالف[١١٢]. ويرى آراجا أنَّ ما قام بهِ ميلوش قوبله كان عملاً بطولياً وأنَّ مقتل السُّلطان مراد الأول كان استشهاداً، وأكَّد على أنَّ هذهِ هي وجهة النظر الرسمية العثمانية. وإلى جانب ذلك، أكَّد أنَّ المصادر العثمانية لا تؤكِّد أنَّ القائد الصربي ڤوك برانكوفتش قد فرَّ من أرض المعركة[١١٣].

الاستنتاج:

نستنتج مما سبق أنَّ المؤلَّفات العثمانية القديمة (المعاصرة لمعركة قوصوه) سجَّلت معارك السلاطين العثمانيين الأوائل ومآثر القادة أيضاً، وقد أصبحت تلك المؤلَّفات مصادر لدراسات ومؤلَّفات لاحقة عن المعركة، ويُعتقد أنَّ المعلومات المفصلة للمعركة في كتاب المؤرِّخ مُحمَّد نشري والمصادر الأخرى مأخوذةٌ من رواياتٍ تاريخية شفهية.

ويبدو أنَّ هناك مدرسةً عُثمانيةً مبكِّرةً في تدوين التاريخ تطورت بالتدريج بعد انخراط عدد من فقهاء القصر ومستشاريه بتدوين الحوادث، وتصنيف الروايات الشفهية في مؤلَّفات تحفظ ذاكرة التاريخ العثماني. وبالتدريج أخذت الذاكرة الشفهية تختفي لتحلَّ محلَّها مؤلَّفات كُتبت في مطلع القرن الخامس عشر، وكانت ملحمة (إسكندرنامه) للشاعر أحمدي أولى تلك المؤلَّفات، وعلى الرغم من أنَّ العثمانيين لم يكونوا قد بدأوا بتدوين تاريخهم خلال المعركة أو خلال السنوات القليلة التي أعقبتها، إلَّا أنَّ هذهِ الحالة بدأت بالاختفاء بالتدريج منذ مطلع القرن الخامس عشر، ومع توسُّع الدولة وتطور آدابها[١١٤].

وإلى جانب التاريخ الشفهي لمعركة قوصوه، فهناك أوامر رسميةٌ (فرامين) عن الانتصارات والفتوحات العثمانية، وقد قام المؤرّخ أحمد فريدون بك (ت١٥٨٣م) بجمع تلك الأوامر وضمَّها في مجموعتهِ الشهيرة لأوراق الدولة العثمانية المعروفة باسم (مجموعة منشآت السلاطين)[١١٥]، وتضم هذهِ المجموعة "فتح نامه مراد الأول"، الذي تحدَّث عن الانتصار العثماني في قوصوه، وفرمان بايزيد الأول الذي ذكر حادثة اغتيال السُّلطان مراد الأول واعتلاء ابنهِ بايزيد العرش[١١٦].

ومع ظهور دراسات أكاديمية في القرن العشرين أصبحت وجهة النظر العثمانية عن معركة قوصوه أوضح، ووفَّرت الدراسات المنهجية للمصادر القديمة المختلفة، مثل إسكندرنامه وتاريخ آل عُثمان، وتاريخ عاشق باشا زاده، أفكاراً متضاربةً عن تلك المعركة. وبينما أكَّدت المصادر العثمانية قسوة المعركة وضراوتها، نظرت إلى مقتل كل من السُّلطان مراد الأول وميلوش قوبله نظرةً إيجابية، ووصفتهما بالشهيدين.

وأخيـراً ومن أجـل تقديم صـورة متكاملة عن مواقـف المؤرّخين العثمانيين الآخرين من هـذهِ المعركة، من الضـروري أنْ تكون هناك دراسـةٌ للمزيد من المصادر العثمانية الأخرى، وثمَّة حاجةٌ لدراسة وتحقيق ونشر المخطوطات العثمانية مجهولة المؤلِّفين التي تعود إلى القرن الخامس عشر.

الهوامش:

(١) تُسـمَّى هـذهِ المعركـة أيضـاً معركة كوسـوفو، أو معركة ميدان الطيور السوداء.

(٢) نقصـد بالمصـادر العثمانية اللاحقـة المصادر التي أُلِّفت في مطلع القرن العشرين، قبل الحرب العالمية الأولى وفي أثنائها.

(٣) لم نقف على سنتَيْ ولادتهِ ووفاتهِ.

(٤) عزيز بن أردشير أسترآبادي، بزم ورزم، (إستانبول، أوقاف مطبعه سي، ١٩٢٨م)، ص ص١٦٠-١٧٥.

(٥) أصبـح السـلطان بايزيـد الأول خـلال السـنوات (١٣٨٩-١٤٠٢م).

(٦) أسترآبادي، المرجع السابق، ص ص١٧٦-١٧٧.

(7) Kemal Sılay, "Ahmedī"s History of Ottoman Dynasty", Journal of Turkish Studies, vol.16, (1992), p.142.

(٨) عن أحمدي، يُنظر:

Günay Kut, "Ahmdi", İslâm Ansiklopedisi (hereafter: IA.), Cilt 2, (1989), ss.165-166.

وفـي سـنة ١٩٣٩م نشـر المـؤرّخ التركي نهاد سـامي بنارلي ترجمةً كاملةً للنسخة العثمانية في:

Nihad Sami Banarlı, "Ahmedi ve Distan-i Tevârih-i Mülük-i-al-i Osman", Türkiyat Mecmuasi, Cilt 6, (Istanbul: Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 1939).

وفي سنة ١٩٤٩م نشر المؤرّخ نهال أتسيز ترجمةً تركيةً أخرى:

Nihal Atsız, "Ahmedi, Dâstân ve Tevârîh-i Mülük-i Al-i Osman", in: Osmanli Tarihleri, Cilt. 1, (Istanbul: Türkiye Yayinevi, 1949).

وفي سـنة ١٩٩٢م نشـر المؤرّخ التركـي كمال صلاي ترجمـةً بالتركيـة الحديثة والإنكليزيـة للقصيدة مع دراسـة شاملة لها ومسرد للمصطلحات الواردة فيها بعنوان:

Kemal Sılay, "Ahmedī"s History of Ottoman Dynasty", Journal of Turkish Studies, vol.16, (1992).

(٩) ابن السُّـلطان مـراد الأول، قُتل خلال الصراع على السلطة (١٤٠٢-١٤١٣م) بعد هزيمة العثمانيين في معركة أنقرة.

(١٠) وله أيضاً: أنيس العارفين بترجمة أخلاق العابدين، وبهجـة التواريـخ (فارسـي بمُجلَّد واحـد)، وجامع الدعوات، وفتوحات في الجِفر، ومنهاج الرشـاد في سلوك العباد. إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين أسـماء المؤلِّفين وآثار المُصنِّفين، (بيروت: مؤسَّسة التاريخ العربي، د.ت.)، ج١، ص٤١٩.

(١١) نشري، تواريخ آل عُثمان المشهور بنام جهان نما، مخطـوط برقم ١٣٦١، محفوظ في طوبقبو سـراي خزينة كتبخانه سـي، إسـتانبول، ص ص٣٠-٣١. وعن كتاب (بهجة التواريخ)، يُنظر:

Ayla Demiroğlu, "Behcetü't-Tevârih", IA, Cilt. 5, (1992), ss.349-350.

(12) Ibid., s.349.

(١٣) يُنظر: أوروج بن عادل القزّاز الأدرنوي، تواريخ آل عُثمان، تصحيحنـه وتطبيقنه باقن دقتور فرانس بابيغـه ر، (هانوفر: هانس لا فه ر، ١٩٢٥م). وعن أوروج، يُنظر:

Christine Woodhead, "Urudj b. cAdil", Encyclopædia of Islam, 2nd ed. (hereafter:EI2), vol. X, (2000), Pp.908-909; V. L. Ménage, "On the Recensions of Uruj's 'History of the Ottomans'", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. 30, no. 2, (1967), Pp.314-322; Nihâl Atsiz (ed.), Oruç

Beğ Tarihi, (Istanbul: Tercüman, 1972).

(١٤) يخشي فقيه: مؤرّخٌ عُثماني (توفي بعد سنة ١٤١٣م)، وهو أقدم مُصنِّف معروف لمآثر العثمانيين المعروفة باسم "مناقب نامه". للتفاصيل عنه، يُنظر:

Christine Woodhead, "Yakhshi Fakīh", EI2, vol. XI, (2002), Pp.253-254.

(١٥) أوروج الأدرنوي، المرجع السابق، ص٤٧.

(١٦)عاشق پاشا زاده، تواريخ آل عُثماندن: عاشق پاشا زاده تاريخي، (إستانبول: مطبعة عامرة، ١٣٣٢هـ/١٩١٤م)، ص٦٣.

(١٧) عن عاشق باشا زاده، يُنظر:

Abdülkadir Özcan, "Aşikpaşazade", IA, Cilt 4, (1991), ss.6-7; Fr. Taeschner, "Ashik Pasha-Zade", EI2, vol. I, (1986), p.699.

وثمَّة طبعة بالتركية الحديثة لكتابهِ حررها وترجمها نهال أتسيز:

Nihal Atsiz (ed. and trans.), Aşıkpaşaoğlu Tarihi, (Istanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970).

(18) Anonim, Tevârih-i Âl-i Osman, F. Giese, Hazırlayan: Nihat Azamat, (Istanbul: Edebiyat Fakültesi, 1992).

(19) Nicholas C. J. Pappas and Lee Brigance Pappas, "The Ottoman View of the Battle of Kosovo", in: Wayne S. Vucinich and Thomas Emmert, Kosovo: Legacy of a Medieval Battle, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), p.43.

(20) Ibid.

(٢١) توجد هذهِ النسخة المنسوبة إلى رَوحي في مكتبة بودلي في جامعة أوكسفورد، ويبدو أنَّها أساس تاريخ نشري. وعن علاقة هذا المرجع بتاريخ نشري، يُنظر:

Halil Inalcık, "The Rise of Ottoman Historiography", in: Bernard Lewis and P. L. Holt (eds.), The Historians of the Middle East, (London: Oxford University Press, 1962), Pp.164-166; V. L. Menage, "The Beginnings of Ottoman Historiography", in: Ibid., Pp.167-176; Idem, Neshri's History of the Ottomans: The Sources and Developments of the Text, in: London Oriental Series, vol. 16, (London: Oxford University Press, 1964), Pp.11-14, 17, 26.

(٢٢) عن مُحمَّد نشري، يُنظر:

Christine Woodhead, "Neshrī", EI2, vol. IIIV, (1995), Pp.7-8; Menage Neshri's History...; Abdülkadir Özcan, "Neşri", IA, Cilt. 33, (2007), ss.20-22.

وفي سنة ١٩٤٩م نُشرت الطبعة العثمانية الكاملة لكتاب مُحمَّد نشري بالتركية الحديثة بعنوان:

Mehmed Neşri, Kitâb-i Cihan-Nümâ, Faik Reşit Unat and Mehmed A. Köymen (eds.), 2 Cilt, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1949, 1957). (hereafter: Neşri, Kitâb-i Cihan-Nümâ).

(وهذهِ هي النسخة التي اعتمد عليها الباحث إلى جانب المخطوط). وهناك ترجمة تركية حديثة أيضاً لتاريخ مُحمَّد نشري بجزأين، ترجمها وحررها مُحمَّد ألطاي كويمن.

Mehmet Altay Köymen (ed. and trans.), Neşri Tarihi, (Ankara: Külter ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983-1984, 2 Cilt).

(٢٣) نشري، المرجع السابق، ص ص٣٠-٣١؛

Neşri, Kitâb-i Cihan-Nümâ, Cilt. 1, ss.291-305.

(٢٤) لا يُعرف التاريخ الدقيق لتأليف هذا الكتاب.

(٢٥) عن كمال باشا زاده، يُنظر:

V. L. Ménage, "Kemāl Pasha-Zāde", EI2, vol. IV, (1997), Pp.879-881; Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", IA, Cilt. 25, (2002), ss.238-240.

(٢٦) صـدرت آخـر ترجمـة لكتاب سـعد الدين خوجة بالتركية الحديثة بعنوان:

Hoca Sadettin Efendi, Tacuttevarih, (Istanbul: Kültür BakanlığıYayınları, 1979, 5 Cilt), Cilt.1, ss.174-191.

وعن حياتهِ، يُنظر:

B. Fleming, "Khodja Efendi", EI2, vol. V, (1986), Pp.27-28; Şerâfeddin Turan, "Hoca Sâdeddin Efendi", IA, Cilt. 18, (1998), ss.196-198.

(٢٧) يُعرف باسـمهِ المُسـتعار مُحمَّد همدمي بن مقالي جلبـي الرومي (١٥٩٢-١٦٥٨م): مـؤرّخ ومؤلّف موسـيقي عُثماني ولد في إستانبول. له كتاب: تاريخ عُثمانيّ (أو تاريخ صولاق زاده)، وفهرست شاهان، وهو قصيدة بالتركيةٌ العثمانية. ولعلَّه كان ابن رامي سـهام إنكشـارياً من حرس السُّـلطان. وثمَّة سـيرة موجـزة عنه فـي: هدية العارفيـن، ج٢، ص٢٨٧. يُنظر أيضاً:

Christine Woodhead, "Solakzade", EI2, vol. IX, (1997), Pp.712-713; Abdülkadir Özcak, "Solakzâde Mehmed Hemdmi", IA, Cilt. 37, (2009), ss.370-372.

(٢٨) لم يطَّلع الباحث على نسـخة المخطوط، والمعلومة الواردة في المتن مأخوذة من:

Pappas and Pappas, Op. Cit., p.44.

(٢٩) صـولاق زاده باشـا، صـولاق زاده تاريخـي، (إسـتانبول: مطبعـة مُحمَّـد بـك، ١٨٨٠م)، ص ص٤٣-٥١.

(30 Pappas and Pappas, Op. Cit., p.44.

(٣١) يُنظـر روايتـه عـن المعركة في: حاجـي خليفة، فذلكـة أقول الأخيار فـي التاريخ والأخبـار (فذلكة التواريـخ)، أو تاريخ ملوك آل عُثمـان، حقَّقه وقدَّم له وترجم حواشـيه: سيد محمَّد سيِّد، (أنقرة: مؤسَّسة العالي أتاتورك للثقافة واللغات والتاريخ، ٢٠٠٩م)، ص ص١٥٤-١٥٥. (مـن هنـا فصاعـداً: حاجـي خليفة: فذلكة التواريخ).

(٣٢) مُنجِّـم باشـي، صحائـف الأخبـار، ٣ أجـزاء، (إستانبول، مطبعة عامرة، ١٢٨٥هـ/١٨٦٨م). وقد استخدم الباحث النسخة المُحقَّقة للكتاب. يُنظر: غسَّان بـن علـي الرمال، جامع الدول لمُنجِّم باشـي: قسـم سـلاطين آل عُثمان إلى سـنة ١٠٨٣هـ [١٦٧٢م]، أطروحة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم الدراسات العليـا التاريخيـة والحضاريـة، (مكَّـة المكرمـة، ١٩٩٧م). وتضمّ هذهِ الأطروحة دراسـةً وافيةً عن المؤلِّف وكتابه (من هنا فصاعداً، مُنجِّم باشي، جامع الدول). يُنظر أيضاً:

J. H. Kramers, "Münedjdjim Bashi", EI2, vol. VII, (1993), Pp.572-573.

(33) Şükrullah, Behçetü't-Tevârih, Nihal Atsiz (trans.), (Istanbul: Türkiye Yayınevi, 1949), s. 56.

(34) Neşri, Kitâb-i Cihan-Nümâ, Cilt. 1, s. 299.

(٣٥) لـم يطَّلـع الباحـث علـى كتـاب خوجة حسـين، والمعلومات الواردة فيه مأخوذة من:

Pappas and Pappas, Op. Cit., p.44.

(٣٦) صولاق باشا زاده، المرجع السابق، ص ص٤٣-٤٤.

(٣٧) اليايا: هم المُشاة، وهي أولى فِرق المُشاة العثمانية.

(٣٨) العَزَب: هم قوات طلائع المُشـاة التي تدخل ضمن القوات العسـكرية في الإيالات، سـبقت ظهور فِرق الإنكشـارية. وفـي البداية كانت تُشـارك مع الجيش كقواتٍ خفيفـة للرمي بالنشَّـاب وتحولت إلى قوات طلائع مُشـاة تتقدم الجيوش في الحرب. تتشكَّل هذهِ القـوات من الشـبَّان الأتراك في إطـار قانون معيَّن وكفيـل لـكلّ من يريـد الانخـراط فيها. وفـي أثناء الحرب تتقـدم الجيـش الرئيس وتُغير علـى العدو. وعند بـدء المعركة تتقدم هذهِ القوات يميناً ويسـاراً لتتمكَّن قـوات المدفعية من رمي قذائفها على العدو. وكان أهالي القرى التي تتخذ القوات قراهم مقراً لها يقومون بإعالة أفراد تلك القوات، وتقدم كل (٢-٣٠) أُسرة عنصراً واحداً من العَزَب. وتراوح عدد هؤلاء خـلال القرون الأولى من عمر الدولة بين ١٥ و٢٠ ألـف عنصر. وفي منتصف القرن السـادس عشـر بدأت الدولة باستخدامهم كقوات وكانت تصرف لهم رواتب شـهرية. وفيما بعد بدأت قـوات العَزَب تفقد دورها حتَّى أُلغيت في زمن السُّلطان محمود الثاني.

لطفي المعوش، موسوعة المصطلحات التاريخية العثمانية، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون – صائغ، ٢٠١٢م)، ص٢٢٠.

(٣٩) الآقينجي: فِرقة ضمن القوات المُرابطة في الإيالات التي تقوم بالإغارة وتُسمَّى "المُغير"، وهي من قوات الخيَّالة، ومهمتها حماية مناطق الحدود، ولها وضع خاص. ليس لها ثكنات عسكرية خاصة ولا تتقاضى الرواتب ولا تتكفَّل الدولة بتسليحها وتجهيزها، بل تتكفل هي بتأمين احتياجاتها وتعيش من الغنائم التي تكسبها من العدو، ومقابل ذلك كانت تُعفى من الضرائب. تضاءلت أهمية هذهِ القوات في أواخر القرن السادس عشر حتَّى استُبدلت بقوات الحدود "سرحد قوللري"، واستمر وجودها حتَّى أُلغيت تشكيلاتها رسمياً في سنة ١٨٢٦م. المرجع نفسه، ص٢٩.

(٤٠) أوروج الأدرنوي، المرجع السابق، ص ص٤٦-٤٧.

(٤١) لم يطَّلع الباحث على نسخة المخطوط، والمعلومات الواردة فيه مأخوذة من:

Pappas and Pappas, Op. Cit., Pp.44-45.

(٤٢) حاجي خليفة، فذلكة التواريخ، ص١٥٤.

(٤٣) مُنجِّم باشي، جامع الدول، ج١، ص٣١٢.

(44) Banarlı, Op. Cit., ss.20, 27.

(45) Şükrullah, Op. Cit., s.56.

(46) Neşri, Kitâb-i Cihan-Nüma, Cilt. 1, s.299; Sadeddin, Tâcü't-Tevarih, Cilt I, s.175.

(٤٧) نقلاً عن:

Pappas and Pappas, Op. Cit., p.45.

(٤٨) أوروج الأدرنوي، المرجع السابق، ص ص٤٦-٤٧.

(٤٩) نقلاً عن:

Pappas and Pappas, Op. Cit., p.45.

(٥٠) حاجي خليفة، المرجع السابق، ص١٥٤.

(51) Neşri, Kitâb-i Cihan-Nüma, Cilt. 1, ss.291-295.

(52) Ibid., ss.259, 275, 287, 299.

(53) Pappas and Pappas, Op. Cit., p.45.

(٥٤) أسترآبادي، المرجع السابق، ص٣٨٤؛

Banarlı, Op. Cit., ss.20, 27; Şükrullah, Op. Cit., s.56.

(٥٥) مُنجِّم باشي، المرجع السابق، ج١، ص٣١٢.

(٥٦) عاشق پاشا زاده، المرجع السابق، ص ص٦٢-٦٣.

(٥٧) قابي قولو: قابي أو قبو: باب. وقولو: العبد أو المملوك. وقابي قولو: عبيد الباب، وهم من مؤسَّسات المماليك العسكرية، وذلك لبيان صلتهم بالسُّلطان ولتمييزهم عن الجنود الإقطاعيين الأحرار، لأنَّهم على الرغم من كونهم عبيداً في السابق، إلَّا أنَّهم كانوا يتمتعون بحقوق الرجال الأحرار في أمور الملكية والزواج والمكانة الشخصية، ولم يكونوا عبيداً بالمعنى القانوني، ولكنهم كانوا يُعدون مُلكاً للسلطان وتحت تصرفهِ. المعوش، المرجع السابق، ص٢٣٦.

(58) Neşri, Kitâb-i Cihan-Nüma, Cilt. 1, ss.291-295.

(59) Ibid., ss.295, 275, 287, 299.

(60) Neşri, Kitâb-i Cihan-Nüma, Cilt. 1, ss.295- 303.

(٦١) مُنجِّم باشي، المرجع السابق، ج١، ص٣١٢.

(٦٢) المرجع نفسه.

(63) Banarlı, Op. Cit., ss.20, 27.

(64) Şükrullah, Op. Cit. s.56.

(٦٥) أوروج الأدرنوي، المرجع السابق، ص ص٤٦-٤٧.

(٦٦) عاشق پاشا زاده، المرجع السابق، ص٦٣.

(٦٧) نقلاً عن:

Pappas and Pappas, Op. Cit., p.46.

(68) Neşri, Kitâb-i Cihan-Nüma, Cilt. 1, s.299.

(٦٩) الدبوس كلمة فارسية، وهي الهراوة القصيرة المُقمَّعة، وأصلها توبوز.

(٧٠) مُنجِّم باشي، المرجع السابق، ج١، ص٣١٢.

(71) Banarlı, Op. Cit., ss.21, 26.

(٧٢) أسترآبادي، المرجع السابق، ص٣٨٤.

(73) Şükrullah, Op. Cit., s.56.

وذكر شكر الله أنَّ القاتل، بعد أنْ تظاهر باعتناق الإسلام،

تقدم نحو السُّلطان مراد على حصان واغتاله.

Ibid., s.56.

(٧٤) سبقت الإشارة إلى أنَّ عاشق باشا زاده كان أول مصدر تركي يذكر اسم القاتل. وللاطلاع على مناقشة للروايات المختلفة لاسمهِ في المصادر التركية، يُنظر:

Inalcik, "Murad I", IA, Cilt. 31, (1993), ss.156-164.

(٧٥) عاشق پاشا زاده، المرجع السابق، ص٦٣.

(٧٦) أوروج الأدرنوي، المرجع السابق، ص ص٤٦-٤٧.

(77) Pappas and Pappas, Op. Cit., p.48.

(78) Banarlı, Op. Cit., ss.22-25; Şükrullah, Op. Cit., s.56;

عاشق پاشا زاده، المرجع السابق، ص٦٣؛ حاجي خليفة، المرجع السابق، ص١٥٤.

(79) Neşri, Kitâb-i Cihan-Nüma, Cilt 1, s. 305.

(٨٠) أحمد بن يوسف القرماني، أخبار الدول وآثار الأُوَل في التاريخ، دراسة وتحقيق: أحمد حطيط وفهمي سعد، (بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٢م)، ج٣، ص ص١٤-١٥.

(٨١) مُنجِّم باشي، المرجع السابق، ج١، ص٣١٢.

(٨٢) حاجي خليفة، المرجع السابق، ص١٥٥.

(٨٣) عاشق پاشا زاده، المرجع السابق، ص٦٣.

(٨٤) المرجع نفسه.

(٨٥) آمو دريا: هو نهر جيحون في المصادر الإسلامية، وهو أحد أكبر أنهار آسيا الوسطى.

(86) Neşri, Kitâb-i Cihan-Nüma, Cilt. 1, s.303.

(٨٧) ذكر أوروج أنَّ أمراً صدر بعودة يعقوب. المرجع السابق، ص٤٧.

(٨٨) عاشق پاشا زاده، المرجع السابق، ص٦٣؛ أوروج الأدرنوي، المرجع السابق، ص٤٨؛

Neşri, Kitâb-i Cihan-Nüma, Cilt. 1, s.305.

(٨٩) مُنجِّم باشي، المرجع السابق، ج١، ص٣١٢.

(٩٠) القرماني، المرجع السابق، ص١٥.

(٩١) يُنظر: تاريخ الجنابي، مخطوط محفوظ في مكتبة السليمانية بإستانبول، نسخة مجموعة حامدية رقم ٨٩٦/ ورقة ٤٤١ب، (نقلاً عن: حاجي خليفة، المرجع السابق، ص١٥٥، هامش رقم ٣). وثمَّة نسخة مُحقَّقة لمخطوط الجنابي لم يطَّلع عليها الباحث. يُنظر: رابعة مزهر شاكر، المُنتخب من تاريخ الجنابي: اختصار أحمد بن مُحمَّد ابن الملَّا، القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، ٢٠١٠م. وقد نُشرت هذهِ الدراسة في كتابٍ بعنوان: الدولة العُثمانية من النشوء إلى سلطنة مراد الثالث (٦١١-٩٩٦هـ/١٢١٤-١٥٨٧م): دراسة وتحقيق، (إربد – عمَّان: مؤسَّسة حمادة للدراسات الجامعية والنشر والتوزيع – دار اليازوري، ٢٠١٣م).

(٩٢) حاجي خليفة، المرجع السابق، ص١٥٥، هامش رقم ٣.

(٩٣) انتهت هذهِ الممارسة في عهد السُّلطان أحمد الأول (١٦٠٣-١٦١٧م). عن فتنة قتل الأخوة، يُنظر:

Stanford J. Shaw and Ezel Kural Shaw, History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, 2 vols., (New York: Cambridge University Press, 1976-1977), vol.1, Pp.56, 80, 190, 191, 199.

(٩٤) علي حيدر أمير، قوصوه مداين محاربه سي، (إستانبول: مطبعة أبو الضياء، ١٣٢٨هـ/١٩١٠م). وقد ذكر المؤلِّف في مقدمة دراستهِ أنَّه ولد وترعرع في قوصوه، وأنَّه من خلفية عسكرية. يُنظر: ص ص١٠-١٥.

(٩٥) المرجع نفسه، ص ص١٥-٢٢.

(٩٦) فاطمة عالي، تاريخ عُثمانينك بر دورهء مهمه سي: قوصوه ظفري – أنقرة هزيمتي، (إستانبول، مطبعة قناة، ١٣٣١هـ/١٩١٦م).

(97) *Binbasi Mukerrem* [*Major*], *Turk ordusunun eski* seferlinden *bir imha muhare-besi*: *Kosova 1389*, (*Istanbul*: Askeri Matbaa, *1931*).

(98) Genelkürmay Baskanlığı, Türk Silâhlı Kuvvetleri Tarihi: Osmanli Devri Birinci Kosova Meydan Muharebesi

(15 Haziran 1389). III ncü Cilt I nci Kisim Eki (1299-1451), (Ankara: Genelkurmay Basımevi, 1987).

(99) Genelkürmay Baskanlığı, Türk Silâhlı Kuvvetleri Tarihi, III ncü Cilt I nci Kısım (1299-1451), (Ankara: Genelkurmay Basımevi, 1964).

(١٠٠) هو: ستيفان تڤرتكو الأول (١٣٣٨-١٣٩١م). أول ملك على البوسنة (١٣٥٣-١٣٩١م).

(101) Ibid., ss.38-39.

(102) Ibid., ss.88-89.

(103) Ibid., s.89.

(104) Ibid.

(105) Halil Inalcik, "Murad I", IA, Cilt. 31, (1993), ss.156-164.

(106) M. Münir Aktepe, "Kosova", IA, Cilt. 26, (2002), ss.216-219.

وهناك نسخة مختصرة لهذهِ المقالة في الطبعة الإنكليزية لدائرة المعارف الإسلامية.

M. Münir Aktepe, "Kosowa, Kosovo", EI2, vol. V, (1986), Pp.275-277.

(107) Aktepe, "Kosova", s.875.

(108) Ibid., s.876.

(109) "Kosova Meydan Muharebesi", Turk Ansiklopeisi, Cilt. 22, (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1975), ss.243-244.

(110) Milo Gligorijević, "Dan Velike Pogibije", NIN, (30 April 1989), Pp.51-55.

وقدم القسم الأول من هذهِ المقالة وجهة النظر المتباينة عن المعركة من المصادر العثمانية، بضمنها أحمدي وأوروج وشكر الله ونشري. أمَّا القسم الثاني من المقالة فيتضمن مقابلة مع المؤرّخ آراجا.

(111) Ibid., Pp.53-54.

(112) Ibid., Pp.54-55.

(113) Ibid., p.55.

(١١٤) عن تطور كتابة التاريخ الرسمي العثماني في عهد بايزيد الثاني، يُنظر:

Inalcık, Op. Cit., Pp.164-167.

(١١٥) عن كتب (فتح نامة) عموماً، يُنظر:

G. L. Lewis, "The Utility of Ottoman Fethnames", in: Lewis and Holt, Op. Cit., Pp.192-196.

وعن فريدون أحمد، يُنظر:

Abdülkadir Özcan, "Feridun Ahmed Bey", IA, Cilt. 12, (1995), ss.396-397; J. H. Mordtmann and V. L. Menage, "Feridûn Beğ", EI2, vol. II, (1991), Pp.381-382.

ونُشرت (مجموعة منشآت السلاطين) بجزأين في إستانبول، وصدرت بطبعتين: الأولى في ١٢٦٥هـ (١٨٤٩/١٨٥٠م)، والثانية في ١٢٧٤-١٢٧٥هـ (١٨٥٨/١٨٥٩-١٨٥٩/١٨٦٠م).

(١١٦) عن نصوص فتح نامه والفرمان عن قوصوه، يُنظر: فريدون أحمد بك، مجموعة منشآت السلاطين، ط٢، (إستانبول، ١٢٧٤هـ [١٨٥٨/١٨٥٩م])، مج١، ص ص١١٣-١١٦.

The Battle of Kosovo 1389
A Study in the Ottoman and Modern Turkish Sources

Dr. Anis A. Mahmoud
Al-Mostansiriyyah University / College of Arts

Abstract:

This research deals with the battle of Kosovo 1389 according to the Ottoman and modern Turkish sources. Therefore, it is not intended to provide a comprehensive study drawn from other Arab and European sources that dealt with the battle, or to study the battle militarily, but to highlight the most important contemporary Ottoman sources, especially those written during the 15th-17th centuries. The research will then deals with the later Ottoman and modern Turkish sources based on these primary sources from a comparative point of view. The importance of this research is that it reviews, in detail, the basic and contemporary sources that dealt with that battle, such as those of Ahmadi, Mohammed Nashri and Uruj b. Adel, then to compare them with the later Ottoman and modern Turkish ones. In this research, the researcher will address issues ignored by some of the other sources, such as the size of the Ottoman and Serbian armies, the battle operations according to these sources, the assassination of Murad I (1359-1389), then his son Jacob Chalabi. After that, the researcher will discuss the impact of the early Ottoman sources on the later Ottoman and modern Turkish sources.

تحصينات واستحكامات مدينة الديوانية خلال العهد العثماني

"دراسة آثارية وتاريخية"

د. رجوان فيصل الميالي(*)

المقدمة

تُعد العِمارة ركناً أساسياً من أركان الحضارة ووجهاً مُشرقاً لها؛ لأنَّها تكشف لنا عن مستوى التفكير الإنساني والتطور الذي وصل إليه، وعليه فقد لعبت العِمارة الإسلامية دوراً كبيراً في تبيان روح الحضارة الإسلامية المُجسَّدة على المباني في جميع المناطق التي استقرت فيها.

وما دامت العِمارة العسكرية رافداً من روافد العِمارة الإسلامية، إذ ظهرت بطابع خاص ميَّزها عن غيرها من الحضارات الأخرى، كما اختلفت من منطقةٍ إلى أخرى، ومن فترةٍ إلى أخرى، وكل هذا يرجع إلى تأثيرات البيئة والمُعتقدات السائدة، فضلاً عن تطور وسائل الدفاع، إذ نتج عنه فناً مِعمارياً متميزاً، عُرف معظمه بالتحصينات العسكرية أو الاستحكامات العسكرية أو العِمارة الحربية.

ورغم الاختلاف في الاسم فإنَّ المعنى واحد، هو تلك التحصينات التي تُقام لحماية المدن والثغور والطُّرق التجارية التي يُحتمل أنْ يمر من خلالها العدو إلى داخل المدينة أو البلدة، وهي تشمل القلاع والحصون والأسوار والأبراج والقُشل والسرايا والمخافر وغيرها، وما تحويه من العناصر العِمارية لعملها مثل المزاغل والشُرفات والسقَّاطات والفتحات وغيرها.

إنَّ البحث في مجال العِمارة العسكرية يقدم أنموذجاً دالَّاً لمعاينة ورصد مختلف التطورات والتحولات في المجال العسكري، ففي واقع الأمر هو دراسة في مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فهي تعكس بشكلٍ من الأشكال مستوياتها وأهميتها، فقد عبَّر الحكماء القُدامى من العرب والعجم عن هذا المعنى، حيث قالوا: "المُلك بناء والجُند أساس، فإذا قوي الأساس دام البناء، وإذا ضعف

(*) جامعة القادسية / كلية الآثار.

الأســاس إنهار البناء، فلا سلطان إلَّا بجُند، ولا جُند إلَّا بمال، ولا مال إلَّا بجباية، ولا جباية إلَّا بعِمارة، ولا عِمــارة إلَّا بعدل". كما عرَّفها ابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ/١٣٣٢-١٤٠٦م).

وعليــه كانــت تُقــاس حضــارة المــدن في الماضــي بقدرتهــا علــى إتقــان التحصينــات المختلفــة، وتُعــد النُّظُم العســكرية التي أنتجتها الدولــة العثمانية في العــراق ذات صلة وطيدة فــي الفنــون والعِمــارة؛ لأنَّ تطور هــذهِ النُّظُم والتقنيات العســكرية له تأثيــره على تطور فن عِمارة الأسوار والتحصينات الأخرى، وهذا ما وجدناه في عِمارة وتحصينــات مدينة الديوانية خلال مدَّة البحث المذكورة.

نشأة المدينة:

إنَّ مدينــة الديوانيــة[١] الحاليــة تُعد الوريثة الشــرعية لمدينة (الحَسَكة)، تلك الحاضرة التي ازدهــرت في العصــر العثماني ومــا قبله، بعد أنْ هُجــرت مدينــة (الرماحية) التي اندرســت بحــدود عــام ١٧٠٠م، بســبب تغييــر مجرى نهر الرماحية أحد فــروع نهر الفرات، وكانت الرماحيــة من أُمَّــات المدن العراقيــة والتي ما زالــت آثارهــا ماثلة فــي منطقةٍ تقــع على بعد (٣٠) كم جنوب غرب مدينــة الديوانية[٢]، كما أنَّ مدينة الحَسَكة من بين بلدان الفرات الأوسط التي تأسَّســت بعد خراب الكوفة[٣]، وقد أهملت أغلــب المصادر ذكرها عدا أنَّ الفرات يمر من العرجة والســماوة ولملوم والحَسَــكة... إلخ[٤]. إنَّ تاريخ بناء الحَسَــكة حيث كانت موجودةً قبل ســنة ١٥٠٠م[٥]، ويصفها مصــدر آخر فيقول: "الحَسَــكة مدينــة عامرة من أعمــال بغداد"[٦]، فقــد ورد ذكرها فــي مواضع متعــددة، ومنها: "الحَسَكة مدينة مسوَّرة، وهي من أحسن ضياع العــراق، وأنفــع القرى على الاتفــاق"[٧]. ومن أعلامها الســيد إبراهيم بن الحسن بن علي خان الذي هاجر من الحجاز إلى العراق، والذي كان يُلقَّب بـ(الحَسَكي)، وقد جاء من بعدهِ ولده السيد موسى بن إبراهيم.

الحَسَكي وبناء مدينة (لملوم) التاريخية في الفترة (١٣٨٠-١٤٥٠م)[٨]:

ربما إنَّ هذهِ الرواية تُفيد بأنَّ تأســيس مدينة الحَسَكة كان يسبق تأسيس مدينة لملوم التاريخية بما لا يقل عن (٥٠) سنة، ويُرجَّح أنْ يكون بناء الحَسَكة تمَّ حوالي سنة ١٣٣٠م.

وبهــذا تكــون مدينــة الحَسَــكة تأسَّســت قبــل الاحتــلال العثمانــي، ومما يؤيــد ذلك أنَّ "الحَسَــكة كانت ناحية من نواحي سنجق مدينة الرماحيــة"[٩]، ومما يؤكِّد مــا ذهبنا إليه، القول بأنَّ: "الحَسَــكة بلدة لا يُعلــم تاريخ تكوينها أول مــرة، حيث ذكرت المصادر اســمها منذ أوائل القــرن الثانــي عشــر للهجــرة / الثامن عشــر الميــلادي، وقــد أدرك ولاة بغــداد العثمانيون أهميــة موقعهــا، فعيَّنوا لها ضابطــاً، وكان لها ســور مزوَّد بالمدافع، وقــد كان لضابطها مال ورجال"[١٠].

أمَّــا عن تاريــخ وظهــور مدينــة الديوانية واستبدال اســمها بالحَسَكة، يســتوجب الحديث عن القبائل والعشــائر التي سكنت المنطقة[١١]، وإتمامــاً للفائــدة نــرى أنَّ ســبب تســميتها بـ(الديوانية) بدلاً من اســم (الحَسَــكة) يعود إلى نتائج الخصومة والحروب التي وقعت بين قبيلة الخزاعل من جهة وقبائل الأقرع وعفك وجليحة من جهــةٍ أخرى. فقد كانت تُثــار هذهِ الحروب لأتفه الأســباب، مما اضطر قبيلــة الأقرع لأن

تبنـي لهـا قلعة علـى الجانب الأيسـر من نهر اليوسـفية المُندرس مقابل قرية أبي الفضل[١٢]، كمـا بَنَت الخزاعل قلعةً علـى الجهة الثانية من الفرات في موقع الفرقة العسكرية الأولى سابقاً، وكذلـك داراً للضيافة من الآجر والطين وأطلق عليها اسم (الديوانية)؛ لأنَّ المُضيف لا يُبنى من الطين والآجر وإنَّما يُبنى من القصب[١٣].

لذلـك نجـد أنَّ أصـول بعـض المـدن في العـراق ترجـع إلـى مبـادرة أحـد الشـيوخ المُنتسـبين بتأسـيس قريةٍ صغيـرة أو قلعة في منطقةٍ عشـائرية، ويتبعه بعض أفراد العشـائر بالاسـتقرار حولهـا فتنمو حتَّى تصبـح بلدة أو مدينـة، وفيما يلـي عرض بعـض الأمثلة، فقد أنشـأت مدينـة الديوانية كدار ضيافة لرؤسـاء الخزاعـل[١٤]، فيُقال مثـلاً: "ديوانية خزاعة ثمَّ كثر إطلاق اسم (الديوانية) مجرد عن الإضافة بعد أنْ كانت تُنسـب إلى خزاعة، وذلك لشيوع اسـمها واشـتهارها بين القبائل حتَّى حلَّ اسمها محل (الحَسَكة)، وصارت لا تُعرف إلَّا باسمها الجديد الديوانية"[١٥].

ومدينـة الديوانيـة التـي أنشـأها رؤسـاء الخزاعـل ليُقيـم فيهـا كاتبهـم الـذي يعهـدون إليـه أمـور الجباية، ثـمَّ صار الناس ينشـؤون حولهـا الصرائف فالأكـواخ فالبيوت، ولم تزل العِمارة في تطور وتوسـع وازدهار، وفي سنة ١٢٧٥هـ/١٨٥٨م أصبحت بلـداً يقطنه التجار والباعـة والصُنَّاع والحاكة وأصبحت نفوسـها ما يُقارب عشـرين ألف نسمة[١٦]، غير أنَّ أحد الباحثيـن له رأيٌ يُخالـف ذلك، حيث يقول فيه: "لا يمكن الاعتماد على أنَّ تلك المدينة أُنشـئت فـي ذلـك العـام، أي ١٨٥٨م؛ وذلك لأنَّ اسـم الديوانيـة ظهر قبل هذا التاريـخ، حيث ذكرها الرحَّالـة الألماني كارسـتن نيبـور Carsten Niebuhr (١٧٣٣-١٨١٥م) في رحلتهِ سـنة ١٧٦٥م"[١٧]، وفي ظلِّ هـذا التباين في الآراء والأحاديث يتبادر إلى الذهن سؤال متَّى تأسَّست مدينـة الديوانيـة، ومـن هـم عُمَّارهـا وبُناتها الأوائل؟

ويُرجَّح أنَّ تأسـيس مدينة الديوانية كان في منتصف العَقد العاشـر من القرن الحادي عشر الهجـري، أي بحدود عـام ١٠٩٥هـ/١٦٩٤م، وربمـا يكـون تحديـد مؤسِّـس وبانـي مدينـة الديوانيـة الحاليـة يقـع فـي احتماليـن، الأول هو أحد سـكنة مدينة الحَسَـكة المُقابلـة لها في الضفَّـة الشـرقية من نهـر ذياب كونهـا كانت آيلة للخراب فـي ذلك الوقت، والاحتمال الثاني وهـو الأرجح أنَّ مؤسسـها وبانيها هو سـلمان بـن عبـاس الخزاعـي[١٨] زعيم قبيلـة خزاعة للفتـرة (١٦٥٠-١٧٢٤م). وليـس كمـا تزعم بعض المصادر بأنَّ مؤسِّسـها هو حفيده حمود آل حمـد آل عبـاس رئيس قبيلـة خزاعة للفترة (١١٦٠-١١٩٢هـ/١٧٤٧-١٧٧٩م)[١٩]، وذلك لعـدم وجود سـند يدعم هذا الـرأي، وأرى من المُستحسـن هنـا أنْ أُشـير إلى أنَّ "سـلمان بن عبـاس قد تحـول من منزلهِ القديـم الكائن على مجرى فرات الرماحية إلى بلدة الحَسَـكة"[٢٠]. ولكننـا نظـن بأنَّ تحـول سـلمان كان إلى بلدة الديوانية وليس إلى بلدة الحَسَـكة؛ لأنَّ الحَسَكة تسـكنها غالبية عظمى مـن قبيلة الأقرع الغريم الرئيس لقبيلة خزاعة، ومن تاريخ تحول سلمان بـن عباس بدأت مدينة الديوانية بالظهور, وهذا ما أكَّدتهُ رحلة الدكتور الفرنسي (المسيو أوتر) التي جرت سـنة ١٧٤٣م خـلال زيارتهِ لمدينة الديوانية، ووصفهِ لها بأنَّها: "مدينة كبيرة وهي واحدة من أغنى بلاد العرب في السلع الغذائية،

ومقابلته لحاكمها الضابط (علي أغا) الذي كان مقره في الديوانية"[٢١].

وفي عام ١٢٦٧هـ/١٨٥٠م خلال حكم والي بغداد عبد الكريم باشا (عبدي باشا) وخلفه مُحمَّد وجيه باشا في العام نفسه[٢٢] ارتحل أهل الجانب الغربي (ساكنو مدينة الديوانية) إلى الجانب الشرقي (الحَسَكة سابقاً) التي زالت من الوجود في هذا التاريخ[٢٣]، وتمَّ ذلك بعد أنْ هجم كريدي آل ذرب رئيس خزاعة على قِلاع الحكومة العثمانية الواقعة في الجانب الغربي واستولى عليها، وأخذ المدافع والأطواب والمُعدَّات الحربية منها، وسلب الأهلين، وذُكر أنَّه لم يبقَ بعد هذا التاريخ في الجانب الغربي أحد؛ لأنَّ غارات الخزاعل وآل شبل دامت على الجانب الغربي، وبقي أهل الجانب الشرقي ساكنين داخل سورهم حتَّى سنة ١٢٧٤هـ/١٨٥٧م[٢٤].

ونعتقد أنَّه لمَّا كان اسم (الحَسَكة) قد زال ونُسخ باسم (الديوانية)، وصارت المدينة سواء ما كان منها شرقي الفرات وهو (الحَسَكة) أو ما كان غربي الفرات وهو (الديوانية) لا تُعرف إلَّا باسمها الجديد (الديوانية)، فقد كان سكَّان الجانب الشرقي الذين يسكنون بداخل سور يُسمَّى (سور الديوانية) كتحصيل حاصل، أو لأنَّهم كانوا يسكنون مدينة الديوانية الواقعة في الجانب الغربي من النهر، وعند نزوحهم منها إلى الجانب الشرقي كما بيَّنا ذلك قبل قليل فإنَّهم أعطوا اسم مدينتهم السابقة (الديوانية) للسور أو هكذا كما يبدو من سير الأحداث.

وتتمثل التحصينات والاستحكامات العسكرية في مدينة الديوانية خلال العهد العثماني على الشكل الآتي:

أولاً: السور.

تاريخ بنائه: أقدم إشارة ذكرت أمر هذا السور في عهد الوالي العثماني مصطفى باشا دال طبَّان (١١١١-١١١٤هـ/١٦٩٩-١٧٠٢م)، إذ قام هذا الوالي من أجل إضعاف قوة الشيخ سلمان بن عباس الخزاعي فأصدر عفواً عن القبائل، ومنحهم الأمان وآمنهم على عيالهم وأموالهم بهدف إضعاف قوة الشيخ المذكور، ومن أجل تعزيز سلطة الحكومة أمر بترميم سور الديوانية، وأمر أنْ يُحافَظ على السور من تعديات القبائل عليه، ويُرجَّح أنْ يكون بناء السور أقدم من هذا التاريخ؛ لأنَّ تأسيس مدينة الحَسَكة كان أقدم من هذا التاريخ بكثير، سيَّما إذا ما عرفنا بأنَّ مدينة الحَسَكة في أول أمرها كانت حصناً عسكرياً، ولا بدَّ لهذا الحصن من سورٍ يحميه، فقد تكون هنا البداية الأولى لبناء السور وليس في عهد الوالي مصطفى دال طبان[٢٥].

مراحل التجديد والترميم: ترتبط مراحل تجديد وترميم السور بالواقع السياسي لمدينة الديوانية والمناطق المُجاورة لها، وهذا الواقع يتمثَّل بعلاقة الحكومة العثمانية مع القبائل والعشائر الموجودة في المنطقة هذا من جهة، ومع ظهور وتنامي الحركة الوهَّابية وشنِّ غاراتها على المدن العراقية من جهةٍ أخرى.

المرحلة الأولى: ترجع إلى عهد الوالي مصطفى باشا دال طبان الذي زوَّد السور بهذهِ المرحلة من الترميم بـ "أربع قطع من مدافع الهاون المُسمَّاة (خميرة) و (بالميز)، وأعدَّ كل ما يقتضي من آلاتٍ وأدوات، وهيَّأ اللوازم من صغيرةٍ وكبيرة لهذا الغرض، وأعطى الأوامر لمن يهمه"[٢٦]، وربما أنَّها مرحلة جيدة من

التجديد والترميم، فقد يكون السور بهذا الوقت قد أُضيفت له عناصر عِمارية مثل الأبراج والشُّرفات والدعامات التي تسند السور من الداخل.

المرحلة الثانية: حصلت ضمن مدَّة حكم الوالي حسن باشا سنة (١١١٧هـ/١٧٠٥م)[٢٧]، الذي جرَّد حملةً عسكرية كبيرة على الشيخ سلمان بن عباس الخزاعي الذي اتخذ من الحَسَكة مقراً له، بعد أنْ طرد الموظَّفين الأتراك منها، وبدأ يهاجم القوافل التجارية، ولمَّا وصلت أخبار حملة الوزير حسن باشا العسكرية إلى المدينة انسحبت قبيلة خزاعة من الديوانية وتحصَّنوا في السماوة[٢٨]، إذ أمر الوزير حسن باشا في نفس السنة، أي سنة ١١١٧هـ/١٧٠٥م، بنقل الأطواب (المدافع) إلى سور الديوانية لأجل حمايتهِ، وأيضاً أمر بترميمهِ وأنْ يُحافظ عليه خشية هجوم سلمان الخزاعي[٢٩]. لقد قام هذا الوزير بتجديد وترميم السور وتزويدهِ بالمدافع، وهذا الترميم جاء بعد أنْ عبث الشيخ سلمان بجدران السور وجعل فيه ثغرات، وربما قام الشيخ المذكور بنقل مواد بنائية من السور إلى أبنيةٍ أخرى تعود له، فقد جاء هذا التجديد لسدِّ الثغرات الموجودة فيه وبناء الأجزاء المُتداعية منه، وإضافة ارتفاعات أخرى له كي يصبح أكثر متانةً وقوة، ومما لا شكَّ فيه أنَّ الوزير قام بعمل أماكن مخصَّصة في السور لوضع المدفع عليه كالحُجرات التي تعلو الأبراج وتفتح فيها فتحات لرمي قنابل المدافع منها، ومادة البناء التي استخدمت في ترميم السور في هذهِ المرحلة كانت من الآجر والطين.

المرحلة الثالثة: والتي حصلت في عهد الوالي سليمان باشا أبو ليلة المملوكي الذي بلغ الحَسَكة والديوانية ونصب خيامه على نهر الفرات[٣٠]، إذ توجه هذا الوالي إلى الحَسَكة والديوانية في سنة ١١٥١هـ/١٧٣٩م "وأمَّن طرقاتها وحصَّنها من جميع جهاتها"[٣١]، وهذا ما أكَّدته المصادر الأخرى بأنَّ الوالي سليمان باشا أبو ليلة أجرى بعض الإصلاحات في الديوانية ليُصلح منها بعض شؤونها، وعندما دخل الديوانية حصَّنها من جميع جهاتها[٣٢]، وعلى ما يبدو أنَّ هذهِ المرحلة من التجديد والترميم كانت كبيرة حيث أُضيفت لهذا السور بُرجان فضلاً عن أنَّ السور رُمِّم وجُدِّد من جميع جهاتهِ.

وهذهِ المرحلة من الترميم قد تتطابق مع ما ذكره المرحوم (ودَّاي العطية) حينما قال: "كان الجانب الشرقي مُحاط بسور يلتقي طرفاه بنهر الفرات، وكان النهر حاجزاً طبيعياً يصد غارات خزاعة على البلدة في ذلك الوقت، وكان للسور في هذا الوقت برجان (مفتولان) أحدهما في الجهة الشرقية وثانيهما في الجهة الغربية"[٣٢].

المرحلة الرابعة: في زمن الوالي سليمان باشا الكبير، على الرغم من القسوة التي اتبعها هذا الوالي في قمع ثورات عشائر خزاعة والتبديلات التي أجراها في زعامتها، إلَّا أنَّ ذلك لم يمنع هذهِ العشائر من الخروج على سلطتهِ في العراق خلال السنوات (١٧٩٣-١٧٩٥-١٧٩٧-١٨٠٢م)، وقد كانت استجابة هذا الوالي لهذا التحدي سريعة وقاسية، إذ أمر بالمدفعية بالمسير لضرب الخزاعل بقوة[٣٣]. ويوصف هذا الوالي بأنَّه "مهتم بالعِمارة العسكرية والحربية، إذ بنى العديد من القِلاع والحصون والقناطر، وعمَّر الكثير من أسوار

المـدن العراقيـة، وكان كثيـراً مـا يؤكِّـد على الباب العالي في إسـطنبول علـى ترميم القلاع والأسـوار"[٣٤]، وهذا ما أكَّدته المصادر، حيث ذُكر بهذا الشـأن أنَّه "قد اسـتطاع بعض الولاة العثمانيين مثل سـليمان باشا الكبير القيام بجملةٍ مـن الأعمـال والإصلاحـات العِمرانيـة، فقد عمَّر سـور بغداد وبنى قلاعاً في كوت الإمارة ومخازن للغِلال في أنحاء بدرة وجصَّان، ورمَّم سـور مندلي، كما رمَّم سـور البصرة، وكذلك سـور الحلَّـة، وأحـدث سـوراً لماردين"[٣٥]. والأمر نفسـه عندما تذكر المصادر بأنَّ سليمان باشـا الكبير "هو الذي بنى سـور مدينة النجف سنة ١٢٠٣هـ/١٧٨٨م"[٣٦].

ومن جانبٍ آخر ترميمه وتجديده لسور مدينة الحلَّة ومدينة النجف القريبتين من مدينة الديوانية، مما يُرجِّح أنَّ هذا الوالي قد جدَّد سـور الديوانية، فقد ورد بهذا الشـأن أنَّه "في عام ١٨٠٢م برزت مدينـة الديوانية كبلدةٍ ذات سـور يمتد من ضِفَّتي الفرات"[٣٧]، وتجدر الإشـارة هنا بأنَّ السور في هذا التاريخ ظهر بحُلَّتهِ الجديـدة مما أدى إلى أنْ تبـرز المدينة بسـورها المُرمَّم والمُجدَّد بشـكلٍ مختلف عن سابقهِ، لاسيَّما أنَّ المدَّة هي ضمن حكم الوالي المذكور، كما هو الحال في تجديدهِ لسـور الحلَّة والنجف والبصرة في نفس الفترة تقريباً.

المرحلـة الخامسـة: حصلـت فـي سـنة ١٢٦٧هـ/١٨٥٠م، عندما ارتحـل أهل مدينة الديوانيـة مـن الجانـب الغربـي إلـى الجانب الشـرقي بعد أنْ هجم (كريدي آل ذرب) رئيس خزاعة على قِلاع الحكومة العثمانية الواقعة في جانبها الغربي واسـتولى عليها، وأخذ الأطواب والمدافـع والمُعدات الحربية وسـلب الأهليين، وذُكـر أنَّه لـم يبقَ بعد هذا التاريـخ في الجانب الغربـي أحد؛ لأنَّ غارات الخزاعل وآل شـبل دامـت على الجانب الغربـي وبقي أهل الجانب الشـرقي متحصنين داخل سـورهم حتَّى سـنة ١٢٧٤هـ/١٨٥٧م[٣٨]، فقـد ورد بهذا الشـأن "كانـت مدينـة الديوانية بسـورها فـي الجانب الشـرقي تتحصَّـن مـن هجمات خزاعـة وآل شبل"[٣٩]، وهذا ما أكَّدته مصادر أخرى بالقول: "نزح جميع سكَّان الديوانية الغربيين إلى الجانب الشـرقي تاركين دورهم القديمة، فسوَّروا البلدة لتحميهم من غارات القبائل وشرورها، واتخذوا من أبناء عشـيرة الأكرع حراسـاً، وأوكلوا لهم حراسة البلدة الوليدة ودورها وأسواقها وخاناتها لقاء أجرٍ معلوم"[٤٠]، يتَّضح من هذا النص، أي عبارة (البلدة الوليدة)، بأنَّ السكَّان النازحين من الجانب الغربي إلى الجانب الشـرقي قاموا بعدَّة إصلاحات داخل المدينة ومن أبرزها هو ترميم وتجديد السـور وذلك لحاجتهم الماسَّة إليه، فقد ورد بهذا الشـأن "عندما انتقـل أهالي الديوانية مـن الجانـب الغربي إلى الجانب الشـرقي عام ١٨٥٠م جُدِّد سـور الجانب الشـرقي"[٤١]، من خلال هذهِ الإشارة والإشارات التي سبقتها يتبيَّن بأنَّ سور مدينة الديوانية قد تعرض إلى مرحلة إصـلاح وتجديد مهمة جداً من قبل الأهالي عند نزوحهم إلى الجانب الشرقي، ويُرجَّح أنْ يكون البنـاء فيه كان مـن الآجر والجـص بالإضافة إلى تحضير كل مُسـتلزمات التحصين الكافية، مثـل تجديد الأبراج وهيكل الجدران من الداخل والخـارج، ومع تقدم فـن عِمارة التحصين بهذا التاريخ فقد أُضيف لهذا السور عدد من الأبراج الدفاعية دائرية الشـكل هي الشـائعة في عِمارة الأبـراج في العصر العثماني وتدعمها الفتحات الشـاقولية (المزاغـل)، وكذلـك إحـكام بوابة السور ومدخله بالتحصينات اللازمة لذلك.

المرحلة السادسة: تمَّت هذهِ المرحلة من الترميم في عام ١٩١٧م عند دخول القوات البريطانية إلى العراق، وقد تضاربت الآراء في شأن هذا التجديد والترميم، فإنَّ بعض المصادر تذكر بأنَّ القوات البريطانية حين دخلت إلى الديوانية قامت بهِ، وبهذا الصدد يُذكر بأنَّ الإنكليز عند استعمارهم الديوانية قد أعادوا ما تهدَّم من سور المدينة وذلك ليكون رادعاً لقبائل الديوانية بعد أنْ ذاقوا منهم الأمرَّين[٤٢]، ومما يؤكِّد ذلك فقد "أصدر الحاكم السياسي (ديلي) أمره في أنْ ينزل الخيَّال عن ظهر جوادهِ قبل أن يبلغ سور المدينة بـ(٢٠٠) متر، فيدخلها وهو يقود فرسه بيدهِ"[٤٣]، ومن هذين النصين تبيَّن بأنَّ القوات البريطانية كانوا يولون السور اهتمام خاص ويُعد لديهم نقطة خروج ودخول للمدينة، أمَّا الرأي الآخر فيذكر بأنَّ أهالي مدينة الديوانية قاموا بترميم سور مدينتهم، حيث تتحدث المصادر عن هذا الترميم فتقول: "أمَّا أهالي الديوانية لم يقفوا مكتوفي الأيدي أمام حالة عدم الاستقرار التي حلَّت بمدينتهم أبَّان الاحتلال البريطاني، فتولَّى شباب البلدة الحفاظ على الأمن والنظام، فاستولوا على السلاح والمُعدَّات الحربية وقسَّموها فيما بينهم، وجددوا بناء المتهدم من السور وأقاموا عليه ستَّة قلاع، وكان يقودهم الرئيس العام في البلدة مُحمَّد آل حاج محيسن بن كور علي"[٤٤]، وبهذهِ المرحلة من تجديد السور، يُذكر "أمَّا أهالي الديوانية فقد أسرعوا فجدَّدوا بناء الأجزاء المُتداعية من سور البلدة استعداداً للطوارئ، وأقاموا عليه ستَّة أبراج"[٤٥]، وبهذا الشأن يُذكر أيضاً: "قام أهالي الديوانية بترميم سور مدينة الديوانية من جوانب المدينة الأربعة، وبنوا علية ستَّة قلاع، واحدة منها غربي الديوانية في الثكنة العسكرية، وأودعوا حفظها للجُند الموجود هناك"[٤٦].

أمَّا بالنسبة للقلاع والأبراج الأخرى المُقامة على السور فإنَّ البرج الثاني يقع "بالركن المقابل لطريق الإمام أبي الفضل الذي يبعد عن الديوانية ميل واحد من جهة الغرب الشمالي"[٤٧]، "والبرج الثالث فيتخلَّل السور من جهة باب الدغَّارة ويقع شمال البلدة، والبرج الرابع يقع في الموقع المقابل لبلدة الفوار، والخامس في باب الفوار وكلاهما في شرقي البلدة"[٤٨]، أمَّا البرج السادس الذي يدعم السور فيكون "عند النهر من جهة الشرق، وأودعوا حفظها لهم، فكان يحرسه ليلاً عشرة أشخاص من الأهالي وعشرة من الضابطية"[٤٩].

وصف السور: كان لمدينة الديوانية في العهد العثماني كما أسلفنا سور يُحيط بالجانب الشرقي فقط، ومن خلال الزيارات الميدانية لتتبع وتقصِّي آثار السور فقد تبيَّن أنَّه مبني على شكل نصف دائرة، إذ يبلغ طوله الكلِّي حوالي (٢٠٠٠) متر، تتوزع بالشكل التالي: يبلغ طول الضلع الشمالي (٤٧٠) متر، الضلع الجنوبي طوله حوالي (٦١٠) متر، في حين كان الضلع الشرقي وهو الضلع الكبير والرئيس من أضلاع السور الثلاثة لأنَّه يربط الضلعين الشمالي بالجنوبي يبلغ طوله حوالي (٩٠٠) متر، وهذا الضلع يمتد من جهة شارع علوة الأسماك القديمة (شارع المواكب اليوم).

أمَّا جهة النهر فتُعد بمثابة عائق طبيعي يحمي سكَّان المدينة من الاعتداءات الخارجية، فهي من غير سور وطول هذا الجانب (٩٨٥) متر، ولا بدَّ من الإشارة بأنَّ السور بكلِّ أضلاعه "بُني بمادة الطين والآجر"[٥٠]، والمادة الرابطة بين صفوف ميداميك الآجر هي الطين، ومع مرور الوقت وتكرار مراحل الترميم استُبدلت

مادة الطين بمادة الجص، فأصبح السور مبني من مادة الآجر والجص (لوح رقم: ١) ويبلغ ارتفاعه تقريباً (٦) أمتار، ويُرجَّح أنَّه لم يكن من الأسوار المرتفعة والعالية، إذ لا نملك قياسات دقيقة عن ارتفاعات هذا السور؛ لأنَّه مُندثر تماماً في الوقت الحاضر هذا من جانب، ومن جانبٍ آخر أنَّ مع استخدام أسلحة متطورة في العصر العثماني أخذت ملامح العِمارة الحربية والعسكرية تتواءم وهذا التطور الجديد في التسليح، عكس ما كان عليه الحال في العصور السابقة، فأصبحت ارتفاعات الأسوار والأبراج أقل بكثير، بعد أنْ أصبح في استطاعة آلات الحرب الحديثة هدم الحصون والأسوار المُرتفعة مهما بلغت من الارتفاع والضخامة، ومع بداية القرن ١٠هـ/١٦م انتشرت المدفعية وأُتقن فنَّها في فرنسا وتركيا ولهذا أثر كبير على التحصينات التي جرت العادة لحماية المدن بها، فلم تعد الأسوار العالية قادرةً على تحمل ضربات المدفعية، وكان لا بدَّ من تقوية هذهِ الجدران والأسوار بميل كثيف من الرمال، وإمعاناً في حماية الأسوار خُفِّضت ارتفاعاتها لحجبها قدر الإمكان عن متناول العدو ومدفعيته[٥١]، ويبلغ سمكه تقريباً مترين، إذ كانت الأسوار في العهد العثماني تُبنى من الأحجار والصخور غير المُهندمة وكذلك من مادة الرهص (الصخور الطينيَّة)[٥٢] غير المهندمة المتراصَّة بعضها على بعض، ثمَّ يُغلَّف السور بمادة الآجر المُهندم ليكون أكثر سُمكاً، ويتحمل ضربات المدافع، فضلاً عن مظهره الجميل، وهذا ما شاهده الباحث أثناء زيارتهِ الميدانية للمقطع المتبقي من سور مدينة النجف الأشرف (لوح رقم: ٢)، وربما بُني سور الديوانية بنفس مواد ومواصفات بناء سور النجف.

وتذكر بعض المصادر الامتدادات والأبعاد الخاصة بهذا السور "يمتد سور الديوانية من شمال البلدة في موضع هو اليوم مديرية التربية في المحافظة، ليمتد شرقاً في نصف دائرة تتوسَّطها بوابة في وسطهِ في الجانب الشرقي هي باب الدغَّارة، في موضع هو الآن آخر سوق التجار الكبير، ومن ملك يعود الآن إلى ورثة الحاج صلال فاضل الموح، ثمَّ ينعطف نحو الجنوب الشرقي لينتهي عند النهر"[٥٣]، وعند تتبعهِ ميدانياً تبيَّن أنَّ السور يبدأ بالقرب من بيت سيد عباس الزاملي القريب من مديرية التربية الحالية، ويأخذ طولاً إلى منطقة السوق أي باتجاه قصر الثقافة اليوم ثمَّ ينعطف على شكل نصف دائرة إلى شارع علوة الأسماك القديمة (شارع المواكب حالياً)، ويستمر السور بالامتداد حتَّى يصل إلى نقطةٍ هي اليوم فتحة سوق التجار من جهة شارع علوة الأسماك، وبهذا المكان يقع مدخل السور الرئيس (مُجسَّم رقم: ١). وهذا ما وصفه شاهد عيان، فقال ما نصه: "كان على جانبي بوابة السور غرفتان كبيرتان لا بدَّ أنَّهما كانتا مخصَّصتين للحراسة"[٥٤]، كما ذكر شاهد عيان آخر بأنَّ هذا المدخل "هو الجزء الأخير الذي بقي عامراً من أجزاء السور حتَّى سنة ١٩٤٥م، ووصفه بأنَّه كان كالجبل لعلوّ بنائهِ وضخامتهِ وكمية مواد البناء التي وضعت فيه من الآجر والجص والطين، وأنَّ الباب الذي كان يغلق هذا المدخل معمول من مادة الخشب السميك ومُغطَّى بصفائح من الحديد ثُبِّتَت بواسطة مسامير كبيرة الحجم ذات رؤوس دائرية الشكل"[٥٥]، بُني هذا المدخل وفق نظام البوابات والمداخل المزورة (المنكسرة)، وأنَّ هذا النوع من المداخل يجعل المُهاجم ينحرف كلِّياً بزاويةٍ قائمة مما يعطي

فرصــة كبيــرة للمدافعين من توجيــه ضربات قويــة للمهاجميــن، علمــاً أنَّها ظاهــرة عِمارية قديمة، وظهــرت في عَمَائر العصــر العثماني كما هو الحال في مدخل (قلعة ذرب) في قضاء غمَّاس[٥٦].

ويستمر الســور بالامتداد حتَّى يصل ماكنة الثلــج الحاليــة العائــدة لأســرة آل بــو حاجــم، بحيــث يخترق الجدار الفاصــل بين ماكنة الثلج والمجرشــة والمحــلَّات العائدة لهذهِ الأســرة، ثمَّ ينعطــف بالاتجــاه الجنوبي الشــرقي قاطعاً مســافةً طويلة حتَّى يصل قــرب محلَّات الحاج أبو إحســان، حيث تنفتح بهذا المكان بوابة ثانية صغيرة في هذا الضلع من الســور مقابل سوق الكَرفت[٥٧]، وتنتهي مســيرة امتداد هذا الســور عند النهر بعد أنْ يقطع جزءاً من بناية المحكمة الحالية.

فضلاً عن ذلك فإنَّ السور كان مُدعَّم بأبراج عددها ســتَّة، الأول يقع في الثكنة العسكرية من جهة النهر (مُجسَّــم رقــم: ١)، والبــرج الثاني يقع في ركن الســور المقابــل لمرقد أبو الفضل ويقع شــمال غربي المدينة وتحديداً قرب قصر الثقافــة اليوم، وبالقــرب من هذا البــرج كانت أرض فضــاء واســعة وفارغة "كانــت بجوار الســور الشمالي للمدينة ســاحة وفضاء يختاره الناس في المدينــة للاحتفال بالعيد"[٥٨]، وكذلك يصف هذا الجانب من الســور أنَّه "كان الفضاء المُمتد ما بعد ســور المدينــة ومزار أبو الفضل متنفســاً لأهــل المدينــة"[٥٩]، أمَّا البــرج الثالث فيقــع على بــاب الدغَّــارة، والبــرج الرابع من الجهــة المقابلــة لمدينة الفــوار، والخامس على باب الفوار وكلاهما شــرقي البلدة، والســادس عنــد جهة الجنوب الشــرقي للبلــدة ويُحتمل أنْ يكــون مكانه اليوم على حافَّــة النهر قُرب بناية المحكمــة الحالية. أمَّا عن شــكل هــذهِ الأبراج، فإنَّها كانت دائرية الشــكل مقارنــةً مع الأبراج الموجــودة علــى العَمَائر والأســوار التي تعود إلى العصــر العثماني، إذ يرد بهذا الشــأن "أنَّ أســوار المــدن العراقية التــي بُنيت فــي العهد العثماني كانت مزودةً بالأبراج الدائرية الشــكل كمــا هو الحال في أبراج ســور مدينة البصرة، وكذلك أبراج سور مدينة الموصل وأبراج سور مدينــة النجف الــذي كان مزوَّد بأبــراج دائرية الشــكل"[٦٠]، ومما لا شــكَّ فيه بأنَّ هذهِ الأبراج الموجودة في سور مدينة الديوانية كانت مزوَّدةً باستحكاماتٍ دفاعية كالمزاغل التي يُرمى منها بالبنــادق، وعلى ما يبدو أنَّها كانت على شــكل حنايــا عريضة وكبيــرة ذات عقــود مُدبَّبة من الداخل وضيقة من الخارج لكي تجعل المُدافعين يُصيبون الهدف بســهولةٍ كبيرة، وهذا العنصر العِماري (المزغل) موجود في العِمارة القديمة والإسلامية.

كما أنَّ أبراج ســور الديوانية تحتوي على فتحاتٍ كبيرة الحجم تُســتعمل لمدِّ رقبة المدفع، علماً بأنَّــه كان "مزوَّد بالمدافع التركية الصُّنع التــي جلبهــا من إســطنبول الوزيــر مصطفى باشــا دال طبان"[٦١]، إضافةً إلى ذلك فإنَّ هذهِ الأبــراج لها وظيفة إنشــائية أخــرى هي دعم البناء وتقوية جدرانهِ، كما أنَّ لها وظيفة جمالية فــي البنــاء، ويُرجَّح أنَّهــا كانت مــن طابقين، ولا بدَّ أنَّ هذا الســور والأبــراج كانا مزودين بالشــرفات (عرائــس الســماء) التــي بدورها تعطيــه صفة جمالية وعســكرية ودفاعية، كما زوِّد بعــددٍ مــن الدعامات (لوح رقــم: ٣) مما يعطيه قوة ومتانة.

ثانياً: القشلة القديمة.

القشـلة لفظة تركية أصلها (قاشـلاغ) تعني بالعربية (أشـتى)، وهي الثكنة العسـكرية التي يسـكنها الجنود، ومن أشـهر القُشل في العراق قشـلة بغـداد التي تطـل على نهر دجلة شـمال المدرسة المُستنصرية، وتُسـمَّى (قشلة البيادة) أي قشلة المُشاة[٦٢].

تقـع بناية القشـلة القديمة فـي مركز مدينة الديوانية بالجانب الغربي (صوب الشـامية)[٦٣] بالقرب من بناية المسـافر خانة (فندق السرور) الذي تعود ملكيته للسـيد البحراني[٦٤] في نقطةٍ هي اليوم محطَّة القطار القريبة من بوابة الفرقة الأولى، وبهذا تكون القشـلة خارج حدود سور المدينة بمسافةٍ تُقدَّر حوالي (١٥٠٠) متر.

بناهـا الوالـي العثماني في العـراق مُحمَّد نجيـب باشـا عـام ١٢٥٩هـ/١٨٤٣م[٦٥]، اندرسـت هذهِ القشـلة تماماً ولم يبـقَ منها أي شـيء يُذكر، ولم نسـتطع معرفة شـكل بنايتها وأبعادها وقياسـاتها كـون الأرضية التي بُنيت عليها القشـلة تغيرت كثيـراً نتيجةً للأبنية التي اسـتُحدثت عليهـا مؤخراً، وعلى مـا يبدو من خلال مقارنتها مع القشلات الأخرى الموجودة في عددٍ من المدن العراقية مثل البصرة وبغداد والموصـل وكركوك[٦٦] أنَّ تخطيطها الأصلي كان مسـتطيل الشـكل، بُنيت مـن طابقين من مـادة الآجر والجص وسُـقِّفت بالطُّرق نفسـها التي تُسـقَّف بها العَمَائـر العثمانية، ربما كانت قشـلة الديوانية تحوي على مشتملاتٍ ومرافق بنائية كثيرة، ومزوَّدة بكافَّة العناصر العِمارية الخاصـة بالتحصيـن مثـل الأسـوار المتينـة والأبراج والمزاغل والشرفات.

ثالثاً: القشلة الحديثة.

تقـع هذهِ القشـلة في مركز مدينـة الديوانية في جانبها الشـرقي، وهي اليوم مُلاصقة لمبنى الإدارة المحليـة تطـل واجهتهـا علـى النهر، وبهـذا تكـون هـذهِ البنايـة داخل حدود سـور المدينة القديم مما يزيد في حصانتها، بُنيت عام ١٣١١هـ/١٨٩٣م في زمن المتصرف سـعيد باشـا[٦٧]، بعد أنْ جُعلت مدينـة الحلَّة قائمقامية ملحقة بلواء الديوانية[٦٨].

الوصف العام: القشـلة مسـتطيلة الشـكل تتألَّـف مـن طابقيـن[٦٩] مبنيـة بمـادة الآجـر والجص، ومن خلال الزيـارات الميدانية لهذهِ البنايـة وجد الباحث بأنَّها ضخمة وجميلة جداً، فقـد زوِّدت بكافَّة الوحدات والمرافـق البنائية التـي من شـأنها أنْ تزيد في قوتهـا ومتانتها، ومنها الأسـوار القويـة والمتينة التـي فُتح بها صـف مـن المزاغل المسـتطيلة الشـكل التي عددها سـبعة وقياساتها (٠,٢٠×٠،٤٠)، كما أنَّهـا تحوي على عددٍ مـن الحُجرات والغرف اسـتُخدمت لأغـراضٍ متعـددة، وأنَّ الحجـم الكبير للقشـلة يؤكِّد بأنَّ الحكومـة العثمانية قد خصَّصـت لها أموال طائلة ومواد بنائية كثيرة ومتعـددة، ومما يُذكر بهـذا الشـأن: "قدَّرت حكومـة إسـطنبول مبلغ قـدره (٢٥٠٠) ليرة ذهبيـة لبناء القشـلة والسـراي"[٧٠]، كما يُذكر "بأنَّ السـيد موسـى بن عمران المكوطر زوَّد متصـرف الديوانيـة بألف طغـار من الجص، جـص الشـنَّافية الممتـاز، وذلك لبناء القشـلة والسَّـراي"[٧١].

رابعاً: السَّراي القديم.

هو دار الحكومة والمقر الذي تُدار منه شؤون البلاد[٧٢]، وعادةً ما تكون بناية السراي أكبر حجماً من بناية القلعة والمخفر بحكم الوظيفة التي يُبنى من أجلها، وهي جمع أكبر عدد من الدوائر الحكومية والمقرات الرسمية في مكانٍ واحد، وهذا بدورهِ يؤدي أنْ تُزوَّد بناية السَّراي بالعناصر العِمارية التحصينية والاستحكامية مثل الأبراج والمزاغل، ومن هنا برزت أهميته كإحدى العَمَائر ذات الصفة العسكرية التي تتحصَّن بها قوات الجيش والشرطة[٧٣].

الموقع والتاريخ: يقع سراي الديوانية القديم في الجانب الشرقي من المدينة داخل الحدود الجغرافية للسور, وتحديداً في نقطةٍ هي اليوم خلف مبنى المحافظة القديمة، بُني السَّراي عام ١٣١١هـ/١٨٩٣م[٧٤]، ويصفه المهندس المعماري هاملتون رئيس دائرة الأشغال العامة في الديوانية عام ١٩٢٨م، بما نصه: "كان بناء سراي الحكومة في الديوانية نموذجاً من نماذج الإدارة التركية القديمة، حكمت عليه مديريتي بالهدم لأنَّه متصدِّع ويكاد يتداعى على رؤوس ساكنيه، لذلك فهو خطر لا يؤمن جانبه، ومع ذلك بقي مسكوناً، إذ لا توجد المبالغ اللازمة لبناء سراي جديد"[٧٥].

السَّراي اليوم مُندرس تماماً ولم يبقَ منه أيَّ شيء، وبوسعنا أنْ نتصور حجم البناء إذ يحتوي على عددٍ كبير من الدوائر، وكُلُّ دائرة تحتوي على عددٍ من الحجرات والغرف عادةً تكون مبنية بمادة الآجر والجص ومن طابقين، تطل واجهتها على صحنٍ فسيح[٧٦]، ومما لا شكَّ فيه فقد زوِّد هذا المبنى بكافَّة العناصر العِمارية التحصينية مثل الأبراج والأسوار والمزاغل والشرفات.

الهوامش:

(١) تقع مدينة الديوانية في القسم الجنوبي من العراق، ويحدها مدينة الحلَّة شمالاً ومدينتي الكوت والناصرية شرقاً، وحدودها الغربية والجنوبية أراضي سهلة ومنبسطة. للمزيد من التفصيل، يُنظر: مطر،سليم، ثويني، علي، مردان، نصرت، موسوعة المدائن العراقية، (بغداد، مركز دراسات الأمة العراقية، ميزوبوتاميا، ٢٠٠٥م)، ص ص٢٦٩-٢٧٠.

(٢) مجموعة من المؤلِّفين, القادسية بين الماضي والحاضر، (بغداد، مطبعة الديواني, ١٩٨٦م), ص٤١.

(٣) الساعدي, حمود, بحوث عن العراق وعشائره, (النجف, مطبعة الأندلس, ١٩٩٠م), ص١٤٠.

(٤) لونكريك، هيمسلي، أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ترجمة: جعفر الخياط، (بغداد، مكتبة اليقظة العربية، ١٩٨٥م)، ص١٤.

(٥) الميالي، فيصل غازي، شذرات وسوانح عن السياح الذين مروا بسنجق لواء الرماحية وبلداته الثلاث لملوم الحَسَكة الديوانية، (النجف، مطبعة المارد، ٢٠٠٨م)، ج١، ص٥٥.

(٦) العمري، ياسين، غاية المرام في تاريخ محاسن بغداد دار السلام، (بغداد، مطبعة دار البصري، ١٩٦٠م)، ص٧.

(٧) السويدي، عبد الرحمن، حديقة الزوراء في سيرة الوزراء، تحقيق: عماد عبد السلام، (بغداد، المجمع العلمي العراقي، ٢٠٠٣م)، ص٩١.

(٨) الميالي، فيصل غازي، القول المعلوم في تاريخ حمزة لملوم.. بحث شامل ومعمَّق في تاريخ مدينة الحمزة الشرقي، مخطوط تحت الطبع، ورقة ٨٥.

(٩) القهواتي، حسين محمد، تاريخ العراق بين الاحتلالين العثماني الأول والثاني (١٥٣٤-١٦٣٨م).. دراسة في أحوالهِ السياسية والاقتصادية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، ١٩٧٥م، ص١٢٩.

(١٠) البصري، عثمان بن سند، مطالع السعود، تحقيق: عماد عبد السلام وسهيلة عبد المجيد، (الموصل، مطبعة دار الحكمة، ١٩٩٦م)، ص٧٨.

(١١) القادسية بين الماضي والحاضر، مرجع سابق، ص٤١.

(١٢) الآلوسي، يونس، لواء الديوانية.. ماضيه وحاضره، (بغداد، ١٩٥٤م)، ج١، ص١١.

(١٣) العامري، أحمد، القاموس العشائري العراقي، (بيروت، مطبعة الرافدين، ٢٠٠٩م)، ج١، ص٣٤١.

(١٤) حسين، عبد الرزاق عباس، نشأة مدن العراق وتطورها، (بغداد، مطبعة الإرشاد، ١٩٧٧م)، ص٥٦.

(١٥) بابان، جمال، أصول أسماء المدن والمواقع العراقية، (بغداد، مطبعة الأجيال، ١٩٨٩م)، ج١، ص ص١٢٤-١٢٥.

(١٦) الحسني، عبد الرزاق، العراق: قديماً وحديثاً، (بيروت، مطبعة دار الكتب، ١٩٥٨م)، ص١٥٤.

(١٧) الشيباوي، نعيم عبد جودة، الديوانية في ظل الاحتلال البريطاني (١٩١٧-١٩٢١م)، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، كلية التربية (ابن رشد)، ص١٤.

(١٨) هو: سلمان بن عباس بن مُحمَّد بن مهنا بن علي، وهو ثاني رئيس قوي لقبيلة خزاعة، عُثر على اسمهِ مدوَّن في التاريخ في سنة ١١٠٢هـ/١٦٩٤م. لمزيدٍ من التفاصيل عن هذهِ الشخصية، يُنظر: الساعدي، حمود، دراسات عن عشائر العراق (الخزاعل)، (النجف الأشرف، مطبعة الآداب، ١٩٧٤م)، ص ص١٢-١٣.

(١٩) تجدر الإشارة هنا بأنَّ أحد الباحثين قد وقع بخطأٍ كبير عندما اعتبر تسمية مدينة الديوانية بدأت بالظهور عام (١٧٤٧-١٧٧٩م)، هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى حينما ذكر بأنَّ المؤرخ الكركوكلي هو أول من أشار إلى ذكرها عام (١١٩٥هـ/١٨٧١م). للمزيد من التفاصيل عن هذا الموضوع، يُنظر: المنصوري، سامي ناظم، الديوانية في العهد العثماني الأخير (١٨٥١-١٩١٧م)، (بغداد، دار المدينة الفاضلة، ٢٠١٢م)، ص ص٢٢-٢٣.

(٢٠) الساعدي، مرجع سابق، ١٩٧٤م، ص١٥.

(٢١) الورد، باقر أمين، بغداد.. خلفاؤها ولاتها ملوكها رؤسائها منذ تأسيسها عام (١٤٥هـ/٧٦٢م) إلى عام (١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، (بغداد، دار التربية للطباعة، ١٩٨٤م)، ص٢٣٩.

(٢٢) الميالي، فيصل غازي، تاريخ تأسيس مدينة الديوانية الحالية، مباحث فراتية في الجغرافية والتاريخ والآثار، الجزء الثاني، تحت الطبع، ورقة: ٩.

(٢٣) مجموعة من المؤلِّفين، القادسية بين الماضي والحاضر، (بغداد، مطبعة الديواني، ١٩٨٧م)، ص٦٦.

(٢٤) المرجع نفسه، ص٦٦.

(٢٥) الريشاوي، متعب خلف، إمارة الخزاعل في العراق، (النجف الأشرف، دار الضياء للطباعة، ٢٠٠٩م)، ص٧٦.

(٢٦) العزاوي، عباس، تاريخ العراق بين احتلالين، (بغداد، شركة التجارة للطباعة المحدودة، ١٩٥٣م)، ج٥، ص١٤٦.

(٢٧) علي، علي شاكر، العراق في العهد العثماني (١٦٣٨-١٧٥٠م).. دراسة في أحوالهِ السياسية، (مطبعة الشعب، ١٩٨٤م)، ص١٠٩.

(٢٨) الريشاوي، مرجع سابق، ص٨٥.

(٢٩) الساعدي، حمود، "الديوانية أو الحَسَكة قديماً وحاكمها علي أغا"، مجلَّة الرسالة، السنة الأولى، ١٩٦٨م، ع٢، ص٢٦.

(٣٠) الكركوكلي، رسول حاوي، دوحة الوزراء، ترجمة: موسى كاظم نورس، (قم، مطبعة أمير، د.ت.)، ص١٧٤.

(٣١) السويدي، مرجع سابق، ص٤٢٨.

(٣٢) الساعدي، مرجع السابق، ١٩٩٠م، ص١٤٦.

(٣٣) العطية، وداي، تاريخ الديوانية قديماً وحديثاً، (النجف، منشورات المكتبة الحيدرية، ٢٠٠٧م)، ص ص٣٤-٣٥.

(٣٤) الأنصاري، تنين صادق، العراق في عهد الوالي سليمان باشا الكبير (١٧٨٠-١٨٠٢م).. دراسة سياسية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة البصرة، ١٩٩٨م، ص٤٧.

(٣٥) الميالي، رجوان فيصل، القلاع في وسط وجنوب العراق خلال فترة الاحتلال العثماني.. تخطيطها وعمارتها، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، كلية الآداب، ٢٠٠٩م، ص ص١٠-١١.

(٣٦) نورس، علاء موسى، حكم المماليك في العراق (١٧٥٠-١٨٣١م)، (بغداد، دار الحرية للطباعة، ١٩٧٥م)، ص ص١٣٧-١٣٨.

(٣٧) الحكيم، حسن عيسى، "أسوار مدينة النجف الأشرف"، مجلّة سومر، ١٩٨٢م، ج١-٢، م٣٨، ص٢١٣.

(٣٨) عبود، زهير كاظم، أوراق من ذاكرة مدينة الديوانية، (النجف الأشرف، دار الضياء للطباعة، ٢٠٠٨م)، ص١٢٨.

(٣٩) القادسية بين الماضي والحاضر، مرجع سابق، ص٦٦.

(٤٠) غركان، رحمن، "في الديوانية الماء يلد الأمكنة"، مجلّة الديوانية، ع٤، ص ص٢٢-٢٣.

(٤١) عبود، مرجع سابق، ٢٠٠٨م، ص١٢٨.

(٤٢) الزيادي، محمد صالح، "قراءة أولية في الحَسَكة.. نشأتها وعلاقتها بالسلطات العثمانية (١٧٠١-١٨٢٠م)"، مجلّة القادسية للعلوم الإنسانية، ٢٠٠٨م، م١١، ع١-٢، ص٣٢٨.

(٤٣) القطّان، عبد الكريم، مذكرات من جنوب العراق من الطفولة إلى المنفى، (بيروت، دار الساقي، ٢٠٠٥م)، ص١٣٣.

(٤٤) مذكرات السيد مُحمَّد علي كمال الدين، من رجال ثورة العشرين العراقية، تقديم وتحقيق: كامل سلمان الجبوري، (بغداد، مطبعة دار الثقافة، ١٩٨٧م)، ص ص١٣٠-١٣٣.

(٤٥) الدوري، أسامة عبد الرحمن، "الديوانية في سنوات الاحتلال البريطاني (١٩١٧-١٩٢٠م)"، مجلّة القادسية، جامعة القادسية، كلية التربية، ٢٠٠٢م، م٢، ع٤، ص٢٠٩.

(٤٦) الوردي، علي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، (بغداد، مطبعة الشعب، ١٩٧٤م)، ج٤، ص٣٣٩.

(٤٧) الواعظ، مصطفى نور الدين، الروض الأزهر في تراجم آل جعفر (١١٨٠-١٣٦٨هـ/١٧٦٦-١٩٤٨م)، (الموصل، مطبعة الاتحاد، ١٩٤٨م)، ص٤٥٥.

(٤٨) المرجع نفسه، ص٤٥٥.

(٤٩) العطية، مرجع سابق، ص١٤١.

(٥٠) الواعظ، مرجع سابق، ص٤٥٥.

(٥١) القادسية بين الماضي والحاضر، مرجع سابق، ص٤٣.

(٥٢) للمزيد من التفصيل عن التطور الذي حصل على الأسوار في العصر العثماني، يُنظر: عثمان، محمد عبد الستار، المدينة الإسلامية، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٨٨م، ع١٢٨، ص ص١٤٤-١٤٥.

(٥٣) للمزيد من التفصيل عن مادة الرهص البنائية، يُنظر: الغراوي، الشيخ مُحمَّد رضا، اللب اللباب في غريب اللغة والحديث والكتاب، تحقيق: السيد أحمد الحُسيني، (النجف الأشرف، مطبعة الآداب، ١٩٦٨م)، ج١، ص١٧٢.

(٥٤) عبود، مرجع سابق، ٢٠٠٨م، ص ص١١٥-١٢٨.

(٥٥) القطّان، مرجع سابق، ٢٠٠٥م، ص١٣٢.

(٥٦) أخذت هذهِ المعلومات من السيد محي السيد عصفور، من مواليد الديوانية عام ١٩٢٧م، وذلك في لقاء معه في بيتهِ بتاريخ ٢٠١٢/٣/٢٥م، الساعة الحادية عشر صباحاً.

(٥٧) الشيخ، علي، "قلعة الخزاعل"، مجلّة كلية الآداب، جامعة القادسية، ٢٠٠٨م، م١١، ع٣، ص٥٩.

(٥٨) الكَرفت: مفردة تركية، تعني الخارج عن القانون. ومنطقة الكرفت في مدينة الديوانية كانت فيما مضى من الزمان مكاناً لتجمع الأشخاص الخارجين على السلطة، كونها لم تدخل ضمن حدود السور وأصبحت بعد التوسع العِمراني الحديث مكاناً لتجمع العمَّال وأصحاب عربات النقل وعمَّال بيع (الجت والبرسيم)، فضلاً عن تنعيل الخيول والحمير. أخذت هذهِ المعلومات من السيد محي السيد عصفور.

(٥٩) التميمي، صادق، أول الزمان.. مذكرات صبي من مدينة عراقية، (عمَّان، مطبعة المعتز، ٢٠١٠م)، ص٥٦.

(٦٠) القطَّان، مرجع سابق، ٢٠٠٥م، ص١٤٠.

(٦١) الدراجي، سعدي، تحصينات مدينة النجف.. دراسة عِمارية لأسوارها، العِمارة العربية قبل الإسلام وأثرها بعد الإسلام، (بغداد، مركز إحياء التراث العلمي العربي، ١٩٩٠م)، ص١٣٣.

(٦٢) العزاوي، مرجع سابق، ١٩٥٣م، ج٥، ص١٤٦.

(٦٣) ثويني، علي، معجم عِمارة الشعوب الإسلامية، (بغداد، بيت الحكمة، ٢٠٠٥م)، ص ص٥٦٢-٥٦٣.

(٦٤) الربيعي، نبيل عبد الأمير، تاريخ الديوانية السياسي والاقتصادي والاجتماعي، (بابل، مطبعة دار الفرات للثقافة والإعلام، ٢٠١٥م)، ج١، ص١٨٣.

(٦٥) القطَّان، مرجع سابق، ٢٠٠٥م، ص ص١١٥-١١٦.

(٦٦) والي عثماني تركي الأصل، من سكنة إسطنبول ومن أشرافها القدماء، في عهدِهِ استعملت الطمغا (التمغة) أي الأوراق الرسمية التي تحمل شعار الدولة وصدرت كذلك في عهدِهِ الطوابع، وتميَّز هذا الوالي خلال مدَّة حكمِهِ بالعراق بذكائهِ ومزاجهِ الحاد وقساوة قلبه وتغطرسه. للمزيد من التفصيل عن هذهِ الشخصية، يُنظر: الورد، بغداد.. خلفائها وملوكها وولاتها ورؤسائها، ص٢٣٨.

(٦٧) طاهر، خالد سويد، "قشلة كركوك.. الثكنة العسكرية"، مجلَّة سومر، ١٩٨٥-١٩٨٦م، م٤٤، ص ص٢٤١-٢٤٦.

(٦٨) الزيادي، محمد صالح، "لمحات من الحياة السياسية في مدينة الديوانية حتَّى أوائل القرن العشرين.. دراسة تحليلية"، مجلَّة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، ٢٠١١م، م١٠، العددان ١-٢، ص٧٣.

(٦٩) عندما أصدرت سلطة إسطنبول أوامرها إلى والي بغداد حسن رفيق باشا عام ١٣٠٩هـ/١٨٩١م بشأن إجراءات نقل اللواء من الحلَّة إلى الديوانية، وحددت المصاريف بما لا يزيد عن ألف ليرة ذهبية لتغطية نفقات الانتقال، قام الوالي بدورهِ وأجرى اتصالاً مع متصرف الحلَّة علي رضا بك وأبلغه بذلك، لكن الأخير أبدى امتعاضه، قائلاً: كيف يُنقل مركز اللواء من مدينةٍ عامرة إلى مدينة ليس فيها سراي يتَّسع لدوائر الحكومة ولا ثكنات عسكرية كافية للجند والألف ليرة لا تفي بذلك، مما اضطرت الحكومة إلى بناء القشلة والسَّراي في آنٍ واحد. للمزيد من التفصيل عن هذا الموضوع، يُنظر: المهداوي، علي هادي، الحلَّة في العهد العثماني المتأخر (١٨٦٩-١٩١٤م)، (بغداد، بيت الحكمة، ٢٠٠٢م)، ص ص٣٣-٣٤.

(٧٠) لا تزال بقايا موجودة من بناية هذهِ القشلة لاسيَّما واجهتها المطلة على النهر، إذ نراها شاخصة البُنيان، أمَّا بقية أجزائها فإنَّها تغيرت أثناء مراحل التجديد والترميم المتكرر الذي مرَّ عليها.

(٧١) المنصوري، سامي ناظم، الديوانية وتوابعها في وثائق الأرشيف العثماني (١٨٦٥-١٩١٧م)، (بغداد، دار المدينة الفاضلة للطباعة، ٢٠١٥م)، ص ص١٥٦-١٥٧.

(٧٢) العطية، مرجع سابق، ٢٠٠٧م، ص٧٠.

(٧٣) صابان، سهيل، المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية، مراجعة: عبد الرزاق محمد حسن بركات، (الرياض، مطبوعات مكتب الملك فهد الوطنية، ٢٠٠٠م)، ص١٣٣.

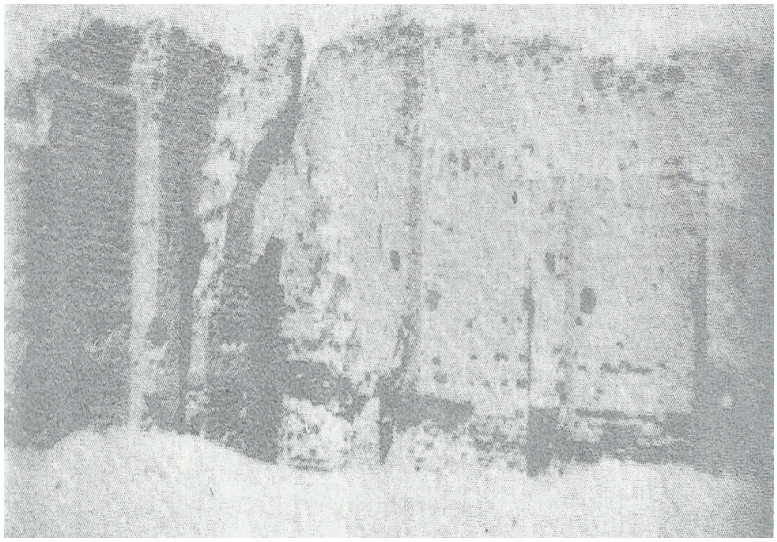
(٧٤) الميالي، رجوان فيصل، العمائر العسكرية في وسط العراق وجنوبه.. تخطيطها وعمارتها (١٩١٤-١٩٥٨م)، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة بغداد، كلية الآداب، ٢٠١٦م، ص ص١٥٥-١٥٦.

(٧٥) الزيادي، مرجع سابق، ٢٠١١م، ص٧٣؛ الواعظ، مرجع سابق، ١٩٤٨م، ص٢٤٩.

(٧٦) هاملتون، أم. أي.، طريق في كردستان، ترجمة: جرجيس فتح الله المحامي، (بغداد، مطبعة دار الجاحظ، ١٩٧٣م)، ص٢٥.

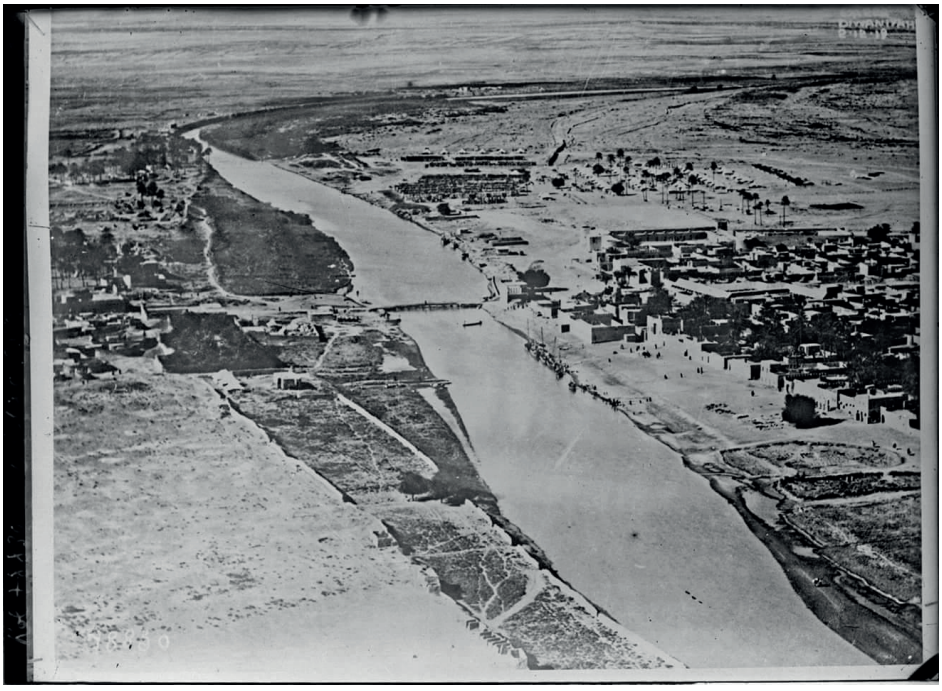
(٧٧) المرجع نفسه، ص ص٢٥-٢٦.

(لوح رقم: ١)
مقطع من سور مدينة الديوانية القديم
(المصدر: كتاب القادسية بين الماضي والحاضر، ١٩٨٦م، ص٤٦)

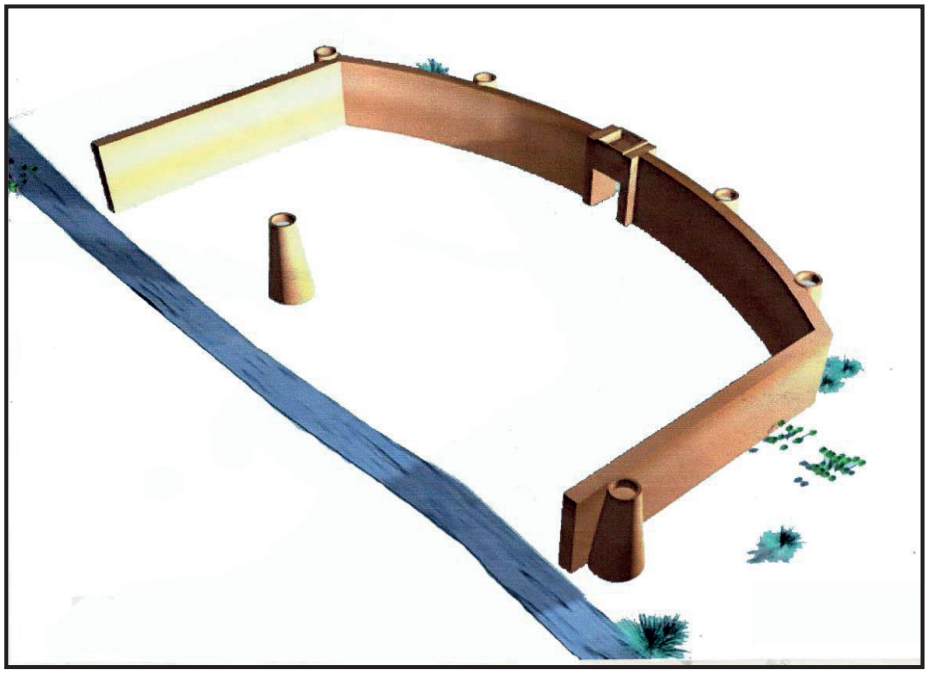


(لوح رقم: ٢)
مقطع من سور مدينة النجف الأشرف / تصوير الباحث

(لوح رقم: ٣)
صورة تمثل مدينة الديوانية وسورها وأبراجها، عام ١٩١٩م
(المصدر: المكتبة الأهلية، باريس)



(مجسَّم رقم: ١)
مجسَّم يمثل سور مدينة الديوانية والأبراج الموزَّعة عليه / عمل الباحث



Fortifications and fortifications the city of Diwaniyah during the Ottoman era / archaeological and historical study

Dr. Rajwan Faisal Mayali
University of Al-Qadisiyah / Collage of Archaeology

Abstract:

Cities an important place in the development of human civilization is the city of Hasaka (Diwaniya) is one of those cities that has assumed an important place among the cities of the Middle Euphrates and Hawwadharh We have tried as much as possible to keep the history of the founding of this city but its history is uncertain and there is no sources or documents confirming so as silent most of them in this regard, but we are close significantly from the date of inception through research, auditing, and this in turn brings us closer to the date of construction of the wall, which covers the history of its construction a lot of historical impurities and the rest of the buildings immunization and Alastgamah in the city, including the Alakeclat chateau, castles and others, has been shown through research and investigation of that fence which there is no mention in the writings of tourists and travelers who have visited the city, since there is a representation of the point of the river as the river the way a president who brings tourists to the city of Diwaniyah, as well as we highlighted at the first attempt renovations that have gone through it has reached a conclusion that this fence has not been it increases space in terms of height and width, but only held it repairs and renovations to its gains and its thickness and the number of towers, which was carrying at the time, and increased in another time.

The research found that the city of Diwaniya, is one of the few cities in Iraq, which was built by a fence and Akecltan and Galatasaray as well as the existence of buildings of a military character scattered in other parts of them, and this in turn reveals the importance of the city of defense and military terms, and their active role in the restoration of security in particular that an important requirement quite to the prosperity and stability of life in any town.

الشيخ مُحمَّد جَواد مُغنيَّة ومنهجهُ في كتابةِ التاريخ

كتابه (مع علماء النجف الأشرف) إنموذجاً

أ.م.د. علي عبد المطَّلب حمود علي خان المدني(*)

المقدمة:

اهتم الباحثون في التاريخ المعاصر بالدراسات الفكرية الهادفة لبناء المجتمع الإنساني بأُسسٍ علميةٍ رصينة بالعمل الجاد القائم على بحث حياة المفكرين، وإبراز جهودهم العلمية العاملة على وفق السياقات الصحيحة البعيدة عن التحجر، والسير على النهج القرآني الرصين الهادي إلى تربيةِ الإنسان تربيةً سامية، مُظهرين العوامل التي عَمِلت على بناء الفكر الذي يتمتع بهِ المُفكرون من خلال الكشف عن العوامل التي أثرت بسلوكهم العلمي، وكانت معيناً ثراً يسيرون عليه للوصول إلى أهدافهم المتمثلة بنتاجهم وطروحاتهم، التي أوجدوها في الساحات الثقافية، والتي كانت محطَّ اهتمام الباحثين والكُتَّاب خلال التاريخ، ومنهم شخصية الشيخ مُحمَّد جواد مغنية الذي وضع بصماتٍ واضحة في التاريخ الحديث والمعاصر، من خلال إسهاماتهِ المشهورة في الكتابةِ والتأليف التي تعددت اتجاهاتها وعناوينها، بهدف التجديد والإصلاح في عصرٍ أصبحت فيه الأفراد المُنتجة المعتدلة قلَّة نادرة، بسبب الأغلال والقيود وانكماش الفكر، إذ تتهاوى الإرادات وتُذل النفوس أمام ملذات أمة تستعبد الفرد وتمتلكه، ورغم ذلك أدى الشيخ مُحمَّد جواد مغنية دوراً فكرياً جعله في نفوس الباحثين خاصة، والجماهير عامة، بعد أنْ وجدت في أفكارهِ وكتاباتهِ مفكراً بارزاً وباحثاً في التاريخ الحديث والمعاصر.

يكمن أهمية البحث في سِمَات تطور الفكر عند الشيخ مُحمَّد جواد مغنية كونه مؤلِّفاً وفقيهاً تاركاً في ثنايا مؤلَّفاتهِ معلوماتٍ تاريخية مُعتبرة، مُسندة إلى مصادر تاريخية رصينة؛ للوقوف على الحقائق والأحداث والعمل الحثيث على تحليلها ونقلها إلى المجتمع عِبرَ التأليف، والمنبر الحُسيني الذي اعتمده وسيلةً مباشرة لمُخاطبة الجماهير وإرشادها، وسائل جذبت المُهتمين بالجانب

(*) جامعة الكوفة / كلية التربية للبنات.

الإصلاحـي، بعد أنْ احتوت أفكاره فائضاً من الأفكار الإجتماعيـة والثقافية ورؤية بعيدة لا يمكن إغفالها، فضلاً عن عدم وجود دراساتٍ أكاديميـة تاريخيـة عملت على دراسـة منهج الشـيخ مُحمَّد جـواد مغنية بالرغم مـن كتابة الباحثـة إلهـام حمزة منسـي جاسـم الطفيلي في دراسـتها الموسومة: "الشـيخ مُحمَّد جواد مغنيـة وآثاره الفكريـة (١٩٠٤–١٩٧٩م)"، في قسـم التاريخ / جامعة بابـل / كلِّية التربية للعلـوم الإنسـانية، إذ لـم تُسـلِّط الباحثة على منهج الشـيخ مغنية في كتابـةِ التاريخ، وكيفية فهمه للتاريخ، والأسـلوب الذي سار عليه في كتاباتـهِ، ومـا هو تعريفـه للتاريـخ، مما دفع الباحث إلـى ضرورة التعريـف بمنهج مغنية فـي كتابة التاريخ، وتعريفـه الدقيق له، كونه من الباحثين الذين أغنوا المكتبات الإسـلامية بنِتاجاتهـم الكبيـرة فـي الجوانـب المختلفـة وخاصةً العلوم التاريخية.

يتكـون البحث مـن مبحثيـن، الأول حمل عنـوان: ''الشـيخ مُحمَّد جواد مغنية.. سـيرته العلميـة ونتاجاتـه الفكريـة''، الـذي تنـاول مسـيرته العلميـة وروافدهـا التـي نَهَـل منها معيـن علمهِ وغذَّى سـطور بحوثه، فضلاً عن نِتاجاتـهِ العلمية التي تركهـا للتاريخ، إذ مَلأت المكاتـب الإسـلامية. وتناول المبحـث الثاني مؤلَّفـات الشـيخ مغنية التاريخيـة ومنهجه في كتابـةِ التاريـخ ''مـع علماء النجف الأشـرف أنموذجاً''، الذي اختـاره الباحث للتعرف على الأسلوب والمنهجية التي اعتمدها الشيخ مغنية فـي عالم البحث والتأليـف، فضلاً عن الخاتمة وأهمِّالاسـتنتاجات.

المبحث الأول:
الشيخ مُحمَّد جواد مغنية.. سيرته العلمية ونِتاجاته الفكرية

ينتسـب الشيخ مُحمَّد جواد مغنية إلى منطقة جبل عامل التي يقع في القسم الجنوبي من لبنان الحالية، وأخذ عامل تسميته من اسم قبيلة عاملة القحطانيـة اليمانية التي نزحـت من بلاد اليمن واستقرت في المنطقة التي عُرفت باسمها[١].

ذكـر المؤرخون علـى أنَّ المذهب الإمامي الشـيعي انتشر في جبل عامل على يدِ الصحابي الجليل أبي ذر الغفاري (ت٣٢هـ/٦٥٢م)(رضي الله عنه)، الذي أُبعد إبَّانَ خلافة عثمان بن عفَّان (٢٣-٣٥هـ / ٦٤٤-٦٥٦م) إلـى بلاد الشـام، وبعـد مكوثهِ ردهاً مـن الزمن تمكَّن من نقل أفكار أهل البيت إليها، والتأثير على أبنائها، وعَمِل معهم على بناء مسجدين فيهما باقية آثارهما ليومنا هذا[٢].

شَـهِدَت منطقة جبل عامل نهضـةً معرفية وفكرية متأثرةً بعدَّة عوامل عَمِلَت على تكوينها وتطورهـا وأخذت تبرز آثارها بشـكلٍ واضح في النصف الثاني مـن القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي على يدِ كبار علمائها[٣].

وقـد أثَّرت الأجـواءُ العلمية التـي امتازت بهـا منطقـة جبـل عامل على سـلوك الأُسـر العلمية، ومنها أسرة آل مغنية التي رفدت الفكر الإسـلامي بأسـماءٍ تتَّصف بالعلـم والفضل[٤]، وتمكَّنـت من مدِّ الجسـور الثقافيـة العلمية مع مراكز العلـم والمعرفة المُتمثِّـل بمدينة النجف الأشرف.

واشتهرت الأسـرة بكلمة (مغنية)، إذ يعود اللقـب إلـى الجدِّ الأعلـى للأسـرة المُلقَّب بهذا اللقب، والذي عاش في القرن السادس الهجري

في مدينة الجزائر، وعُرف واشتهر بهِ وانتقل منها إلى جبل عامل[٥].

ولد الشيخ مُحمَّد جواد مغنية عام ١٣٢٢هـ/١٩٠٤م في قرية طيرديا[٦]، في أسرةٍ عُرفت بعلمها كما ذكرنا آنفاً، وتأثر بوالدهِ الشيخ محمود جواد مغنية[٧] الذي دَرَس ردحاً من الزمن في النجف الأشرف ونهل من أعلامها، أمثال: الشيخ مُحمَّد حسين النائيني[٨]، والشيخ ضياء الدين العراقي[٩] حتَّى نال درجة الاجتهاد، وبرز عالِماً فقيهاً فيها، حتَّى عودته لمسقط رأسهِ جنوب لبنان، ليتفرغ للتأليف والتدريس، وأصبح عالماً بالدروس الدينيَّة والإجتماعية المشهورة، حتَّى قصده علماء عصرهِ إلى جانب مختلف الطبقات الثقافية والأدبية وعامة الناس، مما عَمَل على نشر الأفكار الأخلاقية الهادفة إلى التثقيف الديني، والسير على خُطى القرآن وأهل البيت، والابتعاد عن التشدد والتزمت.

ولم تكن الظروف يسيرةً على الشيخ مُحمَّد جواد مغنية منذ صباه للبدء في حياتهِ العلمية خاصةً بعد أنْ رحلت والدته[١٠] عن الدنيا عام ١٩٠٨م، ولم يدم البقاء طويلاً لوالدهِ الذي توفّي عام ١٩١٤م، ليعيش الشيخ مُحمَّد جواد مغنية في أجواء اليُتمِ والحرمان وشظف العيش، فكانت بمثابة الصواعق المُهلكة منذ بداية نشأتهِ فتوجه إلى زاوية العلم والمعرفة، حتَّى أصبح البؤس "الشدة" و"الفقر" عنواناً بارزاً وسِمَة مُلازمة لمسيرتهِ الدراسية في بلادهِ[١١].

عاش مُحمَّد جواد مغنية مشكلة اليَتمِ منذ صباه، تلك المشكلة الإجتماعية الكبرى التي تواجه الإنسان والتي تنعكس عليه بشكلٍ سلبي متمثلةً بالحرمان العاطفي والمادي، عوامل مُجتمعة حوَّلها الشيخ مُحمَّد جواد مغنية بإرادةٍ صُلبة وعزيمةٍ فذَّة سبباً للوصول لعالم المعرفة، وتحويل رَحِم المعاناة سُلَّماً للتدرج والعلو، مُعتبراً اليُتم من نِعَم الله (ﷻ) عليه، ليكون له حافزاً لبلوغ الهدف والمُضي قُدُماً في بناء أُسس مسيرتهِ العلمية، وبلوغ الدرجات الراقية رغم الظروف العسيرة، قائلاً بهذا الخصوص: "من نِعَم الله عَلي أني نشأت يتيم الأبوين... ولليُتمِ أكثر من صورة، وكُلُّها عواطف وقواصف، ولكن آثاره على الرغم من ذلك أضدادٌ متنافرة، فقد يؤدي اليُتم إلى التسول وارتكاب الجرائم، وقد يجعل الله فيه خيراً كثيراً، فيضع اليتيم كيانه من الأمة ويُحقِّق ذاته من أوصى بهِ تماماً، كما تصنع الشعوب المغلوبة من أغلالها معولاً تُحطِّم بهِ السدود والقيود، وهل الرجولة في واقعها إلَّا أنْ يخلق الإنسان نفسه بنفسهِ..."[١٢].

وبتصرفهِ الحكيم المبني على الثقةِ بالنفس ليرسم لنفسه طريق العلم والأخلاق، حقيقة ناصعة يشهد بها الصغير والكبير، شهادةً تُغني عن كلِّ الكتب والبحوث، سجيةً أخلاقية عنوانها التحدي تغلغلت في أعماق روحهِ واستوحاها فكراً وخَبَرها تجربةً لمواصلة السير والعبور إلى الهدف.

فلم تؤثر حالة اليُتم والفراغ الأسري بعد رحيل والديه عن الدنيا، مُعتبراً القدر سبباً آخر يضعه أمام المسؤولية ليصنع ذاته مُعتمدا على الله (ﷻ) ليكن له كهفاً وحصناً، يعتمد إليه للعيش والبقاء على قيدِ الحياة، فضلاً عن تحقيق طموحه العلمي، قائلاً: "لا تؤلمني إطلاقاً ذكريات اليُتمِ والبؤس... وأحدث بها شاكراً ذاكراً النعمة التي جعلت مني إنساناً يشعر بتفردهِ واستغلالهِ، وأني وحيد في هذهِ الحياة،

ومسـؤول عن نفسـي، وعليَّ أنْ أعمل مُعتمداً عليها بعون الله سبحانه وتعالى"[١٣].

انتقـل إلـى دار أخيـه الشـيخ عبـد الكريم مغنيـة[١٤] عنـد وفاة أبيـه، الذي كانـت الحالة المادية غير الميسـورة عانى منها الشيخ مغنية خلال تلـك المـدَّة كثيـراً، ولم يشـعر بالراحة النفسـية نتيجة الظـروف الإقتصادية الصعبة، وإزداد الأمـر سـوءاً بعـد أنْ قرر أخـوه عبد الكريم السـفر إلى النجف عام ١٩١٦م، ويقول بهذا الصدد: "كنتُ في بيت أبي أنام في فرشـةٍ ولحـاف، وعندمـا انتقلت إلى بيـت أخي فقدت الفرشـة ولا أدري أيـن أذهب، وبعد أنْ سـافر أخـي إلى النجف لطلب العلم انتقلت زوجته إلى بيـت أبيها ففقدت اللحـاف... كنتُ أقضي الأيام طاويـاً لا أذوق الطعام إلَّا حبَّـاتٍ من الحمص المقلي أو الفستق وآكلها مع القشور اشتريها من دكَّان القرية..."[١٥]. تُبيّن الحالة المعيشـية التي عاشها الشـيخ مغنية صعوبة الحالة الإقتصادية التي كانت تعصف بحالـهِ، والتي جعلها حافزاً رئيساً للوصول والنجاح بالحياة.

رَغِـبَ مغنية بالذهـاب إلى مدينـة النجف الأشرف بالرغم من قسـوةِ الحياة التي تقدمت، فضلاً عـن صِغَر سِـنِّهِ، والجوانب المعيشـية الصعبـة التي مـرَّ بهـا، إلَّا أنَّ رغبته الجامحة بالمعرفة وشـغفهُ الشـديد للدراسـة، دفعاه إلى السـفر للنجـف الأشـرف التـي وصلهـا عـام ١٩٢٥م بعـد عناءٍ طويل، ليبـدأ حياته العلمية، وعطاءه الفكري والثقافي بشـكلٍ نشط وواسع، وتطـور أكثر خلال منتصـف ثلاثينيات القرن العشـرين، وكان فـي عزيمـةٍ وإصـرار على مُكابدةِ مشـاقِّ الحياة، وعدم الاستسـلام لليأس ولا الركـود، أموراً مجتمعة جعلته يتهيأ لتنظيم نفسـهِ نحو حياةٍ دراسـية جديدة[١٦]، إذ امتازت مدينة النجف الأشرف بقُدسيتها ومكانتها الدينيَّة والعلميـة والتاريخية، فعُرفت طِـوال تاريخها الطويل بالعلـم والأدب، وقصدهـا لطلب العلم من مختلف المدن العربية والإسـلامية كثير من طلبة العِلم[١٧]، فكان لانتشار المؤسَّسات العلمية فـي أزقتها في تخريـج كثير من الشـخصيات الدينيَّـة والرموز الفكرية اللامعـة، والتي كان لهـا الأثر البالغ فـي إثراء الحركـة العلمية في العالمين العربي والإسلامي.

حقَّـق الشـيخ مغنيـة رغبتـه الأكيـدة فـي الدراسـةِ في النجف الأشرف التي عدَّها مركزاً متقدماً للاسـتقطاب العلمي والثقافي لِمَا عرفته المدينـة من ثُقـلٍ معرفـي وفكري فـي نفوس المسـلمين، أسـباباً أولى جعلـت الطالبين للعلم يرنـون أنظارهم إليها والإقامة فيها والدراسـة في مدارسـها، قائـلاً بهذا الصـدد: "إنَّ النجف في حقيقتها وواقعها جامعة إسـلامية لا طائفية، عَمِلت طوال ألف عام في خدمةِ الإسـلام ونشر تعاليم القرآن والسُـنَّة النبوية، وصانت شريعته من الجمود وتسـرب البِدَع، وما يُثير الشـكوك والشُبهات، وأنجبت للإسلام والمسلمين أضخم العقول وأغنى الأفكار..."[١٨].

باشـر دراسته على يدِ أسـاطين عصرهِ في المدينة، عاكسـاً قدرةً فائقة على الحِفظ والفطنة والمتابعـة، وإمكانيـة مناقشـة أسـاتذته مدللاً على رغبتهِ الشـديدة للوصول إلى أعالي سُـلَّم المعرفـة، ولكي يلج في عالـم الدرس والتأليف بدء في دراسة المقدمات[١٩] على يدِ أخيه الشيخ عبـد الكريم مغنية، ووجد فيه قوة الاسـتيعاب، وسـرعة البديهـة، وشـغفه الشـديد بحضـور الدرس، ولفتت مداخلاته العلمية وأسئلته الدقيقة

الدالة على موهبةٍ خاصة وسِـعَة إدراك الطالب الحريص الراغـب بالوصول والنجاح في عالم الفقه والتأليف.

فأكمـل مرحلته الأولى بتفـوقٍ ونجاح، مما دفعه إلى مواصلة مسـيرتهِ العلمية بنفس الهمَّة والفردية، فدخل مرحلتـه العلمية الثانية مرحلة السـطوح[٢٠]، على يدِ أسـتاذه الأكبر السيد أبي القاسـم الخوئـي[٢١] الـذي لفـت جهـد الطالب أسـتاذه، الذي وجد فيه التلميذ الحريص المُثابر الهادف لنيل الدرجات الرفيعة على رغم المُعاناة الإجتماعية والظروف المعيشية الصعبة، وكان يتأثـر بالسـيد الخوئـي محـاولاً الإفـادة وأخذ المعرفة منه، قدر المُستطاع إعجاباً منه بأستاذهِ أسلوباً ومنهجاً.

ودَرَس خلال مسيرتهِ العلمية على يدِ السيد مُحمَّـد حُسـين الكربلائـي[٢٢] الفقـه والمنطق وعلوم الحديث، وبذل جهوداً استثنائية للإطِّلاع والسيطرة على المواد، هادفاً إلى الإفادة الكاملة بعقلٍ واسع للارتقاء والتطور.

فأنهـى تعليمة في مرحلةِ السـطوح على يدِ السـيد مُحمَّد حسين فضل الله[٢٣] الذي استوعب درسـه، ونهل من فكرهِ، فكان طالباً متميزاً في حلقـاتِ درسـهِ مثابراً علـى حضورها لمعرفة التفاصيـل الدقيقة، ويُثير مسـائل متعددة هادفاً للمناقشـة وتسـليط الأضواء عليهـا، وهي من السِـمَات المشـهورة في المدارس النجفية التي تعمـل على تنميـةِ المواهب القيِّمـة في الطالب الدارس فيها، وعبَّر عن أستاذه الذي كان يعمل بجهـدٍ على جعل المادة العلميـة قد دخلت ذهنه واسـتوعبها ولا يتركه حتَّـى يكون فهم الدرس مسـتوعباً له بشـكلٍ تام، قائلاً: "اسـتفدت منه كثيراً من علومـهِ وتوصياتهِ، وكنت أرجع إليه فيما تعسَّر عليَّ فهمه من درس العربية والمنطق والفقـه والطلاسـم، فيُرحِّب بي ويشـرحها إليَّ بكلِّ هدوءٍ وروية، ولا يتركني حتَّى يطمئن إلى أنِّي قد فهمت وهضمت..."[٢٤].

أخـذ العلم في مرحلـةِ البحث الخـارج[٢٥] على يدِ السـيد أبي القاسم الخوئي والسيد مُحمَّد حسن البغدادي[٢٦] الذي نهل منه مختلف العلوم والفتـوى، إذ تغـذَّى منـه روح العلـم والجهاد والتقوى والمعرفة، حتَّى اكتسـب مجموعةً من القـدرات التـي اسـتطاع أنْ يُظهرها من خلال مناقشـاتهِ المتواصلة، وطرح الأفكار المتقدمة التـي تؤهله أنْ يكـون رمزاً للمُصلـح الديني، والمؤلِّـف الحصيـف القادر على إبـراز نِتاجهُ الواعي الهادف.

ولم يُخفِ تأثره كثيراً بأسـتاذهِ السيد حسين الحمامـي[٢٧] فـي مرحلـةِ البحـث الخـارج، وكان الحمامـي عالمـاً فـي عصرهِ اسـتطاع التأثيـر بشـكلٍ واضح على شـخصية الشـيخ مغنية ومسـيرتهِ العلمية، والتـي قضى برفقتهِ سـتَّة أعوام متصلـة، وكان مُلازماً لشـخصهِ خلال الحلقات الدراسـية ومجالسـه التوعوية، وأثَّـر على جهـودهِ التربوية وتوسـيع قاعدتهِ المعرفية، فبدا واضحـاً في إيصال فكرة تأثرهِ بأسـلوب أستاذهِ الحمامي، الذي كان يُعاني من أزمـاتٍ اقتصادية حادة، والتي لـم تُثنِ جهوده في مواصلة طريـق العلم والمعرفة واحتضان تلامذته، سـالكاً أسـلوباً واضحـاً مفهوماً، يدل علـى اتسـاع فكرهِ فـي إيصـال جهـودهِ إلى الحاضريـن في درسـهِ، يقـول الشـيخ مغنية حوله ما نصه: "درسـتُ ستَّ سـنواتٍ متتالية عند السـيد الحمامي... ولازمته ملازمة الظلِّ لصاحبهِ، كان أسـتاذي أفقر أستاذ في النجف،

وكنت أفقر تلميذ فيها، وكنت أشعر أنني أحبُّ تلاميذه إليه وأقربهم لديه... كان أستاذي على حاجته وكثرة عياله يبدو منطلقاً دائماً مرحاً ساخر، وكثيراً ما كان يتخذ من حاجتهِ موضوعاً للفكاهةِ والتسلية، لقد كافح الحمامي بقوةٍ وتقى، وصبر على الفقر والألم، مجاهداً في سبيل العلم والدين أكثر من خمسين سنة، كان من نتيجة هذا الصبر الطويل والجهاد المتواصل أن ابتسمت له الأيام بعد العبوس، ولانت له الحياة بعد الشدَّة، وأطاعته الظروف بعد النشوز، فأصبح عالماً وأستاذ ومرجعاً للطائفة..."[٢٨].

إلتزم الشيخ مغنية بأخلاق الطالب الوفي اتجاه أساتذتهِ من خلال أسلوبهِ العلمي الصارم في عمليةِ نقل الصور التي كانت تربطه بهم، إذ وقف إزاءها بكلِّ احترام ووفاء، مُلفتاً أنظار جيلهِ والسالكين طريق العلم والتعلم إلى أهمية احترام المُربِّي والمُعلِّم، وليكن هو قدوةً في هذا النهج التربوي الرصين إلى أساتذتهِ الذين يتمتعون بصفاتِ الفكر والمعرفة، التي غطَّت أفكارهم سماء الإنسانية في العالمين الإسلامي والعربي، ولعلَّ الجدول رقم (١) يُبيِّن أبرز أساتذته الذين نهل منهم.

ومن خلال الجدول رقم (١) يتبيَّن الأثر الفاعل الكبير الذي تركته تلك الأسماء التي أشرفت عليه خلال مراحلهِ الدراسية التي نهل من علومها وفكرها، واعتبرها أساساً لبناء أفكارهِ، وجعلها مشروعاً إستراتيجياً لبناء المستقبل يُحتذى بهِ في مسألةِ الوحدة الإسلامية والتقريب والتعددية الحزبية وحقوق الإنسان والإصلاح في المنبر الحُسيني وتطبيق أحكام الإسلام وفقه المذاهب الإسلامية وغيرها سلوكاً هادفاً سار عليه للوصول إلى الهدف المنشود في تحقيق الإصلاح في الأمة.

وقد شجَّعت الأجواء الفكرية في مدينة النجف الأشرف ذات الطبيعة العلمية والثقافية على وصول الصُّحُف والمجلَّات التي كانت تتداول في أيدي طلاَّبها ومثقفيها وتوافرها في مكتباتِ المدينة المختلفة[٢٩] على بنائهِ الفكري، بعد أن اطَّلع على أغلبها، مما انعكس على قلمهِ وطرحهِ، مُحقِّقاً تطوراً فكرياً ذاتياً، ناهلاً من البيئةِ العلمية للمدينة والمعلومة الوافدة، ما جعله خير قدوة في الإصلاح والطرح، مُعبِّراً عن آرائهِ وقناعاتهِ حول ما يعتقده حقاً وصواباً، ويذكر حول كثرة مطالعاتهِ ومتابعاتهِ لكتابات الغير ما نصه: "أنا من أفنى في المطالعة والكتابة عمره، لقد قرأت آلاف الكتب والمجلَّات والصُّحُف..."[٣٠].

عَمِل الشيخ مغنية على قراءة الصُّحُف العربية داخل المكتبات النجفية، والتي كانت له خير سند ومعين في الإطِّلاع وتطوير الذات، والإطِّلاع على أفكار الغير من المُفكِّرين الذين ينتمون للمذاهب الإسلامية الأخرى والديانات السماوية، والتي وجدت في أطروحاتهم بشكل واضح للردود الفكرية حول المواضيع المطروحة، لقد وجد الشيخ مغنية المعلومة المطلوبة في تلك الصُّحُف لمعرفةِ الجوانب المختلفة التي تمر بها الدول الإسلامية، والنِتاجات العلمية الحديثة التي كانت معيناً ثراً لسقي منابع فكرهِ للوصول لدرجةِ المعرفة الكاملة والثقافة المتميزة التي تكون أساساً لبناء فكرهِ ومعرفتهِ للإنطلاق إلى عالم الكتابة والتأليف.

فلـم تكن الصحافة الوحيدة في بنائهِ الفكري والمعرفي، بل كانت المكتبات النجفية[٣١] الأثر الكبيـر في عملية البناء الفكري؛ لِمَا احتوته من مؤلَّفـاتٍ قيّمـة، وكتبٍ علمية نـادرة ورصينة، وسـعى الشـيخ مغنية على التردد إليها بشـكلٍ مُنتظم ومستمر، حتَّى كانت تأخذ أوسع وقتهِ.

وشـكَّلت الرحـلات بيـن البلـدان العربية والإسـلامية عاملاً رئيسـاً إلى تطوير القدرات العلمية المبنية على الإطِّلاع المباشر على أفكار المذاهـب الأخرى والتواصل مـع رموزها، إذ تكـوّن رأياً واضحاً ومميزاً عـن الآخر. ويُبيّن الجـدول رقم (٢) أهـمِّ الرحلات التـي قام بها الشيخ مُحمَّد جواد مغنية خلال مسيرتهِ العلمية.

إنَّ قراءة موضوعية للروافد التي تمَّ ذكرها نجد أنَّ الشـيخ مغنية تأثر بها بشكلٍ واضح، انعكست على سـلوكهِ العلمي، وامتلاك معرفةٍ دينيَّـة وإصلاحيـة علـى رغـم حالـة التخلف الاجتماعـي، الـذي كان يُعانـي منـه المجتمع العربـي، حيـث شـرع نحـو حركـة الإبـداع والتطوير وعملية التحقيـق التاريخي الرصين الذي تميَّز بهِ قلمه من شـفافيةٍ نادرة في نِتاجاتهِ ومؤلَّفاتهِ المختلفة.

بدأت جهود الشيخ مغنية في الكتابة والتأليف فـي عالم الفكر والثقافة مـن أجل طرح الأفكار المُستوحاة من الواقع ومواكبتها بأسلوبٍ علمي جديد، يُسـاير الأمر بالتطويـر، والإصلاح في العـادات والمُعتقدات الغريبـة التي كانت معها الغرابة والخرافة منهجاً مفهوماً انتشر في اتجاه الإنسانية، لذلك اتخذ بإرادةٍ ملؤها الإصرار على التأليف؛ لطرح ما هو يُسـاير التعاليم الإسلامية السمحاء، لذلك كانت أولويات أسلوبهِ التجديدي هو التأليف والكتابة، إذ تمكَّن من تأليف كمَّاً من المؤلَّفات العلمية القيّمة التي وجدت طريقها إلى المكتبـات العامة والخاصة، والتـي بلغ عددها (٩٤) مؤلَّفـاً عدا المقـالات الصحفيـة، ويُبيّن الجدول رقم (٣) النسـب المئوية التي كتب فيها الشيخ مغنية.

إنَّ قراءة موضوعية للجدول رقم (٣) تُبيّن للباحث تقدم الدراسـات الإجتماعية والسياسـية على باقـي المؤلَّفات، وذلك يعكـس مدى تأثرهِ بالواقـع العربـي والإسـلامي الـذي كان على اتصـالٍ مباشـر برمـوزهِ من خلال السـفرات والرحـلات التـي قـام بهـا لأغـراضٍ عملية وترفيهية كما ذكرنا آنفاً.

وكانـت الصحافـة العربية والمحليـة مكاناً لنشـر الأفكار ومناقشـتها، إذ عَمِل على طرح أفـكارهِ التي كان يرغب بـأنْ تكون عاملاً أولاً للتحديث والتنبيه من الغفلة من الأفكار المُنتشرة في المجتمع والتي تعمل على التخريب الفكري والتدميـر الاجتماعـي، ونـوَّه فـي مقالاتهِ في الصحافـة العربيـة علـى أهميـة التقريب بين المذاهـب، ونبـذ الفرقـة لِمَـا لها مـن خطورةٍ كبرى على جسـد الأمة الإسـلامية، فنشـر في مجلَّـة العرفـان اللبنانية ما يُقـارب على ٤٠٪ مـن كتاباتهِ، ومجلَّة رسـالة الإسـلام القاهرية ما يُقارب ٦٠٪ من أفـكارهِ، وخاصةً ما يتعلَّق بمواضيع التقريب بين المذاهب الإسلامية.

ترك النجف الأشـرف وعاد إلى بلادهِ لبنان عام ١٩٣٦م بعد أن حصل على المراتب العلمية العالية في مدارسـها الدينيَّـة ومراجعها الكِبار وبيَّـن ذلك في كتاباتهِ المتكـررة ومدى تأثيرها في أجوائها العلمية وطلاَّبها والتي كانت السبب الأول فـي رُقيّهِ العلمـي ووصولهِ إلى درجات الاجتهاد العالية وتمكن من خلال الدراسـة فيها

والتنقل بين مجالسها الفكرية والثقافية ومُصاحبة رجـال العلم والفكر وحضورهِ المجالس الأدبية وكِبـار العلماء من الأسـباب الأولى في تطورهِ وتقدمهِ في مسيرتهِ العلمية[٣٢].

لم يكن عالم التأليف والكتابة المنهج الوحيد الـذي عَمِل فيـه الشـيخ مغنية لتحقيـق أهدافه لتثبيـت منهجـه التجديـدي فـي الحيـاة وعالم الفكر والمعرفة، بل أخذ العمل في المؤسَّسـات القضائيـة بصـورةٍ مباشـرة، فعُيِّـن قاضياً في بيـروت عـام ١٩٤٨م، ثمَّ مستشـاراً للمحكمة الشرعية الجعفرية العليا عام ١٩٤٩م، ثمَّ رئيساً للمحكمة عام ١٩٥١م، واسـتمر في عملهِ حتَّى تمَّ تبديله عن الرئاسـة عام ١٩٥٨م حيث أُحيل على التقاعد عام ١٩٦٨م[٣٣].

ويتضـح ممـا تقـدم أنَّ الشـيخ مُحمَّد جواد مغنية اكتسـب علمه من علماء النجف الأشرف ومفكّريهـا الذيـن أثـروا فـي سـلوكهِ العلمي والاجتماعـي، وكان جليـاً مـن خـلال بحوثهِ العلميـة، ومؤلَّفاتـهِ التـي أتحف بهـا المكتبات العربية والإسلامية، التي احتوت على عُصارة فكـرهِ فـي الجوانـب التاريخيـة والإجتماعية والفقهيـة، فهي أفكار ناتجـة من خلال متابعاتهِ المُستمرة في حياتهِ العلمية ورغم شغف المعيشة واليُتم اللذيـن لازماه في طفولتهِ ودراسـتهِ، إذ اسـتطاع أنْ يحـوِّل تلك العقبـات والصعوبات عوامل تحفيز لنفسـهِ، فاسـتطاع وبإرادةٍ ملؤها التفـاؤل والتحـدي أن يصبح عالِمـاً من أعلام الإصـلاح والتجديـد فـي العالمين الإسـلامي والعربي.

إذاً فـلا غرو أنْ ينعكس ذلـك على مؤلَّفاتهِ التاريخية في الاختصاصين الإسلامي والحديث والذي وجد فـي تأليفها المـادة العلمية الغزيرة والتـي تتطلَّـب جهداً مـن قبل الباحثيـن ببحثٍ علميٍّ رصين، وتحليـلٍ دقيق بعيد عن الأهواء للوصول للحقيقة التي يمكن أن تعمل على خدمةِ المجتمع الإنسـاني دون تفرقة، وهذا ما سيظهر خلال المبحث الثاني من البحث.

المبحث الثاني:
مؤلَّفات الشيخ مغنية التاريخية ومنهجه في كتابة التاريخ (مع علماء النجف الأشرف أنموذجاً)

أولاً: التاريخ ومفهومه وتدوينه عند الشيخ مُحمَّد جواد مغنية

اهتم الشيخ مُحمَّد جواد مغنية بدراسةِ التاريخ وكانـت لها موقعٌ في فكرهِ وقلمهِ، لِمَا وجده من أهميتهِ المُسـتفيضة، وضـرورة الإطِّلاع على أحـداث الماضـي وتحليلهـا، والوقـوف على مُسبّباتها والابتعاد عن منهج السردية في عملية الكتابة والتأليـف، والتركيز على القيمة العلمية التـي على الباحث الحصـول عليها، من خلال الإطِّلاع والمتابعة في بحوث الأحداث السـابقة للوصـول إلى درجاتِ المنفعـة لبناء مجتمعات متحضرة مبنية على أُسـس الاعتدال بعيداً عن التحجر، ومن ذلـك يُعرِّف التاريخ أنَّه: "... إنَّ التجربة تُعلِّم الإنسـان ما لم يعلم، ولكن مصدر العِلم والمعرفة لا ينحصر بالتجربة، ولا مصدر التجربـة ينحصر بالتحليل في العمل والمختبر، ولا هو أقـوى من غيرهِ وأفضل، فـرُبَّ حادثةٍ بسـيطة أو لمحةٍ عابـرة تمر بحياتنـا اليومية، نُبصر الحقيقة من خلالهـا برؤيةٍ أدق وأوضح من كلِّ رؤية..."[٣٤].

ويؤكِّـد الشـيخ علـى إعـادة كتابـة التاريخ ودراستهِ وفق منظور مُعتدل يسوده العقل والوئام

والابتعاد قدر المُستطاع عن التعصب المذهبي، والمزيد من الوعي لدى الإنسان وتوظيفه بالشكل الصحيح بسلوك منهج العناية بالمبادئ والفرد خدمةً للإنسانية مُستنداً بذلك على النصوص الواردة عن الرسول الأعظم(ﷺ) والإمام علي بن أبي طالب(عليه السلام)، مؤكِّداً على أهمية العودة إلى تاريخ أهل البيت الذي كان وسيبقى الأساس الأول والرصين في بناء النفوس البشرية وفق المعايير القرآنية[٣٥].

وفي جانبٍ آخر، يعتقد الشيخ مغنية أنَّ الحَدَث التاريخي يُعيد نفسه باختلاف جزئياتهِ وأحداثهِ باعتبار أنَّ الحَدَث التاريخي سابقاً لا يمكن تكراره مرةً أخرى، ويكون له آثار اجتماعية عندما تكون الظروف ملائمة، والأرضية خصبة لتكرار الحَدَث، ومن هناك يؤكِّد على ضرورة القراءة الفاحصة والدقيقة والوقوف على الماضي بعنايةٍ مركَّزة كي لا تتكرر أسباب شِقَاق الأمة وانهيار المجتمع، مُستفيداً من التاريخ العِبرة وأسلوباً لمعالجة المشاكل المُعاصرة، وبذلك يُحقِّق الشيخ أنموذجاً تحليلياً لقراءة التاريخ، ذا صلةٍ بحياة الإنسان ومطامعهِ ويندمج في تركيبةٍ متفاعلة متكاملة لتحقيق المصلحة وطرح الآراء في عملية الإصلاح[٣٦].

ويُبيِّن الشيخ مغنية أهمية التركيز على "التاريخ الشخصي" المُتمثل بالرموز الإسلامية والمعاصرة ليتسنَّى للقارئ والباحث الإحاطة الكاملة بتلك الرموز والوقوف على عملها ومواقفها التي يمكن أخذ العِبرة منها، وسلوك منهجهم العلمي والتربوي، وبناء رؤية مستقلة للفرد في عمليةِ بناء الفكر، والمواقف التي يجب أنْ تُسخَّر إلى خدمة الإنسانية، انطلاقاً من مخافةِ الله (عزَّ وجلَّ)، والإطِّلاع على أهل الفكر والمعرفة بالرجوع إلى تلك السيرة والتي يمكن الأخذ منها الكثير من الدروس والعِبَر التي يمكن من خلالها إيجاد حلول المشاكل والعوارض التي تواجه المجتمع في التاريخ المُعاصر[٣٧].

ويتطرق الشيخ مغنية إلى أهميةِ بحث تاريخ العلم في الجانبين الدنيوي والديني التي عدَّهما من الأسباب المُوجبة التي تعمل على سعادة الإنسان في الجوانب الإجتماعية المختلفة، فمعرفة تاريخ العلوم المختلفة تزيد الأمة وعياً وإدراكاً في سلوك طريق الصواب والخلاص من المشاكل التي تُعانيه المجتمعات الإنسانية، ويمكن من خلال تلك البحوث وضع الحلول اليسيرة القادرة على تحدي الصِعاب[٣٨].

كما أكَّد على ضرورة الاهتمام بدراسةِ تاريخ التعاليم الدينيَّة الأصيلة مؤكِّداً أهمية البحث في جذورهِ لمعرفة تفاصيلهِ الصحيحة البعيدة عن التعقد والجمود، الهادفة لتربية النفس البشرية على خُطى الصواب والإصلاح وصولاً إلى رضا الله (عزَّ وجلَّ)، قائلاً: "الدين بسيط جداً، وواضح جداً، بسيط بساطة الخير؛ لأنَّه هو الخير الذي يقول لك: لا تقتل، لا تسرق، لا تزنِ، لا تكذب، لا تظلم، لا تتجسس، لا تخن أحداً، لا تأكل الربا، مُدَّ يد العون لكلِّ محتاجٍ إليك. وبالتالي، فإنَّ الدين يُقوِّي صلتك بخالقكَ وأسرتك والناس جميعاً على أساس الحب والتعاون، ويُحاسبك على كلِّ خطيئةٍ ترتكبها"[٣٩].

وفي جانبٍ آخر، ينقد الشيخ مغنية الباحثين الذين يدونون بأقلامهم سيرة العظماء ومناقبهم القديمة على نفس المنهاج القديم في التدوين، مُخالفين التطور في الفكر والثقافة الذي يطرأ على

فكر أبناء الأمة، والمطلوب مخاطبتهم على وفق العقلية الجديدة والظروف المُحيطة المعاصرة، وخاطب الأقلام التي تحمل أفكاراً ضالَّة إلى مراجعة الفكر والضمير تحقيقاً للعدالة وخدمةً للإنسانية، أموراً مجتمعة ذات صلةٍ تأثيرية كبيرة على أفكار الناس ومُعتقداتهم ورموزهم ينبغي للباحثين التمسك بها، ومن تلك الرموز شخصية الإمام علي بن أبي طالب (٢٣ق. هـ-٤٠هـ/٦٠٠-٦٦١م)(عليه السلام) الذي طالب المختصين للبحث عن تلك الشخصية بمنظورٍ جديد، وثقافةٍ جديدة، تُحاكي وتُساير التطور في الأفكار والتطورات الفكرية المعاصرة، والابتعاد عن الأسلوب القديم في عرض عَظَمة تلك الشخصية وأهميتها؛ ليتمكنوا من بلوغ هدفهم السامي المُتمثل بتعريفها ودورها الريادي في نفس المجتمع الإسلامي خاصة والإنساني عامة، قائلاً: "والغريب أنَّ الذين كتبوا منا عن آل الرسول (صلى الله عليه وآله) ما زالوا منذ عهد الشيخ المُفيد يكررون ما قاله هذا الشيخ الجليل من مئات السنين لفظاً ومعناً وترتيباً... دون أنْ يأخذوا بعين الاعتبارات ظروف التطور لعقول الناس وأذواقهم وثقافاتهم، ودون أنْ يبذلوا أيَّ جهدٍ في الدراسةِ والتحليل على ضوء ما جَدَّ من تغيراتٍ وأحداث، إنَّ الكتابة عن العظماء لم تعد مجرد نقل وسرد كرامات، فقد انتقلت إلى استخراج العِبَر والمُثُل من حياةِ العظيم، وتوجيه القارئ إليها..."(٤٠).

ولم يغفل الشيخ مغنية دراسة الثورات في التاريخ ومواقف أصحابها وأهمِّ نتائجها التي رسمت طريق الحياة للأمة، وبيَّنت سوء حكم الظالمين وأعوانهم في التاريخ وآثارهم السلبية، مما دعاه للعنايةِ المُركَّزة في دراسةِ الجانب الثوري في الإسلام، والتي وجد في تلك المرحلة ضرورةً مُلحَّة إلى إعادة كتابتها للأجيال المختلفة؛ للأخذ من عِبَرها والسير على نهجها لبلوغ الهدف الأسمى المُتمثل بالإصلاح الاجتماعي والسياسي، والحفاظ على النهج العقائدي، وبناء مُرتكزات الثورة المُستمرة في التاريخ ضدَّ الظالمين والمُستبدين، ولاسيَّما ثورة الإمام الحُسين بن علي بن أبي طالب(عليه السلام) سنة ٦١هـ/٦٨٠م والتي اعتُبرت على لسان المُفكِّرين والباحثين من مختلف المذاهب بأنَّها ثورة الإنسانية من أجل المجتمع الإنساني ليرسم لنفسه درب الحرية والحياة الكريمة.

وتبيَّن للباحث أنَّ الشيخ مُحمَّد جواد مغنية كان قد ركَّز على دراسةِ التاريخ على وفق نهجٍ علمي ثابت بعيداً عن الميول العقائدية، متخذاً من التاريخ مدرسةً متجددة ملائمة لكلِّ عصر، ومخاطباً أفكار أبنائه ليتمكنوا من معرفةِ الحقيقة والتصدي إلى الأقلام المُغرضة التي يكوِّن لها أسلوباً جديداً للنيل من العقائد الأصيلة في كلِّ زمان، إضافةً لرغبتهِ بتركيز البحث والتأليف حول مُفكِّري الأمة وأهمية التعريف بهم، والتركيز على جهودهم عِبرَ التاريخ؛ لتنهل منهم المجتمعات الإنسانية بمختلف توجهاتها، وأنْ تكون الأحداث التاريخية محطَّات عِبَر يستلهم منها الجميع للنهوض والإصلاح.

ثانياً: منهج تدوين التاريخ عند الشيخ مغنية، كتابه (مع علماء النجف الأشرف) أنموذجاً

تميَّزت مؤلَّفات الشيخ مُحمَّد جواد مغنية وكتاباته بالمنهجية العلمية الثابتة، المُعتمدة على المصادر القيِّمة تارة، والوثائق العلمية، للوصول إلى حقيقةٍ علمية تاريخية ثابتة، يُعتمد عليها في البحوث التاريخية المختلفة، إذ عَمِل

على تحقيق المعلومة التاريخية عند التأليف والكتابة للتحليل العلمي والعقلي الهادف، والاعتماد على أكثر من مصدر تاريخي، واتخذ أسلوب التدقيق المُركَّز المُعتمد على فهمهِ لزمان المعلومة، وعلاقتها بالمُفردة المطلوب، بحثها إلى جانب قراءةٍ علمية للباحث الذي يعتمد عليه بالنص التاريخي، ومعرفة خلفياتهِ العقائدية وسمعتهِ العلمية وعرض رواياتهِ مع الآخرين، للتأكد من صحتها ودقَّتها، والتأمل في انسجام المعلومات التاريخية حول الحَدَث المبحوث عنه، فضلاً عن تأكيدهِ في مؤلَّفاتهِ أنْ تكون مُلائمة إلى عصرها، وتُناغم الواقع الذي يعيشه، بعد أنْ يعمل للرجوع إلى مصادرها العلمية التي اعتمدها، وعمل الباحث على اختيار نموذج من مؤلَّفاتهِ التاريخية ليتمكن القارئ من الإطلاع على منهجهِ في كتابةِ التاريخ. وهو كتابه (مع علماء النجف الأشرف) ليكون أنموذجاً لمنهجهِ في كتابةِ التاريخ.

يُعد الكتاب من المصادر العلمية القيّمة التي احتوت على مجموعةٍ من الرموز العلمية الإسلامية والمعاصرة، والذي طُبع عام ١٩٦٣م، وعاد إليه الباحثون الذين بحثوا حول الشخصيات النجفية والمواضيع الفكرية، وتعكس أهمية ومدى الطلب على اقتنائهِ في فتراتٍ تاريخية مختلفة يمكن للباحثين والمهتمين الرجوع إليه والحصول على معلوماتٍ علمية مهمة.

وبيَّن الشيخ مغنية سبب التسمية للكتاب بـ"مع علماء النجف الأشرف"، ذاكراً في مقدمةِ كتابهِ بأنَّ التسمية تولَّدت بعد قراءةٍ مُستفيضة عن العلماء والمُفكّرين، ووجد أنَّ للمدينة أثراً كبيراً وواضحاً في تخريج أغلب مُفكّري المذهب الشيعي وعلمائها، مما دعاه ومن باب الوفاء إلى المدينة ومدارسها الدينيَّة أنْ يُضيف اسمها إلى "مع العلماء" ليصبح مع علماء النجف الأشرف، قائلاً ما نصه: "إنَّ النيَّة كانت في بدء الأمر على تسمية الكتاب "مع العلماء" وحين مضيتُ في البحث والتنقيب بدا لي بجلاء ووضوح أنَّ أكثر عظماء الشيعة تخرجوا من جامعةِ النجف وأخفتهم إليها، بل لا ندحة لي عن هذهِ النسبة بعد أن ارتقت النجف بأغلب من تحدثت عنهم إلى أسمى المراتب"[٤١].

تضمَّن الكتاب على طائفةٍ من أهل العِلم والقَلم بلغ عددهم (٢٢) شخصية، منها ثلاث شخصيات كان لها دفقاً في تاريخ الإسلام، وهم: الصحابي الجليل سلمان الفارسي(ﷺ) (ت٣٦هـ/٦٥٦م) وأبو ذر الغِفاري(ﷺ) وأبَّان بن تغلب(ﷺ) (ت١٤١هـ/٧٥٨م)، مبيناً المُعاناة الفكرية والجسدية التي واجهت أتباع أهل البيت وضرورة السير على نهجهم الإصلاحي القويم.

وتناول الشيخ في منهج كتاباتهِ لمؤلَّفهِ بالمقدمة الذي أظهر فيها أهمية الموضوع والعوامل التي دفعته للبحث حوله، فضلاً عن تناولهِ موضوع العِلم وتقسيمه إلى العلوم الدنيوية والدينيَّة وفوائدها مُشيراً لمجموعةٍ من المصادر التي تؤكِّد على متانة الموضوع وأهمية غرضهِ للبحث والنقاش[٤٢].

كما اهتم الشيخ مغنية بالتخطيط الدقيق المُتمثل بوضع خطَّةٍ علميةٍ شاملة للموضوع فقسَّمه إلى مفاصل محتويةً على عناوين بارزة احتوت في ثناياها تفاصيل دقيقة للموضوع المتناول بحثه متبعاً المنهجية البحثية السائدة في عصرهِ المتمثلة بالإشارة إلى المصدر في ثنايا البحث ويكون رقم الصفحة إلى جانبهِ مُعتمداً

علــى مجموعةٍ من المصادر والمراجع الدقيقة. ويُبيّــن الجدول رقم (٤) المصادر التي اعتمدها الشيخ ورجع إليها في كتابهِ.

اعتمــد المُؤلِّــف علــى مزيجٍ مــن المراجع المختلفــة بيــن الفقــه والتراجــم للحصول على المعلومة المطلوبة وأشــار إلى ســنة الطبع في النُسخ المُعتمدة وهدف بذلك الوصول للمعلومة الدقيقة والتي مــن خلالها إغناء كتابه بعيداً عن الانحياز، وتُعد هذهِ المنهجية المُعتبرة التي يجب أن يتميــز بها الباحثون للوصــول إلى الغرض المنشود المُتمثِّل بإنتاج بحث علمي دقيق.

عَمِلَ المُؤلِّف على تقسيم الكتاب إلى مجموعةٍ مــن المحــاور، كان الأول تحت عنــوان "العِلم" مُعتمداً على الأحاديث النبوية الشــريفة التي تؤكِّد على عظمة العِلم واهتمام الدين الإســلامي بالعِلم والتعلُّم، بالإضافة لأحاديث أهل البيت الداعية للعِلم وضرورتهِ للحياة البشرية، قائلاً بهذا الخصوص: "العِلم خيرٌ في نفسهِ، سواء أكان من علوم الدين أم الدنيا، بدليل قوله (ﷻ) في سورة الزمر، الآية (٩): {**قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ**}، حيث عمَّم، ولم يُخصص الفضل بعِلمٍ دون عِلم، وقول رسولنا الأعظم (ﷺ): "اطلبــوا العِلمَ وَلَو فِي الصّيــن"، أراد كلَّ عِلمٍ، لا علوم الدين فحسب..."[٤٣].

وكتب الشــيخ مغنية حول شخصية العلماء في التاريخ الإسلامي والحديث مُظهراً مواقفهم المبدئيــة فــي الدفاع عــن الدين القويــم بالدليل القاطع وبالاعتماد على السُــنَّة الشريفة، بمنطق العقــل والعِلم معتمديــن على أســلوب الانفتاح الفكــري على الآخرين إلــى جانب مبدأ التأليف والكتابــة، رموزٌ تركت آثارها فــي ثنايا الكتب وأصبحت مواقفهــم مدعاة فخرٍ لجميع الباحثين للحصــول على المعلومة العلميــة القيّمة. ولعلَّ الجدول رقم (٥) يُبيّن أســماء الشخصيات التي عرَّفها وبيَّن مواقفها الشيخ مغنية في كتابهِ.

وقد تبيَّن للباحث أنَّ الشيخ لم يكتفِ بتعريف الشــخصية، إذ عَمِل على تحليلها والرجوع إلى المصادر للتعريــف بمواقفها العلمية، بالإضافة لنِتاجها العلمي ودورها الميداني في عملية نشر العلــم والفكر ومواقفها من المذاهب الإســلامية المختلفــة والتــي عادةً ما تعكــس مدى الإدراك والســلوك الفكري للشــخص الــذي يتناول تلك الأمور انطلاقــاً من أهميتهِ وأثــرهِ على الواقع الإنساني.

وفي محــور آخر من الكتــاب، كان عنوان أحــد المباحــث: "علمــاء النجف الأشــرف"، والــذي أوضــح مــن خلالــهِ دور المدينــة في عمليــة البنــاء المعرفي والتي تعتمد بالأســاس على الطالب وجهوده العلمية في تطوير نفســه مُذكِّــراً أنَّ الطالــب عليه الجــزء الأكبر متمثلاً بالجهد والرغبة الواســعة كي يبلغ درجات العلم والمعرفــة، قائــلاً: "إنَّ النجــف تبلــغ بالطالب المُجِــد إلى الاجتهاد، ومعرفة الشــريعة أصولاً وفروعــاً من مصادرهــا وهذهِ المعرفــة تُهيئهُ وتُمِــدهُ بالطاقــة الكافيــة لفهــم الحيــاة والآراء والفلســفات قديمها وجديدهــا، بل والحكم لها أو عليها على شــريطةِ أن يستمر في قراءة الكتب المتنوعة، والعديد من الصُحُف..."[٤٤].

وتنــاول في محور كتابهِ قبل الأخير عنوان: "النجــف تُخرّج الكبار"، الــذي أثر على دورها القيادي في تخريج الفلاسفة والمُفكِّرين في شتَّى العلوم الإســلامية، مؤكِّداً علــى الباحثين العمل على إعداد جداول بأسماء خريجيها الذين ينهلون من علمائها ومُفكِّريها، إذ أوضح أنَّ الكثير منهم

لـم تُحفظ لهم آثاراً في بطـون الكتب لكثرتهم أو لهجرتهـم أو انقطـاع أخبارهم، قائـلاً ما نصه: "مضى على جامعة النجف الأشـرف ما يقرب من ألف عام، ومنذ قيامها حتَّى اليوم وهي تُخرِّج المراجع وكِبار العلماء في الفلسفةِ وشتَّى العلوم الإسـلامية ومـا يتصل بهـا، ولكـن الكثير من هـؤلاء الأقطـاب فارقوا الحيـاة دون أنْ نعرف عنهم شـيئاً... ومن المؤسف أنْ لا يكون لجامعة النجف سجلاَّتٍ تُحصي الداخل والخارج، وتُشير إلى مدة دراسـة ونوع الدرجـة العلمية.. ومنهم من رافق ذكره الأجيال ودار اسـمه على لسـان الأسـاتذة والتلامذة في جميع الأدوار؛ لأنَّه ترك آثاراً انتشرت واشتهرت"[٤٥].

ونـرى من الواضح تأكيد الشـيخ مغنية في كتابـهِ على ضرورة تنظيم العمل داخل الحوزة العلمية من خلال تثبيت الخريجين ممن تخرجوا من مدارس النجف في سـجلاَّتٍ خاصة تحتوي على المعلومات الدقيقة؛ حِفظاً للطالب المُتخرج ولجهـود المـدارس الدينيَّـة التي بذلـت جهوداً كبيرة وواسـعة فـي عملية التدريـس والتعليم، وهذا واضح من خلال كتابهِ.

وفي جانـبٍ آخر حرص الشـيخ مغنية في صفحـاتِ كتابـهِ التأكيـد على تحليـل عددٍ من الكتب العلمية القيّمة التي وجدت طريقها للنشر واهتمام الباحثين والمُفكِّرين سواء داخل العراق أو خارجـهِ، إذ عَمِلَ على تحليلها وبيان أهداف تأليفها ومدى أهميتها في السـاحة العلمية؛ لكي تُشـكِّل قاعدة فكر يعود إليها الجمهور من عامة النـاس، ومَـنْ يحملون درجـات ثقافية وعلمية خاصـة، يمكن لهم أخـذ العِبَر والعمل على حلّ المشـاكل المُتعلقـة بالجانب الإنسـاني انطلاقاً من كون الجمهور أمانة بيـن يدي المُفكِّر الذي يعمل على سعادة الجمهور وهنائهِ، والأخذ بيدهِ إلى طريق الصواب ولكي تكسـب ثقته وتشعر باحترامه والعمل على تحقيق مصلحتهِ.

وختم كتابه بعباراتٍ علمية واضحة للباحثين يمكن الأخذ بها في عالم البحث والتأليف، وبيَّن قدرة النجف الأشـرف على التأثير على طُلاَّبها في هـذا الاتجـاه والتعليم[٤٦] رغـم المصاعب المعيشية التي يمر بها المجتمع خلال تلك الفترة من حيـاة المُفكِّرين والتي تكون في الأغلب من أهمِّ سِمَاتها الجهد والمُعاناة الإجتماعية.

وقـد تبيَّـن للباحث خـلال دراسـة المنهج التاريخي للشيخ محمد جواد مغنية في كتابهِ "مع علمـاء النجف الأشـرف" أنَّ الباحثين التابعين للحوزة العلمية هم من المُفكِّرين الذين اعتراهم الذهول لشـدَّة تفكيرهم بواقـع الحياة، وكان لهم موقف ثابت ونظرة متميزة علَّلوا بها ذاك الواقع محاوليـن أنْ يُنظِّموا بِنتاجهم صيرورة البشـر مـن خلال الأُسـس الثابتـة والضوابـط العقلية لسلامة الطرح، باستخدام البلاغة المكتوبة التي تُعرف بكلِّياتها وآثارها المباشـرة والتي يتمسك بهـا الباحث القدير للوصول إلى هدفهِ الأسـمى المتمثل بالتأثير على القارئ غاية التأثير.

الخاتمة وأهمّ الاستنتاجات:

تبيَّـن من خلال ما تقدم من البحث أنَّ روافد فكر الشيخ مُحمَّد جواد مغنية المعرفية اعتمدت علـى مجموعةٍ من القنـوات الرصينة المختلفة والتـي تمثَّلت بحضورهِ على يد كبار الأسـاتذة والرجـوع إلـى التعاليم والمعارف الإسـلامية المُحمَّديـة الأصيلة ورحلاتـهِ المتنوعة أموراً مجتمعة كوَّنت لديه أساس النِتاج العلمي الناضج والمُتحضِّر لمواكبة الأجيال المختلفة.

لم يغفل دور مدينة النجف الأشرف التي شدَّ إليها الرحال منذ وقتٍ مُبكِّر من شبابهِ والذي كان يمثل بحق الطالب الوفي والأستاذ الناضج بعبارتهِ التي عكسها بوضوح من خلال ذكر فضلها على كلِّ من تعلَّم في مدارسها ومؤسَّساتها العلمية وهو أحدهم بشكلٍ واضح.

حقَّق الشيخ مغنية تقدماً كبيراً في حياتهِ العلمية والفكرية بعد أن حول المُعاناة والمشاكل الإجتماعية المتمثلة باليُتم والوحدة في بداية حياتهِ إلى جانب المشاكل الإقتصادية المريرة، أمور اجتماعية عسيرة حولها بعزيمةٍ من معوقات إلى أسباب نجاح وتطور وهذا ما بيَّنه البحث.

كما امتاز الشيخ مغنية بخطابٍ بالغ الشفافية والوضوح مبتعداً عن التعقيد بالكتابة، مُرتكزاً على عنصر اللغة المُبسَّطة والطرح المفهوم لكي يتناغم مع الجميع، إذ يمكن القول بأنَّ مُجمل أعمالهِ ونِتاجاتهِ لغة واضحة شفَّافة سهلة يسيرة على كلِّ من يرغب اقتنائها ومراجعتها.

اعتمد القرآن والحديث النبوي الشريف وأقوال أهل البيت في توثيق الفكرة المُختلف عليها وطرحها للنقاش، وقد اتَّسمت كتاباته بذلك وكان هادئ الطرح بعيداً عن التشنج والتعصب في أغلب الأحيان ويمكن معرفة ذلك من خلال نِتاجه المُختلف.

كان كتابه "مع علماء النجف الأشرف" موسوعة علمية متكاملة مختصرة بعد أن بدء في كتابةِ الأسباب التي دعته لتأليفه مُعرِّفاً بعض الشخصيات الإسلامية مُذكِّراً على أهمية ذكرها في كتابهِ، بالإضافة إلى تعريف الشخصيات العُلمائية التي نَهَلت من مراكز الفكر والعلم في النجف الأشرف وختم كتابه بمحاور تتعلَّق بالحياة العلمية الحوزوية وأثراها على عالم الفكر في العالمين العربي والإسلامي موثقاً أغلب المعلومات الواردة فيه بالدليل والمرجع العلمي الدقيق وكما بيَّن ذلك البحث.

عَمِلَ على قراءة التاريخ بتفحص حتَّى استنتج تعريفاً له مما دعاه إلى الإلتزام بمبدأ توثيق المصادر والإحالة إليها في أغلب الأحيان، إضافةً إلى التعليقات التي جعلها في هوامش كتابهِ "مع علماء النجف الأشرف"، وهذا يُدلِّل على النُضج العلمي المنهجي الواضح والمُبكِّر في بداية حياتهِ، فهو بذلك حقَّق مثالاً للباحث العلمي الدقيق والحصيف، وهذا ما يركز عليه علم منهج البحث التاريخي المعاصر.

يُعتبر البحث التاريخي في فكر الشيخ مُحمَّد جواد مغنية منهج للنفع العام وطريقاً لتحقيق الهدف الأسمى في الإصلاح والبناء العلمي قَدَر المُستطاع لحياة الأمم وشعوبها، وأنَّ البحث العلمي الدقيق يُعتبر ضرورةً فكريةً ثابتة للتصدي إلى جميع المشاكل العقائدية والتربية والفكرية والاجتماعية والثقافية وغيرها.. فالبحث المنهجي يعمل على الإطِّلاع من جهة وطرح الأفكار والتصدي للمشاكل من جهةٍ أخرى، ويُعتبر من أهمِّ الإسهامات المعاصرة في عالم التأليف والنشر والحصول على مادةٍ علمية واضحة يتطلبها كلَّ عصر وتكون مطروحة للدراسة عند الأجيال[٤٧].

الملاحق:

جدول رقم (١)[٤٨]
أبرز أساتذة الشيخ مُحمَّد جواد مغنية

ت	الأسم	المرحلة	أبرز نتاجاتهم العلمية	الملاحظات
١	الشيخ عبد الكريم مغنية	المقدمات	تعليقات في الأصول	توفّي في بداية شبابهِ وعمره ٤٤ سنة
٢	السيد أبو القاسم الخوئي	السطوح + البحث الخارج	موسوعة معجم رجال الحديث، تقع في (٢٤) جزء	من كِبار مراجع الشيعة في العالم
٣	السيد مُحمَّد حسين الكربلائي	السطوح	له في الفقه والأصول	من المُجتهدين وأستاذ الحوزة العلمية
٤	السيد مُحمَّد حسين فضل الله	السطوح	التفسير من وحي القران ويتكون من (٢٥) مُجلَّداً	مجتهد، وعالم، وأستاذ، وله مواقف سياسية داخل العراق وخارجهِ
٥	السيد مُحمَّد حسن البغدادي	البحث الخارج	التحصيل في أوقات التعطيل، يتألَّف من عشرة أجزاء	من المُجتهدين وله مُقلِّدون في العراق
٦	السيد حسين الحمامي	البحث الخارج	رسالة فقهية	مجتهد، وأستاذ، حوزوي. نال الاجتهاد بسنٍّ مُبكِّر

جدول رقم (٢)[٤٩]
نماذج من الرحلات التي قام بها الشيخ مُحمَّد جواد مغنية

ت	مكان الانعقاد	الهدف	التاريخ	الملاحظات
١	جامع الأزهر	ترسيخ التقريب بين المذاهب الإسلامية	١٩٦٣	التقى الشيخ مُحمَّد شلتوت، والعمل للتصدي لجميع الأفكار المغرضة
٢	كلّية الشريعة الإسلامية في السعودية	العمل على تأليف مناهج ترفض العنف والتطرف	١٩٦٤	التقى عميد الكلّية، والعمل على زيارة البلدين لتبادل الثقافة والإطلاع
٣	البحرين	إلى لقاء المسؤولين لنبذ الفرقة والتطرف	١٩٦٦	عمل على لقاءاتٍ مستمرة بين علماء الشيعة والسُنَّة والعمل الجاد على محاربة التطرف
٤	مشهد	لقاء المسئولين الإيرانيين والعمل على إيجاد أفكار لمحاربة التطرف	١٩٦٧	لقاء كبار مراجع الشيعة والتباحث حول مسألة التقريب بين المذاهب

جدول رقم (٣)[٥٠]
عدد مؤلَّفات الشيخ مُحمَّد جواد مغنية ونسبها المئوية

ت	أنواع المؤلَّفات	عددها	النسب المئوية
١	الفقهية	٣٠	٪ ٣٢
٢	التاريخية	٢٤	٪ ٢٥،٥
٣	الإجتماعية والسياسية	٤٠	٪ ٤٢،٥
٤	المجموع	٩٤	٪ ١٠٠

جدول رقم (٤)[٥١]
نماذج من المصادر التي اعتمدها في مؤلَّفهِ

ت	المؤلِّف	أسم الكتاب	سنة الطبع
١		القرآن الكريم	
٢	مُحمَّد حسين الطباطبائي	الميزان في تفسير القرآن	د.ت.
٣	مُحمَّد باقر المجلسي	بحار الأنوار	١٨٥٨
٤	مرتضى العسكري	عبد الله بن سبأ	١٩٣٧
٥	آغا بزرك الطهراني	طبقات أعيان الشيعة	١٩٥٤
٦	علي الخاقاني	شعراء الفري	١٩٥٦
٧	جعفر باقر محبوبة	ماضي النجف وحاضره	١٩٥٧
٨	ناجي معروف	تاريخ علماء المُستنصرية	١٩٥٩
٩	مُحمَّد باقر الصدر	فلسفتنا	١٩٥٩
١٠	محسن الأمين	أعيان الشيعة	١٩٦٠

جدول رقم (٥)[٥٢]

الشخصيات الدينيَّة التي عرَّفها الشيخ مغنية في كتابهِ "مع علماء النجف الأشرف"

ت	اسم الشخصية	الدرجة العلمية	الملاحظات
١	العلاَّمة الحلِّي	مجتهد	من كبار المُحققين والعلماء المشهورين
٢	الشهيد الثاني زين الدين العاملي	مجتهد	رجع إليه العلماء وصار المفتي والمرجع الأول لجميع المذاهب الإسلامية
٣	الخليل بن أحمد		من المُقربين إلى الإمام جعفر بن مُحمَّد الصادق (عليه السلام)
٤	الشيخ يوسف المجراني	مجتهد	كتابه: (صاحب الحدائق)، وعُرف باسمهِ: يوسف صاحب الحدائق
٥	مُحمَّد صالح المازندراني	مجتهد	من كبار أساتذة الحوزة العلمية في النجف الأشرف
٦	صاحب الجواهر	مجتهد	عُرف بصاحب القرن التاسع عشر
٧	الشيخ مرتضى الأنصاري	مجتهد	من كبار مراجع عصرهِ وإليه المرجعية العامة
٨	السيد محسن الأمين	مجتهد	من العلماء الباحثين، وله مؤلَّفات علمية عدة. أبرزها موسوعته: أعيان الشيعة
٩	مُحمَّد بن عقيل	أستاذ حوزوي	من رجال الفكر والباحثين
١٠	الشيخ حسن المقمقاني	أستاذ حوزوي	من أساتذة الحوزة النجفية، وله مؤلَّفات عديدة
١١	الميرزا حسن الشيرازي	مجتهد	عُرف بالمجدد الكبير، وسكن سامراء وعرف بفتواه الشهيرة ضد شاه إيران "ثورة التنباك"
١٢	الشيخ كاظم الخرساني	أستاذ حوزوي	درس الأصول في حلقات الحوزة
١٣	السيد مُحمَّد سعيد الجوني	مُصلح ومجاهد	مجاهد قاد جموع المجاهدين ضد الغزو البريطاني للعراق عام ١٩١٥م
١٤	مُحمَّد تقي الشيرازي	مجتهد	صاحب فتوة الجهاد إبان ثورة العشرين في العراق
١٥	مُحمَّد تقي النوري	أستاذ حوزوي	له مؤلَّفات في الفقه والأصول واللغة
١٦	مُحمَّد العيناتي	أستاذ حوزوي	دَرَس الفقه والأصول
١٧	الشيخ مُحمَّد دبوق	مفكراً وباحثاً وخطيباً	خطيب وعالم ديني مشهور، له خدمات كبيرة في خدمة المنبر الحُسيني وشعاره كان الإصلاح
١٨	حسن محمود الأمين	مجتهد	غادر إلى لبنان بعد أن نال الاجتهاد
١٩	الشيخ محمود عباس	مجتهد	عالم جليل وأديب، له كتاب مشهور اسمه (أساس التعليم في تعقيبات الصلاة)
٢٠	مُحمَّد علي نعمة	مجتهد	عاش في النجف ٢٣ سنة، وهو من المجتهدين الكِبار

الهوامش:

(١) الجابري، إسماعيل طه، محسن الأميني العاملي (١٨٦٧-١٩٥٢م)، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة الكوفة، كلّية الآداب، ٢٠١٢م، ص٢.

(٢) المرجع نفسه، ص٢.

(٣) من العلماء المشهورين الذين كان لهم دور متميز في بناء الأُسس الفكرية والعلمية في جبل عامل، الشيخ مُحمَّد بن مكّي المُلقَّب بـ(الشهيد الأول) و (المُحقِّق الثاني) نور الدين الكركي، و (الشهيد الثاني) زين الدين العاملي، وبهاء الدين العاملي المعروف بـ(الشيخ البهائي). لمزيدٍ من التفاصيل حول أبرز علماء جبل عامل، يُنظر: الجابري، مرجع سابق، ص١١.

(٤) من الأسماء المشهورة والتي كان لها أثر بارز في مجال العلم والفكر في العالم الإسلامي: الشيخ مهدي العاملي، مُحمَّد العاملي، الشيخ عبد الكريم مُحمَّد العاملي، وغيرهم.

(٥) عبد الجاسم، أحمد، مُحمَّد جواد مغنية ودوره الفكري حتَّى عام ١٩٧٩م، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الحرة، كلّية الآداب، ٢٠٠٩م، ص٧.

(٦) طيرديا: قرية تقع شمال شرقي مدينة صور اللبنانية الساحلية بمسافة (٨ كم)، وتُقدَّر مساحتها بـ(٥٧٤ هكتاراً)، وهي من القرى الساحلية التي تزدهر بزراعة التين والزيتون، أمَّا أصل التسمية مُشتقة من اللغة السريانية التي تعني (حظيرة الدببة). يُنظر: محمد، كرار إسماعيل، السيد مُحمَّد حسن البغدادي (١٨٨١-١٩٧٣م)، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الكوفة، كلّية الآداب، ٢٠١٣م، ص٤٤؛ الطفيلي، إلهام حمزة منسي، الشيخ مُحمَّد جواد مغنية وآثاره الفكرية (١٩٠٤-١٩٧٩م)، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بابل، كلّية التربية للعلوم الإنسانية، ٢٠١٢م، ص٢١.

(٧) الشيخ محمود جواد مغنية: من العلماء المشهورين وله أدوار سياسية في تاريخ بلاد الشام، وكان يحظى بتقدير كبير في الأوساط الدينيَّة والاجتماعية المختلفة.

(٨) الشيخ مُحمَّد حسين النائيني: من كِبار المراجع، ولد عام ١٨٥٨م في (نائين) الإيرانية التابعة لمحافظة أصفهان. تأثر بوالده الذي يُلقب بـ(شيخ الإسلام) وعُرف بالعديد من النِتاجات الفكرية، واستمر في عطائهِ العلمي حتَّى وفاته عام ١٩٣٩م، ودفُن في النجف الأشرف. يُنظر: نجف، محمد طه، علماء في رضوان الله، (النجف الأشرف، مطبعة الفرقان، د.ت.)، ص٢٣١.

(٩) الشيخ ضياء الدين العراقي: ولد سنة ١٨٢٥م في النجف الأشرف، ونشأ في ظلّ والدهِ الشيخ مهدي، وتربَّى في بيتٍ من بيوت العلم والتُقى والزعامة الدينيَّة، دَرَس مبادئ اللغة العربية من النحو والصرف والمعاني والبيان عند الشيخ عبد الرضا الطفيلي، وحضر في الفقه والأصول والرجال عند خالهِ الشيخ جواد نجف (ت١٢٩٤هـ/١٨٧٧م)، والشيخ مرتضى الأنصاري (١٢١٤-١٢٨١هـ/١٧٩٩-١٨٦٤م)، والسيد حسين الكوهكمري (١٣١٠-١٣٧٢هـ/١٨٩٢-١٩٥٣م)، والسيد حسين بحر العلوم (١٣٤٨-١٤٢٢هـ/١٩٢٩-٢٠٠١م)، بَيدَ أنَّه اختص كثيراً بأستاذه الشيخ محسن خنفر (ت١٢٧٠هـ/١٨٥٣م)، إذ أخذ عنه جُلَّ علومهِ وانصرف بعد إتمام دراستهِ إلى تدريس طلاَّبهِ ومواصلة بحوثهِ مدة أربعين عاماً. نجف، مرجع سابق، ص٢٥٠.

(١٠) تنتمي والدة الشيخ مُحمَّد جواد مغنية إلى الأسرة العلوية الشهيرة في جبل عامل في لبنان، المعروفة بـ(آل شرف الدين) والتي أنجبت فطاحل العلم والمعرفة خلال التاريخ. يُنظر: عبد الجاسم، مرجع سابق، ص ص٥-٦.

(١١) المرجع نفسه.

(١٢) مغنية، مُحمَّد جواد، تجارب مُحمَّد جواد مغنية، تحقيق: رياض الدباغ، (بيروت، دار الهدى، ١٩٨٠م)، ص٣١.

(١٣) المرجع نفسه، ص ص٣١-٣٥.

(١٤) عبد الكريم مغنية (١٣١١-١٣٥٤هـ): من العلماء المُجتهدين الذين نهلوا معارفهم من كِبار رجال الدين والمُفكِّرين في عصرهِ، وهو الأخ الأكبر للشيخ مُحمَّد جواد مغنية، وكان له دوراً في تربيتهِ بعد وفاة أبيه وكانت له حلقه دراسية في الفقه والأصول عندما قَدِم إلى النجف الأشرف وألَّف العديد من الكتب والمؤلَّفات القيمة. لمزيدٍ من التفاصيل عن أساتذتهِ، يُنظر: الطفيلي، مرجع سابق، ص٤٤؛ أحمدي، مهدي، الشيخ مُحمَّد جواد مغنية، تحقيق: عبد الحسين نجفي وآخرون، (طهران، مطبعة نيرو، ٢٠٠٧م)، ص٢٣.

(١٥) مغنية، مرجع سابق، ص٣٤؛ عبد الجاسم، مرجع سابق، ص٨.

(١٦) عبد الجاسم، مرجع سابق، ص٧؛ الطفيلي، مرجع سابق، ص٢٩.

(١٧) المدني، علي عبد المُطَّلب علي خان، الحياة الفكرية في النجف الأشرف، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة الكوفة، كلّية الآداب، ٢٠١١م، ص٥.

(١٨) مغنية، مرجع سابق، ص٦٨.

(١٩) مرحلة المقدمات: للتفاصيل عن هذهِ المرحلة العلمية وأهمّ المواد الدراسية التي تستوجب على الطالب الرجوع إليها والفترة الزمنية التي يجب على الطالب أن يقضيها ومراحل دراسات الشيخ مغنية، يُنظر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الحوزة العلمية، (بيروت، د.ت.)، ص١٦٧؛ الطفيلي، مرجع سابق، ص ص٣٨-٥٠.

(٢٠) مرحلة السطوح: من المراحل المتقدمة في الدراسات الحوزوية والذي يركِّز الطالب فيها على دراسة الفقه وأصولهِ والكلام والفلسفة. لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر: الآصفي، محمد مهدي، مدرسة النجف وتطور الحركة الإصلاحية فيها، (النجف الأشرف، مطبعة النعمان، ١٩٦٤م)، ص٧.

(٢١) السيد أبو القاسم الخوئي: أبو القاسم بن علي أكبر بن هاشم تاج الدين الموسوي الخوئي، ولد عام ١٨٩٩م في إيران، وأصبح من كبار مراجع الشيعة الإمامية في العالم الإسلامي حتَّى قلَّدته المرجعية العليا جميع مسؤولياتها وشؤونها، فأصبح زعيمها دون منازع، ومرجعاً أعلى للمسلمين الشيعة، طُبعت رسائله العملية لبيان الأحكام الشرعية لمُقلِّديه وبعدَّة لغات. توفِّي سنة ١٤١٣هـ/١٩٩٢م. لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر: حمادة، طرادة وعبد الحسن الأمين، الإمام أبو القاسم الخوئي زعيم الحوزة العلمية، (لندن، دار النور للطباعة والنشر، ٢٠٠٤م)؛ الطفيلي، مرجع سابق، ص ص٤٥-٤٦.

(٢٢) محمد حسين الكربلائي: من العلماء المُجتهدين الذين كان لهم دور علمي في نشر الأفكار الإسلامية المُعتدلة، له عدد كبير من المُقلِّدين في مدينة كربلاء المقدسة مسقط رأسهِ إضافةً إلى مجموعة من المؤلَّفات الفقهية والأصولية والفلسفية. لمزيدٍ من التفاصيل عن أساتذتهِ، يُنظر: الطفيلي، مرجع سابق، ص ص٤٤-٤٥.

(٢٣) السيد مُحمَّد حسين فضل الله: ولد في النجف في العراق في عام ١٩٣٥م، بدأ بالدراسة في الحوزة العلمية في سنٍّ مُبكِّرة جداً، عندما كان في التاسعة من عمرهِ، وعندما وصل إلى سنّ السادسة عشر بدأ بحضور دروس الخارج، وبدأ دراسته للعلوم الدينيَّة في حوالي التاسعة من عمرهِ، وكانت دراسته حينذاك على يدِ والدهِ السيد عبد الرؤوف فضل الله، وتدرَّج حتَّى انخرط في دروس الخارج في سنّ السادسة عشرة تقريباً، فحضر دَرس كبار أساتذة الحوزة آنذاك، أمثال: المرجع الديني أبو القاسم الخوئي، والمرجع الديني محسن الحكيم (١٣٠٦-١٣٩٠هـ/١٨٨٩-١٩٧٠م)، ومحمود الشاهرودي، وحسين الحلّي.. وحضر درسه العديد من الطلاَّب من شتَّى أنحاء العالم الإسلامي عموماً والعربي على وجه الخصوص. عاد إلى بيروت واستقر فيها نهائياً في منطقة النبقة من ضواحي بيروت، ويُعتبر من أكثر علماء الشيعة انفتاحاً على التيارات الأخرى حتَّى وفاته في لبنان عام ٢٠١٠م. لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر: الغروي، محمد، مع علماء النجف الأشرف، (بيروت، دار الثقلين، د.ت.)، ج٢، ص٥٦٣.

(٢٤) مغنية، مرجع سابق، ص٦٨.

(٢٥) مرحلة البحث الخارج: وهو أعلى مرحلة من مراحل الدراسات الدينيَّة، والتي تمنح صاحبها درجة الاجتهاد العلمي. يُنظر: الآصفي، مرجع سابق، ص ص٨-١٢.

(٢٦) مُحمَّد حسن البغدادي: ولد السيد مُحمَّد الحسني البغدادي في النجف الأشرف، وهو ينتمي إلى أسرة البغدادي التي تُعتبر من أعرق الأُسر العلمية والتجارية والجهادية عِبرَ قرونٍ متعددة من تاريخ العراق، وقد كتب عنها أعلام التاريخ والأدب والفقه، دَرسَ السيد البغدادي على يدِ المشاهير من علمائنا العِظام كوالدهِ السيد صادق الحسني البغدادي والشيخ فتح الله بن مُحمَّد جواد المُشتهر بـ(شيخ الشريعة) والشيخ ضياء الدين العراقي.. وغيرهم من أعلام عصرهِ، وله كثير من المؤلَّفات المطبوعة والمخطوطة في شتَّى العلوم والمعارف، منها: (وجوب النهضة)، (أرجوزة في الصوم والاعتكاف والخُمس).. وغيرها. لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر: محمد، مرجع سابق.

(٢٧) السيد حسين الحمامي: من مراجع العصر الكِبار والعلماء الأفذاذ، ولد في النجف الأشرف عام ١٨٧٨م، وتتلمذ على يدِ كِبار العلماء والمُفكِّرين، منهم: الشيخ الأصفهاني المُلقَّب بـ(شيخ الشريعة)، الشيخ مُحمَّد كاظم الخرساني.. وآخرين. وله عدد كبير من البحوث والمؤلَّفات العلمية القيِّمة، وافاه الأجل في النجف الأشرف عام ١٩٥٩م. يُنظر: الأميني، محمد هادي، معجم رجال الفكر والأدب خلال ألف عام، (بيروت، ١٩٦٤م)، ج١، ص٤٥١؛ الطفيلي، مرجع سابق، ص ص٤٧-٤٨.

(٢٨) مغنية، مرجع سابق، ص٤٢؛ الطفيلي، مرجع سابق، ص٤٨.

(٢٩) لمزيدٍ من التفاصيل عن المكتبات العلمية وأثرها على الواقع الفكري، يُنظر: علوان، آمال حسين، مدرسة النجف الأشرف وجهودها في الحديث وعلومهِ، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الكوفة، كلِّية الفقه، ٢٠٠٧م، ص ص٥-٨١.

(٣٠) محمد، السيد مُحمَّد حسن البغدادي (١٨٨١-١٩٧٣م)، ص٤٤.

(٣١) مغنية، مرجع سابق، ص٤٢.

(٣٢) لمزيدٍ من التفاصيل حول المكتبات النجفية، يُنظر: الخليلي،جعفر، موسوعة العتبات المقدسة، (بيروت، مؤسَّسة الأعلمي للمطبوعات، د.ت.)، ج٢، ص٢٦٤.

(٣٣) مغنية، مرجع سابق، ص٦٨؛ الطفيلي، مرجع سابق، ص٣٨.

(٣٤) مغنية، مرجع سابق، ص٧٧.

(٣٥) المرجع نفسه، ص١٥.

(٣٦) مغنية، محمد جواد، الإسلام والعقل، (بيروت، دار ومكتبة الهلال ودار الجواد، ١٩٩١م)، ص٩.

(٣٧) المرجع نفسه، ص٩.

(٣٨) مغنية، محمد جواد، مع علماء النجف الأشرف، (بيروت، منشورات المكتبة الأهلية، ١٩٦٢م)، ص ص٥-٦.

(٣٩) المرجع نفسه، ص١١.

(٤٠) المرجع نفسه، ص ص١١-١٢.

(٤١) مغنية، محمد جواد، فضائل الإمام علي (عليه السلام)، (بيروت، د.ت.)، ص٩.

(٤٢) مغنية، مع علماء النجف الأشرف، ص٦.

(٤٣) المرجع نفسه، ص ص٦-١٢.

(٤٤) المرجع نفسه، ص٦.

(٤٥) المرجع نفسه، ص١٠.

(٤٦) المرجع نفسه، ص١٢٣.

(٤٧) لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر: الطفيلي، مرجع سابق، ص ص١٨٧-١٩٠.

(٤٨) تمَّ تنظيم الجدول من قبل الباحث بالرجوع إلى: عبد الجاسم، مرجع سابق، ص١٠؛ كرار إسماعيل، مرجع سابق، ص ص٤٤-٤٥؛ الطفيلي، مرجع سابق، ص ص٣٨-٥٠.

(٤٩) الجدول من عمل الباحث بالرجوع إلى: عبد الجاسم، مرجع سابق، ص ص٢٨-٣٦.

(٥٠) الجدول من عمل الباحث بالرجوع إلى: المدني، علي عبد المطَّب، مُحمَّد جواد مغنية وآراؤه الإصلاحية "التقريب بين المذاهب الإسلامية"، مجلَّة مركز دراسات الكوفة، ٢٠١٢م، ع٢٧، ص٥٤؛ عيتاوي، عصام، الشيخ مُحمَّد جواد مغنية، (بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨م)، ص ص٢٤٦-٢٥٥؛ الطفيلي، مرجع سابق، ص ص١٥٨-١٩٤؛ عبد الجاسم، مرجع سابق، ص ص٧٠-٨١.

(٥١) عمل الباحث على جرد المصادر التي اعتمدها الشيخ مُحمَّد جواد مغنية وقام بالرجوع إليها في مؤلَّفهِ (مع علماء النجف الأشرف).

(٥٢) قام الباحث بجرد الشخصيات التي عَمِل المؤلِّف على جردها في كتابهِ.

.....

AL-Sheikh Mohammad Jawad Mughnia and his method in writing history
His book: With al–Najaf al-Ashraf Scientists (model)

Asst. Prof. Dr. Ali Abdul-Muttalib Ali Khan
University of Kufa / College of Education for girls

Abstract:

The researchers took care of the contemporary history and its intellectual studies which aim to build advanced societies, they worked hard on the historical research operation through the readings and the acquaintance to make documentation by using the strong scientific method in the intellectual products and present hem to different generations to be the scientific resources for many years.

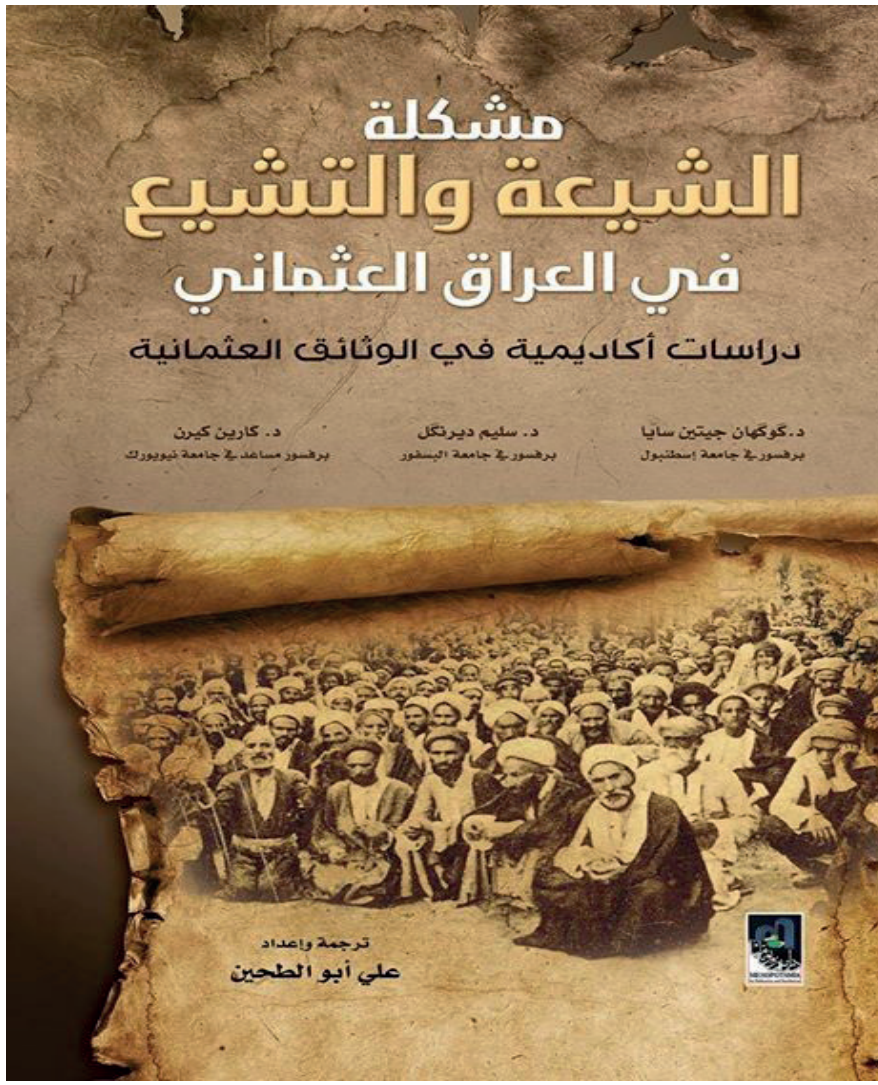
And to achieve the right aims that were searched by their authors and among them the writings of Al-sheikh Mughnia and his book which contains a strong scientific method.

الترجمة المُجتزأة

مراجعة نقدية في كتاب

"مشكلة الشيعة والتشيُّع في العراق العثماني"

د. نهار محمد نوري(*)



(*) الجامعة المستنصرية / كلية الآداب.

المقدمة:

لا يخلو أيَّ جهدٍ كتابي علمي من تباين الرؤى تجاهه، وتعدد أوجه ونقاط الإتفاق والإختلاف في تقويمهِ، بل إنَّ جزءاً كبيراً من هذهِ التباينات وهذهِ التعددية تفرضها الأدوات النقدية في البحث العلمي على نحوٍ صارم، وفي كثيرٍ من الأحيان تلعب المرجعيات الفكرية للمؤلِّف أو المترجم حيزاً مهماً وتُلقي بظلالها في كينونة العمل المُنتَج، ولهذا فالعمل النشري المطبوع، العام أو الأكاديمي، كأيِّ عمل إنساني، قد تشوبه بعض الإجتهادات والمُلابسات من جهة أو الهفوات والأخطاء من جهةٍ أخرى، وفي المقام الأول لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ هدفي من هذهِ الإلماحات النقدية في الترجمة ليس إبراز أخطاء المُترجم المحترم، بقدر توخِّي الدلالات الفعلية للمادة المؤلَّفة التي توخَّاها مؤلِّفو البحوث الواردة في هذا الكتاب موضوعة النقد، وعلى الرغم من ذلك، فإنِّي لا أدعي الكمال وتقصِّي المثالية، لكنني أعتقد أنَّ لكلِّ مُجتهدٍ نصيب، وحسبي أنِّي أحاول في هذهِ الطروحات النقدية للترجمة أنْ أفكِّك النص المُتَرجم وأُخضعه للنقاش والتدقيق من جديد، عسى أنْ أكون موفقاً في ذلك.

صدر كتاب "مشكلة الشيعة والتشيُّع في العراق العثماني" عن دار ميزوبوتاميا في بغداد عام ٢٠١٥م بواقع (١٥٢) صفحة من القطع الصغير، من ترجمة وإعداد الأستاذ علي أبو الطحين، ويتكون الكتاب في الواقع من ثلاثة بحوث أكاديمية لأساتذة متخصصين في الحقل العثماني، اختارها المُترجم وجمعها تحت مظلَّة تناولها تأريخ العراق الحديث خلال الحقبة العثمانية، ولاسيَّما المتأخرة، وستقتصر ملاحظاتي النقدية وستتركَّز على بحث البروفيسور سليم درينغل Selim Deringil الخاص بـ"النزاع بالضد من نزعة التشيُّع في العراق الحميدي"، وذلك لإطِّلاعي المكثَّف على هذا البحث منذ أكثر من عامين، واكتمال ترجمته وبقائه لديَّ على الرغم من محاولاتي لنشرهِ في حينها في أكثر من مجلَّة متخصصة، لكن ذلك تعطَّل لدواعٍ بيروقراطية في العمل النشري، وتأجَّلت فرصة النشر في حينهِ، ومع ذلك، ستتولَّى إحدى المجلَّات العراقية المتخصصة نشره قريباً. فضلاً عن ذلك سبق وأنْ أقمت حلقة نقاشية (سيميناراً) لهذا البحث في كلية الآداب – الجامعة المُستنصرية بتاريخ ٢٠١٤/٤/٢٠م.

ملاحظات منهجية:

كنت أتمنى على المُترجم الكريم أنْ يكون متخصصاً أو متخرجاً في الميدان التأريخي، حتَّى لا يقع في زلَّةِ التعميمات غير الموفقة؛ لأنَّ الاهتمام وحده غير كفيل في بعض الأحيان في عدم الوقوع في تلك المحاذير، ومن تلك التعميمات غير الدقيقة قوله على سبيل المثال في المقدمة التي وضعها للكتاب ما نصه في صفحة (٧): "وعلى الرغم من الجهود الكبيرة التي تبذلها المؤسَّسات التركية منذ عدَّة عقود بتنظيم هذهِ الوثائق وتوفيرها للباحثين والدارسين، إلَّا أنَّ تلك الوثائق التاريخية ما زالت بعيدة عن متناول الكثير من الباحثين والمؤرخين العراقيين، إضافةً إلى أنَّ معظم هذهِ الوثائق ما زالت طيَّ الكتمان". السؤال الذي يُطرح هنا من أين جاء المترجم بزعمهِ المُتعلِّق

ببقاء (معظـم) الوثائق تحت طيِّ الكتمان، بل لـم يُخبرنا مـا هي الغاية من ذلـك! والغريب أنَّ المترجـم قد غـاب عن ذهنـهِ أنَّ البحوث التـي ترجمها في كتابهِ هذا تُبرز عكس زعمهِ تمامـاً! وكنت أتمنى عليه أن يتريَّث بقولهِ ولا ينسـاق خلف زعمـهِ الموهوم؛ فلـو نظر إلى حجم المكشـوف من الوثائق الحساسة المُتعلِّقة بصـراع الأقليـات والطوائف في الدراسـات المُتعـددة المُتاحـة فـي الكتـب والدوريـات التركيـة والغربيـة، التي يقـف خلفها باحثون مرموقـون، لهالـهُ حجـم الموظَّـف مـن تلك الوثائق، ولا ننسـى في الوقت نفسهِ أنَّ غالبية تلك الوثائق قد تمَّ البحث عنها في الأرشـيفات العثمانية المُتاحة في المراكز البحثية التركية، فأيـن الكتمان، وأمام مَنْ كُتمـت الوثائق، هل أمـام الباحث الغربـي أم العربـي أم كليهما؟ ربمـا نتفق مـع المُترجم فـي كـون الباحثين العراقيين هم من القلائل الذين وظَّفوا الوثائق العثمانيـة الأصيلـة في دراسـاتهم وأبحاثهم، لسـببٍ جوهري يتعلَّق بقلَّة عدد الذين يعرفون اللغـة العثمانيـة القديمة، باسـتثناء الذين على دراية باللغـة التركية الحديثـة الذين عوضوا هذا النقص بقراءة الوثائـق المُترجمة للتركية الحديثـة والمصـادر المرجعيـة التركيـة المُترجمـة للغة الإنكليزية وغيرها من اللغات.

في البدء نتفق مع إشـارة المُترجم الواردة فـي صفحة (٩) بـأنَّ بحث درينغل المنشـور فـي مجلَّة العالم الإسـلامي Die Welt des Islam's فـي عـام ١٩٩٠م قـد سـبقه بحث شـبيه للباحث نفسـه صدر فـي عام ١٩٨٩م، لكـن بعنـوان آخر هـو: "الدعايـة المناهضة للتشـيُّع في العراق العثماني المتأخر ١٨٩٠-١٩٠٠" Anti-Shiite Propaganda in the Late Ottoman Iraq ١٨٩٠-١٩٠٠. أمَّـا فيمـا يتعلَّق ببحث البروفيسـور درينغـل، موضوع النقـد، فيُطالعنـا المُترجم بترجمـة عنوان البحث على نحـوٍ غير موفَّق فـي صفحـة (٧٣)، فنـراه يُترجـم التعبيـر الآتـي: The struggle against shiism تحـت تعبير: "النضال ضد التشـيُّع"! ووجه الاعتـراض هنا على كلمـة (نضال)، ذلك أنَّ هـذهِ الكلمـة تعطي مدلـولاتٍ إيجابية لمن قام بفعل النضـال وبالنتيجة الأحقيـة بهذا الفعل، فهـل هذا مـا أراده مؤلِّف البحـث؟ وهل هذا مـا يريـده المُترجـم أن نعتقـد بـهِ؟ أعتقد أنَّ مـن الأفضل لـو تُرجمـت بصيغـة "بالنزاع بالضـدِّ أو الصراع بالضدِّ من التشـيُّع"، لأنَّ هذهِ الترجمـة، بطريقةٍ أو بأخـرى، يفرضها المحتوى الضمني للبحث المُتَرجم.

وإحدى المآخـذ والأخطاء غيـر المُبررة البتَّـة، وهي الصفة المُلازمـة للبحث من أولهِ إلـى آخـرهِ، هو تعمـد حذف جميـع صفحات إحالـة هوامـش المصـادر فـي هـذا البحث علـى الرغم من تكـرم المُترجـم وإبقائهِ على مطلـع عناويـن بعـض المصـادر وتفاصيلها فـي بعض الإحالات في بدايـة البحث، إلَّا أنَّ حـذف الصفحات أمرٌ غير مبرر في صفحاتٍ لاحقـة متكـررة، بل الأمر المُحزن أنْ شـمل رفع وحـذف جميع إحالات هوامش المصادر الخاصـة بالوثائـق العثمانيـة! وهـذا الأمـر واضـح للعيـان من صفحـة (٧٩) في الكتاب إلى آخر البحث، ما عدا ثلاث أو أربع حالات ليسـت ذات علاقة بمحتوى الإحالـة الوثائقية المهمة، حقيقةً أنَّ هذا الأسـلوب في التضمين الكيفـي يدعـو للتسـاؤل: مـا هـي الغاية من ورائـهِ؟ وهل الاحتفاء والاتـكاء على عنوان

الكتـاب الجانبـي "دراسـات أكاديميـة فـي الوثائـق العثمانية" هو مدعـاة للتوثيق الكُلّي بـلا حـذف في أعيـن القُرَّاء أم هـو أمرٌ غير مهـم في نظر المُترجـم الكريم؟ في الواقع أنَّ القارئ لا يعرف البحث الأصلي وهوامشـه، هو يقرأ ما اؤتمن عليـه المُترجم وما تفرضه الأمانـة والنقل فـي التوثيق، لكن ماذا لو أراد القارئ الاسـتزادة ومتابعة المصـدر الحقيقي وراء تلـك المعلومات الحسَّاسـة التي تناولها الكتـاب، كيـف سـيتقصَّى أمـر المعلومات؟ أليس من الأجـدى بقاء الهوامش لكي تُسِّـهل على الباحـث متابعتها إذا ما قُدِّر له الوصول لمقـرات حفظ الوثائق العثمانية، وأسـعفه هذا البحـث فـي اختصـار المهمة؟ سـؤال أتمنى علـى المُترجـم التمعـن فيـه. لكن مـن جهةٍ أخرى يؤسـفنا القول إنَّ هذا التصرف لا يخلو من غاية. هـي بمختصر محاولة جعل القارئ أسـير المعلومات الواردة في هذا الكتاب.

ثمَّـة رهـط مـن المترجمين تحت شـتَّى الأعـذار، يقومـون بحذف هوامـش مختلف المصـادر والدراسـات فـي أثنـاء الترجمة تحـت حجج واهنـة، تتلخَّص في أنَّ الأولوية للمتـن أو الهوامش التوضيحية، متناسـين أنَّ ذلـك التصرف يُفقد العمـل الأكاديمي بالذات ثلاث صفات مهمة ومتلازمة، هي: "الأمانة والرصانة والجديـة". ويقوم صنف آخر من المُترجمين بعمل لا جدوى منه يتمثَّل بترجمة جميـع المفردات الواردة بالهوامش كأسـماء دور الطباعـة وأماكنهـا ومدنهـا، متناسـين أيضـاً أنَّ الكثير من دور النشـر هـذهِ لم يقم لها نظير معرب (كما في مؤسَّسـات نشـرية أجنبيـة كثيرة ليس لها نِتـاج باللغة العربية)، قـد يتقصَّاها الباحث في حالة الاسـتزادة من هـذهِ المؤسَّسـات عينياً، وخلاصـة القول إنَّ الـدُّور والمؤسَّسـات المُحترفـة في النشـر، التـي لها باع طويل فـي عملية إنتاج الكتاب، قلَّمـا تقـع في تلـك الهفوات والأخطـاء غير المنطقية.

مـن المُسـتغرب أنْ يقـوم المترجم بحذف الهامـش (المفتـرض وجوده قبل نهايـة الفقرة الأولـى فـي صفحـة ٧٥) بعـد تعبيـر هويتها الإسلامية، ومحتواه هو في هامش رقم (١) من النص الإنكليزي في صفحة (٤٥):

Stephen Duguid, "The Hamidian Politics of Unity", *Middle Eastern Studies,* Vol. IX, No. 2 (May 1973), pp.139-155.

في المقابـل نراه يقـوم بتخصيص تعريف مختصر بمؤلِّفي تلك المصادر وسنوات حياتهم قبل إدراج الهوامش، لكنه من جانبٍ آخر يحذف عَمداً الصفحـات التي تنتهي بها تلك المصادر، كما ورد على سـبيل المثال، بالهامش رقم (١) فـي صفحة (٧٥)، ليتكرر ذلك الفعل على نحوٍ محزن في هوامش البحث بأجمعهِ!

ووقع المُترجم بخطأ غير مقبول حينما حوَّر مُفـردة "الرعايا" الواردة في أول عنوان داخل البحث إلى مفردة "الشعوب" في صفحة (٧٥)، إذ أورد العنـوان على النحو الآتي: "المنافسـة العثمانيـة الإيرانيـة لولاء الشـعوب العربية"، وهنـاك فرق جوهري بيـن المفردتين لا داعي للخـوض بهما، لكن الأمانة تقتضي الالتزام بما ورد مـن مفردات وعدم التهاون في ذلك، وذلك لـورود العنـوان الإنكليزي فـي صفحة (٤٥) على هذا النحو:

The Ottoman Iranian Rivalry for the Loyalty of Arab Subjects

كنت أتمنى على المُترجم الكريم الإبقاء وعدم حذف المصطلح التأريخي الرائع لمفهوم "القيصرية البابوية" Caesaropapist، في السطر الأول بعد العنوان الآنف الذكر أعلاه في صفحة (٧٥)، للتدليل كما ترجمه المُترجم على إدعاء السلطان بجمع السلطتين الدينيَّة والدنيوية في شخصهِ؛ وذلك لشيوع هذا المصطلح في الأدبيات الفكرية – التأريخية والسياسية على حدٍّ سواء.

وفي السطر الرابع في مطلع الصفحة (٧٦) أورد المُترجم مفردة "الفتنة" ترجمةً لمُصطلح Strife، ونرى أنَّه من الأفضل ترجمة هذهِ المُفردة بـ"الشِقاق أو الخصومة السُّنية – الشيعية"، حتَّى لا يتم استلهام مفهوم الفتنة الحاصل في صدر الإسلام وفيما بعد في عهودٍ متقطعة من الخلافة الإسلامية وإلقاء تبعتها التأريخية هنا في العهد العثماني المتأخر، فضلاً عن أنَّ، وهو المهم، قصد المؤلِّف ربما كان تأجَّج الشِقاق المُفضي إلى إحداث خصومة بين الطائفتين أعلاه.

وفي الصفحة ذاتها (٧٦) نرى المُترجم في الفقرة الأخيرة يقوم بعملية تقديم وتأخير لبعض المُفردات، لكن هذهِ العملية وإنْ كانت ذات أبعاد تنسيقية لإضفاء نوع من الصياغة الأدبية في تعبير الجُمَل، إلَّا أنَّها أسهمت في الإخلال بالنص، وبالنتيجة الوقوع في شَرَك خطأ ترجمة بعض المُفردات، إذ جاءت الفقرة كالآتي: "يُعتبر العراق تقليدياً مركز الشيعة الإثني عشرية منذ القرن التاسع الميلادي، ويُشكِّل في الوقت ذاتهِ، الحدود الفاصلة بين الدولة العثمانية السُّنيَّة والدولة الصفوية / القاجارية الشيعية. فمن العراق استدعى الشاه إسماعيل الصفوي بعضاً من العلماء الشيعة بعد أنْ اتخذ التشيُّع الدين الرسمي للدولة في سنة ١٥٠١". أمَّا النص الإنكليزي فقد ورد في صفحة (٤٦)، كالآتي:

"A major frontier zone between Sunni Ottoman influence and Safavi / Qajar Shiism was Iraq. Traditionally the crucible of Twelver Shiism from the ninth century onwards, it was from Iraq that Shah Ismail Safavi invited major Shiite ulema after he made Twelver Shiism the official state religion of Iran in 1501".

وأترك القارئ الحصيف التمعن وإجراء المقارنة بين النص المُترجَم أعلاه وبين النص الأصلي الإنكليزي، وبين ما ترجمته للنص ذاته أدناه:

"لقد كان العراق بمثابة الجبهة الرئيسة للنفوذ العثماني السُّني ونزعة التشيُّع الصفوية / القاجارية، ومن المعروف أنَّ بوتقة نزعة التشيُّع الإثنى عشري قد بدأت منذ القرن التاسع {الهجري} فصاعداً، حينما قام الشاه إسماعيل بدعوة علماء الشيعة الأساسيين من العراق، وبُعيد اعتماده التشيُّع الإثنى عشري الدين الرسمي للدولة في إيران في عام ١٥٠١".

ونرى في صفحة (٧٧) من الكتاب إخفاقات متعدَّدة بالترجمة، فضلاً عن حذف مُتعمَّد لبعض التوضيحات يُتلمَّس من خلالها المزاجية في الترجمة مع الأسف الشديد، ففي السطر الثاني من صفحة (٧٧) أشار المُترجم إلى ما نصه: "فاستقر الكركي في العراق"، لكنه حذف كلمة "العربي" بعد كلمة العراق مباشرةً! فكان الأصح الإبقاء على ما ورد في

نص الاقتباس بدون حذف، وكالآتي: "فاستقر الكركي في العراق العربي"، وذلك لورود النص الإنكليزي في صفحة (٤٦) على هذا النحو:

"al-Karaki settled in Arab Iraq…".

وفي السطر التاسع في الصفحة (٧٧)، كان من المفترض ختم الجملة المُنتهية بعبارة "**ذات طابع وصبغة دينيَّة**" بهامش إحالة توضيحي، لكن المُترجم قام بحذفهِ على الرغم من أنَّ هذهِ الإحالة مهمة وجاءت من مصدر أكاديمي مهم للمؤلِّف المؤرخ التركي المعروف إسماعيل حقي أوزون چارشيلي، وهنا يحق لنا التساؤل: لماذا أهمل المُترجم التعريف بهذا المؤرخ كما عَوَّدنا في مطلع ترجمته حينما خصَّص كلمات مختصرة في الهوامش عن المؤرخين غير الأتراك؟ سؤال أتمنى أنْ يُجيب عنه المُترجم، وأترك القارئ الكريم مع نص محتوى الهامش المحذوف (في هامش رقم (٥) في صفحة (٤٧) من النص الإنكليزي) الذي جاء في ترجمتهِ: "فتح العثمانيون بغداد في عام ١٥٣٤ في عهد سليمان العظيم. كتب أوزون چارشيلي Uzunçarşılı إنَّه بعد الفتح تجشَّم السلطان سليمان عناء إعادة إحياء ضريح أبي حنيفة (المؤسِّس الرسمي لمذهب العثمانيين)، وفي الوقت نفسهِ حرص على زيارة ضريح الإمام موسى الكاظم، "وهذا مما جعل كلٌّ من السُّنة والشيعة سعداء". أنظر:

İ. H. Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, Vol. II, 2nd ed. (1964), p. 352.

والنص الإنكليزي لمحتوى الهامش أعلاه هو:

"The Ottomans conquered Bagdad in 1534 in the reign of Suleyman the Magnificent. Uzunçarşılı writes that after the conquest, Suleyman took pains to find and reactivate the shrine of Abu-Hanifa (the founder of the official Ottoman mezheb), but also made sure to visit the shrine of the Shiis Imam Musa-el-Kazim, "Thus making both Sunnis and Shiis happy".

وأعتقد أنَّ المُترجم وقع بخطأ في السطر ما قبل الأخير من نهاية الفقرة الثانية في صفحة (٧٧)، حينما ذكر: "أنَّ بعضاً من العلماء المتشددين السُّنة في الجانب العثماني في القرن السادس عشر جادل بأفضلية قتل الهراطقة على الإفرنج"، إذ كان الأدق القول: "إلى أنَّ بعض المُجادلين في المعسكر العثماني السُّني، في القرن السادس عشر، قد حضُّوا على قتل الهراطقة بدلاً من الفرنجة لكونهِ أكثر جدارة". ومرد خطأ المُترجم أنَّه ترجم كلمة Polemicists (التي تعني المُجادل أو المُجادل بعنف) بصيغة متشدد! ولم يكتفِ بهذا القدر وإنَّما أضاف وحشر كلمة "العلماء" في داخل النص على الرغم من عدم ورودها صراحةً. قد أتفق مع المُترجم من الناحية الاستقرائية في أنَّ المُجادل بعنف قد يحمل سِمَات التشدد، أو أنَّ الذي وقع على عاتقهِ أمر هذا الجدل هم بعض العلماء، لكن في الوقت نفسهِ يجب أنْ لا يغيب عن ذهن المُترجم أنَّ النص هو اقتباس، ونحن ملزمون بنقلهِ دون تحوير، وبخلافهِ سنقع في أخطاء نحن في غنىً عنها. ومن أبرز تلك الأخطاء حشر كلمة "العلماء" في النص أعلاه، فمن قال أنَّ عملية الجدل والتحريض وقعت على عاتق ممَّن صُنِّفوا علماء؟ وهل اقتصر الأمر عليهم بالذات، أم كان هناك دُعاة شاركوهم بهذا الجدل المحموم؟ وأترك عين القارئ الخبيرة لقراءة النص الإنكليزي الذي ورد في السطر (٦) في صفحة (٧٤):

"that some polemicists in the Sunni Ottoman camp in the 16th century urged that it was more meritorious to kill heretics than Franks".

وأعقب المُترجم هذا الخطأ بخطأ آخر حينما ذكر في الصفحةِ ذاتها ما نصه: "... الحرب مع الصفويين هي حرب مع مرتدين في بلاد الإسلام". ومرد الخطأ عائد إلى إبدال تعبير **renewed unbelief** الوارد بالنص الإنكليزي في صفحة (٤٧) إلى "مرتدين"؛ إذ كان من المفترض ترجمته إلى "أولئك الذين أحيوا عدم الإيمان أو الكفر"، لأنَّ هناك فرقاً جوهرياً بين الردَّة apostasy وإحياء عدم الإيمان أو الكفر. وأكتفي بالقول إنَّ تعبير الردَّة وإقحامه في النص أعلاه خطأ كبير؛ لأنَّه وببساطة يحمل صفات القطيعة أو التخلي النهائي للدين أو المُعتقد، ولا أعتقد أنَّ المؤلِّف الأصلي للنص قصد ذلك، ولهذا فالأمر لا يخلو من عدم دقَّة واضحة سقط فيها المُترجم، ووقع المُترجم كذلك في السطر الثالث ما قبل الأخير من صفحة (٧٧) بخطأين، حينما ذكر: "ووصف كل من جوان كول وموجان مؤمن بشكل واضح...". الخطأ الأول ترجمة اسم البروفيسور الأمريكي المعروف "خوان" تحت اسم "جوان"، والخطأ الثاني تناول لفظة admirably تحت تعبير "بشكلٍ واضح"، إذ كان الأدق ترجمة هذهِ اللفظة تحت عبارة "على نحوٍ مثير للإعجاب". وذلك لورود النص الإنكليزي في صفحة (٤٧) على هذا النحو:

"J. Cole and M. Momen have admirably demonstrated…"

ووقع المُترجم بخطأ كبير حينما فهم النص الإنكليزي على نحوٍ معاكس تماماً!؛ إذ أورد في مطلع صفحة (٧٩) ما نصه: "ليس من المُستغرب أنْ يدّعي الحُكَّام السُّنَّة الشرعية على أنَّهم خلفاء وأئمَّة. فالعقيدة الدينيَّة السُّنية ليست كالعقيدة الدينيَّة الشيعية، فهي واقعياً تخلو من المفهوم السياسي لفكرة الإمامة". وكان الأدق ترجمة هذا النص على هذا النحو: "لم يكن من غير المألوف أن يدعي الحُكَّام السُّنة الشرعية من خلال عدِّ أنفسهم خلفاء وأئمة. وكان ذلك لأنَّ نزع الصفة السياسية الفعلية لم يحدث في المذهب السُّني أبداً، بخلاف المذهب الشيعي". وذلك لورود النص الإنكليزي الأصلي في صفحة (٤٨) على هذا النحو:

"It was not unusual for Sunni rulers to claim legitimacy by styling themselves caliphs and imams. This was so because in Sunnism unlike Shicism, the de-facto depoliticization of the conception of imamate never occured".

وفي السطر السادس من الصفحة (٧٩) لغاية نهاية الفقرة نجد أنَّ المُترجم يختصر ويدمج بعض المفردات، مما أفقد النص بعض دقَّته، إذ أورد: "ففي الدولة العثمانية، تكون القيادة الدينيَّة متداخلة بأحكام في السلطة الدينيَّة والدنيوية للدولة، بينما تكون الهيمنة الدينيَّة على الجماهير بيدِ رجال الدين من الشيوخ الصوفيين والدراويش، على العكس مما هو في إيران، حيث ترتبط القيادة الدينيَّة الشيعية بعلاقاتٍ هشَّة وغير رسمية بالحكومة المركزية، لكنها تتحكَّم بقوةٍ في الجماهير وبسلطةٍ دينيَّة مُحكمة". وكان من الأدق ترجمتها على هذا النحو: "وفي تناقضٍ واضح مع الإمبراطورية العثمانية، التي كانت السلطة الدينيَّة فيها مرتبطة [بمفهوم] الدولة القيصرية البابوية على نحوٍ وثيق بينما كانت الهيمنة الدينيَّة على الجماهير تكمن،

إلى حدٍّ كبير، على مشايخ الطرق الصوفية والدراويش، كانت روابط السلطة الدينيَّة الشيعية في إيران هشَّة وغير رسمية، إلى حدٍّ ما، مع حكومةٍ مركزية ضعيفة، في الوقت الذي سيطرت فيه وبإحكام على الجماهير من خلال سلطتها الدينيَّة حصراً". وذلك لورود النص الإنكليزي الأصلي في صفحة (٤٨) على هذا النحو:

"In marked contrast to the Ottoman Empire, where the hierocracy was firmly incorporated into the caesaropapist state while religious domination over the masses rested largely with the Sufi shaykhs and dervishes, the Shicite hierocracy of Iran had somewhat tenuous and informal ties with a weak central government while it firmly dominated the masses by its exclusive religious authority".

كنت أتمنى على المُترجم الإلتزام بالنص المُترجَم، فقد أتفق معه في الفهم الضمني لبعض الجُمَل، لكن الفهم والاقتراب من النص الفعلي شيء وحشر كلمات غير موجودة أصلاً شيء آخر تماماً، وهذا ما يتضح في النص الذي أورده في نهاية صفحة (٧٩) الذي جاء بهِ: "وكان هناك تأكيد على أهمية هذا الخطر الجديد القادم في ذات الوقت الذي كان فيه السلطان عبد الحميد الثاني يحاول إحياء مصداقية دعوته كأمير للمؤمنين لكافَّة الشعوب الإسلامية، فجاء هذا التهديد الذي يصب في أساس دعوتهِ، وهذا ما انعكس بشكلٍ واضح، بقلق وجزع لحكومة السلطان". وكان من الأفضل ترجمته على هذا النحو: "وانعكس مغزى التشديد على أهمية هذا الخطر المتشكِّل من خلال محاولة السلطان عبد الحميد الثاني تنشيط أو إعادة إحياء مصداقية إدعائهِ بالزعامة الدينيَّة العليا على المناطق المنضوية تحت ممتلكاتهِ، إذ أدرك جلياً أنَّ ثمَّة تهديداً جدياً يهدد حكمه. وعكس مسؤولوه ذلك القلق على نحوٍ جلي". إذ جاء بالنص الإنكليزي في صفحة (٤٩) ما يلي:

"The emphasis on the importance of the danger posed by this development indicated that just as Abdulhamid II was attempting to revitalize the credibility of his claim to supreme religious leadership in his dominions, he perceived a threat to the very basis of his rule. His officials clearly reflected this anxiety".

قد نعذر المُترجم الكريم على بعض اجتهاداتهِ في الترجمة، لكن من المُسلَّم بهِ في ميدان الترجمة هو "التجرد والحياد" في نقل الصورة الفعلية للنص المُترجَم، لكن مع الأسف نُلاحظ العكس تماماً في صفحة (٨٠)، إذ أورد المُترجم كلماتٍ على غرار "النصارى" كما جاء في السطر الخامس: "مما سبَّب في سقوط تلك الشعوب في أيادي النصارى". إذ جاء النص الإنكليزي في صفحة (٤٩) كالآتي:

"thus causing them to fall into Christian hands".

كان من المفترض أنْ لا يُسقط المُترجم خلفياته الثقافية والدينيَّة حين يُترجم نصَّاً تأريخياً، إذ كان عليه أنْ ينقل المُفردات كما وردت ويذكر عوضاً عن مفردة "النصارى" مفردة "المسيحيين"؛ وبخلافهِ ستكون الترجمة ليست ترجمة لكافَّة القُرَّاء وإنَّما ترجمة تغازل المسلمين ومفاهيمهم الدينيَّة! وهذا ما لا أتمنى أنْ يقع فيه المُترجم.

ولا أعرف لماذا تعمَّد المُترجم تحوير النص والإسباغ على بعض المُفردات لون من الخطاب السياسي! الأمر الذي جَرَّد هذهِ المُفردات من جمالياتها الأدبية الواردة بالنص، إذ جاء في السطر (٨) من صفحة (٨٠) ما نصه: "بينما تعمل دار السلطنة السُّنية على مُحاربة تغلغل النصارى السافر وردهم على أعقابهم". وكان من الأفضل ترجمتها على هذا النحو: "في الوقت الذي كانت فيه السلطنة العليَّة تعمل على تحطيم وصدّ الطوفان الغاضب للمسيحية". وذلك لورود النص الإنكليزي في صفحة (٤٩) على هذا النحو:

"While the Sublime Sultanate worked to devastate and throw back the angry flood of Christianity".

والأدهى والمحزن في الوقتِ ذاتهِ أنَّ المُترجم ختم الفقرة ذاتها بتحريف متعمَّد لكلمات النص الأصلية حين ذكر: "والمسلمين الهنود تحت التاج البريطاني. فأصبح الملايين من المسلمين مُحاطين بالكفَّار"! وكان من الأدق ترجمتها على هذا النحو: "ومسلمي الهند تحت النير الإنكليزي. وبالتالي وقع ملايين المسلمين تحت عبودية الكفَّار". أود هنا أنْ يدلنا المُترجم ويخبرنا ما هو وجه الاستدلال المعجمي – اللغوي في مثل هذا التحوير، وكيف غيَّر تعبير "النير الإنكليزي" **English yoke** إلى "التاج"! وكيف أبدل كلمة مستعبَدين **enslaved** بكلمة "محاطين"! إذ ورد النص الأصلي بالإنكليزية في صفحة (٤٩) على هذا النحو:

"the Indian Muslims under the English yoke. Thus millions of Muslims are enslaved by the infidels".

وأخطأ المُترجم في الفقرة الأخيرة من صفحة (٨١) (وكذلك في السطر الرابع في صفحة (٨٢) و (٨٥)) حينما أورد اسم شيخ الإسلام "حسين حسني أفندي"، تحت اسم "حسنو" إذ فاته أنَّ الاسم التركي Hüsnü (الوارد في صفحة (٥٠) من النص الإنكليزي الأصلي) يُكتب على نحوٍ مغاير. فضلاً عن ذلك وقع المُترجم في السطر ما قبل الأخير في صفحة (٨٢) بتناقضٍ واضح بين ما أورده في المتن من إضافةٍ غير موجودة وبين ما أورده في الهامش رقم (١) التي عرَّف بها الشخصية ذاتها! إذ أورد ما نصه: "بجمع الناس خلفه كأنَّه الإله أورفيوس"، في حين ذكر في الهامش رقم (١): "بطل أسطوري"، فلا يوجد ذكر إله في النص الأصلي الإنكليزي الذي ورد في صفحة (٥١) على النحو الآتي:

"gather the people behind him like another Orpheus".

فكما هو معروف أنَّ أورفيوس هو شخصية أسطورية يونانية وهو ابن الإله أبولون Apollon أو ابن ملك تراقية أويغروس Oeagrus، وأمه إحدى ربَّات الشعر والموسيقى، لذا يبدو أنَّ المُترجم اشتبه بهِ وعدَّه إلهاً أيضاً!

ومن أبرز أخطاء المُترجم هي عملية ترجمة بعض المُفردات خارج سياقها التأريخي، فضلاً عن الوقوع في فهمٍ معاكس تماماً لبعض المُفردات الأخرى، ويتَّضح ذلك جلياً في صفحة (٨٣) حينما ذكر في الفقرة (٢) السطر (١٣) ما نصه: "خامساً: إزالة دور الوسطاء الإيرانيين الذين يزعمون بتسهيل شؤون التجار الشيعة في الولايات العثمانية، وذلك بتسريع الإجراءات البيروقراطية وتقويض مصداقية الدعاية الإيرانية التي تدعي بأنَّ الشاه هو الحامي لمصالح الشيعة".

والأصح ترجمتها على هذا النحو: "خامساً: العمل على زيادة الوسطاء الإيرانيين الذين يُفترض أنَّهم يُسهلون أعمال التجار الشيعة في الممتلكات (الأراضي) العثمانية عن طريق تسريع العملية البيروقراطية، وبالتالي تقويض مصداقية الدعاية الإيرانية التي زعمت أنَّ الشاه هو الحامي الوحيد للمصالح الشيعية". فقد فهم المُترجم كلمة Redundant الواردة في مطلع هذهِ الجُملة على أنَّها إزالة! إذ جاء النص الإنكليزي في مطلع صفحة (٥٢) على هذا النحو:

"Fifth, the making redundant of the Iranian middlemen who supposedly expedited the business of Shii merchants in Ottoman dominions by speeding up the bureaucratic process, thus undermining the credibility of Iranian propaganda which claimed that the Shah was the sole protector of Shii interests".

وتعمَّد المُترجم الكريم بتغيير جميع المُفردات الدالة على لفظة "الآخوندية" إلى تعبير "المُبلِّغين"، في كثيرٍ من الصفحات كما حصل في صفحة (٨٣) وما بعدها في الصفحات (٨٤) و (٨٦) و (٨٧). وكما هو معروف أنَّ لفظة الآخوندية ومفردها آخوند (من الفارسية) تعني القارئ، وهم طبقة خاصة لها دور يتعلَّق بقراءة الأدعية، وقد عنيت في بعض المراحل التأريخية ولاسيَّما في العهد القاجاري بأنَّهم طبقة من المُلالي أو المُعلِّمين في الكتاتيب.

وسقط المُترجم بفهمٍ مُغاير تماماً لما ورد بالنص الأصلي حين ترجم في الصفحة (٨٥) في السطر (١٢) ما نصه: "والشيعة الاثنا عشرية هم الأكثرية الساحقة"، وكان الأدق ترجمتها على هذا النحو: "واستشرى التشيُّع الاثنى عشري على وجه الخصوص". فقد وردت الجملة في النص الإنكليزي الأصلي في صفحة (٥٣) على هذا النحو:

"Twelver Shiism was particularly rampant".

ويا حبَّذا لو بيَّن لنا المُترجم الكريم أين تقع كلمتا "أكثرية" و "ساحقة" في النص الإنكليزي أعلاه؟ فبحسب علمي كلمة أكثرية هي Majority وكلمة ساحق هي Overwhelming! كنت أتمنى على المُترجم أنْ لا يُحمِّل النص لأكثر مما يحتمل.

ووقع المُترجم بخطأ في رسم اسم العَلَم الوارد في صفحة (٨٦) الفقرة (٣) السطر (٢) (وكذلك في صفحة (٨٧)) تحت اسم "منعملي زاده"، وكان الأصح كتابته على هذا النحو "منملي زادة" وذلك لأنَّ صاحب الاسم قد اشتق من قضاء منمن الواقع في مدينة أزمير. كما قام المُترجم في صفحة (٨٧) الفقرة (٤) السطر (٩) بتحوير كلمة واعظ بكلمة عالم دين! حين ذكر: "لا بدَّ من تعيين عالم دين سُنِّي في كلِّ كتيبة"، وكان الأدق ترجمتها على هذا النحو: "يجب إرسال الواعظ السُّني لكلِّ كتيبة"، وذلك لورود النص الإنكليزي في ص (٥٥) على هذا النحو:

"a Sunni preacher should be attached to each battalion".

ويُطالعنا المُترجم في صفحة (٩٣) بجملةٍ من الهفوات والأخطاء ونقصٍ في متطلبات الترجمة التوضيحية التي لا بدَّ منها ليتسنَّى فهم النص أمام القارئ العام على نحوٍ واضح، إذ جاء في السطر (٣) ما نصه: "يحيي الفرس في الأستانة ذكرى استشهاد الحُسين ابن الإمام

علي. وتُقام الاحتفالية في باحة خان فاليده... يقوم المشيعون باللطم على صدورهم يرددون الألحان الفارسية... يقوم عندها المتحمسون على طريقة بعل (التوراتية) بالزئير... لتُلطخ ملابسهم البيضاء ذات المسحة القرمزية..." وكان من الأفضل ترجمتها على هذا النحو: "يُحيي الفرس في القسطنطينية ذكرى استشهاد الحُسين بن علي، وتُقام المراسم في موقع محكمة خان الوالدة Valideh Khan [الخان الذي بنته أم السلطان مراد الرابع وضمَّ محكمةً وأصبح أشبه بمُستعمرة للفرس في إسطنبول]... ويصرخ المشيعون وهم يضربون صدورهم مرددين الترانيم الفارسية... المتحمسين الذين بعد أداء طريقة كهنة بعل [في إشارة تشبيه لما فعله كهنة وعبَّاد الإله بعل في أثناء تحديهم النبي إيليا ومحاولة استنطاقهم الإله بعل عِبرَ الهتاف وتقطيع أنفسهم بالسيوف والرماح وإسالة الدماء]... وتلطخ ثيابهم البيضاء بصبغةٍ قرمزية...". كنت أتمنى على المُترجم في مطلع الاقتباس ألَّا يستبدل كلمة القسطنطينية بكلمة الإستانة لسببٍ جوهري، هو أنَّ النص اقتباس، ولا يجوز بأيِّ حالٍ من الأحوال تغيير محتواه، وإن اضطر المُترجم يفضل وضع الإضافة بمعقوفين جنب المفردة الأصلية، فربما ما ورد يعكس المكنون والتصور القيمي لدى قائله، وفي الوقت ذاتهِ أتعجب للمُترجم الكريم قيامه بترجيح كلمة احتفالية بدل مراسم أو شعائر؟ مع العلم أنَّ وصف هذا المشهد متعلِّق بإحياء ذكرى استشهاد! فهل كانت ثمَّة احتفالية، أترك الإجابة للمُترجم. وفي العبارات اللاحقة في نص الاقتباس أوردت الإضافات التي كان من الواجب تضمينها حتَّى يتسنَّى للقارئ العام الاقتراب من فهم النص، ولأجل عقد المقارنة اللازمة أورد النص الإنكليزي الأصلي الذي جاء في صفحة (٥٩) على هذا النحو:

"On the 10th Muharrem the Persians at Constantinople commemorate the martyrdom of Hussein… The ceremony takes place in the court of the Valideh Khan…the mourners beating their breasts or chanting Persian dirges… the fanatics who after the manner of the priests of Baal, shout… stains their white shirts a crimson hue...".

وقع المُترجم بخطأ جوهري في الصفحات (٩٤) و (٩٥) و (٩٦) حين تناول مفهوماً اجتماعياً غاية في الأهمية والحيوية هو مفهوم "الهندسة الإجتماعية"Social Engineering، فتارة يُترجمه تحت تعبير الصناعة الإجتماعية (كما في ص ٩٤ الفقرة ٣ السطر ٧)، وتارةً أخرى يُترجمه البناء الاجتماعي (كما في ص ٩٥ الفقرة ٢ السطر ٢)، وأخرى بالعودة إلى ترجمة البناء الاجتماعي (كما في ص ٩٦ الفقرة ٢ السطر ١). وكان الأجدر بالمُترجم الكريم العودة إلى المعاجم الإجتماعية المتخصصة لرفع هذا اللبس لديه وتوحيد الترجمة والتبصر في غاية المؤلِّف الحقيقية في استخدام هذا المصطلح المهم، الذي وظَّف في كثيرٍ من الدراسات والبحوث الإجتماعية أو التأريخية، والحقيقة أنَّ هذا المُصطلح تعرفه المعاجم بكونه أحد الحقول والتخصصات في العلوم الإجتماعية التي تُعنى بتقصِّي الجهود والمساعي المبذولة للتأثير على المواقف الشعبية والسلوكيات الإجتماعية، سواء التي

يقـف خلفهـا حكومات أو أنظمـة أو جماعات خاصة. ومع الأسـف وقـع المُترجـم بتحوير مُتعمَّـد، حين تعسَّـر توظيف هـذا المُصطلح علـى نحو صحيح، من أجـل النأي عن اللبس والغمـوض لديه، كما في ترجمتهِ النص الآتي فـي الصفحة (٩٤) الفقرة (٤)، التي جاء بها: "بذلك أصبح تدخـل الدولة لم يعد يقتصر كما في السـابق على تنظيم المجتمع، وإنَّما بشـكل عام بناء ذلك المجتمع". وكان الأدق ترجمتها علـى هذا النحـو: "وهكذا لم يعـد الهدف من تدخـل الدولة مجـرد ضبط المجتمـع كما في الماضـي، بل أصبحت الغايـة الآن على نحوٍ عام {تنفيذ} الهندسة الإجتماعية". فقد جاءت بالنـص الإنكليزي في صفحة (٦٠) على هذا النحو:

"Thus state intervention was no longer designed to merely regulate society as in the past, its purpose was now broadly speaking social engineering".

وختـم المُترجـم ترجمة هـذا البحث بقطع وحـذف فقـرة غاية فـي الأهمية، وهـي تكملة الترجمة فـي النص الأصلي، وأقل ما يُقال عن هذا التصرف بأنَّه بعيد كل البُعد عن الأمانة في النقـل، وإخفاء لرؤيـة المؤلِّف الحقيقية في عقد المقارنـة بين الماضي والحاضر، وإسـقاطات المراحـل التأريخية وتجلياتهـا على فترة كتابة البحث المنشور، وهو في كُلِّ الأحوال تصرف غيـر مقبول البتَّـة، واختتم المؤلِّـف عمله بهذا التحليـل، وعقـد مقارنـات غاية فـي الأهمية، وسـواء اتفقنا أنَّ تحليله الأخير له علاقة بحقبة العـراق في العهـد العثماني أم لـم نتفق فهذا لا يُبرر الحذف مطلقاً، بل يمنعنا من التعرف على أساليب وأدوات حرفة التدوين البحثي التأريخي، وكيفية التعرف على هذهِ الأساليب لدى الباحثين الأتراك، والمدرسـة الغربية عمومـاً! وأكتفي بالقـول إنَّ إلماحات المؤلِّـف المتعلِّقة بمن يقف وراء الطـرق الصوفية وما هي نظرة من تبنَّى الطريقة النقشـبندية في الدولـة التركية لها من التصورات الكفيلة برسـم رؤيـة واضحة إزاء من يقف خلف هذا الطرق والجماعات الناشطة سـواء في الماضي أم الحاضر، وأترك القارئ الكريـم التعـرف علـى هـذهِ الفقـرة المحذوفة ليستشفَّ منها أهميتها التأريخية:

"إذ لا يمكـن للمرء أنْ يهرب من الشـعور بـأنَّ الحـوادث تُعيد نفسـها حينما يقـرأ تقارير المسـؤولين العثمانييـن، وتتبـدَّى عليـه فكرة اسـتحضار الإمـام الخميني حينمـا يتم التحدث عـن المُجتهديـن الذين كان باسـتطاعتهم تعبئة الجماهيـر الإيرانيـة و "بأقـل إشـارة منهم"، وخضع الشـعور ذاته للاختبـار حينما نقرأ في الصحـف التركيـة الحديثة بـأنَّ وزارة التربية التركية بذلـت جهوداً كبيـرة لاختيار وتدريب مُعلِّميـن "موثـوق" بهـم، بهـدف إرسـالهم والاضطـلاع بتعليـم الأطفـال الأتـراك الذين يعيشـون في أوربا الغربية، حيـث تلقَّى هؤلاء المُعلِّمـون تعليماتٍ تقضي بإبلاغ مرؤوسـيهم عن جميع "العناصر الهدَّامة"، في تشابه ملازم لأسـلافهم في العراق، وعلى نحوٍ لافت للنظر، وبعد نحو ثلاثة أسـابيع مـن الانتهاء من تدوين المسـودة الأولـى لهذا البحـث، وقعت مواجهة دامية فـي الكعبة فـي ١٠/آب/١٩٨٧م، الأمر الذي ألَّب السُّنة ضد من الشيعة.

انعكسـت الاسـتمرارية التاريخيـة للنزاع السُّـني – الشيعي مؤخراً في تركيا حينما كشف

نائـب رئيـس حـزب الوطـن الأم (ANAP) أيوب عاشـق Eyüp Aşik بأنَّه كان نقشبندياً، وصـرَّح قائـلاً: "إنَّ الطـرق [الصوفيـة] هي أفضـل ضمـان لمناهضة الخمينية فـي تركيا، ومن المعروف أنَّ هذهِ الطرق مناوئة للتشيُّع". كما صرَّح المسـؤول نفسه أيضاً قائلاً: "ينبغي أنْ يكون صراعنا ضدَّ الخمينية على المسـتوى الديني".

وجاء النص الإنكليزي الأصلي (المحذوف تمامـاً) فـي صفحـة (٦١) و (٦٢) علـى هذا النحو:

"One cannot escape the feeling of déjà-vu as one reads the reports of Ottoman officials who seem to be conjuring up Imam Khomeini when they speak of the muctehids who can mobilise the Iranian populace "with their merest gesture." The same feeling is experienced when we read in a modern Turkish newspaper that the Turkish Ministry of Education is taking great pains to select and train "reliable" teachers to be sent to educate Turkish children living in western Europe. These teachers receive instructions to report all "subversive elements" to their superiors, in haunting similarity to their ancestors in Iraq. Even more strikingly, approximately three weeks after the completion of the first draft of this article, the bloody confrontation in the Kaaba occured on 10 August 1987, pitting Sunni against Shii.

The historical continuity of the Sunni-Shii conflict in Turkey emerged recently in a telling episode when the Vice President of the ruling Motherland Party (ANAP), Eyiip Aşik, revealed that he was a Naksibendi and declared: "The best guarantee against Khomeinism in Turkey are the tarikats. The tarikats are traditionally against Shiism." The same official also stated: "Our struggle against Khomeinism should be on the religious plane".

فـي الختـام أود القـول إنَّ الترجمـة "علمٌ وفـن"، ولا أدعي أنَّ غايتي هـي إثبات التفوق أو المبـاراة فـي هذهِ الإلماحـات النقدية، لأنني لا زلـت أتعلَّم أصول الترجمـة، لكني أؤمن أنَّ العمل المنشـور هـو ملك القارئ والنقـد البنَّاء الذي يقدم بديلاً مقبولاً إلى حدٍّ ما هو أفضل من النقد لمُجرد النقد، ومن جهةٍ أخرى لا بدَّ أنْ أُقر أنَّ العمل التأريخي ذو الطابع الحسَّـاس يحتاج لمثل هذهِ النقودات بهدف التقويم والإيضاح.

The Partial Translation: A Critical Review in: "The Problem of Shiites and Shiism in The Ottoman Iraq"

Dr. Nahar Muhammad Nuri
Mustansiriyah University / College of Arts

Abstract:

This critical review discusses mistakes, misunderstanding and partial in translating "The Struggle against Shiism in Hamidian Iraq in Ottoman Counter- Propaganda", which it is included in "The Problem of Shiites and Shiism in The Ottoman Iraq". This critical review focuses on a large number of sentences, paragraphs and misinterpretations committed by the translator as a result of his insufficient historical knowledge or misunderstanding.

The aim of this review is to provide an acceptable scientific alternative translation, to remove the mistakes and explain the texts more clearly. For this reason, the author of the review inserted many sentences and terms in the previous wrong forms and then put the texts that are supposed to be more acceptable in the translation, with the inclusion of the original English texts, in order to compare and match with all the different texts and terms.

The important historical topics need to be reviewed and carefully re-examined so as to make those topics more acceptable in their correct scientific context. In this review, the author hopes to contribute to examine the translation of historical texts and the requirements for scientific translation in more professional and academic ways.

البروفيسور ساتو تسوغيتاكا وإنجازاته العلمية[1]

بقلم: ميورا تورو
ترجمة: بثينة هاشم ياسين(*)

توفِّي البروفيسور ساتو تسوغيتاكا Professor Sato Tsugitaka ، رئيس قسم الأبحاث في مكتبة الاستشراق Toyo Bunko والبروفيسور في كلية اللغات والآداب والعلوم في جامعة واسيدا Waseda University، بشكلٍ مفاجئ في الحادي عشر من نيسان عام ٢٠١١م، بعد تقاعدهِ من المدرسة العليا للإنسانيات وعلم النفس في جامعة طوكيو في آذار سنة ٢٠٠٣م، أصبح أول أستاذ متخصص بالتاريخ الإسلامي في جامعة واسيدا. ومنذ نهاية عام ٢٠٠٦م، وبوصفهِ رئيساً لبرنامج دراسات المنطقة الإسلامية في المعاهد القومية للإنسانيات (NIHU)، ترأس الأبحاث بين جامعة واسيدا Waseda University وجامعة طوكيو University of Tokyo وجامعة صوفيا Sophia University وجامعة كيوتو Kyoto University ومكتبة الاستشراق Toyo Bunko.

قُبيل وفاتهِ ببضعة أيام فقط انتشر خبر الحالة الصحية الحرجة للبروفيسور ساتو، والذي أصاب الجميع بالصدمة. حيث انتشر مرض السرطان، الذي تمَّ اكتشافه قبل وفاتهِ بـ(١٨) شهراً، إلى نُخاع العظم وتدهورت حالته الصحية بشكلٍ مُتسارع.

وحسب رغبة البروفيسور ساتو فلم يتم نشر نبأ مرضهِ، ومُنعت عنه الزيارات في فراش مرضهِ.

وفقاً للشريعة الإسلامية فالموت بيد الله وحده، ولن يؤخر حدوثه شيء حين يأتي موعده ولو لثانية واحدة، وأنا أعتقد أنَّ البروفيسور ساتو قد فارق الحياة بكلِّ سكينة، بدون اضطراب وبدون مقاومة. وحضر جنازته التي أُقيمت في معبد زوجوجي Zojoji Temple في طوكيو آلاف الأشخاص، وتمَّ تلقي التعازي من آلاف الزملاء من مختلف أنحاء العالم،

(*) بيت الحكمة.

منهـم: عبـد الكريم رفيـق (الولايـات المتحدة الأمريكيـة)، ونيللـي حنـا (مصـر)، ومحمود القيسـي (العراق)، وراندي ديغلهام (فرنسـا)، وإيهان شاهين (تركيا).

وُلد البروفيسـور سـاتو في يوكوهاما، في السابع والعشرين من آب عام ١٩٤٢م، لوالدين يعمـلان في الزراعـة، ولطالمـا كان يردد أنَّ عملـه في الحقل نمَّى لديه القدرة على الاحتمال والصبر اللازمين لدراسـة التاريخ، إضافةً إلى تنمية اهتمام طبيعي بالمجتمع القروي.

دخل البروفيسـور ساتو إلى القسم الأصغر الثانـي للعلوم الطبيعية فـي جامعة طوكيو عام ١٩٦٣م، وبعـد سـنتين انتقـل إلى قسـم تاريخ الشـرق فـي كلية اللغـات في الجامعة نفسـها، حيث قابل البروفيسـور شـيمادا جوهي .Prof Shimada Johie مـن جامعة جاو (Chuo) والـذي كان حينها مسـؤولاً عـن تدريس اللغة العربيـة وعائداً للتو من الدراسـة فـي المملكة المتحدة، وقد تحدث البروفيسور ساتو عن تأثرهِ الشديد بشغف شيمادا وحماسهِ لموضوع تاريخ الشرق. قاد اهتمام البروفيسـور ساتو بالتاريخ الاجتماعي والاقتصادي لتناول النظام الإداري فـي العصـر العباسـي Administrative System under the 'Abbasids فـي أطروحة تخرجهِ، فيما كان موضوع أطروحتهِ لنيل شـهادة الماجسـتير حول مسـح الأراضي خلال عهد المماليك Theme land surveys during the Mamluk period. قـادت تلـك الدراسـة بشـكلٍ مباشـر إلى بحثـه حول نظـام الإقطـاع Iqṭā' (العائـدات الضريبيـة المخصَّصة).

فـي عام ١٩٦٨م، عندما كان البروفيسـور سـاتو في السادسة والعشرين من عمرهِ، أصبح زميـل باحث في معهـد الثقافة الشـرقية (حالياً معهد الدراسات المتقدمة حول آسيا) Institute for Advanced Studies on Asia فـي جامعـة طوكيـو. فـي عـام ١٩٧٤م انتقل إلى كلية اللغـات والتربية في جامعـة اوجانوميزو Ochanomizu، وفـي عـام ١٩٨٠م عـاد إلى جامعة طوكيو ليصبح أسـتاذاً مسـاعداً في كليـة اللغـات (ترقَّى إلى مرتبة الأسـتاذية عام ١٩٩٠م)، حيـث كان مسـؤولاً عـن تدريـس تاريخ غرب آسيا.

كان البروفيسـور سـاتو غزير الإنتاج، فقد نشـر تسعة دراسـات، وفي عام ٢٠٠٠م استلم جائـزة الإمبراطوريـة Imperial Prize مـن الأكاديميـة اليابانية عن عملـهِ حول نظام الإقطـاع، إضافةً إلى عملهِ لمدَّة عشـرين عاماً رئيسـاً لقسـم الأبحاث فـي مكتبة الاستشـراق Toyo Bunko، وتقلَّـد مناصـب مهمـة فـي مؤسَّسـاتٍ أكاديميـة متنوعـة بضمنهـا رئيس الجمعيـة اليابانية لدراسـات الشـرق الأوسـط Japan Association for Middle East Studies (١٩٩٧-٢٠٠١م)، ومديـر معهـد الثقافـة الشـرقية Toho Gakkai، كما ترأس فـي اليابـان دراسـة حول الإسـلام و الشـرق الأوسـط بوصفـهِ رئيسـاً لمشـروع دراسـات المنطقة الإسـلامية Kaken Grant-in-Aid (١٩٩٧-٢٠٠٢م).

كان نظـام الإقطـاع هـو الاهتمـام البحثي الأول للبروفيسور ساتو، وقد جمع عمله في تلك المنطقـة وضمَّنه في كتابـهِ: (الدولة والمجتمع في العصور الإسلامية الوسطى: دراسات حول نظام الإقطاع في المجتمع العربي) State and

Society in Medieval Islam: Studies on the Iqṭā' system in Arab Society (في سنة ١٩٨٦م، باللغة اليابانية). تناول هذا العمل نظام الإقطاع ليس بوصفهِ نظام أراضٍ فحسب، بل ومنذ القرن العاشر كان بمثابة الذرَّة التي تربط الدولة بالمجتمع وتقرر شكلهما.

رفض البروفيسور ساتو فكرة (الإقطاعية الإسلامية) Islamic feudalism التي كان لها تأثير كبير على العلماء العرب والأوربيين، وأكَّد من خلال تمحيص عددٍ كبير من المصادر التاريخية من ضمنها مخطوطات، على الطرق المُتعددة التي كانت الدولة والمجتمع يتصرفان على وفقها.

شارك البروفيسور ساتو بمقالٍ باللغة اليابانية، تحت عنوان: (دراسة حول نظام الإقطاع الإسلامي)، وذلك في المُجلَّد الثامن ضمن كتاب تاريخ العالم متعدد المُجلَّدات، والذي أصدرته Iwanami Shoten ، سنة ١٩٦٩م.

خلال كتابتهِ لمقالةٍ حول مسح الأراضي، قرأ البروفيسور ساتو مقالةً لـ(اراكي موریاکي) Araki Moriaki حول الأهمية التاريخية لمسوحات الأراضي التي قام بها هاديوشي Hideyoshi في التاريخ الياباني، والتي أظهرت عدم افتقادهِ للاهتمام بالمفاهيم التاريخية.

على أيَّةِ حال، في ما يتعلَّق بمفهوم الإقطاعية، اعتقد البروفيسور ساتو أنَّ هذا المفهوم لم يوضح خصائص عمل الدولة والمجتمع الإسلامي. فعلى سبيل المثال المجموعات العِرقية المختلفة والاقتصاد النقدي والمُجنَّدون من المُستعبدين والنشاطات التجارية والبدو.

في عام ١٩٩٧م، ظهرت الطبعة المُنقَّحة من كتاب (الدولة والمجتمع القروي في القرون الإسلامية الوسطى) باللغة الإنكليزية، State and Rural Society in Medieval Islam، ونشرته دار Brill في مدينة ليدن. أظهر عنوان الكتاب الفرعي: (السلاطين والإقطاع والفلَّاحون) "Sultans, Muqta's and Fallahun" منهجية ساتو في تحليل الدولة والمجتمع من خلال العلاقة بين هذهِ المجموعات الثلاث. من ناحيةٍ أخرى، أثمر اهتمامه بالدولة ذاتها دراسةً باللغة اليابانية، تحت عنوان: (الدولة والمُلكية في الإسلام) State and Kingship in Islam وذلك سنة ٢٠٠٤م.

فيما كان اهتمامه البحثي الثاني يدور حول المماليك الذين تولَّوا إدارة نظام الإقطاع، حيث نشر حولهم دراسةً باللغة اليابانية سنة ١٩٩١م، تحت عنوان: (المماليك، الحكَّام الإسلاميون في عالمٍ مُنشق) The Mamlūks, Islamic Rulers from a Heretical World. وكما يظهر من عنوان البحث فقد كان البروفيسور ساتو مهتماً بالبحث عن الكيفيَّة التي مكَّنت المماليك، الذين تمَّت المُتاجرة بهم بوصفهم عبيداً، من أنْ يصبحوا كياناً ويُمسكوا بزمام القوة السياسية. في الوقت نفسهِ أخذ الباحث بنظر الاعتبار كيف أنَّ المجتمعات الإسلامية تقبَّلت واستخدمت (الآخر) ليكون أحد خصائصها المميزة. لذلك، رفض التعميم القائل بأنَّ العبودية توازي العنصرية، مقترحاً أنْ يتم تقديم معيارٍ جديدٍ بهذا الصدد.

اهتمامــه الثالث كان فــي المجتمع المحلِّي، حيث كتب مقالةً في عام ١٩٧٣م، تحت عنوان: (المجتمــع القــروي والفلَّاحــون فــي المجتمع المصــري.. منــذ القــرن الثانــي عشــر وحتَّى القــرن الرابع عشــر) Rural Society and Peasants in Egypt.. from the 12th to 14th Century، وضمَّنهــا في كتابــهِ (الدولة والمجتمع في العصور الإســلامية الوســطى)، وكان ذلــك خــلال الفترة التــي كان فيها باحث زميــل، وكانت تلك المقالة تمثــل حجر الزاوية لبحــوثٍ أخــرى، كانــت نقطة شــروعهِ بكتابة هــذهِ المقالــة هي حيــن كتب حــول الإقطاعية الإسلامية، وأدرك حينها أنَّ المواد التي دَرَسها لا تســمح له بكتابة ســوى بضع صفحات حول القرى والقرويين تحت نظام الإقطاع.

بعد عودتهِ من الدراسة لمدَّة سنةٍ واحدة في العــراق (١٩٦٩-١٩٧٠م)، بدأ بكتابةٍ تفصيليةٍ حول المجتمع القروي في مصر مستخدماً مواداً كالمأثورات التاريخيــة المحلية والصُحف التي جمعها في الخارج.

في عام ١٩٨٣م قدَّم مقالةً إلى مجلَّة التاريخ الاجتماعي Social History، حول العيَّارين 'ayyārūn، وهــم عصابــات مــن الغِــلاظ الشجعان في بغداد العصور الوسطى, وقد علَّق لاحقــاً أنَّ هذا الأمــر جعله يعــي (المدينة التي خلــف القرية). وبالرغم من أنَّ ذلك يبدو تغييراً فــي الاتجاه من القرية إلــى المدينة، فإنَّ اهتمام البروفيســور ساتو الثابت كان في مجال النشاط الاجتماعي حيث ترتبط عناصر القرية والمدينة والبدو بشكلٍ جذري.

كمــا كتب باللغة الإنكليزية عن تاريخ مدينة ســورية، هــي (جبلَّــة)، وذلك ســنة ١٩٨٨م، وأضــاف فصلاً إلــى كتابهِ (الدولــة والمجتمع القروي في العصور الإسلامية الوسطى) يتعلَّق بثورة الفلَّاحين النُّصيريين.

في عام ٢٠٠١م، نشــر البروفيســور ساتو دراسةً باللغة اليابانية حول أسطورة تنقل الإمام ســلطان إبراهيم المدفون في جِبلَّة، وقد اعترف البروفيســور ســاتو قبل وفاتهِ بأربعةِ أشهر في نــدوةٍ بمناســبة الذكرى المئوية لتأســيس قســم تاريــخ الشــرق فــي جامعة طوكيو فــي كانون الأول ســنة ٢٠١٠م، أنَّه حين كتب مقالته حول المجتمع القروي المصري ســنة ١٩٧٣م، قرر أنْ يكون أســلوبه فــي الكتابة مناســباً للطريقة الجديــدة في البحــث الذي أخذ علــى عاتقهِ، لذا توجَّــه لكتابة تاريــخ اجتماعي يمكن اســتيعابه مبتعداً عن الأســلوب التقليــدي المُبهم للمقالات حول التاريخ الآسيوي.

انصــبَّ اهتمامــه الرابــع علــى الصلة بين أسلوب الحياة والماديات، وقد ظهرت ثِمار هذا الاهتمــام في إصــدارهِ الأخير باللغــة اليابانية، تحت عنوان: (التاريخ الاجتماعي للسُكَّر) The Social History of Sugar، سنة ٢٠٠٩م.

ألقى هذا العمل الضوء على إنتاج واستخدام السُكَّر في الشرق الأوسط، والذي كان يمثِّل حتَّى ذلــك الوقت ثغرةً في تاريخ العالم حول السُــكَّر، وقد أثــار اهتمامــه بموضوع السُــكَّر عمله في منطقة (الفيوم) حول إنتاج السُكَّر وتسعيره حين كان يُعد مقالته حول المجتمع الريفي المصري، ضمَّ عمل البروفيسور ساتو (التاريخ الاجتماعي للسُــكَّر) مواداً جمعها على مــدى أربعين عاماً، من ضمنهــا مصادر تاريخيــة ونصوص طبية وصيدلانيــة وكتب الطبخ وأعمــال أدبية، حيث كان يقــوم بتســجيل معلومــات مصــادرهِ فــي

بطاقـاتٍ يجمعها فيما بعـد لكتابـةِ مقالاتهِ، ولم تتغير طريقة البروفيسـور ساتو في العمل حتَّى مع مجيء الحواسـيب الآلية، حيث كانت غرفة مكتبهِ المنزلية ممتلئةً بصناديق خشـبية تحتوي بطاقـات ملفاتـهِ وبضمنها بطاقـات عملهِ حول السُـكَّر، وكان البروفيسور ساتو يزور المناطق التي يدرسـها، وقـد روى كيـف أنَّ إبريقاً غير مطلي من السيراميك كان يُستخدم لتكرير السُكَّر في (الجولان) في الأردن سنة ٢٠٠٦م، ما منحه إشارةً لكيفية تفسير المصادر التاريخية.

كما أنَّـه زار كلية الزراعـة Faculty of Agriculture فـي جامعـة طوكيـو لمعرفـة الكيفيـة التي يتـم بها تكرير السُـكَّر، وبهذا يُعد عملـه (التاريخ الاجتماعي للسُـكَّر) مثالاً على ذهنهِ المُحب للاسـتطلاع وصبرهِ في اصطياد المصادر.

اكتملت النسـخة الإنكليزية مـن هذا العمل فـي كانون الأول لسـنة ٢٠١٠م، وتمَّ اختيارها لتكـون المُجلَّد الأول ضمن سلسـلةٍ مُنتظمة من دراساتٍ علمية للمنطقة الإسلامية تُصدرها دار بريل Brill في مدينة ليدن.

عزَّز البروفيسـور سـاتو أبحاثه بالدراسـة في الخارج وخاصةً في بلدان الشـرق الأوسط ولقاءاتـهِ بالأكاديميين هناك، ففـي فترة عملهِ بصفـة باحث زميل في جامعـة طوكيو، جاءته الفرصـة للعمل فـي العراق لمدَّة سـنةٍ واحدة، بـدءاً من شـتاء ١٩٦٩م، دَرَس هنـاك على يدِ البروفيسـور صالح أحمد العلـي[٣] من جامعة بغـداد، كما زار القاهرة فـي ذلك الوقت، حيث كان يُعامل بلطفٍ كبيـر من لدُن الكثير، ومنهم البروفيسـور سـعيد عبد الفتاح عاشـور[٤] من جامعة القاهرة.

في عام ١٩٧١م وبعد عودتهِ إلى اليابان، كتب مقالةً باللغة اليابانية، تحت عنوان: (المؤرخون المسلمون من مصر والعراق اليوم) Islamic Historians of Egypt and Iraq Today، وهي مقدمة تفصيلية لبحثٍ أعدَّه هؤلاء العلماء باللغـةِ العربية. افتتح مقالته هذهِ بالقول: "كانت دراسـة العصور الإسلامية الوسطى في البلدان الناطقـة باللغـة العربيـة الحديثة، حتَّـى وقتنا الحاضـر، غيـر معروفة فـي دراسـة التاريخ الإسلامي في اليابان، وقد تمَّ تبرير قلَّة الاهتمام بهذا الموضوع بعدم أهمية نتائج دراسة التاريخ الإسـلامي في الـدول الناطقـة باللغـة العربية الحديثـة عملياً ونظرياً، وبالتالـي لم يكن هناك سوى القليل من الاهتمام بنوع الوعي التاريخي الذي يملكه هؤلاء العلماء في هذهِ البلدان ونوع البحث التاريخـي الذي يتَّبعوه، طالما أنَّ علماء هذهِ المنطقة ومنذ القرن التاسـع عشر قد كانوا في مواجهةٍ مع الاسـتعمار الأوربي، وأُجبروا على إعادة تفسـير الماضـي الخاص بهم"، في ذلك الوقت كان نقد البروفيسـور سـاتو للبحث التاريخي المُرتكز على أوربا لاذعاً.

فـي اليابان، وعلى الرغم من وصول التيار الرئيس لدراسـة تاريخ اليابـان لِمَا بعد الحرب العالميـة إلى كونهِ بحث نظـري وتطبيقي كردِّ فعـلٍ تجاه وجهـات النظر الغربية والآسـيوية في كتابـةِ تاريخ ما بعد الحـرب العالمية، كان هناك إدراكٌ كبير بين علماء آسـيا والغرب بأنَّ دراسـة تاريخ آسـيا، وبضمنها اليابان، يتخلَّف عن دراسـة مثيلهِ في أوربا وأمريكا. وقد سبق فـي سـتينيات القرن الماضـي لكلٍّ مـن العالم Morimoto Kosei (تاريـخ المُبكِّـر لنظـام الضرائب المصري)، والعالم Itagaki Yuzo (التاريخ العربي الحديث) أنْ درسـا في مصر،

لكـن البحث في تاريخ الـدول العربية المتنوعة ظـلَّ مجهـولاً حتَّى ذلـك الوقت، بعـد ذلك بدأ البروفيسـور سـاتو زياراتهِ المتكررة للشـرق الأوسط.

في عـام ١٩٨٤م، تمَّ إرسـاله بصفة باحث زميل إلى مركز القاهرة البحثي (الجمعية اليابانية للارتقـاء بالعلـوم for the Promotion of Sciences (JSPS) Japan Society)، وفي عـام ١٩٨٦م أخذ على عاتقـهِ عملاً ميدانياً في سـوريا، كان يحث طلَّابه للدراسـة في الشرق الأوسـط بوصفـهِ معارضـاً لأوربـا وأمريكا والعيش بين أفـراد المجتمع المحلي هناك، كما كان يوصـي بأنْ تكون أعمالهـم متوفرة باللغة العربيـة أو باللغـة المحلية ولو بشـكلٍ موجز؛ ليتعرف عليهم علماء تلك البلدان.

عند زيارتي الأولى لمصر وسوريا، وعلى الرغـم من لغتي العربيـة الركيكة، قمت بكتابة ملخصات لمقالاتي وقدَّمتها للعلماء الذين سـبق وأنْ أعطاني البروفيسور ساتو فكرةً عنهم، وقد تلقيـت نتيجة هذهِ الملخصات نقـداً بنَّاءاً صادقاً لعملي، مثل هذا التبادل أدى إلى تأسـيس شبكة من علماء اليابان وشركائهم من البلدان العربية ودول أخرى من الشرق الأوسط.

حضر البروفيسور ساتو مؤتمره الخارجي الأول عـام ١٩٧٤م، في المؤتمر الدولي الأول حول تاريخ بلاد الشـام الـذي أُقيم في الأردن، وهناك قـدَّم ورقةً بعنـوان: (السِّـمة التاريخية للـروق الناصري في سـوريا المملوكية The Historical Character of al-Rawk al-Nāṣrī in Mamlūk Syria). كان المُنظِّـم للمؤتمر هو البروفيسـور الأردني مُحمَّد عدنان البخيت، الذي زار اليابان للمشاركة في المؤتمر الدولي للمدنية في الإسـلام عـام ١٩٩٠م، كما التقى البروفيسـور سـاتو هناك وللمرة الأولى بالبروفيسـور عبـد الكريـم رفيق مـن جامعة دمشـق، ليبـدأ تعاونهما في سـوريا والولايات المتحدة الأمريكية واليابان.

في عـام ١٩٩٧م، وكما رأينا أنَّ مؤسَّسـة بريل Brill قامت بنشر طبعةٍ منقَّحة ومُزيَّدة من كتابـهِ (الدولة والمجتمـع الفلَّاحي في العصور الإسـلامية الوسطى: السـلاطين والإقطاعيون والفلَّاحـون)، الـذي ألَّفه عام ١٩٨٦م مسـتنداً علـى أطروحتـهِ لنيـل شـهادة الدكتـوراه. في السـنوات التالية قضاها البروفيسـور ساتو في تركيا ومصر والولايات المتحدة وأماكن أخرى بحثـاً عن موادٍ جديدة، وبالتالي فقد تمَّت إضافة عشـرين مصـدراً مخطوطاً وتسـع وتسـعين مصدراً مُنقَّحاً.

فـي عـام ١٩٩٣م، واتته الفرصـة لقضاء عامٍ واحـد خارج البلاد عاملاً في المؤسَّسـات البحثية في الولايات المتحدة والشـرق الأوسط، باحثاً وبشكلٍ موسَّع عن موادٍ تاريخية وأدبياتٍ ساندة، وقد أطلق بنفسهِ على عملهِ هذا بـ(رحلة الإقطـاع Iqṭā' journey)، إذ لـم يكـن هناك تغييـرٌ في إطار العمل العام علـى هذا الكتاب، ولكـن تـمَّ دمج كـم المعلومـات المُسـتحصلة والمُسـتندة علـى المواد التي حصـل عليها مع النص الرئيسي والهوامش.

بعد نشـر هذا العمل اكتسـب البروفيسـور ساتو سـمعةً في الخارج، كونه عالماً في مجال النظام الإقطاعي والعهد المملوكي.

منذ العام ١٩٩٨م شارك في مجلَّة الدراسات المملوكيـة بثـلاث مقـالاتٍ نشـرتها جامعـة

شيكاغو، وفي عام ٢٠٠٦م تمَّت استضافته محرراً في إصدارٍ خاص ركَّز على الدراسات المملوكية في اليابان بمشاركة ستَّة علماء يابانيين. كما شارك استجابةً لطلب المُحرِّر بمادتين في الموسوعة المعروفة بـ(موسوعة الإسلام) الطبعة جديدة Encyclopaedia of Islam، كانت إحدى المشاركتين حول (نظام العُشر) فيما كانت الأخرى حول (الياباني) al-Yābānī، وفي مشاركتِه الأخيرة وصف تاريخ العلاقات بين العالم العربي الإسلامي واليابان.

نظَّم البروفيسور ساتو عدداً من المؤتمرات تتعلَّق بمشروع المدنيَّة في الإسلام Urbanism in Islam (١٩٨٧-١٩٩٠م)، ومشروع دراسات المنطقة الإسلامية (١٩٩٧–٢٠٠٢م / ٢٠٠٦-٢٠١٠م)، كما حرَّر مُجلَّدين يتعلَّقان بهذهِ المشاريع: المدنيَّة الإسلامية في التاريخ البشري ١٩٩٧م، المجتمع المسلم: جوانب تاريخية ومقارنة ٢٠٠٤م.

وبوصفهِ رئيساً لمشروع دراسات المنطقة الإسلامية، كان مضيفاً في مؤتمراتٍ دولية أُقيمت في كيوتو Kyoto (١٩٩٩-٢٠١٠م)، كيسارازو Kisarazu (٢٠٠٢م)، وأيضاً مؤتمراتٍ مشتركة أُقيمت في كوالا لامبور Kuala Lumpur (٢٠٠٨م) برعايةٍ مشتركة من المعهد الآسيو – أوربي Asia-Europe Institute في جامعة مالايا University of Malaya، وفي القاهرة (٢٠٠٩م) برعايةٍ مشتركة مع جامعة القاهرة. قدَّم في هذهِ المؤتمرات خطاباتٍ رئيسية، سواءً في اليابان أم خارجها، وكان له دورٌ في تقديم المعرفة اليابانية بالشرق الأوسط والإسلام إلى العالم.

بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، طُلب منه أنْ يكون عضواً في اللجنة الاستشارية الإقليمية في الدراسات الشرق أوسطية وشمال أفريقيا في المجلس البحثي للعلوم الإجتماعية (نيويورك) Social Science Research Council **New York**، وتنظيم مسح لدراسات الشرق الأوسط في اليابان، والتي تمَّ تناولها في اللقاء السنوي لجمعية دراسات الشرق الأوسط في أمريكا الشمالية Middle East Studies Association in North America **MESA** عام ٢٠٠٣م.

وقد بذل البروفيسور ساتو جهداً كبيراً في تطوير التبادل بين العلماء في الشرق الأوسط والصين وكوريا، وعِبرَ شرق آسيا، وزار كلَّاً من بكين وسيئول لهذا الغرض.

ورغم مرضهِ الذي أخفاه، حضر ندوةً دولية حول التواصل بين الشرق الأوسط وشرق آسيا، التي أُقيمت في بيروت في الحادي عشر من كانون الثاني ٢٠١١م، والتي كانت كما يبدو رحلته الأخيرة خارج اليابان.

أثناء تواجدهِ خارج اليابان، كان قد جمع المواد التاريخية من الأشياء التي كان البروفيسور ساتو شغوفاً بها. ففي أثناء وجودهِ في العراق أعدَّ قائمةً طويلة بخطِّ اليد بالكتب التي أراد اقتنائها، وكان يقوم بحذف المواد التي كان يشتريها، وقد سمعت بعد وفاتهِ أنَّ أخاه الأكبر قد منحه هديةً عند سفرهِ كانت مبلغاً مالياً قدره خمسمائة ألف ين (yen)، والذي سمح له بشراء ما يود شراءه، واستمر بشراء الأعمال الرئيسية والثانوية حيثما ذهب، وقد مُلئت رفوف كتبهِ غرفتين في منزلهِ، وتضمَّن (٤١٠٠) عملاً باللغة العربية، و (١٥٠٠)

عمـلاً باللغـات الأوربيـة، و (٢٠٠٠) عمـلاً باللغـة اليابانية، لم يكن اسـتخدام هذهِ الأعمال محصوراً بالبروفيسـور سـاتو بل كان يُعيرها بكلِّ سـرور إلى طلَّابـهِ الذين كانـوا يرغبون بدراسة تاريخ العرب.

وحيـن كنا نسـأل البروفيسـور سـاتو عن كتـابٍ ما، كان يُجيبنا في غضـون أيام إذا كان يملـك الكتاب أو لا، حيث كان يحتفظ بصناديق بطاقـات فـي مكتبتـهِ المنزليـة تحتـوي على تفاصيل كتبهِ التي كانت مصفوفةً تبعاً لفتراتها، لذا كان من الممكن العثور بسـرعة على كتابٍ معيَّـن من ضمـن هذا العدد الكبيـر من الكتب، وقـد تمَّ إهـداء هـذهِ المكتبة إلى مكتبـة جامعة واسيدا حسب رغبة البروفيسور ساتو وعائلتهِ، وقد أصبحت هـذهِ الكتب في متناول يدنا خلال سـنواتٍ معدودة حـال الانتهاء مـن تصنيفها، وشـجَّع البروفيسـور سـاتو مكتبة الاستشراق Toyo Bunko علـى جمع المـواد التاريخية باللغـات العربية والفارسـية والتركيـة ولغاتٍ أخرى من الشـرق الأوسـط، كمـا كان له دورٌ كبير في تزويـد مكتبة الاستشـراق بمعلوماتٍ حـول المـواد التاريخيـة عندما تأسَّـس مركز التوثيق في مشروع دراسات المنطقة الإسلامية Center for the Islamic Area Studies Project. اليوم أصبحت البحوث التي تستخدم الوثائـق باللغـات المحلية غير قابلة للتشـكيك، ولكن مساهمة البروفيسور ساتو في إيجاد سياق يجعلها بهذهِ البساطة كانت عظيمة حقاً.

لقـد كان البروفيسـور سـاتو مشـاركاً عن كثـب فـي التخطيط لوضع أُسـس فهـم تاريخ الشـرق الأوسط والإسلام، فقد شـارك كلٌّ من شـيمادا جوهي Shimada Johei وايتاغاكي يـوزو Itagaki Yuzo في تحرير موسـوعة الإسـلام Cyclopedia of Islam (١٩٨٢م، طبعـة جديدة، ٢٠٠٢م، باللغة اليابانية). وغالباً مـا كان له ارتبـاط في التخطيط لنشـر التاريخ العام للشـرق الأوسط والعالم الإسلامي ووضع جدول للنشر، وضمت الأعمال المنشورة ضمن هذهِ السلسـلة: (خطوط عامة لتاريخ الإسـلام، ١٩٨٦م) A General Outline of the History of Islam، شـارك فـي تحريرهـا مـع ايتاغاكي يـوزو باللغـة اليابانيـة، (تاريخ العالم الإسـلامي، ١٩٩٣م) History of the Islamic World، (باللغـة اليابانية)، (تاريخ غرب آسـيا، ٢٠٠٢م) A History of West Asia، (باللغـة اليابانيـة)، (تاريـخ الإسـلام، ٢٠١٠م) The History of Islam، شـارك في تحريرهِ مع كوسوغي ياسوشي Kousugi Yasushi ، (باللغة اليابانية). وكونه عضواً في لجنة تحرير الكتب المدرسية بمواصفاتٍ عالية حول تاريخ العالم، التي نشرتها Yamakawa Shuppanshi ، كتب البروفيسور ساتو الجزء المُتعلِّـق بالتاريخ الإسـلامي. وحيـن كان نائباً لرئيس مركز الدراسـات الثقافية لشـرق آسـيا التابعـة لمُنظَّمة اليونسـكو والمُرتبطـة بمكتبة الاستشـراق، اقترح البروفيسـور سـاتو وضع (فهرسـة للدراسات الإسلامية والشرق الأوسط فـي اليابـان، مُجلَّديـن، (١٩٩٢-١٩٩٣م)) Bibliography of Islamic and Middle Eastern Studies in Japan، تضـم ذكـر (١٥٠٠٠) كتاب ومقالة تمَّ نشـرها في اليابان، أو باللغـة اليابانيـة حـول دراسـات الشـرق الأوسـط بيـن الأعـوام (١٨٦٨–١٩٨٨م)، وقد أراد البروفيسـور سـاتو أنْ يتم ذكر أسماء المؤلِّفين والناشـرين بلغـاتٍ أجنبية إضافةً للغة

اليابانية لكي تكون الفهرسة ذات فائدة للباحثين خارج اليابان. فيما بعد تمَّ تزويد الفهرسة ببياناتٍ من الجمعية اليابانية لدراسات الشرق الأوسط وبرنامج دراسات المنطقة الإسلامية التابع للمعهد الوطني للإنسانيات National Institute for Humanities **NIHU**، تتوافر هذهِ البيانات في الوقت الحاضر على الشبكة العنكبوتية في قاعدة بياناتٍ مُفهرسة برعاية معهد الدراسات المتقدمة Institute for Advanced Study **IAS** في مكتبة الاستشراق.

يقول البروفيسور ساتو أنَّه حين كان يكتب مقالةً وكأنَّه يرسم لوحة منفردة، ويُقال إنَّ هذهِ الكلمات كانت شعار فوروشيما توشيو Furushima Toshio ، وهو مؤرخ لتاريخ اليابان المبكِّر الحديث، وكان البروفيسور ساتو مهتماً بكيفية جمع الأجزاء التي يستقيها من الوثائق لتقديم صورةٍ إجماليةٍ، كما كان يهمل كلَّ بحثٍ يستند على معلومةٍ موثَّقة تهتم بالتفاصيل دون الصورة الإجمالية، فيما دعم بحوثاً تتحدَّى نظريات رئيسية حتَّى لو كانت تنتقد أعماله.

لم يكن لدى البروفيسور ساتو وقتاً للحُجج المُجرَّدة، حيث كان يتناول موضوعاتٍ معقَّدة وصعبة مثل نظام الإقطاع والمماليك والمجتمع الريفي والعيَّارون والأئمة والسُكَّر، كلَّ واحدٍ من هذهِ الموضوعات كان يمثل صورةً منفردةً، وفي الوقت ذاتهِ تُساهم في سدِّ الفراغات في الصورة الكبيرة للمجتمع الإسلامي. وفي خلفية دراسات المنطقة الإسلامية، كانت تجربة البروفيسور ساتو في طبيعة الدراسة التاريخية التي تُكرّس فهم المنطقة من خلال (فكِّ رموز وثيقةٍ قديمة) from the deciphering of a single old document.

لم يكن البروفيسور ساتو يرغب في التميز في الاحتفالات أو التفاخر والمُباهاة، فحين يخرج لتناول المشروبات كان يتحدث مع الآخرين دون تمييز بكلِّ سرور، وكنا دائماً نُناديه بـ(سيد ساتو) وليس (بروفيسور ساتو). وحين يزوره الباحثون من خارج اليابان، كان يصطحبهم لزيارة ازاكايا Izakaya (مطعم مميز في مدينة كايوتو)، لتناول المشروبات معه حيث يُكملون مناقشاتهم، كما يدعو من يبقى منهم لفترةٍ أطول في اليابان للبقاء في منزلهِ، حيث غالباً ما كان يستقبلهم مرتدياً الكيمونو kimono.

لم يتحدث البروفيسور ساتو في إصداراتهِ عن منهجيةٍ تاريخيةٍ بشكلٍ محدَّد، بل كان يميل إلى وضع نماذج مستخدماً أمثلة واقعية.

بعد وفاتهِ عُثر في مكتبهِ على ملخصٍ لبحثٍ له حيث كتب ملاحظة "لدي اهتمام بالحِقَب الزمنية والنظرية التاريخية، ولكن من الصعوبة التخلِّي عن هذهِ اللقاءات العفوية مع المواد العربية التي ترسم صورة الأُناس الحقيقيين". كما كتب أيضاً: "كان عيسى ومُحمَّد ولوثر وهؤلاء الذين أيَّدوا إصلاح الإمبراطور ميجي Meiji جميعهم كانوا أُصوليين، أنا أحاول أنْ أفكر بشكلٍ أُصولي ومرن، وأنْ لا يُربكني الفهم العام".

هنا نحن نستمع إلى الأفكار الباطنية للبروفيسور ساتو، والذي يبدو أنَّ رحلته على الطريق الملكي للبحث التاريخي كانت تسير على نحوٍ سلس جداً. فلترقد روحه بسلام.

دراسات مختارة من أعمال البروفيسور ساتو:

أولاً: الكتب (باللغة اليابانية):

١. الدولة والمجتمع في العصور الإسلامية الوسطى: دراسات حول نظام الإقطاع في المجتمع العربي.

State an Society in Medieval Islam: Studies on the Iqṭa› system in Arab Society, Tokyo: Yamakawa Shuppansha, 1986.

٢. المماليك: حكَّام إسلاميون من عالمٍ هرطقي.

The Mamluks: Islamic Rulers from a Heretical World, Tokyo: University of Tokyo Press, 1991.

٣. صلاح الدين، بطل الإسلام: الرجل الذي قاتل الصليبيين.

Saladin, a hero of Islam: A man who fought against the Crusaders, Tokyo: Kõdansha, 1996. Reprint: Kõdansha Gakujutsu Bunko, 2011.

٤. تاريخ العالم، المُجلَّد الثامن، (نهضة العالم الإسلامي).

History of the World: The Rise of the Islamic World, Tokyo: Chūō Kõronsha, 1997.

٥. الحياة والتكنولوجيا في العالم الإسلامي.

Life and Technology in the Islamic World, [World history libretto]. 17. Tokyo: Yamakawa Shuppansha, 1997.

٦. أسطورة السلطان إبراهيم بن الأدهم(٥).

The Legend of Sultan Ibrāhīm ibn Adham, Tokyo: Kadokawa shoten, 2001.

٧. الدولة والمَلكية في الإسلام.

State and Kingship in Islam, Tokyo: Iwanami Shoten, 2004.

٨. التاريخ الاجتماعي للسُكَّر.

The Social History of Sugar, Tokyo: Iwanami Shoten, 2008.

٩. الإسلام: عمل المعرفة.

The Workings of knowledge, Tokyo: Yamakawa Shuppansha, 2009.

ثانياً: الكتب المُحرَّرة (باللغة اليابانية):

١٠. موسوعة الإسلام. أشرف عليها بالتعاون مع: شيمادا جوهي وواتاغاكي يوزو.

Cyclopedia of Islam, Tokyo: Heibonsha, 1982. New ed., 2002.

١١. شعوب العالم الإسلامي. المجلد الثاني: الفلَّاحون، حررها بالتعاون مع تومكا ماساو.

The people of Islamic World, vol.2, Peasants. Tokyo: Toyo Keizai, ShimPõsha, 1984.

١٢. نظرة عامة في تاريخ الإسلام. حررها بالتعاون مع ايتاغي يوزو.

A General Outline of the History of Islam, Tokyo: Yūhikaku, 1986.

١٣. الإسلام: نظام اجتماعي.

Islam: Social System, Tokyo: Chikuma shobõ, 1986.

١٤. تاريخ العالم الإسلامي، المُجلَّد الأول: الإسلام حضارة مدنية.

History of the Islamic World, vol.1, Islam as an urban civilization, Tokyo: Kodansha, 1993.

١٥. العيَّارون في المجتمع الإسلامي: روح الشهامة والهمجية من منظورٍ تاريخي. كتبها بالتعاون مع: شيميزو كوسوك وهاتشوشي ماكوتو وموارا تورو.

'Ayyārūn in Islamic Society: Their chivalrous spirit and hooliganism in a historical prespective. Tokyo: Daisan Shokan, 1994.

١٦. التاريخ الإقليمي للأسواق. شارك في تحريرها: كشموتو ماو.

Regional history of markets, Tokyo: Yamakawa Shuppansha, 2002.

١٧. تاريخ غرب آسيا: البلدان العربية.

A history of West Asia: Arab Countries, Tokyo: Yamakawa Shuppansha, 2002.

١٨. التاريخ المفصل للعالم. شارك في تحريرهِ: كيمورا سيجي وكشموتو ماو.

Detailed World History, Tokyo: Yamakawa Shuppansha, 2003.

١٩. دراسات المنطقة الإسلامية. المُجلَّد الأول: دراسات حول مجالات وإمكانيات المنطقة الإسلامية.

Islamic Area Studies, vol.1, The scope and potential of Islamic area studies, Tokyo: Tôkyô Daigaku Shuppankai, 2003.

٢٠. تاريخ الإسلام: سلسلة تاريخ أديان العالم. شارك في تحريرهِ: كوزوغي ياسوشي.

The History of Islam, History of World Religions Series, Tokyo: Yamakawa Shuppansha, 2010.

ثالثاً: الكتب المُترجمة:

٢١. مدن عربية - إسلامية: مبادئ البناء والتخطيط. تأليف: باسم س. حكيم.

Arabic - Islamic Cities: building and planning principles, by: Besim S. Hakim, Tokyo: Daisan Shokan, 1990.

٢٢. قبل السيطرة الأوربية: نظام العالم (١٢٥٠-١٣٥٠م)، المُجلَّد الثاني، تأليف: جانيت ل. أبو لغود. شارك في ترجمتهِ: شيبا يوشينوبو وتاكياما هيروشي وموراتورو.

Before European Hegemony, by: Janet L. Abu-Lughod, Iwanami Shoten, 2002.

رابعاً: مقالات باللغة اليابانية:

٢٣. مقدمة حول الروك: الروك الحُسامي. (الروك: مصطلح يُقصد بهِ عملية قياس الأراضي وحصرها وتسجيلها وتثمنيها، وتقدير درجة خصوبة تُربتها، لتحديد خراجها وضريبة الدولة المفروضة عليها. المُترجم). نشرة دراسات مجتمع غرب وجنوب آسيا، ع١٨، ١٩٦٧م، ص ص١٩-٣٦.

٢٤. تطور نظام الإقطاع تحت حكم المماليك.. المجتمع التاريخي في اليابان، ع٧٨، ج١، ١٩٦٩م، ص ص١-٣٥.

٢٥. دراسة حول النظام الإقطاعي الإسلامي، Iwanami world history، المُجلَّد الثامن، فترة العصور الوسطى ٢، جنوب آسيا، ص ص٣٦١-٣٩٥، طوكيو، Iwanami Shoten ، ١٩٦٩م.

٢٦. دراسات حول الإقطاع والإسلام، مجلَّة دراسات تاريخية، ع٣٧٨، ١٩٧١، ص ص٢٠-٢٥.

٢٧. المؤرخون الإسلاميون في مصر والعراق الحديث، Shigaku Zasski ، ع٨، ١٩٧١م، ص ص٥٧-٧٣.

٢٨. المجتمع الريفي والفلَّاحي في مصر.. من القرن الثاني عشر حتَّى القرن الرابع عشر: طرق الإنتاج الزراعي والحياة الريفيَّة

للفلَّاحيـن، مذكـرات معهـد الثقافة الشـرقية، ع٥٩، ١٩٧٣، ص ص١-١٠٧.

٢٩. المقريزي وكتابه "إغاثة الأمة"، Toyo Bunko [Oriental] culture، ع54، 1974م، ص ص129-109.

٣٠. نظريـات علي مبارك حـول المجتمع القـروي المصـري، مجموعـة المُعاهـدات للدراسـات العربيـة، شـعوب وثقافـة، ص ص٢٧٧-٢٩٤، طوكيـو – نيهـون / اليابـان والمجتمع السعودي، نيهون / اليابان والمجتمع الكويتي، ١٩٧٦م.

٣١. نظـام الإقطـاع فـي بـوادي العراق، Isuramu Sekai ، العالم الإسـلامي، ع١٢، ١٩٧٧م، ص ص٣٧-٦٣.

٣٢. نظرة على تاريخ المجتمع الإسـلامي / محافظة الفيوم، دعوة إلى العلوم الإجتماعية، دراسـة تاريخيـة. حررهـا: كابايامـا كوجـي Kabayama Kõichi: ص ص٢٠٦-٢٢٠، طوكيـو، نيهـون هايرونوشـا Nihon Hyõronsha، ١٩٧٧م.

٣٣. تطـور المجتمـع العراقـي تحـت النظـام الإقطاعي، مجلَّة قسـم الأبحاث لمكتبة الاستشـراق Toyo Bunko، ع٦١، المُجلَّدين ٣-٤، ١٩٨٠م، ص ص١-٢٨.

٣٤. مذكـرات أميـر كاتبوغـا Amīr Kitbughā، مجلَّة الأبحاث الشـرقية، ع٣٩، المُجلَّد الرابع، ١٩٨١م، ص ص٥٣-٧٨.

٣٥. ترسـيخ عالـم العصـور الوسـطى في غـرب آسـيا، تشـكل القـرون الوسـطى، ص ص٢١٥-٢٣٩. طوكيـو، غاكوسيشـا Gakuseisha، ١٩٨٢م.

٣٦. مدن في العالم الإسلامي، أخبار الشرق الأوسط، ع٢٨٤، ١٩٨٢م، ص ص١-٩.

٣٧. العيَّـارون في بغداد، تاريخ اجتماعي، ع٣، ١٩٨٣م، ص ص٧٤-١٢٨.

٣٨. إنتـاج وتوزيـع السُـكَّر فـي العالـم الإسـلامي، تحقيق فـي الأسـلمة والحداثة في آسـيا وأفريقيا، المُجلَّديـن ٨-٩، ١٩٨٦م، ص ص٢٩-٤٥.

٣٩. ثورة النُّصيـري في جبلة[٦] ١٣١٨م، العددين الأول والثاني، ١٩٨٩م، ص ص١١٥-١٣٩.

٤٠. تقاويم: فن الحياة والتنظيم الاجتماعي عند المسـلمين: مشاكل في تاريخ العالم، المُجلَّد الثانـي، تقنيات الإنتاج والحياة، ص ص٢٤٥–٢٧٠، طوكيو:Iwanami Shoten، ١٩٩٠م.

٤١. قـادس Qāḍīs فـي المـدن السـورية السـاحلية في طرابلـس وجبلة خـلال القرنين الحادي عشـر والثاني عشـر، مجلَّة الشـرق، ع٣٤، المُجلَّد الثاني، ١٩٩١م، ص ص١–١٦.

٤٢. المبادئ في حياة المسـلمين وزمانهم، التاريـخ المحلي للزمـان، حرره: تسـوغيتاكا وفوكـوي نوريهيكـو Fukui Norihiko، ص ص٢٤٦–٢٨٢. طوكيـو:Yamakawa Shuppansha ، ١٩٩٩م.

٤٣. دول إسـلامية: نشـأتها وتركيبتهـا وتطورها، تاريـخ العالم لـ Iwanami، المُجلَّد العاشـر، التطـور فـي العالم الإسـلامي: ص ص٣–٦٨، طوكيـو: Iwanami Shoten، ١٩٩٩م.

٤٤. تجَّـار العبيـد والرقيق خـلال عصر المماليك: دراسـة مقارنـة، Shiteki ، ع٢٦، ٢٠٠٤م، ص ص١-١٩.

٤٥. دراسات المنطقة الإسلامية، المُجلَّد الثامن، توثيق وتقديم: تاريخيات من العالم الإسلامي. حرره: Hayashi Kayoko - Masuya Tomoko ، ص ص٥٥-٧٩، طوكيو: Tokyo Daigaku Shuppankai، ٢٠٠٥م.

٤٦. زراعة قصب السُكَّر وعملية تصنيع السُكَّر طِبقاً للنويري، مجلَّة واسيدا للعلوم الإسلامية، ع١، ٢٠٠٥م، ص ص٦٩-٧٩.

٤٧. تكرير السُكَّر عند مماليك مصر، كما وصفه ابن الحاج[٧]، ع٢، ٢٠٠٥م، ص ص٧١-٨٠.

خامساً: الكتب (باللغة الإنكليزية):

١. مدينة جبلَّة السورية الساحلية: تاريخها ووضعها الحالي، دراسات الثقافة الإسلامية (٣٥)، طوكيو: معهد دراسة لغات وثقافات آسيا وأفريقيا، جامعة طوكيو للدراسات الأجنبية، ١٩٨٨م.

The Syrian Coastal Town of Jabala: Its History and Present Situation.

٢. الدولة والمجتمع القروي في القرون الإسلامية الوسطى: السلاطين والإقطاعيون والفلَّاحون، ليدن، مطبعة بريل، ١٩٩٧م.

State and Rural Society in Medieval Islam: Sultans, Muqta›s and Fallahun.

سادساً: كتب مُحرَّرة (باللغة الإنكليزية):

٣. المدنية الإسلامية في تاريخ البشرية: القوة السياسية والشبكة الإجتماعية.

Islamic Urbanism in Human History: Political Power and Social Networks, London: Kegan Paul International, 1996.

٤. المجتمع الإسلامي: جوانب تاريخية ومقارنة.

Muslim Society: Historical and Comparative Aspect, London: Routledge Curzon, 2004.

٥. تطور النظام البرلماني في العالم الإسلامي الحديث.

Development of Parliamentarism in the Modern Islamic World, Toyo Bunko Research Library 11., Tokyo: The Toyo Bunko, 2009.

سابعاً: مقالات باللغة الإنكليزية:

٦. الرَّي في ريف مصر من القرن الثاني عشر حتَّى القرن الرابع عشر، الري في محافظة الفيوم على وجه الخصوص. مجلَّة الشرق، ع٨، ١٩٧٢م، ص ص٨١-٩٢.

٧. نشوء نظام الإقطاع تحت حكم المماليك: تحليل للروك الحُسامي والروك النَّاصري، مذكرات قسم البحوث في مكتبة الاستشراق، ع٣٧، ١٩٧٩م، ص ص٩٩-١٣١.

٨. نظام الإقطاع في العراق تحت الحكم البويهي، مجلَّة الشرق، ع١٨، ١٩٨٢م، ص ص٨٣-١٠٥.

٩. السِمَة التاريخية للروك الناصري في سوريا تحت حكم المماليك، بحث أُلقي في المؤتمر الدولي الأول لتاريخ بلاد الشام، للفترة ٢٠-٢٥/نيسان/١٩٧٤م، عمَّان، الجامعة الأردنية، ١٩٨٤م.

١٠. السياسة الإقطاعية للسلطان بيبرس الأول، مجلَّة الشرق، ع٢٢، ١٩٨٦م، ص ص٨٥-١٠٤.

١١. التطور البحثي للدراسات الصينية – الإسلامية، مسح للمؤسَّسات البحثية في بكين ولانزهاو وكوانزهو، الأجزاء ١-٤. اتجاهات بحثية آسيوية، ج١، ١٩٩١م، ص ص١٥٧-

١٧٩؛ ج٢، ١٩٩٢م، ص ص٢٠٥-٢٢٤؛ ج٣، ١٩٩٣م، ص ص١٣١-١٤٢. بالتعاون مع Nakajima Motoki.

١٢. الرعاة والمُشرفون على الروك الناصري في مصر تحت حكم المماليك، مجلَّة الدراسات المملوكية، ع٢، ١٩٩٨م، ص ص٧٣-٩٢.

١٣. الفقه والقيادة السياسية في مدينتي طرابلس وجبلَّة السورية الساحلية: القديسون خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر، مذكرات قسم البحوث في مكتبة الاستشراق، ع٥٧، ١٩٩٩م، ص ص٢٠١-٢١٦.

١٤. مستعمرات العبيد في التاريخ الإسلامي، ضمن مستعمرات العبيد في الشرق الأوسط وأفريقيا: دراسة مقارنة، حررها: Miura Toru & J. E. Phillips، ع١-٩، لندن: Kegan Paul International ٢٠٠٠م.

١٥. "العُشر" في موسوعة الإسلام، طبعة جديدة، ج١٠، ص ص٩١٧-٩١٩. ليدن، مطبعة بريل، ٢٠٠٠م.

١٦. "الياباني" في موسوعة الإسلام، طبعة جديدة، ج١١: ص٢٢٣. ليدن، مطبعة بريل، ٢٠٠١م.

١٧. تأملات حول حكايات السلطان إبراهيم بن أدهم، بحث أُلقي في المؤتمر الدولي السادس حول تاريخ بلاد الشام، ص ص٧٢٣-٧٣٧. دمشق، جامعة دمشق، ٢٠٠١م. (ويتضمن ملخصاً باللغة العربية).

١٨. الدراسات الإسلامية والشرق أوسطية في اليابان منذ عام ١٩٧٥م، في الدراسات الإسلامية والشرق أوسطية في اليابان، إصدار خاص، الإصدار السنوي للجمعية اليابانية لدراسات الشرق الأوسط، ع١٧، الجزء الثاني، ٢٠٠٢م، ص ص١٧-٣٢.

١٩. زيارات لقبر الإمام إبراهيم في الإسلام في التاريخ: أئمَّة الصوفية والطوائف الدينيَّة. حرره: Sato Tsugitaka ، إصدار خاص، Acta Asiatica، ع٨٦، ٢٠٠٤م، ص ص٣٨-٥٢.

٢٠. السُكَّر في الحياة الاقتصادية لمصر تحت حكم المماليك، مجلَّة دراسات حول المماليك، ع٨، الجزء الثاني، ٢٠٠٤م، ص ص٨٧-١٠٧.

٢١. دراسات في اليابان حول المماليك: استذكار وتطلعات، مجلَّة دراسات حول المماليك، ع١٠، الجزء الأول، ٢٠٠٦م، ص ص١-٢٧.

٢٢. تجار العبيد والرقيق خلال الحكم المملوكي: دراسة مقارنة، مجلَّة دراسات حول المماليك، ع١٠، الجزء الأول، ٢٠٠٦م، ص ص١٤١-١٥٦.

٢٣. مشروع دراسات المنطقة الإسلامية في اليابان (١٩٩٧-٢٠٠٢م) الإنجازات وتطلعات المستقبل، السلسلة الجديدة للاتجاهات البحثية الآسيوية، ع١، ٢٠٠٧م، ص ص١٩-٣٧.

٢٤. الإدارة المالية في سوريا خلال فترة حكم السلطان الناصر مُحمَّد، مجلَّة دراسات حول المماليك، ع١١، الجزء الأول، ٢٠٠٧م، ص ص١٩-٣٧.

٢٥. الأسطورة الصوفية للسلطان إبراهيم بن أدهم، مجلَّة الشرق، ع٤٢، ٢٠٠٧م، ص ص٤١-٥٤.

٢٦. الأصل والزيادة في إنتاج السُكَّر في العالم الإسلامي: نشرة المرحلة النهائية لقسم اللغات والآداب والعلوم في جامعة واسيدا، ع٥٤، الجزء الرابع، ٢٠٠٩م، ص ص٥-٢٠.

٢٧. رؤى جديدة في دراسات المنطقة الإسلامية، السلسلة الجديدة للاتجاهات البحثية الآسيوية، ع٤، ٢٠٠٩م، ص ص٦١-٧٥.

خطابات ومحاضرات رئيسية في مؤتمرات دولية:

٢٨. الخاصيــة التاريخية للروك الناصري في ســوريا تحت حكــم المماليك، فــي المؤتمر الدولــي الأول حول تاريخ بلاد الشــام، عمَّان ، ٢٠/نيسان/١٩٧٤م. (أنظر القسم ٩، الفقرة ٤).

٢٩. الإقطاع والمجتمع العراقي تحت حكم البويهيين، في المؤتمر الخامس والثلاثين للعلوم الإنســانية في آسيا وشمال أفريقيا، طوكيو، ٣١ آب – ٧ أيلــول/١٩٨٣م. تضمَّنتــه هوامــش الاجتمــاع الدولــي الخامــس والثلاثيــن للعلوم الإنســانية في آســيا وشــمال أفريقيا، طوكيو / كايوتــو، ٣١ آب – ٧ أيلــول/١٩٨٣م، ص ص٢٩٨-٢٩٩، طوكيــو: Toho Gakki، ١٩٨٤م.

٣٠. الوضع الراهن للدراســات الإســلامية ودراسات الشرق الأوسط في اليابان، في اللقاء الســنوي للجمعيــة الكورية لدراســات الشــرق الأوســط، ســيئول، ١٢/كانون الأول/١٩٩٠م. تضمَّنتها مجلَّة كوريا لدراسات الشرق الأوسط، ع١٢، ١٩٩١م، ص ص٢٧٩-٢٨٦.

٣١. خطــاب افتتاحي للمدنيَّة في الإســلام فــي التاريــخ البشــري، فــي المؤتمــر الدولي الثامن عشــر للعلوم التاريخية، مونتريال، ٢٩/ آب/١٩٩٥م. (أنظر القسم السادس، الفقرة ٣)، ص ص٩-٢١.

٣٢. دعوة إلى دراسات المنطقة الإسلامية، فــي النــدوة العالميــة الثانية للاتحاد الآســيوي لجمعية دراســات الشرق الأوسط (AFMA)، سيئول، ١٨/تشرين الأول/١٩٩٧م.

٣٣. الإســلام في دراسات الشرق الأوسط: المســلمون والأقليــات، فــي المؤتمــر الدولــي لدراســات المنطقة، المركز الياباني لدراســات المنطقة، أوســاكا، ٢٠/كانون الثاني/١٩٩٨م. حررهــا كلٌّ مــن: Usuki Akira & Kato Hiroshi. سلســلة نــدوات (JCAS)، ع٧، ص ص١-٧، مركز اليابان لدراسات المنطقة، المتحف الوطني للأعراق، ٢٠٠٣م.

٣٤. مُســتعمرات الرقيــق فــي التاريــخ الإســلامي، في ورشــة عملٍ حول مُستعمرات الرقيق في الشــرق الأوســط وأفريقيــا، جامعة طوكيو، طوكيو، ١٠/تشــرين الأول/١٩٩٨م. (أنظر الجزء السابع، الفقرة ١٤).

٣٥. نطــاق وإمكانــات دراســات المنطقة الإســلامية، اللقاء الســنوي الثانــي والثلاثين، شيكاغو، ٥/كانون الأول/١٩٩٨م.

٣٦. الإسلام في آسيا: وجهات نظر مُستقاة من الدراســات الشرق أوسطية، المؤتمر الثالث للاتحــاد الآســيوي لجمعية دراســات الشــرق الأوســط، جامعة طوكيو كيزاي، طوكيو، ١٥/ أيار/١٩٩٩م.

٣٧. المجتمعات الإســلامية عِبــرَ القرون: التوافقات والصِراعات في جوانبٍ مقارنة، في المؤتمر الدولي التاســع عشر للعلوم التاريخية، جامعة أوسلو، أوسلو، ٩/آب/٢٠٠٠م.

٣٨. الدراسات الإســلامية للشرق الأوسط فــي اليابــان، جامعة طهــران، طهــران، ٢٤/ تموز/٢٠٠١م.

٣٩. المناهــج الغربيــة واليابانيــة حــول الإســلام، معهد الدراسات السياســية والدولية، طهران، ٢٨/تموز/٢٠٠١م.

٤٠. تأملات في حكايات السلطان إبراهيم بن أدهم، المؤتمر الدولي السادس حول تاريخ بلاد الشام، دمشق، ١٠-١١/تشرين الثاني/٢٠٠١م. (أنظر الجزء السابع، العدد ١٧).

٤١. المناهــج الغربيــة واليابانيــة حــول

الإسلام، جامعة كاليفورنيا في سانت باربرا، ١٣/آذار – بيركلي، ٢١/آذار/٢٠٠٢م.

٤٢. الأسطورة الصوفية للسلطان إبراهيم بن أدهم، المؤتمر العالمي الأول لدراسات الشرق الأوسط (WOCMES)، جامعة ماينز، ماينز، ١١/أيلول/٢٠٠٢م.

٤٣. السُّكَّر في الحياة الاقتصادية لمصر في عهد المماليك، مؤتمر دراسات حول المماليك، البيت الدولي، جامعة شيكاغو، شيكاغو، ٧-٨/ أيار/٢٠٠٣م.

٤٤. الخطاب الافتتاحي لـ(ورشة العمل الدولية حول تغيير المعرفة والسلطة في الإسلام)، بالتعاون مع مكتبة الاستشراق وبتمويل من مؤسَّسة اليابان، جامعة طوكيو، طوكيو، ٢٥-٢٦/آذار/٢٠٠٤م.

٤٥. الدراسات الإسلامية والشرق أوسطية في اليابان منذ العام ١٩٤٥م، مركز البحرين للدراسات والبحوث بالتعاون مع السفارة اليابانية، البحرين، ٢٩/أيلول/٢٠٠٤م.

٤٦. دراسات المنطقة الإسلامية: إنجازاتها ووجهات النظر المستقبلية، المؤتمر الخامس للاتحاد الآسيوي لجمعية دراسات الشرق الأوسط، حول الشرق الأوسط وآسيا والإسلام، جامعة بوسان للدراسات الأجنبية. بوسان، كوريا، ١٦/تشرين الأول/٢٠٠٤م.

٤٧. دراسات الشرق الأوسط في اليابان، دائرة مستديرة حول (إنتاج المعرفة الأكاديمية والمُحيط العام)، في مؤتمر بيروت حول المُحيط العام، بيروت، ٢٢-٢٤/تشرين الأول/٢٠٠٤م، ٢٣/تشرين الأول/٢٠٠٤م.

٤٨. الدراسات الإسلامية والشرق أوسطية في اليابان منذ العام ١٩٤٥م، تونس، ٢٤/ كانون الأول/٢٠٠٥م.

٤٩. دراسات جديدة في اليابان حول المنطقة الإسلامية منذ العام ٢٠٠٦م، في المؤتمر العالمي لدراسات الشرق الأوسط، عمَّان، ١-١٦/حزيران/٢٠٠٦م، ١٤/ حزيران/٢٠٠٦م.

٥٠. خطاب رئيسي، الطبعة السابعة لندوة: (حول المجتمع والعلوم والتكنولوجيا)، جامعة سوسة، تونس، ٤/كانون الأول/٢٠٠٦م.

٥١. خطاب افتتاحي: آفاق جديدة لدراسات المنطقة الإسلامية في اليابان، اجتماع تحضيري حول (دور المثقفين في مجتمعات القرون الوسطى الإسلامية)، اللقاء السنوي الـ(٤١) لمعهد دراسات الشرق الأوسط، مونتريال، ١٧/تشرين الثاني/٢٠٠٧م.

٥٢. خطاب ترحيبي في ورشة عملٍ دولية لبرنامج المعهد العالمي للإنسانيات لدراسات الشرق المنطقة الإسلامية (NIHU)، طريقة إعادة التفكير: ما الذي يجعل شيئاً ما طريقة ؟، جامعة كيوتو، كيوتو، ١٢-١٣/تشرين الأول، ١٢/تشرين الأول/٢٠٠٨م.

٥٣. خطاب ترحيبي في المؤتمر الدولي لدراسات المنطقة الإسلامية، كوالالامبور، ٢٢-٢٣/تشرين الثاني/٢٠٠٨م، ٢٢/تشرين الثاني/٢٠٠٨م.

٥٤. مراجعة النكبة: مذكَّرات وتواريخ من وجهة نظر مقارنة، ندوة دراسات المنطقة الإسلامية، النكبة بعد ستين عاماً: مذكَّرات وتواريخ في فلسطين وشرق آسيا، جامعة طوكيو، طوكيو، ١٢/كانون الأول/٢٠٠٨م.

٥٥. العراق واليابان في التاريخ. ورشة عمل دولية: العراق واليابان في التاريخ الحديث: الحداثة والتقليد، جامعة واسيدا، طوكيو، ١٧/تموز/٢٠٠٩م.

٥٦. الازدهار (الإمارة) والكوارث (الفساد) في مصر أثناء الحكم الأيوبي والمملوكي: التركيز على إنتاج السُكَّر. مؤتمر هجين المصائب التاريخية: الطبيعة والمجتمع والسلطة. نظَّم المؤتمر مركز كارل جاسبيرز لدراسات عِبرَ الثقافات في جامعة هايدلبيرغ Karl Jaspers Center for Transcultural Studies at Heidelberg University بالتعاون مع المعهد الشرقي، بيروت، ٢٥-٢٧/آذار/٢٠١٠م، ٢٧/ آذار/٢٠١٠م.

٥٧. آفاق جديدة لدراسات المنطقة الإسلامية: الاستمرارية والاحتجاجات والمستقبل، مؤتمر كيوتو الدولي لدراسات المنطقة الإسلامية، كيوتو، ١٧-١٩/كانون الأول/٢٠١٠م، ١٧/كانون الأول/٢٠١٠م.

٥٨. تأملات حول المنطقة في دراسات المنطقة الإسلامية. ورشة العمل الدولية حول (مد الجسور بين الشرق الأوسط وشرق آسيا: الحدود والتعايش في عالم العولمة). بيروت، ٨/كانون الثاني/٢٠١١م.

هوامش المُحرر:

(1) Toru, Miura, "Professor Sato Tsugitaka and his Achievements", The Memoirs of the Toyo Bunko, vol.69, 2011, Pp.157-173.

(2) Present Position: Professor, Ochanomzu University, Faculty of Letters and Education, Department of Comparative History. Born: Kanagawa, Japan, 15 March 1953. Education: B.A. (Liberal Arts), The University of Tokyo, 1975. M.A. (Asian History) The University of Tokyo, Graduate School of Humanities, 1986.

(٣) هو: صالح بن أحمد بن علي بيك بن مُحمَّد بيك بن عثمان (١٩١٨-٢٠٠٣م). ترجع أصوله إلى قبيلة (العبدلة) إحدى بطون (عِنزة) العدنانية. مؤرخ وأكاديمي عراقي. درَّس في جامعة بغداد، وشَغل فيها رئاسة قسم التاريخ لعدَّة سنوات. عُيِّن عميداً لمعهد الدراسات الإسلامية العليا بالجامعة نفسها (١٩٦٣-١٩٦٨م). كان رئيساً لمركز إحياء التراث العلمي العربي بالوكالة (١٩٨٠-١٩٨٢م)، ورئيساً للمجمع العلمي العراقي منذ ١٩٧٨م وحتَّى ٢٠٠١م. كما كان عضواً في العديد من المجامع والمجالس، منها: مجلس جامعة بغداد، ومَجمَع اللغة العربية في دمشق، ومَجمَع اللغة العربية في القاهرة. درَّس في جامعاتٍ عربية وعالمية عديدة، منها: جامعة هارفارد (١٩٥٦-١٩٥٧م)، وحرَّر في موسوعاتٍ عالمية، منها: الموسوعة البريطانية ودائرة المعارف الإسلامية. بلغت مؤلَّفات العلي (١٩) كتاباً، أبرزها: "تاريخ العرب القديم والبعثة النبوية"، "دراسات في تطور الحركة الفكرية في صدر الإسلام"، "الدولة في عهد الرسول مُحمَّد (ﷺ)". لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر: الملَّا جاسم، ناصر عبد الرزاق، المؤرخ صالح أحمد العلي.. رحلة التأسيس لمنهج أكاديمي لدراسة التاريخ العربي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠م).

(٤) سعيد عبد الفتاح عاشور (١٩٢٢-٢٠٠٩م). مؤرخ مصري وأكاديمي وأستاذ تاريخ العصور الوسطى بكلية الآداب جامعة بيروت العربية وجامعة الإسكندرية. له أكثر من (٢٢) كتاباً في تاريخ العصور الوسطى في أوروبا والمشرق العربي الإسلامي. نشر العديد من الأبحاث والمقالات العلمية على مدى تاريخهِ العلمي الطويل. ترأس الدكتور عاشور كرسي العصور الوسطى لعدَّة عقود بأقسام التاريخ بجامعة القاهرة، جامعة بيروت العربية، وجامعة الكويت. حاضر، وأشرف على الأبحاث، وعمل كأستاذٍ زائر، بالعديد من الجامعات المصرية والعربية. أجمع المؤرخون العرب في مؤتمرهم الكبير الذي عُقد عام ١٩٩١م في القاهرة على انتخابهِ رئيساً لإتحاد المؤرخين العرب، وهو المنصب الذي ظلَّ يحتفظ بهِ بإجماع الأعضاء،

الذين لقَّبوه بشيخ المؤرخين العرب، حتَّى اعتزالهِ وتقاعدهِ لظروفهِ الصحية، في العام ٢٠٠٥م. لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر الموقع الإلكتروني:

https://en.wikipedia.org/wiki/Said_Ashour

(٥) هو: أبو إسحاق إبراهيم بن أدهم بن منصور التميمي البلخي (ت١٦١هـ/٧٧٨م). زاهدٌ مشهور. كان أبوه من أهل الغنى في بلخ، فتفقَّه ورحل إلى بغداد، وجال في العراق والشام والحجاز. وأخذ عن كثير من علماء الأقطار الثلاثة. وكان يعيش من العمل بالحصاد وحفظ البساتين والحمل والطحن ويشترك مع الغزاة في قتال الروم. وكان يلبس في الشتاء فروا لا قميص تحته ولا يتعمَّم في الصيف ولا يحتذي، يصوم في السفر والإقامة، وينطق بالعربية الفصحى لا يلحن. وكان إذا حضر مجلس سفيان الثوري وهو يعظ أوجز سفيان في كلامهِ مخافة أن يزل. أخباره كثيرة وفيها اضطراب واختلاف في نسبتهِ ومسكنهِ ومتوفاه. لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر: أبو نعيم الأصفهاني، أحمد بن عبد الله (ت٤٣٠هـ/١٠٣٩م)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، (بيروت، دار الفكر، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، ج٧، ص ص٣٦٧-٣٩٥؛ الكتبي، مُحمَّد بن شاكر (ت٧٦٤هـ/١٣٦٣م)، فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت، دار صادر، ١٩٧٣م)، ج١، ص ص١٣-١٤.

(٥) جَبَلَةُ: بالتحريك، مرتجل، اسم لعدَّة مواضع. منها: قلعة مشهورة بساحل الشام من أعمال حلب قرب اللاذقية. لمزيدٍ من التفاصيل، يُنظر: ياقوت الحموي، أبو عبد الله شهاب الدين بن عبد الله الرومي البغدادي (ت٦٢٦هـ/١٢٢٥م)، معجم البلدان، (بيروت، دار صادر، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م)، ج٢، ص ص١٠٤-١٠٧. وهي اليوم مركز منطقة جبلة في محافظة اللاذقية في شمال غرب سوريا. تطل المدينة على البحر المتوسط، وتبعد مسافة (٢٥) كم جنوب اللاذقية. بناها الفينيقيون وأعطوها اسمها الحالي. يمتد تاريخها لعصر البرونز القديم الرابع (٢٤٠٠-٢٠٠٠ ق.م.)، كما بيَّنت المُكتشفات في (تل التويني) الأثري. تشتهر المدينة بآثارها الفينيقية والرومانية والإسلامية القديمة، وخصوصاً المسرح الأثري الذي يعود تاريخ بنائه إلى القرن الأول الميلادي، والذي يُعتبر خامس مسرح أثري عالمي وأجمل أثر على شاطئ المتوسط لا زال محافظاً على معالمهِ، وتكثر حولها التلال الأثرية مثل (سيانو) و (سوكاس) و (التويني). فيها ضريح المتصوف الشهير إبراهيم بن أدهم التميمي (ت١٦١هـ/٧٧٨م)، وقد بُنيَ عليه جامع يحمل اسمه. وقد تمَّ تصنيف مدينة جبلة القديمة والشاطئ الصخري الأثري كمنطقةِ تراثٍ عالمي. يُنظر الموقع الإلكتروني:

https://en.wikipedia.org/wiki/Jableh

(٦) يقصد بهِ: أبو عبد الله مُحمَّد بن مُحمَّد بن مُحمَّد ابن الحاج العبدري المالكي الفاسي (ت٧٣٧هـ/١٣٣٦م). نزيل مصر. فاضل. تفقَّه في بلادهِ، وقَدِمَ مصر، وحج. وكفَّ بصره في آخر عمرهِ وأُقعد. وتوفي بالقاهرة، عن نحو (٨٠) عاماً. له: "مدخل الشرع الشريف" ثلاثة أجزاء، "شموس الأنوار وكنوز الأسرار"، "بلوغ القصد والمنى في خواس أسماء الله الحُسنى". يُنظر: ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي بن مُحمَّد بن علي (ت٨٥٢هـ/١٤٤٨م)، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، (بيروت، دار الجيل، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، ج٤، ص٢٣٧؛ الزركلي، خير الدين، الأعلام، ط١٥، (بيروت، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م)، ج٧، ص٣٥.

Professor Sato Tsugitaka and His Achievements

By: Miura Toru
Trans: Buthaina Hashim
House of Wisdom

Abstract:

Professor Sato Tsugitaka, one of the most prominent Japanese historian who showed great interest in Islamic and Arabic world issues.

Professor Sato was born in Yokohama on August 27, 1942. His parents were farmers, and he himself said that it was through helping with the work on the farm that he cultivated the necessary patience to study history, as well as developing a natural interest in rural society.

Through his work State and Society in Medieval Islam: Studies on the Iqṭā' System in Arab Society (1986; in Japanese), he viewed the Iqṭā' system not simply as a land system but, from the tenth century on, as a nucleus that linked state and society and determined their form.

One of his research interest was the Mamluks, who administrated the Iqṭā' system, and he published a study of them in 1991. Entitled (The Mamluks, Islamic Rulers from a Heretical World, in Japanese).

Another interest was the local society. He wrote an article included in his work (State and Society in Medieval Islam) entitled (Rural Society and Peasants in Egypt from the 12th to 14th, in Japanese.

Professor Sato disliked ostentation, he would simply invite his friend to have drink with him to continue their discussions, and he would invite scholars from overseas to stay at his house. That was one of this great man bright personality. He May rest in peace.

ملف العدد

قراءة معاصرة في السيرة النبوية الشريفة

حادثة الإسراء والمعراج إنموذجاً

أ.د. عبد الكريم عز الدين صادق الأعرجي(*)

المقدمة:

قال (ﷻ): ﴿ **سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ** ﴾ (سورة الإسراء، آية: ١)، وقد عَرَّفت هذهِ الآية المباركة بحادثة الإسراء والمِعراج للرسول مُحمَّد (ﷺ) من البيتِ الحرام ثمَّ إلى بيت المقدس والعروج بهِ إلى السماء.

ولكن لهذهِ الحادثة المهمة في السيرة النبوية الشريفة لها عواملها ومظاهرها، وهناك الكثير من التساؤلات المطروحة في صدد هذهِ الحادثة، ومنها متَّى حدثت من الناحية الزمانية، فهناك اختلاف كبير في الآراء حول زمن الحدوث، وهل أنَّ الإسراء وثمَّ المِعراج كان بروح النبي (ﷺ) أم بروحهِ وجسدهِ، ثمَّ لماذا الإسراء من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، ثمَّ العروج بعد ذلك إلى السماء العليا ؟ فما هي الحكمة من ذلك ؟ ألا يمكن العروج بالنبي الأكرم من البيت الحرام إلى السماء العليا مباشرةً من دون التوقف في بيت المقدس والمسجد الأقصى ؟

وما هي حقيقة المسجد الأقصى في هذهِ الآية، مع ذكر بعض الآراء التي وردت في هذا الصدد.

وهناك آراء مختلفة حول المِعراج لشخص الرسول (ﷺ)، والروايات التي تناولتها الكتب في هذهِ الحادثة.

لقد تمَّ توظيف عددٍ من المصادر والمراجع ونقد الروايات التاريخية للوصول إلى دراسةٍ تحليلية مقارنة حول هذهِ الحادثة.

والمُلفت للنظر في حادثة الإسراء والمِعراج، أنَّها وعلى الرغم من أهميتها، والمتضمنة عروج شخص النبي مُحمَّد (ﷺ) بجسدهِ وروحهِ إلى السماء والرجوع مرةً أخرى إلى الأرض، وأنَّ ذلك لا يحدث لأيِّ إنسان، وهذا قد يكون خِلاف المعقول، لكن

(*) جامعة بغداد / كلية التربية للبنات.

على الرغم من ذلك فإنَّ لهذهِ الحادثة الكثير من الآراء والاتجاهات وليس هناك اتفاق عام على محاورها.

سـنُبيّن فـي هذا البحـث جملة مـن الآراء للمؤرخين والمفسّـرين للقـرآن الكريم والفقهاء والكُتَّـاب المعاصريـن فضـلاً عـن آراء المُستشرقين في هذا الميدان.

زمان ومكان الحادثة:

ارتبطـت هـذهِ الحادثـة بحالتيـن، الأولى (الإسراء) والثانية (المِعراج)، ويطلق كثير من العلماء كلمة الإسراء على رحلة النبي (ﷺ) من المسـجد الحرام في مكَّة إلى المسـجد الأقصى في بيت المقـدس، ويُطلق المِعراج على رحلتهِ من بيت المقدس إلى السماوات العليا؛ لأنَّ كلمة المِعراج تومئ إلى الارتقاء والصعود[١].

وهنـاك آراء مختلفة في زمـان ومكان هذهِ الحادثـة، فيتطرق المؤرخ ابـن الأثير في ذلك بالقول: "اختلف الناس في وقت المِعراج، فقيل قبل الهجرة بثلاث سنين، وقيل بسنةٍ واحدة"[٢]، ومنهـم مـن يعتقد حصولـه قبل الهجرة بسـتَّة أشـهر، وبعضهم قال في السـنة الثانية عشـرة للبعثة، أو في الحادية عشرة أو في العاشرة[٣].

وهنـاك من يعتقـد بأنَّ الإسـراء حدث بعد النبوة بخمسـةِ أعوام، وقيل بعامٍ ونصف، وقيل بعد البعثة بستة عشر شهراً[٤].

ونعتقد فـي ضوء تلـك الآراء المختلفة في زمـان حادثة الإسـراء والمِعـراج بأنَّها حدثت مـا قبل الهجرة النبوية الشـريفة، وذلك لغرض التهيؤ إلى مرحلةٍ جديدة وخطيرة، ويُفترض أنْ لا تكـون بعـد الهجرة لكي لا يظـن البعض أنَّ هذهِ الحادثة مُفتعلة، الغرض منها كسب مشاعر النـاس، والذي حدث هو العكس من ذلك، حيث أصبحـت الحادثة موضع تأثير لحياة الرسـول مُحمَّـد (ﷺ) لغـرض الانطلاق نحـو المرحلة الثانية والمهمة في تاريخ الدعوة.

أمَّـا مـكان انطـلاق هـذهِ الرحلـة، فهناك آراء متعـددة في تحديد المـكان، فيرى المؤرخ ابن الأثيـر بأنَّه (ﷺ) "كان نائماً بالمسـجد في الحجر، فأُسـري بهِ منه"[٥]، وقيل كان نائماً في بيت أم هانئ بنت أبي طالب[٦]، وقائل هذا يقول الحرم كُلَّه مسجد.

الروح والجسد:

اختلفـت الآراء حول رحلة الرسـول مُحمَّد (ﷺ) إلى الملأ الأعلى، هل هي بروحهِ فقط، أم بروحهِ وجسدهِ ؟

فهنـاك مـن يعتقـد بأنَّـه يجـوز أنْ يكـون الرسول مُحمَّد (ﷺ) قد تعرض لحادث الإسراء أولاً مناماً، ثمَّ تعـرض له روحاً، ثمَّ تعرض له يقظـةً[٧]، وهذا يدل على أنَّ حادثة الإسـراء قد مرت بمراحل متتالية ومتعاقبة وتناغمت مع ما هو روحي وما هو جسدي.

وهنـاك إجماع عند أغلب المتخصصين في دراسـة هـذهِ الحادثة، بأنَّها تمَّت بروح وجسـد النبي الأكرم (ﷺ) سويةً، ما عدا البعض القليل مـن رواة الأخبـار الذين يرون أنَّ الإسـراء قد كان بالروح فقط في عالم الرؤيا، ويحتجون بما جاء عن السيدة عائشة أم المؤمنين (g)، عندما قالت: "ما فقدت جسد رسول الله (ﷺ)"[٨].

بينما يرى بعض الباحثين أنَّ هذهِ الرحلة قد حدثـت ولم يكن الرسـول مُحمَّد (ﷺ) قد تزوج من السيدة عائشة (g)[٩].

وإنَّ الإجماع الذي يرى بأنَّ الإسراء والمعراج قد حدثت بروح النبي مُحمَّد (ﷺ) وجسدهِ بما جاء في القرآن في ذكرهِ لعبارة (عبده)، والعبد هو المقصود فيه روحاً وجسداً، ومنها قوله (ﷻ): ﴿ **ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى ۞ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى ۞ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ۞ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ۞ فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى ۞ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى** ﴾[١٠].

ولذلك قال الإمام الرازي في تفسيرهِ: "قال أهل التحقيق: الذي يدل على أنَّه تعالى أسرى بروح مُحمَّدٍ (ﷺ) وجسدهِ من مكَّة إلى المسجد الأقصى"[١١].

ويتطرق الشيخ مُحمَّد جواد مَغنية (١٩٠٤-١٩٧٩م) في تفسيرهِ حول هذا الموضوع، مقدماً أدلته على تحقيق الروح والجسد في الإسراء مبيناً ما يأتي:

- إنَّ الإسراء بالبدن ممكن عقلاً، وقد دلَّ عليه ظاهر الوحي، حيث قال (ﷻ): أسرى بعبدهِ، ولم يقل بروح عبدهِ، وكلمة (العبد) تُطلق على مجموع الروح والبدن.

- لو كان الإسراء بالروح فقط لما كان فيه أيَّ شيءٍ من العجب، ولم يُبادر المشركون إلى تكذيبهِ.

- إنَّ الإسراء بالروح والبدن يرمز إلى أنَّ على الإنسان أنْ يعمل لحياتهِ المادية والروحية، لا لأحدهما دون الأخرى.

- اشتهر عن الرسول (ﷺ)، أنَّه قال: أُسري بي على دابَّةٍ يُقال لها البُراق، ومن الواضح أنَّ الإسراء بالروح فقط لا يحتاج إلى الدابَّة ولا إلى غيرها[١٢].

المسجد الأقصى:

عند الحديث عن الإسراء حتَّى يقترن ذلك بالمِعراج، ولكن الآية القرآنية في سورة الإسراء تحدثت عن الإسراء ولكنها لم تُشر إلى المِعراج، وتحدثت عن الرحلة في الإسراء ما بين المسجد الحرام والمسجد الأقصى، وهناك آراء متعددة حول المسجد الحرام، ومنها بأنَّ كلَّ المناطق المُحيطة بمركز مكَّة تُسمَّى بالمسجد الحرام وبما في ذلك رواية إسرائهِ من بيت أم هانئ، وهناك من يرى بأنَّ الرسول مُحمَّد (ﷺ) كان نائماً في بيتهِ، أتاه جبرائيل وميكائيل فقالا: انطلق إلى ما سألت الله، فانطلقا بهِ إلى ما بين المقام وزمزم، فأُتي بالمِعراج[١٣].

وهناك بعض الآراء المتداولة والمختلفة حول المسجد الأقصى، عند مدلولية هذا المسجد.

هناك دلائل تُشير أنَّ المسجد الأقصى، هو بيت المقدس، وبيَّن ذلك صراحةً ابن هشام في سيرتهِ عندما قال بأنَّ: "الرسول (ﷺ) قد أُسري بهِ من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى وهو بيت المقدس من إيلياء[١٤]"[١٥].

ويتطرق إلى ذلك المؤرخ الطَّبري في تاريخهِ بأنَّ أحدهم قد شَهِد فتح إيلياء مع الخليفة عمر بن الخطَّاب (رضي الله عنه) فسار معه من الجابية فاصلاً حتَّى قَدِم إيلياء، ثمَّ مضى حتَّى دخل المسجد، ثمَّ مضى نحو محراب داود، ومعهم الخليفة، فوصلوا ثمَّ قرأ عمر سجدة داود فسجدوا جميعاً، ثمَّ قصد مِحراب داود ليلاً[١٦].

وبهذا فإنَّ الطبري يصف لنا بيت المقدس (المسجد الأقصى) في زمن الخليفة عمر بن الخطَّاب (رضي الله عنه) على الرغم من أنَّ المؤرخ

الطبـري لم يذكر لنا حادثة الإسـراء والمِعراج في تاريخهِ، كما لم يتطرق إلى الموضوع نفسهِ الشـيخ المفيد في كتابهِ (الإرشـاد)، واعتقد بأنَّ الأمـر لم يكن عمداً، لأنَّ الطبري قد تطرق إلى هذهِ الحادثة في تفسيرهِ.

وهنا لا بدَّ من التساؤل حول الرغبة الإلهية في رحلة الإسراء بمحطَّتين الأولى من المسجد الحـرام، والثانية من المسـجد الأقصى، ولماذا لم تتم هذهِ الرحلة مباشـرةً من مكَّة إلى السـماء الأعلـى دون المـرور ببيت المقـدس؟! وهناك الحكمة الإلهية في هـذا الصدد، ويعتقد البعض بأنَّ النبوات ظلَّت دهـوراً طوالاً وقفاً على بني إسـرائيل، وظـلَّ بيـت المقدس مهبـط الوحي ومشـرق أنواره على الأرض، ثـمَّ كان مجيء الرسالة إلى مُحمَّدٍ (ﷺ) انتقالاً بالقيادة الروحية في العالم من أمَّةٍ إلى أمة ومن بلدٍ إلى بلد[١٧].

ثمَّ هل أنَّ المسجد الأقصى تتوافر فيه صفات ومميزات المسجد في عهد الرسول (ﷺ)، فهناك من يرى بأنَّ المسجد كلمة من مكان السجود وأنَّ كلمة السجود جاءت في كلِّ الرسالات السماوية، وأنَّ إسـراء النبي مُحمَّد (ﷺ) من مكَّة إلى بيت المقـدس فكأنَّه أدخل بيت المقدس في مقدَّسـات دينهِ[١٨].

وهناك من يشـير إلى الاتهام في صحَّة هذهِ الآيـة القرآنيـة، ويعمل على تفنيدهـا، والبعض يُشير بأنَّ هذهِ الآية القرآنية هي دخيلة على القرآن الكريم، ومـن الكُتَّاب المعاصرين والباحثين في ذلك هو الدكتور يوسـف زيـدان صاحب رواية (عزازيل) المشـهورة، الذي شـكَّك فـي حادثة المِعـراج واعتبرهـا اختراعاً مـن القصَّاصين، وقـال خلال لقاء تلفزيوني لـه على قناة (الحياة) المصريـة، بأنَّ هـذهِ الحادثة من الإسـرائيليات والتراث الفارسـي، وأنَّ القصَّاصين في القرون الأولى مثل جالسي المقاهي في هذا العصر، هم من أشـاعوا وروَّجوا قصة المِعراج ولا أسـاس لهـا في الدين، وأنَّ الثابت في القرآن الكريم فقط رحلة الإسراء، وأنَّ المعجزة أمرٌ خارق للعادة، وهذا لم يحدث في الإسراء والمِعراج فلم يشهدها أحـد من المعاصريـن للنبي مُحمَّـد (ﷺ)، وأنَّ المسـجد الأقصى المقصود في السورة لا علاقة له بالمسـجد الأقصى الذي نعرفـه، ويبرر ذلك بأنَّ الرسـول (ﷺ) حين لاحقه قوم قريش غادر إلى الطائف، وعلى الطريق كان هناك مسجدان الأدنـى والأقصى، وهذان المسـجدان معروفان آنـذاك وهما قـرب الطائـف، وأنَّ الأقصى في القـدس لم يكـن موجـوداً يومها، وأنَّ المسـجد الأقصى يمثل لعبة سياسية قام بها عبد الملك بن مروان (٢٦-٨٦هـ/٦٤٦-٧٠٥م)[١٩]، والمُراد مـن هذا الإشـارة إلى هيمنة عبـد الله بن الزبير (١-٧٣هـ/٦٢٣-٦٩٢م) على مكَّة في عهد عبد الملك بن مروان.

بـل ويعتقد البعض بأنَّ الحادثة هي نوع من الخيال مبينـاً بأنَّ الله (ﷻ) ينفي نفيـاً قاطعاً أنْ يكون الرسول أعطى آيةً واحدة طوال حياته في مواضع كثيرة من القرآن الكريم، بل ورد النفي في سـورة بني إسرائيل نفسـها التي يقول عنها المُفسِّرون إنَّها تتحدث عن الإسراء والمِعراج، فـلا وجود للمعجزات الحسـية للرسـول مُحمَّد على الإطلاق[٢٠]، على حسب تعبيرهم.

وكما بيَّنت فإنَّ هناك البعض من المُستشرقين والكُتَّاب المعاصريـن الذين يطعنون بهذهِ الآية المباركة، وإذا ما سـلَّمنا بذلك، فإنَّ هذا سيعطي لنا إعـادة النظر في السـور والآيـات القرآنية ومدى صحَّتهـا، وهذا ما لا يتفـق عليه إجماع

الأمة الـذي ذهب إلى صواب وسـلامة القرآن الكريـم مـن التحريـف والزيـادة والنقصـان، وقـد تطرق إلى ذلك السـيد أبو القاسـم الخوئي (قدس)، بالقول: "المعروف بين المسلمين عدم وقـع التحريف في القرآن، وأنَّ الموجود بأيدينا هـو جميع القـرآن المُنزَّل علـى النبي الأعظم (ﷺ)، وقد صرَّح بذلك كثيرٌ من الأعلام، منهم رئيس المُحدِّثين الصدوق مُحمَّد بن بابويه، وقد عدَّ القول بعدم التحريف من معتقدات الإمامية، ومنهم شـيخ الطائفة أبو جعفر مُحمَّد بن الحسن الطوسـي، وصـرَّح بذلـك فـي أول تفسـيرهِ (التبيـان)، ونقـل القول بذلك أيضاً عن شـيخهِ علـم الهدى السـيد المرتضى، واسـتدلاله على ذلك بأتمِّ دليل، ومنهم المُفسِّر الشهير الطبرسي في مقدمة تفسـيره (مَجمَع البيان)، ومنهم شيخ الفقهاء الشـيخ جعفر في بحث القرآن من كتابهِ (كشـف الغطـاء)، وادعى الإجمـاع على ذلك ومنهـم العلَّامة الجليـل الشهشـهاني في بحث القرآن من كتابهِ (العروة الوثقى)، ونسب القول بعدم التحريف إلى جمهـور المُجتهدين، ومنهم المُحدِّث الشـهير المولى مُحمَّد محسـن الفيض الكاشـاني في كتابيهِ (الوافـي) و (علم اليقين)، ومنهـم بطـل العلم المجاهد الشـيخ مُحمَّد جواد البلاغي في مقدمة تفسيره (آلاء الرحمن)، وقد نسب جماعة القول بعدم التحريف إلى كثيرٍ من الأعاظم منهم شـيخ المشـايخ المفيد، والمُتبحر الجامـع الشـيخ البهائـي، والمُحقِّـق القاضـي نـور الله، وأضرابهم، وممن يظهـر منه القول بعـدم التحريـف: كل من كتب فـي الإمامة من علماء الشـيعة، وذكر فيه المثالب، ولم يتعرض للتحريف، فلو كان هؤلاء قائلين بالتحريف لكان ذلك أولى بالذكر من إحراق المصحف وغيره. وجملة القول: إنَّ المشـهور بين علماء الشـيعة ومحققيهم بل المتسالم عليه بينهم هو القول بعدم التحريف"[٢١].

ولكن يتبيَّن لنا بعد التقصِّي والبحث أنَّ بيت المقـدس كان موجـداً في عهد الرسـول (ﷺ)، وليس كما ذهب بالرأي عند البعض كما أسـلفنا بأنَّهم يذهبون بعدم وجود هذا المسجد، فقد ورد عن المؤرخ ابن الأثير بأنَّ الرسول مُحمَّد (ﷺ) قد تحدث مع المشـركين في هذهِ الحادثة، فقالوا لـه: "انعت لنا المسـجد الأقصى. قـال فذهبت أنعته"[٢٢].

ويؤيـد هـذا الـرأي الطبرسـي فـي إعلام الـورى، بالقـول: "فقال أبو جهل: قـد أمكنتكم الفرصـة منه فاسـألوه كـم فيها من الأسـاطين والقناديـل، فقالـوا: يـا مُحمَّـد إنْ ههنـا من قد دخـل بيت المقدس فصف لنا أسـاطينه وقناديله ومحاريبه"[٢٣].

واسـتطرد صاحـب بحـار الأنـوار حول الموضـوع مبينـاً بأنَّ المشـركين لـم يصدقوا الرسـول مُحمَّد (ﷺ) في رحلتـهِ، وقالوا: "إنْ صدقـت فصـف لنا بيـت المقدس فـإنَّ فينا من شـاهده، فلم يصـف لهم رسـول الله (ﷺ) بيت المقدس فحسب، بل أخبرهم بكلِّ ما مرَّ بهِ وفعله ورآه فـي طريـق عودتهِ من بيـت المقدس إلى مكَّة"[٢٤].

ونؤيد الرأي الـذي يذهب بالقول بأنَّ الناس في تلـك الفتـرة الزمنيـة كانوا يعلمـون ببيت المقدس وكذلك يعلمون بالمسجد الحرام، ومنهم مـن ذهب إلى بيت المقـدس، ومنهم من يعرف الطريق إليه، وعندما طلبوا من الرسـول مُحمَّد (ﷺ) أنْ يصـف لهـم بيـت المقـدس فإنَّه بادر إلى وصفـهِ بما في ذلك الأجـزاء الدقيقة، وهم

يُدركون علم اليقين بأنَّ الرسول (ﷺ) لم يزر البيت ولم يشاهده في حياتهِ سابقاً، وإلَّا لما سألوه وطلبوا منه وصفه[٢٥].

وهناك نصٌّ تاريخي عند الطبري في تاريخهِ يُبيّن فيه على وجود بيت المقدس وبصيغة مسجد في زمن الخليفة عمر بن الخطَّاب (رضي الله عنه)، وهذا يُفنِّد الرأي القائل بأنَّ المسجد الأقصى لم يكن موجوداً بصيغة المسجد إلَّا في زمن الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان وضمن صراعهِ مع عبد الله بن الزبير، حيث يقول الطبري في هذا الصدد: "عن أبي مريم مولى سلامة، قال: شهدت فتح إيلياء مع عمر رحمه الله، فسار من الجابية فاصلاً حتَّى يقدم إيلياء، ثمَّ مضى حتَّى يدخل المسجد، ثمَّ مضى نحو محراب داود، ونحن معه، فدخله ثمَّ قرأ سجدة داود، فسجد وسجدنا معه"[٢٦]، ويُضيف في مكانٍ آخر بأنَّه "لما شخص عمر من الجابية إلى إيلياء، فدنا من باب المسجد، فلما انفرق بهِ الباب، قال: لبيك، اللهمَّ لبيك بما هو أحب إليك، ثمَّ قصد المحراب، محراب داود عليه السلام، وذلك ليلاً، فصلَّى فيه، ولم يلبث أنْ طلع الفجر، فأمر المؤذن بالإقامة. فتقدم فصلَّى بالناس"[٢٧].

المِعراج:

لقد بيَّنا سابقاً بأنَّ حادثة الإسراء مقترنةً بالمِعراج، والمِعراج هي حادثة عروج الرسول مُحمَّد (ﷺ) إلى السماء، وفي هذا الموضوع هناك أيضاً أكثر من إشكالية أثارها بعض الكُتَّاب المعاصرين والمُستشرقين، والتشكيك في هذهِ العملية، فبعد أنْ نزل رسول الله (ﷺ) في بيت المقدس، وزار المسجد الأقصى، وتفقَّد مواضع متعددة من المسجد، وتفقَّد بيت لحم مسقط رأس السيد المسيح (عليه السلام) ومنازل الأنبياء وآثارهم ومحاربيهم، وصلَّى عند كُلّ محراب من بعض تلك المحاريب ركعتين، ثمَّ بدأ بعد ذلك في القسم الثاني من رحلتهِ حيث عرج من ذلك إلى السماواتِ العُلى، وشاهد النجوم والكواكب واطَّلع على نظام العالم العلوي وتحدث مع أرواح الأنبياء[٢٨].

وهناك من يعتقد بأنَّ عروج النبي مُحمَّد (ﷺ) إلى السماء لم يكن لمرةٍ واحدة، بل إنَّ الحادثة قد تعددت عند البعض لمرتين، والبعض يذهب لمراتٍ متعددة[٢٩]، ولكن المشهور أنَّه عُرج بهِ إلى السماء لمرةٍ واحدة وفي ليلةٍ واحدة حتَّى بلغ سدرة المُنتهى في السماء السابعة[٣٠].

وأبرز إشكالية في هذا الموضوع عند هؤلاء المعاصرين قولهم بأنَّ الإسراء قد ذُكر في القرآن الكريم ولكن المِعراج لم يُذكر في القرآن، وبالتالي فإنَّهم يعتقدون بأنَّ المِعراج هي حادثة مخلوقة ومُنتحلة من قبل القُصَّاص والمؤرخين، إلَّا أنَّ المشهور عند العلماء المسلمين هو صحَّة حادثة المِعراج المُقترنة بالإسراء، حيث يمكن تصنيف ذلك إلى أربعة أوجه:

أولاً: ما يقطع على صحته لتواتر الأخبار بهِ وإحاطتهِ العلم بصحتهِ مثل أصل المِعراج.

ثانياً: ما ورد في ذلك مما تجوزه العقول ولا تأباه الأصول مثل طوافهِ في السماء ورؤيته أرواح الأنبياء وتحدثهِ معهم ورؤيته للجنة والنار، وأنَّ ذلك كان في يقظتهِ دون منامهِ.

ثالثاً: ما يكون ظاهره مُخالف لبعض الأصول، إلَّا أنَّه يمكن تأويلها على وجهٍ يوافق المعقول، فالأولى أنْ نؤوله على ما يطابق الحق

والدليـل، مثـل أنَّه رأى أهل الجنَّـة وأهل النار وتحدث معهما الذي يجب أنْ يؤول فيحمل على أنَّه رأى أشباحهم وصورهم وصفاتهم.

رابعاً: ما لا يصح ظاهره ولا يمكن تأويله، وهي ما أُلصق والحق بهذهِ الحادثة من الأساطير والخرافـات، مثل ما روي من أنَّه (ﷺ) كلَّم الله سـبحانه جهرةً ورآه وقعد على سريرهِ أو سمع صديـر قلمـه، ونحو ذلـك مما يوجـب ظاهرة التشبيه والتجسـيم والله سبحانه يتقدس عن ذلك كله، فالأولى أنْ لا نقبله[٣١].

ويذهب الشيخ المجلسي (١٠٣٧-١١١١هـ/١٦٢٨-١٦٩٩م) بأنَّ المِعراج والإسـراء هما حقيقتـان واقعتان والتشـكيك فيهما أو إنكارهما تكذيـبٌ للقرآن فيما يعود إلى الإسـراء وتكذيب للحديـث المتواتـر المعلوم الصـدور عن النبي مُحمَّـد (ﷺ) والأئمة الأطهار (عليهم السـلام) بالنسـبة إلى المِعـراج، قائلاً في ذلـك: "واعلم أنَّ عروجه إلى بيت المقدس ثمَّ منه إلى السـماء في ليلةٍ واحدة بجسـدهِ الشـريف مما دلَّت عليه الآيات والأخبار المتواترة على طريق الخاصة والعامة، وإنكار أمثال ذلك أو تأويلهما بالعروج الروحاني، أو كونهما رؤية رآها في النوم ينشأ إمَّا مـن قلَّة التتبع في آثـار الأئمة الأطهار، أو مـن قلَّة التديـن وضعف اليقين أو من تشـكيك المتفلسـفين.. وإنَّ الأخبـار الـواردة فـي هـذا المطلـب لا أظـن أنَّ مثلها ورد في شـيءٍ من أصـول المذهب"[٣٢]، هذا وقد أورد المجلسـي عشـرات الأحاديـث عـن الأئمـة وغيرهم من كبـار الصحابة والتابعين على وقوع الإسـراء والمِعراج.

ومما يؤيد حادثـة المِعـراج واقترانها مع الإسـراء إلى بيـت المقـدس، ثمَّ العـروج إلى السماء، ما ورد عن الإمام علي بن الحُسين زين العابديـن (٣٨-٩٥هـ/٦٥٨-٧١٤م) (عليه السلام) في خطبتهِ أمام يزيد بن معاوية (٢٦-٦٤هـ/٦٤٧-٦٨٣م) في دمشـق بعد حادثـة كربلاء الأليمة، والتـي بيَّن في تلـك الخطبة سـجايا أهل البيت وقرابتهم إلى الرسول (ﷺ)، قائلاً: "أنا ابن من حُمِلَ على البُراق في الهواء، أنا ابن من أُسري بهِ من المسـجد الحـرام إلى المسـجد الأقصى فسبحان من أسرى، أنا ابن من بلغ جبرئيل إلى سـدرة المُنتهى، أنا ابن من دنا فتدلَّى فكان قاب قوسين أو أدنى"[٣٣].

وقد أظهـرت كتب السـيرة النبويـة حادثة المِعراج وفي وقتٍ مبكِّر لكُتَّاب السـيرة، وليس عند كُتَّاب السـيرة المتأخرين، فقد ورد عند ابن هشـام بأنَّه قال: "قال ابن إسحاق: وحدثني من لا أتهم عن أبي سـعيد الخُـدري (رضي الله عنه) أنَّه قال: سـمعت رسـول الله (ﷺ) يقول: لمَّا فرغت مما كان فـي بيت المقـدس – أُتي بالمِعـراج - ولم أرَ شـيئاً قط أحسـن منه، تلقنـي الملائكة حين دخلت السـماء الدنيا، فلم يلقني ملك إلَّا ضاحكاً مُستبشراً، يقول خيراً ويدعو بهِ"[٣٤].

البُراق:

كان البُـراق - كما في بعض الروايات - هو الحيوان الذي امتطى عليه الرسول مُحمَّد (ﷺ) فـي رحلتـهِ السـماوية، وهذا الحيـوان هو بين الحمار والبغل، ومقتبس على ما يبدو من البَرق ليدل على سرعتهِ[٣٥].

وقـد وصـف الزُهري في سـيرتهِ عن ذلك الحيـوان بالقول: "قال رسـول الله (ﷺ) حُملت علـى دابَّةٍ بيضـاء بين الحمـار وبيـن البغلة، فـي فخذيهـا جناحان تحفز بهمـا رجليها، حتَّى

ركبتهـا فعملت بأذنيها وقبضـت الأرض حتَّى كان مُنتهـى وقـع حافرهـا طرفهـا"[٣٦]. أمَّـا المـؤرخ اليعقوبي، فإنَّه يرى بـأن "البُراق هو أصغر من البغل وأكبـر من الحمار مضطرب الأذنين، خطوته مدَّ بصره، له جناحان يُحفزانه من خلفهِ، عليه سـرج ياقوت، فمضى بالرسول مُحمَّـد (ﷺ) إلـى بيـت المقدس فصلَّى بـهِ، ثمَّ عَرَج إلى السماء"[٣٧].

وهنا يتبادر إلى الذهن عن علَّة توظيف هذا الحيـوان الخرافي فـي الرحلة الليلية للرسـول مُحمَّـد (ﷺ)، ولا توجـد لدينا معلومـاتٍ وافية عن هـذا الحيوان، هـل هو حيـوان ينتمي إلى المملكة الحيوانية؟ وهـل هو حيوان حقيقي في السـماء؟ هل هو آلة مسـتعارة لهذا الغرض؟، والجميـل مما كُتب عن هـذا الموضوع ما جاء فـي كتاب سـيرة المصطفـى لهاشـم معروف الحسـني بالقـول: "إنَّ مُحمَّد فتحي أحمد نشـر مقالاً في جريدة الجمهورية بعنوان (المضمون العلمـي للإسـراء والمِعـراج)، جاء فيـه: لقد امتطى رسول الله راحلة يُقال لها البُراق، وهي علـى ما جاء في الحديـث دابَّة أكبر من الحمار وأصغـر من البغل، وفـي ذلك تلقيـن إلهي لنا بوجوب التعلق بالأسـباب، فلم يكن عزيزاً على ربنا أنْ ينقل رسـوله من مكَّـة إلى القدس دون وسيلةٍ من وسائل النقل بحيث يجد الرسول نفسه فجأة على أبواب المسـجد الأقصى، ولكنه جلَّت حكمته قضى بأنْ يجري كلَّ شـيء على قوانين لا تتغير ولا تتبدل، وفي استخدام تلك الدابَّة في هـذهِ الرحلة التي قطعت فيها المسـافات البعيدة في سـرعةٍ مذهلة تحريض للعقول على النظر في ابتداع وسـائل جديدة تقطع المسافات البعيدة في مدَّةٍ وجيزة"[٣٨].

الوصول إلى السماء:

الوصول إلى السـماء هي المحطَّة الأخيرة فـي الرحلة الليليـة وهي الغاية الأساسـية لهذهِ الهمـة، وهناك معـانٍ وإشـاراتٍ حكيمة بعيدة المـدى، أهمهـا أنَّها شـكَّلت خطاً فاصـلاً بين الناحية الضيقة المحلية المؤقتة، وبين الشخصية النبوية الخالـدة العالمية، فلو تعلَّق الأمر بزعيم أمَّةٍ أو قائدٍ عظيم فحسب لما كان هناك داعٍ لهذهِ السـياحة في الملكوت، ولهـذا الاتصال الجديد بين الأرض والسماء[٣٩].

وعليـه فإنَّ غاية هـذهِ الرحلة قد انتهت إلى العروج للسماوات العُلى، وشاهد الرسول مُحمَّد (ﷺ) النجوم والكواكب، واطَّلع على نظام العالم العلـوي، وتحدث مع أرواح الأنبياء، والملائكة السماويين، واطَّلع على مراكز الرحمة والعذاب (الجنَّـة والنـار)، ورأى درجـات أهـل الجنَّة، وأشـباح أهل النار عن كثـب، وبالتالي تعرف على أسـرار الوجود، ورموز الطبيعة، ووقف على سِعة الكون، وآثار القدرة الإلهية المُطلقة، ثمَّ واصل رحلته حتَّى بلغ سدرة المُنتهى[٤٠].

وتظهر لنـا حادثة الإسـراء والمِعراج بأنَّ واحـدةً مـن أهـمِّ أهدافها هـي لقـاؤه بالأنبياء والرُّسُل، وهذا ما يُشير إليه ابن هشام في سيرتهِ، حيث يقول نقلاً عن كلام الرسـول مُحمَّد (ﷺ): "ثمَّ أصعدني إلى السـماء الثانيـة، فإذا فيها ابنا الخالة عيسـى ابن مريم ويحيى بن زكريا، قال: ثـمَّ أصعدني إلى السـماء الثالثة، فإذا فيها رجل صورتـه كصورة القمر ليلة البـدر، قال: قلت: مـن هذا يـا جبريل؟ قال هذا أخوك يوسـف بن يعقوب، قال: ثمَّ أصعدني إلى السـماء الرابعة: أدرس ثمَّ السماء الخامسة، فإذا فيها كهلٌ أبيض الـرأس واللحية نظـم: هارون بن عِمـران، ثمَّ

أصعدني إلى السماء السادسة، فإذا فيها رجلٌ آدم طويل أقنى، كأنَّه من رجال شنوءة، فقلت له: من هذا يا جبريل؟ قال هذا أخوك موسى بن عِمران، ثمَّ أصعدني إلى السماء السابعة، فإذا فيها كهلٌ جالس على كرسي إلى باب البيت المعمور: قال هذا أبوك إبراهيم"[٤١].

ويُلاحظ من رواية ابن هشام بأنَّ الرسول (ﷺ) قد انتقل من سماءٍ إلى سماء حتَّى وصل إلى السماء السابعة، وشاهد وتعرف على الأنبياء والرُّسُل في هذهِ السماوات السَّبع. والرواية التاريخية تُشير بأنَّ الرسول مُحمَّد (ﷺ)، كان يسأل ربَّه أنْ يُريه الجنَّة والنار، فكان في رحلة إسرائهِ ومعراجهِ، قد لقي الأنبياء، وانتهى إلى سدرة المُنتهى، وأُري الجنَّة والنار[٤٢]، بل وهناك من يذهب بالرأي بأنَّ الرسول مُحمَّد (ﷺ) قد تشرَّف بسماع حديث الخالق العظيم، إمَّا منه وإمَّا بالواسطة[٤٣].

وعلينا أنْ لا ننكر بأنَّ المرويات التاريخية والحديثية التي تطرقت إلى رحلة الرسول مُحمَّد (ﷺ) لم تدوَّن بصورةٍ تفصيلية ودقيقة، واعتقد بأنَّ ذلك يعود إلى الإرادة الإلهية التي تتناسب مع العالم الإلهي الآخر الذي لا يمكن أنْ يطلع عليه الجميع، بل إننا نرى العكس من ذلك، فإنَّ الرحلة إلى السماء قد رافقتها الكثير من الخرافات والروايات الدخيلة، وكذلك المرويات الإسرائيلية حتَّى أنَّ هناك كُتيب يُعرف بـ(الإسراء والمِعراج) يُنسب إلى ابن عباس (ت٦٨هـ/٦٨٧م) (رضي الله عنه)، فيه تفاصيل كثيرة عن وصف السماوات السَّبع، والحقيقة أنَّ هذا الكتاب يحتوي أغلبه على الخرافات والأكاذيب، وبالتالي فهو (كذبٌ محض وافتراءٌ ظاهر)[٤٤]. بل وجد القُصَّاص في الإسراء مادةً خصبة لقصصهم فجروا وراء شطحات الخيال ورووا مناكير وغرائب لا تثبت للنقد، كما أنَّ المدقق لهذهِ الأحاديث التي نُسبت ظلماً إلى الرسول (ﷺ) يرى بصمات أصابع اليهود والكذَّابين من الرواة الذين يستهويهم كلَّ غريب[٤٥].

وقد دخلت المرويات الدخيلة على الإسراء والمِعراج كتب الحديث والسيرة التي تعرضت لوصف تلك الرحلة على أمور لا تخلو من الحشو والمبالغة[٤٦]، ولا يجب التصديق بكلِّ ما جاء فيها مما لم يثبت بالنص الصحيح الصادر عن النبي (ﷺ) أو أحد الأئمة الأطهار[٤٧].

آراء المُستشرقين:

اهتم المُستشرقون بحادثة الإسراء والمِعراج بشكلٍ واضح وكبير، لما تحتويه هذهِ الحادثة من قضايا هي خارج المألوف في حياتنا اليومية، كما أنَّ لهذهِ الحادثة إعجازها وكرامتها للرسول مُحمَّد (ﷺ).

فيرى المُستشرق الإيطالي فرانشيسكو گبرييلي Francesco Gabrieli (١٩٠٤-١٩٩٦م)[٤٨]، بأنَّ الاعتقاد والإيمان بمعجزاتهِ (الرحلة الليلية) من مكَّة إلى القدس، ومن ثمَّ إلى السماء، التي استند إليها الكثير من الإيمان بالأُخرويات كالبَعث والحساب، قد وجدت في بضعة آيات قرآنية، التي في الواقع يمكن تفسيرها على أنَّها وصف لحلم أو رؤيا أكثر من أنَّ تكون رحلة جسدية ومادية. وهنا يظهر بوضوح تشكيك هذا المُستشرق بالإسراء والمِعراج وعدِّهِ نوع من أنواع الأحلام.

أمَّا الشاعر الإيطالي دانتي أليغييري Durante degli Alighieri (١٢٦٥-١٣٢١م)[٤٩]، وهو من الأدباء والشعراء المعروفين، وكانت من أهم

أعماله الأدبية (الكوميديا الإلهية) The Divine Comedy والمتكونة من ثلاثة أقسام، هي: الجحيم، المطهر، والفردوس. وهناك الكثير من الباحثين الذين يذهبون في الرأي بأنَّ (دانتي) قد اطَّلع على حادثة الإسراء والمِعراج واستلهم من معانيها وتفاصيلها في كتابهِ عن الملحمة المعروفة (الكوميديا الإلهية)، وأنَّها الأساس الذي اتخذته اللغة الإيطالية الحديثة والانتقال من العصور الوسطى Middle Ages إلى عصر النهضة The Renaissance، وقد يبدو لنا بأنَّ (دانتي) وكأنَّه من الأذكياء وأصحاب الفطنة في نِتاجهِ الأدبي هذا، ولكنه لم يُشر لا من قريبٍ ولا من بعيد إلى علاقة ملحمته الأدبية بالشرق الإسلامي، ولذلك أنبرى الكثير من الباحثين في نقد هذهِ الملحمة وبيَّنوا بأنَّه استمدها بالكامل بإطلاعهِ على القرآن الكريم في سورة الإسراء والمِعراج، والتي جسَّد هذهِ الحادثة أبو العلاء المعري (٣٦٣-٤٤٩هـ/٩٧٣-١٠٥٧م) في (رسالة الغفران) تلك الرسالة التي تصف حال الناس في يوم الحساب واليوم الأخروي وبيان السعادة والنعيم قبال التعاسة والسعير، وقد أعاد دانتي صياغة رسالة الغفران وفق نظرةٍ دينيَّةٍ ورؤيةٍ مسيحية الانتماء، تحمل صبغة أدب العصور الوسطى.

وقد أشار إلى ذلك المُستشرق والباحث الأسباني القس ميكيل أسين بلاثيوس Miguel Asín Palacios (١٨٧١-١٩٤٤م)[٥٠]، في أطروحتهِ للدكتوراه التي أعدها باللغة الأسبانية، تحت عنوان (علم الأخرويات الإسلامي في الكوميديا الإلهية)[٥١] وذلك سنة (١٩١٩م)، حيث أظهر "أنَّ مشاهد جهنَّم والفردوس في الكوميديا الإلهية مقتبسة في قصة الإسراء والمِعراج، وقد أثارت هذهِ الرسالة تساؤلات حول إمكانية إطلاع دانتي على مؤلَّفات محي الدين ابن عربي، ومعرفته برسالة الغفران لأبي العلاء المعري"[٥٢].

وتذهب الكاتبة التركية أيسي بيتول كاياهان في مقالتها باللغة الإنكليزية، تحت عنوان: (الكوميديا الإلهية.. عمل إلهي أم سرقة أدبية؟)، حيث سخرت صاحبة المقال من ملحمة دانتي متسائلةً: "أليس من المفارقات أنْ تتم سرقة مصادر إسلامية وإنشاء أعمال أدبية من خلالها يتم عِبرها بعث رسائل إسلاموفبيا[٥٣]"[٥٤].

ويرى إدوارد سعيد Edward Wadie Said (١٩٣٥-٢٠٠٣م) في كتابهِ المعروف (الاستشراق) بأنَّ دانتي هو الشاعر المتعصب جداً والمُسيء للعديد من عظماء التاريخ من مسلمين ومسيحيين[٥٥].

أمَّا المُستشرق الألماني كارل بروكلمان Carl Brockelmann (١٨٦٨-١٩٥٦م) فإنَّه من يضع هذهِ الحادثة على الأوهام والهلوسات التي تطبع الرؤى الدينيَّة لدى الشعوب البدائية، ومعلومٌ أنَّ بروكلمان كان يوضع في خانة المُستشرقين الذين يخالفون كلَّ الحقائق بل لتدعيم أطروحات كنيسةٍ لا تحتاج – بزعمهم - إلى دليل، وفي مقدمتها أنَّ عالم النبي الفكري منبثق عن اليهودية والنصرانية، وأنَّ مُحمَّداً (ﷺ) كيَّفه تكييفاً بارعاً ليلائم الحاجات الدينيَّة لشعبهِ، بل إنَّ بروكلمان كان لا يتورع أنْ يُضيف وهو الدارس للغات القديمة، مصادر أخرى اقتبس منها النبي مقولاته الدينيَّة وأهمها الآرامية والفارسية والبابلية[٥٦].

ومن هنا يبدو أنَّ بروكلمان لا يعترف بحادثة الإسراء والمِعراج ويعتبرها نوع من

أنواع الروايات والتقاليد التي وردت في الديانات السماوية السابقة، وأنَّ أحداث هذهِ الحادثة يصعب تصديقها عند البعض، في حين هي قد حدثت بالرؤية الصادقة بمعنى المعجزة عن الواقع والحقيقة بدون زخرف وتزييف وترميز[٥٧].

أمَّا المُستشرقة البريطانية كارين آرمسترونغ Karen Armstrong، والتي تُحسب أنَّها من المعتدلات في الدراسات الاستشراقية الإسلامية، إلَّا أنَّها ذهبت بالضدِّ من ذلك في حادثة الإسراء المِعراج، حيث بيَّنت أنَّ هذهِ الحادثة مدسوسة، لأنَّ النبي مُحمَّد (ﷺ) لم يكن من يرى أنَّ الإسلام دين عالمي سيلغي ما أُنزل على أهل الكتاب، كما نعتمد على النسق الذكي حين "تُصهر حادثة الإسراء والمِعراج في قالبٍ واحد من الطقوس اليهودية والبوذية، فرحلة المِعراج كما وردت في المصادر الإسلامية تتشابه – برأيها- مع تجربة (تصوف العرش) في التقاليد اليهودية والتي شاعت من القرن الثاني حتَّى القرن العاشر الميلادي، حيث يقوم الموهبون بإعداد أنفسهم للتحليق الصوفي والرحلة إلى عرش الله من خلال تدريباتٍ خاصة كالصوم وقراءة أوراد معينة، بل واللجوء لبعض الحيل والأساليب البدنية الخاصة، كما يشبه المِعراج نفسه تجربة الدخول في سلك كهنوت الشامانيين Shamanism، والتي ما زالت تحدث في أرجاء شمالي آسيا وأمريكا، وحتَّى العقائد الوثنية لا تخلو من تجارب مماثلة، فبلوغ سدرة المُنتهى يرمز في الإسلام، كما في التقاليد الهندوسية إلى الحدِّ الأقصى للمعرفة الإنسانية"[٥٨].

ويتضح من هذا أنَّ المُستشرقة آرمسترونغ، قد قامت بتفسير الحادثة وفق رؤيةٍ دينيَّةٍ متعالية، ولم تقدم إلينا الدليل على صواب ما ذهبت إليه.

ومن المُستشرقين البريطانيين كولين تيرنر Colin Turner، فإنَّه يرى في كتابهِ (الإسلام: الأُسس)، بأنَّ حادثة الإسراء والمِعراج التي عاشها الرسول مُحمَّد (ﷺ) لم تكن سوى تجربة روحية ونفسية حدثت أثناء نومهِ، وأنَّه التقى في منامهِ بجميع الأنبياء والرُّسُل مما كان له الأثر الكبير في تعزيز ثقتهِ بنبوتهِ، وتأهيل لتحمل الآتي من الصِّعاب[٥٩].

والجدير بالذكر بأنَّ هناك بعض المُستشرقين المعروفين والشعراء والأدباء الأوربيين أمثال الشاعر والأديب الألماني يوهان غوته Johann Wolfgang von Goethe (١٧٤٩-١٨٣٢م)، والكاتب الروسي بوشكين Alexander Sergeyevich Pushkin (١٧٩٩-١٨٣٧م) قد اقتبسوا الكثير من أفكارهم عن طريق القرآن الكريم، وهو أمر لم ينكره هؤلاء أنفسهم ويمكن لأيِّ قارئ نبيه أنْ يلمسه في أعمالهم الأدبية بوضوح وسهولة، ومنها روايات (الثواب والعقاب) و (العالم الآخر)، وهي كُلُّها مرتبطة بحادثة الإسراء والمِعراج.

الخاتمة:

هناك أمور عامة ومهمة قد ظهرت من خلال البحث، وهي:

- إنَّ حادثة الإسراء والمِعراج، هي حادثة قد اقترنت مع ذكرها في القرآن الكريم.

- إنَّ رحلة الرسول مُحمَّد (ﷺ)، كانت من المسجد الحرام في مكَّة حتَّى المسجد الأقصى في بيت المقدس، ثُمَّ تمَّ العُروج بهِ إلى السماء.

- تنقل الرسول مُحمَّد (ﷺ) بواسطة حيوان

خرافي يُدعى (البُراق).

- صعود الرسول مُحمَّد (ﷺ) إلى السماوات السَّبع حتَّى وصل عند سدرة المُنتهى، وكان قاب قوسين أو أدنى، والتقى في السماوات السَّبع مع الأنبياء والرُّسُل.

- هناك الكثير من الروايات المنسوبة إلى حادثة الإسراء والمِعراج ولكنها في الحقيقة دخيلة على هذا الموضوع.

- تبيَّن في البحث أنَّ أغلب المُستشرقين لهم آراء شديدة وسلبية في هذهِ الحادثة، ووجدت بأنَّ آرائهم لا ترتقي إلى أسلوب البحث والتدقيق بل إنَّها أقرب إلى الاستنتاج والتحليل.

الهوامش:

(١) مغنية، محمد جواد، التفسير الكاشف، ط٤، (بيروت، دار الأنوار، د.ت.)، ج٥، ص٨.

(٢) ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي الشيباني (ت٦٣٠هـ/١٢٣٣م)، الكامل في التاريخ، (بيروت، دار صادر، ١٩٦٥م)، ج٢، ص٥١.

(٣) المجلسي، مُحمَّد باقر (ت١١١١هـ/١٦٩٩م)، بحار الأنوار، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٢م)، ج٢٦، ص٢٣٩.

(٤) ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل (ت٧٧٤هـ/١٣٧٢م)، البداية والنهاية، (بيروت، مكتبة المعارف، ١٩٩٠م)، ج٣، ص١٠٨.

(٥) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٢، ص٥١.

(٦) المصدر نفسه، ج٢، ص٥١؛ السبحاني، جعفر، سيد المرسلين، ط٤، (طهران، مؤسَّسة النشر الإسلامي، د.ت.)، ج١، ص ص٥٣٥-٥٣٦.

(٧) الشعراوي، الشيخ محمد متولي، الإسراء والمعراج، (بيروت، دار الجيل، ٢٠٠٣م)، ص ص٣١-٣٢.

(٨) الديار بكري، حسين بن مُحمَّد بن الحسن (ت٩٦٦هـ/١٥٥٩م)، تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، (القاهرة، مؤسَّسة شعبان، د.ت.)، ج١، ص٣٠٨.

(٩) يُنظر: العاملي، السيد جعفر مرتضى، الصحيح من سيرة النبي الأعظم، ط٦، (بيروت، المركز الإسلامي للدراسات، ٢٠١٠م)، ج٣، ص١٠١.

(١٠) سورة النجم، الآيات: (٦-١١).

(١١) الرازي، أبو عبد الله مُحمَّد بن عمر بن الحسن (ت٦٠٦هـ/١٢٠٩م)، مفاتيح الغيب: التفسير الكبير، ط٣، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، ج٢٠، ص١٥١.

(١٢) الكاشف، ج٥، ص ص٨-٩.

(١٣) الزهري، الحافظ مُحمَّد بن سعد بن منيع (ت٢٣٠هـ/٨٤٥م)، تهذيب السيرة النبوية والمغازي، تحقيق: هاني مهنى طه، (القاهرة، ٢٠١٥م)، ص ص٩٢-٩٣.

(١٤) اسم مدينة بيت المقدس، وقيل معناه بيت الله. ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله (ت٦٢٦هـ/١٢٢٩م)، معجم البلدان، (بيروت، دار صادر، د.ت.)، ج١، ص٢٩٣.

(١٥) ابن هشام، أبو مُحمَّد عبد الملك (ت٢١٨هـ/٨٣٣م)، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، (بيروت، دار القلم، د.ت.)، ج٢، ص ص٣٦-٣٧.

(١٦) الطبري، مُحمَّد بن جرير (ت٣١٠هـ/٩٢٢م)، تاريخ الأمم والملوك، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، ج٣، ص ص٦١٠-٦١١.

(١٧) الغزالي، الشيخ مُحمَّد، فقه السيرة، (بيروت، دار الشروق، د.ت.)، ص ص١٠١-١٠٤.

(١٨) شعراوي، الإسراء والمعراج، ص٣٤.

(19) www.elyomnew.com

(٢٠) ابن قرناس، الشرعنة والمنهاج، (بيروت، دار الجمل، ٢٠١٥م)، ج٢، ص ص٦١١-٦١٧.

(٢١) الخوئي، الإمام السيد أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، (منشورات أنوار الهدى، د.ت.)، ص ص٢٠٠-٢٠١.

(٢٢) ابن الأثير، الكامل، ج٢، ص٥٦.

(٢٣) الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن (ت٥٤٨هـ/١١٥٣م)، إعلام الورى بأعلام الهدى، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، (بيروت، مؤسَّسة الأعلمي للمطبوعات، ٢٠٠٤م)، ص٨٣.

(٢٤) المجلسي، بحار الأنوار، ج١٨، ص ص٣٨٣-٤١٠.

(٢٥) يُنظر: شعراوي، الإسراء والمعراج، ص٤٨.

(٢٦) الطبري، تاريخ الطبري، ج٣، ص٦١٠.

(٢٧) المصدر نفسه، ج٣، ص٦١١.

(٢٨) سبحاني، سيد المرسلين، ج١، ص ص٥٣٥-٥٣٦.

(٢٩) العاملي، علي العسلي، الإسراء والمعراج (نظرة عامة) دراسة وتحليل، ط٢، (بيروت، الدار الإسلامية، ١٩٨٨م)، ص٢٣.

(٣٠) الطوسي، مُحمَّد بن الحسن بن علي بن الحسن (ت٤٦٠هـ/١٠٦٨م)، التبيان في تفسير القرآن، تصحيح: أحمد حبيب العاملي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، ج٢٦، ص٤٤٦.

(٣١) الطبرسي، أبو الفضل بن الحسن (ت٥٤٨هـ/١١٥٣م)، مجمع البيان في تفسير القرآن، (بيروت، دار المرتضى، ٢٠٠٦م)، ج٦، ص٣٩٥.

(٣٢) المجلسي، بحار الأنوار، ج١٨، ص٤١٥؛ الحسني، هاشم معروف، سيرة المصطفى (نظرة جديدة)، (بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٠م)، ص٢٤٠.

(٣٣) المجلسي، بحار الأنوار، ج٢٥، ص١٣٧.

(٣٤) ابن هشام، سيرة ابن هشام، ج١، ص ص٤٤-٤٥.

(٣٥) ابن قرناس، الشرعنة والمنهاج، ج٢، ص٦١٤.

(٣٦) الزهري، تهذيب السيرة النبوية، ص٩٣.

(٣٧) اليعقوبي، أبو العباس أحمد بن إسحاق بن جعفر بن واضح (عاش بعد عام ٢٩٠هـ/٩٠٣م)، تاريخ اليعقوبي، ج٢، ص ص٢٢-٢٣.

(٣٨) الحسني، سيرة المصطفى، ص٢٣٨.

(٣٩) الندوي، أبو الحسن، السيرة النبوية، (جدَّة، دار الشروق، ١٩٨٩م)، ص١٥٠.

(٤٠) سبحاني، سيد المرسلين، ج١، ص٥٣٦.

(٤١) ابن هشام، سيرة ابن هشام، ج٢، ص ص٤٨-٤٩.

(٤٢) الزهري، تهذيب السيرة، ص ص٩٢-٩٣.

(٤٣) القرشي، باقر شريف، موسوعة سيرة أهل البيت، تحقيق: مهدي باقر القرشي، (منشورات الإمام الحسن لإحياء تراث أهل البيت، ٢٠١٢م)، ج١، ص٢٠٤.

(44) www,islamweb.net

(٤٥) الحسني، سيرة المصطفى، ص٢٣٩.

(٤٦) السحار، عبد الحميد جودة، الإسراء والمعراج، (القاهرة، مكتبة مصر، د.ت.)، ص ص١٥-١٦.

(٤٧) القرشي، موسوعة سيرة أهل البيت، ج١، ص٢٠٤.

(٤٨) فرانشيسكو گبرييلي، مُحمَّد والفتوحات، تعريب: عبد الجبار ناجي، (بيروت، المركز الأكاديمي للأبحاث، ٢٠١١م)، ص٥٩.

(٤٩) عاش هذا الشاعر في الفترة ما بين (١٢٦٥-١٣٢١م). يُنظر:

Encyclopedia American, 2006, vol.30, p.605.

(٥٠) مستشرق وقس كاثوليكي إسباني، ولد سنة ١٨٧١م، وتوفّي في سنة ١٩٩٤م. يُنظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ط٣، (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩٣م)، ص٦١٢.

(51) La Escatologia musulmana en la "Divina Comedia", (Madrid: Real Academia Española 1919; Editoria Plutarco, Madrid 1931); in the second edition (Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1943), the text (468 pages) is followed by his Historia y crítica de una polémica of 1924, augmented (143 pages); third edition (Madrid: Instituto Hispano. Árabe de Cultura 1961); reprint 1984, by Hiperión.

(٥٢) مقالة منشورة في صحيفة القدس العربي، للكتابة (رانيا يوسف)، في ٦/آب/٢٠١٥م.

(٥٣) إسلاموفوبيا: هو التحامل والكراهية والخوف من الإسلام أو من المسلمين. يُنظر:

Oxford English Dictionary, Oxford University Press, (Islam phobia), p.334.

(54) www.badil.infom

(٥٥) سعيد، إدوارد، الاستشراق.. المفاهيم الغربية للشرق، تعريب: محمد عناني، (القاهرة، دار رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م)، ص١٣٦.

(٥٦) النعيم، عبد الله محمد الأمين، الاستشراق في السيرة النبوية، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٧م)، ص٤٩.

(٥٧) جعيط، هشام، في السيرة النبوية.. الوحي والقرآن والنبوة، ط٢، (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٠م)، ص٢٩.

(٥٨) آرمسترونغ، كارين، سيرة النبي مُحمَّد، (القاهرة، دار سطور للنشر، ١٩٩٨م)، ص ص٢١٠-٢١٤.

(٥٩) تيرنر، كولين، الإسلام: الأُسس، (بيروت، الشبكة العربية للنشر، ٢٠٠٩م)، ص ص٤٧-٤٨.

Contemporary Study For the Life of Mohamed's Prophet Al-Israa' and Mi'rage History For Example

Prof. Dr. A.K. Azideen Sadik Ala'aragee
University of Baghdad / College of Education for Girls

Abstract:

This study is relationship to the one of the important case in the life of Mohamed's prophet, a bout Al-Israa' and Mi'rage for him, It is the rise up from the earth to the sky, the travel is beginning the Mecca to the Jerusalem, the second step from the Jerusalem rise up to the heaven by mythological animal like horse (Al-Buraq), the prophet travel, to the seven skein skies step and step, sky and sky.

He meets to the prophets and messengers, at last he arrives to the dive be throne, and study includes the views researchers and contemporary's' writers, also the views of Orientalists a bout this case.

التعقيب الأول

أ.د. سامي حمود الحاج جاسم(*)

الإسراء والمعراج :

الإسـراء لغةً: السـير ليلاً، ويُقال: أسريت وسريت ليلاً، والسـراء: الكثير السرى بالليل، وقوم سراة: جمع سري.

أمَّـا اصطلاحاً، فتعني السـير من المسـجد الحرام فـي مكَّة المكرمة إلى بلاد الشـام حيث المسجد الأقصى.

المِعـراج لغةً: العـروج، يعنـي الصعود، عرج يعرج عروجاً، ومنه المِعراج.

أمَّـا اصطلاحـاً: فتعني حركـة النبي (ﷺ) من الأرض إلى السـماء، لذلـك يُقال: "الصلاةُ مِعـراج المؤمن" أي تصعد بالمؤمن إلى الذات الإلهية.

ويُعـد موضـوع الإسـراء والمعـراج من الأحـداث المهمة في السـيرة النبوية لأنَّه يدخل ضمن إطـار العقيـدة الإسـلامية، ويُعد إحدى معاجز النبي (ﷺ) والتي جاء بها لصدق نبوتهِ.

وردت كلمة الإسـراء في القرآن الكريم في قولهِ (ﷻ): {**سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى**}.

أمَّـا كلمـة المعـراج، فلـم ترد فـي القرآن الكريـم، ولكـن اسـتُدل عليها من آيات سـورة النجـم: {**وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى ۞ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى ۞ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ۞ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ۞ عَلَّمَهُ شَـدِيدُ الْقُوَى ۞ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى ۞ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى ۞ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ۞ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ۞ فَأَوْحَى إِلَـى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى ۞ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ۞ أَفَتُمَارُونَـهُ عَلَى مَا يَرَى ۞ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى ۞ عِندَ سِـدْرَةِ الْمُنْتَهَى ۞ عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى ۞ إِذْ يَغْشَـى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى ۞ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى ۞ لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى**} (سورة النجم، الآيات: ١-١٨).

(*) الجامعة المستنصرية / كلية التربية.

إذن النص القرآني يتحدث عن حادثتين وليست حادثة واحدة، فقد ذكر الإسراء بصورةٍ منفصلة عن المِعراج، ويوضح النص القرآني بشكلٍ حاسم أنَّ الإسراء انتهى في المسجد الأقصى، ولم يكن بعده سير، ولا توجد إشارة في النص القرآني على الاستئناف المباشر لعملية العروج.

أمَّا بالنسبة لسير الأحداث في السيرة النبوية فلم نرَ النبي مُحمَّداً (ﷺ) تحدث في يومٍ من الأيام للمسلمين أو للمشركين عن حادثتين مشتركتين ووصف لهم عمَّا حدث في الإسراء والمِعراج معاً، بل إنَّ الروايات الإسلامية جميعها تُشير إلى أنَّه (ﷺ) تحدث لهم عن الإسراء فقط، لذلك كان دائماً يقول لهم عند الحديث معهم: "إنَّه لمَّا أُسري بي إلى السماء..."، ولا يُشير إلى المعراج في حديثهِ، بل إنَّه لا توجد روايات تُشير إلى أنَّه تحدث للناس عن المِعراج، مما يؤكِّد أنَّ الحادثتين منفصلتين الواحدة عن الأخرى.

وفي تفسير العياشي (توفِّي نحو ٣٢٠هـ/٩٣٢م)، عن هشام بن الحكم (ت١٧٩هـ/٧٩٥م) عن الإمام الصادق (٨٠-١٤٨هـ/٧٠٢-٧٦٥م) (عليه السلام)، قال: "لمَّا أخبرهم أنَّه أُسري بهِ، قال بعضهم لبعض: قد ظفرتم، فاسألوه عن أيلة، قال: فسألوه عنها، قال: فأطرق فسكت فأتاه جبرئيل فقال: يا رسول الله ارفع رأسك فإنَّ الله قد رفع لك أيلة وقد أمر الله كلَّ منخفض من الأرض فارتفع، وكلَّ مرتفع فانخفض فرفع رأسه فإذا أيلة قد رُفعت له، قال فجعلوا يسألونه وهو ينظر إليها، ثمَّ قال: إنَّ علامة ذلك عِيرٌ لأبي سفيان يحمل براً، يقدمها جمل أحمر مجمح تدخل غداً هذا مع الشمس، فأرسلوا الرُّسُل وقالوا لهم: حيث ما لقيتم العِير فاحبسوه، ليُكذبوه بذلك قوله. قال: فضرب الله وجوه الإبل فاقتربت على الساحل وأصبح الناس فتشرَّفوا، فقال أبو عبد الله فما رؤيت مكَّة قط أكثر متشرفاً ولا متشرفة منها يومئذٍ لينظروا ما قال رسول الله (ﷺ)، قال: فأقبلت الإبل من ناحية الساحل، فقال: يقول القائل: الإبل، الشمس، الإبل، قال: فطلعتا جميعاً".

وفي روايةٍ أخرى له (عليه السلام)، قال: "أُسري برسول الله (ﷺ) إلى بيت المقدس، وعُرض عليه محاريب الأنبياء وصلَّى بها ورده، فمر رسول الله (ﷺ) في رجوعهِ بعير قريش وإذا لهم ماء في آنية وقد أضلوا بعيراً لهم وكانوا يطلبونه، فلمَّا أصبح رسول الله (ﷺ) قال لقريش إنَّ الله عز وجل قد أسرى بي إلى بيت المقدس وأراني آثار الأنبياء ومنازلهم، وإني مررت بعير قريش في موضع كذا وكذا وقد أضلوا بعيراً لهم فشربت ماءهم وأهرقت باقي ذلك الماء. فقال أبو جهل: قد أمكنتكم الفرصة منه فاسألوه كم الأساطين فيها والقناديل؟ فقالوا: يا مُحمَّد إنْ هاهنا من قد دخل بيت المقدس فصِف لنا أساطينه وقناديله ومحاريبه، فجاء جبرئيل (ﷺ) فعلَّق صورة بيت المقدس تجاه وجهه، فجعل يُخبرهم ما يسألونه عنه، فلمَّا أخبرهم قالوا حتَّى يجيء العير ونسألهم عمَّا قلت، فقال لهم رسول الله (ﷺ): تصديق ذلك أنَّ العِير تطلع عليكم مع طلوع الشمس يقدمها جمل أورق، فلما كان من الغد أقبلوا ينظرون إلى العقبة ويقولون هذهِ الشمس تطلع الساعة فبينا هم كذلك إذ طلعت عليهم العِير حين طلع القرص يقدمها جمل أورق فسألوهم ما قال رسول الله (ﷺ)، فقالوا: لقد كان هذا ضل بعيرٍ لنا في موضع كذا وكذا ووضعنا ماء فأصبحنا

وقد أهرق الماء فلم يزدهم ذلك إلَّا عتواً".

وعند التدقيق في الروايتين السابقتين للإمام الصادق (عليه السلام)، نرى أنَّ الإمام حين يتحدث في روايتهِ عن الإسراء لا يذكر معه المِعراج، بل يتحدث عن الإسراء كحالةٍ منفصلة عن المِعراج، ومثلما أكَّد النص القرآني في سورة الإسراء أنَّ الإسراء انتهى إلى المسجد الأقصى ولم يكن بعده سير أو استئناف إلى السماء، كذلك نلحظ روايات الإمام الصادق (عليه السلام) تنحى المنحى نفسه ولا تُشير إلى عروجهِ (صلى الله عليه وآله) إلى السماء بعد الإسراء مباشرةً، أي أنَّ الإمام الصادق (عليه السلام) لم يتطرق في رواياتهِ إلى أنَّه عُرج بهِ من هناك إلى السماء، بل إنَّه يتحدث عن الإسراء ووصول النبي (صلى الله عليه وآله) إلى بيت المقدس ثمَّ رجوعهِ من هناك إلى مكَّة ومشاهدته قافلة العِير التي وصفها للمشركين، وما صادفه في الطريق. فلو كان المِعراج حاصل مع الإسراء لكان الأجدر بهم أنْ يسألوه عن العروج إلى السماء فهو الأكثر غرابةً من المسير إلى المسجد الأقصى، والأكثر إعجازاً، إلَّا أنَّ الحوار كان بخصوص الإسراء فقط. مما يدل على أنَّ الإسراء حادثة منفصلة لوحدها. وهنا يحصل التوافق بين النص القرآني وروايات الإمام الصادق (عليه السلام) في هذا الأمر.

أمَّا حادثة المِعراج فهي الأخرى تعاملت معها روايات الإمام الصادق (عليه السلام) المعاملة نفسها، وتحدث عنها بصورةٍ منفصلة عن الحادثة الأخرى (الإسراء)، ويمكننا ملاحظة ذلك عند ذكر الروايتين الآتيتين كمثالٍ صريح على ذلك.

الرواية الأولى: روي عن الإمام الصادق (عليه السلام) قوله: "كان النبي (صلى الله عليه وآله) يُكثر تقبيل فاطمة (عليه السلام)، فعاتبته على ذلك السيدة عائشة، فقالت: يا رسول الله إنَّك لتُكثر تقبيل فاطمة، فقال لها: إنَّه لمَّا عُرج بي إلى السماء مرَّ بي جبرئيل على شجرة طوبى فناولني من ثمرها فأكلته، فحول الله ذلك ماء إلى ظهري، فلمَّا هبطت إلى الأرض واقعت خديجة فحملت بفاطمة، فما قبلتها إلَّا وجدت رائحة شجرة طوبى منها".

وعند دراسة هذهِ الرواية وتدقيقها، نرى أنَّ الإمام الصادق (عليه السلام) حين تحدث عن تقبيل فاطمة (عليها السلام)، والثمرة التي تناولها الرسول (صلى الله عليه وآله)، قال: "لمَّا عُرج بي"، ولم يقل: "لمَّا أُسري بي"، وذلك لأنَّ حادثة انعقاد النطفة حصلت في السماء، أي في العروج، وليس الإسراء.

الرواية الثانية: سأل أبو بصير الإمام الصادق (عليه السلام)، وقال له: "جُعلت فداك، كم مرة عُرج برسول الله (صلى الله عليه وآله)، فقال: مرتين...".

إنَّ هذهِ الرواية الواردة عن الإمام الصادق (عليه السلام) والتي تُصرح بوقوع المِعراج مرتين، تتطابق وما ورد في النص القرآني وبالتحديد في الآية (١٣) من سورة النجم، إذ قال (سبحانه وتعالى): {**وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ**} (سورة النجم، آية: ١٣).

كما نلحظ أيضاً أنَّ سؤال أبي بصير كان عن المِعراج فقط وليس عن الإسراء والمِعراج مجتمعين، مما يؤكد أنَّ الإمام الصادق (عليه السلام) كان يتعامل معهما كحادثتين، وهناك روايات أخرى للإمام الصادق (عليه السلام) تؤكد تعامله مع الإسراء والمِعراج على أنَّهما حادثتين منفصلتين.

أمَّا الروايات الأخرى غير المنقولة عن

الإمـام الصـادق (عليه السلام) فهي الأخـرى تتحدث عن الإسـراء بصـورةٍ منفصلة عـن المِعراج، فعن السيدة عائشـة، قالت: "لمَّا أُسري برسول الله (صلى الله عليه وآله) إلـى المسـجد، أصبح يتحـدث للناس بذلك فارتد ناسٌ ممن آمن وسعوا إلى أبي بكر، فقالوا: هل لك في صاحبك يزعم أنَّه أُسـري بهِ الليلة إلى بيت المقدس. قال: أوقال ذلك ؟ قالوا: نعم، قال: لئن قال ذلك لقد صدق...".

ومـا ورد فـي المؤلَّفـات الإسـلامية يمكن الاسـتدلال من خلالها على انفصال الحادثتين، فالبخـاري (١٩٤-٢٥٦هـ/٨١٠-٨٧٠م) فرَّق بين الإسـراء والمِعراج، فبوَّب لكلٍّ واحدٍ منهما بابـاً خاصاً، فقـال: بـاب حديث الإسـراء، ثمَّ المِعراج. بينما جاء عنـد البلاذري (ت٢٧٩هـ/٨٩٢م) في موضـوعٍ واحد تحت عنوان: باب قصة المِعراج.

إذن النـص القرآنـي والروايـات السـابقة والمصادر التي ذكرناها تُشـير إلى أنَّ الإسراء غير المِعـراج، أي إنَّهما حادثتـان منفصلتان، ولكـن اليد اليهودية جعلتهمـا حادثة واحدة لكي تعطي أفضلية للمسـجد الأقصى على حسـاب المسـجد الحرام، وذلـك لأنَّ المِعـراج كحادثة مهمة في التاريخ الإسـلامي لها خصوصية في العقيـدة الإسـلامية، لأنَّها تُثبـت معجزة كبرى للرسـول (صلى الله عليه وآله)، فهي إذن أكثر أهمية من حادثة الإسـراء، لأنَّ العـروج يعنـي الصعـود ولقاء الملائكة، وهو أكثر قدسية من الإسراء، فالمكان الذي ينطلق منه العـروج لا بدَّ وأنْ يكون أكثر قدسـية من المـكان الذي ينطلق منه الإسـراء، والغايـة من كلِّ ذلك هو لإبـراز الأثر اليهودي في الديانة الإسلامية.

تاريخ الإسراء والمعراج :

لقـد انطبـع في أذهـان الناس أنَّ الإسـراء والمعراج حادثة واحدة، لذا استمر هذا الانطباع حتَّـى في تحديـد تاريخيهما. وقـد ظهرت عدَّة أقوال حـول تاريخ الإسـراء والمعراج، وكان القول الذي صرَّحت بهِ مدرسة أهل البيت يُشير إلى أنَّ الإسـراء والمِعراج حصل في السنوات الأولى من المبعث النبوي، ويُسـتدل من رواية الإمـام الصادق (عليه السلام) السـابقة، التي أشـارت إلى الثمـرة التي تناولها الرسـول (صلى الله عليه وآله) وعلى إثرهـا انعقدت النطفـة المباركة، أنَّ الإسـراء والمِعراج حصل في السـنة الرابعة من المبعث النبـوي، فالمعروف أنَّ السـيدة فاطمة الزهراء (عليها السـلام) قد ولدت في السنة الخامسة من البعثة النبوية، اسـتناداً لروايـة الإمام الصادق (عليه السلام)، قـال: "ولدت فاطمة في جمادي الآخرة اليوم العشـرين منه سـنة خمـس وأربعين من مولد النبـي (صلى الله عليه وآله)، فأقامت بمكَّة ثماني سـنين، وبالمدينة عشر سنين".

وذكـر الكُلينـي (ت٣٢٩هـ/٩٤١م) قول الإمام الباقـر (عليه السلام): "ولدت فاطمة بنت مُحمَّد (عليهـا السـلام) بعـد مبعث رسـول الله (صلى الله عليه وآله) بخمس سنين...".

فبالاسـتناد إلى أنَّ تاريخ ولادة السيدة فاطمة الزهراء (عليها السـلام) هو السـنة الخامسة من المبعث النبوي، فإنَّ الإسـراء والمِعراج كانا قبل ذلك بأكثر من تسـعة أشهر، ولعلَّه بسنةٍ أو أكثر، حتَّـى أذن الله لتلـك النطفـة الطاهـرة بالظهور والاسـتقرار في موضعها. وهكـذا يصبح الرأي الأقوى أنَّ الإسراء والمِعراج واستناداً إلى روايات الأئمة الأطهار لا بدَّ وأنْ يكون قد حصل في السنة الرابعة من المبعث وهو أقوى الاحتمالات.

أمَّا الرد على الروايات التي تقول أنَّ الإسراء والمِعراج قد حصل في السنة الحادية عشر أو الثانية عشر من المبعث، أي قبل الهجرة إلى المدينة بقليل، فنقول:

١. إنَّ سورة النجم التي استُدلَّ من آياتها حصول المِعراج قد نزلت بعد الهجرة إلى الحبشة بثلاثة أشهر، وفي الحبشة حصلت فيها قصة الغرانيق المكذوبة والمُحرَّفة، والهجرة إلى الحبشة إنَّما كانت في السنة الخامسة من البعثة. فهذا يؤكِّد حصول المِعراج قبل السنة الخامسة للبعثة، فكيف يكون الإسراء والمِعراج قد حدث في السنة الحادية عشر أو الثانية عشر للبعثة ؟

٢. عن هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام)، قال: "إنَّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) صلَّى العشاء الآخرة وصلَّى الفجر في الليلة التي أُسري بهِ فيها بمكَّة". وروي أنَّه فقده أبو طالب في تلك الليلة فلم يزل يطلبه ووجَّه بني هاشم وهو يقول: "يا لها من عظيمة، إنْ لم أرَ رسول الله إلى الفجر، فبينا هو كذلك إذ تلقَّاه رسول الله (صلى الله عليه وآله) وقد نزل من السماء على باب أم هاني، فقال له: انطلق معي، فأدخل بين يديه المسجد فدخل بنو هاشم فسلَّ أبو طالب سيفه عند الحجر، ثمَّ قال: أخرجوا ما معكم يا بني هاشم، ثمَّ التفت إلى قريش فقال: والله لو لم أره ما بقيت منكم عينٌ تطرف، فقالت قريش: لقد ركبت منا عظيماً".

ويُستفاد من هذهِ الرواية، أنَّ حادثة الإسراء والمِعراج حصلت قبل وفاة أبي طالب، والمعروف أنَّ أبا طالب توفِّي في السنة العاشرة للبعثة، فكيف يكون الإسراء قد حصل في السنة الحادية عشر أو الثانية عشر، بل الأكثر من ذلك أنَّ الأحداث التي تذكرها الرواية المتقدمة تؤكِّد أنَّها حدثت حتَّى قبل حصار قريش لبني هاشم في شِعب أبي طالب، أي قبل السنة السابعة للبعثة، لأنَّ حصار الشِعب استمر ثلاث سنوات، وانتهى في العام العاشر للبعثة.

وقد اختلف المسلمون في كيفية حدوث الإسراء والمِعراج، فالأكثرون من طوائف المسلمين اتفقوا على أنَّه أُسري بجسد رسول الله (صلى الله عليه وآله)، والأقلون قالوا: "أنَّه ما أُسري إلَّا بروحهِ".

قال ابن إسحاق (٨٥-١٥١هـ/٧٠٣-٧٦٨م): "وحدَّثني بعض آل أبي بكر أنَّ عائشة زوج النبي (g) كانت تقول: ما فُقد جسد رسول الله (صلى الله عليه وآله)، ولكن الله أسرى بروحهِ". وقال أيضاً: "وحدثني يعقوب بن عتبة بن المُغيرة بن الأخنس، أنَّ معاوية بن أبي سفيان كان إذا سُئِل عن مسرى رسول الله (صلى الله عليه وآله)، قال: كانت رؤيا من الله تعالى صادقة".

إنَّ الرأي الصحيح هو ما ذهب إليه معظم المسلمين وهو أنَّ الإسراء والمِعراج كانا بالجسد والروح.

وعند اللجوء إلى روايات الإمام الصادق (عليه السلام) يُزال اللبس الحاصل من جراء عدم وضوح الروايات الأخرى، فبخصوص قول السيدة عائشة، أجاب الإمام الصادق (عليه السلام) حين سأله علقمة، قال: "يا علقمة إنَّ رضا الناس لا يُملك، وألسنتهم لا تُضبط، فكيف تسلمون مما لم يَسلَم منه أنبياء الله ورسلهِ وحججهِ عليهم السلام ؟!... ألم ينسبوا إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) الكذب في قولهِ: إنَّه رسولٌ من الله إليهم ؟ حتَّى أنزل الله عزَّ وجلَّ عليه:) **وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن**

قَبْلِكَ فَصَبَرُواْ عَلَى مَا كُذِّبُواْ وَأُوذُواْ حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلاَ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللّهِ وَلَقَدْ جَاءكَ مِن نَّبَإِ الْمُرْسَلِينَ ([سورة الأنعام، آية: ٣٤]، ولقد قال يوماً: عُرج بي البارحة إلى السماء، فقيل: والله ما فارق فراشه طول ليلتهِ".

والذي يدل على أنَّه (ﷺ) أسرى بروح مُحمَّدٍ (ﷺ) وجسدهِ من مكَّة إلى المسجد الأقصى، هو قوله (ﷻ): {**سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى**} (سورة الإسراء، آية: ١). فإنَّ لفظ (العبد) اسمٌ يُطلق على مجموع الروح والجسد معاً، فوجب أنْ يكون الإسراء حاصلاً لمجموع الروح والجسد. ولو كانت مناماً لكان قال: بروح عبدهِ، وإلى روح عبدهِ... والدليل عليه، قوله (ﷻ): {**أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى ۞ عَبْداً إِذَا صَلَّى**} (سورة العَلَق، الآيتان: ٩-١٠)، ولا شكَّ أنَّ المُراد هنا مجموع الروح والجسد.

ولمَّا قصَّ رسول الله (ﷺ) خبر الإسراء على جمعٍ من قريش أعظم ذلك الإسراء وصار بعضهم يصفق وبعضهم يضع يده على رأسهِ تعجباً، فلو كان الإسراء رؤيا منامية لما كانت مُستغربة ولما أحدثت تلك الضجَّة وكذَّبه المسلمون إلَّا من كان فيهم قوي العقيدة ثابت الإيمان.

ولا معنى لقول من أُسري بروحهِ دون جسدهِ (ﷺ)، لأنَّ ذلك لو كان كذلك لم يكن في ذلك ما يوجب أنْ يكون ذلك دليلاً على نبوتهِ (ﷺ) ولا حجَّة على رسالتهِ، ولا كان الذين أنكروا حقيقة ذلك من أهل الشرك، كانوا يدفعون بهِ عن صدقهِ فيه، إذ لم يكن منكراً عندهم وعند أحد من ذوي الفطرة الصحيحة من بني آدم أنْ يرى الرائي منهم في المنام ما على مسيرة سنة، فكيف ما هو على مسيرة شهر أو أقل.

أمَّا حديث عائشة فليس بثابت، لأنَّها لم تكن حينئذٍ زوجة له، ولم تكن في سنٍّ يضبط ذلك، ولعلَّها لم تكن قد ولدت.

ولو كان الإسراء مجرد رؤيا صالحة – كما قال معاوية – فلا يبقى فيه إعجاز، ولما أنكره المشركون والمعاندون، ولما ارتدَّ ناسٌ ممَّن كان قد أسلم.

روايات الإسراء والمعراج:

تعرضت حادثتا الإسراء والمِعراج إلى التلاعب والتزوير والتضليل، وذلك من خلال وضع العديد من الروايات المكذوبة التي تهدف إلى تشويه الدين الإسلامي وإظهاره على أنَّه دين الغرائب والأساطير، والغاية الأساسية من ذلك هو الحط من شأن هذا الدين العظيم.

وممَّا يؤسف له أنَّ الأثر اليهودي واضح في هذهِ الروايات، مثال ذلك رواية فرض الصلاة التي تصور لنا الفضل الكبير لموسى (عليه السلام) في عملية تغييرها من خمسين صلاة في اليوم الواحد إلى خمس صلوات، وملخص القصة كما تلاقفتها المصادر الإسلامية: "إنَّ رسول الله (ﷺ) بعد وصولهِ بيت المقدس صلَّى بجميع الأنبياء والمُرسلين – وبالطبع منهم موسى (عليه السلام) – وعندما كان (ﷺ) يعرج إلى السماء كان بصُحبة جبرئيل، الذي كان يطرق باب كلِّ سماء يصل إليها، وعندما يطرق الباب كان يناديه أهل السماء من هذا ؟ فيقول: أنا جبرئيل؛ فيُقال له: ومن معك ؟ فيقول: مُحمَّد، فيردون عليه: أوقد بُعث ؟!، فيقول: نعم... حتَّى وصل (ﷺ) إلى السماء السادسة، ففتح فإذا بموسى

(عليه السلام) يُرحِّب بهِ ويدعو له بالخير، ثمَّ يعرج بعدها إلى السماء السابعة... فأوحى الله (عزَّ وجلَّ) إليه ما أوحى، وفرض عليه كلَّ يوم خمسين صلاة، فنزل حتَّى انتهى إلى موسى (عليه السلام)، ولم يلتقِ في طريق عودتهِ بأيِّ نبيٍ آخر إلَّا موسى، ولم يعترض أحد إلَّا موسى، فقال له (صلى الله عليه وآله): فرض الله عليَّ خمسين صلاة، فقال موسى: يا مُحمَّد إنِّي سبقتك إلى بني إسرائيل وخبرتهم، وأمتك أضعف من أمتي، ارجع إلى ربك وأسأله التخفيف، فعاد مُحمَّد (صلى الله عليه وآله) وكلَّم ربَّهُ، فصيَّرها له خمساً وأربعين صلاة، فقال له موسى الكلام السابق نفسه: ارجع واسأله التخفيف، ورجع مُحمَّد (صلى الله عليه وآله)، وفي كلِّ مرة تُخفَّف الصلاة بمقدار خمسةٍ فقط، وتكررت هذهِ الحالة تسع مرات، وهكذا يصعد وينزل إلى أنْ انتهى الأمر إلى خمسِ صلوات، فقال موسى: إنَّها كثيرة – حتَّى الخمس صلوات – فارجع واسأله التخفيف، وهنا قال النبي (صلى الله عليه وآله): لا، استحي من ربي..."، هذا ملخص ما ذكرته مؤلَّفاتنا الإسلامية.

يقول أحد الباحثين: "وهذا الخبر فيه تسفيه للمسلمين، في ما نُسب إلى موسى أنَّه قال لمُحمَّد فأمتك أضعف أجساداً وقلوباً وأبداناً وأبصاراً وأسماعاً، وفيه تسفيه لمُحمَّد الذي ليست لديه القدرة الذهنية لتقرير ماذا يفعل، فارجع فليُخفِّف عنك ربك وعنهم، فالتفت النبي (صلى الله عليه وآله) إلى جبريل كأنَّه يستشيره في ذلك، فأشار إليه جبريل أنْ نعم".

وهذا الخبر يصور الله – تعالى عن ذلك علواً كبيراً – وكأنَّه قرر فرض الصلاة بطريقةٍ ارتجالية، ولم يكن متأكداً من صواب قراره، لأنَّه غيَّر رأيه مراراً وتكراراً. بل إنَّه (سبحانه عمَّا يصفون) لا يعلم إذا كان الناس يستطيعون القيام بالصلاة كما قرر في البداية أو لا، حتَّى اهتدى بخبرة موسى نبي اليهود وحنكتهِ في هذا المجال، وكأنَّ موسى مستشار إلهي يستشيره الله فيما لا يستطيع تقريره (تعالى الله عمَّا يُشركون).

ويجزم هذا الباحث بأنَّ هذهِ القصة مختلقة، فيقول: "وإنَّ مُختلق القصة متأثر بالتراث اليهودي الذي يرى أنَّ من المُعتاد أنْ يتكلَّم الله جلَّ وعلا مع موسى وجهاً لوجه، كما ورد في كتابهم المقدس في عدَّة مواضع".

ولنا أنْ نسجل ونُضيف بأنَّ هناك أموراً لا يقرها العقل ولا يقبلها المنطق، ولا تثبت أمام النقد العلمي الموضوعي، ولا تحتاج إلى عقل واسع وكبير لكي يُفنِّد حدوثها أو يؤكده، ومن الممكن طرح هذهِ الأمور على شكل تساؤلات، لكي تتضح الإجابة:

١. هل للسماوات أبواب مغلقة أو مقفلة حتَّى يطرق جبرئيل الباب ويقول له الملائكة: "من الطارق" ؟

٢. وهل أهل السماء لا يعلمون بقدوم مُحمَّد (صلى الله عليه وآله) حتَّى يتفاجأوا ويسألوا: "أوقد بعث" ؟ وكأنَّهم مندهشين من بعثتهِ في تلك اللحظة.

٣. وحين يصل (صلى الله عليه وآله) إلى السماء السادسة ويلتقي بموسى (عليه السلام) الذي يتفاجأ هو الآخر بقدومهِ ويدعو له بالخير، ألم يكن موسى (عليه السلام) معه أثناء صلاتهِ في بيت المقدس، وصلَّى معه الصلاة الجماعية أول وصولهِ، فهل نسي موسى (عليه السلام) بهذهِ السرعة حتَّى أنَّه يُشاركهم السؤال: أوقد بُعث ؟

٤. كيف يعترض النبي موسى (عليه السلام) على أمر الله في مسألة الخمسين صلاة التي فرضها الله على عبادهِ ؟

٥. هل من المعقول أنَّ الله (جل جلاله) لا يعلم أنَّ الأمة لا تُطيق الخمسين صلاة، وموسى يعلم بذلك ؟

٦. إذا كانت مصلحة الأمة الإسلامية في الخمسين صلاة، فلماذا التخفيف إذن، وإذا كانت المصلحة في الخمس صلوات فلماذا تُفرض الخمسين صلاة أصلاً ؟

٧. هل يُعقل أنَّ النبي مُحمَّد (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يلتفت إلى ثقل هذا التشريع، وانتبه إليه موسى فقط ؟

٨. لماذا يستمر الصعود والنزول عشر مرات، لماذا لا يكون دفعة واحدة ؟

٩. قال السيد المرتضى (٣٥٥-٤٣٦هـ /٩٦٦-١٠٤٤م) في معرض تعليقهِ على رواية الصلاة: "أمَّا هذهِ الرواية فهي من طريق الآحاد التي لا توجب علماً، وهي مع ذلك مُضعَّفة".

١٠. وردت هذهِ القصة بالشكل الذي أشرنا إليه في العديد من المجاميع الحديثيَّة الإمامية، ومنقولة عن الإمام زين العابدين (عليه السلام) والإمام الصادق (عليه السلام)، وفي هذا نقول: إنَّ كلَّ نصٍّ يُخالف العقل والمنطق لا يمكن الاعتماد عليه، والركون إليه، وذلك بالاستناد إلى قاعدة الإمام الصادق (عليه السلام) التي تقول دائماً برفض ما يُخالف القرآن والسُّنَّة والعقل، والتي أشير إليها في مواضع عدَّة من هذا البحث.

ولا بدَّ من الإشارة أيضاً إلى أنَّ وجود الكثير من الإسرائيليات في مجاميعنا الحديثيَّة والمنسوبة للأئمة زوراً وبهتاناً، أمرٌ يُسيء إلى المذهب إذا لم يوجد رد على رفضها وتضعيفها، ومع أنَّ الكثير من الكتابات رفضها الأئمة الأطهار أنفسهم، إلَّا أنَّ بعضهم ما زال يرددها وكأنَّها حقائق ثابتة لا لبس فيها، ومنها قصة الخمسين صلاة المذكورة. وهنا تكمن المشكلة إذ يرى خصوم المذهب أنَّ هذهِ الأمور أصلٌ من أصول هذا المذهب لأنَّها موجودة، وموجود من يؤكدها ويدعمها.

من هنا يتَّضح أنَّ الغاية اليهودية من صياغة الرواية بهذا السيناريو هي لإعطاء أفضلية لبني إسرائيل على الأمة الإسلامية، حين أشارت الرواية إلى أنَّ أمتك أضعف من أمتي، أي أنَّ الأمة الإسلامية أقل شأناً من الأمة اليهودية. أمَّا الغاية الأخرى فهي تفضيل النبي موسى (عليه السلام) على النبي مُحمَّد (صلى الله عليه وآله وسلم). أمَّا الغاية الثالثة، وهي الأكثر تأثيراً على الفكر الإسلامي، فهي إبعاد العقل العربي والفكر الإسلامي عن المضامين الحقيقية والأهداف الأساسية لهذهِ المعجزة الإلهية الكبيرة التي خُصَّ بها نبينا الأكرم (r)، وإلهاء العقل العربي بالأساطير والغرائب والمعجزات البعيدة عن الواقع، لاسيَّما أنَّ العقل العربي مغرم بالحديث عن الأساطير والتصديق بها.

ولا يتَّسع المجال لدراسة الروايات التي تحدثت عن المعجزات الغريبة التي في الإسراء والمِعراج وتحليلها، تلك التي امتلأت بها كتب الحديث والتاريخ والفقه والكتب الأخرى عند السُّنَّة والشيعة على السواء، لذا اكتفينا بذكر رواية الخمسين صلاة هذهِ كمثالٍ صارخ على تلك الروايات الإسرائيلية.

التعقيب الثاني

أ.د. داود سلمان الزبيدي(*)

لا يخفى على المُختص بدراسة التاريخ الإسلامي أنَّ السيرة النبوية تُمثل ركناً مهماً في دراسة تاريخ المسلمين، كونها تختص بسيرة النبي (ﷺ)، كما لا يخفى أنَّ أكثر من قرنٍ ونصف مرَّ على عدم تدوين السيرة وأنَّها كانت تتناقل شِفاهاً بين المسلمين.

والمُلاحظ أنَّ رواة الإسراء والمِعراج في سيرة ابن إسحاق، هم:

- عن آل أبي بكر عن عائشة.
- عن أم هانئ بنت أبي طالب.
- عن يونس بن بكير بن إسحاق.
- عن إسماعيل السدي.
- عن موسى بن عقبة عن الزهري.
- عن ابن لهيعة عن أبي الأسود عن عروة.
- عن جابر وعن ابن عباس.
- وعن عبد الله بن مسعود.

كُلُّ هؤلاء الرواة تختلف مروياتهم ولا تتَّفق في تحديد زمن الإسراء والمِعراج هل كان في السنة الخامسة من المبعث، أم في السنة الأخيرة قبل الهجرة، أم قبل الهجرة بستة عشر شهراً.

ثمَّة خلط في المرويات المنسوبة إلى السيدة عائشة (g) في كون الرسول (ﷺ) أُسري بروحهِ وليس بجسدهِ، وهل يعني هذا أنَّ الإسراء حصل بعدَ زواج الرسول (ﷺ) بالسيدة عائشة، ومعروفٌ أنَّه بنى بها بعد الهجرة بسنتين، وهذا تناقضٌ واضح في الرواية.

فضلاً عن ذلك ما يروى من غيرة السيدة عائشة (g) من كثرة تقبيل النبي (عليه السلام) لفاطمة الزهراء (عليها السلام)، وقوله لها أنَّه يشم فيها رائحة الجنَّة؛ إذ تقول الروايات إنَّه واقع السيدة خديجة بعد رجوعهِ من إسرائهِ ومِعراجهِ، وبعد أنْ أكل فاكهةً من فاكهة الجنَّة، ولدت على إثرها الزهراء، ومعروفٌ أنَّ ولادة الزهراء كانت سنة خمس بعد المبعث، وأنَّ وفاة السيدة خديجة كانت لثلاثِ سنوات قبل الهجرة، فهل يعني ذلك أنَّ الإسراء كان سنة أربع من المبعث ؟.

ثمَّة سؤال يطرح نفسه عند مناقشة رواية أم هانئ بنت أبي طالب (g)، وكيف أنَّ الرسول (ﷺ) صلَّى بهم ليلة أُسري بهِ وهو في بيتها بعد ما صلَّى العشاء الآخرة، وكيف أنَّه أيقظهم عند الفجر للصلاة، كما أخبرها بأنَّه أُسري بهِ إلى بيت المقدس؛ السؤال: كيف فُرضت الصلاة خلال المعراج ؟ وكيف كان الرسول (ﷺ) قد صلَّى بهم العشاء الآخرة قبل الإسراء ؟ ثمَّ من أين أُسريَ برسول الله (ﷺ) من قرب السيدة عائشة، أم من بيت أم هانئ، أم من المسجد الحرام ؟ كل هذهِ الأسئلة لم تتَّفق الروايات على إجابةٍ لها.

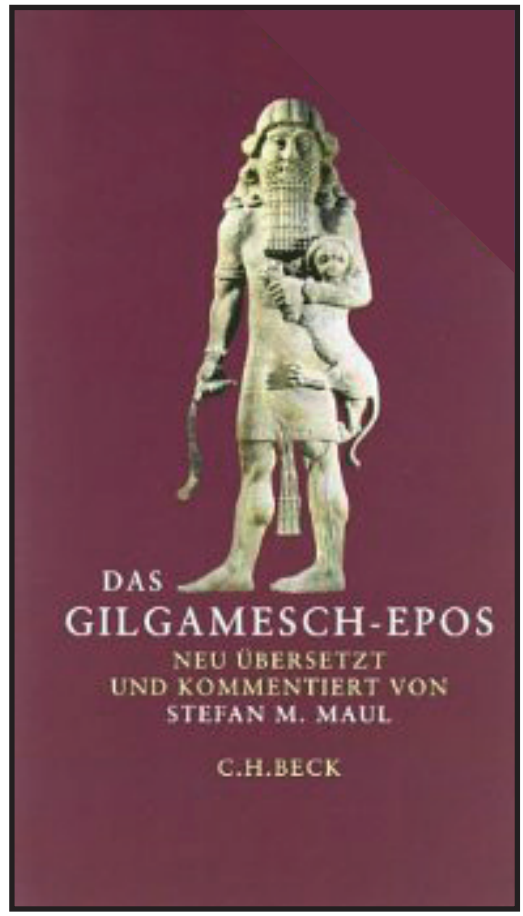
وتختلف الروايات أيضاً ولا تجيبنا إجابةً واضحة، فيما هل أُسري برسول الله (ﷺ) بروحهِ دون بدنهِ كما تقول الرواية على لسان السيدة عائشة، أم هل كانت رؤيا صالحة كما تنسب الرواية قول ذلك لمعاوية بن أبي سفيان ؟ هذا بالإضافة إلى العديد من الأسئلة المُثارة حول هذا الموضوع المُثير للجدل في التاريخ والفكر الإسلامي، سواءٌ السؤال حول طبيعة وصورة الجنَّة والنار ووصف الرسول (ﷺ) لهما، أم السؤال عن طريقة فرض الصلاة ودور النبي موسى (عليه السلام) في تقليل عدد ركعاتها.

(*) جامعة بغداد / كلية التربية (ابن رشد).

عرض كتاب

ملحمة كلكامش
في ترجمة ودراسة ألمانية جديدة[1]

عرض: البروفيسور والتر فاربر(*)
ترجمة: أ.د. محمود عبد الواحد محمود(**)



(*) جامعة شيكاغو .
(**) جامعة بغداد / كلية الآداب.

صدر في عـام ٢٠٠٥م ترجمة جديدة لملحمة كلكامش الخالدة مع دراسةٍ وشروحات ونصوص جديـدة للبروفيسـور شـتيفان مـاول Stefan Maul، أستاذ المسـماريات في جامعة هايدلبيرغ Die Ruprecht Karls Universität (Heidelberg (Universität Heidelberg الألمانيـة، ومديـر معهد الآشـوريات وعميد كلّية الدراسات الفلسفية في الجامعة ذاتها. والبروفيسور ماول غني عن التعريف في عالم المسماريات، له مُسـاهمات مرموقة في هذا الحقل، وهذهِ الترجمة هي الأولـى باللغـة الألمانية بعد صـدور الطبعة الأكاديميـة البارزة[٢] للمصـادر القديمة التي تعود إلى، أو ترتبط مباشرةً، القطعة الأدبية، التي أنجزها أي. آر. جورج Andrew R. George [٣]، الذي يُغطِّي عمله العديد مـن التقاليد النصية من الحِقَب البابليـة القديمـة إلى الآشـورية الحديثـة والبابلية المتأخرة، وقد جمعها جميعاً وحررها وترجم جميع الألواح الأكدية المعروفة وكِسَـر قصص كلكامش بالأكدية، وتوسـيع المادة المصدريـة وفهمنا لها، ممـا يدعو للقول بأنَّ كتابـه جعل جميع الترجمات السـابقة قديمةً على نحوٍ مباشـر، وحتماً فإنَّ عدداً جديـداً مـن الترجمات للنـص القديم إلـى اللغات الحديثة الأخـرى، وعلى نحوٍ خـاص تلك الأكثر أهميـة للمعرفة الأكاديمية بالشـرق الأدنى القديم، ستُعاود الظهور على مدى السنوات القليلة القادمة، وسـتؤدي فعلياً إلـى إثـراء العبارات المُتشـابهة العديدة الجديدة لملحمة كلكامش المتوافرة للباحثين وللجمهور الفسيح حول العالم.

وبأخـذ الأهميـة الشـاملة للمعرفـة الأكاديمية الألمانيـة بعلم الآشـوريات بنظـر الاعتبار، غني عـن القول إنَّ كتاب ماول الجديـد يُعد إنجازاً مهماً وبارزاً، فمن المُحتمل أن تحل هذهِ الترجمة الجديدة على الأقـل في الوقـت الحاضر، ليـس فقط محل الطبعة الأولى لـ(كلكامش المُستعاد)[٤] الأكثر شعبيةً والخالدة التي نشرها في عام ١٩٣٤م أي. شوت .A Schot، والمُعدَّلة فـي عام ١٩٥٨م من قبل دبليو. فون سودن W. von Soden (١٩٠٨- ١٩٩٦م)، والمُعاد تحريرها مع تعديلاتٍ وتصحيحاتٍ إضافية عـدَّة مـرات منذ ذلـك الوقت، بل أيضـاً محل تلك الجهـود المتأخرة جـداً التي قام بها كـي. هكر .K Hecker فـي ترجمتهِ التي نشـرها في TUAT، الجزء الثالث / العدد الرابع[٥]. وبينما حاول كل من شوت وفون سودن تحقيق ما أطلقا عليه "هارمونيا كلكامـش"، بجمع العبارات مـن العصور والتقاليد المختلفـة كتراكيـب منفصلة بنظـام كرونولوجي (سنوي)، اختار ماول التقيد بما أطلق عليه "النسخة المُعتمدة" Canonical Version أو نسخة الألواح الاثنتي عشـر، بمعنى طبقـة النصوص المحفوظة جيـداً والأكثر حداثـة الموجودة علـى الألواح منذ الألـف الأول قبل الميـلاد، الموجودة كِسَـرها في مكتبـة آشـور بانيبـال Ashurbanipal (٦٦٨ - ٦٢٧ق.م.) فـي نينوى وفي المواقع الأثرية العديدة لبلاد ما بين النهرين[٦]. ويستخدم البروفيسور ماول أيضاً فقرات قليلة من النُسـخ السابقة (التي هي في نظر العديد من الباحثين أكثر أصالةً وتبدو أقل تكلُّفاً للنص المتأخر)، لكن فقط بتجسـير بعض الفجوات الكبيـرة فـي النـص المحفـوظ بواسـطة الرواية المتواترة. من جانب آخر، فإنَّ "النسـخة المُعتمدة" سـابقاً هي الأكثر اكتمـالاً جزئياً من طبعة جورج، نتيجـةً للحصول على عددٍ من الكِسَـر الجديدة من آشور التي تحقَّق منها البروفيسور ماول على مدى السـنتين الماضيتيـن، وضمّها إلى نـص الألواح: الأول، الخامس، السـادس، السابع والعاشر (أنظر المقدمة، ص١٠).

إنَّ ترجمة البروفيسور ماول قريبة تماماً إلى النص الأصلي، وهي في الوقت ذاتهِ قابلة للقراءة على نحوٍ كبير، إنَّها تسعى لتعكس الإيقاع الداخلي للنـص القديـم بأبيـاتٍ شـعرية مقيدة علـى نحوٍ رشـيق، ولم تكن النتيجة في الغالب بدون سحرها الشـعري الخاص. وهل إنَّ حكم المؤلِّف الخاص

– "لم تعـنِ الترجمة الألمانية للملحمة، على نحوٍ مشـابه فقط للنص البابلـي الأصلي، قراءة النص على نحوٍ صامت أساساً. ويصل جمال النص إلى النُضـج الكامل فقط عند الإلقاء"(٧) – ستُشـاركه فيه الأجيال المسـتقبلية، هذا ما سيُخبرنا بهِ الزمن وحده.

رافـق الترجمـة ذاتهـا مقدمـة مختصـرة تسـاعد على أنْ تجعلها مألوفـةً للمثقفين من غير المتخصصين بالعالم الذي جاءت منه هذهِ القطعة الأدبية، ولم تهمل حاجات المتخصصين: التعليق الموسـع (ص ص١٥٣-١٩١) الذي يحوي على تفاصيـل فيلولوجيـة Philology (فقـه اللغـة) ورؤىً تفسـيرية، سـتؤدي بالتأكيـد إلـى تحفيز النقاشـات الأكاديمية. وعلى نحوٍ مشترك يُوصى بقـراءة ملحمـة كلكامش الجديـدة بحماسـة لكلّ شـخص: العلمانـي، الطالب، أو الباحـث.. الذي يعـرف اللغة الألمانيـة على نحـوٍ كافٍ ليُقيّم دقّة ترجمتها وتتبـع الأوجه الجديدة للتفسـير النصّي التي أضافها المؤلِّف للنـص. وأخيراً فإنَّ الغِبطة ربما تلتفع أولئك الذين قيموا اختيار ماول للصور القديمة لإحاطة القـارئ بمحتوى الألواح المفردة وجوهرهـا. والمفضـل لـدي شـخصياً فـي هذا المجال هو المقصود بتقديـم نقوش الطين البابلية القديمـة (ص٩٩)، مظهراً امـرأةً عليمة، إلَّا أنَّها عاريـة وجريئـة جداً مـن جانبٍ آخـر، لتصوير الخط الوردي الذي تحدث فيه أنكيدو إلى يامهات، المومـس الأبدية، "ربما أنَّ أم السـبعة، القرينة، تبرأت منكِ" (كلكامش، اللوح السابع، ص١٦١).

التهنئة للمؤلِّف والناشرين لهذا النِتاج المكتوب بحرفية والطبع الأنيق، ولأناقةِ هذا المُجلَّد الصغير في حجمهِ الكبير فيما يضمه من جهدٍ ودقَّةٍ علمية، الذي أرنو أنْ يجد مكانه الذي يستحقه في الرفوف العديدة لمُحبّي الأدب القديم.

ولأهميـة هـذا النـص الجديـد الـذي أنجـزه البروفيسـور ماول لملحمةِ كلكامش، يدعو مترجم المقالة مؤسَّساتنا الثقافية في العراق إلى ترجمتهِ إلى اللغة العربية لجعلهِ في متناول المثقفين والمهتمين بحضارة بلاد ما بين النهرين؛ لأنَّه يُشـكِّل إضافةً جديدة لدراسة الأدب العراقي القديم.

الهوامش:

(١) أنظر نص المقالة في:

Walter Farber, "Das Gilgamesch-Epos: Neu ubersetzt und kommentiert von Stefan M. Maul", in Journal of Near Eastern Studies, Vol.70, No.1, (April 2011), Pp.106-107.

ونص كتاب ماول:

Stefan Maul, Das Gilgamesch -Epos: Neu ubersetzt und kommentiert, 2005.

(2) A. R. George, The Babylonian Gilgamesh Epic: introduction, Critical Edition, and Cuniform Texts, Vols.1-2, (London: 2003).

(3) Andrew R. George (born: 1955). is a British academic best known for his edition and translation of the *Epic of Gilgamesh*. Andrew George is Professor of Babylonian, Department of the Languages and Cultures of Near and Middle East at the School of Oriental and African Studies, University of London.

(4) Das Gilgamesh–Epos, recalms Universal-Bibliothekk, Nr.7235 (Leipzig, Later Stuttgart, 1934);

أنظـر الطبعـة الجديدة التي أنجزها دبليـو رولغ W. Rollig، الصادرة في (شتوتغارت، ٢٠٠٩).

(5) H. Hecker, "Das Akkadische Gilgamesch-Epos", in Mythen und Epen II, ed. O. Kaiser, Texte aus der umwelt des Alten Testaments, Band III, Lfg.4, (Gutersloh: 1994), Pp.646-744.

(٦) لسببٍ وجيه، لم يُضف اللوح الثاني عشر القديم، الذي يُعـرف بأنَّه إضافة ثانوية لقصة الملحمة، ولكونهِ "ملحقاً" غير عضـوي للملحمة، إلى هذهِ الترجمة. وعرض موجز هذا اللوح فـي الصفحات (٤١-٤٣)، مع ملخص حبكـة الألواح من (١-١١).

(7) "Daher ist auch die deutsche ubertragung des babylonische originaltext, nicht in ester Linie dazu gedacht, stumm gelesen Zu warden. Die Schonheit des Textes entfaltet sich erstbeim Lauten Deklamieren" (p.12).

Fortifications and fortifications the city of Diwaniyah during the Ottoman era / archaeological and historical study

Dr. Rajwan Faisal Mayali 127

AL-Sheikh Mohammad Jawad Mughnia and his method in writing history .. His book: With al–Najaf al-Ashraf Scientists (model)

Asst. Prof. Dr. Ali Abdul-Muttalib Ali Khan.....145

The Partial Translation: A Critical Review in: "The Problem of Shiites and Shiism in The Ottoman Iraq"

Dr. Nahar Muhammad Nuri 165

Professor Sato Tsugitaka and His Achievements

By: Miura Toru

Trans: Buthaina Hashim.....179

Journal file

Contemporary Study For the Life of Mohamed's Prophet Al-Israa' and Mi'rage History For Example

Prof. Dr. A.K. Azideen Sadik Ala'aragee 201

First Commentry

Prof. Dr. Sami al-Hajj Hmoud.....215

Second Commentry

Prof. Dr. Dauod Salman al-Zubaidy.....223

Book Review

The Epic of Gilgamesh in New German translation and study

Prof. Dr. Mahmoud Abdel Wahed Mahmoud.....227

Contents

Research and Studies

Editorial
Chief Editor
Ass. Prof. Dr. Ismael Taha Al-Jabbery 7

Restoring the Temple as a medium for Eternity by the kings of Mesopotamia
Dr. Anmar Abdulillah Fadhil 11

Administrative organizations in Egypt during Ptolemaic dynasty (323-30 B.C.)
Prof. Dr. Husain Ahmad Salman
Hasanien Abd al-Razzaq Hassan..... 23

Espahbads of Tabristan
Their political situation and their relation with Islamic powers
Dr. Abbas Khamis 31

Shabanian Judges in Morocco and Al-Andalus A History of Giving
Ass. Prof. Dr. Abdulrab Mohammed Saied 55

Ahmad ibn al-Harith al-Kharraz (258 A.H./872 A.D.)
Analytical reading in the models of his historical novels
Kathim Jawad Kathim..... 79

Baghdad's Image in The Andulisan Traveler Ibn Jubayr
Prof. Dr. Sabah I. al-Sheikhly 91

The Battle of Kosovo 1389
A Study in the Ottoman and Modern Turkish Sources
Dr. Anis A. Mahmoud 107

The Goals and Standard Publishing

The goals of Baytul Hikma

- Baytul Hikma is antellectual and scientific institution with moral entity and financial and administrative independence . Baytul Hikma is in Baghdad . Its goals;
- Studying the history of Iraq and the Arab and Islamic civilization.
- Laying the approach of dialogue between cultures and religions . Thus contributing to concolidate the culture of peace and the values of tolerance and coexistence between individuals and groups.
- Following- up the politiceal and economic global developments and their future effects on Iraq and Arab world.
- Paying attention to reserches and studies related to the issuses of social ، economic and political phenomena
- Interesting in reserches and studies that enhance the citizen rights and fundamental freedoms and the consolidation of democracy and civil society values.
- peoviding insightsand studies that serve policy and decision - making processes.

Puplishering standard

-The joumal puplishes researches that have not been puplished before . rhe researcher will be informed of decision of puplishing within three months from the date of receipt of the reserch- one copyof the resercher should be sent in Arabic with a summary in Enghlish of no more than (200) words. (provided that).

A -The researcher must be printed and saved on CD disk ،double - spaced and printing.

B -Pages should not exceed (200) pages, (double-spaced and printing).

C -All sources and margins should be serially numbered at the end of the paper in double spaces printing.

-The researcher gets a free copy of the Journal that puplished the research.

-Researchers will not to be resturned whether puplished or not.

-The department has the right to puplish the research in accordince with the plan of the Journal edition.

Historical Studies

Semi - annual journal issued by Department of Historical Studies In House of Wisdom
No.(**46**) Baghdad-2018

Chief Editor
Dr.Ismael Taha Al-Jabbery

Secretary Editor
Dr. Haidar Qassim Al-Tammimy

The Advisory Committee
Prof.Dr. Ja'ffar Abbas Humaidy
Prof.Dr. Najia Abdullah Ibraheem
Prof.Dr. Falah Hassan Al-Asadi
Prof.Dr. Ussama Abdulrahman Al-Doori
Prof.Dr. Jameel Musaa Al-Najjar
Prof. Dr. Mahmoud Abdel Wahed Mahmoud
Prof.Dr. Hussain Dakhel Al-Bhadly
Prof.Dr. Munther Ali Abdulmalek
Ass.Prof.Dr. Dai Yamao
Ass.Prof.Dr. Mufeed Al-Zaidy
Ass.Prof.Dr. Mizher Muhssin Al-Khaffaji

Linguistic Correction
Dr. 'Imad Musa al-Kadhemy