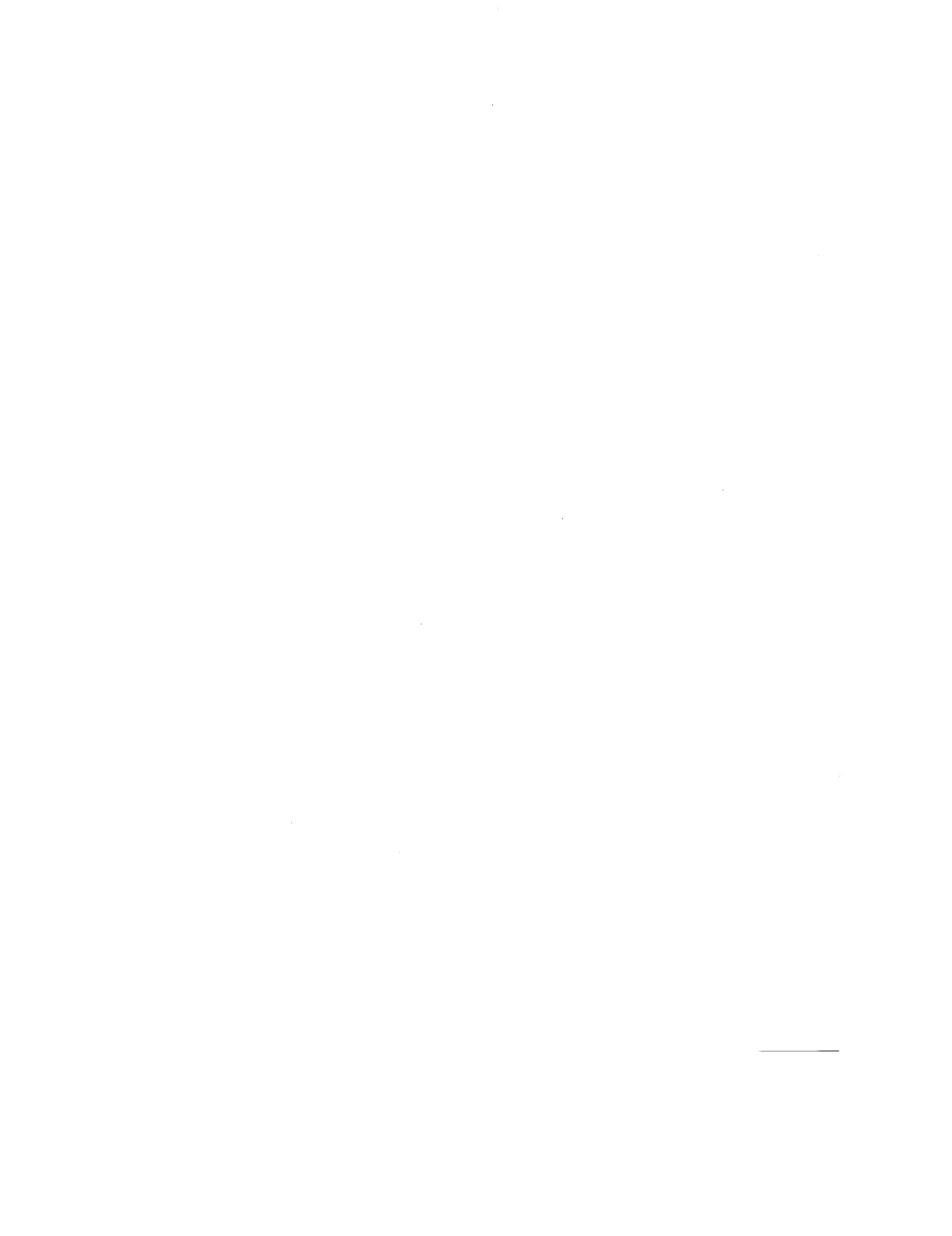


شاميات

دراسات في الحضارة والتاريخ



شامیات



نقولا زياذة
الأعمال الكاملة

شاميات
دراسات في الحضارة والتاريخ

اللاهية النشر والتوزيع

جميع الحقوق محفوظة
© رائد وباسم زيادة
إصدار: الأهلية للنشر والتوزيع
بيروت ٢٠٠٢
بيروت، لبنان - الحمراء - بناية الدورادو
ص.ب.: ١١٣ ٥٤٣٣ - هاتف: ٣٥٤١٥٧

المحتويات

مقدمة	٩
القسم الأول: البداوة، المدينة، السلطة	
(قديمًا)	٢٩
١ - البداوة والحضارة بين البتراء	
وتدمير (في العصور القديمة)	٣١
٢ - المدينة الكلاسيكية في الغرب والشرق	٥٢
٣ - الحكم السلوقي في بلاد الشام	٧٢
٤ - بلاد الشام بين بزنتية والعرب	٩٤
٥ - تموين الجيوش العربية أثناء فتوح بلاد الشام	١١٦
٦ - جغرافية الشام عند جغرافيين القرن الرابع الهجري	١٢٤
٧ - فلسطين من نصري خسرو إلى الهروي	١٥٦
٨ - فيلكس فابري في فلسطين	١٦٢
٩ - مذكرات أبي الفداء	١٧٤
القسم الثاني: الفكر، السياسة، التاريخ	
(حديثًا)	٢٢٣
١ - الفكر العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر	٢٢٥
٢ - الشرق العربي وأوروبا	٢٣٦
٣ - الأبعاد التاريخية لأزمة التطور العربي	٢٤٩
٤ - المثقفون في بلاد الشام في القرن التاسع عشر	٢٧٦
٥ - لبنانيون درسوا بالأزهر في القرن التاسع عشر	٢٩٠
ملاحظات عامة	٢٩٤
٦ - المشرق العربي في مطلع القرن العشرين	٣٠٣
٧ - الاتجاهات السياسية والقومية في المشرق العربي	٣٢٢
٨ - «العروبة» في الدراسات العربية الحديثة	٣٣٦
٩ - الجذور التاريخية للثورة العربية الكبرى	٣٤٤
١٠ - مساهمات المؤرخين العرب بالنسبة لتاريخ المماليك	٣٥٦
١١ - أثر الجامعة في حياة العالم العربي	٣٧٣
١٢ - الفكر العربي في مئة عام	٣٨٧
١٣ - المثقفون والتغريب	٤٣٢

مقدمة

١. في الطريق... معالم وصوى

يضم هذا الكتاب مجموعة مقالات ودراسات وبحوث. صفتها الأساسية المشتركة هي أنها تعالج قضايا تاريخية. وهذه القضايا قد تكون أحداثاً عادية تروى أخبارها، وقد تكون كوارث تبحث أسرارها، وقد تكون معميات مجتمعات يجب أن تهتك أستارها. وكل من هذه تحتاج، في نهاية الأمر، إلى تفسير، أو هكذا اعتقد الإنسان دوماً. وقد اتخذ التفسير أشكالاً متنوعة وأساليب متباينة وطرقاً مختلفة. ففي طفولة البشرية حلت «الأسطورة» المشكلات وفسرت القضايا. لكن هذا التفسير لم يكن منطقياً؛ كان عفويًا، يقبل أيسر الطرق وأسهل السبل، دون أن يُعنى فيما إذا كان في الأمر تناقض داخلي أو خارجي. والأسطورة قد تأتي من السماء «من فوق»، وقد تأتي من أسفل «من تحت الأرض»، وقد يكون التفسير نتيجة قتال عنيف بين الآلهة الأبطال والأبطال الآلهة، كما أنه قد ينتج عن حب أو عشق أو صداقة. وقد تكون النتيجة التي يصل إليها هذا التفسير واحدة مع أن نقطة الانطلاق قد تكون حقداً مرأً أو حباً حلواً أعمى. لكن الأسطورة التي دامت سيطرتها قرونًا طويلة، خلقت طريقة أخرى في تفسير أحداث التاريخ وكوارثه ومعمياته. وهي التفسير الديني للتاريخ ومآتيه. فالحركة، والتاريخ حركة مستمرة، وجميع ما يحدث كان يتم بإرادة الله. فهو الذي يقرر كل شيء ويحرك كل شيء ويوقف كل شيء؛ هذا هو الذي أسماه البعض «أصبح الله في التاريخ»، وهو الذي يدير الكون ومن فيه وما فيه.

الواقع أن هذا التفسير كان مريحاً للناس – للكتاب وللقرءاء وللرواة وللسماع. لكن الإنسان لم يكتف بهذا. إنه لم ينكر على الله قدرته، ولكنه أراد أن يعرف فيما إذا كان ثمة واسطة تديرها يده القديرة. واتضح له، نتيجة تفكيره أنه كان ثمة واسطة، وأن الواسطة كان «البطل» الذي ظهر في أوقات مختلفة بصورة ملك أو قائد عظيم أو مفكر كبير أو نبي. وعندها أصبح الناس، على تباعد مساكنهم وتناهي مواقعهم واختلاف شؤونهم وتباين مشاربهم كأنهم ثكنة أو ثكنات لا حول لها ولا إرادة. فأموهم مرتبطة بالرجل الواحد القوي أو الرجال الكثر الأقوياء الذين يقومون بالإرشاد والتنظيم والقيادة والأمر، والناس عليهم أن يتبعوا فقط. ونحن إذا رجعنا إلى المؤلفات التاريخية التي اعتمدت الأسطورة أو القدرة الإلهية رأساً أو بالواسطة – بواسطة قيادة البطل – أساساً لتوضيح تطور البشرية وتبدل الحياة فيها والإنجازات والصدمات والكوارث التي مرت بالإنسان، وجدنا أنها كانت أقل تعقيداً من المؤلفات المعاصرة، التي تعتمد أشياء أخرى أساساً للتفسير والتوضيح. فأنت عندما تعتمد أسلوباً واحداً للسير وتفسيراً واحداً للحدث، يكون ما ترويه سهلاً يسيراً؛ وقد يكون فيه الكثير

مما يُعري بالقراءة. فأسطورة الخليقة البابلية وملحمة غلامش والإلياذة وأصول قصص السندباد وألف ليلة وليلة ممتعة في عرضها للأحداث، وهي في الوقت ذاته تقدم تفسيراً لأمر كثيرة. ومثل ذلك يمكن قوله عن الكثير من الأحداث التي ترويها فصول العهد القديم من الكتاب المقدس.

فقد اخترع اليهود، على مر تاريخهم الديني، فكرة أنهم شعب الله المختار، وأن هذا الاختيار يقوم على أساس عهد قطعه يهوه أولاً ثم الله على نفسه مع آباء الشعب العبري - اليهودي. وإذن فالله يفعل كل شيء لمصلحة هذا الشعب. ولم يبال الذين دوتوا ذلك التاريخ، وهم يروون أخبار ما صنع الله، في أن ينسبوا إليه أموراً هو منزّه عنها من قتل وتدمير وحرق وضربات وإنزال الغضب والنار من السماء ليتمكن لهذا الشعب من الوصول إلى مطامعه والانتصار على مناوئيه.

وجدير بالذكر أن وجهة نظر المسيحية والإسلام في تصريف الله لأمر الكون وشؤون الإنسان، فيها من المحبة والعدل مما قل أن يعثر عليه عند اليهود.

لكن الإنسان، بعد أن قطع شوطاً بعيداً في الحياة الحضريّة أصبح طلعاً قلقاً متوتراً منقباً. وهذا ما حملته على التخلّي عن دروب السهول إلى الحزون، وعن السبل اليسيرة إلى الطرق الوعرة سعياً وراء البحث والمعرفة. فما الذي أصابه من ذلك كله؟

لسنا نريد أن نبعد عن جادتنا: التاريخ ما له وما عليه. وفي حقيقة الأمر يوجد في هذه الجادة مجال للقول واسع، لكن حتى هذا يجب أن نقصد في الحديث عنه. فنحن هنا لا نكتب فصلاً في تطور الأفكار في تفسير التاريخ وفلسفته. لقد أردنا أن نقدم لهذا الكتاب «فخطفنا» الصنعة، وطمعنا في كرم الناشر، فأطلقنا الحديث. ولنعد إلى ما كنا فيه.

دفعت الإنسان رغبته في التنقيب والبحث أشواطاً بعيدة. أملاً في أن يضع حداً لتوتره العقلي وقلقه النفسي وأن يهتدي إلى الحقيقة. فإذا به يكتشف أن التاريخ لا يسير في حركته بمثل السهولة التي حسبها البعض مخرجاً وتفسيراً له. فأنت عندما تريد أن تفسر ما يقوم به الإنسان ويختبره عبر عقود من السنين أو قرون وعصور من الزمان، يتوجب عليك أن تعرف المكان الذي «حدث فيه الشيء»، من حيث خصبه أو قحولته، وموقعه في سهل أو في جبل، وحرارته وقره وقربه من أقوام آخرين أو بعده عنهم. هذا من حيث الأمور الأساسية الطبيعية. لكن لما انتقل الكتاب خطوة أخرى لتفسير التاريخ وجدوا أنفسهم مضطرين إلى التعمق في البحث عن المجموعة البشرية التي كان لها يد في «حدوث الشيء» أملاً في التعرف إلى ميولها فردية هي أم جماعية وإلى العوامل النفسية والاجتماعية والمعيشية المؤثرة فيها.

ومن هنا أصبح فهم التاريخ وتفسيره وتوضيحه أموراً معقدة. وتعددت المذاهب والمدارس التاريخية. واختلطت بالاتجاهات السياسية والعقائدية. فهناك التفسير المادي للتاريخ، وهو الذي أحيط بكليشيهات ديالكتيكية وفلسفية، والتفسير العقلي للتاريخ، وهو لا يختلف عن غيره سوى بالتسمية. ووقع عدد من المؤرخين قصداً وعمداً أو مجازةً للأحوال

في أسر هذه المذاهب السياسية فالتزموها، وأصبحوا، بطبيعة الحال، فريسة النظرة الواحدة والزاوية الواحدة. وأصابت العدوى بعضاً من مؤرخينا أيضاً. وكانت النتيجة لذلك أن ضاق أفق الكتاب في التاريخ، وتحدّدت نظرتهم. بل وضاق صدرهم بغيرهم من الكتاب والمؤلفين. وأود هنا أن أسرع إلى القول بأن هذه المجموعة (من المقالات والدراسات والبحوث) التي أقدمها لك، أيها القارئ الكريم، لا تخضع لأي من هذه القيود. فهي لم تكتب ضمن إطار معين، ولا خضعت لتوجيه من مذاهب أو مدارس خاصة؛ بل هي، مثل غيرها مما أكتب، تتصف بأمرين مهمين وهما: الموضوعية والاستقلال في الرأي. وسيتضح لك ذلك متى أخذت نفسك بقراءتها.

لست أحسب أنك تطلب مني أن أخص لك هذه البحوث؛ ولكنك قد تنتظر مني، على الأقل، أن أضع بين يديك ما قد نسميه مبرراً لجمع هذه المواد ودفعها إلى المطبعة ثم حملك على اقتنائها أملاً في قراءتها.

هذه البحوث لا تكوّن تاريخاً متصلاً، لذلك لن تقع من خلال قراءتها على سلسلة من الأحداث المتتابعة والمتلاحقة والمتعاقبة. فالقسم الأول من الكتاب الذي بين يديك، وهو الأقرب إلى النوع التاريخي، لا يعدو كونه «معالم وصوئ» على الطريق. والمعالم والصوئ ترشدك إلى امتداد الطريق، وقد تلفتك إلى منعطف هنا ومنعطف هناك، لكنها لا تأخذ بيدك أخذ الدليل لتقودك خطوة خطوة في سيرك.

ولنأخذ البحث الأول «البداءة والحضارة بين البتراء وتدمر». لقد اخترت رقعة من الأجزاء الداخلية من بلاد الشام تمتد نحو ثمانمائة كيلو متر بين البتراء وتدمر، عبر الأردن وشرق سورية. هذه الرقعة تزحمها الصحراء من الشرق وتصاقبها سهوب الهلال الخصيب في الغرب. ولذلك فإن عرضها يختلف من مكان إلى آخر، بل وقد يختلف بين فترة تاريخية وأخرى. وحديثنا عن هذه الرقعة يمتد عبر ما يقرب من عشرة آلاف سنة، بدءاً من أوائل الألف الثامن قبل الميلاد إلى أواخر القرن الثالث للميلاد. في هذه الفترة الطويلة تبدل المناخ في هذه الرقعة أكثر من مرة، وتبدلت معه كمية سقوط المطر. كانت المنطقة تنعم لفترة برطوبة وسقوط مطر معتدل، فإذا بها تصبح منطقة جافة. وتعرضت كذلك لتغيرات بركانية عنيفة، أخرجت فيها الأرض أثقالها في شكل صخور بازلتية (لافيّة) سوداء تجدها الآن تكسو مناطق واسعة في شمال الأردن وفي اللجاة وبعض أجزاء حوران. ومن الطبيعي أن يتبع كل هذه التبدلات الطبيعية تغير في عطاء الأرض، فيقل كالأها ويتناقص ماؤها، وهذان هما عماد الحياة في الدنيا.

فضلاً عن ذلك فقد تعرّضت المنطقة، طوال هذه الفترة، إلى هجرات وهجمات تمت على أيدي شعوب جاءتها من الشرق والشمال والشمال الشرقي. وهذه الشعوب كانت منوعة العناصر العرقية والخلفيات الحضارية. وكان الغالب على الجماعات التي هبطت هذه المنطقة أنّها من العنصر السامي، والعنصر العربي على التخصيص؛ كما أنها كانت، في أفضل حالاتها،

شعوباً بدائية في سلم الحضارة، أي قبل أن تستوطن بلاد المشرق وتتحضر. والمنطقة التي يتبدل فيها المناخ بين فترة طويلة وأخرى، قد تتعرض أيضاً لاختلاف الأوضاع المناخية بين سنة وأخرى، بحيث يكون الفرق جذرياً. وعندئذ يقتتل سكانها إما دفاعاً عن النفس ضد القادمين من الخارج، أو يقتتلون فيما بينهم على كلاً وماء. وعندما تصل الحالة إلى مثل هذا كانت تغلب البداوة على نمط المعيشة في المنطقة وتصرف السكان. إذ تصبح قاعدة الحياة الانتقال من مكان إلى مكان مع قطعانهم أي إلى حيث يمكن الرعي. لكن عندما كانت تتنظم الطبيعة في عطاؤها، ماء وكلاً، كانت تغلب الحياة المدنية المتمدنة على السكان والمكان. فيقيم الناس في قرى ومدن. كانوا يعيشون من الزراعة، التي كانوا يجمعون لها ولحاجاتهم الأخرى الماء من واد أو سيل قريب، فيحجزونه خلف سدود ويوزعونها في قنوات توزيعاً دقيقاً مثل البيضا وجاوا (في الأردن). وسكان هاتين القريتين، ومن شابههم، كانوا يضيفون إلى اهتمامهم بالزراعة عنايتهم بالصناعة القائمة على المواد الخام الموجودة عندهم كالجلود والصوف (من الأغنام مثلاً) إذ يجعلون منها أدوات جلدية وقماشاً جميلاً، ويزخرفون ذلك بحيث يقبل في الأسواق الخارجية. وعندها ينشط تجارهم فيحملون إليهم المواد الخام من الخارج كالنحاس من أماكن نائية (قبرص وآسية الصغرى وماغان/ عمان) وكانوا يفيدون من مهاراتهم فيحولون المادة هذه إلى أدوات وأسلحة وآلات، فيستعملون بعضها ويبيعون ما يفيض عن حاجتهم إلى الجيران الأقربين، بل وقد تحمل هذه الأشياء حتى إلى الأسواق البعيدة.

ومع أنّ هذه الحياة المستقرة كانت تعتبر درجة متقدمة في سلم الحضارة، فإنها لم تكن شيئاً يستحق الذكر بالنسبة لما صنعه الأنباط والتدمريون.

البحث المشار إليه لا يؤرخ لهذه التطورات والتبدلات من حيث أنّها حلقات متصلة، ولكنه يبين كيف مرت المنطقة بأدوار الحياة هذه، وكيف تأثرت الحياة فيها بالتبدل المناخي والهجرات البشرية والصلوات بين هذه المنطقة والمناطق الأخرى. وفي النهاية فقد كانت الحياة نتيجة لهذا التفاعل بأوجهه المتعددة.

ومما يجب أن لا يغرب عن البال هو أنّ معرفتنا بهذه التطورات جمعاء جاء أكثرها عن طريق التنقيب الأثري. فهناك بضعة آلاف من السنين كانت قد دفنت آثارها تحت الأنقاض. وهذه بعضها من عمل الإنسان إذ تتعرض المدن أسواراً وهياكل وبيوتاً للتدمير والتخريب نتيجة الحروب المتعددة؛ كما أنّ هذه الآثار قد تكون نتيجة عمل الطبيعة التي تهز الأرض بالزلازل.

وقد كانت المنطقة تغطيها، نتيجة لذلك، التلال (أو التلول) الصناعية التي تتبها إليها السياح والرحالة منذ زمن طويل. إلا أن هذه الملاحظات لم تكن تتجاوز الوصف الظاهري، ولكن لما جاءها رجال الآثار بعلمهم ورفشهم ومعملهم استطاعوا أن يكشفوا خباياها ويستخرجوا كنوزها ويستجلوا أسرارها، فتكشفت لهم مراكز حضارية ذات قيمة خاصة. ولا تزال عشرات من التلال تنتظر عمل العالم الأثري لتزودنا هي الأخرى بالإنجازات الحضارية

التي عرفها الإنسان في تلك الأزمنة المتوغلّة في القدم.

ونترك الأرض ومن عليها وما عليها؛ ونحن نعرف أنّ بلاد الشام تقوّم فيها دول وشعوب وحضارات وتقع معارك وتهدم مدن وتسبى شعوب - نترك هذا جميعه للمؤرخين الذين يتابعون الأمور خطوةً خطوة، ومنتقل إلى فترة تبدأ جدياً بمجيء الإسكندر إلى بلاد الشام في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد، وتنتهي باستلحاق الإمبراطورية الرومانية لبلاد الشام. هي فترة تقرب من القرون الأربعة، وهي التي يسميها المؤرخون العصر الهلينستي. ونحن في حديثنا عن هذه القرون الأربعة قد نذكر معركة بين الفينة والفينة، وقد نؤرخ لملك أو حاكم، ولكن الباحثين للذين يدوران حول هذه الفترة، وهما «المدينة الكلاسيكية» و«الحكم السلوقي في بلاد الشام»، يعينان بالنواحي الحضارية التي اختبرتها بلاد الشام نتيجةً لقدم قوم جديدين إلى البلاد، والتأثر الذي حدث، والإنجازات التي تمت في تلك الفترة.

أول ما يجب أن يذكر هو أن الفاتحين الذين جاءوا بلاد الشام في مطلع هذه الفترة جاءوا من الغرب: الإسكندر وجنوده. كانت الجماعات التي هبطت بلاد الشام، إلى ذلك الوقت، قد أتتها من جهات البر - من الشمال والشمال الشرقي والشرق والجنوب (باستثناء شعوب البحر التي وصلت حوالي ٢٠٠ ق.م). الآن يصبح الغرب مصدر القادمين وطريقهم. وكان هؤلاء الجنود يونان ومقدونيّين، وتبعهم، عبر القرون الثلاثة الأولى، يونان ومقدونيون وكانوا جنوداً وتجاراً ومرزقة وعمالاً فنيين ومغامرين في سبيل عيش أفضل. وقد جاء هؤلاء بأراء جديدة بالنسبة لبلاد الشرق، وكان أهم هذه الأراء تلك المرتبطة «بالمدينة» من حيث إنها مؤسسة سياسية اقتصادية إدارية حضارية. وحملوا معهم إلى بلاد الشام تجاربهم في العلم والتكنولوجيا والحرب، وأدخلوا اللغة اليونانية باعتبارها لغتهم. وهم لم يأتوا «للسياحة» بل جاءوا للإقامة والاستقرار.

لقد استدعاهم الملوك الذين خلفوا الإسكندر في إمبراطوريته الواسعة: السلوقيون في بلاد الشام (العراق والشرق أولاً ثم بلاد الشام فقط) والبطالمة في مصر (ولنترك الآخرين) ليكونوا جنودهم وأعوانهم. ومن ثم فقد أقاموا لهم المدن (الحاميات) العسكرية والمدن التجارية، حيث استقروا. عاشوا في البلاد حكماً وأرباب إقطاع في الأراضي، وإن كان إقطاعاً يختلف بعض الشيء عما ألفه المشرق. احتكروا الوظائف الكبرى، واستأثروا بالمشاريع العمرانية والتجارية النافعة. سمحوا لأهل البلاد أن يقيموا في مدنهم ولكن في «الضاحية». وتكلم هؤلاء اللغة الآرامية. فيما كانت اليونانية لغة القادمين الجدد.

وبعد قرون من الاختلاط والاحتكاك والتبادل التجاري والصناعي قامت في بلاد الشام نماذج جديدة من الحضارة. فمن حيث الحكم كانت هناك ملكية شرقية تقوى وتضعف تبعاً لشخصية الحاكم نفسه، وفي هذا الإطار كانت «المدينة» تنشأ وتقوم وتنمو؛ ومع أنّها كانت تحتفظ بكثير من الاستقلال الداخلي، فإنها لم تكن حرة مثل المدينة - الدولة في بلاد اليونان قبلاً، إذ كان الجهاز الملكي يحد من تصرفها في السياسة الخارجية وفي الحروب.

أما من حيث شكلها فقد كانت المدينة الهلينستية متقاطعة الشوارع على تعامد، وتحوي من المباني كل جميل. ومن الممكن أن يربط القارئ هنا بين هذين الباحثين وبين ذلك الذي يتحدث عن البداوة والحضارة فيما يتعلق بتدمير مثلاً. عندها يرى، إلى درجة معينة، كيف تم التفاعل بين عناصر السكان وإنجازاتهم الحضارية. فقد قامت مدينة كبيرة في وسط البادية، وكانت أبنيتها العامة على خير ما يمكن من الزخرفة والفن اليونانيين، لكن مع آثار فنية وصلت المنطقة من الشرق (بابل - كلدان) وفارس ومن الجنوب (مصر). واللغة اليونانية تعلمها المواطنون وكتبوا الفلسفة بها وأرّخوها بها، ونظموا الشعر بها.

والعصر الروماني استمرراً للعصر الهلينستي، كما أن ذلك استمر مبدئياً في الفترة البيزنطية التي تلت. ولم نُورخ لهذه الفترة، لأننا لا نُورخ وإنما ندرس «لحظات تاريخية» من حيث دلالتها على «السير» و«الحركة» في التطور الحضاري. والذي عُيننا به هو الإدارة البيزنطية التي كانت قد تطورت لما جاء العرب بلاد الشام فاتحين. وقد أخذ العرب الإدارة البيزنطية فأفادوا منها وحوروا بعض ما فيها ليتفق مع نظرتهم الجديدة إلى الحياة. هذا هو الذي يجده القارئ في فصل «بلاد الشام بين البيزنطيين والعرب».

يمثل القرن الرابع/ العاشر الميلادي قرن النضج العقلي والغلبان الفكري في العالم العربي الإسلامي. ففي ذلك القرن كان العرب قد نقلوا كل ما يمكن أن ينقل من آثار الفكر القديم - من السريانية واليونانية والفارسية والهندية، سواء في ذلك الفلسفة والرياضيات والفلك وعلوم الطبيعة والأحياء والأدب. وكانوا قد هضموا ذلك كله وأضافوا إليه ما أضافوا وسعوا آفاق الفكر العالمي. وكانوا قد جعلوا من اللغة العربية لغة العلم والفكر من غير منازع. وقد اتضح هذا، لما تمكن العرب ومن سار في فلكهم، لغة وعلماً، من التعبير عن مناحي الفكر المتنوعة وأهدافه المتباينة وماأخذة المختلفة، بحيث لم يقصروا في أي من هذه النواحي. وهذا ما حمل البيروني على القول (في مطلع القرن التالي): إن اللغة العربية هي اللغة الوحيدة التي تصلح للتعبير عن العلم والاتجاهات الفكرية.

إلى جانب هذه العلوم التي نقلت ووسعت وأضيف إليها الكثير، كان هناك أبواب من المعرفة التي كان نموها وتطورها داخلياً أصلاً؛ كعلوم القرآن الكريم من قراءات وتفسير؛ وعلوم الحديث رواية ودراسة ودراية بما في ذلك إثبات الإسناد أو تجريح الطريق المعوج في الرواية؛ والفقه والشريعة وما يرتبط بهما من استنباط الأحكام وتنظيم القضاء لضمانة صحة الأحكام؛ وعلوم اللغة وما يتصل بها من قواعد لتقويم اللسان وإتقان البيان؛ والأدب وما يدخل فيه من جمع وتبويب وتصويب ونقد، ويكاد يكون هذا هو الأهم. هذا كله كان يعتبر من العلوم الأصلية، وذلك الذي كان في الجهة المقابلة هو من العلوم الدخيلة. وقد تحاك هذان الصنفان من العلم وتجادبا وتناقشا فاختلفا واتفقا، ووضعت للمناقشة أصول وللجدل قواعد وللخلاف أسس.

ولم تكن جميع إنجازات القرن الرابع/ العاشر تنتظم وفاقاً واتساقاً، إذ عرفت الجماعات

المختلفة خلافاً وافترافاً في ملل ونحل ومذاهب وفرق كونت كل منها «بُنيتهَا» وأسست أساليب الجدل والدفاع عن نظرها، وكان بعض هذا واضحاً بيّناً، وبعضه معمى خفياً، كما تبين من الدراسات الحديثة لرسائل إخوان الصفا.

وكان من أبواب المعرفة التي أجاد العرب العمل فيها الجغرافية. والجغرافية البلدانية (وهي التي نسميها نحن اليوم الجغرافية الإقليمية) خاصة. فالذي بدا واضحاً في قراءة ما كتبه المبرّزون من هؤلاء الجغرافيين هو أنهم بنوا مؤلفاتهم على المشاهدة والرحلة الطويلة التي شملت بقاعاً مختلفة، كان الأصل فيها بلاد الإسلام أو دار الإسلام. هذا ما نجده عند أعلام الجغرافية البلدانية في القرن الرابع/ العاشر، مثل الإصطخري وابن حوقل والمقدسي. كان مختبرهم الواسع هو العالم الإسلامي بأجمعه، وكانت الرحلة سبيل التجربة والاختبار. وقد تنقلوا من صقع إلى صقع، ورحلوا من بلد إلى آخر، واختلطوا بالتجار والقبائل والشعوب، وزاروا المدن والمضارب، وحملوا على الدواب والسفن. فتركوا لنا علماً في صور قلمية جيدة، مشفوعة بخرط هي جزء من أطلس الإسلام.

بين المباحث التي شملها هذا الكتاب الذي أقدمه إلى القارئ الكريم فصل عن «بلاد الشام عند جغرافيين العرب في القرن الرابع/ العاشر». وقد اخترت هذا الإقليم وفي القرن المذكور لكي نحصل على وصف دقيق للإقليم من الجهة الواحدة، وتقييم أساليب هؤلاء الجغرافيين في الجمع للمادة والتأليف من الجهة الأخرى. ويتضح هذا التقييم لنا - وأمل أن يتضح للقارئ أيضاً - إذ يُحاسب الكتاب على ما نقلوه عن غيرهم وكيف عللوا ذلك - وهو يبدو بعيداً عن الصواب - على أساس أنه متداول فليعرف الناس معناه، ولو كان غيبياً؛ ثم يطلع القارئ على أسلوبهم في البحث وسعيهم الحثيث للوصول إلى المعلومات الدقيقة الصحيحة.

واتباعاً لطريقتنا في التحدث عن البحوث المتشعبة في هذا الكتاب، فإننا نكتفي هنا بالإشارة إلى المحتوى. ولكننا نود أن نطلب من القارئ أن يقف قليلاً عند العبارة التي يقدم بها كل من أولئك الجغرافيين كتابه، فيبين لنا كيف ارتحل، وكيف جمع مادته وما لقي في سبيل ذلك من العنت والصعوبات الجسدية والاجتماعية والشخصية. والذي نأمله هو أن يتحمس بعض القراء فيعمد إلى كتب الجغرافية نفسها فيقرأ فيها بعض فصولها.

لم تفرض المسيحية الحج على أتباعها، ولا أدخلت الكنيسة مثل هذا الأمر في ترتيباتها وطقوسها. ومع ذلك فقد أخذ المسيحيون يقومون، أفراداً وجماعات، بزيارة الأماكن التي عاش فيها المسيح للتبرك.

وليس بين أيدينا ما يحدد الزمن الذي بدأت فيه هذه الرحلة إلى الأراضي المقدسة. ولكن الذي نملكه هو وثيقة تذكر فيها الأماكن المقدسة وهي تعود إلى سنة ٣٣٢ للميلاد. والذي نعرفه هو أن هذا الرجل، صاحب الوثيقة، جاء من بوردو (في فرنسا). ولما كنا لا نعرف اسمه فقد اختار الباحثون أن يسموه «حاج بوردو». ومن قصص القديسين في الكنيسة

الشرقية أن القديس «نقولوس»، الذي عاش في القرن الرابع للميلاد، كان حامياً للحجاج (ومن هنا فإن كل شخص من أتباع الكنيسة الأرثوذكسية اسمه نقولا يلقب بالحاج). وهذا يدل على أن الزيارة للحج بدأت في وقت مبكر.

توالى زيارات الحجاج لفلسطين للتبرك بزيارة مناطقها، وكان الكثيرون منهم يدونون مشاهداتهم. لكن أكثر هؤلاء الحجاج الأوائل وضعوا مدوناتهم على شكل جداول للبقاع المقدسة، دون وصف مفصل أو معلومات إضافية. على أننا نجد حتى في القرون المبكرة نسبياً، قلة من الحجاج والرحالين عمدوا إلى كتابة فصول بعضها مقتضب عن تلك البقاع، على نحو ما فعل أركولف في أواخر القرن السابع ووليبولد في القرن الثامن وبرنارد في القرن التاسع.

أما نحن، فقد اخترنا نموذجاً للرحالين المسيحيين العلماء فيلكس فابري الراهب الألماني الذي زار فلسطين في أواخر القرن الخامس عشر لأنه وصف البلاد وصفاً مفصلاً ودقيقاً. وتناول وصفه مجمل النواحي الدينية والاجتماعية. فقد وصف وصول الحجاج (بحراً) إلى يافا، وطريقة فحصهم وتسجيل أسمائهم عي أيدي موظفي الحكومة. كما حدثنا عن خروج الباعة الوطنيين إلى الحجاج القادمين حاملين القش والعساليج الطرية التي ابتاعها هؤلاء الحجاج واستعملوها فراشاً. وجاء التجار بماء الورد في قوارير ثمينة حملت من دمشق. وقد عرض آخرون في سلمهم البلسم والمسك والصابون والحجارة الكريمة وقماش الموصلين الجيد. وقد كانت هذه السلع من حظ أغنياء الحجاج بطبيعة الحال. وأطال فابري في حديثه عن القدس وأسواقها وبيوتها والأماكن التي أعدت للحجاج أو تلك التي استأجروها، وعن تنظيم الرحلة خارج فلسطين وخصوصاً لزيارة ديه القديسة كاترينا في سيناء.

قد وصف فابري نزلاً في الخليل، هو في الواقع زاوية ذات أوقاف غنية، ولذلك فإنها كانت تقدم لكل حاج أو غريب موجود في المدينة كل مساء رغيف خبز وبعض الحساء وشيئاً من الزيت. ويقول فابري عن هذه الزاوية: «عندما يحين وقت توزيع الخبز يضرب الطبل تذكيراً للناس... ولا يمنع أي حاج من هذا الإحسان، مهما كان مذهبه أو دينه أو جنسه». ويضيف: «وقد أرسل القائمون على أمر النزول سلة من الخبز إلى الخان الذي كنا نقيم فيه، مع أننا لم نطلب منهم شيئاً».

كان العرب يجيدون رواية الأخبار. ألفوا هذا في الجاهلية، وساروا على النهج نفسه في الإسلام. لكن الأخبار الأولى كانت أشياء متفرقة هي أخبار أيام دار فيها قتال أو أخبار ملوك وأبطال أو قصص رحيل وهجمات. أما الأخبار الثانية، أخبار العهد الإسلامي، فقد كانت متتابعة متلاحقة، شأن الفصول في التمثيلية الواحدة المتكاملة. هي قصة انتصار العرب في فتوحهم وتوسعهم وانتشار الإسلام بينهم وبين غيرهم وبلوغهم درجة الحضارة العالية. إلى هذا كانت هناك فصول جانبية عن خلافتهم قامت بينهم.

ومؤرخو العرب كثيرون، فالتاريخ يشغل حيزاً كبيراً مما يمكن اعتباره «أدباً» عند العرب.

والكتابة التاريخية العربية - الإسلامية غنية ومتنوعة، إذ لم تترك صنفاً دون طريقه، من الحوليات إلى تاريخ المدن والدول إلى التراجم. ولعل هذا أوسع أنواع الكتابة التاريخية وألصقها بالعرب. فقد قدرت التراجم التي وضعت بالعربية بنصف الكتابة التاريخية بأجمعها، كما أن العرب هم سادة فن التراجم.

وأبو الفداء، الملك المؤيد صاحب حماة ٧١٠ - ٧٢٢هـ / ١٣١٠ - ١٣٢١م مؤلف المختصر في أخبار البشر هو مؤرخ عاش في عصر النضج في الكتابة التاريخية، وهو العصر الذي ينجر على القرنين الثامن والتاسع للهجرة/ الرابع عشر والخامس عشر للميلاد بشكل خاص. ولم يضع أبو الفداء كتابه لمصلحة الآخرين، بل كتبه ليكون بين يديه خلاصة وافية للتاريخ يعود إليها ليثقف بالأمور الماضية ويتعرف إلى امثولة التاريخ. وكان المؤرخ شاهداً على الأحداث التي شارك فيها.

والفصل الذي تناولنا فيه «مذكرات أبي الفداء» هو في الواقع عرض للأموال التي حضرها أو شارك فيها. والاختيار كان أساسه عرض الأحداث الرئيسية التي تعرضت لها بلاد الشام على أيدي التتار (سنة ٧٠٢ / ١٣٠٢)، بقلم مؤرخ محلي كانت له بها صلة مباشرة. فضلاً عن ذلك فإن الرجل كان دقيقاً في وصفه للحروب والمعارك مع أنه كان يوجز في الوصف. وهناك أيضاً وصفه للزيارات التي كان يقوم بها للبلاد المملوكي أو لمرافقة السلطان إلى الحج؛ كان يهتم بها لأنها تبرز منزلته أمام معاصريه.

وأخيراً ففي القسم الأول من الكتاب عرض مقتضب لعلاقة الشرق العربي بأوروبا إلى مستهل القرن التاسع عشر. والمهم في هذا الفصل هو لفت إلى الاهتمام الأوروبي المتزايد بالمنطقة العربية بدءاً من أوائل القرن السادس عشر. ففي الوقت الذي دخل فيها البرتغاليون إلى الهند من الباب الخلفي (المحيط الهندي) وأخذوا ينقلون البهارات والتوابل عن طريق بلادهم إلى أوروبا، عادت أوروبا تحاول الإفادة من جديد من الباب الأمامي للهند (البحر المتوسط). وكانت ثمة منافسات وحروب برأً وبحراً، ومعااهدات ومناكسات. وليست حملة نابليون على مصر ثم فتحه فلسطين إلى عكا وخسارته هناك (١٧٩٩) سوى خاتمة للفصل الأول من العمل الأوروبي للسيطرة على تجارة المشرق ونقطة ابتداء للفصل التالي في القسم الثاني من الكتاب. هذا الفصل الذي ينتهي بنهاية الحرب العالمية الأولى حين نجد أن العالم العربي بأكمله (إلا أجزاء صغيرة) قد وقع أسير الاستعمار الأوروبي. وقد اختلفت تسميات هذا الوقوع لكن الغاية كانت واحدة: سَمَّوها احتلالاً أو ضمّاً أو معاهدة أو انتداباً لا فرق في الجوهر. وقد يكون هناك فرق في الدرجة بين الاستيطان وعدمه.

٢ - في الصميم - منافذ وكوى

طلع القرن التاسع عشر على العالم العربي، من غرب الجزائر إلى شرق العراق، والدولة العثمانية تدبّر أموره. لكن هذه السيطرة العثمانية كانت متفاوتة في الدرجة والنفوذ. فالقطر الأقرب إلى استانبول كان يحس بالسلطة أكثر من البعيد عنها. والجزء المتحضر المستقر

بمدنه وقراه وريفه، وتجارته وصناعته وزراعته، كان أكثر خضوعاً للنفوذ العثماني من الصحارى والبادي. هنا كان البدوي إذا جوبه بالسلطة التركية تلاحقه عسكرياً، يمعن في باديته، حيث تعجز عساكر الدولة وآلاتها عن اللحاق به. وهو أمر عرفته المنطقة منذ أن قامت سلطة تحاول أن تخضع البدوي لنفوذها على نحو ما أخضعت المستقر. وكان ابن المنطقة الجبلية. حتى ولو كان قريباً من العاصمة نسبياً، أبعد عن نفوذ الدولة من ساكن السهول. فالجبل، مثل البادية، معقل أبنائه، أما السهل فيُجتاح بطريقة أبسط، إذا قويت السلطة المركزية.

على أن هذا الذي ذكرناه فيه تعميم كثير الفجوات. ذلك بأن أصحاب النفوذ من الزعماء المحليين كانوا يستطيعون أن يقيموا لأنفسهم مراكز قوة على حساب الدولة المركزية. فالدايات في الجزائر والبايات في تونس والقرمانيون في ليبيا ومحمد علي باشا في مصر والشهابيون في لبنان وآل العظم في دمشق وحماة وآل جرار وعبد الهادي في فلسطين والمماليك في العراق هم نماذج لهذه السلطات المحلية التي انتزعت سلطتها من الحكم المركزي. ولعل السؤال الذي لم يجب عنه المؤرخون بعد هو: لماذا أصاب الدولة العثمانية كل هذا الهزال؟ هل كان الأمر متعلقاً بنظام الحكم؟ هل أن الحكم العثماني لم تكن له فلسفة يبني عليها سلطانها؟ هل كان الأمر مرتبطاً بالسلطين أنفسهم؟ هل أن القوى الأوروبية زاد تربعها بالدولة العثمانية في القرن التاسع عشر وتعاونت فيما بينها على إضعافها لاستغلال ذلك لمصلحتها؟ هذه أسئلة لا تزال تنتظر الجواب عنها!

لنذكر أنه بعد أن عاد نابليون من عكا إلى مصر (١٧٩٩) ثم غادر هذه إلى فرنسا، ترك كليبر مكانه، واغتيل هذا. وأخيراً خرجت بقية القوة الفرنسية من مصر - أخرجتها قوات عثمانية وبريطانية مشتركة. ولعل هذا كان نوعاً من الاسترمان البريطاني للدولة العثمانية: وهو استرمان سبتقوى في العقود السبعة الأولى من القرن التاسع عشر.

تمكّن محمد علي من ترك آثاره على العالم العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر. تولى شؤون مصر سنة ١٨٠٥، وعمل فيها تنظيمياً وتنميةً وتقويةً بحيث أصبح يد السلطان اليمنى في الجزيرة العربية ضد البيت السعودي، وأعان السلطان في حروبه ضد اليونان براً وبحراً، وخسر أسطوله في معركة نوارين (نورانيو) سنة ١٨٢٧، ثم هاجم السلطان وانتزع منه بلاد الشام التي ظلت تحت حكمه تسع سنوات (١٨٣١ - ١٨٤٠)، بل تعدى حدود الشام فاجتاز جبال طوروس إلى قلب السلطنة بالذات. ولما أخرج من بلاد الشام كان لبريطانية يد كبيرة في ذلك، بعد أن أرغمت فرنسا على التراجع عن دعمه. وهنا قوي الاسترمان البريطاني للدولة العثمانية، على نحو ما أشرنا سابقاً.

وجاءت فترة التنظيمات في استانبول، وهي التي بدأت سنة ١٨٣٩ واستمرت، من حيث التشريع، قرابة أربعة عقود. وقد وصلت آثار هذه التنظيمات الإدارية والمالية وحتى الديمقراطية، إذا جازت التسمية، إلى بعض الولايات الشامية. إلا أنها ظلت، في غالب

الحالات، هياكل وطلاء وزخرفا.

وجاء دور تجربة الدستور المرّة في الامبراطورية العثمانية (١٨٧٦ - ١٨٧٨). فقد منحه عبد الحميد (١٨٧٦ - ١٩٠٩) للرعية ثم أوقف العمل به بعد مدة قصيرة. وأعاد العمل به في أواخر عهده مضطراً. ثم خلع السلطان، وانخلع الدستور معه على أيدي جمعية الاتحاد والترقي. ومع أن هذا كله كان يحتوي دروساً هامة كان يتعلمها العرب (والترك)، لكن يبدو أن التعلم كان مؤقتاً سطحياً لم يتجذر ولم يتعمق.

شهد القرن التاسع عشر فتناً ومذابح وثورات كانت تقوم هنا وهناك، بعضها ضد الدولة، وأكثرها فيما بين السكان أنفسهم. ولعل مذابح الستين (١٨٦٠) في لبنان ودمشق كانت من أعنفها وأبعدها أثراً.

وتقترب الدول الأوروبية في القرن نفسه من بلاد الدولة العثمانية، والجزء العربي منها خاصة، فتنهش منه أجزاء - الواحد بعد الآخر: الجزائر (فرنسة، ١٨٣٠) وعدن (بريطانية، ١٨٣٩) وتونس (فرنسة، ١٨٨١) ومصر (بريطانية، ١٨٨٢). وتقوم بريطانيا في الوقت ذاته بعقد المعاهدات، الواحدة تلو الأخرى، مع مشيخات الخليج العربي (١٨٢١ - ١٨٩٩). ومع وجود الاختلاف الجزئي في نصوص المعاهدات، وخاصة الأولى منها، فقد كان الجوهر واحداً، أساسه تقييد حرية هؤلاء الأمراء والمشايخ وربطهم إلى عجلة الامبراطورية البريطانية.

وفي مطلع القرن العشرين يتم الاطباق الأوروبي على العالم العربي ضمّاً أو معاهدة أو انتداباً. فتذهب ليبيا (لايطالية، ١٩١١) والمغرب (لفرنسة، ١٩١٢) وبلاد الشام والعراق لفرنسة وبريطانية انتداباً في أعقاب الحرب العالمية الأولى.

أردنا أن نذكر القارىء بهذه الأمور تمهيداً للتحديث عن المشكلات والقضايا والتبدلات التي عرفها قلب العالم العربي خاصة؛ ونحن نود أن نعنى ببلاد الشام أصلاً.

ليس من الممكن أن تقف على «حاجز زمني» تختاره بين سبعمئة من السنين (عوداً من القرن التاسع عشر) وتقول هنا أخذ الفكر العربي بالتوقف عن الانتاج الصحيح والابداع. ذلك بأن سعة الرقعة التي تطوّر فيها الفكر العربي الإسلامي لا تسمح باختيار حاجز زمني واحد. فضلاً عن أن المجالات المتنوعة التي خاض المفكر العربي غمارها عبر القرون الطويلة، لم يحدث التوقف فيها جميعها دفعة واحدة. فإذا أخذت هذين الأمرين بعين الاعتبار، وجدت المسألة أصعب بكثير مما تبدو للذين يفرمون بالتعميم. ولنمثل على ذلك في حقل الفلسفة. لما ألف الغزالي (تو ١١١١/٥٠٥) كتابه تهافت الفلاسفة وضع حداً لما كان يسمى الجدل الفلسفي في المشرق. بحيث أنه لما رد عليه ابن رشد (تو ١١٩٨/٥٩٥) في كتابه تهافت التهافت، لم يكن له في المشرق صدى أبداً. وقد يمكن اعتبار وفاة ابن رشد حاجزاً زمنياً للفكر الفلسفي العربي. لكن الأمر لم يقف عند هذا الحد. إن عمل الغزالي الفكري كانت فيه إعادة للتصوف إلى حظيرة السنّة والجماعة. لذلك أفلت التصوف منذ أواخر القرن السادس أو أوائل القرن السابع/ الثاني عشر والثالث عشر من أيدي العرب وانتقل حديثه شرقاً إلى

الفرس. وقد وضع بالفارسية شعر صوفي رائع. إلا أن نقرأ من مؤرخي الفكر الإسلامي من الفرس المحدثين، مثل سيد حسين نصر، يعتبر جماع ما أنتج من الشعر الصوفي (بالفارسية) فلسفة. ويقول هؤلاء بأن الفلسفة استمرت تنتج فكراً خلافاً قرونًا طويلة في فارس بعد أن عجز العرب عن الخوض في مشكلاتها وقضاياها.

هذه الدعوى لا تقوم لها قائمة علمية، ولكن القصد منها الادعاء بما ليس له أساس من جهة، والتهجم على العرب، من جهة ثانية. فالتصوف لا يقال عنه إنه فلسفة، وإن كان هناك شيء اسمه فلسفة التصوف، وهو شيء آخر ولا يجوز الخلط بين قضيتين على هذا النحو.

هذا كله في الجهة الواحدة، وفي الجهة الثانية مجالات واسعة ظل فيها للعلم عند العرب مسيرة هامة - في الطب والصيدلة وبعض نواحي الفلك والرياضيات. فهذا المساق من الفكر والعلم النفعيين (البراغماتيين) لم يقف أهل الفقه منهما بالمرصاد، فاستمر بالانتاج إلى فترات متأخرة، طالت قرونًا حتى بعد انطفاء نور الفلسفة. ومثل هذا الأمر موضَّح في الجزء الأول من بحثنا «الأبعاد التاريخية لأزمة التطور العربي حضارياً».

والعلم الأصلي في الحضارة العربية الإسلامية هو الفقه، من حيث أنه أساس لدراسة الشريعة؛ وقد توقف الاجتهاد فيه وحوله في وقت مبكر لما أُعترف بأربعة مذاهب لأهل السنة والجماعة، وأصبح الاجتهاد يدور في إطارها ومحصوراً بها.

ومع أننا لا نستطيع أن نختار حاجزاً زمنياً، نقف عنده ونقول هنا أخذ الفكر العربي يتوقف عن الإنتاج الأصلي، فمن الواضح أيضاً أن الفكر العربي بدا عليه تدرجاً الانهك والتوقف، بحيث أنه لم يعد يعرف سوى الخلاصات والحواشي وخلاصات الحواشي والتعليقات بالنسبة للموضوعات الهامة التي كانت من قبل مجالس إبداعه.

وأصعب من اختيار «الحاجز الزمني» هو التوصل إلى الأسباب التي أدت إلى ذلك. والذي أود أن أشير إليه هنا هو أن الذين كرسوا وقتهم للبحث في التأخر الحضاري وأسبابه (هنا وهناك وهنالك) كثيراً ما يخلطون بين الأعراض والأسباب. ولا يقتصر هذا على البحث فيما يتعلق بالحضارة العربية الإسلامية، بل يشمل غيرها أيضاً. وكثيرون ممن «بحثوا» و«كتبوا» و«تحدثوا» عن تحجر الحضارات الكلاسيكية وتأخرها خلطوا بين ما هو أعراض التأخر وما هو سبب من أسباب ذلك التأخر.

لم يكن، مثلاً، توقف الاجتهاد في الإسلام، وفي وقت مبكر نسبياً (القرن الثالث/التاسع)، نتيجة قرار رسمي اتخذه الخلفاء؛ أو نتيجة إجماع (كإجماع الفقهاء) على ذلك؛ أو نتيجة موجة شعبية عارمة طلبت من أهل الدراية والدراسة أن يتوقفوا كي لا تختلط الأمور على الشعب (أو الشعوب). ليس لدينا ما يدل على شيء من ذلك. ولكن الأمر حدث. هذا هو العرض (الواقع)، أما السبب فأين هو؟ قد يكون الاختيار - اختيار القضاة والفقهاء والمفسرين - أساس ذلك. ولكن كيف نحكم فيما إذا كان هذا هو السبب أم العرض. والذي يمكن أن يلاحظ بالنسبة لهذه القضية بالذات، هو أنه في الفترة الممتدة من

القرن السابع إلى القرن الثالث عشر للهجرة (القرن الثالث عشر إلى التاسع عشر للميلاد) كانت الثقافة الإسلامية التقليدية هي عماد الحياة الفكرية والروحية، العامة والخاصة، في العالم العربي (والإسلامي). وهي فترة كان فيها توازن تام تقريباً بين ما تتطلبه الجماعات وبين ما تزودها به هذه الثقافة. فالجميع كانوا يعنون بالتفسير والحديث والفقهاء والشريعة والفرق والتصوف، وبالعلوم المساعدة كاللغة والأدب والتاريخ، وإن كانت العناية تتفاوت درجات بسبب ما كان يصل إلى يد «الباحث» من مصادر أصلية لهذه الأمور. والقرن الثاني عشر/ الثامن عشر يمثل الغاية في هذا الوضع. فالعلماء فيه كانوا يقرأون ما وضعه الأوائل وكانوا يعيدون النظر في بعض الأمور التي قد لا تثير مشكلات، ويحاولون تفحص القضايا ليستخرجوا منها حلولاً لمسائلهم.

وقد عضّ علماء القرن الثاني عشر/ الثامن عشر على شؤون الدين بأجمعها بالنواجذ، لا من حيث أن الأمر واجب على كل مسلم ومسلمة فحسب، بل لأن الإسلام كان السور الذي يتجمعون خلفه والحصن الذي يلجأون إليه، لدرء الخطر الذي كانوا يستشعرونه مقبلاً عليهم من الغرب، جحافل وشركات وتجارات وغير ذلك. وقد أشار البعض إلى «التقوقع» فحسبه جموداً. لكن الواقع هو أنه كان أسلوب الدفاع وطريقه. فالإسلام هو العدة الوحيدة القادرة على وقف هذا السيل العرم الآتي من الخارج. ومن هنا كانت العناية الفائقة بالبحث عن الجذور، والتقصي عن الأصول ومعناها، والاهتمام بتعليمها ونشرها بين الأفراد كي يتحصنوا بها ضد الخطر الدايم. ومتى تحصن الأفراد، أصبحت الجماعة بكاملها قادرة على دفع الأذى عنها.

ومما هو جدير بالذكر أن علماء القرن الثاني عشر/ الثامن عشر لم يتعرفوا إلى الغرب قطعاً، لا حضارة ولا معرفة، ولم يحسبوا له حساباً. كان كل علمهم وجماع معرفتهم أموراً داخلية، أصلاً وشرحاً. وقد تمت أسفارهم، وهي كثيرة، داخل حدود العالم العربي في غالبها، مع زيارة لعاصمة السلطنة أحياناً. وحتى هذه الزيارة لم تخرجهم كثيراً عن النطاق الأصلي، فالمجتمع الذي قام في ظل الدولة العثمانية، أو، على الأصح، الذي أُلقت عليه الدولة العثمانية ظلّها، جعلته مجتمعاً ينظر إلى الداخل ولا يتطلع إلى الخارج، إلى حيث كانت الحياة تتبدل على قدم وساق.

وللتمثيل فإننا نضع أمام القارئ ثبثاً مختصراً بأسماء البعض من علماء القرن الثاني عشر/ الثامن عشر (وكل منهم رحل وتنقل وزار مراكز العلم الكبرى كالقاهرة، وأكثرهم أدى فريضة الحج، وهي دوماً رحلة علم لمن رغب في ذلك).

فمن علماء ذلك القرن عبد الغني النابلسي (الأصل) الدمشقي المولد والنشأة (تو ١١٤٣ / ١٧٣١) ومحمد خليل المرادي الدمشقي (تو ١٢٠٦ / ١٧٩١) وسيد المرتضى الزبيدي الهندي الأصل، وقد قضى بعض الوقت في زبيد (ومن هنا اللقب) ثم استقر في القاهرة (تو ١٢٠٥ / ١٧٩٠) والشيخ عبد الرحمن الجبرتي المصري (تو ١٢٤١ / ١٨٢٥) ومحمد بن علي

الشوكاني اليمني (تو ١٢٤٧ / ١٨٣٢) وأبو القاسم الزباني المغربي (تو ١٢٤٩ / ١٨٣٤).
ولسنا نعتزم أن نتحدث عن هؤلاء العلماء، ولكن لا بد من الإشارة إلى كبرى القضايا التي أثاروها واهتموا بها في كتاباتهم. وهذه تشمل (١) الدعوة إلى الاجتهاد باعتبار أن بابه لم يقفل ولا هو ألغي (الشوكاني). (٢) أن الأعمال ليست بالنيات فحسب بل بالهيئات التي صدرت عنها. فالأجواء الاجتماعية والسيكولوجية التي يحيها الكاتب أو المؤلف أو المفكر أو المصلح هامة بالنسبة إلى ما يبدي من رأي أو يقوم به من عمل (شاه ولي الله الدهلوي تو ١١٧٦ / ١٧٦٢). (٣) العناية الكبيرة بتراجم الرجال: (المرادي في سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر؛ والجبرتي عجائب الآثار؛ وحسين خوجه التونسي الذيل لكتاب بشائر أهل الايمان). (٤) التوفيق بين السنة والشيعية عبد الله السويدي العراقي (تو ١١٧٤ / ١٧٦٠) في الحجج القطعية لاتفاق الفرق الإسلامية. (٥) عناية الكثيرين من علماء القرن الثاني عشر/ الثامن عشر بالتصوف علماً وعملاً مثل النابلسي والجبرتي. (٦) إيمان بعضهم «بأن المعرفة تتطور بتطور الأشخاص العلماء الذين يعيشون في زمن معين، لا بمرور الزمن فحسب» (الزيدي في مقدمة تاج العروس).

والقضية الرئيسية التي عرفها القرن المذكور هي الحركة الإصلاحية الكبرى التي دعا إليها وتولى أمرها الإمام محمد بن عبد الوهاب (تو ١٢٠٦ / ١٧٩١)، وذلك في قلب الجزيرة العربية، والتي رافقها قيام الدولة السعودية الأولى. وهذه لم تكن مجرد دعوة تتردد أصدائها في الأروقة والمحافل، بل كانت نتيجتها المباشرة انتشار الحركة في شمال الجزيرة العربية أولاً، كما بلغ أثرها المغرب الأقصى، وكان لها تأثير في جميع المحاولات الإصلاحية الإسلامية التي عرفتها شبه القارة الهندية في ذلك الوقت. وأكثر من ذلك تعرض الدولة السعودية للدولة العثمانية بالهجوم على العراق وبلاد الشام والحجاز، فجردت هذه الدولة عليها حملة عسكرية ضخمة بقيادة محمد علي باشا، الذي وصل - بعد جهد - الدرعية العاصمة واحتلها ودمرها وفرق الشمل - لكن مؤقتاً.

وقفت بلاد الشام وأهلها وجيرانها على أبواب القرن التاسع عشر لاستقبال ما قد يحمله إليها. ورأى سكانها ما أشرنا إليه من قبل من الأحداث والتبدلات والمعارك والفتن والقتال والقتال التي مرت بهم عبر القرن كله. لكن مع ذلك فقد وجدت أشياء أخرى سبيلها إلى المنطقة. لقد فتحت أبواب المدارس الحديثة بدءاً من العقود الأولى من ذلك القرن. هي مدارس غربية، أوروبية وأميركية، كاثوليكية وإنجيلية، ومع الوقت توزعت هذه المدارس في بلاد الشام. فالإنجيلية الأميركية تستوطن لبنان وسورية، والانكليزية (والألمانية) منها تفتح أبوابها للطلاب في فلسطين. أما الكاثوليكية، وهي أصلاً فرنسية، فأنشأت مدارسها في لبنان وفلسطين وبعض أنحاء سورية. ثم جاءت المدارس الإيطالية (كاثوليكية)، وهذه اقتصر على فلسطين. وتتوزع المدارس وتتفرع. فحتى الكاثوليكية الفرنسية مثلاً كان منها الجزويت والفرير. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر تفتح الجمعية الامبراطورية الفلسطينية

(الروسية) مدارس أرثوذكسية في مناطق محددة من فلسطين ولبنان وسورية.
المدرسة الحديثة هذه جاءت بموضوعات جديدة كالعلوم الحديثة واللغات، وما تحتاجه العلوم من مختبرات، ولو أنها كانت بسيطة. صحيح أن تدريس اللغات الكلاسيكية (القديمة) والحديثة كان قد دخل لبنان قبل ذلك، مثل مدرسة عين ورقة (أنشئت ١٧٨٩) في كسروان، لكن المدارس الجديدة كانت بحكم نشأتها وأصلها تُعلّم الانكليزية أو الفرنسية أو الإيطالية أو الألمانية أو الروسية.

كان للتحدي الذي جاءت به هذه المدارس ردود فعل في مناطق مختلفة من البلاد. فقد قامت فئات مختلفة من المواطنين بإنشاء مدارس حديثة وطنية حرصاً منها على تعليم أبناء الطوائف فيها، والحيولة دونهم ودخول المدارس «الأجنبية» المذكورة، حفاظاً على ذاتيتهم وشخصيتهم. وما نحن أولاء نقدّم بعض الأمثلة المأخوذة من التجربة اللبنانية. ففي سنة ١٨٦٢ أنشئت المدرسة الداوذية (للطائفة الدرزية)، وفتحت مدرستا عرمون بكسروان (١٨٦٥) وقرنة شهبان (١٨٧٠) والمدرسة الوطنية بصيدا (١٨٧٠) ومدرسة الحكمة الشهيرة في بيروت (١٨٧٥). هذه المدارس كانت مارونية. وأنشئت في جبل عامل مدارس للشيعية في حنويه (١٨٧١) وبنيت جبيل (١٨٨١) والنبطية (١٨٨٢). وجاءت مدارس جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية لتعنى بأبناء الطائفة السنية بيروت (١٨٧٨ و ١٨٧٩ وغيرهما) وصيدا (١٨٩٧). وفتحت مدارس الثلاثة أقمار (١٨٦٦) في سوق الغرب ثم نقلت إلى بيروت، والأهلية في بيروت (١٨٨٠) وزهرة الإحسان في بيروت (١٨٨٢). وهذه من مدارس طائفة الروم الأرثوذكس. وكان من مدارس طائفة الروم الكاثوليك دير المخلص (١٨٣٧ - ١٨٦٠ ثم أعيد فتحها ١٨٦٠) والمدرسة البطريركية في بيروت (١٨٦٥).

كان على هذه المدارس أن تعلّم الموضوعات العلمية الحديثة واللغات، على نحو ما كانت تفعل المدارس الأجنبية، وإلا لعجزت عن منافستها وعن خدمة جماعاتها.
وقد أنشأت الحكومة العثمانية، في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، مدارس رسمية. كان هناك مدرسة سلطانية (على غرار الليسيه الفرنسية) في مركز كل ولاية (حلب ودمشق وبيروت، وأخيراً فتحت شبه مدرسة سلطانية في القدس) ومدارس رشدية وإعدادية في مراكز المتصرفيات والأقضية.

ويجب أن نذكر أن مدن بلاد الشام الكبيرة والصغيرة وحتى القرى كان فيها مدارس تقليدية تخص جميع الطوائف. هذه كان التعليم فيها محصوراً بشؤون الدين والقراءة والكتابة وبعض الحساب.

وهكذا فقد تنوعت أساليب التعليم من حيث القدم والجدة، ومن حيث مصادر المدارس الجديدة الأجنبية والوطنية، وهذه المدارس هي التي نقلت إلى الأجيال الصاعدة يومها الآراء المختلفة بخيرها وشرها.

ولا بد من الإشارة هنا إلى التفاضل بين جماعات المبشرين الإنجليبيين والكاثوليك في

قضية التعليم. وقد اتضح هذا في لبنان بشكل خاص. أنشأ الانجيليون أول مدرسة ثانوية عالية في عبيه، ففتح الكاثوليك مدرسة مماثلة في غزير. ونقل الانجيليون نشاطهم الرئيسي إلى بيروت وفتحوا أول معهد للتعليم العالي (غير الديني) في العالم العربي سنة ١٨٦٦ وهو الكلية السورية الانجيلية (الجامعة الأميركية اليوم) ففعل الجزويت الشيء نفسه - نقلوا نشاطهم إلى بيروت وفتحوا كلية القديس يوسف سنة ١٨٧٥ (وهي جامعة القديس يوسف اليوم).

إلى جانب هذه المدارس المتنوعة عرفت بلاد الشام الصحافة، فصدرت أول جريدة في بيروت (١٨٤٨) وهي «حديقة الأخبار» لصاحبها خليل الخوري. لكن النصف الثاني من القرن التاسع عشر شهد نشوء عدد كبير جداً من الصحف والمجلات لا يتسع المجال لذكرها - وقد ظهرت هذه في حلب ودمشق وبيروت والقدس وطرابلس وحمص ويافا وحيفا وصيدا. وهناك مجلات أنشئت في بيروت ثم نقلت إلى القاهرة. منها المقتطف والضيء والجنان، ولكن العدد الأكبر بقي حيث أنشئ إلى أن توقف عن الصدور. ولما أنشئت الصحافة المصرية وتطورت كانت تنقل إلى بلاد الشام والعراق.

يضاف إلى ذلك أن أهل البلاد أصبحوا يحصلون على الصحف (والإشارة هنا إليها غازيتا أو كازيتا) من أوروبا ويطلعون على ما يدور في ديار الغرب من أحداث سياسية وغيرها وأحاديث أدبية وفكرية وغيرها. وكانت الصحف الوطنية تنقل الكثير عن تلك الصحف.

ولنشر إلى نشاط المترجمين إلى اللغة العربية الذي كان كبيراً بالنسبة لذلك العصر. هذه هجمة من هجمات الغرب على بلاد الشام عبر القنوات الثقافية والعلمية والفكرية. لكن كانت هناك هجمة اقتصادية أيضاً. إن اهتمام أوروبا بالطرق التجارية إلى المشرق وعبره لم ينقطع تماماً في أي وقت من الأوقات، إنما كان يتوقف بين الفينة والفينة ويتقلص النشاط التجاري، بسبب ما يمر بالمنطقة من تبدل سياسي أو تغير عسكري. فحلب وأنطاكية والسويدية ودمشق وبيروت وطرابلس وعكا وغزة، وخلفها جميعها الموصل وبغداد والبصرة وأبعد من ذلك، كانت دوماً محط أنظار التاجر الغربي. وفي القرن التاسع عشر أصبح هذا التاجر أقدر على «الهجوم» و«الاستغلال» و«التحكم» لأنه أصبح يملك «الباخرة» بدل «المركب» ويستعمل «التلغراف» بدل «الرسول». ولم تكن مجرد مصادفة أن يفتح أول مصرف (بنك) في المشرق العربي في بيروت في تشرين الأول (أكتوبر) ١٨٥٧، وهو بنك أوتومان (البريطاني). ومعنى هذا الاهتمام التجاري الكبير في ذلك القرن، هو ازدياد عدد السكان الأجانب في المدن الرئيسية في بلاد الشام والجوار.

كان من الطبيعي أن يكون هناك اقتباس عن الأجانب في النواحي الاجتماعية. وقد تكون الأشياء التي اقتبست بسيطة لكنها لا بد أن تؤثر في نهاية الأمر. ولعل الثياب والأثاث كانت في مقدمة ما أخذه الوطنيون عن الأجانب وخاصة في المدن. فالبدلة الأفرنجية أخذت بها فئات من السكان، وخاصة التجار. وفرشت بعض المنازل بالأثاث الإفرنجي وصفت المائدة

على هذا المنوال. صحيح أن بعض الأجانب اقتبس الزي الوطني وأثث بيته على الطريقة المحلية، لكن هذا ليس موضوع اهتمامنا. فنحن نحاول أن نتقصى ما جاءنا وأخذناه اجتماعياً وغير ذلك.

لكن هذا التقليد للمجتمع الجديد كان أقل أهمية من التحاك الثقافي الفكري الذي أصاب المجتمع العربي وأثر فيه. وكانت المدرسة الحديثة والصحيفة الجديّة والمؤسسات الثقافية مجاله وميدانه. وكان الأمر، عندما ينظر إليه نظرة فاحصة، تحدياً عنيماً لكل ما كان مألوفاً من قبل، وكان لا بد أن يقف أهل البلاد من هذا التحدي الجديد موقفاً متشككاً متردداً حذراً. ومع ذلك فهم لا بد متأثرون به. ولكن المهم هو ما الذي نتج عن هذا التأثير. ما هي الآراء الجديدة التي تعرف إليها الناس؟ ما الذي اكتشفوه مما يتفق منها مع ما كان مألوفاً لديهم؟ وما الذي يختلفون معها حوله؟ وكيف يعبر القابلون للآراء الجديدة والرافضون لها كل عن موقفه؟

وأود أن أودن هنا ملاحظة ذكرتها مرات قبل الآن وهي تتعلق بأثر حملة نابليون على مصر (وفلسطين) في النهضة العربية. إن هذه الحملة قد ضخمت من حيث أثرها الثقافي والفكري. فقد عزى إليها أنها أفاقت العالم العربي من سباته الفكري، وإذن فهي نقطة البداية بالنسبة للنهضة العربية. هذا القول ليس مبالغاً فيه فحسب، بل هو هراء فكري. الحملة الفرنسية كان فيها جنود، ولسنا نحسب أنهم كانوا يختلفون عن جنود أي جيش معاصر لهم من حيث ثقافتهم. كانوا أبناء الثورة الفرنسية، فكانوا ينشدون نشيدها بحماسة، وكانوا يطلقون شعاراتها بحزم. ولكنهم كانوا يقفون عند هذا الحد. وحتى لو فرضنا أنهم كانوا مثقفين أكثر من غيرهم، أو أنه كان بينهم فئات مثقفة ثقافة عالية (!) فكيف يمكنهم أن يؤثروا في المصريين وغيرهم. نقل الآراء يحتاج إلى لغة يشترك فيها الفريقان، وهذا لم يكن موجوداً قط. فلا الفرنسيون كانوا يعرفون العربية ولا المصريون كانوا يتكلمون الفرنسية. ثم هناك أمر آخر. ألم ينظر المصريون إلى هؤلاء الجنود على أنهم جيش احتلال غريب يختلف عنهم لغةً وديناً؟ فأى تبادل فكري يمكن أن يحدث في مثل هذا الجو، وفي فترة قصيرة دامت بضع سنوات، شغلت الثورات ضد الفرنسيين جزءاً لا يستهان به منها.

صحيح أن نابليون اصطحب معه نحو مئة عالم في مختلف أنواع التخصصات. وصحيح أن كليبر أنشأ المجمع العلمي في القاهرة. وصحيح أن فئة قليلة من المصريين - ومن علمائهم أيضاً - زاروا المجمع وأعجبوا بمختبره وآلاته (قبل تدميرها) وبمكتبته وعلمائه (ومنهم الشيخ عبد الرحمن الجبرتي الذي وصف المجمع وصفاً جيداً وأثنى على علمائه). وصحيح، أيضاً، أن بعض العلماء المصريين اجتمعوا ببعض العلماء الفرنسيين، وأن بعض العلماء الفرنسيين قد تعلموا العربية على أيدي أزهريين. ولكن هل يمكن أن يكون هذا هو الذي أحدث الرجة الفكرية وبيذر بذور النهضة؟

لعل من الممكن الجزم بأن الحملة اقنعت المماليك أن وسائل القتال الفرنسية كانت

أفعل في المعركة من سيوفهم وبنادقهم (وهذا أمر أدركه محمد علي باشا. فلما تولى شؤون مصر، انصرف إلى بناء الجيش والأسطول على نحو حديث). وثمة أثر آخر يمكن الإشارة إليه وهو أن بعض العلماء المصريين عرفوا، من خلال اتصالهم بهؤلاء العلماء الفرنسيين، أنه ثمة عالم آخر (غير مصر)، وأن هذا العالم يختلف عما ألفوه. إنه يختلف عن عالمهم - اجتماعاً وعلمياً وقدرة وتنظيماً. ولعل مما يدل على هذا، تلك النصيحة التي قدمها الشيخ حسن العطار لرضاعة الطهطاوي لما ذهب ليستشيره أو ليودعه إذ كان ينوي السفر إلى باريس مع بعثة الأندلس العلمية، إذ قال له ما معناه: تعلم الفرنسية واقرأ كثيراً فعندهم علم غير الذي عندنا. هنا يختلف علماء العرب ومفكروهم في القرن التاسع عشر عن زملائهم ورفصائهم من أهل القرن السابق. لقد أصبح جماعة القرن التاسع عشر يعرفون الكثير عن الغرب ويحسبون له حساباً. ولعل أهل الفكر أدركوا ما عنده وحسبوا حسابه أكثر مما أتيج لرجال السياسة والاقتصاد!

هنا نبدأ بالإشارة إلى أبحاث القسم الثاني من الكتاب، إذ إن الفصل المعنون «الفكر العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر» يدور حول هذه الأمور، فضلاً عن أمور أخرى.

والسؤال الذي نود أن نطرحه الآن هو: ماذا كان أثر هذه الأوضاع الثقافية الجديدة في عرب بلاد الشام وجيرانهم؟

من الممكن الإجابة عن هذا السؤال زمانياً أو مكانياً أو موضوعياً. ففي الحالة الأولى يتوجب علينا أن نتتبع الأمور خطوة خطوة على ترتيب حدوثها. وهذا يصلح لو كنا «نؤرخ» للأشياء، ونحن هنا لا «نؤرخ». واتباع الإجابة المكانية يقتضي منا أن نأخذ «الأمكنة» أساساً لترتيب الأمور. وهذا شبيه بالترتيب الزمني، وهو يعني التاريخ أيضاً. وهذا ما لا نحاوله في هذه الفصول. فلم يبق أمامنا سوى المعالجة الموضوعية. وهذه تترك لنا الحرية التي تتطلبها الطريقة التي تناسب العرض الذي نقوم به.

فنحن سنتناول المواد التي بين أيدينا على النحو التالي.

١ - المحاولات السياسية لتنظيم العلاقة بين العرب والأتراك، عبر الكتابة في الصحف وفي المجالات وعن طريق الجمعيات. ذلك أن التطورات التي تلت فترة التنظيمات أي منذ تولي عبد الحميد العرش ومنحه الدستور، أو المشروعية كما سمي، (١٨٧٦)، كانت تقتضي العمل لوضع الأمور في نصابها. وهنا كانت المحاولات من جانب العرب. هذه الأمور يمكن التعرف إليها من بحث «المشرق العربي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين». وهذا البحث كتب مقدمة للترجمة العربية لكتاب «تركية الفتاة وثورة ١٩٠٨» تأليف إرنست رامزور وترجمة صالح أحمد العلي (بيروت، ١٩٦٠). في هذه المقدمة أوضحت الدور الذي قامت به الجمعيات والأندية التي قامت في بلاد الشام وفي استانبول في المطالبة بحقوق العرب وتوضيح أسسها.

٢ - القومية العربية من حيث أسسها ومبادئها والدور الذي قامت به والتوضيح الذي تم على أيدي الباحثين عنها في الفترة التي نتحدث عنها. وحري بالذكر هنا أن القومية العربية لم تكن الوحيدة على المسرح المشرقي في العقود التي سبقت سنة ١٩٠٠ ولحققتها. فقد كان يوازيها ادعاء الأتراك بالقومية الطورانية (التورانية). كانت هاتان القوميتان تسييران متوازيتين وينوع من الانسجام، لكن «جمعية الاتحاد والترقي» التي تولت أمور الدولة العثمانية بعد خلع عبد الحميد، أرادت للترك أن يكونوا الوحيدين في الميدان، وأن يلغى الوجود العربي عن طريق إلغاء التعليم باللغة العربية، وحتى تعليم اللغة العربية. فضلاً عن هاتين القوميتين كان هناك ثلاثة اتجاهات سياسية حرة بالاهتمام: الوطنية المصرية والجامعة الإسلامية والجامعة العثمانية. وكانت الدعوات الأخيرتان تحاولان اجتذاب الاتباع من جميع الفئات. ولا شك أن هذا أربك الأمور. هذه القضايا تغطيها «القومية العربية في الدراسات الحديثة» و«الاتجاهات السياسية والقومية حوالى سنة ١٩٠٠» و«الجذور التاريخية للثورة العربية الكبرى».

٣ - نظرات جديدة للحياة والكون في مقابل ما كان قد ألفه الناس من نظرات تقليدية. وهناك لمحات حول هذه الأمور في «المتقفون في بلاد الشام في القرن التاسع عشر» و«لبنانيون تعلموا في الأزهر». و«الأبعاد التاريخية لازمة التطور العربي حضارياً».

وأود هنا أن أذكر بأن هذه المقالات وغيرها لا تقدم حلولاً - إلا فيما ندر. فأزمة التطور العربي مرتبطة بأربعة عشر قرناً من حيث العمر وبآفاق تمس أندونيسيا شرقاً والمغرب غرباً (فضلاً عن التداخلات الجانبية). ولنضف إلى الأبحاث الثلاثة المذكورة قبلاً المقالة المعنونة «المتقفون والتغريب».

٤ - لعل أكبر مؤسسة فكرية عرفها العرب في الأزمنة الحديثة هي الجامعة الحديثة. الجامعات القديمة - القرويين والزيتونة والأزهر والنجف - لها خدماتها وإنجازاتها وميزاتها. لكن الجامعة الحديثة هي التي يتناولها «أثر الجامعة في حياة العالم العربي».

٥ - ولعل ما يلخص ما توصل إليه الفكر العربي الحديث هو الفصل المعنون «الفكر العربي في مئة عام».

٦ - وقد يتساءل أحدهم وما معنى أن يضم بحث «ما ساهم به المؤرخون العرب المحدثون في كتابة التاريخ» وهو عن تاريخ المماليك. والجواب يتلخص في أن كتابة التاريخ العربي، وهي من أهم ما يجب أن يعنى به، تتعثر على أيدي المؤرخين العرب. وهذا البحث نموذج لتعثر المؤرخين الذين كتبوا عن المماليك.

وبعد فهناك أمور ثلاثة أرجو أن يتذكرها القارىء عندما يغوص في قراءة هذه الفصول. أولها - أن هذه الفصول كتبت على مدى سنوات طويلة؛ فبعضها كتب في الخمسينات والبيعض الآخر وضع في أواخر سنة ١٩٨٧. وهذا يفسر ما قد يجده القارىء من تفاوت في الأسلوب والتعبير.

ثانيها - بسبب هذا المدى الزمني في كتابة هذه الفصول يمكن أن يكون قد تسرب إليها

نوع من التناقض بله التكرار. ولست اعتذر عن ذلك، إن وجد، بل أقول إن سببه هو تطور في تفكيري وأرائي. وأمر التطور هذا عندي وأعرفه عن نفسي، وأشكر الله عليه، لأنه لم يوقفني عند حد، ولم يقيدني في تفكيري.

ثالثها - اختيار عنوان الكتاب. هذه الفصول اقترحت لها اسم شاميات، ولكن لماذا التسمية؟

١ - أنا أصلاً من الناصرة، ولكنني مولود في دمشق (هل تصر أيها القارئ الكريم على معرفة التاريخ - خذ ٢ كانون الأول ديسمبر ١٩٠٧).

٢ - مع أن بعض الفصول قد تنتشر شرقاً أو شمالاً أو جنوباً، فالأصل فيها أنها تتخذ من بلاد الشام قاعدة لها ومرتكزاً ومكثاً.

٣ - وهل هناك أجمل وألذ من أن يسمى شيء ما شامياً ثم يجمع فيكون: شاميات/ يميناً وشمالاً وأماماً وخلفاً فقط.

بيروت آذار/ مارس ١٩٨٩

القسم الأول

البدَاوة ، المدينة ، السلطنة (قديمًا)

١ - البداوة والحضارة بين البتراء وتدمر في العصور القديمة

١ - في البدء

تمتد بين البتراء وتدمر رقعة من الأرض هي واسطة العقد بين الصحراء إلى الشرق، وأطراف الهلال الخصيب إلى الغرب. يبلغ طول هذه الرقعة نحو ثمانمائة كيلومتر؛ أما عرضها فيختلف. فالمناطق الانتقالية، أرضاً ومناخاً، لا يمكن تحديدها تماماً. وهذه الرقعة من الأرض هي، في شرقها، امتداد للصحراء من جوٍّ أقل شدة من الصحراء الداخلية، وفي غربها، هي سهوب. في الجزء الأردني منها يتكوّن سطحها من أرض صخرية في الغالب، تتخلّلها أودية متسعة، ولعلّ أوسعها وأطولها وادي سرحان الذي يصل أواسط الأردن بدومة الجندل (الجوف اليوم) في شمال الصحراء العربية^(١)، أما الجزء السوري من هذه الرقعة فهو أقل ارتفاعاً وفيه أجزاء رملية. على أن الرقعة بكاملها - في قسميها الأردني والسوري - تتوسطها الصحراء السوداء، وهي منطقة بازلتية الحجارة والصخور والأرض نتيجة تفجّرات بركانية عرفتها الرقعة في العصور الجيولوجية الحديثة نسبياً.

هذه المنطقة عرفت في تاريخها الطويل البداوة كما عرفت الحضارة. وكانت في فترات متعددة موطناً لأقوام جمعوا طرفاً من هذه وجزءاً من تلك. فاستغلوا ما أمكنهم من الأرض زراعة، وأطلقوا العنان لمواشيهم ترعى إذا أينعت الأرض بعد مطر، على قلته، فوجدت القطعان ما تقتات به. والذي عليه الباحثون هو أن هذه المنطقة، شأن كل منطقة انتقالية على غرارها، تعرضت، خلال العشرة آلاف أو أكثر من السنين، لتقلبات في المناخ، ولعلّ هذه التقلبات لم تكن دوماً شديدة أو قوية أو عنيفة أو طويلة الأمد، إلا أنها كانت تؤثّر في نمط الحياة فيها. وهذه التقلبات لم تكن، على ما يرى الباحثون، منتظمة؛ ومن ثم فإن التبدّل في نمط الحياة من بداوة كاملة إلى حضارة راقية، مع ما يمكن أن يحدث بين هذين النمطين من أنماط تقترب من الطرفين أو تبتعد عنهما تبعاً لتبدل المناخ، لا يمكن تتبعها في فترات منتظمة؛ بل هي أقرب إلى الفورات التي تبدو، ثم تختفي مخلّفة آثارها لأولئك الذين يحملون الرفش والمعول اليوم لينقبوا عن تلك الآثار ويدرسوها ويضعوا لها التفسيرات.

وبسبب ما كان يعتور المنطقة من تقلب في المناخ، بين الرطوبة والجفاف، كانت أجزاءها تجذب الجماعات من المناطق المجاورة والبعيدة، على حد سواء، للاستيطان فيها والإفادة من الأحوال السائدة. فإذا جفت الأرض وقلّ الكلاً وانعدم، رحلت الشعوب أو الجماعات إلى أماكن أكرم وأرجى، أو أقل جفافاً على الأقل. وقد وصلت إلى هذه المنطقة، في الفترة الممتدة من أواسط الألف التاسع قبل الميلاد (على أقرب الأزمنة) حتى القرن الثالث بعد الميلاد، شعوب متنوعة العنصر مختلفة الحضارة، جاءت من الشرق والشمال

الشرقي والشمال. أما الغرب فقد كان، في غالب الأحيان، الباب الذي تخرج منه شعوب هذه المنطقة إذا أرغمتها الأحوال على الرحيل.

وقد خَلَفَ الإنسان آثاره في هذه المنطقة (المتمدة من البتراء إلى تدمر) وعمل الأثريون على البحث عن هذه الآثار، وإن كان المسح الأثري (وبعض التنقيب الأثري الجاد) قد أماط اللثام عن الرقعة الأردنية. أكثر مما فعل عن الرقعة السورية.

وقد ترك الإنسان آثاره في كل بقعة من هذه المنطقة: بعض هذه الآثار لا يزال ظاهراً على سطح الأرض، إلا أن الكثير من آثار الإنسان طمره الزمن تحت طبقات من التراب المتراكم من تهدم الأبنية التي قامت زمناً بعد زمن، وجيلاً بعد جيل. ولكن بعد أن عمل العالم الأثري^(٢) في تعرية التلول (أو التلال)، التي كانت تُحَسَّبُ طبيعية إلى أن ظهر أنها ليست كذلك، وإنما هي بقية من عمل الإنسان - بعد أن عراها وأخرج منها أدواتها الصوتانية أو آلاتها المعدنية وفخارها وحلاها الجميلة، تعرف من خلال ذلك إلى ماهية الحياة فيها. كما أن نبشه للقبور القديمة جداً مكنه من التعرف، ولو تخميناً، إلى الكثير من أسرار الموت. وفيما بين الحياة والموت، رأى الباحث الأثري، في التماثيل والأنصاب والأصنام، بعضاً من أسرار العبادة وتقديم القرابين والضحايا.

ولعل قول نلسون غلوك، وهو الذي قام بأوسع مسح أثري للأردن في العقود المتوسطة من القرن الحالي، حرياً بأن يُنقل مضمونه في هذه المناسبة. فهو يرى أن صحراء الأردن ليست خالية من التاريخ، فقد كانت الحياة تنبض فيها خلال آلاف السنين. كان الإنسان يتجمع في أي مكان يقع على طريق مألوف، أو في تقاطع طرق، متى وجد «نقرة» تزوده بالماء، وحيوانات يمكن أن يقنصها ليقنصها منها، أو كلاً يسرح فيه حيوانه الأليف (المُدَجَّن). فإذا اضطر إلى الانتقال من المكان الذي تجتمع فيه، لسبب من الأسباب، خلف هناك آثاره^(٣). وآثاره موجودة حتى في المناطق الصحراوية التي سكنها عندما كانت - تجود عليها ببعض الماء، إما من السماء أو من جوف الأرض.

وليس من اليسير التعرف إلى هوية الجماعات التي تركت آثارها في الفترات المبكرة (أي قبل حوالي ٣٠٠٠ ق.م.) فالصورة يعوزها الوضوح، فالآثار تبين نمط الحضارة والحياة، لكنها لا تضع بين أيدينا ملامح الأقوام. لكن بعد ذلك التاريخ (أي بعد ٣٠٠٠ ق.م) ويمكن أن تتقرى الصورة بعض الشيء، وإن كان هذا التقريي يختلف تبعاً لتوغّل الأزمنة في القدم. فهي باهتة مقلقة في أول الأمر، ثم تأخذ في التشكّل تدريجاً، بحيث يتبين الواحد منا ظلّاتها ثم خطوطها، ثم تتضح أبعادها.

لسنا ننوي أن نتابع تطور المراكز الحضارية المتعددة في منطقة البتراء - تدمر، فذلك أمر يطول (سنولي الأنباط والتدمريين حقهم بطبيعة الحال). لذلك فإننا سننتقي بضعة مراكز للتمثيل على أن هذه المنطقة عرفت، حتى في الألف الثامن قبل الميلاد، «قرى» عمل سكانها في الأرض وفي البناء وفي التجارة.

والمثل الأول الذي نختاره هو البيضا، وهي تقع على بعد ثمانية كيلومترات إلى الشمال من البتراء. تقوم البيضا على ارتفاع نحو ألف متر عن سطح البحر؛ وقد استقرت فيها جماعة «قروية» متحضرة منذ حوالي سنة ٧٢٠٠ ق.م. وتقع البيضا على ضفة واد موسمي هو «سيل عَقَلات». ويبدو أن الإنسان اتخذ هذا المكان أصلاً ملجأً يجمع إليه صيده ليستمتع به، لكنه لم يلبث أن استقر هناك.

أظهرت أعمال الحفر هناك أن أربع قرى قد أقيمت الواحدة فوق الأخرى. والأقدم عهداً منها، وهي أعمق ما وصل إليه المنقبون، نشأت حوالي سنة ٧٢٠٠ ق.م. واستمرت حتى ٦٥٠٠ ق.م. والتل الأصلي الذي تمت أعمال الحفر فيه طوله سبعون متراً، وعرضه ستون متراً. بدأ السكان باستعمال منازل مستديرة جماعية، ثم انتقلوا إلى منازل مستديرة عائلية (أو فردية)، وبعد ذلك قامت منازل شبه مستطيلة جماعية ثم جاءت المنازل المستطيلة العائلية (أو الفردية). وجدران البيوت كانت مقعرة قليلاً، ويتوصل المرء إلى البيت بالنزول ثلاث درجات أو ما يقارب ذلك. وجدران الغرف جميلة البناء، ذلك بأنها كانت من الحجارة الرملية. وكانت هذه الجدران تُقَصَّرُ في كثير من الأحيان.

كان ثمة سور، مبني من الحجارة، يدور بالبيضا. والذي توصلت إليه ديانا كركبرايد - هلبك وهي التي قامت بأعمال الحفر هناك، يمكن تلخيصه فيما يلي:

١ - إن العمال، على تباين حِرْفهم، كانوا ينحون في اتجاه التخصص في الأعمال. فنَّمة من عمل في الإنتاج المحلي، ولكن كان هناك جماعات انفردت بصنع الأشياء الصالحة للتصدير - مثل صناعات في القرون والعظام والخرز والحجارة الجميلة وحتى الأصداف. ومن المرجح أنه كان هناك صناعات يعملون في الجلود وآخرون يصنعون السلال والحصر، وفترة أخرى تعنى بتزويق الأخشاب. وترى عالمة الأثرية نفسها أن مهنة الجزارة كانت رائجة!

٢ - كان أهل البيضا ينتجون الحبوب (وكانوا في سبيل تدجينها يومها) ويفرسون الأشجار المثمرة.

٣ - كانوا يستوردون الحجارة البازلتية، من أجل طواحينهم، من منطقة الشوبك أو من الشمال؛ وكان الملح يصلهم من وادي عَرَبِيَّة؛ كما كان الحُمُرُ (القار) يحمل إليهم من البحر الميت. وكانوا يقايضون هذه السلع بما ينتجون من ثمار ومصنوعات وما عندهم من معادن فائضة عن حاجتهم.

٤ - كان ثمة سور، مبني من الحجارة، يدور بالبيضا. وقد توسعت القرية، داخل السور، في اتجاه شرقي، وأقيمت فيها منازل منفردة كانت أمعن في الأناقة من سابقتها، وترى ديانا كركبرايد - هلبك أن هذا قد يعني قيام نوع من التمايز بين السكان - إذ سكن الأثرياء أو الأقوياء أو الزعماء هنا.

٥ - وخارج السور كانت منطقة خُصِّصَتْ لشؤون العبادة. ويبدو أن الأبنية الثلاثة التي أقيمت هناك كانت مرتبطة بالطقوس الدينية.

هذه القرية التي كانت بحاجة إلى المياه كانت تحصل على ذلك من السيل الذي يمر إلى جانبها. وقد أقيمت سدود صالحة لذلك. يضاف إلى هذا أن الفترة هذه كانت فترة رطوبة، لذلك فقد كان المطر الذي يسقط في تلك الجهة أغزر من الذي يسقط الآن. ومهارة سكان البيضا مكّتهم من احتجاز المياه من المطر والسيل لحاجتهم^(٤).

وحوالي سنة ٦٥٠٠ ق.م. تفرق قوم البيضا أيدي سبأ (ولم تكن البيضا الوحيدة من القرى المعاصرة التي هجرها أهلها). فما الذي أدى إلى ذلك؟ عدد كبير من الباحثين يرى أن التغير في المناخ^(٥)، الذي قد يكون ناتجاً عن أحداث جيولوجية، هو السبب، ولكن ديانا كركبرايد - هلبك تتساءل عما إذا كان قد مر بالمنطقة وباء مثل الهيضة (الكوليرا) والزحير (الدوسنتاريا). وتضيف أن مثل هذا الأمر قد يُقْصَى القبائل والجماعات عن العودة إلى مثل هذه الأماكن مدة طويلة^(٦)، إذ إن الكثير من القصص والأساطير تنتشر حول ذلك، وتخيف (أو ترعب) الناس من العودة إلى الاستيطان.

إلا أن البيضا عاد إليها السكان لاحقاً في فترات متعاقبة. ولو أن أولئك الذين بنوا القرية السطحية التي تعود إلى القرن الأول قبل الميلاد مثلاً، لم يكونوا في درجة أهل الألف الثامن والسابع ق.م. ثقافة وثروة.

والمركز الحضاري الثاني الثاني الذي نود أن نتحدث عنه هو جاوا. وجاوا تقع في الجزء الشمالي من الأردن، وتتمتع منطقة بركانية بازلتية، هي جزء من «الصحراء السوداء» ويبدو أن جماعات كبيرة من السكان كانت تقيم في تلك الأجزاء من الصحراء السوداء حتى في الألف الثامن قبل الميلاد. وكانت هذه الجماعات تعتمد على صيد الحيوانات وقنصها للحصول على حاجتها الأصلية من المواد الغذائية والمواد المستعملة في صنع بعض الأدوات الضرورية من العظام والجلود. وقد عثر الباحثون الأثريون على «حظائر» كانت تقام لتجميع هذه الحيوانات البرية تمهيداً لصيدها.

إلا أن جاوا عرفت في أواخر الألف الرابع قبل الميلاد، أي في مطلع العصر البرونزي، تجمّع كبيراً للسكان كان أقرب إلى المدينة منه إلى القرية. والذي يقول به علماء الآثار حول هذا التجمع الجديد هو أنه كان نتيجة لتطورات ديموغرافية وهجرات شعوب شملت منطقة الشرق الأدنى بكاملها، ولو أنهم لم يتوصلوا بعد إلى أصل شعب جاوا بالذات. ولكن الذي ظهر من البحوث المختلفة، حتى الآن، هو أن الشعب الذي حط رحاله في جاوا لم يكن شعباً بدوياً، بل كان شعباً متمدناً اضطر إلى النزوح عن مكان إقامته، فحط رحاله في هذه الأرض الجافة، وأقام فيها مدينة بلغ عدد سكانها بين ثلاثة وخمسة آلاف نسمة، وكانت حضارتها حضارة آتية من الخارج. وقد شغلت المدينة مساحة تقدر بمائة ألف من الأمتار المربعة، الأمر الذي يجعلها واحدة من أكبر المدن التي قامت في المنطقة في العصر البرونزي. كانت المدينة قسمين: العالي والمنخفض، والأول يتوسطها وله سور خاص يدور به، ثم كانت ثمة أسوار تحيط بالمدينة جمعاء. وكانت للمدينة نحو عشرة أبواب بعضها يقوم على أساس الأبواب ذات الزوايا المتعامدة للحرس أو الجند.

لكن الشيء الذي يدعو إلى التأمل في جاوا كان تنظيم المياه - من حيث الحصول عليها وخبزنها وتوزيعها. تقع جاوا بين وادي راجل إلى شرقها، ووادي جاوا إلى الغرب منها. والأول هو الذي يعنينا. فوادي راجل كان يحمل ما يسقط من المطر إلى الشمال والشمال الغربي من جاوا، وعلى بعد منها. وقد قدرّت كمية المياه التي كانت تصل جاوا - في موسم الأمطار - بنحو مليوني متر مكعب سنوياً. وكان على أهل جاوا أن يخزنوا هذه المياه بحيث يمكن أن توزع على مدار السنة، وخاصة في الصيف، ليفيد منها الإنسان والحيوان. ومن هنا بدت مقدره شعب جاوا الهندسية في إقامة سد لحجز المياه وخزانات للاحتفاظ بها وأقنية لتوزيعها. ويرى هلمز أن إقامة هذه المباني تمّت بسرعة كبيرة في فترة لا تزيد على السنوات الثلاث. وهذا يدل على مقدره تكنولوجية وخبرة في هذه الأمور تدعو إلى الإعجاب.

إلا أن السكان لم يقيموا هناك مدة طويلة. إذ إن المتقبين وجدوا أنه حوالى بدء الألف الثالث كانت المدينة قد خلت من سكانها المتحضرين، الذين لعلم ارتحلوا غرباً بحثاً عن مكان أنسب للعيش، وعاد البدو إليها. ولكن هؤلاء لم يستطيعوا العناية بالمنشآت، فخربت. والذي آلت إليه جاوا في الألفين الثالث والثاني قبل الميلاد هو أنها أفادت من موقعها على طريق تجاري سيطر عليه سكانها البدو، وأقاموا فيها خاناً متسعاً للتجار ودوابهم وأحمالهم. وهذا التخطيط بالذات استمر فترة طويلة. وجاوا أصبحت، في هذا المضمّن، واحدة من «المراكز» التجارية التي توجد في المنطقة التي تعنينا، منطقة البتراء - تدمر^(٧).

٢ - قبل الانبساط

يلاحظ الباحثون أنه في مطلع العصر الحديدي (١٢٠٠ ق.م. إلى حوالى ٤٠٠ ق.م.) تزايد عدد السكان في الجزء الجنوبي من الأردن، وهو أقصى أجزاء الجنوب في منطقتنا نعتى بدراستها، بشكل ملحوظ. وفيما كان التزايد السكاني في العصر الحجري (أيام البيضا) يعود إلى هجرات جاءت من الشمال والشمال الشرقي، والتزايد في عصر جاوا (العصر البرونزي) سببه هجرات من الشرق والشمال الشرقي، فإن الهجرات، في العصر الحديدي كانت أصلاً من الشرق والجنوب الشرقي - أي إن العنصر السامي هو الغالب عليها.

ونحن عندما نحاول أن نتعرف إلى ما آل إليه أمر هذا الجزء الجنوبي من منطقتنا أصلاً (أي من البتراء إلى تدمر)، وجدنا أن المصادر المكتوبة قليلة من داخل البلاد. ولكن لأن مصر احتلت، ولو لبعض الوقت، هذه الرقعة من الأردن، ودوّنت أخبار ذلك نقشاً يعود إلى أيام رعمسيس الثاني ورعمسيس الثالث (أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الثاني عشر قبل الميلاد)، ولأن الملوك المصريين كانوا ينقشون أخبار فتوحهم في مراكز الإمبراطورية، فقد عثر الباحثون على نقش في مدينة حبو يشير إلى سكان هذه المنطقة بأنهم كانوا بعد شاسو (shasu) أي بدو^(٨).

والمصدر المكتوب الآخر هو الروايات الواردة في العهد القديم، وهي متعددة ولكن أكثرها ارتباطاً بموضوعنا هي الآتية: التكوين ٣٦: ٣١ - ٣٩؛ العدد ٢٠: ١٤ - ٢١؛ التثنية ٢: ١

٨ - الملوك الثاني ١٤ : ٧؛ الإخبار الثاني ٢٥ : ١١ و ١٢. ولسنا ننوي أن نفضّل القول في هذه، ولذلك نكتفي بالإشارة إلى أن هذا المصدر العبري - اليهودي مضطرب ومشوّش ومُعَرِّضٌ.

ومن هنا فإن اعتماد الباحثين في استجلاء تاريخ الشعب الذي سكن تلك الديار بين القرنين الثالث عشر والسادس قبل الميلاد يقع أصلاً على علم الآثار والتقيب الأثري.

هذا الشعب هو المعروف بالآدوميين، الذين هبطوا المنطقة في أواخر القرن الرابع عشر أو أوائل الثالث عشر قبل الميلاد. واستقروا في المنطقة الجبلية بين وادي الحسا ورأس النقب. ولعلّ توطنهم في المنطقة كان تدريجياً. ومن المرجح أنه كانت لهم مدن متفاوتة الحجم نشأت تدريجاً نتيجة لاستيطانهم البلاد. إلا أن التي أظهرها رفض الأثري ومعو له بشكل خاص هي ثلاث، طويلان في الجنوب (قامت في القرن التاسع - أو الثامن - وظلت حتى القرن السادس قبل الميلاد) وبُصيرة (من القرن السابع أو السادس إلى الخامس أو الرابع قبل الميلاد) وأم البيارة (ازدهرت في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد).

وعلى كل فإن الآدوميين كانوا - حتى قيل أن تكون لهم مدن محصنة - قد سيطروا على المنطقة. وتقول الرواية التوراتية بأن الآدوميين كان لهم «ملوك» حتى قبل أن تقوم للعبرانيين دولة في جنوب فلسطين. ويبدو أن هذين الشعبين كانا على خصومة مستمرة. فداود، الذي كان شاول يطارد، لجأ إلى الآدوميين مستجيراً بهم. لكن لما تولى الملك هاجم الآدوميين وقتل العديد من أبنائهم وترك قائده كي يقتل كل ذكر بينهم متناسياً أفضالهم عليه^(٩). وفي زمن أمصيا (أمزيا) الذي ملك في جنوب فلسطين ٧٩٦ - ٧٨١، قامت حروب بين الجماعتين كان الغنم فيها للمهاجمين، والغرم على الآدوميين - تقتيلاً ونهباً (الملوك الثاني ١٤ : ٧ وقتل من الآدوميين عشرة آلاف!).

والذي هو معروف أن الآدوميين منعوا العبرانيين من الدخول إلى بلادهم، أو كما يدعي اليهود أنفسهم، العبور عبر بلادهم. ويرى البعض أن هذا هو سبب العداوة الرئيسي. كما يظن آخرون أن وجود مناجم النحاس في وادي عربية، بين منطقتي الشعبين، والرغبة في الإفادة منها هو الأساس الاقتصادي لهذه الخصومة^(١٠). ولنضف إلى ذلك الخصومة والمنافسة على القار الذي كان يُجمَع من البحر الميت.

إلا أننا لا نستطيع أن نستبعد أمراً آخر وهو أن الآدوميين كانوا يسيطرون على طريق تجاري رئيسي يربط بين الجزيرة العربية والأردن ومن ثم الشام، وإن التنافس على السيطرة عليه كانت من أسباب الخصومة والحرب. وهذا واحد من أسباب ثروة الآدوميين. فقد حصل أسرحدون، ملك أشور، من ملك الآدوميين على «اثنتي عشرة وزنة من الفضة» لما انتصر عليهم فضلاً عن أنهم دفعوا مقابل بعض ما ترتب عليهم «حجارة ثمينة». ويرى براوننغ أن هذه العبارة قد تعني حجارة كريمة (من السلع التجارية) كما أنها قد تشمل الحجارة الجميلة الصالحة للبناء التي يكثر في تلك الجهات^(١١).

لم يعثر المنقبون، حتى الآن، على مدونات أو نقوش آدومية، مع أن الآدوميين كانوا

يعرفون الكتابة. لكن الآدوميين كانت لهم، في مدنهم، حياة صناعية على شيء كثير من التقدم، وذلك في مجال الغزل والحياكة وفي صناعة الفخار. وكانت لهم عناية بتربية المواشي، وقد أفادوا من كل قطعة أرض تصلح للزراعة فاستغلوها. ولكن التجارة كانت مصدراً كبيراً لثروتهم.

ولعل الآدوميين لم يعنوا ببن البناء عناية خاصة، إذ لا نجد ذلك في ما شادوا من منازل وأسوار. لكن بيوتهم كانت تعرف الراحة والتنظيم.

وقد كان لهم في نفوس جيرانهم - حتى اليهود الذين جاءوا فيما بعد - احترام بسبب تفوقهم في الحكمة. كما كان للمرأة منزلة خاصة في حياتهم^(١٢).

كان القرن السادس قبل الميلاد قرناً مشحوناً بالأحداث البعيدة الأثر في حياة الشرق الأدنى سياسياً واقتصادياً وثقافياً. كانت الدولة الكلدانية (البابلية الجديدة) قد ورثت دولة آشور بعد أن قضت عليها. واستولت الدولة الجديدة على بلاد الشام بأجمعها تقريباً. وكانت هذه الدولة، مثل غيرها ممن سبقها وجاء بعدها، تعتمد على التجارة كواحد من المصادر الرئيسية لمواردها المالية. وإذ كانت ماري وفارس قد بدأتا تتحركان منذ أواخر القرن السابع أو أوائل السادس قبل الميلاد، وبذلك أخذتا تسيطران على طرق التجارة الشرقية، فكان لا بد لبابل الجديدة من أن تسيطر على الطرق التجارية في الهلال الخصيب. ومن هنا جاء اهتمام نبوخذنصر باحتلال القدس (٥٨٧ ق.م.) والقضاء على دولة اليهود الجنوبية، بل وحمل العدد الكبير من سكان تلك المنطقة إلى أرض الرافدين (السيبي البابلي). بل إن نبوخذنصر حاول حتى احتلال مصر، لكنه لم ينجح. وليس أدل على اهتمام بابل الجديدة بالطرق التجارية العربية - الشامية من أن نبوخذنصر (٥٥٥ - ٥٣٩ ق.م.) آخر ملوك بابل الجديدة، قضى سنوات عدة من حكمه في تيماء وجوارها في سبيل أن «يؤمّن» انتقال التجار والمتاجر لمصلحة بلاده. وإجلاء اليهود من جنوب فلسطين فتح أمام عدد من الآدوميين على ما يبدو، الطريق لأن ينتقلوا إلى تلك الربوع. ولذلك فقد تناقص عدد السكان في آدوم الأصلية (وكانت الحروب المتوالية قد حصدت الكثير من السكان). وأصبحت البلاد مفتوحة (منذ حوالى منتصف القرن السادس قبل الميلاد) لمن يمكن أن يسبق إليها. ولعلّ طلائع الأنباط وصلت إلى أنحاء البتراء في ذلك الوقت أو بعده بقليل. وكانت طبعاً جماعات بدوية.

وانتهى أمر الدولة البابلية الجديدة لما قضى الفرس عليها سنة ٥٣٩ ق.م. واحتلوا بلاد الشام ومصر بعد ذلك. وأعاد الفرس جماعات من اليهود إلى جنوب فلسطين (حوالى ٥٠٠ ق.م.). ولكن المهم في تاريخ الفرس في القرن الخامس قبل الميلاد هو أنهم، مع أنهم احتلوا مصر وبلاد الشام، اتجهوا نحو آسية الصغرى وبلاد اليونان (وكانت الموانئ الفينيقية نقاط ارتكاز بحرية لحملات الفرس)، ولذلك كان باستطاعة الجماعات المختلفة، التي أخذت بالانتقال إلى منطقة البتراء أن تعمل بكثير من الحرية. وحتى تدمر، وهي النقطة الشمالية من المنطقة التي هي موضوع دراستنا، كان لها بعض الحرية.

في هذا الجو تقاطر الأنباط إلى ديارهم الجديدة. جاءوا بدواً لكنهم لما تحضروا كانت نقلتهم من أروع ما عرفه الانتقال من البداوة إلى الحضارة في الشرق الأدنى. كان حديثنا إلى الآن يتعلق بالناس وما عندهم من حيوانات ترعى أو تربيّ إما للأكل أو للنقل. لكن الفترة التي نحن مقبلون عليها شهدت دخول عنصر جديد في حياة البادية والريف والمدينة. هذا العنصر هو الجمل. والجمل - سفينة الصحراء - حربيٌّ بأن يُقدّم إلى القراء.

عُرِفَ الجمل (والنوع الذي يهمننا هو الجمل ذو السنام الواحد) على ما يظهر من البحوث الحديثة حول الموضوع، حيواناً برياً في النصف الثاني من الألف الرابع قبل الميلاد في منطقة عُمان^(١٣). وكان السكان يتصيدونه للإفادة من حليبه ولحمه وجلده وعظمه. ويبدو أنه دُجِّنَ في المنطقة ذاتها بين ٣٠٠٠ و ٢٥٠٠ ق.م.^(١٤) ولكن حتى بعد تدجينه ظل استخدامه في حدود الفوائد المذكورة. ولعلّ الإفادة من سماده استحدثت في المناطق الصالحة للزراعة فيما بعد.

وكان الانتقال الأول للجمل إلى الشرق الأدنى، وخاصة إلى جنوب العراق والبادية الشامية، مع جماعات جاءت من الأجزاء الجنوبية؛ إلا أنه لم يلبث أن استوطن تلك الجهات بحيث أصبح يُربيّ فيها. والذي نعرفه من الوثائق والنقوش الآشورية هو أن الجمل اتسع نطاق وجوده، في أيام الآشوريين بحيث أنه استُعملَ لحمل الأثقال في الجيوش الآشورية بين ٧٤٥ و ٦٦٩. كما أن الأعداد من الجمال التي استعملت كانت تتزايد خلال هذه الفترة^(١٥).

واستعمل الجمل لحمل السلع، ولعله الآن أصبح واسطة النقل الرئيسية بالنسبة لتجارة البخور من الجنوب إلى الشمال^(١٦). ومع أن الجمل قام بهذا الدور الكبير فإنه لم يُمكن لأصحابه بعد من السيطرة على الطريق التجاري، كائناً ما كان نوعه ومكانه.

فإذا ألقينا نظرة على الجمل - مناطقه الشمالية ودوره وأصحابه - حوالى سنة ٥٠٠ ق.م. وهي السنة التي تنتهي عندها الفترة التي ألمحنا إليها من قبل أنها كانت فترة تبدلات سياسية وعسكرية واقتصادية في المنطقة، أمكننا تلخيص الوضع على ما يلي:

١ - كان أصحاب (توليد) الجمل من الشاميين لا يزالون تحت سلطة الدول الكبرى ونفوذها.

٢ - إن الجمل كان «دابة» النقل الرئيسية بالنسبة للصحراء.

٣ - إن أصحاب الجمل هؤلاء كانوا يستعملون القوس والسهم في القتال. وهما سلاحان، على قوتها وصلحتهما، لا يتناسبان مع الجمل، ولا قبل للجمال بالوقوف أمام الفرق المكونة من الخيل^(١٧).

٤ - كان في جيش كل من قورش وزركسيس الفارسيين «فرق هجانة» كانت تقوم بنقل الأعتاد^(١٨).

٥ - والقافلة التجارية الكبيرة التي كانت حراستها منظمة لم تكن تخشى بأس هؤلاء

البدو - أصحاب الإبل. ولذلك فإن المبالغ التي كان هؤلاء البدو ينتزعونها من القوافل كانت دون ما يطمعون به - لكنهم كانوا يحصلون على إتاوات^(١٩).

على أن التطور المهم الذي طرأ على استعمال الجمل بين ٥٠٠ و ١٠٠٠ ق.م. هو اختراع الرِّحْل العربي الشمالي للجمل^(٢٠). ورافق ذلك استعمال البدو أنفسهم للسيف والرمح بدل القوس والنشاب. وترتب على ذلك الأمور التالية:

١ - إن البدو أصحاب الإبل أصبحوا قوة سياسية عسكرية. وهذا يَسَّرَ لهم أن ينتقلوا من مجرد نَقْلَةَ للسلع على الطرق التجارية أو جماعة يفرضون بعض الضرائب على القوافل والتجار، إلى قوة تفرض على القوافل اتباع طرق معينة لمصلحتهم، بحيث أصبحت القوافل مضطرة إلى السير في هذه الطرق أولاً، وتفريغ سلعها في المدن - القوافل التي يختارونها لها.

٢ - ترتب على ذلك أن البدو أصحاب الإبل والرِّحْل الجديد والسيف والرمح أصبحوا جزءاً أصيلاً من سكان المنطقة بكاملها.

٣ - وأصبح الجمل، تبعاً لذلك، الأداة الأصلاح والأنسب والأقوى للقيام بالنقل التجاري تدعمه هذه التطورات الجديدة^(٢١).

يتضح هذا بشكل خاص في التطور الذي شهده الأنباط إذ إنهم لما استعملوا الرحل الجديد والسلاح الحديث تمكنوا من إرغام القوافل على المجيء إلى عاصمتهم البتراء، وذلك في القرن الثاني ق.م.^(٢٢). وهكذا فإن الأرياح التي كانت من قبل يفيد منها المنتجون والباطعون والمشترون فقط، أصبحت الآن، تحت نفوذ المدينة القافلة (البتراء أقدمها) بحيث أصبحت تقيدها قدرها كبيراً^(٢٣). وسنرى تفصيل ذلك فيما بعد، وسنراه، أيضاً، في حديثنا عن تدمير، وعُنيت تدمير بأن تكون لديها فرق من الخيالة أو الفرسان، فكانت لها قوة عسكرية أكبر من البتراء^(٢٤).

٣ - الأنباط والبتراء

الأنباط هم عرب جنوبيون في أصلهم، لكنهم كانوا قد قضوا بعض الوقت في أواسط الجزيرة قبل أن يحملهم الجفاف على الانتقال إلى الشمال - إلى منطقة البتراء وما إليها. ولعلّ بدء هذا الانسحاب كان في أواخر القرن السادس، أو أوائل القرن الخامس قبل الميلاد. وقد اتخذت هجرتهم إلى بلادهم الجديدة وقتاً طويلاً. وقد اندمجوا، أول الأمر، بمن تبقى من الآدوميين في ديارهم. لكن لما تزايد عدد الأنباط أصبح الاندماج من جانب الآدوميين، الذين ذابوا في القادمين الجدد.

على أن الأنباط ظلوا بدواً بعض الوقت. وقد نقل ديودوروس الصقلي، من مؤرخي القرن الأول قبل الميلاد، لا عن أغثرخيديس (من القرن الثالث أو أواخر القرن الرابع) وصفاً دقيقاً للأنباط لما كانوا بعد على درجة كبيرة من البداوة، جاء فيه قوله:

«يعيش الأنباط في أرض غير ذات زرع؛ فالمنطقة جافة قاحلة، والماء قليل. ومن

عاداتهم أن لا يزرعوا الحبوب، ولا أن يفرسوا الشجر، ولا أن يبنوا بيوتاً. وإذا خالف أحدهم هذا العُرف كان الموت عقابه. يقوم بعضهم بتربية الإبل، ويعنى آخرون بالأغنام. ومع أن المنطقة تسكنها قبائل عربية أخرى، فإن الأنباط يفوقونهم ثراء، في حين أن عددهم لا يتجاوز العشرة آلاف. فجماعة منهم ينقلون البخور وأنواعاً من التوابل والأفاوية – يأخذونها من الذين يحملونها من أقطار نائية، ويقومون ببيعها في الموانئ البحرية^(٢٥). يقصد بذلك صور وغزة والعريش والإسكندرية.

وفي تفسير هذا الاهتمام بالتجارة يقول براوننغ: «كان الأنباط أول من تنبّه إلى أن ضبط الطرق التجارية كان أقل نصّباً وخطراً وأكثر ربحاً وكسباً من مجرد الاستيلاء على القوافل»^(٢٦). ويبدو أن هذه السيطرة على القبائل الأخرى المجاورة والطرق التجارية قد تمت للأنباط في القرن الرابع قبل الميلاد^(٢٧). وقد اتخذ القوم مستوطنات ثابتة وبنوا قرى ومدناً في المنطقة منذ أواسط القرن الثالث قبل الميلاد، وكانت البتراء أكبرها^(٢٨).

وبالمقارنة بين ما نقله ديودوروس عن الأنباط في القرن الرابع قبل الميلاد، وما رواه إسترابون الجغرافي اليوناني الذي عاش بين ٦٢ ق.م. و ١٩ م، نقلاً عن صديقه وعشيرته أرثودوروس، الذي كان قد قضى سنوات في البتراء، نستطيع أن نرى مدى التطور الذي مر به القوم خلال القرون الثلاثة وبعض القرن. يقول إسترابون:

«عندما يترك المرء ولاية سورية فإن أول شعب يقابله في المنطقة الواقعة جنوبها هم الأنباط. وقد جاء عليهم وقت كانوا فيه سادة دمشق وما والاها من سورية. ومدنتهم الكبرى هي البتراء (ومعنى الكلمة «الصخرة»). [والبتراء] تقع في منبسط من الأرض، لكنها محاطة من جميع جهاتها بالصخور الوعرة التي تتحدر نحو الخارج انحداراً شديداً. أما الجزء المنبسط [في الوسط] ففيه عيون ونبايح كثيرة. كما أن أهلها جاءوا بالماء من ينابيع مجاورة... والبتراء، يحكمها ملك هو أحد أفراد الأسرة المالكة. ويُعِينُ الملك «مدبّر» هو أحد أصدقائه ويسميه «الأخ».

«والبتراء محكم نظامها وإدارتها. وعلى كل فإن الفيلسوف أرثودوروس. صديقي وخلي، الذي أقام في مدينة الأنباط مدة، كان معجباً بحكومة البتراء، وقد قال إن الكثيرين من [التجار] الرومان وغيرهم من الأجانب يقيمون في البتراء. وكان هؤلاء الأجانب يتقاضون أمام المحاكم لخلافات تقوم فيما بينهم، ولكنه لم يسمع بأن أيّاً من المواطنين رفع قضية ضد مواطن آخر...»

«والأنباط جماعة من العقلاء المعتدلين. وهم حريصون على امتلاك العقار والأرض؛ وكل من كان يتخلى عن أملاكه [أو بعضها] كان يُعرض نفسه للعقاب العلني؛ كما كان كل من يزيد أملاكه يُكرّم. ولم يكن في البتراء إلا القليل من الرقيق، لذلك فإن خدمة المنزل تقع على عاتق أهله. وعندما يكون ثمة ضيوف فإن كلاً منهم يقوم بخدمة نفسه. وقد يفعل الملك ذلك، ويقوم [أيضاً] بخدمة زوّاره. ولا يأنف الملك من ذلك لأنه ديمقراطي في تصرفه. ومن

المألوف أن يقدّم الملك حساباً [عن أعماله] أمام مجلس المدينة، وحتى عن تصرفه الخاص. وقد نجح الأنباط في استغلال الأرض القليلة فأنتجوا أكثر ما يحتاجون إليه من الحبوب والفواكه. لكن الزيتون لا ينمو هناك، ولذلك فإن السيرج [الشيرج وهو زيت السمسم] يستعمل في البتراء. ويعثر التاجر في أسواق البتراء على الذهب والفضة والبخور والعطور والقماش الأرجواني والمصنوعات الحديدية والنحاسية والصور والرسوم والتمائيل وجميع ما يشتهيهِ المرء^(٢٩). ويصنع أهل البتراء الفخار الممتاز رقة ودقة وزخرفاً.

وهذا يتفق مع رأى بار في أن الأنباط اتخذوا لهم مواطن مستقرة في القرن الثالث ق.م. وفي أن حضارتهم المميّزة اتخذت شكلها في القرن الأول قبل الميلاد^(٣٠).

ولنضع الآن أمام القارئ لمحة، جدولية الشكل، للأحداث الرئيسة لتاريخ الأنباط، قبل أن تنتقل لتحدث عن مظاهر حضارتهم.

القرن الخامس قبل الميلاد:	وصولهم إلى ظاهر البتراء.
القرن الرابع قبل الميلاد:	توافد الأعداد الأكبر؛ قوم بدو أصلاً، لكنهم سيطروا على الحياة القبلية والاقتصادية في الجوار. هجوم أنتيغونوس على البتراء أول إشارة تاريخية موثوق بها سنة ٣١٢ ق.م. ^(٣١) .
القرن الثالث قبل الميلاد:	انتقلوا إلى الحياة المستقرة، وأنشأوا مستوطنات كثيرة. ونشأت عندهم ملكية ^(٣٢) .
القرن الثاني قبل الميلاد:	اتسعت مملكتهم بحيث امتدت من دمشق إلى مداين صالح ومن البتراء إلى جنوب فلسطين (في النصف الأول من القرن الثاني).
سنة ١٦٨ ق.م. - ٩:	أول ملك من الأنباط نعرف اسمه وهو الحارث الأول الذي كان يلقب «طاغية العرب» و«ملك نبطو».
٨٤ - ٥٦ ق.م.:	الحارث الثالث - المحب للهليينيين.
٣٠ - ٩ ق.م.:	عبادة الثاني.
٩ ق.م. - ٤٠ م:	الحارث الرابع المعروف باسم «المحب لشعبه».
١٠٦ للميلاد:	استيلاء الرومان على البتراء، والقضاء على استقلالها ^(٣٣) .

نحن لا ننوي، أن نؤرخ للبتراء أو أن نصف حضارتها. إن الغاية من هذا البحث هي متابعة التقلب البدوي - الحضاري في المنطقة التي اخترناها (البتراء إلى تدمر). لذلك فإننا نضع هنا أمام القارئ بضع ملاحظات تشير إلى ما نحن بسبيل التحدث عنه!

١ - لما كان الأنباط لا يزالون بدواً، لم يقتبسوا إلا القليل من الحضارة «المستقرة» التي عرفتها المنطقة. ولعلّ أكثر ما أخذوه كان الذي تعلموه من الآدوميين، وخاصة الخطوة الأولى في صنع الفخار. لقد نذر الآدوميون أولاً من الأنباط القادمين، لكن لم يلبث الفريقان أن اعتاد

واحدهما على الآخر، ثم اندمجا معاً^(٣٤).

٢ - لكن بدءاً من استقرارهم أخذوا يفيدون من الحضارات المجاورة. وهو أمر يتضح في الأبنية على اختلاف أنواعها ووظائفها وأشكالها: فقد وصلت إلى الأنباط عناصر من الحضارة البابلية (المتأخرة) عن طريق الصناع الذين حملهم نبونيداس الكلداني معه إلى الصحراء العربية. فأولئك الصناع لم يعودوا إلى بلادهم بعد زوال الدولة الكلدانية (٥٣٩ق.م)، بل اتجهوا غرباً وشمالاً في غرب. وكان للبتراء من ذلك حصّة.

كما أن الأنباط تأثروا بالفرثيين، سادة إيران والعراق بين القرن الثاني قبل الميلاد ومطلع القرن الثالث للميلاد. والصانع والتاجر عاملان رئيسيان في انتقال أسس الحضارة العملية. واعتباراً من أواسط القرن الثاني قبل الميلاد أصبح الأنباط يتقبلون الحضارة الهلينستية من جيرانهم في بلاد الشام إلى الشمال منهم. وفي القرنين الأول قبل الميلاد والأول للميلاد كان النفوذ الروماني. خاصة في فن البناء قوياً جداً^(٣٥).

٣ - مرّ بنا أن الأنباط سيطروا، منذ القرن الرابع قبل الميلاد على الحياة القبلية والاقتصادية (التجارية) في المنطقة. ويجدر بنا أن نذكر الأسباب التي يسّرت لهم ذلك. وأولها انشغال الفرس بأسية الصغرى واليونان، على ما مرّ بنا. وثانيها أن الخصومة بين السلوقيين (في بلاد الشام) والبطالمة (في مصر) وخاصة في القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد، وتركت للأنباط حرية التطور وتوسيع النفوذ. وثالثها هو أن الرومان لما احتلوا بلاد الشام في القرن الأول قبل الميلاد تركوا للأنباط حرية العمل، إلى أن ارتأى تراجان أنه لم يعد ثمة مكان لوحدة سياسية صغيرة مستقلة على أطراف الإمبراطورية الرومانية، فاحتل البتراء (١٠٦م).

ولكن العامل الأساسي هو أن الأنباط استطاعوا أن يملأوا هذا الفراغ بكثير من النفوذ (والدبلوماسية). والذي مكنهم من ذلك هو أنهم جاءوا المنطقة في وقت كان فيه «الرحل العربي الشمالي للجمل» يتطور بحيث يكسب الذين يملكون من الإبل ما يكفي عدداً، والذين يستطيعون أن يحصلوا على السيف والرمح عدة، القدرة على السيطرة على القبائل، وإرغام التجار على وجوب حمل سلعهم إلى البتراء لتباع في أسواقها، وتنقل بمعرفة السلطة هناك إلى الأسواق الخارجية^(٣٦).

٤ - عمل الأنباط في الزراعة، بحيث كانوا ينتجون، بشهادة إسترابون، حاجتهم من الحبوب والفاكهة - وكان عندهم من يعنى بالإبل والمواشي تربية وتوليداً ورعاية. وقد أتقنوا صناعة الفخار على نحو لم يعرفه العالم إلى أيامهم من حيث الرقة والزخرف. ومهروا في خزن المياه وتحويلها إلى حيث الحاجة إليها. وكان عدد سكان البتراء إبان ازدهارها ٣٠,٠٠٠ نسمة. لكن هذا كله لا يمكن «لحكومة» الأنباط أن تنفق على ما بناه الأنباط مما يجده الزائر إلى البتراء اليوم من آثار: هياكل وقبور منحوتة في الصخر في جميع الجهات وبطريقة فنية، وأبنية، مع أن الكثير منها متهدم، هي غاية في الضخامة (مثل الهيكل - بنت الملك) والأناقة

(مثل المسرح والشارع المعمد) والموامة مع الحاجات العملية مثل أقمية المياه والأسواق (الثلاث الكبيرة للبيع بالجملة، مع الحوانيت التي كان يشغلها التجار وكتاب العدل والسماصرة، والأسوار. هذه الآثار التي تعدّ بالمتّات، والتي بنيت خلال قرون ثلاثة أو أربعة، ما كانت الزراعة المحدودة مكاناً، وتربية المواشي في أرض سهوية في الغالب، والصناعة الضيقة المدى (رغم إتقانها) لتكفي للقيام بنفقاتها.

٥ - إن التجارة هي التي يسّرت للأنباط ذلك كله - تجارة البخور والعطور والتوابل والقماش الأرجواني وما إلى ذلك؛ والتجارة بمعناها الواسع - «شبه الاحتكاري» - أي حمل التجار القادمين من الجنوب على التجمع في البتراء؛ وقيام الأنباط بعملية التسيق والتسويق وشم حمل هذه السلع إلى موانئ البحر المتوسط، على ما مرّ بنا، ومنها كانت تنطلق إلى العالم الأبعد، إلى رودس وإلى بتوليا في إيطاليا. بل إن الأنباط استطاعوا أن يحولوا تجارة الجرعاء؟ (الجرها) عبر دومة الجندل (الجوف اليوم) وتيماء إلى البتراء، بعد أن كانت هذه التجارة، في البخور خصوصاً، تنتقل من الجرعاء إلى بابل (وما وراءها) بحرراً. وكان التحويل بسبب السيطرة البترائية والنفوذ^(٣٧) - وأساسهما البداوة والحضارة: الجمل والرحل (الجديد) والسيف والرمح (سلاحاً).

ليس من الغريب بعد هذا كله أن نجد البتراء، وعشرات من الأماكن الأصغر حجماً^(٣٨)، تتعم بحضارة راقية، وأن تستمر هذه حتى بعد زوال الكيان السياسي للأنباط. فالبتراء ظلت حتى أواسط القرن الثالث للميلاد مركزاً تجارياً كبيراً، ولو أن كمية المتاجر قد نقصت، ومن ثم نقصت الواردات التي تعود إلى الأنباط.

ونود أن نشير إلى ناحية قلما نالت العناية الكافية من الباحثين بالنسبة للبتراء. إن تجار البتراء لم يكونوا جميعاً من الأنباط فقط؛ فقد زحرت المدينة بالتجار اليونان والعرب والسوريين والرومان وغيرهم. ومن ثم فقد كانت لغات مختلفة تسمع في أسواق المدينة - العربية والآرامية واليونانية واللاتينية والعبرية. وقد كان من الطبيعي أن يكون في المدينة «كتاب عدل» تسجل عندهم المعاملات التجارية ومعاملات التملك. ومع أن المنقبين لم يعثروا بعد على وثائق من هذا النوع في البتراء ذاتها، فقد تم العثور على عدد منها قرب عين جدي وفي قمران (غربي البحر الميت) حيث جيء بكاتب (عدل) من البتراء ليسجل معاملات مالية وعقارية بين أفراد من سكان المنطقة وقد كتبت الوثيقة بالخط النبطي. أما ما كان يدون في البتراء نفسها من مثل هذه المعاملات فقد كان يكتب بلغة أصحاب المصلحة (وقد يكون هؤلاء يتكلمون لغتين مختلفتين، فتسجل الوثيقة باللغتين إذا اقتضت المصلحة) ولكن كان يضاف إلى ذلك دائماً خلاصة للمعاملة بلغة الأنباط (أو بالآرامية أحياناً)^(٣٩).

يبدو من إشارات مختلفة أن البتراء كانت لاتزال مزدهرة في القرن الثالث للميلاد، ولو أن هذا الازدهار كان دون ما عرفته من قبل، وكانت مؤسساتها المدينة لاتزال قائمة. وقد انتشرت المسيحية في المنطقة. ومن المعروف أنه جدّدت فيها بعض الأبنية العامة حتى في النصف الثاني من القرن المذكور، بما في ذلك حوانيت كبيرة للتجار. وحتى في القرن الرابع

للميلاد جُدِّدَت بعض الحوانيت ورُتِّبَت في الأسواق العامة. وبنيت كنائس في المدينة. لكن الزلزال الذي ضربها في شهر أيار/ مايو سنة ٣٦٣م أدى إلى تهديم الكثير من أبنيتها، بحيث إن إعادة الأبنية كان محدوداً. ويبدو ذلك واضحاً في أن السكان عزفوا عن إقامة الأبنية الضخمة التي ألفوها من قبل. وتدرجاً دخلت البتراء عام الاضمحلال، وأخيراً بقي لها من حضارتها آثارها^(٤٠).

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن الآن هو: لماذا أصاب البتراء ما أصابها؟ إذا كانت عظمة البتراء وحضارتها قائمة على الموارد التجارية، فحري بنا أن نرى ماذا حل بالتجارة وطرق القوافل في القرنين الثالث والرابع للميلاد! وثمة سؤال آخر هل كان ثمة نقص في الطلب على السلع الرئيسية التي كانت تُنقلُ عبر البتراء في تلك الحقبة؟ ويمكن تلخيص الإجابة عن هذا كله بتذكر الأمور الآتية:

- ١ - إن الطلب على البخور - وهو السلعة الرئيسية في تجارة البتراء أصلاً - تناقص مع انتشار المسيحية في منطقة الشرق الأدنى. فالكنيسة الأولى عزفت عن استعماله بسبب ارتباطه بالطقوس الوثنية القديمة. وحتى لما عادت الكنيسة فاستعملت البخور في طقوسها، أصبحت الكميات التي كانت تستهلكها أقل بدرجات مما ألف العالم الوثني^(٤١).
 - ٢ - كان ثمة اهتمام، من قبل الرومان، ثم البيزنطيين، بإحياء طريق البحر الأحمر البحري، بحيث تنقل البضائع إلى مصر رأساً، ومن هناك تُوزَع في الجهات المختلفة.
 - ٣ - في القرن الرابع للميلاد وصلت قبائل غسان إلى مشارف الأردن. وأقامت لنفسها كياناً قليلاً سياسياً انتشر في الجزء الأوسط والجزء الشمالي من منطقتنا (البتراء إلى تدمر). ويبدو أن هؤلاء أصبحوا هم الذين يسيطرون على الطرق التجارية^(٤٢).
 - ٤ - حتى قبل مجيء الغسانيين، وفي القرن الثالث، تمكنت القبائل المقيمة حول دومة الجندل (الجوف اليوم) وبين هذه وتيماء، من الإفادة من «الجمال والرَّحْل» فسيطرت على طرق القوافل وحوَّلَتها من الاتجاه نحو البتراء، إلى الاتجاه نحو تدمر. هذا التوجيه الجديد كان في مصلحة هذه القبائل ومصلحة تدمر.
- وهكذا فبانتراع السيطرة على الحياة القبلية والاقتصادية (التجارية) من البتراء، أخذت هذه في الانحطاط تدرجاً، بحيث إنها أصبحت في القرن الخامس الميلادي، مثلاً، ظللاً لما كانت عليه قبل ذلك بقرون أربعة أو حتى ثلاثة!

٤ - إلى تدمر

في الطرف الشمالي للمنطقة التي نتحدث عنها تقع تدمر. وتدمر واحة تقع بين سهوب حمص إلى الشمال الغربي وبادية الشام الجافة إلى جنوبها وشرقها. وقد أمَّتها جماعات مختلفة من الشعوب وأفادت من مائها للمواشي التي كانت عندها. يضاف إلى هذا أنه، حتى في أوائل الألف الثاني قبل الميلاد بدأت جماعات تستقر في هذه الواحة. ولأن أحد الينابيع الثرة في تدمر ماؤه مالح، فقد كان سكان الواحة يجفِّضون الملح هناك ويبيعونه إلى أهل

الجوار الذين كانوا يؤمنون تدمير للحصول عليه. بل لعلّ التدمريين أنفسهم كانوا يحملون الملح إلى المناطق المجاورة ويقايضون به بعض حاجياتهم.

وحرىّ بالذكر أن سكان البحر المتوسط الشرقي تبّهوا حول سنة ١٠٠٠ ق.م. إلى استعمال السلع التي كانت تأتي من بقاع بعيدة رغبة منهم في الاستمتاع بالمنتجات الحضارية. في هذا الوقت نجد الفينيقيين، مثلاً، يتاجرون في البحر الأحمر، كما نجد أن الحرير كان يحمل من الصين براً إلى موانئ البحر المتوسط، كما كانت التوابل والطيب والعقاقير تنقل من الهند أيضاً. والبخور، لبانه ومرّه، كان سلعة تجارية هامة جداً بسبب استعماله في هياكل العالم القديم بأجمعها. وكانت الأخشاب تنقل من أمانوس وجبال لبنان شرقاً براً، وجنوباً (إلى مصر) بحراً.

هذا النشاط التجاري أفادت منه كل بقعة كانت على طريق، بقدر ما تستطيع أن توفر للقوافل حماية وحراسة وللتجار مأوى، وللسلع مخازن.

وقد ورد ذكر لتدمير في أرشيف كولتبية (الحيثية) في آسية الصغرى وماري (تل الحريري)، وذلك أثناء الإشارة إلى البدو الذين كانوا يقطنون تلك المناطق الصحراوية، ويعرفون باسم سوتو^(٤٣).

وفي سنة ١١١٠ ق.م. قاد تفلّات فليسّر الأول ملك آشور حملة ضد الآراميين ووصل إلى شواطئ البحر المتوسط، وقد دوّن أخبار حملته وأشار إلى أنه تغلب على الآراميين في تدمير وأخرجهم منها^(٤) وحمل ما كان عندهم من أموال وممتلكات إلى عاصمته^(٤٤).

وسواء أدى انتصار الملك الأشوري إلى إخراج الآراميين من تدمير يومها أم لا، فالواقع هو أن تدمير ظلت مركزاً كبيراً للآراميين على ما نعرف من وجود جالية هناك حول سنة ٢٠٠ ق.م.

والجدير بالذكر هو أن جماعات عربية أخذت ترد على تدمير منذ القرن الخامس قبل الميلاد، الأمر الذي استمر حقبة طويلة^(٤٥). والذي نراه أن هذه الرحلة أو النقلة موازية، من حيث ابتداؤها، للزمن الذي أخذ الأنباط يفتدون فيه على منطقة البتراء. ولعلّ السبب الذي دفع هؤلاء هو الذي دفع أولئك على الانتقال من مناطق الجزيرة العربية الوسطى. والغالب هو أن فترة من الجفاف ضربت المنطقة فانتقل السكان، أو بعضهم على الأقل، شمالاً - إلى البتراء وتدمير.

ولن نطيل الحديث عن الفترة التي مرت بين الملك الأشوري المذكور والإسكندر الكبير. ذلك بأن الفتوح التي تمت على يد هذا القائد اليوناني كان لها أثر كبير في تبديل الخارطة السياسية والاقتصادية والحضارية لهذا الجزء من منطقتنا. وقد انتهى أمر تدمير بأنها أصبحت منذ حوالي ٣٠٠ ق.م. جزءاً من الإمبراطورية السلوقية. وقد بنى السلوقيون مدينتين مهمتين - سلوقية على دجلة (عاصمة الشرق) وإنطاكية (عاصمة الغرب)، وكان لهذين الحداث أثر كبير على تطور تدمير فيما تعاقب من الأيام. فالواحة المزدهرة نسبياً تطورت مع

الزمن، بحيث أصبحت، في القرن الأول قبل الميلاد، مركزاً رئيساً على الطريق العراقي الشامي، حتى وصلت إلى الثراء والمستوى الحضاري الهام الذي بلغته في القرنين الثاني والثالث للميلاد.

ويبدو أن تدمير لم ينلها أذىً كبيراً من الحروب بين السلوقيين والفرثيين (الذين كانوا في إيران والعراق) إذ إن رحى الحرب كانت تدور في المناطق الواقعة إلى الشمال. ولما جاء الرومان إلى سورية، وقامت الحروب بينهم وبين الفرثيين لم تتأثر كثيراً. وكما قال براوننغ: «فجأة وجدت تدمير نفسها بين قوتين كبيرتين، لكنها لم تكن تابعة لأي منهما. كان الرومان يهاجمون فرثيا. والفرثيون يهاجمون سورية، وكان التدمريون يحارون في أيّ القوتين ستتصر في النهاية، وعندها تنقض عليهم وتبتلعهم. لكن شيئاً من ذلك لم يحدث. وظلت التجارة قائمة بين سورية وفرثيا، ولو أنها كانت متقطعة في سريها»^(٤٦).

ومع الزمن أصبح التدمريون الوسطاء التجاريين ينقلون لهؤلاء وأولئك ما كان متيسراً. لكن يجب أن يضاف إلى ذلك أن سكان تدمر أنفسهم تحضروا وأصبحوا شعباً مستهلكاً للمنتجات الحضارية. لذلك فإن تجارة تدمر لم تكن كلها تجارة مرور (ترانزيت)! هذه الوساطة التجارية وهذا المركز التجاري الكبير مرتبطان بالجمل والرحل. وهكذا أصبح أهل تدمر يتحكمون في التجارة بعد أن كانوا يكتفون بتقاضي الرسوم على المتاجر المارة في بلدهم^(٤٧). وانصبت الثروة التي كانت تأتي من هذه السيطرة على الطرق التجارية في تدمر.

قد يكون لاحتلال تراجان للبتراء (١٠٦م) بعض الأثر في تحول بعض المتاجر إلى تدمر بسبب القوة التي أخذت القبائل في تيماء ودومة الجندل (الجوف اليوم) تتمتع بها، فحوّلت قسماً من تجارة البتراء إلى تدمر. لكن هذا لم يكن بالشيء الكثير. ذلك أن مركز تدمر التجاري لم يكن مرتبطاً بتجارة البخور، على نحو ما كان عليه الأمر في البتراء. ومن ثم لم تتأثر تدمر بتدني التجارة في هذه السلعة. وحتى بعد أن جعل تراجان نفسه تدمر تابعة لرومة بشكل أو بآخر، ظلت تدمر تقيّد من التجارة بين وادي الفرات الأوسط (أي من المتاجر التي كانت تنقل إلى هذه الرقعة من الشرق البعيد) وموانئ البحر المتوسط (عبر دمشق)^(٤٨). وهكذا فقد أصبحت تدمر قوة عسكرية تحمي طرق القوافل، فيما لم تصل البتراء إلى ذلك، ولو أنها فرضت على القوافل أن تأتي إليها!

ومنذ العقود المتوسطة للقرن الميلادي تتخذ تدمر شكل المدينة الكبيرة الغنية التي تقيم الأبنية الفخمة والهيكل الضخمة والشوارع المعقدة والخانات الكبيرة. وتتصرف في أمور التجار تصرفاً قانونياً على ما نعرفه من النقش المعروف باسم التعرّف التجارية التدمرية والذي يعود إلى سنة ١٣٧م. وقد جمعت في هذا النقش المحفور باللهجة التدمرية الآرامية - العربية، وباللغة اليونانية أيضاً، جميع القوانين والضرائب القديمة والجديدة، بحيث أصبح كل تاجر يعرف ما يترتب عليه أن يدفعه لكل سلعة من السلع التي تدخل المدينة، سواء استهلكت فيها أو صدّرت ثانية^(٤٩).

يتضح من هذا النقش أن خيوط الحرير واليَشم كانت تأتي من الصين. وكان الموسلين والتوابل وخشب الأبنوس والمر والعاج واللآلئ والحجارة الثمينة يُحْمَل إليها. وظل الفخار من واردات تدمر إلى أواخر القرن الأول للميلاد، ثم أخذ فخارو تدمر ينتجون حاجتهم، والذي كان يأتي بعد ذلك كان من النوع الأنيق الذي يُحْمَل من منطقة إنطاكية. كما أن تجار تدمر كانوا يقيمون وكالات كبيرة في دورا - أوروبوس (الصالحية)؛ وكانت جماعة منهم تقيم في فولوغاسياس البارثية وفي سبازيثوشارزكس على شط العرب، بل إن جماعة من تجار تدمر استقرت في رومة بالذات.

كانت تدمر تستورد الزجاج من سورية، لكنها لم تلبث أن أخذت بصنعه في مصانعها الخاصة. وكانت حاجة التدمريين إلى الكتان لاستعمالهم إياه في ثيابهم صيفاً؛ وكذلك كانوا يعنون بالأقمشة الصوفية. إلا أن الثوب الذي كان دليل الجاه والثراء هو الثوب الحريري، الذي كان يزيّن بالمجوهرات.

هذه التجارة والثروة استمرت طوال القرن الثاني وثلاثة أرباع القرن الثالث. وكان التدمريون ينعمون بالثروة وما جلبته. فبيوت الأثرياء منهم، والتي كانت تقوم في الجزء الشمالي الغربي من تدمر، كانت لها عَرَصَة معمدة هي المدخل الرئيسي للمنزل، كما كانت أرض الغرف مزخرفة بالفسيفساء.

وكانت المؤسسات السياسية في تدمر، وهي مزيج من التنظيم الهلينستي والروماني، تتفق الضرائب التي تُجَنَى من التجارة على تجميل المدينة - هياكل وندوة وقنوات مياه وشوارع معمدة وأسواقاً وخانات ومسرحاً. ومن هنا كانت هذه الآثار الضخمة الجميلة التي تشغل مساحة كبيرة من الأرض. وكانت المدينة تُكْرَمُ الناجحين من أبنائها في حياتهم، فتقيم لهم التماثيل تُزيّنُ بها الأماكن العامة.

وأكرم الأباطرة الرومان، بدءاً من هدریان (١١٧ - ١٢٨م)، تدمر فجعلوها في مصاف المدن الرومانية الكبرى. وفي السنة ٢٦٠م انتصر أذينة صاحب تدمر على الساسانيين (خلفاء الفرثيين منذ سنة ٢٢٦م) وكان ذلك نصرة للرومان، فمنح لقب أمير، مع الاعتراف باستقلال تدمر واقعياً (ولو أن ذلك لم يكن قانونياً). وتلقب أذينة بالملك ولقب زوجته زنوبيا (أو الزبَاء) ملكة. وقد جعل من قصره بلاطاً فخماً - بناءً وزواراً وأتباعاً وأبهاء.

ولما قتل أذينة في السنة ٢٦٧ تولت زنوبيا شؤون الدولة وصيئة على ابنها «وهب اللات». وكانت الإمبراطورية تعاني يومها متاعب عسكرية وسياسية وتشكو أزمة اقتصادية ومالية كادت أن تطيح بها. فاغتنمت زنوبيا الفرصة لتشعب طموحها واستولت على ولاية سورية حتى إنطاكية وهاجمت مصر وأضافتها إلى مُلكها، كان ذلك سنة ٢٧١م. وكان أن تولى عرش رومة عندها أورليانوس، الذي قبض على أزمّة الأمور بيد الجندي المدرب، فتوجه بنفسه إلى تدمر، واحتلها في صيف ٢٧٢، وأسر ملكتها.

وترك أورليانوس في تدمر حامية ليطمئن على أمورها لكن المدينة ثارت على الحامية

(يبدو أن الحامية أساءت التصرف) وأبادتها. وعاد أورليانوس في السنة التالية، فاحتل المدينة وأباح لجنده القتل والنهب والتدمير والحرق. وهكذا انتهت تدمير^(٥٠). وليس من سبيل إلى إدراك ما كانت عليه المدينة، وما آلت إليه، إلا بزيارة «لعروس الصحراء»، كما سمّاها العرب.

٥. الحدود الامبراطورية وخط الدفاع

كانت البتراء، في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع للميلاد، قد أخذت في التأخر. وفي أواخر القرن الثالث أصبحت تدمر مدينة خربة. والذي يجب أن لا يغيب عن البال أن الإمبراطورية الرومانية دهمتها، في القرن الثالث للميلاد أزمة عنيفة، اقتصادية وسياسية^(٥١)، وثمة ناحيتان مرتبطتان بشكل خاص بالقضية التجارية من هذه الأزمة وهما: أن المدن توقف نشاطها وأن السلع المستوردة قلّت نوعاً وكمية. أما من الناحية العسكرية فإن الهجمات الساسانية اشتدت على حدود الإمبراطورية الشرقية. لذلك فقد قام ديوقلتيان (٢٨٤ - ٣٠٥) وقسطنطين الكبير (٣٠٦ - ٣٣٧) باتخاذ إجراءات عسكرية للدفاع عن الإمبراطورية. وهذه متصلة بالمنطقة التي هي موضع بحثنا.

كان تراجان قد أنشأ طريقاً يصل بين العقبة وبُصرى متجنباً البتراء، وهو الطريق الذي سُمّي الطريق الجديد VIA NOVA. وجاء ديوقلتيان فآتمّ العمل إذ بنى طريقاً من بصرى إلى سورا على الفرات عبر دمشق وتدمر. وهو الذي عرف باسم طريق ديوقلتيان - STRATA DIO-CLETIANA. وبالنسبة للمنطقة التي نتحدث عنها فإن القلاع والحصون الهامة التي بناها أو رممها ديوقلتيان هي: قرقيسيوم (قرقيسيا) عند التقاء الخابور بالفرات وتدمر التي أصبحت مركز حامية قوية. وبنيت قلاع محصنة في قصر بشير وجنجل (بين القريتين ودمشق) ودير الكهف (على بعد نحو أربعين كيلومتراً إلى الجنوب الشرقي من بصرى). كما أقام ديوقلتيان مخافر وحصوناً وقلاعاً في اللجون (بيت تورو) وأوغستوبوليس (أذرح) إلى الشرق من البتراء. ووضعت في الحدود الشرقية خمس فرق (في كل منها نحو ثلاثة آلاف جندي) وست عشرة أرتلة cohorts في كل منها خمسمائة جندي. ومعنى هذا أنه كان في هذه الحدود نحو ٢٣,٠٠٠ جندي (بين فارس وراجل) حوالى سنة ٣٠٠م.

ويقطع النظر عن أي تقسيم إداري لهذه المنطقة وما جاورها، فقد كانت الرقعة الممتدة من البتراء إلى تدمر، منذ حوالى سنة ٣٠٠، تدار إدارة عسكرية وكان القائد العسكري (dux) هو صاحب الكلمة، مع وجود حاكم مدني أحياناً^(٥٢).

وإذا تذكرنا أن الغساسنة الذين أصبح لهم كيان سياسي قبلي هام منذ القرن الرابع الميلادي استقروا في الجزء الخصب من الهلال الخصيب بحيث كانت عمان وجرش والجولا ودمشق (ولو لبعض الوقت) قواعدهم، أدركنا أن كل ما استطاعت الحضارة أن تحتفظ به بعد حوالى ٣٠٠م في منطقة البتراء - تدمر، هو هذه القلاع والحصون والأبراج. ولما تأكلت

خطوط الحدود الرومانية LIMES زال معها الاستقرار النسبي الذي عرف قبلاً. وهنا نعود لنسأل أنفسنا ما الذي مكّن لهذه المنطقة (البتراء - تدمر) أن تعرف قرية أو أكثر كبيرة (مثل البيضا وكِلوة) وبلدة لا يستهان بها (جاوا) في العصور المبكرة من تاريخها، واستقراراً وصناعة وحضارة (أيام الأدوميين) وحضارة ضارعت ما عاصرها (البتراء أيام

الأنباط وتدمر): لكنها مع ذلك تفقد ذلك، وتعود سهوباً وصحراء يقطنها قبائل رحّل؟ ونحسب أن الجواب عن ذلك، وهو الذي نتزعه من هذه العجالة، هو أن السيطرة على التجارة وطرقها - في الوقت المناسب - كان السبب والعامل. نقول في الوقت المناسب من حيث وجود سوقين على استعداد لتبادل السلع (بقطع النظر عن المسافة) ومن حيث مقدرة المدينة (أو القبيلة) على إرغام التجار على اعتماد السوق الخاصة لتبادل السلع. وهذا تيسّر للبتراء دون أن تحتاج إلى قوة عسكرية كبيرة. أما تدمر فلم تتمكن من ذلك إلا بعد أن طوّرت قوة عسكرية - هجّانة وخيالة (فرساناً).

ومع أن استيلاء الرومان على البتراء (١٠٦م) وعلى تدمر (٢٧٣م) كان عاملاً في إضعاف المركزين التجاريين (وكان أثر التدمير والتهديم المباشرين أكبر بكثير في الثانية منه في الأولى)، إلا أن تبدل الطرق، وضعف السوق المستهلكة (الإمبراطورية الرومانية بالنسبة إلى تدمر) ونقص الطلب على السلعة الرئيسية بالذات (البخور بالنسبة للبتراء) كانت العوامل الرئيسية التي أدت إلى التدهور الحضاري.

إن زيارة البتراء وتدمر هي التي تعطي القارئ الفكرة الصحيحة عن معنى قيام حضارة وزوالها في منطقة إذا صلحت الحال فيها كانت سهوباً، وإذا ساءت كانت صحراء!

الهوامش

- (١) راجع Nicola A. Ziadeh "Jordan History" *Jordan Times* (Amman), January 24, 1979.
 (٢) Lbid, February, 1979.
 (٣) Quoted by Ziadeh, ibid. February 18- 19, 1979.
- (٤) Ziadeh; ibid, Diana Kirdbride - Helbaek, "Early Jordan: A Survey", in Adnan Hadidi (ed) *Studies in the History and Archaclogy of Jordan* (Dept. of Antiquities, jordan, 1982), pp. 49 - 54.
- (٥) عن التغيرات المناخية في المنطقة يمكن مراجعة: IIsworth, "Transformation of Palestine"
- A.D. Crown, *Towards a Reconstruction of the climate of Palestine 8000 Bc - oBc*. J.N.E.S. 31: 312 - 320.
- (٦) Kirdbride- Helbaek, ibid, p. 35.
- (٧) Svend W, Helms, "Paleo - Beduin and Transmigrant Urbanism", in Adnan Hadidi (ed.) *Stud- ies... PP. 97 - 113.*

- Manfred Weippert "Remarks on the History of Settlement in Southern Jordan during the Early Iron Age" in Adnan Hadidi (ed.) Studies... P. 153. (٨)
- Iain Browning, *Petra*. (London, 1973) P. 22. (٩)
- Ibid, PP. 23ff. (١٠)
- Ibid, PP. 27-8. (١١)
- (١٢) راجع عن الأدوميين PP.22-30 Browning، وآثار الأدوميين موضحة مع الأشكال والصور (والمصادر) في:
- Weippert, op. cit. pp. 153-162.
- J.R. Harlan "The Garden of the Lord": Plausible Reconstruction of Natural Resources of Southern Jordan in Early Bronze Age *Paleorient* vol 8/1 (1982) PP. 71-78. كذلك راجع:
- Nigel Groom, *Frankincense and Myrrh* (London, 1981), P. 34. (١٣)
- Richard W. Bulliet, *The camel and the Wheel* (Cambridge, Mass. 1975), P. 56. (١٤)
- Bulliet, PP. 78 - 84. (١٥)
- Groom, PP. 36 - 7. (١٦)
- Bulliet, P. 93. (١٧)
- Ibid, PP. 93 - 4. (١٨)
- Ibid, P.94. (١٩)
- Ibid, P. 87. and figures 38 and 39, William Dorstal, "The Development of Beduin Life in Arabia seem from the Archareological material" in Abd Al-Rahman T.Al-Ansary (ed). Studies in the History of Arabia, vol.1 (Riyadh, 1399 A.M./1979) PP.125 -144. (٢٠)
- Bulliet, PP 91 -110. (٢١)
- Ibid, P. 101. (٢٢)
- Ibid, P. 92,M. Rostofzeff, *Caravan Cities* (Oxford, 1932) cc. I and II. (٢٣)
- Bulliet, PP.99 -100. (٢٤)
- Diodorus, *Library of History*, Book 19, section 94. (٢٥)
- Browning, *Petra*, P. 33. (٢٦)
- Peter J. Parr, "The Last Days of Petra" Paper presented to the Fourth international Conference on the History of Bilad al- Sham from the Onset of the Byzantine Era until the Close of the Umayyad Era, University of Jordan, Amman, 15 -21 October 1983- P.1. (٢٧)
- ibid. (٢٨)
- Strabo, *Geography*, Bk 16, c. 4, C.4 sec. 21 and 26. (٢٩)
- ibid. (٣٠)
- (٣١) رغب أنتيفونوس السلوقي في الإستيلاء على البتراء، بعد أن فشل أسلافه في ذلك، فأرسل حملة في سنة ٢١٢ ق.م. وردت أخبارها عند ديودوروس، مكونة من ستمائة فارس وأربعة آلاف راجل (أحسب أن هناك مبالغة في الأرقام). وقد تمكن الجيش من الدخول إلى الصخرة (كما ورد اسمها عند ديودوروس) واستولى على ما كان فيها من اللبان والمر كما صادر خمسمائة وزنة من الفضة. وقد تمكن جيش أنتيفونوس من ذلك لأن الرجال كانوا قد ذهبوا إلى سوق مجاورة. فلما رجعوا وعرفوا بما حدث لحقوا بالجيش وأخذوه على حين غرة، فاسترجعوا ما كان قد نهبه، وقتلوا عدداً كبيراً من المهاجمين.
- Browning, *Petra*, P. 60. for details see on refrence in Browning,ibid. (٣٢)
- Browning, *Petra* P. 32. (٣٤)
- Ziadeh, *Jordan Times*, ibid. (٣٥)
- Bulliet, PP. 100-101. (٣٦)
- Bulliet, PP. 93-100. (٣٧)

- Nelson Glueck, *Deities and Dolphins* (New York, 1965) Passim. (٣٨)
- Ziadeh, "Petra", published in September 1984 in *Tafaddal*, London. (٣٩)
- Parr, *ibid*, PP. 4 - 6. (٤٠)
- Bulliet, P. 104. (٤١)
- Partr, *ibid*. P. 13. (٤٢)
- Lain Browning, *Palmyra* (London, 1979), P. 19, O.R. Guerney, *The Hittites*, (London, 1980) (٤٣)
P. 108.
- J.B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton, 1954) P. 85. (٤٤)
- Browning, *Palmyra*, PP. 20,25. (٤٥)
- Browning, *Palmyra*, P.22. (٤٦)
- Bulliet, P. 102. (٤٧)
- ibid*, PP. 104 and 106. (٤٨)
- Browning, *Palmyra*, PP. 15 - 25. (٤٩)
- (٥٠) كتاب Browning عن تدمير خير ما يمكن أن يقرأ لتفهم الدور الذي قامت به، والحضارة التي بلغتها!
- Fergus Millar, *The Roman Empire and its Neighbours* (London. 1967), PP. 239-248. (٥١)
- (٥٢) راجع نقولا زيادة «التطور الإداري لبلاد الشام بين بيزنطة والمغرب»: بحث قدم إلى المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام من مطلع المعهد البيزنطي إلى أواخر العهد الأموي (الجامعة الأردنية، عمان، ١٥ - ٢١ تشرين الأول ٥١ أكتوبر ١٩٨٥).
- Werner Seibt, "Byzantine Administration in Bilad al-Sham". وهذا أيضاً بحث مقدم إلى المؤتمر المذكور.
- H.M.D.Parker, *The Roman Legions* (London, 1928, repr. with correction 1958) Passim. و
- F-M. Abel, *Histoire de la Palestine*, vol. II, (Paris, 1952) PP. 243 ff.
- S. Thomas Parker, "Arachaeological Survey of the Limes Arabicas" in *Annual of the Dept. of Antiquities (Jordan)* XX 16 1976, PP. 19-28.
- Browning, *Palmyra*, PP. 49, 184 -190.

٢- المدينة الكلاسيكية في الغرب والشرق

١

يبدو من دراسة حضارات الفترة المتأخرة من الألف الثاني قبل الميلاد، أن مناطق حوض البحر المتوسط، وامتدادها الشرقي بشكل خاص، كانت تتجه المجتمعات والجماعات القاطنة فيها، إلى إقامة تجمعات تدور حياتها حول قلعة أو قصر أو معبد، يقوم حولها، مع الزمن، سور وتحصينات تدفع عنها عادية المغيرين. ويخيّل إلينا أن الباعث على اتخاذ هذا النمط من المعيشة، هو الغزو المستمر والهجرة المتلاحقة من المناطق المجاورة لحوض البحر المتوسط. إذ إن الصحراء والبادية اللتين تحيطان بحوضه من الشرق والجنوب كانتا تقذفان نحوه، بين الفينة والفينة، بما تعجزان عن إطعامه من شعوبهما، فتقع المصيبة على السكان فيه. ومن ثم فقد يكون لهم من السور والتحصينات ما قد يقيهم الكوارث. أما المناطق الواقعة إلى الشمال الشرقي والشرق من البحر المتوسط، فقد كانت جبلية، وكانت من ثم تقذف بما ينضاف إليها من بشر لا يمكنها إعالتهم. ولم يكن هؤلاء أقل ضرراً من القادمين من الصحاري. ولذلك فالدفاع عن النفس - داخل سور وحصون - كان أمراً طبيعياً.

أما من وجهة نظر الجماعة، التي كانت تقيم في المدينة أو البلدة (الكلمة اليونانية هي بوليس polis؛ فالمهم هو أن يكون ثمة مركز تقام فيه الأبنية الدينية والمدنية، ويتجمع فيه المواطنون عند الحاجة، وهو الذي كان يسمى الأغورا agora، وهو المعنى الأصلي للكلمة. وكان لبعض المدن أكروبوليس acropolis هو المكان المرتفع الذي تتكئ المدينة إليه، كأنه القلعة).

وهذه المدينة الكلاسيكية الإغريقية (الهلينية) الأولى، هي التي ورثت بعض ما كان في العالم الإيجي، وخاصة في ميكاني (في البر الأصلي) وفي كنوسوس (في كريت)، وإن لم يكن انتقال هذا الإرث مباشراً، إذ إن الدوريين، الذين هاجموا العالم الإيجي من الشمال حوالى سنة (١٢٠٠)، لم يتركوا كثيراً من المدن قائمة لينسج على منوالها.

وإلى جانب هذه المدينة المحدودة، كان هناك «مدن» مثل: إسبارطة، حيث كان سكانها يقيمون في قرى، كما كان ثمة صنف ثالث من المدن، كان السكان موزعين فيه بين قطاع مدني وجماعات فلاحية تقيم في الريف. والذي يجب ألا يغرب عن البال، هو أنه مهما كان النموذج الذي نشأ في مكان معين، ويقطع النظر عن المساحة، فإن السكان بأجمعهم، مدنيين وريفيين، كانوا يعتبرون وحدة، لا فئتين متصارعتين متنازعتين. وقد كانت تربط بين هؤلاء - بالإضافة إلى الرباط الاقتصادي وإلى الحكم - وشائج سيكولوجية بحيث كانوا يشعرون بوحدة تقويها التقاليد، الأسطوري منها والتاريخي، والعمرى الدينية الطقسية. فبالنسبة إلى الإغريقي القديم، كانت أثينا

بقعة جغرافية محدودة، أما التعبير عن أثينا كوحدة سياسية، فكان يقتضيه أن يقول: «الأثينيون». وكانت هذه «الجماعة» هي التي يحق لها وحدها أن تعتبر وجودها حقيقة. فالسلطة التي كانت للملوك والقادة والزعماء، انحسرت عنهم (في القرن الثامن ق.م.) إلى الفئات أو العائلات الأرستقراطية التي احتكرت أكثر الأراضين، وأخذت تحكم حيناً، عبر مؤسسات ومجالس وموظفين، وأحياناً أخرى عن طريق توثيق علاقات بين الفئات أو الأسر، وما إلى ذلك.

إن حضارة البحر الإيجي (في البر الأصلي وفي الجزر) كانت حضارة أرستقراطية في تنظيمها وسيرها. فالأبنية الفخمة والضحمة كانت القصور والدور الكبيرة التي شيدها الحكام. فنحن إذاً قارنا بين قصر الثري والبيوت العادية التي كان يقطنها الصناع في غورينا (شرق كريت) مثلاً، وجدنا الثانية غزفاً وقاعات وصحوناً التصقت أجزاءها ببعضها البعض، خبط عشواء، وقامت على جوانب أزقة متعرجة، تدور بالدار المركزية - قصر ولي الأمر. وهذه الحضارة في جوهرها، تختلف عن الحضارة الكلاسيكية الإغريقية. فإذا أضفنا إلى ذلك الانقطاع بين الحضارتين، الذي جاء بسبب تدمير الدوريين لمعالم الحضارة الأقدم، أدركنا لماذا كان التأثير الإغريقي بالإيجيين محدوداً، فثمة تشابه بين قصر الحاكم الميكاني وقلب المدينة الإغريقية في أثينا، ولم يكن هذا وليد المصادفة، ومثل ذلك يقال عن الهياكل الإغريقية والمعابد الإيجية.

لكن، ثمة مدينتان - يعود إنشاؤهما إلى القرن العاشر ق.م. - حافظتا نسبياً على التقليد الإيجي، وهما: ميليتوس وأزمير (القديمة). ويبدو أن الذين قاموا بهذا العمل كانوا ممن فر من وجه الدوريين، فلبجأوا إلى أيونيا، في غرب آسيا الصغرى. وهنا، وقع هؤلاء الأغارقة اللاجئون، تحت تأثير حضارات أقدم وأغنى، جاءتهم عن طريق آسيا الصغرى أولاً، ثم عن طريق الاتصال المباشر، لما قامت بينهم وبين قبرص ومصر وبلاد الشام وأرض الرافدين علاقات مباشرة. ولم يصل الأغارقة إلى القرن الثامن حتى كانت مدينتهم الفضة الناشئة، تقع تحت تأثير المدينت الشرقية في الصناعة والفن المعماري (الفينيقي والفلسطيني) وفي غير ذلك. ولعل أنفع ما نفع به المشرق الأغارقة في تلك الفترة، هو حروف الهجاء (الفينيقية) التي كانت أنسب بكثير لتدوين اللغة الإغريقية من الكتابة الإيجية الأقدم عهداً.

والمدينة الإغريقية، في دلالتها الكلاسيكية، كانت تعني «دولة تحكم نفسها بنفسها»، ومن هنا تسميتها بالمدينة - الدولة. وقد كانت المدينة - الدولة صغيرة في مساحتها. فأثينا، وهي أكبرها، كانت مساحتها نحو ٢٥٠٠ كلم^٢. ومن الخطأ الظن بأن مدينة أثينا كانت تحكم الريف التابع لها. إذ إن سكان الريف والمدينة الأحرار كانوا يحكمون المدينة - الدولة بكاملها. وكان ثمة بعض من المدن - الدول على شاكلة أثينا، كما أنه كان هناك مدن ودول أخرى لم يكن فيها «مدن» قط، مثل أركاديا. ولعل خير ما يدلنا على صغر هذه المدن - الدول، هو أن نضع بين يدي القارئ بضعة أرقام للسكان، وهي أرقام تقديرية، إذ ليس لدينا إحصاءات

دقيقة. فأثينا كانت سنة ٤٢١ ق.م. تعد بين ٢٥٠,٠٠٠ و ٢٧٥,٠٠٠ نسمة، يدخل في عدادهم الرجال والنساء والصغار، الأحرار والعبيد. وكان عدد سكان كورنث (وهي مدينة غنية بتجارها) نحو ٩٠,٠٠٠. أما طيبة وأرغوس وكوركيريا وأكراغاس، فكان سكان كل منها بين ٤٠,٠٠٠ و ٦٠,٠٠٠. وكانت البقية الباقية من المدن يقل عدد سكانها عن ذلك، بحيث كان العديد منها لا يقطن في الواحدة سوى خمسة آلاف نسمة.

لعله من المفيد أن ننقل هنا، ما جاء في كتاب السياسة لأرسطو، إذ قال، بأن الدولة التي يتجاوز عدد سكانها الحد المعقول، لا تكون مدينة «حقيقية»، إذ لن تتمكن من أن يكون لها دستور حقيقي. فالمدينة - الدولة لم تكن «مكاناً» مع أنها كانت تشغل رقعة محددة، بل كانت شعباً يعمل متعاوناً. ومن ثم فإنه كان من الضروري أن يتمكنوا من الاجتماع ليوافقوا مشكلاتهم مواجهة مباشرة. ولذلك، فقد كان هذا، أي العدد الصغير من السكان، شرطاً أساسياً للمدينة - الدولة كي تحكم نفسها بنفسها.

ومنذ أواسط القرن الثامن ق.م، أخذت المدن - الدول الإغريقية تقذف بأعداد من سكانها إلى شطآن البحر المتوسط وجزره، وسواحل البحر الأسود، لتتخلص من النمو السكاني الذي كان يزيد في أعداد سكان المدينة. وهكذا، ففي القرن السادس ق.م. مثلاً كانت قد قامت عشرات من المدن الإغريقية الأصل والمدينة في تلك الربوع، بالإضافة إلى المدن الأيونية بالذات ومدن البر الأصلي نفسه.

ونحن، إذا أخذنا العناصر الطبيعية التي كانت تتكون منها المدينة اليونانية كما تطورت في الفترة الكلاسيكية، لوجدنا أنها كانت تشمل، قبل كل شيء، الأغورا التي أصبحت، بالإضافة إلى وظيفتها الأصلية كمكان للاجتماع - السوق الرئيسية والمكان الذي تقام فيه الحفلات. وقد أقيمت فيها وحولها، مع مرور الزمن، المباني اللازمة للمؤسسات الحكومية وما شابه ذلك. فقام البوليتيريون bouleuterion، حيث كان المجلس يعقد؛ ومكاتب الموظفين، والمعابد والأروقة المسقوفة حيث يلتقي المواطنون والتجار. وقد نقلت بعض النشاطات فيما بعد إلى خارج الأغورا، مثل التمثيل الذي نقل إلى مسرح ديونسيوس. إلا أن الأغورا ظلت قلب المدينة الخفاق.

وكان الإكروبوليس المنصر الثاني المهم في المدينة. فأثينا مثلاً، كان لها قلعها (وهي قصر الملك أصلاً) في الإكروبوليس. وبني الهيكل الكبير هناك فيما بعد. وقامت أبنية كثيرة، دينية ومدنية، كان لكل منها وظيفتها الخاصة. لكن ما ينطبق على أثينا لا يجري حكماً على المدن الأخرى وخاصة الصغيرة منها. فالجمنازيوم، مركز التعلم والرياضة، لم يوجد في كل مدينة، مع أنه كان من مفاخر أثينا. ومن المهم أن نذكر أن هذا النمو التدريجي المجزأ للمدينة الإغريقية نتج عنه نقص في انتظام المدينة عموماً، إلا المدن التي أنشئت من جديد، فلها قصة أخرى.

منذ القرن الثامن ق.م. كانت الجماعات اليونانية التي قذفت بها المدن الأمهات، إلى شواطئ الحوض الغربي للبحر المتوسط، تبحث عن أماكن تستقر فيها. وقد كان الفينيقيون قد استقروا في الجزء الأكبر من الساحل الإفريقي الشمالي، وفي صقلية (في غربها وجنوبها)، وحتى في سواحل إيبيريا. وكان الأترسكيون قد أقاموا لهم سلطاناً في الأجزاء الشمالية الغربية من إيطاليا (توسكانية). وكانت روما قد تقوت وركزت أمورها (ولو تحت نفوذ أترسكي) في لاتيوم وما إليها. فلم يكن أمام المهاجرين الأغارقة إلا الاستيطان في شرق صقلية وجنوب إيطاليا (مع التوسع فيما بعد، في مسيليا - مرسيليا وما إليها).

والإغريقي الذي ألف المدينة سكناً ومعاشاً وحياتاً وحكماً وتشريعاً وفلسفة، عمل على إنشاء مدن في هذه البقاع التي استقر فيها. ويجدر بنا أن نتذكر، ونحن نتحدث عن هذه المدن أو نفكر بها، بالنسبة إلى موضوعنا أصلاً، أن الأغارقة خرجوا إلى العالم الواسع باحثين عن الرزق وعن طريق الأرض أولاً وقبل كل شيء. ولما كانت أكثر المدن التي أنشأوها قريبة من البحر، فقد انضاف البحر إلى وسائل الرزق والارتزاق. وكان هؤلاء الأغارقة حريصين على أن تتوسط مدينتهم الجديدة المنشآت التي ألفوها في المدينة الأم، وكان من الطبيعي أن تتأثر المدن المبنية حديثاً، ولو على درجات متفاوتة، بهذا الدفع القوي والتحكك المستمر بين مدينتي ثلاث التقت في تلك الأصقاع: الإغريقية والفينيقية (القرطاجية) والأترسكية. ولعل تجربة مدينة كابوا (في السهول الغربية الوسطى لإيطاليا) حرة بالتذكر، إذ إنه إلى سنة ٥٧٤ ق.م. كان الأغارقة والأترسكيون يتجاورون في المدينة، والفريق الواحد يفتس عن الفريق الآخر مما عنده، بما في ذلك «المدينة» بالذات.

ويسبب ما تكون عليه الأراضي في المنطقة التي كانت المدينة ستقام فيها، كان يستتبع القرار وتجربة الإقامة، مسح للمنطقة، لتحديد المزدرع من الأرض والشاطئ المحيط بالميناء إن وجد، واختيار مكان «المدينة». وعندها كانت المدينة - بدءاً من أواسط القرن الثامن ق.م. وتزايداً في الأمر على مر القرون - تخطط متعامدة الشوارع والطرق، مقطعة مستطيلات متشابهة، إن لم تكن متماثلة، لإقامة أماكن السكن. وفي وسط «المدينة» (أي المخطط) أو في أي مكان مناسب، على أن لا يكون بعيداً عن جماعة دون جماعة، كانت تترك فسحة متسعة، لتقوم عندما يتيسر، وبالتدريج زمنياً، المباني اللازمة «للمدينة» - الأغورا، والهيكل، والرواق (أو أكثر من رواق واحد). وهذا يبدو واضحاً في كثير من المدن التي قامت في تلك الربوع مثل ميغارا هبلايا في صقلية (بنيت ٧٥٢ ق.م. وهدمت ٤٨٢ ق.م.)، التي كانت في عزها بين ٦٥٠ ق.م. وسنة تهديمها. فقد كان الاختيار أصلاً للأرض الخصبة. ورتبت أمور المدينة على أساس ذلك. وثمة مدن كثيرة قامت في القرون، الثامن والسابع والسادس والخامس، وهي تتفق في التخطيط العام، وإن كانت تختلف في التفاصيل، حتى في الأغورا. ومن أمثلة المدن الإغريقية في إيطاليا بوزيدونيا (القرن السادس ق.م.) وميتابونتوم وهركليا (القرن الخامس ق.م.) ونيابولس (نابولي) من القرن ذاته. وفي صقلية نجد أكراغاس (القرن السادس - الخامس).

كان ثمة من يرى، أن هذه المدينة المتعامدة، التي يعود وجودها إلى الأغرقة، قد اكتشفها الأترسكيون أيضاً، إلى أن عمل الرفش والمعول طويلاً في كابوا (المار ذكرها) وفي مرزبوتو على مقربة من بولونيا (هذه الأخيرة مدينة تعامد أيضاً). وكل من كابوا ومرزبوتو كانت مدينة توسع واستعمار، وكل منهما أيضاً كان لها اتصال بالإغريق، مباشر: (كابوا)، أو غير مباشر: (مرزبوتو). وكل منهما كان لها اهتمام بالأرض المزدرعة وتوسيعها إن أمكن، وبالطرق البرية. ومن ثم فقد أخذ الباحثون يتجهون نحو القول بأن المدينة التعامدية كانت إغريقية الأصل، نقلها - بتحفظ ومع التعديل اللازم - الأترسكيون في فترة ما بين القرن السابع والخامس ق.م.

وجاء دور روما. وقد كان تطورها الأول، كمدينة، متأثراً بجيرانها من الأغرقة والأترسكيين الذين كانوا أعلى كعباً منها في المدنية، ثم أخذت هي، منذ القرن الخامس ق.م. تتوسع وتتحكم في مصير اللاتين والإيطاليين، وفرضت عليهم نموذجها الخاص «للمدينة». ومع ذلك فالتطور المدني بين الأغرقة والرومان متشابه في خطوطه العامة. ويعود ذلك إلى أمور أربعة:

أولها: أن الشعبين كانا قد ألفا، منذ البدء، أن تكون المدينة هي الوحدة السياسية والاجتماعية الطبيعية.

وثانيها: أن الشعبين بعد أن اجتازا الدور المبكر من وجودهما، قاما بإنشاء مدن جديدة في البلاد توسعا فيها أو احتلالاً.

وثالثها: أن المساحين الذي خططوا المدن كانوا، سواء في ذلك الرومان والأغرقة، يعتمدون اختبارات تجارب هي إغريقية في أصلها وتعابيرها.

ورابعها: أن الشعبين - في بلادهما الأصلية وفي البلاد التي احتلها فيما بعد وخاصة في المشرق - كانا وريثي تقليد تاريخي متشابه، حتى إن عمل الرومان في «رومنة المشرق»، كان تتمه لعملية «الهينة» (في المناطق ذاتها)، التي جاءت بعد فتوح الإسكندر. فالإنجازات «المدنية» للرومان في إنشاء المدن كانت قاعدتها الأساسية التجربة الإغريقية، النظرية والعملية.

في أواخر القرن السادس قبل الميلاد ولد هبوداموس في ميليتوس في أيونيا (غرب آسيا الصغرى)، وهي واحدة من المدن الأولى التي أنشأها الأغرقة، الذين هربوا أمام الغزو الدوري لبلادهم، على نحو ما مر بنا. ويعود إنشاء ميليتوس إلى القرن العاشر ق.م.

والعصر الذي عاش فيه هبوداموس، كان عصراً تعرف فيه الأغرقة إلى العلوم، ومنها الهندسة. وكان الجو يشجع على بناء المدن على أساس من التخطيط. وهذا هيرودوتس (عاش ٤٨٥ - ٤٢٥ ق.م) يصف بابل الجديدة التي بناها نبوخذنصر (حكم ٦٠٥ - ٥٦٢ ق.م.)، فيقول عنها: إنها كانت تقطعها شوارع مستقيمة، بعضها مواز للنهر والبعض الآخر يتعامد معه. ومن ثم فمن الطبيعي أن يقبل الأغرقة على التخطيط التعامدي الذي دعا إليه هبوداموس.

والمدينة الأولى التي خططها هبوداموس، هي مدينة ميليتوس، بعد هزيمة الفرس (٤٧٩ ق.م) إذ إنها تهدمت في كثير من أجزائها. فاعتمد المهندس الخطة التعامدية الدقيقة، في قسميها، وترك بين الأجزاء المخصصة لإقامة المنازل المتشابهة فسحة للأبنية العامة المدنية والتجارية والدينية. وقد عني بأن تكون هذه كلها سهلة الاتصال بالميناءين. والسور الذي كان يحيط بالمدينة لم يكن متصلاً عضوياً بالمخطط العام. وكان ثمة الأكربوليس، أي القلعة، للدفاع عن المدينة، وكانت تقع خارجها. ومع أن المدينة لم تتم أبنيتها، العامة والخاصة، إلا بعد أجيال، فإن ثراءها أدى إلى نموها، فتم لها ذلك في إطار المخطط الذي وضعه هبوداموس. والأغورا لم تبني بكاملها إلا بعد نحو قرن من تأسيس المدينة الجديدة. ثمة مدينتان أخريان، عمل هبوداموس في بنائهما وهما: بيريه ميناء أثينا (٤٧٥ - ٤٥٠ ق.م) وتوري في جنوب إيطاليا (٤٤٤ - ٤٤٣ ق.م). أما المدن التي بنيت بتأثير المهندس هبوداموس، وحتى بعد وفاته، فدخل في عدادها رودس (٤٠٨ - ٤٠٧ ق.م) وكيندس (أو نيدوس في جنوب غرب آسيا الصغرى) المعاصرة لها. وهاتان المدينتان من أفضل الأمثلة على هندسة هبوداموس.

ومثل هذه المدن، في اعتمادها هذا التخطيط المتعامد، كانت تستجيب إلى رغبة الأغارقة في أن أعمالهم كانت متساوقة متسقة متناسقة. ولأن الأغارقة منطقيون في تفكيرهم، فقد كانوا أيضاً منظمين في مدنهم. والهندسة هي منطقتهم على الأرض. ومع أننا لا نتحدث أصلاً عن الدور الذي تم على يد هبوداموس في هذه القضية، فإنه لا بد من الإشارة إلى شبه أسطورة تحيط بالرجل؛ إذ إن القصة الإغريقية المتواترة، هي أن هبوداموس هو «مخترع» المدينة المتعامدة. ولكننا رأينا أن عالم الأغارقة في الغرب عرف مدناً فيها «تعامد»، قبل ميلاد هذا المهندس. وإذن فما الذي تم على يده؟ يبدو من الدراسات التي دارت حوله وحول المدن التي خطط لها أو تأثرت بتخطيطه، هو أن هبوداموس نظم هذه المعرفة التي كانت متناثرة هنا وهناك، وأقامها على أسس من علم الهندسة قديمة وثابتة. يضاف إلى هذا، على ما يبدو، أنه نظر إلى المدينة الإغريقية باعتبارها وعاء يتسع لسكانها، على أنهم طبقات من الجهة الواحدة، وعلى أن المدينة هي وحدة السياسة والمجتمع والعمل واللهو والعبادة أمام الوحدات (أي المدن) الأخرى.

ومن هنا كان أثره في العالم الإغريقي الكلاسيكي، لا في البر الأصلي (حيث جددت المدن) وحده، ولكن في أيونيا وفي صقلية وإيطاليا، وفي المدن التي قامت فيها بعد سيطرة روما ثم لما فتح الأغارقة المشرق، وبنوا فيه المدن، كان لهبوداموس وآرائه، بعد تطويرها، أثر في هذا البناء.

٣

كانت فتوح الإسكندر لبلاد المشرق - من آسيا الصغرى إلى بلاد الشام ومصر وأرض الرافدين - حدثاً هاماً في تاريخ هذه البلاد. ومع أن الإسكندر وصل بفتوحه إلى حوض السند وأواسط آسيا، فإن هذه المنطقة الشرقية لا تعنينا تماماً في هذا المقال.

بعد وفاة الإسكندر (٣٢٣ ق.م.) دب الخلاف بين قواده. فمنهم من أراد أن يحافظ على وحدة الإمبراطورية الشاسعة، مثل أنتيغونوس، على أن يكون هو الوريث؛ ومنهم من رغب في أن يتولى شؤون جزء من الإمبراطورية، بقطع النظر عن يترأس، ومن هؤلاء بطليموس الذي استقر في مصر حاكماً أولاً ثم ملكاً مؤسساً لأسرة البطالمة هناك. وعلى كل، فجميع محاولات التوحيد ذهبت أدراج الرياح، وانتهى الأمر، بالنسبة إلى المشرق، أن قامت فيه دولة السلوقيين ودولة البطالمة والأتاليين. أما الأتاليون، فقد اتخذوا برغامس عاصمة لهم، وجربوا أن يبتعدوا عن الخصومات ما أمكنهم. والبطالمة، كانت لهم مصر، وكانوا إلى حوالى سنة (٢٠٠ ق.م.)، يتحكمون في شؤون فينيقيا وفلسطين والأردن (إلى أن انتزعها منهم السلوقيون). أما السلوقيون، فقد اعتبروا أنفسهم حكام الرقعة الآسيوية من البحر المتوسط إلى أواسط آسيا. إلا أن الأمر انتهى بهم إلى أن تقلص نفوذهم إلى بلاد الشام وجزء من أرض الرافدين في شمال البلاد (وحتى هذا استولى عليه الفرثيون منذ حوالى أواسط القرن الثاني ق.م.).

بنى الإسكندر مدناً كثيرة، وأسكنها بعض جنوده ومهاجرة الإغريق والمقدونيين. لكن أكثر المدن التي يعود إنشاؤها إلى الإسكندر، كانت في إيران وما إلى الشرق منها. أما في الرقعة التي نحن معنيون بها الآن، فالمدينة الوحيدة التي اختطها وأشرف على وضع الأسس لها، هي مدينة الإسكندرية المصرية. والبطالمة لم يكونوا بناء مدن. فهم قد اهتموا بالإسكندرية اهتماماً يفوق الوصف. وبذلوا بعض العناية لمدينة نيوكراتس (في غرب الدلتا) التي كانت قد أنشئت في عصر التوسع اليوناني في القرن السابع ق.م، كما أنهم بنوا مدينة بطوليمائوس في مصر العليا، وذلك كي تكون نداءً لمدينة طيبة الفرعونية القديمة (عاصمة الإمبراطورية في القرن الخامس عشر ق.م.).

أما المنطقة التي عرفت المدن (على اختلاف درجاتها وأنواعها) في العصر الهلينستي، فهي آسيا الصغرى وبلاد الشام، وبشكل خاص في المملكة السلوقية.

وقبل أن نتحدث عن هذه المدن، نود أن نضع أمام القارئ بضع ملاحظات، قد تكون فيها فائدة في توضيح ما تم في المنطقة (وهذه تنطبق على السلوقيين بشكل خاص):

أولاً: كانت الغاية الأولى من إقامة هذه المستوطنات (المدن وغيرها) عسكرية حربية، أي الحفاظ على البلاد التي ظلت بأيدي السلوقيين، والسيطرة على الطرق التجارية التي كانت تحمل عليها المتاجر من أواسط آسيا (براً) ومن الهند وما إليها (بحراً عبر الخليج العربي)، كما كانت تنقل عليها المتاجر إلى تلك الأصقاع.

ثانياً: عني بناء هذه المستوطنات (المدن وغيرها) أن يكون سكانها أغارقة ومقدونيين، وذلك لسببين: الأول، اطمئنان ملوك السلوقيين إلى هؤلاء الناس؛ والثاني، كي تظل لهذه المدن ركيزة اجتماعية تدعو إلى التوازن والاستقرار.

ثالثاً: إن المدن التي بناها السلوقيون كانت كثيرة، وقد أقيمت في رقعة واسعة، كما أنها أنشئت في فترات متعاقبة، لذلك قد لا نجد أن هذه الأعمال كانت تنظمها «سياسة استعمارية» واحدة. ولكن، بالإضافة إلى المبدئين العامين المذكورين اعلاه (أولاً وثانياً) هناك

نقطة ثالثة حرية بالذکر، وهي أن سكان هذه المستوطنات كانوا يعطون أرضاً للعناية بها والعيش منها. هذا مع اختلاف في سعة الأراضين وشروط استغلالها. إلا أنه من الثابت تاريخياً أن هذه الأرض التي كانت تمنح للمقيمين (المستوطنين) كانت تصبح ملكاً شخصياً للمعطاء له (ولورثته من بعده) متى أصبحت المستوطنة «مدينة» Polis، أو حتى قبل ذلك في بعض الأحيان.

رابعاً: إن الغالب على هذه المستوطنات/ التي أصبحت مدناً/ أن يتمتع سكانها بالحرية العامة، التي كان الأغارقة (لا أهل مقدونيا) يعرفونها في مدنهم الأصلية، وأن تكون لها مؤسساتها التي تمارس هذه الحريات على أساسها. على أنه يجب التذكر أن هذه الأمور كان يمنحها الملك السلوقي، عندما ينشئ «مدينة» أو يرفع مستعمرة إلى درجة «مدينة». وأهم ما كان يميز المدينة، من حيث الحرية، عملياً، هو أن تمنح حق «سك النقود».

خامساً: إن ما كانت قد توصلت إليه المدينة اليونانية، من اتخاذ التعامد قاعدة لتخطيطها، أتبع في أكثر الحالات، في المدن (وحتى المستعمرات ولو إلى درجة أقل) التي أنشئت في الدولة السلوقية. وكان المخطط، أو المهندس، يترك فسحة لإقامة الأبنية اللازمة للمؤسسات المدنية والتجارية والرياضية (بعض الأبنية الرياضية كانت تقام خارج أسوار المدينة).

ونحن، إذا بدأنا من مدينة أفسوس (على شاطئ آسيا الصغرى الغربي) واتجهنا شرقاً، مع الطريق التجاري الرئيسي، والطرق المتفرعة عنه، وجدنا ما لا يقل عن خمس وعشرين من هذه المستعمرات في جنوب آسيا الصغرى. ومن طرسوس، كان خط المستعمرات (المستوطنات) والمدن يتجه جنوباً إلى شمال سورية وفينيقيا وفلسطين. ولنتذكر أن شمال سورية كان قلب المملكة السلوقية؛ ومن ثم بلغ إنشاء المستوطنات فيه غاية النشاط.

ولسنا نغنى في هذا الحديث بالأعمال الفردية للأباطرة السلوقيين، من حيث إقامة المستوطنات، إذ إن الذي يعيننا أصلاً، هو «المدينة» (أو المستوطنة) من حيث الدور الحضاري الذي قامت به. على أننا يجب أن نشير إلى أن القسم الأكبر من المنشآت السلوقية الجديدة (أو القريبة من الجديدة) تمت في القرن الثالث. أما ما تم في القرن الثاني فقد كان، في غالب الحالات، نوعاً من التنمية المدنية **urbanization** عن طريق رفع درجة قرية كبيرة أو مستوطنة عسكرية إلى مستوى مدينة.

ونحن إذا أخذنا أهم ما أنشأه السلوقيون في بلاد الشام وأرض الرافدين، وجدنا المستوطنات (مدناً كانت هذه أو مستوطنات عسكرية) التالية:

المدن الأربع: ويبدو أن هذه كانت لها مرتبة مدينة polis منذ البدء - وهي إنطاكية، وسلوقية البحرية (السويدية)، واللاذقية، وأفامية. وقد كانت إنطاكية المركز الأهم للطرق التجارية من البحر (وكان العاصي صالحاً للملاحة، فكان يربطها بسلوقية البحرية الواقعة على مصبه) إلى الداخل. أما سلوقية، فكانت الميناء الرئيسي الذي يوصل العاصمة (إنطاكية) بالموانئ المتوسطية في آسيا الصغرى والجزر اليونانية. كما كانت اللاذقية صلة الوصل بين

أواسط الأجزاء الشمالية من سورية وقبرص ومصر وما إلى ذلك من موانئ البحر المتوسط، أما أقامية (على العاصي) فقد كانت تقع في منطقة زراعية خصبة، وكانت تربي فيها الخيول والفيلة اللازمة للجيش السلوقية.

وأنشئت مدينتان على نهر الفرات، عند منعطفه الشمالي على ضفتيه، سميتا سلوقية وأقامية، وكان ثمة جسر يربط بين المدينتين لتعبيره القوافل المتجهة شرقاً وغرباً. وقد غلب على المدينتين اسم زوجما. كما أنشأ سلوقس الأول نيكاتور (٣١٢ - ٢٨٠ ق.م.) مدينة على دجلة سماها سلوقية دجلة، هي التي حلت محل بابل القديمة وورثتها كتييسيفون أو طيسيفون (المدائن) عاصمة الساسانيين، ثم جاءت بغداد بعد هذه. وهذه جميعها متقاربة جداً في أماكن وجودها.

أما في الأجزاء الداخلية من بلاد الشام، فقد أقيمت من جديد (أو جُددت) مجموعة من المستوطنات، وصل بعضها درجة «مدينة» فيما بعد، وهي بورويا (حلب) وهيرابوليس (منبج) وإبيفانيا (حماة) ولاريسا (شيزر) وأرتوزا (الرستن) وهليوبوليس (بعلبك) وخلقيس (عنجر).

وفي بلاد الرافدين، أنشأ السلوقيون (أو جددوا) إنطاكية - إدسأ (أورفه أو الرها) وإنطاكية - نزيبيس (نصيبين) ودورا - أوروبس (الصالحية) وتشاركس - إنطاكية (على مصب دجلة) وسلوقية في عيلام (سوسة أو شوشن).

وفي فلسطين، أنشأ الإسكندر مستوطنة عسكرية في السامرة. وفي أيام البطالمة (القرن الثالث ق.م.) تم إنشاء أو تجديد بطليماوس (عكا)، سكيثوبوليس (بيسان) وفيلوطيريا (٩). وقد أقام الإسكندر مستوطنة عسكرية في غيرازا (جرش) في الأردن، اهتم بها السلوقيون فيما بعد، وأضافوا إليها هبوس (قلعة الحصن) وجدارا (أم قيس). وعنوا كذلك بفيلاذلفيا (عمان) التي كان البطالمة قد بنوها.

على أن العناية التي وجهها السلوقيون للمدن الساحلية، الواقعة بين اللاذقية وغزة، حرية بالتذكر. ولعل هؤلاء الحكام أدركوا أن المدن الساحلية كانت «وحدات سياسية» (مدن - دول) قبل وصول الإسكندر (ومنذ أيام الفينيقيين)، فاهتموا بها وطوروها، على تفاوت في منحها الحقوق المدنية. فنحن نجد أن طرابلس وجبيل وبيروت وصيدا وصور وقيسارية ويوبا (يافا) وعسقلان وغزة، كانت موضع اهتمامهم.

وفي أواخر العصر السلوقي وبدء العصر الروماني (الذي بدأ سنة ٦٤ ق.م حين استولى بومبي على بلاد الشام) كان ثمة مجموعة من المدن، التي كونت فيما بينها حلفاً باسم «المدن العشر». وكانت المدن المؤسسة لهذا الحلف هي: سكيثوبوليس (بيسان)، وبلا (فحل)، وجدارا (أم قيس)، وهبوس (قلعة الحصن)، وديوم (إيدون؟)، وكناتا (القنوات)، وفيلاذلفيا (عمان)، وغرازا (جرش). ويبدو أن دمشق وإبلا (إربد؟) وكابيتولياس (أم الجمال) كانت قد انضمت إلى حلف المدن العشر في بعض الأحيان.

والحريّ بالاهتمام هو أنه لما أصبحت بلاد الشام ومصر وبعض أرض الرافدين جزءاً

من الإمبراطورية الرومانية، سار أباطرة الرومان وولاتهم على خطى خلفاء الإسكندر في العناية بالمدن التي وجدوها، كما أنهم أقاموا هم أنفسهم مدناً أخرى.

ولعل أهم المدن التي يرجع فضل بنائها للرومان، هي سيسطية وقيسارية وطبيرياس (طبرية)، وصفورية (على مقربة من الناصرة)، ونيابولوس (نابلس)، وإيليا كاييتولينا (القدس/ الرومانية)، وفيليبوليس (شبهة)، ومكسيميانوبوليس (شكة)، ونيابوليس (في حوران - الشيخ مسكين)، وفينا (مسمية)، ونيفا (نوى).

أما في مصر فقد ظلت الإسكندرية موضع العناية، والوحيدة كمدينة. وبسبب الحروب الكثيرة والاضطرابات والثورات التي مرت بالبلاد المشرقية في أيام الرومان - وخصوصاً بدءاً بالقرن الثالث الميلادي، ثم انقسام الإمبراطورية الرومانية إلى شرقية (بزنطية)، وعربية، وقيام الدولة الساسانية التي ناصبت البزنطيين العداء والحرب - أقفرت مدن كثيرة في بلاد الشام بحيث إنها أصبحت خرائب: إما ظاهر بعضها للعيان، أو مخفي أكثرها تحت الرمال والأتربة. أما المدن التي اجتازت هذه المصائب، فقد ظلت كذلك في عهد الإمبراطورية البيزنطية.

٤

لعل أكبر أثر لفتوح الإسكندر، هو أن المدينة - الدولة، التي تحتوي نفسها وتكتفي اكتفاءً ذاتياً، أصبحت في الواقع، أمراً منسياً. صحيح، أن مدناً بنيت وكان لها مؤسساتها، لكن الأهم من ذلك، هو أن الأفاق الجديدة كانت أوسع مما عرفته بلاد الإغريق، حتى في عصر توسعها في البحرين المتوسط والأسود، ومما عرفه المشرق من قبل. كما أن الإمكانيات الاقتصادية والتجارية منها بأسواقها المترامية بشكل خاص، فتحت أمام السكان، على اختلاف أنواعهم، مجالات واسعة لم تكن البشرية قد عرفتها من قبل. وقد برزت أمام سكان المشرق قضايا جديدة اجتماعية ودينية وفكرية، نشأت عن التحاكَك بين مجموعتين من التجارب الشرقية القديمة والإغريقية الوافدة، لم يكن للناس قبلاً بها (وسنعرض لبعض هذه النواحي فيما يلي). وما ذكر ينطبق على المدينة الهلنستية. فقد كان ثمة اتجاهان واضحا: الأول، الذي تمثله المدينة الهلنستية في آسيا الصغرى، التي كانت جذورها إغريقية الأصل، فنمت المدينة على تلك الجذور. وهذا الاتجاه تمثله مدينة برغامس عاصمة الأتاليين؛ والاتجاه الثاني، تمثله المدن (الإغريقية) الحديثة، التي قامت في بلاد الشام ومصر، والتي كان الغرض الأصلي من إنشائها إقامة موطئ قدم للمستعمرين الجدد. وقد اختلط الاتجاهان في كثير من الحالات، وكانت ثمة صفات مشتركة بين صنفين هذه المدن، لكن ظل لكل من الصنفين ميزته الخاصة، إلى أن جاءت روما، فأضافت إلى مدن المشرق مما كان عندها.

ومدينة برغامس، كانت منذ القرن الثالث ق.م. عاصمة دولة الأتاليين. وفي أيام ملكها يومينس الثاني (١٩٧ - ١٥٩ ق.م.) أصبحت مركزاً من المراكز الفنية الكبرى في العالم الهلنستي. وقد كانت تقتمد تلة لها موقع في غاية الجمال، تشرف على نهر كايكوس. وكان ثمة شارع واحد أساسي يخترقها، من البوابة الجنوبية إلى القلعة. وكانت أبنيتها الرئيسية - الأغورا

والجمنازيم وهكيل ديمتر الفخم - تحتل المدرج الطبيعي الذي نحتته الطبيعة، كما كانت تقوم أبنية الأثرياء والنبلاء في حي آخر من المدينة. ومع أن المدينة خطط لها أصلاً على قاعدة هبوداموس، فقد تطورت، خلال قرن من الزمان أو يزيد، بحيث أضيف إليها هيكل آخر ومسرح. ومع أن المخطط كان واضحاً، فإن أثر رودس وهليكارناسوس لا يخفى على الباحث في تطورها. وقد انتهى دور برغامس في عهد الإمبراطورية الرومانية، لكن آثارها لا تزال تخب الألباب (واجهه الهيكل والمذبح نقلت إلى برلين في مطلع القرن العشرين ولا تزال قائمة في متحف برلين الشرقية إلى الآن).

والمدينة الهلينستية الشرقية، كان مخططها الأساسي - كما مر بنا - يعتمد المستطيلات المتناسقة، التي تحدها الشوارع المتعامدة. ولعل دورا - أوريس (الصالحية) على الفرات من خير النماذج على ذلك. فقد أنشئت حوالي سنة ٣٠٠ ق.م. وخربت سنة ٢٥٦ ق.م. واختفت آثارها تحت الرمال إلى أن أزيحت هذه عنها في العقدين الثالث والرابع من القرن الحالي (كانت ثمة محاولات أولى لنهب مخبأاتها قبل الحرب العالمية الأولى، لكن العمل الجدي المنظم تم بين ١٩٢٠ و ١٩٢٧). والمخطط الأصلي، كان شبكة تعين شكلها تسعة شوارع طولياً واثنان عشر شارعاً عرضياً، تحتضن فيما بينها بين ستين وسبعين قطعة أرض مستطيلة معدة للبناء، مساحة كل منها ثلاثون متراً في ستين متراً. وقد جعل عرض كل شارع خمسة أمتار ونصف المتر؛ باستثناء ثلاثة شوارع، كان أحدها يبلغ عرضه أحد عشر متراً (شارع طولي). وكان الاثنان الآخران، عرض كل منهما يزيد قليلاً على الثمانية أمتار (شارعان عرضيان). وقد احتفظ في وسطها بما يعادل مساحة ثماني قطع بنائية للأغورا والأبنية المتصلة بها. أما القلعة، فقد كانت على نشز مستقل يشرف على الفرات، وكانت أسوار المدينة تتبع خطوط الارتفاع للأرض القائمة عليها.

ولما أنشئت دورا - أوريس، بنيت القلعة والأسوار حالاً. وهذه قام على صيانتها أولئك الذين حكموها على التوالي - السلوقيون ثم الفرثيون ثم الرومان (في السنوات الخمس والسبعين الأخيرة من عمرها). وقد كان يقيم فيها، أثناء الحكم الروماني قائد الحامية الرومانية لحراسة الحد الفراتي وجنوده. أما من الناحية المدنية، فالأمر يختلف. فإذا كان سلوقس الأول نيكاتور (٣١٢ - ٢٨٠ ق.م.) قد أرادها مركزاً لنشر المدينة الهلينية في المشرق، فإن حلمه تبخر بسرعة. فقللة من المباني ذات الأسلوب اليوناني أتيح لها أن تتم. فوسط المدينة شغل نصفه فقط، والأغورا اليونانية والقصور، أصبحت سوقاً شرقية عادية، ولكنها ضخمة، لأن دورا - أوريس كانت على طريق تجاري هام. والهيكل التي بنيت كانت للالهة الشرقية القديمة واليهودية والمسيحية. أما الرومان فقد أنشأوا مساكن للجنود وحمامات وسوقاً مكشوفة، لكنها كلها كانت تشير إلى أن الشرق انتصر في دورا - أوريس.

هذان نموذجان - برغامس ودورا - أوريس، كل يمثل اتجاهاً من الاتجاهين، والامتزاج في الثانية موجود، لكنه محدود.

لكن هذا لم يكن الطريق الذي سارت عليه كل مدينة هلينستية في المشرق.

فالإسكندرية، وهي التي اختطها الإسكندر بنفسه، لم تلبث أن أصبحت إحدى عجائب العالم سعة واقتصاداً وعلماً. لكن المدينة اتخذها البطالمة عاصمة لهم، فاستمرت أيامهم، وأيام الرومان، وما تلا ذلك من الأيام. ولا نريد أن نصف هذه المدينة هنا، إن هذا يستغرق صفحات كثيرة.

والمدينة الهلينستية في بلاد الشام (والعراق مثلاً) ورثتها الإمبراطورية الرومانية. وقد جاء الرومان معهم بما كان لديهم من تجارب في المدن - بناءً وفناً وتكنولوجيا - فأضافوا هذا إلى هذه الشبكة « الهبودامية » التي كانت أساس المخطط الهلينستي للمدينة. فكانت المدينة الجديدة (التي يمكن أن نطلق عليها اسم المدينة الهلينستية الرومانية)، نتيجة لتمثل الرومان لما كان في المشرق وإدخالهم ما عندهم في الإطار الأقدم عهداً. وهذه المرونة والتوفيق بين القائم والقادم، هو الذي أعطى المدينة الشامية، في الفترة الممتدة من حوالي (٣٠٠ ق.م) إلى (٣٠٠ م)، صفاتها البارزة. وهذه الصفات أخصها: الفخامة والجمال، مع العناية بالأمر العملية وحاجات الناس (حمامات وأسواق وجسور). فالرومان كانوا، بالإضافة إلى أنهم سادة التشريع القديم، أرباب المسطرين والإزميل. ولكن الذي يجب أن نذكره دوماً هو أن اليد الصناع التي كانت تقيم المدينة، و«تقصب» أحجارها وتحت تماثيلها وتتشق أفاريزها، كانت اليد الشامية التي مرنت على هذه الأمور قروناً طويلة، فحذقتها. وهذا التعامل بين المخطط والمنفذ، وهذا التفاعل بين الفريقين الوطني والأجنبي، هو الذي أنتج الآثار الجميلة الكثيرة.

ونحن، عندما نذكر ما جاء به الرومان من أمور تتعلق بتنظيم المدن، يجب أن نذكر أن بعضاً منها عرف من قبل، لكن الدهر عفا عليه، فجاء الرومان به من جديد، وكان لهم فضل في ذلك.

أهم ما حمله الرومان إلى المدينة العراقية - الشامية - المصرية (الهلينستية)، هو التكنولوجيا المتعلقة بقنوات جر الماء والمجارير لتصريف ماء المدينة وبناء الجسور والطرق والحمامات والمراح وأساليب جديدة في إنشاء المباني الكبيرة (مثلاً الباسيليكا بدل الرواق). فهذه الأمور لما ضمت إلى الشبكة الهبودامية، والميل الأصيل عند الشرقي لأن تكون مدينته - بقدر ما تسمح الطبيعة - جميلة المظهر والمخبر، أنتجت مدناً تخلب آثراها الأبواب (وإن كانت بعض أجزائها، المعدة للسكن العادي، تبدو خارجة عن كل تنظيم وتخطيط، إما بسبب الأخطار الخارجية، أو بسبب ازدحام السكان، أو ما إلى ذلك).

ونحن إذا اخترنا بعض تكنولوجيا الرومان، وبحثنا عنها في المدن الشرقية، وبخاصة التي لا تزال قائمة إلى الآن، ولو بشكل آثار بيئية أو كشف عنها، وجدنا أن الواجهات الفنية والأعمدة المزخرفة - مع الاحتفاظ بالمخطط الأصلي - من أبرز ما تم في عهد الإمبراطورية الرومانية (ونحن نقف في هذا الحديث في القرن الرابع الميلادي). فبعلبك وجرش مثلان، واضحان على ذلك، (يمكن أن تضاف هليكارناسوس في آسيا الصغرى أيضاً). فالهياكل والأعمدة والمسارح والفورم (وريشة الأغورا)، كلها تبدو فيها آثار الجمال والفن. يضاف إلى

ذلك أن هذه المدن - في أكثرها، إن لم يكن فيها كلها - ضخمة الأثار والمباني. ويكفي أن يسير الواحد منا بين آثار تدمر، والشمس تشرق في الصباح المبكر، ليرى هذا كله مجتمعاً. ومن الأمور التي عني الرومان بإقامتها في المدن، النُمُقيّات، وهي النوافير المائية عند تقاطع الشوارع الرئيسية أو أمام مداخل الهياكل. وهذه النُمُقيّات هي مزيج من التقرب إلى الآلهة (التي كانت تقام تماثيلها حولها) وإلى الفن والجمال، وحتى الشعر. ومن أجمل النُمُقيّات في بلاد الشام (الهلينستية) تلك التي كانت في دفنة (مغاني إنطاكية)، وفي جرش (أما في آسيا الصغرى، فأفسوس ومليتوس اشتهرتا بنُمُقيّاتهما).

وبنى الرومان - أكثر مما عني الأغارقة بذلك - المسارح، وقد كان في كل مدينة مسرح أو أكثر. فجرش كان فيها مسرحان.

وليس من شك، في أن الشوارع التي تزينها الأعمدة وتغطيها السقوف (لحماية الناس من الحر والمطر على تعاقب الفصول)، كانت من أهم ما أدخله الرومان في المدن المشرقية. وفي بلاد الشام كانت إنطاكية (وقد بني فيها أول شارع معمد في المشرق سنة ٤ ق.م.) وصور وجرش وتدمر وحلب ودمشق وبصرى تزينها هذه الشوارع؛ وقد كان في معظم المدن أكثر من شارع واحد، وكثيراً ما كانت هذه تتعامد. وعلى جانبي الشارع كانت تقوم الحوانيت التي يبتاع منها الناس حاجاتهم.

قد بنى الرومان في ديار الشام الطرق المبلطة للعربات والخيول، ورفعوا القنوات لنقل الماء من مسافات بعيدة ليفيد منه السكان. كما أن الحمامات (المزخرقة من الخارج بالنحت والنقش الجميلين) كانت جزءاً أساسياً من المدينة في تلك الأزمنة. وكانت تقوم خارج المدن مضامر السباق (الهبودروم) للخيول والعربات، وهذه حلت محل الجمنازيا (الرياضة) الهلنستية في أغلب الحالات.

وكثير من المدن الهلنستية الرومانية، يمكن زيارة أثارها الآن. وإن كان الكثير منها قد تهدم وانطمر، لأسباب مختلفة. أما المدينة، التي كان لها من موقعها ومن ثروتها ما يحملها على البقاء، فقد بقيت. وهذه حلب ودمشق وحمص وحماة والقدس وإنطاكية واللاذقية وطرابلس وجبيل وصيدا وصور وعكا ويافا وغزة - وغيرها كثير - لا تزال حيث كانت وإن كان بعضها، لأسباب مختلفة، تقلص حجمه (وبعضها اتسع وتضخم).

٥

أحسب أنه قد تم لنا حتى الآن، أن نضع «المدينة الكلاسيكية» على الخارطة، زماناً ومكاناً، وقد تم لنا أيضاً التعرف إليها مخططاً وجسماً. ولعلنا تمكنا، بشيء من التخيل، أن نحس بوجودها زخرقة وعمراناً (قديماً) أو آثاراً وخرائب (اليوم). والآن يواجهنا السؤال المهم: ما هو الدور الذي قامت به المدينة الكلاسيكية في التاريخ؟

وأود، بادئ بدء، أن أسجل أموراً خمسة. ولعلي عرضت، من قبل، لهذه الأمور أو أحدها؛ لكنني أرى أن وضعها هنا يعيننا على استشفاف ما نريد أن نتقل إليه الآن. أولاً: المدينة الكلاسيكية في الغرب - الإغريقي والأترسكي والروماني منها - كانت

«وحدة» الحياة السياسية، و«وحدة» الحياة الاقتصادية و«وحدة» الحياة الفكرية (بكل ما للكلمة من معنى). ففي إطار «المدينة» ولدت المدينة وتطورت وانتقلت إلى أماكن جديدة، واتصلت بغيرها، واحتكت مدنية المدينة الواحدة بمدنية الأخرى. ومن ثم فقد «قولبت» المدينة التفكير السياسي والاجتماعي والاقتصادي، فضلاً عن «قولبتها» للتصرف في هذه الأمور. ولذلك، فإننا لن نقف عند تفصيل هذه الأمور، فنكتفي بذلك.

ثانياً: كان للشرق القديم، وقبل الأغارقة والأترسكيين والرومان بقرون عديدة، تجارب متعددة الأصناف، متنوعة المناحي في المدن وحضاراتها ومدنياتها. لكن المدينة - الدولة في المشرق القديم (بلاد الشام وأرض الرافدين)، كانت لها خصائصها وكياناتها واتجاهاتها، وانتهى الأمر بها أخيراً إلى أن تلتهمها مملكة، أو تبتلعها إمبراطورية، فتصبح جزءاً من هذا الكل الكبير. وقد تم لها ذلك في وقت مبكر من تاريخها، بحيث أنه لما جاء الإسكندر واعترم - هو على الأقل، وخلفاؤه إلى درجة أقل بكثير - على إنشاء «المدينة» الإغريقية، لتكون وعاء للمدينة «الهلينية»، كانت مدن المشرق قد عرفت الممالك والإمبراطوريات لمدة لا تقل عن عشرين قرناً.

ثالثاً: لما جاءت المدينة الإغريقية إلى ديار المشرق، وأقامها البطالمة والسلوقيون إزاء المدينة القديمة - إما مجاورة وإما مداورة - كان ثمة فرق بين ما كان يقوله الواردون (المستعمرون) وما يدركه أهل البلاد (الذين أصبحت بلادهم مستعمرات). فالأولون، يريدون حرية يمارسونها على نحو المدن الإغريقية؛ والآخرون يريدون كرامة في بلادهم. ولكن الخصومة - عندما كانت تذر بقرنها - لم تكن من سكان المدينة الأصليين ضد مدينة إغريقية (أو مقدونية)، أو مستعمرة عسكرية (مقدونية أو إغريقية)، وإنما كانت موجّهة ضد صاحب السلطان. فالثورات التي عرفها العصر الهلينيستي - فضلاً عن الحروب التي قامت بين المتنافسين على السلطة والثروة والبلاد - كانت ثورات ضد الحاكم، بقطع النظر عن أي نظرية أو تفسير لوجوده.

رابعاً: قيام المدن الهلينيستية كان سريعاً. فقد تم بناء أكثرها في مصر وبلاد الشام وأرض الشام وأرض الرافدين (ما تبقى منها للسلوقيين)، في الفترة الممتدة من حول ٣٠٠ إلى حول ١٧٠ ق.م. (وما بني من جديد بعد ذلك كان قليلاً، أما ما رفع إلى درجة «المدينة» من القرية، فأمره يختلف عن ذلك). ويبدو أن هذا النشاط السريع القوي الزخم كان أثقل كاهل المدن - لا من الداخل فحسب، ولكن من الخارج - فأخذت تتعثر. وكثير منها تهدمت أسوارها، وجفت قنواتها، وأقضرت معالمه في القرن الأول ق.م.

خامساً: لسنا ندري ما الذي كان يمكن أن تؤول إليه البقية الباقية (وهي كثيرة) من المدن، لولا أن قدم الرومان إلى البلاد في الوقت المناسب. ومع أنهم احتاجوا بعض الوقت كي يتعرفوا إلى الاتجاهات المناسبة، فإنهم لم يضيعوا الوقت بعد ذلك. فأنقذوا حياة كثير من المدن، التي كانت في حالة النزاع، وأحيوا البعض الذي كان قد تخلت عنه الحياة، وبنوا مدناً جديدة. وقد أشرنا من قبل إلى أن «الهلية» و«الرومنة» عملاقان متصلان، بدأ الثاني عمله حيث

كان الأول قد ثبت أقدامه. صحيح، أن المدينة الرومانية كانت أفخم وأجمل وأكثر زخرفاً من سابقتها الهلينستية، لكن هذه هي التي وضعت المخطط، وأقامت الأبنية الأساسية للمؤسسات «المدينية»، وأعطت المدن شخصيتها. (وعلى كل فسنشير فيما تبقى من هذا الحديث إلى الرباط الداخلي بين المدينتين).

والآن نعود إلى السؤال: ما هو الدور الذي قامت به هذه المدينة الإغريقية - المقدونية/ الرومانية في التاريخ الحضاري للمنطقة؟

خلال القرون السبعة (تقريباً) التي مرت بين قيام الإسكندر بحملاته على المنطقة ووفاة قسطنطين الكبير (٣٣٧م)، عرف العالم، الممتد من أواسط آسيا إلى غرب البحر المتوسط، اتصالاً بين أجزائه لم يعرفه من قبل، (عرف اتصالاً أوسع وأقوى فيما بعد على أيدي العرب). ومع ما كان يقوم بين أجزائه من حروب وخصومات وثورات، فقد كان الغالب على أجزائه أن تتصل تجارياً. ومن هنا، فإن التجارة المسكونية عنصر هام في مجال التطور الاقتصادي؛ فبضائع الشرق الأقصى، المنقولة براً وبحراً، كانت تتجمع - بشكل أو بآخر - في أسواق الإسكندرية وإنطاكية ودمشق وتدمر وصور وصيدا، كي تنقل منها إلى الغرب، كما كانت متاجر الغرب، (أو ذهبه وفضته)، تصل إلى هذه الأماكن، لتحمل منها إلى الشرق كثمن للبضائع القادمة. على أن هذه المدن، وعشرات غيرها، لم تكن مجرد أسواق لتبادل المتاجر. لقد كانت لها صناعاتها: الأقمشة في بلاد الشام، والزجاج في مصر وبلاد الشام (وخاصة بعد أن اكتشفت عملية نفخ الزجاج وهو سائل، لصنع الأدوات منه. والظاهر أن هذا تم في صور وصيدا في القرن الأول للميلاد)، والأصبغة الأرجوانية من مدن لبنان، والفواكه المجففة والمكسرات والخمور والزيت الشامية، والأسماك المملحة والمقددة من البحر المتوسط وغير ذلك. وهذه كلها، كانت تحمل إلى موائد الأغنياء لتكون أطعمة ممتازة في حفلاتهم، أو ثياباً جميلة يرتدونها، أو أواني مزخرفة يزينون بها بيوتهم.

صحيح، أن الملوك السلوقيين كانوا يقيمون المدن - والمستعمرات خصوصاً - دون الاهتمام المباشر بالناحية؛ لكن الميناء والمدينة، السوق والمركز على طريق القوافل كان لا بد لها من أن تتسع وتقوى، ولو على حساب مدن أخرى، إلا أن تكون هذه المدن لها حساب خاص في نفس البناة والمنشئين. فمدينة أفامية على العاصي، اختارها السلوقيون لتكون مركزاً لتربية الخيول والثيران والفيلة، فكان لهم ذلك. ولكن ثراء المنطقة جعلها المركز التجاري الرئيسي للأجزاء الداخلية في شمال سورية.

ونكتفي بهذا القدر عن التجارة والصناعة، لأننا إنما قصدنا التذكير.

ولنعد إلى ما ذكرناه قبلاً: إن التجار ينقلون أموراً كثيرة مع متاجرهم - القصص والعبادات والآراء - وخاصة، أن تجار العالم القديم كانوا يتنقلون على شكل يمكنهم من ذلك، إن لم يكن يرغمهم عليه.

أسكن السلوقيون، في المدن - المستعمرات التي أنشأوها، الأغارقة والمقدونيين، ليكونوا جنودهم - مشاة وفرساناً - وحماة لهم في حين الحاجة. وهؤلاء، كانوا المواطنين

أصلاً؛ ولكن هذه المدن كان فيها من أبناء البلاد أيضاً. وقد يكون هؤلاء كثيراً في المدينة، إلا أنهم كانوا يعتبرون بوليتويا (أي جماعات عنصرية وطنية) لا يتمتعون بالمواطنة، إلا فئة صغيرة كانت تمنح هذا الحق، بسبب ثرائها أو مشاركتها في الأمور العامة والأعمال الصناعية والتجارة المحلية في حوانيت صغيرة. ومعنى هذا أن فئة بورجوازية ظهرت لأول مرة في تاريخ بلاد الشام، قوامها: المستعمرون، ومن اعتبروا مواطنين من أهل البلاد. كان يقابلها الفئات العاملة في مختلف الحقول للمدينة. أما بقية السكان الشاميين مثلاً، فقد كانوا يقومون بصلاح الأرض و الأعمال الصناعية والتجارة المحلية في حوانيت صغيرة. ومعنى هذا أن فئة بورجوازية ظهرت لأول مرة في تاريخ بلاد الشام، قوامها: المستعمرون. ومن اعتبروا مواطنين من أهل البلاد. كان يقابلها الفئات العاملة في مختلف الحقول والمجالات. والفئة البورجوازية، هي التي كان يُختار منها الموظفون، وأعضاء مجالس المدن، والقضاة، وما إلى ذلك. وكانت في قمة هذه الفئة البورجوازية جماعات صغيرة يمكن أن يطلق عليها اسم الارستقراطيين. ومن هؤلاء، كان يختار القواد (السترايجوس)، والحكام الكبار (الولاة وأعاونهم). والطبقة البورجوازية هذه، كانت تجمع ثروتها من التجارة الدولية، وبعض الصناعات الكبرى التي كانت تستثمر ثروتها فيها، أو تقوم نيابة عن الدولة في استثمارها، إذ كانت الصناعة حكرًا على الدولة. ولما جاء الرومان لم يتغير الحال كثيراً. ذلك بأن عدد الرومان (بمن فيهم الإيطاليون)، الذين انتقلوا إلى المدن الشامية، كان صغيراً نسبياً، وكانوا (إلا في أحوال خاصة) جنوداً. وقد استمر مجيء الأغارقة إلى البلاد في العصر الروماني.

أما في مصر، فإن الأغارقة والمقدونيين انتشروا في البلاد في أيام البطالمة، لأن هؤلاء لم ينشئوا مدناً على غرار السلوقيين. ومع ذلك فقد كان لهؤلاء الأغارقة والمقدونيون، حيث استقروا، الامتيازات نفسها التي كانت لأمثالهم في بلاد الشام وآسيا الصغرى وأرض الرافدين. وقد تزوج أغارقة مصر ومقدونيوها مع سكان البلاد. أما في بلاد الشام فقد احتفظ هؤلاء بالعنصر الأصلي، لأنهم كانوا يتزوجون فيما بينهم، إلا فيما ندر.

وبالإضافة إلى هذا الفرق العنصري (وخاصة في بلاد الشام)، فقد كان ثمة فرق آخر. وهو أن الطارئین على البلاد كانوا يتكلمون اليونانية. أما سكان البلاد، فقد احتفظوا بلغاتهم الأصلية. فكانت الأرامية تغلب على الشمال، والفينيقية تستعمل في الساحل اللبناني. والعربية في الشرق والجنوب الشرقي. ولم تنتشر اليونانية إلا بين فئات من أهل البلاد الأصليين، المقيمين في المدن، في أغلب الحالات.

والمدن الهلينستية مع سكانها، استطاعت - وخاصة بعد أن جاء الرومان البلاد، أن تضيف أموراً هامة في النواحي التكنولوجية. وقد أشرنا إلى بعضها من قبل. لكننا نريد أن نضيف هنا، أن الزراعة أفادت من هذا الاختلاط. أولاً، بسبب الاهتمام بإيصال المياه إلى مناطق كانت محرومة منها، وثانياً، لأن التجارب الزراعية في إيطاليا وقرطاجة وغيرهما، حملت إلى بلاد الشام في تلك الفترة. فكان ذلك تطوراً كبيراً في المنتجات والانتاج، وفي نقل الكثير من النباتات من الشرق إلى الغرب، وبالعكس.

على أن الدور الأكبر للمدن في تلك القرون - وخاصة منذ القرن الأول قبل الميلاد - كان فيما أنتجته المدن الشامية من أدب وفن. وذلك لما أتقن أبناء البلاد في المدن اللغة اليونانية، وأصبحوا قادرين على التعبير بها (ثم كتب بعضهم باللاتينية فيما بعد). وقبل أن نتحدث عن النتاج الأدبي في بلاد الشام، نريد أن نذكر بالدور الكبير الذي قامت به الاسكندرية، بوصفها مدينة العلم الأولى في ذلك الوقت. فالبطالمة جعلوا من تلك المدينة مركزاً للعلم، في المتحف والمكتبة؛ وأغدقوا عليها بحيث كان العلماء يقصدون الاسكندرية للتعلم والتعليم، من جميع المناطق. ويكفي أن نتذكر أن إقليدس (القرن الثالث ق.م.) لم يجد مكاناً أصح من الإسكندرية، ليقوم بأبحاثه، وليضع كتابه «المبادئ»؛ (وهو الكتاب الذي ظل، بأشكال مختلفة، العمدة في تعليم الهندسة ودرسها إلى القرن التاسع عشر). وفي الإسكندرية، قام أراتوثينيس العالم الرياضي القوريني الأصل (٢٧٥ - ٢٠٠ ق.م.) بقياس محيط الأرض، وكان الرقم الذي توصل إليه ينقص نحو (٢٠٠ كلم) عن القياس الحديث. وفي الإسكندرية، عاش بطليموس فلوديوس (القرن الثاني للميلاد)، الذي كان أكبر فلكيي العصور القديمة، والذي ظلت آراؤه - عبر الترجمة العربية لأعماله، ثم عبر نقلها إلى الغرب - المرجع الأصلي للجغرافية الفلكية، إلى أيام كوبرنيكوس (١٤٧٣ - ١٥٤٣). وجدول أسماء علماء الإسكندرية وأدبائها ومفكرها طويل، لذلك نكتفي بهذا هنا. (بعد انتشار المسيحية وقيام الخلاف بين الكنائس المسيحية، كان للاهوتي الإسكندرية دور كبير).

كان العصر الهلنستي عصر تمازج وتقارب وتخاصم وتحاك في أمور الفكر وشؤون الدين وقضايا المجتمع ومشكلات السياسة، فقد تجلّى ذلك في المذاهب الفلسفية التي عرفها. وصفتها البارزة، أنها كانت مذاهب انتقائية. ولعل الانتقاء لم يتعمده مؤسسو هذه المدارس؛ ولكن كان لا بد لهم من أن يجمعوا خيوط الفكر الشرقية والإغريقية، ويحيكوا منها الشبكة الفلسفية التي تعنى بمشكلات العصر. والعناية بمشكلات العصر، لا تعني دوماً إيجاد حل لها؛ بل قد يؤدي ذلك إلى تعقيد الأسلوب في بحثها، وتوسيع الأطر في تصيّدتها، فتبدو الفلسفة قضية جديدة وهي تحسب أنها حل!. والفلسفتان اللتان عرفهما العصر الهلنستي، من حيث الانتشار - وفي المشرق بشكل خاص - هما الرواقية والأبيقورية. وهما المذهبان اللذان نجد أن بعض المفكرين كانوا يحرصون على فهمهما ودرسهما وتعليمهما. أما الأفلاطونية الحديثة، بنت القرن الثالث للميلاد، فأمرها يتخطى العصر الهلنستي، وإن كان لا يخرج تماماً عن نطاق بحثنا. وهذه الأفلاطونية الحديثة الإشرافية، هي التي انتقلت إلى العرب فأثرت في تفكيرهم الفلسفي إلى درجة كبيرة. أما الرواقية والأبيقورية، فلم تشغلا بال المفكر العربي كثيراً.

وبلاد الشام، أسهمت في الفترة المتأخرة من العصر الهلنستي، في الأدب اليوناني. ذلك أن العبقرية الشامية، لم تكد تقبض على ناصية اللغة اليونانية، حتى اندفعت تعبير عن تجاربها المختلفة قصة وشعراً وتاريخاً وفلسفة، وحتى بلاغة. وقد ظهر كتاب ومفكرون حتى

في أماكن نائية نسبياً، مثل جدارا (في شمال الأردن)، وهيرابوليس (منبج). وفي أغلب الحالات، كان هؤلاء ينتقلون إلى المدن التي لهم فيها قرآء ومستمعون، مثل صور وإنطاكية، وحتى رودس وأثينا وروما.

ولا يمكننا أن نتحدث عن جميع هؤلاء الذين ظهروا في تلك الفترة في بلاد الشام، ولكننا نود أن نقسم الفترة إلى قسمين: الأول، هو فترة التعلم للغة والأسلوب، والتحسس لمعرفة النفس في البيئة الجديدة، والمحاولات الأولى للتعبير. وهذه تمتد إلى أواخر القرن الأول للميلاد، أو بعد ذلك بقليل. والدارسون لهذا الأدب - الأدب بمعناه الواسع على أنه جماع التجربة الفكرية - يرون فيه حياة ونضجاً، وكأنه كان يعوّض عن التمزق السياسي والشرذمة الحكومية التي أخذت برقاب البلاد والناس إلى حول ٥٠ ق.م. أي حتى مجيء الرومان إلى البلاد (وقد حاول هؤلاء إدخال النظام، ولكن كان لا بد لهم من وقت حتى يتم لهم ذلك - في القرن الأول للميلاد). والموضوعات التي كتب فيها هؤلاء القوم، شملت: الفلسفة الرواقية والأبيقورية، والتاريخ والقصة والشعر والنحو والبلاغة والأساطير. وكانت أكثر المدن الشامية مشاركة في ذلك، على أن تلك التي وصلتنا أسماء أبنائها هي: صور وجدارا وإنطاكية وعسقلان وأفامية وهيرابوليس (منبج) ودمشق والقدس وبيروت.

وبين الأسماء اللامعة التي تعود إلى العصر الهلنستي انتيباطر الصوري وميلياغر الجداري (من شعراء القرن الثاني ق.م.). وكان القرن الأول قبل الميلاد غنياً، إذ ظهر فيه فيلوديموس الجداري، الفيلسوف والشاعر؛ ونقولوس الدمشقي، الأديب المؤرخ الذي وضع تاريخاً للعالم في ١٤٤ كتاباً؛ وأرخباس الإنطاكي، الشاعر البلاغي المتجول، والذي استقر في روما ودرّس فيها وصادق كبار أهلها؛ وبوزيدون الأفامي، الذي - بعد أن طوف في الأفاق الإغريقية الرومانية وجمع معلومات جغرافية تاريخية ذات قيمة كبيرة - أقام في رودس حيث رأس المدرسة الرواقية. لكنه استقر في روما نهائياً، حيث توفي (٥١ ق.م.) مخلفاً عدداً كبيراً من المؤلفات عفا الدهر عليها، إلا ما أنقذه الذين نقلوا عنه، أو ما تبقى من قطع صغيرة. ومن أهل القرن الأول ق.م. أنطيوخوس العسقلاني الفيلسوف الذي وصل إلى أن أصبح رئيساً للأكاديمية في أثينا.

وبرز، في القرن الأول للميلاد، مؤرخ هو يوسيفوس (المولود في القدس في ٢٧م)، والذي وضع كتابين هامين في تاريخ المنطقة. وثمة جماعة، بعض أسمائها معروف، والبعض الآخر مجهول. هذه الجماعة التي وضعت أسفار العهد الجديد (من الكتاب المقدس)، بأناجيله ورسائله وأعمال رسله. إن هذا أضخم مجهود أدبي فكري فلسفي، يعود الفضل في تأليفه إلى العبقرية الشامية، التي أرخت فيه للمسيحية، من حياة السيد المسيح إلى انتشار تعاليمه، ودونت الرسائل التي كتبها الرسل إلى الفئات المسيحية، موضحين للتعاليم، مشجعين على الصمود في الإيمان، مفسرين معنى رسالة المسيح الجديدة.

وحرري بالذکر، أنه كان ثمة من كتب باللاتينية، في العقود المحيطة بحياة السيد

المسيح، منهم: أندرونيكوس الفيلسوف، وببليوس الإنطاكي الأديب، وبروبوس البيروتى الغراماطيقى (النحوى).

وقد أتت التجربة أكلها ففما تلا ذلك من الزمن. ففبن سنة ١٠٠م تقربباً وأفام جستنfan (فى القرن السادس)، أنتج الكتاب الشامفون أديباً فى غاية الأهمية. ذلك أن قدمهم فى الفونانفة قد رسخت، وتجربتهم قد تعمقت؛ وجاءت الأفلاطونفة الجديدة الإشراففة من مصر، فدرسها هؤلاء الكتاب. فالأفاق أصبحت أوسع، وعزف هؤلاء الكتاب، فى شعرهم ونثرهم، عن تقليد القدامى، فبرزت شخصفئهم على شكل أوضف. وجاءت اللغة اللاتفنففة مع الإدارة والقانون، فكتب فىها علماؤه. وانتشرت المسفحفة، واختلف اللاهوتفون حول قضافا تتعلق بطبفعة المسفح ولاهوته وناسوته، وترجم المنطق الأرسطى إلى اللغة السرفانفة، لفكون أداة الجدل والمناقشة. واللغة السرفانفة هى اللغة الأرامفة، بعد أن اتخذتها مدرسة أأسا (الرها - أورفا) ورفرها لغة الءفن الجءفء. وهكذا أصبح المفكرون فكتبون باللغات الثلاث: الفونانفة لغة الفلسفة واللاهوت والأءب والتارىف، واللاتفنففة لغة التشرفع والإدارة، والسرفانفة لغة اللاهوت والطقوس الءفنفة المسفحفة.

ولسنا نوء الءءفء هنا عن الأءب المسفحى ومفكره، فذلك قصة طوفلة لفس هنا محلها. لكننا نوء أن نشفر إلى بعض الأسماء اللامعة، التى برزت فى القرون الثلاثة الأولى للمفلاء، كنموذج لهذا التطور الفكرى الذى عرفته بلاد الشام فى تلك الأزمنة. ولعل أول ما فجب أن فذكر، أن إنطاكفة وصور وبفروت وغزة وطرسوس كانت فىها أمهات المدارس الفكرفة، التى بلغت درجة عالفة من التمزف فى مءتلف فروع المعرفة. وقد كان بفن الكتاب البلغاء مكسفموس الصورى وأبسفنس الجءارى وكاسفوس الءمصى ولفبانوس الإنطاكى. كما كان فرفورفوس وإفزفءور وءامسكفوس مفسرفى الفلسفة الأفلاطونفة الءءفئة. وفعبر هفلفوءورس الءمصى رائء المدرسة القصصفة، كما كان هفرءفان الإنطاكى ولوكفان السمسافى من كبار المؤرففن.

وكانت مدرسة بفروت الفقهفة تقوم فى القرن الثانى للمفلاء على أكتاف بانفبان البفروتى وأولفبانوس الصورى (وقء استمرت هذه المدرسة إلى أواسط القرن السادس، واستعان جستنfan بعلمائها فى وضع مءونته القانونفة).

وفمكن القول، إن الثقافة انتشرت إلى درجة كبرى فى بلاد الشام. لكن السؤال الذى فطرح نفسه علفنا الآن هو: ماذا كان حظ الرفف من هذه الثقافة؟

إن الرفف الشامى ظل فءكلم اللغة الأرامفة، ولم تصل اللغة الفونانفة إلى أبنائهم إلا لماماً. أما اللغة اللاتفنففة فقد كان انتشارها أضفق حتى من اللغة الفونانفة. ومن ثم فلم فئل إلا القفلل القفلل من هذه الثقافة. فحضارة العصر الهلنسفى - الرومانى، كانت فى نواحفها الماءفة - اقءصاءاً وعمراناً وبناءً - واسعة الانتشار فى المءن والرفف. أما الفكر وما إلفه، فقد اقءصر على المءفنة.

ونقل، فى خاتمة هذا الءءفء، إن هذا الفكر الذى عرفته المءفنة بأشكاله المءتلفة،

هو الذي ظل يعمل في العصر البيزنطي، مع توسع وتفرع، وهو الذي كان، في نهاية المطاف، صلة الوصل الأولى بين ما كان في القديم وما أخذه العرب، حينما قامت دولتهم في هذه الأصقاع.

٣- الحكم السلوقي في بلاد الشام

خلاصة تاريخية

كانت مقدونية حتى أواخر القرن الخامس ق.م. معزولة عن العالم اليوناني. إلا أن ملوكها أخذوا، منذ أوائل القرن الرابع ق.م. يوحّدون المنطقة، بحيث جعلوا منها وحدة سياسية، ومن السكان أمة مقدونية؛ لأن البلاد لم تعرف نظام المدن اليونانية المستقلة، أي التي كانت كل واحدة منها «وحدة سياسية». ولما تولى فيليب الثاني عرش مقدونية (حكم ٣٥٩ - ٣٣٦ ق.م.) أتم وحدتها ونظّم شؤونها وقوى جيشها. وكان قد تعلم فنون الحرب في طيبة، حيث قضى بعض الوقت في صباه.

كان العالم اليوناني منقسماً وضعيفاً بسبب الحروب الأهلية التي قامت بين «مدنه»، وبخاصة الحرب «البلوبونسية» بين أثينا وإسبارطة (٤٣١ - ٤٢١ و ٤٢٠ - ٤٠٤ ق.م.)، فعمل فيليب المقدوني على توحيد هذا العالم المتفكك، مستعيناً بالقوة والمال حيناً، وبالسياسة والدبلوماسية حيناً آخر. وفي سنة ٣٣٨ ق.م. دعا فيليب اليونانيين جميعاً إلى اجتماع عقد في «كورنث»، وهناك وضع دستور «العصبة الكورنثية». وعندها عقد فيليب مع العصبة مجتمعة حلفاً سياسياً عسكرياً، دفاعياً هجومياً، وانتخب هو «أرخوناً» أي رئيساً للحلف، وعين «القائد العام» له. وفي العام التالي تقرر أن تقوم العصبة ومقدونية بإرسال جيش ضد الإمبراطورية الفارسية. إلا أن فيليب اغتيل قبل أن يبدأ بالحملة، فخلفه ابنه الإسكندر (حكم ٣٣٦ - ٣٢٣ ق.م.). ومع أن بعض الثورات قامت ضده، إلا أنه أخمدها، وعاقب المدن الثائرة بقسوة وشدة (هدم طيبة بأسرها مثلاً). وعندئذ ثبت حكمه، وأخذ نفسه بالقيام بالحملة التي كان أبوه يعتزم القيام بها، لمعاقبة فارس، لاعتدائها على بلاد اليونان (٤٩٠ - ٤٧٩ ق.م.). واجتاز الإسكندر الدردنيل (٣٣٤ ق.م.). وكانت استعداداته، من حيث العدة والعدد والرجال الذين يمكن أن يعتمد عليهم في المجالات الإدارية والعلمية ضخمة جداً. وهنا يجدر بنا أن نذكر أن الاسكندر كان ملك مقدونية ورئيس الهلنيين وقائدهم (بوصفه «أرخوناً» وقائداً للعصبة الكورنثية)، أي أنه كان يمثل جماع ما كان في بلاد اليونان من سلطة. وكانت المعركة الأولى في «غرانيكوس» في آسيا الصغرى (٣٣٤ ق.م.) التي انتصر فيها الإسكندر، ثم جاءت معركة إيسوس (٣٣٣ ق.م.) وفيها انتصر على جيش فارسي كبير.

ويبدو أن الإسكندر اعتزم القضاء على الإمبراطورية الفارسية نهائياً بعد هذه المعركة. ولنذكر هنا أن المدن اليونانية في آسيا الصغرى التي كانت تابعة للإمبراطورية الفارسية اعتبرها الإسكندر تابعة للحلف الهليني، وأنه إنما قام هو بتحريرها. سار الإسكندر بعد ذلك على الساحل السوري اللبناني الفلسطيني فخضعت له مدنه،

باستثناء صور وغزة، اللتين قاومتاه؛ إلا أنه تغلب عليهما في النهاية. وفي خريف عام ٣٢٢ ق.م. سار الإسكندر إلى مصر، فأسرع مرزبانها (واليها) بالتسليم، فأحتلت دون إراقة دماء. وفي «مفيس» (العاصمة المصرية يومها) قدم ذبيحة للإله «أبيس»، ثم اختط مدينة الإسكندرية.

زار الإسكندر «موحي آمون» (في سيوه)، حيث حياه الكاهن بأنه «ابن آمون». وبعد أن نظم أمور البلد، عاد إلى صور، حيث جعل على سورية والياً مقدونياً، ثم اتجه شرقاً. كان «دارا»، الإمبراطور الفارسي (حكم ٣٢٦ - ٣٣١ ق.م.)، قد أعد جيشاً ضخماً إلى الشرق من «إربل». ولما التقى الجيشان. تناوبا خير المعركة وشرها. لكن «دارا» تخلى عن الجيش وهرب. وكان هذا إيذاناً بأن الطريق إلى الشرق قد أصبح مفتوحاً أمام الإسكندر. فسلمت له «بابل» و«سوسة» (شوشن) و«برسيس»، واستولى على كنوز «دارا» في قصر «برسيبوليس» الذي أحرقه إعلاناً بالقضاء على الأسرة المالكة الفارسية. وبدأ الإسكندر زحفه شرقاً متعباً «دارا» (وقد قتل هذا سنة ٣٣١ ق.م.)، بحيث إنه احتل بين سنتي ٣٣٠ و٣٢٦ ق.م.) المنطقة الممتدة إلى حوض نهر السند وأواسط آسيا، إلى «سمرقند».

وقضى سنتين في طريق العودة. وقد قاد الجيش بنفسه، وعهد إلى «نيارخوس» بقيادة الأسطول من مصب نهر السند إلى شمال الخليج العربي، ليكتشف الساحل الآسيوي في هذه الرقعة.

وكان يخطط لاحتلال جزيرة العرب، ولتنظيم إمبراطورية وفق آراء خاصة له، لما حُمِّ ومات في بابل سنة ٣٢٣ ق.م.

كانت الإمبراطورية التي احتلها الإسكندر واسعة. كانت أوسع ما تم ضمه تحت سلطة واحدة إلى أيامه. ولما توفي فجأة انصرف كبار قواده إلى النظر في شؤون الإمبراطورية. وكان للإسكندر أخ غير شقيق، اسمه فيليب، نودي به ملكاً. ووضعت زوجة الإسكندر «روكسانا» الأجنبية ولداً بعد وفاته بقليل، سمي الإسكندر، فنودي به ملكاً أيضاً. فأصبح للإمبراطورية ملكان. وكان الاتجاه عند القادة الكبار، على الأقل ظاهرياً، الاحتفاظ بوحدة الإمبراطورية، إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم على من يجب أن يكون صاحب النفوذ الأكبر. إلا أن الملكين قتلا كما قتلت أم الإسكندر الكبير «أوليمبيا»، وزوجته «روكسانا» بحلول سنة ٣١١ ق.م. ومع أنه لم يكن ثمة ملك، فقد ظل «بطليموس» حاكماً على مصر، وسلوقس» على الجزء الآسيوي في بابل، و«ليزماخوس» على آسيا الصغرى، و«كاساندر» على بلاد اليونان. ودارت حروب على الزعامة والرئاسة. وفي معركة «إيسوس»، (٣٠١ ق.م.)، تقرر مستقبل إمبراطورية الإسكندر: الوحدة مستحيلة، وتقسيم هذه الأملاك الواسعة أمر حتمي، ووسّع كل من الحكام الأربعة ما استطاع في دائرة حكمه، واعتبر كل أنه ملك مستقل في البلاد التي استولى عليها. وكان هؤلاء قد أعلنوا استقلالهم قبل ذلك سنة ٣٠٦ أو ٣٠٥ ق.م. وسكوا نقوداً خاصة بهم. وسلك النقود يعتبر الشارة الرسمية للاستقلال.

ولنترك بقية الإمبراطورية وشأنها؛ فقد انفصلت الأجزاء الشرقية القاصية، وأصبح لكل من بلاد اليونان وآسيا الصغرى تاريخها الخاص. أما الذي يهمننا في هذا البحث فهو السلطان السلوقي الذي تقلص حتى استقر في بلاد الشام وجزء من جنوب العراق (موقتاً على الأقل)، والسلطان البطلمي في مصر. والسلوقيون والبطالمة كانت بينهم حروب شغلت القرن الثالث ق.م. بأكمله تقريباً. فكانت الأجزاء الجنوبية من سورية تابعة للبطالمة، وكانوا يودون الاحتفاظ بها لأهميتها الدفاعية والاقتصادية (الأخشاب، والزيت، وبعض المعادن، ومنافذ الطرق التجارية على البحر المتوسط والخليج العربي وإيران)، كما كان السلوقيون يسعون لاستعادتها، للأسباب ذاتها. ودارت بين الفريقين خمس حروب أنهكتها جميعاً، وانتهت (حول سنة ١٩٨ ق.م.) بأن استعاد السلوقيون تلك الأجزاء، واكتفى البطالمة بحكم مصر وبرقة.

كانت روما قد خرجت ظافرة على قرطاجة (٤٦ ق.م.)، وأخذت ترنو بنظرها نحو الشرق، فبدأت تتدخل في شؤونها، منذ سنة ١٠٠ ق.م. وقد تم لها احتلاله (بلاد الشام ٦٤ - ٦٢ ق.م. ومصر ٣١ ق.م.). وكان في ذلك القضاء على الإمبراطورية التي أنشأها الإسكندر، وقام خلفاؤه وخلفاؤهم على تنظيمها وتقسيمها وتمزيقها وإنهاكها حتى تسلمها غيرهم. هذه القرون الثلاثة أو تزيد قليلاً، التي تمتد من أيام الإسكندر إلى أيام السيد المسيح (أو قيام الإمبراطورية الرومانية في أيام أغسطس) هي التي يسميها المؤرخون العصر الهلنستي. فقد كانت فترة نشرت فيها الحضارة الهلنية في الرقعة الممتدة من ساحل المتوسط ومصر إلى بلاد الصُّعد. وكان التفاعل بين العناصر القادمة من بلاد اليونان وبين ما كان موجوداً في هذه الرقعة الواسعة من أهم ما عرفته البشرية في تاريخها القديم. ولسنا نطمع في هذه العجالة أن نتناول هذا كله، ولكننا سنحاول التحدث عن أمور أربعة: أولها ما كان قائماً في الشرق وعند اليونان من آراء وأفكار سياسية ونظم هي نتيجة التجارب الطويلة؛ وثانيها كيف تم لملوك الهلنستيين تديير ممالكهم وشعوبها في الإطار المذكور؛ وثالثها كيف حاول هؤلاء الحكام نقل الآراء والثقافة الهلنية إلى الشرق؛ ورابعها ما الذي نتج عن ذلك كله. ولا شك في أن الأمرين الثالث والرابع سيكون التحدث عنهما مقتضباً، على أن نولي الأمرين الأول والثاني حظاً أكبر من العناية^(١).

الآراء السياسية وتجارب الحكم

عندما احتل الإسكندر بلاد الشام وجاراتها - شمالاً وشرقاً وجنوباً في غرب - كانت المنطقة قد عرفت حضارات متنوعة ومدنات متعددة. أقدمها ما قام في بلاد «سومر» في جنوب أرض الرافدين (الألف الرابع ق.م.)، ومصر الفرعونية (قبل ٣٠٠٠ ق.م.)، وأحدثها عهداً ما نشأ في فلسطين على أيدي الفلسطينيين. وقد عبر أصحاب هذه المدنات عن مآتيهم صناعة وبناء وفناً وأساطير (شعراً ونثراً) ودينياً، وما إلى ذلك. وكانت لهذه الشعوب كلها تجارب في الحكم وأنظمتها، وآراء سياسية متصلة بذلك. فقد عرف الشرق القديم أنماطاً من الوحدات السياسية، كان أصغرها المدينة وأرباضها، كما كانت في أيام المدن السومرية

والمدن الفينيقية فيما بعد، وأكبرها الإمبراطورية الواسعة، وكانت الإمبراطورية الفارسية أوسعها. وقد جرب حكام هذه الوحدات مختلف الوسائل والطرق لضمان سلطانتهم وتأمين مصالح دولهم. إلا أن الأمر الذي تتفق فيه هذه المحاولات هو أن رئيس الدولة، بقطع النظر عن مساحتها، كان دائماً ملكاً. فالملكية كانت النظام الوحيد الذي قبله الشرق منذ أن استقرت أموره وألف المدينة. ولهذه الملكية صفتان كانتا تلازمانها باستمرار: أما الأولى فغلبة العامل الإلهي عليها؛ وأما الثانية فكونها أوتوقراطية. والذي نعرفه مما وصل إلينا من تقاليد الأمم البائدة أو من آدابها الدينية، هو أنها كانت تعتقد أن الشعب والأرض التي يقيم فيها هما ملك للإله، وإليه ترجع إدارة شؤونها. ولم يكن الملوك إلا مندوبيين يقومون بتصريف الأمور نيابة عن الإله. على هذه القاعدة قام ملك السومريين والبابليين والآشوريين والمصريين والفرس. والفرق بين جماعة وأخرى هو أن النظرة البابلية (ونحن نستعمل التعبير هنا بالإشارة إلى الدول التي قامت في بلاد الرافدين) كانت ترى في الملك «نائباً» عن الإله، أما المصريون فكانوا يعتقدون أن الفرعون هو الإله متجسداً. وكان شخص الملك يعتبر مقدساً. وغلب على الملكية الشرقية وراثه العرش.

ولعل خير ما يمثل دور الملك في الدول والحكومات الشرقية «القانون». فسلطة الملك مستمدة من «السماء». والقانون الذي تسيير عليه الدولة مصدره سماوي أيضاً. والفرق بين الملك «النائب» (البابلي) والملك «الإله» (المصري) هو أن الأول كانت له مجموعة من القوانين تراعى في إدارة الدولة. ونحن إذا تذكرنا أن قوانين «حمورابي» هي من أقدم الشرائع المدونة، فيجب أن نذكر أيضاً أن التمثال الذي يمثل هذه الشريعة هو تمثال يبدو فيه «حمورابي» يتلقى شرائعه من الإله. أما في مصر فلم يكن الملك بحاجة إلى قوانين أو شرائع مدونة للسير عليها؛ فالملك «الإله» كلمته هي القانون والشرع. وهذا تحفظه التقاليد. وكان «العدل» في مصر مظهراً من مظاهر الطبيعة الإلهية للملك، أما في أرض الرافدين فإن العدل كان «أمراً» يصدره الإله إلى الملك، ويقوم هذا بتنفيذه.

وفي الإمبراطورية الفارسية، وهي الإمبراطورية التي كانت بلاد الشام ومصر وبابل جزءاً منها عندما احتلها الإسكندر، كان الملك يرث العرش (وقد يفتصبه)، ولكن شعاره، على نحو ما عرف عن «دارا» هو: «إنتي أملك بنعمة و«آهورا مزدا، هو أعطاني المملكة». و«آهورا مزدا» كان الإله الرئيس عند الفرس القدامى. وكانت الملكية الفارسية، على نحو ما كانت عليه الملكيات الشرقية التي سبقتها مطلقاً. لكن ملوك الفرس الذين كانوا يديرون إمبراطوريتهم إدارة فيها الكثير من اللامركزية، كانوا يعنون بالحصول على رضى الآلهة في البلاد التي كانوا يحكمونها. فالملك «قورش» مثلاً (حكم حوالي ٥٥٠ - ٥٢٩ ق.م.) يقول: إن «مردوخ» هو الذي دعاه لتولي عرش بابل. وفعل خليفته «قمبيز» و«دارا» الشيء ذاته مع الإله المصري «رع». ولكن يبدو أن هذا تبدل بعض الشيء في السنوات القليلة السابقة لفتح الإسكندر، وذلك لأن المصريين كانوا قد ثاروا ضد الإمبراطورية واستقلوا عنها (٤٠٤ - ٣٤٣ ق.م.)، ثم عاد الفرس فاحتلوا مصر^(٢).

هذه كانت التجربة الشرقية في الحكم، والقواعد التي بنيت عليها، والمظاهر التي

اتخذتها. إلا أن اليونان الذين جاءوا مع الإسكندر، كانت لهم (باستثناء المقدونيين) تجربة من نوع آخر، هي تجربة «المدينة - الدولة»؛ فالحياة السياسية اليونانية كانت تدور أصلاً حول دولة صغيرة الرقعة، قوامها مدينة وأرياضها، قد لا تزيد مساحتها على بضع مئات من الكيلومترات المربعة، وقد تنقص عن ذلك كثيراً في معظم الحالات. وأوسع هذه المدن كانت «إسبارطة» (٨٦٠٠ كيلومتر مربع)، و«أثينا» (٢٧٠٠ كيلومتر مربع)، وهذه المدينة لها خصائص عمرانية ثابتة، ففيها سوق عام (للتجارة والاجتماعات السياسية) وهيكل ومسرح (أو أكثر)، وجمنازيوم (للرياضة أصلاً وللتعلم فيما بعد)، وتحيط بها الأسوار (باستثناء إسبارطة على ما رُوي)، وقد يكون لها مسبق (هيبودروم). على أن هذه الخصائص أو الصفات العمرانية كانت تعمرها مؤسسات اجتماعية اقتصادية سياسية. فالسوق (الأغورا) كانت المكان الذي يلتئم فيه شمل الرجال الأحرار من أهل المدينة، لاتخاذ القرارات الرئيسة والأساسية، ولانتخاب أعضاء المجالس: مجلس الأربعمئة أولاً (ثم أصبح مجلس الخمسمئة)، والمجالس الأصغر وكبار الموظفين (هذا في أثينا). والألقاب في المدينة اليونانية كانت ذات أهمية اجتماعية دينية سياسية، وكان على رجال الدولة مراعاتها ومراقبتها. ومثل ذلك يقال عن المؤسسات الأخرى. والمدينة اليونانية كانت ديمقراطية (باستثناء إسبارطة إلى درجة كبيرة) في طبيعة نظامها وممارسته. فالانتخاب، للوظيفة أو لعضوية المجلس، أو «للأرخونية»، أو للقضاء، هو الأساس. ومشاركة الأحرار كان واجباً أساسياً. ومن ثم كان التفكير السياسي اليوناني «مدنياً» (نسبة إلى مدينة) بطبيعته، يدور في هذا الإطار الضيق، بحيث إنه لم يتجاوزه إلا قليلاً. والنقد الذي وجه إلى فلسفة المدينة السياسية كان نقداً فلسفي الصيغة أو الصبغة، لا سياسي المحتوى.

ولعل مما زاد تمسك اليونان بالدولة - المدينة هو أنه في فترة التوسع اليوناني (نحو ٧٥٠ إلى نحو ٥٥٠ ق.م.) هاجرت جماعات من مدن في بلاد اليونان الأم، وأنشأت مدناً على غرار نظام المدينة الأم، أي محدوداً في تنظيمه وتفكيره السياسي. وقد نجح كثير من هذه المدن في محيطها الجديد. فكان هذا النجاح دافعاً لليونان إلى المحافظة على النظام نفسه ومؤسساته. وفي حروبهم مع الفرس (٤٩٠ - ٤٧٩ ق.م.)، انتصر اليونانيون، وهم أهل المدن - الدول، على الفرس، أصحاب الإمبراطورية؛ فقوى هذا الانتصار من معنوياتهم، حتى إنه لما أنشأت أثينا من حلف ديلوس (٤٦٨ ق.م.) إمبراطورية فيما بعد، اعتبرت ظالمة مستبدة، وحمورية وقضي عليها. والفكرة القائمة وراء هذا الموقف العدائي لأثينا هو أن مثل هذه المنظمة أو المؤسسة تتناقض مع حرية اليونان السياسية وسيادة المدينة - الدولة^(٣).

وجماع هذه التجربة اليونانية، التي تتضح في أثينا أكثر من أي مدينة أخرى بسبب أن معرفتنا عنها أعمق وأوسع من معرفتنا عن أي مدينة يونانية غيرها، يمكن أن تلخص في أن اليوناني كان يرى في مدينته مشاركة بين الأفراد (الأحرار) في المعيشة. وكان دستور المدينة، بالنسبة إليه نموذجاً للحياة، لا مجرد تركيب قانوني. ففكرة المدينة كانت، في الوقت ذاته، القاعدة الخلقية والاجتماعية والاقتصادية، كما كانت الكيان السياسي. وفي هذا الإطار نمت

فكرتان رئيسيتان، هما: الحرية واحترام القانون. وقد ارتبطت الفكرتان ارتباطاً عضوياً، ممارسة وفكراً، بالمدينة اليونانية (أثينا). وكان القانون هو السيد، لا الحاكم. ومع أن أثينا كُسرَت فيما بعد، إلا أن التجربة التي مرت بها، والخبرة التي اكتسبتها (والتي أصبحت جزءاً أساسياً من تفكيرها السياسي) أدت بها إلى الإيمان المطلق بأمرين هامين: أولهما أن شرف المحتد والثراء لا يمكن أن يكونا، وحدهما، الصفتين اللتين تؤهلان الفرد أياً كان لتولي المناصب الحكومية أو حكم المدينة؛ والثاني أنه من الممكن أن يتوصل قوم، أي قوم، إلى وضع القانون، عن طريق البحث والمناقشة والتجربة، لا عن طريق الوحي. لم يكن من الممكن سابقاً، حتى مجرد تصور التوصل إلى حكومة، إلا أن يكون أصلها إلهياً. وكان المألوف أن القانون، أي قانون، يجب أن يكون تعبيراً عن إرادة إلهية، لكي تكون له صفة التحكم في سير الحياة وأشكالها، كي يقبل به الناس ويلتزموا بأحكامه. وقد تمت على أيدي الأثينيين هذه المحاولة الفريدة من نوعها في إقامة الدولة وسلطانها على عمل العقل البشري، الذي يعترف للفرد بكيانه وحقوقه وتوطيد العدل أساساً.

وجاء الاسكندر

الواضح من حياة الإسكندر، قبل أن تطأ قدماه البر الآسيوي، أنه قاد الجيوش المقدونية والإغريقية لمعاقبة الفرس على ما فعلوه بالأغارقة فيما سبق. وكان في هذا يتابع خطى أبيه. لكن الإسكندر فكر بعد معركة «إيسوس» في القضاء على الإمبراطورية الفارسية. ولعل هذا أمر لم يكن يخطر لأبيه على بال. إلا أن الإسكندر حمل معه حلماً كبيراً، هو مزج الأجناس - وهذا في رأيه يشكل مزجاً لليونانيين بالفرس ومن في إمبراطوريتهم - ليتكون من ذلك عالم «موحد يسوده السلم والصفاء والخير». على أن الإسكندر الذي كان شديد الإيمان بالثقافة والحضارة الهلنيتيين، كان يريد لهذا العالم الموحد أن يتم له ذلك في إطار هذه الحضارة والمدنية. ولم يترك الإسكندر ما يرشدنا إلى الطريق الذي كان ينوي اتباعه ليضمن لفكرته النجاح. ومع ذلك فلسنا نشك في أن توسيع نطاق التجارة، وإنشاء المدن الجديدة، وتمارين الناس وتدريبهم وتعليمهم كي تتم لهم وحدة فكرية روحية، كانت بين الأسس المتوخاة. على أننا عندما نتذكر ما كانت عليه البلاد الواسعة التي احتلها من تباين في تجاربها التاريخية والحضارية والسياسية، بحيث إنه لم يكن ثمة مثل أعلى واحد يربط بين شعوبها وأجزائها، ندرك الهوة التي كانت تفصل بين الإسكندر صاحب الحلم الكبير والإسكندر الذي قضى على الإمبراطورية الفارسية، ووجد نفسه يعمل، لا في خلاء، ولكن في وعاء كبير اختلفت العناصر الموجودة فيه. ومع ذلك، فإن الإسكندر الرجل كان عظيماً. فقد استطاع أن يغير كل شيء في حياته القصيرة، بحيث إن شيئاً واحداً مما مسه لم يرجع إلى ما كان عليه قبلاً؛ فكانت حياته القصيرة وأعماله الكبيرة فاتحة لعصر جديد، هو العصر الهلنستي. كان يمتاز بسعة أفقه وعنايته بالنفس الإنسانية. وحتى الأغارقة أنفسهم تغيروا؛ فبعد أن كانت الفكرة اليونانية «محلية» مقيدة بالمدينة، أصبحت تعنى بالإنسان «فرداً»، وبالمجتمع «جماعة عالمية».

وماذا كان موضع الإسكندر بالنسبة إلى الشعوب التي استولى على بلادها (التي كانت تابعة للإمبراطورية الفارسية)؟

لماذا زار الإسكندر واحة «سيوة»، حيث يقوم هيكل الإله «آمون»، حيّاه الكاهن على أنه «ابن آمون». وكان هذا يعني أنه أصبح ملك مصر؛ إذ إن كل ملك لمصر كان ابناً للإله «آمون». ويرى «هـ. إدريس بل» أن الإسكندر لم يعرف ذلك^(٤). لكننا لا نستطيع أن نقبل ذلك. فالإسكندر كان قد حسب نفسه، بسبب ما وقر في نفسه من تعاليم أمه «أوليمبيا»، أنه ابن الإله «زفس»، أو على الأقل متحدر منه. وكان الإسكندر يعتبر «آمون» هو «زفس». وقد أصبح، بعد تحية الكاهن، يرى نفسه الابن الأصيل لـ «زفس» - «آمون» وصار يرى في عمله رسالة إلهية. وكانت آراؤه وأفكاره تتسع يوماً بعد يوم في السنوات التالية. وإذا كان الإسكندر قد أصبح في مصر ابن إله والملك، فهو، على حسب العقيدة المصرية ملك وإله. ويتبع ذلك أنه كان حاكماً أوتوقراطياً مطلقاً في تلك الديار. وفي إيران، بوصفه المنتصر على «دارا» (الذي قتل فيما بعد)، وبوصفه خليفته، فهو حاكم مطلق، ولكنه لم يكن إلهاً بالنسبة إلى الإيرانيين؛ ذلك أن الديانة «الزروراسترية» («الزرادشتية») لا تعتبر ملوك الفرس آلهة. وإذن، فلم يكن الإسكندر إلهاً. لكن رسوم القصر الفارسي كانت تحتم على كل من يقترب من الملك أن يسجد له. وكان لا بد للإسكندر من أن يتبع ذلك، إذا كان يود أن يعترف به رعايا الملك الفارسي السابق ملكاً عليهم. أما المدن اليونانية (الهلنية) التي أنشأها الإسكندر وعمّرها بجنده المقدونيين واليونانيين والمهاجرين إليها من بلاد الإغريق، فقد قبلت به إلهاً. ذلك أن تأليه الملك عند هؤلاء بعد موته كان أمراً مألوفاً، فإذا قبلوا بالإسكندر إلهاً في حياته (سنة ٣٢٤ ق.م.)، فلأنهم كانوا يرون فيه رجلاً حرياً بذلك. والتأليه في المدن اليونانية هو سياسي الصبغة. لذلك، فإنه لا يعطي الملك سلطة خاصة (فدور الملكية في بلاد اليونان كان قد انتهى قبل ذلك بقرون طويلة). ولذلك، فالمدن اليونانية، على ما سنرى، اعتبرت رئيساً لها، وإن تطور هذا الاعتبار فيما بعد، أيام خلفائه وخلفاء خلفائه.

وموقف الإسكندر بالنسبة إلى الأغارقة في مدنهم كان طبيعياً؛ ذلك أنهم كانوا، على ما مر بنا، قد قبلوا بكرامة الإنسان وحرية. وكانت الدولة الفارسية، قد جعلت للفرس والماديين، أي عنصرى الإمبراطورية الأصليين، حقوقاً انكرتها على غيرهما من شعوبها. هذا إلى أنها كانت تدير البلاد إدارة لا مركزية، بحيث ظلت لتلك الشعوب تصرفاتها الاجتماعية والدينية الخاصة بها. لذلك، لم يكن من العسير على بعض شعوب الإمبراطورية أن يقبلوا بالتفرقة بينهم وبين الأغارقة على مستوى الحكم وامتيازاته. ورغبة منه في استرضاء أصحاب الزعامة والنفوذ من الفرس والماديين، فقد تركهم في المناصب التي كانوا يتولونها من قبل. هذا، بالإضافة إلى أنه لم يستطع أن يجد بين الذين رافقوه - على ما كان بينهم من علماء، وإداريين، وضباط، وخبراء اقتصاديين - العدد الكافي لإدارة هذه الإمبراطورية الواسعة.

ورث الإسكندر من الإمبراطورية الفارسية بلاداً تغلب عليها حياة مدنية قديمة ناضجة (آسيا الصغرى، وبلاد الشام، ومصر، وأرض الرافدين ومادي فارس)، وكانت تقوم فيها مدن

كبيرة، لها مدارس وصناعات وتجارة محلية وعالمية. وكان ملوك الفرس قد أنشأوا طرقاً تصل «سرديس» (في آسيا الصغرى) بجنوب العراق، وأرض الرافدين بالبلاد الشرقية. وكان لهم بريد رسمي منتظم. ولذلك، فإن بناء المدن - وهو أكبر مظهر من مظاهر عمل الإسكندر - كان استمراراً للعمل السابق. لكن الإسكندر نشط في ذلك؛ فقد نسبت إليه سبعون من المدن. إلا أن المتفق عليه بين الباحثين هو أنه بنى عشرين مدينة أو خمساً وعشرين. ومنها ما بني حديثاً كالإسكندرية (في مصر)؛ ومنها ما كان قصوراً ملكية، فحولها إلى مدن، مثل «هيرات» و«قندهار» (في أفغانستان الحالية)؛ ومنها ما وسعه وصبغه بالصيغة اليونانية، مثل «الإسكندرون» (في بلاد الشام)؛ ومنها ما اختطه هو وأتم بعد وفاته، مثل «إزمير» (في تركيا). وهناك نماذج أخرى من المدن، بنيت في أيام خلفائه الأدين والأبعدين، سيراً على نهجه. وتقليداً لخطته، وستحدث عن بعضها فيما بعد. والمهم أن سكان هذا المدن كانوا أغارقة ومقدونيين أصلاً. لكن المدن تطورت سكاناً وروحاً على ما سنرى.

الاستعمار اليوناني

فتح احتلال الإسكندر الإمبراطورية الفارسية والبلاد المجاورة لها شرقاً سوقاً واسعة جداً أمام المصنوعات اليونانية بحيث أصبحت تباع في أماكن نائية، وبذلك حسن الأوضاع الاقتصادية للمدن الإغريقية الأصلية بشكل محسوس^(٥). كما أنه أفاض عليها الكثير من الهدايا والهبات، لأنه حصل على كنوز الملك الفارسي الكبيرة، إذ قدرت قيمة ما وصل إليه بنحو خمسين مليوناً من الجنيهات الذهبية!

كما أنه قام بإنشاء المستعمرات اليونانية في أنحاء البلاد التي احتلها، على نحو ما ذكرنا. وهذه المستعمرات أو المستوطنات كانت تختلف عما قامت به المدن اليونانية مستقلة في حوضي البحر الأسود، والبحر المتوسط بين سنتي ٧٥٠ و ٥٥٠ ق.م.، وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق. فهذا كان عمل مهاجرين غير رسميين، ولم يكونوا يمثلون سلطات مدنها. أما ما قام به الإسكندر وخلفاؤه، في العصر الهلنستي، فقد كان عملاً رسمياً قام به الملوك. ومن هنا سمينا «القديم» توسعاً أو انتشاراً، واستعملنا كلمة «الاستعمار» لهذا الذي نتحدث عنه الآن. وآثرنا كذلك كلمة «المستعمرات» أو «المستوطنات» للمدن وما إليها التي تم إنشاؤها في العصر الهلنستي.

والسؤال الذي يفرض نفسه على الباحث هو: لماذا قام الإسكندر بإنشاء هذه المستعمرات في إمبراطوريته؟

ولنذكر، بدءاً، أنه لما احتل الإسكندر هذه الرقعة الواسعة، كان فيها عدد من المدن لا يستهان به. فهو لم يكن أول من عمّر مدناً فيها. والمصادر التي بين أيدينا تضع أمامنا أسماء عدد من هذه المدن التي تختلف حجماً وطبيعة ووظيفة، ولكنها كانت أكثر من تجمعات ريفية. وسنقتصر هنا على المدن التي كانت في بلاد الشام، لأننا معنيون أصلاً بهذه المنطقة وبالبلد السلوقية التي كانت بلاد الشام عصبها الرئيس، بعد أن تقطعت أوصال الإمبراطورية السلوقية باستقلال الولايات جميعها الواقعة إلى الشرق من أرض الرافدين.

ولنكتف بذكر أسماء المدن الرئيسية في بلاد الشام، ذاكرين الاسم المعروف اليوم، وواضعين الاسم اليوناني الروماني بين هلالين. فعلى الشاطئ الفلسطيني - اللبناني - السوري، بدءاً من الجنوب، نجد المدن التالية: «رفح» (رافيا)، «غزة»، «عسقلان» (اسكلون) (جوبا)، «بينا» (يامينا)، «أرسوف» (أبولونيا)، «دورا» أو «برج أسترانتون» (قيسارية)، «عكا» (بطولمايوس)، «صور»، «صيدا»، «بيروت»، «جبيل» (بيبلوس)، «طرابلس» «أرواد» (أرادوس)، «جيلة».

أما في المنطقة الشرقية الداخلية، فنحن إذا بدأنا من الشمال، وجدنا: «حلب» (بوريه)، «قتسرين» (خلقيس)، «قادش» (لاوديسيا)، «حماة» (إبفانية)، «زنزار» (لاريسا)، «دمشق»، «بصرى» (بُسْطرا)، «درعا» (إدري)، «عمان» (فيلاذلفيا)، «البتراء»، «العقبة» (أيلة أو إليات). أما الجزء الأوسط، فقد كانت فيه: «مريام»، «بيسان» (سيكثوبوليس)، «فحل» (بلا). وهذه المدن الثلاث كانت تقع عند الممرات الرئيسية للطرق التي تصل مدن الساحل بمدن الداخل.

كما كانت ثمة مدن في الجزء الشمالي الشرقي من بلاد الشام، هي «كركميش» (أوروبه)، «أوريما»، «منبج» (هيريوبوليس). ولن ننسى «تدمر» (بلميرا) التي كانت محطة هامة للقوافل حتى في القرن الرابع ق.م.

هذه هي بعض المدن التي وجدها الإسكندر. ومع أن الفرس كانوا قد قسموا إمبراطوريتهم إلى ولايات، جعلوا على كل منها «مرزباناً»، فقد تركوا للسكان وتجمعاتهم الكثيرة من الحرية الذاتية في تصرفهم الإداري، ما داموا لا يثورون على السلطة ولا يتأخرون في دفع الجعالة المفروضة عليهم.

والمدن الساحلية، وبخاصة «أرواد» و«جبيل» و«صيدا» و«صور»، كان يحكم كلا منها ملك، له حرية سك النقود، والإمرة على جنود مدينته أو فرقة أسطولها إذا طلب منه الملك الفارسي العون الحربي، برياً كان أم بحرياً، ويبدو أنه كان لهذه المدن مجالس شبه منتخبة يستعين الملك بها على الحكم. ولعل مقاومة صيدا لأحشويرش الفارسي ومقاومة كل من صور وغزة للإسكندر بالذات، كانت أمراً أقره المجلس والملك بالتعاون.

وحرى بالذكر أن الأجزاء الجنوبية من بلاد الشام (أي جنوب فلسطين والأردن) كانت لها زعاماتها المحلية وأمرؤها الذين كانوا يتمتعون بقدر كبير من الحكم الذاتي^(٦).

وجاء الإسكندر وأخذ يبني المدن. وأكبر أثر له الإسكندرية (في مصر). وأكثر ما أنشأ من المدن كان في الأجزاء الشرقية من الإمبراطورية. وهنا نعود إلى السؤال الأصلي: لماذا قام الإسكندر بهذا المشروع الضخم، الذي سار فيه خلفاؤه على خطاه؟

أراد الإسكندر أن يخفف الضائقة المالية التي كانت تعانها المدن اليونانية في البلاد الأصلية، والتخفيف من التفجر السكاني هناك. ومن ثم، فإنشاء هذه المدن الكثيرة وتوطين المقدونيين والأغارقة فيها كان مشروعاً اقتصادياً اجتماعياً. كما أن الإسكندر أدرك الحاجة إلى إقامة ثكنات عسكرية لحراسة الطرق التجارية وللتأكد من خضوع أهل المناطق النائية

للحكم الجديد، والتي قد تحدّثها نفسها بالثورة. وكذلك رأى الإسكندر أن التجارة العالمية الواسعة المدى ستمتد طرقها من السند وأواسط آسيا إلى اليونان، ومنها يمكن للبضائع أن تنقل غرباً إلى ما تبقى من البحر المتوسط. هذه التجارة كانت بحاجة إلى أسواق أضخم وأكبر من الأسواق التي عرفت سابقاً، وإلى تنظيم جديد. وهذا، كما كان يرى الإسكندر، أمر يستطيع الأغارقة القيام به؛ لأنهم أصحاب خبرة في التجارة البحرية والبرية على النطاق الواسع، في حوض البحر المتوسط.

إلا أن هذه المستوطنات التي بدأها الإسكندر، وتبعه خلفاؤه في إنشائها، لم تكن مجرد مستوطنات لأناس ضاقت بهم بلادهم، فيمكنهم أن ينتقلوا ويعيشوا حيثما شاءوا، كما أنها لم تكن مجرد قلاع وحصون (وإن كان بعضها فيه قلاع وحصون)، ولم تكن مجرد أسواق يلتقي التجار فيها في الخانات وأماكن البيع والشراء ليتبادلوا السلع؛ إنها كانت مدناً على ما عرفته بلاد اليونان من المدينة. يضاف إلى ذلك أن سكان الإمبراطورية من غير المقدونيين والأغارقة، كان يطلب منهم أن يستوطنوا فيها. كان الإسكندر يطلب منهم ذلك، وأصبح خلفاؤه فيما بعد يشجعونهم على ذلك (وإن كانوا لا يعتبرونهم مواطنين).

هاتان الظاهرتان: المستوطنات كانت مدناً، وسكان البلاد كانوا يسهمون فيها، تحملاننا على البحث عن سبب، أو أسباب أخرى كانت وراء هذه الحماسة لإنشاء المستوطنات على نطاق واسع!

وهنا يقتضي الأمر أن نعود فنذكر ما ألمحنا إليه سابقاً، وهو أن الإسكندر كان يريد إزالة الحواجز والحدود بين اليونان وسكان الإمبراطورية الفارسية أي المشاركة، ليصبحوا كلهم مواطنين في «وحدة» سياسة اجتماعية اقتصادية تشمل الجميع. وكان الإسكندر يعتقد مخلصاً أن المدينة اليونانية هي العلاج لاختلاف مذاهب الناس ونظراتهم وفلسفاتهم وآرائهم الاجتماعية. وكان الإسكندر يعتبر نفسه «رسول الهلينية» إلى البشرية جمعاء. «الهلينية» نستعملها هنا بمعنى جماع المدينة اليونانية سياسية وفكراً وفلسفة وأدباً وفناً واقتصاداً وصناعة وما إلى ذلك. وعلى رسول الهلينية أن يهيئ لها البيئة التي تستطيع أن تنمو فيها، وتقوم برسالتها. والبيئة التي تعيش فيها «الهلينية» وتنمو وتتطور وتؤثر هي المدينة. وإذن فليبين الإسكندر المدن، وليعمرها بحملة «الهلينية»، ولتنتشر «الهلينية» لتزيل أمراض البشرية.

ولعل الإسكندر أول يوناني من أصحاب الفكر والعمل كان يرى أن «الهلينية» وإن كانت قد نشأت في بلاد اليونان، إلا أنها لن تكون وفقاً عليهم، بل إن الشعوب الأخرى يمكنها أن تقبلها، وتسهم في تطويرها؛ إذ كان المؤلف، قبلاً، القول بأن الشعوب غير اليونانية لا تصلح للاستقلال، وإنما خلقت لتكون رقيقاً يقوم بالأعمال المختلفة. وحتى أرسطو، معلم الإسكندر، كان يرى ذلك. لقد أراد الإسكندر أن ينتقل بالبشرية نقلة كبيرة^(٧).

ونحن عندما نتحدث عن بلاد الشام نجد أن عمل الإسكندر في إنشاء المدن كان قليلاً، إذا قيس حتى بالإسكندرية أو بالمدن التي قامت في المشرق. فالإسكندرية بعض عمله.

ويبدو أنه أنشأ أو أمر بإنشاء مستوطنتين عسكريتين: الواحدة على مقربة من «نابلس» الحالية (في فلسطين)، والثانية في «بيت راس» (كابيتولياس) في الأردن. وقد أسكن فيهما جنوداً من المقدونيين. وثمة رواية تقول بأنه أمر بإقامة حامية في «جرش» (غرازا) في الأردن.

خلفاء الاسكندر في بلاد الشام

إن الملك السلوقي كما استقر (نظرياً) حول سنة ٣٠٠ ق.م. كان يشمل جميع ما فتحه الإسكندر في آسيا، باستثناء أجزاء في غرب آسيا الصغرى. هذا الاتفاق، أو شبه الاتفاق، تم بعد أن قضى على «أنتيغونوس» (حكم ٣١٦ – ٣٠١ ق.م.) الذي كان يحاول أن يكون خليفة الإسكندر في دولته الواسعة. (كانت مصر – وهي الجارة التي تهمنا بشكل خاص – حصة «بطليموس»)، إلا أن أموراً أربعة قلصت هذه الدولة السلوقية في القرنين الثالث والثاني ق.م. أما الأول فهو استقلال الأجزاء الشرقية النائية منذ أواسط القرن الثالث. وأما الثاني فهو احتفاظ البطالمة بالجزء الجنوبي من بلاد الشام (جنوبي خط يمتد من دمشق إلى أرواد) حتى أواخر القرن الثالث. وقد جرب السلوقيون استعادة ذلك الجزء، فلم يوفقوا إلا حول سنة ٢٠٠ ق.م. والثالث هو انتزاع الرومان القسم الأكبر من آسيا الصغرى من «أنطيوخس الثالث» (حكم ٢٢٣ – ١٨٧ ق.م.)، وذلك سنة ١٨٩ ق.م. والأمر الرابع والأخير هو أن الفرثيين (البارثيين) انتزعوا أرض الرافدين من السلوقيين ما بين سنة ١٤٠ و ١٠٠ ق.م.

ولا ننوي تتبع أعمال الملوك البتائين والمؤسسين للمدن بالتفصيل، فذلك أمر يخرج بنا عن نطاق البحث، ولذلك فإننا نورد هنا أسماء الملوك السلوقيين الثلاثة الذين كان إنشاء المدن أو تجديدها و«هلينتها» عملاً رئيساً بالنسبة إليهم، وهم:

سلوقس (الأول) نيكاتور (حكم ٣١٢ – ٢٨٠ ق.م.).

أنطيوخوس (الثالث) الكبير (حكم ٢٢٣ – ١٨٧ ق.م.).

أنطيوخوس (الرابع) أبيفانوس (حكم ١٧٥ – ١٦٣ ق.م.).

ونلحق قبل كل شيء، نظرة عجل على ما قام به البطالمة في جنوب سورية، إذ كان ذلك الجزء تابعاً لهم (في القرن الثالث ق.م.). ففي النصف الأول من القرن ذاته قضوا على الأسر الملكية التي كانت تحكم في المدن الفينيقية، وأقاموا مكانها حكماً ديمقراطياً، أي حكماً له بعض النظم اليونانية المألوفة التي تستمد سلطتها، كمجالس، من الشعب، وتتم على أساس نوع من الانتخاب. أما في الأجزاء الداخلية، فقد اتبع البطالمة نظاماً إدارياً شبيهاً بالنظام الإداري في مصر، بحيث يتولى موظفون يعيّنهم الملك إدارة الوحدات التي أحدثت في البلاد. ولم يهتم البطالمة بإنشاء المدن؛ فهم لم ينشئوا في مصر سوى مدينتين: الأولى منشأة الإسكندر «الإسكندرية» والثانية «بطليماس» في طيبة في الجنوب. وكانت ثمة «نيوكراتيس»، في غرب الدلتا، وهي مستوطنة تعود إلى عصر التوسع اليوناني الأول، إلا أن البطالمة احتضنوها. ومن ثم فالمدن الأصلية التي أنشأها البطالمة في جنوب بلاد الشام هي: «فيلوطيريا» (على بحيرة طبرية)، و«هليوبوليس» (بعلبك)، و«بيسان» (سكيثوبوليس). ولم يزد عملهم هنا على أن حولوا المدينة القديمة إلى مدينة إغريقية. والمدينة الرابعة هي

«فيلادلفيا» («عمان أو «رَبَّة عمون» كما كانت تسمى قبلاً»^(٨)).

كان السلاقسة يعتبرون الأرض جميعها ملكاً لهم باستثناء أملاك الهياكل وأملاك المدن. والأولى كانت تعتبر أنها تابعة لسلطة الملك، مع أن المؤسسات «الهيكلية» لم تقبل بذلك دوماً. أما الأراضي التابعة للمدن فقد كانت أصلاً للملك، وإنما منحها للمدينة عند إنشائها، وعندها تصبح ذات حكم ذاتي، إذ تتبع المدينة (الجديدة). والفلاحون الذين كانوا يعملون في الأراضي الملكية كانوا أقتاناً، وكانوا يدفعون ما يترتب عليهم من إتاوة إلى موظفي الدولة. والفرق بين الإتاوة المتوجبة عليهم، إذا قوبلت بالإتاوة المتوجبة على الفلاحين في مصر أيام البطالمة، هو أن الأولين كانت إتاوتهم تحسب بحسب المنتج، فيما كانت الإتاوة على الفلاحين المصريين مقطوعة بصرف النظر عن المنتج جيداً كان أم سيئاً.

كان إنشاء المدن في الدولة السلوقية أساسه «المستوطنة العسكرية» لا «المدينة» (بوليس). ومع أن الملوك السلوقيين أنشأوا، في خاتمة المطاف عدداً كبيراً جداً من المدن، إلا أن هذا كان نتيجة غير مباشرة؛ ذلك أن إنشاء المدينة مباشرة كان عملاً ضخماً؛ إذ كان على الملك أن يختار الأرض (الموقع وما إليه من أرض واسعة)، وأن يحصل على السكان اللازمين لها، وأن يبني الأسوار اللازمة، وأن يؤمن مورداً للمواد الغذائية - حبوباً وحيوانات وأدوات للقوم ليعملوا بها. وكان على الملك أن يعفي سكان المدن من الضرائب (لمدة معينة). وإلى ذلك كان يترتب عليه وضع دستور للمدينة، والتأكد من بدء الحياة السياسية فيها على أسس صالحة. أما فيما يتعلق بالمستوطنة العسكرية، فقد كان العمل في إقامتها أيسر؛ فالجنود (أي السكان) موجودون، والتنظيم ليس من الضروري أن يشرف عليه الملك بنفسه، بل يمكنه أن يعهد به إلى نائب له، أو وكيل عنه. وكان هؤلاء السكان - أي في المستوطنة العسكرية - يمنح كل منهم قطعة من الأرض لاستغلالها لقاء ما قد يطلب منه من خدمة عسكرية، إذا كان قادراً على ذلك. وقد مر بنا معنى «المدينة» من حيث دستورها ومجالسها وحقوق المواطنين فيها، والأبنية العامة المتطلب وجودها فيها. أما المستوطنة العسكرية فقد يوجد فيها بعض هذه الأمور، لكن لم تكن تُعطى المؤسسات والامتيازات جميعها التي تمنح للمدينة. لكن إذا أصبحت المستوطنة العسكرية مدينة يصبح لها الحق في جميع ما يمنح للمدينة، مادياً وسياسياً ومعنوياً.

والمدينة الهلينستية، في المملكة السلوقية وغيرها، غلب عليها التخطيط المتعامد. وكان عدد سكانها من اليونان (مقدونيين، أو أغارقة، أو من الفريقيين) ٥٢٠٠ رجل، بحيث تتكون من ٢٥,٠٠٠ نسمة (هذا باستثناء أهل البلاد الأصليين). وهؤلاء السكان من أهل البلاد الأصليين سواء أكانوا من الأصل في المكان (أي قبل أن يصبح مدينة) أم أنهم جاءوا مع السكان اليونان، أم ضموهم بعد ذلك، لم يُعتبروا من مواطني المدينة ككل، وإن كان بعضهم يمكن أن يمنحوا هذا الحق كأفراد وتدرجياً. ولكن كان يطلق عليهم اسم «بوليتويما» (بمعنى التجمعات).

والمدن التي أنشأها السلوقيون أصلاً كثيرة، وليس من اليسير التحدث عن عمل الملوك منفردين؛ إذ إن المصادر لا تتفق حول ذلك^(٩)؛ فسلوقس (الأول) نيكاتور (حكم ٣١٢ - ٢٨٠

ق.م.) الذي تدور حول اسمه صفات المستعمر الكبير، يُعزى إليه أنه أسس ست عشرة مدينة، تسمى كل منها «إنطاكية»؛ وتسعاً، تسمى كل منها «سلوقية» وستاً، تسمى كل منها «لاوديسيا»؛ وثلاثاً، تحمل كل منها اسم «أفامية»؛ وواحدة (فقط) تسمى «ستراتونيكيا»، هذا بالإضافة إلى مدن أخرى تحمل اسم الإسكندر. وفي مثل هذه الحال يصعب التأكد من الوضع، وقد يكون من اليسير القول بأن قلة منها أنشئت مدناً من الأصل، والباقي كان أماكن قد تهدمت فأصلحها الملك، أو كانت مستوطنات عسكرية أو مدناً (ولو صغيرة) كان يغلب أهل البلاد الأصليون على سكانها^(١٠).

ومع أنه من العسير التعرف إلى عمل الملوك السلوقيين، أفراداً، بالنسبة إلى بناء المدن، إلا أنه من الممكن القول بأن الدور الأول كان لسلوقس نيكاتور، على ما مر بنا. فإليه يرجع الفضل في إنشاء «إنطاكية» عاصمة الإمبراطورية السلوقية (وقد أسهم سلوقس الثاني وأنطيوخوس الرابع في توسيعها وتزيينها). وقد كانت «إنطاكية» مدينة تجارية ناجحة، إلا أن شهرتها كانت دائماً تعود إلى حياة اللهو والسرور التي سيطرت على سكانها. وقد بلغت ضاحيتها الغناء «دقنة» أروع ما يمكن أن يتصوره المرء من معاني الجمال. وكانت «إنطاكية» واحدة من أربع مدن يعود إنشاؤها إلى أيام سلوقس نيكاتور. أما الثلاث الباقية فهي: «سلوقية» (على مقربة من مصب نهر العاصي)، وكانت المركز الرئيس للتجارة مع الغرب؛ و«اللاذقية» (وهي ثاني الموانئ البحرية الهامة في الشمال)، وكانت تجارتها تتجه إلى مصر أيضاً؛ وأخيراً «أفامية» (وهي اليوم خربة) التي كانت تتوسط سهل الغاب. وقد كانت «أفامية» المعسكر الرئيس للإمبراطورية في شمال سورية؛ ففيها كانت تربي الخيول وتحفظ الفيلة! وكما كانت «سلوقية» الساحلية مركزاً تجارياً مع الغرب، فقد كانت «سلوقية» (التي على دجلة)، جنوبي بغداد، مركز الاتجار البري مع الشرق. وهذه أول مستوطنة بناها سلوقس نيكاتور، وكانت أول عاصمة له قبل أن تصبح بلاد الشام جزءاً من ملكه، وتصبح بعد ذلك الجزء الأهم من الإمبراطورية.

بالإضافة إلى المدن الأربع المذكورة في شمال سورية، والتي كاد سكانها المؤسسون يقتصرون على المقدونيين والأغارقة، كانت هناك مجموعة من المدن (بعضها قديم جدد، وبعضها أسس من جديد)، هي: «بعلبك» (هليوبوليس)، و«حلب» (بورية)، الواقعة على الطريق بين «إنطاكية» و«منبج» (هيرابوليس). وهناك «عنجر» (خلقيس). أما في وادي الفرات فقد قامت «دورا - أوروبوس»، و«أمفيبوليس»، و«أفامية» التي كانت عند جسر من القوارب لاجتياز النهر، وقد غلب عليها فيما بعد اسم «زوغما» (ومعناها الجسر). وفي شمال أرض الرافدين (في جزيرة ابن عمر) فيما بعد) قامت مدينتان مشهورتان «إنطاكية - نصيبين»، و«إنطاكية - إدسا». وفي القرن الثاني ق.م. اتخذت «حماة» اسمها الجديد «أبيفانية»، وأصبحت مستوطنة يونانية، كما أنشئت «بيروت». وثمة اسم لمدينة «إنطاكية» على بحيرة طبرية. ولما استولى السلوقيون على جنوب سورية جددوا نشاط المدن الساحلية من صور إلى غزة عبر «صيدا»، و«عكا»، و«يافا»، و«أرسوف».

وكان لجنوب أرض الرافدين نصيب من نشاط السلاقسة في بناء المدن. فبالإضافة إلى سلوقية (على دجلة) المار ذكرها، أصاب التجديد حتى بابل و«أورك» (ورقة الحالية)، وسميت «أورخوي». وكان ثمة ثلاث مدن دعيت كل منها «سلوقية» في إقليم عيلام وجنوب أرض الرافدين، منها واحدة كانت في شمال الخليج العربي^(١١). ولعله من المناسب أن نسائل أنفسنا عن الدور الذي قام به السكان الأصليون في هذه المستعمرات؟

والجواب عن هذا السؤال قد يطول، ولذلك لا بد من الاختصار. كانت فئات كبيرة من السكان الأصليين تقطن هذه المدن، وبخاصة بعد أن انقطع سيل اليونان، مقدونيين وأغارقة، منذ أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الثاني ق.م.، إلا أنهم لم يعاملوا كمواطنين، بل كانوا يجمعون في «بوليتايمات» (تجمعات) في أجزاء من المدينة. ومع أنه كان لهذه التجمعات موظفوها المختصون بقضاياها، إلا أنه كانت هناك أمور متعددة، كالتأمين والشؤون الصحية، يرهاها الموظفون اليونان^(١٢).

وإنشاء المدن، كما سبق وأوضحنا، كان القصد منه إسكان اليونانيين وتوطينهم في هذه المدن، لتقوية نفوذ الملك، وتوطيد دعائم الحكم في البلاد الجديدة، بحيث تصبح المدن بسكانها المراكز العصبية التي تعتمد الإمبراطورية عليها، وسكانها هم رجال الجيش من المقدونيين والأغارقة، وقدماء المحاربين والمستوطنين من المقدونيين والأغارقة الذين قدموا من أجل العمل في هذه البلاد موظفين وكتبة ومعلمين واقتصاديين وفنيين في المجالات العسكرية والمدنية.

ومن البين أن السلاقسة كانوا ينوون أن يجعلوا قلب مملكتهم «مقدونية جديدة»، بحيث يكون للوافدين المقدونيين والأغارقة اليد العليا في شؤون المنطقة^(١٣).

الهلينية وانتشارها

إذا كان الإسكندر اعتقد بأن توحيد شعوب البلاد التي احتلها كان بحاجة إلى نشر الهلينية - فناً وأدباً وفلسفة ونظماً سياسية واقتصاداً وعلاقات اجتماعية - وإذا كان قد عمل جاهداً جاداً في سبيل ذلك، فإن الفترة القصيرة التي حكم فيها إمبراطوريته لم تمكنه من العمل البعيد، وكل ما تم على يديه هو رسم الخطة وإضاءة الطريق أمام خلفائه. ولا شك أن الشعلة ظلت ملتهبة بعض الوقت، إلا أنه اعتباراً من أوائل القرن الثالث ق.م. انصرف هم الملوك الهلينستيين، وبخاصة في مصر وآسيا، إلى تثبيت ملكهم وتوطيد نفوذهم، فأخذوا من الإسكندر آراءه المتعلقة بإنشاء المدن والمستعمرات العسكرية المزودة بالسكان اليونانيين، ليكونوا عصب الدولة والحكومة، ولتكون المدن بالذات مراكز تجارية على الطرق العالمية يومها، وليتخذ الملوك من بعضها مراكز للإشراف والإدارة المباشرة. أما نشر الهلينية فلم يكن لدى الملوك أي خطة بصدده. والذي تم من انتشار للهلينية - وقد كان شيئاً كثيراً - فقد تم بحكم التمازج الذي تم بين سكان المدن والقبصات ومجاورهم أو مخالطيهم. أما سكان الريف والقرى البعيدون عن الاختلاط والتمازج والاحتكاك، فقد ظلوا على حالهم، إذا استثنينا

بعض المظاهر الاجتماعية البسيطة التي وصلت إلى قلة من القرى، من مثل حفلات الألعاب الرياضية والمشاركة في بعض الاحتفالات الدينية، وهي احتفالات امتزج فيها الأصلي باليوناني المستورد.

وإذا أخذنا سكان الدولة السلوقية إجمالاً، وجدنا أنهم يتكونون من فئات اجتماعية متفاوتة في المقام والعدد. فقد كان في رأس القائمة أعضاء البيت المالك، أي أسرة الملك، وأقاربه، ورجال الحاشية، ومن إليهم. وكانت هذه الفئات من «البيوت» تضم بالإضافة إلى العاملين الأحرار أو ما يشبههم، جماعات كبيرة من الرقيق. وكانت الفئة التالية هي فئة كبار الموظفين – لا في العاصمة، ولكن في مراكز إدارة الولايات. وهؤلاء كانوا يتمتعون بثروة طائلة. ويمكن أن يُضم إلى هؤلاء أسر ثرية، كانت خارج نطاق الحكم والإدارة، لكنها جمعت ثروتها من التجارة. ويمكن القول بأن هذه الفئة (كبار الموظفين وكبار التجار) هم الأرستقراطية الجديدة في الدولة. والغالبية العظمى من هؤلاء، إن لم يكن جميعهم، كانوا من اليونانيين الأجانب. وتأتي الفئة الثالثة، وهي جماعة الجند، وبخاصة الضباط، الذين كانوا يقيمون في «المدن – المعسكرات» الرئيسية («إنطاكية» العاصمة، و«أفامية» التي على العاصي، و«سلوقية» التي على دجلة، وأصبح اسمها فيما بعد «أكتسيفون» أو «المدائن»)، وفي المستوطنات العسكرية والمدن الأخرى. وكان هؤلاء يتقاضون مرتبات ضخمة وهدايا. ومن ثم فقد كانوا فئة تقترب من الأرستقراطية دون أن تحسب في عدادها. وثمة الفئة الرابعة، إذا صح التعبير، وهي جماعات وصلت البلاد في فترات متلاحقة لتعمل في الوظائف الحكومية وضمانة (التزام) الضرائب، أو لتحصل على أراض تعهد بالعمل فيها إلى الأفتان. يضاف إلى هؤلاء أهل المهن الحرة الذين جاءوا إلى المدن السلوقية ليكونوا أطباء ومعلمين ومحامين وفنانين وصناعاً مهرة وتجاراً. ومع أن هذه الفئة لم يكن لها أي امتيازات، إلا أنها كانت تمت بصلة إلى العنصر اليوناني (المقدوني والإغريقي) الذي كانت تنتمي إليه الفئات الثلاث السابقة.

هذه الفئات الأرستقراطية والبورجوازية الغريبة الوافدة كان لها ما يقابلها من أهل البلاد، باستثناء الملوك وولاة العهد. إذ كان هناك أعضاء أسر حاكمة صغيرة، وأمراء لمناطق معروفة، وزعماء لقبائل عديدة، منتشرة في ربوع بلاد الشام، على نحو ما كانت قبلاً وستكون فيما بعد.

وإذا قبلنا أن عدد سكان الإمبراطورية السلوقية كان نحو ٢٠ – ٢٥ مليوناً من السكان، فمن الطبيعي أن تكون نسبة اليونانيين منهم (رغم أنهم كانوا كثيري العدد) نسبة ضئيلة جداً، لكنهم كانوا الفئة الحاكمة.

ولم يكن ثمة ما يمنع الاختلاط بين الجماعات المقيمة في المدن والقصبات – من الفريقين: الأصلي والطارئ – على المستويات ذاتها. ومن ثم، فهناك كان يتم انتشار الهلنية من الفريق إلى الآخر^(١٤). وقد كان ثمة سبيلان أو عاملان يتعامل بواسطتهما الفريقان من أهل البلاد: القانون اليوناني، واللغة اليونانية.

أما فيما يتعلق بالقانون اليوناني، فيمكن تلخيص ذلك في أنه، بالإضافة إلى اليونانيين، كان القانون يُطبَّق على تجمعات أهل البلاد أي «البوليتيمات». وقد كانت أحكام القوانين يونانية، لكنها لم تنقل في كل حالة من قانون واحد من المدن اليونانية؛ فالقانون الذي كان ساري المفعول في الإسكندرية (في مصر) لم تكن أحكامه منتزعة من قوانين مدينة واحدة معيَّنة؛ وقانون الإرث الذي كان معمولاً به في «دورا - أوروبوس» كان أثينياً في مجمله، ولو أنه طُعِمَ بعناصر أخرى. وثمة عقود ووثائق، عثر عليها في مدن نائية، تم التراضي عليها بين أفراد من السكان الأصليين، وضعت باليونانية؛ لأن هذا هو السبيل الرسمي!

أما فيما يتعلق باللغة، فقد كان الأمر لا يقلُّ أهمية. كانت الإغريقية لغة الدولة الرسمية، وكانت لغة العلم والأدب والفلسفة وما إلى ذلك. فكان تعلمها، ولا شك مفيداً لغير اليونانيين من أولئك الذين يريدون أن يحصلوا على وظائف، ولو صغيرة، أو يتعاطوا التجارة، أو يرغبوا في التمتع بصحبة اليونانيين (إذ لم يكن ثمة حاجز شرعي أو اجتماعي مبين)، أو ينتقلوا مسافرين، أو يتمتعوا بقراءة الأدب اليوناني (إذ لم تكن ثمة ترجمات). كل أولئك كانوا يقتربون من الهلينية، ويشاركون في نشرها.

ولعل أطرف ما في الأمر أن الرقيق الذين كانوا يعملون في منازل الأرسقراطية اليونانية تعلموا اليونانية، وبعضهم أتقنها. ولعلنا لا نعدو كوننا نذكر أنفسنا إذا قلنا إن الفلاحين وسكان القرى النائية ظلوا بمنأى عن تعلم اليونانية وعن الاتصال بالهلينية. وما قد يُعثر عليه من نقوش يونانية في بعض هذه الأماكن يعتبر جزءاً من العمل الرسمي^(١٥).

هذا الوضع يختلف تماماً عما كان عليه الحال في مصر أيام البطالمة. فهؤلاء الحكام، على ما رأينا، لم ينشئوا مدناً يونانية في البلاد. لذلك، فإن اليونان الذين هبطوا مصر، ولم يقيموا في الإسكندرية أو في بطليماوس (في الجنوب) انتشروا في أنحاء البلاد؛ إذ أقطعوا الأراضي لاستثمارها. وهؤلاء لم يلبثوا أن اختلطوا بالسكان المصريين، وتزاوج الفريقان، وتمثل القادمون الحضارة المصرية، وبخاصة ما يتعلق منها بشؤون الدين، واهتموا بتعلم اللغة المصرية. ففي رسالة برديّة تعود إلى القرن الثاني ق.م. تروي أم أن ابنتها يتعلم اللغة المصرية أملاً منه في أن يحسّن وضعه المالي (أي أن يجد عملاً أفضل بسبب معرفته اللغة الوطنية)^(١٦).

على أن معرفة اللغة اليونانية كانت الأصل لاكتساب الثقافة في الإمبراطورية السلوقية. والمهم الذي نودّ أن نؤكد هو أن الملوك السلوقيين لم يخططوا لنشر الهلينية، ولا عملوا من أجل ذلك^(١٧).

وإذا كانت فئات من سكان البلاد الأصليين «تهلنت»، أي أخذت بنواح من الهلينية اجتماعياً وثقافياً وأدبياً وفنياً (وهذا كان الغالب في كثير من المدن)، وإذا كانت هذه العملية قد قطعت أشواطاً لا يستهان بها في الفترة السلوقية الأولى، فإن الكثيرين من اليونان أنفسهم، فرادى وجماعات، «تمشّقوا» أيضاً. ولعل أبرز مظاهر هذه «المشقة»، أو هذا «التمشّق»، ما يتعلق بالعبادات الشرقية، وما يدور حول الآلهة والاحتفالات الهيكلية الخاصة بها^(١٨).

على أننا لا ننوي تتبع تاريخ أي من الأمرين: «الهلية»، أو «التَمَشْرُق»، فنحن لا نكتب بحثاً حول هذا الموضوع، وإنما نود أن نتعرف إلى الحكم من حيث أساليبه وفلسفته أصلاً. ولذلك، فإننا نعود إلى المدن لنقول عنها كلمة أخيرة:

إن المدن اليونانية كانت على ما مر بنا تتمتع نسبياً بحرية في حكمها الذاتي، في إطار حكم ملكي (سلوقي) أوتوقراطي بالنسبة إلى بقية أجزاء المملكة. وقد اهتمت مدن كثيرة بزيادة امتيازاتها وتوسيع مجال حكمها الذاتي أو حرّيتها واستقلالها. ولمّا كان السلوقيون، بخاصة في القرن الثاني ق.م. بحاجة إلى المال، وكانت المدن واسعة الثراء، بحيث إنها كانت تستطيع أن تدفع ثمن حرّيتها، فقد تم لها ما أرادت. ومنذ أيام أنطيوخوس الرابع أبيفانوس (حكم ١٧٥ - ١٦٣ ق.م.) أخذ الملوك يمنحون المدن حريات جديدة:

١. منحت بعض المدن الحرية في اختيار السياسة التي تناسبها، حتى ولو كانت سياسة خارجية. وهذا كان عكس المألوف، إذ لم يُجز للمدينة أن تتبع سياسة خاصة بها. أما الآن، فأصبحت لهذه المدن سياسة انفرادية، وقد تتعارض مع السياسة العامة للدولة.

٢. سمح للمدن بسك نقود خاصة بها، وكان هذا أيضاً أمراً طارئاً. ويعني الاستقلال في سك النقود أنه استقلال في السياسة الاقتصادية والموازنة الخاصة عن سياسة الدولة في الأمرين.

٣. ولعل شر ما مُنحته المدن من امتيازات جديدة حقّ «الحصانة المدنية». فقد منحت بعض المدن حصانة «قدسية» تحميها من تدخل الدولة في أمورها البتّة. وبذلك كان يتم للمدينة الاستقلال عن الدولة. وقد منحت هذه الحصانة كل من أرواد (سنة ١٣٧ ق.م.) وصور (سنة ١٢٥ ق.م.)، وطرابلس (سنة ١١١ ق.م.) وعسقلان (سنة ١٠٤ ق.م.).

هذا الاستقلال للمدن جعل منها خلايا غير متماسكة مع الدولة. وكانت المدن تقتتل فيما بينها، كما كانت تؤيد «مدّعياً» للعرش كي يمنحها، إذا نجح، مزيداً من الامتيازات. وكان استقلال المدن هذا أحد العوامل التي أدت إلى تقويض الملك السلوقي، عندما عاجله الرومان في العقود الوسطى من القرن الأول ق.م. في بلاد الشام على يد القائد الروماني «بومبي»، وفي الثلث الأخير من القرن نفسه في مصر في أيام أغسطس قيصر^(١٩).

الازدواجية والوحدة في الدولة السلوقية

كانت رقعة الدولة الهلنستية، في أوسع ما بلغت، نحو مليون وثمانمئة وأربعين ألفاً من الكيلومترات المربعة. ومع أن هذه الرقعة توزعتها فيما بعد ممالك ودول متعددة، فقد ظل لها نوع من الاتصال بين أجزائها بسبب ما عُرف من نشاط التجارة وانتشار اللغة اليونانية والعناية بالقوانين والأنظمة اليونانية.

ولكن لنعد إلى الدولة السلوقية. فما الذي نجده فيها؟ المقدونيون الذين جاءوا مع الإسكندر وقادته كانوا يحملون - على مستوى الزعامة والقيادة طبعاً - بإقامة دولة جديدة، فوجدوا أنفسهم ورثة للإمبراطورية الفارسية. وهذا وضع غريب، لأنه أدى إلى نتائج كثيرة، عندما وعى القوم حالتهم.

ومع الزمن غير الطويل على كل حال، اتضح أن المستوطنين والمستعمرين الذين جاءوا، أو شُجِّعوا، أو جيء بهم، للإقامة في المدن اليونانية، أصبحوا فئة السادة في طول الدولة وعرضها، وأن أبناء البلاد ظلوا في مستوى المحكومين. ولم يكن هذا الفارق الوحيد. إن موارد الرزق الأساسية كتملك الأرض والتجارة والصناعات الكبيرة، تولاها القادمون. وظل أبناء البلاد العاملين في الأرض وفي المتاجر الصغيرة وما إلى ذلك.

وكان اليوناني، مقدونياً كان أم إغريقياً، يعيش في مدينته حراً، وإن كانت هذه الحرية ليست تامة. أما «ابن البلاد» فقد كان مقيداً بأرضه. وعندما رغب أولئك الذين «تَهَلَّينوا» من أبناء البلاد في أن ينالهم قسط من هذه الحرية، كان المستوطنون قد أقاموا في مدنهم، وضغطوا عليهم، بحيث إنهم حرموا منها. أما المدن التي أعطيت الحرية، فهي المدن الساحلية الفينيقية الأصل، والتي كانت لها مؤسسات ديمقراطية، قبل أن يصل اليونان إلى البلاد في ركاب الإسكندر.

والملك السلوقي (مثل غيره من الملوك الهلينستيين)، كان ملكاً مطلقاً في تصرفه بالنسبة إلى سكان البلاد، فيما كان مقيداً بعض الشيء بالنسبة إلى المدينة اليونانية. لكن الفرق الرئيس في موقف الملك من سكان الإمبراطورية بمجملهم كان يتجلى في أن اليونانيين كانوا ينظرون إليه على أنه غير معصوم عن الخطأ، وأن القانون اليوناني هو قانون وضعي. وأما تأليهه بالنسبة لليونانيين، فقد كان نوعاً من التكريم. ولكن الملك كان يعتبر نفسه (في بعض الأماكن على الأقل) إلهاً حقيقياً، أو وكيلاً عن الإله بالنسبة إلى سكان البلاد، وكان يُنظر إليه على أنه معصوم، ولو إلى درجة محدودة، وأن القانون الذي يطبقه هو أثر وحي سماوي إلهي. لكن لعل أطرف ما يمكن أن يقال عن الملك الهلينستي هو أن حكمه كان حكماً «شخصياً». وقد بلغ ذلك حد أن الملك البطلمي أو السلوقي لم يكن يضاف اسمه إلى بلده قط، فهو: «سلوقس» أو «انطيوخوس» أو «بطليموس»، أو «فيلادلفوس»، على أن يضاف إلى اسمه لقب: «المنقذ»، أو «المنعم»، أو «الوهاب»، أو «المؤله»^(٢٠).

واللغة اليونانية التي كانت لغة الدولة ولغة العلم والفكر والقانون، كم من السكان كان يتكلمها؟ لقد حافظ سكان بلاد الشام على اللغة الآرامية، أما سكان المدن الفينيقية فلم يكتفوا بأن حافظوا على استخدام لغتهم في الأمور اليومية العادية، بل استعملوها لغة رسمية. هذه الأمور التي ذكرنا، والتي يوجد لها أمور مماثلة يمكن التعرف إليها من خلال البحث، تظهر لنا دولة، وجماعة (إذا صح تسمية سكان الدولة السلوقية جماعة بدل جماعات)، ومجتمعاً بشخصية مزدوجة. فإذا نظرنا إليها عمودياً أو أفقياً، وجدنا الازدواجية واضحة. وكان ذلك طبيعياً، لولا أن الكثيرين ممن يكتبون تاريخ الدولة الهلينستية يحاولون التطلع إلى نواحي الوحدة. وأحسب أن اهتمامهم بذلك يعود إلى أن الإسكندر كان قد عُني بالوحدة. فما الذي حدث؟

الذي حدث هو التاريخ الذي ندون والأحداث التي نحلل، لا الآمال التي كانت تجول في رأس رجل لم يُعط من العمر حتى ما يكفي لوضع مخططه واضحاً على الورق.

ومع ذلك، فقد ظل من يدعو إلى الوحدة، وظل من يدافع بالفكرة، بل ويعيشها. ولعلنا إذا نظرنا إلى الواقع الاقتصادي التجاري والأدبي بشكل عام، وجدنا بعض مؤشرات لذلك.

الدولة الهلنستية والفلسفة السياسية

يجمع الباحثون على أن العصر الهلنستي كان عصر تخبّر وانتخاب فيما يتعلق بالتفكير الفلسفي، وأن فلسفته لم يكن فيها الكثير من الآراء الأصلية الخلاقة. بل ويذهب بعضهم إلى أن المفكرين في هذه الفترة من التاريخ عندما همّوا بالعودة إلى أفلاطون لم يجيدوا فهمه. على أنني أسارع إلى القول بأن هذه القضايا لا تهمنا الآن، ولكن الذي نُعنى به هو الآراء السياسية للمدرسة الرواقية؛ فهذه المدرسة مرتبطة إلى درجة كبيرة بالجو الذي خلقتة الأحداث التي مرت بالمنطقة أثناء حياة مؤسسها «زينون». و«زينون» فينيقي من مستعمرة «كيتيون» الفينيقية في جزيرة قبرص، وقد عاش بين حول ٣٣٤ وحول ٢٦٢ ق.م. (وهناك خلاف حول سنتي الميلاد والوفاة). أي أنه عاصر فتوح الإسكندر ودويها الذي ملأ الأسماع، وخبر وفاته الذي أثار بين أتباعه الأطماع، وما جرى بينهم من خصام ومناظرة وقاتل واقتسام. وهي حروب - كما يقول عنها أرنولد توينبي لم تنته بنتائج حاسمة، ولذلك فإنها أضعفت وأتلفت وأنهكت الدول والجيوش والناس عموماً. و«زينون» وخلفاؤه، الذين علّموا في أثينا، كانوا على ما يبدو حريصين على متابعة الأحداث في المشرق وغيره من مناطق الهلنستية^(٢١).

يمكننا أن نجمل الآراء السياسية الرواقية في الأمور التالية:

أولاً: إن الرواقية كانت منذ بدئها هلينستية، لا إغريقية (أو يونانية). وهكذا كان الأقدمون ينظرون إليها على أنها نتاج التفاعل الاجتماعي والتناقض السياسي الذي كان العالم الهلنستي يعرفه. فقد نقل «جورج سايبين» عن «بلوتارخ» ما معناه: إن الإسكندر أوجد نوع الدولة التي اقترحها «زينون»^(٢٢).

ثانياً: دعت الرواقية إلى الوحدة الروحية، وهي الوحدة التي ينتفي فيها الفرق بين اليوناني وغيره من البشر. وهذه دعوة الإسكندر بالذات. ولذلك يبدو أن الرواقية (أخذتها طبعاً فيما بعد) أرادت أن تعبّر فيها عن آمال شعوب العالم الهلنستي (الشرقي بشكل خاص)، وهي «المساواة» بين الجميع.

ثالثاً: فكرة الوحدة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالملكية الهلنستية. وهنا يجدر بنا أن نذكر أن الفلاسفة الأغارقة السابقين لم يهتموا بالملكية من حيث إنها نظام يستحق أن يبحث، فلم يتحدث أرسطو عنها، فعهدا بالنسبة إلى أثينا قد انتهى قبل قرون، والديمقراطية كانت الأمر السائر. لكن الرواقيين أولوا الملكية عنايتهم. لقد كانت النظام القائم في مقدونية وبرغاموس ودولة السلوقيين ومصر ومناطق شرقية بعيدة قامت على أنقاض إمبراطورية الإسكندر. لكن الأمر لم يقتصر على بحث طارئ للموضوع. كان على الملكية الهلنستية أن توفق (أو توحد) بين اليونان والمشاركة. وهذا أمر لا تقدر عليه إلا ملكية مطلقة التصرف. وفي هذه الحال لا يكون الملك رأس الدولة فقط، بل يجب أن يكون هو الدولة، نظراً وعملاً.

رابعاً: تقول المدرسة الرواقية: إن القانون يجب أن يكون على نوعين: القانون المحلي

(وقد يكون أساسه العرف والعادة وأموراً تشريعية أخرى)، والقانون الملكي أو القانون العام. وتطبيق القانون الملكي يعطي الملك دوره الحقيقي في أنه رمز الوحدة والحكومة الصالحة. خامساً: إن تأليه الملوك (في العالم الهلينستي) كان مرتبطاً بوظيفتهم. فالملك المؤلّه أصبح مؤسسة عالمية في البلاد الشرقية. وهذا هو الذي نقله الرومان (منذ القرن الأول للميلاد، إن لم يكن قبلاً) إلى إمبراطوريتهم. سادساً: وترتب على ذلك الاعتقاد، أو على الأقل القول، بأن الملك الحقّ كان إلهياً، لأنه كان ينشر الوفاق في مملكته كما ينشر الإله الوفاق في العالم. سابعاً: دعت الرواقية إلى فكرة «مدينة - العالم» أي أن يصبح العالم بأجمعه جماعةً واحدةً تملأ حياتها المحبة والألفة. وتشرف على أمور هذا العالم «دولة - العالم» التي يكون الآلهة والبشر مواطنين فيها^(٢٣).

مرت ثلاثة قرون بين وفاة الإسكندر وانتحار «كليوباترة»، وهي قرون كانت البشرية فيها تنبض بالحياة في منطقة تمتد من بلاد اليونان ومصر غرباً، إلى حوض السند وسمرقند شرقاً (وإن كانت الحياة اطمأنت إلى نفسها، فنامت في بعض أجزائها). وقد كان من نتيجة ذلك أمور كثيرة من تقدم وتجارب وحروب ومعاهدات وعلم وفكر وأدب^(٢٤).

وقد اقتصرنا من هذه الرقعة الواسعة على جزء خاص، هو بلاد الشام - وهو بمنزلة القلب من الرقعة الواسعة. تتبّعنا بعض أحداثه، محاولين الربط بين المثل العليا (إن وجدت حقاً) والواقع على الأرض (على ما وصلتنا أخباره)، وما نتج عن ذلك في شؤون الحكم والملك، تاركين الشؤون الأخرى إلى مناسبة تالية.

الهوامش

- (١) راجع عن الإسكندر: XIV, W.W. Tarn, *Cambridge Ancient History*, Vol VI, (1927) cc. XIII. XV.
W.W. Tarn, *Hellenistic Civilization*, (London, 1959) pp. 1- 46.
M. Rostovzeff, *Social and Economic History of the Hellenistic World*, (Oxford, 1941) pp. 126-189.
Earnest Barker, *C.A.H.* vol. VI. (1927) c. XVI.
نقولا زيادة، **العالم القديم**، (الجز الأول، يافا، ١٩٤٥) ص ١٩٩ - ٢١٨.
- (٢) راجع: W.S. Ferguson, *Cambridge Ancient History*, Vol. VII, (1928), c. I.
W.W. Tarn, *C.A.H.* vol. VII, (1928), c. III.
M. Rostovzeff *C.A.H.* Vol. VII, (1928) C.V.
M. Rostovzeff, *Social and Economic History of the Hellenistic World*, pp. 74- 125.
M.I. Bell, *Egypt* (Oxford, 1948) pp. 28- 31.
F.E. Peters, *The Harvest of Hellenism*, (New York, 1970). pp. 25- 118.
M.A. Levi, *Political Power in the World*, (London, 1965), pp. 81- 104.

- Ibid, pp, 92- 104 (٣)
- Bell, Egypt, p. 30 (٤)
- Rostovzeff, *Social and Economic History of the Hellenistic World*, pp. 126 - 132. (٥)
- A.H.M. Jones, *Cities of the Easter Roman Provinces*, (2nd- ed. Oxford, 1971), pp. 230- (٦)
- A.H.M. Jones, *The Greek City from Alexander to Justinian*, (Oxford, 1940), pp. 2 - (٧)237.
- 5.
- Jones, *Cities*, pp. 238 - 240. (٨)
- Tarn, *Hellenistic Civilization*, pp. 134 - 160. (٩)
- Peters, *The Havest of Hellenism*, 229 - 230.
- Jones, *The Greek City*, pp. 7 - 8. (١٠)
- Rostovzeff, *Social and Economic History*, pp. 77 - 83.
- Tarn, *Hellenistic Cibilization*, pp. 150 - 152. (١١)
- Jones, *The Greek City*, pp. 15 - 24.
- Jones, *Cities of the Eastern Roman Provinces*, pp. 482 - 249.
- Rostovzeff, *Social and Economic History*, pp. 482 - 494.
- ونقولاً زياده، *العالم القديم*، (الجزء الثاني، يافا، ١٩٤٦)، ص ١٢٤.
- Tarn, *Hellenistic Civilization*, pp. 156 -159. (١٢)
- Rostovzeff, *Social and Economic History*, pp. 502 - 504. (١٣)
- Ibid, pp. 502 - 524. (١٤)
- Tarn, *Hellenistic Civilization*, pp. 159- 161; (١٥)
- Rostovzeff, *Social and Economic History*, pp. 522 ff,
- Jones, *The Greek City*, pp. 27- 36.
- Bell, *Egypt*, p. 38. (١٦)
- Rostovzeff, *Social and Economic History*, p. 502. (١٧)
- Ibid, pp. 552 - 523. (١٨)
- (١٩) زياده، *العالم القديم*، الجزء الثاني، ص ١٢٥.
- Levi, *Political Power*, pp. 110ff. (٢٠)
- M.I.Finley, *The Ancient Greeds*, (Pelican, 1966). pp, 170 - 176. (٢١)
- Tarn, *Hellenistic Civilization*, pp. 159- 161; (١٥)
- Rostovzeff, *Social and Economic History*, pp. 522 ff,
- Jones, *The Greek City*, pp. 27- 36.
- Bell, *Egypt*, p. 38. (١٦)
- Rostovzeff, *Social and Economic History*, p. 502. (١٧)
- Ibid, pp. 552 - 523. (١٨)
- (١٩) زياده، *العالم القديم*، الجزء الثاني، ص ١٢٥.
- Levi, *Political Power*, pp. 110ff. (٢٠)
- M.I.Finley, *The Ancient Greeds*, (Pelican, 1966). pp, 170 - 176. (٢١)

Arnold Toynbee, *Mankind and Mother Earth*, (London, 1976), pp. 202 - 203.

وراجع الترجمة العربية، لنقولا زيادة، *تاريخ البشرية*، (الأهلية للنشر والتوزيع - بيروت ١٩٨١)، ص ٢٠٤ -

٢٠٦.

George Sabine, *A History of Political Theory*, (1937, reprint 1958), p. 145, note 5. (٢٢)

Ibid, pp. 145 - 151. (٢٣)

Tarn, *Hellenistic Civilization*, pp. 206 - 207.

والترجمة العربية ص ٢٠٦.

Peters, *The Harvest of Hellenism*, pp. 90 - 91, 100 - 101, 148 - 150.

Tarn, *Hellenistic Civilization*.

(٢٤) يعتبر كتاب تارن: أفضل كتاب في اللغة الإنجليزية عن الموضوع عامة، كما يمكن الاستفادة من كتاب بيترز:

Peters, *The Harvest of Hellenism*, pp. 185 - 308.

ومن أراد الفوص في متاهات العصر الهلنستي السياسية والحضارية. فليرجع إلى: Cambridge Ancient

History, vols. VI - IX.

وليقراً الفصول التي تهمة في تلك المجلدات.

٤- بلاد الشام بين بيزنطية والعرب

التطور الاداري لبلاد الشام

١

بلاد الشام، في دلالتها الجغرافية وأبعادها التاريخية، هي الرقعة التي تمتد من جبال طوروس، على حدود آسية الصغرى شمالاً، إلى صحراء سينا ومشارف الشراة جنوباً، ومن البحر المتوسط غرباً إلى بادية الشام شرقاً. وهذه الرقعة تتباين سطحاً وتختلف مناخاً وتتنوع حياتها نتيجة لهذين الأمرين، بحيث إن تاريخها الطويل يبدو في غاية الغرابة إذا قوبل، مثلاً، بتاريخ مصر أو أرض الرافدين المعاصر له - فترة فترة.

يصاقب البحر المتوسط سهل ساحلي يمتد من الإسكندرونة إلى رفح. إلا أنه ليس سهلاً متصلاً؛ هو أقرب إلى أن يكون جيوباً سهلية ساحلية تتعاقب من سهل الإسكندرونة إلى سهل اللاذقية فطرابلس فبيروت فصيدا وصور وعكا وحيفا. وهذه جميعها تفصل بينها نتوءات صخرية تنحدر من الجبال الواقعة شرقها إلى البحر. وبعض هذه السهول لا يتجاوز بضعة كيلومترات عمقاً في الداخل من الشاطئ. وبعد جبل الكرمل يبدأ سهل ساحلي تصح تسميته كذلك ويبدأ ضيقاً. لكنه يتسع تدريجياً حول طولكرم ويزداد اتساعه عند يافا ثم عند غزة، حيث يتجاوز عرضه ثلاثين كيلومتراً. وهذه السهول الساحلية هي ما بناه الطمي والغرين اللذان حملتهما المياه النازلة من الجبال عبر آلاف وآلاف السنين.

وتحنو سلاسل جبال متلاحقة على السهول الساحلية - من أمانوس إلى جبال النصيرية (اللاذقية) فلبنان فمرتفعات الجليل ومرتفعات نابلس ثم جبال القدس والخليل. وهذه تتحدر تدريجاً حتى تفقد وجودها في صحراء سيناء.

وثمة سلسلة جبال شرقية، ولو أنها أقل انتظاماً، إذ إنها بعد أن تظهر وجودها في جبل الأكراد، تختفي إلى أن تعود إلى الظهور في لبنان الشرقية (أو انتيلبنان) التي يتوجها جبل الشيخ. وهذه بدورها تتصل بهضاب الأردن التي تصل أخيراً إلى الشراة.

وبين سلسلتي الجبال - الغربية والشرقية - تمتد سهول خصبة تبدأ بالقاع حول حلب والغاب (حوض العاصي) وتصل إلى البقاع اللبناني. وبعد اجتياز الحدود اللبنانية إلى فلسطين تبدأ هذه الأجزاء الداخلية بالانخفاض تحت سطح البحر، انطلاقاً من سهل الحولة - بحيرة طبريا وجوارها نحو ٢٠٠م تحت سطح البحر وفي جهات البحر الميت نحو ٤٠٠ م تحت سطح البحر.

أما السلسلة الشرقية فتتحد نحو البادية محتضنة المناطق الشرقية من بلاد الشام التي يمكن أن نطلق عليها «سيف الصحراء الشامي».

وبلاد الشام يعطف عليها البحر فيزودها بالمطر في فصل الشتاء - لكن هذه الأمطار تتناقص كلما اتجهنا جنوباً وشرقاً. أما البادية فتهب منها رياح لافحة في الصيف باردة في الشتاء، جافة في جميع الحالات. ومثل هذا يمكن أن يقال عن المناطق المحاذية لبلاد الشام جنوباً: صحراء سينا وصحراء بلاد العرب. والرياح التي تهب من الشمال تحمل لبلاد الشام برداً قارساً في الشتاء، وقد يكون الهواء الهابّ منها فيه بعض الإنعاش في الصيف. لكنه جاف أيضاً.

على أن المناطق الشرقية والشمالية والغربية لم يكن تأثيرها في المناخ فحسب، بل من هذه النواحي جاءت موجات السكان في أوقات مختلفة وعصور متتابعة.

وببلاد الشام، منذ أن بدأ الإنسان - في هذه المنطقة على الأقل - ينتج أكثر من حاجته للاستهلاك، أي منذ أن أصبح لديه فائض اقتصادي (في مصر والعراق مثلاً) أخذ يتبادل سلعه مع جيرانه، وأخذت بلاد الشام تسهم في هذا العمل إسهاماً كبيراً، فتقوم بنقل المتاجر، وتعنى بخزنها، وتهتم بتسويقها. ومن هنا كان قيام مدن القوافل التي تنقط الطرق التجارية عبر بلاد الشام.

وبسبب من هذا التنوع العجيب في سطح البلاد، ولأن مناطق صغيرة منها كانت منفصلة عن غيرها دوماً بسبب الجبال والأنهار وما إلى ذلك، فإن البلاد نشأت، منذ الألف الثالث ق.م. على أن تكون لمدينتها كيانات مستقلة - المدن - الدولة (أو المدينة - الدولة)، ويبدو أن العادة غلبت على أي شيء آخر، فظلت بلاد الشام بلداً فيه دول كثيرة مستقلة، لا ترضى بالوحدة. أما تعاونها معاً أو اقتتالها فيما بينها، فكانت أموراً تملئها المصلحة.

والفترات الوحيدة التي كانت فيها بلاد الشام جزءاً واحداً موحداً، جاءت إبان قيام الإمبراطوريات الشرقية القديمة. عندها كانت تصبح جزءاً من إمبراطورية واسعة. كانت دولاً متفرقة قبل الإمبراطوريات (الألف الثالث وبعض الثاني ق.م.) ثم خضعت للإمبراطورية العمورية بعض الوقت، ثم تفرقت. وضمها المصريون إلى إمبراطوريتهم، وكذلك فعل الحثيون بالنسبة إلى جزئها الشمالي. لكن بين حول ١٢٠٠ وحول ٨٠٠ ق.م. عادت إلى عاداتها القديمة فقامت فيها ممالك مدنية، إلى أن أعادها الآشوريون والكلدانيون والفرس إلى بيت الطاعة.

٢

لسنا ننوي أن نتابع تطور المدن - الدول التي نشأت في بلاد الشام. كما أننا لا نعتزم التحدث عن التطورات الإدارية التي عرفتها البلاد في تاريخها الطويل. فهذان أمران ليس لهما في هذا البحث مكان. لكننا كي نفهم ما كانت عليه الأوضاع الإدارية في أواخر العهد البزنطي، تمهيداً للتحدث عما طرأ عليها، إذ أصبحت بلاد الشام جزءاً من الدولة العربية، يتحتم علينا أن نتناول ما مر عليها منذ أن فتحها الإسكندر في الثلث الأخير من القرن الرابع ق.م. ذلك بأن الفترة المعروفة بالعصر الهلينستي، أي منذ فتوح الإسكندر إلى أيام السيد المسيح (أو قيام الإمبراطورية الرومانية على عهد اغسطوس) كان لها أثر كبير في تطور الأوضاع التي نجدها في أواخر العصر البزنطي.

والمؤرخون يكثرون الحديث عن المدن التي أنشئت في بلاد الشام على أيدي الإسكندر وخلفائه والرومان بعدهم ونحن لا نختلف معهم. لكن يتوجب علينا أن نتذكر أن خبرة البلاد في المدن وتطورها كانا أقدم من ذلك. ولذلك فإننا نود أن نضع أمام القارئ لائحة بأهم المدن التي عرفتها بلاد الشام في نهاية العصر الفارسي، أي قبل وصول الإسكندر.

فقد كانت تقوم على السواحل الشامية (السورية - اللبنانية - الفلسطينية) المدن التالية (من الشمال إلى الجنوب): جبلة (جبلة) وأرادوس (أرواد) وطرابلس وبيبلوس (جبيل) وبيروت (بيروت) وصيدون (صيدا) وتيروس (صور) وآكه (عكا) وأرسوف وبينه ويوبا (يافا) وأزوتوس (أشدود أو سدود) وأسكلون (عسقلان) وغزة ورافيا (رفح).

أما المنطقة الوسطى من بلاد الشام فكانت فيها: بوريا (حلب) وخلقيس (قتسرين) وأبيفانية (حمات، حماة الحديثة) ولاريسا (زنزار) وإيميزا (حمص) ودمشق وبسطرا (بصرى) وسيكتوبوليس (بيسان) وبلا (فحل) وعمون (عمان) وإيلة (العقبة).

أما في الجهة الشرقية فقد كانت المدن أقل عدداً. ومع ذلك فهناك أوريما وهيرابوليس (منبج) وكركميش وتدمر والبتراء.

كانت بلاد الشام ولاية واحدة في أيام الفرس، إلا أن الإدارة الفارسية كانت حريصة على أن تترك للسكان وتجمعاتهم الكثيرة شيئاً كثيراً من الحرية الذاتية في تصرفهم الإداري. فالمرزبان (الوالي) كان له الإشراف العام والتأكد من حفظ النظام وجمع الضرائب المفروضة.

ومن هنا نجد أن الأجزاء الجنوبية من البلاد (أي جنوب فلسطين والأردن) كانت لها زعاماتها القبلية، حيث كان هؤلاء الزعماء يتمتعون بحرية كانت حتى أكبر من حرية المدن. ففي البتراء ومنطقة عمان كانت القبائل العربية تدير أمورها بنفسها. وكان الإيطيوريون، وهم قبائل عربية، يسيطرون على الأجزاء الوسطى من البقاع، وكانت عنجر مركز حكمهم. كما كان للقدس نظام خاص بها، لكن الحاكم للمدينة كان من اختيار الإدارة المركزية^(١).

جاء الإسكندر إلى الشرق، فاجتاز البحر إلى آسية الصغرى وانتصر في أولى معاركه. غرانيكوس (٣٣٤ ق.م.) ثم في أبسوس في السنة التالية. وسار الإسكندر بعدها على الساحل الشامي فخضعت له مدنه باستثناء صور وغزة اللتين كبدهتا خسائر كبيرة قبل أن فتحها. واحتل مصر (٣٣٢) وعاد من مصر وأتم فتوح المناطق الشرقية بين سنتي (٣٣١ و٣٢٦ ق.م.)، وعاد إلى بابل، التي اتخذها مركزاً إدارياً له. وفيها مات ٣٢٣ ق.م.

أخذ الإسكندر يبني المدن في هذه المنطقة الواسعة التي كان يسيطر عليها. وأكبر أعمال الإسكندر في هذا المجال تمت في الأجزاء الشرقية البعيدة من إمبراطوريته. أما في بلاد الشام وما هو قريب منها، فقد بنى الإسكندرية (مصر) والإسكندرونة (أو لعله حصنها وجدها) وأنشأ مستوطنتين عسكريتين الواحدة كانت على مقربة من نابلس (في فلسطين) والثانية في بيت راس (كابيتولياس) في شمال الأردن. ولعله أقام حامية في جرش (غارازا) في الأردن أيضاً. أما في الأجزاء الأخرى من إمبراطوريته فقد وضع أسساً لما لا يقل عن ثلاثين

مدينة (ولو أن الرواية تقول إنه بنى ٧٥ منها!).

ولا بد من أن يخطر لنا سؤال: لماذا كانت هذه العناية الكبرى ببناء المدن التي أظهرها الإسكندر؟

كان الإسكندر يريد أن يخفف الضرائب المالية التي كانت تعانيها المدن اليونانية الأصلية، وأن يخفف من أثر التفجر السكاني في بلاد اليونان. ومن ثم فإن إنشاء المدن الكثيرة وتوطين المقدونيين والأغارقة فيها كان مشروعاً اقتصادياً اجتماعياً. وأدرك الإسكندر الحاجة إلى إقامة ثكنات عسكرية لحراسة الطرق التجارية والتأكد من خضوع السكان للحكم الجديد. وكان الإسكندر يعرف أن التجارة العالمية في أبعادها الجديدة أصبحت تمتد منطقتها المباشرة من حوض السند وأواسط آسية إلى اليونان، ومن المدن اليونانية كان يمكن نقل السلع غرباً إلى بقية حوض المتوسط. وهذه التجارة العالمية الواسعة كانت بحاجة إلى أسواق أضخم وأكبر من الأسواق السابقة وإلى تنظيم جديد لها.

وهذه المستوطنات أو المستعمرات (المدن) التي أنشأها الإسكندر لم تكن مجرد أماكن استقرار لأناس ضاقت بهم بلادهم، فيمكنهم أن يتقلوا ويعيشوا حيث شاءوا. كما أنها لم تكن مجرد قلاع وحصون يقطنها الجند، ولا كانت مجرد أسواق يلتقي فيها التجار في الخانات والأسواق. إنها كانت مدناً على ما عرفته بلاد اليونان القديمة. وكان سكان البلاد الأصليين يشجعون على الإقامة فيها (وإن كانوا لا يعتبرون مواطنين).

ونود أن نشدد على هذه الناحية الاقتصادية الاجتماعية في بناء المدن حتى لا ننساها، ثم نكتفي بالقول بأن الإسكندر إنما أقام هذه المدن ليزيل الحواجز بين المشاركة واليونان وليتخذ منها مراكز لنشر الحضارة الهلينية باعتبارها المدنية الحرة بأن يقبلها الناس ويتعلموها ويعيشوا بموجبها^(٢).

٣

خلفاء الإسكندر بنوا مدناً. وقبل أن تنتقل إلى بلاد الشام وما بُني فيها من المدن في العصر الهلنستي، نود أن نضع الملاحظات التالية بين يدي القارئ:

١ - بدأ الملك السلوقي، حول سنة ٣٠٠ ق.م. بحيث كان يضم جميع ما فتحه الإسكندر في آسية (باستثناء أجزاء في غرب آسية الصغرى). ولكن الأجزاء الشرقية النائية استقلت منذ أواسط القرن الثاني ق.م. واحتفظ البطالمة (بالإضافة إلى ملكهم الأصلي مصر) بالجزء الجنوبي من بلاد الشام، أي فلسطين والأردن والمدن الفينيقية، حتى حول سنة ٢٠٠ ق.م. وانتزع الفرثيون أرض الرافدين من السلوقيين بين سنتي ١٤٠ و ١٠٠ ق.م. لذلك فالجزء الذي حكموه فعلاً هو بلاد الشام (مع استرجاع جنوبها حول سنة ٢٠٠ ق.م.).

٢ - بالنسبة إلى بناء المدن كان ثمة فرق أساسي بين السلوقيين والبطالمة. فالأولون كانوا بناء مدن فعلاً، أما البطالمة فلم يكونوا كذلك. وحتى في مصر لم ينشئوا سوى مدينة واحدة هي بطوليماموس في طيبة في الجنوب، واكتفوا بأن ينصرفوا إلى الإسكندرية توسيعاً

وتجميلاً وعمراً وتحضيراً وعلماً. ولذلك فبعد قرن من حكم جنوب بلاد الشام لم يتركوا فيه سوى فيلوطيريا (على بحيرة طبرية) وهليوبوليس (بعلبك) وسكيثوبوليس (بيسان) وفيلادلفيا (عمان أو ربة عمون القديمة). ونحن عندما نتمعق في درس قضية إنشاء البطالمة للمدن نجد أن عملهم، باستثناء فيلوطيريا، كان إحياء لمدن قديمة^(٣).

٣ - شهر من الملوك السلوقيين ثلاثة كانت لهم أدوار في بناء المدن وهم:

سلوقس (الأول) نيكاتور (حكم ٣١٢ - ٢٨٠ ق.م.)

أنطيوخوس (الثالث) الكبير (حكم ٢٢٣ - ١٨٧ ق.م.)

أنطيوخوس (الرابع) أنيفانوس (حكم ١٧٥ - ١٦٣ ق.م.)

٤ - يتحتم علينا أن نفرق بين عمليين مختلفين فيما يتعلق بإنشاء المدن. فهناك تأسيس المدينة (Polis) وهناك إنشاء المستعمرة. فالأول كان عملاً ضخماً لا يستطيع أن يقوم به سوى الملك بالذات. «إذ كان على الملك أن يختار الأرض (الموقع وما إليه من أراض تتبع المدينة) وأن يحصل على السكان اللازمين والمناسبين لها، وأن يقيم الأسوار حولها، وأن يؤمن مورداً للمواد الغذائية، فيقدم للقوم الحبوب للبذر والحيوانات والأدوات اللازمة للحرث والحصاد. وكان على الملك أن يعفي سكان المدينة الجديدة من الضرائب (لمدة معينة). وإلى ذلك، كان يترتب عليه وضع دستور للمدينة والتأكد من بدء العمل السياسي الصحيح واستمراره. أما المستوطنة أو المستعمرة العسكرية فقد كان إنشاؤها أيسر. فالجند (وهم العنصر الرئيسي للسكان)، موجودون، وتنظيم أمر المدينة يمكن أن يعهد به الملك إلى بعض أتباعه. وكان سكان المستعمرة أو المستوطنة العسكرية يمنح كل منهم قطعة من الأرض لاستغلالها لقاء ما قد يطلب منه من خدمة عسكرية، إذا كان قادراً على ذلك^(٤).

٥ - كانت الثروة المدخرة في الهياكل وقصور الملوك ورجال الحكم (وخاصة في الإمبراطورية الفارسية) كبيرة جداً. وهذه أخرجها الإسكندر من مخابئها ونشرها في الأسواق وبين الجند. وظلت هذه الثروة تنتقل من يد إلى يد ويفيد منها الناس في الحياة الاقتصادية. وكان لها أثر في بناء الكثير من المدن، لكن هذا المخطط للبناء الضخم توقف لما نضبت هذه الثروة الإضافية^(٥).

٦ - كان سلوقس نيكاتور بناءً، وبناء المدن، على تنوعها، لكنه توقف في أواخر القرن الثالث. أما أنطيوخوس أيفانوس فقد كان محضراً لمواقع سابقة urbanizer. وهذه قضية هامة، وسنعود إليها فيما بعد.

٧ - كان من اليسير على الملوك السلوقيين أن يغفروا اليونان، من المقدونيين والأغارقة، بترك بلادهم والانضمام إلى جيوشهم للقتال والبقاء في المستعمرات الجديدة، أو حتى القدوم للاستيطان على أن يقوموا بالخدمات فيما بعد. لكن هذا المعين نضب إلى درجة كبيرة بعد منتصف القرن الثالث ق.م ولعله كان ثمة ارتباط بين تقطع سيل اللاجئين وبين نضوب الثروة الإمبراطورية المدخرة.

٤

يمكننا أن ننتقل الآن إلى بناء المدن في العصر السلوقي.

إن الهدف الذي رمى إليه سلوقس نيكاتور من بناء المدن في شمال سورية والجزيرة (جزيرة ابن عمر فيما بعد) هو جعل المنطقة مقدونية ثانية. وعصب هذه المدن - المستعمرات الرئيسية، التي تقام فيها جماعات من بلاد اليونان - قدماء المحاربين مع الإسكندر ومع خلفائه، ومحاربون جدد هم جند الملك السلوقي إما في ميدان القتال أو رديف جاهز لذلك. وهذه المدن تقوم بالحراسة اللازمة للملك وتحافظ على طرق التجارة العالمية التي كانت عصب الملك المالي، على أن تزود المدن بأكبر قدر من عنصر المدينة اليونانية Polis كي يشعر هؤلاء المستوطنون بالأطمئنان إلى موطنهم الجديد^(٦).

أنشأ سلوقس نيكاتور أربع مدن كبرى في شمال سورية، كانت كل واحدة منها من درجة Polis، وهي إنطاكية وسلوقية البحرية (السويدية) واللاذقية وأفامية. كانت إنطاكية التي أصبحت فيما بعد عاصمة الدولة، المركز الأهم للطرق التجارية من البحر (كان نهر العاصي صالحاً للملاحة، فكان يربط إنطاكية بسلوقية البحرية) إلى الداخل، أما سلوقية فكانت الميناء الرئيسي الذي يوصل العاصمة (إنطاكية) بالموانئ المتوسطية في أسية الصغرى والجزر اليونانية. وكانت إنطاكية صلة الوصل بين شمال سورية وقبرص ومصر. أما أفامية فكانت تقع وسط حوض العاصي، المنطقة الزراعية الخصبة. وكانت مركزاً عسكرياً لا للجنود فحسب، بل لتربية الخيول والقبيلة اللازمة للقتال والثيران الصالحة للحراثة والنسل. كانت هذه المدن الأربع منشآت جديدة، وكان نواة سكانها من الأوروبيين^(٧).

ومن المحتمل أن يكون سلوقس نيكاتور هو الذي أنشأ مدناً ثلاثاً أخرى في شمال سورية وأواسط الجزيرة وهي: سلوقية على الفرات (التي عرفت فيما بعد باسم زوغما ومعناها الجسر باللغة اليونانية) وسلوقية على دجلة (وهي التي قامت على أنقاضها طيسيفون أو المدائن فيما بعد) ودورا - أوروبس (الصالحية). جدد سلوقس نيكاتور حياة مدينة قديمة هي كركميش وسماها أوروبوس^(٨).

تتضح أهمية المدن السلوقية إذا ربطناها بمدن أسية الصغرى، وعندها نجد أنها تكون حراسة للطريق التجاري الذي يبدأ من مدينة أفسوس (على شاطئ أسية الصغرى) متجهاً شرقاً إلى أرض الرافدين. وهناك خط آخر من المدن يبدأ من طرسوس ويتجه إلى شمال سورية وفينيقيا وفلسطين^(٩).

نجد أن أنطيوخوس (الرابع) أبيفانوس حضر (أو مدين) بعض المدن القديمة، وذلك عن طريق منحها امتيازات متنوعة. ويرى جونز أن أبيفانوس هذا كان يرى أن «بيع» هذه الامتيازات للمدن أقل إيذاءً له من الاستيلاء على مدخرات الهياكل. وبسبب هذه الامتيازات أصبحت بعض المستوطنات أو المدن الصغيرة القديمة تعتبر مدناً، ولو أنها لم تكن لها جميع المؤسسات السياسية والقضائية التي كانت المدن الكبرى (Polis) تتمتع بها أصلاً^(١٠).

فمن بين المدن الوطنية التي منحت امتيازات (مع عناية بالأبنية العامة) نجد منبج (تصبح هيرابوليس) وطرابلس (لبنان) وعكا تصبح (بطوليماسوس) في فلسطين. والامتياز الذي أعطي لها هو سك النقود. وهذا كان أساس الحكم الذاتي.

وهناك المدن الفينيقية التي كان البطالمة من قبل قد قضوا على حكم الأسر الملكية فيها وأقاموا فيها حكماً ديمقراطياً له طابع يوناني. هذه المدن - بيبولوس (جبيل) وبيريتس (بيروت) وصيدون (صيدا) وصور، منحت أيضاً حق سك النقود. ومثل ذلك كان أمر أسكلون (عسقلان).

منحت بعض المدن حق «الحصانة المدنية» أو حتى حصانة قدسية تحميها من تدخل الدولة في شؤونها البتة ومنها أرواد (١٢٧ ق.م) وصور (١٢٥ ق.م) وطرابلس (١١١ ق.م) وعسقلان (١٠٤ ق.م)^(١١).

ويضيف جونز إلى المدن المذكورة المعروفة امتيازاتها مدناً منحت امتيازات خاصة لكن لا يمكن تحديدها. وهذه المدن هي جبلة (جبلة) وبالانيا (بانياس) والمدن الواقعة على الساحل الفلسطيني (باستثناء عسقلان الواردة قبلاً) وسكيثوبوليس (بيسان) وأبيفانية (حماة)^(١٢).

٥

بلاد الشام، بحكم موقعها وتضاريسها ومناخها وكثرة القادمين إليها عبر التاريخ، كانت دوماً بلد المتناقضات. فقد كان ثمة التحاسد بين سكان الأرض القاحلة والأرض المزدرعة، التي تعبر عنها قصة قايين وهابيل؛ وكان ثمة تناقض بين وجهات النظر في المدن وفي الريف - إذ إن تاجر المدينة يهمل أن يبيع ما عنده من سلع لسكان القرية الفلاح، وفي سبيل ذلك كان يرهقه في دفع الثمن المرتفع بسبب الفوائد التي تتراكم. وكان ثمة اختلاف بين الساحل والداخل - مدن الساحل وقراه منفتحة على البحر، وسكانها تتسع آفاقهم بسبب الخبرة والتجربة الواسعة، أما سكان الداخل فأفاقهم أضيق، بسبب قبوعهم في مدنهم وقراهم. ولعل أبرز أوجه التناقض في حياة بلاد الشام هو موقف الحكام من الرعايا، وموقف هؤلاء من أولئك. فالعالم القديم لم يعرف، في أزمنته الطويلة (إلا فيما ندر) حاكماً لم يقسُ على شعب الشام، سواء في ذلك الملك والأمير والزعيم المحلي. (لم يقتصر هذا على بلاد الشام، ولكننا معنيون بها الآن).

ومع مجيء الإسكندر، وقيام الدولة السلوقية (خصوصاً بعد أن اقتصر سيطرتها على بلاد الشام منذ حوالي أواسط القرن الثاني ق.م) دخل البلاد عنصر جديد ليزيد في التناقضات القائمة. ذلك بأن الأغارقة والمقدونيين، سواء أقاموا في المدن Polies أو في المستعمرات (المستوطنات) العسكرية، كانوا واقعاً فرض على السكان الأصليين^(١٣)، لكن بالإضافة إلى هذه الناحية فقد كان ثمة أمران جاءا مع اليونان وأحدثا نوعاً من التناقض، الذي كانت فيه فائدة للبلاد، الأول هو حمل آراء جديدة والثاني حمل لغة جديدة هي لغة هذه

المدنية وأرائها، وهي اللغة اليونانية. وترتب على ذلك أن اللغة اليونانية أصبحت لغة المدن، يستعملها اليونانيون أصلاً، ومن أتيح له أن يتصل بالحضارة والفكر اليونانيين من أهل البلاد. أما السكان الأصليون، أهل الوطن، فقد ظلوا يستعملون اللغة الآرامية في الغالب. وفي رأي جونز أن نتيجة التجربة السياسية والإدارية والحضارية التي مرت بها بلاد الشام في العصر الهلنستي هي أن البلاد أصبحت «فسيفساء من ممالك وإمارات ومدن حرة، أما الملوك أنفسهم فلم يكونوا أفضل من زعماء العصابات المرتزقة إلا قليلاً»^(١٤). فما هي هذه الفسيفساء الإدارية التي عرفتها بلاد الشام في القرن الأول ق.م. لما أخذ الحكم السلوقي يلفظ أنفاسه تدريجياً!

كان هناك قبل كل شيء الملك، عندما يكون له السلطان على البلاد بأكملها. والملك السلوقي (مثل غيره من الملوك الهلنستيين) كان ملكاً مطلقاً في تصرفه بالنسبة إلى سكان البلاد. وكان المالك الوحيد للأرض جميعها. كان الملك مقيداً بالنسبة للمدن اليونانية، لكنه كان تقييداً نظرياً. فقد كان كل ما يحتاجه الملك، في أغلب الحالات، إذا أراد من المدينة أن تنفذ واحداً من مشاريعه أو رغباته، هو أن ينقل رغبته هذه إلى الموظفين (المنتخبين) المسؤولين، وعندها تقرّها المجالس المختلفة^(١٥). وكان الملك يؤلّه، ولكن هذا كان نوعاً من التكريم. وكان الملك الهلنستي يجب أن تضاف إلى اسمه القاب مثل «المنقذ» أو «المنعم» أو «الوهاب» أو «المؤلّه»^(١٦).

ولسنا يعني هنا تخطيط المدينة الهلنستية السلوقية، فهذا أمر متصل بالعمارة والفنون. ولكن يجب أن نذكر أن المدينة كانت تمنح المؤسسات المدنية اليونانية الأصل، من مجالس منتخبة وموظفين مختارين إما من المواطنين أو من المجالس. وهذا الأمر الذي كان خاصاً، أصلاً، بالمدن والمستعمرات المنشأة حديثاً أو المحدثّة، إلا أنه أصبح من الأمور التي تمنحها أي «بلدة» متى رفعت إلى مستوى «مدينة».

وسكان الدولة السلوقية الذين وفدوا من بلاد اليونان يمكن اعتبارهم مكونين من فئات اجتماعية متفاوتة في المقام والعدد. فقد كان يأتي في رأس السلم الاجتماعي أعضاء البيت المالك - أسرة الملك وأقاربه ورجال الحاشية ومن لفّ لفهم. (وكانت هذه البيوت تضم بالإضافة إلى العاملين الأحرار جماعات كبيرة من الرقيق). وكانت الفئة التالية هي فئة كبار الموظفين في العاصمة وفي مراكز إدارة الولايات على السواء. وهؤلاء كانوا يتمتعون بثروة طائلة مصدرها الرئيسي كان الأرض التي «تعطى» لهم لاستغلالها في حياتهم (فالأرض جميعها ملك «للملك السلوقي» يعطيها كما يرى مناسباً، على أن العادة المألوفة كانت أن تمنح هذه الأرضين لأفراد لا لجماعات). ويمكن أن يضم إلى هؤلاء أسر ثرية، كانت خارج نطاق الحكم والإدارة، لكنها جمعت ثروتها من التجارة (سواء كانت أعمالهم في الإتجار بالسلع الحرة أو عن طريق امتياز بالنسبة للسلع والمصنوعات والمنتجات التي يحتكرها الملك). وهذه الفئة (كبار الموظفين وكبار التجار) كانت الأرستقراطية الجديدة في الدولة. وتأتي الفئة

الثالثة وهي جماعة الجند، وخاصة الضباط، الذين كانوا يقيمون في المدن - المعسكرات الكبرى أو الصغرى. وكان هؤلاء يتناولون مرتبات ضخمة، أو يمنحون الأراضي لاستغلالها. ومع أن هذه الفئة كانت قريبة من الفئة الثانية، من حيث الثروة والنشاط، فإنها لم تحسب منها. وثمة الفئة الرابعة، إذا صح التعبير، وهي جماعات وصلت بلاد الشام في فترات متلاحقة لتعمل في الوظائف الحكومية وضمانة (التزام) الضرائب، أو لتحصل على أراض تعهد بالعمل فيها إلى الأقتان. ومن هذه الفئة أيضاً أصحاب المهن الحرة الذين جاءوا إلى المدن السلوقية ليكونوا أطباء ومعلمين ومحامين وفنانين وصناعاً وتجاراً. هذه الفئة لم يكن لها امتيازات خاصة، ولكنها كانت تنتمي إلى العنصر اليوناني (المقدوني والإغريقي). ولذلك فإن أفرادها، مثل أفراد الفئات الأخرى، كانوا مواطنين. إذ إن سكان المدن من أهل البلاد الأصليين لم يعتبروا مواطنين في هذه المدن، بل كانوا يسمون «بوليتوما» Politeuma أي تجمعات.

وكان بين سكان البلاد ما يوازي هذه الفئات أيضاً. فإذا استثنينا أعضاء البيت المالكة، فقد كانت هناك أسر حاكمة صغيرة وأمرء لمناطق معروفة وزعماء لقبائل عديدة وتجار كبار^(١٧).

كانت سورية الشمالية مقسومة، إدارياً إلى أربع ولايات هي: (١) إنطاكية التي كانت تمتد من ساحل المتوسط غرباً إلى مشارف الفرات شرقاً. وكانت كل من بوروية (حلب) وخلقيس (قتسرين) تابعة لها. (٢) أقامية التي كانت تشمل الرقعة الواقعة إلى جنوب ولاية إنطاكية والتي كانت تمتد جنوباً إلى مشارف البقاع، أما شرقاً فلم يكن لها حد معين. وكانت المدن - المعسكرات التي تلتحق بها لاريسا (لقعة شيزر أوزنزار) وكاسينا (٩) ومغارة (المعرة) وأبولونيا (إرتوزا، وهي الرستن الحديثة). (٣) ولاية كرسّتيا و(٤) ولاية خلديسية، وهاتان تقعان في أقصى الشمال، ويمكن اعتبارهما ولايتين حدوديتين.

أما في الأجزاء الجنوبية من بلاد الشام فكان هناك: (١) فينيقيا بمدنها التي كانت ذات مؤسسات خاصة وامتيازات كبيرة، و(٢) سورية المجوفة إلى الشرق من الأولى، و(٣) آدوم (وهي جنوب الأردن اليوم) و(٤) فلسطين^(١٨).

أما كيف كانت تدار هذه الولايات، فأمر لا يزال الباحثون مختلفين بشأنه. فقد كان يظن من قبل أن الرجل الذي كان يقف على رأس إدارة الولاية هو سترانغوس (جنرال) بحيث يكن مسؤولاً عن الإدارة المدنية والعسكرية. لكن الاتجاه الأحدث هو أن كل ولاية كان فيها وال وسترانغوس، الواحد للإدارة المدنية والآخر للشؤون العسكرية. وكانت الأقسام الإدارية الصغرى، وكل منها يسمى «هبارخية» (قضاء)، يعنى بها موظفون صغار، ولعل بعضهم كان من أهل البلاد^(١٩).

وكانت ثمة أسر عربية تحكم مناطق خاصة بها منها إمارة (٥) هيروبوليس (منبج) وإميرا (حمص) وبلميرا (تدمر)^(٢٠).

وكذلك كان في شمال سورية عدد من الدول - الهياكل، وهي إدارات مستقلة تتمركز حول هيكل أو معبد كانت الأرض قد أوقفت عليه من قبل. ومع أن عددها تناقص في العصر الهلينستي، فقد ظل لها أثر كبير في زيادة قطع الفسيفساء^(٢١).

وثمة نوعان من الوحدات الإدارية التي عرفتها سورية الشمالية في تلك الفترة وهي «الأراضي» التابعة للمدن (وهي غير الولاية التي كانت تدار من المدينة باعتبارها عاصمتها). وهي نوع غريب من الإدارة لأنها على ما يبدو كانت جزءاً من أرض الولاية. ومع ذلك فلم تكن خاضعة للوالي أو لحاكم القضاء، بل للمدينة من حيث إنها مؤسسة مدنية^(٢٢)، والنوع الثاني هي الأراضي التي كانت تحت تصرف «القرى» أو الجماعات القليلة^(٢٣) (يأذن أو هبة من الملك، أو بحق الوجود فيها).

هذا هو الذي عناه جونز بقوله إن بلاد الشام في نهاية الحكم السلوقي كانت فسيفساء إدارية. وقد رأينا أنها كانت منوعة الألوان مختلفة الأحجام متباينة الأبعاد - إدارياً واجتماعياً. على أن الصورة الفسيفسائية لم تكتمل قطعاً. ذلك بأن العصر الهلينستي عرف نوعاً آخر من التنظيمات التي اقتضتها الظروف والأحوال التي أحاطت بالأراضي التي انتشرت فيها المؤسسات اليونانية. هذه هي الأحلاف^(٢٤). وهي اتفاقات أو منظمات كانت تقوم بين عدد من المدن تمكّنها من العمل المشترك اقتصادياً ودفاعياً. والذي نعرفه عن هذه الفترة في بلاد الشام هو أن مثل هذه الأحلاف لم تعرف إلا في منطقة واحدة. وجاء ذلك في أواخر القرن الثاني ق.م. والمنطقة هي شمال الأردن والرقعة الممتدة إلى دمشق. والاسم الذي اتخذته كان المدن العشر (ديكابوليس Decapolis). وبحسب رواية بليني فإن عدد المدن كان يختلف بين وقت وآخر. فالعدد «عشرة» لم يكن دوماً هو الواقع. والمدن المؤسسة لهذا «الحلف» هي سكيثوبوليس (بيسان) وبلا (فحل) وجدارة (أم قيس) وهبوس (الحصن) وديوم (إيدون) وقناثا أو كناثا (القنوات) وفيلادلفيا (عمان) وغازا (جرش). ويبدو أن دمشق انضمت، ولو إلى حين، إلى الحلف. ومثل ذلك يقال عن كاييتولياس (بيت راس) وإربلا (إربد)^(٢٥).

وهذه المدن كونت فيما بينها خط دفاع قوياً، كما أنها ضمنت لنفسها أن تمر التجارة التي تأتي من الأردن وما إلى الشرق منها إلى فلسطين وساحل البحر المتوسط ومصر عبرها. فأصبحت أسواقاً كبيرة لتبادل السلع.

هذه هي الفسيفساء «الإدارية» التي كانت تزوق بلاد الشام في القرن الأول ق.م. لما وصل بومبي البلاد واحتلها سنة ٦٤ ق.م. فما الذي آلت إليه بعد وصول الرومان.

٦

كان الأثر الأول الذي نجم عن احتلال الرومان لبلاد الشام أن هذه الرقعة من العالم التي كانت «قلب دولة مستقلة وجسمها وكيانها»، أصبحت ولاية من ولايات الإمبراطورية الرومانية. صحيح أن هذا التبدل لم يشعر به الناس إلا بعد نصف قرن من الزمان أيام أغسطس (٢٧ ق.م. - ١٤ م) الذي ثبت الحكم ونظم البلاد. والإمبراطورية الرومانية كان

محورها الجديد إيطالية - بلاد اليونان؛ فبلاد الشام كانت، نتيجة لذلك، ولاية في الأطراف أي حدودية.

لكن بومبي نفسه كان عليه أن يحاول وضع حد للفوضى التي انتشرت في بلاد الشام بسبب ضعف الحكم السلوقي. وقد استنَّ ثلاث قواعد بنى عليها تنظيمه لبلاد الشام (وسار عليها خليفته في الولاية غابينيوس). أما القواعد الثلاث فهي: (١) أنه ترك للمدن الفينيقية والمدن العشر ما كانت عليه من تنظيم محلي أو حلفي. (٢) ترك للأسر الصغيرة في شرق البلاد وجنوبها سلطانها المحلي. ذلك بأنه أدرك بأن هؤلاء الزعماء (أو الأمراء) كانوا أقدر على التعامل مع جماعاتهم من أي حاكم روماني. (٣) قصّ من أجنحة الأسر أو الزعامات التي كانت قوية أو التي كانت أملاكها واسعة، حتى يمكن لرومة أن تديرها، فلا تخرج عن الطاعة.

فالمدينة الفينيقية استمرت، بسبب هذا التنظيم، حتى أيام أوغسطس، تمارس نظمها وتتمتع بامتيازاتها. وإنطاكية وسلوقية (السويدية) واللاذقية وصيدا وصور وعسقلان كانت ذات مركز خاص. أما في الداخل فقد احتفظت أبامية بدورها الخاص. ولم يعن بومبي بتجديد أي من المدن التي كانت قد تصدعت (باستثناء جدارة).

فقد ترك هذا لخليفته غابينيوس. والأسر التي حُملت على الشعور بوجود رومة هي أسر بيورية (حلب) وأميرزا (حمص) وهيرا بوليس (منبج)، مع أنه ترك لها حرية إدارة ممتلكاتها، وظل الأيطوريون والأنباط (الذين سمح لهم بالاحتفاظ بدمشق تابعة لهم) على حالهم. وقُلصت الإمارة اليهودية، بحيث اقتصر على القدس. ومع أن حاكمها أضيفت إلى وظيفته الإدارية ووظيفة الكاهن الأعلى، فإنه بعد مدة جُرِّدَ من المنصب الإداري وأصبح كاهناً أعلى فقط^(٢٦).

لسنا نريد إطالة الحديث عن دور رومة في بلاد الشام في القرنين الأولين التاليين لأغسطس، ولذلك فإننا نكتفي بالإشارة إلى أن الفترة التي مرت بين الإمبراطور الأول (٢٧ ق.م. - ١٤م) وحكم فيليب، الإمبراطور العربي (٢٤٤ - ٢٤٩م) شهدت بناء مدن هامة كانت تقدمت من الحكام والشعب للإمبراطور. وأهم هذه قيسارية وسبسطية (في فلسطين) اللتان بنيتا تكريماً للإمبراطور أغسطس^(٢٧).

هناك قرى رفعت إلى مستوى «المدن» (في أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث م). من هذه مكسيميانوبوليس (سكة؟) وديونيسيياس (السويداء) ونيابوليس (الشيخ مسكين؟) وقينا (المسمية) ونقاً (نوى). وهذه الأماكن استقرت فيها جماعات فلاحية، وازدهرت الزراعة فيها بسبب استتباب الأمن. وكان يشرف على كل منها شيخ (لقب ستراتيفوس). وكان من شروط منحها لقب «المدينة» أن يكون لها موظفوها المنتخبون في اجتماعات عامة. وكانت لها درجة عالية من الاستقلال^(٢٨). ولكن لماذا منحت هذه القرى المتقاربة رتبة المدن؟ يبدو أن ذلك جاء رغبة في شيوخ هذه القرى، الذين وجدوا في ذلك قيمة اجتماعية وسياسية خاصة. ومن

الجهة الأخرى فإن «جعل» هذه القرى مدناً كان يحتملها نفقة الاحتفاظ بالمباني العامة، وبذلك يخف العبء على الدولة. ولعل المكان الوحيد الذي جعل «مدينة» كبيرة نسبياً في تلك المنطقة هو فيليبوبوليس (شهباء)، وهي مسقط رأس الإمبراطور فيليب العربي^(٢٩). ومن هنا، فإنه باستثناء تغييرات بسيطة، ورفع درجة بعض القرى الشرقية إلى رتبة مدن، فإن الفسيفساء الإدارية لبلاد الشام لم تتبدل. الأمن استتب، والفلاحة نشطت والتجارة اتسعت آفاقها؛ لكن بلاد الشام كانت الآن «ولاية رومانية».

إلا أن حدثاً واحداً هاماً يعود إلى مطلع القرن الثاني للميلاد يجب أن يذكر. وهو أن تراجان استولى على البتراء سنة ١٠٥م، وبذلك قضى على دولة الأنباط (أما البتراء وغيرها من مدن الأنباط فاستمرت تقوم بدورها التجاري نحو قرن من الزمان بعد القضاء على الكيان السياسي). وأقام «الولاية العربية» وجعل بصرى عاصمتها الإدارية، بعد أن وسعها وجمّلها بحيث يمكن القول بأنه بنى مدينة جديدة^(٣٠).

وفي سنة ٢٧٣م استولى أورليان (٢٧٠ - ٢٧٥م) على تدمر، واتخذ منها نقطة دفاع عن الإمبراطورية.

٧

دهمت الإمبراطورية الرومانية في القرن الثالث أزمة عنيفة، اقتصادية وسياسية، لسننا بصدد التحدث عنها. لكن الذي يهمنا أن ديوقليتيان (٢٨٤ - ٣٠٥م) وقسطنطين (٣٠٦ - ٣٣٧م) قاما باتخاذ إجراءات كان من شأنها أن توقف التدهور الذي كانت الإمبراطورية تعاني الكثير من جرائه.

وأول ما قام به ديوقليتيان هو أنه قسّم الولايات إلى أقسام إدارية صغيرة، وبذلك قلص سلطة حكام الولايات. ثم إن الإمبراطور فصل القيادة العسكرية عن الإدارة المدنية^(٣١).

كان تراجان قد أنشأ طريقاً يصل بين العقبة وبصرى ماراً بفيلاذلفيا وكابتلاياس (أم الجمال) متجنباً البتراء، وسماه الطريق الجديد VIANOVA^(٣٢). وهذه كانت الخطوة الأولى من محاولة وصل البحر الأحمر بنهر الفرات عن طريق متصل. وجاء ديوقليتيان الآن يتم هذا العمل إذ أنه بنى طريقاً من بصرى إلى سورا على الفرات، عبر دمشق وتدمر، وهو الذي عرف اسم طريق ديوقليتيان STRATA DIOCLETIAN^(٣٣).

كان هذا هو الجزء الأول من مخطط ديوقليتيان لإقامة خط دفاع LIMES عن الإمبراطورية ليحميها من الهجمات القادمة من الشرق والشمال الشرقي. أما بقية أجزاء المخطط فهي: (١) إقامة حصون جديدة (أو تقوية بعض الحصون القديمة) في أماكن ذات أهمية استراتيجية في قرقيسيوم (قرقيسا) عند التقاء الخابور بالفرات، التي أحيطت بأسوار متينة، وفي تدمر التي أقيمت فيها حامية قوية، كما بنيت قلاع وخانات محصنة في قصر بشير وجنجل (بين القرينين ودمشق) ودير الكهف (على بعد نحو أربعين كيلومتراً إلى الجنوب الشرقي من بصرى). هذه هي الأماكن الأكثر أهمية في الجزء الشمالي من «خط الحدود».

(٢) في الجزء الجنوبي من هذا الخط أقام ديوقليتيان مخافر وحصوناً وقلاعاً في اللجون (بيت ثورو) وأوغستوبوليس (أُدْرَج) إلى الشرق من البتراء^(٢٤) وغيرهما.

يضاف إلى هذا أن فرقاً عسكرية وأورطا cohorts وضعت في الأماكن الهامة. فقد كانت ثمة خمس فرق (كل منها ذات نحو ثلاثة آلاف جندي). وكان هناك ١٦ أورطة (في كل منها نحو ٥٠٠ جندي). ومعنى هذا أن الحدود الشرقية من بلاد الشام كان فيها (حول سنة ٣٠٠ م) نحو ٢٣,٠٠٠ جندي، من فارس وراجل، يقومون على حراستها. وإذا أضفنا إلى هذا العدد فرقة أخرى وسبع أورط في أوزرونة والجزيرة، كان المجموع نحو ثلاثين ألف راجل وفارس^(٢٥). وقد زيد هذا العدد فيما بعد. ففي الوثيقة المسماة «نوتيتا ديغنتانوم» (من أوائل القرن الخامس للميلاد) كان عدد الجنود نحو ٨٠,٠٠٠ هم كانوا مكلفين بحماية الحدود الشرقية^(٢٦).

قد أعيد تنظيم الولايات وتقسيمها في البلاد بين أيام قسطنطين وجستتيان (٥٢٧ - ٥٦٥) بحيث إننا نجد بلاد الشام تتكون من الأجزاء أو الأقسام الإدارية التالية في أواسط القرن السادس للميلاد:

١ - سورية الأولى: وتشمل شمال سورية من الساحل إلى الولاية الفراتية (شرقاً). أما في الشمال فكانت تحدها ولاية كيليكيا الشمالية. وفي الجنوب كانت سورية الثانية تصاحبها. وقد شملت هذه الولاية إنطاكية وسلوقية البحرية (السويدية) واللاذقية وبيروية (حلب) وخلقيس (قنسرين). وظلت مدينة إنطاكية، على ما يبدو، عاصمة بلاد الشام. فقد كان يقيم فيها قنصل سورية Consularis Syriae لكن مدينة خلقيس (قنسرين) كانت المركز الإداري لسورية الأولى، لأنها كانت تستطيع أن تؤوي الجنود الكثر الذين وضعوا في تلك المنطقة.

٢ - سورية الثانية: وكانت تمتد من الساحل (جنوبي سورية الأولى) عبر أواسط بلاد الشام إلى الصحراء تقريباً. وكانت أفامية مركزها الإداري، وكانت تضم لاريسا (شيزر) وإيبفانية (حماة) وأرتوزا (الرسن). ومن المحتمل أن مدينة سرجيوبوليس (الرصافة) كانت تقع في نطاقها. إلا أنه في السنوات الأخيرة من حكم جستتيان انتزعت الأجزاء الساحلية من سورية الثانية، وجعلت، مع المناطق الجبلية المواجهة لها، منطقة إدارية سميت ثيودورياس.

٣ - فينيقية الساحلية: وقد امتدت هذه على الساحل الشامي من بالانيا (بانياس) إلى جنوبي جبل الكرمل. أما في الداخل فقد ضمت سلسلة الجبال الغربية. وقد كانت صور عاصمتها، وكانت أهم مدنها طرابلس وبيروت وصيدا ويطوليماس (عكا). هذه المدن كانت على الشاطئ. أما في الداخل فقد كانت مدينة قيسارية بانياس (بانياس - جبل الشيخ) أكبر مدنها.

٤ - فينيقية اللبنانية (أو الداخلية) وكانت أكبر مدنها إميزا (حمص) ودمشق، وهي العاصمة، وبعليك وتدمر.

٥ - فلسطين الأولى: وهذه كانت تشمل السهل الساحلي من نقطة تقع جنوبي جبل

الكرمل إلى نقطة تقع جنوبي رافيا (رفح). أما في الداخل فكانت جبال نابلس والقدس والخليل داخلة فيها، كما كانت تشمل الجزء الجنوبي من وادي الأردن. وأهم المدن القائمة فيها كانت يافا وعسقلان وغزة (في الساحل) وأريحا وإيليا (القدس) ونابلس وسبسطية. أما العاصمة فكانت قيسارية.

٦. فلسطين الثانية: وكانت هذه تتكون من مرتفعات الجليل ومناخ الأردن (الفلسطينية) وشمال غور الأردن وغوليتس (الجولان). وكانت عاصمتها سكيثوبوليس (بيسان)، كما كانت تضم بعض مدن حلف المدن العشر (بلا وجدارة وكابيتولياس وهبوس وإبلا) وطبرية وصفورياس (صفورية) واللجون (تل المتسلم).

٧. فلسطين الثالثة: كان تراجان قد أنشأ الولاية العربية وجعل عاصمتها بصرى، وذلك لما احتل البتراء (١٠٥م) وكانت تشمل البلاد التي تقع تحت حكم البتراء، أي التي كانت جزءاً من دولة الأنباط. لكن هذا الوضع تبدل في القرن الرابع. فسُلخ القسم الجنوبي من الولاية العربية وضم إلى الأجزاء الجنوبية الداخلية من فلسطين، وأصبحت هذه كلها تسمى فلسطين الثالثة. كانت إيلة (العقبة) مقر الحاكم وكانت بين مدنها البتراء والنوسا (الخصلة) في النقب وبيروسبا (بئر السبع).

٨. العربية: كانت هذه تشمل المنطقة الواقعة إلى الشرق من فلسطين الأولى والثانية وإلى الجنوب من فينيقية اللبنانية (أو الداخلية) وإلى الشمال من وادي أرنون (الموجب) والصحراء إلى الشرق^(٣٧).

وحرى بالذكر أن الأجزاء الجنوبية من بلاد الشام كانت تجتازها ثلاثة طرق من الشمال إلى الجنوب (وهذه الطرق التي كانت مستعملة في القرن الخامس للميلاد هي من عمل الرومان والبيزنطيين) وهذه الطرق هي:

١. دمشق - بصرى - فيلادلفيا - إيلة.

٢. اللجون (الفلسطينية) - نيابوليس (نابلس) - وإيليا (القدس) - بئر السبع - النوسا (الخصلة) - البتراء.

٣. قيسارية - ديوسبوليس (اللد) - غزة - رفح.

وإدارة هذه الأفضية الشامية كانت إدارة عسكرية بشكل عام، ولذلك كان نفوذ القائد العسكري dux أكبر من سلطة الحاكم^(٣٨).

على أن هذا التقسيم الإداري المنتظم لبلاد الشام كان قد تآكل بين أيام جستنيان (٥٢٧ - ٥٦٥) وهرقل (٦١٠ - ٦٤١). فالحروب التي شنها جستنيان في الغرب استنزفت موارد الدولة المالية بحيث إن صيانة خط الحدود LIMES أهملت. فتهدمت حصون كثيرة. والدراسة التي قام بها توماس باركر مؤخراً أظهرت لنا أن عدد المواقع التي كانت صالحة للدفاع أخذ يتناقص من سنة ٤٩١ حتى بلغ أدنى حد سنة ٦٤٠. فقد كان عدد هذه المواقع المحصنة حوالي سنة ٣٢٤ يزيد على الثلاثين، فأصبح أقل من عشرة مواقع سنة ٦٤٠^(٣٩).

يضاف إلى هذا أنه لما استقر الفساسنة في ربوع الأردن الجولان في القرن الرابع للميلاد، واتخذهم البيزنطيون حلفاء لهم للدفاع عن المنطقة، كان من الطبيعي أن تهمل الدولة خط الدفاع هناك.

وقد كان للحروب البيزنطية الساسانية في أواخر القرن السادس ومطلع القرن السابع، وما رافقها من تخريب وتهديم، أثر كبير في إضعاف خط الدفاع. وزالت حصون خط الدفاع الروماني البيزنطي وقلاعها.

ويمكن القول بأنه في الثلاثينات من القرن السابع كانت الأقسام الشرقية من بلاد الشام خاضعة لنفوذ زعماء محليين، كانت سلطتهم تشمل، في الغالب، مناطق صغيرة. وحتى المدن التي ظل لها بقية من مجالس وموظفين كانت في الواقع تدار على هذا الأساس. (والفساسنة، كمجموعة كانوا أوسع هؤلاء الزعماء سلطاناً).

٨

لما بدأ العرب فتوح بلاد الشام في خلافة أبي بكر (١١ - ١٣ / ٦٣٢ - ٦٣٤) كانت البلاد فريسة سهلة لهم نسبياً. صحيح أنه كان هناك دولة البيزنطيين، التي كانت تكوّن «مظلة» إدارية للبلاد، والتي كان باستطاعتها أن تجمع جيوشاً للدفاع عن المنطقة. لكن الإدارة البيزنطية كانت على ما رأينا، قد انهارت، أو كانت على وشك أن تنهار. ولا يجب أن نُغشّ عندما نقرأ في بعض المصادر أن مدينة بعينها (وهي في الواقع لم تكن سوى بلدة ولكنها منحت درجة المدينة للأسباب المختلفة التي عرضناها) كان فيها موظف من رتبة ستراتقوس أو بوليارك أو ما يشبه ذلك. فالسلطة كانت قد أصبحت خاضعة للزعامة المحلية. وهذه السلطات المحلية كان قد ترتب عليها أن تتحمل أكبر الأعباء الإدارية من مثل إقامة أبنية عامة (وهو قليل في أواخر القرنين السادس وأوائل القرن السابع) أو إجراء الترميم والإصلاح لأبنية قديمة أو، وهو الأهم، صيانة الأبنية العامة القائمة. وكان على هذه السلطة المحلية أن تتفق على الخدمات العامة، ألعاباً كانت أو إقامة شعائر دينية. بل إن الإنفاق على الميليشيات المحلية (للحراسة والدفاع) كان من واجبها، وإن كان الإنفاق على الفرق العسكرية والأورط الموجودة في المراكز الرئيسية ظل من واجبات السلطة المركزية (البيزنطية).

ولسنا ننوي في هذا البحث تتبع المعارك التي قامت بين الجيوش العربية وجيوش البيزنطيين أو غيرهم من قوى الدفاع المحلية^(٤٠). إذ إن الذي يعيننا الآن هو التنظيم الإداري المباشر الذي تم على أيدي الفاتحين. على أنه لا بد من وضع بعض الملاحظات أمام القارئ كي تتضح له الخطوط التي سنحاول تبينها في هذا الحديث.

١ - كان تجار مكة كبيرى الصلة ببلاد الشام تجارياً، وخصوصاً بالنسبة للطرق المؤدية إلى فلسطين ودمشق وبعض موانئ البحر المتوسط الشامية مثل غزة وصور. وهذه التجارة التي كانت قد استمرت فترة طويلة بسّرت لزعماء مكة التجاريين المعرفة الدقيقة للأوضاع السائدة في جنوب بلاد الشام بشكل خاص. والقواد الذين انتدبهم أبو بكر، والذين قادوا

الحملات في أيام عمر (١٣ - ٢٣ / ٦٣٤ - ٦٤٤) كانوا من المهاجرين المكيين، ومن النخبة بين هؤلاء، ومن ثم فقد كانوا على معرفة بالبلاد وطرقها ودروبها. وإذن فليس ثمة غرابة في الأمر الذي أصدره أبو بكر إلى قواده لما أرسلهم إلى بلاد الشام. فقد أمر عمرو بن العاص، وهو الموجه إلى فلسطين، أن يتبع طريق إيلة (العقبة)، فيما كان على يزيد بن أبي سفيان، ووجهته دمشق، أن يتبع طريق تبوك. ومثله كان شأن شرحبيل بن حسنة الذي كان الأردن بالذات غايته^(٤١). ولما وجه أبو بكر خالد بن الوليد من العراق إلى دمشق كان خالد يعرف طريقه: فَرَقِيسِيَا ثم دومة الجندل (الجوف اليوم) وتدمر والقريتين بحيث يمكنه أن يصل إلى مشارف دمشق. وقد استولى خالد على بعض المواقع على هذا الطريق ليضمن خط مواصلاته^(٤٢).

٢ - أما فيما يتعلق بالأجزاء الشمالية من بلاد الشام فقد كانت معرفة الخليفة بشأنها أقل، ومثل ذلك يقال عن القواد. (وسيتضح هذا لنا من تتبع التنظيم الإداري هناك).

٣ - يظهر انحلال الإدارة البيزنطية لبلاد الشام من تتبع أخبار الفتوح (يقطع النظر عما يحيط بهذه الأخبار من اضطراب من حيث أوقاتها). فالذي نقرأه هو أنه عندما كان قائد عربي (سواء في ذلك القائد الكبير أو أي شخص ينوب عنه) يحاصر موقعاً من المواقع (وما أكثر ما يشير إليها الكتاب على أنها مدن)، كان «السكان»، أهل المكان، يدعونه للتفاوض. وقد يتولى المفاوضات عنهم بطريق أو أسقف أو أحد كبارهم. ولكن لم يكن المفاوضات شخصاً من موظفي الدولة. ذلك بأنه بعد المعارك الرئيسية (مثل اليرموك) كانت الجيوش البيزنطية ترحل متجهة إلى الشمال. فكان المفاوضات هم أبناء الموضع (مدينة أو بلدة)، وهم الذين كانوا يتفقون مع المحاصرين على الشروط^(٤٣).

٤ - إن عدد الأماكن التي سلّمت بدون قتال يدعو إلى النظر في القضية (من الزاوية التنظيمية). والأردن سلّم بقليل من القتال^(٤٤). ولكن ماذا كان يمكن للسكان المحليين أن يفعلوا سوى ذلك (لا شك أن الشروط الكريمة التي كان القائد يعرضها كانت مشجعة، ولكن هذا شأن آخر).

لن أتناول في هذا البحث النواحي المالية ولا تنقل السكان ولا نقلهم، من الأمور التي يمكن أن تدخل في الإطار الإداري. إن الذي يعنيني هو التقسيم الإداري الجديد (أو التنظيم الإداري الجديد) من حيث المناطق.

بعد معركة اليرموك (١٥ / ٦٣٦) وخاصة بعد تسلّم أبي بكر مدينة القدس، انصرف الخليفة وعمر من بعده، إلى تنظيم للأجزاء الجنوبية التي انتهى أمرها من بلاد الشام. كان أبو عبيدة بن الجراح قد ولي القيادة في بلاد الشام لما تولى عمر الخلافة. (ويجب أن نذكر هنا أن القيادة العسكرية والإمارة المدنية كانتا أمراً واحداً يومها). وظل في عمله، إلى أن توفي في طاعون عمواس، بعد خمس سنوات. وقد عهد أبو عبيدة إلى يزيد بإدارة دمشق، وإلى عمرو بإدارة فلسطين وإلى شرحبيل بإدارة الأردن.

لكن المهم هو تعيين «المنطقة» التي كان يشملها هذا التعيين لكل منهم.

١ - يبدو أن «الأردن» كان واضحاً، إذ إن إدارة شرحبيل شملت هضبة الأردن، وهي

الطريق الرئيسي لتجار مكة إلى أواسط بلاد الشام. لكن هذا الطريق كان له دوماً منفذ إلى البحر (بالإضافة إلى طريق الشام البري) في شمال الغور عبر مرج ابن عامر (المدن العشر). ولذلك فقد ضُمَّت كل من عكا وصور (مع المرج) إلى الأردن. وهذا الجزء هو الذي انتزع من «فلسطين الثانية» (راجع قبلاً) وضم إلى ولاية شرحبيل. ولسنا نحسب أنه من قبيل المصادفة أن شرحبيل الذي أرسل أصلاً لفتح الأردن هو الذي فتح عكا (ولعله هو الذي احتل صور أيضاً). وكانت من قبل بيسان عاصمة فلسطين الثانية، فأصبحت الآن طبرية عاصمة هذه الولاية الجديدة - الأردن.

٢ - كان ثمة، كما رأينا، في التنظيم السابق، ثلاث ولايات (أو أفضية) تسمى كل منها فلسطين. وقد زالت «الثانية» كما زالت «العربية»، إذ جمعت هذه كلها في «الأردن». وما تبقى من هذه الثانية ضم إلى فلسطين «الأولى» وفلسطين «الثالثة». وسميت جميعها فلسطين. واختيرت اللد عاصمة لها إلى أن ابنتى سليمان بن عبد الملك (الخليفة الأموي ٩٦ - ٩٩ / ٧١٥ - ٧١٧)، لما كان والياً على فلسطين، مدينة الرملة ونقل الإدارة إليها.

كان نقل عاصمة الأردن من بيسان إلى طبريا أمراً يعود إلى أن طبريا كانت أصح كمرکز للإدارة. والسؤال الآن لماذا اختار أصحاب الأمر اللد عاصمة لفلسطين بدل قيسارية (التي كانت عاصمة فلسطين «الأولى»). نحن نرى أن العرب كانوا يفضلون عاصمة إدارية داخلية، على أخرى تقع على الشاطئ، لأن الأسطول البيزنطي كان لا يزال يذرع البحر. يضاف إلى هذا أن قيسارية كانت آخر مدينة فتحها العرب في فلسطين.

٣ - ولّي يزيد ما عرف يومها «بالشام» (ويجب أن لا نخلط هذا ببلاد الشام). وقد كانت دمشق مركز إدارته. أما المنطقة فكانت تمتد شرقاً إلى تدمر وكانت تشمل حوران وتمتد إلى بصرى (التي لم تكن جزءاً من الأردن) جنوباً، أما غرباً في جنوب فكانت ولايته تضم الجولان^(٤٥).

وفيما كان هؤلاء «الحكام» (أو الأمراء أو القواد) يديرون هذه المناطق التي عهد بها إليهم، ويقومون بحراسة الطرق وحفظ الأمن وتأمين الناس على أرواحهم وأموالهم، كانت المعارك لاتزال قائمة في الشمال. ولما توفي أبو عبيدة في طاعون عمواس عيّن عمر بن الخطاب يزيد بن أبي سفيان أميراً - قائداً - للبلاد. على أن يزيد توفي بعد ذلك بقليل، فعهد عمر إلى معاوية بالأمر. ويروي البلاذري هذه الحادثة بقوله: «ولما توفي يزيد بن أبي سفيان كتب عمر إلى معاوية بتوليته ما كان يتولاه. فشكر أبو سفيان ذلك له (لعمري) وقال: وصلتك يا أمير المؤمنين رحم»^(٤٦). وهكذا فإن عمر، على ما كان له في تجار مكة وفي آل أبي سفيان من رأي، وجد أن مصلحة الدولة الفتية تقتضي أن يتولى أمورها الأشخاص القادرون.

٤ - أما فيما يتعلق بالأجزاء الشمالية من بلاد الشام، فالأمر لم ينتظم على ما انتظم في الجنوب. ومع أن الصورة فيها الكثير من الاهتزاز، فالذي نجده هو أن جميع الأجزاء الشمالية من بلاد الشام ومعها الجزيرة الفراتية (جزيرة ابن عمر) كان يتولى أمرها أمير واحد. ولعل

التفسير الوحيد لذلك هو أن الاحتلال هناك جاء مجزئاً، وكانت الأجزاء المفتوحة على التوالي تضم إلى ما سبقها. ومن هنا فيما نجد أن فلسطين والأردن والشام كانت مناطق محدودة من الممكن تديرها، نرى أن المنطقة الممتدة من البحر المتوسط إلى دجلة ومن المرتفعات الشمالية إلى حمص وطرابلس هي «وحدة» إدارية واحدة.

٩

هنا نقع على تسمية لهذه الوحدات الإدارية وهي الأجناد (جمع جند). ويقول البلاذري: سمى المسلمون فلسطين جنداً لأنه جمع كُوراً (جمع كورة) وكذلك دمشق وكذلك الأردن وكذلك حمص مع قنسرين^(٤٧). ومع أننا لا نعرف تماماً متى أطلق العرب كلمة جند على هذه الوحدات، فإننا نرى أن هذا التفسير الذي ذكره البلاذري لا مبرر له. إلا أن البلاذري نفسه يضيف: «سُميت كل ناحية لها جند يقبضون أطعمهم بها جنداً»^(٤٨). ومع أن هذا التفسير فيه توضيح أدق، فإن الباحث يود أن يعرف الأصل الذي اعتمد في ذلك. والذي أراه هو أن هؤلاء القادة والأمراء العرب الذين تولوا الأمر في الفترة الأولى كانوا يعرفون عن بلاد الشام (في أيام البيزنطيين) أكثر من مجرد طرق التجارة والأسواق. كانوا على اطلاع، على ما يبدو، على الالتزامات المالية وغيرها التي كان على السكان أن يقدموها في سبيل الاحتفاظ بالوحدات العسكرية (الميليشيات وأكثر) التي توجد في مناطقهم. وهذا ما يوضح لنا استعداد السكان، في كثير من الجهات، على تقديم ما تحتاجه الجيوش من الزيت والحبوب^(٤٩). ومن ثم فإن استعمال كلمة جند أصبح مرتبطاً - أيام العرب الأولى - بتقديم ما يطلبه الجيش = الجند من المنطقة الإدارية. وظل الاسم مستعملاً. يضاف إلى هذا أن الوحدات الإدارية الثماني التي كانت بلاد الشام قد قسمت إليها في أواخر العهد البيزنطي كان القائد العسكري هو صاحب القول الأول، على ما مر بنا.

وقد رأينا أن الأجزاء الشمالية من بلاد الشام كانت، في دور الفتوح وما تلاه لفترة قصيرة، جميعها «وحدة إدارية». وهذه كانت في أيام البيزنطيين تشمل الوحدات التالية: سورية الأولى وعاصمتها خلقيس (قنسرين)، وسورية الثانية ومركز إدارتها كان في أفامية، وجزءاً من فينيقية البحرية (التي كانت صور عاصمتها وهذه المدينة ضمت إلى الأردن)، وفينيقية الداخلية (وكانت حمص عاصمتها). وقد ضمت الجزيرة إلى شمال بلاد الشام لما فتحت (وكانت هذه وحدها تتكون من ولايتين وأحياناً أكثر من ذلك في أيام البيزنطيين).

والبلاذري يثبتنا أنه في أيام يزيد بن معاوية (٦٠ - ٦٤ / ٦٨٠ - ٦٨٣) فصلت حمص عن قنسرين وأصبحت جنداً مستقلاً^(٥٠). وأفرد عبد الملك بن مروان (٦٥ - ٨٦ / ٦٨٥ - ٧٠٥) الجزيرة فأصبحت جنداً وصار جندها يأخذون أطعمهم من خراجها^(٥١). وأخيراً في أيام هارون الرشيد (١٧٠ - ١٩٣ / ٧٨٦ - ٨٠٩) جعلت قنسرين وكورها جنداً، وفصلت عنها مدن منبج ودلوك ورعيان وقورس وإنطاكية وتيزين وسماها الرشيد العواصم^(٥٢).

وهنا نجد أن بلاد الشام أصبحت تتكون من الأجناد التالية: قنسرين وحمص والشام

(دمشق) والأردن وفلسطين والعواصم، وأن الجند = الجيش المقيم في كل من هذه كان ينال أطماعه من المنطقة المستقر بها.

والذي يدعو إلى العناية هو الموانئ. ماذا كان دورها في هذا التنظيم؟ يخيل إلينا أن موانئ الشمال بشكل خاص كانت من وجهة نظر أولي الأمر، لا تزال معرضة لهجوم الأسطول البنظي. ولذلك لم تضم إلى الأجناد المصاوبة لها. ونحن نعرف مثلاً أن إنطاكية «لما فتحت كتب عمر إلى أبي عبيدة أن رتب بإنطاكية جماعة من المسلمين أهل نيات وحسبة، واجعلهم مرابطة، ولا تحبس عنهم العطاء. ثم لما ولي معاوية كتب إليه بمثل ذلك. ثم إن عثمان كتب إليه يأمره بأن يلزمها قوماً»^(٥٢). ومثل ذلك فعل المسلمون باللاذقية وجبله وأنطربوس (طرطوس)^(٥٤). ومعنى هذا كله أن الموانئ ظلت موضع عناية الخلفاء مباشرة مدة طويلة. ونرجح أن ذلك استمر حتى أنشأ معاوية دور الصناعة^(٥٥)، وتم للعرب فتح قبرص فزال الخطر نسبياً.

من هنا نرى أن الأمر الذي انتهى إليه العرب في تنظيم بلاد الشام كان تطويراً للنظام البنظي، وخاصة في الأجزاء الجنوبية. فإن تكون تلك الأجزاء في أقصاها جندين أي ولايتين، هو أقرب إلى المنطق الإداري من «ثلاث فلسطينات» و«عربية» واحدة.

١٠

ترد جند وأجناد في المصادر العربية الأولى، وهذا أمر طبيعي، ولكن الغريب أن ياقوت الحموي (القرن السابع/ الثالث عشر) يستعمل كلمة جند أيضاً. والذي نلاحظه هو أن هذا الجغرافي الكبير عندما كان ينقل عن أمثال البلاذري كان يستعمل كلمة جند، ولعله كان يقصد منطقة لا أكثر ولا أقل.

فنحن عندما نعود إلى المقدسي في أحسن التقاسيم نجده يستعمل كلمة كورة لتقسيم إقليم الشام كما يسميه. والمقدسي يعرف هذه البلاد معرفة دقيقة. فهو من مواليد القدس (أو الرملة). ولا نرى بأساً من ذكر الكور التي يوزع المقدسي بلاد الشام عليها (القرن الرابع/ العاشر).

أ - كورة قنسرين: (احتفظت بالاسم مع أن المدينة قد تأخرت يومها وأصبحت حلب مركزها) وفيها من المدن إنطاكية والسويدية (وهي سلوقية البحرية القديمة) والإسكندرون وحماة وشيزر.

ب - كورة حمص: وكانت تمتد شرقاً بحيث تشمل تدمر، وتصل غرباً إلى البحر. وكانت موانئ اللاذقية وجبله وطرطوس تابعة لها (أما العاصمة فكانت حمص).

ج - كورة دمشق: (وهذه هي العاصمة) وكانت تشمل الجولان والبقاع وطرابلس وبيروت وصيدا.

د - كورة الأردن: (التي ظلت طبريا العاصمة) وكانت أكبر المدن الداخلة فيها صور وعكا وبيسان وأذرعات (درعا).

هـ - كورة فلسطين: (والرملة العاصمة) وفيها القدس وغزة وعسقلان وقيسارية و نابلس وأريحا .

و - وقد أضاف المقدسي كورة الشراة التي كانت تصل جنوب الأردن (وجنوب فلسطين) بالحجاز . وكانت صُغر (أو زُغر) عاصمتها، وهي في وادي العربية، ومن مدنها العقبة ومعان وعمان^(٥٦) .

على أن الأمر الحري بإمعان النظر هو أنه بعد قيام الدولة العباسية وضعت بلاد الشام على الهامش إدارياً - تنظيمياً. ومع أننا لا نستطيع القول بأن الحبل ترك على الغارب تماماً، فقد كان الوضع أقرب ما يكون إلى ذلك. ففلسطين وأجزاء ساحلية أخرى من بلاد الشام وحتى بعض الأجزاء الداخلية كانت تقع تحت سلطان الطولونيين (٢٥٤ - ٢٩٢ / ٨٦٨ - ٩٠٥) أي في القرن الثالث/ التاسع؛ أو تحت سيطرة الإخشيديين (٣٢٢ - ٣٥٨ / ٩٣٥ - ٩٦٩) أي في القرن الرابع/ العاشر؛ أو تحت سلطة الفاطميين منذ مجيئهم إلى مصر في أواسط القرن الرابع/ العاشر. كما أن الحمدانيين (٢٩٣ - ٣٩٤ / ٩٠٥ - ١٠٠٤) أقاموا دولتهم في شمال سورية.

وليس لدينا، فيما أعرف، معلومات كافية لرسم خارطة إدارية لبلاد الشام في الفترة التي تلت قيام الدولة العباسية (إلا ما ذكرنا مما قام به الرشيد).

وإذن فما معنى هذا التقسيم الذي أورده المقدسي؟ هل كان، في الواقع، تقسيماً إدارياً مرعيّ الأصول؟ أغلب الظن عندنا أن المقدسي لم يقسم «إقليم الشام» تقسيماً إدارياً حتى بالمعنى الراشدي أو الأموي (ولسنا ندري إلى أي حد كان الرجل يعرف تفاصيل ما سبق الفتوح العربية)، بل إنه نظر إلى الإقليم بكامله، ورأى المدن والقرى الكبيرة التي تدور في فلك مدينة كبيرة إما اقتصادياً أو سوقياً أو ارتباطاً بطرق المواصلات، فجعل الوحدة «الكورة»، و«القصة» العاصمة، والمدن الباقية التابعة للقصة أي التي هي جزء من الكورة.

إلا أننا ونحن نضع هذا الملحظ أمام القراء، نود أن نشير إلى أن هذا «التوزيع الكوري» لإقليم الشام (حتى لا نسميه التنظيم الإداري لبلاد الشام) على يد المقدسي فيه الشيء الكثير في إدراك الترابط بين أجزاء الكورة الواحدة، وبين الكور مجتمعة. ويتضح هذا بشكل خاص من ذكره للمسافات والطرق^(٥٧).

خطر لي أن أضيف هنا بضعة أسطر تتعلق بتنظيم بلاد الشام إدارياً في عصر المماليك. إذ قسموها إلى ست وحدات إدارية سمّيت واحدها مملكة هي: مملكة حلب ومملكة حماة ومملكة طرابلس ومملكة دمشق ومملكة صنفد ومملكة الكرك. وقد يضاف بين الحين والآخر وحدة سابعة هي القدس وغزة، وعندها تنزعان من مملكة دمشق^(٥٨).

الهوامش

(١) نقولا زيادة «الحكم السلوقي في بلاد الشام: أسسه وأساليبه»، الفكر العربي، السنة الثالثة، العدد الثاني والعشرون (أيلول - تشرين الأول ١١٣ سبتمبر - أكتوبر، ١٩٨١) ص ١٨١ - ٢٠٣ (خاصة ص ١٨٩ - ١٩٠).

- A.H.M. Jones, *Cities of the Eastern Roman Provinces* (rev. 2nd ed. Oxford 1971) 230 ff.
 (٢) نقولا زياده - الحكم السلوقي إلخ ص ١٩٠ - ١٩١ .
- (٣) راجع: نقولا زياده «المدينة الكلاسيكية في الغرب والشرق»، *الفكر العربي*، السنة الرابعة، العدد التاسع والعشرون (تشرين الأول - أكتوبر ١١٤ تشرين الثاني - نوفمبر، ١٩٨٢) ص ٦٤ - ٨٦ .
- Jones, *Cities*, 236- 7.
 W.W. Tan, *Hellenistic Civilization* (London, 1959), 145 - 6. (٤)
 نقولا زياده - الحكم السلوقي إلخ ص ١٩٣ .
- Tarn, *Hellenistic Civilization*, 144 - 5 (٥)
 A.H.M. Jones, *The Greek City from Alexander to Justinian* (Oxford, 1940), 2-9. (٦)
 Jones, *City*, 7 - 8, Jones, *Cities*, 242 - 3, Tarn, *Hell. Cur.* 134 - 160. Glanville Downy, (٧)
History of Antioch in Syria (Princeton, 1961), 67 - 86, F.E. Peters, *The Harvest of Hellenism* (New York, 1970), 25 - 118.
 (٨) نقولا زياده، «المدينة الكلاسيكية» إلخ.. ص ٧٥ وما بعدها .
- Jones, *Cities*, 246 ff.
 Jones, *Cities*, 246 ff. (٩)
 (١٠) نقولا زياده، «المدينة الكلاسيكية» إلخ.. ص ٨٠ - ٨٣ .
- (١١) نقولا زياده، *العالم القديم* (الجزء الثاني، يافا، ١٩٤٦) ص ١٢٤ - ١٢٥ .
- Jones, *Cities*, 249 - 50 (١٢)
 M. Rostovzeff, *Social and Economic History of the Hellenistic World* (Oxford, 1941), 272, M.A. (١٣)
 Levy, *Political Power in the Ancient World* (London, 1965) 111- 3, Pierre Grimal,
Hellenism and the Rise of Rome (London, 1958), 244, 277.
 Jones, *Cities*, 252 - 256. (١٤)
 Grimal, *Hellenism*, 172. (١٥)
 Levy, *Political*, 110 ff. (١٦)
 (١٧) نقولا زياده، الملك السلوقي إلخ ص ١٩٦ .
- Grimal, *Hellenism*, 283.
 Jones, *Cities*, 246 - 7, Rostorze ff, 79, Tarn, 132, Grimal, 176 ff. (١٨)
 Tarn, 132 - 3. (١٩)
 Jones, *Cities*, 256 , 263. (٢٠)
 Tarn, 138. (٢١)
 Tarn, 134 - 5. (٢٢)
 Jones, *Cities*, 263. (٢٣)
 Tarn, 68 - 78. (٢٤)
 Jones, *Cities*, 25, Rostorz ff, 430 ff. (٢٥)
 Jones, *Cities*, 256 ff. (٢٦)
 Jones, *City*, 65. (٢٧)
 Jones, *Cities*, 248. (٢٨)
 Jones, *Cities*, 286. (٢٩)
 Jones, *City*, 74. (٣٠)
 A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire* (4 vol, Oxford, 1964) voll,1, 41 - 3 373, H.M.Parker, (٣١)
History of the Roman World (London, 1934) F.M.Abel, *Histoire de la Palestine* (Vol. II. Paris 1952), 242 - 4.
 S.Thomas Parker "Archaeological Survey of the Limes Arabicus", Annual of the Dept. of An- (٣٢)

- tiquities (Jordan), vol XXI, (1976).
 Abel, II, 246 - 7. (٣٣)
 Parker, *History*, 275, Abel, II, 247. (٣٤)
 Abel, II, 245 - 9, Jones, Later III, 380. (٣٥)
 Jones, Later, III, 380, Cf, S, Runciman, *Byzantine Civilization* (Cleveland and New York, (٣٦)
 1970), 117.
 Abel, II, 294 - 6 Jones, Later, III, 380, 388 - 90. (٣٧)
 Runciman, 73. (٣٨)
 S. Thomas Parker *ibid.* (٣٩)

(٤٠) عدت إلى فتوح البلدان للبلاذري، تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد (ثلاث اقسام، القاهرة ١٩٥٦).
 وهناك ترجمة إنكليزية للكتاب نقلها الدكتور فيليب حتي باسم:

The Origin of the Islamic State (Vol, I, Nes York and London, 1916).

- (٤١) البلاذري، أول، ص ١٢٩.
 (٤٢) المكان نفسه، ص ١٣٢ - ١٣٣. والطريق الصحراوي الذي اتبعه خالد من العراق إلى دمشق هو الطريق الذي كان يستعمل إذا اضطرت الأمور حول الطريق الشمالي الطبيعي بين البلدين الذي يمر بحلب متبعاً ينابيع الماء وأرض الكلاً.
 (٤٣) المكان نفسه، ص ١٢٦ - ١٨٠ (عرض عام).
 (٤٤) المكان نفسه، ص ١٣٨ - ٩.
 (٤٥) المكان نفسه، ص ١٢٩ - ١٥٥.
 (٤٦) المكان نفسه، ص ١٦٧.
 (٤٧) المكان نفسه، ص ١٥٦.
 (٤٨) المكان نفسه، والصفحة ذاتها.
 (٤٩) المكان نفسه، ص ١٢٨ - ١٨٠.
 (٥٠) المكان نفسه، ص ١٥٦.
 (٥١) المكان نفسه، ص ١٥٦.
 (٥٢) المكان نفسه، والصفحة بالذات.
 (٥٣) المكان نفسه، ص ١٧٥.
 (٥٤) المكان نفسه، ص ١٥٨.
 (٥٥) المكان نفسه، ص ١٣٩ - ٤٠.
 (٥٦) محمد بن أحمد المقدسي (المعروف بالبشاري) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم (طبعة بريل، ليدن، ١٩٠٦) ص ١٥٤ - ١٥٥.
 (٥٧) المكان نفسه، ص ١٩٠ - ١٩٢.
 (٥٨) Nicola A. Ziadeh, *Urban Life in Syria under the Early Mamluks* (American University of Bei- rut, 1953). pp. 11 - 38.

٥- تموين الجيوش العربية أثناء فتوح بلاد الشام

١

تحدثنا في بحث سابق^(١) عن التحصينات التي أقامتها الإمبراطورية الرومانية في الجهات الشرقية من بلاد الشام والتي اهتمت بها الدولة البيزنطية فيما بعد، كما تحدثنا عن التقسيمات الإدارية التي انتهت إليها بلاد الشام في عصر جستينيان (٥٢٧ - ٥٦٥). ونود أن نورد هنا خلاصة لخاتمة البحث بسبب ارتباط ذلك بما نحن مزمعون على التحدث عنه في هذا البحث.

١ - كان للدولة البيزنطية بحسب وثيقة تعود إلى أوائل القرن الخامس للميلاد، على طول الحدود الشرقية للمنطقة الممتدة من شرقي بلاد الأناضول والجزيرة الفراتية إلى البتراء، نحو ٨٠,٠٠٠ جندي بين فارس وراجل. كان عمل هؤلاء، فضلاً عن الاهتمام بالأمن الداخلي، هو المحافظة على الحدود الشرقية.

٢ - نتيجة لتنظيمات إدارية متعددة بدأت أيام الإمبراطور الروماني ديوقلتيان (٢٨٤ - ٣٠٥) وانتهت في عصر جوستينيان، أصبحت بلاد الشام مقسمة إلى ثماني ولايات.

٣ - أنشأ ديوقلتيان طريقاً من بصرى إلى سوريا على الفرات كان تنمة للطريق الذي بناه تراجان (بعد احتلال البتراء سنة ١٠٦م) من العقبة إلى بصرى، وبذلك أصبح تنقل الجنود (والتجار طبعاً) أسير من ذي قبل.

٤ - أقام ديوقلتيان حصوناً وقلاعاً جديدة (كما قوى الحصون والقلاع القديمة) في أماكن استراتيجية مثل قرقيسيوم (قرقيسيا) وتدمر وقصر بشير واللجون واغستوبوليس (أذرح) وغيرها.

إلا أن الحروب التي شنها جستينيان في شمال إفريقية وإيطالية استنزفت موارد الدولة، فأهملت العناية بخطط التحصين المذكورة. ولكن أهم من ذلك، بالنسبة إلى تهافت خط الدفاع بأكمله تقريباً، هي الحروب التي قامت بين الدولة البيزنطية والدولة الساسانية في أيام هرقل (٦١٠ - ٦٤١) والتي تم خلالها احتلال الساسانيين لبلاد الشام سبع عشرة سنة. ولما استعاد هرقل البلاد من خصومه، كانت المنطقة الشرقية من بلاد الشام بشكل خاص، وبلاد الشام عامة، قد أصيبت بالإهمال والاضطراب. ومن ثم يمكن القول بأن التقسيم الإداري لبلاد الشام والتنظيم التخطيطي كانا قد تآكلا. فعدد الأماكن المحصنة كان يزيد على الثلاثين في سنة ٣٢٤ فأصبح أقل من عشرة مواقع (ضعيفة التحصين) سنة ٦٤٠.

٥ - كانت ثمة أماكن كثيرة في المنطقة الشرقية من بلاد الشام تحمل اسم مدن، لكنها لم تكن في الواقع سوى قرى أو بلدان صغيرة منحت درجة «مدينة» لأسباب مختلفة (عرضنا

لها في البحث المذكور آنفاً). وهذه «المدن» كان يتوجب عليها الإنفاق على القوى المحلية (الموكل إليها أمر الحراسة والدفاع) من مواردها الخاصة (أما الفرق العسكرية والتشكيلات التابعة للإدارة المركزية، التي أصبح عددها قليلاً نسبياً، فكان الإنفاق عليها يقع على كاهل الدولة).

٦. وفي هذه «المدن» كانت السلطة، في غالب الأحيان، محلية أو تابعة لنفوذ زعماء القبائل القريبة منها.

٢

كانت بلاد الشام، في القرن السادس للميلاد (ومطلع القرن السابع) قد عرفت عدداً من القبائل العربية التي استقرت في المنطقة الشرقية من الشمال إلى الجنوب. بعض هذه القبائل كان قد وصل إلى تلك الربوع قبل ذلك بمدد طويلة متفاوتة، وكان قد أقام دولاً كبيرة مثل دولة الأنباط في البتراء ودولة التدمريين في تدمر، ومثل الجماعات التي أقامت الحضرة (على مقربة من الموصل). لكننا نريد أن نشير إلى الفترة التي تعيننا بشكل خاص. ففي القرن السادس وصلت قبائل من حمير وكندة وسليح وغسان (قبل ذلك) وقضاة إلى الأردن وجنوب فلسطين. فمن تحالف قضاة، مثلاً، نجد أن قبيلة لخم قد استقرت في العريش وغور الأردن وجنوب فلسطين حتى مدينة الخليل. أما قبيلة جذام، من التحالف نفسه، فقد استقرت في أيلة (العقبة) ومعان وغور الأردن^(٢) وقد كان قبل ذلك للأيطوريين دولة في البقاع. على أن المهم أن نعرف أن حمص، مثلاً، كانت منذ القرن السادس إما مركزاً لإمارة عربية أو خاضعة لنفوذ القبائل العربية المجاورة لها. ويمكن القول إجمالاً بأن القبائل العربية كانت تؤلف جزءاً من سكان سورية وفلسطين والأردن^(٣).

وقد أخرج طريف الخالدي أن بعض أثرياء التجار المكيين قد تملكوا الأراضي في منطقة البلقاء في الأردن في القرن السادس. فقد كان أبو سفيان يملك أرضاً تسمى بقوبش. كما كانت عشيرة أبي معيط من بني عبد شمس لها مثل ذلك في المنطقة التي أصبحت فيما بعد الفتح المكان الذي أقيمت فيه القصور الأموية^(٤).

ونود أن نذكر أنفسنا بأن المناطق الشرقية من بلاد الشام كانت تتكلم العربية، فيما كانت المناطق الزراعية حيث تقوم المدن والقرى تستعمل الآرامية/ السريانية لغة التخاطب. (هذا مع العلم بأن اللغة اليونانية واللغة اللاتينية كانتا معروفتين أكثر في المدن الساحلية وفي المدن العشر).

ولا شك أن استعمال سكان المناطق الشرقية من بلاد الشام للغة العربية جعل الاتصال بينهم وبين سكان الجزيرة أسهل. على أن أساس الاتصال هو ارتباط المصالح التجارية بين سكان المدن الحجازية والمراكز الواقعة إلى الشمال من تلك المنطقة. وهي مصالح كانت ذات أهمية كبرى قبل الفتوح وبعدها.

٣

بين سنتي ٦٣٢/١٢ و٦٤٨/٢٧ تم للجيوش العربية الإسلامية القادمة من الجزيرة فتح

بلاد الشام بأكملها، ريفاً ومدناً (وحصوناً) وساحلاً.

ونحن، في هذا البحث، نود أن نتناول السبل التي اتبعت في تزويد الجيوش بحاجتها من المؤن والسلاح، أي تموين الجيوش. على أننا قبل ذلك نود أن نضع الملاحظ التالية أمام القارئ:

١ - إن البعوث التي تم إرسالها في أيام الرسول (ﷺ) كانت، ولا شك، إشارة إلى الاتجاه الذي يجب أن تسير فيه الفتوح. وهذه البعوث هي إلى ذات الأطلح (ربيع الأول ٨ / تموز (يوليو) ٦٢٩)، وإلى مؤتة (جمادى الأولى ٨ / أيلول (سبتمبر) ٦٢٩)، وإلى تبوك (رجب ٩ / تشرين الأول (أكتوبر) ٦٣٠)، وثمة رواية تقول بأن هذا البعث بالذات وصل إلى دومة الجندل (الجوف الحالية).

٢ - عني كثير من الباحثين من المؤرخين العرب القدامى والمحدثين والمستشرقين بدرس البواعث والأسباب والعوامل الفعالة التي أدت إلى إرسال الحملات المختلفة إلى بلاد الشام والعراق. على أن هذه الأمور لن تكون موضع عنايتنا (إلا إذا ارتبطت بالتموين). إلا أننا نحيل القارئ إلى الدراسة الحديثة التي وضعها دونر حول الفتوح الإسلامية المبكرة، والأسباب التي دعت إليها. Fred M. Donner - *The Early Islamic Conquests* Princeton, 1981 (راجع بشكل خاص الصفحات ٣ - ٩ و ٥١ - ٩٠).

٣ - يعرف كل من نقب في المظان العربية الأصلية عن الحملات إلى بلاد الشام (وهي التي تعنيها الآن) الصعوبات التي يجدها الباحث في التوفيق (إن أمكن ذلك) بين الروايات المتناقضة التي نقلها قدامى المؤرخين. ونحن لسنا معنيين بهذا الأمر مباشرة في هذا البحث. لكننا نحيل القارئ، إلى ما توصل إليه دونر المذكور في كتابه الآنف الذكر (راجع الصفحات ٩١ - ١٥٥).

٤ - نود أن نشير إلى قصة هامة تتعلق بتطور استعمال الجمل وسيلة للنقل حوالى نهاية القرن الخامس أو أوائل القرن السادس للميلاد. ذلك بأن سكان الأجزاء الشمالية من الجزيرة العربية كانوا قد توصلوا إلى صنع «رحل» خاص يربط إلى ظهر الجمل بطريقة تمكّن راكبه من تحرير يديه الاثنتين للاستعمال، بدل أن تكون إحداهما ممسكة بالرحل. هذا الرحل الذي يسمى «الرحل الشمالي» والمعروف عند العرب باسم «شداد» كان له أثر كبير في زيادة القوة النقلية والحربية للجمل^(٥).

ولنعد الآن إلى الفتوح لنشير إلى أنه يمكن تقسيمها، بشكل عام إلى ثلاثة أدوار:

الدور الأول: يشغل سنتي ١٢ و ١٣ / ٦٣٣ و ٦٣٤. الجيوش التي أرسلها أبو بكر، سواء كانت ثلاثة أم أربعة، كانت غايتها الاستيلاء على الريف الشرقي في بلاد الشام. ويمكن القول بأنه لم تقع فيها معارك كبيرة، وبأنها حققت ما أرسلت من أجله. وفي هذا الدور كانت المدن الرئيسية خارج مخطط القتال^(٦).

الدور الثاني: شغل السنوات ١٣ - ١٦ / ٦٣٤ - ٦٣٧. يبدأ هذا الدور بوصول خالد بن

الوليد من العراق. في هذا الدور تقدمت الجيوش البيزنطية جنوباً، وكانت ثمة مقاومة مركزة على أيدي هذه الجيوش. وفي هذا الدور قامت المعارك الرئيسية بين العرب والبيزنطيين: أجنادين وفحل واليرموك. كما أن الجيوش العربية احتلت المدن الرئيسية في جنوب بلاد الشام - بصرى وفحل وغزة وبيسان وحمص وبعلبك ودمشق (كان احتلال هذه المدن الثلاث، على ما يبدو مؤقتاً)^(٧).

الدور الثالث: يمتد من ٦٣٧ / ١٦ إلى ٦٤٨ / ٢٧. كانت المقاومة البيزنطية (الرسمية) العسكرية قد انهارت تماماً، وانسحبت فوق بيزنطية إلى الشمال من بلاد الشام أولاً، ثم من بلاد الشام بأسرها. وهنا جاء دور الريف السوري الشمالي والمدن التي فتحت على انفراد. فدمشق وحمص وبعلبك أعيد فتحها ثم جاء فتح حماة وقيسرين وحلب والقدس وقيسارية (وهي آخر مدينة فلسطينية فتحها العرب) وصور وصيدا وبيروت واللاذقية وإنطاكية^(٨). وهنا مكان للإشارة إلى أمور خاصة تتعلق بفتح بلاد الشام (بالمقارنة بفتح أرض الراهدين).

أولاً: أول هذه الأمور أن المعسكرين الرئيسيين للجيوش العربية كانا في الجابية وحول اللد (في المنطقة التي بنيت فيها الرملة فيما بعد). على أن هذين المعسكرين لم يبلغا ما بلغته الكوفة والبصرة. ويعزو الباحثون هذا الوضع إلى أن الجيوش البيزنطية المنسحبة من بلاد الشام كان يخرج معها الكثير من السكان من الروم، لذلك كانت ثمة منازل كثيرة خالية هي التي استوطنها العرب المقاتلة^(٩).

ثانياً: يبدو أن طاعون عمواس الذي أصاب بلاد الشام حوالى سنة ٦٣٩ / ١٨، قضى على الكثيرين من المقاتلة. فقد نقل دونر أن عدد الجنود في الجابية كان ٢٤,٠٠٠ قبل الطاعون، فأصبح بعده ٤,٠٠٠ فقط، على أنه قد يكون عدد من الجنود قد نقلوا إلى أماكن أخرى قبل أن يصيبهم الطاعون^(١٠).

ثالثاً: يظهر من مختلف الروايات أن الجيوش الأولى التي أنفذها أبو بكر إلى بلاد الشام بلغ مجموع أفرادها نحو العشرين ألفاً؛ وأن المدد الذي كان يرسل بلغ الأربعة آلاف^(١١). وهذا قبل أن يصل خالد ومعه جماعة صغيرة نسبياً، وقبل أن ترسل الإمدادات الأخرى. إذ إن عدد المقاتلة في أكبر معركة وقعت في بلاد الشام، وهي اليرموك، بلغ على أبعد تقدير أربعين ألفاً. رابعاً: حريٌّ بالذكر أن البصرة والكوفة كانتا معسكرين ترسل منهما الجيوش إلى الشرق، وكانت ثمة هجرة قبائل إليهما. أما بلاد الشام فلم يكن فيها معسكر لإرسال الجيوش إلى بلاد أخرى. فالجيش الذي قاده عمرو بن العاص لفتح مصر كان الجيش الوحيد الذي انطلق من بلاد الشام. إذ إن الإمدادات التي تلت ذلك كانت تنتقل من الحجاز إلى مصر عن طريق سيناء مباشرة.

٤

لعلّ من المفيد أن نشير هنا إلى مواعيد سير الجيوش الأولى ووصول خالد حول دمشق

والمعارك الرئيسية التي اشتبك العرب فيها من البيزنطيين:

- ١ - يظهر أن إنفاذ الجيوش أيام أبي بكر كان في رجب ١٢ / خريف ٦٣٣^(١٢).
- ٢ - وصل خالد بن الوليد حول دمشق في صفر ١٣ / نيسان (إبريل) ٦٣٤، وكان ذلك في عيد الفصح^(١٣).
- ٣ - كانت معركة أجنادين في جمادى الأولى ١٣ / آخر تموز (يوليو) ٦٣٤^(١٤).
- ٤ - وكانت معركة فحل في ذي القعدة ١٣ / كانون الثاني (يناير) ٦٣٥^(١٥).
- ٥ - أما معركة اليرموك فقد وقعت في رجب ١٥ / آب - أيلول (أغسطس - سبتمبر) ٦٣٦^(١٦).
- ٦ - كان بين المقاتلة (أثناء سير الجيوش) عناصر لا تعتبر عسكرية، مثل النساء والأطفال، لكن العدد كان محدوداً. «والعيالات» كانت تظل في مأمن خلف خطوط القتال. وقد قام هؤلاء بوظائف مهمة كان لها أثر في دعم المقاتلة، مثل العناية بالأنعام التي كان توفر الحليب واللحم للجنود، والعناية بالجرحى. أما عند اشتداد وطيس القتال فقد كانت النساء يقمن برد من يخرج من القتال جنباً، فيعود تحت تبريع النساء أو حتى ضربهن بالحجارة أو بالعصي^(١٧).

٥

نأتي الآن إلى الجزء الأساسي من هذا البحث، وهو كيف كانت تمون الجيوش التي قامت بفتح بلاد الشام خلال الفترة بين سنتي ١٢ و ٢٧ / ٦٣٢ و ٦٤٨.

لنبدأ بالدور الأول من الفتوح (أي في سنتي ١٢ و ١٣ / ٦٣٣ و ٦٣٤) الذي كانت الغاية منه الاستيلاء على الريف (البدوي) الشرقي لبلاد الشام وفي جزئه الجنوبي بخاصة. وهنا لا بد لنا من أن نتذكر أن المنطقة التي كانت أكثر الجيوش تتجه نحوها أو تجتازها كانت غنية بالحيوانات الصالحة للصيد^(١٨)، فكان باستطاعة الجنود إذا احتاجوا إلى اللحوم أن يصطادوا ما يشاءون. ولعل ما نقله دونر عن ابن عساكر من أن الجند كانوا يحملون معهم السلاح وكانت الخيول ترافقهم. لكن لم يكن معهم لا حمير ولا خراف، مما يؤيد أنهم كانوا يعرفون تماماً ما قد يجدون في طريقهم^(١٩). يضاف إلى هذا أن الجيش كان يحصل على حاجاته من المؤن من الذي يصيبه لقاء انتصاره من غنيمة وفيء كانا يوزعان على الجنود مباشرة. وحتى قبل الحصول على هذين كان القائد، ولو في حالات محدودة، يغير على مواشي أهل المنطقة التي يصل إليها ليؤمن حاجة جنده. فقد أغار خالد بن الوليد، وهو في طريقه من العراق إلى الشام، على مواشي أهل حوارين قبل أن يصالحوه^(٢٠). ولما أتى تدمر امتنع أهلها وتحصنوا ثم طلبوا الأمان فأمّنهم على أن يكونوا ذمة وعلى أن قروا المسلمين ورضخوا^(٢١).

أما في الدورين الثاني والثالث من الفتوح (١٣ - ٢٧ / ٦٣٤ - ٦٤٨) فقد كانت المعاهدات التي تعقد بين القواد الفاتحين والمدن هي التي تعين في بعض الأحيان، ما يترتب على المدينة المفتوحة للجنود (هذا غير الجزية النقدية).

فلما فتح خالد بن الوليد بصرى صالح أهلها على أن على كل حالم ديناراً وجريب حنطة... ولما فتح أبو عبيدة مآب (مؤاب) صالح أهلها على مثل صلح بصرى... أما في صلحه مع أهل دمشق فقد اشترط خالد بن الوليد أن يدفع كل رجل ديناراً وجريب حنطة وخلاً وزيتاً لقوات المسلمين.

ولما وصل المسلمون حمص أمنوا سكانها وكفوا أيديهم عنها «فأخرجوا لهم العلف والطعام وأقاموا على الأرنت (نهر العاصي)^(٢٥).

ولعل في الرواية التي أوردها البلاذري عن فتح عياض بن غنم للرقعة ما يوضح الكثير من هذه الأمور. قال البلاذري: «فانتهت طليعة عياض إلى الرقعة، فأغاروا على حاضر كان حولها للعرب، وعلى قوم من الفرحين فأصابوا مغنماً، وهرب من نجا من أولئك فدخلوا مدينة الرقعة. وأقبل عياض في عسكره حتى نزل باب الرها، وهو أحد أبوابها، في تعبئة. فرمي المسلمون ساعة حتى جرح بعضهم. ثم إنه تأخر عنهم لثلاث تبغفه حجارتهم وسهامهم، وركب فظاف حول المدينة، ووضع على أبوابها روابط، ثم رجع إلى عسكره وبث السرايا. فجعلوا يأتون بالأسرى من القرى وبالأطعمة الكثيرة، وكانت الزروع مستحصدة فلما مضت خمسة أيام أو ستة، وهم على ذلك أرسل بطريق (بتريكوس) المدينة إلى عياض يطلب الأمان. فصالحه عياض على أن أمن جميع أهلها على أنفسهم وذريتهم وأموالهم ومدنيتهم. وقال عياض: الأرض لنا وطئناها وأحرزناها، فأقرها في أيديهم على الخروج ودفع منها ما لم يرده أهل الذمة ورفضوه إلى المسلمين على العشر، ووضع الجزية على رقابهم، فألزمهم كل رجل منهم ديناراً في كل سنة (وأخرج النساء والصبيان) ووظف عليهم مع الدينار أفضرة من قمح وشيئاً من زيت وخل وعسل^(٢٦).

في سنة ١٦ (أو ١٧) / ٦٢٧ - ٦٢٨ جاء عمر بن الخطاب الجابية^(٢٧). وقد كان اشتراط صفرونيوس أن لا يسلم القدس إلا للخليفة. لكن الخليفة كانت لديه مشاغل أخرى تنتظر الحل، منها قسمة الغنيمة التي تراكمت بسبب معركة اليرموك وغيرها؛ ومنها توزيع الصوافي، أي المساكن التي خلت من اصحابها وما إليها. بسبب هجرة الجنود البيزنطيين والروم من السكان؛ ومنها تنظيم أمر الجيوش والمسالح للخفارة على الحدود؛ ومنها ترتيب أمر العطاء والرزق. وكان الرزق، على ما يبدو يشمل الخبز والزيت والخل^(٢٨).

وهذه الزيارة جاءت قبل أن يتم فتح الشام. ولعل هذا ما يفسر رواية البلاذري من أن عمر كتب فيما بعد إلى أمراء الأجناد «يأمرهم أن يضربوا الجزية على كل من جرت عليه الموسيقى، وأن يجعلوها على أهل الورق على كل رجل أربعين درهماً، وعلى أهل الذهب أربعة دنانير؛ وعليهم من أرزاق المسلمين من الحنطة والزيت مديان حنطة وثلاثة أقساط زيتاً كل شهر لكل إنسان بالشام والجزيرة. وجعل عليهم ودكاً وعسلاً لا أدري كم هو»^(٢٩).

ومثل هذا الأمر اليومي، إذا جاز استعمال مثل هذا التعبير، كان يتفق مع سياسة عمر في أن لا يعمل المقاتلة في الزراعة. ومن ثم فكان من الضروري تأمين الحاجات الغذائية

الأساسية.

نحسب أن هذه الأمثلة توضح لنا الوسيلة التي كان القواد وأمراء الأجناد يتبعونها لتأمين الحصول على المؤن اللازمة للجنود.

والجنود كانوا إما مشاة، وعدتتهم السيف والقوس، وإما فرساناً وسلاحهم الرمح. والذي عليه الباحثون هو أن المقاتلة، مشاة كانوا أم فرساناً، كانوا يزودون أنفسهم بالسلاح اللازم والخيال اللازمة. وهذا يفسر ما هو معروف من أن نصيب الفارس من الغنائم كان ضعفي نصيب الراجل^(٣٠).

لم نبحث في التنظيم العسكري للجيش الفاتحة، لأن هذا خارج عن خطة بحثنا^(٣١)

الهوامش

(١) نقولاً زياده، «التطور الإداري لبلاد الشام بين بيزنطة والعرب» بحث قدم إلى المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام من مطلع العهد البيزنطي إلى أواخر العهد الأموي. عمان - الجامعة الأردنية، ١٥ - ٢١ تشرين أول ١٩٨٣م، ١٥ - ١٩ محرم ١٤٠٤ هـ، سيشار لهذا المرجع عند وروده فيما بعد هكذا: نقولاً زياده، التطور الإداري.

(٢) Tarif Khalidi (ed) "Land Tenure and Social Transformation", Beirut. 1984. pp, 180- 186.

Khalidi, Land Tenure سيشار لهذا المرجع عند وروده فيما بعد هكذا:

(٣) Fred Mc Graw Donner, *the Early Islamic Conquest*, Princeton, 1981- P. 95

(٤) طريف الخالدي: المكان السابق. *Donner, The Early Islamic*,

(٥) Richard W. Bulliet, *The Camel and the Whell*, Cambridge, Mass, 1975, pp. 87- 110.

Bulliet: *The Camel*. سيشار لهذا المرجع عند وروده فيما بعد هكذا:

(٦) Donner, Early. 111- 119

(٧) Ibid, pp. 128 - 148.

(٨) Ibid, pp. 148 - 155

(٩) البلاذري، أبو العباس، أحمد بن يحيى بن جابر (ت ٢٧٩هـ - ١٢٢م) ٨٩٢م) *فتوح البلدان*، ق٣، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ١٩٥٦ ق. ١، ص ١٤٧ - سيشار لهذا المصدر عند وروده فيما بعد هكذا: البلاذري *فتوح*:

Bonnet, *The Early Islamic*, pp. 245- 6.

(١٠) Donner, *The Early Islamic*, p. 245.

(١١) البلاذري، *فتوح*، ق١، ص ١٢٩.

(١٢) Donner, *The Early Islamic*, p. 113.

(١٣) البلاذري، *فتوح*، ق١ ص ١٢٢، ص ١٤٤.

(١٤) Donner, *The Early Islamic*, p. 128.

(١٥) Donner, *The Early Islamic*, p. 128.

- (١٦) Ibid, p. 129.
- (١٧) Ibid, pp. 222 - 3.
- (١٨) فواز أحمد طوقان. **الحائز**: بحث في القصور الأموية في البادية طبع على نفقة وزارة الثقافة والشباب، عمان ١٩٧٩. ص ٢٦٥ - ٢٤٤. سيشار لهذا المرجع عند وروده فيما بعد هكذا: فواز، الحائز.
- (١٩) Donner, *The Early Islamic*, p. 119.
- (٢٠) البلاذري، **فتوح**، ق١، ص ١٣٢.
- (٢١) المصدر نفسه.
- (٢٢) البلاذري، **فتوح**، ق١، ص ١٣٤.
- (٢٣) المصدر نفسه.
- (٢٤) المصدر السابق، ق١، ص ١٤٨.
- (٢٥) المصدر السابق، ق١، ص ١٥٥.
- (٢٦) البلاذري، **فتوح**، ق١، ص ٢٠٥.
- (٢٧) Donner, *The Early Islamic*, p. 152.
- (٢٨) Ibid, pp. 151 - 2.
- (٢٩) البلاذري، **فتوح**، ق١، ص ١٤٨، الودك: هو الدسم من اللحم والشحم.
- (٣٠) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (ت ٤٥٠هـ-١٢٣م) **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٠م، ص ١٤٠ سيشار لهذا المصدر عند وروده فيما بعد هكذا: الماوردي، **الأحكام**.
- (٣١) Donne, *The Early Islamic*, pp. 221 - 250.

٦- جغرافية الشام عند جغرافيي القرن الرابع الهجري

مقدمة

بين أواسط القرن الثالث (التاسع) وأواخر القرن الرابع (العاشر)، ظهر في محيط الجغرافية العربية عدد من الكتب يتصف بالأصالة على العموم، مع العلم أن آثار المدرسة اليونانية تظهر في بعض هذه الكتب. والمؤلفون الذين ننوي أن نتحدث عنهم في هذا المقال هم، على ترتيب تاريخ وفياتهم: ابن خردادبة (توفي حول ٢٧٢/٨٨٥) واليعقوبي (توفي حول ٢٨٨/٨٩١) وابن رسته (توفي بعد ٢٩٠/٩٠٣) وقدامة بن جعفر (توفي بعد ٣١٠/٩٢٢) والبلخي (توفي ٣٢٢/٩٣٤) والجهاني (كتب قبل ٣١٠/٩٢٢) والإصطخري (كتب بين ٣١٨ و٣٢١/٩٣٠ و٩٣٣) وابن حوقل (توفي في النصف الأول من القرن الرابع/العاشر) والهمداني (توفي ٣٣٤/٩٤٥) والمقدسي (توفي بعد ٣٧٨/٩٨٨).

ومن الممكن النظر في ما خلفه هؤلاء المؤلفون من خلال مجموعات: فابن خردادبة واليعقوبي وابن رسته وقدامة هم من طبقة المؤلفين الكتاب الذين كانوا يشغلون وظائف في الدولة. ويمكن أن يضاف الجهاني إليهم. ويكوّن البلخي والإصطخري وابن حوقل مجموعة ثانية. وينفرد المقدسي عن هؤلاء بميزات خاصة سنعرض لها فيما بعد. وثمة مؤلف آخر هو الهمداني سنتحدث عنه منفرداً لأنه خص صقماً واحداً، هو جزيرة العرب، باهتمامه.

ونحن إذا أخذنا المؤلفين الكتاب (أي المجموعة الأولى) وجدنا أنهم كانوا موظفين في الدولة. فقد كان ابن خردادبة صاحب البريد في إقليم الجبال من فارس. واليعقوبي كان من موظفي الدولة، وكان جده الأعلى حاكماً لأرمينية، كما أنه كان والي مصر. وكان جده ووالده من عمال البريد الكبار. ومعنى هذا أن الرجل نشأ في بيت وظيفي وكان هذا ييسر له الاطلاع على أمور هامة. وكان ابن رسته في خدمة الدولة، وإن لم تصل إلينا أخبار كافية عن طبيعة المنصب الذي شغله. أما قدامة بن جعفر فقد كان يتولى الخراج، والجهاني وزير للسامانيين. ومن هنا نرى أن الناحية التي عني بها هؤلاء الكتاب تتصل بحاجات الدولة اتصالاً وثيقاً. فقد تحدث كل منهم، ولو على درجات متفاوتة، عن الطرق وخاصة طرق البريد، أو ارتفاع الخراج في الجزء من البلاد الذي كان يعرفه، أو اهتم بالطرق البحرية والتجار الذين يحملون بضائعهم عبرها ونوع المتاجر التي يحملون.

وضع ابن خردادبة كتاباً باسم «المسالك والممالك». وبعد مقدمة تكاد تكون تقليدية عند عدد من الجغرافيين العرب عن الأرض وشكلها على نحو ما قاله بطليموس، ينتقل المؤلف إلى التحدث عن القبلة بالنسبة إلى مختلف البلدان، ويعرض بعد ذلك إلى سواد العراق مبيناً تقسيمه الإداري في أيامه، معدداً أنواع الضرائب التي تجبى منه، مقيفاً على ذلك

بأخبار مقتضبة عن الملوك الأقدمين. لكن القسم الرئيسي من كتابه هو وصف للطرق التي تصل أهم المدن الإسلامية بعضها بالبعض الآخر أو بغيرها من المدن، بادئاً من بغداد. ونجده يخفف جفاف وصف الطرق بالاستشهاد ببيت من الشعر أو رواية خبر طريف هنا أو هناك. ومن الأشياء التي عني بها، وأهدنا نحن منها، وصفه طريق التجار من أوروبا إلى مصر ثم من مصر إلى الجار وجدة والسند والهند والصين. وكان هؤلاء التجار ينقلون الخدم والديباج وجلود الخز والفراء والسيوف من أوروبا إلى الشرق الأقصى ويعودون بالمسك والعود والكافور وغير ذلك. وفي كتابه شيء من عجائب الأرض والسكان، مثل الفيل ووحيد القرن والطبقات في الهند. ويضع بين أيدينا وصفاً دقيقاً لكيفية استخراج الكافور من الشجر. والواقع أننا إذا استثنينا هذه الطرف، فالكتاب سجل رسمي وخالصة لمادة وثائقية حصل عليها بسبب عمله كصاحب للبريد في إقليم الجبال.

ولابن رسته كتاب اسمه «الأعلاق النفيسة» يبدو أنه كان كتاباً موسوعياً ضخماً. أما الذي وصلنا من هذا المؤلف فهو جزء صغير هو الجزء السابع، وهو الذي يحتوي على ما أراد المؤلف إثباته من الجغرافية الفلكية على طريقة أبي معشر، وما أورده عن الجغرافية الطبيعية والطرق، يصف فيه أول ما يصف مكة المكرمة والكعبة فيها، ثم يروي الكثير عن عجائب الأحياء، النباتي منها والحيواني. ويعدد ابن رسته المدن المشهورة ويخص إيران بتفصيل، ومدينة أصفهان بالذات بولاء وحب، وفي الكتاب لمحات تاريخية.

أما قدامة بن جعفر فكتابه اسمه «كتاب الخراج وصنعة الكتابة». والجزء الذي يتحدث فيه المؤلف عن الخراج هو الذي نجد فيه ما يمكن أن يسمى جغرافية، وهو مثل عمل ابن خرداذبة وابن رسته، له قيمة عملية أشار إليها قدامة في مقدمة كتابه إذ قال: «يحتاج في البريد إلى ديوان يكون مفرداً به ويكون الكتب المنفذة من جميع النواحي مقصوداً بها صاحبه ليكون هو المنفذ لكل شيء منها إلى الموضع المرسوم بالنفوذ إليه، ويتولى عرض كتب أصحاب البريد والأخبار في جميع النواحي على الخليفة، أو عمل جوامع لها. ويكون إليه النظر في أمر الفروانقيين الموقعين والمرتبين في السكك وتتجزأ أرزاقهم وتقليد أصحاب الخرائط في سائر الأمصار. ولا غنى بصاحب هذا الديوان أن يكون معه منه ما لا يحتاج في الرجوع فيه إلى غيره، فينبغي أن نكون الآن نأخذ في ذكر ذلك وتعددته بأسماء المواضع وذكر المنازل وعدد الأميال والفراسخ وغيره من وصف حال المنزل في مائه وخشونته وسهولته أو عمارته أو ما سوى ذلك من حاله ونبدأ بالطريق المأخوذ فيه من مدينة السلام إلى مكة وهو المنسك العظيم وبيت الله الأقدم.

والذي يجده القراء عند قدامة، بعد هذه المقدمة، هو وصف للطرق الرئيسية وحديث عن المعمور من الأرض ومملكة الإسلام وثغور الإسلام. وهنا يضع بين أيدينا معلومات وافية عن الخراج وتقسيم الأراضي في الفصل الذي سماه «في مملكة الإسلام وأعمالها وارتفاعها». ففيه يورد التقسيم الإداري ثم ينقل من الوثائق الرسمية ارتفاع كل قسم أي واردات الدولة منه.

ويعقد قدامة فصلاً في ذكر ثغور الإسلام والأمم والأجيال المطيفة بها يذكر فيه أن الأمم والأجيال المخالفة للإسلام مكتتفة له من جميع أطرافه ونهايات أعماله، وهناك القريب منها وثمة البعيد عنها. وينتقل إلى تعداد الثغور الإسلامية بالنسبة إلى الأمم والأجيال المحيطة بدار الإسلام بادئاً بالثغور الرومية ويحدثنا عن ترتيب الجيوش فيها ثم يصف ترتيب الغزوات.

وقدامة يكتب في الفترة التي عاد البيزنطيون فيها إلى الغزو والتوسع في بعض مناطق البحر المتوسط وجزره. لذلك فهو يعتبر جميع الموانئ على الشاطئ الشامي والمصري ثغوراً، كما يرى في المدن القائمة على جبال طوروس وسفوحها ثغوراً للدفاع. ويقدر النفقات اللازمة للدفاع. فهو يذكر أن ارتفاع الثغور البحرية والبرية من طرسوس إلى أذنة (أضنة) والمصيصة وما ساقبها نحو مئة ألف دينار مع إن الإنفاق على الدفاع عنها يبلغ ضعف هذا المبلغ، وقد يتسع فيصل ثلاثمئة ألف دينار. وهذا ينفق «في مصالحتها وسائر وجوه شأنها وهي المراقب والحرس والركاضة والموكلة بالدروب والمخايض والحصون... ويحتاج إلى شحنها من الجند... وراتب مغازيها الصوائف والشواتي في البر والبحر».

هذه الكتب الثلاثة: مسالك ابن خرداذبة وأعلاق ابن رسته وخراج قدامة، بينها ترابط يكاد يكون عضوياً في بعض الحالات، فضلاً عن أنها كلها تعتمد وثائق أصلية رسمية. فابن رسته كثير الشبه بابن خرداذبة تقسيماً وتنظيماً، وإن كان قلم ابن رسته أيسر تعبيراً. وكتاب قدامة يمكن اعتباره تنمة لكتاب ابن خرداذبة.

بقي لدينا «كتاب البلدان» لليعقوبي، وهو من هذه المجموعة. فالمؤلف كان في خدمة الدولة، على نحو ما مر بنا، وقد تنقل في دار الإسلام شرقاً وغرباً وزار الهند أيضاً. ويجب أن نذكر أن اليعقوبي كان مؤرخاً أيضاً. وكان يعنى، على ما يقول، وهو في عنوان شبابه وحدة ذهنه، بعلم أخبار البلدان، لذلك كثر سؤاله وتساؤه حتى جمع من المادة كثيرها وصحيحها عن الأصقاع المتباعدة والأزمنة المختلفة فتم له من ذلك ما مكّنه من وضع كتابه، الذي ألفه على أساس الجهات الأصلية الأربع. ففي القسم الأول تحدث عن إيران وتركستان وأفغانستان، وخص القسم الثاني بغربي العراق وغرب الجزيرة العربية وجنوبها. وأفرد الثالث لجنوب العراق وشرقه وشرق الجزيرة العربية والهند وما إليها. أما بزنتة ومصر والنوبة وشمال إفريقيا فقد خص بها القسم الرابع. والذي وصل إلينا من كتابه هو القسم الأول والثاني فقط.

وبالإضافة إلى هذا التحديد في تقسيم الكتاب على أساس الجهات، فلكتاب اليعقوبي ميزة أخرى وهي أنه يصف البلاد على اعتبار أنها ولايات أو وحدات سياسية أو إدارية. وبذلك يكون اليعقوبي قد تخطى التقسيم على أساس الأقاليم السبعة. واليعقوبي يبدأ كتابه ببغداد وسامراء، لأنهما مدينتا الملك ودار الخلافة، ويقدم لنا وصفاً مسهباً دقيقاً لهما. ثم ينتقل إلى الأماكن الأخرى واصفاً الطرق إليها. فكتاب البلدان، مثل سابقه، قصد منه، فيما يبدو أن يكون مرشداً لمن يتولى أمر الخبر لأصحاب السلطان، في البريد أو غير ذلك من المهام.

والجيهاني من هذه الجماعة، لكن كتابه فقد ولولا أن المسعودي والمقدسي ذكراه، ولولا أن البيروني وياقوت وغيرهما نقلوا عنه، ما كنا عرفنا عنه شيئاً. ويبدو أن الجيهاني لم يكن غريباً عن المؤلفين الكتاب من حيث الإفادة من سابقيه مثل ابن خرداذبة، وإفادة لاحقيه مثل الإدريسي.

والمجموعة الثانية من مؤلفي الجغرافية العربية في إبان نضجها تشمل: البلخي والإصطخري وابن حوقل. والأولان من فارس والثالث من نصيبين في الجزيرة. والارتباط بين مؤلفات هؤلاء النفر قوي إلى حد أن الباحثين في هذا الموضوع لم يستطيعوا تبين الاتصال تماماً، وإن كانوا قد استطاعوا الاهتداء إلى الخطوط العريضة فيه.

هؤلاء المؤلفون الثلاثة كانوا أهل سفر، وإن اختلفت رقع أسفارهم اختلافاً بيناً. فالبلخي من بلخ وقد قضى ثماني سنوات في بغداد حيث اتصل بالفيلسوف الكندي، وبسبب ذلك انتقل اهتمامه من الشريعة إلى قضايا العلم والفلسفة. وقد حج. ولما عاد إلى بلخ لم يخرج منها فيما بعد. لذلك فإن الذي يعرفه معرفة مباشرة كان قليلاً. ولأن كتابه فقد، فنحن لا ندري على وجه الدقة حتى ما هي الأجزاء التي وصفها. أما الإصطخري فقد زار ما وراء النهر وإيران وجزيرة العرب والشام ومصر. ومن ثم فما كتبه عن هذه البلاد مبني على المشاهدة. أما ما ذكره عن المغرب فهو منقول عن غيره. وكان ابن حوقل أوسع الثلاثة رقعة أسفار. فقد احترف التجارة، وتقل في شمال إفريقيا والأندلس وجنوب إيطاليا كما زار إيران وجزءاً من الهند وكان يعرف الجزيرة والعراق معرفة المواطن. وثمة من الباحثين من يرى أن ابن حوقل كان داعية سياسياً لفاطميين وإلى هذا يعزى هذا التثقل الذي كان يقوم به والأسفار الواسعة التي حملته إلى أبعد الأماكن. وعلى كل فقد دون ابن حوقل أخبار مشاهداته.

ولسنا نعرف اسم كتاب البلخي. وكل ما نعرفه عنه ما ذكره المقدسي إذ قال: «وأما أبو زيد البلخي فإنه قصد بكتابه الأمثلة وصورة الأرض بعدما قسمها على عشرين جزءاً ثم شرح كل مثال واختصر، ولم يذكر الأسباب المفيدة، ولا أوضح الأمور النافعة في التفصيل والترتيب. وترك كثيراً من أمهات المدن فلم يذكرها. وما دوخ البلدان ولا وطء الأعمال». فهل كان اسم كتاب البلخي صورة الأرض أم إن هذا ورد عرضاً في كلام المقدسي دون أن يقصد به اسماً معيناً؟

أما كتاب الإصطخري فاسمه «المسالك والممالك» ويقدمه مؤلفه بقوله:

«أما بعد، فإني ذكرت في كتابي هذا أقاليم الأرض على الممالك. وقصدت منها بلاد الإسلام بتفصيل مدنها، وتقسيم ما يعود بالأعمال المجموعة إليها، ولم أقصد الأقاليم السبعة التي عليها قسم الأرض، بل جعلت كل قطعة أفردتها مفردة مصورة، تحكي موضع ذلك الإقليم، ثم ذكرت ما يحيط به من الأماكن، وما هي أضعافه من المدن والباق المشهورة والبحار والأنهار، وما يحتاج إلى معرفته من جوامع ما يشتمل عليه ذلك الإقليم، من غير أن استقصيت ذلك كراهة الإطالة، التي تؤدي إلى ملال من قرأه؛ ولأن الغرض في كتابي هذا تصويره هذه

الأقاليم، التي لم يذكرها أحد علمته. أما ذكر مدنها وجبالها وأنهارها وبحارها والمسافات وسائر ما أنا ذاكره فقد يوجد في الأخبار، ولا يتعذر على من أراد تقصي شيء من ذلك من أهل كل بلد، فلذلك تجوزنا في ذكر المسافات والمدن وسائر ما نذكره، فاتخذت لجميع الأرض التي يشتمل عليها البحر المحيط الذي لا يسلك صورة، إذا نظر إليها ناظر علم مكان كل إقليم من ذلك مفصلاً علم موقعه من هذه الصورة، ولم تتسع هذه الصورة التي جمعت سائر الأقاليم لما يستحقه كل إقليم في صورته، من مقدار الطول والعرض والاستدارة والتربيع والتثليث، وسائر ما يكون على أشكال تلك الصورة، فاكتفيت ببيان موقع كل إقليم ليعرف مكانه. ثم أفردت لكل إقليم من بلاد الإسلام صورة على حدة، بينت فيها شكل ذلك الإقليم وما يقع فيه من المدن، وسائر ما يحتاج إليه علمه».

وابن حوقل يوضح منهجه في تأليف كتابه «صورة الأرض» ويشرحه مطولاً. فهو قد فصل بلاد الإسلام إقليمياً إقليمياً، وصقماً صقماً، وكورة كورة وبدأ بذكر ديار العرب لأن فيها الكعبة وفيها مكة أم القرى. وفي كل مناسبة كان يقدم للمنطقة صورتها أو رسمها. ولتنقل بعض مقدمته، ففيها غناء عن أكثرها. يقول:

«وقد عملت كتابي هذا بصفة أشكال الأرض، ومقدارها في الطول والعرض، وأقاليم البلدان ومحل الغامر منها والعمران، من جميع بلاد الإسلام؛ بتفصيل مدنها وتقسيم ما تفرّد بالأعمال المجموعة إليها. ولم أقصد الأقاليم السبعة التي عليها قسمة الأرض لأن الصورة الهندية التي بالقواذيان، وإن كانت صحيحة، فكثيرة التخليط. وقد جعلت لكل قطعة أفردتها تصويراً وشكلاً يحكي موضع ذلك الإقليم. ثم ذكرت ما يحيط به من الأماكن والبقاع».

يتفق الثلاثة إذن في أنهم اقتصروا في الغالب على بلاد الإسلام أو جزء منها. وباستطاعتنا أن نعرف تماماً ما كتبه كل من الإصطخري وابن حوقل بسبب وجود الكتابين. فالإصطخري فصل الأجزاء الشرقية من العالم الإسلامي وأضاف شيئاً عن المغرب سماه. أما ابن حوقل فقد زار المناطق كلها فكانت كتابته عن مشاهدة.

وكل من هؤلاء رسم أو صور المناطق التي تكلم عنها. أي إنه اعتمد على «خارطة» من رسمه ليبين الأماكن والمواقع. ولم يصل إلينا من خريط البلخي، أو صورته على الأصح، إلا القليل. لكن صور الإصطخري وابن حوقل، أو خريطهما، وصلت إلينا. والباحثون متفقون على أن البلخي هو الرائد لحركة الرسم أو التصوير هذه. فالكل سار على غراره بما في ذلك المقدسي. والمهم أن الخريط التي رسمها البلخي لم تكن على غرار خريط بطليموس ولم يسر على طريقته. أي إن خريط البلخي لم تكن مبنية على حسابات رياضية ولا عروض فيها ولا أطوال، وإنما كانت صوراً أو رسوماً فيها كثير من الانطباع الشخصي. لذلك لم تكن فيها مسافات مفروضة صحتها فيقع الواحد في الخطأ بسبب ذلك. وإنما كانت صورة تعطي فكرة تقريبية. أما المسافات فيوردها المؤلف (أحياناً) في المتن، وللقارئ أن يحسب المسافة ويتعرف إلى الاتجاه في الصورة.

هذه ناحية واحدة اختط فيها البلخي لنفسه خطة مستقلة عن القدامى. والأمر الآخر

هو أنه لم يعتمد على الأقاليم السبعة، هندية كانت أو يونانية، لتحديد المناطق. وإنما اعتمد توزيعاً أساسه ولايات أو وحدات جغرافية لها مقومات خاصة. وفي هذا يتفق البلخي مع اليعقوبي.

وقد اتبع الإصطخري وابن حوقل خطة البلخي فرسما كما رسم وفصلاً الوصف على أساس عشرين منطقة، وزاد ابن حوقل عليها اثنتين. ومع كل هذا الذي ذكرنا فهناك مشاكل كثيرة تتعلق بصلة الواحد منهم بالآخر وخاصة صلة الإصطخري بابن حوقل. فإن المقارنة بين النصين الموجودين بين أيدينا لكتابي الإصطخري وابن حوقل تحملنا على القول بأن الثاني أخذ عن الأول لا عبارات ومقطوعات فحسب، بل صفحات بكاملها، حتى ليتمكن القول إن ابن حوقل لم يزد على أنه أعاد كتابة الإصطخري في مواضع كثيرة. لكن الحكم على هذا الشكل فيه إجحاف بمقدرة ابن حوقل وتنقله وأسفاره. يضاف إلى ذلك أنه ليس بين أيدينا نص كتاب البلخي لنحكم على الأمر حكماً جازماً. فقد يكون هو الأصل للثنتين معاً. وكثيراً ما يعنى الإصطخري بالمقارنة بين مكانين.

المقدسي، أو المقدسي البشاري كما يسمى أحياناً، من مواليد مدينة القدس (ويقال إنه ولد في الرملة من أعمال فلسطين) سنة ٣٣٥ / ٩٤٦. وكان جده لأبيه أبو بكر من مشاهير البتائين (ويبدو أن أباه كان أيضاً بناءً) وهو الذي بنى ميناء عكا لابن طولون حاكم مصر. ولعل هذا هو الذي جعل مؤلفنا يهتم بالبناء والمعمار في بعض ما يصف. كان ولوعاً بالأسفار. ونحن إذا استثنينا الأندلس والسند وسجستان وجدنا أن الرجل زار أصقاع العالم الإسلامي الباقية جميعها. وقد وضع كتابه «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» سنة ٣٧٥ في مدينة شيراز. وكان له من العمر أربعون عاماً. ولعله عاد إلى الكتاب فنقحه أو أضاف إليه. فقد وجدت للكتاب نسختان قُدمت إحداهما إلى آل سامان وقُدمت الثانية (بعد ذلك بثلاث سنوات) إلى الفاطميين في مصر. وبين النسختين اختلاف طفيف.

وتبدو في الكتاب شخصية المقدسي واضحة. فهو منظم مرتب واضح فيما يكتب، وإن كان يعتمد الصنعة بين الحين والآخر. وكتابه وضع له منهجه قبل أن يبدأ بتأليفه كما يتضح من قراءته.

ونحن إذا أخذنا كتابه وجدنا أنه يعلن في فاتحته أنه أراد أن يسير على نهج العلماء فيصنف كتاباً يُحفظ أثره بحيث لا ينقطع خبره. واختار علماً قد أغفله العلماء من قبل «إلا على الإخلال، وهو ذكر الأقاليم الإسلامية وما فيها من المفاوز والبحار والبحيرات والأنهار ووصف أمصارها المشهورة ومدنها المذكورة»، وما يتبع ذلك من تجارة وصناعة وعادات. ومن هنا نرى أن المقدسي وقف ممن سبقه إلى الكتابة في موضوع الجغرافية موقف الناقد الذي لا تأخذه في الحق لومة لائم.

وينتقل بعد ذلك إلى ما يسميه مقدمات لا بد منها، فيقول إنه أسس كتابه على قواعد محكمة وأسندته بدعائم قوية وتحرى الصواب جهده واستعان بكل من اتصل به. وينتقد الذين سبقوه في الكتابة في هذا الموضوع. ويحب المؤلف أن يكون قارئه على بينة من مصطلحاته

وتعابيرها الفنية لذلك فهو يوضحها في مطلع كتابه. واقتصر على مملكة الإسلام ولم يتكلف الممالك الأخرى لأنه لم يدخلها. ولكنه ذكر بعض مواضع المسلمين منها. ويضيف «وقد قسمناها أربعة عشر إقليمياً (مناطق أو ولايات) وأفردنا أقاليم المعجم عن أقاليم العرب. ثم فصلنا كور كل إقليم ونصبتنا أمصارها وذكرنا قصباتها ورتبنا مدنها وأجنادها بعدما مثلناها ورسمنا حدودها وخطوطها».

بعد توضيح الأسس التي بنى كتابه عليها وذكر البحار والأنهار، يقدم للقارئ الأماكن المتفككة اسماً والمختلفة صقماً وينتقل إلى الخصائص في الأقاليم فيجملها. ويشفق على الفقهاء من قراءة كتابه بكامله فيختصر لهم باباً خاصاً هو خلاصة للكتاب. وبعد تعداد الأقاليم الأربعة عشر يأخذ كلا منها على حدة فيفصل كوره وقصباته ثم يعود فيجمله بشكل عام من حيث اقتصاده وإدارته وصفات أهله وما إلى ذلك.

أما وقد عرضنا لجغرافيتي القرن الرابع (العاشر)، فإنه حري بنا الآن أن نتناول خريطهم أو صورهم التي زينوا بها كتبهم. ولنذكر أنفسنا قبل كل شيء بأن الجغرافيين العرب الذين كانوا كتبوا في الجغرافية الرياضية كانوا يرسمون خريطاً تظهر فيها خطوط الطول والعرض ويقسمون العالم إلى أقاليمه السبعة، وكانوا بطبيعة الحال متأثرين ببطليموس وغيره. أما جغرافيو القرن الرابع (العاشر) فقد كانت لهم خطة تختلف تماماً. وقد ذكرنا قبلاً أن كتاب البلخي ضاع كما فقدت أكثر خريطه (أو صورته). ولكن مما حصلنا عليه من خريط (أو صور) الإصطخري وابن حوقل والمقدسي وغيرهم، ومن الأخبار التي نقلت لنا عن مؤلفين آخرين اضطررنا، بسبب الاختصار، إلى عدم التعرض لهم، أصبح باستطاعتنا أن نكوّن فكرة عامة عن رسمهم للخريط الكثيرة.

خريط المدرسة الكلاسيكية، كما أشرنا من قبل، لا تتصل بقريب أو بعيد بما يمكن أن نسميه الخريط البطليموسية. ولكنها كانت صوراً المقصود منها توضيح المادة الجغرافية. لذلك لا نجد فيها أثراً للأطوال أو العروض. ولكننا نجد فيها نظاماً واحداً إذ إن كل مؤلف كان يرسم خارطة (أو صورة) مستديرة للعالم تليها عشرون خارطة (أو صورة) منها ست لجزيرة العرب وبحر فارس (الخليج العربي وامتداداته) والمغرب ومصر والشام وبحر الروم ثم أربع عشرة خارطة للأجزاء الشرقية والوسطى من العالم الإسلامي: الجزيرة والعراق وخوزستان وفارس وكرمان والسند وأرمينية (ومعها اذربيجان) والجبيل وكيلان (ومعها طبرستان) وبحر الخزر وصحراء فارس وسجستان وخراسان وما وراء النهر. وهذه الخريط، إذا قوبلت بما رسم في أوروبا، كانت خالية من صور الحيوانات والناس. لكن السواحل والأنهار كانت تصور فيها تصويراً هندسياً. فالخريط تعطي الفكرة عن البلاد إلا أنه كان يعوزها الدقة. وقد أطلق كونراد ميلر، الذي جمع الخريط الإسلامية كلها ونشرها مع شرح وتفسير (باللغة الألمانية)، على هذه المجموعة اسم «أطلس الإسلام».

أسماء الشام وحدوده

أول جغرافي اعتبر ديار الشام وحدة بلدانية هو الهمداني، إذ عنون الفصل الخاص بها

بقوله «القول في الشام»^(١). وأما الإصطخري فقد أطلق عليها «أرض الشام»^(٢). فيما استعمل ابن حوقل كلمة «الشام» مجردة^(٣). أما المقدسي، فقد استعمل «إقليم الشام»^(٤) قاصداً بذلك وحدة جغرافية، على نحو استعمال الكلمة في كتابه إطلافاً. أما بقية الجغرافيين من أهل القرن الرابع/ العاشر الذين كتبوا عن الشام فواحد منهم وهو ابن خرداذبة، ذكر الكور التي كانت ديار الشام تتكون منها^(٥) وعدد اليعقوبي أجنادها^(٦). وأما قدامة فقد دلنا على الطرق والسكك في بعض مدن الشام عند حديثه عن الطرق^(٧) وعن أعمال مملكة الإسلام وارتفاعها^(٨) وعن الثغور فيها^(٩).

والواقع أننا إذا تذكرنا أن ابن حوقل يكرر ما نجده عند الإصطخري، فإننا يمكننا القول بأن هذا والمقدسي هما اللذان أعطيا الديار الشامية وحدة جغرافية. فالإصطخري يقول: «وأما الشام فإن غربيها بحر الروم وشرقيها البادية من إيلة إلى الفرات، ثم من الفرات إلى حد الروم، وشمالها بلاد الروم، وجنوبيها حد مصر وتيه بني إسرائيل، وآخر حدودها مما يلي مصر رفح، ومما يلي الروم الثغور»^(١٠). لكن المقدسي يصف التكوين الطبيعي لإقليم الشام فيقول: «ووضع هذا الإقليم ظريف. هو أربعة صفوف. فالصف الأول يلي بحر الروم وهو السهل: رمال منعقدة ممتزجة، يقع فيه من البلدان الرملة وجميع مدن السواحل. والصف الثاني الجبل: مشجر ذو قرى وعيون ومزارع يقع فيه من البلدان بيت جبريل وإيليا. ونابلس واللجون وقدس والباق وإنطاكية. والصف الثالث الأغوار: ذات قرى وأنهار ونخيل ومزارع ونيل. يقع فيه من البلدان ويلة وتبوك وصغر وأريحاء وبيسان وطبرية وبانياس. والصف الرابع سيف البادية: وهي جبال عالية باردة، معتدلة مع البادية، ذات قرى وعيون وأشجار. يقع فيه من البلدان مآب وعمان وأذرعات ودمشق وحمص وتدمر وحلب»^(١١).

أقسام الشام ومسافاته

يختلف الجغرافيون فيما بينهم حول تسمية الأجزاء المختلفة للشام، كما أنهم يختلفون في تحديد هذه الأجزاء. فابن خرداذبة يستعمل «كور قنسرين» و«كورة دمشق» و«كورة الأردن» لكنه يقول «أقاليم حمص»^(١٢). واليعقوبي يلجأ إلى التسمية التي تعود إلى صدر الإسلام فيقسم الشام إلى أجناد حمص ودمشق والأردن وفلسطين، ولكنه لا يذكر جند قنسرين^(١٣). وعند الإصطخري فإن أجناد الشام هي فلسطين والأردن ودمشق وحمص وقنسرين^(١٤). ويضيف الإصطخري الجبال والشرارة ويقول عنهما: «وأما الجبال والشرارة فإنهما بلدان متميزان. أما الشرارة فمدينتها تسمى أذرح، وأما الجبال فإن مدينتها تسمى روات»^(١٥). ويسلك ابن حوقل النهج نفسه فيعدد أجناد الشام على أنها فلسطين والأردن ودمشق وحمص وقنسرين. ويقول الشيء نفسه عن الجبال والشرارة ولكنه يضبط مدينة الأولى روات^(١٦). ويقسم المقدسي إقليم الشام إلى ست كور وهي قنسرين وحمص ودمشق والأردن وفلسطين والشرارة، التي يجعل عاصمتها صغر^(١٧).

هذا الاختلاف في استعمال الكلمات الدالة على أقسام الشام يبدو أنه لا يمت إلى

الوضع الإداري - إن كان ثمة وضع إداري - في ذلك الوقت. ولكن الجغرافيين أرادوا التمييز بين جزء وجزء من ديار الشام، فلجأوا إلى التقسيم العسكري الإداري القديم، الذي لم يكن متبعاً يوماً فيما نعلم، لأنه يسر لهم ضم مدن وقرى وما إلى ذلك في وحدات لها صفات خاصة بالنسبة إلى الإقليم بأجمعه.

والاختلاف بين الجغرافيين في تحديد هذه الأجزاء لا يتوقف على التسمية فحسب، بل يتعدى ذلك إلى تحديد هذه الأجزاء بالذات. ففيما جعل الإصطخري من الجبال والشرارة بلدين متميزين ولكل منهما مدينته الخاصة، فإن المقدسي يجعل منهما كورة مستقلة^(١٨). لكن الذي هو أدعى إلى الاهتمام هو أن المقدسي يضع بين أيدينا لاثنتين مختلفتين للمراكز التابعة لكل من حلب (على أنها قسبة كورة قنسرين) وحمص على أنها الكورة المسماة بالاسم نفسه. ففي الباب الذي اختصره للفقهاء من كتابه يذكر المدن التابعة لحلب على أنها: إنطاكية وبالس وسميساط والمفرتين ومنبج وبياس التينات وقنسرين والسويدية.

وأما المدن التابعة لحمص فهي: سلمية وتدمر والخناصر وكفرطاب واللادقية وجبله وجبيل وأنطرسوس وبليناس وحصن الخوابي ولجون ورفنية وجوسية وحمارة وشيزر ووادي بطنان^(١٩). فإذا عاد إلى تقسيم إقليم الشام إلى كورة الست فيما بعد فإنه يجعل بطنان وشيزر وحمارة وجوسية ورفنية تابعة لحلب (أي كورة قنسرين)^(٢٠).

والتحديد الوحيد الذي يجده القارىء عند هؤلاء الجغرافيين لهذه الوحدات هو هذه اللائحة التي تعدد المدن التابعة للوحدة. ومن هنا يتضح لنا أنه لم يكن ثمة وحدات إدارية قط. ولعل الحالة السياسية التي كانت ديار الشام تعانيها في القرن الرابع/ العاشر مسؤولة عن هذا الضياع الإداري.

وكما يختلط على الجغرافيين أمر الكورة والإقليم والجند، فإنه يختلط عليهم أمر المدينة والقسبة والقرية والعمل، والإشارة إلى هذا قليلة جداً. ولكن عندما نصل إلى المقدسي نجد أن الرجل حدد موقفه من هذه تحديداً دقيقاً. فهو بعد أن يعرض لمعنى كلمة المصر فقهياً ولغوياً، يضع بين أيدينا ما توصل إليه شخصياً فيقول: «وأما نحن فجعلنا المصر كل بلد حلّه السلطان الأعظم وجمعت إليه الدواوين وقلدت منه الأعمال وأضيف إليه مدن الإقليم مثل دمشق... وربما كان للمصر أو للقسبة نواح... فالأقاليم أربعة عشر... ستة عربية... وثمانية عجمية... ولا بد لكل إقليم من كورة ثم لا بد لكل كورة من قسبة ثم من كل قسبة من مدن... وليس كل قسبة مصرًا»^(٢١).

والمقدسي يتبع هذا التصنيف بدقة. وفي رأيه أن دمشق هي المكان الوحيد في إقليم الشام الذي يصح أن يسمى مصرًا، وذلك بحكم ما كانت عليه في الماضي. أما بالنسبة إلى أيامه فهي لا تعدو كونها قسبة أي عاصمة لكورة^(٢٢).

والمقدسي الذي يذكر الأمصار والقصبات والمدن يشير إلى القرى أيضاً. فهو يشبه الأمصار بالملوك والقصبات بالحجاب والمدن بالجند والقرى بالرجال^(٢٣). ولكنه مع ذلك يفرق بين قرية وقرية كبيرة. فيقول إنه في إقليم الشام قرى أجل وأكبر من مدن الجزيرة مثل

داريا وبيت لهما وكفر سلام وكفر سابا «غير أنها على رسوم القرى معدودة فيها، وقد قلنا إن عملنا موضوع على التعارف»^(٢٤). أما الإصطخري، وهو الجغرافي الآخر المنظم عمله، فإنه يشير إلى مركز الكورة باسم مدينة ولا يستعمل قصبه، إلا بالنسبة إلى دمشق فهي «قصبه»^(٢٥).

بالإضافة إلى هذا التصنيف فإن المقدسي يستعمل تعبيرين آخرين هما ناحية ومحلة. ففي ذكره لكورة دمشق يشير إلى «ناحية البقاع ومدينتها بعلبك ولها كامد وعجرموش»^(٢٦). أما المحلة فترد، بالنسبة إلى بلاد الشام، مرة واحدة أيضاً عند إشارته إلى سلوان إذ يقول: إن سلوان محلة في ريبض المدينة^(٢٧)، والمدينة المقصودة هنا هي القدس. ويشترك الإصطخري والمقدسي في استعمال كلمة رستاق. ويبدو أن المقصود بالكلمة هي المنطقة التي تزود مدينة معينة بحاجتها من المواد الغذائية. فالإصطخري يقول عن حوران والبثية أنهما رستاقان عظيمان من جند دمشق^(٢٨). أما المقدسي فيذكر عدداً منها وهي: رساتيق دمشق الست: الفوطة وحوران والبثية والجولان والبقاع والحولة^(٢٩). ورستاق أذرعاع هو جبل جرش والداروم هو رستاق بيت جبرين، وأريحا رستاقها الغور^(٣٠).

يذكر الإصطخري أن منطقة الغور تسمى كذلك لأنها بين جبلين وأن سائر بلاد الشام مرتفع عليها. ويسمى المدن التابعة لجند فلسطين وجند الأردن، ويذكرنا بأن زغر وديار قوم لوط والجبيل والشراة هي «في العمل إلى إيلة»، وإن المدن الشمالية من الغور «بعضها من الأردن وبعضها من فلسطين في العمل»^(٣١). وهي محاولة من الإصطخري لتوضيح واقع إداري بإشارته إلى «العمل»، مع المحافظة على ما ألفه الناس من استعمال الجند أو الكورة.

وما دمتنا نستعرض بعض نواحي الخلاف والتصنيف فيما يتعلق بالبلدان الشامية، فلنشر إلى أمر آخر حري بالاهتمام وهو وحدة قياس المسافات. فنحن نجد أن ابن خرداذبة يستعمل الفراسخ في تعيين المسافات في مشرق المملكة الإسلامية ويستمر في ذلك عندما يتحدث عن الثغور الجزرية. فإذا ذكر المسافات بين الرقة والزراعة وحمص وقارا والنبك ودمشق استعمل الأميال لذلك. ولكنه داخل الشام يستعمل السكة وحدة لقياس المسافات، ولو أنه يعود إلى استعمال الميل في تقدير المسافات بين بعض مدن الشام ومدن الروم^(٣٢). والإصطخري يستعمل اليوم والمرحلة، والذي يمكن قوله هو أن المرحلة واليوم متساويان في نظر هذا الجغرافي^(٣٣). والمقدسي يستعمل البريد واليوم والمرحلة ويقصد معنى واحداً^(٣٤). والقطعة التالية المأخوذة من الإصطخري تعطينا فكرة واضحة عن ذلك. يقول:

«وأما المسافات بالشام فإن طولها من ملطية إلى رفح: فمن ملطية إلى منبج ٤ أيام، ومن منبج إلى حلب يومان، ومن حلب إلى حمص ٥ أيام، ومن حمص إلى دمشق ٥ أيام، ومن دمشق إلى طبرية ٤ أيام، ومن طبرية إلى الرملة ٢ أيام، ومن الرملة إلى رفح يومان، فذلك ٢٥ مرحلة. وعرضها في بعض المواضع أكثر من بعض، فأعرضها طرفاها، وأحد طرفيها من الفرات من جسر منبج على منبج ثم على قورس في حد قنسرين، ثم على العواصم في حد إنطاكية، ثم يقطع جبل اللكام إلى بياس، ثم إلى التينات ثم على المثقب ثم على المصيصة ثم

على أذنة ثم على طرسوس وذلك نحو ١٠ مراحل. وإن سلكت من بالس فيإلى حلب، ثم إلى إنطاكية ثم إلى إسكندرونة ثم إلى بياس حتى تنتهي إلى طرسوس، فالمسافة أيضاً نحو ١٠ مراحل، غير أن السميت المستقيم هو الطريق الأول. وأما الطرف الآخر فهو حد فلسطين، فيأخذ من البحر من حد يافا حتى ينتهي إلى الرملة، ثم إلى القدس، ثم إلى أريحا، ثم إلى زغر ثم إلى جبال الشراة ثم إلى الشراة إلى أن ينتهي إلى معان ومقدار هذا ٦ مراحل. فأما ما بين هذين الطرفين من الشام فهو مخصص، ولا يكاد يزيد عرض موضع من الأردن ودمشق وحمص على أكثر من ٢ أيام، لأن من دمشق إلى أطرابلس على بحر الروم يومين غرباً، وإلى أقصى الغوطة حتى يتصل بالبادية شرقاً يوماً، ومن حمص إلى انطرطوس على بحر الروم يومين غرباً، ومن حمص إلى سلمية على البادية شرقاً يوماً، ومن طبرية إلى صور على البحر غرباً يوماً، ومنها إلى تجاوز فيق على حد ديار بني فزارة شرقاً يوماً. فهذه مسافتها طول الشام وعرضه.

وأما المسافة في أضعافه فإننا نبدأ بفلسطين وهي أول أجناد الشام مما يلي المغرب وقصبتها الرملة، فمن الرملة إلى يافا نصف مرحلة، ومن فلسطين إلى عسقلان مرحلة، وإلى غزة مرحلة، ومن الرملة إلى بيت المقدس يوم، ومن بيت المقدس إلى مسجد إبراهيم يوم، ومن بيت المقدس إلى ريجا مرحلة، ومن بيت المقدس إلى اليلقاء يومان، ومن الرملة إلى قيسارية يوم، ومن الرملة إلى نابلس يوم، ومن ريجا إلى زغر يومان، ومن زغر إلى جبال الشراة يوم ومن جبال الشراة إلى آخر الشراة يوم، وأما الأردن فإن قصبتها طبرية، فمنها إلى صور يوم ومنها إلى عقبة فيق يوم، ومنها إلى بيسان يومان خفيفان. ومنها إلى عكا يوم، والأردن أصغر أجناد الشام وأقصرها مسافة. وأما جند دمشق فإن قصبتها دمشق، ومنها إلى بعلبك يومان، وإلى أطرابلس يومان، وإلى بيروت يومان، وإلى صيدا يومان، وإلى أذرعات ٤ أيام، وإلى أقصى الغوطة يوم، وإلى حوران والبتشية يومان. وأما جند قنسرين فإن مدينتها قنسرين، غير أن دار الإمارة والأسواق ومجمع الناس والعمارات بحلب، فمن حلب إلى بالس يومان، ومن حلب إلى قنسرين يوم، ومن حلب إلى الأثارب يوم، ومن حلب إلى قورس يوم، ومن حلب إلى منبج يومان، ومن حلب إلى الخناصرية يومان»^(٣٥).

مدن الشام

يورد المقدسي أسماء أربعة وستين مركزاً في إقليم الشام وهي التي يسميها مدناً، منها واحدة اعتبرها مصرأ وهي دمشق، وست كانت في نظره قصبات وهي حلب وحمص ودمشق وطبرية والرملة وصغر (أو زغر) باعتبار أن مدناً أخرى كانت تتبعها، وإن كان المقدسي لا يوضح نوع التبعية أو درجتها، وما تبقى هي مدن عادية^(٣٦)، هذا طبعاً خلا القرى والنواحي والرساتيق. والمقدسي يشعرنا بأنه إذ يذكر هذه المدن فهو يدرك الفرق بين مدينة كبيت المقدس أو حماة ومدينة مثل صغر الواقعة جنوبي البحر الميت أو البحيرة المنتنة أو المقلوبة كما كانت تسمى أحياناً. وتتضح هذه الفروق عند المقدسي عندما ينتقل إلى ذكر التجارات في إقليم الشام^(٣٧).

وهذه المراكز التي يسميها المقدسي «مدناً» لا ترد كلها عند من سبقه من جغرافيين القرن الرابع/ العاشر. والجدول التالي يصلح للمقارنة:

ابن خرداذبة ^(٣٨)	اليعقوبي ^(٣٩)	ابن رسته ^(٤٠)	الإصطخري ^(٤١)	ابن حوقل ^(٤٢)	المقدسي
٣٥	٣٠	٢٠	٢٥	٣١	٦٤

على أن بعض الجغرافيين يضيف أماكن أخرى، وقد يسمي بعضها مدناً، لم يذكرها المقدسي. فابن خرداذبة يضيف عشرين مكاناً، واليعقوبي يذكر أحد عشر مكاناً، وابن حوقل يضيف تسعة أماكن^(٤٣). والوحيد الذي لا يضيف أسماء إلى ما جاء فيما بعد عند المقدسي هو الإصطخري. ونحن اذا تذكرنا ان المقدسي كان «شامياً» بمعنى الكلمة الواسع، وأنه كان يعرف إقليمه وكورته ومدينته وما إليها، فقد نكون أكثر اطمئناناً إلى ما أورده. والفرق الكبير في عدد الأماكن (المدن) بينه وبين الإصطخري هو أن هذا كتب باختصار فاكتفى بالأكبر أو الأهم من المدن، فيما عمد المقدسي إلى ذكرها جميعها. ولما كان ابن خرداذبة واليعقوبي وابن رسته يذكرون الأسماء دون تحديد لها، فلعل الذي ذكروه، مما لم يرد عند المقدسي، كان من نوع القرى الكبيرة أو حتى القرى العادية، وهذا ما نرجحه.

جدول مقارنة بالمدن الواردة عند الجغرافيين من أهل القرن

الرابع/ العاشر

ابن خرداذبة	اليعقوبي	ابن رسته	الإصطخري	ابن حوقل	المقدسي
		×	×		قنسرين
		×	×	×	حلب
		×	×		إنطاكية
		×	×		بالس
				×	السويدية
		×	×	×	سميساط
		×	×		منبج
			×	×	بياس التينات
					مرعش
			×		إسكندرونة
					لجون
					رفنية

تابع/جدول مقارنة بالمدن الواردة عند الجغرافيين من أهل القرن الرابع/ العاشر

المقدسي	ابن حوقل	الإصطخري	ابن رسته	اليعقوبي	ابن خرداذبة
جوسية	×			×	×
حماة	×			×	×
شيزر	×			×	×
وادي بطنان					×
معرفة النعمان	×	×		×	×
معرفة قنسرين	×	×		×	×
حمص	×	×	×	×	×
سليمة	×		×	×	×
تدمر	×		×	×	×
الخنصرة	×		×	×	×
اللاذقية				×	×
جبله					
أنطربوس	×			×	×
بليناس	×			×	×
جيبيل	×				
حصن الخوابي					
دمشق	×	×	×	×	×
بانياس	×			×	
صيدا				×	
بيروت	×	×		×	×
أطرابلس	×	×	×	×	×
عرقه				×	
بعلبك	×	×		×	×
الزبداني	×				
طبرية	×	×	×	×	×
قدس				×	×
عكا	×		×	×	×
صور	×	×	×	×	×
اللجون					

تابع/جدول مقارنة بالمدن الواردة عند الجغرافيين من أهل القرن الرابع/ العاشر

المقدس	ابن حوقل	الإصطخري	ابن رسته	اليعقوبي	ابن خردادبة
كابل					
الفرازية					
بيسان	×	×		×	×
أذرعاع				×	
الرملة	×	×	×	×	×
بيت المقدس	×	×	×	×	×
بيت جزين					×
غزة			×	×	
لد					
ميماس					×
عسقلان	×		×	×	×
يافا	×	×			
أرسوف	×				
قيسارية	×		×	×	×
نابلس	×	×	×	×	×
أريحا					
عمان				×	×
صفر (زغر)	×				
مآب					×
تبوك					
أذرح					
ويله (إيله)					

والأماكن التي ترد أسماؤها، على غير تعيين دقيق، عند الجغرافيين الذين سبقوا

المقدس هي:

ابن خردادبة: مرتحوان وسرمين ودلوك ورعبان وقامية وصوران ولطمين وتل منس
والفلاس والتمة والبلعاس والقسطل وعقبرتا وجرثبة وزندك وقبراتا وبصرى وفحل
وجرش (٤٤).

اليعقوبي: الرستن وصوران وتلمنس وقامية وقارا وبصرى وعرنند وفحل وجرش
وعمواس وبينا (٤٥).

ابن حوقل: الماحوز وجونية وبترون والقلمون وفامية والرصافة ومعان ودلوك (هذه الأسماء واردة على الخريطة التي رسمها ابن حوقل ولكنها لا ترد في المدن)^(٤٦).
ولعل من المفيد أن نضع بين أيدي القراء هنا الملاحظ التالية:
أولاً: من المدن التي يذكرها المقدسي ما ظل مدناً إلى أواخر القرن الثامن/ الرابع عشر، وهي - إنطاكية واللاذقية وطرابلس وبيروت وصيدا وغزة والرملة وحلب وحماة ومعرة النعمان وكفرطاب وحمص وبعليك ودمشق ونابلس والقدس.
ثانياً: ثمة مدن ذكرها المقدسي ولكنها آلت، في القرن الثامن/ الرابع عشر، إلى بليدات أو مدن صغيرة وهي - الإسكندرونة وجبله وأنطرطوس وبنياس وعرقه وجبيل وسلمية ومعرة نسرين (أو قنسرين) وشيزر والزبداني وبيسان وأريحا وبنائياس وبيت جبرين وعمان.
ثالثاً: بعض المدن التي ذكرها المقدسي أصبحت في القرن الثامن/ الرابع عشر، لا تزيد على مراكز إدارية، وهي - حصن الخوابي واللجون وتدمر وأذرعات ومعان وأذرح.
رابعاً: بعض المدن التي ذكرها المقدسي تدمت بحيث أصبحت، مع توالي الزمن (وفي القرن الثامن/ الرابع عشر) قرى، وهي - كابل والخصاصة وجوسيه وزغر.
خامساً: وأخيراً هناك مدن ورد ذكرها عند المقدسي لكنها خربت أو دمرت بين أيامه والقرن الثامن/ الرابع عشر، وهي صور وعكا وقيسارية وأرسوف ويافه وعسقلان والسويدية وبالس ومنبج وقنسرين وطبرية وقدس^(٤٧).

الثغور والعواصم

عني جغرافيو القرن الرابع/ العاشر بالثغور والعواصم، وهي المدن المحصنة الواقعة على التخوم العربية الرومية، وإن كانت إشاراتهم إليها تتفاوت دقة وتعميماً. فابن خردادبة يذكر الثغور الجزرية وهي، بحسب روايته، سلفوس وكيسوم وشمشاط (سميساط وملطية وزبطرة والحدث ومرعش وبينهما ثلاثون ميلاً وكمخ وحصن منصور وقورس ودلوك ورعبان)^(٤٨). وأما الثغور الشامية فهي قنسرين وإنطاكية والإسكندرية (الإسكندرونة) والمصيصة وأذنة^(٤٩). وينقل الهمداني عن مشايخ إنطاكية قولهم بأن «ثغور المسلمين أيام عمر وعثمان كانت إنطاكية والكور التي سماها الرشيد العواصم وهي كورة قورس والجومة ومنبج وإنطاكية وتوزين (أو بورين) وبالس ورصافة هشام. فكان المسلمون يغزون ما وراءها كغزوه الروم. وكانت فيما بين الإسكندرية وطرسوس حصون ومصالح للروم».
أما قدامة فقد تحدث عن الثغور حديثاً طويلاً نقله هنا بكامله، قال^(٥١):

وجب أن نقدم الكلام في الثغور المقابلة لبلدهم على الكلام في غيرها فنقول إن هذه الثغور منها برية تلقاها بلاد العدو وتقاربه من جهة البر ومنها بحرية تلقاه وتواجهه من جهة البحر ومنها ما يجتمع فيه الأمران وتقع المغازي من أهله في البر والبحر. والثغور البحرية على الإطلاق سواحل الشام ومصر كلها. والمجتمع فيه الأمران غزو البر والبحر الثغور

المعروفة بالشامية فلنبدأ بذكرها وهي طرسوس وأذنة والمصيصة وعين زربة والكنيسة والهارونية وبياس ونقابس وارتفاعها نحو المائة ألف دينار ينفق في مصالحتها وسائر وجوه شأنها وهي المراقب والحرس والقواتير والركاضة والموكلين بالدروب والمخايض والحصون وغير ذلك مما جانسه من الأمور والأحوال. ويحتاج إلى شحنتها من الجند والصعاليك وراتب مغازيها الصوائف والشواتي في البر والبحر في السنة على التقريب مائتي ألف دينار وعلى المبالغة وهي أن يتسع ثلثمائة ألف دينار والذي يلقاها من بلاد العدو ويتصل بها إما من جهة البر فالقبادق ويقرب منها الناطليق ومن جهة البحر سلوقية وعواصم هذه الثغور وما وراءها إلينا من بلدان الإسلام. وإنما سمي كل واحد منها عاصماً لأنه يعصم الثغر ويمده في أوقات النضير ثم ينضر إليه من أهل إنطاكية والجومة والقورس. ثم يلي هذه الثغور عن يمينها وجهة الشمال منها الثغور المعروفة بالجزرية؛ وأول ما يحاد الثغور الشامية منها مرعش ويليها ثغر الحدث وكان يلي هذه زبطرة فخرت أيام المعتصم وكان له عند النهوض إلى بلاد العدو حتى فتح عمورية الحديث المشهور فلما انتهى إلى موضع زبطرة بنى مكانها وبالقرب منها حصوناً لتقوم مقامه وهي الحصن المعروف بطبارجي والحصن المعروف بالحسينية والحصن المعروف ببني المومن والحصن المعروف بابن رحوان ثم يلي هذه الحصون ثغر كيسوم ثم ثغر حصن منصور ثم ثغر شمشاط ثم ثغر ملطية وهو الخارج في بلد العدو من جميع هذه الحصون؛ وكل واحد بينه وبين بلد العدو درب وعقبة؛ وثغر ملطية مع بلد العدو في بقعة وأرض واحدة. وكان يواجه هذه الثغور ويقابلها من بلد الروم خرشنة وعمل الخالدية؛ فحدث في هذا الوقت بينهم وبين الروم والأرمن الذين في جملة ملية الأرمني في بلد كان يسكنه قوم يسمون السالقة وهم من الروم إلا أنهم يخالفونهم في كثير من أديانهم، وكان هؤلاء مع المسلمين يعينونهم في غزواتهم ويتوفر على المسلمين المعونة بهم إلى أن رحلوا دفعة واحدة عن هذا الموضوع بإساءة أهل الثغور معاشرتهم وقلة إشراف المدبرين على أمرهم ففترقوا في البلاد وسكن مكانهم هؤلاء الأرمن وابتوا الحصون المنيعة، ثم صارت لهم العدة الكثيفة والمعرة الشديدة. وارتفاع هذه الثغور مع ملطية سبعون ألف دينار يصرف منها في مصالحتها أربعون ألف دينار ويبقى ثلاثون ألف دينار. ويحتاج لنفقة الأولياء والصعاليك على التجزئة مائة ألف وعشرون ألف دينار تتضاف إلى البقية وعلى المبالغة مائة وسبعون ألف دينار تتضاف إليها تتم مائتي ألف دينار سوى نفقات المغازي في أوقاتها وهذه الثغور هي الوسطة ومنها كانت تقع المغازي فإن احتيج إلى الغزو منها كانت النفقة حسب الغزاة. وعواصم هذه الثغور دلك وربعان ومنبج، ويلي هذه الثغور عن يمينها أيضاً وفي جهة الشمال الثغور المسماة بالبكرية وهي سميساط وحاني وملكين وحصون منها جمح ومنها حوران ومنها الكلس وغيرها. ثم ثغر قاليقلا في جهة الشمال عن هذه الثغور زيادة إلا أنه كالمنفرد لما بينه وبينها من المسافة البعيدة، والذي يقابله هذه الثغور من أعمال الروم عمل الأرمنياق وبعض عمل

الخالدية ويقرب منها عمل أفلاغونية المتصل ببلاد الخزر. وارتفاع هذه الثغور في السنة ألف ألف وثلثمائة ألف درهم تحتاج نفقاتها في مصالحتها وحصونها وأرزاق شحنها إلى هذا المقدار وزيادة ألف ألف وسبع مائة ألف درهم تنمة ثلاثة آلاف ألف درهم.

وأما الثغور البحرية وهي سواحل جند حمص: أنطروتوس وبلنياس واللاذقية وجبله والهريادة؛ وسواحل جند دمشق عرقة وطرابلس وجبيل وبيروت وصيدا وحصن الصرند وعدنون؛ وسواحل جند الأردن صور وعكا وبصور صناعة المراكب؛ وسواحل جند فلسطين قيسارية وأرسوف ويافا وعسقلان وغزة؛ وسواحل مصر رفح والفرما والعريش. ومقدار ما يغزو في الغزاة من مراكب الثغور الشامية ما يجتمع إليها من مراكب الشام ومصر من الثمانين إلى المائة. والغزاة إذا عزموا عليها في البحر كوتب أصحاب مصر والشام في العمل على ذلك والتأهب له يجتمع بجزيرة قبرص ويسمى ما يجتمع منها الأسطول كما يسمى ما يجتمع من الجيش في البر المعسكر والمدبر لجميع أمور المراكب الشامية والمصرية صاحب الثغور الشامية ومقدار النفقة على المراكب إذا غزت من مصر والشام نحو مائة ألف دينار.

والإصطخري يتوخى الدقة في التسمية إذ يقول، في معرض حديثه عن حدود الشام الشمالية، إن آخر حدود أرض الشام مما: «يلي الروم الثغور وهي ملطية والحدث ومرعش والهارونية والكنيسة وعين زربة والمصيصة وأذنة وطرسوس... قد جمعت الثغور إلى الشام، وبعض الثغور تعرف بثغور الشام، وبعضها تعرف بثغور الجزيرة، وكلاهما من الشام. وذلك أن كل ما وراء الفرات من الشام. وإنما سمي من ملطية إلى مرعش ثغور الجزيرة لأن أهل الجزيرة بها يرابطون ومنها يغزون، لأنها من الجزيرة... وبين ثغور الشام وثغور الجزيرة جبل اللكام، وهو الفاصل بين الثغرين... ويظهر في بلد الإسلام بين مرعش والهارونية وعين زربة»^(٥٢).

ويعود إلى ذكر العواصم والثغور لمناسبة تفصيل المسافات بينها فيقول^(٥٣).

«وأما العواصم فإن قصبته إنطاكية، ومنها إلى اللاذقية ٢ مراحل، ومنها إلى بفراس يوم، وإلى الأثارب يومان، وإلى حمص ٥ مراحل، ومنها إلى مرعش يومان، وإلى الحدث ٣ أيام. وأما الثغور فإنه لا قسبة لها، وكل مدينة قائمة بنفسها، ومنبج قريبة من الثغور، ومن منبج إلى الفرات مرحلة خفيفة، ومن منبج إلى قورس مرحلتان، ومن منبج إلى ملطية ٤ أيام، ومن منبج إلى سميساط يومان، ومن منبج إلى الحدث يومان، ومن سميساط إلى حصن منصور يوم، ومن حصن منصور إلى ملطية يومان، ومن حصن منصور إلى زيطرة يوم، ومن حصن منصور إلى الحدث يوم، ومن الحدث إلى مرعش يوم، ومن ملطية إلى مرعش ثلاث مراحل كبار، فهذه مسافات ثغور الجزيرة. وأما الثغور الشامية: فمن إسكندرونة إلى بياس مرحلة خفيفة، ومن بياس إلى المصيصة مرحلتان، ومن المصيصة إلى عين زربة يوم، ومن المصيصة إلى أذنة يوم، ومن أذنة إلى طرسوس يوم، ومن طرسوس إلى أولاس على بحر الروم يومان، ومن طرسوس إلى الحوزات يومان، ومن طرسوس إلى بياس على بحر الروم فرسخان، ومن بياس

إلى الكنيسة والهارونية أقل من يوم، ومن الهارونية إلى مرعش من ثغور الجزيرة أقل من يوم، فهذه جملة مسافات الثغور».

وينقل ابن حوقل عبارة الإصطخري^(٥٤)، إلا أنه يعود فيضع بين أيدينا أموراً مفصلة عن العواصم والثغور فيها شيء من التاريخ ولا بأس بنقل روايته بكاملها. فهو يقول:

«والعواصم اسم الناحية وليس بمدينة تسمى بذلك وقصبتها إنطاكية، وكانت بعد دمشق أنزه بلاد الشام وعليها إلى هذه الغاية سور من صخر يحيط بها وبجبل مشرف عليها، فيه لهم مزارع ومراع وأشجار وأرحية وما يستقل به أهلها من مرافقها، ويقال إن دور السور للراكب يوم. ولهم مياه تجري في أسواقهم ودورهم وسككهم ومسجد جامعهم، وكان لها ضياع وقرى ونواح خصبة حسنة، فاستولى عليها العدو وملكها وقد كانت اختلت قبيل افتتاحها في أيدي المسلمين، وهي الآن أشد اختلالاً ووزجاً. وفتحها الروم في أول سنة تسع وخسين، فما اضطرب فيها من قطع شجرة للروم ولا توصل في نصرتها برأي صحيح ولا مشلوم؛ وبجوارها من السلاطين والبوادي والقروم والملوك من قد أشغله يومه من غده، وحرامه وحطامه عما أوجب الله تعالى والسياسة والرياسة عليه. فهو يلاحظ ما في أيدي تجار بلده ويشتمل عليه ملك رعيته ليوقع الحيلة على أخذه والشبكة على صيده والفخ على ما نصب له، ثم لا يمتنع به فيسلب عما قريب ما احتقب من الحطام وجمع من الآثام.

ومدينة بالس مدينة على شط الفرات من غربيه صغيرة، وهي أول مدن الشام من العراق، وكان الطريق إليها عامراً ومنها إلى مصر وغيرها سائلاً، وكانت فرضة لأهل الشام على الفرات فعفت آثارها ودرست قوافلها وتجارها بعد سيف الدولة. وهي مدينة عليها سور أزلي ولها بساتين فيما بينها وبين الفرات، وأكثر غلاتها القمح والشعير ويعمل بها من الصابون الكثير الغزير. ومن مشهور أخبارها أن المعروف بسيف الدولة علي بن [الحمداي] عند انصرافه عن لقاءه صاحب مصر، وقد هلك جميع جنده، أنفذ إليها المعروف بأبي حصين القاضي فقبض من تجار كانوا بها معتقلين عن السفر، ولم يطلق لهم النفوذ مع خوف نالهم فأخرجهم عن أحمال بز وأطواف زيت إلى ما عدا ذلك من متاجر الشام في دفعتين بينهما شهور قلائل وأيام يسيرة ألف ألف دينار. وبالقرب من بالس مدينة منبج وهي مدينة خصبة حصينة وكثيرة الأسواق الأزلية عظيمة الآثار الرومية، ولها من ناطف الزبيب المعمول بالجوز والفسق والسمسم ما لم أر له شياً إلا ما ببخارى منه، فإنه يزيد عليه في الحلاوة، ويجعل البخاريون فيه الطيب على العموم فهو لذيذ. وبمنبج من الكروم الأعذاء على وجه الأرض في سائر ضياعها ما يزيد على الكثرة ويحمل أزبتهم إلى حلب وغيرها، وهي مدينة برية وأرض ثرية حمراء خلوقية، الغالب على مزارعها البخوس وعليها سور أزلي. وبقربها مدينة سنجة وهي مدينة صغيرة بقربها قنطرة حجارة تعرف بقنطرة سنجة، ليس في الإسلام قنطرة أعجب ولا أعظم منها ويضرب بها المثل فيقال: من عجائب الدنيا كنيسة الرها وقنطرة سنجة. ومدينة سميساط على نفس الفرات وتقارب المدينة المسماة جسر منبج، وهما مدينتان صغيرتان حصينتان لهما سقي كبير من مياه بهما وزروعهما بخوس وماؤهما من الفرات.

«وكانت مدينة ملطية مدينة كبيرة من أجل الثغور وأشهرها، وأكثرها سلاحاً وأجلدها رجالاً دون جبل اللكام إلى ما يلي الجزيرة، وتحف بها أيضاً جبال كثيرة بها مباح الجوز واللوز والكروم والرمان وسائر الثمار الشتوية والصيفية، وهي مباحة لا مالك لها وهي من أقوى بلد للروم في هذا الوقت. يسكنها الأرمن وفتحت في سنة تسع عشرة وثلاثمائة، فكانت أول مصيبة دخلت على الإسلام من جهة الثغور، ثم انثالت المصائب على الناس في ثغورهم وأنفسهم وأموالهم وأسعارهم وأبشارهم وسلطينهم فنسيت. وكانت المدينة المعروفة بحصن منصور صغيرة حصينة فيها منبر ولها رستاق وقرى برسمها اعداء، فاستأثر القضاء بهلاكها على أيدي بني حمدان والروم. وكانت الحدث ومرعش مدينتين صغيرتين افتتحهما الروم قبل هذا الحين وأعادهما سيف الدولة علي بن عبد الله. وعاد الروم فانتزعوها ثانياً من المسلمين وعاد المسلمون ففتحوها وكان فتحهما مسعود ابن قلع أرسلان السلجوقي صاحب بلاد الروم سنة خمس وأربعين وخمسمائة وهما بيد المسلمين الآن. وكان لهما زروع وأشجار وفواكه وكانتا ثغرين يرباط فيهما المسلمون ويجاهدون فيغنمون، فساءت النيات وفتحت الأعمال وارتفعت البركات، ولج الملوك في الاستئثار بالأموال والعامه في المعاصي على الأضرار، فهلك العباد وتلاشت البلاد وانقطع الجهاد وبذلك نطق وحيه تعالى إذ يقول: (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها). وكانت الهارونية من غربي جبل اللكام وفي بعض شعابه حصناً صغيراً، بناه هارون الرشيد وأدركته في غاية العمارة وأهله في جهادهم في نهاية الجلد والشطارة، يغزون فيغنمون ويتلصصون على بلد الروم فيسلمون وقد ملكه الروم. وكانت الاسكندرونة أيضاً حصناً على ساحل بحر الروم ذا نخيل وزروع كثيرة وغلة وخصب، فدخله العدو وملكه فهو له. وكذلك التينات حصن كان على شط البحر فيه مقطع لخشب الصنوبر الذي كان ينقل إلى الشام ومصر والثغور منه ما لا يحصى، وكان فيه رجال قتال اجلاد لهم علم بمضار بلد الروم ومعرفة بمخائضهم ومهالكهم. وكانت الكنيسة أيضاً حصناً فيه منبر ثغر في معزل من ساحل البحر، يقارب حصن المثقب الذي استحدثه عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه وعمره، وكان فيه منبره ومصحفه بخطه. وسكانه قوم سراة من ولد عبد شمس اعتزلوا الدنيا ورفضوا المكاسب، وكان لهم ما يقوتهم من المباح فهلكا جميعاً. وكانت عين زربة بلدا يشبه مدن الغور به النخيل والخصب والسعة في الثمار والزرع، وهي المدينة التي كان وصيف الخادم هم بالدخول منها إلى بلد الروم فأدركه المعتضد بها، وكانت حسنة الداخل والخارج نزهة من داخل سورها جليلة في جميع أمورها.

«وكانت المصيصة مدينتين: أحدهما تسمى المصيصة والأخرى كفربيا على جانبي جيحان، وبينهما قنطرة حجارة وكانتا حصينتين على نشز من الأرض وشرف، ينظر منها الجالس في مسجد جامعها إلى نحو البحر أربعة فراسخ كالبقعة كانت بين يديه خضرة نصره، جليلة الأهل نفيسة القدر كثرة الأسواق حسنة الأحوال. وجيحان نهر يخرج من بلد الروم حتى

ينتهي إلى المصيصة ثم إلى رستاق يعرف بالملوان، فيقع في بحر الروم، وكانت عليه من القرى والضياع الكثيرة الماشية والكراع ما لم يبق منهم نافع ناره. وكانت أذنه أيضاً مدينة كأحد جانبي المصيصة على نهر سيحان في غربي النهر، وسيحان دون جيهان في الكبر عليه قنطرة عجيبة البناء طويلة جداً، ويخرج هذا النهر من بلد الروم أيضاً. وكانت جليلة الأهل حسنة المحل في كل أصل وفصل وعلى سمت طريق طرسوس. فأما مدينة طرسوس فكانت المدينة المشهورة المستغنى بشهرتها عن تحديدها كبيرة استحدثها المأمون بن الرشيد ومدنها وجعل عليها سورين من حجارة، وكانت تشتمل من الخيل والرجال والعدة والعتاد والكراع والسلاح والعمارة والخصب والغلات والأموال، والسعة في جميع الأحوال على حال لم يتصل بمثله ثغر من ثغور المسلمين لكافر ولا مسلم، إلى عز تام ونصر عام على جميع من وليها من رجال الإسلام، فما غزا في بر أو بحر إلا وصحبه من الظفر والنصر والغنائم بالقسر والقهر ما ينطق الأخبار بتصديقه والأثار بتحقيقه. وكان بينها وبين حد الروم جبال منيعة متشعبة من اللكام كالحاجز بين العمليين. ورأيت غير عاقل مميز وسيد حصيف مبرز، يشار إليه بالدراية والفهم واليقظة والعلم والفتنة والساسة والرياسة، يذكر أنه كان بها مائة ألف فارس ويعملها وذلك عن قريب عهد من الأيام التي أدركتها وشاهدتها، وكان السبب في ذلك أن ليس مدينة عظيمة من حد سجستان وكرمان وفارس وخوزستان والري وأصبهان وجميع الجبال، وطبرستان والجزيرة وأذربيجان والعراق والحجارة واليمن والشامات والري وأصبهان وجميع الجبال، وطبرستان والجزيرة وأذربيجان والعراق والحجاز واليمن والشامات ومصر والمغرب إلا وبها لأهلها دار ورباط، ينزله غزاة تلك البلدة ويرابطون بها إذا وردوا وترد عليها الجرايات والصلوات وتدر عليهم الانزال والحملان العظيمة والجسيمة، إلى ما كان السلاطين يتكلفونه وأرباب النعم يعانونه وينفذونه متطوعين ويتحاضون عليه متبرعين، ولم يكن في ناحية ذكرتها رئيس ولا نفيس إلا وله عليها أوقاف من ضياع ذوات أكرة وزراع وغلات، أو مسقف من فنادق ودور وحمامات وخانات، هذا إلى مشاطرة من الوصايا بالعين الكثير والورق والكراع الغزير، فهلكت وهلكوا وذهبت وذهبوا وكأنهم لم يقطنوها وعفوا وكأنهم لم يسكنوها، حتى لصاروا كما قال جل ذكره: (هل تحس منهم من أحد أو تسمع لهم ركزا). وكانت أولاس حصناً على ساحل البحر فيه قوم متعبدون حصيناً، وكانت فيهم خشونة في ذات الله وكان في آخر ما على بحر الروم من العمارة، فكانت مما بدأ به العدو. وبغراس حصن كان فيه منبر على طريق الثغور، وكانت فيه دار ضيافة لزييدة ولم يكن للمسلمين بالشام دار ضيافة غيرها».

ولا يتعرض المقدسي للثغور أو العواصم إلا في إشارة عابرة. إذ يذكر أن أكثر أهل الثغور انتقلوا إلى دمشق لما أخذت طرسوس^(٥٦)، كما يرد ذكر العواصم بالنسبة إلى ثقل حمايتها مع قنسرين^(٥٧). ويوضح المقدسي موقفه من هذه القضية إذ يقول إن أهل شمال

الشام في خوف من الروم «والأطراف قد خربت وأمر الثغور قد انقضى ويضيف أنه أعرض عن ذكر طرسوس وأعمالها لأنها بيد الروم»^(٥٨).

ويتضح من هذه النصوص أن الجغرافيين قد اختلفوا فيما بينهم بالنسبة إلى العواصم والثغور من حيث تعدادها وذكر أسمائها، ويعود ذلك في رأينا، إلى أن البعض ذكر حتى الحصون الأقل شأنًا، بينما اقتصر البعض الآخر على الهام منها. على أننا نود أن نعرض هنا نصين يتعلقان بالقتال والفدية. الأول من قدامة الذي حفظ لنا وصف أحد أيام الغزوات إذ يقول^(٥٩).

«ثم نتبع ذلك بوصف أحد أيام الغزوات ليكون علم ذلك محصلاً محفوظاً فنقول أن أجهدها، مما يعرفه أهل الخبرة من الثغرين أن تقع الغزاة التي تسمى الربيعية لعشرة أيام تخلو من أيار بعد أن يكون الناس قد أربعوا دوابهم وحسنت أحوال خيولهم، فيقيمون ثلثين يوماً وهي بقية أيار وعشرة من حزيران فإنهم يجدون الكلاً في بلد الروم ممكناً ولكن دوابهم ترتفع ربيعاً ثانياً، ثم يقفلون فيقيمون إلى خمسة وعشرين يوماً وهي بقية حزيران وخمسة من تموز حتى يقوى ويسمن الظهر ويجتمع ستين يوماً؛ فأما الشواتي فأنى رأيتهم جميعاً يقولون إن كان لا بد منها فليكن مما لا يبعد فيه ولا يوغل وليكن مسيرة عشرين ليلة بمقدار ما يحمل الرجل لفرسه ما يكفيه على ظهره وأن يكون ذلك في آخر شباط فيقيم الغزاة إلى أيام تمضي من آذار فإنهم يجدون العدو في ذلك الوقت أضعف ما يكون نفساً ودواب ويجدون مواشيهم كثيرة ثم يرجعون ويربعون دوابهم يتسابقون».

وأما النص الثاني من المقدسي الذي يقول^(٦٠):

«وكفرسلام من قرى قيسارية كبيرة أهلة بها جامع على الجادة. ولهذه القصبة رباطات على البحر يقع بها النفير وتقلع إليها شلنديات الروم وشوانتهم معهم أسارى المسلمين للبيع كل ثلاثة بمائة دينار وفي كل رباط قوم يعرفون لسانهم ويذهبون إليهم في الرسائل ويحمل إليهم أصناف الأطعمة وقد ضج بالنفير لما ترايت مراكبهم فإن كان ليل أوقدت منارة ذلك الرباط وإن كان نهار دخنوا ومن كل رباط إلى القصبة عدة مناير شاهقة قد رتب فيها أقوام فتوقد المنارة التي للرباط ثم التي تليها ثم الأخرى فلا يكون ساعة إلا وقد أنفر بالقصبة وضرب الطبل على المنارة ونودي إلى ذلك الرباط وخرج الناس بالسلاح والقوة واجتمع أحداث الرساتيق ثم يكون الفداء فرجل يشتري رجلاً وآخر يطرح درهماً أو خاتماً حتى يشتري ما معهم. ورباطات هذه الكورة التي يقع بهن الفداء غزة ميماس عسقلان ماحوز أزودود ماحوز بينا يافه أرسوف».

خراج الشام

يورد جغرافيو القرن الرابع/ العاشر، باستثناء الإصطخري، أرقاماً تتعلق بخراج ديار الشام، على أساس الكور أو الأجناد أو الأقاليم التي أشير إليها في ما يمكن أن يسمى التقسيم الإداري. لكن هؤلاء المؤلفين لا يوصلون هذه الأرقام، ولا يحددونها عن وسائل جمع هذه المبالغ، باستثناء إشارة طفيفة عند ابن حوقل. والجدول التالي يبين الأرقام (بالآلاف الدينانير) المذكورة خراجاً.

المقدسي (٦٥)	قدامة (٦٤)	الهمداني (٦٣)	اليعقوبي (٦٢)	ابن خرداذبه (٦١)	
٣٦٠	٣٦٠			٤٠٠	قنسرين
	٢١٨	٣٤٠	٢٢٠	٣٤٠	حمص
٤٠٠	١١٠	٤٠٠	٣٠٠	٤٠٠	دمشق
١٧٠	١٠٩	٣٥٠	١٠٠	٣٥٠	الأردن
٢٥٩	٢٥٩	٥٠٠	٣٠٠	٥٠٠	فلسطين

ونحن عندما نلقي نظرة على هذه الأرقام نرى أن تلك التي أوردها ابن خرداذبه، بالنسبة إلى حمص ودمشق والأردن وفلسطين، هي التي نجدها عند الهمداني. مما يحملنا على القول بأن الأخير نقل عن الأول. وبهذه المناسبة فإن المقدسي، بعد أن يورد الأرقام المذكورة في الجدول أعلاه، فإنه يقول إنه قرأ عند ابن خرداذبه أرقاماً تتعلق بالخراج ويذكر الأرقام نفسها^(٦٦). إلا أنه حريٌّ بالاهتمام أن المقدسي لم يذكر خراج حمص الذي لعله لم يقف عليه، ولكنه ينقل خراج حمص عن ابن خرداذبه. وثمة اتفاق بين ابن خرداذبه والهمداني والمقدسي فيما يتعلق بخراج دمشق، واتفاق بين قدامة والمقدسي في الأرقام المتعلقة بخراج قنسرين وفلسطين. وخراج حمص عند اليعقوبي ٢٢٠ ألفاً فيما يورده قدامة ٢١٨ ألفاً. وفيما يذكر اليعقوبي خراج الأردن على أنه مئة ألف، يقدره قدامة بـ ١٠٩ آلاف، وهما رقمان متقاربان، على نحو تقارب الرقمين السابقين (أي خراج حمص).

وليس من اليسير التأكد من صحة أي من هذه الأرقام من المادة التي يوردها الجغرافيون، ونحن لم نحاول التأكد منها من مصادر أخرى، ولكن لا بد من الإشارة إلى أن قدامة كان يعنى بالخراج عناية أصل، وقد كانت «المحفوظات» (كما نقول اليوم) في متناول يده. ولذلك قد يكون من حقه ترجيح أرقامه، خصوصاً وأنها أقل مبالغة من الآخرين.

على أنه ثمة ملاحظ حريّة بأن يشار إليها هنا وهي:

أولاً: أن اليعقوبي يذكر خراج كل من حمص ودمشق ويضيف «سوى الضياع»، ولكنه يعطينا الرقم الخاص بخراج فلسطين ويضيف «مع الضياع»، ولكنه يذكر الرقم فقط بالنسبة إلى الأردن^(٦٧).

ثانياً: يقول اليعقوبي: «وخراج حمص القانون القائم يبلغ سوى الضياع مائتي ألف وعشرين ألف دينار»^(٦٨). ولسنا نجد أحداً يستعمل كلمة قانون في هذا المعنى من هؤلاء الجغرافيين سوى ابن حوقل الذي يقول لمناسبة تمنعه عن ذكر ارتفاع الخراج «فمنذ سنون كذا كثيرة لم يقع لها قانون صحيح ولا استخراج على طريقته وصحته»^(٦٩). ونرجع أن المقصود من كلمة قانون في الحالتين هو المقرر أي النظامي.

ثالثاً: يورد ابن حوقل رقمين يتعلقان بخراج كل من دمشق وحدها وفلسطين والأردن مجتمعين فيقول:

«والذي أدركت عليه عقود فلسطين والأردن أيام أبي المسك كافور رحمه الله، والمثلي لها من قبله في سني سبع وثمان وتسع وثلاثين إلى سني ثمان وتسع وأربعين وثلاثمائة حيناً

محلولة وحيناً معقودة أبو منصور أحمد بن العباس بن أحمد وأبو عبد الله بن مقاتل وأبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق وقد عقدت على خزرود حيناً بخمس مائة ألف دينار. وكذلك جند دمشق فعقدت على خزرود وعلى أبي الحسن علي بن محمد بن جاني وعلى ابن مالك، فكانت تكون في كل واحد منهم سنين بخمس مائة ألف دينار^(٧٠). والأردن بمئتي ألف دينار^(٧١).
 رابعاً: ينقل ابن حوقل أن خراج دمشق في عهد بني مروان كان «ألف ألف دينار وفوق ثمان مائة ألف دينار»^(٧٢).

خامساً: يروي ابن حوقل عن ارتفاع الشام «أنه كان قديماً بعدما يخرج منه في لوازم السلطان وأرزاق الجند والمتصرفين من الكتاب والعمال تسعة وثلاثين ألف ألف درهم وخمس مائة ألف درهم. ورأيت ارتفاع الشام وما في ضمنها من الأعمال والأجناد والذي أقف عليه من جماعة علي بن عيسى ومحمد بن سليمان لسنة ست وتسعين ومائتين وسنة ست وثلاثمائة، من جميع وجوهها إلى حقوق بيت المال وما يلزم له من التوابع دن أرزاق العمال تسعة وثلاثون ألف ألف درهم»^(٧٣). وهذا الرقم قريب من الرقم الذي يورده ابن خردادبة للشام باستثناء قنشرين.

سادساً: يقول الهمداني عن صور إن «منبرها إلى دمشق وخراجها إلى الأردن»^(٧٤). كما نجد عند الإصطخري «وأما زغر وديار قوم لوط والجبال والشرارة فمضمومة إليها [جند فلسطين]، وهي منها في العمل إى إيلة... وديار قوم لوط والبحيرة الميتة وزغر إلى بيسان وطبرية تسمى الغور لأنها بين جبلين... وبعضها من الأردن وبعضها من فلسطين في العمل»^(٧٥)... وهذه لفتات دقيقة المقصود منها تمييز الموقع الجغرافي للمكان عن تبعيته الإدارية.

سكان الشام

عناية الجغرافيين الذين نتحدث عنهم بالسكان - إن من حيث العدد أو من العناصر - محدودة من الجهة الواحدة وعامة من الجهة الثانية. فاليعقوبي مثلاً، وهو من الذين عنوا بهذه الناحية، حريص على أن يعين المواطن التي استقرت فيها القبائل العربية أصلاً. أما الإصطخري فعنده فائدة أو اثنتان فقط. والمقدسي يعمم في أكثر الحالات. إلا أن الناحية المذهبية تلقى بعض العناية عند عدد من المؤلفين.

فنحن إذا تابعنا اليعقوبي وجدنا أن ما ورد في كتابه يلخص فيما يلي:

حماء: أهلها قوم من يمن والأغلب عليهم بهراء وتتوخ.

حمص: أهلها جميعاً يمن من طيء وكندة وحمير وكلب وهمدان.

تدمر: وأهلها من كلب.

معرفة النعمان: وأهلها تتوخ.

البارة: أهلها بهراء.

فامية: عذرة وبهراء.

شيزر: قوم من كندة.

كفرطاب والأطميم: قوم من يمن من سائر البطون وأكثرهم كندة.
 اللاذقية: يمن من سليح وزبيد وهمدان ويحصب.
 جبلة: همدان وبها قوم من قيس.
 انطرطوس: من كندة.
 دمشق: الأغلب على مدينة دمشق أهل اليمن، وبها قوم من قيس.
 حوران: قوم من قيس.
 البشبية: قوم من يمن ومن قيس.
 الجولان: قوم من قيس أكثرهم بنو مرة.
 بيت جبرين: قوم من جذام^(٧٦).

هذا فيما يتعلق بالكور التي استوطنتها قبائل أو عشائر عربية - قيسية أو يمنية. لكن اليعقوبي يذكر جماعات أخرى استقرت في أنحاء من ديار الشام.

فسلمية وهي مدينة في البرية كان عبد الله بن صالح العباسي قد ابتناها، فأهلها من ولد هذا الهاشمي وأخلاق من الناس تجار ومزارعين^(٧٧). ويقول عن بليناس وزغر وصور أن سكانها أخلاق من الناس دون أن يبين العناصر التي تم الاختلاط بينها^(٧٨). كما أنه يذكر أن في بعلبك وطرابلس وعرقنة وجبيل وصيدا وبيروت وعكا عنصراً فارسياً بارزاً لعل أكثره نقل إلى هذه المناطق في أيام معاوية^(٧٩). هذا مع العلم بأنه يذكر أماكن أخرى ويقول عن سكانها إنها أخلاق من العرب والعجم مثل عكا وبيسان والرملة ونابلس^(٨٠).

ومن الواضح أن اليعقوبي يفكر في الفتح وتاريخه عندما يتحدث عن القبائل واستيطانها أو في استيطانها السابق إذ يتحدث عن منازل ملوك غسان في دمشق^(٨١) وغيرها.

ويشير اليعقوبي إلى وجود السامرة في الرملة ونصه هو «وأهل المدينة [الرملة] أخلاق من الناس من العرب والعجم وذمتها سامرة»^(٨٢). على أنه يقول إن قيسارية ونابلس فيهما قوم من السامرة أيضاً^(٨٣). في حين أن الإصطخري يقول: «ونابلس مدينة السامرة... وليس للسامرة مكان إلا بها»^(٨٤). أما ابن حوقل فيقول: «ونابلس مدينة السامرية، ويزعم أهل بيت المقدس أن ليس بمكان من الأرض سامري إلا منها أصله، وبالرملة منهم خمس مائة مجزي»^(٨٥). وبهذه المناسبة فإن المقدسي يقول بأن السامرة كانوا موجودين من جند فلسطين إلى طبرية^(٨٦). والمقدسي هو الوحيد الذي يشير إلى اليهود في القدس^(٨٧).

ويبدو من رواية المقدسي أن وجود الدول الشيعية (بني بويه وبني حمدان والفاطميين) في القرن الرابع/ العاشر كان له أثر في انتشار التشيع أو على الأقل وجوده، في بعض المدن الشامية. فهو يقول عن أهل الشام إن «مذاهبهم مستقيمة أهل جماعة وسنة. وأهل طبرية ونصف نابلس وقدس وأكثر عمان شيعة»^(٨٨).

وثمة أمور تتعلق بالمجتمع يذكرها المقدسي بشكل خاص. فهو يحدثنا عن رسوم أهل الشام حديثاً مستفيضاً^(٨٩).

«ورسومهم أنهم يقدون القناديل في مساجدهم على الدوام يعلقونها بالسلاسل مثل مكة. وفي كل قصبية بيت مال بالجامع معلق على أعمدة. وبين المغطى والصحن أبواب إلا أريحاء ولا ترى الحصى إلا في صحن جامع طبرية. والمنابر مربعة وأوساط سقوف المغطى مجملة. وعلى أبواب الجوامع وفي الأسواق مطاهر. ويجلسون بين كل سلامين من التراويح... ولأصحاب أبي حنيفة بالمسجد الأقصى مجلس ذكر، يقرأون في دفتر، وكذلك الكرامية في خوانقهم... ومن أعياد النصارى التي يتعارفها المسلمون ويقدرّون بها الفصول الفصح وقت النيروز، والعنصرة وقت الحر، والميلاد وقت البرد، وعيد بريارة وقت الأمطار. ومن أمثال الناس إذا جاء عيد بريارة، فليتخذ البناء زماره، يعني فليجلس في البيت... وعيد الصليب وقت قطاف العنب وعيد لد وقت الزرع. وشهورهم رومية تشرين الأول والثاني كانون الأول والثاني شباط آذار نيسان أيار حزيران تموز آب أيلول. وقل ما ترى به فقيهاً له بدعة أو مسلماً له كتابة إلا بطبرية فإنها ما زالت تخرج الكتاب. وإنما الكتبة به وبمصر نصارى لأنهم امتلكوا على لسانهم فلم يتكلفوا الأدب كالأعاجم... وأكثر الجهابذة والصباغين والسيارفة والدباغين بهذا الإقليم يهود. وأكثر الأطباء والكتبة نصارى... ولهم تجمل يلبسون الأردية كل عالم وجاهل ولا يتخففون في الصيف إنما هي نعال الطاق... ويكشفون المماطر ولا يقورون الطيالسنة ولأجلة البزازين بالرملة حمر مصرية بسروج. ولا يركب به الخيل إلا أمير أو رئيس. ولا يتدرع إلا أهل القرى والكتبة. ولباس القريانيين برستاق إيليا ونابلس كساء واحد حسب بلا سراويل، ولهم الأفرنة وللقرياتيين الطوابين: تنور في الأرض صغير قد فرش بالحصى فيوقد الزيل حوله وفوقه فإذا احمر طرحت الأرغفة على الحصى. وبه طباخون للعدس والبيسار ويقلون الفول المنبوت بالزيت ويسلقونه ويبيع مع الزيتون، ويملحون الترمس ويكثرّون أكله. ويصنعون من الخرنوب ناطفاً يسمونه القبيط ويسمون ما يتخذون من السكر ناطفاً ويصنعون زلابية في الشتاء من العجين غير مشبكة. وعلى أكثر هذه الرسوم أهل مصر وعلى أقلها أهل العراق وأقور».

يضاف إلى هذا أن للمقدسي تعابير بارعة، وإن كانت جارحة أحياناً، يستعملها لوصف أهل مكان معين أو لإجمال حياتهم. ويجب أن نذكر أن هذا الذي يذكره هو من نوع التعميم الذي قد لا يرتكز إلا على الملاحظة الشخصية العارضة. ولكن طرفة أسلوب المقدسي تجعل هذه الملاحظات سائغة للقارىء. فمن ذلك بعض ما يقوله عن دمشق وأهلها^(٩٠):

«أكثر أسواقها مغطاة. ولهم سوق على طول البلد مكشوف حسن. وهو بلد قد خرقتة الأنهار، وأحدثت به الأشجار، وكثرت به الثمار، مع رخص أسعار... لا ترى أحسن من حماماتها ولا أعجب من فواراتها ولا أحزم من أهلها... غير أن في هوائها ييوسة، وأهلها غاغة، وثمارها تفهة، ولحومها عاسية، ومنازلها ضيقة، وأزقتها عامة، وأخبازها ردية، والمعاش بها ضيقة. وينقل عن أهل طبرية^(٩١).

«ويقال أهل طبرية شهرين يرقصون وشهرين يقيمون وشهرين يتأقنون وشهرين عراة وشهرين يزمرون وشهرين يخوضون. يعني: يرقصون من كثرة البراغيت، ويلوكون النبق،

ويطردون الزنابير عن اللحم والفواكه بالمذاب، وعرة من شدة الحر، ويمصون قصب السكر ويخوضون الوحل».

ولعل من أطرف ما ذكره المقدسي وصفه للقدس نفسها، وما نحن أولاء ننقل بعضه هنا^(٩٢).

«وكنت يوماً في مجلس القاضي المختار أبي يحيى بن بهرام بالبصرة. فجرى ذكر مصر، إلى أن سئلت أي بلد أجّل قلت بلدنا؛ قيل فأيتها أطيب قلت بلدنا؛ قيل فأيتها أفضل قلت بلدنا؛ قيل فأيتها أحسن قلت بلدنا؛ قيل فأيتها أكثر خيرات قلت بلدنا؛ قيل فأيتها أكبر قلت بلدنا. فتمعج أهل المجلس من ذلك، وقيل أنت رجل محصل، وقد ادعيت ما لا يقبل منك... قلت أما قولي أجّل، فلأنها بلدة جمعت الدنيا والآخرة. فمن كان من أبناء الدنيا وأراد الآخرة وجد سوقها، ومن كان من أبناء الآخرة فدعته نفسه إلى نعمة الدنيا وجدها. وأما طيب الهواء فإنه لا سمّ لبردها ولا أذى لحرها. وأما الحسن فلا ترى أحسن من بنيانها ولا أنظف ولا أنزه من مسجدها. وأما كثرة الخيرات فقد جمع الله تعالى فيها فواكه الأغوار والسهل والجبال والأشياء المتضادة كالأترج واللوز والرطب والجوز والتين والموز. وأما الفضل فلأنها عرصة القيامة ومنها المحشر وإليها المنشر وإنما فضلت مكة والمدينة بالكعبة والنبي (ص)، ويوم القيامة ترفان إليها فتحوي الفضل كله. وأما الكبر فالخلائق كلهم يحشرون إليها. فأى أرض أوسع منها، فاستحسنوا ذلك وأقروا به. إلا أن لها عيوباً عدة يقال إن في التورية مكتوب بيت المقدس طشت ذهب مليء عقارب، ثم لا ترى أقدر من حماماتها، ولا أثقل مؤنة. قليلة العلماء كثيرة النصرى واليهود، وفيهم جفاء. على الرحبة والفنادق ضرائب ثقال، على ما يباع فيها رجالة على الأبواب فلا يمكن أحداً أن يبيع شيئاً مما يرتفق به الناس إلا بها، مع قلة يسار. وليس للمظلوم أنصار، والمستور مهموم، والغني محسود، والفقيه مهجور، والأديب غير مشهود».

ومثل هذه اللفتات كثيرة عند المقدسي، فليرجع إليها في مظانها. وقد اكتفينا بما

نقلناه للتمثيل فقط.

الحياة الاقتصادية

إن التحدث عن الحياة الاقتصادية من حيث هي صناعة وزراعة وتجارة لا يشغل بال الجغرافيين من أهل القرن الرابع بالنسبة إلى الشام. إننا نجد إشارات مقتضبة هنا وهناك من مثل إشارة اليعقوبي إلى أن الزعفران زرع في سلمية^(٩٣). وإن جبال فلسطين، كما يذكر الإصطخري، هي بلاد الزيتون والتين والجميز والعنب^(٩٤). كما يشير إلى نشاط حلب التجاري^(٩٥). وإلى أن [بياس] التينات هو «حصن على شط البحر أيضاً، فيه مجمع لخشب الصنوبر^(٩٦). ويقول ابن حوقل إن قصب السكر موجود في بيروت كما أن «تجارات البحر عليها دارة واردة وصادرة^(٩٧). وعند ابن حوقل نقع أيضاً على أن المعرة هي بلد التين والفسق^(٩٨).

وقد أجمل الهمداني خير ثمار البحر وثمار البر الهامة إذ نقل: «ويقال ريف الدنيا من

السمك ما بين ماهيرويان إلى عمان، وريف الدنيا من الثمر ما بين اليمن إلى البصرة وهجر، وريف الدنيا من الزيتون من فلسطين إلى قنشرين»^(٩٩) على أن المقدسي يجمع ما يرتفع من بلاد الشام وأجزائها من تجارات وغيرها بقوله^(١٠٠):

«والتجارات به مفيدة. يرتفع من فلسطين الزيت والقطين والزبيب والخرنوب والملاحم والصابون والقوط. ومن بيت المقدس الجبن وثياب القطن وزبيب العيونوني والدوري غاية، والتفاح وقضم قريش الذي لا نظير له، والمرايا وقذور القناديل والإبر. ومن أريحاء نيل غاية. ومن صفر وبيسان النيل والتمور، ومن عمان الحبوب والخرقان والعسل، ومن طبرية شقاق المطارح الكاغد ويز ومن قدس ثياب المنيرة والبلعيسية والحبال. ومن صور السكر والخرز والزجاج المخروط والمعمولات ومن مآب قلوب اللوز، ومن بيسان الرز. ومن دمشق المعصور والبلعيسي وديجاج ودهن بنفسج دون، والصفريات والكاغذ والجوز والقطين والزبيب. ومن حلب القطن والثياب والأشنان والمغرة. ومن بعلبك الملاين. ولا نظير لقطين وزيت الأنفاق، وحواري وميازر الرملية. ولا لمعنة وقضم قريش وعيونوني ودوري وترياق وترذوغ وسبح بيت المقدس. واعلم أنه قد اجتمع بكورة فلسطين ستة وثلاثون شيئاً لا تجتمع في غيرها. فالسبعة الأولى لا توجد إلا بها والسبعة الثانية غريبة في غيرها والاثنتان والمشرون لا تجتمع إلا بها وقد يجتمع أكثرها في غيرها؛ مثل قضم قريش والمعنة والعيونوني والدوري وإنجاص الكافوري وتين السباعي والدمشقي والقلقاس والجميز والخرنوب والعكوب والعباب وقصب السكر والتفاح الشامي والرطب والزيتون والأترج والنبيل والراسن والنارنج واللفاح والنبق والجوز واللوز والهلجون والموز والسماق والكرنب والكمأة والترمس والطري والتلج ولبن الجواميس والشهد وعنب العاصمي والتين التمرى. وأما القبيط فقد يرى مثله غير أن له طعماً آخر وقد ترى الخس غير أنه في جملة البقل إلا بالأهواز فإنه غاية ويفرد عن البقل أيضاً بالبصرة».

الفوائد التاريخية

الفوائد التاريخية المعاصرة التي يعثر عليها الواحد عند هؤلاء الجغرافيين قليلة. فمع أن بعضهم يشير إلى فتح مدن الشام، وما بنى معاوية في دمشق، وبناء الجامع الأموي والمسجد الأقصى، فإن الذي كنا نحب أن نجده عندهم شيئاً يعطينا صورة تاريخية سياسية إدارية لديار الشام في القرن الرابع/ العاشر.

والجغرافي الذي قدم لنا ما يسمى تاريخاً معاصراً للشام هو ابن حوقل، ويليهِ المقدسي. وقد نقلنا من قبل عن ابن حوقل ما ذكره عن عقود فلسطين في موضوع الخراج، فليرجع إليه هناك. لكننا نرى لزماً علينا أن ننصف الرجل فننقل عنه بعض الفوائد أو الإشارات التاريخية التي ينفحنها بها. فهو يحدثنا عما أصاب حمص بسبب دخول الروم إليها. فيقول^(١٠١):

«حمص وهي في مستواه خصبة أيضاً، وكانت أيام عمارتها صحيحة الهواء من أصح بلدان الإسلام تربة... فدخلها الروم غير دفعة فأحالوها... ودخلها الروم وقتنا هذا فأتوا على

سوادها وأخربوها. وجميع طرق حمص من أسواقها وسككها مفروشة بالحجارة مبلطة، وقد زاد اختلالها بعد دخول الروم إليها وانصراف سلطانها عنها. ثم إن قوماً استوطنوا ممن سلم من الروم، وقد أتت البادية على ظاهرها ورساتيقتها وما أظن الروم تركت بها رمقاً لما بعد». ويقول عن حلب^(١٠٢)، وفي قوله ينال من سيف الدولة:

«وجند قنسرين فمدينتها حلب وكانت عامرة غاصة بأهلها كثيرة الخيرات على مدرج طريق العراق إلى الثغور وسائر الشامات. وافتتحها الروم مع سور عليها حصين من حجارة لم يغن عنهم من العدو شيئاً، بسوء تدبير سيف الدولة وما كان به العلة فأخرب جامعها وسبى ذراري أهلها وأحرقها. ولها قلعة غير طائفة وقد عمرت وقتنا هذا ولجأ إليها في وقت فتح حلب قوم فنجوا. وهلك بحلب وقت فتحها من المتاع والجهاز للفرباء وأهل البلد، وسبى منها وقتل من أهل سوادها ما في إعادته على وجه أرماض لمن سمعه ووهن على الإسلام وأهله. وكانت لها أسواق حسنة وحمامات وفنادق كثيرة ومحال وعراض فسيحة ومشائخ وأهل جلة. وهي الآن بخسة أميرها ودناءة نفسه مملوكة من جهتين: إحداهن أنها في قبضة الروم مجزية يؤدي كل إنسان عن داره ودكانه جزية، والثانية أن أميرها إذا وردها متاع من خسيس ونفيس اشتراه من جالبه وباعه هو لأهلها على أقبح صورة وأخس جهة، وما يستثار بها من خل وصابون فهو يعمل ويبيعه، وليس بها مبيع ولا مشتري إلا وله فيه مدخل قبيح... ولم تزل أسعارها في الأغذية قديماً وجميع المأكول والمشارب واسعة رخيصة، وعليهم الآن للروم في كل سنة قانون يؤدونه وضريبة تستخرج من كل دار وضيفة معلومة. وكأن الهدنة التي هم فيها مع الروم محلولة معقودة لأن الأمر في حلها وعقدتها إلى الروم، وإن كانت أحوالها كالمتماسكة والأمور التي تجري معهم كالراخية فليست في جزء من عشرين جزءاً مما كانت عليه وفيه في قديم أوقاتها وسالف أيامها».

ويجمل ابن حوقل ما كان في أيدي المسلمين من الشام وما خرج منه من أيديهم بقوله^(١٠٣) :

«وقد انتهى القول فيما قصدت ذكره من الشام بعد ذكر المغرب ومصر. والشام في أقاليم ممتدة على بحر الروم. وقد استوفيت أيضاً ذكره ولا وجه لذكر ارتفاع ما خرج عن أيدي أهل الشام. والباقي من الشام في أيدي المسلمين وحكمهم فيه نافذ وأمرهم فيه ماض، فهو ما كان على ساحل بحر الروم من حد أطرابلس وأنفة إلى نواحي يافا وعسقلان، لأن اللاذقية وما نزل عنها وحاذها تحت جزيتهم ومقاطعتهم. وما عدا ذلك فالروم وقبضتهم وحوزتهم قد استولت عليهم أسيافهم والحكم فيه إليهم. وقد أقام كثير من أهلها فيما رضوا منهم فيه بالجزية، وأظنهم بأخرة صائرين إلى النصرانية أنفة من ذلة الجزية ورغبة مع حذق المؤونة في العز والراحة. فأما تقدير ما بقي منها لم أذكره فمذ سنين كثيرة لم يقع لها قانون صحيح ولا استخراج على طريقته وصحته، وذلك أنها منذ سنة أربعين بين قوم يتناول أحدهم على الآخر وأكثرهم غرضه ما احتلبه في يومه وحصله لوقته، لا يرغب في عمارة ولا يلتفت إليها برؤية ولا إشارة».

والمقدسي يضع بين أيدينا فوائد تاريخية أقل من ابن حوقل لكنها فوائد على كل حال. فهناك شيء عن تحصين ميناء عكا، وفي هذا الخبر ناحية تسمى المقدسي شخصياً، ومن هنا تأتي فائدتها وطرافتها. يقول المقدسي عن تحصين عكا^(١٠٤):

«عكا مدينة حصينة على البحر كبيرة الجامع فيه غابة زيتون تقوم بسرجه وزيادة. ولم تكن على هذه الحصانة حتى زارها ابن طولون وقد كان رأى صور ومنعتها واستدارة الحائط على ميناها فأحب أن يتخذ لعكا مثل ذلك المينا. فجميع صناع الكورة وعرض عليهم ذلك، فقيل لا يهتدي أحد إلى البناء في الماء في هذا الزمان. ثم ذكر له جدنا أبو بكر البناء وقيل إن كان عند أحد علم هذا فعنده. فكتب إلى صاحبه على بيت المقدس حتى أنهضه إليه. فلما صار إليه وذكر له ذلك قال هذا أمر هين. علي بفلق الجميز الغليظة. فصفها على وجه الماء بقدر الحصن البري وخطب بعضها ببعض، وجعل لها باباً من الغرب عظيماً. ثم بنى عليها بالحجارة والشيد. وجعل كلما بنى خمس داومس، ربطها بأعمدة غلاظ ليشند البناء. وجعلت الفلق كلما ثقلت نزلت حتى إذا علم أنها قد جلست على الرمل تركها حولاً كاملاً، حتى أخذت قرارها، ثم عاد فبنى من حيث ترك. كلما بلغ البناء إلى الحائط القديم داخله فيه وخطبه به. ثم جعل على الباب قنطرة. فالمراكب في كل ليلة تدخل المينا وتجر السلسلة مثل صور قال فدفع إليه ألف دينار سوى الخلع وغيرها من المركوب واسمه عليه مكتوب وقد كان العدو قبل ذلك يغير على المراكب».

ولعل هناك لفتات صغيرة فاتت، ولكن المهم هو أن هؤلاء الجغرافيين اهتموا بالبلد

وإنتاجه العام وسكانه

خاتمة

هذه النواحي التي تناولناها ليست الوحيدة التي يمكن أن تدرس في مؤلفات جغرافيي القرن الرابع/ العاشر. فهناك أمور حرية بعناية الباحث الأنتروبولوجي والدارس الاجتماعي والمهتم بالموازين والمكاييل وما إلى ذلك، وقد اضطررنا، لأسباب خاصة، أن نكتفي بالذي تناولناه من أمور.

على أننا نود أن نلفت إلى أمور خمسة. أولها، أن هؤلاء الكتاب ذكروا المشاهد والعجائب والفرائب التي يتميز بها إقليم الشام. والهمداني والمقدسي يفضّلان هذه الأمور أكثر من غيرهما. وثانيها، أن المقدسي لم يتورع عن ذكر عيوب بعض المدن الشامية، وهو مقدسي (أو رملي) فلسطيني شامي^(١٠٥). وثالثها، هو أن بعض هؤلاء الكتاب مع دقتهم، فإنهم يكتبون بأسلوب لطيف بليغ. والهمداني يبدو هذا في كتابه، لكن المقدسي أبرع في ذلك، ولنمثل على هذا بمقدمته القصيرة للفصل الذي سماه إقليم الشام، إذ إنه يضع أمامنا خطوطاً رئيسية لما ينتظر أن يعرفه القارىء عن الإقليم^(١٠٦). ورابع هذه الأمور هو أن المقدسي بعد أن يعرض المدن الرئيسية واحدة بعد الأخرى يعود إلى الإقليم فيجمل شؤون^(١٠٧). وخامس هذه الأمور هو أننا نجد المقدسي وابن حوقل والإصطخري والهمداني (وقد ذكرنا أسماءهم على هذا الترتيب التاريخي المعكوس عمداً) يقابلون بين قطر وقطر أو مدينة ومدينة. وهذه

منثورة في تضاعيف المؤلفات. ولعل أطرف مقارنة، هي التي تصبح في واقع الأمر مفاضلة أو منافرة، تلك التي رواها الهمداني من حيث المقابلة بين البصرة والشام التي أصبحت مفاضلة بين شجرة النخيل وشجرة الكرم^(١٠٨)، وهي قطعة أدبية ممتعة.

الهوامش

- (١) الهمداني ٩١.
- (٢) الإصطخري ٤٣.
- (٣) ابن حوقل ١٥٣.
- (٤) المقدسي ١٥١.
- (٥) ابن خرداذبة ٧٥ - ٧٦.
- (٦) اليعقوبي ٣٢٤ وما بعدها.
- (٧) قدامة ٢١٨ و ٢١٩.
- (٨) قدامة ٢٥١.
- (٩) قدامة ٢٥٢ وما بعدها.
- (١٠) الإصطخري ٤٣؛ راجع المقدسي ٦٢ - ٦٣.
- (١١) المقدسي ١٨٦.
- (١٢) ابن خرداذبة ٧٥ وما بعدها.
- (١٣) اليعقوبي ٣٢٤ وما بعدها.
- (١٤) الإصطخري ٤٣ وما بعدها.
- (١٥) الإصطخري ٤٤.
- (١٦) ابن حوقل ١٥٤ - ١١٥.
- (١٧) المقدسي ١٥٤ - ١٥٥.
- (١٨) الإصطخري ٤٤؛ المقدسي ١٥٤.
- (١٩) المقدسي ٥٤.
- (٢٠) المقدسي ١٥٤؛ راجع أيضاً ابن خرداذبة ٧٥ وما بعدها واليعقوبي ٣٢٤ وما بعدها.
- (٢١) المقدسي ٤٧.
- (٢٢) المقدسي ١٥٤.
- (٢٣) المقدسي ٤٧.
- (٢٤) المقدسي ١٥٥، ١٦٢، ١٧٦، ١٧٧.
- (٢٥) الإصطخري ٤٥.
- (٢٦) المقدسي ٥٤.
- (٢٧) المقدسي ١٧١.
- (٢٨) الإصطخري ٤٨.
- (٢٩) المقدسي ١٥٤.
- (٣٠) المقدسي ١٥٤، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٥.
- (٣١) الإصطخري ٤٣.
- (٣٢) ابن خرداذبة ٩٧ - ١٠٠.
- (٣٣) الإصطخري ٤٨.

- (٣٤) المقدسي ١٩٠ .
 (٣٥) الإصطخري ٤٨ - ٤٩ .
 (٣٦) المقدسي ٤٧ و ٤٨ و ٥٤ . راجع أيضاً ١٥١ وما بعدها .
 (٣٧) المقدسي ١٨٠ - ١٨١ .
 (٣٨) ابن خرداذبة ٧٥ وما بعدها .
 (٣٩) اليعقوبي ٣٢٤ وما بعدها .
 (٤٠) ابن رسته ٩٧ .
 (٤١) الإصطخري ٤٢ وما بعدها .
 (٤٢) ابن حوقل ١٥٢ وما بعدها .
 (٤٣) راجع الهوامش ٣٨ - ٤٢ .
 (٤٤) ابن خرداذبة ٧٥ - ٧٦ .
 (٤٥) اليعقوبي ٣٢٤ وما بعدها .
 (٤٦) ابن حوقل ١٥٣ - ١٥٤ .
 (٤٧) راجع .
 (٤٨) ابن خرداذبة ٩٧ .
 (٤٩) ابن خرداذبة ٩٩ .
 (٥٠) الهمداني ١١١ .
 (٥١) قدامة ٢٥٢ - ٢٥٥ .
 (٥٢) الإصطخري ٤٣ .
 (٥٣) الإصطخري ٤٩ .
 (٥٤) ابن حوقل ١٥٣ و ١٥٤ .
 (٥٥) ابن حوقل ١٦٥ - ١٦٩ .
 (٥٦) المقدسي ١٦٠ .
 (٥٧) المقدسي ١٨٩ .
 (٥٨) المقدسي ١٥٢ .
 (٥٩) قدامة ٢٥٩ .
 (٦٠) المقدسي ١٧٧ : راجع أيضاً الهمداني ١١٣ .
 (٦١) ابن خرداذبة ٧٥ و ٧٦ و ٧٧ و ٧٨ و ٧٩ .
 (٦٢) اليعقوبي ٣٢٥ و ٣٢٧ و ٣٢٨ و ٣٢٩ .
 (٦٣) الهمداني ١٠٣ و ١٠٥ و ١١٠ و ١١٦ .
 (٦٤) قدامة ٢٥١ .
 (٦٥) المقدسي ١٨٩ .
 (٦٦) المقدسي ١٨٩ .
 (٦٧) اليعقوبي ٣٢٥ و ٣٢٧ و ٣٢٩ .
 (٦٨) اليعقوبي ٣٢٥ .
 (٦٩) ابن حوقل ١٧٢ .
 (٧٠) ابن حوقل ١٥٩ .
 (٧١) ابن حوقل ١٧٢ .
 (٧٢) ابن حوقل ١٦١ - ١٦٢ .
 (٧٣) ابن حوقل ١٧٢ - ١٧٣ .
 (٧٤) الهمداني ١٠٥ .
 (٧٥) الإصطخري ٤٣ .
 (٧٦) اليعقوبي ٣٢٤ - ٣٢٩ .

Nicola Ziadeh, *Urban Life in Syria Under the Mamluks*, pp. 49 - 72

- (٧٧) اليعقوبي ٣٢٤: الإصطخري ٤٦.
- (٧٨) اليعقوبي ٣٢٥ و ٣٢٦ و ٣٢٧.
- (٧٩) اليعقوبي ٣٢٧.
- (٨٠) اليعقوبي ٣٢٧ و ٣٢٨ - ٣٢٩.
- (٨١) اليعقوبي ٣٢٦.
- (٨٢) اليعقوبي ٣٢٨.
- (٨٣) اليعقوبي ٣٢٨ - ٣٢٩.
- (٨٤) الإصطخري ٤٤.
- (٨٥) ابن حوقل ١٥٩.
- (٨٦) المقدسي ١٧٩.
- (٨٧) المقدسي ١٦٧ و ١٨٣.
- (٨٨) المقدسي ١٧٩.
- (٨٩) المقدسي ١٨٢ - ١٨٤.
- (٩٠) المقدسي ١٥٦ - ١٥٧.
- (٩١) المقدسي ١٦١.
- (٩٢) المقدسي ١٦٦ - ١٦٧.
- (٩٣) اليعقوبي ٣٢٤.
- (٩٤) الإصطخري ٤٤.
- (٩٥) الإصطخري ٤٦.
- (٩٦) الإصطخري ٤٧.
- (٩٧) ابن حوقل ١٦٢.
- (٩٨) ابن حوقل ١٦٤.
- (٩٩) الهمداني ١١٤ - ١١٥.
- (١٠٠) المقدسي ١٨٠ - ١٨١.
- (١٠١) ابن حوقل ١٦٢ - ١٦٣.
- (١٠٢) ابن حوقل ١٦٣ - ١٦٤ راجع أيضاً ما ذكر عن حصن برزويه في الصفحة نفسها.
- (١٠٣) ابن حوقل ١٧٢.
- (١٠٤) المقدسي ١٦٢ - ١٦٣.
- (١٠٥) المقدسي ٣٤، ٣٥، ١٦٤، ١٦٧.
- (١٠٦) المقدسي ١٥١ - ١٥٢.
- (١٠٧) المقدسي ١٧٩ - ١٩٢.
- (١٠٨) الهمداني ١١٩ - ١٢٧.

٧- فلسطين من نصري خسرو إلى الهروي

١

في أوائل القرن الخامس/ الحادي عشر كانت بلاد الشام قد استقرت للفاطميين الذين كانوا قد استقروا في مصر قبل ذلك (منذ أواسط القرن السابق). هذا، بعد أن كان للسلاجقة جولات في بلاد الشام. ومع أن السلاجقة احتلوا القدس سنة ١٠٧١م، فإن الفاطميين عادوا فأجلوهم عنها. لكن الحادث الهام الذي أصاب السواحل الشامية في أعقاب ذلك كان احتلال الصليبيين لمدينة القدس (١٠٩٩) وإقامتهم المملكة اللاتينية في فلسطين والنصف الجنوبي من لبنان في أعقاب ذلك. وظلت القدس في أيديهم إلى أن احتلها صلاح الدين بعيد معركة حطين (١١٨٧/٨٥٣)، وعندها اقتصر مملكة القدس اللاتينية على الساحل الفلسطيني. وظلت القوات الصليبية في الرقعة حتى قام المماليك في مصر (١٢٥٠/٦٤٨) واستطاعوا تدريجاً أن يسترجعوا المواقع من أيدي الصليبيين حتى تم لهم إخراجهم سنة ١٢٩١. وكان صلاح الدين قد قضى على الدولة الفاطمية وأقام الدولة الأيوبية التي كان لها السلطان في مصر وبلاد الشام بين القضاء على الفاطميين وقيام المماليك.

في الفترة الممتدة من أواسط القرن الخامس/ الحادي عشر إلى أواخر القرن السادس/ الثاني عشر، زار فلسطين عدد من الرحالين الذين كتبوا عنها الكثير. وهؤلاء الرحالون كانوا متنوعين من حيث الأصل والغاية. ولنضع امام القارئ جدولاً بهؤلاء الرحالين تمهيداً للتحديث عن الصور التي خلفها هؤلاء القوم بالنسبة لفلسطين. والرحالون هم نصري خسرو الفارسي (٤٣٨/١٠٤٧) وسيولف الولشي (١١٠٢ - ٣) ودانيال الروسي (١١٠٦ - ٧) ويوحنا الألماني (بين ١١٦٠ - ١١٧٠) وثيودوريتش الألماني أيضاً (١١٧٢) وبنيامين (١١٦٠ - ١١٧٢) وبتاحيا (١١٧٠ - ١١٨٧) وفوكاس (١١٨٥) وابن جبير (٥٨٠/١١٨٤) والهروي (٥٨٨/١١٩٢).

٢

كان نصري خسرو فارسياً نشأةً ولغة وثقافة. وكان إسماعيلياً. وقد قرر أن يؤدي فريضة الحج، إلا أنه رغب في أن يزور القاهرة عاصمة الفاطميين. فبدأ رحلته من مرو ودخل سورية عن طريق منبج، وزار أمهات المدن السورية الداخلية الشمالية والساحلية. وانتهى الأمر به أن وصل عكا. وبعد زيارة طبرية وبحيرتها عاد إلى عكا ثم مر بقيسارية وكفر سلام (كفرسابا) والرملة ووصل القدس (٤٣٨/١٠٤٧) ومنها انتقل براً إلى مصر عن طريق عسقلان. وبعد إقامة طويلة في مصر وأداء فريضة الحج عاد إلى بلاده عن طريق الحسا والبصرة.

كان نصري خسرو ينتقل في البلاد وهو مفتح العينين. وقد استرعى انتباهه مثلاً كثرة أشجار الزيتون في السهل الساحلي الفلسطيني. ويقول عن عكا «لها قلعة غاية في الإحكام،

يطل جانبها الغربي والجنوبي على البحر، وعلى الأخير ميناء... وحائطاها داخلان في البحر وعلى امتدادهما مدخل مفتوح... وقد سدَّت السلاسل بين الحائطين. فإذا أريد إدخال سفينة إلى الميناء أرخيت السلسلة حتى تغوص في الماء فتمر السفينة فوقها. ثم تشد حتى لا يستطيع عدو أن يقصدها بسوء». وقال عن مدينة طبرية: «وفيها يصنعون الحصير، ومنه حصير الصلاة، وتشتري الواحدة بخمسة دنانير مغربية!». وقد أعجب ناصري خسروة بالرملة فقال: «الماء هناك من المطر، ولذا فقد بني في كل منزل حوض لجمع مياه المطر... وفي وسط مسجد الجمعة أحواض تمتلئ بالماء، فيأخذ منه من يشاء».

ووصفه القدس دقيق، وبخاصة وصفه للحرم الشريف. ويعد في الواقع من أدق ما وصل إلينا من تلك يقول الرحالة عن القدس: «وسواد ورساتيق بيت المقدس جبلية كلها، والزراعة وأشجار الزيتون والتين تثبت كلها بغير ماء. والخيرات بها كثيرة ورخيصة... وفي المدينة صناع كثيرون، لكل جماعة منهم سوق خاص... وفي بيت المقدس مستشفى عظيم عليه أوقاف طائلة، ويُصرف لمرضاه العديدين العلاج والدواء، وبه أطباء يأخذون مرتباتهم من الوقف المقرر لهذا المستشفى».

وكما يصف ناصري خسرو الحرم الشريف بمسجده الأقصى وقبة الصخرة، فإنه يصف، أيضاً، كنيسة القيامة.

وسيولف كان أول رحالة أوروبي يزور فلسطين بعد مجيء الصليبيين، إذ جاءها سنة ١١٠٢. وزار القدس والجليل وما بينهما. نزل في مرفأ يافا. وبعد وصوله بوقت قصير هبت عاصفة على الميناء فأغرقت ثلاثاً وعشرين سفينة كانت فيه. وهذا يدل على نشاط يافا في ذلك الوقت. ومع أن الرحالة يصف الطرق الوعرة من يافا إلى القدس، فإنه لا يحدثنا عن المدينة المقدسة أبداً. فهو يكتفي بذكرها ويقول أنه بعد الزيارة عاد أدراجه إلى يافا. ودانيال الروسي راهب من أتباع الكنيسة الأرثوذكسية، كان شديد الاهتمام بالأديرة. وقد كان دانيال يتقل متمهلاً، لذلك رأى الكثير من البلاد والعباد، إلا أن ما يذكره لا يدعوه كونه لفتات. فجبال القدس جرداء. لكن دانيال أعجب بمدينة الخليل وقد قال عنها: «أما الخليل وما جاورها فإنها بلاد الله المرجوة. كثيرة القمح والكروم والزيتون وجميع أصناف الخضار. وأغنامها تلقح مرتين في العام، ونحلها يبني خلاياه في صخور جبالها الجميلة، المكسوة سفوحها بما لا يحصى من الأشجار المثمرة كالزيتون والتين والخرنوب والتفاح... وليس تحت قبة السماء ما يعدل هذه البقعة».

٣

أمَّا الرخَّالان الألمانيان يوحنا وثيرودوريتش فهما من مدينة ورتزبورغ. ولكنهما لم يأتيا فلسطين معاً، بل متعاقبين. وثيرودوريتش كان أدق وصفاً وأوسع اطلاعاً من مواطنه يوحنا. فهذا اهتم بالأماكن المقدسة المرتبطة بحياة السيد المسيح. أما الأول فقد بدأ كتابه بفصل تناول فيه جغرافية فلسطين التاريخية والطبيعية بشكل منظم. ولعله أول من حاول ذلك من الأوروبيين. واختبار الرحالة الشخصي لم يتعدَّ القدس وأرياضها، لذلك فهو يفصل الأخبار عنها. وهي أخبار ليس فيها جديد، لكن يجب أن نذكر أن الرجل كان يكتب لبني جلدته. ويشير إلى أمرين يتعلقان بمنطقة القدس أولهما أن صخورها جميلة ففيها الرخام المتعدد الألوان.

والثاني، أن المنطقة جرداء لكن أهلها يزرعون حيث يتجمع لديهم بعض التراب. ويوحنا وثيودوريتش وصلا إلى فلسطين عن طريق البحر، ونزلا في يافا. وبنيامين التطيلي الأندلسي، مثل بتاحيا الألماني، يهودي. نزل الأول بلاد الشام في إنطاكية، واتجه بعد ذلك إلى القدس عن طريق عكا ونابلس. وبعد زيارته دمشق اتجه شرقاً إلى بغداد وفارس ثم بلاد العرب فمصر وعاد إلى أوروبا. وبنيامين يعنى بشكل خاص بأخبار الجماعات اليهودية في المناطق والمدن والقرى التي زارها. إلا أنه يذكر أحداثاً سها عنها سابقوه. فهو يحدثنا عن زلزال حدث قبيل زيارته دمر مدينة طرابلس وقتل فيه من سكان فلسطين نحو عشرين ألفاً. وبتاحيا، مثل بنيامين، جاء المشرق للتعرف إلى أحوال اليهود. والمعلومات العامة التي يزودنا بها قليلة، وأقل أهمية من أخبار بنيامين. وعلى كل، فإنه يظهر مما نقله بنيامين أن عدد اليهود الذين كانوا يقيمون في بلاد الشام بأجمعها لم يكن يتجاوز عشرة آلاف. أما بتاحيا فإنه روى أنه في أيامه كان يسكن القدس يهودي واحد هو الحاخام إبراهيم الصباغ، وسمي كذلك لأنه كان يمارس هذه الصناعة.

وفوكاس، الذي زار فلسطين سنة ١١٨٥، راهب من كريت. وقد ترك لنا «وصفاً مختصراً» لسورية. وأسلوب الكاتب رائع، لكن المعلومات ليس فيها جدّة. والوصف الذي نعتز عليه عنده لإنطاكية وبيروت وعكا ونواحيها جميل. وكذلك وصفه للرسوم الموجودة في كنيسة المهد في بيت لحم. إلا أنه لم يلجأ إلى أسلوبه الجميل في وصفه للقدس، فجاء ما تركه جافاً. والخبر الوحيد ذو القيمة الذي زودنا عن كنيسة القبر المقدس، هو أن القبر كان مزيناً بالذهب الذي أهده إمبراطور بزنطية إمانويل كومنينوس (١١٤٣ - ١١٨٠) وأهمية هذا الخبر تعود إلى أن مثل هذه الهدية قدمت للقبر من قبل إمبراطور أرثوذكسي، في وقت كانت فيه القدس خاضعة للصليبيين اللاتين وللكنيسة البابوية.

وعندنا من مخلفات العصر الصليبي مجموعة من كتابات لحجاج مجهولين لا نعرف عنهم شيئاً. ومن هذه المجموعة واحدة كتبت قبيل سنة ١١٨٧. وقد عني كاتبها بتحديد فلسطين، ثم تناول جبالها وسهولها ونباتها وحيوانها، واهتم بالمدن وما اعتورها من تغير في اسمائها. كما أن الكتاب يحتوي على حديث واضح عن الفرق الدينية المختلفة عند المسيحيين، فتناول الكنيسة اليونانية (الأرثوذكسية) والسريانية والأرمنية والكرجية والنسطورية وجماعة اليعاقبة. وفضل بعض نظمها الإكليزيكية، كما أنه قارن بينها وبين الكنيسة الغربية.

٤

وها نحن أولاء نصل إلى واحد من أمراء الرحالة العرب في العصور الوسطى وهو ابن جبير. وابن جبير أندلسي. ولد في بلنسية ٥٤٠ / ١١٤٥. وقد سمع عن أبيه وأعلام بلده، فبلغ في علمه وأدبه الغاية. وكان ابن جبير كاتب صاحب غرناطة. وفي ذلك الوقت نوى أن يؤدي فريضة الحج، فأعانه صاحب غرناطة على ذلك. وانتقل من سبتة إلى الإسكندرية في مركب للجنوبيين. ومن الإسكندرية ذهب إلى القاهرة ثم إلى الحجاز. وبعد تأدية فريضة الحج سافر إلى بغداد عن طريق البصرة، ثم عاد عن طريق سورية فزار حلب وحماة وحمص ودمشق

وعكا. وأقلع منها في مركب إفرنجي، وعاد إلى غرناطة فوصلها سنة ٥٨١. ومع أن ابن جبير زار المشرق بعد ذلك مرتين وحج في كل منهما، فإن رحلته، المعروفة باسم «تذكرة بالإخبار عن اتفاق الأسفار»، هي أخبار سفرته الأولى. وكم كنا نحب لو أن ابن جبير أضاف إلى رحلته الأولى بعض أخباره من رحلته الثانية والثالثة، وخاصة فيما يتعلق ببيت المقدس. فالرجل صاحب أسلوب أخاذ. وقد توفي ابن جبير في الإسكندرية ٦١٤ / ١٢١٧.

يقول فوكاس عن عكا: «تزيد عن غيرها [من المدن السورية الساحلية] في عدد السكان. تأوي إليها جميع السفن التجارية ويجتمع فيها الحجاج الآتون في البحر والمسافرون برأ». ويقول ثيودوريتش عنها: «مدينة كبيرة كثيرة السكان... وحيثما نزل الحجاج فإنهم مضطرون بعد انتهاء الحج إلى الاجتماع في عكا ليحملوا منها إلى بلادهم... وقد عددنا في يوم الأربعاء من أسبوع الفصح ثمانين سفينة في الميناء».

هذان وصفان لرحالين معاصرين لابن جبير لكنهما أجنبيان. أما ابن جبير فيصف عكا بقوله: «وهي قاعدة مدن الإفرنج، ومحط الجوّاري المنشآت في البحر كالأعلام في مرفأ كل سفينة، والمشبهة بعظمتها بالقسطنطينية. مجتمع السفن والرفاق، وملتقى تجار المسلمين والنصارى من جميع الآفاق. سككها وشوارعها تفص بالزحام، وتضيق فيها مواطئ الأقدام». لما وصل ابن جبير إلى عكا ذكر ذلك بقوله: «وصلنا إلى الديوان، وهو خان معدّ لنزول القافلة. وأمام بابه مصاطب مفروشة فيها كتاب الدواوين من النصارى بمحابر الأبنوس المذهبة الحلبي. وهم يكتبون بالعربية ويتكلمون بها، ورئيسهم صاحب الديوان والضامن له، يعرف بالصاحب، لقب وقع عليه لمكانه من الخطة. وهم يعرفون به كل محتسّم متعين عندهم من غير الجند وكل ما يُجيب عندهم راجع إلى الضامن. وضمان هذا الديوان [الخان] بمال عظيم. فأنزل التجار رحالهم به، ونزلوا في أعلاه، وطلب رحل كل من لا سلعة له، لثلا يحتوي على سلعة مخبوءة فيه، وأطلعه سبيله [بعد ذلك] فنزل حيث شاء. وكل ذلك برفق وتؤدة دون تعنيف ولا حمل. فنزلنا في بيت اكرتريانه من نصرانية بإزاء البحر».

وقد وصف ابن جبير العلاقات بين العرب والإفرنج فقال: «ومن أعجب ما يُحدّث به أن نيران الفتنة تشتعل بين الفئتين مسلمين ونصارى، وربما يلتقي الجمعان منهم، ويقع بينهم المصاف، ورفاق المسلمين والنصارى تختلف بينهم دون اعتراض عليهم... وتجار النصارى أيضاً لا يمنع أحدهم ولا يُعترض. وللنصارى على المسلمين ضريبة يؤدونها في بلادهم، وهي من الأمانة في غاية وتجار النصارى أيضاً يؤدون في بلاد المسلمين على سلمهم. والاتفاق بينهم الاعتدال في جميع الأحوال، وأهل الحرب مشتغلون بحربهم، والناس في عافية والدنيا لمن غلب.. هذه سيرة أهل هذه البلاد في حربهم وفي الفتنة الواقعة بين أمراء المسلمين وملوكهم كذلك، ولا تعترض الرعايا ولا التجار، فالأمن لا يفارقهم في جميع الأحوال سلباً أو حرباً».

والهروي كان من معاصري ابن جبير، إلا أنه جاء من الجهة المقابلة من عالم العرب في حينه. فأصله من هرات، إلا أنه ولد في الموصل. وقد طاف الهروي في سورية والعراق واليمن والحجاز ومصر وبلاد الروم وجزر البحر المتوسط حتى صقلية. ودخل القسطنطينية في أيام أمانويل كومنينوس (١١٤٣ - ١١٨٠) وهبط الإسكندرية، وعمل رسولاً بين صلاح الدين والقائد أبي القاسم بن حمود. وقد كان الهروي في القافلة التي نهبا ريكاردوس في جنوب فلسطين

سنة ٥٨٨ / ١١٩٢. وكتاب الهروي، الذي هو من نوع الرحلات، اسمه «الإشارات إلى معرفة الزيارات». وهو كتاب فيه ذكر ما زاره الهروي من الزيارات وما شاهده من العجائب والأبنية والعمارات، وما رآه من الأصنام والآثار والطمس، في الربيع المسكون والقطر المعمور. ويقول عن كتابه: «وقد اختصرت فيه ما حضرني على سبيل الإيجاز، وأنا أستعيز بالله من شر حاسد، ونكد معاند، يقف على ما ذكرناه من الصحابة والتابعين وآل الرسول صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين. وعلى ذكر بعض الآثار، فيقول: قرأنا في التاريخ الفلاني ضد ذلك، وقد ذكر فلان غير هذا. وأنا ممن لا أشك في قوله ولا أظن في حديث. إلا أنني ذكرت ما شاع خبره وذاع ذكره بطريق الاستفاضة، والله أعلم بصحته. وقد ذكر أصحاب التاريخ جماعة من آل الرسول عليهم الصلاة والسلام ومن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم قتلوا وماتوا ببلاد الشام والعراق وخراسان واليمن وجزائر البحر، ولم أر أكثر هذه الأماكن كما ذكره. ولا شك أن قبورهم اندرست وآثارهم طمست. ذهبت آثارهم وبقيت أخبارهم. والزائر له صدق نيته وصحة عقيدته... وإن جرى السهو فيما أذكره بطريق الغلط لا بطريق القصد، فأسأل الناظر فيه والواقف عليه الصفح في ذلك وإصلاح الخطأ، وإيضاح الحق. فإن كتبي أخذها الانتكاز [الإنكليزي، ريكاردوس قلب الأسد] ملك الفرنج ورغب في وصولي إليه فلم يمكن ذلك، ومنها ما غرق في البحر. وقد زرت أماكن ودخلت بلاداً من سنين كثيرة وقد نسبت أكثر ما رأيته، وشد عني أكثر ما عانيته. وهذا مقام لا يدركه أحد من السائحين والزهاد، ولا يصل إليه أكثر المسافرين والعباد، إلا رجل الأرض بقدمه وأثبت ما قلته بقلبه وقلمه».

ومع أن الأصل في الكتاب أنه عرض للمشاهد والأماكن الدينية، فإن الهروي يذكر فوائد تاريخية واجتماعية قليلة، مثل وصفه لدمشق وزهور مصر. وقصب السكر يذكره في مصر. والإسكندرية تتال بعض عنايته.

٥

هذه مجموعة من الرحالين، الأجانب والعرب، المسلمين والمسيحيين واليهود، الذين زاروا فلسطين في الفترة الممتدة من أواسط القرن الخامس/ الحادي عشر إلى أواخر القرن السادس/ الثاني عشر. وقد كان ثمة بون كبير بين ما خلفه هؤلاء الرحالون. فالمتدين منهم كان يعنى بالأماكن الهامة دينياً، وأكثر الرحالة الأوروبيين من هذا الصنف. والرحالة المسلمون، وهم ناصري خسرو وابن جبير والهروي، كان لكل منهم باعث، ولكن الاهتمام بالأرض المقدسة (فلسطين) وبيت المقدس واضح عندهم. ويهمنا من الهروي هذا الاهتمام الخاص بالأولياء - على تفاوت درجاتهم في الولاية - الذي نجده عنده. وهو بذلك يمثل نزعة كانت قائمة في ذلك الحين، وازداد الاهتمام بها في القرن التالي. وهي إذكاء روح الحماسة الدينية في نفوس الناس نحو فلسطين، بسبب هذه الارتباطات الشخصية والخاصة التي كانت لهم بها، والتي تتمثل بهؤلاء الشهداء من آل الرسول والصحابة والتابعين.

وكما رأينا فإن السائحين اليهوديين اللذين أشرنا إليهما - بنيامين وبتاحيا - كانا يقومان بالمهمة للاطلاع على أحوال الجماعات اليهودية في البلاد التي زاروها. وقد جمعنا أرقام هذه الجماعات الموجودة يومئذ ببلاد الشام - على رواية بنيامين - فكانت دون العشرة آلاف.

ولا بد لنا من القول، في نهاية المطاف، من أن كتابات هؤلاء الرحالين، مهما كان
الباعث لها، ومهما بلغت من الاختصار والاجتزاء، فلا بد أن يقع الباحث فيها على نبذة مفيدة
أو خبر لطيف أو وصف دقيق أو قول حكيم. ومن هنا فإننا نجد أن كتب الرحلات تتكفل بأمور
كثيرة قد لا يتتبع لها الجغرافي.

٨ - فيلكس فابري في فلسطين

١

بدأ اهتمام الغرب المسيحي بزيارة الأماكن المقدسة التي عاش فيها السيد المسيح في وقت مبكر. ومع أن الكنيسة لم تجعل الحج إلى تلك الديار فريضة على المسيحيين، فإن المسيحيين الأوروبيين كانوا يرون لزاماً عليهم أن يقوموا بزيارة الأراضي المقدسة. وأقدم حاج مسيحي أوروبي خلف آثاراً مكتوبة عن زيارته هو حاج من بورجو بفرنسة، جاء الأرض المقدسة سنة ١٢٢٣م. وقد خلف وصفاً لفلسطين في ذلك العصر^(١). وتوالى الحجاج الذين خلفوا آثارهم مدونة فكان بينهم باولا وسيلفيا من القرن الرابع وجيروم ويوخيروس وداود من القرن الخامس وثيودوسيوس وأنطونيوس من القرن السادس وأركولف من القرن السابع. وهناك من القرن الثامن ولبولد ومن القرن التاسع برنارد الحكيم^(٢). وقد وجدنا في الذي كتبه هؤلاء الكثير من المعلومات والمعارف المفيدة. على أننا يجب أن نذكر أن هؤلاء كانوا، في الغالب، ينظرون إلى الأماكن نظرة دينية منتزعة من الكتاب المقدس وما يدور حوله من توضيحات وشروح.

في القرن العاشر اعتنق سكان الدانيوب الأوسط (هنغاريا وما إليها) المسيحية. وهذا يسّر للكثيرين أن يتقلوا من غرب أوروبا إلى بزنطية براً، بحيث إنهم لم ينفقوا على أنفسهم في الطريق إلا قليلاً. كما أن عدد الفرسان، الذين أصبح باستطاعتهم القدوم عبر أوروبا وأراضي الدولة البزنطية براً ازداد. وكذلك تكاثر عدد الحجاج. ومن الحجاج الذين زاروا الأرض المقدسة في القرنين العاشر والحادي عشر: كونراد أسقف كونستانس وجيرو رئيس أساقفة كولون بألمانية والكونتس هدموند ويوبو رئيس أساقفة ترييه بفرنسة (وهذا وصل إلى نهر الفرات) ورؤساء أساقفة ماينز وبامبرغ وأترخت.

وكان من الطبيعي أن يتكاثر الحجاج المسيحيون في زمن الحروب الصليبية. وهناك ما يزيد على ثلاثين كتاباً عن فلسطين تعود إلى هذه الفترة، فضلاً عن الرسائل والمذكرات. وفي الفترة الأولى كان الكتاب مسرعين وكانوا يعنون بإثبات أسماء الأماكن المقدسة في فلسطين. لكن بعد أن أقاموا مدة في البلاد وبعد أن تعرفوا إليها أصبحت كتاباتهم أوسع أفقاً وأدق وصفاً وفيها بعض من الخرط^(٣).

انتهى الوجود الصليبي في ديار الشام سنة ١٢٩١ (٦٩٠ هـ)، ولو أنه استمر في قبرص. ومع أن عهد الحملات الصليبية الواسعة النطاق كان قد ولى، فقد كان ثمة أفراد، رسميون وغير رسميين، صرفوا جهودهم ووجهوا اهتمامهم إلى إثارة أوروبا للقيام بمحاولة جديدة

لاحتلال بلاد الشام ومصر بشكل خاص، على اعتبار أن هذين القطرين مفتاح الطرق التجارية إلى الشرق الغني.

وهذا الأدب المحرّض، إذا جازت التسمية، الذي وضع في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، كان ينصرف إلى أمور أربعة: أولها البحث في أسباب فشل الصليبيين وتأخرهم وزوال ملكهم؛ وثانيها، البحث في الطرق المؤدية إلى الشرق؛ وثالثها، درس الموارد الاقتصادية لإمبراطورية المماليك وقوتهم العسكرية في مصر وسورية. وآخرها الاهتمام بالمغول والتحالف معهم^(٤).

جدّدت أوروبا سنة ١٣٩٦ حملة كبيرة ضد الدولة العثمانية، وقد انكسرت الجيوش في نيكوبوليس، وكان أثر ذلك في أوروبا كبيراً. إذ إن الحملة فشلت في صد التقدم العثماني، ومن ثم لم تتمكن من استرداد بلاد المشرق. فقام عندها بعض الكتاب الأوروبيين يدعون إلى إعداد حملات قوية كبيرة واسعة النطاق. ومن هؤلاء غلبرت لانوي وبرتراندون دولابروكويه وعمانول بيلوتي. ولسنا في سبيل التحدث عن هؤلاء ولا عن آثامهم، ولكننا نذكرهم إلى جانب عدد من الحجاج والرحالين الذين لم يكونوا في عداد الدعاة وهم يوحنا بولونر وبيرو تغور ووليام واي وفيلكس فابري وبريتباخ. بل إن واحداً منهم، وهو فيلكس فابري موضوع بحثنا، لم يكن يؤمن بإعداد حملة لاحتلال الأرض المقدسة. بل كان من القائلين بأن اهتمام مسيحيي الغرب بالنسبة إلى الأماكن المقدسة، لا يعد ضمان الوصول إليها للزيارة والتبرك^(٥).

ونحن إذا أخذنا رحّالي وحجاج القرن الخامس عشر مجتمعين ونقلنا الصور التي رسموها للمنطقة، لحصلنا على معلومات وأخبار سياسية واقتصادية واجتماعية توضح لنا مجرى الحياة فيها. لكننا معنيون الساعة بواحد منهم، هو فيلكس فابري، وبجزء خاص من المجال الذي شملته رحلاته، وهو فلسطين. إلا أننا سنحاول الإفادة من إشارات إلى الرحالة والحجاج الذين عاصروه.

٢

فيلكس فابري راهب من مدينة أولم بألمانية. زار الأراضي المقدسة مرتين. كانت الأولى سنة ١٤٨٠ واقتصرت على زيارة القدس وضواحيها. أما الزيارة الثانية فقد كانت في سنتي ١٤٨٣ - ١٤٨٤. وفي هذه الرحلة زار القدس وأرباضها وضواحيها، ووسع نشاطه في جنوب فلسطين بحيث زار أريحا ونهر الأردن والبحر الميت. ولما انتهى من زيارته لفلسطين الجنوبية اعتزم الذهاب إلى سيناء لزيارة دير القديسة كاترينا (في جبل الطور تقليدياً) وهذا أتاح له الفرصة لزيارة أماكن كانت جديدة عليه.

بدأ فابري وصحبه، وهم جماعة من عليّة القوم وأهل المعرفة، من البندقية ونزلوا إلى الأرض المقدسة في يافا. هذا كان طريقه في الرحلتين. وكان الطريق المألوف من يافا إلى الرملة فالقدس. ثم يعود القوم، بعد الزيارة المقررة، إلى يافا من القدس، ومن ذلك الميناء كانوا يبحرون إلى بلادهم، كما جاءوا. وقد سار فابري في زيارته الثانية الطريق ذاته إلى يافا فالرملة فالقدس. لكن بعد انقضاء الزيارة المقدسة انفصلت جماعة عن الرفاق وعادوا إلى

يافا، وظلت جماعة أخرى على خطتها القديمة أي القيام بزيارة إلى دير القديسة كاترينا. وهذه الجماعة سارت من القدس إلى بيت لحم فالخليل فقريّة زخريا فغزة، ومن هناك دخل فابري صحراء سيناء. وبعد الزيارة انتقل إلى القاهرة التي قال عنها إنها «أكبر مدينة في الدنيا». ومن هناك اتجه إلى الإسكندرية بالنيل. ومنها عاد إلى بلاده. يترتب علينا، في بدء هذا البحث المقتضب، أن نضع بين أيدي القراء، بضع ملاحظات عامة، لعلها تيسر علينا فهم فابري.

١ - كان فابري من رجال الإكليروس الألماني، وكان يتوق إلى زيارة القدس وما إليها. والزيارة الأولى لم تكفه، خصوصاً وأنه أراد أن يضيف دير القديسة كاترينا. ومعنى هذا أن فابري كان يهتم، وهذا أمر طبيعي، بالبقيع المقدسة في فلسطين. وهذه البقاع والأماكن كان عددها قد تضاعف كثيراً في القرن الخامس عشر. لذلك حرص فابري لا على أن يزور هذه البقاع فحسب، كنائس كانت أو بقايا أثرية أو ما إلى ذلك، بل أن يدون انطباعاته عنها. والأساس الذي يبني عليه زيارته وكتاباته هو الكتاب المقدس. لكن فيلكس فابري كان واسع الاطلاع بالنسبة إلى تاريخ الأراضي المقدسة على الأقل. لذلك نجده، عندما يؤرخ للقدس مثلاً يتناول هذا التاريخ الوارد في العهد القديم ثم ينتقل إلى الذين كتبوا عن المكان فينقل عنهم من يوسيفوس إلى أيامه، هذا واضح خاصة بالنسبة للأماكن التي زارها، كالقدس مثلاً. أما الأماكن التي لم يزورها من فلسطين فإنه يلخص تاريخها من المصادر المختلفة، مقراً بأنه إنما ينقل عن غيره دون التأكد من ذلك بالزيارة الشخصية.

٢ - موقف فابري من الأماكن المقدسة التي يزورها هو موقف أي شخص من نوعه ومركزه وتكوينه الديني بالنسبة إلى الأماكن المرتبطة بحياة السيد المسيح وأمه واعتماده في نهر الأردن. هو موقف إجلال واحترام مشوب بالعاطفة القوية. وهو أمر طبيعي.

٣ - ومع ذلك فإن فابري لم يحجم عن كتابة نحو عشرين صفحة، في تاريخه للقدس، حول كنيسة القيامة وموقعها وفيما إذا كانت تقوم هناك الأمكنة المرتبطة بحياة المسيح في أسبوعه الأخير على الأرض. فقد عرض للشكوك التي أوردها البعض؛ ومع أنه لم يقطع برأي، لأن القطع برأي نهائي غير متيسر، فإنه ينتهي إلى إسداء النصيحة التالية: قال: «من جميع هذا الذي أتينا عليه بالنسبة إلى كنيسة القبر المقدس، فإنه يترتب على الحاج المؤمن الهادئ أن يدرك الحقيقة التالية؛ وهي سواء أكان الكهف القائم الآن هو المكان بكامله الذي يذكرنا بالمسيح، أو أن جزءاً منه فقد كان هناك، أو فيما إذا لم يقع الأمر هناك بالمرّة، فإن ذلك أمر قليل الأهمية من أي جهة نظر إليه. ذلك بأن الحقيقة الأصلية المرتبطة بالمكان والتي لا يمكن انتزاعها أو القضاء عليها... هي أنه ثمة أثر عمراني أقيم للمسيح... وإن الناس قبلوه على أنه كذلك»^(١).

٣

وصل فابري وأصحابه يافا في مطلع شهر أيار (مايو) سنة ١٤٨٣. ولما همّوا بالنزول إلى البر كان عليهم أن ينتقلوا من السفينة إلى الشاطيء (الميناء) في قوارب صغيرة، إذ لم

يكن بوسع سفينة، أي سفينة، أن تدخل الميناء، بل يتحتم عليها أن تظل بعيدة. ويصف فابري الأمواج التي كانت ترتفع في مياه بحر يافا^(٧)، ويذكرنا باسم الصخور الأسطوري وهي صخور أندروميديا.

فلما وصلت الجماعة الميناء «كان ثمة جماعة كبيرة من الجنود المسلحين... وكان هناك ثلاثة من حكام الجهة - حاكم القدس وحاكم الرملة وحاكم غزة^(٨) - فتقدم إليهم ربابة السفن حاملين الهدايا التي رأوا أن يسترضوهم بها... فتقبلها هؤلاء ووعدوا بتقديم المساعدة التامة. ولما سئلوا عن سبب ازدحام المكان بالجند المسلح قالوا إن العربان قد هاجموا البلاد وعاثوا فيها فساداً، وإن القصد من وجود الجماعة المسلحة هي حماية الحجاج في تنقلهم في البلاد»^(٩).

«ولما انتهينا من تقديم صلوات الشكر على وطوئنا بر الأرض المقدسة، انتقلنا إلى حيث كان رئيس دير جبل صهيون واقفاً مع حكام البلاد وشيوخ العرب والمسلمين ومعهم كاتب. وكان على الحجاج أن يمروا فرادى... وكانوا يفحصون كل واحد منا ويسجلون اسمه واسم أبيه... وبعد ذلك يحشر الحجاج في مكان متهدم قدر إلى أن يحين وقت ذهابنا إلى القدس».

«وجاءنا بعض السكان الفقراء يحملون قشاً وعساليج رطبة فابتعناها منهم وجعلناها فراشاً ننام عليه.. ثم جاءنا تجار من الرملة والقدس ومعهم بضائع معطرة، وأقاموا هناك سوقاً... وكانوا يحملون ماء ورد في قوارير ثمينة جاءوا به من دمشق. وكان ثمن القارورة بنياً واحداً (٩) بندقياً... وكان البعض يحملون البلسم والمسك والصابون والحجارة الكريمة وقماش الموصلين الأبيض....»

«وكان التجار ومرافقوهم معطرين بحيث انتشرت الروائح الزكية حولهم... ثم أحرقوا البخور والصبغ العربي حول المكان لذي كنا نقيم فيه... ثم جاء آخرون كانوا يقلون البيض بالزيت كما كان غيرهم يحملون أرغفة الخبز والماء البارد والفواكه والكمك الطازج. وعند المساء استأجرنا اثنين من السكان ليقوما بحراستنا»^(١٠).

ويبدو أن مدينة يافا كانت يومها مهدمة خربة إلى درجة كبيرة. وهذا ما ذكره بروكبييه، من رحالي القرن الخامس عشر أيضاً، كما أنه يؤكد إسراع موظفي السلطان نحو الحجاج ليستوثقوا من عددهم، وليقبضوا منهم ضريبة السلطان^(١١).

انتقل الحجاج من يافا إلى الرملة تمهيداً لنقلهم إلى القدس. ويصف فابري تجاربه في الرملة بقوله: «جاءنا الباعة يحملون الفراخ المنضجة والحليب المطبوخ والمعجنات والأرز المصنوع بالحليب وأرغفة الخبز الممتاز والبيض والعنب الحلو والرمان والتفاح والبرتقال والبطيخ والتين - الكبير منه والصغير - والمسكرات المصنوعة من اللوز والعسل والتين الناشف (القطلين) والمسكرات المصنوعة من اللوز والسكر والماء البارد. وجاء بعضهم بقوارير جلدية فيها شراب طيب يفني المرء عن الخمر، وهو مما يشربه أشرف المسلمين. وبعد الغذاء زرنا

أسواق الرملة التي تحتوي جميع المتاجر، ثم دخل بعضنا الحمام»^(١٢).
وأخيراً وصلت الجماعة القدس. وقد قال فابري عن المدينة ما يلي: «بيوت القدس مبنية من الحجارة، هذا باستثناء مساكن الفقراء المبنية من الطين. وقد رأيت فيها بيوتاً جميلة كبيرة، لكن جزءاً كبيراً من المدينة مهتم مهجور... وفي المدينة نحو خمسمائة يهودي ونحو ألف مسيحي من كل مذهب وقطر، وأقلهم من أتباع الكنيسة اللاتينية»^(١٣).

٤

كان فابري وجماعته عندما يصلون إلى مكان ما يقومون بتقديم صلاة شكر وعبادة. وبعد أن فعلت الجماعة ذلك، آن الوقت لترتيب إقامتهم في المدينة المقدسة. وقد ذكر فابري ذلك بقوله: «فلما انتهينا من صلاتنا قادنا كالينوس إلى نزل القديس يوحنا... والبناء القائم الآن هو فقط جزء من البناء الأصلي، ويقيم فيه عدد من الرهبان... وتوزع الحجاج في المكان. فانفرد النبلاء السوابيون بمكان في طرف القاعة في شبه عزلة عن بقية المكان. وذهب يوحنا سيد سولمس وجماعته مع الفاهالو (الترجمان المساعد) ليقيموا في بيته. أما في زيارتي الأولى للقدس فإننا لم نقم في نزل القديس يوحنا بل إنني لم أزره، إذ أقمنا في بيت كبير يقع في حي ملو [يقع داخل باب الخليل الحالي]. وما كاد الحجاج يستقرون في أماكنهم حتى جاءهم الباعة من المسلمين والمسيحيين واليهود يحملون الخبز والماء والطعام والفواكه فابتعنا وأكلنا... وعند ذلك جاءنا اثنان من الإخوان الأصاغر موقدين من قبل رئيس دير جبل صهيون، واقتادا جميع الرهبان الموجودين في النزل إلى دير جبل صهيون لتقييم هناك. لأن هذه هي العادة المتبعة. وكنت بطبيعة الحال فيمن ذهب»^(١٤). أما الجماعة الذين ذهبوا مع الترجمان المساعد، فقد استأجروا داراً تخصه، تقع على مقربة من جبل صهيون. كان في الدار ثلاث غرف كبيرة، وأخرى صغيرة، وباحة متوسطة السعة فيها كرمة وميضأة. فأجرهم صاحبها غرفتين، ووضع أثاثه فيما تبقى من غرف الدار، إلا أنه ترك العمارة هو وأخوه فلم يقيموا فيها أبداً»^(١٥).

في صباح يوم ٢٨ تموز (يوليو) زار فابري أسواق القدس. وقد قال عن ذلك: «زرت صباح اليوم (٢٨ تموز/ يوليو) أسواق المدينة وشارع الطباخين، حيث رأيت أشياء كثيرة للبيع، وجماعات كبيرة تبتاع من المطابخ العديدة، ذلك لأن القوم لا يطبخون في بيوتهم، كما نفعل نحن في بلادنا. إنهم يبتاعون طعامهم جاهزاً من هذه المطابخ؛ والطهاة ماهرون نظيفون. ولا ترى امرأة قرب الموقد... ومن ثم فليس في الشرق كله امرأة تستطيع أن تصنع كعكة»^(١٦).
وليس من شك في أن فابري، مثل عدد آخر من الرحالة الأجانب، أخطأ في هذه الناحية. ذلك لأنه خلط بين وجود الطباخين الذين يعدون الطعام للعمال وبين عدم الطبخ في البيوت.

وقد تنبّه فابري إلى أن التجار الصغار كانوا يلحقون بالحجاج حيث يكونون، فقال: «وحيث يكون الحجاج يتجمع الباعة حولهم. فلما كنا في كنيسة القيامة جاء الباعة من

المسيحيين الشرقيين... ودخلوا معنا. فلما أقفلت علينا الأبواب عمد بعضنا إلى المساومة. وقضوا في ذلك شطراً من الليل، إن لم يكن الليل كله... ولم تقتصر مساومتهم على المسابح والحجارة الكريمة بل تعدتها إلى القماش الدمشقي (الدمقس) والحرير... وأعرف بعض النبلاء الذين كانوا يمتنعون عن المساومة في أسواق بلادهم، لأن مثل هذا هو دون مكانتهم الاجتماعية، لم يتخرجوا عن الشراء والمساومة في مثل هذا المكان المقدس... ولم تكن غاية الجميع أن يبتاعوا أشياء لأنفسهم، بل كانوا يفكرون بنقل ما يبتاعون إلى بلادهم جرياً وراء الاتجار بالأشياء وتحقيق الأرباح، وحتى بعض رجال الدين اشتركوا في ذلك»^(١٧).

ترك لنا فابري وصفاً دقيقاً لتنظيم شؤون الحجاج في القدس. فقال في ذلك: «يعنى بشؤون الحجاج في القدس رئيس ومساعد له. والأول يسمى كالينوس، والمساعد اسمه الفاهالو. ويقوم هذان بالترجمة والإرشاد وحماية الحجاج وحراستهم. وفي كل مدينة نجد جماعة يمنحهم السلطان حق العناية بالحجاج وحمايتهم، ويعدّون من موظفي الدولة. وثمة تراجمة يختصون بالحجاج اليهود. وفي كل مدينة كبيرة، مثل القدس والقاهرة، يوجد اثنان كما ذكرنا. والرئيس يتقاضى أجره من السياح والحجاج، أما المساعد فيتقاضى أجره من الرئيس. فإذا كان هذان نصوحين أمينين، جرت الأمور على خير ما يرغب الحجاج. وقد كان الرئيس في القدس رجلاً طويل القامة متقدماً في السن غنياً خلقاً، لكنه كان شديداً على الحجاج، يستعجلهم في تنقلهم، ويتقاضى منهم النقود في شيء من الجشع. ومع أنه تقاعس عن تنفيذ بعض شروط الاتفاقية، فقد حرسنا ودافع عنا بأمانة وصدق، ولما استجدنا به جاء لنجدتنا. أما مساعده فقد كان في الثمانين من عمره، وقد كان مسلماً تقياً... وكان يؤمن بأن سبيل الخلاص الروحي متيسر لكل امرئ إذا اتبع أصول دينه، وحافظ على تعاليمه محافظة تامة. كان تقياً في سريره، مستقيماً في معاملاته. كان يعرف الإيطالية، لذلك كنا نتحدث كثيراً حول هذه المواضيع. وقد زار هذا الرجل فينا، ومثل أمام الإمبراطور فردريك الثالث. كما أنه زار روما حيث مثل أمام البابا نقولا الخامس^(١٨).

يحدثنا فابري عن زيارة كنيسة القبر المقدس (كنيسة القيامة) ويصف رسوم الدخول إليها. يذكر أن مفاتيح الكنيسة يحتفظ بها أفراد أسرة من زعماء المسلمين^(١٩).

ويحكم المؤسسة التي ينتمي إليها فإن فابري، اهتم بالكنيسة والطوائف المختلفة التي تمتلك أجزاء منها أو يحق لها أن تقيم القداس فيها أو في أجزاء منها. والطوائف أو الكنائس التي يعدها هي: الكاثوليكية (اللاتينية) واليونانية (الأرثوذكسية) والجورجية واليعاقبية والسورية (السريرية) والأرمنية.

الكاثوليك (اللاتين) يأتون عند فابري، بطبيعة الحال، في الطليعة، ويقول إن الغرب والمسلمين يسمونهم الإفرنج، ذلك لأنهم، في غالبيتهم، من أتباع الرهبنة. والرهبنة التي كانت معروفة يومها هي «الإخوان الصغار»، وديرهم كان في جبل صهيون وعددهم أربعة وعشرون راهباً. ورئيس الدير، كما مر بنا، هو الذي كان يشرف على شؤون الحجاج ويعيش

هؤلاء الرهبان على ما تجود به عليهم نفوس الحجاج، وخاصة على الوقفيات الدائمة مثل الذي وقفه عليهم دوق برغندي و دوق أستريا . وهؤلاء الرهبان، الذين ينوبون عن المسيحيين الكاثوليك (اللاتين)، يمثلهم دوماً ثلاثة من الرهبان يقيمون في كنيسة القبر المقدس (القيامة) ليلاً نهاراً، ويزودهم رهبان دير جبل صهيون بحاجاتهم. ولهم أفضل مكان في الكنيسة إذ يحتفظون بمفاتيح القبر بالذات. فيقيمون الصلاة هناك متى شاءوا، ويفتحون الباب لمن يريدون، ولا تستطيع أي فئة أخرى من إقامة القداس هناك إلا بإذنهم. وفي الواقع، يقول فابري إنه لأمر غريب أن تكون لهذه الطائفة هذه المنزلة، وهي طائفة عدد أفرادها الموجودين في القدس قليل، وحتى هؤلاء غرباء عن البلاد أصلاً، في غالبهم. ولهذه الطائفة ثلاثة من القناديل التي تثار باستمرار في القبر^(٢٠).

المسيحيون اليونان (الأرثوذكس) لهم أكبر وأهم جزء من الكنيسة. وبعد أن يتناول فابري هذه الطائفة بالنقد اللاذع، لأنها في رأي الكنيسة اللاتينية البابوية، قد انفصلت عنها، يعود فيقول إنهم، أي اليونان، يملكون رأس الكنيسة ولهم المذبح ويحتفظون بعدد كبير من القناديل المنارة هناك دوماً، يضاف إلى ذلك أنهم يملكون حبس المسيح (هذا خارج كنيسة القيامة) وأماكن أخرى في المدينة المقدسة^(٢١).

المسيحيون الجيورجيون – ويدخل فابري تحت هذه التسمية جماعات مسيحية متنوعة بينهم النوبيون. وليس من الواضح فيما إذا كان يقصد بعض الأحباش المسيحيين. لكن سبب تسميتهم بالجيورجيين غامض. وعلى كل، فهو يعتبرهم في عداد اليونان من حيث خروجهم على الكنيسة اللاتينية. ويقول إن الأماكن التي تخصهم إنما وهبها لهم سلطان مصر قبل خمس عشرة سنة فقط، وذلك بسبب الهدايا الثمينة التي قدموها له. فأقصى الأرمن عن الأماكن وأعطاهم لهم. والمكان الخاص بهم هو الجلجلة (الجلجثة)^(٢٢).

اليعاقبة – ويسمى الهراطقة بالذات، ويشير إلى الأمور التي ابتعدوا فيها عن الكنيسة اللاتينية، وخاصة فيما يتعلق بالطبيعة البشرية للمسيح. والذي لهم في تلك الكنيسة هو هيكل صغير على مقربة من القبر^(٢٣).

المسيحيون الهنود أو الأحباش (كذا) – هذا الخلط بين الجماعتين أو الاسمين غريب عند فابري. لكن يبدو أنه نقل الفكرة عن غيره دون تفحص معناها. وهو يصفهم أيضاً بالهرطقة، الأمر الذي يغضب الكنيسة عليهم. ويقول عنهم إنهم عندما يقيمون القداس يغنون ويقفزون ويصفقون بأيديهم، وخاصة في الليلة السابقة لأحد الفصح. إن فابري يعتبر هذا نحواً غريباً في إظهار الإيمان والتعبير عنه. ومعبدهم في الكنيسة على يسار الداخل من باب الكنيسة، وهم يفصلون هذا المكان عن بقية الكنيسة بالحصر والقماش أثناء إقامة القداس^(٢٤).

المسيحيون السوريون (السرمان) لهم الأخطاء الشنيعة نفسها التي يقع فيها اليونان، إذ إن أولئك يقلدون هؤلاء، وهم هراطقة ومخاتلون. ويمتلكون كنيسة القديسة هيلانة، (وهي أم

قسطنطين الكبير)، وقيمون على غرار المسيحيين الهنود، منفصلين عن غيرهم بالحصر والقماش^(٢٥).

المسيحيون الأرمن، وهم أشد خصوم اليونان عداوة، ومع ذلك فإنهم يقيمون في أخطأهم. ولا يمتنعون عن أكل اللحم أيام الجمع، ويحافظون على عيد الغطاس (يوم اعتماد السيد المسيح في نهر الأردن) ويعتبرون هذا اليوم يوم الولادة الروحية للسيد المسيح. وقد أقصي هؤلاء عن مكانهم الأصلي الذي أعطي للمسيحيين الهنود (٩) قبل خمس عشرة سنة. ولذلك عمد الأرمن إلى شراء مكان آخر في الكنيسة من السلطان، حيث كرسوا مذبحاً لإقامة القداس هناك.

وقد عرف فابري جماعة من الأرمن الكاثوليك، الذين يثني عليهم لأنهم رجعوا إلى حظيرة الكنيسة الأم. والذين يقومون بخدمة القداس لهم رهبان من إخوة الدومينيكان. وهؤلاء كثيراً ما يزورون الرئيس العام للرهبنة الدومينيكانية. ويبدو أن فابري سمع عنهم بالتواتر ولكنه لم يعرف كل شيء عنهم مباشرة^(٢٦).

إن أتباع الكنائس المختلفة، باستثناء اللاتين، ظلوا في القدس بعد استردادها من قبل صلاح الدين سنة ١١٨٧. أما اللاتين فقد عادوا إلى كنيسة القيامة بعد مدة طويلة. يعود فابري ليقول لنا إن القدس يقيم فيها جماعات من العرب المسلمين واليهود والأتراك والسامرة والمماليك، لكنه يكتفي بذكر الأسماء دون الاهتمام بالتفاصيل^(٢٧).

٥

حرص فابري وجماعته على زيارة جميع الأماكن المقدسة في القدس وضواحيها والجوار. وثمة أماكن زاروها أكثر من مرة. وتبدو الأماكن التي حول القدس واضحة الأثر في كتابات فابري وهي: جبل الزيتون ووادي قدرون وبيت لحم وخریطون وأريحا ونهر الأردن والبحر الميت وجبل الأربعين. وليس في التفاصيل التي يعطيها فابري ما له قيمة خاصة إلا للمهتمين بالتاريخ الأثري لهذه الأماكن. إلا أنه يخص أريحا بكلمات لطيفة. ويخيل إلينا أنه بعد أن زار المنطقة هناك، ورأى ما هي عليه من جفاف وشعر بحرّها (فالزيارة كانت في الصيف) أخذ بالماء والزرع في أريحا، فقال عنها: ما خلاصته: وعندها وقعت العين منا على بساتين رائعة الجمال، تغذيها جداول تتحدر مياهها من النبع القريب... وقد وجدنا، كما أخبرنا، أن في هذه الأماكن تنمو الكرمة والتين والزهور والورود. فنعمنا بالماء العذب والثمار الطيبة وأرحنا هناك^(٢٨).

بعد انتهاء الزيارات المعينة للقدس وما حولها، بدأ فابري، مع فئة من الجماعة الأصلية، بالإعداد للسفر إلى دير القديسة كاترينا في سيناء.

والطريق الذي اتبعه، بالنسبة إلى الجزء منه الممتد في فلسطين، هو القدس فبيت لحم فالخليل فقريّة زخريا فغزة، ومنها انطلق إلى سيناء.

ذكر فابري بيت لحم مرات عدة في معرض حديثه عن الأماكن المقدسة القريبة من القدس، وتحدث عن تاريخها، وبخاصة الديني منه. ومثل ذلك يقال عن الخليل. فالرجل راهب

واهتمامه منصرف أصلاً إلى الأماكن المرتبطة بحياة السيد المسيح والكتاب المقدس. لكنه عندما كان يرى شيئاً خاصاً في مكان ما، فقد كان يحرص على ذكره. ومن ذلك «نزل الخليل» كما يسميه، و«الزاوية» كما يجب أن يكون. قال فابري:

«شاهدنا في الخليل نزلها الكبير، الكثير الغرف، ورأينا المطبخ والفرن، وكانوا يعدون هناك طعاماً كثيراً للحجاج المسلمين الذين يأتون جماعات كبيرة لزيارة قبور الأنبياء. ولهذا النزل واردات سنوية تبلغ قيمتها نحواً من أربعة وعشرين ألفاً من الدوكات. ويخيز فيه كل يوم ألف ومئتان من الأرغفة توزع كلها على من يطلب. ولا يمنع أي حاج من هذا الإحسان، مهما كان مذهبه أو دينه أو جنسه. وكل من يطلب طعاماً، يقدم له رغيف خبز وشيء من الزيت وبعض الحساء أو المعجنات. وقد أقطعت أراض كثيرة لهذا النزل والمشرون من المسلمين الوطنيين والأتراك يهبونه أموالاً كثيرة تنفق على راحة الحجاج... وقد أرسل القائمون على أمر النزل سلة من الخبز إلى الخان الذي كنا نقيم فيه، مع أننا لم نطلب منهم شيئاً»^(٢٩).

بعد مفارقتهم الخليل انصرف فابري وجماعته غرباً في جنوب في اتجاه غزة. وقضوا ليلة في خان في قرية (يمكن أن يكون اسمها) زخريا. وفي هذه الليلة في الخان يقول فابري: «وصلنا قرية زخريا مع غروب الشمس، ودخلنا الخان القائم خارجها.

فأنزلنا الأحمال عن دواب، وأخذنا نستعد لقضاء الليلة هناك وكان الخان كبيراً متسعاً كأنه قلعة، كثير الإسطبلات والغرف، ويدور به كله سور. ولم نجد فيه أحداً. وبدأنا نعد طعام العشاء فأخذنا نجتمع الحطب من الجهات المجاورة وانتزعنا بعض قطع من الأسيجة والأسوار، فلحق بنا أصحابها وضربونا بالحجارة، ثم جاءنا جماعة من القرى القريبة يحملون الفراخ والطيور والماء. فابتعنا منهم حاجتنا ونعمنا بعشاء هنيء»^(٣٠).

ولما وصل فابري وصحبه غزة، في صيف ١٤٨٣، وجد المدينة مزدهمة بالجنود. فقال عن ذلك: «جاءت من مصر جموع مكونة من بضعة آلاف من المماليك واستقرت في غزة، في طريقها لمحاربة التركمان (٩) في سورية. وضربت هذه الجموع خيامها حول المدينة حتى امتلأ بها السهل المحيط بالمدينة، وقيل إن عددهم كان نحو ثمانية آلاف. وكان بين هؤلاء المماليك هنغاريون فجاءوا إلى الخان عندنا يتقصون أخبار الحجاج الهنغاريين، فلم يجدوا سوى السيد يوحنا، فسروا به كثيراً وأقاموا معنا يأكلون ويشربون (وقد شربوا الخمر سراً) ثم جاء غيرهم من الصقالبة والقطالونيين. وقد أحنق هذا ترجماننا، كالينوس، ذلك لأن أهل البلاد يمتنون المماليك الذين يحكمونهم ويستبدون بهم... وقد أقفلت المدينة أسواقها، واحتفظ السكان بمواشيهم في حظائرهم، خشية عسف المماليك ونهبهم الحاجيات دون مقابل أو ثمن»^(٣١).

ومما أذى شعور فابري وأثاره حادثة جرت له مع أتباع الكنيسة اليونانية (الأرثوذكسية) وقد وصفها بقوله: «وفي اليوم الحادي والثلاثين، وهو آخر يوم في شهر آب (أغسطس) وكان يوم أحد... لما ارتفعت الشمس فوق الأفق، وكنا قد تلونا صلاة الصبح، فكرنا في خير طريقة

يمكن بها إقامة القداس. إذ لم يكن (في مدينة غزة) كنيسة لاتينية، بل كانت هناك كنيسة يونانية فقط، وكانت على مقربة منا. ولذلك فقد حملنا الكأس والكتاب والثياب الكهنوتية والغطاء الخاص بالمذبح، (وكنا قد حملنا جميع هذه معنا من القدس). حملنا هذه كلها وذهبنا إلى الكنيسة اليونانية وفي نيتنا أن نقيم القداس الإلهي هناك. وقد أرسلنا في طلب كهنة تلك الكنيسة، ورجوناهم بكل تواضع، أن يسمحوا لنا بالدخول، وأن يختاروا لنا مذبحاً نقيم عليه القداس الإلهي. ولكن اليونان، وقد ملأ قلوبهم الحقد الذي يضمرونه لأبناء الكنيسة اللاتينية، رفضوا السماح لنا بدخول كنيستهم، ولم يعيروا طلبنا أي التفات كما لو كنا يهوداً؛ وقد أعلنوا أنهم لا يرغبون في أن تدنس كنيستهم بخدمة قداسنا. وقد تقبل الحجاج جميعهم هذه الإهانة بكثير من الصبر، ومن ثم عدنا أدراجنا إلى ساحتنا، والاضطراب يلفنا جميعاً. وبعد أن نظرنا إلى القضية من نواحيها المختلفة، اعتبرنا أن الأمر كان نعمة إلهية، إذ إنه لم يرد لنا أن نقوم بخدمة القداس الإلهي في كنيسة منشقة هرطقية... وعندها حملنا حجارة إلى زاوية في الساحة، وأقمنا مذبحاً خاصاً بنا... وأقمنا خدمة القداس الإلهي ليوم الأحد بسلام وطمأنينة... وقد قام بذلك ثلاثة كهنة هم: الأب باولوس من الإخوة الصغار، والأرشديون يوحنا، والأخ فيلكس (فابري) الدومنيكاني»^(٣٢).

هذه هي المعلومات الخاصة، وبعضها دقيق، التي نحصل عليها من مشاهدات فابري المباشرة. أما أخباره عن الأماكن الأخرى في فلسطين التي لم يزرها، فقد نقلها عن المؤرخين والرحالين والحجاج الذين سبقوه.

ومن المهم أن ننتبه إلى أن معاصريه من الرحالين الذين جاءوا الأرض المقدسة، يؤيدون الكثير مما ذهب إليه. ولولا خوف الإطالة لكننا نقلنا البعض مما ذكره هؤلاء^(٣٣). على أننا نرى لزاماً علينا أن ننقل إلى القارئ أموراً أخرى ذكرها فابري واهتم بها مما له علاقة بالحج إلى فلسطين في ذلك الوقت، وهي إما وصايا تعطى للحجاج، أو اتفاقيات تعقد بين الحجاج وبين المسؤولين عنهم.

ينصح فابري المسافرين في البحر بما يلي: «إذا رغب الحجاج في الحصول على شيء خاص من المطبخ، فعليهم أن يعطوا الطباخين نقوداً. فإنه يوجد هناك ثلاثة أو أربعة من الطباخين الذين لا يقبلون بغير النقد، ولا يقيمون وزناً للوعد. وليس ثمة غرابة في أن يسوء خلق الطباخين إذا تذكرنا ضيق المطبخ، وتعدد الحلل، وتنوع المطبوخات وصغر الموقد وتعدد الأصوات وارتضاعها... واللحم الذي يقدمه الريان هو عادة لحم رديء، لأنه يأمر بقتل الحيوانات المريضة والتي يخشى عليها من الموت»^(٣٤).

أورد فابري نصاً للاتفاقية التي وقّعها الحجاج مع ريان المركب الذي سافر فيه فابري وجماعته من البندقية إلى ميناء يافا. وهي في عشرين مادة، تنص على أن تكون السفينة جاهزة للإقلاع في مدة أسبوعين وأن يكون ملاحوها ماهرين، وأن لا تدنو من ميناء غريب (أي معاد). ويترتب على الريان أن يؤمن للحجاج وجبتين من الطعام والشراب يومياً، على أن

يكون الخبز والبقسماط والخمر من النوع الجيد وأن يكون الماء عذباً. ما يقبضه الريان من كل حاج، وهو أربعون دوكة جديدة، يشمل أجرة النقل بحراً وما يلزم للأمان والركائب في فلسطين. ويتعهد الريان أن يحتفظ على ظهر المركب بمكان يحفظ فيه الحجاج الدجاج أو الطيور الخاصة بهم؛ وعليه أن يسمح لطباخي الحجاج أن يستعملوا نار الموقد في مطبخ المركب لطهو طعام أسيادهم^(٣٥).

وينقل فابري النصائح التي تقدم بها رئيس دير جبل صهيون إلى الحجاج ليتقيدوا بها أثناء إقامتهم في المدينة المقدسة. وجماعها سبع وعشرون نصيحة منها أنه على الحجاج الذين جاءوا دون أن ينالوا بركة البابا أن يتقدموا لنيل الغفران، ومنها أن لا يتجول الحجاج في المدينة المقدسة دون أن يكون معهم دليل مسلم من أبناء المدينة، وعليهم أن تكون زياراتهم وتنقلاتهم منتظمة. ويتوجب على الحجاج أن يمتنعوا عن دخول المساجد والجوامع^(٣٦).

وبعد، فإن فابري ينقل إلينا صورة لا يستهان بها عن الأماكن التي زارها وشاهدها، وهو يلاحظ الأشياء ويتببه إليها. ومن ذلك، على سبيل المثال، ما رواه عن كتاب مر به، وكان يقع على مقربة من نزل القديس يوحنا في القدس. قال فابري: «بينما كنت منحدرًا مرة من جبل صهيون في طريقي إلى الكنيسة (كنيسة القبر المقدس - القيامة) للصلاة، سمعت أولاداً يقرأون بصوت مرتفع، فاقتربت من باب المدرسة ونظرت إليهم فرأيت صبياناً جالسين على الأرض في صفوف متسقة وكلهم يرددون مجتمعين الكلمات نفسها (التي يطلقها المعلم). وقد استطعت أن أحفظ الكلمات التي رددوها مع موسيقاها على ما ترى (وقد أضاف فابري النوطة الموسيقية) وهي «لا إله إلا الله». وهي أول ما يتعلمه الصبيان لأنها أصل من أصول العقيدة»^(٣٧).

وكان بودنا لو أن المجال يتسع للمقارنة والمقابلة بين فابري ومعاصريه كما قلنا، ولكن هذا يجب أن يترك إلى فرصة أخرى

الهوامش

- (١) راجع نص اخبار حاج بوردو في P.P.T. vol. I
 (٢) راجع نقولا زياده، رواد الشرق العربي في العصور الوسطى (ط ٢ بيروت، ١٩٨٦) (ص ٥٥ - ٦٦).
 (٣) راجع نقولا زياده، رواد الشرق العربي ص ٩٨ - ١١٤.
 (٤) راجع زياده - رواد (ص ١١٥ - ١٢١).
 (٥) زياده - رواد - ص ١٢٢ - ١٤٧.
 (٦) يراجع ما كتبه فابري حول هذه النقطة بالذات في P.P.T. vol. VIII, pp. 397 - 415
 (٧) P.P.T. vol, VII, pp 238 - 9
 (٨) P.P.T. vol. VII, p. 219.
 ونرجح أن فابري توهم أن الثلاثة كانوا حكاماً ولعلمهم كانوا مندوبي الحكام.
 (٩) P.P.T. vol. VII, pp. 219

- P.P.T. vol. VII, pp. 223 - 7 (١٠)
- (١١) زيادة - رواد - ص ٢٢٣ .
- P.P.T. vol. VII, p. 257. (١٢)
- P.P.T. vol, IX, p. 226 (١٣)
- يقول عبوديا، وهو سائح يهودي زار القدس في القرن الخامس عشر، عن القدس: «رغم أن القدس تهدمت فإنه لا يزال فيها أربع أسواق جميلة طويلة... كلها مسقوفة بالقباب، وتحوي جميع أنواع المتاجر وهي سوق التجار وسوق العطارين وسوق الخضار وسوق الأطعمة المطبوخة والخبز». راجع زيادة - رواد - ص ٢٢٨ .
- P.P.T. vol. VII. 258 - 6. (١٤)
- P.P.T. vol. VII. IX, 110. (١٥)
- P.P.T. vol. IX. 111. (١٦)
- P.P.T. vol, IX, 84. (١٧)
- P.P.T. vol, IX, 105 - 7. (١٨)
- (١٩) من المتعارف عليه أن صلاح الدين هو الذي أنشأ هذا التقليد لما استعاد القدس سنة ١١٨٧م.
- P.P.T. vol, VII, 430 - 2. (٢٠)
- P.P.T. vol, VII, 433 - 4. (٢١)
- P.P.T. vol. VII, 435. (٢٢)
- P.P.T. vol, VII, 435. (٢٣)
- P.P.T. vol, VII, 436. (٢٤)
- P.P.T. vol, VII, 437 - 8. (٢٥)
- P.P.T. vol, VII, 437 - 8. (٢٦)
- P.P.T. vol, VII, 438 - 9
- ويحيلنا فابري على الكتاب الذي وضعه فون برايتباخ عن القدس وسكانها. ويبدو أن هذا المؤلف بالذات لم يصل إلينا.
- P.P.T. vol, IX, 44 - 6. (٢٨)
- P.P.T. vol. X, 417 - 8. (٢٩)
- P.P.T. vol, X, 427. (٣٠)
- P.P.T. vol, X, 442 - 3. (٣١)
- P.P.T. vol. X, 432 - 3. (٣٢)
- (٣٣) راجع زيادة - رواد - ص ١٣٦ - ١٤٧ و ٢٢٣ - ٢٣٤ .
- P.P.T. vol. VIII, 153 - 4. (٣٤)
- P.P.T. vol, VII, 87 - 90. (٣٥) زيادة - رواد - ص ٢٣٩ - ٢٤١ .
- P.P.T. vol. VII, 248 ff. (٣٦) زيادة - رواد - ص ٢٤٥ .
- P.P.T. vol, VII, 396. (٣٧)

٩- مذكرات أبي الفداء

١

هذه الدراسة ليست تقييماً لكتاب «المختصر في أخبار البشر»، وليست هي ترجمة المؤلف. ولكن الذي فعلناه هو أننا انتزعنا من المختصر (وكل ذلك من الجزء الرابع من الطبعة الحسينية - القاهرة، ١٣٢٥) ما رواه أبو الفداء كشاهد عيان، وما ذكره على أنه اشترك فيه، وما دونه على أنه سعى له. أي إننا حاولنا استخلاص ترجمته الذاتية من مؤلفه بالذات. وضممنا ذلك إلى بعضه وجربنا أن نلقي بعض الضوء على شخصية أبي الفداء كما صورها هو بنفسه.

ونود أن نلفت القارئ إلى أن الرجل لم يكتب سيرة ذاتية لنفسه، على نحو ما فعل ابن خلدون - (التعريف بابن خلدون) ورحلته شرقاً وغرباً - القاهرة، ١٩٣٠). كما انه لم يدون ما يصح ان يسمى مذكرات، على نحو ما فعل اسامة بن منقذ (عن - الاعتبار، برنستون ١٢٣٠) بل إن أبا الفداء وضع هذا التاريخ المسمى المختصر، فلما جاء الوقت الذي كان فيه معاصراً للأحداث أعطانا عنها صورة، لكنه لم يقم نفسه إلا قليلاً، كما سنرى.

وإذا نحن أخذنا حياة أبي الفداء من الناحية السياسية والعسكرية أولاً وجدنا أنها يمكن أن تقسم إلى فترات ثلاث رئيسية: الأولى تمتد إلى سنة ٦٩٨ / ١٢٩٨ وهي سنة وفاة الملك المظفر محمود. والثانية تمتد من تلك السنة إلى سنة ٧١٠ / ١٣١٠ وهي الفترة التي كانت حماة خارجة عن البيت الأيوبي التقوي، لما كان يحكمها نواب يعينهم السلطان المملوكي. أما الفترة الثالثة فتقع بين سنتي ٧١٠ و ٧٣٢ (١٣١٠ - ١٣٢١) وهي المدة التي عادت حماة إلى البيت الأيوبي التقوي في شخص مؤلف المختصر.

في الفترة الأولى نجد المؤلف يشير إلى لبسه التشاريف لما أنعم السلطان المملوكي المنصور قلاوون (الإلفي) على المظفر تقي الدين محمود بأن يلي أمور حماه بعد وفاة أبيه المنصور ناصر الدين أحمد في سنة ٦٨٣ / ١٢٨٤ (ص ١٩). ثم يتحدث عن فتح المرقب ٦٨٤ / ١٢٨٥ ويقول عنه إنه أول قتال حضره وكان عمره نحو اثنتي عشرة سنة وكان مع والده الملك الأفضل (ص ٢١). كما أنه كان بعد ذلك في فتح طرابلس سنة ٦٨٨ / ١٢٩١ وكان بصحبة والده وابن عمه الملك المظفر صاحب حماة (ص ٢٣). ولما اشترك في حصار عكا سنة ٦٩٠ / ١٢٩١ كان قد أصبح أمير عشرة، ولذلك سلم عجلة واحدة من المنجنيق العظيم (ص ٢٤). والمؤلف حريص على أن يؤكد أنه حضر أو شاهد حصاراً بعينه دائماً. من ذلك فتح قلعة الروم (٦٧١ / ١٢٩١) (ص ٢٧). وفي سنة ٦٩٢ / ١٢٩٢ أعطى الملك المظفر ابن عمه أبا الفداء امرأة طبلخانة، فأصبح تحت إمرته أربعون فارساً (ص ٢١). وكان لأبي الفداء دور في

فتوح بلاد سبيس أي بلاد الأرمن ٦٩٧ / ١٢٩٨ (ص ٣٥ - ٣٧). وفي هذه الحملات جميعها كان أبو الفداء يسير بأمر من ابن عمه الملك المظفر.

وبوفاة الملك المظفر ٦٩٨ / ١٢٩٨ (٤١) خرجت حماة عن البيت التقوي الأيوبي (ص ٤١ - ٤٢). ويقول أبو الفداء: «وكان الأمير صارم الدين أزيك... حاضراً وفاته. وأما أخوأي أسد الدين عمر وبدر الدين حسين ابنا الملك الأفضل فإنهما حضرا إلى حماة من حلب بعد وفاة الملك المظفر. ولما اجتمع المذكورون اختلفوا فيمن يكون صاحب حماة، ولم ينتظم في ذلك حال» (٤١ - ٤٢). وهذه قضية، أي الاختلاف فيمن يكون صاحب حماة، كنا نحب لو أن المؤلف حدثنا عنها بالتفصيل. فالواضح أن الملك المظفر لم يعقب فيخلفه ابنه على ما كانت عليه الحال من قيام سلطة البيت التقوي الأيوبي بحماة. وكان الملك الأفضل، أبو أبي الفداء وعمّ الملك المظفر، قد توفي سنة ٦٩٢ / ١٢٩٣ (ص ٢٩). وبذلك انتقل الحق في حماة إلى أبناء عمّ الملك المظفر الثلاثة (أبي الفداء وعمر وحسن). فاختلف الحاضرون فيما بينهم. فعلم كان الخلاف؟ يقول أبو الفداء إن السلطان أعطى قراسنقر نيابة حماة فهل يعود ذلك أن الملك الناصر قلاوون، الذي بدأ في تلك السنة سلطنته الثانية، كان يود الحصول على تأييد قراسنقر فنقله من الصببية إلى حماة؟ (ص ٤٢).

وعلى كل فإن أبا الفداء يضيف إلى ذلك قوله: «ونزل [قراسنقر] بدار الملك المظفر صاحب حماة، وقمنا بوظائف خدمته، وأخذ من تركة صاحب حماة ومنها أشياء كثيرة حتى أجحف بنا. ووصلت المناشير من مصر إلى أمراء حماة وجندها باستقرارهم على ما بأيديهم من الإقطاعات، فاستمرينا على ما كان بأيدينا (ص ٤٢) ولكن السلطان رسم في السنة نفسها بزيادة إقطاع أبي الفداء وأخيه بدر الدين حسين فزيداً تقدماً وذلك لما حصل أبو الفداء قماشاً وخيلاً من أخويه ومن قراسنقر إلى السلطان وهو مقيم بغزة (ص ٤٢).

٢

هنا تبدأ الفترة الثانية في حياة أبي الفداء. ويبدو لنا الرجل حريصاً الحرص كله على أن تعود حماة إلى البيت التقوي الأيوبي وعلى أن يتم ذلك بشخصه. فتجده يرسل يعرض على الآراء الشريفة السلطانية إقامته بحماة على قاعدة أصحابها من أهله، وذلك لما توفي نائبها كتبغا سنة ٧٠٢ / ١٣٠٢ (ص ٤٩ - ٥٠). ولما وصل النائب الجديد، قبجق سنة ٧٠٢ / ١٣٠٣، خرج الجميع إلى ملاقاته وعملوا له الضيافات وقدموا له التقدم.

وثمة عبارة من العبارات الغامضة التي يذكرها أبو الفداء حول قضية حماة وهي [٧٠٩ / ١٣٠٩] «في يوم الأربعاء خامس ذي الحجة حضر مهنا بن عيسى إلى حماة وطلب توفيق الحال بيني وبين أخي بسبب حماة فلم يتفق حال» (ص ٥٩). فعلى أي شيء كان الخلاف وأي من الأخوين اختلف مع أبي الفداء؟

عين اسندمر نائباً للسلطنة بحماة، وتجاهل السلطان البيت التقوي الأيوبي. ويبدو أن السلطان الناصر محمد كان يهتم بإرضاء اسندمر بحيث أنه لما أعاد السلطان حماة إلى

البيت التقوي في شخص أبي الفداء وجعل إسندمر نائباً بالسواحل لم يجب الأخير إلى ذلك. ولكن الذي حل المشكلة هو وفاة قبجق الذي كان نائباً بحلب (بعد حماة) فعين إسندمر في حلب (ص ٦٠).

ويبدو أن أبا الفداء قد تضايق من نواب السلطنة بحماة إلى حد أنه استأذن السلطان في الخروج من حماة والاستقرار بدمشق (ص ٥٩).

وجدير بالذكر أن أكبر المعارك الحربية التي أصابت الشام بسبب هجوم التتار سنة ٧٠٢/١٣٠٢ وقعت في هذه الفترة التي كان فيها أبو الفداء يسعى جاهداً لتملك حماة (ص ٤٨ - ٤٩). ومن الطبيعي أن ياتمر أبو الفداء بأمر نواب السلطنة. ولذلك فإننا نجد التعبير الذي يستعمله هو «جردوني» أو «جردت» للقتال.

وفي سنة ٧١٠/١٣١٠ عادت حماة إلى البيت التقوي الأيوبي، في شخص أبي الفداء الذي أصبح يلقب الملك المؤيد، وظلت على ذلك إلى حين وفاة المؤلف سنة ٧٣٢/١٣٣١. على أننا يتوجب علينا أن نتذكر أن أبا الفداء حكم حماة على ثلاث درجات متفاوتة في السلطة ومتدرجة نحو الارتفاع.

أما أولها فجاءت سنة ٧١٠/١٣١٠ إذ أعطي حماة على قاعدة النواب (ص ٦٠) أي أن أبا الفداء كان مجرد نائب للسلطان يحكم في حماة على الطريقة ذاتها التي كان يحكم بها أي نائب في النيابات الصغرى نسبياً، إذا قيس الأمر بدمشق أو حلب. وكان أبو الفداء في هذه الحالة يجرد مع عسكر حماة كما يجرد النواب أمثاله (ص ٦٦). وقد كان أبو الفداء في مصر لما صدرت إرادة السلطان الملك الناصر محمد في رفعه إلى المرتبة التالية فأعطيت حماة له في هذه المرة تملكاً وذلك سنة ٧١٢/١٣١٢ (ص ٦٨). وكان أبو الفداء، على ما يبدو من روايته (ص ٦٩) يتخوف من وجود المماليك في حماة لأنهم استجدوا فيها لما خرجت من البيت التقوي الأيوبي، فرأى السلطان أن يخرجوا منها إلى حلب، وصدر إليهم مرسوم بمعنى ذلك، فخرجوا قبل وصوله بأيام (٦٩). وزاد السلطان على ذلك أن أكد الملك المؤيد أبي الفداء في السنة التالية أن حماة وبارين (وقد أخرجت المعرة من دائرة سلطته إرضاء للمماليك المقيمين بحلب ص ٧١) انفصلت عن المماليك الشريفة السلطانية (ص ٧٢). ونص المرسوم الشريف على ذلك إذ جاء فيه أن الملك المؤيد «يتصرف في الجميع كيف شاء من تولية وإقطاع إقطاعات الأمراء والجنود وغيرهم من المستخدمين من أرباب الوظائف وترتيب القضاة والخطباء... ويكتب بذلك مناشير وتوافق من جهته» (ص ٧٢). ولا شك في أن هذه الدرجة كانت تثبيتاً لتوليه حماة تملكاً. ففي المرسوم توضيح لما سبق.

وجاءت الخطوة الثالثة أو الدرجة الثالثة سنة ٧٢٠/١٣٢٠ لما تقدم مرسوم السلطان بإرسال شعار السلطنة إلى أبي الفداء وكان يومها في مصر أيضاً (ص ٨٧). ولعل سلطة الملك المؤيد لم تزد الآن عما كانت عليه قبل ذلك، ولكن التكريم والتشريف واضعان. وحرى بالذكر أن كلاً من هذه الدرجات الثلاث - قاعدة النواب والتمليك والسلطنة - كان

يرافقها أن يخلع السلطان على أبي الفداء خلعة تزداد أبهة وفخامة عن سابقتها (ص ٦٠ و ٦٨ - ٦٩ و ٨٧)، ويرافق ذلك مرسوم يوضح ما تم، كما أن الألقاب التي تستعمل في المرسوم كانت تختلف تبعاً لذلك (الصفحات نفسها).

ومع ذلك فإن الملك المؤيد لا يورد مناسبات أجرى فيها تغييرات جذرية في الإقطاعات أو الوظائف. والمناسبات التي عثرنا عليها هي: (١) أن السلطان تصدق على محمد ابن الملك المؤيد بإمرته مع خلعة وجعل له ستين فارساً لخدمته وكان ذلك سنة ٧٢٠ / ١٣٢٠ (ص ٨٨). (٢) في سنة ٧٢٦ / ١٣٢٥ توفي حسين بدر الدين أخو الملك المؤيد فأعطى هذا إمرته لابنه الطفل (ص ٩٥). (٣) في سنة ٧٢٦ / ١٣٢٥ خرج الملك المؤيد بعسكر حماة ووصل إلى القناة الواصلة من سلمية إلى حماة وقسمها على الأمراء والعسكر لينظفوها فحرروها في نحو أسبوع (ص ٩٤).

وظل الملك المؤيد، بطبيعة الحال، يشترك في المعارك والحروب المملوكية مثل فتوح ملطية ٧١٥ / ١٣١٥ (ص ٧٤) وفتوح سبيس الثانية ٧٢٠ / ١٣٢٠ (ص ٨٨) وفتح إياس ٧٢٢ / ١٣٣٢ (ص ٩١).

وحريٌّ بالذكر أن الملك المؤيد كان شديد العناية بوصف الحروب والمعارك، يروي أخبارها بإيجاز ولكن بوضوح. (راجع مثلاً فتح المرقب ص ٢١، وطرابلس ص ٢٣، وعكا ص ٢٤، وبلاد سبيس ص ٣٥ - ٣٧ والمعارك مع التتار ص ٤٨ - ٥٠).

كانت زيارات الملك المؤيد أبي الفداء إلى البلاط السلطاني كثيرة. ولعل الزيارة الأولى التي كانت ذات شأن هي التي زار فيها القاهرة سنة ٧٠٩ / ١٣٠٩ وذلك في محاولة لاستعادة حماة. وقد عاد أبو الفداء وهو مطمئن إلى وعد السلطان الناصر محمد بأن يفي له بوعده «وإنما أخرج ذلك لما بين يديه من المهمات والأشغال المعوقة عن ذلك» (ص ٥٨). وقد وفى السلطان فعلاً بوعده فأعاد حماة إلى البيت الأيوبي التقوي.

وبعد ذلك، والمدة التي تولى فيها الملك المؤيد حماة تقع أثناء السلطنة الثالثة للملك الناصر محمد (٧٠٩ - ٧٤٠ / ١٣٠٩ - ١٣٤٠)، زار أبو الفداء البلاط السلطاني ست مرات في السنوات ٧١٢ / ١٣١٢ (ص ٦٧) و ٧١٦ / ١٣١٦ (ص ٧٨) و ٧١٨ / ١٣١٨ (ص ٨٣) و ٧١٩ - ٧٢٠ / ١٣١٩ - ٢٠ (ص ٨٤) و ٧٢٤ / ١٣٢٣ (ص ٩٣) و ٧٢٧ / ١٣٢٦ (ص ٩٦ - ٩٧). هذا بالإضافة إلى زيارة لمخيم السلطان في حسيبان شمالي الكرك في سنة ٧١٧ / ١٣١٧. وفي أثناء زيارته لمصر سنة ٧١٨ / ١٣١٨ زار الإسكندرية في حرافة بالنيل (ص ٨٣). والذي يلفت النظر أن أبا الفداء لم يتحدث عن هذه الزيارات بتفصيل إلا عندما يريد أن يبرز منزلته عند السلطان فيذكر الصدقات وكمياتها مالا أو خيلاً أو قماشاً. ويصف الخلع وصفاً دقيقاً خاصة عندما تكون مرتبطة بالمنصب الذي يولاه، ويورد موجزاً للمرسوم الشريف ويمدّد أفضال السلطان عليه من حيث الإقامة في القاهرة أو ترتيب الإقامة في الطريق (ص ٧٨) أو أصحابه للصيد (ص ٨٨ و ٩٣)، أو الاحتفاء الذي لقيه عند حصوله على منصب خاص مثل الاحتفال بسلطنته

(ص ٨٧). ولكن البلد الذي يزوره والطريق الذي يجتازه لا ينال من اهتمامه شيئاً (إلا ما ندر على ما سنذكره). فهو رجل يذهب إلى القاهرة إما مستأذناً بالزيارة أو مطلوباً لها، وفي الحالتين يحدثنا عن الناحية الرسمية إذا جاز التعبير. والمؤلف يذكر الهدايا التي كان يحملها معه إلى السلطان بدقة - هذا إذا لم يسافر على البريد، كما أن أبا الفداء أدى فريضة الحج ثلاث مرات في سنة ٧٠٢ / ١٣٠٣ (ص ٥١) وسنة ٧١٣ / ١٣١٣ (ص ٧٣ - ٧٤) وسنة ٧١٩ / ١٣١٩ (ص ٤٤ - ٨٦). وقد كان حجه في المرتين الأوليين للقيام بالفرض بصورة خاصة. أما حجه سنة ٧١٩ فقد كان بصحبة السلطان. لذلك تراه يصف هذه الحجة بشيء من التفصيل وذلك ليظهر أن الناصر قد واطب «في جميع أوقات المناسك بحيث إن السلطان حافظ على الأركان والواجبات والسنن محافظة لم أرها من أحد» (٨٦). ويصف أبو الفداء جزيل صدقات السلطان وأنعامه في هذه الحجة ما لم أقدر أن أحصره، وإنما أذكر نبذة منه: وهو أنه سار في خدمته ما يزيد على ستين أميراً أصحاب طلبخانات، وكان لكل منهم في كل يوم في الذهاب والإياب ما يكفيه من علف الخيل والماء والحلوى والسكر ما يناسب ذلك. وكان في جملة الصحبة الشريفة أربعون جمللاً تحمل محابير الخضراوات مزروعة، وكان في كل منزلة يحصد من تلك الخضراوات ما يقدم صحبة الطعام بين يديه. وفرق في منزلة رابع على جميع من في الصحبة من الأمراء والأجناد وغيرهم جمللاً عظيمة من الدراهم بحيث كان أقل نصيب فرق في الأجناد ثلاثمائة درهم وما فوق ذلك إلى خمسمائة درهم. ونصيب أمراء العشرات ثلاثة آلاف درهم» (ص ٨٦). فالوصف المفصل في واقع الأمر لم يكن للمحمل المصري أو مكة المكرمة أو المدينة المنورة، لكنه كان يدور حول السلطان وأعماله ومواظبته على الأركان والواجبات وكرمه وصدقاته.

ولعل خير ما يوضح موقف أبي الفداء من إقصاء شخصيته بالمرّة عن ذكر الأحداث والمجريات هو ذكره أخبار الموت بالنسبة إلى أناس تربطه بهم وشائج القربى أو الصداقة. فنحن نجد عند أبي الفداء عشر إشارات إلى وفيات من هذا النوع هي:

- ١ - وفاة الملك المنصور ٦٨٣ / ١٢٨٤ (ص ١٨).
- ٢ - وفاة أبيه الملك الأفضل ٦٩٢ / ١٢٩٢ (ص ٢٩).
- ٣ - وفار القاضي ابن واصل ٦٩٧ / ١٢٩٧ (ص ٣٨).
- ٤ - وفاة الملك المظفر ٦٩٨ / ١٢٩٨ (ص ٤١).
- ٥ - وفاة عمته خاتون ٧٠٣ / ١٣٠٣.
- ٦ - وفاة مملوكه طيدمر ٧٥٦ / ١٣٢٥ (ص ٩٤).
- ٧ - وفاة أخيه بدر الدين حسن ٧٢٦ / ١٣٢٥ (ص ٩٥).
- ٨ - وفاة ابن أخيه أسد الدين عمر ٧٢٦ / ١٣٢٥ (ص ٩٥).
- ٩ - وفاة والدته ٧٢٧ / ١٣٢٦ (ص ٩٨).
- ١٠ - وفاة مملوكه إسنيغا ٨٢٨ / ١٣٢٧ (ص ٩٩).

وعلى ما بين هؤلاء وأبي الفداء من صلة القرابة أو الصداقة أو التلمذة (ابن واصل) فلا نجد أن أبا الفداء يشير، ولو من طرف خفي، إلى تفجع، باستثناء إشارة واحدة إلى مملوكه طيدمر إذ قال: «جرى علي لفقده أمر عظيم» (ص ٩٤). والواقع أن ذكره لأخبار هؤلاء في هذه المناسبات تكاد تذكرنا بما يصدر عن المحافل الرسمية من بلاغات يشار فيها إلى انتقال شخص ما إلى رحمة الله. حتى وفاة أبيه وأمه لا تترك أثراً ظاهراً في الكتاب. طبعاً هذا لا يعني أن أبا الفداء لم يجزع لفقده هؤلاء أو بعضهم، لكننا لا نجد هذا في روايته، وهذا ما كنا نحب لو أنه ذكره، لعلنا نستطيع أن نلمس الناحية الإنسانية الشخصية في هذا العالم الكبير. صحيح أن أبا الفداء يذكر في بضع من هذه الحالات أسباب الوفاة المرضية. المنصور توفي بذات الجنب (ص ١٨) والمظفر بسبب نتن الحمار (ص ٤١) وطيدمر توفي بالسل (ص ٩٤) وأخوه بدر الدين أصيب بحمى بلغمية (ص ٩٥). ولكن أبا الفداء العارف بأمر الطب لا يشفي غليلنا بإعطائنا وصفاً دقيقاً للأمراض والعلاج.

وكما كنا نحب لو أن أبا الفداء، وهو بالإضافة إلى كونه مؤرخاً كان جغرافياً، وصف لنا الأمكنة والناس. فهو، فضلاً عن كونه زار القاهرة والإسكندرية وأماكن أخرى في ديار الشام والأماكن القدسية في الحجاز، فإنه زار القدس والخليل مرتين في سنة ٧١٦ / ١٣١٦ (ص ٧٩) وفي سنة ٧٢٧ / ١٣٣٦ (ص ٩٨). ولكن المؤلف لا يذكر شيئاً البتة عن المزارات والمسجد الأقصى وقبة الصخرة. ووددنا لو أن صاحب هذا التاريخ زودنا بوصف لهاتين الجوهريتين الرائعتين من الفن العربي الإسلامي.

على أننا نفع في المختصر على أمور طريفة فيها فائدة. ولا بد أنها أثرت على أبي الفداء حتى أنه أوردتها، منها ذكره أن المسافة بين حصن الأكراد وعكا التي يحتاج قطعها إلى ثمانية أيام قطعت سنة ٦٩٠ / ١٢٩١ في شهر وذلك بسبب الأمطار والوحول (ص ٢٤). ومنها أن أبا الفداء اجتاز المسافة من حماة إلى مصر في ثمانية أيام على البريد وذلك سنة ٦٩٢ / ١٢٩٣ (ص ٢٨) وفي سنة ٧١٩ / ١٣١٩ احتاج إلى ثمانية أيام أو تسعة (ص ٨٥). أما المسافة من مكة إلى حماة فقد استغرق قطعها على الهجن إلى اثنين وعشرين يوماً في سنة ٧١٤ / ١٣١٤ (ص ٧٣).

ويحدثنا أبو الفداء عن مظاهر مناخية خاصة. ففي سنة ٦٩٧ / ١٢٩٨ (ص ٣٥) وسنة ٧١٢ / ١٣١٢ (ص ٧٠ - ٧١) وسنة ٧١٦ / ١٣١٦ (ص ٧٨) وسنة ٧٢٦ / ١٣٢٥ (ص ٦٥) سقطت أمطار غزيرة أحدثت خسائر كبيرة. وفي سنة ٧١٦ / ١٣١٦ في ثاني عيد الفطر الموافق لتاسع عشر كانون الأول «وقع بحماة والبلاد التي حواليتها ثلوج عظيمة ودامت أياماً. وبقي على الأرض نصف ذراع ودام على الأرض أياماً، وانقطعت الطرق بسببه وكان ثلجاً لم أعهد مثله وكان البرد والجليد شديداً عاماً في البلاد، حتى جلد الماء بالديار المصرية ووقعت الثلوج باللاذقية والسواحل» (ص ٨٠). ويذكر السنة الحمرا (٧٢٣ - ٧٢٤ / ١٣٢٢ - ١٣٢٣) فيقول فيها جدبت الأرض بالشام من دمشق إلى حلب وانحبس المطر ولم ينبت شيء من المزروعات

إلا القليل النادر. واستسقى الناس في هذه البلاد فلم يسقوا (ص ٩٢).
ولعل أطرف ما رواه أبو الفداء هو خبر موت الملك المظفر بسبب نتن الحمار.

٣

يبدو أبو الفداء، من خلال الإشارات والأخبار المتعلقة به، أنه حافظ على الموضوعية في كتابته، فلم يقحم نفسه أو شخصيته في الأحداث إلا على أقل درجة ممكنة. فقد ظل مؤرخاً موضوعياً رسمياً، وكون الرجل لم يتفجع لفقد أحبائه وأصدقائه لا يعني أنه لم تكن لهؤلاء الناس عاطفة في نفسه، ولكنه لا يظهرها في كتابه.

كان طموح أبي الفداء الأول والأهم أن يعيد حماة إلى البيت التقوي الأيوبي. وقد تم له ذلك، فكان من الطبيعي أن يحافظ على ذلك وأن يساير السلطان ويتجنب الصدام مع أمراء المماليك القريبين منه. فهو لم يثر لأن المعرة انتزعت منه مرتين الأولى في سنة ٧١٣ / ١٣١٣ (ص ٧٢) والثانية في سنة ٧١٦ / ١٣١٦ وكانت قد أعيدت إليه في تلك السنة ذاتها (ص ٨٠). بل نجد أنه يكاد يعتذر عن عمل السلطان في الحالتين كما أنه يقبل، دون تذمر، تأخر السلطان في إعادتها إليه في سنة ٧١٠ / ١٣١٠ (ص ٦٠)، ويدرك أن ذلك كان أمراً واقعياً.

ولما كان أبو الفداء يطالب بحماة على أساس من الشرعية كان مقتنعاً به، فإننا نجده يدافع عن الشرعية دائماً. فروايتة عن اغتصاب الناصر قليج لحماة في غياب المظفر تقي الدين محمود سنة ٦١٧ / ١٢٢٠ (ج ٢ ص ١٢٦) وعودة المظفر إليها سنة ٦٢٦ / ١٢٢٨ (ج ٢ ص ١٢٢) دليل على تمسكه بالشرعية. كذلك فإننا نجده يعتبر عمل العادل كتبغا سنة ٦٩٤ / ١٢٩٤ (ص ٣١) والمظفر بيبرس الجاشنكير سنة ٧٠٨ / ١٣٠٨ - ١٣٠٩ (ج ٣ ص ٥٤) اعتداء على الحاكم الشرعي الناصر محمد بن قلاوون. كما أنه رأى في عودة الناصر إلى الحكم في سلطنته الثانية (بعد كتبغا ص ٤٠) وفي سلطنته الثالثة بيبرس الجاشنكير (ص ٥٦ - ٥٨) عودة إلى الشرعية. وقد فرح بهذه العودة دون أن يبين ذلك في كتابه، لأن الناصر هو أعاد حماة إلى الملك المؤيد أبي علي إسماعيل بوصفه الوارث للملك المظفر.

ملحق من مذكرات أبي الفداء

ذكر وفاة الملك المنصور صاحب حماة ٦٨٣ هـ (١٢٨٤ - ١٢٨٥ م)

في هذه السنة في شوال توفي السلطان الملك المنصور ناصر الدين أبو المعالي أحمد ابن الملك المظفر محمود ابن الملك المنصور محمد ابن الملك المظفر عمر ابن شاهنشاه ابن أيوب صاحب حماة رحمه الله تعالى. ابتداء فيه المرض في أوائل شعبان بعد عودته من خدمة السلطان من دمشق، وكان مرضه حمى صفراوية داخل العروق. ثم صلح مزاجه بعض الصلاح فأشار الأطباء بدخوله الحمام فدخلها فعاوده المرض. وأحضر له الأطباء من دمشق مع من كان في خدمته منهم واشتد به ذات الجنب وعالجوه بما يصلح لذلك فلم يقد شيئاً. وفي مدة مرضه عتق ممالিকে وتاب توبة نصوحا وكتب إلى السلطان الملك المنصور قلاوون

يسأله في إقرار ابنه الملك المظفر محمود في مملكته على قاعدته. واشتد به مرضه حتى توفي بكرة حادي عشر شوال من هذه السنة أعني سنة ثلاث وثمانين وستماية. وكانت ولادته في الساعة الخامسة من يوم الخميس لليلتين بقيتا من ربيع الأول سنة اثنتين وثلاثين وستمائة، فيكون عمره إحدى وخمسين سنة وستة أشهر وأربعة عشر يوماً. وملك حماة يوم السبت ثامن جمادى الأولى سنة اثنتين وأربعين وستمائة. وهو اليوم الذي توفي فيه والده الملك المظفر محمود. فتكون مدة ملكه إحدى وأربعين سنة وخمسة أشهر وأربعة أيام. وكان أكبر أمانيه أن يعيش إلى أن يسمع جوابه من السلطان فيما سأله من إقرار حماة على ولده الملك المظفر محمود. فاتفق وفاته قبل وصول الجواب وكان قد أرسل في ذلك على البريد مملوكه سنقر أمير أخور فوصل بالجواب بعد موت الملك المنصور بستة أيام. و«نسخة الجواب من السلطان بعد البسملة المملوك قلاوون أعز الله أنصار المقام العالي المولوي السلطاني الملكي المنصوري الناصري ولا عدمه الإسلام ولا فقدته السيوف والأقلام وحماه من أذى داء وعود عواد وإلمام آلام المملوك يجدد الخدمة التي كان يود تجديدها شفاهها ويصف ما عنده من الألم لما ألمّ بمزاجه الكريم حتى أنه لم يكذب بالحدِيث فهاهاً. ولما وقفنا على الكتاب المولوي المتضمن بمرض الحد المحروس وما انتهى إليه الحال كادت القلوب تتشق والنفوس تذوب حزناً. والرجاء من الله أن يتداركه بلطفه وأن يمن بمعايته التي رفع في مسألتها يديه وبسط كفيه وهو يرجو من كرم الله معالجة الشفاء ومداركة العافية الموردة بعد الكدر مورد الصفاء وأن الله يفسح في أجل المولى ويهبه العمر الطويل. وأما الإشارة الكريمة إلى ما ذكره من حقوق يوجبها الإقرار، وعهود أمنت بدورها من السرار، ونحن بحمد الله فعندنا تلك العهود ملحوظة وتلك المودات محفوظة. فالمولى يعيش قرير العين فما ثم إلا ما يسره من إقامة ولده مقامه لا يحول ولا يزول ولا يرى على ذلك ذلة ولا ذهول. ويكون المولى طيب النفس مستديم الأُنس بصدق العهد القديم وبكل ما يؤثر من خير مقيم». ولما وصل الكتاب اجتمع لقراءته الملك الأفضل والملك المظفر وعلم الدين سنجر المعروف بأبي خرص وقرىء عليهم وتضاعف سرورهم بذلك. وكان الملك المنصور محمد صاحب حماة المذكور ملكاً ذكياً فطناً محبوب الصورة، وكان له قبول عظيم عند ملوك الترك. وكان حليماً إلى الغاية يتجاوز عما يكره ويكتمه ولا يفصح قائله. من ذلك أن الملك الظاهر بيبرس قدم إلى حماة ونزل بالدار المعروفة الآن بدار المبارز، فرفع إليه أهل حماة عدة قصص يشكون فيها من الملك المنصور. فأمر الملك الظاهر دوادره سيف الدين بلبان أن يجمع القصص ولا يقرأها ويضعها في منديل ويحملها إلى الملك المنصور صاحب حماة فحملها الدوادار المذكور وأحضرها إلى الملك المنصور وقال إنه والله لم يطلع السلطان يعني الملك الظاهر على قصة منها، وقد حملها إليك. فتضاعف دعاء الملك المنصور لصديقة الملك الظاهر وخلع على الدوادار وأخذ القصص وقال بعض الجماعة سوف نرى من تكلم بشيء لا ينبغي، وتكلموا بمثل ذلك. فأمر الملك المنصور بإحضار نار وحرقت تلك القصص ولم يقف على شيء منها

لثلا يتغير خاطره على رافعها . وله مثل ذلك كثير رحمه الله تعالى .

ذكر ملك الملك المظفر حماة

ولما بلغ السلطان الأعظم الملك المنصور وفاة الملك المنصور صاحب حماة قرر ابنه الملك المظفر محموداً ابن الملك المنصور محمد في ملك حماة على قاعدة والده . وأرسل إليه وإلى عمه الملك الأفضل وإلى أولاده التشاريف ومكاتبته إلى الملك المظفر بذلك . ووصلت التشاريف ولبسناها في العشر الأخير من شوال من هذه السنة أعني سنة ثلاث وثمانين وستمائة .

ذكر فتوح المرقب ٦٨٤هـ (١٢٨٥ - ١٢٨٦م)

(وفي هذه السنة) سار السلطان الملك المنصور سيف الدين قلاوون بعد وصوله إلى دمشق بالعساكر المصرية والشامية ونازل حصن المرقب في أوائل ربيع الأول من هذه السنة وهو حصن للاسبتار في غاية العلو والحصانة . لم يطمع أحد من الملوك الماضين في فتحه ، فلما زحف العسكر عليه أخذ الحجّارون فيه النقوب ونصبت عليه عدة مجانيق كباراً وصغاراً . يقول العبد الفقير مؤلف هذا المختصر: إنني حضرت حصار الحصن المذكور وعمري إذ ذاك نحو اثنتي عشرة سنة وهو أول قتال رأيته وكنت مع والدي . ولما تمكنت النقوب من أسوار القلعة طلب أهلها الأمان فأجابهم السلطان رغبة في إبقاء عمارته ، فإنه لو أخذه بالسيف وهدمه كان حصل التعب في إعادة عمارته . فأعطى أهلها الأمان على أن يتوجهوا بما يقدرون على حمله غير السلاح . وصعدت السناجق السلطانية على حصن المرقب المذكور وتسلمه في الساعة الثامنة من نهار الجمعة تاسع عشر ربيع الأول من هذه السنة أعني سنة أربع وثمانين وستمائة . وكان يوماً مشهوداً أخذ فيه الثأر من بيت الاسبتار ومحيت آية الليل بأية النهار . فأمر السلطان فحمل أهل المرقب إلى مأمنهم ، ولما ملكه قرر أمره ورحل عنه إلى الوطاة بالساحل وأقام بمروج بالقرب من موضع يقال له برج القرفيص ثم سار السلطان ونزل تحت حصن الأكراد ثم سار ونزل على بحيرة حمص وفي بحيرة قدس .

ذكر فتوح طرابلس ٦٨٨هـ (١٢٨٩ - ١٢٩٠م)

(في هذه السنة) في أول ربيع الآخر فتحت طرابلس الشام . وصورة ما جرى أن السلطان الملك المنصور خرج بالعساكر المصرية في المحرم من هذه السنة وسار إلى الشام ثم سار بالعساكر المصرية والشامية ونازل مدينة طرابلس الشام يوم الجمعة مستهل ربيع الأول من هذه السنة . ويحيط البحر بغالب هذه المدينة وليس عليها قتال في البر إلا من جهة الشرقي ، وهو مقدار قليل . ولما نازلها السلطان نصب عليها عدة كثيرة من المجانيق الكبار والصغار ولازمها بالحصار واشتد عليها القتال حتى فتحها يوم الثالث ربيع الآخر من هذه السنة بالسيف ، ودخلها العسكر عنوة ، فهرب أهلها إلى المينا فنجى أقلهم في المراكب ، وقتل غالب رجالها وسبيت ذراريهم وغنم منهم المسلمون غنيمة عظيمة . وحصار طرابلس هو أيضاً مما شاهدته وكنت حاضراً فيه مع والدي الملك الأفضل وابن عمي الملك المظفر صاحب

حماة، ولما فرغ المسلمون من قتل أهل طرابلس ونهبهم أمر السلطان فهدمت ودكّت إلى الأرض. وكان في البحر قريباً من طرابلس جزيرة وفيها كنيسة تسمى كنيسة سطماس وبينها وبين طرابلس المينا فلما أخذت طرابلس هرب إلى الجزيرة المذكورة وإلى الكنيسة التي فيها عالم عظيم من الفرنج والنساء. فاقتحم العسكر الإسلامي البحر، وعبروا بخيولهم سباحة إلى الجزيرة المذكورة فقتلوا جميع من فيها من الرجال وغنموا ما بها من النساء والصغار. وهذه الجزيرة بعد فراغ الناس من النهب عبرت إليها في مركب فوجدتها ملاءى من القتلى بحيث لا يستطيع الإنسان الوقوف فيها من نتن القتلى.

ذكر فتوح عكا ٦٩٠هـ (١٢٩١م)

(في هذه السنة) في جمادي الآخرة فتحت عكا. وسبب ذلك أن السلطان الملك الأشرف سار بالعاكر المصرية إلى عكا. وأرسل إلى العساكر الشامية وأمرهم بالحضور وأن يحضروا صحبتهم المجانيق. فتوجه الملك المظفر صاحب حماة وعمه الملك الأفضل وسائر عسكر حماة صحبته إلى حصن الأكراد وتسلمنا منه منجنيقاً عظيماً يسمى المنصوري حمل مائة عجلة ففرقت في العسكر الحموي وكان المسلم إليّ منه عجلة واحدة لأنني كنت إذ ذاك أمير عشرة. وكان مسيرنا بالعجل في أواخر فصل الشتاء فاتفق وقوع الأمطار والثلوج علينا بين حصن الأكراد ودمشق، فقاسينا من ذلك بسبب جرّ العجل وضعف البقر وموتها بسبب البرد شدة عظيمة، وسرنا بسبب العجل من حصن الأكراد إلى عكا شهراً وذلك مسير نحو ثمانية أيام للخليل على العادة. وكذلك أمر السلطان الملك الأشرف بجرّ المجانيق الكبار والصغار ما لم يجتمع على غيرها. وكان نزول العساكر الإسلامية عليها في أوائل جمادي الأولى من هذه السنة واشتد عليها القتال ولم يفلق الفرنج غالب أبوابها بل كانت مفتحة وهم يقاتلون فيها. وكانت منزلة الحمويين برأس الميمنة على عادتهم فكنا على جانب البحر والبحر عن يميننا إذا واجهنا عكا وكان يحضر إلينا مراكب مقبية بالخشب الملبس جلود الجواميس، وكانوا يرموننا بالنشاب والجروح وكان القتال من قدامنا من جهة المدينة ومن جهة يميننا من البحر. وأحضروا بطسة فيها منجنيق يرمي علينا وعلى خيمنا من جهة البحر، فكنا منه في شدة حتى اتفق في بعض الليالي هبوب رياح قوية فارتفع المركب وانحط بسبب الموج وانكسر المنجنيق الذي فيه بحيث أنه انحطم ولم ينصب بعد ذلك. وخرج الفرنج في أثناء مدة الحصار بالليل وكبسوا العسكر وهزموا البيزكية واتصلوا إلى الخيام وتعلقوا بالأطناب ووقع منهم فارس في جورة مستراح بعض الأمراء فقتل هناك. وتكاثر عليهم العساكر فولى الفرنج منهزمين إلى البلد، وقتل عسكر حماة عدة منهم. فلما أصبح الصباح علق الملك المظفر صاحب حماة عدة من رؤوس الفرنج في رقاب خيلهم التي كسبها العسكر منهم، وأحضر ذلك إلى السلطان الملك الأشرف واشتدت مضايقة العسكر لعكا حتى فتحها الله تعالى لهم في يوم الجمعة السابع عشر من جمادي الآخرة بالسيف. ولما هاجمها المسلمون هرب جماعة من أهلها في المراكب وكان في داخل البلدة عدة أبرجة عاصية بمنزلة قلاع دخلها عالم عظيم من

الفرنج وتحصنوا بها وقتل المسلمون وغنموا من عكا شيئاً يفوق الحصر من كثرته. ثم استنزل السلطان جميع من عصى بالأبرجة ولم يتأخر منهم أحد فأمر بهم فضربت أعناقهم عن آخرهم حول عكا. ثم أمر بمدينة عكا فهدمت إلى الأرض ودكّت دكاً. ومن عجائب الاتفاق أن الفرنج استولوا على عكا وأخذوها من صلاح الدين ظهر يوم الجمعة سابع عشر جمادى الآخرة سنة سبع وثمانين وخمسائة واستولوا على من بها من المسلمين ثم قتلوهم فقدر الله عز وجل في سابق علمه أنها تفتح في هذه السنة في يوم الجمعة سابع عشر جمادى الآخرة على يد السلطان الملك الأشرف صلاح الدين فكان فتوحها مثل اليوم الذي ملكها الفرنج فيه وكذلك لقب السلطانين.

ذكر فتوح قلعة الروم ٦٩١ هـ (١٢٩١ - ١٢٩٢ م)

(في هذه السنة) سار السلطان الملك الأشرف من مصر إلى الشام وجمع عساكره المصرية والشامية وسار الملك المظفر محمود وعمه الملك الأفضل إلى خدمته والتقياه بدمشق وسارا في خدمته، وسبقاه إلى حماة فاهتم الملك المظفر صاحب حماة في أمر الضيافة والإقامة والتقدمة. ووصل السلطان إلى حماة وضرب دهليزه في شماليها عند ساقية سلمية، ومدّ له الملك المظفر سماطاً عظيماً بالميدان، ونصب خيماً تليق بنزول السلطان. فنزل السلطان الملك الأشرف بالميدان وبسط بين يدي فرسه عدة كثيرة من الشقق الفاخرة. ثم دخل السلطان إلى دار الملك المظفر بحماة فبسط الملك المظفر بين يدي فرسه بسطاً ثانياً. وقعد السلطان بالدار ثم دخل الحمام وخرج وجلس على جانب العاصي، ثم راح إلى الطيارة التي على سور باب النقي المعروفة بالطيارة الحمراء، فقعد فيها، ثم توجه من حماة وصاحب حماة وعمه في خدمته إلى المشهد ثم إلى الحمام والزرقا بالبرية فصاد شيئاً كثيراً من الفزلان وحمير الوحش. وأما العسكر فسارت على السكة إلى حلب ثم فصل السلطان إلى حلب وتوجه منها إلى قلعة الروم ونزلها في العشر الأول من جمادى الآخرة من هذه السنة. وهي حصن على جانب الفرات في غاية الحصانة ونصب عليه المجانيق. وهذا الحصار أيضاً من جملة الحصار التي شاهدها وكانت منزلة الحمويين على رأس الجبل المطل على القلعة من شرقها فكنا نشاهد أحوال أهلها في مشيهم وسعيهم في القتال وغير ذلك. واشتدت مضايقتها ودام حصارها وفتحت بالسيف في يوم السبت حادي عشر رجب من هذه السنة وقتل أهلها ونهب ذراريهم واعتصم كيناغيلوس خليفة الأرمن المقيم بها في القلعة، وكذلك اجتمع بها من هرب من القلعة. وكان منجنيق الحمويين على رأس الجبل المطل على القلعة فتقدم مرسوم السلطان إلى صاحب حماة أن يرمي عليهم بالمنجنيق. فلما وترناه نرمي عليهم طلبوا الأمان من السلطان فلم يؤمنهم إلا على أرواحهم خاصة، وأن يكونوا أسرى فأجابوا إلى ذلك. وأخذ كيناغيلوس وجميع من كان بقلعة القلعة أسرى عن آخرهم. ورتب السلطان علم الدين سنجر الشجاعي لتحصين القلعة وإصلاح ما خرب منها وجرّد معه لذلك جماعة من العسكر. وأقام الشجاعي وعمّها وحصنّها إلى الغاية القصوى ورجع السلطان إلى حلب ثم

إلى حماة. وقام الملك المظفر بوظائف خدمته ثم توجه السلطان إلى دمشق وأعطى الملك المظفر الدستور فأقام ببلده وسار السلطان إلى دمشق وصام بها رمضان وعيد بها ثم سار إلى الديار المصرية.

ذكر إحضار صاحب حماة وعمه على البريد إلى مصر

(وفي هذه السنة) في جمادي الأولى أرسل السلطان الملك الأشرف أحضر الملك المظفر محمود صاحب حماة وعمه الملك الأفضل على البريد إلى الديار المصرية. فتوجه من حماة وعندهما الخوف بسبب طلبهما على البريد. ووصلا إلى الجبل في اليوم الثامن من خروجهما من حماة. فحال وصولهما شملتهما صدقات السلطان وأمر بهما فأدخلا الحمام بقلعة الجبل وأنعم عليهما بملبوس يليق بهما وأقاما في الخدمة أياماً. ثم خرج السلطان على الهجن إلى جهة الكرك، وسارت العساكر على الطريق إلى دمشق، وأركب صاحب حماة وعمه الهجن صحبته لأنهما حضرا إلى مصر على البريد ولم يكن معهما خيل ولا غلمان. فرسم السلطان لهما بما يليق بهما من الهجن والغلمان ورتب لهما المأكول والمشروب وما يحتاجان إليه وسارا في خدمته إلى الكرك. ولأقهما تقادمهما إلى بركة زيزا فقدماهما وقبلها السلطان وأنعم عليهما وسار السلطان ودخل دمشق. ثم سار السلطان من دمشق على البرية متصيداً ووصل إلى الفرزقلس وهو جفار في طرف بلد حمص من الشرق ونزل عليه. وحضر إلى الخدمة هناك مهنا بن عيسى أمير العرب وأخواه محمد وفضل وولده موسى بن مهنا فقبض السلطان على الجميع وأرسلهم إلى مصر فحبسوا في قلعة الجبل. ووصل السلطان إلى القصب وأعطى صاحب حماة الدستور فحضر إلى بلده. وأما عمه الملك الأفضل فإنه كان قد حصل له تشويش لما كان السلطان بحنيجل وما حوالها، فأعطاه السلطان الدستور. وأرسل والدي الملك الأفضل المذكور تقديماً معي ثانية إلى السلطان ولم يقدر والدي على الحضور بسبب مرضه. فأحضرت التقدمة إلى السلطان الملك الأشرف وهو نازل على القصب فقبلها، وارتحل وعاد إلى مصر فوصل إليها في رجب من هذه السنة.

ذكر مسير العساكر إلى حلب ٦٩٢ هـ (١٢٩٢ - ١٢٩٣ م)

(وفي هذه السنة) بعد وصول السلطان إلى مصر كان قد أخرج بعض العسكر المصري على حمص فتقدم إليهم وإلى صاحب حماة وعمه الملك الأفضل بالمسير إلى حلب والمقام بها لما في ذلك من إرهاب العدو فسارت العساكر إليها وخرج الملك المظفر محمود صاحب حماة وعمه الملك الأفضل معهم من حماة يوم الجمعة الخامس والعشرين من شعبان هذه السنة ودخلوا حلب يوم الثلاثاء التاسع والعشرين من شعبان الموافق لربيع شهر آب وأقاموا بها.

ذكر مسير الملك الأفضل إلى دمشق ووفاته بها

(وفي هذه السنة) في ذي القعدة سار والدي الملك الأفضل نور الدين علي ابن الملك

المظفر محمود ابن الملك المنصور محمد ابن الملك المظفر تقي الدين عمر ابن شاهنشاه ابن أيوب من حلب إلى دمشق وتوفي بها في أوائل ذي الحجة من هذه السنة أعني سنة اثنتين وتسعين وستمائة. وكان مولده في أواخر سنة خمس وثلاثين وستمائة. وكان سبب مسير الملك الأفضل إلى دمشق أنه لما كان هو والملك المظفر في صحبة السلطان لما سار من مصر إلى الكرك في أوائل هذه السنة حسبما ذكرناه صار السلطان ينفرد للصيد بفهوده ولا يستصحب معه إلا بعض من يختاره من الخاصكية، ووادي الملك الأفضل المذكور خاصة دون ابن أخيه صاحب حماة، وأعجب السلطان حديث الملك الأفضل المذكور وخبرته بأمر الفهود والصيد. فقال السلطان في تلك الأيام للملك الأفضل المذكور: يا علاء الدين ما تحضر إلى ديار مصر في أيام الصيد لتكون معي في صيودي فقد حصل الأنس بك. فقَبِلَ الملك الأفضل الأرض ودعا للسلطان على تأهيله لذلك. فلما سار الملك المظفر محمود صاحب حماة وعمه الملك الأفضل إلى حلب وأقاما بها من سلخ شعبان إلى أوائل ذي القعدة ودخل تشرين وأن وقت الصيد، وصل مرسوم السلطان إلى والدي الملك الأفضل يطلبه إلى الأبواب الشريفة بالديار المصرية. فسار الملك الأفضل من حلب في ذي القعدة ولم يستصحب أحداً من أولاده معه وكنا ثلاثة مجردين مع ابن عمنا الملك المظفر صاحب حماة وتوجه والدنا بمفرده. فمرض في أثناء الطريق ووصل إلى دمشق وقد اشتد به المرض، وفصد فضعفت قوته واشتد المرض به حتى توفي ونقل إلى حماة ودفن بها. ووصلنا الخبر ونحن بحلب فعملنا عزاء واشتمل الملك المظفر علينا وأحسن إلينا.

ذكر غير ذلك من الحوادث ٦٩٢ هـ (١٢٩٢ - ١٢٩٣ م)

(وفي هذه السنة) أفرج السلطان الملك الأشرف عن بدر الدين البيسري وكان له في الاعتقال نحو ثلاث عشرة سنة (وفيها) أفرج عن حسام الدين لاجين المنصوري الذي كان نائباً بالشام (وفيها) أعطيت العساكر الدستور فعدنا إلى حماة أعطاني الملك المظفر ابن عمي إمرة طبلخاناه وأربعين فارساً (ثم دخلت سنة ثلاث وتسعين وستمائة).

ذكر تجريد العساكر إلى حلب ودخولهم إلى بلاد سيبس وعودهم إلى حلب ثم

دخولهم ثانياً وما فتحوه ٦٩٧ هـ (١٢٩٧ - ١٢٩٨ م)

(في هذه السنة) جرد حسام الدين لاجين الملقب بالملك المنصور جيشاً كثيفاً من الديار المصرية مع بدر الدين بكتاش الفخري المعروف بأمير سلاح ومع علم الدين سنجر الدواداري ومع شمس الدين كريتته ومع حسام الدين لاجين الرومي المعروف بالحسام أستاذ دار، فساروا إلى الشام. ورسم لاجين المذكور بمسير عساكر الشام فسار اليكي الظاهري نائب السلطنة بصفد، ثم بعد مدة سار سيف الدين قبجق نائب السلطنة بالشام، وأقام قبجق ببعض العسكر بجمص، وسارت العساكر إلى حلب وسار الملك المظفر محمود صاحب حماة بعسكره ووصل المذكورون إلى حلب يوم الاثنين الثالث والعشرين من جمادى الآخرة وسابع نيسان ثم ساروا إلى بلاد سيبس، فعبر صاحب حماة والدواداري ومن معهما من العساكر من

دربندمري وعبر باقي العساكر من جهة بفراس من باب إسكندرونة، واجتمعوا على نهر جيحان وشنوا الغارات على بلاد سيبس في العشر الأوسط من رجب، وكسبوا وغنموا. وعادوا فخرجوا مع دربندبفراس إلى مرج إنطاكية في الحادي والعشرين من رجب، وكسبوا وغنموا. وعادوا فخرجوا مع دربند بفراس إلى مرج انطاكية في الحادي والعشرين من رجب من هذه السنة الموافق الرابع أيار وسار صاحب حماة الملك المظفر إلى جهة حماة حتى وصل إلى قسطون. فورد مرسوم لاجين بعود العساكر واجتماعهم بحلب ودخولهم إلى بلاد سيبس ثانياً. وهذه الغزاة من الغزوات التي حضرتها وشاهدتها من أولها إلى آخرها، فعدنا إلى حلب ووصلنا إليها في يوم الأحد الثامن والعشرين من رجب، وأقمنا ثم رحلنا من حلب ثالث رمضان إلى بلاد سيبس ودخلنا من باب إسكندرونة ونزلنا على حموص يوم الجمعة تاسع رمضان من هذه السنة الموافق العشرين من حزيران. وأقام على حموص بدر الدين بكتاش أمير سلاح والملك المظفر صاحب حماة ومن انضم إليهما من عسكر دمشق مثل ركن الدين بيبرس العجمي المعروف بالجالق ومضافيه من عسكر دمشق، وحاصرنا حموص وضائقناها. وأما باقي العسكر فإنهم نزلوا أسفل من حموص في الوطاة واستمر الحال على ذلك. وقل الماء في حموص واشتد بهم العطش وكان قد اجتمع فيها من الأرمن عالم عظيم ليعتصموا بها وكذلك اجتمع فيها من الدواب شيء كثير فهلك غالبهم بالعطش، ولما اشتد بهم الحال وهلكت النساء والأطفال أخرج أهل حموص في الخامس والعشرين من رمضان وهو سابع عشر يوماً من نزولنا عليها من نسائهم نحو ألف ومائتين من النساء والصبيان فتقاسمهم العسكر وغنموهم، فكان قسمي جاريتين ومملوكاً وأصابنا ونحن نازلون على حموص في العشر الأوسط من شهر تموز ضباب قوي ومطر وحصل للملك المظفر وهو نازل على حموص قليل مرض ولم يكن صحبته طبيب فاقتصر على ما كنت أصفه له وأعالجه به فشفاه الله تعالى وأعاد إليه العافية وأنعم علي وأحسن إليّ على جاري عاداته. وكانت خيمته المنصوبة على حموص خيمة ظاهرها أحمر قد عملها من أكسية مغربية وداخلها منقوش بالخام الرفيع المصبغ. وكان الأمراء الذين لم ينازلوا حموص وهم مقيمون في الوطاة إذا عرض لهم ما يقتضي المشاورة يطلعون إلى الجبل ويجتمعون في خيمة الملك المظفر وبين يديه يتشاورون على ما فيه المصلحة، واستمر الحال على ذلك إلى أن فتحت حموص وغيرها.

ذكر فتوح حموص وغيرها من قلاع بلاد الأرمن

ولما كان فتوح ذلك متوقفاً على ملك دندين ابن ليفون احتجنا نذكر كيفية ملكه بلاد الأرمن وتسليمه البلاد إلى المسلمين، فنقول إنه تقدم في سنة أربع وستين وستمائة أسر ليفون بن هيتوم لما دخلت العساكر صحبة الملك المنصور صاحب حماة في أيام الملك الظاهر بيبرس البندقداري الصالحي وتقدم كيفية خلاص ليفون وما افتداه أبوه هيتوم به حتى عاد إلى أبيه صاحب سيبس. ثم إن ليفون المذكور ملك بعد موت أبيه هيتوم ثم تروس ثم سنباط ثم دندين ثم أوشين، فلما مات ليفون ملك بعده ابنه الأكبر هيتوم بن ليفون بن هيتوم وبقي في

الملك مدة. فجمع أخوه سنباط جماعة ووثب على أخيه هيتوم وقبض عليه وسلمه فعميت عين هيتوم وسلمت له الأخرى، واستمر في الحبس. وكذلك قبض سنباط المذكور على أخيه تروس ثم قتله وخلف تروس المذكور ولداً صغيراً واستقر سنباط المذكور في الملك. واتفق دخول العساكر إلى بلاد سيبس ومنازلة حموص في أيام مملكة سنباط فضاحت على الأرمن البلاد بما رحبت وهلكوا من كثرة ما قتل وغنم منهم المسلمون. فنسبوا ذلك إلى سوء تدبير سنباط وعدم مصانمته للمسلمين فكرهوه واتفقوا على إقامة أخيه دندين بن ليفون في المملكة والقبض على سنباط واجتمع الأرمن على دندين. فأحس سنباط بذلك فهرب من جهة قسطنطينية وتملك دندين ويقال له كسيندين أيضاً. فلما تملك دندين المذكور أرسل إلى العساكر المقيمة في بلاد سيبس على حموص وعلى غيرها وبذل لهم الطاعة والإجابة إلى ما يرسم به سلطان الإسلام، وأنه نائب السلطان بهذه البلاد. فطلب منه العسكر أن يكون نهر جيحان حداً بين المسلمين والأرمن وأن يسلم كل ما هو جنوبي نهر جيحان من الحصون والبلاد. فأجاب دندين المذكور إلى ذلك وسلم جميع البلاد التي جنوبي نهر جيحان المذكور إلى المسلمين فمنها حموص وتل حمدون وكويرا والنفير وحجر شغلان وسرقتكار ومرعش، وهذه جميعها حصون منيعة ما ترام. وكذلك سلم غيرها من البلاد وكان تسليم حموص يوم الجمعة تاسع عشر شوال من هذه السنة أعني سنة سبع وتسعين وستمائة ووافق ذلك ثامن شهر آب وسلمت تل حمدون بعدها ثم سلمت باقي الحصون والبلاد المذكورة. وأمر حسام الدين لاجين الملقب بالملك المنصور باستمرار عمارة هذه البلاد وكان ذلك رأياً فاسداً على ما سيظهر من عود هذه البلاد إلى الأرمن عند دخول قازان البلاد، ولما استقرت هذه البلاد للمسلمين جعل فيها حسام الدين لاجين بعض الأمراء نائباً ثم عزله وولى عليها سيف الدين إسندمر نائباً وجرده معه عسكرياً وكان مقام إسندمر المذكور بتل حمدون وبعد تسليم تل حمدون رحل الملك المظفر محمود صاحب حماة عنها مستهل ذي القعدة من هذه السنة سارت العساكر وخرجت من الدريند جميعاً ودخلنا حلب يوم الاثنين تاسع ذي القعدة الموافق لعاشر آب من هذه السنة أعني سنة سبع وتسعين وستمائة، فلما أقمنا (وفي الثامن والعشرين) من شوال هذه السنة أعني سنة سبع وتسعين وستمائة توفي الشيخ العلامة جمال الدين محمد بن سالم بن واصل قاضي القضاة الشافعي بحماة المحروسة. وكان مولده في سنة أربع وستمائة وكان فاضلاً إماماً مبرزاً في علوم كثيرة مثل المنطق والهندسة وأصول الدين والفقه والهيئة والتاريخ. وله مصنفات حسنة منها: مفرج الكروب في أخبار بني أيوب ومنها الأنبروزية في المنطق صنفها للأنبروز ملك الفرنج صاحب صقلية لما توجه القاضي جمال الدين المذكور رسولاً إليه في أيام الملك الظاهر بيبرس الصالحي واختصر الأغاني اختصاراً حسناً وله غير ذلك من المصنفات. ولقد ترددت إليه بحماة مراراً كثيرة وكنت أعرض عليه ما أحله من أشكال كتاب إقليدس وأستفيد منه. وكذلك قرأت عليه شرحه لمنظومة ابن الحاجب في العروض فإن جمال الدين صنف لهذه المنظومة شرحاً حسناً مطولاً

فقرأته عليه وصححت أسماء من له ترجمة في كتاب الأغاني فرحمه الله ورضي عنه. وكان توجه إلى الإمبراطور رسولاً من جهة الملك الظاهر بيبرس صاحب مصر والشام في سنة تسع وخمسين وستمئة ومعنى الإمبراطور بالفرنجية ملك الأمراء ومملكته جزيرة صقلية ومن البر الطويل بلاد أنبولية والإنبردية قال جمال الدين ووالد الإمبراطور الذي رأيتته كان يسمى فرديريك وكان مصافياً للسلطان الملك الكامل ثم مات فرديريك المذكور في سنة ثمان وأربعين وستمئة وملك صقلية وغيرها من البر الطويل بعده ولده.

ذكر تجريد العسكر الحموي إلى حلب ٦٩٨ هـ (١٢٩٨ - ١٢٩٩ م)

(وفي هذه السنة) في رمضان الموافق لحزيران من شهور الروم جرد الملك المظفر عسكر حماة إلى حلب بسبب حركة التتر إلى جهة الشام فسرنا من حماة إلى المعرة وورد كتاب سيف الدين بلبان الطباخي بتراخي الأخبار فعندنا من المعرة إلى حماة فورد كتابه بطلبنا، فأعادنا الملك المظفر من حماة في يوم وصولنا إليها وهو يوم الأربعاء سابع عشر رمضان وحزيران فسرنا ودخلنا حلب في الثاني والعشرين من رمضان من هذه السنة ثم أرسل الملك المظفر وطلبني من نائب السلطنة بمفردي فأعطاني سيف الدين بلبان الطباخي دستوراً فسرت إلى حماة إلى خدمة ابن عمي الملك المظفر واستمر أخوأي وغيرهما من الأمراء والعسكر مقيمين بحلب وأقامت أنا عند الملك المظفر بحماة.

ذكر وفاة الملك المظفر صاحب حماة

(وفي هذه السنة) أعني سنة ثمان وتسعين وستمئة يوم الخميس الثاني والعشرين من ذي القعدة توفي صاحب حماة السلطان الملك المظفر تقي الدين محمود ابن السلطان الملك المنصور ناصر الدين محمد ابن الملك تقي الدين عمير ابن شاهنشاه ابن أيوب رحمه الله تعالى. ومولده في ليلة الأحد خامس عشر المحرم سنة سبع وخمسين وستمئة فيكون عمره إحدى وأربعين سنة وعشرة أشهر وسبعة أيام، وملك حماة من حين توفي والده في حادي عشر شوال سنة ثلاث وثمانين وستمئة فتكون مدة ملكه خمس عشرة سنة وشهراً ويوماً واحداً. وكان مرضه حمى محرقة. وكان سبب ذلك مع فراغ العمر أنه كان غاوباً برمي البندق واتفق له فيه صروعات حسنة. فأراد أن يرمي النسور من طيور الواجب فقصد جبل علاروز وهو جبل مطل على قسطون وكان ذلك في شدة الحر وقتل حماراً وتركه على موضع بذلك الجبل وعمل من أغصان الشجر كوخاً وكان يجلس في الكوخ وأنا معه ومملوك له ومن يشاهده في رمي البندق وكان يدخل إلى الكوخ في السحر ويظل فيه إلى الظهر، ولا يتكلم انتظاراً لنزول النسور على جيفة الحمار وكنا نشم ننتن تلك الجيفة. واتفق نزول النسور في تلك الحالة ولم يقدر له رمية ثم عدنا إلى حماة، فابتدأ بنا المرض وبلغت الموت وفي مرضي مرض الملك المظفر وعادني وهو قد ابتدأ به المرض ثم بعد بضعة عشر يوماً توفي في التاريخ المذكور، وأنا منقطع عنه بسبب مرضي وكذلك مرض المملوك الذي كان معنا بذلك المكان. وكان عسكر حماة بحلب على ما قد ذكرناه وكان قد اتفق حضور الأمير صارم الدين أزيك المنصوري إلى

حماة بسبب تشويش زوجته فلحق الملك المظفر قبل وفاته. وكان حاضراً وفاته وأما أخوأي أسد الدين عمر وبدر الدين حسن ابنا الملك الأفضل فإنهما حضرا إلى حماة من حلب بعد وفاة الملك المظفر. ولما اجتمع المذكورون اختلفوا فيمن يكون صاحب حماة ولم ينتظم في ذلك الحال.

ذكر وصول قراسنقر الجوكندار إلى حماة نائباً لها

ولما توفي الملك المظفر كان قراسنقر قد أخرج من السجن وأرسل إلى الصبيبة وهي مكان وخم فأرسل قراسنقر إلى الحكام بمصر يتضور من المقام بالصبيبة. فاتفق عند ذلك وصول الخبر إلى مصر بموت صاحب حماة، فأعطي قراسنقر نيابة السلطنة بحماة وسار من الصبيبة ووصل إلى حماة واستقر في النيابة بها في أوائل ذي الحجة من هذه السنة أعني سنة ثمان وتسعين وستمائة. ونزل بدار الملك المظفر صاحب حماة وقمنا بوظائف خدمته وأخذ من تركة صاحب حماة منا أشياء كثيرة حتى أجحف بنا ووصلت المناشير من مصر إلى أمراء حماة وجندها باستقرارهم على ما بأيديهم من الإقطاعات فاستميرنا على ما كان بأيدينا.

ذكر غير ذلك من الحوادث ٩٦٨ هـ (١٢٩٨ - ١٢٩٩ م)

(في هذه السنة) أرسل سيف الدين بلبان الطباخي عسكرياً إلى ماردين فنهبوا ريبض ماردين حتى نهبوا الجامع وعملوا الأفعال الشنيعة وذلك كان حجة لغازان في قصد البلاد على ما سنذكره (وفيها) توفي بدر الدين بيسري في محبسه من حين حبسه لاجين (وفيها) سار مولانا السلطان الملك الناصر من الديار المصرية بعساكر مصر إلى بلاد غزة وأقام بها حتى خرجت هذه السنة. واتفق قراسنقر وأخوأي وأرسلوا معي قماشاً وخيلاً من خيل الملك المظفر صاحب حماة وقماشه فسرت أنا وصارم الدين أزيك المنصوري الحموي وقدمت ذلك لمولانا السلطان وهو نازل بالساحل قرب عسقلان. فقبله وتصدق علي بخلعة وحياسة ذهب ورسم بزيادة إقطاعي وإقطاع أخي بدر الدين حسن فزادونا نقداً من ديوان حماة (وفي هذه السنة) توفي شمس الدين كريتة أحد المقدمين الذين دخلوا إلى بلاد سيبس وفتحوا ما تقدم ذكره (ثم دخلت سنة تسع وتسعين وستمائة).

ذكر المصاف العظيم الذي كان بين المسلمين والتتر وهزيمة المسلمين

واستيلاء التتر على الشام ٦٩٩ هـ (١٢٩٩ - ١٣٠٠ م)

(في هذه السنة) سار قازان بن أرغون بجموع عظيمة من المغل والكرج والمزنده وغيرهم وعبر الفرات ووصل بجموعه إلى حلب ثم إلى حماة ونزل على وادي مجمع المروج وسارت العساكر الإسلامية صحبة مولانا السلطان الملك الناصر حتى وصلوا بظاهر حمص.

ذكر الاغارة على بلاد سيبس

(وفي هذه السنة) جرد من مصر بدر الدين بكتاش أمير سلاح وأبيك الخرندار معهما

العساكر فساروا إلى حماة وورد الأمر إلى زين الدين نائب السلطنة بحماة أن يسير بالعساكر إلى بلاد سيبس فخرج كتبغا المذكور من حماة وخرجنا صحبته في يوم السبت الخامس والعشرين من شوال في هذه السنة الموافق للثالث والعشرين من حزيران من شهور الروم وسار العسكر صحبة زين الدين المذكور ودخلنا حلب يوم الخميس مستهل ذي القعدة ورحلنا من حلب ثالث ذي القعدة ودخلنا دريندغراس سابح القعدة من الشهر المذكور وانتشرت العساكر في بلاد سيبس فحرقت الزروع ونهبت ما وجدت ونزلنا على سيبس وزحفنا عليها وأخذنا من سفح قلعتها شيئاً كثيراً من جفال الأرمن وعدنا فخرجنا من الدريند إلى مرج إنطاكية ووصلنا إلى حلب يوم الإثنين تاسع عشر ذي القعدة من هذه السنة وسرنا إلى حماة ودخلناها يوم الثالث السابع والعشرين من الشهر المذكور الموافق للرابع والعشرين من تموز من شهور الروم ودخل زين الدين كتبغا المذكور حماة وقد ابتدأ به المرض.

ذكر دخول التتر إلى الشام وكسرتهم مرة بعد أخرى ٧٠٢ هـ (١٣٠٢ - ١٣٠٣ م)

(وفي هذه السنة) عاودت التتر قصد الشام وساروا إلى الفرات وأقاموا عليها مدة في أزوارها وسارت منهم طائفة تقدر بعشرة آلاف فارس وأغاروا على القريتين وتلك النواحي وكانت العساكر قد اجتمعت بحماة عند زيد الدين كتبغا النائب بحماة الملقب بالملك العادل وكان مريضاً من حين عاد من بلاد سيبس كما تقدم ذكره واسترخت أعضاؤه. فلما اجتمعت العساكر عنده وقع الاتفاق على إرسال جماعة من العسكر إلى التتر الذين أغاروا على القريتين فجردوا إسندمر الكرجي نائب السلطنة بالساحل وجرّدوا صحبته جماعة من عسكر حلب وجماعة من عسكر حماة وجرّدوني أيضاً من جملتهم. فسرنا من حماة سابح شعبان من هذه السنة واتقنا مع التتر على موضع يقال له الكوم قريباً من عرض واقتتلنا معهم يوم السبت عاشر شعبان من هذه السنة الموافق لسلخ آذار وصبر الفريقان ثم نصر الله المسلمين وولى التتر منهزمين، وترجل منهم جماعة كثيرة عن خيلهم وأحاط المسلمون بهم بعد فراغهم من الوقعة وبذلوا لهم الأمان فلم يقبلوا وقاتلوا بالنشاب، وعملوا سرّوج الخيل ستائر لهم وناوشهم العسكر القتال من الضحى إلى انفراك الظهر. ثم حملوا عليهم فقتلوهم عن آخرهم وكان هذا النصر عنوان النصر الثاني على ما نذكره ثم عدنا مؤيدين منصورين ووصلنا إلى حماة يوم الثالث ثالث عشر شعبان المذكور الموافق لثاني نيسان.

ذكر المصاف الثاني والنصرة العظيمة ٧٠٢ هـ (١٣٠٢ - ١٣٠٣ م)

(وفي هذه السنة) سار التتر بجموعهم العظيمة صحبة قطلو نائب قران بعد كسرتهم على الكوم ووصلوا إلى حماة فاندفعت العساكر الذين كانوا بها بين أيديهم وسار زين الدين كتبغا في محفة وأخّرني بحماة لكشف التتر فوصل التتر إلى حماة في يوم الجمعة الثالث والعشرين من شعبان من هذه السنة. فلما شاهدت جموعهم ونزولهم بظاهر حماة وكنبت واقفاً على العليليات سرت من وقتي ولحقت زين الدين كتبغا بالقطيقة وأعلمته بالحال وسارت العساكر الإسلامية إلى دمشق ووصلت أوائل العساكر الإسلامية من ديار مصر صحبة بيبرس

الجاشنكير واجتمعوا بمرج الزنبقية بظاهر دمشق، ثم ساروا إلى مرج الصفر لما قاربهم التتر وبقي العسكر منتظرين وصول السلطان الأعظم الملك الناصر. وسارت التتر وعبروا على دمشق طالبين العسكر ووصلوا إليهم عند شقحب بطرف مرج الصفر. واتفق أن ساعة وصول التتر إلى الجيش وصل مولانا السلطان بياقي العساكر الإسلامية والتقى الفريقان بعد العصر من نهار السبت ثاني رمضان من هذه السنة أعني سنة اثنتين وسبعمائة وكان ذلك في العشرين من نيسان واشتد القتال بينهم وتكرست للتتر على الميمنة فاستشهد من المسلمين خلق كثير منهم الحسام استاذ الدار، وكان رأس الميمنة، وكان برأس الميمنة أيضاً سيف الدين قبيجق فاندفع هو وبياقي الميمنة بين أيدي التتر وأنزل الله نصره على القلب والميسرة. فهزمت التتر وأكثر القتل فيهم. فولى بعض التتر مع توليه منهزمين لا يلوون وتأخر بعضهم مع جوبان، وحال الليل بين الفريقين. فنزل التتر على جبل هناك بطرف مرج الصفر وأشعلوا النيران وأحاطت المسلمون بهم. وأصبح الصباح وشاهد التتر كثرة المسلمين فانحدروا من الجبل بيتدرون الهرب وتبعهم المسلمون فقتلوا منهم مقتلة عظيمة. وكان في طريقهم أرض متوحلة فتوحد فيها عالم كثير من التتر فأخذ بعضهم أسرى وقتل بعضهم وجرى من العسكر الإسلامي جمعاً كثيراً مع سلار وسافوا في أثر التتر المنهزمين إلى القريتين. ووصل التتر إلى الفرات وهي في قوة زيادتها فلم يقدروا على العبور، والذي عبر فيها هلك فساروا على جانبها إلى جهة بغداد، فانقطع أكثرهم على شاطئ الفرات وهلك من الجوع وأخذ منهم العرب جماعة كثيرة وأخلف الله تعالى بهذه الواقعة ما جرى على المسلمين في المصاف الذي كان يبلى حمص قرب مجمع المروج في سنة تسع وتسعين، ولما حصل هذا النصر العظيم واجتمعت العساكر بدمشق أعطاهم السلطان الدستور فسارت العساكر الحلبية والحموية والساحلية إلى بلادهم فدخلنا حماة مؤيدين منصورين في يوم السبت سادس عشر رمضان من هذه السنة الموافق لربيع أيار من شهور الروم.

ذكر وفاة زين الدين كتبغا وولاية قبيجق حماة

(وفي هذه السنة) ٧٠٢ هـ (١٣٠٢ - ١٣٠٣م) في ليلة الجمعة عاشر ذي الحجة توفي زين الدين كتبغا المنصوري نائب السلطنة بحماة. والمذكور كان من مماليك السلطان الملك المنصور سيف الدين الملك قلاوون الصحالي فترقى حتى تسلطن وتلقب بالملك العادل وملك ديار مصر والشام في سنة أربع وتسعين وستمائة ثم خلعه نائبه لاجين وأعطاه صرخد على ما تقدم ذكره في سنة ست وتسعين وستمائة. واستمر مقيماً بصرخد من السنة المذكورة إلى أن اندفع المسلمون من التتر على حمص في سنة تسع وتسعين وستمائة فوصل كتبغا المذكور من صرخد إلى مصر وخرج مع سلار والجاشنكير إلى الشام. فقرر نائباً بحماة على ما تقدم ذكره في سنة تسع وتسعين وستمائة ثم أغار على بلاد سيس. فلما عاد إلى حماة مرض قبل دخوله إلى حماة وطلال مرضه ثم حصل له استرخاء وبقي لا يستطيع أن يحرك يديه ولا رجليه وبقي كذلك مدة. وسار من حماة إلى مصر جافلاً بين يدي التتر لما كان المصاف على مرج

الصفير ثم عاد إلى حماة وأقام بها مدة يسيرة وتوفي في التاريخ المذكور من هذه السنة ولما توفي أرسلت أعرض على الآراء الشريفة السلطانية إقامتي في حماة على قاعدة أصحابها من أهلي فوجد قاصدي الأمر قد فات، وقررت حماة لسيف الدين قبجق المقيم بالشوبك. وكتب تقليده بها في هذه السنة وحصل إليّ من الصدقات السلطانية الوعود الجميلة الصادقة بحماة وتطبيب الخاطر والاعتذار بأن كتابي وصل بعد خروج حماة لقبجق. ووصل قبجق إلى حماة في السنة القابلة على ما سنذكره إن شاء الله تعالى.

ذكر قدوم قبجق إلى حماة

قد تقدم في سنة اثنتين وسبعمائة ذكر وفاة زين الدين كتبغا نائب السلطنة بحماة وأنه رتب موضعه سيف الدين قبجق وكانت الشوبك إقطاع قبجق وكان مقيماً بها فلما أعطي نيابة السلطنة بحماة وارتجعت منه الشوبك أقام بها حتى جهز أشغاله وسار من الشوبك في ثالث صفر من هذه السنة أعني سنة ٧٠٢ هـ - ١٣٠٣ - ١٣٠٤م، ولما قارب حماة خرجنا لملتقاه إلى العنثر، وعملنا له الضيافات، وقدمنا له التقدّم، وسرنا معه ودخلنا حماة في صبيحة يوم السبت وهو الثالث والعشرون من صفر من هذه السنة الموافق لسادس تشرين الأول من شهر الروم، ونزل بدار الملك المظفر صاحب حماة واستقر قدمه بحماة.

ذكر غير ذلك من الحوادث

(في هذه السنة ٧٠٢ هـ - ١٣٠٣ - ١٣٠٤م) بعد العصر من نهار الأحد خامس جمادى الأولى وخامس عشر كانون الأول توفيت عمّتي مؤنسة خاتون بنت الملك المظفر محمود ابن الملك المنصور محمد ابن الملك المظفر تقي الدين عمر ابن شاهنشاه ابن أيوب، وأمها غازية خاتون بنت السلطان الملك الكامل وكان مولد مؤنسة خاتون المذكورة في سنة ثلاث وثلاثين وستمائة، وكانت كثيرة الصدقات والمعروف، عملت مدرسة بمدينة حماة تعرف بالخاتونية ووقفت عليها وقفاً جليلاً رحمها الله تعالى ورضي عنها، وهي آخر من كان قد بقي من أولاد الملك المظفر صاحب حماة (وفيها) كثر الموت في الخيل فهلك منها ما لا يحصى حتى خلت غالب إسطبلات الأمراء والجنود (وفيها) توفي عز الدين أيوب الحموي نائب حمص (وفيها) توجهت إلى الحجّاز الشريف لقضاء حجة الفرض ووجدت سلار قد حج من جهة مصر وصحبته عدة كثيرة من الأمراء ووقفنا الإثنين والثلاث للشك في أول الشهر، وعدنا إلى البلاد وخرجت هذه السنة ونحن قد برزنا من مدينة الرسول (ص) (وفي أواخر) هذه السنة جردت العساكر من مصر وسيف الدين قبجق بعكسر حماة وقراسنقر بعسكر حلب ودخلوا إلى بلاد سويس وحاصروا تل حمدون وفتحوها بالأمان وارتجموها من الأرمن وهدموها إلى الأرض ولم أحضر هذه الغزاة لأنني كنت بالحجاز الشريف حسبما ذكر (ثم دخلت سنة ٧٠٤ هـ - ١٣٠٤ - ١٣٠٥م).

ذكر تجريد العساكر إلى حلب وما ترتب على ذلك

(وفي هذه السنة ٧٠٩ هـ - ١٣٠٩ - ١٣١٠م) وصل من مصر الأمير جمال الدين أقوش

الموصلية المعروف بقتال السبع وأصله من مماليك بدر الدين لولو صاحب الموصل وكذلك وصل لاجين الجاشنكير المعروف بالزير تاج وصحبتها تقدير ألفي فارس من عسكر مصر وجردي الأمير سيف الدين قبجق نائب السلطنة بحماة وجردي معي جماعة من عسكر حماة فسرنا ودخلنا حلب يوم الخميس تاسع عشر ربيع الآخر من هذه السنة الموافق للخامس والعشرين من أيلول. وكان نائب السلطنة بحلب قراسنقر المنصوري ووصل أيضاً جماعة من عسكر دمشق مع الحاج بهادر الظاهري فأخذ قراسنقر في الباطن يستميل الناس إلى طاعة مولانا السلطان ويقبح عندهم طاعة بيبرس الجاشنكير الملقب بالملك المظفر.

ذكر مسير مولانا السلطان من الكرك وعوده إليها

(وفي هذه السنة) سار جماعة من المماليك على حمية من الديار المصرية مفارقين طاعة بيبرس الجاشنكير الملقب بالملك المظفر ووصلوا إلى السلطان بالكرك وأعلموه بما الناس عليه من طاعته ومحبه فأعاد السلطان خطبته بالكرك. ووصلت إليه مكاتبات عسكر دمشق يستدعونه وأنهم باقون على طاعته وكذلك وصلت إليه من حلب المكاتبات، فسار السلطان بمن معه من الكرك في جمادي الآخرة من هذه السنة ووصل إلى حمان وهي قرية قريبة من رأس الماء، فعمل جمال الدين أقوش عليه الحيلة وأرسل إليه قرابغا مملوك قراسنقر برسالة كذبها على قراسنقر وكان قرابغا قد سار إلى الأفرم بمكاتبة تتعلق به بمفرده فأرسله الأفرم إلى السلطان فسار من دمشق ولاقى السلطان بحياته فأنهى قرابغا المذكور ما حمله الأفرم من الكذب مما يقتضي رجوع مولانا السلطان، فلما سمع مولانا السلطان قرابغا ظنه حقاً ورجع إلى الكرك واستمرت العساكر على طاعة مولانا السلطان واستدعائه ثانياً وانحلت دولة بيبرس الجاشنكير وجاهره الناس بالخلاف. ولما جرى ذلك وبلغ العساكر المقيمين بحلب ساروا من حلب من غير دستور وسرت أنا بمن معي من عسكر حماة ودخلت حماة يوم الثالث التاسع عشر من رجب والثالث والعشرين من كانون الأول.

ذكر مسير مولانا السلطان إلى دمشق واستقرار ملكه به

ولما تحقق مولانا السلطان الملك الناصر صدق طاعة العساكر الشامية وبقائهم على طاعته ومحبه عاود المسير إلى دمشق وخرج من الكرك وخرجت عساكر دمشق إلى طاعته وتلقوه. وأما أقوش الأفرم نائب السلطنة بدمشق فإنه هرب. ووصل السلطان إلى دمشق في يوم الثالث ثالث عشر شعبان من هذه السنة الموافق لعشرين من كانون الثاني وهيئت له قلعة دمشق فلم ينزل بها ونزل بالقصر الأبلق وأرسل الأفرم وطلب الأمان من السلطان فأمنه فقدم إلى طاعته إلى دمشق وسار قبجق من حماة وسار العسكر الحموي صحبته وكذلك سار إسندمر بعسكر الساحل ووصل قبجق وإسندمر ومن معهما من العساكر إلى خدمة السلطان بدمشق في يوم الإثنين الرابع والعشرين من شعبان من هذه السنة. وقدمت تقدمتي ومن جملتها مملوكي طقز تمر في يوم الأربعاء السادس والعشرين من شعبان المذكور فحصل من مولانا السلطان القبول والصدقة والمواعيد الصادقة بالتصدق علي بحماة على عادة أهلي

وأقاربي. ثم وصل قراسنقر إلى دمشق بعسكر حلب يوم الجمعة الثامن والعشرين من شعبان وكان وصل قبل ذلك سيف الدين بكتمر المعروف بأمرير جاندار من صنف ولما تكاملت للسلطان عساكر الشام أمرهم بالتجهيز للمسير إلى ديار مصر.

ذكر مسير مولانا السلطان إلى ديار مصر واستقراره في سلطنته

(وفي هذه السنة) ٧٠٩هـ لما تكاملت العساكر الشامية عند السلطان بدمشق أرسل إلى الكرك وأحضر ما كان بها من الحواصل وأنفق في العسكر وسار بهم من دمشق في يوم الثلاثاء تاسع رمضان من هذه السنة الموافق لعاشر شباط. ولما بلغ بيبرس الجاشنكير ونائبه ذلك جردا عسكرياً ضخماً مع برلني وغيره من المقدمين فساروا إلى الصالحية وأقاموا بها وكان برلني من أكبر أصحاب الجاشنكير وكان الشاعر أرادته بقوله:

فكان الذي استنصحت أول خائن وكان الذي استصفت من أعظم العدا

وسارت العساكر في خدمة السلطان وكان الفصل شتاء والخوف شديداً من الأمطار وتوحد الأرض، وقدّر الله لنا بالصحو والدفء وعدم الأمطار واستمر ذلك حتى وصلنا في خدمته إلى غزة في يوم الجمعة تاسع عشر رمضان من هذه السنة. ولما وصل السلطان إلى غزة قدم إلى طاعته عسكر مصر أولاً فأولاً وكان ممن قدم أيضاً برلني وغيره من المقدمين ومعهم عدة كثيرة من العسكر. ثم تتابعت الأطلاب وكان يتلقى مولانا السلطان في كل يوم وهو سائر طلباً بعد طلب من الأمراء والمماليك والأجناد ويقبلون الأرض ويسيرون صحبة الركاب الشريف. ولما تحقق بيبرس الجاشنكير ذلك خلع نفسه من السلطنة وأرسل مع ركن الدين بيبرس الدواداري ومع بهادر أن يطلب الأمان من مولانا السلطان وأن يتصدق عليه ويعطيه إما الكرك أو حماة أو صهيون وأن يكون معه ثلاثمائة مملوك من مماليكه. فوعدت إجابة السلطان إلى مائة مملوك إن يعطيه صهيون وأتم مولانا السير وهرب الجاشنكير من قلعة الجبل إلى جهة الصعيد، وخرج إلى سلار إلى طاعة مولانا السلطان والتقاء يوم الإثنين الثامن والعشرين من رمضان قاطع بركة الحجاج وقبّل الأرض وضرب لمولانا السلطان الدهليز بالبركة في النهار المذكور، وأقام بها يوم الثلاثاء سلخ رمضان وعيد يوم الأربعاء بالبركة. ورحل السلطان في نهاره والعساكر الشامية والمصرية سائرون في خدمته وعلى رأسه الجتر، ووصل إلى قلعة الجبل وصعد إليها واستقر على سرير ملكه بعد العصر من نهار الأربعاء مستهل شوال من هذه السنة أعني سنة تسع وسبعمائة الموافق لرابع آذار من شهور الروم، وهي سلطنته الثالثة. وفي يوم الجمعة ثالث شوال وهو اليوم الثالث من وصول مولانا السلطان سار سلار من قلعة الجبل إلى الشوبك بحكم أن السلطان أنعم بها عليه وقطع خبزه من الديار المصرية وأعطى السلطان نيابة السلطنة بحلب سيف الدين قبجق وارتجع منه حماة وسار قبجق من مصر يوم الخميس تاسع شوال ورسم لعسكر حماة بالمسير معه وتصدق عليّ وطيب خاطري بأنه لا بد من إنجاز ما وعدني به من ملك حماة، وإنما أخرج ذلك لما بين يديه من المهمات والأشغال المعوقة عن ذلك. فسرنا مع قبجق من مصر متوجهين إلى الشام في التاريخ المذكور، ووصلنا إلى حماة

يوم الخميس خامس عشر ذي القعدة من هذه السنة ثم رسم السلطان للأمير جمال الدين أقوش الأفرم بصرخد فسار إليها، وقرر نيابة السلطنة بالشام لشمس الدين قراسنقر، وقرر حماة للحاج بهادر الظاهري ثم ارتجعها منه وقرره في نيابة السلطنة بالحصون والفتوحات بعد عزل استدمر عنها. وكان قد حصلت بيني وبين استدمر عداوة مستحكمة بسبب ميله إلى أخيه فقصد أن يعدل بحماة عني إليه فلم يوافقه السلطان إلى ذلك. فلما رأى أن السلطان يتصدق بحماة عليّ طلبها استدمر لنفسه، فما أمكن السلطان منعه منها فرسم السلطان بحماة لاستدمر وتأخر حضوره لأمر اقتضت ذلك وقرر السلطان الأمير سيف الدين بكتمر الجو كاندان في نيابة السلطنة بديار مصر.

ذكر القبض على بيبرس الجاشنكير الملقب بالملك المظفر

كان المذكور قد هرب من قلعة الجبل عند وصول مولانا السلطان إلى الصالحية وأخذ منها جملاً كثيرة من الأموال والخيول وتوجه إلى جهة الصعيد. فلما استقر مولانا السلطان بقلعة الجبل أرسل إليه وارتجع منه ما أخذه من الخزائن بغير حق. ثم إن بيبرس المذكور قصد المسير إلى صهيون حسبما كان قد سأله فبرز من أطفح إلى السويس وسار إلى الصالحية ثم سار منها حتى وصل إلى موضع بأطراف بلاد غزة يسمى العنصر قريب الداروم. وكان قراسنقر متوجهاً إلى دمشق نائباً بها على ما استقر عليه الحال فوصل إليه المرسوم بالقبض على بيبرس الجاشنكير فركب قراسنقر وكبسه بالمكان المذكور وقبض عليه به وسار به إلى جهة مصر حتى وصل إلى الخطارة فوصل من الأبواب الشريفة السلطانية استدمر الكرجي وتسلم بيبرس الجاشنكير من قراسنقر وأمر قراسنقر بالعود فعاد إلى الشام فوصل استدمر بيبرس الجاشنكير فحال وصوله إلى قلعة الجبل اعتقل يوم الخميس رابع عشر ذي القعدة من هذه السنة فكان آخر العهد به. وكانت مدة سلطنة بيبرس المذكور الملقب بالملك المظفر أحد عشر شهراً.

تفانى الرجال على حبها وما يصلون على طائل

(وفي سنة) ٧٠٩هـ - ١٣٠٩ - ١٢١٠م في يوم الأربعاء خامس ذي الحجة حضر منها ابن عيسى إلى حماة وطلب توفيق الحال بيني وبين أخي بسبب حماة فلم يتفق الحال (وفيها) في ثامن ذي الحجة حضر بدر الدين تتليك السديدي إلى حماة وحكم فيها نيابة عن استدمر وحضر صحبته من السلطان استدمر وبقي الانتظار حاصلاً لقدم استدمر إلى حماة (وفيها) في يوم الإثنين الرابع والعشرين من ذي الحجة خرجت من حماة مظهراً أنني متوجه إلى دمشق لملتقى استدمر. فأرسلت في الباطن أسأل عن صدقات مولانا السلطان أن يمكّنني من المقام بدمشق ومفارقة حماة. فإنه قد كان استحكمت في خاطر استدمر من عداوتي فخشيت من المقام بحماة تحت حكم المذكور. فتركته وسرت إلى دمشق ودخلتها في يوم الجمعة الثامن والعشرين من ذي الحجة من هذه السنة، ووصل إسنبغا مملوكي من الأبواب الشريفة يوم الأربعاء رابع المحرم سنة عشر وسبعمائة بمقامي بدمشق وتصدق عليّ السلطان بخلمه كرود

وحش وكلوته رزنش ورسم لي بغلة من حواصل دمشق وأن أقيم بدمشق ويكون خبزي بحماة مستقراً علي، وكذلك أجنادي وأمرني فاستقرت بدمشق ونزحت عن حماة (ثم دخلت سنة ٧١٠هـ - ١٣١٠م).

ذكر وصول إستدمر إلى دمشق متوجهاً إلى حماة

(في هذه السنة ٧١٠هـ - ١٣١٠م) في يوم الثلاثاء العاشر من المحرم وصل إستدمر من الأبواب الشريفة متوجهاً إلى حماة نائباً بها وكنت حينئذ مقيماً بدمشق كما ذكرنا فخرجت إلى الكسوة والتقيته ووجدت عنده لمقامي بدمشق وخروجي عن حكمه أمراً عظيماً وأخذ يخذعني ويستميلني ويطيب خاطرني ويسألني المسير معه إلى حماة فلم أجبه إلى ذلك. فدخل إلى قراسنقر وسأله في إرسالي صحبته طوعاً أو كرهاً فأجابني أن السلطان رسم بمقامه بدمشق فلا يمكن خلاف ذلك، فأقام إستدمر بدمشق أياماً قلائل وتوجه إلى حماة ودخلها في يوم الثلاثاء الرابع والعشرين من المحرم من هذه السنة.

ذكر استقرار بحماة وعودها إلى البيت التقوي وما يتعلق بذلك

(وفي هذه السنة) ٨١٠هـ - ١٣١٠م - ١١هـ توفي الحاج بهادر النائب بالسواحل الشامية في يوم الثلاثاء العشرين من ربيع الآخر. ووصل مهنا بن عيسى إلى دمشق وتوجه منها إلى مصر في يوم السبت مستهل جمادي الأولى. وكان السلطان حريصاً إلى إنجاز ما وعده بأن يقيم بحماة وتأخر ذلك بسبب مداراته لإستدمر وغيره. فلما اتفق موت الحاج بهادر ووصول مهنا بن عيسى إلى الأبواب الشريفة أعطى مولانا السلطان نيابة السلطنة بالسواحل والفتوحات لإستدمر وتصدق عليّ بحماة والمعرة وبارين وأرسل تقليد إستدمر بالسواحل مع منكوتمر الطباخي. فوصل إلى دمشق في يوم الأحد الثالث والعشرين من جمادي الأولى وسار إلى حماة. فلم يجب إستدمر إلى المسير إلى الساحل وامتنع من قبول التقليد والخلة ورد التقليد صحبة منكوتمر المذكور فعاد به إلى دمشق. واتفق عند ذلك موت سيف الدين قبيجق نائب السلطنة بحلب في يوم السبت سلخ جمادي الأولى فلما وصل خير موته إلى الأبواب الشريفة أنعم السلطان بنيابة السلطنة بحلب على إستدمر، موضع سيف الدين قبيجق وأنعم على جمال الدين أقوش الأفرم بنيابة السلطنة بالفتوحات ونقله من صرخد إليها. واستقرت حماة للعبد الفقير إلى الله تعالى إسماعيل بن علي مؤلف هذا الكتاب ووصل إليّ بدمشق التقليد الشريف بحماة صحبة الأمير سيف الدين فجلس الناصري السلمدار وأعطيت حماة في هذه المرة على قاعدة النواب. وكان تاريخ التقليد في ثامن عشر جمادي الأولى سنة عشر وسبعمائة حسب المرسوم الشريف. وخرجت من دمشق متوجهاً إلى حماة وصحبي الأمير سيف الدين فجلس المذكور في يوم الأربعاء الثامن عشر من جمادي الآخرة، وإستدمر مقيم بحماة وهو في أشد ما يكون من الغضب بسبب فراق حماة وكوني قد شملتني بها الصدقات الشريفة السلطانية، حتى إنه عزم أن يقاتلني ويدفعني عنها، وكان قد طلع جميع العسكر الحموي إلى لقائي والتقوني قاطع حمص ووصل إلى إستدمر مملوكه سنقر من الأبواب

الشريفة وخوفه من عاقبة فعله فتوجه إستدمر من حماة ضحى يوم الإثنين المذكور، ودخلت إلى حماة عقيب خروجه منها في النهار المذكور وكان استقراري في دار ابن عمي الملك المظفر بحماة بعد الظهر من نهار الإثنين الثالث والعشرين من جمادي الآخرة من هذه السنة أعني سنة ٧١٠هـ الموافق لسادس عشر كانون الثاني ١٣١٠ - ١٣١١م وكان خروج حماة عن البيت التقوي الأيوبي عند موت السلطان الملك المظفر صاحب حماة في يوم الخميس الثاني والعشرين من ذي القعدة من سنة ثمان وتسعين وستمائة، وعودها في تاريخ التقليد وهو ثامن عشر جمادي الأولى سنة عشر وسبعمائة. فيكون مدة خروجها من البيت التقوي إلى أن عادت إليه إحدى عشرة سنة وخمسة أشهر وسبعة وعشرين يوماً. ولما قاربت حماة ونزلت الرستن ألبسني الأمير سيف الدين فجلس التشريف السلطاني: وهو أطلس أحمر بطراز زركش فوقاني وتحته أطلس أصفر وكلوتة زركش وشاش رقم ومنطقة ذهب مصري وسيف محلى بذهب مصري، وأركبني حصاناً برقيماً بسرجه ولجامه ودخلت حماة بذلك. وقرىء التقليد الشريف بحضور الناس وأعطيت الأمير سيف الدين المذكور أربعين ألف درهم وأوصلته بالخلع والخيول. وتوجه من حماة في يوم الأحد التاسع والعشرين من جمادي الآخرة من هذه السنة واتفق لي شيء عجيب وهو أن مولدي في دمشق في جمادي ووصلني تقليد حماة بدمشق في جمادي. واقمت بحماة وحصلت التقدمة على جاري عادة أهلي وارسلت سألت من صدقات السلطان دستوراً بالتوجه إلى الأبواب الشريفة. فرسم لي بذلك فخرجت من حماة في مستهل شوال من شهور هذه السنة ودخلت مصر وحضرت بين يدي المواقف الشريفة يوم الثلاث مستهل ذي القعدة من هذه السنة، وقدمت التقدمة في غد ذلك اليوم. فشملتني الصدقات بقبول ذلك ثم أفاض علي وعلى جميع من كان في صحبتي الخلع وتصدق عليّ بالمركوب والنفقة وأعادني إلى بلدي بعبور العبور فوصلت إلى حماة في يوم الثالث ثالث ذي الحجة من هذه السنة الموافق للسابع والعشرين من نيسان.

ذكر القبض على إستدمر نائب السلطنة بحلب

(وفي سنة ١١٧هـ - ١٢١١م) كان السلطان قد جرد عسكرياً مع كراي المنصوري وشمس الدين سنقر الكمالي فساروا وأقاموا بحمص ولما وصلت إلى حماة عائداً من الأبواب الشريفة، ركبوا من حمص وساقوا ليكبسوا إستدمر بحلب ويغتوه بها، فإنه كان مستشعراً لما كان قد فعله من الجرائم. وأرسل كراية المذكور إليّ يعلمني بمسيرهم وأن أسير بالعسكر الحموي واجتمع بهم لهذا المهم، فخرجت من حماة يوم الخميس تاسع ذي الحجة من هذه السنة وهو ثالث يوم من وصولي من الأبواب الشريفة ونزلت بالعبادي. وسقنا نهار الجمعة وبعض الليل ووصلنا إلى حلب بعد مضي ثلثي الليلة المسفرة عن نهار السبت حادي عشر ذي الحجة واحتطنا بدار النياابة التي فيها إستدمر تحت قلعة حلب وأمسكناه بكرة السبت واعتقل بقلعة حلب وجهز إلى مصر مقيداً في يوم الأحد ثاني عشر ذي الحجة من هذا السنة ووصل إلى مصر فاعتقل بها ثم نقل إلى الكرك وكان آخر العهد به واحتيط على موجوده من الخيل

والقماش والسلاح وكان شيئاً كثيراً وحمل جميع ذلك إلى بيت المال واستمر كريبه والكالي ومن معهما من العساكر والعبد الفقير إسماعيل بن علي مقيمين بحلب حتى خرجت هذه السنة (وفيها) توفي نجم الدين أحمد بن الرفعة بديار مصر وكان من أعيان الفقهاء.

ذكر نقل قراسنقر من نيابة السلطنة بدمشق إلى حلب

(في هذه السنة) ٧١١هـ - ١٣١١م - ١٢م لما قبض على إستمدرم سأل قراسنقر نائب السلطنة بدمشق من مولانا السلطان أن ينقله إلى نيابة السلطنة بالمملكة الحلبية لأنه كان قد طال مقامه بها وألف سكنى حلب فرسم له بذلك وحضر تقليده بولاية حلب مع الأمير سيف الدين أرغون الدوادار الناصري وسار في صحبته من دمشق متوجهاً إلى حلب وحصل عند قراسنقر استشعار من العسكر المقيمين بحلب لئلا يقبضوا عليه وبقي المقر السيفي أرغون الدوادار الناصري المذكور يطيب خاطر قراسنقر ويحلف له على عدم توهمه ويسكنه ويثبت جأشه حتى وصل إلى حلب وركبت العساكر المقيمون بحلب لملتقاه فالتقينا، ودخل حلب في يوم الإثنين ثامن عشر المحرم من هذه السنة واستقر في نيابة السلطنة بحلب. وأعطى المقر السيفي أرغون الناصري عطاءً جزيلاً وسفره وسار المقر السيفي أرغون المذكور من حلب يوم الأربعاء لعشرين من المحرم وتوجه إلى الديار المصرية. فأقمنا بعد ذلك مدة ثم ورد الدستور إلى العساكر المقيمة في حلب فسرنا منها في يوم الجمعة الحادي والعشرين من صفر عائدتين إلى اوطاننا. ودخلت حماة في يوم الإثنين الرابع والعشرين من صفر من هذه السنة الموافق لثاني عشر تموز. وأتمت العساكر المصرية والدمشقية المسير إلى بلادهم. ولما انتقل قراسنقر من دمشق إلى حلب أنعم السلطان بنيابة السلطنة بالشام على سيف الدين كريبه المنصوري ووصل إليه التقليد بذلك، فاستقر فيها. ثم بعد مدة قبض على كريبه المنصوري ورتب في نيابة السلطنة بالشام أقوش الذي كان نائباً بالكرك.

ذكر مسير قراسنقر إلى الحجاز وعوده من أثناء الطريق وهربه

(وفي سنة ٧١١هـ - ١٣١١م - ١٢م) سأل قراسنقر دستوراً إلى الحجاز الشريف لقضاء حجة الفرض فرسم له بذلك تقليده بولاية حلب مع الأمير سيف الدين أرغون الدوادار الناصري؛ وسار في صحبته على طرف البلاد من شرقها حتى وصل إلى بركة زيزا. فحصل عنده التخيل والخوف من الركب المصري لئلا يقبضوا عليه في الحجاز فعاد من بركة زيزا وسار على البر إلى أركة والسحنة ثم إلى بر حلب واجتمع مع مهنا بن عيسى أمير العرب وانتقا على المشاققة والعصيان. وقصد قراسنقر حلب ليستولي عليها فاجتمع العسكر والأمراء الذين بها ومنعوه من الدخول إليها. ووصل من صدقات السلطان إلى قراسنقر ومنها ما يطيب خاطرهما فلم يرجعا عن ضلالهما وأصرأ على ذلك. فجرد السلطان عسكراً مع المقر السيفي أرغون الدوادار الناصري ومع الأمير حسام الدين قرا لاجين بسبب قراسنقر المذكور بحيث إن رجع عن الشقاق والنفاق يقرر أمره في مكان يختاره وإن لم يرجع عن ذلك يقصده العسكر حيث كان. ووصل العسكر المذكور إلى حماة في يوم السبت سادس ذي الحجة

من هذه السنة الموافق لتصف نيسان وسرت بصحبتهم في عسكر حماة وتوجهنا إلى البرية ونزلنا بالخيام بالقرب من الزرقا في يوم الخميس الحادي عشر من ذي الحجة من هذه السنة. فاندفع قراسنقر إلى الفرات وأقام هناك وافترقت مماليكه فبعضهم سار إلى التتر وبعضهم قدم إلى الطاعة. ثم توجه قراسنقر إلى جهة مهنا فعادت العساكر من الخيام إلى حلب. وكان دخولنا إلى حلب في يوم الأحد رابع عشر ذي الحجة من هذه السنة ثم كان ما سنذكره إن شاء الله تعالى.

(وفيها) حضرت رسل سييس بالأرزاق المقدرة عليهم في كل سنة وأحضروا لنواب الشام التقدم على جاري العادة وأحضروا لي بغلاً وقماشاً. وخرجت هذه السنة والحكام فيها على ما أصفه مولانا السلطان الأعظم الملك الناصر ناصر الدنيا والدين محمد بن السلطان الملك المنصور قلاوون الصالحي سلطان الإسلام بمصر والشام وما هو مضاف إليهما والحجاز، ونائب السلطنة ركن الدين بيبرس الدوادار صاحب التاريخ المسمى بزبدة الفكرة في تاريخ الهجرة والنائب بالشام جمال الدين أقوش الذي كان نائباً بالكرك، وقراسنقر قد أظهر الشقاق وانضم إلى مهنا بن عيسى أمير العرب وهو متردد في البراري على شاطئ الفرات، والحكم بحلب إلى المشدين والنظار ليس بها نائب، وقطلو بك بصفد كان بكتمر الجو كندار انتقل إلى مصر على ما تقدم ذكره فولى السلطان صنف سيف الدين قطلوبك وإسماعيل مؤلف هذا الكتاب بحماة وما هو مضاف إليها وهو المعرة وبارين.

ذكر هروب الأفرم واجتماعه بقراسنقر ثم مسيرهما إلى خربند

(وفي هذه السنة) ٧١٢هـ - ١٣١٢ - ١٢م قصد أقوش الأفرم نائب السلطنة بالفتوحات أن يحدث خلافاً وأن يجمع الناس عليه فهرب إليه حموه إيدير الزمر الزردكاش من دمشق وانضم إليه من لايق به وسار من دمشق واجتمع بالأفرم بالساحل وقصدوا من عسكر الساحل ومن غيرهم الموافقة لهم على ضلالهم فلم يوافقهم أحد. فلما رأى الأفرم ذلك هرب من الساحل وخرج على حميه وعبر على الغولة بين دمشق وحمص وسار في البرية واجتمع بقراسنقر في شهر المحرم من هذه السنة. وكان بعض العساكر مع الأمير سيف الدين أركتمر على حمص فساق خلف الأفرم فلم يلحقه وكان على حلب العسكر المقدم ذكره في السنة الماضية صحبة الأمير سيف الدين أرغون الدوادار. فلما بلغنا هروب الأفرم واجتماعه بقراسنقر وهم قريب سلمية وقعت آراء الأمراء على الرحيل من حلب والمسير إلى جهة حمص وسلمية. فرحل الأمير سيف الدين أرغون الناصري والأمير حسام الدين قرا لاجين ومؤلف هذا المختصر بعسكر حماة من حلب وسرنا ووصلنا إلى حماة في ثامن عشر المحرم من هذه السنة ووصلت باقي العساكر. وسرنا من حماة يوم الثلاثاء خامس عشر المحرم الموافق للثامن والعشرين من أيار ونزلنا بظاهر سلمية وقصد قراسنقر والأفرم كبس العسكر بالليل لظنهما أن فيهم مخامرين وأنهم يوافقونهم على ذلك فلم يوافقهم أحد على ذلك. فرجعوا من ذلك وسار قراسنقر والأفرم ومن معهما إلى جهة الرحبة فاتفقت آراء الأمراء على تجريد عسكر

في أثرهم فجردوا العبد الفقير إسماعيل بن علي بعكسر حماة، وكذلك جردوا من المصريين الأمير سيف الدين قلي بمقدمته وغيره من المقدمين المصريين والمقدمين الدماشقة. فسرنا من سلمية في يوم الخميس سابع عشر المحرم من هذه السنة إلى القسطل ثم إلى قديم ثم إلى عرض ثم إلى قباقيب ثم إلى الرحبة ووصلنا إليها في يوم الأحد الثامن والعشرين من المحرم. فلما وصلنا إلى الرحبة اندفع قراسنقر ومن معه إلى جهة رومان قريب عانة والحديثة فما أمكنا المضي خلفه إلى تلك البلاد بغير مرسوم. فأقمنا بالرحبة ثم رحلنا منها عائدين في مستهل صفر الموافق لثامن حزيران من هذه السنة وسرنا إلى المقر السيفي أرغون الدوادار وكان قد سار من سلمية إلى حمص، فوصلنا إلى حمص في يوم الخميس ثامن صفر من هذه السنة. ثم إن المقر السيفي رأى أن حماة قريبة وليس بمقامي بعكسر حماة على حمص فائدة فاقضى رأيه سيرى إلى حماة فسرت إلى حماة ودخلتها يوم الإثنين ثاني عشر صفر واستمر العسكر مقيمين بحمص. ثم إن قراسنقر والأفرم طال عليهما الحال وكثر ترداد الرسل إليهما في إطابة خواطرهما وهما لا يزدادان إلا عتواً ونفوراً حتى سارا إلى التتر واتصلا بخربندا في ربيع الأول من هذه السنة.

ذكر مسيري إلى مصر

(وفي هذه السنة) ٧١٢هـ - ١٢١٢ - ١٢م توجهت إلى الأبواب الشريفة وخرجت من حماة يوم الإثنين ثامن عشر ربيع الأول من هذه السنة الموافق للرابع والعشرين من تموز. وسقت من أثناء الطريق على البريد ووصلت إلى قلعة الجبل، وحضرت بين يدي المواقف الشريفة السلطانية في يوم الإثنين العاشر من ربيع الآخر الموافق للرابع عشر من آب ثم وصلت صبياني وقدمت التقدمة في يوم الجمعة خامس عشر ربيع الآخر. وكان قبل وصولي قد قبض على بيبس الدوادار نائب السلطنة وعلى جماعة من الأمراء مثل الكمالي. فحال حضوري بين يديه أفاض على التشريف السلطاني الأطلس المزركش على عوائد صدقاته وأمر بنزولي في الكبش فأقمت به. فاتفق بعد أيام بسيرة أن النيل وفي ونشر الخلع في يوم الأحد الثالث والعشرين من ربيع الآخر من هذه السنة الموافق للسابع والعشرين من آب من شهور الروم ورابع أيام النسيء بعد مسرى من شهور القبط. واتفق في أيام حضوري بين المواقف الشريفة إقامة المقر السيفي أرغون الدوادار في نيابة السلطنة وقلده واعطاه السيف وألبسه الخلعة. ولما لم يبق لي شغل تصدق السلطان وأفاض عليّ وعلى أصحابي الخلع وشرفني بمركوب بسرجه ولجامه. ثم تصدق عليّ بثلاثين ألف درهم وخمسين قطعة من القماش ورسم أن يكتب لي التقليد بمملكة حماة والمعرة وبارين تمليكاً. ولولا خوف التطويل لأوردنا التقليد عن آخره لكننا نذكر منه فصلاً يحصل بها الغرض طلباً للاختصار. فمنه بعد البسملة الحمد لله الذي عضد الملك الشريف بعماده، وأورث الجد السعيد سعادة أجداده، وبلغ ولينا من تباهي ببابه ملوك بني الأيام غاية مراده، (ومنه) فأصبح جامع شملها، ورافع لواء فضلها وناشر جناح عدلها، ومنه يحمد على أنه صان بنا الملك وحماه، وكفّ بكفّ بأسنا المتناول على استباحة

حماة، (ومنه) «ونشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله أما بعد فإن أول من عقد له لواء الولاء وتشرفت باسمه أسرة الملوك وذوي المنابر، وتشرفت أحكامه في ما يشاء من نواحي وأوامر، وتجلى في سماء السلطنة شمس فقام في دستها مقام من سلف، وأخلف في أيامنا الزاهرة من درج أسلافه إذ هو ببقائنا إن شاء الله خير خلف، من ورث السلطنة لا عن كلاله، واستحقها بالأصالة والأثالة والجلالة، وأشرقت الأيام بفرحة وجهه المنير وتشرفت به صدور المحافل وتشوق إليه بطن السرير، ومن أصبح لسماء المملكة الحموية وهو زين أملاكها، ومطلع أفلاكها، وهو المقام العالي العمادي ابن الملك الأفضل، نور الدين علي ابن السلطان الملك المظفر تقي الدين ولد السلطان الملك المنصور ولد السلطان الملك المظفر تقي الدين عمر ابن شاهنشاه ابن أيوب. وهو الذي ما برحت عيون مملكته إليه متشوفة ولسان الحال يتلو ضمن الغيب قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء إلى أن أظهر الله ما في غيبه الممكن، وأنجز له في أيامنا الوعود وصدق الظنون، وشيد الله منه الملك بأرفع عماد، ووصل ملكه بملك أسلافه وسيبقى في عقبه إن شاء الله إلى يوم التباد، فلذلك رسم بالأمر الشريف العالي المولوي السلطاني الملكي الناصري الباهري لا زالت الممالك مغمورة من عطائه، والمملوك تسري من ظل كنفه تحت مسبول غطائه، أن يستر في يد المقام العالي العمادي المشار إليه جميع المملكة الحموية وبلادها وأعمالها وما هو منسوب إليها ومباشرها التي يعرضها قلمه وقسمه، ومنابرها يذكر فيها اسم الله تعالى واسمه، وكثيرها وقليلها، وحقيرها وجليلها، على عادة الشهيد الملك المظفر تقي الدين محمود إلى حين وفاته» (ومنه) وقلدناه ذلك تقليداً، يضمن للنعمة تخليداً، وللسعادة تجديداً، (ومنه) في آخره والله تعالى يؤهل بالنصر مغناه، ويجعل ببقائه صورة دهر هو معناه، والاعتماد على الخط الشريف أعلاه، وكتب في الخامس والعشرين من ربيع الآخر سنة اثنتي عشرة وسبعمائة حسب المرسوم الشريف والحمد لله وحده وصلواته على محمد وآله وصحبه وسلم. ثم رسم لي بالعود إلى بلدي، فخرجت من القاهرة يوم الثلاثاء الثاني من جمادي الأولى من هذه السنة وسرت إلى دمشق. وكان قد وصل إليها الأمير سيف الدين تنكز الناصري نائباً واستقر في نيابة السلطنة بها بعد جمال الدين أقوش الذي كان نائباً بالكرك. وأحسن الأمير المذكور إليّ وتلقاني بالإكرام. ووصلت إلى حماة واجتمع الناس وقرىء التقليد الشريف عليهم في يوم الإثنين الثاني والعشرين من جمادي الأولى الموافق للخامس والعشرين من أيلول. ولما وصلت إلى حماة كان قد سافر الأمراء الغرباء منها إلى حلب. فإني لما كنت بالأبواب الشريفة استخبرني مولانا السلطان عن أحوالي وما أشكو منه فلم أفصح له بشيء فاطلع بعلمه الشريف وحده ذهنه وقوة فراسته على قلقي من الأمراء والمماليك السلطانية المقيمين بحماة. فإنهم استجدوا بحماة لما خرجت من البيت التقوي الأيوبي فاطلع السلطان على تعبي معهم وأنهم ربما لا يكونون وفق غرضي فاقتضى مرسومه الشريف نقلهم إلى حلب واستمرار إقطاعاتهم التي كانت لهم بحماة عليهم إلى أن يتجلى ما يعوضهم به. فتقدم

مرسومه إليهم بذلك ووصل إليهم المرسوم على البريد بتوجههم إلى حلب قبل وصولي إلى حماة بأيام يسيرة. فحال وصول المرسوم خرجوا من حماة عن آخرهم ولم يبيتوا بها وانتقلوا بأهلهم وجندهم، وكانوا نحو أربعة عشر أميراً بعضهم بطلبخاناه وبعضهم أمراء عشرات ووصلت إلى حماة ولم يبق بها غير من اخترت مقامه عندي وكان هذا من أعظم الشفقة والصدقة.

ذكر تجريد العسكر إلى حلب ووصول العدو ومنازلة الرحبة

(وفي هذه السنة) ٧١٢ هـ - ١٢١٢ - ١٢م في يوم السبت سابع عشر رجب خرجت من حماة بعسكر حماة ودخلت حلب في يوم السبت الآخر الرابع والعشرين من رجب المذكور وأقامت بها وكان النائب بها الأمير سيف الدين سودي. ثم وصل بعض عسكر دمشق مع سيف الدين بهادراص وقويت أخبار التتر وجفل أهل حلب وبلادها، ثم وصلت التتر إلى بلاد سيس وكذلك وصلوا إلى الفرات فعندها رحل الأمير سيف الدين سودي وجميع العساكر المجردة من حلب في يوم الخميس ثامن رمضان في هذه السنة ووصلنا إلى حماة في يوم السبت سابع عشر رمضان المذكور. وكان خربندا نازل الرحبة بجموع المغل في آخر شعبان من هذه السنة الموافق لأواخر كانون الأول وأقام سيف الدين سودي بعسكر حلب وغيره من العساكر المجردة بظاهر حلب. ونزل بعضهم في الخانات وكان البرد شديداً والجفال قد ملأوا المدينة واستمرينا مقيمين بحماة وكشافتنا تصل إلى عرض والسخنة وتعود إلينا بأخبار المخدول واستر خربندا محاصراً للرحبة وأقام عليها المجانيق وأخذ فيها النقيب، ومعه قراسنقر والأفرم ومن معهما كانا قد أقطعا خربندا أنه ربما يسلم إليه النائب بالرحبة قلعة الرحبة، وهو بدر الدين بن أركشي الكردي لأن الأفرم هو الذي كان قد سعى للمذكور في نيابة السلطنة بالرحبة وأخذ له إمرة الطبلخاناه. فطمع الأفرم بسبب تقدم إحسانه إلى المذكور أن يسلم إليه الرحبة وحفظ المذكور دينه وما في عنقه من الإيمان للسلطان وقام بحفظ القلعة أحسن قيام وصبر على الحصار، وقاتل أشد قتال. ولما طال مقام خربندا على الرحبة بجموعه وقع في عسكره الغلاء والفناء وتعذرت عليه الأقوات وكثرت منه المقفزون إلى الطاعة الشريفة وضجروا من الحصار ولم ينالوا شيئاً ولا وجد خربندا لما أطمعه به قراسنقر والأفرم صحة. فرحل خربندا عن الرحبة راجعاً على عقبه في السادس والعشرين من رمضان من هذه السنة بعد حصار نحو شهر وتركوا المجانيق وآلات الحصار على حالها. فنزلت أهل الرحبة واستولوا عليها ونقلوها إلى الرحبة، ولما جرى ذلك رحل سودي وعسكر حلب من حماة وعادوا إلى حلب، واستمر بهادراص ومن معه من عسكر دمشق مقيماً بحماة مدة ثم ورد لهم الدستور فساروا إلى دمشق.

ذكر مسير السلطان بالعساكر الإسلامية إلى الشام ثم توجهه إلى الحجاز

(وفي هذه السنة) ٧١٢ هـ - ١٢١٢ - ١٢م سار مولانا السلطان بالعساكر الإسلامية من ديار مصر. وكان مسيره بسبب نزول التتر على الرحبة حسبما ذكرناه. ووصل إلى دمشق يوم

الثلاث الثالث والعشرين من شوال من هذه السنة أعني سنة اثنتي عشرة وسبعمائة بعد رحيل العدو عن الرحبة وعودهم على أعقابهم. فلما لم يبق في البلاد عدو عزم على الحجاز الشريف لأداء حجة الفرض فرتب العساكر بالشام وأمر بعضهم بالمقام باللجون وسواحل عكا وقاقون، وجرى بعضهم على حمى وحمص، وترك نائب السلطنة المقر السيفي أرغون ونائب السلطنة بالشام الأمير سيف الدين تنكز مقيمين بدمشق وعندهما باقي العساكر، واستجار السلطان بالله تعالى وخرج من دمشق متوجهاً إلى الحجاز الشريف في يوم الخميس الثاني من ذي القعدة الموافق لأول آذار وأتم المسير ووصل إلى عرفات وأكمل مناسك الحج وعاد مسرعاً فوصل إلى الكرك سلخ هذه السنة ثم كان ما سنذكره إن شاء الله تعالى «وفيهما»، ولد ولدي محمد بن إسماعيل بن علي بن محمود محمد بن عمر ابن شاهنشاه ابن أيوب وكانت ولادته في إقامة الساعة الثانية من نهار الخميس مستهل رجب الفرد من هذه السنة أعني سنة اثنتي عشرة وسبعمائة الموافق الثاني يوم من تشرين الثاني من شهر الروم (وفيهما) انخسف القمر مرتين مرة في صفر ومرة في شعبان (وفيهما) كانت الأمطار قليلة حتى خرج فصل الشتاء ثم تداركت الأمطار في فصل الربيع إلى أن زادت الأنهر زيادة عظيمة في آخر نيسان على خلاف ما عهد (وفيهما) قوي استيحاء الأمير مهنا بن عيسى أمير العرب لما اعتمد من مساعدة قراسنقر وغير ذلك من الأمور وكاتب خربندا ثم أخذ منه إقطاعاً بالعراق وهو مدينة الحلة وغيرها، واستمر إقطاعه من السلطان بالشام وهو مدينة سرمين وغيرها على حاله. وعامله السلطان بالتجاوز ولم يؤاخذ به بما بدى منه وحلف علي ذلك مراراً فلم يرجع عما هو عليه وجعل مهنا ولده سليمان بن مهنا منطلقاً إلى خدمة خربندا ومتردداً إليه واستمر ابنه موسى بن مهنا في صدقة السلطان ومتردداً إلى الخدمة، واستمر مهنا على ذلك يأخذ الإقطاعين بالشام والعراق ويصل إليه الرسل من الفريقين وخلعهما وإنعامهما، وهو مقيم بالبرية ينتقل إلى شط الفرات من منزله لا يروح إلى إحدى الفئتين. وهذا أمر لم يعهد مثله ولا جرى نظيره فإن كلاً من الطائفتين لو اطلعوا على أحد منهم أنه يكتب إلى الطائفة الأخرى سطرراً قتلوه لساعته ولا يهملونه ساعة. ووافق مهنا في ذلك سعادة خارقة (ثم دخلت سنة ثلاث عشرة وسبعمائة).

ذكر وصول السلطان من الحجاز الشريف

(وفي هذه السنة) ٧١٣هـ - ١٣١٣ - ١٤م وصل مولانا السلطان إلى دمشق في يوم الثلاثاء حادي عشر المحرم عائداً من الحجاز الشريف بعد أن أقام بالكرك أياماً وجمع الله له بذلك سعادة الدنيا والآخرة وتوجهت إلى خدمته من حماة وحضرت بين يديه بدمشق المحروسة في يوم الخميس الثالث عشر من المحرم من هذه السنة الموافق لعاشر أيار وهنأته بقدمه إلى مملكته وعبيده، وقدمت ما أحضرته من الخيول والقماش والمصاغ فقابلته بالقبول وشملتني إحسانه بالخلع والإكرام على جاري عوائد صدقاته وأرسل إليّ هدية الحجاز حجر أشقر وطاقتان طانفي مع الأمير طاشتمر الخاصكي.

ذكر خروج المعرة عن حماة

(وفي هذه السنة) ٧١٢هـ - ٢١٢ - ١٤م في المحرم خرجت المعرة عن حماة وأضيفت إلى حلب واستقر بيدي حماة وبارين وسبب ذلك أن الأمراء الذين كانوا بحماة ثم انتقلوا إلى حلب حسبما ذكرناه في سنة اثنتي عشرة وسبعمائة استقرت إقطاعاتهم بحماة لعدم إقطاعات محلولة بقي بجملة مالهم، فصعبت عليهم نقلتهم إلى حلب جداً فأخذوا في التعتت والشكوى عليّ بسبب إقطاعاتهم ونقودهم المرتبة بحماة وانضم إلى ذلك أنه صار يتغير بعض إقطاعاتهم ويدخل فيها شيء من بلاد حلب بحكم تنقل أو زيادة، ترد المناشير الشريفة بذلك وتخلط بلاد المملكة الحموية ببلاد المملكة الحلبية وغيرها من الممالك السلطانية وصارت أطماعهم معلقة بالعودة إلى حماة وهم مجتهدون على ذلك تارة بالثقل على السلطان بالشفائع وتارة بالسعي في زهاب حماة مني فلم أجد لذلك ما يحسمه إلا بتعيين المعرة وبلادها للأمراء المذكورين وإضافتها إلى حلب، وانفرادي بحماة وبارين منفصلة عن الممالك الشريفة السلطانية. وسألت صدقات السلطان في ذلك وقال لي يا عماد الدين ما أرضى لك بدون ما كان في يد عمك وابن عمك وجدك وكيف أتقصك عنهم المعرة. فعاودت السؤال وأبدت الضرر الزائد فأجابني على كره لذلك صدقة عليّ وإجابة إلى سؤالي وكتب بصورة ما استقر عليه الحال مرسوماً شريفاً ذكرنا بعضه طلباً للاختصار (فمنه) «فلذلك رسم بالأمير الشريف العالي المولوي السلطاني الملكي الناصري أن يستقر بيده حماة وبارين بجميع حدودها وما هو منسوب إليها من بلاد وضياع وقرايا وجهات وأموال ومعاملات وغير ذلك من كل ما ينسب إلى هذين الإقليمين ويدخل في حكمهما، يتصرف في الجميع كيف شاء من تولية وإقطاعات الأمراء والجند وغيرهم من المستخدمين من أرباب الوظائف وترتيب القضاة والخطباء وغيرهما ويكتب بذلك مناشير وتواقيع من جهته ويجري ذلك على عادة الملك المظفر تقي الدين محمود صاحب حماة ويقوم على هاتين الجهتين خمسمائة فارس بالعدة الكاملة من غير نقص ويبطل حكم ما عليهما من المناشير والتواقيع الشريفة والمسامحات والمحسوب وكل ما هو مرتب عليهما للأمراء والجند والعرب والتركمان وغيرهم بحكم الإنعام بهما على المشار إليه على قاعدة الملك المظفر صاحب حماة وتمويض الجميع عن ذلك بالمعرة وإفرادها عن حماة وبارين فليستقر جميع ما ذكر بيده العالية استقرار الدرر في أسلاكها، والدراري في أفلاكها يتصرف في أحوالها بين العالمين بنهيه وأمره، ويجري أموالها بين المستوجبين بإنعامه وبره، ولا يمضي فيها أمر بغير منشوره الكريم، ولا يجري معلوم ولا رسم إلا بمرسومه الجاري على سنن سلفه القديم، وليفعل في ذلك بجميع ما أراد كيف أراد، ويتصرف على ما يختار فيما تحت حكمه الكريم وبحكمه من مصالح العباد والبلاد، والله تعالى يعلي بمفاخر عماده، ويجعل التأييد والنصر قرين إصداره وإيراده، والخط الشريف حجة بمضمونه إن شاء الله تعالى كتب في تاسع عشر المحرم سنة ثلاث عشرة وسبعمائة». ثم تصدق بخلعة ثانية وأنعم عليّ بسنجد بعصائب سلطانية يحمل على رأسي في المواقب

وغيرها وهذا مما يختص به السلطان ولا يسوغ لأحد غيره حمله. ثم رسم بالدستور فسرت من دمشق في يوم الثلاثاء الخامس والعشرين من المحرم وكذلك توجه السلطان عائداً إلى الديار المصرية فوصل إليها واستقر في مقر ملكه. ودخلت أنا حماة في يوم الإثنين مستهل صفر من هذه السنة الموافق للثامن والعشرين من أيار من شهور الروم.

ذكر مسيري إلى الحجاز الشريف

(وفي هذه السنة) ٧١٣هـ - ١٣١٣ - ١٤م أرسلت أطلب دستوراً من مولانا السلطان بالتوجه إلى الحجاز الشريف، فرسم لي بالدستور. وجهزت شغلي وقدمت الهجن إلى الكرك وجهزت ولدي والثقل مع الركب الشامي ووصلني من صدقات السلطان ألف دينار عيناً برسم النفقة ووصلني منه مراسم شريفة بإخراج السوقية من سائر البلاد إلى مركب الحموي وأن تسير جمالي حيث شئت فقدام المحمل السلطاني أو بعده على ما أراه. فقابلت هذه الصدقات بمزيد من الدعاء وخرجت من حماة في يوم الجمعة رابع عشر شوال من هذه السنة الموافق لأول شباط وسرت بالخييل إلى الكرك وركبت الهجن من هناك ورجعت الخيل والبغال إلى حماة. واستصحبت معي ستة رؤوس من الخيل جنائب وسار في صحبتي عدة مماليك بالقسي والنشاب. وسبقت الركب إلى مدينة النبي (ص)، ووصلت إليها في يوم الجمعة العشرين من ذي القعدة وتمكنت من الزيارة خلوة وأقمت حتى لحقني الركب. ثم سبقتهم ووصلت إلى مكة في يوم السبت خامس ذي الحجة وأقمت بها، ثم خرجنا إلى عرفات ووقفنا يوم الأربعاء ثم عدنا إلى منى وقضينا مناسك الحج ثم اعتمرت لأنني حججت هذه الحجة مفرداً على ما هو المختار عند الشافعي. وكنت في الحجة الأولى قارناً. ثم عدنا إلى البلاد وسبقت الحجاج من بطن مرو؛ سرت منه يوم الثلاثاء خامس عشر ذي الحجة الموافق لثامن نيسان وسرت حتى خرجت هذه السنة واستهل المحرم سنة أربع عشرة وسبعمائة وإني قد عدت تبوك ووصلت إلى حماة حادي عشر المحرم سنة أربع عشرة. وكان مسيري من مكة إلى حماة نحو خمسة وعشرين يوماً أقمت من ذلك في المدينة وفي المعلا وفي بركة زيزا ودمشق ما يزيد على ثلاث أيام وكان خالص مسيري من مكة إلى حماة دون اثنين وعشرين يوماً. وكان مسيري على الهجن وكان صحبتي فرس ويغل ولم يقف عني شيء منها. وهذه هي حجتي الثانية وحججت الحجة الأولى في سنة ثلاث وسبعمائة (وفيها) جرد السلطان من مصر إلى مكة عسكرياً وأمراء من عسكر دمشق وأرسل معهم أبا الفيث بن أبي نمي ليقروه في مكة ويقبضوا أو يطردها أخاه حميضة بن أبي نمي، لأنه كان قد ملك مكة وأساء السيرة فيها. وكان مقدم العسكر المجرد على ذلك سيف الدين طقصبا الحسامي فلما اجتمعت به في مكة أوصلني مثلاً من مولانا السلطان يتضمن أني أساعدهم على إمساك حميضة بالرجال والرأي. فلما قربنا من مكة حرسها الله تعالى تركها حميضة وهرب إلى البرية فقررنا أبا الفيث بمكة واستغلها واخذ ما يصل من الركبان من اليمن وغيره إلى صاحبها وكذلك اتهدى الضرائب من التجار واستقرت قدمه فيها ثم كان منه ما سنذكره إن شاء الله تعالى. واقام العسكر المجرد

عند ابي الغيث بمكة خوفاً من معاودة حميضة ثم إن أبا الغيث أعطى العسكر دستوراً بعد إقامتهم بنحو شهرين فعادوا إلى الديار المصرية. (وفيها) اجتمع جماعة من بني لام من عربان الحجاز وقصدوا قطع الطريق على سوقة الركب الذين يلاقونهم من البلاد إلى تبوك عند عود الحاج وساروا إلى ذات حج واتفقوا مع السوقة فقتل من السوقية تقدير عشرين نفساً وأكثر ثم انتصروا على بني لام وهزمهم وأخذوا منهم تقدير ثمانين هجيناً وعادت بنو لام بخفي حنين (ثم دخلت سنة ٧١٤هـ - ١٣١٤ - ١٥م) فيها وصلت إلى حماة عائداً من الحجاز الشريف في حادي عشر المحرم (وفيها) في أواخر جمادي الآخرة حصل لي مرض حاد أيقنت منه بالموت ووصيت وتأهبت كذلك ثم إن الله تعالى تصدق عليّ بالعافية (وفيها) جردت العساكر إلى حلب فجردت جميع عسكر حماة وأقمت بسبب التشويش.

ذكر فتوح ملطية

في هذه السنة ٧١٥هـ - ١٣١٥م في يوم الأحد الثاني والعشرين من المحرم فتحت ملطية. وسبب ذلك أن المسلمين الذين كانوا بها اختلطوا بالنصارى حتى أنهم زوجوا الرجل النصراني بالمسلمة وكانوا يعدون الإقامة بالنتر ويعرفونهم بأخبار المسلمين وكانت الأجناد والرجال الذين بالحصون مثل قلعة الروم وبهسنا وكختا وكركر وغيرها لا ينقطعون عن الإغارة على بلاد العدو مثل بلاد الروم وغيرها، وكانت طريقهم في غالب الأوقات تكون قريب ملطية. فاتفق أن أهل ملطية ظفروا ببعض الغيابة المذكورين فأسروهم وقتلوا جماعة من المسلمين فلما جرى ذلك أرسل السلطان عسكراً ضخماً من الديار المصرية مع الأمير سيف الدين بكتمر الأبوكري ومع سيف الدين قلي وسيف الدين أوول تمر فساروا إلى دمشق ورسم السلطان لجميع عساكر الشام بالمسير معهم وجعل مقدماً على الكل الأمير سيف الدين تنكر الناصري نائب السلطنة بدمشق. وتقدمت مراسيم السلطان إليّ أولاً بأن أجهز عسكر حماة صحبتهم وأن أقيم أنا بمفردي بحماة ثم رأى المصلحة بتوجهي بعسكر حماة فتوجهت أنا والعساكر المذكورة ودخلنا إلى حلب في يوم الخميس والجمعة ثالث عشر المحرم لكثرة العساكر فانجرت في يومين. ثم سرنا من حلب إلى عين تاب ثم إلى نهر مرزبان ثم إلى رعيان ثم إلى النهر الأزرق وعبرنا على قنطرة عليه رومية معمولة بالحجر النحيت لم أشاهد مثلها في سعتها وسرنا وجعلنا حصن منصور يميننا وصار منا في جهة الشمال. ووصلنا إلى ذيل الجبل ونزلنا عند خان هناك يقال له خان قمر الدين وعبرنا الدريند ويسمى ذلك الدريند بلغة أهل تلك البلاد بند طجق درا بضم الطاء المهملة والجيم وسكون القاف وفتح الدال والراء المهملتين ثم ألف. وبقي العسكر ينجر في الدريند يومين وليلتين لضيقه وحرجه ثم سرنا إلى زبطرة وهي مدينة صغيرة خراب. ثم نزلنا على ملطية بكرة الأحد المذكور أعني الثاني والعشرين من المحرم الموافق للسابع والعشرين من نيسان وطلبت العساكر ميمنة وميسرة وأحدثنا بها وفي حال الوقت خرج منها الحاكم فيها ويسمى جمال الدين الخضر وهو من بيت بعض أمراء الروم وكان والده وجده حاكماً في ملطية أيضاً ويعرف خضر المذكور بمزامير ومعناه الأمير الكبير بلغة نصارى تلك البلاد وفتح باب ملطية القبلي وخرج معه قاضيه

وغيرهما من أكابرها وطلبوا منا الأمان فأمنهم الأمير سيف الدين تنكز مقدم العسكر. واتفق أن الباب القبلي الذي فتح كان قبالة موقفني بعسكر حماة. فأرسلت الأمير صارم الدين أزيك الحموي وجماعة معه وأمرته بحفظ الباب فإنني خفت من طمع العسكر لئلا ينهبوا ملطية وليس معنا أمر بذلك. وحفظ الباب حتى حضر الأمير سيف الدين تنكز وكان موقفه في الجانب الآخر. فلما حضر أقام جماعة من الأمراء بحفظ باب المدينة. ثم إن العسكر والطاعة هجموا مدينة ملطية من الباب المذكور وكذلك هجمها جماعة من العسكر من الجانب الآخر وأراد سيف الدين تنكز منعهم عن ذلك، فخرج الأمر عن الضبط لكثرة العساكر الطماعة. فنهبوا جميع ما فيها من أموال المسلمين والنصارى حتى لم يدعوا فيها إلا ما كان مطموراً ولم يعلموا به، وكذلك استرقوا جميع أهلها من المسلمين والنصارى، ثم بعد ذلك حصل الإنكار التام عل من يسترق مسلماً أو مسلمة وعرضوا الجميع، فأطلق جميع المسلمين من الرجال والنساء. وأما أموالهم فإنها ذهبت واستمر النصارى في الرق عن آخرهم وأسر منها ابن كريغا شحنة التتر بتلك البلاد وكذلك أسر منها الشيخ مندو وهو صاحب حصن أركني. وكان مندو المذكور قعيداً لقصاد التتر وكان يتبع قصاد المسلمين ويمسكهم وكان من أضر الناس على المسلمين، ولما أمسك سلم إلى الأمير سيف الدين قلي وسلمه المذكور إلى بعض مماليكه التتر فهرب مندو المذكور وهرب معه المملوك الذي كان مرسماً عليه ثم لما كان من نهب ملطية ما ذكرناه ألقى العسكر فيها النار فاحترق غالبها. وكذلك خربنا ما أمكننا من أسوارها أن نخربه وأقمنا عليها نهراً واحداً وليلة ثم ارتحلنا عائدين إلى البلاد حتى وصلنا إلى مرج دابق في يوم الخميس ثالث صفر من هذه السنة. وأقمنا به مدة وكان ببلاد الروم جوبان وهو نائب خربندا ومعه جمع كثير وكنا مستعدين فلم يقدم علينا ولا جاء إلى ملطية إلا بعد رحيلنا عنها بمدة. فاستمرنا مقيمين بمرج دابق وترددت الرسل إلى أوشين بن ليفون صاحب بلاد سيبس في إعادة البلاد التي جنوبي جيحان، وزيادة القطيعة التي هي الأتاوة فزاد القطيعة حتى جعلها نحو ألف ألف درهم. وبعد ذلك ورد الدستور فسرنا من مرج دابق في يوم الخميس ثاني ربيع الأول ووصلنا إلى حماة في يوم الخميس تاسع ربيع الأول. وبعد يومين من وصولي وصل الأمير سيف الدين تنكز بباقي العساكر وعملت له ضيافة بداري التي بمدينة حماة فمضى هو والأمراء في يوم الأحد ثاني عشر ربيع الأول ثم سافر في النهار المذكور إلى دمشق.

وفي سنة ٧١٥هـ ١٣١٥م جهزت خيل التقدمة إلى الأبواب الشريفة صحبة مملوكي إسنبغا فحصل قبولها والإحسان عليّ أولاً بحصان برقي بسرجه ولجامه، ثم بخلعة أطلس أحمر بطرز زركش وكلوته زركش وشاش تساعي وهو شاش منسوج جميعه بالحريز والذهب وقباء أطلس أصفر تحتاني، وحياصة ذهب بجامة مجوهره بفصوص بلخش ولؤلؤ وثلاثين ألف درهم وخمسين قطعة من القماش السكندراني، وسيف ودلكش أطلس أصفر فلبست التشريف السلطاني المذكور، وركبت في الموكب به في يوم الخميس ثاني رجب الفرد الموافق لثاني تشرين الأول أيضاً. وشملتني الصدقات السلطانية بتوقيع شريف أن لا تكون بحماة وبلادها

حماية للدعوة الإسماعيلية أهل مصياف بل يتساوون مع رعية حماة في إداء الحقوق والضرائب لديوانة وغير ذلك (وفيها) قبض على تمر الساقى نائب السلطنة بالفتوحات وعلى بهادراص (وفيها) سار الملك الصالح واسمه صالح ابن الملك المنصور غازي ابن الملك المظفر قر أرسلان صاحب ماردين إلى خدمة خربندا ملك التتر بالتقدم على عادة والده فأحسن إليه خربندا ثم عاد الملك الصالح المذكور إلى ماردين في جمادي الآخرة من هذه السنة (وفي أثناء هذه السنة) ورد إلى الأبواب الشريفة رميثة بن أبي نمي من مكة وهو أخو حميضة الأكبر مستجداً على أخيه حميضة صاحب مكة حينئذ فجهز السلطان مع رميثة عسكرياً من العساكر البشرية وجهزهم بما يحتاجون إليه فسار بهم رميثة إلى مكة وكان مقدم العسكر تمرخان بن قرمان أمير طبلخاناه وأمير آخر يقال له طيدمر.

وفي سنة (٧١٦هـ - ١٣١٦م) في ذي القعدة ولد للسلطان ولد ذكر ودقت البشائر لمولده في ديار مصر والشام ثم توفي المولود المذكور بعد مدة يسيرة وجهزت مقدمة لطيفة بسبب المولود المذكور صحبة طيدمر فقدمها وحصل قبولها (وفيها) في جمادي الأولى وصل إليّ من صدقات السلطان حصان برقي أحمر بسرجه ولجامه صحبة عز الدين أيبك أميرأخو فأعطيته خلعة فردوحش بكلوته زركش وفرساً بسرجه ولجامه وخمسة آلاف درهم. (ثم دخلت سنة ٧١٦هـ - ١٣١٦م) فيها في العشر الأخير من المحرم الموافق لأواخر العشر الأوسط من نيسان ترادفت الأمطار فحصلت سيول عظيمة في بلاد حلب وحماة وحمص وغرق أهل ضيعة من بلاد حمص مما يلي جهة جوسية (وفيها) في الثاني والعشرين من ربيع الأول لرباع عشر حزيران وصل إلى حماة من ديار مصر الأمير بهاء الدين أرسلان الدواداري وأوقع الوصية على أخباز آل عيسى ثم استقرت الوصية على خبز مهنا ومحمد ابني عيسى وأحمد وفياض ابني مهنا المذكور وركب الأمير بهاء الدين المذكور من عندي للجننا وسار عليها إلى مهنا واجتمع به على مربعة وهي منزلة تكون يوماً تقريباً من السخنة يوم الإثنين سلخ ربيع الأول من السنة المذكورة وتحديث معه في انقطاعه عن التتر ولم ينتظم حال. فعاد الأمير بهاء الدين المذكور إلى دمشق ثم عاد إلى موسى بن مهنا بالقرب من سلمية ثم عاد إلى دمشق وتوجه هو وفضل بن عيسى إلى الأبواب الشريفة واستقر فضل أميراً موضع أخيه مهنا ووصل إلى بيوته بتل أعدا في أوائل جمادي الأولى من هذه السنة.

ذكر مسيري إلى مصر وعود المعرة

(في هذه السنة) ٧١٦هـ - ١٣١٦م حصلت تقدمتي على جاري العادة من الخيول والقماش والمصاغ وسألت دستوراً لأتوجه بنفسي إلى الأبواب الشريفة فوراً الدستور الشريف. وسرت من حماة آخر نهار الجمعة الخامس والعشرين من ربيع الآخر الموافق لسادس عشر تموز وكانت خيلي قد تقدمتني فلحقهم على خيل البريد بدمشق وخرجت من دمشق في نهار وصولي إليها وهو يوم الإثنين الثامن والعشرين من ربيع الآخر المذكور ووصلت إلى القاهرة عشية نهار الأحد ثامن عشر جمادي الأولى وأنزلت في الكبش. وحضرت بين يدي المواظف

الشريفة السلطانية بكرة الإثنين تاسع عشر جمادى المذكورة وشملني من الصدقات السلطانية ما يفوت الحصر من ترتيب الإقامات في الطرقات من حماة إلى مصر، ومن كثرة الرواتب مدة مقامي بالكبش، ومن الخلع لي ولكل من في صحبتي، ووصلني بحصانين بسروجهما ولجمهما أحدهما كان سرجه محلى ذهباً مصرياً. واتفق عند وصولي زيادة النيل على خلاف العادة ووفى ماء السلطان وكثر بحضوري في نهار الخميس الثاني والعشرين من جمادى الأولى الموافق لثاني عشر آب وتاسع عشر مسرى وهذا شيء لم يعهد في جيلنا. وأقمت في الصدقات السلطانية ووصلني بثلاث خلع أحدها أطلس تحتاني أصفر وفوقاني أحمر بطرز زركش وكلوته زركش وشاش تساعي؛ والأخرى قباء منسوج بالذهب وطرز زركش يزيد عن مائة مثقال من الذهب المصري بفرو قاقم؛ والخلعة الثالثة عند مسيري قباء ثالث بالشرح وتصدق عليّ بمدينة المعرة وقصبتها زيادة على ما بيدي وكتب لي بها تقليداً يشبه ما كتب لي بحماة ومدحني شهاب الدين محمود كاتب الإنشاء الحلبي بقصيدة ذكر فيها صدقات السلطان وعود المعرة أضربنا عن غالبها خوف التطويل فمنها:

بك تزهى مـواكب واسـره ولك الشمم والقواضب أسره
وبأيامك السـتي هي روض للأمانى تجني ثمار المسـره
بك كل الدنيا تهنى ويضحى قدرها عالياً وكيف المعـره

وتوجهت من الأبواب الشريفة وأنا مغمور محبور بأنواع الصدقات السلطانية. وسرت من الكبش بعد العشاء الآخرة من الليلة المسفرة عن نهار الجمعة رابع عشر جمادى الآخرة وقدمت مملوكي طيدمر الدوادار مبشراً على البريد لأهلي بحماة ثم لحقني إلى سرياقوش الأمير سيف الدين كجري أمير شكار بسنقور. وكذلك وصلني أحمال من الحلاوة والسكر والشمع زائداً عن الإقامات المرتبة في الطرقات. وكذلك وصلني سيف محلى بالذهب المصري وأتممت السير وتوجهت عن غزة للزيارة فزرت الخليل ثم القدس. وسرت من القدس يوم الثالث الخامس والعشرين من جمادى الآخرة ودخلت دمشق يوم الأحد مستهل رجب، ولما أصبحت سرت منها ودخلت حماة نصف الليلة المسفرة عن نهار الخميس خامس رجب الموافق للثالث والعشرين من أيلول. فإني قصدت في ذلك عدم التثقل على الناس فإنهم كانوا قد زينوا حماة واحتفلوا بالبسط لقدمي. فدخلت بغتة ليلاً لذلك ولم يكن عسكر حماة فيها فإني جردتهم إلى حلب حسب المرسوم الشريف وساروا من حماة إلى حلب يوم خروجي من حماة الي الديار المصرية، فأقاموا بحلب ثم جردهم نائب حلب الي عين تاب ثم الي الكختا. ثم عادوا الي، حماة في أول شعبان بعد قدمي بقرب شهر وفي سنة ٧١٦هـ ١٢١٦م مرض الأمير سيف الدين كنتاي نائب السلطنة بطرابلس والقلاع في يوم الأربعاء تاسع عشر ربيع الآخر الموافق لثامن من أيلول فولى السلطان موضعه الأمير شهاب الدين قرطاي الذي كان نائباً بحمص وأقام في النيابة بحمص الأمير سيف الدين أرقطاي أحد أمراء دمشق حينئذ (وفيها) في جمادى الآخرة سار مهنا بن عيسى وكان نازلاً بالقرب من عانة إلى خربندا

واجتمع به بالقرب من قنغرلان ثم عاد إلى بيوته (وفيها) في ثاني عيد الفطر الموافق لتاسع عشر كانون الأول وقع بحماة والبلاد التي حواليتها ثلوج عظيمة ودامت أياماً وبقي على الأرض نصف ذراع ودام على الأرض أياماً وانقطعت الطرق بسببه وكان ثلجاً لم أعهد مثله وكان البرد والجليد شديداً عاماً في البلاد حتى جلد الماء في الديار المصرية ووقعت الثلوج باللاذقية والسواحل (وفيها) جهزت صحبة لاجين المشد تقديماً لطيفة ومملوكاً يسمى يلدرز إلى المواقع الشريفة فوصل بذلك وقدمه فقبله وشملتني صدقات السلطان صحبة لاجين المذكور بمساحات ما على بضائع أجهزها مع كافة التجار في جميع البلاد وكذلك زادني على المعرفة بجملة غلال بلادها وضاعف عليّ صدقاته. وكان وصول لاجين بذلك إلى حماة بالسابع والعشرين من شوال من هذه السنة أعني سنة ست عشرة وسبعمائة (وفيها) في ذي القعدة خرجت المعرفة عني وسبب ذلك أن محمد بن عيسى طلبها ليحضر إلى الطاعة فأجيب إلى ذلك وتسلمها نواب المذكور وكتب إلي السلطان بما طيب خاطري من جهتها (وفيها) بلغ السلطان أن حميضة قد جهزه خربندا بعكسر. وفي سنة ٧١٧هـ - ١٣١٧م في الثاني والعشرين من ربيع الآخر وصلني من صدقات السلطان حصان برقي بسرجه ولجامه وصحبة موسى أحد أمراء أخورية فوصلته بالخلع والدراهم وقابلت الصدقات بمزيد الدعاء (وفيها) خرج السلطان الملك الناصر خلد الله ملكه من الديار المصرية في رابع جمادي الأولى الموافق لرابع عشر تموز إلى حسيبان من اليلقاء ووصل إليها في سادس عشر جمادي الأولى ووصل إليه في حسيبان المقر السيفي تنكز نائب السلطنة بالشام ووصل إليه صحبته جماعة من الأمراء. وكنت طلبت دستوراً بالحضور فرسم بتجهيز خيل التقدمة ومقامي بحماة فجهزتها وأقمت وقدمت خيلي يوم نزوله على حسيبان يوم الثلاثاء سادس عشر جمادي الأولى وكنت قد جهزتها صحبة طيدمر الدوادار فقبلت، وتصدق السلطان وأرسل إلي السلطان صحبة طيدمكر تشريفاً كاملاً على جاري العادة من الأطلس الأحمر والأصفر والكلوة الزركش والطرز الزركش بالذهب المصري، وكذلك تصدق بثلاثين ألف درهم وخمسين قطعة قماش، وركبت بالنتشريف المذكور الموكب بحماة نهار الإثنين سادس جمادي الثانية من هذه السنة أعني سنة سبع عشرة وسبعمائة. ثم عاد السلطان إلى الديار المصرية من الشوبك ولم يصل في خرجته هذه إلى دمشق بل رجع من بلاد اليلقاء (وفيها) وصل خربندا عن بغداد إلى منغرلان وهي المدينة الجديدة المسماة بالسلطانية. (وفي هذه السنة) ٧١٨هـ - ١٣١٨م توجهت من حماة إلى الديار المصرية وخرجت الخيل قدامي من حماة في نهار السبت منتصف جمادي الأولى الموافق لمنتصف تموز أيضاً وتأخرت أنا بحماة ثم خرجت من حماة وركبت الخيل خيل البريد في نهار الإثنين الرابع والعشرين من جمادي الأولى والرابع والعشرين من تموز ولحقت خيلي وثقلي بغزة نهار الأحد غرة جمادي الآخرة وهو اليوم الثلاثون من تموز وسرت بهم جميعاً ووصلت إلى قلعة الجبل وحضرت بين يدي مولانا السلطان الملك الناصر خلد الله ملكه بها في نهار الخميس ثاني عشر جمادي الآخرة الموافق لعاشر آب الرومي وشملتني صدقاته

بالتنزيل في الكيش وترتيب الرواتب الكثيرة بعد ما كان رتب لي في جميع المنازل من حماة إلى الديار المصرية الرواتب الزائدة عن كفايتي وكفاية كل من هو في صحبتي من الأغنام والخبز والسكر وحوائج الطعام والشعير والبسني تشريفاً في حال قدومي من الأطلس بطرز الزركش والكلوتة على العادة وأركبني حصلاً بسرج محلى بالذهب، وأقمت تحت صدقاته في الكيش على أجمل حال. ثم إنه عن لي أن أرى مدينة الإسكندرية فسألت ذلك وحصلت الصدقات السلطانية بإجابتي لذلك وتقدمت المراسيم أنني أسير إليها في المراكب وأعود في البر على الخيل. فسرت أنا ومن في صحبتي في حراقتين وتوجهت من الكيش في يوم الإثنين الثالث والعشرين من جمادى الآخرة وهو الموافق للحادي والعشرين من آب وسرت في النيل إلى أن وصلت إلى فوه وسرنا منها في الخليج الناصري ووصلت الإسكندرية في بكرة يوم الأربعاء الخامس والعشرين من جمادى الآخرة ووصلني بها من صدقات السلطان مائة قطعة قماش من عمل الإسكندرية وأقمت بها حتى صليت الجمعة وخرجت من الإسكندرية وركبت الخيل وبت في تروجة ووصلت إلى الكيش بكرة الإثنين الثلاثين من جمادى الآخرة وأقمت به وكسر الخليج بحضور في يوم الأربعاء ثاني رجب الموافق للثلاثين من آب وأول يوم من توت من شهر القبط. ثم شملتني الصدقات السلطانية بزيادة عدة قرايا من بلد المعرة على ما هو مستقر بيدي وأفاض علي وعلى من هو في صحبتي بالتشريف وأمرني بالعود إلى بلدي. فخرجت من بين يديه من الميدان في نهار السبت ثاني عشر رجب من هذه السنة الموافق لثامن أيلول ووصلت إلى حماة نهار الخميس مستهل شعبان الموافق للثامن والعشرين من أيلول واستقرت فيها.

ذكر مسيري إلى مصر ثم الحجاز الشريف

وفي هذه السنة حج السلطان من الديار المصرية ولما قرب أوان الحج أرسل جمال الدين عبد الله البريدي ورسم إلي أن أحضر إلى الأبواب الشريفة فركبت خيل البريد وأخذت في صحبتي أربعة من ممالكي وخرجت من حماة يوم سادس عشر شوال الموافق لسليخ تشرين الثاني، وسرت حتى وصلت إلى مصر وحضرت بين يدي السلطان بقلعة الجبل نهار السبت الرابع والعشرين من شوال الموافق لثامن كانون الأول ونزلت بالقاهرة بدار القاضي كريم الدين وأقمت حتى خرجت صحبة الركب السلطاني.

ذكر خروج السلطان وتوجهه إلى الحجاز

(وفي هذه السنة) ٧١٩هـ - ١٣١٩م في يوم السبت ثاني ذي القعدة خرج السلطان إلى الدهليز المنسوب، كان قد نصب له قرب العش وخرج من قلعة الجبل بكرة السبت المذكور وتصيد في طريقة الكراكي وكنت بين يديه فتفرج على الصيد وصاد عدة من الكراكي من السقاقر وغيرها ونزل بالدهليز المنسوب وأقام به يتصيد في كل نهار ببلاد الحوف. ورحل من المنزلة المذكورة بكرة الخميس سابع ذي القعدة الموافق لعشرين من كانون الأول وسار على درب الحاج المصري على السويس وإيلة وسرت في صدقاته حتى وصلنا رابع في يوم

الإثنين ثاني الحجة الموافق لرابع عشر كانون الثاني وأحرم من رابع وسار منها في يوم الثلاثاء غد النهار المذكور وانفق من جملة سعادته وتأييده طيب الوقت فإنه كان في وسط الأربعينيات ولم نجد برداً نشكو منه مدة الإحرام. وسار حتى دخل مكة بكرة السبت سابع ذي الحجة ثم سار إلى منى ثم إلى مسجد إبراهيم وأقام هناك حتى صلى به الظهر وجمع إليها العصر ووقف بعرفات ركباً تجاه الصخرات في يوم الإثنين ثم أفاض وقدم إلى منى وكمل مناسك حجه وكان في خدمته القاضي بدر الدين بن جماعة قاضي قضاة ديار مصر الشافعي. وواظب السلطان في جميع أوقات المناسك بحيث إن السلطان حافظ على الأركان والواجبات والسنة محافظة لم أرها من أحد ولما كمل مناسك حجه سار عائداً إلى مقر ملكه بالديار المصرية. وخرجت هذه السنة أعني سنة تسع عشرة وهو بين ينبع وإيلة بمنزلة يقال لها القصب وهي إلى إيلة أقرب. ولقد شاهدت من جزيل صدقاته وأنعمه في هذه الحجة ما لم أقدر أن أحصره وإنما أذكر نبذة منه: وهو أنه سار في خدمته ما يزيد على ستين أميراً أصحاب طبليخانات وكان لكل منهم في كل يوم في تلك المفاوز وغيرها ما يقارب أربعة آلاف عليفة شعير ومن البقسماط والحلوى والسكر ما يناسب ذلك. وكان في جملة ما كان في الصحبة الشريفة أربعون جمللاً محملاً محايير الخضروات مزروعة وكان في كل منزلة يحصد من تلك الخضراوات ما يقدم صحبة الطعام بين يديه. وفرق في منزلة رابع على جميع من في الصحبة من الأمراء والأجناد وغيرهم جمللاً عظيمة من الدراهم بحيث كان أقل نصيب فرق في الأجناد ثلثمائة درهم وما فوق ذلك إلى خمسمائة درهم ونصيب أمراء العشرات ثلاثة آلاف درهم، وأما الأمراء أصحاب الطبليخات فوصل بعضهم بعشرين ألف درهم وبعضهم بأقل من ذلك فكان شيئاً كثيراً وأما التشاريف فأكثر من أن تحصر ثم كان ما سنذكره في سنة عشرين وسبعمائة إن شاء الله تعالى (ثم دخلت سنة عشرين وسبعمائة).

ذكر قدوم السلطان إلى مقر ملكه

استهل السلطان غرة المحرم من هذه السنة ٧٢٠هـ . ١٢٢٠م في القصب وهي منزلة عن إيلة على تقدير أربعة مراحل وسار السلطان منها ونزل بإيلة وأقام بها ثلاثة أيام ينتظر وصول خيل وخراتة كانت له بالكرك وبعد وصول ذلك رحل السلطان وسار حتى دخل قلعة الجبل بكرة نهار السبت ثاني عشر المحرم من هذه السنة الموافق للثالث والعشرين من شباط وكان يوم دخوله يوماً مشهوداً ركب جميع الجيش وقبّلوا الأرض بين يديه، ولما صار خيل البريد عند العصر من نهار الخميس المذكور وشعار السلطنة صحبتي على فرس بريد. وسرت حتى قاربت حماة وخرج من بها من الأمراء والقضاة وتلقوني وركبت بالشعار المذكور ودخلت حماة ضحوة نهار السبت السادس والعشرين من المحرم من هذه السنة الموافق لثامن آذار بعد أن قرىء تقليد السلطنة بنقيرين في خام كان قد نصب هناك ولولا مخافة التطويل

كنا ذكرنا نسخته .

ذكر الاغارة على سيبس وبلادها

(في هذه السنة) ٧٢٠هـ - ١٣٢٠م تقدمت مراسيم السلطان بإغارة العساكر على بلاد سيبس ورسم لمن عينه من العساكر الإسلامية الشامية فسار من دمشق تقدير ألفي فارس وسار

الأمير شهاب الدين قرطاي بعساكر الساحل وجردت من حماة أمراء الطبلخانات الذين بها وسارت العساكر المذكورة من حماة في العشر الأول من ربيع الأول من هذه السنة ووصلوا إلى حلب. ثم خرجت عساكر حلب صحبة المقر العلي الطنبغا نائب السلطنة بحلب وسارت العساكر المذكورة عن آخرهم ونزلوا بعمق حارم وأقاموا به مدة ثم رحلوا ودخلوا إلى بلاد سيبس في منتصف ربيع الآخر من هذه السنة الموافق للرابع والعشرين من أيار وساروا حتى وصلوا إلى نهر جيحان وكان زائداً فاقتحموه، ودخلوا فيه ففرق من العساكر جماعة كثيرة وكان غالب من غرق التراكمين الذين من عسكر الساحل. وبعد أن قطعوا جيحان المذكور وساروا ونزلوا قلعة سيبس وزحفت العساكر عليها حتى بلغوا السور وغنموا منها وأتلفوا البلاد والزراعات وساقوا المواشي، وكانت شيئاً كثيراً. وأقاموا ينهبون ويخربون ثم عادوا وقطعوا جيحان وكان قد انحط فلم ينظر أحد به ووصلوا إلى بغراس في نهار السبت التاسع والعشرين من شهر ربيع الآخر المذكور ثم ساروا إلى حلب وأقاموا بها مدة يسيرة حتى وصل إليهم الدستور فسار كل عسكر إلى بلده وفي سنة ٧٢٠هـ - ١٣٢٠م تصدق السلطان على ولدي محمد وأرسل له تشريفاً أطلس أحمر بطرز زركش وقتدس وتحتاني أطلس أصفر وشريوش مزركش ومكلل باللؤلؤ وأمر له بأمرية وستين فارساً لخدمته طبلخاناه فركب محمد بالتشريف المذكور بحماة يوم الإثنين الخامس من رجب الموافق لحادي عشر آب وكان في شوال الموافق لتشرين الثاني شرعت في عمارة القبة وعمل المربع والحمام على ساقية نخيلة بظاهر حماة وفرغت العمارة في المحرم من سنة إحدى وعشرين وسبعمائة وجاء ذلك من أنزه الأماكن. (سنة إحدى وعشرين وسبعمائة) ٧٢١هـ - ١٣٢١م فيها في مستهل جمادى الأولى توفيت بحماة فاطمة خاتون بنت الملك المنصور صاحب حماة وكانت كثيرة الإحسان «وفيها» عدي منها ابن عيسى الفرات وتوجه إلى أبي سعيد ملك التتر مستنصراً به على المسلمين وأخذ معه مقدمة برسم التتر سبعمائة بعير وسبعين فرساً وعدة من الفهود «وفيها» حضر رسول تمرتاش بن جويان المستولي على بلاد الروم بتقدمة إلى الأبواب الشريفة بديار مصر «وفيها» ورد مرسوم السلطان على مؤلف الأصل يأمره بالحضور ليسيير معه في صيوده. قال فسرت من حماة على البريد وسبقت تقدمتي وحضرت لدى المواقف الشريفة وهو نازل بالقرب من قليوب فبالغ في إدرار الصدقات عليّ على مقدار يومين ثم عاد إلى القاهرة «وفيها» دخل تمرتاش المذكور على تقدير أربعة آلاف ذراع من القلعة أخذت الأمراء في بسط الشقق الفاخرة بين يدي فرسه فبسطوا واستمر البسط إلى أن دخل القلعة المنصورة في أسعد وقت من ضحى يوم السبت المذكور.

ذكر ما أولاني من عميم الصدقات وجزيل التطولات

سرت من حماة على البريد ولم يصحبني مركوب لي ولا شيء من أدوات المسافرين. فتصدق عليّ وأنزلني عند القاضي كريم الدين فكان يبالي في الإحسان إليّ بأنواع الأمور من الملابس والمراكيب والأكل، وكان ينصب لي خادماً مختصاً بي يكفي بجميع ما أحججه من الفرش للنوم والمآكل والغلمان المختصة بي. وكان مع ذلك لم تتقطع التشاريف على اختلاف أنواعها لأخلعها على من أختار وكان السلطان في طول الطريق في الرواح والعود يتصيد الغزلان بالصقور، وأنا في صدقاته أنفجج ويرسل إليّ من الغزلان التي يصيدها وتقدم مرسومه إليّ ونحن نسير أنني إذا وصلت إلى ديار مصر أسطنك وتتوجه إلى بلدك وأنت سلطان واستغفيت عن ذلك واستقلته وتألمت منه استصغاراً لنفسه وتعظيماً لاسمه الشريف أن يشارك فيه. وبقي الأمر في ذلك كالمتردد إلى أن وصل إلى مقر ملكه حسبما ذكرناه، ونزلت أنا عند القاضي كريم الدين بداره داخل باب زويلة بالقرب إلى بين القصرين أقيمت هناك. وتقدم مرسوم السلطان بإرسال شعار السلطنة إليّ فحضرت الموالي والأمراء وهم سيف الدين الماس أمير حاجب وسيف الدين فجلس والأمير علاء الدين إيدغمش أمير آخور والأمير ركن الدين بيبرس الأحمدي والأمير سيف الدين طيبال أمير حاجب أيضاً. وحضر من الأمراء الخاصكية تقدير عشرين أميراً وحضر صحبته التشريف الأطلس الكامل المزركش والنمجا الشريفة السلطانية والفاشية المنسوجة بالذهب المصري وعليها القبة الخضراء والطير وثلاثة سناجق وعصائب وتقليد يتضمن السلطنة والجمدارية السلطانية وسلحدار بسيفين معلقين على كتفه والشاويشية... وحضر جميع ذلك إلى المدرسة المنصورية بين القصرين وقدم لي حصان كامل العدة فركبته بكرة الخميس سابع عشر المحرم الموافق للثامن والعشرين من شباط بالشعار المذكور ومشت الأمراء إليّ أثناء الطريق وركبوا ولما قاربت قلعة الجبل نزلوا جميعهم، واستمررت حتى وصلت إلى قرب باب القلعة. ونزلت وقبّلت الأرض مراراً للسلطان إلى جهة القلعة وقبّلت التقليد الشريف ثم أعدت تقبيل الأرض مراراً ثم طلعت صحبة النائب وهو المقر السيفي أرغون الدوادر إلى القلعة وحضرت بين يدي السلطان في صحوة النهار المذكور. فقبّلت الأرض فأولاني من الصدقة ما لا يفعلها الوالد مع ولده. وعن ذلك أمرني بالمسير إلى حماة وقال يا فلان لك مدة غائب فتوجه إلى بلدك فقبّلت الأرض وودعت وركبت.

ذكر فتوح إياس

وفي (هذه السنة) ٧٢٢هـ - ١٢٢٢م وصل بعض العساكر المصرية والشامية والساحلية وسار صحبة غالب عسكر حماة إلى حلب المحروسة وانضم إليهم عسكرها وتقدم عليهم نائب حلب الطنبغ وأتموا السير حتى نزلوا إياس من بلاد سيس، وحاصروها وملوكها بالسيف وعصت عليهم القلعة التي في البحر فأقاموا عليها منجنيقاً عظيماً وركب المسلمون إليها طريقين في البحر إلى أن قاربوا القلعة فهربت الأرمن منها وأخلوها وألقوا في القلعة ناراً

وملك المسلمون القلعة نهار الأحد الحادي والعشرين من ربيع الآخر وهدموا ما قدروا على هدمه وعاد كل عسكر إلى بلده. (وفيها) وصل مؤلف الأصل تغمده الله برحمته إلى خدمة السلطان قال وسرت في خدمة السلطان إلى الأهرام وحضر هناك رسول صاحب برشونة وهو أحد ملوك الفرنج بجهات الأندلس فقبل السلطان هديتهم وأنعم عليهم أضعاف ذلك ثم رحل من الأهرام وتوجه إلى الصعيد وأنا معه إلى أن وصلنا دندرة وهي عن قوص مسيرة يوم وعدنا إلى القاهرة (ثم دخلت سنة ثلاث وعشرين وسبعمائة) فيها عاد الملك المؤيد إلى حماة من خدمة السلطان بعد أن غمره بالأنعام والهدايا.

ذكر السنة الحمراء

وفي سنة ٧٢٢هـ - ١٣٢٣م جدبت الأرض بالشام من دمشق إلى حلب وانحبس القطر ولم ينبت شيء من الزراعات إلا القليل النادر واستسقى الناس في هذه البلاد فلم يسقوا، أما السواحل التي من طرابلس إلى اللاذقية وجبل اللكام فإن الأمطار ما زالت تقع في هذه النواحي فاستوت زراعاتهم (وفيها) مات قاضي القضاة الشافعي بدمشق المعروف بابن صقري وهو نجم الدين أحمد وولي مكانه جمال الدين المعروف بالزرعي (وفيها) عزل السلطان كريم الدين بن عبد الكريم عن منصبه واستعاد منه ما كان عنده من الأموال وأرسله إلى الشوبك فأقام بها وولي مكانه أمين الملك عبد الله (وفيها) رسم السلطان لمؤلف الأصل أن لا يرسل قوده نظراً في حاله بسبب محل البلاد فأرسلت عدة يسيرة من الخيل التي كنت حصلتها فتصدق عليّ بتشريف كامل على عادتي وستين قطعة إسكندري وخمسين ألف درهم وألف مكوك حنطة.

(وفي سنة) ٧٢٤هـ - ١٣٢٤م ورد مرسوم السلطان إلى صاحب حماة بالمسير إلى خدمته فسار وأخذ معه ولده محمداً وأهله. قال: وحضرت بين يدي السلطان بقلعة الجبل مستهل الحجة فبالغ في أنواع الصدقات عليّ وعلى من كان معي وعلى ولدي ووصل وأنا هناك رسل أبي سعيد ملك التتر ويقال لكبيرهم طوغان وهو من جهة أبي سعيد والذي من بعده حمزة وهو من جهة جوبان وصحبتهم الطواشي ريحان خزندار أبي سعيد وكان مسلماً ما كان صحبتهم من الهدايا وحضر المذكورون بين يدي السلطان بقلعة الجبل وكان يوماً مشهوداً ليس فيه جميع الأمراء والمقدمين والمماليك السلطانية وغيرهم الكلوات المزركشات والطرز الذهب ولم يبق من لم يلبس ذلك غير الملك الناصر وأحضر المذكورون التقدمة وأنا حاضر وهي ثلاثة أكاديش بثلاثة سروج ذهب مصري مرصعة بأنواع الجواهر وثلاثة حوايص ذهب مجوهره وسيف غلايه ملبس ذهباً مرصعاً جوهراً وعدة أقبية من نسيج وغيره مستنجبة وجميعها بطرز زركش ذهب وشاشاً فيه قبضات عدة زركش ذهب وإحدى عشر بختياً مزينة أحمالها صناديق ملؤها قماش من معمول تلك البلاد، وعدتها سبعمائة شقة قد نقش عليها ألقاب السلطان. فقبل ذلك منهم وغمر الرسل بأنواع التشاريف والأنعام. وكان عيد الأضحى بعد ذلك بيومين. واحتفل السلطان للعيد احتفالاً عظيماً يطول شرحه وأقام رسل التتر

ينظرون إلى ذلك ثم أحضرهم وخلع عليهم ثانياً وأوصلهم مناطق من الذهب ومبالغ تزيد على مائة ألف درهم وأمرهم بالعود إلى بلادهم. ثم بعد ذلك عبر السلطان النيل ونزل بالجيزة ثالث عشر الحجة وكان قد طلع النيل وزاد على ثمانية عشر ذراعاً ووصل إلى قريب الذراع التاسع عشر وطال مكثه على البلاد فأقام بالجيزة حتى جفت البلاد لأجل الصيد ثم رحل وسار إلى الصيد وأنا بين يديه الشريفتين (وفيها) مات علي شاه وزير ملك التتر وكان المذكور قد بلغ منزلاً عظيماً من أبي سعيد وغيره وأنشأ بتبريز الجامع الذي لم يعهد مثله ومات قبل إتمامه وهو الذي نسج المودة بين الإسلام والتتر رحمه الله تعالى (ثم دخلت سنة خمس وعشرين وسبعمائة) ٧٢٥هـ - ١٣٢٥م فيها عاد الملك الناصر إلى القاهرة وأعطى لصاحب حماة الدستور بعدما غمره بالصدقات ورسم له بألفي مثقال ذهب وثلاثين ألف درهم ومائة شقة من أفخر القماش الإسكندري ووصل إلى حماة شاكراً ناشراً.

ذكر عمارة القصور بقرية سرياقوس والخانقاه

(في هذه السنة) ٧٢٥هـ - ١٣٢٥م تكملت القصور والبساتين بسرياقوس وهي قرية في جهة الشمال عن القاهرة على مرحلة خفيفة وعمّر السلطان على طريق الجادة الآخذة إلى الشام بالقرب من العش خانقاه وأنزل جماعة من الصوفية بها ورتب لهم الرواتب الجلييلة وأرسل صاحب حماة هدية تليق بالخانقاه المذكورة مثل كتب وبسط وغير ذلك.

ثم دخلت (سنة ست وعشرين وسبعمائة) وكان أول المحرم يوم الأحد وهو الموافق لثمان كانون الأول وفي سنة ٧٢٦هـ - ١٣٢٦م في منتصف ربيع الآخر الموافق لحادي وعشرين آذار خرجت بعسكر حماة ووصلت إلى القناة الواصلة من سلمية إلى حماة وقسمتها على الأمراء والعسكر لينظفوها فإنها كانت قد آلت إلى التلف بسبب ما اجتمع فيها من الطين فحرروها في نحو أسبوع ثم عدت إلى حماة (وفيها) وصل الأمير سيف الدين أتماش متوجهاً رسولاً إلى أبي سعيد وجوبان وكان صحبته مقدمة جلييلة للمذكورين وكان عبوره على حماة وتوجهه إلى البلاد الشرقية منها في سادس جمادي الأولى وتاسع أيار (وفيها) في أوائل جمادي الآخرة عزل السلطان الأمير شهاب الدين قرطاي من نيابة السلطنة بالسواحل وولى مكانه الأمير سيف الدين طينال الحاجب وكان وصول طينال إلى تلك الجهة في سادس وعشرين الشهر المذكور وفي سنة ٧٢٦هـ يوم الإثنين سادس عشر جمادي الآخرة وتاسع عشر أيار كانت وفاة مملوكي طيدمر وكان المذكور قد صار أميراً كبيراً عندي وكان مريضاً بالسل مدة طويلة وجرى علي لفقده أمر عظيم رحمه الله تعالى (وفيها) أمر السلطان بطرد مهنا وعربه وأمرني بإرسال عسكر إلى الرحبة لحفظ زرعها من المذكورين فجردت إليها أخي بدر الدين ومحموداً ابن أخي وإسنبغا مملوكي فساروا إليها بمن في صحبتهم في مستهل شهر رمضان ووصلوا وأقاموا بها وعادوا إلى حماة في حادي وعشرين ذي القعدة من السنة المذكورة الموافق لتاسع عشر تشرين الأول.

ذكر وفاة أخي بدر الدين حسن رحمه الله تعالى

(في هذه السنة) ٧٢٦هـ - ١٢٢٦م مرض أخي حسن عند وصوله من الرحبة واشتد مرضه، وكان مرضه حمى بلغمية. وتوفي نهار الثلاثاء مستهل الحجة وكان عمره يوم وفاته سبعاً وخمسين سنة وكان أكبر مني بثلاث سنين وخلف ابنين طفلين وبنيتين وأعطيت إمرته لابنه الطفل وعمره نحو ثلاث سنين وأقمت لهم نواباً يباشرون أمورهم. ثم مرض محمود ابن أخي أسد الدين عمر وابتدأ مرضه يوم موت أخي حسن وقوي مرضه حتى توفي محمود المذكور يوم الأحد ثالث عشر الحجة من السنة المذكورة وكان بينه وبين وفاة عمه بدر الدين حسن المذكور ثلاثة عشر يوماً وكان عمر محمود عند وفاته نحو ست وثلاثين سنة (ثم دخلت سنة سبع وعشرين وسبعمائة) فيها عزل السلطان نائبه المقر السيفي أرغون من نيابة السلطنة بمصر وأرسله إلى حلب نائباً بها بعد عزل الطنبيغا منها وكان عبور المقر السيفي أرغون المذكور على حماة يوم الثلاثاء سادس وعشرين المحرم الموافق لثامن وعشرين كانون الأول وكانت الأمطار في هذه السنة مفرطة إلى الغاية (وفيها) تصدق السلطان وأرسل لي حصانين من خيل بركة أحدهما بسرج ذهب لي والآخر بسرج فضة لابني محمد ووصل بهما أميراخور دقماق وركبناهما يوم الخميس ثالث عشر رجب الفرد الموافق لرابع حزيران.

ذكر سفري إلى الأبواب الشريفة

(في هذه السنة) ٨٢٧هـ - ١٢٢٧م رسم السلطان لي بالحضور إلى أبوابه الشريفة لأكون في خدمته في صيوده. فخرجت من حماة يوم الإثنين رابع ذي القعدة الموافق للحادي والعشرين من أيلول. وأتممت السير أنا وابني محمد حتى وصلنا إلى بلبس ونزلنا على عيثة وهي قرية خارج بلبس من جهتها الجنوبية. فمرض ابني محمد المذكور مرضاً شديداً وأرسل السلطان إليّ خيلاً بسروجها لي ولابني ووصلني ذلك إلى بير البيضا وأنا في شدة عظيمة من الخوف على ولدي. واستمر مرضه يتزايد والتقيت بالسلطان وقبّلت الأرض بين يديه يوم السبت مستهل الحجة بظاهر سرياقوس ونزلنا بسرياقوس، والسلطان يبالي في الصدقة بأنواع التشاريف والخيول والمأكول وأنا مشغول الخاطر. وأقمنا بسرياقوس بالعمائر التي أنشأها السلطان هناك وأرسل السلطان أحضر رئيس الأطباء إذ ذاك وهو جمال الدين إبراهيم بن أبي الربيع المغربي فحضر إلى سرياقوس وبقي يساعدي على العلاج ثم رحل السلطان من سرياقوس ودخل القلعة وأرسل إليّ حراقة فركبت أنا وابني محمد فيها. وكان إذ ذاك يوم بحرانة، يعني سابع أيام المرض، وهو يوم الخميس سادس ذي الحجة ونزلت بدار طقزتمر على بركة الفيل. وأصبح يوم الجمعة المرض منحطاً ولله الحمد. فإنه أفسح بالبحران المذكور وأقمت تحت ظل صدقات السلطان وبقي يحصل لي عوائق من ملازمة خدمة السلطان بسبب مرض الولد فإن الحمى بقيت تعاوده بعد كل قليل والسلطان يتصدق ويعذرني في انقطاعي ويرسم لي بذلك رحمة منه وشفقة عليّ وبقي عنده من مرض ابني أمر عظيم وبقيت أتردد مع السلطان في هذه النوبة في الصيف في أراضي الجيزة وأراضي المنوفية

حتى خرجت هذه السنة (ثم دخلت سنة ثمان وعشرين وسبعمائة) وكان أول المحرم من هذه السنة يوم الإثنين وكنا بالقاهرة كما تقدم وخلع عليّ السلطان في هذا اليوم قباء مذهباً بطرز ذهب مصري لم يعمل مثله في كبره وحسنه.

ذكر خروج السلطان إلى عند الأهرام واستحضر رسل أبي سعيد

ثم عدى السلطان إلى الجيزة ونزل عند الأهرام واستحضر هناك رسل أبي سعيد ووصلوا مبشرين بهروب جويان ونصرة أبي سعيد عليه واستقراره في الملك وأنه مقيم على الصلح والمحبة وقصدوا من السلطان استمرار الصلح فاستحضر السلطان الرسل عند الأهرام في الدهليز الشريف وكان الدهليز جميعه جتره وشقته من أطلس معدني ونخ مذهب عال وكان ذلك يوم الأحد ثامن وعشرين المحرم وثالث عشر كانون الأول وكان الرسل ثلاثة نفر: كبيرهم شيخ كأنه كردي الأصل يسمى أرش بغا والثاني إياحي والثالث برجا قرابة الأمير بدر الدين جنكي. وكان يوماً مشهوداً ونزل السلطان الرسل في خيمة أعدّها السلطان لهم وأدّر السلطان عليهم الإنعامات الوافرة وبالغ في الإحسان إليهم. ثم إنه سفرهم وأنعم على كل من في صحبتهم من أتباعهم وكانوا نحو مائة نفر وسافر الرسل المذكورين من تحت الأهرام يوم الأربعاء مستهل صفر ودخلوا القاهرة وتوجهوا منها عائدين إلى أبي سعيد وهم مغمورون بصدقات السلطان ثم إن السلطان دخل إلى القلعة يوم الأحد ثاني عشر صفر وكانت غيبته نحو خمسة وثلاثين يوماً: ثم خرجنا إلى سرياقوس يوم الخميس سلخ صفر وفي يوم الجمعة غد النهار المذكور خلع عليّ وعلى ابني محمد تشاريف حسنة فوق العادة وكذلك أوصلنا بالخوائص الذهب المجوهرة وبالقماس الفاخر مما يعمل للخاص الشريف بدار الطراز بالإسكندرية. ووصلني من الصناقر والصقور والشواهين عدة كثيرة ثم وصلني بعد ذلك كله بثلاثة آلاف دينار مصرية ورسم لي بالدستور والعود إلى بلادي فودعته عند بحر ابن منجا يوم السبت ثاني ربيع الأول وسرت حتى دخلت حماة يوم الجمعة بعد الصلاة ثاني وعشرين ربيع الأول من هذه السنة الموافق لخامس شباط (وفيها) قبل دخولي حماة توفيت والدتي رحمها الله تعالى يوم الخميس حادي وعشرين ربيع الأول ورابع شباط وكنت إذ ذاك قريب حمص فلم يقدر الله لي أن أراها ولا حضرت وفاتها. وكانت من العبادة على قدم كبير (وفيها) بعد وصولي إلى حماة بمدة يسيرة أرسلت وطلبت من السلطان دستوراً لزيارة القدس الشريف فرسم لي بالتوجه إليه فخرجت من حماة يوم الثالث سلخ جمادي الأولى الموافق لثاني عشر نيسان وتوجهت على بلد بارين إلى بعلبك إلى كرك نوح وانحدرت منها إلى الساحل ونزلت ببيروت وسرت منها إلى صيدا وصور ثم إلى عكا ثم إلى القدس وسرت إلى الخليل صلوات الله عليه ثم عدت إلى حماة ودخلتها يوم السبت خامس وعشرين جمادي الآخرة (وفيها) بعد وصولي من القدس وصلني من صدقات السلطان على العادة في كل سنة من الخيل البرقية اثان بالعدة الكاملة لي ولابني صحبة علاء الدين إيدغدي أمير اخور وركبناها بالعسكر على العادة يوم ثاني عشر رجب من هذه السنة (وفيها) أرسلت التقدمة من الخليل وغيرها على

عادتي في إرسال ذلك كل سنة صحبة لاجين وكان خروجه بها من حماة يوم السبت ثاني شعبان (وفيها) عبر على حماة سيف الدين أروج رسولاً من السلطان وتوجه إلى أبي سعيد وكان ذلك في أواخر ربيع الأول ثم عاد بعد أن أدى الرسالة وعبر على حماة في سادس عشر شعبان من هذه السنة متوجهاً إلى الأبواب الشريفة صدقات السلطان بالديار المصرية في العشر الأول من ربيع الأول فتصدق عليه السلطان وأنعم عليه الإنعامات الجليلة وأعرض عليه أمرية كبيرة وإقطاعاً حليلاً فأبى أن يقبل ذلك وأن يسلك ما ينبغي واتفق أن الصلح قد انتظم بين السلطان وبين أبي سعيد وكان أبو سعيد يكتب ويطلب تمرتاش المذكور بحكم الصلح وما استقر عليه القواعد فرأى السلطان من المصلحة إمساك تمرتاش المذكور وانضم إلى ذلك ما بلغ السلطان عنه أنه أخذ أموال أهل بلاد الروم وظلمهم الظلم الفاحش فأمسكه السلطان واعتقله في أواخر شعبان من هذه السنة ثم حضر أباجي رسول أبي سعيد فبالغ في طلب تمرتاش المذكور فاقتضت المصلحة إعدامه فأعدم تمرتاش المذكور في رابع شوال من هذه السنة بحضور أباجي رسول أبي سعيد (وفيها) وصل أباجي رسول أبي سعيد وعبر على حماة في أواخر شعبان وصحبه أرلان قرائب والده السلطان وتوجه إلى الأبواب الشريفة بسبب تمرتاش وكان من أمره ما شرح وعاد أباجي رسول المذكور من الأبواب الشريفة وعبر على حماة في التاسع عشر من شوال وتوجه إلى جهة أبي سعيد.

(وفي سنة ٧٢٨هـ - ١٣٢٨م يوم الأحد تاسع عشر ذي القعدة توفي مملوكي إسنبغا وكان قد بقي من أكبر أمراء عسكر حماة رحمه الله (ثم دخلت سنة تسع وعشرين وسبعمئة) وكانت غرة المحرم من هذه السنة يوم الجمعة رابع تشرين الثاني ولم يبلغني في أوائلها ما يليق أن يؤرخ والله أعلم.

(وفي هذه السنة) ٧٢٩هـ - ١٣٢٩م في الليلة المسفرة عن نهار الإثنين الثالث والعشرين من رجب وتاسع عشر أيار ولد لولدي محمد ولد ذكر وكان ذلك وقت المسيح من الليلة المذكورة وسميته عمر بن محمد (وفي هذه السنة) كان قد توجه على الرحبة رسول أبي سعيد وهو رسول كبير يسمى تمر بغا وحضر بين يدي السلطان وكان حضوره بسبب أن أبا سعيد سأل الاتصال بالسلطان وأن يشرفه بأن يزوجه ببعض بناته ووصل مع الرسول المذكور ذهباً كثيراً لعمل مأكول وغيره يوم العقد فأجابه السلطان بجواب حسن وأن اللاتي عنده صغار ومتى كبرن يحصل المقصود وعاد تمر بغا الرسول بذلك وعبر على حماة يوم الجمعة عاشر شعبان من هذه السنة (وفيها) توفي بدمشق قاضي قضاتها وهو علاء الدين القزويني وكان فاضلاً في العلوم العقلية والنقلية وعلم التصوف وله مصنفات مفيدة رحمه الله تعالى (ثم دخلت سنة ثلاثين وسبعمئة).

(وفي سنة ٧٣٢هـ - ١٣٣١ - ٣٢م) مات السلطان الملك المؤيد إسماعيل ابن الملك الأفضل على صاحب حماة مؤلف هذا التاريخ وله تصانيف حسنة مشهورة منها أصل هذا الكتاب ونظم الحاوي وشرحه شيخنا قاضي القضاة شرف الدين بن البارزي شرحاً حسناً وله

كتاب تقويم البلدان وهو حسن في بابہ تسلطن بحماة في أول سنة عشرين بعد نيابتها ورحمه الله تعالى وكان سخياً محباً للعلم والعلماء متقناً يعرف علوماً ولقد رأيت جماعة من ذوي الفضل يزعمون أنه ليس في الملوك بعد المأمون أفضل منه رحمه الله تعالى (وفيها) في صفر مات قاضي الجزيرة شمس الدين محمد بن إبراهيم بن نصر الشافعي وكان له تعلق بالدولة ومكاتبه من بلده ثم تحول إلى دمشق (وفيها) تملك حماة السلطان الملك الأفضل ناصر الدين محمد بن الملك المؤيد على قاعدة أبيه وهو ابن عشرين سنة (وفيها) في ربيع الأول مات بالقاهرة القاضي الإمام المحدث تاج الدين أبو القاسم عبد الغفار بن محمد بن عبد الكافي بن عوض السعدي سعد خدام الشافعي ولد سنة خمسين تفقه وقرأ النحو على الأمين المحلي وسمع من ابن عزون وابن علان وجماعة وارتحل فلقى بالثغر عثمان بن عوف وعمل معجمه في ثلاث مجلدات وأجاز له ابن عبد الدائم وروى الكثير وخرج أربعين تساعيات وأربعين مسلسلات وكان حسن الخط والضبط متقناً ولي مشيخة الحديث بالصاحبية وأفتى وذكر أنه كتب بخطه أزيد من خمسمائة مجلد (ومات) بدمشق العلامة رضي الدين إبراهيم بن سليمان الرومي الحنفي المعروف بالمنطقي بدمشق بالنورية وكان ديناً متواضعاً محسناً إلى تلامذته حج سبع مرات (ومات) الأمير علاء الدين طنبا السلحدار عمل نيابة حمص ثم نيابة غزة وبها مات وحج بالشاميين سنة إحدى عشرة وسبعمائة (ومات) بمكة خطيبها الإمام بهاء الدين محمد ابن الخطيب تقي الدين عبد الله ابن الشيخ المحب الطبري له نظم ونثر وخطب وفيه كرم ومروءة وفصاحة وخطب بعده أخوه التاج علي (وفيها) في ربيع الآخر ركب بشعار السلطنة الملك الأفضل الحموي بالقاهرة وبين يديه الغاشية ونشرت العصائب السلطانية والخليفة على رأسه وبين يديه الحجاب وجماعة من الأمراء وفرسه بالرقبة وبالشبابه وصعد القلعة هكذا .

القسم الثاني

الفكر، السياسة، التاريخ (حديثاً)

١- الفكر العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر

أتى على الفكر العربي حين من الدهر أخذته فيه سنة من النوم، فانقطعت فاعليته وانعدم نشاطه وانكفأ على نفسه وقبع في حجره واكتفى بقوقعته. بدأت هذه الفترة في القرن الرابع عشر، أو حتى قبل ذلك في بعض الأماكن، واستمرت حتى مختتم القرن الثامن عشر أو مفتتح القرن التاسع عشر. وأصبحت مراكز العلم، من مدرسة سيدي يوسف في مراكش إلى القرويين في فاس والزيتونة في تونس والمعهد الأسمرى في زليطن والأزهر في القاهرة وغيرها، تكتفي بأن تحتفظ بجذوة تحت الرماد، لكن لا لهب لها يحرق ولا وهج يلفح. واكتفى المشتغلون بالعلم بأن يقرأوا علوم الدين واللغة. ولو أنهم فعلوا ذلك بشيء من الأصالة والجدة لكان ثمة خير يرتجى. ولكنهم عزفوا عن الأصول إلى الملخصات، وعن المعين العذب إلى المياه الآسنة، واكتفوا بخلاصات يسيرة ومتون مبتورة وشروح مشوهة. فلا قضايا أساسية تبحث، ولا مشاكل دينية تطرح، ولا مسائل أدبية تدرس. وكأني بالعالم العربي اهتدى إلى نوع من التوازن بين حاجاته القليلة والمصادر الضئيلة التي تمدّه بهذه الحاجات وحلولها. وكأني بالمشتغلين بالأدب والعلم الديني والتاريخ وغيرها شعروا بقلّة البضاعة فحاولوا تجويد الصناعة. فكان الواحد منهم إذا أنشأ قلّد صاحب صبح الأعشى، وإذا نظم لجأ إلى الجنس الطباقي ليهيئ الألبصار. وحتى هذه الأمور لم تتح إلا للقلّة، إذ إن الكثرة من الكتاب زحفت الركاكة إلى أسلوبهم، وتطرقت العجمة إلى نتاجهم، وغلب الضعف على تعبيرهم. فكانوا عبثاً على الفكر ثقيلاً.

وها نحن أولاء نقلّب صفحات الكتب التي أرّخت للرجال كالاستقصا للسلاوي والنبوغ المغربي في الأدب العربي لعبد الله كنون وإتحاف أهل الزمان لابن أبي الضياف والمنهل العذب للأنصاري وعجائب الآثار للجبرتي وخلاصة الأثر للمحبي وتاريخ الأدب العربي في العراق للعزاوي وغيرها، فنجد أن الأمر لا يعدو أن فلاناً أتقن كذا وكذا في علوم الدين ولخص كذا وكذا من كتب الفقه أو الحديث أو التفسير أو شرحها أو علق على متونها. ثم جلس للتدريس في واحد من معاهد العلم التقليدية، وإذا زاد على ذلك فإنه يجلس للقضاء أو يتصدر للافتاء. وكأني بالعالم العربي، وخاصة الأجزاء التي تبعت الدولة العثمانية منه، قد أدار ظهره إلى الغرب الذي كان يسير قدماً في نهضته وإصلاحه الديني وكشوفه الجغرافية وإحيائه الآداب القديمة وتمبيره عن مشاكله الجديدة وكشفه بعض نواميس العلوم الطبيعية. فكان العرب بمنأى عن هذا كله.

على أن رقعة واحدة صغيرة من العالم العربي اتيح لها أن يكون لها اتجاه غير ذلك الاتجاه لأسباب يعرفها التاريخ. أما الرقعة فهي الديار الشامية، وأما أسباب ذلك فيمكن

اجمالها فيما يلي:

- ١ - في أيام أمير لبنان فخر الدين (الثاني) المعني (١٥٩٠ - ١٦٣٥) اتيح للبنان أن يتصل بأوروبا، خاصة لما نفى الأمير نفسه إلى دوقية توسكانية، فانتقلت أشياء حضارية إلى هذه الديار، وذلك بسبب فتح البلاد للتجار الأوروبيين. ولما عاد الأمير إلى لبنان جاء معه بفتة من المهندسين الإيطاليين الذين كانوا عوناً له على انشاء الجسور وبناء القصور في هذه الرقعة من الديار الشامية. والعلاقات التجارية، التي لم تنقطع في الواقع بين لبنان وأوروبا - قويت في أيام هذا الأمير، واستمرت تعمل في سبيل نقل الكثير من التنظيمات الاقتصادية والمالية إلى شرق البحر المتوسط.
 - ٢ - قيام المدرسة المارونية في رومة، التي انشئت في أيام البابا غريغوريوس الثالث عشر، وكان ذلك في أواخر القرن السادس عشر. كانت الغاية من انشائها تدريب رجال الدين الموارنة اللازمين لآبناء الطائفة في لبنان ومنطقة حلب وقبرص. وكانت إدارة المدرسة في عهدة اليسوعيين. وقد تعلم في تلك المدرسة عدد كبير من رجال الدين الذين عادوا فيما بعد إلى لبنان وحلب وقاموا بإنشاء المدارس التي نشرت التعليم في هذه الجهات. وبعض هؤلاء أصبحوا أساقفة. ومنهم من تولى السدة البطريركية مثل الدويهي صاحب كتاب تاريخ الأزمنة. واليهم يرجع الفضل في انشاء بعض المدارس الوطنية التي كان لها أثر في النهضة الحديثة في لبنان، مثل مدرسة عين ورقة التي أسست سنة ١٧٨٩ وعين تراز ودير الشرفة.
 - ٣ - جاء الديار الشامية في القرنين السابع عشر والثامن عشر عدد من المبشرين الكاثوليك الذين فتحوا المدارس وأخذوا ينشرون العلم حتى في الأماكن النائية.
 - ٤ - في النصف الأول من القرن التاسع عشر عاد المبشرون الكاثوليك، بعد انقطاع بسبب الثورة الفرنسية وحروب نابليون، إلى العمل في الديار الشامية، ورافق قدمهم هذا مجيء المبشرين الانجليبيين إلى هذه الديار. وسنعود إلى هذا.
 - ٥ - إنشاء المطابع في لبنان وسورية. فقد انشئت المطبعة الأولى بلبنان سنة ١٦١٠ (في دير قزحيا) ثم جاءت مطبعة دير مار يوحنا بالشويعر (١٧٣٣) التي أنشأها عبد الله زاهر الحموي، ثم مطبعة القديس جاورجيوس في بيروت (١٧٥١) ومطبعة دير قزحيا الثانية (١٨٠٨). صحيح أن هذه المطابع لم تتعد أعمالها طبع الكتب الدينية أو ما إلى ذلك، لكن حتى طبع مثل هذه الكتب تعدت فائدته الصلاة والمصلين.
- على أن المؤرخ المعني بالتطور الفكري في العالم العربي يلاحظ أنه ابتداء من العقود الأولى من القرن التاسع عشر أخذ هذا العالم بالتغير والتبدل والتطور. وقد كانت الخطوات الأولى، بطبيعة الحال، بطيئة لكنها لم تلبث أن أخذت بالتسارع. ولعله من حق الزملاء علينا أن نذكرهم بالأحداث الرئيسية التي مرت بالعالم العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر قبل أن نتحدث عن الحياة الفكرية وما أصابها من تبدل.
- ١ - إن بعض السلاطين الأتراك الذين حكموا الدولة العثمانية في أواخر القرن الثامن

عشر وأوائل التاسع عشر عنوا بإصلاح احوال الدولة، وكان الجيش نقطة انطلاقهم في محاولاتهم الاصلاحية. ومن ثم فقد انشئت في عاصمة السلطنة مدارس عسكرية عالية ومدارس طبية عالية. وهذه المعاهد (التي سميت مكاتب) كان يعمل فيها مدرسون أوروبيون بالإضافة إلى مدرسين أتراك دربوا في أوروبا. ولما كان بعض الطلاب في هذه المدارس، خاصة في أوقات متأخرة، يفدون إليها من الولايات العربية التابعة للدولة العثمانية، فإن أثرها تعدى الأتراك أنفسهم ووصل إلى دوائر ضيقة محدودة من العرب الذين تخرجوا في هذه المدارس. يضاف إلى ذلك أن المؤلفين الأتراك، الذين عنوا بالأراء السياسية الحديثة، كانوا يقرأون في بعض المدن العربية مثل بيروت وحلب ودمشق والبصرة. وإذن فقد جاءت هذه الأراء عن طريق الأدب التركي والصحافة التركية.

٢. - ومما يجب أن نذكره حملة نابليون على مصر وديار الشام التي بدأت سنة ١٧٩٨ واستمرت بضع سنوات، وانتهت برحيل الجيش الفرنسي عن البلاد. وليس المهم أن نذكر أن العدة الحربية التي كان الجيش الفرنسي يحملها معه كانت تفوق ما كان عند المماليك أو الباشا العثماني، مما جعل الاحتلال الفرنسي أمراً سهلاً، وأثار في نفوس البعض في مصر الشوق إلى تحسين العدة العسكرية في مصر نفسها. كما أنه لا يعنينا أن نشير هنا إلى ما تم في أيام الحملة نفسها من بدء «حركة» بسيطة في الترجمة إلى العربية. ولكن الذي نحن معنيون به الساعة هو هذا الاتصال المباشر بين فئة من أهل العلم في مصر كالشيخ حسن العطار وعبد الرحمن الجبرتي وغيرهما وبين نفر من العلماء الذين حملهم نابليون معه، والذين عهد اليهم في انشاء المجمع الفرنسي وتنظيمه. هذا الاتصال المباشر هو الذي فتح أعين فئة محدودة من أهل العلم في مصر على أمور جديدة تقوم خارج الحدود الجغرافية والفكرية التي ألفوها. ومن هنا نجد مثلاً أن الشيخ العطار كان يقرأ مع طلابه الأزهرين كتباً في الجغرافية والتاريخ وهي غير الكتب التي قرأها معاصروه، بله سابقه، مع طلابهم. والذي يقرأ منا وصف الجبرتي للمجمع الفرنسي وما رأى فيه من كتب وآلات، يدرك أن الرجل تفتح ذهنه على أمور كثيرة. ومن هنا، في رأينا، كانت نقطة الابتداء في تأثير حملة نابليون على مصر.

٣. - في أوائل القرن التاسع عشر انشئت في الديار الشامية مدارس تبشيرية، كاثوليكية وانجيلية، فدخلها مئات من الطلاب من أبناء هذه الديار. وهذه المدارس نقلت إلى طلابها العلوم الحديثة والأراء الجديدة المتعلقة بالثورة الفرنسية والثورة الاميركية. ومع أن الجامعتين المنبثقتين من نشاط الهيئات التبشيرية التعليمي لم تظهر إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر (الجامعة الاميركية في بيروت سنة ١٨٦٦ وجامعة القديس يوسف سنة ١٨٧٥)، فإن المدارس الثانوية التي انشئت كانت الحجر الأساسي في فتح الآفاق الجديدة أمام الطلاب الذين دخلوا هذه المدارس والذين أصبحوا فيما بعد رواد النهضة الحديثة وحملة مشعلها في ديار الشام.

٤ - على أن الزخم القوي جاء الشرق العربي عن طريق مصر وفي أيام محمد علي باشا. فهذا الرجل هو الذي أدخل مصر والمصريين في نطاق التعليم الغربي: فالمدارس التي أنشأها، من طبية وغيرها، والخبراء الذين استقدمهم إلى مصر، والشباب المصري الذين بعثهم إلى مدارس الغرب للتعلم والتخصص، ومطبعة بولاق التي أقامها وحتى الوقائع المصرية التي عني بها - كل أولئك كانت الوسائل الفعالة التي نقلت إلى القطر المصري الآثار العلمية والتقنية بطريق مباشر، والآراء الأدبية والسياسية، بطريق غير مباشرة. ولسنا هنا في معرض التعداد للمدارس أو الكتب - المترجمة والمؤلفة - أو الرجال الذين أرسلوا إلى أوروبا، وإنما الذي نرمي إليه هو تذكير الزملاء الكرام بالعمل الضخم الذي تم في أيام محمد علي.

وإذا تذكرنا أن محمد علي فتح ديار الشام وحكمها نحو عشر سنوات، ادركنا مدى ما حدث من تفاعل، وإن محدوداً، في الحياة الفكرية بين وادي النيل وهذه البلاد.

٥ - عرفت تونس، في مطلع القرن التاسع عشر، تجربة قصيرة المدى لكنها بعيدة الأثر في الحقل الثقافي والفكري. فقد غزت حمى الاهتمام بالجيش واصلاحه القطر العزيز، ورأى أصحاب الأمر وجوب العناية بالضباط وتدريبهم.

ففي سنة ١٨٤٠ أنشأ أحمد باي مكتب العلوم الحربية (أو مكتب المهندسين) في المحمدية التي كان قد أقامها على بعد عشرة أميال من الحاضرة. كانت الغاية من انشاء هذه المؤسسة إعداد الضباط الفنيين للخدمة في الجيش. كان مديرها ايطالياً، أما الأساتذة فيها فقد كانوا ايطاليين وفرنسيين وبريطانيين، وكان الاشراف عليها لخير الدين، وكان بعد شاباً نشيطاً. لكن الشخصية التونسية التي طبعت الحياة الفكرية في هذا المعهد بطابع خاص هي شخصية الشيخ محمود قيادو أستاذ اللغة العربية والتربية الدينية. وقد عهد اليه، بالاشتراك مع المدير الإيطالي، ونخبة من طلبة المدرسة في تحرير خلاصة دروس الأساتذة الأجانب وترجمة كتب أوروبية في الفنون الحربية. وقد بلغ عدد الكتب التي ترجمت على هذه الطريقة أربعين كتاباً. وما زال في ثكنة باردو آثار من هذه المخطوطات العلمية والجهد التقدمي، وما زالت بعض العائلات تحتفظ بكراريس من تلك المؤلفات. ومراجعة تلك المخطوطات والكراريس تريك مبلغ الرقي التدريسي في جمال الخط وحسن التبويب والنظام ودقة التصوير والتخطيط الهندسي والتلوين.

٦ - ومع أن ليبيا لم تمسها روح العلم الحديث إلا في أواخر القرن التاسع عشر، وحتى يومها اقتصر ذلك على بعض من المدن الساحلية، فإنه يتوجب علينا أن نذكر أن السنوسية قامت في تلك الديار، إذ بنيت الزاوية الأولى في البيضاء سنة ١٨٤٣. وقد كان للسنوسية أثر كبير في احياء التراث الإسلامي هناك. وفي أواسط القرن التاسع عشر كانت الجغبوب قد أصبحت مركزاً رئيسياً من مراكز التعليم الإسلامي في شمال أفريقيا. ولكن أثر السنوسية يتضح أكثر وأكثر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فليترك إلى مكانه.

٧ - ثمة قطران اضطرتهما ظروفهما إلى التأخر في اللحاق بركب النهضة الحديثة.

فالجرائر، التي بدأت فرنسا احتلالها لها سنة ١٨٣٠، لم تكن قد لفحتها رياح النهضة بعد. ومن ذلك الوقت أطبقت عليها فرنسا فأعطتها ما تريد بالوسيلة التي تريدها. أما المغرب فقد شغلته أحداثه السياسية وما عاناه من اضطراب داخلي عن الافادة مما اصاب الشرق العربي. والشيء الوحيد الذي يمكن أن يذكر هو محاولة احياء اسلامي تقليدي على يد المولى سليمان.

هذه الأحداث، الإيجابي منها والسلبى، هي التي مهدت للعالم العربي، وشرقه بوجه خاص، لأن يتعرف، في النصف الأول من القرن التاسع عشر، إلى هذه النزعات الجديدة الغربية عليه، وأن يبدأ بنفض الغبار الذي علق عليه دهوراً طويلة، وأن يأخذ بأسباب التقدم في الحياة المادية والفكرية والأدبية. ويتوجب علينا أن نذكر أنفسنا بأن المدرسة والجمعية والصحيفة والمطبوعة والرحالة وشباب البعثات والترجمة والتأليف كانت الوسائل التي أدت إلى الأخذ بالجديد والاهتمام بأسباب التقدم بالغرب ومحاكاة أهل تلك الديار فيما كانوا قد أخذوا به من أسباب التقدم والرفي.

إذا كان العالم العربي، أو معظم اجزائه على الأقل، قد أخذ بأسباب الحضارة الحديثة التي كانت في الغرب، فهل ثمة مظاهر معينة يمكن اعتبارها تبديلاً في نواحي الحياة الفكرية؟ يخيل إلينا أن ثمة أموراً حرة بأن تلفت انتباهنا، ونحن هنا إنما نشير إليها على أنها قضايا عامة دون الرغبة في الدخول في تفاصيلها.

على أنه جدير بالذكر أن الحياة الفكرية في العالم العربي لم تتضح معالمها وتبين سبلها إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ولذلك فالذي سنعرض له في هذه العجالة لا يعدو كونه اشارة إلى البذور والأغراس الصغيرة التي تلقاها العالم العربي، والتي لم يتح لها كلها النمو الصالح لأن أشواك الحياة، بكل ما يمكن لهذه العبارة أن تسعه، نمت حولها وخنقتها. فالتقليد الفكري والأدبي واللغوي كان لا يزال يأخذ برقاب الناس، وكانت آفاق الناس لا تزال ضيقة، وكانت الأمية هي الصفة الغالبة على القوم، ولم تكن الحرية الفكرية قد عرفت سبيلها القويم إلى تلك الديار. ولذلك فإن الفئة القليلة من الزراع والفراسين حرة بالاكبار لأن أفرادها كانوا يعملون في أجواء مليئة بالصعوبات مشحونة بالعراقيل السياسية والاقتصادية والدينية. إن النصف الأول من القرن التاسع عشر يمثل، في العالم العربي، فترة صدم فيها القوم بهذا الزخم الدافق عليهم من الخارج، فحاولوا قبل كل شيء أن يتقوه خوفاً منه وخشية من عواقب القبول به. لكن أصحاب العقول النيرة في ديار العرب، وقد كانوا قلة ولا شك، ابصروا بعض ما يكمن في بعض مظاهر الحضارة الغربية من خير فحاولوا نقله إلى جماعتهم بوسائل مختلفة منوعة، بعضها كان رسمياً حكومياً والبعض الآخر كان فردياً خاصاً بعيداً عن السلطان.

وبعد، فما هي هذه السمات التي يمكن أن يتقراها الباحث في الحياة الفكرية في العالم العربي في تلك الفترة؟

١ - الصفة الأولى لهذه الفترة هي وجود رغبة ملحة في العناية بالمعرفة علماً وأدباً وتاريخياً وصناعة، واهتمام كبير في نشرها بين أكبر عدد من الناس يمكنهم قبولها. وهنا يتوجب علينا أن نشير إلى الغاية التي رمى إليها المهتمون بنشر المعرفة. ويمكن القول إجمالاً بأنها بالنسبة إلى مصر، وتونس إلى درجة أقل، كانت عناية رسمية قصد منها إلى تثقيف افراد معينين ثقافة عسكرية هندسية زراعية تهدف قبل كل شيء إلى تقوية عدة الدفاع عن البلاد، أو التوسع في بعض الحالات، وتنمية الوسائل التي من شأنها أن تمكن صاحب الأمر من زيادة ثروة الحكومة للقيام بما يتطلب منها في سبيل ذلك. ومن هنا كانت الغاية الرئيسية في مصر من ارسال البعثات العلمية إلى أوربية الحصول على قدرات فنية وتقنية من شأنها أن تزيد ثروة البلاد وتعمل على تنظيم جيشها. وإنشاء المدارس في مصر نفسها كان القصد الأول منه يماثل الغاية من ارسال البعثات، أي استكشاف القدرات الفنية وتدريبها والافادة منها.

أما في ديار الشام فلم تكن ثمة غاية رسمية معينة. ولعل الأهداف تنوعت بتنوع أولئك الذين قاموا بإنشاء المدارس. فالمدرسة الدينية الوطنية كانت ترمي إلى تربية رجال يخدومون طوائفهم خدمة دينية متقنة، على نحو ما حدث في مدارس مثل عين ورقة وغيرها. والمدرسة التي أنشأتها جمعية تبشيرية اجنبية كان يهملها، بادئ ذي بدء، القيام بالأعمال التبشيرية. إلا أن الناحية التعليمية تغلبت على الناحية التبشيرية بسبب طبيعة الوضع القائم في البلاد. إذ إن الجمعيات التبشيرية المختلفة رأت عقم المحاولة، إلا فيما يتعلق بانتقال فئات مسيحية من طائفة مسيحية إلى أخرى، فانصرفت عن غايتها الأساسية ولكنها لم تنصرف عن محاولة نشر المعرفة تعليماً وتثقيماً لمن دخل مدارسها وأفاد من وجودها.

٢ - على أن المعرفة ما كانت لتقبل التجزئة، فالرجل الذي كان يتاح له أن يقضي وقتاً صالحاً للدراسة التقنية في بلد أوروبي، لم يقتصر على ذلك، بل كان في غالب الحالات، يضيف إلى جعبه اختباره ما يشاهده في تلك البلاد من صور الحياة في المجتمع الذي عرفه، وما يطالعه من أدبها القديم أو الحديث، وما يقبسه من حياتها السياسية. ولا شك أنه كان يقابل بين ما عرفه في بلده وما يشاهده في ديار الغربية، وقد يقبل بعض هذا الجديد، وقد يرفضه كله، ولكنه على كل حال يتأثر بذلك. وهذا التأثر هو الذي كان يحفز، بعد عودته، إلى القيام بعمل. وكان عمله بالاضافة إلى المهنة التي درب على القيام بها، يمتد إلى نشر المعرفة بصفة - إما تعليماً أو كتابة. فإذا كان موقفه الرفض أصلاً، فإنه ولا شك يعنى بتقوية القديم الذي ألفه من قبل. وإن كان فيه ميل لقبول بعض الأشياء الجديدة، فإنه يوجه همهته إلى نشر هذه الآراء التي قبلها. والذي يمكن قوله هو أن الذين تركوا آثاراً مكتوبة من الذين أتبع لهم أن يتصلوا بحضارة الغرب وثقافته وأدبه، يتضح مما خلفوه أنهم كانوا إلى القبول أميل وفي نشر الآراء الجديدة أرغب. ولعل الذين لم يخلفوا آثاراً مكتوبة لم يقلوا عن هؤلاء حماسة وعملاً، ولكنه عمل لم يسجل فلم تقع له على خبر مدون، ومن ثمة فلا سبيل لنا إلى تقييمه.

عن هذا السبيل، وصلت إلى الشرق العربي آثار أدبية وفكرية كانت بعيدة كل البعد عن المعرفة العلمية والتقنية.

٣ - ومما يلفت النظر أن الكثيرين من الناس بدأوا يهتمون بهذه المعرفة الجديدة ويعنون بها. وقد كان ثمة فرق كبير بين بلد وبلد أو منطقة ومنطقة في الرغبة في تقبل هذه المعرفة والاستجابة لها. فتلك التي كانت قد اتصلت ببعض حضارة الغرب من قبل، مثل لبنان، كانت أسرع إلى تقبل المعرفة الجديدة. والمناطق المتلاصقة اجزاؤها كان سبيل انتشار المعرفة فيها أسرع، مثل لبنان وفلسطين. وحيث توفر نوع من اليسار، ولو نسبياً، كان أسهل على الناس أن ينصرفوا للدرس. يضاف إلى ذلك أن المدن التي اعتادت من قبل أن ينضم ابناؤها إلى معاهد للعلم التقليدي، كان هؤلاء أسرع إلى الذهاب إلى المدرسة الحديثة إذا رأوا في ذلك فائدة أو نفعاً، على نحو ما حدث في القاهرة ومدن أخرى في مصر. فالمعرفة كانت في هذه الحالة، سبباً لتحسين المعيشة.

٤ - هذا من حيث التعميم. لكن من حيث التخصيص كانت ثمة أمور أخرى أبعد أثراً في تطوير الحياة الفكرية في العالم العربي. فهذه المعرفة الجديدة، على اختلاف مناحيها وتشعب أهدافها، كان يعبر عنها باللغة العربية. ومعنى ذلك أن اللغة العربية كانت يجب أن تتسع للجديد من الآراء والأفكار. فاللغة، على أنها وعاء حافظ على شكل معين مدة طويلة من الزمن، كان يترتب عليها أن تفتح نفسها بحيث تتسق مع الزمن. وهنا نضع أصبعنا على قضية من القضايا الخطرة. فقد تفتحت اللغة العربية على أيدي هؤلاء النفر الذين جعلوا مهمتهم في الحياة القيام بهذا العمل الكبير. فاستجابت اللغة على أيديهم «لعوامل البعث والنماء، وأخذ قاموسها يزداد ويتسع، من طريق ترجمة المصطلحات والتصورات في دراسة الطب والهندسة والفنون الحربية والبحرية والصناعية والزراعية وما إليها، ومن طريق احياء المصطلحات العربية القديمة التي وضعها العلماء العرب أيام نهضتهم الزاهرة، ثم من طريق ترجمة القواميس والكتب الدراسية الضرورية من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية.» (محمد خلف الله أحمد، معالم التطور الحديث في اللغة وآدابها، القاهرة، ١٩٦١، ص ٦). صحيح أن هذا ينطبق على الفترة التي تلت ١٨٥٠، ولكن البذور الأولى غرست على أيدي المترجمين الأوائل من المصريين الذين قاموا بالعمل أيام محمد علي باشا في مصر وغيرهم من السوريين واللبنانيين. وفي طليعة هؤلاء، في مصر، أولئك الذين دربوا على أيدي رفاة الطهطاوي في مدرسة الألسن التي انشئت سنة ١٨٢٥.

٥ - ولعل من خير ما يمثل لنا هذا العمل هو كتاب «قلائد المفاحير في غريب عوائد الأوائل والأواخر» الذي ترجمه رفاة نفسه عن الفرنسية بناء على نصيحة أحد أساتذته في باريس. ونحن لا نعرف اسم الكتاب الأصلي باللغة الفرنسية، لكننا نعرف أن الترجمة هي حول مئة صفحة. لكن أهم من الترجمة بالذات، أو في مثل أهميتها على الأقل، هو هذه المقدمة البالغة نحو مئة صفحة التي شرح فيها رفاة الكلمات الغريبة في الكتاب. فهي في الواقع

قاموس صغير مستقل. وقد كان رفاة واعياً للدور الذي يقوم به وعياً تاماً. فهو يقول عن ذلك «ولما كانت هذه الألفاظ في الأغلب أعجمية، فلم ترتب إلى الآن في كتب اللغة العربية، وكان يتوقف فهم هذا الكتاب عليها، عربناها بأسهل ما يمكن التلفظ به فيها على وجه التقريب، حتى أنه يمكن أن تصير على مدى الأيام دخيلة في لغتنا، كغيرها من الألفاظ المعربة عن الفارسية واليونانية». ولو وضع المترجمون نظير ذلك في كل كتاب ترجم (في ذلك العصر) لانتهى الأمر بالتقاط سائر الألفاظ المرتبة على حروف الهجاء، ونظمها في قاموس مشتمل على سائر غريب الألفاظ المستحدثة، التي ليس لها مرادف أو مقابل في لغة العرب أو الترك، فإن هذا مما يفيد التسهيل على الطلاب، وبه تحصل الإعانة على فهم كل علم أو كتاب.

٦. ومما هو جدير بالذكر أن يأخذ رجال مثل رفاة نفسه بترجمة كتاب عن الأساطير اليونانية هو مغامرات تليماك لفنون. ولن اتناول هذا الكتاب بعناية أولاً لأنه يتخطى الفترة التي عهد إلي بها زمنياً، وثانياً لأن الدكتور نجم سيتناوله بالبحث، وهو أولى مني بذلك وأقدر عليه. ولكنني لا أستطيع أن أمر بالحادث دون الإشارة إلى إقدام شيخ أزهرى النشأة على ترجمة كتاب أسطوري. وقد كان عمله هذا فتحاً من حيث الفكرة.

٧. في النصف الأول من القرن التاسع عشر زحفت افكار جديدة إلى العالم العربي جاءت بشكل خاص مع أولئك الذين تأثروا بالثورة الفرنسية. من هذه الأفكار «الحرية». كانت الكلمة تستعمل في الأدب الديني الإسلامي من حيث علاقتها بقضية الجبر والاختيار وحرية الانسان. لكن الذي وصل إلى بلادنا في هذه الفترة هو المعنى المدني للكلمة: الحرية من حيث دلالتها الاجتماعية والسياسية، من حيث علاقة الفرد بالسلطة والمجتمع، ومن حيث العلاقة المباشرة بين الأفراد انفسهم. هذا شيء جديد. وهنا أيضاً يطالعنا، بالنسبة إلى مصر، وجه رفاة. ففي كتابه «المرشد الأمين لتعليم البنات والبنين» يتحدث عن الحرية حديث من خبرها وعاشها وأدرك معناها وعرف الحاجة إليها. فهي في نظره طبيعية وسلوكية ودينية ومدنية وسياسية. ويفصل كلا من هذه تفصيلاً دقيقاً.

٨. ومما يمت إلى الحرية بصلة، فكرة «المواطنة» التي جرب رفاة أن ينبه إليها الأذهان في المرشد الأمين. فهو يقول في ذلك «فابن الوطن المتأصل به، أو المنتجع إليه، الذي توطن به واتخذ وطناً ينسب إليه تارة إلى اسمه فيقال: مصري، وإلى الأقل فيقال: أهلي، أو إلى الوطن فيقال: وطني ومعنى ذلك أنه يتمتع بحقوق بلده. وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة في «الجمعية التأسيسية» ولا يتصف الوطني بوصف الحرية إلا إذا كان منقاداً لقانون الوطن ومعيناً على اجرائه. فانقياده لأصول بلده يسلتزم ضمناً وضماناً له التمتع بالحقوق المدنية، والتميز بالمزايا البلدية. فهذا المعنى هو وطني وبلدي، يعني أنه معدود عضواً من أعضاء المدينة، فهو لها بمنزلة أحد أعضاء البدن، وهذه أعظم المزايا...».

ويدعو رفاة إلى وجوب تعليم الناس حقوقهم وواجباتهم. ولعل رأيه في هذا من خير ما ورد بين ما خلفه رجال الفكر في أواسط القرن التاسع عشر. فهو يقول «جرت العادة بتعليم

الصبيان القرآن الشريف في البلاد الإسلامية وكتب الاديان في غيرها قبل تعليم الصنائع، وهذا لا بأس به في حد ذاته. ومع ذلك فمبادئ العلوم الملكية والسياسية التي هي قوة حاكمة عمومية وفروعها مهمة في الممالك والقرى بالنسبة لآبناء الأهالي مع أن تعليمها أيضاً لهم مما يناسب المصلحة العمومية، فما المانع من أن يكون في كل دائرة بلدية معلم يقرأ للصبيان بعد تمام تعليم القرآن الشريف والعقائد ومبادئ العربية، مبادئ الأمور السياسية والادارية ويوقفهم على نتائجها وهو فهم أسرار المنافع العمومية التي تعود على الجمعية وعلى سائر الرعية من حسن الإدارة والسياسة والرعاية في مقابلة ما تعطيه الرعية من الأموال والرجال للحكومة، ويفيدهم أسباب ايجاب الحكومة على الأهالي بأن تخدم وطنها بنفسها خدمة شخصية في العسكرية وأسباب الزام الأهالي بدفع حصة من أموالهم بوصف خراج... أو عوائد أو نحو ذلك من جبايات الحكومة القائمة في الدول الإسلامية مقام الزكاة المعطلة، وكذلك ليعرف الأهالي أسباب ايجاب الحكومة عليهم أن يتنازلوا عن شيء من املاكهم وعقاراتهم عند الاقتضاء واحتياج الحكومة ذلك للمصلحة العمومية كتوسيع الطرق وما أشبه ذلك من العمليات التنظيمية...».

من هنا نرى أن الرجل دعا إلى وجوب تدريب المواطن على تفهم واجباته وحقوقه ومسؤولياته نحو وطنه. لا نشك في أن الباحثين في تطور الفكر العربي في القرن التاسع عشر سيهدون إلى المناسبات التي استعملت فيها كلمات «حرية» و«مواطنة» للمرة الأولى. وقد يهدون إلى أن رفاة لم يكن أول من فعل ذلك. ونحن لم نتعرض لهذه الناحية قط. وإنما الذي اردنا قوله هو أن مثل هذه الأفكار والآراء وجدت سبيلها إلى العالم العربي، وإن رفاة كان من الرواد في الاهتمام بها وبحثها.

٩ - تتردد على السنة دعاة الاصلاح في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وفي تركية بالذات والديار الشامية كلمة الدستور. ذلك أن أهل الرأي ورجال السياسة ادركوا أنه لا سبيل إلى الحد من استئثار السلطان (العثماني) بالحكم والاستبداد به إلا بوضع وثيقة شرعية تحدد سلطته وتوضح مشاركة الشعب له وتعين حقوق الأمة وواجبات افرادها. ومن هنا كانت المطالبة بالدستور الأمر الذي انتهى بالحصول عليه على يد عبد الحميد سنة ١٨٧٦. لكن الفكرة هذه، وإن لم تظهر فيما نعلم باسم الدستور، بدت في الكثير مما كتب. وهنا أيضاً نذكر رفاة إذ يبدو أنه كان يداعب هذه الفكرة في مباحث الألباب والمرشد الأمين.

١٠ - ولعل من أهم ما تتميز به الحركة الفكرية في العالم العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر هو هذا الاهتمام الشديد بوضع التعليم على أسس تربوية واضحة من حيث مناهجه ومحتوياته وأساليبه. فقد عزفت المدارس، في أكثر الحالات، عن الاكتفاء بتعليم ديني محدود وأخذت تضع في برامجها العلوم والتاريخ والجغرافية وما إلى ذلك. وثمة قضية هامة في التعليم وهي العناية بتعليم البنات وفتح أبواب المدارس أمام الراغبات منهن، وإن كن قلة، في الدخول إليها. وهذا رفاة نفسه يضع كتابه باسم المرشد الأمين لتعليم

البنات والبنين، فيسوي بين الفريقين .

١١ - وواضح مما خلّفه كتاب تلك الحقبة انهم، كما أشرنا إلى ذلك قبلاً، كانوا جد حريصين على المقابلة بين الموجود في ديار الغرب والقائم في الشرق، ولا نقول انهم عنوا بذلك لمجرد الرغبة في طرافة المقابلة والمقارنة. إن الرعيل الأول من أهل الفكر والقلم كان حريصاً على الحث على تعلم الأمور الجديدة. فرفاعة يؤكّد على وجوب «حث ديار الاسلام على البحث عن العلوم البرانية والفنون والصناعات، فإن كمال ذلك ببلاد الافرنج أمر ثابت شائع، والحق أولى أن يتبع». ومثل الذي رمى اليه رفاعة قصد إليه خير الدين التونسي مثلاً من وضع كتابه أقوم المسالك. فقد حز في نفوس هؤلاء الذين ادركوا سر هذه الحياة الغربية وفاعليتها ومقدرتها على النمو أن تظل بلادهم بعيدة عنها فدعوا إلى الأخذ بأسبابها بحماسة وحرارة.

١٢ - كان من أثر اتصال ابناء الشرق العربي بالحضارة الغربية أن قرأ الكثيرون، ممن تعلموا في المدارس المؤسسة في ديارنا أو ممن تلقوا علومهم في الغرب نفسه، شيئاً عن تاريخ العالم. ومن هنا نلاحظ هذه العناية المستجدة بالتاريخ. فقد ظهرت كتب كثيرة في التاريخ المحلي في لبنان وفي التاريخ المصري والتاريخ الإسلامي. ولسنا نقصد أن كتابة التاريخ شيء جديد في الأدب العربي. ولكن الذي نود أن نوّكده هو أن التأليف التاريخي، حتى في النصف الأول من القرن التاسع عشر، بدأت تظهر في محاولاته آثار الاتصال بالغرب، فبدأ فيه تنظيم وترتيب حديثاً عهد بالموضوع.

١٣ - هذه المسائل والقضايا التي تحدثنا عنها كان النثر سبيل التعبير عنها. ومع أن الشعر بحث قائم بذاته، إلا أنه يعكس الشيء الكثير من الحياة الفكرية. والتطور في الشعر العربي جاء في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. على أننا نجد بعض التطور في الفترة الأولى على نحو ما نقع عليه في شعر محمود صفوت الذي الممنا به.

١٤ - إن العصر الذي احتك به العرب بالغرب أول ما احتكوا كان، بالنسبة إلى أوروبا، عصر الثورة الفرنسية. ولذلك كان تأثير أولئك الذين ذهبوا إلى أوروبا، وإلى فرنسة بالذات، تأثيراً عميقاً بأبعاد هذه الثورة وبما تركته من طابع في نفوس أهل تلك الديار الغربية. وحتى الذين لم يوزروا بالغرب بالذات عرفوا الكثير عن معنى الثورة الفرنسية عن طريق الخبراء والمعلمين. ولا شك أن المدارس التبشيرية الفرنسية نفسها، التي قامت في لبنان، لم تستطع أن تتجنب الخوض في الموضوع ولو للتهجم عليه. ومن ثم فقد كان في ما كتبه رجال الفكر دوماً شيء من الاندفاع والحماسة. ولا شك أن الفكرة الرئيسية التي رسخت في اذهان الكثيرين كانت امكان التخلص من الحاكم المستبد المطلق المسيطر بالثورة عليه. ولعل جو مصر لم يكن يسمح باشاعة آراء من هذا النوع، لكن الجو في بعض الديار الشامية كان أقل ضبطاً، وإن لم يكن أقل ضغطاً. فسارت هذه الأفكار إلى النفوس في مدى أوسع.

يضاف إلى ذلك أن المعلمين الاميركيين الأوائل الذين هبطوا لبنان كانوا ابناء ثورة

اخرى، بدأت باعلان الاستقلال وانتهت، بعد حرب ضروس، بالحصول عليه. ولا شك في أن هؤلاء لم يكونوا يتنكرون لما قام به ابناء بجدهم. وكان المعنى الكامن في هذه الثورة هو انتزاع الاستقلال من حاكم غريب بعيد عن البلاد.

وإذن ففي الديار الشامية، وفي لبنان على الخصوص، اجتمع للثورة - من حيث أنها خروج على الحاكم الظالم - معنيان: الواحد هو الثورة على الحاكم المستبد ولو وطنياً، والثاني الثورة على الحاكم المستبد الأجنبي - ولعله لم يكن من قبيل المصادفة، عندما نأخذ العوامل الأخرى بعين الاعتبار، أن تكون المطالبة بإزالة الظلم في هذه المنطقة متصلة اتصالاً وثيقاً بالشعور القومي العربي، أي أنها احتوت المعنى الفرنسي والمعنى الأميركي للثورة.

هذا عرض سريع فيه الكثير من التعميم، إذ إن القصد من هذه العجالة أن نلفت إلى هذه البذور والأغراس الأولى التي تقبلتها الأرض الطيبة في النصف الأول من القرن التاسع عشر. لكن الأرض الطيبة كانت قد مرت عليها فترة طويلة وهي مهملة. ولذلك لم يكن بد من أن يتمهد الغراس الأرض بالكثير من العناية - حراثة وريا وتنقيب أعشاب ونزع أشواك وإزالة حجارة وصخور - قبل أن يتاح للبذر أن تخرج منه النبتة، وللفرسة أن تغور جذورها في أعماق الأرض وتفرع أغصانها في الفضاء. ومن هنا كان عمل الرواد هؤلاء عملاً شاقاً جسيماً مفيداً أصيلاً.

ونجح الزرع وأينع الغصن ونضج الثمر وحن القطاف، لكن هذا كله تم في الفترة التالية (ولا يزال). فإن وجد الزملاء هذا الذي وضعته بين أيديهم خلوا من الثمر الحلو اللذيذ فلأنتي عنيت بالفارسيين وتركت، راغباً راضياً، أمر التمتع بالثمرة اللذيذة المحللة لكرام الزملاء.

٢- الشرق العربي وأوروبا

تمتد البلاد التي نسميها الشرق العربي من هضبة إيران شرقاً إلى البحر المتوسط ووادي النيل غرباً، ومن آسيا الصغرى وأرمينيا شمالاً إلى البحر العربي جنوباً، وتشمل العراق وسوريا وفلسطين ومصر وبلاد العرب نفسها. ونظرة واحدة إلى الخارطة ترى أنها تتكون من سلاسل جبال متصلة في الشمال، يليها الهلال الخصيب الذي يحتضن بادية الشام، وهذه في الواقع امتداد شمالي من شبه الجزيرة نفسها. إن سلاسل الجبال التي أشرنا إليها تبدأ قرب الخليج العربي وتتجه شمالاً في غرب باسم جبال زغروس أو كردستان، وهي الحد الطبيعي بين الإمبراطورية الإيرانية والعراق وتتصل هذه بجبال أرمينيا وطوروس الداخلية وطوروس الساحلية. وهذه السلاسل التي تشبه قوساً متجهة نحو الجنوب، هي الحد الطبيعي أيضاً لانتشار الجنس العربي ولسيادة اللغة العربية، في الشمال والشرق.

إلى الجنوب من هذه السلاسل يقع الهلال الخصيب وهو مقعر متجه نحو الجنوب قرنه الغربي عريش مصر، وقرنه الشرقي الخليج العربي، ومركزه إلى الشمال من بلاد العرب، فكانه جيش مرابط متجه إلى الجنوب، ميمنته سوريا وفلسطين وميسرته الخليج العربي وأرض العراق، وقلبه سفوح جبال الجزء الشمالي من العراق. وأرض هذا الهلال يرويها دجلة والفرات في الشرق والأمطار الغزيرة في الغرب. وكلها أراض خصبة صالحة لمختلف أنواع المزروعات. أما بلاد العرب فنجد صحراوي عظيم أعلاه في الغرب، في جبال الحجاز واليمن ثم ينحدر تدريجاً شرقاً نحو الخليج العربي وخليج عمان وليس في هذه البلاد أنهار، لكن فيها أودية طويلة مثل الرمة والأرمك.

وتصل صحراء سيناء فلسطين بمصر كما يفصل البحر الأحمر مصر عن شبه الجزيرة العربية. ومصر، كما قال أبو التاريخ «هبة النيل» يرويها هذا النهر الميمون بمائه، ويحمل إلى أرضها غرينه وطميه، فتفيض على الناس بفضله خيراً وبركة. وما عدا هذا الوادي فإن مصر تلال صحراوية وسهول رملية.

جاشت صدور أبناء وادي الرافدين ووادي النيل، من أقدم الأزمنة، بالآمال فما تقاعسوا ولا وقفوا عند حد التأمل. بل أفسحوا للفكرة مجالاً فأصبحت قوة، وشقوا للأمل طريقاً فصارت عملاً، وسلكوا في القول سبيلاً فكان فعلاً. فأنشأوا ممالك قوية عدت على جاراتها فضممتها إليها ونشرت فيها أصول الحضارة، وأدى الأمر بهذين القطرين إلى تصادم المصالح، فاقتتلا حيناً، وتصافيا حيناً آخر، وتقاطعا آنأً واتصلا آنأً آخر. واتجرا وتبادلا الآراء والأفكار، والعقائد والعادات.

وكان شمالي بلاد العرب وسورية الطريق لجميع هذه العلاقات بينهما، والمسرح الذي

مثلت عليه أدوار التاريخ. ومن بادية نجد خرجت موجات من الساميين استوطنت العراق والشام جيلاً بعد جيل. وكانت الشام إذا ناءت بحملها، رنت إلى مصر تطلب تخفيف العبء، وكانت مصر تتقدم إلى نجدتها شأن الكريم يعين أخاه. فاشتد بذلك الاتصال بين هذه الأقطار جميعها. وكانت آخر موجة بشرية دفعتها البادية إلينا موجة القرن السابع الميلادي العربية، وهي التي افتتحت الأقطار التي ذكرت، في عشر سنوات، فنشرت فيها لغتها ودينها.

وهكذا خرجت مصر والعراق وسوريا وبلاد العرب من بوتقة التاريخ واحدة في جنسها، واحدة في حضارتها، واحدة في أديانها، واحدة في لغتها. وكانت هذه الوحدة تقوى متى خضعت البلاد كلها لسلطان واحد، وتضعف متى جزأتها المصالح، وبين هذا الضعف وتلك القوة تخسر أو تريح، وتمثر أو تنهض.

وما يجب أن نذكره قبل كل شيء، أن بلاد الشرق العربي تقع بين البحر المتوسط وأواسط آسيا من جهة وبين هذا البحر نفسه والهند من جهة أخرى، ومن هنا كانت مكانتها التاريخية. إنها مركز الاتصال بين أوروبا والشرق. فكلما ازدادت حاجة أوروبا إلى الشرق ازداد موقع الشرق العربي شأنًا.

وقصة هذه العلاقات بين الشرق العربي وأوروبا تعود بنا إلى فجر التاريخ (٣٠٠٠ - ٢٠٠٠ ق.م.)، كما دلت على ذلك أعمال الحضر الأثرية والمصادر التاريخية القديمة التي بين أيدينا. لكننا مضطرون أن نضرب صفحاً عن هذه الفترة القديمة في هذه العجالة. ويجدر بنا أن ننتقل إلى أول اتصال قوي مباشر ترك في حياة الشرق الأدنى أثراً كبيراً. والذي أشير إليه هنا هو فتح الإسكندر الكبير اليوناني في القرن الرابع ق.م. فقد اكتسح هذا الفاتح الكبير كل الشرق الأدنى. ولما كان الإسكندر يريد توحيد سكان العالمين الهليني والشرقي من ناحية الحضارة، أخذ على عاتقه إنشاء مراكز للمدنية اليونانية لنشرها بين أهل البلاد. ومع أن أمل الإسكندر في توحيد الأجناس خاب، فقد اصطبغ الشرق بصبغة الحضارة الهلينية وعلومها وأديانها، وأصبح بدوره معلماً لها لما التقى بالرومان.

بدأ تدخل الرومان في شؤون الشرق العربي في القرن الثاني قبل الميلاد، وتمّ استيلاؤهم على سورية ومصر قبيل مولد المسيح. أما العراق فلم يكن في يوم من الأيام بتمامه في أيدي الرومان مدة طويلة، كما أن محاولتهم في بلاد العرب ذهبت أدراج الرياح. لكن الجزء الذي استولى عليه الرومان من الشرق العربي مكّنه من السيطرة على الطرق البرية والبحرية العظيمة التي تصلهم بالشرق الأدنى. فطريق آسيا الصغرى إلى بحر قزوين، وطريق «السرغ السوري» وهو يمتد من خليج إسكندونة إلى الفرات ومن هناك إلى بقية أجزاء العراق وفارس، وطريق البتراء من اليمن، وطريق الإسكندرية إلى القصير - جميع هذه الطرق كانت في أيديهم.

ومنذ القرن الرابع بعد الميلاد أصبحت بلاد الشرق العربي جزءاً من الإمبراطورية البيزنطية التي كانت القسطنطينية (إستانبول) عاصمتها. ومن القرن الخامس إلى القرن

السابع ب.م. كانت المنافسة التجارية بين فارس والبيزنطيين على أشدها، وكانت بلاد الشرق العربي مسرحاً تمثل عليه قصة هذه المنافسة الأوروبية الآسيوية بكاملها. وليست حملة الأحباش على اليمن إلا محاولة بزنطية للسيطرة على طريق البحر الأحمر، كما أن غزو الفرس لليمن قبل الإسلام، هو ظاهرة أخرى من مظاهر هذا النزاع القوي. وبقدر ما كانت تشتد حاجة أوروبا التي بدأت تستيقظ شيئاً فشيئاً، إلى المتاجر الشرقية بواسطة البيزنطيين، كانت تشتد رغبة هؤلاء في السيطرة على كل طريق إن أمكن.

على أن الاتصال بين أوروبا والشرق العربي لم يكن تجارياً سياسياً فحسب. بل إن كثيرين جاءوا فلسطين لأسباب دينية واضحة. وقد ترك هؤلاء الحجاج والزوار آثاراً مكتوبة لحياتهم في البلاد مثل جيروم الذي سكن بيت لحم في القرن الرابع الميلادي، وحاج بورود، والقديستين باولا وسلفيا. وهذه الأخيرة زارت مصر وسيناء وسورية وآسية الصغرى.

وفي القرن السابع احتل العرب هذه البلاد، وهي منذ ذلك الحين عربية اللغة والمدنية. وهذا الاحتلال قطع العلاقات الشرقية الأوروبية حيناً، لم يطل. إذ إن العرب لم يلبثوا أن نظموا أمورهم ودولتهم، وسهروا على مصلحة الشعوب التي حكموها، واستتبَّ النظام في الشرق العربي وغيره فعاد الاتصال إلى سابق عهده، سواء أفي عالم التجارة كان، أم في عالم الرحلة والحج. فإن حجاجاً أوروبيين زاروا فلسطين في العهد الأموي ولم يتركوا في كتاباتهم أثراً للتذمر أو الشكوى من ولاة الأمور. بينهم زوار من الغال وإنكلترا. ومن الذين جاءوا من هذه البلاد الأخيرة ويلبولد (٧٢١ - ٧٢٧) الذي مثل أمام الخليفة يزيد الثاني (٧٢٠ - ٧٢٤) فزوده وصحبه برسائل وأعفاهم من ضريبة الحج.

وفي القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر كانت علاقة أوروبا بالشرق العربي تتخذ طريقين: الواحد عن طريق البيزنطيين الذين أرادوا أن يحتكروا التجارة الآسيوية بأيديهم فسيروها عن طريق آسيا الصغرى وأواسط آسيا إلى الشرق، والبلقان إلى الغرب؛ أما الطريق الثاني فكانت مراكزه الإسكندرية والموانئ السورية. فالمدن الإيطالية مثل البندقية وبيزا وجنوة، كان يهيمها أن تحصل على متاجر الشرق بكل طريقة مستطاعة. وكان الاتجار مع الموانئ السورية يعود عليها بريح أكبر، فاتخذت عكا وصور وبيروت مراكز لهذه الغاية. على أننا يجب أن نذكر أن الشرق العربي تصدعت وحدته السياسية منذ أواخر القرن العاشر لما أخذ أمراء الأطراف يستقلون، فكان الطولونيون في مصر، والحمدانيون في سورية، ثم جاء السلاجقة الذين اقتسموا السلطة والبلاد فيما بينهم، كما استقل الفاطميون بمصر.

على أن علاقات الشرق بأوروبا اتخذت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر شكلاً جديداً، فإن جماعات من مختلف الأصقاع الأوروبية الغربية، انتقلت برمتها من أوروبا إلى الشرق غازية فاتحة، فكانت نتيجة ذلك الحروب الصليبية التي صدمت الشرق العربي المتصدع فتغلبت عليه، وأنشأت فيه مملكة وإمارات غربية عنه، انتشرت من شمال سوريا إلى جنوب فلسطين. وتوالى المدد من المال والرجال قرنين فثبتوا. فلما انقطع عنهم ضعفوا

وخسروا المعركة الفاصلة. وليس من شك في أن الحروب الصليبية فيها للعامل الديني حظ كبير، لكن الواقع أن العوامل الاقتصادية والاجتماعية كان لها أثر كبير أيضاً. ومجرد التفكير في هذه العوامل وبحثها، يرينا منزلة الشرق العربي في نظر أوروبا في القرون الوسطى.

إن الحروب الصليبية أثرت فيما أثرت، في تعزيز العلاقات التجارية بين أوروبا والشرق العربي. وعلى هذا فقد احتفظ البنادقة وغيرهم بالمراكز التي كانوا يتجرون بها مع الشرق في بيروت وطرابلس وعكا. ولعل رحلات ماركو بولو في القرن الثالث عشر أكبر دليل على قوة الاستمرار في الأسفار والرحلات والاتجار بين أوروبا والشرق. وقد ذكر السائح الفرنسي دولا بروكيه (في القرن الرابع عشر الميلادي) أنه التقى في بيروت ودمشق كثيراً من التجار البنادقة والفلورنسيين وغيرهم وأنه كان للأولين قنصل في كل من المدينتين المذكورتين.

ولما آلت السلطة المطلقة للمماليك في مصر وسورية، وقعت في قبضة أيديهم جميع الموانئ وطرق القوافل التي تصل متاجر البلاد الهندية وغيرها من بلاد الشرق الأقصى بأوروبا، ففرض هؤلاء الضرائب التي يريدونها على كل قدر من البضاعة التي تمر من طريق البحر الأحمر إلى القاهرة ثم إلى الإسكندرية، وكذلك من طريق الخليج العربي إلى البصرة ومنها إلى الإسكندرية أو طرابلس أو غيرها، لتتقل بعد ذلك إلى البندقية. وإذا تذكرنا الثروة الطائلة، التي جمعها المماليك في القرنين الرابع عشر والخامس عشر من جراء مرور البضائع في هذه الطرق، عرفنا قيمة هذه البضائع نفسها.

وفي القرن الخامس عشر أخذت دولتا إسبانيا والبرتغال تفتشان عن طريق آخر يصل أوروبا ببلاد الهند تخلصاً من ضرائب المماليك، ومن اضطراب الأمن بسبب توسع الأتراك العثمانيين في الشرق الأدنى، ومن سيطرة البندقية. فكانت نتيجة هذا أن اهتدى فاسكو دي غاما البرتغالي في سنة ١٤٩٨ إلى اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح فتحولت التجارة عن طريق البحر المتوسط والشرق العربي، إذ أصبحت أوروبا متمكنة من الاتصال البحري المباشر بالهند وما يليها.

وأدركت جمهورية البندقية الخطر المحيق بثروتها نتيجة لهذا التحول التجاري. ففي سنة ١٥٠٤ درس مجلس العشرة فيها مشروع فتح قناة في السويس بالاشتراك مع الغوري سلطان مصر، وذلك بقصد منافسة الطريق الجديد بطريق أقصر وأسهل. ولكن البندقية عادت وحاولت القضاء على الاستعمار البرتغالي في الهند دفعة واحدة، فحرضت السلطان الغوري المصري (١٥٠١ - ١٥١٦) على إرسال حملة إلى المياه الهندية، وأرسلت له الأخشاب اللازمة لبناء السفن في البحر الأحمر، وعمالاً مهرة من البنادقة لإنشاء السفن وجنوداً اشتركوا في الحملة نفسها. وقد كان نصيب هذه الحملة الانكسار أخيراً (في ١٥٠٩) وختمت هذه المعركة، التي تعد من المعارك الفاصلة فعلاً في تاريخ الشرق العربي التجاري.

وكان الأتراك العثمانيون، بعد احتلالهم القسطنطينية وتوغلهم في البلقان قد اتجهوا نحو سورية ومصر فاحتلوا هذه البلاد (١٥١٧) في عهد السلطان سليم.

ويضم بلاد الشرق العربي إلى الدولة العثمانية انتقل مركزها السياسي إلى إستانبول. لكن الموانئ والمدن السورية والمصرية بقيت لها قيمتها التجارية. فقد قال راهب إسباني زار الشرق العربي في أواسط هذا القرن «وفي طرابلس تجار بندقية وفرنسيون لهم قناصلهم الخصوصيون كما نجد في القسطنطينية وحلب والإسكندرية والقاهرة» وقال في موضع آخر إن الغريب لا ينقطع سيلهم عن بيروت.

وفي القرن السادس عشر نلاحظ أمرين على جانب من خطر الشأن فيما يتعلق بالعلاقات بين الشرق العربي وأوروبا. أما الأول، فهو هذه المغامرات البحرية التي قام بها الأسطول العثماني تحت قيادة خير الدين بريروس والتي أدت مع التقدم العثماني في جنوب شرقي أوروبا، إلى التحالف بين فرنسا والدولة العثمانية. أما الأمر الثاني، فهو دخول إنكلترا حلبة المنافسة التجارية والبحرية في الشرق. وقد وصف هكليوت تقدم الإنكليز في البحر المتوسط في القرن السادس عشر بقوله «بين السنة ١٥١١ والسنة ١٥٣٤ كانت ترى السفن ذات السواري العالية الآتية من لندن، في مياه صقلية وكريت وقبرص حتى وطرابلس وبيروت في سوريا» وبعد ذلك بقليل أخذت إنكلترا تعين قناصلها في شواطئ البحر المتوسط الشرقية ومدن سوريا الداخلية مثل حلب».

ولنعد إلى الأمر الأول. إن التحالف بين الدولة العثمانية وفرنسا كان ربحاً للثانية. ذلك أن السلطان سليمان كان يريد أن يضعف البندقية وجنوة، فشجع الفرنسيين على الاتجار في الشرق، ومنحهم في السنة ١٥٣٥ امتيازات خاصة - فصار لهم حرية الملاحة في المياه التركية والاتجار الحر لقاء عوائد طفيفة، وحق تعيين قناصل دائمين للنظر في شؤون الرعايا الفرنسيين القضائية والتجارية، وحماية الأماكن المقدسة في بيت المقدس، والكاثوليك في بلاد الدولة العثمانية. وصار على كل من يود الاتجار في بلاد الدولة العثمانية أن يفعل ذلك تحت حماية العلم الفرنسي.

وفي أواخر القرن السادس عشر أخذت الموجة التي حملت الأتراك العثمانيين إلى قلب أوروبا الوسطى تتراجع، فصدوا عن التوسع البري، وانكسروا في معركة لباتو البحرية. وبينما كان الفرنسيون يستغلون الامتيازات التي منحت لهم ويحاولون زيادتها، كانت إنكلترا تعزز مقامها في الهند عن طريق الشركة الهندية الشرقية التي أنشئت سنة ١٦٠٠. وكان فاتحة نجاحها في الشرق العربي لما استولت في السنة ١٦٢٢ على هرمز في الخليج العربي ومنحت حق الاحتفاظ بسفينتين حربيين في الخليج نفسه لحماية التجارة. كما أنها بدأت محاولاتها في البحر الأحمر. وإلى هذا الزمن يرجع اهتمامها بتنظيم البريد البري عبر الصحراء السورية بين الخليج العربي وحلب بطريق بغداد أو البصرة. ومن حلب إلى لندن عن طريق الموانئ السورية. ويروي مؤرخو بغداد ما يدل على وجود هؤلاء حتى في المدن الشرقية الداخلية. وقد كانت حلب إلى جانب أنها مركز تجاري، مركزاً سياسياً قوي الأثر في حياة الشرق الأدنى. فقد كان فيها في القرن السابع عشر جاليات بندقية وفرنسية وهولندية

وإنكليزية. وكانت التجارة الفرنسية تقدر بنحو ٤٠٠ ألف جنيه في السنة. أما التجارة الإنكليزية التي كانت حديثة العهد جداً فقد قدرت بنحو ١٥٠ ألفاً من الجنيهات، ولكن هذه القيمة زادت كثيراً في نهاية القرن السابع عشر، إذ أصبحت ثلاثة أضعاف قيمة التجارة الفرنسية.

وفي أواخر هذا القرن بدأت روسيا بقيادة بطرس الأكبر تعنى بشؤون الدولة العثمانية محاولة جراً المغانم من التدخل في أمورها السياسية.

زاد اهتمام أوروبا بالتجارة الهندية في القرن الثامن عشر. وانتقلت العناية بها من أيدي الساسة إلى أيدي التجار والجمهور، الذي لم تلهه عنها أحداث السياسة الأوروبية. وتعددت الشركات الهندية أو التي تتاجر مع الهند خصوصاً في فرنسا وإنكلترا، واشتدت بينها المنافسة حتى ملكت على الناس تفكيرهم، ولما خسرت فرنسا أملاكها في كندا، واستقلت الولايات المتحدة عن بريطانيا، انتقل النزاع السياسي، والخصومة التجارية بين إنكلترا وفرنسا إلى الميدان الآسيوي. ومع أن فرنسا ردت على أعقابها في الهند في القرن الثامن عشر، فقد أدركت أن في ميدان التجارة في الهند والشرق الأقصى متسعاً لها دون أن تكون لها أملاك في تلك الجهات. هذه المنافسة التجارية بين الدولتين هي التي حملت بريطانيا على أن تعنى بحرية البحار عناية فائقة، وبالسيطرة عليها، لتبقي طريق رأس الرجاء الصالح مفتوحاً أمامها. وهذه المنافسة هي التي حملت فرنسا على محاولة شق طريق بحري بين البحر المتوسط والبحر الأحمر، لتقضي على الطريق البحري الآخر. واتخذت هذه المنافسة ناحية إنشائية من جهة النظر الإنكليزية في العراق.

فقد مرّ بنا أن إنكلترا أنشأت قواعد في الخليج العربي. والآن فطنت إلى مركزين قويين أنشأت فيهما جاليتين تشرفان على مصالحتها: الأولى في البصرة والثانية في بغداد. ومن المهم أن نلاحظ في هذا الصدد أن هذا النزاع التجاري القوي التفت إليه أصحاب المصالح والتجار والشركات دون الحكومتين الإنكليزية والفرنسية، بالرغم من إلحاح هؤلاء على أصحاب الشأن، كما يظهر من التقارير المودعة في دور السجلات الأوروبية. وقد كان ثمة دولة أخرى تحاول فرنسا القضاء على تجارتها الشرقية وهي هولندا، كما توضح لنا كتابات لبيتز إلى لويس الرابع عشر. وعلى كل فإن فرنسا قد قرّ رأياً منذ أيام لويس السادس عشر على أن تحتل مصر لأن احتلالها مصر هي الطريقة الوحيدة لحفظ تجارتها في البحر المتوسط وللسيطرة على البحر الأحمر وطريق الهند. يدلنا على ذلك أنها عنيت في سنة ١٧٧٧ بعمل خارطات لشواطئ مصر وسورية، ودرس الأماكن الصالحة لإنزال الجنود، ومسح جهات السويس. وإذا ذكرنا أن روسيا تحت رعاية بطرس الأكبر قد بدأت منذ أوائل القرن الثامن عشر تهتم بشؤون الدولة العثمانية والتقرب إليها، أدركنا معنى هذه الرسالة التي كتبها السفير الفرنسي في الأستانة في سنة ١٧٨١ إلى حكومته. قال: «إن روسيا قد صارت على مقربة من القسطنطينية وربما استطاعت أن تقضي على تركيا قبل أن تستطيع دولة ما

مساعدتها، فعلى فرنسا أن تسرع إلى احتلال مصر وهو لا يكلف فرنسا صعوبة، لأن مصر خالية من أي تحصين ما، ولأنه لا يوجد فيها من الجيوش أكثر من خمسة أو ستة آلاف مملوك». وفعلاً صممت الحكومة الفرنسية على تنفيذ هذه السياسة.

٢

عصفت بفرنسا في أواخر القرن الثامن عشر الثورة الفرنسية التي أقرت حقوق الإنسان، ونشرت فكرة الحرية في أوروبا، وهدمت الظلم والطغيان. وخلقت نابليون. وهذا، لما عجز عن القضاء على جميع خصومه في أوروبا، قاد في السنة ١٧٩٨ حملة إلى مصر فاحتلها، ثم سار، بغية الاستيلاء على سورية، إلى عكا. لكن أسوار عكا وحاميتها قضت على آمال نابليون في الشرق. ولم يلبث بعد عودته إلى مصر أن رحل إلى فرنسا. وتراجع النفوذ الفرنسي مع صاحبه. لكن احتلال نابليون لمصر أيقظها من نوم عميق كانت تنامه في وسط رمال الصحراء.

ومنذ سنة ١٨٠٠ بدأ الشرق العربي يتنبه لحياته ويتحسس مواضع الضعف في نفسه. وهو كلما ازداد الغرب إيفالاً فيه ازداد هو تنبهاً ويقظة. وكانت أول بوادر هذه اليقظة قيام محمد علي باشا في مصر، وإصلاحه حياتها الاقتصادية والسياسية، واهتمامه بنشر المعارف والعلوم عن طريق البعثات العلمية الكثيرة إلى البلدان الأوروبية وخصوصاً فرنسا.

طمح محمد علي باشا في أن ينشئ مملكة قوية تضم سورية كلها بعد أن دانت له نجد، فوجه ابنه إبراهيم باشا إلى الشام فاحتلها، ووصل آسيا الصغرى، وجيوش السلطان محمود الثاني تتراجع أمامه. ولكن الدول الأوروبية لم تكن راضية عن ذلك فوجهت إلى إبراهيم إنذاراً بوجود الانسحاب إلى مصر. فتراجع بعد حكم دام عشر سنوات في سورية.

ويجدد بنا وقد وصلنا إلى أواسط القرن التاسع عشر، أن نتعرف بكلمة موجزة إلى موقف الدول الأوروبية عامة من الشرق العربي، قبل أن نتقدم خطوة أخرى.

كانت النمسا تقف في وجه مطامع روسيا لتحول دون وصولها إلى الآستانة. وروسيا كانت تطمح في ذلك، منذ زمن بطرس الأكبر كما مر بنا، وكانت تتخذ حماية الأرثوذكس من رعايا الدولة العثمانية حجة للتدخل الفعلي في الأمور الداخلية، وكانت بذلك تنافس فرنسا التي اتخذت حماية الكاثوليك حجة. وفرنسا كان يهمها أن تروج تجارتها في الشرق، ولذلك كانت تتمنى للدولة العثمانية العمر الطويل. أما إنكلترا، فقد كانت طريقها إلى الهند في مأمن من كل طارئ، لذلك كانت علاقتها بالدولة العثمانية وثيقة. ورغبتها في أن يبقى الخليج العربي والمدن والموانئ السورية تحت إشراف العثمانيين كان سبباً في الحد من توسع إبراهيم باشا لما توغل في جسم الدولة.

لقد كان من أثر حكم إبراهيم باشا في سوريا أن فتحت هذه أبوابها للمدنية الغربية. فالمبشرون الفرنسيون الذين كان لهم في سورية مثلاً تاريخ طويل يرجع إلى القرن السابع عشر، قويت أعمالهم في القرن التاسع عشر، وذلك لأن الأمريكيين جاءوا إلى البلاد في ذلك

القرن أيضاً. وقد زاد نشاط الفريقين بعد حكم إبراهيم باشا. ومع أن الأمريكيين قصروا همهم على لبنان، فإن الفرنسيين توغلوا في لبنان ودمشق وحلب. ولا شك في أن عملهم بادیء ذي بدء كان تبشيراً. ووجه الفريقان الهمة إلى فتح المدارس. ويكفي أن تكون الجامعة الأمريكية والجامعة اليسوعية في بيروت من آثار هؤلاء القوم، دع عنك المدارس العديدة التي كانت لها حسناتها وسيئاتها أيضاً. ولعل القصة التالية مما يدلنا على درجة المنافسة بين الفريقين.

ذلك أن الدكتور فاندريك أحد كبار مؤسسي الجامعة الأميركية ببيروت كان في طريقه إلى قرية لبنانية فلقية صديق وسأله عن غايته من تلك الزيارة فقال الدكتور «إنني ذاهب لأفتح مدرستين». فقال الرجل ضاحكاً: «ألا تفكي مدرسة واحدة يا دكتور؟» فأجاب فاندريك: «متى فتحت أنا مدرسة فإن الجمعية الكاثوليكية ستفتح مدرسة أخرى في القرية نفسها». وليس من شك في أن حوادث الستين في لبنان، وما أدت إليه من تدخل الدول الأجنبية في شؤونه حملت إلى لبنان أثراً غريباً لم تكن الدولة العثمانية ولا سكان البلاد العربية يريدونه له.

على أنه يجب أن نذكر، ونحن نتحدث عن خيارات العلم، المنافسة السياسية. فقد رأينا فيما تقدم من هذا البحث، أن إنكلترا وفرنسا كانتا تعنيان بالطريق الشرقي إلى الهند سواء أطريق الفرات كان ذلك أم طريق السويس. وإنه مما يبعث على الأسف أن لا يتسع لنا المجال لدرس بعض هذه التقارير التي قدمها الكتاب والتجار والرجال العسكريون من الفرنسيين والإنكليز عن هذين الطريقين والمفاضلة بينهما. فإن مجهودهم خدم العلم خدمة جلياً. ومع أن همة الإنكليز كانت قد انصرفت إلى الطريق العراقي، فإنهم لما رأوا عناية الفرنسيين بالطريق المصري تزداد وأدركوا أنها اقصر قليلاً، شملوه هم أيضاً بعطفهم. وفي هذه الرسالة التي كتبها توماس وغورن سنة ١٨٢٧ دليل على ذلك، إذ قال: «قد يترأى للبعض أن آرائي بخصوص الطريق المصري إلى الهند بعيدة عن محجة الصواب ولكن الواقع أنني مطمئن إليه بعد تجربته ثماني سنوات متوالية. ولن يقر لي قرار حتى أرى مصر طريق الهند».

ولا يغرين عن بالنا أن أوروبا في ذلك الوقت كان عليها أن تفتش عن أسواق جديدة لمصنوعاتها التي زادت بسبب الانقلاب الصناعي الذي غير أساليبها في الأعمال والاتجار. ومن هنا قويت فكرة حفر قناة تصل البحر الأبيض المتوسط بالبحر الأحمر لتسهيل النقل البحري. هذه الفكرة ناصرها الفرنسيون وعارضها الإنكليز بادیء ذي بدء. ولما بدىء العمل بها فعلاً فكر الإنكليز بمد خط حديدي من الإسكندرونة إلى الخليج العربي على أن يحاذي نهر الفرات بقدر ما يمكن. ومن ثمة كانت عناية الإنكليز بتقصي أخبار التجارة ومسح الصحراء السورية. وهاكم وصفاً لمكانة حلب التجارية كتبه سائح إنكليزي في سنة ١٨٤٣ (أي بعد انسحاب إبراهيم باشا بقليل)، يرينا منزلة البلاد السورية وغيرها في التجارة.

«في حلب أربعة بيوت تجارية بريطانية، وتجارة حلب في الدرجة الأولى مع بريطانيا

وقيمتها نحو أربعة أضعاف قيمة التجارة الفرنسية، والأقمشة هي بين الواردات الرئيسية، ولا سيما الأقمشة الحمراء. وتصدر حلب إلى بريطانيا المصنوعات والبضائع الهندية التي تأتيها عن طريق بغداد. وقد ابتلعت حلب تجارة طرابزون وأزمير. والبيوت التجارية البريطانية في حلب هي سبب إثراء كثيرين من أشرف إنكلترا. لكن حلب ليس لديها ما تصدره من مصنوعات محلية، بدل ما يستهلكه السكان في سوريا الشمالية. لذلك فإنهم يدفعون أثمان البضائع نقداً. وهذا سبب قلة النقود بين أيديهم. وقد عنيت الحكومة التركية بإنشاء بريد منظم يصل الآستانة بسورية، ومركزه في شمال سورية وحلب. وقد ساعد هذا الاتصال التجاري والمخابرات اللازمة لذلك».

وبينما كانت إنكلترا تهتم بالطريق العراقي وتفكر بمد سكة حديدية من الإسكندرونه إلى الفرات ثم إلى البصرة والخليج العربي، كان ده لسبس الفرنسي يحاول فتح قناة تصل البحر المتوسط بالبحر الأحمر. وقصة هذه القناة التي نعرفها الآن باسم قناة السويس من أروع قصص القرون الحديثة. ذلك أن الفرنسي الشاب، فرديناند ده لسبس، كان يعرف مصر معرفة صحيحة، وكان حلم شبابه أن يرى ماء البحرين متصلًا يخترق الصحراء، ويحمل السفن من الواحد إلى الآخر. وقد تقلب في مناصب سياسية عديدة لكن حلم الشباب لم يفارقه. فلما اعتزل العمل في سنة ١٨٤٩، عاد إلى التفكير بمشروعه الكبير. وكان يعرف أن عباس باشا والي مصر يعارض المشروع وأن الحكومة البريطانية تقاومه في لندن وفي إستانبول بما كان لها من نفوذ قوي لدى الباب العالي. لكن ده لسبس كان مؤمناً بأنه سينجح وغرضه منه تجاري محض. فقد سعى للحصول على رأس مال للشركة، في جميع العواصم الأوروبية وفي الشرق بدون أن يفرق بين فرنسي وغيره. ولما توفي عباس باشا وخلفه محمد سعيد باشا، زالت إحدى الصعوبات الكبيرة. ذلك لأن محمد سعيد باشا كان صديق ده لسبس منذ الصبا، وكان مؤمناً بمقدرة صديقه موافقاً على فكرته.

فلما تولى محمد سعيد باشا حكم مصر أسرع ده لسبس إلى مصر لتهنئته، فاستقبله الوالي استقبالاً فخماً. وقد وصف ده لسبس نفسه حديثه مع محمد سعيد باشا عن قناة السويس، بعد وصوله بمدة قصيرة، قال: «ألح الوالي عليّ وقد كنا في الإسكندرية أن أرافقه في زيارته المقبلة إلى القاهرة، فانقذت للأمر. وفي الطريق كنا نضرب خيمنا فوق رمال الصحراء ونرقب كواكب السماء. وفي صباح الخامس عشر من تشرين الثاني (نوفمبر) سنة ١٨٥٤ كنت أرقب أشعة الشمس الأولى تتغلب على ما تبقى من جيوش الظلام المنهزمة، وتوشي الفجر الجميل بخيوط من النور، وكان قلبي يخفق بين أضالعي لأنني كنت أفكر بحلم حياتي، وإذا الوالي نفسه يحدثني فيردني من الحلم إلى الحقيقة... لكن حلمي بقي رفيقي النهار بطوله فلما قاربت الشمس المغيب، شعرت كأن الساعة قد حانت، وكنت إلى جانب الوالي، وكنا وحيدين. فتحدثت... لقد تجنبنا التفاصيل، وأشارت إلى الأهم من المسائل وكنت مستعداً لكل شاردة وواردة، ثابت الجنان، رابط الجأش. وقد أصغى الوالي حتى فرغت، وسأل

معتزلاً، فأجبت مفسراً. وبعد دقائق. قال الوالي: إنني مقتنع بصحة دعواك وقابل آراءك، سأعنى بالمسألة وتفصيلها بنفسى، ثق بي... ثم استدعى الوالي ضباطه العسكريين وطلب إليّ أن أشرح لهم المشروع بكامله» وكان هذا أكثر مما طمع به ده لسبس. ولم يلبث هذا الحديث أن أصبح حقيقة واقعة وصدرت في السنة نفسها (١٨٥٤) براءة من الوالي بمنح ده لسبس امتيازاً لحفر قناة السويس. وبدأ الرجل بإنشاء شركة لذلك، ثم كان عليه أن يتقدم لجمع رؤوس الأموال اللازمة.

كان موقف بريطانيا من المشروع العقبة الكأداء في طريق ده لسبس. فقد قاومته في الدوائر المالية وفي وزارة الخارجية في لندن وفي عاصمة الدولة العثمانية. ذلك أنها سعت لدى الباب العالي ليمتنع عن الموافقة على الامتياز الذي منحه إياه والي مصر، محمد سعيد باشا، وبذلك يصبح لاغياً. ومن يقرأ الأحاديث التي دارت بين ده لسبس واللورد بالمرستون رئيس الوزارة البريطانية، يرى صلابة الحكومة البريطانية وتشدها من جهة، ويدرك أن السبب الحقيقي يعود إلى خوف بريطانيا من وضع مشروع هذه مكائته بيد فرنسا. إذ إن هذا يعزز نفوذها في الشرق، ويعرقل أعمال بريطانيا ويحد من نشاطها السياسي والاقتصادي. فقد قال اللورد بالمرستون لده لسبس ما يأتي: «أيها السيد ده لسبس، إنني لن أتردد في اطلاعك على ما أخشاه... إنني أخشى أن تضطرب العلاقات التجارية والبحرية البريطانية بسبب فتح طريق جديد. لأن فتحه لسفن جميع الشعوب على السواء يحرمنا من كثير من الفوائد التي نتمتع بها.. وأعترف لك، بالإضافة إلى ذلك، أنني لست مطمئناً من ناحية مستقبل فرنسا... لأننا لا نثق بإخلاص الإمبراطور وصفاء سريرته». سمع ده لسبس رد رئيس الوزارة في لندن بعد أن كان قد اطلع على مساعي سفيره في الأستانة (اللورد ستراتفورد دي ردكليف) فأدرك أن الحكومة البريطانية تبذل جهودها في عرقلة المشروع من أساسه. فتركها إلى السوق المالية. وغاية ما أمله في هذا السبيل أن يقنع رجال المال بأن مشروع قناة السويس مشروع عملي صالح للتنفيذ. وكان سلاحه في ذلك تقرير فني قدمه مهندسان فرنسيان كانا في خدمة الحكومة المصرية يثبت ذلك. ولكن هذا التقرير كان بحاجة إلى دعامة من هيئة أوسع نطاقاً. فعينت في سنة ١٨٥٥ لجنة دولية من كبار المهندسين الأوروبيين (بما في ذلك الإنكليز). وفي السنة التالية تقدمت اللجنة إلى جناب والي مصر بتقريرها الذي جاء فيه ما خلاصته. «إن حفر قناة تصل البحر المتوسط بالبحر الأحمر يجب أن يتخذ أقصر طريق من السويس إلى بلزيوم (حيث تقوم بور سعيد الآن) والقيام بهذا الأمر ميسور ونجاحه مضمون».

كان من أثر ذلك أن أصدر الوالي نظاماً جديداً مفضلاً لمشروع قناة السويس. وأنشئت الشركة، وكان عدد الأسهم ٤٠٠,٠٠٠، ثمن كل سهم خمسمئة فرنك، على أن يكون مركزها الإسكندرية وأن تكون باريس مركزاً إدارياً وقضائياً لها. نشر ده لسبس تقرير اللجنة في الأسواق المالية وخصوصاً في لندن. وبيع من الأسهم

عدد كبير في فرنسا وجاراتها، وبدى بالعمل في سنة ١٨٥٩. كاد المال أن ينضب، إذ إن النفقات كبيرة جداً. ولكن نابليون الثالث تقدم قبل فوات الأوان وعاضد المشروع رسمياً، فاستؤنف العمل بنشاط وحماسة كبيرين. فوصلت مياه البحر المتوسط بحيرة التمساح في ١٨ تشرين الأول (أكتوبر) ١٨٦٢. ولقي المشروع صدمة موقته سنة ١٨٦٣ لما توفي محمد سعيد باشا. لكن خلفه الخديوي إسماعيل، انصرف إلى تحقيق المشروع.

على أن الحكومة العثمانية لم تكن قد وافقت على الامتياز بعد. وكانت الحكومة البريطانية لا تزال تحاول إحباطه. ومن ثم قامت صعوبات جديدة، حلها تدخل الإمبراطور نابليون الثالث الذي قبل أن يحكم في الخلاف فأصدر قراراً قبله الجميع، ومنحت الحكومة العثمانية موافقتها سنة ١٨٦٦. وبذلك فقدت بريطانيا آخر سلاح كان بيدها ضد مشروع قناة السويس. فسار العمل تحيطه عناية إسماعيل باشا ویرعاه نابليون الثالث، فتم اتصال مياه البحرين في البحيرة المرة في صيف ١٨٦٩. واحتفل بفتح قناة السويس رسمياً في تلك السنة. وليس يستطيع أن يتصور قيمة قناة السويس التجارية تماماً، إلا من أتاحت له الفرصة أن يسير في قطار بين بور سعيد والإسماعيلية مثلاً، محاذياً هذا الطريق المائي الذي يفصل الصحراء ويفصل البحرين، ويرى السفن تجري في الماء الهادي سيراً وثيداً، أم من سنحت له فرصة الدخول أو الخروج بحراً من ميناء بور سعيد، ليرى البواخر وحركتها في هذا الميناء العالمي. إن وقفة على آخر السد الذي يعين نهاية القناة، تحت تمثال ده لسبس، يمتع فيها المرء طرفه بأمواج البحر المتوسط تداعبها شمس المغيب أو شمس الشروق، كافية لأن تقنع المرء بمكانة المشروع الذي بدأه وحققه رجل واحد، كل رأسماله إيمان قوي وجنان ثابت.

وسرعان ما اعترفت الحكومة الإنكليزية بفضل ده لسبس. فقد كتب إليه وزير خارجيتها بعيد الاحتفال كتاباً يقول فيه: «إن الاحتفال العظيم بافتتاح قناة السويس قد أثلج صدور الكثيرين هنا وإنني واثق بأنني أنوب عن جميع مواطني في تهنئتك أنت والحكومة الفرنسية والأمة من ورائها على هذا النجاح الذي يساوي ما بذلت من الجهد في سبيل التغلب على الصعوبات العديدة التي اعترضتك. إن حكومة جلالة الملكة «فكتوريا» تهنئك على هذا الطريق الجديد الذي شققته لربط الشرق بالغرب، وخصوصاً لما له من المنزلة التجارية والسياسية في علاقاتنا مع البلدان المختلفة».

إن افتتاح طريق السويس الجديدة أثار في نفس الحكومة البريطانية الرغبة القديمة في إنشاء خط حديدي بين الإسكندرونة والبصرة. لكن الأمور جرت على غير ما يأمل الكثيرون. فالخديوي إسماعيل اشتدت حاجته إلى المال، فتقدم بعرض حصة الحكومة المصرية في أسهم قناة السويس. وتقدمت بريطانيا إلى الشراء وكان ذلك في سنة ١٨٧٥ وبذلك أصبحت الحكومة البريطانية شريكاً أساسياً في قناة السويس، إذ صار لها ما يُربي على ١٧٦,٠٠٠ سهم من أصل ٤٠٠,٠٠٠ سهم (حصة فرنسا تزيد على نصف مجموعة الأسهم قليلاً).

ولما ضمنت الحكومة البريطانية هذه الحصص الكبيرة في طريق الهند الجديد عدلت عن الاهتمام بمد سكة حديدية من الإسكندرونة إلى بغداد والخليج العربي. وفي السنة ١٨٨٢ دخلت الجيوش البريطانية الإسكندرية، ثم زحفت على القاهرة واحتلتها. وقبل انتهاء القرن استردت حملة مصرية بريطانية السودان بعد إخلائه على أثر قيام المهدي. وكان هذا الاحتلال البريطاني، نتيجة لاضطراب شؤون مصر المالية من جهة ونتيجة لقيام الثورة العراقية التي اتخذت حجة من جهة أخرى. في هذه السنة بدأت العلاقات العسكرية بين بريطانيا والشرق العربي.

على أن القرن التاسع عشر شهد أمراً آخر كان كبير الأثر في حياته السياسية ذلك هو اهتمام ألمانيا بشؤونها. وقد كان القيصر غليوم الثاني إمبراطور ألمانيا، صاحب هذه الفكرة. فقد كان رأيه، الذي شاركه فيه مستشاروه الاقتصاديون، أن يتقرب من الدولة العثمانية ويجعل منها سوقاً لمصنوعات بلاده ومستغلاً لرؤوس الأموال الألمانية، فإذا تم له ذلك استطاع الاستيلاء على تركيا وأملكها دفعة واحدة، بدل اقتطاع أجزاء صغيرة منها، كما فعل غيره. لذلك لم تطلب ألمانيا من السلطان إمتيازات سياسية قد تمس شعوره، ولكنها تظاهرت بوضع جميع مصادر الثروة التي لديها تحت تصرفه وتصرف رجال حكومته. ومهد لذلك الإمبراطور بزيارته الأولى لعبد الحميد في استانبول سنة ١٨٨٩ ثم أتبعها بزيارة ثانية بعد سنوات، وفي هذه المرة زار سوريا وفلسطين، وأهل القدس يعرفون الثغرة الخاصة في السور، قرب باب الخليل، التي فتحت خصيصاً ليمر منها الإمبراطور. وفي هذه الزيارة وضع غليوم إكليلاً على قبر صلاح الدين في دمشق، وألقى خطاباً قال فيه «إن الثلاثمائة مليون مسلم المنتشرين في أنحاء الشرق، والذين يدينون لجلالة السلطان عبد الحميد بالخلافة يمكنهم أن يطمئنوا إلى أن إمبراطور ألمانيا صديقهم». ونشطت الدعاية الألمانية في الشرق، وأعطى الإمبراطور الألمان المقيمين بفلسطين الهبات الطائلة ليتمكنوا من شراء الأرضين وتثبيت أقدامهم في البلاد. ومن طريف ما وصل إلينا من الدعاية الألمانية للتأثير في عقول سكان الأناضول ما رواه مبشر في سنة ١٩٠٥ للاستاذ ديفز: قال «سمعت عالماً من علماء الدين يقول لجماعة من السكان في قرية من قرى الأناضول، إن الفروق بين المذهب اللوثري البروتستانتي وبين الإسلام قليلة وغير أساسية، وإن غليوم الثاني يدين تقريباً بنفس الدين الذي يعتنقه جلالة الباد شاه في إستانبول».

وليس من شك في أن الدعاية الألمانية ظهرت قوتها في فوز الحكومة الألمانية سنة ١٩٠٢ بامتياز مد سكة حديد بغداد، لتصل استانبول بالخليج العربي. وعندها بدأ دور جديد في النزاع السياسي الاقتصادي بين الدول الأوروبية في الشرق العربي. فإن مد سكة حديد بغداد على الطريقة الألمانية يختلف عن جميع المشروعات التي سبقته. فقد كانت المشروعات السابقة تقصد إلى إنعاش التجارة وتقصير الطرق، ولذلك اهتمت بوصول الموانئ السورية بالخليج العربي، وكانت تؤيدها شركات خصوصية. أما سكة حديد بغداد

فقد كانت مشروعاً حكومياً من جهة، ومن جهة أخرى كانت لها غاية عسكرية. لذلك اعتني بطريق إستانبول بغداد اعتناءً خاصاً. كما أن الخطط التي وضعها المهندسون تجنبوا فيها تقريب الخط من شواطئ البحر المتوسط، ولو كان ذلك مضاداً للمصلحة التجارية. وكانت سنة ١٩١٤ فتشبت الحرب الكبرى. وقصة الشرق العربي بعد الحرب العالمية الأولى قصة طويلة.

٣- الأبعاد التاريخية لأزمة التطور العربي

بعد قرن واحد من وفاة الرسول كانت جيوش العرب قد اجتاحت المنطقة الممتدة من حوض السند شرقاً إلى اسبانية غرباً وبسطت نفوذها عليها. وليس المهم أن العرب، في هذا القرن والقرون الثلاثة التي تلتها، قد تم لهم إقامة دولة (أول دول) وتمصير الأمصار وبناء القلاع والحصون وتأمين الطرق والمواصلات، ولكن الأهم من ذلك هو أنهم أنشأوا حضارة شامخة البناء، وشيدوا صرحاً للمدنية ضخماً.

فقد أتيح للعرب، إذ ملكوا هذه الرقعة الواسعة، أن يحتكوا بشعوب وأقوام متباينة الثقافة مختلفة العناصر. فقد احتكوا بالفرس والسريان والكلدان والنبط واليونان والقبط والبربر والاسبان واليهود. وهذه الشعوب كانت حياتها تختلف بين خفض العيش ودعته من جهة وشظفه وخشونته من جهة أخرى. وكانت تتباين من حيث استقرار بعضها في مدن ودساكر وأراض زراعية فيما كان البعض الآخر يعيش حياة فيها الكثير من البداوة والتنقل. وكانت تشمل جماعات تقبل ديناً وحدانياً فيما كانت جماعات أخرى على الوثنية.

وعلى أن العرب لم يقتصر احتكاكهم على الشعوب التي ملكوا أرضها وبلادها، بل إنهم اتصلوا بشعوب أخرى عن طريق الجوار والتجارة والرحلة فكانت لهم علاقات بأهل الهند والصين، وكانت لهم صلات بالروس والترك، وكانت لهم ارتباطات بسكان الجزء الأوروبي من حوض البحر المتوسط، وقد تصل أسبابهم حتى بغير هؤلاء من سكان أوروبا.

والاحتكاك والاتصال يسّر للعرب أن يتعرفوا إلى ما عند تلك الأقوام من عادات وآراء وآداب وأديان. ومع أن الجماعات العربية الأولى ظلت، إلى مدة قصيرة، تعزل تلك الشعوب، فإن مثل هذا لم يطل أمده. فليس من طبيعة الأمور أن يظل العرب في عزلة. وإذن فقد كان ثمة اختلاط وتمازج في جميع نواحي الحياة ومجالاتها: في الجوامع مع المسلمين وفي السوق والطريق والزواج مع الجميع، مسلمين وغير مسلمين.

وتعرف العرب عن طريق هؤلاء الناس، فرادى وجمعاً، لا إلى ما كان عندهم من آثار الأدب والعلم والدين والفكر والفلسفة فحسب، بل إلى ما كان عند القدامى من آثار أدبية وعلمية وفكرية وفلسفية ودينية، في مدارس الاسكندرية وانطاكية وحران ونيسابور وغيرها. تعرفوا إلى ذلك عن طريق الترجمة والنقل إلى العربية. فنقلوا عن اللغات الهندية والفارسية والسريانية واليونانية واللاتينية والبربرية والاسبانية. وكانت هذه الترجمة تختلف قوة وضعفاً، وتتباين أثراً بحسب ما كان عند الأقوام المنقول عنها بالواسطة أو مباشرة. إذ إن حضارات الشعوب نفسها وما اخترنته في حياتها من مآتي الفكر والمدنية، كانت على مستويات مختلفة. ونحن إذا نظرنا إلى نواحي الاحتكاك والاتصال والاختلاط والتمازج والتعايش والتباعد

والتباذب، فإننا قلما نجد لهذا الذي تم في الدولة العربية الإسلامية مثيلاً في التاريخ، من حيث سعة الرقعة وتعدد الشعوب واختلاف الوسائل وتنوع الأساليب والمناحي. فقد كان التمازج اجتماعياً بين مجتمع العرب قبل الإسلام وبين المجتمعات التي كانت في الامبراطورية والتي نشأت بعد ذلك فأخذ العرب وأعطوا. وكان التمازج روحياً؛ فانصل الإسلام بالأديان المختلفة التوحيدية منها والوثني، وترتب على ذلك تأثير وتأثر روحي وعقلاني. وكان التمازج فكرياً؛ فأقبل العرب على ينابيع المعرفة المعاصرة لهم والقديمة فعبوا منها شيعهم ثم خرجوا بعد ذلك بالآثار الفكرية القيّمة - في التفسير والحديث والتشريع والفقه والجغرافية والتاريخ والأدب والفلسفة والطب والكيمياء والرياضيات والطبيعة والفلك والتنجيم، هذا إلى الآثار الفنية الفنية.

هذا الذي قصدناه بقولنا إن هذا التمازج الاجتماعي الروحي الفكري لم يكن له في التاريخ مثل.

وهذه الحضارة والمدنية التي ظهرت في المجتمع العربي الإسلامي كانت لها صفات خاصة تتميز بها.

وأولى هذه الصفات أنها كانت عربية التعبير. فمع أن بعض الشعوب التي قامت الدولة فيما بعد على أكتافها احتفظت بلغتها الوطنية للتعبير عن الحاجات اليومية والاتصالات الشخصية وحتى للتعبير عن الأساطير والمعتقدات، إلا أن التعبير عن نواحي الفكر الأصيلة سبيله اللغة العربية كانت. وحتى الشعوب التي كانت لها من قبل حضارات عريقة عبرت عن آثارها بالعربية مدة طويلة، قبل أن عادت إلى استعمال لغتها الوطنية كالفرس مثلاً.

وما كان للغة العربية أن يتم لها هذا لولا أنها كانت ذات طواعية على التفجر الداخلي، الفاظاً وتركيباً، فتتسع لكل هذا الجديد اتساعاً يسيراً هيناً، وينطلق التعبير بها عن آراء وأفكار واتجاهات جديدة عميقة تعبيراً فيه فن وفصاحة وبساطة وتعقيد بحسب ما تقتضيه الأمور والأحوال. ويكفي أن يتذكر المرء هذه الآلاف من الكتب التي خلفها المؤلفون في مختلف الموضوعات، ليقر للغة العربية بأنها «آلة» من آلات الحضارات العالمية.

وثانية هذه الصفات هي أن الروح التي كانت تدفع بالحضارة هو الإسلام، ومن ثم فهي حضارة إسلامية الصبغة والصيغة. فقد نشأت في ظل الإسلام والدولة العربية الإسلامية. واحتضنها المجتمع الإسلامي. وينطبق هذا على جميع النواحي الحضارية. وليس المقصود أن يغمط حق الجماعات غير المسلمة، من مسيحية وغيرها، ممن أسهمت إسهاماً كبيراً في بناء الصرح الحضاري. ولكن المقصود هو أن الجو الذي كان القوم جميعهم يعملون فيه هو جو إسلامي، وكانت البيئة الاجتماعية بيئة إسلامية، وهذا لا ينكر على بعض المناطق أنها احتفظت حتى ببعض ما كان لها من عادات تعود إلى قبل اعتناقها الإسلام.

وثالثة هذه الخصائص هو أن الحضارة العربية الإسلامية كانت عالمية في محتواها. ذلك أنها لم تقتصر على أجزاء من البلاد التي قامت فيها، أو حتى على الرقعة العربية

فحسب، بل كان يتناول العالم المعروف يومئذ. كما أنه صلح لشعوب كانت تعيش خارج المنطقة ذاتها لما نقل هذا المحتوى إلى اللغات الأخرى. فالمحتوى كان عالمياً من حيث الأمور التي عولجت، كما كان عالمياً من حيث الإطار الذي عولجت فيه هذه القضايا والمسائل.

وما كان لحضارة لها هذه الصفة العالمية ليتم لها ذلك لو أنها مغلقة، أي لو أن أصحابها كانوا يقنعون بالاكتماء الذاتي. وهذا ينقلنا إلى الخاصة الرابعة لهذه الحضارة وهي أنها كانت «منفتحة». والانفتاح في الفكر العربي في الفترة التي نتحدث عنها كان انفتاحاً على كل شيء وكل قضية وكل بحث. ولم تسلم من ذلك أمور العقيدة بالذات. ومن هنا كانت هذه التيارات الإسلامية التي عرفتها الحضارة العربية الإسلامية في عهدها الأولى. وإذا كانت هذه الحضارة منفتحة في أمور العقيدة، فأولى أن تكون منفتحة في القضايا والمسائل الفكرية الأخرى.

وجدير بالذكر أن الحضارة العربية، في أدوارها الأولى على الأقل، كانت ديناميكية من حيث تقضيها للقضايا وبحثها في المسائل والوصول إلى الحلول أو على الأقل التفكير في الحلول.

وفي الوقت الذي أغلق فيه العرب الباب عليهم ورفضوا روافد الفكر من الخارج، أصابهم - من الناحية الفكرية - نوع من الجمود والركود. وعندها فقدوا، في نتائجهم القليل، الصبغة العالمية، وأصبحوا «إقليمياً» التفكير.

مساقات الفكر العربي الإسلامي

كانت الحياة الفكرية والعقلية والعلمية عند العرب مترابطة في محتواها متلاحمة في أساليبها عامة. ومع ذلك فإنه من الواضح أن المرء عندما يتأمل في هذا الذي تم في هذه النواحي المختلفة يستطيع أن يرى ثلاثة اتجاهات أو مسافات تسير متوازياً. فأما المساق الأول فهو ما يحدد العلاقة بين الخالق والمخلوق. وأما المساق الثاني فيتناول العلوم العلمية كالطب والصيدلة والكيمياء والرياضيات، والطبيعة والفلك والتنجيم والهندسة والزراعة وما إلى ذلك. أما المساق الثالث فأساسه الفلسفة والتصوف.

المساق الأول الذي يحدد العلاقة بين الخالق والمخلوق هو الذي أسسه القرآن الذي جاءت فيه التعاليم السماوية مبينة وضع الإنسان في الكون وواجباته ومسؤولياته نحو ربه ونحو نفسه ونحو أخيه. فإذا خفيت أمور من الكلم القرآني على البعض كان الرسول يوضحها في أحاديثه وأفعاله. فكانت السنّة والحديث تفسيراً للقرآن وتوضيحاً لآياته البيّنات. ومع تطور الزمن نشأ علم التفسير وعلم الحديث، فوضعت الكتب في التفسير، وجمعت الأحاديث. ومع ذلك فقد كان لا بد من وضع قواعد لتطبيق الأحكام الإسلامية في المجتمع بموجبها. فكان أن أضيف، ولو أن ذلك لم يكن عاماً في كل حالة، الإجماع والرأي والقياس والاستحسان والاستتساب. ومن هذه كلها ظهرت، على أيدي الفقهاء، الشريعة وأحكامها، التي كان القضاة

يولجون أمر تطبيقها. والعناية التي بذلها المشتغلون بالشريعة على طول السنين يبدو أثرها في هذه الدقة المتناهية التي أحاطوا بها هذه الدراسات واستنباط الأحكام، بحيث يمكن القول ان العلم الذي كان له أبرز دور في الحياة العقلية الإسلامية هو علم الشريعة. وكان في الطبيعي أن تشمل هذه الأحكام القوانين والقواعد الأخلاقية التي تعين العلاقات بين المؤمنين من جهة، وبينهم وبين غيرهم. وهذه القواعد شملت أمور السلم كما شملت شؤون الحرب والقتال. ونحن عندما نجد أن كثيراً من الكتب الحديثة الموضوعة لتدريس الدين الإسلامي تقسم، في حالات كثيرة، إلى عقائد وعبادات ومعاملات، فإننا في واقع الأمر يجب أن نذكر أن هذه الأمور جميعها، من وجهة النظر الإسلامية، إنما هي وحدة لا تتجزأ. وقد وضعت بهذا الشكل تيسيراً للتعلم. فالإسلام هو طريق للحياة، والطريق مع أنه قد يكون فيه تقسيم، فإنه وحدة من حيث الأصل والاتجاه والغاية.

وثمة مجال للقول بأن الإسلام، من حيث تفسيره لأمر كثيرة تتعلق بالخالق والخليقة، عرف آراء كانت جديدة عليه. ويبدو هذا فيما دخل التفسير من إسرائيليات وغيرها. لكن أولئك الذين تناولوا الإسلام في اصالته حاولوا أن يعودوا به دوماً إلى القرآن والسنة، وكثيراً ما استبعدوا من الفقه والشرع حتى الرأي والقياس، خشية أن يؤدي ذلك إلى التبسط والتفريع.

فإذا انتقلنا إلى المساق الثاني وهو مساق العلوم العلمية وجدنا أن العرب والمسلمين كان لهم في هذه القدر المعلى. ذلك بأنهم برعوا فيها كثيراً. ولسنا هنا في مجال التحدث عن مآتهم في هذه النواحي، كما أننا لا نود أن نصدر أحكاماً عن مدى اصالتهم (والواقع أن ذلك ليس في وسعنا شخصياً). ولكننا نود أن نلفت إلى شيء مهم في هذه الناحية، وهي أن هذه العلوم لم يكن بينها وبين الشريعة - ونحن نستعمل الشريعة هنا بمعناها الجامع - خلاف. فالطب طب والصيدلة صيدلة، ومثل ذلك يقال في ما تبقى من العلوم المختلفة. ومن ثم فإنه يتضح لنا أن أحداً من أهل الشرع لم يعترض على طبيب حاذق أو انشاء بيمارستان. ولم يقف أحد ممن كان يقضي بين الناس بالأحكام الشرعية في سبيل بناء جامع أنيق أو مدرسة جميلة، إلا أن يقع على أحد ظلم أثناء القيام بالعمل. وعندها كان الحيف يتلافى قبل اتمام المشروع. صحيح أن عدداً من الأطباء وعلماء الفلك والرياضيات والطبيعة كانوا من أهل الحكمة أيضاً. لكن الاعتراض على حكمتهم وفلسفتهم لم يشمل الاعتراض على طبهم، كما وقع لابن رشد مثلاً. فقد وعى القوم أن المشتغلين بهذه العلوم والصناعات، ما لم تكن لهم مشاركات هدامة، كانوا يؤدون للمجتمع خدمات جلى. ولو أن أحداً اعترض على المعماريين والفنانين والصيادلة والأطباء والمهندسين والمشتغلين بالزراعة والصناعة، لما أتيح لنا أن يكون بين الآثار العربية الإسلامية هذه الأبنية الرائعة وهذه الدراسات التي تحوي المفردات الطبية وتلك البحوث البصرية والفلكية والرياضية. وهي في القمة من الحضارة العربية.

أما المساق الثالث، الذي يدخل فيه الفلسفة والتصوف، فهو أكثر نواحي الحضارة

العربية الإسلامية تعقيداً. ذلك بأن المسلمين لما تعرفوا إلى الفلسفات المختلفة: يونانية أو أفلاطونية حديثة أو مسيحية، أخذوا منها الكثير من أساليب الجدل والنقاش التي كانت تستخدمها في تقليب قضاياها المختلفة. واستعملوا هذه الأساليب نفسها لتوضيح الإسلام للمسلمين الجدد أولاً، ثم لمقارعة غير المسلمين الحجّة. ولكن الأمر لم يقف عند هذا الحد. ذلك بأن فلاسفة المسلمين لم يلبثوا أن أصبحت هذه الآراء جزءاً من تفكيرهم الديني كما نجد عند الكندي في رسائله وعند الفارابي في قبوله نظرية الفيض. وكان ذلك أمراً طبيعياً. ذلك أنهم أخذوا على أنفسهم التوفيق بين الدين والعقل أو بين الشريعة والحكمة. وهذه محاولة ليست باليسيرة. وقد يحدث في نفوس البعض بسببها شيء من التوتر الداخلي الذي لا يلبث أن يعبر عن نفسه في الكتابة والتأليف.

فضلاً عن ذلك، فإن الفرق الإسلامية المختلفة أخذت، في حالات كثيرة، بآراء هؤلاء الفلاسفة غير الإسلاميين لتقوية مدعاها وتثبيت وجهة نظرها. وقد يكون من اليسير على البعض أن يأخذ على كثير من الفئات أنها كانت خارجة على قواعد الإسلام الصحيح. ولكن الواقع هو أن هذه الفرق والأفكار والآراء كانت، ولا تزال، جزءاً لا يتجزأ من التراث الفكري العربي الإسلامي. وليس من السهل اخراجها أو تنقية الإسلام منها. والذين يعرفون تاريخ الحياة الفكرية والروحية والعقلية في الإسلام يقرون بذلك، ويدركون استحالة القيام بهذا الأمر. فالأفكار ليست أدوات وأشياء مادية يمكن عزل الواحد منها عن الآخر. وما يقال عن الفلسفة أو الحكمة يقال عن التصوف.

التصوف الإسلامي متعدد مذاهبه بتعدد القائلين به. وبعض المتصوفة مقبولون في الإسلام، لكن كثيرين منهم، الذين وصلوا إلى القول بالحلول، ليسوا مرضياً عنهم قط. والتصوف أصلاً محاولة للتوصل إلى معرفة الخالق عن طريق غير طريق الشريعة أي عن طريق مباشر، إذا جاز التعبير. وفيه الكثير من الفلسفة، ومن هنا فإن نظرة الريبة إليه تزداد وتقوى.

والذي نريد أن نقرره هنا هو أن هذا المساق الثالث كان فيه بذور للشك والبحث الذي لا يرضى عنه المؤمنون المخلصون في إيمانهم، وإن كان من الحق أن يقال بأن عدداً لا يستهان به من أهل الفلسفة والحكمة والتصوف كانوا مؤمنين لا يداخل إيمانهم زغل.

في الفترة الأولى من قيام الحضارة العربية الإسلامية، والحياة الفكرية الروحية بشكل خاص، كانت هذه المسابقات الثلاثة تسير متساوقة متناسبة. ولعل النصر الذي أحرزه الإسلام في المجالات المختلفة لم يدع إلى الخوف سبيلاً إلى قلوب القوم وعقولهم. فكان المفسر والمحدث والفقيه والطبيب والفيلسوف وحتى المتصوف وغير هؤلاء يعتبرون أنفسهم لبنات في البناء الضخم. فكانت الحياة الفكرية مزدهرة زاهرة زاهية. والخلاف الذي قد يقع بين الواحد والآخر، وحتى بين المسلمين وغير المسلمين، كان يناقش ويصبح موضوعاً للأخذ والرد على ما حفظته لنا آثار كثيرة لا تزال موجودة وبعضها نشر والبعض الآخر ينتظر النشر.

لكن الأمر اختلف فيما بعد، فقامت الخصومات العنيفة واختل التوازن وانعدم التناسب وفقد الاتساق. وعندها أخذت بعض النواحي تتغلب على الأخرى، إما بتأييد من أصحاب الحل والعقد، وإما باستغلال العامة، أو بالثورة المسلحة. وهنا أخذت المسافات بالتفاوت. الحري بالذكر أن الخصومة كانت بين المساق الأول - الشريعة، والمساق الثالث - الفلسفة. أما المساق الثاني - مساق العلوم العملية - فقد سلم من هذه الخصومة. ذلك أن نقطة الخلاف الرئيسية حول المسائل كانت هذه الشكوك والريب التي ألقته الفلسفة، أو ظن أنها ألقته، على قضايا العقائد، أي أنها أصابت، في نظر المؤمنين، صميم الإيمان. وأخذت نفسها بالتحدث عن أمور لا يجوز البحث فيها لأن النص القرآني أو الحديث لا يسمح بذلك. وليس في الطب كطب والهندسة كهندسة مثلاً ما يسمح لهما أن يلقيا شكاً أو ظلالاً من الشك على الإيمان. لذلك سلمت معطيات هذا المساق العلمي واستمرت بالقيام ببحوثها وخدماتها إلى وقت متأخر.

أما الفلسفة والتصوف فقد لقا على أيدي الفقهاء الكثير من الخصومة الجدية، بحيث انتهى الأمر أن هدأت الحركة الفكرية الفلسفية بين العرب وانتقلت إلى غيرهم من الشعوب الإسلامية (لى الفرس مثلاً) حيث ازدهرت مع التصوف.

المؤسسات الحضارية

مع أن تاريخ العرب الحضاري غني بالأفراد الذين زودوه بعناصره الأساسية، فإننا يجب أن لا نغفل دور المؤسسات المختلفة. فكل مؤسسة في الإسلام، من الخلافة إلى أصغر مدرسة شيدت في تلك الرقعة الواسعة، لها أثر، يكبر أو يصغر بنسبة ما تقدمه من عون وتؤديه من حرص على إقامة البناء. ولذلك فإننا نسمح لأنفسنا أن نشير هنا إلى المؤسسات الرئيسية التي كانت ذات علاقة مباشرة بنشوء هذه الحضارة والحفاظ عليها، أو في وقف سيرها فيما بعد.

ومع أننا نؤكد أن كل مؤسسة عرفها المجتمع العربي الإسلامي في تاريخه الطويل مدة، والعريض رقعة، والعميق تأثيراً وتأثيراً - كل مؤسسة كان لها دور قامت به، كما أنها كانت تعبيراً عن خطوة حضارية تمت في وقت من الأوقات. ولكن ثمة مؤسسات كان لها ارتباط مباشر بمولد الحياة الفكرية وتطورها، وسيرها أو توقفها. وهذه هي التي نريد أن نقف عندها قليلاً.

ليس الأمر يسيراً. إذ إن مثل هذه المعالجة قد تتبع ظهور المؤسسات زمنياً أو قد تكون المعالجة اقليمية أو قد تكون المعالجة مرتبطة بالأفراد الذين كان لهم في المؤسسات نفوذ خاص في وقت معين. أما نحن فقد آثرنا أن نعالج المؤسسات التي تعيننا في هذه المعالجة على أساس ارتباط عضوي بينها - فقسمنها إلى: (١) المؤسسات المرتبطة بالسلطة (٢) المؤسسات المرتبطة بالقضاء (٣) المؤسسات المرتبطة بالدين والعلم.

١- مؤسسات السلطة: وهذه تشمل الخلافة والسلطنة والإمارة والملك والجيش.

فبالخلافة - سواء لما كان العالم الإسلامي يعترف بخليفة واحد فقط (إلى أواخر القرن الثالث/ أوائل العاشر) أو لما تقسمته «خلافت» متعددة - كانت مسؤوليتها الأولى قيادة المؤمنين والحفاظ على المجتمع بحيث يقوم الأفراد كما تقوم الجماعات، بالواجب المفروض عليهم نحو الله ونحو أنفسهم ونحو اخوانهم في الدين ونحو الذين يعيشون في نطاق الدولة من غير المسلمين، وكانت الخلافة تستعين على ذلك بالإمارة والولاية للإدارة وبالجيش للدفاع عن الحدود ونشر الأمن. وقيام السلطنة والملك، هنا وهناك، لم يكن القصد منه سوى نوع من توزيع العمل في سبيل تحقيق المسؤولية المذكورة. وكل مراكز السلطة هذه كان مفروضاً فيها التعاون على ذلك. ومن الناحية الحضارية فإن هذه المؤسسات أسهمت في بناء الصرح الشامخ للحضارة العربية الإسلامية. فالبلاطات المختلفة، الكبيرة منها والصغيرة، كانت مختبرات ومجتمعات للنبات هذا البناء. على أن هذه المؤسسات طرأ عليها ما عطل عملها في أحيان كثيرة. وبدا أثر هذا التعطيل في الناحية الفكرية أكثر منه في أي شيء آخر. ولنضرب على ذلك مثلاً هو الجيش. إذ إن الجند لما انصرفوا إلى تبديل الحكام (في العصر العباسي الثاني وما بعده) أو إلى القبض على الحكم (أيام المماليك) تأثرت الحياة الفكرية إلى درجة كبيرة.

٢- المؤسسات المرتبطة بالعدل، وفي مقدمتها القضاء والحسبة، كان لها أثر في تطور الحياة الفكرية. فقد كان القضاء في زمن الخلفاء الراشدين وبنى أمية مجتهدين، لا يقلدون أحداً في احكامهم، لأن التقليد لم يكن معروفاً لديهم. وكان القضاة يختارون من أهل المعرفة بالتفسير والحديث والأصول. ولكن لما ظهرت المذاهب الأربعة أصبح القاضي مقيداً بوجوب اتباع الأئمة المعروفين. وما يقال عن القاضي ينجر على الفقهاء. وبسبب الحرمة والمكانة التي كانت «للقاضى» في الإسلام، فإن اضطراره إلى التقليد حال دونه والاستتباط في الأحكام. ومن هنا نجد أن صاحب المظالم، الذي كان نظره يتناول أموراً قد لا يتقيد فيها دوماً بنظرة الفقهاء، أكثر حرية من القاضي.

وإلى جانب القاضي وصاحب النظر في المظالم كان يقوم المحتسب الذي كان واجبه أصلاً الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فالحسبة كانت وظيفة، الفرض منها أصلاً حماية المجتمع. وارتباط هؤلاء كلهم بتطور الحياة الفكرية في الإسلام أمر هام في فهم هذا التطور.

٣- ولئن كانت المؤسسات التي ذكرنا كان يترتب عليها تيسير الظروف المؤاتية للتطور (أو أنه ترتب على وجودها أحياناً إيقاف هذا التطور) فإن المؤسسات المرتبطة بالتعليم والعلم مباشرة كانت هي المنتجة لهذا المحتوى الروحي والفكري الذي تزخر به الكتب المختلفة في الحضارة العربية. وأهم هذه في رأينا، هي المسجد والمدرسة وبيت الحكمة.

ونحن عندما ننظر إلى المسجد من حيث أنه أحد أعمدة الحضارة ومظاهرها في الإسلام، نجد أنه لم يكن مكاناً للصلاة فحسب. فقد كان معبداً يلتقي فيه المسلمون بكرة وأصيلاً ليذكروا الله متساوين متراصين يستوون في العبادة شرفاً وشرعة. وكان المسجد هو

المكان الذي يهرع الناس إليه إذا دهاهم أمر. فكان ينادى للصلاة جماعة فيجتمع الجميع في المسجد. ففيه بويح الخلفاء ويحثت أمور الحرب والسلام وعرف الناس بما لهم وما عليهم. وكان الأمير يعلن فيه ما أنيط به من أمر وما اعتزمه من منهاج. وفي المسجد عقدت الرايات. وقد كان المسجد، إلى أواخر القرن الثالث للهجرة على الأقل، المدرسة التي فيها يتلقى الناس المعرفة والعلم.

والمدرسة النظامية، التي يعود انشاؤها أصلاً إلى نظام الملك وزير السلاجقة (وكان ذلك في أواسط القرن الخامس/ الحادي عشر) فقد أجمل محمد عبد الرحيم غنيمية صفاتها بقوله: «إن نظام الملك كان أول من جعل إنشاء المدرسة من عمل الدولة. وقد أصبح هذا تقليداً متبعاً في كافة الدول الإسلامية في العصور التالية. وهياً لها هذا من الحياة المنتظمة والموارد الفنية الدائمة والتنظيمات الإدارية ما مكنها من أداء واجبها التعليمي بشكل لم يكن معروفاً من قبل. وبذلك كان نظام الملك أول من جمع شتات التعليم على المذاهب السنية، والمذهب الشافعي بشكل خاص، فأصبح ذلك أمراً رسمياً تقوم به الدولة. وبقيام المدارس النظامية تحت رعاية الدولة أتيح لها أن تتجه نحو الاكتمال. وهذه المدارس، التي انتشرت من بغداد غرباً حتى مراكش، كانت تعنى بالنواحي الفقهية أصلاً.

ومن المؤسسات العلمية الهامة في الدولة العربية الإسلامية بيوت الحكمة ودور العلم. وهذه كانت في المرتبة الأولى، أماكن للقراءة والترجمة والبحث. وهي التي دفعت بالفكر الإسلامي في مجالات واسعة بعيدة. ومما قامت به المساجد والمدارس وبيوت الحكمة متعاونة متحالفة، ومن التفاعل بين آراء العاملين فيها جميعاً، ومن التحاكك بين القائمين عليها، كانت هذه الحياة الفكرية العميقة الأصيلة في دنيا العرب والإسلام.

ونحن نسمح لأنفسنا أن نتحدث عن هذه المؤسسة ببعض التفصيل بسبب أهميتها. لعل بيوت الحكمة هذه كانت، أول ظهورها، خزائن للكتب. يقول محمد أسعد طلس في ذلك: «عني الخلفاء المسلمون منذ العصر الأموي بالكتاب العربي... وإنشاء الخزائن التي تضم الكتب والدفاتر... كما عنوا بالحصول على كتب العلم القديمة... ولعل أقدم الخزائن العربية التي عرفت بعض أخبارها هي خزانة الأمير الأموي خالد بن يزيد المتوفى سنة ٨٥هـ (٧٠٤م). وكان من كبار علماء المسلمين... اشتغل بالعلم واهتم بالكيمياء والطب والنجوم... وممن ذكر عنه الاعتناء بجمع الكتب... الوليد بن عبد الملك. فلما استخلف بنو العباس اهتموا كذلك بالعلم وكتبه. وكان أبو جعفر المنصور أول من عني بالعلم والترجمة.

الباحثون في حيرة من حيث منشأ هذا التقليد الذي بدأ بخزانة الكتب وانتقل إلى بيت الحكمة. فيرى محمد عبد الرحيم غنيمية أن فكرة بيت الحكمة، أي المكتبة مع مكان البحث، قد نقلت عن الفرس، ولو أن أصلها يوناني. وهو يوضح رأيه بقوله:

«كان من آثار اختلاط العرب بالأمم الأجنبية أن أخذوا يقتبسوا عنها الكثير من نظمها الإدارية والحربية وأوضاعها الاجتماعية وموارثها الثقافية. وكانت فكرة بيت الحكمة من هذه

المقتبسات... وأكبر الظن عندي أنها مما أخذه العرب عن الفرس... ولا شك عندي في أن خزانة الحكمة كانت معروفة لدى الخليفة المنصور... الذي كان على المام تام بنظم الحضارة الفارسية... وقد اقتدى بملوك الفرس فاتخذ له خزانة كتب في قصره».

وإذا أخذنا بهذه النظرة إلى الموضوع، أدركنا أن الذي تم على يد خلفاء المنصور كان توسيعاً لما بدأ به وتعميقاً للفكرة، إلا أن التوسيع والتعميق كانا بعيدي الأثر في الذي انتهى الأمر إليه.

فقد روى ابن القفطي أن هرون الرشيد «ولى يوحنا بن ماسويه ترجمة الكتب الطبية القديمة لما وجدها بأنقرة وعمورية وسائر بلاد الروم حين افتتحها المسلمون وسبوا سبيها، ووضعه أميناً على الترجمة ورتب له كتاباً حذاقاً يكتبون بين يديه». ويبدو من هذه الرواية أن فكرة ترجمة الكتب لم تثبت مرة واحدة عند هرون الرشيد فيولي يوحنا الأمر. إن مثل هذا يعني وجود تقليد بدأ قبلاً. والذي نعرفه مثلاً، هو أن كتاب السند هند في الفلك قد نقل إلى العربية في أيام المنصور نفسه. والمنصور الذي كان يعرف أطباء جنديسابور ويستدعيهم لخدمته، كما استدعاهم خلفاؤه، لا بد أنه خطر له أن ينقل بعض ما كان عند هؤلاء الأطباء السريان من معرفة إلى العربية.

وعلى كل، فقد سار الخلفاء العباسيون على المنهج الذي استنته المنصور، حتى كانت أيام الرشيد ثم المأمون. وهو الذي أنشأ بيت الحكمة، أي أن المؤسسة انتقلت من مكتبة إلى دار للترجمة، وظل يوحنا بن ماسويه يقوم فيه بالعمل. ولكن الرجل الذي عرف في ذلك الوقت باسم صاحب بيت الحكمة هو سلم الترجمان أو المترجم. وفي هذا «البيت» عمل النصارى والصابئة بنقل كتب الفلسفة اليونانية إلى العربية. وكان من العاملين في ذلك الحجاج بن مطر وابن البطريق وحنين ابن اسحاق. وأن الكاتب الشاعر سهل بن هرون يعني بخزانة الكتب في تلك المؤسسة. وقد أرسل المأمون الحجاج ابن مطر وابن البطريق وسلم صاحب بيت الحكمة إلى ملك الروم لاستخراج ما عنده من الكتب الحرة بالترجمة. وممن رأس بيت الحكمة في أيام المأمون ابن موسى الخوارزمي.

وهكذا، فقد أوجد المأمون داراً للمترجمين والمؤلفين يقومون فيها بواجبهم العلمي ويتبادلون وجوه الرأي. وكان هذا تطوراً هاماً في حياة المكتبة تحولت به من خزانة إلى مجمع للبحث العلمي تعمل على خدمة العلم وترجمة ثمار الفكريين الاغريقي والفارسي. كما أن المأمون أنشأ مرصداً في الشمامسية ببغداد. وبذلك اكتملت وسائل البحث العلمي بالنسبة لعصره.

أحيا المتوكل سنة المأمون فأعاد بيت الحكمة إلى عزه سنة ٢٤٠ للهجرة (٨٥٥ للميلاد) وعين حنين بن اسحق رئيساً للترجمة هناك. وعلى أيدي حنين وابنه اسحق وابن أخيه حبيش تم نقل عدد كبير من كتب أرسطو وسواه من مفكري اليونان. وإذا صح القول بأن الناس على دين ملوكهم، فليس غريباً أن نجد أن الأغلبية حكام

تونس في زمان العباسيين الأوائل قد أنشأوا هم أيضاً بيت حكمة في «رقادة»، عاصمتهم الثانية.

فقد انتقل إبراهيم الأصغر الأغلبي إلى رقادة واتخذها مقر الإمارة سنة ٢٦٤هـ (٨٧٨م). وقد كان مولعاً بالعلوم الرياضية والفلسفة، فأنشأ بيت الحكمة هناك وجلب إليها العلماء من المشرق أي من العراق والشام ومصر. وقد بحث حسن حسني عبد الوهاب أمر بيت الحكمة الأغلبي وخلص من ذلك إلى نتائج أجملها في قوله:

«كانت تتركب من مجالس (قاعات) فسيحة، ونقدّر عددها بأربع أو خمس متصل بعضها ببعض، وفي أحدها مكتبة فيها خزائن تحوي كل خزنة منها على عدد من الكتب المختارة. أما موضوعات هذه المجلدات... فكانت تتعلق بسائر العلوم الدينية الإسلامية وغير الدينية... كما تشتمل على المصنفات المترجمة من اللغات الأعجمية كالإيوناني والسرياني والفارسي والهندي - مما ترجم في الشام وفي العراق وفي الحيرة - مما له مساس بالفلسفة والمنطق والجغرافية والفلك والتنجيم والطب والنبات والهندسة والحساب.

«وكان الأمير إبراهيم الأصغر يرسل في كل عام، وأحياناً مرتين في السنة سفارة إلى بغداد لتجديد ولائه للخلافة العباسية. فكان يكلف هذه البعثة بمهمة أخرى وهي اقتناء نفائس ما يوجد في بغداد مما لا نظير له في أنحاء المغرب. ولهذا الغرض كان يزود رئيس سفارته بالمال الوافر لاستجلاب علماء اخصائيين في سائر العلوم من العراق ومن مصر... وكذا لشراء نسخ الكتب العلمية.. وكانت الدار تحفظ فيها آلات فلكية لحساب سير الكواكب وضبط الأطوال والعروض... وبالجملة فإن بيت الحكمة كان في آن واحد مجلساً للدراسة والمطالعة، ومحلاً لنسخ الكتب... وكان المشرف عليها يسمى صاحب بيت الحكمة. وكان أول من تولاه أبو اليسر إبراهيم الشيباني المشهور بالرياضي».

وإذا كان بيت الحكمة البغدادي قد عني بالنقل والترجمة من الهندية والفارسية واليونانية، فإن بيت الحكمة التونسي قد اهتم بالنقل من اللغة اللاتينية المتأخرة. ولعل الذين كلفهم الأمير إبراهيم بذلك كانوا من رهبان صقلية الذين وقعوا في الأسر لما احتل العرب جزيرتهم.

ولما استولت الدولة الفاطمية على افريقية الأغلبية سنة ٢٩٦هـ (٩٠٩م) ورثوا المكتبة فيما ورثوه. ولما امتلكوا مصر نقلوها معهم إليها. فكانت نواة لمكتبتهم الضخمة. وفي سنة ٣٩٥هـ (١٠٠٥م) أسس الخليفة الفاطمي أكبر وأعظم «دور العلم» وذلك في القاهرة.

ومع أن المستنصر العباسي أنشأ مدرسة في بغداد هي المدرسة المستنصرية فقد كانت هذه أكثر من مدرسة من المدارس المألوفة، لذلك فإنها تستحق منا عناية أوفى. أنشأ هذه المدرسة الخليفة العباسي المستنصر وبلغت النفقة عليها ٧٠٠ ألف دينار وتم افتتاحها في اليوم الخامس من شهر رجب سنة ٦٣١هـ (١٢٣٣م) وكان باحتفال ضخم. وقد أخرج ناجي معروف أن قد ذبح يومها ألفي رأس من الغنم وعملت الحلاوة صفوفاً. وعمل بها سباط أكل

منه الحاضرون، وحمل منه إلى سائر دروب بغداد.

وميزة المدرسة المستنصرية، على ما يرى مؤرخها الحديث ناجي معروف، هو أنها كانت تجمع العلوم كلها. فقد عنيت بدراسة علوم القرآن والسنة النبوية والمذاهب الفقهية وعلوم العربية والرياضيات وقسمه الفرائض والتركات ومنافع الحيوان وعلم الطب وحفظ قوام الصحة وتقديم الأبدان في آن واحد.

ويقول ناجي معروف عن المستنصرية: «ويتبين لنا من دراسة أحوال المدارس الإسلامية أن الخليفة المستنصر هو أول من ابتكر فكرة جمع المذاهب الفقهية الأربعة في بناية واحدة، كما أشارت إلى ذلك جميع المراجع العربية المعتبرة وأيدتها الكتابة الأجرية التي ثبتها المستنصر على باب المدرسة... وبذلك امتازت المستنصرية على سائر المدارس المعاصرة لها والتي سبقتها. كما امتازت بوجود بناية خاصة للطب ملحقة فيها... وقد شرط المستنصر أن يضاف إلى مدرستي الفقه والطب... دار للقرآن ودار للسنة».

الحياة الفكرية وارتباطها بالمؤسسات

إذا اتفقنا على أن الحياة الفكرية في العالم العربي الإسلامي كانت لها مسافات ثلاثة، وأن هذه المسافات هي التي عملت على وصول تلك الحياة إلى ما وصلت إليه، فإننا نضطر إلى طرح سؤال هام وهو: لماذا أصاب المساق الفلسفي (الحكمي) توقف بحيث تخلف الفكر الفلسفي بعد ازدهاره؟

لعل الذي سنورده هنا ليس في واقع الأمر جواباً عن السؤال، ولكن الذي نعتقده أننا نضع أصبعنا على بعض الأعراض. ولسنا أول من فعل ذلك. ولكن الزاوية التي ننظر منها إلى القضية تختلف بعض الشيء عن الزوايا التي نظر إليها الآخرون. فنحن إذ نربط بين المؤسسة من الجهة الواحدة والمساق الخاص من الجهة الأخرى، فإننا ننظر إلى الأمرين نظرة ارتباط عضوي. فالمساق الفلسفي كان موضع عناية دار العلم وبيت الحكمة، إذ إن هذه المؤسسة هي التي تم فيها النقل والترجمة وحولها كان يدور الفلاسفة والمشتغلون بالحكمة. فالعصور، أو الفترات، التي كان فيها لهذه المؤسسة وجود وكيان كان أهل الفكر الفلسفي يجدون لأنفسهم ملجأ. وهذا الذي حدث في أيام العباسيين الأول وخاصة في أيام الرشيد والمأمون (ثم جدد المتوكل العناية بها). ومثل ذلك وجد في أفريقية في أيام الأغالبة وهم معاصرون لمن ذكرنا من العباسيين. وكان للفاطميين بيت للحكمة أيضاً.

وحري بالذكر أن الفترات التي ازدهرت فيها هذه المؤسسة كانت المدرسة (الحرية تقريباً) في أيام العباسيين، مزدهرة، وكان المسجد مركزاً للتعليم، وكان القضاء بعد على شيء من الحرية، إذ إن التقليد لم يكن قد استتب له سلطانه القوي بعد. وفي الفترة التي كان للفلسفة والعلم دار في القاهرة كان الأزهر، المدرسة شبه الرسمية. وفي كل الحالات التي ذكرنا نجد أن المؤسسات المرتبطة بشؤون التعلم والفكر كانت تسير في اتساق وتعاون كبيرين. وكانت المراصد ومدارس الطب تعني العلوم العملية. وبسبب هذا الاتساق في سير

مؤسسات المعرفة على اختلاف أنواعها كانت المساقات تسير قدماً متألّفة متعاونة دون أن يكون بينها خصومة عنيفة. ولعل جدة القضايا التي كان لا بد من أن تعالج كانت عاملاً فعلاً في خلق الجو الصالح للعمل المشترك.

ولكن منذ أواسط القرن الخامس (الحادي عشر) طرأ جديد على الجو الفكري في الوطن العربي الإسلامي بدءاً من المشرق وانتقالاً إلى المغرب. وهذا الجديد هو، من ناحية المؤسسة، قيام المدرسة (النظامية) وهي مؤسسة فقهية أولاً، وقد تكون للمذاهب الأربعة أو قد تقتصر على مذهب واحد. وهي ثانياً مؤسسة رسمية تشرف الدولة على برامجها وتعين شيوخها وتتفق عليها. وهذا الذي بدأ على أيدي السلاجقة احتضنه الأيوبيون والمماليك في المشرق والموحدون والمرينيون والحفصيون في المغرب. وأصبح موظفو الدولة في المناصب الديوانية والدينية من نتاج هذه المدارس. وهذه المؤسسة تقوت في المشرق إثر الانتصارات الأولى التي تمت على أيدي نور الدين وصلاح الدين ضد الصليبيين. ورافقت قوتها انتهاء الخلافة الفاطمية. وكانت هذه الأحوال جميعها تدفع بالمدرسة دفعاً لتسيطر على الحياة الفكرية.

على أن قيام المدرسة لم يكن الأمر الجديد الوحيد. والواقع أننا عندما نفكر بالمدرسة نحار في تصنيفها: هل كانت نتيجة للجو الذي كان قد أخذ يسيطر على الحياة الفكرية في المشرق، أم أنها كانت السبب في خلق هذا الجو. ونعود فنؤكد أننا هنا لا نبحت أسباباً بقدر ما ندون أعراضاً. فالجو كان قد شحن قبل ذلك ببدءاً للفلسفة والتصوف، ولعل أهل الفقه رأوا فيهما خروجاً فأرادوا إيقاف اتباعهما عند الحد. خاصة وأن الجو، كما ذكرنا من قبل، كان مشحوناً بالفرق المختلفة ذات التعاليم المتباينة والتي يبدو في كثير منها شيء من العداة تناصبه للمذاهب الفقهية أو الأحكام الشرعية أو مدرسيها. فأخذ هؤلاء للأمر عدته وهاجموا الحكمة والتصوف، وجاءت المدارس تجسد هذا الموقف وتكسبه صلابة وصموداً. وقد رافق هذا كله أن دار العلم أو بيت الحكمة بمعناه الأعلى لم يبق له وجود.

ومعنى هذا أن المساقين المتعلقين بالناحية الشرعية والفكرية تغير الوضع فيهما. فالأول سار قدماً والثاني توقف. ومن هنا أصاب الحياة الفكرية بعامتتها في المجتمع العربي الإسلامي اضطراب، وانعدم الاتساق فيها وفقد التوازن.

صحيح أن العلوم العملية استمر سيرها. وسبب ذلك أنها، من حيث مادتها ومحتواها لا تصطدم بالعلوم الشرعية والتفكير الفقهي. والمؤسسات المتعلقة بالعلوم العملية، كالمراصد والفلكيين والأطباء والصيدلة في العصور الوسطى المتأخرة كثير جداً وهام جداً.

والذي سارت به الركب من الفلسفة والتصوف، في المشرق بخاصة هو ما قبله «العلماء». ومن هنا تتضح مكانة الغزالي (توفي ٥٠٥ / ١١١١) الذي أعاد التصوف إلى حظيرة السنة.

ويمكن القول إجمالاً إنه من القرن السابع (الثالث عشر) كان هذا هو الوضع العام في

الحياة الفكرية: تقدم في الناحية الشرعية، وتوقف في ميدان الحكمة. بل إننا نذهب إلى أبعد من ذلك فنقول إن العلوم الشرعية على الأقل في بعض نواحيها أصابها شيء من التوقف لأن العامل الفلسفي الفعال الذي كان يدفع بها إلى الأمام انعدم.

وثمة مكان لملاحظ واحد، وهو بقاء الفكر الفلسفي مدة أطول في الأندلس. ومع أننا لا نستطيع أن نعلل ذلك تماماً، فإننا نربط بين هذا الاستمرار وبين قلة المدارس (الرسمية) في الأندلس. ولعله من المناسب أن نذكر أمراً آخر وهو أن الفكر العربي الإسلامي في الأندلس أصبح، منذ القرن الرابع (العاشر)، أو الخامس (الحادي عشر) على الأقل، قبلة أنظار طالب العلم والفلسفة من خارج الأندلس وخاصة من أوروبا. ولعل المشتغلين بالفلسفة هناك شعروا بهذا الواجب فقاموا يلبون النداء.

ونحن عندما نذكر المؤسسة العلمية والتربوية وارتباطها بالمساق الخاص بها، لا بد لنا أن نذكر الارتباط بين المؤسسة العلمية ومؤسسة السلطة الرئيسية. فمركز السلطة مهم جداً بالنسبة إلى المؤسسة العلمية. فالخلافة القوية لم تكن تخشى من تشجيع المسابقات جميعها والمؤسسات كلها. حتى ملوك الأطراف الأقوياء الذين ظهروا في جهات مختلفة من العالم العربي الإسلامي شجعوا المؤسسات جميعها بحيث ظل للفكر العربي اتساقه وتوازنه. ولكن مراكز السلطة التي كانت تتسم بالضعف أو يحيط بها الأعداء والخصوم كانت تلجأ إلى ما يقوي مركزها. فالسلاجقة والأيوبيون والمماليك (على سبيل المثال) بالرغم مما كان لهم من سلطان، كانوا بحاجة إلى من يشد أزهرهم ويقوي مكانتهم. لذلك اعتمدوا المدرسة الرسمية وأزروها. فهي موئل الشريعة والفقهاء، والمتخرجون فيها كانوا سباح الدولة، لا من حيث البناء الإداري الداخلي فحسب، ولكن من حيث ابتعادهم عن التيارات المختلفة التي كان يخشى منها. ومن ثم فقد قامت على أيديهم مجتمعات فيها تجانس في المذاهب وتطبيق الأحكام واستتباطها. وأخذت هذه الأجواء من ديناميكية الحياة الفلسفية التي كانت تطرح القضايا وتثيرها دون أن تجيب عنها. فليس من طبيعة الفلسفة والحكمة أن تنتهي إلى جواب قاطع. وكل ما هناك أن السؤال يثير سؤالاً آخر. وهكذا حتى يقف المرء حائراً شاكياً متسائلاً في أمور كان المفروض أن يقبلها لأنها نور يلقي في القلب.

وقف هذا، وعاد القوم إلى الحظيرة الأصلية التي تقبل بالقناعة الأصلية وتتطلق منها، فلا تفرض احتمالات قد تقبل الصواب والخطأ، بل تتطلق من قاعدة الإيمان أصلاً.

التجربة الحضارية التي مر بها العرب والمسلمون خلال القرون الثلاثة التي عقب وفاة الرسول كانت تجربة فريدة من حيث ابعادها - رقعة وزمناً وعمقاً. ذلك أنها مست الحياة بأشكالها المختلفة والأفكار والعقائد والمجتمع. وكان من نتيجة ذلك أنه لفترة معينة كانت مسابقات الفكر تجري متسقة متوازنة والمؤسسات تغذي هذا كله. فلما قامت الخصومة بين مساق الدين (الشريعة) ومساق العقل (الفلسفة أو الحكمة) كانت المحاولات للتوفيق (في أول الأمر) تسير سيراً منطقياً فيها مناقشة وجدل. لكن هذا تغير فيما بعد، وانتهى الأمر بأن

اعتبرت الفلسفة (الحكمة) غريبة، وظل الأمر للشريعة والفقهاء. واحتفظت العلوم العملية بسيرها لأنها لم تخاصم الشريعة وموازيتها.

وكما أشرنا إلى ذلك من قبل، فإن الأحداث الخارجية كان لها في ذلك كله أثر. لكننا أردنا نحن أن ننظر إلى القضية من الزاوية الخاصة بمؤسسة السلطة والمؤسسة العلمية والمساق والترابط بين هذه كلها والارتباط بين هذا وبين الركود الفكري الذي خيم على العالم العربي بعد تلك الوثبة الجبارة.

الأحداث الخارجية

تعرضت الدولة العربية الإسلامية، خاصة منذ القرن الخامس (الحادي عشر) إلى ضغوط خارجية كان لها تأثير، ولو جانبي، على الحضارة العربية الإسلامية، في نواحيها الفكرية بشكل خاص. فالحملات الصليبية التي هاجمت الشرق العربي في أواخر ذلك القرن، والتي انتهت بقيام مملكة وثلاث إمارات في بعض من بلاد الشام، كانت صدمة سياسية عسكرية كبيرة للمنطقة وحكامها. وضعف موقف هؤلاء الحكام يسّر للفرنج الاحتلال والسيطرة، ولو لقرن واحد. وإذا كانت عدة الفرنج في نجاحهم، الحرب بآلتها وأدواتها، والمسيحية بما اعتمل في نفوس المقاتلة من عواطف دينية، فمن الطبيعي أن تكون عدة القادة المسلمين - عربياً وغير عرب - في الدفاع عن بلادهم وشعوبهم، الحرب بآلتها وأدواتها والإسلام بما أثار في نفوس المدافعين من عواطف دينية. وإذن فلم يكن ثمة مناص أمام الأتابكة والأيوبيين والمماليك من أن يعنوا بآلة الحرب والإسلام عناية فائقة. وقد ظهر هؤلاء والمدرسة النظامية قد أخذ أثرها يبدو واضحاً، فتقوت بهم وتقووا بها. فقد بذلوا لها بسخاء وشجعوا على الدروس والتدريس فيها، وجعلت تحت إشراف رسمي أو شبيه بالرسمي. ولما كان الأتابكة والأيوبيون والمماليك من أهل السنة، فقد كان الإسلام السني هو موضع اهتمامهم وعنايتهم. وكانت المدرسة بعلمائها تفسر وتشرح القرآن والحديث والفقهاء والشرع. والمدرسة النظامية، كما رأينا لم يكن في برامجها شيء يتصل بالمساقين الآخرين، مساق الفكر الفلسفي أو مساق العلوم العملية. ولذلك فقد انحصر النشاط في المجال الديني فقط. وإذا نحن أخذنا المماليك بخاصة بعين الاعتبار وجدنا أنهم اتخذوا من الإسلام سلاحاً للدفاع على جبهتين، الواحدة خارجية والثانية داخلية. فالمماليك كانوا ورثة الأيوبيين في خصومتهم للصليبيين، فمن الحق والمعقول أن يكون الإسلام عدة وسلاحاً. والذي يقرأ الأدب العربي الشامي والمصري منه بخاصة في فترة الحروب الصليبية يلمس ذلك واضحاً. لكن المماليك أرادوا أن يتقووا بالإسلام على الجبهة الداخلية أيضاً. فهم سلاطين غرباء عن البلاد، وكانو يحكمون البلاد والشعوب حكماً عسكرياً. فما الذي يبرر وجودهم. فضلاً عن الدفاع عن البلاد ضد الصليبيين (الذين كانت لهم دولة في قبرص حتى بعد خروجهم من ديار الشام) وضد المغول، وسنعود إلى هؤلاء حالا، (وضد أرمينية)، يجب أن يبرروا وجودهم بالنسبة إلى أبناء البلاد. وسلاطين المماليك، كانوا في غالبهم على الأقل، أهل دين نشأوا

على قواعد الإسلام وأخذوا بأدابه وسننه. ولكن سلاطين المماليك استخدموا الإسلام لتمكين نفوذهم. فقد أعاد بيبرس الخلافة العباسية وأقامها في القاهرة (بعد أن قضى المغول عليها في بغداد ٦٥٦ (١٢٥٨)). وبذلك أصبح السلطان المملوكي يتولى السلطة على أنه منتدب إلى ذلك من قبل الخليفة. وهذا نوع من استخدام الإسلام لتقوية الحكم وتبرير الحكم العسكري. فعلى المدارس الدينية والخلافة (الصورية) ارتكزت السلطة المملوكية. صحيح أن الوظائف الدينية والوظائف الديوانية تركت لأبناء البلاد، لكن هؤلاء كانوا يعملون تحت إشراف دقيق. هذه حالة أدى فيها ضغط الأحداث الخارجية إلى الحد من النشاط الفكري في المشرق العربي لا رأساً، ولكن بالواسطة، أي من حيث أنه أوجد حالة توتر حربي ديني أدت إلى تقوية آلة الحرب والدين وصرف عن الأمور العملية الأخرى.

يضاف إلى الخطر الفرنجي الغربي الذي دهم ديار مصر والشام، الخطر المغولي الذي أطاح بالدولة العباسية في منتصف القرن السابع (الثالث عشر)، ثم انتشر غرباً فكان على المماليك أن يقاوموه، وقد فعلوا. على أنه ثمة فرق كبير بين الخطر المغولي والخطر الفرنجي. فالأول، على خلاف الثاني لم يثر الناحية الدينية. ومع أنه آثار آلة القتال وقوى الدولة العسكرية في مصر والشام، فإن المغول لم يلبثوا أن اعتنقوا الإسلام، وكان لهم أثر لا يستهان به في تطوير الفن بشكل خاص.

وشبيه بما جرى في المشرق من إغارة الفرنجة الصليبيين على ديار الشام ومصر، ما حدث من عمل الاسبان على استرداد بلاد الأندلس من العرب. ومع أن عدة الدفاع - أو حتى الهجوم - العربي الإسلامي هناك كانت الحرب والإسلام، فإن التجربة الفكرية العربية الإسلامية لم تتم في الأندلس ولكن تمت في المغرب الأقصى - إذ تأثر الفكر هناك. لكن استمرار العمل الاسباني (مضافاً إلى ذلك عمل البرتغال) في شمال افريقية وعلى ساحل الأطلسي في القرنين التاسع والعاشر (الخامس عشر والسادس عشر) أي محاولة الدولتين احتلال بعض المناطق هناك، أدى إلى استنفار آلة الحرب وعدة الإسلام للدفاع. واستجاب إلى استنفار الإسلام جماعات من المتصوفة لأن بعض الحكام لم يردوا على العدوان بمثله. فكان من جراء ذلك، وبسبب أمور أخرى داخلية، أن الفكر العربي سيطرت عليه فئات لا يمكنها أن تعمق مجاريه أو تسير أغواره بحيث تسمح له بالحرية في العمل والمسيرة. وهكذا فإن الأحداث الخارجية في المشرق والمغرب، كان لها هذا الأثر غير المباشر في وقف المساق الفكري الطليق، ودعم المساق الديني الشرعي.

على أن العالم العربي تعرض في مطلع القرن العاشر (السادس عشر) إلى خطر لعله كان أبعد أثراً من خطر الصليبيين والاسبان - وهو وصول البرتغاليين إلى المحيط الهندي إثر اكتشافهم طريق رأس الرجاء الصالح. إلى ذلك الوقت كان العرب، ووراءهم المسلمون، هم تجار المنطقة، يحملون متاجر البحار الآسيوية البعيدة عبر المحيط الهندي وخليج عمان والخليج العربي والبحر الأحمر، فيتسلمها منهم تجار عرب أيضاً لينقلوها عبر مصر أو بادية

الشام والشام أو العراق إلى الأصفاع الواقعة إلى الغرب والشمال بطريق البحر المتوسط أو البحر الأسود. وكانت هذه التجارة مصدر ثروة كبيرة للسكان، والحكومات. فجاء البرتغاليون واستولوا عليها: جاءوا تجاراً تحميمهم السفن الحربية الضخمة وأقاموا أسواقهم في ظل القلاع والحصون التي أقاموها في جهات مختلفة، إن في الخليج العربي أو سوقطرى أو الهند، وترتب على هذا أن انقطع مورد كبير من موارد الثروة عن المنطقة بأسرها.

لعل «الفتح» البرتغالي لم يثر آلة الحرب عند الكثيرين بالقدر الذي أثارته المحاولات العسكرية الأخرى في البحر المتوسط، ولكن الذي يجب أن يذكر هو أن قتال البرتغاليين لم يكن مع دولة واحدة أو ما إلى ذلك بل كان مع أجزاء متباعدة، أمكن التغلب على بعضها بشيء من السهولة. أما من الناحية الدينية فالبرتغاليون - على ما يبدو - لم يكونوا يعنون بهذه الناحية بقدر ما كانوا يعنون بالأفوية والتوابل. ولذلك فإن الأثر الأول والأخير لعمل البرتغال هناك هو اهتقار التاجر والسوق والطريق التجاري.

في أوائل القرن العاشر (السادس عشر) احتل الأتراك العثمانيون العالم العربي من العراق والجزيرة حتى الجزائر. فماذا كان أثر هذا الاحتلال العثماني في الوضع الحضاري العربي من الناحية التي نتحدث عنها. يجدر بنا قبل كل شيء أن نتذكر أن العالم العربي كان التأخر أو الجمود، سمه ما شئت، قد حل به قبل الفتح العثماني. ولعل هذا كان من سوء حظ الأتراك العثمانيين. فإنهم لم يجدوا هنا الحضارة التي كانت قبل ذلك بخمسة قرون تقريباً. وإذن فالأتراك أخذوا حضارة فكرية فيها جمود في بعض مساقاتها وفيها نشاط ظاهري، محدود، في النواحي الأخرى. ولعل حياتهم الحربية - المبنية على العمل العسكري لقرون طويلة - لقيت في النشاط الديني السني عوناً على تكثيف مركز السلطان بالنسبة إلى المسلمين بعامه والمسلمين الذين هم في ملكه بخاصة، وبالنسبة إلى العالم الخارجي. ويهمننا من العالم الخارجي بشكل خاص الدولة الصفوية الشيعية التي كانت تناصب الدولة العثمانية العداء سياسة وجواراً واختلاف مذهب. فتقوية منصب السلطان دينياً - وسنياً بوجه خاص - مهم على المستويات التي ذكرت.

ولكن أكبر ما ابتلي به العالم العربي بسبب الاحتلال التركي والتبعية العثمانية، هو أن المجتمع العثماني، الذي كانت حدوده تتفق مع حدود الامبراطورية نفسها، أصبح مجتمعاً مغلقاً، يتساوى فيه التركي والعربي وغيرهما ويتساوى فيه المسلم والمسيحي وغيرهما. فالذي نراه هو أنه لم يكن عند الأتراك (على الأقل حتى نهاية القرن التاسع عشر) سياسة استعمارية خاصة تطبق على الأقطار (أو الولايات كما كانت تسمى) العربية لمصلحة الأتراك. فإذا كان ثمة سياسة، أو انعدام السياسة، فقد كان ذلك يشمل الأتراك والعرب - رعايا السلطان - على حد سواء. وعندها تكون مسؤولية القيادة بالنسبة إلى شعوب الامبراطورية جمعاء.

هذا المجتمع (العثماني) المغلق أدار ظهره إلى أوروبا. ومن ثم فالتجربة الحضارية

التي مرت على أوروبا من القرن الثالث عشر للميلاد أي النهضة وفنونها وأدائها والاصلاح الديني وملايساته والاكتشافات الجغرافية ومضاعفاتها والحركة العلمية واتساع آفاقها وعصر النور وحرية (لبراليتها) والثورة الفرنسية وأراؤها - كل هذه التجربة لم يتعرف إليها المجتمع العثماني إلا لماماً وفي زوايا صغيرة منه. وفي الوقت الذي كان فيه الغرب يسير إلى الأمام، كان العرب يقفون حيث بدأوا الوقوف في القرن الخامس (الحادي عشر). ومع الزمن أصبح هذا الوقوف تأخراً.

نحن لم نقصد أن نؤرخ لهذه الفترة التي امتدت قرونًا، ولكننا أردنا أن نضع نقطاً على حروف لتيسير الربط بين الماضي والحاضر. أما المستقبل فله شأنه.

الانسان العربي في متناقضاته

لعلنا إذا استعرضنا المدارس الفكرية الحديثة في الغرب، منذ عصر النهضة الأوروبية إلى الآن، وجدنا أن القسم الأكبر من جهودها منصب على توضيح أمر واحد - هو هذا الإنسان. فقد كان الإنسان نسبياً جزءاً صغيراً جداً من هذا الكون، لا يبحث فيه أو يتحدث عنه إلا من حيث أنه حجر من الحجارة الكثيرة المتنوعة التي يتكون منها الكائن الأكبر. أما منذ النهضة الأوروبية، وبسبب من حركة التحرر والانعتاق التي رافقتها، ودفعت بالفكر إلى الأمام، فقد أصبح الإنسان مركزاً للحركات الفكرية. وكان من نتيجة ذلك أن وضع في مكان مرتفع جداً، ليستقر هناك فيقترب منه الفلاسفة، يقلبون حياته ويضعون النظريات لتفسير القواعد الأخلاقية التي يتصرف بموجبها أو يجب أن يتصرف بموجبها، وينظر إليه العلماء - علماء النفس وعلماء الحياة وغيرهم - محاولين تعرف تكوينه العصبي والحياتي، ليقرروا أفضل السبل لتوجيهه أو التوجه إليه. ويعنى به أصحاب النظر الاجتماعي والفلسفي رغبة منهم في تحديد واجب الفرد نحو الجماعة وواجب الجماعة نحو الفرد.

وقد ترتب على ذلك كله أنه أصبح بإمكاننا أن نضع نوعاً من التعريف أو التوضيح لهذا الذي نسميه الإنسان. وإذا جاز لي أن ألقى بدلوي بين الدلاء فإنني أقول إن الإنسان هو الفرد الذي يشعر بكيانه، ويدرك وجوده ويعرف نفسه ويتمتع بحريته، ويعترف للآخرين على أنهم مثله، ويعترف له الآخرون بذلك. على أنه من الضروري أن يكون هذا كله قائماً على أساس من المعرفة الحقة، لا مجرد كلمات فارغة يكررها الواحد بكرة وأصيلاً. يجب أن يكون هذا كله عقيدة متمكنة من أعماق النفس تؤمن بها الجماعة نفسها ونتيجة مران فكري وتراث حضاري حق، يعين خطوط الكيان والوجود والنفس والحرية والكرامة. وإلا فإن استعمال هذه الكلمات استعمالاً أجوف خالياً من المعنى الأصيل المتأصل في النفس يصبح أمراً لا قيمة له، وقد يورث الغرور الذي إذا اتحد بالجهل، كان وبالاً على الفرد والجماعة.

وإذا كان الفكر قد احتاج أن يعبر هذه القرون الطويلة كي يحدد موقفه ولو تحديداً مبدئياً، من قضية الإنسان، فنحن سكان العالم العربي اقتضانا الكثير من الوقت في محاولة تحديد معنى «العربي». فأى الناس يمكن أن يقال عنه إنه عربي؟! لقد اقتضى هذا من أولئك

الذين عنوا بالبحث والتحديد والتعريف وقتاً طويلاً، ذلك بان الامر احتاج الى دراسة معنى القومية في نطاقها الحديث واطارها التاريخي العربي من حيث «قوميته» وحدوده وأفاقه ثم الامعان في دراسة الوضع الحاضر في هذه الأقطار التي يشملها قولنا العالم العربي. وقد أغرق بعض الذين درسوا القوميات الأوروبية، فاشتروا صفاء العنصر ونقاء الدم أساساً للعروبة. ونحسب أنه لو صح لهذا أن يكون القول الفصل لانحصرت العروبة في رقعة صغيرة من الدنيا، وبعدد قليل من الناس، ولكن من حسن الحظ أن آفاقاً أوسع وأفكاراً أوضح، تغلبت أو انتشرت على الأقل انتشاراً كبيراً، فأصبح من الممكن أن يُعرف العربي تعريفاً أشمل. وليس ثمة حاجة إلى الأخذ بتعريفات حزبية، بل الواجب النظر إلى القضية نظرة عامة.

ولذلك فقد يقبل في مجموعة العرب، كل شخص يعيش في العالم العربي على أن يتكلم اللغة العربية، ويشعر أنه جزء لا يتجزأ من هذه الأمة ويشترك في آلامها وآمالها. ويدين بالولاء لها. والمهم أن ينبع هذا الشعور من نفسه، لا أن يقال عنه أنه عربي فحسب، بحسب نص دستور أو خطاب أو ما إلى ذلك. إن هذا التعريف قد لا يقبل على علته، وقد يقال فيه الكثير، ولكنه أوسع شمولاً وأوفى بالحاجة من أقوال أخرى يرددها الكثيرون.

وإذن فالمقصود بالإنسان العربي، هو هذا الفرد الذي يجمع الأمرين، أي هذا الذي يشعر بكيانه ويدرك وجوده ويعرف نفسه ويحس بكرامته في اطار من الولاء للشعب الذي يسكن دياره ويتكلم لفته ويشترك في آلامه وآماله.

فهل ثمة كائن حي يمكن أن تنطبق عليه هذه الأوصاف، وبعبارة أخرى هل هناك إنسان

عربي؟

إذا نحن استعرضنا تاريخ القرون الخوالي، ولم تقتصر في هذا الاستعراض على أخبار المعارك والفتوح، ولم نقف عند حروب أهلية وخصومات واختلافات تكثر في تاريخ العرب كما تكثر في تاريخ غيرهم من الأمم والشعوب، إذا نحن أخذنا على انفسنا سبر غور هذا التاريخ والدخول إلى قدس أقداسه، ففهمناه على ما يجب أن يفهم أي تاريخ، وإذا نحن أقللنا من حرق البخور له، وجربنا أن نتعرف إليه تعريفاً صافياً خالصاً لوجه الحق، إذا نحن قلنا كل هذا محافظين على أمانة العلم والاخلاص العقلي، وجدنا أن التاريخ عرف الإنسان العربي.

عرفه مفكراً يسمح لنفسه بأن يشك في كل شيء، ولا يقبل إلا ما قبله الفكر الثاقب النير المتحرر. عرفه شاعراً يحس بالحق والجمال والخير يحيا المأساة فيسكبها شعراً سائغاً، نقياً، فيه كل ما يتطلبه سكب العاطفة الصادقة من فن وأسلوب وقلب. عرفه حاكماً يقيم العدل ويحترمه، ويحق الحق ويدفع عنه خصومه، ويقبل النقد بل يدعو إليه حتى إذا اتضح له أنه أساء عاد إلى سبيل هو إلى الصواب أقرب. وعرفه مؤمناً لا يشترى بإيمانه شيئاً من أمور الحياة الدنيا، وهو إلى ذلك ينبض قلبه بإيمان بناء يصنع للغير ما يحب أن يصنعه لنفسه، لا يتمسك بإيمان أقل ما فيه أنه يدور في حلقة ضيقة مفرغة فلا يرى إلا القليل من أمور القلب والنفس. عرفه صوفياً ينفلت من هذه الدنيا وقيودها وينطلق نحو الله محققاً

بالاتصال المباشر به ذاته، متحداً معه اتحاداً يجعله يحس بالروح القوي يملأ عليه نفسه وينتشر في شعاب كيانه. عرفه عالماً يقبل على ما قام به الأوائل فيدركه ثم يعمل جاهداً في سبيل الزيادة فيه والإضافة إليه. وهو في هذا كله لا يألو جهداً في أن يحقق الأمور ويتحقق من عظمة هذا الكون. وعرفه طبيباً يحاول جهده أن يخفف من آلام مواطنيه ومعاصريه وأهله وذويه. فيكتشف أسباب العلل ويهتدي إلى الكثير من العلاجات. وعرفه قبل كل شيء وفوق كل شيء رجلاً عادياً يتنقل بين الآخرين محسباً بكيانه ووجوده وكرامته.

ولا يمكن الزعم بأن كل مفكر أو شاعر أو حاكم أو مؤمن أو صوفي أو عالم أو طبيب أو رجل عاش في تاريخ العرب كان إنساناً. فذلك مستحيل. ولا يعقل أن يكون الأفراد الذين عرفتهم هذه القرون الطوال وهذه الرقعة المتسعة من الأرض جميعهم من هذا النوع الإنساني. فليس ذلك من طبيعة الأشياء، وليس ذلك من سنن الحياة. ولا يمكن القول بأن هؤلاء وغيرهم - المفكر والشاعر والحاكم والمؤمن والصوفي والعالم والطبيب والقاضي والمتشرع والتاجر الذين ينطبق عليهم وصف الإنسان - وجدوا جميعهم في وقت واحد فكونوا عصباً ذهبياً ثم اختلفوا مجتمعين. لا، إن شيئاً من ذلك لم يحدث. وما أكثر ما كان يظهر المفكر الحر في زمن الحاكم العاتي فيلقى الأول من شر الثاني الكثير، لكن تبدو الإنسانية في الفكر أقوى لأنها تقاوم هذا الشر، وتتصر عليه لأنها لا تخضع له. وما كان أكثر ما يظهر الشاعر الإنسان في وقت يضيق فيه الناس بمن يتحدث في غير التقتيل والبطولات وعبادة الأصنام، ومن ثم يسكب مأساته لنفسه، ولا يدركها أو يحس بها إلا الأحفاد عندما ينبج في حياتهم صبح مشرق. وما كان أكثر ما يظهر المؤمن الصالح العامر القلب بالخير في زمن تسيطر فيه على الحياة غمرة من المادية فيضبح - على الأقل في الظاهر - هذا المؤمن. لكن هو يجد نفسه لأنه يفقدها في سبيل الله. وهكذا بسبب وجود هذه المتناقضات جنباً إلى جنب كان العنصر الإنساني يبدو أقوى وأصفى.

لذلك، فعندما يفتش الباحث عن الإنسان العربي في التاريخ، دون أن يقيد نفسه بعصر خاص هو بداية هذا التاريخ، يجب أن يذكر أن هذا الأمر ليس يسيراً. ذلك أن تاريخ هذا الإنسان العربي ليس منفصلاً عن تاريخ جماعات أخرى من البشر، قد تختلف عنه عرقاً. لكنها جاورتها رقعة وارتفاعاً عمودياً في الزمن، وإذا كان الباحثون من المؤرخين ورجال الفكر والفلسفة فيما بيننا لم يكتشفوا بعد كل هذا خصائص الإنسان العربي، فذلك لأن عهدهم بالتقريب عن هذه النواحي من حياة البشر حديث بعد. ولذلك لم يتح لهم أن يغوصوا إلى الأعماق ويتعرفوا إلى الأسرار. وقد كان الجهد التاريخي إلى عهد قريب جداً يصرف في تحقيق أمر معركة أو انتصار قائد أو سني حكم ملك أو أمير، وهي ولا شك، أقل الأمور أهمية عندما يكون القصد من التاريخ فهم ما جرى للإنسان فيه، لا ما جرى على الإنسان. والآن يتحتم علينا أن نسأل سؤالاً آخر: وهل هذا الإنسان العربي موجود اليوم؟ هل يمكن الإشارة إليه بقولنا «هذا هو»؟

يبدو أن العربي المعاصر هو كمية مجهولة، وشخصية يكتنفها الكثير من الغموض. ولعلنا نحسن صنعا إذا نحن حاولنا، قبل كل شيء أن نتعرف إلى أسباب هذا الغموض الذي يكتنف الشخصية العربية المعاصرة. فإذا عرفنا هذه الأسباب، استطعنا أن نزيلها أو نزيل بعضها على الأقل. ونحن واجدون أن في مقدمة هذه الأسباب اتصال هذه الشخصية العميق والمتين بالبداءة. فالعالم العربي ربع سكانه، إن لم يكن ثلثهم، بدو رحل أو هم قرييون من ذلك. وهذه البداءة وما نجد معها من عقلية قبلية، وعصبية عشائرية، تؤدي بالجماعة البدوية إلى أمرين: أولهما انعدام الولاء للجماعة الكبيرة، إذ إن الولاء مقصور على العشيرة أو القبيلة، والثاني، أنها تمحو الحرية الفردية، ذلك أن الفرد منها هو قائم وموجود وعائش وحي معترف به لأنه وحدة، من كل، كل العشيرة، أو كل القبيلة. وإذا تجلت «فردية» هذا الواحد أو أظهرت، فإنها تظهر فقط عندما يكون فيها مطمع أو فائدة، لا عندما تكون القضية قضية شخصية حرة، أو حرية شخصية. ومعنى هذا أن نحو ثلث السكان في العالم العربي، أو ربعهم على الأقل، لا تبدو شخصيتهم أفراداً على حقيقتها بما فيها من الكرامة الإنسانية الفردية، لأنهم موجودون بسبب وجود جماعتهم الصغيرة.

ولو أن أثر البداءة وما تتركه من عقلية بدوية وعصبية قبلية واندفاع عشائري اقتصر على البدو أنفسهم لهان الأمر، ولكن الواقع أن أثرها يعدو ذلك، إذ إن هؤلاء البدو هم الذين غنوا وبيغذون الجماعات المستقرة، ورفدوا ويرفدون المدن والقرى بالسكان، وكثروا ويكثرون سكان الريف من الزراع وغيرهم. فأصل الغالبية المطلقة من سكان الأجزاء الحضرية أو المتحضرة من العالم العربي تمت إلى البدو والصحراء بصلة وثيقة من القريين. ولأن هذه التغذية وهذا الرغد وهذا التكبير مستمر عبر الأجيال، فأثر البداءة ينتقل باستمرار إلى هؤلاء المتحضرين، بحيث لا يكاد يشرف تأثير موجة أو جماعة على الاندثار، حتى تأتي موجة أخرى أو جماعة أخرى وتحمل معها كل هذه الآثار من جديد. ونحن إذا أمعنا النظر في القرية العربية والمدينة العربية في كل قطر عربي لوجدنا على العموم أن الارتباط والتشابك والتمازج تقوم على أسس مصلحة مشتركة تدور حول العائلة والحامولة (الحمولة) والعشيرة. وهنا تنتهي كما ينتهي الولاء. وحتى هذا الولاء الطائفي أو الديني الذي نراه في بعض الأقطار العربية، لو تفحصناه لوجدنا أنه مرتبط بالعشيرة بمعنى أن أفراد الطائفة، في جزئيات هذه الطائفة، لا يقتصر التمازج بينهم على كونهم يؤمنون بعقيدة واحدة ويقومون بعباداتهم بطقوس معينة، ولكن كون الأفراد في هذه الجزئيات، بينهم من التراحم والقربى المدعومة بصلة الدم والنسب ما يقوي الشعور الطائفي. والدليل على تغلغل هذا الشعور البدوي في الحياة العربية، هو كون أبناء الطائفة الواحدة يتكلمون فيما بينهم عائلات وحمائل وعشائر على أشد ما يكون التكتل.

هذه الحياة البدوية وما تفرزها غدها الاجتماعية في نفوس الناس في العالم العربي من مصل يقوي الانقسام العمودي عشائرياً، ويجعل هذه العقلية القبلية جزئية النظرة، موزعة

الولاء، مبتورة القيم العامة. وهي لذلك تحجب هذه الشخصية العربية، وتحيطها بحجاب كثيف يمنع استشفافها والتعرف إليها.

وقد كان من الممكن أن يقل أثر الحياة البدوية وتنعدم آثارها العقلية والاجتماعية لو أن هذا العربي أتيح له ما يفتح منه الذهن، وينير منه النفس والقلب. ولكن الذي حدث عكس ذلك تماماً. ذلك أنه لما انفتح عقله وأخذ في سبر غور الكون ونظامه بدا فيه الإنسان العربي المفكر. لكن ذلك كان فترة قصيرة لم تلبث أن انقلع عليها الباب، لم يفتح ثانياً إلا قبل مدة قصيرة. ولكنه ليس انفتاحاً تاماً بعد. وهكذا فقد مر على هذه الشخصية العربية قرون وقرون وهي تسير في ظلام فوقه ظلام. لقد انكمشت على نفسها وقلت حاجاتها الفكرية، وانطوت على ذاتها، واكتفت بما عندها، وقنعت بهذا اليسير. وكانت كلما تفاعلت هذه الأمور في الجماعة العربية، بعضها بالبعض الآخر، زاد الانكماش، وقلت الحاجة وقوي الاكتفاء، واستقرت الثقافة التقليدية في دروب أقوى وأخاديد أعمق، بحيث تزداد سيطرتها على اتجاه الفكر وتياراته. وترتب على ذلك، على سبيل المثال، أن قنعت الشخصية العربية بمتون وخلصات، وخلصات للمتون تتلوها وتقرأها وتكررها وتعيد قراءتها وتلاوتها، جيلاً بعد جيل، بحيث لم تعد تألف هذه الشخصية العربية الحياة إلا إذا صاحبته هذه القراءات والتلاوات على نمط واحد وأسلوب واحد وبشكل خاص.

بذلك انغلقت النفس العربية على نفسها فلم تقبل، إذ لم يكن باستطاعتها أن تقبل، اختبارات عرفتها جماعات أخرى. وهي لم تقبل أولاً لأنها ألفت مساقاً في حياتها خاصاً، فليس لها أن تحيد عنه. وثانياً لأنها أصبحت فريسة غرور يزين لها أن كل ما يأتي من خارجها هو أقل مما عندها ودونه، وثالثاً، لأنها بسبب الاعتياد والغرور فقدت القدرة على تفهم ما يأتي من الخارج. ومن ثم فهذا التكافؤ والاتزان بين الحاجات القليلة الضئيلة للجماعة وبين المصدر الذي يغذيها ويرودها بمقوماتها الخلقية والعقلية والاجتماعية استمرأ قروناً طويلة دون أن يمسهما خير أو شر. وقد نتج عن استمرارهما هذه الفترة الطويلة أن أصاب الحياة الفكرية الأسن - وهي الحياة التي بدت فيها ديناميكية قوية يوم كانت متفتحة منفتحة.

وهكذا فهذا العربي الذي كان قد أخذ بلباب المنطق يكيف له تفكيره، وتعلق بأسباب العلم يفسر له الكون ومجاهله، وتمنطق بحكم العقل يحلل له الأصول والفروع، لم يلبث أن تخلى عن المنطق، وابتعد عن العلم، حتى لكأنه خشي أحكام العقل. فإذا دهمته قضية من قضايا الفكر لم يعد ينقب عن حلولها فيما يمكنه أن يبتكر، ولكنه يفتش عن حلولها فيما يمكنه أن ينقل. ومن هنا عدل عن التفكير في الأسباب إلى قبول أحد حكمين: إما حكم ميتولوجي خرافي قد يرضي الخيال وقد يشبع رغبة النفس في التمطي، ولكنه على كل حال لا يرتكز إلى أساس من عقل أو علم أو منطق، أو أنه يقبل بالحكم الميتافيزيقي الذي يحل المشاكل بتسليمها كلها إلى قوى عليا لا سبيل للإنسان إلى إدراك حكمتها. وفي الحالين يقبل القضية على أنها أمر مسلم به لا يمكن مناقشته بل نقضه. إذ إن ذلك يعني ثورة، وهذا ما لا

يجوز. وهنا ضاعت قيمة الفرد وكرامته الشخصية في فياهي هذه السلطات التي احتكرت لنفسها تفسير كل أمر وتحديده.

وقبول الفكر العربي في مدى القرون الطويلة التي مرت عليه منذ أن انغلق على نفسه لهذه «السلطة العليا» حد من امتداده وقصر آفاقه. وتألّب عليه مجتمع مقلد وثقافة تقليدية، فيها من الأسى الشيء الكثير، فخبث فيه ناره وأصبحت رماداً، وحتى هذا الرماد ليس من ينفخ فيه. وقد يطول بنا الوقت لو أننا أخذنا بتعداد الأمثلة على الفرق بين العربي الذي كان منفتحاً، والعربي بعد أن أوصدت دونه أبواب الفكر قروناً. ولكن لنتذكر العصر الذي عاش فيه ابن رشد، والقرن الثامن عشر الميلادي مثلاً، وليس المقصود بالمقابلة الناحية الفلسفية من حياة العالم العربي، ولكن الحياة إجمالاً في فلسفتها وإيمانها وتصوفها وقضائها وتجارها وشعرها ولكل ما فيها. قابلوا التيارات التي كانت تحمل إلى العربي وتحمل منه، تنقل إليه وتنقل عنه في أيام ابن رشد، والأبواب التي تقفل دونه، والحواجز التي توضع في طريقه في القرن الثامن عشر. أضيفوا إلى ذلك أن القرن الثامن عشر كان، بالنسبة إلى التاريخ العالمي، عصرًا قد اغتني بالكثير من التجارب والاختبارات، فكان عنده ما يعطي العربي، بينما القرن الثامن عشر، بالنسبة للتاريخ العربي، فترة من فترات التذني. وإذن فقد أصبح الفرق يومها بين المجموعة العربية والمجموعات الأخرى، التي سارت في الغرب، كبيراً جداً، إذ إنه يمثل قرون سير بالنسبة للغرب مضافاً إليها قرون ركود بالنسبة للعرب. وكان ذلك يختبر ويجرب ويشرق ويغرب ويعلو ويهبط، بينما كان هذا قابلاً في حجره مكتفياً بالبصيص من نوره، قانعاً بكسرة الخبز من جرابه، مطمئناً إلى قوقعته، يمضغ خلاصاته ويجترها وهو يحسب أنه تغذى وما عرف أنه يمتص نفسه مرة بعد مرة ولا يضيف قطرة واحدة من دم جديد. ويقنع بالتفسير الميثولوجي أو الحكم الميتافيزيقي، وهو يحسب، بسبب ارتباط هذا بالسلطة العليا التي لا تغلوها قدرة، أنه حصل على القول الفصل في كل مسألة.

ولأنه كان بدوياً في قيمه الاجتماعية وانقساماته وتحزباته وولائه، ولأنه كان جاهلاً مغروراً مخدوعاً مستكيناً، ولأن غيره كان أقوى منه على الكفاح وأقدر منه على الحياة، فرض على الجماعة العربية أن تخسر حتى استقلالها السياسي على ما هو معروف عن الجماعة البدوية من المحافظة على هذا الاستقلال وفقدان الحرية السياسية زاد كل مصائب الجهل قوة لأنه أضاف إليها الفقر والذل. وهكذا فالعربي الإنسان، أو الإنسان العربي، انحجب وأحاط به الغموض وقلقت شخصيته واضطربت على الباحث، وغمضت حتى على العرب أنفسهم.

ولعله مما زاد الغموض والاضطراب هو أن القرن العشرين أخذ العربي أخذاً عنيفاً، إذ وضعه، خاصة منذ الحرب العالمية الأولى، في مهاب رياح عاصفة هبت عليه من كل صوب، فحملت إليه آراء متناقضة. فاتجه أفراد يساراً وسار آخرون يميناً. أخذ أولئك بالوعود الخلافة. وأخذ هؤلاء بالحمية والنخوة للدفاع عن تراث عظيم، ولو أنهم لم يفهموا هذا التراث

فهماً صحيحاً لأنه أغلق عليهم أمره، ولم يدركوا منه إلا ما قبله الفهم التقليدي للأمور وتغلغت آراء كثيرة ونظريات متعددة تدعو إلى هذا وذاك، ووقعت على نفوس لم تقو بعد عيدانها، ولم تعرف بعد كنه ذاتها. وبذلك أصابها من الانحراف شيء كثير.

نظرة إلى الغد

ولكن هل معنى هذا أن الإنسان العربي يجب أن يعتبر في ذمة التاريخ البائد وأن وجوده والتحدث عنه من أساطير الأولين أم أن هذه الشخصية لا تزال موجودة، رغم أنها محجوبة. كتاب التاريخ يفتح للعبرة. أما المستقبل، ومستقبل الإنسان العربي على التخصيص، فالكتاب الذي يفتح من أجله هو كتاب المستقبل.

كتاب المستقبل مطمئنة تباشيره. فقد مرت العقود الأخيرة على العرب وهي تثبت أن هذا العربي بدأ يشعر بكيانه، ويدرك وجوده، ويعرف نفسه ويسعى إلى التمتع بحريته، ويحس بكرامته. ومعنى هذا أنه أخذ بسبل السير نحو بلوغ الهدف النهائي. فهل باستطاعته السير إلى النهاية؟ والنهاية شيء أسمى بكثير من الاستقلال السياسي على ما لهذا من قيمة لا شك في أنها كبيرة.

هاتوا نفحص القضية فحماً دقيقاً لا تتقصه الجرأة والصراحة. ونحن أحوج ما نكون إلى الفحص الدقيق الجريء الصريح في هذه الفترة الحرجة لنستطيع تشخيص الدواء ووصف العلاج. فالأمر بحاجة إلى مبضع الجراح أكثر منه إلى مخدرات المشعوذين.

لنقرر قبل كل شيء «وجهة نظر» لا نظرية أو فرضاً. أما وجهة النظر هذه فيمكن تلخيصها بقولنا: إن الجماعة التي وجد في ماضيها «الإنسان في جوهره» تحتفظ بهذا الجوهر في قرارة نفسها. وقد ينطمس الجوهر حيناً وقد تعلق به أمور كثيرة. ولكن يظل العنصر الأصيل خيبئاً، وإنما يحتاج إلى ما يخرج ومن يخرج.

إذن، فالجوهر الإنساني موجود في العرب، لكنه مخفي مطمور مغشى مغلق، فما الذي يزيل عنه هذه الأشياء ويخرجه ثانية للنور؟ وبعبارة أخرى ما هي الأحوال والعوامل الضعالة التي بها يتمكن هذا الجوهر من تحقيق ذاته، فيعود الإنسان العربي إلى الوجود بكل ما فيه من قوة واندفاق وخير؟

انه يحتاج قبل كل شيء إلى أن ينشر التعليم في ربوع العالم العربي بحيث يصبح في إمكان كل فرد أن ينهل من ينابيع المعرفة ربه. ذلك أنه ما دام التعليم مقصوراً على عدد قليل فإن القوى الكثيرة الكامنة تظل كامنة ولا يتاح لها الظهور، أي أنها تظل معطلة. ومعنى هذا أن جزءاً صغيراً فقط من هذه الامكانيات يتاح لها أن تنمو. وما دامت في العالم العربي بقاع كثيرة لا يعرف أهلها المدرسة إلا اسماً، ولا يفقهون من المعرفة إلا ما يتحنن به مدعو المعرفة عليهم، فالجهل سيظل الحاكم المطلق المسيطر على الحياة، والحياة الجاهلة لا قيمة لها. وأرجو أن لا تحسبوني مبالغاً عندما أقول لكم إن في العالم العربي رقاعاً كثيرة لم يتعلم أهلها بعد فك الحروف. لا حيث يجثم الاستعمار بكله فحسب، ولكن حتى في مناطق مستقلة

ومستقلة منذ زمن طويل. وإذا نحن سمحنا لأنفسنا بأن نخطو في صراحتنا خطوة أخرى، لقلنا إن العدد الكبير من المدارس القائمة في بعض رقع العالم العربي لا فائدة منها البتة. هذا إن، لم يكن في وجودها بعض الضرر. إذ أي فائدة تجنى من مدرسة يقرأ أبناؤها في القرن العشرين ما كتب قبل قرون دون أن يغير فيه شيء من أسلوبه أو طريقة عرضه أو تقليب الرأي على وجوه، خصوصاً إذا عرفنا أنهم لا يقرأون في تلك المدارس شيئاً آخر. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالكثرة من المدارس الرسمية كانت قد أنشئت لإعداد الموظفين أيام لم يكن للدولة اهتمام بغير إعداد الموظفين، ولا تزال هذه المدارس تقوم بهذا العمل وحده وتترك في نفوس من يدخلونها أنها إنما هي من القيادة في القمة.

وإذا كان نشر التعليم أمراً ضرورياً للكشف عن هذه الطاقة البشرية واعطائها المدى الذي يمكنها فيه أن تصبح قوة فعّالة، فإنه من الضروري بالتبعية أن يكون هذا الذي يعطى للجماعة العربية مما يمكنها من تفجير طاقاتها، ولن يفجر الطاقة البشرية إلا العلم والروح العلمية. ولا يمكن لنا أن نفيد من كل امكاناتنا إلا متى اقبلنا على العلم إقبال الجائع النهم على قصاع الطعام الدسم اللذيذ الشهوي. وإلا متى استمتعتنا بالعلم استمتعتنا بالأكل وأفدنا من العلم بقدر ما نفيد من الغذاء. ولست أقصد بالعلم هنا معرفة الحقائق العلمية في الكيمياء والفيزياء والحياة والرياضيات والطب وما إليها فحسب، ولكن الذي أقصده هو شيء أوسع وأعم. فأنا أرى أن العلم الذي يحتاجه العالم العربي يشمل هذه الحقائق كما يشمل أيضاً العلم من حيث أنه روح تبحث عن الحقيقة في العلم النظري وفي عالم الواقع، في المختبر والحياة، وتبحث عن الحقيقة في ميادين الفكر المجردة والقيم الخلقية التي تمس عالم العقل والفكر من قريب أو بعيد. وإذن فنحن بحاجة إلى الفيلسوف العالم والمؤرخ العالم والاجتماعي العالم والأديب العالم. وقد يبدو أن بعض هذه الكلمات تحوي متناقضات، ولكن يخيل إليّ أننا عندما ننطلق من قيد التحديدات الأكاديمية أو القيود التقليدية الموروثة وعندما نحرر أنفسنا من النظرة الشخصية، سنرى أن كل نواحي الحياة الفكرية تخضع لروح العلم أو يجب أن تخضع له. ونحن لم نخضع حياتنا الفكرية بعد لهذا العلم القاسي الحاد الذي لا يرحم. ولذلك فالكثير من تفكيرنا لا يزال بعد يخضع لكل ما في نفوسنا من عواطف كونتها القرون، وغذتها السنون، بحيث أصبحت المحافظة عليها والدفاع عنها نوعاً من الشرف والشهامة والنخوة. ولو عقلنا لأثرنا نحن حول الكثير مما نقدسه ريباً وشكوكاً حتى تثبت قيمته. فإن المعدن الذي يثبت الحك قيمته هو المعدن الصالح لأن يبنى منه وعليه.

فنحن بحاجة إلى أن تنفذ الروح العلمية إلى أعماق نفوسنا فتصبح حقيقة بسيطة عادية من حقائق الحياة اليومية، وواقعاً أساسياً من واقع تصرفنا الحياتي. لا أريد أن أبدو متشائماً فتمتد أيديكم رقيقة بي مشفقة عليّ مرشدة إياي إلى الألوف من رجال العلم - على اختلاف نواحيه وأنواعه - الذين يكرسون حياتهم لخدمته في المختبرات وقاعات التدريس

والمستشفيات وما إلى لك. لا، ما أنا بالمتشائم ولا أنا بالذي ينكر ذلك، ولكن الذي أمله وأرجوه أبعد من هذا كله وأعمق. إنني أتطلع إلى اليوم الذي يصبح فيه أكثر الناس، إن لم يكن كلهم في العالم العربي يقبلون العلم على أنه الميزان الأول والأخير والمرشد الذي لا يوثق إلا به في حياتهم. وما دام العالم العربي فيه أُلوف من الناس يهزأون بالطبيب فيتركونه إلى وصفات ورقى وحجب يدفعون بها غائلة المرض، فحظه من الخير العام قليل. وما دام في العالم العربي أُلوف وأُلوف من الناس يسخرون من المهندس الزراعي ويقبلون بما عرفه آباؤهم سنوات وسنوات لمجرد أن تراث المعرفة من الآباء والجدود أولى بالاتباع، فحظه من الخير العام قليل. وما دام العالم العربي يقطنه أُلوف وأُلوف من الناس يضحكون من العالم الفلكي الذي يفسر لهم الخسوف والكسوف وينصرفون عنه إلى أولئك الذين يرون في هاتين الظاهرتين الطبيعيتين انذاراً بموت عظيم أو دليلاً على سخط الإله على البشر، فحظه من الخير العام قليل. وما دام في العالم العربي أُلوف وأُلوف من الناس ينصرفون عن المهندس العالم الذي يرشدهم إلى طريقة اختزان ماء النهر والافادة منها، إلى أولئك الذين يحذرونهم منه ويقولون لهم أن يصلوا إلى الله ليمنع عنهم فيضان النهر لأن هذا الفيضان إن هو إلا عقاب منه بسبب شرورهم، فحظه من الخير العام قليل. وثمة أُلوف وأُلوف من العالم العربي من هذا النوع ومن النوع الذي لا يمكنه أن يسير إلا بهدى المشعوذ على اختلاف درجاته وتنوع كفاءاته وتباين أنواعه.

ومما يدخل في باب العلم وروح العلم وينتج عن انتشارهما هو اعتياد الناس على قبول النقد والتسامح. إنهم لا يجزعون ولا ينزعجون عندما يرون ما كانوا يحسبونه أقدس أمورهم ينقد ويشرح ويمجن ويخيز ويحرق في سبيل التثب من جودته وجوهره. وهم كذلك لا يجزعون ولا ينزعجون إذا رأوا أفكاراً تخالف ما كانوا يحسبونه أقدس مقدساتهم أخذت طريقها إليهم. فلا يقفون منها موقف العداة أصلاً، ولكن يسمحون لها أن تمرض نفسها، وتوضح أسسها وتبين خيرها وشرها، ثم يقبلون هم عليها بأفاق واسعة وصدور رحبة وقلوب نيرة فيوازنون بين ما عندها وما عندهم، ويقيسون حاجاتهم بما يمكن أن تقدمه هذه الأفكار من حلول لمشاكلهم. فإذا تم لهم الفحص والتمحيص قبلوا منها ما يحتاجون وتركوا الباقي لا عن تعصب وضيق صدر، ولكن عن اختبار مبني على الرغبة في الافادة من الغير، أنى كان مصدره.

وعبارة أنى كان مصدره مهمة جداً. فنحن نقصد بذلك أن لا نقفل نفوسنا كما أقفلناها دهوراً، وكما لا يزال الكثيرون منا يقفلونها حتى هذه الساعة أمام اختبارات الأقوام التي قطعت في الحياة شوطاً طويلاً، نحن بعد في بدئه. ومن العبث أن نقول بأننا مستعدون أن نقبل من الأقوام التي سبقتنا - من الغرب مثلاً - ما عنده من تكنولوجيا وتطبيقات صناعية وما إلى ذلك، لكننا لا يمكن أن نقبل فلسفته وأدبه وقيمه ووجهة نظره. وحجتنا في ذلك أن الغرب يكفر بالقيم الروحية وهو مادي، ولذلك يجدر بنا أن لا نغير أفكاره وآدابه وآراءه أي

التفاته قط. هذا القول هراء من غير ناحية واحدة. فأولاً، لا يمكن أن نتقبل فن قوم وصناعتهم ونظمهم الاقتصادية دون أن نقبل معها - مكرهين - ما يترتب على هذه الأمور من أفكار وآراء وفلسفات، أو على الأقل أن نفسح لها المجال لتعرض نفسها. وثانياً، هل ثبت لنا - أو لأولئك الذين يحملون على حضارة الغرب - أن هذه الحضارة مادية؟ وهل ثبت لنا أن حضارتنا روحية ثم هل ثبت لنا أن الحضارة الغربية، على فرض ماديتها، ضارة؟ إننا نفرض أموراً كثيرة دون أن نسمح لأنفسنا رؤية وجهة النظر الخاصة بها أو مناقشتها. وهذا موقف يتحتم علينا أن نقلع عنه. إن الاختبارات والتجارب التي اجتازتها أمم خارجة عنا منذ أن انعتقت من قيودها الميثولوجية والميتافيزيقية، وسمحت لنفسها بأن يكون روح العلم رائدها - إن هذه التجارب والاختبارات هي تماماً ما نحتاج إليه، وهي بالضبط ما يجب أن يدخل في صميم حياتنا. يجب أن يدخل، لا رغم أنوفنا، ولكن بناء على رغبتنا. وأكد أقول بناء على شوق ولهفة لأننا نحن الذين نحتاج هذه الاختبارات والتجارب الفردية والجماعية لنتخذ منها نقطة اندفاع جديدة، بعد أن صدت وسائل اندفاعنا القديمة.

والذي ينتج من اقبالنا على العلم نغرس روحه في نفوسنا كأمة، ومن اقبالنا على اختبارات غيرنا من الأمم، سيكون له أثر بالغ في نفوسنا. فقد يقلب الكثير من أوضاعنا رأساً على عقب. ولكن المهم أنه سيتيح لهذه الطاقة أن تنفجر ولهذه الامكانيات العقلية، ولهذه القوى المحجوزة في قمم الفكر المحدود أن تعمل. وسينتج عن ذلك في نهاية المطاف أن تكشف عن نفوسنا لنفوسنا ونعرف كيانتنا بكيانتنا، ونشعر بوجودنا عن طريق وجودنا نفسه.

إن الإنسان فينا الذي طواه الجهل وحجبته التقاليد ودفنته الأجيال، إن هذا الإنسان يعود عندها إلى الظهور. وبدل أن يكون الإنسان فينا لا كرامة له في نفسه لأنه حمل على أن يقبل بالمنزلة التي وضعته فيها السماء بحيث صار لا يلقى له إلا بالفتات - وقد يمز حتى هذا ويندر - بدل أن يقبل بهذا الموضع يحتل مكانه اللائق به. فيقام له تمثال مع بقية الآلهة ويصبح موضع اهتمام المفكر والفيلسوف والعالم وحتى رجل الدين الذي يكتفي الآن بأن يرمقه بنظرة تعطفاً وتلطفاً.

نعم عندها تصبح لنا فلسفة قوامها كرامة الفرد الإنسان وطاقاته وإمكاناته وآماله وأشواقه وشؤونه - وفي هذه الحياة الدنيا لا في الأخرى فحسب. ويصبح هذا الإنسان محترماً وحجراً في بناء الحياة، بدل أن يعتبر كأنه ولد للخطيئة والتكفير والحياة الثانية، وإن اجتيازه هذه الحياة الفانية هو جزء من عقابه، لا إكراماً للحياة بوجوده فيها.

عندها يبدو هذا الإنسان مارداً جباراً قادراً على العمل. عندها ينتج أدباً قوياً فيه دم قوي يجري ملء العروق عنيفاً. عندها تصبح الحياة في نظره ذات معنى، وهو الذي يعين لها معناها على أنه سيدها لا على أنه أداة طبيعة في يدها، أو جزئية لا قيمة لها إلا لأن قوة ما أرادت أن تكون كذلك. وهذا الإنسان هو الذي يرسم لنفسه حياته المثالية، لا على أنها حياة حيادية سلبية، تبعد عن المعترك لتظل نظيفة طاهرة قادرة على أن تلقى وجه ربه فتؤدي

حسابها. لا ثم لا. إنه ليرسم لنفسه حياته المثالية على أنها جهاد في معترك الحياة للوصول إلى أسمى ما يكون أن يطمح إنسان في الوصول إليه عن طريق تطهير النفس وصقل العقل وتهذيب الفكر وصيانة الضمير عن التبدل.

إن الإنسان العربي أخذ ينتفض. ولا شك أن الاستقلال السياسي هو واحدة من هذه الوثبات الهامة التي ستعينه على تحقيق إنسانيته. ولا ريب عندي في أن المناضلين في سبيل الاستقلال والمنظمين لهذا النضال إنما صنعوا الكثير، خاصة عندما يكون عملهم القصد منه الخير العام والمصلحة لا خدمة مآرب وتشفيات وتدعيم زعامات ومصالح.

لكن ثمة جهاد آخر لا يقل عن هذا الذي نراه. جهاد العرب بعد في أوله، جهاد أسسه نشر التعليم في جميع أنحاء العالم العربي، ونشر تعليم صحيح مبني على روح العلم المخلص الصادق، وافساح المجال للرأي أن يتمتع بحريته، وتحرير النفس من ربة تقاليد ثقافية بلي أكثرها، وجمد ما لم يبل. هذا الجهاد يجب أن يقوم به كل من يقدر عليه بادئاً بفحص نفسه والتأكد من أنه يساعد الإنسان فيها على أن ينمو، ثم ينقل هذا الذي أحس به إلى غيره عن طريق العدوى.

والإنسان هو نتيجة هذا الجهاد. والإنسان في العالم العربي هو هذا الإنسان الشاعر بكيانه ووجوده وكرامته والذي يكون الفرد الذي تتكون منه الأمة.

إن مستقبل الإنسان العربي هو مستقبل كل فرد فيه بشخصه أو بامتداده - أبنائه وأحفاده - وعليه يتوقف هذا المستقبل. فهل العرب أهل لأن يتحملوا مسؤولية نفض الغبار المتراكم عليهم ليصلوا من ذلك إلى أصل الخير والكرم والنور في نفوسهم؟ نعم، هم نفوسهم أهل لذلك وعندما يقيمون للإنسان في نفوسهم تمثالاً قاعدته العلم وصلبه الانفتاح العقلي وقوامه الانطلاق الكلي في علم الفكر الحر، يكون معنى هذا التمثال كرامة الإنسان. بل كرامة الإنسان العربي.

٤ - المثقفون في بلاد الشام في القرن التاسع عشر

كان المثقف الشامي، في مطلع القرن التاسع عشر، يستقي معلوماته ومعارفه وآراءه من المدارس التقليدية التي هي جزء من تراث العصور الوسطى. وكانت هذه المدارس على تعددها وتنوعها، تعنى بالثقافة التقليدية التي تقوم على دراسة أمور الدين واللغة. وقد عرفت بلاد الشام ثلاثة أنواع من هذه المدارس وهي: المدرسة الإسلامية السنية التي وجدت في دمشق وحمص وحمماه وحلب وطرابلس وبيروت والقدس وغيرها من المدن الشامية. والنوع الثاني هو المدرسة الإسلامية الشيعية، التي وجدت في جنوب لبنان بشكل خاص، وكانت ذات صلة، بالمراكز الشيعية التعليمية في العراق وإيران. أما النوع الثالث فهو المدرسة المسيحية، وقد عرف لبنان منها المدرسة المارونية، لكن مدناً مختلفة أخرى عرفت المدارس المسيحية للطوائف الأخرى.

ولسنا نطمع، أن نؤرخ لهذه المدارس المختلفة، ولكن لا بد من ذكر بعض الشيء عنها كي نتعرف إلى المحتوى التعليمي الذي كانت تقدمه لطلابها.

أما المدارس الإسلامية (السنية) فقد كانت بحكم تطورها التاريخي تتألف إما من مدارس للصغار التي عرفت باسم الكتاتيب، حيث كان الأطفال يتعلمون، إلى جانب القرآن الكريم، بعض مبادئ الخط والحساب. وهذه كانت موجودة تقريباً في كل حي من أحياء المدن وحتى في بعض القرى. أما المدارس العالية، الخاصة بالكبار، فكانت تهدف إلى تعليم العلوم الدينية والشرعية المختلفة، مع العلوم الآلية الضرورية لها والموصلة إليها. وبعض هذه المدارس كانت ملحقة بالمساجد، لكن كان الكثير منها مستقلاً عن أماكن العبادة. وهذه المدارس كان يوجد منها عشرات في المدن الرئيسية في الشام، وكانت تدرس فيها أصلاً العلوم النقلية من قواعد وأسلوب وفصاحة ومنطق وما وراء الطبيعة وشيء من العلوم العقلية مثل الهندسة والفلك. لكن مع توالي الزمن وضعف مستوى المدرسين اقتصر التعليم فيها على العلوم النقلية، واختفت العلوم العقلية من أكثر هذه المدارس. وحتى ما ظل يدرس فيها كان ضئيلاً.

إلى جانب هذه المدارس كان ثمة حلقات للتدريس والمباحثة والمناقشة تعقد في أوقات معينة في السنة (مثل شهر رمضان) في المساجد أو تقام في منازل المشتغلين بالعلم الشريف. وكان لهذه الحلقات آثار كبيرة من حيث التثقيف. لكن الموضوعات التي كانت تناقش فيها لا تخرج عن تلك التي كانت تعلم في المدارس إلا في أن المتناقشين قد يكونون أقدر وأنضج.

من المدارس الشيعية الهامة في جبل عامل (جنوب لبنان) مدارس جزين وجبع وميس

الجيل (وهذه أسست في مطلع القرن السادس عشر) التي كان يؤمها طلاب من العراق وإيران بالإضافة إلى الطلاب الشاميين. وقد أخرج السيد محسن الأمين في كتابه خطط جبل عامل أن «العلوم التي كانت تدرس في جبل عامل هي النحو والصرف وعلوم البلاغة، المعاني والبيان والبديع، وعلم المنطق، وعلم التوحيد المشتمل على العقائد الخمس: التوحيد والعدل والنبوة والامامة والمعاد. وعلم الكلام بقسميه الجواهر والأعراض والالهيات وعلم أصول الفقه وعلم الفقه وعلم التفسير وعلم الحساب وفن الأدب وغير ذلك».

ويمكن القول إجمالاً بأن الدراسة كانت تعين مراحلها بالكتب التي تدرس. فالكتاب هو نقطة الانطلاق الأساسية، والأستاذ كان محور التعليم.

أما المدارس المارونية فقد كانت تقوم في كل دير وكنيسة في لبنان. وكانت هذه المدارس تعلم مبادئ الدين المسيحي والعربية. ولأن السريانية كانت لغة الطقس الكنسي فقد كانت العناية بها كبيرة. وكان الكتاب المدرسي الرئيس هو العهد الجديد. وكان في حلب مدرسة مارونية أو أكثر.

في سنة ١٥٨٤ أنشأ البابا غريغوريوس الثالث عشر مدرسة في رومة باسم «المدرسة المارونية في رومه». كان القصد من تأسيس هذه المدرسة تعليم رجال الدين الموارنة ليقوموا بواجباتهم نحو الرعية بأسلوب أفضل من ذي قبل. كان تلاميذ هذه المدرسة يؤخذون من لبنان وشمال سورية وقبرص حيث يقضون في مدرسة رومه عشر سنوات يتلقون فيها بعض اللغات السامية واللغة اليونانية واللاتينية والفلسفة والمنطق واللاهوت، ويدربون على الفرنسية والإيطالية. وكان هؤلاء المتخرجون عندما يعودون إلى بلادهم ينشئون المدارس في كثير من القرى والمدن. وكانوا يضيفون إلى مواد التعليم القديم مواد جديدة بينها لغة كلاسيكية واحدة على الأقل. وكانت نظرة هؤلاء المعلمين، بطبيعة وجودهم في الخارج، أوسع، وآفاقهم أرحب وتجاربهم أغزر وأعمق. ولذلك فإن مدرسة الدير والسنديانة (وهو اسم اطلق في لبنان على مدارس القرى انتقلت إلى طور جديد في حياتها).

هؤلاء الخريجون وصلوا بجهودهم القمة لما أنشأ المطران يوسف اسطفان (تو ١٨٢٠) مدرسة «عين ورقة» في كسروان وذلك سنة ١٧٨٩. فقد انشئت هذه المدرسة على غرار مدرسة رومه المارونية. وكانت هذه المدرسة دينية الأسس، وكانت برامجها ثانوية النهج أولاً، لكنها لم تلبث أن أصبحت تتخطى ذلك إلى مستوى يمكن تسميته جامعياً، فكان الطلاب يتلقون فيها المنطق والفلسفة واللاهوت بفرعيه النظري والأدبي. إلى جانب ذلك كانت تدرس فيها أربع لغات: العربية والسريانية واللاتينية والإيطالية. وكان خريجو هذه المدرسة يلتحقون، في الغالب بالسلك الكهنوتي. وفي هذه الحالة يشتغلون بالمدارس كما كان بعضهم يعملون في التعليم دون ارتباط بالمؤسسة الدينية.

هذه المدرسة كانت نقطة انطلاق جزئية من المدرسة القديمة التقليدية إلى المدرسة الحديثة، ولو على نطاق محدود. ولعل أظهر ما نجده في المدارس التي عمل فيها معلمون ممن تتقنوا في هذه المدرسة هو أن هذه المدارس أدخلت تعليم اللغات الأجنبية في برامجها.

فكانت اللاتينية والفرنسية والإيطالية واليونانية بين ما يدرس فيها. ومثل مدرسة عين ورقة من حيث إعدادها للمعلمين والمعلمات أيضاً مدرسة راهبات مار يوسف في حلب، ومدارس طائفتي الروم الأرثوذكس والروم الكاثوليك في دمشق.

المدارس الجديدة (الأجنبية)

منذ أوائل القرن التاسع عشر أخذت فئتان من المبشرين الأجانب تقوم بفتح المدارس في مدن بلاد الشام، وأحياناً حتى في القرى. فكان هناك البعثات التبشيرية الكاثوليكية والبعثات التبشيرية الإنجيلية (البروتستانتية). ويمكن القول إجمالاً بأن الأولى كانت فرنسية الاتجاه في التعليم، وإن كانت قد دخلت حلبة السباق فيما بعد بعثات ايطالية، وذلك في أواخر القرن التاسع عشر. أما البعثات الانجيلية فكان الغالب عليها أن تكون أميركية أو بريطانية وإن انضمت إليها مدارس المانية فيما بعد.

ولنذكر على سبيل المثال لا الحصر بعض المدارس الكاثوليكية (الأجنبية) التي انشئت في ديار الشام في القرن التاسع عشر. فقد كان للآباء اللعازيين في دمشق مدرستان (إحدهما للبنات) وواحدة في حلب ومدرسة في القدس. وكان لليسوعيين ثلاث مدارس في حلب (واحدة للبنات) ومدرسة واحدة في دمشق، ومثلها في القدس، ومدارس في لبنان أكبرها «مدرسة غزير». كما كان للفرنسيسكان مدارس في القدس ودمشق وبيروت وحلب. أما المؤسسات الانجيلية فكانت في القدس ودمشق وحلب وبيروت وبعض القرى في لبنان وأهمها «مدرسة عبيه».

وقد توج هؤلاء الأجانب عملهم التعليمي بإنشاء مؤسستين للتعليم العالي: الأولى الكلية السورية الانجيلية (الجامعة الأميركية الآن) سنة ١٨٦٦ في بيروت والثانية كلية القديس يوسف (جامعة القديس يوسف الآن) سنة ١٨٧٥ وفي بيروت أيضاً.

هذه المدرسة الحديثة (الأجنبية) حملت معها إلى بلاد الشام أموراً ثلاثة هامة: أولها أنها عنيت بتعليم اللغة التي تنتمي إليها الفئة المؤسسة للمدرسة. وترتب على ذلك أن المدارس التي أنشئت في بلاد الشام علّمت طلابها اللغات الانكليزية والفرنسية والالمانية والايطالية. وقد كانت حصة اللغتين الأوليين أكبر من سواهما. وثاني هذه الأمور هو أن العلوم درست لأول مرة في بلاد الشام في العصور الحديثة. فهذه المدارس علمت طلابها الفيزياء والكيمياء والرياضيات، حساباً وجبراً وهندسة، والجغرافية. وهذا أمر كانت له أهمية كبرى. وثالث هذه الأمور هو أن المعلمين الأجانب الذين علموا في هذه المدارس نقلوا، بطبيعة الحال، آراء جديدة حملوها من بلادهم. وإذا تذكرنا أن المعلمين الأميركيين الذين جاءوا بلاد الشام في تلك الحقبة كانوا أبناء الجيل الذي استقل بالولايات المتحدة عن بريطانيا بعد جهاد استمر حقبة طويلة، وأن المعلمين الفرنسيين الذين جاءوا بلاد الشام، ولو كان كثير منهم من رجال الدين، كانوا الجيل الثاني ممن عرف الثورة الفرنسية، وحتى المعلمون الانكليز الذين هبطوا البلاد كانوا ثمرة الثورة الصناعية ولأئحة الاصلاح الكبرى (١٨٣٢) - إذا تذكرنا هذا

كله ادركنا معنى قولنا إن المعلمين حملوا إلى بلاد الشام آراء جديدة في السياسة والاصلاح الاجتماعي والنواحي الفكرية المتعددة.

المدارس الوطنية والرسمية

إذا كانت العقود الأولى من القرن التاسع عشر عرفت المدرسة التقليدية المتحررة من العصور الوسطى، وإذا كانت العقود الوسطى من القرن ذاته عرفت المدرسة الأجنبية الحديثة، وهي المدرسة التي ظهر أثرها فيما بعد، فإن العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر عرفت نوعين آخرين من المدارس هما: المدارس الوطنية والمدارس الرسمية.

ليس من اليسير علينا أن نتحدث عن المدارس الوطنية جميعها ولكن لا بد من الإشارة، أول الأمر، إلى المدرسة الوطنية - فعلاً - التي أنشأها بطرس البستاني في بيروت سنة ١٨٦٢، والتي تعتبر خير نموذج على الحاجة لأقامة مدرسة ترمي الروح الوطنية. فقد قبل صاحبها فيها الطلاب من جميع الطوائف والمذاهب ومن بلاد الشام ومصر والعراق وغيرها. لكن الذي غلب على المدارس الحديثة الوطنية، في لبنان بخاصة وفي بلاد الشام بعمامة، كانت النزعة الطائفية. فقامت الطوائف المختلفة بإنشاء مدارس تعنى، في الدرجة الأولى، بأبناء طائفتها ولو أن أياً منها لم تكن تمنع طلاباً من أبناء الطوائف الأخرى من دخولها. ونكتفي هنا بذكر بعض المدارس التي أسست في بلاد الشام تحت رعاية الطوائف المختلفة: المدرسة الداودية (لبنان ١٨٦٢) للطائفة الدرزية، مدرسة الحكمة (بيروت ١٨٧٥) للطائفة المارونية، مدارس في جبل عامل جنوب لبنان في حنويه ١٨٧٨ وبنيت جبيل ١٨٨١ ومدرسة النبطية ١٨٨٢ والمدرسة الحميدية ١٨٩٢ وهذه للطائفة الشيعية. ومدرسة زهرة الاحسان (بيروت ١٨٨٢) ومدرسة الثلاثة أقمار (بيروت ١٨٦٦) وهما مدرستان لطائفة الروم الأرثوذكس، الأولى للبنات والثانية للصبيان، والمدرسة البطريركية (بيروت ١٨٦٥) للروم الكاثوليك ومدرسة حسن البنا (بيروت ١٨٦٣) والمدرسة العثمانية (أسسها الشيخ أحمد عباس الأزهري في بيروت، ١٨٩٥) ومدارس جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية (تأسست الجمعية ١٨٧٨، وفتحت أولى مدارسها في السنة ذاتها وكانت للبنات، ثم استمرت في فتح مدارس أخرى). كل هذه انشأتها فئات من المسلمين السنة.

وعرفت حلب مدارس وطنية طائفية أيضاً. فمدرسة الروم الأرثوذكس (أسست ١٨٠٠) جددت سنة ١٨٨٢، كما جددت المدرسة المارونية ١٨٥٦ ومدرسة السريان (انشئت سنة ١٨٥٠) كما انشئت مدرسة للبنات (١٨٩٩).

وانشأت الطوائف المسيحية المختلفة في دمشق أيضاً مدارس لابنائها. ولعل أقدمها مدارس طائفة الروم الارثوذكس (في سبعينات القرن التاسع عشر) ثم مدارس طائفة الروم الكاثوليك (١٨٧٩ أو قبل ذلك). ومما هو جدير بالذكر هو أن هذه المدارس الطائفية كان من الطبيعي أن تعلم طلابها الموضوعات التي دخلت البلاد عن طريق المدرسة (الأجنبية) الحديثة، أي مواد الفيزياء والكيمياء والرياضيات والجغرافية. وبطبيعة الحال كانت هذه

المدارس تعنى بالتعليم الديني لأبناء الطائفة.

أما المدارس الرسمية (الحكومية) فقد دخلت بلاد الشام في الوقت ذاته تقريباً. صحيح أن الحكومة انشأت في حلب أول مدرسة ابتدائية سنة ١٨٦١، لكن افتتاح المدارس الرسمية أخذ سبيله إلى المدن الشامية حوالى سنة ١٨٨٠. ويمكن القول إجمالاً، دون الدخول في أي تفاصيل، بأن المدارس الابتدائية فتحت في أكثر المدن - كبرىها وصغيرها. والمدارس المتوسطة كانت مقصورة على مراكز المتصرفيات والأقضية، أما المدارس الثانوية التامة، وقد سميت المدرسة السلطانية (أو المكتب السلطاني)، فقد فتحت في مراكز الولايات الشامية أي في حلب ودمشق وبيروت. (وكانت القدس، بحكم مركزها الخاص، على وشك الحصول على مكتب سلطاني، لكن اندلاع نار الحرب العالمية الأولى حال دون تحقيق ذلك). وهذه المدارس كانت تعلم العلوم الحديثة أيضاً. لكن في السنين الأخيرة من حياة الدولة العثمانية كانت اللغة التركية هي لغة التعليم الرسمية، أما العربية فتدرس كلفة فقط. ولا بد من الإشارة إلى أن الكثير من المدارس الوطنية كانت تعلم اللغة التركية كي تيسر لطلابها وخريجها الحصول على وظائف الدولة.

التعليم العالي

كان الطلاب الذين ينوون التخصص في الدراسات العليا يجدون أن اختيارهم، في العقود الأولى من القرن التاسع عشر محدود. فالأزهر كان نجمة الوارد للطلاب السنة، ومعاهد العراق وإيران كانت محجة الطلاب الشيعة، كما كانت معاهد الدراسات الدينية المسيحية في أوروبا يقصدها الطلاب المسيحيون (هذا إذا كانت رغبتهم في الانخراط في السلك الكهنوتي). وطبعي أن تكون ثقافة الذين يؤمنون تلك المعاهد دينية أصلاً مع العناية بالآلات اللازمة لاتقان تلك العلوم. وكان خريجو الأزهر الشريف والمعاهد الأخرى ينتهي أمرهم إلى التدريس أو إلى الوظائف القضائية. إلا أن بعضهم كان يجمع بين الأمرين. وقد استطعنا أن نحصي أسماء نحو عشرين عالماً من طرابلس (لبنان) وحدها ممن درسوا في الأزهر في القرن التاسع عشر.

لكن إبان الفتح المصري للشام بدأت بعثات صغيرة في عددها تتجه إلى مصر لدراسة الطب. ويرجح الباحثون أن العدد لم يتجاوز الستة سنوياً. لكن المهم أن مثل هذا العدد كان يذهب.

ومنذ افتتاح الكلية السورية الانجيلية (١٨٦٦) وكلية القديس يوسف (١٨٧٥)، أخذ الطلاب من أنحاء بلاد الشام يطلبون العلوم العالية، وفي مقدمتها الطب في هذين المعهدين. وفي سنة ١٩٠٣ أصدرت الحكومة العثمانية أمراً بإنشاء معهد الطب في دمشق وكان اساتذته في غالبيتهم أتراكاً، وكانت لغة التدريس التركية. أما الطلاب فكانوا من بلاد الشام ومن بلاد الأناضول.

على أنه في السنوات الأخيرة من أيام الدولة العثمانية كانت الحكومة تختار عدداً من

نبيهاء الطلاب، وغالباً من أبناء الأسر المعروفة وتبعث بهم إلى معاهد الدراسات العليا في استانبول. وكان أكثرهم يرسلون إلى المكتب الملكي للتخصص في القانون والإدارة أو إلى دار الفنون ليعودوا عاملين في التربية. وكان ثمة عدد قليل من الطلاب قد بدى بإرساله إلى المعاهد الطبية، وكان ذلك قبيل الحرب العالمية الأولى بقليل.

إلا أن الأمر الذي يجب أن يذكر هو أن عدداً لا يستهان به من الشاميين يمموا شطر المعاهد الأوروبية لدراسة الطب والهندسة والقانون وحتى الأدب في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. وهناك من وصل حتى إلى الولايات المتحدة. وأكثر الذين درسوا في الخارج عادوا إلى البلاد وعملوا فيها، وكان منهم من عمل في الحقول السياسية والإدارية المختلفة إبان الحكم العثماني وفي عهد الانتداب.

على أن الذي يجب ألا يغيب عن البال هو أن المدارس على اختلاف أنواعها: المدرسة التقليدية والمدرسة الحديثة الأجنبية والمدرسة الوطنية والمدرسة الرسمية، ظلت تعمل جنباً إلى جنب. كما أن التعليم العالي ظل فيه التقليدي القديم، الذي استمر إلى جانب الغربي الحديث. والذي نقصد إليه من هذا القول هو أن بلاد الشام شهدت في القرن التاسع عشر جميع أنواع التعليم والتدريس. كما أن الحلقات الخاصة التي أشرنا إليها ظلت أيضاً مصدراً هاماً من مصادر الثقافة ووسائل التثقيف.

وإن كنا قد أطلنا بعض الشيء في الحديث عن المدارس بجميع أنواعها، فإن ذلك يعود إلى اقتناعنا بأن المدرسة كانت ذات أثر خاص في تزويد المثقفين بالأفكار، مهما كان نوعها. فصحة الانسان للمدرسة أطول من صحبته لأي من المؤسسات الثقافية الأخرى، وتأثير المعلم كان كبيراً في تلك الحقبة.

مقومات ثقافية أخرى

ثمة أربعة أمور كان لها دور كبير في التوجيه الثقافي في بلاد الشام في القرن التاسع عشر. وهذه الأمور الأربعة سنكتفي بالإشارة إليها هنا دون أي تفصيل بشأنها. وهي أولاً المطابع التي وجدت في بعض أنحاء من ديار الشام حتى في القرن الثامن عشر، لكن القرن التاسع عشر، وبخاصة النصف الثاني منه، كان الوقت الذي انتشرت فيه المطابع بشكل يدعو إلى الاهتمام. ولم توجد المطابع في المدن الكبرى فحسب مثل بيروت ودمشق وحلب والقدس، ولكن حتى في الأصغر منها، مثل الشوير وزحلة وصيدا وطرابلس وحمص والناصره ونابلس وغيرها.

واستتبع قيام المطابع، أو رافقه، تأسيس الصحف المختلفة - السياسية والأدبية والعلمية، اليومية والأسبوعية والشهرية - الأمر الذي فتح أمام القراء المجال للاطلاع على ثمرات الاقلام وجديد الأفكار وطريف المعلومات. كما نشرت المطابع عدداً من الكتب. صحيح أن الصحف لم تكن تتمتع بالحرية فيما يتعلق بكثير من الموضوعات وبخاصة السياسية منها، ولكن ذلك لم يمنع الكثير منها، من طرق موضوعات جديدة على الناس من

مثل نظرية دارون والآراء الاجتماعية التي أخذت تتسرب من الغرب. وثالث هذه الأمور هي الجمعيات التي قامت في المدن الكبرى. من الواضح من استجلاء أخبار الجمعيات أن أكثرها كان من النوع الخيري وهو الذي كانت السلطات تسمح به. لكن بعض هذه الجمعيات الخيرية كانت تعقد حلقات دراسية وتلقى فيها محاضرات لها مشاركات بسيطة في الشؤون الأدبية والتاريخية والعلمية. لكن بيروت مثلاً عرفت جمعيات علمية وطبية وكذلك دمشق في الربع الأخير من القرن الماضي. على أن القيود التي كانت تفرضها الدولة العثمانية على انشاء الجمعيات السياسية لم تحل دون قيام جمعيات سرية، وخاصة بعد سنة ١٩٠٠. فتركية الفتاة كان لها أعضاء في بلاد الشام، وجمعية العهد كان لها فرع نشيط في دمشق، وحزب اللامركزية وجمعية الإصلاح (بيروت) كانا نشطين في مناطق مختلفة. وأخيراً - وهو الأمر الرابع - فهو الرحلة إلى الغرب. إن عدداً كبيراً من رجال الفكر وأهل القلم زاروا مناطق مختلفة من أوروبا. وكان من الطبيعي أن يتأثروا بما رأوا، وأن ينقلوا بعض هذه الأفكار الجديدة إلى قرائهم بوسائل مختلفة. فبعضهم ترجم قصصاً وروايات وكتباً عن الفرنسية وغيرها، وآخرون نشروا رحلاتهم، وانطباعاتهم في مقالات وكتب عرضوا فيها للمشاكل والقضايا التي اعتبروها ملحة بالنسبة إلى بلادهم. والواقع أن أثر هذه الرحلات وأصحابها بالنسبة إلى التطور الثقافي في بلاد الشام لم يوف بعد حقه من الدرس.

تجارب خارجية أثرت في رجال الفكر

ثلاثة أحداث هامة عرفتها أوروبا في أواخر القرن الثامن عشر والعقود الوسطى من القرن التاسع عشر كان لها أثر في المفكرين الذين حاولوا بدورهم نقل آثارها إلى القراء. وهذه الأحداث هي الثورة الفرنسية وتوحيد إيطاليا وتوحيد ألمانيا. ومع أن استقلال الولايات المتحدة عن بريطانيا كان من أحداث العالم الكبرى، إلا أن هذا الحدث لم يؤثر كثيراً في المفكرين الشاميين. ذلك أن المكان كان بعيداً والصلة كانت بعد ضعيفة. ولعل بيروت وماحولها كانت المنطقة التي عرفت بعض أبعاد هذا الحدث. أما الثورة الفرنسية وما تمخضت عنه من حوادث استمرت تتفاعل مدة طويلة (ولعلها لا تزال تتفاعل) والقضايا الهامة التي طرحتها في أوروبا والعالم والتي وصلت آثارها إلى ديار الشام، كانت شيئاً فريداً. ذلك أنه لم تبق قضية سياسية أو اجتماعية إلا ونالها من الثورة الفرنسية أثر كبير. ولعل قضية الحرية والمساواة والعدل لقيت في نفوس المفكرين الشاميين (وغيرهم من المفكرين العرب في الامبراطورية العثمانية) صدى خاصاً بسبب ما كانوا يشعرون به من ضغط وظلم وحرمان اجتماعي وتفاوت بين الفئات المختلفة، من حيث النفوذ والثراء والاستيلاء والاستعلاء. أما توحيد ألمانيا وإيطاليا فكان زحمة القوي بادياً في الدعوة إلى القومية العربية أكثر

منه في نواح أخرى.

والثورة الفرنسية استأثرت بمشاعر الكثير ممن كتبوا عنها - متفقيين معها أو ناقدين لها - لأنها كانت من الشعب أصلاً، وكانت ترمي إلى تحرير الشعب من القيود التي كبلته قروناً طويلة، واظهار قيمة الانسان على أنه انسان.. بينما كان توحيد المانية وايطالية عملاً عملاقاً لكنه نتيجة فعل قوى في مراكز النفوذ أكثر منه تفاعلاً بشرياً عنيفاً الزخم.

أما التجربة التي عرفها الشاميون، بوصفهم جزءاً من الامبراطورية العثمانية فتشمل ما قام به محمود الثاني من القضاء على الانكشارية وانشاء جيش نظامي جديد، والتنظيمات الخيرية التي ظهرت بين ١٨٣٩، ١٨٧٦ (سنة وضع الدستور) وقيام وحدات من الجيش العثماني بإعادة الدستور ثم خلع عبد الحميد (١٩٠٨ و ١٩٠٩).

وعندما ننظر إلى هذه الأحداث من حيث أنها مصدر لإذكاء روح النقد والاصلاح، نجد أنها كانت خالية من الدفع المبني على أسس فكرية أو شعور شعبي عارم. فهي حركات رسمية اعتمدت الجيش في الدرجة الأولى منها وفي الأخيرة. والجيش لم يكن عنصر تثقيف أو مقوماً فكرياً. وحركته لم تتبع من داخله، بل إنه نفذ ما خطط له، ولذلك لم تكن حركته مصدر وحي اصلاحي، أو أساساً لنظر داخلي في شؤون الحكومة والشعب وعلاقة الواحد منها بالآخر، أو دافعاً لإعادة النظر في بنية المجتمع وتطويره. إنها حركة انتهت بالوصول إلى غايتها القريبة، ولم تترك أثراً بعيدة قط.

قضايا طرحها رجال الفكر

لسنا نحسب أن المجال يتسع هنا لذكر أسماء رجال الفكر الشاميين الذين ظهوروا في القرن التاسع عشر. بله تحليل آرائهم أفراداً. لذلك فإننا سنكتفي بذكر القضايا التي طرحوها نتيجة لهذه الاختبارات المتنوعة التي مرت بهم.

١ - بدت في الأفكار التي ظهرت في القرن التاسع عشر الرغبة في توضيح معنى الوطن والوطنية والمواطنة، والتشديد عليها باعتبارها أساساً لعلاقات الناس بعضهم البعض الآخر، بدلاً من الاعتماد على الدين وحده أساساً لهذه الرابطة. (كان رفاة الطهاوي قد أثار هذه القضية في النصف الأول من القرن التاسع عشر في مصر). وقد قويت هذه الدعوة بحيث أنها أصبحت نقطة انطلاق أساسية. لعله كان فيها شيء من الرومنطقية عند كتاب الربع الأخير من القرن التاسع ومطلع القرن العشرين، على نحو ما نجده في دعوة أديب اسحق مثلاً. لكننا عندما نقرأ ما كتب عن هذا الموضوع بعد اعلان الدستور (الثاني) نجد أن الدعوة إلى المواطنة والوطنية تصبح دعوة نيرة واضحة المعالم بيّنه السبيل.

٢ - قامت بين كتاب القرن التاسع عشر دعوة إلى الحرية والتحرر في السياسة والمجتمع واللغة والأسلوب الأدبي. ولفظة الحرية التي كانت من قبل مقصورة على البحوث الدينية نجدها قد مست الحياة السياسية، فطالبت بحرية الشعوب التابعة للدولة العثمانية وطالبت بحرية المرأة من المجتمع الذي يكبلها، ودعت إلى تحرير النثر من السجع الذي

سيطر عليه قروناً، والتخلص من الشعر الكثير التصنيع. وهذه الآراء دعا إليها، كما دعا إلى غيرها، أمثال الكواكبي وشبلي الشميل والشيخ طاهر الجزائري وغيرهم.

٣ - ومن الدروس التي تلقنها أهل الشام (وغيرهم من الجيران) هو أن السبيل الوحيد لاصلاح الحال العامة هو الحد من تصرف «السلطان» المطلق. هذه الدعوة إلى الدستور التي رأت النور (من فوق) سنة ١٨٧٦ لمدة قصيرة، عادت إلى الظهور مرة أخرى سنة ١٩٠٨. لكن مع أن التجريبتين كانتا محدودتين فإن فكرة المطالبة بدستور الدولة ظلت قوية في تفكير الذين دعوا لها (مثل الكواكبي والريحاني وغيرهما).

٤ - وصلت إلى أهل الفكر الشامي، منذ مطلع القرن التاسع عشر، اخبار الثورة الفرنسية، ثم وصلتهم آراؤها عن طريق زيارة فرنسة، وترجمة الروايات التي كانت تمجد الثورة الفرنسية. وكان رد الفعل بين الكتاب الشاميين لهذه الأمور قوياً (مثل فرنسيس مراهش وأمين الريحاني وأديب اسحق وشبلي الشميل).

٥ - من الأفكار والقضايا التي طرحها الكتاب قضية القومية. فقد كانت هذه أكثر ما ملأ على الكثيرين قلوبهم وعقولهم، وأثارت فيهم الحمية والحماسة وذلك بسبب ارتباطها بالعروبة (وسنعود إلى الحديث عن القومية بعد قليل).

٦ - حري بنا أن نقف قليلاً محاولين تبين ما أصاب الفئات المختلفة من المثقفين من أثر بسبب هذه الآراء. فقد ساور القلق بعض الناس فبدأوا يتساءلون عن أي المقاييس الأصح، هل هي المقاييس القديمة أم المقاييس الجديدة المستوردة؟ وكان لا بد لهم من تفهم المواقف الجديدة ومقارنتها بالمواقف القديمة. ولم يكن ما اهتموا به هو القيم الخلقية الأصيلة، بل النظم التي كانت تجمعهم وتضمهم وتعين اتجاه الحياة فيما بينهم. والأمر الآخر الذي عني به المفكرون عناية جدية هو أن الكثير من الآراء الجديدة التي هبطت عليهم جاءت من بيئات علمانية. فهي إذن تناقض بعض الأسس السابقة التي اعتمدت الاسلام أساساً لبناء المجتمع. فهل ثمة تناقض؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون مشكلة يمكن حلها بالتوفيق بين الأسس الدينية والأسس العلمانية؟ وما هي الأسس التي يمكن أن يبنى التوفيق عليها لبناء المجتمع الجديد.

٧ - وهنا لا بد لنا من التأكيد على أن مبادئ الثورة الفرنسية وآراءها وأفكارها ونظريتها ومواقفها استرعت انتباه المفكرين إلى درجة كبيرة. يتساءل المرحوم رثيف خوري (الفكر العربي الحديث - أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي - بيروت، دار المكشوف، ١٩٤٣ ص ١١٤ - ١١٥) عن الدروس التي قبسها الأدباء والمفكرون العرب من فرنسة الثائرة وأعلام مفكريها الثوريين ويجيب بقوله: «أما أول هذه الدروس التي تعلموها فهي فكرة الثورة نفسها. لقد رأوا أن حياة الأمم ربما اعترتها المفسد والمنطلقات في شؤون الحكومة والسياسة والاجتماع والاقتصاد، ورأوا أن الاصلاح ربما أصبح غير ممكن عن طريق الاقتناع والتسوية السلمية، فأمنوا بوجود الثورة في بعض الأحوال، ورأوا بناء على الانقلاب الفرنسي العظيم، أن الثورة إذا أجدت وكانت في موضعها أت بخير كثير بل خلقت الأمة

والبلاد خلقاً جديداً».

وليس عندنا شك في أن هذا الدرس أهتم به الشاميون (وغيرهم) في أواخر القرن التاسع عشر بشكل خاص بعد أن فشلت المحاولات الفوقية للإصلاح السياسي والدستوري الذي قام به جيش دون أن يكون له سند من الشعب، ودون أن يشعر هو بوجود الشعب.

قضية القومية العربية في بلاد الشام

في نهاية القرن التاسع عشر كانت ثلاثة اتجاهات قومية قد نمت في تركيا وبلاد الشام (والعراق) ومصر. ففي تركيا ظهرت للقومية التركية (أو الطورانية) الكثير من ملامحها العنيفة. وقوام هذه الحركة أن الأتراك لهم خصائص تميزهم عن العناصر الأخرى التي تتكون منها الدولة العثمانية، وأن لغة الأتراك وأدبهم وتاريخهم أمور قديمة، قدم وجودهم في طوران قبل أن ينتقلوا إلى الأناضول ويكوّنوا دولتهم (العثمانية). ولا شك في أن شعور الأتراك بأنهم سادة امبراطورية واسعة كان يدعم شعورهم بالقومية التركية ويقويها. وحملهم هذا الشعور على الظن بأنهم يستطيعون التحكم حتى في مستقبل العرب التابعين لهم. ومن هنا كانت محاولتهم المبنية على أسس خاطئة وهي محاولة تترك العرب، بحيث ينسى هؤلاء لغتهم وتاريخهم وتراثهم ويصبحون جزءاً من تركية الطورانية.

أما مصر فإنها بعد الاحتلال البريطاني لها سنة ١٨٨٢ أصبح هم مفكرها وسياسيها وكتابها متجهاً إلى محاولة إخراج الفاصب من البلاد. ومن هنا كانت الحركة القومية هناك قومية مصرية سياسياً وفكرياً.

أما العرب الشاميون (والعراقيون) فقد تأثروا بالأراء السياسية الغربية ومعطيات الأفكار الثورية الفرنسية فكان من آثارها المباشرة أن لمست في نفوسهم هذا الشعور «العربي». وقد عبروا عن هذا الشعور بوسائل مختلفة. فنشرت القصائد المنوعة (إبراهيم اليازجي وغيره) وكتبت الرسائل للتوعية العامة (الكواكبي والريحاني والشميل) ونشرت دراسات للتنظيم والتخطيط (الكواكبي ونجيب عازوري الذي كتب بالفرنسية). ولكن أكثر ما كتب وقيل كانت تغلب عليه اللغات العابرة والتفني بالأمال والأمان. وهذا أمر طبيعي. فالآراء، حتى المنظمة منها، كانت بعد حديثة العهد، ورد الفعل كان شعوراً، والتعبير عنه كان فضفاضاً. ولم يكن قد اتيح للكتاب والمفكرين بعد أن يدرسوا «القومية» ويفقهوا معناها، ويضعوا لها برامج واضحة بيّنة. وكانت القومية العربية (في الشام والعراق) تسير في خط مواز للقومية التركية، حتى بدا أن هذه الأخيرة اتخذت موقف التحدي للعرب ونزعاتهم القومية فانتقلت الفكرة عند العرب إلى الرغبة في الاستقلال.

ولا بد من أن نضيف إلى أن الاندفاع وراء فكرة القومية الجديدة، القومية العربية، كان عند الكثيرين، أساساً للتعرف إلى الكيان والذات. وقد وجدوا في التاريخ العربي واللغة العربية مصدراً غنياً للمفاخرة. وبدت الآثار الأولى للاعتزاز بالقومية العربية في أدب رومنطقي كان هدفه إحياء البطولات السابقة، واستنهاض الهمم بإبراز المثل العليا التي يمكن أن تستخرج

من بطون التاريخ. ولا ريب في أن العناية باللغة العربية التي ظهرت على أقلام كتاب الشام، وبينهم كثيرون من اللبنانيين، كانت ركناً أساسياً في التعبير عن هذا الشعور. وإلى جانب الدعوتين القوميتين - العربية والمصرية - كان هناك دعوتان أخريان عرفتهما بلاد الشام. الأولى هي الجامعة الإسلامية والثانية هي الجامعة العثمانية.

الخاتمة

بسبب الأحوال التي كانت قائمة في المنطقة، والتي كانت تتصف على العموم بكثير من التأخر والجمود في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، انصرف أهل الفكر إلى الاهتمام بأميرين أساسيين يكادان يسيطران على كتاباتهم وتفكيرهم (شعراً ونثراً) وهما: (١) إن الأوضاع فاسدة (٢) إن الإصلاح أصبح ضرورة ملحة. وقد عني المفكرون بالأميرين بسبب ما عرفوه عن تقدم في مناطق أوروبية مختلفة، وبسبب ما وعوه من التاريخ العربي الإسلامي وما عرفته الشعوب العربية والإسلامية من حضارة وما احتضنته تلك البلاد من تقدم مادي وفكري.

ويمكن القول اجمالاً بأن فئة من هؤلاء المفكرين دعت إلى الثورة باعتبار أن الوضع لم يعد يتحمل المسكنات ولا بد من مبضع الجراح. من هنا جاءت الدعوة إلى القيام بثورة تبديل النظم السياسية ومعايير الحياة الاجتماعية وأساليب التعامل الاقتصادي. ذلك بأنهم كانوا يرون أن الفرق بين الفئات المختلفة في المعاملة والغرض كان كبيراً. وأن إعادة الاعتبار إلى الإنسان من حيث أنه إنسان له مكانة في المجتمع ودور في الحياة لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الثورة. وكان هؤلاء الداعون ممن وعى الثورة الفرنسية وتعرف إلى آثارها وأكبر العمل الذي تم في أوروبية (إن لم نقل في العالم كله) بسببها وعلى يديها. وهناك شيء آخر يتعلق بهؤلاء وهو أن أكثرهم، إن لم يكن كلهم، كانوا يعيشون خارج بلاد الشام مثل الكواكبي والشميل والريحاني ومحب الدين الخطيب ونجيب عازوري ومراش وغيرهم. وكثيرون من هؤلاء كانوا يدعون إلى ثورة علمانية.

إلى جانب الداعين إلى الثورة، والثورة العارمة التي تقتلع الجذور، كان هناك الذين أرادوا الإصلاح عن طريق التطور العادي، بحيث تظل المقومات الأساسية قائمة، ويسمح لها بالتبديل عن طريق نشر المعرفة وتوعية الناس وإصلاح الحكام بالموعظة الحسنة. وكانت مصر، في عهد محمد علي، مثالهم الطيب. إذ كانوا يرون في العمل المستمر الذي عرفته مصر في القرن التاسع عشر ما يشجع على السير في الطريق الصحيح. هؤلاء مثلاً كانوا يرون في التنظيمات الخيرية «العثمانية والخطوط الشريف الهمايونية، وقانون إدارة الولايات العثمانية وقوانين المعارف» التي نشرت، ما يفتح الطريق أمام العمل. وكان الدستور أكثر ما شجعهم. ولم ير هؤلاء هذه الأمور شيئاً سطحياً لا يمس جوهر حياة الشعب، بل أصبحت غاية في نفسها. فيما كان دعاة الثورة يرون في كل هذه الأشياء أموراً سطحية بالمرّة لم تصد في تبديل الأوضاع تبديلاً جذرياً.

المصلحون من هذا النوع كانوا ينظرون إلى وجوب الإصلاح وتطوير الأمور المتعلقة بالناس في إطار الدين - الإسلام كان أو المسيحية - ولا شك أنه كان بينهم جماعة من المقلدين الذين لم يستطيعوا حتى أن يدركوا معنى الإصلاح من خلال الدين، إلا أن المصلحين المسلمين الذين كان لهم أثرهم ونفوذهم جماعة أرادوا أولاً تخليص الإسلام نفسه مما علق به مع القرون من أمور ليست من جوهره، وبعد الخلاص إلى جوهر الدين الصحيح يمكن أن تبني المجتمعات عليه وفي حدوده. ومن هنا كانت العناية بتفسير القرآن الكريم، على نحو ما فعل الشيخ جمال الدين القاسمي (محاسن التأويل)، وفي وضع الرسائل في الأمور الدينية لتوضيحها، مثل كتاب «المنة في العمل بالكتاب والسنة» للشيخ عبد الرازق البيطار، ومثل الكتب العديدة التي وضعها الشيخ طاهر الجزائري. وقد اهتم عدد من أهل الفكر الشاميين بشؤون التعليم لا من حيث إلقاء الدروس في المساجد والحلقات فحسب، ولكن من حيث الإشراف على تنظيم المدارس، مثل الشيخ سليم البخاري والجزائري. ومن هذا النوع من المصلحين المسيحيين بطرس البستاني.

ونحن إذا أخذنا بعين الاعتبار جميع الأمور التي ذكرناها عن مقومات الحياة الفكرية والعوامل التي أثرت في سيرها من سياسية واقتصادية واجتماعية ودينية، وجدنا أنفسنا امام عدد كبير من الاتجاهات الفكرية، الإصلاحية منها والأدبية. وكل اتجاه كان يخضع لعوامل داخلية - من تراث المجتمع والعناية به، إلى الحركات القومية التي أثرت فيه - وعوامل خارجية بدءاً بالدولة العثمانية نفسها والدروس التي حملت من الغرب. وكان هذا طبيعياً. فكثير من الأمور التي جاءت من الغرب كان ينظر إليها بكثير من الحذر، إذ كان يخشى من التناقض بينها وبين القواعد والأسس التي قام المجتمع عليها عبر قرون طويلة. ولكن السؤال الذي يسأل في خاتمة هذا الحديث هو: ما هو الدور الذي قام به أهل الفكر والمثقفون الشاميون في البلاد وبين الشعب؟ هل كان لهم دور فعال؟ وإذا كان كذلك فما هو دورهم؟

يخيل إلينا أن الاجابة عن هذه الأسئلة ليست بالأمر السهل (وأعتقد أن الموضوع بحاجة بعد إلى درس اعمق من هذا الذي هو بين أيدينا). وحري بنا أن نذكر أنفسنا بأمر معين قبل أن نحاول الاجابة عن هذه الأسئلة.

١ - في القرن التاسع عشر كانت وسائل المواصلات في بلاد الشام، وحتى في المنطقة كلها، متأخرة إذ كانت تعتمد على الحيوان. صحيح أن سككاً حديدية انشئت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين - كسكة حديد يافا القدس وسكة حديد دمشق بيروت وتفرعاتها، وسكة حديد الحجاز وما تفرع عنها - لكن ذلك كان يغطي جزءاً يسيراً من البلاد. وطرق العربات لم تعرف في بلاد الشام إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وكانت نزرقة. ولذلك فإن الاتصال بين أجزاء البلاد، وبخاصة بين الداخل والساحل، كان محدوداً (كان مقصوراً على تنقل التاجر والجندي).

- ٢ . كانت البيئة الريفية فقيرة جاهلة مهملة أمية. ولذلك لم تصل الأفكار الجديدة إلى الفلاح، وحتى لو وصلته ما كان باستطاعته أن يستوعبها .
- ٣ . الوساطة الوحيدة التي كان يمكن أن تنتقل الأفكار إلى القرى والمدن الصغيرة هي الصحافة، ولكن الصحافة لا فاعلية لها ما لم تحمل إلى القراء، والقراء كانوا قلة (أو معدومين في بضع الحالات)، والنقل غير متيسر .
- ٤ . وكان أهل الفكر وأصحاب القلم يتمركزون في المدن الكبيرة - مراكز التعليم أو مراكز التجارة أو مراكز الإدارة. وكثيراً ما كان المكان الواحد مركزاً لهذه كلها. وهؤلاء المقيمون في المدن كان اتصالهم ببعضهم وثيقاً . كما كانت خصومتهم لبعضهم البعض قوية أيضاً . فكان مستواهم الفكري عالياً، وأكثر ما أنتجوه كان جيداً وعميقاً . لكن المستوى والمحتوى اقتصر عليهم .
- من هنا نرى أن المثقف ورجل الفكر الشامي، في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، كان نشاطه الشخصي الفردي أو الاجتماعي المحدود قوياً، أما فاعليته في مجتمعه، خارج حدود المدينة والصحيفة والجمعية العلمية ونادي المدينة، فقد كانت ضئيلة . ونحسب أنه لم يتمكن من خلق شعور واع بالمظالم المتعددة الأنواع وتوضيح سبل تغيير الأوضاع، واثارة القضايا المتعلقة بالانسان والمجتمع اثاره ذات قيمة .

المراجع والمصادر

- ١ . الأمين، محسن: خطط جبل عامل، ج ١ (بيروت، ١٩٦١).
- ٢ . الأيوبي، جهينة حسن (بيضون) جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية في بيروت رسالة ماجستير، الجامعة الأميركية في بيروت سنة ١٩٦٦ (مخطوطة).
- ٣ . الباني، محمد سعيد: تنوير البصائر بسيرة الشيخ طاهر (دمشق، لا . تا).
- ٤ . اسحق، أديب: الدرر (بيروت ١٩٠٥).
- ٥ . البستاني، سليمان: عبرة وذكري (القاهرة، ١٩٠٨).
- ٦ . البستاني، فؤاد افرام: الروائع رقم ٢٢ - المعلم بطرس البستاني (بيروت، ١٩٥٠).
- ٧ . حتي، فيليب: لبنان في التاريخ (بيروت، ١٩٦٩).
- ٨ . الحصري، ساطع: حولية الثقافة العربية (القاهرة، ١٩٤٩).
- ٩ . الدهان، سامي: محاضرات عن الأمير شكيب ارسلان (القاهرة، ١٩٥٨).
- ١٠ . الخطيب، عدنان: الشيخ طاهر الجزائري (القاهرة، ١٩٧١).
- ١١ . خوري، رثيف: الفكر العربي الحديث . أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي (بيروت، ١٩٤٣).
- ١٢ . الخوري، شاكراً: مجمع المسرات (بيروت، ١٩١٢).
- ١٣ . الريحاني، أمين: الريحانيات، ٤ أجزاء (بيروت، ١٩١٢).
- ١٤ . زياده، نقولا: العروبة في ميزان القومية (بيروت، ١٩٥٠).
- ١٥ . زياده، نقولا: «الجذور التاريخية للثورة العربية الكبرى» في دراسات في الثورة العربية الكبرى، نقولا زياده وآخرون (عمان، لا . تا).

- ١٦ - زيادة، نقولا: «المدرسة اللبنانية والشخصية اللبنانية» في أبعاد القومية اللبنانية (بيروت، ١٩٧١).
- ١٧ - زيادة، نقولا: مقدمة الترجمة لكتاب «تركيا الفتاة» (بيروت، ١٩٦٠).
- ١٨ - زيادة، نقولا: أبعاد التاريخ اللبناني الحديث، (القاهرة، ١٩٧٢).
- ١٩ - الشميل، شبلي: مجموع مقالاته، الجزء الثاني (القاهرة، لا. تا).
- ٢٠ - الشهابي، مصطفى: القومية العربية، جزءان (القاهرة....).
- ٢١ - غرابية، عبد الكريم: سورية في القرن التاسع عشر (القاهرة، ١٩٦٢).
- ٢٢ - الغزي، كامل: نهر الذهب في تاريخ حلب، ثلاثة أجزاء (حلب، ١٩٢٢ - ١٩٢٦).
- ٢٣ - القاسمي، ظافر: صفحة من تاريخ الحركة العربية (بيروت،).
- ٢٤ - القاسمي، ظافر: الشيخ جمال الدين القاسمي (بيروت،).
- ٢٥ - علي، محمد كرد: خطط الشام، ستة أجزاء (دمشق، ١٩٢٥ - ١٩٢٨).
- ٢٦ - الكواكبي، عبد الرحمن: طبائع الاستبداد (حلب، ١٩٥٨).
- ٢٧ - الكواكبي، عبد الرحمن: أم اقرى (حلب، ١٩٥٨).
- ٢٨ - مرآش، فرنسيس: غابة الحق (حلب، ١٨٦٥).
- ٢٩ - المقدسي، أنيس: الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث (بيروت، ١٩٧٢).
- ٣٠ - مكاريوس، شاهين: المعارف في سوريا - المقتطف مجلد ٧ (١٨٨٢) ص ٣٨٥ - ٣٩٢.

٥ - لبنانيون درسوا بالأزهر في القرن التاسع عشر

كان الراغبون في متابعة دراساتهم العليا من اللبنانيين في القرن التاسع عشر يجدون أنفسهم موزعين بحسب التركيبة الطائفية التعليمية التي كانت في البلاد. ومن ثم، فإن الاختيارات أمامهم لم تكن واسعة ولا متنوعة. ويمكن اجمال هذه الخيارات أو المجالات فيما يلي:

١ - كان في بلاد الشام نفسها ثلاثة معاهد تقدم دراسات عليا بالمعنى المحدود وهي: مدرسة عين ورقة التي انشئت سنة ١٧٨٩ على غرار المدرسة المارونية في رومه (من أواخر القرن السادس عشر). وهذه مدرسة كانت الغاية منها إعداد رجال الدين الموارنة للإشراف على الرعية (في لبنان وحلب وقبرص). ومن ثم فقد كانت برامجها دينية لاهوتية فلسفية أصلاً. إلا أنه كانت لها عناية باللغات. فقد كانت اللاتينية والسريانية والاطيالية موضع عناية. أما لغة التعليم فيها فالعربية. وقبل انشاء هذه المدرسة كان الطلاب يرسلون إلى المدرسة المارونية برومة، وظل بعض خريجي عين ورقة يذهبون إلى رومه إلى أن أقفلت هذه في العقود الأولى من القرن التاسع عشر.

والمعهدان الآخران هما دار المعلمين الروسية (في الناصرة بفلسطين) ودار المعلمات الروسية (في بيت جالا بفلسطين). هذان المعهدان كانا وقفاً على أبناء وبنات الطائفة الأرثوذكسية، من جميع أنحاء بلاد الشام. وقد كان الطلاب والطالبات يقضون في المعهد ست سنوات يعلمون فيها اللغة العربية واللغة الروسية والرياضيات والعلوم وأساليب التعليم. فقد كانت الغاية من هذين المعهدين إعداد المعلمين والمعلمات للمدارس التي فتحتها روسيا القيصرية في بلاد الشام. وقد يختار من هؤلاء الطلبة الممتازون فيرسلون إلى روسيا لاتمام دراستهم العالية.

٢ - منذ سنة ١٨٦٦ أصبح هناك معهد للدراسات العليا في بيروت من انشاء الاميركان هو «الكلية السورية الانجيلية» (الجامعة الاميركية اليوم). ومنذ سنة ١٨٧٥ قامت كلية القديس يوسف (جامعة القديس يوسف فيما بعد) كمعهد للدراسات العليا. وهذان المعهدان كانا يتيحان لعدد من الطلاب أن يتخصصوا في فروع المعرفة كدراسة الطب. ومع أن هذين المعهدين لم يكن لهما صفة مذهبية خاصة، فقد كان اكثر الطلاب فيهما من الطوائف المسيحية.

٣ - كان الطلاب من الطائفة الشيعية يتجهون نحو الشرق - نحو النجف الاشرف وقم وغيرها من مراكز الدراسة والبحث. فالمدارس الشيعية المتخصصة التي كان لبنان يضم عدداً لا يستهان به منها، ضعف شأنها منذ القرن السادس عشر، وأصبح التخصص موجوداً

في المعاهد الشرقية.

٤ - أثناء الحكم المصري في بلاد الشام منح عدد من الطلاب اللبنانيين (لعل العدد كان ستة) حق الذهاب إلى مدرسة القصر العيني في القاهرة لدراسة الطب. وقد استمر العمل بهذا التدبير حتى بعد انحسار الحكم المصري عن البلاد.

٥ - لسنا هنا في معرض التحدث عن الأزهر كمؤسسة علمية اسلامية، إذ ليس ثمة من لا يعرف ذلك. وكل ما نريد أن نقوله هو أن الطلاب السنيين في لبنان، على ما كانت عليه الحال في البلاد المجاورة أيضاً، كانوا ييممون شطر الأزهر تحقيقاً لأمالهم في الدراسات العليا. والواقع أن الدراسة في الأزهر كانت تحمل معها، عندما يعود الطالب ومعه شهادة العالمية. وضعا اجتماعياً مرموقاً.

جمعنا في هذه الدراسة التمهيدية أسماء أربعة وعشرين شخصاً ممن يمموا شطر الأزهر للدراسة. ولسنا ندعي أننا الممنا بالأسماء جميعها. فنحن واثقون من أن هناك عدداً أكبر من ذلك. وإننا نأمل أن يتاح لنا متابعة هذا البحث توسيعاً وعميقاً. فالواقع أننا لم نزد على أن مسحنا السطح فقط. والذي لاحظناه أن عدد الطرابلسيين كان أكبر من عدد البيروتيين أو الصيداويين أو غيرهم مثلاً. ويخيل إلينا أن بيروت كانت منذ العقد الرابع من القرن الماضي قد أصبحت تيسر للشباب مجالات العمل في التجارة والوظائف الحكومية وفي المؤسسات الأجنبية والصحافة والطباعة، مما كان يغريهم بالالتحاق بها. وهذا ينطبق على سكان بيروت بعامه، لا على السنيين بوجه خاص. أما طرابلس فقد انصرف الكثير من شبابها إلى العلم واتجهوا نحو الأزهر. ونحسب أنه لما بدأ أبناء أسر معينة من طرابلس بالذهاب إلى الأزهر طلباً للعلم، أصبح الأمر تقليداً اجتماعياً لتلك الأسر بالذات وأسر أخرى رأت في ذلك منزلة اجتماعية حرية بالاهتمام.

ونود أن نذكر هنا أن بيروت كانت تتيح المجال الواسع للذين يتخرجون في الأزهر بعد عودتهم للعمل في المدارس المختلفة والصحافة. ومن هنا أتيح لهؤلاء أن تكون آثارهم بعد عودتهم منوعة. أما الذين عادوا إلى طرابلس فقد اقتصر عملهم على التدريس في واحد من مساجد طرابلس أو إحدى مدارسها، وكانت كتاباتهم مقصورة على موضوعات دينية في الغالب. وثمة فئة من خريجي الأزهر ممن تولى مناصب قضائية في نواح مختلفة من بلاد الدولة العثمانية.

اللبنانيون الذين تعلموا في الأزهر

ها نحن نضع بين أيدي القراء ثبناً بأسماء أولئك الذين عثرنا عليهم. ونعود بعد ذلك فنحدث عنهم بقدر ما تمكنا من العثور على أخبارهم.

١ - يوسف بن عمر بن عبد الله الشهير بالذوق (طرابلس)

ولد ١١٢٥هـ تو؟

ولد ١٧١٣م تو؟

(هو أول من عثرنا على اسمه بين من تعلموا في الأزهر، وهو ليس من أهل القرن

التاسع عشر).

٢ - الشيخ عبد القادر (الأول) الرافعي (طرابلس)

ولد هـ ١٢٣٠ هـ توفي

١٨١٤ م.

٣ - مصطفى بن عبد القادر (الأول) الرافعي (طرابلس) كان حياً في العقود الوسطى من

القرن التاسع عشر.

٤ - عبد الرحمن القباني الأزهري (بيروت).

كان حياً في العقود الوسطى من القرن التاسع عشر.

٥ - الشيخ نجيب الزعيبي الحيلاني الطرابلسي

لم تقف على تاريخ له:

٦ - إسماعيل بن أحمد الحافظ (طرابلس)

ولد ١١٩٨ هـ تو ١٢٨٨ هـ

ولد ١٧٨٤ م تو ١٨٧١ م

٧ - الشيخ محمد الجسر أبو الأحوال (طرابلس)

ولد ١٢٠٧ هـ تو ١٢٦١ هـ

ولد ١٧٩٨ م تو ١٨٤٥ م

٨ - الشيخ خليل بن إبراهيم الثمين (طرابلس)

١٢١٣ - ١٢٩٣

١٧٩٩ - ١٨٧٦

٩ - الشيخ عبد القادر بن مصطفى بن عبد الرحيم نجا (طرابلس)

١٢٢٢ - ١٢٨٦

١٨٩٧ - ١٨٦٩

١٠ - الشيخ شمس الدين محمد بن إبراهيم القاوجي (طرابلس)

١٢٢٤ - ١٣٠٥

١٨٠٩ - ١٨٨٧

١١ - الشيخ يوسف الأسير (صيدا)

١٢٣٠ (وقيل ٣٢) - ١٣٠٧

١٨١٥ - ١٨٨٩

١٢ - الشيخ محمود بن عبد الدائم نشابة (طرابلس)

١٢٢٨ - ١٣٠٨

١٨١٢ - ١٨٩٠

١٣ - عبد الله الصوفي (طرابلس)

- ٩ - ١٢٤٣
 ٩ - ١٨٢٧
 ١٤ - الشيخ حسين بن محمد منقارة (طرابلس)
 (تقدير) ١٢٤٠ - ١٣٢٠
 ١٨٢٤ - ١٩٠٢
 ١٥ - الشيخ عبد القادر (الثاني) الرافي (طرابلس)
 ١٢٤٨ - ١٣٢٣
 ١٨٣٢ - ١٩٠٥
 ١٦ - الشيخ درويش التدمري (طرابلس)
 ٩ - ١٣٥٢
 ٩ - ١٨٣٦
 ١٧ - الشيخ حسين بن محمد بن الحاج مصطفى الجسر (طرابلس)
 ١٣٦١ - ١٣٢٧
 ١٨٤٥ - ١٩٠٩
 ١٨ - الشيخ نجيب بن محمد بن أحمد بن عبد القادر الحامدي (طرابلس)
 ١٣٦٢ - ١٩٣٢٩
 ١٨٤٥ - ١٩١١
 ١٩ - الشيخ أحمد بن عمر المحمصاني (بيروت)
 ٢٠ - الشيخ أحمد عباس الأزهري (بيروت)
 ١٢٧٠ - ١٣٤٥
 ١٨٥٢ - ١٩٢٧
 ٢١ - الشيخ عبد الحميد بن سعيد بن أحمد عبد القادر (الأول) الرافي (طرابلس)
 ١٢٧١ - ١٣٢٥
 ١٨٥٤ - ١٩٠٧
 ٢٢ - الشيخ محمد كامل الرافي (طرابلس)
 ١٢٧١ - ١٣٣٧
 ١٨٥٤ - ١٩١٨
 ٢٣ - الشيخ خليل صادق (طرابلس)
 ١٢٨٢ - ١٩٣٣٣
 ١٨٦٥ - ١٩١٤
 ٢٤ - عبد الغني البارودي (بيروت).

ملاحظات عامة

- ١ -

الشيخ عبد القادر (الأول) الرفاعي

هو أول من تلقب بالرفاعي من الأسرة. في مصر لازم الشيخ محمود الكردي. ويبدو أنه سلك على يديه طريق الخلوتية. وبعد وفاة شيخه عاد إلى طرابلس ودرّس في الجامع المنصوري الكبير، إلا أنه كان يتعاطى التجارة إلى جانب عمله التدريسي. له شعر رائق وأكثره صوفي. لم تعرف له مؤلفات. لكنه على طريقة كثيرين من معاصريه، شطر البردة ووضع مقامة في المفاخرة بين حمص وحماة (عبد الله حبيب نوفل، كتاب تراجم علماء طرابلس وأدبائها، ١٩٢٩ ص ٤٠ - ٤٤)

ثمة اثنان من آل الرفاعي في طرابلس ولكنهما بعد أن تخرجا في الأزهر لم يعودا إلى بلدهما أو حتى لبنان، بل سارا في طريقين مختلفين عن الآخرين.

الشيخ عبد القادر (الثاني) الرفاعي.

بعد أن تلقى مبادئ العلوم في طرابلس سافر إلى مصر وقرأ في الأزهر الشريف. فكان من شيوخه فيه إبراهيم الباجوري وإبراهيم السقا ومحمد الأشموني. وقد اجيز في أعماله العلمية وتولى التدريس في الأزهر وهو في سن السابعة والعشرين. وقد كان من شيوخ الحنفية الكبار. فاكتظت حلقتة بالمطالبيين. وقد عين فيما بعد شيخاً لرواق الشام في الأزهر، ثم مفتياً لديوان الأوقاف ثم عضواً في مجلس الأحكام. ولما توفي الشيخ محمد عبده، وكان مفتي الديار المصرية، وختت الوظيفة بوفاته، عين الشيخ عبد القادر مفتياً للديار المصرية، لكنه توفي في اليوم الثالث من تعيينه. وله من الآثار المطبوعة تقرير على الدر المختار، وتقرير على الأشباه والنظائر.

(نوفل، ص ٨٨ - ٩١، سركيس معجم المطبوعات: عمود ١٩٢٤: الزركلي الاعلام ج ٤ ص ١٧٠ - ١٧١؛ مجلة الضياء الجزء الرابع ص ٢٧٠ - ٢٧١؛ مجلة المنار ج ٨ ص ٧٥٩ - ٧٦٠؛ كحالة معجم المؤلفين العرب، ج ٥ ص ٣٠٦).

الشيخ عبد الحميد الرفاعي

درس الشيخ عبد الحميد في طرابلس ثم انتقل إلى الأزهر. وبعد اجازته في الأزهر انتقل إلى استانبول. وهناك، على ما يقول نوفل، دخل مكتب القضاة وحاز من المكتب المذكور الشهادة الممتازة. وعندها أعجب به شيخ الاسلام، وعين على أثر ذلك لنيابة لواء حماة، وهو منصب كان من المؤلفين أن يصل إليه الشخص بعد أن يتولى نيابة قضاء. وانتقل بعد ذلك إلى

اللاذقية فالقدس الشريف (الممتازة) فولاية البصرة فولاية المدينة المنورة فولاية حلب وأخيراً نيابة ولاية أزمير. وقد توفي في هذه المدينة ولعل تنقله المستمر واشتغاله بالقضاء لم يتيح له الوقت للعناية بالتأليف، ولكن ليس من شك في أن أحكامه القضائية كانت ذات قيمة (نوفل ص ٢١٠ - ٢١١).

وهناك طرابلسي آخر، هو الشيخ حسين ابن الحاج محمد منقارة، الذي ظل في مصر بعد دراسته في الأزهر. فقد درّس فيه وأصبح شيخاً لرواق الشوام. وأصبح في وقت من الأوقات مفتي الأوقاف المصرية. وقد تجاوز الثمانين من العمر (نوفل، ص ٩٥ - ٩٦). ثمة عدد من الذين تعلموا في الأزهر يمموا شطر عاصمة الدولة بعد ذلك، فمنهم بالإضافة إلى الشيخ عبد الحميد الرافعي القاضي، الشيخ يوسف الذوق والشيخ مصطفى بن عبد القادر (الأول) الرافعي والشيخ محمد الجسر أبو الأحوال والشيخ يوسف الأسير وعبد الله الصوفي ويوسف الذوق أرادوا أن يحملوه على قبول منصب القضاء فلم يقبل (نوفل، ص ٢٣). وكان مصطفى الرافعي صديقاً لشيخ الإسلام عارف حكمت، وقد رفض منصب القضاء لما عرف أنه سيأخذ الرسوم من أصحاب الدعاوي (نوفل، ص ٤٥). وقد تزوج في الأستانة (نوفل ص ٤٦)، كما أنه عمل على تدريس العلم في يافا (نوفل، ص ٤٦). وكان يوسف الأسير، أثناء إقامته في عاصمة الدولة، استاذاً للعربية في دار المعلمين الكبرى (نحسب أن المقصود هي دار الفنون - ن. ز.). كما عمل مصححاً في نظارة المعارف (جرجي زيدان، أشهر مشاهير الشرق ج ٣، ص ٣، القاهرة، ١٩٢٢، ص ١٦٤). ويعرف عنه أنه حرر في الجوائب، التي كان ينشرها أحمد فارس الشدياق في استانبول. وقد زار عبد الله الصوفي الأستانة. وبعد توليه مناصب مختلفة عاد إلى استانبول وتوفي فيها ودفن في تربة أبي أيوب الأنصاري (نوفل، ص ٢٦٩). أما المناصب التي تولها فهي قاضي نابلس وعكاء وصنعاء ثم عين رئيساً لمحكمة التمييز في اليمن. وقد اتهم بتحريض أهل اليمن على الثورة إلا أنه برىء من التهمة (نوفل، ٢٦٨). وبعدها عين رئيساً لمحكمة الاستئناف بحلب ثم في الشام (نوفل، ٢٦٩).

أكثر الطرابلسيين الذين ذهبوا إلى الأزهر للدراسة عادوا إلى طرابلس وعملوا هناك في التعليم. وكان الجامع المنصوري الكبير المكان الأول الذي عملوا فيه. لكن البعض درّس في جامع البرطاسي (خليل الثمين - نوفل، ص ٢٥٨). والشيخ إسماعيل الحافظ ألقى دروسه في المدرسة الخاتونية (نوفل، ص ٢٥٥)، مقتصرراً في هذه على الدروس الأدبية والآلية أي اللغوية. أما التفسير والحديث فكان يلقي دروسهما في الجامع الكبير المنصوري (المكان نفسه). والشيخ حسين الجسر انشئت له، بناء على طلبه، المدرسة الوطنية التي كان هو مديرها وكانت تدرّس فيها بالإضافة إلى الدروس الدينية بعض الرياضيات والطبيعات على الطريقة الأوروبية واللغتان التركية والفرنسية (رشيد رضا، المنار، ج ٢١، ص ١٦١). وقد دخل السيد رشيد رضا هذه المدرسة سنة ١٢٩٩ أو ١٣٠٠، ولكن عمر المدرسة لم يطل (المكان نفسه). ودرّس الشيخ حسين الجسر في المدرسة الرجبية وفي داره (المكان نفسه).

بين الذين ذكرنا اسماءهم من الطرابلسيين فئة وضعت كتباً كانت، ولا شك، وثيقة الارتباط بالدروس التي كانوا يلقونها، وما نحن نضع هنا بين أيدي القراء ثبناً بما وصلت إليه يدنا من مؤلفات هؤلاء النفر:

الشيخ إسماعيل بن أحمد الحافظ (راجع الزركلي، الاعلام، ج ١، ص ٣٠٤؛ كحالة، معجم المؤلفين، ج ٢ ص ٢٥٨؛ نوفل، ص ٢٥٤ - ٢٥٧) كان يتكسب بالفتوى ويعمل المسائل الفرضية والتوثيقات الشرعية، له:

- ١ - حواش وتعاليق على شرح الدر المختار في فروع الفقه الحنفي.
- ٢ - رسالة في علم الفرائض.

الشيخ خليل الثمين (راجع نوفل، ص ٢٥٨ - ٢٥٩؛ كحالة معجم المؤلفين ج ٤ ص

(١٠٩)

- ١ - أرجوزة في علم الفرائض.
- ٢ - السراج الوهاج لايضاح ما يلزم الحاج.
- ٣ - الرحلة الحجازية.
- ٤ - تخميس البردة.
- ٥ - شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة.

الشيخ عبد القادر نجما (راجع نوفل، ص ٢٥٩ - ٢٦١؛ كحالة، ج ٥ ص ٣٠٥).
روضة الأنوار وجامع الأسرار في فضل التعمير في السن والاذكار (وصفه نوفل بأنه كتاب نافع يبلغ عدد صفحاته الألف جمع من كل علم وفن طرفة أو فائدة - نوفل، ص ٢٦٠).

الشيخ شمس الدين القاوقجي (راجع نوفل، ص ٥٨ - ٦٠؛ كحالة، ج ٨ ص ٢١٢).

- ١ - ربيع الجنان في تفسير القرآن.
- ٢ - الذهب الأبريز على المعجم الوجيز.
- ٣ - معدن اللآلي في الأسانيد العوالي.
- ٤ - تسهيل المسالك مختصر موطأ مالك.
- ٥ - اللؤلؤ المرصوع في الحديث الموضوع.
- ٦ - المنتقى الأزهر على ملتقى الأبحر.
- ٧ - المقاصد السنية في آداب الصوفية.
- ٨ - تحفة الملوك في السير والسلوك.
- ٩ - البدر المنير على حزب الشاذلي الكبير.

الشيخ عبد القادر (الثاني) الرافعي (راجع نوفل ص ٨٨ - ٩١؛ سركيس، معجم المطبوعات، عمود ٩٢٤؛ الزركلي، الاعلام ج ٤ ص ١٧٠ - ١٧١؛ مجلة الضياء، ج ٨ ص ٣٧٠ - ٣٧١؛ مجلة المنار، ج ٨ ص ٧٤٩ - ٧٦٠، ج ٥ ص ٣٠٦).

- ١ . تقرير على الدر المختار .
- ٢ . تقرير على الاشباه والنظائر للحموي .
- الشيخ محمود نشابه (راجع نوفل، ص ٩٤ - ٩٥؛ الزركلي، الاعلام، ج ٨ ص ٦٤؛ كحالة، ج ١٢ ص ١٩٦؛ المنار ج ٢١ ص ١٥٥ - ١٥٧) .
- ١ . العقود الدرية على الاسئلة النحوية .
- ٢ . الدر الثمين في احكام تجويد الكتاب المبين .
- ٣ . شرح البيقونية في مصطلح الحديث .
- ٤ . حاشية على همزية البوصيري .
- ٥ . تعليق على شرح الضناوي في المنطق .
- الشيخ خليل صادق (راجع نوفل، ص ١٨٨ - ١٨٩؛ كحالة، ج ٤ ص ١٢٠) .
- ١ . منح البر على حزب البر .
- ٢ . مناداة خليل في مناجاة الجليل .
- ٣ . منحة الخليل في مدحة الجليل .
- ٤ . رسائل في علم الانساب .
- ٥ . ديوان شعر .
- ثمة عالمان من الأزهر (أي ممن درسوا في الأزهر) لم يتح لنا الوقت الكافي لدرس آثارهما، لذلك نكتفي بذكرهما هنا آملين أن نوفق إلى أيأفأتهما حقهما في المستقبل:
- عبد الرحمن القباني الأزهري (راجع كحالة، ج ٥ ص ١٦٥؛ فهرست الخديوية ١١٩٢٧ ص ٣٠٨) .
- له: الكافية في علم العروض والقافية فرغ من تأليفها سنة ١٢٦٢ / ١٨٤٦ .
- الشيخ أحمد عمر المحمصاني (راجع كحالة، ج ٢ ص ٣٤ - ٣٥؛ دي طرازي، خزائن الكتب في الخافقين ج ١ ص ٢٥١ - ٢٥٢؛ سركيس، عامون ١٧٠٢) .
- له: مختصر جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله (مطبوع سنة ١٢٢٠) .
- مجالات العمل لهؤلاء العلماء**
- ليس من اليسير، في عرض مقتضب وأولي الذي تقدمه الآن، أن نفصل الأعمال التي أتيج لكل من هؤلاء أن يقوم بها، لذلك رأينا من المناسب أن نقتصر على فئة قليلة، وقليلة جداً، من أولئك العلماء، لتوضح الأدوار التي قام بها كل منهم، ولتكون هذه النماذج سبلاً للتحدث عن بقية الأدوار والأعمال عندما يحين الوقت لذلك .
- ١ . الشيخ يوسف الأسير ١٢٣٠ - ١٣٠٧ (١٨١٥ - ١٨٨٩) .
- ولد الشيخ يوسف الأسير في صيدا سنة ١٢٣٠ (١٨١٥)، وتلقى علومه الابتدائية فيها، وكان الشيخ أحمد الشرمبالي واحداً من مدرسيه . ثم انتقل إلى المدرسة المرادية في دمشق

حيث قضى سنة هناك. وبعد مدة سافر إلى القاهرة وانتظم في سلك تلامذة الجامع الأزهر. وكان شيخه يومها الشيخ حسن العطار. وكان من شيوخه هناك الشيخ حسن القوسيني والشيخ محمد الدمهوري والشيخ محمد الظندتاوي والشيخ محمد الشبيني والشيخ إبراهيم الباجوري. وبعد سبع سنين قضاها الشيخ يوسف في الأزهر حيث تلقى العلوم النقلية والعقلية بأصولها وفروعها، عاد إلى صيدا. لكنه لم يطل الإقامة بها فانتقل إلى طرابلس حيث قضى ثلاث سنوات كان فيها محط أنظار أهل العلم والمعرفة. وكان ممن أخذ العلم عنه هناك يوحنا الحاج الذي أصبح البطريرك الماروني، ويوحنا الحبيب مؤسس جمعية المرسلين المارونية.

كانت بيروت قد أخذت وقتها تزخر بالمدارس والمطابع، وكانت فيها نهضة علمية كبيرة، فاختر الشيخ يوسف الإقامة فيها. ومن هنا تفتحت مواهبه وتوعدت أعماله. فمن الناحية الرسمية تولى رئاسة كتابة المحكمة الشرعية في بيروت، ثم تولى الفتوى في مدينة عكا وعين مدعياً عمومياً في جبل لبنان على عهد متصرفة داود باشا.

انتقل بعد ذلك إلى عاصمة الخلافة حيث تولى رئاسة التصحيح في دائرة نظارة المعارف، وعين استاذاً للغة العربية في دار المعلمين الكبرى، كما كان يكتب في الجوائب لصاحبها أحمد فارس الشدياق. ويبدو أن فئة من كبار رجال السياسة في استانبول كانوا بين من أفادوا من علمه، منهم الصدر الأعظم رشدي باشا شرواني وجودت باشا وزير المعارف ووصفي أفندي رئيس كتاب شوري الدولة وذهني أفندي رئيس مجلس المعارف والمسيو بوره سفير فرنسة (دي طرازي، ١٢٧)، وإن كنا لا نعرف تماماً ما نوع الفائدة التي حصلوا عليها منه.

اشتد برد الأستانة عليه فعاد إلى بيروت. وفي بيروت درّس في المدرسة الوطنية التي كان بطرس البستاني قد أنشأها وكان من عمدتها، وفي مدرسة الحكمة التي أسسها المطران يوسف الدبس والكلية الأميركية (كذا في طرازي) ومدرسة الثلاثة أعمار للروم الأرثوذكس (دي طرازي، ١٢٧). ولعل من أهم الأعمال التي قام بها الاسهام في ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة العربية.

وقد وضع الشيخ يوسف الأسير كتاباً في الفقه سماه «شرح رائص الفرائض». وشرح كتاب «أطواق الذهب» للزمخشري. وألف رواية تمثيلية سماها «سيف النصر» ووهب ريعها لمشتري أدوات لجريدة ثمرات الفنون عند أول نشأتها (دي طرازي، ١٢٧). وقد حرر الشيخ يوسف في «ثمرات الفنون» لصاحبها عبد القادر القباني، وتولى رئاسة تحريرها، وجريدة «لبنان» الرسمية، كما تولى رئاسة تحرير «لسان الحال» مدة من الزمان.

ويروي دي طرازي أن ممن تلقى عنه العلم في أواخر حياته غريغوريوس الرابع بطريرك الكرسي الأنطاكي للروم الأرثوذكس، والدكتور مارتن هارتمان استاذ العربية في برلين.

نظم الشيخ يوسف الأسير ترانيم كثيرة لا يزال بعضها يحتفظ به ويرنم إلى الآن في الكنائس الانجيلية. ومن الترانيم النفيسة ترنيمة تتضمن «الوصايا العشر» وهي:

غـيـري إله لا يـكـنْ
لا تـسـجـدنْ للصنم
لا تأخذ اسمي باطلاً
ولا تُهـنـه بالقـسـم
والسبب فاحفظ واصنعن
لوالديك المكرمة
والقتل فاحذر والخنى
في عمل أو كلمة
لا تختلس شَيْئاً ولا
تكذب وقل قول التقى
ولا تكن مشتهياً
مما للقريب مطاقاً
وكلّ هذي جمعت
وصية الفادي الحبيب
أحبب بجهد ربنا
وأحبب كنفك القريب

توفي الشيخ يوسف سنة ١٣٠٧ / ١٨٨٩ في بيروت. وقد خلف آثاراً علمية، غير الكتابي المذكورين، في المجلة وفيها القوانين الشرعية والأحكام العدلية، وله ديوان، لكنه يحتوي البعض من شعره فقط.

٢. الشيخ حسين الجسر ١٢٦١ - ١٣٢٧ (١٨٤٥ - ١٩٠٩)

بعد أن تلقى الشيخ حسين علومه الابتدائية في طرابلس على الشيخين عبد القادر وعبد الرزاق الرافعي والشيخ عرابي انتقل إلى مصر ودخل الأزهر سنة ١٢٧٩. وكان من أساتذته هناك الشيخ المرصفي المشهور، وعاد إلى طرابلس سنة ١٢٨٤. وكان يحب العودة إلى الأزهر، لكن وفاة عمه اضطرته إلى صرف النظر عن ذلك، فأقام في طرابلس وعني بالتعليم والتأليف. وقد تخرج عليه جماعة من أهل العلم منهم الشيخ إسماعيل الحافظ والشيخ عبد القادر المغربي والسيد رشيد رضا.

قال عنه السيد رشيد رضا: «وقد امتاز بين علماء الدين بالنظر في العلوم والفنون التي يسمونها العصرية، وبقراءة الجرائد السياسية والمجلات العلمية. فكان لذلك يرغب في جعل طلاب العلوم الدينية جامعين بينها وبين الالمام بتلك العلوم والفنون. فسعى لحمل بعض الأغنياء على انشاء مدرسة دينية نظامية تعلم فيها بعض الرياضيات والطبيعات على الطريقة الأوروبية واللغات التركية والفرنسية. فأنشئت المدرسة الوطنية، وكان هو مديرها. وقد دخل كاتب هذه السطور (رشيد رضا) في القسم الداخلي منها سنة ١٢٩٩ أو ١٣٠٠ فكان ذلك أول العهد بطلبه للعلم بعد أن تعلم القراءة والخط في مكتب الصبيان بالقلمون، وطالع بعض كتب الأدب والتاريخ والتصوف منفرداً. ولكن لم يطل عمر المدرسة. فإن الحكومة التركية لم تقبل جعلها من المدارس الدينية التي يعفى طلابها من الخدمة العسكرية، وأصر مديرها الشيخ رحمه الله تعالى على أقبالها إن لم تعترف بها فاقفلت» (المنار، م ٢١ (١٩١٩)، ص ٢١).

طلب الشيخ رضا للتدريس في المدرسة السلطانية ببيروت ففعل ذلك لمدة قصيرة. وفي قطعة اخبارية عن المدرسة السلطانية ببيروت لشاهين مكاربوس (نشرت في المقتطف ١٨٨٤) أن الشيخ حسين الجسر كان يوماً رئيساً للمدرسة السلطانية.

رجع الشيخ حسين إلى طرابلس حيث عاد إلى العمل في التعليم. فكان يعلم العلوم الدينية في المدرسة الرجبية وفي داره. وقد وازب السيد رشيد رضا على حضور تلك الدروس حتى تخرج بها وأخذ الإجازة بالتدريس والتعليم منه سنة ١٣١٥.

وكان الشيخ حسين الجسر يحرق في جريدة «طرابلس الشام». ويروي نوفل أن مقالاته جمعت تحت عنوان «رياض طرابلس الشام» فبلغت عشرة مجلدات «وهي مقالات في مختلف المواضيع وكلها بليغة العبارة غزيرة المادة طلية الأبحاث». ولم نعثر على هذه المجموعة.

ومما يدل على وعي سياسي اقتصادي للأحوال التي كانت سائدة في أواخر القرن الماضي، المقال الذي كتبه في جريدة «طرابلس الشام» بتاريخ ١٥ أيار (مايو) سنة ١٨٩٣ وقد طالب فيه بإنشاء خط حديدي من الشاطئ الآسيوي على البوسفور حتى ينتهي بدمشق، ومثله خط حديدي من البصرة ماراً ببغداد وينتهي بدمشق. وكذلك بوجود إنشاء خط حديدي يربط دمشق بمكة بالديار اليمنية. وقد بين الفوائد السياسية والعمرانية من مثل هذا العمل. كما أنه حذر من مد يد الأجانب إلى العمل في مثل هذه المشروعات (نوفل، ١٧٠ - ١٧١).

وهذا، قبل أن عمل الألمان على إنشاء خط استانبول بغداد، وقبل تفكير عبد الحميد ورجال حاشيته في إنشاء الخط الحديدي الحجازي. وهذا يدل على أن الشيخ حسين الجسر كان يعايش مشكلات المنطقة وقضاياها لا عاطفياً فحسب، بل عملياً وعلمياً أيضاً.

ترك الشيخ حسين الجسر نحو خمسة عشر مؤلفاً، أشهرها «الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة المحمدية» وهي عرض علمي واضح لعقائد الإسلام وأركان عباداته وأهم المعاملات الاجتماعية مع الاحكام والأدلة. وقد كافأه السلطان عبد الحميد بنسبة الرسالة إليه برتبة علمية ووسام وطلبه لأن يكون بين شيوخ قصره ببلد، فأقام في استانبول بضعة أشهر ثم طلب الأذن بالعودة لأن مناخ الأستانة لم يوافق فاذن له. ومن آثاره المطبوعة «نزهة الفكر في ترجمة محمد الجسر» (والده)، وإشارات الطاعة.

٣. الشيخ أحمد عباس الأزهرى ١٢٧٠ - ١٣٤٥ (١٨٥٣ - ١٩٢٧)

الشيخ أحمد عباس الأزهرى من ألمع الشخصيات العلمية التربوية في بيروت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. والرجل بعد أن تلقى تعليمه الابتدائي في مدينته بيروت، ذهب إلى الأزهر، وعاد بلقب الأزهرى إلى اسمه الأصلي أحمد عباس. (بهذه المناسبة فإن الشارع الصغير في بيروت الذي يخلد اسم هذا العالم العامل المربي الكبير يحمل اسم «شارع الشيخ عباس» فقط).

واسم الشيخ أحمد مرتبط بالنسبة إلى التعليم بمؤسستين قامت في بيروت في النصف الثاني من القرن الماضي وهما، «المدرسة السلطانية» و«الكلية العلمية الإسلامية». ولذلك فلا بد لنا من التعرض إلى هاتين المؤسستين.

ثمة روايتان تتعلقان بالمدرسة السلطانية. فعبد الباسط فتح الله روى، في مقال كتبه عن الأستاذ الامام محمد عبده في بيروت، ونشر في المنار، وأعاد رشيد رضا نشره في تاريخ

الاستاذ الامام الجزء الأول أن جمعية المقاصد الخيرية انشأت مدارس للذكور والاناث في كل حي من احياء المدينة (أي بيروت) «ثم سمت بها الهمة بدافع الحاجة إلى انشاء مدرسة عالية داخلية فافتتحت «المدرسة السلطانية». وبعد أن يصف الروح التي ادخلها الشيخ محمد عبده لما قبل أن يدرس فيها، ينتهي إلى القول: «غير أن ارادة الله الانتقامية في هذه الأمة لم تشأ أن ينعد لعمله/ الشيخ محمد عبده/ الثمرة المرجوة، إذ أن ازدهار المدرسة وفلاحها اشعل نار الحسد في قلوب جماعة من رجال العسكرية، على مديرها، الذي صار له بفضل الاستاذ وحكمة تدييره من النبالة ولسان الصدق في الناس، ما لم يرضه أولئك الأوغاد، فسعوا به فبدلوه بأخر «(فتح الله، المكان المذكور ص ٣٩٦). وفي هامش تلك الصفحة ذكر عبد الباسط فتح الله أن مدير المدرسة كان يومها الشيخ أحمد عباس. وكان هذا في السنة الرابعة للمدرسة أي سنة ١٣٠٤هـ.

الرواية الثانية عن المدرسة هي التي أوردها شاهين مكاريوس في نبذة عن المدرسة السلطانية في بيروت نشرها في المقتطف المجلد الثامن (١٨٨٤) ص ٣٠٣. جاء فيها ما يلي عن انشاء المدرسة: «انشئت المدرسة السلطانية في بيروت تحت ظل الحضرة الشاهانية المعظمة وأبهة والي ولاية سورية المفخم بهمة شعبية مجلس المعارف في بيروت». ومن هنا يبدو أن انشاء المدرسة السلطانية كان عملاً حكومياً رسمياً، إلا إذا كان الكاتب أراد أن يعطي للسلطان أكثر مما تستحق.

صحيح أن الدولة العثمانية أخذت في أواخر القرن الماضي، بإنشاء المدارس الرسمية المنتظمة، وكان يتوج هذا النظام مدرسة سلطانية في مراكز الولايات، وأن هذه المدرسة السلطانية على غرار مدارس الليسية الفرنسية. لكن هذه قضية تحتاج إلى مزيد من البحث. هل كانت سلطانية المقاصد نفسها السلطانية الرسمية؛ هل تحولت الواحدة إلى الأخرى؟ وما إلى ذلك من القضايا، مثل زمن قيام السلطانية: الواحدة أم الاثنتين.

أما المؤسسة التعليمية الثانية المرتبط اسمها بالشيخ أحمد عباس الأزهري، فهي الكلية العلمية الإسلامية. والارتباط هنا أقوى وأمتن.

ففي سنة ١٨٩٥ افتتح الشيخ أحمد عباس الأزهري مدرسته الخاصة التي سماها العثمانية (والتي أصبحت فيما بعد تسمى الكلية العلمية الإسلامية) والتي عمرت زهاء عشرين سنة. وقد «اتسعت دائرتها وجمعت داخل محيطها أقسام التعليم الثلاثة الابتدائي والاستعدادي والعلمي، عدا روضة الأطفال، وبهذه صارت كلية وأخرجت للأمة من الشباب الناهض الذي انطلق يؤدي ما وجب عليه لأمته من خدمة المدينة في فروع العلم التي حصلها في الكلية الإسلامية» (عبد الباسط فتح الله، المنار مجلد ٢٨، ١٩٢٧، ص ٣٩٣).

على أن الشيخ أحمد لم يكن يعنى بالتعليم فحسب، بل كان شديد العناية بالقضايا العامة وضرورة الإصلاح الاجتماعي. فمن «الأمانى الإصلاحية التي كانت تشغل قلب الرئيس (الشيخ أحمد عباس) التوفيق بين مقتضيات العلوم الحديثة ومقررات العلوم الدينية. كان

يزعجه ما يرى من تباين في الرأي بين بعض تلامذة المدارس المصرية وبعض طلبة العلوم الدينية، لجهل كل من الفئتين بعلم الفئة الأخرى. وخاف على الجهود المبذولة في سبيل نهضة الأمة أن يحيط بها هذا الخلاف أو يحبطها إلى عكس المقصود منها، فهم بتلافي الأمر فوسع قدر ما أمكن دروس العلوم الدينية من فقه وتوحيد، واطاف إليها درساً في علم الأصول، ثم حاول انشاء دائرة خاصة بمريدي الاختصاص في العلوم الدينية شرط أن لا يقبل فيها إلا من اضطلع بالعلوم المصرية».

شهد لبنان، مع بقية أقطار العربية، نهضة هامة في القرن الماضي. وهؤلاء العلماء الذين تحدثنا عنهم هذا الحديث المقتضب، هم الذين مع غيرهم من العلماء، ممن قامت النهضة على اكتافهم.

فلا أقل من أن نتذكر لنتفع بالأمثلة الطيبة ولنحيي جهودهم وتضحيتهم وثمار أعمالهم.

٦. المشرق العربي في مطلع القرن العشرين

لم يكن ثلث القرن (١٨٧٦ - ١٩٠٩) الذي عاشته الامبراطورية العثمانية - ولاياتها العربية والتركية والأوروبية - وعبد الحميد سلطانها وخليفة المسلمين، فترة غير عادية في تاريخها. ذلك أن الاتصال بالغرب طوال القرن التاسع عشر، وتطور التعليم العالي في العاصمة وغيرها من الولايات، والحركات الإصلاحية التي خبرتها الجامعات التي كانت تتكون منها الأمبراطورية، والزعامة الواعية المتفتحة التي كانت بعض اجزاء الدولة قد عرفتها - كل أولئك توجّ في سنة ١٨٧٦ بالدستور الذي انتزعه مدحت باشا وصحبه من عبد الحميد. وفكرة الدستور كانت قد ملكت على الفئات الواعية في الامبراطورية نفوسها. فالحكم المطلق الذي كان سلاطين آل عثمان - حتى في القرن التاسع عشر، يمارسونه، والتصرف بشؤون الدولة، هذا التصرف الحر، كان ينبغي أن يوضع لهما حد. والدستور، أي القيد اللطيف الذي يفل يد السلطان، هو الذي ينقذ البلد من الحكم المطلق، ويعين مسؤولية الحكم والحكام، ويؤدي إلى مشاركة الشعب، عن طريق نوابه، في شؤون بلاده.

ومن ثم فإن كل الآلام التي تعانيها البلاد، والأسقام التي تنخر الجسم السياسي للدولة، ستزول بسبب الدستور. وقد منح هذا - منحه السلطان عبد الحميد - وتمت الانتخابات على أساسه.

لكن لم يكد الناس يفرغون من الاحتفاء بالدستور والانتخابات والبرلمان، بمبعوثيه وأعيانه، حتى فوجئوا بعبد الحميد يعلق الدستور، ويؤجل جلسات البرلمان، ويدعو اعضاءه إلى العودة إلى بلادهم، بل وينفي البعض منهم إلى مناطق نائية. وبعد سنوات تلصق تهمة بمدحت باشا، فيحاكم ويحكم عليه وينفى إلى الحجاز حيث يخنق.

كانت ضربة عبد الحميد شديدة، وكان وقعها أليماً. ولكن أمعن في الأذى والايلام من الضربة نفسها كانت سيرة الإدارة العثمانية في أيام عبد الحميد. فقد ضيق على الناس الخناق، وأحكمت عليهم المنافذ، فحيل بينهم وبين العدل والأمن، وأصبحوا يعيشون تحت رحمة حكام يندر بينهم من لا يريد رضى السلطان وحاشيته بأي ثمن، وطوقتهم شبكة متينة من التجسس. وأطلق السلطان لنفسه العنان حكماً وتعسفاً، ولسنا ننكر على عبد الحميد عمله في سبيل الجامعة الإسلامية، ومحاولاته العديدة لانقاذ الدولة والامبراطورية، فالرجل لم يكن قليل الاحتفال بهذه الرقعة الواسعة من الدنيا التي كانت تحت سلطانه، ولكن عبد الحميد اختلطت عليه أمور كثيرة كونت في نفسه عقدة إن لم تكوّن عقداً. فالرجل الذكي القدير الشديد العنيف المستبد القوي الحريص على امبراطوريته وسلطته كان أيضاً يخشى على

حياته، وحيطته وحذره امتزجا ببطشه واستبداده، فنشأ من الامتزاج هذا الحكم الحميدي بكل ما فيه من قسوة وظلم.

وكان كلما امعن العهد الحميدي في التشديد والظلم، ازداد الناس شوقاً إلى الدستور، وقويت رغبتهم في استرداده. فكان من الطبيعي إذن أن تقوم محاولات ترمي إلى تحقيق هذه الأهداف. وإذا كان عبد الحميد هو العقبة في الطريق، فليطح به. فالبلد وسكانه ومصالحه وحياته أهم من سلطان - خليفة. ولم يكن عبد الحميد أول سلطان يدفع ثمن استبداده.

كان صراع بين السلطان ورجاله من جهة، والمطالبين بالحرية من جهة أخرى. ومع أن السلطان تغلب حيناً، وضرب حيناً وقسا حيناً. فإن المطالبين بالحرية بذلوا دماء ودموعاً، وتحملوا نفيًا وتعذيباً وتشريداً، ولقوا ضروباً كثيرة من الايلام، ومع ذلك فقد انتصروا في النهاية. انتصروا فاستردوا الدستور وتركوا السلطان على عرشه. فلما أنسوا منه رغبة في ردة، وميلاً إلى نكسة، انتزعوه عن العرش وطرحوه جانباً. وبذلك سدّد بعض ما استحق عليه لشعبه.

على أن هذا الجهاد، وهذه السنوات التي مرت على الامبراطورية كانت خطيرة في حياة البلاد وفي النتائج التي ترتبت عليها. ان اختبارات الزعماء والقادة تنوعت، والتجارب التي مروا بها تعددت وجوهاً وسبلاً، وتبدلت القيادة غير مرة، مراكز واشخاصاً ووسائل، وكثر اختلاط الزعماء بالغرب لما كانت مراكزهم باريس وجنيف، وتشعبت امامهم الطرق، واختلفت الأهداف القريبة، وان اتفقوا على الأهداف البعيدة. وهذا كله ترك في نفوس شعوب الامبراطورية أثراً كبيراً، كما أنه انتهى، إذ حقق نفسه، إلى نهاية لم يكن يحبها الأصدقاء. فمن الجهة الواحدة خلقت الأحداث التي تلت عودة الدستور (سنة ١٩٠٨) شيئاً من الانقسام بين عرب الامبراطورية وتركها. وهذا الخلاف أخذ يشدد حتى ادى إلى تنافر في وجهتي النظر. ومن الجهة الأخرى لعله مسؤول عن خسارات مادية للامبراطورية، تلك الخسارات التي توالى عليها والتي انتهت بالحرب العالمية الأولى.

٢

والكتاب الذي بين أيدينا يؤرخ لتريكية الفتاة، أي للمنظمة التي قامت بأكبر قسط وأهم دور في تحقيق الرغبات التي كانت تجيش بها صدور الناس - الحرية والدستور والتخلص من ظلم عبد الحميد وجواسيسه.

بدأت تريكية الفتاة بالعمل في سنة ١٨٨٩، وانتهت منه باستعادة الدستور ١٩٠٨ (وخلع عبد الحميد ١٩٠٩) أو بعبارة أصح سلمت القيادة بعد ذلك إلى من يقوم بالحكم. وقد قسم المؤلف حياة تريكية الفتاة إلى أدوار ثلاثة: أولها يمتد من سنة ١٨٨٩ إلى ١٨٩٧، وكانت الغاية فيه خلع عبد الحميد. وكان العمل داخل الامبراطورية وفي استانبول بشكل خاص. بدأت الحركة في المدرسة الطبية العسكرية، ونشرت بحيطه وحذر كبيرين بين عدد محدود من الطلاب في هذه المدرسة وما يشبهها. وهذه المنظمة تسترت كثيراً وتقلت في أزقة الحياة

المعتمنة لتتجنب تسلط الأنوار، كان اسمها «ترقي واتحاد». ووسّعت الجماعة دائرة نشاطها تدريجاً، فضمت إليها البعض من خارج المدارس العليا. على أن الجماعة مع تجنبها النور، لم تستطع أن تختفي كثيراً عن جواسيس السلطان الذي عرف بوجودها حول سنة ١٨٩٢، فدعا هذا بعض اعضائها إلى مغادرة البلاد، فذهب بعضهم إلى باريس. ولكن الذين ظلوا في البلاد لوحقوا وقبض عليهم فنفي البعض وسجن الآخرون، بحيث يمكن القول إنه قد وضع حد للعمل في تركيا في سنة ١٨٩٧.

وهنا يبدأ الدور الثاني في حياة تركية الفتاة وهو الذي يمتد إلى حول ١٩٠٦. ومجال العلم في هذا الدور كان خارج الامبراطورية - في باريس وجنيف والقاهرة. وكان أحمد رضا قد انتقل إلى باريس قبل ذلك بقليل، فكان هو قطب الرحي في القضية. إلا أنه حدث بعد ذلك أن هرب (آخر سنة ١٨٩٩) الداماد محمود باشا (ختن السلطان) ومعه ابنه الشاهان الأميران صباح الدين ولطف الله. وقد قدر للأول منهما أن يكون القطب الآخر الذي تدور حوله رحي الجهاد ضد السلطان. وقد اختلف أحمد رضا وصباح الدين في الوسائل والطرق وحتى في بعض الأسس، ولكنهما ظلّا يعملان في سبيل الدستور، ولم يتمكن السلطان من إغراء أي منهما (الفصل الثالث). وفي هذه الفترة كثرت الصحف التي نشرها الكتّاب الأتراك إما باللغة الفرنسية توضيحاً لموقفهم أمام الرأي العام الغربي، أو بالتركية تنويراً للرأي العام التركي. وكانت الصحف ترسل إلى تركيا بواسطة دوائر البريد الأجنبية، ويتوزعها الأعضاء فيما بينهم. ومن امهات الصحف التي نشرت بالتركية «مشورت» (باريس) و«ميزان» (القاهرة) و«عثمانلي» (جنيف). وقد قدر الاستاذ ساطع الحصري عدد الصحف التي صدرت بالتركية في هذه الفترة خارج الامبراطورية العثمانية بنحو مئة، كان نحو ثلثها في القاهرة^(١).

ويبدأ الدور الثالث في حياة تركية الفتاة سنة ١٩٠٦ إذ تعود إلى العمل داخل الامبراطورية، مع أنها لم تنقطع عن العمل في الخارج. ولكن يظهر أن الحذر وصعوبة الاتصال حالاً دون التعاون المشترك أو التنسيق في الأعمال. ومن ثم جاء العمل الداخلي الذي قام بالثورة، وكأنه منفصل عن العمل الخارجي الذي كان قد مر عليه ما يزيد على عشر سنوات.

في خريف سنة ١٩٠٦ قام مصطفى كمال مع فئة قليلة من الضباط، لعل أهمهم يومها حاج مصطفى بك، بإنشاء جمعية «وطن». وكان ذلك في دمشق. ومن دمشق انتشرت الحركة إلى القدس ويافا، وكان الأعضاء كلهم من ضباط الجيش الخامس، وهو الجيش الذي كانت المنطقة تحت نفوذه. وقد اتضح للقائمين بالعمل أن المنطقة ليست هي الأرض الصالحة للقيام بالمهمة، فرؤي أنه من المفيد للحركة توجيه الاهتمام نحو سلانيك. وكان مصطفى كمال هو الشخص الذي تولى ذلك، والجمعية التي قامت هناك سميت «وطن وحرية». ولما نقل مصطفى كمال بعد ذلك إلى سلانيك، كانت جمعية الحرية العثمانية، وهي التي أصبحت جمعية الاتحاد والترقي فيما بعد قد انشئت، وقوامها ضباط الجيش الثالث، وعلى يد هذه الجمعية تمت ثورة تموز (يوليو) ١٩٠٨ (الفصل الرابع).

٣

وهكذا فقد قامت الثورة، وأعاد عبد الحميد الدستور، وانتشرت في أنحاء الامبراطورية العثمانية موجة من الفرح كانت قوية عنيفة. فقد دفع الناس ثمن هذه الحرية غالياً، ولذلك كان اندفاعهم في التعبير عنها قوياً. وقد نقل المؤلف عن وليم ميلر وصفه العام، ولكننا نسمح لأنفسنا بنقل عبارتين أخريين توضحان الشعور العام. يقول الاستاذ ساطع الحصري «ولذلك قوبل إعلان المشروطية (الدستور) بتأييد تام في جميع أنحاء الممالك العثمانية، وصار سبباً لإقامة المهرجانات الشعبية التي اشترك فيها المواطنون، على اختلاف اديانهم ومذاهبهم، وأوضاعهم الاجتماعية في كل الجهات. حتى العصابات المسلحة التي كانت مختبئة في جبال مكدونيا وغباتها، والعصابات البلغارية واليونانية والمربية التي كانت لا تتقطع عن تريض الفرص لمهاجمة المخافر، وإحراق القرى... حتى تلك العصابات خرجت من معاقها ومخابئها، ونزلت إلى مراكز الإدارة تعلن تأييدها للعهد الجديد، عهد الحرية والعدالة والمساواة، حسب الشعار الذي اشتهر بين الناس». ومما يجدر ذكره أن توفيق فكرت، الشاعر التركي، وضع نشيداً وطنياً لحنه وديع صبرا اللبناني ونقل النشيد إلى العربية معروف الرصافي^(٢).

وقد كتب أحمد أمين يالمان في ترجمته الذاتية يصف استانبول صباح ٢٥ تموز (يوليو) ١٩٠٨: «إن الصحف التي ظهرت في ٢٥ تموز لم تكن سوى صرخة داوية من الفرح والسرور وكان اثر ذلك كبيراً. فالمدينة النائمة انتفضت وقد عرتها هزة الانفعال والحماسة، فامتألت الشوارع بالجماهير المرحية، وهي تولي الخطابات الثورية عنايتها واهتمامها، وأخذ الناس من مختلف الأجناس والمذاهب يعانق واحدهم الآخر ويؤاخيته»^(٣).

وجاء في خطاب للمرحوم الدكتور صلاح الدين القاسمي ألقاه احتفاءً بالمناسبة في دمشق: «تحت سماء الحرية، فوق أرض العدل، نرى من الشعب تلك النفوس التي كانت مسجونة مظلومة، مغلوبة على أمرها، تتلاقى بثغور وتتصافح يداً بيد مهنتاً بعضها بعضاً... في كل زاوية من زوايا بلادنا المحبوبة ابتسامات براقية تطير... هنا ضحك يخرق حجب السكوت... وهناك قهقهات تتصاعد إلى العلاء... في الحفلات العامة أرواح يضرب صخبها إلى عنان السماء منادية: «فلتحيي الحرية والعدل والمساواة... فلتحيي الأمة والوطن والدستور... فليمح الاستبداد والاستعباد... وليمت الحشو شر ميتة... امانى تبرق على نواصي رجال الأمة... آمال تزهو في صحاري القلوب.

«نعم هذا حديث الأمة، وهذا حالها اليوم!»

«انفجرت علينا أول أمس سماء تركيا بشلالات الحرية، كان الباعث على ذلك قوة ضغط عظيمة ضيقت الخناق على الأمة سنين وأعواماً. فكانت الأمة بازاء هذا كمن ولد في الظلام فقضى دور الشباب والفتوة في سرداب ضيق، فخرج بغتة بوجه مصفر، وجسم نحيل، لأنه لم ير حرارة الضياء من ذي قبل، فأراد أن يفتح عينيه لأول وهلة فلم يستطع إلى ذلك سبيلاً. غير أنه لم يمض على ذلك أيام قلائل حتى أحمرت وجنتاه، واعتدل من قامته ما كان محدودباً،

وأكسبه الضياء مواد كيمياوية بها صار قوياً ما استطاع.
«من أجل هذا أناشدكم الله والدستور أيها الأخوان أن نخلص للحرية بأن لا نسيء استعمال هذا الدواء الناجع، وأن لا نضيع من هذه الدرر الثمينة التي منحناها شيئاً.
«وإنه ليسوء الحرية كما يسوء العدل والدستور قوم لا شهامة لهم ولا مروءة، وليس عندهم وازع ديني ولا أدبي، ولا حق لهم بأن يلفظوا من بين شفاههم كلمة الحرية المقدسة فضلاً عن أن يزعموا - وبئس ما يزعمون - أنها ليست سوى هتك للأعراض وسلب للأموال، وتجاوز في الحدود، وتعد على الحقوق... إذا كانت هذه حريرتك أيها الشعب فباطلة قوانين الدستور، وعبثاً تتقدم ولو خطوة واحدة إلى الأمام! وأحر بحرية كهذي أن تداس بأقدام الاستبداد!...»^(٤).

لو أردنا أن نذهب في هذا السبيل. ناقلين عن الصحف العربية وغيرها أو من مذكرات الذين دونوا اخبارها ومشاهداتهم، لطال بنا المقام^(٥).

ومع أن السرور كان عاماً، فإن الإدراك الواعي لمعنى هذا الذي تم لم يكن على درجة واحدة. ولم يكن ذلك سوى نتيجة طبيعية للاختبارات المتباينة التي كانت أجزاء الامبراطورية قد مرت بها من قبل. والسرعة التي تمت بها التنظيمات لأحداث الانقلاب في سلانيك كان من أسبابه الوضع الخاص الذي كانت تتمتع به الولايات الثلاث (راجع الفصل الرابع). ورد الفعل الذي اظهرته بيروت مثلاً يختلف بعض الاختلاف عما أحست به المناطق الداخلية. وحتى الشعارات التي نادى بها الناس جنباً إلى جنب مع هتافهم للحرية، اختلفت باختلاف البلدان.

يجدر بنا أن نذكر أن ثورة ١٩٠٨ تركت عبد الحميد على عرشه. ولعل ما ذهب إليه المؤلف من أن تعلق الناس بالسلطان على أنه خليفة غلّ أيدي جمعية «الاتحاد والترقي» فتركته حيث هو. لكن عبد الحميد لم يكن ليتمتع بذلك طويلاً. فإن حركة ٣١ آذار (مارس) سنة ١٩٠٩ الرجعية التي رمت إلى القضاء على الدستور ثانية انتهت بخلع السلطان. وهكذا زال الرمز الأخير لثلاث قرن من الاستبداد والطفيان. وانفتح امام الاتحاديين المجال واسماً للعمل المجدي في سبيل انعاش الامبراطورية وحيائها وتقويتها.

على أن الآمال التي علقت عليهم خاب الكثير منها. ولسنا هنا في معرض الحكم لهم أو عليهم، ولكن يجب أن نشير إلى ناحية واحدة ذات علاقة مباشرة بالبحث وبتريكية الفتاة وبالعرب في الامبراطورية وهي أن المساواة - وهي عنصر رئيسي من الدعوة بكاملها - لم توضع موضع التنفيذ على أيدي جمعية الاتحاد والترقي.

٤

جدير بنا، وقد عرضنا الحركة هذا العرض الموجز، أن نتساءل عن مدى الاسهام العربي في هذه الأمور. وأول ما يجب أن نذكره بهذه المناسبة هو أن مثل هذا الاسهام، إن وجد، فسيكون بطبيعة الحال محدوداً من حيث الرقعة ومحدوداً من حيث العدد. فثمة أجزاء

كثيرة من الامبراطورية العثمانية لم تكن تدرك حتى معنى هذا الذي يمكن أن يجري. ولما كانت الكليات الطبية العسكرية هي المراكز الأولى لمثل هذه الحركة، فلم يكن من المتيسر أن يتصل العرب بها، إذ لم يكن منهم إلا قلة ضئيلة جداً في مدارس استانبول في بادئ الأمر على الأقل.

ولكن يظهر أن الأمر اختلف قليلاً لما انتقلت حركة تركية الفتاة إلى الخارج. فقد وجد الأتراك في باريس خليل غانم المسيحي البيروتي الذي كان عضواً في البرلمان العثماني الأول، والذي ذهب إلى جنيف وباريس بعد تأجيل ذلك البرلمان. وكان خليل غانم قد نشر صحيفة بالفرنسية في جنيف باسم الهلال ثم نشر ثانية مثلها في باريس باسم تركية الفتاة. وصار خليل زميلاً وصديقاً لأحمد رضا، لما وصل هذا إلى باريس سنة ١٨٨٩. ولكن عدد العرب في باريس وجنيف في العقدين الأخيرين من القرن الماضي لم يكن كبيراً، ولذلك فالالاتصال، حتى هناك، كان محدوداً.

على أنه يجب أن نذكر أن القاهرة كانت إحدى المراكز الهامة التي كان احرار الأتراك يلجأون إليها، ومنهم البرنس صباح الدين. ولا شك أن الكثيرين من رجال الصحافة والمشتغلين بالقضايا العامة كانوا يعرفون الكثير عن الاتجاهات التركية ولكن إلى أي حد كانوا متصلين بالمنظمة السرية النهائية، فهذا أمر يحتاج، بعد إلى مزيد من البحث. إلا أننا نود أن نؤكد أن أعضاء المنظمة أنفسهم كانوا حريصين على الكتمان والتستر، ولذلك فلم يكن من المعقول ان تنتشر القضية بالقدر الذي يدعو إلى الاسهام الفعلي من جانب جماعات أو أفراد كانوا بعيدين في الواقع عن قيادات الجيش، وخاصة الجيش الثالث في سلانيك. وهنا ندرك السبب في أن يتولى محمود شوكت (العراقي) قيادة الجيش الذي زحف من سلانيك واحتل استانبول في ١٩٠٩. لقد كان شوكت في صميم المعركة!

ونود أن نورد هنا عبارة للأمير مصطفى الشهابي يقول فيها «ومما حملهم على هذا الاعتقاد كونه كان يوجد في جمعية تركية الفتاة صاحبة هذه الثورة (ثورة ١٩٠٨) عدد غير قليل من الضباط والمدنيين العرب»^(١). ونحن ننقل هذا الرأي، وإن كنا نعتقد أن ثمة مبالغة في الجزم. والراجع من القليل الذي بين ايدينا أن الذين اخذوا على عاتقهم إحياء تركية الفتاة في الامبراطورية العثمانية في خريف ١٩٠٦ بدأوا عملهم في دمشق ثم انتشر الأمر في القدس وفي يافا، ولكن لم يصل إلى المدنيين، والضباط لم يكن بينهم عرب. فالضباط العرب كانوا في غير هذه المناطق.

على أن استبداد عبد الحميد كان يشمل الامبراطورية بكاملها - إذا وصلت يداه إليها. والشعور بالارهاق والظلم لم يقتصر على الأتراك. والرغبة في الحرية اعتلجت في صدور الكثيرين من أهل الولايات العربية. ومستوى العلم والمعرفة في بعض هذه الولايات كان لا يقل عن مستوى العلم والمعرفة في استانبول أن لم يفقه. وإذن فليس من المعقول أن تمر هذه الأحداث دون أن يكون لها استجابة في بعض الجهات. ونود أن نؤكد هنا أن هذه الناحية من تاريخ هذه البلاد لم تتضح بعد. فقد أخذ بعض الذين تعرضوا للموضوع بما فيه من برق

خلب، ولم يهتدوا بعد إلى أصول الأمور وجذورها.

٥

لعله من حسن الحظ أن بعض المذكرات واليوميات التي وضعها أفراد من الرعيل الأول أو التراجم التي كتبت عن بعضهم أخذت تظهر في الأونة الأخيرة، الأمر الذي قد يتيح للباحثين في المستقبل أن يجلوا غوامض هذه الفترة.

ففي كتاب القومية العربية للأمير مصطفى الشهابي تفصيل عن حلقة الشيخ طاهر الجزائري والجمعية الخيرية التي انشئت في دمشق؛ وحلقة الشيخ الجزائري حلقة أدبية علمية. ويقول الشهابي: «ومن الطبيعي أن يتولد في هذه الحلقة الأدبية وخارجها شعور قوي بالوضع السيء الذي كانت عليه شعوب الدولة العثمانية عموماً، والشعب العربي فيها خصوصاً. وقد نتج عن هذا الشعور قيام حلقة أو جمعية سرية سياسية في دمشق مؤلفة من أعضاء عرب وأتراك هدفها السعي للقضاء على استبداد السلطان عبد الحميد وحكمه المطلق، بجعل الحكم شورى في الدولة، أي بنشر الدستور المعلق، وكان لأفراد هذه الجمعية اتصال سري برجال تركية الفتاة الذين قاموا فيما بعد بثورة سنة ١٩٠٨^(٧).

والمكتبة العربية أضيف إليها مؤخراً واحد من هذه الكتب التي نعيها، إذ طبع في القاهرة (١٩٥٩) كتاب «الدكتور صلاح الدين القاسمي ١٣٠٥ - ١٣٣٤، آثاره: صفحات من تاريخ النهضة العربية في أوائل القرن العشرين». وفي خطاب القاه الدكتور القاسمي في دمشق في مطلع ١٩١٠ (المحرم ١٣٢٨)، جاء فيه عن جمعية النهضة العربية:

«بدأت الجمعية بادیء بدء صغيرة، متبعة ناموس النشوء العام في ارتقائها، فكانت ذرة حيّة فعالة، تسعى في أن تلف حولها أبناء الأمة العربية جمعاء. وإن هذه الذرة كان مهدها الأول محيط القسطنطينية، ومولدها ٧ ذي القعدة عام ١٢٢٤هـ (٢٣ كانون الأول ١٩٠٥) حيث رد الفعل يهيء للانسان أسباباً سريعة كبرى قلما يعرف لها لأول وهلة معنى...

«فكان أولئك الأصدقاء الذين انصبغت رابطة صداقتهم بصيغة (جمعية) يجتمعون في غرفة أحدهم ويقروون في ليلة من كل أسبوع درساً عربياً غايته إحياء نفوسهم بإحياء اللغة العربية، لأنهم كانوا يعلمون أن اللغة من أحكم الصلوات بين البشر، وأنها من أعظم عوامل النهوض والارتقاء في حياة الأمم العلمية والاجتماعية والسياسية.

«وكانوا بعد أن كثر عددهم يمضون على قانون عرفي سنّوه فيما بينهم سراً، فكان يضع كل واحد من الأعضاء في كل ليلة قطرات قليلة من المال يقتصدونها من مداخيلهم.

«وبعد، فإن هذه الجمعية ما زالت تتقدم بهمة اعضائها ومثابرتهم، حتى قويت لحة الارتباط بينهم. وعلى هذه النسبة قويت آمالهم وميولهم، فكانت أول حفلة أقامتها الجمعية هي من قبل المركز العام في منتزه الحديقة البصرية (مصيف في القسطنطينية مشهور) في ٥ جمادى الآخر عام ١٣٢٥هـ، ١٦ تموز ١٩٠٧.

«وقد ألقى محب الدين الخطيب - مؤسس هذه النهضة - خطاباً عنوانه «واجباتنا»،

والأخ عارف الشهابي قصيدة عنوانها «نحن والأغيار».

«كان لبعض أعضاء الجمعية أصدقاء في دمشق لهم عندها من الثقة ما يؤهلهم لأن يلتحقوا بهم ويؤلفوا لهم فرعاً في الفيحاء. فبعث الأخ محب الدين الخطيب رسالتين في بريد واحد - الواحدة للأخ «صلاح الدين القاسمي» والثانية للأخ «لطفى الحفار» ينبئهما عن تأليف الجمعية في القسطنطينية، ويقترح عليهما أن يشتركا معهم. وكان قد أشار الكاتب على كل منهما بأن يري أحدهما كتابه للآخر. فاجتمع هذان معاً وتذاكرا ملياً، وقرّر رأيهما في الختام على الالتحاق بالمركز الأول في القسطنطينية، وقاما بتأسيس فرع لها مؤلف من خمسة أعضاء، فكانوا يجتمعون ليلتين من كل أسبوع، ويوفرون شيئاً من المال في صندوق صغير.

«لم يمض على ذلك إلا حقبة من الزمن لا تزيد على ثلاثة أشهر تقريباً حتى اجتمع أغلب أعضاء المركز في العطلة المدرسية بالفرع المؤسس بدمشق. ومن ثم توحد الفرع والمركز وقرّر رأي الجمعية على جعل المركز العام في (دمشق) حاضرة الشام، وتعاقدا جميعاً على خدمة المبادئ الأصلية، بعد أن توثقت بينهم عرى الاتحاد والوثام.

«وقد اقام الأخ صلاح الدين العظم في ٧ رجب عام ١٣٢٥هـ (١٧ آب ١٩٠٧) مأدبة في أرض الوادي بدمشق، في حفلة ضمت أغلب أعضاء الجمعية. وقد ألقى الأخ رشدي الحكيم خطاباً في (التقدم الذاتي)، والأخ ذكي الخطيب خطاباً في (الانسان والتربية) والأخ صلاح الدين القاسمي خطاباً عنوانه (العلم والاجتماع)، والأخ لطفى الحفار في (اللغة العربية)، والأخ محب الدين الخطيب عنوانه (الدين والاصلاح)، ورفضت الحفلة وقد عاهد بعضهم بعضاً على خدمة الأمة العربية وابتنائها»^(٨).

انتقلت جمعية النهضة العربية من التكتّم والتستر إلى وضوح النهار بعد إعلان الدستور. وتخلت عن السياسة، بعد أن تم «القضاء على تلك الحكومة المطلقة بيد جمعية سياسية أخرى»^(٩). وقد وضعت الجمعية دستورها في ٦ نيسان (إبريل) ١٩٠٩ (١٣ ربيع الأول ١٣٢٧) ثم أجرت انتخاباتها في ٨ نيسان - ابريل (١٥ ربيع الأول)^(١٠) تحولت إلى جمعية النهضة السورية بضغط من حكومة الاتحاد والترقي^(١١).

٦

كانت النهضة العربية الحديثة قد أثارت في نفوس الكثيرين من العرب في الامبراطورية العثمانية، وخاصة في لبنان وسورية وفلسطين، نزعات قومية قوية، ورغبة في الحرية والمساواة، نقلها إليهم المشتغلون بالأدب والعلم والتاريخ من الغرب وقواها شعور بقيمة الحضارة العربية. ومن ثم فقد كان شعور العرب بنجاح الثورة ضد عبد الحميد، على ما رأينا، باعثاً قوياً لإحياء آمالهم في أن ينالوا حقوقهم في العهد الجديد. ومع أن العرب الذين اسهموا بتركية الفتاة كانوا قلة بحيث لم يكن لهم أثر في تسيير الحركة، فإن الكثيرين ممن كانوا يعرفون عنها كانوا ينتظرون نجاحها بفارغ الصبر. ومن هنا كانت هذه الموجة العارمة من السرور التي اجتاحتهم، كما اجتاحت غيرهم من شعوب الامبراطورية العثمانية، لكن ثورة ١٩٠٨ وما جاء بعدها في سنة ١٩٠٩ اظهر موقف الاتحاد والترقي على حقيقته، وخيب آمال

الكثيرين في الجمعية.

فقد اتضحت أمور كثيرة في الفترة القصيرة التي تلت الثورة، هي التي أزال ما كان يغشى الأبصار، وفتحت العيون على الحالة الراهنة. ولعله من الخير أن نذكر أهم هذه الأمور في هذه المعالجة:

- ١ - بدا واضحاً أن جمعية الاتحاد والترقي حلت محل السلطان عبد الحميد في السيطرة على الأمور سيطرة تامة والاستبداد في تسيير الدولة والتأثير في انتخابات سنة ١٩٠٨، بحيث يكون ذلك في مصلحتها، وبحيث تكون النتائج مؤيدة لموقفها. ويظهر هذا بشكل خاص مما كتبه المراقبون لسير الأمور في عاصمة السلطنة في سنة ١٩٠٩^(١٢).
- ٢ - ظهر حالاً أن ثمة انقساماً بين الأتراك أنفسهم حول أمور أساسية تتعلق بسياسة الدولة وموقفها من الشعوب المكونة لها. فقد كان ثمة جماعة، هي التي عرفت فيما بعد باسم «الحرية والائتلاف» (التي تولت الحكم لمدة قصيرة سنة ١٩١٢) تؤمن باللامركزية، وهي الفكرة التي ورثتها عن البرنس صباح الدين ومؤيديه. وهذه الجماعة كان يؤيدها، بطبيعة الحال، أكثر سكان الولايات العربية، والولايات الأوروبية التابعة للامبراطورية، والأرمن. وهذه الجماعة التركية كانت تنظر إلى القضية من وجهة عثمانية - أو جامعة عثمانية إذا شئت. فقد كانت تحب أن يمنح غير الأتراك نوعاً من الحكم الذاتي، وبذلك يحتفظ بهم ثروة وقوة للامبراطورية بدلاً من اثارتهم ضدها، ورميهم في احضان حركات مناوئة داخلية وخارجية.
- ٣ - يقابل هذا أن جمعية الاتحاد والترقي كانت تميل إلى المركزية الشديدة، وترى أن الحل الوحيد لمشكلة هذه الأقوام المختلفة، عرباً كانوا أم غير عرب، هو أن تأخذهم بالشدّة والعنف والاستغلال. ومن هنا كان هذا التشدد في استعمال اللغة التركية لا في الدوائر الرسمية وحسب، ولكن في المدارس أيضاً، الأمر الذي اثار النقمة إلى حد كبير. وما نحن نسمح لأنفسنا هنا أن ننقل عن الاستاذ ساطع الحصري رأيه في هذه القضية وتلك التي سبقتها. يقول الاستاذ الحصري: «ولكن التشدد في المركزية، في عهد المشروطية، في دولة تتألف من قوميات عديدة، مثل الدولة العثمانية، كان لا بد أن يثير مشاكل كثيرة وخطيرة، وتوالي هذه المشاكل كان لا بد أن يحمل الكثيرين من النواب إلى المطالبة «باللامركزية». ونستطيع أن نقول لذلك أن فكرة «اللامركزية» اقتحمت المجلس النيابي اقتحاماً، ودخلت في مناهج حزب المعارضة الذي سمي باسم «حزب الحرية والائتلاف».
- «وأخذ نواب الأقاليم الـ «غير تركية» ينفصلون شيئاً فشيئاً عن حزب الاتحاد والترقي، وينضمون إلى حزب الحرية والائتلاف.
- «ومع هذا بقي حزب الاتحاد والترقي قابضاً على زمام الحكم، حتى اندلاع ثورة الألبان سنة ١٩١٢، قبيل حرب البلقان.
- «إن الأحداث التي أعقبت ثورة الألبان، أدت إلى سقوط الحكومة الاتحادية وإلى انتقال مقاليد الحكم إلى حزب الحرية والائتلاف.

«والوزارة التي ألقها الحزب المذكور، أخذت تعد العدة لتطبيق مبدأ اللامركزية ودعت المجالس العمومية في الولايات، إلى الاجتماع، لبحث حاجات الولاية، وتقديم تقارير عما تراه من اصلاحات».

«ولكن عمر هذه الوزارة لم يطل كثيراً: فإن زعماء الاتحاد والترقي اقدموا على «ضربة حكومية» ناجحة، أعادت إليهم زمام الحكم مرة أخرى. أنهم باغتوا الوزارة، خلال اجتماعها في الباب العالي وقتلوا وزير الحربية مع مرافقه، فاضطروا رئيس الوزراء إلى الاستقالة.

«والوزارة التي ألقوها بعد هذه الحادثة، أصدرت إلى الولايات المتحدة أمراً بإبطال الخطوات التي كانت خطتها وزارة الحرية والائتلاف في سبيل اللامركزية.

«وعادت بذلك فكرة المركزية إلى الحكم والسلطان.

«إن هذا العمل سيولد رد فعل شديداً في البلاد العربية، وسيؤدي إلى نتائج خطيرة»^(١٣).

٤ - وزاد الطين بلة أن سيطر في تلك الأثناء انتشار فكرة الجامعة الطورانية (أو التورانية) وإن كانت سيطرتها محدودة في بادئ الأمر. ويمثل هذا الاتجاه في جمعية الاتحاد والترقي جمال باشا. وبعض الذين قبلوا بالفكرة الطورانية كانوا يرون وجوب انفصال البلاد العربية عن الدولة العثمانية لتظل تركية بلداً تركياً بقومية تركية خاصة. لكن الأثرية العظمى من دعاة السياسة الطورانية كانوا يقولون بالقومية التركية دون أن يروا أن للقوميات الأخرى حقوقاً، ومن ثم كان استنكارهم للحركات القومية في البلاد العربية^(١٤).

٥ - في خريف سنة ١٩٠٨ أنشأ جماعة من الجالية العربية في عاصمة السلطنة «جمعية الاخاء العربي العثماني» التي كان من غاياتها أن تعين جمعية الاتحاد والترقي على المحافظة على أحكام الدستور، وأن تنهض بالعرب وتحافظ على حقوقهم أيضاً. ولكن هذه الجمعية أغلقت أبوابها في ربيع السنة التالية بعد خلع عبد الحميد. أغلقتها جمعية الاتحاد والترقي. ولعل السبب هو ما آنسته فيها من اتجاهات قومية عربية^(١٥).

٦ - اتضح لرجال العرب بين سنتي ١٩٠٩ و١٩١٢ أن استمرار التعاون مع الاتحاديين مستحيل، وأنه يتوجب عليهم أن يتخذوا الخطوات اللازمة للدفاع عن حقوق بلادهم، والحفاظ على مصالح جماعتهم. ومن هنا أخذت الجمعيات العربية المختلفة، السرية منها والعلنية، تعمل جاهدة في سبيل ذلك.

v

كان المنتدى الأدبي من أعمال الجالية العربية في استانبول. وقد انشئ في خريف سنة ١٩٠٩ واستمر في عمله إلى أوائل سنة ١٩١٥، إذ أغلقت الحكومة. وهذه المؤسسة كانت تعنى بالشؤون الأدبية والثقافية، وكان ناديها ملتقى القادمين إلى العاصمة من انحاء العالم العربي، وخاصة النواب الذين جاؤوا ليمثلوا بلادهم في البرلمان الثاني (برلمان ١٩٠٨). على أن المنتدى لم يقصر عمله على الاستقبال والتحدث في شؤون الأدب والثقافة. بل كان معنياً

أصلاً بالناحية القومية. يقول الدكتور أحمد قدرى عنه: «وقد أدى هذا المنتدى للعرب خدمات جليلة فنشر الفكرة العربية، وكان بمثابة مؤئل للطلاب العرب الذين يؤمنون الاستانة. وبالمنظر لكونه المؤسسة العربية ذات المكانة الوحيدة في الدولة العثمانية... فقد بلغ هذا المنتدى مكانة رفيعة وخاصة ابان عقد الاتفاق بين زعماء العرب والاتحاديين عقب مؤتمر باريس»^(١٦).

وقد كان للنادي مجلة تعبر عن أغراضه سميت باسم لسان العرب ثم جعل عنوانها المنتدى الأدبي. «لقد كان هذا النادي مباءة العروبة في عاصمة الدولة. ففيه كان الطلاب الجدد يتلقون ممن تقدموهم في الدراسة مبادئ القومية العربية ومراميها، وفيه كانت تدرس وتناقش خطط الأتراك الاتحاديين الرامية إلى تسويد القومية التركية والقضاء على القوميات السائدة في الدولة. وكانت أهداف النادي القومية تبرز على الملأ فيما كان يلقي فيه من محاضرات وخطب، وما كان يقام فيه من حفلات، وما كان ينشر في مجلته من بحوث ومقالات وقصائد وأناشيد وطنية، وما كان يدور فيه من أحاديث ومناقشات في الشؤون العربية سواء بين بعض أعضائه وبعض، أو بينهم وبين زوار النادي الكثيرين من نواب وساسة وموظفين وجالية عربية مقيمة في العاصمة»^(١٧).

وقد كان لأعضاء المنتدى الأدبي الذين يعودون بعد الانتهاء من دراستهم العالية في استانبول إلى بلادهم اثر كبير في بث رسالته وتوضيح موقف الأتراك الاتحاديين من قضايا العرب وغيرهم في الامبراطورية.

على أن العرب المقيمين في استانبول لم يكتفوا بالعمل العلني الذي شهده «الآخاء العربي العثماني» و«المنتدى العربي»، بل عمدوا إلى النشاط السياسي السري. ومن أجل ذلك انشأوا «القحطانية»، وهي أول جمعية سرية أسست في عاصمة الدولة العثمانية، وكان ذلك في سنة ١٩٠٩. وكانت الجمعية سرية في تنظيمها، سياسية في غاياتها، ترمي إلى أبعد مما رمى إليه حزب اللامركزية الإدارية العثماني. فهذا الحزب، الذي كان علنياً، أنشأه (١٩١٢) جماعة من السوريين واللبنانيين والفلسطينيين من المستوطنين في مصر، وكانوا يدعون إلى نوع من الحكم الذاتي للولايات العربية، ويعملون على نشر الفكرة نشرأ صحيحاً بين العرب في الرافدين وديار الشام. كما كانوا يحاولون توضيح القضية للأتراك أنفسهم بشتى الوسائل الممكنة. أما القحطانية فقد سارت في هذا الاتجاه إلى مدى أبعد قليلاً، إذ كانت غايتها أن تتألف الدولة العثمانية من جزئين مستقلين استقلالاً تاماً في الأمور الداخلية: الواحد عربي والأخر تركي. وتكون الدولة عربية - تركية في اطار عثماني، على غرار امبراطورية النمسا والمجر. فيحمل السلطان الخليفة عندها تاجين، تاجاً عربياً وآخر تركياً. ومع أن الجمعية القحطانية كانت حريصة في اختيار أعضائها، فالظاهر أن هناك من ضم ولم يكن يستحق ذلك، فأظهر خبرها. وعندها رأى أصحاب الشأن فيها أن يتخلوا عن المنظمة، فذابت بطبيعة الحال^(١٨). وقد انضم بعض أعضائها فيما بعد إلى حزب العهد (أو العهد) وجمعية العربية

الفتاة (أو الفتاة)^(١٩).

ومع أن الفتاة سبقت العهد زمنياً، فإننا نود أن نتحدث عن «العهد» أولاً، لأن هذه الجمعية، كسابقتها القحطانية، نشأت في عاصمة الدولة العثمانية، وكان ذلك في سنة ١٩١٢. وهذه الجمعية كانت تضم الضباط العرب. وهنا تختلف عن القحطانية التي كان فيها من الضباط والمدنيين على السواء. ولم يختلف العهد عن القحطانية من حيث الغاية، وفي الحصول على حقوق العرب ضمن إطار الدولة العثمانية. «وسرعان ما انضم إلى العهد لضيوف من الضباط العرب من الأركان وغير الأركان، معظمهم عراقيون وشاميون، وتأسس له فروع في المدن الكبرى من الشام والعراق، ولم ينضم إليه إلا قليل من المدنيين أكثرهم انتسبوا إلى فرع دمشق في زمن الحكومة العربية الفيصلية... وضباط العهد عموماً كانوا على درجات متفاوتة في ثقافتهم العامة، وفي عمق تفكيرهم، وفي صلاحهم لأن يكونوا رجال دولة أو رجال سياسة. ولكنهم كانوا سواسية في حماسهم الوطني وفي ثقافتهم العسكرية^(٢٠). وهذه الجمعية سرية في الأصل. وقد أقسم أعضاؤها على أن لا يبوحوا بشيء عنها وأن يعملوا لإدراك أغراضها وهذا نص برنامجها:

- ١ - إن جمعية العهد جمعية سرية أنشئت في الاستانة وغايتها السعي للاستقلال الداخلي لبلاد العرب على أن تظل متحدة مع حكومة الاستانة اتحاد المجرم مع النمسا.
 - ٢ - ترى جمعية العهد ضرورة بقاء الخلافة الإسلامية وديعة مقدسة بأيدي آل عثمان.
 - ٣ - لما كانت الجمعية تعتقد أن الأستانة رأس الشرق وأن الشرق لا يعيش إذا اقتطعتها دولة أجنبية فهي تعنى عناية خاصة بالدفاع عنها وتعمل للمحافظة على سلامتها.
 - ٤ - لما كان الترك يؤلفون من ٦٠٠ سنة المخاطر الامامية للشرق أمام الغرب، فعلى العرب أن يعملوا للحصول على ما يؤهلهم لأن يكونوا القوى الاحتياطية الصالحة لهذه المخاطر.
 - ٥ - على رجال العهد أن يفرغوا قصارى جهدهم في إنماء المزايا المحمودة وبث الدعوة للتمسك بالأخلاق الفاضلة، فالأمة لا تحتفظ بكيانها السياسي القومي ما لم تكن مجهزة بالأخلاق الصالحة القومية.
- ولقد أحدث إنشاء هذه الجمعية ضجة شديدة في دوائر الاستانة.. لأنها ولدت في ظرف توترت فيه العلاقات بين الاتحاديين والشبيبة فلقبت تأييداً من الشبان والضباط العرب الذين التفتوا حولها وأنشأوا لها فرعين في بغداد والموصل. وهذا ما جعل الحكومة الاتحادية تخشاها وتحسب حسابها وتفرق رجالها قبل أن يشتد ساعدها.
- ففي يوم ٢٤ كانون الثاني (يناير) سنة ١٩١٤ عقد اجتماع خاص في دار وزارة الحربية بالاستانة حضره الصدر الأعظم سعيد حليم باشا ومحافظ الاستانة العسكري أحمد جمال باشا وذلك قبل أن يعين لوزارة البحرية ومدير الأمن العام عزمي بك فدرسوا التدابير الواجب اتخاذها لمقاومة الحركة العربية خاصة وجمعية العهد عامة وقرروا المواد الآتية:

- ١ - إقصاء الضباط العرب المقيمين في الأستانة، وعددهم كما ظهر من كشوف وزارة الحربية ٤٩٠ ضابطاً ينتمي ٣١٥ منهم للعهد، إلى المناطق التركية، وهي تراقية والأناضول فلا يعود في إمكانهم القيام بأي عمل يساعد على زيادة الجفاء بين العرب والترك.
- ٢ - تولية القيادة في البلدان العربية إلى الضباط الترك وإقصاء الضباط العرب عنها والاستغناء عن خدمتهم فيها بقدر الامكان.
- ٣ - الاسراع في تنفيذ سياسة تترك العناصر.
- ٤ - يعد أحمد جمال باشا المنهاج اللازم لتترك العناصر.
- ٥ - مقاومة الحركة الاصلاحية التي ظهرت في بيروت وباريس.
- ٦ - إلغاء الأحزاب العربية كلها وتأليف شعبة سياسية في وزارة الداخلية تشرف على الشؤون العربية وتدبر الخطط اللازمة لمقاومة دعاة الانفصال وتراقب حركاتهم بدقة زائدة.
- ٧ - إقصاء العرب الذين يعملون ضد الترك من الأستانة واستمالة من يمكن استمالته منهم.

٨ - تعزيز نفوذ جمعية الاتحاد والترقي في البلاد العربية والاكثار من المنتسبين إلى أنديةها^(٢١).

أما الجمعيات التي أسست خارج عاصمة الدولة فهي حزب اللامركزية الذي مر بنا خبره، وجمعية بيروت الاصلاحية، وستحدث عنهما فيما بعد، وجمعية البصرة الاصلاحية وجمعية العربية الفتاة، وهي التي نود أن نعرض لها الآن.

لعل هذه الجمعية، التي عرفت باسم الفتاة اختصاراً أو تستراً^(٢٢)، هي أقوى الجمعيات السرية التي انشئت قبل الحرب العالمية الأولى. وقد استطاعت أن تحافظ على سرية وجودها. ومع تعرض اعضائها لأنواع الضغط والعذاب فلم يعرف أن أحداً منهم باح بأسرارها أو وشى بأحد من اعضائها. وقد بدأت الفكرة أصلاً بين نضر من الطلاب العرب كانوا يدرسون في باريس وظهرت للوجود في ١٤ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٠٩ وكان اسمها أولاً «جمعية الناطقين بالضاد». لكن هذا الاسم تغير إلى العربية الفتاة في سنة ١٩١١، إذ انشئت أول هيئة إدارية لها^(٢٣) ومن هنا ذهب البعض إلى أن انشاءها يعود إلى سنة ١٩١١. فالدكتور أحمد قدرى، يقول: «وقد سافر عوني عبد الهادي ومحمد رستم لباريس لاكمال دراستهما، فخابراني بخصوص مواصلة السير بجمعيتنا العربية التي كنا شرعنا بتأسيسها في الأستانة، فاجبتهما بضرورة ذلك، وبأنني على وشك اللحاق بهما. وهكذا تشكلت أول هيئة إدارية للفتاة سنة ١٩١١ وغايتها النهضة بالعرب وايصالهم إل مصاف الأمم الحية»^(٢٤).

وقد كتب المرحوم الدكتور أحمد قدرى عن الجمعية طويلاً، وهو من الذين يعرفون الكثير عنها. ونرى من واجبتنا أن ننقل هنا بعض هذا الذي كتبه تماماً للبحث: «وقد تحاشينا ذكر اسم الاستقلال في مضامين برنامج جمعيتنا، وإن كنا في السر نعمل ونسعى وراءه. أما سير أعمالنا فقد كان وفق خطة مرسومة منظمة. فكنا نعقد اجتماعاتنا في باريس بصورة

سرية، ونحتاط لمساعدتنا بالكتمان الشديد، ونحرص ايما حرص على محاضر الجلسات أن يتسرب منها ما ينم على حقيقتنا. وكان من شروط العضو المنتمي إلى جمعيتنا أن يكون كتوماً مخلصاً، مؤمناً بالعميقة القومية العربية، مطيعاً لقرارات الاكثريّة بدون قيد ولا شرط.

«وإذا ما آنس أحد الأعضاء في شخص عربي نزعة وطنية عربية نظير نزعتنا، وجب عليه أن يقدم عنه تقريراً حتى إذا درس الدراسة الوافية، واستوثقت الجمعية من أهليته، أصدر القرار بقبول انتسابه مبدئياً، ثم عهد إلى شخصين هما مقدمه وأحد الأعضاء بدراسة كافة أحواله وملابساته، ونزعاته في مبادئه الوطنية ثم بصلافة اخلاقه. ومتى تم هذا كله دعي إلى تأدية القسم امامهما فقط وهو لا يعرف من أعضاء الجمعية غيرهما
«وكان القسم الذي أشرت إليه يتلخص في الطاعة لقرارات الجمعية، والحرص على الكتمان الشديد، وبذل النفس والنفس في سبيل إعلاء شأن الأمة العربية وايصالها إلى مصاف الأمم الحية - كما قلنا من قبل -»

«لم تكن أعمال الجمعية في بادئ الأمر لتتعدى نشر الدعاية الوطنية في الصحف وغيرها، والتحرري عن أعضاء جدد. ولما كنت وأنا في باريس على اتصال دائم بأصدقائي في المنتدى الأدبي باستانبول، وهم سيف الدين الخطيب ورهيق رزوق سلوم، ويوسف مخيبر، فقد قدمت اسماءهم إلى هيئة جمعية الفتاة الادارية، فاحرزوا التزكية، وقبلوا في عداد اعضائها وقد أقسموا اليمين امام السيد توفيق الناطور وهو في طريق عودته إلى بيروت عن طريق استانبول. وبذلك أصبحت أعمال المنتدى المذكور في استانبول مرتبطة بجمعية الفتاة بباريس.

«وخبرت كذلك رشيد الحسامي الذي كان موظفاً عدلياً في الكرك لينضم إلينا. وبعد أن تمت مخابرتة ومخابرة توفيق البساط والأمير عارف الشهابي وعمر حمد ومحمد الشريقي، وبعد دراسة مبادئهم، ضموا إلى حلقة أعضاء جمعيتنا. ولما كان صيف عام ١٩١٣ فاتحت توفيق السويدي في استنبول وأنا عائد إلى دمشق بالانضمام إلينا وقدمت اسمه للمركز، فقبل حسب الأصول المرعية. وعقب وصولي لدمشق أطلعت شكري القوتلي على قانوننا في دارنا بالقنوات ثم زكي وقبل بعد أن حلف اليمين حسب المعتاد.
«وانضم إلينا أيضاً كثير من الأعضاء الجدد في العطل الصيفية، أي في الأوقات التي نعود فيها إلى بلادنا. وما مرت بنا فرصة سانحة من الدعاية لقضية وطننا وخدمته إلا اغتتمناها»^(٢٥).

في سنة ١٩١٢ تولت الحكومة الائتلافية شؤون الدولة العثمانية، فشجع ذلك المطالبين باللامركزية على العمل المنظم. فقامت «الجمعية الاصلاحية» في بيروت في أواخر سنة ١٩١٢ بدرس هذه القضية دراسة مفصلة. وكان أن وضعت في أوائل سنة ١٩١٣ لائحة تتناول وجهة نظرها وبرنامجها، وأساسه اللامركزية، وخلصتها الاعتراف بأن تكون العربية لغة رسمية في دوائر الولاية الحكومية، وأن تعين العاصمة رؤساء تلك الدوائر على أن يكونوا

عارفين باللغة العربية. أما سائر موظفي الولاية فيكونون من أبنائها. وان يؤلف مجلس تمثيلي للولاية تكون العربية لغته، ويكون له سلطة محلية واسعة منها إقرار ميزانية الولاية التي يتألف دخلها من ضرائب حددت في اللائحة. وبهذه الميزانية تتولى الولاية الأعمال الحكومية التي لها صبغة محلية كالمعارف والزراعة والتجارة والأوقاف والصحة والأشغال العامة. أما المؤسسات التشريعية والحكومية الكبرى كالمجلس النيابي ومجلس الأعيان ومجلس الشورى والوزارات، فتبقى كلها في العاصمة.

ومما جاء في اللائحة أيضاً أن يقضي أبناء الولاية الخدمة العسكرية فيها، في غير أيام الحرب، وأن يكون في دوائر الولاية الحكومية مستشارون من دول اجنبية توافق العاصمة على اختيارهم وعلى تعيينهم^(٢٦).

وقد تلقى الكثيرون هذه اللائحة بسرور عظيم، وعقدت اجتماعات تأييدية لها في دمشق وحلب وعكا ونابلس وبغداد والبصرة. ولكن الاتحاديين عادوا في تلك الاثناء إلى الحكم. فأوقفوا أعمال الجمعية الاصلاحية. ففي ٨ نيسان (ابريل) ١٩١٣ دخل رجال الشرطة على الجمعية وهي منعقدة وأخبروا الأعضاء أن الحكومة قد رسمت بحلها وإغلاق مكاتبها (كانت هذه في بلدية بيروت). وكان رد الفعل عند أهل بيروت شديداً فأقفلت المتاجر وظهرت وحواشيها مجللة بالسواد. وكان ثمة اضطرابات في المدن السورية تأييداً للجمعية الاصلاحية. أما الحكومة فقد منعت الصحف من الصدور، كما ألقت القبض على بعض أعضاء الجمعية. ومع أن الحكومة عادت فاطلقت سراح هؤلاء، ووسعت سلطات المجالس التمثيلية في الولاية، فإن ذلك كان أقل بكثير مما طلبته ومما أمله الناس^(٢٧).

وجدير بالذكر أنه بالإضافة إلى هذه الجمعيات العلنية والسرية التي قامت في استانبول وباريس والقاهرة وبيروت وغيرها، أسست جمعية أخرى في تونس سميت هي الأخرى «تونس الفتاة» على غرار «تركية الفتاة» و«العربية الفتاة».

ولسنا هنا بمعرض التاريخ للحركة الوطنية في القطر التونسي، ولكننا نود أن نقول إن رهطاً من التونسيين كانوا قد انتظموا في جمعيات وأندية تعمل على رفع شأن بلادهم علمياً واقتصادياً وسياسياً وعلى مقارعة الفرنسيين. فالحاضرة (١٨٨٨) والخلدونية (١٨٩٦) وقدماء الصادقية (١٩٠٥) وقدماء الزيتونة (١٩٠٧) إنما هي نماذج لهذه المحاولات.

وكان كثيرون من زعماء تونس السياسيين يترددون على استانبول، كما كان آخرون يترددون على القاهرة، وثمة من كان يزور البلدين. وقد لقي بعض الزعماء تشجيعاً من عبد الحميد الذي كان يهتم بالجامعة الإسلامية. على أن المهم هو أن حركة تركية الفتاة، والثورة التي قامت بها على عبد الحميد والنجاح الذي أحرزته، أثار الحماسة في نفوس بعض التونسيين، فتقدم علي باش حاميه والشيخ عبد العزيز الثعالبي إلى تأسيس حزب سياسي (١٩١٠) عرف فيما بعد باسم تونس الفتاة. وقد أخذت الجمعية على عاتقها توضيح مطالب التونسيين من فرنسة. وكانت هذه الجمعية شبه سرية. ولم يكتب للجمعية أن تعمر طويلاً، فإن

حادثة مقبرة الجلاز (خريف ١٩١١) وإضراب الترام (١٩١٢) والمحاكمات التي تلتها، أدت إلى تشدد الحكومة الفرنسية في تطبيق العقوبات، والقاء القبض على زعماء تونس الفتاة ونفي بعضهم خارج البلاد. وكان بين هؤلاء علي باش حامبه الذي ذهب إلى تركيا، وعمل مع الاتحاديين في مناصب مختلفة، وظل إلى آخر حياته يعمل في سبيل تونس (توفي ١٩١٨).

٨

حركة تركية الفتاة كانت موجهة أصلاً ضد عبد الحميد واستبداده، وكان من أهدافها أن تعيد الدستور وتقيد السلطان. وقد بارك الحركة كثيرون من غير الأتراك، بقطع النظر عما إذا كانوا قد اشتركوا فيها أم كانوا مجرد مراقبين. والنجاح الذي اصابته أدى إلى عقد الآمال عليها. لكن العيب الذي ألقاه النجاح على كاهل الجمعية كان أكبر بكثير من مقدرتها، والمشاكل التي جابهتها كانت كثيرة معقدة، ولم يكن بالإمكان أن تعد لكل منها حلاً مسبقاً. وكان حرص الجمعية على المحافظة على الامبراطورية شديداً، كما كان الشعور التركي يغلب على تصرف الذين تسلموا المقدرات فيما بعد. ومن هنا كان هذا الموقف العنيف الشديد الذي وقفه الاتحاديون من العرب وغير العرب خارج تركيا نفسها.

لكن هذا الموقف نفسه بعث في نفوس الكثيرين ممن كانوا قد علّقوا الآمال على الاتحاديين شيئاً من الخيبة والمرارة. فترتب على هذا أن اتخذ العرب، وهم الذين كانوا قد خبروا مثل تجربة الترك، إحياء لأدبهم (وهو أغنى) ولتاريخهم (وهو أبعد مدى) وشعوراً بكيانهم، موقفاً سداً الحفاظ على كيانهم ولحمته الحفاظ على الامبراطورية العثمانية. فطالبوا (١٩٠٩ - ١٩١٤) بأن يكونوا شركاء في هذه الرقعة الكبيرة، على أن تكون المساواة أساس ذلك.

ولعل المؤتمر العربي الأول^(٢٨) الذي عقد في باريس في ١٨ حزيران (يونيو) ١٩١٣ دليل على أن الزعماء العرب البارزين على المسرح في ذلك الوقت كانوا بعد يرغبون في شراكة مساواة، ولا يريدون انفصلاً تاماً. فالمؤتمر عالج القضايا على أساس برنامج الجمعية الاصلاحية في بيروت وما إلى ذلك.

ومع أن الحكومة العثمانية لم تهتم بادىء ذي بدء بالمؤتمر وجلساته، فقد رأت أن تتفاهم مع من يمثل اتجاهاته. والمفاوضات التي تلت ذلك انتهت إلى توقيع اتفاقية بين عبد الكريم الخليل «رئيس المنتدى الأدبي ومعتد الشبيبة العربية» في عاصمة الدولة، وطلعت، وزير الداخلية (١٩١٣). وهذه الاتفاقية لم تكن تعبر عن آراء جميع الزعماء، ولم تكن تمثل كل الأمان، ولكنها كانت محاولة عملية للسير قدماً في سبيل حل المشاكل. أما الاتفاقية فهي:

«صورة الاتفاقية المعقودة بين المركز العام للاتحاد والترقي وبين هيئة الشبيبة العربية: المادة ١ - يكون التعليم الابتدائي والاعدادي (أي الثانوي) باللغة العربية في جميع البلاد العربية. كما يكون التعليم العالي أيضاً بلغة الأكثرية. وإنما يكون تعليم اللغة العثمانية إجبارياً في المدارس الإعدادية.

المادة ٢ - يشترط في رؤساء المأمورين بوجه عام أن يكونوا واقفين على اللغة العربية. وأما سائر المأمورين فسيعينون من قبل الولاية، إلا أن الحكام ومأموري العدلية الذين يتولون أعمالهم بإرادة سنوية (أي بإرادة ملكية) سيعينون من المراكز. وأما الولاية فمستثنون من القيد السالف الذكر.

المادة ٣ - إن العقارات والمؤسسات الوقفية المشروط صرفها إلى الجهات الخيرية المحلية، ستترك إلى مجالس الجماعات المحلية، على أن تدار من قبلها وفق شروطها الخاصة.

المادة ٤ - الأمور النافعة ستترك إلى الإدارة المحلية.

المادة ٥ - إن الأفراد العسكريين سيؤدون خدماتهم العسكرية - في وقت السلم - داخل البلاد العربية، في دوائر مناطق الجيش التي ينتسبون إليها. إلا أن الجنود الذين لا بد من إرسالهم في الحالة الحاضرة إلى الحجاز والعسير واليمن سيرسلون من جميع الولايات العثمانية ضمن نسبة معينة.

المادة ٦ - إن المقررات التي تتخذها مجالس المديريات العامة ضمن صلاحيتها القانونية ستكون نافذة على كل حال.

المادة ٧ - سيقبل كمبدأ أساسي، أن يكون في الوزارة ثلاثة من العرب على الأقل، كما أنه سيكون في الدوائر المركزية عدد مماثل لذلك من العرب بصفة مستشارين أو معاونين، وسيعتبر من الأسس المقررة: أن يكون في كل من لجان المأمورين وشورى الدولة - ومجلس المشيخة الإسلامية، ومجالس سائر الدوائر المركزية اثنان أو ثلاثة من العرب، كما يكون في كل وزارة أربعة أو خمسة موظفين من درجات مختلفة أيضاً من العرب.

المادة ٨ - سيكون في الحالة الحاضرة خمس ولاة وعشرة متصرفين من العرب. كما أنه ستزال المفرديات التي قد تكون لحقت بالموظفين في الدوائر الملكية والعدلية والعلمية الذين لم يرفعوا بالنسبة إلى سائر زملائهم، وأما فيما بعد فسيكون تعيين الموظفين وترقيتهم وتأديبهم وفق قانون خاص.

المادة ٩ - سيعين في مجلس الأعيان من العرب بنسبة اثنين عن كل ولاية عربية.

المادة ١٠ - سيعين في كل ولاية مفتشان متخصصان من الأجانب في الدوائر والمصالح التي تحتاج إلى ذلك. وستقرر صلاحيات هؤلاء المفتشين وواجباتهم بنظام خاص، يكفل الحصول على الفوائد الانضباطية والاصلاحية المطلوبة والمنتظرة منهم.

المادة ١١ - النقص الموجود حالياً في ميزانيات الدوائر التي تركت ادارتها إلى الولايات، سيسد عن طريق إضافة الموارد الكافية لميزانية الولاية. وسيخصص نصف حصيلة ضريبة المسقفات إلى الإدارات المحلية، على أن تصرف لأمر المعارف.

عبد الكريم الخليل - طلعت (٢٩).

كل ما يمكن أن يقال في الخاتمة إن حركة تركية الفتاة وثورتها أطلقت طاقات كبيرة من عقالها، بين العرب وبين الأتراك وفي تركية أوروبية. أما في هذه، فقد انتهى الأمر بأن خرجت بلغارية والبوسنة والهرسك وجزيرة كريت من الامبراطورية نهائياً. وأما في المحيط العربي فقد اشتد الوعي القومي وحاول التعبير عن نفسه قولاً وفعلاً، وطالب العرب بحقوقهم ضمن الإطار الامبراطوري. كما أخذ البعض يحاول الانفصال عن الدولة العثمانية اعتقاداً منهم أن الاتحاديين، على ما بدا من تصرفهم، لم يكونوا يخلصون النية نحو العرب. والذي يمكن قوله هو أن الثورة العربية الكبرى في سنة ١٩١٦ إنما كانت نتيجة للانطلاقة الأولى في عاصمة الدولة العثمانية سنة ١٩٠٨.

الهوامش

- (١) ساطع الحصري - البلاد العربية والدولة العثمانية (القاهرة، ١٩٥٧) ص ٩٢.
- (٢) البلاد العربية ص ٩٥ - ٩٦
- (٣) Ahmed Emin Yalman, *Turkey in my Time* (Norman, Oklahoma, 1956) p. 23.
- (٤) الدكتور صلاح الدين القاسمي (القاهرة ١٩٥٩) ص ٣٦ - ٣٨.
- (٥) راجع مثلاً: Zeine N. Zeine, *Arab Turkish Relations* (Beirut, 1958) p. 23. والدكتور أحمد قدري، مذكراتي عن الثورة العربية (دمشق ١٩٥٦) ص ٦.
- (٦) محاضرات عن القومية العربية (القاهرة، ١٩٥٨) ص ٦٢. راجع أيضاً ص ٥١ - ٥٢. أما محمد كرد علي، خطط الشام، الجزء الثالث، دمشق، ١٩٢٥ (ص ١١٧). فيقول: «وأهم جمعية ألقت لهذا الغرض جمعية الاتحاد والترقي تشعبت فروعها في أنحاء السلطنة وقويت في بث دعوتها في الشام حوالي سنة ١٣١٤ وما برحت على ضم شملها وتكثير سواد القائلين بقولها». راجع أيضاً الجزء السادس، ص ٤٢٢.
- (٧) محاضرات عن القومية العربية، ص ٥١ - ٥٢. راجع أيضاً هامش رقم ٢ ص ٥١ حيث يذكر أسماء بعض الأشخاص الذين كانوا اعضاء في هذه الحلقة.
- (٨) الدكتور صلاح الدين القاسمي ص ٤ - ٦ يرى الأمير مصطفى الشهابي (ص ٥٣ - ٥٤) أن هذه الجمعية نشأت أصلاً تحت تأثير حلقة الشيخ طاهر الجزائري.
- (٩) الدكتور القاسمي، ص ٦، راجع أيضاً ص ١٢.
- (١٠) نفس المصدر، ص ٩، راجع أيضاً ص ١٤ - ١٥.
- (١١) الشهابي ص ٧٢ هامش ٢ والقاسمي ص (يا) هامش ١.
- (١٢) راجع William Yale, *The Near East* (Ann Arbor, 1935) pp. 154 - 5, 167.
- (١٣) البلاد العربية والدولة العثمانية، ص ١٠٧ - ١٠٨.
- (١٤) ساطع الحصري، نفس المصدر، ص ١١٠ - الشهابي ص ٦٣.
- (١٥) راجع عن الجمعية أمين سعيد، الثورة العربية الكبرى، الجزء الأول (القاهرة: ١٩٣٤) ص ٧ - ٨. يقول الدكتور أحمد قدري في مذكراته (ص ١٠) أنه «لما كان معظم المنتسبين إلى فروع جمعية الاخاء العربي في الولايات العربية من الرجميين الذين أزرروا حركة عصيان ٣١ آذار المشهورة، لذلك فإن الاتحاديين بعد أن قمعوا هذا العصيان المسلح، اغلقوا فروع جمعية الاخاء فلم يعد لرجالها منفعة من استمرارها في العمل إذ أصبحت الحكومة ضدها فانحلت الجمعية». وفي هذه العبارة أمور كثيرة تدعو إلى التساؤل. فمن ذلك القول بأن الجمعية كان لها فروع في الولايات العربية، والمالب أن هذا رأي جديد؛ والقول بأن معظم المنتسبين إلى الجمعية كانوا من الرجميين فيه تعميم ليس ما

يبرره، يضاف إلى ذلك أن الحركة المعروفة بحركة ٣١ آذار (مارس) لم تكن حركة رجعية تماماً. فالدراسات الحديثة ترى أن هذه الحركة كانت تضم الكثيرين ممن نعموا على الاتحاديين سيطرتهم وغطرستهم واستبدادهم وأرادوا أن يخلصوا البلاد من جورهم. هذا ينطبق على الأقل على جماعة الحرية والائتلاف الذين، على ما يظهر، كان لهم يد كبيرة في الحركة. راجع William Yale pp. 158 - 170.

بخصوص موقف الاتحاديين من خصوصهم راجع الدكتور صلاح الدين القاسمي ص ١٧٩ - ١٨٢ (وهي رسالة بعث بها القاسمي من استانبول إلى جريدة المقتبس ونشرت أصلاً في العدد ١٩١ (٣١ تموز ١٩٠٩ ٢٢١١٩٠٩ ١٤ رجب ١٣٢٧)

(١٦) الدكتور أحمد قدرى ص ١١. أمين سعيد، المصدر المذكور، ص ٨.

(١٧) الشهابي، ص ٧٠ - ٧١ وأيضاً ص ٧٠ هامش ١. لكن أمين سعيد (المصدر المذكور ص ١٥) ينسب المجلتين إلى جمعية العلم الأخضر.

(١٨) George Antonius, *The Arab Awakening* (New York, 1939). p. 111.

إلا أن أمين سعيد (المصدر المذكور، ص ١٠) يقول أنها عاشت حتى الحرب العظمى.

(١٩) الشهابي، ص ٧٠.

(٢٠) الشهابي، ص ٧٩.

(٢١) أمين سعيد، المصدر المذكور، ص ٤٦ - ٤٧.

(٢٢) أحمد قدرى، ص ١٢.

(٢٣) راجع أمين سعيد ص ٩ - ١٠؛ Antonius p. 111 Zeine, p. 81. ٧٣ هامش ١. ويروي الشهابي (ص ٧٣).

«إن فكرة تأسيس جمعية قومية سرية غير الجمعية القحطانية انتقلت من اسطنبول إلى دمشق ثم اختمرت في بيروت، ثم تحققت في باريس في ١٤ من تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٠٩».

(٢٤) قدرى، ص ١١.

(٢٥) قدرى، ص ١٢ - ١٤.

(٢٦) الشهابي، ص ٨٣.

(٢٧) Antonius, p. 113 - 4: تجد اخبار جمعية بيروت الاصلاحية مفصلة تفصيلاً وافياً في أمين سعيد، المصدر المذكور، ص ١٨ - ٢٤، ٥٣ - ٥٤. وكذلك اخبار جمعية البصرة الاصلاحية والنادي الوطني العلمي في بغداد ص ٢٤ - ٢٥.

(٢٨) أمين سعيد، المصدر المذكور، ص ٢٥ - ٤٦.

(٢٩) ساطع الحصري، محاضرات في نشوء الفكرة القومية (ط. ثانية القاهرة ١٩٥٥) ص ١٩٠ - ١٩٢. والاتفاقية مكتوبة أصلاً بالتركية، والمنقول عن الاستاذ الحصري هي ترجمته.

نود أن نلفت القارئ إلى المظان التالية للحصول على التفاصيل المتعلقة بالجمعيات والحركات العامة:

(أ) أمين سعيد، الثورة العربية الكبرى، الجزء الأول (القاهرة، ١٩٣٤) ص ٦ - ٥٨.

(ب) المؤتمر العربي الأول (القاهرة، ١٩١٣) وفيه تفاصيل المؤتمر المنعقد في باريس في تلك السنة.

(ج) ساطع الحصري - محاضرات في نشوء الفكرة القومية (ط. ثانية، القاهرة، ١٩٥٥) ص ١٥٣ - ١٩٤.

(د) ساطع الحصري - البلاد العربية والدولة العثمانية (القاهرة، ١٩٥٧) ص ٩٠ - ١٢٣.

(هـ) الدكتور أحمد قدرى - مذكراتي عن الثورة العربية (دمشق، ١٩٥٦).

(و) George Antonius, *The Arab Awakening* (New York, 1939) C. VI (pp. 101 - 125).

(ز) Zeine N. Zeine, *Arab - Turkish Relations and the Emergence of Arab Nationalism* (Beirut, 1958).

(ح - ج) British Documents on the Origins of the War, ed G. P. Gooch and H.W.V. Temperley (1926 - 38) Vol,X, part 11, pp. 823 8.

٧- الاتجاهات السياسية والقومية في المشرق العربي

إن الباحث الذي ينظر إلى العالم العربي اليوم محاولاً التعرف إلى ما فيه من آراء سياسية واتجاهات عقائدية يحار بسبب ما يجابهه من تناقض واضطراب وميوعة في هذه المجالات الواسعة. فالمتشددون حول القومية العربية، والنافقون في أبواب الاشتراكية (العربية والإسلامية)، والضاربون على أوتار الوطنية، يختلفون فيما يقولون، ويتباينون فيما يدعون إليه، بحيث يكاد الواحد لا يستطيع تلمس السبيل السوي. والناظر إلى القضية نظرة سطحية قد يعزو ذلك إلى ما خلفه الاستعمار في الشرق العربي من آثار، أو قد يدعي ذلك، وقد يبعد في الزمن فيلقي اللوم على الأتراك العثمانيين ويحسب أنه أصاب الهدف ووقع على الحل.

ولكن ما مدى الصحة في هذا كله؟

يخيل إلينا أن ما يعانيه الشرق العربي من أزمة يعود إلى عوامل أعمق بكثير من أثر الاستعمار، ويرجع إلى أمور متعددة عملت في إحداث هذه البلبلة. ونحسب أنه من الواجب أن نتقصى الأمر تاريخياً، املين أن نسبر غور هذه المسائل، وأن نجلو بعض نواحيها. ولن نعود إلى مجاهل التاريخ البعيدة، بل نكتفي بالرجوع قرناً وبعض القرن إلى الوراء.

في مطلع القرن التاسع عشر كان الشرق العربي قد مرت عليه ثلاثة قرون وهو جزء من الامبراطورية العثمانية. وكان العرب المشاركة قد شعروا في أول الأمر بعظمة الدولة العثمانية أيام كانت واسعة قوية تنتقل من نصر إلى نصر. كما أن الشرق العربي كانت قد مرت عليه قرون متطاولة منذ أن أصبح الإسلام دين الكثرة الغالبة فيه. وقد صنعت هذه المنطقة الجزء الأكبر من الحضارة العربية الإسلامية. ولما كانت الدولة العثمانية دولة مسلمة، فإن الشعور بقوتها وعظمتها كان تقوية للشعور بعظمة الإسلام بعد أن تقطعت أوصال الدول العربية المختلفة، وتقسمت الامبراطورية الواسعة دويلات لم تقو على حمل العبء والقيام بالمسؤولية الكبرى التي كانت قد اضطلعت بها الامبراطوريات من قبل.

ترتب على هذا كله أن سكان العالم العربي الشرقي كانوا، حتى مطلع القرن التاسع عشر، يدينون بالولاء للدولة العثمانية والإسلام. وتبع ذلك أن عنصري التعرف إلى الذات فيما بينهم، أو أساسي الهوية الذاتية، هما العثمانية والإسلام. بحيث أنه لو اجري يومها استفتاء أساسه بماذا يعرف المرء نفسه لقال إنه عثماني مسلم.

لكن ما كاد القرن التاسع عشر يلتهم عقدين أو ثلاثة من نفسه حتى أخذ الشرق العربي يشعر بأمرين هاميين يبرزان بشكل فيه الكثير من الوضوح: أما أولهما فضعف الدولة العثمانية، وأما الثاني فتسرب آراء جديدة إلى عقول أبنائه. ويجب أن نذكر قبل أن ننقل إلى

توضيح هذين الأمرين، أنهما إنما احتاجاً إلى وقت طويل حتى اتسعت حلقة الجماعات التي شعرت بهما، وحتى استقرت آثارهما في نفوس عدد كبير من الناس.

فنحن عندما نتذكر أن الدولة العثمانية بدأ يتضح ضعفها بالنسبة إلى البعض لما عجزت عن الدفاع عن مصر ضد نابليون إذ احتلها (١٧٩٨)، ثم لما لم تتمكن من اخراجه منها منفردة. وبدا هذا العجز أوضح لما استقلت اليونان عنها، ثم ازدادت الغشاوة انقشاعاً عن العيون لما انتزعت فرنسا الجزائر دون أن تقاومها الدولة العثمانية. عندما نتذكر هذا نتأكد من أن احتلال فرنسا لتونس (١٨٨١) واحتلال بريطانيا لمصر (١٨٨٢) زاداً من تقليل شأن تلك الدولة في نظر عدد كان يزداد سنة بعد سنة. ولذلك فقد ترتب على ذلك أن أحد دعامتي الولاء، أو التعرف إلى النفس، اللتين ذكرناهما قبلاً، قد انهارت، أو على الأقل أوشكت على الانهيار.

على أن تسرب الآراء الجديدة كان أفعل في نفس أهل الفكر ورجال القلم، وإن لم يكن أثره في الشعب كبيراً. ذلك بأن القرن التاسع عشر كان زمناً انفتح فيه باب الآراء الجديدة على مصراعيه. فالمصريون الذين تعلموا في أوروبا، والمدارس الأجنبية التي فتحت في لبنان وفلسطين وسورية، ومعاهد الدراسة العالية التي انشئت، والصحف التي أسست، والكتب التي ترجمت، والرحالة الذين زاروا وكتبوا ووضعوا - كل ذلك كان سبباً لتطعيم المجتمع العربي الشرقي بمجموعة من الآراء والأفكار والقيم والمقاييس التي كانت جديدة على قوم كانت قد مرت عليهم قرون وهم في حالة من السبات الفكري والأدبي غريبة عجيبة. والآراء التي جاءت كانت آراء قوية ديناميكية تنبض بالحياة. كانت آراء قد صقلت تجرباً قرون عرفت فيها شعوب أوروبا النهضة والاصلاح الديني والاكتشافات الجغرافية وكشف قواعد العلم واستجلاء مجاهل الكون والتعبير الأدبي الجديد والاهتداء إلى أمور في الحياة التقنية (التكنولوجية) عظيمة الأثر في تغيير معالم الحياة وقواعد الاستثمار وأساليب الافادة والاستغلال. ومن ثم فقد كان هناك إعجاب بهذه الآراء الجديدة وعناية، رسمية وخاصة، بآثارها ومظاهرها وتطبيقها.

٢

ولن يتسع المجال لتتبع هذه الآراء في مجالاتها المختلفة. ولكن لا بد لنا، رغبة منا في توضيح ما نحن بسبيله، من الإشارة إلى بعض هذه الآراء، ولو بإيجاز قد يكون مخللاً.

١ - في القرن التاسع عشر جاءت الشرق الأوسط، عربية وغير عربية، آراء الثورة الفرنسية وتعاليمها. حملها طلبة العلم الذين يمموا أوروبا لينهلوا من علمها، فتعلموا الطب والكيمياء والطبيعة والهندسة والجغرافية لكنهم لم يغلوا، لأنهم لم يستطيعوا أن يغلوا، ما كان الناس هناك يتحدثون عنه ويفكرون فيه، وهم بعد حديثو عهد بالثورة وحروب نابليون، وما جاء مع الواحدة والأخرى. وما كان لهؤلاء النضر الذين ذهبوا ليغرفوا العلم، مصريين كانوا أو اتراكاً أو غيرهم، ليقفوا من هذه الأمور كلها موقف المتفرج. لقد انغمس كثيرون منهم في الجو الذي عاشوا فيه وقبلوا أو رفضوا آراءه، وعادوا إلى بلادهم دعاء لهذه الآراء أو خصوصاً

لها. وقد حمل هذه الآراء أيضاً الرحالة الذين زاروا أوروبا، فأعجب بعضهم بما فيها، وازور عنه آخرون. وعاد المعجب والكاره وكل يدلي بدلوه بين الدلاء كتابة أو حديثاً، على نحو ما نعرف من تلخيص الأبريز لرفاعة الطهطاوي، أو من أقوم المسالك لخير الدين التونسي، أو مقالات المراشين الحلبيين أو غيرهم. وقد حمل هذه الآراء أيضاً المعلمون الذين عملوا في المدارس الأفرنسية في هذه الرقاع المختلفة، كاساتذة المعاهد العليا في مصر وتركيا. ومدرسي المدارس الثانوية والابتدائية في لبنان وسورية وفلسطين وغيرها.

هذه الآراء والتعاليم كانت تدور حول أمور معينة هي الحرية والمساواة والاخاء. ولسنا نزعم أن الشرق العربي، أو حتى الشرق الأوسط، لم يكن يعرف هذه الكلمات أو معانيها قبل أن يتصل بأوروبا القرن التاسع عشر. لا، كان يعرفها ولكن معنى جديداً دخلها مع مجيء هذه الآراء الجديدة. فكلمة حرية كثيرة الورد في الأدب العربي، والأدب الإسلامي بوجه خاص. ولكنها كانت تستعمل في مجال النقاش الديني من حيث الجبر والاختيار، وحرية الانسان في حياته وقضاء الله فيه. ومثل ذلك يقال عن المساواة. فقد زخر الأدب الديني بها، من حيث أنها مساواة المؤمنين أمام الله فلا يفضل واحد منهم الآخرين إلا بالتقوى. ولكن الشيء الجديد الذي دخل معنى «الحرية» نتيجة للاتصال بالغرب هو المعنى الحياتي العلماني: حرية الناس في حياتهم السياسية والمدنية، ومساواتهم أمام القضاء وفي الفرص المختلفة. حرية الناس بالنسبة لبعضهم البعض، وعلاقاتهم واحدهم بالآخر هي التي أصبحت مدار بحث وتفكير ودرس وتأمل، ولو أن هذه كانت أول الأمر، تدور حول هذه القضايا دون أن تتعمق فيها. لكنها لم تلبث أن أخذت تبحثها بحثاً أعمق وأوفى في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

٢ - حمل الأدب الغربي الذي نقله المترجمون إلى العربية (والتركية) فكرة الثورة على الاستبداد في تضاعف ما حمل. وكان هذا يعبر بطبيعة الحال عن الثورة الفرنسية. وجدير بالذكر أن المكتوب عن هذا الموضوع بالذات كان قليلاً، ولكن المحكي كان أكثر. على أنه يجب أن نذكر أنه في مطلع القرن التاسع عشر فتحت مدارس للأميركان في لبنان خاصة، وجاء معلمون ومبشرون يعملون فيها. وهؤلاء القوم كانوا قد خرجوا قبل مدة قصيرة من ثورة ضد بريطانية أنالتهم استقلالهم. وكان من الطبيعي أن يتحدثوا عن هذا الذي تم على أيدي بلادهم الفتية. ومن ثم فقد اجتمع، في لبنان على الأقل، فكرتان عن الثورة: الثورة على الحكم المستبد المطلق الفردي يقوم بها أبناء البلد ضد السلطان (على غرار فرنسا)، والثورة التي تقوم بها جماعة للتخلص من نير أجنبي يؤدي إلى الاستقلال (على نحو الولايات المتحدة). هاتان الفكرتان امتزجتا في تفكير الكثيرين وتداخلتا، ولعلهما، مع فكرة القومية التي سنعرض لها فيما بعد، مسؤولتان عن أن هذه الرقعة الصغيرة من المنطقة دعت إلى شيء من الاستقلال، مع الثورة أكثر من غيرها. ونقصد الاستقلال عن الدولة العثمانية.

٣ - بين الآراء التي هبطت المنطقة مع هذا الاتصال بالغرب فكرة وضع دستور للبلاد يحدد مهمة الحاكم ويقيده. هذه كانت بين الأفكار المتأخرة نسبياً. لكنها لما أخذ بها رجال

السياسة دفعوا بها إلى الأمام دفعاً كبيراً. كان من الطبيعي أن يعنى بها القادة الأتراك بشكل خاص لأن السلطان منهم وفي بلادهم. وقد دعوا إلى وضع دستور للدولة لأن الحاكم كان مطلق التصرف، لا حدود لقوله أو حكمه. حقاً أن أحكام الشرع كان باستطاعتها أن تقيّد الحاكم كثيراً وتحد من تصرفاته لو أنه راعاها. لكنه لم يكن ينظر إليها نظرة واقعية. ومن ثم فإننا نجد، ولا غرابة، أن كلمة الدستور؛ من توضيح لحقوق الشعب، وتحديد لسلطة الحاكم، تبيين للأداة اللازمة لتنفيذ الأمرين، كانت تشغل بال الكثيرين. على أنه حري بالذكر أن رفاة الطهطاوي، فيما نعلم، كان أول من ترجم الدستور الفرنسي إلى لغة شرقية. فقد حمل هذه الترجمة العربية معه لما عاد من باريس سنة ١٨٢١.

انتشرت فكرة المطالبة بالدستور، أي دستور كان، في المنطقة بأسرها، بما في ذلك إيران. وترتب على ذلك أن أنواعاً مختلفة من القوانين الأساسية سنّت وأعلنت. فأصدر باي تونس عهد الأمان (١٨٥٧) ونشر السلطان عبد الحميد الثاني الدستور العثماني الأول (١٨٧٦) الذي سمي «المشروطية»، كما أعد الخديوي اسماعيل وثيقة هي بمثابة قانون أساسي لمصر قبل اعتزاله الحكم (١٨٧٩) بقليل.

٤ - يجدر بنا أن نذكر أن المعاهد المختلفة التي انشئت في المنطقة، سواء في ذلك العالي منها أم الثانوي، أخذت على عاتقها تعليم العلوم الحديثة من طب ورياضيات وفيزياء وكيمياء وعلم الحياة. هذه العلوم دخلت المنطقة لأول مرة في القرن التاسع عشر، وفتحت عيون الطلاب إلى حقائق عن الكون والحياة لم تكن معروفة من قبل. رأى الطلاب التجارب العلمية والاختبارات، وشرّحوها الأجسام، وشاهدوا كيف تتغير الأشياء بمزجها أو خلطها بعضها ببعض، فأصبحت الدنيا عند الكثيرين منهم شيئاً يمكن إدراكه بمقاييس جديدة، ويمكن تفهمه في اطر جديدة، ويمكن التعرف إليه من زوايا جديدة. إنه لمن البين أن القرن التاسع عشر لم تنشأ فيه تقاليد علمية مستمرة، وكان على كل جيل أن يبدأ من جديد، لكن التعرف إلى العلم، والاحساس بوجوده، والشعور به أخذت سبيلها إلى نفوس فئة من أهل المنطقة.

٥ - على أننا إذا نحن أمعنا النظر في ما وصل إلى هذه الديار من الغرب، عن طريق الفكر السياسي والأدب والعمل السياسي وأمثلة التاريخ في القرن التاسع عشر، لوجدنا أن القومية والآراء المتعلقة بها كانت أكثر ما ملأ على الناس قلوبهم ونفوسهم. فقد أثارت في النفوس الكثير من الحمية، وذلك بسبب اعتمادها على العواطف والبطولة أول ما وصلت، وبسبب الثوب الرومنطقي الذي حملها إلينا، وهو ثوب فضفاض حري بأن يملأ البردين ويهز الأعطاف. وقد جاءت هذه الأفكار فأحدثت رد فعل في المجتمع التركي وفي المجتمع العربي المجاور وفي المجتمع المصري. وكان ثمة تجاوب مستقل بين كل من هذه المجتمعات والآراء القومية القادمة من الغرب. وهذا التجاوب المتوازي أحدث، فيما أحدث، رد فعل عدائياً على جانبي الخط العربي التركي.

هذه الآراء وصلت إلى المنطقة في القرن التاسع عشر، والتي أخذت تنمو في رفاع

ضيقة أولاً، ثم بين فئات تتسع رحابها شيئاً فشيئاً، تركت في النفوس آثاراً جديدة يمكن اجمالها فيما يلي:

١ - ساور بعض النفوس قلق جديد في معنى المجتمع الذي كانوا قد الفوه. وكان الغشاوة التي كانت قد انسدت على العيون دهنراً طويلاً أخذت في الانقشاع تدريجاً. وبذلك أخذوا يدورون حولهم باحثين في صحة المقاييس التي كانوا يقيسون بها مجتمعهم وما فيه من نظم. ولا نقول ما فيه من قيم خلقية أصيلة. فذلك أمر آخر. ولكن المقصود هو النظم التي كانت تتحكم فيهم وتقولب حياتهم، سواء في ذلك نظم الحكم أم نظم المعاش أم نظم العلاقات الاجتماعية الفردية والعامّة.

٢ - أدى هذا القلق إلى إثارة السؤال الذي كان لا بد من أن يثار: هل الأسس التي يقوم عليها المجتمع الذي يعيشون فيه صحيحة؟ هل هي مناسبة؟ هل هي بحاجة إلى تغيير؟ وعلى كل، فلماذا؟ نظروا حولهم، وهم فئة قليلة نسبياً، فوجدوا أن مجتمعهم كان أساسه الدين - الإسلام. ولكن هذه الآراء التي جاءتهم من بيئة علمانية. فكان هذا التناقض. ولا بد من تفهم أسباب هذا التناقض، بل من الواجب البحث عن حل. وإذا كان ذلك واجباً، فما هو نوع الحل؟ أيتأتى من احلال مقاييس جديدة محل المقاييس القديمة؟ وعلى فرض أن هذا هو الواجب اتباعه فما هي الفضائل في المقاييس الجديدة إن كانت لها فضيلة؟ وما هو عيب المقاييس القديمة، إن كانت لها عيوب؟

٣ - الواقع أن الذي شغل الكثيرين من رجال الفكر في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين هو أنهم أدركوا أن مجتمعهم كان يقوم على أساس الدين، وأن الآراء الجديدة علمانية. فما هو نوع المجتمع الذي يجب أن يخلقه، أو يكونه، أو ينشئوا أفرادهم؟ اينتبدون من دون هذا الجديد مكاناً قصياً يعصمهم من الفرق في خضمه؟ أم يلقون بدلهم بين الدلاء؟ ايؤثرون العافية فيظلوا حيث كانوا، أم يجابهون المشكلة ويتحدون الطارئ عليهم ليتفهموه. بقطع النظر عما ينتهي إليه الأمر؟ يبدو أن أولئك القوم لم ينتبذوا مكاناً قصياً، ولم يؤثروا العافية. لقد وقفوا للتحدي يستجيبون له. ولكنهم كانوا قلة بادية ذي بدء، ومن ثم فقد كان اثرهم ضعيفاً نسبياً. إنهم اقتنعوا بوجود تبدال الأسس لاقامة مجتمع سياسي. ولا يزال الكتاب والزعماء يفكرون ويبحثون ويفتشون وينقبون.

هذا القلق هو الذي اضعف، ولا نقول أكثر من ذلك، الدعامة الثانية من دعامتي الولاء. فضعف الدولة العثمانية وما أصابها من وهن قضى على الدعامة الأولى - العثمانية. والآراء الجديدة أثارت بعض الريب حول قيمة الدعامة الثانية - أي الدين، من حيث صلاحيتها كأساس للتعرف الذاتي أو لتوضيح الهوية.

أما وقد أخذت الناس هذه الأمور، فقد أصبح من المتحتم على أهل القلم ورجال السياسة، عندما يتاح لهم، أن يفكروا بهذه الأمور، والعاملون في ميدان الفكر وحاملي لواء الأدب أن يبحثوا عن دعامات جديدة للولاء وأسس جديدة للتعرف الذاتي أو الهوية. فكيف تم لهم ذلك؟

حول نهاية القرن التاسع عشر، وحتى الحرب العالمية الأولى كانت منطقة الشرق الأوسط قد مرت بها تجارب سياسية وفكرية أحدثت أثراً في النفوس. كانت فيما نعتقد، جماع ما حاولته المنطقة لاعتماد دعائم جديدة للولاء، ومقاييس جديدة للتعرف الذاتي. بعضها أساسها نقد ذاتي دقيق منظم، وبعضها اتجاهات عاطفية، وفيما بين هذه وتلك قامت نزعات أخذت من البحث نصيباً، واعتمدت العاطفة حيناً. هذه الاتجاهات الجديدة ظهرت في المجتمع التركي والمجتمع العربي ووادي النيل وفي الدولة العثمانية عامة وفي المجتمع الاسلامي الكبير الواسع المترامي الأطراف. بعض هذه الحركات يمكن التعرف إلى جذورها وأصحابها. ولكن بعضها يمكن تقري بعض معالمها بشيء من الصعوبة. بعضها واضح وبعضها غامض. بعضها كان له مخطط بيّن، والبعض الآخر لم يتبلور تماماً. ولعله لم يتبلور بعد. والذي نود أن نفعله الآن هو أن نرسم الخطوط العامة لهذه الاتجاهات، ناظرين إليها من زاوية المحاولة لوضع أسس لدعائم المجتمع السياسي الجديد الذي كانت النية متجهة، شعورياً في أكثر الحالات، ولا شعورياً في بعضها، إلى إقامته.

في هذه الرقعة الواسعة نشأت القومية التركية. نشأت متأثرة بالأفكار التي جاءت من الغرب. نشأت على أن الأتراك أمة ذات خصائص قومية متميزة. وهذه القومية التركية تركز على اللغة والأدب ودرس التاريخ. وقد كان لثلاثة من كتاب الأتراك في القرن التاسع عشر اثر كبير في احياء اللغة التركية هم شناسي افندي ونامق كمال وضيا باشا. فقد عملوا على ترجمة عيون الأدب الغربي إليها، ونشروها بين المتعلمين، وانشأوا الجرائد اليومية، وألفوا بها القصص والكتب مستمدين من تاريخ الأتراك مثلهم ومواضيعهم. وعلى أيديهم اتخذت بعض الكلمات القديمة معاني جديدة. فبعد أن كانت كلمة «وطن» يفهم منها البيت أو مكان الميلاد صارت تدل على «البلاد»، وبعد أن كانت كلمة «ملت» تعني جماعة دينية أصبحت تشير إلى الشعب.

وفي أوائل القرن العشرين نجد جماعة من شباب الترك يعلنون في جريدة «الأقلام الفتية» أن لغة جديدة وأدباً جديداً ومدنية جديدة، تستمد أصولها من الروح التركية وحدها، قد ظهرت. وخير من يمثل النزعة التركية الحديثة في الأدب واللغة اثنان: خالدة أديب وضيا الب بك. أما الأولى فقد حضرت اجتماعاً طورانياً وسمعت ما ألقى فيه من الخطب وكتبت عقيب ذلك تقول: «بينما كنت أصغي لتلك الخطب شعرت أن روحي تحركت من أعماق نفسي وأدركت إلى أي حد تتأصل أمانتي تركية الحديثة في وجود أجدادنا. فقد وصلت إلي نفمات موسيقية منبعثة من دمنا الطوراني وحملتني معها حتى انني إلى هذه الساعة أشعر كأنني اسمعها. وقد وثقت عندها أنه يتوجب علينا أن ننحدر إلى بناييع الحياة لنحصل على الروح التي يجب أن نبثها في شعبنا لنتمكن من الوصول به إلى الأهداف السياسية التي نرمي إليها.» وأما الثاني فقد قال في اشعاره: «ان الشعور الذي يجري في دمي هو صدى ماضي، وأن أعمال اسلافه المجيدة اتحسس آثارها في الدم الذي يجري في عروقي وفي قلبي، بعد أن

كنت أقرأها في صفحات جافة مغبرة صفراء من كتب التاريخ. أن أتيتلا وجنكيزخان، وهما معجزة جنسي ومظهر عظمته، ليسا دون الاسكندر وقيصر. و«اغزخان» لا يزال حيا في قلبي وفي دمي بكل عظمته وبهائه، وهو الذي ينشر السرور في قلبي ويحدوني إلى أن أصرخ بحماسة قائلاً ليست بلاد الأتراك تركية، فإن القبائل التركية المنتشرة في آسية ستلتف حلو العلم التركي وتنشئ امبراطورية عظيمة. والأتراك يجب أن يتحدوا ويخلقوا حياة خالدة هي جماع ما في حياة أفرادهم من قوة».

هذه القومية التركية كان يدعمها، قبل زوال الدولة العثمانية، شعور بأن الأتراك سادة دولة عظيمة. ولأنهم كانوا سادة فلهم أن يحوروا حياة الشعوب التي يحكمون على النحو الذي يريدون. ومن ثم فقد خطر لهم أن «يتركوا» سكان الامبراطورية العرب عن طريق تبديل لغتهم. فجعلوا لغة التعليم الرسمية اللغة التركية، حتى أن قواعد اللغة العربية كانت تعلم في بعض مدارس الأقطار العربية عن طريق اللغة التركية.

٥

على أن القومية التركية كان لها مجالها المحدود، ولعله أتيح لها أن تعبر عن نفسها في أعقاب الحرب العالمية الأولى. إذ قام كمال أتاتورك بنعش البلاد والعباد. أما تأثر العرب بالأراء القومية القادمة من أوروبا. فقد ترك في نفوسهم رد فعل قوياً، فأخذوا يعبرون عنه تدريجاً، بالفصائد تارة (مثل بطرس البستاني) والكتابة حيناً مثل عبد الرحمن الكواكبي) والتخطيط العام أحياناً (مثل نجيب عازوري). ولكن الذي نود أن نؤكد عليه هو أن هذه الأراء كان يغلب عليها اللمعات العابرات والتغني بالأمل المنشود. وهذا طبيعي، فلم يكن بإمكان أولئك الناس الذين لم يحصوا قضية القومية ولم يتفحصوا عواملها ولم يتدارسوا أسسها أن يكون عندهم أكثر من ذلك. وقد يكون الأمر اختلف بعض الشيء بعد ١٩٠٠ بسبب قيام القومية التركية وسيرها في خط مواز من جهة، لكنه سير متحد العرب من جهة أخرى. هذا التحدي المدعوم بالسيادة هو الذي أثار في العرب الرغبة في الاستقلال أو في اقامة الكيان المعبر عن النفس.

وثمة ملاحظة أخرى هامة تتعلق بما قيل أو يقال عن القومية في تلك الفترة وهي أن غالب ما كتب، إن لم يكن كله، لكن المقصود به سكان المنطقة التي تعرف جغرافياً باسم الهلال الخصيب، أي العراق وسورية ولبنان وفلسطين.

والأمر الثالث الذي يجب أن يذكر عن هذه الدعوة القومية هو أنها تراوحت بين الرغبة في الاستقلال عن الدولة العثمانية وبين البقاء تحت سلطانها شريطة أن يتاح للعرب أن ينموا شخصيتهم ويعيدوا لها اعتبارها. ويتضح هذا من المؤتمر العربي الأول المنعقد في باريس (١٩١٣). وما دمنا في سبيل ذكر هذا المؤتمر فلنشر إلى الجمعيات السرية التي نشأت في العالم العربي وفي استانبول في السنوات السابقة للحرب العالمية الأولى، مثل العهد والاحياء والمنتدى.

والذي نراه هو أن الاندفاع العاطفي وراء فكرة القومية العربية لم يعد كونه رغبة في

التشبث بشيء يتخذه الناس أساساً لشخصيتهم بحيث يشعرون ولاءً لشيء ما، بعد أن تضعض بعض ما كان يرتكز ولاؤهم إليه. وقد كان للعرب من تاريخهم الطويل المجيد ولغتهم الجميلة ذات الجرس والوزن، ما يُفاخر به. فاندفعوا مهتمين بالأميرين. ولأنهم تأثروا بالأدب الرومنطقي البطولي الذي جاء من الغرب، فقد كان تعبيرهم عن شعورهم القومي رومنطيقياً، فاستوحوا بطولات التاريخ، ودعوا إلى التنبه واليقظة، وحاولوا تقليد الأوائل في انتاجهم الأدبي واللغوي ليستشعروا المساواة أو التقرب منهم.

نظروا إلى التاريخ فرأوا فيه مشاركة وتجارب واختبارات وطنية، ورأوا في الأدب أدباً قومياً وقصصياً وشعراً حماسياً، بدا كله بلغة عربية. فقرأوه على أنه نتاج يدل على شعور موحد بالقومية، ونظموا الشعر الحماسي لتخليد ذكره. ومما هو جدير بالاهتمام أن الذين كتبوا عن القومية العربية ودعوا إليها كانوا ينظرون إليها على أنها تعبر عن «قوم» هم العرب، لكنهم لم يفكروا بالوطن والوطنية، وقلما ربطوا بين القوم وديارهم.

وإذا كانت القومية العربية، من حيث مفهومها في الفترة السابقة للحرب العالمية الأولى، عامة، وإن اقتصت بالهلال الخصيب، فإنها اثناء الحرب اتخذت، بسبب من الثورة العربية الكبرى (١٩١٦)، اتجاهين هاميين، أولهما الاستقلال عن تركيا والتحرر منها، والثاني أنها اضافت الجزيرة، أو على الأقل جزءاً منها، إلى رقعتها. صحيح أن الكواكبي كان يفكر دوماً بالحجاز حين يتحدث عن القومية، ولكن الكواكبي، وخاصة عندما يفكر بالحجاز، كان يتأرجح بين دعوة قومية عربية وبين دعوة إسلامية. وأم القرى شاهد على ذلك. ولكن الحرب العالمية الأولى، وما أصاب الشرق العربي في أعقابها من تقسيم إلى مناطق نفوذ كان صدمة كبيرة للعاملين في الحقل السياسي وغيره من القائلين بالقومية العربية. ويمكن القول اجماً أنه في العقد الثالث وأوائل العقد الرابع من القرن الحالي غلب على القومية العربية أمل الأمليين وحلم الحالين، وإن كان الرعيل الأول لم يغفل عنها بالإضافة إلى جهاده السياسي المحلي في كل من الأقطار العربية على حدة.

٦

إن الأحداث السياسية التي مرت بمصر خلال القرن التاسع عشر من شأنها أن تخلق في البلاد اتجاهاً قومياً خاصاً بها. والواقع أن طبيعة القطر المصري حتمت عليه دوماً أن تكون له وجهات نظر خاصة، سواء أكان جزءاً من الامبراطورية الأموية أم العباسية أم العثمانية. أما في القرن التاسع عشر، وخاصة نصفه الثاني، وهو الوقت الذي أخذت دعامة الولاء تهتز شيئاً فشيئاً، فقد كانت مصر قد شعرت بوجودها الخاص في أيام محمد علي الذي جعلها شيئاً حديثاً ووصلها بالعالم بعد انقطاع، كما أنها قد استمرت في ذلك أيام إسماعيل، في هذا الوقت كانت مصر قد بدأت تعي بعض المشاكل التي نشأت عن كونها أخذت في اعتبار نفسها مجتمعاً سياسياً إلى جانب كونها مجتمعاً دينياً، بعد أن كانت من قبل مجتمعاً دينياً بحتاً. ثم لم تلبث أن احتلتها بريطانيا. وكانت هذه نقطة تحول هامة في طرق تعرف مصر إلى ذاتها. هذا البلد، الذي احتله اجنبي جديد يختلف في كل شيء، عما عرفه

وألفه المصريون من قبل، أصبح همه الأول اخراج هذا المحتل. ومن ثم فإن القومية التي عرفتها مصر حتى ثلاثينات القرن العشرين كانت قومية مصرية ووطنية مصرية. كانت تدور حول تحرير البلد من النير الأجنبي. هذه هي أهداف الدعاة السياسيين منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى الحرب العالمية الثانية. وهذه الأهداف واضحة في دعوة الحزب الوطني الذي قام به أول الأمر الزعيم مصطفى كامل ثم حمل العبء بعده نفر من رجال الوطنية والسياسة. وهذه الأهداف نفسها التي دعت إليها الأحزاب الأخرى وعملت من أجلها سواء في ذلك الوفد والأحرار الدستوريون وغير ذلك. وعبارة مصر للمصريين التي كانت تتردد على لسان مصطفى كامل وغيره كانت تعني القول بأن الأجنبي يجب أن يخرج من البلد. إلا أنها كانت أيضاً تعبيراً عن شعور بأن هذا البلد له ميزاته وحياته واتجاهاته. وكان من الطبيعي أن تحتفظ بقاعدتها الإسلامية، وأن تستوحي التاريخ الإسلامي، ولكن في إطار هذه القاعدة كانت تنظر إلى قوميتها ووطنيتها على أنهما مصريتان، وكانت ترى في كفاحها وجهادها وتنظيمها وعملها كفاحاً وجهاداً وتنظيماً وعملاً مصريةً. كانت هذه كلها تقوم في مصر، وتهتم بمصر، وتكتفي بمصر، وكان ذلك أمراً طبيعياً. أما أن تحمل مصر فكرة القومية العربية في تلك الحقبة، ويعزى إليها أنها كانت قاعدة لها أو دافعة، فأمر لا يقره النظر الصحيح إلى الأمور. وإذا وقفنا على ما يحمل البعض على تفسير من هذا النوع، فهو في الواقع أمر عارض، ويكون سببه اهتمام بعض من هاجر من ديار الشام إلى وادي النيل، بهذه الأمور والتعبير عن وجهات نظر خاصة به أو بجماعة.

وإذا كنا نعثر في مصر، وفي القرن العشرين بالذات، على شيء يختلف بعض الاختلاف عن الدعوة إلى قومية مصرية ووطنية مصرية، فهو أن مصر عرفت نزعة فرعونية أو دعوة إسلامية والدعوة الفرعونية نفسها هي من المحاولات التي تم اللجوء إليها في سبيل ارساء دعامة جديدة للشخصية المصرية الحديثة. ولا شك أنه من التجني بمكان أن يعزى إلى كل من دعا إلى الفرعونية في ذلك الوقت أنه كان عميلاً للخارج أو صنيعاً للأجانب أو داعية للهدم. كان طبيعياً أن يجد بعض المصريين في هذا التاريخ المصري الطويل الذي يمتد الآف السنين بعض الأسس الراسخة للشخصية المصرية، خاصة بعد أن أصبح هؤلاء أوسع معرفة وأعمق تفهماً لمعنى هذا التاريخ بسبب الكشف عن الآثار وتوضيحها وتفسيرها والكتابة عنها. وقد كانت دراسة التاريخ المصري القديم والكشف عن كنوزه ومخباته من قبل وقفاً على الأجانب، وقلما كان يكتب عنه بالعربية. أما في القرن العشرين، فقد قام في مصر علماء آثار مصريون يكتبون باللغة العربية ولا يكتبون بالنقل فحسب. فعمّ البعض من المصريين شعور بالمجد والفخر، وحسبوا أن هذا التعلق قد يصلح دعامة لشخصية بلدهم. ويقطع النظر عما كانوا يرتأون هم، فالواقع أن النظرة التاريخية الإسلامية لمصر عزلت فترتين طويلتين من تاريخ مصر، الأولى الفترة الفرعونية، والثانية الفترة الممتدة من فتح الاسكندر الكبير إلى الفتح العربي، وهي فترة تمتد ألف سنة. والفترتان كانتا غنيتين خصبتين من حيث الانتاج الفكري والأدبي والفني. ولن نطيل على القارئ ولكننا نحيله على كتاب «سندباد مصري»

للدكتور حسين فوزي، ليرى كم تجنى الكتاب على تاريخ مصر لأنهم اقتطعوها وتناسوا جذورها.

٧

هذه القوميات التركية والعربية والمصرية اعتمدت التاريخ واللغة والعرق (أحياناً) أو الجهاد السياسي قواعد حاولت أن تقيم عليها دعائم لتفسير الشخصية وتحديد رغبة منها في أن تملأ فراغاً نشأ عن تضائل الدعامين الأوليين أو تدهور أحدهما على الأقل وإثارة بعض الشكوك حول الدعامة الأخرى. على أنه كان ثمة حركة أخرى أعمق جذوراً وأوسع مدى وأقرب إلى قلوب الناس والصق بوعبيهم. ولذلك كان لها قوة جذب كبيرة. عنينا بها الجامعة الإسلامية، التي يرتبط اسمها دائماً بالسيد جمال الدين الأفغاني، وإن لم يكن الوحيد الذي دعا إليها. هذه الدعوة الإسلامية التي تشمل المسلمين جميعاً، بقطع النظر عن مواطنهم «وقومياتهم» ولغاتهم، رمت إلى اعتبار الإسلام الأساس الوحيد لتوضيح الشخصية، والدعامة الوحيدة للتعرف إلى النفس. ومعنى هذه أن المرء متى كان مسلماً فهو فرد من «أمة» مسلمة ومواطن في جميع أوطانها. ومن ثم فالمطلوب منه أن يتسع شعوره بحيث يتسع لجميع المسلمين، ويجب أن تكون الرابطة بينهم قوة تمكنهم من تحقيق ثلاثة أمور: أولها، وقف الاعتداء الأوروبي على ديار الإسلام، وثانيها اخراج الأوروبيين من ديار الإسلام التي كانوا قد تسلطوا عليها. وثالثها النهوض بالمسلمين بحيث يستعيدون ما كان لهم من قبل من مجد وعز ومشاركة في الحضارة. هذه الدعوة لقيت، بطبيعة الحال، صدى واسع المدى في العالم الإسلامي، فتردد فيه من أقصاه إلى أقصاه.

على أن الدعوة إلى الإحياء الإسلامي واصلاح المجتمعات الإسلامية كانت قد قامت من قبل على أيدي جماعة من قادة الفكر والسياسة في بقاع مختلفة من العالم الإسلامي. كانت كلها ترمي إلى تعريض المسلمين بالإسلام الصحيح النقي وتخليصه مما علق به على مر القرون من أمور خارجة عنه. وإن كانت هذه الدعوات قد اتفقت كلها على المبدأ والأساس والغاية، فقد اختلفت بعض الشيء في الوسيلة. ويكفي الواحد منا أن يتذكر الحركات الإصلاحية التي قامت حتى في الجزء العربي من العالم الإسلامي، ليرى مدى التباين في الوسائل. ونحن نذكر القاري، على سبيل المثال لا الحصر، بالدعوة الوهابية والحركة الإصلاحية السنوسية وقيام المهدي في السودان والإحياء الذي شمل بعض الطرق الصوفية، ليتضح له الذي نقصده من تباين الوسائل. على أن دعوة السيد جمال الدين الأفغاني كانت أوسع مدى وأبعد مرمى. ذلك بأنها هدفت إلى إقامة رابطة عامة وجامعة إسلامية فيها فكرة التقارب السياسي لا مجرد اصلاح احوال المسلمين والنهوض بهم فئات ومجتمعات. وقد تخطت هذه الدعوة، بطبيعة الحال، حدود الامبراطورية العثمانية. وكأنها ارتأت أن تضعف الدولة العثمانية، وزوال إحدى دعائمها، إلى الشخصية، لم يكن مهماً، بل إن المهم هو الحفاظ على الدعامة الإسلامية أساساً لهذا التعرف.

وإصلاح المجتمع الإسلامي أخذ بعين الاعتبار التطور الذي أصاب العالم في نواحي

العلوم والفنون، وما نتج عن ذلك من تقدم في الحياة التقنية، عرفت بعض الأقطار الإسلامية منه قسطاً لا يستهان به. ولعل خير مثل يقدم على ذلك هو ما قام به الشيخ محمد عبده الذي عاش في مصر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، والذي أدرك، بثاقب نظره وعمق تفكيره، أنه من الضروري الاهتمام بهذه الأمور التي عرفتتها مصر فكراً وعلماً وأدباً وفناً نتيجة لاتصالها بالغرب. رأها هو أيضاً أثناء إقامته ببيروت وزيارته لأوروبية. ومن ثم فقد كان عمل محمد عبده يشمل هذه القضايا كلها ولم يحاول الابتعاد عنها أو تخطئها أو تجاهلها، على نحو ما فكر به آخرون ممن عاصروه أو سبقوه، أو حتى بعض من جاءوا بعده.

٨

عرفت أقطار الشرق الأوسط، تركيها وعربيها، في أواخر القرن التاسع عشر ومفتتح القرن العشرين اتجاهاً آخر حاول دعائه الجمع بين الدعوة القومية من جهة، وبين سياسة واقعية عملية من جهة أخرى. وفي الواقع فإنه ليس من السهل اعتبار هذا الاتجاه محاولة لخلق دعائم للتعرف الذاتي أو الولاء، إلا أنه جنح إلى الافادة من النزعات القومية. فقد ظهر في الدولة العثمانية، بين العرب والأترك، من آمن بوجود الافادة من رغبة العرب في أن يكونوا عربياً، ومن رغبة الأترك في أن يكونوا أتراكاً، شريطة أن لا يكون ثمة انفصال واستقلال، ومن ثم تقسيم الدولة العثمانية. قالوا بأن تظل الدولة العثمانية قائمة تظلل الجميع بظلها على أن يتاح لجناحيها، العربي والتركي، أن ينموا ويتقدما كل في اطار قوميته، بحيث تنمو الشخصية العربية كما تنمو الشخصية التركية منفردتين ومجتمعيتين. والذين حملوا هذه الراية في الجناح العربي من امبراطورية آل عثمان هم، قبل كل شيء جماعة حزب اللامركزية ولعله من استباق الأحداث أن تسمى أي جماعة سياسية في ذلك الوقت حزبياً، ولكن هي التسمية التي ارتضوها لأنفسهم، ومن حقهم أن نحافظ عليها. ومما ينتظم هذه الدعوة، ولو جزئياً ومن زاوية أخرى، المؤتمر العربي الأول المنعقد في باريس (١٩١٣). وقد أشرنا إلى ذلك من قبل.

هذه هي الدعوة إلى الجامعة العثمانية، وهي وإن كان تتسم ببضع من سمات القومية العربية أو القومية التركية، ومع أنها تشترك إلى درجة ما مع الدعوة إلى الجامعة الإسلامية، فإنها تختلف عن كل هذه بكونها تنظر إلى الأمر نظرة سياسية واقعية، أي تأخذ الشيء القائم بعين الاعتبار. ولعل الذين وجهوا همهم نحوها تذكروا أنه قبل قرن واحد فقط كانت «العثمانية» دعامة للولاء أو التعرف إلى الذات أو الهوية، فلماذا لا تعود الأمور سيرتها الأولى وتعود إلى العثمانية قيمتها كدعامة للولاء. وإذا ظلت العثمانية كذلك، أو عادت إلى ما يضاف إلى الأمرين أمر ثالث هو القومية - العربية والتركية. وإذن فإن أفراد كل من الفريقين يمكن لهم أن يشبعوا رغبتهم القومية، ويحققوا نظرتهم الدينية، وإن يحتفظوا بكيان سياسي عالمي، سواء أكان هذا دعامة تعرف ذاتي أو لم يكن.

وحري بالذكر أن دعوة الجامعة العثمانية لقيت صدى في مصر، وكان صداها مزدوجاً.

فالذين كانوا يقرنون بينها وبين القومية العربية كانوا فئة من مهاجرة ديار الشام، ممن كان يعمل في حقل القومية العربية، لكن دون أن يقبل بالانفصال عن تركية. أما الصدى الآخر فكان مصرياً يتمثل في الأدب والشعر، كما يتمثل في السياسة. فقد كان في مصلحة العمل السياسي المصري المطالبة بعودة مصر إلى الدولة العثمانية (وكانت بريطانية، مع انها تحتل مصر، ما زالت تعترف بمصر ولاية عثمانية، وظلت على ذلك إلى أن اعلنت تركية الحرب على بريطانيا) رغبة في التخلص من ريقه البريطانيين. ومن ثم كان انتشار هذه الدعوة.

وعلى كل فالمتتبع لهذه الاتجاهات عامة يستطيع أن يلاحظ فيها الكثير من التداخل والتعارض. فالوقت لم يكن قد حان بعد - ونحسب أنه لما يحن - لقيام عقائدات (ايدولوجيات) واضحة السبل بيّنة المعالم. ويمكن القول اجمالاً بأن الدعوة الإسلامية دخلت في الجامعة العثمانية والقومية العربية لارتباط الواقع أو التاريخ أو كليهما في هذه القضايا الثلاث.

انتهت الحرب العالمية الأولى، بالنسبة لهذه المنطقة، بزوال الامبراطورية العثمانية، وانتقال السيادة في الأجزاء العربية منها (أي الهلال الخصب) إلى بريطانية وفرنسة. ومن الغريب أن زوال الامبراطورية العثمانية كان نقطة انطلقت منها تركية لتحقيق ذاتها، أي أن القومية التركية استمرت تنمو، بعد أن زالت من طريقها العثمانية والخصومة مع القومية العربية والجامعة الإسلامية. أما بالنسبة إلى الولايات العربية فقد نقلها زوال الامبراطورية من سيد إلى سيد. وكان عليها بعد أن حلم رجال القومية العربية باستقلال البلاد وتوحيدها، أن تعود إلى الجهاد في سبيل الاستقلال، يضاف إلى ذلك جهاد في سبيل الحفاظ على فلسطين لأهلها.

هذا الجهاد شغل الكثيرين عن هذه الفكرة أي القومية العربية التي كانت لا تعدو كونها بذوراً، لكن لم ينسها الجميع. فقد ظلت حلماً وأملاً عند العدد الكبير من أهل القلم والرأي والشعر والسياسة والحكم، واستمر البعض ينفخ روحها في نفوس الشباب.

وفترة ما بين الحربين مهمة جداً بالنسبة إلى الزاوية التي نعالج منها تطور هذه الأفكار والنزعات والاتجاهات. فقد تعرض الشرق العربي إلى مجموعة جديدة من التجارب ووجهات النظر لعله كان لها بعض الأثر في توجيهه نحو الاهتمام بدعامات الشخصية. فالشيوعية التي أصبحت الآن تدعمها دولة تروج للفكرة، وتنظم المؤسسات التي تقوم بالترويج للفكرة، جاءت المنطقة. وبعض فلسفات النظامين النازي والفاشي اهدت إلى ديارنا. واضاف العمل السياسي ضد المستعمر خبرة إلى المسهمين فيه.

لا نريد أن نتبع هذه التطورات التي مرت بالمنطقة بين الحربين، لكننا نريد أن نشير إلى ثلاث مسائل طرأت على ما كان في الجو من قبل. وأولى هذه المسائل أن فكرة القومية العربية وسعت وعمقت قليلاً. فهذه التي كانت من قبل تشمل الهلال الخصب أو الهلال والحجاز، أصبح دعائها يعتبرون أن الأمة العربية هي مجموعة الشعوب التي تقطن بين الخليج العربي وجبال زغروس شرقاً والمحيط الاطلسي غرباً. فإذا كان الكاتب الذي يهتف بالقومية

العربية قبل ١٩٠٠ أو حتى بعدها بقليل يفكر بالاطار الصغير، فإن الكاتب الذي كان يعرض للعرب والعروبة والقومية العربية في الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن إنما كان يقصد أن بلاد العرب أوطانه، من شامه إلى بغداده ومن نجده إلى يمنه ومن مصره إلى تطوانه. وليس المهم أن يقبل سكان هذه الرقعة القول بأنهم عرب، بل المهم أنه هو يعتبرهم كذلك. أما إذا كانت ثمة اقلية عرقية أو لغوية أو غير ذلك فأمرها، في نظره هين. فهي لا بد لها أن تتعرب إذا كانت تختلف عرقاً أو لغة، ولا بد لها أن تعرف بنفسها إذا كانت لم تعرف بعد أنها عربية.

المسألة الثانية التي طرأت على مجموعة المحاولات لاقامة أسس للولاء وللتعرف على الشخصية هي قيام فكرة قومية جديدة. ونقصد بذلك القومية السورية التي كان مسرحها الجغرافي العراق وسورية ولبنان وفلسطين وشرق الأردن، والتي كان مسرحها التاريخي، التاريخ بكامله الممتد سبعة آلاف سنة أو أكثر. ومسرحها الحضاري هذه الحضارات السامية التي ظهرت فيها والتي طعمت فيما بعد بحضارات أخرى جاءت من خارجها، والتي عبّرت عن نفسها في رسالتها المسيحية والإسلامية. إننا لا نناقش هنا ما في القول من خطأ أو خلل، كما أننا لا نود أن نبين ما فيه من صحة. ولكننا نجرب أن نبين المحاولات، وهذه لا شك أحداها. وإذن فقد انضمت القومية السورية إلى القومية العربية (في أصلها الأول الصغير، وفي أطوارها الواسع المتأخر) والدعوة إلى الجامعة الإسلامية (وهذه لم ينته أمرها بوفاة السيد الأفغاني، على ما يتضح من قيام الأخوان المسلمين في العقد الثالث من القرن الحالي)، وقد تركنا الجامعة العثمانية والقومية التركية لأنهما لم يبق لهما تأثير مباشر في التطور القومي هنا، فالأولى زالت بزوال الامبراطورية، والثانية انصرفت إلى نفسها.

وحرى بالذكر أن الدعوة إلى القومية السورية كانت على العموم أوضح في تبيان منهاجها من الدعوة إلى القومية العربية.

أما المسألة الثالثة التي طرأت على هذه الاتجاهات فهي دخول عنصر العلمانية. وقد عرف القرن التاسع عشر والقرن العشرون حركة علمانية واضحة حيناً، مثل دعوة شبلي الشميل وفرح انطون، وخفيفة حيناً آخر على نحو ما نشر من مقالات في المقتطف أولاً وفي السياسة الأسبوعية وغيرها ثانياً. ولكن الذي يعنينا من الإشارة إلى الفكرة العلمانية هو اعتبارها جزءاً من العقائدية وبذلك تدخل في صميم بحثنا. فالقومية العربية المتوسعة، وعلى نحو ما بدت في دعوة حزب البعث، والقومية السورية، اعتبرت علمانية الدولة أصلاً في عقائديتهما، وكانت الثانية أسبق من حيث زمن الاعلان الرسمي لذلك.

ومعنى هذا أن دعوتين من الدعوات القومية المختلفة ارتأت أن تتحلل من العامل الديني كأساس للولاء أو التعرف الذاتي، واتجهت بكليتها نحو العامل القومي أو العوامل القومية البحتة، أي أنها أعمدت التاريخ وتجاربه واللغة وما فيها. ولعل القومية السورية كانت أحرص على تحسس العامل الجغرافي ومدى تفاعله مع العوامل الأخرى.

وظلت القومية المصرية تسير في طريقها: جهاد في سبيل استقلال مصر، ومقارعة الدولة البريطانية بالوسائل المتيسرة.

٩

لا نريد أن نتابع هذه القضية العامة على نحو ما تطورت منذ الحرب العالمية الثانية، فإن التناقض الذي نراه حتى في الدعوة الواحدة يحملنا على التوقف حيث وقفنا. ويزيد التناقض بليلة هذا السيل المتدفق من الكتب والكراريس، بله المقالات في الصحف والمجلات، الذي له صفة رسمية أو شبه رسمية، والذي جاء يكرس الأقوال والآراء والأفكار، بقطع النظر عن صحتها من حيث التاريخ، أو دقتها من حيث التعبير، أو أصالتها من حيث النية، أو ضم عناصر اقتصادية إليها سواء صحت التسمية أم لم تصح.

ولكن الذي نود أن نخلص إليه من هذه المعجالة هو رأي يتلخص فيما يلي:

١ - إن دعامتي الولاء والتعرف إلى الذات كانتا العثمانية، والإسلام. وقد استمر ذلك حتى العقود الأولى من القرن التاسع عشر.

٢ - أن تضعف الدولة العثمانية واستمرار ضعفها تدريجاً انتهى بإحدى الدعامتين إلى أن فقدت قيمتها نظراً وواقعاً.

٣ - إن ورود الآراء الجديدة أحدث بعض الشك في قيمة مجتمع يقوم على أسس دينية فحسب. لذلك اتجهت الأنظار إلى البحث عن مجتمع سياسي.

٤ - شملت المحاولات التي ظهرت في المنطقة لتعيين سبل الولاء الجديدة ودعائم التعرف إلى الذات اتجاهات قومية ودينية - القومية التركية والقومية المصرية والجامعة الإسلامية والجامعة العثمانية والقومية السورية.

٥ - بعض هذه الاتجاهات زالت من حيث تأثيرها في التفكير السياسي المباشر في الشرق العربي اليوم مثل الجامعة العثمانية والقومية التركية.

أما الاتجاهات الأخرى فلا تزال موجودة، وهي لا تعود كونها، من حيث قيمتها الفكرية البحتة والعقائدية الصافية، محاولات جماعات من الناس تعيش في هذه الرقعة تجرب أن تتعرف إلى نفسها. فتبحث عن الأسس، وتفتش عن الدعائم، وتتقصى الطرق، وتلمس الوسائل، وتتحمس المبادئ.

ولأنها بعد في دور التجربة والمحاولة فإنها تقع في مهاوي الأخطاء، وليس هذا عيباً. ولكن المهم أن لا تعمى عن الأخطاء فتصر على حسابها نجاحاً. فالأقوام كالأفراد تتعلم بالتجربة والخطأ، ولكن يجب أن تستعد لتري الخطأ حتى تعترف به وتتجنبه في المستقبل.

٨ - «العروبة» في الدراسات العربية الحديثة

١
بدأت القومية العربية بشكل واضح في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. إلا أن شعور العرب أنفسهم بها، وتدبرهم أيهاا احتاج إلى بعض الوقت. أما الآن فقد بلغت من النضج حدًا يحتم علينا أن نلم بها بشيء من التفصيل، وأن نقف عند ما وضع من الكتب بشأنها لتوضيحها.

كان أول من تحدث عن هذا الشعور القومي مبيناً خاصيته العربية عبد الرحمن الكواكبي، الحلبي الأصل والذي قضى سنوات طويلة من حياته في مصر. لم يكن الكواكبي الكاتب القومي الوحيد في أيامه، إلا أنه كان في طليعة أولئك الذين ألقوا ظلاً من الشك على حق السلاطين الأتراك العثمانيين في الخلافة، مع أن هذا الواقع كانت قد مرت عليه قرابة أربعة قرون وهو مقبول عملياً. ومن الواضح أن دعوة الكواكبي (في وجوب تخلي العثمانيين عن الخلافة أو انتزاعها منهم) كانت إسلامية في الدرجة الأولى، إلا أنه طالب بأن يكون الخليفة عربياً.

وفي مطلع القرن العشرين كان يقيم في باريس لبناني مسيحي هو نجيب عازوري الذي دعا إلى قيام كنيسة كاثوليكية (لاتينية) عربية، وذلك في سبيل توجيه هؤلاء المسيحيين توجيهاً قومياً. وقد دعا عازوري. فضلاً عن ذلك، إلى دولة عربية موحدة تتكون من الولايات العربية العثمانية، وهي التي أصبحت بعد الحرب العالمية الأولى سورية ولبنان وفلسطين والأردن والعراق. وكان جزء من دعوته هذه أن يكون الحجاز بلداً مستقلاً ويصبح مستقراً لخلافة عربية.

والذي يمكن أن نقوله هو أن هذين الكاتبين كانا يعبران عن آمال الكثيرين من مواطنيهم. ومن الطبيعي أن آراءهما لم تكن الوحيدة في الميدان. ولكننا نعتبرهما مثليين جيدين لما كان يدور في خلد المثقفين من أبناء البلاد. فضلاً عن ذلك فقد يعبران عن اتجاه قومي كان يتفاعل منذ وقت طويل، وهو الذي سيتطور فيما بعد في أحوال مختلفة.

ولعل أهم عامل دفع بهذا الشعور القومي إلى تمام النضج كان، على الأقل إلى بدء الحرب العالمية الأولى، إدارة العثمانيين للولايات العربية. كان ثمة، حتى في أواخر القرن التاسع عشر، شعور عارم بالحاجة إلى تبديل العلاقات التي كانت تربط الحاكم بالمحكومين. ومن الطبيعي أن يكون اختلاف في وجهات نظر الزعماء والجماعات حول الأسلوب الذي يمكن أن يتم به هذا التبديل. ففي السنة التي أعاد فيها الاتحاديون (جمعية الاتحاد والترقي التي هي تجسيد لتركيا الفتاة) الدستور (١٩٠٨) كانت قد قامت في البلاد العربية ثلاثة اتجاهات، كان لكل منها أثر في تحديد وسيلة التبديل، وهي: (١) اقتناع إسلامي بأن الخلافة يجب أن

تكون عربية؛ (٢) رغبة في أن يصار إلى اصلاحات كبيرة بحيث يعطى للأقطار العربية قدر من الحكم الذاتي يمكن أبناءها من تنمية شخصيتهم المتميزة؛ (٣) دعوة، ولو أنها أقل من هذه الأخيرة، إلى الاستقلال التام عن العثمانيين وإقامة دولة عربية موحدة.

كان من نتيجة ثورة تركيا الفتاة (١٩٠٨) أن تولى الاتحاديون الحكم. وقد كان أعضاء الجمعية (جمعية الاتحاد والترقي) يؤمنون بتغليب المركزية القوية في الإدارة وتترك العرب (ذلك بأنهم كانوا يؤمنون بالقومية الطورانية، أم القومية التركية أصلاً). وترتب على موقفهم هذا توتر في الجو السياسي فاشتدت مطالبية العرب بـ «لامركزية» الدولة، على أن يكون لهم حصة كبيرة في الاستقلال الذاتي. وكان يغذي هذا الاتجاه جماعة الحرية والائتلاف (سنشير إليهم باسم الائتلافيين لاحقاً) التي كانت تناوى الاتحاديين. فلما تولى الائتلافيون الحكم (١٩١١) خفت حدة التوتر وأمل الناس في أن تحل القضية لمصلحة العرب. إلا أن هذا لم يطل إذ عاد الاتحاديون إلى الحكم وعادوا إلى برنامجهم المتعلق بالتركيز والتشديد عليه. (روى لي الذين تعلموا في المدارس الرسمية في فلسطين في ذلك الوقت أنهم كانوا يتعلمون صرف اللغة العربية باللغة التركية!). وهذا الموقف الذي وقفه الاتحاديون كان مسؤولاً أكثر من أي شيء آخر عن دفع العرب القومييين إلى الأمام.

هناك معلّم من معالم مسيرة القومية العربية هو المؤتمر العربي الأول الذي عقد في باريس (١٨ - ٢٢) حزيران/ يونيو ١٩١٣. وقد كان أعضاؤه يمثلون جميع الأمانى العربية السياسية على وجه التقريب. وقد كانت أهم القرارات التي اتخذت في ذلك المؤتمر هي: (١) إن الامبرطورية العثمانية بحاجة لإصلاحات حقيقية وأنه يجب أن يعمل حالاً في سبيل تحقيقها. (٢) يجب أن يحصل العرب على ضمانات بأن حقوقهم السياسية ستمنح لهم وأنهم سيتمتعون بها إلى الحد الأقصى، وأن يكون لهم دور عملي فعّال في الإدارة المركزية. (٣) يجب أن يتاح لكل ولاية عربية مجال كبير في الاستقلال الذاتي بحيث تتمكن من تطوير مواردها وتحقيق حاجاتها. (٤) أن تكون اللغة العربية لغة مستعملة في البرلمان العثماني.

ومما لا يقل أهمية عن القرارات التي اتخذت هي الروح التي سادت المؤتمر. ويمكن اجمال النواحي التي تدل على هذه الروح في الملاحظة التالية. (١) كان ثمة تأكيد على أن الحركة لم تكن دينية. فقد كان الأعضاء مسلمين ومسيحيين، وقد تصرفوا على أنهم أبناء أمة واحدة. ويمكن الرجوع إلى خطابي الزهراوي وطباره (المسلمين) ومطران (المسيحي) (في المؤتمر العربي الأول. القاهرة، ١٩١٣) (٢) رفض كثير من الخطباء فكرة الانفصال التام عن الدولة العثمانية. والمثل على ذلك عمون (المسيحي) وطباره (المسلم). (٣) يبدو أن الحكومة الفرنسية كانت تأمل بأن يتجه المؤتمر، أو بعض أعضائه على الأقل، نحو تقوية المصالح الفرنسية في المنطقة.

وهذه الناحية تحتاج إلى بعض التفصيل. جرّبت الحكومة الفرنسية هذا الأمر مع أعضاء المؤتمر، منفردين بالطبع، لكنها تيقنت من فشلها إذ زار وفد من المؤتمر وزارة الخارجية الفرنسية ليبلغ المسؤولين بأن الجماعة تحترم الفرنسيين. لكنها لن تقبل بهم سادة.

وقد نشرت الحكومة التركية، فيما بعد، وثيقة فحواها أن وزير الخارجية (الفرنسي) قد أبدى اشمئزاه من النتائج السلبية التي انتهى إليها المؤتمر، طبعاً بالنسبة إلى مصالح بلاده، وأصدر تعليماته إلى قناصل فرنسة «بأن حركة الاصلاح العربية يجب أن يقضى عليها، مع أنه يترتب عليهم، أي القناصل، أن يُبدوا منتهى التشجيع الكاذب أمام القائمين بها وزعمائها (راجع ساطع الحصري، محاضرات في نشوء الفكرة القومية، القاهرة ١٩٥٢ ص ٢٠٢).

وقد كان رد فعل الحكومة العثمانية، بادئ بدء، فاتراً، لكن التوتر العالمي الذي كان يسود الجو يومها، حمل أحد أعضاء الحكومة الاتحادية (طلعت باشا) على عقد اتفاق مع عبد الكريم الخليل، ممثلاً للمؤتمر، كان القصد منه السير في تحقيق المطالب العربية بشكل منتظم.

وكان أهم ما جاء في الاتفاق هو: (١) أن تكون اللغة العربية لغة التعليم في المدارس الابتدائية والثانوية في البلاد (الولايات) العربية. (٢) يجب أن يكون، على الأقل، ثلاثة من أعضاء الوزارة من العرب. (٣) أن يعين شخصان عربيان من كل ولاية عربية أعضاء في مجلس الأعيان العثماني. وهذه جميعها تشير إلى نوع من المشاركة العربية في الإدارة، ولو بشكل عام.

وجاءت الحرب العالمية الأولى وتوقف كل شيء. لم يُكْتَفَ بأن تهمل جميع هذه الخطط، بل أن الجنود العرب في الجيش العثماني أصبحوا يُرْسَلون إلى خارج الولايات العربية، كما أُعْلِنَت الأحكام العرفية. ثم جاء جمال باشا حاكماً عاماً لسورية وقائداً للجيش العثماني الرابع. وبعد وقت من تسلمه عمله ألقى القبض على عدد من الزعماء وأخضعهم لمحاكمة كانت، في غالب الحالات، شبه صورية، وشنقهم في بيروت ودمشق.

هنا بدت نيات الأتراك نحو العرب واضحة، وكان عليهم أن يقوموا بعمل ما. وكان العمل الذي قاموا به الثورة العربية بقيادة الحسين بن علي، شريف مكة، سنة ١٩١٦.

٢

إن هذا الذي عرضناه يمكّننا من تصور الخلفية التاريخية التي كان من نتيجتها انتاج أدب قومي عربي منذ الحرب العالمية الأولى. وقد يبدو للملاحظ أن اقامة دول عربية في إطار الانتداب قد أضعف الشعور بالعروبة، وقد يقال إن قيام مثل هذه الدول قد حوّل أنظار الكثيرين نحو القضايا المحلية السياسية والتربوية ومشكلات التنمية الاقتصادية، وإن مثل هذه الأمور لا بد وأنها قد أدت إلى قيام شعور وطني محلي مرتبط بالقطر دون الوطن العربي. وقد حدثت بعض هذه الأمور فعلاً. إلا أن «العروبة» قد تعمق الشعور بها بسبب هذه الأحوال بالذات. ويقدر ما كان أصحاب المصالح الخاصة يحاولون فصل الدول العربية واحدها عن الأخرى، كان الشعور بالوحدة العربية والحاجة إليها يتزايد انتشاراً بين الطبقة المتعلمة. وعلى كل فإننا قبل أن نعرض النظريات والآراء والمخططات المختلفة، يتوجب علينا أن نضع أمام القارئ ثبناً بأهم الكتب (الصادرة باللغة العربية طبعاً) التي نود أن نتحدث عنها. والترتيب الذي لجأنا إليه هو ترتيب زمني، أي تاريخ صدور الكتاب.

- ١ - المؤتمر العربي الأول (المنعقد في باريس) - القاهرة، ١٩١٣.
- ٢ - مؤتمر الطلاب العرب - بيروت ١٩٣٨ (وهو عن مؤتمر الطلاب العرب المنعقد في بروكسل في سنة ١٩٣٨).
- ٣ - قسطنطين زريق - الوعي القومي - بيروت، ١٩٣٨.
- ٤ - نقولا زيادة - القومية والعروبة - القدس، ١٩٤٣، (وقد صدرت منه طبعة ثانية مزيدة، في بيروت سنة ١٩٥٠ بعنوان «العروبة في ميزان القومية» - وهي التي سنشير إليها في هذا المجال).
- ٥ - يوسف هيكل - نحو الوحدة العربية - القاهرة ١٩٤٣. (وقد صدرت منه طبعة ثانية في القاهرة سنة ١٩٤٥. وسنشير إلى هذه الطبعة).
- ٦ - ساطع الحصري - أحاديث وآراء في الوطنية والقومية - القاهرة، ١٩٤٤.
- ٧ - مؤتمر الطلاب العرب - بيروت، ١٩٤٥ (وهو عن مؤتمر الطلاب العرب المنعقد في لندن سنة ١٩٤٦).
- ٨ - عمر فروخ - نحو التعاون العربي - بيروت، ١٩٤٦.
- ٩ - عبد اللطيف شرارة - روح العروبة، صيدا، لا. تا. ولعله صدر سنة ١٩٤٧).
- ١٠ - نبيه أمين فارس - العرب الأحياء - بيروت، ١٩٤٧.
- ١١ - قسطنطين زريق - معنى النكبة - بيروت، ١٩٤٨.
- ١٢ - نبيه أمين فارس - غيوم عربية - بيروت، ١٩٥٠.
- ١٣ - محمد عزة دروزة - حول الحركة العربية - صيدا، ١٩٥٠.
- ١٤ - ساطع الحصري - أحاديث وآراء في القومية العربية - القاهرة، ١٩٥٢.
- ١٥ - عبد الرحمن البزاز - الإسلام والقومية العربية - بغداد ١٩٥٢.
- ١٦ - ساطع الحصري - محاضرات في نشوء الفكرة القومية - القاهرة، ١٩٥٢.
- ١٧ - ساطع الحصري - العروبة بين دعواتها ومعارضتها - بيروت، ١٩٥٢.
- ١٨ - مستقبل العالم العربي - أبحاث مؤتمر الدراسات العربية الثاني المنعقد في الجامعة الأميركية في بيروت. منشور في مجلة الأبحاث حزيان (يونيو) ١٩٥٢. والإشارة إلى محاضرة خليل ثابت - «المستقبل السياسي».

٣

كانت القضية الأولى التي واجهت الذين كتبوا في هذا الموضوع هي تحديد «الأمة»، والعوامل التي تكونها. هناك نقطتان عني بهما كل من زريق (٣) وزيادة (٤) وهيكل (٥) والحصري (٦) وفروخ (٨) وفارس (١٠). وإذا نحن لخصنا ما ذهبوا إليه وجدنا أنه من الممكن القول بأنهم أجمعوا على أن الأمة هي التي يتفق أفرادها على فلسفة عامة للحياة ويسيروا وفق عادات اجتماعية متقاربة ويعبرون عن أنفسهم بوسائل متشابهة والذين يتفقون أيضاً في أمالهم وأمانيتهم.

ومن هنا ينطلق الكتاب للبحث عن العوامل التي تكوّن الأمة. والأمور التي عُتُو بها هي الجغرافية والحياة الاقتصادية ووسائل العيش والتاريخ واللغة. ولم يعتبروا أن الدولة الموحّدة هي أمر ذو بال لأن مثل هذه الدولة هي نتيجة حتمية لنمو روح العروبة ونضجها، وليست بالضرورة عاملاً لقيامها. ومع أن العوامل المختلفة المذكورة بُحِثت ورُوِي أنها مهمة، إلا أن التاريخ واللغة كان لهما المقام الأول. ويؤكد زريق (٣) على الرأي القائل بأن ما يميز «الأمة العربية» هو شخصيتها التي هي نتاج لغتها وحضارتها وتطورها التاريخي. ويشير زيادة (٤) إلى التاريخ باعتباره عنصراً قوياً ويقول بأن هذا التاريخ كان له أثر في جميع ما يدخل في إطاره من أحداث ورجال وأبطال وانتصارات وانكسارات وأفراح وأتراح. إذ إن التاريخ هو بما يحمل من ذكرى وما يولد من تقاليد (ص ٦٤). وقد وافق فارس (١٠) على ذلك وأضاف بأن دراسة التاريخ لا يقصد منها التغني بالأمجاد وعبادة الماضي بل يجب أن يكون منطلقاً لفهم الماضي بحيث يكون هذا دافعاً للسير قدماً. ويجعل الحصري (١٤ و ١٦) للغة والتاريخ مكانة خاصة في بحثه.

وقد يتساءل البعض لماذا يجب أن يحل التاريخ واللغة مثل هذا المكان في هذا الأدب القومي. والجواب على ذلك هو أن التاريخ واللغة قد نالهما الضير على أيدي المؤرخين وعلماء اللغة. فقد رُسمت صورة التاريخ العربي كأنه اخبار شعوب متحاربة. وقد تأثر العرب المحدثون بمثل هذا الشكل فاندمت ثقمتهم في إمكاناتهم. ومن ثم فقد ارتأى هؤلاء الكتاب بأن تفسيراً جديداً لهذا الموضوع (التاريخ) باجملة هو حاجة ملحة. وقد تحدث عن هذا بوضوح كل من زريق (٣) وزيادة (٤). ولعله من المفيد الإشارة هنا إلى أن أول كتاب وضع بالعربية اعتبرت فيه الأمة العربية وحدة تاريخية هو الكتاب الذي ألفه درويش المقمادي (تاريخ الأمة العربية) ونشر في بغداد سنة ١٩٣٢. (والذي يذكره كاتب هذا المقال هو أنه يعرف كتابين لهما هذه الصفة هما كتاب وثبة العرب من وضعه هو (القدس، ١٩٤٥)، والثاني كتاب عصر النبي العربي والإسلام لمحمد عزة دروزة (صيدا، ١٩٥٠) - وقد أشير فيهما إلى الجذور العربية على أنها أصل الأمة العربية).

واللغة العربية، أيضاً، لقيت الأمرين في العصور المتأخرة. وكان الانطباع عند الكثيرين، ولا يزال قائماً حتى الآن، هو أن اللغة العربية عاجزة عن التعبير عن التطور العلمي الحديث أو عن احتواء انجازات الغرب الفكرية. وكان من الضروري اصلاح هذا الخطأ، وكان سبيل ذلك اظهار طواعية اللغة العربية وثروتها وامكاناتها في المجالات المتعددة تاريخياً.

وقد اقتنع المفكرون والباحثون في هذه الموضوعات بمجملها بأنه ثمة أمة عربية واحدة. وقد قامت، بين الحين والحين، حواجز بين مجموعة وأخرى، التي لعله ترتب عليها قيام شعوب عربية - لكن ذلك لم يؤد إلى أمم عربية! وقد تؤدي الأوضاع الحاضرة إلى تباعد بين بعض المجموعات والبعض الآخر، إلا أن مثل هذا يقابله أن المواصلات بين المناطق العربية هي الآن أيسر؛ وأن عدد القراء يتزايد، ومن ثم سيتمكنون من التعرف إلى العوامل التي تكوّن الشعور القومي وتفهمه على شكل أوضح؛ وأن الصحافة التي يزداد نفوذها

وتأثيرها تُعنى بتوضيح الأمور التي يتشابه بها أبناء الأمة العربية، وبذلك تقلل من شأن المفارقات. ولنذكر مثلاً واحداً على ذلك. فاليوم يقرأ العراقي المجلة الأسبوعية التي تصدر في الجزائر ويعرف عن المشكلات التي تواجهها تلك البلاد، على نحو ما يعرف أهل المغرب وتونس مشكلات اليمن مثلاً.

وقد اهتم أكثر من واحد من الكتاب المذكورين بالخصائص التي تتميز بها الأمة العربية من خلال دراسة تاريخها. ولعل ما يقدمه شرارة (٩) هو أوفى من غيره. إنه يرى أن الفرد العربي يتصف، منذ أيام الجاهلية وإلى يوم الناس هذا، بالمروءة والشرف والخلق الرفيع والنظرة الصوفية والنظرة الأبداعية إلى الحياة، كما يتصف بالمرونة. والعرب، كاملة، كانوا دوماً يرون في الترفع والشرف والكرم والوفاء ومد يد العون والشهامة أموراً حرة بأعمالهم وسيروهم. ويرى شرارة أن الفضائل الإسلامية هي الفضائل العربية التي تكون «المروءة» القاعدة التي تنطلق منها. والأمران اللذان جاء بهما الإسلام هما الروحانية والتوفيق بين أشواق الروح ورغبات الجسد. والعقلية العربية، عند شرارة، تُمثل البساطة والثروة الفكرية والقدرة على تفهم الواقع مع نزعة روحانية تبدو بشكل خاص في التمسك بالعقيدة والإيمان. وجملة ما فصله هو أن الروح العربية تقوم على أسس ثلاثة: الإيمان بالأنفس والتمرس بالمروءة وسعة الصدر.

وقد يحسب الكثيرون أن ما ذكره شرارة مبالغ فيه، على أن مناقشته لا يتسع لها المكان الآن. ولعل الآراء الأكثر اعتدالاً هي تلك التي وردت عن فارس (١٠) وزيادة (٤). ففارس يتحدث باختصار عن انجازات العرب ليبين أنهم واجهوا قضاياهم وحاولوا حلها على خير ما سمحت به قدراتهم. وزيادة يؤكد بأن العرب لم يكونوا عقيمين أو أسنين في حياتهم الحضارية، بل إنهم، على العكس من ذلك، عالجوا مشكلات الوحدة (الإلهية) والإيمان والفلسفة والإدارة على نحو يدل على أنهم لم يقصروا عن أي أمة أخرى، وخاصة فيما يتعلق باستعدادهم للتعلم والنمو والتطور.

وإذا نحن أمعنا النظر في هذه الكتب عن العروبة رأينا أن ثمة نقاطاً اختلف الكتاب في شأنها. من هذه المشكلات رأيهم في ما هو «العربي». وقد جاء وقت من الزمن كانت فيه «العنصرية» قوية الأثر في تفكير الشعوب، فكان ثمة من يرى أن «العربي» هو الذي «دمه» عربي صاف. إلا أن هذا الأمر قد تقلص ظله أمام التفكير المتمدن (راجع ٢ ص ٧ و ٨ ص ١٦ و ٢١). ذلك بأن مثل هذا النقاء في الدم ليس له وجود في العالم (سوى المناطق البدائية). وقد تعرض زيادة (٤) لهذا الموضوع حيث انتهى إلى القول بأن نقاء الدم هو أسطورة. والتعريف الأصح للعربي هو الشخص الذي يتكلم العربية ويؤمن بالقومية العربية وبالولاء لهذه الفكرة ويعمل في سبيلها. وهذا الرأي نجده في أكثر من مكان واحد. والشيء الذي ذكرناه قبلاً مأخوذ من وثيقة نشرتها جبهة التحرير العربي في دمشق في شهر تموز (يوليو) ١٩٥٢ (راجع صدى لبنان، السنة الأولى، العدد ١٥٦، ١٣ تموز (يوليو) ١٩٥٢).

والنقطة الثانية التي يقوم حولها خلاف هي العلاقة بين العروبة والجامعة الإسلامية.

بما أن الحضارة العربية نشأت وتطورت في بيئة إسلامية، فإنه من الصعب الفصل بين الاثنتين. فمجريّة البصائر الأسبوعية التي تصدرها جماعة العلماء المسلمين في الجزائر، جعلت شعارها أنها «الناطقة باسم العربية والإسلام». وفي الكتيب الذي نشره عبد الرحمن البزاز في بغداد في صيف ١٩٥٢ (البزاز ١٥)، ويتحدث فيه عن الإسلام والقومية العربية، يرى أنه ليس ثمة تناقض بين الفكرتين، وأن العقيدة الدينية، بحكم طبيعتها، تقوّي الشعور القومي. وزريق (٣) يقول بأن القومية هي حركة روحية ترمي إلى بعث القوى الداخلية للأمة وإلى تحقيق إمكاناتها العقلية والنفسية. ولا بد لها من أن تلتقي الدين وتتقوى بما فيه من قوة وحياة. ويضيف أن ما تقاومه القومية هو التعصب والطائفية (ص ١١٢ - ١١٣). ويؤكد زيادة (٤) هذه القضية.

يَبقى أمامنا أمران يتعلّقان بهذه المسألة. الأول هي الصلة بين العربية والجامعة الإسلامية من حيث أنهما حركتان سياسيتان تهدفان، في نهاية المطاف، إلى الوحدة. والثاني موقع الأقليات غير المسلمة فيما إذا أصبح الإسلام دين الدولة في دولة عربية متحدة. ولعلّ بحث الحصري (١٤) هو الأوفى حول القضية الأولى، إذ يقرر بوضوح أن فلسفة الجامعة الإسلامية تعتمد الإسلام أساساً لها، بينما تتخذ الوحدة العربية القواعد القومية منطلقاً لها. ويرى أن المطمح الأول مستحيل، أما الثاني فهو عملي. (ويضيف، في سياق حديثه، أن أحياء الخلافة أمر ضار).

والانطباع العام الذي يمكن التوصل إليه من قراءة هذه المؤلفات هو أن أكثر الكتاب يقترحون فصل الدين عن الدولة في التنظيم والإدارة والتشريع - (زريق ١١ وفارس ١٠). ولا يدعي كاتب هذه السطور أن مثل هذا الاقتراح يحوز رضى الجميع، لكنه يرى أن الشباب المثقف يؤيد مثل هذا الرأي، ويبنّي قوله هذا على تجربته واتصالاته الخاصة بهؤلاء الشباب. أنهم يعتقدون أن مثل هذه الخطوة تؤدي إلى خلق جو أنقى لقضية العربية وتجنّب العاملين لقضية العربية ملابسات قد تنشأ في حالات أخرى. (راجع أيضاً هيكل ٥ وصبحي المحمصاني في العرب والحضارة الغربية - دراسات مؤتمر الدراسات العربية الأولى المنعقد في الجامعة الأميركية سنة ١٩٥١ - الأبحاث حزيان (يونيو) ١٩٥١).

وثمة أمر ثالث اختلفت فيه الآراء وهو شكل الوحدة السياسية العربية. فقد اقترح هيكل (٥/ ١٩٤٣) أن تظلّ التنظيمات السياسية الراهنة على حالها، على أن توحد أنظمتها التربوية وتشريعها وحياتها الاقتصادية والدفاع الوطني. ثم اضاف أنه من الممكن أن ننطلق من أربع وحدات سياسية هي: (أ) وادي النيل - مصر والسودان؛ و(ب) بلاد الشام (سورية ولبنان وفلسطين والأردن)؛ و(ج) العراق؛ و(د) الجزيرة العربية. ومع أن هيكل كان يرى بأن الوحدة العربية السياسية ستضم المغرب والجزائر وتونس فضلاً عن الدول المشرقية، فإنه ارتأى أن يترك أمر المغرب العربي في ذلك الوقت. وكان خليل ثابت (١٨) يرى (سنة ١٩٥٢) أن توحيد الدول العربية يومها هو أمر مستحيل، لذلك فإنه اقترح أن تقوّي جامعة الدول العربية الصلات بين الدول العربية، إلا أنه اشترط أن تقوّي الجامعة نفسها أولاً. وبذلك يمكن للدول

العربية أن تواجه السياسة العالمية كتلة واحدة مجتمعة، لا دولاً منفردة. وقول خليل ثابت مبني على تفهم الوضع والفعل. إلا أن المتحمسين للفكرة كانوا يدعون إلى وحدة تامة بحيث تتحقق الأمال والأحلام والأمان، التي يتطلع العرب إليها (زريق ٣) وزيادة (٤) وفروخ (٨) وفارس (١٢) والحصري (١٤ و١٦ و١٧).

كانت هذه الفئة تمثل قوة نامية وشعوراً قوياً عميقاً في قلوب عدد من الناس كان يتزايد باستمرار. ويمكن تلخيص نظراتهم في الأمور التالية. (١) إن العروبة في تطورها التاريخي تقبلت مجموعة من القيم كان أهمها حرية الرأي وحرية التعبير (فارس ١٢). (٢) إن تأخر العرب اليوم ليس معناه الحكم على العروبة التي لم تُخَذَل يوماً (شرارة ٨: فارس ١١). (٣) إن الفوضى التي تنفّش بين كثير من العرب اليوم ناشئة عن انعدام الشعور الحقيقي بالقومية، وهو ما يحتاجه العرب لتسديد خطاهم (زريق ٣؛ زيادة ٤؛ فارس ١١). (٤) متى قبل العرب «العروبة» على أنها فلسفة وقبلوها أساساً، فإنها لن تخدم أبناءها فحسب، بل ستؤدي للبشرية خدمات جلى عن طريق التقدم على النحو الذي عرفته من قبل (شرارة ٨؛ فارس ٩).

وهذه الفئة تتقدم ببرنامج عمل أيضاً، الذي يمكن تلخيصه فيما يلي: (١) العرب بحاجة إلى فلسفة قومية (زريق ٣). (٢) هذه الفلسفة القومية يجب أن تبنى على فهم دقيق للتراث العربي في نواحيه المتعددة (زريق ٣، زيادة ٤؛ شرارة ٨؛ فارس ٩؛ الحصري ١٤). (٣) فصل الدين عن الدولة أمر أساسي بالنسبة إلى عروبة صحيحة (زريق ٣؛ الحصري ٦). هذه الأمور، فضلاً عن أمور أخرى تركت خشية الإطالة، هي التي ستؤدي إلى ترسيخ الأمة وخلق الوحدة حيث تكون العروبة أساساً لذلك (زريق ٣؛ الحصري ١٦).

لم يكن من الممكن أن نتحدث عن جميع القضايا التي يثيرها المناهضون عن العروبة. ونود أن نذكر القارئ بأن العروبة، مع أنها عقيدة العدد الكبير من الناس، فإنها ليست الفلسفة السياسية الوحيدة في العالم العربي. ومعنى هذا أن أولئك الذين يؤمنون باتجاهات سياسية أخرى لا يمكن أن ينظروا إلى العروبة نظرة قبول. وقد ناهضوها وناهضوا الداعين إليها، ورموها بالكثير من الإدعاءات. منها أن العرب ليسوا أمة، وأن مثل هذا الشيء لا وجود له ألبتة. وقالوا إن العروبة التي تستوحي الإسلام يغلب عليها المحافظة إن لم نقل الرجعية. وحري بالذكر أن كتاب الحصري الأخير (١٧) هو محاولة جادة لمناقشة أولئك الذين يخاضمون العروبة.

٩- الجذور التاريخية للثورة العربية الكبرى

١

في التاسع من شعبان سنة ١٣٣٤ (العاشر من حزيران ١٩١٦) أطلق الحسين بن علي الرضاصة الأولى إيذاناً ببدء الثورة العربية الكبرى. فما المعنى البعيد العميق لهذه الحادثة؟ هل كانت انتفاضة رجل تمثل في نفسه ما عانت أمته من ألم فئار على ذلك. وتعبيراً عن وعي جيل من الناس لحالته ورغبته في أن يخلص نفسه مما هو فيه، ورمزاً لآمال وأمان تجسمت تدريجاً في الرجل الذي أطلق الرضاصة الأولى؟

ان الحديث عن الثورة العربية الكبرى يقتضي الباحث أن يعنى بأمور أربعة: أولها، هذه العوامل والبواعث التي كانت تتفاعل في المنطقة بسبب السياسات الدولية وما كان فيها من تداخل المصالح وتشابك القضايا وتضارب وجهات النظر. والثاني، هو السياسة التي كانت تسيطر على الدولة العثمانية فتعين اتجاهها أو تحوره أو تطوره، أو تعوق نمو الدولة وتعرقله، أو تشل أيدي القائمين على الأمور فلا يتقدمون ولا يتأخرون، أو تبلبل أفكارهم فيضربون حين يجب أن يحلموا، ويلقون بالحبل على الغارب حين يجب أن يقودوا البلاد بحزم. والأمر الثالث هو هذا التطور الواعي حيناً وغير الواعي حيناً آخر، الذي مرت به أقطار الشرق العربي في القرن التاسع عشر، وخاصة عقود الأخيرة، وفي مطلع القرن العشرين. هذا التطور الذي مس الفكر والقلب والنفوس والحياة مساً رقيقاً وعنيفاً حيناً آخر، وبدا في الكتابة نثراً وشعراً، وفي الجمعيات السرية وغير السرية، وفي الصحافة الأدبية والسياسية والعلمية، وفي معاهد التدريس جامعات ومدارس، وفي المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وفي الرغبة في اصلاح المجتمع أو تغيير بعض معالمه. ورابع هذه الأمور هو هذا الشعور الهاديء حيناً والفائر حيناً آخر، الذي استقر في نفوس الجماعات والأفراد بأنهم جزء من كل، وبعض من كيان، والذي ربما كانوا عاجزين عن إدراك كنهه تماماً، وعن تعيين مداه على وجه التحديد، ولكنهم كانوا يحسون بوجوده ويشعرون به: وهو أنهم عرب وأنهم مسلمون.

ولن نتعرض للأميرين الأول والثاني، فذلك أمر يتناوله غيرنا ممن يسهم في هذا الكتاب، لكننا نود أن نتناول الأميرين الثالث والرابع، مبتدئين بالأخير لأنه أقدم عهداً وأبعد مدى.

ارتبط العرب، أول ظهورهم على مسرح التاريخ، بالجزيرة العربية. ولا نعرف متى ظهر هؤلاء العرب تماماً، ولكن الباحثين يؤكدون أنهم استوطنوا الجزيرة، واحات وقرى ومدناً، وأقاموا فيها، بدواً وحضراً، قبل العصر الذي ينعتة الناس عادة بعصر الجاهلية. ومن هذه الديار التي استقروا فيها كانت لهم مشاركة في حياة العالم المحيط بهم، واسهام في كثير من الأعمال التي تمت فيه. فهم لم يكونوا بمعزل عن سكان ما بين النهرين أو وادي النيل أو بلاد

الشام. كانت لهم إلى تلك الديار رحلات، وكانت منها إليهم أسفار. وفي هذه الرحلات والأسفار كان العرب يتبادلون مع جيرانهم سلمهم التجارية، وبعض آرائهم في شؤون الحياة، وشيئاً من معارفهم عن الأنواء ومنازل الشمس والنجوم، وقسطاً من عقائدهم في الآلهة وعبادتها. ولعل العرب كانوا يقبلون القليل من هذه الأمور الفكرية والروحية، ربما لأنها كانت معقدة بالنسبة إليهم حيناً، أو لأنها وصلتهم مشوهة حيناً آخر. ولكن المهم أنهم عرفوا بوجودها وثنية مصرية أو بابلية، ووحيدانية يهودية أو مسيحية، وفكروا في هذا كله تفكيراً كان لهم فيه شخصيتهم ومجال اختبارهم، كما كان لهم فيه خلاف واتفاق. وحري بنا أن نؤكد القول بأن هذه الناحية في حياة العرب لا تزال محاطة بالكثير من الشك والريبة. فالبحث لم يكشف نواحيها وخطوطها واتجاهها بعد.

ولئن خفيت علينا معالم الحياة الروحية أو بعضها على الأقل، فإن الخطوط العامة للحياة المادية تبدو لنا أكثر وضوحاً. فعلى قلة ما نقب المنقبون عن آثار الجزيرة العربية، فإن الذي وصل إلينا يذكر قصوراً شاهقة، وأبنية أنيقة، وأسواقاً عامرة، وقوافل تنقل السلع من مكان إلى آخر، وبروداً متقنة الصنع، وسيوفاً صقيلة. وما كانت هذه كلها لتظهر إلا في أماكن استقر القوم فيها زمناً طويلاً حتى تمكنوا من إنشاء هذا كله.

على أن هذه المظاهر، على ما فيها من دلالة وبرهان، ليست أبرز نواحي الحياة العربية تطوراً في تلك الأزمنة. بل إننا نعتقد أن ما كان عند القوم من لغة، وما فيها من فنون التعبير نثراً ونظماً، لأكبر دليل على ما أصابه القوم من تقدم ورقي. فما كان لقوم متأخرين ان تكون لديهم هذه اللغة العربية التي وسعت هذه المعاني الدقيقة، وأتسمت بهذا التعبير الأنيق، وشملت أوزان الشعر المتعددة، وصيغت بهذه القوالب المعربة للبيان عما يخالج نفوس أهلها. فاللغة العربية بشعرها الجاهلي وما انتقل إلينا من خطبها، وما اشتملت عليه من أمثال وأساطير، وما دخل فيها من أدب الدنيا والدين، إنما هي البرهان الساطع على الشوط البعيد الذي قطعه العرب في حياتهم العقلية والفكرية في الجاهلية.

وما كان لقوم لهم كل هذا إلا أن يعجبوا بأنفسهم، فيملاً الفخر برودهم ويزهون بما عندهم. وهنا يبدأ هذا الشعور المتوغل في القدم بأنهم شيء، وأن هذا الشيء حري بأن يذكر دوماً. لكن هذا الشعور الداخلي ظل كامناً حتى أثير يوم التحم العرب بجيرانهم فدارت بين الفريقين معارك كانت فيها الغلبة لهم في مثل ذي قار، ودارت فيها الهزيمة عليهم في غيره. وفي هذا وذاك بدأ الشعور وقد اتخذ له شكلاً هو الاحساس بوجود فرق بين العرب وبين غيرهم من الجيران. وقد كان العرب يتهاجون قبائل ويتبادلون عشائر ويتخاصمون جماعات ويتقاتلون فئات؛ لكنهم يتراصون، وخاصة عند الأطراف، صفوفاً أمام غيرهم، ويفخرون على من سواهم بفضائل يرونها في أنفسهم.

هكذا كان شأنهم: يتأرجحون بين مروءة الجاهلية وكرمها وحبها وسلمها وحلالها وحرامها، إلى أن جاءهم الإسلام رسالة سماوية وقرآناً كريماً وسنة نبوية. فكانت النقلة كبيرة، لا من حيث تغيير وجهة نظرهم إلى الأمور فحسب، ولكن من حيث أنهم خرجوا من رقعتهم

الصغيرة الضيقة إلى رحاب من الأرض كبيرة، وانتشروا في دنيا الله والناس ينتقلون من نصر إلى نصر ومن فتح إلى فتح.

هذا الانفتاح المفاجيء الذي تعرض له العرب على هذه الطريقة، أشعل في نفوسهم حماسة جديدة وأثار شعوراً خاصاً بقيمتهم، وامتزج شعورهم بقيمتهم من حيث هم قوم أو شعب بشعورهم بمنزلة الإسلام من حيث هو دين كتب له الله النصر، فارتفعوا فوق غيرهم منزلة بسبب هذا الدين الجديد وما أودعه في نفوسهم من احساس بمثل عليا جديدة، وبسبب أنهم اعتبروا أنفسهم قيمين على نشر هذا الدين، وسدنة لهذه المثل العليا. فإذا الذي كان عندهم من إدراك لأنفسهم يقوى ويعمق بسبب إدراكهم لمهتهم الجديدة ورسالتهم إلى شعوب الأرض.

وهذا التزاوج بين الشعور بالإسلام والشعور بكونهم عربياً، ازداد قوة بانتشار اللغة العربية في مناطق جديدة، بحيث أن ما كان من قبل مقصوراً على سكان رقعة ضيقة من الأرض، أصبح يمتد شرقاً وغرباً. وما كان من قبل يستعمل أداة للتعبير بين قبائل وفي مدن معدودة، أصبح أداة للتعبير في منطقة واسعة جداً. واللغة التي كانت من قبل تعبر عن أمور محدودة شعراً ونثراً، وسعت كتاب الله لفظاً وغاية واتسعت لنواحي الفكر المختلفة فلسفة ومنطقاً وعلماً. وإذا كان التعريب قد تم في بعض المناطق بسبب استيطان عدد كبير من العرب أنفسهم الذين استطاعوا تلقيح الدم القديم بدمهم الجديد، فإن التعريب الأوسع مدى والأعمق أثراً إنما جاء عن طريق انتشار اللغة العربية بين السكان الأصليين واتخاذهم هذه اللغة أساساً لحياتهم في البيت والسوق والمسجد، في المدينة والقرية.

وإذن فهذا الشعور المتداخل بين العروبة والإسلام وما رافقه خلال العصور من نصر وفوز، هو الذي كان أساساً في حياة الناس العاطفية القومية فيما بعد. وهو الذي قد يخمد حيناً ويختفي دهرًا، لكنه هو الذي يعود إلى الظهور قومية فعالة فيما بعد.

ليس من الممكن أن نتابع في هذا الفصل ما لقيه هذا الشعور من تطور أو تبدل، أو ما مر عليه من تغلب ناحية منه على الناحية الأخرى في زمن معين. فقد مرت على هذه الرقعة وعلى الدول والامبراطوريات التي قامت فيها فترات، كانت فيها الناحية العربية هي المرجحة، وجاءت قرون كانت فيها الناحية الإسلامية هي المتغلبة. وللمؤرخين في غلبة الشعور بهذه أو تلك آراء ونظريات تلونها في أحيان كثيرة أزياء التفكير السياسي التي قد تعصف بالعالم عامة وبالعالَم العربي خاصة. كأن يعطي العصر الأموي صبغة عربية، وتغلب على العصر العباسي صفة إسلامية، وقد تكون ثمة أمور ترجح هذا الرأي أو ذلك، ولكن الذي لا ريب فيه أن كل هذه الأمور هي فروض قد يقرها التاريخ فيما بعد وقد ينكرها. ونحن لا نبغي الآن أن نقرها أو ننكرها. ولكن الذي نود أن نؤكد عليه هو أن الشعور بالعروبة كان مستمراً، والشعور بالإسلام كان مستمراً، والشعور الممتزج والمكون من هذين الشعورين كان أيضاً مستمراً. إلا أن أحوالاً كانت تطرأ على الشعوب الإسلامية، وبعضها لم يتخذ العربية لغة قومية، فتثير فيها الحماسة الدينية. وأكثر ما كان يحدث هذا حين كانت تتعرض دار الإسلام لعدوان من الخارج،

أو حين كان الإسلام يقيض له من يدفع به دفعاً في سبيل نصر جديد. وإذا كانت الحروب الصليبية مثلاً للحالة الأولى، فإن قيام الدولة العثمانية وانتشار الويتها في رقع نائية هو مثل صالح للحالة الثانية. ويجب أن نذكر أيضاً أن مثل هذه الحالات قام قبل انتشار الأفكار القومية الحديثة في العالم الإسلامي.

وفي القرن العاشر للهجرة (السادس عشر للميلاد) اتضحت معالم المناطق الثقافية في الشرق الأوسط بشكل أصبح هو المعين للاتجاهات المختلفة. هذه المنطقة التي غلب الإسلام عليها حكماً، وقبلت غالبية سكانها الإسلام عقيدة، توزعت ثلاث لغات: هي الفارسية في شرقها، والتركية في شمالها، والعربية في وسطها وجنوبها وغربها. وكانت رقعة التركية أصغر من غيرها، من حيث هي لغة ثقافة وتخابط. لكن العثمانيين استولوا، منذ مطلع القرن العاشر (السادس عشر)، على جزء كبير من الأقطار العربية، فأصبحت اللغة التركية لغة رسمية في هذه الديار المحتلة، وإن كان قبول هذه اللغة أو رفضها، عملاً لا رسمياً، كثيراً ما كان يتوقف على الدرجة التي كانت فيها الدولة العثمانية تسيطر على جزء ما من البلاد سيطرة تامة أو جزئية. وهذه السيطرة نفسها كانت تتوقف على عوامل كثيرة ليس أقلها أهمية الموقع الجغرافي، فبعد البلد عن عاصمة الدولة كان يحدد نفوذها فيه ويحد من سلطتها هناك.

صحيح أن المصادر الأصلية للثقافة الإسلامية ظلت عربية، وترتب على ذلك أن من أراد أن يتفقه في التفسير والحديث والفقہ كان يتوجب عليه أن يعود إلى العربية ليتمكن من العبّ من الينابيع الأولية، إلا أن التعبير عن الشخصية لم يعد، في تلك الديار الإسلامية، يعتمد اللغة العربية. وهذه إيران لم تكتف بأن يكون لها شعر ونثر أدبي وديني بالفارسية، بل إن الكثير من الفقہ الذي تسيّر به الركبان كتب بالفارسية. ومثل ذلك، وإن إلى درجة أقل، يمكن أن يقال عن الأتراك والتركية.

والذي نريد أن نخلص إليه هو أن الارتباط بين الإسلام واللغة العربية اقتصر على رقعة معينة، وهي التي كمن فيها، أو في بعضها على الأقل، الشعور بأثر العربية مباشرة، لغة وأدباً وثقافة. وهذا هو الشعور الذي قبيض له فيما بعد أن يظهر نتيجة لعوامل تاريخية، فيصبح ما يمكن تسميته بالقومية العربية.

٢

في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي أخذت أقطار المشرق العربي، وبعض أجزاء الدولة العثمانية، تتصل بأوروبا اتصالاً أخذ يزداد قوة شيئاً فشيئاً. صحيح أن سوريا ولبنان كانا قد اتصلا من قبل بأوروبا، لكن الاتصال ركذ بعض الشيء حتى تجدد في القرن التاسع عشر. وقد جاء هذا الاتصال على أشكال مختلفة. فمن خبراء أجانب يدعون للعمل في المدارس والمؤسسات الفنية التي أنشأها محمد علي باشا في مصر، ومن بعثات تبشيرية تفتح المدارس في لبنان وفلسطين وبعض أجزاء سوريا، ومن طلاب يبعث بهم محمد علي إلى أوروبا للدرس، ومن رحالين يزورون الأقطار الأوروبية فيكتبون عنها، ومن رجال دولة يتقلون

في العواصم الأوروبية. وكل هؤلاء يعودون وفي رؤوسهم علم ومعرفة، وفي نفوسهم شيء جديد، وفي قلوبهم حماسة كي يكون لبلادهم بعض هذا الذي شاهدوه هناك. وكل يعمل في مجاله بالقدر الذي تيسره له الظروف. فكتب غربية تترجم، لا في العلم والتقنية فحسب، بل في الأدب أيضاً. وكتب تؤول وفيها الجديد من العلم والرأي، وصحف تنشر، ومجلات تفتح صدورها للباحثين، ودور للعلم تشاد. ولا بد لهذا كله من أن يكون له أثر. فما هو هذا الأثر؟ إذا تذكرنا أن هذا الذي حدث من انتقال الآراء الجديدة، من مثل المواطنة والحرية والدستور والوطنية، رافقه ضعف في الدولة العثمانية لحظه الناس وعرفوا أن هذه الدولة لم تعد تستطيع حماية ولاياتها بله حماية الإسلام. وإذا تذكرنا أن هذه الأفكار أخذت بها فئات صغيرة حقاً لكنها أخذت بها أخذاً جدياً؛ إذا تذكرنا ذلك وجدنا أن آثار هذه الأفكار والآراء والتجارب التي أخذت تدخل الشرق العربي وتركية كانت أقوى مما اعترف به الناس لها من قبل. ولعلنا نحسن صنماً إذا نحن اجملنا هذه الآثار قبل الانتقال إلى التفصيل الذي نبغيه لبعضها على الأقل:

١. بدت في بعض الآثار الأدبية التي ظهرت حتى في النصف الأول من القرن التاسع عشر (مثل مؤلفات رفاة الطهطاوي) الرغبة في التشديد على الوطنية والمواطنة أساساً لعلاقات الناس بعضهم ببعض، بدلاً من الاعتماد على الدين وحده أساساً لهذه الرابطة. وقد قويت الدعوة إلى هذه الوطنية والمواطنة تدريجاً بحيث أنها كانت نقطة انطلاق أساسية، وقد يكون فيها شيء من الرومنطيقية، عند كتاب الربع الأخير من القرن نفسه ومطلع القرن العشرين، على نحو ما نجده في دعوة أديب اسحق مثلاً. لكننا عندما نتناول الصحف التي ظهرت في مطلع القرن العشرين والتي حرر فيها جماعة من أهل الفكر النير، نجد أن الدعوة إلى المواطنة والوطنية تصبح دعوة نيرة واضحة المعالم بينة السبل (مثل جماعة الجريدة في مصر).

٢. قامت بين كتاب القرن التاسع عشر دعوة إلى الحرية والتحرر - في السياسة والمجتمع واللغة والأسلوب الأدبي. ولا شك أن الثمرات لم تكن كلها على شكل واحد، والآثار لم تكن كلها على مستوى واحد، ولكن لفظة الحرية، التي كانت من قبل تكاد تكون مقصورة على البحوث الدينية، نجدها قد مست الحياة السياسية فبدأت المطالبة بحرية الشعوب التابعة للدولة العثمانية من استبداد السلطان، والمطالبة بتحرير المرأة من المجتمع الذي يكبلها، وتحرير اللغة من السجع الذي سيطر عليها قروناً، والتخلص من الشعر والنثر المليئين بالتصنع. حقاً أن هذه الدعوات لم يستجب لها كلها دفعة واحدة، ولكن البذور الأولى غرست، وكان من الطبيعي أن تثمر بعد حين. ولسنا بحاجة إلى تعداد أسماء الداعين إلى مثل هذه الآراء المتنوعة، فقد أصبحوا معروفين للقراء.

٣. القرن التاسع عشر عرف الثورة وسيلة لحل بعض المشكلات، وإن لم يلجأ إليها إلا فيما بعد، فإن أكثر الذين قصدوا فرنسا وأقاموا فيها منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر عادوا وهم يتغنون بمبادئ الثورة الفرنسية وأهمها الحرية والمساواة. وعن طريق ترجمة

قصص تمجد الثورة الفرنسية كانوا يمجدون الثورة الفرنسية التي حققت للفرنسيين التخلص من الملك المستبد. ومع أن مصر لم تكن البلد المناسب لمثل هذه الآراء يومئذ فإن لبنان وسورية، وتركيا نفسها، كانت تستجيب بعض الاستجابة لمثل هذه الآراء.

على أن لبنان خاصة عرف آثار ثورة أخرى لعل أنبأها ومراميتها لم تتضح في مكان ما مثل ما اتضح فيه، وهي الثورة الأميركية على السيطرة البريطانية. فالمبشرون الأولون الذين جاءوا من الولايات المتحدة في مطلع القرن التاسع عشر ليفتحوا المدارس في لبنان وجواره كانوا بطبيعة الحال، أبناء هذه الثورة والروح التي خلقتها. ولا بد أنهم تحدثوا عنها حديثاً خاصاً وعماماً. وإذن فلبنان عرف معنى ثورتين: فرنسية ثارت على ملك مواطن لأنه مستبد، وأميركية ثارت على ملك بعيد (أجنبي) لأنه مستبد. وهذا الدرس لم يتح لقطر عربي آخر أن يتعلمه من أبنائه مباشرة. ففي لبنان كان الفرنسيون والأميريكيون يعملون على كسب السكان عن طريق المدرسة. وفي المدرسة، على اختلاف درجاتها، كانت الآراء تتشر أولاً.

٤ - ثمة درس آخر تلقفه الناس من الآراء الأوروبية التي أخذت تنتقل إلى الشرق العربي وإلى تركيا، وهو أن السبيل الوحيد لاصلاح الحالة هو أن يحد من تصرف «السلطان» ونفوذه وتقدره واستبداده. ولم يستطع الناس أن يقوموا بثورة لإرغام السلطان على التزام حدوده، فإن عناصر الثورة الأولى (التركية) لم تستكمل إلا سنة ١٩٠٨. ولكنهم كانوا من قبل يدعون السلطان نفسه إلى أن يضع للدولة دستوراً، أي أن يكون للدولة وثيقة تعين حدود السلطان وتبين مدى مشاركة الشعب له، عن طريق ممثليه، في إدارة شؤون الدولة. وكان من الطبيعي أن تكون الدعوة إلى الدستور والمطالبة به أقوى في تركيا والولايات العربية المجاورة لها بسبب شعور سكان هذه المناطق بظلم السلطان أكثر من غيرهم. وقد تحققت هذه الأمنية للمرة الأولى يوم منح السلطان عبد الحميد الدولة العثمانية دستورها سنة ١٨٧٦. إلا أن البلاد لم تكف تفرح به وتنتخب ممثليها ويجتمع هؤلاء حتى علق السلطان الدستور وحل البرلمان العثماني. ولم يبعثه حياً إلا لما أرغم على ذلك سنة ١٩٠٨. لكن المهم أن فكرة الدستور كانت بين الأمور العامة التي تناولها أهل القلم وقادة الرأي في تلك الأصقاع.

٥ - جدير بنا أن نذكر أن من أهم التجارب التي عرفها الشرق العربي منذ القرن التاسع عشر هو إدخال العلم الحديث في معاهده. من المدرسة الثانوية إلى الكلية إلى الجامعة. فلم يكن بالأمر القليل أن يصبح باستطاعة الطلاب أن يتعلموا العلوم البحتة والتطبيقية مباشرة وفي مختبرات، وأن يدرسوا الطب تشريعاً وسريراً، وأن يتابعوا أموراً كثيرة في العلم متابعة دقيقة. يضاف إلى ذلك أن العلم خصصت له أجزاء معينة من مجلات تنشر فصوله بين قرائها، بحيث تمكن المجدد المجتهد من القراء أن ينال بعض المعرفة العلمية مباشرة وبلغته العربية.

٦ - على أن الفكرة التي وصلت الشرق العربي وتركيا وشغلت عدداً من الكتاب في المنطقتين هي فكرة القومية. وهي التي نود أن نتعرض لها الآن بشيء من التفصيل لارتباطها أصلاً بالموضوع الذي نبهته.

ففكرة القومية والآراء المتعلقة بها كانت أكثر ما ملأ على الكثيرين قلوبهم وعقولهم، وأثارت فيهم الحمية والحماسة، وذلك بسبب اتخاذها البطولة وما يتبعها أساساً، وبسبب الثوب الذي وصلت إلينا فيه وهو الثوب الرومنطقي. وقد أحدثت هذه الأفكار رد فعل في المجتمعات العربية والتركية. وكان رد الفعل متوازياً حيناً، ثم نتج عنه رد فعل عدائي على جانبي الخط العربي التركي.

حري بنا أن نقف هنا هنيهة محاولين تبين ما أصاب الجماعات المختلفة من أثر بسبب هذه الآراء السياسية الجديدة التي ذكرناها.

أول ما يجب أن نشير إليه هو أن القلق أخذ يساور بعض الناس، فبدأوا يتساءلون أي مقاييس هي الأصح: هل هي المقاييس القديمة أو المقاييس الجديدة المستوردة. وكان لا بد لهم من تفهم الموقف الجديد ومقارنته بالمواقف القديمة. ولم تكن القيم الخلقية الأصيلة هي ما أخذوا يبحثونه، بل النظم التي كانت تجمعهم وتضمهم وتعين اتجاه حياة فيما بينهم، بما في ذلك نظم الحكم والمعاش والعلاقات الاجتماعية. وثاني ما يتحتم علينا أن نشير إليه هو أن الكثير من الآراء التي وصلت إلى المنطقة جاءت من بيئات علمانية. فهي إذن قد تناقض بعض الأسس السابقة التي اعتمدت الإسلام أساساً لبناء المجتمع. فهل ثمة تناقض؟ أو أن الأمر لا يعدو أن يكون مشكلة يمكن حلها بالتوفيق بين الأسس الدينية والأسس العلمانية؟ وما هي الأسس الجديدة التي يمكن أن يقوم عليها المجتمع الجديد؟

وفي نهاية القرن التاسع عشر كانت منطقة الشرق العربي وما جاوره قد مرت بالكثير من هذه الآراء واجتازت الكثير من التجارب السياسية. وكانت المنطقة، حتى قبيل الحرب العالمية الأولى، قد عرفت على أيدي أصحاب الفكر وبعض رجال الحكم، أشياء كثيرة عما تريد وترنو إليه وتطمح إلى تحقيقه، وكان بعض هذه الأشياء قد اتضح تماماً، بينما ظل بعضها الآخر مترجراً مضطرب المعالم لا يعدو أن يكون ظللاً ينقصها الوضوح. وسنحاول رسم الخطوط العامة للاتجاهات التي عرفت المنطقة، ناظرين إليها من حيث ارتباطها بموضوع الثورة العربية الكبرى.

٣

في جزء من هذه الرقعة قامت القومية التركية، متأثرة بما جاء من الغرب من آراء سياسية أو تجارب شخصية أو اتصالات مباشرة وغير مباشرة. وقوام الحركة أن الأتراك لهم خصائص تميزهم عن غيرهم من الناس، وأن لغتهم وأدبهم وتاريخهم أمور قديمة قدم وجودهم وتاريخهم. وعمد بعض كتاب الأتراك، مثل شناسي أفندي ونامق كمال وضيا باشا، إلى التاريخ فأخذوا منه دروساً وصاغوها بقالب محبب إلى جمهور القراء، وترجموا من الأدب الغربي الكثير مما يعظم البطولة والقومية. وخلفهم في مطلع القرن العشرين جماعة من الشباب الأتراك كانوا ينشرون في جريدة «الأقلام الفتية» أن مدينة جديدة وأدباً جديداً، يستمدان أصولهما من التاريخ التركي القديم، قد ظهرا في البلاد. ومن هؤلاء خالدة أديب وضيا الب بك. ولعل من خير ما يمثل هذه النزعة ما كتبه خالدة أديب بعد حضورها اجتماعاً طورانياً

أصغت فيه إلى كثير من الخطب الحماسية. فقد قالت: «بينما كنت أصغي إلى تلك الخطب شعرت أن روحي تحركت من أعماق نفسي، وأدركت إلى أي حد تتأصل أمانتي تركية الحديثة في وجود أجدادنا. فقد وصلت إليّ نعمات موسيقية منبعثة من دمنال الطوراني وحملتني معها حتى أنني إلى هذه الساعة أشعر كأنني أسمعها. وقد وثقت عندها أنه يتوجب علينا أن ننحدر إلى ينابيع الحياة لنحصل على الروح التي يجب أن نبثها في شعبنا، لنتمكن من الوصول به إلى الأهداف السياسية التي نرمي إليها». أما ضيا ألب بك فقد جاء في بعض أشعاره قوله: «إن الشعور الذي يجري في دمي هو صدى ماضي، وأن أعمال أسلافي المجيدة أتحمس آثارها في الدم الذي يجري في عروقي وفي قلبي، بعد أن كنت أقرأها في صفحات جافة مغبرة صفراء من كتب التاريخ. إن أتيل وجنكيزخان، وهما معجزة جنسي ومظهر عظمتة، ليسا دون الاسكندر وقيصر، واغزخان لا يزال حياً في قلبي وفي دمي بكل عظمتة وبهائه، وهو الذي ينشر السرور في قلبي ويحدوني إلى أن أصرخ بحماسة قائلاً: ليست بلاد الأتراك تركية أو تركستان فحسب، لكنها طوران الخالدة».

ولا شك أن شعور الأتراك بأنهم سادة امبراطورية واسعة كان يدعم القومية التركية ويقويها. وحملهم هذا الشعور القومي على الظن بإمكان التحكم حتى في مستقبل الشعوب. ومن هنا كانت محاولتهم المبنية على أسس خاطئة وهي محاولة تترك العرب، كي ينسى هؤلاء لغتهم وتاريخهم ويصبحوا جزءاً من تركية الطورانية!

تأثر العرب كذلك بالأراء القومية السياسية الغربية، فكان أثرها المباشر أن لمست في نفوسهم هذا الشعور «العربي» الذي كان قد رقد مدة بسبب عوامل مختلفة. وقد عبروا عن هذا الشعور بوسائل مختلفة. فنشرت القصائد المنوعة (لبطرس البستاني وغيره) وكتبت الرسائل للتوعية العامة (مثل ما وضعه عبد الرحمن الكواكبي) ونشرت دراسات للتنظيم والتخطيط (مثل نجيب عازوري)، ولكن الذي كان يكتب ويقال كانت تغلب عليه اللمعات العابرة والتفني بالأمال والأمانتي. وكان هذا أمراً طبيعياً. فالأراء كانت بعد حديثة العهد، ورد الفعل كان شعوراً، والتعبير عنه كان فضفاضاً. ولم يكن قد أتبع حتى للكتاب والمؤلفين أن يدرسوا القومية ويفقهوا معناها ويضعوا لها برامج واضحة بينة. وكانت القومية العربية، باديء ذي بدء، تسير في خط مواز للقومية التركية، حتى بدا أن هذه الأخيرة اتخذت موقف التحدي، فانتقلت فكرة العرب إلى الانفصال والاستقلال.

والذي يجب أن نذكره أيضاً هو أن الدعوة إلى القومية العربية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كانت منتشرة بين الجماعة المقيمة في المنطقة التي تشمل اليوم العراق وسوريا ولبنان وفلسطين والأردن والحجاز، ولم تكن الدعوة إلى القومية العربية تتجاوز تلك المنطقة.

وحرى بالذكر أن الذين دعوا إلى القومية العربية حتى الحرب العالمية الأولى كانوا يترددون بين الدعوة إلى الاستقلال عن الدولة العثمانية، وبين البقاء في ظلها على أن يتاح للعرب تنمية شخصيتهم على النحو الذي يرتضونه.

ونود أن نضيف أن الاندفاع العاطفي وراء هذه الفكرة القومية الجديدة - القومية العربية - كان عند الكثيرين تمسكاً بشيء يتخذونه أساساً لتعرفهم إلى ذاتهم وكيانهم. وجدوا في التاريخ العربي واللغة العربية مصدراً غنياً للمفاخرة. وبدت الآثار الأولى للاعتزاز بالقومية العربية في أدب رومنطقي كان هدفه احياء البطولة السابقة، واستنهاض الهمم بإبراز المثل العليا التي يمكن أن تستخرج من بطون التاريخ وتصبح أمثلة تحتذى.

مرت بمصر في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين أحداث خاصة أبرزت في البلد الشقيق شعوراً وطنياً خاصاً. فمصر، التي كانت دوماً تحس بكيانها الخاص، في جميع عهود الحكم فيها من أيام الأمويين والعباسيين والفاطميين إلى العثمانيين، جاءها في النصف الأول من القرن التاسع عشر محمد علي باشا الذي جعل منها بلداً حديثاً متصلاً بالعالم، والعالم الغربي خاصة، بعد انقطاع نسبي. واستمرت هذه الصلة أيام إسماعيل. هذا الشعور جعل القيادة الفكرية في مصر تحس بالمركز الخاص الذي لمصر في دنياها أولاً، وفي بعض الأقطار المجاورة ثانياً. وأخذ المفكرون المصريون، أو بعضهم على الأقل، يبحثون عن مشكلات بلادهم. فقد أخذ بعضهم مثلاً يدعو إلى إقامة مجتمع سياسي يخلف المجتمع القائم على الأسس الدينية فحسب. ولما احتلت بريطانيا مصر (١٨٨٢) أصبح من الطبيعي أن ينصرف المصريون إلى مشكلة أساسية معينة يعالجونها وهي مشكلة إخراج المحتلين من البلاد. ومن هنا كان اتجاه الحركة القومية في مصر، وهي التي غذتها الآراء السابقة، إلى أن تصبح قومية مصرية من الناحية السياسية والفكرية (والاقتصادية بطبيعة الحال). هذه هي الدعوة التي وجهها مصطفى كامل إلى المصريين، والتي حمل لواءها بعده كثرة الزعماء. وكانت دعوة مصر للمصريين تعبيراً عن شعور بأن هذا البلد له ميزاته وحياته واتجاهاته. وكان من الطبيعي أن تحتفظ بقاعدتها الإسلامية، وأن تستوحي التاريخ الإسلامي. ولكن في إطار هذه القاعدة كانت تنظر إلى قوميتها ووطنيتها على أنهما مصريتان، وكانت ترى في كفاحها وجهادها وتنظيمها وعملها كفاحاً وجهاداً وتنظيماً وعملاً مصرياً. كانت هذه كلها تقوم في مصر وتهتم بمصر وتكتفي بمصر.

هذه القوميات الثلاث التي أشرنا إليها - التركية والعربية والمصرية - اعتمدت التاريخ واللغة والعرق والجهاد السياسي في إقامة دعائمها لتفسير الشخصية وتحديدها، أو لتحقيق الأمان والامان، أو للتعبير عن الشعور العام والاحساس الدافق. لكن دعوة أخرى كانت تشيع في الشرق العربي وغيره من الأقطار، هي الجامعة الإسلامية. هذه الحركة القومية، إن جاز التعبير، كانت أعمق جذوراً، لارتباطها بتاريخ الإسلام والمسلمين، وأوسع مدى، لأنها شملت بقاع العالم الإسلامي، وأقرب إلى قلوب الناس وألصق بوعيمهم لأنها تصل إلى شغاف قلب المؤمن بشكل طبيعي. فالجامعة الإسلامية، التي يرتبط اسمها دوماً بالسيد جمال الدين الأفغاني، وإن لم يكن الوحيد الذي حمل لواءها ودعا إليها، كانت لها قوة جذب كبيرة. فهي تشمل المسلمين جميعاً، بقطع النظر عن مواطنهم وقومياتهم ولغاتهم. وإذن فالأساس الوحيد في نظرها لتوضيح الشخصية والتعرف إلى النفس والدعامة الوحيدة لإقامة المجتمع هو

العامل الديني - وفي هذه الحالة هو الإسلام. وفي نظر أصحاب هذه الدعوة أن المرء متى كان مسلماً فهو فرد من أمة مسلمة ومواطن في جميع أوطانها. ومن ثم فالمطلوب منه أن يتسع شعوره بحيث يسع جميع المسلمين، ويجب أن تكون الرابطة بينهم قوة تمكنهم من تحقيق ثلاثة أمور: أولها، وقف الاعتداء الأوروبي على ديار الإسلام، وثانيها، اخراج الأوروبيين من ديار الإسلام التي كانوا قد تسلطوا عليها، وثالثها، النهوض بالمسلمين بحيث يستعيدون ما كان لهم من قبل من مجد وعز ومشاركة في الحضارة.

عرفت هذه الأقطار - تركيبها وعربيتها - في أواخر القرن الماضي ومفتتح القرن العشرين اتجاهاً آخر حاول دعائه الجمع بين الدعوة القومية من جهة، وبين سياسة واقعية عملية من جهة أخرى. وليس من السهل في الواقع، اعتبار هذا الاتجاه محاولة لوضع دعائم للتعرف الذاتي أو الولاء، إلا أنه جنح إلى الافادة من النزعات القومية. فقد ظهر في الدولة العثمانية بين العرب والأترك، من آمن بوجود الافادة من رغبة العرب في أن يكونوا عرباً، ومن رغبة الأترك في أن يكونوا أتراكاً، شريطة أن لا يكون ثمة انفصال واستقلال ولا تقسيم للدولة العثمانية. قالوا بأن تظل الدولة العثمانية قائمة تظلل الجميع بظلمها على أن يتاح لجناحيها، العربي والتركي، أن ينموا ويتقدما كل في إطار قوميته، بحيث تنمو الشخصية العربية كما تنمو الشخصية التركية، منفردتين ومجتمعتين. والذين حملوا هذه الراية في الجناح العربي من امبراطورية آل عثمان هم، قبل كل شيء، جماعة حزب اللامركزية. (ولعله من استباق الأحداث أن تسمى أي جماعة سياسية في ذلك الوقت حزباً، ولكن هذه هي التسمية التي ارتضوها لأنفسهم، ومن حقهم أن نحافظ لهم عليها). ومما ينتظم هذه الدعوة، ولو جزئياً ومن زاوية أخرى، المؤتمر العربي الأول المنعقد في باريس (١٩١٣)، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل.

هذه هي الدعوة إلى الجامعة العثمانية. وهي - وإن كانت تتسم بشيء من سمات القومية العربية أو القومية التركية، ومع أنها تشترك اشتراكاً ما مع الدعوة إلى الجامعة الإسلامية - فإنها تختلف عن كل هذه بأنها تنظر إلى الأمر نظرة سياسية واقعية، أي تأخذ الشيء القائم بعين الاعتبار. ولعل الذين وجهوا همهم نحوها تذكروا أنه قبل قرن واحد فقط كانت «العثمانية» دعامة للولاء أو التعرف إلى الذات أو الهوية، فلماذا لا تعود الامور سيرتها الأولى وتعود إلى العثمانية قيمتها من حيث هي دعامة الولاء؟ وإذا ظلت العثمانية كذلك، أو عادت إلى ما كانت عليه، باعتبار أن الامبراطورية تظل قائمة، فإن الإسلام، وهو ستار الدولة الروحي، تظل له مكانته، لكن يضاف إلى الأمرين أمر ثالث هو القومية - العربية والتركية. وإذا فإن أفراد كل من الفريقين يمكن لهم أن يشبعوا رغبتهم القومية، ويحققوا نظرتهم الدينية، ويحتفظوا بكيان سياسي عالمي، سواء أكان هذا دعامة تعرف ذاتي أم لم يكن.

وحرى بالذكر أن دعوة الجامعة العثمانية لقيت صدى في مصر، وكان صداها مزدوجاً. فالذين كانوا يقرنون بينها وبين القومية العربية كانوا فئة من مهاجري ديار الشام، ممن كانوا يعملون في حقل القومية العربية لكن دون أن يقبلوا بالانفصال عن تركيا. أما الصدى الآخر

فكان مصرياً يتمثل في الأدب والشعر كما يتمثل في السياسة. فقد كان في مصلحة العمل السياسي المصري المطالبة بعودة مصر إلى الدولة العثمانية (وكانت بريطانيا، رغم احتلالها لمصر، ما زالت تعترف بمصر ولاية عثمانية. وظلت على ذلك إلى أن أعلنت تركيا الحرب على بريطانيا) رغبة في التخلص من ريقه البريطانيين. ومن ثم كان انتشار هذه الدعوة.

وعلى كل فالمتتبع لهذه الاتجاهات عامة يستطيع أن يلاحظ فيها الكثير من التداخل والتعارض. فالوقت لم يكن قد حان بعد لقيام عقائديات (ايدولوجيات) واضحة السبل بينة المعالم. ويمكن القول إجمالاً بأن الدعوة الإسلامية دخلت في الجامعة العثمانية والقومية العربية لارتباط الواقع أو التاريخ أو كليهما في هذه القضايا الثلاث.

وكانت الثورة ضد عبد الحميد (١٩٠٨) ونجاحها باعثاً قوياً لإحياء آمال العرب في أن ينالوا حقوقهم في العهد الجديد. ومع أن العرب الذين أسهموا في تركية الفتاة كانوا قلة بحيث لم يكن لهم أثر في تسيير الحركة، فإن الكثيرين ممن كانوا يعرضون عنها كانوا ينتظرون نجاحها بفارغ الصبر. ومن هنا كانت هذه الموجة العارمة من السرور التي اجتاحتهم كما اجتاحت غيرهم من شعوب الامبراطورية العثمانية. لكن ثورة ١٩٠٨، وما جاء بعدها في سنة ١٩٠٩ أظهر موقف الاتحاد والترقي على حقيقته، وخيب آمال الكثيرين في الجمعية. وقد اتضحت أمور كثيرة في الفترة القصيرة التي تلت الثورة، أزال ما كان يفشى الأبصار، وفتحت العيون على الحالة الراهنة.

٤

نشطت الدعوات المختلفة التي زخرت بها منطقة الشرق العربي وما جاورها أو آخر القرن التاسع عشر وفي السنوات الأولى للقرن العشرين، بقدر ما تسمح به الأحوال السياسية الداخلية والخارجية. فالدعوة إلى القومية التركية كانت، بطبيعة الحال، تتمتع بحرية تامة بعد انقلاب سنة ١٩٠٨. وكانت الدعوة إلى الجامعة الإسلامية تلقى التأييد من عبد الحميد، وإن كانت مطامعه ونياته تختلف عن نيات الداعين المخلصين. والدعوة إلى الجامعة العثمانية كانت لا تعدم السند الرسمي. لكن القومية العربية كانت تحارب بقوة ويطش وقسوة. وكانت القومية المصرية تلقى الكثير من العنت والبطش على أيدي حكام مصر البريطانيين.

وكان العالم، في مطلع القرن العشرين، يحس بأن حرباً ما لا بد أن تنفجر. ولا شك في أن مثل هذا الشعور قوى الوعي السياسي إلى حد كبير. وكان أن نشطت الدعوة إلى القومية العربية في جمعيات سرية وغير سرية، وتشددت الحكومة العثمانية، وكانت الدعوة تجري في الولايات التابعة لها، بل وفي عاصمة الدولة نفسها، وجاءت عوامل السياسة العالمية تؤثر في الآراء وتتفاعل مع الحركة على نحو ما أوضحناه في القسم الثاني من هذا البحث. ولكن المهم هو أن هذا الشعور باقتراب الحرب، ثم قيام الحرب البلقانية، ثم نشوب الحرب العالمية الكبرى، أدى إلى بلورة بعض النواحي في القومية العربية. وأول هذه الأمور، التي نلاحظها بين الدعاة الأقوياء المخلصين، هو أنهم اتجهوا نحو الرغبة في الاستقلال عن تركيا. ولم تقتصر الدعوة عندهم على كلام ورسائل، وإنما إتخذت شكل التنظيم على أيدي جمعيات العهد

والإخاء وغيرهما . والتنظيم كان معناه التواصل والتراحم والاتصال والبحث عن الرجل الذي يمكن أن يتزعم الحركة .

الأمر الثاني هو أن أصحاب الرأي أدركوا أنه ليس باستطاعة دمشق أو بيروت أو حلب أو بغداد أو البصرة القيام بدور القيادة المباشرة، لأن يد الدولة العثمانية كانت شديدة على كل إنسان فيها . وقد أثبتت المشانق التي علقت فيما بعد صحة هذا الرأي وصدق هذه النظرة . وإذن فقد أصبح من الضروري أن تكون القيادة في مكان بعيد عن القوى السلطانية نسبياً، وأن تكون الزعامة فيمن يسلس له القياد، وتليق به الزعامة، ويقبل به الرأي العام . فكان الحجاز المكان . ومنه انطلقت رصاصة الثورة الأولى .

١٠- مساهمات المؤرخين العرب بالنسبة لتاريخ المماليك

يستغرب الباحث في عصر المماليك الاهمال الذي لقيته هذه الفترة من التاريخ الإسلامي على أيدي المشتغلين بالتاريخ في العقود الأخيرة. فنحن نجد عشرات من المؤرخين والجماعين تناولوا العصور الإسلامية الأولى في كتب ومقالات وتراجم، ولكن العصر المملوكي ظل على هامش تفكيرنا التاريخي. ولسنا ندري ما الذي أدى إلى هذا الاهمال أو التهاون! أهو نفور من التسمية؟ أم هو اعتقاد الكثيرين أن هذه الفترة كانت فترة تأخر وانحطاط، وإذن فلا حق لها أن يعنى بها؟ على أننا نود أن نشير هنا إلى الجهد الكبير الذي بذله المستشرقون في درس تاريخ مصر وديار الشام في عصر المماليك. ونود أن ننوه بفضل المشتغلين بالآثار، وخاصة بالفن المعماري، فقد جلوا لنا الكثير مما غمض من شؤون هذه العصور.

نود قبل أن ننتقل إلى الدراسات التاريخية وما إليها، أن نضع بين يدي القارئ الكريم بضع ملاحظات نراها لازمة في هذه الحالة. وأولى هذه الملاحظات أننا في هذا البحث المقتضب، نتناول من المصادر القديمة ما نشر نشرأً علمياً فقط. أما الكتب القديمة التي تناولتها أيدي أصحاب دور النشر وطبعتها دون التثبيت من النص أو تحقيق اللفظ أو الاسم أو التعليق أو التحشية عند الحاجة أو وضع مقدمة، عندما تكون المقدمة ضرورية، هذه الكتب تركناها جانباً، وإن كنا نحب أن نرى لها طبعات جديدة أنيقة علمية يفيد منها الدارس. وثانية هذه الملاحظات هي أننا نعينا بما كتب في التاريخ السياسي في الدرجة الأولى، ولكننا لم نهمل نواحي أخرى من مثل الحياة الفكرية. وثالث ما نود أن نذكر القراء به هو أن هذا التخصيص الذي أشرنا إليه اضطرنا، بطبيعة الحال، إلى ترك عدد كبير من الكتب. ويمكن القول إجمالاً بأن هذه يدخل في عدادها تواريخ المدن، وإن كنا سمحنا لأنفسنا بتقديم مثل أو اثنين عن مؤلفات تناولت المدن، كان القصد منها الإشارة إلى ما بذل من جهد. ويدخل في عداد الكتب المتروكة تلك التي تعالج الآثار والفنون اطلاقاً. فهذا موضوع لا يمكن أن يتعرض له إلا من انصرف إلى درس هذه القضايا ولعله أن يكون موضوع دراسة خاصة به في يوم ما. ومثل ذلك يقال في الموسوعات. فنحن لم نعرض في هذا المقال إلى صبح الأعشى أو نهاية الأرب وما إليهما، من حيث النشر طبعاً، لأن هذه الكتب ليست تاريخاً فحسب، ولكنها من كل شيء وفي كل شيء. قيمتها بالنسبة للتاريخ المملوكي في ثلاثة أمور: الوثائق التي حفظتها لنا، وما تقدمه من معلومات جغرافية واقتصادية إذا تمكنا من تنقيتها مما يخص قروناً خلت قبل المماليك، ووصف النظام السياسي الذي عاصره المؤلف. ومع ذلك فقد تركناها جانباً، إلا حين يقتضي الحال تقديم المثل.

٢

فإذا انتقلنا، في حدود هذا الإطار الذي رسمناه لأنفسنا إلى المصادر الأصلية التي نشرت نشرًا علمياً، وجدناها، على قلتها، على ثلاثة أنواع: فالنوع الأول منها حظي بمن بذل من الجهد أكثره، ومن الأناة أطولها، ومن المقدرة العلمية أعمقها، فخرجت الكتب من بين يديه وهي على خير ما يمكن أن تخرج. وإن كان فيها ثمة أخطاء، فإنما هي الأخطاء التي لا بد أن تعرض لها أعمال من هذا النوع، أو أنها أمور تختلف فيها وجهات النظر. ومن هذا النوع السلوك للمقريزي وابن الفرات والنجوم الزاهرة والتعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً وتاريخ بيروت لصالح بن يحيى. والنوع الثاني قيض له أناس من أهل الغيرة على العلم، والمعرفة برجال الفترات التي يدرسون، ولكنهم لم يكونوا ممن حذق أساليب التحقيق الحديث، أو درب على سبل النشر العلمي الصحيح. فجاءت الكتب التي نشرت على أيديهم صحيحة المادة أصلاً، ولكن ينقصها ما يمكن أن يأتي من الدربة المنظمة من مقارنة النسخ، ومقابلة المادة بما يضارعها من كتب التاريخ. كما خلت هذه الكتب من نتاج البحث الجغرافي العلمي الذي يساعد على توضيح التاريخ. ومن هذه ذيل الروضتين الذي نشر في القاهرة باسم تراجم رجال القرن السادس والسابع. أما النوع الثالث من هذه الكتب فهو ما قبله ناشره على علاقته فلم يخلص الأصل من الإضافات والتعليقات لأسباب قد لا نحيط بها علماء. ولعلنا قد نلطم العاملين إن نحن تأولنا أسبابها. ومن هذه كتب الدر المنتخب في تاريخ ملكة حلب لابن الشحنة.

٣

نود أن نبدأ بالدر المنتخب. نريد أن نبدأ به لأنه من أقدم هذه الكتب من حيث تاريخ نشره، إذ إن ذلك كان سنة ١٩٠٩، والكتاب وضعه أصلاً ابن الشحنة المتوفى سنة ١٤٨٥. ولكن البيروني الذي كان مدرساً في مدرسة خسرو باشا في أوائل القرن السابع عشر أضاف إليه زيادات كثيرة، أصبحت جزءاً من النص بتوالي الزمن. فلما جاء يوسف اليان سركيس ونشر الكتاب لم يفصل بين ما كتبه ابن الشحنة، وما زيد في الكتاب. بل إنه تجنب أمراً آخر وهو محاولة الاهتمام إلى مصادر ابن الشحنة نفسه. ولعله لم يكن يعرف الاعلاق الخطيرة لابن شداد، فلم يستطع أن يقابل المادة المنقولة عنه بالمادة التي زادها ابن الشحنة. فالدر المنتخب الذي بين أيدينا هو في الواقع ثلاث طبقات من المعرفة: الطبقة الأولى من الاعلاق لابن شداد، والطبقة الثانية ما كتبه ابن الشحنة عن حلب في أيامه، مع ما زدنا به عن تطور البلد والجوار - فالكتاب ليس تاريخاً لحلب وحدها - بين أيام ابن شداد وأيامه. والطبقة الثالثة هي ما أضافه البيروني. ولم يهتم سركيس بأن يعرفنا بالأمكان التي تغيرت أسماؤها أو اختفت معالمها على توالي الزمن، إلا فيما ندر. وسبيلنا إلى معرفة الفرق بين النشر العلمي الدقيق الصحيح وبين سواه هو ان نقابل الترجمة الفرنسية للدر المنتخب التي نشرها سوفاجيه باسم Les Perles (بيروت ١٩٣٣) بالطبعة العربية، حيث التحقيق والتدقيق والتعليق والفصل بين الأصل والزيادات ومجاراة تطور المعرفة بين زمن وزمن.

على أننا، ونحن نعترف لسوفاجيه بالسبق العلمي، نود أن نذكر أنفسنا بأن سركريس نشر الكتاب في أوائل هذا القرن، وهو لا شك زمن كان فيه النشر المنظم المرتب، لا العلمي، في دور التجارب والاختبار. يومها كان الناشر العربي والمطابع العربية تتحسس طريقها للطبع، بله التحقيق العلمي والنشر الصحيح. ولكي نرى بعض الفضل حتى في كتاب مثل هذا الذي نتحدث عنه، يجب أن نقارنه ببعض أقسام من صبح الأعشى الذي اتيح له ما لم يتح للدر، أو بالطبعات المختلفة لكتب التاريخ وغيرها التي طبعت في القاهرة حول ذلك الوقت. والذي نود أن نقوله هو أن هذه الفترة التي كانت فترة تجارب واختبارات، كان يعهد فيها، حتى في المؤسسات الرسمية وشبه الرسمية، إلى أهل المعرفة باللغة أصلاً النظر في الكتب وتعمد تحريرها ونشرها. إذ كان المهم أن نضبط ألفاظ الكتاب - والضابط الأصلي هو القاموس: قاموساً وعروساً وجاسوساً ومحيطاً وصحاحاً. وقد يعرج المصحح على ياقوت مسترشداً أو مستعجماً. ولذلك لا نستغرب، ولا يجوز أن نستغرب، ترك المصحح، ولا نستطيع أن نسميه المحقق، أسماء بعض الاعلام، رجالاً وأماكن - بتراء أي مصورة بدون نقط. فالمصحح الذي لم يتبين معنى «البعنة» وهو يتحدث عن مملكة صمد يصورها في صبح الأعشى «العنة» ويترك للقارئ اللبيب إدراك كنهها.

٤

وقد كان حظ بيروت في ناشر تاريخها لصالح بن يحيى خيراً من حظ حلب في ناشر درها، ولو كان منتخياً. فقد تم النشر سنة ١٩٢٦، وعامل الزمن هنا كان في مصلحة الكتاب ومحققه. ونشر الكتاب على يد لويس شيخو بعد أن كان قد عانى الكثير من قراءة النصوص والتعرف إلى البلاد وتفهم الجو التاريخي الذي وضع فيه صالح بن يحيى تاريخ بيروت. وإنما اخترنا هذا الكتاب كما اخترنا الدر المنتخب، رغم أننا اعتبرنا تواريخ المدن مما يخرج عن نطاق بحثنا، لأننا أردنا أن نتبع تطور النشر في ناحية ضيقة مقيدة لتبيان ما طرأ على هذا النوع من العمل العلمي من تطور. فتاريخ بيروت يعتمد من حيث مصادره، على وثائق بيتية، إذ إنه تاريخ لآل بحتر أمراء الغرب. ومع ذلك فقد جرب لويس شيخو أن يشرح الكتاب ليرى فيما إذا كان بإمكانه أن يرجع إلى مصدر آخر. وهكذا فبينما نرى سركريس يتجنب هذه المشكلة إطلاقاً وهي تعرض نفسها بين يديه - إلا فيما استعمله من خط صغير وخط كبير - نجد شيخو يثيرها إثارة قوية.

ونحب أن نشير هنا إلى أن نشر الدكتور سامي الدهان لابن العديم زبدة الحلب من تاريخ حلب (صدر منه حتى الآن جزءان - دمشق ١٩٥١ و ١٩٥٤) يمكن أن يعتبر من خير ما نشر في تواريخ المدن. إلا أن ابن العديم توفي سنة ١٢٦٠، ولذلك فهو لا يؤرخ للفترة التي نحن معنيون بها الآن.

٥

قد سلخ الدكتور محمد مصطفى زيادة سنوات طوالاً من عمره وهو مكب على تحقيق «السلوك في تاريخ دول المملوك» للمقريزي. والمقريزي يكاد يكون مؤرخ هذه الفترة. وهو

الذي وضع فيها «الخطط والسلوك واغائة الأمة». وقد نشر القسم الأول من الجزء الأول من السلوك سنة ١٩٣٤، وظهر القسم الثالث من الجزء الثاني سنة ١٩٥٨. ومعنى هذا أن ربع قرن من الزمان مر بين أول قسم وآخر قسم. ونحن عندما نساير الدكتور مصطفى زيادة في هذا التحقيق والنشر العلمي، نجد أنه أفاد من أخطائه وأخطاء غيره، وتحسس الحاجة تدريجاً إلى ما يجب أن يضاف أو يحذف. فهو بعد أن عرف بيسان في القسم الأول من الجزء الأول بأنها «مكان بين الشام وعسقلان»، ناقلاً ذلك عن ياقوت ومعتزاً له بذلك، نجده أكثر دقة فيما بعد. ولسنا نعزو مثل هذا إلى تقاعس قعد بالاستاذ عن اللحاق ببيسان، ولكن الشيء الذي يمكن أن يعزى إليه بعض السبب هو أن الدكتور مصطفى زيادة لم يزر ديار الشام وهي البلاد التي يقع كثير من حوادث السلوك فيها، ولعله لم تصل يده إلى خرط دقيقة للمنطقة آنذاك، فاعتمد ياقوت. لكن الأقسام المتأخرة من الكتاب تدل، إن دلت على شيء، على أن هذه السنوات الطوال التي أنفقها الاستاذ في تحقيق السلوك ونشره لم تذهب سدى بل كانت نعمة وبركة على المشتغلين بتاريخ العصر المملوكي. ونود بهذه المناسبة أن نذكر أن كثيرين ممن يجهلون أو يتجاهلون هذه الخدمة وهذا الفضل ينالون من الدكتور مصطفى زيادة، أو يخيل إليهم أنهم ينالون منه، إذ يقولون عنه إنه لم يؤلف (وقد سمعنا بأنفسنا البعض يرميه بمثل هذا غير مرة). ولو أنهم انصفوا لما تشدقوا بذلك ولاعترفوا بالفضل لصاحبه. فرب تحقيق رسالة صغيرة، بله الكتاب الكبير الضخم، أقطع للوقت وأذهب للمجهود وأحوج إلى البصر، من وضع كتاب.

والذين قرأوا السلوك في حلته العلمية الجديدة وقابلوه بالترجمة الفرنسية والتعليقات التي وضعها كاترمير (Quatermere - باريس ١٨٤٥)، أدركوا ما كسبناه، لأن الدكتور مصطفى زيادة انصرف إلى السلوك فنشره فقط، ضبط النص وزاد الحواشي ونقل النصوص المساعدة وضمها إلى الكتاب في ملاحق.

٦

شغف الدكتور قسطنطين زريق في أول عهده بالتعليم في الجامعة الأميركية بعصر المماليك، فأدار نظره فيما حوله، فرأى ابن الفرات يتشوق إلى الخروج إلى العالم، فلبى نداءه. وبدأ، على غير عادة غالب المحققين والناشرين، فنشر الجزء الأخير من الكتاب (التاسع) أولاً (بيروت ١٩٣٥) ثم تلاه الجزء الثامن، ثم السابع (صدر الأخير سنة ١٩٤٢). ثم حالت ظروف دون اتمام العمل. وها هو قد عاد إلى حقل التعليم ونحسب أن إتمام نشر ابن الفرات يراوده. ونأمل ان يعود الدكتور زريق الى غرامه القديم فيتحنننا بالاجزاء التالية من الكتاب، أو بعضها على الأقل. فنحن نستطيع أن نستغني عن تاريخ العصور المتقدمة، المأخوذة بكاملها عن الطبري ومعاصريه، ونكتفي بتاريخ العصور المتأخرة حيث كان المؤلف معاصراً للحوادث أو قريباً منها أو نرى أنه اعتمد على مصادر لم تصل إلينا.

هل ثمة ميزة خاصة لنشر ابن الفرات وتحقيقه؟ وبعبارة أخرى هل العمل الذي قام به الدكتور زريق يمثل مرحلة جديدة في سيرنا في التحقيق العلمي لكتب التاريخ؟ هل أفاد من

أخطاء السابقين، ومن نتاج البحث التاريخي الذي قام به المستشرقون وغيرهم في الفترة التي نحن بصدددها؟ هذه المسألة التي تحتاج إلى جلاء.

تاريخ ابن الفرات وصل إلينا في نسخة فريدة، يرجح أنها نسخة المؤلف بالذات. ولذلك لم يكن ثمة مجال للتثبت من نص أشكل أمره برده إلى غيره من النسخ. فاضطر الدكتور قسطنطين زريق، في نشره الكتاب، إلى معالجة هذه القضية بالعودة إلى السلوك والنجوم الزاهرة وبدائع الزهور. وهذه المراجع تمكّن الناشر من الاستيثاق من الحوادث لا من النص إلا فيما ندر. ويسبب هذه الصعوبة فقط اضطر الدكتور زريق أن يضع نقطاً في مكان الكلمات.

على أن المهم هو أن نشر ابن الفرات يعتبر مرحلة من مراحل النشر العلمي. فالدقة والأمانة والافادة من خبرة الآخرين أمور ظاهرة في العمل. ورأى الدكتور زريق أن لا يفسر المتن فهو يقول: «ولم أتكلف الشروح المطولة والتعليقات التفصيلية التي يذهب إليها بعض الناشرين»، ونحن لا نتفق معه في هذا الأمر. ذلك بأن التعريف بالمواقع جغرافياً وبالأحداث زمنياً أمر نحن بأشد الحاجة إليه. فالمعاجم الجغرافية والتاريخية ومعاجم الرجال الحديثة قليلة بين أيدينا، ولذلك فلن يتاح للقارئ الذي يحتاج إلى مثل هذه المعلومات الإضافية المساعدة، فرصة الرجوع إلى ما يسمى بالانكليزية Companion وبذلك يحصل على مثل هذه الفوائد. ومن ثم فإن الشروح هذه تصبح ضرورية.

٧

في سنة ١٩٥١ نشر محمد بن تاويت الطنجي «التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً». وإذا تجاوزنا عن الورق والحرف، فالكتاب، في رأينا، نموذج جيد للنشر العلمي. فهو بعد أن تحدث عن نسخ التعريف وضبط أنسابها ووصفها على ما يفعل المحققون، عمد إلى النص فأثبتته ثم طبعه. وإلى هنا والأمور عادية في ميدان التحقيق العلمي. ولكن تعليقات الطنجي هي التي تلفت النظر. فهوامشه المتعلقة بالأمكنة فيها تعيين دقيق للمكان، وضبط لاسمه بالحركات، وضبط لاسمه بالحروف الأفرنجية أحياناً. ومثل ذلك ما يقال عن الهوامش الأخرى. وإذا تذكرنا صعوبة تلفظ المشاركة بأسماء المغرب، وصعوبة الأسماء المشرقية على أهل المغرب، أدركنا الخدمة التي قدمها الطنجي في هذه التعليقات المفصلة الموضحة التي تملأ صفحات التعريف.

وقد نشرت دار الكتب المصرية النجوم الزاهرة ابتداء من سنة ١٩٢٩ (صدر الجزء العاشر سنة ١٩٤٩).

ولنتصر ملاحظتنا على ما يتعلق بفترة المماليك. من الأجزاء التي ظهرت. وأول ما نود أن نسجله أن الأساليب والمصطلحات المتعارف عليها بين الناشرين طبقت هنا تطبيقاً دقيقاً من حيث الأقواس والمعقوفات الخ... لكن التعليقات هي التي تخيب أملنا قليلاً. فالكتاب فيه العشرات، إن لم تكن المئات، من التعليقات على الشكل التالي «التكملة عن السلوك للمقريزي ١١ / ١٠» أو «تصحيحه عن السلوك وتاريخ سلاطين المماليك والمنهل الصافي والدرر

الكامنة». وهل جريت يا أخي أن ترجع إلى مثل هذه المظان، حيث لا مجلد ولا صفحة، لتتأكد من التصحيح. لكن الكتاب فيه تعليقات وافية مفيدة.

٨

قد تولى الكوثري ذيل الروضتين لأبي شامة فأخرج نصه من نسختين عارضهما، ثم عني العطار بنشر الكتاب فظهر باسم تراجم رجال القرنين السادس والسابع (القاهرة ١٩٤٧). والسؤال الذي يخطر لنا الآن هو إلى أي حد يعتبر هذا النشر علمياً؟ الواقع أنه نشر فيه محاولة العلم لكن العمل قصّر عما كنا نرجوه منه، وذلك بالنسبة إلى ما نشر من مثل هذه الكتب في هذه الفترة. ولكن الواقع أن الكوثري، وهو على ما يبدو لنا من أهل الاطلاع الواسع والمعرفة المكثفة في تاريخ الإسلام وعلومه، لم يكن قد حذق سبل النشر العلمي على نحو ما عرفه مصطفى زيادة وقسطنطين زريق وسامي الدهان وغيرهم ممن مر بنا ذكرهم. ولذلك فالذي عمله الكوثري هو التثبت من النص اجتهاداً لا تحقيقاً، ونشره طبعاً لا تدقيقاً. وكل ما فعله لتعريفنا بالمؤلف هو أنه نقل بعض ما قاله فيه الأقدمون مضموماً بعضه إلى البعض الآخر، بحيث كان هذا المضموم ميتوراً. فالكوثري مثلاً يقول: «ولم يزل عليلاً من هذا الضرب إلى أن توفي في ١٩ رمضان سنة ٦٦٥ - وما في تذكرة الحفاظ سهو من الطابع» (المقدمة ص ٢). فهذا الذي يقبله الكوثري على أنه تاريخ وفاة أبي شامة، إنما يقبله دون تعليل مفصل واضح. فعبارة سهو من الطابع لا تكفي. ولسنا نريد أن نتقصى هنا التصويبات والتعليقات والحواشي المختلفة التي أوردها الكوثري لنظهر ما فيها من الاضطراب. فذلك أمر يطول: ولكن نورد على سبيل المثال تعليقه (١) ص (٥٩). فقد جاء في النص «بعدها بآء معجمة بواحدة من تحت...» فعلق الكوثري في الهامش «جعله ابن خلكان بالمشثاة التحية، ولعل الصواب هو ما هنا». فقد رجح الناشر رواية صاحب الذيل، لكنه لم يوضح لنا الأساس. فهلا رجع إلى نصوص أخرى أو كتب غير الذيل وابن خلكان؟ وفي تعليقه في آخر ص ١٠٥ إضافات من مرآة الزمان يصعب الرجوع إليها إذ لم يشر إلى ورقة أو سنة. وثمة تعليقه في ص ١٩٠ ترجع قيمتها إلى أنها تبين تماماً التفكير الذي كان الكوثري يعمل على ضوئه، وعجزه، ولو بعض المعجز، عن التحقيق الذي نريده.

٩

ننتقل الآن إلى الكتب الموضوعية، وهي قلة. وقد أبدينا من قبل استغرابنا لقلة ما كتب عن عصر المماليك، وهي فترة هامة جداً في تاريخ مصر والإسلام. ويبدو مجال الاستغراب أوسع متى تذكرنا كثرة ما كتب - نسبياً - عن العهد الصليبي، وهما فترتان تلت المملوكية منهما الأخرى حالاً.

بين يدينا كتابان نود أن نبدأ بهما، وهما «عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي تأليف محمود رزق سليم (صدر إلى الآن جزء أول من قسمين - القاهرة - ١٩٤٧ والقسم الأول من الجزء الثاني - القاهرة؟»

والثاني «اعلام النبلاء في تاريخ الشهباء» (٧ أجزاء) وضعه محمد راغب الطباخ (حلب

(١٩٣٢ وما بعدها).

ولنبدأ بكتاب الاستاذ محمود رزق سليم. إن الكتاب بأقسامه الثلاثة التي ظهرت موزعة من حيث الموضوعات كما يلي:

الجزء	القسم	الصفحات	الموضوع
١	١	٢١ - ٨٠	تاريخ مجمل وتراجم للسلطين
١	١	٨٠ - ١١٣	نظم عصر المماليك باجمال
١	١	١١٣ - ٣٣٤	تراجم نواب السلطنة
١	٢	١ - ٤٥	الخلافة العباسية الثانية (أي في مصر) وتراجم الخلفاء
١	٢	٤٥ - ١٥٥	القضاء والقضاة
١	٢	١٥٥ - ٢٩٨	أخبار متفرقة
١	٢	٢٩٨ - ٤٦١	النظم والجيش والأفراح والأعياد وبعض النوادر
٢	١	٥ - ٢٦	مقدمات
٢	١	٢٧ - ٨٧	المدارس
٢	٢	٨٧ - ١٧٣	المؤلفات
٢	٢	١٧٥ - ٣٩٦	تراجم تفصيلية

نرى من هذا الكتاب أنه وضع على غير تصميم معين واضح. فالتنظيم، على ضعف معالجتها، عرضت على مكانين، والتراجم الرسمية كان يجب أن تعالج على غير هذا الترتيب. ونقصد بذلك الخلفاء والسلطين ونواب السلطنة والقضاة. والقسم الأول من الجزء الثاني هو القسم الوحيد الذي نجد فيه تخطيطاً. فثمة مقدمات ثم حديث عن المدارس يلي ذلك عرض للمؤلفات. ويختم المؤلف الكتاب بتراجم تفصيلية لأهل العلم الممتازين (وينبئنا المؤلف في آخر هذا القسم بأن القسم الذي يليه سيحتوي على تراجم موجزة).

وبعد، فما الذي نحصل عليه من هذه الصفحات البالغ عددها ألفاً ومئة صفحة ويزيد. إن الذي نجده فيها هو: (١) ترجمات رسمية وعلمية، (٢) جداول وافية بأسماء الكتب التي وضعت في هذا العصر، (٣) ثبت بالمدارس الهامة.

قد استخرجت هذه كلها من أمهات الكتب وأشهر المظان. فأصبح باستطاعتنا أن نعد الرجال والكتب والمدارس ونقول عنها كذا وكذا عدداً ومكاناً في بعض الحالات. فالكتب يشار إلى موضع العثور عليها، والمدارس تتلوها إشارة إلى من كتب عنها، والتراجم تنتهي بثبت للمظان والمصادر.

ولكن عندما نفرغ من قراءة هذا الكتاب أو بعض أجزاءه، ثم نطبقه، ونحاول أن نقيم العصر أو المؤلف أو المترجم له أو الموضوع الذي كتب عنه وفيه، نجد أننا حيث كنا قبل قراءة هذا الكتاب أو الجزء المعني منه. فالمعلومات التي يجمعها الاستاذ محمود رزق سليم بين دفتي كتابه هي المعلومات نفسها التي يمكن أن نعثر عليها في كتب الأقدمين. وكل ما فعله المؤلف هو أنه كفاً مؤونة الرجوع إلى تلك المظان الأصلية.

فهل هذه هي مهمة المؤرخ؟ كنا نريد أن نحصل على تحليل عام للكتب توضح الاتجاهات التي تبدو من خلال ما وضع في فترة تتجاوز القرنين ونصف القرن. كنا نحب أن نتعرف إلى وجوه أهل العلم، وأهل السياسة والحرب والقضاء، على أنها وجوه طبعت - أو طبع بعضها على الأقل الحياة في ذلك العصر بطابع خاص. كنا نود أن نعثر على تقييم للعصر من حيث قيمته الفكرية والعلمية. كنا نطمح في الوقوف على العوامل المختلفة - سياسية واقتصادية ودينية واجتماعية داخلية وخارجية - التي جعلت الحياة الفكرية في هذه الفترة تتخذ هذا الشكل وتنتج هذا النوع.

هذه هي الأمور التي بحثنا عنها في كتاب يتحدث - مبدئياً - عن الانتاج العلمي والفكري في عصر المماليك، فلم نجد منها شيئاً. ولسنا هنا في معرض اللوم أو الانتقاص من الجهد، ولكن الذي نقوله أن هذا الكتاب هو من نوع جمع المعلومات وضمها بعضها إلى بعض. فهي مواد خام تدور بها دفات كتاب لا أكثر ولا أقل.

وعلى غرار هذا الكتاب كتاب الطباخ الذي سماه أعلام النبلاء (والقسم الذي يتناول فيه المؤلف الفترة المملوكية هو من ص ٢٧٥ من الجزء الثاني إلى ص ١٥٨ من الجزء الثالث). وقد أدخلناه في عداد الكتب التي نتحدث عنها، مع أنه تاريخ مدينة، لسبب بسيط وهو أنه، في الواقع، تاريخ لشمال سورية كله على وجه التقريب. ولكن ما الذي فعله الاستاذ الطباخ؟ وضع أمامه كتب الأقدمين ونقل منها صفحات كثيرة دفعة واحدة (دون أن يشير في أكثر الأحيان إلى الجزء والصفحة) ثم أخرج منها ما اعتبره «كلا» تاريخياً. وفعل مثل ذلك لما وصل إلى التراجع.

فهل كتب تاريخاً؟ وهل حلل أو صور أو نبه أو بيّن أو أوضح؟ كل هذا مفقود في الكتاب. ننتقل إلى كتاب ثالث وضع في العشرينات من القرن العشرين ونشر في دمشق هو «خطط الشام» للاستاذ محمد كرد علي (ستة أجزاء - دمشق ١٩٢٥ وما بعدها). والأجزاء الثلاثة الأخيرة تاريخ البلاد اقتصاداً وصناعة وتجارة وزراعة واجتماعاً وديناً وفكراً وأدباً. وللفترة المملوكية محلها في الجزء الثاني ص ١٣٥ - ٢١٤. والمؤلف، رحمه الله، واسع الاطلاع، يستمد معلوماته التاريخية من مئات الكتب باللغات العربية والتركية والفارسية والفرنسية وغيرها في بعض الأحيان. ومن هنا كان أقدر على الاحاطة من الاستاذ محمود رزق سليم مثلاً. لكن الذي فعله المرحوم الاستاذ كرد علي شبيه بما فعله الاستاذ سليم من حيث أنه جمع لنا وثائق ووجهات نظر تاريخية وضمها كتابه دون أن يعمد إلى التحليل التاريخي الدقيق الذي يؤدي إلى رسم صورة واضحة بيّنة. وكثيراً ما يضع روايتين أو أكثر، الواحدة إلى جانب الأخرى دون أن يرجح إحداهما أو يشير حتى إلى شيء من ذلك. والكتاب مليء بهذا.

وقد يستطرد أحياناً فيبيدي رأياً. لكن غالب هذه الآراء شطحات وتأملات وآلام وآمال هي بالمذكرات وكتب الخواطر أولى منها بكتب التاريخ. وهكذا فإنك تخرج من قراءة الكتاب وفي نفسك معلومات ومعرفة، ولكنها إن لم تكن مشوشة، فهي على الأقل تحتاج إلى إطار

يحيط بها لتعرف موقفك منها وموقفها منك. وقد تكون القطعة المقتبسة طويلة، وليس ما يدل على نهايتها إلا حرفي «اه» في آخرها. ثم أنت لا تدري أين تجد هذه العبارة لتستوثق من صحة النقل أو الترجمة أو التأكد من أن الذي انتزع من العبارة الأصلية لم يحمل غير الذي عناه المؤلف.

وميزة كرد علي، على الطباخ وسليم، كما ذكرنا، هي أنه فتح لنفسه، ومن ثم للقارئ، نوافذ على ما كتبه المستشرقون عن الموضوعات التي لهم فيها مشاركات هامة لا يستغني عنها من يريد أن يعرف تماماً ما حدث وكيف حدث؟ ولماذا حدث؟

١٠

أود أن أعرض الآن إلى كتاب هام حاول أن يؤرخ للمماليك (البحرية) على الطريقة الحديثة. وهو كتاب «دراسات في تاريخ المماليك البحرية وفي عصر الناصر محمد بوجه خاص» للدكتور علي إبراهيم حسن (القاهرة ١٩٤٤).

يتناول المؤلف الدور الأول من العصر المملوكي أي من ١٢٥٠ - ١٣٨٣م (٦٤٨ - ٧٨٤هـ). ويمثل الكتاب جهداً علمياً كبيراً. ولذلك فإننا نسمح لأنفسنا أن نقف عنده وقفة فيها بعض الطول. والمؤلف يطلع علينا (ص ١٧ - ٢٤) ببحث في مصادر الكتاب. يتحدث عن المصادر العربية المخطوطة، والمصادر الأوروبية التي اعتمدها في وضعه هذا الكتاب. ومما هو جدير بالذكر أنه حلل المصادر العربية وقيمها بما قد يكون فيه الكفاية، لكنه أشفق على القارئ العربي أن يجهد فاكتفى بالإشارة إلى الكتب الأوروبية إشارة مقتضبة، وكنا نحب لو أنه اعتنى بها عناية أكبر.

بعد هذا العرض الموجز ينتقل المؤلف إلى بحثه التاريخي فيتحدث عن التاريخ السياسي للفترة (ص ٢٨ - ١٧٨) ثم يخص نظام الحكم بما تبقى من صلب الكتاب (ص ١٧٩ - ٣٧٨). وفي خاتمة الكتاب يضع جدولاً بمصادره، وكشافاً للإعلام وأسماء الوظائف والدواوين والضرائب والاصطلاحات الاقتصادية والبلدان والأدوات والملابس المستعملة وأماكن حفظها، وفهرساً بأسماء الوثائق والجداول والخرائط والصور.

والذي يمكن أن يقال عن هذا الكتاب هو أنه يمثل جهد المؤلف في جمع الحقائق وتمحيصها وشرحها. ولكن أهم من هذا كله هو عرضها بشكل بناء تستطيع أن تسير فيه على هدى. فالفكرة واضحة، والكتاب أحكم تخطيطه قبل البدء في وضعه. وهذا ما يضعه في مرتبة خاصة بالنسبة إلى الكتب التي عرضنا لها من قبل.

لكن ثمة ثلاثة أمور نود أن نلفت إليها في هذا الكتاب: أولها، أن المؤلف عالِم موضوعه، بطبيعة الحال، معالجة عامة، ولذلك فقد حرم لذة التعمق. لقد اهتم بعصر الناصر محمد بشكل خاص. وقد اتضح لنا هذا العصر بالنسبة إلى المماليك البحرية إذ وضع في إطاره المناسب. ولكن المؤلف، مع ذلك، جرب أن تكون معالجته للمماليك البحرية معالجة شاملة. ومن هنا تعرض إلى شيء من السطحية، إلا أنه شيء قليل. وثاني هذه الأمور، وهو متعلق بالأول، أن المؤلف حاول أن يعرض كل ناحية من نواحي التنظيم في الفترة التي عني

بها . وهذا أدى إلى أن تكون دراسته وافية تخلو في أحيان كثيرة من الاستنباط والاستنتاج والتعليل . صحيح أن نظم الحكم المملوكية قد تكون مما يقتضي الوصف لا التعليل، ولكن الانتشار على الكثير يدعو حتماً إلى التسطح . والأمر الثالث هو أن المؤلف فاتته فرصة الاهتمام بالعامل الاقتصادي في تطور الدولة المملوكية من حيث السياسة الداخلية والخارجية .

ولعلي إبراهيم حسن كتاب مصر في العصور الوسطى (القاهرة ١٩٤٩) وهو جهد موفق حيث أنه يدرس المادة دراسة عامة شاملة، وبطبيعة الحال فإن نصف الكتاب تقريباً يعالج المماليك . والذي يمكن أن نقوله هو أن المؤلف تجنب هنا بعض الهنات التي وقع فيها في كتابه الآخر .

ولمحمد جمال سرور كتاب قيم جداً اسمه دولة بني قلاوون (القاهرة ١٩٤١) . وقد جلا في هذا الكتاب تاريخ مصر في نحو قرن من الزمان (القرن الرابع عشر) جلاء واضحاً . فالقسم الأول عرض فيه تاريخ البلد في أيام هذه الأسرة، وما تم في أيامها من زيادة في سلطة الأمراء، وتركيز السلطة في أيدي خواص السلطان . وتناول العلاقات الخارجية في قسم ثان فوضح ما كان بين مصر واليمن والحجاز والحبشة والهند والمغرب وما قام بين المماليك والمغول وأرمينية والصليبيين وغيرهم من حروب وعلاقات . ولا شك عندنا في أن القسم الثالث الذي تناول فيه المؤلف حالة مصر الاقتصادية في ذلك القرن من أفيد وأفضل ما كتب في مصر صناعة وزراعة وتجارة . ويجب أن نذكر أن حديث المؤلف في الناحية الاقتصادية إنما هو وصفي لا تحليلي .

١١

ثمة كتب قليلة تعالج شخصيات ممتازة برزت في العصر المملوكي، وقد كنا نأمل لو أن الدراسات التي من هذا النوع كانت أكثر . فهناك كتاب «الظاهر بيبرس وحضارة مصر في عصره» (القاهرة ١٩٢٨) تأليف محمد جمال سرور و«ابن تيمية حياته وعصره - آراؤه وفقهه» (القاهرة ط ٢ - ١٩٥٨) لمحمد أبو زهرة .

مؤلف الظاهر بيبرس رمى من كتابه إلى غرضين: الأول، توضيح سيرة الملك الظاهر، والثاني، دراسة حضارة مصر في عهده . والذي نريد أن نقرره هو أن المؤلف نجح في المطلب الأول نجاحاً فيه مدعاة للفخر . أما المطلب الآخر، أي دراسة حضارة مصر في عهد الملك الظاهر فقد كان حظ النجاح فيه أقل . وسبب ذلك فيما نعتقد، هو أنه من الصعب أن نقتطع فترة قصيرة هي حوالي ربع قرن، ونتحدث عن التطور الحضاري فيها متخذين السنوات التي قضاها بيبرس سلطاناً على مصر أساساً لذلك . فالتحدث عن المعارك والحروب والقتل والقتال والمؤامرة والمتآمرين متيسر في حدود زمن وسنين . ومثل ذلك يمكن أن يقال عن «الشخصية» - شخصية الظاهر في هذه الحالة . ولكن الصناعات والتجارات والفنون والعلوم والآداب وما إلى ذلك، فليست مما يمكن اقتطاعها لفترة قصيرة، وإلا كان ذلك مصطنعاً . وهذا ما يبدو في معالجة محمد جمال سرور لحضارة مصر في عصر بيبرس .

هناك أمر آخر نود أن نلفت إليه في هذه الترجمة، وهو روح الاعتذار التي تتصف بها. اعتذار عن بيبرس وعن الأعمال التي يمكن أن تدينه (راجع مثلاً ص ١٧٣).

ووضع أبو زهرة كتابه عن ابن تيمية - وابن تيمية إن لم يكن ألمع الشخصيات في العصر المملوكي فهو من ألمعها قطعاً. فهو فقيه عالم مجتهد. وهو إلى ذلك كله كان رجلاً بكل ما في الكلمة من معنى. وقد يختلف الناس في منزلته في الاجتهاد، وقد يختلفون في قيمته كعالم، وقد لا يرضى البعض به فقيهاً. ولكن رجولته لا يمكن أن يرقى إليها شك. فقد كان روحاً تدفع، وكان مخلصاً أميناً لفكرته. وكان شجاعاً في إبداء رأيه. وإن رجلاً يتحدى السلطان، ويقضي نحو نصف عمره الواعي في السجن دون أن يتراجع عن رأي، لا يمكن أن يكون إلا موضع الاكبار والإجلال.

ونحن نرى أن أبو زهرة وضَّح شخصية ابن تيمية توضيح معجب بالرجل. ويسر له ذلك «أن سيرته نيرة مبسوسة مذكورة، ذلك بأن تلاميذه الذين اخلصوا له في حياته وبعد وفاته، تقصوا حياته، وبسطوا الوقائع التي نزلت به، والتي اعترك فيها مع غيره، وبعض أولئك قصوها علينا قصاً واقعياً موضوعياً، ولم يضيفوا على الأخبار بمبالغات الخيال، ذلك لأنهم شاهدوا وعانوا، فاكتفوا بتدوين شهادتهم وعيانهم».

لكن أبو زهرة وجد صعوبة كبيرة في تحديد شخصيته العلمية. فهو يقول: «ولكن إذا كان تعرف شخصيته الإنسانية من وقائع سيرته سهلاً يسيراً. فإن أمراً آخر يعترضنا في تعرف شخصيته العلمية، إذ أن تعرفها صعب عسير، بل أصعب من تعرف الشخصية العلمية للائمة السابقين، كالإمام أبي حنيفة، والإمام مالك وغيرهما، لأن العلم في عهدهم كان يؤخذ بالتلقي، إذ أنه كان في الصدور، ولم يخرج إلى الكتب والسطور، فكان من السهل أن تعرف كيف تكونت شخصية الامام العلمية لأننا نتبع الشيوخ الذين التقى بهم ومناهجهم. فمعرفة الشيوخ تسهل معرفة ما تلقاه، ومن معرفته. ومعرفة ما أنتج هو نستطيع أن نعرف مقدار الأثر العلمي الذي تركه، ذلك بأن العالم الحق هو الذي يتغذى مما تركه من سبقه، ويقدم غذاءً جديداً لمن يجيء بعده».

«أما ابن تيمية فقد جاء في القرن السابع والمذاهب مدونة، والسنة مبسوسة في كتبها، والعلوم المختلفة قد دوت «فهي موسوعات ضخمة، فكل العلوم من فلسفية ودينية ولغوية وتاريخية قد دون، فلم يعد من السهل معرفة الشيوخ الذين تلقى عليهم؛ لأنه لا يتلقى فقط من الأشخاص الأحياء، بل يتلقى من الذين سبقوه بأجيال، بالكتب التي أورثوها الناس، ورب كتاب يقرؤه الشادي في طلب العلم فاحصاً مستوعباً يوجهه أكثر من معلم يوقفه ويقرئه».

ويضاف إلى ذلك أن ابن تيمية لم يهتم بناحية واحدة فقط من نواحي المعرفة الإسلامية. ويقول أبو زهرة في ذلك «أما ابن تيمية فجولاته في الفقه جعلته فقيه عصره، وجولاته في علم الكلام جعلته أبرز شخصية فيه، وتفسيراته للقرآن الكريم، ودراسته أصل التفسير ووضعه المناهج لها، جعلته في صفوف المفسرين، وله في كل هذه العلوم آراء مبنية على فحص ودراسة، ويعد أول من جهر بها، وإن كان يقول أنها مذهب السلف وليست بدعاً

ابتدعه، ولا بديناً ابتكره، و«إنما هي رجعة إلى حيث كان الإسلام في إبان مجده أيام كان غضاً لم تلق عليه السنون غبار التقاليد والنسيان».

وبعد هذا ينصرف المؤلف إلى حياة ابن تيمية فيتحدث عنها، ويصف العصر الذي عاش فيه والنزعات التي بدت في تلك الفترة من التاريخ (ص ١٧ - ٢٠٩). وإن كنا نأخذ على أبو زهرة شيئاً في هذه المعالجة، فإننا نأخذ عليه الترتيب الذي لجأ إليه. فقد عرض للرجل أولاً ثم تناول العصر الذي عاش فيه ثم الفرق الإسلامية التي جادلها ثم التصوف في عصر ابن تيمية. وكنا نود لو أنه أخذ بترتيب آخر فتناول العصر أولاً وعرض أحداثه وميزاته. ثم وضع الرجل في الإطار المناسب له. فذلك في نظرنا خير وأبقى. والمأخذ الآخر الذي يمكن أن يؤخذ على المؤلف هو أنه كان في كتابته عن ابن تيمية مبشراً مدافعاً لا مؤرخاً موضوعياً. ويبدو هذا بشكل خاص في القسم الثاني الذي تناول فيه آراءه وفقهه، وعلى التخصيص في درسه لكتب ابن تيمية. ولندكر على سبيل المثال تحليله لكتاب «الجواب الصحيح» (ص ٥١٤ - ٥٢٠).

ونحن إذا تجاوزنا هذا الأمر وجدنا أن أبو زهرة أنصف ابن تيمية الفقيه العالم صاحب الفتاوى المؤلف: انصفه «مجزءاً» ولم ينصفه «كلاً». فنحن نرى في الكتاب معالجة لنظرات ابن تيمية أو نظرياته أو آرائه واجتهاده في كل موضوع على حدة. وفي كل حالة يعطيه المؤلف حقه، ويوضح رأيه (أي رأي ابن تيمية)، بل نجده يستطرد إلى آراء أولئك الذين يختلف معهم ابن تيمية فيشرحها، رغبة منه في تبيان ما جاء به فقيه الشام من جديد وما خالف فيه وما اتفق مع غيره. وهذه أمور، ولو أنها أدت إلى تطويل في الكتاب، مستحبة، إذ إن القلة من القراء الذين يعنون بابن تيمية قد يعرفون وجهات النظر الأخرى للذين يختلف الفقيه معهم. ولذلك فقد كان هذا ضرورياً. هذا الذي قصدناه في قولنا أن أبو زهرة انصف ابن تيمية «مجزءاً». ولكن عندما ننتهي من قراءة الكتاب نسأل أنفسنا عن فلسفة ابن تيمية العامة وقواعدها وأصولها، وعندها نشعر أن الرجل لم ينصف «كلاً». وكم كنا نحب لو أن المؤلف الفاضل وضع فصلاً آخر، في مكان مناسب من الكتاب، تناول فيه ابن تيمية بناءً شاملاً متيناً، فدلنا على ما فيه من روعة في الفن والهندسة وما فيه من سمو فكري.

١٢

قد ظفر ابن خلدون بأكبر عدد ممن أرخ له بين الذين اهتموا بالترجمة لأهل الفكر في تلك الفكرة. فقد عالج طه حسين فلسفته الاجتماعية (نشر بالعربية ١٩٢٥) ودرسه محمد عبد الله عنان، في كتاب ابن خلدون حياته وتراثه الفكري (نشر لأول مرة سنة ١٩٣٣ وطبع للمرة الثانية ١٩٥٣). ودرس ساطع الحصري مقدمته دراسة مفصلة (دراسات عن مقدمة ابن خلدون نشرت في جزئين ١٩٤٣ و ١٩٤٤ ثم أعاد نشرها بعد إضافة وإعادة نظر وترتيب وتبويب سنة ١٩٥٣). وسار محمد أحمد الحوفي «مع ابن خلدون» (القاهرة ١٩٥٢) سيراً عابراً. ودرسه علي عبد الواحد وافي من حيث إنه عالم اجتماعي ونشر «ابن خلدون منشئ علم الاجتماع (القاهرة ١٩٥٢)».

فماذا كان حظ ابن خلدون مع هؤلاء الدارسين والباحثين؟

نعتقد أن الشرط الأساسي في الترجمة لرجل ما، هو مقدرة المؤلف على مصاحبته بحيث يمكنه أن يدرك تفكيره ومعرفته ويجاريه في آرائه ويسير في فلكه سير رفيق لا سير تابع فحسب. ويجدر بمن يتصدى للكتابة عن رجل ما أن يتعرف إلى المسرح الذي لعب فيه الرجل دوره، وأن يكون تعرفه هذا واضحاً صحيحاً. وابن خلدون قلة في الرجال. قام بأدواره في مسرح يمتد من الأندلس إلى دمشق، عبر الشمال الأفريقي، ويشمل الحجاز، ولو أن دور ابن خلدون مثل في عصر هادىء لكان الأمر هيناً. لكنه عاش في فترة كانت السياسة فيها قليباً، وكانت الأحداث تتعاقب بشدة وعنف، وكانت أجزاء هذا المسرح تمررها هزات يأخذ بعضها برقاب البعض الآخر. إذن فالزمان والمكان اللذان عاش فيهما ابن خلدون وتعلم وتتنقل وعمل وكتب وفكر ودرّس كانا واسعين مضطربين. والاحاطة بأخبارهما وحالهما ليس أمراً يسيراً.

ونحن نود أن نعالج الكتب التي بين أيدينا ضمن هذه الحدود التي اقترحنا. ولنبدأ القول بأن الحوفي أدرك أنه لم يتمكن من معرفة عصر ابن خلدون وسبر غوره سبراً صحيحاً، لذلك سمى كتابه مع ابن خلدون. وأول ما يتأثر به قارئ هذا الكتاب هو أن المؤلف لم يف عصر ابن خلدون حقه، فلا وضحه ولا يستر لنا سبل الوصول إلى ما يوضحه (ص ٥ - ٢٢). فلما جاء إلى آراء ابن خلدون أخذ يلخص هذه الآراء ويلق على كل منها، وكأنه بذلك جعل كتابه، أو أكثره، نوعاً من المحاوره بينه وبين ابن خلدون. ولعل هذا الذي قصده من «المعية» في تسمية الكتاب. ولعل الجزء الجيد (نسبياً) الوحيد في الكتاب هو الذي يعرض فيه الحوفي علينا ابن خلدون «الكاتب والشاعر» (ص ١٤١ - ١٦٢). ومع أن المؤلف لم يأت بالجديد، فقد أعطانا فكرة تكاد تكون واضحة عن ابن خلدون من حيث صناعته النثرية والشعرية لا من حيث بضاعته.

أما طه حسين فقد عالج فلسفة ابن خلدون الاجتماعية. وهي قضية هامة. ولعل طه حسين أول من عرض لابن خلدون «الاجتماعي» من المفكرين العرب المحدثين. ولم يهتم المؤلف بالعصر الذي عاش فيه ابن خلدون اهتماماً تفصيلياً، ولكنه عني بشخصيته عناية خاصة. فقد وضع اصبعه على بضعة امور هامة، منها ان ابن خلدون كان سياسياً حكيماً بارعاً (ص ٢٣) وكان فردياً (ص ٢٤) وكثير الاعتداد بنفسه (ص ٢٥) ومتوقد الذكاء سامي الفكر واسع المعرفة راسخها طريف الآراء (ص ٢٦). وينتقل المؤلف بعد ذلك إلى فهم ابن خلدون للتاريخ ومنهجه التاريخي (ص ٣٠ - ٤٨) وخلص من ذلك إلى أمرين: الأول، أن المسألة الأساسية في التاريخ فانت ابن خلدون «فهو لا يعنى بالبحث عن المصادر ولا يفحصها مع ما لذلك من كبير أهمية» (ص ٤٨)، والأمر الثاني هو «إذا كان ابن خلدون لم يفلح في تقرير طريقة تاريخية ثابتة فإنه من الحق أيضاً أنه ابتدعها وشرح فيها أفكاراً واضحة وصادقة جداً في كثير من المواطن» (ص ٤٩). ويذهب طه حسين إلى تعداد نواح جود ابن خلدون في الكشف عنها. وهذه هي التي يتناولها في ص ٧٦ - ٨١ وهي الظواهر المستقلة عن

الاجتماع، خاصة فيما يتعلق بنظرته إلى الدين. ويقول المؤلف في الخاتمة إنه اجتهد أن يقدر بالضبط ما استحدثه ابن خلدون وتحري ما هو مدين به لغيره (ص ١٦٥). ونرى أن طه حسين وفق إلى توضيح ما أراد.

وممن تناول ابن خلدون محمد عبد الله عنان في كتاب نشر أولاً سنة ١٩٢٣ وأعيد طبعه سنة ١٩٥٣، وقد زاد المؤلف وعدل وعمق بحثه في هذه الطبعة الجديدة. ولذلك فهي التي نعتمدها في هذا الحديث. وعنان شغف بنواح من تاريخ العرب في المغرب والأندلس مدة طويلة، ولذلك فهو رجل استطاع أن يرى ابن خلدون في إطاره التاريخي الصحيح. وقد وضع الجوّ الذي عاش فيه الرجل وتنقل، وهياناً تهيئة صالحة لفهم حياة هذا المفكر الكبير، بحيث أن قارئ هذا الكتاب يخرج من قسمه الأول (ص ١٢ - ١١٢) وقد رأى الرجل في إطاره الصحيح وقالبه الصادق. فلما انتقل إلى تراث ابن خلدون الفكري والاجتماعي جلاه لنا جلاء واضحاً. فثمة فصل (ص ١٢٤ - ١٣٥) يعرض فيه عنان علم السياسة والملك عند الإسلاميين قبل ابن خلدون، وبذلك نعرف ماذا فكر هؤلاء القوم (ابن قتيبة والفسارابي واخوان الصفا والماوردي والطرطوش وابن الطقطقي) في هذه القضايا. فإذا وصل إلى مؤلفات ابن خلدون وحللها جاءنا بالخلاصة الكافية (ص ١٣٦ - ١٥٦). ويعرض لعلم العمران كما يراه ابن خلدون (ص ١١٤ - ١٢٢)، ثم يحدثنا عن ابن خلدون فيلسوف التاريخ والاجتماع، وابن خلدون المفكر الاقتصادي والفيلسوف الجامع. وقابل بين ابن خلدون ومكيافيللي بشكل خاص.

المهم في هذا الأمر أننا نرى أنفسنا هنا أمام مؤلف أقام أمامنا بناء يسمى ابن خلدون نستطيع أن ندرسه «ككل»، بعد أن قدم لنا المواد الخام. ونرى شيئاً كثيراً من الموضوعية في دراسة عنان حيث يقول «على أنه مهما كان من شأن هذه الفروض، فلسنا نستطيع أن نقول أن مكيافيللي قد انتفع في صوغ فلسفته السياسية والاجتماعية بشيء من آثار التفكير الإسلامي، ولسنا نلمح في كتابه أثراً لهذا التفكير. ومكيافيللي ذهن مبتدع مبتكر بلا ريب، كما كان ابن خلدون ذهناً مبتكراً مبتدعاً، وقد شق كلا المفكرين العظيمين طريقه لنفسه، وألهم وحى نفسه».

ويختم عنان كتابه بملاحق ذات قيمة تاريخية.

١٣

كتاب علي عبد الواحد وافي عن ابن خلدون تناول ناحية واحدة من الرجل. فقد عرض له على أنه منشئ علم الاجتماع. وهذا هو اتجاه جديد نحو دراسة ابن خلدون. فالمؤلف معد لذلك اعداداً تاماً. ولذلك فهو يستطيع أن يتناول هذه الناحية فيوفيهما حقها. وقد بدأ كتابه بإشارة إلى القواعد التي يتبعها في الاحالة على كتابي المقدمة والتعريف. وبعد فصل يعرض فيه حياة المؤلف (٩ - ٦٨) وآخر يتحدث فيه عن مكانته العلمية (ص ٦٩ - ٨٦) ينتقل إلى صلب موضوعه وهو ابن خلدون وعلم الاجتماع. ومما يدل على بعد نظر المؤلف وفهمه لموضوعه وواجبه تحدثه عن الطرق التي سلكها الباحثون قبل ابن خلدون في دراستهم للظواهر الاجتماعية، فردها إلى ثلاث: احداها الطريقة التاريخية الخالصة، وثانيها «طريقة

الدعوة إلى المبادئ التي تقررها الظواهر الاجتماعية وبيان محاسنها وترغيب الناس فيها وتثبيتها في نفوسهم... وهذه هي الطريقة التي سلكها علماء الدين والخطابة والأخلاق كابن مسكويه... والغزالي». وثالث هذه الطرق هي «التي سلكها بعض الباحثين قبل ابن خلدون في دراسة الظواهر الاجتماعية هي التي يوجه أصحابها كل عنايتهم إلى ما ينبغي أن تكون عليه هذه الظواهر بحسب المبادئ المثالية التي يرتضيها كل منهم، كما فعل افلاطون في كتابه «الجمهورية» والفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة». (ص ١٠١ - ٢٠٢). أما دراسة الظواهر الاجتماعية «لتحليلها تحليلاً يؤدي إلى الكشف عن طبيعتها والأسس التي تقوم عليها والقوانين التي تخضع لها» فلم يعرض لها أحد قبل ابن خلدون (ص ١٠٢). وثمة قسم صغير (ص ١٠٦ - ١١٤) يعالج فيه المؤلف الأسباب التي دعت ابن خلدون إلى انشاء هذا العلم الجديد. وهي قضية مهمة. ويعرض المؤلف بعد ذلك إلى منهج ابن خلدون في البحث والنظريات التي انتهت إليها المقدمة (ص ١١٤ - ١٢١). وهنا نأخذ على المؤلف اقتضابه. فقد كنا نحب لو أنه أعطى هذه الناحية قسطاً أكبر من اهتمامه وشرحه وتبيانه. فهي في رأينا أهم من الموازنة بين ابن خلدون وأوغست كونت، على ما في هذا الفصل من أهمية. ولعل عذر المؤلف أنه أراد أن يبين مكانة ابن خلدون بالمقابلة. إلا أننا كنا نفضل أن تتضح منزلة ابن خلدون بتفضيل قيمته الذاتية وفكرته ذاتها.

وساطع الحصري له دراسات حول مقدمة ابن خلدون، وهي دراسات قيمة ماثرة. والكتاب في طبعته الجديدة (١٩٥٣) في ٦٥٥ صفحة. وهذا الكتاب «دراسات»، ولذلك فهو ليس من نوع الكتب التي تعتبر «بناء» تاماً يظهر ابن خلدون «ككل» وإن كان في مجموعه عرض لجميع النظريات والمقارنات والآراء التي تتعلق بالرجل وأفكاره ومنزلته. ومع ذلك فأنت تخرج من الكتاب وقد امتلأت يدك بحصيلة ذات قيمة كبيرة عن كل هذا. فحياة المؤلف والمجال التاريخي العلمي الذي عاش فيه وخبره وشارك في حياته وتعليمه وقضائه وسياسته معروض علينا في المدخل الثاني (ص ٤٢ - ١٠٨). وفي النظريات والملاحظات العامة (ص ١١٠ - ١٦٨) أمور حرية بالاهتمام، لعل أجداها بعنايتنا تاريخ كتابة المقدمة (ص ١١٧ - ١٢٥) فهناك مثل فصل بين ما كتب من المقدمة على أساس النظر العلمي وما كتب تحت تأثير النزعة الصوفية التي تقوت في نفس ابن خلدون وهو القسم الثاني من الفصل الذي يقرر «وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إفاذته» (ص ١٢٦).

ويمكن القول إجمالاً بأن دراسات الاستاذ الحصري نافعة قيمة مفيدة تشمل الكثير من مشاكل المقدمة وقضايا فلسفة ابن خلدون، لكن الكتاب لا يعرض عليك ابن خلدون «كلا». ولعل هذا هو السبب في أن المؤلف سمي كتابه دراسات عن ابن خلدون.

١٤

للدكتور عمر فروخ دراسة قصيرة عن ابن خلدون. نشرها بعنوان «كلمة في ابن خلدون ومقدمته» (بيروت ١٩٤٣). ومع أن الرسالة وضعت أصلاً لطلاب الدراسة الثانوية العالية ومدرسي الفلسفة الإسلامية في المدارس الثانوية، فإن الكتاب (ص ٢٢) فيه بحث شاف واف

عن ابن خلدون يمكن لقارئه أن يتعرف إلى المفكر العربي الكبير تعريفاً صحيحاً صادقاً. ثمة رسالة قصيرة هي مقدمة لترجمات مختارة من المقدمة. المترجم وكاتب الفصل الأول عن فلسفة ابن خلدون التاريخية هو شارل عيساوي، وكتابه: *An Arab Philosophy of History* (لندن ١٩٥٠). وهذه المقدمة على قصرها فيها الكثير الجيد.

ومن خير ما وضع عن ابن خلدون كتاب الدكتور محسن مهدي باللغة الانكليزية واسمه *Ibn Khaldun's philosophy of History* (لندن ١٩٥٧). وقد عالج هذه الفلسفة التاريخية الخلدونية تحت المواضيع التالية وهي: الفلسفة والشرع، التاريخ وعلم العمران، علم العمران. هذا بعد عرض موجز لحياة ابن خلدون وعصره. ونحن عندما نقرأ هذا الكتاب، فإننا نشعر أننا نقرأ كتاباً فيه إحاطة جيدة بالموضوع، مع مقارنة وافية لنظريات ابن خلدون مع نظريات غيره. ويكفي أن يمر أحدنا ببعض الفصول، ليرى العمق والدقة اللذين يتصف بهما الكتاب. إنه بناء صحيح واف مخطط متقن.

وهناك ثلاث دراسات كنت أود أن أتحدث عنها لكن حال دون ذلك أن موضوع إحداها لا أستطيع التحدث عنه وهو كتاب الدكتور صبحي المحمصاني *Les idées Economiques d'ibn Kholdoun* (ليون ١٩٣٢). والذي أستطيع أن أقوله أن الفصلين الأولين (٨ - ٤٥) أفدت منهما تاريخياً. والثاني هو الكتاب الذي وضعه الدكتور كامل عياد *Die Geschichte und Ge-sellschafts Lehre Ibn Haduns* (شتوتغارت ١٩٣٠)، والثالث دراسة علي نور الدين العنيزي باسم *Il Pensiera economica di Ibn Khaldoun* (المنشورة في *Rivista della colonie italiane*, 1932) وهما دراستان لم يكن لي سبيل للحصول عليهما.

١٥

بدأ في السنوات الأخيرة اهتمام عند مؤرخي فترة المماليك في دراسة المصادر والكتابة عنها في مقدمات كتبهم. تجد ذلك في دراسات علي إبراهيم حسن عن المماليك البحرية وفي مقدمة كتاب المدن في سورية *Urban life in Syria* لنقولا زيادة. وقد ظهر بالإضافة إلى ذلك كتابان قيمان تناول فيهما مؤلفاهما مؤرخي مصر في العصور الوسطى هما كتاب محمد مصطفى زيادة والمؤرخون في مصر في القرن الخامس عشر الميلادي (القاهرة ١٩٤٩) والثاني: «استخدام المصادر وطرق البحث في التاريخ المصري الوسيط» لعلي إبراهيم حسن (القاهرة ١٩٤٩). والفرق بين الكتابين هو أن الأول يدرس المؤرخين منقياً قيماً ناقداً مقارنةً. أما الثاني فهو معرف مرشد معين ويشمل لذلك غير المؤرخين.

أنتقل الآن إلى كتابين وضعنا باللغة الانكليزية عن فترة المماليك. أولهما اسمه *The Middle Ages Crusade in the Later* للدكتور عزيز سوريال عطية (لندن ١٩٣٨)، والثاني لكاتب هذه السطور اسمه *Urban Life in Syria under the Early Mamluks* (بيروت ١٩٥٣). والأول يورخ للمحاولات الفكرية والسياسية والعسكرية التي حاولت أوروبا القيام بها للعودة إلى ديارنا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. وهو كتاب علمي ممتاز ويكفي أن يقال عنه

هذا.

أما الثاني فإنني أعتذر عن التحدث عنه راجياً منكم اعفائي من ذلك، فالكتاب من وضعي^(١). وقد رأيت أن أتجنب التحدث عن المقالات التي كتبت حول المماليك وعصرهم لأن ذلك أمر يطول جداً.

الهوامش

(١) يعالج الكتاب الإدارة السورية في عصر المماليك وبشكل خاص تنظيم المدن. فبعد مقدمة تاريخية مقتضبة ثمة دراسة عن المدن والقصبات والقرى الكبيرة وتطورها وتبدلها بين القرن العاشر والرابع عشر. يلي ذلك دراسة لمختلف الوظائف والموظفين في سورية ولبنان وفلسطين ممالك ومدناً ونوع أعمالهم وواجباتهم السياسية والعسكرية والإدارية والاجتماعية والاقتصادية. وآخر فصل في الكتاب يتناول الحياة العلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر للكتاب.

١١- أثر الجامعة في حياة العالم العربي

لعله من الخير لنا أن نبدأ هذا الحديث بالقاء نظرة على هذه الرقعة المتعسفة من الأرض، التي نسميها العالم العربي، لننتعرف إلى مواطن الحياة الجامعية فيها، قبل أن نتحدث عن الجامعة وما خلفت من أثر. وجدير بنا، بادئ ذي بدء، أن نذكر أن العالم العربي هذا فيه أربع جامعات تحدرت إلينا مع الزمن، كانت ولا تزال، معاقل للعلم وموائل للتعليم، بحيث تمكّنت من أن تحفظ شعلة المعرفة حية. أما الجامعات الأربع فهي جامعة القرويين في فاس والزيتونة في تونس والأزهر الشريف وجامعة النجف الأشرف. وهذه المراكز، بحكم تاريخها الطويل، والأحوال التي تقلبت عليها في القرون المتطاولة التي مرت بها، غلب عليها خاصة في الآونة الأخيرة، التقيد والتقليد. ذلك بأنها حصرت اهتمامها في موضوعات معينة، لا تعدو، في الغالب، دائرة العلوم الدينية واللغوية. فقد درست ودرّست التفسير والفقه والحديث والشرع والنحو والبلاغة والأدب، وقصّرت نشاطها على هذه الأبحاث. وحتى في هذا العصر كانت، كلما طال العهد بها وتقادم الزمن، تتقوى نزعتها التقليدية، فترتضي حتى ببعض ما قام به الأوائل، وتكتفي بمتن وشرح وشرح للشرح، حتى ليخيل إلى الناس أنها تدور في حلقة دون أن تسمح لنفسها بالخروج منها أو الخروج عليها. ومن ثم فقد كانت، إلى سنوات خلون، ترضى بأن تكون مقودة لا قائدة، وتابعة لا متبوعة. ولسنا نزعم أنها لم تتجب رجالاً من أهل الطبقة الأولى في المعرفة، لكنهم كانوا أفراداً قلائل قلما استطاعوا أن يغيروا المجرى العميق الثابت المستقر الذي حفرته الأجيال. وقد ترتب على ذلك أن أصبح أكثر أهل هذه المعاهد يعتبرون أنفسهم الأوحد من أهل الفكر، وأنهم هم فقط يجوز لهم أن يقرروا ما يجب أن يعرف أو لا يعرف، ويعلم أو لا يعلم. وأدى هذا إلى أن أحاطت المعاهد نفسها بسياج من التقاليد، حتى بعد اتصالها بالحياة النابضة. ولا ريب في أن هذه المعاهد هي التي يسرت للعالم العربي القسم الأكبر من معلميه وقضاته وفقهائه. ومن هنا كان أثرها الكبير في تمكين التقليد، ووضع الأسس التي يقتضي أن تراعى في كل دراسة وتفكير. فإذا لم يتفق عمل الرجال مع ما تبدي من رأي، قضى عليه أو كاد.

وقد أدرك بعض من أنار الله قلبه في القرن الماضي وجوب الخروج بهذه المعاهد من أسوار التقليد إلى الحياة العاملة الجديدة التي أخذ العالم العربي يتعرض لها، وأراد لهذه المعاهد أن تكون نبراساً يضيء ما حولها، وأراد لأهلها أن يكونوا عنصراً نشاطاً فعّالاً خلاقاً. فلقوا من عنت المحافظين الكثير، ومن ضغط الرجعيين الأكثر، ولكن في النهاية أخذت المعاهد نفسها، مرغمة في بعض الأحيان، كارهة في أخرى، راغبة في حالات غيرها، أخذت ببعض مقومات الحياة الجديدة، لكنه أخذ أقل ما يقال فيه أنه لا يزال يحبو، ولم يحن الوقت

بعد لاصدار الحكم لها أو عليها فيما اعتزمت من عمل جديد. ذلك أن النقلة من تلك الحال التي عرفت قروناً، إلى هذه التي وجدت نفسها تجابها، ليست مما يتم في سنوات قليلة. لكننا، ونحن نذكر هذه المراكز الكبيرة بهذه اللوحة العارضة لا نستطيع أن نغفل أثرها في الحياة في العالم العربي حتى في منتصف القرن العشرين. فهي لا تزال تغذي المدارس والمحاكم ودور الافتاء والمعاهد الدينية بحاجتها ممن يقومون على شؤونها، ويخدمون أهدافها. وهي فضلاً عن كونها في طبقة الجامعات من حيث أنها معاهد للتعليم العالي، لها عشرات المدارس تتبعها في فلسفتها ونظرتها، ومن ثم فهي تؤثر تأثيراً مباشراً في الآلاف من الشبان من سن مبكرة. وإذا عرفنا على سبيل المثال أن الأزهر والمسجد الأعظم بتونس فيهما، مع ما لهما من فروع منتشرة في مصر وتونس والجزائر، ما لا يقل عن خمسة وعشرين ألفاً من الطلاب، أدركنا مدى الأثر الذي يمكن أن تخلفه مثل هذه المعاهد. ولعل المهمة الكبرى الملقاة على عاتق هذه المؤسسات هي أن تتجاوز مبدئياً مع حاجة العالم الإسلامي من حيث هذا الغليان الروحي الذي تنبض به قلوب ابنائه، وهذه الرغبة الملحة في أن تقدم لهم حلولاً للمشكلات الكثيرة التي تعترض الناس في غداهم وعشيتهم.

٢

وإذا انتقلنا من الجامعات القديمة إلى الجامعات الحديثة، وجدنا أن أقدمها عهداً لم يبلغ بعد القرن من حياته. ولست أريد أن أعرض لهذا التاريخ الجامعي في العالم العربي، ولكن لا بأس إن أنا ذكرت بضعة أمور أعتقد أن لها بما أريد أن أقول ارتباطاً كبيراً. أول ما يجدر بنا أن نذكره هو الأحوال التي أحاطت بنشوء هذه الجامعات في أنحاء العالم العربي. ففي أقصى اجزائه من جهة الغرب تقوم جامعة الجزائر، وهي التي تتوج النظام التعليمي هناك. وليس ثمة من فرق بين تلك الجامعة وبين أي جامعة أنشئت على أرض فرنسية. فهي تتبع النظم نفسها، وتستعمل اللغة نفسها، وتدرس فيها اللغة العربية كما تدرس العربية في معاهد الدراسات اللغوية الكلاسيكية أو الحية في باريس وسواها. وقد كان فيها نحو من خمسة آلاف طالب عمروا فصول الجامعة وقاعاتها في العام الدراسي ١٩٥٢ - ٥٣، منهم أقل من ثلاثمئة طالب جزائري. وإذن فأثر هذه الجامعة في الحياة الجزائرية محدود ضئيل. وليس في تونس جامعة بالمعنى الصحيح، ولكن فيها معهد للدراسات العليا، انشئ، قبل بضع سنوات، تحت اشراف جامعة باريس والمقصود منه أن يكون نواة للجامعة في المستقبل. وقد كان فيه ١٧٦ طالباً من التونسيين قبل أربع سنوات، وما نحسب أن عدد طلابه التونسيين زاد كثيراً.

أما الحياة الجامعية فقد تركزت في النصف الشرقي من العالم العربي - ففي مصر أربع منها، وفي بيروت ثلاث، وفي دمشق واحدة، وجامعة بغداد لا ينقصها إلا براءة تمنحها الاسم، وفي الخرطوم كلية جامعة. وقد لا يكون من السهل أن نقرر تاريخ كل من هذه الجامعات بالدقة التي نحبها. فقد تكون بعض المعاهد أقدم بكثير من الجامعة التي التحقت

بها فيما بعد . فكلية الطب بجامعة القاهرة قديمة العهد جداً، ولكنها لم تصبح جزءاً من جامعة إلا عام ١٩٢٥ . وقد يكابر البعض بشأن بعض المعاهد فيصر على أن وضع اسم جديد لمعهد قديم هو البدء الحقيقي لتلك الجامعة . . بينما يصر على أن المدرسة الصغيرة التي نشأت قبل مدة أطول هي أصول لجامعة أخرى . وقد يصح مثل هذا في معاهد مختلفة . فكلية الآداب في جامعة القاهرة اعتبرت تاريخ قيامها، لمناسبة يوبيلها الفضي، أنه سنة ١٩٢٥ ، مع أن هذه الكلية نفسها كان قد مر عليها سبع عشرة سنة وهي تعمل جاهدة في سبيل الحياة الفكرية في مصر .

ومما يجب أن نحتفظ به نصب أعيننا هو أن أقدم هذه الجامعات نشأت تلبية لحاجة شعر بها المهتمون بشؤون العلم والتعليم من أهل البلاد أو المقيمين فيها . فالجامعة الأميركية في بيروت فكر بها قبل نحو مئة سنة، واحتاجت الفكرة إلى بضع سنين حتى وضعت موضع التنفيذ . وكانت المشيخة الأميركية هي التي شعرت بالحاجة إلى انشاء معهد عال يعنى بتدريس العلوم الحديثة والطب، ويعد الناشئين لتولي الزعامة في حياة سورية والشرق الأدنى . وظاهر من هذا أن المشيخة الأميركية شعرت بوجود حركة جديدة في البلاد، ورأت تطوراً في حياتها، أصبح يحتاج إلى مقومات خاصة، فاهتمت بتيسير السبل لمن يريد أن يهيئ نفسه لهذا النمط الجديد من السير أو هذا النوع الجديد من القيادة والزعامة . ومثل هذا القول يصح أن يقال في الأحوال التي تم فيها قيام جامعة القديس يوسف في بيروت، إذ كان الغرض من انشائها إعداد من يتولى الزعامة بين مسيحيي لبنان . وقد اتسعت الجامعتان تدريجاً، وزاد عدد الكليات ومجالات الاختصاص فيهما . ومثل هاتين الجامعتين الجامعة الأميركية في القاهرة، لكنها اصغر بكثير، وأحدث عهداً منهما .

والجامعة المصرية الأولى (١٩٠٨) كانت مبدئياً نتيجة لشعور بالحاجة إلى قيام مركز للدراسة العليا يتيح الفرصة للشباب المصري أن يعد نفسه إعداداً يمكنه من العمل المثمر الجدي على مستوى عال . وقد كان الذين شعروا بالحاجة في هذه الحالة والذين قاموا على تنفيذها من أبناء البلاد أنفسهم، وإن كان الكثيرون من الاساتذة الأوائل من أهل الغرب . وليس من شك في أن التفكير بهذه المشاريع، والإعداد لها، وتنفيذها كان فيه الكثير من البطولة والمثالية والتجرد، بقدر ما كان فيه من استجابة لتحد فرضته الأحوال الجديدة في السياسة والاقتصاد والحضارة التي أخذت تغزو الشرق وتؤثر فيه منذ أوائل القرن التاسع عشر .

أما الجامعات الأخرى في القاهرة (منذ ١٩٢٥) وفي الاسكندرية وعين شمس ودمشق وبغداد فأمرها يختلف قليلاً . أنها ولا شك نتيجة شعور بالحاجة إلى انشائها، ولكنها لما تم الاقتناع بوجوب تنفيذ مشاريعها، رصدت لها الأموال اللازمة من ميزانية الدولة . ولذلك فكل ما كان يلزم لنجاح قضية من هذا النوع هو اقتناع أولياء الأمر بوجوب العمل في سبيل تحقيقها . وقد يكون من السهل ضمان النجاح إذا كان بالامكان اقتناع الرأس في الدولة . ولسنا نزعم أن الإعداد لمثل هذه الجامعة ووضع المشاريع اللازمة لها أمور سهلة يسيرة، ولسنا

نزعم أن العمل خال من الجهد، والجهد الجبار أحياناً، ولكننا نحسب أنه لم يكن يحوي من عناصر البطولة والرومانطيقية ما اقتضاه تحقيق انشاء جامعة من النوع الذي أشرنا إليه قبلاً.

واختلاف النشأة من حيث التفكير والاعداد والتمويل أدى إلى اختلاف التطور بين النوعين من الجامعات. فمن الجهة الواحدة أصبحت الأموال ميسرة للجامعات التي تبنتها الحكومات، وصار بإمكانها أن تتوسع وتزيد في كلياتها، بحيث تتسع للآلاف من الطلاب. ولكن هذا اليسر نفسه كانت نتائجه ضارة بها. ذلك أنها ارتبطت بالدولة ارتباطاً تاماً أو شبه تام. فققدت، نتيجة لذلك، استقلالها الذي كان يجدر أن تتمتع به. ولم تزد عن كونها واحدة من هذه الدوائر الحكومية التي تزخر بها ادارات الدولة. ووقوف الجامعة هذا الموقف أشعر الاساتذة أنهم لا يختلفون عن بقية موظفي الدولة، بل إن كثيرين منهم كانوا يرون في الجامعة سلماً يرقون به إلى المناصب الإدارية الكبرى. ولم تخيب الحكومات آمالهم، ذلك بأنها اكثرت من النقل والمبادلة، رفعاً وخفضاً. حتى خيل للناس أن الجامعة لا تعدو كونها مصلحة عادية من مصالح الدولة وما كانت في نظر الحكام غير ذلك.

ثمة زاوية أخرى نستطيع أن ننظر من خلالها إلى الجامعات القائمة في العالم العربي، وهي زاوية الجو الثقافي الذي قامت فيه. فالجامعات المصرية قامت في جو مثقل بثقافة تقليدية قديمة، وتقاليد تعليمية معروفة، اقتضاها وجود الجامعة القديمة هناك. وبذلك فرضت نوعاً من القيود والحدود كان على الجامعة الجديدة أن تقف منه إما موقف الرضى والقبول، فتحد من نشاطها بنفسها، أو أن تقف موقف التحدي والخصومة، فتناضل وتجاهد وتصارع في سبيل اثبات كيانها وشخصيتها الجديدة، هذه الشخصية وذلك الكيان اللذان هما في واقع الأمر قوام الجامعة وأساس حياتها. وقد اتخذت هذه الخطة وزاد في حدة هذه الخصومة أن الجامعة الجديدة في مصر جاءت في الوقت نفسه الذي بدأت فيه الجامعة القديمة، أو خيل لها أنها بدأت، تتطور وتتجدد وتسير مع العالم الجديد. ولذلك رأت في هذه الدخيلة الجديدة منافساً حرياً بأن يوقف عند حده قبل أن يشمخ بأنفه. ولكن الجامعة البيروتية وجدت نفسها، من أول الأمر، تعمل في مجال خال من مثل تلك القيود والحدود. ذلك أن المدينة، وما جاورها أو قرب منها من مدن وقصبات، لم يكن فيها أي معهد قديم يحاول أن يكون متجدداً مع الزمن. ولذلك لم يكن فيها لا ثقافة تقليدية ولا تقاليد تقييدية. وهذا يسر لكثير من الأمور أن تسير دون أن يكون نضال، وإن كان ثمة منافسة بين الجامعة الأميركية وجامعة القديس يوسف. وما يقال في بيروت يكاد يصدق على دمشق. أما بغداد فقد كانت بين بين. فهناك، على مقربة منها، معهد عال للثقافة الدينية اللغوية له تقاليد وأساليبه وغاياته، لكنه لم يقف للمعاهد الجديدة بالمرصاد، إذ لعله لم يخش منافستها أو لعله لم يستمتع بتأييد الرأي العام بأجمعه، لذلك لم يكن من القوة بحيث يقاوم ويصادم.

ولعله من واجبنا أن نشير إلى أمر آخر يتعلق بالجامعات وهو لفة التدريس فيها.

فالجامة الأميركية في بيروت، بعد أن سارت خمس عشرة سنة تعلم كل شيء بالعربية، اضطرت إلى استخدام الانكليزية لغة للتدريس فيها، وشذ عن ذلك الأبحاث التي تتصل بالتاريخ العربي والثقافة العربية اتصالاً مباشراً. وجامعة القديس يوسف تستعمل اللغة الفرنسية وسيلة للتدريس الا فيما يمت الى الثقافة العربية بصلة مباشرة. وتستعمل جامعة الجزائر ومعهد الدراسات العليا في تونس اللغة الفرنسية للتدريس والبحوث. أما بقية الجامعات، فالأصل فيها أن تستعمل العربية للتدريس، لكنها فيما يتعلق بالعلوم والطب وما إليهما، لا تمانع في استعمال الانكليزية أو الفرنسية استعمالاً جزئياً أو كلياً، حسب الحاجة. وقد كان لاستعمال اللغة العربية في التدريس في حالات كثيرة آثار نافعة في تكوين ثروة فكرية كبيرة عن طريق زيادة المفردات العلمية.

ولنتقل الآن إلى بعض الاحصاءات الخاصة بالتعليم الجامعي في بعض أقطار العالم العربي. وهذه الأرقام مأخوذة أو معدلة من السنوات ١٩٤٩ - ١٩٥٢.

ففي جامعات الشرق العربي ٤٨,٣٠٩ من الطلاب وهم موزعون كما يلي:

سوريا	٣٤٤٨
العراق	٥٠٥٠
لبنان	٣١٦٣
مصر	٣٧٦٤٨

ومن هذه الآلاف الثمانية والأربعين يوجد أكثر من ٤٠٠٠ طالبة. وإذا أخذت الجامعات المصرية الثلاث وجدت أن في الثمانية والثلاثين ألفاً من الطلاب (والطالبات) ٤٢ بالمئة يدرسون الحقوق والتجارة، و١٦ بالمئة يدرسون العلوم والآداب. أما معهد الكيمياء الصناعية فقد كان فيه أقل من مئة طالبة! وطلاب كلية الحقوق في بغداد يساوي عددهم أكثر من نصف طلاب المعاهد العليا (الجامعة) بكاملها (٢٢٩٦ من أصل ٤١١٩ طالباً). أما في الجامعة السورية فقد كان ثمة خمس الطلاب في كلية الحقوق. وجامعة القديس يوسف يحتل طلاب الحقوق ثلاثة أسباع مقاعد الدراسة فيها. أما الجامعة الأميركية في بيروت ففيها لهذا العام الذي نحن فيه نحو ألفي طالب.

وقد تخرج في الجامعة الأميركية إلى العام هذا ٧٢٢٧ شخصاً، والجامعة السورية يبلغ عدد متخرجيها الآن بين ٢٥٠ و ٣٠٠ في السنة. وأما الجامعات المصرية فيكنفي أن نذكر أنه في عام ١٩٥١ بلغ عدد المتخرجين فيها ٤٥٧٣!

ولعل هذه الأرقام تتضح إذا نحن لجأنا إلى المقارنة بين طلاب التعليم العالي ومجموع الطلاب المنتمين إلى معاهد التعليم الثانوية والابتدائية والمهنية. فإذا فعلنا ذلك وجدنا أن من بين كل ألف طالب مسجلين في المدارس ينتمي إلى التعليم (الجامعي) منهم:

في سوريا	٨,٠٩
في العراق	٢٠,٧٥

في لبنان ١٤ ، ٦٥

في مصر ٢٠ ، ٥١

وإذا اتخذنا عدد السكان أساساً للمقارنة وجدنا انه من كل عشرة آلاف نسمة يستأثر

التعليم العالي (الجامعي):

في سوريا ب ٨ ، ١٦

في العراق ب ١٠ ، ٥٢

في لبنان ب ٢٦ ، ٣٦

في مصر ب ١٧ ، ٤٩

فما معنى هذه الأرقام يا ترى؟

يخيل إلينا أنه باستطاعتنا أن نضع الإصبع على بضع من الملاحظات توحى بها إلينا هذه الأرقام. ونؤكد أن هذه لا تعدو كونها ملاحظات. فمن ذلك أن الاتجاه في التعليم الجامعي عندنا هو نحو توسيعه وتكثيره من حيث عدد الطلاب إذ إنه في الحالات الاجتماعية التي تجتازها البلاد، وباعتبار نوع التعليم قبل الجامعي الموجود في العالم العربي، نعتبر وجود هذه العشرات من الآلاف من الطلاب في المعاهد الجامعية شيئاً كثيراً. ومعنى هذا فيما نذهب إليه، هو أن التعليم الجامعي يستهدف العدد الكبير من المتعلمين. ومن الناحية الثانية فإننا عندما ندرس الأرقام نفسها دراسة أدق نقع فيها على أمور حرية باهتمامنا. فالانصراف نحو المواضيع الجدلية أو الشبيهة بالجدلية يستأثر بالقسط الأوفر من جهود طلابنا وعددهم، إذ يعنون بدراسة الحقوق والآداب وما إليهما. بينما تجد أن العلوم والتكنولوجيا والزراعة قليل الاحتفال بها. وإذا أضفنا إلى هذا العدد الكبير من طلاب الموضوعات الجدلية في الجامعات الحديثة نحو ستة آلاف طالب أو أكثر لا يدرسون إلا هذه الجدليات في الجامعة القديمة، أدركنا إلى أي حد تغلب هذه النزعة على تعليمنا الجامعي.

ولعله من حق البحث علينا أن نقابل ما يجري عندنا بما يجري في بلاد أخرى حدقت التعليم الجامعي واختبرته قروناً طوالاً. ولن اثقل عليكم بكثير من الأرقام، ولكنني اجتزئ بمثل واحد أخذه من بريطانيا، فالجامعات البريطانية، في انكلترا واسكتلندا وويلز، كان فيها في عام ١٩٥٣ نيف وثلاثة وثمانون ألف طالب، كان منهم في الأقسام العلمية البحتة والتكنولوجية نحو ثلاثين ألفاً، أي نحو ٣٨ بالمئة من المجموع، هذا باستثناء طلاب الأقسام الطبية. بل ثمة ناحية أخرى تستحق منا بعض العناية. ففي الجامعات البريطانية زاد عدد طلاب العلوم والتكنولوجيا مئة وثمانية في المئة بين سنتي ١٩٣٩ و١٩٤٩، بينما لم تتجاوز الزيادة في طلاب الآداب وما إليها الستين بالمئة. وهذا أمر له دلالة. فقد اتجهت الجامعة هناك الاتجاه الصحيح بالنسبة إلى ما اختبرته وجربته واهتمت به واحتاجته. أما في الجامعات الموجودة في العالم العربي، فقد كان الاتجاه بالعكس تماماً، ذلك أن طلاب الدراسات الجدلية هم الذين تضاعف عددهم أو زاد عن ذلك.

بعد هذه الإشارات العامة نرى أن ننتقل إلى نقطة أخرى نتحدث عنها قليلاً. وهذه النقطة هي: ما الذي انتظره القوم من الجامعة؟ أي ما هي الأهداف التي قامت الجامعة من أجل تحقيقها؟ ولا تخالجننا أقل ريبة في أن هذه الأهداف والأغراض تغيرت في هذه الحقبة من الزمن منذ أن عرفت الجامعة سبيلها إلى هذا الجزء من العالم. تغيرت بالنسبة لمن أنشأها، وتغيرت بالنسبة لمن تخرج فيها، وتغيرت بالنسبة لمن فكر بأمرها. وهذا التغير في وجهة النظر أمر طبيعي. فنحن عندما نرجع إلى هذه التقارير والدراسات الكثيرة التي قامت بها الأرسالية المشيخية الأميركية بين ١٨٦٠ و١٨٦٥ في سبيل انشاء الجامعة الأميركية (التي عرفت وقت تأسيسها باسم الكلية السورية الانجيلية) لوجدنا أن الذين قاموا بالأمر عرفوا أموراً أربعة حددت أهداف هذا المعهد وأغراضه: وأول هذه الأمور أن هذا الجزء من العالم أصبح بحاجة إلى عدد كبير من المعلمين والمترجمين والوعاظ والأطباء والمهندسين والكتاب. والثاني أن هؤلاء الناس يجب أن يكون تعليمهم وتعلمهم باللغة العربية، ويجب أن يتقنوا باللغة العربية وآدابها والرياضيات والعلوم الطبيعية واللغات القديمة والحديثة والقانون العثماني والفقه والطب. وقد شددوا على وجوب الاهتمام بالطب بسبب كثرة الدجالين في تلك الفترة في أنحاء العالم. والأمر الثالث الذي أوضحه أولئك القوم هو أن هذا المعهد يجب أن يسير على المبادئ الانجيلية (البروتستانتية) ولكنه ستكون أبوابه مفتوحة للطلاب على اختلاف نحلهم وتبعياتهم. ورابعاً أن الصفة الرئيسة التي يتحلى بها المتخرج في هذا المعهد هي الرجولة. فهو صاحب خلق قويماً أولاً. أما المعرفة فتأتي في المقام الثاني.

هذه هي الأهداف التي حددها بناء المعهد له آنذاك. ويتضح من ذلك أنه كان مطلوباً منه أن يهيئ عاملين في الحقول المختلفة التي شعر القوم بالحاجة إلى من يقوم بحققها للجماعة المعنية. فلم يقل القوم يوماً بوجود القيام بالأبحاث العلمية الدقيقة. أرادوا انشاء جيل من الرجال يملأ الفراغات الناشئة من وجود حاجات جديدة في البلاد. وقد تطورت هذه الأهداف تطوراً كبيراً، ففي السنوات الأخيرة، على سبيل المثال، عمقت الجامعة الأميركية اهتمامها بالمعرفة. فانتقلت من مجرد نشرها إلى البحث عنها والتقيب عن خفاياها في غير ناحية واحدة، مع أنها لم تتخل عن الأهداف الأصيلة في حياتها. ورغبة منا في الانقاف طويلاً عند جامعة واحدة، ننتقل للتدليل على التغير في الأهداف والأغراض، إلى مثل آخر من مصر. ففي القانون رقم ١٤٩ لشهر أيلول (سبتمبر) ١٩٥٠ الذي وضع لتنظيم شؤون جامعة القاهرة (وكانت يومها لا تزال تسمى جامعة فؤاد الأول) جاء في المادة الثانية، بخصوص أهداف الجامعة ما يلي: «تختص هذه الجامعة بكل ما يتعلق بالتعليم العالي الذي تقوم به الكليات والمعاهد التابعة لها... وبوجه عام بتشجيع البحوث العلمية والعمل على رقي الآداب والعلوم في البلاد». فبينما كان الناس قبل نحو قرن يعنون بتثيئة رجال يقومون بالتعليم والتطبيب والكتابة والترجمة وما إلى ذلك، أصبح الناس الآن ينتظرون من الجامعة أن تكون، فضلاً عن

ذلك كله، مركزاً للبحوث العلمية والأدبية الأصيلة. كان المطلوب من المعهد أن ينشر المعرفة، فأصبح مفروضاً فيه أن يبحث عنها ويتحراها ويكشف عنها أيضاً. وقد كان هذا التبديل في الأهداف، أو على الأصح في تغيير الأهداف وتركيزها، طبيعياً. فمدى الاتصال بالغرب - حضارته وعلمه وفلسفته وأساليبه - اتسع كثيراً في القرن العشرين، ومن ثم تغيرت زوايا النظر إلى الأمور.

وفي ضوء هذا التبديل من حال إلى حال يجب أن نتقصى ما حققته الجامعة من أهداف، وما وصلت إليه من نتائج. وفي ضوء هذا التبديل أيضاً يجدر بنا أن نرى ما فشلت في تحقيقه. لقد أخرجت الجامعات عدداً كبيراً من المتعلمين، أطباء ومعلمين ومربين و مترجمين وموظفين، ملأوا هذه الفراغات وسدوا هذه الحاجات. وقد جاء على الناس حين من الدهر لم يكونوا يفكرون بالتعليم الجامعي إلا أنه وسيلة لتوظيف في الدولة. وكانت الدولة تستطيع أن تمتص العدد الكبير. لكن دواوين الدولة لم تلبث أن أخذت حاجتها، بل فوق حاجتها، وأصابها التخمة. ومع ذلك فلم يغير هذا فلسفة الناس. فظلوا يتعلمون ليتوظفوا. ولما فشلوا في الحصول على عمل في الديوان، حسبوا أنفسهم فاشلين، وحسبوا التعليم الجامعي فاشلاً، وامتلأت نفوسهم نقمة وسخطاً، وأصبحوا متذمرين متشائمين يملأ اليأس نفوسهم، حتى وكأنهم أصبحوا قوة سلبية ضائعة. ولم تستطع الجامعات نفسها أن تتخلص كل التخلص بعد من هذه الناحية الضيقة المحدودة التي فرضتها عليها ظروفها الأولى، إذ لا يزال كثير من المعاهد وكأنها عملها الأول والأخير أن تخرج جيشاً من طالبي الوظائف، وخاصة من غير الفنيين. ولا شك في أن توسيع نطاق التعليم الجامعي بإدخال الآلاف من الطلاب شجع هذه الناحية السطحية في التعليم والنظرة الضيقة في الغاية والهدف المحدود.

لا شك في أن ثمة مهناً حرة يمكنها أن تمتص أضعاف أضعاف العدد الذي تخرج في الجامعات إلى الآن، كمثل الطب والتعليم، لكن القلق على المستقبل في حياتنا الاجتماعية لا يزال يدفع بالكثيرين إلى أحضان الدولة، بسبب ما تقدمه هذه الخدمة من ضمانات في أيام العجز. وحري بالذكر أنه باتساع الميدان التجاري والصناعي بعض الاتساع في عدد من الأقطار العربية، أخذ المتخرجون في الجامعات يقبلون على هذه الميادين. لكن التجاوب بين الجامعة والميادين والأفراد لا يزال محدوداً.

ولسنا ممن ينكر على الجامعات أنها نشرت المعرفة نشرًا واسعاً، وإن لم يكن عميقاً، وحركت مياه الفكر العربي التي أسنت دهرًا طويلاً، وفتحت أمام الكثيرين آفاقاً من الفكر لم يكن سبيل إلى التطلع إليها لولا الجامعات. وعرفت الناس بالكثير من الخير ووسائل تحقيقه، والشر وسبل تجنبه، وفتحت عيون المتعلمين إلى حقوق القوم وحاجاتهم، في ميادين السياسة والحياة الاجتماعية، ودلتهم على آراء في المجتمع وتنظيمه لم يكن لهم بها من قبل معرفة. وبذلك عملت على تنشئة جيل من المشتغلين بالحركات السياسية والقومية، كانوا ولا يزالون دعامة العمل القومي والسياسي. ومكنت العالم العربي من التعرف إلى ما يجب أن يعمل، وفي

بعض الأحيان إلى كيف يجب أن يعمل. ولكن هذه الزوايا التي أخذ الناس ينظرون منها إلى حياتهم جعلت فيهم كثيراً من القوى السلبية. إذ أوجدت روح النقمة والسخط، دون أن تمنح الناقد والساخط قوة العمل المخطط المنظم المتين الناشئ عن تقليد وجوه القضايا، لاختيار أنسب الحلول للحالات التي تعرض أمام الفرد أو الجماعة. على أن الجامعات تسير اليوم تدريجاً نحو تحقيق الناحية الأخرى من نشاطها. فنحن نلمح في المتخرجين منها انتقالاً من السخط والبرم بالأمر والدوران حول القضايا، إلى الرغبة الملحة في التفتيش عن الحلول، وتخطيطها، بحيث يكون العمل إيجابياً بناءً. ويتضح هذا في مؤتمر الخريجين في الخرطوم، ومؤتمر الخريجين الذي بدأت تباشيره في بيروت مؤخراً. ونحن إذا جربنا أن نسبر غور الحياة السياسية اليوم لوجدنا أن المتخرجين من الجامعات هم القابضون على شؤون السياسة والمهن الحرة والصحافة، ومن ثم التوجيه العام. ولكن هل سلمت الحياة العامة في العالم العربي قيادتها للجامعة وما تنشئه الجامعة من رجال؟ أو على الأصح هل انتزعت الجامعة، وما تعد الجامعة من رجال، الزعامة من أولئك الذين احتكروها بأسماء كثيرة وصفات أكثر، ما عدا صفات الفكر وأسمائه؟

٤

إن السؤال الذي يجابهنا يومياً، ولعلنا نحاول أن نجنب أنفسنا الإجابة عنه، أو ندور حوله ونلف، هو، هل حققت الجامعة أهدافها الأخرى، الأبعد مدى والأعمق أثراً؟ أترى هذه المعاهد الكثيرة المنتشرة في العالم العربي، والتي تضم هذه الآلاف من الطلاب والتي تدفع إلى الحياة كل عام بالآلاف من الشباب والشابات، أتراها استطاعت أن تغير من الحياة في هذه البلاد ما يحملها على السير قدماً مع الحياة خارج هذه الديار؟ أترى الجامعة قدرت أن تمكن لنا أن نجاري الركب الحضاري العالمي مجارة صحيحة حقيقية؟ أترى الجامعة، بعد أن نشأت جيلاً واعياً من الناس قام على ترتيب المسائل ورفع مستوى الفكر، خلقت جيلاً آخر أمكنه أن يبعث في الحياة بتيار عنيف قوي تصدر عنه الأفكار النيرة؟ هل تمكنت الجامعة من تفجير ينابيع الفكر عندنا بحيث تنهل ماء عذباً صافياً؟

هذه هي الأسئلة التي تلاحقنا يومياً، وتجاوبنا كل ساعة، وهي هي الأسئلة التي نحاول أن نزوع من طريقها، لأن الإجابة الصحيحة الصريحة عنها قد تؤلمنا.

العالم اليوم يتوق إلى التسلط على قوى الطبيعة وإخضاعها لحاجته ورغباته. وقد يكون من المؤسف أن الكثير من هذه السيطرة استعملت في سبيل الشر. ولكن وضع قوى الطبيعة تحت النفوذ البشري حقيقة أساسية من حقائق الحياة اليوم. وسبيل هذه السيطرة وذلك التسلط هو اتقان العلم بفروعه كلها، والتكنولوجيا بوسائلها وسبلها. ولا تقصد من هذا أن نطالب جامعاتنا بأن تكون سبابة في هذا الميدان فتدل الغرب كيف يجب أن يسير، أو تنتزع منه المبادرة أو السبق. ولكن هل استطاعت أن تكون حتى لاحقة بالقدر المعقول؟ لا ادعي أنه باستطاعتنا أن نحكم على المدى العلمي والتكنولوجي الذي تستطيع الجامعة عندنا أن

تدور في آفاقه، ولكن الذي اسمعه من الذين لهم حق التكلم في الموضوع لا يثير في نفوسهم من الرضى ما يكفي، وإن كان تفاؤلهم لن يحول دون انتظارهم الوصول إلى هذه الدرجة. فهم على ما يقولون، لا يزالون بانتظار المهندس الممتاز، والكيميائي الممتاز، وغير هذين من الممتازين من الناس. وإنما يقصدون بالممتاز ذلك الشخص الذي يعرف ما يعرف، ويعرف الحد الذي وصل إليه، ويحاول أن يتعلم كل يوم شيئاً جديداً. انهم يقصدون بالممتاز ذلك الرجل الذي يعطي قلبه، ويهب نفسه، ويجند عقله، لعلمه وفنه، بحيث ينمو هذا العلم أو الفن مائلاً هذه كلها، منبثقاً من هذه كلها، عاملاً بوحياها جميعاً. يقول هؤلاء العارفون، أو الذين يدعون المعرفة، إن هذا الممتاز ندر أن نجده في الحياة عندنا. ويرون في ندرة الممتاز هذا، دليلاً على أن الجامعة لم تنجح في مهمتها أو أنها فشلت في تحقيق أغراضها. وقد يكون هؤلاء القائلون مبالغين، أو لعلمهم ممن يشوب رأيهم الغرض، ولكن الشيء الذي نستطيع أن نؤكد هو النسبة الضئيلة من الطلاب الذين يعنون بهذه النواحي من الحياة والعلم.

ومع ذلك فإنه مما لا يختلف فيه هو أن هناك نواحي من الحياة التكنولوجية والعلمية استطاعت الجامعة أن تقدم فيها خدمات جلى، وإن لم تكن قد خلقت الممتازين، وخاصة في ميادين الطب والهندسة والزراعة، أي في ميادين العلم التطبيقي. لكن العلم البحت الصافي الذي يرقى إلى توسيع معرفة الإنسان للكون والطبيعة، وتأويل هذه المعرفة بطريقة تمكننا من إدراكه إدراكاً صحيحاً، هذا النوع من العلم - في رياضياته وفيزيائه وكيميائه وما إلى ذلك - لا تزال حصته في فكرنا وتفكيرنا ضئيلة.

وعندما نتقل من ميادين العلم البحت والتطبيقي إلى ميادين الأدب والتاريخ والفلسفة - أي ما يسمى الدراسات الانسانية humanities محاولين أن نقدر أثر الجامعة في هذه الناحية، نجد أنفسنا في حيرة من أمرنا. فالمتخرجون من الجامعات يغذون السوق سنة بعد سنة بالمئات من الكتب التي تتناول الأدب ورجاله، والتاريخ وأعلامه، والكون وأحداثه، والفكر وقادته، والقصص والشعر، ما خفي من فنونه وما ظهر. فإذا نظرنا إليها اثلجت صدورنا، وخيل إلينا أننا وصلنا من المقاصد الغاية. لكن عندما يجلس الواحد منا يفكر بهذا النتاج، ويفكر في قيمته المطلقة وقيمه النسبية، يرى أن ضخامة العدد لا تتفق مع الأمل المرجو منه. ولا أزعج أنني جلوت هذه القضية جلاء تاماً حتى لنفسي، ولا أدعي أنني قمت باحصاء يمكنني من القول الفصل في هذا الموضوع. بل ازعج أن هذا الأمر لا يمكن أن يقوم به شخص واحد حتى ولو توفر له الوقت. ولكنني أضع بين أيديكم بعضاً من الملاحظات العامة. آملاً أن تثير اهتماماً وأن تبعث نقاشاً، لعل ذلك يؤدي إلى توضيح ناحية هامة من نواحي الحياة الفكرية عندنا.

الذي اريد أن أقوله هو أن ما يكتب في التاريخ يغلب عليه التقليد في الموضوعات والأسلوب والمنهج، هو تقليد بمعنى أن الكثرة من هذه الكتب التي تعرض لتراجم جماعة من المتقدمين، ثم تقف عندهم، فتأتي الفئة التالية وتعيد الكرة عليهم. وقد تتناول فئة ثالثة أو

رابعة جماعات أخرى. ولكن التراجم يغلب عليها أنها ترمي إلى الابقاء على الأشخاص حيث أقيموا، فلا يرفع من وضع، ولا ينزل من رفع. وهنا كان التقليد في الأسلوب والمنهج. وإذا انتقلنا من التاريخ إلى الأمور الروحية وجدنا أن ما يكتب فيها يغلب عليه التردد والاجترار، وإذا بدا فيه تجدد أو تجديد فيغلب عليه أن يكون من الأدب الاعتدالي. ولعلنا لا نعدو الواقع كثيراً عندما نقول أن هذه الموضوعات والدراسات لا تزال تسيطر عليها العاطفة والميتافيزيقيات أو الغيبيات.

وعندما نتقل إلى ميدان الخلق في الأثر الأدبي والفني نجد أنفسنا في حيرة أشد. فأي مذهب أدبي أو مدرسة فكرية حرة بأن تسمى مدرسة أو مذهباً، تستطيع الجامعة أن تدعيه أو على الأقل أن تتبناه؟ هل خلقت الجامعة في العالم العربي ثورة فكرية خلفت وراءها حطاماً من الأسن من الفكر، وشقت لنفسها طريقاً جديداً قوامه الفكر الحر - المتحرر المحرر؟ ونحن إنما نشدد على هذه الناحية لأننا نعتقد اعتقاداً جازماً أن العالم العربي بحاجة إلى هذا النوع من القلب والابدال والتغيير. إنه بحاجة إلى تغيير كافة الأسس التي بني عليها الفكر العربي لقرون خلت. فقد عاد في هذه الفترة من دهره إلى التعليل الميثولوجي والتفسير الميتافيزيقي، وصار بحاجة إلى أن يتخذ من العقل، وما يقدمه العقل من آفاق متسعة مؤولة منتظمة، هدياً ورشداً. ولكن العقل العربي، مع اتصاله بالغرب عن طريق الجامعة لا تزال تنقصه هذه النظرة المجردة الحرة الخلاقة التي تقود صعداً، وفي نبضات وقفزات، بدل أن تكتفي بأن تحرك المياه المستقرة دوائر دوائر حتى تنتهي آخر الأمر عند حد معروف. ولو أن الجامعة احتضنت الفكر فأصبحت لحرته معقلاً ولطلابه مؤثلاً، لكانت قد خطت خطوات واسعة في سبيل تحرير اللغة العربية من قيودها، إذ ليست المشكلات اللغوية التي تطالنا يوماً سوى انعكاسات لما عندنا من تعقيدات عقلية فكرية. وإذن فالجامعة لم تحقق في الميدان الفكري المطلق إلا القليل مما علق عليها من الآمال، وانتظر منها من الأهداف. واننا لا نسير مع المتشائمين فنقول إنها لن تتمكن من تحقيق هذه الأهداف. فنحن موقنون بأن بعض الدلائل تشير إلى أن القطر بدأ ونأمل أن يكون هذا أول الفيث ونأمل أن ينهمر. فنحن إليه ظمأى.

وهكذا تنازلت الجامعة عن كثير من أهدافها التي استنتها لها الحياة أصلاً، وأصبحت، بدل أن تكون وسيلة إلى أمور أهم، غاية في نفسها. وأصبح المهم أن يصل المرء إلى الجامعة، لا أن يتدرب فيها ويهيء نفسه لشيء أكبر.

٥

أليس من حق هذه الجامعة علينا، وقد قلنا فيها ما قلنا حتى لقد يخيل إلى البعض أننا قسوناً عليها، أن نبين لماذا قصرت هذا التصدير؟ ونحن نميل إلى الاعتقاد بأن الجامعة أصابها بعض ما أصابها بسبب هذه العلاقة الوثيقة بينها وبين الدولة. فالدولة أسرت الجامعة إذ فتحت لها مغاليق المال، وأبت عليها أن

تكون لها حرية حتى في أمور صغيرة. واستمرت الدولة طعم هذا السلطان، واستعذبتة. فعز عليها أن تتنازل عنه للجامعة نفسها. وبذلك أصبحت هذه الجامعة، الكبيرة بواجبها، الكبيرة بالآمال المعلقة عليها، لا تعدو كونها دائرة من دوائر الدولة أو مصالحها، ينقل إليها الاستاذ أو ينقل منها، كما ينقل أي موظف من عمل إلى آخر. وصار وزير المعارف، في مصر مثلاً، رئيساً أعلى لمجلس الجامعة. وأدركت الجامعة هذا الوضع الشاذ الذي وجدت نفسها فيه. ولعل بعض المشرفين على الأمر فيها أعجبهم أن يكونوا موظفين في الدولة، هذا إن لم يتخذوا من الجامعة نقط انتقال إلى وظائف الدولة، فكان أن قووا مركز الحكومة أمام الجامعة. ومع الزمن وجدت الجامعة نفسها مقيدة بجميع اللوائح المالية والإدارية وغيرها مما تتقيد به المصالح الرسمية. وقد حد هذا الارتباط الرسمي نشاط الجامعة من ناحيتين: فمن الناحية الواحدة صعب عليها أن تنعم بالحرية التي كان يمكن أن تحققها لو كانت حرة. أما من الناحية الأخرى، فقد فرض عليها هذا الارتباط، أن تقبل بما يمكن أن يسمى الفلسفة الرسمية التقليدية للحياة. ذلك أن طبيعة الحكم في العالم العربي كانت تتجه نحو المحافظة على الوضع الفكري القائم، لأنه يخلق من المشكلات أقل من غيره. وإذن فقد أرادت الدولة للجامعة، وتم لها ما أرادت، أن تكون عوناً غير رسمي لها على تحقيق هذا الحفاظ، فكان عليها أن تقبل بالفلسفة التقليدية الرسمية لتتمكن من العيش.

أرهقت الجامعة كثيراً في هذه الفترة القصيرة التي مرت عليها. أرهقت في اختيار الاساتذة، وأزعجت في الطلاب الثانويين الذين يدخلونها. وأرهقت إذ أضيفت جامعات أخرى إلى القائمة قبل اتمام الموجود، ولو شكلاً. ولعل خير ما يمكن أن يعمل في سبيل التمثيل على هذا الإرهاق هو أن نقل اليكم ما كتبه عميد كلية الآداب في جامعة القاهرة سنة ١٩٥٠ إذ قال: «كما أن علينا أن نفكر في اختيار من يلتحقون بالكلية اختياراً يضمن أفادتهم من الدراسة فيها وأن نعمل على اعداد الاساتذة اللازمين لرعايتهم.

«وعلينا أن نحرص على تهيئة الجو الجامعي الصحيح وتتمية هذا الاتصال الشخصي بين الاساتذة والطلاب. وحيداً لو استطعنا أن نصل في هذا الميدان إلى بعض ما وصلت إليه جامعتا أكسفورد وكمبرج في اتصال المدرسين والمعيدين وطلاب الدراسات العليا بالطلاب الجدد لمساعدتهم في البحث العلمي الصحيح بإشراف كبار الاساتذة. فمثل هذا الاتصال مفتاح الروح الجامعية الصحيحة.

«والحق أن أماننا في هذا المضمار شوطاً كبيراً علينا أن نقطعه في أقرب وقت، لأن اتصال الاساتذة بمعظم الطلاب لا يزال أقل مما ينبغي، بل إن اشراف الاساتذة على طلاب الدرجات العليا كالمجستير والدكتوراه لم يصل بعد إلى الحد المثالي الذي نأمله».

وقد جابهت كلية الآداب، كما جابهت غيرها من معاهد التعليم الجامعي في العالم العربي، مشكلة أخرى هي «التوفيق بين رسالة الكلية في مواصلة البحث العلمي وإخراج العلماء الممتازين ومهمتها في إعداد المدرسين للتعليم العام». ومن هنا يتبين إلى أي حد حيل

بين الجامعة في العالم العربي وبين القيام بالأصيل من مهمتها. على أننا نعتقد أن موقف الجامعة هذا، المضطرب المائع، وهذا النقص فيما وصلت إليه، يتعلق بظروف الجامعات نفسها. ذلك أن الجامعة عندنا لم يكن قيامها نتيجة صراع فكري وتجارب روحية ونضال عقلي، استمر مدة طويلة، فأكسبها القدرة على الصمود، وإمكانية العطاء من ذاتها. أن قيام الجامعات في الغرب كان نتيجة سير شاق طويل، وكان تنويجاً لجهاد صعب مرير، اضطرت فيه الجامعة أن تحارب كلما حوربت، وأن تقاوم كلما قوومت، وتعود إلى العمل كلما أخضت صوتها، وتتشط لتتحرر كلما كبّلت. فلما اجتازت كل هذه الاختبارات، أصبح عندها ما يستحق العطاء، وما يجدر بالأخذ، وبذلك تسنمت القمة من القيادة. فالجامعة في الغرب ظهرت ابان قيام الحركات العقلية الكبرى في القرنين الثاني عشر والثالث عشر وظلت لمدة قرنين أو أكثر قليلاً تدور في فلك رجال الدين ومن والاهم. إلا أنها وجدت نفسها في القرنين السادس عشر والسابع عشر تواجه مشكلة جديدة. فإن الإصلاح الديني، الذي شمل قسماً كبيراً من أوروبا في تلك الفترة من تاريخها، أدى إلى قيام وضع جديد حتم على الناس، وعلى أهل الجامعات بشكل خاص، أن يطرقوا ميادين جديدة أساسها علمانية الفكر. ولم تكن النقلة سهلة، ذلك بأن حركة الإصلاح الديني كلها، وما لابسها من جهاد وكفاح، كانت تجربة روحية عقلية كبيرة، لا يعرف التاريخ حركات كثيرة لها هذا العنف وهذا العمق وهذه القوة، لا بما بنت فحسب، ولكن بما هدمت، وبما أثارت من محاولات لرد الفعل الصالح، ومن ثم فدخلت الجامعة في هذه المعركة الفكرية أكسبها قدرة فائقة.

جاء القرن التاسع عشر ومعه ثورات وانتفاضات في السياسة والاقتصاد والانتشار والفكر والأدب والفلسفة. وكانت الجامعة، القديمة منها والحديثة، تساهم في هذا كله - تفويراً وتعميقاً وصقلاً وبحثاً. وكل هذا جعل منها أداة صالحة للقيادة، ومعقلاً للحرية الفكرية. فقد نوعت الجامعة مادة الدراسة، وغيرت نظرتها وفلسفتها، وبدلت أساليبها، وانصرفت انصرافاً كبيراً إلى البحث والتفتيش عن الحقيقة. ينطبق هذا على الجامعات القديمة مثل أكسفورد وكمبرج وباريس وهيدلبرغ، وينطبق على الجامعات التي نشأت في أوائل القرن التاسع عشر مثل جامعة لندن وميونخ. فأول كلية انشئت من جامعة لندن هي كليتها الجامعة، قبل نيف ومئة سنة. وقد اهتمت من أول الأمر بأن تكون ملبية للحاجات الملحة التي كانت انكثرة تنظر إليها على أنها جديدة تحتاج إلى علاج. فقد فتحت تلك الكلية أبوابها للنساء، وكن محرومات من التعليم الجامعي، وفتحت أبوابها لفئات من الناس كان ممنوعاً عليهم دخول كثير من الجامعات مثل الكاثوليك، وكانت ذات صبغة علمانية حتى أنه ليس فيها إلى الآن قسم لدرس اللاهوت.

هذا التاريخ الطويل في الجهاد في سبيل الفكر هو الذي مكن للجامعة في الغرب أن تكون في الطليعة، وأن ترقى ذروة الحياة العقلية، وأن تنبثق منها المذاهب والمدارس والقيادات في الفلسفة والأدب وتفسير التاريخ والعلم والاجتماع وما إلى ذلك. أما في ديارنا فقد جاءت الجامعة من فوق، جاءت ولما يستكمل حتى التعليم الثانوي عندنا عدته، ولذلك

تكون لها حرية حتى في أمور صغيرة. واستمرت الدولة طعم هذا السلطان، واستعذبتة. فعز عليها أن تتنازل عنه للجامعة نفسها. وبذلك أصبحت هذه الجامعة، الكبيرة بواجبها، الكبيرة بالآمال المعلقة عليها، لا تعدو كونها دائرة من دوائر الدولة أو مصالحها، ينقل إليها الاستاذ أو ينقل منها، كما ينقل أي موظف من عمل إلى آخر. وصار وزير المعارف، في مصر مثلاً، رئيساً أعلى لمجلس الجامعة. وأدركت الجامعة هذا الوضع الشاذ الذي وجدت نفسها فيه. ولعل بعض المشرفين على الأمر فيها أعجبهم أن يكونوا موظفين في الدولة، هذا إن لم يتخذوا من الجامعة نقط انتقال إلى وظائف الدولة، فكان أن قووا مركز الحكومة أمام الجامعة. ومع الزمن وجدت الجامعة نفسها مقيدة بجميع اللوائح المالية والإدارية وغيرها مما تتقيد به المصالح الرسمية. وقد حد هذا الارتباط الرسمي نشاط الجامعة من ناحيتين: فمن الناحية الواحدة صعب عليها أن تنعم بالحرية التي كان يمكن أن تحققها لو كانت حرة. أما من الناحية الأخرى، فقد فرض عليها هذا الارتباط، أن تقبل بما يمكن أن يسمى الفلسفة الرسمية التقليدية للحياة. ذلك أن طبيعة الحكم في العالم العربي كانت تتجه نحو المحافظة على الوضع الفكري القائم، لأنه يخلق من المشكلات أقل من غيره. وإذن فقد أرادت الدولة للجامعة، وتم لها ما أرادت، أن تكون عوناً غير رسمي لها على تحقيق هذا الحفاظ، فكان عليها أن تقبل بالفلسفة التقليدية الرسمية لتتمكن من العيش.

أرهقت الجامعة كثيراً في هذه الفترة القصيرة التي مرت عليها. أرهقت في اختيار الاساتذة، وأزعجت في الطلاب الثانويين الذين يدخلونها. وأرهقت إذ أضيفت جامعات أخرى إلى القائمة قبل اتمام الموجود، ولو شكلاً. ولعل خير ما يمكن أن يعمل في سبيل التمثيل على هذا الإرهاق هو أن نقل اليكم ما كتبه عميد كلية الآداب في جامعة القاهرة سنة ١٩٥٠ إذ قال: «كما أن علينا أن نفكر في اختيار من يلتحقون بالكلية اختياراً يضمن أفادتهم من الدراسة فيها وأن نعمل على اعداد الاساتذة اللازمين لرعايتهم.

«وعلينا أن نحرص على تهيئة الجو الجامعي الصحيح وتتمية هذا الاتصال الشخصي بين الاساتذة والطلاب. وحيداً لو استطعنا أن نصل في هذا الميدان إلى بعض ما وصلت إليه جامعتا أكسفورد وكمبرج في اتصال المدرسين والمعيرين وطلاب الدراسات العليا بالطلاب الجدد لمساعدتهم في البحث العلمي الصحيح بإشراف كبار الاساتذة. فمثل هذا الاتصال مفتاح الروح الجامعية الصحيحة.

«والحق أن أماننا في هذا المضمار شوطاً كبيراً علينا أن نقطعه في أقرب وقت، لأن اتصال الاساتذة بمعظم الطلاب لا يزال أقل مما ينبغي، بل إن اشراف الاساتذة على طلاب الدرجات العليا كالمجستير والدكتوراه لم يصل بعد إلى الحد المثالي الذي نأمله».

وقد جابهت كلية الآداب، كما جابهت غيرها من معاهد التعليم الجامعي في العالم العربي، مشكلة أخرى هي «التوفيق بين رسالة الكلية في مواصلة البحث العلمي وإخراج العلماء الممتازين ومهمتها في إعداد المدرسين للتعليم العام». ومن هنا يتبين إلى أي حد حيل

١٢- الفكر العربي في مئة عام

احتلقت الجامعة الأميركية في بيروت سنة ١٩٦٧ بمرور مئة سنة على تأسيسها، وقد أعلنت السنة الدراسية ١٩٦٦ - ١٩٦٧ «السنة المئوية». وكان أن هيأت الجامعة، عمدة وإدارة، برامج علمية واجتماعية ليتمكن الجميع من الاسهام بهذا الاحتفال. وليس المجال مجال تفصيل هذه البرامج، لكن الذي يعنينا منها الآن هو الحلقة الدراسية التي نظمتها هيئة الدراسات العربية بالجامعة والتي انعقدت بين ٧ و١٢ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٦٦ واتخذت موضوعها «الفكر العربي في مئة عام (١٨٦٦ - ١٩٦٦)».

وحرى بالذكر أن هيئة الدراسات العربية، التي انشئت عام ١٩٥٠، دأبت على عقد مؤتمرات وحلقات دراسية سنوية تناولت فيها نواحي مختلفة من الحياة الفكرية والاقتصادية والسياسية في العالم العربي. إلا أنها منذ سنة ١٩٥٩ اتجهت إلى مجالات الفكر العربي في المئة سنة الأخيرة محاولة تقري اتجاهاته والتعرف إلى نتاجه، درساً وبيولوجرافياً. فكان الباحث المكلف بإعداد دراسة ما يرفقها بثبت بالمصادر والمراجع والمؤلفات المتعلقة بتلك الدراسة. وكانت مجموعات الدراسات تشر في مجلد مع هذه البيولوجرافيات، وقد تجمع لدى الباحثين، بسبب هذه المحاولات، مجلدات تناولت: (١) ما اسهم به المؤرخون العرب (٢) الأدب العربي في آثار الدارسين (٣) الفكر الفلسفي (٤) نشاط العرب العلمي (٥) نشاط العرب في العلوم الاجتماعية.

على أن الحلقة التي انعقدت في هذا العام ضم إلى بحوثها بعض ما لم يدرس في مناسبات سابقة، مثل الفكر التربوي والفكر الديني المسيحي والإسلامي، كما طلبت الهيئة وضع دراستين تمهيديتين وأخرى عن الجامعة ومستقبل الفكر العربي. ولعله من المناسب أن نضع أمام القارئ ثبنا بالبحوث وبأسماء الذين تفضلوا بإعدادها، بحسب دورها في الحلقة.

١ - الفكر العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر (الدكتور نقولا زيادة، استاذ التاريخ العربي في الجامعة الأميركية ببيروت).

٢ - العوامل الفعالة في تكوين الفكر العربي (الدكتور محمد يوسف نجم رئيس دائرة اللغة العربية وآدابها في الجامعة الأميركية ببيروت).

٣ - الفكر الديني الإسلامي (الدكتور توفيق الطويل رئيس قسم الفلسفة في جامعة القاهرة).

٤ - الفكر الأدبي (الدكتور انطوان غطاس كرم استاذ الأدب العربي في الجامعة الأميركية ببيروت)

- ٥ - الفكر السياسي (الدكتور أديب نصور)
- ٦ - الفكر الاجتماعي (الدكتور جاك برك الاستاذ بالكوليج دو فرانس)
- ٧ - الفكر التربوي (الدكتور نعيم عطيه، الاستاذ المشارك في الجامعة الأميركية في بيروت)
- ٨ - الفكر العلمي (الدكتور وصفي حجاب، رئيس دائرة الرياضيات في الجامعة الأميركية ببيروت):
- ٩ - الفكر الفلسفي (الدكتور جميل صليبا، عميد كلية التربية في الجامعة السورية سابقاً)
- ١٠ - الفكر الديني المسيحي (سيادة المطران اغناطيوس هزيم، راعي أبرشية اللاذقية)
- ١١ - الجامعة ومستقبل الفكر العربي (الدكتور قسطنطين زريق، الاستاذ الممتاز للتاريخ العربي في الجامعة الاميركية ببيروت). وقد أقيمت هذه محاضرة عامة. وانضم إلى الحلقة بدعوة خاصة، فئة من أهل الاختصاص في المناحي المختلفة المذكورة، وأسهم الكثيرون في المناقشة سؤالاً أو تعليقاً أو اجابة أو استيضاحاً. ومن هنا جاءت هذه المناقشات تكشف عن أوجه وآراء لم تتضح للباحث من قبل.

٢

تناولت الدراسات التمهيدتان الفكر العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر، والعوامل الضعالة التي أثرت في تكوين الفكر العربي، خاصة بعد ١٨٥٠. وكانت الأولى (وهي التي أعدها كاتب هذا المقال) مقتضبة، تناولت الأفكار الرئيسية التي بدأ غرسها في هذه الفترة في العالم العربي. ففي هذه الفترة - أي النصف الأول من القرن التاسع عشر - تم لأهل البلاد اتصال بالغرب عن طريق المدرسة والجمعية والرحالة والبعثات العلمية إلى الخارج والمطبعة والمجلة. وترتب على ذلك أن أصاب المشرق العربي خاصة تطور في الأمور التالية: (١) قامت عند الكثيرين رغبة ملحة في العناية بالمعرفة، وإن كانت الغاية اختلفت من قطر إلى قطر ومن جماعة إلى جماعة. فقد كانت رسمية حكومية في مصر ودينية أصلاً في لبنان مثلاً. على أن اختلاف الغاية من التعلم أو الدافع لم يحل دون الاطلاع على نواح أخرى لم تكن مقصودة بذاتها. لذلك فالعالم الطبيعي أو المهندس أو الطبيب اطلع على آداب الفرنسيين اثناء اقامته في بلادهم، وحمل معه إلى بلاده آراء سياسية أو أدبية أو اجتماعية من الغرب. (٢) اخذت اللغة العربية تتسع للمعاني الجديدة والأفكار المستوردة حديثاً، «واستجابت لموامل البعث والنماء وأخذ قاموسها يزداد ويتسع». (٣) اصبح بعض الآراء والكلمات ذات أهمية خاصة في ذلك الوقت مثل الحرية التي كان لها من قبل معنى ديني فقط، والمواطنة والوطنية. وحرى بالذكر أن رفاعة الطهطاوي كان يعتبر أن تعليم الناس المواطنة والوطنية يجب أن يسير جنباً إلى جنب مع تعليمهم شؤون الدين. (٤) انتشرت في ديار الشام، مع تركية أو بتأثيرها، فكرة المطالبة بالدستور. (٥) بدأ الاهتمام بوضع التعليم

على أسس تريبوية. (٦) تعرف أهل ديار الشام، ولبنان بشكل خاص، إلى نتاج ثورتين، إذ إن المعلمين الأميركيين الذين جاءوا البلاد أوائل القرن التاسع عشر كانوا أبناء الثورة الأميركية كما كان المعلمون الفرنسيون من نتاج الثورة الفرنسية.

كان العرض في هذه الدراسة التمهيدية الأولى (التي قدمناها نحن) سريعاً مقتضباً لعله لم يرو الغليل، لكننا توخينا في الواقع أن نشير فيه إلى الأمور العامة מזكرين فقط. ذلك بأن «القصء من هذه العجالة أن تلفت إلى هذه البذور والأغراس الأولى التي تقبلتها الأرض الطيبة في النصف الأول من القرن التاسع عشر... والتي لم يتح لها كلها النمو الصالح لأن أشواك الحياة، بكل ما يمكن لهذه العبارة أن تسعه، نمت حولها وخنقتها. فالتقليء الفكرى والأبى واللغوى كان لا يزال يأخذ برقاب الناس، وكانت آفاق الناس لا تزال ضيقة، وكانت الأمية هي الصفة الغالبة على القوم، ولم تكن الحرية الفكرية قد عرفت سبيلها القويم إلى تلك الديار... إن النصف الأول من القرن التاسع عشر يمثل، في العالم العربي، فترة صءم فيها القوم بهذا الزخم الءافق عليهم من الخارج، فحاولوا قبل كل شيء أن يتقوه خوفاً منه وخشية من عواقب القبول به... ولذلك لم يكن بد من أن يتعهد الغراس الأرض بالكثير من العناية - حراثة ورىاً وتقيب اعشاب ونزع أشواك وإزالة حجارة وصخور - قبل أن يتاح للبذر أن تخرج منه النبتة، وللغرس أن تغور جذورها في أعماق الأرض وتفرع أغصانها في الفضاء».

وجاء الدكتور نجم يءرس العوامل الفعالة في تكوين الفكر العربي. فعرض لتعاقب النموذجين التركي والمصري في حركة الاصلاح. فاصلاحات محمد علي، في رأى الدكتور نجم، لم تقتبس نماذجها الأولى من الحملة الفرنسية أو من اصلاحات نابليون في مصر، بل إن محمد علي كان يضع النموذج التركي نصب عينيه. وقد تابع الدكتور نجم حركة الاصلاح العثمانية من أيام سليم الثالث، أبى الاصلاح الحقيقى، إلى أيام محمود الثاني معاصر محمد علي في مصر. ثم عرض للنمط الثاني وهو التافس بين الانكليز والفرنسيين، وانتهاء الأمر بأن كان للفرنسيين وثقافتهم الأثر الأكبر في حياة مصر الفكرية. والنمط الثالث هو التعاون الوثيق بين مصر، التي تولت الدولة فيها كل شيء من بداية النهضة، ولبنان، حيث كان الءين باءت النهضة ومحركها.

وبعد الإشارة إلى هذه الانماط الثلاثة تناول الدكتور نجم عوامل الاتصال المباشء وهي التعليم والبعثات والرحالة، ثم وسائل نقل المعرفة، وهي المطبعة وخزائن الكتب والترجمة والصحافة والجمعيات. وفي التعليم تحدث عن المدارس التي أنشئت في مصر ولبنان والتي انءت بقىام الجامعات الحديثة، وأوصل قصة هذه الى سنة ١٩٦٢. اما في الترجمات فقد تحدث عن الترجمة في القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين على اعتبار أن الترجمة اتسعت وتشعبت بعد ذلك بحيث أن الاحاطة بها يصبح أمراً عسيراً. وعلى كل فقد قصد الكاتب من التحدث عن الترجمة اظهار ما كان لها من أثر في نقل المعرفة وتحريك القضايا الفكرية وتوسيع آفاق أهل النظر.

والواقع أن الدكتور نجم وفي هذه النواحي حقها في غالب الحالات. ولعله مما يفيد القارئ الكريم أن ننقل له، على سبيل المثال، ما ختم به الدكتور نجم حديثه عن الرحلة والرحالة حيث قال: «ومن هذا القبيل تلك الكتب التي وصف فيها الرحالة العرب، الذين ساحوا أوروبا في القرن الماضي، انطباعاتهم عن البلدان الأوروبية التي زاروها. وقد كان هؤلاء ينتمون إلى عدد من البلدان العربية، فمنهم فارس الشدياق اللبناني، وقد وصف رحلته إلى فرنسا وإنجلترا ومالطة في ثلاثة كتب هي «الساق على الساق فيما هو الفاريق» (باريس ١٨٥٥) و«كشف المخبا عن كنوز أوروبا» (تونس ١٨٦٦) و«الواسطة في معرفة أحوال مالطة» (الاستانة ١٨٨١). وسليم بسترس اللبناني وقد وصف رحلته إلى إيطاليا وفرنسا وإنجلترا وبلجيكا في كتابه «النزهة الشهية في الرحلة السليمية» (بيروت ١٨٥٦). وفرنسيس مارش الحلبي في «رحلة إلى باريس» (بيروت ١٨٦٧). وخير الدين باشا التونسي في «أقوم المسالك إلى معرفة الممالك» (تونس ١٨٦٧). ومحمد بيرم الخامس التونسي في «صفوة الاعتبار في مستودع الأمصار» (القاهرة ١٨٨٤ - ١٨٨٦). وحسن توفيق المصري في «رسائل البشري في السياحة بالمانيا وسويسرا» (القاهرة ١٨٩١). وأمين فكري المصري في «ارشاد الألبا إلى محاسن أوروبا» (القاهرة ١٨٩٢). وقد ذكرنا هذه الرحلات على سبيل التمثيل لا الحصر، واقتصرنا منها على ما يمثل الأقطار المختلفة وعلى ما سجله بعض الأعلام الذين كان لهم دور كبير في النهضة وخاصة الشدياق وخير الدين ومحمد بيرم. وقد تفاوتت المعلومات التي أوردتها هذه الكتب، واختلفت أذواق الرحالة واهتماماتهم. وتراوحت بين المعلومات الجغرافية ووصف معالم الحضارة وخطط المدن ومعاهد العلم والمتاحف والمكتبات، والملخصات السياسية الخاصة بتنظيم الممالك وديانتها وقوانينها. وصور الحياة الاجتماعية التي تتناول في الأكثر مظاهر الحضارة التي تلفت الشرقي، وخاصة ما يتعلق بنظام الأسرة وعلاقة الرجل بالمرأة ومقام المرأة في المجتمع والرقص والمسارح ودور اللهو وما إلى ذلك. وقد كانت صورة المجتمع الشرقي الذي خلفه هؤلاء الرحالة وراءهم حاضرة دوماً في أذهانهم، فكانت توحى اليهم بالمقارنات التي تقودهم إلى استخلاص النتائج وتبيان المحاسن والمساويء في كل من الحضارتين. وكان بعض هؤلاء الرحالة ينفذون من خلال مشاهداتهم تلك إلى استكشاف الأسباب التي أدت إلى تقدم أوروبا وتقهقر الشرق المسلم. ومما يلفت في هذه الرحلات، وخاصة تلك التي كتبها العلماء والمصلحون، أن الواحد منهم كان يطلع على آثار الرحالة العرب الذين سبقوه، فكان يحيل إليها، ويتجنب تكرار ما فيها في بعض الأحيان، ويستشهد بما جاء فيها لدعم آرائه. ولهذه الرحلات، كما لا يخفى فائدة جلى. فهي تطلعننا على موقف الشرقي من الحضارة الغربية، وتثقل ملحوظاته وتعليقاته إلى قرائه من أبناء البلاد وتظهرنا على التطلعات الاصلاحية الأولى والأصول التي استمدت منها، ولا سيما عند هؤلاء الرحالة الذين أتى لهم من الجاه والمكانة ما مكنهم من أن يستعينوا بما أفادوه من رحلاتهم تلك في تنفيذ برامجهم الاصلاحية كرفاعة وخير الدين وبيرم».

٣

وتناول الدكتور توفيق الطويل الفكر الديني الإسلامي في العالم العربي إبان المئة العام الأخيرة وقبلها من خلال الحركات الإصلاحية التي قامت في ديار العرب وقادتها وزعمائها. فعرض للدعوة الوهابية والدعوة السنوسية والحركات التي تزعمها كل من عبد الرحمن الكواكبي وجمال الدين الأفغاني. ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا. ثم تحدث عن اثنين من تيارات الفكر الإسلامي الحديث وهما تطور الأزهر وسقوط الخلافة وما تركته من أثر في العالم العربي.

يرى الدكتور الطويل أن «المشكلة الرئيسية عند مسلمي العصر الحديث هي أن يردوا للإسلام اعتباره حتى يستعيد حيويته وقوته وعنفوانه، ويتمكن المجتمع الإسلامي من أن يزدهر مرة ثانية... ومن ثم فقد أخذ رواد الإصلاح الديني من المحدثين ينقبون في بطون التاريخ الإسلامي ابتغاء التعرف إلى حقيقة الضعف الذي انتاب المجتمع الإسلامي، والتماساً لأسباب علاجه. وزادهم اهتماماً بذلك ظهور حركة الاستغراب westernization التي دبت في الشرق الأدنى واستهدفت بث النزعة العلمانية في حياة المجتمعات الإسلامية وزحف الاستعمار الغربي على بلادهم».

قد أدرك دعاة الإصلاح ومفكروه أن سبب ما انتاب العالم الإسلامي من تدهور كان انحراف المسلمين عن دينهم، وسبيل اصلاح الحال العودة إلى هذا الدين القويم. ومن هنا كانت هذه الدعوات الإصلاحية المختلفة.

تحدث الدكتور الطويل عن الوهابية كدعوة إصلاحية سلفية، تطلب من المسلمين العودة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وتنزيه الله عن صفات الصقها به بعض المفكرين، والقول بالتوحيد المطلق واتباع الامام أحمد بن حنبل والتقيد بأراء الأئمة الأربعة في إثارة قضايا الفقه. ومثل حديث الدكتور الطويل عن الوهابية كان حديثه عن السنوسية. فهي في نظره حركة احياء وبعث وهي التي جعلت من الزاوية الحديثة مركز «نشاط اجتماعي وديني وحرمت على أهلها التسول وطالبتهم بالسعي والكد في زراعة الأرض وتعميرها حتى افتقرن انشاء الزوايا بالتعمير والانشاء وإقامة البساتين التي تضم صنوف الفواكه والبقول والخضر في بقاع قاحلة جرداء، بل كان من تقاليدها أن يشتغل شيوخها بالتجارة، على أن يخصصوا بعض أرباحها للانفاق على الزوايا». ونحسب أن الدكتور الطويل انساق هنا في التعميم فما كانت كل زاوية تصلح للتجارة، ولا كان التقليد أن يشتغل الشيوخ بالتجارة. ولكن المهم كان أن يعمل كل وسعه بحيث لا يكون ثمة عاطلون عن العمل في الزوايا.

وعبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨ - ١٩٠٥) الحلبي مولداً إسلامي رحلة والمصري استقراراً ووفاء، يرى فيه الباحثون مثلاً لرجل توزعت حياته آراء منوعة واستبداد تغرب وإصلاح وعزوف البعض عن الدين وغطرسة تركية، فكانت آراؤه تدور حول الإصلاح الديني الإسلامي والمواطنة بين المسلمين وغير المسلمين في ديارهم والشعور بالكراهية للأتراك.

ولذلك فإنه أشار إلى العروبة والعربية إشارات متعددة. والدكتور الطويل حدثنا عن هذا. لكن الذي جاء به الصديق الكريم، ولم يكن ثمة ما يؤيده، هو أن الكواكبي كان يدعو إلى الاشتراكية. والعبارات التي اقتبسها عن عبد الرحمن الكواكبي مما يتعلق بموقفه من الثورة والفقر وما إلى ذلك قد يكون فيها تشديد على عدالة اجتماعية خلقية دينية، لكن لا يمكن أن تحمل معنى الاشتراكية، ولا يمكن أن يقال عن صاحبها إنه أول اشتراكي عربي. ولعل الانسياق مع روح العصر أو بعضه هو الذي حمل الدكتور الطويل على أن يحمل الكواكبي عبئاً ثقيلاً نخشى أن ينوء به.

وجاء الدور الأفغاني (١٨٣٩ - ١٨٩٧) الذي شارك «سابقه ومعاصريه من رواد الإصلاح الديني في الشعور بالضيق لتدهور احوال المسلمين، والتماس الإصلاح في الارتداد إلى ينابيع العقيدة الإسلامية الصافية قبل أن تفسدها البدع والخرافات. ونزع إلى تطهيرها من الأوهام التي تأدت بأهلها إلى الجمود والتقليد والخنوع والتواكل والاستسلام. والإسلام دين العزة والكرامة والكبرياء، ومن أجل هذا أخذ يوقظ المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، وينبهم بخطبه النارية وأحاديثه الواعية إلى حقيقة دينهم وفضل تعاليمه». ودعا الأفغاني إلى الجامعة الإسلامية، والاجتهاد بالرأي ابتغاء التفقه بالدين. وأصدر فيما بعد «العروة الوثقى» في باريس التي هاجم فيها الاستعمار البريطاني هجوماً عنيفاً محكماً. فالأفغاني عبر «عن تطور جديد في الوعي الإسلامي، يبدو في الشعور بالأسف العميق بما زال من العظمة الدنيوية للإسلام الأزلي، وقد وفق بخطبه الثائرة المتدفقة في أن يلهب المسلمين في شتى الأقطار الإسلامية، ويوقظ فيهم الوعي لما كانوا عليه من قوة، وما هم فيه الآن من ضعف... بل كان الأفغاني أول وأعظم من فجر مشاعر المسلمين في وجه الاستعمار الأجنبي، وأثار فيهم كراهيته، وبتأثيره وتأثير تلامذته ومن اهتدوا بهديهم تقوضت أركان الاستعمار في أكثر بلاد العالمين: العربي والإسلامي». والصورة التي يرسمها للأفغاني هي الصورة التقليدية مع شيء من المبالغة. فالبحث الحديث قلما يوافق ما كان قد جاء به الكثيرون ممن كتبوا عن الأفغاني قبل الاطلاع على كثير من الوثائق الجديدة، وبعضها هذه المخطوطات الأفغانية (نسبة إلى الرجل) التي نشرت في طهران مؤخراً.

وناول الدكتور الطويل القيس لمحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) ليحمله وينشره بعد معلمه الأفغاني. وقد أخذ الكاتب برأي السير هملتون جب الذي لخص دعوة الامام بأنها رمت إلى: (١) تطهير الدين الإسلامي مما أفسده من منكرات وبدع، (٢) إصلاح التعليم الإسلامي العالي (الأزهر)، (٣) تسيق مبادئ العقيدة الإسلامية في ضوء الفكر الحديث، (٤) حماية الإسلام من النفوذ الأوروبي. وفصل آراء الأستاذ الامام في هذه المسائل.

وجاء دور السيد رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥) في حديث الدكتور الطويل. وقد لخص رأيه فيه بقوله «وكان رشيد رضا حركة دائبة يكتب ويخطب وينشر أحاديثه هنا وهناك وقد زاد فانشأ جمعية اسلامية أساسها من الأخوة في الإسلام تمحو كل الفوراق الجنسية

والوطنية وجاهر بأن الشريعة تساوي بين جميع الأجناس في الحكم ولا يفرق في ذلك بين مسلم وغير مسلم ودعا إلى اتخاذ اللغة العربية لغة لجميع المسلمين، وطالب بوحدة إسلامية تضم كافة الأمم الإسلامية وجعل الشورى أساس الحكم في الأقطار الإسلامية. وكان يسمي جماعته بالحزب المعتدل لأنها وسط بين الجامدين المتزمتين والمتطرفين من المجددين الآخذين بمنطق العقل، المتشيعين للحضارة الجديدة، مع أنه كان في الواقع يميل إلى المحافظين فيرحب بالوهابية في المملكة السعودية، وقد تأثر مع استاذة بالغزالي من ناحية وابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية من ناحية أخرى، فتصدى كلاهما لمحاربة النزعة الوثنية بين المسلمين مع تطلع إلى مسايرة مطالب العصر.

«وزاد، فانشأ جمعية الدعوة والارشاد عملاً برأي استاذة في أن الجهاد في نشر الاسلام فريضة على كل مسلم، ولا يكون هذا الا بنشر التعليم بين الناس. ومن أجل هذا دعا السيد رشيد إلى انشاء المدارس حتى قدمه على انشاء المساجد. وأوجب أن تهتم بتعليم فرائض الدين ومبادئ العقائد وأصول الآداب الدينية. وانشأ إلى جانب ذلك جمعية الدعوة والإرشاد عام ١٩١٢، ومدرسة للمعلمين، يمنح المتخرج فيها بعد ثلاثة أعوام شهادة مرشد، فإن واصل الدراسة ثلاثة أعوام أخرى أصبح داعياً من الدعاة بين غير المسلمين في أي بلد تحدده له المدرسة».

ويخلص الدكتور الطويل من حديثه عن الأفغاني وعبيده ورضا إلى القول «وهكذا كان التيار الذي انشأه جمال الدين الأفغاني يزداد قوة على يد محمد عبده ورشيد رضا، بل استمر جريانه حتى بلغ جيلنا المعاصر، واقتحم الأزهر، وهو معقل المحافظين من رجال الدين... وشاع تأثيره في شتى ميادين الإصلاح الديني والاجتماعي والسياسي في مصر خاصة وفي العالم العربي والإسلامي بوجه خاص.

وكان آخر ما تحدث عنه الدكتور الطويل اصلاح الأزهر وسقوط الخلافة، فسرد القصة وهذب الرأي فيهما.

وفي الخاتمة جرب الدكتور الطويل أن يضم بعض اشتات الرأي بالنسبة إلى المصلحين الذين ذكرهم بعضها إلى بعض في محاولة لأن يقيم منها بناء يضم فيه عناصر الفكر الديني الإسلامي. ولكن هذا البناء، وهو المقصود أصلاً، جاء ملحقاً لعرض تاريخي، بدل أن يكون هو الأساس. فالكاتب الذي اتخذ الرجل وحركاتهم منطلقاً لبحثه، اضاع عليه فرصة التحدث عن قضايا اسلامية لم يثرها هؤلاء وإن كانت في صميم الفكر الديني الإسلامي مثل فصل الدين عن الدولة وعلمنة الدولة وقضية الصراع الأساسي أو الخلاف بين العلم والدين وقيمة الفرد المسلم في حركة الاصلاح ومحاولاته. كما أن وقوفه عند مطلع القرن العشرين في استعراضه للحركات الإسلامية فوت عليه وعلى المسهمين في الحلقة بحث تيارات وحركات إسلامية أحدث عهداً مثل الأخوان المسلمين وحركة التحرير. صحيح أن هذه الحركات لا تزال حديثة عهد وقد يكون من نافلة القول القيام ببحث حولها، ولكن لو كانت المعالجة تمت على أساس

الأفكار الرئيسية وربط المفكرين والحركات الإصلاحية إلى عجلة هذه الأفكار، لكان بالإمكان الإشارة إليها إشارة آنية، مع حفظ حق الباحث في المستقل لإصدار أحكام نهائية حولها.

٤

جاء دور الأدب العربي الحديث، وكان الدكتور كرم صاحب البحث. وقد أعرض، كما قال، عن النهضة من حيث أنها تاريخ ليراما في هنيهات تحولها إلى كمالها الأدبي، وأغفل مفرداتها المفصلة ليتحرى نكهتها في نماذج منتقاة من نتاجها، وصرف الكلام عن رجال النهضة ليعقده على الأونات العلا التي تحول فيها وجودهم إلى صبر متألق.

ويرى الدكتور كرم أن السمة الرئيسية التي يتسم بها هذا الأدب هو أنه سليل نزاع وتجاذب بين قوتين: قوة الحفاظ على التراث وبعثه واستمراره. وقوة الاندفاع مع دينامية الحياة واستنهاض لمواكبة الأمم في ارتقائها الحضاري. والمؤلفات الموسومة بسمه القديم، على رأي الكاتب، هي نتاج جماعة أقتلت على نفسها ثقافياً في بوتقة التراث العربي. ووقف هذا الأدب من الحضارة المحيقة به موقف الحذر المشوب بالعداء. لكن جماعة من أهل هذا التراث القديم وصلها فتات من آداب الغرب، جاء مداورة عن طريق الترجمة العابرة والصحيفة المستعجلة. ويرى الدكتور كرم في فئة من أهل القلم ادركت «أن كل تحول جذري داخل الادب العربي الحديث لا يعود إلى تجديد التراث من قلب التراث، وإنما يعود إلى التلقيح الثقافي والحياتي العام المسترشد شحيحاً أو غامراً، أو طوعاً، أو الزاماً، واعياً أو غير واع، من الموروث الغريب». وهنا يذكر الكاتب فيما يذكر الأدب الذي نشأ في البيئة الكنسية في عهد جرمانوس فرحات، وترجمة الكتاب المقدس على أنها بدء تبعثها ترجمات. واثاء القيام بهذه الأعمال نفسها كان العاملون، أي الأدباء، يعانون مشاكل متعددة كانت هي نفسها من عوامل تطور الأدب. ومن هذه المشاكل اللغة العربية وما فيها من ثروة ميكانيكية التكيف ووقوف آني عن الاستيعاب. فكان لا بد من أن يأخذ الكاتب نفسه بتوسيع المقدره على الاستيعاب عن طريق ديناميكية الاشتقاق وما إلى ذلك. وعانى الكتاب مشكلة الأداء والتركيب اللغوي بالذات، وعالج الكتاب قضية العلمانية أو الذين انساقوا مع تيارها أو قاوموها، ولكنهم كان لا بد لهم أن يتأثروا بما قدمته من محتوى. وعبر هؤلاء عن آرائهم بالمقالة والقصة والمسرحية والشعر القديم والجديد والترجمة الذاتية والسيرة. وكانت بعض هذه الوسائل من وسائل الأداء يعرفها العرب فجودوها بتأثير الدفق الجديد، كما أن بعضها كان جديداً في دنيا العرب، فبدأ تقليداً للمقتبس ثم عملت الأفلام فيه حتى انتقل صانعوه فيه من التقليد إلى الأصالة.

ويقرر الدكتور كرم أمرين يراهما مهمين جداً في التطور الأدبي الحديث. أما أولهما «كلما تباعدت الشقة بين الأديب والثقافة الانسانية الشاملة كان طرازه أمت اتصالاً بالموروث الاتباعي العربي، ودار منه على نفسه، وظل عيلاً على السلف، وتوقف عن النمو، وأعياءه أن يعد اضافة جديدة تغني التراث». أما الأمر الثاني فهو «كلما تباعدت الشقة بين الأديب والثقافة العربية المعركة، كان طرازه أمت اتصالاً بالأداب الانسانية الأخرى، وافضى به بعده إلى اتباع هذه الآداب وتقليدها».

وعلى كل فقد عرض هذا الأدب الحديث لمشاكل كبرى في محتواه. فالحكم المستبد العثماني وتعمس الاستعمار وما إلى ذلك من قضايا سياسية أساسية عالجه أهل القلم بأشكال مختلفة وأساليب متنوعة، وكانت مبادئ الثورة الفرنسية المقياس الذي اتخذها الأدباء أساساً للحكم على النظام من حيث مدى استبداده وعمق استعباده. والنضال القومي العربي، الذي عرف ذروات وقمماً كما عرف هوى سحيقة، سجله الأدباء نثراً وشعراً. والقضية الفلسطينية استقطبت مواهب كثيرة. كما أن عهود الاستقلال شغلت الأقلام استقبالياً وانتقاداً ودعاية وتوضيحاً وتفسيراً. وإن كنا نعتقد أنها لم تشغل بها تخطيطاً وسبر أغوار. ولعل من أهم ما طبع الأدب بطابعه في السنوات الأخيرة الالتزام الأدبي الذي سلم به فئة من أصحاب الأقلام والمواهب. وتعرض الأدباء إلى مذاهب فلسفية مستوردة كالوجودية والبرالية والرمزية، ويخلص الدكتور كرم إلى القول «من هذه القضية القومية السياسية التزاماً وانعزالاً، والتصادم الحضاري والسياسي مع الغرب، انبثق منه عدد من القضايا الفرعية التي دار عليها الأدب. في اللغة والتاريخ والاجتماع والفكر الخالص. وقد باتت هذه شواغل الأدباء، حتى اتسعت وشملت، وأضحى الأدب المستند الأبرز في كتابة التاريخ الحديث، على عكس ما هي عليه الحال في دراسة الأدب القديم، بعد أن خرج الأدب من الفردية إلى الجماهيرية».

ويولي الكاتب فنون الأدب عنايته، فيبين ما تم فيها: ابتداء تقليدياً ونتاجاً أصيلاً. ولعل من أجمل لفئات الدكتور كرم تساؤله فيما إذا كان «كتاب القصة العربية لم يكتبوا القصة إلا انطلاقاً من الذات أو من معطيات تاريخية معينة، وأنهم لم يطبقوا نفاذاً إلى كوامن النفس البشرية وإلى حركة الحياة؟». ويعود فينفي أن يكون هذا هو الواقع بالنسبة لجميع الكتاب، وشاهده لاثبات جوابه هو نجيب محفوظ.

يختم الدكتور كرم بحثه بشيء من ملامح الشعر العربي الحديث. ويكفي أن ننقل العبارة التالية عنه لتوضيح رأيه في تطور الشعر. يقول: «إن الشعر العربي الحديث قد مر في ثلاثة أدوار: اتباعي، ومخضرم، ومتحرر. ويلحظ أنه في دوره الاتباعي الأول يكاد يقع في بقعة واحدة محصورة في النوع والاتجاه، حتى إذا بلغ دوره الثاني، وارتحب معنى «التخضرم» فيه، وانفسحت بقعته، وتوعدت ألوانه، وتفاوتت درجاته، واختلفت نسب الثوابت والمتبدلات عليه. وعندما قيض له أن يفارق ذاته، ويتحرر من رواسبه، ويتبني لنفسه ذاتاً جديدة، تعددت بقاعه ومشاهده مقدار تعدد وجوه الثقافة، وتفرع اتجاهات وفقاً للذوق الذي طبعه، والمنازع التي اكتشفها واكتشف نفسه فيها، فاستهوت: رومنطقي، فرمزي، فواقعي ملتزم مضمخ بمعاني الوجودية، ثم فوق واقعي في تمرده، وماهية تصوره، ونمطه الإبداعي. لكنما يستشف أن هذا التقسيم النظري لا ينقطع انقطاعاً زمنياً بالاطلاق، وإنما هو تحول تدريجي، أو هو استمرار إلى زوال، أو قل إنه بعد زواله ما انفك عالقاً بالبقاء».

الدكتور كرم يجاري أسلوبه رأيه، فهو أديب يتحدث عن الأدب، وهو نتاج هذا الالتقاء المباشر مع الحضارة الغربية. فهو يمثل الفئة التي تمثلت الفكر الغربي أدباً ورأياً، فكان

مجيداً في القالب كما كان موجوداً في المحتوى. إلا أننا لا بد أن نذكر ملاحظتين على هذا البحث الجدي القيم. أما الأولى فهو أنه كان منتخباً منتقياً في دراسته، وقد قال ذلك هو عن نفسه. ولعله خشي الإطالة - والموضوع يمكن أن يطول كثيراً - فاختر وانتخب وانتقى. وعندنا أنه لو سمح لنفسه أن يأخذ الأفكار التي عالجها الأدباء العرب في المئة سنة الأخيرة فيعرضها محتوى وأسلوباً، لكان تخطى الإطالة وتجنب الانتخاب والاختيار. أما الثانية فهي أن الكاتب جار في حكمه بعض الجور على أدباء التراث الاتباعيين. لعلهم لم يضيفوا إلى التراث جديداً، كما يرى الدكتور كرم، إلا أنهم نشروا بيننا هذا التراث الذي كنا نسيناه والذي أخفته عنا السنون الطوال. ولعله من حقهم علينا أن نقر لهم بأنهم حموا اللغة العربية السليمة من الاغارة عليها على أيدي من لم يعدوا أنفسهم للأدب إعداداً صحيحاً سليماً قوياً. قد لا يتاح لكل طبيب أن يكتشف علاجاً جديداً لمرض ما، لكن الطبيب الذي يحفظ الجسم قوياً معافى لا يمكن أن يغمط حقه.

٥

سمى الدكتور أديب نصور بحثه مقدمة لدراسة الفكر السياسي العربي في مئة سنة، واختار بدء هذه السنين المئة ١٨٥٠ ووضع نهايتها سنة ١٩٤٨ وبرر ذلك بأن أحداث سنة ١٩٤٨ (قضية فلسطين وحربها) فتحت صفحة جديدة من كتاب الحياة العربية، وأدى ذلك إلى تحول كبير في المجاري الفكرية. ثم يضيف أن الفكر السياسي العربي منذ ١٩٤٨ لا يمكن أن يدرس الآن لأنه بعد في دور الصراع ونار المعارك. وأمر آخر أخذ به الكاتب نفسه وهو أنه اهتم «بالفكر والنظريات وعلى تطورها كأن للفكرة حياة مستقلة عن المفكر ومصيراً خاصاً». كما أن الكاتب اقتصر، على حد قوله «على مشكلات هامة وموضوعات رئيسية وتيارات كبرى».

أولى المشاكل التي تحدث عنها الدكتور نصور هي التي سماها عبد الرحمن الكواكبي المشكلة الكبرى - مشكلة الانحطاط في الشرق وعلاجه - وقد أثار هذه المشكلة بطرس البستاني أيضاً. وعلاج هذا الانحطاط الأول هو أن يفقه الناس سر الدين. ويذكرنا الكاتب بأن البستاني، في ذلك الوقت تعرض ولو بشكل أولي، لقضية فصل الدين عن الدولة. والعلاج الثاني في رأي البستاني، أي واسطة التمدن الثانية بعد الديانة، هو الحكم السياسي الذي يهمله صالح الرعايا والمواطنين. وينقل لنا رأي الأفغاني في سبب الانحطاط الذي يلخصه بانتفاء الأعمال من حياة المسلمين، فلا العلماء يتواصلون، ولا الملوك والسلاطين يتنادون. وإذن فعلة الانحطاط هي تفرق الشمل وانقسام عرى الائتلاف. والسبيل الوحيد إلى تحقيق الوحدة الإسلامية هو العودة إلى حقيقة الإسلام.

وتلي «المشكلة الكبرى» في التفكير السياسي قضية الوطنية والوطن والمواطنة التي عني بها الفكر العربي منذ انتصاف القرن التاسع عشر. ويلفت الدكتور نصور إلى أن رفاة الطهطاوي كان أول من دعا إلى هذه الفكرة، وأنها لم تكن تتعارض مع فكرة الولاء للمسلمين

بل كانت ترافقها، بينما هي خالية من أي مرافقة دينية عند أديب أسحق. وهي عند محمد عبده ترتبط بالبلاد والأهل وهي هنا طبعاً مصر. على أن اللسان الذي اسمع المصريين معنى الوطنية هو مصطفى كامل. فمصر هي الوطن، وهي وطن لابنائها جميعاً من مسلمين وأقباط. وقد كان ثمة اتجاه سياسي آخر فيه مسحة من المواطنة الواسعة النطاق هو الجامعة العثمانية. وقد لا يصح أن يسمى هذا فكراً سياسياً، ولكنه اتجاه عني به الكثيرون وكتبوا فيه وروجوا له لأنهم عرفوا قيمته الواقعية. لكن النمو الطبيعي لفكرة الوطن كان على رأي الدكتور نصور، في قيام فكرة القومية العربية والوطن العربي والأمة العربية. وهو يرى أن الأمة العربية سبقت، من حيث وجودها، القومية العربية. فهذه جاءت لتوضيح تلك. والوجود الذي يقصده هو هذا الوجود التاريخي المستمر والأخلاق العربية العالية. ويقول بأن الشعور بوجود الأمة هو الذي اقتضى نشوء فكرة العروبة أو القومية العربية لتوضيح هذا الوجود القائم.

وأثار الكواكبي قضية الخلافة الروحية، بحيث تكون للخليفة العربي سلطة روحية في العالم الإسلامي. أما في الحجاز حيث يجب أن يكون مقره، فتكون له سلطة زمنية. ونحن نرى أن الكواكبي، دون قصد منه، يقول ولو بشكل أولي جداً، بإمكان فصل السلطة الروحية عن السلطة الزمنية في الإسلام. على أن هذه الفكرة تتضح أكثر في كتابات نجيب عازوري. والقومية العربية أخذت تتضح بين الحريين أكثر من ذي قبل. فقد اتسع مدلولها بحيث أصبحت تشمل جميع العرب أنى كانت أوطانهم، وعمقت بحيث بحث المفكرون العرب في العوامل المكونة للأمة - لغة ودينياً وثقافة وتاريخاً ووحدة جغرافية وعادات ومصالح مشتركة. وبحثوا في أشكال التعاون العربي.

ومن القضايا التي عالجها الفكر السياسي العربي الحرية ونظام الحكم. فقد احتفل العقل العربي «بالمعاني السياسية الكبيرة التي سادت القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين وفي طليعتها معنى الحرية. اقترب منها أول الأمر على استحياء وبشيء من التحفظ والحذر». كان نيه الكثيرون إلى وجوب اشراك الأمة في حكم البلاد. ويرى الدكتور نصور أن الفكر العربي حاول التوفيق بين ما كان في الشرق وما جاء من الغرب. فهو يقول في ذلك: «وقد حاول الفكر العربي التوفيق بين الأفكار والمؤسسات النابعة من الشرق من جهة وبين النظريات الجديدة القادمة من الغرب من جهة أخرى. واستطاع أن يجد لمبادئ الحرية والمساواة والعدالة وسيادة القانون والنظام التمثيلي أصولاً وأساساً في التقليد العربي القديم وفي مبادئ الإسلام العريقة. فالخليفة مثلاً يجب أن يخضع للقرآن الكريم وأن يأخذ بالسنة الراشدة ويتبع السلف الصالح ويشاور في الأمر كما يخضع الحاكم العصري للدستور والقوانين وما تقرر المجالس النيابية».

والمشكلة الاجتماعية، أي مشكلة المجتمع من جميع نواحيه، من أحدث المشاكل التي تعرض لها الفكر السياسي. ويمثل الدكتور نصور على مدى الاهتمام بالفكرة بموقف جمال الدين الافغاني وشبلي شميل من المشكلة الاجتماعية أو الاشتراكية كما كانت معروفة يومئذ.

لكن الواقع أن الاهتمام بالمشكلة الاجتماعية لم يتسع ويشد إلا في فترة بين الحربين ولم يبلغ الغاية من شغل الناس به إلا بعد الحرب العالمية الثانية. ويرى الدكتور أن القضية الاجتماعية كان لها ثلاثة تيارات رئيسية وهي:

- ١ - «تيار يرى تحقيق العدل الاجتماعي بالطريقة الإسلامية وعلى أساس من مبادئ الدين الإسلامي - ذلك تيار من خاطرات جمال الدين الأفغاني إلى العدالة الاجتماعية في الإسلام عند سيد قطب».
 - ٢ - «تيار تأثر بالتفكير الماركسي وبالتجربة الاشتراكية في روسيا وجرى في الأحزاب الشيوعية التي أنشئت في البلاد العربية على غرار الأحزاب الشيوعية في العالم».
 - ٣ - «تيار ثالث يؤثر الإصلاح بالطرق الدستورية وبالتدرج ومن غير الغاء للحرية، وهو تيار ملاحظ لتجربة أوروبا الغربية».
- وقد أضاف الدكتور تصور إلى بحثه المكتوب بعضاً من الأفكار التي يمكن إجمالها فيما يلي:

- ١ - لفهم الفكر السياسي العربي لا بد من درس الفكر الإسلامي والفكر الغربي. فالأول مرتبط بهذين ارتباطاً قوياً.
 - ٢ - إن الأفكار الباقية من الفكر السياسي العربي هي الأفكار التي تتفق والتراث القديم.
 - ٣ - إن الإسلام لم يقاوم القومية كفكرة. ذلك بأن العرب في قوميتهم والأترك في قوميتهم تخاصموا عنصرياً، لكن الإسلام ظل فوق هذا الصراع القومي.
 - ٤ - إن التطور في الفكر العربي كان من وجود الأمة العربية إلى القومية العربية إلى الأيديولوجية. ففي الحالة الأولى كانت تعريفاً للأمة التي هي مكونة من الإنسان العربي، وفي الدور الثاني كانت القومية العربية لتوضيح الوجود بكل عناصره. ثم جاءت الحالة الثالثة التي غلبت عليها الشعارات شأن الحالات التي تخضع فيها الجماعة للأيديولوجية.
 - ٥ - إن القومية العربية هي بقيمتها الأخلاقية الأصيلة التي عرفها العرب في تاريخهم الطويل ومجدوها. لذلك فالقومية - عربية كانت أو غير عربية - لا يصح أن ترتبط بمعنى اقتصادي. إنها توضح وجودها كفكرة وتحقق وجودها أمة وتخطط، فيما بعد، السبل الاقتصادية الملائمة لها. لكن المحتوى الأصلي الأصيل يجب أن يكون خلقياً روحياً ومعبراً عن الشخصية العربية مركزاً على قيمة الإنسان وكرامته.
- يؤخذ على الكاتب، إن في بحثه أو جدله ومناقشته، أنه تجنب الخوض المباشر في الأفكار السياسية النابعة عن أحزاب سياسية صغيرة أو اقليمية أو طائفية ظهرت في المنطقة، أو التي تمثل تطورات معينة حديثة عهد. إلا أنه حري بالذكر أن بعض القضايا اثارها الكاتب عبر قضايا أخرى في بحثه. ففكرة الدولة العلمانية التي شدد عليها من قبل الحزب (الممنوع) القومي الاجتماعي وحزب البعث أول ظهوره، إنما عرض لها الدكتور تصور في بحثه من فصل الدين عن الدولة، إلا أن بحثه هناك بالنسبة إلى المجابهة النظرية التي

تعود إلى الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين، يعتبر بحثاً بالواسطة. وقد أخذ عليه أيضاً فصله الرأي النظري عن الواقع السياسي وتحدثه عن الرأي رأياً والنظرية نظرية والفكرة فكرة، دون التقييد بأبعادها الواقعية. ورد الدكتور تصور هو أن المحرك الأول للفاعلية إنما هو الفكر أو الفكرة. فالدينامية تنبثق من فكرة وتكون فعلاً، ومن ثم كان اهتمامه بالأفكار والآراء الكبرى التي خلفت فعلاً.

على أنه من حق من حضر الحلقة الدراسية أن يذكرنا بأن واحدة من القضايا الرئيسية في الفكر العربي الحديث وهي فصل الدين عن الدولة، رأياً أو نظراً أو عملاً، لم تلق العناية الكافية لا من الدكتور الطويل دينياً ولا من الدكتور تصور سياسياً، على نحو يشبع الرغبات.

٦

نظر الاستاذ برك إلى العرب والعلوم الاجتماعية نظرة «داخلية» أي أنه حاول أن يستكشف أموراً معينة مر بها العرب في هذا الميدان في العقود المتأخرة، ويربط بينها وبين المحاولات لتفسيرها، ومدى ما خلفته هذه المحاولات من آراء أو أفكار دينامية أو ثابتة قد تؤثر في المجتمع العربي.

والمنطلق الأول الذي اتخذ الاستاذ برك لبحثه هو أن العرب لما تكشفت لهم الحضارة الحديثة وأرادوا أن يتعرفوا إليها أملاً في أن يعوا ذواتهم بواسطتها، وجدوا أنفسهم يتعلمون على أيدي الغرب «الامبريالي» الذي كان حاكماً ومعلماً ومرجعاً ومستغلاً. ونرى أن إيغال العرب، أو المشاركة إجمالاً، في الاعتماد على إحياء تاريخهم وأديهم الكلاسيكيين إنما كان رد فعل لهذا الموقف الغربي منهم. ومن هنا كما يرى الاستاذ برك، كان البحث الملح عن الشخصية العربية حديث عهد في ديار العرب.

منطلق الاستاذ برك الثاني هو أن العرب، بسبب التحديات الآلية لحضارة كانت قوية عنيفة ثم خمدت جذوتها حيناً، أصبح عالمهم عالماً يلتوي بين التقليد والتجديد. وكان لا بد لهذا التفاعل - سلبياً كان أو ايجابياً - من أن يركز إلى قيم، وكان الإيمان - الإسلام - أحدها إن لم يكن أهمها. لكن هذا التلوي بين التقليد والتجديد أو بين القديم والجديد ينظر إليه الكاتب من حيث أنه صراع بين قديم ساكن (إن جاز التعبير) وجديد هو عضوي في طبيعته، أي أنه نام متطور. ولكن هل معنى هذا أنه يتوجب على القوم أن يتخلوا عن القيم الأصيلة ليكسبوا قيماً جديدة؟

اختلف الكتاب العرب في الاجابة عن هذا السؤال. فثمة من جزم بضرورة التخلي عن معطيات الإيمان كي يتاح للناس أن يقبلوا بالجديد قبول أصالة. لكن هؤلاء كانوا قلة وكانت الكثرة في جانب الاحتفاظ بالقيم الأصيلة أساساً للحياة وقبول الأساليب العصرية المنتجة اقتصادياً وتقنياً.

وعندها ينتقل الاستاذ برك إلى الأشكال التي اكتسها المجهود في سبيل تفهم المجتمع (القديم والجديد على السواء) وتحليله. وكان من الطبيعي أن يتخذ التأمل الأول في المجتمع

الشرقي، بسبب ارتباطه بالوقائع والأحداث الأجنبية التي طفت عليه، لهجة الاعتراض الأخلاقي والاصلاح الديني. ومن هنا كان لرجال الاصلاح الديني الإسلامي هذا الألق العظيم في جنبات العالم العربي، مثل الأفغاني والكواكبي ومحمد عبده. لكن لم يلبث العرب أن أخذوا أنفسهم بأشكال أخرى من محاولة لفهم ذواتهم وذلك بالاقبال على الوسائل العلمية الاجتماعية الحديثة نفسها، إن في الحقل العملي أو في مجال النظريات. فالأحزاب السياسية وبرامجها والأدب السياسي إن هي إلا محاولات لدرس المجتمع، أو لوصفه على الأقل، ومن زوايا معينة. ثم جاء دور التخصص في الخارج في العلوم الاجتماعية، الأمر الذي أدى إلى تشيئة جيل من الباحثين عمل الكثير في سبيل هذا الأمر. وانتقل الأمر إلى الباحث الخبير المطلوب منه أن يسهم في التخطيط، اقتصادياً واجتماعياً وتربوياً الخ. ويرى الاستاذ برك في الرسائل الجامعية التي يقدمها الطلاب العرب، في جامعاتهم أو في الخارج، حول مواضيع تتعلق بتطور مجتمعهم دليلاً على أن القضية اتخذت أخيراً خطها السوي في السير. ولو أنه يأسف لأن عدد هذه الدراسات ضئيل بالنسبة إلى الدراسات الأدبية الكلاسيكية.

يرى الاستاذ برك أن الاجتياح الخارجي للعالم العربي قد أدى إلى تجدد العرب من الداخل. ويعتقد أنه لولا الاستعداد الداخلي القائم لدى العرب للتجدد لما كان هذا الاجتياح الخارجي ليؤثر فيهم قط. «ولذا اقترن في النهضة البيروتية الأولى انبعاث اللغة بياكورة الاحاطة الموسوعية. وتعتبر دائرة المعارف، لبطرس البستاني، بهذا المعنى نقطة انطلاق. ثم قيض ليعقوب صروف وصحبه أن يستأنفوا هذه المهمة في القاهرة. فأسهمت مجلة المقتطف، التي استمر اصدارها طوال ثلاثة أرباع القرن، اسهاماً يستحق الشاء. نادرة هي الموضوعات التي أغفلتها، وفيها من الاقتصاد والاجتماع شيء كثير. ولئن كانت هذه الموضوعات بنت النظرة التعميمية المبسطة، وعرضة لقليل من الانتقاد، فإن شأنها شأن مجلة الهلال في المقارنة الأدبية، ولكليهما فضل في نقل عالم إلى عالم آخر. لقد أتاحت مجلة المقتطف الاطلاع على المدينة الصناعية، فإذا جمعت ما صنعت إلى ما حبرته أفلام الرعيل الثاني من أبناء النهضة، وجدت أنها زفت إلى الشباب العربي جهازاً ذهنياً، وزودته، قدر المستطاع، بوثائق سدت ثغرات التشيئة الجامعية الخاصة.

والميدان الذي يتلازم فيه الواقع والقياس، والمبدأ والتطبيق، هو ميدان القانون أو الحقوق. فالقانون يمس حياة الناس يومياً، وتطبيقه أمر لا بد من وقوعه في كل وقت، فالمبدأ يطبق على واقع وعلى أساس من قياس. لذلك فالبحث القانوني والحقوقي والعمل القضائي، الشرعي والمدني والوطني والأجنبي والمختلط (في مصر)،. كان لا بد أن يقوم بينهما تناقض يجب أن ينظر فيه ويعمل ويفسر ويوفق بين متناقضاته إن أمكن. «ومن هنا كانت تلك المؤلفات المتواصلة التي لم تسفه قط، والتي انصبت في الواقع العلمي المناضل أشد نضال». وانتهت إلى نضج مبكر يدعو إلى الاعجاب.

ويرى الاستاذ برك أن الأشكال الأساسية التي سارت عليها العلوم الاجتماعية وظهر

فيها الملمح الجانبي للإنتاج وهي: تنوير الرأي العام تدريجاً والتعميق الجامعي في البحث والدرس والاضطلاع بالمسؤوليات، والتي كانت قد بدأت معالمها تتضح في فترة ما بين الحربين، عادت إلى الظهور بشكل أقوى بعد الحرب العالمية الثانية، بسبب اتصالها من جديد بالخبرة التقنية الأجنبية وبسبب استعدادها السابق للاطراد في النمو.

وانتقل الأمر بالباحثين العرب من الوصف إلى التحليل. والوصافون، وإن لم يكونوا علماء اجتماع، أو مدربين على البحث، فقد جمعوا، بطريقتهم البسيطة العادية، المادة الخام التي سيستعملها الباحث الاجتماعي يومياً.

والتحليل، الذي بدأ قبل الحرب العالمية الثانية، اتخذ سبيلين - السبيل العملي التجريبي الاختباري (الذي كانت جامعة لندن تعنى به) والسبيل الفلسفي الفرنسي. ومن تضاهر الجهود في الناحيتين جاءت نتائج حرية بأن تعتبر من الكتب العالمية. يضاف إلى ذلك أن الباحثين اتخذوا من العلوم الاجتماعية جمعاء - الاقتصاد وعلم الاجتماع والأنثروبولوجية وعلم النفس والتربية - ميادين للعمل، ولذلك كان تحليلهم أقرب إلى الصحة والدقة.

ويتساءل الاستاذ برك عن الخطوة التالية وهي الانتقال من التخصص العلمي إلى خلاصة الشمول الإنساني. ويقول في ذلك: «هذا الاعصار من السلفية والتحول، من الأمل والحزن، من التشاؤم والثقة جميعاً، يتفرع عشائر وقوميات وطبقات وأحزاباً وعصباً، والكل تذكية أمنية مضطربة هي أمنية الوحدة العربية والوحدة الإنسانية، تلك هي الحقيقة التي ينبغي أن يركز فيها كل عمل بعد الآن، وتبنى عليها كل فكرة، وإلا آلت إلى ضلال أو باءت بالفشل. ظلت معرفة هذه الشعوب زماناً طويلاً موكولة إلى ما عرف باسم الاستشراق. فكان الشرق موضوع الدراسة، وكان الغرب هو الدارس، بله المستغل. فإذا بدفعة العلوم الاجتماعية في الشرق تدك هذا الفاصل رأساً على عقب، فتلقي على عاتق الشعوب التي هي موضوع البحث معظم مسؤوليات البحث. وغني عن البيان أن ذلك لا يعني في اعتبار هذه الشعوب انكفاءها على ذاتها. فلحقوق المواصلات في العالم الحاضر، أكثر منها في أي عهد مضى، أن تزيل المحرمات القديمة، وأن تفتقر المكامن العتاق. إن الشعب الذي يعرف ذاته هبة لمعرفة الآخرين. ونمو علم الاجتماع عند العرب مرهون بمدى استجابته لهذه المهمة المزدوجة. فعلم الاجتماع هو علم العلوم الاجتماعية، ما دام في متطلبه أن يسهم كل منها باسهامه، ويقترح لها لقاء ذلك ميادين تطبيق، تكون بمثابة صوى لبلوغ خلاصة تأليفية عديدة، ولغة دولية».

رسم الاستاذ برك قطاعاً زمنياً لتطور الاهتمام بالعلوم الاجتماعية، تمييزاً وتخصيصاً، في العالم العربي، ونوه بالتطور الأفقي لذلك الاهتمام من الوصف إلى التحليل وما إلى ذلك. ولكن الذي فاتنا هو ادراك فعالية الآراء الاجتماعية بالنسبة

إلى المجتمع العربي. ويخيل إلينا أن القضية الكبرى، قضية الحوار المتفتح بين الآراء السلفية والآراء المستوردة لم تحظ بالعناية.

صحيح أن عدد العلماء الاجتماعيين يتزايد في العالم العربي، لكن الذي كنا نريد أن

نسمعه هو رأي الاستاذ برك في هذه المناهج الجامعية الجديدة والكتب التي توضع لها وكلها تسمى المجتمع العربي. إلى أي حد يمكن هذه الكتب والمناهج أن تؤدي إلى تحجير التفكير الاجتماعي حول معطيات مقبولة عقائدياً والتزامياً دون أن تتاح لها الفرصة لتناقش؟ يبدو لنا أن الاستاذ برك وقع فيما وقع فيه أولئك الذين جربوا أن يتجنبوا السنوات الأخيرة لسبب أو لآخر، فجردونا من الفرصة المناسبة لإثارة القضايا على هذا الصعيد.

٧

تناول الدكتور عطية معالم الفكر التربوي في البلاد العربية. ولما كان هذا الموضوع، مثل موضوع الفكر الديني الإسلامي، لم يدرس من قبل، فقد كان على الكاتب أن يزيل التراب والغبار عن الموضوع ليجمع المادة الخام قبل أن يحدد هذه المعالم. والجهد في البحث واضح، والتنظيم منطقي مقبول، ولكن ظلت هناك ثغرات كان الدكتور عطية نفسه أكثر الحاضرين شعوراً بوجودها.

قسّم الكاتب بحثه إلى قسمين: تناول في الأول منهما المرحلة الممتدة من منتصف القرن التاسع عشر حتى الحرب العالمية الأولى، وعرض في الثاني منهما إلى المرحلة التي تلت تلك الحرب إلى يوم الناس هذا. على أنه بالإضافة إلى هذا التقسيم الزمني، فإنه يتخذ الموقع الجغرافي أساساً لبحثه، ذلك بأنه يتحدث عن مصر ثم عن لبنان في المرحلة الأولى. أما في المرحلة الثانية فيتحدث عن الشرق العربي مجتمعاً.

يتقرى الدكتور عطية ثلاثة اتجاهات أساسية عرفتها مصر في المرحلة الأولى هي: التيار التقليدي والتيار الإسلامي المتجدد والتيار العلماني. والأزهر والمدارس القرآنية الملحقة به يمثل في رأيه التيار التقليدي. إلا أن مدارس جديدة فتحت في مصر أيام محمد علي كان من شأنها أن تقدم لطلبها نوعاً من المعرفة وأسلوباً من التعليم لم يعرفهما الأزهر. وهذا التوسع في طلب المعرفة والثقافة بل الحضارة من الغرب ونقلها إلى مصر أدى في نهاية الأمر إلى قيام التيار الإسلامي المتجدد الذي يمثله في رأي الكاتب رفاعة الطهطاوي بدءاً ومحمد عبده وأنصاره نهاية. وللدكتور عطية ملاحظة عامة حرية بأن ننقلها هنا للقراء لما فيها من توضيح للكثير مما جاء في بحثه فيما بعد. فهو يقول عن التيار الإسلامي المتجدد من الناحية التربوية «ولا بد أن نشير هنا إلى ملاحظة، وهي أنه من العبث أن نبحث، في إنتاج القرن التاسع عشر، عن فلسفة منظمة نظاماً هندسياً تصلح أساساً لاشتقاق نظرية تربوية متناسقة. إن معظم رواد تلك الفترة كانوا منغمسين انغماساً كلياً في الحياة العامة، فأتى انتاجهم الفكري كمحاولات متشعبة لاتخاذ مواقف تجاه الأحداث الجارية وإعطائها المبرر العقلي المقنع. ولعل مثل هذا الجو خير جو لإخصاب الفكر، ولا سيما الاجتماعي منه. ولا شك في جودة الانتاج الذي حصل عنه، إنما بقي مفتقراً إلى المزيد من عمل المنطق حتى يأتي في مجموعه متناسقاً متلائماً، وإلى المزيد من العمق والشمول لقضايا الإنسان والوجود والمعرفة حتى يأتي في مذاهب كاملة، على غرار كبار فلاسفة الإسلام، كابن سينا أو ابن

رشد، أو على الصعيد التربوي، على غرار كبار المربين كجون ديوى وروسو.

«وإنما في وسعنا أن نتلمس في الكتابات المختلفة لهؤلاء الرواد آراء متأثرة في التربية والتعليم، يجب جمعها مع المزيد من التنسيق لاستخراج الاتجاه التعليمي المناسب منها. ولا يسعنا أن نتمادى في ذلك، إذ يخشى عندئذ على سلامة الأفكار الأصلية».

ويلخص الكاتب المبادئ التي عني بها الطهطاوي وأقرها أساساً لعملية التربية كما فكر بها وخبرها فيما يلي: (١) إن الفرد هو أساس النهضة الاجتماعية ولذلك يجب أن يكون التعليم مصلحة عامة. (٢) هدف التربية هو تربية الشخصية بكاملها. (٣) المدرسة الجديدة مؤسسة لخدمة الحياة الاجتماعية. وترتب على هذه القواعد أن أصبحت غاية ما يصبو إليه الطهطاوي في نظامه التعليمي المرامي التالية:

«أولاً أن يكون للفرد المصري شخصية متكاملة قوامها سلامة الجسد وصحة الإدراك التي تقوم على المعرفة الصحيحة والاعتدال في التصرف.

ثانياً، أن يحترم الأسرة ويتحلّى بالفضائل المنزلية الصحيحة.

ثالثاً، أن يؤمن بالله والإسلام ويمارس الفرائض.

رابعاً، أن يحب وطنه مصر ويشعر بالانتماء إلى أبناء شعبه كما لأهل وخلان، من المسلمين منهم وغير المسلمين، ويتعامل معهم بالاستقامة والعدل والسخاء والنجدة.

خامساً، أن يحترم حكامه ويطيعهم إطاعة كاملة بخضوعه إلى القوانين المرعية ويفهم مسؤولياته السياسية وحقوق المجتمع عليه من تضحيات.

سادساً، أن يفهم قوانين الحياة الاجتماعية في وطنه والمشكلات القائمة فيه، فيحاول أن ينكب عليها ويجد حلولاً لها في ضوء العلوم الأوروبية الحديثة ويسهم في الانتاج القومي بحسب مواهبه ومؤهلاته.

وبعد أن يتناول الدكتور عطية آراء محمد عبده وجهوده التربوية، والأسس التي أقامها عليها، يجعل الصدارة في أهداف التربية عند الاستاذ الإمام لأمر أربعة هي:

أولاً أن تفرس الروح الوطنية وينمى الاخاء القومي، باسم المصلحة التي تجمع المصريين بعضهم ببعض، وتتعدى الفروق الطائفية والعرقية لتشمل جميع أعضاء المجتمع المصري.

ثانياً، أن ترتبط النهضة العلمية بحاجات الشعب المصري ونفسيته وطباعه، ولكي تنمو من الداخل نمواً عضوياً صحيحاً يلتصق بكيان الشعب التصاقاً حياً، فالافتقار وجمع شتات المعلومات والمعارف لن يحمي شخصية المجتمع المصري من الانقسام الروحي، ويزيحا عنه خطر التوزع في الولاء القومي. الشعب المصري بحاجة إلى ثقافة مصرية موحدة، منسجمة، لكي يبقى الشعب موحد الولاء والايان. وقد يكون ذلك ما دعا محمد عبده إلى إزاحة اللغات الأجنبية من مدارس الجمعية الخيرية التي اتخذ منهاجها نموذجاً للتعليم الابتدائي العام، وترقية اللغة العربية ودرسها دراسة صحيحة وتنمية ملكة اللسان فيها. ولئن برر دعوته إلى تعليم اللغة العربية على أساس ما تحتوي من علوم وكنوز، فإن الدافع الأصلي للدعوة إليها كان

لترسيخها كأساس للوحدة الثقافية والقومية في مصر. فهي تحمل التراث العربي وتاريخ الإسلام، وفي الاثنين تعميق للشعور بالوحدة.

ثالثاً، أن يصار إلى نشر الوعي العام في الشعب المصري عن طريق العلم، فتكون الفائدة منها اسعاد الأمة وتجديد تكوينها وارتقاء العقل واستعداده لفهم المصلحة وتمييزها من المفسدة. ومن وجوه هذه المصلحة أن يتثقف المصري ثقافة سياسية، يفهم واجباته نحو الدولة ونحو رؤسائه، كما يفهم حقوقه على الدولة، وما يجب أن يترقب من بحبوحه وأمان واستقرار. إن تنمية العقل وتحريره من قيود التقليد وتعميق الفهم للوجود السياسي، هي في مقدمة الأهداف التي يعمل محمد عبده من أجل تحقيقها في تعليمه.

رابعاً، أن يعود التعليم إلى الإسلام في صفائه ونقاوته القديمين، ويعمد إلى التعميق في فهم الشريعة وفرائضها كأساس للسلوك الفردي والمعاملات بين الناس. فإزاء الخطر الناجم عن انتشار المذاهب المادية والتوسع التجاري في الحياة المصرية، الإسلام هو السلاح الوحيد لحماية الأخلاق الفردية من التدهور وإعطاء أساس موحد للمعاملات بين الناس. وسبب ذلك أن القوانين التي قد يشتقها العقل في المصالح المادية أو في ضوء البحث العلمي والمنطق قد لا تتسجم مع نفسية المصري لأنها غريبة عنها، فلا تستطيع أن تؤثر فيها وتضبطها من الداخل، وبالتالي لن ينهض المصريون روحاً إلا عن طريق مذهب أخلاقي ينبثق عن الإسلام، لأنه جزء من تاريخهم ومن حضارتهم. فلكي تبقى القوانين فاعلة في السلوك يجب أن ترتبط بنفسية البلد الذي تطبق فيه وأوضاع نموه وتطوره».

وينتقل بعد ذلك إلى التيار العلماني الذي يرى فيه جناحين أحدهما ليبرالي والآخر يكاد يكون الحادياً. ويعتبر الدكتور عطية «أن تسرب الفكر الغربي إلى الثقافة المصرية - الإسلامية أثار فيها أزمة ضمير عميقة شاملة بعيدة المدى. وكان طبيعياً أن تتعدد المواقف تجاه هذه الأزمة، وان تختلف الحلول المقترحة للخروج منها. من هذه المواقف الاتجاه الأزهرى الذي رفض السماح للفكر الغربي أن يدخل في حوار مع الفكر الإسلامي، متمسكاً بالعودة إلى القديم للاحتماء بقواعد العمل والتفكير التقليديين. ومنها الموقف المجدد الذي بدأ بالطهطاوي... غير أن حركة التجديد بلغت في أيام محمد عبده المزيد من النضج والعمق، فما كان بإمكانها أن تتغاضى عن المتناقضات بين معطيات الفكر الغربي وآثار حضارته وأركان العقيدة الإسلامية وأساليبها الفكرية. وبذلك بلغت أزمة الضمير ذروتها، متجلية في الحاجة إلى مجاوزة مجرد التعايش بين الثقافة الغربية والدين الإسلامي، من أجل الخروج بنظرة موحدة متجانسة تبتثق من الإسلام وتحافظ على أسسه الأخلاقية.

ولعل ظهور الدعوة العلمانية كانت إحدى نتائج هذه الأزمة التي كان يعانيها المثقفون في مصر في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وقد ظهرت هذه الدعوة في جناحين: يمثل أحدهما اتجاهاً ليبرالياً معتدلاً والآخر كان فيه ميل نحو الالحاد. «والفرق بين هذين الجناحين لم يكن فقط في أسلوب العمل، إنما تعداه إلى المضمون الفكري وأسس،

وبشكل خاص إلى الموقف من الانحياز إلى العلمانية. فالجناح الأول، أي الليبرالي، هو مثلاً أقرب إلى الإيمان بالإسلام، ويعتبر التكملة الطبيعية لخط الطهطاوي والأفغاني وعبد، في حين أن الجناح الآخر هو أقرب إلى الاتحاد منه إلى الإيمان بدين سماوي معين، وإن كان معظم أنصاره من اتباع دين عريق كالنصرانية. ويضم الجناح الأول جماعة حزب الأمة وأنصارهم، وفي طليعتهم قاسم أمين وأحمد لطفى السيد وسعد زغلول ورشيد رضا ومحمد فريد وجدي وغيرهم كثيرون. أما الجناح الثاني فتمثله حركة الصحافة اللبنانية - المصرية بقيادة يعقوب صروف وفارس نمر وجرجي زيدان، والحركة الفلسفية - العلمية بقيادة شبلي شميل وفرح أنطون. ولعل ظهور التيار العلماني الليبرالي في الإسلام كان نتيجة تفاعل الجناح العلماني اللبناني مع الفكر الإسلامي المتجدد».

وقد تفاعلت الاتجاهات التربوية والفكرية المختلفة بحيث أصبح بالإمكان «أن نتبين في أوائل القرن العشرين اتجاهًا جديدًا في الفكر التربوي في مصر، يستنكر المدارس الأجنبية لأن تعاليمها الروحية مخالفة لروحية المجتمع المصري. ويستنكر المدارس الحكومية لأنه ليس لها من نفسها اتجاه روحي تنفحه لطلابها عدا استسلامها لسياسة الحكومة ومصالحها المسيرة من الخارج، إنما يدعو إلى مدارس أهلية حرة هدفها أن تخلق مجتمعاً مصرياً متجداً روحياً وأخلاقياً، ويسعى نحو الحرية والعدالة والمدنية. يمثل هذه الروحية تسليح اتباع حزب الأمة ومؤيدوه الكثيرون للدعوة إلى تجاوز الفروق الطبقة الشاسعة في التعليم وتعميم التعليم المجاني الحر والاجباري منه على عكس ما فعلت سياسة الاستعمار الانكليزي، وايصال العلم الصحيح إلى المرأة المصرية كي تحقق إنسانيتها وتشارك في النضال لتحرير المجتمع المصري وتمدينه واعتماد العلوم الحديثة للارتقاء بمصر دون تخطي الأخلاق الإسلامية، وابتغاء الوحدة القومية المصرية. فالحرية والعدالة تمنحان لجميع الفئات التي أعطت بفعل إرادتها الولاء غير المنقسم للأمة المصرية».

وإذا راقنا الكاتب في انتقاله من مصر إلى لبنان في المرحلة الأولى (من منتصف القرن التاسع عشر إلى الحرب العالمية الأولى) وجدناه يتعرف إلى الاتجاهات التالية هناك وهي: (١) التيار الطائفي التهذيبي الذي قام على أساس انشاء المدارس الخاصة بالطوائف المختلفة. (٢) التيار الوطني العمومي الذي يمثله بطرس البستاني عملياً والشدياق وناصيف اليازجي وغيرهما من حيث النظرة الجامعة للإصلاح أو الإحياء. (٣) التيار السيكولوجي العملي الذي لم يكن مدرسة أو نظاماً معيناً، ولكن كانت فيه محاولات محلية ذات قيمة. وقد تفاعلت هذه التيارات كثيراً. ونتيجة لهذه التيارات المختلفة، يمكننا أن نتبين في لبنان وسورية عشية الحرب العالمية الأولى نشاطاً تعليمياً فائقاً، يهتم بأساليب التعليم والكتب المدرسية وشؤون التعليم العملية الأخرى. فإلى جانب الاتجاهات الفكرية الثلاثة التي نوه عنها، لم يظهر أي تطور جديد يذكر في أهداف التربية أو في المواقف النظرية عنها. إنما يبدو أن معظم الجهد قد صرف في الانصباب على القضايا البيداغوجية وإنشاء المزيد من المدارس في

صراع على كسب المناطق المختلفة من لبنان وسورية لهذه الجهة أو تلك. فنتج عن ذلك ازدهار تعليمي ملموس، إن في أساليب التعليم، أو في نوعية الكتب المعتمدة والمناهج المقررة.

بيد أنه ينبغي ألا نغفل الصراع القومي السياسي الذي انتاب البلاد وأثره في حركة التعليم، مباشراً كان أو غير مباشر. أربعة اتجاهات تنازع عليها الرأي في تلك الفترة كانت إلى حد كبير مرتبطة بالولاء الديني ونوعية توزيعه في الشعب: التيار السوري، التيار اللبناني، التيار العربي. وبالْحَقِيقَة كانت هذه درجات مختلفة من ولاء كان يمكن أن يكون واحداً. فبالنسبة إلى لبنان، الشعور بالوحدة اللبنانية أو بكيانية لبنان المستقلة لم يكن منفصلاً عن الشعور بالانتماء إلى سوريا الجغرافية، وهذان التياران، اللبناني والسوري، وإن كانا حريصين على وضع النقاط على الحروف والتمييز بينهما وبين العروبة، كانا ينطويان ضمناً على شعور بشيء من الشراكة مع العرب، أقله اللغة الواحدة وآدابها، والتيارات الثلاثة كانت منضوية جميعاً تحت لواء الشعور بالوحدة العثمانية. وكل ما كانت تبغي هو تحقيق الاستقلال الذاتي لا الانفصال عن العائلة العثمانية. على أن الصراع بينها لم يكن يخلو من المشاحنات المشوبة بشيء من روح التعصب.

وفي بداية القرن العشرين، أخذت حركة فكرية جديدة تتبلور على يد نخبة من الكتاب الناشئين، قوامها الدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي ومحاربة الأساليب الشكلية الجامدة في الفكر والأدب والحياة. وإن لم يكن لهذه الحركة أثر مباشر في التعليم ولكنها فتقت أساليب جديدة في التفكير والكتابة ووضعت البذور الأولى لمطالب اصلاحية ثورية.

وينقلنا الدكتور عطية إلى فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى ويظل معنا إلى اليوم. وميزة هذه الفترة، من حيث الفكر التربوي، هو تشعب النظر فيها وتنوعه، بسبب من تقوية العلاقات مع الغرب من جهة، وبسبب وجود الغرب في ديار العرب من جهة ثانية - هذا الوجود الذي وضع في أيدي الغرب السيطرة التامة على مقدرات البلاد وأهلها. يضاف إلى ذلك الجهاد في سبيل الاستقلال. ثم تحقيق الاستقلال وما حمله ذلك معه من مسؤوليات وقيام حاجات جديدة في البلاد النامية بحيث أصبحت التربية، كما أصبح التعليم، جزءاً من الطاقات يجب أن تستثمر ويخطط لها، فضلاً عن كون الإنسان نفسه أصبح موضع اهتمام فلسفي وأدبي وتربوي.

ويضع الدكتور عطية أصبعه على اتجاهات ثلاثة عامة في العالم العربي. فهو يتجنب الخوض في الحديث عن الأقطار العربية، حتى المشرقية منها، قطعاً قطعاً، فيتناولها مجموعة، ويعالج تيارها من خلال المفكرين والمربين الذين زودوا هذه التيارات بالمادة الفكرية اللازمة. والتيارات التي يعرض لها هي التيار المتوسطي (بالنسبة للبحر المتوسط) وهو الذي دعا إليه كثيرون من رجال الفكر في لبنان، وكان فيما تبناه طه حسين في مصر. وأساس هذه الفكرة أن الشعوب التي استقرت في حوض البحر المتوسط الشرقي عاشت حضارة متوسطة أسهمت فيها مع اليونان والرومان وغيرهم في خلقها ونشرها وصقلها.

ولذلك فإنه يترتب على هذه الشعوب أن تعب من مناهل هذه الحضارة المتوسطة. والتيار الثاني الذي يحدثنا عنه الكاتب هو تيار التقدمية الإيمارية أو البناءة. أما الثالث فهو تيار التراث العربي.

والتقدمية الإيمارية هي التي نظرت إلى الارتباط بين الفرد والمجتمع على أنه أساس للعمل التعليمي، كما أنها رأت المدرسة الجديدة على شكل خاص. أما من حيث العلاقة بين الفرد والمجتمع وعمل المدرسة، فإن الدكتور عطية ينقل الرأي التالي لإسماعيل القباني حيث يقول: «فمن واجب التربية إذن أن تتيح للفرد أن يحقق ذاته فيبلغ أقصى كماله المادية والروحية فتحترم شخصيته ومطالبها ومؤهلاتها، ولما كان غير ممكن أن تنمو الشخصية نمواً كاملاً خارج محيط اجتماعي صالح، بات من المصلحة أن يتم التساوق بين الفرد والبيئة الاجتماعية، دون الحد من حقوق الفرد أو الانتقاص من حقوق المجتمع. ويشدد القباني على أن مجرد النمو ليس غاية في ذاته، إنما ينبغي توجيه القوى الناشئة لدى الولد نحو القيم الروحية، فيقدس الواجب وينزع إلى طلب اللذة في مستوى أعلى من المستوى الحسي المادي».

والمدرسة الجديدة، التي تقوم بالتعليم الصحيح، يجب أن تتوفر على إبراز خصائص الحياة. «وفي جميع هذه المبادئ إبراز لشئئين، أولاً هو أن التعليم الصحيح يجب أن ينبثق عن دوافع عميقة، واعية أو لا واعية، فيكون متصلاً بتجارب الطفل وأغراضه الحيوية؛ وثانياً، إن التعلم الذي يرسخ في النفس ويبقى هو الذي يأتي نتيجة استجابة فعلية ناشطة، يقوم بها الطفل في جو من الحرية، بمحض إرادته. ويختلف تطبيق هذه المبادئ، لاختلاف الحاجة والامكانيات، من المدرسة الابتدائية فالمتوسطة فالثانوية. في المدرسة الابتدائية يجب أن تطبق أساليب رياض الأطفال التي تتيح للولد مجال التعبير الحر في جميع ألوانه. على أن استجابات الأولاد منوطة بعوامل البيئة وتفاعلهم معها، ولذلك من الضروري أن توفر لهم المدرسة بيئة «غنية بالمؤثرات التي تثير ميولهم وتدفعهم إلى النشاط».

ويحاول الكاتب تقري الاتجاه الثالث أو تيار التراث العربي الذي يقيم نظرياته على قيمة التراث العربي الإسلامي الروحي من حيث أنه ركيزة من ركائز التربية. ولعل هذا الاتجاه نابع من محاولة أهل الفكر إيجاد حل للأزمة الروحية التي اجتازتها البلاد العربية بعد الحرب العالمية الأولى. نقول الأزمة الروحية وهي في الواقع أزمة «هوية»، وتحديد للشخصية. وهنا يحلل الكاتب آراء عدد من المفكرين، كما فعل عند تحليله لجماعة التيار التقدمي الإيماري.

يخيل إلينا أن الدكتور عطية بعد هذا الاستعراض أراد إن يتقرى سمات التفكير التربوي المعاصر أو ما يقرب من ذلك. وقد وجد هذا في آراء فئة من أهل الفكر حل آراءهم، واعتبر بعض الذي جاءوا به أسس هذا التفكير لا بل إنه في بعض الأحيان يجد فيه حتى أسسا للبرامج المدرسية نفسها.

يقول الدكتور عطية عن ساطع الحصري إنه منذ «أن تعاطى قضايا التعليم، كان يميل

إلى التجديد... ويدعو إلى تبني الأساليب الحديثة. حتى في العهد العثماني، كان قد أسس في تركيا مدرستين يزعم هو أنهما كانتا حديثتين، من حيث المنحى والأسلوب. وكذلك في العراق لما عهد إليه، بعد قيام الحكومة الوطنية فيها سنة ١٩٢٢، أن ينظم التعليم، وجد الفرصة مؤاتية لهدم الأطر التقليدية واتباع مخطط جديد يستهدي فيه نظريات التربية الحديثة وأساليبها. وهكذا أصبح الحصري في طليعة العاملين لارساء جذور التربية الحديثة في العالم العربي وبث مبادئها على العموم، ولا سيما في صفوف المتتورين منهم والعاملين في مجالات التعليم. على أنه يجب أن نذكر منذ الآن أن ساطع الحصري لم يقتصر على النقاش النظري في عمله أو التبشيري المبدئي، بل انغمس كلياً في شؤون المدارس والتعليم. وبذلك أتيج له أن يضع آراءه التربوية على المحك العملي، فيمتحنها ويعيد النظر فيها بحسب النتائج الحاصلة، وبالتالي يدخل عليها ما يناسب من تعديل، ويلائمها بالأوضاع السائدة في العراق والعالم العربي. ولذلك نجد أن ساطع الحصري، على سعة اطلاعه ومعرفته بالاسس المختلفة للنظريات التربوية، أو بالأحرى بفضل هذا الاطلاع وهذه المعرفة، يتميز بطابع عملي خاص، كما سنبين فيما بعد، يضيف على آرائه ومواقفه التربوية مسحة ظاهرة من الواقعية الايجابية. ولا ريب أن هذه الميزة كانت ثمرة الاتصال الدائم الذي عقده الحصري بينه وبين واقع التعليم، إن في العراق أو في سوريا والعالم العربي.

والحصري معني بهوية المجتمع الذي تقوم المدرسة من أجله. وفي ذلك يقول عنه الكاتب: «والنقطة الثانية التي تشغل تفكير الحصري في هذا المجال تتناول هوية هذا المجتمع الذي يجب أن تضع التربية نفسها في خدمته. ولا نغالي إذا قلنا إنه لم يكن لديه أي التباس في ذلك، فهو يؤمن بالأمة العربية، ويدعو بجميع قواه ومواهبه إلى توحيد شعوبها وصهرهم في دولة واحدة. وبالوضوح نفسه، يميز الحصري بين العروبة والإسلام، فيبني القومية على الاشتراك في اللغة والتاريخ قبل كل شيء، مستثنياً الدين إلا من حيث هو جزء من التاريخ المشترك. ونسب إلى اللغة في نشوء القوميات دوراً جذرياً حتى كان يساوي بين اللغة والقومية. فإذا أضاعت أمة من الأمم لغتها، ففي رأيه أنها تكون قد فقدت الحياة». وقد يبدو أنه مبالغ في موقفه هذا، غير انه أعطى اللغة مثل هذا الدور ليدحض مدعيات الحركات القومية الأخرى التي جعلت اللغة ثانوية في نشوء الأمم والقوميات، ومن هذه الحركات «القومية الاجتماعية» التي دعا إليها انطون سعادة، وجعل اللغة فيها حاملة للتراث ليس إلا، أي أنه جعلها أداة للتواصل الفكري، دون أن يكون لها بحد ذاتها شأن في خلق القوميات. انها تعبر عن الفكر القومي وليست تخلقه أو تولده. أما ساطع الحصري فقد رأى وجه الخطر في هذه النظرية، إذ تتيح العودة، إلى الأصول الفينيقية والسريانية والآشورية والفرعونية السابقة للفتح العربي، وبالتالي تبرر تعدد القوميات في العالم العربي. ولذلك أبدى كثيراً من العناية لدحضها، عازياً إلى اللغة دوراً جوهرياً في خلق القومية وتدعيمها. وذلك أنه متى كانت اللغة اساساً في القوميات، بان من السهل تذويب النزعات الاقليمية والدينية، وتنمية الطموح

لمؤالفة قومية كبرى، عمادها وحدة اللسان العربي الحاضرة.

وللتاريخ، في نظر الحصري، دور مماثل لدور اللغة في نشوء القوميات، وحجته في ذلك أن «الشعور القومي عند الأمم المحكومة يأخذ في الخمود والتضاؤل عندما يبسط النسيان اجنحته على التاريخ القومي».

ولما كان غرض التعليم في رأي الحصري خدمة المجتمع والوطنية، كما مر آنفاً. ولما كانت القومية العربية تصبو أن تحقق ذاتها في وحدة سياسية ثانية، بات من المهم أن يتوجه التعليم في العالم العربي إلى تحقيق ثلاثة أمور رئيسية: أولاً، تعزيز اللغة العربية؛ ثانياً، احياء التاريخ العربي بجميع موارثه؛ ثالثاً، نشدان وحدة التربية والمنهج في العالم العربي.

ويلخص الدكتور عطية الوضع القائم كما يلي: «بيد أنه يجب ألا نحمل على الظن أن الاتجاهات الفكرية السائدة في التربية العربية انبثقت، أولاً وأخيراً، عن أنصار التربية التقدمية الحديثة، أو أن هذه التربية الحديثة هي التيار الفكري الوحيد أو الغالب في البلاد العربية. أولاً، فهناك رهط كبير من أفذاذ المفكرين العرب الذين ابتدأوا من منطلقات متعددة، واسهموا في بناء الأجواء الفكرية الجديدة في التربية العربية. ومن المتعذر أن يحاط بهم تفصيلاً أو جملة، من جهة لكثرتهم. ومن جهة لتشابك اتجاهاتهم وتداخلها بشكل يحول دون إمكان تصنيفهم تصنيفاً يرتاح إليه العقل ويرضي عنه. وأغلب الظن أن السبب في ذلك يعود إلى نزعة التفكير التوفيقى والميل إلى الانتخاب والجمع دون كثير من النظام والدقة.

«ثانياً، يجب ألا نغفل استمرار التيار التقليدي الذي ظل يناقض التربية الحديثة ويحاول أخذ أساليبها دون مدعياتها الفلسفية وتوجيهها الأخلاقي. ويتمثل هذا التيار في جمعية العلماء في المغرب العربي التي باشرت منذ سنة ١٩٣٠ محاربة الاستعمار الفرنسي وبناء الجو لتعليم عربي إسلامي متجدد، وفي عدد من كبار الاساتذة كمصطفى السباعي ومحمد المبارك في سورية، وفي جماعة الأخوان المسلمين، وكلهم يدعون إلى التجديد السلفي وتقية الإسلام من الشوائب لاتخاذ أساساً لحضارة دينية راسخة.

«ويجب أن ننوه هنا بمظهرين آخرين للنهضة التربوية في العالم العربي، هما انفتاح الحكومات العربية على الفكر التربوي الحديث، ونشاط الجامعة العربية لتوحيد الثقافة والتعليم في بلدان العالم العربي.

«في الواقع، منذ أن تحررت البلدان العربية من ربة الاستعمار أو كادت، وهي دائبة في السعي للتحرر من عقلية الحكم القديمة وإقامة نظم حياة ديمقراطية في الداخل. التربية كانت في كل ذلك قسماً من الحل المرتجى لبلوغ ذلك المستوى من الرقي. وإذ كانت مسؤوليات الحكم في البلدان العربية المختلفة تنتقل إلى العناصر الوطنية التقدمية، كانت مسؤوليات المصير التربوي، في الوقت نفسه تنتقل فوراً إلى أهل الاختصاص أو إلى رجال سياسة وطنيين. وفي كل حال، كانت الحكومات منفتحة للجديد في الفكر التربوي، فأتاحت المجال لإعادة النظر في الخطط التربوية القديمة، وإيضاح الأهداف التي من أجلها يجب أن

ترسم الخطط الجديدة، ووضع توصيات مفصلة حول أساليب التعليم وخطط التدريس». وبعد فهل تمكن الدكتور عطية من أن يلهم بالفكر التربوي خلال المئة سنة الماضية؟ قبل الاجابة عن هذا السؤال يجدر بنا أن نقلب الأمر على وجوه متعددة. منها أن المدرسة كانت من أقدم المؤسسات الحديثة التي عرفها العالم العربي. وقد أقيمت المدرسة قبل أن يتعرف العرب إلى نظرة في التربية حديثة. وقبل أن يكتشف العرب حتى آراءهم القديمة في التربية والتعليم. ومنها أن الكثير من المدارس التي عرفها العرب أنشأها قوم غرباء عن البلاد وكانت لهم، في التربية العملية، آراء وغايات خاصة. ومنها أن النظرة الأولى للمدرسة كانت نفعية، الغاية منها تخريج موظفين وأطباء وخبراء وما إلى ذلك من نواحي الحياة الآنية. ومنها أن الذين فكروا بالمدرسة والتربية والتعليم أول ما فكروا كانوا قلة، إذ إن المتعلمين الأوائل، وفي مصر خاصة، لم يكونوا من أهل التربية والتعليم، وإن أصبحوا كذلك فيما بعد، فمرد ذلك إلى اهتمام شخصي بالإنسان ومجتمعه وحياته الروحية. ومنها - تبعاً لذلك - أن الانصراف إلى التربية كقضية أساسية ذات قيمة في حياة المجتمع هو أمر حديث العهد في العالم العربي. وبعد أن كانت التربية، والأفكار المرتبطة بها، جزءاً من تفكير ديني أو اصلاح للمجتمع أو نظرة للفلسفة، أصبحت، بعد الحرب العالمية الأولى، قضية لها كيانها الخاص في هيكل الفكر العربي، والواقع أن الفترة التي مرت لم تعد حتى الآن، فترة التعرف إلى تيارات الفكر التربوي ونواحيه العملية في الحضارة الحديثة، واكتشاف بعض ما كان منه في التراث، وتطبيق النظريات في بعض من المدارس. لكن الذي لم يتح للتربية أن تقوم بعد به هو تقييم العمل والاختبار في ضوء المعرفة والتجربة المكتسبة لوضع أسس لفكر تربوي أصيل أو قريب من ذلك.

إذا تذكرنا هذا وتذكرنا أن المشتغلين بالتربية، اساتذة ومؤلفين وطلاباً جامعيين، يلقون سنوياً بالكثير الكثير من المؤلفات التي تتناول قضايا التربية من ناحية دينية أو ايدولوجية أو حزبية أو فلسفية، إذا تذكرنا هذا أدركنا أنه لم يكن باستطاعة الدكتور عطية ان يلهم بهذا الأدب التربوي كله ليعطينا صورة وافية كاملة.

يضاف إلى ذلك أن متابعة هذا التطور في الفكر التربوي طيلة مئة عام أو يزيد كانت تقصياً تاريخياً لم يتسع له وقت الكاتب.

تعرض الآراء والأفكار لما تتعرض له الأزياء. فهي تقبل حيناً ويقبل الناس عليها، ثم ترفض وينفض الناس من حولها. وقد كان لفكرة حضارة البحر المتوسط شأن كبير في الثلاثينات من هذا القرن. فتغنى بها وتحدث عنها عدد كبير من حملة الأقلام. ودعا هؤلاء إلى وجوب الاطلاع على التراث الكلاسيكي، لغة وفلسفة وتاريخاً. فما اجترح الدكتور عطية إثماً إذ ذكره تياراً وعرف به نزعة. لكن الذي يجب أن يذكر هو أن هذا التيار قد تخطاه الزمن في مصر - احدى قاعدتيه - بسبب غلبة التيار الإسلامي عليه، ثم أخذت مصر بتيار الالتزام أدباً وفكراً وتربية واعتبارها القومية العربية قاعدة العمل الثقافي والفكر التربوي. أما في

لبنان فلا يزال للمتوسطة حماة وسدنة. وليس في الأخذ بهذا الرأي مدعاة للخجل أو المواربة. فالمتوسطة، إن فهمت على حقيقتها، أخذ وعطاء. أخذ من الكلاسيكية الاغريقية اللاتينية وعصر النهضة مثلاً، وهي عطاء مصري وفينيقي ومسيحي وعربي إسلامي. والمتوسطة هي جماع هذا كله.

ونحسب أن الدكتور عطية قد وضع بين أيدينا بداءة هي غاية في الجودة بالنسبة لدراسة الفكر التربوي على أنه ناحية من دراسة الفكر العربي.

٨

جاء الدكتور حجاب يتحدث إلينا عن الفكر العلمي في المئة سنة الأخيرة. فما الذي قاله؟ بعد تمهيد مقتضب عن اسهام العرب في الحقول العلمية المختلفة في الماضي انتقل إلى العبرة من ذلك وقرر: (١) أننا نحن، العرب المعاصرين، لسنا حملة هذا التراث القديم، فقد فصلنا عنه انقطاع دام مئات السنين؛ (٢) ان تعلقنا العاطفي بتراثنا القديم «كثيراً ما يسبب لنا عقدة نفسية تجعلنا عاجزين عن إعطاء تقييم موضوعي لواقعنا العلمي»؛ (٣) إذا أردنا أن نشارك في تكوين العلم في الحاضر والمستقبل... وجب علينا أن نتعلم من جديد على قادة العلم المعاصر.

وانتقل بعد ذلك إلى أهداف البحث وعناصر العلم من بحث علمي وإعداد علمي وقيام مهن علمية والاهتمام بالعلم المبسط. وفي مجال تقويم البحث العلمي يقول الدكتور حجاب: «نود ان أن نقرر واقع البحث العلمي العربي بأن نشير إلى المرحلة التي وصل إليها في تطوره الحالي من ناحية، وإلى السرعة التي يتم بها هذا التطور من ناحية أخرى. فحتى تتمكن من تقدير الوضع الحقيقي لبحثنا العلمي لا يكفي أن نورد ما أنجزناه حتى عام ١٩٦٦ بل نضيف إلى ذلك سرعة تطوره في عام ١٩٦٦. وإن عرفنا أين نحن في سلم التقدم، وعرفنا أيضاً سرعتنا في ارتقاء هذا السلم، أمكننا أن نتحسس مستقبلنا العلمي بصورة أوضح.

ولأول وهلة لا نرى طريقنا واضحة في كيف نتدبر أمر هذا التقييم. إذ أن ما نبغيه هنا ليس بالأمر المطروق أو المجرب. ولهذا السبب سألجأ هنا إلى الاستعانة بعدد من المحكات أو المعايير التي تتفاوت في مستوى ما تفترضه من رفعة شأن في ميدان البحث العلمي، بادئاً بارفعها شأنًا ومرتجاً إلى المعايير الأدنى رتبة. ونأمل بهذا الأسلوب أن نشاهد أمامنا قطعاً مختلفة للبحث العلمي العربي على مستويات متفاوتة، وكأننا بهذا نرسم له صورة مجسمة متكاملة.

أما المعايير التي قبلها الباحث فهي أربعة: (١) جوائز نوبل (ونحن لم نزل منها جائزة واحدة بعد). (٢) المجلات التلخيصية abstracts. ويقول في صدد ذلك «نستطيع أن نقول إذن إن علمنا العربي أخفق مرة أخرى في الحصول على رتبة تذكر عند قياسه بهذا المعيار الثاني. ولكن هذا لا يعني أن المعيار الثاني في ذات مستوى المعيار الاول، إذ أن مناطق كثيرة من العالم تفشل عند قياسها بالمعيار الأول ولكنها تنال نصيباً لا يستهان به من النجاح عند

قياسها بالمعيار الثاني. وكأمثلة على هذه المناطق نذكر اليابان والهند وأوروبا الشرقية وبعض بلدان أميركا اللاتينية. وفي الواقع إن بلاد الشرق الأوسط وأفريقيا هي المناطق الوحيدة في العالم التي تفشل فشلاً يكاد يكون كاملاً عند استعمال هذا المعيار».

والمعيار الثالث هو المؤتمرات الدولية وتمثيل العلم فيها. ويبدو، على حد قول الدكتور حجاب، أن العالم العربي فشل في اجتذاب المؤتمرات الدولية إلى هذه المنطقة. واخيراً - وهو المعيار الرابع - الأبحاث العلمية المنشورة في الخارج، وهو «موجود بشكل بسيط ولكنه يتطور بصورة متسارعة».

وبعد أن يحدثنا الدكتور حجاب عن الدوريات والهيئات والجمعيات العلمية والمؤتمرات، يعالج بعض أسباب ضحالة البحث العلمي وهو يعزو ذلك إلى «المستوى الصفري الذي بدأنا منه بعد عدة قرون من السبات العميق». وإلى اللغة ونزوح العلماء وغياب الدولة - عموماً - عن مساندة العلم والعلماء ونقص التعاون الاقليمي.

ونحسب أن ملاحظة الدكتور حجاب المتعلقة باللغة حرية بأن تذكر هنا. فهو يقول: «لا شك في أن لغتنا العربية من أجمل لغات العالم ومن أغناها بالجزور والصيغ والأسلوب. ولكن جمال اللغة وغناها لم يكونا دائماً من المزايا المساعدة في الحقل العلمي. فجمال اللغة كثيراً ما الهى الناطقين بها عن الاهتمام بالدراسات الفكرية الجافة. وغناها كثيراً ما سبب بلبله في موقفنا تجاه المصطلحات العلمية الحديثة والتعريب. وفي ميادين الفكر الأخرى قد لا يمثل الجهد المبذول في الترجمة والتعريب استنزافاً خطيراً لمجموع الجهد الفكري، ولكن الوضع مختلف بالنسبة للبحث العلمي. فضخامة الانتاج العلمي من جهة والسرعة التي تولد بها التعابير والمصطلحات العلمية الجديدة والسرعة التي تندثر بها أيضاً، كل هذا يؤلف عبئاً ثقيلاً ومتزايداً على الجهود المبذولة في حقل البحث العلمي».

«ولقد شعرت البلدان المتقدمة بهذه المعضلة. ولا أعني بالبلدان المتقدمة هنا بلداً مثل اليابان الذي منذ بنى نهضته تبنى اللغة الانجليزية لغة علمية، وإنما اقصد البلدان التي ساهمت وتساهم بنسبة عالية في مجموع البحث العلمي كروسيا والمانيا وفرنسا. ففي السنوات القلائل الأخيرة اتجه الجميع تحت ضغط سرعة البحث العلمي نحو استعمال اللغة الانجليزية أكثر فأكثر كلفة علمية دولية. وقد اشتركت في الصيف الماضي بدورة دراسية حاضر فيها علماء من روسيا وأوروبا والولايات المتحدة وقد استعمل الجميع اللغة الانجليزية. ومثل هذا الأمر ما كان ليتم قبل خمس سنوات مثلاً».

ويعالج الكاتب الإعداد العلمي بالنسبة إلى الحاضر وأثره في تطوير الأوضاع الحالية. ويود أن يرى الكثير الكثير من التقدم في المجالات المتخلفة.

والدكتور حجاب يختم بحثه بهذه العبارة:

«عندما يعالج كاتبنا موضوعاً مثل موضوع بحثنا اليوم، يميلون في العادة إلى الشرح التفصيلي للتطور التاريخي وإلى الخوض في العوامل المؤثرة في هذا التطور، مهملين بصورة

عامة هدفنا الثالث الذي هو تقييم العلم العربي على مستوى عالمي. وأشعر أنني في بحثي اليوم اخطيء في الاتجاه الآخر، إذ أنني كرست جهداً كبيراً في سبيل اعطاء تقييم موضوعي لنشاط العرب العلمي بينما مررت مر الكرام على تطوره التاريخي والعوامل المؤثرة في هذا التطور. ويؤلمني حقاً أن اقدم لكم هذه الصورة القاتمة عن قيمة العلم العربي في قرينته العالمية. فنشاطنا العلمي في سنة ١٩٦٦ لا يمثل سوى ٣ بالمئة مما هو ملقى على عاتقنا فيما لو كنا أعضاء بالفين في المجتمع العلمي الدولي. ثم هذه النسبة الضئيلة موزعة على البلاد العربية المختلفة توزيعاً أبعد ما يكون عن التكافؤ، فهي تقريباً مركزة في بلد عربي واحد. ومعنى هذا أن أكثرية بلادنا العربية تحتل أدنى المراكز العلمية حتى بالنسبة للكثير من البلاد المتخلفة.

«ولا أجد في هذه الصورة القاتمة سوى عزاء واحد، وهو أن سرعة تطور نمونا العلمي كبيرة للغاية، وقد نجد في هذا شعاعاً من الأمل في أن نصل في أحد الأيام القادمة إلى مرحلة المشاركة الفعلية في العلم لبناء مجتمع المستقبل».

قد يبدو الدكتور حجاب متشائماً. ولكن الواقع أنه ليس كذلك. في دراسته تفاؤل الجراح يحمل المبضع ليفقأ الدم ويقطع البثرة، ثم هو يعرف أن ذلك أنفع في تجنب العلة في المستقبل.

وقد يختلف البعض مع الكاتب في المعايير التي اتخذها لتقييم العلم ومكانته في العالم العربي، ولكن المهم أن الدكتور حجاب لم يكتف بعد المؤلفات العلمية فحسب، أو تعداد المقالات أو الاساتذة، بل إنه اتخذ لنفسه مقياساً معيناً. لذلك أصبح من الممكن أن يقوم بعمله على أساس ثابت بدل الترجيح الوصفي والتمدح القومي الخاوي.

ولما كان كلام الدكتور حجاب عن العالم العربي اجمالاً، فقد ترتب على ذلك أن وزع جهود قطر واحد على بقية الأقطار، والقطر الذي له سبق هو الجمهورية العربية المتحدة. وهذه ملاحظة فيها احقاق حق جزئي، بالنسبة إلى الرقعة العربية الواسعة.

٩

كان الفكر الفلسفي نصيب الدكتور صليبا، وهو باحث رافق الحركة الفلسفية منذ نحو أربعين سنة. ويبدو أنه لم يكتشف فكراً فلسفياً في العقود الأولى للمئة سنة الأخيرة، فقصر بحثه على «الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة»، وعالجه على أربعة مواضيع: (١) موقف الثقافة العربية إزاء الفلسفة؛ (٢) العوامل المؤثرة في تطور الفكر الفلسفي خلال المئة سنة الأخيرة؛ (٣) درجة اسهام العرب في تقدم الفكر الفلسفي؛ (٤) مستقبل الفلسفة في البلدان العربية.

ذكر الدكتور صليبا قراء بحثه بأن الفلسفة تأخر دخولها ميدان الفكر العربي في نهضته الحديثة، وذلك لأنها دراسة تجريدية، لذلك قلما تستسيفها الأقلام أول الأمر، ولأن الجهل كان منتشراً. لكنه رأى بارقة أمل في إقبال الناس اليوم على الفلسفة وأهلها وفي إحياء التراث

الثقافي العربي وفي قيام بعض المفكرين بالدعوة إلى تحكيم العقل والوجدان في اصلاح حياة الإنسان على نحو ما دعا إليه محمد عبده. واتصال العرب بالحضارة الأوروبية أدى إلى نقل الآراء والمؤلفات الفلسفية فبدأ شيء من الاقبال على تعلم هذا الموضوع، ولم يلبث الاقبال أن ازداد وقوي.

ويمكن تلخيص هذا الاقبال بالرغبة في إحياء التراث الفلسفي العربي ودرسه ونشره وحتى ترجمته إلى اللغات الأجنبية، وفي نقل مؤلفات فلسفية غربية إلى العربية، وفي وضع كتب اصيلة بالعربية.

ويؤكد الكاتب أن كل نتاج فلسفي فيه عنصر ذاتي، «لا يمكن تحديده بالمؤثرات الخارجية لأن الفلسفة ليست رد فعل بسيط على مؤثر خارجي، وإنما هي بذاتها فعل أصيل متصف بالحياة والقوة». ومن ثم فالنتاج الفلسفي، كالحياة الفلسفية نفسها، لا يزال في بدء حياته. «والفلسفات التي تنتشر في المجتمع قد تكون متولدة من عقول أهله أو تكون واردة عليهم من الخارج بطريق الاقتباس. وسواء أكانت أصيلة أم مقتبسة فإنها لا تعبر عن منازع الشعب إلا إذا اتحدت بكيانه الحي وبدلت وجهة نظره إلى الحياة. وإذا استثنينا بعض المفكرين السياسيين أو الدينيين الذين أثروا في انصارهم ومريديهم تأثيراً سطحياً أو عميقاً لم نجد في العالم العربي الحديث فلاسفة أثروا في زمانهم تأثيراً مباشراً أو غير مباشر اللهم إلا أولئك الذين تولوا التعليم في المدارس. فإن اتصالهم المباشر بالشبان جعل افكارهم تنتقل إليهم بقصد أو بغير قصد. وليس في البلدان العربية في الوقت الحاضر مدارس فلسفية تجمع جمهرة من المفكرين على مذهب واحد، ولا فيلسوف نشأ على يديه طلاب جعلوا همهم شرح فلسفته وتفسير آرائه واكمال مذهبه».

ونحن اليوم نترجم الفلسفة كما ترجمها اسلافنا من قبل. لكن الترجمة قليلة. فهناك المترجم الذي لا يعرف الموضوع والمترجم الذي لا يجيد اللغة والمترجم الذي يتصرف في الترجمة. وكل أولئك لا يمكن إلا أن يسيئوا إلى الأصل وإلى المترجم.

والنتاج الفلسفي العربي على نوعين: النتاج التاريخي والنتاج النظري. والأول هو الأغلب والأغزر مادة، ومع ذلك فإن النتاج النظري له مشاركات في المذاهب الفلسفية الكبرى، وإن لم تكن المشاركة أصيلة. ويذكر الدكتور صليبا أمثلة على ذلك هي:

الاتجاه المادي الظاهر في فلسفة شبلي شميل.

والاتجاه العقلي البارز في فلسفة محمد عبده ويوسف كرم وغيرهما.

والاتجاه الروحي البادي في وجدانية العقاد وجوانية عثمان أمين وغيرهما.

والاتجاه التكاملي في آراء يوسف مراد.

والاتجاه الوجودي في آراء عبد الرحمن بدوي.

والاتجاه الشخصاني في كتب حبشي ومحمد عزيز الحبابي.

والاتجاه العلمي في كتابات يعقوب صروف وهؤاد صروف وجميل صدقي الزهاوي

وساطع الحصري ومصطفى الشهابي وإسماعيل مظهر ومصطفى مشرفة ونقولا حداد وقديري حافظ طوقان وقسطنطين زريق وغيرهم.

ثم ختم البحث بدراسة ثلاثة كتب أحدها لعبد الكريم اليافي في نشوء الفيزياء الحديثة والثاني لزكي نجيب محمود عنوانه «نحو فلسفة علمية» والثالث لبديع الكسم عنوانه: «فكرة البرهان الميتافيزيقي».

وإذا كانت «دراستنا هذه لم تحط بكل ما أنتجه علماءنا في الفلسفة العامة وفلسفة العلوم، فمرد ذلك إلى الحدود التي رسمناها لأنفسنا فيها، ولم يكن غرضنا منها بالطامح ولا بالبعيد، بل كان مجرد إشارة إلى بعض المحاولات النظرية التي تدل على ميل العقل العربي إلى التوحيد والتأليف والاحاطة، وعلى إيمانه بقدرته على استجلاء الحقائق، وعلى نزوعه إلى التجريد والسمو والتعالي».

لقد انقضى الآن على كتابة هذه الدراسات خمس سنوات ظهر خلالها كثير من الكتب في تاريخ الفلسفة والفلسفة العامة، وفلسفة العلوم، وفلسفة التربية، كدراسة قسطنطين زريق لمعركة الحضارة (بيروت ١٩٦٤) ودراسة رينه حبشي لبدايات المخلوق Commencements de la creature. ما ودراسته لحطام أعمدة بعلبك. وكتاب أرضنا الجديدة (بيروت ١٩٦٢) وكتاب مصير (بيروت ١٩٦٥) لخليل رامز سركيس، وكتاب دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة لصادق جلال العظم (بيروت ١٩٦٤)، ودراسات الأب مهنا لبعض نواحي فلسفة ابن سينا ودراساتنا نحن في الفلسفة العربية (دمشق ١٩٦٤) وغيرها.

ويستعرض الكاتب أصحاب الفكر الفلسفي وسادته في العالم العربي ويقول «ولسنا نريد الآن أن نحصي جميع هذه الدراسات. فإن ما اطلعنا عليه منها أقل مما لم نطلع عليه، ولكننا نريد أن نقول فيها قولاً واحداً، وهو انها مشتملة على تجارب شخصية تدل على مواقف اصحابها، وليس أدل على ذلك من كلام رينه حبشي في كتابه (بدايات المخلوق) على حطام الوجود المائل في القلق ووحداية الحب والأبوة والفقر والبؤس وتفريقه بين الحقائق التي تم تكوينها والحقائق التي لم يتم تكوينها بعد. وإذا كان رينه حبشي لا يحب الحقائق التامة التكوين فمرد ذلك إلى رغبته في ترك باب الصيرورة والتحرر مفتوحاً. إن الحقائق التامة التكوين تغلق باب الصيرورة وتوقف السير في طريق التحرر. فكما لا يستطيع العقل أن يتصور للمكان والزمان نهاية كذلك لا يستطيع أن يتصور للكمال حدوداً، بل الكمال الحق هو التكامل، والحرية الحق هي التحرر. ومن قبيل ذلك أيضاً موقف قسطنطين زريق إزاء معركة الحضارة، فهو لم يقتصر على الالمام بالتغيرات الحضارية وعواملها ومقاييسها بل تكلم أيضاً على منجزات الحضارة الحديثة وإمكاناتها. وأهم شيء في نظره تنمية الوعي الإنساني، وتنظيم العلاقات الدولية والعمل على تحرير الإنسان بتنمية قواه العقلية. فإن التقدم تحرر عقلي وجهاد روحي أصيل للسيطرة على الطبيعة ولتحسين حال الإنسان من الناحيتين الذاتية والاجتماعية. ويمكن أن يعد هذا الموقف المبني على الثقة بالعقل مضاداً لموقف الذين يرون

أن الوجود ليس عقلاً. ومن قبيل ذلك أخيراً دعوة خليل رامز سركيس في كتابه مصير إلى خلاص الإنسان بالإيمان والتعالي، وإلى تحريره بالمغامرة الكبرى وإلى اكسابه ابعاده الإلهية بالسيطرة على طبيعته المادية الضيقة على نحو يذكرنا بصوفية ميخائيل نعيمة وغيره من المتصوفين. وليس في الآراء التي اشتملت عليها هذه الكتب اتجاهات جديدة، ولكن فيها على كل حال توضيحاً جديداً لموقف اصحابها القديم، وهو بالجمله موقف فلسفي مضاعف بشذا الروح يحاول إعادة البناء الإنساني على أساس الإيمان والتقدم والتعالي والتحرر».

والدكتور صليبا كمرب واستاذ للفلسفة معني بمستقبل الفلسفة في العالم العربي. وهو إذ يعرض للماضي ويحاول أن ينشر تجربته على المستقبل في عملية مد أو إتمام، يرى أن متابعة الدراسات الفلسفية التاريخية يجب أن تستمر لأنها السبيل إلى خلق احتكاكات فكرية. وأما الدراسات النظرية فيجب أن تشجع بكل الوسائل حتى يتعمق الحس بها ويشعر الجميع بقيمتها. ويقترح الدكتور صليبا وجوب الاكثار من تدريس الفلسفة في المدارس الثانوية أو إدخالها حيث لم تدخل بعد. ويلفت نظرنا إلى أن نتاجنا الفلسفي في النصف الأول من القرن العشرين أخذ يطبق المنهج العلمي. «ومع ذلك فإن عنايتنا بالمنهجيات لا تزال أقل من عنايتنا بالشروح لأننا إذا درسنا مذهباً فلسفياً قصرنا بحثنا فيه على التعريف بأصوله ومسائله وعلى المقارنة بينه وبين المذاهب المتقدمة عليه أو المتأخرة عنه من دون أن نتطرق إلى البحث في منهجه مع أن حاجتنا إلى التعريف بالمناهج أعظم من حاجتنا إلى التعريف بالنظريات. إن المناهج الصحيحة لا توصل إلا إلى النتائج الصحيحة، ولكن الوصول إلى النتائج الصحيحة قد يتم بطريق المناهج الصحيحة أو بغيرها، فليس يصح إذن أن يكتفي الناقد بدراسة نتائج المذهب وإنما ينبغي له أن يدرس منهجه.

«أما دراساتنا النظرية فإنها على تقدمها لا تزال محتاجة إلى الكثير من التركيز والربط لأن الحدود التي تشتمل عليها لا يمكن أن تصبح عامة إلا إذا استندت إلى مسلمات موضوعية، ولأن ما يكشف عنه الكاتب بقلبه وعاطفته لا يمكن أن يصبح مشتركاً بينه وبين غيره إلا إذا استند إلى أحكام عقلية محكمة الترتيب والارتباط. ولعل قيمة الدراسات النظرية التي وضعناها لا ترجع إلى ما فيها من دقة موضوعية وارتباط عقلي بل ترجع إلى ما فيها من دلالة على مواقف أصحابها إزاء قضايا عصرهم.

«ومعنى ذلك كله انتاجنا الفلسفي تاريخياً كان أو نظرياً لا يزال في حاجة إلى المزيد من التقيد بالمنهج الموضوعي، فلعل الباحثين إذا تقيدوا بهذا المنهج يستطيعون أن يحسنوا انتاجنا الفلسفي ويجعلوه أكثر موضوعية واشد ارتباطاً وتركيزاً. وسبيل ذلك الاهتمام بترتيب الحقائق أكثر من الاهتمام بجمعها وتكديسها، والعناية بطريقة البحث أكثر من العناية بعناصره».

يبدو أن الحرية ليست الشرط الوحيد لإيناع الفلسفة ونضجها وقيام الفلاسفة اصحاب المذاهب الفلسفية. فالحرية السياسية والاقتصادية والاجتماعية قد تتوفر في مكان وزمان

على شكل توفرت فيه من قبل في مكان وزمان متشابهين، لكن ليس من الضروري أن تكون النتيجة ظهور فلاسفة في الحالين. وهنا يحضرنا قول الدكتور شارل مالك الذي أسهم في ابداء الملاحظات، من أن الفلسفة رسالة، وظهور الفيلسوف فيه شيء من الرسالة والوحي. لذلك ما لم يكن ثمة قوة دافعة دافقة من الداخل فلا يمكن أن يظهر فيلسوف ولو توافرت الحريات جمعاء. كما أن المناقشة حول معنى الحرية استهدفت لا الحرية التي يبيحها المجتمع للأفراد، ولكن الحرية التي يشعر فيها الأفراد انفسهم في قرار نفوسهم. هذه هي الحرية التي تساعد على ظهور فكر فلسفي.

وكما أن موقف العلم من الدين وموقف الدين من العلم لم يترهما الدكتور الطويل في عرضه للفكر الديني الإسلامي. فإن هذا الأمر نفسه لم يتعرض له الدكتور صليبا وهو يحدثنا عن الفكر الفلسفي العربي. ومن الصعب القول فيما إذا كان الزميلان قد تجنبنا الطريق الوعر وآثرا العافية، أم أن كلا حسب أن الآخر سيعرض له، أم انهما اعتبرا قضية بسيطة تتلخص في أنه لا فرق بينهما من حيث الغاية أو الأسلوب.

١٠

قدم المطران هزيم لبحثه عن شواغل الفكر الديني المسيحي منذ سنة ١٨٦٦، بأمر أراد اعتبارها نقطة انطلاق من جهة، وتحديدًا للموضوع من جهة أخرى. ونرى لزماً علينا أن ننقل عبارته بكاملها كي لا نسيء إلى وجهة النظر التي أبداهها. يقول الكاتب:

«من أطلع على الفكر الديني عامة والمسيحي بشكل خاص وجد أنه كان حتى اليوم يعمل خصوصاً لايجاد أجوبة يطرحها العالم عليه في حقول الفلسفة والعلوم والروح والاجتماع وأنه قلما تحدى هو العالم بأسئلة يطرحها على الإنسان والوجود. وما العقائد في مجملها سوى أجوبة عن أمور عرضت للمسيحية لدى مواجهتها العالم.

«ولا يشذ الفكر الديني المسيحي العربي عن هذه القاعدة خصوصاً وأنه منذ ١٨٦٦ كانت تخلق حوله أجواء لم يكن له وحده أن يخلقها إن في السياسية أو العلم أو الاجتماع أو الدين. فكان مثله مثل من استعار فأحب الاستعارة ولم يتذوق طعم الملك والخلق بعد.

«والواقع أن الكاثوليكية والبروتستانتية والارثوذكسية كانت كلها لا تزال تتلقى من الخارج عملها اللاهوتي ومعطياتها الدينية وفي لغات معظمها فرنسية وانكليزية ويونانية. وكان من الطبيعي أن تقوم في مثل هذه الحال حركة ترجمة قوية، وقد قامت فعلاً - فهناك ترجمات الكتاب المقدس وكتب كبار اللاهوتيين الغربيين وغيرها - ولكنها بدل أن تسهم في خلق فكر عربي أصيل جمدت ذلك الفكر في اطارات غريبة وجعلته يكتفي من واقعه بالمساجلات والمشاحنات على أمور لم تطرح مباشرة في أرضه ولغته ومفاهيمه، بل أتته مثقلة بما في التراث الغربي المسيحي من عنفوان وسيطرة ومنطق وفلسفة.

«وكان من المتوقع أن يكون موضوع مواجهة الإسلام والمسيحية أكثر أصالة من غيره، ولكن، ويا للأسف، هذا الموضوع نفسه حاكته للمسيحيين أقوال متصلة بلاهوت غريب،

وتحدث فيه المسلمون إجمالاً كما لو كانوا يردون في حديثهم على مسيحية هي أولاً وأخيراً من صنع الغرب. وصحيح أن بارقاً جديداً بزغ اليوم في الحوار بين الدينين الكبيرين وكذلك بين مختلف الفئات المسيحية ولكن مشكلة الاصاله في هذا كله تبقى قائمة منتظرة الزمن والصفاء والنضوج ليجلس الشرق العربي المسيحي إلى مائدة الفكر الديني العالمي مزوداً بترات أصيل فخوراً بخلقه هو ومساوياً في العمق والاستجابة للتيارات العالمية الكبرى». بعد هذه المقدمة تناول مشاكل معينة دارت حولها مناقشات أو آراء أو أفكار دينية مسيحية. والموضوعات هي: العلم والدين ودارون ومذهبه والإنسان والعالم والمسيحية والإسلام والمسيحيون فيما بينهم والتاريخ الكنسي والحياة الروحية.

والمطران هزيم يعرض لهذه القضايا، في غالب الحالات، من حيث تطورها التاريخي، ليخلص إلى ما يرى فيه خاطرة أو رأياً أو فكراً حرياً بالتسجيل. ففي عرضه لقضية العلم والدين، وهو الوحيد الذي أثارها مباشرة بين أولئك الذين كان يجب أن يثيروها في الحلقة، تراه ينقل إلينا خلاصة رأي رينان ولوازي في الكتاب المقدس تمهيداً لتوضيح الجدل الذي دار حول الموضوع في الشرق العربي. فرينان كان يرى في الكتاب المقدس كتاباً خاضعاً للبحث العلمي، وكان لوازي ينظر إلى الكتاب على أنه لا يتوخى الحقيقة التي يهدف إليها العلم. وتسربت هذه الآراء فتبناها شبلي الشميل وفرح انطون ويسهم بعدهما غيرهما. والنقطة الهامة التي يثيرها المطران هزيم في هذه المناسبة تتضح في قوله: «وهكذا انتقل الصراع بين العلم والدين من الغرب إلينا دون أن يكون عندنا العلم الذي - إذا وجد - قد يتحدى الدين في طريقته للمعرفة».

لكن الصراع قام واشترك فيه فريق من المسيحيين جلهم من الكهنة، وكأني بالكاتب يأخذ برأي منصور جرداق وكأنه خلاصة لما جاء به هؤلاء المناهجون عن حلبة الدين بقول: «العلاقة اذن بين الدين والعقل أو بين الإيمان والعقل أو أيضاً بين الإيمان والعلم هي علاقة تكامل لا علاقة تناقض. وكلا الإيمان والعلم يوصل إلى معرفة يقينية، وكلاهما يتوخى البرهان والحجة. غير أنهما مختلفان من حيث الميدان والطريقة لأن عالم الروح وعالم المادة، على تكاملهما مختلفان».

وقد دخل مذهب دارون إلى العالم العربي عن طريق المصادفة اثر خطاب ألقاه استاذ اميركي في الجامعة الاميركية في بيروت، فثارت حوله مناقشة بدأت سنة ١٨٨٢ واستمرت قرابة نصف قرن. واشترك في هذه المساجلة (بالإضافة إلى بعض الكتاب الأجانب) أصحاب المقتطف (وخاصة يعقوب صروف) وإبراهيم الحوراني والأسقف هوايني والقس أنيس بارودي وشبلي الشميل والأب اسكندر طوران ولويس شيخو والياس الغضبان وسلامة موسى. ولكن هذه المساجلات لم تدفع بالداروينية بعيداً، إذ أنها كنظرية علمية ذات أسس منطقية، دخلت المنطقة مع ما دخلها من العلم.

في قضية الإنسان والعالم يميز لنا المطران هزيم بين السنوات الأخيرة من القرن

التاسع عشر وما مر من القرن العشرين. ففي المرحلة الأولى كان يغلب على الكتابة في مثل هذا الموضوع عنصر الوعظ والارشاد «ويتخذ الفكر الطابع الخلقى والأدبي الرامي إلى إعطاء المثل الصالح».

أما في الفترة الثانية فإننا «نتقل إلى مرحلة ثانية من مراحل تطور موضوع «الإنسان والعالم». هذه المرحلة حبلى بالثورة، لا تكتفي بمرض الأوضاع بل تتعرض لها بغية إعطاء حلول لقضايا العصر. وينتقل الفكر المسيحي من مرحلة القبول والتبرير إلى مرحلة التحليل والتأليف ويحفز للإجابة عقلياً عما يواجهه من قضايا فيطوي صفحة الوعظ والارشاد ويفتح صفحة الإنسان في كرامته وعزته لا في استكانته وتضحيته. كل ذلك لأن القرن العشرين منذ ولادته كان صنو الثورة على الأوضاع والتركيز على الإنسان من حيث أن له حقاً في الحياة وأنه سيد الكون وربّه الأصغر».

يتولى الحملة فرح انطون وشبلي شميلي نيابة عن العلم ضد الدين ويرد عليهما، فيمن يرد، الأسقف هواويني الذي تتلخص آراؤه في أن «الإنسان مخلوق خرج من يد خالقه كاملاً كمالاً محدوداً. فلا نكون من مقللي قيمته إذا قلنا بمخلوقيته لأننا نقول بكماله... والإنسان - بحكم كونه مخلوقاً - يعيش في عالم كامل هو الكنيسة وعالم ناقص هو الدولة... ويعيش الإنسان في هذا العالم على مقتضى كونه حراً في الأصل. وفي هذا المقام يجب التأكيد أن الحرية ليست... انعتاقاً من شيء. الحرية حرية في شيء. إنها ليست انسلاخاً بل معرفة ومسؤولية وحق والتزام... والاخاء في المجتمع هو خيال ووهم طالما المجتمع بأسره يقوم... على التفاضل وتنازع البقاء... ينبغي... أن يكون الحق للأفضل عقلياً وأدبياً لا للأقوى».

ويتناول المطران هزيم أكثر من مقال أو رأي فيوضحه لنا. لكنه يتذكر أيضاً «أن عدداً من القضايا الكبرى فيما يخص الإنسان والعالم لم تأخذ قسطها الكافي من الاهتمام في الفكر المسيحي العربي. فلم يبحث الالحاد في شتى وجوهه ولا الوجودية ورفضها للجواهر وتركيزها على الاختبار الوجودي الداخلي، ولا الماركسية الشيوعية ونظرتها إلى الحياة والإنسان والعالم. وأخيراً يبقى الباب مفتوحاً للبحث في قضايا الإنسان من حيث أنه وجود حي كائن وصائر في الآن ذاته».

وتحدث المطران هزيم عن قضية أخرى استبعدت من قبل بحثاً، وإن كانت قد أثرت سؤالاً واستفساراً، وهي قضية الحوار بين المسيحية والإسلام. فذكر أن الدور الأول فيها كان القائمون على الحوار من المسيحيين من رجال الدين الأجانب. ويجمل ذلك بقوله:

«من الأمور الصعبة أن يجد الإنسان تفسيراً طبيعياً لكون الفكر المسيحي الذي كان يتأثر التأثير الذي رأينا بالفكر الغربي، لم يقف بعد موقفاً رصيناً من الفكر الذي يعايشه ويجاوره، أعني الإسلام. فكأن الشرق العربي لم يكن معتبراً سوى امتداد لثقافة معينة مدعوة - في ظنه - إلى الانتشار والتوسع إلى ما لا نهاية. قد يكون لغيرنا تحليل النفسية المحلية في القرن الذي يهمننا درسه ولكن لنا أن نذكر مجدداً بأن آباء المسيحية عامة كانوا من الأجانب

المبشرين المرسلين ولم يكن بعد قد تولد في البلاد فكر مسيحي عربي أصيل. لذلك كانت مواجهة الإسلام لا مواجهة تفاهم ولكن مواجهة نقض ورفض من الأساس. كما كان الموقف نفسه في معظم الحالات ميزة الفكر الإسلامي لما قدم إليك كفكر مسيحي أصيل. إذن فنحن في فصلنا هذا - ولا عجب - في معرض البراعة في اظهار الفروقات وتسجيلها. ولن نفسح مجال الدرس الرصين إلا بعد حين».

إلا أن مرحلة جديدة بدأت سنة ١٩٢٩ (ان لم يكن بعضها قد تم قبلاً) وهي مرحلة تتصف بالهدوء والرصانة العقلية والبرهان على أن كل جهد في اظهار المسيحية والإسلام في وضع تناقض وتضاد هو جهد ضائع.

ونقتصر من هذا القسم على هذا إذ أن التلخيص قد يسيء إلى البحث. ونأمل أن يقرأه المهتمون به متى نشر المجلد الخاص بهذه الحلقة.

والمسيحيون فيما بينهم كانت لهم خصومة وكان بينهم صراع وجدل. فقد تراشقوا النقد اللاذع وتبادلوا الشتائم أحياناً وتعدوها إلى الافتراءات. ويوضح المطران هزيم هذا الوضع بقوله:

«لا يدهش الإنسان إذا ما رأى المسيحيين في هذه البقعة يتراشقون النقد اللاذع ويتبادلون الشتائم لا بل الافتراءات إذا علم أن الشرق الأوسط في نظر هيئات التبشير الأجنبية حقل تبشير خصب بالنسبة إلى الكاثوليك والبروتستانت على السواء. ومهمة التبشير مهمة مسيحية أصلاً غايتها عرض الإيمان المسيحي على الذي لم يعرفه بقصد هدايته إلى ذلك الإيمان بفعل الروح القدس. ولكن قد تكثر الارساليات في مكان ما لأنها غير منسجمة ولا موحدة في الأساس، فيحدث الاصطدام بينها ويبدأ تسارق المؤمنين وتتبع عندئذ كل الوسائل لتتنصر فرقة على فرقة. وفي معظم الحالات تكون وسائل الترغيب والاجتذاب ليست من النوع العقلي والاقناعي الخلفي...»

«والبلاذ هنا مشحونة - كما يبدو لكل ناظر - بالمرسلين الأجانب الذين يؤمنونها وينظرون إليها كبلدان متأخرة، من الوجهة الدينية على الأقل، وأنها بالتالي تفتقر إلى نور الانجيل وهداية الكنيسة. ولا يشذ عن هؤلاء المسيحيون الشرقيون من أرثوذكس وسريان واقباط وأرمن لأنهم هم أيضاً - في نظر المبشرين - يفتقرون إلى النور والهداية، ولأنهم - كما يبدو - اقرب منالاً وأسهل اقتناصاً من مواطنيهم المسلمين مثلاً. فكانت حصيلة اعمال التبشير شطر كل من الكنائس الشرقية إلى ثلاثة اقسام: قسم محافظ وقسم كاثوليكي وقسم بروتستانتي».

وكانت الخصومة، بروتستانتي كاثوليكية، ثم أرثوذكسية كاثوليكية ثم جاء وقت كانت فيه بين الجميع. لكن فيما يتعلق بالانشقاق والكنيسة القديمة فالحوار كان أرثوذكسياً كاثوليكياً. ولكن ماذا كانت النتيجة؟ «هذه الحركات رأت أن الجدل قد أدى إلى هزال اللاهوت المسيحي بالعربية وضعفه لأنه اغرقه في منطلق الدفاع والإثارة. وكلاهما يخالف البحث العلمي

الهادىء. ومن هنا نجد اليوم أن القضية المسيحية الأولى، بسبب الحركة المسكونية، هي قضية الاتحاد، بدل التحدث عن الانشقاق»، «وقد أصبح مفهوم الاتحاد اليوم مركزاً حول نقطة واحدة: وهي أن الكنائس تقترب من بعضها بمقدار ما تقترب كل منهما من المسيح، لأن المسيح هو علة الاتحاد وسبيله وغايته».

والتاريخ الكنسي اثار الكتاب كما أثار الجدل، لكن المجالات الفكرية كانت هنا أضيق منها في حقول أخرى. وبين الذين يجب أن يذكروا المطران جراسيموس مسرة الذي وضع «تاريخ الانشقاق» في ثلاثة مجلدات (نشرت بين ١٨٩١ و١٨٩٩) والدكتور أسد رستم الذي ألف كنيسة «مدينة الله انطاكية العظمى» (١٩٥٨). وإذا كان المؤلف الأول يمثل عصر الخصومة الشديدة وتخير السلاح والحملة الشديدة على الخصم، فإن عصر رستم يتضح من وجهة نظر المؤلف الذي كان يرى أن «الانشقاق الكبير (١٠٥٤) يستدعي توبة واستغفاراً من الكاثوليك والأرثوذكس على السواء».

ويختم الكاتب دراسته بالحديث عن الحياة الروحية. وختام قوله هنا هو ختام بحثه، وفي نقله كاملاً فائدة. يقول المطران هزيم:

«وهذا الحقل الحياة الروحية هو الأخير الذي سيكون خاتمة مطافنا ولو لم يكن فعالاً بعد في الفكر الديني المسيحي العربي. ذلك أن الرهينات الشرقية هي التي تحمل هذا المشعل وهي إلى حد منزوية جغرافياً عن الناس، تكتب ولكن كتاباتها فيها الكثير من التأمّل والتسبيح أكثر مما فيها من الأبحاث والدراسات.

«ففي مصر تقوم الكنيسة القبطية بحركة روحية واسعة النطاق في أديرتها ومدارسها الأودية ومختلف حلقاتها الاجتماعية لكن الغاية منها كلها تعليمية. وفي لبنان نشأت مؤخراً (١٩٥٧) رهبنة دير مار جرجس الحرف وهي «محاولة لتجند كلي، لالتزام المسيحية إلى أبعد حدودها. انبثقت من صميم الكنيسة امتداداً لتيار النهضة وتبنت الروحانية والرهبانية الآبائية الأصلية التي تسعى لحل مشاكل الانسان بالدرجة الأولى عن طريق الحياة الروحية العميقة القائمة على توجيه قلب الانسان إلى الله. الانسان في هذه الروحانية يعيش كله لله ولكنه في هذا الهم الوحيد يحمل الناس ويمثلهم. يمتحن عرض الطبيعة البشرية على النعمة الألهية بالتوبة والصلاة من أجل التطهير والتجلي. هذه الرهبنة ما تزال حديثة ناشئة ولا يسوغ القول منذ الآن أنها حققت شيئاً يذكر في حقل الفكر الديني، بالرغم من أنها في «نشرتها» البسيطة وبعض منشوراتها ساهمت في طرح مشكلة الانسان من المنظار الروحي الكياني. ولكن مجرد وجودها واثارتها للموضوع قد فتح باباً ثميناً في شرقنا العربي ينبغي ألا يغلق».

الأدب الديني المسيحي العربي الأصيل قليل، ونحسب أن المطران هزيم جاء بخير ما يمكن أن يعمل. لكن يخيل إلينا أنه كان ثمة أدب مسيحي عربي في مصر يتعلق بالكنيسة القبطية احياء وحياة روحية وتاريخاً لم يتح له الاطلاع عليه. ولعلّ بعض الحلبيين اسهموا في هذه الأمور. لذلك نأمل أن يتسع وقت المطران هزيم للعناية بهذه الأمور في المستقبل أملاً

في أن يتم الموضوع درساً.

١١

كان في برنامجنا أن يشترك في الحلقة زميل يتحدث عن الفكر التاريخي. لكن حيل بينه وبين ذلك. ومع أن الموضوع لم يطرح للمناقشة ولم يشر إليه، فإننا نرى من واجبنا، ونحن من أبناء هذه الصناعة، أن نضع بين أيدي القراء بضع ملاحظات عابرة يصح أن تسمى اتجاهات في التأليف التاريخي أو نواحي في الفكر التاريخي العربي في المئة سنة الأخيرة. المهم في الأمر هو أن الفكر التاريخي أو التفكير التاريخي تقسمته تيارات مختلفة وتنازعه نزعات متعددة، وقد سارت بعض هذه التيارات والنزعات في خطوط متوازية ولا تزال، وقد يتغلب تيار على آخر في فترة ولكن لم يقف أي منها وقوفاً نهائياً مفسحاً في المجال لغيره. وحري بالذكر أن التاريخ كثيراً ما اعتبر وسيلة لخدمة أغراض معينة، ولم يكن هو في حد ذاته غاية في نفسه.

فقد اهتم الكتاب والأدباء والوعاظ - ولا نقول المؤرخين - بالتاريخ لاستخراج العبرة والموعظة من أحداثه. فنبتش الكتاب أخبار الأزمان الغابرة والأجيال السابقة تأييداً لفضيلة التحلي بها جميل، أو تقريراً لرذيلة تجنبها فيه خير. ومع أن أحداث التاريخ بكامله تصلح لهذا، فقد غلب على الكتاب وأصحاب الوعظ والإرشاد الاهتمام بالتاريخ المرتبط بالكتاب المقدس إذا كانوا من المسيحيين والاستشهاد بالتاريخ الإسلامي بين الكتاب المسلمين. وما أكثر ما كتب عن الخلفاء الراشدين لا من حيث أن المقصود كان وضع تاريخ لأيامهم أو ترجمة لهم، بل لأن في حياتهم الكثير من العبر التي تجدر الإفادة منها، والنصح الذي ينفع الراغبين في الانتفاع.

ومن قبيل استخلاص العبر من التاريخ، وإن كان العمل أوسع مدى، اهتمام دعاة الإصلاح الإسلامي بتفهم العصور الإسلامية المجيدة للتدليل على أن ما يدعون إليه من إحياء وإصلاح إنما هو قائم في اطر التجربة التاريخية الإسلامية. ولما كان غالب المصلحين قد دعوا إلى السلفية، فقد انصرف اهتمامهم إلى عصور الإسلام الأولى للتدليل على مدى ما أفاده المسلمون بسبب تمسكهم بالمبادئ الدينية واعتصامهم بالقواعد الإسلامية الصحيحة. والفريق الآخر من المصلحين اضاف إلى دعوة العودة إلى الإسلام الصحيح دعوة الأخذ بالعلم الحديث، محاولاً البرهان على أن العلم لا يتعارض مع الإسلام. وهذا الفريق عني بدراسة عصر ازدهار الحضارة العربية الإسلامية والفكر الإسلامي ليدل على أن السلف الصالح لم ير في الأخذ بأسباب العلم حرجاً. وهذه السابقة إذن حرية بأن تحتذى. ولعله من المناسب أن نذكر أيضاً أن الدعوة إلى الجامعة الإسلامية، التي انتشرت في ديار العرب في أواخر القرن التاسع عشر، اقتضت من القائمين بها عناية بالتاريخ الإسلامي للتأكيد على أن الدعوة الحديثة إلى الجامعة الإسلامية إنما هي امتداد تاريخي، أو على الأقل إحياء، لكيان عرف من قبل ونجح وخدم الإسلام والمسلمين.

اعتمد التاريخ العربي، منذ العقود الأخيرة من القرن الماضي، لتغذية شعور العرب القومي واشباع رغباتهم الوطنية لما مست الحركة القومية نفوسهم وأخذت تغزو قلوبهم. فالقومية العربية انصرفت إلى اللغة والأدب والتاريخ تستطقت شواهد على عظمة كانت ملء البردين، ومجد ملأ الأعطاف فخراً. فكان احياء اللغة والتفنن في أساليبها والاعبيها دلالة على حب لها ولأهلها وقومها واعتزازاً بها على الأتراك وهم اصحاب قومية أخرى اعتمدت اللغة والأدب والتاريخ أساساً لشعورها. وجاء دور احياء التراث العربي الأدبي لما فيه من تجسيم لفضائل العرب، وتجسيد لخصائصهم وتغن بأمجادهم وإثارة لنخوتهم وحميتهم. وما كانت اللغة ولا كان الأدب ليصمد لولا أن دعمهما، بالنسبة إلى دعاة الاحياء والقومية، التاريخ - التاريخ من حيث أنه سجل الأمجاد وكتاب المفاخر. وتداخلت هذه الأمور الثلاثة، في ميدان التحدث عن القومية، تداخلاً كبيراً، بحيث لم تكن ثمة صناعة البحث العلمي قد تسربت إلى الأقلام. ولا عرف القوم التاريخ فناً أو علماً. ولعل من خير ما يمكن أن يساق للتمثيل على التداخل حضارة الإسلام في دار السلام لنخله المدور وروايات تاريخ الإسلام لجورجي زيدان. وحري بالذكر أنه في هذه الاتجاهات التي عرضنا لها - الموعظة والعبرة والدعوة إلى الاصلاح الإسلامي والدعوة إلى الجامعة الإسلامية والعناية بالقومية العربية - كان التاريخ العربي الإسلامي ينظر إليه على أنه يتصف بنوع من القداسة. فلا يطاله جميع الناس ولا تدبج فصوله جميع الأقلام. ولا ينظر إليه نظرة فاحصة ولا يتعرض له بنقد أو تجريح. وقد يجرح أصحاب التراجم الرواية، ولكن الكاتب الحديث لا ينظر إلى هذا التاريخ نظرة من يقلب الأمور على وجوها ليختار منها الأصح أو الأقوى.

على أنه شذ عن ذلك أولئك الذين ترجموا للاعلام أو الذين دونوا التاريخ المحلي. فالذين ترجموا للاعلام كان أمامهم مثال من أصحاب السير والطبقات من القدامى فحاولوا تقليدهم على نحو ما نرى عند المحبي والمرادي والطباخ في سورية وعند المؤرخين المحليين في لبنان وفلسطين.

هذه النزعات لا تزال قائمة في العالم العربي ولا يزال التاريخ سندها الأول، ولكن يخيل إلينا أن المثل يستخرج الآن من التاريخ دون أن تحيط به (بالتاريخ) هالة من القداسة أو القدسية. وكتابة التاريخ قومياً وعروبة، إذا كان الكاتب من الذين يعون التاريخ، اتجهت نحو التاريخ للعرب كامة أكثر من كونها تغنياً بالأمجاد فحسب. ولعل أول كتاب حديث وضع مع اعتماد هذه الأبعاد الجديدة هو كتاب تاريخ الأمة العربية للمرحوم درويش المقدادي (١٩٢٢). ولا ينتقص من قيمته أنه كان كتاباً مدرسياً. فما أكثر الكتب الجيدة التي وضعت مدرسية أصلاً.

هذه الاتجاهات الأولى تبعتها زمناً ووازتها خطأ، اتجاهات أخرى هي: العناية بالتفسير الاقتصادي للتاريخ. لكن المحاولات الأولى كان القصد منها جمع المادة التي توضح التطور للتاريخ العربي، على نحو ما فعل عبد العزيز الدوري في تاريخ العراق الاقتصادي في القرن

الرابع للهجرة (بغداد، ١٩٤٨) بالإضافة إلى محاولة تفسير التاريخ العربي تفسيراً اقتصادياً على نحو ما فعله بندلي جوزي في كتابه من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام (القدس، ١٩٣٢). وهذه المحاولات لم يتح لها الوقت الكافي للنمو، إذ طغت عليها مؤخراً النزعة إلى استخدام التاريخ في سبيل نشر الدعوة الإشتراكية في الدول العربية التي قبلت الاشتراكية نظاماً اقتصادياً اجتماعياً سياسياً. وقد لقيت هذه الحركة تشييطاً من أولي الأمر، فكثرت الكتب فيها، لكن الوقت لم يحن بعد للحكم عليها.

وثمة اهتمام آخر هو حديث العهد أيضاً وهو درس التاريخ الاجتماعي للعرب وغيرهم. ويجب أن نفرق بين الكتابة في تاريخ المجتمع العربي والعوامل المؤثرة في تطوره، وبين هذا السيل من الكتب المتدفق من دور النشر عن المجتمع العربي لسد حاجة التلميذ لهذه المادة المفروضة عليه في إحدى سنواته الجامعية. فهذه الأخيرة كتب عملت فيها نار البديهة فأخرجتها عاجلة إلى السوق، ولم تنتظر نار الروية لتكون فاعلة ومتفاعلة مع العلم والفكر والفكرة. أما كتابة التاريخ الاجتماعي فلا تزيد على كونها محاولات في مقالات أو فصول في التاريخ العام، وهي إلى وصف المجتمع أقرب منها إلى تحليل تطوره وتحليل أوضاعه في إطار من معرفة علم الاجتماع وقوانينه.

على أن الذي نود أن نقوله هنا هو أن وجود هذه الاتجاهات والتيارات والنزعات والرغبات والشطحات في الكتابة التاريخية لا تعني أن كل ما كتب في التاريخ، خاصة في العقود الأخيرة، هو من هذا النوع. فالواقع أن فئة لا يستهان بها من المؤرخين، بعضهم انتقل إلى رحمة ربه، والبعض لا يزال يعمل، فضلاً عن الجيل الناشئ - هذه الفئة عملت في التاريخ باحثة منقبة دارسة، وكتبت نتيجة لهذا البحث والتتقيب والدرس، وناقشت الروايات والآراء، وسجلت نتائج هذا كله. وكان من هذه الدراسات ما هو مثال يحتذى في الدقة والجهد والجدة وسلامة التعبير. ولن نضرب الأمثال. فليس أصعب من ضرب الأمثال لمآثر قوم لا يزالون على قيد الحياة. فإما أن يقدم الكاتب ثبوتاً كاملاً أو أنه يعرض نفسه للخطأ واللوم. وفي هذا المقام، فالأمر الأول متعذر، والثاني مركب شائك لا ينبغي ركوبه. فالمؤرخ الصحيح قد أخذ بالظهور في العالم العربي منذ بعض الوقت. لكن المهم هو أن المؤرخ الصحيح لا يزال نزرأ بالنسبة إلى الذين يدرسون التاريخ في الجامعات والكليات في العالم العربي وإلى الذين يصرفون الوقت والجهد في ما يسمونه التأريخ.

أما وقد استعرضنا الاتجاهات نرى لزاماً علينا أن نطرح على أنفسنا السؤال التالي: هل يوجد في العالم العربي ما يصح أن يسمى فلسفة تاريخية؟ أو بعبارة أخرى هل عندنا مدرسة أو مدارس تاريخية لها سمات خاصة؟

يخيل إلينا أن الجواب سيكون نفيًا. فنحن منذ قرن من الزمن أو أكثر قليلاً، ونحن نفتش عن هويتنا. وكما أننا بحاجة إلى التاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع وغيرها للتعرف إلى هذه الهوية. فالمذاهب الفلسفية المختلفة، في التاريخ خاصة، لن تظهر ونحن في دور

التفتيش الأول، بل لا بد لها من وقت. ولعل الفلسفة التاريخية التي نحتاجها ونرغب فيها ستكون نتيجة للبحث التحليلي في هويتنا وعناصرها وأبعادها.

على أنه كان من الطبيعي أن يتقدم الصفوف باحثون في هذه الناحية. ولعل كتابي قسطنطين زريق «نحن والتاريخ» و«في معركة الحضارة» مثالان لهذه المحاولة في هذا الميدان.

١٢

كان من الممكن أن توسع الحلقة فتقدم فيها بحوث عن اللغة العربية والفنون في المئة سنة الأخيرة، وكان من الواجب أن يبحث أصحاب الدراسات في العوامل الاقتصادية والسياسية التي أثرت في الفكر العربي وتطوره أو تأخره، لكن الذي عرض فيه ما ينفع. وما قد استعرضنا هذه الدراسات. فهل ثمة سمات للفكر العربي يمكن تقريها في مسالكة المختلفة ومجالاته المتنوعة؟

أما أن الفكر العربي، كما يبدو من هذا الذي قدمناه، قد أخذ بأسباب التطور والنمو، فأمر لا شك فيه. ويكفي أن ينظر الواحد إلى القضايا التي كانت تثار حول سنة ١٨٠٠ وإلى القضايا التي تثار اليوم ليعرف أن الفكر العربي قد أخذ بالسير إلى الأمام. وهي ميزة هامة في حياة الشعوب والأمم، ولا بد أن يعترض طريق النمو والتطور تعثر وكبو وتخبط. فما كانت سبل التطور الفكري عند أي من الأمم والشعوب طريقاً معبداً لا يلبث الشعب أن يسير عليه حتى تتضح له المعالم وتتسق الأمور. ولذلك فلن يعيب الفكر العربي أن نحن عثرنا فيه على أمور قد لا تعجب كبريائنا ولا ترضي غرورنا، ولكنها مع ذلك سمات يتصف بها الفكر العربي الحديث.

وأول ما نود أن نذكره هنا هو ما ذهبنا إليه من قبل من أن العالم العربي لم يحدد هويته بعد. والقوم الذين لم يحددوا هويتهم لا يمكن لحياتهم الفكرية إلا أن تعكس هذا الوضع الذي هم فيه. ففي الوقت الذي يكثُر الداعون - ولنترك الرسميين جانباً الآن - إلى العروبة والقومية العربية، هناك من يقول بهويات أخرى للعالم العربي أو لأجزاء منه. فالدعوة الإسلامية - أي التي تقوم على أساس الدين والمجتمع الإسلامي - لا تزال قوية. ولعل الأخوان المسلمين وما يدعون إليه ليست أموراً غريبة على القراء. وقد يكون من السهل القول بأن الحركة أو الدعوة ضعفت. ولكن الأحداث الأخيرة جاءت بالبرهان على أن الدعوة لم تضعف ولم تخمد وإن اختفت أو أخفيت. والواقع أنه من الطبيعي أن تكون لدعوة مثل دعوة الأخوان قوة وجذور في مجتمع كالعالم العربي. يضاف إلى ذلك الدعوات الإقليمية أو الوطنية المحلية. ومن السهل على أي فريق أن يتهم الآخر بالخيانة. لكن الواقع هو أن تعدد الدعوات وتباين الآراء ليسا من الخيانة في شيء، إنما هو مظهر من مظاهر الحيوية والنشاط في مجتمع أسن وقتاً طويلاً وقبل ما فرض عليه، وهو الآن يحاول أن يتعرف إلى جذوره تعرفاً صحيحاً، ويحاول أن يتعرف إلى فروعه تعرفاً حراً، ويحاول أن يتعرف إلى اجوائه تعرفاً

سليماً، حتى إذا تم له ذلك استطاع أن يخرج من دوامة الريب والشكوك وقد اهتدى إلى نفسه وعرف هويته، لا لأن ذلك فرض عليه من فوق، ولا لأن الناس - رسميين وغير رسميين - فكروا له وعنه، بل لأنه هو نفسه عرف وتقصى وقارن وقابل واستنتج وفكر واهتدى. فيهبط عندها من اجواء الاندفاع الرومنطريقي، ليقف على صخرة اليقين.

والفكر العربي، في انطلاقه متعرفاً إلى ما له وما عليه، ويبدو عليه الكثير من الحذر وتتبايه موجات الخوف والذعر. فهو مقسم بين هذا الذي جاءه مع الحضارة العصرية وبين الذي ورثه من ماضيه، وماضيه البعيد ناصع، ولكن الفكر العربي المعاصر عرف ماضيه القريب الذي كان مزيجاً من التقليد والقيود والتقييد. وهذا الماضي لا تزال رواسبه عميقة الأثر في النفوس، ولا تزال قيوده تلف على أعناق الكثيرين. ولذلك فالحذر الذي يستشعره الواحد منا في الفكر العربي هو حذر اساسه خوف من الماضي. قد لا يكون ثمة تطلع إلى تقليده، ولكن لا شك أن هناك خشية من قيوده وتقييده. ولسنا ننكر أن على قلة من أهل القلم شجاعته في التحرر من اثقال الماضي وأغلاله، ولسنا ننكر أن هؤلاء كان لهم أثر كبير في عالم الفكر العربي، لكن الأغلبية الساحقة ممن اتيح لهم أن يقولوا كانوا اكثر ارتياباً بالماضي واحتراماً له، فكانت نظرتهم ملونة بذلك.

يتصل بقضية الخوف والحذر قضية الحرية. فنحن إذا استعرضنا العالم العربي في المئة سنة الأخيرة، وحسبنا الزمن الذي كان فيه للكتاب حرية في التفكير والتعبير، حتى نسبياً لا اطلاقاً، لوجدناه قصيراً جداً بالنسبة إلى الرقعة وعدد السكان وكثرة المشكلات التي يمكن أن تطرح على بساط البحث. فالمفكر العربي كان عليه، ولا يزال عليه إلى اليوم، أن يكتب وعينه على الأنظمة والقوانين وغير الأنظمة والقوانين مما يمكن أن يتعرض له.

ولكن إلى أي حد كان الفكر العربي محاذراً في موقفه من هذا الذي جاءه من الحضارة الحديثة؟ أتراه خشي هذا الجديد أم تقبله؟ هل كان يخطو خطواً أم كان يعدو مسرعاً في تقبل هذه الآراء؟ لقد اختلف الموقف باختلاف السنين والأماكن. وفي بعض الحالات قبلت الآراء بالنيابة عن الفكر العربي وأعطيت له أن لم نقل فرضت عليه. حدث هذا في مطلع القرن الماضي في الشؤون العلمية والتقنية، وحدث هذا في أواسط القرن العشرين في الأمور العقائدية. أما الآراء الأخرى، أما عناصر الحضارة الحديثة، التي انتقلت إليه على كرور هذه السنين وتعاقب هذه الأيام فقد جاءت على شكلين. أما في أول الأمر فقد كانت ريحاً زرعاً بالنسبة إلى ما كان قائماً في العالم العربي، ولذلك خشيتها الناس إلا من عصم الله. لكنها لم تلبث أن أخذت تدخل القلوب والنفوس على مهل، وأتيح للبعض منها في حقول الرأي السياسي والفكر الفلسفي والتربوي والأدبي، أن تستقر وتكون بعضاً من الأصالة. أما الشكل الثاني فهو العلم والفكر العلمي. ولن نطيل هنا فقد كفانا الدكتور حجاب مؤونة ذلك. ولكننا نريد أن نضيف إلى ذلك أمراً آخر، وهو أن العالم العربي، إلى قبل مدة قصيرة، لم يتمكن من خلق فئة من أهل علم البحث والتطبيقي تحمل العلم من جيل إلى جيل، بل كان عليه أن يبعث إلى الغرب

بشبابه ليتعلموا كل مرة من جديد . ولذلك فإن العلم وما إليه ظل أضعف النواحي في حياة العالم العربي الفكرية .

ومن الواضح أن من سمات الفكر العربي الحديث أنه مستورد . والمستورد منه يتعارض تماماً مع ما كان هنا . ولذلك فقد كانت الظاهرة الأساسية للقاءات الفكرية بين القادم والقائم لقاءات صراع وخصومة يغلب عليها العنف . وكان المستورد اقوى جذوراً وأكثر خبرة وأقوى على مقارعة الحججة ، وأشد مراساً في التغلب على المقاومة . ولذلك اضطر الفكر التقليدي إلى تجميع السلاح كله ، لا لشن الحملة ، ولكن للدفاع عن النفس خلف الأسوار وداخل الحصون . ومن هنا كانت المعارك كثيراً ما تعنف . وقد يكون النصر الموقت حليف الأسوار والحصون ، لكن الأصلح والأقوى هو الذي ينتصر في الواقع . ولكن هذه الانتصارات لم تؤد في واقع الأمر إلى تأثير الفكر الجديد وتأصيله ، لا لأنه رفض أو قووم ، ولكن لأن الآراء المستوردة تأتي متتابعة بحيث لا يكاد يتسع الوقت للتعرف إلى موجة حتى تأتي موجة جديدة . فالآراء من الثورة الفرنسية إلى الليبرالية إلى القومية إلى الدستورية إلى الديمقراطية البرلمانية إلى الاشتراكية - جاءت موجة اثر موجة ، وكل تأتي عارمة . وحين جاءت الأخيرة منها جاءت عارمة هي أيضاً وقد تحسنت وسائل الاعلام ، وجاءت في حماية الدولة . فكيف يمكن للفكر العربي أن يتأصل هذه الأمور في هذه الأحوال والظروف؟

إذن ، فلا تزال اصول كثيرة من هذه الحضارة الحديثة لا تستشعر أنها في بيتها في العالم العربي ، ومن هنا هذه الازدواجية التي يتسم بها الفكر العربي الحديث . ليست هي ازدواجية المظهر أو التعبير ، ولكنها ازدواجية العلة والتعليل . فالعالم العربي لا يزال حائراً بين التعليل الميتافيزيقي أو الثيولوجي (اللاهوتي) أو الميثولوجي (الأسطوري) للظواهر والأمور ، وبين التعليل العلمي المنطقي لها . وهذه الازدواجية في التعليل هي التي تزيد في حيرة الفكر العربي من جهة ، وهي التي تمنعه من الحوار الرصين . هذا الحوار الذي له أوجه كثيرة منها : (١) الحوار بين العروبة والاسلام . فهل التراث الذي يتغنى به العرب تراث عربي أم إسلامي؟ ليس المهم الوصول إلى نتيجة حاسمة ، بل المهم اثاره المشكلات والقضايا على صعيد فكري . (٢) حوار بين المسيحية والاسلام ، لا من أجل التبشير ، ولكن من أجل الانفتاح ، وتمهيداً لاثارة قضايا فكرية هامة لم يكن من الممكن إثارتها لحد الآن لأن الاسلام قد يعتبرها محرمة . فمن الضروري أن يتأكد الكاتب أن الكثير مما يعتبره المسلمون ، أو بعض المسلمين ، قضايا محرمة ، لا يمانع الإسلام ، دينا وحضارة ، في بحثها ، ولم يمانع قط أيام ازدهاره . وثمة حوار آخر (٣) هو الحوار بين الفئات المسيحية فيما بينما لتكون كل منها على بينة من أمر أختها أو جارتها .

قد يعز على الكثيرين أن يقال لهم إن الفكر العربي قد نجح إلى الآن في أن يتقن فن الرفض . فتحن رفضنا المحتوى ورفضنا الشكل . فهل تقف عبقريتنا عند هذا الحد؟ الجواب لا . وقد بدت في السنوات الخمس عشرة أو العشرين الأخيرة ، دلائل تشير إلى أن الفكر

العربي سيتخلى عن فن الرفض - رفض المستورد - وأنه سيتجه نحو فكرة التوفيق والقبول والتأصيل، وذلك بالرغم من جميع العوامل المخالفة لذلك.

إذا تم له ذلك فعندئذ يتخلى الفكر عن حيرته، ويتعد عن ازدواجيته ويأخذ نفسه بالحوار. ولسنا نرمي إلى القول بأن هذه الأمور الثلاثة ستسير على هذا الترتيب الزمني: إنها ستتوازي سيراً بقطع النظر عن زمان البدء أو مكان العمل.

على أننا نود أن نكرر هنا ما قلناه قبلاً وهو أن القلق والحيرة والصراع والرفض والعصيان، وهي بعض ما يتسم به الفكر العربي المعاصر، ليست إلا دليلاً على الحياة والنشاط، ولا بد أن يثمر هذا النشاط ولا بد من تولد الحياة نفسها.

٣

كان في برنامج الحلقة الدراسية أن تلقى محاضرة عن «الجامعة ومستقبل الفكر العربي»، وقد ألقاها الدكتور قسطنطين زريق. ونحسب أن خير ما يمكن أن يختم به المقال هو الآراء التي أبدتها المحاضر الكريم.

نظر الدكتور زريق إلى المستقبل القريب، بعد أن استبعد البعيد بسبب سحب الغيب وحجب المجهول التي تغشاها. والمرحلة القريبة من المستقبل حددها بما تبقى من هذا القرن الحالي على أبعد حد. وبعد أن لفت إلى تشابك العوامل الفاعلة في العالم العربي، الخارجية والداخلية على السواء، اختار من العوامل الخارجية «الاضطراب الهائج في العالم اجمع». ومن العوامل الداخلية «ثورة الشعوب العربية على أوضاعها البالية وعلى تخلفها التقني وعلى العلل الاقتصادية والاجتماعية والتربوية التي تعبت بها». وشرح أثرها في تطور العالم العربي والفكر العربي في الحقبة المقبلة. وبعد ذلك انتقل إلى تعداد ملامح الفكر العربي في مستقبله القريب. فيقول إن الفكر العربي سيقع «تحت وطأة اجتذابات متعاكسة واختيارات متناقضة تشد به ذات اليمين وذات الشمال». ولهذا التجاذب مظاهر متعددة منها التجاذب بين الفكر والوهم. ويخشى المحاضر من أن تكون الأحوال مؤاتية لتشجيع الوهم. فهو يقول: «على أن هناك عاملاً جديداً سيؤدي، من ناحية معاكسة، إلى تشجيع الوهم ونشر نفوذه. انه يقظة جماهير الشعوب واقتحامها ميادين السلطة لاثبات وجودها واقتناص حقوقها بعد قرون مديدة من الحرمان والاستكانة والهوان. فإن أرباب الحكم ورجال الفكر الذين لهم نصيبهم الأكبر في هذا الايقاظ يشعرون، وسيظلون يشعرون، بضرورة التوجه إلى هذه الجماهير إما لسد حاجاتها ومساعدتها على الارتقاء إلى المستوى اللائق بالكرامة الانسانية، وإما لاستهوائها وكسب رضاها في سبيل بلوغ حكم أو تركيز سلطة أو نيل مكسب، أو اتقاء لضغطها وغضبها. والجماهير تؤخذ بالأوهام أكثر مما تؤخذ بأساليب الفكر الدقيق الذي يرى للأمور وجوها المختلفة فيقارن ويقابل ويوازن ابتغاء للحقيقة التي هي غرضه الأول والأخير. ولذا سيجد رجل الفكر العربي نفسه مدفوعاً بضعف خارجية وداخلية إلى سلوك السبيل السهلة الواسعة العابقة بالأيديولوجيات، المتهربة من النقد، المشوبة بكثير من علائق التوهم والايهام. ومن

هنا أيضاً سيظل الفكر العربي، في مستقبله القريب، في تنازع مستمر، مؤلم له ولأصحابه ولمواطنه، تنازع بين ما تريده ذاتيته وأصالته أن يكون وما تجره إليه دعوات المهادنة وميول الاستهواء، والرضى بالمكاسب القريبة، الحقيقية منها والزائفة».

والتجاذب الآخر الذي يلحظه الدكتور زريق هو التنازع بين المعرفة الطبيعية والمعرفة الاجتماعية والثقافية الانسانية. وثمة تجاذب أو تنازع ثالث هو الذي يقع بين الفرد والمجتمع. وهو إذ يرى أن الاعتبارات ستكون للقيم المجتمعية، يعود إلى المفاهيم والروابط فيتساءل أيها نعني. ويقول في ذلك: «وإذا قلنا المفاهيم والروابط والقيم المجتمعية، فأياها نعني، أي الدينية، أم القومية، أم الطبقية؟ وفي النطاق القومي: أي الروابط الخاصة بكل شعب من الشعوب العربية، أو الموحدة لها جميعاً؟ وماذا نقصد بهذا التوحيد أو الوحدة: أي التي تجمع هذه الشعوب في كيان سياسي واحد يزيل حدودها ويمحو فوارقها. أم تلك التي تنطلق من الكيانات الحاضرة لتقوية روابطها وإغناء تراثاتها وتوفير اسهاماتها في الكيان المشترك؟ أي التي تأتي بالإثارة والفسر أو التي تتحقق بالإعداد والاختيار؟ إننا نحسب أن هذه الاضطرابات ستظل ناشبة في نطاق الولاء القومي، وبينه وبين الولاءات الدينية والطبقية وسواها، متنافرة متناحرة حيناً، متقاربة متآلفة حيناً آخر. ولعل الأخطار الخارجية من جهة، وتطور الشعوب العربية اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً من جهة أخرى، ستدعم القوى الداعية إلى التقارب والتآلف، العاملة في تخفيف الفوارق، وفي التوفيق بين الولاءات. ولكن الاضطراب سيظل قائماً ولو اختلفت اشكاله وتبدلت ألوانه».

ولا يغفل الدكتور زريق عن الاضطراب بين القومية والانسانية، والاضطراب بين الماضي والمستقبل. ويتخلل هذه التنازعات والتجاذبات توتران هما: التنازع بين الحرية والمسؤولية والتنازع بين المطلق والنسبي. ويقول عن هذا التنازع الأخير ما يلي:

«أما التنازع الثاني - وهو الأخير الذي سنتعرض له في حديثنا - فهو متصل به، كما بدا مما ذكرنا عن الحرية المطلقة والحرية بالنسبة إلى ظرف تاريخي معين. هذا التناقض الظاهر بين المطلق والنسبي، وبين الدائم والتاريخي، وبين الشامل والمحدود، لا ينحصر في نطاق الحرية فحسب، بل يمتد في كل نطاق يفسح لفكرنا العربي. ذلك أننا نعيش في عصر قد غلب فيه التعلق بالنسبي على الإيمان بالمطلق. فكل شيء يكاد يكون في التفكير الرائج في هذه الأيام، نتيجة الظروف التاريخية. إن نظم الحكم، وسبل العيش، والعادات والأخلاق، بل الحقيقة والقيم، إن هذه كلها تبدو نسبية، نسبية الأحوال السياسية والاقتصادية والاجتماعية. أصدق كذلك على الحقيقة وعلى القيم؟ أليس ثمة حقيقة مطلقة غير مقيدة بزمان أو مكان، وقيم خلقية ثابتة لا تبدلها تقلبات الأحوال؟ وما هو مصدر الحكم بين الحق والباطل، والخير والشر؟ وهل هذا المصدر متغير متبدل، أم ثابت باق؟ وكيف يمكننا أن نقيس النسبي ونقيمه، إن لم يكن بالاستناد إلى مقاييس ثابتة ومعايير باقية؟ هذا التنازع الذي عرفه الفكر البشري منذ أيام هرقليلط وبارمنيدس عند اليونان يكاد يكون خفياً مجهولاً في بعض مناطق الفكر في

هذه الأيام بسبب طغيان النسبية والتاريخية على النوازع والاتجاهات. ولكنه بدأ يبرز بقوة، وسيشتد بروزه في الأيام المقبلة، وسيكون منه للفكر العربي نصيب، إذا استطاع هذا الفكر أن يسير في سبيل التحرر والتكامل، متغلباً على قيوده الخارجية والداخلية، متخلصاً من سحر الشعارات والايديولوجيات، غير هيّاب لأي تساؤل أو نقد، بل مقتحماً أبواب التساؤلات بسلطته الذاتية المستمدة من نشدانه للحقيقة ووعيه اياها».

ويتساءل الدكتور زريق بعد ذلك عن دور الجامعة في مستقبل الفكر العربي! وفي بعض اجابته عن هذا التساؤل يقول: «وخيل إلينا أن خير ما يجمع ويلخص الدور الذي ستدعى هذه الجامعات إلى القيام به في هذا المضمار هو القول إن هذه المؤسسات هي الجديدة بأن تعي - أوضح وعي واعمقه - التنازعات والاضطرابات الناشبة في مجتمعا وخارجه، وبأن يكون لها هذا الوعي عامل تجديد واكتمال وابتداع، فينفذ أثره إلى مجتمعا تجديداً وتكميلاً وابداعاً. إن التنازع الأول الذي ذكرناه، القائم بين الفكر والوهم، هو في طبقة فريدة تختلف عن سواها، إذ لا يسمح فيه الجمع والتكامل. إنه نزاع بين العلم والجهل، وبين النور والظلمة والفعل الإيجابي الوحيد الذي ينشد في مجاله هو مناصرة قوى العلم على جحافل الجهل، وامداد الضياء وبثه ليخترق طبقات الظلمة واحدة تلو الأخرى. والجامعة مدعوة إلى أن تكون جندياً - بل قائدة - في هذا النضال، لأن خير الأفراد والشعوب متعلق - وبخاصة في هذه الأيام - بشدة حنينهم إلى المعرفة، وعمق ايمانهم بها، وصدق جهادهم من أجلها، وبمقدرتهم على الإدراك الصحيح وعلى العمل المبدع المستمد منه. أما التنازعات الأخرى - بين العلم والثقافة، وبين البحث والتطبيق، وبين النظر والعمل، وبين الفرد والمجتمع، وبين الولاءات المجتمعية المختلفة، وبين القومية والانسانية، وبين الماضي والمستقبل، وبين الحرية والمسؤولية، وبين المطلق والنسبي - فليس لها ذلك المخرج الوحيد الذي يجب أن يتجه إليه التنازع الأول. وإنما هي خليفة بأن تظل عناصرها في تجاذب وتساؤل وتفاعل. وسبيل الخير فيها هو أن يؤدي هذا التوتر إلى رؤى أوضح وأسمى، وإلى اختيارات أدق وأجل، وإلى انجازات أزهى وأغنى في ميادين التكامل والتجديد والابداع.

والجامعة مؤهلة بطبيعتها لأن تكون موثلاً هذا التوتر المبدع. ذلك أن شخصيتها وفعالها ذاتهما مستمدان من التوتر بين عناصر كيانها. فهي في الوقت نفسه في صميم المجتمع وخارجة عنه، هي منه وله وليست منه أو له. ويقدر ما توثق ربطها به وتمتن جذورها فيه من ناحية، وتشعر من ناحية ثانية بضرورة التجرد عنه لكي تحسن ادراك شؤونه والحكم فيها - بقدر ما يكون هذا التوتر بين الاتصال والانفصال، وبين الاندماج والاستقلال، حياً متفاعلاً نافذاً إلى أعماقها منبهاً عقلها ملهباً ضميرها - بهذا القدر تعظم بشخصيتها وتزخر حيويتها وينمو ويسمو فعالها».

ويجمل المحاضر ختاماً وظيفة الجامعة العامة بقوله:

«لو شئنا أن نلخص وظيفة الجامعة في أي دور من الأدوار بأقصر بيان لقلنا إن الجامعة

الحق هي التي تكون، أو التي تطمح إلى أن تكون، حرم العقل والضمير. «إنها حرم العقل لأنها تؤمن به وبالحقيقة التي ينشدها، ولأنها تقف جهودها على تهذيبه وتمميته وبعث قدرته على الانتاج والابداع. إنها معه على أعدائه: الوهم والايهام، والجهل والتجهيل، والكسل والغرور والميعان الفكري والتدجيل. إنها تدرك أن بقاء الأمم وفلاحها موقف على ما تملك من قدرات صحيحة، وأن في مقدمة هذه القدرات القدرة العقلية على تبيين الجهل والوهم ومحاربتهما، وعلى التلهف للحقيقة والانصياع لحكمها، وعلى كشف أسرار الطبيعة والحياة الانسانية، وعلى توفير المعرفة الايجابية المنتظمة المتكاملة المنبثقة، وعلى تجسيد الأساليب والفضائل العقلية في تصرف الأفراد وفي سلوك المجتمع بوجه عام. إنها توقن أن في ادراكها هذا، وفي جهادها لجعله حقيقة نابضة في كيانها وفي كيان مجتمعا - أن في هذا مجدها وعزها وفخارها، ومصدر فرحها وغبطتها وخدمة جلي تؤديها لمجتمعها.

«وإنها حرم الضمير لأنها تؤمن أيضاً أن المعرفة الإيجابية مهما غزرت تظل ناقصة، بل قد تنقلب فساداً، ما لم تؤيدها مناعة خلقية ويزكيها سمو ذاتي، وأن الفضائل العقلية الحق لا تنفصل عن الفضائل الأدبية، بل تسير واياها جنباً إلى جنب، وتستمد كل من الأخرى قوة وغنى وبهاء. إن الضمير هو الحيز الأعمق الذي تثور فيه أخطر التوترات وتتبين فيه أجل الاختيارات. وإذ تؤدي الجامعة مهمتها على وجهها الصحيح تغدو لمجتمعها ذلك الحيز بالذات، الثائر المثير، المتبين المبين، منبع السلطة الأدبية، ومصدر الحرية، ومبعث المسؤولية - تغدو فعلاً ضمير المجتمع.»

١٤

وأخيراً. لقد كانت فائدة الحلقة كبيرة للذين اشتركوا فيها خاصة. فقد أدركوا أهمية الموضوع، وأدركوا أنهم إنما قاموا بواجب أولي في سبيل تقييم الفكر العربي. فهذه الدراسات هي مقدمات، يجب أن تتبعها دراسات أكثر تفصيلاً وأوسع مدى، ويجب أن تلحق بها بليوغرافيات جامعة لما نشر في كل موضوع. ومتى تم وضع هذه المواد الخام بين أيدي الباحثين والدارسين، عندئذ يمكن القيام بالتحليل والربط والتقييم الصحيح. ويمكن القول اجمالاً إن النقطة التي يجب أن تدور حولها البحوث في المستقبل هي المجابهة التي تمت بين التراث، بعد التعرف إلى نوعيته، وبين الحضارة الحديثة، للتأكد من نوع المجابهة والتجاذب والنزاع والصراع. وعندها يمكن فهم الفكر العربي الحديث - من حيث اصالته وسماته واتجاهه وعمله.

١٣- المثقفون والتغريب

قال صاحبي: أنا رجل غريب الأطوار.

كان محدثي، كما كنت أنا، طالب علم في جامعة لندن في السنوات السابقة للحرب العالمية الثانية. وهو مثلي، فلسطيني. لكنه كان يختلف عني في أنه كان قد تخرج في الجامعة الأميركية في بيروت، حيث درس العلوم السياسية وجاء جامعة لندن ليدرس القانون. أما أنا فقد جئت الجامعة من الدراسة الثانوية، وبعد إحدى عشرة سنة من العمل.

لما قال ذلك عن نفسه، مرت بذهني صور عديدة للأطوار الغريبة - اجتماعية وعقلية وروحية وما إلى ذلك. ولما سألته عن غرابية أطواره اجاب بأن الغرابية في أطواره، تتعلق بالاكل والنوم وغير ذلك. وعرفت عندها ان نظرتة سطحية. ومع انني أعن بعد ذلك بغرابية أطواره، فإن الحديث المقتضب الذي جرى بيننا اثار فيّ اهتماماً خاصاً. إذ أخذت بعدها أراقب زملائي من الطلاب لعلني أعثر على شيء من غرابية الأطوار العميقة.

بعد هذا الحديث ببضعة أسابيع، كنا ثلاثة (وكلنا من فلسطين) نتناول طعام الغداء، فإذا بأحد الزميلين يقول، ودون مقدمة أو مناسبة: «تصوروا أن الطالب المصري يقضي في انكلترا سنوات يتلقى العلم، ثم هو يعود إلى مصر ويأكل الفول المدمس!». ونظرت إليه مستغرباً وسألته عن الخطأ في أكل الفول المدمس، فكانت اجابته بعيدة عن المنطق، إذ كان يعتقد، فيما ذهب إليه، بأن الدراسة في بلاد الانكليز لا تتفق مع أكل الفول المدمس بعدها. وكان ردي عليه بسيطاً جداً، إذ قلت «إنني متى عدت إلى فلسطين سأكل اللبنة والجبنة والفول والمجدرة والحمص أيضاً. وإذا كانت دراستي في هذه الديار ستمنعني من أكل الفول والحمص، فلأرجع إلى فلسطين منذ الساعة!»

كان الحديث الأول في مطلع سنة ١٩٣٧ والحديث الثاني بعد ذلك بقليل. وفي ربيع السنة ذاتها كان شاب ثالث من جماعتنا يدرس القانون، فإذا به يبدو بيننا وقد لبس بنطلوناً مقلماً، وجاكتة سوداء، وقبعة سوداء (بولر) وحمل شمسية على ذراعه اليسرى وحقيبة سوداء بيده اليمنى، كما يحمل المحامون في بلاد الانكليز. وقد استغربنا ذلك منه، لكنه رأى أن يقلد القوم هناك، دون أن يكون له الحق في ذلك، أو حاجة إلى هذا اللباس.

هذه الأمور الثلاثة حملتني على الاهتمام بالطلاب العرب الذين كنت أعرفهم لأرى إلى أي مدى يدركون الجو الاجتماعي والعلمي الذي يعيشون فيه، وإلى أي حد يقلدون لمجرد التقليد. وكان أكثر الطلاب العرب الذين عرفتهم في تلك الفترة (١٩٣٥ - ١٩٣٩) من فلسطين ومصر والسودان والعراق. وقد قضيت بعض الوقت في المانيا ووزرت فرنسا، وتعرفت إلى

آخرين، وكنت أراقب الجميع. ذلك بأنني أردت أن أتعرف إلى العلاقة بين الجذور الاجتماعية والقومية والوطنية التي نشأ عليها هؤلاء الناس في بلادهم، والحياة التي ينتقلون إليها في البلاد الجديدة البعيدة، ومدى تأثيرهم بالأولى والثانية.

بعد أن أنهيت دراستي عدت إلى القدس حيث عملت مدرساً في الكلية العربية والكلية الرشيدية ثماني سنوات قبل أن أعود إلى لندن لاتمام دراستي العليا. وفي المدة التي قضيتها هذه المرة كان عدد الطلاب العرب في الجامعات البريطانية قد ازداد وتوسع. قابلت أثناء هذه المدة طلاباً من لبنان وسورية والخليج وغيرها، وكان العدد كبيراً. وفي السنوات الطويلة التي قضيتها استاذاً في الجامعة الأميركية في بيروت التقيت عدداً أكبر من الطلاب والزملاء العرب. على أن أهم من هذا هو انني خلال الثلاثين سنة الماضية تنقلت في العالم العربي من مراكش إلى بغداد ومن الموصل إلى الخرطوم ومن الكويت إلى أبو ظبي. وقد اتاحت لي الفرصة للاتصال باساتذة وصحافيين ورجال اعلام وساسة وأدباء وشعراء وطلاب. كما أنني التقيت طلاباً عربياً في الجامعات التي عملت فيها استاذاً زائراً، أو زرتها محاضراً، في الولايات المتحدة وبريطانية والمانية والهند. وهذه الاتصالات المتعددة المتنوعة المتباعدة زمنياً، يسرت لي السبيل للتعرف إلى اتجاهات فكرية وروحية وايدولوجية عند المثقفين العرب، بحيث يمكنني أن اتحدث عن ذلك حديثاً قد تكون فيه فائدة ولذة وطرافة.

٢

وأنا أود أن أقرر أصلاً أن هذا الحديث ليس دراسة اجتماعية، أو سوسولوجية كما يفضل البعض. إذ لو كان دراسة لاقتضى الأمر أن أعد استبياناً فيه عشرات الأسئلة المتعلقة بالأمور المختلفة من حيث المآكل والملبس والقراءات والدروس والأصدقاء وما إلى ذلك. ولاقتضى الأمر أن أوزع الفأ من هذا الاستبيان على ألف شخص، على أمل أن يرد علي مئة أو مئتان منهم. ثم لاضطرت إلى فرز هذه الأجوبة ووضع خلاصات احصائية لها، وتحليل هذين الأمرين، وعندها اخرج بنتيجة ما. وقد لا يكون المهم أن تكون النتيجة صحيحة، ولكن المهم أن يكون الأسلوب صحيحاً. وهذا ما يسميه العاملون في حقول المعرفة التجريبية «المنهجية». إلا أنني لا أقدم الساعة دراسة، ولن أقوم بدراسة من هذا النوع. انني أقدم الساعة حديثاً. وهو حديث فيه ذكريات وانطباعات، قد تكون منطقية وقد لا تكون!

تحضرنى الساعة أربع كلمات (كلها مشتقة من فعل غرب) مرتبطة، بشكل من الأشكال بالعنوان الذي اخترته لهذا الحديث ارتباطاً متفاوت القوة، عمقاً واتساعاً، وهذه الكلمات الأربع هي: الغربة والتغرب والتغريب والاعتراب. وليس من شك في أن علماء اللغة العربية، وهم كثر كما وقلة كيفاً، يمكنهم أن يلجأوا إلى المعاجم وكتب اللغة، فيستخرجون منها المعاني المختلفة، والظلال التي تفرق بين معنى وآخر. وأنا لا أنكر عليهم مثل هذا الأمر، ولا اعتزم أن اتخطاهم واستعمل الكلمات بمعزل عنهم، ولكنني أريد أن أتحدث بشيء من حرية التعبير، آملاً أن يكون في حديثي بعض الفائدة.

وأود أن أبدأ بالغبية. وفي فهمي للكلمة أنها تعني جسمانياً أو جثمانياً، أن يعيش امرؤ في مكان يبعد فيه عن قومه وجماعته وبلده، ولا يتصل بأهله إلا لماماً. ويكون المكان الذي اختاره لاستقراره غريباً في جوه وطباع أهله وماكلهم، بحيث يحس بالوحشة. وهذا النوع من الغربة يرافقه شوق وحنين إلى الوطن والأهل عفيف. ولعل الشاعر لما تحدث عن «المطوقة» التي ناحت في باب الطاق، كان يعبر عن أمرين - الغربة والشوق. فقد قال.

ناحت مطوقـة بـباب الطاق فـجرت سوابق دمعـي المـهراق
حنت إلى أرض العراق (أو الحجاز) بحرقـة تدمي فؤاد الهائم المـشـتاق
الغبية والوحشة تطلقان العنان للنوح الذي هو تعبير عن الشوق والحنين ولكن بمرارة وألم.

إلا أن الغربة قد لا تكون جسدية فحسب، بل لعلها تكون روحية وفكرية. وهنا تكون أشد وأقوى، لأنها تنتهي بصاحبها إلى عالم جديد بعيد كل البعد عن العالم الذي يعيش فيه حتى ولو لم ينتقل جسدياً عن داره، ولم يغادر وطنه. فمن ذلك الغربة التي يشعر بها الأنبياء، إذ يدعون بني قومهم، فلا يلبون الدعوة، وينفرون من الداعين.

وقد مرت في حياة محمد بن عبد الله ساعات كان يشعر فيها بالغبية والوحشة والعزلة بالنسبة إلى قومه. ذلك أنه كان يتكلم لغة لم يألفها القوم ولا يفهمونها. ولعل من الأمثال المناسبة غربة «صالح في ثمود»، وغربة الحلاج الصوفية بالنسبة إلى معاصريه.

هذه الغربة الروحية يقدر عليها قوم نذروا أنفسهم لأمر كبير، أو اعتنقوا آراء خاصة بهم، أو لعلهم أوجدوا هذه الآراء، ومن ثم فغريبتهم نابعة من ذات النفس ولا اعتراض عليها. ولكن الذي يزعجني، ولعله يزعج الكثيرين أيضاً، هو دعوى الغربة التي يتشدد بها الكثيرون ممن يتطحنون للكتابة النثرية (المبهمّة) أو لنظم القصيدة العامودية أو الحديثة (الفاقدة الفكرة). وقد أصبحت كلمة الغربة «الأدبية» أمراً يذكره الكثيرون من الكتاب وهم إما أنهم يدعون الغربة وهم ليسوا غرباء عن شيء معين أو أي شيء إطلاقاً، أو أنهم يعرفون تماماً معنى الغربة ولكنهم لا يحسونها ولا يشعرون بها، بل يتحدثون عنها كأنها لهم، لأن مثل هذا الكلام هو زئ الأدب أو «موضته». أنا أفهم أن يحس مخائيل نعيمة بغبية - فهو صاحب «مذهب» فلسفي من جهة وصاحب «رأي» روحي من جهة ثانية. ولكن أن يدعي الغربة كل من كتب ستة أسطر من الشعر الحديث في صفحة ونقّطها بعلامات التعجب والاستفهام. ويقول كلاماً لا معنى له، فهذا الذي اعتبره دعياً في الأدب والفكر والمجتمع والغبية أيضاً.

الاغتراب كلمة أصبح لها مدلول معين وهو أن يترك المرء وطنه ويهاجر إلى بلد آخر، بحيث يصبح هذا البلد الجديد موطنه أو دار الاغتراب. ومن هنا نجد أن وزارة الخارجية في لبنان تسمى وزارة الخارجية والمغتربين.

وهكذا فالغبية والاضراب هما كلمتان تخرجان عن مجال حديثنا.

٣

تبقى لدينا كلمتان هما التغرب والتغريب.

قلت من قبل أن هذا الحديث ليس بحثاً اجتماعياً (أو سوسولوجياً) وأقول الآن إنه ليس حديثاً لغوياً. فعلماء اللغة العربية قادرون على تدبيح العديد من الصفحات في معنى الفعل الثلاثي المجرد ومعنى الزيادات (حرفاً أو حرفين أو ثلاثة حروف). ثم هم يستطيعون أن يكتبوا الكثير عن المصدر ومعناه، وأن يستشهدوا بالشعر والنثر لتوضيح ما يريدون. أما أنا فإنني أود أن أوضح بشكل بسيط مختصر أنني استعمل الكلمتين - التغرب والتغريب - بمعنى الابتعاد عن الأصل. وفي هذه الحالة فهو ابتعاد الفرد العربي عن أصالته العربية وتقبل صيغة اجنبية لحياته وتفكيره وتعبيره. وعندها يكون قد تغرب.

ولكن عندما نتحدث عن هذا التغرب (أو التغريب) فإنه يحتم علينا أن نتخذ نقطة انطلاق بحيث يمكننا أن نقيس هذا التغرب بدءاً منها، وعندها نحكم على هذا المتغرب حكماً فيه الكثير من الصحة، أو نحكم له إن كان ثمة مجال لذلك.

فما هي نقطة الانطلاق هذه؟

الذين تحدثوا عن هذا الموضوع بالذات ذكروا أموراً عدة، ولكنها كلها تدور حول نقطة واحدة هي الابتعاد عن الأصالة العربية. إنما السؤال الذي يجب أن نوجهه لأنفسنا، قبل أن نصدر الأحكام على المتغربين (أو المغرّبين)، هو باختصار: ما هي هذه الأصالة العربية؟ ما الذي تعنيه الكلمة الأصالة، والصفة العربية؟ هل ثمة اتفاق بين الكتاب والباحثين والمتحدثين حول هذا الأمر؟ قد يقال إن الموضوع - المشكلة أكبر من أن يحاط به بسهولة ويسر، وأوسع من أن تحده مقاييس معينة، وأعمق من أن نفوس فيه لنسبر اغواره. فإذا كان هذا صحيحاً، فالذي تنتهي إليه أننا لن نتمكن من تحديد معنى للأصالة العربية، ونظل ساهمين مشردين ضائعين.

فهل هذا هو الذي يجب أن تنتهي إليه؟ أم أنه هذا هو الذي نحب أن تنتهي إليه؟ أنا واثق من أن الجواب عن هذين السؤالين هو بالنفي. فنحن لا نحب أن نستمر في الضياع، كما أننا لا يجب أن نظل دائرين في حلقة مفرغة، بحيث أننا لا نعرف الأصالة، ومن ثم لا يمكننا أن نتخذ نقطة انطلاق للحديث عن التغرب، فنبدأ طرداً وعكساً ونجد أنفسنا كأننا نعد الأيام والسنين دون أن نتقدم.

ثمة من يشير إلينا، وكأنه النذير، ويقول إن الأصالة هي جماع التراث العربي، فإذا عرفنا التراث ادركنا معنى الأصالة.

لا أزعم أن الذين يقولون هذا على خطأ. فالواقع هو تماماً ما يرددون ويذكرون. ولكن نعود لسؤال أنفسنا، ما هو التراث؟ وما هي محتوياته؟ وما هي الأساليب التي نعرضه على ناشئتنا بحيث يفهمونه ويحبونه (وأنا أصر على كلمة يحبونه، فالحب للتراث هو السبيل الوحيد لاعتباره أمراً حرياً بالمحافظة عليه).

لنسأل أنفسنا، دون موارد ودوران ولف، ما الذي نفهمه من كلمة التراث؟ ثم لنسأل أنفسنا ما الذي يجب أن نصححه من فهمنا لهذه الكلمة، وبعد ذلك يمكننا أن نكون فكرة صحيحة حرية بالتوضيح والشرح والنشر.

أحسب أن كثيرين سيزورون إذا قرأوا هذا الذي قلته، ويقولون التراث هو كل ما أنتجه العرب في الآداب والعلوم والفنون والبناء وما يمت إلى ذلك كله بصلة. فنحن عندما نقرأ الأدب الذي أنتجه كتابنا وشعراؤنا فإننا نقرأ التراث. وعندما نطلع على ما وضعه أفذاذ علمائنا في الرياضيات والفيزياء والكيمياء والفلك والطب والصيدلة فإننا نطلع على التراث. وعندما ننظر إلى الانجازات الفنية والمعمارية التي خلفها العرب، وكثير منها، ولله الحمد، لا يزال قائماً، فإننا نستمتع بالتراث. وعندما نقلب الصفحات التي ديجها المفسرون والمحدثون والفقهاء إنما نقلب صفحات التراث. وقد يكون هذا صحيحاً في جزئياته. ولكن، إذا صح هذا حتى في جزئياته، فهل هذه القراءة والاطلاع وتقليب الصفحات ومشاهدة الانجازات الفنية هو ما نقصده من تعرفنا إلى التراث؟

ثمة أمور حرية بالذكر بهذه المناسبة وهي: أولاً - هل من المتوجب علينا أن نمر بكل ما ذكر، بقطع النظر عن جوده وغثه؟ وثانياً - هل من المتيسر لنا أن نقوم بذلك حتى نتعرف إلى التراث؟ وثالثاً - هل هذا هو التراث فعلاً وحقاً؟

ثمة من يقول إن تعرفنا إلى تاريخنا هو بحد ذاته السبيل لفهم التراث. ولكن أي تاريخ يجب أن نتعرف إليه أو نعرفه؟ وأي نواح يتحتم علينا أن نركز عليها كي يتضح لنا تراثنا من دراستنا للتاريخ، لتاريخنا؟ وأين يقف التراث التاريخي بالنسبة لنا (أو التاريخ التراثي إذا فضل البعض هذه الوجة من التعبير)؟

يخيل إلي أننا في نظرنا الى مستوى المحتوى ودرجته - فتاريخنا يسير - في نظرنا إليه - على خط واحد واستمرار تام. وإذن فأحداث التاريخ - ولسنا نقصد الأحداث السياسية والجريية فحسب، بل الأحداث كلها وجميعها - لا تعرف ارتفاعاً أو انخفاضاً، ولا سيراً مستقيماً واعوجاجاً. وإذا كان ثمة انتفاضة أو اعتراض أو محاولة للتغيير والتبديل، فهي خروج عن الطاعة، لا أكثر ولا أقل. مع أن الواقع التاريخي للعرب (في جميع تحركاتهم) يقتضي منا، في سبيل فهم التاريخ والتراث معاً، أن نميز على الأقل فترتين وهما زمن الديناميكية والحركة وزمن السكون والجمود النسبي (ولا أقول الاستكانة، فهذه أمر آخر لا شأن لنا به الآن). ولسنا الساعة في معرض تحديد الزمنين (أي بالسنين أو القرون)، فهذا أمر غير مهم إلا من حيث أننا نحس، ونحن نقرأ تاريخنا ونتعرف إلى التراث، أن بعض هذا وذاك ينبض بالحركة، وأن بعضه الآخر لا يثير فينا أي رغبة في متابعته أو حتى الاهتمام به. أنا لا أقصد البطولات. فتاريخنا كثير البطولات مليء بها، ولا نعدم بطولة حتى في أحلك الأيام. وإنما الذي أقصده هو الاحساس بالحركة بالنبض بالإثارة - الفكرية والاجتماعية والجمالية - بحيث تحملنا هذه على مجازاة الأفكار وحركات المجتمع ومعطيات الفن الجمالي. هذه ناحية، وهناك ناحية

أخرى تحس وأنت تتعرف إليها وكأنك تضرب في الماء.

والذي نذهب إليه هو أننا بسبب هذا الموقف الغامض المضطرب المشتت من تراثنا، وبسبب أننا لم نفرق بين وجهة وأخرى، وبين نظرة وأخرى، وبين حركة وجمود، أصبح مفهومنا للتراث يدور في حلقة مفرغة، إن لم نقل أنه أصبح يدور في فراغ. ولذلك فإننا نقول بأحياء التراث والمحافظة على التراث ونشر التراث، وندعو الشباب إلى القيام بواجبه نحو التراث. فإذا سألنا هؤلاء عن هذا الذي ندعو إليه لا نجد شيئاً محسوساً ملموساً نشير إليه، ونقول «هذا الذي صنعه العرب في تاريخهم».

ودوران فكرة التراث في حلقة مفرغة (أو في فراغ إذا أردنا أن نكون واقعيين) هو الذي جعلنا أسرى لفكرة أو أفكار متوسطة (زمنياً لا بجرماً) فيها الكثير من التحجر. والفكرة التي تتمتع بقسط كبير من التحجر لا يمكنها أن توحى إلا بواحد من أمرين يجب أن تنتهي عند واحد منهما: إما التحجر معها وإما الهرب منها.

٤

أردنا أن نبحت عن نقطة انطلاق نقيس، بدءاً منها، مسافة التغريب (أو التغرب) ومداه، أملاً في أن نعالج أسبابه. فوجدنا أنفسنا وليس بين أيدينا هذه النقطة. فهل من الممكن أن نعثر عليها ونهتدي إليها، لا لمجرد قياس مدى التغرب، ولكن في سبيل معالجة هذا التغرب. في رأيي أن هذا ممكن، ولكنه ليس سهلاً ولا يسيراً. إنه صعب جداً، ويقتضي منا جهداً كبيراً أولاً، وجرأة أكبر ثانياً، وتعميق النظرة إلى ما بين أيدينا من نتاج ثالثاً. والجرأة وتعميق النظرة مرتبطتان واحدهما بالثانية ارتباطاً عضوياً، أما الجهد الكبير فهو الذي يمكننا من القيام بالأمرين الآخرين.

الجرأة المطلوبة هي أن نفتش في تراثنا عن الأمور التي تهتم بحياتنا الآتية، أي أن نهتم بالتراث الدنيوي أكثر من اهتمامنا بالتراث الأخروي. لا نهمل الأخير، ولكن نعنى بالأول عناية خاصة. ذلك لأننا عندما نريد شيئاً يقوم بأودنا ويكسبنا، من نتاجنا الماضي، زخماً ودفعاً في أمورنا الحالية، يترتب علينا أن نبحت عن هذا الشيء لنحصل على الأصل منه الذي ينفعنا في هذه الدنيا. فأعمار الأمم هي مجموع أعمار الأفراد المتراكمة. وإذا كان المزمع المفرد يعتبر الدنيا ممراً لا مقراً، كانت النتيجة أن الأمة، في مجموعها وفي أزمنتها القادمة، تقبل فكرة المرور بالدنيا، فتزهد فيها، وتترقب الحياة الأخرى.

وتقتضي الجرأة منا أن ننظر إلى تراثنا نظرة نقدية بحيث لا نؤخذ بالبهجة والزخرف، وإنما نبحت عن الجوهر الأصيل. وليس هنا موضع تفصيل ذلك، إذ إن هذا الأمر يقتضي حديثاً خاصاً به أو على الأصح أحاديث خاصة به، ولكن نكتفي هنا بالقول، ولعله قول أقرب إلى الإشارة، بأنه يتوجب علينا أن «نفتش» و«ننبش» و«نبحت» عن عناصر الحركة والديناميكية في تراثنا، وأن نطرح جانباً الكثير من عناصر السكون أو الجمود من هذا التراث. فليس كل ما أنتجه العرب يجب بالضرورة أن يكون جيداً. فالعرب، وتاريخهم طويل وتجاربهم كثيرة ونفسهم

طويل، انتجوا الجيد وغير الجيد، والقوي والضعيف، والنافع والضار، شأنهم في ذلك شأن جميع الأمم والشعوب التي أسهمت في خلق الحضارة ودفع المدنية، ومن ثم فإنه يتوجب علينا أن ننظر إلى الشعوب الأخرى كيف «غربلت» تراثها لتغربل نحن تراثنا. بل لعله يتوجب علينا أن «ننخله» لا أن نغربله فحسب.

وهذه الأمور، التي هي أقرب إلى إعطاء الأمثلة منها إلى حصر الأمور جمعاء، لا تكفيها الجرأة فقط، بل هي تحتاج أيضاً إلى عمق النظرة. إذ إن الجرأة تفتح العيون والعقول، ولكن النظرة العميقة هي التي تحمل هذه جميعها: العيون والقلوب والعقول – على التخطيط السليم، وتؤدي في النهاية إلى الإنماء الصحيح. فتراثنا – أي النظر فيه – تعوزه الجرأة والنظرة العميقة.

وكلا الأمرين لا يتم إلا باعتماد الجهد والنصب أساً للعمل. والجهد والنصب لا يكفيان إن لم يرافقهما الاستمرار. فاجتماع لجنة هنا ومؤتمر هناك، وبحث طويل وحديث أطول وكلام كثير عن ضرورة إعادة كتابة التاريخ العربي (وأنا أقول كتابته لا إعادة كتابته) لن تؤدي إلى نتيجة. وهذه اللجان تتعقد في أماكن مختلفة منذ نحو عشر سنوات. فما الذي نتج عنها؟ إقصاء بعض الأشخاص لأنه لا يحق لهم أن يكتبوا التاريخ العربي لأنهم ليسوا مسلمين، أو ضم بعض الأفراد لأنهم يقبلون بأيدولوجية معينة. والمهم أن شيئاً لم ينتج بعد!

الجرأة والنظرة العميقة والتخطيط (خارج حدود الكلام) والصبر والجد، أمور تلزمنا كي يتضح تاريخنا وتراثنا لنا. وبعبارة أخرى كي نخرج من موقفنا المتوسطي (زمنياً لا جغرافياً) إلى موقف دافع إلى الأمام بدل الارتباط بمجلة الماضي. الماضي وجد ليستفاد منه دفعاً، لا ليحتفظ به ربطاً. وشتان بين عنصر الدفع إلى الأمام وعنصر الربط في المكان والزمان.

٥

ولنعد إلى موضوعنا الأصلي التغريب (أو التغرب).

ما دمنا لا نزال أسرى متوسطة (زمنياً لا جغرافياً) جامدة، وما دام تراثنا غير واضح لنا، فليس من الممكن أن نقدمه للناشئة. ولا يمكن أن نتعرف، نحن وهم إلى ما نسميه، كلاماً في كلام الأصالة العربية. وما دامت هذه الأصالة غير واضحة المعالم، ولا معروفة الأساليب، ولا بينة المحتوى، فليس لنا أن نلوم الذين لا يرونها أو لا يؤمنون بها.

وإذن ما الذي يصيب شبابنا (وشاباتنا بالطبع)؟ التطلع إلى شيء واضح، والاهتمام بأمر بين، والسير نحو هدف آخر، هدف له صفات وسمات. قد يكون هذا الهدف شريراً، وقد يكون سيئاً، وقد يكون كارثة. ولكن حتى الشر والسوء والكارثة ذات المعالم البينة قد تكون أحب إلى النفس الحائرة من أمور تزيدها حيرة واضطراباً.

شبابنا يهرب من فراغ إلى امتلاء. ومن سوء حظنا أن كل هروب هو خسارة لنا. وأكثر ما يهرب من فراغنا أصحاب العقول الباحثة «المنبشة» ذات الشخصية، لأن المتوسط التفكير تغلب عليه «اللامبالاة».

والتغريب (أو التغرب) يتم على درجات ومستويات. أبسطه ما يبدو في قبول الأمور السطحية مثل تقليد الثياب والعادات، خيرها وشرها. وهنا نجد أن القضية أيضاً قضية حرية الفرد وكرامة الفرد - رجلاً وامرأة. فعاداتنا تقيد الفرد كثيراً، فيهرب منها.

إلا أن هذا التغرب هو، في رأي أهون الشرور. فالتغرب (أو التغريب) الذي يزعجني، ويقض مضاجعي، هو التغرب الفكري. هو انتقال الشاب والشابة العرييين إلى مجتمع آخر؛ فيختلف تفكيرهما، وتتبدل أساليب التعبير عندهما، ويصبحان غريبين. العقل يتغرب، والفكر يتغرب، والروح تتغرب، واللغة تتغرب! والنتيجة خسارة للأمة. خسارة كبيرة لأن المتغربين هم من النخبة الفكرية في الغالب. والخسارة في النخبة خسارة لا تعوض.

إذن نحن كما أرى الأمر، نستطيع تلخيص الوضع على الشكل التالي: أفراد (هم جماعة الأمة أو الشعب) يدورون في فراغ، بسبب غموض مفاهيمنا التاريخية والتراثية وجمودها، فيحارون في أمرهم، وتطول حيرتهم لأن أجواءنا الفكرية لا تسعف، فيضطرون إلى اتخاذ قرار، أو لعل القرار تفرضه عليهم الظروف والأحوال. ومهما كان الأمر فالقرار ينتهي بالهرب من حال الحيرة إلى مجتمع يؤمن لهم المجال. أنهم يفرون.

نحن اخفقنا في تحديد القيم القومية والوطنية والتاريخية والتراثية (وحتى الخلقية) الحية النابضة الدافعة ذات الزخم. فحذب هؤلاء الشباب ما وجدوه في أماكن أخرى من قيم أوضح وأظهر وأبين.

هل معنى هذا أنني أوافق على التغرب؟ لا، لا، لا، ولكنني أردت أن أكون واضحاً في رسم صورة للواقع.

والهرب إلى منطقة أخرى أو مناخ آخر، قد يؤدي (إذا ظل الشخص في بلده وبين قومه، ولكن بعقلية تغريبية أو تغريبية) إلى انفصام في الشخصية أو ازدواج فيها. وهذا شر كبير. وقد يؤدي به الأمر إلى محاولة التوفيق بين ما يعتقد أنه عنده، وما يجده هناك. إلا أن الفرق هو وضوح ما هناك «وضبابية» ما عنده. وعندها يعود إلى ابن رشد ليقراً «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، وليحار كما احتار ابن رشد.

