



مکالمہ شریف
 حسون رفعت
 ارشیدالدین لویں
 حسینزادہ الغفار
 حسون لامونت
 ابی مکوکات زادہ
 ولیت رفعت
 جوں س بادا
 ف۔ س۔ ک۔ نوریستروف
 الف۔ دکان قول سمیت

لائحة

الدكتور نقولا زكاده

دارالبيان - بيروت

دراسات اسلامية

نشر بالاشراك مع
مؤسسة فرنكلين المساهمة لطبع و النشر
بيروت - نيويورك
١٩٦٠

مِنْ كِتَابِ الْأَنْبَيْلِ

بِقِبَلِ الْمُشْتَرِقَيْنَ

جَهَنَّمْ رِيفْتَنْ

اِرْشِيَّالِدْ رِلْوِيْسْ

جِيْكَارَدْ زِالْفَرْدَ

جُونْ لِ لِامْوِنْتْ

اِمِيرِيْكَوْ كَاسْتَرْ

ولِتْرَفْشَلْ

جَوْنْ سِ بَادُو

فِ سِ كِ نُورِ شِرْوَبْ

وِلْفِرْدِ كَانْتُلْ سِمِّيْشْ

ترجمة
الدكتور انطونيو فرنسيس
الدكتور كمال الياسري
الدكتور نقولا زياده
محمد توفيق جستين
محمد الحوت

باشراف

الدكتور نقولا زبارة



١٩٦٠

هذه الترجمة مرخص بها وقد قام
مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر
بشراء حق الترجمة من أصحاب هذا الحق

This anthology is composed of authorized translations of selected writings by Americans on Islam, as follows:

« The Rise of Islam and the Arab Empire », from THE ARABIA OF IBN SAUD by Roy Lebkicher, George Rentz and Max Steineke. Copyright 1952 by the Arabian American Oil Company. Published by the Russel F. Moore Company, Inc., New York.

« The Islamic Imperium », from NAVAL POWER AND TRADE IN THE MEDITERRANEAN, A.D. 500-1100, by Archibald R. Lewis. Copyright 1951 by Princeton University Press.

« Was the Futuwa an Oriental Form of Chivalry ? » by Gerard Salinger, from PROCEEDINGS OF THE AMERICAN PHILOSOPHICAL SOCIETY, October 19, 1950. Published by the American Philosophical Society, Philadelphia, Pa.

« Crusade and Jihad » by John L. Lamonte, from THE ARAB HERITAGE edited by Nabih Faris. Copyright 1944 by Princeton University Press.

« Islam and the Spanish Form of Life », from THE STRUCTURE OF SPANISH HISTORY by Americo Castro (translated by Edmund L. King). Copyright 1954 by Princeton University Press.

« Ibn Khaldun's Activities in Mamluk Egypt (1382-1406) » by Walter J. Fischer, from SEMITIC AND ORIENTAL STUDIES. Published by the University of California Press, Berkeley, Calif.

« Evolution in Religion » by John S. Badeau, from EVOLUTION IN THE MIDDLE LAST: REFORM, REVOLT AND CHANGE, edited by Sydney Nettleton Fisher. Copyright 1953 by the Middle East Institute.

« The Resurgence of Islam » from THE TAMING OF THE NATIONS by F.S.C. Northrop. Copyright, 1952, by F.S.C. Northrop. Published by The Macmillan Company, New York.

« Islam in Recent History », Chapter 2 of ISLAM IN MODERN HISTORY by Wilfred Cantwell Smith. Copyright 1957, by Wilfred Cantwell Smith. Published by Princeton University Press, Princeton, N.J.

المسحون في هذا الكتاب

الكتاب : كاتبو هذه الدراسات من كبار المستشرين الأميركيين .

وقد اشتهروا باهتمامهم بالدراسات الإسلامية . فجورج رينتر يحمل شهادة الدكتوراه من جامعة كاليفورنيا وقد كان لمدة طويلة مدير قسم البحوث والترجمة في شركة الزيت العربية الأميركية . وارشيبالدر . لويس متخصص بتاريخ العصور الوسطى وهو يرئس دائرة التاريخ بجامعة تكساس منذ عام ١٩٥٦ . وجيرارد زنغر من كبار المستشرين الأميركيين وقد اهتم بمقارنة النظم الاجتماعية الأوروبية بما يقابلها عند المسلمين ، ومقاله عن الفتوة يعد من خير ما كتبه . وجون ل. لامونت درس في عدد من الجامعات كان آخرها جامعة بنسلفانيا حيث ظل يعمل لحين وفاته عام ١٩٤٩ . وأميريكو كاسترو حصل على الدكتوراه من مدريد ودرس الأدب الإسباني في برلين وبواتيه والسوربون ومدريد وجامعات أميركية كثيرة منها بونستون . وولتر فشل تلقى علومه في المانيا وهو الآن استاذ اللغات والأدب السامي في جامعة كاليفورنيا (بركلي) . وجون س. بادو تلقى علومه في جامعة ريجنز وعمل في الشرق الأوسط مدة طويلة وخاصة في العراق ، وكان عميداً لكلية الآداب والعلوم في الجامعة الأمريكية في القاهرة ثم رئيساً للجامعة المذكورة ثم تولى رئاسة مؤسسة الشرق الأدنى ورئاسة جمعية كليات الشرق الأدنى في الولايات المتحدة . وف. س. ك. نورثروب تلقى علومه في جامعي هارفاردويال ، وهو الآن يشغل كرسي ستانلغ للفلسفة والقانون في جامعة يال حيث يعمل بالتدريس منذ عام ١٩٢٣ . وولفرد كانتول سميث حصل

على الدكتوراه من جامعة برنسنون وعمل في لاهور بين ١٩٤٠-١٩٤٩ ، وهو منذ عام ١٩٥١ يتولى إدارة معهد الدراسات الإسلامية في جامعة ماك غيل في كندا .

المترجمون : وقد قام بترجمة هذه الدراسات نخبة من المترجمين العرب .
الدكتور انيس فريحة : استاذ اللغات السامية في الجامعة الاميركية في بيروت .
له مؤلفات عديدة منها : نحو عربية ميسرة . اسماء القرى والمدن اللبنانية
وتفسير معانيها . الامثال اللبنانية العامية (في مجلدين) .

الدكتور كمال اليازجي : الاستاذ المشارك للادب العربي في الجامعة الاميركية
في بيروت . من مؤلفاته : معلم الفكر العربي . النصوص السائغة (تحرير وشرح) .
الاستاذ محمد توفيق حسين : عمل استاذًا مساعدًا للتاريخ العربي في الجامعة
الاميركية في بيروت ، وهو الآن يشغل المنصب ذاته في جامعة بغداد . من
مؤلفاته : هذا العالم العربي (بالاشتراك) . نهاية الاقطاع في العراق .
الاستاذ محمود الحوت : شاعر فلسطيني معروف . عمل مدرساً للغة العربية
بكليات بغداد وبجامعة تكساس وترجم عدداً من الكتب . من مؤلفاته : ملاحم
عربية (شعر) .

الدكتور نقولا زيادة : استاذ التاريخ العربي الحديث في الجامعة الاميركية
في بيروت . من مؤلفاته : رواد الشرق العربي في العصور الوسطى . الراحلة
العرب . ليبيا من الاحتلال الايطالي الى الاستقلال . السنوسية (بالانجليزية)
سورية في زمن المماليك (بالانجليزية) .

تصدير

أوحى بالقرآن أول ما أوحى به في مكة المكرمة ، وأكمل الإسلام دينًا في المدينة المنورة ، وقام العرب المسلمين بعد وفاة الرسول الكريم بحركة فتح قوية امتدت « قرناً وبعض القرن بعد وفاة النبي » ، وكانت متعددة النواحي منوعة النتائج .. فقد كانت فتحاً عسكرياً امتد إلى الهند والصين شرقاً ، وبحر الظلمات غرباً . وكانت فتحاً عنصرياً يعنى أن الجنس العربي تغلب على الأجناس الأخرى وتمثلها في بعض الأقطار دون الأخرى . وكلما قرب القطر من بلاد العرب نفسها ، كان استيطان العرب فيه أكثر وتأثره بالعنصر العربي أكبر . وكانت فتحاً لغويّاً : فقد انتشرت اللغة العربية في الأقطار المفتوحة انتشاراً سريعاً . وإذا كان ثمة من يجب أن يذكر بالخير في هذه المناسبة ، فالفضل يعود إلى عبد الملك بن مروان والمأمون .. فالاول عرب الادارة ، فجعل اللغة للعربية لغة الدولة الرسمية . والثاني نقل العلوم إلى العربية فعرب الحركة الفكرية والعلقنية .. على انه يجب أن نذكر فتحاً رابعاً تم في هذه الفترة ، هو الفتح الديني . فقد انتشر الإسلام في الأقطار المفتوحة لأسباب كثيرة لا يتسع المجال لبحثها الآن » .

وقد رافق هذه الفتوح انتشار الإسلام – فازداد عدد الدين قبلوه وارتضوا به . الا ان انتشار الإسلام لم يتوقف مع الفتح . فقد اتسعت رقعته كثيراً خلال القرون التي تلت توقف الاعمال الحربية العربية الإسلامية . ولا يزال ذلك مستمراً إلى الوقت الحاضر .

على ان الامر المهم الذي يجب الا يغرب عن البال هو ان الإسلام لم ينتشر في فراغ . فالبلاد التي قبله اهلها دينًا لهم » كانت قد عرفت حضارات

متنوعة ، واجتازت اختبارات روحية ومادية متعددة . ولذلك فقد اتصلت الاسلام بهذه كلها ، واتصلت به . فعرف حضارة الهند وايران وفلسفة اليونان وشريعة الرومان وحكمة النصرانية ومذاهب التصوف . واحتل بادارة البيزنطيين ونظم الساسانيين . وامتزج اصحابه الاولون ومنتقدهم التابعون باقوام تبنت عقائدهم وتبينت مذاهبهم وتعددت اجناسهم وتشعبت ادابهم . ونبع من ذلك كله اختلاط اجتماعي سياسي في اقتصادي تكونت منه هذه الحضارة الاسلامية التي كانت هي بدورها وجوه ونواح اقل ما يقال فيها انها نمت ضمن اطار واحد ، لكنها تمثلت كل هذا الذي لقيته واتصلت به . فكان فيها تشعبات ومقارقات تتفق والرقة الواسعة والزمن الطويل ، وتحتلت فيما بينها في السياسة والعقيدة والنظام والفلسفة والفن والتطور . واحتضنت اجزاء العالم الاسلامي ، كما احتضنت عصوره ، بتغلب رأي او مذهب او نظام او فلسفة . وكانت هذه كلها نتيجة تأثر الاسلام بتراث الحضارات التي سبقته ، وتأثيره في اتباعها وتراثها .

وقد كتب الباحثون — من مسلمين وغير مسلمين — الاف المجلدات عن الاسلام والحضارة الاسلامية ، فكان منهم الواصف والمحلل والداعية والمهدى . وسيظل الباحثون على ذلك ما دام الاسلام اسلاماً ، والتاريخ تاريخاً ، والناس ناساً . ويمكن القول اجمالاً ان التاريخ السياسي نال النصيب الاوفر من هذه البحوث . ولكن مع تطور الزمن وتبدل وجهات النظر في البحث التاريخي دراسته اخذت نواح اخرى من تطور الحضارة الاسلامية تستأثر بعنابة الباحثين . فظهرت دراسات اقتصادية وعقارية واجتماعية وفلسفية وادبية جليلة القدر عظيمة النفع . ومع ان الكثير مما كتب قد لازمه غایات خاصة في نفوس الذين وضعوا المؤلفات ، فإنه من الحق ان يقال ان مثل هذه البواعث والدوافع آخذة في التناقض ، وان الابحاث المبنية على المعرفة او محاولة الوصول الى المعرفة ، والرامية الى

الحقيقة هي في تزايد مستمر .

ليس في نيتنا ان نتناول هنا ما كتب حول التاريخ الاسلامي بالنقده والتحليل . فمثل هذا العمل حري بكتاب ان لم يكن بكتب . ولكننا اردنا من هذه المقدمة المقتضبة ان ننتقل الى امر هام وهو ان الكتابة في نواحي الحياة الاجتماعية في العالم الاسلامي لا تزال في اوجها ، ولا تزال نزرة بالنسبة الى ما كتب حول النواحي الاخرى . ومن هنا كان الاهتمام بهذه المباحث التي جمعت بين دفي الكتاب الذي نقدمه اليوم الى القارئ العربي . فالمقال الاول يتناول ظهور الاسلام وقيام الامبراطورية العربية في عرض عام ، القصد منه وضع صورة واضحة مقتضبة لهذا التطور الذي تلا قيام الدعوة ورافق الفتوح .

والمقال الثاني يبحث عن السيادة في هذه الرقعة الواسعة التي شملتها الاسلام ، والعوامل التي كانت تؤثر في هذه الحياة ، والقواعد التي سيطرت على التعامل بين الناس .

عرفت العصور الوسطى انواعاً كثيرة من العلاقات بين العالم الاسلامي . والعالم المسيحي . كانت العلاقات تجارية علمية سلمية كما كانت حربية عسكرية عدائية . ولعل الحروب الصليبية التي دامت نحو قرنين وانتهت اخيراً باخراج الصليبيين مد الديار الشامية من اهم هذه الفترات . والمقال المعنون الصليبية والجهاد يحاول بحث الناحية الاجتماعية النفسية من هذه الحقبة . وليس ما فيه ريب ان المجتمع الاسلامي في الاندلس كانت له جوانب خاصة نشأت عن احتكاك واختلاط مستمر بين اهل البلاد وال المسلمين من جهة ، كما نشأت بسبب الاتصال الوثيق باوروبا والمغرب من جهة ثانية . ومن هنا كان من الضروري اختيار بحث يعالج هذه الناحية .

يتمتع ابن خلدون بمركز خاص في تاريخ الفكر العربي الاسلامي . فهو واسع الاسس الاولى لقواعد علم الاجتماع وفلسفة التاريخ . ودراسة عنه تكشف عن نواح كثيرة من المجتمع الاسلامي . لكن لا يمكن تقديم

دراسة وافية في مجموعة من المباحث على النحو الذي نقدمه إلى القارئ الكريم . لذلك اقتصرنا على بحث تناول نشاطه في الفترة التي قضاها في مصر ، والتي ترسم صورة لغير ناحية واحدة من القضاء والتدريس والتأليف والدبلوماسية ، وهي أمور اشتراك فيها ابن خلدون بما عرف عنه من علم ومقدرة وخبرة واسعة ادخرها من اختباراته المغربية والأندلسية .

وليس من شك في أن المجتمع الإسلامي عرف عدداً من المنظمات الاجتماعية السياسية الاقتصادية التي نشأت في ظل رايته متأثرة بالاحوال التي كانت تفرض نفسها على هذه المجتمعات . فهناك الحسبة والمحتسب وثمة النظم القضائية المختلفة وهناك تنظيمات السوق والصناعة . ولعل من أهم هذه المنظمات الفتوة ، التي كانت ذات اثر كبير في بعض العصور الإسلامية . والبحث عنها هنا يتناولها من ناحيتها الإسلامية ومن حيث مقارنتها بنظام الفروسيّة الغربيّة الذي شاع في أوروبا في العصور الوسطى . وثمة ثلاثة بحاث (هي الفصول الاربعة الاخيرة) تتناول بعض نواح من الإسلام في عصوره الحديثة . فهناك عرض للتطور كما رافقه رجل عاش في الشرق العربي وخبره ، فدون انطباعاته (التطور في الدين) وثمة بحث عن انبعاث الإسلام ووضعه فيلسوف من كبار الفلسفه المعاصرین اراد فيه ان ينفرد الى اعمق هذه الانبعاث على انه ظاهرة من تطور عام واحتکاك وتباین واتصال في الفلسفات والمجتمعات الشرقيه والغربيه . ومن هنا كان لهذه الدراسة قيمة خاصة .

وآخر فصلين في المجموعة يقدمان محاولة جدية لتوضيح الاختبار الذي مر به الإسلام في عصوره المختلفة ، لا من حيث السرد التاريخي ولكن من حيث التجربة الروحية ، على اساس ما قدمه المجتمع الذي قبله من قيم واسس خلقية ، وما كان له من اثر في تكيف التفكير التاريخي .

ونود ان نختتم هذه المقدمة المقتضبة باللاحظات التالية .

١ - بعض هذه البحاث كتب قبل سنوات ، وقد تكون بعض النظريات

أو الاراء تغيرت ، ولكن وجدنا ، عموماً ، ان الاطار الذي تدور فيه
ظل صحيحاً . ولم نغير شيئاً مما قاله المؤلف اصلاً ، ولكننا ، عند الحاجة
القصوى ، اضفنا ملاحظات تشير الى بعض التطور او الى دراسات جديدة .
٢ - هذه الابحاث تمثل جزءاً من عمل المستشرقين الاميركيين لا كله .
ولذلك فان الحكم لها او عليها يجب ان يكون حكماً خاصاً بها ، بحيث لا
يتناول ذلك جميع الباحثين .

٣ - ان الغاية من جمع هذه المباحث بين دفتري كتاب هو اطلاع القارئ
العربي على مدى الاهتمام الذي تلقاه الدراسات الاسلامية بين المستشرقين
الاميركيين ، والعناية التي يولونها لدرس التراث الضخم الذي خلفته تلك
الحضارة .
والذى نأمله ان تلقى هذه الدراسات صدى في نفوس القراء الكرام ،
 بحيث تكون حافزاً للقيام باعمال مماثلة في المستقبل .

نقول زباده

الجامعة الاميركية
بيروت ١٩٥٩

ظهور الإسلام وقيام الدولة العربية^(١)

نعود الان لنتكلم عن حديث من اعجج الأحداث التي عرفها الجنس البشري في تاريخه اطلاقاً . هذا الحدث هو ولادة دين جديد ما كاد يظهر ، ظهوره المتواضع ، حتى اعتنقه ابناء الجزيرة العربية بحماسة ، ومن ثم انتشر ، كالنار الاجة ، في معظم اتجاه العالم المتمدن . وقد انتج هذا الدين فرات رائعة ، حافلة بالعظمة ، والفن ، والثقافة ، تعتبر من اهم العصور التي عرفها العالم . وما زال هذا الدين ، اليوم ، ديناً حياً ، يعتنقه اكثراً من ثلاثة مليون شخص في العالم .

كان العالم الغربي ، عند وفاة النبي محمد عام ٦٣٢ م ، في حالة انحلال واضطراب . لقد استسلمت الامبراطورية الرومانية ، التي سيطرت على العالم خلال بضعة القرون الاولى من ظهور المسيحية ، لغزوات القبائل البربرية الاوروبية . اما خليفتها دولة الروم (٢) المسيحية ، وعاصمتها القدسية ، فقد خاضت حروباً طاحنة ضد الامبراطورية الساسانية الفارسية ، انتهكتهما جميعاً . كان العالم ، الذي ولد فيه النبي محمد ، عالماً مضطرباً ، قلقاً ،

(١) فصل من كتاب (The Arabia of Ibn Saud) تأليف روى ليككر وجورج رينتز وماكس شتاينبك . نشرته شركة رسلف . مور ، نيويورك ، ١٩٥٢ . (المترجم)

(٢) يسمى العرب الامبراطورية الرومانية الشرقية ، او الامبراطورية البيزنطية ، دولة الروم (المترجم)

متعباً . ولم تنتشر مبادئ محمد لأن اتباعه نشروها بحماسة بالغة ، وقوة حربية ، فحسب ، ولكن لأن تلك المبادئ انعشت امال شعوب يائسة ، خائرة العزائم ، كانت تعانى جور الحكومات الظالمه ، وبشرتها بمستقبل كريم . كانت جزيرة العرب في حالة فوضى . وكانت الحروب بين القبائل العربية ، وغزوارات الثأر ، مستمرة . كما كانت تتشعب فيها المنازعات والاضطهادات بين اليهود والنصارى . وقد قوى شأن اليهود ، بصورة خاصة ، في القسم الغربي من الجزيرة . على ان اكثريه العرب كانوا وثنين ، يعبدون آلهة متعددة . وكانت مكة ، حتى في تلك الايام ، مدينة مقدسة ، اذ كانت تقوم فيها الكعبة التي يتتصب الحجر الاسود في احد اركانها . كان العرب يعبدون الحجر الاسود (١) ويؤمنون بان له قوى سحرية . وكانوا يحجون الى هذا الحجر الأسود افواجاً . وكان الحجاج ، وما زالوا حتى وقتنا الحاضر ، المصادر الاولى لدخل سكان مكة .

ولد محمد ، كما تقول الروايات ، في عام الفيل ، اي حوالي عام ٥٧١ م . في تلك السنة جاء ابرهة ، عامل ملك الحبشة على اليمن ، على رأس حملة لاحتلال مكة . وكان يصاحب الحملة فيل او بضعة افيال . ويتمنى محمد الى بنى هاشم ، وهم بطون قريش التي كانت لها سدادة الكعبة . وحتى قبل ميلاد محمد كان بين بنى هاشم وبين الاميين ، وهم بطون آخر من بطون قريش ، شقاق هو طليعة الشقاق الذي حدث في صفوف الملة الاسلامية بعد وفاته .

لا نعرف غير الشيء القليل عن حياة محمد خلال الأربعين السنة الاولى من عمره . من ذلك انه تيم وهو ما يزال طفلاً صغيراً . واحتضنه احد اعمامه ، وعاش في رعايته . ولما بلغ الخامسة والعشرين من عمره تزوج من ارملة غنية ، كانت تكبره خمسة عشرة سنة ، هي السيدة خديجة . كانت السيدة خديجة تشتعل بالتجارة . وكان محمد يدير فوافلها التجارية بنجاح ..

(١) يحتمل ان يكون الحجر الاسود شهاباً او نيزكاً .

و قضى محمد شطراً من طفولته بين البدو حيث تعلم منهم بساطة الحياة ، ولعله تعلم منهم أيضاً نقاط لغة اهل الصحراء . وما لا شك فيه ان محمداً قد اتصل باشخاص من اليهود والنصارى ، ويحتمل انه تلقى منهم افكاره الاولى عن الاله الواحد للعالم .

ولما بلغ محمد الأربعين من عمره بدأ يتلقى الوحي ، وهو مؤمن بان الله قد اختاره ليتم الدين الذي اوحاه الى ابراهيم ، والى انباء بنى اسرائيل ، والى المسيح (عيسى بن مریم) . واول من آمن به زوجته خديجة ، وابن عمه وربيه وختنه علي ، وابو بكر ، الذي اصبح فيما بعد حمام ، وكان احد زعماء قبيلة قريش . وكان زعماء فريش الآخرون يحسدون محمدآ ، ويشكون في دينه الجديد ، ويخشون ان يخرب هذا الدين تجارة الحج ، وهي قوام معيشتهم .

واستمر دخول الناس في الاسلام ، الا ان معظمهم كانوا من القراء والعبيد . وبلغت عداوة قريش له حداً جعله ينصح اصحابه بالهجرة الى الحبشة . وعيل صبر اعدائه ، آخر الامر ، فقرروا ان يغتالوه . ولكن محمدآ اعلم بالمؤامرة ، فغادر مكة سراً ، يرافقه صاحبه الصديق المخلص ابو بكر ، وهاجر الى المدينة . وعند ما جاء المتأمرون لاغتيال محمد وجدوا في منامه ابن عمه رببه علياً ، يتظاهر بالنوم . وقد مهد محمد لهجرته بان عقد ، في العام السابق ، اتفاقاً مع جماعة من زعماء المدينة التي كانت تعرف يومئذ بثرب .

واعتبرت السنة التي حدثت فيها الهجرة ، وهي سنة ٦٢٢ م ، بداية التاريخ الاسلامي . وكان محمد ، في تلك السنة ، في الواحدة والخمسين من عمره . اما زوجته خديجة فقد توفيت قبل ذلك .

قبل معظم سكان المدينة الدين الجديد الذي جاء به محمد ، وامنا به ، ما عدا اليهود الذين كانوا يؤلفون قسماً كبيراً من السكان . ولكن محمد تمكّن ، ببعضي الوقت ، من اخراج اليهود من المدينة ، والقضاء على قسم منهم .

واخذ الدين الجديد ينتشر في اجزاء اخرى من الجزيرة العربية . ولكن سكان مكة ظلوا ينادون محمدأً ، ولم يخضعوا له ، ولم يؤمّنا بدينه ، الا بعد معارك عديدة . ثم قبل سكان مكة الدخول في هذا الدين الجديد بعد ان توصلوا الى مصالحة مع محمد ، تظهر حركة محمد السياسية ، ومقدراته الدبلوماسية . لقد وعدهم محمد ان تبقى مكة المدينة المقدسة وان يستمر الحج الى الكعبة ، في ظل هذا الدين الجديد .

في عام ٦٢٩ م عاد محمد الى مكة سيداً . وعندما توفي النبي ، عام ٦٣٢ م ، كان عدد كبير من الناس ، في جميع ارجاء الجزيرة العربية ، قد اعتنقوا الاسلام .

تحدثنا الروايات العربية ان محمد ارسل ، في عام ٦٢٨ م ، رسائل الى عظماء حكام العالم ، هرقل امبراطور الروم ، وكسرى امبراطور فارس ، وفي – تسونغ امبراطور الصين ، يدعوهم فيها الى اليمان بالله الواحد الحق والى عبادته . وسواء صحت هذه الروايات ام لم تصح فالذى لا شك فيه ان النبي محمدأً كان يعد الخطط لتوسيع عمله ، ومد سلطانه ، خارج حدود الجزيرة العربية . وقد مضى اصحابه قدمأً في تحقيق هذه الخطط . وبعد ان قضى اصحابه على المرتدين من الاعراب في ارجاء الجزيرة ، وعلى الاخص في الاحساء ، انطلقوا يفتحون العالم بجيش يتراوح عدد افراده بين ٣٠٠٠ و ٤٠٠٠ جندي . على ان عدد هؤلاء الجنود ازداد ، بطبيعة الحال ، عندما اشتلت الفتوحات ، وتعاظم زخمها .

اصبح ابو بكر ، صاحب النبي الامين اول خليفة على المسلمين . وكان خالد بن الوليد اعظم قواد المسلمين اطلاقاً . اتجهت جيوش المسلمين نحو سوريا ، وكانت يومئذ تحت حكم الروم ، ونحو حدود مملكة فارس . وكانت جيوش المسلمين تخير ابناء البلاد التي يتوجهون نحوها احدى ثلاث : اما ان يسلموا ويعتنقوا دين الله الحق ، واما ان يستسلموا ويدفعوا الجزية ، واما ان ينازلوا جيوش المسلمين في الحرب ليهلكوا . وقد رحب بهم السكان ،

في حالات عديدة واعتنق كثيرون منهم الإسلام ولكن جيش الروم ظل يقاوم حتى انزل به المسلمين ضربة قاضية ، عام ٦٣٦ ، في معركة اليرموك ، التي وقعت قرب نهر اليرموك الى الجهة الشرقية من بحيرة طبرية . اما ملك الفرس فقد استقبل رسول المسلمين ، الذين جاءوه يرتدون ثياباً رثة ، باحتقار . ولكن المسلمين هزموا جيوشه ، التي كان يقودها القائد المشهور رسم ، هزيمة ساحقة ، في معركة القادسية التي دامت ثلاثة أيام .

وتوفي ابو بكر عام ٦٣٤ ، فخلفه عمر بن الخطاب ، وهو والد احدى زوجات الرسول . وتتابع عمر الفتوحات ، فسقطت البلاد واحدة بعد الاخرى بيد المسلمين عنوة او استسلمت صلحًا . ودخلت القدس في حوزة المسلمين عام ٦٣٨ . وما يجدر ذكره هنا ان المسلمين سمحوا لليهود والنصارى من سكان القدس بالاحتفاظ بدينهما ، وباخروا لهم ممارسة شعائرهم بحرية . واستولى المسلمون على مصر بين ٦٣٩ و ٦٤١ ، دون ان يلقوا مقاومة شديدة . واصبحت البصرة في العراق ، والقاهرة(١) في مصر ، اللتين انشئنا لتكونا معسكرين ، مدينتين عظيمتين فيما بعد . واستمر الفتح طوال اكثر من مائة عام . ولم يأت عام ٧٥٠ حتى كان المسلمون قد اكتسحوا شمال افريقيه والاندلس في الغرب ، ووصلوا الى حدود الصين في الشرق . الا انهم لم يتوقفوا الى احتلال القسطنطينية او فرنسا .

هذه الحركة الجديدة ، المتفجرة ، التي اكتسحت العالم ، ابتدأت في جزيرة العرب ، وكانت المدينة العاصمة الاولى للامبراطورية العربية الناشئة . وكان الخلفاء الاولون ، كما كان محمد من قبل ، زعماء متواضعين ، ديموقراطيين ، مشبعين بروح هذا الدين العظيم . ولن نحاول ان نحكى القصة الكاملة للخصومات التي نشبت حول الخلافة ، تلك الخصومات المعقدة ، المملة ، التافهة احياناً . لقد اخذت تلك الخصومات هذا الدين البسيط ، الوديع ، الذي بشر به محمد ، كما اخذت كثير من الاعمال التي اقرفت

(١) الاصح الفسطاط . فالقاهرة انشأها جوهر الصقلي في عصر متأخر عن هذه الفترة (المترجم)

باسم المسيحية ، الجيل يسوع المسيح . ويحدّر بنا ان نشير الى نتيجة واحدة من نتائج الصراع على الخلافة حتى نفهم سبب انقسام المسلمين الى طائفتين رئيسيتين هما : السنة والشيعة .

كان الخليفة الثالث ، عثمان بن عفان ، شيخاً كبيراً . وكان يتميّز الى بني امية الذين كانوا ينافسون بني هاشم ، عشيرة النبي محمد ، على الرعاية منذ العصر الباهلي . وقد اثار عثمان استياءً كثير من المسلمين بتحيزه لبعض اقربائه وابناء عشيرته من الامويين . وقتل الخليفة في داره وعمره ثمانون سنة . واصبح علي ، وهو ابن عم النبي وربيه وختنه ، خليفة . غير ان معاوية الاموي ، وكان والياً قديراً على سوريا ، رفض الاعتراف بزعامة علي ، محتاجاً بأنه نال الخلافة عن طريق اغتيال عثمان . وانحدر معاوية يسعى للثأر من قتلة قريبه الخليفة المغدور . ونشبت بين علي ومعاوية معركة صفين . وكادت جيوش علي ان تنتصر ، لو لا ان غير انصار معاوية وجهة المعركة بان رفعوا المصاحف على الرماح ، معلنين بذلك ان الخلاف يجب ان يحل بحسب ما تعلمه احكام القرآن . وتأثر علي فوافق على التحكيم . وجاءت نتيجة التحكيم ضده . ولكنه لم يقبل بالقرار لانه كان قراراً غير عادل . وعلى هذا فقد استمر علي يحكم بصفته خليفة المسلمين . ولكنه فقد اتباع معاوية وعددًا كبيراً من اتباعه هو الذين خالفوه لانه قبل بالتحكيم . واستطاع علي ان يخمد فتنة هؤلاء المخالفين ، انوارج ، ولكنه ما عُمَّ ان خرّ صریع الاغتيال . وانقسم المسلمون ، منذ ذلك اليوم ، الى طائفتين : طائفة تومن بان الخلافة من حق ابناء فاطمة بنت النبي محمد ، وزوجها علي ، وهؤلاء هم الشيعة . وطائفة تومن بان الخلافة وظيفة ينالها المستحق عن طريق الانتخاب ، وهؤلاء هم السنة . وقام الشيعة ، بعد مضي بعض سنوات على وفاة الامام علي ، بثورة لتنصيب ابنه الحسين خليفة على المسلمين . ولكن جنود الامويين تصدّوا له فقتلوه هو وأل بيته واتباعه في كربلاء ، في العراق ، في العاشر من شهر محرم عام ٦١٥ تشرین الاول ٦٨٠ م . وما زال الشيعة يحيون ذكرى

هذه الفاجعة في شهر محرم من كل عام . واصبحت كربلاء ، حيث يرقد الامام الحسين ، والنجف ، حيث يرقد الامام علي ، من الاماكن المقدسة عند الشيعة .

وبوفاة الامام علي انتقلت السيطرة على الدولة الجديدة من الجزيرة العربية . واصبحت الجزيرة العربية عبارة عن ولاية فیحیب ، ثم فقدت حتى هذا المركز ايضاً ، واقتصرت على ان تكون المكان الذي يقوم فيه الحرمان الشريفان ، مكة والمدينة ، حيث يحج الناس . ونقل معاوية مركز الخلافة الى دمشق . وعاشت الخلافة الاموية ، التي اسسها هو ، نحواً من مئة عام . وقضى العباسيون ، احفاد العباس عم النبي محمد ، على الدولة الاموية بالعنف ، عام ٧٥٠ م ، وانشأوا الدولة العباسية التي حافظت على الخلافة حتى قضى عليها المغول عام ١٢٥٨ م .

هذه هي اهم حوادث تاريخ الخلافة الاسلامية المعقد منذ ابتداء امرها الى ان سقطت الامبراطورية العربية العظيمة . ومنذ ذلك الحين لم تعد الخلافة اكثراً من وظيفة اسمية ملحقة بحكم المماليك في مصر ، ثم بالدولة العثمانية .

العصر الذهبي

بعد ان استولى العباسيون على الخلافة ، في عام ٧٥٠ م ، نقلوا عاصمتهم الى بغداد وكان ذلك بداية عصر العرب الذهبي . ويشبه هذا العصر ، عندما ننظر اليه نظرة تاريخية ، الخاتمة العظمى لسرجية خيالية مفوفة الالوان . لقد جمع هذا العصر الفنون ، والصنائع ، والفلسفات ، والمعارف ، والعلوم ، والثقافات ، التي اخرجتها الحضارات العالمية بما في ذلك الحضارة الصينية . واصبحت بغداد ، من الناحية المادية ، مدينة خيالية ، تعج بالبيوت والقصور والجوامع . وتدفع الى بغداد بالذهب ، والفضة ، واللؤلؤ ، والماج ،

والجواهر ، والحرير ، والفاویه ، والعطور ، والتحف من منتجات الصنائع . لقد تدفق على بغداد كل اصناف الاطعمة ، والترف ، والمصنوعات ، المعروفة في العالم يومذاك . ولم تكن بغداد ، وحدها ، المدينة المزدهرة . فقد أصبحت القاهرة والاسكندرية ، ودمشق ، والبصرة ، مدن ثراء ورخاء وترف .

اما من الناحية الثقافية فقد اثارت مصادر المعرفة الغنية المتراكمة ، المكتشفة حديثاً ، عقل العرب النشيط ، ودفعته الى الدراسة والبحث في كل فرع من فروع المعرفة . لقد رحب العرب بالعلماء والادباء والفنانين واصحاب الصنائع والموسيقيين والشعراء ، القادمين من مختلف ارجاء العالم ، وشجعواهم . وانشأوا مدارس يدرس فيها ما انتجه كبار العلماء والحكماء من معرفة وحكمة . وترجمت الى اللغة العربية مؤلفات اعظم العلماء وال فلاسفه من يونان وروماني وفرس وهنود . وبهذا حفظ العرب للحضارات القادمة اثاراً هامة مما قدمه الاوائل في المعرفة والادب . واضافت العرب اشياء مبتكرة الى الطب والاداب والعلوم واخترعوا علمي الاحبر والكيمياء ، اللذين اشتق اسمهما في اللغات الاوروبية من اسميهما العربين .

واغلب الظن ان الاعداد ، التي تدعى بالاعداد العربية ، قد جلبت من الهند الى بغداد . اما الصفر فقد اخترع في عصر بغداد العظيم . فقد طور هذا الاختراع ، الذي يبدو وكأنه شيء صغير ، الحساب العددي ، وبسط استعماله . وذلك لانه ادى الى استعمال النظام العشري ونظام المراتب العددية ، اي استعمال عشرة اعداد فقط في مراتب عددية لا نحصى كالحاد ، والعشرات ، والمئات ، والالوف الخ . وللعرب فضل كبير على تحسين صناعة الورق التي اخترعها في الاصول الصينيون . وقد انتقل الورق الذي حل محل وسائل الكتابة السابقة – الواح الطين ، والبردى ، وجلود الحيوان ، وقطع النسيج – الى اوربا في وقت مناسب ، فساعد على تطوير الطباعة بواسطة الحروف المتحركة .

على المرء الذي يريد ان يلم بحياة وثقافة عصر هارون الرشيد الراهن ان يرجع الى كتاب الف ليلة وليلة . هذه القصص معروفة معرفة جيدة في العالم الغربي على الرغم من ان اهمية تلك الأيام قد نسيت الى حد بعيد . يعني ان العرب لم يعملوا على ازدهار الثقافات القديمة ازدهاراً رائعاً فحسب وإنما ابقوها مشعل المعرفة متقدداً رائعاً في حين كانت اوروبا تعيش في عتمة « العصور المظلمة » .

مات هارون الرشيد عام ٨٠٩ م . وبينما ظلت امجاد عصره ، زمناً طويلاً بعد وفاته ، تتضاءل بطيئاً ، فقد اصيخت دولة العرب بالضعف والانحلال منذ ذلك الحين . فقد غرتها ، في عام ١٠٧١ ، قبائل ببرية قادمة من الشمال يعرفون بالاتراك السلاجقة . واعتنق السلاجقة الاسلام ، وادخلوا الى الامبراطورية التترية حيوية جديدة . وفي عصر سيطرة السلاجقة حدثت الحروب الصليبية .

لا تكون الحروب الصليبية جزءاً مهماً من هذا التاريخ الذي تحدث عنه ، فهذه الحروب ، التي بالغ الاوربيون في وصفها ، لم تؤثر تأثيراً عميقاً في مجرى الحوادث التي وقعت في الشرق الاوسط عامه . ولم تثر هذه الحروب تعصباً دينياً في نفوس المسلمين الذين اتصفوا بالتسامح مع ابناء الديانات الأخرى . ومن نتائج الحروب الصليبية المؤسفة أنها جعلت النصارى الغربيين يعادون المسلمين والدين الاسلامي . على ان الزمن ، لحسن الحظ ، قد حما هذه العداوة . ومن نتائج الحروب الصليبية المهمة أنها جعلت الاوربيين يتصلون بحضارة العالم العربي وثقافته . وقد ساعدت هذه الاتصال ، مساعدة عظيمة ، على قيام « عصر النهضة » في اوربا .

في عام ١٢٥٨ حدثت غزوات المغول الفاجعة بقيادة هولاكو خان ، حفيد جنكيز خان المربع ، الذي خرب اسيا ، وارعب اوربا . واغلب الظن ان المغول كانوا اكثر الغزارة خبثاً وقسوة في تاريخ العالم اطلاقاً . وقد عبر جنكيز خان بالكلمات التالية عن العقيدة التي كان المغول يسيرون

بعوجهها : « ان اعظم سعادة ينالها المرء هي ان يقهر اعداءه ويطارد هم ، ويستولي على املاكم ، وان يرى اهلهم ي يكون ويعولون ، وان يتمتعي صهوات خيولهم ، ويمتلك بناتهم وزوجاتهم » .

عندما زحفت جحافل هولاكونخان على بغداد استسلم الخليفة العباسي الجبان ، المستعصم بالله ، دون قتال . وقد اظهر هولاكو احتقاره للمستعصم بان امر فوضع في كيس ، وديس حتى مات . ونهبت بغداد منها عاماً شاملاً . وحطمت مكتبات واثار فنية لا تقدر بثمن . وقتل معظم السكان بوحشية قاسية . وانحد المغول ، بعد ان هدموا بغداد ، يقتلون سكان العراق ويهدمون مدنه الاخرى . وقد خربوا حتى قنوات الري والسدود التي جعلت العراق بذلك خصباً غنياً خلال الاف السنين . ولم ينهض العراق بعد فهو ضآكاماً من اثر تلك الفسحة المدمرة .

وجاءت الامبراطورية العثمانية وانحدرت ، على مر العصور ، توسيع . لقد استولت الدولة العثمانية على بلاد الشرق الاوسط الهرمة المتبعة ، ولكنها لم تفعل سوى القليل في سبيل تنشيط هذه البلاد واستعادتها حيوتها . واستغرقت هذه البلاد ، التي لعبت دوراً فعالاً في تاريخ العالم ، في نوم عميق ، لم تستيق منه الا في وقتنا الحاضر . على ان مشعل الحضارة المتقدمة الى الامام كان قد انتقل الى الغرب .

حين اكتشف كولمبوس العالم الجديد كان البحارة البرتغاليون يؤسسون مواقع لهم على سواحل الهند ، والبحر الاحمر ، والخليج العربي . ثم جاء البريطانيون فاخرجوا البرتغاليين من مواقعهم ، واحتلوا يهددون سيطرة الاتراك على كثير من الواقع الاستراتيجية . ولم يكن لهذه التطورات سوى تأثير ضئيل على بلاد الشرق الاوسط المستغرقة في النوم .

١

السيادة الإسلامية *

ارشيبالد ر. لويس

كانت الحملة على صقلية وفتح جزيرة كريت عام ٨٢٧ بداية عهد جديد في التاريخ البحري الخاص بالبحر الأبيض المتوسط . وكان من شأن هذين الحدين انهما قضيا على سلطان البيزنطيين الذي ما كان ليتحداه احد ، كما ان النفوذ البحري قد أخذ يتسرّب الى أيدي الشعوب الإسلامية التي عمرت شواطئ البحر المتوسط الجنوبي من طرطوس الى جبال البرنيس . على ان هذا التطور في الاوضاع لم يحدث طفرة واحدة ، فان حكام القسطنطينية ، خلال تلك الحقبة ، ظلوا محتفظين ببعض القوات البحرية الهامة ، واستمروا يحاربون اعداءهم المسلمين بحراً في الشرق والغرب ببسالة وجرأة . وقد استطاعوا ان يؤخرنوا بني الأغلب في انجازهم فتح صقلية حتى عام ٩٠٢ ، وان يوفروا قوة بحرية كافية للمحافظة على امتلاكهم اجزاء هامة في جنوب ايطاليا وبحر الأدریاتيك ، وبقوا أسياد البحر الأسود ، وان لم يكن ذلك من السهولة بمكان . ولقد حاولوا استرجاع جزيرة كريت بارسالهم حملة بعد اخرى لرحلة القراصنة المسلمين عنها ، غير انهم كانوا خلال معظم تلك السنين في موقف دفاعي ، باستثناء فرات محدودة ، كما كانت خسائرهم

* فصل من كتاب A. D. Naval Power and Trade in The Mediterranean 500-1100 تأليف ارشيبالد ر. لويس (نشرته مطبعة جامعة برمنغهام ١٩٥١)

تزيد كثيراً جداً على مكاسبهم في هذا الميدان . ولم يهل القرن العاشر حتى
 كان النفوذ الفعال في البحر الأبيض المتوسط في أيدي أعدائهم المسلمين .
 أما أشد الهجمات على سيادة بيزنطية البحريّة فقد قامت بها العمارات
 البحريّة التابعة لشمال أفريقيا في المياه الإيطالية والصقلية ، وكذلك اساطيل
 كريت الإسلاميّة في بحري أيّة وايونية . على أن الهجوم الغربي كان ، من
 وجوه عدّة ، أهم وأشد أثراً . لقد بدأ بازدال حملة كبيرة من شمال
 أفريقيا عند مازررة على شاطئ صقلية الجنوبي ، وذلك عام ٨٢٧ . وما
 كانت هذه الحملة تطأ أرض الجزيرة حتى أخذت في التقدّم لمحاصرة
 عاصمتها سرقوسة . ولقد أبْحَرَ اسطول إسلامي بغية اكمال الحصار من
 الناحية البحريّة . وترامي التذير فوراً إلى القسطنطينية فلمّا شُعِّتْ قوتها
 البحريّة لنجد المدينة المحاصرة (١) ، واستجابت البندقية لاستغاثة أخرى
 فبعثت بمنارتها البحريّة إلى الميدان (٢) ، وقادت قوة كارلونجية بحريّة
 من توسكانيا بقيادة بونيغاس ، ولربما بمساندة من بيزنطية ، بهجوم معاكس
 على فرضة بونة (عنابة) البحريّة الواقعة على شاطئ الشمال الأفريقي (٣) . وكان
 الأهم من ذلك إرسال القسطنطينية جزءاً ضخماً من اسطولها الشرقي إلى
 ساحة المعركة ، فتمكن من دحر العمارات البحريّة الأفريقيّة ، وطارد
 بقائها فلأحْمَها إلى ميناء سرقوسة . ولما شعر المسلمون بالعجز عن إنقاذ ما
 تبقى من سفنهم ، أحرقوها وانسحبو من المدينة (٤) ولم يبق في أيديهم
 عند حلول عام ٨٢٩ الاً مازررة ، وهي المكان الذي أُنْزَلوا فيها قواتهم
 أول الأمر ، ومينيو (Mineo) القرية منها .

ولم تفت في عصיהם هذه النكسة الأولى ، فعادوا إلى الهجوم في العام
 التالي . وقد حمل اسطول أفريقي كبير امدادات أخرى إلى جيش المسلمين
 الذي ما زال مقيماً في الجزيرة (٥) . اضطر إلى ذلك أن قوة إسبانية وصلت
 أيضاً إلى هناك من طرطوشة لدعم الجيش الإسلامي ، الاً أنها لم تكن ذات
 تفع كبير ، فقد هزمها الجنود البيزنطيون ، ولم يسعها الا الانسحاب (٦) .

أما الأفريقيون فلم يفعلوا ذلك ، وإنما بدلاً من ان يتسبّبوا ، وأصلوا محاصرتهم لمدينة بلزم (بالرمي) الهامة الواقعة في الناحية الغربية من الجزيرة . ولما لم يصل اي اسطول بيزنطي الى هذه المدينة لنجدها في الوقت المناسب ، فقد سقطت في يد بنى الأغلب عام ٨٣١(٧) . ومن ذلك الوقت فصاعداً أصبحت بلزم قاعدة عظيمة الشأن ، ومركزاً للقوة الاسلامية في جزيرة صقلية . وهي وان خضعت ، نظرياً ، الى حكم الشمال الافريقي ، الا انها كانت ذات كيان مستقل ، واعتبرت الميناء الممتازة التي كانت تخرج منها سفن المسلمين لترويع شواطئ ايطاليا وتجارتها ، والأجزاء البيزنطية في الجزيرة .

وما لبثت قاعدة بلزم البحرية الامامية ان دعمتها تطورات جديدة ، فقد استولى اسطول بنى الأغلب ، أولاً ، على جزيرة بانتيليريا عام ٨٣٥(٨) . وبذلك زال خطر قطع المواصلات بين صقلية وافريقيا ، ذلك الخطر الذي كان يهدّدها لكونها جزيرة في يد البيزنطيين فاصبح ارسال المدد من افريقيا امراً يسيراً وثانياً دخلت بلزم في حلف مع مدن شاطئ كامبانيا الايطالي ، وخاصة مع نابولي ، وذلك عام ٨٣٦(٩) . ولربما كان هذا الحلف نتيجة للمساعدة التي قدمتها عمارات بلزم البحرية الى اهالي نابولي في معاربتهم لعدوهم الداخلي أمير بانيقاتوم اللومباردي(١٠) . ومن الممكن ان يكون قد قام ايضاً على أساس من العلاقات التجارية بين تلك المدن وشمال أفريقيا الاسلامي خلال العديد من السنين الطوال ، وذلك بالرغم من اعترافات البيزنطيين . ومهما كان السبب فان مصادقة نابولي كانت لا تقدر بثمن بالنسبة الى العرب الصقليين ، فقد أضعفت من قوة القسطنطينية البحرية في مياه ترهانيا في الوقت العصيب . هذا ، ولربما كان تخلّي اهالي نابولي عن بيزنطية يفسر عجز القوات البحرية البيزنطية عن ان تعرّض بنجاح سبيل العمارات البحرية الافريقية التي حملت الى بلزم حاكماً جديداً عام ٨٣٥(١١) . كما يمكن ان يوضح هذا أسباب نجاح تلك الغزوقة

التي قامت بها قوة اسلامية اخرى على الجزر الأيونية في السنة نفسها (١٢) .
اما فيما يتعلق بالحملة الأولى ، فمن الطريف ان نشير الى أن الأسطول
الأفريقي كان يتضمن عدداً من الحرّاقات ، وهي من السفن التي كانت
تلعب النفط وتقدّف به الأعداء ، والتي مكّنت الأفاريقين من الرد على
النار اليونانية التي كان يستخدمها اعداؤهم البيزنطيون . وكانت هذه أول
مرة يذكر فيها استخدام المسلمين أمثل هذه السفن التي ربما كانت سلاحهم
السريّ الجديد (١٣) .

لم يهل عام ٨٣٨ حتى شعر أمير بلرم بأنه ذو قوة كافية لمحاجمة حصن
جفلوز (سيفالو) البحري الواقع على شاطئ صقلية الشمالي ، غير ان
المجموعين البري والبحري اللذين قام بهما لم يكللا بالنجاح ، والفضل يعود
إلى اسطول النجدة الذي بعثت به القسطنطينية فحمل المسلمين على الانسحاب (١٤)
على ان هذا الكبيج لم يخل دون التقدم . ففي عام ٨٤٣ تكانت القوات
الاسلامية ، تؤيدها سفن اهالي نابولي ، من الاستيلاء على مدينة مسينا
التي تحكم بالمضائق الواقعة بين قلوريه (كالابريا) وصقلية (١٥) .
والظاهر أنه لم يكن للبيزنطيين هناك قوة بحرية محلية كافية في المياه الصقلية
لحماية ذلك المركز المهام .

ومن أسباب هذه الانتصارات في مياه ترهانيا ، انشغال القسطنطينية
في مكان آخر فقد كانت هجمات المسلمين تتقدم بسرعة في بحر
ايونية وبحر أيجية ، وقد بدأت عام ٨٣٨ بالاستيلاء على برندizi ، حيث
أسقطها اسطول لغزارة المسلمين من كريت أو أفريشية أو ربما من كلهما معاً .
وكانت عمارة بحرية للبنديقية ، تتألف من ستين سفينة حربية قد تجمعت
للدفاع عن تلك المنطقة التي تعاني الكارثة بالقرب من كروتون في خليج
تارنتو ، الا ان المسلمين دمروا معظمها (١٦) . ثم ان الوضع المحلي في
جنوب ايطاليا قد جعل من التدخل أمراً ميسوراً ، فان التزاع على سلطان
دوقة بنيفانتوم اللومباردية كان قائماً بين متنافسين يطالبان بها وهما راديلخس

وسيكانولف . وقد استدعي الأول جنوداً مرتزقة من المسلمين الصقليين والأfricanيين عام ٨٤١ ، فما كان من منافسه إلا أن قام بعمل مضاد فاستأجر مغامرين من مسلمي إسبانيا . وأمثال أولئك وهؤلاء لم يكونوا ليهتموا كثيراً إلا بالغنية ، وقد تمكّن بعض المرتزقة الذين استدعاهم راديلخس من الاستيلاء على باري والمنطقة المحيطة بها عام ٨٤١ ، متعاونين كلّاً مع أساطيل لقراصنة ما فتحت تعلم هناك عبر الشاطئ (١٧) . وما لبثت دولة قراصنة أخرى من دول المسلمين الأمامية القوية كبلرم ، ان ظهرت إلى عالم الوجود ، وقد عاشت أكثر من ثلاثة عاماً . أما حاكمها ، ويلقب بلقب سودان (أي سلطان) ، فيظهر أنه استقل عن آية سلطة إسلامية في كريت أو أفريقيا ، وأنه اتصل ببغداد مباشرة للاعتراف به وبدولته (١٨) .

وهكذا كان اندحار البندقية ، وانشاء هذه الدولة الإسلامية الجديدة في باري ، واستيلاء قراصنة كريت على تارنتو في وقت واحد تقريباً – كل ذلك قد فتح بحر الأدربياتيك في وجه أساطيل الغزو العربية . ولقد بدأت سفن هذه الأساطيل أعمال النهب عام ٨٤١ بالاستيلاء على أنكونا ، وأزيرو الواقعتين في جزيرة شيرسو وحرقهما . وفي طريق عودتها ، قبضت على بعض تجار البندقية وهم قافلون إليها من صقلية (١٩) . وفي العام التالي ، عادت تلك السفن إلى شمال بحر الأدربياتيك وأنزلت الهزيمة باسطول للبندقية في خليج كوارينزو (٢٠) .

على أن هذه الانتصارات التي وقعت في الناحية الشرقية من شبه الجزيرة الإيطالية قد فاقت تلك التي حدثت في الجانب الترهافي ، فإنه بعد أن عاصدت نابولي العرب الصقليين في استيلائهم على مسيينا ، تخلّت ، على ما يظهر ، عن تحالفها معهم ، ولربما كان ذلك راجعاً إلى تمكّن أساطيل القرصنة من شواطئها وتدخلها بتجارتها . وهكذا نرى أن سرجيوس ، دوق نابولي ، قد أقام تحالفاً مع المدن البحرية المجاورة: أمalfi (أملف)، وجایتا ، وسورنتو ، وقد هزمت أساطيلها المتّحدة النهائين المسلمين في

البحر وحملتهم على التخلّي عن شباك قرصتهم في جزيرة بونزا القريبة من نابولي ، وفي ليقوسيا وهي نتوء جبلي في خليج سالرنو (٢١) . وهكذا ياء المسلمين بالخيبة في هذا الاتجاه فحولوا اهتمامهم الى الممتلكات البابوية . وفي عام ٨٤٨ أذلوا جيوشاً تغلّبت على الحاميات الموجودة في سيفيتا فاكشيا ونوفا اوستيا ، وقامت بغزو أرباض مدينة روما نفسها (٢٢) . وسارع البابا يطلب مساعدة بحرية من مدن كامبانيا المتحالفه . والظاهر ان هذه المدن قد استجابت لطلب البابا ، وأرسلت اسطولاً لحماية الشاطئ البابوي ، غير أن عاصفة هبت فحطمت عمارة المسلمين البحرية عبر شاطئ اوستيا مما جعل تلك المساعدة غير ضرورية (٢٣) . وقد تكون هذه المقاومة التي أبدتها شاطئ نابولي هي التي شجعت سلطات البيزنطيين في صقلية ، وحملتهم عام ٨٤٨ على ارسال اسطول صغير مؤلف من عشر يواح حربية في غزوة بلغت بهم خليج موندييللو الذي يبعد مسافة ثمانية أميال عن برم نفسها (٢٤) . غير أنه ما كاد خطر اخراق المسلمين المباشر لساحل ايطاليا يصد ويُكبح ، حتى بادرت نابولي والمدن المجاورة الى الدخول ، مرة اخرى ، في علاقات وثيقة مع المسلمين الذين كانوا أعداءها في وقت سالف . وقد استمرت العلاقات بينها وبين برم ، للعشرين سنة التالية او يزيد ، علاقات ود وسلام .

وقد مضى عقد كامل لم يحدث فيه سوى بعض الأعمال البحرية التي كان يقوم بها المسلمين ضد غير أنهم المسيحيين ، إما في بحر ترهانيا او بحر الادرياتيك . ولربما كان بعض أسباب هذه الأعمال تعود الى المزارعات بين مسلمي كريت وبني الأغلب في البحر (٢٥) . ومهما كان الأمر ، فان فترة السلام هذه قد انتهت عام ٨٥٨ عندما هاجمت قوات برم البرية وبالبحرية مدينة جفلوز (سيفالو) واستولت عليها (٢٦) وكذلك عندما اندر اسطول بيزنطي مؤلف منأربعين سفينة عبر ساحل أبوليا (٢٧) . يوقد أثارت هذه الحسائر القسطنطينية ، ودفعتها الى القيام بمجهود بحري

جديد . وعليه فقد بعثت باسطول بيزنطي مؤلف من ٣٠٠ سفينة من الشرق الى سرقوسة . وقد أبحرت هذه الأرمادا عبر مضائق مسينا لاسترجاع سيفالو فالتفت عبر الشاطئ الشمالي باسطول عربي انتصر عليها انتصاراً باهراً وأنزل بها خسائر فادحة أفقدت بيزنطية مائة سفينة ، وتلك أعظم هزيمة بحرية ألحقت بها منذ عام ٨٤٠ (٢٨) . وقد تلت هذه الضربة الخطيرة كارثة اخرى نزلت بالقوة البيزنطية في صقلية ، وهي فقدانها حصن قصريانة (كاستروجيوفاني) الداخلي عام ٨٥٩ (٢٩) . وبذلك لم يبق في يد القسّطنطينية من الجزيرة الا الساحل الشرقي بالقرب من سرقوسة ، والا بعض الأماكن الداخلية ، حيث ان ثلثي صقلية أصبح الآن في أيدي العرب .

وبعد ثمانى سنوات صمم المسلمون على اكمال فتحهم ، فبعث حاكم بالرمي بجيش بري وبحرّاًقاته الى سرقوسة ، غير ان اسطول نجدة شرقى للبيزنطيين طرد المهاجمين في عام ٨٦٨ (٣٠) ، فانتقم بنو الأغلب عام ٨٧٠ باستيلائهم على مالطة . وهكذا أثبتوا للبيزنطيين سلطانهم النام على المضائق الافريقية - الصقلية (٣١) . وفي عام ٨٧٨ وُجه هجوم ضخم نهائى على سرقوسة برياً وبحراً (٣٢) . ولم تصل في هذه المرة أية مساعدة بحرية ، فسقطت المدينة في ايدي القوات الاسلامية ، وبذلك لم يبق في ايدي البيزنطيين من جزيرة صقلية كلها الا طبرمين (تورمينا) ومنطقة صغيرة عبر المضائق الممتدة من ريو (ري gio) :

ومن الأسباب التي مكنت المسلمين من فتح جزيرة صقلية تهديدهم لأيطاليا ، ذلك التهديد الذي استحوذ على اهتمام أعدائهم . ولما كانوا حلفاء لنابولي في الساحل الغربي ، وكانت لهم قواعد ثابتة على ساحل الأدریاتيك عند باري وغيرها من الأماكن فقد كانت غزوتهم في العقد السادس من القرن التاسع ، داخل جنوب ايطاليا ووسطها ، جد مدمرة . والواقع انهم ترموا كأنهم سيسخرون على المنطقة كلها . ودب الذعر بقلب حاكم ايطاليا الكارولنجي ، لويس الثاني ، فقرر بتأييد بابوي ان يقوم بعمل

ضدتهم ، الا أنه لم يصب من النجاح الا" قليلاً . فهو لم يستطع ، وهو لا يملك اي اسطول ، ان يزحزح المسلمين عن حصونهم الساحلية التي استطاعوا ان يشنوا منها غزوات الى داخل البلاد . أما حصاره الطويل لباري مثلاً ، فقد تمكن ان يقوم به ولكن دون جدوى اذ كانت المنعطفات الساحلية في ايدي المسلمين (٣٣) .

وأخيراً أخذ المد بالتراجع عام ٨٦٧ ، فقد تدخلت كل من البندقية فالقسطنطينية في المياه الايطالية . أما البندقية ، ولربما بمحالفة لويس الثاني ، فقد نالت انتصاراً بحرياً بالغرب من كارنتو ، وبذلك انقضت لا ندحرها في ذلك البحر قبل سبع وعشرين سنة (٣٤) . وأما الامبراطور البيزنطي باسيل الأول ، فقد بعث بأسطول مؤلف من مائة سفينة بقيادة النبيل نيكيتاس لانقاد راغوسة (راجوزا) التي كانت تحاصرها قوة من كريت وتارانتو (٣٥) . ولما انتصر البيزنطيون في راغوسة (راجوزا) تحولوا الى ايطاليا . وفي عام ٨٧٠ ظهر اسطول أضخم من ذاك في مياه باري ، وكان يضم قطعاً بحرية راغوسة ودلاسية ، تقابله من البر جيوش لويس الثاني . وقد برهن تدخلهم هذا على أنه كان حاسماً . وأخيراً سقطت المدينة بيد الملك الكارولنجي . غير أنه في الوقت نفسه نشب الخصم بين لويس والبيزنطيين اذ اتضحت له ان بيزنطية تناهض طموحة واهدافه في جنوب ايطاليا . وبفضل هذه العداوة انقلب لويس راجعاً الى الشمال ليموت وهو خائب الأمل . أما باسيل الأول فقد جنى ثمار جهوده (٣٦) . ففي عام ٨٧٣ استعادت قواته اوترانتو ، وفي عام ٨٧٦ سقطت باري في يد البيزنطيين (٣٧) . والظاهر ان تارانتو وحدها هي التي بقيت عربية ، فمن هذه المدينة ، او ربما من كريت ، أبحر الأسطول الاسلامي الذي غزا البندقية عام ٨٧٥ ، واحرق ميناء كوماشيو الواقع عند مصب نهر بو ، وقد كانت هذه الحملة آخر الحملات الاسلامية على الادرياتيك الأعلى (٣٨) .

وبينما كانت قوة بيزنطية البحرية هكذا توّكّد ثانية وجودها بمساعدة

البندقين في ساحل ايطاليا الشرقي ، نرى أنها كانت أقل نصيباً من النجاح في الساحل الغربي . نعم ان قوة بحرية صغيرة مؤلفة من عشر بوارج حربية بقيادة جورج ، حاكم كالابريا ، ظهرت في مياه بحر ترهاانيا ، غير أنها لم تفعل الكثير ، فقد ترايد ضغط المسلمين على طول هذا الساحل الايطالي . وفي عامي ٨٦٨ و ٨٧٢ قام المسلمون بحملتين غير موفقتين على جايتا وسالرنو واحدة بعد الاخرى (٣٩) . وفدى عانت المنطقة البابوية كثيراً من اعمال النهب هذه ، فبعث البابا حنا الثامن يلتزم الحماية من شارل الأصلع ، ومن بيزنطية ، وكل من المدن : أملف (أمالفي) ، وجاييتا ، ونابولي (٤٠) . الا أنه لم ينجح كثيراً . ولم تستطع القسطنطينية ان تسدي الا قليلاً لانشغالها في صقلية والشرق ، وتخوفاً من تجدد البابا للكارولنجيين . أما شارل الأصلع فلم تكن لديه قوة بحرية لارسالها ، وأما مدن كامبانيا فلم تنشأ ان تسيء الى اصدقائهم المسلمين . وفي النتيجة لم تتمتع ممتلكات الكنيسة في أواسط ايطاليا بشيء من الأمان الا بدفع ٢٥ الف منكوسى فضي للغزاة (٤١) .

ولم يخف الضغط الا في عام ٨٨٠ لما ظهرت عمارة بحرية كبيرة للبيزنطيين في مياه صقلية وأصابت بعض النجاح . وقد قطع هذا الاسطول طرق التجارة بين المسلمين ومدن جنوب ايطاليا ، واستولى على كميات كبيرة من زيت الزيتون الى حد ان سعره قد تدنى كثيراً في أسواق القسطنطينية (٤٢) والظاهر ان البيزنطيين قد ركزوا هذا الاسطول بصورة دائمة ، في ثمرة (ترميي) الواقعة في المياه الغربية . وقد يكون لتأثير هذا الاسطول الفضل في اعادة نابولي الى ولايتها البيزنطية عام ٨٨٤ (٤٣) ، وكان قد طال عدم ولائتها . الا ان الاسطول البيزنطي هذا لم يستطع ان يحول دون اقامة المسلمين عشاً للغزو في مونت جاريجيليانو عام ٨٨٢ او عام ٨٨٣ (٤٤) .

والظاهر ان قوة البيزنطيين البحرية كانت على قدر كاف لاشعار بلزم

بالخطر ، وفي عام ٨٨٥ قامت معاهدة بين المتنازعين (٤٥) . وفي العام نفسه بذلت بيزنطية جهداً في الغرب على نطاق واسع فأنزلت في جنوب ايطاليا جيشاً ضخماً بقيادة نيقفور (نيسيفوراس فوكاس) الذي أخذ يعمل طوال سنتين مستخدماً القوة والدبلوماسية . ولم تهل سنة ٨٨٦ حتى كان قد مكّن من جديد لقوة بيزنطية في جنوب ايطاليا ، واتحدت قلورية (كالابريا) وأبوليا ، واعترفت بانياfanтом بسلطنة البيزنطيين ، وكذلك فعلت مدن كامبانيا (٤٦) . وقد ترافق ، بهلوء مسلمي صقلية وقيام قوة بيزنطية البحرية باعمالها من جديد في بحر ترهاانيا ، ان فجر سلام قد أشرق ، غير ان الأمر لم يكن كذلك ، فبعد وفاة باسيل الأول عام ٨٨٦ ، عاود المسلمون تعدياتهم قهاجموا فلورية (كالابريا) عام ٨٨٨ (٤٧) . ولهذا أُحررت سفن الاسطول الامبراطوري غرباً الى ريو (ريجيو) ، وعبرت مضائق مسيينا . وقد اصطدمت بالقرب من ميلات (ميلازو) ، عند شاطئ صقلية الشمالي بأسطول ضخم للمسلمين ، وبذلك أعاد تاريخ سنة ٨٥٩ نفسه ، فانهزم البيزنطيون شر هزيمة ودمرت سفنهم تدميراً تماماً (٤٨) . ولم يسد السلام في سنة ٨٩٥ حتى كانت القدسية قد فقدت سلطانها التصريح المدى على مياه صقلية وغرب ايطاليا (٤٩) .

وبعد سبع سنوات ضرب بنو الأغلب ضربتهم النهائية ضد البيزنطيين . وقد قاد ابراهيم ، الملك الافريقي الذي تخلى عن الحكم ، حملة بحرية وبرية كبيرة من بلرم عام ٩٠٢ وهاجم ما تبقى للبيزنطيين في صقلية ، وطبرمين (تورمينا) ، والنواحي المحيطة بها . وقد سقطت كلها ما عدا حصناً واحداً وهو طبرمين (تورمينا) الجديدة فقد بقي من غير فتح . وقد تابع ابراهيم زحفه المظفر من صقلية عبر المضائق الى قلورية (كالابريا) . ولم ينقذ ايطاليا المذعورة من شبح المصائب الذي أصاب طبرمين (تورمينا) الا وفاة ابراهيم فجأة في كوسنزا ، وانسحاب جيش المسلمين الى صقلية (٥٠) . ثم ان القلاقل التي اصطحبت سقوط ملك بنى الأغلب ، وقيام الفاطميين

في تونس قد ساعد الإيطاليين على التقاط انفاسهم رغم ضعف البيزنطيين البحري والعسكري .

وبكلمة موجزة نقول ان صقلية قد سقطت عام ٩٠٢ بيد المسلمين الأفريقيين على الرغم من قتال بيزنطية المير الطويل للاحتفاظ بها . غير ان بيزنطية حشدت في غضون ذلك قوة بحرية ، أيام باسيل الأول ، من اسطولها واساطيل حليفاتها الغربيات كالبنديمة ، كانت كافية لاسترجاع باري وتارنتو من المسلمين والسيطرة على مقدرات قلورية (كالابريا) وأبوليا ، واستعادة نوع من السيطرة على مدن كامبانيا غير الموالية ، وهي نابولي وجاييتا وأملف (مالفي) . ولم يبق الا عش قرصنة في مونت جاريجيليانو قائماً كشوكة في جانب القطاع الجنوبي من الأراضي الإيطالية .

وما لبثت الفوضى في إفريقيا وصقلية ان أتاحت الفرصة لازالة هذه القاعدة من قواعد التوغل الإسلامي وفي عام ٩٠٩ استولى الفاطميون على تونس وأصبغوا حكام القيروان . أما محاولاتهم للسيطرة على صقلية فكانت على كل حال أقل نجاحاً بادئ ذي بدء (٥١) . ولقد ثارت بارم عام ٩١٣ ووجهت اسطولها الى إفريقيا الفاطمية في السنة التالية . ولما كان جزء كبير من القوة الأفريقية البحرية مشغولاً ، في ذلك الوقت ، بمحاولات ضم مصر الى مملكة الفاطميين ، فان الصقليين ، بادئ الأمر ، لم يقابلوا بمقاومة شديدة ، فلدمروا اسطولاً إفريقياً عبر لاني بالقرب من المهدية ، وأنزلوا قوات بحرية استباحت صفاقس وهاجمت طرابلس (٥٢) . ولم يستطع الفاطميون استعادة سلطانهم على الجزيرة الا عام ٩١٧ ، وقد استخدمو نفس الاسطول الذي حملوا به على مصر (٥٣) .

وفي غضون هذه الفترة اشتري حاكم قلورية (كالابريا) البيزنطي الأمن لولياته من صقلية بدفعه ٢٢ الف قطعة ذهبية في السنة (٥٤) . وثمة شيء مهم من ذلك ، وهو أنه بالرغم من فشل الهجوم الذي قامت به نابولي وكابوا وأملف (مالفي) على مونت جاريجيليانو عام ٩٠٨ ،

فقد رافق النجاح أعداء النهابين المسلمين عام ٩١٥ ، ذلك ان قوة بحرية بحرية مشتركة من البيزنطيين والإيطاليين ، بعد شعورهم انهم في نجاة من خطر تدخل الصقليين ، قامت بهجوم على الحصن الإسلامي . وكانت هذه القوة بقيادة نيكولاس بنسنجل ، وكانت تضم كذلك جنود بابوية وإيطالية ، كما تضم جنوداً من نابولي وجایيتا . وقد طرد المقيمون في الحصن ، كما حررت ايطاليا جنوب توسكانيا ، من مزعجيهم المسلمين وذلك لأول مرّة منذ عام ٨٤٢ (٥٥) .

هذا ويكمّن ضعف بيزنطية البحري حول شواطئ ايطاليا وصقلية خلال هذه المدة في الصعوبات التي كانت تعانيها في الشرق وعلى الأنصار في بحر ايجه شمال جزيرة كريت . فلقد وجدت القسطنطينية من الصعوبة يمكن ان تناهض الأعداء في كل من الميدانين الأيجي والغربي في وقت واحد . وكانت محاولات البيزنطيين للقضاء على الخطر الذي يتهددهم من كريت قد بدأت فور فتح مسلمي اسبانيا لجزيرة كريت من الاسكندرية عام ٨٢٧ . وقد منيت احدى حملات البيزنطيين الأولى ، وكانت بقيادة فوتينوس ، بالفشل الذريع (٥٦) . وكذلك كانت نتيجة حملة اخرى قام بها لاسترجاع الجزيرة كراتيراس سترايجوس الكبير هايوتيسي الذي قاد سبعين بارجة حربية لهذا الغرض من بلاده والبلاد الاغريقية والايجهية (٥٧) . ولقد قام مسلمو كريت بعمل معاكس لهذه الحملات ، فأغاروا على ساحل تراقيا وجزر سايكليد (٥٨) . وفي عام ٨٣٩ أصابوا نصراً عظيماً آخر على بيزنطية بتدميرهم اسطولاً اغريقياً بالقرب من جزيرة ثاسوس (٥٩) . وأخيراً أعدت القسطنطينية في العاصمة نفسها اسطولاً ضخماً عام ٨٤٣ بقيادة ثيوكتوس لاخضاع أولئك القراءنة المزعجين . على ان المكائد التي قام بها الكريتيون ، كانت على ما يظهر ناجحة الى الحد الذي حال حتى دون انجازه (٦٠) .

ولم تستطع بيزنطية حتى عام ٨٥٣ ان تتخذ اي اجزاء بحري جديد في

هذه المياه ، وأنهيرًا فامت بهجوم ولكن ليس على كريت ، وإنما على الدلتا المصرية التي كانت على ما يظهر في تناقض وثيق مع قراصنة كانديا . وقد استباحت هذه الحملة دمياط ونهبها وعبرت على أسلحة معدة لارسالها إلى مسلمي كريت (٦١) . وفي عام ٨٥٩ أغير مرة ثانية على الدلتا المصرية (٦٢) . ولربما كان لهذه الغارات تأثير على كريت ، كما كان لهجمات بني الأغلب ، إذ لم يقم أهالي الجزيرة باقلاق راحة المنطقة البيزنطية مرّة ثانية حتى عام ٨٦٢ ، ففي هذه السنة هاجموا ميتلين وجبل آثوس (٦٣) . وبعد أربع سنوات ، أي في عام ٨٦٦ ، أقاموا لهم قاعدة شبه دائمة في جزيرة نيون بالقرب من شبه جزيرة تشالسيدك (٦٤) .

وفي عهد باسيل الأول بعثت قوة بيزنطية البحرية في مياه بحر آيجان وكذلك في المياه الغربية . ففي عام ٨٧٩ استطاع اسطول ضخم بقيادة الأميرال نيكيتاس اوريفا ان يدمر اسطولاً كريتياً في خليج كورثوس (كورنت) ضامناً السلام في بحر آيجان لعقدين اثنين من الزمن (٦٥) . وعليه لم يقم الكريتيون بغارات جديدة حتى عام ٩٠١ . وكانت هذه الغارات على جزر سايكيليد ، وقد استطاعت بعض السفن ان تتغول حتى بحر مرمرة (٦٦) . أما الضربة العظمى فقد أُنزلت عام ٩٠٤ ، ذلك ان ليو حاكم طرابلس ، تؤيده بعض السفن الكريتية ، هاجم سالونيكي على نطاق واسع ، وهي ثاني مدينة في الامبراطورية . وكانت في طليعة هذا الهجوم سفن تستخدم القذائف اللاحقة ، وقد تكلل الهجوم بالنجاح التام ، وأسر ٢٢ ألفاً من سكان المدينة حملوا أرقاء الى البلاد الاسلامية (٦٧) . ومن الواضح ان هذه الغزوات قد حفظت القسطنطينية الى ان تزيد من اجرائها البحرية الهجومية ، ففي عام ٩١٠ وجهت حملة ضخمة على جزيرة كريت ، الا أنها كسابقاتها انتهت بالفشل ، وبقيت كانديا شوكة في جانب القوة البيزنطية في بحر آيجان (٦٨) . الواقع ان خطر كريت المهدد لأمن بيزنطية البحري لم يكن الا عام ٩٢٣ لما انتصر اسطول رومانوس ليكاينوس

المجدد بالقرب من ليمنوس على اسطول القرصنة التابع لليو أمير طرابلس (٦٩) . ومهما كان الأمر فإن مسلمي كانديا لم يكونوا أعداء القسطنطينية الوحيدين في الشرق خلال هذه الفترة ، وإن كانوا أشدّهم خطراً وأكثرهم عناداً . لقد كان لسورية وطرسوس بعض البحرية أيضاً في هذا الوقت . وعلى كل حال فقد بدت هذه القوة مهملة إلى أن قامت حملة بيزنطية في وقت ما يقع بين عامي ٨٢٨ ، و ٨٤١ بنهب ميناء أنطاكية (٧٠) . والظاهر أن هذا الحادث قد أقنع العباسين بأن شيئاً من الحماية البحرية لهذه الشواطئ أمر ضروري ، بالإضافة إلى تلك الحماية غير المباشرة التي تقوم بها العمارات البحرية الكريتية والأفريقية إلى الغرب من الشواطئ المذكورة . وهذا أمر الخليفة المعتصم ببناء السفن في سوريا ، ولربما في طرسوس أيضاً . ولما تم بناء هذا الأسطول ، وقد بلغ عدد سفنه ٤٠٠ سفينة ، أبحر عام ٨٤٢ متوجهًا نحو بحر إيجية . وقد أصيب بكارثة حيث دمرته العواصف عبر شاطئ آسيا الصغرى ، فلم ينج منه إلا سبع سفن (٧١) . وبعد بضع سنوات أغار البيزنطيون على مصر عام ٨٥٣ ، مما أقنع السلطات الحكومية فيها بضرورة تنظيم قوة مصرية بحرية ، وإن كان مقدار ما أنشئ منها ما يزال موضع جدل (٧٢) .

وقد زادت القوة البحرية الدائمة خلال النصف الثاني من القرن التاسع ، في هذه المناطق ، وبصورة رئيسية في تخوم طرسوس حيث يبدو أنها كانت تعمل تحت قيادة الأمير الذي كان مسؤولاً أيضاً عن قوات الحدود البرية التي يستخدمها العباسيون ضد البيزنطيين . أما تلك القوة البحرية ، وربما دعمتها قطع من أساطيل سوريا ومصر ، فقد كانت قوية إلى حد مكنتها من شن هجوم على قاعدة أطالية (أتيلية) البحرية في الأنضوص البيزنطي عام ٨٦٠ ، مع الغزوات البرية التي شنتها القوات العباسية على آسيا الصغرى (٧٣) . وفي عام ٨٧٣ قام أسطول طرسوني - سوري ، ربما بدعم من قطع كريت البحرية ، بغزو يوبويا في بحر إيجية (٧٤) .

والمعروف ان قوة البيزنطيين البحريية قد انتعشت في السنوات الأخيرة من حكم باسيل الأول . وقد تميزت بانتصارها على الكريبيين في بحر ايجا عام ٨٧٩ ، وعلى بني الأغلب والصلقيين في الغرب ما بين عامي ٨٨٠ و ٨٨٦ . أما هذا الانتعاش في تلك القوة فقد ساعد في كبح تلك الجهود البحريية التي قامت بها طرسوس وسوريا ومصر معاً . وهنالك حقيقة أخرى ربما كانت أهم من ذلك ، وهي ان المشاكل المحلية قد أدّت بالمسلمين الى اهمال مقاومتهم البحريين التابعين للقسطنطينية . أما سبب تلك المشاكل والصعوبات فهو امتداد سلطة ابن طولون من مصر الى شواطئ سوريا وطرسوس . وأما طرسوس التي كان لديها أقوى اسطول ، فقد قاومت حتى عام ٨٨٨ قبل ان تخضع للدولة الطولونية . وفي هذه الحقبة كان باسيل قد استعاد جزيرة قبرص ليحكمها الكسيوس الأرمني ويجعل قطراً منظماً طوال سبع سنوات (٧٥) وبانحلال الدولة الطولونية الذي بلغ مداه باستعادة فتح العباسين لمصر عام ٩١٤ عادت القوة البحريية لكل من طرسوس والساحل السوري الى سابق يأسها ومناعتها . فمن طرابلس ، وغيرها من المدن السورية الساحلية ، أبحر ليو أمير طرابلس بأساطيل قرصنة لم تكتف باستباحة سالونيك ونهبها عام ٩٠٤ فيحسب ، وانما ظلت ترعب الايجيin بحيل كامل . ومن طرسوس خرجت العمارة البحريية التي هزمت في نفس العام الاسطول الطولوني الضعيف في نهر النيل ، واكملت سهولة فتح العباسين للبلاد من جديد (٧٦) . ومرة ثانية اصبح لطرسوس اسطول مؤلف من خمس وعشرين سفينه هو الذي يمكن عام ٩٢٠ من هزم قوة بحرية فاطمية مؤلفة من ٨٠ بارجة حربية قرب الاسكندرية ، وكبح غزو افريقي لمصر ، ملقياً القبض على أمير ال الاسطول الغازي ثم عائداً به الى قيليقيا متنصرأ (٧٧) . وكانت بيزنطية تحت حكم ليو الحكيم ضعيفة في البحر ، فلم تستطع ان تفعل الكثير ضد هذه القوة البحريه . والظاهر ان قبرص في عام ٩٠٢ كانت بقبضة البيزنطيين مرة ثانية ، وانه كان على حاكمها وعلى أمير

المردة (او الجرامقة) في اطالية (اتيلية) عبء خاص وهو من المواصلات بين مسلمي كريت و مسلمي سوريا (٧٨) . أما القدر الصئيل من النجاح الذي أصابوه فيتضح من الحملة الكبرى التي قام بها ليو أمير طرابلس على سالونيك عام ٩٠٤ . ومع هذا فقد كان لهم شيء من القيمة كعنصر ازعاج ، ولهذا فإن ديمانا ، أمير صور و قائده الاسطول السوري قد أغمار في عام ٩١٢ على جزيرة قبرص لأنها لم تراع حيادها التقليدي في الحرب الناشبة بين العرب والبيزنطيين (٧٩) .

ومن هنا نرى من الناحية العامة أنه رغم التزاع في صفو مسلمي طرسوس ، وسورية ، وحتى مصر فانهم تمكنا من اقامة قوة بحرية كافية ، وخاصة في اوائل القرن العاشر ، لاكمال تهديد كريت لطرق بيزنطية البحرية . ولم تتوقف بوارجهم البحرية عن كونها عنصر اهتمام شديد لحكام القسطنطينية الا بعد ان دمر اسطول ليو أمير طرابلس عام ٩٢٣ . وحتى في تلك الآونة فإن السفن من ذلك الشاطئ القليعي - السوري نفسه قد كانت من القوة بحيث تمكنت عام ٩٣٥ من صد حملة فاطمية ثالثة على مصر ، واستطاعت ان تساعد الأشخيد ، حاكم سوريا ، على ان يصبح حاكماً لواحد النيل الخصيب (٨٠) .

ولو كان هؤلاء المقاومون البحريون المسلمين من أفريقيا وصقلية وكريت ، وكذلك طرسوس وغيرها هم وحدهم الذين كان على بيزنطية ان تخاربهم في القرن التالي لعام ٨٢٧ ، لكان ذلك كافياً في تفسير ضعفها البحري في البحر المتوسط . ولكن بالإضافة اليهم ظهر عدو بحري آخر في هذه الحقبة هدد مكانتها في البحر الأسود ، وهو منطقة كانت القسطنطينية تسيطر عليها سابقاً دون صعوبة . أما هذا الخطر الجديد فقد تمثل بالروس الفارنجيين من كييف وجنوب روسيا . وكان هؤلاء الروس اسكندنافيين ولربما سويديين في معظمهم . وقد ساقتهم المقادير الى هذه المنطقة للتجارة واعمال النهب على طول طريق فارنجيا التجاري الممتد الى ما وراء الأنهار

الروسية التي تصب في البحر الأسود وبحر قزوين . وفي المدن التجارية الواقعة على تلك الأنهار أصبح هؤلاء الطبقة الحاكمة السائدة التي تسيطر على الثروة التي تجلبها الصادرات والواردات الداخلية إلى كييف ، ونفيجورود وغيرهما من أمثل هذه المراكز (٨١) .

وكان ذلك النشاط التجاري هو الذي أدى إلى معرفتهم بثروة القسطنطينية ، أو تراجياد ، التي أثارت طمعهم . ولهذا فقد شوا في عام ٨٦٠ هجوماً واسعاً على المدينة من الشمال مستخدمين مائتي سفينة . ولقد اختاروا الوقت المناسب لحملتهم ، إذ كان اسطول بيزنطية الرئيسي قد انزل به بنو الأغلب أشد الدمار عام ٨٥٩ بالقرب من صقلية ، كما أن اسطول سورية الإسلامية كان يهاجم أتيلية ، والكريتين كانوا يعملون في بحر ايجه . وهكذا نرى أن القسطنطينية لم يكن لديها قوة بحرية كبيرة لاستخدامها ضد مهاجميها الشماليين الذين حاصروا عشرة أشهر إلى أن طردتهم عواصف الشتاء (٨٢) . وفي عام ٩٠٧ هاجموا المدينة مرة ثانية عندما كانت قوة بيزنطية البحرية في تدهور كما كانت عليه الحال عام ٨٦٠ وذلك بعد فقدان طبرمين (تورميلا) في الغرب عام ٩٠٢ ، واستباحة ليو أمير طرابلس سالونيكي ونهبها عام ٩٠٤ . ولو لا هذه الأسباب لتغلبت بيزنطية عليهم بسهولة (٨٣) . غير أن قوتهم البحرية وخطرها في البحر الأسود كان من شأنه أن عقد مشاكل دفاع القسطنطينية البحري تعقيداً كبيراً .

لقد كانت قوة المسلمين البحرية في أواسط البحر الأبيض المتوسط وشرقيه هكذا في صعود ، والروس يهددون سلطة البيزنطيين على البحر الأسود ، فكيف كان الوضع في الغرب ، والحال مع المسلمين في إسبانيا ؟ إن الدولة الأموية في الاندلس لم تظهر من الاهتمام بالقوة البحرية بالبحر الأوسط . مثل ما كانت تظهره القatar الإسلامية الأخرى . أما أسباب ذلك فمنها ما يرجع إلى أن حكام قرطبة تابعوا سياسة الود السابقة نحو القسطنطينية ، ومعاداة العباسيين . ولهذا فأنهم لم يلعبوا أي دور

وخصوصاً في حملات بني الأغلب الأفريقية على صقلية وإيطاليا؛ ولم يحدث
ان قامت قوة من إسبانيا بمساعدة أعداء بيزنطية إلا مرة واحدة، وذلك
عام ٨٢٩. لقد اشتركت حملة من طرطوشة، لمدة قصيرة، في الهجوم
على صقلية، الا أنها ما لبثت ان انسحبت. ولما كان الكارولنجيون في
عام ٨٢٨ يساعدون بيزنطية في الهجوم على بونه (عنابة) فقد يتجلّى
في هذا العمل تفسخ موقت بين الحلفاء القدامى. وعلى الرغم من أن النهايين
من إسبانيا ربما قد انضموا فرادى الى اساطيل الغزاة وجموّعهم التي
عاشت في السواحل الإيطالية، وفتكت بالتجارة، منقضة من الحصون
الإسلامية أمثال جاريجليانو وتارنتو وباري وكريت، فإن العلاقات
بين إسبانيا وبيزنطية قد بقيت علاقات ود وصداقة. وهذا هو الامبراطور
ثيوفيلوس يرسل في عام ٨٣٩ الى كل من بلاط عبد الرحمن الثاني،
وبلاط لويس التقى، سفراً يلتمسون له العون على اعدائهم المسلمين في
صقلية وأفريقيا. وقد قوبل سفراوه بالترحاب وقامت قرطبة بارسال بعثة
ماثلة الى القسطنطينية، الا أنه لم يكن منها سوى الكلمات المعسولة (٨٤).

على ان هذا التصرّف الودي لم يكن قائماً في العلاقات بين الامويين
في إسبانيا والكارولنجيين، فقد كانت العداوة بين هاتين الدولتين طويلاً
ومستمرة. أما القوة البحرية التي كانت تمتلكها إسبانيا في اوائل القرن
الحادي عشر فكانت تختشد على طول الساحل الشمالي الشرقي من طرطوشة الى
بلنسية. وكان الجميع يوجهونها ضد الكارولنجيين ما عدا أمير سرقسطة
المستقل. وقد انحنت قوة الكارولنجيين البحرية في السنوات الأخيرة من
حياة لويس التقى، وضاعت كل من طرطوشة وبرشلونة، ووهبت
السيطرة على شمال إيطاليا. ولهذا فقد رأى مسلمو إسبانيا انهم يستطيعون
غزو الخطوط الساحلية بقوّة، فشرعوا عام ٨٣٨ بارسال اسطول من
ترافقه يضم بعض سفن جزر الباليدار الى مرسيليا (٨٥). وفي عام
٨٤٢ جاء دور آرلس وضواحيها (٨٦). وفي عام ٨٤٦ نزلت بمرسيليا

المصائب مرة اخرى (٨٧) . وفي عام ٨٤٨ قبلت جزر البليار (الباليا) بالسيادة الاموية ووعدت بعدم التدخل بسفنهم (٨٨) . وفي هذه السنة نفسها ، وكذلك في عام ٨٥٠ تعرضت آرلس للهجوم مرة اخرى (٨٩) واخيراً أصبحت المقاومة على ساحل فرنسا الجنوبي ضئيلة الى حد ان القراءة المسلمين تمكنا من تركيز انفسهم في جزيرة كامارغ عند مصب نهر الرون ، وذلك في قاعدة شبه دائمة (٩٠) . ومن هنا امتدوا الى الداخل ، وفي عام ٨٦٠ أسرروا اسقف آرلس (٩١) . ولربما مكنو انفسهم تمكيناً شبه دائمي أيضاً في مكان آخر على الشاطئ عند نقاط ماجلون أو قربها . وتشهد منشآتهم المدروجة التي أقاموها هناك فيما تلا من أزمان على وجودهم في تلك المنطقة (٩٢) . ولم يخفف من غاراتهم ونبرهم لهذا الجزء من فرنسا الا معاهدة سلم مهينة وقعتها شارل الأصلع عام ٨٦٤ .

ويبدو ان اعمال النهب البحري قد سارت في اواخر القرن التاسع الى بلوغ ذروتها . فبالاضافة الى قاعدة الغزو شبه الدائمتين ، وهما كامارغ وماجلون ، نرى ان مسلمي اسبانيا ، قد أقاموا في عام ٨٨٨ ، ولربما بتأييد من آخرين ، قاعدة اكثر دائمية عند فركسيثوم على ساحل بروفانس . ومن هذا الموقع تابعوا غزوهم الى الداخل ، كما جرى قبل ذلك من باري وجارييليانو . وقد عانى معظم اقليم بروفانس ، ومنطقة وادي نهر الرون الأسفل من غاراتهم المستمرة طوال ٨٤ سنة . لا بل انهم توغلوا في جبال الألب وسيطروا على المرات الواقعة بين فرنسا وایطاليا من دون سيني الى البحر الأبيض المتوسط ، جاعلين المرور بهذه الطرق الى وادي الپوسيرا ان لم يكن مستحيلاً (٩٣) . أضف الى ذلك ان مسلمي اسبانيا احتلوا في عام ٩٠٢ جزر البليار احتلالاً نهائياً ، وعيتوا والياً عليها (٩٤) . وعلى الرغم من ان هذه الجزر كانت منذ عام ٨٣٨ تحت النفوذ الاسلامي الا ان ضمها النهائي لم يتم الا في العام ٩٠٣ المذكورة ، وربما عاد هذا التأخير الى ضعف الاموريين في البحار .

على ان هذا النمو المتدرج في قوة الأمويين البحرية في هذا الاتجاه ، لم يدعمه في القرن التاسع تنامي قوة بحرية في باقي انحاء شبه الجزيرة . فالواقع انه لم يكن للأمويين اسطول منظم تنظيماً حقيقياً في هذا القرن بالمرة ، وان كانت اقامة قاعدة فركسيتوم ، واحتلال جزر البليار قد أشارا الى يزوج عصر بحري . أما ضعف قوتهم البحرية فيتجلى بعدم استعداد اسبانيا لغزوات الاسكندنافيين القدامى في منتصف هذا القرن . أما اولى غزوات القراءنة الاسكندنافيين فقد وقعت عام ٨٤٤ عندما هاجم اسطول هؤلاء القراءنة ، مؤلف من ٥٤ سفينة ، مدينة لشبونة ومن ثم انضمت له ٢٦ سفينة اخرى ، واتجه لنهب اشبيلية ونيكور على الشاطئ الافريقي (٩٥) . ولما كان الحكام الأمويون تعوزهم البوارج البحرية في هذه المنطقة فقد عجزوا عن صد اولئك المغireين . وبدلأ من ذلك نراهم يرسلون بعثة للتفاوض مع ملك اولئك القراءنة الاسكندنافيين ، والظاهر ان هذه البعثة قد قامت بزيارة جوتلند ، وانها قوبلت هناك بالترحاب (٩٦) .

على ان هذه الجهود الدبلوماسية لم تضمن للأمويين اية مناعة حيال غزوات اخرى ، ففي عام ٨٥٨ قام القراءنة الاسكندنافيون بهجوم اكبر على اسبانيا . وقد ظهرت سفنهم مرة اخرى في نفس العام بالقرب من الجزيرة الخضراء ونيكور ، ومن ثم أفلعت الى البحر الأبيض المتوسط ، حيث استباحت اريبولا ونهيتها ، وهي واقعة على الساحل الشرقي ، وكذلك فعلت بجزيرتي مايوركا ومينورقة ، وقد أقاموا في جزيرة كارمايا على نهر الرون طوال فصل شتاء (٩٧) . ومن هناك توغلوا في الداخل متحدين مدينتي لوني وبيزا على الشاطئ الايطالي فكانتا ضحيتين اخريين من ضحاياهم . ولو لقد أبخر البعض منهم الى شرق البحر الأبيض المتوسط ، وقاموا بغزو الدردنيل ربما الاسكندرية ايضاً قبل قفو لهم راجعين الى مواطنهم الشمالية (٩٨) ان حملة الفايكنج البحرية هذه لا تدل على ضعف اسبانيا البحري . وحسب في تلك الحقبة من الزمن ، وانما ترجع اهميتها كذلك الى كشفها

عن الموقف البحري في عالم البحر الأبيض المتوسط كله . ولقد عرفه أولئك الفراصنة الاسكندنافيون كيف يتجنبون جميع المناطق التي تمحور فيها الاساطيل الحربية التي تستطيع ان تتدخل في اعمال النهب التي يقومون بها . وهذه المناطق كانت الشاطئ الاسباني بين دينيا وطرطوشة ، وشمال افريقيا وصقلية التابعين لبني الأغلب وجنوب ايطاليا ، والشاطئ السوري . أما ضحاياهم فكانت جنوب اسبانيا وجنوب فرنسا وشمال غرب ايطاليا والدردنيل ومصر . وهي المناطق التي لم يكن ليوجد فيها الا القليل من القوة البحرية ، او التي انعدمت فيها هذه القوة خلال تلك الحقبة من الزمن .

هذا ، وكان من شأن هذه الغزوة الكبيرة ان حملت حكام قرطبة على شيء من التفكير في الموضوع ، على أنه بحدير بالذكر أنها لم تؤد بهم إلى بناء قوة بحرية منظمة خاصة بهم . وذلك يتضح خلال عام ٨٧٩ حيث جرت محاولة لبناء اسطول في قرطبة لاستخدامه في حملة على غاليسية المسيحية . ولم يكدر هذا الاسطول السيء البناء ، الفقير بالبحارة الماهرين يصل إلى المحيط حتى غرق فيه (٩٩) . ولم تظهر لاسبانيا ، على العموم ، قوة بحرية منتظمة حتى التنظيم الا على عهد عبد الرحمن الثالث في القرن العاشر . غير ان الوضع الذي ساد عالم البحر الأبيض المتوسط في اوائل القرن العاشر لم يدم طويلاً . وكان يضم ذلك العالم الشعوب الاسلامية في جزر البليار غرباً ، وجزيرة صقلية في الوسط ، وجزيرة كريت شرقاً ، بالإضافة إلى جزيرتي سردينيا وقبرص المحايدتين . أما كيف لم يدم طويلاً فان بيزنطية في الشرق ، واسبانيا الأموية في الغرب قد شرعا في توسيع قوتيهما البحريتين فزعزعتا من التوازن . البحري الذي كان موجوداً آنذاك ، ذلك أن كلاً من رومانوس ليكاينوس في القسطنطينية ، وعبد الرحمن الثالث قد وجه اهتمامه الكامل إلى الشؤون البحرية فتحقق في ذلك نتائج على جانب عظيم من الأهمية : أما رومانوس ليكاينوس الذي اعتصب عرش بيزنطية وأصبح امبراطوراً ، فقد كان قبل ذلك امير الاً للأسطول البيزنطي . والظاهر أنه كان اول حاكم

بيزنطي ، منذ باسيل الأول ، يقدر أهمية الأسطول لامبراطوريته حق التقدير . ففي عهده تقدمت قوة القسطنطينية البحرية من الدرك التي وصلت اليه في عهد ليو الحكيم . وقدتمكن بانتصاره عام ٩٢٣ على اسطول ليو أمير طرابلس من تحرير الایتين من نهب القراءنة لأول مرة طوال اکثر من عقدين من الزمن . وفي عام ٩٢٨ بعث وحدات من اسطوله لغزو مصر لاول مرّة منذ عام ٨٥٩ (١٠٠) ولوسو حظه هبت عاصفة شلت شمال عمارته البحرية قبل ان تنزل بمصر الكثير من الدمار .

ولم تهل سنة ٩٤١ حتى كانت بيزنطية على درجة من القوة في البحر كافية لأن تشن وتدمير قوة بحرية ضخمة للروس مؤلفة من الف سفينة بقيادة ايجور امير كييف ، كانت قد هاجمت القسطنطينية (١٠١) وفي عام ٩٤٩ وجهت حملة كبيرة على كريت ، على أنه بالرغم من ضخامتها لم تتمكن من أخذ كانديا ، ذلك الحصن الاسلامي المنيع وبقيت جزيرة كريت بأيدي المسلمين (١٠٢) . وفي عام ٩٥٤ شعر القراءنة البيزنطيون ، على كل حال ، أنهم يتمتعون بالحرأة الكافية لغزو القرما داخل الدلتا المصرية (١٠٣) . أما الأسطول البيزنطي الجديد الذي اتيح لنفسه (نيسيفورس فوكاس) ان يستخدمه بقوة فيما بعد فقد كان موجوداً في تلك الأيام .

وكانت بيزنطية ذات نشاط أيضاً في المياه الغربية ، لأن الحاجة كانت تدعى الى الحركة هناك كما هي الحال في الشرق . اذ ما كادت الدولة الأموية تستعيد سلطتها على صقلية عام ٩١٧ حتى راح سكانها وسكان الشمال الأفريقي كذلك يقومون بغاراتهم البحرية على الأقاليم البيزنطية . ففي عام ٩١٨ (١٠٤) وعام ٩٢٤ أغrier على قلورية (كالابريا) في المنطقة القرية من ريجيو (١٠٥) . وفي عام ٩٢٥ استبيخت اوريو (١٠٦) . ولهذا رأى حاكم قلورية من الحكمة ان يجدد دفع جزية تبلغ ١١ الف قطعة ذهبية سنويأً ليمنع هذه الغزوات عن بلاده (١٠٧) ، وعندها حول الفاطميين

اهتمامهم الى مناطق اخرى . ففي عام ٩٢٨ هاجمت ٤٤ سفينة مدينة تارنتو (١٠٨) وارتأت سالرنو ونابولي في نفس الوقت تقريباً ان تفزوا من البسالة بدفع الجزية .

وقد يكون هذا الضغط البحري الذي قام به المسلمين من صقلية وافريقيا هو الذي ادى بقوات بحرية بيزنطية كبيرة الى الظهور ثانية في بحر ترهاذا لأول مرة منذ عام ٨٨٨ . وقد هاجم هذا الاسطول ، بشئ من النجاح ، عش القرصنة في فركسيتوم الواقعة على ساحل اقليم بروفانس ، ذلك العش الذي ربما كان يعرض تجارة مدن ايطاليا الساحلية : املف وجايبيا ونابولي وسالرنو . على انه لم يستطع ان يتحقق هدفه ، ذلك انه كانت تعوزه القوات البرية (١٠٩) . وفي عام ٩٤١ استطاعت دبلوماسية بيزنطية ان تكسب الى جانبها هيyo ملك ايطاليا ، وقد وعد ان يهاجم الحصن الاسلامي من الناحية البرية ، بينما يقوم اسطولها بالهجوم بحراً . أما الهجوم البحري فقد كان ناجحاً ، وأما هيyo فقد تخلى عن وعده ، وبقي المسلمين يسيطرون على قاعدتهم في اقليم بروفانس (١١٠) .

والظاهر ان تجدد قوة بيزنطية البحري في حوض البحر الأبيض المتوسط الغربي قد اقلق الفاطميين . وعلى كل حال فقد بعثوا في عام ٩٢٥ باسطول مجهز تمام التجهيز بغية توكيده قوتهم في بحر ترهاذا ، فهاجم سردينيا وكورسيكا وربما مدينة جنوا ، وأحرق عدداً كبيراً من السفن (١١١) . وهذه الحملة على سردينيا لأول مرة منذ سنوات عديدة ، قد تعكس لنا سلطة بيزنطية مجددة على هذه الجزيرة التي كانت لمدة قرن من الزمن على الأقل مستقلة ، وكانت شأنها شأن جزيرة قبرص ، ذات وضع حيادي بين بيزنطية ومسلمي صقلية وشمالي افريقيا (١١٢) . أما الفاطميون فما لبوا أن كف نشاطهم سلسلة من الأحداث المخلية الخطيرة . وبعد حملتهم الثالثة غير الموفقة على مصر عام ٩٣٦ ، ثارت صقلية ولم يستطيعوا ان يخضعوا عصاة الجزيرة الذين كانت تساعدتهم بيزنطية الا بعد ثلاث سنوات من عصيانهم ، اي من ٩٣٧ الى

٩٤٠ (١١٣) . وبعد بضع سنوات حدث ما هو أشد خطورة وهو ثورة «صاحب الحمار» (أبي مخلد بن كيداد ، أبي يزيد الخارجي) في شمال أفريقيا ، وقد هددت بالقضاء على ملوكهم الأفريقي كله (١١٤) .

ولم يستطيعوا أن يحولوا إهتمامهم إلى إيطاليا التي يسيطر عليها البيزنطيون إلاّ عام ٩٥٠ ، ففي هذا العام هاجموا كالابرية بجيش ضخم واسطول بحري كبير ، وقد عجز البيزنطيون عن المقاومة بصورة فعالة ، وخسروا نبلاً من نبلائهم وقائد ذلك القطر في أرض المعركة (١١٥) . وهكذا لم يستتب السلام إلا بدفع الجزية القديمة من جديد . والظاهر أن ضعف بيزنطية ، الذي يتضح في الميدان ، قد أقنع أهالي نابولي بعدم جدوا ولاهم للفلسطينيين ، فاستروا على إهمالهم له ، غير أن ولادة القدسية في الغرب ، ما ليثوا على كل حال ، أن استعادوا سيطرتهم على المدينة عام ٩٥٦ باحتلالهم إياها أثر هجوم بري وبحري شنّوه عليها (١١٦) . وفي الوقت نفسه تقريرًا إقيم في دبلوماسية ودية جديدة مع الأمويين في إسبانيا وهم أعداء الفاطميين الألداء (١١٧) . ويبدو أن هذا العمل قد قضى على تلك المعاهدة غير الثابتة مع بلزم وبذلك بدأت الحملات المعاكسة على قلورية وصقلية مما أثار الأضطرابات في السنوات الأخيرة من هذه الحقبة . ولم يخيم السلام على تلك الربع من جديد إلا عام ٩٦١ على الأساس القديم ، وهو أن تقوم قلورية بدفع الجزية (١١٨) . وعليه فاننا نرى أن بيزنطية في هذه السنوات ، قد قامت بنشاط أوسع وأشد في الشرق والغرب من الذي قامت به في أوائل القرن التاسع ، كما تمكنت بقواتها البحرية الكافية من حصر الفاطميين ، ومن التسلك ببابولي ، واستعادة علاقتها الدبلوماسية مع إسبانيا ، والتدخل البحري عبر ساحل فرنسا الجنوبي .

ولقد شاركت إسبانيا الأموية بيزنطية في هذه القوة البحرية الغربية الجديدة . وقد يكون السبب في تطور إسبانيا البحري عائدًا إلى تحذف عبد الرحمن الأكيد من مطامع جيرانه الفاطميين في أفريقيا ، ذلك أن الفاطميين ، بمذهبهم الشيعي ومطامعهم الواسعة في بلاد الأدارسة وبني رسم في الجزائر ومراكنش

وهما تحت النفوذ الأسباني بوجه عام ، إنما كانوا خطرًا على ملك الأمويين في إسبانيا (١٩٩). ولهذا يتبيّن أن عبد الرحمن الثالث قد أنشأ ضدّهم ذلك الأسطول المنظم تنظيمًا رائعاً على طول الساحل الإسباني . وقد استولى في عام ٩٤٤ على سبتة الواقعة على الشاطئ الأفريقي قرب جبل طارق (١٢٠) . وفي عام ٩٤٤ برهن نفس هذا الأسطول على جدواه أمام عدو آخر . ففي هذا العام ظهرت قوة للفايكنج في مياه الأنجلوس ونبت قادش والمدينة وشدونة (صيادونيا) واشبليه . غير أنّ اسطول المسلمين الإسباني هاجم أولئك الدخلاء بالقوة ، ودمّر معظم سفنهم المغيرة مشعلاً فيها النيران . أما أولئك القراءنة الشماليون فلم ينج منهم الا القليل (١٢١) .

وبعد هذا التاريخ بقليل أخذت أيدي الفاطميين باللعب ، ذلك أنهم ما كادوا ينتصرون على العصاة في صقلية وأفريقيا حتى حولوا أنظارهم إلى الخلافة في قرطبة . ففي عام ٩٥٤ أصدر الحاكم الفاطمي أمره إلى أمير بالرمي بنهيب إسبانيا ، فبعث الأخير بأسطوله الصقلي إلى الشاطئ الإسباني حيث قام بنهيب ألميرية ، وهي القاعدة البحرية الرئيسية للأمويين ، وحمل في عودته إلى صقلية الكثير من الأسرى والغنائم (١٢٢) . وعملاً بأخذ الثأر وجه الخليفة في قرطبة عمارة بحرية إسبانية مؤلفة من سبعين سفينة لغزو الشواطئ الأفريقية ونهبها (١٢٣) . وتواتت الغزوات والغزوات المعاكسة طوال السنوات القليلة التي تلت دون توقف الا في فترات قصيرة ، بينما راح قائده الفاطميين القدير ، جوهر ، يقود الجيوش غرباً حتى تغلب على الأدارسة وبني رسم . وأقام حكم سيده على سجلمامسة وفاس وداخل الجزائر ومراكش كلها . ولم يبق في أيدي عبد الرحمن الا سبتة عام ٩٥٩ اذ لم يفتحها الفاطميون (١٢٤) . أما اسطول الذي بناه حاكم قرطبة فقد بقي على قوته خطرًا على منافسيه الفاطميين في المهدية .

وتجدر هنا عند هذا الحد أن نلخص نتائج النشاط البحري طوال مدة القرن وربع القرن هذه في البحر الأبيض المتوسط . لقد توغل المسلمون

من مراكزهم الساحلية الممتدة من سوريا الى فرنسا بلغوا متنصف البحر المتوسط في اوائل عام ٨٢٧ . وقد أقاموا لهم حصوناً قوية ثابتة في جزيرة كريت ، وأجزاء من صقلية . ومن هذه المراكز أنشأوا لهم قواعد أمامية في باري وجارجيليانو . وقد تبعوا نفس الأسلوب في الغرب ، وان كان ذلك جاء متأخراً ، فلعلت جزر البليار دور جزيرتي كريت وصقلية ، كما لعبت فركسيتوس دور باري وجارجيليانو . أما سردينيا وقبرص فلم تشغلهما هذه الأحداث اذ كانتا في حياد عنها ، وهم لم تلعبا غير دور صغير ، وفي فترات قصيرة ، في هذا التقدم .

وأما الدولة الكارولنجية التي تأثرت وحدها بهذا التوغل الإسلامي ، فلم تستطع أن تقاوم بصورة من الصور . فان استطولاً كان ضئيلاً باستمرار ، حتى أن هذه القوة البحرية الصغيرة تلاشت عند احتلال امبراطورية شارلمان في أواخر حكم لويس الثقي . وهكذا نرى أن بيزنطية قد تمكنت من المقاومة بقدر أكبر من النجاح ، وذلك لموقعها الجغرافي الأفضل ، وغناها الأعم ، وتنظيمها الأدق . ولربما كان أكثر ما تدنت إليه قد وقع عام ٨٦٠ ، وذلك أثر الكارثة البحرية التي نزلت بها قرب صقلية ، عندما هاجم الروس القسطنطينية ، والقراصنة الشماليون الدردنيل ، والسوريون ساحل آسيا الوسطى ، وعندما قام أهالي كريت بأعمال النهب الواسعة في بحر أيجي .

وفي عهد بأسيل الأول تعمت القسطنطينية بفترة نهضة بحرية ربما كان الفضل فيها راجعاً إلى إعادة تنظيم الأسطول في أيام ميخائيل الثالث .. فقد هُزم الكريتيون في "بحر أيجي" واستعيد احتلال قبرص بقوة . وبمساعدة البندقية أخلت أبو لیا من غزاتها المسلمين ، وتمكن نقوفر (نيسيفورس فوكاس) بقوة اسطول بيزنطي غربي مجدد من إعادة تنصيب حاكم ثابت على أجزاء من جنوب إيطاليا .

غير أن هذا الهجوم المغاكس قد أوقف ، على كل حال ، أثر الضربة الكبيرة التي نزلت بالبيزنطيين بالقرب من ميلاط (ملازو) عام ٨٨٨ .

وتات ذلك فترة الخطاط بحري كان ادنى ما وصل اليه في السنوات الأخيرة من عهد ليو الحكيم ، وذلك عندما ضاعت طبرمين (تورمينا) ونهبت سالونيك وسقطت جزر بحر إيجة في أيدي ليو امير طرابلس ، ولعل الروس الفارنجيون قاموا ايضاً بهجوم آخر على القسطنطينية نفسها. ولم ينقذ البيزنطيين من هذه الحالة التعدة الا تدمير قاعدة جاريجليانو عام ٩١٦ ، والفضل في ذلك راجع ، بصورة رئيسية ، الى اضطرابات الفاطميين الداخلية .

وأخيراً بدأ عهد انتعاش بحري بيزنطي شامل منذ حكم رومانوس ليكاينوس ، وذلك لاثبات قوة بيزنطية في البحر . وما لبثت بوارج حرية بيزنطية أن ظهرت بقوة بالغة في المياه الغربية مرتين أخرى ، وأخلي بحر إيجة من اسطول القرصنة التابع لليو امير طرابلس ، وهو جمت كريت بشده عام ٩٤٩ . وقد اندر الروس اندحاراً قاسياً في هجوم شنه على العاصمة عام ٩٤١ . وفي عامي ٩٢٨ ، و ٩٥٤ هوجمت مصر ، وفي هذه الغزوات برهن البيزنطيون ، من جديد ، على قوتهم البحرية في تلك المنطقة لأول مرة منذ سنوات عديدة . وهكذا أصبح اسطول القسطنطينية مرتين أخرى ، قوة هجومية كبيرة يحسب حسابها .

وفي الوقت الذي انتعشت فيه بيزنطية من هذه الناحية ، كانت إسبانيا الأموية قد أصبحت قوة بحرية عظيمة لأول مرة في تاريخها تحت حكم عبد الرحمن الثالث . فالأندلسيون لم يسيطرروا على جزر البليار ، والقواعد الأمامية على طول سواحل فرنسا الجنوبية فحسب ، وإنما أخذ الفاطميون كذلك في أفريقيا وصقلية ينظرون الى قوة الأمويين البحرية بعين الاهتمام .

أما كيفية تنظيم هذه القوة البحرية الإسلامية في مناطق صولتها الثلاث الكبرى : إسبانيا ، وشمال أفريقيا ، وصقلية ، أو في كريت وسوريا ومصر ، فمسألة ما زالت صعبة الإيضاح . فالمعلومات عن ذلك ضئيلة ومباعدة وكثيرة الاضطراب . على أن الخطوط العريضة واضحة على الأقل . فمن

ناحية نرى أن أساطيل التغور الإسلامية ، مثل تلك التي كانت تحت قيادة أمراء سرقطة وطروس وكربيت او تحت أمراء بلرم في سابق الأيام ، إنما كانت نوعاً ما أساطيل غير رسمية ، وكانت أشبه بأساطيل القرصنة معظم بحارها من المغامرين المسلمين أو المرتدين من المسيحيين الذين لا يشير جل اهتمامهم الا النهب والغذائم . ولقد ترك لنا ابن حوقل في أوائل القرن العاشر صورة واضحة عن أولئك النهائيين في وصفه لتلك الناحية التي كانوا يسكنونها من بلرم (١٢٥) . أضاف إلى ذلك وصف المقرنزي المماثل لأعادة تنظيم الأسطول المصري بعد غارة البيزنطيين عام ٨٥٣ حيث ترك لنا صورة لأولئك البحارة الذين لم تدفع لهم أجور طيبة ، والذين كانوا يتجندون بغير نظام ، وينظر إليهم أفراد المجتمع الإسلامي الأكثر احتراماً نظرة وضيعة (١٢٦) . وقد لا يكون تنظيم قوات الحدود البحرية هذه أكثر رسمية من تنظيم القوات البرية التي قامت طوال قرون بغزوات داخل المناطق المسيحية على طول حدود إيبيريا والإسبانية او حدود طوروس البيزنطية . ولم تشن أساطيل القرصنة في شواطئ البربر عن هذا النظام كثيراً خلال القرن التاسع عشر المتأخر .

لقد كان هذا الأسلوب القرصني أشد وضوحاً في الدور الذي لعبته مراكز أخرى من أمثال باري ومونت جاريجيليانو وفركسييتوم ، وكان كل من أعشاش القرصنة هذه مستقلاً بحد ذاته ، وإن كانت باري تبدو معتمدة على كريت وربما على أفريقيا أيضاً إلى حد ما ، ومونت جاريجيليانو على صقلية ، وفركسييتوم على إسبانيا في دعمها وشد أزرها . أما نشاطها فيشبه قراصنة البحر الكاريبي في القرن السابع عشر أكثر من نشاط القوات البحرية المنظمة تمام التنظيم . فحاكم باري ، أو حتى أمير كريت ، أو ليو حاكم طرابلس قد عملوا في البحار بطريقة لا تختلف عن الطريقة التي جرى عليها هنري مورجان في بورت روبيال بعد ثمانية قرون . أما علاقة أولئك القرصنة بالتجار المسلمين الطيبين التابعين لبلرم والاسكندرية وطرابلس

وسرقسطة ، أو حتى بتجار نابولي المسيحيين فتشبه علاقة دريلك وهوكتنر بتجار بلايموث وبرستول ، أو علاقة بالأكيرد بتجار مواني كارولينا في أميركا الشمالية . لا بل أنه كان في أيام الفاطميين في شمال إفريقيا ضريبة حكومية تبلغ العشر على أعمال الحملات التي يقوم بها القراءنة (١٢٧) . مما يذكرنا بنظام إليزابيث ملكة إنجلترا في القرن السادس عشر . فالغزو في البحر كان عملاً معيناً ومثمناً لأولئك المحظوظين أو المهرة من القراءنة . على أن وراء أساطيل القراءنة وقواعدها الأمامية هذه كان لعلم البحر الأبيض المتوسط الإسلامي نظام بحري أفضل يتسم بطابع ثابت وأنظم . وينطبق ذلك بصورة خاصة على بنى الأغلب والفاطميين في شمال إفريقيا من القرن التاسع وصاعداً ، وعلى صقلية في القرن الذي يتلوه على الأقل (١٢٨) . فهناك كانت تبني الأساطيل بأحواض سفن نظامية ، وتجهز بالسلاح والبحارة عن طريق الحكومة ، ويسيرها بحارة محترفون من أمراء البحر حتى الربابنة ، كما كانت قادرة على مواجهة الأسطول البيزنطي الامبراطوري في المعارك البحرية الحامية الوطيس . فان الانتصارات التي سجلتها العمارات البحرية التابعة لصقلية وشمال إفريقيا بالقرب من صقلية خلال العامين ٨٥٩ و ٨٨٨ ، والتي قضت على آمال البيزنطيين في التمسك بهذه الجزرية ، إنما قامت بها قوات بحرية منظمة .

أما فيما يتعلق بنظام إسبانيا البحري في القرن العاشر فهناك معلومات كثيرة ، يمكن أن تشمل كذلك مناطق إسلامية أخرى . فالعلوم أن أمير البحر المسؤول عن الأسطول الأموي الإسباني إنما كان واحداً من الأربع الكبار في الخلافة ، ويقال « أنه قاسم الخليفة السلطة الملكية في طريقة من الطرق ، فكان يحكم في البحر كما كان الخليفة يحكم في البر » وكانت أمرية هي القاعدة البحرية الرئيسية ، وفيها كانت تقام أهم أحواض السفن التي تجهز المائني سفينة التي يتالف منها الأسطول النظامي : وكان هناك على ما يبدو أحواض أخرى لبناء السفن في بكتينا والجزرية وقصر دوسول واليكانت وأفيزا

وقشتالة دى امبورياس (طرطوشة) . وكان من المتبع ان ترسو بعض السفن في كل من هذه القواعد ، وأما في وقت الحرب فتحتشد في مكان معين ، وكان هذا المكان في أكثر الأحيان ^أالمرية وبكينا وكان لكل سفينة قائد مسؤول عن المحاربين والذخيرة ، كما كان لها رئيس يدير الأشارة والمجاذيف .. وكان هنالك مسؤول كبير أو أمير على كل حملة بحرية كبيرة الا اذا كان أمير البحر الأعلى نفسه مسؤولاً عن الحملة (١٢٩) . أما أنه كان للفاطميين نظام مماثل فيتيّن ذلك من حملتهم على مصر عام ٩٢٠ حيث كان أمير البحر هو المسؤول ، وكانت قطع بحرية من تونس وطرابلس وصقلية مثلاً في تلك الحملة (١٣٠) . وأما فيما يتعلق بالأساطيل الشرقية التابعة لسوريا ومصر ، وقد كانت في هذه الحقبة أضعف من الأساطيل المذكورة ، فالمعلومات عنها أقل وهي معلومات تقول أن أمير صور كان ، على ما يظهر ، القائد البحري لعمارات سوريا البحريّة (١٣١) ، وإن قبرص كانت نقطة التقائه الحملات البحريّة السوريّة - المصريّة المشتركة على الأراضي البيزنطيّة ، وأن الحملة الواحدة كانت تكلف مائة ألف دينار (١٣٢) . وتقول أيضاً أنه كانت هنالك عناية منظمة بالأساطيل الشرقيّة الإسلاميّة كعنابة مسلمي إسبانيا وأفريقيا ^بعماراتهم البحريّة .

ومن النقاط المأمة الأخرى المتعلقة بقوات المسلمين البحريّة في هذه الحقبة من الزمن أنها كانت مزودة بالنار الأغريقية أو بمركب نفطي مماثل ، فالحرّاقات التي استخدمها بنو الأغلب بالقرب من صقلية عام ٨٣٥ كانت عبارة عن سفن محرقه تقدّف سفن الأعداء بمادة لاهبة (١٣٣) . وقد استخدم ليو أمير طرابلس أسلحة من قاذفات اللاهب في هجومه الذي شنه على سالونيک عام ٩٠٤ (١٣٤) . أما الأسطول الفاطمي الذي قام بغاية في بحر ترهانيا عام ٩٣٥ فقد أحرق السفن التي هاجمتها (١٣٥) . ولم تعد النار الأغريقية التي كانت بيزنطيّة تُحكرها سلاحاً سرياً رهيباً كما كانت في الحقبة السابقة . وربما كان ذلك سبباً من أسباب فشل قوات القسطنطينيّة البحريّة أكثر تلك.

الحقيقة . ولقد وجد البيزنطيون أن الاحتفاظ بسلطتهم على البحر قد أصبح مستحيلاً إذ زال احتكارهم لاستخدام النار الأغريقية . أما فيما يتعلق بالسلح والتنظيم فلم يجروا أعداءهم المسلمين إلا قليلاً .

هذا ، وهنالك معلومات عن تنظيم بيزنطية البحري أكثر قليلاً من المعلومات المتعلقة بالتنظيم البحري الخاص بالشعوب الإسلامية ، فنظام الأسطول الإمبراطوري القديم ، وغيره من أساطيل الأقاليم والولايات الأخرى ، قد يقى على وجه العموم سائداً مدة طويلة ، وهو نظام لا يختلف كثيراً عن النظام المتبع عند المسلمين . إلا أن الكوارث التي لاحقت القسطنطينية في البحر بعد عام ٨٢٧ قد أدت إلى تجديد أساطيلها الشرقية حوالي منتصف القرن التاسع . ولربما بدأ ذلك في أيام ميخائيل الثالث وإن كان تأثير هذا الإصلاح لم يتضح إلا في عهد باسيل الأول (١٣٦) .

وقد عهد بالأسطول الإمبراطوري إلى أمير أعلى للبحر عرف باسم « Drungaries of the Pleimen » والظاهر أن جميع القادة البحريين كانوا يأترون بأمره . وقد تركزت قطع من هذا الأسطول في جزيرة متلين حارسة المدخل المؤدي إلى الدردنيل . ولعل هذه القاعدة قد أصبحت أهم قاعدة بحرية لصد نشاط قراصنة كريت في بحر إياحة (١٣٧) . وكان هذا الأسطول بقيادة نيكيتاس أوريفوس وهو الذي شل قوة جزيرة كريت في خليج كورنث عام ٨٧٩ .

وقد يكون ذلك الخطر المتمثل بأساطيل القرصنة في كانديا هو الذي أدى إلى تغيير آخر في نظام بيزنطية البحري ، وهو ظهور ولاية بحرية جديدة لبيزنطية في بحر إياحة . فبالإضافة إلى ولاية كبرهاتوس والولاية الإيجية البحريتين القديمتين ظهرت ولاية أخرى وهي ولاية ساموس (١٣٨) . أما أساطيل كبرهاتوس الأقليمية فكانت مسؤولة عن حماية شاطئ الأنضول الجنوبي من السفين العربية القادمة من طرسوس وسوريا منذ القديم ، والولاية الإيجية كانت تحمي شواطئ بحر إياحة الأوروبية ؛ وأما ولاية ساموس الجديدة فلجمالية

سواحل آسيا الصغرى الغربية من هجمات الكريتيين . وقد احتفظت ولايات هيلانس والبليوبونيز وسيفالونيا وببلونية بقوات بحرية أخرى أقل أهمية من الأسطول البحري المذكورة .

وتقى عن هذه المعلومات تلك التي تتعلق بقوة بيزنطية البحري في الغرب خلال هذه الحقبة من الزمن . والظاهر أن قوة بيزنطية البحري في الغرب كانت بالتأكيد أضعف نسبياً في هذه الحقبة منها في السابق . ويتبين أن قوات صقلية البحري لم تستعد قوتها فقط منذ الكارثة التي نزلت بها عام ٨٢٧ ، وإن الحكم الصقليين لم يستطيعوا أن يقاوموا القوات الإسلامية بحراً إلاّ عندما أرسلت وحدات من الأسطول الامبراطورية والشرقية إلى المياه الغربية . وقد يوضح ذلك أكثر من أي شيء آخر سياستهم الدفاعية العامة . وربما ساعد ذلك عدم ولاء مدن كامبانيا التي ما كان لها أن ترحب جانب ولاة بيزنطية الغربيين وليس لديهم قوات بحرية كافية لفرض نفوذهم على تلك المدن . أما قلورية التي كانت تعتبر جزءاً من صقلية حتى عام ٩٠٢ ، فالظاهر أنه لم يكن لديها إلاً أسطولاً إقليمياً صغيراً مؤلفاً من عشر سفن (١٣٩) ، ولم يكن لأبوليا قوة بحرية تذكر . الواقع أن القوات البحريه الوحيدة التي كانت ذات شأن في الغرب والتي كانت بيزنطية تعتمد عليها ، إنما هي قوات البندقية التي كانت تؤيداً في بعض الأحيان قوات بحرية من شاطئ دناسيه . وكانت كل من البندقية ودماسية مستقلتين بعد عام ٨٢٧ . والظاهر أن البندقية قد ابنت بوارج حربية بعد كارثة عام ٨٤٠ البحريه ، والفضل يعود إلى هذه البوارج في إخلاء أبوليا من المسلمين في عهد باسيل الأول (١٤٠) . ولا ريب أن قوة البندقية البحريه إنما كانت تعتبر أسطولاً مستقلاً من أسطول بيزنطية الأقليمية الغربية ، وخاصة بعد سقوط سرقسطة وصقلية في أيدي المسلمين .

وفي أيام رومانوس ليكاينوس اندعم الأسطول الامبراطوري والأسطول التابع للأقاليم شرقاً وغرباً ، ببناء العديد من البوارج الضخمة القوية .

ويتبين ذلك بوضوح من الغارات التي شنتها تلك العمارات البحريّة في البحار الغربية والمياه المصريّة . على أنّ أهم ما يُستَرعي النظر في قوّة بيزنطية البحريّة خلال الفترة الأولى من هذه الحقبة ، إنما هو طابعها الدفاعي العام . ولم يُظهر شيئاً من التعدّي الذي هو طابع اعداء بيزنطية المسلمين ، الاً أولئك الجرامقة ، او مردة ساحل الأنضوصول الذين كانوا بمعظمهم قراصنة يحاكون باسطولهم اسطول طرسوس الذي يعادونه ويقاومونه . ولو درسنا القسم المتعلّق بالبحر من خطط ليو البحريّة لاتضح لنا ذلك . فهي دراسة تظهر لنا أنّ الأساطيل البيزنطية كانت تدرّب على تحجّب خوض المعارك البحريّة الا اذا كان ذلك ضروريّاً ، كما أنّ تلك الأساطيل إنما كانت تعتبر ملحقة بالقوّات البريّة أكثر منها سلاحاً منفصلاً قائماً بذاته (١٤١) . فهذا التصرّف الدفاعي ، وذاك الحذر الذي تشيعه سياسته في نفوس قادة القسّطنطينيّة البحريّين يكشفان ، أكثر من أي شيء آخر ، عن ضعف بيزنطية في البحار خلال معظم هذه الحقبة من الزمان . ومن النقاط الهامة الأخرى ضآلّة ما للحرب البريّة من تأثير على القوّة البحريّة في هذه المدّة . فميايدين الحرب البريّة بين الإسلام والمسيحيّة قد بقيت في الشرق ، كما هي في الغرب ثابتة نسبياً . ففي الغرب كانت الحدود بين إسبانيا الإسلاميّة وإسبانيا المسيحيّة في عام ٩٦٠ هي نفسها تقريباً عام ٨٢٧ . لقد شق ملكاً قشتالة ليون ونافار طريقهما إلى الجنوب شبراً شبراً في القرن التاسع ، فيما كان من جيوش الأمويين القوية في القرن العاشر الا أن صدّت هؤلاء على أعقابهم ، وتمكّنت حتى من إقامة نوع من السيادة على الملك الإسبانيّ الصغيرة في الشمال (١٤٢) .

والصورة نفسها تتراءى لنا في المشرق على طول الحدود الأنضوصولية بين العرب والبيزنطيين ، إذ أن خطوط الحدود العامة في زمان الأمويين وأوائل العصور العباسيّة قد بقيت على حالها . ففي السنوات الأولى من القرن التاسع ، كانت بيزنطية تلتزم جانب الدفاع ، وذلك ، مع الكارثة التي حلّت بعموريّة عام ٨٣٩ ، قد يُمثل أشد جزر في مصير القسّطنطينيّة (١٤٣) .. على أن

حملات ميخائيل الثالث قد برهنت على درجة من النجاح أعادت التوازن العسكري (١٤٤) ، إلى أن ارتد التيار بصورة اكيدة في عهد رومانوس ليكابينوس . وقد أخذت بيزنطية الآن تعتمد على أرمانيا وقيليقيا في الوقت الذي راح الملك العباسي يتبعها بين السلاطات الإسلامية الماربة في شرق الأقاليم (١٤٥) . وقد تمهد المسرح لكل من نقوفور (نيسيفورس فوكاس) وجون زغبيزيس ، على أن أيامًا من هذه التطورات في إسبانيا وآسيا الصغرى لم يوثر ، على كل حال ، في القوة البحرية .

والحالة نفسها تطبق على شئ الأماكن الأخرى في عالم البحر الأبيض المتوسط . فالخطر المتمثل باليوش الارمنية والقوقازية لم يهدد كثيراً إيطاليا التي كانت تشكل مشكلة حربية وبحرية لكل من قسطنطين الخامس وأبرون ، كما أن أحلام لويس الثاني قد برهنت على أنها أحلام وهمية . أما الحملة التي قام بها نقوفور (نيسيفورس فوكاس) بين عامي ٨٨٥ و ٨٨٦ فقد كانت كافية لإقامة حدود ثابتة نسبياً في جنوب إيطاليا . وأما ملوك المانيا الذين كان عليهم أن يقدموا قوات لبيزنطية في إيطاليا ، مع وجود نفس المشكلة التي واجهوها مع شارلمان ، فكانوا لا يزالون عبر جبال الألب في الريخ الأول . على أن أشد الأخطر وأعنفها مما كان يهدد القسطنطينية ، فالظاهر أنها جاءت من البلغار ومن الشعوب الآسيوية البداء ، القومان والشانقة ، الذين ترسموا خطاهم عبر سهوب جنوب روسييا إلى منطقة الدانوب الأسفل . أضف إلى هؤلاء الروس الفارانجيين . فالبيزنطيون لم يُصيروا الكثير من النجاح في محاربتهم حكام البلغار في أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشر ؛ لا بل أن اليوش البيزنطية ، بالرغم من تأييد الأساطيل ، قد دفعت ثمن اشتباكاتها في معركة مع القيصر سيمون . على أن القوة البحرية والديبلوماسية التي حضرت الشعوب البربرية في مؤخرة بلغاريا على مهاجمتها قد كبحتا هذا الخطر . ثم إن الجيوش البلغارية التي كانت تعوزها القوة البحرية لم تستطع أن تهدد المدينة الواقعة على القرن الذهبي تهديداً خطيراً . ولم يهل عام ٩٦٠ حتى سيطرت ،

القسطنطينية على الموقف ، كما أن الوضع البلغاري لم يؤثر على حالتها البحرية الرئيسية بصورة حيوية (١٤٦) .

وقد سادت الصورة العامة نفسها في العالم الإسلامي ، فتحت الحكم الطولوني ، والأخشيدى نرى أن الانتصارات البرية الموقته قد وحدت قوات طرسوس وسوريا ومصر البحرية تحت راية حاكم واحد (١٤٧) . وبفضل نصال الدولتين الطولونية لاكتساب سوريا وطرسوس نجد أن قوة بيزنطية البحرية قد تخلّصت مدة من الخطر الذي كان يهددها من نشاط مسلمي المشرق ، وهذا يفسر لنا الكثير من النجاح البحري الذي أصابه باسيل الأول . ولكن على الرغم من هذه كله ، ومن هجمات الفاطميين على مصر وانقراض الدولتين المنافستين لهم ، وهم دولتا الإدارسة وبني رستم في شمال إفريقيا الغربي ، فإنه لم يكن للحروب البرية في العالم الإسلامي ، وكذلك في العالم المسيحي نتائج بحرية ، ذات شأن . وفيما يتعلق بال المسلمين فقد يكون أشد التطورات خطورة ظهور دولة القرامطة في بلاد العرب ، أو تلك البداية الذين كانت غزوتهم للهلال الخصيب وسوريا . تُضعف بصورة مستمرة من تأثير سلطة بغداد على الأقاليم القريبة من عاصمة الخلفاء العباسيين . على أن ذلك لم يكن الا تطوراً ذا نتائج لم تؤثر في الموقف خلال القسم الأول من القرن العاشر وإنما خلال القسم الثاني .

وإذا كانت الحملات البرية ذات أثر ضئيل في مصير الشعوب التي أقامت حول البحر الأبيض المتوسط والبحر الأسود ، فماذا كان تأثير التطور في الوضع البحري خلال هذه الحقبة يا ترى ؟ لقد كان التغير الحيوى في هذا الشأن هو خلاص جزر البحر الأبيض المتوسط الهامة إلى أيدي المسلمين ، حيث استولوا على جزيرة كريت ، شرقاً ، وصقلية ومالطة وبانتليريا ، في الوسط ، وجزر البليار ، غرباً ، مع بقاء قبرص وسردينيا على الحياد ، وذلك خلال معظم هذه الحقبة من الزمن . وكان لهذه الحقائق انقلاب هام في وضع السلطة البحرية في مياه البحر الأبيض المتوسط . الواقع أن جميع طرق التجارة الدولية الرئيسية في هذا البحر قد أصبحت عملياً بأيدي المسلمين ، ولم يبق سوى طريق واحدة

لا تهددها القواعد الاسلامية المنتشرة في الجزر والاقطار . وهذه الطريق هي التي كانت تؤدي من البحر الابيض المتوسط ، عبر بحري ايونيه والأدربياتيك الى مدينة البندقية . لا بل وحتى هذه الطريق قد أغلقتها القاعدتان الاسلاميتان في باري وتارنتو طوال ثلاثة عاماً . ولما سقط هذان المركزان البحريان بعد عام ٨٧٥ سلكت طريق الأدربياتيك البحريه . وأما في نواحي البحر الابيض المتوسط الأخرى ، فان بحارة الصيغة قد أغلقت بفعل القواعد الاسلامية الأمامية والمراكز البحريه في الجزر – فقد أغلقت كريت بحر ايجه ، وصقلية . ومونت جاريجيليانو بحر ترهانيا ، وجزر البليار وفركسيتوم خليج ليوفنر . والحقيقة أن بيزنطية قد تمكنت حتى عام ٩٠٢ ، أو إلى ما بعد ذلك بقليل ، من الاحتفاظ بمركز لها في مضائق مسينا ، وبذلك سيطرت على ممر من حوض البحر المتوسط الشرقي الى حوضه الغربي . على أن قبضتها لم تكن ثابتة أكيدة . ذلك أن التعاون بين مدن نابولي وجایيتا وأمالفي من جهة ، والدول الاسلامية من جهة اخرى ، قد أثبتت موجوديته مرّة بعد اخرى . ويصبح لنا ان نقول بصورة عامة أن المسلمين قد تمكنا في عام ٨٧٨ من قلب الموقف الذي وقفوه في وجه بيزنطية خلال المدة الواقعة بين عام ٧٤٧ وعام ٨٢٧ . فالآن أصبحت الشعوب الاسلامية سيدة الشرق الاوسط وطريقه التجارية الدولية .

إن ذلك كله يعكس لنا تلك الحالة من ناحية تأثيرها على شواطئ البحر المتوسط الشمالية إذ تمكّن المسلمون من حصر شعوب بيزنطية ، والشعوب المسيحية الغربية في البحار الضيقه التي لم يسيطرها عليها . غير أن هنالك وجهة اخرى يجب ان ننظر اليها بعين الاعتبار ، وهي أن سيطرة المسلمين على مراكز في الجزر هامة ، إنما كان لها هدف ، أو على الأقل نتيجة دفاعية . فطرسوس وقبرص الحيدادية ، كانتا خط دفاع للساحل السوري ، وجزيرة كريت حمت مصر ، وصقلية حمت شمال افريقيا ، وجزر البليار اسبانيا . وهذا نرى أن سواحل البلاد الاسلامية في أواخر القرن التاسع ، قد سلمت لأول مرة منذ عام ٦٤٥ من الهجمات العدوانيه .

وكان لل المسلمين أن يشعروا بأنهم نسبياً ذو اكتفاء ذاتي بالمواد الهامة الالزمة لبناء السفن ، فقد كانت صقلية تحتوي على مستودعات واسعة ل الأخشاب السفن ، كما كان فيها بعض الحديد (١٤٨) . وكان في شمال افريقيا ، من تونس غرباً كميات كبيرة من الخشب ، والحديد الممتاز ، وكانت مستودعات هاتين المادتين مستغلة في هذه الحقبة (١٤٩) . وكان في اسبانيا بالقرب من طرطوشة الكثير من أشجار الشربين ، كما كانت تكثر في أماكن أخرى أشجار البلوط ومستودعات الحديد (١٥٠) . أما جبال قيليقيا فكانت تقدم نوعاً ممتازاً من الأخشاب الالزمة لبناء السفن ، بينما كانت الاسكتلنديون في هذه الفترة من الزمن مبناء هامة لشحن الأخشاب إلى مصر (١٥١) . وقد لا تكون كريت آنذاك تستغل قطع الأشجار بكثرة ، كما أخذت تفعل فيما بعد ، حتى ولو كان الأمر كذلك ، فإن ذخيرة ضخمة من الشربين والسرور كانت متوفرة على ساحل الأنضول القريب منها . وأما الساحل من دمياط إلى سوسة ف الصحيح أنه كان خالياً من الأشجار ، غير أن هذا النقص كان يمكن أن يغطي ليس بالشحن بحراً من سوريا والمغرب الإسلامي فحسب ، وإنما كذلك بالمتاجرة بهذه المواد من مدينة اليونانية الواقعة على بحر الأدرياتيك ، وهي التي كانت تمتلك كميات كبيرة من خشب السفن ، وحديد المناطق المجاورة في شمال إيطاليا وبلاط التيرول (١٥٢) . والمعروف أن عمليات الشحن التابعة لل المسلمين في البحر الأبيض المتوسط باختلاف عمليات الشحن في المحيط الهندي ، لم تكن لتعاني ، في هذه الحقبة من الزمن ، نقصاً في المواد .

وتجدر هنا عند هذا الحد أن ننظر في التأثيرات الاقتصادية ل سيادة المسلمين الجديدة على البحر الأبيض المتوسط ومقارنتها بتأثير سيادة بيزنطية خلال القرن السابق . وعليها أولاً أن ننظر إلى تعبير السيادة الإسلامية عموماً عاملاً ، إذ ليس هناك نظام سيادة شاملة إلاّ من ناحية عامة ، ذلك أنه لم يكن في تلك الحقبة وحدة بحرية وسياسية عامة في الأقطار الإسلامية التي تناхض البحر الأوسط . فدار الإسلام كانت ولا ريب تمثل خلافة قوية ، ولكنها لم تكن تربط أطراف

الامبراطورية واحدة كامبراطورية اغسطس ويوستينيانوس أو حتى ليون الأيزوري والواقع أنه كان لل المسلمين خلال هذه الحقبة ثلاثة مراكز بحرية ممتازة في البحر الأبيض المتوسط ، واحد في الغرب وثان في الوسط ، وثالث في الشرق . وقد يكون أهمها المركز المباشر ذو العلاقة بقصبة وشمال إفريقيا تحت سيطرة بنى الأغلب حتى عام ٩٠٩ ، وقد انتقل الأشراف عليه إلى خلفائهم الفاطميين فيما بعد . ولربما اعتبر عشا القرصنة في باري وجارجيليانو ، المستقلتين لمدة قصيرة من الزمن ، جزءاً من تلك القوة البحرية الإسلامية الوسطى . ثم هناك إلى غرب هذا المركز نظام الامويين البحري في إسبانيا ، وهو يتالف في القرن التاسع من أسطول للحدود بقيادة أمير سرقسطة وفركسيتيوم . وقد اتسع هذا النظام في القرن العاشر حتى ضم أسطولاً إسبانياً بدين التنظيم وسيطر على جزر البليار . أما النظام البحري في الشرق فكان أبعد الثلاثة عن التبلور والتحديد ، وهو يتالف من أسطول كريت المستقلة والأساطيل الطرسوسية والسورية والمصرية . وقد اتحدت هذه الأساطيل مرتبة تحت الحكم الطولوني والأخشيدى . والظاهر أنه كان دائماً بлизيرة كريت علاقات وثيقة مع مصر . على أنه كان يحدث أحياناً ، كما وقع في عامي ٩٠٤ و ٩٣٥ ، أن تنقسم العروى بين هذه الأساطيل ويصبح كل منها معادياً للآخر .

ومهما كان الأمر ، فقد كان الاحتلال البحري يوجه عام ضئيلاً حتى زمن الفاطميين في أوائل القرن العاشر ، حيث أدت المطامع الإقليمية بالفاطميين إلى استخدام قوتها البحرية ضد منافسيهم المسلمين في الشرق والغرب . فقد هاجموا مصر سنة ٩١٤ وسنة ٩٢٠ وسنة ٩٣٥ ، كما هاجموا الملك الصغيرة في شمالي إفريقيا وإسبانيا الأموية في العقد السادس من القرن العاشر . وكذلك ثارت عليهم ولايتهم الصقلية مرتبة بين ٩١٣-٩١٧ وبين ٩٣٧-٩٤٠ . وليس أدلّ على تمزق القوات الإسلامية العاملة في هذه الفترة من وجود ثلاث خلافات في (قرطبة والمهندية وبغداد) . وعليه نقول أن الحكم الإسلامي في عالم البحر الأبيض المتوسط خلال هذه الحقبة لم يكن ليصل إلى الملك البيزنطي

في البحر الأوسط ، وعلى الرغم من ان المسلمين قد تمكنا من كسر شوكة سيادة بيزنطية البحريّة ، الاّ أنّهم لم يستطعوا ، فعلاً ، أن ينشئوا نظاماً بحرياً يمكن أن يقارن بنظمها .

ومهما يكن من أمر فأنه يجب علينا الاعتراف بأنه كان لسيادة المسلمين البحريّة مضاعفات شديدة الوطأة على الحياة الاقتصاديّة والتجارة في منطقة البحرين : الأسود والمتوسط كلها . أما أول ، وربما أهم من استفاد من هذا التغيير اقتصادياً فهم شمال افريقيّة وصقلية ، وخاصة شمال افريقيّة في القرن التاسع ، والفضل في ذلك يعود إلى سيطرة المسلمين على البحر الأبيض المتوسط ؛ وبالاخص سيطرتهم على الطريق الشمالي الدائري إلى سوريا ومصر عن طريق صقلية وكريت وقبرص . وقد زاد أهالي شمال افريقيّة من أهمية الدور الذي يلعبونه كوسطاء في تجارة البحر الأوسط ، وأصبحوا يتحكمون في نقل التجارة بين الشرق والغرب ، كما أن سفنهم ، في المقام الأول ، هي التي كانت تُخْرِجُ البحر الأبيض المتوسط إلى مصر وسوريا لتأتي بتوابل الشرقيّين الأدنى والأقصى وسلعهما المترفة إلى شمال افريقيا والمغرب الإسلامي . وكانت النتيجة ازدهاراً جديداً مثيراً في المغرب . فليست أروع من اجراء مقارنة بين حالة هذه المنطقة في اواخر القرن الثامن واوائل القرن التاسع وبين حالتها في هذه الحقبة التي نحن بصددها . لقد أصبحت تونس في اواخر عهد بنى الأغلب بلاداً زراعية غنية تغطي مناطقها الجنوبيّة أشجار الزيتون والكرم كما أصبح سهلها الأوسط غنياً بمحاصولات الحبوب (١٥٣) . ولم يقل " غناها الصناعي كثيراً عن غناها الزراعي " . أما مديتها « مجانية الغنية بالمناجم » والتي كانت تقع قرب الحدود التونسيّة البخّاثرية الحالية ، فكانت مركزاً لانتاج الفضة ، والانتيمون (حجر الكحل او الأند) ، واللحديد ، والرصاص (١٥٤) . وكانت المعادن الخام التي تستخرج من هذه المنطقة تُصْنَعُ في المغرب ، وبصورة رئيسية في قاعدة سوسة البحريّة (١٥٥) . وأما القิروان فكانت تردد في صناعة الرجاج كما كانت تنتج الفخاريات الشمينة المصطبة بالميناء (١٥٦) . وقد

أصبحت صناعة المنسوجات صناعة هامة ، واحتهرت البلاد بسجادها الرائع وطرازها الممتاز (١٥٧) . وقد تدخلت دولة بنى الأغلب في الحياة الصناعية والتجارية مباشرة فأشرفت على الأسعار والمصنوعات عن طريق قوانين الخسبة التي كان ينفذها موظف رسمي يعرف بالمحاسب (١٥٨) .

ولقد كانت القيروان أهم مركز تجاري ، حيث كانت الغلال تصادر إلى الاسكندرية ، والرقيق المجلوب من السودان يبعث به إلى بلدان البحر الأبيض المتوسط الشرقية ، وربما إلى إسبانيا ، وزيت الزيتون المستورد من الساحل . ومن طرابلس يعاد تصديره إلى صقلية وإيطاليا (١٥٩) . وكانت تونس مركزاً تجارياً هاماً آخر ، وكذلك كانت كل من مذكورة وقصبه ونجاية ولاريوس (١٦٠) . وكانت قابس ، الواقعة عند نهاية طريق صحراء هامة ، أيضاً ذات أهمية تجارية (١٦١) . أضف إلى ذلك كل سفاقس وسوسة أما أولاهما فكانت مركزاً لزيت الزيتون ولصيد الأسماك ، بينما كانت الثانية سوقاً لزيت الزيتون ، والرسانة البحرية الرئيسية ذات الروابط الوثيقة بجزيرة صقلية (١٦٢) . ثم أن أعمال القرصنة قد زادت كذلك من رأس المال في المنطقة ، شأنها شأن التجارة والصناعة . ولم يخل الإنسان قط ، من افراد الأسرة الملكية إلى أصغر انسان ، من المضاربة بالسلع والتجارة .

ومن الأعمال المشيرة حقاً التي اقيمت في هذه الحقبة تلك المنشآت العامة من أمثال أقنية وقنطر رقادة والقيروان وأسوار سفاقس وسوسة . ويعود تحظيط هذه المدن البلدي إلى أيام بنى الأغلب ، وليس إلى عهود الرومان والبيزنطيين ، وإن بقي الطراز متباهاً (١٦٣) . وأما شهرة القيروان الفكرية ومكانتها كمدينة مقدسة للعلماء والأدباء فنتيجة أخرى لذلك الازدهار .

هذا ، وقد ازداد غنى هذه البلاد في زمن الفاطميين بالرغم من فرض الضرائب الفادحة التي كان أولئك الحكام يجوبونها ملء خزاناتهم الحربية . ولا ريب في أن الأموال الضخمة التي صرفها المعزّ في فتح مصر إنما جاءت معظمها من تجارة المغرب وصناعتها المزدهرتين داخلياً وخارجياً (١٦٤) .

وقد أصبحت تجارة شمال أفريقيا مع مصر مهمة في القرن العاشر إلى حد أن قسماً كبيراً من البربر ، مثلاً ، قد جاء ليستقر في الاسكندرية وما حولها (١٦٥) . وكان للغليان والاضطربات التي قام بها هؤلاء اثر كبير في الانتصارات الأولية التي احرزها الفاطميين فياحتلالهم الاسكندرية ابان حملاتهم عام ٩١٤ وعام ٩٢٠ وعام ٩٣٥ . وقد بلغ من تقة هؤلاء الحكام بسيطرتهم على البحار ان أقاموا عاصمتهم المنيعة العصماء ، المهدية ، على شواطئ البحر الأبيض المتوسط سنة ٩١٥ ، وكانوا أول حكام مسلمين يفعلون ذلك (١٦٦) . ويعكس لنا ادخال النباتات الشرقية كالقطن وقصب السكر والزعفران إلى المغرب ، وربما إلى صقلية ايضاً ، أهمية علاقات شمال أفريقيا مع بلدان الشرق الأدنى (١٦٧) . وكذلك يقال باقامة نظام دقيق من أبراج المراقبة على طول الساحل يستطيع ان ينقل التحذيرات عن طريق اشعال نيران المنائر خلال يوم واحد من الاسكندرية الى سبتة (١٦٨) .

لقد أصبح شمال أفريقيا اكثر ازدهاراً في هذه الحقبة ، تجاريًّا وصناعيًّا وزراعيًّا ، منه في أية حقبة اخرى حتى فاق ازدهاره في العصور البيزنطية او الاموية او حتى الرومانية . وهو فوق ذلك كله قد استغل الأرضي الأفريقي الداخلية استغلالاً لم يعرفه مالكون هذه المنطقة من قبل . ففي عصور الأغالبة والفاطميين افتتحت طرق القوافل عبر الصحراء الى مناجم الذهب وأماكن الرقيق في السنغال ونيجيريا والسودان . وكانت سجلماسة ، التي انشأها حكام تغليت الرستميوں عام ٧٥٨ ، اعظم مركز لدخول قوافل هذه التجارة . وقد بلغت الضرائب المفروضة على درب السودان وحده في القرن العاشر ٤٠٠ الف دينار سنوياً (١٦٩) . وكان هنالك في الواقع ثلاث طرق للقوافل تؤدي إلى ذهب السودان الأولى ، وهي التي ذكرنا ، من سجلماسة الى السنغال ، والثانية طريق وسطى عبر واحة اورجلا الى عنق نهر النيل ، والثالثة شرقية من الجرييد إلى طرابلس عبر غدامس الى صميم السودان . أما الطريقان الغربيان فكان رستميو تغليت يسيطرون عليهما حتى منتصف القرن

العاشر . وكان بنو رسم هؤلاء أصدقاء للامويين في اسبانيا (١٧٠) . وقد قضى قائد الفاطميين ، جوهر ، على هذه المملكة ، وبعد عام ٩٥٨ سيطر حكام تونس على هذه الطرق الثلاث من الناحية الجنوبية ، مع التأكيد من تنظيم البدو حتى لا يستطيعوا أن يتعرضوا إلى هذه التجارة المرجحة (١٧١) . وهكذا أدى فيض ذهب السودان الآتي برأً إلى غنى المغرب ، كما أدت القرصنة والتجارة ومكانة أهالي المغرب كوسطاء في تجارة البحر المتوسط ، إلى غنى البلاد بحراً . ولهذا نفهم لماذا كان شمال أفريقيا ان تكون غنية وصناعية وقوية إلى هذا الحد في هذه الحقبة من الزمن . وكذلك يجب أن لا نعجب من أن الدنانير المغربية التي كانت تصل إلى مستودعات حكامها العنية بالذهب ، كانت من أهم العملات في عالم البحر الأبيض المتوسط حتى القرن الحادي عشر .

وما قيل عن شمال أفريقيا يقال كذلك عن مصر . ففي عام ٨٣٢ ، أي بعد خمس سنوات من فتح جزيرة كريت ، أخمدت آخر ثورة قبطية ، ووضع حد لفوضى وقلائل دامت أكثر من قرن (١٧٢) . وما لبثت البلاد أن أخذت بالازدهار الذي عرفته في العصور البيزنطية والأموية الأولى . وينعكس هذا الاستقرار في تحديد النفوذ المصري في الجنوب . ففي عام ٨٥٤ توقف جiran مصر البحجه (باغاس التوبة) ، عن دفع الجزية ، وفتكتوا ب الرجال المأجوم والموظفين المصريين في الجبال التوبية ، ونهبوا اسنا (اسني) وادفو ، فأرسلت حملة إلى أعلى النيل تؤيدها حملة أخرى إلى ميناء قصیر على البحر الأحمر ، وأعادت تلك المنطقة إلى الطاعة (١٧٣) . وبعودة الأمن إلى الأعمال في مناجم الذهب التوبية ، استمر الاستغلال على عجل ، وراح فيض الذهب يتتدفق شمالاً إلى مصر ، كما يتتدفق إلى شمال أفريقيا . وكما كان يتتدفق الذهب كذلك تدفقت التجارة من الجنوب . والظاهر أن القنال ما بين النيل والبحر الأحمر قد افتتحت ثانية في هذه الفترة ، حيث ذكر المسعودي في أوائل القرن العاشر أنه شاهد في السفن يجذبيرة كريت

أَخْشَاب شُجَر السَّاج الَّذِي لَا يُمْكِن أَنْ يَكُون قَدْ آتَى إِلَّا عَبْر هَذِهِ الطَّرِيق (١٧٤).
وَالطَّوْلُونِيُّون الَّذِين حَكَمُوا مَصْر فِي أَوَّلِ الْقَرْن التَّاسِع يَعْكُسُونَ لَنَا
إِهْتَمَام حُكَّام مَصْر وَنَظَرُهُم إِلَى التِّجَارَة بِاقْتَمَتْهُم حَيَاً تَجَارِيًّا مَنْزَلًا فِي مَدِينَتِهِم
قَرْبَ الْفَسْطَاط (١٧٥). وَتَجْلِي ثُرُوَّة الْبَلَاد أَيْضًا بِقَصْرِ خَمَارُوِيَّهُ الْكَبِير
بِأَشْجَارِهِ الصَّناعِيَّةِ المَوْهَةِ بِالْذَّهَبِ وَالْفَضَّةِ وَبِبَرْكَتِهِ الرَّبِيعِيَّةِ . وَيَرِينَا
تَوْسُّعَ الطَّوْلُونِيِّين إِلَى سُورِيَا وَطَرْسُوسَ قُوَّةِ مَصْر . كَمَا أَنْ أَرْقَامًا مَالِيَّةً قَلِيلَة
تَعُودُ بِصَلَةٍ إِلَى هَذِهِ الْحَقْبَةِ تَعْكِسُ لَنَا الثُّرُوَّةَ نَفْسَهَا . فَفِي عَام ٨٧٠ أَرْسَلَ ابْنُ
طَولُون ، الْمُسْتَوْنِي حَدِيثًا عَلَى السُّلْطَة ، ٧٥٠ الف دِينَار جَزِيرَةَ إِلَى خَلِيفَةِ
بَغْدَاد (١٧٦). وَقَدْ ارْتَفَعَ مَقْدَارُ هَذِهِ الْجَزِيرَةِ فَبَلَغَ بَعْدَ أَرْبَعِ سَنَوَاتٍ مَلِيُّونَ
وَ٢٠٠ الف دِينَار (١٧٧) . وَارْتَفَعَتْ ضَرِيبَةُ الْأَرْاضِيِّ فِي زَمْنِهِ مِنْ
٨٠٠ أَلْفٍ إِلَى أَرْبَعَةِ مَلَيْيَنِ وَ٣٠٠ أَلْفِ دِينَار ، وَذَلِكَ ثُمَّةُ الْأَزْدِيَّادِ فِي
الْأَزْدَهَارِ الزَّرَاعِيِّ (١٧٨) .

وَلَمْ يَشْرُفَ الْقَرْنِ الْعَاشِرُ عَلَى النِّهَايَةِ حَتَّى كَانَتْ مَصْر ، عَلَى مَا يَظْهُرُ ، أَشَدَّ
ازْدَهَارًا رَغْمَ الاضْطَرَابَاتِ الَّتِي سَادَتْ سَنَوَاتِهِ الْأُولَى . فَالْتِجَارَةُ الشَّرِقِيَّةُ إِلَى
الْمَحِيطِ الْهَنْدِيِّ وَالشَّرِقِ الْأَقْصِيِّ بَدَأَتْ ، كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ ، تَتَخَلَّى عَنْ طَرِيقِ
الْخَلِيجِ الْعَرَبِيِّ – الْعَرَاقَ إِلَى هَرْمَز (أَرْمَرَز) وَالْبَصَرَةِ وَتَعُودُ ثَانِيَةً إِلَى الْبَحْرِ
الْأَحْمَرِ وَمَصْر . وَيَقُولُ الْمَقْدِسِيُّ أَنَّ عَدَنَ أَصْبَحَتْ فِي هَذَا الْقَرْنِ الْمِيَانَ الرَّئِيسِيَّةُ
لِلِّدُخُولِ هَذِهِ التِّجَارَةِ الْمُتَرَفَّةِ (١٧٩) . أَمَّا بَغْدَادُ فَبَدَأَتْ اِكْيَادًا بِالْأَنْخَالِ
وَتَنَاقُصَ السُّكَّانِ (١٨٠) . وَقَدْ يَعُودُ ذَلِكَ إِلَى تَنَامِ الدُّولَةِ الْأَخْشِيدِيَّةِ الَّتِي
لَمْ تَكْتُفِ مَا بَيْنَ سَنَةِ ٩٣٥ وَسَنَةِ ٩٦٨ بِمَصْرِ وَحْدَهَا ، وَإِنَّمَا ضَمَّتْ سُورِيَا
وَطَرْسُوسَ وَالْمَحْجَازَ بِمَدِينَتِيهِ الْمَقْلَسِيَّنِ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةَ .

هَذَا ، وَلَمْ تَعْتَمِدْ مَصْرُ فَقْطًا فِي اِزْدَهَارِهَا عَلَى الزَّرَاعَةِ وَعَلَى ذَهَبِ النَّوْتَةِ ،
وَالِّانْتَعَاشِ الْحَاصِلِ مِنْ أَهْمَمِيَّةِ طَرَقِ التِّجَارَةِ الدُّولِيَّةِ عَبْرِ أَرَاضِيهِا مِنَ الْبَحْرِ الْمَوْسَطِ
وَالْبَحْرِ الْأَحْمَرِ ، فَقَدْ كَانَتْ هِيَ نَفْسَهَا بِلَادًا صَنَاعِيَّةً هَامَةً ، كَمَا أَنَّ الْكَمِيَّاتِ
الْكَثِيرَةِ مِنْ قَبْبَهَا وَكَتَانَهَا كَانَتْ تَحَاكُ حَيَاكَةً رَائِعَةً فِي تَنِيسِ وَدَمِيَاطِ وَشَالَةِ

ودبقو (١٨١) . وكانت الألبسة المطرّزة بالفضة والذهب من مصر الخاصة التي تأتي بمبالغ تراوح بين العشرين والثلاثين ألف دينار سنوياً كلما صدرت إلى العراق (١٨٢) . وكانت السجاجيد القرمزية اللون صناعة هامة فيها أيضاً . وقد ظهرت في هذه الحقبة صناعة الورق في مصر كذلك ، فحل محل ورق البردي (١٨٣) . وتعود أول وثيقة حكومية كتبت على الورق في مصر إلى عام ٩١٢ ، أما آخر العهد باستخدام أوراق البردي فكان عام ٩٣٥ (١٨٤) . أصف إلى ذلك أن مصر في هذا الوقت كانت مشهورة في صناعات الذهب والفضة والمجوهرات والسلاح .

على أن بلاد النيل إنما كانت تختلف عن بلاد المغرب في ناحية هامة واحدة . لقد كانت بصورة رئيسية منفعة لا فاعلة في التجارة ، أي أنها تعامل مع الأجانب دون أن تتجه مع العالم الخارجي على حسابها الخاص . فالاسكندرية كانت نهاية الطريق التجارية الغربية للبحر الأبيض المتوسط ، يأتيها العديد من تجار المغرب ، وكذلك البعض من تجار البنية ، وربما القسّطنطينية (١٨٥) . وكانت فرماه الميناء التي يدخلها التجار القادمون من سوريا ومناطق البحر الأبيض المتوسط الشرقية (١٨٦) . وقد يكون أحد أسباب هذه الانفعالية أو السلبية احتياج مصر للخشب ، فعلى الرغم من أنها كانت تستورد بعض الأخشاب من الإسكندرية ومن البنية ، وتحاول استخدام بعض الأنواع المحلية ، إلا أنه يشك في أن وضع أخشابها كان يوماً ما مرضياً خلال هذه الحقبة من الزمن (١٨٧) .

وقد شارك مصر في ازدهارها كل من سوريا وفلسطين المجاورتين وإن كانت أقساماً منها على ما يليدو قد تأثرت تأثيراً معاكساً من جراء ما وقع من قتال بين العباسيين والطولونيين والأخشidiين ، وبين السلالات الصغيرة في دمشق وحلب وطرسوس . أما طرابلس وبيروت وصور وغيرها من الموانئ على طول الساحل ، فقد دب فيها النشاط لفتح البحر ثانية في وجه التجارة الإسلامية غير المقيدة .

ودخل التجار السوريون ميدان البحر مرة أخرى ، وان ظل مداهم التجاري أضيق من تجارة المغرب ، إذ أنهم اقتصرت ب بصورة رئيسية على المتأخرة مع مصر والقسطنطينية (١٨٨) . والظاهر أن الازدهار في كل من الصناعة والتجارة كان عظيماً في تلك المدن من أمثال حلب ودمشق وبيت المقدس (١٨٩) ومن الأرقام المالية التي تؤكد لنا ثروة البلاد ما يفيد أن الإيرادات في سوريا عام ٩٠٨ قد بلغت ٣٨ مليون درهم (أي نحو مليوني دينار) وذلك بعد دفع رواتب الموظفين (١٩٠) . وهو رقم يعادل تقريباً دخل مصر في أيام الطولونيين .

وكان يوجد شبه لهذه الظروف التي سادت في بلدان شرق البحر الأبيض المتوسط ، وذلك في الغرب الإسلامي . فقد أخذت إسبانيا تتمتع أيضاً بازدهار زراعي وتجاري وصناعي في أواخر القرن التاسع ومتناصفه وخلال القرن العاشر ، ومن هنا يبدو الفرق كبيراً بين ازدهارها هذا وبين ركودها في أواخر عهد القوطيين الغربيين وأوائل العصور الإسلامية . وكانت الزراعة لا تزال هي مجال النشاط الاقتصادي الرئيسي ، وكان القمح أعظم محصول ، وان كان زيت الزيتون ، ومعظمها للاستهلاك المحلي ، يستخرج بكميات ضخمة . وكانت المواشي في إسبانيا من بقر وخراف وماعز بأعداد كبيرة (١٩١) . وكانت تكثر الأشجار المشمرة ، كما أن النبيذ كان يستخرج في كل مكان ويستهلك عياناً (١٩٢) . وكان الأرز وقصب السكر يزرعان في الأراضي المروية جيداً في الوادي الكبير الأسفل بالقرب من أشبيلية وفي ضواحي مالقة (١٩٣) . وأما الكتان ، الذي يزرع في إقليم إلبيرا (١٩٤) فكان يصدر شأنه شأن القطن (وكان يزرع بالقرب من أشبيلية) حيث يأتيان بأسعار طيبة في شمال أفريقيا (١٩٥) . وقد أخذت تربية دود الحرير تأخذ طريقها إلى المنطقة الواقعة بالقرب من جيستان (١٩٦) .

ولإذا ما قارنا الصناعة بحالتها في عصر القوطيين ، وجدنا أنها لم تهمل ، فهناجم الجديد بين أشبيلية وقرطبة كانت تستغل عند قسطنطين وفرينس

(كاستللو دل هيرو) (١٩٧) . وكان الزئبق يستخرج عند المعدن (١٩٨) ، والقصدير عند الحرف (١٩٩) والرصاص بالقرب من كابرا (٢٠٠) ، والذهب بالقرب من مرسية (٢٠١) وكانت الحياكة صناعة هامة ، فالمنسوجات الصوفية كانت تصنع في بوكارانت (٢٠٢) ، والسجاجيد في شنشلة وسيرونا (٢٠٣) ، والأقمشة الكتانية في سرقسطة (٢٠٤) والحرير في باجه وقرطبة (٢٠٥) ، وكانت قرطبة مشهورة أيضاً بصناعة الفخار والمصوغ من الذهب والفضة ، والأعمال الخلقية (٢٠٦) . وأما طليطلة فقد اشتهرت بصناعة السيف . والظاهر أن صناعة الورق قد جاءت من الشرق في هذا الوقت تقريباً (٢٠٧) .

وكانت إسبانيا في هذه الحقبة من الزمن عظيمة الرقي تفوق حتى المغرب بمحضارتها (٢٠٨) . فقد كانت قرطبة تحت حكم عبد الرحمن الثالث من أعظم مدن العالم الإسلامي ، وقد اشتهرت بمحضارتها العلمية والثقافية وببروطها الضخمة .. والجدير بالذكر أن أعظم مناطق البلاد تقدماً إنما كانت في الجنوب والجنوب الشرقي مواجهة للبحر الأبيض المتوسط مما يؤكّد الدور الذي لعبته تجارة هذه البحر في إسبانيا (٢٠٩) . وقد تكون إسبانيا ، شأنها شأن شمال أفريقيا قد أصابت ثروة كبيرة من ذهب السودان ، وخاصة ذلك الذي كانت طريق القوافل الغربية تحمله إلى سجلماسة ومنها عبر البلاد المراكشية (٢١٠) .. وعلى كل حال كانت إسبانيا ، كما يقول ابن حوقل ، غنية إلى حد أنها زودت عبد الرحمن الثالث بين عام ٩١٢ وعام ٩٥١ بدخل بلغ ٢٠ مليون دينار ذهب أو ما يزيد على ٥٠٠ ألف دينار كل عام (٢١١) . وإنها لثروة عامة لم تناهض ثروة الفاطميين في شمال أفريقيا ، ولا الطولانيين في مصر ، ولا حكام سوريا العباسيين ، ولكنها كانت ثروة كبيرة يعتد بها .

لهذا نرى أن سلطة المسلمين البحرية على البحر الأوسط كان لها اثر عظيم هام . إنها لم تؤدي إلى انعاش التجارة الدولية على طول طرق التجارة ، الدولية القديمة من حوض البحر الأبيض المتوسط الغربي إلى حوضه الشرقي . فحسب ، وإنما أدت كذلك إلى انعاش سوريا ومصر ، وازدهار إسبانيا .

وصقلية وشمال افريقيا من جديد، تلك البلدان الغربية التي استفادت من التجارة البحرية ومن ذهب السودان وببلاد النوبة. وكان في العالم الاسلامي الغربي ظاهرة أهمل من ذلك بكثير، وهي تصنيع المناطق التي كانت بصورة رئيسية، بلاد زراعية في أواخر عهد الرومان والبيزنطيين وأوائل العصور الإسلامية . وكان الغرب في « نهضة الاسلام » هذه كما يدعى متر بحق ، هو الرابع الرئيسي . فمسلمو المغرب وصقلية ، وإلى حد أقل مسلمو إسبانيا ، وقد انتعش الصناعة عندهم حديثاً ، وأصبحوا ذوي قوة بحرية ، واحتكروا أعمال الشحن في تجارة البحر الأبيض المتوسط الدولية الى الشرق الإسلامي ، قد أصبحوا ورثة السوريين ، واليونان واليهود الذين نشطوا في أواخر عهود الرومان وأوائل عصور البيزنطيين .

وثمة تطور هام آخر حادث في العالم الإسلامي ، وقد جرى في حقل الشؤون المالية ، وهذا التطور هو انتشار الدينار الذهب في الشرق والغرب ، كما أن العالم الإسلامي من تاجوس الى الهند قد التحتم بالتجارة فأصبح وحدة اقتصادية واحدة . لقد كان الدينار الذهب حوالي عام ٨٠٠ ممحصوراً في شمال افريقيا وسوريا ومصر واجزاء من ايطاليا ، ولكنه في عام ٩٥٠ كان قد أصبح أعظم عملة دولية متداولة في العالم الإسلامي (٢١٢) . ولقد صك عبد الرحمن الثالث دنانير ذهبية في أوائل القرن العاشر ، وبذلك رفع اسبانيا ماليأً إلى مستوى الذهب بدلاً من مستوى الفضة التي جرت عليه في أواخر عهد القوطين وأوائل العصور الإسلامية (٢١٣) . وهناك أمر آخر أشد اثاره من ذلك وهو انتشار الدينار الذهب في الشرق . ففي أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشر اختفى درهم الفضة من العراق وفارس وببلاد المحيط الهندي من ساحل ملبمار إلى مدغشقر (٢١٤) . صحيح أن استخدام الفضة قد استمر ، ولكن على نطاق موضعي ، وعلى انه وسيلة اضافية للتبادل وفي المتاجرة مع روسيا وأوروبا الغربية (٢١٥) .

هذا ، وهناك غير اتخاذ الذهب وسيلة للتداول ، ناحية اخرى تعكس

لنا وحدة العالم الإسلامي الاقتصادية ، ألا وهي الاستخدام الواسع لإجراءات اقتصادية خصوصية وحكومية من إسبانيا إلى تركستان . ففي مصر كان استخدام الجوازات ، وهي ميراث من أيام الأمويين ، قد استمر العمل به في أيام الدولتين الطولونية والأخشيدية ، وامتد إلى بغداد في المشرق (٢١٦) . وكان هنالك أشراف الدولة الدقيق على الصادرات والواردات . أما التجارة الأجنبية ، فكانوا على العموم يدفعون عشرة بالمائة على البضائع التي يستوردونها إلى بلاد النيل ، ويستلمون جواز (سممه) لإقامة لمدة سنة في البلاد (٢١٧) . وقد حافظت الحكومة المصرية على احتكارها لمصانع المنسوجات الممتازة والمتوسطة المماثلة .

وكان هنالك نظام مماثل في شمال إفريقيا الفاطمي ، حيث كان حتى الحجاج الذاهبون إلى مكة والمدينة يمرون بالقيروان ويطلب إليهم دفع رسم خاص للدولة (٢١٨) . وقد كان حكام المغرب وإسبانيا المسلمين ينظمون صناعات مراكزهم الحضرية بعناية ويشررون عليها (٢١٩) . لا بل أنهم أنشأوا احتكارات حكومية معينة أيضاً تجاري كثيرة النمط المصري . ومن أمثل هذه الاحتكارات أعمال صيد المرجان في لاقال بشمال إفريقيا (٢٢٠) ومناجم الحديد بالقرب من بلرم (٢٢١) . ومع هذا ، فإن إسبانيا الأموية على وجه العموم ، كانت أقل إشرافاً حكومياً على مثل هذه الأمور من إفريقيا ومصر ويبدو أن هذه القوانين لم يكن الغرض منها منع التجارة أو استخدامها كأسلحة اقتصادية تشهرها على الناس كما فعلت بيزنطية قبل ذلك في البحر الأبيض المتوسط . لقد كان الغرض منها زيادة الدخل وليس هنالك دلائل كبيرة على أنها كانت تعيق التجارة ، فالتجارة قد ازدادت ، كما يبدو ، ازدياداً مستمراً خلال هذه المدة من الزمن .

ومن الأدلة الأخرى على الوحدة الاقتصادية تطور أساليب الصرافة الدولية ، للأعمال المصرفية في هذه الحقبة تقدمت تقدماً كبيراً . والظاهر أن معظم الصيارفة كانوا من الفرس أو من أهالي البصرة في العراق ، وإن كان الماليون اليهود ذوي قوة كذلك . أما التحاويل المالية فكانت تستخدم بكثرة ، كما أنها كانت تحمل أسماء فارسية (٢٢٢) ، وكذلك كانت خطابات الاعتماد

والكمبيالات . وقد وجد ابن حوقل أن هذه الحالات المالية على صياغة شرقية والقابلة الدفع في الغرب ، قد استخدمت بدل النقود في السودان خلال القرن العاشر (٢٢٣) وكانت الفوائد على الديون أقل منها في زمن يوستينيانوس ، أيام كانت الفائدة المالية تبلغ ١٢ بالمائة . وفي العالم الإسلامي كان معدل المخصم على الصكوك والكمبيالات ١٠ بالمائة عموماً (٢٢٤) . ويمكننا أن نأخذ فكرة عن مدى هذا التعامل المالي الدولي من انتشار الفرس والبصريين الذين كانوا يوجدون في كل مركز تجاري مثل جدة (وهي نهاية طريق الحجيج) وسجلماسة في مراكش وطرابلس وبيروت ومصر (٢٢٥) .

وثمة مثال آخر على الوحدة الإسلامية يتجلّى في الانتشار الواسع الذي عم النباتات الاستوائية وشبه الاستوائية من ذات القيمة الاقتصادية من دار السلام حتى حوض البحر الأبيض المتوسط الغربي بصفة خاصة . فالكباب والبرتقال جاءوا من الهند إلى البصرة وسوريا بعد عام ٩١٢ ، وما مضت بضع سنوات حتى كثرت أشجارهما في طرسوس وانطاكية وفلسطين ومصر (٢٢٦) . وفي هذه الحقبة انتقل دود القرزغرباً ، من سوريا إلى صقلية وإسبانيا وقد يكون البرتقال والليمون قد انتقل أيضاً في هذا الوقت (٢٢٧) . وقد وجد قصب السكر والقطن خلال تلك الأيام في المغرب وإسبانيا ، وربما في صقلية كذلك (٢٢٨) . وراح الأرز والزعفران يزرعان في ممتلكات الخليفة في قرطبة (٢٢٩) وأما انتقال صناعة الورق على الطريق نفسه فحدث ذو أهمية مماثلة . وهكذا نرى أن للعرب فضلاً أعظم حتى من فضل الرومان في إدخال مثل هذه النباتات القيمة إلى عالم البحر الأبيض المتوسط ، وأقدمتها في تربة تلك المناطق (٢٣٠) . ويبدو أنه لم يكن لسلطة المسلمين على البحر الأوسط أثر اقتصادي ضئار على العالم البيزنطي إلى الشمال . إذ ليس هنالك إلا القليل من الدليل على سد الطريق أمام التجارة من الإمبراطورية البيزنطية إليها . فإذا ما نظرنا إلى التفرقة السياسية في العالم الإسلامي ، لرأينا أنه لم يكن هنالك برنامج اقتصادي عام يمكن أن يتخذ ضد القسطنطينية على كل حال ، وليس هنالك من بر هان

على مثل هذه المحاولة . نعم كانت هناك غارات على شواطئ بيزنطية الشرقية والغربية ، كما اغتصبت كريت وصقلية من حكام القسطنطينية ، لكنه كانت تتخلل تلك الغارات فترات سلام طويلة تسمح بالنشاط التجاري . وخلال هذه الحقبة لا توجد أدلة على أن الامبراطورية البيزنطية عانت من أي انحطاط اقتصادي . الواقع أن الحقائق تدل على عكس ذلك (٢٣١) . فالقسطنطينية ما زالت في أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشر مدينة قوية غنية ، كما أنها كانت أعظم بكثير من أي مركز صناعي وتجاري في عالم البحر الأبيض المتوسط وأما نقدها الذهبي فقد بقي على كثرته وجودته وسيلة التبادل الدولي لامبراطوريتها ولشعوب البلقان والروس الذين يضمهم فلك نفوذها (٢٣٢) . وقد كان صياراتها يربون أموالاً طائلة من الأعمال المالية التي كان يتبعها ازدهار العاصمة (٢٣٣) .

كذلك لم تغير طازر أسلوبها التجاري الأساسي في هذه الفترة . فقد بقيت طربazon البوابة التجارية التي تدخل منها بضائع الحرير والتوابيل والعطور والسلع الشرقية من بلاد العراق وفارس الإسلامية إلى بيزنطية (٢٣٤) . واستمرت تشيرتون في القرم على كونها الميناء التجاري التي تدخل منها المنتوجات الروسية ، ونهاية طريق الحرير البري المؤدي إلى الصين ، والذي سيطر عليه الخزر مدة طويلة ، وهناك كانت تجبي ضريبة ١٠ بالمائة على جميع المستوردات (٢٣٥) . وما زال البلغاريون يتاجرون مع القسطنطينية ، وربما مع سالونيك أيضاً ، مع وجود قيود تتعلق باللحوازات ، ومدة الإقامة ، والمنتوجات التي يمكنهم أن يصدروها أو يستوردوها . وكانت إقاماتهم تقتصر على أماكن معينة خلال زيارتهم التجارية (٢٣٦) .

ومن التطورات الحديرة بالذكر فيما يتعلق بالتجارة شمالاً ظهور التجار الروس الفارجيين في القسطنطينية . وبعد هبوطهم غير الموفق على العاصمة ، شرعوا بالتجارة بنشاط مع تسارجراد الذهبية إلى الجنوب . وقد كان من شأن المعاهدات التجارية الخاصة التي جرت عام ٩١١ وعام ٩٤٤ أن نظمت بدقة

شروط تلك التجارة (٢٣٧) . وكان يشرف على هؤلاء التجار الروس بدقة شأنهم شأن البلغاريين ، وتعيين لهم أماكن خاصة للإقامة فيها خلال بقائهم في القرن الذهبي ، كما كان يطلب إليهم مغادرة البلاد فور انتهاء الأشهر المعينة. التي كان يسمح لهم بالإقامة خلالها . أما البضائع التي كانوا يحملونها معهم أو يستورونها فكان يشرف عليها بعناية ودقة (٢٣٨) . ولا ريب أن الأهمية المتزايدة لمراسك الروس التجارية من أمثال كييف ونوفوجورد على طول الطريق الاسكتلندي إنما تشهد بأهمية هذه التجارة . أما البضائع الرئيسية التي كان يجلبها أولئك الروس إلى القسطنطينية فكانت الفرو الرقيق ، وأما صادراتهم إلى روسيا فكانت التوابيل ومنتوجات الترف التي توفرها مثل هذه الحاضرة الكبرى .

وقد حافظت بيزنطية على اتصالاتها بالغرب اللاتيني عن طريق مدن إيطاليا التجارية كالبنديقية ، وأمالفي ، وغيرهما . ولم يكن ليسمح إلا تلك المراسك التي ما زالت تعرف بسيادة بيزنطية ، بأن تصادر من القسطنطينية التوابيل ، والعطور ، والحرير المتوفر فيها ، بينما كان هنالك أصناف جد ممتازة من الحرير يحرم تصديرها على تجار تلك المراسك ، وكذلك على التجار البلغاريين (٢٣٩) . وقد يكون ميزان القسطنطينية التجاري حسناً مع الغرب ، حيث كانت سفن البنديقية في القرن العاشر تدفع رسوم استيراد تبلغ قطعتين ذهبيتين عن كل سفينة في أبيدوس ، و ١٥ قطعة ذهبية على صادراتها في المكان نفسه (٢٤٠) . على أنه لا يكون من الحكمة أن نعزّز هذه الحالة إلى ترتيب مطلق من جانب الحكومة الامبراطورية . فلم يكن غير الذهب إلا القليل مما يمكن للغرب أن يتاجر به والقسطنطينية في حاجة إليه ، إذ أن الخشب ، وال الحديد والرقيق التي كانت عبارة عن صادرات الغرب الرئيسية ، إنما كانت موجودة بكثرة في بيزنطية . فالخشب وال الحديد من أراضيها ، والرقيق يمكن إحضاره بسهولة من بروسيا .

غير أن تجارة بيزنطية كانت على أشدّها مع العالم الإسلامي . فقد كان يقدم

إليها ما تحتاجه من التوابل والعطور والحرير . وعلى الرغم من أن طربزون قد بقيت ، نظرياً على الأقل ، الميناء الوحيدة للدخول المتوجات الإسلامية إلى الامبراطورية ، إلا أن أباطرة القسطنطينية ، عملياً ، قد خفوا من وطأة قيودهم التجارية الموجهة ضد التجار المسلمين في البحر الأبيض المتوسط . والظاهر أن جهوداً طيبة قد بذلت لخذب تجارة المسلمين في البحر الأبيض المتوسط إلى القسطنطينية (٢٤١) . وكان في هذه العاصمة نقابتان تدينان بوجودهما إلى هذه التجارة وهما مستورد و الحرير الممتاز ، ومستورد التوابل أو العطور (٢٤٢) . وقد تكون المعاملة التي عومل بها التجار المسلمين أحسن من أية معاملة لاقاها الأجانب في القرن الذهبي . والتجار المسلمين هم الذين كانوا يأتون بكميات كبيرة من الحرير وخيوط الكتان . والظاهر أن التجار السوريين كانوا أصحاب حظوة خاصة ، وكانوا هم الذين يأتون بالعطور والأقمشة البغدادية إلى القسطنطينية (٢٤٣) .

ومن المسائل التي يصعب البت فيها ما إذا كان التجار اليونانيون يتعدون بكثرة على موانيَّ البحر الأبيض المتوسط الإسلامية . على أنه من الجدير بالذكر أن حيَاً للتجار اليونانيين – ولا ندرَّ يُأكَّان من المواطنين أم الأجانب – كان موجوداً في القسم القديم من القاهرة ذلك الذي بناه الطولونيون (٢٤٤) . وفي عام ٩٥٤ تلا الغارة البيزنطية ، التي شنت على دلتا النيل ، مذبحة عامة قضت على جميع الروم المقيمين في مصر (٢٤٥) . وهذا يوحى بأنه كانت ثمة مع بلاد النيل تجارة نشيطة . وفي أوائل القرن العاشر ، عندما نشطت قوة بيزنطية البحرية مرة أخرى في حوض البحر الأبيض المتوسط الغربي كان هنالك ذكر لتجارة التجار اليونان مع آرلس عام ٩٢١ (٢٤٦) . أما ما إذا كان أولئك التجار شرقين أو يونان إيطاليين ، فذلك ليس بالأمر الواضح . وعلى العموم ، يبدو أن هذه المدة قد شهدت تجارة سمحَت بها القسطنطينية مع بلدان البحر الأوسط الإسلامية بحرية أكثر من تلك التي كانت جارية في القرن السابق .

وعلى كل حال لم يكن هنالك سوى تخفيف قليل من وطأة إشراف الحكومة

الاقتصادي . وقد كان النظام البيزنطي الامبراطوري يتطلب تنظيمًا دقیقاً للصناعة أشد بكثير مما كان في البلدان الإسلامية مثل مصر وشمال إفريقيا ، ويرينا « كتاب الوالي » مراراً وتكراراً مدى هذا الإشراف الدقيق . فالمجامع ومقالع الحجارة ومصانع الملح بقيت من حقوق الدولة (٢٤٧) . كما أن تصدير أصناف معينة من الحرير الجيد والمطرزات وحتى صناعاتها كانت تحت الإشراف الحكومي (٢٤٨) . وكان بيع الغلال في العاصمة ، وربما في غيرها من المراكز يخضع للتنظيم الدقيق (٢٤٩) .

والظاهر أن ليس هناك من داعٍ كبير للظن بأن ميزان بيزنطية التجاري مع العالم الإسلامي كان في غير صالحها . فحريرها ومطرزاتها ومنتوجاتها الصناعية الفنية كانت ذات قيمة في الشرق كما هي في الغرب ، على أن تجاراتها مع أوروبا وروسيا قد تكون أكثر ربحاً منها مع غيرها المسلمين . أما غنى القسطنطينية في هذه الحقبة وكذلك اكتظاظ خزانتها فيدل دلالة واضحة على ازدهارها المنظم تنظيمًا جيداً والذي يضارع ذلك الازدهار الذي ت目ت به إسبانيا وأفريقيا ومصر وسوريا .

ومن أعظم الأمور المتعلقة بحياة بيزنطية الاقتصادية في هذا الوقت قصورها الذاتي من وجهة التجارة الدولية ، وقد كان هذا القصور الذاتي ، أو الانفعالية لا الفاعلية ، شديد الوضوح في القرن الثامن . فأصبح في القسطنطينية والامبراطورية أشد وضوحاً في القرن التاسع وأوائل القرن العاشر . ولقد كانت بيزنطية ، شأنها شأن مصر التي تشابهها اقتصادياً إلى حد كبير ، امبراطورية يتاجر معها أكثر من كونها امبراطورية تتاجر على حسابها . فالروس والبلغاريون والإيطاليون والعرب جعلوا من مدينة القرن الذهبي سوق العالم التجارية ، غير أنهم سيطروا ، عملياً ، على جميع تجاراتها الأجنبية . وعلى الرغم من أن الانتعاش قد أصاب سفن الشحن التجارية البيزنطية في السنوات الأولى من القرن العاشر ، إلا أن بحريتها ، على وجه العموم ، قد توقفوا عن كونهم ذوي أهمية في التجارة الأجنبية . لا بل أن تجارة البحر الأسود ، وقد كانت حتى هذه

المدة وفقاً على الشاحنين اليونانيين ، قد غزاها الروس الاسكندريون الذين
حملوا سلاحهم إلى القسطنطينية (٢٥٠) .

إن هذا التقليد البحري السلبي المحافظ الذي دعمته شدة الحكومة
الامبراطورية في إشرافها على التجارة ، هو الذي يساعدنا على فهم التطورات
المهامة في تملك الأراضي في الامبراطورية خلال القرن العاشر . فالثروة التي
جاءت بها التجارة والصناعة إلى الامبراطورية لم تجد إلا القليل من فرص
الاستثمار في الحقل التجاري . ولهذا كان هنالك اتجاه عند الأغنياء ، وخاصة
البلاء ، إلى استثمار رؤوس أموالهم في الأرض ، بينما نرى المسلمين وراء
البحر الأبيض المتوسط ، في هذا الوقت ، يتبعون عملية مخالفة بالمرة . أما
النتيجة فكانت تعديات مستمرة على ممتلكات الفلاحين الذين يشكلون عمود
الجيش الفقري . وقد حاول الأباطرة ، من أمثال قسطنطين بورفيروجاينتوس ،
ورومان ليكاينوس ، أن يوقفوا هذا التطور الخطير بقوانين ، ويحموا أراضي
الفلاحين الأحرار من جيرانهم الأغنى منهم ، بل وينحوا الفلاحين نوعاً من
حقوق الشفعة بأراضي الأرستقراطيين (٢٥٢) . وكان ذلك من العبث . فقد
أخذ الفلاحون في القرن العاشر يفقدون أراضيهم فيستولي عليها الأرستقراطيون
عن طريق الشراء أو القوة . وقد بدأت الممتلكات الواسعة الخاصة بأسري من
أمثال أسرة كوميني وغيرها تماماً آسيا الصغرى (٢٥٣) . فلو كانت هنالك
إمكانيات استثمار في أي حقل ، غير الأرض ، لما حدث هذا التطور الذي
أصبح على درجة من الخطورة تهدد سلامة بيزنطية البحريّة .

وهنالك ، على كل حال ، مناطق هامة في الغرب اللاتيني تعكس لنا في هذه
المدة صورة اقتصادية تختلف عن صورة بقية بلدان البحر الأبيض المتوسط .
ولا شك أن المقارنة مثيرة بين المدن الرائجة الحركة والتجارة النشطة في بلدان
إسبانيا وشمال أفريقيا الإسلامية وبين الشاطئي المسيحي المتبدد من برشلونة حتى
نهر التير . فكل تجارة أو قوة بحرية وجدت في هذه المناطق في زمن شارلمان
ولوييس الثاني ، قد اختفت في هذه المدة . وقد بقيت برشلونة وتاربون

ومرسيليا وجونة وحتى بيزا مراكز قليلة السكان لا تكاد تحمي نفسها من الغارات المتقطعة التي كان يشنها المسلمون من إسبانيا أو من فركسيتوم قادتهم الأمامية (٢٥٤) . وتضارع هذه المراكز في عدم الأهمية ، زراعياً وتجارياً ، جزر سردينيا وكورسيكا التي لم تتمتع إلا بالقليل مما تمنت به صقلية المجاورة وجزر البليار وإسبانيا من ازدهار (٢٥٥) .

ولا ريب أن هجمات المسلمين مسؤولة جزئياً عن هذا الانحطاط ، إذ من الصعب أن نجد في تلك المجمatas الإيضاح النهائي لهذا الانحطاط الذي يعود إلى أسباب أخرى . وقد يكون التطور في طرق التجارة الذي حدث في أيام حكم البيزنطيين قد استمر بعد أن حلّت قوة المسلمين البحرية محل قوة القسطنطينية . فالمدن التي كانت مهمّة في القرن الثامن من أمثال أمalfي وجايينا وسالرنو ونابولي على شاطئ إيطاليا الغربي قد بقيت على أهميتها في القرن التاسع . فهي لم تحافظ على استفادتها مع علاقتها البيزنطية القديمة التي أعوزت المدن الغربية الأخرى فحسب ، وإنما كانت كذلك على قوة كافية تحولها التعامل الاقتصادي مع المسلمين بشروط متساوية نسبياً . وهذا ينطبق أيضاً على البندقية في بحر الأدریاتيك ، فعلى الرغم من أن هذه المدينة أيّدت القسطنطينية في تطهيرها مدخل الأدریاتيك من القراءنة المسلمين في زمن باسيل الأول ، وثبترت على اعتراضها بسيادة بيزنطية وارتباطها معها ، نجد أن تجارةها قد استفادوا من سيادة المسلمين على البحار (٢٥٦) ؛ فالفضل يرجع إلى هذه السيادة في كونهم قد استطاعوا أن يتاجروا على نطاق واسع مع البلدان الإسلامية دون أن تزعجهم اغترابات البيزنطيين . وكانت المتوجات الثلاثة المتوفرة عندهم بكثرة للتصدير ، وهي الحباد والأسلحة والخشب ، يحتاج إليها المسلمون بصفة خاصة على طول السواحل من فلسطين إلى ألميرية . أضف إلى ذلك أن تجارة الرقيق المحرّمة قد جلبت لتجارهم الأرباح الضخمة من أسواق الرقيق الإسلامية الممتدة من قرطبة إلى بغداد ، حيث كانت هذه القطعان البشرية ذات قيمة خاصة في نظام الحرير ، والحرس الخاص بالحكام المسلمين (٢٥٧) .

وكانت مدن كامبانيا ، مثل نابولي ، أوthon اتصالاً من البنديقية بغير أنها المسلمين ، كما أن اتحاد تلك المدن فعلياً معهم كان أكثر من افصاحها عنهم . ولقد حمت مدن كامبانيا وساعدت القراءة المسلمين الذين كانوا يسلبون أخواتها المدن الإيطالية (٢٥٨) . وكانت لا تتنزع عن القيام بعمل النحاسين ، وقد تبادلت مع المسلمين الرقيق والمنسوجات (المصنوعة محلياً أو المستحضره من القسطنطينية) لقاء زيت الزيتون ، والبصائر الشرقية ، والمنتوجات الصناعية المتوفرة في بيرم وشمال أفريقيا وإسبانيا (٢٥٩) .

وأما فيما تبقى من جنوب إيطاليا وأواسطها فقد قام القراءة والمغامرون المسلمين بأعمال تخريبية كثيرة على الساحل وفي الداخل خلال المدة الواقعه بين عام ٨٤٠ وعام ٨٨٦ ، غير أن الغلو في تقدير النتائج الاقتصادية لأعمال التخريب تلك غير مستحيل . وفي سنة ٨٧٦ ، عندما ظهرت أبو ليما من القراءة المسلمين ، خلت سواحل الأدرياتيك وسواحل إيطاليا الشرقية من عناصر الإزعاج ، كما أن حملات نفقور (نيسيفيورس فوكاس) عام ٨٨٥ وعام ٨٨٦ قد وضعت حدأً للخطر الإسلامي في كل المناطق ما عدا منطقة جاريجيليانو . ولما صُفيَ أمر هذا المركز ظهرت هذه المنطقة نهائياً من أعمال النهب الإسلامية وذلك عام ٨١٦ .

وقد أدت النتيجة إلى استعادة جنوب إيطاليا أزدهاره الكامل في القرن العاشر . ونشطت التجارة نشاطاً عظيماً وتداول النقد الذهبي الإسلامي والبيزنطي بحرية وخاصة الأول منهـما (٢٦٠) . وكان أهم من ذلك التقدم الاقتصادي الذي حدث في القسطنطينية ووادي بو . فقد أصبحت البنديقية عام ٩٤ (والفضل يعود إلى معاهدة خاصة مع لوثير) ممونة هذه المنطقة المفضلة بالسلع الشرقية . ولقد منحت البنديقية حقوقاً تجارية خاصة في بافيا وغيرها من مناطق الأدرياتيك الأعلى (٢٦١) . وجدد كل حاكم من حكام شمال إيطاليا هذه الوثيقة للمدينة العائمة (٢٦٢) . وبعد إزالة كوماسشيو في أوآخر القرن التاسع ، تخلصت البنديقية من كل منافس تجاري في التجارة الدولية .

هذه المنطقة .

وقد عبرت المتجولات الشرقية التي تتوفر في البندقية وغيرها جبال الألب من بافيا وغيرها من مدن سهل لبارديا إلى ألمانيا وشمال فرنسا . أما الطرق المتبعه فكانت ممرات الألب ، وبصورة رئيسية سبيتمير ومونت ساسني وسانت بربار الكبير (٢٦٣) .

وفي عام ٩١١ عند زيارة قام بها كونراد الأول لسانست جول ، كان هناك ذكر للحرير المستورد من إيطاليا (٢٦٤) . وفي عام ٩٤٩ أرسل أوتو الأول لوبيتفرد ، وهو تاجر من مايتز ، سفيراً له إلى القسطنطينية عبر هذا الطريق مختلفاً البندقية (٢٦٥) . ويتبين مدى هذه التجارة من المكوس التي كان يجبيها ، إلى الجنوب من ممر سانت بربار الكبير ، جيزو أسقف أوستا عام ٩٦٠ . وكانت هذه المكوس تتضمن ضرائب على أصناف تجارية عدة كالأسلحة والسيوف والرماح والتروس والدروع والملح والرصاص والقصدير والنحاس والقصور والفوؤس (٢٦٦) . وفي عام ٩١٧ أشار إكهارد من دير سانت جول إلى جماعة من التجار راجعين من إيطاليا إلى بلادهم (٢٦٧) . وفي عام ٩٤٧ أصبحت هذه الطريق هامة إلى درجة حدت برئيس هذا الدير إلى أن يقيم سوقاً في موقع مناسب لهذه التجارة (٢٦٨) . وقد تكون التوابيل الكثيرة المتوفرة في كمبيري خلال هذه الحقبة قد مررت عبر طرق الألب تلك . والظاهر أن برونو ، وهو أسهل تلك الممرات المؤدية من سهل لبارديا إلى ألمانيا ، كان قليل الاستخدام في هذه الحقبة ، ذلك لأن تدخل المجريين قد جعل المرور منه غير عملي . ولم يظهر هذا المرر إلا بعد انتصار أوتو على المجريين عام ٩٥٥ (٢٦٩) . ويشبه ذاك التداخل تدخل المسلمين بالطريق التي تمرق الممرات المؤدية من إيطاليا إلى فرنسا ، وقد حد هذا التداخل بشدة من نشاط التجارة التي تعبّر ممرات تلك المنطقة (٢٧٠) . وهكذا يتضح لنا أن بعضًا من التجارة الهامة قد واصلت التدفق إلى أوربا من البلدان الإسلامية والشرق البيزنطي حتى عام ٩٦٠ ، وذلك عبر البندقية وممرات جبال الألب .

وقد يوضّح ذلك شيئاً من تساوئنا لماذا حافظت ألمانيا في أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشر على طراز من النظام والحكم ، ولم تكابد ما كابده فرنسا من النوضى الإقطاعية . إن الألماّن حافظوا على ارتباطات هامة مع الشرق عن طريق إيطاليا ، وناهيك بعلاقتهم مع بلدان البلاطique . أما فرنسا فقد كانت أقل حظاً من ذلك كله . ومع هذا يجب أن نعرف بأن مدى هذه التجارة إنما كان جد محدود . فقد كانت مرات الألب كافية لسلع الترف الشرقية كالحرير والمطرزات والتوابيل أضعف إلى ذلك الأسلحة والرقيق التي كان يسهل شحنها من البنديقية ، على أن ذلك لم يكن للتصدير بكميات ضخمة . وقد تكون مثل هذه التجارة التي توفر عبر هذه الطريق في وضع يسمح للبنديقية ولبلارديا بأن تكونا على مستوى نقودها الذهبية ، وأن تتمتعا بالكثير من الازدهار ، إلا أنها لم تستطع أن تغير من الطابع الاقتصادي للأحداث في بقية أنحاء أوروبا الغربية . إن أوروبا الغربية لم تستطع أن تخلي وراءها وضعيتها الزراعية ، ومستوى نقودها الفضي الكارولنجي ، وأن تكتفى اقتصادياً للتعامل مع العالمين الإسلامي والبيزنطي المتقدمين في البحر الأبيض المتوسط ، إلا بعد أن توفرت طرق تجارية أسهل وأقرب منها ، مثل طريق وادي الرون ، وأصبحت عملية اجتيازها ثانية محكمة من الوجهة التجارية .

ومهما كان الأمر ، فإنه يجب أن لا يظن بأن طريق الأدریاتيك – الألب التجاري إنما كانت الوسيلة الوحيدة التي وصلت بين الغرب والشرق ، وإن كانت ^{هي} أهم من غيرها بكثير . وقد اتبعت التجارة طريق فرنسا الجنوبية مصدراً في وادي الرون ، وإن كانت هذه ضئيلة ضعيفة . هذا واستمرت فردون في هذه الحقيقة مركزاً للتجارة بالخصوص من الرقيق مع إسبانيا الإسلامية ، كما بقي اليهود يتبعون طريقاً تجارية برية في أوائل القرن التاسع كانت تجاري وادي الرون ، مارة بالنجيدوك إلى الحدود الإسبانية (٢٧١) . وفي القرن العاشر كان هنالك شيء من النشاط التجاري على طول شواطئ إيطاليا الشمالية الغربية وفرنسا الجنوبية . ويظهر أن آرلس كان

لها بعض التجارة الخارجية عام ٩٢١ (٢٧٢) . وقد حدث أن شن الفاطميين في عام ٩٣٥ غارة حطمت السفن التي كانت آنذاك بالقرب من سردينيا وكورسيكا في بحر ترهانيا . ولربما كان حتى لإسبانيا علاقات بحرية مع أوروبا الشمالية كما يوحي لنا بذلك صك التاج البريطاني ، مشكوري عام ٩٥٥ (٢٧٣) ؛ وعلى العموم يبدو أن مسلمي شمال إفريقيا وإسبانيا قد تاجروا قليلاً مع الغرب اللاتيني ، مفضلين ترك مثل هذه التجارة بأيدي المدن الإيطالية القائمة ، وأيدي اليهود الذين جابوا الطرق من فرنسا الشمالية وبراغ إلى أسواق الرقيق الإسبانية . والرحلة المسلم الوحيد الذي زار ماينز في أوائل القرن العاشر ووصف ، بدهشة ، السلع المعروضة للبيع ، فيظهر أنه من شواد المقاومة (٢٧٤) . ولربما يكون استغلال التجارة الصحراوية والشمية قد استند طاقات التجار المسلمين جميعها ، كما يمكن أن تكون غاراتهم على السواحل المسيحية ، وغارات أعشاش القرصنة من أمثال فركسيتوم قد تدخلت في الإمكانيات التجارية :

ومع ذلك فإن المسلمين لم يغلقوا طرق أوروبا اللاتينية التجارية أكثر مما فعلوا مع بيزنطية . ففكرة الحصار يجب أن ترفض كما ترفض الأسطورة : ولو كان هنالك ثمة شك في هذه الحقيقة لوجب أن يتلاشى أمام تفحص طريق الحج إلى الأرض المقدسة في هذه الحقبة . فالحكام المسلمين لم يتعرضوا إلى الحجاج ، لا بل أن عددهم قد تزايد في زمنهم (٢٧٥) . وأكثر من ذلك نجد أن حاكماً من حكام القرصنة ، مثل أمير باري ، قد كان أميل إلى مساعدة الحاج الغربي في طريقه إلى فلسطين بتوفيره له لا وسائل النقل فحسب ، وإنما كذلك بتزويده بجواز خاص يساعده في مصر (٢٧٦) .

وأخيراً نرى ، بصورة عامة ، أنه حدثت في المدة الواقعة بين عام ٨٢٧ وعام ٩٦٠ ، وهي المدة التي سيطر المسلمون فيها على البحر الأوسط ، تطورات اقتصادية عديدة في تجارة البحر الأبيض المتوسط . لقد عادت الحياة من جديد إلى طرق تجارية قديمة عديدة ، كانت قد ماتت في زمن سيطرة

بيزنطية البحريّة . وشاهدت تلك الأعوام بزوغ عصر شمال إفريقيا وإسبانيا وصقلية كمناطق صناعية هامة ، تفتح مناجمها ، وتطور صناعتها وزراعتها ، وتحكم في تجارة البحر الأبيض المتوسط المتوجهة شرقاً ، وفي طرق القوافل إلى ذهب السودان . وقد شاهدت الحقبة المذكورة أيضاً ازدهار مصر وسوريا مرة أخرى ، وعودة التجارة إلى البحر الأحمر . ومن التطورات العظيمة أن أصبح العالم الإسلامي كله وحدة اقتصادية واحدة بقد ذاتي مشترك مقبول في البلاد الإسلامية من فارس حتى إسبانيا . وقد شاركت بيزنطية في هذا الازدهار مشاركة كاملة ، حيث وسعت تجاراتها مع روسيا الفارانجية ووصلت إلى أوروبا عن طريق البنديقية والمدن الإيطالية القديمة وطريق البحر الأسود – البلطيق التجاريّة .

وأما في الغرب اللاتيني فقد شاركت إيطاليا في هذا الازدهار أيضاً ، ولربما كان يبعها إلى العرب أكثر ، وشروعها من القسطنطينية كذلك . ولم تكن ألمانيا ، وإلى حد ما فرنسا الشمالية ، وإنجلترا بلاداً غير مزدهرة . فالبلاد التي بقيت على آهاليها الاقتصادي كانت فرنسا الجنوبية ، والجانب الساحلي من شمال غربي إيطاليا ، وجزر سردينيا وكورسيكا الغربية . إن هذه المناطق التي كانت تعوزها القوة البحريّة ، والمتوجّات المحتاج إليها في البلاد البيزنطية والإسلامية ، قد كتب عليها أن تبقى طوال قرن آخر في اضطراب اقتصادي .

ومع ذلك فإن هذه الحقبة كانت من أعظم الحقب حيوية في تاريخ عالم البحر الأبيض المتوسط . ثم ان انقلاب نظام الأوضاع القديم ، وتحول الغرب الإسلامي إلى منطقة صناعية ، تتحكم بالاشتراك مع المدن الإيطالية بنقل تجارة البحر الأوسط ، كان الخطوة الأولى لتحكم الدول الغربية بهذه المنطقة . لقد كانت بداية رائعة لمستقبل كان عليه أن يرى أوروبا الغربية الحكم النهائي في مصير البحر الأبيض المتوسط .

الهوامش

- Vasiliev, A. Bysance et les Arabes I, 73-74. — ١
- Dandolo Chron. in Mur. Rer. Ital. Script. XII, 170. John — ٢
- Chron. Ven. in MGH Script. VII, 16.
- Manforni Storia della Marino Italiana (Livourni 1899) I, 36-40. — ٣
- فاسيليف جزء ١ ص ٣٨٢ عن (النويري) . — ٤
- المصدر نفسه ، ص : ٣٨٣ . — ٥
- ابن عذاري ، طبعة درزي ، ص : ٩٢ ، ابن الأثير ، طبعة ثورنبرج ، ج ٦ ص ٢٣٨ . — ٦
- Cronica di Cambridge ed. Cozza-Luzi, p. 24. John Deac. Gesta — ٧
- Episcop. Neapol. in MGH Script. Rer. Long., p. 430.
- ابن الأثير ، ج ٦ ص ٢٣٩ . — ٨
- Vasiliev op. cit., p. 431. — ٩
- John Deac. in op. cit., p. 431. — ١٠
- ابن الأثير ، ج ٦ ص ٢٣٩ . — ١١
- Vasiliev op. cit., p. 132. — ١٢
- ان الحرّاقات التي يشير اليها ابن الأثير ، كانت سفناً قاذفة للهب . ولا شك ان امتيازه مثل هذه السفن المجهزة بمثل هذا السلاح ، قد يوضح لناس سبب انتصارات اساطير شهاب افريقيا وانهزامات بين نظيره . ترى هل وقف الافالبة على سر النار الاغريقية قبل مئاني سنوات عن طريق خيانة يوفيموس ؟ اقرأ عن الحرّاقات في قاموس لين العربي - الانجليزي ، ج ١ ص ٥٥٢ .
- ابن الأثير ، ج ٦ ص ٢٤٠ . — ١٤
- نفس المصدر ج ٧ ص ٣ . — ١٥
- Chron. Salern. in MGH — ١٦
- Chron. Salern. Script. III, 503. وقد اغتصبت تارنون في السنة التالية . راجع :
- Dandolo Chron., in op. cit., III, 508. p. 175. and John Chron., Ven., p. 114.

- Vasiliev op. cit., I, 209 — 12. Erchempert Hist. Lang. in MGH — ۱۷
 Script. III, 247. Chron. Salern. in op. cit. III, 508 - 10
- ١٨ - البلاذري ج ۱ ص ۳۷۲-۳۷۱ . ان بعض المؤرخين يعتقدون بأن كلمة سودان هي اسم لشخص وأوست لقباً . وهو اعتقاد لا يقره البعض الآخر .
- Dandolo Chron., p. 175. John Chron. Ven., p. 17. - ۱۹
- John Chron. Ven., p. 18 - ۲۰
- John Deac. Gesta Episcop. Neapol. in op. cit., p. 432 - ۲۱
- « Vita Sergius II » in Liber Pont. ed. Duchesne II, 99 - 101. - ۲۲
- Chron. Casinensis in MGH Script. III, 225 - 26
- « Vita Leonis IV » in Liber Pont. II, 127 - ۲۳
- ابن الأثير ، ج ۷ ص ۴ - ۲۴
- ٢٥ - ابن عذاري ج ۱ ص ۱۶۴ - ان الحسام الذي دار بين أخي الأمير العباس حاكم تونس وMuslimي كريت قد يمكّن اننا حققيقة رائعة ، وهي ان اساطير القرصنة التابعة لمسلمي كريت وباري كانت متزوجة الالغالبة مع الشرقي على طول الطريق الدائري التي تمر بكريت وإيطاليا الجنوبيّة اعتراضها التجارة البحرية المسيحية .
- ٢٦ - ابن الأثير ج ۷ ص ۱۴۰ وابن عذاري ج ۱ ص ۱۰۵-۱۰۴ .
- ٢٧ - ابن الأثير ج ۷ ص ۴۲-۴۱ ، وفاسيليف (عن النويري) ، ص ۳۸۴ . يقول ابن عذاري إنها كانت حرباً عربيةً كريتيةً وليس بيزنطيةً . وقد يكون ممكناً ، على أن العرب الكريتيين في تلك الحقبة قد يكونون حلفاءً لمماليق ابن عذاري ج ۱۱ ص ۰۶ .
- ٢٨ - ابن الأثير ج ۷ ص ۴۲ . وراجع . Amari Storia II, 182
- ٢٩ - ابن الأثير ج ۷ ص ۹۷ وراجع . Bury, East. Roman Empire, p. 397 - 98.
- ٣٠ - ابن خلدون Hist. de L'Afrique et de Sicile etc. ص ۱۲۵ وابن الأثير ،
- ترجمة Fagnan ج ۱ ص ۱۴۸
- ٣١ - ابن الأثير ج ۱ ص ۲۴۰ ؛ النويري ، ترجمة Gaspar ج ۱ ص ۸۶
- ٣٢ - راجع . Theophanes Continuator, p. 309-15. وابن الأثير ج ۱ ص ۲۵۳ .
- ٣٤ وابن عذاري ج ۱ ص ۵۲ .
- Bury, East. Roman Empire, p. 315 - ۳۲
- Dandolo Chron., p. 184. - ۳۴
- Theoph. Cont., p. 280 - 91. Const. Porphyri. De Thematibus - ۳۵
- (ed. Bonn) II, XI. Amari Storia I, 419 - 29
- Amari Storia I, 520 - 23. - ۳۶
- Gasquet Byz. Emp. p. 459 - 60. Vasiliev Byz. Emp. I, 396 - 97. - ۳۷

- ٣٨ —
- John Chron. Ven., p. 20
- ٣٩ —
- ابن الأثير ج ١ ص ٢٣٩ وراجع John Deac. Chron. Episcop, Neopol.
- ٤٠ —
- راجع رسائل حنا الثامن في Labbe Sacrosancta Concilia II.
- ٤١ —
- وللإطلاع على الدور الذي لعبه حنا الثامن في هذه المروءات Labbe op. cit., p. 74.
- ٤٢ —
- Engreen « Pope John VII and the Arabs », in Speculum (1945) XX
- ٤٣ —
- Theoph. Cont., p. 302 - 05
- ٤٤ —
- Gasquet op. cit., p. 422 - 23
- ٤٥ —
- Leo of Ostia in Mur. Rer. Ital. Script. IV, 316 - 17
- ٤٦ —
- ابن الأثير ج ١ ص ٢٦١
- ٤٧ —
- ابن عذاري ج ١ ص ٥٧ وابن الأثير ج ١ ص ٢٦٢
- ٤٨ —
- Amari Storia I, 568.
- ٤٩ —
- Cronica di Cambridge, p. 66
- ٥٠ —
- ابن الأثير ج ١ ص ٢٤٨ ، ٢٥٠ - ٢٤٨ ، راجع John Deac. in Gaetani Vita
- ٥١ —
- ابن الأثير ج ١ ص ٣٠٩ وابن عذاري ج ١ ص ٢٣٥
- ٥٢ —
- ابن عذاري ج ١ ص ٢٤٠ - ٢٣٦ وابن خلدون ترجمة دي سليم ، الملحق ٢ ص ٥٢٤
- ٥٣ —
- ابن الأثير ج ١ ص ٢٤٥ - ٢٤٦ والتوري ج ٢ ص ٢٦
- ٥٤ —
- راجح Amari Storia II, 180-181 لقد كانت بيزنطية ، وهي مشغولة بخروبها مع البلغاريين ، مبتهجة بشرائهما السلام من مسلمي صقلية .
- ٥٥ —
- Luidprand Antapodesis in MGH Script. III, 297 - 98. Amari Storia II, 190 - 97. Gay op. cit., p. 161.
- ٥٦ —
- Theoph. Cont., p. 76 - 77. See Brooks « The Arab Conquest of Crete » in Eng. Hist. Rev. (1913) XXVIII.
- ٥٧ —
- Theoph. Cont., p. 79 - 81
- ٥٨ —
- نفس المصدر ، ص ٣٧
- ٥٩ —
- Vasiliev Byz. et les Arabes I, 90
- ٦٠ —
- Theoph. Cont., pp. 200, 203
- ٦١ —
- الطبرى مترجم فى فاسيليف ج ١ ص ٣٥ - ١٣٧ والكتابى ص ٢٠٣ . قد يكون فاسيليف مبالغ فى أهمية حملة الفزرو هذه . إنما تزد الى تجديد بناء الاسطول المصرى ، ذلك انه عندما كانت الخاطط توصح لحملة بحرية اسلامية جديدة ضد بيزنطية فى عام ٨٧٧ ، كان

- لا بد من بناء سفن جديدة في كل من سوريا ومصر . راجع Theoph. Cont. V, 68.
- الكتابي ، ص ٢٥٣ .
- ٦٢ - راجع Petit, L. « Vie et Office de Sainte Euthyme le Jeune» in Revue de l'Orient Chrétien (1903) VIII, 189-70
- ٦٣ - نفس المصدر . ولربما يكونون قد أنشأوا لهم قاعدة أمامية للقرصنة في أثينا خلال هذه الحقبة .
- ٦٤ - نفس المصدر . ولربما يكمنون قد أنشأوا لهم قاعدة أمامية للقرصنة في أثينا خلال هذه الحقبة .
- ٦٥ - Theoph. Cont., p. 298 - 300
- ٦٦ - نفس المصدر ، ص ٢٩٨ .
- ٦٧ - نفس المصدر ، ص ٢٦٦ - ٢٦٨ . John Camenati « De Excidio Thessaloniciensi » in Corp. Script. Hist. (ed. Bonn), p. 491, 598
- ٦٨ - راجع Const. Prophyr. De Ceremoniis, p. 651-58. وقد شن هجوم غير ناجح في عام ٩٠٢ . ولربما تكون هذه الحملة ، وحملة عام ٩١٠ لها في الواقع حملة واحدة .
- ٦٩ - Theoph. Cont., p. 405. Runciman, The Emperor Romanus Lecapenus and his Reign (London 1919), p. 89 - 90
- ٧٠ - Michael the Syrian Chron. III, 101.
- ٧١ - Vasiliev Byz. et les Arabes I, 192 - 73.
- ٧٢ - راجع Bury East. Rom. Empire, p. 291-93. ويقول القرىزي أن هذه الحملة قد أدت إلى الاصلحات البحرية في مصر . وقد يشير هذا بغضن التساؤل . فمصر لم تكن ذات قوة بحرية تذكر حتى أيام الفاطميين في القرن الثاني .
- ٧٣ - الطبراني ج ٣ ص ١٤٤٩ .
- ٧٤ - Theoph. Cont., 59.
- ٧٥ - Wiet op. cit., p. 94 - 95. Const. Porphyry. De Themata, p. 40.
- ٧٦ - Wiet, op. cit., p. 95.
- ٧٧ - الكتابي ص ٢٧٦ . وراجع Eutychius Annals (ed. Pocock) II, 509-10 .
- ٧٨ - المسعودي ص ٨ .Const. Porphyry De Ceremoniis, pp. 656,660.
- ٧٩ - Masudi Prairies d'Or VIII, 282.
- ٨٠ - Wiet op. cit., p. 127 - 29. Lane - Poole Egypt, p. 82 - 91
- ٨١ - راجع Vernadsky Ancient Russia, p. 303-07. ان المساعدة البيزنطية ! المقدمة لاقامة حصن ساركل للمخزرة قد تكون نتيجة لسقوط الروس الفارانجين عام ٨٣٣ .
- ٨٢ - للنظر في تفاصيل هذا المجموع راجع : Vasiliev The Russian Attack on Constantinople (Cambridge, Mass. 1745).
- ٨٣ - ان الكثيرين من المؤرخين ينكرون ان هجوماً روسيّاً قد وقع عام ٩٠٧ ، وان أشير الى ذلك في The Primary Chronicle . يرجى هذه النظرية : G. de Costa -

Louillet « Y eut - il des invasions Russes dans l'Empire Byzantin avant 860 » in Byzantion XV, 231 - 20.

والذي يتراءى لنا ان شيئاً من ذلك وقع فعلاً ، وذلك بعد توقيع المعاهدة التجارية عام ٩٦١

Vasiliev Byz. et les Arabes I, 185 - 87

- ٨٤

Condé Historia de la Dominacion de los Arabes en Espana (Barcelona 1884) I, 227

- ٨٥

Poupardid Le Royaume de Provence sous les Carolingiens

- ٨٦

(Paris 1901), p. 240

Masson, P. De Massiliensibus Mercatoribus, p. 129

- ٨٧

Campaner y Fuertes op. cit., p. 17 - 21

- ٨٨

Masson op. cit.

- ٨٩

Duprat « La Provence dans le haut moyen âge » in Bouches du Rhone, Encyclopédie Départementale (Marseilles 1923) II, 33-39.

- ٩٠

٩١ - راجع Ganshof « Note Sur les Ports de Provence, » p. 32.

هناك شيء من الالتباس بين هؤلاء الغزاة المسلمين وبين قراصة الشمال الذين كانوا

يعملون من قاعدهم في هذه الجزيرة خلال السنتين ٨٥٩ و ٨٦٠ راجع :

Vasiliev , Bertiniani in MGH Script. I, 452.

Russian Attack, P. 47-49.

Arnaud de Verdalle Cat. Epis. Mag. in op. cit., p. 500

- ٩٢

٩٣ - انظر Poupardin Le Royaume de Bourgogne (888-1038) (Paris)

Patrucco « I Saraceni in 1907), p. 83-112 . وهنالك تفصيلات في

Piemonte et nelle Alpi Orientale » in Biblioteca della Società

Storica Subalpina (Pinerola 1908) XXXII.

Campaner y Fuertes op. cit., p. 40 - 56

- ٩٤

٩٥ - Dozy Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne II, 252 - 56.

٩٦ - نفس المصدر ، ص ٢٦٧ - ٦٨

٩٧ - البكري (الجزء ١٩٣١) ص ٨٤ . وابن عذاري ج ٢ ص ١٩٩ .

٩٨ - Vasiliev Russian Attack p. 49-65. ان الفكرة القائلة بأن اولئك القراصة

الشماليين ظنوا بأن لوني هي روما ، قد تكون فكرة خاطئة . فميناء لوني كانت الميناء

الهامه الوحيدة على ساحل ليجوريا الايطالي منذ القرن السابع ، وهذا فهي تستحق المباحثة

بنية سلبها .

٩٩ - ابن عذاري ج ٢ ص ١٧٠ .

- Theoph. Cont., p. 405 - ١٠٠
- Liudprand Antapodesis, p. 137 -40. Theoph. Cont, p. 423 - ١٠١
- Nestor, p. 33
- Bury East. Rom. Empire, p. 291. - ١٠٢
- Wiet op. cit., p. 147 - ١٠٣
- ١٠٤ - ابن عذاري ج ١ ص ٢٧٠
- Cronica di Cambridge in Amari Biblio Arabo - Sicula I, 283. - ١٠٥
- Chron. Barensis in Mur. Rer. Ital. Script. I, 31 and Lopus - ١٠٦
- Prospatarios in op. cit., V, 38.
- Cedrenus II, 356 - 58 - ١٠٧
- ١٠٨ - ابن الاثير ج ١ ص ٣١٧ و النويري ج ٢ ص ٢٦٢
- Luidprand op. cit., pp 137 - 139. - ١٠٩
- ١١٠ - نفس المصدر
- ١١١ - ابن الاثير ج ١ ص ٣٠١ و ابن عذاري ج ١ ص ٣٠١ و النويري ج ٢ ص ٢٦٢
- ١١٢ - كانت سردينيا اما ذات حكم مستقل او تحتمت التفواز او السيادة البيزنطية في هذا الوقت .
- انظر Besta La Sardegna Medioevale (Palerm 1908) , I, 48-60.
- اما كارتا رابي نيعتقد انها كانت مستقلة . وقد تكون ، شأنها شأن البندقية ونابولي ، مبدئياً تتمتم باستقلال ذاتي . وهي حتماً لم تكن تحت الحكم الاسلامي . ويشك بستا في ان النزرة الاسلامية عام ٩٣٤ كانت موجهة ضد سردينيا . انظر. Besta op.cit.,p. 47.
- اما فيما يتعلق بكورسيكا فليس لدينا اية معلومات . غير انه من المحتمل أنها كانت هي أيضاً ذات حكم مستقل لا يدين بالسيادة البيزنطية او الاسلامية .
- Amari Storia II, 217 - 44 - ١١٣
- Marçais Berbérie, p. 147 - 53 - ١١٤
- ١١٥ - ابن الاثير ج ١ ص ٣٥٣ - ٣٥٥ و راجع Lupus Propotrios in M G H
- Script V, 54
- Theoph. Cont., p. 453. Cedrenus II, 359 - ١١٦
- ١١٧ - القبرواني ، ترجمة Pelleier et Pemusat ص ١٠٤ و ابن عذاري ج ١ ص ٢٨٢
- Theoph. Cont., p. 454 - 55. Cedrenus II, 359 - 60 - ١١٨
- ١١٩ - Amari Storia II, 322 - 24. و ابن خلكان ، ترجمة de Slane ج ١ ص ٣٤٠
- ١٢٠ - ابن عذاري ج ٢ ص ١٧٠
- ١٢١ - Dezy Recherches II, 252 - 67
- ١٢٢ - ابن خلدون ج ١ ص ٥٤٢ و ابن عذاري ج ٢ ص ٣٦٦

- ١٢٣ - ابن عذاري ج ٢ ص ٣٦٢ و ٣٦٩-٣٧٨
- Lane - Poole op. cit., p. 99 - 100 -١٢٤
- ١٢٥ - ابن حوقل ، وصف بلرم ، ترجمة Amari (Paris 1845) ص ٣٨٦٢٦
- Bury East. Rom. Empire, p. 293 - 94 -١٢٦
- Marçais Berbérie, p. 142 - 43 -١٢٧
- ١٢٨ - كانت مناجم الحديد واضر ابها ملكاً للدولة في بلرم . ومن هذه المناجم كان الامراء يزو دون بالمواد أساساً لاطفال صقلية التي كانت الدولة تجهزها بالرجال . ابن حوقل ص ٢٩-٢٨٧
- ١٢٩ - راجع : Lévi - Provençal L'Espagne Mussulmane au Xe Siècle
- ١٣٠ - وابن عذاري ج ٢ ص ١٠٣ و ابن خلدون ، ترجمة دي سلين ، ج ٢ ص ٤١-٤٠
- الكتدي ص ٢٧٧-٢٧٦ -١٣١ - Masudi, Prairies VIII, 282 وقد يكون أمير طرسوس هو قائد الاسطول . راجع : Hill, Cyprus I, 281 - 2.
- ١٣٢ - نقل دي خويني عن أبي الفرج في المكتبة البحريانية ج ٦ ص ١٩٥-١٩٨
- Vasiliev Byzance et les Arabes I, 132 -١٣٣
- Schlumberger Un Empereur Byzantin au Dixième Siècle, -١٣٤
- Nicephore Phocas (Paris 1933), p. 27 - 30
- Carta - Raspi op. cit., p. 130 - 33 -١٣٥
- ١٣٦ - راجع Bury « The Naval Policy of the Roman Empire in relation to the Western provinces from the 7th to the 9th Century » in Centenario della nascita di Michele Amari (Palermo 1910) II.
- وعلى كل حال فإن بوري ينفي في ادعائه أن الإيزوريين قد أهملوا اسطولهم حتى أو أخر القرن الثامن أو أوائل القرن التاسع . راجع هنا الموضوع في Bury East. Roman Empire, p. 299, 330
- ١٣٧ - Bury The Imperial Administrative System in the Ninth Century (London 1911), p. 108 - 10.
- ١٣٨ - نفس المصدر
- ١٣٩ - فيما يتعلق بهذا الموضوع ، راجع : Bury « Naval Policy » كأن لاسطول كالابرية الحكومية المؤلف من عشر سفن ذكر في عام ٨٧٧ ، وذلك في موضوع الناس البابا سينا الثامن المساعدة البحرية من جريجوري حاكم كالابرية . R. Gasquet Byz. Emp., p. 475-82.
- مونديلو في صقلية . انظر ابن الأثير ج ٧ ص ٤
- Wiel, Althea The Navy of Venice (London 1910), p. 15 - 23. -١٤٠

- ١٤١ —
- Leo Tactica, p. 989 ff.
- ١٤٣ —
- Lévi - Provençal Hist. de l'Espagne Mussulmane, p. 304 - 22
- ١٤٣ —
- Bury East. Rom. Empire, p. 253 - 71
- ١٤٤ —
- نفس المصدر ، ص ٢٨٢ - ٨٤
- ١٤٥ - في كتاب رونسيان « روماوس ليكاينوس » مادة ممتازة عن أحداث هذه السنين .
- ١٤٦ - إن محاولة سيمون قيسار بلغاريا الماءدة إلى كسب محالفه حاكم إفريقية الفاطمي وأمير طرطوس كي يكتب القوة البحرية التي تفوقه وهو في حاجة إليها ، قد قضى عليها تدخل مبعوثي روماوس ليكاينوس إلى إفريقية . وهذا يكشف لنا عن الدور الذي لعبته القوة البحرية في الميلولة دون طغيان بلغاريا على بيزنطية . أما أهمية القوة البحرية في هذه الحقبة فطالما بحثت في تقديرها حق قدرها . راجع Cedrenus II, 356 و Vasiliev Vizantya i Arabya II, 222
- ١٤٧ —
- Wiet op. cit., p. 88 - 95
- ١٤٨ —
- ابن حوقل وصف بلرم ص ٢٩
- ١٤٩ —
- اليمقوني ص ٧٤ و البلاذري ص ٦٦
- ١٥٠ —
- معجم البلدان لياقوت ج ١ ص ٣٣٣ ، والأدربي ص ٢٣١ ، ٢٣٧ - ٢٣٨
- ١٥١ —
- الاصطخري ، ص ٦٣
- Schaube Handelsgeschichte der Romanischer Volker, de Mittelmeergebiete bis zum der Kreuzzuge (Munich and Berlin 1910), p. 3 - 26.
- ١٥٣ —
- اليعقوبي ، ص ٢١٢ - ٢١٣
- ١٥٤ - رياض النفوس للالكي في Revue des etudes Islamiques (1935), p. 303
- ١٥٥ —
- نفس المصدر ص ٣٥٥
- Abu l'Arob Classes des Savantes de Ifriquia: Trans. Ben Cheneb I, 146
- ١٥٦ —
- ابن خلدون ج ١ ص ٣٦٦
- ١٥٧ —
- Marçais Berbérie, p. 80 - 82
- ١٥٨ —
- التويري في ابن خلدون ج ١ ص ٤٥٣
- ١٥٩ —
- Marçais Berbérie, p. 83 - 84
- ١٦٠ —
- نفس المصدر
- ١٦١ —
- البكري ، ترجمة دي سلين ، الطبعة الثانية ، ص ٩
- ١٦٢ —
- Marçais Berbérie, p. 85 - 87
- ١٦٣ —
- ١٦٤ - إن ميزانية الحرب الفاطمية التي جممت لفتح مصر عام ٩٦٩ قد بلغت ٢٤ مليون دينار ذهبًا - ولم يرى أنه لمبلغ ضخم راجع Lane - Poole, Egypt ص ١٠٢ - ١٠٣
- ١٦٤ —
- Wiet Egypte Arabe, p. 127 - 29

- ١٦٦ - البكري ص ٦٥-٦٨ و ابن الأثير ج ١ ص ٣١٤-٣١٥
- ١٦٧
Mez Renaissance of Islam, p. 430 - 40
- ١٦٨ - البكري ص ٥٥
- ١٦٩
Lombard, M. « L'or Musulman du VIIe au XIe Siècle » in Annales (1947) II, p. 149.
- ١٧٠ - نفس المصدر ، ص ١٥٠ ، و ١٥١
- ١٧١
Gautier, E. F. « L'or du Sudan dans l'histoire » in Ann. d'hist. Econ. et Soc. (1935) VII, 113 - 23.
- ١٧٢
والمصادر اقرأ مقالات Monteuil المنشورة في Bulletin de A.O.F (1928) ٩ ، XI, XII.
- ١٧٣ - راجع : Lombard op. cit p. 151 و ابن خلدون ج ٢ ص ٢٠ ، و ابن حوقل Abu 'l-Arab, p. 235.
- ١٧٤
Mes Renaissance of Islam, p. 254
- ١٧٥
١٧٥ - الاصلخري ص ٢٨٨ . يدعى لمبارك ان اقباط مصر قد دفعوا الجزية بالذهب ، وان الذهب قد تزايد الحصول عليه من قبور الفراعنة في هذه الحقبة .
- انظر : Lombard op. cit., p. 148-49
- ١٧٦
Lane-Poole op. cit., p. 41-42
- ١٧٧
١٧٧ - راجع ١٢ Wiet op. cit., p. 128. Masudi Prairies d'or III 12
- ١٧٨
Wiet op. cit., p. 109 - 10
- ١٧٩
Lane - Pode op. cit., p. 59 - 60
- ١٨٠
١٨٠ - نفس المصدر
- ١٨١
١٨١ - راجع ٦٤-٦٥ Lane - Poole op. cit., p. 60-64 وقد حفظ على هذا الازدهار تحت الحكم الاخشيدى . انظر ٣٠-٢٩ Mez P. 29—30
- ١٨٢
١٨٢ - تبعكس هذه الآراء في المسعودي ج ٣ ص ٤٣-٤٨ . انظر ١٦٩
- ١٨٣
Le Strange, G. Bagdad under the Caliphs p. 77.
- ١٨٤
١٨٤ - نفس المصدر ، ص ١٧٣ - ٧٤
- ١٨٥
١٨٥ - المقريزي المخطط ج ١ ص ١٧٧
- ١٨٦
Mez Renaissance of Islam, p. 467 - 69
- ١٨٧
Marabecik Mitteilungen aus den Papyrus Rainer III, 98
- ١٨٨
Mez op. cit., p. 118
- ١٨٩
١٨٩ - نفس المصدر ، و انظر أيضاً Schaube Handelsgeschichte, p. 149.
- ١٩٠
١٩٠ - كان حكام مصر قد أوجدوا توأمًّا من الخشب يستخرجونه من شجر السنط المحلي ، ولم يكن على مستوى رفيع من الجودة ، مع انه كان باهظ التكاليف . انظر المقريزي

- جـ ١ ص ٢٠٤ و ٧٥—١٨٣—*Wiet op. cit., p. 174*
- ١٨٣—راجع موضوع سوريا البحرية في المكتوب ص ٣٢٧ ومن ثم مادة سوريا إلى
الفلسطينية انظر ٥—*The Book of the Perfect V, 1*
- ١٨٤—١٨٩—راجع : *Mes op. cit., p. 508-09* و *Heyd op. cit., p. 43* والاطيري ،
ص ٢١ و راجع فيما بعد المقدسي ، وصف سوريا ، ترجمة *G. Le Strange pp. 91-92, 167*
- ١٩٠—
Mez op. cit., p. 126
- ١٩١—ياقوت ج ١ ص ٧٣٣، وراجع *Lévi-Provencal L'Espagne Mussulmane au Xe Siècle, p. 162-64.*
- ١٩٢—نفس المصدر ص ١٦٧-١٦٤
- ١٩٣—ياقوت ج ١ ص ٢١٦-٢١٨
- ١٩٤—نفس المصدر ج ١ ص ٢٢٧ و ج ٤ ص ٢٠٤
- ١٩٥—نفس المصدر ج ٤ ص ٢٧٥
- ١٩٦—الادريسي ص ٢٠٩ . انه لمن الصعب البت فيما إذا كانت هذه الحرفة قد استعملت في
القرن العاشر، قد يكون ذلك .
- ١٩٧—الادريسي ٤ ص ٢٥٦ و ياقوت ج ٣ ص ٨٨٩—٨٩٠
- ١٩٨—*al-Makkari Annalectes I, 191*
- Lévi - Provençal op. cit., p. 179* —١٩٩—
- ٢٠٠—نفس المصدر
- ٢٠١—نفس المصدر
- ٢٠٢—الادريسي ص ٢٤٤ ، والمقربي ص ١٢٢-١٢٣
- ٢٠٣—الادريسي ص ٢٣٧
- ٢٠٤—ياقوت ج ٣ ص ٧٩
- ٢٠٥—المقربي ص ١٣٢
- ٢٠٦—
- ٢٠٧—الادريسي ص ٢٣٥
- Lévi - Provençal op. cit., p. 185* —٢٠٨—
- ٢٠٩—المقربي ج ٢ ص ١٩٨ في بحثه عن المدن الصناعية الرئيسية في إسبانيا
- ٢١٠—كان الفرض من ارسال عبد الرحمن الثالث أسطوله لاحتلال سبتا عام ٩٣١ هو حربة
هذه الطريق . راجع ابن عذاري ج ٢ ص ١٧٠
- ٢١١—ابن حوقل ص ٧٣
- Lombard op. cit., p. 152 - 53* —٢١٢—
- ٢١٣—ابن خلدون ج ١ ص ٤٦٤

- ٢١٤ — راجع — Kremer Ueber das Einnahmebudget des Abbasider Reiches (Vienna 1887), p. 6
بالنسبة المتعلقة ببابل و خورستان و فارس و ايران كانت تذكر بالعملة فقط بدلا من ذكر العملة والنوع الذي دفعت عنه . وهذا يمكن لنا الاز دهار المترأيد . انظر : Kremer نفسه ص ٣٠٩ - ٣٢٣ .
- ٢١٥ — ومن أسباب تعامل الطريق الفارنجية بالنقد الفضي ما يعود الى ان بلدان او رو با الفرنجية كانت تعامل مع المناطق ذات التعامل بذلك النقد ، اشغال فارس الاسلامية ، والعراق حتى القرن العاشر ، وبذلك تجاوزت مناطق الدينار والبيزات .
- De Goeje Internationale Handelsverkeer in de Middeleeuwi, — ٢١٦
Verslagen in Medeelingen der K. Akad Van (Wetenschapen, 1909), p. 265. Mez Renaissance of Islam, p. 41.
- De Goeje op. cit., p. 265 - 66 — ٢١٧
- ٢١٨ — ابن عذاري ج ١ ص ٢٦٥
- Marçais Berbérie, p. 80. Levi - Provencal L'Espane Mussut- man, p. 187 - 94. — ٢١٩
- ٢٢٠ — ابن حوقل ص ١٨٢
- ٢٢١ — ابن حوقل ، وصف بارم ، ص ٢٨ - ٢٩
- Mez Renaissance of Islam, p. 476 - 78 — ٢٢٢
- ٢٢٣ — ابن حوقل ص ٤٢ و ص ٧٠
- ٢٢٤ — ياقوت ج ١ ص ٣٨٥ - ٣٩٩
- Mez op. cit., p. 478 — ٢٢٥
- ٢٢٦ — المسعودي ج ٢ ص ٤٣٨ ، والمقرizi (الخطط) ج ١ ص ٢٨
- Calendar of Cordova ed. Dozy, pp. 41, 91. — ٢٢٧
- Chron. of Mora Rases in Mem. Acad. Madrid XIII, 37 - 38, 56
- Mez op. cit.. 435 - 36 — ٢٢٨
- ٢٢٩ — ياقوت ج ١ ص ٧٧٣ و ج ٣ ص ٣١٦ - ٣١٨
- ٢٣٠ — راجع أفضل تلخيص لهذا الموضوع في كتاب تاريخ العرب الكندي سفي ج ٢ ص ٨٥ - ٥٢
- Lombard op. cit., p. 153. — ٢٣١
- ٢٣٢ — نفس المصدر ، ص ١٥٤
- Book of the Perfect IX, 5; X, 4. Michwitz, G. « Byzance et l'économie de l'occident » in Ann. d'Hist. Econ. et Soc. (1936)IX. — ٢٣٣
- ٢٣٤ — المسعودي ج ٢ ص ٣ ، الاصطخري ص ٤٦٢
- Cross, S.H. The Russian Primary Chronicle (Cambridge — ٢٣٥

- 1930), p. 159 - 63. Const. Porphyr. De Admin. Imper., p. 71. -٢٣٦
- Runciman The First Bulgarian Empire (London 1930), p. 144- 48. Book of the Perfect IX, 6. Const. Porphyr. De Admin. Imp. pp. 79, 177 Heyd op. cit., p. 68 - 73. -٢٣٧
- Cross Primary : عن معاملة التجار الروس في القسطنطينية ، راجع : Chronicle, p. 150-170. -٢٣٨
- Lopez « Silk Industry, » p. 35 - 40. Book of the Perfect IX, 6. Runciman op. cit., p. 148. -٢٣٩
- Lombard op. cit., p. 153 - 4 -٢٤٠
- يمقنه لوبران ذلك ينطبق تمام الانطباق على تجارة الغرب المسلمين في هذه الحقبة ، انظر Lopez op. cit., p. 27—31، وقد كانت طربزون ماتزال المركز التجاري لتجار الشرق المسلمين . راجع الاصطخري ص ٤٦٢ والمسعودي ج ٢ ص ٣ -٢٤١
- Book of the Perfect V, 1 - 2, 4 - 5; IX, 6; X, 2. -٢٤٢
- ibid V, 1—5 -٢٤٣ :
- Wiet Egypte Arabe, p. 109 -٢٤٤
- نفس المصدر ، ص ١٤٧ - ١٤٨ -٢٤٥
- انظر 36 - 35 - Ganshof « Les ports de Provence, » p. 35 كأن ذلك في نفس الوقت الذي كانت فيه قوات بيزنطية البحرية ناشطة عبر شواطئ فركسيونوم . وهكذا يظهر ان التجار البيزنطيين قد يكونون وصلوا ايضاً الى هذه المنطقة . راجع : Dupont, A. Les relations Commerciales entre les cités maritimes de Languedoc et les cités d'Espagne et d'Italie(Nimes 1942), p. 22 -٢٤٦
- Andréadès « Byzance, Paradis de Monopole » in Byzantion IX, 171 - 81 -٢٤٧
- Andréadès « Byzance, Paradis de Monopole» in Byzantion IX, 171 - 181 -٢٤٨ راجع عن موضوع مواصلة بيزنطية إمبراطورها على التجارة والأشخاص المابرين الاراضي الاسلامية ، تراجع قصة مانت ايليا الكاسترو وسيوفاني الذي تحول بحرية في الاراضي الاسلامية ، والذي الذي القبض عليه كجاسوس في ايطاليا البيزنطية . Amari Storia I, 554-56 , Acta Sanctorum 17 Aug. -٢٤٩
- Book of the Perfect XVIII, 24 -٢٥٠
- لقد لاحظ هايد (ص ٥٢-٥٣) « ان البيزنطيين ، على العموم ، لم يهتموا باتشار تجارة في البلدان المجاورة ». وقد لاحظ ديل نفس الملاحظة . انظر Diehl Byzance Grandeur et Decadence, p. 96 - 99 -٢٥١
- Charanis « The Social Structure of تجد تلخيصاً رائعاً لهذا الموضوع في -٢٥٢

- Byzantium » in op. cit., p. 52 - 55. Also Neumann, C. Die Weitstellung des Byzantinischen Reiches aus den Kreuzzuege (Leipzig 1895) واما عن المضاربات التجارية الخاصة بالطبقة الارستقراطية في شباب افريقيا فارجع الى التويري في ابن خلدون ، ترجمة دی سلین ج ١ من ٤٣٦ - ٣٥ ص ٢٠٢ - ٢٠٣ - Jus Graeco - Romanum ed. von Lingenthal III, 246 - 47, 292-96
- لقد ألغى كل من نيسيفورس فوكام ، وباسيل الثاني هذه القوانين التي سار عليها الحكم الاوائل . انظر Graeco - Romanum III, 299, 303
- ٤ - عن نشاط قراصنة فرسان القديسين المسلمين ، انظر Tyler, J.F. Alpine Passes (Oxford 1930) و عن تقاهة لانجيدوك التجارية في هذه الحقبة ، انظر Schaube op. cit., p. 100 and Dupont op. cit., p. 24 واقرأ عن Lopez « Orig. du Capit. Gén. » p. 434 - 41
- ٥ - اقرأ عن عدم اهمية سردينيا في هذا الوقت Carta-Raspi op. cit., p. 149 - 91
- Cesari— Rocca and Villat Histoire de la Corse (Paris 1916) P. 39—41.
- ٦ - Diehl Venise, p. 18 - 21. Heyp op. cit., p. 110 - 12
- ٧ - اقرأ Codex Carol. cd. Gelzer epis. LXXV ، Liber Pont. I, 443 عن تجارة البنديقية بالرقيق في القرن الثامن . واما في القرن التاسع فراجع Muratori Schaube op. cit., p. 8 و في القرن العاشر راجع Annali d'Italia p. 960
- ٨ - Mez Ren. of Islam, p. 159 و Amari Storia II, 199 - 200
- ٩ - Chron. Salern. in MGH Script. III, 526. Heyd od. cit., p. 89-
- ١٠ - Gasquet Byz. Emp., p. 420 - 23. Amari Storia II, 521 - 23.
- ١١ - Gay Itali Mer., p. 247 - 53
- ١٢ - Regii Neapolitani Monumenta (Naples 1845), pp. 129, 143، 178. Monneret de Villard « La Moneta in Italia durant l'alto medio eva » in Rev. Ital. di Num. (1919 - 20) XXXIII — XXXIII.
- Bloch, M. « Le Problème d'or au moyen âge » in Ann. d'Hist. Econ. et Soc. (1933) v, 2 - 3
- ١٣ - Cessi « Pacta Veneta » in Arch. Ven. n.s. (1928 -) V - VI.
- Diehl Venise, p. 18. Cessi Venezia, I, 41 - 43.
- ١٤ - Solmi L'amministrazione finanziaria del Regno Italico, p. 80-110
- ١٥ - راجع Tyler Alpine Passes, p. 147 - 48 و عن اغلاق مسلمي فرسان القديسين على فرسان الصليبيين عبر جبال الألب ، انظر Tyler, op. cit., p. 55 - 7
- and Sabbe « Importation des Tissus » in Revue Belge (1935) XII, 813 - 23 .

- Heyd op. cit., p. 86. Schaube op. cit., p. 89. -٢٦٤
- Heyd op. cit., p. 80. Luidprand Antapodesis trans. -٢٦٥
- Wright, p. 207
- Besson Mémoires du Diocèse de Genève, p. 473. Ochlman -٢٦٦
 « Die Alpenpasse im Mittelalter » in Jahrbuch fur Schweiz
 geschichte III, 248 - 9.
- Schaube op. cit., p. 92. -٢٦٧
- ٢٦٨ نفس المصدر
- Tyler op. cit., p. 144 - 5 -٢٦٩
- ٢٧٠ نفس المصدر ، ص ١٥٤ - ١٥٧
- ٢٧١ - من الطريق ان نلاحظ ان الطريق البحري المؤدية الى اسبانيا لم تستخدم في هذه الحقبة لتجارة الرقيق انظر Agob. Lugdun. Archepis. Epistolae in MGH Epis. v, 185 Mir St. Bert. in Acta Sanct. Bol., Sept. 1, p. 597. ويقال ذلك ايضاً عن منتصف القرن العاشر . راجع MGH Script. IV, 369 - 75.
- Ganshof op. cit., p. 36 - 6. -٢٧٢
- Lib. Monarch de Hyde ed. Edwards in Roll Series, 154 -٢٧٣
- Sabbe « Quelques Types de Marchands des IXe et Xe siècles » -٢٧٤
 im Revue Belge (1934) XIII, p. 178 - 80
- ٢٧٥ - راجع De Goeje op. cit., p. 265 يجرب علينا ان نعرف بان الاعمال المدوانية بين الاموريين في اسبانيا والكارو لنجدرين ، تلك الاعمال التي لم تنته حتى عام ٨٦٤ و كذلك نشاط قراصنة فرسان القديس يوحنا المسلمين من عام ٨٨٨ و طوال هذه المدة ، قد أزمعت التجارة من شمال غرب ايطاليا و جنوب فرنسا كما ان شمول المنطقة المتعاملة بالفقد الذهبي لحال البحر الابيض المتوسط العربي ، ومن ضمنه اسبانيا ، بينما كانت اوروبا الغربية (خارج جنوب ايطاليا و سواحل نهر البو) ضمن المنطقة المتعاملة بالفقد الفضي ادى الى ازعاج التجارة نفسها . انظر ٩ - ٧ -٢٧٦
- Wiet Egypte Arabe, p. 86.

آخر و بـ الصـلـيـبيـة وـ اـجـمـاـد

بقلم : جون ل. لامونت

الدافع الديني في الحروب الصليبية وحروب المسلمين ضد الالatin في سوريا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر .

•

إن أهداف الحروب ، وأسباب الخصومات والمنازعات ، هي دائماً موضع جدل . ففي فورة التحضير للحرب ، وفي حمى التهيؤ لها ، تضخم بعض أهداف الحرب ودوافعها . ولكن العقل الفاحص ، الناظر إلى الأمور بهدوء ، لا يعطي هذه الأهداف إلا أهمية أقل مما اسْبَغَ عليها في تلك الأحوال . حتى وعندما تبدو هذه الدوافع محددة تماماً التحديد ، واضحة كل الوضوح ، فلا يد أن هنالك أهدافاً ثانوية تساعد على نشوب الحرب بصورة فعلية . وقد يصح في هذه القضية القاعدة العامة التالية : تضخم الأهداف المثالية والعقائدية للحرب بغية كسب تأييد الشعب ، على الرغم من أن الدافع الاقتصادية والسياسية قد تكون ، في الحقيقة ، أقوى من العوامل العقائدية التي تحظى بدعائية واسعة .

فصل كتابه جون ل. لامونت ، وظهر في كتاب «تراث العرب» ، تحرير الدكتور نبيه أمين فارس ، نشر مطبعة جامعة برستون ، عام ١٩٤٤ .

ليس هنالك فضية تثير الناس البسطاء مثل الدين . ففي الحمية الدينية شيء مُقدَّر يجعل الناس مشتاقين وراغبين بالمخاطرة بحياتهم مقابل التمتع بتلك اللذة الغامضة ، لذة افباء الأشخاص الآخرين الذين يختلفون وأياهم في تحديد صفات الباري ، أو في الطريقة المثلث لأقامة شعائر عبادته . وفي العصور القديمة ، عندما كان لكل قبيلة الله خاص بها ، كانت كل قبيلة تدعو إلهها ليوئدها في الوصول إلى أهدافها ، ولينصرها على أعدائها . وكانت هزيمة القبيلة تفقد إلهها جلاله وهيبته ونفوذه . لأن هزيمة القبيلة كانت تعني أن إلهها ليس من العظمة والقوة بحيث يضمن لشعبه النصر في محاولتهم الاستيلاء على أراضي غيرائهم ونهب ممتاعهم . لقد سقطت آلة قرطاجنة عندما اندر أسطولها في الحروب القرطاجية ضد روما . ولو أن قرطاجنة انتصرت في تلك الحروب لكان من المحتمل جداً أن يحتل البعض مركز الصدارة بين جمهور آلة الرومان . «إن صوت الشعب هو صوت الله» . وليس بين دعوة آلة ليننصر القبيلة ، أو الشعب ، ويتحقق لها أهدافها ومطامعها ، وبين الرعم بأن رغبات الشعب هي إرادة الله ، غير خطوة صغيرة . واستطيع أن أقول أن القرطاجيين الطيبين كانوا مقتنيين كل القناعة بأن البعل أرادهم أن يحاربوا الرومان . وكانت امبراطورية أثينا تعني ، حتماً ، مجده الإلهية أثينا وعزتها . وكان الآلة في العصور القديمة تشارك شخصياً في الحروب التي تتشبَّه بين أتباعها . وإذا كان ظهور الآلة بأشخاصهم قد قلل من زمان شاعر اليونان هوميروس ، فإن اهتمامهم بأحوال الناس لم يتضليل . وكان القديسون والملائكة يحاربون جنباً إلى جنب مع البيوش النصرانية في العصور الأولى . واستخدم الأمبراطور قسطنطين «بهذه العلامة تغلب» (أي علامة الصليب) في صراع دينوي محض . وأعلن الألمان باعتزاز ، في الحرب العالمية الأولى ، «إن الله معنا» . أما في الحرب الدائرة اليوم (١) ، فإن الألمان ، وقد الغوا الله ، لا يستطيعون أن يدعوه لنصرهم . ولكنهم اخذوا القومية الجرمانية بدليلاً عن فكرة الله :

(١) يقصد الكاتب الحرب العالمية الثانية . (المترجم)

وأصبحت حماستهم لاعلاء اسمها ، والاعتراض بمجادلها ، لا تقل عن حماسة المخلصين من ابناء اية طائفه دينية أخرى . لقد اخذ الصراع ضد النازية اليوم ، عند كثير من الانقياء المخلصين ، طابعاً دينياً . وذلك أن هؤلاء الانقياء يعتقدون أنهم ، بدفاعهم عن الديموقراتية والمحافظة عليها ، إنما يدافعون عن دينهم ، ويحمون مبادئ العقيدة المسيحية . ولعل أحد اسباب تعاون النازيين واليابانيين في الحرب أن ابناء الشعرين يقدسون ملوكهم وأباطرهم فهم لذلك لا يرون في تعاونهم هذا هدماً للدين . أما الأيطاليون فلطول ما عاشوا قرب ممثلي المسيح الـ منيين لم يأخذوا أبداً المهمات الموجهة ضد سلطاته على الأرض .

إن الحروب الصليبية ، دون ريب ، أشهر الحروب الدينية في التاريخ . فقد خاض ، في ساحات سوريا ، دينان عظيمان حروباً مريدة . لقد صارع المسيح محمد حيث صارع الشيطان من قبل (١) . وكانت جملة « هذه هي إرادة الله » هي صيغة الحرب في الحملة الصليبية الأولى . وقد اثرت المستير يا الغوغائية بالرجال الذين احتشدوا لسماع الخطاب الحماسي الذي القاه البابا اوربانوس في كلارمونت بدرجة لا تقل عن تأثيرها في وجهاء السادة الفرنسيين الذين تنازلوا عن حقوقهم الأقطاعية تحت تأثير هستيريا الحب الأخرى في ليلة ٤ آب ١٧٨٩ المشهورة . وكان خطاب البابا اوربانوس فذّا في شدة إثارته وقوه إقناعه . فقد ذكر النصارى بالعار الذي يلحقهم من جراء تركهم الكفار يعتدون على حرمات القبر المقدس والأماكن المقدسة الأخرى في فلسطين . ودعاهم إلى إرجاع هذه المناطق إلى المسيح . ان حجاج بيت المقدس يُصطفُّهُ دونه ويُعَذَّبون ، فيجب أن تفتح الطرق ، وتبقى حرّة يسلكها الحجاج آمنين . (وهذا مبدأ استيهوى سامي خطبة اوربانوس كما يستهوينا اليوم مبدأ حرية

(١) كان الصليبيون يمترون المسلمين كثاراً آثميين . وقد نقل الكاتب تعبيرهم ، وآراءهم ، كما كانت متداولة في تلك الأيام ليضمني على مقاله جواً قريباً من الجو الذي وقفت فيه الحوادث . ولم يرد بأياده هذه التعبيرات أن يطمئن بالدين الإسلامي الحنيف ، او برسوله العظيم . (المترجم)

البحار). إن الأتراك القساة يضطهدون النصارى الشرقيين اضطهاداً وحشياً .
 (إن اضطهاد الناس وانتهاك حرماهم يدفع الناس أبداً إلى ارتكاب أعمال
 العنف والقتل) . ولم ينس اوربانوس أن يذكر مستمعيه بالارباح المادية والروحية
 التي سيجنيها الصليبيون . ان من يعوتون في سبيل القضية سينالون المغفرة
 والخلاص . أما مدن « أرض الميعاد » الغنية فستكون جزاء من يختلها من
 الاحياء . ولم يشر البابا إلى القائدة العظيمة التي ستجنيها السيدة البابوية من قيادة
 جيش ضخم يسير تحت راية البابا ، كما لم يشر إلى الأثر العظيم الذي سيتركه
 مثل هذا الجيش البابوي اللجب في نفوس الأباطرة والملوك . ولم يشر البابا إلى
 النكسات التي نزلت بالكنيسة على أيدي السلطات الزمنية ، والى أن الحملة
 الصليبية ستدرك عاهل الأمبراطورية الرومانية المقدسة بأن خدام خدام الرب (١)
 ما زال قادرآ على القيادة وإصدار الأوامر . لقد اكد اوربانوس ، شأن
 المختصين بفن الدعاية ، الأهداف العقائدية للحملة الصليبية . وكانت هذه هي
 رسالته للصليبيين : السلام للنصارى ، الموت لأعداء الدين . وكانت خطبة
 البابا وافية بالرام . لقد تأثر المستمعون بالخطبة تأثراً شديداً . فأخذوا يهتفون
 ويبكون . وأخذ الناس يصنعون ، على عجل ، صلباناً ويضعونها على صدورهم .
 وسارع الرجال ، من مختلف الطبقات والاصناف ، يتعهدون بالاشتراك في
 الحرب المقدسة . وعين البابا واعظين وبشرين متقللين « ليحملوا الرسالة الى
 جميع الشعوب » وليختوا الناس على التطوع في هذه الحرب المقدسة . وكانت
 مواعظ أولئك المبشرين عظيمة التأثير على الناس ، يشهد على ذلك الفصل
 المشهور الذي كتبه وليم اوفر ماليسبيري ، كما وتشهد عليه شهرة بطرس
 الناسك . كانت الحملة الصليبية التي قام بها الفلاحون تميز بعنف العاطفة وبشدة
 الغباوة ونتائجها السلبية ، غير أنها كانت الحملة الاولى التي كانت غايتها دينية
 بحتة . وبينما تطوع عدد كبير من القادة في « صليبية الأمراء » مدفوعين بدافع
 دينية في جوهرها ، فقد شارك آخرون في الحملة لكسب مغانم الدنيا أكثر مما

(المترجم)

(١) اي البابا .

فعلوا في سبيل اعلاء مجد الرب . لاشك في صدق الدوافع التي حملت غودفري على الاشتراك في الحملة للتکفير عن ذنبه السابقة ، ولنيل الخلاص لنفسه . ويحتمل أن يكون روبرت أوف نورماندي وروبرت أوف فلاندرس مدفوعين ، إلى حد كبير ، بدوافع دينية ، وان كنت ارى انهم كانوا مدفوعين بدافع آخر ، إلى جانب الدوافع الدينية ، ألا وهو أن الحملة الصليبية أتاحت لهم الفرصة ليصبحا بطلين . ولكن لا يستطيع أحد أن يزعم بأن بوهيموند أوف تورنتو قد ذهب بسبب غير رغبته في تأسيس أمارة في الشرق . كما كان ريموند أوف سنت جيلز (١) ، بطل الحروب الأسبانية ، يطمع في الاستيلاء على قطعة من أرض سوريا الجميلة . وأغلبظن أن أتباع هؤلاء القادة قد اشتركوا في الحملة لأسباب عديدة . فقد ذهب بعضهم مدفوعين ، بمحاسنهم الدينية المحسنة ، وذهب بعضهم فراراً من رتابة حياتهم المملة ، أو تخلصاً من السنة زوجاتهم السليطة . وحمل بعضهم الصليب حباً بالمخاطرة . وذهب بعضهم مجرد أن الآخرين قد فعلوا ذلك . ولكن لنا أن نفترض بأن عامة المحاربين يومذاك ، كما هم في زمننا هذا ، كانت تحفظهم الأهداف المثالية التي ينادي بها قادتهم أيضاً ، وأن الحملة الصليبية الأولى كانت ، بنظر جمهور المشركين فيها ، حملة دينية في جوهرها . ولكن ما شأن المسلمين الذين سار الصليبيون لحرفهم ؟ لقد كان للمسلمين ، أيضاً ، حرفهم المقدسة المسماة بالجهاد . لقد قام المسلمون بفتح حاتهم الأولى ، التي كانت توسعًا مختوماً للشعب العربي النشيط ، تحت ستار نشر الدين . وقد حمل المسلمون أيضاً « الكتاب إلى جميع الأمم » ، وفتحوا البلاد ، وحملوا الناس على اعتناق دينهم الجديد في الوقت نفسه . كان المسلمون في عهد الخلفاء الأولين ، يهاجمون بلاد الكفار ، وقد حملوا الجهاد رايةَ الرسول من مضيق جبل طارق إلى حدود الهند . ولم تكن الحروب الصليبية سوى هجوم مضاد شنه النصارى . ومن العقول جداً أن يتوقع المرء أن ينهض المسلمون ويتحدون ليصدوا الهجوم الموجه إلى ديار المسلمين . ولو كان الدين

(المترجم)

(١) يسمى في المصادر العربية سنجل

هو الدافع المسيطر على عقول المسلمين ، كما يزعم كثير من الكتاب ، لما فعل المسلمون غير هذا . ولكن ما حديث في الحقيقة كان على الصد من هذا تماماً . لم تكن الحروب الصليبية ، بنظر المسلمين ، سوى حوادث مزعجة في تاريخ الصراع الطويل من أجل الاستيلاء على سوريا . كانت الحروب الصليبية حروباً كبيرة ، وعلى هذا فقد احتلت مكاناً بارزاً في تاريخ المسلمين عن تلك الفترة . ولكن هذه الحروب لم تكن تتمتع بالأهمية العظيمة التي يحاول المؤلفون الغربيون أن يضفواها عليها . لقد تجاهل الخلفاء الحملات الصليبية في باديء الأمر ، ولم تستطع تلك الحملات أن تقلل مراكز القوة في الإسلام كما فعلت الغزوات التركية والمغولية . ولم تكن تلك الحملات من الأهمية بحيث توؤدي إلى وحدة حقيقية في العالم الإسلامي . ولماذا يجب أن تكون تلك الحملات عامل توحيد ؟ لقد كانت الحروب الصليبية أعظم أهمية للنصارى منها للMuslimين . ومع ذلك فإنها لم تنجح في توحيدهم .

يتفق جميع مؤرخي الحروب الصليبية اليوم على أن أحد العوامل الرئيسية في نجاح الحملة الصليبية الأولى كان تفرق كلمة حكام سوريا وعدم مقدرتهم على التعاون عندما جاءت القوات النصرانية إلى الشرق . كانت سوريا ، في أواخر القرن الحادي عشر ، مقسمة إلى عدد كبير من الدوليات شبه المستقلة . وكانت البلاد في مطلع ذلك القرن مجذأة بين دولة الروم والخلافة الفاطمية في القاهرة . ولكن غزوات السلاجقة الأتراك حطمـت هذا التوازن في القوى ، وخلفـت الفوضى الشاملة في جميع أنحاء سوريا .

ينظر المؤرخ إلى حملة البارسلان في عامي ١٠٧١-١٠٧٠ ، عادة كأنـها مجرد معركة مانزكـرت التي حطمـ فيها القوات الرومية . على أن الـبارسلان قد حطمـ قـوة الفاطميـن أيضـاً . فقد استولـى السلاجـقة ، نتيجة لـتلك الحملـة ، ليس فقط على القـسم الجنـوبي من الأنـاضـول والـقسم الشـمالي من سورـيا ، وإنـما اندـفعـوا جـنـوباً فـانتـزـعوا دـمـشق وـالـقـدـس منـ أيـديـ المـصـريـين . وأـصـبـحـت سورـيا ، في الفـترة التي عـقبـت مـوقـعة مـانـزـكـرت ، مقـسـمة إلى عـدد كـبـير منـ الدـوـيـلـات

بعضها خاضع للسلطان ، ومعظمها مستقل استقلالاً تاماً . وكان تتش ، وهو أخو السلطان ملکشاھ ، اقوى حاكم في سوريا وفلسطين . فقد استولى على دمشق والقدس وعكا ومعظم فلسطين وجنوب سوريا . وكان يقف حاجزاً بين السلاجقة في قونية وبين الفاطميين في مصر . وفي عام ١٠٨٦ هزم تتش سليمان بن قُتْلُمُش صاحب قونية في معركة للاستيلاء على حلب . وكان تتش على وشك أن يصبح الحاكم المطلق في سوريا لو لا أن انتزع منه ملکشاھ ثمرة انتصاره ، اذا أنه استولى على مدن الشمال وعين امراء موالي له على كل من حلب والرّها وانطاكية .

ولما توفي ملکشاھ ، في عام ١٠٩٢ ، أراد تتش أن يفيد من الحرب الأهلية التي اندلعت بين ابناء السلطان المتوفي . فقد سارع واجبر امراء المدن السلاجاوية على قبول حكمه . ثم اندفع شرقاً ، في عام ١٠٩٤ ، محاولاً الاستيلاء على السلطنة نفسها . ولكن برکیارق ، اكبر ابناء ملکشاھ ، استولى على السلطنة ، بعد أن تخلص من اخوه ، وارغم عمه تتش على التراجع إلى سوريا . على أن تتش ظل محتفظاً بدمشق وحلب ، كما أن عامليه طوروسالأرمني وسقمان بن أرتق ظلا محتفظين بالرّها والقدس . وعند وفاة تتش ، في عام ١٠٩٥ ، ورث ابناه رضوان ودُقاقي حلب ودمشق . ولكن الفاطميين غزوا جنوب سوريا ، وطردوا الارتقين من القدس في عام ١٠٩٦ . ويظهر أن برکیارق كان لا يالي بما حدث في سوريا ، وكان راضياً بما كان له من سلطان مبيهم على ابني تتش ، وإن كان قد ساعد قائدہ کربُوقا الذي استولى على الموصل من امرائها العقيليين ، وأصبح العامل الأول للسلطان في الغرب .

إن هذا الاستعراض السريع للحوادث في سوريا لا يعطينا إلا صورة ناقصة جداً عن الفوضى التي كانت تعم البلاد حين قدمها الصليبيون . فان عدداً قليلاً من الأمراء الأتراء كان يعرف بسلطة السلطان ، وقليل منهم من كان يعرف بسلطة الآخر . أما الباقيون فكانوا يتنافسون ويتنازعون ، وكان كل واحد منهم يسعى لتوسيع أماته على حساب جيرانه . فقد كان قلیج ارسلان صاحب

قونية ، وكربولاً صاحب الموصل ، ورضوان صاحب حلب ، ودقاق صاحب دمشق ، وعمال الفاطميين في القدس وعسقلان ، والأرمن في قيليقيا ، والدانشمنديون في قبودقية ، والارتقيون الذين انتقلوا إلى ديار بكر ، ينazu بعضهم بعضاً ، ويرتاب أحدهم بالآخر . وكان التعاون بينهم أمراً مستحيلاً ، فاستطاع الصليبيون أن يحاربواهم واحداً بعد واحد .

كانت الحملات الصليبية الأولى موجهة ضد سلاجقة قونية . فقد استولى الصليبيون ، بالتعاون مع الروم ، على نيقية . ثم دحروا الأتراك في معركة مكشوفة في دوريلي . وعلى الرغم من أن امراء سورية قد احسوا بخطر الغزو الصليبي احساساً ضعيفاً غامضاً فانهم ابتهجوا لانكسار أخصاصهم من الأمراء في الشمال ، ولم يقدموا لهم أية مساعدة . وكان ياغي سيان ، عامل بركيارق على انطاكية ، على خلاف مع رضوان ودقاق . ولم يتوقع أن يأتيه أي عون من غير الموصل . وقد جاءه هذا العون . صحيح أن عدداً من جنود دمشق وحلب شاركوا في الحملة التي قادها كربولاً لنجددة انطاكية . ولكنهم ، فيما قيل ، هربوا في ساعة المعركة وتركوا كربولاً يواجه المزيمة . وبينما كان الصليبيون يحاصرون انطاكية جاءهم سفراء من قبل الخليفة الفاطمي يعرضون عليهم التحالف ضد الأتراك . وفي هذه الائتماء استقبل طوروس صاحب الراها الصليبيين في أماته راضياً مسروراً ، وخلع طاعة السلطان المسلم . وفعل أمراء قيليقيا الأرمن مثل هذا . وقدمت مختلف الطوائف النصرانية ، كالملوارنة واليعاقبة والنساطرة والأرمن ، مساعدات ثمينة للصليبيين في حروبهم . أما الأمراء العرب فقد ارتضوا أن يدفعوا الخزية هؤلاء الفاتحين ، وأن يسمحوا لهم بالمرور في بلادهم . ولعلهم كانوا يأملون أن يهزم هؤلاء الغزاة على أيدي الأمراء الأقوية في الجنوب . وفي معungan القوضى والاضطرابات التي سادت القرن السابق اعتقاد الناس على سرعة تبدل الحكم والاسيد ، الروم والأتراك والعرب والأفرنج ، ولم يعودوا يهتمون بجنسية من يحكمهم . وقد أمل النصارى من ابناء الشعب ان يلقوا معاملة افضل على أيدي ابناء دينهم ، ولهذا السبب ساعدوا

الغزاة . أما اكثريه المسلمين فكانوا غافلين ، غير مهتمين بما يجري . وأما أمراء المسلمين فقد اثرت فيهم قوة الأفرنج ومسنعتهم تأثيراً عظيماً ، ولم يريدوا أن يساعدوا بعضهم بعضاً على القيام بمقاومة فعالة لئلا يجلبوا على أنفسهم إنتقام الغزاة . كانت فترة الاحتلال الأفريقي فترة مليئة بالحروب المتواصلة بين الدول الإسلامية والنصرانية ، وبالرغم من أنه كانت تقع فرات من السلم بين الحملة والحملة ، فإن الحرب كانت الشيء المعاد آنذاك . وتکاد لا تخلو سنة من سني تاريخ مملكة القدس من ذكر حرب أو نزاع أو مناوشة . ولكن هذه الحروب المتواصلة لم تكن حروباً دينية بتاتاً . ولا يقل تاريخ أية امارة اقطاعية في أوروبا الغربية عن تاريخ الأمارات الصليبية في ذكر مثل هذه المناوشات والحروب الصغيرة . كانت القضية الرئيسية هي السيطرة على سوريا . ولكن لم يكن بمقدور أي دولة أن تسيطر على سوريا سيطرة ناجحة دون أن تحكم في المناطق الساحلية . كما أنه لم يكن بمقدور سكان السواحل أن يسيطروا على البلاد دون أن يحكموا الأقسام الداخلية . وبناء على هذه الحالة فقد أصبح الصدام بين سكان البلاد المتعادية أمراً محتماً . وما يثبت هذه استعراض تاريخ البلاد الشامية في هذه الفترة . وما لا شك فيه أن عدد الحروب والمناوشات بين الدول الإسلامية المتنازعة كان يعادل عدد الحروب بين الدول الإسلامية والدول النصرانية ، وربما كان عدد الحروب الأهلية بين الأمراء النصارى لا يقل عن عدد الحروب بينهم وبين المسلمين . وبالاضافة إلى ما تقدم فإن المسلمين والنصارى لم يترددوا في التحالف مع أعداء دينهم ضد أبناء ملتهم . إن المحالفات غير المقدسة كانت الصفة المميزة لتاريخ الأمارات اللاتينية في سوريا .

وسرعان ما تعلم النصارى الغربيون الذين استقروا في سوريا كيف يسايرون جيرانهم المسلمين ، او على الأقل ان يتعاملوا معهم كما كانوا يتعاملون مع ابناء ملتهم من النصارى . وتعلم ابناء الديانتين أن يخربوا بعضهم بعضآ لما عندهم من صفات وفضائل . لقد كَيْفَ اللاتينيون أنفسهم لأساليب الحياة الشرقية ، وتبينوا العادات الشرقية ، واختاروا الملابس الشرقية . وتلطفت عادات الأفرنج

الخشنة باختلاطهم بشعوب الشرق الارقى اختباراً و معرفة . وأخذ المسلمون أيضاً يكرون شجاعة اعدائهم ووفاءهم بالعهود وفروسيتهم عندما يتاح لهم ملاحظة هذه الحال الحميدة . وكانت الالتفاءات الودية شائعة بين امراء المتنين . أما اتفاقيات الصيد والمبارات الرياضية فيعرفها جيداً قراء كتاب «الاعتبار» لأسامة بن منقذ . وقد محظ العلاقات التجارية والمعاملات اليومية بين الطبقات الشعبية من الفريقين كل عداء ديني بينهما . ومحا الزوج المختلط الفوارق العنصرية والدينية بين الفريقين . ونشأ في المدن التي حكمها الأفرنج مجتمع عالمي التزعة ما زالت الشواهد الصامدة عليه قائمة في آثار الكنائس الغوطية المحاطة بالابنية الشرقية . وقد انتج هذا المزج بين الشرق والغرب حضارة فاقت ، في كثير من النواحي ، كل الحضارات القائمة آنذاك . وقد يلمسَ في تلك الحضارة بنور أجمل جوانب حضارة عصر الاحياء الاوربي .

يجب أن يُميز تمييزاً واضحاً بين تسامح الأفرنج الذين استوطنوا سورياً زمناً طويلاً وبين تعصب الصليبيين القادمين حديثاً من الغرب . لقد حاولت أن أبين في محل آخر هذا الفرق بين وجهي النظر هاتين ، وأوضحت أن الأفرنج الذين استوطنوا البلاد الشرقية استطاعوا أن يعايشوا غير أنفسهم المسلمين وأن يكسبوا صداقتهم خيراً مما استطاعوا ذلك مع حلفائهم الغربيين في كثير من النواحي . وهذا ولIAM مطران صور يشكو من تصاعد العلاقات الودية مع مصر الذي أدى إلى خراب التجارة . أما في مجالس مملكة القدس فقد كان القواد القادمون حديثاً من الغرب هم الذين كانوا دوماً يطلبون شن الحرب على المسلمين . يجب أن يستثنى من هذا ، بطبيعة الحال ، المنظمةان العسكريتان : فرسان الداوية (١) وفرسان الاستبالية (٢) . على أن هاتين المنظيمتين كانتا أشبه بطالقين من طوائف الرهبة . وكان أفرادهما يقسمون على القيام بالحرب

(١) **Templars** اي فرسان المعبد، او فرسان الميكل، او الميكليون . والداوية هو الاسم العربي القديم لهذه المنظمة . (المترجم) **Hospitalers** (٢)

المقدسة في كل الاحوال ، ومهما بلغت التضحيات . نعم كان رجال الدين المحترفون من الطرفين يخضون دائمآ على متابعة الجهاد . ولكن هذا البحث لا يعني الا بموقف الحكام الزميين . ان كتب التاريخ التي ألفها الالاتينيون الغربيون والشرقيون تعكس موقفهم من المسلمين . كان الكتاب الغربيون كأمبرويز مؤرخ الحملة الصليبية الاولى ، وجاك دي فييري ، يكترون من ثلب المسلمين عندما يتحدثون عنهم . بينما كان الكتاب الأفرنج الشرقيون كصاحب التاريخ الذي يعد تكملة لوليم الصوري ، وفيليپ دي نوفارا ، متحررين من العصبية الدينية .

والظاهر أن غروسيه كان يعتبر هذا التسامح الديني لوتأً من ألوان المخنثة والانحطاط الخلقي . وكان الجيل الناشئ من الأفرنج المستوطنين في سوريا ، كما يقول دي فييري ، « جيلاً شريراً ضلاًّ آثماً خبيثاً منحطأ » ؛ أما أنا فأرى أن انعدام التعصب الديني دليل على رقي الشعب . وعلى الرغم من الآراء الواضحة التي أعلنها الكتاب الأعلام من امثال دي فييري وغروسيه فأنني لا أجده أي دليل على الانحطاط الخلقي بين الأفرنج الذين استوطنا سوريا في أواخر القرن الثاني عشر والثالث عشر ؛

كما أني لست واثقاً من أن الحماسة الدينية التي رافقت الحملة الصليبية الاولى قد استمرت طوال حياة الرجال الذين قادوها . لقد ادرك ابناء الجيل الاول أن « بينهم وبين جيرانهم كثيراً من الأمور المشتركة » على الرغم من أنهم « كانوا يعتبرون كل سوريا الإسلامية ارضًا للمعياد لا أصحاب لها » هذا من حيث المحاولات التي كانت تجري للاستيلاء عليها . ولست أعتقد أن الصليبيين حاولوا الاستيلاء على البلاد الإسلامية لكونها بلاداً إسلامية . فالحقيقة أن الجيل الأول من الصليبيين حملوا الصليب وخرجوا ليستولوا على البلاد ويؤسسوا فيها أمارات لهم . وكانت البلاد ، بصورة عامة ، بأيدي المسلمين ، وعلى هذا فقد تعين عليهم أن يحاربوا المسلمين للاستيلاء على ما ملكت أيديهم ؛ أن سيرة تنكريد (وهو أحد عظماء الصليبية الاولى ، الذي اثلي قلب أغوير

يذبحه المسلمين بشكل وحشى عند ما احتل القدس وانتهبا) تعطينا شواهد عديدة على أن أمراء الحملة الصليبية ، عندما اندفعوا بسياستهم التوسعية ، كانوا يستهدفون غaiات دنيوية مخضبة ، وأنهم كانوا على استعداد ، حين تدعوه الضرورة للتفاهم مع أعدائهم المسلمين . فكان تنكيره مصمماً على إنشاء أكبر دولة ممكنة . وفي سبيل تحقيق هذه الغاية لم يجد أي بأس فيأخذ البلاد من أيدي المسلمين أو اليونان أو الأرمن او من أيدي إبناء جنسه الأفرينج .. إن الزمن والنشاط اللذين انفقهما تنكيره في محاولة الاستيلاء على اللاذقية وغيرها من المدن النصرانية من أيدي حكامها اليونان والأرمن يدللان الزمان والنشاط اللذين انفقهما في محاربة الأتراك . أما سيرة بلدوين دى بورغ ، وخاصة في أيامه بالرها ، فلا تنقض هذه القاعدة العامة .

من الطبيعي أن يتوقع المرء أن يجد في الفترة الأولى من غزوات الأفرينج التي تلت مباشرة الحملة الصليبية الأولى ، حرباً دينية حقيقة . ولكننا ، حتى في هذه الفترة ، نجد بعض الأمثلة الممتازة على قيام مخالفات بين المسلمين والنصارى . لقد حفزت الفوضى التي جلبها الصليبيون إلى سوريا أمراء المسلمين على مهاجمة بعضهم بعضاً ، وعلى الاستفادة من مصاعب غير أنهم هاجموا الصليبيون . وبينما كان رضوان صاحب حلب يدافع عن نفسه أمام هجمات تنكيره ، عام ١١٠١ ، هاجمه جمال الدولة صاحب حمص . وعقد بـ^{كشاش} ، في عام ١١٠٥ ، حلفاً مع اللاتينيين ضد أخيه دُقاق صاحب دمشق . وكان رضوان صاحب حلب يهتم بصراعه ضد أخيه في دمشق أكثر من اهتمامه بحرب اللاتينيين . وفي عام ١١٠٥ وافق رضوان على دفع جزية لتنكيره حتى يتفرغ للحرب التي يخوضها في الجزيرة . ولم يكن النصارى أقل من المسلمين انغماساً في محاربة أخوانهم وابناء ملتهم . لقد حارب تنكيره اليونان والأرمن . كما أنه انهمل في صراع طويل ضد ريموند دى سنت جيلز ، وضد بلدوين صاحب الرها ، وضد جوسلين دى كورتيتني . وقد عقد هو لاء الأمراء النصارى ، الثناء هذه الحروب ، مخالفات مع المسلمين . وساعد تنكيره الأمير موبدود في

الاستيلاء على الموصل .

وكان مودود هذا قد أرسله أخوه السلطان محمود بن ملكشاه إلى سوريا لطرد الأفرنج من آسيا . وكانت هذه هي أولى محاولات السلطان المحددة لتوحيد المسلمين في حرب مقدسة ضد الصارى . وعلى الرغم من أن مودود قد نجح ما بين عامي ١١١٣ و ١١١٤ في عقد تحالف بين الارتقين في ماردین وطُعْتُكِين صاحب دمشق ، ذلك التحالف الذي نازل اتحاداً نصراً مؤقتاً ، فقد كانت المهمة شاقة . وكانت تلك الأحلاف ، سواء أكانت النصرانية منها أم الإسلامية ، غير مكينة . لقد ساعد البدو صاحب القدس وتنكريد البدوين دى برغ على تحرير الرهاء من الاحتلال المسلمين . ولكنهم سرعان ما تنازعوا ، واحترقوا فيما بينهم . ونجد ، في عام ١١١٥ ، امراء دمشق والارتقين يتحالفون مع الأفرنج ، ويحاربون جيوش السلطان التي كان يقودها امراء حلب وحمص وهمدان (١) وشيزر . وقامت بسبب وفاة لولؤ صاحب حلب ، في عام ١١١٧ ، حرب أهلية بين امراء حمص والرّحبة وماردین . غايتها الاستيلاء على هذه المدينة . وعندما اكتشف الأمراء المسلمين أن الشخص الوحيد الذي أفاد من صراعهم هذا هو روجر صاحب انطاكيه الذي اعتنمت فرصة انشغالهم بالحرى فاغار على منطقة حلب ، أتحدوا تحت زعامة ايل غاري صاحب ماردین ، ودام اتحادهم مدة من الزمن كانت كافية لكسر روجر كسرة منكرة . على أن هذا التحالف الذي هزم الأفرنج هزيمة منكرة ، عام ١١١٨-١١١٩ ، انحل بعد وفاة ايل غاري وابن أخيه بيكك . وما حلت سنة ١١٢٥ حتى نشب الحرب بين الأمراء المسلمين . وكانت حلب تسقط بيد الأفرنج الذين تحالفوا مع المتمرد المشهور دُبيس بن صدقه صاحب الحللة . وكان ديبس ، قبل ذلك بقليل ، قد هدد بغداد نفسها ، ولم ينقذها منه غير العمل السريع الناجز الذي قام به آقسُنْدُر البرسقي صاحب الموصل . يتضح من هذا العرض الموجز أن الامارات الأفرنجية دخلت ، حتى منذ

(المترجم)

(١) مكتنأ في الاصل ، ولعل الكاتب يريد حماة

بداية الحروب الصليبية ، في دوامة السياسية السورية المعقّدة . ولم يختلف أمر هذه الأمارات الأفرنجية من هذه الناحية عن حال امراء المسلمين المتعددين . كانت الأمارات الأفرنجية تحالف فيما بينها ، احياناً ، ضد تحالف اسلامي ولكن لم يقم بين الدول الاسلامية تعاون تام لطرد الكفار الغربيين . ولم تستطع خلافتا بغداد والقاهرة المتنافستان ان تتفاهما بتناً . وكانت المحالفات والحروب كثيراً ما تتعارض مع المصالح الدينية .

يقال أن قيام المسلمين للأخذ بالثار من الأفرنج يبدأ بعماد الدين زنكي بن آقسنقر . ولكن زنكي يجب ألا يعتبر ، بأي حال من الأحوال ، بطل الجهاد : فان عماد الدين ، وان كان يطمح إلى استرجاع الرهاء منذ وقت طويل ، كما يقول كمال الدين ، لم يقم بهذا العمل ، كما يبين كمال الدين بوضوح ، الا متأخراً ، والا بعد أن حثه على ذلك امير حرّان الذي يبن له سهولة احتلال المدينة . يقول و.ب ستيفنسون في معرض كلامه عن زنكي : «كانت معظم البلاد التي قرر احتلالها تحت حكم منافسيه من الأمراء المسلمين . ويجب أن يستنتج بأنه قد ترك ، عن تعمد ، مهاجمة الدول اللاتينية . وفي الوقت الذي كان فيه يقوى جيشه ويوسع سلطانه ، كان يرحب بتجنب مخاطر حرب كبيرة معهم . ولم يكن هجومه على الرهاء ، عام ١١٤٤ ، الصفة المميزة لعهده اطلاقاً . والظاهر أنه هو نفسه كان يعتبر احتلال الرهاء خروجاً على سياساته ، وعملاً قام به بناء على تحرير الآخرين .

ان سجل حروب زنكي ، وهي حروب عديدة ، يثبت صحة هذه القضية . كان زنكي أبعد ما يكون عن البطل الديني الكامل . فقد تحالف ، عام ١١٣٢ ، مع المتمرد الخطير العتدي على الخلافة ، دبيس بن صدقه ، الذي كان متحالفاً مع الأفرنج كما مرّ معنا في هجوم على شخص الخليفة المسترشيد . وتورط زنكي في صراع متواصل مع دمشق . وكان استيلاؤه على حماة وحمص وحلب وحروبه ضد الارتقين ، أعظم اهمية عنده من حرب النصارى . وما كان ليكره التحالف مع اللاتينيين إذا لاءم ذلك حاجاته .

ولم يتبع زنكي ، بعد استيلائه على الرهاء عام ١١٤٤ ، انتصاراته باحتلاله منطقة الرهاء التي كانت ما تزال تقاوم ، وإنما ترك هذه المنطقة ، ووجه اهتمامه إلى الشرق حيث قام بحملة في منطقة خلاط وأعلى الفرات . أما أن احتلال زنكي الرهاء كان نقطة تحول في تاريخ الأamarات اللاتينية في سوريا فأمر لا شك فيه . لقد عجل احتلال زنكي الرهاء بقيام الحملة الصليبية الثانية . وقد عملت هذه الحملة ، بما منيت به من فشل ذريع ، على تهدئة مخاوف المسلمين من الغزوة الغربيين . وكان احتلال الرهاء ، زيادة على ما تقدم ، بداية الحروب الإسلامية لاسترجاع البلاد الدائمة في حوزة الصليبيين . ولكن هذه الحادثة لم تأت بشيء جديد في السياسة الإسلامية . لقد احتل زنكي الرهاء لأنها تكمل دولته ، ولأن احتلالها كان يبدو أمراً سهلاً . وعقد الالاتينيون حلفاً مع أئمر صاحب دمشق ، لأن الفريقين كانوا يعتبران زنكي خطراً يهدد جiranه ، وقد أفاد الفريقان من هذا الحلف ، ولم يُعتبر احتلال الرهاء متوجاً لأمجاد زنكي الحرية إلا في عهود متأخرة . أما في عهد زنكي ، وبرأي زنكي نفسه ، فقد كان احتلال الرهاء أقل أهمية من احتلال حلب وحمص . على أن المؤرخين المتأخرين الذين جهدوا في تصحيح امجاد مؤسس الأسرة الزنكية ، بالغوا في أهمية احتلال الرهاء حتى يظهروا زنكي بطل المسلمين جميعاً في الحرب ضد الكفار .

وإذا صحّ القول بأن زنكي لم يوجه اهتمامه لحرب الالاتينيين بصورة رئيسية فإنه لا يصح ذلك عن ابنه نور الدين الذي خلفه في حلب. إن كثيراً من المؤرخين الذين يقررون بأن زنكي لم يكن بطل الحروب الدينية ، كما يصور أحياناً ، يؤكدون على أن الإسلام قد وجد في نور الدين بطلاً تقىاً ملخصاً كان تخليص بلاد المسلمين من الكفار شغله الشاغل . ومع ذلك فاني أميل إلى الشك في أن يكون حتى نور الدين نفسه مهتماً بالحروب الدينية كحروب دينية اهتماماً خاصاً . ما لا شك فيه أن نور الدين انفق معظم سنّ حياته في حروب الأفرينج . وهذا أمر سهل التوضيح إذا ذكرنا بأن نور الدين ورث القسم

الغربي فقط من مملكة والده ، وأن وجود أخيه سيف الدين غازي في الموصل قد قضى على كل أمل له في التوسيع في تلك الناحية . لم تكن نور الدين مصلحة في الجزيرة . وكان المجال الوحيد لتوسيعه منحصراً في الغرب والجنوب ، باتجاه الدول اللاتينية ودمشق وبصرى . وإذا كان نور الدين قد حارب الأفرنج فهو أيضاً قد احتل دمشق وأرسل جيشه إلى بلاد الخلافة الفاطمية . وإذا كان قد حارب الأفرنج باستمرار فلأنهم كانوا يقيمون في منطقة توسيعه الطبيعي . إن رغبته في توسيع رقعة مملكته في الاتجاه الوحيد الممكن هي التي أملت عليه السياسة التي اتبها في علاقاته مع جيرانه اللاتينيين ، ولم يكن للدين دخل في ذلك . أنا لا أزعم بأن الخائب الديني من تلك الحروب لم يكن يستهوي نور الدين الذي كان بطبيعته تقليداً مخلصاً في عقائده الدينية . ولكنني اعتقاداً مراجعة تاريخ أعماله الحربية ثبتت بأن دافعه الرئيسي كان سياسياً ، وأن العنصر الديني لم يكن ، في أحسن الحالات ، إلا عنصراً ثانوياً يستخدمه نور الدين لأغراضه المحلية ، ولم يكن ليأخذه مأخذ الجد .

وجه نور الدين حملاته الأولى ضد أقرب جيرانه إليه لأنه كان يعلم بأن هذا الأمير سينتهز أية فرصة تسنح له لمحاجمته . وعقد نور الدين حلفاً مع دمشق ليحارب انطاكية . ومن الطبيعي أن تجعله الحملة الصليبية الثانية ، التي أرسلتها أوربا ضده ، يهتم بتنمية نفسه ضد أي هجوم متوقع من قبل الفرنج . وعندما وجه الصليبيون هجومهم ضد دمشق ، التي كانت في السابق على علاقات حسنة معهم ، بدلاً من أن يساعدوا انطاكية في حرب نور الدين ، كان نور الدين حاضراً لمساعدة حليفه الجديد ضد هم . وما لاشك فيه أن خطر تقادمه إلى دمشق كان من العوامل التي جعلت الصليبيين يرفعون حصارهم عنها . قاد نور الدين ، عام ١١٤٩ ، حملة ضد انطاكية . ولكنه ترك موصلة الحرب عندما توفي سيف الدين ، إذ وجد مصلحته تقتضي الاستيلاء على الموصل . وبعد أن نصب أحد أخوته الصغار على الموصل توجه إلى دمشق حيث أثار له موت حاكمها أندر فرصة التدخل المقيد . وتجدر الإشارة هنا إلى أن نور الدين ،

في ذلك الوقت ، عرض على اللاتينيين صداقته وعَقَدَ حلف معهم إذا ما ساعدوه في الاستيلاء على دمشق . وفي عام ١١٥٠ اضطر نورالدين على أن يوجه اهتمامه نحو الشمال ، فغزا منطقة الرهاء حتى يمنع مسعود صاحب قونية من ضمها إلى دولته . وقد اكتفى نورالدين من حملاته تلك بالاستيلاء على بعض مناطق فقط حتى يتبعه حداً لتوسيع السلطان في الشمال ، وحتى يثبت تحققه في حكم المنطقة . وبعد أن اتم احتلال دمشق ، في عام ١١٥٥ ، وبعد أن زالت مخاوفه على حدوده الجنوبية ، عاد إلى الرهاء واستولى على معظم المنطقة ، ولكنه لم يأخذها من أيدي الاتينيين ، وإنما أخذها من أيدي أتراك قونية . وما يدل على شدة رغبته في تجنب أي حرب مع الاتينيين ، ما دام يواجه أعداء المسلمين ، المعاهدة المعقودة عام ١٩٥٦ ، والتي تعهد فيها أن يدفع للقدس الجزية التي كانت دمشق تدفعها في الماضي ثمناً لمحالفته الاتينيين . وعندما وقعت الحرب بين نورالدين والفرنج ، عام ١١٥٧ ، كان سببها قيام الاتينيين بمحاجمته دون مبرر .

كان الأفرنج قد اتبعوا ، طوال الفترة التي تلت خسارتهم للرهاء ، خطة الانتهازية السياسية . وعندما جاءت الحملة الصليبية الثانية إلى الشرق ، وكان هدفها الوحيد استرجاع الرهاء ، انحرفت عن هذا المدف نتائجة للخلافات الداخلية وللسياسة الأنانية التي اتبعها أفرنج القدس الذين عارضوا الحرب في الشمال ، ووجهت لهجوم على دمشق على الرغم من أنه كان بين دمشق واللاتينيين حلف وثيق دام عدة سنوات . وفي السنوات التي تلت الحملة الصليبية الثانية كانت مملكة القدس تمزقها الحرب الأهلية بين الملك بلدوين (١) الثالث وأمه الملكة ملizinde . وبعد أن انتهى الصراع باندحار الملكة وانصارها حول الملك بلدوين اهتمامه إلى عسقلان التي تم له الاستيلاء عليها من أيدي المصريين في عام ١١٥٣ . كان احتلال عسقلان آخر ما استولى عليه ملوك القدس من المناطق المهمة . وقد كلفهم احتلال هذه المدينة خسارة صغيرة ، وذلك

(المترجم)

(١) في الأصول العربية بردوبل .

أن نورالدين اغتنم فرصة انهماك الأفرنج بالحرب في الجنوب فاستولى على بعض المناطق الصغيرة الواقعة على الحدود السورية . ولكن الضربة الكبرى حلّت باللاتينيين في السنة التالية حيث احتل نورالدين دمشق ، ووحد حدوده الممتدة على طول الحدود الشرقية للامارات اللاتينية . ولم تكن سياسة الأفرنج في الشمال خيراً من سياسة اخوانهم في الجنوب . في بينما كان بلدوين يحارب المصريين ويُخسر قلاعه الشرقية لنورالدين ، كان رينو دي شاتيون ، أمير انطاكية الجديد ، منهمكاً في سلسلة من الحروب ضد امراء ارمينية وامبراطور الروم وأئراث قونية .

واستأنف بلدوين الحرب ضد نورالدين عام ١١٥٧ ، حيث قام بغارة سلب ونهب عبر الحدود . واعقبت هذه الغارة مناورات متقطعة : وفي عام ١١٥٩ اعد الأفرنج والروم حملة مشتركة . وقد جعل وجود امبراطور الروم كومينيوس على رأس جيش كبير الأمر شديد الخطورة على نورالدين . على أن كومينيوس كان أكثر اهتماماً بتشييع سلطانه على ارمينية وانطاكية منه بالتلغلل في البلاد الإسلامية . وقد عدل عن الحرب حين وافق نورالدين على تسريح عدد من الأسرى أخذوا في المعارك الماضية . يرى شالاندون أن امبراطور الروم وجد نورالدين خيراً كابح لحملة اللاتينيين الذين كانوا يرغبون بالاعتراف بسلطانه بينما يتهددهم خطر من الشرق . وعلى هذا الأساس قرر الأمبراطور عدم محاربة نورالدين . وعلى كل حال فقد عقدت هذهة بين القريقيين . وأصبح نورالدين متحرراً من مشاغله فسار إلى مكة لاداء فريضة الحج التي كان ينوي القيام بها منذ سنوات .

وبوفاة بلدوين الثالث وارتقاء أخيه أموري عرش القدس عام ١١٦٣ سارت الأمور باتجاه جديد . كان اموری كونت (١) يafa وعسقلان منذ أن استولى عليها الصليبيون . وكان يبدي اهتماماً خاصاً بتطورات الأمور في الجنوب . وقد أثاحت له الحرب التي اندلعت في مملكة مصر الضعيفة فرصة

(المترجم)

(١) في الاصول العربية قومص .

ذهبية لتوسيع سلطانه واعلاء صيته في الجنوب . وقام امورى ، يشجعه فرسان الاسبتالية ، بسلسلة من الغزوات مع مصر . وكانت الحرب الأهلية في مصر عبارة عن صراع بين ضراغم وشاور على الوزارة . وقد استهوت مياه السياسة العكرة في مصر الصيادين . فوجه كل من امورى ونورالدين انتظارهما الطامحة إلى الجنوب . وعندما اخبر امورى بأن مملكة مصر تكاد تكون خالية من وسائل الدفاع ادعى بأن المصريين لم يدفعوا الجزية التي كانوا يدفعونها بانتظام منذ عام ١١٦٠ فقام بحملة على ارض النيل . وقام النهر الحالد بحماية الشعب من جديد . فقد أرغم فيضانه امورى على الانسحاب . ولكن الملك امورى أفاد من هذه الحملة فقد اطلع على أحوال مصر ، وتأكد من سهولة الاستيلاء عليها . وفي الوقت نفسه تمكّن ضراغم من التغلب على شاور . وهرب شاور إلى دمشق يطلب معاونة نورالدين . وبناء على نصيحة قائد شيركوه أمر نورالدين بتسيير حملة لإعادة شاور إلى منصبه . وفي عام ١١٦٤ دخل الجيش السوري مصر دخول الظافرين ، فأعاد شاور إلى منصب الوزارة ، ثم استقر في مصر حتى يتم تنفيذ الوعود العديدة التي قطعها شاور على نفسه عندما كان لا جثاً في دمشق . وأراد شاور أن يتخلص من هذا الخليفة المتغلب فالتمس من امورى أن يساعدته على طرد السوريين من مصر . وكانت النتيجة قيام اللاتينيين بغزو مصر للمرة الثانية ، عام ١١٦٤ . واضطر شيركوه على قبول الشروط التي عرضها عليه امورى ومواءدها أن ينسحب الجيشان المحتلران من مصر . على أن اللاتينيين دفعوا ثمن تعاظم نفوذهما غالياً . وذلك أن نورالدين استولى على عدد آخر من حصونهم الواقعه على الحدود عندما كانت جيوش الأفونج مشغله في الجنوب . واستعرت نيران الحرب من انطاكيه إلى مصر على طول حدود الدول اللاتينية . وكانت المكاسب الدائمة كلها من نصيب نورالدين . وفي سنة ١١٦٧ احتل الفريقيان مصر مرة ثانية ثم انسحب منها . وفي السنة التالية قاد امورى جيشاً رابعاً إلى الجنوب . وفي هذه المرة وصل امورى إلى القاهرة نفسها وحاصرها . على أن شاور استدعي شيركوه من

جديد . فجاء واجبر اللاتينيين على الانسحاب . ودخل شيركوه القاهرة فعزل شاور من منصبه ، ونصب نفسه وزيراً للخليفة الفاطمي . وعند وفاة شيركوه ، ولما يمض على توليه الوزارة غير بضعة أشهر ، خلفه في منصبه ابن أخيه البطل المشهور صلاح الدين الأيوبي الذي استمر يحكم مصر بوصفه وزيراً للخليفة الفاطمي ووالياً على مصر من قبل نور الدين . وقام الاتينيون ، يساعدهم الروم هذه المرة ، بمحاولة يائسة للتدخل . ولكن توقيتهم لحملة كان سيئاً ، فهزموا الواحد بعد الآخر وأنهارت الحملة باكمالها أمام دمياط . وأصبح صلاح الدين السيد المطلق في مصر . وتم تطويق الدول اللاتينية .

ولو أن صلاح الدين الأيوبي كان مخلصاً لسيده لكان الدول اللاتينية قد سقطت ، في أغلب الأحتمال ، في حياة نور الدين . ولكن الوالي الطموح صلاح الدين فضل أن ينهج سياسة مستقلة . ولم يتعاون مع السلطان اطلاقاً : وكان صلاح الدين ، في عام ١١٧١ هـ ، على درجة عظيمة من القوة بحيث أنه لم يرَ ضرورة للبقاء على الخليفة الالهوبة . فلما توفي الخليفة الفاطمي العاشر أصبحت الخلافة شاغرة ، فأمر صلاح الدين بالخطبة باسم الخليفة العباسي في بغداد . وهكذا انتهى هذا الشقاق الديني بين الخليفتين الشيعي والسن尼 ، الذي ساعد النصارى مساعدة مادية في حروبهم الأولى ، وأصبحت النصرانية تواجه عملاً إسلامياً موحداً في الظاهر . وقد تقبل جمهور الناس في مصر هذا الانتقال من الخلافة الشيعية إلى الخلافة السننية بعدم اكتراث عجيب ، وإن كانت قد حدثت بعض الثورات المتفرقة انتصاراً للبيت الفاطمي . وقد ورطت أحدي هذه الثورات الاتينيين فادت إلى قيام حملة صليبية من صقلية ، ولكنها فشلت في الاستيلاء على الإسكندرية . والنتيجة الرئيسية التي أدت إليها هذه الأوضاع في مصر هي أنها أعطت صلاح الدين العذر في عدم الاشتراك في حملات نور الدين على الدول الأفرنجية . وبينما كان الأميران المسلمين ، نور الدين وصلاح الدين ، يهاجمان الاتينيين باستمرار ، فقد حرص صلاح الدين على ألا يحارب هو ونور الدين في وقت واحد . وكان ينسحب دوماً من

منطقة القتال قبل أن يصل إليها نور الدين . وحينما كان نور الدين يطلب حضوره كان يعتذر دائمًا بعدم تمكنه من الالتحاق به . ولعل صلاح الدين كان يخشي أن يعزله نور الدين عن مصر ، ولعله أدرك مطامعه الشخصية وقدر ماذا يجب عليه أن يفعل في هذه الحالة لو كان هو مكان نور الدين . والظاهر أنه ليس هناك أي دليل على أن نور الدين كان يشك في اخلاص صلاح الدين في بادئ الأمر ، وذلك لأن صلاح الدين كان يليغاً في عرض تسلله وخضوعه المطلق لسيده . على أن نور الدين ما عتم أن لاحظ التناقض بين أقوال صلاح الدين وأفعاله ، فاقتصر بوجوب عدم الثقة به . وكان نور الدين يعد حملة ضد صلاح الدين عندما توفي في عام ١١٧٤ .

إن انتصارات نور الدين التي ضعفت الدول اللاتينية في سوريا كما تقدم معنا جعلته أحد أبطال الجهاد العظام . على أن الأمر الذي لا شك فيه ، كما يتبيّن حتى من هذا العرض السريع الذي قدمناه عن سيرة نور الدين ، أن حروبه كانت موجهة دائمًا نحو هدف واحد الا وهو إنشاء دولة لنفسه ولخلفائه من بعده تشمل سوريا الموحدة بكماليها . ولم يتدخل في الموصل إلا ليحوزها ملكاً لأفراد من أسرته . أما في الغرب فقد كان همه منصرفاً دائمًا إلى توسيع حدود مملكته وسد ثغورها . فإنه حارب سلاجقة قونية بمثل الحماسة التي حارب بها أفرنج انطاكية للمحافظة على حدوده الشمالية ، وبسط سلطانه على القسم الإسلامي من سوريا والقسم الذي يحتله اللاتينيون دون تمييز . وكان يستولي على كل ما يمكنه الاستيلاء عليه من البلاد ليزيد في ممتلكاته . وكان أعظم فتوحاته اطلاقاً فتحه مدينة دمشق . والحقيقة أن نور الدين كان يتتجنب ، كما فعل أبوه عماد الدين من قبل ، شن الحرب على اللاتين إذا ما استطاع أن يتوسع على حساب جيرانه المسلمين . ولكنه ، وقد سدت أمامه سبل التوسع في الشرق ، وجد نفسه مضطراً على التوسيع في الغرب والجنوب ، سواء أكان اعداؤه مسلمين أم نصارى ، أم أتراكاً ، أم مصريين أم يونان أم أرمن أم لاتين . لقد أمللت الجغرافية حروبَ نور الدين مع الدول اللاتينية

إذ كان يجب أن تأتي قبل فتح مصر البعيدة . ولكن الظروف شاعت أن تسلمه مصر أولاً . لقد كان من المحم أن يملاً نور الدين أو خليفته الفراغ ، ويؤمن « منفذًا للبحر » لامبراطوريته المحاطة باليابسة من كل مكان . وأعطته مصر الشيء الذي كان بأشد الحاجة إليه لأنخضاع الدول الأفرنجية : اسطولاً بحرياً ، وساحلاً ترسو في موانئه السفن . على أن الشخص الذي جنى أرباح هذا الأسطول كان صلاح الدين .

توفي نور الدين في الوقت نفسه الذي توفي فيه أموري ملك القدس . وقد هيأت الصعوبات الداخلية في القدس ، إذ تعاقب عدد من الاوصياء على ملوكها المصايب بالجزام ، لصلاح الدين فرصة ذهبية ليضرب في الحال ضربته ضد أعداء الدين . ولو أن صلاح الدين كان ذلك المتعصب ، كما يصور أحياناً ، لاستهل فتوحاته بمهاجمة الأفرنج المتصيدين المنقسمين على أنفسهم . وربما كان الاستيلاء على الدول اللاتينية أسهل منالاً من الاستيلاء على القسم الإسلامي من سوريا . ولكن صلاح الدين رأى أن يوطد مركزه في سوريا الإسلامية قبل أن يهاجم اللاتينيين . كان يشعر أنه سيقهر اللاتينيين لا محالة ، ولكن عليهم أن يتظروا دورهم إلى أن تستぬح المناسبة التي تلامم الفاتح .

عندما توفي نور الدين ترك امبراطوريته لابنه الصغير (١) الذي كان له من العمر ١١ عاماً . ونصب امراء المدن المختلفة أنفسهم اوصياء على الصبي . وبدأ في الحال صراع من أجل السلطة . وكان صلاح الدين ، الذي يعتمد على ثروة مصر ، منذ البداية اقوى المنافسين جميعاً . وقد احتل دمشق في عام ١١٧٤ ، ونصب نفسه وصياً على السلطان الصبي ، ثم سار إلى حلب . وطلب امير حلب مساعدة الأفرنج والشاشين المرعبيين . ولكن صلاح الدين هزم الأحلاف في موقعة حمص عام ١١٧٥ . وبعد هذه الموقعة اظهر صلاح الدين نياته على حقيقتها . فخلع الملك الصغير ، ونادى بنفسه سلطاناً . وطلب من الخليفة العاسي في بغداد أن يعرف له بهذا اللقب فأقره عليه . ولم تكن الحرب

(١) هو اسماعيل وقد اتخذ لنفسه لقب الملك الصالح . (المترجم)

التي خاضها ضد الأفرنج ، في عامي ١١٧٥ و ١١٧٦ ، الاً "جزءاً من الحرب العامة التي شنها على حلب وحلقاتها . وفي نهاية عام ١١٧٦ ، وقد اخضع سورية بكمالها ما عدا حلب ومناطق الحشاشين ، أحسن صلاح الدين أن بإمكانه الرجوع إلى مصر واعداد العدة لانضمام اللاتينيين المزعجين . على أن صلاح الدين لم يعرُ حرب اللاتينيين ، التي شغلته باستمرار من عام ١١٧٦ إلى نهاية عمره ، جميع اهتمامه . وأخيراً احتل صلاح الدين حلب في عام ١١٨٢ . وفي السنة نفسها قاد حملة إلى الجزيرة . وفي عام ١١٨٥ عقد مع اللاتينيين هدنة مدتها أربع سنوات حتى يفرغ لشؤون الجزيرة ويخضع أمير الموصل الزنكي .

ان تفصيل حوادث فتح صلاح الدين القدس مملة وعديمة الجذوى . كانت الأحوال الداخلية في المملكة اللاتينية تستدعي التدخل . ولم يكن أيّ زعيم سياسي يحترم نفسه ليتردد لحظة في انتهاز الفرصة التي اتاحتها الانقسامات الداخلية بين صفوف الأفرنج . وقد نشأ حزبان متباينان داخل الدولة اللاتينية : يتالف الأول ، بصورة رئيسية ، من النبلاء الأفرنج المستوطنين في البلاد وعلى رأسهم الكونت ريموند الثالث صاحب طرابلس ، ومن الأخرين إبلين . وتتألف أغلبية الحزب الثاني ، المسماى حزب البلاط ، من الأفرنج القادمين حديثاً إلى المشرق وعلى رأسهم غي دي لوزينيان ، وزوج الأميرة سيبيل ، وجيرار دي ريد فورت ، وصاحب الميكل ، وجوسلين دي كورتيتاي ، ورينو دي شاتيون . وكان حزب الكونت ريموند يدعوا ، باستقامة واستمرار ، إلى إقامة أحسن العلاقات الودية الممكنة مع صلاح الدين . وكانوا يعلمون أن صلاح الدين سيحترم معاهدهاته . أما الحزب الثاني فكان حزب الحرب . وكان موقفه هو نفس موقف الصليبيين الغربيين وطوابئ الرهبنة الدينية . صحيح أن جوسلين ولد وتربى في الشرق الا أن كرهه الشخصي لريموند وطموحه كانا يسيطران على تفكيره . أما ريموند فقد كان دائماً عدو المسلمين اللدود ، وبطل سياسة التوسيع . ولم تستطع الأعوام الخمس عشرة التي قضاها سجينًا عند المسلمين أن تُؤقِّلْمه للشرق ، أو أن تلطف من حدة تعصبه .

كان الأفرنج هم الذين تعجلوا فتح صلاح الدين للقدس . لقد مرّ معنا أنه كان محتماً على صلاح الدين أن يستولي على الساحل بعد أن تم له الاستيلاء على داخل البلاد . ولعل صلاح الدين كان مستعداً لأن يسمح للأفرنج بالبقاء في ممتلكاتهم تحت سلطانه لو لم يدفعوه إلى حربهم بما وجهوه إليه من إهانات مقصودة وهجمات متكررة . وكان رينو شر الحناة الآتين . فلم يكتف بمحاجمة قوافل المسلمين ونهبها مرتين في زمن المدنة ، وإنما هزّ العالم الإسلامي كله ، وأثار نقمته بقيامه بغارة متهورة عقيقية على مكة المكرمة والمدينة المنورة في عامي ١١٨٢ و ١١٨٣ . ولم تقنع هذه الغارة الرعناء صلاح الدين بضرورة طرد الأفرنج من الشرق فقط وإنما خسرت اللاتينيين محالفه أمير الموصل الزنكي الذي رفض أن يكون حليفاً لهؤلاء الكفار ، منتهكى الحرمات المقدسة . حتى في ذلك الحين ، وبالرغم من أن صلاح الدين قد أعلن الجهاد ودعا المسلمين جميعاً لمعاونته في حربه ضد النصارى ، فإنه كان مستعداً ولا ريب لصالحة أي واحد من أمراء الأفرنج ما عدا رينو . لقد اقسم صلاح الدين على أن يضرب عنق رينو وقد برّ بقسمه بعد موقعة حطين . ولكنه صالح ريموند صاحب طرابلس ، وحالقه حتى بعد أن شن حربه الأخيرة على الأفرنج .

لم يظهر صلاح الدين ، طوال حربه ضد الدول اللاتينية ، بمظهر المتعصب الديني . وكان حلمه وشهامته مثار أعيجاب معاصريه ، وموضع مدح المؤرخين منذ عصره فطالعاً . وقد أبدى في معاملته لشعوب البلاد المفتوحة من ضبط نوازع النفس واحترام الناس ما كان مبيناً كل المبالغة للقسّوة المتعارف عليها في حروب العصور الوسطى . وكانت سياسته القاضية بايصال اللاجئين من بلاد النصارى المحتجزة إلى معقل النصرانية في صور سياسة نبيلة إلى حد الحماقة لأنها أدت إلى تحشيد أعدائه ، ومن ثم منعته من احتلال مدينة صور نفسها . لقد تصرف صلاح الدين ، طوال حروبه ، وكأنه يحاول محاولة واعية أن يجعل نفسه مقبولاً عند رعاياه المقربين وان يضع أساس دولة تعيش فيها الدياناتان جنباً إلى جنب تحت ظل السلطان . وقد يتسع المقام ماذا عساها تكون النتيجة لو لم ترسل

اوريا الحملة الصليبية الثالثة ؟ ما لاشك فيه أن حالة نصارى سوريا تحت حكم الأيوبيين المعتمد ما كانت لتكون اسوأ من حالتهم في ظل فوضاهم الدائمة . ولعلهم كانوا سيخلصون من احوال غزوات المماليك . وقد اظهر كثير من أمراء الصليبيين في سوريا استعدادهم لخدمة صلاح الدين مثل غي دي لوسيان حتى ان كونراد مونتفيرات ، بطل المقاومة في صور ، سعى لأن يكون حاكماً لصلاح الدين على القدس .

كانت فترة الحملة الصليبية الثالثة ، ولا ريب ، فترة حروب دينية . ولم يكن فيليب اغسطس ولا ريتشارد قلب الأسد مدفوعين بالدين مثل اندفاعهما برغبتهما لكسب المجد عن طريق الحرب في الشرق . وبينما كان الاثنان قد ذهبا للحرب لأن « الحرب كانت هي الشيء الحديري بالعمل » فإن الحملة الصليبية هذه كانت ، على وجه العموم ، ردًّا اوريا على احتلال القدس من قبل المسلمين ، وظهور الحرب الدينية كعامل قوي من العوامل المؤثرة في السياسة . أما صلاح الدين فقد اعتبر هذه الصليبية تحدياً مباشراً للإسلام لكي يحمي فتوحاته من النصارى . وقد استغل صلاح الدين الشعور الديني احسن استغلال ليوحد المسلمين باعتباره العامل المشترك . ولكن حتى في هذه الحرب لعبت الفروسيّة دوراً عظيماً يعادل الدور الذي لعبه الدين . ان الاساطير التي تصور العلاقات الفروسيّة بين صلاح الدين وريتشارد قلب الأسد لها أساس في الواقع وأن كان الملكان لم يتقيا أبداً . لقد كانت علاقات صلاح الدين وريتشارد علاقات رجلين مهذبين يتنافسان في مباراة رياضية كبيرة . وما لا شك فيه أن احزان ريتشارد عند فشله في احتلال القدس ، كانت منبعثة عن شعوره بالخزي لعدم تمكنه من الوصول إلى هدفه ، ولم تكن صادرة عن عدم تمكنه من اقتحام قبر المسيح . ان بنود المعاهدة التي أنهت هذه الصليبية تبين بوضوح أن الطابع الجوهري لهذه الحروب كان طابعاً زمنياً ، مشبعاً بروح الفروسيّة . فقد نصت هذه المعاهدة على أن يستعد الطرفان للحرب ، عندما يفزعان من مشاغلهم الحاضرة . كما أنها نصت على أن يسمح للحجاج النصارى بزيارة الأماكن المقدسة في القدس

تحت حراسة الجنود المسلمين .

وهكذا نرى أنه حتى في هذه الفترة التي سيطر فيها الدين على سياسة المسلمين كانت الحرب لا تخلي أبداً من جانب دينوي . ولم تولد الخلافات الدينية تعصباً أعمى عند القادة . وكان هدف صلاح الدين سحق قوة الصليبيين السياسية ، ولم يكن ابادة النصارى . لقد حقق هدف الزنكيين بتوحيد سوريا ومصر وزاد عليه . وكان هدف صلاح الدين المحافظة على الأمبراطورية التي استولى عليها كان القرن الثاني عشر أعظم عصور الحملات الصليبية . أما تاريخ الدول اللاتينية في سوريا في القرن الثالث عشر فيعتبر عادة خاتمة . لأن استمرار وجود الدول اللاتينية ، واعادة تنظيمها بعد الحملة الصليبية الثالثة ، ومقدرتها على البقاء حية خلال قرن حافل بالمحن المتواصلة ، يعود بصورة كليلة إلى المنافسات التي مزقت المسلمين ومنعت أي حاكم من توحيد سوريا مرة ثانية في دولة واحدة قوية . وعندما تمكن المصريون ، في النهاية ، من بسط سلطانهم على جيرانهم الشرقيين ، حان وقت زوال الدول اللاتينية ، فصفي أمرها واحدة بعد الأخرى . أما لماذا لم تصف الدول اللاتينية قبل هذا الوقت فمرده إلى أن هذه الدول لم تعد تشكل خطراً على الدول الإسلامية ، ولأن المسلمين كانوا منشغلين بأنفسهم عن اللاتينيين . وطوال القرن الثاني عشر ، وخاصة في النصف الأول منه ، كان خوف المسلمين من قيام النصارى بمحروB التقامية تتمثل في صليبية جديدة يشنّهم عن محاربة النصارى إلى أن يصبحوا هم أقوىاء في بلادهم أولاً . وكانت الدول اللاتينية مفيدة باعتبارها حواجز بين الدول الإسلامية المתחاربة . نعم كانت الدول اللاتينية غير مؤذية ، بل كانت نافعة إلى حد ما . وما كان المسلمون ليغيروا هذه الدول اهتمامهم قبل أن يخلوا المشاكل الكبرى القائمة بينهم . نعم لقد قامت حملات صليبية طوال القرن الثالث عشر ، لعلها قدمت للدول اللاتينية مساعدات حقيقة ، كما أنها إلى حد ما أعادتها إلى مكاناتها السابقة كعامل مهم في السياسة الشرقية . على أن الحملات الصليبية في القرن الثالث عشر كانت كافية فقط لتقوية عزائم الأفرنج في سوريا ، ورفع معنوياتهم ، دون

أن تكون خطراً حقيقياً على المسلمين . ونستثنى الحملة الصليبية التي قادها القديس لويس من كل ما تكلمنا عنه من الدوافع الدنيوية . ولكن هذه الحملة لم تؤدِ إلى تحسن الوضع في القدس بصورة محسوسة .

لقد اغدقَت أوروبا الغربة الرجال والأموال على الحروب الصليبية في القرن الثاني عشر . ونالت الحملات الصليبية في أوائل القرن الثالث عشر مقداراً كافياً من المساعدات والعون . على أن أوروبا ، منذ منتصف القرن ، أخذت تسامم من القضية بكمالها . حتى أن السيدة البابوية ، بصورة عامة ، أخذت تفقد اهتمامها بالأراضي المقدسة . ومنذ عام ١٢٠٨ أصبحت الحروب ضد الكفار والمرابطين تعتبر في نظر معظم البابوات ، أهم من الحروب ضد المسلمين . ووجه البابوات الرجال والأموال ، التي جمعت لحرب المسلمين في الشرق ، نحو الحروب الأوروبية . ووصلت مثالية الحملات الصليبية إلى الحضيض في الحملة التي شنتها البابا بونيفاسيوس الثامن على أمراء كولونيا . لقد انفق البابا الأموال الطائلة وهدر دماء العديد من الرجال ضد أخصامه ومنافسيه من الكرادلة . ولم يقدم للنصارى المعذبين في الشرق سوى دموع التماسخ . وأصبح زي الحروب الصليبية ، في نظر النبلاء ، عتيقاً بعد أن وصل أوج رفعته في الحملة الصليبية الثالثة . غير أن الحروب الصليبية ظلت عند النبلاء مهنة محيبة خلال السنوات الأولى من القرن التالي . واجتذبت الحملة الصليبية الرابعة صفوة الفرسان في فرنسة . وكون هذه الحملة قد بدأت من مباريات في الفروسية يشير إلى طبيعة اتجاه معظم المشاركين فيها . ولكن نسيان هذه الحملة للقدس ، وتحولها إلى مغامرات رائعة لاحتلال أمبراطورية الروم ، دليل آخر على تغيير عادات الناس . لقد جذبت أمبراطورية القسطنطينية اللاتينية ودول اليونان اللاتينية الفرسان الغربيين أشد مما اجذبهم سوريا . حتى أن الأفرنج القاطنين سوريا تركوا بيوتهم ليشاركون في مغامرات الشمال . أما عامة الناس الذين كانوا عماد الحملات الصليبية الأولى فقد فقدوا كل اهتمام بها الآن . وقد رجع قدرُ غير المصلين على حملة الصليب كما يبدو من الحوار الذي فيه ريتيف . وأصبح الناس يلزمون بيوتهم ،

وأنخدوا يعتنون ببساطينهم . وما كان يناله الصليبيون من خيرات روحية وبركات سماوية ناله أولئك بشرائهم صكوك الغفران .

قامت في أواخر القرن الثاني عشر حملة صليبية — وقد كانت تتمم للحملة الصليبية الثالثة أكثر منها حملة مستقلة — كان بامكانها أن تغير اتجاه التاريخ . لقد وضع الامبراطور هنري السادس خطوة لحملة صليبية لو تمت لأدخلت تحت سلطانه ليس فقط سوريا ومملكة القدس وإنما امبراطورية الروم أيضاً . وأعد الامبراطور خطط هذه الحملة اعداداً جيداً بعد أن حصل على ولاء ملكي قبرص وأرمينية . وأرسل هنري الفرق الأولى من جيشه إلى الشرق . ولكنه توفي قبل أن يستطيع إرسال فرق جديدة ، ف انهار المشروع . كان هنري السادس من الأشخاص القلائل المحظوظين الذين ماتوا في ريعان شبابهم وابان تفتح قابلياتهم . ويستطيع المؤرخون أن يفكروا بحرية تامة عما كان سيحدث لو قيض هنري أن يعيش ويحقق أحالمه . ولكن التاريخ لا يكتب بصيغة « الماضي المشروط » فالحقيقة أن الخطط التي وضعها الامبراطور هنري لم تتحقق أبداً أطلاقاً .

ولم يتبع المسلمون ، من الجهة الأخرى ، الخافر الذي اطلقه لهم صلاح الدين ليكملوا اخضاع اللاتينيين . فإنه عند وفاة صلاح الدين انقسمت مملكته بين ابناءه ، وأصبحت مصر ودمشق وحلب مقر ثلاث دول مستقلة . وبخلاف من أن يتعاون الأخوة الثلاثة على طرد الأفرنج اشتربوا في حروب للتفرد بالسلطان . ولم تنته هذه الحروب إلا بعد أن استولى سيف الدين ، وهو أخو صلاح الدين ، على مالك ابناء أخيه ، وأصبح هو السلطان الوحيد في البلاد . وكان عهد سيف الدين ، ١٢٠٢ - ١٢١٨ ، عهد سلام ونقاوه بالنسبة للدول اللاتينية . لأن سيف الدين كان يميل إلى مصادقة الأفرنج ، وكان صديق ريتشارد الحميم . كما أنه حاول محاولة جدية أن يتزوج أخت ريتشارد . وعقد سيف الدين مع جان دابلين ، الوصي على ملك القدس ، هدنة وثيقة ، انصرف إثناعها الفريقان إلى العناية بشؤونهما الداخلية . وقد كان بالأمكان أن تستمر

هذه الصدقة لو لا أن الأفرنج نقضوا المدنة قبيل وفاة السلطان . وذلك أن الأفرنج أجبروا على متابعة الحرب بقدوم جماعات جديدة من الصليبيين الأوروبيين يقودهم أندرو المغاربي . ولم تنفع هذه الفرقة الأولى من الحملة الصليبية الخامسة ، التي حاربت في سوريا في عام ١٢١٨ ، القدس القليلًا ، إن لم تكن قد أضرت بها . وعادت هذه الفرقة إلى بلادها قبل أن يصل القسم الأعظم من الصليبيين إلى المشرق .

وعندما وصل القسم الأكبر من جحافل الصليبيين توجهوا إلى مصر ، وكانت يومئذ تحت حكم الملك الكامل وهو أحد أبناء سيف الدين . وكانت الخطة العسكرية التي اتبعتها الحملة الصليبية الخامسة صائبة . فقد ثبتت التجارب العسكرية أن الاستيلاء على القدس أمر شديد الصعوبة . ومن هنا رأى قادة الحملة ان الهجوم على مصر – والاستيلاء عليها أيسر من الاستيلاء على القدس – قد يضطر السلطان على التنازل عن القدس ثمناً للسلام . وبناء على هذه الخطة فقد وجه الصليبيون هجومهم على دمياط الواقعة قرب مصب نهر النيل . وصح ما توقعه الصليبيون ، إذ قدم لهم الملك الكامل القدس مقابل دمياط . على أن القاصد الروسي بيلاجيوس لم يوافق على رغبة قادة الحملة الزميين بقبول هذه الشروط ، وطلب منهم أن يهزموا المصريين هزيمة تامة ساحقة ، وذلك بالاستيلاء على القاهرة . وسار جيش الصليبيين ، يقوده بيلاجيوس ، داخل مصر حتى وصل إلى المنصورة الواقعة عند التقائه فرعى النيل . على أن الصليبيين ، الذين فاجأهم فيضان النيل واصطدموا بمقاومة المصريين ، اضطروا إلى التنازل عن كل ما استولوا عليه مقابل أن يسمح لهم السلطان بالعودة إلى سوريا .

عندما كان الملك الكامل يقاوم الصليبيين أخوه الملك العظيم صاحب دمشق . ولكن ما كاد الخطر يزول حتى أخذ الأخوان يتنازعان على اقتسام الإمبراطورية . وحالف الملك العظيم أتراك خوارزم وطلب مساعدتهم . أما الملك الكامل فالتفت ناحية الغرب ، وحالف فريديريك الثاني ملك صقلية وعاهل الإمبراطورية الرومانية المقدسة ، وهو من الصليبيين المتحمسين .

كانت الحملة الصليبية التي قادها فريديريك الثاني فريدة في الحروب الدينية . فقد كان فريديريك بطبيعة مزاجه ، اخر رجل يتصوره الخيال يمكن أن يقود حملة صليبية . كان لا دريا ، متسامحاً مع جميع الأديان ، غير متوازن مع أصحاب البدع ، لأنه كان يعتبر البدعة في الدين من مظاهر التمرد على السلطة الشرعية القائمة . واقسم قسم الصليبيين عندما توج إمبراطوراً عام ١٢١٥ . ولكن ظل يؤجّل الوفاء بالعهد . ولم يتهيأ للحرب إلا عند ما أصبحت مساعدته عديمة الجدوى للحملة الصليبية الثالثة . وأراد البابا أن يوجه اهتمام فريديريك إلى القدس ويستشير حميته فدبر ، عام ١٢٢٥ ، زواجه من إيزابيلا دى برين أميرة هذه المملكة الصليبية . والحق أن زواج الإمبراطور قد أثار رغبته في مملكة القدس ولكن استجاباته لهذه القضية جاءت بشكل لم ينفك به البابا التقى . إن الاهتمام بالقدس ، بنظر البابا ، يجب أن يتخد شكل حرب صليبية . أما بنظر الإمبراطور العملي غير المتدلين فكان الاهتمام بالقدس يعني الاستيلاء على المملكة بمحسن طريقة عملية ممكنة . وقد يسر له الملك الكامل احسن الطرق حين طلب مساعدته في حربه ضد دمشق . وعرض عليه الملك الكامل أن يقدم له القدس مقابل امداده بالمساعدة العسكرية . وقبل الإمبراطور هذا العرض ، وشرع يعد حملة عسكرية على المشرق . وكانت طريقة الإمبراطور مخالفة للتقاليد بعض المخالفه ، فقد ابخر على رأس حملة صليبية ، كمحليف لأمير مسلم ، في اسطول معظم بحاره من المسلمين .

ومات الملك المعظم فلم يعد الملك الكامل بمحتاجة إلى معاونة حلفائه الغربيين . وهاجم المصريون سوريا ، واستولوا على المناطق الجنوبيّة . وجاء الملك الأشرف ، حاكم الجزيرة ، وهو أحد أخوة الكامل ، من الشمال ، وعرض على أخيه اقتسام أمارة دمشق بحيث يأخذ هو مدينة دمشق ويأخذ الكامل الأقسام الجنوبيّة . وبناء على هذا لم يكن السلطان مستعداً لأن يقدم لفريديريك القسم الأعظم من البلاد التي استولى عليها حديثاً مقابل مساعدة لا حاجة له بها الآن . ولكن فريديريك كان قد وضع خططه ، وصمم على

ان ينفذهما . وبينما ذهبت مقدمة الجيش إلى سوريا ، في عام ١٢٢٧ ، تجمع القسم الرئيسي من جحافل الجيش في برنديزي حيث فتك بهم المرض فتكتأ ذريعاً . وكان الامبراطور نفسه بين من أصابهم المرض . على أن فريدرريك ، بالرغم من مرضه ، استقل المركب وعزم على الأبحار . ولكن خطورة مرضه اضطرته إلى العودة إلى الميناء . وشرح للبابا غريغوريوس التاسع سبب عودته . ولكن البابا المغضب المائج رأى أن المرض ليس أكثر من دوار البحر ، وعذرآ يتخلله فريدرريك لارجاء الأبحار فأنزل به عقوبة الحرم في الحال . ولو أن البابا غريغوريوس كان يعلم بالمعاهدة بين فريدرريك والملك الكامل لما شرك في صدق نوایاه على الذهب . على أنه ، حتى في تلك الحال ، ما كان ليلغى عقوبة الحرم . ولما شفي الامبراطور من مرضه وقرر الأبحار منه البابا من الاشتراك في الحملة . لأن التقاليد الدينية تمنع العاقب بالحرم من المشاركة باية حملة صليبية مقدسة . ولم يدر البابا كم كانت حملة فريدرريك غير مقدسة في الحقيقة .

لم يكن جيش الامبراطور كبيراً بحيث يمكنه من تحقيق أي شيء بالقوة . ورفض بطريرك القدس والفرسان الاستيلية والفرسان الداوية ومعظم رجال الدين وعدد من نبلاء المملكة اللاتينية أن يتعاونوا معه . وكانت الوسيلة الوحيدة التي تمكنته من تحقيق اهدافه هي أن يثبت أن باستطاعته أن يكون مصدر ازعاج . وهو ما فعله بالضبط . لأنه لم يكن يأمل أن يتحقق أي مطلب من مطالبيه الا عن طريق المفاوضات . ولحسن حظ فريدرريك أن الملك الكامل كان مثله رجالاً أنيساً عباً للدنيا متسامحاً يستطيع أن يفهم موقفه ويقدرها . ويدرك المؤرخون المسلمون أن الامبراطور أخبر السلطان بصرامة بأنه يريدأخذ القدس ليحافظ على شرفه ومقامه في بلاده ، ولو لم يكن أخذ القدس ضروريآ لحفظ مركزه في أوروبا لما طالب به . ووافق السلطان على غير رضى وبعد تردد ، على عقد معاهدة يأخذ بوجبهما الامبراطور فريدرريك القدس على أن يحتفظ المسلمون ببعض المناطق المعينة فيها ، وإن يتمتع ابناء الديانتين بالحرية الكاملة في الحج واداء الفرائض الدينية . وكان جواب بطريرك القدس على

هذه المعاهدة المشينة أنه جعل المدينة المقدسة بلدًا محرباً ، ومنع النصارى الصالحين من زيارتها . ولكن الأمبراطور واتباعه المقربين اهملوا أمر البابا تماماً . قد يكون من الخطأ اعتبار حملة فريديريك حملة صليبية . والحقيقة أنها لا تحتوي على شروط تعريف الحملة الصليبية . فالحملة الصليبية عبارة عن حملة عسكرية تقوم تحت رعاية البابا ، ويشر المشاركون فيها بنيل الغفران والفوائد الروحية . وعلى الرغم من أن هذه الحملة كانت الحملة الصليبية الوحيدة ، باستثناء الحملة الأولى ، التي نجحت في الاستيلاء على القدس ، وبالرغم من أنها كانت ، باعتبار نتائجها ، أعظم نجاحاً من جميع الحملات الصليبية المتأخرة ، فإنها لا يمكن أن تعتبر حملة صليبية حقاً إذا أخذنا مقاصد المتحاربين بنظر الاعتبار . فقد سبق فريديريك والكامل عصرهما من حيث التسامح الديني . وكانت كلاهما يمثلان تلك الأقلية الضئيلة من الرجال الذين تعلموا ، من اختلاطهم ببناء الأديان الأخرى ، أن يتغاضوا عن الدين ، وأن يقيموا سياستهم على أساس دينوية بختة . وكان سكان سوريا ، بصورة عامة ، يذهبون لهذا المذهب . على أن العالم الإسلامي ، ومثله العالم المسيحي ، لم يكونا مستعدين لقبول هذا الحل المعقول للمشكلة .

كانت الفترة التي تلت حملة فريديريك الثاني فترة انهمك فيها المسلمون والمسيحيون بحروب أهلية كادت تشغلهما تماماً عن الخلافات الخارجية . إن من يقرأ تاريخ فيليب دي نوفارا ، وهو أوثق المصادر عن حوادث مملكة القدس في أعوام ١٢٣٠ - ١٢٤٠ ، يشعر وكأن الشؤون الخارجية غير موجودة وذلك لشدة استغراق المؤرخ بالصراع الداخلي . وعند ما كانت تقع حرب بين الدول الإسلامية كان الأفونج يشتهر كون فيها حلفاء لدولة إسلامية ضد دولة إسلامية أخرى . وكان المسلمين منهمكين انهمكاً شديداً بخلافاتهم الشخصية بحيث انصروا عن محاولة القيام بأي عمل موحد ضد اللاتينيين . حتى أن افراد الطوائف العسكرية الكبيرة ، وهم الد اعداء الإسلام ، نسوا المواثيق التي قطعواها علىفسهم ، وحالقوا ، دون خجل ، المسلمين ضد النصارى ،

و وخاصة ضد الطوائف العسكرية الأخرى . فقد تحالف فرسان الداوية مع دمشق ضد فرسان الاستيالية ومصر . وكانت المعرك التي وقعت بين طوائف الفرسان النصارى المتنافسة من أصري المارك التي حدثت في هذه الفترة .

كانت الحروب التي نشبت بين إبناء المدن الإيطالية المختلفة اسوأ من الحروب التي تكلمنا عنها . فقد حارب إبناء بيزا والبنديقية وجنوا ومرسيليا وقططونية بعضهم بعضاً في جميع موانئ الشرق . وكانوا يبذلون حفلاً عظيم بين حين وآخر ، الا أنهم كانوا يسعون دائمًا للتفوق السياسي والتجاري . وقد قدر عدد الذين قتلوا في عكا ، عام ١٢٥٧ - ١٢٥٨ في حرب « القديس سبا » ، بأكثر من عشرين ألف شخص . بدأت هذه الحرب معركة محلية بين إبناء البنديقية وجنوا . ولكن سرعان ما اشتركت فيها الأفرنج أيضًا . فقد ساعد إبناء البنديقية سكان عكا وملك قبرص ومعظم نبلاء الأفرنج والفرسان الداوية ، والفرسان التيوتون وإبناء بيزا والبروفنسال . بينما ساعد إبناء جنوا حاكم صور وسكانها والفرسان الاستيالية وإبناء قططونية والأنكونيتانيون . وقد اصييت عكا وصور باضرار فادحة من جراء هذه الحرب . تحطممت الممتلكات داخل أسوارهما ، وتعطلت تجارةهما ولم يعقد الصلح بين آخر المتحاربين إلا عام ١٢٧٧ . وعندئذ سمح لابناء البنديقية بدخول صور ولم يكن النبلاء اللاتينيون أقل استعداداً للحرب . فقد مزقت الحروب الداخلية انتهاكية طوال معظم القرن . وكان امراؤها يحاربون بين حين وآخر إلى جانب ملوك أرمينية وفرسان الاستيالية ، كما أنهم كانوا يحاربون إلى جانب اتباعهم حكام جيل والبيرون . وشغل الصراع بين الإيلينيين والمستعمررين مملكة القدس أكثر من عشر سنوات . وما كاد هذا الصراع ينتهي بطرد المستعمررين حتى قام صراع عائلي حول الاستياء على العرش . وقد اشتركت في المراحل الأخيرة من هذا الصراع ملوك قبرص وعمال شارل اوڤ انجو ملك صقلية . ومن حسن حظ اللاتينيين أن مالك الإيوبيين في مصر وسوريا كانت تخوضن فيما بينها حروباً لا تقل ضراوة عن الحروب التي كانوا يخوضونها هم . أما الأمارات الصغيرة

فقد انتهت فرصة انشغال الدول الكبرى بالحرب لتخوض هي حروتها الصغيرة . ان تاريخ الحملات الصليبية التي قادها ، عام ١٢٣٩ - ١٢٤٠ ، ثيبي او في شامبانيا ملك نافار وريتشارد او في كورنوايل يبين كيف أن هذه الحروب الأهلية كانت تستطيع أن تفحم حتى الصليبيين من الغرب ، وتعطل الفائدة من مساعدتهم للقضية الصليبية .

بدأ ثيبي حملته الصليبية بهجوم على المصريين . ولكن المصريين هزموا في معركة قرب غزة شر هزيمة ، وأسرروا معظم قواه . ودعاه أمير حمص ليكون حليفه ، قبلاً وسار متوجهاً إليه ولكنّه عندما وصل إلى حمص علم أنّ الأمير قد عقد صلحًا مع أعدائه ، فوجد نفسه في حيرة مضطّة . وعرض سلطان دمشق على الصليبيين ، بواسطة فرسان الداوية ، أن يعيد اليهم قلعة صفد وغيرها من القلاع التي كان قد استولى عليها لقاء مساعدتهم في حملته على مصر . وتم الالتفاف . وسار جيش الأفرنج وجيش دمشق باتجاه الجنوب إلى يافا . ولكن فرسان الاستبالية ، وهم الدّاعيون لفرسان الداوية ، كانوا قد اعدوا خطة معاكسة . فقد اتصلوا بثيبي وعرضوا عليه أن يخالف مصر ضد دمشق مقابل أن يعيد له السلطان جميع الرجال الذين أسرروا في معركة غزة . ويجلدرون بنا أن نذكر هنا أن صفد والقلاع التي أرجعها أمير دمشق لثيبي كانت ملكاً لفرسان الداوية . على حين كان بين الأسرى الذين وعد سلطان مصر باطلاق سراحهم زعيم فرسان الاستبالية . فوافق ثيبي ، الذي اربكته القضية إلى حد كبير ، على الدخول في مفاوضات مع مصر . وكان في الوقت نفسه ما زال متسلكاً بجلفه مع دمشق . والظاهر أن ثيبي ، وقد شعر بأنه قام بتنفيذ جميع الترميمات الصليبية على ما يرام ، غادر يافا فجأة ، وعاد إلى فرنسا . واستلم قيادة الحملة الصليبية ريتشارد او في كورنوايل الذي وصل إلى المشرق بعد مغادرة ثيبي . وقام ريتشارد بتوقيع المعاهدة التي تقدم بها المصريون ، ثم انصرف لتحصين عسقلان . وبعد أن أتم هذا العمل قفل راجعاً إلى أوربا ، وترك الأفرنج في سوريا حيارى بين الحلفين .

ان سقوط المستعمرین فی صور الذین حبّدوا التحالف مع المcriین عام ١٢٤٣ ، والنصر الذي أحرزه الشامیون وفرسان الداویة علی المcriین قوى مركز الحزب الشامی بین اللاتین ولكن المcriین تحالفوا مع أمیر الكرک . وشبّت حرب عامة علی طول الحدود . ثم تخلّت الكرک عن مصر وانضمت إلی دمشق . وقبل اللاتینیون جمیعاً بمحالفة دمشق ، فاضطررت مصر علی عقد حلف معاكس مع أتراک خوارزم . واحتلّ الأتراک ، عام ١٢٤٤ ، مدینة القدس التي كانت بيد اللاتینیین منذ عام ١٢٢٩ . وهزم الجیش المؤلف من اللاتینیین والدمشقیین المتحالفین هزیمة ساحقة في غزة ، وتحمل اللاتینیون معظم الخسائر . وتقدم المcriيون المتتصرون فاحتلوا دمشق نفسها ، في عام ١٢٤٦ ، وقضوا علی المنافسة القائمة بین فروع الأسرة الأیوبیة . ولكن الخطرا الجدید ، الذي كان سيهدّد سلطان الأیوبیین علی سوریة ، ظهر لأول مرة في تلك السنة التي انتصر فيها المcriيون . فقد غزا المغول ، الذين اندفعوا من سهوب آسیا نحو شمالي سوریة ، وأرغموا أمیر انطاکیة علی دفع الجزیة لهم .

و قبل أن نبحث الصراع بین المcriین والمغول ، هذا الصراع الذي فاق كل الأحداث في سوریة طوال ربع القرن التالي ، نرى من الضروري أن نقف قليلاً عند الحملة الوحيدة في هذا القرن التي يصح أن تسمى حرباً دینیة . في عام ١٢٤٤ ، وفي احدی نوبات المرض ، حمل القديس لویس ملك فرنسا الصلیب . وكان الجیش الذي قاده مؤلفاً من جنود فرنسيین جذبّهم إلی الحملة قوّة الملك وشدة اقناعه . ولا حاجة بنا للبحث عن أي دافع سیاسي لهذه الحملة الصلیبية . فقد كان الدافع الوحيد هو تقوی لویس الأصلیة ورغبته في تخليص الأرض المقدسة . وكانت الحملة الصلیبية نفسها الجواب الذي أعطاه فرسان فرنسا لملکهم المحبوب الذي كان يحكم فيما سمي « بنهاية الأقطاعیة » . وربما كان لویس هو الشخص الوحيد في الحملة الذي كان يحن إلى تخليص القبر المقدس . وكان مستعداً للتضحیة بقوّة ملکته وثروتها في سبيل هذه القضية المقدسة . ولم يكن سعي غالاھاد وراء الكاس المقدس انقی وأظهر من سعي

لويس وراء القبر المقدس. وكان لويس، مثل غالاها من قبل ، وحيداً في كماله . وإذا كان بإمكان المرء أن يحكم بما كتبه جوانفيلي (وهو احسن مؤرخ نستطيع أن نعتمد) فان روح الفروسية والولاء الاقطاعي ، وليس الحمية الدينية، هما الدافعان اللذان كانا يسيطران الفرسان الذين رافقوا الملك . لقد كان جوانفيلي مستعداً لان يتبع سиде الملك إلى باب جهنم ، ولكنه لم يكن مستعداً للسير وحده في هذا الطريق .

ان الحملة الصليبية التي قادها القديس لويس معروفة جيداً مما كتبه عنها جوانفيلي ، وهنذا لا نرى حاجة لاطالة الوقوف عندها . ان احتلال دمياط ، والتقدم إلى داخل مصر ، ومعركة المنصورة ، وهزيمة الملك وأسره ، حوادث شائعة في قصة يعرفها الناس جيداً . ولم يتحقق لويس شيئاً مهماً خلال اربع سنوات أقامها في سوريا بعد أن اطلق سراحه من مصر . لقد فشلت هذه الحملة ، بصورة عامة ، فشلاً فاجعاً . ولم تكن محاولة لويس الثانية ، وهي الحملة المشئومة على تونس عام ١٢٧٠ ، أكثر نفعاً لللاتينيين في المشرق من الحملة الأولى . وأزالت وفاة الملك القديس ، في معسكرة في تونس ، القوة التي كان بإمكانها أن تساعد الأفرنج في المشرق ، وتركتهم يعتمدون على وسائلهم الخاصة . ودخل آخر الصليبيين المخلصين الصادقين القدس السماوية عوضاً عن القدس الأرضية التي طالما تشوق للوصول إليها .

وأهم من حملة القديس لويس الثورة التي ^{قام}ت في مصر عام ١٢٥٠ فإنه في اثر وفاة السلطان الأيوبي (١) حدث ثورة في البلاط حملت إلى العرش أول السلاطين الماليلك ، واقامت دولة الماليلك التي أوصلت مصر إلى اوج شهرتها وقوتها في العصور الوسطى . على أن الماليلك ما كانوا يبدأون ببسط سلطانهم على سوريا حتى واجههم المغول ^{الذين اكتسحوا الشرق الأوسط} بقيادة هولاكو . لقد اندفع المغول من قلب آسيا كال العاصفة الموجاء ، واكتسحوا بسرعة خاطفة ايران والعراق ، وقضوا على الخلافة العباسية في بغداد ، وقتلوا

(١) هو الملك الصالح ايوب المتوفي في ٣ تشرين الثاني سنة ١٢٤٩ . (المترجم)

سكن تلك المدينة البخلية عام ١٢٥٨ . وقضى جنود هولاكو خان الكوارسر على الحشاشين المرعبين وطروهم من قلعتهم الحصينة آلات ، وسقطت حلب ودمشق فريسة هيئة لهم . واستغل المغول « حرب الأعصاب » إلى بعد مدى . فقد كان ذكر اسمهم مبعث خوف وفزع في البلاد التي عزموا على غزوها . وعززوا القصص التي تصف قسوتهم ومنتهم بارتكاب فظائع هزت الشعوب المتقدمة ولائتها رعياً . وجُرِفت ممالك وأمارات في سوريا وروسيا والعراق بسيول من الغزوات والمذابح . وكانت الظواهر تشير إلى أن لا شيء يستطيع صد تقدم المغول المدمر .

فرحت أوربا النصرانية وهلت لانتصارات المغول . ولما كان المغول ، بصورة عامة ، مسالين للنصارى ، ولما كان بينهم عدد كبير من النساطرة ، ولما كانت زوجة هولاكو نصرانية ، ولما كان كتبُوغَا الذي تسلم قيادة المغول في سوريا بعد رجوع هولاكو إلى سبيريا نصراياً ، فقد اعتبر البابا وحكام أوربا الغربية المغول حلفاء لهم في صراعهم المشترك ضد الإسلام . وكان البابا يحلم ، طوال سنوات عديدة ، بإنشاء حلف عظيم بين المغول وأوربا يسحق الدول الإسلامية سحقاً . وترددت الوفود بين أوربا وبين بلاط سلطان المغول ، وكان أشهرها الوفدان اللذان ترأسهما جون أوڤ بيانو كاريبي ووليام أوفربريكيس . ولم يفطن إلى الخطر الحقيقي لتتوسع المغول إلا فريديريك الثاني الذي دعا إلى إعداد حملة صليبية ضدهم . على أن فريديريك نفسه كان متهمآً بنظر البابا ، إذ كان المعروف عنه أنه كان حليف المصريين . وفضل البابا أن يوجه الحملة الصليبية ضد فريديريك ، وأن يفاوض البرابرة الآسيويين لأجل إقامة حلف معهم . وكانت فكرة إعداد حملة صليبية مغولية مسؤولة عن كثير من الأخطاء التي ميزت سياسة السلاطنة البابوية تجاه الشرق في نهاية القرن الثالث عشر ، والتي أدت إلى ضياع مملكة القدس شيئاً فشيئاً . ويبدو أن بعض المؤرخين الأوروبيين قد وقعوا تحت تأثير هذا السحر نفسه . فغروسيه ، مثلاً ، يأسف شديد الأسف لفشل الأفرنج في سوريا في مساعدة الغزو المغولي مساعدة

قلبية فعالة . ولكن يبدو لي أن المساعدة التي قدمها الصليبيون للمغول هي التي أدت إلى خراب الدول اللاتينية ، وأن سياسة الصداقة والسلم مع المماليك والاعتراف للمماليك بشيء من السيادة ، كانت هي السبيل الوحيدة للبقاء على وجود الصليبيين في سوريا حتى أنها ولو اعتبرنا بأن ابادة الدول اللاتينية كانت من اسس سياسة المماليك يجب علينا أن نتذكر بأن المدن التي تحالفت مع المماليك ضد المغول اتيت لها أن تبقى مدة طويلة بعد سحق المدن التي ساعدت المغول . وإن المماليك لم يهاجموا المدن النصرانية ما دامت قائمة بالتزامات المعاهدات المعقودة معها .

كان الأفرنج في سوريا منقسمين على انفسهم في موقفهم من المغول ، كما كانوا منقسمين في كل شيء آخر . فقد خضع ملوك Арmenia وامراء انطاكية وطرابلس للغزارة ، وقدموا لهم الجزية والمساعدة العسكرية . أما امراء المناطق الجنوبيه فكانوا متذدين بين التحالف مع المغول وبين التحالف مع المصريين . وقد فضل جولييان امير صيدا وجون دى ابلين امير بيروت وجون امير جبيل وفرسان الداوية وسكان عكا محالفه المصريين .

ووقيعت المعركة الاولى الفاصلة بين المغول والمماليك في عين جالوت في اليوم الثالث من ايلول ١٢٦٠ . وكان يقود المغول القائد النسطوري كتبُوغا . وكانت تساعدته جيوش من Арmenia وانطاكية . أما الامارات اللاتينية في الجنوب فقد قدمت على اقل تقدير ، مساعدات سلبية للمصريين . وفي هذه المعاكمة هزم المغول هزيمة ساحقة ، فقد قتل كتبُوغا وتفرق جيشه . واندفع المماليك المنتصرون فاسترجعوا دمشق وحلب ، وشنوا حرباً تاديه على النصارى في الشمال ، ليحدروهم عاقبة من يساعد اعداء السلطان . ولكن المغول ظلوا محتفظين بالجزيرة والقسم الشمالي من سوريا . وكانوا ينتظرون الفرصة المناسبة لاسترجاع ما فقدوه .

وفي تلك الاثناء اغتصب السلطان الكبير بَيْرُس البُنْدُقْدَادي عرش مصر بعد أن اغتال سلفه السلطان قُطُّنْ . ان حروب بيرس ضد اللاتينيين

جعلته في ذاكرة الناس أحد ابطال الاسلام العظام . على ان بيبرس يستحق ان يتبوأ مكاناً علياً في التاريخ باعتباره مؤسس عظمة مصر المملوكية . وعلى الرغم من ان بيبرس كان مسلماً تقلياً فإنه لم يكن مدفوعاً بالدين اكثر من تقدمه من السلاطين ، ولم تكن حروبه ضد اللاتينية الا خطوة محتملة فرضتها عليه سياسة التوسيع المصرية . وما يدل على ان الحروب التي خاضها لم تكن حروباً دينية ، او جهاداً ، رغبته الملحة في كسب صداقه الملوك النصارى : شارل ملك انجو وصقلية ، وجيمس اوف اراغون ، وافونسو امير قشتالة ، وميخائيل باليولوغنس (ميخائيل الثامن) امبراطور القسطنطينية . لقد سعى بيبرس أن يعقد مع هؤلاء جميعاً مخالفات سياسية وتجارية . وجمع بيبرس ، كما فعل صلاح الدين من قبل ، بين حرب اللاتينيين في سوريا وبين السطوة على الدول الاسلامية المنافسة له . وقام بحروب ضد الامراء اليوبيين في سوريا والخشائين في لبنان ، والاييلخانيين في ايران ، والبربر في شمال افريقيا ، والتوببيين . ونصب ، عام ١٢٦١ ، خليفة عباسي في القاهرة ، بعد ان هدم المغول عاصمة الخلافة بغداد . ولم يفعل بيبرس ذلك احتراماً للخلافة ، فانما لانه كان يسعى لتحقيق سيادة مصر ، وقد وجد في الخليفة العباسي اداة صالحة لتشييد مركزه ضد الفاطميين المدعين بمصر .

شن بيبرس معظم حروبه على اللاتينيين في سوريا بين عامي ١٢٥٦ و ١٢٦٨ . وقد احتل ، في هذه الفترة ، قيسارية ، وارسوف ، ويافا ، وعددًا من حصون طوائف الفرسان . واستولى حتى على اقطاعية المنية ذاتها واسلمها للنهب والسلب . يذكر غروسيه أن سبب النجاح العظيم الذي احرزه بيبرس هو انه ، على عكس صلاح الدين ، حارب بجنود محترفين ، وعلى هذا فلم يكن مضطراً على تحمل اعباء حقوق وامتيازات جيش اقطاعي . وكان قادرًا على ابقاء جنوده في ساحات القتال مدة اطول مما كان يستطيع فعله صلاح الدين . ومن هنا فقد كان بإمكانه ان يقوم بحروب طويلة الأجل وفي مناطق نائية .

في عام ١٢٧٠-١٢٧٢ قاد الأمير ادوار (الذي اصبح فيما بعد ادوارد

الاول ملك انكلتره) آخر الجيوش الصليبية الى المشرق ، لحساب مملكة القدس ؛ وكان هذا الجيش هو القسم الوحيد من حملة القديس لويس الثانية الذي وصل الى سوريا . ولم تتحقق هذه الحملة شيئاً سوى أنها اوغرت صدر السلطان ، وعجلت في سقوط حصن الاكراد العظيم وغيره من الحصون اللاتينية .

ولم يستطع الالاتينيون ان يتفادوا الحروب الأهلية . فقد قام شارل اوف انجو ، الذي اشتري لقب ملك القدس من ماري اميرة انطاكيه التي كانت احد المتخاصمين على العرش ولكنها غلت على امرها سنة ١٢٦٨ ، بالاستيلاء على عكا عام ١٢٧٧ بالتعاون مع فرسان الداوية وضد هيو ملك قبرس الذي منحه المحكمة العليا عرش القدس . واتبع شارل السياسة التي سار عليها فريديريك الثاني في المشرق فكان صديقاً لمصر كما مرّ معنا . وقد ساعد ولاته على عكا سلاطين مصر وكانتا دائماً على علاقات حسنة معهم . وعقد يوديس بياتشين حاكم عكا ، في عام ١٢٨٣ ، هدنة مع قلاوون مدتها عشر سنوات .

ولم تمنح وفاة بيرس ، في عام ١٢٧٧ ، الأفرنج في سوريا غير فترة قصيرة من السلم . لأن قلاوون الذي ارتقى عرش مصر عام ١٢٧٩ تابع بقوة شديدة الحرب التي لم يتمها سلفه العظيم . وقد احرز اول النصارى العظيمة على الجيش المغولي عام ١٢٨٠ . جاء هذا الجيش لغزو سوريا ولكن قلاوون اباده في معركة قرب حمص . وقد حطم هذا النصر قوة المغول في سوريا تحطيراً عظيماً تماماً . وسارع امراء المدن الالاتينية الجنوية ، بعد هذا النصر المؤزر ، لعقد معاهدات مع السلطان ، ولكن بعد فوات الاوان . فقد كان قلاوون يخشى أن يعود النصارى فيساعدوا المغول . وكان احتلال طرابلس اعتذار الفتوحات التي تمت في عهده . كانت طرابلس آنذاك تخوض حرباً اهلية صغيرة بسببها خلافة بوهيميون السابع على العرش . فقد طلب احد الفريقيين المتنازعين مساعدة الجنويين ، بينما طلب الفريق الآخر مساعدة السلطان . وجاء قلاوون . ولكنه عندما غادر طرابلس عام ١٢٨٩ لم يكن قد يبقى شيئاً فيها وبعد سقوط طرابلس

لم يعد طرد اللاتينيين نهائياً من سوريا ليطلب الا جهوداً ضئيلة . فلتم يعد بيد الالاتينيين سوى عكا وبيروت وصيدا وطرطوس وبعض المقصون المنعزلة . وتوفي قلاوون في عام ١٢٩٠ قبل ان « ينظف » سوريا من الالاتينيين ، على ان الاشرف خليل ، الذي خلف قلاوون ، اكمل العمل ، فاحتل عكا في ايار من عام ١٢٩١ . أما سبب هجوم الاشرف على عكا فهو قيام الصليبيين الذين وصلوا إلى عكا حديثاً بغارة على الاراضي الاسلامية ، فنفقو بعملهم هذا المدنة ، واعطوا السلطان العذر لهدم المدينة . وبعد سقوط مدينة عكا استسلمت المدن الالاتينية الواحدة بعد الأخرى . وانتهى امر مملكة الصليبيين ، وتم توحيد سوريا .

ولم يُحدِّث سقوط عكا رد فعل عنيف في الغرب . لقد حزن البابوات لهذه الخسارة ولكن لم ترسل اية حملة صليبية لمحاولة احياء المملكة الصليبية المنقرضة . غير أن الذين كانوا يدعون إلى صليبية جديدة اسهوا في ذكر الخطط لتهيئة حملة صليبية جديدة . ولكن هذه الخطط لم تشر . على ان انتهاء امر المملكة الصليبية لم ينه الحرب بين النصارى وال المسلمين . فقد انهمك ملوك قبرس ، وهم ورثة مملكة القدس ، بحروب متواصلة مع المصريين وقد وصف احتلال بطرسون مدينة الاسكندرية في عام ١٣٦٥ بأنه حملة صليبية ولكن في تسميتها صليبية جديدة شيئاً من المبالغة . على ان هذه المناوشات كانت اقرب إلى الغزوات منها إلى الحروب الدينية المقدسة . ولم يكن احتلال المالك لقبرص ، بقيادة السلطان برسبي في القرن الخامس عشر ، مسبباً عن أي دافع ديني ، وإنما لأن القبارصة كان يجبرون ويعينون القراصنة الذين كانوا يهاجمون السفن المصرية وينهبونها .

وшибه بما تقدم ان الحملات التي ارسلت لايقف تقدم الاتراك قد اطلق عليها احياناً اسم الحملات الصليبية . على أن جانباً من جوانب الحملات الصليبية التي اطلقت من نيقوبوليس في عام ١٣٩٦ ، يستحق هذا الاسم . فقد كانت دوافعها مزيجاً من المغامرة الفروسية ، والصوفية الدينية ، والسياسة العملية .

ولكن هذه الحملات ، باستثناء حملة نيكولوبوليس ، لم تجذب إلا القليل من الأشخاص الذين لم يكونوا مدفوعين وراء المنافع الدنيوية الشخصية . ويصعب علينا ان نرى في هذه الحروب غير حروب سياسية واقتصادية . ولكن التوسل بالدين استمر في كل حرب يشارك فيها ناس يعتقدون ادياناً مختلفة . فقد كانت كل حرب ضد المسلمين تسمى حرباً صليبية ، وكانت كل حرب ضد النصارى تسمى جهاداً . وقد دعيت هذه الحروب هكذا لاستغلال ما في الدافع الديني من اثارة عاطفية ، ولكسب تأييد جماهير الشعب للحرب ومرد الصعوبة العظمى في بحث هذه الأمور الى موقف المؤرخين المعاصرين من ابناء الديانتين ازاء هذه الحوادث — فقد اكد المؤرخون المسلمون والنصارى على العناصر الدينية في حروب غير دينية . ومجدد مؤرخو الديانتين تقى القواد الذين كانوا يحاربون في سبيل الدين . وتجاهلو كلهم الاسباب العملية في سبيل التأكيد على العوامل التي تستهوي الجمهو . وبطبيعة الحال لا يمكن ان تتخذ الوثائق الرسمية مقاييساً لوزن صحة اخبار المؤرخين . لأن هذه الوثائق ، شأنها شأن المؤرخين بل اكثر ، لا تقدم لنا الا الجوانب المثالية والعقائدية من القضية .

وختاماً لهذا البحث أود أن اعيد تلخيص موضوعي . في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، في عصر الحروب الصليبية والجهاد ، لعب الدين الدور الذي تلعبه العقائد السياسية اليوم . ولم يتосّل المسلمون والنصارى ، ما عدا بعض الاشخاص المعروفين ، بالدين الا ليختنوه ستاراً يخفون وراءه مقاصدهم الدنيوية السياسية . على ان الناس ماتوا ، وما زالوا مستعدين ليموتوا ، تحت لواء العقائد والمثل العليا . لقد كانت الحماسة الدينية الملتئبة ، في عصر الحروب الصليبية ، دافعاً ، مهماً ثميناً . ولكنه لم يكن ، الا في الأحوال النادرة ، السبب الاول او الدافع الغالب الثابت .

المراجع

- 1 — L. Bréhier : L'Eglise et l'Orient au Moyen Age : Les Croisades ,
5th ed. (Paris, 1928)
- 2 — The Chronography of Bar Hebraeus, tr. E.A. Wallis Budge,
Oxford, 1932
- 3 — C.R. Conder: The Latin Kingdom of Jerusalem, London, 1897.
- 4 — The Damascus Chronicle, Tr. H.A.R. Gibb, London, 1932.
- 5 — René Grousset : Histoire des Croisades, 3 Vols. (Paris, 1934-36)
- 6 — P.K. Hitti, History of the Arabs, 2nd Ed. (London, 1940)
- 7 — E.G. King, Knights Hospitallers in the Holy Land, London, 1931
- 8 — S. Lane-Poole : Saladin, New York 1898.
- 9 — S. Lane—Poole: History of Egypt inthe Middle Ages, London, 1901

الاسلام ونمط احیاء الاسبانية^(١)

لاميريكو كاسترو^(٢)

لقد تناولنا في بحثنا السابق المفردات اللغوية والعادات والعقائد والمؤسسات الاجتماعية التي لها علاقة مباشرة ، او غير مباشرة ، بالواقع التاريخي ، وهو ان العرب ونصارى اسبانيا كانوا يعيشون جنباً إلى جنب . اما الآن فسأطلب إلى القارئ الكريم ان يسايرني قليلاً إلى نواحٍ اشد غموضاً وأكثر تعقيداً من النواحي التي درستها سابقاً . وقد لا نجد في هذه النواحي الغامضة المقدمة أدلة واضحة بيّنة على مدى تغلغل الحياة الاسلامية في اعمق الحياة الاسپانية ، وعلى مدى تفاعل الاسلام تفاعلاً حياً مع النفس الاسپانية . ولكن يحق لنا أن نفترض أن ذلك الاتصال الحميم وتلك العلاقات الوثيقة التي نشأت بين المسلمين والاسبان – والتي اشرنا إليها سابقاً^(٣) – يجب أن تكون قد اسفرت على ما يبدو عن نشوء خصائص وميول في النفس الاسپانية تشبه الخصائص والميول المتأصلة في الحياة الاسلامية . وهذه الميول وهذه الخصائص المكتسبة عن طريق التفاعل الحياني تقابل ما يسميه علماء الطبيعة بـ « شبه استحالة »^(٤) على أنني حين استعمل هذا المصطلح « شبه استحالة » فاما استعمله لأظهار ما أريد أن اقوله مدركاً في الوقت ذاته ان « شبه الاستحالة » هنا لا ينطبق على الانسان كما ينطبق على المعادن التي تتبلور فيتغير شكلها الخارجي . غير اننا نرى شيئاً من هذا في الكلمة hijodalgo (ابن شرف او ابن نبل) التي جتنا

على دراستها سابقاً . وهي كلمة اسبانية في استعمالها غير أنها عربية اسلامية في تركيبها واصلها ومعناها .

ان النفس البشرية تقوم بحركات وتآثر اعمالاً داخلية لا تختلف عن الحركات والاشارات التي تصدر عن الجسد المادي . ولذا يقول الاسباني ، وهو قول شائع معروف عندهم : « روحه تتلوى متباشلة في جسده » . ويعنون بذلك ان روحه متباشلة خاملة . ونحن اذا نظرنا في حياة الانسان نجد احياناً كثيرة ان النفس والذات تتعابشان ولكن عيشة ثقيلة مملة خاملة ، واحياناً اخرى يشتد التوتر بينهما حتى يبلغ حد القطيعة . ومع ذلك فان العلاقات بين النفس والذات تكون في الغالب منسجمة متساوية اما برضي الجسد او بالرغم منه . حدث عندما كان كونت كابريرا يستعد مرة للخروج الى المعركة انه لاحظ الخدم الذين كانوا يلبسوه ثيابه ويتمادونه اسلحته ويضعون الخوذة على رأسه انه كان يرتجف . وعندما ابداوا استغراهم بما اعتراه وهو الذي عرف بالشجاعة اجابهم قائلاً : « ان الجسد يتهدى من التجربة التقاسية التي ستليه فيها النفس » (٥) وللامير كونديه قول يشبه هذا القول سبقه اليه ايضاً اغناطيوس ليولا (مؤسس الحركة اليسوعية) . ومثل هذه الحالات التي تجد فيها صراعاً او توتراً بين النفس والجسد تنشأ في حياة كثيرين من الناس ، وليس بالأمر العسير سرد امثلة على ذلك . فان الحكم الذي يكرس نفسه للحكمة ، والبطل المغوار ، والاخلاقي المتردد في اتباعه قوانين الأخلاق ، هؤلاء وغيرهم يستطيعون ان يسجّلوا انفسهم في سجن الذات ويغضّوا عن رغبات النفس من ميول ومشاعر ، ويستطيعون ان يتغاضوا عن كل ما يتطلبه فيهم الجسد من رغبات وحاجات . ان هذه المشكلة لمن المشاكل الانسانية معروفة مأثورة لكن حلها في منتهى العسر . وليس غرضي معالجة هذه الناحية ، انا مررت بها مرأً يسيرأ لأقول للقارئ الكريم أن الناس بالنسبة إلى الاعمال العقلانية والارادية التي يقومون بها طائفتان : طائفة تستطيع أن تفصل الذات عن الجسد وعن النفس وطائفة أخرى لا تستطيع الفصل بين

الذات وبين الجسد والنفس (٦) .

ان الصراع بين نزعات الجسد وميوله وبين سلطة الذات وجبروتها المُنظَّم قديم العهد . فقد نشأت عنه على مُنْزَه العصور حركات روحية فكرية مختلفة : التقشف والتزهد ، والفلسفة الرواقية المسيحية ، والتزعة الصوفية . وفي اقدم الآداب اشارة إلى هذا الصراع بين الذات والجسد . ففي ملحمة الاوديسا لوميروس الشاعر الاغريقي ذكر له في مطلع الباب العشرين . ولا يتفرد الأسبان في انهم اختبروا هذا الصراع العالمي او أنهم اشاروا اليه ، وانما يتفردون في انهم لم يلتمسوا في حياتهم مخرجًا او منفذًا لهذا التوتر الداخلي ، لهذه الازدواجية القائمة بين ميول الجسد وزرعاته ورغائبه وبين العقلانية الصرف . وهذا يختلف عن الكيان الافرنسي . ان قوام الحياة الافرنسي منذ القرن الحادي عشر — وهو القرن الذي تبدأ ان تظهر فيه معلم الفكر الافرنسي والحياة الافرنسي . يتميز بتنسلط الذات العقلانية على متطلبات الجسد ورغائبه . أما الأسبان فقد كانوا على نقىض هذا . فانهم اكتفوا بان عالجووا هذا الصراع من حيث هو مادة بحدل ديالكتيكي أي بحدل منطقي . وهذا يساعدنا على تفهم موقف اليسوعين (المتأثر بالنظرية الكاثوليكية الاسپانية) من اتباع كورنيليوس جانسن ، وكيف انهم رفضوا أن يأخذوا بمنطقه الديني ، وكيف قاوموه بنوع من الفتاوي الدينية التي هي اقرب إلى النفاق منها إلى الحقيقة . وهذا النوع من الفتاوي الدينية ليس كله نفاقاً في نظر باسكال مثلاً ، لكنه نوع من التكيف الذي يحاوله المؤمن للتغلب على الصراع الحياني العنف في داخله . وليس هنالك مثال عام او نموذج قياسي عام نستطيع ان نعمل به هذه الظاهرة تعليلًا مستوفىً . لأن كل رجل خاطئ انما هو مثال فريد حي قائم بذاته لا شبيه له بين الخطأة . ولو ان الناس استطاعوا ان يتبعوا بدقة تعاليم كورنيليوس جانس الحرافية (بدقة واحلاص) لأدى بهم هذا المسلك إلى إلهة العقل .

كل عمل يصدر عن العقل يستهدف بلوغ الحقيقة والتثبت من أنها الحقيقة ،

وبعد ان تكتشف الحقيقة "تُجرّد" حالاً من العنصر الشخصي . أي أنها تصبح تجريداً قائماً بذاته بقطع النظر عن الانسان الذي اكتشفها . وفي الوقت ذاته تصبح ايضاً ملكاً مشاعاً يحق لكل من يهتدى اليها ان ينوز بها وان يحصل عليها كما حصل عليها العقل الذي اكتشفها اولاً . وكل امرئ يستطيع أن يكون عقلاً ، لأن العقلانية امر فردي . وفي الوقت ذاته ظاهرة عامة . ولكي يغدو المرء عقلاً ، لا يتحم عليه أن يعرف الرجل الذي اكتشف الحقيقة . ولنضع القضية بعبير آخر : ان الذي يتقبل الحق وما في الحق من حقيقة يعرف ضمناً بوجود شيء خارج ذاته ، مستقل عنه . قائم بذاته . واذن فالرجل المفكّر الذي يجعل من نفسه موضوعاً لتفكيره يفصل عن ذاته شيئاً كان جزءاً منها . واعتراف المرء بكيان مستقل للتفكير وللأشياء يعني ضمناً أنه يعترف أيضاً ان لا يده في وجودها وكيانها . وهذه الصفة ... الاعتراف بكيان مستقل للتفكير وللأشياء وانها خارج اطار الذات - من الصفات التي تميز بها النظرة الفلسفية الاوربية الى الحياة والكون . ولكن هنالك مقابل هذه النظرة نظرة اخرى تأخذ بها شعوب اخرى ترى ان اشتراك النفس بما يحيق بها من فكر وأشياء أولى من عزل النفس عن العالم المحيق بها والاكتفاء الى التأمل في ما تخلله الحياة من البوس والشقاء والذي تسفر عنه هذه التأملات حقائق تخفى الذات التي خلقتها ولا تتجاوب مع الذات التي تتصل بهذه الحقائق (نظيرية ، او سلـ"ـة" او آلة صناعية) . ولم يك الاسپاني يوماً ليهتم بهذه الأمور لانه لا يميل كثيراً إلى التفكير - وكما المع الى ذلك الوزن و دى بلنسية في القرن الخامس عشر . بكلام آخر فان الاسپاني مهما امعن في التفكير فانه لا يستطيع ان يعنى لضرورة الانفصال الفضلاً تماماً عن ذاته حتى ولا عن رغائب جسده . لقد الــف انطونيو دى نبرينخا - وهو اعظم عالم انساني في اسبانيا - جداول رياضية يستطيع الناظر فيها ان يحسب فوراً الاوقات الفلكية . وليس هذا فقط بل يستطيع أن يعرف الوقت في مختلف المدن الاوربية . لكنه يقول صراحة في المقدمة التي كتبها لهذه الجداول ان الدافع الوحيد الذي حفزه للقيام بهذا

العمل هو أن يتخلص من راهب صديق له كان يزعجه دوماً بالسؤال عن الوقت كلما طرأ عطل على ساعته . فالنَّكَرُ عند الإسباني شيء يجب أن يتتحد ويترج امتراجاً كلياً بحياة المرء كلها ومن جميع نواحيها . وهذا مما لا يدع مجالاً للتفكير المجرد وافتراض النظريات وهو يفسر لنا لماذا لم يظهر من الإسبان فلاسفة مبدعون أضافوا شيئاً جديداً إلى جمَّاع الفكر الإنساني ؛ ولذلك هنا ان فكرة الخلود عند ميكال دي أونامونو كانت تعني ضمناً الخلود المادي ، اي بقاء جسده خالداً ، وربما الثياب التي ألبسوها جسنه .

ان الإسباني يؤثر التعبير الحميم الدافئ عن نفسه وعن مشاعره على متطلبات التفكير المطلق البارد . ولذا تراه ، عند التعبير عن نفسه وعن مشاعره ، يكثر من الاشارات والحركات ويلجأ الى التشبيه والمجاز . واذا كانت الاشارات والحركات التي يقوم بها الإسباني عند التعبير ذات قيمة خاصة كما المعت الى ذلك في مكان آخر (٧) فلأنه يعني بتشخيص النفس وتآديتها اكثر منه في الانطواء الفكري . فليس في نظر الإسباني من قضية يمكن اعتبارها قضية عقلانية مجردة حتى ولا قضية وجود الله . على اننا نجد من ناحية اخرى انه يعني غاية العناية بكل ما له علاقة باسلوب التعبير عن النفس والمشاعر . فالتعبير والاسلوب التعبيري عنده قضية هامة وخطيرة . وقد نقل اليانا انطونيو بارتز جملة يعزونها الى دوق أليبا « عن الهيئة او الشكل الذي يجب ان يظهر به الرجل في الاماكن العامة والمواقف الرسمية » . يقول الدوق : « اذا خرج الرجل من بيته واضعاً الدثار (Cape) حول عنقه وكتفيه فان هذا لمدليل على انه في المواقف الرسمية سيختفي شيئاً من عواطفه وسيكتسب من جماد طبعه . وله عندما يعود إلى بيته ان ينزعه لكي يستريح ويعود إلى سجيته في التعبير عن ذاته . فوتر القوس يجب ان يُحْتَلَّ كي يرتخي عود القوس فيستريح » (٨) ولكن عواطف الإسباني ومشاعره المتراجحة هي دائماً في داخله ثائرة كانت أم ساكنة .

والآن دعنا نُوغل في سبر اعمق هذه الحياة الداخلية . يستعمل الإسباني فعل Amanecer أي أصبح وفعل Anochecer أي أمسى . واننا لا نعرف

لغة اوربية تصرف هذين الفعلين مع الضمائر فلا يقال مثلاً (في اللغات الاوربية) « يذهب الرجل الى فراشه معافى فيصبح بارداً ، اي ميتاً » وهي جملة وردت في كتابات احد كتاب الأسبان في القرن الرابع عشر . وهذه الظاهرة تظهر ايضاً في اللغة البرتغالية .

ونحن مدينون في اكتشاف السر في هذين الفعلين الغربيين اللذين تفرد الاسانية في استعمالهما بمعنى اصبح وامسى الى الف لومبارد الذي يقول لنا انها دخلا الاسانية من العربية . فان « اصبح » تقيد دخل في الصباح ، واحتبر في الصباح وادرك في الصباح او صار كيت وكيت في الصباح ، أي أن العربي عندما يقول « اصبحت » فكانه يريد أن يقول « عشت الصباح » وكذلك فعل امسى أي دخل في المساء « وعاش المساء » وستي تعني في العربية حياً تحية المساء داعياً لصاحبها ان يكون مساوئه مساءً خيراً (٩) . وهو مثال آخر على التلقيح الفكري الذي حصل بين العرب والاسبان : فعل رومانسي ليعبر عن ظاهرة من ظواهر الحياة الداخلية عند العرب . وهذا امر ذو اهمية كبيرة في تفسيري الخاص للتاريخ الاسپاني . لأن تلقيح العربية للغة الاسانية لم يقتصر على الأمور الملموسة والمحسوسة بل تعدّها إلى الاختبار الداخلي الروحي . فان الاسپاني بدلاً من أن يقنع بمحلاحة الظواهر الطبيعية وادراكها فان نفسه تُغيّر الظواهر الخارجية التي يلاحظها و يجعلها تستحيل إلى احساس من صميم نفسه ، وجوهر خلقه . اي أنها لا تبقى مؤثرات خارجية بل تتحول إلى امور تتفاعل داخلياً مع نفسه تفاعلاً حمياً ، بحيث يسهل على الاسپاني ان يقول « صادفي الليل » وصادفت الليل . ان تصريف فعل Amanecer (اصبح) مع الضمائر – وهو استعمال تتفرق به الاسانية عن سائر اللغات الرومانسية – يجب الا ينظر اليه انه مجرد أثر خارجي من آثار اللغة العربية في اللغة الاسانية . ففي اقباس اللغة الاسانية لهذا الاستعمال دلالة واضحة على أن نوع الحياة الروحية الاسانية المسيحية ينطوي على شعور مرهف بقيمة الذات ، بقيمة الفرد ، والا لمن امكن ان تتباين الاسانية مع العربية تبايناً روحاً يجعل الاسپاني يقول كما يقول العربي

« اصبحت وامسيت ». وهذه الدوافع النفسية في الرجل الاسپاني التي لا تعرف حدوداً او آفاقاً تقف عندها هي التي كانت دوماً تغذّي الفردية العنيفة التي تتميز بها الحياة الاسپانية . وعلى ذلك فقد اقتبس الفردُ الاسپاني عن العرب والعربية تلك النواحي التي كانت تعاطف وتنجذب مع الاوضاع الحيوية الاسپانية . وهذه الاوضاع والمهام والامكانات تكون الاطار المادي للحياة الاسپانية . وهذه الاوضاع والمهام والامكانات تعود فتخلق مزيداً من هذه الاوضاع والمهام والامكانات . ولذا تستمر قوالب الحياة المادية بعناد تحفّزها الظروف ، وتكون قوالب الحياة ذاتها في الوقت نفسه حافزاً لخلق ظروف اخرى . ومن العجيب ان برثولومي دي ارجنتولا (١٥٦٢ - ١٦٣١) كان يشعر حتى في عصره بدفق بحيوية الوعي الذاتي في فعل Amanecer (اصبح) مصراً مع ضمير المتكلم حيث يقول بلسان لوسيفر المتغطرس : قال الواحد المتكبر قدِيمَا ، معبراً عما في نفسه :

« انا اشرف المخلوقات ، انا الذي « اصبحت » ينبوع بهائي ومجدي . »
عندما سألكم بعد قليل عن رئيس كهنة هيتا ، سأشير إلى أن العربي يستطيع ان يتحول بسهولة فائقة من حقيقة الشيء الداخلية الى صورته الخارجية . وهكذا ينتقل بسهولة من الذاتي الى الموضوعي ومن الموضوعي الى الذاتي .
فان وجهي الحقيقة عنده بمثابة شيء واحد . ويبيّن ان للصبح والمساء كياناً موضوعياً ، اي انهما شيئاً محسوساً ، ولكن الصباح والمساء في الوقت ذاته هما ما يتحسّنه المرء فيهما وما يختبره بهما ، ولذا يقول العربي اصبحت غنياً وامسيت فقيراً . فالصبح والمساء هنا اختباران ، اي وجه واحد من الحقيقة .
فان حقيقة الشيء على انه شيء وحقيقة على انه اختبار في نظر العربي شيئاً متداخلاً متشابكاً كما في زخرف عربي لا نهاية له ، وهو يتصورهما معاً عن طريق الاختبار الحسي لا عن طريق التمييز العقلي .

ان للحقيقة « نفساً وروحًا » والمرء لا يجرد ذاته كلياً من الامور التي ليست شخصية (Non-personal) لأن هذه الامور التي ليست شخصية لا كيان لها بمعزل عن الشخصية ولذا كان فعل Amanecer (اصبح) ظاهرة عظيمة

الأهمية ، ظاهرة موضوعية وذاتية معاً تتغلغل فيها عواطف المرء وتسلل " اليها مشاعره عن طريق اختبار أحِبَّ ان ادعوه « هجينًا » . فان الاسپاني المسيحي باقتباسه هذه الظاهرة الداخلية عن العرب يشعرنا انه متى احس في قراره ذاته بان ما يقتبسه يلام احساساته ومشاعره فانه لا يتهدب منه كما انه لم يتهدب عندما اقتبس عادات خارجية اخري مثل تقبيل اليد وغسل الميت والخلوس القرفصاء على الارض ونحوها .

يستطيع شاعر عربي اندلسي أن يقول :

أكُر على الكتبة لا أبالي أحتثي كان فيها أم سواها
ويقول شاعر آخر : « ان قرى اشبيلية تفوق سائر القرى جمالاً وبهاء
يمبانيها والعنابة الفاقفة التي يشمها بها ساكنوها من الداخل ومن الخارج » . (١٠)
فالعبارة العربية « في داخل الطعام او خارجه » و « من الداخل ومن الخارج »
تعكس لنا قلقاً جديراً ورغبة ملحة للاحتاطة بالعالم من الداخل ومن الخارج
ولاكتناف الشخص الذي يدرك الكون كوحدة . فالحقيقة اذن هي الحقيقة كما
يعيشها الفرد بكليته ، لا كما يدركها العقل موضوعياً . ان الغربي ينظر الى النهار
على انه قدر من الوقت يجري خارج اطار النفس ، لكن العربي يقول : « سافر
نهاره وعاد مساءه وامسى نهاره » . (١١) وهذه العبارات على ما تعكسه من
ظواهر روحية داخلية تعينا ايضاً على فهم العبارة العربية « ابن الايام » التي
يطلقوها على الرجل العالم الفهيم الذي اختبر الدهر . وقد يكون الانسان « ابن »
او « اباً » أي شيء يحيط به (كما في الكلمة الاسپانية المأخوذة من العربية
اي ابن النبل والشرف) . وكما في كنية الحجز في العربية اذ
يسمى « ابو جابر » . وامثال هذه التعبيرات التي تضفي على الاشياء صفة
شخصية ، كثيرة مألوفة في الادب العربي (١٢) .

و اذا تركنا حقل اللغويات جانباً وذهبنا الى حقل آخر ، حقل الفن ، فاننا
سنجده امثاله تشبه هذه الظاهرة . فقد اشرت منذ سنوات خلت الى ان الكاتب
الاسپاني او الفنان الاسپاني يميل احياناً الى عزل الحالة او البيئة التي يجد فيها

موضوعاً لفنه عن الموضوع ذاته . حتى ولا عن عملية الخلق الفني نفسه . بل هو يجمع في عمله الثلاثة معاً : البيئة او الحالة ، والموضوع ، والقطعة الفنية المخلوقة ، مما يعكس لنا رواسب الأفكار والمشاعر التي كانت تدور في رأس الفنان وقلبه . ففي صورة « الوصائف » (Las meninas) بريشة فيلکاز ، تتجدد المنضدة او السبورة التي يضع عليها الرسام لوحته ، واللوحة الخشبية التي يضع عليها الوانه ، بل لا يفوته ان يرسم صور بعض الحضور الذين كانوا في مشغله يراقبون عملية الرسم . (١٣) وقد قلت في دراسة سابقة لي اني ارى في هذه الظاهرة نوعاً من البدائية لا تميز بين الآلة والناس والعناصر ولا تقرر المكان اللائق بكل منها . وهذه الظاهرة تنطبق ايضاً على « قصيدة السيد » حيث نرى الأسطورة تمتزج امتزاجاً كلية بالاختبار الآخر ، وحاولت ، آنذاك ، أن اربط بين هذه الظاهرة وبين الأساليب العصرية الجديدة واثررت الى أنها تبلغ ذروة التمام عند سرفانتس حيث قالت « ان في قصيدة السيد ، على بعدها عنا في التاريخ ، لوميضاً يشير بالقصة العصرية . » (١٤)

عندما أشار اوبرى ف. ج. بل (Bell) الى الدراسة التي قمت بها حول القديسة تريزا اطلق على هذه الخصائص الأساسية التي تتميز بها العبرية الإسبانية اسم « الترزة التوحيدية » Integralism . وكان الأديب الإنساني الوزنرو لويس بنتشيانو قد قال سنة ١٢٩٦ ان « الكتاب الذي يكون كتاباً بحق يجب ان يتجل في كاته بكليته » اي روحأً وعقلاً وجسداً . وهذه العبارة كما يشير بل (Bell) بحق يمكن اعتبارها الشعار العام للادب والفن الإسبانيين (١٥) . وقد ابدى كارل فوسلر مثل هذه الملاحظات دون ان يكون له سابق علم بما ابديتهانا او غيري في هذا الموضوع والحق اننا نحن ، الذين درسنا الخصائص الإسبانية قد اكتفينا من هذه الظاهرة بالاشارة اليها وبابداء حكم عليها ، سواء اكان هذا الحكم في صالح الفن والادب الإسبانيين اللذين تتمثل فيهما « الترزة التوحيدية » او الواقعية ام كان ضدهما (١٦) . ولكن فاتنا ان الادب والفن ، بالرغم من اهميتها في حياة الجماعة ، ليسا سوى مظاهر من مظاهر الحياة وزرعاتها .

او بكلام آخر ان الفن والادب الاسپانيين انما هما ناحيتان من واقع الحياة الاسپانية التي احاول ان ارسمها .

اما مدى ما يمكن اعتبار النزعة التوحيدية التي تتميز بها الحياة الاسپانية الروحية نتيجة لتوطن العرب واليهود شبه البخيرة الاسپانية قرونًا عديدة فامر سيظهر لنا شيئاً فشيئاً كلما حاولنا الایغال في الاعماق التاريخية . وهو عمل ليس من الحكمة ان نقوم به على وجه السرعة ، او أن نهمل بعض فروعه ولو احتجه . لقد رأينا في الفصول السابقة ، لا سيما في الفصل الذي خصصناه لاعتقاد الاسپان بستياغو ، كيف ان مؤسسي اسبانيا كانوا مرغمين على ان يكيفوا حياتهم بما يلائم الحياة العربية الاسلامية لكي يؤمنوابقاء اولاً وليستأنفوا النضال ثانياً . وقد استطاعوا البقاء بفضل وفرة نشاطهم وزخم حيوتهم وسموّ ايمانهم لا بفضل اعمال قاموا بها عن طريق العقل والشكرا . وبكلام آخر لم يلحوظوا إلى العقل لاستنباط وسائل يملون بها مشاكلهم . ولو ان حدة حماسهم الديني وتعصبهم الاعمى لمعتقداتهم اصابهما شيء من التور . ليتسحا المجال للعقل والشكرا المادي ليحل محلهما في حياة الاسپان لكان قصي قضايا ميرماً على ستياوغو وعلى كل شيء يدور حوله . لأن زعامة ستياوغو لم تكن معتقداً بدائياً يعتنقه السنج ، كما شاع بين الناس ، بل كان الاعتقاد بستياوغو حجر الزاوية الذي كانت تقوم عليه الملكية في اسبانيا . ولكي نفهم فاعالية هذا الاعتقاد في حياة الاسپان اود ان اشير إلى شيء حدث في حياة الافرنسيين يشبه هذه الظاهرة في حياة الاسپان تمام المشابهة من ناحية ويعايرها تمام المعايرة من ناحية اخرى - اود أن اشير الى « عيلة قيام الدولة » (*raison d'etat*) كما كان يفهمه ملوك فرنسا في القرن السابع عشر الذين اخضعوا كل شيء لحكم العقل وجعلوا بالتالي كل شيء جامداً ثابتاً (*Static*) مبتدئين بالدين منتهيين الى اللغة . فان ملوك فرنسا ومستشارיהם حرصاً منهم على الاتقان فرنسا في فرضي اجتماعية ودينية حاولوا اغراق غرائز النفس الافرنسيه المتوقدة في بحر من العقلانية والاساليب الموضوعية . وتحقيقاً لذلك لم يتورعوا عن ان يُضْطَحِّوا بكل شيء

من انطلاقه الشعر الى عفوية اللغة . فقد ألبسو فرنسا سترة ضيقة كانت تشد على اضلاعها لكنها تبدو للناس بحكم الظاهر في ثوب جميل . وهكذا انتصرت العقلانية في فرنسا ، ولم تستطع الميول الاساسية في حياتهم ان تنجو من قوانين « الحكمة » (*Sagesse*) كما يتجلّى عند رابليه ، او في الغرائز الجاحمة او فورة تلقائية ؛ فقد خضعت جميعها لسلطة العقل والتفكير .

وكما ان حرية القلب او المشاعر قد كبتت في فرنسا وكبح جماحتها - الا في حالات قليلة شاذة - هكذا كانت حرية التفكير والابداع العقلي في اسبانيا المسيحية . فان الحياة التي ابدعت ذلك الایمان القوي الراسخ الذي نجح اسبانيا وخلصها ، راحت الان تبني حوله سياجاً يمنع عنه كل نور ويידرأ عنه كل اذى . فقد كانت الغاية القصوى التصرف الحسن والسلوك الحميد لا العقل المستطلع ولا العقل النفاد . وعلى ذلك فقد اصبح التوكيد في بلاط الفونس العالٰم وفي بلاطات اخرى على صيانة الاخلاق والقوانين وعلى تبنيتها والتعمس بها . فاشتهرت جامعة سلامنكا منذ القرن الثالث عشر وما بعده بدراسة فقه القوانين والشريائع بينما لا نعثر على ذكر للاهوتي شهير او فيلسوف لامع تولى التعليم في تلك الجامعة خلال العصور المتوسطة . والواقع ان المركز العلمي الوحيد الذي عرف بتزنته العقلانية ائماً كان معهد الدراسات للحضارة الاسلامية في طليطلة . فـ « عند الباريسين تزدهر العلوم الثلاثة : الصرف والنحو والبلاغة والمنطق ، وعند اهل طليطلة تزدهر العلوم الأربع : الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ، و Ashton أهل سالرنو بعلوم الطب ، وأهل بولونيا بعلوم القانون . » (۱۷) وهكذا نرى في النصف الثاني من القرن الثاني عشر ان طليطلة كانت تتربع المعاهد العلمية في حقول هامة مثل الرياضيات والهندسة والفلك والموسيقى . وبعد هذا بقليل عندما عزم الفونس الثامن على انشاء مركز للدراسات العلمية وجد انه يستحيل عليه أن يطلب من العلماء المسلمين ان يعاونوه في تحقيق المشروع لأن قشتالة كانت غير الأندلس . وكذلك كان يستحيل عليه أن يلتجأ إلى العلماء الأسبان المسيحيين لا لسبب سوى انه لم يكن بينهم اكفاء لتولي هذه المناصب التدريسية .

وعليه فانه أرسل سنة ١١٨٥ في طلب اساتذة وعلماء من « فرنسا ولوبارديا ليعلموا في مملكته حتى لا ينبو قبس المعرفة عنده فانه حيث تنشأ المدارس وتؤسس، مراكز العلم والمعرفة بِهِمْ اللَّهُ السَّبِيلُ المستقيم لعباده . وبهذه الطريقة نستطيع ان نحسن حالة الفروسية ونأخذ بيدها الى الامام » . (١٨)

الفرق في الترعة التوحيدية بين الحياة

الاسبانية والحياة الاسلامية

انه من الواضح أن اسبانيا المسيحية لم تحدّ حدو الحياة الاسلامية في الأمور الفكرية العقلية او في الأمور التقنية . ويكونينا من الأمر ان نقول بان العلاقة بين الشعبين الاسلامي والاسباني لم تكن علاقة استاذ بطالب . واضيف بهذه المناسبة انه بالرغم ما قد يتجلّ في بحثي من اوجه الشبه في التركيب الحياتي الأساسي لهذين الشعبين فليس هنالك ما يحتم علينا القول بان نتائج هذا الشبه في التركيب الحياني يجب ان تكون متشابهة ايضاً . فان ناموس العلة يخوننا هنا اذ هو لا يعمل في هذا الحقل الروحي . ومهمما يكن من أمر فان عناصر الحضارة الأسبانية التي تُعنى بها في تلك الحقبة من تاريخ اسبانيا لا تهمنا بقدر ما يهمنا ما تلقىء عناصر هذه الحضارة من الاصوات على ما اسميه مجازاً — واصر كثيراً على هذه التسمية — اطار الحياة او المسكن الذي يضم الحياة . فليس الذي يهمنا أن نرسم صورة جامدة ثابتة بل ان نتبين عملية حياة محملة بضروب الامكانات (وعدم الامكانات) التي في حال تحقيقها في الزمان والمكان تشكل جوهر تاريخ الأمة .

ونحن إذا اطلقتنا على اوجه الشبه المشتركة بين الاسпан والمسلمين « الترعة التوحيدية » فان هذا لا يعني ان هذه الترعة نفس المفعول في التركيب الحياني عند الشعبين . وقد عبر شكسبير عما اريد ان اقوله في رواية هملت :

« أتَعْرِفُ مَا تُسْتَطِعُ النَّدَامَةَ إِنْ تَفْعَلْهُ ؟ جَرَّبْ ! أَيْ شَيْءٌ لَا تُسْتَطِعُ النَّدَامَةَ فَعَلَهُ ؟ وَلَكِنْ مَا نَفْعُ النَّدَامَةِ وَمَا نَفْعُ مَا تَفْعَلُهُ إِذَا كَانَ الْمَرءُ لَا يَرِيدُ أَنْ يَنْدِمْ ؟ » هذا هو الفرق بين الفكره ك مجرد فكرة وبين تحقيقها عملياً ، اي تحقيقها تجاهياً . فكل الشعوب اللاتينية كاثوليكية المذهب ، لكن كل امة منها تحيا كثلكتها على نحو مختلف فيه عن سواها . فالقديس فرنسيس الساليسى لا يمكن أن يكون اسبانياً كما أن القديس اغناطيوس لا يمكن أن يكون افريقياً . وديكارت وهوغونو كلاهما فيلسوفان ، ولكن قبل ان يشتراكا في كونهما فيلسوفين كان الواحد منهم افريقياً والآخر المانياً . كذلك كلا الشعبين الاسپاني والعربي يصران فعل « اصبح » و « امسى » مع الضمائر لكن الاسپاني عندما يقول اصبحت وامسيت فإنه لا يقرن الوعي الشخصي بظاهرة الصباح كصباح المساء كمساء ، اي أنه لا يقرن ذاته بالظاهرة الطبيعية كما يفعل العربي . والعرب والاسپان يتلقان كشعبين في استيعاب العالم المحيط بهما وضممه إلى الوعي الشخصي ، ولا يستطيعان ان يتجردا عن انطباعهما ومشاعرهما وعقائدهما بيسراً . ومن هنا كان الشعبان يقاومان كل تغير وتجدد ويحرسان على الاستمساك بالعرف والتقاليد . يومهم كامسهم وغدتهم كيومهم ، لا فرق في ذلك .

وبالرغم من اوجه الشبه بين الاسپان والمسلمين فان الشعبين كانوا في وضعين مختلفين اي ان الإطار الحياتي او المسكن الذي تقيم فيه الحياة - حيث تتحدد قوى العقل ووعي الموضوعية والذاتية - عند احد الشعبين غيره عند الآخر فالعربي في تعبيره عن وعيه لكيانه يبدو وكأنه في حالة تحرّك وجريان ، وكان العالم الذي يعيش فيه سيل يحفره معه . فهو لذلك لا يتصف بالثبات او الاستقرار . مثال ذلك ان الرجل قد يسمع مغنية او مغنية تغنى فيحرك الغناء اشجانه ، فيقف ويصغي ، ثم يعبر عن شعوره بقوله :

« لَا تَعْذُلُنِي عَلَى التَّقْلِبِ إِنْ صَبَدْ فَوَادِي بِصَوْتِ تَغْرِيدِ طُورَأً جَلِيدَ وَتَارَةً طَرَبَ كَالْعُودِ مِنْهُ الزُّورَاءِ وَالْعُودِ » (١٩) .
واذن فكيان المسلمين كيان لا يعرف الثبات ولا الانسجام فالشاعر يستعمل

لفظة « التقلب » ليعبر بها عن التغير الذي يطرأ على المشاعر والرغائب ، والتقلب من القلب اي التغير ، ومن اللفظ ذاته يشقون القلب الذي هو مركز الشعور والعواطف . هذا مثال من امثلة كثيرة يرينا كيف تستطيع العربية ان تعبّر عن تركيب حياني متغير متقلب . فالنزعه التوحيدية عند المسلمين ، فاذا لم اكن على خطأ في التقدير ، تعني شعوره بأنه في حالة تحرك وجريان وتغيير مستمر في هذا الكون الانساني – المادي الذي أُوجِدَ فيه فهو دوماً في حالة تجدد وصيروة . واني لا تصور الكيان كنهر يشعر ان ذاته تتحقق في انحداره الدائم نحو البحر كما في المجرى الذي يسلي فيه . فكيان النهر اذن نزعة توحيدية تتالف من البحر ومن النهر في الوقت ذاته :

والان نستطيع ان ندرك لماذا كان المسلم يُعْنِي عناية خاصة بالكميات أي بتغيير العناصر من حالة الى حالة اخرى ، ولماذا كان يهتم بتأثير النجوم في طوالع البشر ومقداراهم ، ولماذا راقت له المدرسة الاسكندرانية او الافلاطونية المستحدثة ونظرية الانبات ، ولماذا كان يجب ان يرى الاشكال المرئية ذات الاشكال المحدودة تستحيل الى نماذج من رسوم وصور . ولا شك ان العربي كان يجد مسيرة وبهجة تتعدي النفع المادي في شقّه تُرْعَأً واقنية ليري تشبه الزخرف العربي – الأرابسك – في تداخلها وتشابكها وترجاتها . وانه كان يرى متعة وروعة في تتبع دورة النبات من بذرة الى نبتة فشر فبذرة (٢٠) ويراقب المياه تجري في الأقنية والترع كما تجري في انباب آلة التقاطير او كما يسير المسافر على وجه الأرض من قطر إلى قطر ، وقوافل الناس وعاداتهم تتواли على امماط لا حصر لها . (٢١)

اما الحياة الاسانية الحقيقة فكانت تختلف عن حياة المسلمين اختلافاً بيناً كما سيتجلّى للقارئ تباعاً فيما بعد . أما الان فيحسن بنا ان نترك الاسنان جانبًا وان نركز اهتمامنا على المسلم ذاته وعلى حياته .

عندما خرج العربي المسلم في القرن السابع الميلادي من الجريزة العربية واستوطن مواطن الحضارة الهلينية في مصر وسوريا وبلاد فارس واتصل

اتصالاً وثيقاً بعالم الفكر في هذه البلدان اخذ في اقتباس النواحي الفكرية التي فيها امكانات تتجاوب مع تركيب حياته الاساسي . وانما نلاحظ اثناء تفاعل الحضارة الفارسية مع الفكر العربي بعض حالات كان العربي يدعي ازاعها فضولاً عقلياً ، وكان يُعجب بالناحية التكنية العملية لهذه الحضارة . ولكن يبدو ان مجال الاشتراك في خلقها او تمثيلها كان اعسر مما يستطيعه جوهر الحياة الاسلامية او تركيبها الخاص . وقد بلغت قرطبة شاؤاً بعيداً في التقدم الحضاري نظير ما بلغته بغداد سابقاً في المشرق . فاذا كان العرب في المشرق وفي الاندلس والمغرب قد استطاعوا ان يتمثلوا عناصر حضارية غريبة عن تركيب حياتهم الاساسي ، فلماذا ، اذن ، لم يجد الاسپاني المسيحي حدو المسلمين الذي كان يهمه اهتماماً شديداً بقضايا الفكر ؟ فإذا كان العربي قد استطاع أن يتلاطف على جوهر حضارة غريبة عنه لماذا عجز الاسپاني المسيحي عن مثل ذلك ؟ انه لسؤال دقيق مُخرج ولكنه سؤال يتناول جوهر المشكلة التي احاول درسها .

وليس من المفاجئ هنا أن القليل الذي كلام رجل ثقة كان له من الاطلاع ما يؤهله لأن يتكلم بلسان الأسباني المسيحي . هذا الرجل هو الأمير جوان مانوييل حفيد الملك الفونس العالم . يقول هذا الأمير في كتابه *Conde Lucanor* :

« سأتكلم عن امور اشعر أنها نافعة للمرء مجده في خلاص نفسه ومفيدة في تحسين حالته بالحسدية وفي الحفاظ على شرفه وصون ما تملكه يداه . وبالرغم من أن هذه الأمور التي سأتكلم عنها ليست اموراً عميقه خفية في حد ذاتها كعلم اللاهوت والهندسة والمتافيزيقيات والفلسفة الطبيعية والأخلاقية وغيرها من العلوم البخليلية العميقه ، أقول ، بالرغم من أنها ليست على شيء من هذه الخطورة فانها في نظري اخرى بالمعالجة لأنها اوفر نفعاً لي واجدى لاماري فكلامي عنها اولى من كلامي عن غيرها من القضايا . » (٢٢)

ان الرجل الاسپاني الحقيقي كان دوماً يعي ما يصنعه وعيّاً صحيحاً ويدرك الدوافع التي كانت تدفعه إلى العمل ادراكاً تاماً . وكان يعلم ان هنالك قضايا فكرية في حقوق أخرى ، لكنه لم تنشأ عنده رغبة في التنفيذ اليها . ومن كلام

الأمير جوان مانوئيل نستدل بوضوح على أن فكر المرأة لا يمكن عزله عن الشعور الوعي بمكانه من موطنها الحيوي ، وبما أن الفكر الأسباني لم يستطع — أو لم ينشأ — أن يعزل نفسه عن هذا الموطن الذي تقيم فيه الحياة ، لذلك لم ينفع في الارتفاع إلى أعلى من صعيد الحاجات الآنية والراغب الجنسي القرية . فأنه إذا لم يكن في البيت زيت نقلني به بيضة فأول ما يتadar إلى الذهن أن المشكلة الآنية مشكلة ايجاد الزيت . أما ما هو الزيت ، وما هي خصائصه ، وشعورنا بإننا لا نعرف ما الزيت وعملنا فكريأً على سد هذا النقص في المعرفة ، فأمور تختلف اختلافاً تاماً عن المشكلة الأولى ، مشكلة ايجاد الزيت لقللي البيضة . إن الفكر المجرد المطلق يستطيع أن يبقى بمعزل عن الدوافع وعن النتائج المترقبة ، وعملية التفكير هي دوماً عملية حل للمشاكل من البدء إلى النهاية . والرجل المفكر يضع جانباً جميع الاعتبارات التي لا علاقة لها بتفكيره مبتدئاً بكيانه الخاص . فالتفكير يجب أن يكون تحرّداً وانعزلاً ، وهذا ما لم يكن الأمير جوان مانوئيل يرغب فيه عندما كان يفكر . اذ كان يرغب في أن يكون تفكيره أولاً في الحفاظ على امارته ، اي الحفاظ على كيانه الخاص بوصفه الأمير جوان مانوئيل .

لكن القارئ الذي يحب التقصي سيسأل السؤال الذي سأله نحن : لماذا لم يأخذ الأسباني حذو المسلم فيقلده في نشاطه الفكري مع العلم انه كان في شبه جزيرة ايبيريا فلاسفة مسلمون واطباء وعلماء في النبات ؟ لماذا لم يُبدِ الأسباني بين القرن العاشر والثالث عشر ميلاً محسوساً إلى تهدى العلوم النظرية والفنون العملية ؟ ويزداد السؤال تعقداً وخطورة عندما يذكرنا التاريخ بأن الأسبانيين من ابناء مقاطعة الأراغون وقشتالة وقطلانة كانوا يسيطرون على مناطق متسعة في ايطاليا بل وفي بلاد اليونان وذلك من اواخر القرن الثالث عشر الى اوائل القرن الثامن عشر . وللقارئ ان يضيف الى هذه الممتلكات الأجنبية — إذا كان ما اشرنا اليه ليس كافياً — مقاطعة فرانش كومته (مقاطعة في فرنسا) التي سيطر عليها الأسباني من ١٥١٩ — ١٦٧٨ وآخر في بلجيكا حتى عام ١٧١٣ .

وإذا كان البدو الذين انطلقا من الجزيرة العربية واحتلوا مواطن الهلينية في سوريا ومصر وفارس استطاعوا أن يتمثّلوا العلوم الأغريقية وأن يقتبسوا عن أنوارها فلماذا لم يستطع الأسبان أن يقلدوا الإيطاليين والبورغنديين والبلجيكين في نشاطهم الفكري ؟ وأول جواب يتقدّر إلى ذهن الإنسان أن مشاكل التاريخ – أي مشاكل الحياة الإنسانية – لا تفسّر بالحدّ القياسي ولا بالمقابلات العابرة . وفضلاً عن هذا فإن الشعب الذي ينزعج ويتوطّن بقاعة أخرى لا يستطيع أن يغير اتجاه سيره الذي تحدّده له سجّيته وفطّرته الأولى ، وهو كشعب لا يستطيع أن يفعل شيئاً لا يتناسب مع تلك السجّيّة وتلك الفطرة مهمماً كانت طبيعة تلك السجّيّة قابلة للمط والتكييف . ويجيب الاختصار فمزاج بين الحركات التاريّخية التي حدثت في الإسلام والتي لها صلة وثيقة بجوهر الحياة الإسلاميّة وبين ما طرأ على هذا الجوهر من تغيير أو تلاشٍ . فإن العربي الذي ترك الجزيرة في القرن السابع وتوطّن بلاداً آخر ظل محتفظاً بالغته مع ما كانت عليه بغداد في المشرق وقرطبة في المغرب من الحلال والآبهة . « وفي عصمنا هذا لا تزال بعض القبائل العربية تحفظ بالاسماء التي عرفت بها في القرن السادس للميلاد ... والقبائل البدوية في الجزيرة العربية بالرغم من التغيير العظيم الذي أحدثه فيها الإسلام وبالرغم من الانقلابات العظيمة التي أحدثتها العلوم الغربية التكنولوجية في حياتها لا تختلف اليوم بشيء عن القبائل العربية قبل الإسلام . » (٢٣)

ان اشتغال العرب بالعلوم جاء عرضاً ، ولم يكن لاشتغالهم بها اي اثر في تغيير مزاجهم او سجّيّتهم . فقد ظلت اعتقاداتهم الدينية غير منسجمة في طبيعتها مع النشاط الفكري العلمي الذي ابدوه . ولم يحرزوا من التقدم ما احرزته شعوب أخرى انطبعت بالطابع الأغريقي الروماني الحرمانى . وقد عالج هذه المشكلة المستشرق الألماني بيكر في كتابه الموسوم بـ « تراث القدماء في الشرق والغرب » . حيث يسأل نفسه : كيف تم لل الفكر الأغريقي الذي لم يفهمه الغرب . فهماً صحيحاً ان يحدث في العرب اعجوبة الاحياء الفكرى ، بينما قصر في الشرق عن احداث ذلك الأثر (ص ٣٢-٣٣) . ويجيب بيكر عن سؤاله بقوله :

« ان وضع الشرق التاريخي والغرافي والخلقي لم يوجه العرب الى الاهتمام بالمؤلفات الأغريقية إلا لما فيها من حفائق عامة يمكن أن تطبق على العقلية الشرقية — وبالدرجة الأولى تلك الحفائق العامة التي يمكن الاستفادة منها في المناقشات الجدلية ». لكننا قد نكون اقرب إلى الصواب والدقة إذا اعتربنا بهذه المشكلة من ناحية جوهر الكيان الإسلامي . فقد كانت معرفة العرب بالاغريق في القرن التاسع والعشر اجود من معرفة الايطاليين بهم في القرن الرابع عشر . ومع ذلك لم يطرأ على نظر المسلمين للعالم وللكون اي تغير اساسي ، وذلك لأن حياة الناس في جوهرها لا تتألف من المعرفة والعلم والحضارة بل تتتألف من الأثر الذي تركه المعرفة والعلم والحضارة في جوهر الحياة ، او كما قلنا سابقاً في المسكن او الأطار الذي تقام فيه الحياة .

لقد اقتبس بعض المسلمين اساليب التفكير وأخذوا الصنائع والفنون عن الشعوب التي غلبوها على امرها — المصريين والسوريين والفرس ، وجميعهم كانوا قد اخذوا بالحضارة الهلينية وتأثروا بروحها تأثيراً عميقاً . ولكن لم يخطر على بال مسلم عربي ان يعيد احياء هوميروس الشاعر او سوفوكليس او بندار او ارسطوفانس (٢٤) لا لسبب الا لخشيتهم من أن تحدث ترجمة هذه الروائع في نفوسهم اثراً يبعد بينهم وبين جوهر حياتهم الخاصة ، ويجردهم من حقيقتهم الإنسانية . وتشبيه بهذا موقف الكتاب الايطاليين في العصور المتوسطة . فائهم كانوا يعرفون الملحمية الافرنسيّة *الحالدة* « Chansons de Geste » حتى أن بعض الكتاب الايطاليين كانوا يكتبون باللغة الافرنسيّة ، ولكن بالرغم من هذا كلّه فائهم لم يتتجوا لنا ملحمة ايطالية ، اللهم الا" اذا اعتربنا بعض اشعارهم وقصائدتهم الهزلية المجوّنة من نوع الملاحم !

من يقرأ تاريخ الخليفة العباسي ، المأمون ، (٨١٣-٨٣٣) يتبدّل إلى ذهنه لأول وهلة انه أمّام حاكم من حكام القرن الثامن عشر حاكم عادل مستبد نير العقل . وقد سماه أحد افراد بلاطه « أمير الملحدين » (٢٥) وكانت أم المأمون فارسية الأصل وزوجته امرأة فارسية . ولم يكن المأمون يسير على النهج

الإسلامي القوم : السنة ، بل كان يظهر جنوحًا نحو تعاليم أصحاب البدع . ففي سنة ٨٢٧ سن قانوناً لمعاقبة الذين يؤمنون بان القرآن غير مخلوق ، وانه ازلي الوجود مع الله . وفي عهد خلافته وفق العلماء إلى قياس قوس الخناء الأرض ، واحرزوا تقدماً في الفلك والطب ، وكان هذان العلمان قد ازدهرا في هذه البقعة قبل الفتح الإسلامي . ومع ذلك فقد عمل المأمون على ترجمة ارسسطو إلى العربية ، ولم يكن ذلك بداعي الحب المجرد للمعرفة ذاتها بل من أجل ان يستعين بالمنطق الأغريقي للدفاع عن العقائد السننية في الإسلام التي كانت عرضة لسهام نقد أصحاب المعرفة الباطنية (Gnostics) . وقد جاءت الفلسفة الأغريقيية عوناً للعرب في بناء جدل ديني منطقي (ديالكتيكي) يشبه الفلسفة المدرسية التي نشأت عند المسيحيين في الغرب شيئاً تاماً يدافعون به عن السنة ازاء تجوّزات أصحاب المعرفة الباطنية Cnistics .

إذن يحق لنا أن نرى في حركة العلوم الإسلامية وازدهارها اما استجابة لرغبات وحاجات مادية عملية (٢٧) او احياء العلوم والفلسفة الأغriقية والفارسية بقدر ما كانت هذه العلوم وهذه الفلسفة تلاميحاً الحياة الإسلامية وتنسجم مع روحها وبكلام آخر ، ما دامت لا تحدث تغييرًا أساسياً جنرياً في حياتهم الداخلية . وفضلاً عن ذلك فان انتصار الإسلام انتصاراً حاسماً رائعاً ، والسلطة العظيمة المطلقة التي كانت لل الخليفة ، والمسافات الشاسعة التي كانت تفصل بينه وبين رعيته ، جميع هذه العوامل افسحت المجال أمام الخليفة ليشتغل بالعلوم ولينغمض في النشاط الفكري على اختلاف ميادينه دون ان يكون هنالك خوف من أن يتعدى هذا النشاط الفكري البساط فيسري بين عامة الرعية ويزعزع ايمانها . وقد استطاع الخليفة كالحكم الثاني (٩٦١ - ٩٧٦) في قرطبة ان يجمع خزانة كتب عظيمة جداً ويشجع الناس على الأخذ بالمعرفة . وما يدل على ان عمسكه بالفلسفة والآخذه بالعلوم كان أمراً سطحياً لم يتغلغل في قراره روحه ندمه على جمعه كتب العلم في خزانته وتشجيع الناس على الأخذ باهداه العلم . فانه قبل وفاته بستين اصيـب بمرض خطير . واذ كان يستعد للاقـاء ربه ندم على شغفه

بالفلسفة واوصى وريثه على الخلافة ان يلزم كتاب الله (٢٨) . فكأنّ ما قام به سابقاً من درس للفلسفة ومن تبحر في العلوم لم يكن سوى لهو عابر او خطيئة اقرفها عن عمد : يسهل عليه ان يستغفر الله من أجلها ويعود الى حظيرة السنة . (٢٩)

ولم يكن الأسباني المسيحي يختلف عن المسلم العربي في قلة تقديره للعلم النظري والفكر الناقد . اذ لم يكن للعلم او الفكر عند الأسبانيين اصالة او أهمية عملية في حياتهم . ولكن المسلمين كانوا يجاهدون احياناً حالات لم يجاهدها المسيحيون . فقد كانت عاصمة الاسلام دمشق وببغداد لا مكة ولا المدينة . أي أن عاصمتهم انتقلت الى البلدان المفتوحة التي اعتنق معظم سكانها الدين الجدید . أما الاسبان فلم تكن عاصمتهم نابولي او ميلان او بيزانسون او بروكسل إنما كانت مديريداً . ومن جهة ثانية لقارئ أن يقارن بين سرعة الفتح الذي تم على يد المسلمين في سوريا ومصر والعراق وفارس في غضون عشرين سنة بعد موت النبي (٦٣٢) . وبطء الاسبان في استعادة المناطق التي خضعت للحكم الاسلامي في اسبانيا وهم آنذاك متفرقون لا تربط بينهم رابطة سياسية . ان الاسبان المسيحيين لم ينتصروا على المسلمين في القرن الحادى عشر انقضاض البازى على طير صغير ، ولا حاولوا ان يفرضوا دينهم على المسلمين المغلوبين . كلا . بل كان على الاسبان ان يبقوا ضمن اطار فرضته عليهم ظروف الحرب . ولم يكن للاسبان شعور المسلمين ابان الفتوحات بان هنالك خلافة ثابتة مستقرة في بغداد تبعث في نفوسهم الثقة والاطمئنان .

ان الممالك الأسبانية المستقلة التي انشأها الأسبان في البلدان الأجنبية ظلت دوماً بمعزل عن الشعوب المغلوبة التي تسلطوا عليها لاختلاف حضارتها وعاداتها عن حضارة الأسبان وعاداتهم . بكلام اخر لم يجعلوا من الايطاليين شعباً اسبانياً ولم ينجحوا في جعل البلجيكيين امة اسبانية . (٣٠) غير انهم نجحوا في تغيير هنود اميركا الحمر الى اسبان لغة وحضارة - على غرار ما فعل العرب في تحويل مصر وسوريا وفارس وبعض اقسام الهند الى بلدان اسلامية . غير ان الفارق

بين اسبة المندوب على يد الاسبان واسلام الاقطان الاسلامية على يد العرب هو ان المندوب لم يكونوا على شيء من الحضارة خلافاً لما كانت عليه الشعوب التي اعتنقت الاسلام . فانهم كانوا قد وقعوا قبل ذلك تحت تأثير الملبية . والحقيقة انه اذا أردنا ان نفهم حقيقة اوجه الشبه واوجه الخلاف بين الخصائص العربية والاسبانية سنجد ، عند التحليل النهائي ، ان الفرق يمكن في الدوافع او الحواجز التي تشكل التركيب الحياتي ، او التي هي جوهر الحياة الروحية لكل من الشعبين . فانه حسب المنطق الاغريقي كانت حقيقة الوجود عند العربي قبل ظهور محمد تسير في اتجاه العدم : يقول عبيد بن الابرض «

« بما قد ارى الحي الجميع بغيضة بها والليالي لا تدوم على حالٍ» .

ويقول ابو العتاهية احد شعراء القرن التاسع :

« ايا دنياي مالي لا اراني اسومك متزلاً إلا نبافي »

« الا واراك تبدل يا زماني لي الدنيا وتسرع باستلابي » (٣١)

ولكن عملية الخلق الالهي المستمرة هي التي نجحت العالم من العدمية . ولو لا عملية الخلق هذه لكان مصير حقيقة الوجود الى الاصحاحلال والتلاشي في العدم الذي ابنت عنه . ولو ان حقيقة الوجود تجردت من مادتها الأصلية فانها مع ذلك تظل تحفظ بقيمة الحسن والشعور . فان الحسن لا العقل هو الذي يستطيع ان يوقف سير الوجود الى العدم . والحسن قبس من نور الله حكيم يحرصن على ان تبقى الاشياء وتستمر ولو اختفت مظاهرها المرئية . الله هو الذي خلق البقاء السرمدي وهو الذي يجدد حيوية الحوريات الابكار – (القرآن ، سورة الآل ٤٥: ٣٥) . وفي مقال يعزى خطأ الى امييدوكليس ، *نِصْفُهُ فَلَسْفِي وَنِصْفُهُ الْآخِرُ لَاهُوَيِّ*) نجد العبارة التالية : « ان النفوس الجزئية التي غرر بها عالم الطبيعة الذي تعيش فيه جرت بجري الطبيعة في عصيانها وتمزدها على الروح والعقل ، واسترسلت في الملذات الحسادية وفي المأكل الشهية والمشرب المفرحة والملابس الناعمة وفي مشاهدة الجمال الجسدي والانغماط في نشوة الحب . ونسقطت المجد والبهاء وعميت عن الجمال الحقيقي وتعاقلت عن التسامي الروحي

والنفسي والعقلي ، معرضة عن جوهر الأشياء . » (٣٢)

إن هذا الفيلسوف العربي يندّل الأمور التي رغب فيها عامة المسلمين ظناً منهم أنها أمور عادلة حسنة يرضي الله عنها . والفيلسوف المجهول الاسم هذا إنما يتكلّم بلسان الإفلاطونية المستحدثة ، ويفكر بذخر اثريتي ويتناول أموراً ليست ذات وقع في الأوساط الإسلامية العادلة . إن اطّاليب هذه الدنيا شهية لذينه ولهذا اهتم العربي باختيارها والتفنن في ممارستها . ولما كانت اطّاليب الدنيا حلالاً فقد وسع المسلم على نفسه نطاق الرغائب وال حاجات وبرر الترف ، وهذه بدورها أدّت به إلى استنباط الوسائل للحصول على دواعي الرغد للفوز بالعيش المترف الناعم . فتقدّمت من ثم التجارة وارتقت الفنون الصناعية وعلم الكيمياء وغيرها من العلوم التي تساعده على تحقيق هذه الرغائب . حتى أن الحج إلى مكة أدى إلى مضايقات مجدية في العيش . وبهذه الطريقة غير الدين الإسلامي حياة البدوي البسيطة البدائية إلى حياة مليئة بالمطالب وال حاجات . لكن هذا الدين نفسه كان بدوره استجابة لتركيب الحياني الخاص الذي وجد العربي نفسه فيه — ذلك التركيب الحياني الذي لا تزال لغة البدوي كما كانت قبل الإسلام مرتبطة به ارتباطاً وثيقاً . والفارق بين العربي قبل الإسلام وبعده هو أن العربي بعد ظهور الدعوة كان يشعر كأن السماء قد أرسلته إلى هذه الأرض ليملك كل ما عليها وليتمتع نافاريه بمحاماتها ولينعم باطّاليبها وليعبر عن جمالها بشعره فهو يقول عن الجوزة :

ومطبقة الفقين احسن ما ترى كما انطبق الجفنان يوماً على الكرى
ويقول عن الحمامنة :

فستق طوق لازودي كلكل موشى الطلى احسوى القوادم والظهر
واذا أراد الشراب قال :

اشرب على السوسن الغض الذي نعما وياكر الانس والور الدلتي نجمما (٣٣).
وفي التاريخ الإسلامي أمثلة على هذه تعد بالآلاف .
إن حياة الإنسان تتغلغل في عالم الأشياء المحيطة به ، وهي مرتبطة ارتباطاً

وثيقاً بهذا العالم المرئي المحسوس عن طريق الحواس . وهوذا شاهد عيان يصف لنا الزيارة التي قام بها الفيلسوف المتصوف ابن مسرة لمسكن الذي كانت تسكنه مارية جارية النبي في المدينة ، يقول :

« لقد شاهدت كيف ان ابن مسرة ... قاس بشبره احدى الغرفين » .
وبحسب هذه القياسات بنى ابن مسرة فيما بعد صومعة في جبال سيارا بالقرب من قرطبة حيث تنسك فيها . (٣٤) ان المسلم يستطيع ان يشعر انه يحيا في الاشياء ، أما الأسباني المسيحي فانه يشعر بالاشيء انها في داخله ، في ذاته . عندما التقى الأمير دون جوان مانوئيل بحميه الملك جاييس الثاني في اрагون سنة ١٣٠٦ قال له الملك : « ان اشد ما يعاب به المرء ان لا يكون واعياً مدركاً » (٣٥) فالاسباني لا يعبأ بان تفقد المجالس التي تضم الصحب « عندما يتفتح الورد » . ان وظيفة تركيبة الحياتي هي ان تسوق العالم وما فيه من اشياء الى ذاته ، إلى شخصه ، لا أن تذيب ذاته او شخصه في العالم وفي الاشياء التي فيه . وهذا هو الفارق الذي ياعد بين المسلمين وبين الاسبانيين المسيحيين ودفعهما في اتجاهين متراكبين : المسلم يذيب ذاته في الاشياء حوله ، والأسباني يحاول أن يذيب الاشياء حوله في ذاته .

بعد أن وصلنا في بحثنا إلى هذه المرحلة فاني آمل أن يكون القارئ الكريم قد ادرك الآن رفضي لفكرة « التأثير » او « الاثر » الذي يخلفه شعب في آخر عندما تجمعهما ظروف السياسة او الاجتماع . اننا اذا اردنا ان نفهم حقيقة هذا التاريخ (تاريخ العلاقات بين العرب والاسبان) ، او اي تاريخ آخر ، علينا ان نعيid النظر في قضية « التأثير » . ويجب ان نفتشر عن سبب اعمق من هذا . فإذا قلنا مثلاً ان التزعة التوحيدية عند المسلمين جعلت الأسبان يأخذون ايضاً بالتزعة التوحيدية ، فيكون في نظرهم الى الاشياء وحدة وشمول ، فان قولنا هذا لا يعني ان هذه السجية الاسلامية (التزعة التوحيدية) دخلت الحياة الاسبانية دخولاً ميكانيكيأ كما يدخل النجار اسفيناً في الحشب او الحجر . بل الاصبح ان يقال ان الفموض الذي يشوب وظيفة الوجود عند الأسباني هو الذي

خلق الظرف الروحي الملائم ومكمن الأسباني من أن يتمثل في حياته خصائص كانت بالأصل خصائص إسلامية . فوحدة الشمول في الذات وفي النفس وفي الجسد صفة اتصف بها المسلم والأسباني المسيحي كلاهما ولكن من اوضاع متباعدة ووجهات نظر مختلفة . وينطبق هذا القول على ميل المرء إلى ضم العالم الخارجي إليه وجعله إياه جزءاً من ذاته . وقد أشرنا سابقاً إلى بروثولومي ليوناردو دي أرجنتولا وكيف أنه عزا إلى الشيطان تصريف فعل « أصبحت » . الشيطان يقول « أصبحت » ، وكيف أن الأسباني عندما يقول أصبحت وأمسيت ، فإنه لا يشعر أنه تلاشى في الصبح والمساء ، أو أن الصباح والمساء ضمماً إليه فأصبح جزءاً لا يتبعزاً من الصبح والمساء ، بل هو يضم الصباح والمساء إليه فيقول عوضاً عن أصبحت وأمسيت : جاءني الصباح أو أتاني المساء فوجداني كيت وكيت . ويقول : انت تماماً ليلى او انت تشغل نهاري . (٣٦) فالقضية التاريخية التي نحن بصددها ليست في جوهرها مجرد عثور على دلائل تدل على وجود تأثير أو على العثور على مصادر تاريخية ، إنما القضية هي توسيع لوضع الروحي الذي تجري فيه الحياة والتاريخ . وبعد أن بلغنا في دراستنا هذا الحد نستطيع القول بأن الأسباني كان يشعر بالكيان والوجود شعوراً شخصياً . وكان يفكّر بالكيان والوجود تفكيراً خارقاً ، أي أن الوجود يتعدّى حدود الطبيعة . فان الفونس العالم مثلاً ، عندما انحدر يفكّر بطريقة لشفاء مرض ما ، بلـا اخيراً إلى التعاوين واستعمال الأرواح ، ليس جهلاً منه ، وإنما إيماناً منه بأن هنالك قوى خارقة للطبيعة يجب أن يلتجأ إليها الإنسان أو يجرب عليه استعطافها . وذلك إيماناً منه بأن حكمة الله أعظم من حكمة الإنسان ، وبأن اصالة الفكر الحقيقي هي الإيمان بالله . وإذا كان الأسباني لم يوغل في تقبّلـه في أسرار الكون ، وإذا كان لم يتمتعق في محاولته اكتشاف أسرار الطبيعة ، فلانه كان يشعر بتواضع إمام قدرة الله . وكان يشعر بالخصوص التام لرادته . وللسبب ذاته لم يؤمن الأسباني بفعل السحر والسحرة كما كان الأمر مألوفاً في البلدان الأروبية الأخرى . فان الساحر شخص أعطى قوى عاقلة وقوى شيطانية لاجتذاب العجائب . وكان ملوك فرنسا يداوون مرض

تَسْوِيرَمُ الغدد في العنق بعلاجات ووسائل سحرية لأن الأفرنسي أقام تفكيره على الثقة بالعقل لا على الثقة بالإيمان . فان جان دي جوانفيل – وكان رجلاً مسيحيًا على الطريقة الأفرنسية – لم يكن يؤمن انه اذا مكن المسلمين من قطع رأسه فإنه يدخل الجنة . أما غلامه فقد اقترح عليه دخول الجنة عن هذا السبيل (قطع رأسه) . قال « انا اوافق على ان يقطع المسلمون رؤوسنا جميعاً اذا كان هذا العمل يُدْخِلُنَا الجنة ». وعلى هذا يجيب المؤرخ الذي ارش للقديس لويس : « ولكن نحن لا نصدق ولا نؤمن بهذا القول ». (٣٧) وتاريخ فرنسا حافل بأمثلة باعترافات كهذه تدل على قيام العقل إلى جانب الإيمان . وقد اوردنا جملة من هذه الأمثلة من التاريخ الأفرنسي لمقابلته بالتاريخ الأسباني .

اما المسلم فإنه يخضع كل شيء في الحياة لغاية واحدة : ان يعيش حسب مشيئة الله وارادته . ومن هذه الناحية لا نشك في ان الأسباني كان يتافق مع المسلم اتفاقاً تاماً . « مهما كانت مشيئة الله وارادته » شعار الأسباني ايضاً . وكان اتصال المسلمين بالأسباني عاماً في جعل الأسباني يشعر شعوراً عميقاً باهمية هذه الناحية في الحياة . ولكن الى جانب هذا كان الأسباني يعلق اهمية عظمى على « مشئتي أنا ، إرادتي أنا ». فالإسباني في عبادته ربها كان يمزج مع خصوصاته ، واستسلامه إلى مشيئته ، شيئاً من تقديسه لذاته هو واحترامه لارادته الخاصة كأنسان . ولكن تقديسه لذاته واحترامه لمشيئته وارادته لم يكن في نظره عملاً أناياً يعمله ارضاء لكرياته ، بل كان يسميه « حفاظاً على الشرف والكرامة ». وللحفاظ على الشرف والكرامة الإنسانية ضحت الكثيرون من الأسبانيين بحياتهم وقاسووا من العذاب الواناً . فجهود الناس وما خلفه العرب واليهود من غنى حضاري ، وما قام به الآجانب من اعمال ، جميعها كانت تُستخدم في اسبانيا لخدمة النبلاء واعلاء شأنهم ومجدهم . وعبارة الأسباني « Mio Cid » « يا مولايا » لم تكن شيئاً عارضاً في اللغة الأسبانية او طارئاً ، لكنها كانت من جوهر التركيب الحياتي عند الأسباني . وباعتبار هذا الجوهر او التركيب الحياتي الأسباني لا يمكن اخضاع العالم او الاستيلاء عليه بواسطه المعرفة والتفكير بل بواسطه الارادة – تلك الارادة

التي يجعل الانسان يحيا حياته لتمجيد ذاته ولتعظيمها ورفع مقامها ، او لتمجيد حالقه وتعظيمه . وهكذا نرى أن تاريخ اسبانيا الحقيقي قائم على ركين متقابلين هما قطبان تدور الحياة الأسبانية الفردية حولهما : التحول عن التقصي العقلي ، والاندفاع مع الحيوية الارادية ، وذلك رغبة في العيش من أجل الذات ، وحسب مشيئة الله في وقت واحد

ان اقتباس الأسباني للعناصر الحضارية على نحو متقطع ، وتبنيه للمعارف والعلوم التي كانت من نتاج الأجانب الغرباء على نحو غير منتظم ، يجب ان ينظر اليه كمحاولة قام بها الأسباني للتوعيض عن النقص الذي فرضه جوهر او تركيب الحياة الأسبانية . فان الفونس الثامن اراد أن ينشئ جامعة فحشد لها جمهرة من العلماء الأجانب . أما المنظمات الدينية الأجنبية وفن العمارة القوطية والرومنسية فقد أدخلت إلى اسبانيا لتمجيد الله وتعظيمه . ولقد كان في اسبانيا طيلة تاريخها عناصر حضارية غربية (وشرقية ايضاً) بدرجات متفاوتة . فالكتناس كانت تعكس اهتمام الأسبان بالله ، وكانت الملحمه الأسبانية والقصه والمسرحية تعكس اهتمامهم بالانسان كأنسان . ففي هذه الحقول الأدبية ، وفي حقل الرسم والنحت ، الحقل الذي يعني الفنان فيه برسم جسد الانسان وشكله – كان للأسبان القدح المعلى ، فبرز من بينهم عباقرة من الطبقة الاولى . أما المسلم فلم يشعر قط من جهته بال الحاجة إلى خلق ملحمة او قصه كقصه سرفنتس او تمثيلية كتمثيلية لوب دي فيغا ، او صورة كصورة فلاسكيز او غويما . ذلك لأنه وجد حسب مشيئة الله وبارادته ، ولم يشعرا طلاقاً بان شخصه يقف مع الله وجهاً لوجه . فالعقل العربي لا يستطيع أن يتصور حتى ولا على سبيل التخييل الروائي – انساناً يقدر أن يرسم صورة لذاته يجعلها فيها متفاعلة مع شخصيات اقوام آخرين . ولذلك كان قصصه الأدبي نوعاً من السرد الاخباري تناسب سير الأفراد في مجرب احداثه .

ان الأهمية القصوى التي يعلقها الاسپاني على الذات باعتبارها احد قطبي وجوده جعلته يعتبر الذات مركزاً للوجود . فان جميع اعماله وجهوده ومراميه

تدور حول هذا المركز : الذات . وهذا ما جعل الذات تختلي المقام الاول ، وتتفرد بالسيطرة تامة . فالأسبياني يتكلم عن ذاته ، وعن جسده ، وعن ملذاته ، وعن احزانه ومصائبها . ولكل شيء مبرر ، ولكل شيء قيمة حالما تنشأ لهذا الشيء صلة او رابطة بالذات . وعندما يبلغ الانسان الى هذه المرحلة من جعل الذات قطب الوجود ومن تقدير الأشياء بالنسبة الى الذات . نقول ، متى بلغ الانسان هذه المرحلة فسرعان ما تتلاشى الفروقات بين الطاهر والداينس ، بين الروحي والمادي ، وبين المحن البكي والمفرح المبهج . والأمثلة على صحة زعمنا هنا كثيرة ومبئوثة في صفحات هذا المؤلف ، يكفينا منها القول بأن الأسبياني كان يقلد فيها العربي تماماً كما قلده في تصريف فعل اصبح وامسى مع الصيائر . ولكن يحسن بنا ان نتذكر ان الفارق بين الاثنين هو ان المسلم يؤمن ان اعظم شيء واتهمه شيء هو من صنع الله . اما الأسبياني فكان يمزج بين الأشياء النبيلة والأشياء الدنيئة ليجمع اكبر قدر ممكن مما هو في متناول الذات . ومن أجل ذلك وجد الأسبياني في الأسلوب العربي خير اداة للتعبير .

يلقي علينا ابن حزم (٩٩٤ / ١٠٦٤) درساً في الاحتشام والتواضع امام القوى العظيمة في الكون في قصة تدور حول الخليفة هارون الرشيد . قيل : طلب الرشيد مرة قذح ماء ليروي عطشه الشديد . وكان الزاهد ابن السمك يجلس الى جانبه . فقال له الزاهد « كم كنت تدفع من هذا القذح من الماء لو ان خادمك عجز عن احضاره اليك ؟ » فأجاب الخليفة « ملكي بأسره ! » فقال له ابن السمك « وان كنت لا تستطيع اخراج هذا الماء من جسدك بعد ان تكون قد شربته فماذا تدفع من اخراجه ؟ » فقال الخليفة « كنت احب مملكتي بأسرها » فقال الزاهد « فكيف تفخر بملك لا يساوي ثمن قذح ماء او اخراجه بولاً من جسمك ؟ » (٣٨) ان المسلمين لا يستنكف عن ذكر حاجات الجسد الطبيعية وعن وظائف الجسم ، لا بل ان التحدث عنها في الأحاديث النبوية مشفوع بكثير من الاحترام والاجلال .

ان الأسبياني عندما أراد أن يجعل من الطاهر والداينس وحدة يخضبها لسيادة

الذات لم يستطع ان يميز بينهما تمييزاً واضحاً مع علمه بأنهما ظاهرتان ضروريتان لحياته . ان الدون دياغو هورنادو دي مندوزا سفير الامبراطور تشارلز الخامس في البن دقية لم يكن نبيلاً عظيماً وحسب ، بل كان ايضاً اديباً مفكراً له ولع خاص يجمع المخطوطات الأغريقية . وهذه المخطوطات التي جمعها اصبحت فيما بعد المجموعة الأغريقية المشهورة في مكتبة الاسكوريا لعهد فيليب الثاني . ولكن في رسائل الدون دياغو إلى كاتم اسرار الامبراطور نجد هذا الجمجمة بين النقضين : اسسهده يتحدث في احدى رسائله الرسمية عن غرامياته مع يهودية :

« الحقيقة يا مولاي ان احدى خصيتي اصابها ضرر من جراء اصطدامي بكرسي يتذرع معه شفاؤها . ولا اشك في انك ستدرك كما تكلرت لذلك الحسناء اليهودية ، لأنني قد تمهلتها منذ زمن بالتأريخ والتعarium فأصبحت مشتهي نفسي . واني لا اجد متعة في الدنيا تذوق معاشرتي لها . » (٣٩)

والغريب في هذه الأباخية أنها واردة في تصميم رسائل تشتمل كذلك على مهام رسمية ، وهي وثائق يجب حفظها في ملفات الملك الرسمية . وساعد على سرد أمثلة أخرى في فصل تال توضيح ما نحن بصددناه من مزاج الجميل والقبيح ، والطاهر والدنس في وحدة . وقد كان سرفنتس وكيفادو ولوب دي فيغا وتيرسودي ملوينا وغيرهم كثيرون لا يستنكفون عن ان يجتمعوا مع النبيل الشريف . والرذيل الذي . ولو لا معاشرة الأسبان لل المسلمين لما تنسى لهم ان يعبروا عن هذين الوجهين في الحياة وكانت امر واحد . ولكن يجب ان نذكر انه بالرغم من هذه المشابهات بين الأسبان والمسلمين فان هناك فروقاً أساسية في نظر الشعبين الى هذه الأمور وفي نقطة الانطلاق التي يبدأ كل منها .

واظن اننا نستطيع الان ان نفهم كيف ان الأسباني الذي سافر كثيراً وعاش في بلدان غربية كما فعلت شعوب اوربية اخرى ان لم نقل انه بز هم في الأسفار والرحلات - لم يبدع في ادب الرحلات . فالاسباني الذي يقطعن في انكلترا او في فرنسا يكتب عن نفسه وعما جرى له في تلك البلدان ، دون ان يخطر له في بال ان يرثى كتاباً جغرافياً او جيولوجياً او تاريخياً عن البلاد التي يزورها او

يتوطنها ، فيرنال دياز دل كاستيليو عندما ألف كتابه الممتع الموسوم « بتاريخ فتح المكسيك » كتبه على أساس تقرير عن عمل عسكري اعده أحد الجنود ليرفع إلى الملك كما اوضح لنا رامون أكلزي يا هذا الأمر فيما بعد . وكذلك كتاب « اخبار الهند » فإنه في الواقع تعبر عن ولاء كاتبه لخالقه او مليكه اوبطل من الأبطال تمجيداً لنفسه . أما العرب فأئمهم خلافاً للاسبان ، قد عنوا بوصف البلدان التي فتحوها او توطنوا فيها او زاروها كما عنوا بوصف بلادهم . ولذا فقد ترك العرب انتاجاً ضخماً قيماً في ادب الرحلات .

وخلالمة القول ان الأسباني المسيحي والمسلم كانوا يتشابهان في اعتبارهما الذات والعالم الخارجي وحدة لا تتجزأ ومع ذلك فقد كانوا يختلفان أيضاً اختلافاً جوهرياً . فقد كان اتجاه الدوافع الحياتية عند العربي يرغمه على ان يعبر عن ذاته تعبيراً موضوعياً ، اي انه كان يجد في الأمور الخارجية ، او الخارج عن الذات ، موضوعاً يعبر عن ذاته ووجوده . ولذا ظهر بين العرب رجال مفكرون مثل ابن رشد وابن خلدون ، وظهرت عند العرب علوم كالكيمياء وصناعات وغيرها من الأمور الموضوعة التي هي خارج الذات .اما عند الاسباني فقد كان الاتجاه الحيوى من الخارج ، من الاشياء الى الداخل او الى الذات لأن هذا الاتجاه هو من واقع الأطار الذي يحيط بحياته وبكيانه ، وهو واقع الجوهر الذي يجعل للتاريخ معنى واضحاً .

المواهش

- ١ - ترجمة Vital Structure الواردة في الاصل . ويريد بها المؤلف التركيب الحيوي الداخلي للحياة . وقد أثرنا استعمال «جوهر الحياة» حيث يريد الكاتب «التركيب الحيوي للحياة» اي العنصر الاهم الذي يدخل في تركيب الحياة الروحي . (المترجم)
- ٢ - من كتاب Americo Castro تأليف The Structure of Spanish History الترجمة الانكليزية ، مطبعة جامعة برسكتون ، ١٩٥٤ .
- ٣ - لا ادعى اني قد استفدت بحثي المصادر عند كتابي الفصل الذي يعني بما قل به الاسпан العرب في حياتهم او بما تبناه الاسпан او اقتبسوه عن العرب ، وذلك لأنني لم اكن اعني بالكلمية او المقدار الذي اخذه الاسпан عن العرب بقدر ما كنت اعني بالأثر الروحي الذي تركه هذا القدر في جوهر الحياة الاسپانية . وانني لا اشك في ان الشارع الكريم يستطيع ان يجد امثلة اخرى كثيرة لذا استعرض قاريء العرب في اسبانيا .
- ٤ - اني لا استعمل هذا المصطلح «شبہ استھانة» بالمعنى التقليدي الوضيع الذي استعمله به شبنغار .
- ٥ - Melchor de Santa Cruz, Floresta General, 1574, No. 174. يصف ابن عربي احمد مشايخه الصوفيين بقوله : كان قوي الروح ضعيف الجسد شاحب الوجه . كان شديدآ صارماً مع نفسه ، واذا قال له احدهم لماذا لا تمت نفسك كان يجيب : اني اذا اردت ان امتع نفسي فاني اقوس عليها واحاسيسها حساباً عسيرآ . كان يقوم في الليل ويقظى وقتاً طويلاً منه في الصلاة واقفاً الى ان يعيشه التعب Vidas de Santone, tr. by Asin, p. 103.

Cf. J. Ortega Y. Gasset, «Vitalidad, Alma, Espíritu», in Obras Completas, 1936 pp. 489 ff; Francaiseo Romero, Filosofia de la persona, Buenos Aires, 1944.
الحياة الاسپانية زخم لا اقبله بارتياح (راجع كتابي : La realidad historica de Espana 1954, Appendix I

Aspectos del vivir hispanico, 1949.

-٧-

٨ - Biblioteca de Autores Espanoles, XIII, 505a. — ويفصيـف انطونيو بارنزـ على ملاحظة الدوق : « لأن النـفـع والمـقـلـ اشد تـأـثـرـ بالـلـغـةـ الـيـ تكونـ عـلـىـ فـطـرـتـهـ وـسـجـيـتـهـ الـأـولـىـ مـنـهـاـ بـالـلـغـةـ الـمـخـرـفـةـ ». —

٩ - Zeitschrift fur romanische Philologie, 1936, LVI, 641-633. — Al-Shaqundi, Elogio del Islam enpanol, tr. by E. Garcia Gomez, — ١٠ 1934, pp. 96-97.

١١ - G. Meloni, «Alcuni Studi sul tempo presso i semiti», in Saggi di filologia Semitica, Rome, 1913, p. 132.

١٢ - نـسـتـطـعـ انـنـجـدـ اـمـثـلـةـ عـلـىـ هـذـهـ المـيـزـةـ ،ـ مـيـزـةـ اـضـفـاءـ الشـخـصـيـةـ عـلـىـ الاـشـيـاءـ اوـ اـعـتـبـارـ الاـشـيـاءـ شـخـصـيـةـ ،ـ فـيـ Chronica do descobrimento e conquista de Guiné, by Gomes Eannes de Azurara.

الـثـانـيـ عـشـرـ عـنـدـ وـصـفـهـ اـحـدـ اـبـطـالـ ،ـ اـنـتـامـ كـوـنـسـلـفـيـزـ ،ـ يـقـولـ :ـ «ـ دـعـنـاـ الـآنـ زـنـيـهـ هـذـاـ الفـصـلـ تـارـكـينـ اـنـتـامـ لـيـرـ تـاحـ هـذـاـ حـتـىـ تـجـعـلـهـ (ـفـيـمـاـ بـعـدـ)ـ ،ـ فـيـ الـفـصـلـ التـالـيـ ،ـ فـارـسـاـ».ـ ثـمـ يـتـابـعـ كـلـامـهـ فـيـقـولـ :ـ «ـ وـ الـآنـ لـيـتـسـلـمـ اـنـتـامـ شـرـفـ الـفـرـوـسـيـةـ كـمـاـ عـزـمـنـاـ اـنـ تـخـالـعـهـ عـلـيـهـ فـيـ هـذـاـ الفـصـلـ ،ـ ثـمـ اـنـنـاـ سـنـلـحـقـهـ اـيـضـاـ بـسـلـكـ الـفـرـوـسـيـةـ التـابـعـ لـمـسـيـحـ».ـ هـذـهـ الـعـبـارـاتـ تـجـدـهـاـ عـلـىـ صـ76ـ وـ77ـ مـنـ طـبـعـةـ الـفـيـكـوـنـتـ دـيـ كـارـرـاـ بـارـيسـ ،ـ 1841ـ.ـ لـاحـظـ كـيـفـ اـنـ الـمـؤـلـفـ يـضـفـيـ ذـاـتـهـ عـلـىـ الـحـوـادـثـ .ـ قـلـيـلـ اـنـتـامـ هـوـ الـذـيـ يـصـبـحـ فـارـسـاـ اوـ هـوـ الـذـيـ يـنـتـهيـ إـلـىـ هـذـاـ السـلـكـ اوـ ذـاـكـ ،ـ اـنـمـاـ الـمـؤـلـفـ ذـاـتـهـ هـوـ الـذـيـ يـجـعـلـ اـنـتـامـ كـيـتـ وـكـيـتـ ،ـ وـ هـوـ الـذـيـ يـقـلـدـ وـيـعـطـيـ .ـ وـ بـكـلامـ آـخـرـ ،ـ فـوـضـاـ عـنـ اـنـ يـتـكـامـ بـضـمـيرـ الـفـائـزـ فـيـقـولـ اـنـتـامـ عـلـلـ اوـ صـارـ اوـ اـصـبـحـ ،ـ يـقـولـ «ـاـنـاـ»ـ...ـ اـنـ اـصـحـابـ الـبـلـاغـةـ فـيـ عـصـرـنـاـ يـسـمـونـ هـذـاـ الـاسـلـوبـ اـسـلـوـبـاـ حـيـوـيـاـ ؛ـ لـكـنـ الـاـمـرـ فـيـ نـظـريـ اـعـقـ جـداـ مـنـ اـنـ يـحـيـطـ بـهـ هـذـاـ الـوـصـفـ .ـ

Santa Teresa y otros ensayos, 1929, p. 11. — ١٣

«Poesia y realidad en el poema del cid,» in Tierra firme, Madrid, — ١٤ 1934, I, 22.

Revue Hispanipue, 1930, LXXX, 372. — ١٥

Vossler's essay, « Realismus in der spanischen Dichtung der Blutezeit » (1926), Aan now be read in Algunas caracteres de la civilizacion espanola, 1942.

Geoffroi do Vinsauf, « Documentum de Arte Versificandi,» in E. Faral, Les Arts poétiques, p. 283. — ١٧

١٨ - انـ الـدـرـاسـاتـ الـيـ كـانـتـ تـقـومـ دـهـاـ مـدارـسـ بـالـنـسـيـةـ كـانـتـ منـ الـمـآـتـيـ الـيـ قـامـ بـهـاـ الـفـوـئـسـنـ الـثـامـنـ .ـ وـهـذـهـ الـدـرـاسـاتـ هـيـأـتـ السـبـيلـ لـقـيـامـ جـامـعـةـ سـلاـمـنـكـاـ .ـ ١٩ - ابنـ سـعـيدـ الـمـغـرـبـيـ (ـالـقـرـنـ الثـالـثـ عـشـرـ)ـ كـتـابـ رـايـاتـ الـمـبـرـزـينـ ،ـ نـشـرـهـ Emilio Garcia

Gomez Madrid, 1942 p. 187.

- ٢٠- القرآن الكريم ، سورة ١٩:٧١ ، سورة ٢٠ : ٥٧ .
- ٢١- يقول مترجم ابن بطولونة (١٣٠٤ - ١٢٧٧) : « قل ان تجد شعباً يحب الاسفار في البلدان الثانية كالعرب » يقول ابن بطولونة عن مصر : « ... وبها ما شئت من عالم وجاهل ، وجاد وهازل ، وحمل وسفهه ، ورضيع ونبيه ، وشريف ومشروف ، ومشكر ومشهور ، تجوح موج البحر بسكنها وتکاد تضيق بهم على سعة مكانتها . شيئاً بها يجد على طول العهد ... » فإن المرء يشعر أن حياة تسير في مجرى . وهذا ما اريده ان اوكله ، فإن العربي لا يسافر ليمر ، كي فعل هيرودتس ، بل ليحمل مجرى حياته وسيراها يتتجارب مع مجرى التغيرات التي تتأقى عن السفر ، فالطريق شبه مجرى والاماكن تتغير كأنها في مجرى .

Biblioteca de Autores Espanoles, Li, 426.

-٢٢-

G. Levi Della Vida, « Pre - Islamic Arabia, » in The Arab Heritage, ed. by N. A. Faris, p. 49.

-٢٣- ان الزعم القائل بان الفلسفة الاغريقية والعلوم الاغريقية لم تكن معروفة في مصر عندما احتلها العرب زعم خاطئ . فقد عثر على نائق تفید ان هو ميروس والمسرحين الاغريق والخطباء والشعراء الثنائيين كانوا يدرسونه في مصر وان لم تكن هذه الدراية المركزة لتحدث ثروة فكريّة . قابل : C. H. Idris Bell, Egypt from Alexan der the Great to the Arab Conquest, Oxford 1948, p. 61.

De Lacy O'Leary, How Greek Science passed to the Arabs, London, 1948, p. 162.

-٢٤- راجع : C. H. Becker, op. cit., p. 14. : كانت الفلسفة التي تعرف بفلسفة المعرفة Gnosticism (وهي كلمة اغريقية تعني ان مصدر المعرفة رحى من الله بواسطه طريقة غريبة عجيبة) تشكل شعاراً مباشراً على المسيحية كما كانت فيها بعد شعاراً على الاسلام . فإن الفلسفة الشرقية التي غزت الغرب هادت إلى الشرق بشكل فلسفة تروق لعامة الناس . و الواقع ان الاحداث والتآمرات والاعمال السحرية كتضليل ما يلزم عليه فيشير به الماشق والمحب فيشيق ما به ، وأهمال النجوم ترد في اصلها إلى المعرفة الباطنية .

-٢٥- مثلاً على ذلك ان اول ما وردت لفظة « الجبر » في ملوك يضم مجموعة كبيرة من الفوانين تعنى بتقسيم الميراث وسائل تهارمية اخرى .

Julian Ribera, La enseñanza entre los musulmanes españoles, pp. 172 — 173.

-٢٦- وهذا ما حدث لكثيرين من استقرار اطيبي الاسنان في القرن الثامن عشر . فإن كونت اراندا راسل فوكثير وبهـت اليه بهـتها . وقد اجاب فوكـير عن هذه الرسائل ، بـايات يـدموـنـ فيها

بـ «السيد الجديد» و «قاهر التنين المخيف» و «مزق عصائب الجهل» راجع :
Poesie de Voltaire, IV, 1821, pp. 172 — 173.

على حل جمعية اليهوديين ، ولكن ، كما قال دي البرت في ما كتب إلى فولتير ، قد وجه
بعمله هذا الانظار إلى سائر الأكليريروس الذين « لم يكونوا أقل خطأً من اليهوديين » .
وكذا حدث للشريف أو لافيدى الذي هرب من ديوان التقنيش الإسباني ولكن عاد ونشر
مؤلفه الموسوم « انتصار الأنجليل ، أو الفيلسوف الذي ارتد إلى الإيمان » (Cf. François Rousseau, Regne de Charles III d'Espane, I, 196, 232; II, 54)
وقد كتب دوق الباسك إلى روسو وبعث إليه بهدايا نفيسة . ولكن جميع هؤلاء البلاد
والآشراف ماتوا في أحضان الكنيسة الكاثوليكية بالرغم مما أبدوه أحياناً من التحرر ؛
وجميعهم ندموا على ما قاموا به واستغفروا الله تماماً كما فعل الحكم الثاني .

٣— اي انهم لم يفرضوا الإسبانية عليهم ولم يستطعوا ان يغيروا لغتهم ولا ينحووا في ضمهم
إلى جوهر الحياة الإسبانية . غير ان الإسبان نجحوا نجاحاً يسيراً في تكييف الحياة عند اهل
نابولي وفي مس جوهر كيانهم . يقول كروتشي « ان الولاء الخالص الذي اظهره نبلاء
نابولي لاسبانيا وملوكها ، ومواثيق الشرف التي اخذوها على أنفسهم ان يكتونوا مواطنين
مسلمين بعد ان اخضعهم الإسبان وسلبوهم حريةهم واستقلالهم جعلت اهل نابولي يدافعون
عن ملك نابولي وملك اسبانيا بشجاعة وتضحية لم تعرفها عند من تقدمهم . فانهم لم يقاتلوا
بهذه الروح عندما كان يحكمهم ملك نابولي Croce, Storia del regno di napoli
في 1944, pp. 115—121. وقد اشتهر فرسان نابولي في القرن السابع عشر بشجاعتهم في
ساحة الوعي . فالمعركة الشهيرة المعروفة بانتصار براغ (١٦٢٠) التي خلصت آل
هبسبرغ كان الفضل فيها لكتيبة من اهل نابولي . ولكن هذه الشجاعة في نظري كانت
صفة طارئة وليست منبثقة من جوهر الحياة وتركيبها . لازه بعد انتصارات قرن واحد على
احتلال الإسبان لنابولي عاد اهل إيطاليا إلى سجيتهم الأولى والى خصائصهم الحياتية .
فقد كانوا أذكياء ، وكانت ذوي موهاب فنيّة ، لكن مزاجهم لم يكن كذلك
(Cf. Croce, op. cit, pp. 224—5).
ما كتب عن فساد الحكم الإسباني فيها فإن البلاد ظلت أمينة مخلصة لملوك إسبانيا حتى ابان
الفساد الذي طفى في عهد شارل الثاني . وقد كان لقب «كاثوليكي» الذي يلقب به
ملوك إسبانيا أثر روحي عظيم على عامة الناس . وقد احتفظت إسبانيا بالسيطرة على
بلجيكا حتى عام ١٧١٣ وذلك بفضل «النفرة التي ولدتها الكاثوليكية الهولندية والفالوية
الأوروبية» (H. Pirenne, Hist. de Belgique, 1926, V., p. 50)
إلى هذا ان حدود بلجيكا الحالية هي الحدود التي كانت حدود بلجيكا أيام الاحتلال
الإسباني سنة ١٧١٣ . ولو لا الاحتلال الإسباني وكانت هولندا ضمت إليها المقاطعات
الفلمنكية ، وفرنسا المقاطعات التي تشكلت الأوروبية . اي انه لو لا إسبانيا لما كان في
الوجود دولة اليوم تعرف بدولة بلجيكا .

Quoted by G. E. Von Grunebaum in «Growth and Structure of -٣١
Arabic Poetry » in The Arab Heritage, ed. by N. A. Earis,
pp. 136, 148.

In M. Asin, Abenmassarra y su escuela, 1914, p. 52. -٣٢

El libro de las banderas de los campeones, de Ibn Sa'id al-٣٣
Maghribi' tr. by E. Garcia Gomez, Madrid, 1942, pp. 133-135.

M. Asin, Abenmassarra. y su escuela, p. 39. -٣٤

Libro infinito, ed. by J. M. Blecua, p. 91. -٣٥

Quevedo, Obras en verso, ed. by Astrana, 1932, p. 61. -٣٦

Histoire de Saint Louis, ed. by N. de Waillys, 319. -٣٧

Los caracters y la Gonducta, tr. by M. Asin, Madrid, 1916 p. 115. -٣٨

و تظاهر القصيدة ذاتها في Raymond Lully (Evast y Blanquerna, Barcelona, 1935, p. 238) ولكن بصورة ملطفة . يقول لاذكرنا الامبراطور : « ما أحسن
ملكك الذي لا يساوي ثمنه من الخبز الذي تأكله ». -٣٩

A. Gonzalez Palencia and E. Mele, vida y obras de Don Diego Hurtado de Mendoza, Madrid, 1943, III, 302. -٤٠

دياغو الى ملادة غرامية مع صيغة يهودية . يقول : « منذ ثلاثة اشهر وانا انعم
بحب اجمل فتاة ايطالية . وبعد ان تم التفاهم بيننا على الزواج صدت عني قائلة أنها يهودية
ولا تستطيع « ان تعلم شيئاً ان لم اتهود انا » وبما اعني كنت عمل وشك اليهود فاني قبلت
كان دون دياغو مازحاً عندهما اشار بطرف خفي الى نسيه اليهودي عندهما يقول
« كنت عمل وشك » وفي شهر هزلي دعي دون دياغو « اليهودي الاول » .

شاطر خلدون*

في مصر المملوكية ١٣٨٢ - ١٤٠٦

ولترجمة فضل

مقدمة

يحيى عبد الرحمن ابن خلدون المولود في تونس في ٢٧ أيار (مايو) ١٣٣٢ والمتوفى في القاهرة في ١٧ آذار (مارس) ١٤٠٦ ، مكانة خاصة في اختبار التاريخ الإسلامية . ذلك بان المقدمة ، من حيث أنها لبنة في بناء دراسة التاريخ ، تعتبر من أفضل ما قدمه عالمٌ عربيٌ أصالةً وابداعاً .

« فالعلم الجديد » ، علم التاريخ ، الذي ادعى اكتشافه و « القوانين » الأصلية التي تحكم في المظاهر الاجتماعية والتاريخية التي وضعها ، والعوامل الاقتصادية والجغرافية التي رأى أنها تُعيّن السيرَ التاريخي ، وتصوره « للعصبية » (١) جميع هذه الأمور وغيرها كثير أحلته مكاناً فريداً في ميدان العلم العربي والغربي . فقد قيل فيه انه « لم يُتّح لمسلم ان تكون نظرته فيها مثل هذا الشمول » ومثل هذه الفلسفة في آن واحد ، ولم يحاول ان يتقصى قوى

* من منشورات Walter J. fichel Semitic and Oriental Studies تحرير جامعة كاليفورنيه في فقه اللغات السامية المجلد ١١ ، مطبعة جامعة كاليفورنيه ، بركلية ١٩٥١ .
- منذ ان نشرت هذه المقالة في الاصل الانكليزي قام محمد بن تاويت الطنجي بنشر التعريف بابن خلدون و سلطنه غرباً و شرقاً (القاهرة ١٩٥١) ، كما تم واسع المقال كتابه Ibn Khaldun and Tamerlane، Berkley, 1952.

(المترجم)

الأحداث الحبيبة ، او ان يكشف القوى الخاقية والطبيعية العاملة تحت السطح ، او ان يستشف القوانين الثابتة للتقادم والانحلال في الأمة ... لقد فاق عصره كثيراً ، وقد اعجب به قومه لكنهم لم يلتحقوا به . فكان ورثاؤه واتباعه من اهل الفكر مؤرخي اوربة العظام في العصور المتوسطة والحادية مكيافيلي وفيكيو وغبون » (٢) . ولقد اعتبره بعضهم انه دونتسكيو العرب ، (٣) وانه السابق في مضمون علم الاجتماع الحديث (٤) ، وانه في طليعة الفلاسفة الاجتماعيين ، (٥) واول مؤرخ للثقافة ، (٦) واول كاتب نظر الى التاريخ على أنه موضوع حريي بعلم خاص (٧) .

وما لا شك فيه ان اكثرا من محاولة واحدة قد بذلت للتعرف إلى اسلاف ابن خلدون عن طريق تحليل المصادر الأدبية التي افاد منها في بحوثه والتي قد يكون اقتبس منها اراءه التاريخية والفلسفية والاجتماعية (٨) . ومع ذلك فقد بدا جلياً ، بأن مثل هذه الدراسات ، لا يمكنها ان توصلنا إلى جواب شاف فيما يتعلق باصول آرائه وتكونيتها (٩) . وانني اجزو فاقرر بان المصدر الأصيل والأساسي الذي استمد ابن خلدون اراءه منه لم يكن هذه الكتب والمصادر — على ما لها من الأهمية من حيث أنها يسرت له الوثائق والتعميل لهذه الاراء — بل بالأحرى كان تجارب حياته الفريدة وتأملاته فيها (١٠) . ان خبرة ابن خلدون الفائقة في حلبة السياسة في المغرب واسبابها هي التي اتاحت له سبيل التعرف الفريد لطبيعة الظواهر الاجتماعية والسياسية ، وتطور التاريخ والمجتمع ، وقيام الاسر والدول وسقوطها . فقد تولى ابن خلدون ، في بلاط كل اسرة هامة تقرير .. نائف متفرعة — فكان كاتباً ملكياً و حاججاً وقطباً سياسياً ومستشاراً ودبلوماسياً ومقاوضاً وسفيراً وحتى زعيمياً ورئيساً للقبائل البربرية (١١) . هذا الاختبار يمكن ان ينظر اليه على انه المليم الاول والاساس الواقعي الأصلي الذي اقام عليه بناءه الاجتماعي الفلسفي الصخم . والى ذلك كان ابن خلدون يملك قدرأ كبيراً من دقة الملاحظة وتوقد الذهن .

وقد وضع ابن خلدون ترجمة حياته فخالف لنا المصدر الأهم الذي لا غنى

عنه لفهم شخصيته وعمله . و مجرد ان يرى ابن خلدون انه من الاهمية يمكن ان يضع كتاباً يروي فيه احداث حياته ، قد يدل على ان الرجل كان يدرك لا اهمية اختباراته الفريدة فحسب ، بل الصلة الوثيقة بين قصبة حياته وبين مآئيه الفكرية وفلسفته وفضله على علم الاجتماع .

لستنا نقصد من هذه الدراسة ان نعالج حياة ابن خلدون بكاملها . فحياته تقسم الى قسمين منفصلين او لهما في المغرب واسبانيا حتى سنة ١٣٨٢ وثانيهما في مصر من ١٣٨٢ حتى وفاته عام ١٤٠٦ . وثاني هذين القسمين ما زال مجهولاً^١ الى درجة كبيرة ، وعلى اساس المصادر المتوفرة لدينا فانه لم يكن بالامكان ان نحصل الا على صورة جزئية مصطورة . وترجمة حياته ، المسماة الرحلة (١٢) او التعريف ، والتي كانت املتنا في أن تزودنا بالتفاصيل كلها ، لم نكن نعرفها الا ناقصة (١٣) ، ولم تكن تتناول حياته بعد سنة ١٣٩٥ . فقد كان من المتعارف عليه ان السنوات الاحدي عشرة او الاثنى عشرة الاخيرة من حياته في مصر لم تُدْوِنْ قط . أما الان فقد تغير الأمر ، فأصبح بامكاننا ان نتعرف الى تفاصيل اقامته في مصر بكاملها ، وذلك بسبب مخطوطه كاملة لترجمته عن عرّ عليها ، ولم تنشر بعد ، وتسمى « التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً » (وهي مخطوطة في مجموعة مصطفى باشا في القاهرة) (١٤) : وهذه المخطوطة تترجم للمؤلف حتى سنة ١٤٠٥ (٨٠٧-٨) اي إلى قبل وفاته ببضعة شهور (١٥) . وهذا المصدر الجديد يمكّننا من النظر إلى كتب التواريخت والسير التي وضعها المؤلفون العرب في مصر المملوكية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر (١٦) ، وتقيم الاشارات المتفرقة الواردة فيها الى ابن خلدون تقريباً نقدياً (١٧) .

في مصر

منذ ان وطئ ابن خلدون ارض الكناة اتخذها موطنًا جديداً له ومقاماً ، ولم يتركها — باستثناء بعض سفرات قصبار — حتى وفاته (١٤٠٦ / ٨٠٨) ولم يعود الى المغرب وطنه الاول .

ما نوع النشاط الذي قام به ابن خلدون أثناء اقامته في مصر ؟ هل اتيح له ان يعود ، كما كان من قبل ، قوة دافعة وشخصية رئيسية في المجال السياسي ؟ وهل قام بدور السياسي ورجل الدولة والدبلوماسي على نحو ما تم له في شمال افريقيا واسبانيا ؟ هل انسحب من الحياة العامة وانصرف الى العلم والبحث بكل ما اتي من نشاط ؟ ان المصادر تمكنا من الاجابة عن هذه الاسئلة وذلك بتصنيف نواحي نشاطه – كما ورد في هذه المصادر – على النحو التالي :

(١) ابن خلدون في حماية السلطان بررقوق

(٢) ابن خلدون المعلم

(٣) ابن خلدون القاضي

(٤) ابن خلدون المستشار المغربي

(٥) ابن خلدون الرحالة

(٦) ابن خلدون المؤلف .

ابن خلدون في حماية السلطان بررقوق

لم تكن السنوات الأخيرة التي قضتها ابن خلدون في تونس مما يسر . فقد لقي معارضته متزايدة في شدتها ، وعداؤه ودسائسه قام بها اهل البلاط الذين نفوسوا عليه رفيع مقامه عند السلطان ، فأوغرروا صدره عليه . وقد كان صاحب القدر المعلى في هذه الدسائس امام مسجد تونس الشهير المفتى ابن عرفه (١٨) الذي تم له ان يقصيه عن بلاط السلطان .

نوى ابن خلدون ان يتخلى عن الحياة العامة البته ومع ان مداخلاته ومسؤولياته السياسية رفعته الى قمة الرعامة والتفوذ ، وثبتت شهرته على انه رجل دولة وفيلسوف ومؤرخ ، فقد تأق إلى ان يحرر نفسه من تلك المداخلات والمسؤوليات . اما وقد اضناه ان يكون دوماً عرضة لتقلب اهواء السلطان وتغيير مزاجه ، وان يكون دوماً هدفاً لما يعيشه حوله اهل البلاط من وشايات ، فإنه فكر في ترك وطنه المغرب ، وتغيير المسرح الحغراني لعمله . لقد خطر له ان يرحل الى

مصر، وينصرف بكليته إلى النشاط العلمي.

وقد اذن له سلطان تونس اخيراً بمعادرة البلاد والسفر شرقاً على اعتبار انه يعتزم اداء فريضة الحج . وصادف ان كان في ميناء تونس آنذاك سفينة يملكونها تجار من الاسكندرية ، وكانت على وشك الاقلاع إلى تلك المدينة . يقول ابن خلدون «فتطارحت على السلطان (سلطان تونس) وتولست اليه في تحليمة سبيلي لقضاء فرضي فاذن لي بذلك » (١٩) .

وبعد ان قضت السفينة نحو اربعين يوماً في سفر عاصف ، ووصلت الاسكندرية ، وعليها ابن خلدون ، في كانون الاول (ديسمبر) ١٣٨٢ ، بعد عشرة أيام من اعتلاء الظاهر برقوق ، السلطان الجديـد ، عرش مصر (١٣٨٢-١٣٩٩) . قضى ابن خلدون شهرآً كاملاً في الاسكندرية يعـد العدة للمـحـجـ . ولـكـنهـ ، بـسبـبـ اـحوالـ لمـ يـتبـينـ لـنـاـ بـعـدـ كـنـهـهاـ ، قـرـرـ تـأـجـيلـ الحـجـ والـذـهـابـ إـلـىـ القـاهـرـةـ ، فـوـصـلـهـاـ فـيـ كـانـونـ الثـانـيـ (ينايرـ) ١٣٨٣ / ٧٨٤ـ .

وقد سمع ابن خلدون ، وهو بعد في المغرب ، الكثير عن القاهرة من التجار والرحلة والحجاج القادمين من مصر . وتذكر قول أحد علماء المغرب له : «من لم يرها (القاهرة) فإنه لم يعرف عز الإسلام (٢٠)». الواقع أنَّ الأثر الذي تركته القاهرة في نفسه كان بالغًا : فقد وصف جمال المدينة وعظمتها ونسلها ومبانيها وأسواقها وصفاً فيه الكثير من الروعة .

الإذنه ، من الجهة الأخرى ، لم يكن غريباً عن حلقات القاهرة الفكرية .
فإن شهرته كمؤلف للمقدمة وكتاب العبر وكرجل دولة ودبلوماسي كانت قد
سبقته هناك . فانتشر خبر وصوله بسرعة واثار اهتمام أهل العلم . فليست
غريباً ، والحالة هذه ، في أن يدعى إلى التزول على الرحب والسعنة وأن يسعي
أهل العلم ، شيوخاً وطلاباً ، إلى تكريمه ودعوته إلى الاقراء في الأزهر (٢١) .
ولما كان ابن خلدون قد اعتزم أن ينصرف إلى العلم والبحث انصرافاً كلياً ، فقد
قبل هذه الدعوة ، وقرأ عدداً من الدروس لعلها تناولت فلسفته في التاريخ
ونظريته في العصبية ، وتطور الدولة والمجتمع وسقوطهما .

وقد كان لظهور ابن خلدون على مسرح الفكر في القاهرة اثر بالغ في نفسه؛ فقد توثقت او اصر المودة بينه وبين الأمير الطنبغا الجوياني (٢٢) وهو واحد من اكابر اصحاب التفوذ في بلاط السلطان برقوم . وكان هذا الأمير سبباً في تعريف السلطان بابن خلدون . ولستنا ندري فيما اذا كان السلطان رغب في هذا التعرف ، او ان ابن خلدون سعى الى ذلك . وعلى كل حال فان اللقاء الاول بين السلطان وابن خلدون انتهى الى صداقة وثيقة خالصة دامت طوال حياة السلطان وحكمه .

وهذه الصلة بين السلطان وابن خلدون والثقة التي اولاهما اياه السلطان ، هي التي عيّنت نشاط ابن خلدون وجرى حياته في مصر . فقد كان برقوم ينفرد به كثيراً ، وكل المناصب التي تو لاها ابن خلدون في مجال التعليم والقضاء والسياسة انما كان منشؤها هذه الصلة الشخصية . وحيثما كان يشغل منصب ما ، سواء أكان ذلك في مدرسة ما ام في قضاء المالكية ، كان السلطان يفكرون بابن خلدون على انه الاول والصلاح له . وقد وجد ابن خلدون في برقوم من يحميه ويرعايه ، بحيث انه اغرقه بالمن و/or الاطاف واغدق عليه العطاء وحباه من العطف ما يسر له السير في مشاريعه . وقد اعترف ابن خلدون باستمرار بالمقام الخاص الذي ناله والخير الذي جناه من هذه الصلة . فقد كتب قائلاً «منذ ان وصلت مصر والسلطان يحبوني بعطفيه . لقد انساني فرقني وابتعدني عن وطني » . هذه الصلة بصاحب الأمر كانت الدعامة الاساسية لحياته في مصر ، وهي المفتاح الذي يعيننا على فهم نشاطه التالي هناك (٢٣) .

ابن خلدون المعلم

كان اول منصب تو لاه ابن خلدون في ظل برقوم هو وظيفة استاذ في المدرسة القممية في القاهرة سنة ١٣٨٤ (٢٤) . كانت القممية من منشآت صلاح الدين وقد خصها بتدریس الفقه المالكي . وقد عين ابن خلدون مديرأً للتعليم بها وظل في عمله بضع سنوات . وقد كان اول دروسه فيها حدثاً اديباً ، فقد حضره

كثيرون من اعيان البلاط . وكتاب « التعريف » يروي انه تحدث في ذلك اليوم عن الاسلام وانتشاره التاريخي وعن مجد مصر وصاحب امرها وتغنى بمديح الملاليك وخص برقوق بقسط منه كبير وقال « اولوني عنانية وترشيفاً ، وغمروني احساناً و معروفاً ، واوسعوا بهمتي ايضاً ، ونكرني تعريفاً . » (٢٥)

وقد عهد الى ابن خلدون بتدريس الفقه المالكي في المدرسة الظاهرية الكائنة في حي بين القصرين (٢٦) فقام بذلك بعض الوقت حتى ذهب لاداء فريضة الحجج . وبعد عودة ابن خلدون من مكة سنة ١٣٨٩ عينه برقوق استاذًا للحديث في مدرسة صرغتمش التي بناها الامير سيف الدين صرغتمش وجعلها وقفًا . وقد فضل ابن خلدون اخبار درسه الاول فيها في التعريف ، وكان درساً يدور حول موطن مالك بن أنس (توفي ٧٩٥ م) ، الذي كان ابن خلدون قد درسه على خيرة الاساتذة في تونس (٢٦) .

وقد احسن ان اول ظهور له في هذه المدرسة كان نجاحاً كبيراً . فقد كتب « وانقض ذلك المجلس ، وقد لاحظتني بالتجلة والوقار العيون ، واستشعرت اهليتي لمحنا بـ القلوب ، واخلاص النجوي في ذلك الخاصة والجمهور » (٢٧) . وقد اثر في نفسه ان حضر الدرس كثيرون من الرجال الممتازين ، وقد صفقوا له . وبعد ان ترك مدرسة صرغتمش بسنة واحدة عُهد اليه بادارة الخانقاه البيبرسية وهي مؤسسة صوفية هامة . ولم يعد عليه ذلك المنصب بالفخر فحسب ، ولكنه حمل اليه غنماً مادياً كبيراً (٢٨) . وقد خص درسه الاول في هذه المناسبة « بالعصبية » وانطباقها على تاريخ مصر في عهد الملاليك (٣٩) .

وقد اعتُبِر ابن خلدون انه على درجة كبيرة من المقدرة كمعلم واستاذ . فقد ترك في نفوس اولئك الذين حضروا دروسه اثراً حميلاً . والمصادر المعاصرة توَكَّد هذه الحقيقة المرة بعد المرة ، وهي بذلك تؤيد حكمه على نفسه . فإن ابن حجر الذي عرفه شخصياً والذي حضر الكثير من دروسه يقول عنه انه « كان سلساً وحسن المحاضرة ». وابن الركراكي ، الذي كان ينقدنه نقداً شديداً ، يعترف بان « القاءه كان في غاية الجودة والإمتاع ». ومثل ذلك يقول العيني ،

وهو الذي يتهم ابن خلدون باعمال تدعو إلى اللوم . وحتى البشبيشي يمتدح مقدرته كمعلم جيد ومحاث لبق (٣٠) . اما المقريزي فانه ، بطبيعة الحال ، يكثر من مدح شيخه كما كان يسمى ابن خلدون (٣١) .

ابن خلدون القاضي

ان الدور الاكبر الذي أُعِدَّ لابن خلدون لم يكن في مجال التعليم ، لكن في منصب قاضي القضاة ، المنصب الذي شغله ما لا يقل عن ست مرات اثناء اقامته في مصر (٣٢) ، ذلك المنصب الذي تمثل فيه نشاطه الرئيسي في القاهرة . فقد كان قضاة القضاة هم اصحاب الفضل في شؤون القضاء في مصر . وقد كان هؤلاء اربعة ، واحداً لكل مذهب منذ ان جعل السلطان بيبرس الأمر كذلك (١٢٦٠ / ٧٧٦) (٣٣) . وقد كان لقاضي القضاة الشافعي ، وهو المذهب الرسمي في مصر ، التقدم على الآخرين . فقد كان له سلطة تفوق سلطتهم ، وكان له الاشراف على الایتام والوصايا والعقود وما الى ذلك .

وقد كان تعين قاضي القضاة ، كما يراه الاسلام نظراً وعملاً ، امراً ملكياً خاصاً بولي الأمر . ومن ثم فقد كان من صلاحيات بررقوق ان يعهد بهذا المنصب الى ابن خلدون . ويتبين لنا ، عندما نذكر الصداقة الوثيقة التي كانت بين الرجلين ، لماذا كان بررقوق يعين ابن خلدون في منصب القاضي المالكي كاما خلا المنصب من شاغله (٣٤) . وقد حاول ابن خلدون رفض مثل هذا الشرف ، لكنه حُمِّل في آخر الأمر على النزول عند رغبة صديقه العالى الشأن والحاچه ، فقبل خلعة من يد بررقوق لمناسبة تنصيبه قاضياً للقضاء ، وتولى العمل في آب (اغسطس) ١٣٨٤ (١٩ جمادى الآخرة ٨٦٧) (٣٥) . فوجد نفسه مدفوعاً للمرة الثانية الى الحياة العامة : وهي الحياة التي كان يأمل في الانصراف عنها . واخذ بتصریف شؤون القضاء من المدرسة الصلاحية في حي بين القصرين (قصرى الفاطميين) في القاهرة .

اقبل ابن خلدون على عمله بغير ما عنده من النية الطيبة . وبالكثير من

المثالية ، مدركاً تمام الأدراك واجبه نحو الناس ونحو السلطان . وهو حامي . وجرب ان يتحقق ، غاية ما يستطيع ، هذه النقاء التي وضعها السلطان فيه . فهو يقول « فقمت بما دفع الي من ذلك المقام محمود ، ووفيت جهدي بما امني عليه من احكام الله ، لا تأخذني في الحق لومة لائم ، ولا يزعني عنه جاه ولا سطوة ، مسوياً في ذلك بين الخصمين ، آخذنا بحق الضعيف من الحكمين ... جانحاً الى التثبت في سماع البيانات ، واجراء العدل مجرأ » (٣٦) . ويشرح لنا ابن خلدون الأسس التي استرشد بها في القضاء بين الناس ، ويبيّن الصعوبات التي لقيتها . فقد اشاح عن امجاد كان يقبلها غيره من القضاة ، واصر على مقاومة اي ضغط كان يقوم به زملاؤه لحمله على المشاركة في أمور متعارف عليها . وقد كان الشهود العقية الرئيسية في طريقه ، اذ ان البعض منهم كان يخون الأمانة او انه كان واقعاً تحت نفوذ رجال الدولة ، وبذلك استعمل هذا البعض منصبه لغايات نفعية شخصية او تخزية . وكان على ابن خلدون ان يعني بالفتين ، الذين كانوا يتخدون صفة القضاة ويصدرون احكاماً تختلف رأي المحكمة . ووصفه للإصلاحات التي رأى من الضروري ادخالها – من مثل الغاء ظلامات معينة واصلاح بعض ما توافر عليه الأعيان والأمراء من وسائل دينية – على غاية الخطورة لفهم التواحي القانونية لتلك الفترة من تاريخ المماليك (٣٧) . وما لبث ابن خلدون ان مر به اختبار مرير . فقد لقيت اصلاحاته مقاومة عنيفة ، وثارت البغضاء والاستياء في الدوائر القوية النفوذ . ولعل خصومه كانوا يحسدونه لما كان يتمتع به من طيب الاخلاق عند السلطان ، ولا نهم كانوا يخشون ان تت萃 من ايديهم صلاحيات منحهم ايها الزمن ، ولو أنها غير مشروعة . ويروي في التعريف « فكث الشغب على من كل جانب ، واظلم الحوبيي وبين اصحاب الوظائف » (٣٨) .

يبدو أن تعين ابن خلدون في منصب قضاء القضاة قد اثار من اول الأمر ازورار الأعيان وبرهم . فقد كانوا يرون في تعينه للتدریس في الأزهر او القميحة او مدرسة صرغتمش امراً حقاً ومناسباً لرجل له صفات ابن خلدون ،

أما إن يُدعى « غريب » ، وحديث عهد بالمبوط في ارض مصر ، ليشغل أحد المناصب القضائية الرئيسية ، ثم يجرؤ على ادخال اصلاح ، والغاء مصطلحات ورسوم ثابتة ، فأمر لم يكن في مقدور الناس تقبله عن طيب خاطر وبدون اعتراض . وعلى كل فان المعارضه التي لقيتها احدث رجة في دوائر القاهرة الرسمية ، ودعى القضاة والفتون الى اجتماع خاص لبحث قضيته (٣٩) . وقد وصلت انباء تعينه قاضياً وانبار الصعبوبات التي لقيها الغرب ايضاً ؛ حيث قيل في التعبير عن الاشمتاز « كنا نعد خطة القضاء اعظم المناصب فلما ولها هذا (ابن خلدون) ، عدناها بالضد من ذلك » . واضاف السحاوي « ويقال ان اهل المغرب لما بلغهم ولايته (ابن خلدون) القضاة تعجبوا ونسبوا المصريين الى قلة المعرفة » (٤٠) . ولكن هذا القول الذي نقله السحاوي في ترجمته لابن خلدون يفقد الكثير من قيمته متى عرف القارئ ان صاحبه هو محمد بن عرفة ، مفتي تونس ، وهو اكبر خصوم ابن خلدون واسدهم عنفاً ، بحيث لا ينتظر منه اصدار حكم عادل في اية قضية تتعلق به (٤١) . ولكن نقرأ من معاصرى ابن خلدون من المصريين اعربوا عن استيائهم من الطريقة التي تصرف فيها ابن خلدون في شؤون القضاة . فالسحاوي يقول « فتنكر للناس بحيث لم يتم لأحد من القضاة لما دخلوا للسلام عليه مع اعتذاره لمن عتبه عليه في الجملة ، وفتوك في كثير من اعيان الموقعين والشهود وصار يعزز بالصفع ويسميه الزج فإذا غضب على انسان قال زوجه فيصفع حتى تحرر رقبته . » (٤٢) . ومع ذلك فان مؤرخاً ومترجماً وضواعياً مثل تغري بردي يؤكدا من جهة اخرى أن ابن خلدون كان يقوم بواجبه في القضاة مع مراعاة الكمال ، ويقرر ، ايضاً ، انه كان شديداً ، عندما يقول « كان ابن خلدون مسرفاً في دقته . فقد تجاهل شفاعة كبار القوم في البلاد ، وابى ان يصغى إلى توسّلات الأغنياء . ولذلك فقد تكلموا عليه أمام السلطان حتى انه أغاراه من القضاة » (٤٣) . أما بعض النقاد الآخرين ، مثل الركراكي ، فقد عارضوا ابن خلدون على أساس الجهل والضعف في الأمور الشرعية وقلة اطلاعه على المصطلح والرسوم المقبولة (٤٤) .

ويبدو أن ابن خلدون نفسه كان يرى ان مقاومة جماعة من كبار رجال الحكومة له إنما يرجع الى رفضه قبول الرشوة (وقد كان قبول الرشوة أمرًا متفقاً عليه) " وإلى تشدده في أن يكون قضاوئه في الأمر الذي بين يديه قائمة على طبيعة القضية .

وبالرغم من المحاولات التي بذلت لحمل برقوق على عزل الرجل الذي وضعه تحت حمايته ، فان السلطان أيداه طويلاً . ولا شك أن هذا التأييد الأدبي هو الذي حمل ابن خلدون على القول « فقمت في ذلك المقام محمود ، ووفيت عهد الله وعهده (السلطان) في اقامة رسوم الحق » (٤٥)

ومع ذلك فقد ابدى رغبة في اعتزال منصبه القضائي ، وزادادت رغبته في ذلك لما بلغه ان المركب الذي كان يحمل زوجه وابنه قد غرق . يقول ابن خلدون « نعظام المصائب والجزاء ، (٤٦) ورجح الزهد ، واعتبرت على الخروج عن المنصب ، فلم يوافقني عليه ، لكنني خشيت ان النصيحة ... خشية من نكير السلطان وسخطه (٤٧) . » لكن يقول « شملتني نعمة السلطان — أいでه الله — في النظر بعين الرحمة وتحلية سبلي من هذه العهدة التي لم اطق حملها (٤٨) . وما يجدر ملاحظته هو أن ابن خلدون ، رغم انه نحي عن القضاء ، فقد ظل السلطان يغدق عليه نعمة ويوليه تأييده ، وقد عهد اليه بتدريس الفقه المالكي في المدرسة الظاهرية (٤٩) .

يقول ابن خلدون في التعريف ان اصدقائه ومربييه أسلوا ان يروه في منصب القاضي ثانية . وقد تحقق هذا ، ولكن بعد اربع عشرة سنة . إذ لما فرغ المنصب بوفاة قاضي القضاء المالكي في عام ١٣٩٩ أعاد برقوق ابن خلدون إلى هذا المنصب امام .

والظاهر أن ابن خلدون كان على اتم الاستعداد لقبول وظيفة قاض ، التي جهد في الحصول عليها منذ ان عزل لاول مرة . ففي ساعة من ساعات الثقة في النفس نراه يقول « وكان (السلطان برقوق) يرانى الاولى بذلك ، لولا وجود الذين شغبوا من قبل في شأنى من امراء دولته وكبار حاشيته ، حتى انفرضوا ،

وأتفقت وفاة قاضي المالكية ... وكانت مقیماً بالفيوم - لضم زرعی هنالك ؛
فبعث عنی وقلدی وظيفة القضاء ». ويقول عن تعيینه وعمله « فجربت على
السنن المعروفة منی ، من القيام بما يجب للوظيفة شرعاً وعادة وكان رحمة الله
يرضى بما يسمع عنی في ذلك » (٥٠) .

ولم يكدر عام على تعيين ابن خلدون ثانية في القضاء حتى توفي صديقه
وحاميه السلطان برقوق (حزيران - يونيو ١٣٩٩) . وبما ان قاضي القضاة
يعينه السلطان شخصياً ، فإنه ، بحسب العادة الإسلامية ، يفقد وظيفته ، بحكم
الطبيعة ، عند وفاة السلطان ، ما لم يُعِدْهُ السلطان الجديد إلى وظيفته . وقد
فعل ذلك السلطان فرج بن السلطان برقوق ، إذ ثبت ابن خلدون في وظيفته
عملاً بوصية ابيه (٥١) . على أن ابن خلدون لم يثبت ان تعرض الى حملة
جديدة ، او على الأصح الحملة القديمة على شكل أشد . وكان مما اتهم به انه زاد
عدد نواب القاضي والشهدود ، الأمر الذي لم يفعله في ولايته الأولى للقضاء (٥٢) .
وقد كان بمصر فقيه من المالكية « ينوب اکثر اوقاته عن قضاة المالكية ؛
فحضره بعض اصحابه على السعي في المنصب » (٥٣) . ويتهمه ابن خلدون
بأنه رشاكمار أهل الدولة والامراء ليعينوه ، ويقول أن هذا الساعي تمت ساعيته ؛
وبذلك عزل ابن خلدون من وظيفته في ايلول - سبتمبر - ١٤٠٠ (المحرم
٨٠٣) (٥٤) .

وعزله الثاني هذا من وظيفة القضاء ، لم يضع حداً لعمله كقاض . ولاشك
في أن دعوة ابن خلدون لا اقل من اربع مرات لتولي القضاء بعد عزله للمرة
الثانية يلقي كثيراً من الضوء الخاص على حال الدولة في ذلك الوقت . وقد مر
بابن خلدون اكبر حدث في تاريخ حياته قبل ان اعيد للقضاء للمرة الثالثة ؛
ذلك هو التقاؤه بتيمور في دمشق (٥٥) في مطلع سنة ١٤٠١ . وغياب ابن
خلدون الطويل عن القاهرة حمل الناس على الظن بأنه توفي . فلما خلا منصب
قاضي القضاة المالكي في القاهرة لم يكن ابن خلدون حاضراً ليملأه .
ولما عاد ابن خلدون من دمشق إلى القاهرة كان كثير الاهتمام بالعودة إلى

القضاء . وتواتر المصادر على انه كان حريصاً على ان يعين ثانية وانه نجح فعلاً (٥٦) . فقد أراد السلطان فرج ، على ما يبدو ، ان يكافئ ابن خلدون على ما قام به في سبيل المماليك وهو بدمشق وسفارته الى تيمور ، فعزل القاضي المالكي وهو جمال الدين عبدالله الأقفيسي (٥٧) بعد شهر واحد فقط من تعيينه في وظيفته « وأعاد ابن خلدون الى وظيفة قاضي القضاة » . كان هذا في نيسان (ابريل) ١٤٠١ (شعبان ٨٠٣) .

وقد لقي ابن خلدون حتى في ولايته الثالثة لقضاء سعيات وحملات ، فعزل مرة اخرى في شباط (فبراير) ١٤٠٢ (رجب ٨٠٤) ، ولكنه اعيد في تموز (يوليو) ١٤٠٢ (ذى الحجة ٨٠٤) وولي القضاء للمرة الرابعة الى ايلول (سبتمبر) ١٤٠٣ (ربيع الاول ٨٠٦) . وفي شباط (فبراير) ١٤٠٥ (شعبان ٨٠٧) ولي القضاء للمرة الخامسة وظل فيه فقط إلى ايار (مايو) ١٤٠٥ (ذى القعدة ٨٠٧) (٥٨) . وفي كانون الثاني (يناير) ١٤٠٦ (شعبان ٨٠٨) ولي القضاء مرة اخرى . ولكن لم يمر عليه الا وقت قصير (٥٩) حتى دهمه الموت (٦٠) فوضع حداً لحياته (٦١) في آذار (مارس) ١٤٠٦ (رمضان ٨٠٨) (٦٢) .

ابن خلدون مستشار الشؤون المغربية

لم تقطع صلة ابن خلدون بالمغرب واسبانيا لما غادر تونس . لقد ظل يراسل الأصدقاء والعلماء ورجال السياسة ، وكانوا هم يتبعون اخباره ونجاحه في وطنه الجديد باهتمام كبير . وكان الزوار والحجاج (٦٣) والتجار من أهل المغرب يزورون ابن خلدون ، ابتهم الكبير ، فإذا مرروا بالقاهرة (٦٤) ، فكانوا يمدونه دوماً بأخبار وطنه الاول . وقد كان هؤلاء الناس انفسهم هم الذين يحملون اليه أخبار الشرق لما كان هو مقيماً في المغرب (٦٥) . وكثيراً ما كان ابن خلدون واسطة تعريف هؤلاء بالسلطان . وقد تعرضت مرة قافلة حجاج مغربية للنهب وهي في طريقها إلى مكة ، فطلب أصحابها حماية السلطان وكان ذلك بوساطة

ابن خلدون الشخصية . وقد حدث ان هبط القاهرة رجل مغربي معروف اسمه الشيخ يوسف ورجا ان يتدخل السلطان برقوق في مصلحته مع سلطان تونس ، وكان برقوق في سوريا ، فتولى ابن خلدون الأمر . فلما عاد برقوق إلى القاهرة قدم ابن خلدون الشيخ إلى السلطان ، فلبى طلب الشيخ (٦٦) . واحتفاظ ابن خلدون بصلاته مع أكابر القوم في شمال إفريقيا كان في نظر السلطان برقوق أمراً فيه الخير والفائدة .

ويبدو أن التأييد المطلق الذي كان ابن خلدون يلقاه لدى السلطان برقوق ؛ لم يكن الباعث عليه عنية السلطان بالعلماء عامة وابن خلدون خاصة باعتباره مؤرخاً كبيراً ، إنما كانت ثمة رغبة عند السلطان في أن يفيده من مهارة ابن خلدون الدبلوماسية ومقدراته واتصالاته بالمغرب . ذلك بان السلطان كان حريصاً على الحفاظ على صلات الود مع جيرانه في المغرب . وفي الواقع أن "دور ابن خلدون في الوساطة بين مصر والمغرب ، بين الشرق والغرب ، مدونة في فصل خاص من التعريف هو « السعاية في المهادة والالتفاف بين ملوك المغرب والملك الظاهر » . (٦٧)

وقد كانت العلاقات « الدبلوماسية » بين حكام شمال إفريقيا وسلاميين الماليلك في القاهرة تتخذ شكل تبادل المدايا والرسائل والسفراء (٦٨) . وقد كانت هذه عادة قديمة العهد ، واستمرت على ذلك في أيام السلطان برقوق . فقد كان برقوق شديد الرغبة في الحصول على الأشياء الثمينة النادرة مما يوجد في المغرب وخاصة السلاح والخلي والبغال والخيل والسيوف والحرير والكتان والقنب والحلود والأصباغ والنحاس ، فافتاد من صلات ابن خلدون مع حكام المغرب . وقد كان أشد هذه الأمور طلباً خيول المغرب – وقد كانت الخيول بما يصدر حتى إلى إيطاليا وغيرها في القرنين الرابع عشر والخامس عشر .

ومن الأمور البارزة انه لم يكدر ابن خلدون تتوثق صلته برقوق ، حتى كتب إلى سلطان تونس يتحمه على ارسال بعض الخيول إلى برقوق – ولعل الأخير اقترح ذلك – لأن خيول مصر من حيث القوة والتحمل لا تداني في خيول المغرب .

وقد ارسلت خمسة احصنة إلى برقوق ، لكنها لم تصله . فقد كانت ظهر على المركب الذي هلكت فيه زوج ابن خلدون وابنه اذ ثارت عليه عاصفة شديدة . وقد رغب برقوق أيضاً أن يبتاع خيولاً . يقول مؤلف التعريف « وبعث (برقوق) اليه ، فحضرت بين يديه وشاورني في ذلك (شراء الخيل من المغرب) فوافقته ، وسألني كيف يكون طريقه (طريق الملوك) ، فاشتر بالكتاب في ذلك إلى سلطان تونس . » (٦٩) هذه وغيرها مما ورد في التعريف تشير إلى الدور الذي قام به ابن خلدون ، ولو إلى حين ، بوصفه خيراً ومشيراً في الشؤون المتعلقة بالمغرب . ويبدو أن ابن خلدون كان يدرك قيمة العمل الذي يقوم به لبرقوق ، ولفرج من بعده ، ويؤكد انه اكتسب بذلك سمعة « بسبب انهماكه في اقامة صلات دائمة بين هذين الملكين . » (٧٠)

ولعل هذا التعاق بالمغرب يفسر لنا احتفاظ ابن خلدون بزمه المغربي ، فلم يتخل له زي القاضي المصري ، الأمر الذي عاشه عليه خصوصه من معاصريه (٧١) . فقد ظل طيلة حياته « مغاربياً » وغريباً ، وكان يبني ذلك بشكل واضح في زيه وفي اشياء اخر (٧٢) . وما يلفت النظر بشكل خاص انه إثر عودته من دمشق إلى القاهرة بعث إلى سلطان المغرب بتفاصيل ما جرى له مع تيمور ، وذلك تجديداً لصلاته بالمغرب (٧٣) .

ابن خلدون الرحالة

كانت حياة ابن خلدون في الغرب حياة مثيرة . فقد تقلب في مناصب رفيعة متعددة ، لكنه كان ينتقل من سيد إلى سيد بقدر ما يبدل مكان نشاطه . فقدرأيناه في تونس وبسكرة وبجاية وتلمسان وغيرها من مدن شمال افريقيه ، وفي غرناطة وشبيليه في الأندلس . أما في مصر فقد كانت حياته مستقرة بعض الاستقرار . ولم يترك مصر ، اثناء اقامته فيها ، سوى ثلاث مرات : إلى مكة وإلى دمشق وبيت المقدس وإلى دمشق ثانية . وكانت غيبته قصيرة ؛ وضع خطة اداء فريضة الحج في سنة ١٣٨٢ ، لما غادر تونس ، ولكنه لم

يقم بها الا في سنة ١٣٨٧ (رمضان ٧٨٩) . وقد اذن له برقص بذلك كما أنه زوده بالمؤونة والنقد وودعه . فلما عاد في ايار (مايو) ١٣٨٨ (جمادى الاولى ٧٩٠) مثل بين يسألي السلطان وحدثه عما جرى له . وقد بعث الحج في نفس ابن خلدون نشاطاً ، إذ لقي كثيرين من علماء الغرب والشرق (٧٤) . وبعد ثلاث عشرة سنة خرج في سنة ١٤٠٠ (٨٠٢) لأول مرة إلى دمشق والقدس والأماكن المقدسة ، ولم يكن من قبل معروفاً أنه كان «مسافراً إلى القدس» ، والإشارة الوحيدة إلى ذلك في المخطوطة الجديدة للتعریف (٧٥) : ويصف زيارته للقدس والمسجد الأقصى حيث أدى الصلاة ، ولكنه تمنع عن دخول كنيسة القيامة (٧٦) . ومن القدس ذهب إلى الخليل إلى مقام إبراهيم ، وفي طريقه مر ببيت لحم حيث اعجبه «البناء العظيم على موضع ميلاد المسيح» (٧٧) . ويرجح أنه عاد إلى القاهرة في ايار (مايو) ١٤٠٠ ، منضماً في طريق عودته إلى جماعة السلطان فرج بظاهر المدينة وهو في طريق عودته من دمشق متصرراً على نائب السلطنة بسوريا الأمير تم الندي كان قد ثار على السلطان .

كانت رحلتنا ابن خلدون إلى مكة والقدس ارضاء لشعوره الديني ورغبة منه في العلم . لكن رحلته الثالثة والأخيرة إلى دمشق كانت شيئاً فرضاً عليه السلطان فرج . ولنتذكر أن السلطان فرج ، لما بلغه خبر زحف تيمور على دمشق ، أعد حملة لصدده مع جيشه (٧٨) . وقد اقنع الأمير يشكك ابن خلدون أن يصاحب الجيش إلى دمشق (٧٩) . فغادر القاهرة مع الجماعة السلطانية في ٢٢ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٤٠٠ ، ووصل دمشق في ٢٦ كانون الاول (ديسمبر) وظل فيها إلى ١٤ شباط (فبراير) ١٤٠١ حيث عاد إلى القاهرة فوصلها في ١٧ آذار (مارس) ١٤٠١ (شعبان ٨٠٣)

والدور الذي قام به ابن خلدون في دمشق وتلبيه من سور المدينة كي يلقى تيمور ، أكبر فاتحى العالم في عصره ، والأمور التي تحدثنا عنها في مدة خمسة وثلاثين يوماً – جميع هذه الأمور تمثل النزوة في حياة ابن خلدون المليئة

بالأحداث (٨٠) ، وكانت خاتمة سلسلة من الحوادث بدأت قبل أربعين سنة إذ أرسيل سفيراً إلى بلاط الملك النصري بدور الظالم في اشبيلية (٨١) . وقد اتاحت هذه الأسفار لابن خلدون الفرصة لتوسيع آفاقه والتعرف على مناطق وارض جديدة والالتقاء بالعلماء المشارقة ، وفوق كل ذلك الاطلاع على الكتب والوثائق في مكتبات الشرق وخزائنه ، وهي لم يكن ليراها لو لا تنقله واسفاره (٨٢) . وقد كان الرجل ، على ما يبدو ، العالم الرحالة ، حتى ان المدح الذي من حجمه يبدو وكأنه فقد مكانه الأصلي . فإنه يفصح عن ذلك بقوله « ثم كانت الرحلة الى المشرق لاجتلاء انواره ، وقضاء الفرض والستنة في مطافه ومزاره ، والوقوف على آثاره في دواوينه واسفاره » (٨٣) . وقد جمع في القدس معلومات تتعلق بالعوامل الجغرافية والمناخية عن البلاد ، الأمر الذي يفسر لنا وصفه الدقيق كما يبدو في مقدمته (٨٤) . وقد استغل كذلك زيارته الاولى لدمشق للافادة العلمية ، كما يظهر من عبارة في المقدمة انه « وجد في احد مكتبات دمشق مخطوطة من تاريخ ابن كثير (٨٥) وانه عبر فيها في حوادث سنة ٧٢٤ (١٣٢٤) على ترجمة » كان يفتقر إليها .

ابن خلدون المؤلف

لما غادر ابن خلدون تونس كان يعتزم ان ينصرف بكليه إلى الدرس وتجديده هو اياته العلمية (٨٦) . ولكن ، كمالاحظنا من قبل ، لم تجبر الرياح كما اشتئي . فقد أصابه في مصر ما أصابه في المغرب ، من صراع في نفسه بين رغبة ملحمة للعمل والحصول على القوة والنفوذ في الجهة الواحدة ، والتفاني في سبيل العلم في الجهة الثانية . هذا الصراع الذي ظل الصفة التي غلبت على شخصيته (٨٧) . فقد كان في الوظائف العامة والمناصب العليا من الاعراء ما يحمله على تفضيلها على عزلة حياة العلماء .

فإنه لم يكدر يصل القاهرة حتى انجذب إلى الحياة العامة وحمل على التدخل في السعيايات وما تتطلبه السياسة من ملابسات ، خاصة لما عُيِّن قاضي القضاة

ال Malikī - وهذه هي الأمور بعينها التي كان يتوق إلى تجنبها في بيته الجديدة . إلا أنه في الفرات التي كانت تمر به بين التعيين والعزل - وهي حالة كادت أن تكون مستمرة أثناء إقامته في مصر - كان يتابع اشتغاله بالعلم ، ويقضي وقته في عزلة العلماء . وبعد أن مني ابن خلدون بعبارة الخيبة أثر عزله الأول من القضاء اعتمد للمرة الثانية أن يهب وقته جميعه «منذ تلك اللحظة» للتعليم ودرس القرآن والتأليف « مؤملاً من الله قطع صباية العمر في العبادة ومحو عوائق السعادة . » (٨٨) وهكذا نجده بعد عودته من الحج يقول « ولزمت كسر البيت ممتعًا بالعافية لباساً برد العزلة عاكفاً على قراءة العلم وتدریسه لهذا العهد » (١٣٩٥) . وبعد عزله من القضاء للمرة الثانية (١٤٠١) قال أيضًا « ورجعت أنا للاشغال بما كنت مشتغلًا به من تدريس العلم وتأليفه إلى أن كان السفر لمدافعة تمر (Timor Leste) عن الشام . » (٨٩)

وما لا ريب فيه أن ابن خلدون اتيح له في هذه السنوات الطوال ، التي كانت تمر بين تحمله اعباء المناصب العامة واعتزاله ، ان يكون منتجًا في حقل العلم . فما الذي كتبه ؟ ما هي الكتب التي وضعها في هذه السنوات الثلاث والعشرين التي قضتها في مصر ؟ وما الذي كانت تعنيه هذه العبارة الواردة مراراً « الكتابة في العلم وتأليف الكتب » ؟ ان ابن خلدون لا ينكر قط نتائج عمله العلمي في مصر .

لا شك في أن اعداد دروسه ومحاضراته كأستاذ للحديث والفقه وما اليهما ، وخاصة خطبه في مفتتح التدريس - كل ذلك كان يستغرق الكثير من جهده العلمي والأدبي . وقد نظم الشعر أيضًا ، ولو ان نقاده لم يروا فيه شيئاً يستحق العناية (٩٠) . وكان ابن خلدون مغرماً بكتابه الرسائل ، وراسلاته مع أصدقائه وقرنائه في المغرب تملأ المجلدات . يضاف إلى ذلك أن عمله كقاض ، إلى جانب وظيفته كنصحوج لسلطان برقوق ، كان يحتاج إلى الكثير من الوقت والبحث والتحقيق :

ومع ذلك فهذا ما كان ليملأ وقته ولا ليرضي مطامعه العلمية : وأما انه

انتج أكثر من هذا فأمر لا يحتاج إلى دليل .

من المشهور ان مؤلفيه العلميين (٩١) اللذين تقوم عليهما شهرته على أنه أحد كبار مؤرخي الإسلام قد وضعهما واتهمما مبدئياً وهو بعد في المغرب ، فان مؤلفه التاريخي «كتاب العبر» وضع (٩٢) بين سنتي ١٣٧٤ و ١٣٧٨ ، وقد رفع اجزاء منه إلى السلطان أبي العباس في تونس سنة ١٣٨٢ (٩٣) ، اي في السنة نفسها التي رحل فيها إلى مصر . على ان الكتب الموجودة اليوم بين أيدينا من هذا الكتاب تدل على انه اجرى فيها تغييرات واضاف إليه زيادات اثناء اقامته بمصر .

وفي الواقع فليس ثمة من ريب في أن ابن خلدون قضى سنوات كثيرة في مصر يقرأ ويبحث وينتسب في سبيل اعادة النظر في كتبه والزيادة فيها . فقد اضيف إلى النسخة الأصلية لكل من المقدمة وال عبر فصول وجمل هي نتائج اختباراته اثناء اقامته في مصر ، ومحفوظة من مصادر لم يتيسر له الحصول عليها وهو في تونس . ودراسة نقدية مع تحليل ومقارنة للنسخ الخطيّة الموجودة بين أيدينا للمقدمة وكتاب العبر (وهي دراسة كان يجب أن تم من قبل) تمكنا من الوصول إلى طبيعة ما اضافه ابن خلدون في مصر إلى مخطوطاته الأصلية والقدر الذي اضافه . ولكن ، حتى وإن قمنا بتحقيق محدود النطاق فإن هذا التحقيق يدلنا على ان المقدمة في شكلها النهائي فيها قدر لا يستهان به من المادة الجديدة التي جاءت من مصر . وأثر اقامته في مصر على المقدمة واضح من قوله « ولقد وقفت بمصر على تأليف متعددة (في الفلسفة والعلم) لرجل من عظماء هرآة من بلادخراسان يشهر بسعده الدين التفتازاني (المتوفى ١٣٩٠) » (٩٤) . أو قوله انه كان في مصر لما قبض السلطان برقوق على الأمير محمود وصادر أمره (٩٥) . وقوله أيضاً أنه لما كان في المشرق (٩٦) ومثل هذه الأقوال موجودة متفرقة في اجزاء المقدمة (٩٧) .

وواضح إذن أن مؤلفاته التاريخية لم توضع بشكلها النهائي في المغرب ، إنما كان يُغيّر فيها ويضاف إليها باستمرار في المشرق ، على مراحل مختلفة

ودرجات مختلفة ايضاً (٩٨) ، وقد ازداد معرفة نتيجة لاسفاره وملحوظاته
ونتيجة لاطلاعه على خزائن الأدب في مصر وغيرها (٩٩) .

إلا أن جهود ابن خلدون في العلم في مصر لم تقتصر على مراجعة ما كان قد
وضعه من قبل . لقد وضع ايضاً شيئاً جديداً . فمن ذلك مؤلف ، وضعه في
القاهرة على ما يظهر ، هو ترجمة لتمور ونسبه وتسنميه السلطة وفتحه
وماته (١٠٠) . ولما التقى تمور ذلك اللقاء التاريخي في دمشق ، سأله تمور
عن مؤلفاته ، قال ابن خلدون « قد وضعت كتاباً في تاريخ المشرق والمغرب
ذكرت فيه جميع الحكام . وقد هيأت اخبارك واود ان اقرها عليك لتصصح
ما فيها من اخطاء . » (١٠١) فاذن له تمور بذلك ، ولما سمع نسبه سأله ابن
خلدون أنتِ تأثت له معرفة كل هذا ، فاجاب « من ثقة التجار الذين هبطوا
البلاد . » (١٠٢)

وثمة عمل أدبي آخر هو نتيجة هذا الحديث بين ابن خلدون وتمور في
دمشق . فقد اظهر تمور - وكان محباً للتاريخ كما هو معروف - اهتماماً خاصاً
بحغرافية المغرب وتاريخه . والظاهر ان ما زوده به ابن خلدون في اجابته على
استئنته لم يرو غليله ، فقال « لا يقعني هذا ، واحب أن تكتب لي بلاد
المغرب كلها اقايسها وأدانيها وجبالها وانهاره وقراه وامصارها حتى كأني
اشاهده . فقلت يحصل ذلك بسعادتك ... واقمت في كسر البيت ، واشتغلت
بما طلب مني في وصف بلاد المغرب فكتبه في أيام قليلة ، وأوّلعت الغرض
فيه في مختصر وجيز يكون قدر ثني عشرة من الكرايس المنصفة القطع ،
ورفعته اليه فاخذه من يدي وأمر موقعه بترجمته إلى اللسان المغلي . » (١٠٣)
ولستنا ندرى بالضبط فيما إذا كانت هذه الترجمة قد تمت فعلاً . فلا الترجمة
ولا الأصل العربي وصل إلينا .

وبالاضافة إلى ما قام به ابن خلدون من نشاط علمي اثناء اقامته في مصر من
مثل مراجعة مؤلفاته التاريخية وتوسيعها ووضع رسالة خاصة في تاريخ المغرب
ووضع تاريخ التتار (الططر) وتمور ، فان عمله الأصيل ، وهو آخر ما نفح

به العلم ، هو التعريف ، الذي هو ترجمة حاله بقلمه . والترجمة الشخصية لم تكن حديثاً جديداً في الأدب العربي ، (١٠٤) فقد فعل ذلك قبله وبعده كثيرون من أهل العلم . الا أن ابن خلدون ، حينما قرر ان يترك هذا الذخر للأجيال التي تأتي بعده ، كان يدرك أن اختباراته الفذة في حياته المليئة بالصور والعبارات ستحقق التدوين .

وقد كتب التعريف على دفتين — الاولى تمت في مصر عام ١٣٩٤ وكان له اثنان وستون سنة من العمر . وهذا الجزء هو الذي كان معروفاً إلى الآن . أما القسم الثاني الذي يروي احداث حياته حتى بضعة شهور قبل وفاته فقد كتب بعد عودته من دمشق سنة ١٤٠١ (٨٠٣) . وهذا القسم ، وهو الذي عبر عليه حديثاً ، يقع في نحو خمسين صفحة تتحدث عن اقامته في مصر ، هو مادة جديدة كلياً ، وهو المصدر الوحيد لمعرفة نشاط ابن خلدون في مصر (١٠٥) . قد ينقد التعريف من حيث قلة تنظيمه وتكرار العبارات . ولعله كتب في فترات متقطعة ، فصلاً فصلاً ، ولذلك فإنه يتضمنه وحدة العمل الأدبي الذي يجب ان يطلع علينا به المؤلف . ومع كل ذلك النقص ، فإن النسخة الخطية الكاملة التي عثرنا عليها للتعريف وثيقة انسانية تاريخية من الطراز الأول (١٠٦) . أنها تمكنتنا من التفهم العميق لبعض النواحي السياسية والتعليمية والدينية والقضائية لحكم المماليك . وفوق هذا كله فإنها مرشد لا يشمن حياة رجل من اعظم الشخصيات التي عرفها الإسلام ونشاطه .

حاشية — بعد الفراغ من اعداد هذه الدراسة زارت استانبول حيث عثرت على نسختين اضافيتين كاملتين للتعريف . وسائلد ما في هذين المصادرين الجديدين في الترجمة الانكليزية التي اعدها للتعريف ، وفي دراستي عن ابن خلدون وتيمور ، التي هي على وشك ان تتم . (وج. ف.)

Ibn Khaldun and Tamerlane, Berkley, 1952.
هذه الدراسة تمت ونشرت بعنوان (المترجم)

الهو امش

١ - من حيث الفكرة المتعلقة بالعصبية راجع Fr. Gabrieli, « Il concetto dell' asabiyah nel pensiero storico di Ibn Khaldun, » Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino, LXV (1930), 473-512; T. Khemiri, « Der 'Asabya Begriff in der Mukaddima des Ibn Khaldun, » Der Islam, XXI (1936), 163-188; also Gaston Bouthol, « L'Esprit de corps selon Ibn Khaldoun, » Revue de Sociologie (Paris, 1932) . و الفصول المتعلقة بال موضوع في الدراسات التي وضحت عن ابن خلدون .

٢ - راجع R. Nicholson, A Literary History of the Arabs (London, 1923), pp. 428-429. Note also the pertinent remarks by V. V. Bartold in Mussulman Culture (Calcutta, 1934), p. 66: ابن خلدون الشهورة هي اول المحاولات والرسائلة التي قام بها العرب للاستفادة عن طريق الانحراف بالطريقة الملمسية ، ولو شبع قوامه لسير التاريخ . فقد كان التاريخ ، على ما فهمه ابن خلدون ، عملاً جديداً. لقد كانت نظرياته مستقلة تماماً عن نظريات اليونان العمليّة . فقد اتى تاريخ العرب بالاختبارات تاربخة اوسع افقاً مما كان عند اليوناني . فبدلاً من ان يقتصر هذا المؤرخ العربي في اتخاذ اسهام ينبع سببها في نظرياته من التغير السياسي ، كما كانت الحال عند المؤرخ اليوناني ، فإنه اعتمد تغيير الاحوال الاقتصادية والانتقال من البداوة الى الاستقرار ومن القرية الى المدينة . ولستنا نعرف بعد أي معلمين و اي كتب اثرت في ابن خلدون .

٣ - J. Hammer - Purgstall, Ueber den Verfall des Islams nach den ersten 3 Jahrhunderten der Hidschra (1812).

٤ - L. Gumplowicz, « Ibn Chaldun, ein arabischer Soziologe des 14. - 15. Jahrhunderts, » in Soziologische Essays (Innsbruck, 1899).

٥ - Taha Hussain, Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun (Paris, 1917).

A. von Kremer, Ibn Khaldun und seine Cultur-Geschichte der – ٦
islamischen Reiche (Vienne, 1879).

R. Flint, History of the Philosophy of History (Edinburgh, – ٧
1893), pp. 157-170. See also A. Muller, Der Islam im Morgen-und
Abendland (Berlin, 1878), Vol. II, p. 666,

مؤرخي العرب اجمالا . »

٨ - راجع آخر محاولات قام بها غيرينا بروم
on Milieu and Thought, » JAOS, LXV, (1945), 62, and his
Medieval Islam (Chicago, 1945), pp. 339-240.

٩ - يذكر ابن خلدون في مؤلفاته عدداً كبيراً من الكتب العربية التيقرأها واستعملها . وسند
جدولاً كاماًلاً باسماء هذه المصادر لنشر في مناسبة تالية ، ولكن هذه كلها لن ترشدنا إلى
حل القضية وهي أصول هذه الآراء الفلسفية والاجتماعية الأساسية التي استند إليها أراءه .

١٠ - من الضروري أن يتعرف المرء إلى تقلبات حياة الرجل وأن يفهم دوافعه وحقيقة
العلمية . » v. Kremer, p. 6

١١ - راجع Kamil Ayad, Die Geschichts - und Gesellschaftslehre Ibn Halduns (Stuttgart, 1930) ; E. Rosenthal, Ibn Khalduns Gedanken über den Staat (Munich, 1932) ; H.A.B. Gibb, The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory (Bulletin, School of Oriental Studies; London, 1933), pp. 23-31; J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam (Stuttgart, 1901). G. Sarton, Introduction to the History of Science (Baltimore, 1948), vol. III, Pt. 2, pp. 1767-1779.

١٢ - حاجي خليفة ، الجزء الثاني ص ١٠١ رقم ٢٠٨٥ : راجع أيضآ Silvestre de Sacy, Chrestomathie arabe (Paris, 1826), Vol. I, pp. 390-394.

١٣ - نشر النص غير الكامل من ترجمة حياته في كتاب العبر الجزء السابع ص ٢٧٩ - ٤٦٢
بعنوان « التعریف بابن خلدون ». وقد تخلص دي سلان هذه ونشرها بالفرنسية ، راجع
de Slane (Journal Asiatique, Paris, 1844, pp. 50-60, 187-210
Notices et Extraits 325-354 و قد أعيد نشره مع تصحیحات في
(Paris, 1863-1868), Vol XIX, pp, vi - 1xxxiii.

١٤ - إن كاتب هذه السطور حصل على صورة لهذه المخطوطة ، وهي مكونة من ١٤٦ ورقة .
وقد أشار بروكلمان (GAL, Suppl. II, pp. 342-3) إلى هذه المخطوطة لكنه من
المؤكّد أنه لم يعرف أنها مخطوطة كاملة للتعریف . راجع دراسات عن مخطوطات ابن خلدون
G. Gabrieli, « Saggio di bibliografia e concordanza della storia

- ١٥ - الذي اعرفه ان اول من لفت النظر الى هذه المخطوطة كان طه حسين (op. cit. p. 15) و من اشار اليها ولم يقرأها Nathaniel Schmidt, in his Ibn Khaldun, Historian, Sociologist and Philosopher (New York, 1930), pp. 39-41 ; J. Montgomery, in JAOS., LI (1931), 328, وحيث يشير الى مخطوطة لم تنشر بعد هي ترجمة ابن خلدون الشخصية . وقد اكتشفت حديثاً وقد افاد منها محمد عبد الله عنان كثيراً في الترجمة الانكليزية لكتابه عن ابن خلدون (Ibn Khaldun, His Life and Work (Lahore, 1941), لكن دراسته كبيرة الاستطلاع المطبوعة والناتلات وفيها اكثير من عدم الدقة .
- ١٦ - المؤلفات الاوروبية التي ماحت تاريخ مصر في مصر المأليك ليس فيها الا القليل مما يمكن ان يفيدنا في هذه الناحية ، وعلم المؤلفين لم يدركوا اهمية الدور الذي قام به ابن خلدون في مصر . راجع- G. Weil, Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypt- ten, Vols I and II (Stuttgart, 1860; 1862); Stanley Lane-Poole, A History of Egypt in the Middle Ages (London, 1901); G. Wiet, L'Egypte arabe, de la conquête arabe à la conquête ottomane (642-1517) (Paris, 1937).
- ١٧ - ان البحث الذي قام به كاتب هذه السطور من مخطوطات أخرى للرحلة ادى الى انه حصل من الاستاذ H. Ritter في استانبول على ما يبين وجود نسختين اخريتين للرحلة ، الواحدة في ايا صوفيا رقم ٣٢٠ و الثانية في اسماق افندي رقم ٢٢٨ . ولم يكن بالامكان يومها (٢٦ آب - اغسطسوس - ١٩٤٧) التأكد فيما اذا كانت النسختين كامليتين ، بحسب وجودها في داخل بلاد الاناضول ولم يكن الحصول عليها متيسراً . ولم يتمكن كاتب هذه السطور من الاستئذان فيها اذا كانت هذه النسخة المتناثرة في المشرق - مصر وتونس وغيرها - هي كاملة . راجع الم附ية في آخر المقال .

١٨ - فيها يتطرق بابن عرفة راجع التعريف ورقة ٩١-٩٠ (تاريت ٢٣٢) والغير الجزء السادس ص ٤٤٩ و ٤٥١ . راجع ايضاً R. Brunschvig, La Berberie orientale sous les Hafssides (Paris, 1947), Vol. II, p. 391. كان ابن عرفة وابن خلدون من اقوى وابرز شخصيات الباطل المفصلي في القرن الرابع عشر . ويمكن ان نعتبر حمدة ابن عرفة و مناقشه لابن خلدون احد الاسباب الرئيسية التي حللت ابن خلدون على

مغادرة البلاد الى مصر .

- ١٩- التعريف ورقة ٩٦ (تاویت ٢٤٥) . يرى كثيرون ان ترك ابن خلدون بهذه كان في الواقع هرباً . راجع ابن حجر في MS Arabe 1603 Paris, fol. 223 . شذرات ج ٧ ص ٧٧ . لقد آخر سلطان تونس اسرة ابن خلدون املا في حمله على العودة الى تونس . التعريف ورقة ٩٧ (تاویت ٢٤٩) .
- ٢٠- التعريف ورقة ٩٧-٩٦ (تاویت ٢٤٦ - ٢٤٨) ، المبرج ٧ ص ٤٥٢ .
- ٢١- التعريف ورقة ٩٧-٩٦ (تاویت ٢٤٧ - ٢٤٨) ، المبرج ٧ ص ٤٥٢ ، المنهل ورقة ٤٩ ، السخاوي جزء ٤ ص ١٤٦ .
- ٢٢- لا يشير ابن خلدون الى هذه الشخصية في التعريف بهذه المناسبة ، ولكن راجع المبرج جزء ٤٧٦-٤٧٨ ، المنهل ورقة ٤٩ ، النجوم جزء ٦ (الفهرست الابجدي) ، السخار جزء ٤ ص ١٤٦ .
- ٢٣- في التعريف اما كان كثيرة يتحدث فيها ابن خلدون عن كرم برقوق وعلقه عليه: التعريف ورقات ٩٧ ، ١٠٧ ، ١١٥ ، ١١٠ ، ١٢١ (تاویت ٢٤٩ ، ٢٧٩ ، ٢٨٥ ، ٢٩٤ ، ٣١٠ ، ٣١٠) راجع ايضاً التعريف ورقة ١٤١ - ١٤٢ (تاویت ٣٦٦ وما بعدها) . راجع ايضاً المبرج جزء ٥ ص ٤٦٧ وما بعدها جزء ٧ ص ٤٥٢-٤٥١ .
- ٢٤- التعريف ورقات ٩٧-٩٦ ، ١٠٧ ، ٩٧ ، ١٠٨ (تاویت ٢٤٥ ، ٢٧٩ ، ٢٥٣) المخطط ج ٢ ص ٣٦٤،٣٦٤ ، السخاوي ج ٤ ص ١٤٦ .
- ٢٥- النص بكامله موجود في التعريف ورقة ١٠٨-١١٣ (تاویت ٢٨٠-٢٨٥) .
- ٢٦- التعريف ورقة ١١٥-١٢١ (تاویت ٢٩٤-٣١٠) ، ابن الفرات جزء ٩ قسم ١ ص ٥٠ . المخطط جزء ٢ ص ٤٠٣ .
- ٢٧- التعريف ورقة ١٢١ (تاویت ٣١٠) المخطط ج ٢ ص ٤١٧-٤١٤ ، عن المانفاه في مصر .
- ٢٨- حسب رواية ابن الفرات (ج ٩ قسم ١ ص ٦٥) فقد تلقى ابن خلدون خلعة خاصة عمل عادتهم في الملحظ مل من يقتلى للتدرسيين في مدرسة هامة . راجع التعريف ورقة ١٢٢،١٠٩ (تاویت ٢٧٥ ، ٣١٠ ، ٣١٢) . يخصيص معنى «خلعة» راجع M. Quatremére in Maqrizi-Suluk (transl.; Paris, 1845), Vol. II, Pt. 2, pp. 70-79.
- ٢٩- التعريف ورقة ١٢٤،١٢٢ (تاویت ٣١٣-٣١٠ ، ٣٢١ وما بعدها) ، السخاوي ج ٤ ص ١٤٦ ، السخاوي ج ١ ص ٢١٨ ، شذرات بجزء ٧ ص ٧٧ .
- ٣٠- يخصيص الملة الواردة أساذه في السخاوي ج ٤ ص ١٤٧-١٤٨ راجع Brockelmann (GAL and Suppl.) and Encyclopaedia of Islam.

٣١ - لم يكن المقريزى تلميذاً حضر دروس ابن خلدون فحسب ، ولكن كان معجبًا به وتابعاً له . وقد اشار اليه بقوله « شيخينا » و « استاذنا ». وقد تحدث من « مقدمة » ابن خلدون حديث احترام فاشار اليها محل انها فريدة وانها خلاصة المعرفة والعلم وانها لا تجاري وهي نتيجة علم غزير وبصيرة كبيرة . وقد نقل السخاري (ج ٤ ص ١٤٨، ١٤٧) من المقريزى من « المفرد » و « السارك » (غير المنشور) . على ان معاصرى المقريزى لم يوافقوه على نظرته الى ابن خلدون ، ورداً على اعجابه بابن خلدون الى انها كانتا يتلقان في الميل الى الفاطميين . ان اثر ابن خلدون في المقريزى سرى بدراسة خاصة . راجع اغاثة الامة يكشف النعمة للمقريزى (القاهرة ، ١٩٤٠) . والقلتشتادى وهو معاصر W. Bjoerkman, Beitraeg zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Aegypten (Hamburg, 1928); also G. Wiet, Les Biographies du Manhal Safi (memoires de L'Institut d'Egypte, Cairo, 1932).

٣٢ - لم يكن في منزل القاضى وتميّنه مرات متعددة آية غرابة في ذلك الوقت . فابن حسبر المسقلانى (تو ١٤٤٩) ، وهو من علماء تلك الأيام ولـي القضاة ست مرات . راجع GAL, Vol. II, p. 67.

٣٣ - راجع بخصوص بيبرى من الكتب الوارد ذكرها في المامش رقم ١٦ اعلاه .

٣٤ - كان ابن خلدون ، بوصفه مغربياً ، مالكي المذهب ، وهو المذهب الرسمي لشمال إفريقيا .

٣٥ - وردت أخبار توليه قضاء المالكية غير مرتبطة في التهريج - ورقات ٩٨ ، ١٠٨ ، ١١١ ، ١١٤ ، ١٢١ ، ١٢١ (تأريخت ٢٥٤ ، ٢٧٩ ، ٢٨٥ ، ٢٩٢ ، ٣٠ ، ٣١١) ، رابع أيضاً كتابات معاصرته : التحريم ج ٦ ص ٢ ، ٢٧٦ ، ٢٧٠ ، ١٢٢ ، ١٦ ، ٢ ، المذهب ورقته ، ٣١٥ ، ٣٠٥ ، ٢٦٢ ، ١٩٠ ، ٧٦ ، ابن أياس ج ١ ص ١٢٤-١٢٢ ، ٢١٨ ، ٢٣٢ ، ٣٤٢ ، ٢٣٧ : السيوطي ج ١ ص ٢١٨ ، ٢٢٠ ، ١٢٢ ، ١٢٤-١٢٣ ، على أن جداول القضاة المالكين في ماروا والسهوجي ليست موضع نقسة ثامة ، ولذلك يجب ضبطها بمقابلتها بمصادر أخرى .

٣٦ - التهريج ورقات ٩٩ ، ٨٩ (تأريخت ٢٥٤ ، ٢٥٨) ، المبرج ٧ ص ٤٥٢ .

٣٧ - يختص ابن خلدون منصب القاضى وما يحيط به وظيفته بصلة بفصل في مقدمته . راجع المقدمة ص ، ولا شك في انه افاد ما ذكره الماوردي في الاسكم السلطانية ، وهو وصف كلاسيكي . بخصوص كل ما يتعلق بالقاضى في الاسلام من حيث اصل المنصب والصفات المطلوبة في القاضى الخ . راجع Emile Tyan, Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam (Lyon: Vol. I, 1938; Vol. II, 1943).

Gaudefroy-Demombynes (in Revue des Etudes Islamiques, 1937, pp. 109-147) and J. Schacht (in Orientalia, Rome, 1948, Vol. XVII, pp. 515-519); Also Annemarie Schimmel, « Kalif und

Kadi im spaetmittelalterlichen Aegypten, » in Die Welt des Islams (Berlin, 1942), Bd. 24, pp. 1-128.

راجع أيضًا التعريف (تاویت) ص ٢٥٥ وما بعدها (المترجم)

٣٨ - التعريف ورقة ١٠٠ (تا ٢٥٩) . وقد استعمل ابن خلدون التعبير نفسه من قبل في تونس لما شعر بعداوة معاصريه بسبب نعم سيقت إليه في ما يشبه هذا . راجع التعريف ورقة ٢٩

(تا ٩١) ، العدد ٧ ص ٤٣٢ .

٣٩ - التعريف ورقة ٩٩-٩٨ (تا ٢٥٩)

٤٠ - السخاوي ج ٤ ص ١٣٦ .

٤١ - راجع بشانه هامش رقم ١٨

٤٢ - السخاوي ج ٤ ص ١٤٦ .

٤٣ - المنهل ورقة ٤٩-٤٠ .

٤٤ - السخاوي ج ٤ ص ١٤٧ . والعبارة باصلها هي « وسئل عنه الركراكي فقال عرى عن العلوم الشرعية ، له معرفة بالعلوم العقلية من غير تقدم فيها . » (المترجم)

٤٥ - التعريف ورقة ١١١ ، ١١١ (تا ٣٨٥ ، ٣١٠)

٤٦ - مأساة اسرة ابن خلدون يراجع بشأنها التعريف ورقة ٩٧ ، ١١١ ، ١٠٠ ، ١٢٩ (تا ٢٥٣ ، ٢٥٩ ، ٢٨٥) ، وكان أبواب ابن خلدون قد توفيتا أثناء الطاعون الكبير في المغرب سنة ١٣٤٩ (التعريف ورقة ٢٤ - تا ٥٥) .

٤٧ - التعريف ورقة ١٠٠ (تا ٢٥٩ - ٢٦٠) .

٤٨ - نفس المكان ، النجوم ج ٦ ص ١٢٢ .

٤٩ - كان من المألف أن يكون للقضاة ، مع مناصبهم القضائية ، وظائف تدريسية في الحديث أو الفقه في المدارس الكبرى . فلم يكن غريباً تجميع عدد من وظائف التدريس بيد القاضي راجع (Tyan, Vol. II, pp. 81-91) .

٥٠ - التعريف ورقة ١٣٣ (تا ٣٤٧) . هذا التعيين الثاني كان في ايسار (مايو) ١٣٩٩ (رمضان ٨٠١) .

٥١ - نفس المكان . يقول ابن خلدون « وترتب الأمور من يده كلاماً عظماً » . بخصوص حكم فرج راجع هامش رقم ١٦ والفصل الموافقته في المقرين وأبن تفري بردي وأبن أيامن .

٥٢ - قبسها السخاوي ج ٤ ص ١٤٦ .

٥٣ - التعريف ورقة ١٣٤ ، ١٣٥ (تا ٣٤٨ ، ٣٥٠)

٥٤ - هذه الاشارة هي إلى التعيين الثاني التي ورد ذكرها في الحديث بين ابن خلدون وتيمور . فقد جاء في التعريف ورقة ١٤١ ، ١٤٢ (تا ٣٦٩) أن تيمور سأله ابن خلدون «كيف كانت توليتها إياك القضاء؟ فقلت: مات قاضي المالكية قبل موته بشهر ، و كان يظن في المقام المحمود في القيام بالوظيفة ، وتحري المعلمة والحق ، والاعتراض عن الجاه ،

قولاني مكانه ، ومات لشهر بعدها فلم يرث اهل الدولة بمكاني فادالوني منها بغيري .
جزاهم الله * .

On this event see the present writer's study, « Ibn Khaldun and Tamerlane, » in the I. Goldziher Memorial Volume (Budapest, 1951, Pt. II).

- المنهل ورقة ٥٦ .

٥٧ - ابن خلدون يمتحن مقدرة هذا القاضي وتمتهل وتقواه . التعریف ورقة ١٤٩ (تا ٣٨٢)
رایح ایضاً السخاوي ج ٤ من ١٤٨ ، السیوطی ج ٢ من ١٢٤-١٢٢ .
٥٨ - التعریف ورقة ١٤٩ (تا ٣٨٤) .

٥٩ - پروی ابن حجر (اباء النمر ، ورقة ٢٢٣) ان ابن خلدون ولی القضاة هذه المرة ثمانية
ایام فقط . رایح ایضاً شدراط ج ٧ ص ٧٧ .

٦٠ - ثمة اجماع على ان ابن خلدون مات وهو في منصب القضاة المرة السادسة ، وقد دفن في مقبرة
الصوفية خارج باب النصر . رایح النجوم ج ٦ من ٢٧٦ ، المنهل ورقة ٤٩ ، شدراط
ج ٧ ص ٧٧ .

٦١ - توفى يوم الأربعاء ٢٥ رمضان سنة ٨٠٨ (١٧ ذار - مارس - ١٤٠٦) ، وقد هاش
سنة ٢٥ يوماً يحسب الثقوب القرمي (او ٧٤ سنة شمسية) . رایح المنهل ورقة
٤٩ ، النجوم ج ٦ من ٢٧٦ ، شدراط ج ٧ ص ٧٧ .

٦٢ - ان الفترات التي شغل فيها ابن خلدون منصب قاضي القضاة هي كالتالي : (١) من تموز -
پواپت ١٣٨٤ الى سبتمبر ١٣٨٥-پونتو-١٣٦٩-مايو-١٣٨٠ الى ايلول - سبتمبر
- ١٤٠٠ (٢) من نيسان - ابريل - ١٤٠١ الى شباط - فبراير - ١٤٠٢ (٤) من
تموز - يوليو - ١٤٠٢ الى ايلول - سبتمبر - ١٤٠٣ (٥) من شباط - فبراير -
١٤٠٥ الى آيار - مايو - ١٤٠٥ (٦) من كانون الثاني - يناير - ١٤٠٦ الى ١٦ ذار
- مارس - ١٤٠٦ اي الوفاته .

٦٣ - لما كان ابن خلدون حاجاً في مكة وصلته رسالة من الشاعر الوزير ابن زمرك الغر لاطي مع
قصيدة في السلطان بررقق . وقد طلب الشاعر ایضاً من ابن خلدون ان يبعث اليه كتبها من
مصر . التعریف ورقات ٨٨ ، ٨٩ ، ١٠١ ، ١٠٠ ، ٢٢٧ و مابعدها ، ٢٦٢ (تا ٢٧٢-٢٧١) . رایح يخصوص هذا الوزير الشاعر :

R. Blachère, « Le Vizir-Poète Ibn Zamruk et son oeuvre, » Annales de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger, Vol. II, 1936, pp. 291 - 312; and E. García Gómez, Ibn Zamrak, el poeta de la Alhambra (Madrid, 1943). See also A. R. Nykl, Hispano-Arabic

Poetry (Baltimore, 1946), pp. 366-369.

٦٤ - لقد ظل المغاربة ، في أفريقية وأسبانية ، شديدي التعلق بابن خلدون وتابعوا نشاطه في مصر يشيء من الاهتمام ، فليس غريباً أن يكون عزلاً من القصاء قد وجده صدئ في المغرب . فقد كتب قاضي غرناطة ، وهو صديق لابن خلدون ، يقول « وقد كان بلغ ما جرى من تأخيركم عن الولاية التي تقلدتم أمرها ، وتحملتم مراها ... ثم تعرفت كيفية انقص لكم وأنه كان عن رغبة من السلطان المؤيد هنالك ». (التعریف ورقہ ۱۰۶ ، تا ۲۷۴) .

(۲۷۵)

٦٥ - التعریف ورقہ ۵۶ (تا ۱۲۶) ، المبرج ۷ ص ۴۲۸ - ۴۲۹ . وقد جاء في رسالة يبعث بها ابن خلدون إلى ابن الخطيب (سنة ۱۳۶۷ - ۱۳۶۸) « وأما المشرق فأصحاب الحاج هذه السنة من اختلاله وانتفاض سلطانه وانزاء الجفافة على كرسيه ... حتى لزعموا أن الهيبة (المدرج في الأرقة) اتصلت بالقاهرة أيام » . راجع أيضاً المبرج ۶ ص ۳۹۶ حيث يقول « أن أصحاب المغارب وصلتهم في مصر على أبيي أو إخائين الذين وصلوهم من تلك الديار » .

٦٦ - التعریف ورقہ ۱۲۹ (تا ۳۴۰) . راجع بخصوص هذا الأمر كتاب الاستقصاء ج ٤ ص ۷۷ .

٦٧ - التعریف ورقہ ۱۲۷ - ۱۲۲ - ۲۳۵ - ۳۴۶ (تا ۳۴۶ - ۳۴۷) . يتحدث ابن خلدون كمؤرخ عن العلاقات السابقة بين المربيتين والمالیک وبطبيعتها التفاصيل عن تبادل الأشياء بين الدولتين . وفي المدرج تفاصيل أخرى حول هذه القضية . راجع المبرج ۵ ص ۲۰ و ۲۱ وما بعدهما ، ۴۴۰ ، ۴۷۹ ، ۵۰۱ . وقد وردت الرسوم المختلفة المتعلقة بهذه الأشياء في التلمساني . راجع ج ۸ ص ۷۹ (من تونس) وص ۸۴ (من تلمسان) وص ۸۷ (من فاس) وص ۹۹ و ۱۱۰ - ۱۰۳ (من المربيتين) . ولسنا نزيد أن نشير إلى جميع الوثائق التي توضح العلاقات بين الماليک وسكان المغرب . راجع :

M. Canard, «Les Relations entre les merinides et les mamelouks au XIV^e siècle,» Annales de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger, 1938-1941, Vol. V, pp. 41-81.

بخصوص العلاقات بين الماليک والحفصيين في تونس راجع :

R. Brunschvig, La Bérberie orientale sous les Hafssides, Vol. I (Paris, 1940), pp. 204, 216; Vol. II (Paris, 1947), pp. 311-429.

٦٨ - كان حكام المغرب يمدون إلى المشرق بسفراء بخصوصين في أحوال خاصة . فقد حصل سفراء من هذا النوع رسائل تهنئة وهذا يثبت إلى بر قوق إثر عودته إلى العرش بعد الثورة التي قامت ضده ، أو لما تولى العرش سلطاناً جديداً .

٦٩ - التعریف ورقہ ۱۳۰ (تا ۳۴۰ - ۳۴۱) .

٧٠ - لقد نتج عن جهد ابن خلدون في تمهين الصلات بين مصر والمغرب حدث أدبي هام . فقد

أخذ أحدى مناسبات تبادل الرسل والأهدايا فرصة لإرسال نسخة منقحة ومزيداً على كتابه العبر إلى أحد سلاطين المرينيين بفاس . وهذه النسخة لا تزال محفوظة في مكتبة جامع القرويين . وتمتير هذه النسخة أنها تحتوي على أتم ما وصل إليها من الجزئين الثالث والخامس من العبر . راجع :

E. Levi-Proveçal in Journal Asiatique, 1923, pp. 161-168.

٧١ - راجع السخاوي ج ٤ ص ١٤٦ ، ١٤٨ ، شذرات ج ٧ ص ٧٧ ، وأيضاً :

Tyan. Vol. I. pp. 280-313; Quatremère, Maqrizi-Suluk, Vol. II, Pt. 2, pp. 72 ff.; R. Dozy, Dictionnaire des noms des vêtements chez les arabes (Amsterdam, 1845).

٧٢ - وقد روى ابن عربشاه ما يؤيد هذا فيما يتعلّق بابن خلدون ، إذ قال أنه لما ظهر ابن خلدون مع بقية القضاة أمام تيمور ، لفت الرؤي المفترى في نظر الفاتح الكبير فقال : « ليس هذا الرجل من بلادكم ». وكان ابن خلدون ، على ما رواه ابن عربشاه ، يعتصر عمه خفيفة أنثقة ويرتدى جبة على طوله وعليها حاشية حائلة السوداء ، تبدو كأنها بهذه الليلة

J.H. Sanders, Tamerlane or Timur the Great Amir (London, 1936), p. 114.

٧٣ - التعريف ورقة ١٤٧ (تا ٣٨٠).

٧٤ - التعريف ورقات ١٠٠ - ١٠١ ، ١٠٧ ، ١١١ ، ١١٥ ، ١٢٢ ، ١٢٢ (تا ٢٦٢-٢٦١ ، ٢٦٢-٢٧٨) وخاصة التعريف ورقة ١١٥ و ١٢١ - ١٢٢ (تا ٢٩٥ ، ٢٨٥ ، ٣١٢ ، ٣١٥ - ٣١٥) . قابل التفاصيل التي أوردها ابن الفرات ج ٩ ص ١٦ و ٣١ في وصف الطريق من القاهرة إلى مكة وما فيها من مصوّبات .

٧٥ - التعريف ورقة ١٣٤ (تا ٣٤٩ - ٣٥٠).

٧٦ - يستعمل ابن خلدون تعبيراً كان شائعاً بين كتاب المسلمين وهو « القامة » بدل « القيمة ». راجع المقدمة ، ياقوت (تو ١٢٢٩) مجمع البلدان طبعة وستنبلد (ليزغ ١٨٦٦ وما بعدها) ص ١٧٣ ، ٥٩٩ ، و Encyclopedia of Islam مادة القدس (Le Strange, Palestine under the Kuds) . راجع أيضاً Moslems (London, 1890), p. 202.

٧٧ - التعريف ورقة ١٣٤ (تا ٣٥٠ - ٣٥٠) و Le Strange, pp. 298 - 300.

٧٨ - بخصوص تاريخ هذه الفترة وأحداثها راجع النجوم ج ٦ قسم ١ ص ٥٤ - ٦٢ و ٧٣ - ٨٠ ، ابن إيساج ١ ص ٣٢٨ - ٣٢٣ ، وغيرها من التوارييخ المعاصرة لها .

٧٩ - لا زدرى البواعث التي حفظت يشبك على أصطحاب ابن خلدون . قد تكون مقدرة ابن خلدون وصفاته الخاصة كدبّلوماسي ومتاؤضن والنفة التي كان السلطان يوليها إياها حلت

يشمل على اعتباره ذا قيمة خاصة بين اتباع فرج . وقد حدث كثيراً أن اصطحب السلاطين القضاة في الحملات العسكرية . راجع تيان ج ١ ص ٣٠٠ . وكثيراً ما كلف القضاة بهام المفاوضة والسفارة . تيان ج ١ ص ٣٣٠ وج ٢ ص ١٢٨ ، القلقشندي ج ٤ ص ٣٦ وج ١١ ص ٢٠٧ . ولم يكن ابن خلدون يومها في ولاية القضاء ، على ما يؤكده هو نفسه والمصادر الأخرى . راجع السخاوي ج ٤ ص ١٤٦ ، السلوك ورقة ٢٤ وما بعدها .

٨- راجع لكاتب هذه السطور مقالاً عنوانه «*Ibd Khaldun and Tamerlane* » .

I. Goidziher memorial Volume (Budapest 1951) Pt. II حيث درست

هذه المشاكل بتفصيل . راجع أيضاً في مجلة المجتمع العلمي العربي في دمشق المجلد ٢٢ (١٩٤٧) ص ٣٩٦ - عجالة للمغفور له محمد كرد على ^{أعن} « ابن خلدون وتيمور لنك » . ٤٠٧ والمجلد ٢٣ (١٩٤٨) ص ١٥٩ ، راجع أيضاً مجلة المجتمع المذكورة مجلد ٢٢ (١٩٤٧) ص ٤٠٧ - ٣٩٦ . ثمة شبه بين لقاء ابن خلدون وتيمور ولقاء غوره وتايليون في :

A. Muller, *Der Islam im Morgen - und Abendlend* (Berlin, 1878,) Vol. II, p. 670.

٩- يخص ص سفارة ابن خلدون نيابة عن ملك غرب ناطة إلى بيرو سنة ١٣٦٢ راجع التعريف وفة ٣٩-٣٦ (تا ٨٤ وما بعدها) ، العبر ج ٧ ص ٤١٥ - ٤١٠ ، السخاوي ج ٤ ص ١٤٥ ، كان واسطة تقديم ابن خلدون إلى بيرو طبيب البلاط اليهودي أبرهيم بن زرزر وهو من أصدقاء ابن خلدون . وسفارة ابن خلدون إلى بيرو وسفارته إلى تيمور ، على ما بينهما من تباين في الأحوال التاريخية والغيارات ، فيها من عناصر التشابه الشيء الكثير . فمن ذلك أن كلاً من الحاكمين على ما يرى ، عرض على ابن خلدون أن يقيم عته ويخدمه . ومن ذلك ورود أخبار البلاطة في كل من المناسبتين . راجع التعريف ورقة ١٤٦ ، ١٤٨ ، ٣٧٧ ، ٣٨٠ (تا ٣٨١-٣٨٠) . يخصوص بصلة قاضي القضاة راجع تيان ج ١ ص ٢٨١ ، ٣١١ ، ٣٠٧ .

١٠- كان ابن خلدون يدرك تماماً ، وهو بعد في المغرب ، ما ينقصه من أخبار الشرق . التعريف ورقة ٥٦ (تا ١٢٦-١٢٧) العبر ج ٧ ص ٤٢٨ - ٤٢٩ . وكان يعتمد يومها على الحجاج وروایاتهم للحصول على حاجته من الأخبار ولا سيما أنباء مصر . إلا أنه بعد رحلته إلى مصر واقامته هناك ثلاثاً وعشرين سنة ، اتيح له أن يتعزز إلى الشرق قراءة ورحلة وملاحظة . ولكن ظل بعض معاصريه يشرون إلى جهله بأخبار الشرق . راجع ابن حجر في السخاوي ج ٤ ص ١٤٨ ، شذرات ج ٧ ص ٧٧ والمقدمة ص ٦ (طبعة بيروت ، ١٨٧٩) *

١١- المقدمة ص ٦

٨٤ - المقدمة من ٥٩ - ٦٠ .

٨٥ - ابن كثير (توفي ١٣٧٣) وضع كتاباً عاماً في التاريخ هو البداية والنهاية . راجع Brockelmann, GAL., Vol. II, p. 49; Suppl. II, p. 48.

والمقدمة نشر كاتر ميرج ٢ ص ٢٠٠ . هذه الفقرة موجودة في نسخة واحدة فقط من المقدمة وفي الترجمة التركية (راجع Prolegomena, Vol. II, p. 236.) . ولما ذهب ابن خلدون إلى دمشق للمرة الأولى اصطحبه فرج بوصفة قاضي القضاة المالكي .

٨٦ - التعريف ورقة ٩٦ (تا ٢٤٥) ، العبرج ٧ ص ٤٤٢ .

٨٧ - التعريف ورقة ١٠٠ و ١٣٣ (تا ٢٦٠ ، ٣٥٠) .

٨٨ - التعريف ورقة ١٠٧ (تا ٢٧٨) .

٨٩ - التعريف ورقة ١٣٥ (تا ٢٥٠) مثل هذه التعبيرات ترد كثيراً في التعريف . راجع ورقات ٩٦ ، ١٠٠ ، ١١٤ ، ١١١ ، ١٠٧ ، ١٠٠ ، ١١٤ ، ١١١ ، ١١٥ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٣٣ ، ١٣٥ (تا ٢٤٥ ، ٢٦٠ ، ٢٧٨ ، ٢٨٥ ، ٢٩٥ ، ٢٩٣ ، ٢٤٧ ، ٢٩٥ ، ٣٥٠) .

٩٠ - المقرizi في السخاوي ج ٤ ص ١٤٦ ، ١٤٧ ، ابن الخطيب في المقربي ج ٤ ص ٤١٣ وما بعدها .

٩١ - لم يكن العيز والمقدمة ناتجي ابن خلدون الرحيدين في أول أيام اشتغاله بالعلم ، ولكنها هما اللذان وصلنا اليهما . فقد روى صديقه الوزير لسان الدين ابن الخطيب (الاحاطة في أخبار غرناطة ، القاهرة ، ١٣١٩ هـ . وأعاد روایته المقربي في فتح الطيب ، بولاق ، ج ٤ ص ٤١٤ - ٤٢٦ وخاصة ص ٤١٩) أن ابن خلدون قد وضع ما لا يقل عن ستة كتب أخرى هامة . ولم يصلنا من هذه إلا الأسماء (أ) شرح البردة ليوصيري (ب) رسالة في المنطق (ج) تلخيص ابن رشد (د) تلخيص المحصل لفخر الدين الرازى (ه) رسالة في الحساب (و) شرح أصول الفقه لابن الخطيب . راجع de Slane, Prolegomena, Vol. I, p. xcix.

٩٢ - راجع التعريف ورقة ٩٠ - ٩١ (تا ٢٣٠ وما بعدها) ، العبرج ٨ ص ٤٤٤ - ٤٤٥ . وقد انسحب إلى قاعة سلامه في عمل وهران مؤلف الكتاب على أنه عنه «آتمنت هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف قبل التنقیح وتقضی اربع سنوات في عمل المسودة الاولى لناریمه . انظر ايضاً الجملة الختامية في المقدمة . قال مؤلف الكتاب على أنه عنه «آتمنت هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف قبل التنقیح وتقضی اربع سنوات في عمل المسودة الاولى لناریمه . انظر ايضاً الجملة الختامية في المقدمة . قال مؤلف الكتاب على أنه عنه «آتمنت هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف قبل التنقیح وتقضی اربع سنوات في عمل المسودة الاولى لناریمه . انظر ايضاً الجملة الختامية في المقدمة . قال مؤلف الكتاب على أنه عنه «آتمنت هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف قبل التنقیح وتقضی اربع سنوات في عمل المسودة الاولى لناریمه . انظر ايضاً الجملة الختامية في المقدمة . ذلك وهذه بته والحقت به تواریخ الأمم كما ذكرت في أوله ، وشرطه وما علم الا من عند العزيز الكريم .» (ص ٥٥٦) .

٩٣ - انظر مثلاً العبرج ٥ ص ٥٤٠ - ٥٥٠ و ٥٦١ - ٥٦٣ وغيرها حيث تورد الأحداث .

السابقية الى سنة ١٣٩٥ . لقد غادر تونس سنة ١٣٨٢ .

٤٩٤- المقدمة ص ٤٢٠ و ٤٩٩ . يخصوص هذا المؤلف راجع ، Brockelmann, GAL, II, p. 515; Suppl. Vol. II, p. 301, and Encyclopædia of Islam, Vol. IV, p. 634.

٤٩٥- المقدمة طبعة كاترمير ج ١ ص ٣٢٦ .

٤٩٦- المقدمة ٢٩٨ .

٤٩٧- المقدمة ٢٩٩ . راجع ايضاً الفصل السادس عن « العلم » في المقدمة (ص ٣٧٥ وما بعدها) الذي يظهر اختباراته في مصر بوضوح .

٤٩٨- في المقدمة اشارات من ترجمته لنفسه ، وهذه مستستخدم في وضع ترجمة ابن خلدون .

٤٩٩- في استانبول نسخة من المقدمة كتبت سنة ١٣٩٧ اي بعد وضعاها بعشرين سنة ، وتعتبر اقدم نسخة لها . راجع M. Plessner, Islamica, 1931, p. 541.

٥٠٠- التعريف ورقة ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٤٨ (تا ٣٥٠ ، ٣٦١ ، ٣٨٣-٣٨٣) . انظر ايضاً العبر ج ٥ ص ٥١٥ - ٥٣٥ ، ٥٤٤ وما بعدها حيث اضاف ابن خلدون اخبار التتار وتيمور .

٥٠١- راجع ابن قاضي شهبه ورقة ١٨١ .

٥٠٢- انظر ابن قاضي شهبه ورقة ١٨١ حيث يروي ان تيمور طلب من ابن خلدون ان يصحبه الى دياره . ومن الصعب التأكيد فيما اذا كان ابن خلدون قد فكر جدياً بترك مصر والالتحاق بتيمور . فكرم السلطان فرج وتقدم السن يابن خلدون لا بد قد معناه من التفكير بمثل هذا الأمر . الا ان العداء الذي كان الكثيرون في مصر يناصبونه اياه قد يكون حمل ابن خلدون على التفكير بمكان آخر في العالم الاسلامي على نحو ما تم له لما غادر تونس الى مصر . ولا شك في ان ذلك يكون نهاية طريقة حياة غنية لو ان الرجل قرر ان يجعل خاتمة مطافه في عاصمة تيمور سمرقند او اوسط آسيا . وجدير بالذكر ان المؤرخ التركي حاجي خليفة يروي خطأ ان ابن خلدون توفي في سمرقند في خدمة تيمور (ج ٢ ص ١٨١) . وقد نقل هذه الرواية الخطاطة Bibliotheque d'Herbelot في Orientale, 1697, Vol. II, p. 418.

٥٠٣- التعريف ورقة ١٤٢ وما بعدها و ١٤٤ (تا ٣٧٤-٣٧٥) .

٥٠٤- انظر دراسة Franz Rosenthal « Die arabische Autobiographie, » in Studia Arabica, Vol. I (Analecta Orientalia (Rome), Vol. XIV, pp. 1-40, esp. 33-34). ومع انه لم يعرف المخطوطة الكاملة للتعريف فإنه نجح في تقييم حياة ابن خلدون الى سنة ١٣٩٥ .

- ١٠٥ - الورقات (١٤٩-٩٦) التي تروي أخبار أقامته في مصر مقتسمة على النحو التالي بالنسبة
الى النسخة المصرية : ورقة ٩٦ سفره الى المشرق وتمييز قاضياً في القاهرة (تا ٢٤٦)
ورقة ١٠٠ الحج الى مكة (تا ٢٦١)
ورقة ١٠٧ تعيينه مدرباً في الحوانق (تا ٢٧٩)
ورقة ١٢٢ تعيينه في شانقهاد ببورس ومزله (تا ٣١٢)
ورقة ١٢٧ مشاركته لإقامة تبادل في المدايمات بين برقوه وملوك
المغرب (تا ٣٣٥)
ورقة ١٣٣ تعيينه قاضياً للمرة الثانية (تا ٣٤٧)
ورقة ١٣٥ خروج السلطان فرج الى سوريا لرد التهار (تا ٣٥١)
ورقة ١٤٠ القاؤه مع نيمور سلطان المغول (تا ٣٦٦)
ورقة ١٤٥ عودته الى القاهرة (تا ٣٧٧)
ورقة ١٤٩ تعيينه قاضياً للمرة الثالثة والرابعة والخامسة (تا ٣٨٣)
١٠٦ - نسخة القاهرة هي الوحيدة التي تختتم بآيات من الشعر (ورقة ١٤٩) .

المصادر العربية

الكتاب	الإشارة
الاستقصا في تاريخ المغرب الأقصى - للناصري - ج ٤ - الدار البيضاء ١٩٥٥	الاستقصا
ابن خلدون - (١) التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً نسخة مصطفى باشا رقم ١٠٩ القاهرة : (٢) طبعة محمد بن تاویت الطنجي ، القاهرة ١٩٥١ طبعة المطبعة الأدبية - بيروت - ١٨٩٧	التعريف
كتاب العبر ، بولاق - ١٢٨٤ هـ (سبعة مجلدات)	المقدمة
تاريخ ابن الفرات - الجزء التاسع طبعة قسطنطين زريق - بيروت ١٩٣٦ - ١٩٣٨	ابن الفرات
صبح الاعشى - القاهرة - ١٩١٣ - ١٩١٩ الخطط للمقرizi - بولاق - ١٢٧٠ (مجلدان)	القلقشندي
كتاب السلوك للمقرizi - نسخة باريس رقم ١٧٢٨	الخطط
ابن قاضي شهبه شهبة الاعلام بتاريخ الاسلام نسخة باريس رقم ١٥٩٩	السلوك
(١) ابن حجر العسقلاني - انباء الغمر - نسخة باريس رقم ١٦٠٣	ابن قاضي شهبه
(٢) رفع الاصر عن قضاه مصر - نسخة باريس رقم ١٤٩ عجائب المقدور في نوائب تيمور - كلكتا - ١٨١٦	ابن حجر
بدر الدين العيني - عقد الجمان - نسخة باريس رقم ١٥٤٤	ابن عربشاه
	العيني

الكتاب	الإشارة
ابن تغري بردى — النجوم الزاهرة — طبعة وليم بوبر ، بركلي ، المجلد الخامس (١٩٣٢—١٩٣٦) والمجلد السادس (١٩١٥—١٩٢٣) .	النجوم
ابن تغري بردى — المنهل الصافي — نسخة باريس رقم ٢٠٦٨	المنهل
الضوء اللامع — المجلد الرابع — القاهرة — ١٣٥٣	السعخاوي
حسن المحاضرة — مجلدان — القاهرة — ١٣٢١	السيوطى
بدائع الزهور — ثلاثة مجلدات — بولاق — ١٣١١ — ١٢	ابن اياس
فتح الطيب — المجلد الرابع — بولاق — ١٢٧٩	المقري
ابن العماد — شدرات الذهب — المجلد السابع — القاهرة ٣٥١	شدرات
كشف الظنون — سبعة مجلدات طبعة فلوغل — ليزغ ١٨٥٨ — ١٨٣٥	حاصي خليفة

بالفرنجية

Les Prolegomenes b'Ibn Khaldon,
traduit en francais par M. de Slane
(Notices et Extraits, vols. 19-21;
Paris 1863-1868) .

Prolegomena

٥

(٤) الفُسْوَةُ

هل هي الفروسيّة الشرقيّة؟

جيرارد زالنغر

ان المجتمع الاسلامي ، برغم القليل من المؤلفات والمقالات القيمة التي تناولته ، لا يزال من المواضيع التي تحملت النصيب الاوفر من اهتمام الباحثين المسلمين في شؤون الشرق . ومهما كانت الاسباب التي ادت الى هذا التقصّن — وقد تكون الاسباب التي تفسّرها كثيرة — فانه من الواجب على الباحثين الراسخين في علمهم ان يدرسوا العالم الاسلامي على نحو ما درس المجتمع المسيحي . ومثل هذا العمل يتطلّب تعاوناً وثيقاً ونقداً ببناء يفضّل به المؤرخون الاجتماعيون وعلماء الاجتماع الذين يعرّفون الظواهر الاجتماعية معرفة جيدة تفوق معرفة المستشرق ، ولو انهم من غير الاختصاصيين في اللغات الاسلامية . ولئن كان ثمة من يذكر بان كارل هينريش بكر (Carl Heinrich Becker) قد قام بابرز عمل في دراسة المجتمع الاسلامي ، فهو بلاه قلة من ارباب الرأي . على ان العمل الذي قام به بكر مدین في

(*) هذا المقال منشور في Proceedings of the American Philosophical Society, vol. 94, No. 5, October 19, 1950
الطبعة الأمريكية ، فلافلينا ، ١٩٥٠ .

وأقه لعنابة الرجل بتبادل الآراء على نحو مفید للغاية مع امثال مکسن وبر (Max Weber) وارنست ترولتش (Ernst Troeltsch) وابرهارد غوطين (Eberhard Gothein) . ولكن رغبة منها في ان يكون التعاون بيننا وبين غير المختصين بالاسلاميات مجدياً بالنسبة للفريقين ، يجدر بنا ان نتحاشى نعت الظواهر باستعمال التعبير التي لا تصفها وصفاً صحيحاً .

فالاخصائي في الفروسيه الاوروبية المقتنع بجدوى الدراسة المقارنة في فهم المشاكل التي تعرض له اثناء تنفيذه ، والراغب في البحث عما اذا كانت الفروسيه معروفة في العصور الاسلامية الكلاسيكية – هذا الاخصائي ، قد يجد فائدة كبيرة في مقالين كتبهما فرانس تشرن (Franz Taeschner) هما « نظام الفروسيه الاسلامية في عهد الحروب الصليبيه » (Islamisches Ordensrittertum zur zeit der Kreuzzuge) (Das Futuwwa-Rittertum des islamischen Mittelalters) وفيهما خدمة كبيرة وقيمة للتاريخ الاجتماعي . ولكن المعلومات التي يحويها المقالان تثير الكثير من الشك فيما اذا كانت تعبير مثل « الفروسيه » (Chivalry) و « نظام الفروسيه » (Order of Chivalry) تتم عن اكثرا من مظاهر سطحية للحقيقة المنشودة في هذا الموضوع . وسنحاول في الدراسة توسيع هذه المسألة .

لسنا ننوي ان نعرض هنا لتفاصيل الدراسات التي قام بها الباحثون ، وخاصة في المانيا ، في موضوع الفتوة . بل الذي نرمي اليه هو ان نتناول تلك الناحية من الفتوة التي قرناها الباحثون بالفروسيه الاوروبية . والبحث التالي هو دراسة نقدية للحقائق التي جمعها ثورننگ وكاله وتشرن وفتكت (Thorning, Kahle, Taeschner, Wittek) وللاراء التي ابدوها بهذا الصدد . ونحن نعرف لهم بفضل كبير ، حتى حيث لا نستطيع ان نقبل ما توصلوا الى اقراره .

من الصعب ان نعرف الفتوة تعريفاً يوضح قيمتها في جميع الحالات

والعصور التي استعملت هذه الكلمة فيها . وتخريج الكلمة اللغوي لا يلقي على المشكلة كثيراً من الضوء . فهي تستعمل احياناً في معناها الأصلي الدال على الشباب . ولكننا الآن معنيون بمعناها الفني الدال على جماع الفضائل الخلقية من شجاعة وكرم وشهامة وضيافة ونكران الذات وروح التضحية ، مرتبطة جميعها بطقوس معقدة كانت بعض الجماعات تراعيها مراجعة دقيقة . وقد كانت بعض ظلال المعاني التي توحيها هذه الكلمة تتغلب على البعض الآخر ، وذلك باختلاف الأوساط التي كانت تستعمل فيها في نطاق العالم الإسلامي . ويتبين أخيراً أن الكلمة اطلقت على منظمات متعددة ادعت ، في فترات مختلفة ، بأنها تعهد فضائل الفتوة والطقوس المتصلة بها ، وأنها من جهة أخرى ترسم الصفة التي يتحلى بها من اتقاد لمثال الفتوة او انسلك في مثل هذه المنظمة . فقد كان يطبق على مثل هذا الرجل « فتى » (جمعها فتيان او فتية) ، وهو تعير كثيراً ما ترجم في بعض اللغات الاوروبية بمعنى « فارس » (Ritter, Knight, Chevalier) :

ليس ثمة ما يدلنا على ان العرب في جاهليتهم ، أيام كانوا يعيشون حياة اقرب إلى البداو ، ويتزرون في اراضي الجزيرة القاحلة ، قد استعملوا كلمة فتى للدلالة على عضو منتم الى جماعة خاصة تمييز عن سائر القبيلة بالعمل من أجل هدف معين او بحسب طقس معين (والفتوة بالمعنى المجرد لم ترد في ما نعلم من الشعر العربي القديم) . ففي هذا المجتمع المتجانس الذي كان كل فرد فيه قبل كل شيء يمثل الفتاة الاجتماعية التي ولد فيها ، لم يكن ثمة مجال لأي نوع من التفرقة إلا عندما يتخلى الفرد عن الحماية التي تزوده بها جماعته ، ويقبل ان يعيش في منفاه حياة محفوفة بالمخاطر . واذن فالفتى ، في عرف العرب القديمي ، هو الذي تتجسد فيه الصفات التي تتطلبها القبيلة على اتم وجه ، وهي درجة كبيرة من الصبر و يتحقق للقبيلة ترابطها ، وشجاعتها في القتال تضمن حماية كافية ، وكرم يحفظ للقبيلة اسمها الطيب في البحوار . ومن الجهة الثانية فان الشهامة والجود يساعدان الفرد على رفع مكانته ، ويذكرنا ، في الوقت نفسه ، من ان يمد يد العون إلى الآخرين . وهذا المثال القديم للفتى ، كان موضوع اهتمام الناس حتى بعد

ان استولى العرب على اقاليم الامبراطورية البيزنطية والساسانية . فشمة قول يعزى إلى الخليفة معاوية بن ابي سفيان (٦٦١ - ٦٨٠) هو « انما الفتوة في الاطعام وضرب الرؤوس » (١) واذ كان الشعور الديني القوي بين عرب الباهلية مفقوداً ، فان الفتوة (ولنستعمل الكلمة ولو ان وضعها فيما يبدو يعود إلى زمن متاخر) لم يكن لها دلالة دينية فيما بينهم - على الأقل فيما نعنيه نحن عندما نستعمل كلمة « دين » .

ولكن بعد ان تغلب العرب على الأمم المتحضرة في الشرق الادنى ، نجد الكلمة في تستعمل استعمالاً يكاد يكون مقصورةً في الدلالة على اعضاء في جماعات ، حاولت كل منها ان تتحقق فكرة الفتوة بوسائلها الخاصة . فعلى اي وجه نفسر هذه المسألة ؟

لقد أصبحت العربية وسيلة التفاهم بين الجماعات المستقرة ، واكثرها من سكان المدن . وهذا المجتمع ذو الحضارات الزراعية والمدنية المتباينة ، كان بينه وبين الجماعات القبلية البدوية التي سادت في بلاد العرب بون شاسع . ولم يكن المجال المتاح للفرد في هذه الدولة لان ينمی نشاطه محصوراً في نطاق القبيلة والأسرة والأمة . فهناك جماعات متعددة كانت قد زهرت في الامبراطورية الرومانية (٢) في غضون ازمنة متغيرة ندرت نفسها لأغراض مختلفة . فمن جماعات الصناع وقدماء المحاربين الى منظمات للشباب او منظمات رياضية او دينية او اجتماعية خالصة . هذا المجتمع القديم ، الذي انضم اليه الكثير من العرب المستقرین ، تقبل الدين الجديد كما قبل الشعر الذي جاء به هؤلاء الحداد . واقتبس الى ذلك الكثير من المثل العليا عند العرب القدامى بسبب ما كان يتمتع به السادة الحداد من مقام خاص . على ان هذا المجتمع القديم طور هذه المثل بحيث سدت حاجاته الخاصة . وترتب على ذلك ان احتفظ القوم المستقرون بممثل الفتى ، بعد ان طعموها بصورة من الحياة لم يكن لأهل الصحراء عهد بها من قبل . لقد كتب فرننس تشر عدد من المقالات عن تاريخ الفتوة في الشرق الادنى من العصر الباهلي إلى الماضي القريب ، حينما كانت الفتوة لا تزال باقية الأثر

في النقابات المهنية . ولم يكتفى تشرن بان وضع امامتنا ما جمع من مواد وما وصل إليه من نتائج ، ولكنه عرض علينا جهود سواه من الباحثين . فلزم علينا عندما نستعمل كلمة « تاريخ » هنا ان نذكر دوماً حدود ادراكنا التاريخي عندما نعالج مثل هذا الموضوع المعقّد . فان معرفتنا عن التاريخ الإسلامي الاجتماعي ، بل وعن التاريخ السياسي ، ليست بوجه العموم في مستوى البحث التاريخي الحديث . فالكثير من المصادر الأصلية لم ينشر بعد ، والكثير مما نشر لم يتبين بعد من التمييز النقدي ما يفي بحقه .

وئمة فجوات كثيرة في معرفتنا عن النظم . فالكتاب المسلمين الذي بحثوا في الفقه الدستوري قد شرحا المثل واحكموا وصفها مستندين الى القرآن الكريم والحديث الشريف ، بدلاً من الأوضاع الواقعية . فتفاصيل الحياة اليومية التي هي باللغة الأهمية بالنسبة الى المؤرخ الاجتماعي غالباً ما توجد في كتب الأدب على اختلاف انواعها ، واكثر ما ترد حيث لا يتطرق العثور عليها . ومن ثم فهناك حالات كثيرة لا يزال يعوزنا فيها اطار صالح نعتمد عليه في تنسيق المعلومات النزرة التي نملكونها عن ظاهرة اجتماعية معينة . واذن فالوقت لم يحن بعد للوصول الى نظام مفصل . ان كتاب الفرد كريمر (Alfred V. Kremer) عن تاريخ حضارة الشرق في زمن الحلفاء *Geschichte des Orients uner den Chalifen* قد اصبح قديماً من وجوه كثيرة وكتاب ادم متر (A. Mez) عن الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (واسمه الألماني Dei Renaissance des Islams) لا يعلو كونه الخطوة الاولى في سبيل تصوير جميع نواحي الحياة الثقافية والاجتماعية في قرن واحد تصويراً شاملأً ، وهو القرن الرابع الهجري (القرن العاشر الميلادي) .

و قبل ان ننظر في جماعة الفتوة في أيام الخليفة الناصر (١١٨٠ - ١٢٢٥) ، وهي التي أطلق عليها الباحثون الأوروبيون خاصة اسم الفروسية ، يتوجب علينا ان نلقي نظرة على جماعات الفتوة الخرطية التي قامت قبل ايامه . فهذا النوع من جماعات الفتوة كان معروفاً في القرن التاسع بين فئات من المتطوعين للجهاد في بلاد ما وراء النهر وخراسان . ويترتب علينا في صدد هذا البحث ان نشير الى أن

الفتوة كانت تضم جماعات من الرجال المسلحين الذين اسهموا في الجهاد دون ان يكونوا جزءاً من الجند النظامي . واهم من هذا ان نذكر ان الفتوة لم تكون قط أساساً بحريش نظامي في الدولة (٣) . وكثيراً ما عرفت العصور الوسطى فرقاً كبيرة من المنطوعة تقدمت للدفاع عن دار الإسلام . وبينما كانت القوى النظامية تخضع لقادات تعينهم الدولة ، كانت هذه الفرق تظل دائماً تحت قيادة رؤسائها الخالصين بها ، وكثيراً ما كانت تتحدى سلطة الدولة إذا لم ترضها أحواها المادية ، وها هي هذه الفرق توجد على الحدود الشرقية للخلافة ، في خراسان وبلاط ما وراء النهر ، في القرن التاسع . وقد ارشدنا و. بارتولد (W. Barthold) إلى الثورات التي حركتها هذه الفرق ، وإلى الدور الذي لعبته في قيام الدولة الصفارية التي انشأها أحد قوادها (٤) . ولعل بارتولد كان مصيباً إذ سماها « نقابات المحاربين » . وعلى كل حال فليس ثمة اي شبه بينها وبين « الفرسان » (Knights) (٥) . ولما كان هذا الحكم ذات أهمية خاصة بالنسبة إلى بحثنا ، فإننا نقتبس فيما يلي ما اورده متز عن هؤلاء المحاربين في سبيل الإسلام ، قال :

« وكذلك لم يهمل الناس واجب الجهاد ، واعتنوا به جادين على عادتهم دائماً ، وقد أراد كثير من المؤمنين الصالحين ان يدخلوا الجنة من باب الجهاد في سبيل الله ، فكان غزاة المسلمين من كل بلد وناحية يتذدقون كالسيل إلى مدينة طرسوس ، وكانت قاعدة حربية وثغراً من ثغور مملكة الإسلام مما يلي حدود الروم ، وهم اعداء الإسلام الذين ورثوا عداوته جيلاً عن جيل ، كما كانت ترد على تلك المدينة صلات أهل البر وارباب النعم من المسلمين الذين لا يستطيعون الخروج للجهاد بأنفسهم . يقول ابن حوقل « ليس من مدينة عظيمة من حدود جستان وكerman ... إلى مصر والمغرب الا وبها (طرسوس) لأنهم دار ينزل بها غزاة تلك البلدة ، ويرابطون بها إذا وردوها ، وتكثر لديهم الصلات ، وترد عليهم الأموال والصدقات العظيمة الحسيمة ، إلى ما كان السلاطين يتكلفونه وارباب النعم يعانونه وينفذونه متطوعين متبرعين ، ولم يكن في ناحية ذكرتها رئيس ولا نقيس الا وله عليها وقف من ضئيلة ذات مزارع وغلات او مسقفات من

فنادق » . . *

« وكان أهل الشعور يكرمون في بغداد ، ويحكى عن أبي علي القالي اللغوي المشهور المتوفي عام ٩٧٦ هـ ٣٥٦ انه سمي القالي ، لأنَّه لما انحدر إلى بغداد كان في رفقة فيها أهل قالي قلا ، وهي قرية من قرى منازجرد (بارمينية) .

« وكانت ثغور مصر المسماة بالمواحيز يعمرها أهل الديوان والمطوعة ، وكانت أحباس السبيل التي يتولاها القضاة تجتمع في كل سنة ، فإذا كان شهر ايب بعث القاضي ما اجتمع من أموال السبيل ، ففرققت على مواحيز مصر من العريش إلى لوبية ، واعطيت للمطوعة ومن كان فقيراً من أهل الديوان . وكانت بلاد ما وراء النهر ثانية ناحية تلي طرسوس من حيث وقوف اهلها للجهاد ، وذلك لما اشتهر به أهل ما وراء النهر من الشوكة وشدة البأس ، ومن انهم اكبر أهل الإسلام نصبياً في التضحية واعظمهم حظاً في الجهاد ...

« وكانت رغبة الحراسانيين في الجهاد وحميتم لهم سبباً في سيرهم إلى الجبهة الغربية في مملكة الإسلام ، وذلك عندما تواли نجاح الروم في مهاجمة بلاد الإسلام : ففي عام ٩٦٦ هـ ٣٥٥ م خرج من خراسان قوم يظهرون أنهم غزاة ، وكان عددهم نحوأ من عشرين ألفاً ، وساروا حتى بلغوا الحدود الشرقية لدولةبني بويه ، ولكن سيرتهم لم تكن سيرة الغزاة ، فلم يكن لهم رئيس واحد ، بل كان لأهل كل بلد من بلادهم رئيس ، فاستраб بهم صاحب الحد ، وارسل بصورتهم ، وخالف ركن الدولة وزير ابن العميد في امرهم ، وكاتب الحد بان يأذن لهم في الدخول ، فسار القوم باجمعهم ، ومعهم فيل عظيم من بين الفيلة ، واجتمع رؤساؤهم إلى الوزير ابن العميد ، وخطابوه ان يسأل الأمير ركن الدولة ان يطلق لهم مالاً يستعينون به على أمرهم ، وظن ان القليل يكفيهم على رسم الغزاة ، فإذا هم يطمعون في شيء كثير ، وقالوا : « نحتاج إلى مال خراج هذه البلاد كلها التي في ايديكم ، فانكم انما جبيتموها لبيت مال المسلمين لنائبة ان تأتیهم ، ولا نائبة اعظم من طمع الروم والأرميين فينا ، واستيلائهم على

* ابن سوقل ، ص ١٢٢ - ١٢٣ .

تغيرنا ، وضعف المسلمين عن مقاومتهم » ... فلما أصبحوا باكروا الحرب ، وهجموا على دار الاستاذ ابن العميد ... ولكن الوزير وركن الدولة تمكنا من هزيمتهم » (٦) .

يتضح من هذا ان هذه الجيوش المتطوعة التي استطاعت ان تظل بعيدة عن رقابة سلطات الدولة الشرعية احبطت بمحبتها الجميع العناصر المشبوهة التي اتخذت بالجهاد وسيلة لأشباع رغباتها عن طريق النهب والسلب (٧) . ومع انه ليس من الانصاف في شيء ان تنسب مثل هذه البواعث الى جميع المجاهدين ، فان القراءن الدالة على ما قامت به هذه العصابات من الاخلال بالنظام من الكثرة بحيث لا يجوز لنا ان نبرر تصرفها . ومع ذلك فقد كان دور هؤلاء المجاهدين احياناً حاسماً في التوسيع السياسي الذي احرزه الاسلام . فمحمود الغزنوي ، مثلاً ، استخدم عشرين الف غاز جاء بهم من اماكن متفرقة في بلاد ما وراء النهر (٨) . ومع ان سلوك هؤلاء المجاهدين لم يكن دوماً متخلياً بالفضيلة ، فمن غير المستغرب انهم كثيراً ما كانوا يخضعون لقواعد حياة الصوفية ولقتضيات التقشف .

ويرتب على ذلك ان توجه اهتمامنا إلى مجال آخر من مجالات النشاط حيث قامت الفتوة بدور هام ، هو مجال التصوف الديني . ويجب ان نذكر ان اول ما وصلنا من اخبار الفتوة التصوفية جاء من خراسان ، كذلك الذي وصلنا عن الفتوة المقاتلة ؛ وان ذلك يعود في كلا الأمرتين إلى القرن التاسع . وما يعتبر ثنوذجاً للفتوة التصوفية ما قاله ابو حفص عمر النيسابوري الحداد المتوفي بعد ٢٦٠ للهجرة ، ٨٧٣ للميلاد) . قال : « وسئل بعضهم من يستحق اسم الفتوة فقال من كان فيه اعتذار آدم وصلابة نوح ووفاء ابراهيم وصدق اسماعيل واحلاص موسى وصبر ايوب وبكاء داؤد وسخاء محمد (صلعم) ورأفة ابي بكر وحمية عمر وحياة عثمان وعلم علي ، ثم مع هذا كله يزدرى نفسه ويحتقر ما هو فيه ، ولا يقع بقلبه مما هو فيه انه شيء ، ولا انه حال يرى عيوب نفسه ونقصان افعاله وفضل اخوانه عليه في جميع الأحوال » (٩) .

وئمة ما يدعوا إلى الشك في ان الفتى الصوفي كان دوماً عضواً في منظمة فتوة ؛ ومع ذلك فاننا نعرف خبر قى اسمه نوح كان صوفياً وفي الوقت ذاته رئيساً لمنظمة الفتىان في نيسابور (١٠) . ولما كان يوصف بالعيار ، فمن المحتمل ان جماعته كانت من أهل الجهاد ممن اشرنا اليهم قبلأً (١١) . فقد كان في خراسان (كان نوح من اهل نيسابور) سبعة عشر بيتاً محصناً للمقاتلة في سبيل الاسلام . وكان أهل هذه الأربطة لا يمارسون الحرب فقط ، ولكنهم كانوا يمارسون اموراً دينية ايضاً (١٢) . ومهما كانت الحال فان كتبها عن الفتوة اخذت تظهر منذ القرن العاشر وضعاها بعض المتصوفة ترد فيها الكلمة « الفتوة » بالمعنى الصوفي التقشفي الحال دون أن تكون ذات صلة بمنظمة ما . ولقد حل تشر بضعة كتب من هذا النوع (١٣) ، فلسنا بحاجة إلى معالجة هذه القضية هنا . وعلى كل حال فقد ظل المتصوفة يساهمون في العمل مع جماعات لم تكن صوفية في اصلها ، ونحن نعرف ان الذي ادخل الخليفة الناصر في الفتوة هو متقدس صوفي :

ويرى تشر ان جماعات المحاربين التي تشمل ما يسميه « مقاتلنة الحدود الادين » أو « جماعة فرسان البلاط » أو « نظام الفروسية » تمثلها الجماعة التي يتزعمها الخليفة الناصر لدين الله (حكم ١١٨٠ - ١٢٢٥) . ونرى المؤرخ العربي ابن الاثير يقول عن الناصر ما يلي :

« وجعل جل همه في رمي البندق والطيور المناسب وسراويات الفتوة ، فبطل الفتوة في البلاد جميعها الا من يلبس منه سراويل يدعى اليه ولبس كثير من الملوك منه سراويات الفتوة ، وكذلك ايضاً من الطيور المناسب لغيره الا ما يؤخذ من طيوره ومنع الرمي بالبندق الا من يتسمى اليه . فأجابه الناس بالعراق وغيره الى ذلك الا انساناً واحداً يقال له ابن السفت من بغداد فانه هرب من العراق ولحق بالشام فارسل اليه يرغبه في المال الجزييل ليرمي عنه وينسب في الرمي اليه فلم يفعل بلغني ان بعض اصدقائه انكر عليه الامتناع من اخذ المال فقال يكفيني فخرآ انه ليس في الدنيا احد الا يرمي للخليفة الا أنا . » (١٤)

سنعرض لمسألة الباس الامراء سراويل الفتوة فيما بعد . أما هنا فستتحدث

عن كتاب في الفتوة وضع لاستعماله جماعة الناصر .

وضع هذا الكتاب ابن العمار لمنظمة الناصر (لم يطبع النص العربي بعد) ; والذي يؤخذ من تحليل بعض فقراته لا يحملنا على الاعتقاد بان الاراء والقوانين الواردة في هذه الفقرات موضوعة للمحاربين . فالمؤلف يوضح ان الذي اغراه بوضع الكتاب هو الرغبة التي لمسها عند جميع الناس في ان يكونوا فكرة دقيقة عن الفتوة . فهو يقول ان الحديث قد كثُر لا سيما منذ ان احياناً الناصر . لقد جرب الجميع ان يسيروا في ركاب الخليفة ، فقرر المؤلف العربي ، رغبة منه في ان يخدم الخليفة ، ان يجمع كل قواعد الفتوة والمرورة (١٥) (وهي صفة كثيراً ما تلازم الفتوة ، وقد تكون مرادفة لها) .

يعرف الاعضاء « بالفتیان » ويدعو كل منهم الآخر « رفيقاً » . واول « فی » كان ابراهيم الخليل ، وخير من يمثل الفتوة النبي وعلي . ولما كانت الجماعة تتخلل بالفضيلة وكرم الصيافة ، فلم يكن للخطاة والسفهاء مكان فيها (١٦) . ويحوز لليهود والنصارى ان ينضموا اليها موقتاً لكن لا يحوز لهم ان يغدوا اعضاء نظاميين الا بعد اعتناقهم الاسلام (١٧) .

ويشترط في الفتى ان يكون مسلماً ذكرأ حائزأ على جميع المؤهلات العقلية ، ويحوز ان يكون من الانس او الجن ، حراً او رقيفاً ، خصياً او حائكاً او حجاماً او كائناً اخ . ولكن ليس لمدين على الخمر او المتاجر بها او جابي ضرائب او متولي عشور او قارئ بخت او شخص متهمك او مثل او رقاص او مقامر او مشعوذ او جлад طاغية الخ . ان يكون فتى . ويفقد الرجل « فتوته » اذا ارتكب احدى الكبائر او تمادى في احدى الصغائر . ويعد قتل الصاحب او الاعتداء عليه بقسوة من الكبائر . ولا يقتل مرتكبو الكبائر في الفتورة الا بعد تجربة توبة صادقة وضمانة كفيل . والفتیان ينتظمون في طوائف تسمى كل منها « بيتاً » ، وكل بيت ينقسم الى « احزاب » . والفتى الكبير يتعهد المريد « ويشهده » عندما يقبل في الحزب ويتنصل منه العهد . ويتووجب على الرفيق الجديد ان يطيع كبيره ويكرمه كأبيه . ويسمى كبير الكبير « الجد » ، وتكون نسبته الى الرفيق الجديد مثل ذلك ؛

ومثل هذه « النسبة » تحدد العلاقة بين رفيقين موضوعين في عهدة كبير واحد؛ ويعهد الفتيان الى « الوكيل » بالاشراف على « البيت » وادارة الاجتماعات؛ وهو الى ذلك يدير شؤون القضاء وينفذ العقوبات . ويقوم « النقيب » بتنظيم الاحفالات ويلقي الخطبة في حفلات قبول الرفقاء الجدد (١٨) .

وكان القبول في الفتوة يتم على دفترين . الاولى تعهد فيها بالمريد الى الكبير وتسمى « الشد » . اذ يشد المريد بمنطقة ويسقى كأس ماء ملح وهذا الفعل الاخير يعرف « بالشرب » . وتأتي الدفعة الثانية بعد ان يقضى المريد مدة تتبعها بمراسيم « التكميل » ولبس السراويل (١٩) . وفي بعض الأحيان كان يستعاوض عن السراويل بالسلاح (٢٠) .

وتحت فرق طريف بين كتاب الفتوة لابن العمار (وهناك كتاب آخر وضعه لجماعة الناصر شخص يسمى الحربرتي (٢١) يشبهه في كثير من صفاته) من حيث الاشارة الى قبول عامة الناس في الفتوة ، وبين ما رواه المؤرخون الذين يؤكدون ادخال الناصر لبعض امراء العراق وشمالى سوريا وآسية الصغرى بل وامراء غزنة في الفتوة (٢٢) . وقد درج سلاطين المماليك في مصر فيما بعد حتى القرن الرابع عشر على منح سراويل الفتوة للامراء والأعيان المصريين في بعض الأحيان (٢٣) .

ومنح السراويل للامراء هو الذي ادى الى الرأي القائل بان الفتوة تتفق الى درجة ما (هي اقل عند تشر و اكثر عند فتك) مع الفروسية الاوروبية ، وتقوم فكرة الانفاق بهذه بشكل خاص ، على اساس المطابقة بين مبدأ التعبية (homage) الغربي والرباط الجامع بين الرفيق والكبير . وتخليلنا هذا لخصائص الفتوة متاثر إلى حد بعيد بما دونه ابن الساعي ، وهو من الاخباريين الذين عاشوا في بغداد في القرن الثالث عشر . فقد ورد في المجلد التاسع من كتابه الكبير نص امر أصدره الناصر في التاسع من صفر ٦٠٤ للهجرة (٤ ايلول - سبتمبر ١٢٠٧) : « بيروى المؤلف اولاً الأحداث التي حملت الناصر على اصدار الأمر فيقول : « في هذه السنة اهدرت الفتوة القديمة وجعل امير المؤمنين الناصر لدين الله

— رض — القبلة (٢٤) في ذلك والمرجع اليه فيه وكان هو قد شرف عبد الجبار بالفتوة اليه وكان شيخاً (٢٥) متزهداً فدخل في ذلك الناس كافة من الخاص والعام وسائل ملوك الأطراف الفتوة فنفذ اليهم الرسل ومن البسهم سراويلات الفتوة بطريق الوكالة الشريفة وانتشر ذلك ببغداد وتفتى الاصغر الى الأكبر (٢٦). واتفق ان الفاخر العلوي كان رفيقاً للوزير ناصر بن مهدي وكان له رفقاء فاختصم احد رفقائه مع رفيق لغز الدين نجاح الشرابي . وصار بذلك فتنة عظيمة بمحلة قطفتا حتى تجالدوا بالسيوف فانتهى ذلك إلى الأمام الناصر لدين الله — رض — فانكره وتقىم الى الوزير يجمع رؤوس الاحزاب وان يكتب في ذلك منشور يومرون فيه بالمعروف والالفة وينهون عن التضاغن ويقرأ بمحضر منهم ويشهد عليهم بما يتضمنه فمن خالقه اخذ سراويله وابتلت فتواه وعقوب بمايرى من العقوبة . وحضر الفاخر العلوي وقال الوزير للحاضرين اشهدوا علي أني قد نزلت عنه : وقرأ المنشور عليهم المكين ابو الحسن محمد بن محمد الفنمي كاتب ديوان المعمور وهو من انشائة وهذه نسخته :

بسم الله الرحمن الرحيم ... قد امر الخليفة كل من تشرف بالفتوة انه من قتل له رفيق نفساً نهى الله تعالى عن قتلها وحرمه وسفك دماً حقنه الشرع المطهر وعصمه ان يتزل عنه في الحال في جمع الفتىان عند تحفته لذلك ومعرفته . وان كل فتى يحيى قاتلاً ويخفيه ويساعده على امره ويؤويه يتزل كبيره عنه ويغير رفاقته ويثيرأ منه . فان الفتى متى قتل فتى من حزبه سقطت فتواه ووجب ان يؤخذ منه القصاص . وان قتل غير فتى عوناً من الأعون او متعلقاً بديوان في بلد سيدنا ومولانا الأمام المفترض الطاعة على كافة الأنام الناصر لدين الله امير المؤمنين وخليفة رب العالمين فقد عيب هذا القاتل في حرم صاحب الحزب (الخليفة) بالقتل فكانما عيب على كبيره فسقطت فتواه بهذا السبب الواضح ووجب اخذ القصاص منه عند كل فتى راجح . ولتعلم الرفقة الميمونة ذلك وليعملوا بمحاجبه وليجرروا الأمر في امثال ذلك على مقتضى المأمور به وليقفوا عند المحدود في هذا المرسوم المطاع ويقابلوه بالانقياد والاتباع — ان شاء الله تعالى . كتب

في تاسع صفر سنة اربع وستمائة (٤ ايلول - سبتمبر - ١٢٠٧) : وسلم الى كل واحد من رؤساء الاحزاب منشور بهذا المثال فيه شهادة ثلاثين من الدول : ثم كتب تحت كل مرسوم ومنتشر ما هنا صورته « قابل العبد ما تضمنه هذا المرسوم المطاع وقابلها بما يجب عليه من الانقياد والاتباع والامثال وهو الذي يجب العمل به فتوة وشرعأ وهذا المعروف من سيرة الفتيان المحققين نقاً ، وقد الزمت نفسى اجراء الأمر على ما تضمنه هذا المرسوم الاشرف فمى جرى ما ينافي المأمور به المحدود فيه كان الدرك لازماً لي والمؤاخذة مستحقة على ما يراه صاحب الحزب ثبت الله دولته واعلى كلمته وكتب فلان بن فلان في تاريخه » (٢٧) .

هذه الوثيقة ، التي نشرت بأمر الخليفة نفسه ، تعينا على استشاف حقيقة الفتوة عبر الرسوم والطقوس . وحقيقة لا تتفق و « نظام الفروسيه » الا في القليل القليل ، كما أنها ليست جزءاً من الاداة السياسية بيد صاحب الأمر : فالخليفة يبسط سلطته على الفتوة بوصفه قائدها ، لا على انه رئيس الدولة : فالامر الذي اصدره الناصر يقول مثلاً « اذن ، كما لو انه اقرف جرماً ضد كبير ... »

وقد اثير هذا السؤال : لماذا كان الناصر زعيم الفتوة الاكبر ؟ وثمة جوابان لهذا السؤال - اقترح احدهما فتك والاخر تشنر . فالذى يراه فتك ان قبول امراء معينين من سوريا والعراق واسية الصغرى حتى غزنه لسراسيل الفتوة من الناصر ، بل وطلب بعضهم لها منه ، يقوم دليلاً على حرص الخليفة على اقامة خط دفاع يقي البلاد من زحف الصليبيين على المسلمين . ويشير ايضاً إلى ان طوائف الغزاة او المتقطعة في خراسان كانت في القرنين التاسع والعشر ، قد احتذت تقاليد الفتوة (راجع فوق) . ويرى كذلك ان الناصر أراد ان يوحد مقاتللة الجihad الجدد تحت لوائه ، وان يرد في الوقت نفسه الى الخلافة العباسية الهيئة التي كانت قد فقدتها منذ قرون . ويشير فتك ايضاً الى أن كثيرين من الامراء المعاصرين للناصر اخذوا لقب « غازي » ، ويزى ان امراء سوريا

والعراق على الأقل قد نقلوا فكرة « الغازي » الأصلية من مجال الحركة الشعبية إلى بلاط الامراء . « لم يعد الغازي مجازاً كما كان في الازمة الخواли ، بل . أصبح من الفرسان الاشراف من يتوى الامراء ان يكونوا في عدادهم » (٢٨) . لكن هذا لم يكن كافياً . « فان الخليفة الناصر جعل من هيئات الفتوة منظمة يقوم هو بنفسه على رأسها . وليس ثمة ما يرمي اليه سوى ان يربط هؤلاء المقاتلة الى شخصه برباط جديد . وفتواة المدن كانوا من هذا النوع ، كما كان الصناع في المدن ذوي اهمية خاصة مثل هذه الغاية . ولكن الذين كان يرمي (الناصر) الى الاهتمام بهم هم روساء الجيش والامراء . لقذ كان هؤلاء يؤلفون طبقة متقدمة ، ولم يكن من الممكن دمجهم في المنظمات المدنية . فكان من الضروري ان يكون لهم منظمة خاصة بهم ذات طابع من نوع الفروسية . وهنا قامت حركة هؤلاء الغزاة » (٢٩) . والذي يتضح من مجرد فحص مثل هذه الدعوى ، انها لا ترتكز على وثائق تؤيدها . فقد اظهر تشرن بما لا يقبل الريب بان الناصر تنصل تماماً من حروب الجهاد التي جرت في ايامه . وعليه فاهمتاته بالفتواة لم يكن ناتجاً قط عن أية فكرة متصلة بالجهاد .

« ان صلاح الدين ، الذي كان معاصرأً للخليفة ، جاحد ضد الصليبيين جهاداً مريضاً حتى انتزع منهم موقعاً بعد الآخر في سوريا وفلسطين . وقد طلب من الخليفة العون في جهاده ضد الكفار . ولكن الخليفة المقيم في بغداد بعيداً عن المعركة ، لم يعن بالاحداث القائمة في الغرب حيث كانت تقوم المعارك في سبيل الدين ، واكتفى بأن ارسل إلى صلاح الدين ، بالإضافة الى كلمات التشجيع ، فقة قليلة من المقاتلة ... ولا شك ان انعدام الكلام عن الجهاد في كتب الفتواة ، يدل دلالة واضحة ، ولو بطريقة سلبية ، على ان الخليفة لم يكن يهتم بالجهاد . ومن ثم يتوجب علينا القول بان الديار الاسلامية حيث كانت فكرة الجهاد قائمة بكل قوتها ، لم تقم هذه الفكرة بأي دور في المناسبة الوحيدة التي ظهر فيها نظام فروسية بالمعنى الارفع ، اذ تحطى دور المحاربين على التخوم » (٣٠) . ومع ذلك فجواب تشنر يبدو مثل الجواب السابق شيئاً غير مقنع . فتشنر

يشير الى أن الناصر استغل ضعف الدولة السلجوقية ليفيد في تغذية طموحه البعيد، فحاول من جهة ان يعيد للخلافة العباسية ما كان لها من مكانة سياسية كانت قد فقدتها منذ القرن العاشر واراد، من جهة اخرى، ان يقضي على الاختلافات في العالم الإسلامي ، لا سيما المخصوصة القديمة بين السنة والشيعة . وقد حاول تحقيق هذين الاهداف عن طريق تقوية الفتوة (٣١) .

كيف كان يمكن للفتوة ان تساعد الخلافة على استعادة منزلتها السياسية ؟ وهبنا يتجل احتلاط المفاهيم بشأن الفروسية مما ادى إلى هذه المباينة الشديدة في الاراء . « فقد كانت الفتوة بالنسبة اليه وسيلة لدعم سلطانه في جميع الأقطار الإسلامية . وقد اصبح التشديد بشأنها ضرورة ماسة في الوقت الذي بلغت فيه الوسائل الحقيقة لتعزيز الخلافة الغاية من الضعف وذلك لأن الرقة التي ظلت تحت تصرفه كانت صغيرة ، وكانت سلطنته الزمنية فيها مع ذلك موضع نزاع شديد . ولا شك في ان الخليفة كان يتمتع بمركز الشرف الاول بالنسبة الى حكام العالم الإسلامي ، ولكن هذا لم يكن يعني في الواقع الا شيئاً قليلاً ». فحاول من ثم ان يربط « الامراء » اليه شخصياً عن طريق « واجبات التبعية » ، المتحدرة من انضمامهم الى جماعة الفتوة (٣٢) . وكما اصبح الأمراء مرتبطين بشخص الخليفة بحكم انضمامهم هذا الى جماعة الفتوة ، هكذا اصبح سواهم من انضم اليها من جماعة الرجال المسلمين الكبيرة ، وفترة الفرسان ، وغيرهم من الرجال » (٣٣) .

ولستنا ندري لماذا يستعمل تشير تعبير « واجبات التبعية » هنا . اذأن الشرق الإسلامي لم يعرف قط شيئاً شبيهاً بالتبعة (homage) التي عرفتها اوروبا الغربية . فقد كانت الجيوش مكونة من المرتزقة والرقيق . ولم يكن منهم من هم من قبيل الفرسان . نعم لقد كان هناك جماعات من مقاتلة الحدود المتطوعين ، لكن هؤلاء لم يكونوا دعامة فعالة لسياسة القوة . ولم تكن الخلافة ، من حيث تكوينها الاجتماعي ، قائمة على نظام اقطاعي اساسه علاقات تعاقدية بين السادة والاقيال ، على ما كانت الحال عليه في اوروبا في العصور الوسطى . فلقد طالما

كان مفهوم الخلافة أنها دولة او توقرطية بجماعة المسلمين يحكمها خليفة الله على الأرض . ومن ثم فقد حافظ حكام الدول الإسلامية التي استقلت عملياً عن الخلافة على اعتبار الخليفة ، على ضعف نفوذه ، أميراً للمؤمنين من حيث المبدأ ، ولم يزيدوا بهذا الاعتبار عن كونهم اعوازاً له . حقاً ان العلاقة الشخصية بين السيد والقيل كانت ، في النصف الاول من العصور الوسطى في اوروبا ، ذات خطورة سياسية فائقة وذلك بداعي الضعف الأداري والعسكري الذي اصاب الحكومة ، وقد كانت الخلافة في العصور الوسطى تشبه حكومات اوروبا ، ولو في الظاهر ، من حيث اتصافها بالاحتلال والعجز (٣٤) ، لكن الخلافة لم تفقد قط صفتها الاوتوقرطية الأصلية مع كل ما وصلت اليه سلطة الخليفة الشخصية احياناً من الضعف البالغ من النصف الثاني من القرن التاسع وما بعد : قد نسلم بان رابطة الفتوة قد تزود جماعة معينة بالأساس الخلقي والعقائدي ، وتجمع بين افرادها وتوثيق الصلة بينهم وبين رئيسهم ، لكنها لم تكن جديرة بان تخدو اساساً قوياً لاعادة النشاط الى الخلافة وهي التي تقوم على فكرة انضمام المسلمين عامة تحت امرة خليفة الثنی .

وما يستلفت النظر ان كتاب ابن العمار وكتاب الحربرتي عن الفتوة – وقد كتب او لهما بجماعة الخليفة الناصر والثاني لابن الخليفة – لا يؤيدان ما ذهب اليه فتك او تشر . فالناصر لم يكن ، بالنسبة الى الفتوة ، أمير المؤمنين : بل كان « سيد الجماعة » ، وكان بامكانه ان يطلب من « الرفقاء » ان يصونوا السلم في البلاد . لكن القيادة العليا للقوى التي تحكم العالم الإسلامي ومحارب الكفار لم تكن مهمة من يمنح سراويل الفتوة ، بل كانت خاصة بامير المؤمنين ، وهو القائم على شؤون امة محمد . ولا شك ان توقيع مهمته « سيد » الفتوة كان تدبيراً اقتضيته الحاجة : وسنحاول ان نبين الى أي حد حققت هذا الغرض . وغير خاف ان مثل هذا الأمر ، اي توقيع سيادة الفتوة ، ما كان العالم الإسلامي ليعتبره من الناحية القانونية والخلقية مساوياً لمقام الخلافة .

الا ان السؤال الذي يواجهنا الآن هو : لما يكفي احد الخلفاء قد سبق له ان

اتصل بالفتواة ، فما الذي حمل الناصر على اعادة تنظيم الفتواة ، بل وتولى رئاستها . لمناق اولاً نظرة على رأى ابن العمار في الذي قام به الناصر . فهو بعد ان يعدد احد عشر حامياً من حماة الفتواة ، مبتدئاً بأحد اصحاب الرسول ، سليمان الفارسي ، يستأنف الكلام قائلاً :

« وهكذا تخللت الفتواة الى ايامنا باستمرار ، وتشعبت إلى فروع مختلفة ... كالرهاصية والشجينية والخليلية والمولدية والنبوية (او النبوية) ... وبما ان هذه التقسيمات لم تم وفقاً لأنظمة الفتواة ، او وفقاً لعادات الأجداد الشرفاء او نهجهم في العمل ، اخذت الخلافات بينهم تزداد باطراد ... ولما كان هذا قد استمر حتى ايام سيدنا الامام الناصر لدين الله امير المؤمنين ... فقد حصر اهتمامه في التتحقق من الانساب (٣٥) (انساب الفتواة) ، ثم اتخذ « كبيراً » له في الفتواة المتسلك المفضال التقى الشيخ عبد الجبار بن صالح البغدادي ... لأن حياته كانت نقية وكذلك كانت طريقةه » (٣٦) .

فالخليلية كان قد ازعجه انحراف مثل الفتواة عن التقليد السامي وفساد تصرف اعضائها الأمر الذي ادى الى تفاقم الفروق بين طوائفها المختلفة . قال ابن العمار في مقدمةه بهذا الصدد « فجمع ما كان مشتتاً من عاداتها (الفتواة) واحيا ما كان قد اندر من انظمتها » (٣٧) .

والرهاصية التي ذكرها ابن العمار ذات متزلة خاصة في بحثنا هذا ، ذلك لأن « الكبير » التابع للناصر ، وهو المتسلك عبد الجبار ، كان شيخاً لهذه الجماعة التي سميت باسم احد روؤسائها السابقين ، عمر بن الراھاص (٣٨) ، وقد ورد ذكره في كتاب « انساب الفتواة » الذي وضع للناصر . بناء على ذلك يمكن القول بأن الناصر كان ذا صلة وثيقة بالرهاصية في بدء عهده بالفتواة . ولعل المولدية التخذلت اسمها من المولد النبوى ، لأن الاحتفال به كان امراً ذا خطر في الأوساط الشيعية الصوفية في دنيا الإسلام ، والنبوية تدل ، بشاهد اسمها ، على صلتها الوثيقة بالنبي . وقد جاء عن هذه الجماعة في رحلات ابن جبير أنها كانت تتکافع الشيعة كفاحاً شديداً في سوريا في القرن الثاني عشر (٣٩) . وهذه الحقيقة

تنقض ما ذهب اليه ماسينبون من فرض وجود صلة ولاء ما بين الفاطميين وجماعة النبوية (٤٠) . والظاهر ان هذه الجماعة كانت قد وقفت جهادها على مناؤة المارقين من الإسلام ، ولكن ليس هنالك ما يدل ، ولو من بعيد ، على أنها كانت على اتصال « بالغزارة » الذين كانوا يجاهدون الكفار على حدود الدولة الإسلامية . ويروى ابن الأثير اخبار اضطرابات خطيرة حدثت في بغداد بين ٩٧٩ و ٩٨٢ م بقيادة الفتىان والعيارين (٤١) ، احرقت في اثنائهما ضواحي الكرخ وهي منطقة اكثر سكانها من الشيعة . ويقول المؤرخ العربي ان هذه الحوادث تسببت عن وجود عدد كبير من المجاهدين آنذاك في بغداد . ومن المؤكد ان النبوية كانوا في هذه الاثناء على نحو من الاتصال بمنطوقعة الجهاد ، ولكن ليس لدينا اية تفاصيل عن نوع هذا الترابط (٤٢) . ويزوونا ابن الأثير بحقائق اخرى تعينا على توضيح دور جماعات الفتوة في الخصومات الداخلية في بغداد (٤٣) . فقد حدثت اضطرابات اخرى خطيرة في بغداد ، وفي ضاحية الكرخ نفسها ، في اوائل سنة ١٠٥٣ م على ما يروي ابن الأثير (٤٤) ، نشأت من الخلاف بين السنة والشيعة ثم اشتركت فيها مرتبة الآتراك . ونحن الآن نقترب من أيام الناصر واضطرابات بغداد ١١٣٥ - ١١٤٤ ، التي تختلفت عن اجتماع عدد كبير من المجاهدين (٤٥) .

« في آب (اغسطس) ١١٣٧ اشتد ارهاب العيارين بقيادة شخص اسمه ابن بكران ، واستفحلا حتى ان والي بغداد ، الشريف ابو الكرم ، ادخل ابن اخيه ابا القاسم في جماعتهم ، « فشد وليس سراويل » الفتوة على يد ابن بكران . ولم تقف الاضطرابات الا بتدخل الوزير ، وقد هلك ابن بكران بوقعة من ابي القاسم المذكور » (٤٦) .

وهذا الذي فعله حاكم بغداد هو الذي يفسر لنا اهتمام الناصر نفسه فيما بعد بالفتوة . فان السلطات بعد ان يئست من القضاء على هذه المنظمات ، حاولت ان تتدخل في صميمها على امل ان تتمكن من أن تغير وجهتها او تحطيمها من الداخل . على ان طبيعة هذه المنظمات البغدادية ليست واضحة لنا :

فما سينيون يرى ان ثوار سنة ١١٤٠ انما كانوا «جماعة لصوص» (٤٧) ، ولكن المصادر لا توحى بشيئاً من هذا . يضاف الى هذا ان ترجمته لتعبير الفتوة بـ «القروسية المتمردة» و «البطولة خارج القانون» انما هي مثل آخر من امثلة استعمال الكلمة «فروسية» استعمالاً لا معنى له . ولعل بعض اعيان المجتمع البغدادي توسلوا بالفتوة لزيادة الاتباع حولهم . لكن اي رأي من هذا النوع لا بد ان يكون سابقاً لا وانه قبل ان تتوفر لنا المعلومات الكافية عن تاريخ مدينة بغداد الداخلي في هذه الفترة . ومع ذلك فان الدور الذي قام به اعيان الشيعة من اهل التدين في جماعة الناصر يشير الى على شيء في هذا الاتجاه (٤٨) . ولقد كان ثمة تسلل من جهة المتصوفة - مثل «كبير» الناصر - كما يبدو من المظاهر الصوفية التي تتحلى في كتابي الفتوة الموضوعين بجماعة الناصر . وقد رأينا ايضاً ان تسلل المتصوفة الى صفوف الفتوة المقاتلة في خراسان قد عرف منذ القرن التاسع

ثم ان الاضطرابات التي حدثت في بغداد في اوائل العقد الخامس من القرن الثاني عشر ، وما قاله ابن الأثير من ان العيارين «نهبوا وسرقوا وقتلوا» في هذه المناسبة ، وان قسماً من السكان كان يعطف على الارهابيين ، حملت تشر على ابداء رأي جدير بالاهتمام قال : «يبدو اذن ان اجرام العيارين كانت تحمل فكرة محبة الى الشعب البسيط لعلها من نوع الأفكار الاشتراكية ، نظير محاولة القضاء على التوزيع غير العادل للثروة ، ولو بطرق غير مشروعة» (٤٩) . ويؤيد تشر رأيه باقتباس عبارة من رسالة كتبها أ. زكي والذي طوغان جاء فيها أن كلمة عيار كانت في تركستان الى زمن حديث تعتبر «ال LCS الشريف ذلك الرجل الذي كان يلتجأ الى اعمال اللصوصية لأنه يفشل في الحصول على تسوية لوضعه الاجتماعي او الحرية لشعبه (مثل البشكيرون ضد الروس) .» (٥٠) وما يوسف له ان ما لدينا من المعلومات اليوم لا يمكننا من تعين العلاقة الدقيقة بين «عياري» بغداد في القرن الثاني عشر وقبائل البشكيرون في الأزمنة الحديثة . وأشاره ابن الجوزي البغدادي (توفي ١٢٠٠ م) ، وهو معاصر للناصر ،

الى ان العيارين — الفتیان كانوا يقومون باعمال لاصوصية ليست بأي حال او يصح دلالة من غيرها (٥١) .

فما هو الصوء الذي تلقیه هذه المعلومات المتقدمة زمنياً على سياسة الناصر نحو الفتوة ؟ يبدو ان الااضطرابات التي حاول الناصر ان يضع لها حدأً عن طريق تشرعه للفتوة ، لا تختلف الا قليلاً عن الااضطرابات التي اثرت في الفتوة قبل أيام الناصر بزمن طویل . ورغم قلة ما بين ايديها من معلومات يبدو اننا لا نعدو محجة الصواب ان قدرنا ان الناصر قد رمى مما فعله اصلاً الى السيطرة على جماعات الفتوة . وذلك خاصة في بغداد وال العراق ، حيث كانت للخليفة سلطة فعلية ، فان رئاسته للفتوة قد يقوى السلطات العامة في موقفها من هذه الجماعات.

ولعل المعلومات التاريخية ت Medina بما يؤيد وجهة نظرنا هذه ولو بطريقة غير مباشرة . لقد تولى الناصر الخلافة سنة ١١٨٠ . اما تاريخ تقبيله السراويل من الشيخ الصوفي عبد الجبار فلم يذكره الا المؤلف التركي حاجي خليفة الذي وضع كتابه ١٦٤٨ (٥٣) . والمؤلف يورخ للاحادثة على انها تمت سنة ١١٨٢—١١٨٣ ، لكنه لا يشير الى المصدر الذي اخذ عنه .

والسؤال الذي يجب ان يسأل هو : متى اعتمد الناصر اصلاح الفتوة بحيث أصبح هو نقطة الدائرة في هذا النظام ، وابطل على الاثر دعوى كل عضوية لا يقرها هو او مندوبيه ؟ يقول ابن الساعي ان هذا الاصلاح تم في السنة نفسها التي اذيع فيها امر الخليفة الناصر اي سنة ١٢٠٧ م (٥٤) . لكن تشر (٥٥) وكاله (٥٦) كلاهما يرفضان هذا التاريخ على اعتبار ان قبوله يعني الاعتراف بان الخليفة كان قد اصبح رئيساً للمنظمة . على انه من المحتمل ان يكون قد حقق الامرين في سنة واحدة . فلعل الخليفة كان قد انتظم عضواً عادياً في الفتوة في سنة ١١٨٢ وحاذر ، قدر المستطاع ، ان يقوم بعمل ربما ادى إلى مغامرة جسيمة . لكنه عمد سنة ١٢٠٧ الى اتخاذ الخطوة الخامسة لأن الااضطرابات بلغت من الاتساع حدأً لا يسمح بالتردد .

وقد اورد ابن خلدون المؤرخ التونسي والعالم الاجتماعي الكبير (١٣٣٢ - ١٤٠٦) شيئاً عن فتوة الناصر ، فقد جاء في كتاب العبر قوله : « وكان (الناصر) مع ذلك كثيراً ما يشتغل برمي البندق واللعب بالحمام المناسب ويلبس سراويل الفتوة شأن العيارين من أهل بغداد وكان له فيها سند إلى زعمائها يقتضيه على من يلبسه أيها وكان ذلك كله دليلاً على هرم الدولة وذهب الملك عن أهلها بذهب ملائكتها منهم » (٥٧) .

فالذي يراه ابن خلدون في فتوة الناصر أنها لعب هوا ، يمثل تصرف فرد من أفراد سلالة بلغت الغاية من الانحلال . لكن تشر ، إذ يلمح إلى ما قاله ابن خلدون ، لا يقييم له وزناً إذ يفصل المؤلف عن الناصر قرنان من الزمان (٥٨) . ولنذكر أن ابن خلدون ما كان ليتحدث عن نشاط الخليفة بمثل هذه اللهجة لو كان في هذا العمل من الملابسات السياسية الظاهرة ما يخلعها عليه فتك وتشر . حقاً ان المؤلف العربي لا يوحى بتفسيرنا لكن النتائج التي توصل إليها ، تبدو أوثق من افراط « الفروسيّة » المبني على تدبير الخليفة في الباس الامراء السراويل . ومثل هذا العمل قد لا يعود كونه « هو امير » ، لا خطير له .

ولما لم يكن من شأننا هنا ان نعالج الفتوة بالنسبة إلى طوائف الصناع (٥٩) ، وهي صاحبة الفضل في حفظ كتابين وضعا عن فتوة جماعة الناصر ، نتقدم الآن بعرض النتائج التي وصلنا إليها فيما يتعلق بفتوة الناصر . انه من الواضح ان هذه الظاهرة الاجتماعية لا تمت إلى الفروسيّة التي عرفتها العصور الوسطى الأوروبية بصلة ما ، إذ كانت هذه الفروسيّة تقوم على أساس منتظم من اقطاع الأرض . والذي بين ايدينا من الوثائق لا يستدل منه على أن الأصلاح الناصري رمى إلى وضع نظام على هذا النحو . أما التساؤل عما إذا كان المجتمع الإسلامي قد عرف اتجاهًا ما يمكن مقابلته بنظام الاقطاع الأوروبي فيخرج عن نطاق هذا المقال وغايته (٦٠) . وعلى كل فالروح التي كانت تتغلغل في البناء التنظيمي لهذا المجتمعين لم يكن واحداً في طبيعته .

وما يعرفه الجميع ان المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى يزخر بالأمثلة

الساطعة على روح الفروسية والمرؤة (٦١) . ومن الأمثلة البارزة الدالة على هذه الفضائل اسامة بن منقذ ، الذي عاصر صلاح الدين . فهذا الرجل النبيل كثيراً ما التقى أمراء وفرساناً من المسيحيين الذين حملتهم الحروب الصليبية إلى شواطئ فلسطين ولبنان وسوريا ، فامتدح خصاهم الحربية . ومع ذلك فكثيراً ما كان يشعر بالغور والاشمئزاز من عادات بعض أنداده الأوروبيين . وبما استرعى انتباذه بشكل خاص المكانة البالغة الرفعة التي كان « الفرسان » يتبوأونها في المسلم الاجتماعي والمقام الخطير الذي حظوا به في أواسط الفرنجة (٦٢) .

وتلبيلاً على الفوارق العميقية التي كانت تفصل بين المجتمعين نقتبس هذه العبارة عن اسامة حيث يقول : « والافرنج ، خذلهم الله ، ما فيهم فضيلة من افضائل الناس سوى الشجاعة ، ولا عندهم تقدمة ولا منزلة عالية الا الفرسان ، ولا عندهم ناس الا الفرسان - فهم أصحاب الرأي وهم أصحاب القضاء والحكم » (٦٣) .

الهوامش

- Sce Taeschner, 1937: 43, n. 2r 1934: 9 ff. ; 1944a; 343-345. - ١
Ziebarth, 1896; Taeschner 1944a: 346. - ٢
Taeschner (1927: 388, n. 12) يشير هذا الى ان الخليفة الاموي عبد الملك بن مروان (٦٨٥-٧٠٥) انشأ فرقة عسكرية خاصة قوامها عبيد وان هذه الفرقة ، على ما ورد في شهادة رجل من اهل القرن الثامن، سميت «الفتيان ولا نزال الى الان» . فإذا كان هؤلاء فتياناً بمعنى الفتى ، كان لدينياً في هذه الحالة جماعة سربية من الفتياً انشأها صاحب السلطان ، التي لم تكن بالضرورة من الجيش النظامي . لكن من المحتمل ان قى هنا فيها دلالة «العبد» ، كما تبدو في القرآن الكريم (١٢ : ٣٦ و الخ . راجع «الفتوة» لفارس) . ويستخرج دوزي من قاموس بدره القالا معنى العبد المترن . لكن هذه الاشارة بالذات تجيز استعمال معنى «عبد» استعمالاً عاماً . يضاف الى هذا أنها تشير الى ما شاع استعماله في العربية في اسبانيا في القرن السادس عشر . ومع ذلك . فإذا ثبت ان رأيناً كان دقيناً فانه يتحقق تماماً مع الفكر المضمنة في رواية القرن الثامن : فابنوند المعنيون «سموا عبيداً الى يوم الناس هذا» لأن اسلهم كان رقيقاً او ما الى ذلك . Barthold 1928: 214; Taeschner 1964a: 347 ff. - ٤
- ي يجب ان نذكر ان الفرسية الاوروبية في او جها لم تكون ظاهرة من ظواهر الحياة الاجتماعية . حامت بفهوماً ، او أنه من الممكن القضاء عليها دون الاخلال ببناء الاجتماعي الذي تقوم عليه ، بل كانت جزءاً أساسياً من المجتمع . وقد كان الفرسان يكتونون نواة الجيوش . ان في الشرق او الغرب حتى نهاية المتصور ، ولكن وضعهم الاجتماعي كان مختلفاً كثيراً بين الشرق والغرب . وقد بين ك. ه. بكر وآخرون بعد ان الاقطاع قام في الترب على اساس اقتصاد مختلف سبيه قلة النقد وخاصة الذهب (راجع Bloch 1933) . ولذلك فلم يكن بالامكان انشاء جيشاً عاملاً ، بينما في العالم الاسلامي يبرت الحالة الاقتصادية للدولة ان تبنيه جيشاً عاملاً وان تدفع اجرته نقده . وبسبب قيام القلاقل في الادارة ارغما صاحب السلطان تدريجياً منذ القرن الهاشر ان يتربكوا جميع الضرائب بيد الجنود مباشرة . وبذلك يبدأ للبعض تشابه سطحي بين ما جرى في الشرق وبين حقوق المقطعين التربين في الارجح .

- ٦ - متز (الترجمة العربية) ج ٢ ص ٧٥-٧٨ .
Macdonald, Djihad. - ٧
- ٧ - Barthold, 1928: 287 and n. 2. - ٨
 المفصلة عن تكوين الجيوش الإسلامية وتنظيمها بحجم البلاد والازمة . راجع
 Gibb, 1932: 31-40. حيث تجد ملاحظات ممتازة عن تنظيم الجيوش الإسلامية في الشرق الأدنى
 في أيام الصليبيين .
- ٨ - Taeschner, 1937; 63, 64. - ٩
 والنص منقول عن كتاب الملامية للسلمي مخطوطه برلين .
 (المترجم)
- ٩ - الحجويري ص ١٨٣ ، المطرارج ١ ص ٣٣٤ : ١٩٠-١ Hartmann, 1918: 190-1 .
 Hartmann, 1914:47; Taeschner, 1937: 51; 1918a: 197;
- ١٠ - بشأن «عيارون» بهذا المعنى راجع Koprulu, 1937, 102n. عندما تستعمل عياراً معنى
 «نذر» او «لص» فإنه من الصعب القول فيما إذا كانت الكلمة لا تعلو كونها شتيمة
 يلتقي بها الخصوم في وجه خصومهم .
- ١١ - راجع ابن خلakan (ترجمة دي سلان) ج ١ ص ١٥٩ هامش ٣ .
 Taeschner, 1937: 47 ff. - ١٣
- ١٢ - ابن الأثير ح ١٢ ص ٢٨٦-٢٨٧ .
 Kahle, 1932: 113 ff. - ١٤
- ١٣ - Thorning, 1913: 49. - ١٥
 Thorning, 1913: 188. - ١٦
 Thorning, 1913: 194. ff. - ١٧
 Taeschner, 1944a: 366. - ١٨
 Thorning, 1913: 204, 217. - ١٩
 Taeschner, 1932: 294-297. - ٢٠
 Thorning, 1913: 309, note 1, 210, note 1. - ٢١
 Poliak, 1939: 15. - ٢٢
- ١٤ - القبلة هنا مستعملة استعمالاً مجازياً .
 Kahle, 1933: 54. - ٢٣
- ١٥ - راجع فوق بخصوص تطور الفترة الصوفية .
 Kahle, 1933:52 ff. - ٢٤
- ١٦ - راجع ابن الساعي ص ٢٢١-٢٢٦ .
 Wittek, 1936: 306-307. - ٢٧
- ١٧ - ليس في اتخاذ الامراء لقب «غازي» ما يبرر ، في
 رأينا ، قول ذلك وسواجيده بأنهم ظلوا متسلكين بتنظيمات الفتورة كما ارادها الغازي .
 Wittek, 1936:307. - ٢٨
- ١٨ - Taeschner, 1938: 402. - ٢٩
- ١٩ -

- ٣١ Taeschner, 1938: 403. بخصوص منزلة علي في فلسفة الفتوة ودور المعلوبين في الفتوة الناصر راجع. Taeschner, 1938: 398.

-٣٢ ان طويني (١٩٤٠ ج ٦ ص ١١٢ هامش ٣) قبل هذا الرأي كما هو . «... اراد (الناصر) ، من جهة اخرى ، ان يجمع امراء دار الاسلام حوله شخصه عن طريق اعادة تنظيم الفتوة كما لو انها منظمة فرسان يقوم هو على رأسها ». ويرى بروكلمان (1939: 222) ان جماعات الفتوة التي التفت حول الناصر شخصياً كانت « جهات حربية » .

-٣٣ Taeschner, 1938: 405

-٣٤ راجع امر الناصر فوق .

-٣٥ ومعنى هذا انه رغبة منه في اقامة مذهب نقى فقد ذكر كلها جميع زعماء الفتوة واعطائهم الذين نقلوا من السلف الى الخلف .

-٣٦ هذه الترجمة مأخوذة عن Kahle, 1932: 113-114.

-٣٧ Thorning, 1913: 47, lines 9-10 of the Arab extract.

-٣٨ Massignon, 1948: 114, Taeschner, 1944a: 358.

-٣٩ ابن جبير ص ١٠ .

-٤٠ Massignon, 1942: 215.

-٤١ Taeschner, 1930: 391.

-٤٢ يرى تشنر (1938:387) ان جماعات الفتوة في قلب البلاد الاسلامية كانت من المؤكدة ... «موج الحروب على الحدود ». على ان مثل هذا الفرض ليس له ما يريده في المصادر .

-٤٣ Taeschner, 1938. 391-393.

-٤٤ Taeschner, 1938: 391-393.

-٤٥ ابن الاثير ج ٩ ص ١٦ وما يعلدها .

-٤٦ Taeschner, 1938: 391-392

-٤٧ Massignon, 1929 69, n. 1.

-٤٨ Taeschner, 1938; 392. راجع ايضاً الوزير والملوكي المشار اليهما في المقتبس عن ابن الساعي فوق .

-٤٩ بعد كتابة ما تقدم، قمنا على دأ، لسو فاجنه (1941: 97) يتعلق بجماعات الفتوة Sauvaget

بعد كتابة ما قدم وقمنا على رأي سوفاجيه (97) (1941) Sauvaget يتعلق بجماعات الفتنة الاصداث في حلب في القرنين الحادى عشر والثاني عشر. يقول سوفاجيه « هذه المنظمة كانت تمثل قوة تحسب لها الدولة حسابها : فقد كان رئيسها في الواقع سيد المدينة ، وكان له النفوذ الشامل في ازمنة انفوصى ، بحيث لم يكن بإمكانه اي كمان ان يفرض سلطته دون التعاون معه . وبسبب ذلك أصبح تأثيره مما ينافي عليه المعنون بالامر عن طريق بذلك.

المال . ومن ثم كانت الدولة تعرف به رسمياً ، الأمر الذي ثبت مركزه رئيساً للمدينة (ويختصر الاسم فيصبح الرئيس) . ولم يكن يأبه من بين الرماع ، بل على العكس كان من الامر ذات المقام المرموق بحيث يمكنه ان يفرض احترامه على الجميع ، بما في ذلك السلطان . انتابنا تحسّب ان هذا هو الذي كان يمكن وراء هذا التقارب بين الاعيان والشعب - هذا التقارب الذي كان الطموح الشخصي يقوم فيه بدور هام وعمليه - وهو الذي ادى الى قيام علاقة هي من نوع الولاء ، وهي اشبه ما تكون بالاحوال التي ادت الى قيام المجتمع الاقطاعي في اوروبا .

« وانا لتأمل ان تسمح لنا معرفتنا يوماً ما من الوصول الى فهم صحيح للظروف الارهالي يهدى اذها قاتمت بدور كبير جداً في تطوير المجتمع الشرقي في ايام الصالبيين . » و هنا نجد ايضاً ان دور الفتوة يقوم به رجال من الطبقات العليا . ومع ذلك فالمجتمع الاقطاعي الاوروبي لا يمكن ان ينشأ من علاقات التبعية فقط ، فقد كان من الضروري ايضاً ان يمنع الملوك تابعيهم قطعاً من الارض بانظام . ولا شك انه من المثير ان نقارن بين الاعمال الرسمية التي كان يقوم بها رؤساء الفتوة في حلب بدور الذي كان يقوم به رؤساء الاخوية ، وهم من اثرياء التجار ، في بلاد الازاضول في القرن الرابع عشر . (راجع 10-13: 349-351; Taeschner, 1929: Wittek, 1932) ، راجع Goldziher, 1919 بشأن فتوى ضد الفتوة في حلب في القرن الرابع عشر . راجع Schacht, 1932 بشأن فتاوى اخرى ضد الفتوة .

-٤٩- Taeschner, 1938: 392 لعله من الانضل تجنب تعبير « اشتراكي » .

-٥٠- Taeschner, 1938: 392

-٥١- Taeschner, 1938: 392

-٥٢- في مقدمة رسالته عن الفتورة (ابن الساعي ص ٢٣٣-٤ و ٩-٦) يصر الخليفة الناصر على ان الخليفة علي بن ابي طالب ، بما عرف عنه من كمال الفتورة والنهاية في الحكمة ، طبق على المخالفين لها احكام الشرع ، انسيا يستعمل ضد الفتorian سلاحهم الخاص . وهذا الاتهام من الناصر بربط الفتورة بعلي (راجع هاشم ٣١ فقرة) لم يكن المقصود منه الشكل فقط ، ولكنه كان يرمي الى ان تكون المغوبات التي يفرضها الناصر من القوة الخلقيه ما يدعمها ويحملها ذات اثر في نفوذ الفتوان . فالفترة الثامنة تؤكد بان السلطان الصالح لم يلزم عليا لانه طبق الشرع ، وفي الفتورة التاسعة نجد دفاعاً عن حق الخليفة علي في در جته (اي الناصر) في ان يتخد نفس الخطوة .

-٥٣- Taeschner, 1938: 393, n. 2.

-٥٤- Kahle, 1933: 58.

-٥٥- Taeschner, 1938: 394, n. 3.

-٥٦- Kahle, 1933: 58.

- ٥٧ - ابن خلدون ج ٣ ص ٥٣٥ .
- Taeschner, 1938: 395, n. 8. -٥٨
- Thorning, 1913; Taeschner, 1916, 1941, 1941a; -٥٩
- Massignon, 1942; Massignon, Shadd; Sinf; Lewis, 1937.
- اننا لا نرى رأي ماسينيون ولويس .
- ٦٠ - راجع Becker, 1924 واطامش ٥ و ٤٨ .
- Hitti, 1942: 441-442 -٦١
- ٦٢ - ان الكلمة Horseman لا تقابل «فارس» كما يفهم من كليات .
«Knight», «Chevalier», «Ritter»،
(بالألمانية والفرنسية والإنكليزية على التوالي).
- ٦٣ - اسامه بن منقذ - الاعتبار ص ٦٤ .

المراجع

باللغة العربية

- العطار ، فريد الدين — تاريخ الأولياء — حرر ر. ا. نيكلاسون طبعة لوزاك
— لندن — ١٩٠٦ — ١٩٠٧
- منقذ ، اسامة بن — كتاب الاعتبار — حرر فيليپ حتى — نيويورك ١٩٣٠
- الاثير ، ابن — كتاب الكامل في التوارييخ — ليدن — ١٨٥١ — ١٨٧٦
- جبير ، ابن — الرحلة — ليدن — ١٩٠٧
- خلدون ، ابن — كتاب العبر — بولاق — ١٢٧٤ — ١٨٦٦
- الساعي ، ابن — الجامع المختصر — حرر مصطفى جواد — بغداد — ١٩٣٤
- متر ، ادم — الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري — ترجمة عبد
الهادي ابوريده — القاهرة .

باللغات الأجنبية

- Arandonk, C. Van. *Futuwa. Ency. of Islam.*
- Barthold, W. 1928. *Turkestan down to the Mongol Invasion*, 2d ed.
London, Luzac,
- Becker, Carl Heinrich. 1915. *Barthold's Studien über Kalif und Sultan.*
Der Islam 6: 356 - 412. Strassburg, Karl J. Trubner.
- . 1924. *Islamstudien. Erster Band.* Leipzig, Quelle und Meyer.
- Bjorkman, W. Sirwal. *Ency. of Islam.*
- Bloch, M. 1933. *Le probleme de l'or au Moyen - Age. Annales d'histoire
economique et sociale* 5: 1-34. Paris, Librairie Armand Colin.
- Brockelmann, Carl. 1939. *Geschichte der islamischen Volker und Staaten.*
Munich and Berlin, R. Oldenbourg. (English translation by Carmichael and Perlmann, *History of the Islamic Peoples*, N. Y., Putnam, 1947.)
- Deny, Jean. 1920 *Futuwet - name et romans de chevalerie turcs.* *Jour.
Asiatique*, ser. 11, 16: 182 f.
- Dozy, R. 1845. *Dictionnaire detaille des vetements chez les Arabes.*
Amsterdam.
- Fares, Edouard. 1932. *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam.* Paris,
G. P. Maisonneuve.
- . *Futuwwa. Ency. of Islam, suppl. volume.*
- Ganshof, F. L. 1947. *Q'est-ce-que la feodalite?* 2d ed. Neuchatel, Editions des la Baconniere.
- Ghali, Wacyf Boutros. 1919. *La tradition chevaleresque des Arabes.*
Paris, Plon-Nourrit.
- Gibb, H.A.R. 1932. *The Damascus chronicle of the Crusade.* London,
Luzac.
- Giese, Friedrich. 1924. *Das Problem der Entstehung des osmanischen
Reiches.* *Ztschr. fur Semitistik* 2: 246-271.

- Goldziher, Ignaz. 1918. Eine Fetwa gegen die Futuwwa. Ztschr. der Deutschen morgenländischen Gesellschaft 73: 127-128.
- Hammer-Purgstall, J. von. 1849. Sur la chevalerie des Arabes anterieure a celle de l'Europe et sur l'influence de la premiere sur la seconde. Jour. Asiatique 5: 5-14.
- . 1855. Sur les passages relatifs a la chevalerie dans les historiens arabes. Jour. Asiatique, Aug. - Sept. 1855: 282-290.
- Hartmann, Richard. 1914. Al-Kuschairis Darstellung des Sufitums. Berlin, Mayer und Müller.
- . 1916. Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufismus. Der Islam 6: 31-70.
- . 1918. As-Sulami's Risalat al-Malamatija. Der Islam 8: 157-203.
- . 1918a. Futuwwa und Malama. Ztschr. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 72: 193-198.
- Hitti, Philip K. 1942. Chivalry, Arabic. Ency. of Social Sciences 3: 441-442. N.Y., Macmillan.
- Horten, Max. 1915. Monchtum und Monchsleben im Islam nach Scharrani. Beiträge zur Kenntnis des Orientns 12: 64-129.
- al-Hujwiri. 1911. The Kashf al-mahjub by... al-Hujwiri. Tr. by R.A. Nicholson, Leiden, Brill.
- Junker, Heinrich. 1930. Zeremonien der Bruderschaften im Islam. Leipzig. (Extract from Jahrbuch 1928/1929 des Vereins deutscher Freimaurer, Leipzig.)
- Kahle, Paul. 1916. Zur Organisation der Derwischorden in Egypten. Der Islam 6: 149-169.)
- . 1932. Die Futuwwa - Bundnisse des Kalifen en-Nasir (d.622/1225). Festschrift Georg Jacob, 122-127. Leipzig, Otto Harrassowitz.
- . 1933. Ein Futuwwa-Erlass des Kalifen en-Nasir aus dem Jahre 604 (1207): Aus fünf Jahrtausenden morgenländischer Kultur, Festschrift für Max Freiherrn von Oppenheim zum 70. Geburtstage, gewidmet von Freunden und Mitarbeitern: 52-58= Archiv für Orientforschung, Beiband I, Berlin, Ernst F. Weidner.
- Koprulu, Mehmet Fuat. 1937. Les origines de l'Empire ottoman. Paris, E. de Boccard.
- Levy, Reuben. 1929. A Baghdad Chronicle. Cambridge, Univ. Press.
- Lewis, Bernard. 1937. The Islamic Guilds. Econ. Hist. Rev. 8: 20-37. London, A. & C. Black.

- Macdonald, D.B. Djihad. Ency. of Islam.
- Marçais, G. Ribat. Ency. of Islam.
- Massignon, Louis. 1950. Les corps de metiers et la cite islamique. Revue Internationale de Sociologie, 28eme annee: 473-489. Paris, Marcel Girard.
- . 1929. Recueil de textes inedits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam. Paris, Paul Geuthner.
- . 1934. Salman Pak et les premices spirituelles de l'Islam iranien. Paris, G.P. Maisonneuve.
- . 1942. Guilds, Islamic. Ency. Social Sciences 7: 214-216. N. Y., Macmillan.
- . 1948. Cadis et naqibs baghdadiens. Wiener Ztschr. fur die Kunde des Morgenlandes 51: 106-115. Vienna.
- . Shadd. Ency. of Islam.
- . Sinf. Ency. of Islam.
- Mitteis, Heinrich. 1944. Der Staat des hohen Mittelalters. 2d ed. Weimar. H. Bohlaus Nachfolger.
- Poliak, A. N. 1939. Feudalism in Egypt, Syria, Palestine, and the Lebanon, 1250-1900. London, Royal Asiatic Soc.
- Quatremere, Etienne. 1837. Histoire des Sultans Mamlouks par Makrizi 1. Paris.
- Ritter, H. 1920. Zur Futuwwa. Der Islam 10: 244-250.
- Sau Nicolo, M. 1913-1915. Aegyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemaeer und Roemer 1, 1913; 2, 1915. Munich, C. H. Beck.
- Sauvaget, Jean. 1941. Alep. Essai sur le developpement d'une grande ville syrienne, des origines au XIXe siecle, Taxte. Paris, Paul Geuthner.
- Schacht, Joseph. 1931. Einige kairiner Handschriften ueber futuwa. Der Islam 19: 49-52.
- . 1932. Zwei neue Quellen zur Kenntnis der Futuwwa, Festschrift Georg, Jacob, 274-287. Leipzig, Otto Harrassowitz.
- Taesehner, Franz, 1916. Aufnahme in eine Zunft, dargestellt auf einer turkischen Miniatur. Der Islam 6: 169-172.
- . 1928. Das Futuvvetname des Jahja b. Halil. Orientalistische Literaturzeitung, 1065-1068. J. C. Hinrichs.
- . 1929. Beitrage zur Geschichte der Achis in Anatolien (14.-15.Jht.) Auf Grund neuer Quellen. Islamica 4: 1-47.
- . 1932. Futuwwa-Studien, die Futuwwabunde in der Turkei und ihre Literatur. Islamica 5: 285-333.

- . 1932a. Das Futuvvetkapitel in Gulsehris altosmaniseher Bearbeitung von 'Attars Mantiq ut-tayr. Sitzber. der Preuss. Akad., der Wissenschaften. Philos. Hist. Kl. Berlin.
 - . 1932b. Das Futuvvetnam des persischen Dichters Hatifi Festschrift Georg Jacob, 302-316. Leidzig, Otto Harrassowitz.
 - . 1934. Die islamischen Fetwwabunde. Ztsch. der Deuts. morgenländischen Gesell. 87: 6-49. (Resumé « Entstehung und Frühgeschichte der Futuwwa » in Ztschr. der Deuts. morgenländischen Gesell. 86: 16*-17*, 1933).
 - . 1937. Der Anteil des Sufismus an der Formung des Futuhwaideals. Der Islam 24: 43-74.
 - . 1938. Islamisches Ordenrittertum zug Zeit der Kreuzzüge. 'Die Welt als Geschichte 4: 382-407. Stuttgart, W. Kohlhammer.
 - . 1941. Das Zunftwesen in der Türkei. 'Leipziger Vierteljahrsschrift für Sudosteuropa 5: 172-188. Leipzig, Otto Harrassowitz.
 - . 1941a. Legendenbildung um Achi Evran, den Heiligen von für Friedrich Giese, 61 ff. Berlin.
 - . 1944. Der anatolische Dichter Nasiri (um 1308) und sein Futuvvename. Mit Beiträgen von Wilhelm Schumacher. Leipzig, F.A. Brockhaus.
 - . 1944a. Das Futuwwa-Rittertum des islamischen Mittelalters. Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft hrsg. von Richard Hartmann und Hellmuth Scheel: 340-385. Leipzig, Otto Harrassowitz.
 - . An-Nasir li-din-Allah. Ency. of Islam.
- Thorning, Hermann. 1913. Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von Bast. Madad et-Taufiq. Berlin, Mayer und Müller.}
- Toynbee, Arnold J. 1940. A study of history 6. Oxford, Univ. Press, and London, Humphrey Milford.
Humphrey Milford.
- Tschudi, R. 1925. Das Chalifat. Tübingen, Mohr.
'Usamah ibn-Munkidh, see Hitti.
- Wittek, Paul. 1932. Zur Geschichte Angoras im Mittelalter. Festschrift Georg Jacob, 329-352. Leipzig, Otto Harrassowitz.
- . 1936. Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum. I. Le traits essentiels de la période seldjoucide en Asie Mineure. II. Les Ghazis dans l'histoire ottomane. Byzantion 6: 319.
 - . 1938. The rise of the Ottoman empire. Tondon, Royal Asiatic Soc.
- Ziebarth, Erich. 1896. Das griechische Vereinswesen. Leipzig, Hirzel.

التطور في الدين^(*)

جون س. بادو

رئيس الجامعة الاميركية في القاهرة سابقًا

اعترف بان كلمة تطور تربكني قليلاً . ولعلّ مرد ذلك إلى أني ، كفيلسوف ، لا اعتقاد بصحة نقل المقررات البيولوجية إلى مجالات فكرية أخرى . أو لعلّ مرد ذلك إلى اني اشئت في آنّ امور العالم بصورة عامة ، وشئون الشرق الأوسط بصورة خاصة ، قد تحسنت حقاً منذ عام ١٩٣٩ ، وأصبحت الآن خيراً مما كانت عليه انذاك . واني لافضل أن اصف الحالة في الشرق الأوسط مستعيناً باحدى القصص المعروفة التي تروي عن صديقي جحا .

قبل ان اغادر القاهرة سمعت القصة التالية : جاء صديق إلى جحا وقال له : « ما هذا الصوت الصارخ الصاخب الذي كان ينبعث من بيتك ليلة أمس ؟ وما تلك الجلبة والضوضاء ؟ هل قتل احد ؟ » فأجابه جحا : « كلا . كل ما في الأمر

(*) فصل من كتاب « التطور في الشرق الأوسط : الاصلاح والثورة والتأثير وهو مجموعة ابحاث تأثيت في المؤتمر الذي عقد برعاية « معهد الشرق الأوسط ». حرر هذه الابحاث سيدني نيتلشفي فيشر ، ونشرها « معهد الشرق الأوسط » واشنطن ١٩٥٢ (المترجم)

أن زوجي القت بمعطف قديم من الطابق الأعلى إلى الطابق الأسفل . » فرد عليه الصديق : « وكيف يستطيع معرفة عتيق أن يحدث كل هذه الجلبة والضوضاء ؟ » فأجاب جحا : « لقد كنت أنا داخل المعطف » .

لقد ساهم الشرق الأوسط ، منذ عام ١٩٣٩ ، في الأضطرابات التي هزت عالمنا وما زالت تهزه . واعتقد بان غرض هذا المؤتمر هو البحث عما كان « داخل المعطف » ، وعن العوامل التي أدت إلى تلك التغيرات والتطورات والاصلاحات التي أثّرت في الشرق الأوسط . وقد كان الدين ولا شك أحد تلك العوامل . اذكر أن جماعة من المصريين ، وبعضهم من كبار موظفي الدولة ، اجتمعوا عام ١٩٣٩ ، ليبحثوا في سياسة وزارة الشؤون الاجتماعية التي كانت قد انشئت حديثاً . وقدمت في ذلك الاجتماع اقتراحات جذرية لاصلاحات الاجتماعية . وبعد ان نوقشت هذه الاقتراحات بعض الوقت سأله أحد الحاضرين : « ترى ما هو رأي كبار علماء الأزهر ؟ وما هو موقف الإسلام والمسلمين من أمثل هذه المقررات ؟ وهل تتوقع منهم تأييداً ؟ » فكان الجواب : « إذا لم يكن بإمكاننا ان نتحقق هذه الاصلاحات بمساعدة الإسلام ، فسوف نتحققها دون مساعدته » .

تمثل هذه الحادثة ، بصورة عامة ، موقف القادة الوطنيين في معظم اقطار الشرق الأوسط قبل الحرب العالمية الثانية . فقد كان الاتجاه نحو العلمانية ، ونحو الاصلاحات الاجتماعية ، هو الاتجاه السائد ، كما يظهر ذلك في تركيا وإيران . وكانت الدعوة للتقدم الاجتماعي تسير على النهج الغربي . وكان الدين كثيراً ما يقرن بالمحافظين والمتبحرين الذين يأبون التقدم والسير مع الركب . فإذا لم يستطع تحقيق التقدم الاجتماعي بمعونة الدين ، فمن الواجب تحقيقه بدونه .

والآن قارناوا بين هذه الصورة التي رسمتها وبين ما رأيته يعني ، في ٢٧ كانون الثاني ١٩٥٢ ، عندما عدت إلى القاهرة ، وكانت قد غابت عنها طوال بيضة أشهر حاسمة ، سافلة بالجحود البشام . لقد وجدت على جميع جدران الجامعة والجدران الخالية في القاهرة شعارات مكتوبة من مثل « الإسلام دين

العالم » ، « القرآن أساس الدولة » ، « ايهما المؤمنون احموا الوطن ». وهذه الظاهرة دليل ناطق على أن الدين قد انبعث على اثر الفوضى السياسية في السنة المنصرمة ، وأخذ يشارك في شؤون الدولة العملية . ففي جميع التغيرات التي كانت مصر ذاتها تستهدفها كان الدين يساهم مساهمة فعالة .

والليوم إذا مررت خلال الشرق الأوسط ، ونظرتم نظرة تحيص وتدقيق ، فستجدون ان ملاحظي السابقة قد تحققت ب تمامها ، وأن الدين اخذ ينبع ويتبواً مركزاً فعالاً في الحياة ، في حين كان كثير من الناس ، قبل الحرب العالمية الثانية ، يعتقدون بأن انبعاث الدين بهذا الشكل أمر مستحيل . لقد حدث في تركيا ، بعد وفاة كمال اتاتورك ، احياء لشعور الدين . على أن هذه النهضة الدينية لم تكن مجرد احياء لموروث ديني ماض ، وإنما كانت محاولة لتفسير الدين تفسيراً جديداً ، ولا يجاد محل له في المجتمع التركي الذي كان قد أصبح ، إلى حد ما ، مجتمعًا علمانياً . وقد حدث الشيء نفسه في ايران . وان كان الدين الذي انبعث هنا هو ، إلى حد كبير ، الدين المحافظ . وبعد زوال رضا شاه والجماعة التي التفت حوله عاد علماء الدين ، (الملاي او الشيوخ) ، إلى احتلال مراكزهم في المجتمع ، كما يظهر من اهمية الحزب السياسي الذي يقوده الملا الكاشاني . وهكذا عادت المظاهر الدينية القوية تختل من جديد مكاناً بارزاً في الحياة الإيرانية .

وهذا الانبعاث الديني يتمثل في امور بسيطة ، كازدياد الاهتمام بالأعياد الدينية . مثال ذلك اني في هذه السنة جلست يوم عيد المولد النبوى في القاهرة الى الراديو ، ولم استمع إلى منهاج طويل عن هذه الذكرى بالعربية فقط بل وإلى منهاج طويل ايضاً باللغة الانكليزية ، حسن الأخراج ، يشرح أهمية الرسالة ، والمثل العليا التي جاء بها النبي إلى العالم . لقد أصبح المولد النبوى ، في سنوات ما بعد الحرب ، عطلة متزايدة الأهمية بين العطل الرسمية في مصر . وإذا التفهم مرة اخرى إلى الانباء السياسية التي تعرضها الصحف الغربية بعنوانين ضخمـة ، وجدمـ اثر الدين ، والاحزاب الدينـة ، والزعـماء الدينـيين ،

والشعارات الدينية ، واضحاً متكرراً في الاوضطربات التي حدثت في العراق وايران ومصر . أقول ان كل هذه الأمور التي عرضتها هي دلالة سريعة على أنّ الدين ، لسبب من الأسباب ، قد عاد إلى مسرح الحوادث في الشرق الأوسط منذ سنة ١٩٣٩ ، وان الاتجاه العلماني قد خفت غلواؤه . ولم يحدث للأسلام تفكك — حسبيما كان متوقراً . علينا اليوم أن نأخذ الدين بنظر الاعتبار ، ونعيده من الأهمام أكثر مما كان نفعل قبل الحرب ، ولو اقتصر ذلك على اعتباره عاملاً اجتماعياً . على اني ، وقد قلت ما سبق ، يجب عليّ أن اوضح أن عودة الدين هذه لم تكن بالدرجة الأولى ، انبعاثاً ثقافياً . فلقد مرّ الأسلام ، كما مرّت المسيحية ، خلال تحديات خطيرة .

وكانت احدى استجابات العالم الغربي ، لتلك التحديات ، انه انجب مفكرين جدداً — مفكرين من امثال تيلتش ونيبور ، والمطران شين — حاولوا ان يوجدوا انماطاً من التفكير تساعد دينياً على أن يواجه تحديات عصرنا هذا . على اني لا اجد ، خلال هذه الفترة ، أي دليل على وجود ما استطيع ان اعتبره نهضة في التفكير الديني عند المسلمين . فالعالم العربي لم ينجب بعد امثال نيبور وتيلتش . ولم يصدر في السنوات الأخيرة ، في ما اعلم ، الاكتاب واحد يهدف بصورة مباشرة إلى معالجة هذا الموضوع الديني ، وهو كتاب قليل الأهمية .

لعل بعضكم تصفح في مجلة «العالم الإسلامي» (المجلد ٤٢ ، ص ٤٨ - ٥٥ ، كانون الثاني ، ١٩٤٢) المقال الذي كتبه زميلي في الجامعة الدكتور شون اوفر ، والذي يستعرض فيه اهم الكتب التي ظهرت باللغة العربية منذ بدء النهضة العلمية العربية . ويستند الكاتب في هذا المقال على آراء عدد كبير من الناس في العالم العربي ، من اجابوا عن اسئلة وجهها اليهم تدور حول هذا الموضوع . فقد وضع الكاتب قائمة تمثل ، في رأي قادة العرب اليوم ، الكتب الخمسة والعشرين المفضلة التي ظهرت في الفكر العربي الحديث . والمهم هنا انه ، باستثناء بعض الكتب القليلة التي الفها طه حسين وعبد الرزاق قبل عام ١٩٣٩ ، لا يوجد كتاب واحد يواجه مواجهة جديدة مشكلة الدين الفكرية في

العالم الحديث .

وهكذا يبدو لي ان "هذا الانبعاث الديني اليوم لا يؤلف ، في الدرجة الاولى ، انبعاثاً فكريأً . وليس هو محاولة لخلق فلسفة دينية جديدة ، كما انه ليس محاولة اخرى لتعيين موضع الدين بالنسبة للقوى التي تتغاغل في المجتمع الآن . وإنما هو ، في الحقيقة ، عبارة عن احياء للدين كعامل اجتماعي ، وكحزب سياسي ، وكجزء من كيان المجتمع . وحيثما تجدون الدين يعمل بنشاط ، ويزير في الصحف بعناوين ضخمة ، فستجدونه بصفته قوة من هذه القوى الاجتماعية .

اني اعتقاد ما قلته آنفأً صحيح لسبعين التالين . الاول ان الديانات الشرقية بصورة عامة ، والاسلام بصورة خاصة ، هي عبارة عن قوة اجتماعية – سياسية فعالة . واظن أن هو غارت هو الذي قال ، في كتابه الجزيرة العربية ، بأن الاسلام ليس دولة دينية ، ولا هو دين للدولة ، وإنما الاسلام دين وهو في الوقت نفسه دولة . وعلى هذا فيكاد يكون من المحم ان يستتبع كل احياء للشعور الديني احياء للدين بصفته قوة اجتماعية وسياسية . ان الوحي الذي يقرر وحدانية الله وزعامة الرسول ، يعين ايضاً الاهداف الاجتماعية والسياسية للمجتمع الاسلامي الاول .

اما السبب الثاني الذي يجعلني اعتقد بان هذه العودة إلى الدين تتخذ ، مبدئياً ، شكل الحركات الاجتماعية والسياسية ، فهو ان هذا الاحياء الديني إنما هو رد فعل لبعض مشكلات الشرق الأوسط ليس إلا ، ولا سيما ما حدث منها في النطاق الاجتماعي والسياسي . وعلى هذا فاني ارى في هذه المحاولة لاحياء الدين ، كقوة اجتماعية – سياسية ، سعي الشرق الأوسط لحل بعض هذه المشكلات ، حلاً ايجابياً ، أو على الأقل لمعارضتها والرد عليها . وهكذا فمن أجل أن نفهم ما الذي يحدث للدين ، يجب علينا ان نلتقط الآن نحو تلك القوى التي كانت تملأ عقل الجمهور ، من سنوات الحرب وسنوات ما بعد الحرب ، وتخلق المشاكل القائمة اليوم ، ثم نسأل انفسنا : « ما هي علاقة هذه القوى بالدين ، وماذا كان تأثيرها على الاحياء الديني ؟ » .

كان العامل الاول الذي اكتنف عدداً كبيراً من مظاهر المجتمع الاخرى ، منذ عام ١٩٣٩ ، هو تجدد ضغط العالم الغربى السياسى ، وازدياد تدخله فى شؤون العالم العربى . كانت عملية التوافق بين الغرب والشرق ، بين الحربين العالميتين ، على الرغم من بعض الصعوبات ، منطلقة فى سيرها . فقد عقدت مصر مع بريطانيا معاہدة ١٩٣٦ ، وعقد العراق مع بريطانيا معاہدة ١٩٣٠ . وظهرت بوادر من الفرنسيين ، على الرغم ما كانوا يبذلونه من تقاعس ، تدل على أنهم قد بدأوا يبئرون انفسهم للانسحاب من سوريا ولبنان .

والراجح أنه لو لم تجتمع العالم الحرب العالمية لاستمرّ تكثيف الحياة الشرقية للاتجاهات الغربية دون توقف . ولكنّ الحرب نشبت ، وارجعت عملية التوفيق هذه خطوات واسعة إلى الوراء . فالحرب هي التي فرضت على الغرب ضرورة السيطرة من جديد على الشرق . وهي التي اقتضت ان تفرض على مصر حكومة معينة ، وأن تدخل الجيوش الاميركية والانكليزية إلى سوريا ولبنان ، وتطرد الجيوش الفرنسية منها . والحرب هي التي جاءت بالجيوش الروسية والاميركية والانكليزية إلى قلب ايران ، وادت بالنتيجة ، إلى خلع الشاه عن العرش . أقول ان هذه العوامل جمیعاً هي التي ادت إلى إعادة ضغط العالم الغربى على اقطار الشرق الأوسط . على أن هذا التاريخ لم ينته بانتهاء الحرب . فضغط العالم الغربى على البلاد العربية ما زال مستمراً ، سواء كان ذلك في هيئة الامم المتحدة ، او في الصراع ضدّ روسيا ، او في سبيل الدفاع عن المصالح الامبراطورية .

ويجب ألاً ننسوا ، ونحن نقر هذه الأمور ، أهمية خلق اسرائيل كظاهرة من ظواهر هذا الضغط الغربى . وليس المهم ان يكون هذا الأمر صحيحاً أو غير صحيح . اما المهم ان الأقطار المجاورة لأنسرايل تعتبر خلق هذه القضية دليلاً على تدخل الدول الغربية الكبرى من جديد في الشؤون الشرقية . ولقد خلقت هذه القضية للدول الشرق الأوسط ، كما نعلم جمیعاً ، مشكلة من اكبر المشكلات السياسية . وهكذا فقد احدث الغرب بالواقع هذا الضغط المتزايد على دول الشرق الأوسط ، وانحدر تتدخل في شؤونها الراهنة ، ويغلغل

فيها ، ويعث بها .

وكانت أولى النتائج المتخلقة عن تجدد هذا الضغط السياسي أن خسر الغرب ما كان لحضارته وثقافته من سحر في نفوس سكان هذه المنطقة . ومن كان منكم أباً أو أمّاً أو عالماً نفسانياً فإنه يعلم بأن الطفل أول ما يشعر بشخصيته المستقلة عندما يبدأ بمعارضة أبيه أو أمه . فكلمة « لا » عظيمة الأهمية في تطور الشخصية ونموها . اني موجود لأنك انت موجود . وانما انفعل لفعلك ، ويرتد انفعالي عليك . وهكذا فان الشرق الاوسط عندما بدأ بردته السياسية على العالم الغربي . أخذ يتشكل ، اكثر مما تشكل في أي وقت مضى ، في سحر الانماط الغربية ، او في معنى الثقافة الغربية ، إذ اقترنت جميع هذه الأمور ، في نظر العرب ، بالضغط السياسي المتجدد .

وكانت النتيجة الثانية لهذا الصراع السياسي مع الغرب هي استنفار المقاومة المحلية ، وتوحيد قواها . إذ كيف يمكنكم ان تخرجوا البريطانيين من مصر إذا كتم متفرقين ؟ يجب عليكم ان تستندوا كل قواكم ، وان تستكشفوا القوة الخلية بايصالكم الى صفوف الشعب .

والنتيجة الثالثة أن هذا الضغط المتجدد أخذ يخلق بين جماعات كبيرة من الناخبين المتعلمين إرادة شعبية لم تجد الحكومات بدأً من أن تابي نداءها . وتتجلى هذه القضية بكل وضوح في ما حدث في مصر مثلاً . باستطاعة حكومة مثل حكومة الوفد أن تأتي إلى الحكم . ولكن ليس بإمكان اي حكومة ، اليوم ، أن تستمر في الحكم مدة طويلة ما لم تتوافق على اثار المشكلة البريطانية ، وذلك لأن جماهير الشعب الذين لا يعرفون ، في الحقيقة ، شيئاً عن السياسة ، إنما يعرفون أنهم يريدون طرد بريطانيا من بلادهم . وعلى هذا فإن اثر الناخبين من ابناء الشعب وهم الرجال الاميون والفلاحون في القرى ، إنما ينمو تحت عوامل الضغط الوطني .

لقد أعطى الدين اجوية ملائمة عن هذه النتائج الثلاث التي تقدمت وهي : اضاعة الغرب احترامه عند العرب ، وضرورة خلق مقاومة محلية موحدة ،

، نزول الحكومات إلى صفوف جماهير الشعب . وذلك لأن الدين يستطيع أن يقدم انماطاً للثقافة غير غربية ، وغير ديموقراطية . ذلك بأنه ليس لغة فحسب ، وإنما هو مجتمع أيضاً . وازاحت مكانة الغرب في الانحطاط كان لا بد من بعث الطريقة الشرقية ، أي المثل الدينية ، وأحلاها ملهم . لقد كان الدين ، بحد ذاته ، قوة عظيمة . ونحن نعلم جيداً أنَّ المزع الذي يريد اثارة الناس ليس عليه إلا أن يتحدث عن الدين ، ويناقش قضيائاه . فالدين ، والحالة هذه ، يمكن استخدامه كعامل موحد في النضال الوطني .

وأخيراً فقد كان الدين هو العامل الجامع بين أبناء الشعب الذين لا يعرفون القراءة والكتابة ، ولا يعرفون شيئاً عن السياسة ، ولكنهم يعرفون شيئاً عن الدين . وعلى هذا فالدين قد يكون اداة صالحة لربط جمهور الشعب بقضية من القضايا العامة . واني لاعتقد بأنَّ هذه العوامل مجتمعة قد ولدت من الدين قوة سياسية انبعت في « فدائيان اسلام » و « الأخوان المسلمين » و « شباب محمد » وفي سواها من الجماعات المنتشرة في كل مكان من الشرق الأوسط . وهكذا عاد الدين فظاهر مجدداً على مسرح الحياة السياسية .

وفي الشرق الأوسط مشكلة أخرى تتصل ، كالمشكلة السابقة ، بانبعاث هذه الظاهرة الاجتماعية والسياسية في الدين . فاليتجدد الضغط السياسي الغربي هذا ينبغي ان يضاف ابتداء من عام ١٩٣٩ ، الانحلال المتزايد في الاستقرار الداخلي؛ يقول احد المؤرخين المصريين ، في كتاب الفه عن نشوء الامبراطورية الفرنسية في شمال افريقيه ، ان الدول الاستعمارية الغربية ، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، كانت تتوهم ان حل جميع مشاكل الشرق رهن باعطاء البلاد جرارات صغيرة من الحياة الدستورية . وعلى هذا فقد اعطيت جميع بلدان الشرق الأوسط مقادير محدودة من المفهوم الغربي للنظام البرلماني ، والحكومة المسئولة التي يرأسها رئيس وزراء ، وللنظام الحزبي ، تكفي لتعبيد الطريق أمام هذا النمط من الحياة الدستورية في الشرق الأوسط .
وان كل من يطالع تاريخ الشرق الأوسط ، منذ أن اخذ يتناول هذه الجرعات

الأخيرة من الحياة الدستورية ، يتحقق ان هذه الاجرارات الدستورية لم تكن كافية ، او أن هذا الدواء لم يكن هو الدواء الناجح ، وذلك لأن الحياة البرلمانية في جميع اقطار الشرق الأوسط قد بدت فيها بواقع الأمر علامات خطيرة تنذر بالفشل الذريع . نعم اني اعرف عن الحياة البرلمانية في مصر اكثر مما اعرف عنها في الاقطارات العربية الاخرى . الا اني اعتقد بأنّ القوى التي تعمل في مصر هي نفس القوى التي تعمل في أي قطر آخر من اقطار الشرق الأوسط . وما عليكم ، إذا اردتم ان تتحققوا من اختلال النظام السياسي ، إلا أن تذكروا بأنه ، منذ عام ١٩٢٢ ، لم تسقط اية وزارة في مصر لان البرلمان حجب الثقة عنها ، ومع ذلك فقد كان معدل عمر الوزارة ستة ونصف سنة . وفي الربع الماضي شاهدنا وزارة لم تستمر في الحكم غير اربع عشرة ساعة.

وقد عاينت هذه الحالة نفسها في العراق عندما كنت اعيش هناك ، وان لم تكن سرعة سقوط الوزارات هناك مثلها في مصر. ثم ان تتابع الانقلابات العسكرية في سوريا دليل آخر على ان النظام السياسي نفسه يعني اختلالاً ما . فهذه الجرعات الدستورية الصغيرة لم يكن غير كافية في مكانها فحسب ، بل ان الحكومات التي تحلفت عنها قد عجزت عن حل المشاكل التيواجهتها بعد الحرب . ومن هنا كان الانتحال الذي تحالف عن الفشل وخيبة الامل .

تأملوا بعض هذه المشاكل : تواجه الحكومة المصرية مشكلة اخراج
البريطانيين من مصر والسودان . وهذه مشكلة يتوء بها او لو العزم من الرجال ؟
وتواجه الأقطار العربية في الشرق الأوسط مشكلة اسرائيل التي خلقها الغرب ،
بالمساعدات الدولية والعون المالي الدولي . ثم فكروا في مشكلة الحكومة الإيرانية
في صراعها مع شركة النفط الانكليزية – الإيرانية . وليس المهم في ذلك كله
ان تكون هذه الحكومات على صواب او على خطأ في موقفها من هذه المشاكل ؛
إنما المهم ان هذه المشاكل – وهي المشاكل التي تختلف عن الحرب – قد
استعانت على الحكومات التي حاولت حلها فانهارت الواحدة بعد الأخرى ، وذلك
لأن هذه المشاكل كانت تتتجاوز طاقة تلك الحكومات التي تصدت لها .

ولم تكن هذه المشاكل عظيمة مستعصية على الحل فحسب ، بل ان الحكومات التي اوجدها النظام الدستوري كانت ضحية الأسس ، وشديدة الاقتران بالطبقات الاجتماعية ذات النفوذ السياسي . وعلى هذا فعندما اجتاز هذه الحكومات سيل التذمر الاجتماعي المتعالي ، اخذت اسسهها تهتز وتهدى . ونتيجة لما تقدم اخذ قلق الشبان يزداد من جراء افلالس جياثهم الخزبية ، وأفلالس زعمائهم التقليديين ، كما اخذوا يشكرون في اخلاص الحركات الوطنية التي تمثلت في حكومات لم تتوصل ، في النهاية ، إلى نتيجة ما . وهو امر يصدق ، بكل تأكيد ، على اقطار الشرق الأوسط التي عرفتها .

وعلى هذا فقد قام الشبان ، وغير الشبان ايضاً ، بمحاولات لايجاد حركات اخرى ينحوها ولاءهم السياسي ، ولايجد بديل عن النظام السياسي القديم : ففي مصر كان يتّحتم على من أراد أن يكون ذا شعبية ، ان يمنع صوته لحزب « الوفد » ، لأن حزب الوفد هو « الحزب » كما أُن » (« الحزب الديموقراطي » في القسم الجنوبي من الولايات المتحدة هو « الحزب ». ومَنْ تبيَّنَ أَنَّ حزب الوفد غير قادر على مواجهة الموقف ، فماذا ينبغي للناس أن يفعلوا ؟

ولقد كان مثل هذا الفراغ الذي خلفه فقدان الولاء السياسي والتحلال الوئام الداخلي ، وتفكك الحكم الدستوري ، هو الذي أتاح لحركة جمال عبد الناصر في مصر ، بل ولحركات اخرى ، منها حركة الأخوان المسلمين ، وشباب محمد ، لأن تنمو وتترعرع . فهذه الحركات قد جاءت إلى الشعب بديلاً عن ضروب اخرى من العمل السياسي . واني لعل علم بان عدداً كبيراً من الشبان في مصر قد انتسبوا إلى الأخوان المسلمين ليس لأنهم كانوا ضيقـي التفكير ، وليس لأنهم يؤمنون كل الایمان بجميع ما يدعوه له الأخوان المسلمين من مبادئ اسلامية وسياسية ، ولكن لأنهم لم يجدوا منظمة اخرى ينتمون اليها . لقد كانت منظمة الأخوان المسلمين هي البديل الوحيد للنظام الخبـي الذي اخـفـق في نظر اولئك الشبان . وعلى هذا فقد بـرـز الدين وهو يحمل مشـوـقات جـديـدة ، ويعـطـي حلـولاـ جـديـدة للمـشاـكـل الـراـهـنة ، ويعـطـي لـقـسـمـ كـبـيرـ منـ النـاسـ البـدـيـلـ الـوـحـيدـ عنـ

الأنظمة الداخلية التي اخافت في مواجهة عوامل التحدي التي بروزت في فترة ما بعد الحرب .

أما العامل الثالث ، الذي تختلف عن فترة الحرب وفترة ما بعد الحرب ، وأثر في ظهور الدين في هذا الميدان ، فهو بروز المشاكل التي تحدّث أهداف الحياة الوطنية . لقد مرّ ، هذه السنة ، على ذهابي إلى العالم العربي خمس وعشرون سنة وعندما ذهبت إلى بغداد والموصى ومن ثم إلى سوريا ولبنان ، واحيراً إلى مصر ، لم يكن يجول في افكاري قادة الحركة الوطنية أسئلة كثيرة عما يريدون أن يتحققوا في بلادهم . كانوا يريدون أن يجعلوا بلادهم على نمط الغرب . كانوا يريدونها أن تكون بلاداً كالولايات المتحدة أو كبريطانيا أو كفرنسا أو كالسويد أو كالمانيا . وذلك لأن الأنظمة الاجتماعية والديمقراطية الغربية العامة ، في السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الأولى ، كانت تتغلغل في هذه البلاد دون عائق ذي خطر . وكان يبدو بدبيعاً أنه لو اتيحت الفرصة لهؤلاء الناس فسوف يتحققون أهدافهم المنشودة . وكان هذا هو الاعتقاد السائد . وهذا ما جعل بعض الناس يقولون : « حسناً إذا لم نستطع أن نتحقق بمعونة الإسلام ، فسوف نفعله بدون الإسلام . » ويجلد بنا أن نتذكر أن جميع الأهداف القومية قد تعرضت منذ عام ١٩٣٩ لتحديات كثيرة ، منها ظهور النازية والفاشية ، ثم ظهور الشيوعية . ولقد كادت الحركتان الأوليان أن تنجحاً سياسياً . وهوذا روسيا ، اليوم ، تحقق نجاحاً سياسياً مرموقاً . وبناء على ما تقدم فإن الثقة - لا سيما ثقة الأجيال - بالأنظمة السياسية التي نقرنها بالديمقراطية الغربية ، قد اخذت ، لأول مرة ، في الاضطراب .

وقد اقترنت أحدي ظواهر هذا التقليل الذي أصاب النظام السياسي بالانبعاث الديني في البلاد العربية ، وإن لم يظهر ذلك في ايران . وهذه الظاهرة هي خلق دولة اسرائيل . وذلك لسبب بسيط للغاية هو أن اسرائيل دولة دينية - سياسية ، مهما قلنا في تعريفها . وقد قال لي عدد كبير من اصدقائي العرب والمصريين بصراحة : « لقد صفيينا حسابنا معكم ، اذا كان باستطاعة اميركا

وبريطانيا ان تخلقا دولة دينية في فلسطين ، فلم لا يكون لنا نحن المسلمين دولة دينية؟» وعلى هذا ، فقد نتج من انشاء اسرائيل ، ومن الصراع ضد اسرائيل ، في فترة ما بعد الحرب اتجاه الى احياء الاسلام كهدف قومي جديد ، وكتظام حكومي . وما السعي لايجاد قانون مدني مبني على الشريعة الاسلامية ، أو على منهاج الأخوان المسلمين ، أو غير ذلك من الحركات ، الا محاولات واضحة ، تهدف إلى اقناع المسلمين ، الذين اخذوا يشكون في الحركات الوطنية القائمة ، بأنّ الاسلام هو البديل عن الشيوعية والديمقراطية الغربية ، وانّ الاسلام ، بناء على هذا ، يستطيع ان يملأ الفراغ الذي خلفته السنوات الأخيرة .

وأخيراً ، كانت هنالك فضلاً عن القوى الثلاث التي تكلمنا عنها ، تلك القوة التي نتجت عن التغير السريع المدمر في امماط الحياة الاجتماعية . وارى من الضروري ان استدعي انباهكم إلى أن الانماط الاجتماعية في الشرق الأوسط قد تغيرت خلال العقود الثلاثة المنصرمة اكثر مما تغيرت خلال القرنين او الثلاثة القرون الماضية . ولهذا التغير سببان . الاول هو ازدياد تغلغل العالم الغربي . لقد اكتشفت ، عندما كنت في الظهران ، منذ اكثر من ستة ، ان ازمة قد نشبت بين الدين ونظام التعليم . فالصلة ، في ظل النظام الوهابي ، فرض واجب الاداء ، وعلى المرء ان يترك عمله في الساعة الثالثة ليودي فريضة صلاة العصر . وقد فتحت مدرسة جديدة ، عظيمة الأهمية ، تعداد الشبان السعوديين للتخصص في هندسة النفط . وعندما حلت الساعة الثالثة ظهر جنود ابن جلوى على باب المدرسة واندوا ينادون الطلاب : « هلموا أيها الشبان إلى الصلاة فقد حان وقتها ». وما كان من المعلم الاميركي ، وهو مهندس متصلب الرأي ، إلا ان قال لهم « حسناً أيها الطلاب . لا اعترض لي إذا اردتم ان تصلوا . ولكنكم لا تستطيعون ان تصلوا ، وتتعلموا ، في الوقت نفسه ، تشغيل آلات النفط ». وبناء على هذا لم يسمح للطلاب بمعادرة المدرسة .

ووصلت القضية الى الملك بن سعود . فقال المعلم المهندس للملك ما معناه :

« ينبغي ، يا صاحب الحالة ، ان تقرروا نهائياً ما تريدونه من هؤلاء الناشئين : هل تريدونهم ان يتعلموا تشغيل آلات النفط ، او كيف يؤدون الصلاة في اوقاتها . فهم لا يستطيعون ان يقوموا بالامرين معاً في وقت واحد . » لقد حدث هذا في صميم اشد الأقطار العربية ترمتاً ومحافظة .

وادى الملك ، بقراره الناصع ، قائلاً : « حسناً . اريد هؤلاء الناشئين أن يتعلموا كيف يديرون آلات النفط . وبإمكانهم ان يصلوا بعد غروب الشمس . » وهكذا أخذ النمط الاجتماعي يتغير نتيجة مداخلة الغرب . وما هذا المثال الذي ضربته إلا رمز لما يجري في العالم الإسلامي بسرعة متزايدة . وعندما تفكرون في الجندي الأميركي ، الذي اطلقته حرية الانتقال في مصر ، وفي القرى المصرية ، تدركون ، عندئذ ، مقدار ما يصيب انماط الحياة الاجتماعية من تغير .

على أنّ تغير الانماط الاجتماعية لم يحدث بسبب البواعث الغربية المتزايدة وحدها وإنما حدث نتيجة البواعث الآتية من الشرق نفسه ايضاً . لقد نبهنا الدكتور كوراني الى أنّ قادة الشرق بدأوا يدركون بان البلاد التي تعاني الفقر والجهل والأمية والمرض ، لا يمكن أن تكون في نفس الوقت بلاداً قوية سليمة مقتدرة محترمة في اعين العالم . وبناء على هذا فان قادة الحكومات اخذوا يضغطون باطراد في سبيل تغيير الانماط الاجتماعية . وخير مثال على هذا ما فعله جمال عبد الناصر إذ قال : « ليس بامكان أي فرد أن يملك اكثر من مئي فدان من الأرض . » حتى انّ اطياف الملك السابق الواسعة ، وتبلغ مساحتها حوالي ٢٠٠,٠٠٠ فدان ، قد قسمت إلى مزارع صغيرة . وهكذا فقد حدثت تغيرات اجتماعية جذرية ، انطلقت من الشرق نفسه ، وأيدتها الحكومات . ومن قاعة الجامعة الأميركية في القاهرة ، انطلقت تلك « المؤسسة الثورية » ، التي انشأتها السيدة درية شفيق ، فقامت بالظاهرة النسائية التي طوقت

البرلمان ، هاتفة : نريد حق التصويت للمرأة المصرية . وهذه حركة مصرية صميمية كما ترون .

وهذا الانحلال الذي لحق النظام الاجتماعي ، بتأثير التغلغل الغربي وجهود القادة الوطنيين ، من الطبيعي ان يثير الكثير من الاستياء والتذمر . فهو اولاً يثير استياء الأغنياء الذين استملكت الدولة اراضيهم ، وحررت من نفوذهم الرجال الذين كانوا ينحونهم اصواتهم الانتخابية . ويثير ثانياً استياء المحافظين من المتدسين الذين يرون في الدين ، تحت تأثير العوامل السابقة ، النظام الاجتماعي الذي يتحقق مطالب الحياة . وبناء على ما تقدم فقد ظهرت في العالم العربي كما ظهرت في ايران ، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية ، حركات دينية واجتماعية تستهدف المحافظة على النظم الاجتماعية والتقاليد الدينية . وكانت هذه الحركات الدينية والاجتماعية تقوى ببعضها البعض لتصدّى تيار التغيرات الجذرية التي يتعرض لها المجتمع . ان جميع هذه العوامل – تجدد الضغط السياسي الغربي ، وتغيير الانماط الاجتماعية ، وتحدي الأهداف القومية ، وانحلال الاستقرار الداخلي – تشير إلى اتجاه واحد الا وهو احياء الدين كبديل عن النظام الاجتماعي – السياسي ، الذي كان ، حتى وقتنا الحاضر ، يعطي الشرق الأوسط طابعه المميز في العصور الحديثة .

اما بعد . فاود ألا تتتصوروا أن ما قلته إنما يمثل كل التفكير الإسلامي في الشرق الأوسط ، أو يمثل اجماع المسلمين . فهناك عدد كبير من الناس لا يحبذون احياء الدين كبديل للقوى التي تكلمت عنها . وما تجدر الاشارة اليه أن الحكومة المصرية الحاضرة لم تأخذ بمبادئ الآخرين المسلمين على الرغم من كل المساعدات التي قدموها لها . ان في غرفة العرض في معهد الشرق الأوسط (بواشنطن) نموذجاً من الاعلان المصور الذي وزعته الحكومة المصرية

على جميع القرى المصرية . وفيه صورة مسجد إلى جانبه صورة كنيسة : وقد كتب في أعلى الصورة « كلنا مصريون . » وتحتها صدر بيت من الشعر لشوفي يقول فيه « الدين للديان جل جلاله ... »

وإذا سألتم ماذا تغير في الدين منذ عام ١٩٣٩ ، فإن الجواب لا بد من أن يكون أن الدين قد ولد من جديد كقوة اجتماعية وسياسية : وعلى نسبة قدرة الدين على الاستجابة لتحدي العصر الحاضر يتوقف في النهاية مصيره . فاما أن يتوارى وي sisir الشرق الاوسط في هرج علماني ، واما ان يولد في البلاد نظام ديني جديد يهيمن عليها ويستقر فيها .

انبعاث الإسلام *

ف. س. أ. نور ثروب

ان التحول من دراسة ادب آسيا الهندوسية البوذية الطاوية (١) الكنفوشية ، إلى ادب الإسلام ، في نظر الدارس الغربي ، لشبيهه بالانتقال من جو يغمره الضباب المنخفض المشبع بالرطوبة ، إلى طبقات الجو العليا حيث الصفاء والنقاء . فهناك يجد الغربي من آيات القرآن ومبادئ الإسلام ، ومن واقعية التعليم القرآني ووضوح الرسالة الإسلامية ، ما يتتيح له قسطاً أوفر من راحة الوجدان ، وفهمًا أجود لحقائق الأمور ، حتى لكانه في جوه العادي وفي المناخ المكيف بحسب وضعه النفسي . وانه ليرى ، لاول وهلة ، ذلك التشديد على الاعتبارات الخلقية من حيث نص القرآن على شرعيتها ؛ ففيه ان الله هو الله العدالة ، وليس لعباده مفرّ من الحساب .

وليس تفهّم هذا الاعتبار الانفعالي بالأمر العسير . فان غواص الصوفية

* الفصل الثامن من كتاب The Taming of the Nations by F. S. C. Northrop (Now York, 1952)

(١) دين صيني ، من لفظة « طاو » الصينية ومنها الطريق والسلوك والتعقل ، والتفكير الفلسفية الرئيسية فيها تدور حول التروي والتأمل الروحي والتخلّي عن فكرة العنف والقوة ، كسلوك أو طريق يؤدي إلى الانبعاث . (المترجم)

البرية ، ومذهب الفناء ، والطاوية الصينية ، والمثالية الكنفوشية جميعها عن نظر الغرب العامة إلى الأمور ، وعن طريقه الخاصة في التفكير . ومهما كان من بداهة التجربة الشخصية ، فلا بد للمرء من أن يجد ، حالما يحول انتباهه عن الأشياء التي حوله ، وعن الموضوع الذي تركز فيه انتباهه ، انه قد غدا فكرة مجردة شاملة في محيط الوعي ، تتنقل فيه ذاتيه المتحولة كعامل فاعل ، والأشياء المتحولة كامور منفعة ، تنقلاً طليقاً . وبخلاف ذلك الفكر الإسلامي ، فهو يجاري علم اليونان الذي يشدد على المعرفة الحقيقة من حيث هي معرفة مشروعة ، وينسجم مع التعليم اليهودي والسيحي كما ينسجم الفكر الغربي بالذات مع هذين المصادرين . الواقع أن الإسلام قد أدى إلى الغرب ، عن طريق الجامعات العربية في الأندلس ، من مصادر العلم ومبادئ الاستئناس الفكرية الكثير مما جعله ما هو عليه في الوقت الحاضر . ولابداع فاليهودية والنصرانية والاسلام تحدرت ، عبر ثوابتها التاريخية ، من اصول مشتركة . مع أن كل منها قد اضافت الى هذه الاصول المشتركة عناصر تفردت بها . فهناك وبالحال هذه جبهتان : احدهما تضم العالم اليوناني العربي النصراني الإسلامي ، والثانية تشمل التراث الآسيوي . لذلك كان الانتقال من الشرق القصى الآسيوي إلى دنيا الإسلام ، في نظر المفكر الغربي ، بمثابة الرجوع إلى الجو الألهي ، بالرغم مما في هذا الانتقال من المفارقات .

وهذا الانتقال من الشرق الغامض إلى الغرب الواضح ، أكثر ما يتجلّى في المقدمة التي كتبها الطف حسين للقصيدتين الموسومتين بـ « الشكوى » و « الجواب » اللاتين نظمهما أقبال ، الشاعر الهندي المسلم ، والمجامي السياسي والفلسيوف القانوني ، صاحب الفضل الأكبر في قيام دولة الباكستان ؛ قال كاتب المقدمة :

« ان رابندراناث طاغور و محمد اقبال، نظير لشعراء البر ناسين، « قد تريعا على عرش الأدب الهندي والباكستاني سنين كثيرة في عصر واحد ». وكان كل منهما يرمز إلى عبقرية القوم الذين نبغ فيهم »

لقد كان كل منهما هندياً يعيش في ظل الحكم البريطاني ، وكان يشعر أن هدفه الأول في حياته إنما هو التأليف بين معتقداته الدينية الخاصة وحضارته . قويمه من جهة ، وبين عقائد الغرب ومنازعة الفكرية ومقتضيات حضارته من جهة أخرى . لكن طاغور كان هندياً هندوسيّاً من مقاطعة بنغال ، في حين كان أقبال هندياً مسلماً من لاہور في البنجاب . ومع ذلك فقد وجد الطف حسين نفسه مضطراً إلى أن يقول مستأنفاً :

« ولكن عقريّة طاغور وعقريّة أقبال قلما تلتقيان على صعيد مشترك . إذ كان بين الاثنين فوارق جذرية ، فاقبال لم يكن شاعرًا وفيلسوفًا فحسب ، بل أكثر من ذلك بكثير — كان شارحاً للشّرائع المقررة التي كان اجراء احكامها في الحياة مما ينهض باسم ويطّبع بآخر . وكان شعره وليد الدرس العميق لهذه الشّرائع ، والتفكير الطويل في احكامها . (٢) »

ونحن الان على صعيد غربي ، لأن هذا المفكّر المسلم إنما يحدّثنا ، من على ارض الهند ، بلغة اهل الغرب . ولكي نفهم كلتا الامتين وكلما الشعرين ، ينبغي لنا ان نعتبر كل ظاهرة من هذه الظواهر مثلاً لشريعة مقررة . وعلى ذلك يستأنف الطف حسين كلامه عن اقبال قائلاً :

« وكان هاديه في هذا البحث القرآن الكريم ... والقرآن مغاير لاي كتاب منزل آخر في الوجود ... إذ ليس فيه ما لا ينسجم مع تقدم التفكير العلمي ؛ فكل ما في الكون خاضع لشريعة مقررة ، سواء في ذلك النزارات البالغة في الدقة ، ونظم الكواكب البالغة في التعقيد ، حتى الانسان ليس بمسنّى من احكامها ، لكنه المخلوق الوحيد الذي اولاًه خالقه نعمة الارادة . بحيث غدا خضوعه للشريعة خضوعاً واعياً لا آلباً . (٣) »

وهذا الدور الذي تلعبه حرية الاختيار والقبول في حياة الفرد الخاصة ، هو الاعتبار الأساسي الذي يقوم عليه الفكر الديني والسياسي في فلسفة أقبال جملة . وهو من هذه الناحية يتجاوب مع صميم حركة التحرر البروتستانتية الديموقراطية في الغرب . فهو — بكلمة موجزة — في شديدة على الشريعة ، ينحو نحو قدماء

اليونان والرومان ، لكنه في تشديده على اهمية الاختيار الانساني الخاص ، ليس في قبول هذه الشريعة وحسب ، بل وفي اصلاح تفاصيل موجباتها التقليدية البالية ايضاً – وذلك من اجل أن يلائم بين روح الشريعة ، وحاجات العصر واوضاعه الراهنة – هو اقرب الى أن يكون بروتستانتياً متحرراً يفكير تفكيراً عصرياً .

ولم يكن ذلك على سبيل الاتفاق ، لأن اقبال لم يقنع بان عاش حسب تعاليم القرآن ، واهتدى بهديه ، ووضع مؤلفاً قيماً في نشوء الفكر الفلسفى الإسلامى فى ايران ، بل قد تعلمذ فى شبابه للفيلسوف الانكليزى ماكتفترت Mc Tabgart . والواقع ان تشديد ماكتفترت على اهمية الروح الانسانية الفردية ، كان ذا تأثير بالغ فى شعر اقبال وفلسفته ، وفي نهجه السياسي فكرأً وعملاً . وفضلاً عن ذلك فقد اطلع على مذاهب اعلام الفلسفة الغربية ، من فلاسفة اليونان ومن الفلاسفة المعاصرین ، واقتبس منهم جميعاً – على ما بين هوبيهد وانشتين من اختلاف في شرح نظرية النسبية – في توفيقه بين القيم الإسلامية والغربية . فهوذا رجل ، عاش في ظل الحكم البريطانى في منطقة البنجاب في صميم الهند ، يفكر ويكتب بلغة الغرب العلمية ، مستخدماً تعبير دينية فلسفية هي من وحي الإسلام . وتبليغ فلسفته تماماً في كتابه « تجدد الفكر الدينى في الإسلام » حيث يستمد فكره من الاستاذ الاميركى هوكننغ Hocking ، كما يستمدتها من اعلام الفكر وكبار المؤلفين في اوروبا ودنيا الإسلام .

إن كمال اتاتورك ، الزعيم التركي الكبير ، لم يكن وحده رائد الانبعاث الإسلامي في العصر الحاضر ، بل لقد كان في الباكستان - وهي أكبر دولة إسلامية - مفكر وسياسي ومتشرع من وزن اقبال . فحسناً فعل ، والحقيقة هذه ، ان نحن حاولنا تفهمه ثم واصلنا السير خطوة خطوة ، في تصاعيف الأفكار التي قادت زماننا واتباعه من مسلمي الهند نظير جناح ، إلى إنشاء دولة الباكستان ، وإلى تصور الدور الذي ينبغي للإسلام أن يلعبه في العالم المعاصر الذي كان اقبال يواجهه . وخير ما يوصلنا إلى هذه الغاية الالتفات إلى قصيدهاته « الشكوى » و « الجواب » ، وقد سبقت إليهما الأشارة في ما ذكر عن

مقدمة ألطاف حسين .

فالقصيدة الأولى لا تخلو من ايلام ، لأنها بمثابة شكرى من العزة الالهية :
اما الجو الذي انبثقت منه هذه القصيدة فيجوز ان يوصف بما يلي : هوذا اقبال
مستقر في مكتبه في مدينة لاهور الاسلامية ، وفي جواره القريب والبعيد هندوسيون
يعبدون الأصنام وما تمثله من الوف الالهية . أما هو فمؤمن بالقرآن مخلص
لتعاليمه . وقد تعمق في درسه وغاص في محتواه حتى غدا من جوهر نفسه
وصميم روحه . وقد اتيح له إلى جانب هذا ان يتوجول في انحاء اوربا . وكان
اقبال يرى ، خارج مكتبه ، من المساجد والخصوص ، نظير ما كان يشاهد من
المباني التذكارية في دلهي وأغرا وحیدر اباد ، بل وفي بنغال شرقاً – تلك المباني
التذكارية التي ترمز الى الانتصارات التي احرزها في الهند اربعة من الاباطرة ،
لعلهم من اعظم من انجيجهم السلالات المالكة في اية مدينة من مدنیات العالم .
هوئاء المغول العظام حكام الهند السابقون ، هم الذين بناوا الحضارة الهندية
الاسلامية ، وتعهدواها حتى ازهرت واثمرت على يدهم ، فاذا هي حضارة
رائعة خلاقة . وهذه المساجد والخصوص – وعلى الاخص « تاج مهال » المنقطع
النظير – لا تمثل الا جانباً من عظمة تلك الحضارة التي تبدو بازائها حضارة الهند
البريطانية عادمة باهته ، بل « خاماً » بالمعنى التجاري الحرفي ، وذلك بالرغم
ما كان يزهو به نائب الملك البريطاني في الهند في ملبيه ومظهره . ومع ذلك كله
فقد كان المسلمين الهند في ظل الحكم البريطاني ، يعيشون كالعبيد ، يستعطفون
اسيادهم البريطانيين السماح لهم بان يفعلوا كيت وكيت ، بل وان يسمحوا لهم
بان يكونوا مسلمين يتذمرون مع الذات الاسلامية . ويستعيد اقبال ذكرى دراساته
واسفاره في اوربا حيث اطلع على خير ما نشر في حقول العلم والفلسفة والدين
ما قدمته اليهودية والمسيحية والفكر الغربي المستنير الحديث . فقد اوغل في
تأمل هذا النتاج ، وتمثله اتم تمثيل ، ولا عزم بينه وبين ذاتيته . ولكن وجده ناقصاً
ومقصراً عما في التعليم الاسلامي الصحيح من التبصر الباطني ، والتأمل الروحي ،
والتحير العلمي والفلسفي . اما علة هذا التقصير فيكشفها في كتابه « تجديد الفكر

الديني في الإسلام » حيث يقول :

« إن الإنسانية لفي حاجة اليوم إلى ثلاثة أمور : اولها تفسير روحي لحقيقة العالم ، وثانيها تحرير روحي للذات الفرد ، وثالثها ايجاد نظام من المبادئ العالمية توجهه تطور المجتمع الإنساني على صعيد روحي ... ان فلسفة اوربا المثالية لم تصبح يوماً عاماً فعلاً في حياتها العملية ، فاسفرت عن ذاتية منحرفة تحاول تحقيق نفسها عن طريق ديمقراطيات متنافرة متباغضة .. صدقوني ان اوربا اليوم هي اكبر عقبة في سبيل التقدم الاخلاقي في حياة الانسان » (٤) والسبب الحنري الذي يعتبره مسؤولاً عن هذا الانحراف هو البون الشاسع الذي يفصل في المسيحية بين تعاليمها المثالية وحياة معتقداتها اليومية . وهذه الظاهرة او بضم ما تكون في مذهب لوثر البروتستانتي ، لكنها تصدق كذلك على الكاثوليك ، ويستأنف من ثم قائلاً :

« ولا ينبغي أن نغفل عن الدرس الذي نتعلمه من حركة لوثري قيامها ونتائجها : فإن النظر الدقيق في التاريخ يرينا ان حركة الاصلاح كانت في اساسها حركة سياسية ، وأن النتيجة الصافية التي اسفرت عنها الحركة الاصلاحية في اوربا كانت احلال النظم الأخلاقية القومية محل النظم الأخلاقية المسيحية العامة (نظير تعريف التغير على أساس المبادئ العالمية ، من حيث هو كذلك لجميع الناس على اختلاف العرق والعقيدة والقومية) ، بصورة تدريجية .. فالرجل الحديث لم يعد ، من ثم ، يعيش حياة مشبعة بالعاطفة الروحية - اي حياة داخلية - لكنه صار يعيش على صعيد الفكر في نزاع صريح مع نفسه ، وعلى صعيد الاقتصاد والسياسة في خصم حاد مع الآخرين » (٥)

لقد قصد اقبال ، في رحلاته عبر اوربا ، إلى مدينة قرطبة في اسبانيا ، وزار جامعتها التي حملت إلى اوربا الكثير من الفكر اليوناني العلمي والفلسفي ، الذي نقله إليها مفكرو العرب المسلمين ، الذين تعهدوا بعد احلال حضارة اثينا ، ان هذه الذكرى كانت تجول في مخيلته ، وهو جالس في مكتبه في لاہور ،

جعلته يتتسائل ، كما كان يتتسائل كل مسلم مفكر في الهند البريطانية : علام نحن المسلمين ، اصحاب الفضل الأكبر في وصول هؤلاء الغربيين المسيحيين ، الذين تشقوا بعلوم اليونان ، إلى ما هم عليه الآن من تقدم ورقي ، خاضعون لهم ، تابعون لحكمهم ؟

إن جميع المباني الأثرية الضخمة ، والآثار الحضارية الرائعة المنتشرة من حدود جبال البرانس في أوربا الإسبانية ، إلى اطراف خليج البنغال ، قد انشأها المؤمنون من أجل الله ، فكان جزاؤهم المذلة في كل مكان ، والخصوص للمسحيين البريطانيين شأنهم هنا في لاہور . فلماذا يخذل الله المسلمين ، وهم أمته ، بعد كل ما عملوه لنشر مجده في هذه الدنيا ؟ هذا هو موقف اقبال في قصيده « شکوی » وهذا بعض ما قاله فيها :

روضاً وازهاراً بغير شميم
لا يُرجى وردّ بغير نسيم ،
ليلًا لظالمها وللمظلوم ::
واخضرّ في البستان كلّ هشيم
فإذا الورى في نمرة ونعم
« قد كان هذا الكونُ قبلَ وجودنا
والوردُ في الأكمامِ مجهول الشذى
بل كانت الأيامُ قبلَ وجودنا
ما اطلَّ محمدٌ زكتَ الربى ،
واذاعتَ الفردوسُ مكنونَ الشذى

من كان يدعوا الواحدَ القهاراً ؟
من دونك الاحجارَ والأشجاراً
لم يبلغوا من هديها انواراً
وهدى الشعوبَ إليك والانتظاراً ؟
لم تخشَ يوماً غاشماً جباراً ...
« من قام يهتف باسم ذلك قبينا ؟
عبدوا تماثيلَ الصخورِ وقدسوا
عبدوا الكواكبَ والنجمومَ جهالةً
هل اعلنَ التوحيدَ داعِ قبينا ،
كنا نقدم للسيوفِ صدورنا

اسْمِك فوقَ هاماتِ النجومِ مناراً ؟
سرنا على موجِ البحارِ بحاراً
قبلَ الكتابِ يفتحُ الامصاراً
« من ذا الذي رفع السيفَ ليرفع
كنا جبالاً في الجبالِ وربما
بعابدِ الأفرنجِ كانَ أذاننا

سجدةٌ نَسْنَةً والارضُ تَقْدُّمُ نَاراً
خَضْرَاءَ تُثْبِتُ حَوْلَنَا الْأَزْهَاراً ...

لم تنسَ افريقيا ولا صحراءُها
وكأنَّ السيفَ ظلَّ حديقةٍ

كانت تقدسها جهالاتُ الورى
بلحالٍ مَنْ خلقَ الوجودَ وصوراً؟
بابَ المَدِينَةِ يَوْمَ غَزْوَةِ خَيْرَاً؟
وَابَانَ وَجْهَ الْحَقِّ إِبْلِجَ نَيْرَا؟
وَرَايَ رِضاكَ أَعْزَ شَيْ فَاشِرَى؟

«منْ غَيْرِنَا هَدَمَ التَّمَاثِيلَ إِلَيْهِ
حَتَّى هُوتَ صُورُ الْمَعَابِدِ سَجَداً
وَمَنْ الْأَوَّلَ حَمَلُوا بَعْزَ أَكْفَهُمْ
أَمَنْ رَمَى نَارَ الْمَجْوَسِ فَأَطْفَلَتْ ،
وَمَنْ الَّذِي بَذَلَ الْحَيَاةَ رِحْيَصَةَ»

عُرِفَ السَّاجُودُ بِسَيِّكَ الْمَعْمُورِ؟
يَحْوِي جَلَالَ كَتَابِكَ الْمَسْطُورِ
فَالْخَلْقُ فِي الدُّنْيَا بِغَيْرِ شَعُورِ
مِنْ مَلِحَدِ عَاتِ وَمِنْ مَغْرُورِ
وَاحْتَصَنَّا بِصَوْاعِقِ التَّدَمِيرِ

«رُحْمَاكَ رَبِّي هَلْ بِغَيْرِ جِبَاهُنَا
كَانَتْ شَغَافُ قَلْوبِنَا لَكَ مَصْحَفاً
إِنْ لَمْ يَكُنْ هَذَا وَفَاءَ صَادِقاً ،
مَلَأَ الشَّعُوبَ جَنَاحُهَا وَعَصَاثُهَا :
فَإِذَا السَّحَابُ جَرَى سَقَاهُمْ غَيْثَهُ»

يَاعِيتَ مَذَاهِبُهَا أَوْلَى الْأَلْبَابِ
أَوْ شَتَّى فَالْأَهَارُ مَوْجُ سَرَابِ
حَتَّى انْطَوْرُوا فِي مَحْنَةِ وَعْدَابِ؟
فِي الْأَرْضِ نَهْبُ ثَالِبٍ وَذَلَابٍ .
عَنْ ذَنْبِهِ فِي الدَّهْرِ يَوْمَ عَقَابٍ» (٦)

«لَكَ فِي الْبَرِّيَّةِ حِكْمَةٌ وَمِشِيشَةٌ
إِنْ شَتَّتَ اجْرِيتَ الصَّحَارِيَّ أَنْهَرًا ،
مَاذَا دَهَى الْاسْلَامَ فِي ابْنَائِهِ
فَثَرَأْوُهُمْ قَفْرٌ ، وَدُولَةٌ مَجْدُهُمْ
عَاقِبَتِنَا عَدْلًا ، فَهَبْ لَعْدُونَا

هَذِهِ هِيَ شَكْوَى الْمُسْلِمِ الْمَعَاصِرِ إِلَى اللَّهِ . أَمَا جَوَابُ اللَّهِ عَلَيْهَا ، فَقَدْ أُورِدَ
أَقْبَالٌ فِي قَصِيدَةِ «جَوَابٍ» حِيثُ قَالَ :

«وَقَيْلٌ هُوَ ابْنُ آدَمَ فِي غَرْوَرٍ
لَهُذَا الْخَلْقُ مِنْ طِينٍ وَمَاءٍ
وَسَرَّ الْعَجْزِيَّ عَنْهُ فِي انْطَوْءِ
يَظْنَانِ الْعِلْمِ فِي كَيْفٍ وَكَمِّ

وَمِنْ كُؤُوسِهِ دَمْعٌ وَشَكْوَى
فِيَاهَا لَقَدْ أَبْلَغْتَ شَيْئاً

وَلَكُنْ مَا وَجَدْنَا السَّائِلِينَا
وَلَكُنْ مَا رَأَيْنَا السَّالِكِينَا
ضَاءَ الْوَحْيِ وَالنُّورُ الْمِيزَانَا
وَانْ يَكُ اصْلَهُ مَاءُ وَطِينَا
لَأَجْرِينَا السَّمَاءَ لَهُمْ عَيْونَا

« عَطَايَانَا سَحَابَ مَرْسَلَاتٍ
وَكُلَّ طَرِيقَنَا نُورٌ وَنُورٌ
وَلَمْ نَجِدْ الْجَوَاهِرَ قَابِلَاتٍ
وَكَانَ تَرَابُ آدَمَ غَيْرَ هَذَا ،
وَلَوْ صَدَقُوا — وَمَا فِي الْأَرْضِ نَهَرٌ —

وَشَيَّدْنَا النَّجُومَ لَهُمْ حَصُونَا
بَنَى فِي الشَّمْسِ مَلْكَ الْأَوْلَى
فَعَاشُوا فِي الْخَلَاقَ مُهَمَّلِينَا
فَعَادُ لَهَا أَوْلَانِكَ يَصْنَعُونَا
أَرَى امْثَالَ « آزَرَ » فِي الْبَنِينَا

« وَانْخَضَعْنَا لِمَلْكِهِمُ الْثَّرِيَّا
وَلَكُنْ أَلْهَدُوا فِي غَيْرِ دِينِ
تَرَاثُ مُحَمَّدٍ قَدْ أَهْمَلُوهُ
تَوْلَى هَادِمُ الْأَصْنَامِ قَدْمًا
إِبَاهُمْ كَانَ « إِبْرَاهِيمُ » لَكُنْ »

بَكْلٌ فِيمِ لِذِكْرِهَا نَشِيدَ
بِرِيَاهَا ، وَتَبَتَّسِ الْوَرَودَ
فِي جَمْلٍ فِي دَلَالِكُمُ الصَّدُودَ؟
فَلَمْ يُكْتَبْ لِغَيْرِهِمُ الْخَلُودَ
وَكَوْثَرُ أَحْمَدٌ مِنْكُمْ قَرِيبٌ
وَالْحَقُّ أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَتَغَاضَ عَنِ الْمُسْلِمِينَ الَّذِينَ ادْعَوْا قَصْرَ الْحُمَرَاءِ وَتَاجَ مَهَالَ
وَحْصَنَ لَاهُورَ وَمَسْجِدُهَا الَّذِي يَعْدُ مِنْ أَكْبَرِ وَافْخَمِ مَسَاجِدِ الدُّنْيَا ، وَلَكُنْ
لَابْدُ مِنَ القَوْلِ :

« لَقَدْ ذَهَبَ الْوَفَاءُ فَلَا وَفَاءٌ
وَكَيْفَ يَنْالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَا ؟
إِذَا الْإِيمَانُ ضَاعَ فَلَا أَمَانٌ ،
وَلَا دِينًا لَمْ يَحْيِ دِينًا »

ومن رضي الحياة بغير دين فقد جعل الفناء لها قرينا :
وفي التوحيد للهمم اتحاد ، ولن تبنوا العلي متفرقينا
تساندت الكواكب فاستقرت ولو لا الحاذية ما يقينا

وانته كالطير بلا وكور
لبيدركم ، وانت في غرور
وانت في القطيعة والنفور
لدى الاحفاد مداعاة الظهور
إذا سمعوا بتجار القبور .

«غدوتم في الديار بلا ديار
وكل صواتك الدنيا سهام
هذا الفقر في علم ومال
وبعـ مقابل الأجداد أضحيـ
سيعجب تاجرـ الاصنـام قدمـاً

على سراج الهدایة والصواب؟
وفي اخلاقهم يُتّلَى كتابي
ببناء المجد والفن العجاب؟
سوى شکوی اللغوی والاکثاب
فما نغدُه سوی بیرم العذاب.

» من المتقدمون إلى المعالى
ومن جبهاهم انوار بيته
اما كانوا جلودكم الاولى
وليس لكم من الماضي تراث
ومن يكُن يومه في العيش يائساً

بمجد لا يراه النائمونا ؟
وسيعمم تراث الاولينا
ويُسعد بالرقي انخالمونا ؟
يكون حصادها لزارعينا ؟
فهل بقى الكلام بطور سينا ؟

«اتشكو أئْ ترى الأقوامَ فازوا
مشوا بهدى اوائلكم وجدوا
أيْحِرُّم عاملِ ورد المعالي
أليسَ من العدالةِ أَنْ ارضي
تجلي النور فوق الطور باق

يوحدكم على هيج الوئام
منمار للاخوة والسلام
إله واحد رب الأئم

اللَّمْ يُبَعِّثُ لِأَمْتَكُمْ نَبِيًّا
وَمَصْحَّحُكُمْ وَقَبْلَكُمْ جَمِيعًا
وَفَوْقَ الْكُلِّ رَحْمَنٌ رَّحِيمٌ

فما لنهارٍ أفتكم تولئي
وحسنُ اللؤلؤِ المكتون رهنٌ
وامسيم حيارى في الظلام؟
بصوغ العقدِ في حسن النظام

« ارى القراءَ عباداً تقأةَ
هم الأبرار في صوم وفتر
وليس لكم سوى القراء ستر
أضللت اغنياءكم الملاهي
واهلُ الفقر ما زالوا كنوزاً
قياماً في المساجد راكعينا
وبالأسحارِ هم يستغفروننا
بواري عن عيوبكم العيونا
فهم في ربهم يرددوننا
لدين الله رب العالمينا

اولاً إنَّ الحياةَ هي الجهد
وبالاعمال يثبت الاعتقاد
وخوفُ الله للحرارِ زاد
مضاعاً حيث قد ضاعَ الرشدُ
إذا لم يحفظِ الارثَ اتحادُ

« جهاد المؤمنين لهم حياةٌ
عقائدهم سواعدٌ ناطقاتٌ
ونحوفُ الموتِ للحياءِ قبرٌ
ارى ميراثهم اضحى لديكم
وليس لوارثٍ في الخيرِ حظٌ

قد احتتميا بملتهم العجم
بلا عزم ولا قلب سليم
صروحَ اخائهم فوق النجوم
بلا زهرٍ يضوع ولا شيم
وهم اصحاب جنات النعم

« اريكة قيسر وسرير كسرى
وانتم تطمحون إلى الثريا
تضيعون الاخاءَ وهم اقاموا
طلبتم زهرةَ الدنيا وعدتم
وكان لديهم البستان مخصاً

« يعيدُ الكونُ قصتهم حدثاً
فكم نزحوا عن الاوكار شوقاً
ويأسُ شبابكم ادمي خطاهم
هي المدينة الحمقاء الفت
فظنوا فيه بالدين الظنو

لقد صنعت لهم صنمَ الملاهي
لتحجب عنهم الحرمَ الامينا » (٨)
وكان اقبال في عهده السابق قد وقع تحت تأثير فكرة الشمول البرهامي.
المندوسي حين كاد يجعل منه متصوفاً شرقياً ، وقد تجلى ذلك في قوله :

« هي النار الجديدة ليس يُلقى لها حطبٌ سوى المجدِ القديم
لهم في النار روضات النعيم
ويزكوا من دم الشهداءِ ورددٌ
سني العطرِ قدسيٌ النسم
من العنابِ مخصوصب الأديم
ويلمع في سماء الكونِ لونٌ
فلا تفرغ إذا المرجانُ أضحت
عقوداً للبراعمِ والكرؤم » (٩)
وهنا يأخذ اقبال في اظهار اهمية الدور الذي تلعبه حرية الارادة في حياة

الفرد فيقول :

وكم بادت نخيلٌ في البوادي
على مر العواصف والعوادي
بقاء الشمس والسبعين الشداد
يرى كتعانه كلَّ البلادِ
بلا جرسٍ ولا ترجيعٍ حادي.

« فكم زالت رياضٌ من ربها
ولكنْ نخلةُ الإسلام تنمو
ومجدك في حمى الإسلام باقٌ
والذك يوسفٌ في أي مصر
تسير بك القوافل مسرعاتٍ

لأنك غير محدود المكان.
من اليمان عاقبة الأمان.
حمةَ الحجر والركن اليمان.
وأنت النجم يشرق كُلَّ آن.
بشعلتك المضيئة في الزمان.

« ضياؤك مشرقٌ في كلِّ أرضٍ
بغتٌ أممَ التتار فادركتها
واصبح عابدو الاصنام قدماً
فلا تخزعْ فهذا العصر ليلٌ
ولا تخشِ العواصفَ فيه وانقضَ

تم به اتحاد العالمين
فكيف يعيشُ محتسساً دفيناً؟
ولا تحمل غبارَ الخاملين

« أعددْ من مشرق التوحيد نوراً
وأنتَ العطرُ في روضِ المعالي
وأنتَ نسيمهُ فاحمل شداه

وأرسل شعلة الایمان شمساً وصغراً من ذرة جبل حصيناً
وكن في قمة الطوفان موجاً ومُزناً يطر الغيث المثونا «(١٠)»

هكذا نجد العاطفة الإسلامية تنتصر في قوى الإسلام ودعاوه انبعاثه ،
فيتضح لنا من ثم ، لماذا افتتح اقبال مقدمة كتابه «تجدد الفكر الديني في
الإسلام » بهذه العبارة : « القرآن كتاب يولي العمل من الاهتمام أكثر مما
يولي الفكرة » .

غير أن اقبال كان أكثر من فيلسوف متأنٍ تخرج في جامعة كامبردج وجامعة
مونيخ برتبة دكتور في الفلسفة . انه كان شاعرًا عظيمًا ، ما دعا رابيندرا ناث
طاغور لأن يكتب عنه على اثر وفاته في ٢١ نيسان سنة ١٩٣٨ : « ان الهند قد
فقدت بفقد اقبال شاعرًا احرز شعره شهرة عالمية واسعة (١١) . ولم يكن اقبال
ذلك الفيلسوف والشاعر فحسب ، بل كان الى ذلك — محاميًّا درس المحاماة في
انكلترا ، وفي سنة ١٩٠٨ تخرج في معهد « لنكولن إن» . وقد بلغ من سمو
المكانة في المحاماة والسياسة ان منحه ملك بريطانيا رتبة الفروسية ، مع انه كان
احد زعماء الهند الإسلامية الذين قادوا الحركة الاستقلالية في وجه حاكم
الهند البريطاني .

وفي ١٥ آب (اغسطس) سنة ١٩٤٧ حققت الباكستان والهند كل منهما استقلالها
السياسي الخاص وكان اقبال هو الذي تزعم الحركة الاستقلالية منذ ١٩٣٠ ، وعين
لمجتمعه الإسلامي في الهند المبدأ الذي على أساسه يسوغ للمسلمين القبول بشروط
الاتفاق . وكان قبل ذلك قد امتلك قلوبهم ، وغدا من أجل مرشدتهم وابرز
قادتهم . ولقد كان اقبال بين سنة ١٩٢٥ و ١٩٢٨ عضواً في مجلس البنجاب
التشريعي ، وفي ٢٩ كانون الاول (ديسمبر) سنة ١٩٣٠ القى خطبة الرئاسة في مؤتمر الرابطة
الإسلامية العام في الهند ، وذلك في مدينة حيدر أباد . وكانت هذه الرابطة
تستهدف تحقيق استقلال الهند شأن حزب المؤتمر الذي كان يتزعمه غاندي
ونهرو ، ولكنه في الوقت الذي كان فيه حزب المؤتمر يسعى الى انشاء الاستقلال
على اساس سيادة سياسية موحدة ، تقوم على فلسفة ثقافية موحدة — اما على

غوار الديمocrاطية الغربية العلمانية التي كان نهرو يدعو إليها ، أو على نهج هندوسي ، اقرب إلى الصوفية الأسيوية منه إلى العقلانية الآرية ، كما في نظام المهاجما غاندي – لم يكن النظام السياسي المرجو قد تقرر شكله نهائياً عند المسلمين ولا الأصول المدنية التي ينبغي أن تقوم عليها الحياة في الهند الجديدة . وكان أقبال أسبق المفكرين إلى تفهم حرارة الوضع الذي يواجه المجتمع الإسلامي وحضارته في الهند الإسلامية .

والذي بدا له ان قيام دولة علمانية في الهند المستقلة ، على غرار الديمocratie الحديثة المتحورة في الغرب ، قد يؤدي إلى تدمير العرف الاجتماعي والعقيدة الدينية والإيمان الصحيح في المجتمع الإسلامي جملة ، إذ أن الهندوس – وهم يبلغون ضعفي عدد سكان الهند في أقل تقدير – لا بد من ان يستولوا على الوضع مني قام استقلال الهند على أساس السيادة السياسية الموحدة . وقد تحقق أقبال كذلك أن الأساس الهندوسي الألهي الذي وضعه غاندي للدولة الهندية الحديثة بالغ الأثر ، بحكم سلبيته ، في زحمة الحكم البريطاني من الهند ، لكن هذه الفلسفة السياسية القائمة على المثالية الصوفية السلبية ، قد تكون غير ملائمة لبناء الدولة الهندية القومية الحديثة . والواقع أن أقبال ، إذ عاين ذلك المكان الفريد الذي يضم مختلف الأسر في مجتمع هندي هندوسي ، شك في أن تتمكن الهند مني قدر لها أن تستقل وتقوم على الأساس الغاندي الهندوسي ، من تحقيق صعيد مشترك للولاء الاجتماعي خارج الأسرة الأسيوية والمجتمع القروي ، الأمر الذي لا يتم بدونه بناء الأمة الحديثة . بل قد تجلّى له ما هو أشد من ذلك وخطر ، وهو أن هذه التزعة الهندوسية لا تشتمل على مثالية غاندي الصوفية الأسيوية الصوفية فحسب ، بل وعلى العامل الآخر الذي يقوم على النظام الظبقي ، ونظام تعدد الأمارات المؤيد بالنفوذ السياسي الفردي ، كما يتجلّى في سلطان الأamarات الهندية الغربية التي تبلغ الخمس مئة عدداً . وبناء عليه لم يتضح له كيف يستطيع بناء هند حديثة ، متجاوحة مع الحركات الديمocrاطية الشعبية في العالم ، على أساس مدني مستقدم من الديمocratie الغربية الحديثة . في حين يؤلف الهندوس فيها

الاكثرية الساحقة من السكان . لذلك بدا لاقبال أن الهند الحديثة سواءً اعتمدت النظام النيابي حسب حكومة البانديت نهرو العلمانية ، أم حسب حكومة غاندي الدينية الصوفية ، فان الأمر منه حتماً إلى اخفاق الحضارة الإسلامية التي يمثلها مئة وعشرون مليوناً من الهندو المسلمين ، في الدور الذي يحق لها ان تلعبه في حياة الهند الجديدة .

وعليه فقد استتبع ما تقدم أن المجتمع الإسلامي في الهند يواجه قضية خطيرة لم يتحسسها بعد افراد هذا المجتمع . يكمن لهم في حلها أما الحياة الكريمة او الموت الأكيد ، ولذلك قال في خطبة الرئاسة التي افتتح بها مؤتمر الرابطة الإسلامية سنة ١٩٣٠ ما ترجمته :

« إياكم أن تظنوا إن المعضلة التي أشير إليها معضلة خيالية وهمية ، وإنما هي معضلة حية واقعية قد دبرت من أجل أن تعصف بالإسلام من حيث هو نظام للحياة ولقيم الخلقية . وعلى الحل الصالح لهذه المعضلة وحده يتوقف مستقبلكم كوحدة حضارية إقليمية في الهند . فالإسلام لم يجد نفسه قبل الآن تجاه تجربة اعظم من هذه التي يواجهها اليوم . نعم ، ان للناس ان يفسروا المبادئ الأساسية التي يقوم عليها نظامهم الاجتماعي ، ونهم ان يعدّلوه او يرفضوه ، لكن يتحم عليهم ان يطيلوا التأمل في ما هم مقدمون عليه قبل ان يقدموا على محاولة جديدة » (١٢)

وبعد ان يذكر انه « قد وقف الشطر الافضل من حياته على دراسة الإسلام دراسة دقيقة ، تناولت شريعته ونظامه وحضارته وثقافته ، وتاريخه وادبه » ميشيراً إلى أن « التماس المتواصل بروح الإسلام ، كما تجيء مع مرور الزمان ، قد اوضح اهميته كحقيقة عالمية » يضيف قائلاً : « وليس غرضي أن ارشدكم إلى ما تقررون ، بل أن اعرض أمامكم الطابع العام الذي ينبغي ، في رأيي ، ان تتسم به مقرراتكم » (١٣)

في علم القانون الاميركي المعاصر مبدأ اساسي هو ان القانون الوضعي ، في أي مجتمع من المجتمعات ، يكون باطل المقبول إن لم يراع العرف المعمول به

في ذلك المجتمع : ومعنى هذا ، بكلام اوضح وأدق ، ان نظام الحكم الدستوري .
ـ كالذى يدرس الآن ليكون دستوراً للهند الحرة المستقلة المزمع انشاؤها ـ أياً
كان مستنده الاساسى النظري الخاص ، لا يمكن ان يكون صالحاً او أن يأتي
بالفاعلية المتوقعة إن لم يستمدَ من القانون المدنى المعهول به ، ويأخذ بعين الاعتبار
العائد الروحية والقيم الانسانية التي توجه حياة اربع مئة مليون من الهندو .

ومى عالجنا معضلة الشكل الدستوري المقترن للهند الجديدة بهذه الطريقة
انكشف لنا الحال ، في ما يرى اقبال ، خطط التوصيات التي تقدم بها حزب
المؤتمر على يد نهرو وغاندي . فكلا الاقرائين يوصي باعتماد مبدأ يقوم على
فكرة السيادة القومية الموحدة . وحرصاً منها على تبرير نظامهما هذا ، وعلى
دعمه وتأكيده ، يوجبان وضع قانون مدنى موحد للهند بأسرها . لكن القانون
المعهول به في الهند متعدد الوجوه ، مختلف باختلاف المجتمعات المتعددة ، وفي
طبيعتها الهندوسى والاسلامى ونحوها . وفضلاً عن ذلك فان الحكم العلمانى
بعيد عن عقلية المجتمع الهندوسى والمجتمع الاسلامى على السواء ، فهو يقوم ـ في
رأى اقبال ـ على ازدواجية زائفة في الذات الانسانية ابتدعها فلاسفة اليونان
والقدماء وفلاسفة الغرب الحداثيون ، فجعلوها روحًا ومادة كما فعل افلاطون
وارسطو ، او عناصر مادية وعنصر عقلية كما افترضها ديكارت ولوك ، أو
علمًا طبيعًا وعلمًا اخلاقيًا كما ارتأى كانت ومن تابعه من الفلاسفة الانسانيين ـ
أما اقبال فيرى ، على ما في خطابه الافتتاحي :

ـ ان الاسلام لا يجعل من الوحدة الانسانية ازدواجية متنافرة بين الروح
والمادة ، بل يقول ان بين الله والكون ، والروح والمادة ، والدين والدولة ،
مشاركة كيانية . والاسلام لا يعتبر الانسان مواطنًا في عالم دنس ينبغي عليه أن
ينبذه سعيًا وراء عالم روحي قائم في موضع آخر . بل ان الاسلام يرى ان المادة
هي الروح قد حققت نفسها في نطاق المكان والزمان » (١٤) ـ

فالسياسة الهندية العلمانية التي لا تنحدر من ديانات الهند ، هي في رأى
اقبال ، كما في رأى خاندي ، سياسة غير صحيحة ولا واقعية ولا عملية ـ

وهذا يحمل اقبال على أن يطرح السؤال التالي :

« هل نستطيع أن نحتفظ بالاسلام من حيث هو نظام مثالي للأخلاق ، وان نرفضه كنظام سياسي ، ونستعيض عنه بسياسة قومية لا تفسح فيه مجالاً للعامل الديني ؟ ان هذا السؤال لذو اهمية خاصة في بلد مثل الهند ، حيث يؤلف المسلمون اقلية من مجموع السكان . ان ما يتردد كثيراً على شفاه الغربيين ، من أن الدين إنما هو اعتبار فردي خاص ليس بالأمر المستغرب ... لكن طبيعة رسالة النبي الدينية كما تكشف في القرآن الكريم ، تختلف عن ذلك اختلافاً كلياً . فليس الدين مجرد تجربة خاصة ... تجري داخل المرء دون ان تستتبع - حكماً - اثراً ما في محيطه الاجتماعي ، بل هو تجربة شخصية مفضية إلى قيام نظام اجتماعي تنحدر منه ، بصورة مباشرة ، الأصول الازمة لنظام سياسي يتمشى على اعتبارات قانونية واضحة ، وهذه الاعتبارات ذات اهمية اجتماعية لا يجوز التقليل من قدرها ، لمجرد أنها متقدمة من مصدرهامي . فالمُشَّـلـ الدينـيـ فيـ الـاسـلامـ ، والـحـالـةـ هـذـهـ ، مـتـصـلـلـ اـتصـالـاًـ وـثـيقـاًـ بـالـنـظـامـ الـاجـتمـاعـيـ الذي ابـتـقـتـ منهـ ، وـرـفـضـ الـواـحـدـ يـسـتـبعـ حـتـمـاًـ رـفـضـ الـآـخـرـ . فـإـذـاـ كانـ قـيـامـ نـظـامـ سـيـاسـيـ عـلـىـ اـصـوـلـ قـوـمـيـةـ مـنـ شـأـنـهـ أـنـ يـزـحـجـ مـبـادـئـ التـضـامـنـ الـاسـلامـيـ ، فهو أمر لا يمكن ان يتصوره المسلم » (١٥)

على أن اقبال لم يقصد من قوله هذا أنه ينبغي للمجتمع الاسلامي ان يستقل ، وأن يغدو امة مستقلة تنسحب من الهند ، على نحو ما فعلت الباكستان ، وإنما الذي قصده ان يقوم دستور الهند الجديدة على أساس من السيادة القومية المتعددة لا على سيادة قومية موحدة . أي أن الدستور الجديد ينبغي أن يكون فدرالياً منبثقاً من مبدأ تفاوت الأوضاع التقليدية المدنية ، وتعدد القوانين المرعية في الحياة الراهنة ، لا على مبدأ وحدة السيادة التي يقول بها حزب المؤتمر ، سواء اكانت بحسب نظام نهرو العلماني الغربي ، أم بحسب نظام غاندي الديني البروزي المندوسي . والسبب في ذلك ان القوانين المرعية الاجراء في الهند ليست واحدة في مجتمع هندي منسجم ذي عرف ديني واجتماعي وسياسي واحد ، وایمان

ديني وقانوني مدني واحد ، بل هي تابعة لمجتمعين كبارين – مجتمع اسلامي ومجتمع هنديسي – مختلفين اختلافاً اساسياً من حيث الاعتبارات الدينية والسياسية والقانونية . فضلاً من تباين القيم الحضارية الخاصة بعدد من المجتمعات الأخرى . على أن اقبال يشير في خطبته المذكورة إلى أنه قد يتمكن اربع مئة مليون من الخلق ، إذا وطدوا العزم ، من أن يحدثوا مجتمعاً جديداً موحداً للعرف والعقائد والمبادئ ، لكن ذلك كما قال :

« يستتبع عملاً طويلاً مجهداً ، هو الواقع الأمر خلق جيل جديد من الناس ، وامدادهم باستعدادات وجاذبية جديدة . ولكن تحقيق ذلك في الهند أمراً ممكناً لو أن تعاليم « كبير » وشريعة « اكبر » الالهية استأثرت بتصورات الجماهير واستولت على ألباهيم في هذا البلد . لكن الاختبار ينبغي بأن الطبقات الاجتماعية المختلفة ، والمذاهب الدينية المتباينة في الهند ، لم تظهر رغبة في صهر كياناتها المتعددة في وحدة جامعة ، بل ان كل فئة كانت تحرص اشد الحرص على التمسك والصمود . فاحداث نوع من الوعي الوجداني الذي هو العامل الأساسي في تكوين الأمة (والمبني من مبدأ وحدة السيادة السياسية) ... إنما يستتبع تضحيات لم يكن ابناء الهند مستعدين لتقديمها . فوحدة الأمة الهندية ، والحالة هذه ، ينبغي ألا ننشدها في القضاء على الوحدات الاجتماعية ، بل في تنسيقها وتوثيق التعاون المتبادل بينها » (١٦)

فດستور الهند الجديدة ينبغي ، بكلام آخر ، أن يقوم على أساس من الشرائع الدينية المتعددة ، وينبغي أن يكون دستوراً فدرالياً مشتملاً على بنود تضمن للمجتمعات الدينية والمدنية المختلفة حقوقها الخاصة كما تريدها ان تكون .

وزيزيد اقبال على ذلك قوله :

« إن الحصافة السياسية الحقة لا تستطيع ان تتغاضى عن الحقائق مهما كانت مؤللة ، فالنهج العملي لا يقوم على افتراض وجود اوضاع لا وجود لها ، بل على الاقرار بالاوضاع كما هي فعلاً ... فعلى ادراك وحدة الهند ، عن هذا الطريق ، يتوقف حتماً مصير الهند ، بل ومصير آسيا برمتها » (١٧)

وبهذه النظرة النافذة يستجلی اقبال اهمية هذا الحكم بالنسبة إلى مصير آسيا في المستقبل ، والى صيانة وحدة الهند الإسلامية والهندوسية ، ذلك لأن : « ... الهند انما هي آسيا مصغرة . فبعض ابنائها تربطهم صلات ثقافية باسم شرق آسيا ، وبعضهم باسم في اواسطها وغربها . فإذا نحن اهتدينا إلى نظام تعاوی فعال في الهند حققنا السلام والثقة المتبادلة في هذا البلد القديم ... ووضعنا في الوقت نفسه حلّاً موافقاً للمشكلة السياسية في آسيا برمتها (١٨) »

هكذا يقدر للهند في رأي اقبال ، ان تبقى على وحدتها ، ولكن بشرط ... « أن نوافق على أن يكون لكل فئة حقها في النمو الطليق ، بحسب تقاليدها الحضرية الخاصة ... اني لشديد التعليق بالمجتمع الذي هو مصدر حياتي ومنبع تصرفي ، والذي جعلني ما أنا عليه بان اعطي دينه وأدبه وفكره وثقافته ، وجعل من ماضيه باكماله عاملاً حياً فعالاً في وعي الحاضر » (١٩)

ومع ذلك

« ... فبمقدار ما استطعت أن اتفهم العقل الإسلامي ، لا اتردد في أن اصرح بأنه اذا تقرر قبول المبدأ الذي يتتيح للهندي المسلم حرية النمو التامة في نطاق موطنه الهندي ، وضمن تقاليده ومقتضيات حضارته ، كأساس لموطن جماعي دائم ، فسيكون مستعداً لأن يلقي بكل قواه في سبيل تحرير الهند » (٢٠) هذه المعضلة — معضلة تعدد الانماط الحضارية في المجتمعات الهندوسية والاسلامية في الهند — ما زالت الهند المستقلة الجديدة في الوقت الحاضر تعانيها بعد حصول التقسيم . ذلك أن اربعين مليوناً من المسلمين لا يزالون داخل حدودها وتابعين لسيادتها . وفي ما عدا العدد القليل من الزعماء الذين استمروا في عضوية حزب المؤتمر ، فإن سائرهم ليسوا على جانب من الارتباط ، كما يعلم ذلك كل من قصد إلى الجامعة العثمانية في حيدر أباد ، وكما يعرف صراحة زعماء الحزب الاشتراكي الهندي الذين هم هندوسيون بحكم مولدهم ، فلا يرتقي الشك إلى اخلاصهم من هذه الناحية . الواقع ان الحل الذي يراه الحرب الاشتراكية للمشكلة الهندوسية الاسلامية القومية في الهند المقسمة ، هو عينه الحل الذي اقترحه

اقبال سنة ١٩٣٠ للهند ككل . والواقع ان اسوكا مهتا ، وهو السكرتير العام للحزب الاشتراكي ، كان اول من لفت نظر المؤلف إلى أهمية مساعي اقبال في قيام دولة الباكستان ، وفي تفهم معضلة كشمير ، وداعي التوتر بين الباكستان والهند ، واستمرار المعضلة القومية في الهند الحديثة المتحررة .

ولكن كيف السبيل إلى التوفيق بين مسؤولية اقبال في خلق الباكستان ورغبته في بقاء المجتمع الاسلامي داخل الهند الموحدة المستقلة ؟ والجواب على ذلك يظهر ايضاً في خطبته الافتتاحية سنة ١٩٣٠ ، وهو انه إذا ما مضى زعماء حزب المؤتمر في المطالبة بدستور للهند مبني على السيادة القومية الموحدة ، إما على مبدأ نهرو العلماني ، أو على مبدأ غاندي الهنودسي البوذى — عندها ، لا يبقى أمام المجتمع الاسلامي إلا أن ينسليخ عن الهند ويجعل من نفسه امة مستقلة تقوم على سياسة المبادئ العقائدية الاسلامية . وفضلاً عن ذلك ، فقد كشف اقبال لأنخوانه المسلمين ، عما قاله في مؤتمر المائدة المستديرة الذي عقد في لندن لوضع الأساس الذي ينبغي للهند ان تناول استقلالها بموجبه ، والذي كان فيه هو والمهاتما غاندي يمثلان الهند ، وهو :

« إن المهاتما غاندي قد حمل الوفد الاسلامي على الاعتقاد بأنه شخصياً يوافق على مطالب المسلمين ، وانه سيحاول ان يقنع حزب المؤتمر وجماعة الهندوس وجماعة السيخ بان يوافقوا عليها ، بشرط أن يوافق المسلمون على ثلاثة أمور : أولها منح الحق الانتخابي للبالغين ، وثانيها : الا يكون لجماعة النبيذين تمثيل ما ، وثالثها تأييد حزب المؤتمر في المطالبة بالاستقلال التام للهند . لكن المهاتما امتنع عن عرض الأمر على المؤتمر ، وانفق في دعوة الهندوس والسيخ الى الموافقة على التدبير المذكور » (٢١) فكان من ثم ان تتحقق في العقد الخامس المصير الذي وضعه اقبال امام الهند المسلمين سنة ١٩٣٠ ، وأصبحت الباكستان بموجب ذلك دولة مستقلة في ١٥ آب سنة ١٩٤٧ . وتجدر الاشارة هنا إلى أن لياقت علي خان ، الذي تولى فيما بعد رئاسة وزارة الباكستان ، وضع قراراً نص على استقلال الباكستان سنة ١٩٣٧ ، وافقت عليه الرابطة الاسلامية في

المهند في السنة نفسها وهذا مواداه :

« تقرر أن المهدى الذي تسعى إليه الرابطة الإسلامية في عموم الهند إنما هو إنشاء نظام استقلالى ناجز في الهند يضم ، على نحو فدرالي ، حكومات ديموقراطية مستقلة ، ويومن دستوره لل المسلمين ولسائر الأقليات جميع حقوقهم ومصالحهم فعلياً كما ينبغي » (٢٢)

أما القيمة العملية لهذا الدستور القومي الهندى ، القائم على مبدأ سيادة النظم التقليدية المتعددة ، فان أقبال قد اشار إليها ايضاً في خطابه الرئاسي سنة ١٩٣٠ ، حيث قال : « كم كنت أود ان ارى البنجاب ، والاقليم الشمالي الغربى القائم على الحدود ، والسندي وبلوخستان ، تضمنها دولة واحدة (٢٣) . وبكلام آخر ، فان ما يعرف اليوم بباكستان الغربية وباكستان الشرقية ، كان المتوقع ان يكون دولتين مستقلتين ، لكل منهما استقلالها الذاتي الحضاري داخل دولة هندية اتحادية واحدة تشتمل ، في الوقت نفسه ، على دواليات هندوسية مماثلة ذات استقلال حضاري اقليمي ، وعلى سواها من الدواليات التي توثر ان تقوم على اساس علماني . وهذا النوع من النظام الفدرالي هو بالذات القائم اليوم في كندا . وهو هذا ما قاله اقبال بهذا الصدد :

« ان المبدأ الديمقراطي الاوربي لا يمكن ان يطبق في الهند بدون الاقرار بواقع المجتمعات الطائفية العديدة . فمطالبة المسلمين بانشاء هند اسلامية داخل الهند مطلب له مبرراته ... وهو مستوى من مبدأ مثالي نبيل هو خلق كُلّ مشجّم ، بدلاً من خنق المواهب الفردية التي يتألف منها هذا الكل ، وذلك بان يتبع لها امكانيات النمو والعمل التي قد تكون كامنة فيها ... وفي رأيي انه لا مكان لحكم موحد في هند مستقلة ، اما ما يعرف « بالسلطات المتبقية » فيتبيني ان يترك كلياً الحكومات الاقليمية المستقلة ؛ وان تقتصر الدولة المركزية الاتحادية (الفدرالية) على السلطات التي تقادها ايها كل من الدول الاتحادية (الفدرالية) بموافقتها التامة » (٢٤) . ثم يضيف إلى ذلك قوله : « اذا اقيمت حكومة فدرالية فان كل دولة من الدول الاسلامية الفدرالية ستزافق بمطلق الإرادة

على بناء قوة عسكرية محايدة مهتمها الدفاع عن الهند براً وبحراً (٢٥). وهذا المبدأ من الخطورة بحيث يتجلّى ، ليس في ابعاد الاسلام كما يتمثل في منهج اقبال ونظام الباكستان وتركيا فقط ، بل وفي مبدأ معالجة المجموعات الحضارية كوسيلة حلّ معضلات العالم المعاصر ، المحلية منها والدولية. وهو مبدأ لا بد بالنتيجة من أن تزداد أهميته مع تعاقب الزمان .

ولكن ، أي شيء في الاسلام ، يجعل وحدته مع الهندوسية ، أو مع البوذية او الطاوية او الكنفوشية الآسيوية ، امراً مستعصياً إلى هذا الحد ؟ ان المانع الأساسي انما هو الفرق الجذري بين هاتين الحضارتين من حيث النظر الى طبيعة الفرد الخلقية والسياسية والدينية . فقد اوضحتنا سابقاً ان حقيقة الذات في الكنفوشية والطاوية والبوذية ، وفي الجانب غير الآري من الهندوسية ، قد غمرتها العاطفة الصوفية بفيض من الاتساع والاحاطة والشمول جعلها بمثابة المثالية الانسانية كما وصفها تشاینخ مونلين في الكنفوشية ، وطاو في الطاوية ، والبوذيون في الزرفاانا ، والهندوسيون في الفيدتنا . والى هذه الفكرة دعا غاندي عندما تزعم الحماهير الهندية ، وهي هي التي دعمت الصوفية التي اعتصم بها اقبال في اول امره ، ثم فارقها بعد ان اكب على دراسة الاسلام وشؤون الغرب دراسة فلسفية عميقه . وهذا التصور للرجل الفاضل الحق ، هو كذلك مصدر المنهج الوجداني التأملي المقترن لتسوية الخلافات ، في مكان المنهج القانوني القائم على طبقية الآرية الهندية ، وعلى الاسلام والغرب . فعلى أساس هذه النظرة الفلسفية الأسيوية الحالصة إلى الذات الانسانية ، يمكن الوصول إلى السلم ، والى التحقيق الاكمل للذات الحقة ، وذلك عن طريق تلطيف الفروق داخل النفس ، او انكار اي جانب من النفس من شأنه ان يباعد بين الشخص الواحد وأي شخص او أمر آخر . وقد كتب غاندي عن صفة النذير الذي يريد الالتحاق بمذهب جيتا الصوفي يقول :

« ومع ذلك فإذا كان للمرء ان يغدو صفرآ ، فهذا بالذات ما ينبغي أن يكونه النذير اذا كان يطلب الكمال » (٢٦) . وهذا ما لا يوافق اي متدين سامي »

يهودياً كان او نصراياً او مسلماً ، على انه القول الحق عن طبيعة الانسان الأدبية والسياسية والدينية ، ولا اي غربي علماني من المفكرين الانسانيين ؟ ذلك لأن الفرد العلماني والديني ، مسلماً كان او غريباً ، يعتبر شخصية الذات وكيانها الخاص واقعاً حقيقياً اخلاقياً سماوياً . أما القيم المعنوية والفضائل الخلقية والصفاء القلبي والأنسجام الروحي فتتجلى في التعبير عما يختلف فيه الفرد عن سواه من الأفراد او الاشياء .

هذا هو الموضوع الذي تدور عليه تأملات اقبال في قصيدة الرائعة المثيرة « اسرار الذات » وفي « الأناشيد الفارسية » حيث يقول ما ترجمته :

« لو كان علي أن أضحي بخيط واحد
من نسيج هذه الحياة التي أحياناً
لكل الثمن الذي ابذلها
لابتئاع الخلود باهظاً جداً »

« اعطني القلب الذي يتشي حبوراً
من الحمر الذي يفيض من صميمه ،
وخذ القلب الذي احت معاله ،
وزيفت خوابجه التصورات الداخلية » (٢٧)

ثم قابل هذا بما قاله طاغور :

« أن يجعل من نفسي خير ما استطيع
فأقلّها على جميع الوجوه ،
من أجل أن القى اظللاً ملونة على اشعاعك ،
هذا هو معنى تحليك في »

(اي ان يخلق براهما شيئاً على انه تحلى عارض لذاته)

« انك لتقيم حاجزاً داخل كيانك الخاص : »

وتدعه ذاتك المنفصلة بالوف التعابير ؟
فانقسامك الذاتي هذا ،
قد تجسّد في وجودي .

« ان النشيد الحزين يتردد صداه في جوانب الفضاء ،
تُرددّه سيول الدموع وبروق الابتسامات ؛
ووفود الآلام والآمال ، بالوانها الكثيرة :
امواج ترتفع وتهبط ، واحلام تتصور وتتلاذى ،
وفي ذاتي يتجلّى اخفاق ذاتك الخاصة .

« هذا الحجاب الذي رفعته ،
قد ظهرت فيه رسوم لا تحصى ولا تعد
قد ابدعتها ريشة الليل والنهار ،
ومن ورائه يقوم عرشك البهي
المنسوج من اسرار خطوط منحنيّة عجيبة
خالية من كل مستقيم عقيم .

« ان المشهد العظيم الذي نتمثل انت وأنا فيه
قد انتشر في رحاب الفضاء ،
وبتموجات الحنان والحناني قد اهتز الماء ،
وفي تفتيشي عنك وفي تخفيك عن حفلت العصور في تعاقبها » (٢٨)

« اني لاغوص في اعمق محيط الاشكال
راجياً ان احظى بتلك الولوة التامة التي لا شكل لها
وها أنا متوق الى ان افني

في ذاك الذي لا يدركه الفناء ». (٢٩)

اما اقبال فاليلك ما يقوله عن فكرة الذات في قصيدة « شقائق سناء »

« قال البرهمي لربه يوم القيامه :

لم يكن بريق الحياة الا قبساً هائماً .

اما انا فان جاز لي القول . قلت مستغفراً :

ان حجر الاصنام لا يرى من طين الانسان ...

« أيها المسلمون لكم في قلبي كلمة

أشد اشعاعاً من نفس جبريل ،

اكنها محجوبة عن ابناء النار

سرآ عرفه من قبل سيدنا ابراهيم

« تسألني قلبك هذا ما هو ؟

هو قلب ولد يوم التهمت عقلي النار ،

فاذًا هو سورة من حبور

لكنها خمدت ، فعاد ثانية إلى الطين

« وقفت مستعطفاً على رمال سناء

إذ لم تكن نفسك تعي ذاتها

تقدم ثابت القدم ، وابحث عن رجل اي رجل ،

فالله نفسه شريكك في البحث عنه . » (٣٠)

ولكي نقف تماماً على ما يعنيه اقبال « بالنفس » « والذات » لا بد لنا من الرجوع إلى آثاره التي كان فيها أكثر ايجالاً في التأمل الفلسفى : ففي المقدمة الانكليزية للرحمته الشعرية « اسرار الذات » (٣١) التي « اثارت عاصفة من

الحماسة في نفوس الأجيال الناشئة من مسلمي الهند » ، يأتي على ذكر المعتقد الإسلامي والمعتقد الغربي فيقول :

« في رأيي أن هذا المحور للشعور الانساني ، الذي لا يحيط به الوصف ، هو حقيقة العالم الأساسية . فالحياة على اختلاف ظواهرها فردية ، وليس هنالك ما هو من قبيل الحياة الكلية . بل ان الله ذاته فرد احاد ، ليس له في احديته من شبيه . وما العالم ، على ما ذكر الدكتور ماكتغرت الا اجتماع مؤلف من افراد ، انما ينبغي ان نزيد على ذلك أن ما نجده في هذا الاجتماع ، من الانظام والانسجام ، لم يتحقق لنفسه كمال التكون واستمرار البقاء ، لكنه ناتج عن نشاط عفوی وجهد متعمد . فنحن نسير أبداً من الفرضى إلى النظام على نحو تدریجي ، ونساهم عملياً في بلوغ هذا الهدف . ثم ان اعضاء هذا المجتمع ليسوا افراداً معينين ثابتين ، بل هنالك اعضاء مستجدون يولدون ويتحققون بالقافلة تباعاً ، مساهمين في بلوغ هذه الغاية العظمى . وهكذا يظهر ان العالم ليس عملاً ناجزاً ، بل هو دائم السير في طريق التكون والاكمال . لذلك يتعدى الوقوف على حقيقة العالم قبل ان يصبح « كلاماً تاماً ». فعملية الخلق لا تزال في استمرار ، والانسان نفسه يساهم فيها بمقدار ما يساعد على تحقيق الاستقرار ، ولو في جانب من هذه الفرضى » . (٣٢)

وهنا نجد عند اقبال اثراً من اراء هوبيته وماكتغرت ، والتقالييد السامية المسيحية الدينية .

ولنقابل فكرة الكمال والالوهية هذه ، التي هي من قبيل المثال الذي لا يتحقق فعلاً على شكل تام ، مع تعريف ستيلا كرامريش للفن الهندسي الهندوسي وهو : ان الفن الهندسي الهندوسي سياق تموجي غرضه ربط المجرد الذي لا يسمى ولا شكل له – وهو الالوهية الهندوسية – بالوجود المادي (٣٣) . ويشير اقبال الى « ان القرآن يذكر احتمال وجود خالقين آخرين غير الله » يستشهد على ذلك بآية من القرآن هي الرابعة عشرة من سورة « المؤمنون » : تبارك الله احسن الخالقين » . ثم يستأنف قائلاً :

« ويبيّن أن هذه النظرة إلى الإنسان والعالم مخالفة تماماً للنظرة الانكليزية في الفلسفة هيجل المجددة ولكل صورة من صور الشمولية الصوفية ، التي تعتبر فناء النفس في الذات الكلية المطلقة هدف الإنسان الأقصى وسبيل خلاصه الواحد . فغاية الإنسان الخلقية والدينية ليست انكار الذات ، بل تحقيقها وإثباتها ، وبقدر ما يقرب المرء من فرديته يوفق إلى تحقيق هذا الهدف الأقصى . وقد أوصى النبي بوجوب الاتصاف بالأخلاق الحسنة وهكذا فبمقدار ما يتشبه الإنسان بالفرد الواحد يغدو فرداً واحداً ، وعلى قدر بعده عن الله تتضاءل فرديته ، واقرب الناس إلى الله أتمهم شخصاً ، وليس معنى ذلك أنه ينعم بخيراً في الله وييفي في ذاته » (٣٥) .

وفي مكان آخر من قصيدة « اسرار الذات » يستأنف اقبال قائلاً :

« لقد اشرت إلى أصول الأخلاق في الإسلام ، وحاولت أن أكشف عن حقيقة أمرها من حيث علاقتها بفكرة الفردية ، « فالانا » في سيرها نحو التكامل الفردي يقتضي أن تمر في ثلاث مراحل : او لها الخصوص للشريعة ، وثانيها ضبط النفس — وهو أتم مظاهر الوعي الذاتي في « الاانا » — وثالثها النيابة الممية » (٣٦) وهذا أيضاً يتجلّى لنا كيف يقاس النهج الخير والمستقيم والديني والسياسي ب بالنسبة إلى أحكام الشريعة ، أما النيابة الالهية فتم بالتعرف الحقة عندما ... تستحيل المناقضات في حياتنا العقلية إلى تجانس وانسجام ... فيغدو من ثم مفهوم « ملكوت الله على الأرض » اشتراكاً افراد ذوي حظر طفريدة من التكامل في مجتمع ديمقراطي يرئسه أكملهم فردية . وقد ترأت لنيتشه صورة عن هذه السلالة المثالبة ، لكن إلحاده وتحيزه الارستقراطي ، افسدا عليه فكرته هذه افساداً تماماً » (٣٧) .

ثم ان اقبال قد وطد الاساس لديمقراطية عالمية : فقد كتب في مقال له موضوعه « الديمقراطية الإسلامية » نشر في مجلة « العصر الجديد The New Era » سنة ١٩١٦ يقول :

« ان ديمقراطية اوربا قد انبثقت اصلاً من تجدد الأوضاع الاقتصادية في

المجتمعات الاوربية ، لكن نيشه يغض هذا الذي سماه بـ « قانون القطبيع » ... فهل بلغت عامة الناس العاديين هذا المبلغ من اليأس ؟ اما ديمقراطية الاسلام ، فلم تختلف عن اتساع الامكانيات الاقتصادية ، بل هي مبدأ روحي قائم على ان كل كائن بشري هو مركز لقوة كامنة تستطيع اخراجها بان نتعهد في كل منها ضرباً من السجايا الخلقية . او لم تكن ديمقراطية صدر الاسلام نقضاً اختبارياً لاراء نيشه ؟ » (٣٨)

ويلمح اقبال ، في رسائله إلى جناح بما يقصد بالديمقراطية الاسلامية من حيث صلتها بطبائع الحماهير المعاصرة اذ يقول في ما يتعلق بهم :

« ان معضلة الحبز تزداد حدة ... لكننا نجد ، لحسن الحظ ، حلاً موافقاً لها بتطبيق شريعة الاسلام ، وتوسيع احكامها على ضوء الفكر الحديث » (٣٩) وجدير باللاحظة ان الشريعة الاسلامية في نظر اقبال ليست دستوراً وانياً بجميع الدقائق والتفاصيل ، ولا هي واردة كذلك منذ القدم ، بل لا بد من اجراء التنقية في نصوص مقرراتها ، مع تبدل الاحوال . اما الوارد فيها منذ القدم فهو فلسفتها الأساسية وروحها الخلقة ، وهذه الروح الباقة المستمرة ينبغي بطبيعة الحال ان يعبر عنها بصيغ تتناسب مع المعرفة الحديثة ، وتفني بالأحوال وال حاجات الطارئة » . ثم يقول :

« لقد توصلت ، بعد دراستي للشريعة الاسلامية دراسة دقيقة طويلة ، إلى أنه حيث يتيسر فهم هذه الشريعة فهما جيداً ، ويتم تطبيقها كما ينبغي ، فإن حق العيش يغدو مضموناً للجميع » (٤٠) ولكن اي شيء في فلسفة الشريعة وفي روحها الواردة في القرآن ، يضمن هذه النتيجة ؟ واول ما يبدو من ذلك هو المساواة المطلقة بين جميع الناس امام الله . ومن هنا يستنتج زعماء الاسلام ، المعاصرون ان ظهور عدد من الخلافات ذات السلطات الاستبدادية ، وقيام الفوائل بين الحكام والرعايا ، هو نقض صريح لروح الاسلام ، وكذلك صلة الفرد المباشرة بربه ومسؤوليته تجاهه ، فانها تقضي ضماناً رفض نظام الابوة ، الاسيوبي في الأسرة ، لانه يحصر حق الارث في الابناء دون البنات . ويجعل

ملكية العقارات من حق الابن الاكبر الحي وحده . في حين ان شريعة الإسلام تحول دون تراكم الثروات اذا طبقت الشريعة نصاً وروحـاً . وقد ضرب لي سيادة علي خان ، قاضي العدل الإسلامي في ولاية حيدر اباد ، مثلاً على ذلك ، وكان قد فرغ من تسوية احدى القضايا العقارية ، فقد وزع بحكم تطبيقه الصحيح لاحكام الشريعة الإسلامية ملكاً قيمته حوالي ٥٣ الف ريال على سبعين وريثاً .

وقد اشار كذلك إلى أن الديمقراطية الإسلامية تجمع الناس فعلاً من جميع أروقة الحياة لدى اداء فريضة الصلاة . حتى جامع القمامات يستطيع أن يجلس في حضرة اي مسلم ، ويساركه في العبادة ويحصل به عن طريق الزواج . وليس في الإسلام ، الى ذلك كله ، تميز طبقي . وهو ايضاً اوسعاً من اية جامعة قومية : فهو تركي وفارسي وهندستاني ، وهندي ، وليس عربياً فحسب . وكذلك الجمع في الدلالة بين الإسلام والفتוחات العسكرية العربية فانه ، في ما يرى مسلمو الباكستان والهند اليوم ، يعطي فكرة مشوهة عن الإسلام الصحيح .

وهم يؤكدون أن الإسلام الحي الفعال نظام خلاق ، لا يكتفي من التجديد بتكييف الأوضاع القديمة ، ففي غرب الهند واواسطها مثلاً ، قد عمل على خلق لغة جديدة هي اللغة الاوردية ، وهو يعمل الآن ، تماشياً مع روح المساواة الديمقراطية الاقتصادية ، على احداث ضريبة دخل في الباكستان ، على الصعيد القومي . لكنه بدلاً من ان يسميها بالاسم الغربي ، قد اطلق عليها الكلمة الاوردية « زكاة » . والسبب في ذلك ما فرضه القرآن على المؤمن من تأدية جانب من دخله إلى المجتمع . واللفظة الاوردية لهذه الفريضة هي « زكاة » . هذه هي الطريقة التي يلقي بها الإسلام الناهض الأساليب الغربية ليحوّلها إلى حضارة هندية إسلامية أهلية .

وليس المقصود أن جميع المسلمين العصريين يشاركون اقبال فكرة الدولة الإسلامية الدينية . فان مسلمي تركيا قد انشأوا دولة علمانية على الطراز الغربي الحديث ، ويجري مجرد عدد كبير من مسلمي الهند الذين آثروا البقاء في الهند

المستقلة نظير علي اصغر فيضي ، ومولانا ابو الكلام ازاد وزير التربية والموارد الطبيعية والابحاث العلمية في حكومة الهند حالياً . والخطب اهون بشان الثاني منها لانه مسلم صوفي متاثر بتعليم غاندي . واننا نرى كذلك كيف ان الإسلام المعاصر يبدد منظماته التقليدية التوسعية ذات الصفة العسكرية .

ولا يخفى ان في العالم معتقدات سياسية وثقافية اخرى ، غير التي نجدها في الغرب الديمقراطي المتحرر ، تصلح - هي الاخرى - لأن تكون أساساً للديمقراطية الاقتصادية عالمية متساوية . فالبوذية والهندوسية والغاندية ، والطاوية والكتفوشية هي ، نظير الإسلام ، طرق اخرى الى الغاية نفسها . ولو ان الولايات المتحدة تنتهج بروحها الديمقراطية سياسة خارجية حكيمة سمحية وكانت ترحب بهذه الطرق الأخرى ، وتؤيدتها بالتشجيع والتعاون . فقد صدق اقبال حيث قال : « ان مشعل الحياة لا يستعار من الغير ، بل ينبغي لكل فرد ان يوقده بنفسه في هيكل ذاته » . (٤١)

المراجع

- Iqbal, Allama Sir Muhammad, The Complaint and the Answer, - ١
 translated by Altaf Husain, Muhammad Ashraf, Lahore, 1948, p. ix.
 وللقصيدتين ترجمة شعرية بالعربية في كتاب فلسفة إقبال ، تأليف محمد حسن الأعظمي
 والصاوي علي شعلان ، مصر ١٩٥٠ ، ص ٨٥-٩٢ و ١٠١-١٠٩ (المترجم)
 ٣ - المرجع المذكور ص ٩ .
 ٣ - المرجع المذكور ص ٩-١٠ .
 Iqbal, Sir Mohammad, The Reconstruction of Religions Thought in Islam, Oxford University Press, London, 1934, P. 170.
 ٤ - المرجع المذكور ص ١٥٥-١٧٧ .
 ٦ - إقبال ، قصيدة شكوى : ترجمة عربية في كتاب فلسفة إقبال للمحمد حسن الأعظمي والصاوي
 علي شعلان ، مصر سنة ١٩٥٠ ، ص ٨٥-٨٩ ، المقاطع : ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥
 (المترجم) .
 ٧ - إقبال ، قصيدة جواب شكوى ، المرجع السابق ، ص ١٠١-١٠٣ ، المقاطع : ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥
 (المترجم) .
 ٨ - المرجع السابق ، ص ١٠٣-١٠٧ ، المقاطع : ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦
 (المترجم) .
 ٩ - المرجع السابق ، ص ١٠٧-١٠٨ ، المقاطع : ٢٢ .
 ١٠ - المرجع السابق ، ص ١٠٨-١٠٩ ، المقاطع : ٢٣، ٢٤، ٢٥ .
 Iqbal, Sir Muhammad, The Tulip of Sinai translated by A. J. Arberry, The Royal Indian Society, London, 1947, p. vii.
 Speeches and Statements of Iqbal, Compiled by « Shamloo », - ١٢
 Almanar Academy, Lahore, 1948, P. 7.
 ١٣ - المرجع السابق ص ٣ .

- ١٤ - المرجع السابق ص ٥ .
 ١٥ - المرجع السابق ص ٩-٨ .
 ١٦ - المرجع السابق ص ٩ .
 ١٧ - المرجع السابق ص ٩-١٠ .
 ١٨ - المرجع السابق ص ١٠ .
 ١٩ - المرجع السابق ص ١٠-١١ .
 ٢٠ - المرجع السابق ص ١٠-١١ .
 ٢١ - المرجع السابق ص ٤٠-٣٩ .
- Syed, Dr. M. Hafiz, « Liaqet Ali Khan » The Modern Review, -٢٢
 Calcutta, Vol. Lxxx, No. 6, Dec. 1951, P. 462.
 Iqbal, Speeches, ect. op. cit., p. 12. -٢٣
 Ibid., pp. 12, 18. -٢٤
 Ibid., p. 25. -٢٥
 Gandhi's Letters to a Disciple, Harper's New York, 1950, P.135 -٢٦
 Iqbal, Persian Psalms, Pts. I and II, translated by Arthur J. -٢٧
 Arberry, Muhammad Ashraf, Lahore, 1948, Poem 51, P. 45, and
 Poem 41, P. 36.
 Tagore, Radindranath, «Gitanjali» in Collectid Poems and Play -٢٨
 of Rabendrenath, Tagore, Macmillan, New York, 1937, Verse
 LXXI, pp. 33-34.
 Ibid., VerseC. P. 46. -٢٩
 Iqbal, The Tulip of Sinai, op. cit., Verses, 16, 22, 38, and 46, -٣٠
 pp. 4, 5, 8 & 10.
 Iqbal, Dr. Sir Muhammad The Secrets of the Self, translated -٣١
 from the Original Persian with an introduction and notes by Rey-
 nold A. Nicholson, Macmillan, 1920, revised edition, 1940, reprin-
 ted by Muhammad Ashraf, Lahore, 1944, p. xxx.
 وقد ترجم هذه القصيدة إلى العربية عن الفارسية الدكتور عبدالوهاب عزام ونشرها تحت
 عنوان « ديوان الأمير أو والرموز » مصر ١٩٥٦ . (المترجم)
 ٣٢ - المرجع السابق من xvii-xviii -٣٢
- Kramrisch, Stella, The Hindu Temple, Univ. of Colcutta., Vol. -٣٣
 I, 1946, p. 12.
 Iqbal, Secrets of the Self. op. cit., p. xviii. -٣٤

- | | |
|--------------|---------------------|
| . xviii-xix | المراجع السابق ص ٣٥ |
| . xxvi-xxvii | المراجع السابق ص ٣٦ |
| . xxvii-xxix | المراجع السابق ص ٣٧ |
| . xxix | المراجع السابق ص ٣٨ |

Iqbal, Letters of Iqbal to Ginnah, Shaikh Muhammad Ashraf, -۱۹
Lahore, 1944, pp. 15, 16.

- ^{٤٠} - المرجع السابق ص ١٦ .
Iqbal, Speeches and Statements, op. cit, pp. 55-56

الاسلام والتطور^(*)

ولفورد كانول سميث

لقد سلك الاسلام حتى اليوم ثلاثة عشر قرناً ونيف من التاريخ . وليس من أحد يعرف المستقبل ، بيد ان المسلم يستطيع ان يتطلع ، مثلاً ، الى ثلاثة عشر قرناً آخر آتية . وما من حاجة في الوقت الحاضر للتفكير فيما ستكتشف عنه الأيام . فنظرتنا الى الاسلام كافية لتكوين رأينا ، ثم ان الاوضاع الحالية في العالم الاسلامي تكمم ضمن سياق طويل الأمد من تطور الاسلام - ذلك التطور الذي لم يبلغ كماله بعد .

ومع هذا الجريان المضطرب في تطور البشرية العالمي ، وخاصة الآن ، وسط ما نرى من تحول خطير قد أخذ طريقه في مناحي حياة الانسان الاجتماعية كلها ، لا ريب ان اي تنبؤ لن يكون مأمون الجوانب . لكننا نستطيع أن نتkehّن دون أن نقع في تهور ، بأن تاريخ الثلاثة عشر قرناً القادمة ، او في الواقع تاريخ القرنين القادمين ، أو حتى القرن القادم ، إنما سيكون تاريخاً جديداً مختلفاً بالنسبة إلى كل انسان . فالحياة على كوكبنا الأرضي مليئة بالتجدد السريع : المشاكل جديدة ، والامكانيات جديدة ، وكذلك الأخلاص والأخطار :

(*) الفصل الاول من كتاب Islam in modern History by Wilfrid Cantwell

Smith مطبعة جامعة برستون ١٩٥٨ .

ان هذه الدراسة ليست في اية حالة من الأحوال محاولة — ومن العبث الواضح ان تكون — لأدراك وجه ذلك المستقبل ، فما من هم لنا الا لفت النظر الى الحقيقة الراهنة ، وهي ان مجرى الإسلام في الدنيا ، من الوضع الذي كان عليه منذ البدء ، انما هو في تطور عملي مستمر ، إلى ان يبلغ ما سيصبح عليه . والواحد منا لا يعرف ، او لا يحتاج الى عرفان ما سيؤول اليه الإسلام ، ولكننا في الواقع نستطيع ان نرى العمليّة المعاصرة التي يُستحضر بها شيء من ذلك الغد . فالإسلام يعيش اليوم فترة حاسمة خلاقة ، يتحول فيها تراث ماضيه الى بشائر مستقبله . هذا ، ويمكن للغرباء عنه ان يدرسوا ، ويحللوا ، ويوضّحوا تلك العملية ، أما المسلمين أنفسهم فليس ذلك باستطاعتهم وحسب ، وإنما الاسهام في ذلك واجب عليهم على ان أهمّ وأمتع فصل من فصول التاريخ الإسلامي حتى اليوم ، بالنسبة للغرباء عن الإسلام والمسلمين معاً ، إنما هو ذلك الفصل الذي هو الآن في طريق الخلق والتقويم .

إذا ما كانت هذه النظرة صحيحة ، فهل هي جديرة باللحظة ؟ ربما قال قائل ان ذلك كلام هراء ، ثم احتاج على ان مثل هذه الحقيقة انما تنطبق على شئ شؤون الانسان ، مسلماً كان او غير مسلم ، كما تنطبق على سائر أدوار التاريخ . فالحياة ، بالنسبة إلى الانسان ومجتمعه ، كانت في جميع مراحلها ، وفي كل لحظة ، خلقاً او ابتكاً لأمر جديد على أساس من تراكم الماضي . أو لم يكن معنى التاريخ ، دائمًا ، ضمّن المعنى الشامل لكل « حاضر » مضى وقضى ؟ أو لم تجد دائمًا كل شخصية ، وكل جماعة ومؤسسة ، وكل حضارة نفسها مضغوطة بين عباء ماضيها واحتمالية مستقبل ليس بالأكيد الثابت ؟ ترى ما هو الشيء المميز في القرن العشرين الذي ينتقل بعصرنا مرحلة ذات خطورة . وما هو الشيء الخاص بالإسلام الذي يجعل انماره في هذه الأزمة هذا الانمار الدرامي ؟

في موضوعنا هنا ، سنرى ان في كلا الحالتين يوجد الكثير من الخاص المميز . ان هذه الناحية من ايمان المسلم وتطوره وعنوانه لم تبحث الا قليلاً .

ولهذا فان عرضنا للموقف ، كما نراه ، سيتضمن الكثير من آرائنا في الوقت الحاضر . وجواباً على السؤال السابق من الناحية الأخرى – وهو السؤال المتعلق بتقلب العصرية – نقول ان الكثير المتتنوع قد كتب في الموضوع ، وما علينا الا أن نتناول ذلك باختصار موجز .

لنعرف بأنه كان هنالك دائمآ تغير . فكل لغة من اللغات ، او سلسلة من الجبال ، او حتى المجرات لها ، على ما نعرف اليوم ، تاريخ خاص . انا نستطيع ان ثبت اقتئاع هيركليتوس ، بأن كل شيء نراه ، انا كان وما يزال في تطور . بيد أن عصرنا يتميز في ناحيتين : الأولى هي ان خطوة التغير لم تتتابع كميةً فحسب ، وإنما كميةً كذلك . والثانية هي أن التطور أصبح للمرة الأولى ، وعلى نطاق واسع ، واعياً لذاته .

ان التغير في تاريخ الانسان ، أو تطوره ، لم يكن من قبل كما هو عليه اليوم من السرعة والشمول والوضوح . لقد كانت العصور الحوالي تعرف شيئاً من زوال الأوضاع . أو أنها كانت ، بين حين وحين ، تشعر بأثر عميق للتغيرات غير أن عقد تزاوج الأمور العلني الوثيق قد احتفظ به لزمننا هذا . أما من الآن فصاعداً ، فالإنسان يعلم أنه يجب ان يعيش مع التطور كشريك دائم ، في جميع نواحي نشاطه ، وسائل مؤسساته ، سواء أكان ذلك للأفضل أم للأسوأ .

هذه المعرفة ، في حد ذاتها ، هي التميز الثاني الكبير . فالتقدم منذ النهضة الصناعية ، ومنذ بدء الخطوات الأخيرة التي خطتها العلم ، لم يكن سريعاً فقط ، وإنما كان سرياً بنسبة لم نرها من قبل . ومن ناحية لا تقل أهمية نجد ان هذا التقدم كان ، لأول مرّة أمراً مسلّماً به ، وكان يجري بعضه عن سابق عمد وتصميم . ان هذه المعرفة ، كغيرها ، تحمل معها القوة والمسؤولية . والانسان يمكنه ، من ناحية ، ويجب عليه من ناحية أخرى ، ان يكون مهندس التقليدية . ففي قضية الاسلام مثلاً نجد انه في الوقت الذي اخلت فيه ديناميكية الماضي البطيئة الطريق لتطور الأحداث المعاصرة السريع ، ينتشر الوعي بقوة

بين المسلمين (١) شأنه بين الغرباء ، ذلك الوعي المدرك لمرونة حاضر الإسلام ، ونرى في الوقت نفسه أيضاً ان الأدراك يعي كيف ان الإسلام كان دائمًا مرنًا (٢) ويتجلى مع هذه الأمور شعور فطري بفرصة الإنسان التي تتسع ، دون مفرّ ، اليوم ، لتقبّل التغيير المباشر (٣) .

هذا يكفي فيما يتعلق بالقرن العشرين . بيد أنه بالإضافة إلى هذه الظروف الجديدة الذي يساهم الإسلام في مجراه بها مع بقية عالم اليوم ، وهي ظروف واضحة جلية ، نرى أن هنالك اعتبارات أخرى خاصة بالإسلام . وهذه الاعتبارات تساعد على تمييز التجربة الشديدة القاسية التي يجتازها المجتمع اليوم . إن هذه العوامل الإسلامية المعينة لم تحظ إلا بالقليل من عناية الكتاب شرقين كانوا أم غربين ، ولهذا يجب ان تعرض بدقة وعناية إذا ما أُريد للأزمة الحاضرة ان تقدر حق قدرها . واننا لفي حاجة الى فهم أوضاع ماهية الإسلام ، وادراك عادل لماهية العصرية ، ذلك اذا ما رغبنا في تبصر معقول بالوضع الحديث للعالم الإسلامي . لقد كان هنالك حديث عن «تأثير» الغرب ، او القرن العشرين في الإسلام ، كما لو كان الأخير جامداً او أنه يستجيب تلقائياً لذلك التأثير ، مع ان الإسلام قوة كذلك ، وقد مضى عليه ، وهو في حركة ، أكثر من ثلاثة عشر قرناً . ولا ريب أن المسلم العصري ومجتمعه يتلقيان تأثيرين اثنين هما تأثير الإسلام الشديد من وراء (ولما كان الإسلام ديناً فمن عمل أيّضاً) وتأثير العصرية من جانب . أما قوة الإسلام الدافعة في هذا الموقف ، وما هنالك من أعباء وجهود تولد في العملية المتواصلة الجريان ، ومن قوى الرد الفعل الذي يقوم به الإسلام – عنيفاً كان ذلك الرد أم ضعيفاً ، قانعاً بما عنده أم بانياً خلاقاً بالنسبة إلى العالم الحديث – كل ذلك يجب ان يدرك لا بالنسبة إلى مفاهيم البيئة الجديدة وحدها ، وإنما كذلك بالنسبة إلى مفاهيم الإسلام وطبيعته واتجاهه وصفاته الذاتية .

لقد رأينا ان الحاضر الذي نعيش فيه عبارة عن فترة خاصة في التاريخ الإسلامي . انه ، دون ريب ، حقبة فريدة تتميز في بعض نواحيها عن كل

حقبة . واننا لنستطيع ان نقول أيضاً ان المجرى التاريخي ذو ميزة خاصة بالنسبة الى الإسلام على وجه العموم ، فالنظرية الإسلامية للتاريخ نظرية فريدة ، كما أن التاريخ ، من بعض الوجوه ، ذو أهمية عند المسلمين اكبر منها عند غيرهم من الجماعات . على أن مثل هذا الرأي الجامح يتطلب ، دون ريب ، اياضاحاً شافياً . غير انه باستطاعتنا تأكيد هذا الرأي فوراً ، وذلك أن دور الإسلام العملي في التاريخ الحديث (او في اي تاريخ آخر) لا يمكن ان يُدرك تماماً الأدراك دون أن يفهم دور التاريخ النظري في الإسلام . والأمر نفسه ينطبق على مسألة الروابط الاجتماعية . فالانسان لا يستطيع ان يفهم دور الإسلام في المجتمع فهماً مناسباً الا إذا كان في استطاعته ان يقدر دور المجتمع في الإسلام . وقد يبدو من السخف مرّة اخرى توكيدها على ان المسلم العصري عضو في مجتمع ليس بالإسلامي كمجتمعه او تاريخه ، وفي كلا الحالين نرى أن ذلك أمر خاص . ولكي نعلم مدى الخاصة فيه علينا أن نبحث ونتحقق . ولهذا أقول مرّة أخرى انه إذا أردنا ان نتمكن من فهم الموقف الحاضر في العالم الإسلامي ، وجّب علينا ان نتفحص الإسلام . إذاً ما هو الإسلام ؟

لنبداً ولنقل أن الإسلام دين .

وقولنا هذا يعني الشيء الكثير – انه في الواقع أكثر مما يستطيع اي منا أن يدرك . أنها الحقيقة الجوهرية التي يجب ان يبدأ منها الأدراك في هذا الحقل : فالاديان جميعها ، ونخص بالذكر ديانات العالم الكبير ، إنما هي ديانات لانهائية ، أي انه ليس من حد لعمقها او تشعبها او تنوعها . فكل ديانة هي نقطة يتمسك عندها المؤمن بها ، بوساطة التقاليد المتراكمة ، بسرديةة الحالق (٤) . أنها الوسيلة الرئيسية التي يتجلّى بها الله الى المرء ، بقدر ما يسلم المرء بذلك . ومهما كان الإسلام مثلاً أعلى منسقاً ، وكذلك مهما كانت تفاصيله الخارجية عمرانية ، فهو أيضاً ، من حيث انه تجربة ، الحياة الدينية الشخصية ، عملية كانت ام ضحالة ، بشعة ام رائعة الملامح ، خاطئة ام بريئة مقدسة ، لكل فرد من أفراد المسلمين .

هذا ، ويراعى للمرأقب الخارجي من وراء الديانة وطبيعتها الخاصة العميقـة السامية أمران . أما الأمر الأول فهي إننا نفترى على أي دين اذا ما نظرنا إلى شكله الخارجي وحسب . فالدين بالنسبة إلى كل تبع من أتباعه ، هو النافذـة الكبرى التي ينظر من خلالها ويرى ما يراه من معنى الحياة وغايتها ، ومغزى وجوده النهائي وجود رفقاء ، وما بينهم من علاقات متبادلة . وهذا فـإن طالب المعرفة يجب أن لا يلاحظ شكل النافذـة وتركيبها فقط ، وإنما يجب عليه أيضاً أن يتأكد من الرواية التي تشرف عليها وتقدمها لأولئك الذين يتبعـونـعندـها . أما فيما يتعلق بالسلوك ، فطالب المعرفة أو الباحث يجب أن لا يكتفى باستطلاع ما يفعل أهل التقى وإنما يجب أن يدرك ما يرونـه جديـراً بذلك الفعل ولماذا . إن معرفتنا للأسلام ، كـمـعـرـفـتـنـاـلـأـيـةـ دـيـانـةـ أـخـرىـ ، لـيـسـتـ بـجـرـدـ اـحـاطـةـ أوـ حـتـىـ خـبـرـةـ دـقـيـقـةـ بـمـوـسـسـاتـهـ ، وـنـمـاذـجـ مـنـ طـابـعـهـ وـتـارـيخـهـ وـإـنـماـ هـيـ ، إـلـىـ ذـلـكـ ، اـدـرـاكـ ماـ تـعـنيـ هـذـهـ الـأـمـرـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ أـوـلـئـكـ الـذـينـ يـعـنـقـونـ هـذـهـ الـدـيـنـ .

وأما الأمر الثاني فهو ذلك التشعب الذي لا حد له في كل ديانة كبرى : فالدين ، إلى حد ما ، هو كل شيء لجميع الناس ، وطبيعته المستمدـةـ منـ خـارـجهـ ومنـ ذاتـهـ تختلفـ بالنسبةـ إلىـ كلـ عـصـرـ منـ أـتـبـاعـهـ حـسـبـ ماـ عـنـدهـ منـ استـيعـابـ وـرـدـ فـعـلـ . وـنـحنـ إذاـ ماـ نـظـرـنـاـ إـلـىـ ماـ وـرـاءـ الرـمـوزـ مـنـ معـانـ ، لـاـ نـسـتـطـعـ إـلـاـ انـ نـدـرـكـ ، فـيـ تـحـلـيلـنـاـ الـأـخـيرـ ، أـنـ لـكـ دـيـانـةـ عـالـمـيـةـ أـشـكـالـاـ بـعـدـ أـتـبـاعـهـ . وـأـنـهـ لـحـقـيقـةـ تـارـيخـيـةـ ، وـجـوـهـرـيـةـ بـالـنـسـبـةـ لـلـادـرـاكـ وـالتـارـيخـ الـدـيـنـيـ ، تـلـكـ الـتـيـ تـقـولـ إـنـهـ حـتـىـ نـفـسـ الـمـوـادـ قـدـ تـعـنـيـ أـشـيـاءـ مـتـبـاـيـنـةـ لـأـشـخـاصـ مـخـتـلـفـينـ . وـالـوـاقـعـ إـنـ الـوـاحـدـ مـنـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـسـلـّمـ بـاـخـتـلـافـ آـرـاءـهـ لـوـ انـ النـظـامـ قـدـ فـقـدـ حـيـويـتـهـ وـلـمـ يـعـدـ لـهـ أـهـمـيـتـهـ الـدـيـنـيـةـ . إـنـ الـحـقـيقـةـ الـتـجـرـيـيـةـ لـكـلـ دـيـنـ إـنـماـ هـيـ فـعـلـاـ ماـ تـقـلـهـ إـلـيـنـاـ رـمـوزـ حـالـةـ إـلـثـ حـالـةـ (٥) . وـلـيـسـ هـنـالـكـ مـنـ نـهـاـيـةـ ، وـلـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـكـونـ إـيـ تـحـدـيدـ لـمـ قـدـ يـضـمـنـيـ اـسـتـعـدادـ الـفـرـدـ الـرـوـحـيـ وـظـرـفـهـ وـشـغـفـهـ أـوـ هـوـاهـ عـلـىـ النـظـامـ مـنـ تـفـاسـيرـ ، مـهـمـاـ كـانـ التـرـكـيـزـ فـيـ التـفـسـيرـ آـسـرـاـ شـدـيـداـ . وـهـذـاـ الـأـمـرـ يـنـطـبـقـ فـيـ الـأـسـلـامـ ، بـصـورـةـ خـاصـةـ ، عـلـىـ الـحـرـكـةـ الصـوـفـيـةـ الـمـتـقـلـبـةـ . بـيـدـ أـنـهـ يـنـطـبـقـ أـيـضاـ عـلـىـ

أي نظام يعنيه الشرع ليس في القرون المتالية فحسب ، بل وفي الواقع بالنسبة إلى قلب كل مسلم .

وانه ليبيّن انّ الإسلام ما كان ليصبح ، عبر القرون ، احدى ديانات العالم الكبرى الأربع أو الخمس ، الا لأنّه ، كغيره من هذه الديانات ، قد تمعن بما هو عميق ومتناقض وخاص بجميع الناس واصنافهم وحالاتهم ، ولكل مكانة ومستند وقدرة ومزاج ووحي .

إذاً ، فالإسلام دين . وهو ، كغيره من ديانات العالم ، يطغى على كل تحديد . لسبعين اثنين : لأنّه من ناحية مفتوح على عظمة الحالات التي لا تحد ، وأنّه من الناحية الأخرى ، ذو صلة بتشعب الإنسانية الذي لا يقاس .

ومع ذلك فالإسلام ليس مجرد ديانة . انه ديانة خاصة معينة . انه تميّز عن غيره . وهو — شأن الديانات الأخرى — وان كان لا يمكن تحديده ، يمكن ان يتّصف بصفات مرسومة . ولسنا في حاجة الى التزام الموقف المحيّر الذي يُسأل فيه عن أي الأديان أهّم ، او عن الأمور التي تشرّك فيها الأديان الكبرى ، او عمّا بها من أشياء تميّز الواحد عن الآخر . ومن الواضح ان فهم كل ناحية في الإسلام متّهم لهم ايّة ناحية اخرى . ومع توكيدها على ذلك يمكننا ان نسعى الى ايجاد وصف تقريري للإسلام . لكن علينا ان نتجنّب سهولة الوقوع في خطأ العودة الى الأشكال الخارجية ، والى هيئة النافذة وتكتوينها . فقد سبق ان اجرينا الكلام على أن هذه الأمور ليست هي الدين نفسه الذي يمكن في عالم المعاني . ان حقيقة الإسلام هي أنه إيمان خاص حي متجدد مع كل صباح في قلب كل فرد من أفراد المسلمين . وانها حقيقة مميزة أيضاً ، وذلك ما يجب أن نحاول تشخيصه ، وان كنا نذكر اننا في مثل هذا العمل لا نستطيع الا ان نخذف ، الكثير من ظلال التنويع ، والكثير من المستثنias ، والكثير من دقائق الأمور ان كلمة « إسلام » المجردة ، التي يأمل الواحد منها في الوصول الى معناها ، هي عبارة عن جوهر مطلق ، والوجه الأصولي لذاتية الإسلام العامة . التي تقارب طبيعة الدين الداخلية فيما لو تجرد من معنى الأشكال الخارجية التي

يأخذ به المسلمون المؤمنون ، اكبر من مجرد من تلك الأشكال نفسها .

ومن المفهوم لدى الغريب أن الخوض في هذا الحضُّ مغامرة شديدة - ثم أن الإيجاز لا بد وأن يكون شيئاً غير تام وغير مناسب ، إن لم يجيئ ، في الواقع ، بشوهاً . على آنذا ، اتباعاً لاقتناعنا الذي أوضحتناه بأن فهم الوضع الحاضر للمجتمع الإسلامي مستحبيل دون فهم الإسلام ، إنما لشعر بوجوب قيامنا بالمحاولة ، مع الاعتناء الصادق للأخطاء التي لا بد من وقوعها ، وأملاً في أن هذا التفسير غير الكامل قد يكون مساهمة في اتجاه نحو الغرض الصحيح . هذا وتشبيهاً مع رأينا السابق ، سئوكد بوجه خاص على موضوع الإسلام والتاريخ . بدعي ان الإسلام ، بالنسبة إلى المسلم ، إنما هو دين الله . وهذا يعني أشياء جد كثيرة ، من بينها أنه لم يبدأ في القرن السابع للبيлад ، وإنما مع الخلقة على الأقل ، إن لم يكن قبل ذلك . والله عندما خلق العالم ، أمر بأن تجري قوى الطبيعة وفق نظام ارتضاه - بصورة مسيرة ممتازة واجبة . وليس لعلم الطبيعة من خيار الا إطاعة أحکامه الحالدة ، والطبيعة في غضون انصياعها لاحکام الله ، تقوم في الوقت نفسه بايضاحها والكشف عن ملكته وعانته الألهية وكذلك عن جلاله وعظمته ، لأولئك الذين يؤمّنون به . كما وأن بجريان عالم الطبيعة المثالي هو آية من آيات حالته .

هذا ، وللإنسان كذلك نظام مثالي يتوجب عليه أن يتبعه . فالله من ملوكه
الحال قد أمر (٦) بالكيفية التي يجب أن يتصرف بها الناس فرادى وجماعة .
فهناك طابع سديد للسلوك الانساني ، وهو الاعتقاد بأن الله هو خالقنا (واليه
الرجوع) وخلق الناس أجمعين . وهنالك طريق مستقيم للحياة . ثم ان الإنسان
يختلف عن بقية المخلوقات بأنه خلق واعياً وحرّاً . وليس ، فيما يتعلّق به ،
من اجبار غريزي فطري ، فهو وحده الذي أعطى حق اختيار الموافقة او عدمها
وهنالك أيضاً صلاح الحال ، الاّ أنه غير جبri .

وطبيعي ان هذه الحرية عبارة عن مسؤولية خطيرة هامة . ومن الأصح أن نقول ان الانسان وحده هو الذي قبل بها . وفي القرآن الكريم آية (س ٣٣ : ٧٢)

يتمثل هذا الأمر بها في روعة وبيان ، حيث عرض الله تلك الأمانة على السموات (أي القوى الروحية) ، والأرض والimmel (أي العالم الطبيعي) فأباين ان يحملنها وأشفقن منها ، وحملها الإنسان . وبذلك ألقى على عاته أعباء تسير مصيره بتحدد مدرك واع . وليس هو مجرأً على أن يعيش في كنف العدل كما تعيش الكواكب دائرة في افلاتها ، الا انه يحاول .

غير أنها محاولة تقاعس دونها الاستطاعة والناس لا يستطيعون ان يختبوا مجتمعهم الانحلال والفوضى الا إذا عاشوا حياة مستقيمة . ييد أن للأنسان الحرية في ان يختار النهج الأعوج ، وتدمير النظام الاجتماعي كله ، وتحطيمه بين سمعه وبصره . والأنسان ، علاوة على ذلك ، نفس خالدة ، ومصيره الفردي في الخلود ، وكذلك مجتمعه على الأرض يتوقفان على إرادته في تكيف حياته هنا ، وحالياً ، على القواعد الرفيعة السامية . وقد أقام الله نظاماً تهائياً للثواب يكافأ به أولئك الذين يقبلون بطابع « الجبرية » فيتمعون بالنعم السرمد وراء دنيا الفناء هذه . أما الذين يرفضونه ، ويزدرؤن بالأمر المعنوي فستقع عليهم كارثة العقاب الذي لا يُحدّ ، ولا يردّ وليس له من علاج . إن الإنسان ذروة الخليقة ، وهو فريد المثال ، الآن والآبد .

هذا ، ولم يترك الله الجنس البشري دون هاد في هذه القضية ، الا وهي قضية كيف يجب ان يعيش . الأمر عكس ذلك ، إذ ما كاد يخلق حتى قيل له ما هو القانون الخلقي . لقد كان آدم ، حسب التعاليم الإسلامية ، أول «نبي» (أو «رسول») . ذلك أن الله برأ الأنسان في العالم وسلمه الرسالة فوراً : كذا وكيف يجب أن تفعل ، كذا وكيف يجب أن لا تفعل . هذا صواب ، وهذا خطأ . ان تاريخ البشرية قد بدأ بمعرفة الإنسان ما يجب ان يعمل ، لكنه استمر باخفاق الإنسان في ذلك . والمعتقد ان آدم قد برهن على العصيان ، وأن أبناءه قد أهملوا الرسالة او نسوها أو أضاعوها او زيفوها ، إلى أن جاء يوم لم تتعد فيه الإنسانية لتعرف النهج . ان اخفاق الإنسان في ان يعيش حياة عادلة ، لم يكن مجرد رفض للعدالة ، وإنما كان تحبطاً في الظلام لمعرفة ما هي العدالة .

وتخليصاً للإنسان من هذا الشك والقلق ، حلّت عليه رحمة الله ، وأنزل إليه الرسالة مرتّة ثانية . وهكذا كان وحي آخر ، أو كشف للإنسانية عما هي المطالب الخالدة ، وكذلك «بني» آخر اختبر للمناداة بالحقائق القديمة من جديد . غير أن الحكاية أعادت نفسها . ومرة أخرى أهمل المجتمع ما جاء به الوحي أو نسيه أو شوّهه . وهكذا دواليك – وليس من أحد يعلم كم مرّة في التاريخ اختبر أشخاص ليذكروا الجنس البشري بالقاعدة السماوية ، وينذروننا بأهوال الأنفاق في قبورها . وجل ما هو معلوم أن أولئك الأشخاص كانوا كثيرين ، ومن شتى الشعوب والأقطار . الواقع أنه كان لكل أمة نذيرها ، بيد أن الشيء الجوهرى هو أن الرسالة ، رغم تنوع الرسل ، كانت دائمةً واحدة (٧) .

ومن بين الأشخاص العديدين الذين كان الله يختارهم بين حين وحين لتبلیغ رسالته ، من حفظت لنا أسماؤهم ومنهم من ضاعت . أما من الذين حفظت أسماؤهم فأشهرهم وأهمهم (عدها آدم) إبراهيم وموسى والمسيح . وهوئاء ، كغيرهم من «الرسل» («الأنبياء») كانوا هم أنفسهم «متقبّلين» للأمر الألهي ، كما أن أتباعهم قد دعوا للقبول . ومع ان دعوتهم لم تكن كاملة النجاح ، الا أنها كانت ذات تأثير إلى حد كبير ، وذات نتائج قد بقيت على الزمان أكثر من نتائج الدعوات السابقة . الواقع ان أتباعهم ما زالوا يبیننا بأعداد ضخمة ، وهم يؤلفون اليوم الطوائف اليهودية والمسيحية .

لقد كان دعوة إبراهيم القوية هي التبشير بوجود الله وسلطانه الأوحد . ومن ثم عهد إبراهيم لم يحدث إن نسيت الإنسانية بالكلية ، إن الله وحده هو خالق الكون . وأنه هو وحده الذي يستحق العبادة ، أما عقيدة التوحيد التي نادى بها إبراهيم ، فلم تنطفئ جذوتها ، وأما الآلة المزيفة ، والأصنام التي يصنعها الإنسان فقد ازدرها إيمان إبراهيم الشديد ، وبقيت مزدراة منذ ذلك الزمان ، ينكرها قسم من الجنس البشري على الأقل .

وهكذا تمت الخطوة الأولى في طريق بناء التاريخ ، وبقيت خطوات أخرى . أما فيما يتعلق بموسى ، فإن أتباعه قد احتفظوا بالرسالة ، واتخذوا الخطوة

الثانية فتقديموا عبر القرون ليضعوا الرسالة موضع العمل . لقد اعترفوا بوحданية الله ، وكذلك قانون الله . لقد أدركوا ، على الأقل ، ان لله قانوناً يجب على الإنسان التمسك به . ومع هذا فانهم ، على كل حال ، كانوا بعيدين عن كونهم مخلصين كل الاخلاص في تقبلهم للوحي . ومع توالي الأيام سمحوا (أو تسبيباً) بافساد النسخ التي كانت تحفظ نص الرسالة المكتوب . ان «كتبهم» أصبحت غير صحيحة . أضف إلى ذلك أنهم ارتكبوا خطأ كبيراً ، اذ أخذوا يعتقدون أنهم شعب الله المختار — بدلاً من أن يدركون أن «كلمة الله إن هي إلا» رسالة عالمية للجنس البشري أجمع .

وشاء الله أن يصلح هذا الخطأ الشنيع ، فبعث في الوقت المناسب برسول آخر هو المسيح . وقد قام أتباعه ، علاوة على ما يتمتعون به من صفات خاصة ، ومن منه حباهم بها الله ، بادر إلى الطبيعة العالمية للدين ادراكاً جيداً ، وبتوسيع مجال الجماعة إلى أطراف الأرض بحماس وصدق . وكان المسيح بهذه النظرة الإسلامية ، بشرآً كغيره من أفراد تلك السلسلة الطويلة الذين اختارهم الله لاعلان كلمته . على أنه كان ، كما يُعرف له بذلك ، إنساناً من طراز آخر ، يشهد على ذلك معجزة ولادته من عذراء وصفاته الخلقية التي لا مثيل لها ، ومع هذا كله فهو بشر . ولكن أتباعه ما لبשו ، لدهشة المسيح نفسه واحتاججه الصارخ ، ان أخذوا يوئلهم ، وينسبون اليه والى امه تهمأ رهيبة ، حتى العلاقات الكفرية الفاحشة مع الله ذاته . هؤلاء الأتباع الذين يسمون أنفسهم «مسيحيين» ، قد ركزوا اهتمامهم طوال العصور وعبر القارات ، على المسيح ، اهتمالاً منهم جزئياً للذي يحيطون بذلك من سموه وعلاه ، من ناحية ، واهتمالاً من ناحية أخرى للنظام الخلقي الكامل . إذ أنهم أحاطوا أنفسهم بالاحترام الشخصي ولكنهم سمحوا بالعدالة الاجتماعية ان تترافق تاركين ادارة هذه الأمور الدينوية لقوى «علمانية» ليس للمقاييس الأبدية سلطان عليها (٨) . وهكذا ، على الرغم من نهوضهم فرادى ، فقد تركوا التاريخ يسير على هواه ، دون اتخاذ . ومرة أخرى أظهر الانسان ضلاله او اخفاقه وتخبطه في رفضه المتواصل أو

تشويهه للرشاد الأسمى الذي واصل الله تقديمها له ، والذي ليس من شيء ينقده إلاّه . إننا ، نحن البشر ، لم نكن بجهودنا عاجزين وحسب عن ادراك ما هو الصواب وما هو الخطأ ، ولكننا حتى عندما يقول لنا الله ويُرِّينا ذلك نرفضه ونأباه . وهكذا يتراهى تاريخ البشرية ، حتى هذه النقطة ، قصة غير مشجعة . ولكن كان ثمة تقدم ، دون ريب . وبعد الأهمال الكامل الأول لأوامر الله ، أو بالأحرى بعد سلسلة الهمالات المتكررة ، جاء بالتدريج دور ادراك عظمة الله ، بمبداً ، ومن ثم دور انباث طائفتين من الناس ، الأولى ، وان كانت محدودة ومنظوية على نفسها ، تعرف بالأوامر الألهية في مبدئها ، وتكرس نفسها لتنفيذها . وأما الثانية فقد أخذت تفهم أن رضوان الله يضم شمل العالم البشري في اسرة واحدة تخضع لحقيقةه . ومع ذلك فإن كلا هاتين الطائفتين قد أدركت ، كلا منها حسب طريقتها ، ادراكاً ناقصاً ، أو من ناحية أخرى قد أساءت فهم مطالب الله على حقيقتها اساءة بالغة . ترى هل سيعجز الناس ، أبداً ، عن استيعاب الرسالة الخالدة ؟ وهل سيعجزون عن العمل بها جدياً ، وعن العيش كما أمر الله الناس ان يعيشوا ، معدّين أنفسهم شخصياً لتلذ البركة العظيمة – بركة الاتحاد الحالد مع الله نفسه ، ذلك الاتحاد الذي لم تكن عملية كلها الا مقدمة له ، والذي سيقى بعد ان ينقضى امر هذا العالم الفاني – وبيان المجتمع الأمثل ، وعائشين فيه ما داموا على ظهر الأرض ، ومحولين التاريخ الانساني الى سجل خال من تكرار الأخطاء ، مليء ، اخيراً ، بالنجاح الرشيد المقدس ؟

ولو جارى هذا السؤال الانسان في حياته لكان الجواب القاطط الدائم « كلا » دون ريب . إننا ، نحن البشر ، مع الأسف ، منكبون على العصيان والخطأ ، لكن رحمة الله عظيمة ، ومبادرته دائمة . انه ينقد الموقف باشارة من عنده ، وينصح هديه السماوي للانسان . لقد أنزل رسالته متضمنة حقيقته وعدالته ، واختار رسوله يوئيها ويفسرها ، ويعيشها باحكام مستقيم ، وسيُرِّت خلفه طائفة للمحافظة على الرسالة بصدق ، وتحملها متصرة الى أطراف الأرض ،

والعمل بكل ما تضمنته من احكام عملية .

في هذه المرة لن يكون خطأ ولا تشويه ولا إهمال . إنها لآخر دعوة حاسمة لعمل الانسان الحق في العالم واحتلتها ، ولم تكن دعوة منفصلة منعزلة ، لا ولا نصاً جاماً للحقيقة السامية . لقد وضحت الحقيقة ، كما قلنا ، قبلاً : فالشيء المهم العظيم البناء في هذه المرة ، إنما كان هو الحادثة مضافاً إليها نتيجتها ، وهي تطبيق الحقيقة ، وتضمينها الحقيقة في التاريخ الانساني من هذا الحد . ولم يكن هنا تكرار لما يريد الله ان يقوله لنا فحسب ، وإنما يوجد مجتمع يتطور حول ذلك التكرار ، مجتمع يرسّخ نفسه ، وقد تمسك جيداً بالوصايا التي أوحيت ، لأن يعيش بمحاجب هذه الوصايا ، وبذلك يأخذ بإعادة بناء الحياة البشرية على الأرض . هذا المجتمع ليس بالتصور على نفسه ؛ انه عكس ذلك يرحب بالخلق كلهم ترحياً حاراً . بل انه مُلحٌّ في دعوة الغير للاشتراك بهذا العمل الأجل الأسси . وبذلك يكون آخر الأمر مقوتاً لما سمح الانسان به أن يكون معوجاً . وهو مجتمع ليس بالغامر لأنه يسير بتأييد المي وبركات سماوية . انه مقوود باليد الإلهية . ثم ان الله نفسه قد وعد جازماً بأنه سوف يكون مع المجتمع لتأييده وارشاده . أضف الى ذلك ان الشرائع التي سُلِّمت اليه ، والتي سيسير وفقها ، إنما هي شرائع سماوية خالدة صحيحة مناسبة . فإذا ما عمل بها في حياته فإنه يكون قد عاش منتظمًا مع كيان العالم .

إذن بهذه الطريقة جاء الإسلام ، الذي كان منذ الأزل ، الى التاريخ في القرن السابع الميلادي ، وبدأ مجراه النهائي الكامل بين الناس . أما سجل رسالته الوحيد ، الذي حفظ بدقة تامة فهو ذلك الكتاب العربي « القرآن » حيث تتلألأ الرسالة بتمامها ، وفي لغة من الوضوح الصافي والجمال الرائع الأخاذ . والمثال الوحيد لتطبيقه بقوة وجدوى ، كان ذلك الذي حققته تلك الجماعة من النضموا إلى بعضهم البعض بقيادة النبي ، وثابروا على السير نحو غاياتهم بعد وفاته - اولاً في بلاد العرب ، ثم في اقطار الشرق الأوسط المجاورة ، وبعد ذلك ، تدريجياً ، في موجات متتابعة حيث مدوا سلطانهم في أنحاء العالم وانحدروا على أنفسهم

تنظيم حياتهم ونظامهم الاجتماعي وفق النموذج المقرر .

هذه الجماعة كانت تتألف ، اول الأمر ، من اهل مدینتين اثنتين في بلاد العرب . ثم ضمت عرباً آخرين ، وما لبثت ان اضمت اليها الناس من كل أمة ولغة ، وكل جنس ولون ، وكل حدب وصوب – وكانت هذه الجماعة تمييز عن غيرها من الجماعات البشرية ، بأنها قبلت ، بينما غيرها لم يقبل ، الارشاد الذي أوضح وبين ، وسلّمت بالمخوطط الالهي ، وأسلّمت أمرها الى الله، ولذلك عُرف أفرادها المسلمين . وبظهور هذه الجماعة ظهر الاسلام كحركة عالمية ترجم الفكرة الى عمل منظم متواصل . وهكذا بزغ فجر عهد جديد في تاريخ الانسان أما السنة الأولى لهذا العهد الاسلامي – ١ هـ (٦٢٢ م) – فليست سنة ميلاد محمد (كما هو الحال عند المسيحيين) ، او حتى السنة التي بدأ يهبط فيها عليه الوحي ، وإنما هي السنة التي بلغت فيها تلك الجماعة الاسلامية الناشئة السلطة السياسية . فالنبي واتباعه القلة ، كونوا لأنفسهم بعد هجرتهم من مكة الى المدينة ، مجتمعًا مستقلًا (٩) ، وهكذا بدأ التاريخ الاسلامي .

ولو افترضنا ان العرض السالف قد نجح موضوعه في تقديم نظرية المسلمين (بایکا ز تفسیری) ، أمكنتنا ان نقدم أيضًا بعرض آرائنا الخاصة . ولهذا سنضيف إلى ما نقدم من عرض آخر تحليلًا وتعليقًا ، ونحاول سبر أغور ما تتضمنه تلك المعتقدات كما نراها . والآن نجد أنفسنا مستعدين لتسوية او ايضاح تأكيدها السابق من أن المجتمع والتاريخ عبارة عن أمر « خاص » بالنسبة إلى المسلم : فهو ينظر اليهما ، على غير نظرية الآخرين ، كأمراً لهما أهميتهما الدينية . فالقرآن في عيني المسلم كتاب « مقدس » طبعاً . ولا يذهب الواحد منا شططاً إذا ما قال ان مجتمعه وتاريخ هذا المجتمع يشاركان أيضًا في صفة القدسية (١٠) : فهناك مجتمع أخذ على عاته ، بوضوح ، أن يعيش وفق مرسوم الله . ومن ثم ان كان الاسلام فان معنى أن تصبح مسلماً هو ان تخترط في هذا المجتمع ، وتشارك في العمل حسب ارادة الله ورضوانه (١١) على الأرض . وانه لمسى لا يقل أهمية بكثير عن الوحي . ثم ان الحق في المشاركة بهذا المسعى وواجب

القيام به ، والتجربة فيه عبارة عن امور جوهرية في عقيدة المسلم .

والانسان في هذا الاتجاه يقرب من الله (١٢) او أن مصير الانسان ، يكتمل بقدر ما يكون عمله قريباً من الصلاح . والصلاح يجب ان يذكر هنا بأنه سبيل الحياة التي تعتبر ان القرآن هو الوحي ، والمجتمع الاسلامي هو التعبير . ان الانسان يقترب من الله اذا ساهم بال מגامرة الاسلامية ، وهي محاولة المجتمع الاسلامي التاريخية لتحقيق مملكة الله على الأرض .

ان كل دين يعين له في هذا العالم [عنصر] يكون واسطة بينه وبين العالم الثاني . وقد نذهب بعيداً عندما نقول ان التاريخ ، وحتى التاريخ الاسلامي ، هو الواسطة للخلود بالنسبة للمسلم . ومهما كان الأمر فان ذلك يمكن ان يقال . فالاغريقي كان يرى أن الحلقة بين الانسان المحدود وموضوع الأشياء المطلق هو العقل . فالرجل بواسطة هاه يساهم في الحقيقة المطلقة طالما كانت أفكاره صحيحة . وأما للمسيحي فان الحلقة موجودة في شخص المسيح . وأما للمسلم (وللتقاليد الدينية السامي عموماً) فان الواسطة بين الانسان وبين الله هي الفضيلة . فالانسان لا يلتقي مع الله الا بالسلوك الخلقي الفاضل . وكلمة الله الخالدة هي الامرة الفاصلة :

قبل زمن النبي ، كان الاسلام - او بكلمة أدق مبادئه ، وهي الشرع ، او دستور الاسلام الجوهرى ، او خلاصة كلامته الفاصلة - موجوداً كفاعدة علوية سامية . وكانت الكلمة مع الله (١٣) . ومنذ ذلك الحين ، من الناحية الأخرى ، قد لا يكون كفراً ولا تضليلًا قولنا للمسلم ان تلك الكلمة قد اتاحت (١٤) بالجسد في التاريخ ، وانها « سكتت بیننا » :

وحتى لو لم يذهب المراقبون الى هذا الحد ، فقد لاحظوا مكانة المجتمع العظمى في الاسلام . أما أهمية التاريخ الاسلامي فقد حظيت باهتمام فكري أقل ، والتاريخ الاسلامي هو ذلك المجتمع وهو في حالة الحركة . ومن المعروف جيداً أن المجتمع الاسلامي يتمتع بتراث متين ، وان ولاء أفراده وتماسكهم يشهد بذلك . ولقد أدرك الكثيرون ان المجتمع ليس عبارة عن مجموعة اجتماعية

فحسب وانما هو كذلك كتلة دينية ، اي ان « الكنيسة والدولة » شيء واحد ، ذلك اذا ما جاز لنا ان نستعمل التعبير العربي ^{غير المناسب} في هذا المقام . فلنا باستطاعتنا ان نوغل اكثراً في سبيل تفسير ذلك ، بيد أن التأكيد على هذه الحقائق وعلى مركزية المجتمع لا يعني انكار تأكيداتنا الاولية على ان الدين أمر خاص ، وانما يعني تفسيرنا لتلك التأكيدات . فالمجتمع يقوم على الامان الفردي ، كما انه مكمل له .

إن المجتمع الإسلامي ليس متحدداً وحسب (كغيره من المجتمعات) بالأخلاق المشتركة والتقاليد ، وبنظام دقيق من القيم والمعتقدات ، وليس هو نتاج ^{مُثُلٍ} رائعة . انه ينبع بجيوسية اعتقاد شخصي عميق ، اعتقاد ديني حار مليء بالمعنى بالنسبة الى العضو الفرد . ويمكنا ان نقول ان هذا المجتمع ، او هذه الطائفة ، هي عبارة عن مثل دينية ، مستخدمين كلمة « دينية » بالمعنى الشخصي (١٥) الذي ارتتبناه سابقاً . وكما ان العقيدة او النظم اللاهوتي – كما هي الحال وخاصة عند المسيحيين – يمكن ان يكون تعبير الامان الشخصي بشكل نظري ، كذلك النظام الاجتماعي واعماله عبارة عن ايمان المسلم الشخصي بشكل عملي . وكما ان كون الانسان شيئاً (١٦) يعني انه منضم إلى الحزب ، كذلك اعتقاد المسلم الديني يشمل مساهمته في المجتمع . وثمة تشبيه آخر غير ذلك وهو كما ان كون انسان ما انجيلياً او لاتينياً يعني كونه عضواً في الكنيسة كذلك فان خبرة المسلم الدينية هي عبارة عن خبرته في المجتمع .

ان العضوية في المجتمع ليست أمراً يتميز عن الإسلام الشخصي او يزيد عليه ، لا ولنست مجرد أمر ناشي عنه ، وانما هي وجه من وجوهه .
هذا ، وطابع الامان الإسلامي الاجتماعي العملي الفعال – وبكلمة أخرى تضمين هذا الامان لعمليات التاريخ – يمكن ان يوضح في اماكن عددة . فالأخلاق في الإسلام ، كما هو معروف به ، كائنة بالامان لا بالاعمال (١٧) ، بيد أن هنالك ايماناً في صلاح الأعمال . وهناك ايمان بالله وفي التزام ما أمرنا به (١٨) وليس نهاية المسلم ، في النهاية ، بما قام به من اعمال حسنة ، وانما

بادراك أنها أعمال حسنة وجب عليه ان يقوم بها .

ولذلك نرى ان الاختلافات التي ظهرت في الإسلام قد عُنيت بما هو حسن أكثر من عنايتها بما هو صحيح (١٩) . لقد اختلفت الملل والنحل في الإسلام فيما بينها بالقضايا العملية أكثر من المسائل الفكرية اللاهوتية . ويتراهى لنا أنه لا توجد في اللغة العربية او في اية لغة إسلامية كلمة تعنى « ارثوذكس » - صحيح المعتقد - فالكلمة « سُنّي » التي تُترجم عادة بكلمة « ارثوذكس » إنما تعني فعلاً « اورثو براكس Orthoprax » - صحيح العمل - اذا جاز لنا ان نستعمل هذا التعبير (٢٠) . ان المسلم الصحيح ليس هو ذلك الذي يتذمّر ايمانه مع قاعدة معينة ، او ذلك الذي يمكن ان يُوضع التزامه بتعابير عقلية موافقة لبيان مقبول (كما هو الحال في المسيحية البروتستانتية عموماً) ، ولكنه ذلك الذي يمكن ايضاح التزامه بامور عملية تتفق مع دستور مقبول . هذا ، ويعادل « المروطة » الفكرية عند العقليين في المسيحية كلمة « البدعة » في الإسلام (وهي التي يمكن ان تترجم الى الانجليزية بكلمة deviation - اي انحراف او مرون أو ضلاله) .

وتمثل اختلافات الملل نقطتنا تمثيلاً جاهزاً في قضية المذاهب الشرعية . وهنا ، في هذا المستوى نرى التشعبات ضئيلة نسبياً ، الى ان نصل إلى صميم المسألة عند التصنيف السنّي - الشيعي الكبير في الإسلام وهو الذي نشأ من الخلاف في كيفية وجوب تنظيم المجتمع ، وطراز القيادة فيه . أما المناظرات الدينية الرئيسية في الإسلام فقد عُنيت ، بصورة رئيسية ، بالاتجاه الذي يجب ان يسير فيه مجرى التاريخ (٢١) .

ولقد قلنا ان التاريخ عبارة عن المجتمع وهو في حالة الحركة . ويتصل بذلك ان الفرد يجب ان لا يخرج عن الركب ؛ يجب ان لا ينقلب مارقاً ، وقيادة المجتمع تكون مسؤولة عن ان ترى سائر الركب عارفاً الاتجاه الصحيح ومتبعاً له . ولكن يكون عارفاً ، هنالك هيئة « العلماء » و « المفتى » (علماء الدين) أما لكي يكون متبعاً فهناك ، من وجهة مثالية ، الخلافة (الأئمة) . ان

المواضيع التي هي تحت البحث تكون عادة بسيطة لكن مبدئياً وفي التحليل الأخير ، يتجلّى شعور بأن السؤال الإسلامي الأساسي هو ما هو الشكل الذي سيتخذه التاريخ الإسلامي ، ذلك بالرغم من أن القضية لم توضع قط بهذه التعبير . وآخرآ يمكن أن نلقي ضوءاً على علاقة الإسلام بالتاريخ إذا ما وضعنا مقارنة بينه وبين ثلات فلسفات عالمية كبرى : الهندوسية واليسوعية والماركسيّة . وطبعي ان الأمر يحتاج في كل دراسة من هذه الدراسات الى احكام ودهاء ، فلن نحاول هنا الا تلخيصاً مبسطاً جداً وبصورة عامة . ونحن باهتمالنا للتعقيدات يمكننا ان نرتّب ممثلي هذه المذاهب الواحد بعد الآخر كما يلي : الهندوسي - الذي ينظر الى التاريخ ويعتبره غير ذي اهمية على الاطلاق . واليسوعي - الذي يعتبر التاريخ هاماً ، ولكن ليس حاسماً ، والمسلم - الذي يعتبر التاريخ حاسماً ولكن ليس بالأمر النهائي . والماركسي - الذي يعتبر التاريخ الكل بالكل .

ان التعاليم الهندوسية ، خاصة ، ذات مناج عديدة ، ولكنها في سبيل الايضاح ننفرد بعض العقائد ذات الخصائص المعينة . هنالك في الفكرة التي تدعى « كرما » تعطى للتاريخ أهمية دينية ، أو على كل حال ، معنوية ، بيد ان النجاة تكمن في التخلص من ذلك . فالتاريخ (سمارا Samara) بالنسبة للهندوسي يجب ان يستخطى . الواقع أن هذا العالم وكل عمل فيه ، ما هو الا « مايا maya » . وقد ثارت الاحتتجاجات على ترجمة هذه الكلمة بمجرد كلمة « وهم » ، بيد ان العالم الملموس وتطوره الزائل ييقيان حيجاباً تخترقه البصيرة الدينية إلى ما وراءه من حقيقة جامدة .

ونظرة المسيحي للتاريخ فيها تناقض ، إذ انه يراه اساسياً وغير اساسي معاً . ان اهميته متواصلة ، لكنها ليست نهائية ولا حاسمة . وقد كان عمل الله في التاريخ باتاً ، أما عمل الانسان بعد ذلك فيجب ان يكون نتيجة اليمان ، لا مقاييسه ولا حتى مسرحه . ثم ان الفضيلة تفيف من الخلاص لا اليه . وعليه يكون التاريخ هو ميدان المحاولة المسيحية ، وله غاية مقدسة . وهو الى ذلك ميدان خطيبة البشر ، ولذلك فان تلك الغاية خائبة دون رحمة . ولهذا يأمل

المسيحي في محاولته التاريخية بالغفران لا باليوتوبيا ، او مستوى الكمال :

وفي هذا الصدد يمكننا ان نلقي النظر إلى الحقيقة الاماكرة المثيرة وهي أن فكرة «التاريخ الإسلامي» موجودة دائمًا . وليس هنالك بالمعنى الكامل شيء اسمه التاريخ المسيحي ، كما أنه لا يوجد بالتأكيد تاريخ هندوسي . هنالك تاريخ الهندوس ، وتاريخ البلاد المسيحية ، ويوجد حتى تاريخ الكنيسة المسيحية ، ولكن هذه الأسماء تختلف عن بعضها البعض . ويدركنا رينهولد نيبور وغيره دائمًا وبقوة ، بأن التاريخ لا يمكن أن يكون مسيحيًا بالكلية . وهم مستمرون في القول بأن اولة الانسان إقامة مملكة الله على الأرض ، اي بناء نظام اجتماعي عادل منسجم متواصل الازدهار ، آملًا ، في النهاية ، ان التاريخ نفسه يمكن ان يصلح ، اما هي اولة جنون – كما أنها لا بد وان تكون فاشلة . وحتى أولئك الذين يعتقدون بان مسحة التاريخ اقتراح عملي وهدف معقول ، يعترفون بأن ذلك لم يعمل بعد ، فهو شيء مثل جديربالجهاد في سبيله .. شيء صالح للمستقبل اذ لم يبدأ بعد تاريخ مسيحي حتى بالنسبة للمتفائل .

ومع ذلك فال المسيحية ترى في التاريخ البشري الذي قد بدأ قبلها بزمن طويلاً امراً جدياً ، ذلك التاريخ الذي ينحصر فيه المسيحي ، كغيره ، ويجب ان ينحصر . ان الصليب يعني أعلى الطبيعة الإنسانية وأعمقاها ، ويكشف فوراً عن المحبة والشر اللذين يتالفان التاريخ في حد ذاته منهما . وهو يمثل لنا الأبعاد المطلوبلينا قطعها ، وكذلك الخيبة التي أنذرنا بترقّعها ، وذلك لضلالنا الذي تعلمنا ان ندركه . وعليه فان أهمية العملية التاريخية لا تكمن في كمية ما نعمل ونجز ، ولكن في كمية ما نكرس من محنة . أما واجب المسيحي ، لأنه مسيحي ، فهو محاولته ان ينقذ الحضارة ويحسّنها ، واقفاً حياته ، او مضحياً بها عند الحاجة ، في الجهاد المريّر من اجل ان يقارب التاريخ العدالة ، ومن اجل حياة أفضل واكملاً توفر للجنس البشري كله . يزيد أنه واجب من واجبات المسيحي أيضاً ، لأنّه مسيحي ، ان يفكّر ويتبصر برصانه في امكانية الاخفاق . وليس التصرف الأميركي العصبي ازاء التهديد الحالي للحضارة الغربية الا قياس مشوش للحد

الذي استبدل به المذهب المسيحي بمذهب آخر في طريقة الحياة الأميركية :
بدهي أن الإسلام لم يكن ، حتى في أكثر اشكاله الشرعية تزمناً ، من عباد الشخصيات . والواقع ان الاهتمام لم يوجه الى هذه الظاهرة العالمية القيمة ؛ فالانغماس في التاريخ ، بالنسبة للمسلمين ، وان كان انغمساً كلياً ، الا " أنه وجه واحد له كنقدتهم وجه آخر مصقول وضاء ابريزى ، وهو في العالم الثاني .
والإسلام يبتدىء بالله ، وهو يعرف تماماً اتنا اليه راجعون . أما محاولته لاصلاح التاريخ فهي ، وان كانت محاولة مجموعة ، الا أنها في نفس الوقت محاولة متفرّعة . أنها محاولة لربط الفضيلة الموقته في هذا العالم ، بالنجاة الأبدية في العالم الثاني .

ونرى الأهمية العميقـة في هذا الأمر تتجلى ، جزئياً ، بالتبـين الشـدـيد هنا مع مثـالـنا الرابع : المـارـكـسـية . ويـادـوـ في نـواـحـيـ أـخـرـىـ انـ بـيـنـ الـاسـلـامـ وـالـمـارـكـسـيةـ فيـ اـتـجـاهـهـمـاـ نـحـوـ التـارـيـخـ -ـ وـهـمـاـ الـمـحاـولـاتـ الـعـالـمـيـاتـ الـكـبـرـيـاتـ لـاـنجـازـ مـثـلـ أـعـلـىـ اـجـتمـاعـيـ -ـ مـنـ مـشـارـكـةـ اـكـثـرـ مـاـ بـيـنـ اـيـةـ دـيـانـةـ اـخـرـىـ مـعـ المـارـكـسـيةـ ، باـسـتـشـاءـ ضـرـيبـ الـاسـلـامـ ، الـيهـودـيـةـ . وـمـعـ ذـلـكـ فـالـتـبـيـنـ وـاضـعـ كـمـاـ ذـكـرـنـاـ . وـالـوـاقـعـ انـنـاـ نـسـطـعـ انـ نـجـدـ ضـوءـاـ فيـ هـذـهـ الـمـقـابـلـةـ نـلـقـيـهـ عـلـىـ مـسـأـلـةـ الـاـخـتـلـافـ القـاطـعـ الـذـيـ وـجـدـ بـالـتـارـيـخـ لـأـمـرـ خـارـجـ عـنـ التـارـيـخـ .

انـ حـرـكـةـ المـارـكـسـيةـ ، يـمـكـنـنـاـ انـ نـعـتـبـرـهاـ حتـىـ الـآنـ أـضـخمـ وـأـعـدـ وـأـنـظـمـ وـأـوـضـعـ مـحـاـولـةـ فيـ تـطـلـورـ الـإـنـسـانـ ، لـبـنـاءـ مـجـتمـعـ خـيـرـ ، وـلـضـبـطـ التـطـلـورـ التـارـيـخـيـ ، معـ تـحـقـيقـ حـلـمـ عنـ حـيـاةـ الـمـجـتمـعـ الـإـنـسـانـيـ وـكـيـفـ يـحـبـ اـنـ تـكـوـنـ (22)ـ :ـ وـالـمـارـكـسـيةـ تـتـمـيـزـ عـنـ الـدـيـانـاتـ ، بـطـبـيـعـةـ الـحـالـ ، باـهـتـمـامـهـاـ الشـامـلـ بـهـذـاـ الـعـالـمـ الـأـرـضـيـ .ـ وـهـيـ تـتـمـيـزـ ،ـ كـذـلـكـ ،ـ عـنـ حـرـكـةـ الـإـنـسـانـيـةـ الـغـرـبـيـةـ ،ـ وـعـنـ قـوـةـ الرـخـمـ فيـ حـرـكـةـ التـحرـيرـ الـدـنـيـوـيـةـ ،ـ وـفـيـ الثـورـتـينـ الـفـرـنـسـيـةـ وـالـأـمـيرـكـيـةـ ،ـ بـعـملـهـاـ الشـدـيدـ الشـامـلـ ،ـ وـبـتـركـيزـهـاـ الـكـلـيـ علىـ تـحـقـيقـ هـذـاـ الـطـمـوـحـ .ـ اـنـهـ تـضـعـ كـلـ بـيـضـةـ اـخـيـرةـ فيـ السـلـةـ التـارـيـخـيـةـ ،ـ اـذـ لـيـسـ مـنـ شـيـءـ مـهـمـاـ كـانـ اـمـرـهـ ،ـ يـهـمـهـاـ الـاـنـوـعـ الـتـارـيـخـ الـذـيـ سـوـفـ يـتـطـلـورـ بـلـ مـرـسـومـ لـهـ اـنـ يـتـطـلـورـ بـعـزـمـ وـتـصـمـيمـ .ـ وـبـعـهـوـمـهـاـ لـيـسـ

للحياة الإنسانية من معنى او قيمة او حقيقة غير معناها كأداة في العملية التاريخية المتواصلة ، او كمساعد لنوع التاريخ الذي يحصل عليه غداً او كعقبة في سبيل هذا النوع . الأهمية الوحيدة للفرد في الماركسية هي أنها وسيلة لغاية أو لما لها من علاقة بتلك الغاية ، وعلى كل حال ، فهي غاية ضمن التاريخ ، يعرضها لنا التاريخ . هذه هي في الماركسية الأهمية الوحيدة للفرد نفسه والآخرين . ويتابع هذا منطقياً ما تبع تاريخياً وايته الحقائق المرئية ، ونعني أنه لا يوجد بالنسبة إلى الماركسية سبب (نظرياً ليس هناك من سبب : فعاليتنا هو طراز من العالم ، كما تدل الحركة ، لا يمكن أن يكون فيه سبب ظاهر) لعدم قتل إنسان او تعذيبه او تسخيره ، إذا كان القضاء عليه ، او تعذيبه او تسخيره الإجباري . يدفع بالعملية التاريخية إلى الأمام .

إن هذا ، في الواقع ، هو النتيجة المنطقية لكل انكار للسمو . ولقد تجنبت حركات الانكار غير الماركسية في الغرب حتى الآن ، تلك التنتائج التاريخية المفزعية ، لأنها كانت أشدق منطقياً ، وأقل شمولًا . تلك الحركات لم تأخذ الأمور بصورة جدية خطيرة ، ولم تفرض نفسها بنوع خاص على الآخرين . إن ديوبي والعلماء الاجتماعيين ، أيضاً ، قد أنكروا الميتافيزيقيات والعالم الثاني ، بيد أن هناك « طرفاً ثقافياً » هاماً أفقد الغرب ، لحسن الحظ ، من نتائج مذهبهم العملي (براجماتزم) التكنولوجي السيئة . أضف إلى ذلك أن العلمانيين غير الماركسيين يؤكدون على أهمية الفردية . وانه لتوكيده على الجزء لا على الكل من وجهة نظر التطور التاريخي . وكذلك لو كانت نظرتنا اطبيعة الفرد ، ولطبيعة العالم صحيحة أبداً ، لكان رغم انوفهم توكيدها على السمو . فالسبب الذي يردعنا عن قتل جيراننا او تعذيبهم او تسخيرهم ، حتى لو كان ذلك من أجل قضية مجده ، ان هو ، كما يؤكّد الماركسيون ، الا سبب قائم على حقيقة ميتافيزيقية او دينية او غير تاريخية . انهم مصيّبون في هذا التأكيد . وتوكيدها بأن للشخصية الإنسانية صفة لازمنية ، وان لها قيمة ذاتية ، او ان لا قيمة ذاتية لها ، اثما هو من بعض الوجوه ، ومهما اختلفت الغايات ، ومهما يكن الغد ، وبالنسبة الى ظروف .

اليوم - إنما يعني توكيدها هذا على أن معنى الوجود كله وطبيعته لا تتضمنه العملية التاريخية .

هذا ، وكنا قد شددنا على أن التاريخ مهم بالنسبة للمسلم . ولكن بالنسبة للماركسي فالتاريخ وحده المهم ، والبون بين هذا وذاك شاسع كبير . ثم إن ما يحدث هنا على ظهر الأرض بالنسبة للمسلم ، شأنه في ذلك شأن الماركسي ولكن ليس شأن الهندوسي ، إنها هو ذو أهمية كبيرة لا مفر من اعتبارها . ولا ريب أن إقامة حياة مجتمع مناسب على الأرض ليس إلا أمراً سماوياً . وقد كان المسعى الإسلامي لذلك أهم وأخطر محاولة انتطلقت إلى الأمم لتحقيق العدالة بين الناس ، وكانت حتى ظهور الماركسيية أضخم المحاولات وأشدّها طموحاً . بيد أنها تختلف عن المحاولة الماركسيّة في أن الإسلام يعتبر كل حادثة دينوية إنما لها مرجعان وتوجد في سجلين . فلكل حركة يقوم بها الإنسان مصيران مصير خالد ومصير فان موقت . ثم إن زحف الشؤون الدينية عبارة عن دراما جماعية كبيرة لعمل المجموع ، وهو في نفس الوقت حلقات من مشاهد منفصلة يمحاسب الإنسان في يوم الدينونة على كل مساعدة شيخوخية فيها . ذلك أن لكل عمل نتائج من نوع ما في هذا العالم ، ونتائج من نوع آخر في العالم الثاني ، وبكلمة أخرى يجب أن يكون لكل عمل ثمن في حد ذاته ، وكذلك الأمر في علاقته مع التطور التاريخي .

ويستطيع مفكرو ما وراء الطبيعة ، الميتافيزيقيون ، ان يقولوا بأن هذا الطراز من الأحكام يقارب الحقيقة الموضوعية لهذا العالم الذي نعيش فيه ، وهذا الكائن الذي هو المخلوق البشري ، وهذه الحياة التي يتالف منها التاريخ في معيشتنا ، أكثر من آية نظرية ذات وجهة واحدة ، تنكر الفضيلة التي تسمى بالحرrian الموقت في هذه الدنيا . إن للتاريخ معنى ، معنى نهائياً ، لكن معناه لا ينتهي أو يستنفر ضمن ذاته ، فهناك قواعد ومقاييس تهيمن على العملية التاريخية فلا تقدر هذه العملية ويحكم بشأنها الا" وفق تلك القواعد والمقاييس .

ومهما كان موقف الميتافيزيقيين ، فإن المؤرخ التجربى يمكنه ان يعطي

النقيس التاريخي الديني لهذا الرأي المتعلق . و معلوم ، نظرياً و عملياً ، ان الذين يبدأون بانكار السمو يتنهون بانكار القيم . فالعقيدة الماركسية سمحت لنفسها ، في الواقع ، ان تكون ضمن حركة ليست الواسطة فيها ، بالنسبة الى أي مقياس معروف ، غير اخلاقية فحسب ، وإنما الغاية نفسها قد ضاعت كذلك . ان « العدالة الاجتماعية » التي قام الماركسيون في البدء لتحقيقها ، قد أصبحت في ايدي المنظمة السوفيتية العملية ، مجرد فكرة تاريخية ، و سلاح عقائدي لخدمة اهداف السلطة الدينوية النهائية (اللاشينية ، او السلبية ، او التي تنكر شئ المذاهب والمعتقدات المعروفة) . لقد آلت الحركة الماركسية ، بانكارها القواعد الخارجية التي يمكن ان يحكم بها عليها ، إلى حركة او مسعى غير ذي قواعد بالمرة . وهكذا نرى ان هذه المغامرة العالمية ، سعياً وراء العدالة ، ما لبست ان انقلبت الى محاولة حرّيفة مرّة .

ان هدفنا هو ، ببساطة ، ايضاح نوع المسلك الاسلامي للتاريخ الذي يتبثق من تأكيد ذلك المسلك للمرجع السماوي في كل خطوة من خطوات العملية التاريخية . وقد كان ذلك ضماناً لكي لا تنقلب الحركة الى محاولة مرّة طوال استمرارها في التاريخ ، وضماناً لذلك الاستمرار نفسه الذي مضى عليه حتى الان قرون عديدة . ان تأكيد الاسلام على المرجع السماوي قد تمثل بفكرة النعيم والجحيم في العالم الثاني « بعد » انتهاء التاريخ . وقد تسلطت هذه الفكرة الدرامية الزاهية ، باللحاظها المتارجع بين الضعف والشدة ، على مجرى التطور التاريخي لل المسلمين كله . ولقد سعى المسلمين ، جماعة وافراداً ، الى الفردوس وراء هذا العالم ، و الى طراز من المجتمعات ضمن التاريخ ، صالح كما يعتقدون لاعداد الشخص لدخول ذلك الفردوس ، وفي الوقت نفسه يصلاح للمظهر الديني ذاته . وبكلمة اخرى يكون هذا الطراز صالحآ للفرد في العالم الثاني وللمجتمع في هذا العالم . وقد شارك المسلمون المسيحيين الاعتقاد بأن العالم الثاني ، هو في التحليل النهائي ، اكبر أهمية ، ذلك أنهم اعتقادوا بان مجرى التاريخ في مجموعه ، اقل أهمية في النهاية من كنه الحياة الشخصية للانسان . بيد أنهم قاربوا الماركسيين في اعتقادهم

بأن مجرى التاريخ والشكل الاجتماعى الذى يمكن أن يتبعه لنفسه مناسبان لكنه الحياة الشخصية فيه ؛ وبأنه يوجد اتحاد فطري بين بنىاء هذا العالم والاتخاذ مجرى مناسباً وشكلأً اجتماعياً صحيحاً ، وبأن معنى التاريخ يكمن في الحد الذى تتحقق عنده هذه الأمور ؛ وأخيراً بأن أولئك الذين يدركون قوانين تلك الأمور الجوهرية ، ويرضون بتحمل المسؤولية في غمار هذا كله ، هم الذين يعهد إليهم بالقيام بالتنفيذ ، وبالسير بالتاريخ إلى غايته الزاهية البراقة الحتمية (٢٤) هذا يكفى فيما يتعلق بنظرية التاريخ الإسلامية (٢٥) . والآن لنلتفت لحظة إلى النظر في الناحية العملية . أما الأمران ، ففي طبيعة الحال ، متداخلان . إن المجرى الحقيقى لتطور المسلمين التارىخى ، وخاصة في عصوره الأولى ، قد أثر تأثيراً كبيراً في الفكرة التي أحسوها عن هذا العالم ودور الإسلام فيه . أما أصل هذه الفكرة فموجود في القرآن ، وأما العقيدة بكلاملها فتاتج أولئك الرجال الذين درسوا القرآن من ناحية الوضع التارىخى الخاص الذى وجدوا نفسهم فيه ، وبضوء كذلك من التاريخ الإسلامي الذى تصرّم عليهم . ولا ريب ان فكرة التاريخ التي يتضمنها الإسلام قد أثرت تأثيراً شديداً في مجرى حياتهم الدينية ، (وستواصل هذا التأثير) . ولا يقل عن ذلك تأكيداً أن مجرى حياتهم قد أثر أيضاً في فكرة التاريخ .

والواقع ان الحقيقة والعقيدة قد أثرا في بعضهما الى حد أننا يجب ان نؤكداً مرة ثانية ميوعة فكرة التاريخ هذه وشمومها ، وتنوعها من قرن الى قرن ، وحتى من شخص إلى شخص . كذلك يجب علينا ان عرضنا او عرض اي انسان لهذه الفكرة ، ان هي على خير ما تكون ، الا" خلاصة عامة ، او اقرب من الطابع الكلاسيكي . ومع ذلك فان الفكر ، وان كانت تحمل علامات من المحيط الذي ولدت فيه ، وتُفهم بصورة تتصل بالمحيط الذي تفسر فيه ، الا" ان لها حياتها وقوتها الخاصة بها . وهذا ينطبق جيداً على الفكر الدينية التي تخرج باقنانها ومثابرتها في الزمان والمكان عن البيئة الاجتماعية الأصلية التي ارتبطت وما زالت ، طبيعياً ، مرتبطة بها . وعليه فان التاريخ الحديث لا يمجتمع ديني يجب ان يفسر

فقط بصورة تجمع بين وضعه المعاصر ، ومثله الموروثة :

وانه ليعنينا في موضوعنا هذا ان نبين في الوقت المناسب ، هذه النقطة فيما يتعلق بال المسلمين ، وهي ان كلا من حالتهم الدينية اليوم ، وامكانياتهم الدنيوية وغيرها مما يعدون للمستقبل ، انا له علاقة بقوة الشد بين ما يلي — ادراكهم لما هو التاريخ الاسلامي أساسياً ، من ناحية ، ووعيهم لما هو تاريخهم الحقيقي كما يبدو اليوم من ناحية اخرى .

وتعتبر قوة الشد هذه جديدة في درجتها الحاضرة . ففي الماضي ، وخاصة في الماضي الكلاسيكي ، كان المسلم يستطيع ان ينظر الى عالم كان فيه الجوهر وجود الاسلام أقرب إلى بعض . وكانت الحقيقة الدينية التي علمه مذهبها أن يعتقد بها ، والحقيقة التاريخية التي كان يرى نفسه محاطاً بها تراعيان له في تعادل معقول (٢٦) .

وكان لتاريخ صدر الاسلام على هذه البسيطة طابع بارز وهو النجاح البين الواضح . وهذا نقىض تام لطبيعة التاريخ المسيحي وللتاريخ الاسلامي المتأخر . فالعصور الاولى ، عصور التكوين للإسلام ، كانت عصور عمل زمني وروحي ، وكانت عهد فتح وتألق ، حيث انطلق المسلمون منتصرين يفتحون الأقطار المجاورة ، فانهارت أمامهم الامبراطوريات الفارسية والرومية . وقد امتد المجتمع الجديد فانتشر واذدهر واصبح مجتمعاً عظيماً وقوياً يؤثر في عمليات الأشراف على الملك الواسع . وهكذا ما لبث الاسلام ان ألقى على نفسه مسؤولية الأشراف على نظام جديد يمتد من جبال البرنيس الى جبال هملايا ، وهو امبراطورية أضخم من الامبراطورية الرومانية في ابان اتساعها . وتلا ذلك السلطان السياسي غني وتقديم ثقافي واجتماعي .

كان هذا النجاح شاملاً ومثيراً ، وكما قلنا سابقاً ، لم تربح هذه المحاولة القوة وحدها فحسب ، وإنما ربحت العظمة كذلك . فبالأضافة إلى السيادة الاقتصادية والسياسية التي حققتها المجتمع الاسلامي بسرعة فائقة ، فقد حملوا الفنون والعلوم الى أجواء جديدة . والحقيقة ان جبوش هذا المجتمع كانت تربح

المعارك وكانت قوانينه تطاع ، وصكوكه المالية تقبل في اي مكان ، وكان فنه المعماري رائعاً أخذاً ، وشعره سحرآ ، وعلمه ضحاماً وعلومه الرياضية جريئة مقدامة ، وتكنولوجيته نافذة مؤثرة .

أضف إلى ذلك ان النجاح كان نجاح اسلام خلاّق مسؤول . فهو لاء الدين فتحوا القدس والشام ، ووادي النيل ، وارض الراافدين ، وشمال افريقيا واسبانيا من ناحية ، والذين فتحوا اواسط آسيا حتى وصلوا الهند من ناحية ثانية ، لم يبرهنو على أنهم أصحاب ازدهار فحسب ، وإنما برهنوا على أنهم أصحابون بتناعون أيضاً . لقد أوجدوا للعالم حضارة جديدة . لقد هرض فيه مجتمع جديد عظيم على أساس لغوية وشرعية جديدة ، كما قام كذلك على أساس اقتصادية وادارية حديثة . وكان ذلك كله بفضل جهدهم وارشادهم اللذين يعتبران ثمرة من ثمار روحهم الوثابة القوية .

وكان النجاح الى ذلك كله دينياً . فالذى حققه المسلمون كان بالنسبة الى ايمانهم جوهرياً . انهم لم يكونوا متصررين في ميادين الحرب ، وذوي اثر فعال في حقول شتى من حقول الحياة فحسب ، بل انهم نجحوا ، وفي فترة قصيرة نسبياً ، في جعل الحياة كلاماً تألف منه تلك الحضارة . وقد اشتركت عناصر عديدة في خلق الحضارة الاسلامية : عناصر من شبه الجزيرة العربية ، وعناصر هلينية ، وعناصر من ثقافات الشرق الادنى القديم السامية ، وأخرى من ايران الساسانية ، وآخرى من الهند . وقد صهر المسلمون ذلك كله في بوتقة واحدة ، ثم طوروه بعد ذلك الى حضارة جديدة . وكان الاسلام هو الذي ساعد في تتميم هذا الأمر ، وكان الدافع والقوة وراء صيانته والمحافظة عليه . ولقد أعطي الشكل الاسلامي لكل ناحية من نواحي الحياة مهما كان الشيء الذي تنطوي عليه . وكان الطابع الاسلامي هو الذي أعطى المجتمع صلابته وحيويته . أما مركز هذه القوة الموحدة فكان الدستور الديني الذي نظم ضمن تياره القوى المحكم كل شيء من شعائر الصلاة الى حقوق الملكية . وقد منع ذلك الدستور الوحدة للمجتمع الاسلامي من قرطبة الى الملتان ، كما منع الوحدة ايضاً الى المسلم

الفرد ، بمعنى ان نشاط حياته كله قد تنظم في كل معقول يهيمن عليه هذا الطابع الديني المقدس . وكان ، كذلك ، قد أعطى الوحدة في الوقت المناسب ، ومدّ المجتمع بقوة الاستمرار ، حيث كانت الأسر الحاكمة تنهض وتسقط ، فتُعتبر حوادث هامة في مجرى المحاولة الإسلامية لبناء طراز من النظام الاجتماعي على الأرض ، ذلك النظام الذي يفرضه الأمر الالهي .

والنجاح الباعث على الرضى الذي أصابه ذلك المسعى الإسلامي ، لا بل المسعى نفسه يتباين مع المسعى الدينيي المقابل الخاص باليسوعيين الأوائل . فقد انزل دينهم على عالم منظم . وقد مضت عصور تكوينهم تحت سلطان حاكم ليس من حكامهم . وكانت المسيحية تعمل ، لوقت معين ، والى حد كبير ، كدين للعنصر الكادح (البروليتاريا) في الامبراطورية الرومانية ، بينما كان الإسلام الناشئ المتولد ، في الواقع ، دين الطبقة الحاكمة المباشرة ومبرر وجودها . ولقد ظهرت المسيحية في عالم قائم بالفعل له قوانينه ولغاته ، وله حكومته وكيانه الاقتصادي . وبينما كان المسيحيون يتمسكون بجياثهم الأخلاقية الشخصية ، كان واجب تنسيق نظام اجتماعي أمراً مفروغاً منه منذ أمد طويل ، كما كان عباء القيام به ملقى على اكتاف اناس آخرين .

والواقع ان المسيحية في بدء عهدها كانت مضطهدة . وكانت اسمى فضيلة ، بالنسبة لها ، هي قدرة المرأة المعنوية على تقبل الاستشهاد ، ومقدرته بذوافعه الداخلية على الوقوف في وجه مجرى التاريخ (٢٧) . فالمثل الأعلى كان بالنسبة حتى لحياة المجموع ، هو الوقوف بعيداً عن ذلك المجرى . والواقع ان جمهور الكنيسة الاجتماعي ، لم يتكلم خلال ثلاثة قرون الا القليل عن التاريخ وكيف يجب ان يسير . أما تسلير العملية التاريخية فلم يكن من اختصاص البرنامج المسيحي وانه بحدير بنا ان نتحول ، لفترة اخرى عن تقدم الاسلام التاريخي نفسه ، اذا كان ثمة فائدة من اتباع ما تلا من تطور في الوضع الغربي المسيحي . ان الطغيان الذي دفع بطابعه المراحل الاولى لتجربة المسيحيين التاريخية قد تما مع الزمان وزاد . فالمسيحيون لم يظلو دوماً أقلية مدافعة ، او غير مهتمة بما يجري

حولها من أمور . لا بل انهم حتى عندما أخذوا في تأسيس المجتمع بدلًا من أن يحموا أنفسهم منه ، وعندما بلغوا هم أنفسهم مرتبة المسؤولية والقوة في التدفق التاريخي ، اعتبروا النظام الاجتماعي عمليّة موجودة قائمة بوظيفتها فأبقوها على ذلك النظام ، الا أنهم اعتبروه شيئاً خارجًا عن دينهم ، وقد يرون من واجبهم ، كمسحيين ، ان يصالحوه ، لا ان يبدلوه بشيء جديد .

وعليه ، فان الحضارة الغربية الحديثة (وحدتها بين حضارات الانسان الكبرى) حضارة مزدوجة . فمن الواضح أنها حضارة تتألف من تراثين اثنين ، ولم يعرف عنها أنها تمت او اكتملت . أما التراث الأول فمن اليونان وروميه ، وأما الثاني فمن فلسطين . وقد عاش هذان التراثان وتطوراً جنباً إلى جنب ، في تناقض واختلاف مرّة ، وآخر في توتر شديد ، وثالثة في اتفاق وانسجام ، لكنهما لم يمتزجا ببعضهما قط . وعلى الرغم من ان الواحد منهما قد أثر تأثير عميقاً بالآخر ، فقد ظلا متميزين عن بعضهما البعض . وانه لبدهي ، بالنسبة الى الغرب ، ان اموراً مثل قواعد اللغة والعلوم الصحية والسياسية (التي يستمدّها من مراجعها اليونانية - الرومانية) يجب ان تتميز عن امور الحياة الروحية (وهي من تراث التوراة الفلسطيني) . والغرب ، في تراثيه ، مقتنع تماماً الافتئاع بأن الفرق هام ويجب ان يبقى – وهذا الفرق هو التمييز بين الوجه العلماني (والعلماني ، في الأصل ، تعني « التاريخي ») والوجه الديني . ولذلك حتى بعد ان نجح المسيحيون على الصعيد الدنوي ، لم يعتبروا ذلك نجاحاً لهم ، كمسحيين ، او نجاحاً لدينهم . اذ ان التاريخ إذا أصبح موائياً فان ذلك لا يعني انتصاراً روحيّاً معيناً (٢٨) . يقابل ذلك من ناحية اخرى ان التفكك في الشؤون الزمنية لا يعتبر ، بالنسبة للمسيحيين ، اخفاقاً دينياً .

والواقع ان المسيحية كانت ، من بعض النواحي ، ديانة للمصابيح والضراء . ومن المعروف أنها ، كديانة عالمية كبيرة كالاسلام وغيره من الاديان كانت ذات مغزى كبير ، في طرق شتى ، لأصناف عديدة من البشر في اوضاع عديدة متباعدة . ومع ذلك فقد كانت دائماً ، في صميمها ، موضع تبصر وتفكيره

ويمكن القول بأنها كانت تبلغ افضل ما تبلغ في أيام البوئس . فالصلب ، في جوهر الایمان به ، انما هو رمز الألم . وال المسيحية هي دين الفوز على الأحزان ؛ ودين الخلاص في وسط الاندحار . والاسلام على الصعيد نفسه متعدد النواحي : فقد كان له ، في وجوده المادي ، ما ي قوله من الأمور الهامة والشخصية وال مباشرة الى مختلف الناس في ظروفهم المتباينة جداً ، كما أنه أكد ، عند الصوفيين ، على مفاهيم أخرى . ولقد زود الفرد بفضيلة ضبط النفس الرفيعة في وجه المصائب . بيد أن تأكيدهاته كانت على حق الاختيار المعنوي الخلقي (٢٩) ، لأن ترك الفرد الحرية في القيام بالعمل الأصلح الأجدى . نعم لقد كان من بعض نواحيه ، وعلى الأقل بالنسبة إلى الجمهوه ، متميزاً في كونه دين نصر في نجاحه ، ودين خلاص خلال ما حقق من فوز واعمال وسلطان .

والآن لنعد الى موضوع التطور الحقيقى للمجتمع الاسلامي في هذه الدنيا ؛ بعد ان اتضحت لنا اهمية نجاحه الأول وتجانسه . وقد رأينا كيف ان المسلمين الأوائل قد حملوا على عاتقهم عباء الحكم وامكانيته ، كما انهم حملوا ما هو اكبر من ذلك وهو عباء الحلق الحضاري في أوسع معنى . ورأينا أيضاً كيف قاموا بهذا الواجب بامتياز مرموق ، مما يؤدي بهم في الوقت الحاضر الى التطلع لذلك المجتمع الذي بنوا مع شعورهم الأكيد بأنه قاد العالم . لقد علم الله البشر كيف يعيشون ، والذين قبلوا ذلك وراحوا يعيشون بموجبه تنعموا ببركات الله . ولقد راحوا أيضاً يوضّحون سلامة الخطبة . لقد نطق الله عن طريق الاسلام ، وبه عمل . ثم ان النجاح الباهر الذي أصابه مسعاهم ، أيد صحة الفكرة كلها .

لقد أيد التاريخ الایمان .

ومهما كان الأمر فالتاريخ يسير .

وإذا كانت حقيقة واحدة من حقائق الاسلام الدنيوي هي ان برنامجه قد عمل جيداً لفترة من الزمن ، فان حقيقة ثانية هي ان ذلك كان فقط لفترة من الزمن . ان الحضارة العربية ، شأن ما جرى لحضارات الانسان عبر القرون ، ظهرت وازدهرت مدة من الزمن - ثم اضمحلت . لقد كان سقوط بغداد

عام ١٢٥٨ م نهاية الأمبراطورية العربية التي نجحت من قبل بجاجاً عظيماً؛ فالغزوات المغولية التي ادت الى انهيار بغداد، أزلت بالعالم العربي ضربة مدمّرة؛ فقد قُضي على الملايين ، وأصبحت مناطق بأسرها ثابباً يباباً ، وانتقل الحكم في مركز العالم الإسلامي الى ايدي الكفارة البربرة . ومع ذلك لم يكن ذلك التاريخ الا علامة رمزية لذلك الحدث ، اذ نرى من ناحية ان الثقافة العربية قد استمرّت في ازدهارها لقرنين اثنين ونيف في المناطق التي لم يكتسحها الغول ، واهمها القاهرة واسبانيا . ومن ناحية اخرى يمكننا ان نقول ان الغزو في القرن الثالث عشر قد أزل الضربة القاضية بحضارة قد تجاوزت رباعها . وكانت التقلبات ، وخاصّة في الميدان السياسي ، قد أخذت تشق طريقها . وليس من أهدافنا ، هنا ، ان ننتقد مجرى التفسخ الإسلامي من ناحيته العربية الأولى او نبحث في اسبابه . اننا نكتفي بان نلاحظ ان الكارثة قد وقعت ، وانتهت بذلك الفترة الكلاسيكية للتاريخ الإسلامي .

وهذا يكون لنا الأزمة الكبيرة الأولى في التاريخ الإسلامي (٣٠) . ان التاريخ الإسلامي ، كما يظهر ، قد هبط ، كما يمكن للإنسان ان يشعر بأن المحاولة الكبرى لا دراك غاية الله قد وهنت ، ان لم يكن قد أخفقت في الواقع . ولقد نجا الإسلام على الأرض من هذه الأزمة . نعم لقد نجا وعاش ، ولكن دون جمود او سكون .. لا بل ان ردود الفعل عنده كانت خلاقة في وجه التحدّي . لقد نهض يعبر عن نفسه بطريقة جديدة أخرى ربما كانت أعم وأكمل ، فبينما كانت « العصور الوسطى » الأوروبيّة في نهايتها ، كانت حقبة الإسلام الوسطى (وهي الحقبة الواقعة بين العهد الكلاسيكي والعهد الحديث) تسير في طريقها . ولم يتم مؤرخو الإسلام ، مسلمين كانوا أم غيريين ، بهذا الوجه من التطور الإسلامي في العصور الوسطى اهتمامهم بالفترة الكلاسيكية ، ومع ذلك فقد كان فيه الكثير من الجدة والكثير من الأهمية . فقد أعطى الإسلام في فترة هذا التطور أجوبة متنوعة بناءً على المسائل القائمة المحيرة .

كان انتشار الصوفية هو البدعة الرئيسية ن الوجهة الدينية . ويعود التفسير

الصوفي للإسلام إلى الحقبة الكلاسيكية فيه ، ييد أن ذلك كان من تراث أقلية ضئيلة ، هي صفة من المتدينين انسحبوا من المجرى الرئيسي للتقدم الإسلامي . وبينما كانت الفترة العربية آخذة بالوهن ، كان عدد المنضدين من المجتمع الإسلامي إلى هذه الفرقه القيمة من الفرق الإسلامية ، يتزايد شيئاً فشيئاً . وقد اتسعت الصوفية في الحقبة الوسطى ، وتطور النظام الصوفي الذي انتشر تدريجياً في طول العالم الإسلامي وعرضه . وقد عممت الحركة وأصبحت لها مدارسها : وتطورت التفاسير أيضاً ، فمثلاً نرى أن جلال الدين الرومي ، وهو أعظم الصوفيين ، قد نظم قصيدة المعروفة بالمنوري بعهد سقوط بغداد بسنوات قليلة (او ليس من الأغراء في الخيال ان نقارن ذلك بظهور « مدينة الله » لأوغسطين بعهد سقوط رومه ؟) . ولقد انعمت الكثيرون من المسلمين غير العرب في الصوفية ، وحتى العرب أدخلوا الكثير من الصوفية في مفهومهم للدين (٣١) ، وذلك بعد العصور الكلاسيكية .

ومن الوجهة الثانية نرى أن الإسلام قد هدى الغرابة ، ففي غضون خمسين سنة ، كانت الأسرة الحاكمة المغوية التي أخضعت تلوك الرقعة من العالم الإسلامي وأقامت فيها حكمًا غريباً عنها ، قد أصبحت هي نفسها مسلمة ، وهي نفسها التي قامت بدور البطل في القضية الإسلامية . وهكذا تعهد الحكام الحداد بعقيدة وقاية والمعية أن يدفعوا بالمعنى الذي سبق لهم أن استطواه ثانية إلى الأمام .

وقد يتراوح ذلك أنه مظاهر من مظاهر التطور الثالث الكبير ، يعني أن الإسلام قد وجد لنفسه في هذه الحقبة الجديدة ، انساناً جدداً ، وثقافات جديدة للسير به إلى الأمام ، اذ ما كادت الروح العربية تخبو ، حتى أخذ الإسلام التاريجي فوراً بالازدهار من جديد باشكال فارسية وتركية . وهي أشكال تختلف عما عرف سابقاً من أشكال - بطريقة الحكم والنظرية السياسية ، بالكيان الاقتصادي والنظام الاجتماعي ، بالقيم الثقافية وتذوق الحمال . وهكذا سار المسلمون بهذه الاختلافات ، وبدافع منها دون ريب ، قدموا إلى الغاية التاريجية :

وهكذا فقد تلا الحضيض الذي وصل إليه في القرن الثالث عشر ، تسلق كان لأوج جديد في القرن السادس عشر . ويمكن أن يعتبر هذا القرن ، من وجوه عدّة ، أعظم قرن في تاريخ المسلمين منذ ذلك التاريخ حتى اليوم ، حيث كانت الامبراطورية العثمانية في أعظم وأزهى أيامها ، وأوروبه ترتجف أمام اندفاعها الذي لا يرحم ، وكان الصفويون في ايران يجمعون إلى سلطتهم الملكية الروعة الفنية ، وكان المغول في الهند يمثلون بالقوة والثروة ، والجمال الفني أعظم حكم عرفته شبه القارة الهندية لعصور طويلة خلت .

على أن الأزهر الدنوي الثاني للإسلام لم يكن وفقاً على تشيد الأمبراطوريات فقد كان هناك توسيع في المفاهيم الجغرافية والروحية ، حيث ان الموجة الثانية الكبيرى لكل من الفتوحات العسكرية والحماسة التبشيرية قد اوصلت العالم الإسلامي شمالاً إلى آسيا الصغرى وبلاد البلقان وأوسط آسيا ، وجنوباً إلى إفريقيا السوداء ، وشرقاً إلى إندونيسية . فالإسلام في عصوره الوسطى زاد مرتين ، على الأقل ، عما كان عليه في الحقبة الكلاسيكية عدداً ومساحة . وهكذا يصبح المسعي التاريخي للمسلمين في إبان حركته مرة ثانية .

ومع ذلك فان هذا التفجر التاريخي الخالق في العصور الإسلامية الوسطى – باستثناء حكم الاتراك ، وهو حقيقة هامة دون ريب – لم يكن يعتبر المسلمين ، بصورة عامة ، أمراً جوهرياً في حد ذاته ، بالنسبة للإسلام . انهم لم يكونوا ليروا هذه الفترة ذات أهمية كبرى للتاريخ « الإسلامي » روئيهم الفترة الكلاسيكية الأولى . والذي فعله المسلمون في تلك الفترة لم يعتبر كمثال آخر لعمل الإسلام في العالم ، ذلك العمل الذي كان يطبع جريان التطور التاريخي بالطابع السماوي . أما الأسباب العامة لاختلاف موقفهم من ذلك ، فليست واضحة تماماً ، على أننا نستطيع أن نقترح موقتاً ثلاثة أسباب ، وإن كان هنالك ، دون ريب ، أسباب أخرى . والموضوع بكماله يحتاج إلى بحث واستقراء .

أولاًـ أن الدور المبكر للتاريخ الإسلامي ، يتمتع بالأولوية بالنسبة إلى جميع الوجوه الأخرى مجرد ظهوره قبلها . فالأخلي يصبح قياساً ، و الحقبة

الكلاسيكية تصبح « كلاسيكية » بالمفهوم النموذجي قياساً أيضاً . والخطب التالية التي تختلف عنها (ومن طبيعة التاريخ ان تختلف كل حقبة ، بالضرورة ، عن الحقبة التي سبقتها) إنما كان يُنظر اليها كحقب منحرفة عنها (٣٢) . ويعتبر التعبير التاريخي الأول عن الحركة هو التعبير « الصحيح » – لا بل لا ينظر اليه كتعبير اطلاقاً ، وإنما يعتبر كأنه الحركة نفسها في شكلها النقدي . (ونضرب مثلاً الشرع ، الذي هو في الواقع ، كفكرة متطورة وكتظام عملي ، عبارة عن ثمرة تاريخية من ثمار القرنين الثاني والثالث للهجرة ، قد أصبح يُعتبر جزءاً من جوهر الإسلام المجرد . وقد جاء ذلك من التحاذ التاريخي جدياً ، ولكن ليس بصورة جدية كافية) .

ثانياً أن مسلمي العصور المتوسطة أنفسهم أحسوا أكثر من مسلمي العصور الكلاسيكية بضعف روابط الاتصال بين الآي و«الحال» ، بين تاريخهم هم وبين الإسلام الصحيح . وقد أخذ كل من الزعماء الدينيين والزعماء الدينيين يشعرون بأنهم يقودون أو يفعلون شيئاً مختلفين . فمن الوجهة السياسية أعطى الخليفة المجال للسلطان ، ومعنى ذلك أن القوة التنفيذية الدينية قد أبدلت بسلطة دينوية مستقلة واضحة . وقد يكون من المبالغة اعتبار السلطان حاكماً « علمانياً » ، ومع ذلك فهو يقترب كثيراً من هذه الفكرة الغربية أكثر مما فعل سلفه نظرياً على الأقل . وقد أصبح ذلك مقبولاً بين مسلمي العصور المتوسطة من وجهة نظر الدولة والمجتمع . فقد أخذ الدين يجري مع النظريات الأخرى للحياة في هذا العالم بدلاً من أن يكون هو المسيطر أو المحور لتلك النظريات . إن النظرية السياسية الإسلامية الكلاسيكية كانت ترى الدين ، من وجهة مثالية ، منظم الحياة والمجتمع ، وأضعناً الأمور في مواضعها ، ومعيناً للحاكم الزمني عمله وهو تنفيذ مراسم الدين وشعائره . أما النظرية السياسية الإسلامية في العصور المتوسطة ، من الناحية الأخرى ، فقد كانت ترى ذلك العمل هو « واجب الأمر » اطور للمحافظة على ميزان المجتمع الديني ، مبينة لكل مجموعة ضمن النظام الاجتماعي مكانتها وعملها . وبين هذه المجموعات الجيش والطبقة المتحكمة وال فلاحون

وغيرهم ، وكذلك « العلماء » (٣٣) .

ثالثاً ان هذا المفهوم الأول من نوعه للتفرقة بين التاريخ الديني والحياة قد تجلّى في الناحيتين الروحية والسياسية . هذا ولم يكن الرعماء الدينيون الأصليون قد قبلوا وحدتهم بالنظرية السياسية الجديدة (٣٤) . فقد كانت ثمة نقطة أهم من ذلك ، وهي ظهور تفسيرات الصوفيين الدينية الجديدة التي راحت ، كما قلنا ، تأخذ مكانها – وإن لم تنتصب لنفسها النظرة الكلاسيكية الرسمية فقط . هذا ، والصوفية تختلف عن فلسفة الكون السنوية الكلاسيكية اختلافاً جوهرياً ، وليس أقل ذلك في مسلكها نحو التاريخ او وجودها الديني الموقت . إنها توّكّد على الفرد أكثر من تأكيدها على المجتمع ، وعلى امور الخلود أكثر من الأمور التاريخية ، وعلى محبة الله أكثر من جبروتة ، وعلى حالة قلب الإنسان أكثر من تصرفه . إنها تهتمّ بأن تكون نفس المرء نقية أكثر من اهتمامها بأن تكون اعماله صالحة . وقد كان بعض الصوفية يرى أن الشرع نفسه امر غير مهم ، واعتبره معظمهم نظاماً خاصاً يرشد المرء إلى النجاح الأمور السماوية ، دون أن يكتثر ثواباً كثيراً بعمله في تنظيم المجتمع والسير بالتاريخ حسب قاعدة معينة .

فمن الواضح إذن ان الصوفي لم یهتم بالعملية التاريخية إلا قليلاً (٣٥) . وهو باعتقاده بأن الله لا یهتم كثيراً بأعمالنا ، كان یعتقد ايماناً مناسباً لاحتمال ضوضاء العالم وضرائه ، ويعکّسه من الوقوف غير هياب ، ثابت البلاش في وجه الكارثة الخارجية . وكذلك كان مذهب الصوفي أقل ملائمة للارشاد السياسي ، فهو ، كأيمان المسيحيين قد احتاج إلى براعة سياسية علمانية مما یتحلى به رجل الحكم الذي كانت مسؤوليته ان یرشد المجتمع بدلاً من ان یرشد نفسه . وكان باستطاعة الصوفي ان لا یلقي اي بال للنحو التاريخي ، فكما ان كوارث العالم لا تستطيع ان ترهبه ، كذلك لا تستطيع انتصاراته ان تنفعه وتزدهيه . وانما لنتقول في صراحة ان الإسلام المتشّرّب بالصوفية ، والذي عرف كيف ینجو ویتحمل مصائب القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، لم يكن ليهتم كثيراً في وضع يده على أمجاد القرنين الخامس عشر والسادس عشر الدينية .

ويجب علينا ان لا نشدد بالتأكيد على هذا الميل . فالقسم الكلاسيكي في الإسلام ظلّ كما هو القسم الرسمي ، كما ظلّ دائمًا مهمًا من الناحية الاجتماعية وكان هنالك الكثير من المسلمين في أنحاء العالم يرون في فتح القدسية عام ١٤٥٣ مظهراً لقوة الله كما كان مظهراً لقوة السلطان محمد الفاتح .

ومهما كان الأمر ، فالواقع ان العالم الإسلامي في القرن السادس عشر قد أصبح مرة ثانية عالماً قوياً غنياً ذا زهو وجلال . ومهما كانت نظرية المسلم إلى ذلك العالم آنذاك — في مراكش او الآستانة او اصفهان او أجرا او آشه — فقد كان مساهماً في تاريخه الناجح المتسع .

ومن الحقائق الأخرى ان هذا النجاح لم يدم طويلاً ، فان الموجة الثانية للمد الإسلامي كانت أقصر عمرًا من الموجة الأولى . وقد توقف المجتمع الإسلامي عن التقدم ، ولم يكبد بهل القرن الثامن عشر حتى كان في انهيار خطير .

نعم لقد كان انهياراً خطيراً حقاً . فهناك تفكك في القوتين العسكرية والسياسية ، ووهن في الحياة التجارية وغيرها من الشؤون الاقتصادية ، وركود في الجهد الفكرية . وقد أصاب الفنون الانحطاط عقلاً وشكّلت الحيوية الدينية ولم تعد أعمال كتابات امراء البيان العظام من شعراء وبلغاء تبعث في النفوس الحماسة ، وإنما أصبحت تعالج بالشروح والتفسير . وراحـت الأساليب الكلاسيكية تُستخدم لتحديد الطريق التي يجب ان تسلك بدلاً من التزويد بالقوة الدافعة في الانطلاق . وأما من الناحية الصوفية ، فقد انحطت نظمها من البصيرة الصوفية الى الخرافات البهاء ، ومن فراسة القديس المادئ ، الى شعوذة الدجال المضطربة القلقـة .

والظاهر ان العالم الإسلامي قد فقد المقدرة على ضبط حياته ضبطاً محكماً ، كما أضاع المجتمع الإسلامي قبضته الحازمة القوية التي كانت ، فيما مضى ، تمسك بالأرض امساكاً تاماً .

أضاف إلى ذلك ان هذا الانحطاط قد جرى مع تزايد القوة في أوروبا . ففي هذا الوقت تقريرياً كانت الحضارة الغربية قد دفعت بأعظم موجة لأوسع طاقة

عرفها الانسان حتى ذلك الحين . فقد تجمعت الحيوية والمهارة والقوة على نطاق واسع . وبهذه الامور كان الغرب يضع الشكل الجديد لحياته ، ومن ثم حياة العالم أجمع .

هذا المارد الحديد ، الذي يخبطوا الى الأمام جواباً مستكشفاً في نهم غير مستقر التقى بالعالم الإسلامي» ، ووجد ان نهوض وأنطلاقه يقابلهما ضعف متزايد . فما كاد عام ١٨٠٠ يهل حتى كان الغرب يضغط بشدة على تلك المراكز التي بقيت فيها قرة وطنية ، ويفرض حكمه على مناطق عديدة . وازداد الضغط وفرض الحكم طوال معظم القرن التاسع عشر . فالهولنديون في اندونيسية ، والبريطانيون في الهند وغيرها ، والروس في اواسط آسيا ، والفرنسيون في أفريقيا أخذوا يحكمون المجتمع الإسلامي . أما ايران والأمبراطورية العثمانية فقد احتفظنا بالسيادة السياسية ، ولكنهما كانتا مستقلتين دون ان تكونا حررتين . وبغض النظر عن السلطة السياسية فان المجتمع الإسلامي الذي كان في الماضي مهيباً قوياً متيقظاً قد انهار روحياً في كل مكان بحيث خضع في تصرفه ومصيره لقوى خارجة عن الإسلام .

وعليه فان الملحمة الحديثة من التاريخ الإسلامي تبتدئ بالخلال في الداخل ، وتهجم ووعيد وتهديد من الخارج ، وبأن المجد العالمي الذي اشتهر بأنه كان يجري إطاعة لكلمة الله ، اما اصبح مجرد ذكرى بعيدة لماض سعيد .

والآن نحن على استعداد لتلخيص بحثنا الذي وصلنا به إلى هذا الحد . أما موضوعنا فقد كان يدور حول جوهرية الإسلام كدين ، وانه بالقدر نفسه شخصي بالإضافة الى كونه يجحد ، في النهاية ، خاصيات هذا العالم الدينيي وحدوده ، وجميع شؤونه . ومع ذلك فقد تميز بطبع العميق في اهتمامه بهذه الشؤون . وهو يتميّز باعتقاد اساسي بأن حياة المسلم تشتمل في هذا العالم على تنفيذ الوصية الاليمية التي تبين كيف يجب على الجنس البشري ان يعيش جماعة وفرادي . وهو كذلك يتميّز بالولاء الشديد نحو مجتمعه . وهذا الاعتقاد ، في أكمل وجهه ، قد سما الى تخيل بناء المجتمع المثالي . وبكلمة اخرى لو نظر

المرء الى الشيء ذاته من وجهة نظر اخرى ، مؤكداً مبادرة الله اكثراً من تأكيداته على رد الفعل الانساني ، لأمكنته القول ببرؤية المجتمع المثالي مشيداً فائماً . لا بل ان المرء يمكنه ان يقول ضمناً بان المسلم الحقيقي ائماً يعيش في مجتمع مثالي ، ويدين بالولاء الكوني لحياة ذلك المجتمع المتضامنة .

والخلاصة ان التاريخ الاسلامي عبارة عن تحقيق الغاية من تاريخ الانسان . بارشاد الهمي . فهو مملكة الله على الارض ، إذا ما استخدمنا التعبير المسيحي (٣٦) وهو ، حسب التعبير اليوناني ، المجتمع الفاضل .

ولقد رأينا ، إلى ذلك ، أن التاريخ الاسلامي الواقعي ، ائماً كان لبضعة قرون ، مقاربةً عملية مقبولة ، بشكل من الأشكال ، لهذا الشيء المثالي . ورأينا أنه كان للتاريخ الحقيقي ، في ادواره المتلاحقة ، نهضات وعثرات . ييد أنه كان له من « النهضات » المتعددة ما يكفي لتأييد النظرية السابقة ، كما كان له من المرونة ما يكفي لمعالجة « العثرات » ، بل ولو قفت مفعولها في بعض الأحيain . ومنهما كان الأمر فقد لاحظنا ان الحقبة الوسطى قد انتهت باختلال النظام وهذا يتضح بين ايدينا المرجع والنظرة النهاذة الامرین اللذین لحتاج اليهما کی نصل الى المشكلة الاساسية : وهو حالة الاسلام وديناميكیته في العالم الحديث .

الهو امش

٢ - المراجع لهذا الموضوع كثيرة ، وعلى سبيل المثال نذكر إقبال (Sir Muhammad Iqbal) . فهو في كتابه :

«The Reconstruction of Religious Thought in Islam».

- طبعة لاہور ۱۹۴۴ ص ۷ ، يتحدث عن السرعة الشديدة الذي يتحرك بها عالم الاسلام روحياً .

ويراجع أيضاً كتاب محمد أسد :

«Islam at the Crossroads».

أي «الاسلام على مفترق الطرق» - ترجمة عمر فروخ - بيروت (۱۹۴۶ و ۱۹۴۸ و ۱۹۵۱)

٣ - يراجع بصورة خاصة الفصل السادس من كتاب إقبال وهو :

«The Principle of Movement in the Structure of Islam».

ويمكن أن نشير إلى كتاب شيل نهاني : «علم الكلام» سنة ۱۹۰۲ وطبعة الثانية لاهور ۱۹۴۰

ومن الكتاب الذين عاولوا الشرع الاسلامي مظہرین تطوره التاریخی ۱۹۰۱ .

فیظی فی الهند ، وصیحی محمد صافی فی العالم العربی . أما ما يتعلق بتراکیما فراجع مقالة م.

فؤاد کوبرولو عن الفقه فی الموسوعة : «Islam Ansiklopedisi» استانبول ۱۹۴۶ ، وهي إضافة وشرح وتعليق للمقالة الأصلية «الفقه» — FIKH —

غولذیهر I. Goldziher في دائرة المعارف الاسلامية :

«The Encyclopaedia of Islam» - طبعة لیدن ۱۹۱۴ . ويمكن ان يراجع

مقال Ebul'ula Mardin . وعنوانه :

«Development of the Shari'a under the Ottoman Empire».

وذلك في كتاب Majid Khadduri and H. J. Liebesny

«Law in the Middle East»

- طبعة واشنطن ج ۱ ص ۲۷۹-۲۹۱ .

٤ - عن الحركات الرامية الى التقریب بين المذاهب السنیة الاربعة أو حتى مختلف الملل والشعل

ومن ضمنها السنة والشيعة ، يرجح إلى «جامعة التقرير بين المذاهب الإسلامية» (مجلتهم الشهرية في القاهرة «رسالة الإسلام») . وعن الحركات الرامية إلى إمكانية إعادة النظر في تقدير أصل الحديث يرجع إلى البيان الذي وزعه (مجلس أكاديمية الدراسات الإسلامية) في حيدر أباد - الدكن ، باطنده ، وهو :

(Toward Reorientation of Islamic Thought: a Call for Introspection, 1954).

والى التقرير القائم حول صدى هذا البيان :

Toward Reorientation of Islamic Thought (A Fresh Examination of The Hadith Literature), 1954.

وقد ظهر مرة ثانية ، مع تعديلات طفيفة في مجلة :

Islamic Review, London. 42/4: 3-3 (April 1954) and 43/1: 6-13 and 2: 7-11 (Jan. and Feb. 1955).

— لقد أصبحت عادة في الأوساط الأكادémية الغربية أن توكل على أن إضافات الفواهر ، ومن ضمنها الاجتماعية والانسانية ، يجب أن تكون موضوعة لإيجابية لا يرجح بها إلى مرد ساوري . فالذين يأخذون هذا المأخذ قد يجدون الجملة المشار إليها صعبة في منتها . على أننا نعتقد أن أي تفسير لتلك الفواهر لا بد وأن يكون غير ملائم ، إذا لم يردد الآيات بين الاعتبار كاملاً من العوامل الأساسية الجديدة . وعليه فإن الذين ينكرون حقيقة الله إنما يحولون دون أنفسهم وفهم تاريخ الدين ذهباً صحيحاً . وذلك لا يعني أن عناصر أخرى يجب أن لا تكون موجودة ، كالمعاصر التي يتم بها علماء الآثار وبولوجيا (التاريخ الطبيعي للأجناس البشرية) والسيكولوجيا (علم النفس) وغيرها ... فالذين يعتقدون بالله لا يفهمون التاريخ الطبيعي ، إذا أنكروا أو كانوا على غير وعي من حقيقة تلك العناصر وسادها . وإننا لنأمل في أن الدين لا يوافقوننا ، قد يستطيعون مع ذلك متابعة جigitنا بإدراكهم أن المنصر الساوي موجود بهل كان تفسير لهم له .

— إننا نعتقد أن هذه نقطة هامة ، ونحن نشدد على كلمة «ثبوة» أو مجردة . كما إننا ندرك أن موقفنا لا يقبل به بعض المراقبين من العلماء الاجتماعيين في أميركا الشالية . غير أن ما يمالئه ليس بدين . إن البيانات هي ما تبني لأتباعها ، ودراسة البيانات ، كي تكون عملية ، يجب أن تبني بالمعنى ، بالأشياء الشخصية كأشياء شخصية لا كإداة أو مجرد موضوع . تراجع في هذا الصدد معاشر المؤلف ، وعنوانها :

«The Comparative Study of Religion: Reflection on the possibility and purpose of a religious science ».

وذلك في جامعة مالك غيل ، وتجدها في :

McGill University, Faculty of Divinity, Inaugural Lectures, Montreal, 1950, pp. 39-60.

- ٦ - قد يمثل لنا ذلك النقطة الجوهرية التي كانت المعتزلة تحاول ان توضح وتدعم ، وهي أن العدالة هي ما يفرضه الله .
- ٧ - هذه الجملة ليست مرضية بكليتها ، لكننا نعتقد أن الصعوبات تلزم مادة الموضوع لا التعبير ، ذلك أن العلاقة بين الاسلام والرسالات الموسى بها سابقاً ، كما يفهمها ، لم تفسر ، كما يلزم ، بعد . (مثال على ذلك قضية الناسخ والمتنسخ) .
- ٨ - القسم الثاني من هذه الجملة استعمال عصري نسبياً ، إذ أن المسلمين لم تكون لهم صلة بالسلك المسيحي في هذا الموضوع إلا أخيراً .
- ٩ - كان المجتمع « مستقلأ » بمعنى أنه كان حرراً من سلطة غير المسلمين ، وليس بمعنى أنه يضع قوانينه بنفسه . لقد وجد واستمر في وجوده مقتبساً أحكام الله .
- ١٠ - لقد قيل ، في بعض الأحيان ، أن المسلمين لا يقسمون ، نظرياً على الأقل ، حياتهم أو عالمهم إلى روحي ودنيوي .
- ١١ - هناك من علماء الكلام المسلمين من يفرق بين رضوان الله ومشيئة الله . والرضوان إشارة إلى ما يجب أن يحدث ، والمشيئة إشارة إلى ما يحدث ، على أساس أن إرادة الله أو مشيئته لا يمكن أن يزدري بها ، حتى وإن كان أمره قد لا يطاع . (للتمثيل نذكر الأشعري : مقالات المسلمين ، نسخة هـ. د. رـ ، استانبول ١٩٢٩-١٩٣٠ ج ١ ص ٢٩٤ . أنظر الآباءة المؤشرى ترجمة Walter C. Klein نووهافن ١٩٤٠ ، ص ٣٣ .)
- ١٢ - تعبير قد لا يقبله ، كما هو ، إلا الصوفية ، بيد أن الآخرين يتكلمون عن رؤية الإنسان الله في الحياة الأخرى . والواقع أن فكرة الحسنة تبرر تعبيرنا . (أنظر حاشية رقم ١٧) .
- ١٣ - وهذا تعبير مسيحي (John I: 1-14. Gospel of St. John) استعملناه أعلاه في أنه قد يساعد المسيحيين على إدراك الفرق الأساسي بينهم وبين المسلمين . وقد يساعد المسلمين في دراسة تلك الفقرة إبانة للحججة القائلة (باختصار) .
- ١٤ - قابل ذلك بما جاء في لغبي ١٤: ١، وبالمقيدة المسيحية المتأخرة : « الكنيسة هي بحسب المسيح » . وقد يرى المسيحيون تعبيرنا مفزعًا ، ونحن قد استخدمناه للتبرير ، ثم أن دراسة الأديان المقارنة لا يمكن أن تمرى دون إزعاج .
- ١٥ - ص ٤-٦ .
- ١٦ - قارن ذلك بازدراه عضو الحزب بالاشتراكى الحالى على كرسيه الهزاز ، أو « بالمتور » الذي يفكر وحسب دون أن يشارك بالعمل .
- ١٧ - إنرا من العقاد النسفية لأبي حفص عمر النسفي القسم المتعلق بالكبيرة .
- ١٨ - تلك هي أهمية الكلمة . أن تقول « وأن محمدًا رسول الله » تكون قد التزمت الإيمان لا بمحمد كشخص ، وإنما بصحبة ما جاء به . ثم أن تعرف بأن محمدًا نبى ، معناه إنك قبلت بالقرآن كتاباً مِنْ لا من عند الله . (وبذلك يكون المجتمع الذى يعيش بموجبه منطويًا في هذا العالم على ما نزل مقدمةً من السماء) .

-- يراجع كتاب W. D. Ross و هو :

The Right and the Good, Oxford, 1930.

٢٠ - حتى كلمة « سني » يمكن أن تكون تعبيراً عاماً . إن التعبير الفي هو « أهل السنة والجماعة »
٢١ - نعني أن الإسلام لم يعرف أجياداً كلامية . لقد كانت هناك مواضيع عقائدية أصلية ،
كالتي تجربى بين المعتزلة والأشعرية ، على أنها عندما نقول أن هذه المناظرات لم تكن
« أساسية » ، إنما نعني أنها لم تؤثر على المجتمع من ناحية أساسية كما هو الحال في التاريخ
المسيحي ، أو كما أثرت بعض المواضيع الأخرى في الإسلام .

٢٣ - إن استعمال كلمتي « حسن » و « يحب » ليس لها ما يبررها ، وهذا حتى الآن ليستا غير
صحيحتين تماماً . فالكلرين رفض مرات متباينات الناحية المعنوية من هدف الشيوعية
في اتجاه بلغ أوجه في حركة التطهير الكبرى في منتصف العقد الرابع من هذا القرن . ومع
ذلك فقد كان هناك عنصر معنوي قوي في الدافع الأصلي للحركة ، وقد يقي قوياً بالنسبة
لأنصار الحزب ، والملتحقين به تحت التجربة . ونحن نرى أن رفض المعنويات الأخير
لم يكن غير ذي صلة بالملوّق الميتافيزيقي الأصولي القائل بأن التاريخ ذو اكتفاء ذاتي ،
 وأنه نظام مغلق . وهذا نرى أن الحركة الماركسية بدأت ، وما زالت تدعم من الخارج ،
و خاصة في آسيا ، كحركة نحو المجتمع الفاصل ، وإن إخفاقها في الوصول إلى هذه الغاية
داخلية ، إنما يعود ، جزئياً على الأقل ، إلى ميتافيزيقية فلسفة الكاذبة .

٢٤ - بيان الحزب الشيوعي : « الطبيعة الإنسانية ... إن المرء الذي لا ينتهي ، على العموم ،
إلى طبقة ، ليس له كنه حقيقي ، ... إنه موجود في عالم من ضباب وهم فلسفى . » من
النسخة الهندية الملوثة ،

People's Publishing House, Bombay, 1944, p. 52.

٢٥ - إن الفكر العربي الكلامي تعلم من التاريخ ، وأدخل ما تعلم في كتابه المقدس ،
والفكر الإسلامي تعلم من الكتاب المقدس وأدخل ما تعلم في التاريخ . فالتاريخ بالنسبة
للإسلام يجب أن يكون ، من ناحية مثالية ، لاحقاً بالرسالة (الوحى) النهاية ، أما
بالنسبة للمهد القديم فالرسالة (الوحى) عبارة عن عملية متواصلة . (يابجاوز)

٢٦ - راجع مقالة H.A.R. Gibb : « تاريخ » في الموسوعة الإسلامية وكتاب Rosenthal
، وهو :

« A History of Muslim Historiography », Leiden, 1952.

ونقد لا نعني باستعمالنا الكلمة History الإنجليزية مجرد كلمة تاريخ تماماً ، إذ ربما
تطبق كلمة « الدنيا » أو « الدنيا المتطورة » بصورة أفضل على ما نريد . وهذا نفترض
ان تكون ترجمة عنوان هذا الفصل ، وهو Islam and History هي « الإسلام
والتطور » . ويراجع لبحثنا هذا كتاب H. Butterfield وهو :

« Christianity and History », London, 1949.

٢٦ - هذه هي مادة الموقف السياسي الكلاسيكي . أما المؤرخ والشيعة فكانوا تلك الأقليات التي لم تكن الحالة الراهنة بالنسبة إليها تغيراً إجتماعياً ملائماً للعمل العلوي الإسلامي . وهم لم يختلفوا اختلافاً جذرياً في أن حركتهم كانتا تندفعان بضمهم في أنهم يستطيعون ان يتحققوا الإسلام الصحيح ، علية ، حال تسلمهم زمام الحكم .

٢٧ - يقابل ذلك « الشهيد » الذي جاد بنفسه وهو يحارب لا ضد التاريخ ، ولكن معه . وقد كان استشهاده « في سبيل الله » مبدأ للقضية الإسلامية في العالم . استشهد في المركبة التي كان ينظر إليها كتوسيع لدار الإسلام ، أي توسيع المنطقة الدينوية للسلطة الإسلامية . أما الكنيسة المسيحية ، من الطريق الآخر ، فلم تكن تفكك بالنجاح التاريجي الدنوي . لقد نظرت إلى الشهيد نظرها إلى إنسان سمح لنفسه أن ينحر التاريخ لا أن يتقلب عليه . وكان الشهيد يكسب لنفسه نصراً روحيأً مقابل الدمار دنوي في هذا العالم .

٢٨ - نحن لا ننكر أن بعض المسيحيين اعتزوا ، حتى اعزازاً روحيأً ، بالنجاح الدنوي . لقد اعتروا القوة والذى والتکائر دليلاً على معنوية مجتمعهم الممتازة . غير أن ذلك ينافي روح المسيحية . النجاح الدنوي إغواء ، والاكتفاء به خطيئة . وكانت التقوى الإسلامية ، حتى قبل سقوط بغداد ، تحذر الفرد من التفاخر بالاستقامة الذاتية ، والتكبر والذى ، مع أنها رأت من الحق والصواب أن يزدهر المجتمع الإسلامي .

٢٩ - تراجع مقالة Marshall G. S. Hodgson وعنوانها :

« A Comparison of Islam and Christianity », a paper read before a seminar at the University of Chicago, 1955.

٣٠ - كانت أول أزمات التاريخ الكبرى موت النبي ، وكان الموضوع آنذاك ما إذا كان يجب أن يكون هناك تاريخ إسلامي . لقد شعر بعض ذلك المجتمع (ونعني بذلك) إن كل شيء قد انتهى ... وكانت الردة . وفكرة فريق بأن مجتمع أتباع محمد يجب أن لا يمس ، كوحدة إجتماعية سياسية اقتصادية . هذا المجتمع يجب أن يبقى وأن يختار لنفسه قائدآً بدل النبي ، وكانت أهمية هذا الأمر أعظم من أهمية من يكون ذلك القائد . إلى أن انتهى من هذا الموضوع في سقيقة بي ساعدة .

٣١ - لم يكن للعرب الحظ الحسن ، أو الإبداع الكافى لإظهار شعراً صوفيين كشعراء الفرس ميزة وعمقاً ، ف倩عوا بما أنتجوا من نثر رائع ليضاحى لنظرتهم التصوفية نحو الله والعالم . ولربما كان لذلك أثر في اقتباس الصوفية في العالم العربي بصورة أقل كمالاً من اقتباس الفرس لها . ويحق للمرء أن يتسامل بما إذا كان التعبير العقلى لفن الفزالي أو ابن العربي قد وصل في الكشف عن حقيقة الروح الصوفية إلى مستوى تعبير الرومي الفني .

٣٢ - يراجع صبحي عصمانى في :

« Muslims: Decadence and Renaissance. Adaptation of Islamic Jurisprudence to Modern Social Needs », The Muslim World, Hartford, 44; 186 (1954).

٢٣ - راجع : K. S. Lambton, « The Theory of Kingship in the Nasihat ul-Muluk in the Islamic Quarterly, London, I: 47-55 (1954).

وكذلك راجع :

Leonard Binder, « Al-Ghazali's Theory of Islamic Government », in the Muslim World, Hartford, 45: 229-41 (1955).

٣٤ - ويعتبر اكبر مثل ذلك ، شيخ الإسلام العماني ابو السعود اذناني (١٤٩٠ - ١٥٧٤) . راجع الموسوعة الإسلامية ، طبعة ليدن الجلدية ١٩٥٤ .

٣٥ - قد يكون من الواجب إبداء بعض الخاتر خشية الوقوع بسهولة الغلو في تقدير اهتمام الصوفيين بشؤون العالم . لا ريب انهم تجذروا الانهاس بالعمليات السياسية ، بحساب ، وعلى العموم نرى ان موقفنا منهم لا يتغير ، ومع ذلك فقد كان هناك صوفية هامة تقول بأن رفاهية الإنسان على الأرض إنما يخدمها أفضل خدمة تأثير القيادة الروحي . (ولا تقول بأن رفاهية الإنسان على الأرض غير ذات أهمية) . وقد لا يبعد كثيراً هذا الموقف ، في حالات عده ، عن الموقف المسيحي القيامي .

٣٦ - كان Murray T. Titus قد لفت الانتباه ، في الغرب الى استهان المسلمين الأولي لهذا التغيير بمقاله : « Islam and the Kingdom of God » كلكتا ١٩٣٢ . وقد

أعيد طبعه في : Macdonald Presentation Volume, Princeton and London, 1933; pp. 391-402.

الأخيرة .

الاسلام في تاريخ الحدیث^(٠)

ان القلق الأساسي في الإسلام الحديث هو شعور بأن شيئاً ما قد اخطأ السير في التاريخ الإسلامي . وأما المشكلة الرئيسية بالنسبة لمسلمي العصر الحديث فهي كيفية اعادة الاعتبار لهذا التاريخ ، ورده مرة اخرى للجريان بعنوان كامل ، ليمكّن المجتمع الإسلامي ان يزدهر ثانية ، كما يجب ان يزدهر مجتمع يرشده هدي سماوي . ثم ان أزمة الإسلام الروحية الأساسية في القرن العشرين تنبئ من الوعي بأن هنالك شيئاً من الخلاف بين الدين الذي فرضه الله والتطور التاريخي للعالم الذي يشرف الله عليه .

ونحن مهتمون بالدرجة الاولى بالظاهر المعاصر لهذه المشكلة وتلك الأزمة فهناك ، اولاً ، فائدة من القاء نظرة سريعة على مجمل تاريخ الإسلام في الفترة الحديثة المبكرة ، اي من انتهاء حقبة عصوره الوسطى الطويلة حتى أمس القريب . وذلك لا يمكن الا أن يكون في غاية الاختصار . (١) . ومع ذلك فاننا نتأمل ان نكون قد خدمتنا غایتين اثنتين : الأولى ايضاح الصفة الروحية للإسلام ، وتأثير طاقة هذه الصفة في التطورات التاريخية التي وقعت فعلاً ، والثانية تفسير ما لتلك الأحداث من تأثير في تطور الإسلام الروحي المعاصر .

شبه الجزيرة العربية - الوهابيون

كانت الحركات الإسلامية الأولى في الحقيقة الحديثة احتجاجات على التدهور

(٠) الفصل الثاني من كتاب سميث السابق . وقد حلقت من هذا الفصل الاشارات الى فصول الكتاب التالية التي تعالج توسيع خاصه في العالم الإسلامي .

الداخلي ، رامية لايقاف الانحلال ، ومهيبة بالمجتمع الاسلامي ان يعود إلى نقاوته الاولى ونظامه . وكانت الحركة الوهابية (٢) ، التي قامت في شبه الجزيرة العربية خلال القرن الثامن عشر ، في اول تلك الحركات وأعظمها ، وهي ما زالت تعكس لنا تأثيرها ونفوذها . ولقد كانت حركة تطهير قوية بسيطة . أما رسالتها فكانت مباشرة : هي الرجوع إلى الاسلام كما كان عليه في عصوره الكلاسيكية .

وقد أنكرت هذه الحركة ما في التدهور المعاصر من فساد وتحلل ، كما رفضت عناصر الترف والمحسب الثقافي . ورفضت دفع الصوفية الانطوائي وورعها الاخروي . ورفضت التفكير الاجنبي لا فيما يتعلق بالفلسفة فحسب ولكن فيما يتعلق باللاهوت أيضاً . ورفضت كذلك جميع أنواع الخلافات حتى مذهب الشيعة الذي قد مضى على ظهوره زمن طويل . لقد أثبتت على اتباع الشرع وحده . وقال الوهابيون أن الشرع الذي ساد في العصور الاولى ، إنما هو مادة الدين وجوهره — وهذا الشرع في شكله الحنبلي الصلب الأقوم المجرد من البدع التي تطورت عبر العصور . وهم يقولون أطع هذا الشرع الأزلي وحده اطاعة كاملة صارمة ، ثم أقم المجتمع الذي يتطلبه هذا القانون . وفضلاً عن التبشير بحركتهم ، فقد راحوا يبنون هذا المجتمع — ليعيدوا الحياة الدينية مرة اخرى نحو غايات الله التي كانت سائدة في عصور الاسلام الاولى . أما مؤسس الحركة الوهابية (ابن عبد الوهاب : ١٧٠٣ - ١٧٨٧) فقد تحالف مع أمير محلوي (ابن سعود : ١٧٦٥ - ١٩٤٥) كي تحرى الناحية النظرية والناحية العملية في الحركة جنباً إلى جنب . وقد كان تفسيره للإسلام تفسيراً حيوياً وصاراماً ويجب ان تنفذ تعاليمه بصورة جدية حازمة .

وقد استطاع الوهابيون ، لموقعهم الجغرافي البعيد في بطن الجزيرة العربية ان ينسقوا أنفسهم من المجتمع المتوسطي (الأمبراطورية العثمانية) وتمكنوا بعقيدتهم من الارتداد عنها . وقد استطاعوا ان يكونوا لأنفسهم في ذلك الحين جمعيّاً في الصحراء ، آلى على نفسه ان ينفذ البرنامج السماوي ، بادئاً من الحد

الذي تركه المسلمون الأوائل الذين خضعوا للموقف الذي أصابة التشویه والتحريف . وقد سار نظامهم الاجتماعي الذي ارتد الى ما كان عليه المسلمون الأوائل دون أي تشویش حتى عام ١٩٣٠ حيث اكتشف الزيت على حدودهم . ولم يكن مرد هذا التشویش الى تدخل عالم العصور المتوسطة في شؤونهم مرة اخرى ، ولكن الى تدخل العالم الحديث نفسه هذه المرة . على أن هذا التدخل المفاجئ كان تدخلاً اقتصر على الحوashi وكان مقيداً بخزرو لم تعرف نتائجه بعد . وفي غضون ذلك نرى ان مثل الوهابية قد أصبحت واسعة الشهرة ، وذلك أولاً لعنف الوهابيين في تحطيم المجسمات والشواهد الدينية ، وآخرأً لظهور الصارمة التي يتحلى بها ايمانهم . ولقد مكتنفهم عزلتهم من تحقيق تجربتهم ، دون اي انحراف تقريباً ، لكنها لم تخل دون ان يصبح نفوذهم قوياً ، واسع الانتشار . وقد وردت من المدينتين المقدستين تقارير مثيرة تفيد ان الناس قد عادوا الى التدين الزاهد المتelligent بجد ودأب .

وأشد ما يثير في هذه التقارير قوله ان الدعوة الوهابية كانت دعوة تجريدية شديدة . أما حكمهم على الحاضر فكان حكماً ضيقاً الا أنه حكم عميق . فالمقياس عندهم لم يكن التاريخ الماضي ، وإنما المخاوف المعنوية المخططة . وقد كان رفضهم لكل ما أنكروا وارفضاً حاداً عنيفاً ، ومع ذلك فإن حركتهم لم تكن مجردة حركة سلبية ، وإنما كان لباب ايمانهم البناء قوياً وفيه مدعاه للأكباد .

هذا ، ولم تكن مثاليتها خالصة بالمعنى الذي يعرفه الغربيون اي انها لم تكون ايماناً بمبدأ مجرد يرى الأفعال الإنسانية على صنوفها أعمالاً غير تامة ولا مناسبة . فمثل هذه المثالية التجريدية محض أفلاطونية او ايجوال في المسيحية . فالإصلاح الوهابي لا يعتبر القرآن وحد مرجحاً ومصدراً للأحكام ، وإنما يضع إلى جانبه أيضاً السنة المجردة . وإننا لنتعتبر هذه النقطة هامة من ناحية ان الوهابيين كانوا يعزون عن ولائهم للقرآن ليس فقط ك مجرد كتاب منزل ، وإنما كقرآن يفسر وتنفذ تعاليمه بطريقه أصلية صحيحة - او ، كما قد يقول الغربيون ، مثالية . أما الفكرة الإسلامية التي حاربوها فقد كانت هي

السائدة ، وهي ان الإسلام هو الغايات الألهية التي قدمها الله للجنس البشري ، كما هي موضحة في القرآن وكما هي عاملة في المجتمع السائر . ان الإسلام بالنسبة للمسلمين ، ليس هو ، كما حاولنا ان نؤكده مراراً ، مجرد فكرة معنوية ، وإنما هو فكرة في حالة العمل الدائم . ولقد رفض الوهابيون طريقة العمل ، ولكنهم لم يرفضوا الفكرة الثالثة بأن الإسلام عمل ، وأنه في جوهره قاعدة سماوية في هذه الحركة الدنيوية التاريخية . وكانت رسالتهم أسلوب دعوة تقول أن الشيء الصحيح الحتمي في النهاية ليس هو التضمين الواقعى للإسلام في التاريخ وإنما هو التضمين المثالي .

لقد قلنا أنهم دعوا الناس إلى التزام الشرع . أما تأويتهم لهذا الشرع فجامد ومحذود ، بيد أنه قد يكون من الأحكام ان نقول انهم دعوا لأطاعة الله ذي الحلال الغامر والقدرة المطلقة ، واطاعة المجتمع الذي يعمل بأوامره ومراسيمه . ان تحو لهم من فكرة الموجود الى فكرة الجوهر ، ومن الواقعى إلى المثالي ، وما صنع المسلمون بالإسلام الى ما يحب ان يصنعوا ، قد كان وما يزال أمراً قوياً ، وباعثاً على الحياة ، بل ومحرراً . ولقد امتدت موجات نفوذهم المتسع إلى أبعد من حدود مجتمعهم المباشر ، وسلطتهم الفعلية . وما دام هنالك محافظون أساسيون مقيمون بين أولئك الذين يستوحون اتجاههم ، فإن دعوات من أمثال « عودوا إلى القرآن » ، « عودوا إلى السنة » إنما تكون قد عنت « عودوا إلى الله القرآن وإلى تعاليمه ، عودوا إلى روح السنة وإلى سموها » .

ولقد برهن صوت الوهابيين الحماسي على أنه مجلجل نفاذ ، بالنسبة إلى الكثيرين من المسلمين المتعلقين بما يأنهم وهم في حيرة من جراء قصور مجتمعهم وتاريخه في إلعالم الحديث ، والمشوقين للعمل وهم غير متأكدين مما يجب أن يعلوه . وعلى الرغم من أن برنامجهم الواقعى لم يبرهن على أنه عملي إلا في الصحراء ، فقد كان هنالك تقبل رحب للروح التي تحملت في رفضهم الحاسم للماضي المباشر ، ومناداتهم للشرع مرة ثانية بالعمل حسب تعاليم الإسلام من البداية . وقد فكر بعض الرجال ، شأن الوهابيين ، في ان يطرحوا تاريخ

ال المسلمين الراهن ، لكي يبنوا مرة ثانية في هذا العالم ، ذلك النوع من التاريخ الذي علمهم إياه الإسلام الأصيل وآوحي به .

الهند - ولـي الله

وهنالك خركات مطهرة اخرى أنكرت حالات الانحطاط في اسلام ما بعد العصور الكلاسيكية ، ولكن دون ان تنكر ما حقيقة من غير تمييز . وأهم معلم على هذه الحركات ، تلك الحركة التي ظهرت في الهند ، منبثقه عن المصلح شاه ولـي الله دهلوى (١٧٠٣ - ١٧٨١) (٣) . ولقد نشأ هذا المصلح وهو يرى الأمبراطورية المغولية تتصلع ، ولذلك ، فهو مختلف عن ابن عبد الوهاب في انه فكر وعمل داخل امبراطورية من امبراطوريات العصور الوسطى وهي في زوال ، بدلاً من أن يكون خارجها ، فكان عليه ، إذاً ، ان يُغيّر في الشكل ، وينعش بدلاً من أن يرفض .

وقد حافظ تطلع ولـي الله إلى اسلام نقـي مـطهـر عـلـى مـسـحة صـوفـيـة . وأنـكـرـ هذا المـصلـحـ انـخـالـلـ أـعـمـالـ الصـوـفـيـنـ الفـاسـدـةـ فيـ زـمـنـهـ ، وـضـلـالـ الـظـرـيـاتـ الصـوـفـيـةـ المـنـطـرـفـةـ . وهـاجـمـ الـفـتـورـ الـتـسـاـهـلـ الـذـيـ تـسـامـحـ دـيـنـيـاـ بشـأنـ الـجـمـعـ المـتـفـكـكـ ، وـمعـ ذـلـكـ فـقـدـ كـانـ هوـ نـفـسـهـ صـوـفـيـاـ (٤) . وـكـمـ فـكـرـ ، لمـ تـكـنـ أـهـمـيـتـهـ ، أـخـيـرـاـ ، فيـ نـضـالـهـ لـفـرـضـ تـقـسـيرـ لـلـأـسـلـامـ يـسـطـعـ انـ يـوـحدـ بـيـنـ الصـوـفـيـةـ وـالـسـنـةـ المـطـهـرـةـ . ولـذـلـكـ فـهـوـ فيـ اـسـلـامـهـ أـشـمـلـ مـنـ اـبـنـ عـبـدـ الـوـهـابـ وـاغـنـىـ وـأـكـثـرـ المـطـهـرـةـ . فـهـوـ ، مـثـلـاـ ، يـوـدـ أـنـ يـعـنـقـ جـمـيعـ الـمـذاـهـبـ الـفـقـهـيـةـ ، وـيـنـعـشـهاـ فيـ الشـامـلـ الـجـدـيدـ . ذـلـكـ أـنـ قـبـلـ الـزـيـدـ مـنـ الـنـطـورـ الـأـسـلـامـيـ ، وـكـانـ فيـ اـصـلـاحـهـ تـابـعاـ لـلـعـصـورـ الـمـتوـسـطـةـ اـكـثـرـ مـنـ الـعـصـورـ الـكـلاـسـيـكـيـةـ .

بيـدـ أـنـهـ لـمـ يـقـلـ عـنـ ذـلـكـ فـيـ التـأـكـيدـ عـلـىـ أـنـ الـمـسـلـمـ الصـحـيحـ يـحـبـ أـنـ لـاـ يـقـبـلـ بالـانـهـارـ الـمـعـاصـرـ . وـكـانـ طـمـوـحـهـ السـيـاسـيـ يـتـجـلـ فـيـ دـعـوـتـهـ لـاستـعادـةـ السـاطـةـ الـأـسـلـامـيـةـ فـيـ الـهـنـدـ بـصـورـةـ تـشـابـهـ ، كـثـيرـاـ اوـ قـلـيلاـ ، النـمـوذـجـ الـمـغـوليـ (٦) . وـكـانـ يـرـىـ أـنـ الـأـسـلـامـ الـنـقـيـ يـحـبـ أـنـ يـسـودـ ، كـماـ يـحـبـ أـنـ يـتـحـلـيـ الـجـمـعـ الـأـسـلـامـيـ

الجديد بسابق عظمته وقوته .

هذا ، ولم تنتظم بعض آرائه الأصلاحية في حركات سياسية اجتماعية إلا في القرن التالي ، وذلك في أيام ابنه عبد العزيز (١٧٤٦ - ١٨٢٤) ، والى حد تنازعاته ، وأيام حفيده اسماعيل (١٧٨١ - ١٨٣١) . وكان المجتمع الإسلامي - الهندي في هذا الوقت قد تزايد اضمحلاله ، وبصورة واضحة للبيان في السلطة السياسية ، حيث كان الضعف يجذب الدول العدوانية الخارجية : وعلى وجه التعيين نقول ان حكماً واسعاً وقوياً اقامه الشيخ في شمال غرب الهند قد أزاح ما تبقى من حكم المغول المضمحل ، وحل مكانه . واستقرّ البريطانيون في البنغال . وكانت سلطة هندوسية قد انتعشت في الهند الغربية .

وعليه فاننا نرى ان الحركة الرامية الى البعث الإسلامي انما تعبّر عن نفسها في اتجاهين : ضد الانحلال الداخلي ، وضد الخطر الخارجي او السيطرة . أما الذين كانوا يستوحون التأكيد الجديـد على ضرورة إنشـاش الإسلام وتطهـيره من الشوائب ، فقد كتب مفكروـهم ، وعملـوا ضدـ الذين يسيـرون معاملـة المجتمع الإسلامي ، ودعـا غيرـهم ضدـ الحـكام الـكـفـرة الجـلد وحرـبـهم . وقد اخـذـت هذه الدـعـوة شـكـلـ الحياة القـويـة المـنسـقة ، وخاصـةـ بـزـعـامـة ذلكـ المجـاهـدـ القـدـيرـ سـيـدـ أـحـمدـ بـرـلاـويـ (١٧٨٢ - ١٨٣١) (٧) . وكانـ الكـثـيرـونـ منـ المـسـلمـينـ قدـ استـجـابـواـ إـلـىـ دـعـوـتـهـ لـثـورـةـ عـلـىـ السـيـنـيـخـ فـيـ الـبـنـيـجـابـ وـلـفـرـضـ حـكـمـ «ـاسـلامـيـ»ـ ، أوـ حـكـمـ لـمـسـلـمـينـ عـلـىـ اـنـفـسـهـمـ (ـوـغـيـرـهـمـ)ـ فـيـ ثـلـاثـ الـانـحـاءـ . وـكـانـ الـحـمـلـةـ عـلـىـ أيـ حـالـ جـدـ مـنـظـمـةـ ، مـاـ أـدـىـ إـلـىـ نـجـاحـ بـعـضـ الـمـارـكـ . وـقـدـ نـوـدـيـ بـسـيـدـ أـحـمدـ «ـخـلـيقـةـ»ـ فـيـ بـشـارـ إـلـىـ حـيـنـ (ـ١ـ٨ـ٣ـ٠ـ - ٣ـ١ـ)ـ . وـالـذـيـنـ قـضـيـ عـلـيـهـمـ مـنـ زـعـامـ هذهـ الحـرـكـةـ فـيـ نـهاـيـةـ تـلـكـ الـأـعـمـالـ الـعـسـكـرـيـةـ الـبـاهـرـةـ اـكـتـسـبـواـ لـقـبـ «ـالـشـهـيدـ»ـ ، بينماـ اـسـتـمـرـتـ الحـرـكـةـ نـفـسـهـاـ فـيـ شـكـلـ مـحاـولـةـ سـرـيـةـ لـبـعـثـ سـطـوـةـ الـمـسـلـمـينـ وـنـفـوذـهـمـ . وـيمـكـنـ لـلـمـرـءـ أـنـ يـقـارـنـ هـذـهـ الحـرـكـةـ بـالـحـرـكـةـ الـفـرـائـصـيـةـ (ـ٨ـ)ـ فـيـ الـبـنـيـجـابـ وـقـدـ جـاءـتـ أـيـضاـ فـيـ مـطـلـعـ ذـلـكـ الـقـرنـ . وـقـدـ يـكـونـ لـحـرـكـةـ بـشـارـ وـاتـصالـ ، فـيـماـ بـعـدـ ، بـثـورـةـ ١ـ٨ـ٥ـ٧ـ . وـهـيـ آـخـرـ جـيشـانـ فـيـ النـضـالـ الرـاميـ لـإـسـتـرـجـاعـ الـحـكـمـ الـاسـلامـيـ الـقـدـيمـ .

على أن أبعد وأوسع من هذا كله ذلك الثبات الذي تجلّى في مثل تلك الحركة وقوتها الدافعة . إذ ان المحاولات التي استهدفت ازاحة الكفرة ، يمكن ان تخمد ، وقد أخمدت ؛ أما المحاولات الرامية الى تجديد المجتمع الاسلامي وتطهيره ، واستعادة عظمته ومجده ، فيجب ان تستمر ، وبالتالي يجب تذكيره بأنه أهل في مصيره لتحقيق هدفين المدفين . وقد بقي الحالم بدولة اسلامية — هندية يراود ويشير البحمدور (٩) حتى القرن العشرين . وعلى الرغم من أن الرعماء كانوا ، الى حين ، يتطلعون إلى شيء آخر ، فإن البحماهير قد حافظت على فكرتها المثالية وهي إعادة بناء مجتمع اسلامي حقيقي عظيم في الهند .

هذا الاتجاه المزدوج يقودنا إلى النقطة الجوهرية الثانية في الاسلام الحديث . فيلى جانب الاحتجاج على التدهور الداخلي ، كان هناك الاحتجاج على التعديات الخارجية . ومهما كانت حركات القرن التاسع عشر الهندية محلية في تفاصيل تطورها الخاص ، فهي في احتجاجها على التعديات الخارجية تکاد تتفق وجميع الحركات في العالم الاسلامي كله ، ادراكاً وسعياً لرفض التدهور من الداخل والتعدي من الخارج . أما التعدي من الخارج فقد بقي طوال مائة وخمسين عاماً يهدد المجتمع الاسلامي باستمرار : ضاغطاً على مناطق شتى ، بقوى مختلفة ، وأشكال متعددة ، ولكنه في جوهره كان تعدياً مستمراً . وقد تكون الحركات الاسلامية جميعها ، في سائر أنحاء العالم الاسلامي ، خلال تلك الحقبة ، قد اخذت في هذا النضال بسبيله .

ولم تكن تركيماً مستثنأة من ذلك في اوائل هذه الحقبة الحديثة . على أن الأتراك ، إلى ذلك ، كانوا قد بدأوا يتوجهون وجهات أخرى ، أدت بهم إلى معالجتهم لقضية بصورة جد مختلفة ، ومع ذلك فقد حدثت بينهم في ذلك الحين ، والواقع منذ أوائل القرن الثامن عشر ، تطورات كبيرة كانت ترمي الى ايقاف الانخلاق الذي يعيش في مجتمعهم غير المسلمين ، والى مقاومة تعديات الكافرين على بلادهم . فمن ابراهيم موتفركه (١٦٧٤ - ١٧٤٥) الى نامن كمال (١٨٤٠ - ١٨٨٨) كان ثمة مئلون للحركة ينادون بأن الاسلام الصحيح إنما يتطلب استرجاع المجد للامبراطورية (١٠) .

الأفغاني

هذا الاتجاهان – الأصلاح الداخلي ، والدفاع الخارجي – يتجليان في رجل كانت شخصيته محوراً للعالم الإسلامي في القرن التاسع عشر ، ألا وهو جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ - ٩٧) . وتنعكس لنا فيه أيضاً نواحٌ أخرى في الوضع المتطور ، إذ أنه هو الذي يمثل الاتجاهات الجديدة ، وهو الذي دفع بها قُدُّماً بعنفٍ وقوةٍ . ولما كان مشهوراً بتعاليمه الإسلامية الكلاسيكية ، فباستطاعتنا أن نقول بأنه يمثل الإسلام التقليدي أيضاً . الواقع أنه كان الجامع المانع ، أو المسلم الكامل في عصره .

وقد شمل ميدان عمله ، جغرافياً ، إيران والهند والعالم العربي وتركيا ، وكذلك الغرب الأوروبي . وكان صوفياً وسنياً معًا ، كما أنه نادى بالاتفاق مع الشيعة . ولقد جمع إلى علمه الإسلامي التقليدي ، معرفته بالشؤون الأوروبية ، وتعرّفه على افكارهم العصرية ، علامة على ما قلنا من أنه كان نفسه عاملاً فعالاً في الأصلاح الداخلي والدفاع الخارجي . وكان الأفغاني يثير الحميمية في الثوريين السياسيين والعلماء الموقرين ، كما أنه كان ينافح عن الحركات الوطنية المحلية والحركة الإسلامية . لقصد كانت شخصيته وسيرة حياته ترمزان إلى الكثير من التطورات الإسلامية المتلاحقة . الواقع ان القليل القليل من الحركات الإسلامية في القرن العشرين لم يتأثر بالأفغاني او يرمز إليه .

ومع ذلك فإن شهرته لا تعود إلى كونه مفكراً من وجهة ابداعية او تنظيمية ، ولا بكونه من ناحية عملية منظماً أو مخططاً . وليس الذي يضفي على الأفغاني أهميته ما أدخله في تطور العالم الإسلامي بل بدورته الأمور إلى حد الأرهاب اللافت . إن أهميته أو خطورته إنما تعود إلى أنه جمع في شخصيته شتات العالم الإسلامي وصعوباته التي يعانيها في عصره ، وراح يعمل ضد هذه الصعوبات بطاقة هائلة . لقد كان جامعاً ومنشطاً في ذلك . ففيما يتعلق بمشاكل المجتمع الجديدة ، تصدى لشئ عناصره دون تمييز ، متخططاً كل ما بينها من تفرقة . قد يعمد تقليدية . لقد كان محرضاً لاهباً نارياً . وقد استوعب بعمق حالة الإسلام في

منه ، وادرك بكل ما فيه من احساس مصيبة اخوانه المسلمين ، ولذا راح يحضهم بحماسة وثابة على وعي دقيق لوضعهم ، وعلى التصميم والعزم على اصلاح هذا الوضع .

ان الحركات الالتفقة الذكر ، التي تصدّينا لها ، باستثناء الحركات التي جرت في تركيا ، قد قدرت انحلال المجتمع الاسلامي الداخلي بالقياس الاسلامي ، الكلاسيكي ، وقاومت حكام ذلك المجتمع غير المسلمين ، أو أعداءه بأساليب محلية مباشرة على غير إعداد مثل ذلك . أما فيما يتعلق بالأفغاني فقد تعرضت كلا القصبيين لمزيد من الوعي الذاتي الحكيم . ففي هذا الوقت كان انحلال الداخلي قد زاد اتصاحاً ، كما زاد التطرق والضغط الأوروبيان ايجالاً وعبئاً . وكانت عقيرية الأفغاني هي التي ترى الوضع رؤية جامعة شاملة وفيها بعد نظر . لقد أدرك ان العالم الاسلامي كله ، وليس هذا الجزء أو ذاك ، هو المهدّد ، والذي يهدده هو الغرب بكليته القوية الديناميكية . وقد رأى ، بالنسبة الى تلك الكلية ، او على أساس القياس الأوروبي ، ان العالم الاسلامي بكامله ضعيف . وأدرك من ناحية اخرى ان هذا العالم مهدد بضعفه ووهنه . ان المصلحين الأوائل قد نادوا بأن حالة المسلمين الاجتماعية كانت خاطئة ، أما الأفغاني فقد أكد على أنها ضعيفة .

ولسنا نستطيع ان نتبع التفاصيل ، غير أنه يجب علينا ان نذكر ما كان هنالك من وزن للتحريض السياسي المباشر العظيم ضد الاستعمار الأوروبي ، وخاصة البريطاني ، الذي كرس الأفغاني نفسه لمحاربته في لندن وباريis وفي بلاده .. لقد كان في الواقع تحريضاً حماسياً عنيفاً . أما الأفغاني ، فكان الى ذلك كله ، أول مسلم مصلح يستخدم تعبيري « الاسلام » و « الغرب » كظاهرتين . تاريخيتين متلازمتين - وطبعاً متناقضتين . وهذا التناقض ، كما هو معروف ، قد أصبح منذ ذلك الحين قياساً في التفكير الاسلامي كله . وانه لمن المجدى المثير ان نسبر غور الوعي الاسلامي (خارج تركيا) في ادراكه لشبح الغرب ، كقوة متهمة مهددة . لقد أصبح ذلك واضحاً عند الأفغاني ، كما أصبح رد الفعل

عندئه قويآ فعالاً .

وكذلك يخرج عن نطاق دراستنا تفاصيل الأعمال المباشرة والمؤامرات التي قام فيها الأفغاني بدور في الشؤون السياسية الإسلامية الداخلية ، وخاصة في ايران . واننا لنستطيع ان نشير هنا الى علاقته بقضية احتكار التبغ في ايران وتحريضه ابتداء من عام ١٨٩١ حيث أوحى لزعماء الشيعة الدينيين بأن يقودوا مظاهرة احتجاج كبيرة ضد الشاه وزيادته الطين بلة في اضعاف المجتمع الإسلامي وذلك بتسلیم المزيد من موارد الأمة الى «أعداء الإسلام» . اي إلى مصالح الاوروبيين المالية . وكان الأفغاني ، كذلك ، ذا علاقة بالأعمال التي أدت إلى اغتيال الشاه عام ١٨٩٦ . أضاف إلى ذلك أنه لم يكن بعيداً عن ثورة عربي المصرية التي قامت ضد الحكم الداخلي السيء عام ١٨٨٢ . كما أن تأثيره القوي قد أثار السخط في غير ذلك من الأقطار الإسلامية ، وحوله إلى اصلاح عملي ، وان كان ذلك التأثير أقل مباشرة في تلك البلدان .

ومن الأهمية بمكان كبير ، بالنسبة إلى التطور الذي نحاول ان نتبعه ، ايضاح نقطة اخرى تظهر لأول مرة عند الأفغاني ، وهي وجهة تطور جديدة في الوعي الإسلامي المعاصر ، وتعنى بها ذلك الحين الواضح لما زال من العظلمة الدينوية للإسلام الأزلي . وقد استطاع الأفغاني ، بخطبه البلاغية التأثرة التي لم يكن ليكلّ من القائهما أو يملّ ، ان يلهب الجموع في الأقطار الإسلامية قطرأً بعد قطر ، وان يوقظ فيهم الوعي لما كانوا عليه من قوة ، وما هم عليه الآن من ضعف ووهن . ان ذاكرتهم لم تكن ميتة ولكنها ناسية على كل حال ، وكانت خالية من القدرة على التصوير والتحديد . لقد كانت شعوراً أكثر منها صورة واضحة لعظمة ماضية . وقد استطاع الأفغاني بتحريضاته وثاراته ان يستخلص رد الفعل الحي الذي تشعب وتفرع في المجتمع الإسلامي . والواقع أنه بالأضافة إلى الأصلاح الداخلي والدفاع الخارجي ، قد أصبحت نزعة استرجاع عظمة المسلمين السابقة اتجاهآ ثالثاً للإسلام الحديث . وقد تطورت هذه تطوراً واسعاً فيما بعد .

وهنالك عناصر اخرى نلاحظها في موقف الأفغاني ، تمثل وجوه الوضع الجاري الذي تطور فيما بعد تطوراً هاماً . وقد كنا لاحظنا قبل ذلك تشجيعه للأعمال الوطنية المحلية – الإيرانية والعربية والهنديّة الى غير ذلك – كما شجع الشعور نحو الوحدة الإسلامية .

وقد أظهر الأفغاني ، أيضاً ، شيئاً من التقدير للتفكير وللقيم الغربية ، وخاصة تكنولوجيا الغرب وعلمه . لقد رأى أن الغرب هو الشيء الذي يجب ان يقاوم أولاً ، ذلك لأنّه يهدّد الإسلام ومجتمعه . ولكن يجب ، ثانياً ، أن يقلّد إلى حد . ولا ريب ان الأفغاني كان قوياً في تحريره مستعملي المسلمين على تطوير العقل التكنولوجي تماماً كما يفعل الغرب ، حتى يصبحوا أقوىاء .

وثمة عنصر بارز مؤثّر آخر ، هو تأكيده الشديد على ان انبعاث الإسلام على الأرض ، انتما هو مسؤولية المسلمين أنفسهم . فيجب ان ينهضوا ويعملوا ، إذ أن مستقبلاً لهم لا يكون عظيماً الا إذا عملوه هم عظيماً . ولقد حضّهم على ان يتخلوا عن التسليم بواقع الأمور ، وان ينفضوا ذهولهم ، حتى ين gypsumوا بقوّة في العمل والقيام بالواجب الضخم ، واجبهم هم أنفسهم في خلق طراز من العالم الإسلامي يحبّ ان يكون . فالآية الكريمة التي تقول : «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ» (س ١٣ آية ١١) ، والتي كانت لبضع قرون لا يؤكّدون عليها ولا تثير في نفوسهم شيئاً ، قد استفاد منها الأفغاني في حشه . الحماسي . وقد أنشأ حول هذه الآية الكثير من الخطب ، باسلوب اتسع مداه كثيراً منذ ذلك الحين . فتلاوة هذه الآية ، على الأخص ، وزعم المسلمين العام على ان يحددوا هم بأنفسهم التاريخي لمجتمعهم ويتجاوزه من جديد ، قد أصبحوا قياساً لهم في الوقت الحاضر . والواقع أنه لا يقادس اي تحول إسلامي وقع خلال المائة سنة الماضية بالتحول الذي وقع منذ فترة التصور الذاتي الخامد – الذي ادى بمرافقي القرن التاسع عشر الى ان يقولوا عن العالم الإسلامي (وحتى عن الإسلام) انه ساكن قدرى ، ان لم يكن في النزع الأخير – حتى غليان الوقت .

الحاضر الشديد .

والواقع ان هذا التحرير ينص على العمل ، والتحول من حالة خمود غير مسؤولة الى حالة التصميم الذاتي ، قد انتقل الى الامام وانقلب الى حركة جياشة فوارة لا تبعة عليها . فالاًفغاني نفسه لم يكن لديه برنامج واضح ، ولا فلسفة منتظمة . الا أنه كان يتجلّى بطاعة وافرة وببراعة ، مما حمل الآخرين على العمل بحماس . ثم ان النشاط الفعال الذي تميّز به قد أصبح من صفات التطور الاسلامي منذ ذلك الحين . وقد صاغ ذلك بوضوح الشاعر اقبال (١٢) ، يتجلّى في اعمال الحركات العديدة (الاخوان في العالم العربي ، والحكسار في الهند ، والقاشاني في ايران ، ودار الاسلام في الاندونيسية مثلًا) (١٣) . نعم ان ذلك النشاط قد سرى ، في الحقيقة ، باعمال الاسلام الحديث الذي كانت نهضته جياشة فوارة اكثر منها مفكرة ، كما استهدف استرجاع حيويته اكثر من استهدافه ، في الواقع ، تحديد محتويات الایمان واساليبه مرة أخرى .

لقد كان الأفغاني ، كما قلنا ، رجلاً مُهمًا ، لأنه مثلّ هذه الاتجاهات وابوظ فيها النشاط والحيوية . ولا ريب ان هذه الاتجاهات نفسها هي التي تتطلب الاهتمام ، اذ أن تطورها على ايدي رجال وجماعات اخرى طوال العقود المتلاحقة من السنين ، قد كرّن ، تقريباً ، القصة الأخيرة للدين . والأفغاني ، بصورة خاصة ، هو الرجل الذي يظهر جلياً منه انه اهتم اهتمام شغف وانفعال بالدفاع عن الناحية الدينوية في الاسلام ، واعادة النشاط اليها . ورأيه وقراره قاما على أن التاريخ الاسلامي سيسير إلى الامام ، مرة ثانية ، بالحقيقة الكاملة والعظمة الكاملة ، وقد أصبح الملاهم للمسلمين في معظم أخذهم بالحياة العصرية وحب التجديد .

التطورات الأخيرة

كانت التطورات الأخيرة لتلك الاتجاهات ، اي الدفاع والنشاط الداخلي ، تطورات قوية واسعة . وكان الكثير منها ، عن طريق مباشر او غير مباشر ، ذات صلة بحركات الوهابيين او ولي الله او الأفغاني . كما أن البعض كان

مجارياً ، نوعاً ما ، لتلك الحركات ومستقلة عنها . على أن جميع تلك التطورات كانت ، في طبيعة الحال ، معقدة . ومن العبث أن نزيد من تبسيط الحركات الإسلامية الأخيرة ، فاسريرها على طابع عام مخصوص . كذلك من التضليل ، في الوقت نفسه ، ان نحذف من تفاصيل كل حركة الشكل الإسلامي المشترك والدافع الإسلامي العام اللذين يربطان بين هذه الحركات والماضي الذي لا يزال حياً ، كما يربطان الحركات نفسها بعضها بعض .

ومن المحاولات الجماعية النشيطة ، التي عبرت عن نفسها بوضوح ، نستطيع ان نذكر الحركة السنوسية في ليبيا (وقد بدأت عام ١٨٤٢) (١٤) ، وحركة المهدى في السودان (ابتداء من ١٨٨١) (١٥) ، وحركات عام ١٨٩٠ الایرانية (وقد سبق ان أشرنا اليها) ، والحركة الدستورية (التي بلغت اوجها عام ١٩٠٦) (١٦) ، وحركة ساركارات اسلام ، والحركة المحمدية في اندونيسية (ابتداء من ١٩١١) (١٧) الى غير ذلك . وكان لكل ظاهرة محلية من هذه الظواهر اسبابها المباشرة من اقتصادية وسياسية وغيرها من العوامل الخاصة بكل منطقة على انفراد . ولا ريب ان لكل حركة مكانها في التاريخ المحلي ، ويمكن ان تدرس على هذا الأساس ، ومع ذلك فان لكل منها أيضاً ، مكاناً لدراسة شاملة ، كما فعلنا ، تعكس لنا التطلع نحو ازدهار جديد ، كما تعكس لنا ، بصورة أخص ، وجوه ذلك الاحتجاج الضخم على الانحلال الداخلي والتعددي الخارجي .

هذا ، وتبيّن لنا حركة الخلافة في الهند (١٩١٨ - ١٩٢٤) (١٨) ، تلك الحركة التي أذهلت الأجانب ، مقدار التوتر الانفعالي الذي أدرك به المسلمين التفكك الدينوي الذي أصاب القوة الإسلامية التقليدية ، والذي جاء به رد الفعل ضد مثلي هذا التفكك . وهي حركة تكشف عن الرغبة في النصال في سبيل استعادة القوة ، حتى لو لم يكن هذالك برنامج واضح . وان حادثة ، كحادثة حيدر أباد الفاشة التي وقعت في الهند عام ١٩٤٨ مثل واضح اذا ما درس هذا المثل وفهم على ذلك الأساس . فيها هنا ، أيضاً ، محاولة ضارية جاءت لتقاوم ،

من الناحيتين السيكولوجية والعملية ، عوامل التفسخ في عظمة الإسلام الدنيوية .
التي تراءى لهم أنها في طريق الزوال (١٩) .

هذه حركات سياسية قامت بها المنظمات او الجماهير ، غير أن هنالك تعبير فنية وخيالية لحالة المسلم الحديث . فقد لاحظنا كيف كان الأفغاني بخطبه الرائعة يعبر عن الحنين التاريخي او حلم المجد الغابر . وقد تطور هذا الاتجاه كثيراً منذ ذلك الحين في أنحاء العالم الإسلامي . ونجد في الهند أبلغ مثال على ذلك وهو مرثاة الشاعر هالي الرائعة المسماة « مسدس » (١٨٨٦) (٢٠) فهي تستعيد الأبهة الإسلامية الزائلة بأسلوب مشرق ، وتنفذ الى أعماق قلوب الجمهور . ومن الأمثلة اللاحقة « شکوی » قصيدة شاعر اقبال الفقيسه (١٩١٢) (٢١) . وله أيضاً « مسجد قرطبة » (١٩٣٥) (٢٢) . وأشباه ذلك . ونجد في الثر كتاب أمير علي « موجز التاريخ الإسلامي » (١٨٩٩) (٢٣) (Short History of the Saracens) . ومع انه قد وضع ليقرأها الغربي ، ولি�تتفق بها المسلم ايضاً ، الا أنه كتاب بين وضاء للجميع . أما في العالم العربي ، فيمكّنا ان نذكر كتاب جورجي زيدان « تاريخ التمدن الإسلامي » (١٩٠٢ - ١٩٠٦) (٢٤) . ولا ريب أننا نستطيع ان نصرّب مثل آخر ، كتاب شکیب ارسلان « لماذا تأخر المسلمين ولماذا تقدم غيرهم » (١٩٣٠) (٢٥) . وقد نقل هذا الموضوع المثير مصدر اندونيسي ، معلقاً عليه (شأن الأفغاني باستخدام آيات القرآن) بالآية الكريمة : « وَلَهُ الْعَزَّةُ ولِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ » (س ٦٣ آية ٨) ، ومتسائلًا : « واليوم ، تُرَى أين ذهبت تلك العزة ؟ هذه امثلة مشهورة من كتب طبع كل منها مراراً وتكراراً ، وترجمت ، وما زالت حتى الآن واسعة الانتشار ، واسعة التأثير . وثمة مئات من الكتب تعبر عن الاتجاه المذكور والتي تعتبر دون ما ذكرنا ، والوف القصائد والمقالات والخطب .

وانه لغلو في الطموح ان نخاول ، مهما أوجزنا ، تتبع المزيد من قصته تلك.
التطورات الإسلامية ، منطقة اثر منطقة ، وحادثة بعد اخرى (٢٦) . فاذا ما

قدر لهذه القصة الكاملة ان تكتب ، عندئذ يكون بالأمكان مراجعة الملاحظات والتوسيع فيما أوجزناه هنا ، مما له علاقة بالاتجاهات الرئيسية التي بينناها . ولكي نفهم الموقف المعاصر ، يجدر بنا ان نشرح عناصر رئيسية اخرى ، اشتغلت عليها مرحلة التطور الثانية . وأعظم هذه العناصر هنا عنصران ، وهما التحررية والقومية . والتحررية والقومية تستحقان شيئاً من الاستقصاء النسبي ، ذلك لاقتحامهما التطور التاريخي للإسلام الحديث من ناحية ، وقبوهما لأن يساء فهمهما بسبب المقارنات الغربية الخاطئة . وثمة مشاكل اخرى عوّلت بعنایة مؤخراً سنعرض لها وخاصة النتاج الاعتداري والقوى الديناميكية ولكن هذه المعالجة ستكون موجزة بعيدة عن التفصيل .

التحررية (اللبرالية)

هناك اتجاه ، في الناحية الامری من التطور الإسلامي ، ظهر في طبیعة هذا القرن ، قد يصلح ان نسميه التحرر الفكري الإسلامي .

ويوجد في التراث الإسلامي الماضي عنصران رئيسيان كان لهما نصيب في بعث التحرر الفكري الإسلامي ، وهما الفلسفة والصوفية . أما الناحية الفكرية في الأولى والناحية الإنسانية في الثانية فتوفران الأسس المأمة للتفسير الجديد . وكان ذلك ، بالتأكيد ، هو السبب في ارتياح المحافظين بهما ، وما يزالون يرتابون حتى اليوم . والحقيقة ان البعث الجديد للإسلام الكلاسيكي ليشتمل على رفض قوي لمجده القوتين المحررتين هاتين . وقد سبق لنا ان أشرنا الى أن الحقبة الحديثة للتاريخ الإسلامي ، إنما تبتدئ بمثل ذلك البعث .

لقد رفضت الحركة الوهابية الصوفية . وكان هذا الرفض واضح التأثير في العالم العربي (٢٧) . ومع ذلك فان مؤسس الحركة الوهابية ، ابن عبد الوهاب ، كان هو نفسه صوفياً عندما كان في الثلاثين من عمره (٢٨) . ذلك يعني انه - رغم حركته - غير مستثنى من القاعدة العامة ، وهي ان كل مصلح إسلامي كبير في العصر الحديث ، ييدي شيئاً من التأثر الصوفي العميق . ومن الأمثل

الأخرى على ذلك الأفغاني ، وعبدة (٢٩) ، وغوكالب Gokalp (٣٠) ، واقبال .. ففي العالم الذي يسود فيه الشّرع القائم ، وهو النّظام الرسمي ، وكأنه اسلوب عاجز عن وضع الناس ، بصورة حيوية ، وجهاً لوجه أمام النّحالة - في مثل هذا العالم يمكن للبعض أن يقولوا بأن الصّوفية توفر عاماً لا بد منه في أي صورة منعشة للدين . (ومهما كان الأمر ، فإنه من الحقيقة بمكان ان مرونة الصّوفية انما ادت الى انحطاط نظمها ابان فترة الانحلال التي تلت عصور الإسلام المتوسطة انحطاطاً شديداً يميز تدهور اي من نواحي المجتمع الإسلامي . فالصّوفية نفسها قد احتاجت الى تطهير خطير) .

هذا وقد رفض كل من الحركة الوهابية وحركة ولی الله المذهب العقلي . والواقع ان ذلك قد اعتبر تفسيراً رئيسياً للوهن المتواصل الذي أصاب الناحية الفكريّة في الإسلام الحديث (٣١) . وفي الحقيقة ان مبدأ الرفض يرجع الى أبعد وأعمق من ذلك ، فإذا لم يتيح للصّوفية ان تكون مقبولة قبولاً تاماً لدى الزعماء الروحيين ، فإن المذهب العقلي لم يكن مقبولاً بالمرة . وهناك من المسلمين من رأى ان "ادخال الفكر اليوناني الى العالم الإسلامي يمثل خطرًا أشدّ على الدين من خطر الصّابريين او الغزو المغولي . ولقد ارتاب بعضهم حتى بعلم الكلام . أما ضريب عالم اللاهوت المسيحي ، فهو كما قلنا سابقاً ، المتشعر المسلم ، الذي يقول بأن واجب المسلم الأسمى هو ان يعمل العمل الحق أكثر من ان يعرف الحقيقة . ونذهب الى أبعد من هذا فنقول ، ان الصّوفية ، كما رأينا وفهمنا ، قد أصبحت مألوفة في الفترة التي سبقت العصر الحديث ولو أنها على غير أساس . أما الفلسفة فقد كانت حتى في زرعان زهوتها العربية مقصورة على قبضة من النخبة . ومع ذلك فقد استمر التّراث . وقد بدا المذهب العقلي في الماضي القريب ضعيفاً مرّة أخرى ، اذ طغى عليه الانعاش المعاصر للإسلام المحافظ . على أنه أصحابه شيء من الأزدھار في طليعة هذا القرن ، بحيث ترك طابعه فيه ، وأنه ليومٍ ان يصبح هذا الأزدھار من سمات الحياة العقلية مرة أخرى .

وثلثة عامل ثالث في التحررية الإسلامية ، وهو تدخل الغرب . فالتحررية

الاوروبية كانت في ذروتها ما بين اواخر القرن التاسع عشر حتى الحرب العالمية الأولى ، ومثل ذلك يقال عن التقدم الأوروبي . وكثير هم المسلمين الذين ذهبوا الى الغرب وتعلّموا على روحه وقيمه ، وأعجبوا بهما ، الى حد . وينطبق ذلك ، خاصة ، على اولئك الطلاب الذين طلبوا العلم والتدريب . جامعاته باعداد متزايدة . لقد ورد الكثير من الغرب الى العالم الإسلامي – وفي طليعة ذلك تلك المؤسسات التعليمية التي ثفت جيلاً من الوطنيين ، وعرضتهم للحياة العصرية الغربية . وورد ، فيما ورد ، أفكار جديدة لا يقل عنها أهمية الافتراض السابق لتلك الأفكار ، وكذلك تقدير جديد للقيم ، واتجاهات جديدة كانت تنشرها تلك الأساليب التعليمية . أضف الى ذلك المزيد من دخول المدارس الغربية والعصرية من قانونية وسياسية واجتماعية وغيرها كثير . وكانت هذه المدارس في بعضها تفرض فرضياً ، وفي بعضها الآخر يُسعى خلفها . وقد قاومها بعض المسلمين ، ورحب بها البعض الآخر ، أو أعدوا للترحيب بها ، أو رحبوا بها تدريجياً ، وأخيراً راح الكثيرون من المسلمين ينظرون اليها على أنها شيء مسلم به . وهكذا استمرت العملية بخطى واسعة ؛ وكنا ذكرنا ان الغرب كان يُنظر اليه ، أولاً ، كخطر خارجي يهدد المجتمع الإسلامي . ويمكن ان يُعتبر هذا الدخول الجديـد ، أي صيغ المجتمع الإسلامي بالصيغة الغربية داخلياً، لوناً أدهـي وأـمـرـلـلـلـخـطـرـذـاتـهـ : عـامـلاًـ كـطـابـورـ خـامـسـ لـتـفسـيـخـ روـابـطـ المـجـتمـعـ منـ الدـاخـلـ . ثم ان امكانيات تدميره للتاريخ والمجتمع المسلمين يمكن ان تنذر اولئك الذين ينظرون الى هذين الامرين كتنفيذ وتضمـنـ لـفـروـضـ اللهـ كـماـ عـرـفـتـ فيـ الحـقـبةـ الـكـلاـسيـكـيـةـ . وسرى ان هذا الموقف من الاصطباـغـ بالصيـغـةـ الغـرـبـيـةـ قدـ بـرـهـنـ فيـ عـقـودـ السـنـوـاتـ الـأـخـيـرـةـ علىـ عـنـفـهـ وـشـدـتـهـ . أماـ الآـنـ فـاـهـتـمـاـنـاـ يـتوـقـفـ عـلـىـ الأـشـارـةـ إـلـىـ انـ سـلـوكـ مـخـلـفاـ قدـ أـخـذـ يـعـبـرـ عـنـ نـفـسـهـ إـلـىـ جـانـبـ السـلـوكـ الـأـوـلـ لـفـتـرـةـ مـنـ الزـمـنـ ، وـهـوـ ذـلـكـ السـلـوكـ الـذـيـ يـرـحـبـ بـالـتـحـرـرـيـةـ الـغـرـبـيـةـ ، فـعـلـاـ اـنـ لمـ يـكـنـ اـسـمـاـ ، وـالـذـيـ بـسـعـىـ إـلـىـ دـجـمـهـاـ فـيـ الـأـسـلـامـ اوـ التـأـلـيفـ بـيـنـهـاـ .

ولقد كان الانسجام ، في حالات كثيرة ، مسموماً به أكثر من كونه انسجاماً خلاقاً . وكان ينماح للمرء أن يكون مسلماً ومتذمراً على الطريقة الغربية معاً دون تناقض ، ولكن دون توليد أي أسلوب جديد يمكن أن يؤدي إلى الحلم جديدة بناءة ، ومحاولات جديدة . وينطبق ذلك أيضاً على الحركات الأكبر وطنية والتي يمكن أن تعتنق في سبيل الإسلام السبيل العقلي الساري في التراث التاريخي . وهذا يقدم البرهان على أن الإسلام الموحى به والعقل متناسبان متأئمان ، وهو برهان لم تكن الحاجة إليه طاغية بهذا الشكل لقرون عديدة خلت . بيد أن هذه الحركات قلماً توقعت من العقل أن يولده حقيقة دينية جديدة ، ولا نظرت إلى مثل هذه الحقيقة على أنها ، في جوهرها ، مقدسة ؛ ومع ذلك فقد تمت بعض الأعمال الأصلية الخطيرة ، ذات القيمة البناءة التي لم تستهلك حتى اليوم .

التحررية — ونحن نستخدم هذا التعبير بمعناه الواسع — ليست نظاماً قائماً بالفطرة ، وليس بذات فحوى معينة ، أو حتى اتجاه مقصود . كذلك نرى أن التحررية الإسلامية قد أوضحت أشكالاً عديدة ، مُضفيَّة على نفسها ، كما يجب أن تُضفي ، الصفة الفردية لأشخاص مختلفين ، منحوها التعبير ، وتقبلوا اخلاصها ووفاءها . ومن هؤلاء حاجي آغُس سليم (١٨٨٤ - ١٩٥٥) وغيره في إندونيسيا ، والسير سيد احمد خان (١٨١٧ - ١٨٩٨) وحركة عليكره في الهند ، والداعي الشهير إلى الحياة العصرية أمير علي (١٨٤٩ - ١٩٢٨) من جهة ، وغيره من المفكرين أمثال شibli (١٨٥٧ - ١٩١٤) وأبي الكلام آزاد (١٨٨٨ - ١٩٥٨) من جهة أخرى : والشيخ محمد عبدة (١٨٤٩ - ١٩٠٥) في العالم العربي . ويلحق بهم من رجال العقل ثغر آخر كطمة حسين (١٨٩١ -) ، وسنغولاجي (١٨٩٠ - ١٩٤٣) وغيره في ايران (٣٢) وشناصي (١٨٢٤ - ١٨٧١) ونامق كمال (١٨٤٠ - ١٨٨٨) وعبد الحق (١٨٥١ - ١٩٣٧) وتوفيق فكرت (١٨٧٠ - ١٩١٥) من بين الكثيرين في تركيا . وقد أوضح هؤلاء بعض نواحي هذه

التطور الواسع الانتشار (٣٣) لا جميعها .

ولا ريب ان المسلم الذي ينشأ اليوم في عالم كان اولئك الرجال قد فكروا وكتبوا فيه ، إنما هو في وضع مختلف ، دينياً، عن وضع أسلافه قبل مائة عام ؛ فلديه من وسائل تفسير الإسلام ومعرفة الله والعالم نفسه ما يختلف كثيراً عن الوسائل التي يمكن ان يراها محبيته به ، لو ان الدين كان مجردأ من عملهم ونشاطهم ، ومثالاً لهم كما كان عليه من قبل . لقد كان ما حققه كل واحد بعفرده من اولئك الرجال شيئاً عظيماً فكيف باعمالهم الأخاذة المثيرة الضرورية التي تعتبر خطوة هامة في المغامرة الروحية والعقلية للإسلام .

وقد يكون من الخير ان ينظر الى أعمالهم على أنها أعمال لم تظهر اهميتها كاملاً بعد . فالخطوة الثانية في التطور الإسلامي قد تكون قضية تأثر على نطاق أوسع واستirاد من الخارج أكبر وأعمق . وقد يؤثر ذلك في الجماعات المركزية والمؤسسات الخاصة بالمجتمع الديني ؛ بينما التحريرية والصيغ قد كانت على ما لها من فعالية أمراً خارجياً من وجهة دينية . ونوع هذا التطور متوقف اصلاً على الموقف الذي سيتخذه المجتمع او بعض اجزائه من حيث اخذنه بعين الاعتبار الجدي اعمال المفكرين المتحرررين ونشرها او الانقلاب عليها واهماها . وفي الحالة الاولى يتوقف نوع التطور على مدى السير على خطى اولئك المفكرين في الاستقصاء ثم جمع هذه النتائج جمعاً قوياً ملخصاً في اطار الایمان .

ومهما كان الأمر ، فهذه قضية تتعلق بالمستقبل وبال المسلمين . واننا لا نضع ذلك جانباً وحسب ، وإنما لن نفحص ، في عجالتنا هذه ، ما نتج عن ذلك في الماضي بدقة . فهذا شيء يستغرق ميداناً رحيباً جداً ، حتى لو قصرنا دراستنا على بعض الأمثل الايضاحية لأعمال الحركة التحريرية الإسلامية ، او تتبعنا تطورها العام كحركة من الحركات . ولقد جتنا ، في الواقع ، على شيء من ذلك . فقد سبق لنا في احدى المناسبات ان عالجنا الناحية الهندية (٣٤) من الموضوع ، وان كانت معالجة غير وافية . أما ما فعله البروفسور غيب فقد كان

أهم من ذلك ، حيث أعطى للمسلمين وللأجانب تحليلًا تصويرياً للحركة العصرية على نطاق واسع ، مع التأكيد على المجال العربي (٣٥) . أما التطورات الإيرانية (٣٦) ، والأندونيسية (٣٧) فقد بقيت في حاجة إلى الدراسة . وكذلك التطورات التركية التي كانت ، من بعض الوجوه ، أكثر التطورات نجاحاً (٣٨) .

هذا ، ويجب علينا أن نترك لغيرنا من الباحثين دراسة التاريخ الشامل للحركة التحريرية الشاملة ، أو نتركها لوقت آخر . وعلينا هنا أن نقتصر بملحوظات معينة على علاقة تلك الحركة بالجري الرئيسي للأنبياء المسلمين . ثم نحاول أن نعالج المشكلة الأساسية الخاصة بالتحررية ، والتي لا بد أن تقابل الباحث في شؤون العالم الإسلامي المعاصر ، ونعني تأثيرها الأخير . أما ما يتعلق بالأسلام اليوم ، فالذي يحتاج إلى شرح وإيضاح ، هو ان التحريرية الفكرية ، التي تجلّت في فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى ، آخذة في الضعف والوهن مع مرور الأيام . الا في تركيا ، وربما في إندونيسية .

وواجب علينا أن نميّز بين الأشخاص ، والقيم الرئيسية (والأفكار والنظم) والقيم الدينية الشكلية (من أفكار ونظم) . ونحن نرى أن التداخل بين أهل التحريرية والحركة نفسها والأسلام كانت علاقات دقيقة ، وفي بعض الأحيان وثيقة ولكن ليس دائمًا . وقد كان ، ولا يزال ثمة عدد كبير من أحرار الفكر المسلمين . وكان هنالك قدر وافر من التفسير التحرري للأسلام ولكن شرح الأسلام او المسلمين للتحريرية قليل نسبياً .

ولنتقص ذلك بشيء من الأسهاب .

لقد مضت حتى اليوم بضعة أجيال على عدد كبير جداً من المسلمين ، قد يكون متزايداً ، وهم يعيشون حياتهم كأفراد ، ويرعون الطموح لأنفسهم ولمجتمعهم ، ويُعملون الفكر على اسس تحريرية مفهومة . وقد كانوا يتلقون ، كأفراد ، ويندمجون مع ذوي التحرر الفكري في الديانات الأخرى على أساس من المساواة الشخصية والاطمئنان والفهم المتبادل .

مثل هؤلاء الرجال لم يكونوا عديدين فحسب ، وإنما كانوا ذوي أهمية

عظيمة . فقد كان منهم الأكفاء لتبوء مكان الزعامة في مجتمعاتهم في كل حقل من الحقول (باستثناء الحقل الديني) . وهم لم يملأوا معظم الفراغ في المعاهد التعليمية فحسب ، وإنما شغلوها في الواقع كبريات الوظائف ، وألفوا الكتب الكثيرة العدد ، وحرروا الصحف الرئيسية . وهم كذلك في الوقت الحاضر يشغلون المراكز الحكومية في كل دولة من دول المسلمين .

وملاحظتنا انه كلما ارتفعت مكانة المسلم في الزعامة في القرن الحالي ، كلما ازداد حرية في الفكر عموماً . هذه الملاحظة فيها خطأ قليل . فالآخر ، وان كانوا أقلية ، كانوا يصبحون أقلية مسيطرة قليلاً او كثيراً في إتجاه العالم الإسلامي الحديث .

هنا نقول اذا كان ذوو التحرر الفكري أقوياء الى هذا الحد ، فلماذا تكون حركة التحرر ضعيفة اذن ؟ من أين جاء الضعف التدريجي في المجتمع الإسلامي للأفكار والتصرفات والمعتقدات والولايات التي أوضحت المظاهر المميز لهذه الجماعة المتحورة وايادته ؟ ربما حصلنا على تفسير ذلك اذا ما عدنا الى النظرة الإسلامية . اذ ان ظهور هذه العقيدة وانحلالها الحاضري يد وان لنا بشكل واضح ، حدفين هامين في الانبعاث التدريجي للإسلام في العصور الحديثة ، كقوة ومجتمع . وعلى الأقل يجب علينا ان نستقصي مدى استقلال عقيدة التحرر الجديدة عن الإسلام ومدى اتصالها به . وسنلاحظ انه مهما كثُر وتتوثق ارتباطها به ، فالظاهر أنها لم تندمج به ولم تكن متممة له .

و قبل ان نتابع دراستنا ، هناك تمييز آخر بين الآراء التي هي على مستوى نظري محض ، وبين الآراء العاملة المشحونة بالقدرة والولاء الشخصي المسيطر . وسنرى ان هذا التمييز ليس هو تماماً نفس التمييز بين الحركة التحررية الداخلية وتلك التي لها علاقة بالاسلام ، ومع ذلك فالحركاتان متقاربتان .

ولقد قامت في السابق حركة تحررية طارئة قام بها احرار سلمون وان كانت الحركة غريبة . وقد استمر وجودها الى حد انها شخصت وضعاً كان اعداده من عمل الغربيين . وهكذا يقول أمير علي (٣٩) الذي يعتبر من بعض النواحي

أعظم هؤلاء ، ان غبون قد « استرقه » قبل ان يبلغ الثانية عشرة ، وانه ما كاد يبلغ العشرين من عمره حتى كان قد قرأ معظم ما وضعيه شكسبير وملتون وكينز وبيرون ولوتنغفلو وغيرهم من الشعراء ، بالإضافة الى روايات ثكاري وسكوت و « حفظ شيء عن ظهر قلب تقريباً » (٤٠) . وشيئاً بذلاك نرى ان روايات توفيق الحكيم تقرأ كأنها مترجمة عن الفرنسية . وهذا نرى ان لا أعداء الحركة التحررية في الإسلام ولا اصدقاؤها يمكنهم التفكير في ان ينكروا أنها في الستين سنة الأخيرة تدين بالكثير للتحررية الأوروبية .

أما القيم التي استواعت فكانت في كثير من الحالات قيماً حقيقة مشمرة ؛ فقد الممت تحرراً صحيحاً خلافاً في طبع الأفراد وفكرهم وعملهم . وفي حالات معينة أخرى نرى ان هذه العقائدية المستمدة من الغرب قد قُبّلت دون ان تصبح ملكاً خاصاً . فهي لم تبعث اي حماس ، وإنما حملت أتباعها المسلمين في تيار تدفق حول الشخصية ، دون ان ينفذ الى أعماقها .

وفي كلا الحالتين يقي الأشخاص المسلمين بصورة واضحة . أما في الحالة الثانية فلا ريب ان الولاء الديني قد كان الى حين ، شأنه شأن الولاء للتحررية فاتراً ، وإن استطاع اخيراً ان يتحرك مرة ثانية . وأما في الحالة الأولى فان الذين ساهموا فيها بعنف قد أضفوا على حركتهم تعبيراً فكريآ في اسلام متتحرر . وأفضل مثال نضربه ثانية أمير علي ، الذي قد يعتبر كتابه التفيس « روح الإسلام » (٤١) أعظم عمل فردي في هذا الاتجاه كله . ومن الكتب المشرقة بهذا الصدد في العالم العربي سير النبي الكثيرة التي ظهرت في العقد الرابع من هذا القرن بأقلام طه حسين وهيكيل والعقاد وغيرهم (٤٢) . وهكذا اكتسبت النظرة الجديدة الخاصة بهذه الجماعة تفسيراً إسلامياً اصيلاً منظماً فربط بين تحررها الفكري وبين اسلاميتها ليس بوضع الأمرين الواحد قبل الآخر فحسب ، وإنما من حيث الفحوى والشكل . ولا شك أننا نرى هنا نظاماً خلافاً .

بيد ان هذه العقائدية رغم ما لها من تأثير لم تبرهن على أنها ناقلة لعلوي

او ملهمة ، او حتى موئدة . لقد أثارت الأعجاب والتقدير (٤٣) ، لكنها لم تكن مقنعة . ولو تفحصها المرء عن قرب لاكتشف أنها ليست تحرراً فكريأً سلامياً . وقد يصعب على الإنسان ان يفكر بعمل رئيسي او كتاب مهم يعرض فيه مؤلف مسلم التحريرية كمسلك مستقل او ملهم ذي قيم جوهرية قوية دافعة (٤٤) . ولكه يستطيع ان يشير الى الكثرين من اوضيحاو الاسلام كقوة حمررة ، فينالون بذلك الثناء والاستحسان لا للولاء . ان شرح التراث اشتمل على نتائج لا على مقدمات التحرر الفكري . وقد كان ذلك الشرح كافياً بالنسبة الى اولئك الذين كانوا قد اقبسوا القيم الفكرية التحريرية من مصادر اخرى ، الا انه لم يكن الوسيلة لتألقين تلك القيم الى القارئ منذ البداية . فالحركة لم تخدم في مجال الحضن على بعث اصلاح خلاّق ، او على إنعاش الولاء المضمون للقيم الاسلامية .

وكان هنالك حركة تحريرية اسلامية اخرى مست مركز الزخم في الدوافع الاسلامية ، ونفذت الى أعماق قلوب المسلمين . ولدينا تعميم يظهر تاريخياً أنه صحيح ، وهو ان اولئك الذين استلهموا وحيهم في حركة التحرر الفكري من الغرب ، انما حققوا نتائج كانت اكثر تحرراً ، بينما اولئك الذين استلهموا وحيهم من الماضي الاسلامي ، إنما حققوا نتائج كانت اطول عمرأً ، وأبعد نفاذأً ، وأعمق بنوراً . فقد كان محمد عبده مثلاً أفل كياسة ، وأقل اتقاناً ، وأقل طلاوة وسيحراً في «عصريته» (٤٥) من امير علي أو خليفة عبدالحكيم (١٨٩٤ - ١٩٥٩) (٤٦) ، ولكنه كان أبعث منهمما كثيراً على النشاط والحركة . وكذلك نرى ان عبيد الله سندى ، وأبو الكلام آزاد في الهند ، ورشيد في طهران ورشيد رضا في القاهرة كانوا أقل انتاجاً للكتب القيمة من خودا بخش او يوسف علي او عباس إقبال او أحمد أمين ، ولكنهم كانوا أشد إثارة وأبعث إلى العمل (٤٧) . ولرب سائل يسأل عن فائدة الجماع بين هذه التطورات المختلفة تحت عنوان واحد . ترى أليس من الأفضل التفريق على الأقل بين التحريرية ذات الصبغة الغربية ، وحركة الاصلاح الحديث الوطنية؟ ومع ذلك فللمرء

مبررات ، ان لم يكن مجبراً على ذلك ، في معالجة الحركتين معاً على اساس اعتبارين اثنين على الأقل . الأول له علاقة بطبيعة القيم التحررية نفسها ، كاهتمام كل انسان بشخصيته كفرد ، وقدرتها المميزة على النمو ، وحريتها الفائقة ، ومسؤوليتها الداخلية ، واهتمام المرء بان يرضي عقده المفكري بكل الانظمة ، والسلطة العامة ؛ ونحن نعتقد ان هذه القيم ان هي ، في الواقع ، الا" قيم عالمية ، مهمما كان شأن بعض « الحركات » التحررية المعينة مما يعود الى العصر الفكري و غيرها . ان النماذج الشكلية للاراء التحررية لها تواریخ محدودة ، أما مواقف التحرر الفكري فيجب ان يعرف بها كما هي أیان تقع و تحدث .

ثانياً ان الاتجاهين في التاريخ الاسلامي قد تداخلا بعضهما ببعض في الواقع لا في النتائج المتشعبه في الجماعة وحسب ، وانما كذلك في الحالات الفردية . وكان تأثير كلا الطابعين في الأجيال الطالعة ثائراً واسعاً ، وغير مختلف على وجه الأجمال . والحقيقة ان الرعماء أنفسهم لم يجعلوا هما متباهين . ان طه حسين المفكر تفكيراً حراً على الطريقة الغربية كان ، قبل دراسته في باريس ، من تلاميذ العقلي الاسلامي محمد عبده . وخلاف ذلك كان العقلي الاسلامي الهندي شibli ، بادئ ذى بدء ، تلميذاً للسير سيد وهو غربي الفكر ، وفي كلا الحالتين كان التأثير الأول بيّناً واضحاً .

والواقع ان الباحث لو قسم اولئك الى فريقين لصعب عليه ان يقرر الى أي الفريقين يتوجب عليه ان يضم زعيماً كبيراً مثل السير سيد (٤٨) . وفي بعض الحالات ، نجد ان مسلماً ما ، من رجال المدرسة القديمة ، يكاد لا يعرف شيئاً من اللغة الانجليزية ، وهو يقبل راضياً بان يوسم بالوهابية ، ومع ذلك فقد يكون عمله الكبير نقله الملح للأساليب الغربية الحرة الى الجماعة بصورة واضحة بيّنة . وعلاوة على ذلك فلكي نصل الى أهدافنا يجب ان يقارن الاتجاه العملي للإصلاح الاسلامي التحرر الوطني ، بالاتجاه الفكري ذي الصبغة الغربية . وهذه نقطة سلبية الا أنها نقطة مهمة قصرت أيضاً عن ان توادي الى أساليب فعالة قابلة للتحويل في الولاء للقيم الاسلامية والولاء للتحررية . ففي الحالة

الأولى حقاً الرعماء ، كأفراد ، نظاماً تركيبياً فكرياً لأنفسهم ، الا أنهم لم يستطعوا ان يضيفوا عليها التعبير الذي يمكن ان يحفز الآخرين على الاستمرار في أعمالهم الخلاقة .

لقد مثل السير سيد الإسلام المتحرر بقوة أشد من قدرته على صياغته . وكان مسلماً يعمل على تحقيق قيم التحرر بنشاط واحلاص ، ومع ذلك لم ينجح في اعطاء جيله او من جاء بعده اياضاحاً للأسلام يشمل تلك القيم بصورة متممة .. وهذا الكلام ينطبق ، كذلك ، على محمد عبده . لقد كانت الروح في تعاليمه روحًا تحررية بعمق وشدة ، ومع ذلك فان المحسوب المتجز من عمله الذي نقله الى الآخرين ، لا يشتمل الا على القليل من تلك الناحية . وقد رأينا ان العرض الفكري الذي قام به اوائل الذين اصطبغوا بالصبغة الغربية ، انما كان ينقصه القوة والاندفاع ؛ وأما عمل المصلحين القوي العنيف فقد كان ينقصه العرض المنظم الفعال .

وبالإيجاز فاننا نعز ونحيط التحررية في الإسلام الحديث ، لحد كبير ، الى ان مثل هذه الحركة ، كما تم تحقيقها سواء كان ذلك اساسياً من مصدر خارجي او مصدر داخلي ، وسواء كان اساسياً أيضاً فكراً أم عملاً ، لم توضع في اسلوب منظم بعد بطريقة تصور حقيقتها الدافعة المحركة كما لو كانت منبعثة من الدين الإسلامي (٤٩) .

ويعني هذا أنها لم تنبع بطريقة تجعلها من الناحية النظرية آمرة للمسلم مسيرة له ولا هي متحدة من الناحية العملية – وخاصة تلك المتعلقة بالعبادة – بطريقة تعطي بها قوة دينية الى اوائل المقتنيين بها عقلياً . لقد كان زعماء المجتمع المتحررون فكرياً غير مزودين الا بالقليل من الأسس الدينية الملائمة لحياتهم وافكارهم ؛ فالجهاز الإسلامي لم يسر معهم جنباً الى جنب ، بينما نجدهم قد واكبوا موكب الحياة العصرية . أما النتيجة فلم تكن عجزهم عن نقل رؤاهم الى الآخرين فحسب ، ولكنهم كذلك في اوقات الشدة لم يجدوا الشجاعة والسلامة الالزمتين للمحاربة في سبيل رؤاهم هذه .

لقد كان تحليلنا حتى الآن يدور حول المبادئ ، ويعالج العلاقة بين العقائدية التي تفصلت وبين الإسلام من حيث انه كنظام . ونعتقد أن ذلك أمر هام بالنسبة إلى ادراكنا للأمور . بيد أن التطور يستوفي شرحاً ، ويتصفح عندما ينقلب البحث لمعالجة القواعد الجديدة بالنسبة إلى حركة الأسلام الحقيقية في التاريخ الحديث - وهي الاندفاع نحو الانبعاث الديني . وفي الحقيقة فإن استخدام المجتمع للأفكار والاتجاهات التي أدخلت ، إنما كان تغييرآ عن الصفات الملازمة للتحررية ، أكثر منه تغييرآ عن الحاجات والغايات التي يشعر بها المجتمع . وما كان أخذنه بهذه الناحية أو تلك من الحياة العصرية ، إلا أمراً يتعلق إلى حد كبير بتطوره الحقيقي .

هذا ، ولو عدنا إلى موضوعنا الرئيسي ، ونحن نرى أن المسألة الحديثة الجوهرية للأسلام ، إنما هي رد الاعتبار الذاتي الديني له ، لا اعتبارنا تطور التحررية نشاطاً مصحوباً بغاية عملية . وهذا ينطبق ، جزئياً ، على القادة الأحرار . فهوأاء ، كما أرأتنا ، قد تعهدوا القيم الجديدة والتزموها التزاماً أصيلاً وفيما في بعض الحالات . أما الذين لحقوا بهم فقد رأوا عموماً أن التحررية أو ناسخة معينة منها ، إنما هو على الأقل أدلة نافعة في صقل المجتمع الإسلامي صقلًاً جديداً . وكنا قد لاحظنا سابقاً أن بعض المسلمين يعتبرون المذهب العقلي ، أو نزعة احياء الثقافات القديمة ، أو الاستطلاع بالصيغة الغربية ، وشبهاته ذلك ، اخطاراً مزقة لاعملية السائرة الرامية إلى تحقيق المثالية الإسلامية على الأرض . أما البعض الآخر فلا يوافقون على ذلك . إنهم يشعرون أو يرون ، أمبا دراك واع أو يقولون ، ان استخدام واحدة من تلك الترعرعات قد يكون وسيلة فعالة للقيام بالواجب . وكان هناك من يؤكّد ان تبني تلك الترعرعات والعمل بموجبها ضروري حتى يستطيع المجتمع الإسلامي ان يعود الى سابق قوته . وكان شيئاً من هذا يشبه في بعض وجوهه صفات التحررية الإسلامية في تركيا (٥٠) . ولا ريب ان هذه الحركة التحررية قلماً أظلمت في معظم العالم الإسلامي ، بل أنها في بعض الأحيان أثارت الباعث الجوهري للمحاولات الرامية إلى النفع في المجتمع الإسلامي للوقوف في وجه التعدّي

الخارجي واستعادة العظمة السابقة .

هذا ، ويتجلى مسلك الجماعة فيما انتقت ومارست ، وفي التطور الذي أضفته على العمل الذي أنجز . وللتمثيل على ذلك فان الجماعة الإسلامية الهندية قبلت (على مضض) إدخال السير سيد للتعليم الانكليزي . ولكنها أصرت على ان درس الإسلام (٥١) في كلية سير سيد لا يتم باللغة الانكليزية ولا يخضع لآراء سير سيد وافكاره . وقد أصغت الجماعة للدعاوه الرامية الى اجراء اصلاح اجتماعي حر (٥٢) ، لكنها رفضت محاولته تفسير القرآن تفسيراً حرّاً (٥٣) . أما دعوة محمد عبده المخلصة المثيرة لتخليص الإسلام من أصفاد التقليد، فقد أدّت إلى خطوات فردية مرموقة في عالم الفكر . بيد أنه كان لها تأثير أشد في (السلفية) او حركة (المنار) التي قبلت راضية بالتأثير الوهابي ، حيث أدّت إلى انعاش نشاط الأصوليين .

والواقع ان المرء يستطيع ان يزيد في تعميم هذه الأمور . ان التحررية التي ظهرت في العالم الإسلامي ، وبصورة رئيسية قبل الحرب العالمية الأولى ، اما كانت في الحالة التي لا تتعلق بالاسلام ، تمثل إلى الضعف واللاإخلق وبالحمدود . وأما في الحالة التي كان لها علاقة بالاسلام ، والتي تشربتها الجماعة وانتفعت بها ، فقد كانت تمثل الى أن تصبح ثانوية بالنسبة للأهداف الإسلامية . والواقع ان تكيف التحررية للإسلام كان أقل بكثير من تكيف الأسلام لها . وقد خدمت الحركة ، وخاصة في نزعتها الرامية الى احياء الثقافة القديمة ، في تقوية هذا الاهتمام الكبير بهذا العالم في النظرة الإسلامية . وساعدت في تركيز الاهتمام الديني على البرامج الدينية - كالحركات القومية التي هي عنوان بحثنا القادم . ولكن في عملية التبعية هذه نجد أنها تكيفت لا بل تحولت . أما العقل الذي اصر المفكرون الاصحاح على اللجوء اليه ، فقد استخدم في الدفاع عن الدين . وتحولت الحرية التي كان مضغوطاً عليها ، والتي أخذوا بمجدها وتعظيمها ، إلى تشتيط التصميم الذاتي في المجتمع دون نظام او ترتيب . وبكلمة مختصرة نقول ان الناحية العقلية في التحررية قد تبلورت في الانتاج الفكري

الاعتذاري ، كما تحولت الناحية العملية الى قوى حيوية ديناميكية . فالحركات الوطنية والانتاج الفكري الاعتذاري والقوى المحركة الدافعة هي ، كما قلنا ، الاتجاهات الجديدة الشهيرة الثلاثة للإسلام الحديث ، وسنعالج هذه الاتجاهات الثلاثة بعد قليل . والآن ، وقبل ان ننهي الحديث عن الخطاط التحررية ، يجب علينا ان نشير الى عامل كبير نهائي : الغرب . فقد قلنا ان نهوض اوروبا ، مع حركة الغرب التحررية ، إنما كان في نهاية القرن التاسع عشر واضح الأهمية والأثر في ظهور التحررية الإسلامية . وفي الخطاط هذه الحركة الثانية المتأخر ليس من الصعب ان نتبين النفوذ الغربي كذلك .

فمن ناحية نرى انه كان في الغرب نفسه بعد الحرب العالمية الاولى ضعفٌ كبير في التقاليد التحررية . أما أسباب ذلك فحقيقة ومعقدة ، ولا نستطيع ان نتطرق اليها هنا . بيد ان من الجدير باللاحظة ان الكثيرين في شتى أنحاء العالم قد رأوا ان التحررية قد برزت على أنها أعجز في الأزمات الشديدة من ان تكبح عواطف الناس او تتحمل أعباء كرههم وغمهم .

ومن ناحية ثانية كان هنالك ، كذلك ، الخطاط واضح في هيبة الغرب على العموم . فقد تحدى اليابانيون التفوق الغربي في انتصارهم على روسيا الامبراطورية عام ١٩٠٥ . أما سلطة اوروبا المعنوية فقد أنزلت بها ضربة خطيرة خلال الحرب العالمية الأولى ، وما لبثت ان تصعدت تلك السلطة في الحرب العالمية الثانية (٥٤) وكان هنالك ، بطبيعة الحال ، كثير من الخطأ في تفسير الأمور وكثير من سوء عرضها ، أضعف إلى ذلك ان الحضارات الأخرى لم تكون أكثر نجاحاً في فهم القيم الحقيقة او الدوافع الداخلية للغرب ، من الغرب في فهمه للقيم الحقيقة لتلك الحضارات ودوافعها الداخلية . ومهما كان الأمر ، فإن القليلين من الغربيين هم الذين يلمحون ما لتفاهمهم من احترام ضئيل في الشرق اليوم : الواقع ، اننا بلغنا الموقف الذي تعتبر فيه صلة الغرب بالتحررية – او برأي اتجاه منها – هي نفسها حجة عليه : فقد قرر الغرب من أجل تسلطه

الاقتصادي والسياسي وبسبب خطره المكشوف للمجتمع الاسلامي ، وهو خطره اساسه القوة ، وغيره من المجتمعات الشرقية . أما الميزة الذاتية لنوع حياته ، وخاصية تحرريته ، فقد كانت موضع اعجاب كبير وتقدير . وكان هنالك اعتقاد عام ان التحررية في تناقض مع الاستعمار الغربي ، كما أنه كان حليفاً وصديقاً للشعوب الشرقية ، والشعوب الخاضعة للحكم الغربي . أما اليوم فقد تغير ذلك تغيراً كبيراً . ان الغرب في الوقت الحاضر ليس مخيناً فحسب ، وإنما هو مكروه أيضاً . والتفور ليس من أسلحته فقط ، وإنما من روحه كذلك . وقد أثار هذا الشعور وهيجه انتقال الرعامة الغربية من أناس إلى آخرين بعد الحرب العالمية الثانية . ففي القوة والتعاظم والخشونة بدت أميركا للكثيرين من الشرقيين أنها شالت بالأنحطاط والنقص ، وقللت من منزلة الفضائل التي عرفها التقليد الأوروبي .

ولذا كان المظهر السائد اليوم في شؤون الكرة الأرضية هو قضية التوسع الشيوعي فان حركة مناهضة الغرب العميقه المزيرة المتزايدة في معظم أنحاء العالم ستكون في الغد منافساً بعيد الأثر .

ثالثاً ، كان هنالك خيبة أمل في العلاقات الخاصة بين الإسلام والتحررية الغربية نفسها . وقد رأينا ان الكثرين من المسلمين أخذوا بحركة التحرر الفكري بروح من الأمل او الاعتقاد بان الغرب ، أو العقل ، او حركة التحرر الفكري الغربية ، ستبهون على مساعدتها في المسعي الرئيسي الرامي الى اعادة بناء المجتمع الإسلامي ، وفي تنسيق التاريخ الإسلامي ، مرة ثانية ، ووضعه على طريق التحقيق والإنجاز . لقد كانت هذه املاً خادعة . ففي العقد الأخير من القرن التاسع عشر ، كان احرار الفكر المسلمين ، على قلتهم في مجتمعاتهم ، يرون أن التعاون مع احرار الفكر (الأكثر تفاؤلاً) في اوروبا ، يمكن ان يؤدي سريعاً الى خلق عالم جديد جرئ . ان هذا التعاون او العون لا يهدو أنه على وشك الظهور . ثم ان تقدم حركة التحرر الفكري في ديار الإسلام لم يهد أنها انعكست في تحقيق ما قدمت من وعود للعالم الخارجي ، وخاصة للإسلام

في هذه الحالة .

وكان الغرب يبدو كأنه ، باستثناء أفراد قلائل ، يواصل وقفة غير المكثث ، او حتى وقفة المناهض للشعوب الإسلامية ، او لشخصيتهم الجماعية على الأقل . أما من الناحية السياسية فقد كان الغرب مصمماً على المحافظة على السيطرة الاستعمارية ، وأما من الناحية الاقتصادية فقد بقي ضغطه ثقيلاً شديداً الوطأة (٥٥) . وكذلك استمر اعجابه بنفسه من الناحية الثقافية . وفي الوقت الذي راح فيه بعض العلماء والشارحين يسعون على مهل ، وبكد شديد ، جاهدين في سبيل ادراك أدق للتراث الإسلامي وشرح أكثر تقديرًا له فانهم لم يستطيعوا ان يجروا الاحتكاك المتزايد . كما وان ما اكتشفه المسلمون في الغرب إنما كان في معظمها اكتشافاً مريراً للنفور الروحي الغربي من الإسلام . ولقد كان الشعور المرير بهذه النفور جاداً مرهفاً في العالم العربي . وقد تجلّى أخيراً بكراهم للصهيونية . وعلى العموم أصبح حتى المسلمين المصط卜ون بالصيغة الغربية يعتقدون ، تدريجياً ، بأن أي بناء جديد لمجتمعهم الإسلامي ، إنما يجب ان يقوموا به أنفسهم ، دون مساعدة ، لا بل ضد ضغط المسيحية .

ويستشف من هذا نزعة تنظر الى التحررية كقوّة يمكن ان تكون عوناً للمسلمين اكثر من كونها موقفاً قد يساعدون أنفسهم بوساطته . ولعلَّ الاول احق بأن يسبق . وعلى كل حال فإن ذلك الاعتقاد يؤدي الى كتبه فقط عدم المبالغة السائد في الحركة التحررية نحو الاسلام . فحيثما كان الطلب واضحاً ، تزايد الشعور في العالم الإسلامي بأن القليل الذي قدّم إنما كان ذات قيمة حقيقية قليلة في مجال ايقاف التفتت او التخر الذي يهدد المجتمع الإسلامي بصورة متزايدة . وكان قادة الغرب العلمانيون يزعمون (وهم لا يزالون يؤكدون زعمهم) ان احرار الفكر المسلمين يجب ان يكونوا علمانيين ويقلّلون من اهمية العنصر الإسلامي في مجتمعهم . أما أصحاب التحرر الفكري من الدينين الغربيين ، حتى ولو لم يكونوا مسيحيين تماماً ، يرون ان المسلمين يجب ان يكونوا فردین بحيث يقلّلون من شأن العنصر الاجتماعي في دينهم (٥٦)

(أكثر المبشرين يميلون بعد إلى مثل هذا الرأي . فالتحررية المسيحية لم تصل بعد إلى حد ادراك قيمة دينية في خدمة الإسلام مثل هذه القيمة) والتحررية الغربية لا يبدو أنها تتجه بنفسها إلى الإسلام بطريقية يمكن أن تساهم في حل القضية الحديثة الأساسية للأسلام .

وَمُثْمِثٌ شَيْءٌ مِمَّا يُنْطَبِقُ عَلَى الْإِسْتِشْرَاقِ ، أَوْ بِعْنَى آخَرْ تَطْبِيقِ الْعُقْلِ عَلَى
حَقَّاتِنَّ أَوْ مَدْلُولَاتِ الْأَسْلَامِ . وَقَدْ أَدْرَكَ بَعْضُهُمْ أَنْ هَذَا لَكَ دَيْنًا كَبِيرًا تَدِينُ
بِهِ الْمَعْرِفَةُ الْأَسْلَامِيَّةُ إِلَى الْمَعْرِفَةِ الْغَرَبِيَّةِ فِي هَذَا الْحَقْلِ كَمَا أَنَّ الْكَثِيرِينَ وَجَدُوا أَنْ
بَعْضًا مُخْتَارًا مِنْ نَتَائِجِهَا يَنْتَهُمْ فِي اهْدَافِ اِنْتَاجِهِمُ الْفَكْرِيِّ ، وَخَاصَّةً فِي تَمْجِيدِ
الْمَاضِي الْأَسْلَامِيِّ . وَقَدْ حَظِيَ بَعْضُ الْكِتَابَاتِ فِي هَذَا الْمَيَادِنِ بِتَقْدِيرٍ عَمِيقٍ . وَلَكِنْ
أَعْمَالُ أَصْحَابِ الدراساتِ الْأَسْلَامِيَّةِ مِنَ الْغَرَبِيِّينَ ، الَّتِي لَمْ تَكُنْ دَائِمًا
بِنَاعَةً وَتَدْعُوا إِلَى الاحْتِرَامِ ، قَدْ ظَهَرَتْ لِكَثِيرِينَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ إِنَّهَا فِي اِتْجَاهِهَا
الرَّئِيْسيِّ مُخْطَمَةً لِلْأَسْلَامِ ، وَإِنَّهَا تَهْجُمُ وَخَطَرُ يَهْدِ الدِّينِ (٥٧) .

واخيراً بقيت حقيقة أساسية ، وهي اللامبالاة الظاهره في البلدان الاسلامية ازاء استيراد النظم المتحرر ، من الديمقرطية البرلمانية الى السباحة المختلطة .
لا بل ان عمل الانظمة التعليمية «المتحررة» كان عرضة للاتهام الخطير . ويعزو المراقبون الغربيون هذا الاخفاق الى عجز المجتمعات في فهم والتزام المبادىء التي تقوم عليها تلك النظم . وانه لا يخفى لا بد منه في وضع اشكال خارجية موضع العمل دون توفر الاخلاص الداخلي في النفس . ويستدل من ذلك على الحاجة الى حركة تحرر فكري أعمق واكثر لا أصلح وأقل . غير ان الكثيرين في المجتمعات الاسلامية نفسها قد انتهوا الى نتيجة معاكسة بشعورهم ان هذه الاساليب غير الاسلامية قد جُربت ووُجدت أنها غير وافية بالمرام . وليس صعباً على أصحاب المدرسة القائلة بوجوب الرجوع الى الاسلام ان تجادل وتدعى رأيها بأن التاريخ الحديث للمجتمعات الاسلامية قد أظهر عدم جدواي حركة التحرر الفكري وعجزها عن قيادة المسلمين عملياً الى العدالة الاجتماعية او الى الحياة الفاضلة . والذين ينكرون ان الحاجة ماسة الى شيء جديد لحركة التوليد

التي يحتاجها المجتمع الإسلامي ، كما تحتاج لها جميعاً هم قلة سواء أكان هؤلاء شيوعيين أم غربيين ، دينيين أم علمانيين أم متحررين فكريأً إلى غير ذلك . ومهما كان التفسير فإن الحقيقة العامة هي ان التحررية في الإسلام قد تضاءلت تضاؤلاً كبيراً خلال ربع القرن الماضي او نحو ذلك . أما في بعض المناطق فهناك ما يدعو المرء الى القول بأنها قد تلاشت .

على ان للاتجاه العام استثنآت ، او استثنآت ظاهرة . وفي طليعة هذه كما هي الحال دائماً ، تركياً . ونحن لا نستطيع ان ن تتبع تاريخياً الحالة التركية الفريدة في الأهمية والنوعية التي لا يمكن تقصيدها هنا ... وكل ذلك في الهند ، بعد تقسيمهما ، نجد شيئاً هاماً يتطور . فالجماعة الإسلامية في الهند قد وجدت نفسها عام ١٩٤٧ مجردة من الخيار بصورة مفاجئة ومدمرة . أعني من الخيار في امور كانت الى وقت قصير قبل ذلك تقبل عليها بحماس . وقد ظهرت مؤخراً بوادر في بعض الفئات تدل على أنها قد تعود ولو بشيء من التردد الى مجرى التحررية أما في اندونيسية فالظاهر ان لا ظهور التحررية الإسلامية ولا احاطتها قد ذهب بعيداً كما ذهب في البلاد الإسلامية الأخرى . فالصفة الخاصة هناك هي ان قيم تلك الحركة - وعلى الأخص التسامح ومكانة المرأة كشخص كامل - قيم وطنية ، وعلى التعين عند أهل جاوا (اي من قبل انتشار الإسلام هناك) . والسؤال الكبير هنا هو هل سيؤدي نهوض الإسلام الحالي في اندونيسية الى وثام ام الى خصام مع العرف المحلي .

ويأتي مع هذه الأمثل ان قوة الحركة التحررية ومثابرتها وربما فحواها أيضاً أنها تعود ، بوضوح ، الى عوامل غير إسلامية ، لم ترتبط بالإسلام ولم تجرأ عليه محاولة لذلك . وقد نعدل هذا الرأي ونقول انه ربما كان هنالك استثنآت ظاهرية فقط ، وبقي ان يتضح ما اذا كانت تلك المجتمعات ستطور حركة التحرر الفكري كقوة داخل الإسلام . وعلى أي حال نجد ان الحالات الاستثنائية تلك قد أكدت على أشياء أخرى . وينكنا ان نقول بملء فيينا ان التفسيرات والايضاحات المحررة في أنحاء العالم الإسلامي قد أخلت الطريق في

مجال التطور الإسلامي إلى أساليب أخرى للبناء الجديد ، ستصدّى لها الآن ، وهي تنقسم إلى أقسام رئيسية ثلاثة : الحركات القومية ، وأعمال التأليف الاعتزاري ، والقوى الديناميكية .

القومية

وأصبح أن الحركات القومية في شتى الأقطار الإسلامية قد أصبحت حركات عنيفة داهمة ، كما أن قسماً كبيراً من طاقة العالم الإسلامي كله قد كرست للنضال الطويل في سبيل درء التسيطير الأجنبي أو زحزحته والقذف به خارجاً . وظيفي أن هذه الحركات القومية ، هنا وهناك ، إنما هي حركات كثيرة التعقيد . وهي تمت بصلة إلى الحركات القومية في أوروبا ، إذ أن آراء الغرب ومدارسه الفكرية في هذا المجال قد أثرت تأثيراً عميقاً بالقلة التي تأثرت بالغرب ، والتي قادت الحركة . كما أنها تمت بصلة إلى الحركات الوطنية في سائر آسيا : فمن الواضح أن هناك شيءاً كبيراً مشركاً بين الحركات القومية الإسلامية ، والحركات القومية في الهند والصين وغيرهما . وهي إلى ذلك تمت بصلة إلى الحركات القومية في التاريخ الإسلامي القديم . وللتمثيل نقول إن لا يزال تقليداً قومياً مستمراً يرجع ثقافياً إلى أيام الفردوسي ، على الأقل ، في القرن الحادي عشر ، ويعود سياسياً إلى أيام الصفوين الذين أقاموا عام ١٥٠٠ دولة تعتبر من أولى دول العالم القومية . وهكذا . ومن الواضح أنه ليس من هدفنا هنا أن نعالج الحركات القومية الإسلامية بأي ضرب من ضروب التحليل التام ، أو الإيجاز الشافي . سنتنظر إليها من ناحية واحدة فقط ، وهي علاقتها بالدين الإسلامي . وهذا ، في حد ذاته ، أمر معقد تعقيداً كافياً . وهو ليس معقداً فقط بالمعنى المهم الواضح الذي يبدو فيه أن كل قومية ، أو طينة تميز ، بالطبع ، عن غيرها بجغرافياً وتاريخياً واقتصادياً إلى غير ذلك ، وإنما بالصفات الفردية التي توكلها طبيعة كل حركة . فالقومية في الاندونيسية هي الاندونيسية ، بصورة لا يستطيع العرب أن يساهموا فيها ، أو يفهموها فهماً تاماً . ثم أن دور الإسلام في الحركات

القومية التركية، ودوره في الحركات القومية الإيرانية إنما هما دوران منفصلان أصلاً وضرورة .

والتعقيد يكمن أيضاً في حقيقة أخرى وهي أنه قد تطور انفرادياً وعامة ميل لاستغلال المظہرين الديني والقومي ، وإن لم يتضح هذا التطور بعد .

وأول اعتبار أساسي هنا هو النظر إلى الحركات القومية من ناحيتها السلبية الظاهرة في اندفاعها للقذف بالسيطرة الأجنبية : وهذا الأمر لا ينحى الأسلام في نواحيه العرفية والدينية والاجتماعية إلى غير ذلك فحسب ، وإنما يعتبر ، بالإضافة إلى ذلك ، من عمل نهوض الأسلام الحديث جملة وتفصيلاً . فالمحاولات التي قام بها المسلمين الأندونيسيون للتخلص من الهولنديين ، والتي قام بها المسلمون المغاربة والسوريون للتخلص من الفرنسيين ، والتي قام بها المسلمون الهنود للتخلص من البريطانيين ، إنما كانت في الحقيقة عنصراً أساسياً أصلياً في كل محاولات المسلمين ، عموماً ، لتوطيد إقدام الجماعة الإسلامية في العالم المعاصر . ويشاهد ذلك ، الاندفاع التركي للقذف باليونان خارج بلادهم (١٩٢٢) او الاندفاع الإيراني لاحباط « مجالات النفوذ » الانكليزية - الروسية (في العقد الأخير من القرن التاسع عشر ، والعقد الخامس من هذا القرن) . وقد كان هذان الاندفاعان أيضاً خطوة مباشرة في انعاش الأسلام الدولي من جديد .

وليس صحيحاً قط القول بأن العنصر الإسلامي الديني هو العنصر الوحيد في هذه الحركات . فمن الواضح أن هنالك عناصر أخرى من الاقتصاديات حتى اللغة وأكثر . وليس صحيحاً أيضاً الادعاء بأن النغمة الإسلامية كانت غائبة عن المجال أو متنافرة معه أو غير مطابقة له .

فالعمل على رد الاعتبار للتاريخ الإسلامي ، وانتشاله من الوهدة التي انحدر إليها اقتضى حتماً القيام بوضع حد لخضوع المجتمع الإسلامي لسلطة الكافرين على أنه حاجة ملحة حادة . وعلى العموم ، فإن أولئك الذين رغبوا في أن يروا الإسلام مسيّ أو « تاريجاً قائماً » من جديد ، قد ايدوا المحاولات العديدة لتحرير

شعوبه تأييداً طبيعياً موّكداً. وقيادة مثل هذه الحركات ، وخاصة في مراحلها الأولى ، كان للشخصيات الدينية الكبيرة في بعض الحالات المقام الأول والقول الفصل . وقد كنا أشرنا الى اثارة جمال الدين الأفغاني للحركات القومية المحلية . ومن الأمثل الأخرى محمد عبده في مصر (٥٨) ، والديوبنديون وأبو الكلام آزاد في الهند (٥٩) ، وأحمد دخلان في إندونيسيا (٦٠) .

وكذلك نرى انه كلما كانت القوة الدافعة في الحركات القومية دينية ، كلما زاد نفاذ الحركة الى الجماهير . وحتى حين كانت القيادة والشكل والآراء في الحركة القومية على طراز غربي ، قد يكون كثيراً او قليلاً ، فان الاتباع والمادة والانفعالات انما كانت اسلامية بصورة واضحة . (وكثيراً ما كان القادة المتأثرون بالحياة الغربية يدشون لاكتشافهم مدى اطلاعهم للفورات الاسلامية)؛ ففي مجال مناهضة الأجانب لم يكن هنالك اختلاف بين الطرازين من القادة . بل كانوا على العكس ذوي عون متبدل يقدم كل للآخر العنصر المهم ، بل الجوهرى في نجاحه . وكما قلنا من قبل ، هذه هي الحقيقة الأساسية فيما يتعلق بالحركات القومية في العالم الإسلامي الحديث .

ومع ذلك فهو نالك مسلمون (٦١) وغربيون قد اقتنعوا بأن ليس ، بالأصل ، الا القليل من الروابط بين الإسلام والقومية كفكريتين اساسيتين ، وهم يعنون القومية في وجهها الایجابي لا السلبي ، بصفتها ولاء بناء لاحدى الجماعات القومية . ذلك شيء آخر ، فمن الصحيح ان القومية في هذا الشكل قد تظهر أقل ذوباناً في الإسلام من الناحية النظرية . وصحيح أيضاً من الناحية العملية ان هذا الشكل من القومية قد كان قليل الظهور جداً في العالم الإسلامي .

ومن المهم ان نميز بين أمرين : ان تقاوم الأجانب ، وان تعمل ضد سيطرتهم ، حتى وان تكرر لهم وترد عليهم شيء ، وان تحترم جميع أفراد الأمة ، وتتصور رفاهيتها ، وتولّد اخلاصاً وولاء يؤديان فعلاً الى هذه الرفاهية ، وتعمل بصورة بناءة لتحقيق هذه الرفاهية شيء آخر . ثم أن ترى ضد ماذا يحارب الإنسان او يحب ان يحارب ، أسهل من ان تصوّر ما الذي يحاربه او يحب ان

يُحارب في سبيله . والمقاومة ، كذلك بالنسبة للدين ، أسهل من البناء . فكانت المقاومة في بعض الأحيان لا تقدر سلبيتها حق قدرها ، حتى أصبحت اليوم هي الحركات القومية هنا وهناك في العالم الإسلامي . وهنا تُسْتَشِنِي تركيا ، كما استُشِنِيت دائمًا . فالاتراك هم الشعب المسلم الوحيد في العصور الحديثة ، الذي خلق فكرة إيجابية لما يريد ، وولاء فعالاً يعمل نحو تحقيقها . أما الشعوب المسلمة الأخرى ، فكانت البرامج القومية بالنسبة لها حتى الآن ، اما سلبية مخضبة تهدف إلى التخلص من شيء معين ، أو أنها ثبت عجزها عن تحضير ما يكفي لأنجازها ؛ وقد ولدت الحركة القومية في الهند ، شأن القومية التركية ، طموحًا إيجابياً ، وهو أن تصبح دولة علمانية مرفهة . ولكن المسلمين آثروا الانسحاب منها ، والذين لم يستطيعوا في النهاية أن يفعلوا ذلك ، فإنهم تجنبوا تحديد علاقتهم أو علاقة دينهم بهذا الموضوع . ومن الأمثل على هذه الحركات الباكستان وسوريا ، وإلى حد معين اندونيسية ، حيث تعرضت هذه البلدان بعد ان نجحت . حديثاً في اطاحتها بالحكم الخارجي ، اثر نضال مستمر طويل ، إلى قلق واسع خطير فيما يجب ان تكون عليه الخطوة التالية . وكان هناك عجز مرتبك مبلبل في اظهار ذلك الأخلاص البناء الذي تحتاج اليه الأمة على نطاق واسع ، كي تنجو من أزمة عميقة ، وتبني لنفسها حياة نشيطة فعالة في العالم الحديث . وتعتبر ايران ومصر مثلين آخرين على الأقطار الإسلامية التي لم تر القومية فيها ، مع سنوح فرص أطول لايجاد البرنامج الإيجابي وتعهداته بأخلاص ، بدأً من أن تستخدم القوة والعنف ، مرة أخرى ، على النطاق السليبي المقاوم للأجانب . أما فيما اذا كان حكم الرئيس عبد الناصر العسكري سينجح حيث أخفق الوفد كذلك أمر ستكتشف عنه الأيام * .

ولإنا لنأمل ذلك صادقين ، كما نود ، بل في الواقع يجب ان نأمل أيضًا ، في ان أقطاراً أخرى ستكتشف سريعاً محتوى إيجابياً لوجودها القومي او تخلقه (٦٢)... وهمنا الآن هو ، ببساطة ، التوكيد على أن العلاقة بين هذه القومية الإيجابية .

* نشر الكتاب المأمور هذا الفصل عنه في سنة ١٩٥٧ .

والأسلام قد ظلت مسألة نظرية محضة ، حيث ان قبول المسلمين بها قد استمر على بقائه قبولاً ضئيلاً . ويبدو ان ذلك صحيح في الظاهر على الأقل ، اذ أن بعض الكتاب قد تعجلوا جداً في ادعائهم او استنتاجهم ان القومية ذات الطراز الغربي في معناها الايجابي يمكن ان تقتبس او كانت قد اقتبست بسهولة في العالم العربي بصورة فعالة . فالظاهر أنهم بالغوا في تقدير استعداد هذا العالم ، بما فيه من تقاليد ، وولاء للقيم الاسلامية ، وانفعالات مختلفة ، لضم هذه الظاهرة الأجنبية . أما القومية السلبية فلا بأس : أنها الرغبة والتصميم على ان يكون الانسان غير تابع الا لنفسه . ولكن أن تتحرر جماعته ، ويكون النظام فيها ان ينهض باكراً في الصباح ، وان يعمل ساعات طويلة ، وان يرفض الرشوة ، وان تكون له حواجز للالاحلام ، وطاقة لتحقيق احلامه ، كل ذلك في سبيل رفاهية الأمة ، ومكافأة لها ، فأمور لم تكن جد واضحة . وفي الماضي لم تعرف هذه الشعوب هذا الطراز من النظام والادهار والطافة الا في ظل الاسلام .

وتحت نقطة ثالثة أساسية في هذا الصدد وهي أنه أينما اقتبست القومية في العالم الاسلامي ، وفي اي شكل كان فان «الأمة» المعنية ابداً كانت جماعة مسلمة . فليس من شعب مسلم ولن شعوراً قومياً يحمل الولاء للمجتمع ، او يولي الاهتمام ، وكان في شعوره هذا متخطياً حدود الاسلام (٦٣) .

كانت التجربة الواضحة في الهند . فالقومية الهندية — من هنودس و المسلمين وسيخ — التي كرس بعض المسلمين نفسهم لها في حماس قد انهارت سريعاً وتمزقت من ناحية عامة ، فيما يتعلق بالجماعة المسلمة . والواقع ان هذه الجماعة قد انقلب على تلك القومية بعنف مخيف . وطبعي انه كان هنالك ، كما هو الحال دائماً ، أسباب اخرى لذلك الانهيار : اقتصادية وسياسية وهندوسية الى غير ذلك (٦٤) . على ان الحقيقة الأساسية هنا ، هي ان تلك الأسباب الأخرى هي التي سادت . ان قومية غير اسلامية ، لا يمكن ، بالنسبة للمسلمين ، ان تقف ضدهم . وهكذا نرى ان الرجاء بأن تكون جماعة المسلمين ملخصة المجتمع غير مجتمعها الديني قد أخفق .

وتحتختلف جماعات المسلمين ، في أماكن أخرى ، بالدرجة التي يتضمن معه الدور الإسلامي المشتركة مع القومية . ولا تختلف في الحقيقة الراهنة وهي أن قوميات هذه الجماعات في كل مكان إنما هي اندفاعات حماسية للأمم الإسلامية . وهذا تقدم لنا الأندونيسية أوضاع مثال للحركات القومية والاسلامية وهي تعمل لا جنباً إلى جنب فحسب ، وإنما متشابكة بعضها البعض الآخر في فترة النضال ضد الأجانب ولكنها انفصلت بعد الحصول على الاستقلال . وانقسمت الجماعات الإسلامية أيضاً إلى قسمين آخرين ، قسم يهدف إلى إنشاء الدولة الإسلامية ، وقسم قوميته مسلمة بصورة واضحة ، إلا أنها مسلمة بالمحظى لا بالشكل . وقد يكون تبسيطاً مبالغة فيه أن نتعرف على هذه الاتجاهات الكبرى لمجرد ذكرنا لاحزاب ثلاثة كبرى هي الحزب القومي ، وحزب نهضة العلماء ، وحزب مسحومي . أما وجود هذه الأحزاب الثلاثة فيلقي ضوءاً على التطور نفسه أكثر من أي صاحب للشيء الذي يتتطور هناك . الواقع أن معظم القوميين هناك ، شأنهم في الأماكن الأخرى ، مسلمون ، والعكس بالعكس . إن معظم المسلمين مسلمون اجتماعياً وسياسياً . فمع التشعبات الإسلامية ؛ وبين جماعات المسلمين والقوميين ، يقوم اختلاف لا خصم - ويرى كثرة الأندونيسيين أنه خلاف يمكن أن يسوى أكثر منه خصاماً يؤدي إلى قتال . أما حقيقة كون الأحزاب عملت ضد بعضها البعض في الانتخابات الأولى (عام ١٩٥٥) ، ومع بعضها البعض في الحكومة الأولى (عام ١٩٥٦) فهي حقيقة هامة جداً .

وتقوم في أقطار أخرى الاختلافات من غير نوع واحد تباين درجة ولكنها تتشابه مادة . فالقومية الإيرانية طائفية شيعية بصورة واضحة ، وفي القومية العربية عنصر هام وهو التطابق بين العروبة والإسلام ، وهكذا دواليك . إن القومية في كل مكان هي ، بالنسبة للمسلمين ، قومية إسلامية . ففي الأندونيسية ، وكذلك في طول العالم الإسلامي وعمره ، يمكن أن ترتب الجماعات في سلسلة وفق درجة من الشكلية والعاطفة تدرك بهما هذه العلاقة وتتوارد . إن الجماعة في أوضاع مظاهرها ، ليست مسلمة في تركيبها وحسب ، وإنما تنتهي دوماً إلى

ان تكون اسلامية في الشكل أيضاً ، او على الأقل بالاسم : فالآمة تعرف بافرادها المسلمين كما تعرف بانها هي ذاتها جماعة دينية . وهذه هي الحالة في جمهورية باكستان . حتى أنه عندما لا تكون الآمة جماعة تمثل الدين ، فانها تبقى وطن المؤمنين . ولا يشتبه في هذه الحالة حتى تركيا . انها تقف في الطرف الآخر غير أنها لا تخرج عن السلسلة .

ان القومية التركية علمانية بصورة واضحة ، ومع ذلك فانها لا تشمل الا الجماعة المسلمة ، فالمسيحيون ، أو اليهود القلائل في البلاد لا يعتبرون أثراً كما والولاء للجماعة ، انما لا يزال ولاء للجماعة الاسلامية الشاملة ، كما كان دائماً وفي غيرها من الأماكن . وقد اتضح بسبب الأحداث التي وقعت عام ١٩٥٥حقيقة واقعة وهي ان الأتراك أيضاً يمكن ان ينكروا العناصر غير الاسلامية انكاراً فيه شيء من المرارة (٦٥) .

صحيح ان الحزب القومي في اندونيسيا ، شأن وطنية حزب اللواء المصري وأشكاله ، قد انطوى على ما يشمل المسيحيين ، كما ان خطب العيددين من الزعماء السياسيين قد اعترفت بدور الأقليات . لكن ذلك ضرب من القومية قد تضاعل في كل مكان ان لم يكن قد أخفق . فالمسلمون في العالم الاسلامي (وقد تُستثنى اندونيسيا ؟) لم يشعروا بأن الفرد غير المسلم في امتهم انما هو « واحد منا » ، كما ان الأقليات في كل مكان لم تشعر أنها مقبولة .

والواقع انه يوجد في كثير من الحالات فرع كبير . وعدد كبير جداً من المسلمين لا يعون أصولاً ، خلاف الأقليات غير الاسلامية التي تعيش فيما بينهم . والكثيرون لا يرون في الأمر مشكلة قط : فالامر عندهم بسيط ذلك انه لم يخطر لهم ان غير المسلمين يتظرون ان ينضموا الى الجماعة معهم (٦٦) . وئمة آخرون يقنعون أنفسهم واثنيين هادئين وان لم يقنعوا الأقليات « بأن الاسلام يعامل الأقليات معاملة حسنة » (٦٧) . وعلى كل ليس هنالك من جماعة اسلامية تتجاوز المجتمع الاسلامي الى مجتمع قومي ، او تستبدل الاسلام بالقومية . وقد يقرب الأتراك ، بالظاهر ، من القيام بذلك ، ومع ذلك فان حالتهم المطرفة هذه

توضيح هذا الرأي أكثر مما تناقضه ، ذلك بأنهم في تخليهم عن قسم كبير من ولائهم الإسلامي في سبيل ولائهم التركي ، لم يستعيضوا عن الإسلام بمجتمع جديد . بل إنهم أخذوا « بجزء » بدل « كل » — وهو ما كاد يفعله ، ولو بوضوح أقل ، الباقستانيون والعرب والأيرانيون والأندونيسيون .

والاعتبار الرابع المتعلق بالقوميات الإسلامية هو علاقتها بالوحدة الإسلامية .
ان شعور المسلم بمجتمعه الكلي معروف ومشهور . وقد أشرنا من قبل الى الأساس الديني العميق الذي يقوم عليه ذلك الشعور ، وكيف ان الفكر الإسلامي المجردة الرئيسية تعطي الميزة الروحية للجماعة ، وتقويّي الميل الانسانية للتأكيد على المجتمع المغلق وانطباق شخصيته مع المجتمع الديني (٦٨) . وهنالك نظرة مخالفة لهذه النظرة أشرنا اليها سابقاً ، وهي عدم وجود الشعور القائل بفكرة « واحد منا » بين المسلمين ، ذلك الشعور الذي يقبل بالخارجين عن الدين فيشملهم كما يشمل الجميع . هذه النظرة الثانية لها من ناحيتها الإيجابية تعبيران : الأول اعطاء المزيد من القوة والشدة الى اي تجمع إسلامي ، وقد كان ذلك فعالاً بصورة مدهشة في خلق الباقستان ، والثاني حمل المسلمين على ان يطمحوا الى التجمع الإسلامي لكل المسلمين . ومن شأن الأول ان يقوّي كل قومية إسلامية ، والثاني ان يقوّي الوحدة الإسلامية .

والتعبيران مختلفان . لكنهما في الجوهر غير متضاربين وبإمكانهما احياناً ان يحل الواحد منها عملياً محل الآخر وذلك عندما يجد المسلم او جماعة من المسلمين انه يجب الاختيار بين الولاء لقسم معين من اقسام العالم الإسلامي أو الولاء للعالم الإسلامي كله . انهما يستطيعان أيضاً ان يعارضن الواحد منهما الآخر موقتاً، إذا كانت مصالح الجزء، او مصالحه الظاهرية، تتعارض مع مصالح الكل، انهما يستطيعان، او يجدوا انه باستطاعتهما، ان يكون الواحد منهما مكملاً للآخر، او ان يكونا طوراً في عملية واحدة كبيرة ، او مظهرين لكل واحد : اذ أن تجديد نشاط الإسلام في أنحاء العالم قد يجدو شيئاً يمكن تحقيقه عملياً في اقسام صغيرة يسهل الاتساع عليها . فالعمل الرئيسي ، او العمل الأول الذي تستطيع

ان تفعله اندونيسية ، في سبيل نهضة المجتمع الإسلامي الدنويه على ما يفهمونه هناك ، هو تقوية المجتمع في اندونيسية ، اي تقوية اندونيسية . وكذلك يمكن لل المسلمين الآخرين ان يساعدوا اندونيسية في هذا الموضوع واقعياً حيث يبحروا هم قبلأً في انعاش مجتمعاتهم نفسها وتقويتها . وقليل هم المسلمين ، هنا وهناك ، الذين لا يقبلون بالرأي الحديث القائم على أن رد اعتبار الإسلام في جميع أنحاء العالم إنما يتم ويجب ان يتم مجزأاً محلياً . ثم ان حلم الوحدة الإسلامية اليوم ، إنما هو في جوهره تصور كل امة او جماعة إسلامية – العالم العربي وتركية وإيران وباكستان الى غير ذلك – إنها تتعشش ثانية على افراد ، وتذهب فيها الحياة ، وتزدهر ، وتقوى . ومثل هذا الحلم لا يضيف الى قومية كل منطقة الا الأمل – او الافتراض المسبق – على انها ستتحدد جميعها في تبادل نفسي ودلي مشترك (٧٠) .

ان أوروبه ، التي تتتألف من قوميات عديدة عملت على تمزيق وحدة المسيحية التي كانت سائدة في وقت ما ، قد تكون اليوم في سبيل السمو بتلك القوميات الى لون جديد من الولاء الأكبر ، وذلك لما تشعر به من ضغط التهديد الروسي الخارجي ، ومن وعي آسيه وأفريقيه المتناهي (وربما أميركا ؟) ومن ناحية مماثلة يمكن للعالم الإسلامي ان يسمو بحيوية دولية متعددة الى اخوة دولية عليا ، لا ان يكفر بها . هذا هو الحلم – على الأقل .

ان الوحدة الإسلامية لا تزال أصلأً كما كانت دوماً ، شعوراً بالتماسك والاتحاد . إنها ليست اتحاداً بالذات ، او تعبيراً نظرياً او عملياً له . ان وحدة العالم الإسلامي هي وحدة عاطفة . أما المحاولات التي جرت لتحويلها الى شكل ملموس ، ولا يصبح الوحدة على صعيد سياسي او غير سياسي ، فقد تحطمت في التاريخ الحديث ، وما قبله على صخور الواقع الحرون . ولقد أكد جمال الدين الأفغاني امر الوحدة مرة اخرى ، غير ان التعبير السياسي الذي صيغ لها في خطط عبد الحميد العثمانية كان ، على أقل ما يقال فيه ، امراً منكود الطالع ، وكان الاخفاق شديداً . هذا ، وقد برهنت حركة الخلافة في الهند على أنها

رومانطيقية الى درجة خطيرة . ومع ذلك كله فالشعور مستمر ، الا في تركيه .
ومع ان هذا الشعور في حالة ركود الا أنه شعور قوي (٧١) .

وتجدر باللحظة ان مثالية الأخوة الإسلامية الكاملة ، التي تضم جميع المؤمنين في حشد اجتماعي متعدد ، انما كانت منذ البدء حلمًا جذاباً الا أنه لم يتحقق . وكانت هذه المثالية متأصلة في الوعي الديني للإسلام الدنيوي ، وبقيت حافظة على قوتها ، ولكنها كانت اول مثالية إسلامية كبرى يزفها التاريخ بالفعل . لقد انفصمت وحدة الجماعة في خلال سنوات من وفاة الرسول واحتربت الأحزاب الإسلامية فيما بينها . وقد هزّت هذه الحقيقة وعي المسلمين الديني ، والجراح الذي انفتح في معركة الجمل (سنة ٣٦ للهجرة) لم يلثم حتى اليوم . والحقيقة التي لا تنكر هي ان التماisك الديني قد انكره تصرف المؤمنين المتواли ، والمشكلة العقلية المنشقة من هذه الحقيقة أدت الى ظهور علم الكلام (٧٢) . وما تلا ذلك من تاريخ طويل لم يقدم لهذا الانفصال علاجاً ، بل انه أحكمه وشعبه . وقد مرت في العصور الكلاسيكية فترة قصيرة نظر اليها فيما بعد على أنها شيء يقترب من المثالية عملياً دون ان يكون بعيداً جداً عن المعقول ، لكن هذا الأمر ما لبث ان تمزق أيضاً . ان المجتمع الإسلامي ، خلال معظم عصوره كان منقسمًا ، في الواقع ، الى أقسام . ومع ذلك فالمثالية بقيت واحتفظت بمحاذاتها الحارة حتى اليوم .

لقد تخلى الأتراء في أيامنا عن الناحية العاطفية في الموضوع لأنه يتبيّن أنها وهمية : شعور لا يستطيعون ان يعملا بوجهه ، والواقع أنه تعارض مع واجبهم العملي في جعل جزءهم من المجتمع الإسلامي جزءاً قوياً .

وليست مشكلة الوحدة الإسلامية ، بالنسبة للمسلمين ، في أنها تتعارض مع القومية . فهي كشعور لا تتعارض عملياً مع الشعور بالقومية ، كمارأينا . ثم أن الولاءين يمكن ان يعزز الواحد منها الآخر . ان الذي تتعارض معه هو الواقع الملموس . فهي مثل آخر على التباعد بين النظري والعملي في الإسلام الجديد . وعلى كل حال ، فهي ليست المشكلة التي نالت الكثير من الاهتمام ، الا

اهتمام الأتراك الذين رفضوها بدلاً من أن يحلّوها . وقد هرّ رفضهم العالم الإسلامي ذلك بان الرفض الواضح لنظرية الوحدة والشعور نحوها ، كان أعنف بكثير من الرفض الواقعي العملي في كثير من الحالات ، كالثورة العربية السابقة على العثمانيين ، وكالاحتلال الأفغاني — الباكستاني الحالي إلى غير ذلك . أما المسلمين الآخرون ، الذين لا يميلون إلى قبول القرار التركي أو إلى استصوابه ، لم يعنوا بالمسائل التي اثارها عناء جدية ، ولم يحاولوا وضع نظرية تقي الواقع حقها ولكنها تجعل للعاطفة حقاً أكبر .

وانه لمثال آخر على جرأة الأتراك لاستعدادهم ان يدعّلوا حتى من اعتقاداتهم ومشاعرهم المتعلقة بالاسلام المأثور في تكيفهم الصارم مع حقائق التاريخ الحديث ، وفي تمسكهم العملي بالواجب الذي يجعل من مجتمعهم مجتمعاً قوياً . أما صدقهم في تصرفهم فابعد بكثير مما أدرك المسلمين الآخرون ، مع أنه قد يكون حلم أولئك الآخرين باخوة اوسع ، بكل ما فيها من خيال ، أبعد بكثير أيضاً مما أدرك الأتراك . ان التقصية بينهما لم تبلور بعد فكيف بوضع الحل . ومن المؤسف انه لم يقم اي بحث ديني بين الأتراك وغيرهم من المسلمين منذ ان تباعدوا .

إن هذه الحقيقة في حد ذاتها ، ومسألة اتجاهات الإسلام الجديدة بكاملها عند الأتراك ، تثير اسئلة دينية وغير دينية فيما يختص بالوحدة الإسلامية ، لم تواجه حتى اليوم .

وهنا نجمل فنقول ان العالم الإسلامي الحديث قد قبل واستصوب بحماس وجهات النظر القومية التي تناسب او تسهم في رد الاعتبار التاريخي للمجتمع الإسلامي ، وتلائم فروض الإسلام الأساسية . أما تلك الوجهات التي تتعارض مع رد الاعتبار ذاك أو تصرف النظر عن واجبه العملي . فان العالم الإسلامي الحديث لم يقبل بها الا بصورة يسيرة ، او لم يقبل بها بالمرة . وباستثناء الأتراك إلى درجة محدودة ، فان العالم الإسلامي لم يقبل بوجهات النظر التي تعارض مع الولاء التقليدي للقيم الإسلامية .

التأليف الاعتداري

والنقطة التالية التي سنبحثها هي أعمال التأليف ، او الانتاج الفكري الاعتداري ، او المبررات ، ويعني بذلك كله المحاولات التي تبرهن للكاتب او لغيره ان الاسلام راسخ متين . وتقدير هذا الأمر شيء اساسي في فهم الايضاحات الاسلامية الحديثة ، ذلك بأن قدرًا غامراً من التفكير الديني الاسلامي الحالي ، اما يدخل تحت هذا العنوان . ثم ان معظم الكتب والمحاضرات في الدين ، والتي ينطوي أصحابها تحت هذا الموضوع اليوم ، تعتبر كتبًا ومحاضرات اعتذارية .

إنها تحاول أن ت hvad أكثر من أن تفهم وتشدد العزائم أكثر من أن تشرح . وهذه الحقيقة في تشعبها الواسع ذات مكانة أساسية في عدم التفاهم بين الغرب وال المسلمين ، وكذلك في التطور الداخلي (او انعدامه) للتفكير الاسلامي الحديث . والظاهر أنّ لا المسلمين أنفسهم ولا مراقي العالم الاسلامي من الغربيين قد فهموا الوضع كل الفهم . فالعديد العديد من المسلمين يعتبرون تلك المبررات مجرد أمر مسلم به ، ولا يدركون ما يمكن أن يستبدل بها بله الحاجة الى هذا البديل . والعديد العديد من الغربيين يعتبرون التحليل العقلي مجرد أمر مسلم به ولا يفهمون المبررات ، بله حاجة المسلمين الى هذه المبررات .

وتجد الكثير من الأدب الاعتداري موجهاً ، من حيث الشكل على الأقل ، إلى الغرب ، كما يجدون الكثير منه ، في ظاهره على الأقل ، انه يعالج علاقة الاسلام بالقضايا العصرية . لكن الصفة الاعتدارية بالذات لذلك النتاج هي ما يحول دون تفهم الغربي للاسلام الحديث ، وخطر من ذلك انه يقف سداً منيعاً في طريق الصراع الأصيل للمسلم مع الصعوبات الدينية الحديثة .

اما فحوى نتاج الاعتدار عند المتحررين ، بالنسبة الى المجال الهندي فقد فحصها مؤلف هذا الفصل من حيث دفاعها عن الاسلام بالنسبة الى صلته بالعلم والحضارة والتقدم وامور المرأة والسلام والقيم التحررية عموماً (٧٣) . والموقف في البلاد الأخرى مشابه لهذا اجمالاً .

هذا ، ويمكن ان يحمل « الدفاع » عن الإسلام في اتجاه ذي ثلاثة وجوه : دفاع ضد المجموع ، وضد الكفر ، وضد الاصطدام بالصبغة الغربية (٧٤) . والثلاثة ، طبعاً ، تتدخل بعضها في بعض ، والفرق بينها تأويلاً محض . ولقد أقام الاعتداريون أنفسهم للرد على المجتمعات المباشرة التي شنها القادة الغربيون على الإسلام : تلك المجتمعات التي كانت ، خاصة قبل الحرب العالمية الأولى ، كثيرة متعددة ، وطالما كانت سليطة حادة ، يشنونها باسم المسيحية والمذهب العقلي والتطور التحرري وغير ذلك . والغرب اليوم لا يعي الاً قليلاً مدى افتراضاته السابقة على الإسلام ، وكيف كان ذلك الافتراض حاداً مدعوماً . ثانياً حاول الاعتداريون كبح اتجاه سامي في مجتمعهم هم أنفسهم ، وخاصة بين الشبيبة المتغلبة . فقد تراءى هؤلاء الشباب ، كغيرهم من الشباب المتعلمين في شئ أبناء العالم ، ان لديهم امكانية التخلص من دينهم تحت ضغط الحياة العصرية ، والتفكير العصري ، وامكانيه الاندفاع المجرد مع التيار . ثالثاً شعر الاعتداريون بالحاجة لدرء اتجاه عند اوائل المسلمين أنفسهم لاقتباس أساليب او قيم حديثة غير إسلامية ، (او حتى قيم « غربية » بالدرجة الأولى او « عصرية » كما يحب المرء ان يعتبرها واخيراً شيوعية أيضاً ولكن إلى حد أقل) .

وبعد ان تعلن الفكر التحرري بالأمل الكبير عاد فتحول لا نحو اعادة التفكير بالأسلام وانما للتفكير بسبل الدفاع عنه . وهذه الملاحظة الدفاعية واضحة حتى فيما يتعلق بأمير علي الذي صدر عن اشد الاضيحاات تأثيراً وفعالية في ميدان التحررية الإسلامية . لقد كان ، بالدرجة الأولى ، المحامي الذي دافع عن قضية الإسلام امام محكمة الرأي الغربي . وكانت اعماله ، واعمال رجال أقل شهرة منه ، تدافع بمثل هذا القدر عن قضية الإسلام في اذهان المسلمين المصطحبين بالصبغة الغربية ، والذين بدر منهم ما يدل على انهم كادوا ان يفقدوا ايامهم الدينية .

ولم يكن انتاج الاعتداريين خلافاً او ديناميكياً ، ولكنه كان مما يبعث الرضى في النفس . فقد عمل على تلطيف ضمائر تلك الآلاف العديدة من الذين

يعيشون ، او وجدوا أنفسهم يعيشون حياة مصطبغة بالصبغة الغربية ، ومع ذلك يشعرون بأنهم تعاشرت عند «تخليلهم عن الإسلام» او ان التفكير بالتخلي عنه يؤدي الى تعاستهم . وقام ذلك بعمل ثانوي ، حيث استعاد الى الإسلام ذلك الفريق المصطبغ بالصبغة الغربية ، الذي لو لا هذا لتخلى عن مذهبة .

وقد سبق لنا أن أشرنا الى أن التحريرية الإسلامية اثما كانت حركة «مُسَوِّغة» اي أنها تسمح للمسلم بأن يكون متحرراً فكرياً ، كما سمحت للمتحرر بأن يكون مسلماً وان ينضم الى حظيرة الإسلام .

والواقع ان ذلك قد أصبح ، بتزايد مستمر ، الهدف الرئيسي للنتاج الفكري والأدبي المتحرر . وهو لم يسمح فقط للمتحرر بأن يكون مسلماً ، وإنما ألح في دعوته لذلك وشدد . وهناك عدد متزايد من المسلمين الذين أخذوا بالنظرية الجديدة بصورة أقل من الرعماه المتحررين ، وفي حالات بصورة سطحية فقط ، والذين لم يتبعوا كثيراً عن العرف الموروث ، أطلقوا فيضياً من الانتاج الكتابي للمحافظة على الولاء لذلك العرف في عالم سريع الأخذ بالحياة العصرية . وراح الانتاج يظهر اثر الانتاج في مجهد كبير لاقناع أنصار المرتادين بان ولاعهم للإسلام اثما يجب ان يبقى صحيحاً لا يمسه شيء .

وكان لذلك كله أهمية كبيرة مباشرة من الناحيتين الاجتماعية والتاريخية . أما من الناحية العقلية فكان الثمن الذي دفع ضخماً جداً ، والنتائج التاريخية والاجتماعية غير المباشرة عظيمة واسعة . وقد سبق لنا في مكان آخر ان نظرنا في بعض القضايا المادية والميتافيزيقية التي انبثقت من موضوع الحركة العقلية في الإسلام الحديث (٧٥) . أما التفكك الأساسي في حركة الناتج الفكري فهو يعود إلى أنها قد حولت اهتمام مفكري الإسلام المعاصرين عن واجبهم الأساسي - الواجب الأساسي لسائر المفكرين : ألا وهو تقصي الحقيقة وحل المسائل . إن الحاجة الى التكامل تؤدي دائمآ الى التفسخ ، واي اخفاق في التكامل الفكري في مجتمع ما يؤدي الى خطر التفسخ الفكري الرهيب . الواقع ان العالم الإسلامي ، بما في ذلك طبقته المتنورة ، لا يكاد يدرك الدور الحاسم المسؤول الذي تقوم به

طبقته المتنورة في الأزمة الحالية ، ومدى اعتماد مستقبل الإسلام والمجتمع الإسلامي على قدرة هذه الطبقة في مواجهتها لقضايا الجديدة وفهمها ايها وتحليلها لها .

وبقدر ما يقبل المفكرون والكتاب بالتسليم للاتجاه الاعتداري ، يجمم خطر شديد ، اذ أن عمل العقل لا يعتبر عندها أنه عمل للتشتت من حقيقة جديدة او حل قضايا جديدة – وخاصة لن يكون ذلك في الميدان الديني . لقد مال المفكرون والكتاب الى تفسير الإسلام ، اما ظاهراً او خفياً ، تفسيراً يظهره وكأنه يرى ان حل القضايا الروحية والخلقية والاجتماعية انما هو عمل الوحي . ولقد كان الرجل المتنور في عصور الإسلام الكلاسيكية وسيلة لأيصال الوحي ، أما في العصور الحديثة فيبدو هذا النظام العقلي للبعض نظاماً قدرياً ، كما يبدو ان واجب المتنورين الوحيد انما هو البرهنة على ثبات الدين (دون ايصال حتى ولا تعريف) ومتانته . وانه لسلوك قد يكون أقل ضرراً للجماعة في عصور أقل نشاطاً وعنتاً ، وفي حين تكون القضايا بالحديدة الاضطرارية التي تنتظر الحلول بفارغ صبر أقل مما هي الآن .

يبد أن هنالك خطراً ، في اي وقت ، في الميل نحو اظهار الإسلام – او اي دين – ليس كذلك حتى على الرجل مسؤولة النبال ، وانما كنظام يحمله من هذه المسؤولية . والكثير من عرض الاعتداريين للإسلام يهدف إلى استدرار الثناء والتلهيل لا إلى الانجاز والاتقان .

وسرعان ما تحول هذا النتاج الاعتداري فأصبح خيالياً منخمساً في التحدث عن ذاته . الدفاع يصبح زعماً وادعاء ، والتصنيع احترافاً متشابكاً مع خدمة الإسلام . أما بالنسبة الى اولئك الذين فقدوا الصلة بالسمو او رد الأمور الدينية وغيرها الى مرجع سماوي ، فقد اقتصر النتاج الاعتداري على وصف الفضيلة العقلية الذاتية لجماعة الاعتداريين وصلاحية ماضيها واعتقادها واستحسانها . حتى على صعيد أعلى نراه يعتبر العقل ثانياً ، والحقيقة مطابقة في النهاية للوحي ، ومؤيدة له . وقد نسي ان الحقيقة مطابقة للواقع ، وانها مع الوحي

تذكّر الانسان بقيمتها الطاغية المقدسة حقاً ، وتوئدي بكل ما يبعث بها من آراء البشر او ارادتهم الى نتائج رهيبة وعواقب وخيمة .

هذه ملاحظات خطيرة ، بل جارفة . اننا نعتقد ان القضية ، كما قلنا ، ذات تشعب كبير ، وانها برمتها قضية أساسية في الفكر الاسلامي الحديث . وهذا فان ادراك ما هو جار يجب ان يكون ذا أهمية رئيسية بالنسبة للمسلمين وللأجانب . ان انتشار المبررات او الاعتذارات واسع جداً ، فقد كان لخمسين سنة خلت ، او ما يزيد ، في تدفق مستمر ، من دربان الى لاہور ، ومن طهران الى جاکرتا ، كتاباً اثر كتاب ، وكتاباً اثر كراس ، وخطاباً اثر خطاب ، وكلها حول الاسلام عموماً ، وحول كل ناحية من نواحيه ، وحول تاريخه وما حرق من انجاد . وعلى كل حال فقد كان هذا الانتاج على أشدّه في العالم العربي ، وخاصة في القاهرة . وقد يكون أكمل أدواره ذلك الذي قام به في « التجديد » العربي . ولا ريب ان اي تبصر بالوضع العربي الحديث للإسلام إنما يتوقف على معرفة وثيقة بذلك النتاج .

وهنا يجب ان نقمع أنفسنا بالتعيم السائد ، وهو ان كمية كبرى من طاقة المسلمين المفكرين في أنحاء العالم الإسلامي قد خصصت للدفاع الفكري عن دينهم المأثور في العالم الحديث . وقد فهم الواجب عملاً ونظرآ على انه في جوهره واجب درء الهجوم . وقد بدا الإسلام انه دخل الحقبة الحديثة من التاريخ وهو ضعيف مهدد ، كما فهم عقل العقل على أنه عمل دعم وسند للإسلام .

القوى الديناميكية

والعنصر الجديد الثالث في الإسلام الحديث ، وقد أشرنا إليه ، هو القوى الديناميكية : وهو عنصر يقدر النشاط من حيث انه نشاط كما انه يقدر على الصعيد الشعوري من حيث انه مثير للعواطف الشديدة ، وحتى العنفية منها . أما قيمة هذا النوع من القوى ، وال الحاجة اليه في العالم الإسلامي الذي أصبح ساكناً غير عامل ، فأمر ظاهر . ولا ريب ان تحول المجتمع الإسلامي من رقادته في

اوائل القرن التاسع عشر الى فور انه في القرن العشرين انما هو في حد ذاته عمل كبير . لقد شوهد التغير في كل مكان . وقد تناول الشاعر المسلم الهندي إقبال هذا التغير بتعبير شعري بلين ، والهام لاهب ، مما يعتبر عملاً فنياً رائعاً .

على أن الوضع الحديث لا يمكن أن يفهم تماماً الا إذا أدرك المرء مدى ما كانت عليه هذه الصفة الديناميكية من علم اتصالها بقاعدة ضابطة او تعليم عقلي مسيّر . ولهذا فانها كانت لا تستطيع ان تصيب اكثراً من زبد نسخة مختتمة ، أو ثوران غير تعلقي للغوغاء . ان إقبال نفسه مجده العشق كشيء نفيس في حد ذاته ، وهاجم العقل الذي قد لا يكتب العاطفة فحسب ، وإنما يسيرها كذلك . وانها خبرة عميقة ان يعيد المرء قراءة أشعاره النابضة بمشاعر الاندفاع الإسلامي المطلق في ضوء اختبار مذابح عام ١٩٤٧ اللاحقة (٧٦) .

تحت زخم هذا الطراز من الحماسة الجياشة لا يصبح النشاط فواراً فحسب ، وإنما قد يصبح أعمالاً عمياً أيضاً، وذلك لا يصبح الدين مغالياً فقط ، وإنما يصبح غير قانع بشيء (٧٧) . ولقد نجحت أعمال الاعتداريين ، الذين ذكرنا ، في جعل الكثيرين مخلصين « للأسلام » كفكرة غير واضحة لهم الى حد ، ولو لا تلك الأعمال لتخلّى او تلّى عن الدين بالمرة . على أنها لم تكون أعمالاً بناءة بصورة كافية الى حد اعطائها الإسلام هيكلأً لعلم كلام متين او علم أخلاق ، بدلاً من العقائد القديمة والشرع الذي تحلوا عنه . لقد كان ايامهم مبهجاً الا أنه خفيف وقابل للانفجار .

وفي بعض الحالات ، كان هذا الولاء المفرط ، غير المحدد ، قد أعطي الى القوميات الإسلامية المحلية ، وكان معنى ذلك ان التوجه الى الله ، ذلك التوجه الذي أوحى به الإسلام فيما سبق ، والذي حوله « العصريون » إلى ولاء للإسلام ، اصبح يقدم الى الجماعة الإسلامية الأقليمية يرافقه الحماس الشديد ولكن لا برنامج له .

وقد اتخذت هذه الديناميكية مؤخراً بعناصر اخرى في الموقف الإسلامي الحديث . وعلى الرغم من أنها اتجهت ، في بعض الأحيان ، الى قومية إسلامية ،

الاًّ أنها استطاعت الاتحاد باللحمة « للدفاع عن الإسلام ». واقوى من ذلك كله أنها تحدثت مع الحلم والإندفاع الراميين إلى إنعاش المجد الإسلامي ، واقامة المجتمع العظيم الذي انطوت عليه تعاليم الإسلام السماوية ، من جديد على الأرض . ولقد استفادت تلك الديناميكية من انسحاب السلطة الأوروبية الذي تحقق بعد جهاد طويل . والاستقلال السياسي أتاح الفرصة لهذا الارتفاع الحماسي في نهوض الإسلام ، كما أنه اعتبر مجرد خطوة نحو ذلك . وقد رافق تلك الديناميكية شيء من الخيبة ، وهي الانكشاف المتزايد المريض لعجز التحريرية والحركة العلمانية ، الاًّ في تركيا ، في المجال العملي لوضع برنامج ما وتنفيذـه – وكذلك في ميدان الفكر بدا العجز عن الدخول في نزال عنيف مع عالم يترايد حيرة وارتباكاً .

وكانت النتيجة تحول عدد كبير من المسلمين مؤخراً إلى سلسلة من الحركات واسعة الانتشار في العالم الإسلامي ، يتخللها في بعض الأحيان انفجار تعصي . وحتى في تركيا ظهر ذلك على نطاق ضيق ، وبصورة غير هامة ، في حركة تيكانى . ولم يكن ذلك في البلدان الأخرى مما يمكن التغاضي عنه : كحزب القاشاني في ايران ، وفورة جماعة ختم النبوة في باكستان ، وحركة دار الإسلام في اندونيسية . وقد نضيف الريزاكار في حيدر أباد ، وإلى حد ما ، جماعة الأخوان المسلمين في العالم العربي ، و « جماعتي إسلامي » في باكستان (٧٨) . وأذ لم تكن هذه الحركات نفسها ، فعل الأقل الجحود الجديد الذي شجعه اصرارها على ذاتها . وكان يظهر بين هذه العناصر الديناميكية ، بين حين وحين ، عنف أو سورة مريرة في معارضته الغربية ، ومعارضة غير المسلمين المحليين ، وال المسلمين الذين لا يوافقون بالرأي ، وجميع الأجانب ، ومزيج مثير من الاستقامة الذاتية وشهوة الحكم ، والطموح للحصول على السلطة . وبدهي أن هذه الحركات ، وهي في أفضل نظامها ، لا تخلي من قيم ايجابية ومع ذلك فقد اضطرت الحكومات المسلمة أن تضع حدأً لهذه الحركات بسبب ما فيها من عنف وهياج ، وبسبب امكاناتها غير المحدودة للتدمير .

ويمكن اعتبار هذه الحركات ، من نواح هامة ، تمثيلاً موسفاً للدين . وما انبثقها الا عرض لوعكة اساسية ألمت بالاسلام في العالم الحديث ، تلك الوعكة التي دللتا عليها في مفتتح هذا الفصل . وانه لمظهر عرضي أيضاً ان هذه الوعكة لم تنته بعد ، وانها تزداد نمواً في الواقع . وهذه الحركات تسببت عنها ردود فعل ضد اخفاق احرار الفكر المسلمين في ارضاء الاحساسات الروحية او الحاجات العملية للعالم الاسلامي الحديث . بيد أنها في مثل هذا العمل انما تمثل بصورة اوضحة اخفاق المحافظين المسلمين . أنها توّكّد على ان الاسلام يجب ان يحدد موقفه من العصرية بل ان يقوم بيوره وهذا التأكيد تقوم عليه بدل محاولتها التغلب عليه

ولقد ازدادت الأزمة الروحية حرارة . فالتطور خلال القرن الماضي كان جد كبير ، والتغيرات عميقه ، بيد انه على الرغم من ان بعض المسائل قد حلّت فقد ظهرت قضايا اخرى جديدة هي أشد تحبيباً وإعباء .

وقد حان الوقت لأنها هذه الدراسة التمهيدية . فقد رأينا الاسلام وهو يدخل المحبقة الحديثة من تاريخه الدنوي ، وقدره في الخارج ، وتطوره في الداخل في جزر ، وهو مهدد بالهجوم من الخارج . ورأينا قومه يحاولون علاج حالة التدهور هذه بتطهير وسائل الاسلام ، وصد الأعداء الخارجيين ، وشحذ أنفسهم بالتذكر الحي لمجده السالف . رأيناهم قد أخذوا على عاتقهم تجديد مجتمعاتهم بأساليب حديثة ، مستعيرين من الغرب أو آخرين من الحياة العصرية طرقاً جديدة وأفكاراً جديدة ، ومن ماضيهم هم الاهام والعزم على النجاح . ورأيناهم يرحبون من هذه الأمور الجديدة بالقدر الذي يكفي لخدمة مطلبهم ، كما رأيناهم ينجحون في تثبيت استقلالهم ، بحرکاتهم القومية ، ويدافعون بقوة عن ايامهم بالجهاد العقلي . ولقد قطعوا شوطاً بعيداً نحو الحصول على الحرية ، ليس سياسياً فحسب ، وإنما داخلياً أيضاً وذلك باستبدالهم الجمود بالحركة حتى أصبح مصيرهم الآن ، الى حد عظيم ، بأيديهم هم دون غيرهم .
بيد أن هذا هو مقاييس ما هم فيه من مأزق . فالمسلمون العصريون ، في

سعيهم لتشييت الإسلام نظرياً وعلى الأخص عملياً ، قد نجحوا نجاحاً كافياً
جعلهم يواجهون ، بصورة أعمق وأعم ، مشكلة حاجتهم الدينية الصميمية ،
وهي علاقة الإسلام بالمشاكل الواقعية ، في العالم الحديث وبوجهات نظره .

إن السؤال الذي يواجهه المسلم اليوم لم يعد مجرد التساؤل عن سبب وجود
فجوة بين اعتقاداته وبين العالم الذي وجد نفسه فيه . انه أكثر تفاصلاً من ذلك ،
ألا وهو : كيف يملأ تلك الفجوة (أو يقيم فوقها جسراً) بين ايمانه وبين
العالم الذي يتوجب عليه الآن أن يبني . ليس ذلك فقط ولكن هل ترى في الواقع
بريد هو نفسه ان يفعل ذلك ، او هل يستطيعه او هل يتوجب ذلك عليه ؟

الهوامش

١ - من المصادر التي تراجع هنا :

H.A.R. Gibb, Modern Trends in Islam, Chicago, 1947, (1)
reprinted 1950.

F. Rahman, « Internal Religious Developments in the Pre- (ب)
sent Century Islam », Cahiers d'histoire mondiale / Journal
of World History, Paris, 2: 862-79.

ويراجع أيضًا :

G.E. von Grunebaum, « Attempts at Self-Interpretation in Cont-
emporary Islam, » in his Islam: essays in the nature and growth
of a cultural tradition, 1955, pp. 185-236.

٢ - إقرأ عن الحركة الوهابية البليوغرافية التي اعدها شام انشاها في معهد الدراسات الإسلامية بجامعة
ماك غيل في مونتريال ، و موضوعها :

« Islam and Nationalism in the Arab World: a selected and
annotated bibliography », 1955, pp. 7-26. (Not Published).

و تراجع كتابات محمد بن عبد الوهاب الأصلية التي نشرتها مكتبة الهيئة الإسلامية
السعودية بحكة .

ولرب سائل يقول ، وهل هذه الحركة تمت بصلة إلى المصر الحديث أم إلى مصر
المتوسط ، كالمحركة العثمانية المعروفة بحركة برجهفي (راجع إسلام انسيكلوبديبي ،
انقرة ١٩٤٣) . أما دفاعنا عن افتئتها دراستنا لفترة الحديثة بالحركة الوهابية ، فهو
أنه منها تكون غاية باعثيها (الذين لم يكونوا قد وعوا القضايا المصرية بعد) فان عدداً كبيراً ،
قد يكون ما زال في تزايد ، من المسلمين في العالم ، من يواجهون تلك القضايا ، إنما
يعودون إلى الوهابية ليتزوروا بالإمام وحتى بالحلول .

٣ - إقرأ عن هذه الشخصية الفئة البليوغرافية معين الدين احمد خان في معهد الدراسات الإسلامية
بجامعة ماك غيل في مونتريال و موضوعها :

« A Bibliographical Introduction to Modern Islamic Develop-

ments in India and Pakistan, » 1955; pp. 133-50. (Not Published).

وهنالك قائمة مثبتت فيها ٢٨ موضوعاً من كتابات شاه ولی اللہ مع وصف لكل موضوع . راجع لذالک مقدمة مولانا عبدالرحمن ترجحته الى الاوردية اعظم عمل من أعمال شاه ولی اللہ و هو مؤلفه الشهير « حجۃ اللہ البالغة » في جزأین — لاہور ۱۹۰۳ . الجزء الاول ، ص ۷۶-۸۳ (وهذه القائمة لا تشتمل الرسائل التي اكتشفت فيما بعد) . وكان ولی اللہ معاصرًا لابن عبد الوهاب . وقد طلب العالم في مکہ ، غير انه لا يوجد دلیل على اي تأثر متبادل بینهما .

٤ - كان في عام ۱۷۱۹ قد خلف والده كزعيم محل للطريقة النقشبندية . اما شرحه للنظرية الصوفية فقد كان واضحاً في الكثير من كتاباته .

٥ - عن نظرته الإيجابية للإجتہاد ، راجع رسالته المسماة : « عقد الجید في أحکام الإجتہاد والتقلید » — دلیل ۱۳۴۴ (۱۹۲۵ - ۲۶) وقد ترجمها الى الانگلیزیة م. د. رامبار تحت عنوان : « Shah Wali Ullah and Ijtihad » .

وقد نشرت في : The Muslim World, Hartford, 44: 346-58 (1955).

٦ - راجع Khalig Ahmad Nizami, ed., Shah Waliullah Ke Siyasi Maktubat, Aligarh (1951).

و من هذه الرسائل راجع لنفس الكاتب :

« Shah Waliullah Dihlavi and Indian Politics in the 18th Century », Islamic Culture, Hyderabad, 25: 133-45 (1951).

٧ - راجع كتاب فلام رسول مهر ، عن سید احمد شہید فی مجلدین ، لاہور (۱۹۰۴-۱۹۰۳) . وهو كتاب قد يمدو أنه میز مهدیاً جديداً في علم تدوین التواریخ بالاوردية .

٨ - إقرأ منها في الموسوعة الإسلامية : الفرائضية بقلم م. هدایت حسین . ولقد كرس هذه البعثة معظم نشاطها لحياة المجتمع الإسلامي من الاجانب . اما إصلاح المجتمع الإسلامي الداخلي ، وحمايته من الفساد في بیهار والبنغال ، فقد ترك لحركة ولی اللہ البر لادی التي كان يقودها كرامات علی . إقرأ عن هذه الحركة مقالة یوسف علی في الموسوعة الإسلامية .

٩ - مثال على ذلك الاعتقاد بيوم شاه اسماعیل شہید الذي نظمه عام ۱۹۲۱ في لاہور اتحاد الطالب المسلمين لسائر البنجاب . راجع

Abdullah Butt, Aspect of Shah Ismail Shaheed: essays on his literary, political and religious activities, Lahore, 1943.

١٠ - راجع في الحواشي رقم ۳۸ .

١١ - ما زال عالم الكتاب بانتظار دراسة ملائمة للأفغانی . يرجع في الحواشي رقم ۲ ، وتراجع رسالة شریف المجاہد فی معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماک غیل فی منٹریال ، وعنوانها :

« Sayyid Jamal al-Din al-Afghani: His Role in the Nineteenth Century Muslim Awakening », 1954. (Not Published).

١٢ - محمد إقبال ١٨٧٦-١٩٣٨ . راجع كتاب عبد الغني وخواجا نور إلهي ، وعنوانه :
Bibliography of Iqbal, Lahore 1954.

١٣ - من الاخوان راجع :

Ishaq Musa Husayni, The Muslim Bretheren, Beirut, 1956.
Wilfren Cantwell Smith, Islam in Modern History, pp.156-160.

وعن المكسار كتاب آخر للمؤلف وهو :

Modern Islam in Idia, Lahore, 1943, pp. 270-83 and bibliography; London, 1946, pp. 235-45.

E. E. Evans-Pritchard, The Sanusi of Cyrenaica, (١) : Oxford, 1949.

ب) محمد فؤاد شكري : السنوسية دين ودولة - القاهرة ١٩٤٨ وكذلك

ragjع رسالة نشابة المذكورة في الحواشي تحت رقم ٢ (ص ٢٧ - ٤٣) .

ج) احدث كتاب عن السنوسية هو :

Sanusiyah by Nicola A. Ziadeh, Brill, Leiden, 1958.

١٤ - أحدث ما كتب عن المهدي في الانجليزية هو :

A. B. Theobald, The Mahdiya : a history of the Anglo-Egyptian-Sudan, 1881-1899, London, 1951, with bibliography.

Mekki Shibeika, British Policy in the Sudan 1882-1902, (ب) - London, and New York 1952.

The Mahdist State in the Sudan 1881 - 1898 by P. M.

Holt, Oxford University Press, London 1958

د) توفيق احمد البكري : « محمد احمد المهدى » في سلسلة كتب « اعلام الإسلام »، القاهرة ١٩٤٤ .

ـ ٥) سعد محمد حسن : « المهدية في الإسلام » .

ـ ٦) حسين مؤنس : « وثائق عن مهدي السودان » - القاهرة ١٩٥٣ .

١٦ - يراجع (١) E. G. Browne, The Persian Revolution of 1905-1909, Cambridge, 1910.

L. P. Elwell-Sutton, A Guide to Iranian Area Study, (ب)

Ann Arbor, 1952, esp. p. 52.

وهناك كتب بالفارسية لمهدى مالك زاده، وأحمد كرسو و تبريزى، وملك الشهرا، هار

Hedwig Schlieffer, Islam in Indonesia, Section VI (١٧) - يراجع (١)

of « Selective Bibliography on the Economic and Political Development of Indonesia », Cambridge, Mass., Centre for International Studies, Massachusetts Institute of Technology, 1955.

Harry J. Benda, « Indonesian Islam under the Japa- (ب)

nese Occupation, 1942-1945 », Pacific Affairs, 28: 350-62 (1955).

- ج) G.W.J. Drewes, «Indonesia: mysticism and activism», in Gustave E. von Grunebaum, ed., Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago, 1955, pp. 284-307.
- ١٨ - راجع رسالة W.J. Watson في معهد الدراسات الإسلامية بجامعة مالك غيل في منتريال ، وعنوانها : « Muhammad 'Ali and the Khilafat Movement », 1955 .
- ١٩ - إقرأ مقالة المؤلف في The Middle East Journal, Washington, 4: 27-51 (Jan. 1950).
- ٢٠ - او « مد وجزر الإسلام ». نشر اول ما نشر في دطبي .
- ٢١ - موجودة في مجموعة « Bang-i Dara » ، ١٩٢٤ . وقد ترجمها الطاف حسين ، ووضع لها العنوان : « The Complaint and the Answer », Lahore 1940 .
- ٢٢ - موجودة في مجموعة « Bal-i Jibril » ، ١٩٣٥ . وقد ترجمها الى الانجليزية Poems from Iqbal, Bombay, 1947, V. G. Kiernan pp. 68-71: London, 1955, pp. 37-42.
- ٢٣ - نشر اولاً في لندن ، ثم في نيويورك ، وتعددت النشرات فيما بعد .
- ٢٤ - جورجي زيدان ١٨٦١-١٩١٤ .
- ٢٥ - « لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم » للامير شكيب ارسلان. ظهر اولاً كسلسلة مقالات في القاهرة بمجلة المثار ، ومن ثم جمعت في كتاب ترجم الى لغات اخرى غير العربية . والطريف ان الترجمة الانجليزية التي نشرت في الهند (عام ١٩٤٤ ، ثم اعيد طبعها في باكستان عام ١٩٥٢) قد نقلت عن اللغة الملايو لمحمد راجح مقدمة الطبعة الانكليزية (لاہور ١٩٤٤) ص ١٠ .
- ٢٦ - يعمل معهد الدراسات الإسلامية في جامعة مالك غيل على اعداد مشروع طوال السنوات الخمس او العشر القادمة لاصدار كتب تتناول على موضوع : « الاسلام الحديث في تركيا » و « الاسلام الحديث في اندونيسيا » ... وهكذا .
- ٢٧ - راجع « التصوف في الاسلام » لعمر فروخ .
- ٢٨ - كان ابن عبد الوهاب قد ذهب الى اصفهان في اوائل حكم نادر شاه (١١٤٨-١٧٣٦) . ويقال انه درس هناك ، لمدة اربعة اعوام ، الفلسفة الروائية ، والنظم الاشراقيه والصوفيه . وقد اجتذب لمدة عام كامل عدداً من التلاميذ كموضع للصوفية ، ثم انتقل الى قم ، وبعدها أصبح من متشارعي مدرسة ابن حثيل . راجع الموسوعة الاسلامية الموجزة : « الوهابية » لمار غولبيوث .

- ٢٩ - راجع : ١) تاريخ الاستاذ الامام ، ارشيدورضا .
 Charles C. Adams, Islam and Modernism in Egypt
 ب) محمد عبده ، بقلم S. Schacht في الموسوعة الاسلامية الموجزة .
 ج) محمد عبده ، لميأن أمين ، بالفرنسية وهي ارحب من مقالة محمد عبده .
 د) محمد عبده ، لميأن أمين ، بالفرنسية وهي ارحب من مقالة محمد عبده ،
 لـمـيـانـ أـمـيـنـ فـيـ سـلـسـلـةـ اـعـلـامـ الـاسـلـامـ بـالـلـغـةـ الـعـرـبـيـةـ (ـالـقـاهـرـةـ ١٩٤٤ـ)ـ
 (ـالـيـ تـرـجـتـ إـلـىـ الـأـنـكـلـيـزـ يـهـ وـقـدـ نـشـرـتـ فـيـ نـيـوـيـورـكـ ١٩٥٣ـ)ـ.
 هـ) محمد عبده ، لمحمد البهوي ، بالالمانية .

٣٠ - عن زيا غوكالب يراجع : (١)
 Uriel Heyd, The Foundations of Turkish Nationalism, London 1950
 Niazi Berkes, « Ziya Gokalp : his Contribution to Turkish Nationalism, » The Middle East Journal, Washington, 8; 375- 98 (1954).

- وـسـتـنـشـرـ قـرـيـباـ مـجـمـوعـةـ لـكـتـابـاتـهـ بـالـلـغـةـ الـأـنـجـلـيـزـيـةـ .ـ تـنـشـرـهـاـ الـمـجـلـةـ الـمـذـكـورـةـ فـيـ وـاشـطـنـطـونـ .ـ
- ٣١ - راجع فـ رـحـمـنـ نـفـسـ الـمـكـانـ صـ ٨٦ـ ٤ـ
- ٣٢ - اقرـ اـ رسـالـةـ اـمـيـرـ عـبـاسـ حـيـدـريـ فـيـ مـعـهـدـ الـدـرـاسـاتـ الـاسـلـامـيـةـ بـجـامـعـةـ مـالـكـغـيلـ فـيـ مـنـيـرـيـالـ ،ـ وـمـوـضـوـعـهـاـ :ـ «ـ Some Aspects of Islam in Modern Iranـ »ـ .ـ
- ـ مـعـ اـشـارـةـ خـاصـةـ إـلـىـ اـعـمـالـ سـنـفـوـلاـجيـ وـرـاشـدـ ،ـ ١٩٥٤ـ .ـ
- ٣٣ - راجع في المـواـشـيـ الـأـرـقـامـ (ـ٣ـ٢ـ)ـ ،ـ (ـ١ـ٧ـ)ـ ،ـ (ـ٢ـ٩ـ)ـ ،ـ (ـ٣ـ٤ـ)ـ ،ـ (ـ٣ـ٦ـ)ـ ،ـ (ـ٣ـ٨ـ)ـ .ـ
- ـ (ـ٣ـ٩ـ)ـ ،ـ (ـ٤ـ٧ـ)ـ ،ـ (ـ٤ـ٨ـ)ـ .ـ وـذـلـكـ فـيـ يـخـصـ بـالـأـسـلـامـ الـمـذـكـورـ فـيـ هـذـهـ الـفـقـرـةـ ،ـ وـبـحـرـكـاتـهـ .ـ
- ٣٤ - اقرـ اـ كـتـابـ «ـ Modern Islam in Indiaـ »ـ .ـ وـخـاصـةـ الـفـصـلـ الـثـانـيـ .ـ
- ٣٥ - راجع H.A.R. Gibb يـرـاجـعـ فـيـ المـواـشـيـ عنـ صـادـرـ الـاسـلـامـ الـحـدـيـثـ فـيـ اـيـرانـ .ـ
- ـ رقمـ ١٦ـ ،ـ ٢٢ـ .ـ وـمـنـ كـتـابـ الـاسـلـامـ فـيـ التـارـيـخـ الـحـدـيـثـ لـوـفـرـيـدـ كـانـتـولـ سـمـيـثـ ،ـ
- ـ الـفـصـلـ السـابـعـ ،ـ وـالـحـاشـيـةـ رقمـ ٦ـ مـنـهـ .ـ

- ٣٧ - راجع في المـواـشـيـ رقمـ ١٧ـ ،ـ وـمـنـ كـتـابـ سـمـثـ الـمـذـكـورـ الـفـصـلـ السـابـعـ وـالـحـاشـيـةـ رقمـ ٧ـ مـنـهـ .ـ
- ـ ٣٨ - يـعـتـبـرـ كـتـابـ Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Modern Turkeyـ وـهـوـ عـلـىـ وـشـلـ الـظـهـورـ ،ـ درـاسـةـ اـسـاسـيـةـ الـمـوـضـوـعـ (ـظـهـرـهـذـاـ

ـ الـكـتـابـ فـيـ لـندـنـ ١٩٥٩ـ ،ـ الـمـحرـرـ)ـ .ـ رـاجـعـ الـفـصـلـ :

ـ «ـ Historical Background of Turkish Secularismـ »ـ

ـ الـمـؤـلـفـ نـفـسـهـ فـيـ كـتـابـ Richard N. Fryeـ تـحـتـ عـنـوانـ :ـ

ـ Islam and the West, 's - Gravenhage, 1957.

ـ وـاقـرـ اـيـضـاـ مـقـاـلـةـ Abdulhak Adnan - Adivarـ تـحـتـ عـنـوانـ :

ـ «ـ Interaction of Islamic and Western Thought in Turkeyـ »ـ

ـ Near Eastern Cultureـ وـاسـمـهـ :ـ T. Cuyler Youngـ

ـ وـذـلـكـ فـيـ كـتـابـ :

and Society: a symposium on the meeting of the East West, Princeton, 1951.

وبشأن الفترة الأخيرة راجع ما ورد من مصادر في المأشن رقم ٣٠، وهو أمش الفصل الرابع من كتاب الإسلام في التاريخ الحديث سميث، رقم ١٦، ٢٠، ٢٥.

٣٩ - اقرأ المقالة عن « سيد أمير علي » الهندسي في الموسوعة الإسلامية ، الطبعة الجديدة ، ليدن ١٩٥٦

« Memoirs of the late Rt. Hon'ble Syed Ameer Ali », - ٤٠ Islamic Culture, Hyderabad, 5:520, 526 (1931).

٤١ - طبع عدة طبعات ، وترجم إلى التركية ترجمة موجزة كما ترجمت أقسام منه إلى العربية ، كما قيل لسميث صاحب كتاب الإسلام في التاريخ الحديث . وله ترجمة مختصرة بالتركية بقلم عمر رضا (استانبول ١٣٤١ هـ)

٤٢ - راجع على مأشن السيرة لطه حسين ، وحياة محمد محمد حسين هيكل ، وبقريحة محمد ليماس محمود المقاد .

٤٣ - لنفس المؤلف اقرأ عن أمير علي : Modern Islam in India, Lahore, p. 56 (London ed., p. 55).

٤٤ - ترى هل يعتبر إقبال ، وخاصة في أعماله الأولى ، مستثنى ؟ وكذلك ك. ج. سيدين في كتابيه :

1. Iqbal: Educational Philosophy, Lahore, 1938.

2. Iqbal; The Man and the Message, London, 1949.

وبح ذلك فإن إقبال من الناشق وغير التنسيق بمكانة يصعب فيها الحكم عليه . انه المصوّفي الذي هاجم الصورافية : وربما المتحرر الفكر الذي هاجم التحررية وقد كانت النتيجة التاريخية لتأثيره ، على العموم ، اسهامه في اضعاف التحرر الفكرى بين المسلمين الهندود ، وأيامها بدیناميكية وطنية متخصصة اعتبارية .

٤٥ - غب ، ص ٤٣

٤٦ - مؤلف كتاب : Islamic Ideology; the fundamental beliefs and principles of Islam and their application to practical life, Lahore, 1951. ومحرر مجلة Saqafat الشهريه بلاهور (١٩٥٥-١٩٥٩) ومدير معهد الثقافة الإسلامية بلاهور (١٩٥٩-١٩٥٠)

٤٧ - المؤلفات الرئيسية عن عبيده الله سندهي باللغة الاوردية ، مثل كتاب محمد سروار ، وكتاب أحداً كبيراً إبادي . وبالإنجليزية انظر مقالة م . مظهر الدين صديقي وعنوانها « عبيده الله سندهي » في The Islaic Literature, Lahore, 8:379-89 (1950)

اما أبو الكلام آزاد (١٨٨٨-١٩٥٨) فالم ديني وفوري ، وكأن يشغل منصب وزير التعليم في حكومة الهند . وهو زعم سواسي وثقافي اسلامي خطير في القومية الهندودية منذر من طوبل ، وكاتب كبير في اللغة الاوردية . ويمكن ان نذكر جريدة الابلال التي

كان يحررها في كلكتا (١٩١٢-١٤) ، وعددًا من الكتب ، ومنها ترجمان القرآن ، (وقد ظهر منه جزءان ١٩٣١ -) وغبار الماء (وقد طبع عدة طبعات منها واحدة في لاهور ١٩٤٦) . راجع بيلوغرافية معين المشار إليها في الماسن . ٣ . وأما حسين علي راشد (١٩٠٢ -) فليس مؤلف كتاب ولكنه مبشر . وهو مشهور في إذاعة طهران ، حتى ان من أحاديثه ما دلًا بمجموعة من خمسة أجزاء . (طهران ١٣٢٢ - ٢٤) عن رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) اقرأ :

١) Adams وقد مر ذكره

٢) السيد رشيد رضا او شاه او بعين سنة ، للامير شبيب ارسلان .
(دمشق ١٣٥٦ / ١٩٣٧)

٣) Henri Laoust في مقدمته لنبر جمته كتاب :

Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida,
Beyrouth, 1938.

٤٧) راجع W. C. Smith . عن خودابخش (١٨٧٧-١٩٣١) ، ويوسف علي (١٨٧٧-١٩٥٣) وقد كان عباس اقبال (١٨٩٩-١٩٥٦) عالياً في تاريخ الادب الایرانی . وعن احمد امين (١٨٨٦-١٩٥٤) راجع كتابه : « حیاتی » (القاهرة ١٩٥٠) ومقالة M. Perlmann في مجلة Middle The Autobiography of Ahmad Amin Kenneth Cragg Eastern Affairs, N. Y. 5; 17-24, (1945) . « Then and Now in Egypt. The Reflections of Ahmad Amin » The Middle East Journal, Washington, 9; 28-40, 1955 . وذلك في مجلة The Middle East Journal, Washington, 9; 28-40, 1955 . وأحمد امين مشهور بالدرجة الاولى كمؤرخ ، وأما كأدیب فراجع لذلك مقالة H. A. R. غب في الموسوعة الاسلامية ، طبعة لیدن الجديدة ١٩٥٦ .

٤٨) اقرأ عن سير سید احمد خان (١٨١٧-٩٨) مقالة « احمد خان » بقلم ج. م. س. بلجون في الموسوعة الاسلامية ، طبعة لیدن الجديدة ١٩٥٦

٤٩) ويراجع ايضاً : 1. The Special Aligarh Number ('Aligarh Nambar) of the Aligarh Maygazin, Aligarh, 1955.

٥٠) 2. Nuru-r-Rahman, Hayat-i Sar Sayyid, Aligarh. (لا تاريخ) .

٥١) - القضايا الاساسية في الدين لم يتم رض لها بعد احد باعادة النظر فيها بصورة واضحة ، وذلك ما يشهد عليه المسلمين أنفسهم وطلاب المعرفة الاسلامية من الاجانب . راجع مقالة محمد حسن الزيات في : « Islam Confronted by Western Secularism: Evolutionary Reaction »

المنشورة في كتاب D. S. Franck واسمها :

Islam in the Modern World, Washington 1951.

(نقله الى العربية اسحق موسى الحسيني ، بيروت ١٩٥٣ باسم الاسلام في نظر الغرب)

— حيث يقول «ان الاسس الرئيسية القليلة في الاسلام لم تخضع لأي انقلاب او تطور خطير ناتج عن تأثير علماني في حديث او اي تأثير غير في آخر» — ص ٣٢ . وقال Cragg : «قليلية، هذا إذا كانت ، هي تلك المقايد الاسلامية الرئيسية التي تناولتها المناظرات المقلية بين المسلمين العرب في القرن العشرين» — Kenneth Cragg,

«The Modernist Movement in Egypt», in Richard N. Frye,
ed., Islam and the West, 's-Gravenhage, 1957, p. 151.

٥٠ — ان التطور عند الاتراك جرى ، كما يظهر ، على اسس وطنية قومية اكثر منها اسس دينية . هذا صحيح . يراجع كتاب سميث : الاسلام في التاريخ الحديث — الفصل الرابع.

٥١ — يراجع : J. M. S. Baljon Jr. The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan, Leiden, 1949, p. 41.

كما يراجع كاتب هذا الفصل في مقاله :

«Ek Sawal », 'Aligadh Maygazin, Aligarh, 1955, pp. 81-83.

٥٢ — ذلك واضح في مجلة « تهذيب الاخلاق » ٨٦-١٨٧٠ التي كان يحررها ، وفي مؤتمر التعليم الاسلامي (١٨٨٦) الذي اسسه .

٥٣ — « تفسير القرآن وهو الهدي والفرقان » — لا يدور في ستة مجلدات (٩٥-١٨٨٠) ؟

٥٤ — لغة ملطفة ، إذ يقول البعض ان « السلطة الادبية » للغرب لم توجد إلا بين اقلية ضئيلة ، ثم تمزقت ، وهي كما هي عليه قبل مذتصف القرن الحالي بزمن طويل ، اي حوالي الحرب العالمية الاولى لا الثانية .

٥٥ — في النصف الثاني من القرن العشرين شرع الغرب في سياسة جديدة ، وهي المساعدة الاقتصادية للاقطان « المتطرفة » . ولم يحن الوقت لتقدير النتائج الروحية والسيكولوجية لهذه السياسة . على ان هنالك امراً اكيداً : وهي ان هذه المساعدة لا تكون اقل جدوی للتلفاهم الانساني والتواص و الصداقة المتباذلة ، منها فيما لو انها لم تكن ذات صلة واضحة بما وراءها من اغراض سياسية . لقد كان هنالك ، على وجه الاجمال ، شيء موّم في تقديم هذه المساعدة .

٥٦ — مثال ذلك : كتب لنا صديق مسلم من كراتشي (في شهر مايو ١٩٤٩) يقول : « لقد دخلت كلية لاحدى الارساليات في الجنوب . كنت سعيداً هناك ، فقد كان المعلمون يعاملوننا على صعيد شخصي ، وكانوا طيبين للغاية معنا . لقد اهتموا اهتماماً شخصياً بمستقبلنا ، وكانت على اتم استعداد لمساعدتنا كأفراد ، لكنه لم يخطر على بالهم ، ابداً ، ان يساعدونا كمجتمع ، ويعيشونا في تحقيقنا الذي لثقافتنا » .

٥٧ — كانت دراسات الغربيين ملامية ، حتى في احدث اتجاهاتها و اكثراها عطفاً ، يسامي فيها و تستذكر في نواح عديدة . والمحارلات بعلمها تحليلية تعتبر مجالات هدامه . وكثيراً ما كانت كتب الغربيين عن الاسلام تقرأ لا يرى مدى ما فيها من تنوير ، وإنما لدى ما فيها من مدح وثناء . اما المجموع على الموسوعة الاسلامية فمعروف بما

الثانية من رد فعل انفعالي في او ساط اسلامية واسعة . ولقد اتيحت لنا فرصة الاطلاع على ذلك في مجلة : The Islamic Literature, Lahore, 7: 581-83 (1955)

و كذلك مجلة : Yaqeen, Karachi, 4:52 (1375/1955) وغيرها .

^{٥٨} - اقرأ عن محمد عبدة كزعيم وطني في Adams, pp. 52-57 .

٥٩ - لعب المتنسبون الى دار العلوم (١٨٧٦) في ديوانه في شہل الهند دوراً هاماً في
الحياة الدينية والسياسية للمجتمع الاسلامي الهندي . ولا تتوفر حتى اليوم دراسة قيمة
لذلك ، على ائتنا نجد معلومات قليلة عن هذا الموضوع في كتاب لصاحب هذا الفصل وهو :

^{٦٠} - راجع عن «كياي حاجي احمد دخلان» ، (١٨٦٨-١٩٢٣) مقالة : Dachlan في Ensiklopedia Indonesia, Bandung's Gravenhage الموسوعة الاندونيسية

٦٦ - « ان الاسلام ، والقومية في اي شكل ، امران غير مؤلفين في الفكري والحياة » - مظہر الدین صدیقی، محرر مجلہ : Islamic Literature, Lahore, 8 : 435 (1956) « ان الاسلام والقومية في روحها : وغيابها متعارضان على خط مستقيم » - سید ابو العال المودودی :

Nationalism and India (trans.),
Pathankot, 1947, 2nd ed., Karachi, 1947, p. 10.

و نشر كذلك إلى أشعار أقباط :

« Wataniyat, » Bang-i Dara, Lahore, 1944; 12th imp., 1948, p. 173.

٦٢ - راجع من الخواشى رقم ٦٩ ولمساطح الحصري آراء في القومية للمربيّة في الكثيّر من كتبه وكراساته ، يراجع منها بصفة خاصة كتابه : «آراء وأحاديث في القومية العربية» - القاهرة ١٩٥١ ، و «المحاضرات الافتتاحية» في معهد الجامعة العربيّة الجديد - القاهرة ١٩٦٣ ، والدراسات الـ١٠ لـ«الجامعة» ، القاهرة ١٩٦٤.

٦٣ - وعلى هذا الاساس لا تكاد تستثنى القوميات الغربية . فمن ناحية نظرية نرى ان القومية في الغرب قد اعتبرت الدولة وحدة لامة ، مهملة الفوارق الدينية . هذه النظرية كانت ناجحة عملياً ، حيث كانت الفوارق علانية بصورة رئيسية . حتى الولايات المتحدة التي تفاخر بانها هضمت العديد من انواع الشعوب المختلفة ، لم تشتمل على عدد يذكر من المهدوس او البوذيين او الطالوستين (اتباع الفيلسوف الصيني لاو - تي - الذين يدينون بعقيدته الدينية) . والواقع ان ليس هناك من أمة غربية انطوت على مجموعة كبيرة غير مسيحية - باستثناء اليهود . والحقيقة ان الاقليات غير المسلمة في العالم الاسلامي لا تنشر بالطمانينة ، وفي بعض الحالات يدب فيها الفزع . ولكن قد يكون من الواقع ايضاً ، في درجات متفاوتة ، ان الافلية الدينية في جميع انحاء العالم (الا في الصين قبل ان تصير شبوغة؟) لا تكاد تنشر بانها آمنة .

^{٦٤} - ليس هناك دراسة خاصة بالدور الذي قام المسلمون في القومية الهندية . هنالك مصادر

تناول الموضوع من نواحٍ مختلفة يراجع منها :

- أ - B. R. Ambedkar, « Pakistan », Bombay, 1947.
- ب - شوكة الله انصاري Pakistan: the problem of India, Lahore, 1944.
- ج - W. Norman Brown, « Hindu - Muslim Communalism » and « The Creation of Pakistan », Chapp. VII and VIII of The United States and India and Pakistan, Cambridge, Mass., 1953, pp. 112 - 43.
- د - Sir Reginald Coupland, « Hindu - Muslim Antagonism » and « The Moslem Reaction », Part 1, Chap. III and Part 2, Chap. XVIII of his (Report on) the Constitutional Problem in India, London, 3 Voll., 1942-44.
- ه - Jawaharlal Nehru, « The Question of Minorities. The Moslem League. Mr. M. A. Jinnah », Chap. VIII of his The Discovery of India, New York, 1946, pp. 384-99.
- و - محمد نهان : Muslim India: rise and growth of the all India Muslim League, Allahabad, 1942.
- ز - Richard Symonds, « The Moslems and Indian Nationalism », Chap.III of his « The Making of Pakistan », London, 1950, pp.38-48.
- ح - ديراجع ايضاً كتاب : Modern Islam in India لصاحب هذا المقال .
- ٦٥ - من الطيّاح ضد اليونان الذي حصل في ايلول (٦-٧) ١٩٥٥ ، راجع مقالة : « Riots in Turkey » في مجلة The Middle East Journal, Washington 4: 435 (1955).
- ٦٦ - راجع مقالة : Pierre Rondot, « Islam, Christianity and the Modern State », Middle Eastern Affairs, New York, 5: 341-45 (1954), esp. p. 342.
- ٦٧ - في الحلسة السنوية التي عقدتها المصبة الاسلامية لكتافة الهند في دلهي خلال شهر نيسان ١٩٤٣ ، وفي الوقت الذي كان التبليل الشديد والتساؤل عمما سيكون وضع غير المسلمين في حالة تأمين الباكستان ، راح جناح يؤكد لهم ببساطة ان قراراً قد اتخذه لتؤمنهم وان نبي الاسلام وتاريخه قد ضربا « اووضح برهان على ان غير المسلمين لم يتمموا بالعدل . والحسنى فحسب ، وإنما بكرم وأريحية » .
- يراجع كتاب سمث : الاسلام الحديث في الهند ، ص ٢٨٧ .
- ٦٨ - يرجى الفصل السابق وكل من : Emil Durkheim - أ -

Henri Bergson
Joachim Wach

بـ
جـ

في كتبهم الثلاثة الآتية على الترتيب :

- ١ - Les Formes elementaires de la vie religieuse, Paris, 1912
بـ - Les Deux sources de la morale et de la religion, Paris, 1932.
جـ - The Sociology of Religion, London, 1947.

يعتبر شوادي خادق الزمان من المسلمين القلائل الذين كانوا يدعون إلى وحدة العالم الإسلامي السياسية . وكان خليق الزمان مدة ما (١٩٤٩ - ١٩٥٠) رئيساً للعصبة الإسلامية في باكستان . وقد قام في ذلك الحين بحملة الى بعض الأقطار الإسلامية لنشر وجهة نظره ، إلا أن الترحيب به لم يكن مشجعاً ، فاضطر الى التخلي عنها الى حين . كان يرى أن « الدولة الإسلامية » لا يمكن أن تونس في الباكستان التي تعتبر جزءاً واحداً من العالم الإسلامي . فالدولة الإسلامية يجب أن تحدد على أساس الوحدة الإسلامية . اقرأ كراسه الموجزة :

Conception of a Quranic or Islamic State , Karachi, 1950.

٧٠ - لقد أوضح أقبال هذه الفكرة أيضاً كلاسيكيًّا نموذجيًّا عندما قال : « إن كل أمة إسلامية ، في الوقت الحاضر ، يجب أن تغوص إلى أعماق نفسها ، وتسلط رويتها على نفسها وحدها ، موقتاً ، حتى تصميم جميع الدول الإسلامية قوية العزم منيعة الجانب ، فتلتف أسرة حيوية من الجمهوريات » -

Sir Mohammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 1944 ed., Lahore, p. 159.

وهنالك شيء يشبه ذلك بلهال الدين الأفغاني على الرغم من أن نظرته السائدة التي كان يؤمن بها كانت الوحدة السياسية . اقرأ له : « الوحدة الإسلامية » في « العروة الوثقى » - جمع محمد جمال ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٣٥١ - ١٩٣٣ ، ص ١٤٦ - ٥٨ .

٧١ - لقد عبر ذلك الشعور عن نفسه ، مثلاً ، في دستور الباكستان لعام ١٩٥٦ ، حيث نرى البند ٢٤ من مبادئه سياسة الدولة التوجيهية يقول ، وستعمل الدولة على تقوية روابط الوحدة بين البلدان الإسلامية (وكذلك ستعمل على انجذاب السلام والمحبة ، وغيرها « بين جميع الدول ») . ثم أن حكومة الباكستان رعت مؤتمراً اقتصادياً إسلامياً دولياً انما في كراتشي عام ١٩٤٩ وبقي مؤسساً هناك ، كما ترعى حكومة مصر المؤتمر الإسلامي ، القاهرة ، (١٩٥٣ - ١٩٥٤)

ويلاحظ المرء حركات خاصة أخرى لتنظيم المؤتمر الإسلامي العالمي في كراتشي ، (١٩٤٩ -) . إما سكرتيره النشيط أنعام الله خان ، فهو أيضاً المنظم الرئيسي لمؤتمر الشبيبة الإسلامية الدولي في كراتشي (١٩٥٥ -) .

٧٢ - كان المعتزلة هم أول من افتتح علم الكلام . راجع مقالة المعتزلة بقلم H.S. Nyberg في الموسوعة الإسلامية .

٧٣ - سمث - الاسلام الحديث في اطربن ، القسم الاول من الفصل الثاني .

٧٤ -- في الفقرة التي تلي آراء ندين بعضها لفضل الرحمن ، المشار إليه في الخامس رقم ١ « The Intellectuals in the Modern Development of the Islamic World »، in Sydney Nettleton Fisher, ed., Social Forces in the Middle East, Ithaca, 1955, pp. 190-204.

٧٥ - عن موضوع أن المسلمين في مذايغ عام ١٩٤٧ لم يكونوا وحدهم الصحابة ، أقرأ الفصل السادس من كتاب سمث : « الاسلام في التاريخ الحديث ». وطبعاً لم يكن غير المسلمين أقل عنة في تلك المذايغ .

٧٦ - أقرأ مقالة فضل الرحمن : « Modern Muslim Thought » في مجلة : The Muslim World, Hartford, 45: 16-25 (1955) .

وكذاك كتابه المشار إليه في الخامس رقم ١ ، وخصوصاً الصفحة ٨٦٧ منه .

٧٧ - أقرأ لسمث ، في كتابه : الاسلام في التاريخ الحديث الصفحات ١٥٦ - ١٦٠ من الفصل الثالث ، والصفحات ٢٣٣ - ٢٤٦ من الفصل الخامس .

فہرست اجنبی ملکی

ملاحظة : في ترتيبنا لهذا الفهرس الابجدي تركنا جانبًا «ال» التعريف وابن وابو ، واعتمدنا أول حرف في الاسم أو الكلمة الأصلية . فالاتابك تنظر في اتابك وابو بكر في بكر وابن خلدون في خلدون .

الأتراك	٣٨١، ٣٤٥، ٢٣٠، ١٣٩، ١٠٦	-١-
ابن الاثير	٢٣٠	ابراهيم، ١٧
الاسناد	١٨	ابراهيم موتفركه، ٣٤٥
احمد امين	٣٦١	ابرهارد غوطين، ٢١٤
احمد دخلان	٣٧٣	أبرههة، ١٦
الاخشيديون	٦٨، ٦٧، ٦٢، ٥٩، ٤٠	ابلين، ١٢١، ١٣١
	٧٢	ابوليا، ٣٠، ٣٥، ٣٤، ٥٦
الأنوان المسلمين	٣٥٠، ٢٥٤	ايدوس، ٧٥
الأنحورة الاسلامية	٣٨٠	الأييض المتوسط (البحر)، ٢٦، ٢٥
الادارسة	٥٩، ٤٩، ٤٨	٦٣، ٦٢، ٦١، ٦٠، ٥٩، ٤٣، ٤١
الادريياتيك (بحر)	٣٢، ٣٠، ٢٩، ٢٥	٧٦، ٧٤، ٧٠، ٦٨، ٦٧، ٦٤
	٨٢، ٨٠، ٧٩، ٦١، ٦٠	الاتابلك، ١٥٦
آدم	٣٠٤، ٣٠٣، ٢٦٩، ٢٦٨، ٢٢٠	اتاتورك، ٢٦٤

الاسكندرية	٦٨،٦١	ادفو	٦٦
الاسكندرية	٦٤،٥٢،٤٤،٣٦،٢٢	ادوار	١٣٧
	١٨١،١٣٩،٦٨،٦٥	ارستوفانس	؟
الاسكندريون	٧٨،٧٥،٤٥،٤٤،٤٠	ارغون	١٦٥
الاسكورفال	١٧٠	الارتقيون	١١٢،١١١،١٠٦،١٠٥
الاسلام في اكثـر صفحـات الـكتـاب :		الـاـرـز	٧٣،٦٩
الأـسـلـحـة	٨٢،٨١	الـأـرـضـ المـقـدـسـة	١٣٣،١٢٥
اسـمـاعـيلـ	٣٤٤،٢٢٠،١٢٠	ارـسـطـوـ	٢٧٦،١٦١
اسـنـاـ (اسـنـيـ)	٦٦	ارـسـوـفـ	١٣٧
الـاسـوـدـ	٦٣	ارـضـ الرـافـدـيـنـ	٣٢٠
اسـوـكـاـ مـهـتـاـ	٢٨٠	آـرـلـسـ	٨٢،٧٦،٤٣،٤٢
اسـيـاـ	٧٨،٢٦١،١٣٤،١١١،٣٨،٢٣	ارـمـينـيـةـ (والـارـمنـ)	١١٠،١٠٦،٥٨
	،٣٣٠،٣٢٠،٢٧٩	١٣٦،١٣١،١٢٦،١١٦	
اسـيـةـ الصـغـرـىـ	٤،٢٢٣،٧٨،٥٨،٥٦	ارـنـسـتـ تـرـولـشـ	٢١٤
	٢٢٥	ارـبـوـلاـ	٤٤
اسـيـةـ الـوـسـطـىـ	٥٠	الـاـزـهـرـ	٢٤٦،١٨١
اشـبـيلـيـةـ	١٩٣،١٩١،٦٩،٤٩،٤٤	ازـيرـوـ	٢٩
الـاـشـرـفـ	١٣٩،١٢٨	اسـامـةـ بنـ منـقـذـ	٢٣٤
اطـالـيـةـ (اـتـلـيـهـ)	٧٧،٤٠،٣٨	اسـپـانـيـاـ (والـاسـپـانـ)	١٤٣،٨٤،٣٦
اصـغـرـ فـيـضـيـ	٢٩٠		١٨٩،١٨٠،١٧٩،١٧٨،١٧٥
اغـرـاـ	٢٦٥		٣٢٠،٢٦٦
آـغـسـ سـاـيمـ	٣٥٦	الـاـسـبـالـيـةـ	١٣١،١٢٩،١١٧،١٠٨
اـغـسـطـسـ	٦٢		١٣٧،١٣٢
بنـ الـأـغلـبـ	٣٠،٢٧،٢٥	اسـتـانـبـولـ	١٩٧
	،٥٣،٤٢،٤١،٣٩،٣٧،٣٤،٣١	اسـرـائـيلـ	٢٥٦،٢٥٥،٢٥٣،١٥٠،١٧

ألطينغا	١٨٢	٦٥٦٦٤٦٣٦٦٢٥٤
الفونس	١٥٣	١٥٦، ١٥٧، ١٦٦
الفونس الثاني	١٥٣	١٦٨، ١٥٣
الفونس امير قشتالة	١٣٧	١٣٧
الف ليلة وليلة	٢٣	١٢١، ١٢٠، ١١٠، ١٠٦
الكسيوس	٣٩	١٣١، ١٣٠، ١٢٧، ١٢٦، ١٢٢
المانيا	٥٨	١٣٨، ١٣٥، ١٣٢
المرية	٤٩	٤٠، ٣٥، ٢٩، ٢٨، ٢٧، ٢٦
الملوت	١٣٥	٢٦٨، ٧٧، ٧٢٥١، ٤٩، ٤٧، ٤٢
الونزو لورز بنتشيانو	١٥١	٣٣٠
الله العقل	١٤٥	٣٤٦ — ٣٥٠
اليكانت	٥٣	٣٥٤، ٣٥٢
الاماكن المقدسة	١٩٢، ١١١	٢٧٦، ١٥٦
امالفي (املف)	٣٣، ٢٩	٣٤١
	٤٧، ٣٥، ٣٣، ٢٩	
	٧٥، ٦٠	٥٣١
الامبراطورية الرومانية المقدسة	١٢٧	اقبال
الامبراطورية العثمانية	٤٠، ٣٢٦، ٢٤	٢٧٦، ٢٧٤، ٢٧٣، ٢٦٤، ٢٦٢
الامبراطورية المغولية	٣٤٣	٢٨٦، ٢٨٣، ٢٨٢، ٢٨٠، ٢٧٩
امروريز	٣٠٩	٣٥٢، ٣٥٠، ٢٨٨
امييلوكليس	١٦٣	اقستنط البرسقي
اموري	١١٦	٢٩٠
بني امية (والامويون)	١١٧، ١١٦	ابو الكلام ازاد
	٢١، ٢٠، ١٦	٤
	٦٥، ٥٧، ٥١، ٤٩، ٤٤، ٤٣، ٤١	اكهارد
	٧٢، ٦٦	٨٢، ٨١
اميركا	٢٥٥	الايل
		ارسلان
		١٠٤
		اللب
		٦٨
		اللبسة المطرزة
		٢٦٣، ٢٦٢
		الطف حسين

اوغسطين	٣٢٥	امير علي	٢٥٦، ٣٦٠، ٣٦١
ايريا	١٥٨	الاناضول	٣٨، ٥٥
احمور	١٥٨	الانبعاث الديني	٢٤٩
ايجه (وايجيون)	٢٦، ٣٦، ٣٨، ٣٩	الاتاج الفكري الاعتداري	٣٦٦ و ما بعد
	٥٠، ٤٦	انتشار الاسلام	٩
ایران	١٠، ١٣٤، ٢٦٤، ٣٣٠، ٣٤٦، ٣٤٧	المجترا	٨٤، ٥٣، ١٧٠
	٣٥٨، ٣٥٦، ٣٥٠، ٣٤٨	اندروا	١٢٧
ايرين	٥٨	الاندلس	١١، ١٩١، ٤٩، ٢٦٢
ايزابلا دي بريين	١٢٨	الانتيمون	٦٣
ايطاليا في اماكن كثيرة من الكتاب		اندنوسية (والاندنوسيون)	٣٣٠، ٥٠
ايلغازي	١١١		٣٥٨، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٦، ٣٧٧
ايووب	٢٢٠		٣٧٩، ٣٧٨، ٣٧٧
الايوبيون	١٢٣، ١٣٤، ١٣٧	أنر	١١٣، ١١٤
الا يولية	٢٨	انطاكية	٣٨، ٧٣، ١٠٥، ١٠٦، ١١١
ايونيه	٢٦، ٦٠		١١٧، ١١٩، ١١٩، ١١٧، ١١٦، ١١٤
الايلخانيون	١٣٧		١٣٧، ١٣٦، ١٣٣
اينشتين	٢٦٤	انكونا	٢٩
(ب)		اوتو الاول	٨١
البابا (والبابوية)	١٢٥، ٣٠، ١٢٩، ١٢٩	اوربانوس	١٠١، ١٠٢
	، ١٣٩، ١٢٥	اورجلاء	٦٥
باجه	٧٠	الاوردية	٢٨٩
بارثولد	٢١٨	اوروبا في اماكن كثيرة من الكتاب	
باري	٢٩، ٣٢، ٤٣، ٤٢، ٣٥، ٤٦	اوريو	٤٦
	٨٦، ٨٥، ٨٣، ٦٢، ٦٠، ٥٢	اوستا	٨١، ٣٠
		اوريغا	٣٧

براغ	٨٣	باريس	٣٦٢، ٣٤٧
البربر	١٣٧، ٦٥	باسكان	١٤٥
البرتغال (والبرتغاليون)	٧٣، ٢٤	باسيل	٥٦، ٣٩، ٣٧، ٣٥، ٣٤، ٣٢
برثولومي دي ارجنتزولا	١٦٣، ١٤٩		٧٩، ٥٩
برسباي	١٣٩	باغاس النوبة (البجة)	٦٦
برستول	٥٣	بافيا	٨١، ٨٠
برشلونة	٧٨، ٤٢	باكستان	٢٨٠، ٢٧٧، ٢٦٤، ٢٦٢، ٢٨٠
برقوق	١٩٥، ١٧٨		٣٨٨، ٣٧٩، ٢٧٧، ٣٧٧
بركيا رق	١٠٦، ١٠٥	بانثيريا	٥٩، ٤٧
البرناسيون	٢٦٢	بانيفانتو	٣٤، ٢٨، ٢٧
برنديزى	١٢٩، ٢٨	البرون	١٣١
البروتستانتية	٢٦٣	بجایة	١٩١، ٦٤
بروفانس	٤٧، ٤٣	البجة (باغاس)	٦٦
البروفنسال	١٣١	البحر الأبيض المتوسط (راجع الأبيض المتوسط)	
بروكسل	١٦٢	بحر ايجه	٦٠، ٥٥، ٥١، ٥٠، ٤١، ٣٧
برونو	٨١	البحر الأحمر	٨٤، ٦٧، ٦٦، ٢٤
بريطانيا (والبريطانيون)	٥٦، ٢٥، ٢٤	البحر الأسود	٧٧، ٥٩، ٤١، ٤٠، ٢٥
	٣٣٠، ٢٧٣، ٢٦٥		
بسکره	١٩١		٨٤
البشاقه	٥٨	بحر ترهاانيا	٨٣، ٦٠، ٥٤، ٤٧، ٣٤، ٢٧
ال بشيشي	١٨٤	بحر الظلمات	٩
ال بشكير	٢٣١	بحر قزوين	٤١
البصرة (والبصريون)	٦٧، ٧٢، ١٩	بلدو	١٩٣
	٧٣، ٧٢	البرايرة	١٣٥، ٥٨
بطرس	١٣٩	البرانس	٢٦٧، ٥٥

بلك	١١١	بطرس الناسك	١٠٢
بلنسية	٤٢	بغداد	٧٦٦٢، ٥٩، ٢٩، ٢٤، ٢٢، ٢١
البليار	٥٩، ٥١، ٥٠، ٤٥، ٤٤، ٤٠	، ١٣٤، ١٢٠، ١١٨، ١١١، ٧٩	
	٧٩، ٦٢، ٦٠	، ٢١٣، ١٦٢، ١٥٩، ١٥٧، ١٣٤	
بلو خستان	٢٨١		٢٥٥، ٢٣١
بمبلونية	٥٦	ابو بكر	٢٢٠، ٢١٣، ١٨، ١٧
البنجاب	٢٨١، ٢٧٣، ٢٦٤	ابن بكران	٢٣٠
بندار	١٦٠	بكينا	٥٤، ٥٣
البندقية	٦٨، ٦١، ٥٦، ٥٠، ٣٥، ٢٦	بلاد العرب	٣٠٧، ٥٩
	١٣١، ٨٤	بلاد النوبة	٧١
بنسجي	٣٦	بلاد كبرد	٥٣
بنغال	٣٤٤، ٢٦٧، ٢٦٥، ٢٦٣	بلاد يموث	٥٣
	٨٠، ٤٣، ٣٢	بلغيكا	١٥٩، ١٥٨
البوذية	٢٩٠، ٢٨٢، ٢٦١	البلدان الإسلامية	٣٦٩
بورت رویال	٥٢	بلدوين	١١٦، ١١٥
البورغنديون	١٥٩	بلدوين دي بورغ	١١١، ١١٠
بوکارانت	٧٠	بلدوين صاحب الرهاء	١١٠
بولونيا	١٥٣	بلدوين صاحب القدس	١١١
بونه (عنابة)	٤٣، ٢٦	بلرم (بلرموم)	٣١، ٣٠، ٢٩، ٢٨، ٢٧
	٣٠		٧٢، ٥٢، ٤٩، ٤٨، ٣٥، ٣٤، ٣٣
بونيفاس	٢٦		٨٠
بوهيموند اوف تورنثو	١٠٣	البلطيق (بحر)	٨٢
البيرسية	١٨٣، ١٣٨، ١٣٧، ١٣٦	البلغار	٧٧، ٧٥، ٧٤، ٥٩، ٥٨
	١٨٤	البلقان	٧٤
بيت المقدس	١٩١، ١٠١، ٦٩	بل	١٥١

النثار (الططر) و تيمور	١٩٦	بيت لحم
تنتش	١٠٥	البيرة
التجارة	٦٩	بيروت
التجار الأجانب	٧٢	بيزا
التجارة الصحراوية	٨٣	بيزانسون
تجديف الفكر الديني	٢٧٣	بيزنطية (والبيزنطيون)
التحررية الإسلامية	٣٨٤، ٣٧١-٣٥٣	٢١٦، ٨٧، ٨٥، ٨٤
التحررية المسيحية	٢٦٩	بيكر
ترافقنه	٤٢	بيلاجيوس
تراقيا	٣٦	بيلوبونيز
تركمستان	٢١٣، ٧٢	بين القصرين
تركيا	١٠٤	
	٣٥٦، ٣٤٧، ٣٤٦، ٢٨٩، ١٠٤	(ت)
	٣٧٩، ٣٧٧، ٣٧٤، ٣٥٨	تاج محل
ترهانيا (راجع بحر ترهانيا)		تاجوس
القديسة تريزا	١٥١	تارنتو
تسارجراد	٧٤، ٤١	التاريخ (أهميته للمسلم)
تسونغ	١٨	التاريخ الإسلامي
تشارلز الخامس	١٧٠	٣٢٤، ٣١٣، ١٦٤
تشالسيك	٣٧	٣٦٧
تشر	٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٣، ٢١٤، ٢١٤، ٢٢٦، ٢٢٦، ٢٢٧	تاريخ التمدن الإسلامي
	٢٣٣، ٢٣٢، ٢٢٧	التاريخ الحديث
تشيرسون	٧٤	تاريخ فتح المكسيك
التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً		١٧١
		التأليف الاعتداري
		٣٨٦-٣٨٢

ثمرة (ترميمين) ٣٣	وشرقاً (كتاب) ١٧٩ وما بعدها
الشغور الإسلامية ٥٢	تغري بردي ١٨٦
ثيوكتوس ٣٦	تلمسان ١٩١
ثيبو او ف شامبانيه ١٣٢	تمر (راجع تيمور) ١١٢، ١١١، ١١٠، ١٠٩
(ج)	تنكريد ٦٧
جاريجيليانو ٤٥٠، ٤٣، ٤٢، ٣٥، ٣٣	التوابل ٨٢، ٧٦، ٧٥، ٧٤
جاك دي فييري ١٠٩	تورمينا (راجع طبر مين) ٢١٤
الجامعات العربية ٢٦٢	تونس ١٣٤، ٦٦، ٦٣، ٦١، ٥٤، ٣٥
الجامعة العثمانية ٢٧٩	تونس ١٨٩، ١٨٦، ١٨٣، ١٨١، ١٧٧
جان دابلين ١٢٦	١٩٥، ١٩١، ١٩٠
جايمس الثاني ١٦٥	التبر ٧٨
جاييتا ٦٠، ٤٧، ٣٦، ٣٥، ٣٣، ٢٩	تيرسودي ملونيا ١٧٠
جبال الألب ٨١، ٥٨	التيرول ٦١
جبال سيارا ١٦٥	تيلش ٢٤٨
الجبر ٢٢	تيمور ١٩٤، ١٩٢، ١٧٩، ١٨٨
جبل طارق ١٠٣، ٤٩	التيوتون ١٣١
جبل آثوس ٣٧	تيفيلوس ٤٢
ابن جبير ٢٢٩	(ث)
جبيل ١٣٦، ١٣١	ثاسوس ٣٦
جدة ٧٣	
الجرامة ٥٧، ٤٠	
الحرف ٧٠	
الجريدة ٦٥	

الجزائر	٤٩
الجزيرة	٥٣، ١٢١، ١٢٨، ١١٤
الجزيرة الخضراء	٤٤
الجزيرة العربية	١٥، ١٦٠، ١٨٠، ٢١٠، ٢٩٠
الجزيرتين	١٥٦، ١٥٩، ٣٢٠، ٢٤٩، ٣٣٩
(ح)	٣٤٠
جفلوز	٣٠، ٢٨
الجماعة الإسلامية	٣٦٥
جماعي إسلامي	٣٨٨
جمال عبد الناصر	٣٧٤، ٢٥٧، ٢٥٤
جناح	٢٨٨، ٢٦٤
جنكيز خان	٢٣
جنوة	١٣١، ٧٩، ٤٧
الجهاد والخروب الصليبية	١٤٠
جوانفيلي	١٣٤
جوان مانوئيل	١٥٨، ١٥٥
جورجي زيدان	٣٥٢
ابن الجوزي	٢٣١
جوسلين دي كورتیناي	١٢١، ١١٠
جو ليان	١٣٦
جون	١٣٦
جون اوف بيانو كاريبي	١٣٥
جون دي ابلين	١٣٦
جون زغبیرینس	٥٨
جوهر	٦٦، ٤٩، ١٩
حیراری رید فورت	١٢١
الجيش الإسلامي	٢٦
جیمس أوف اراغون	١٣٧
جيّان	٦٩
حاجي خلیفه	٢٣٢
الحبشة	١٧، ١٦
الحوب	٣
الحج	١٨١، ١٧
الحجاز	٦٧
الحجر الأسود	١٦
الحديث الشريف	٢١٧
الحديد	٧٩، ٦٣، ٦١
الحرافات	٨٥، ٥٤، ٢٨
حران	١١٢
الحرب العالمية الثانية	٢٥٨، ٢٤٦
الحركات القومية	٣٧٦، ٣٦٥ و ما بعدها
الحركة الأصلاحية	٢٦٦
الحركة المحمدية	٣٥١
الحریر	٧٧، ٧٦، ٧٥، ٧٤، ٧٠، ٦٩
حزب المؤتمر	٢٧٩، ٢٧٧، ٢٧٦، ٢٧٣
	٢٨٠
حزب الوفد	٢٥٤
ابن حزم	١٦٩

الخانقاه	١٨٣	الحسبة	٦٤
ختم النبوه	٣٨٨	ابو الحسن محمد بن محمد الغنمي	٢٢٤
خدبيحة	١٧، ١٦	الحسين	٢١، ٢٠
خراسان	٢١٩، ٢١٨، ٢١٧، ١٩٥	الخشاشون	١٣٧، ١٣٥، ١٢١، ١٢٠
	٢٢١	حصن الاكراد	١٣٨
الخرتبرى	٢٢٨، ٢٢٣	الحضاره الاسلامية	٣٢٠، ١٠
النزر	٧٤	الحضاره الفارسية	١٥٧
الخشب	٧٩	الحضاره الطيلانية	١٥٦
ال Hicksar	٣٥٠	حطين	١٢٢
الخليج العربي	٦٧، ٢٤	الحكم الثاني	١٦١
خليج كورنث	٥٥	الحكومة المصرية	٢٥٨
خليج ليونز	٦٠	حلب	١١٠، ١٠٦، ١٠٥، ٦٩، ٦٨
الخليفة عبد الحكيم	٣٦١	١٢٦، ١٢١، ١٢٠، ١١٢، ١١١	١٣٦، ١٣٥
الخليلية	٢٢٩	الحالة	١١١
خمارويه	٦٧	حماة	١١٢
الخوارج	٢٠	المراء	٢٦٩
خوارزم	١٣٣، ١٢٧	حمص	١٣٢، ١٢٠، ١١٢، ١١١
خودا يخش	٣٦١	حنا الثامن	٣٣
خلاط	١١٣	ابن حوقل	٧٣، ٧٠، ٥٢
الخلافة (حركة)	٣٥١	الحاياكه	٧٠
الخلافة	٢٢٨، ٢٠	جيدير اباد	٢٨٩، ٢٧٩، ٢٧٣، ٢٦٥
ابن خاتون	١٢، ١١، (في مصر) ١٧٧		٣٨٨
	٢٧٣، ٢١٢	(خ)	
خمير	٢٦٨	خالد بن الوليد	١٨

الدنا نير المغربية ٦٦	(٥)
دوريلي ١٠٦	دار الاسلام ٢١٨، ٢٥٠، ٢٥٠،
دو ق ألب ١٤٧	دار الاسلام (حركة) ٣٨٨
ديار بكر ١٠٦	دار السلام ٦١
دياغو هور تادو دي مندوza ١٧٠	الدانشمنديون ١٠٦
دي جوان فيل ١٦٧	الدانوب ٥٨
ديكارت ٢٧٦، ١٥٥	داود ٢٢٠
الديقراتية ١٠١ وما بعدها	الدواية ٣٣، ١٣٢، ١٣١، ١٢٩، ١٠٨
الديقراتية الاسلامية ٢٨٩	، ١٣٨، ١٣٦
الدين الاسلامي ٢٣	دبكو ٦٨
الدينار الذهب ٧١	دبيس بن صدقه ١١٢، ١١١
الديوبنديون ٣٧٣	الدردنيل ٥٥، ٥٠، ٤٥، ٤٤
(ذ)	درية شفيق ٢٥٧
الذهب ٧٠، ٦٦	دريلك ٥٣
(ر)	دقاق ١٠٦، ١٠٥
رابلية ١٥٣	الدلتا المصرية ٣٧
راديلخس ٢٩، ٢٨	دلبي ٢٦٥
راشد ٣٦١	دمشق ١٠٥، ١٠٤، ٦٩، ٦٨، ٢٢، ٢١
ragoush (ragouza) ٣٢	، ١١٤، ١١٢، ١١١، ١١٠، ١٠٦
رامون اكلينيزيا ١٧١	، ١٢٧، ١٢٦، ١٢٥، ١١٩، ١١٥
الرجبة ١١١	، ١٣٥، ١٣٣، ١٣٢، ١٣١، ١٢٨
الرحلة ١٧٩	، ١٩٢، ١٩١، ١٨٨، ١٦٢، ١٣٦
	١٩٧
	دمياط ١٣٤، ١٢٧، ٦٧، ٦١، ٤٠، ٣٧

الرومانيه	١٤٨	بيونو رسم (والستميون)	٤٩، ٤٨، ١٩
الرون	٨٢، ٤٤، ٤٣		٦٦، ٦٥، ٥٩
ريتنيق	١٢٥		٩
ريتشارد	١٢٦، ١٢٣		٣٦١
ريتشارد اوف كورنوول	١٣٢		الرسول
الريزاكار	٣٨٨		رشيد رضا
ريموند	١٢٢		الرصاص
ريموند الثالث	١٢١		٨١، ٧٠، ٦٣
ريموند اوف سنت جيلز	١١٠، ١٠٣		رضا شاه
رينو	١٢٢		٢٤٧
رينو دي شاتيون	١٢١		رضوان
ريو (ريجيرو)	٤٦، ٣٤، ٣١		١٠٦، ١٠٥
(ز)			رقادة
الزيف	٧٠		٦٤
الزعفران	٧٣، ٦٥		الرقيق
زنكي (والزنكيون)	١٢٤، ١١٣، ١١٢		٨٢، ٨٠، ٧٥، ٦٤
الزيتون (وزيته)	٨٠، ٦٤، ٦٣		الركاكي
(س)			١٨٣
سابا (القديس)	١٣١		الرها
الساسانية	٢١٦، ١٥، ١٠		١١٣، ١١٢، ١١١، ١٠٦، ١٠٥
ابن الساعي	٢٣٢		١١٥
ابن سعود	٣٤٠، ٢٥٦		الرهاصية
			٢٢٩
			روبرت اوف فلاندرس
			١٠٣
			روبرت اوف نورماندي
			١٠٣
			روجرز
			١١١
			الروس (وروسيا)
			٥٨، ٥٠، ٤١، ٤٠
			١٣٥، ٨٤، ٧٧، ٧٥، ٧٤، ٧١
			٣٣٠، ٢٥٠، ٢٣١
			روح الاسلام
			٣٦٠
			الروم
			١٥
			١١٦، ١٠٦، ١٩، ١٨، ١٥
			١٢٨، ١٢٦، ١١٨
			روميه (والرومان)
			٣٠، ٢٢، ١٥، ١٠
			٣٢٢، ٣٢١، ١٠٠، ٧١، ٦٤

سليمان بن قتلمش	ابن السمك ١٦٩
السنة - في أكثر فصول الكتاب	سالرنو ١٥٣، ٤٧، ٣٣، ٣٠
ستياغو ١٥٢	سالونيك ٧٤، ٥٤، ٥١، ٤١، ٤٠، ٣٧
السندي ٢٨١	ساموس ٥٥
ستغولاجي ٣٥٦	سانت برثار ٨١
السنوسية ٣٥١	سانت جول ٨١
السينيغال ٦٥	سايكيليد ٣٧، ٣٦
السودان ٦٤، ٧٣، ٧١، ٧٠، ٦٦، ٦٥، ٦٤	سبطة ٤٩
٢٥٣، ٨٤	سبتيمر ٨١
سورنتو ٢٩	سترائيجوس ٣٦
سورية (والسوريون) ٢٥، ١٠١، ٨٤، ٢٥	ستيفنسون ١١٢
١٩٢، ١٩٠، ١٦٢، ١٥٦، ١٣٩	سجلماسة ٧٣، ٧٠، ٦٥، ٤٩
٢٥٥، ٢٥٠، ٢٢٦، ٢٢٥، ٢٢٣	السعاوي ١٨٦
٣٧٤، ٣٧٢	سرجيوس ٢٩
سوسة ٦٤، ٦١	سردينيا ٨٣، ٧٩، ٥٩، ٥٠، ٤٧، ٤٥
سوفوكليس ١٦٠	٩١، ٨٤
السويديون ٤٠	سرفانتس ١٧٠، ١٦٨، ١٥١
السلاجقة ٢٢٧، ١٠٥	سرقسطة ٧٠، ٦٢، ٥٣، ٥٢، ٤٢
السلاجقة الأتراك ١٠٤، ٢٣	سرقوسة ٥٦، ٣١، ٢٦
سلاجقة قونيه ١١٩	ساركات اسلام ٣٥١
سلامنكا ١٥٣	السرور ٦١
السيادة الاسلامية ٩٨-٢٥	سعد الدين التفتازاني ١٩٥
سييريا ١٣٥	صفاقس ٦٤
سييل ١٢١	سممان بن أرتق ١٠٥
الشيخ ٣٧٥	سكوت ٣٦
سيد احمد براولي ٣٤٤	

الشرق الاوسط	٢٤٩، ٢٤٦، ٢٤٠، ٢٣	سيد احمد خان	٣٦٣، ٣٥٦
	٢٥٣، ٢٥٢، ٢٥١، ٣٥	سيرونا	٧٠
شركة النفط الانكليزية - الايرانية	٢٥٣	سيف الدين غاري	١٢٦، ١١٤
الشريعة الاسلامية	٣٠٩، ٢٨٨، ٢٥٦	سيقالو	٣١، ٣٠
البغور الاسلامية	٢٥	سيغالونيا	٥٦
شكسبير	٣٦٠	سيفيتا	٣٠
شكيب ارسلان	٣٥٢	سيكانولف	٢٩
شمال افريقيا	١٩١، ١٩٠، ١٨٠	سيمون	٥٨
	١٣٧، ٨٥، ٨٤، ٤٥، ١٩	(ش)	
شناصي	٣٥٦	شارل الاصلح	٤٣، ٣٣
شننشلة	٧٠	شارل او فيجو	١٣٨، ١٣٧، ١٣١
شيرسو	٢٩	شارل ملان	٧٨، ٥٨
شيرکوه	١١٨، ١٧٧	شاله	٦٧
شیزر	١١١	الشام (والشاميون)	٣٢٠، ١٣٣
الشيعة (والشيعي)	٢٢٧، ١١٨، ٢٠	الشاه	٣٤٨
	٢٣١	شاور	١١٨، ١١٨
شين	٢٤٨	شالاندون	١١٦
الشيوعية	٢٥٥	شباب محمد	٢٥٤
(ص)		شبلی	٣٦٢، ٣٥٦
« صاحب الحمار »	٤٨	شجر الساج	٦٧
الصالح (اسماعيل)	١٢٠	الشحينية	٢٢٩
صرغتمش	١٨٣	شدونه	٤٩
صفاقس	٣٥	الشربين	٦١
صفد	١٣٢	الشرق الاقصى	٦٧

صناعة الرجال	٦٣	صفين ٢٠
صناعة السجاجيد	٧٠، ٦٨، ٦٤	صقلية ٢٥، ١٣١، ١٢٧، ٨٤، ١٣١
صناعة السيوف	٧٠	صكوك الفران ١٢٦
صناعة العطور	٧٦، ٧٥، ٧٤	صلاح الدين ١١٨، ١٢٦، ١٣٧، ٢٢٦
صناعة الملح	٧٧	٢٣٤
صناعة المنسوجات	٦٤	الصليب ١٠٣
صناعة الورق	٧٣، ٧٠، ٦٨، ٢٢	الصلبية والجهاد ١١
صور	٢٣٠١٢٢٠١٠٨، ٦٨، ٥٤، ٤٠	الصلبيون ١٠٢، ١٢١، ١٠٨، ١٠٥، ١٠٢
	١٣٣، ١٣١	٢٢٦، ٢٢٥، ٢٣٦، ١٢٧، ١٢٦
الصوفية (والتصوف)	١٣٩، ١٠	١٢٣، ١٠٧، ١٠٢ =
	٠، ٢٦١، ٢٢٢، ٢٢١، ٢١٣، ١٤٥	= (الجيوش) ١٣٨
	٣٥٣، ٣٢٨، ٣٢٥، ٣٢٤	= (الحروب) ٩٩، ٢٣، ١١
صيد الأسماك	٦٤	١٤٠، ١٢٥، ١١٢، ١٠٤، ١٠١
صيدا	١٣٩، ١٣٦	٢٣٤
صيدونيا	٤٩	= (الحملات) ١٠٣، ١٠٢
الصين (والصينيون)	١٩٠، ١٨، ٩	١٢٥، ١٢٤، ١١٠، ١٠٩، ١٠٦
	١٨٣، ٢٢	١٣٩، ١٣٥، ١٣٤، ١٣٢، ١٣٠
(ض)		= (الحملة الثالثة) ١٢٤، ١٢٣
ضرغام	١١٧	١٢٨، ١٢٦، ١٢٥
(ط)		= (الحملة الثانية) ١١٤، ١١٣
طاغور	٢٧٣، ٢٦٣، ٢٦٢	١١٥
طاوية	٢٩٠	= (الحملة الرابعة) ١٢٥
الطب	٢٢	= (الحملة الخامسة) ١٢٧
طبرية	١٩	= (ملكة) ١٣٩
		الصناعة ٦٩
		صناعة الجلد ٧٠

العالم المسيحي ١١	٤١، ٣٤، ٣١
عام الفيل ١٦	٦٥، ٦٤، ٥٤، ٥٢، ٣٩، ٣٥
عباس اقبال ٣٦١	١٣٨، ١٣٦، ١٢٢، ١٢١، ٧٣، ٦٨
عباس (والعباسية والعباسيون) ٢١	٧٦، ٧٤
١٩٥، ٦٨، ٥٨، ٥٧، ٤١، ٣٩، ٣٨	طربوس ٦٠، ٥٩، ٥٧، ٥٥، ٤٠، ٣٨
العباس (الخليفة) ١١٨	٢١٩، ٢١٨، ٧٣، ٦٨، ٦٧، ٦٢
٢٢٧، ٢٢٥، ١٦٠، ١٣٧	طرطوس ١٣٩، ٢٥
عبد الجبار بن صالح ٣٢، ٢٢٩، ٢٢٤	طرطوشة ٥٣، ٦١، ٥٤، ٤٥، ٤٢، ٢٦
عبد الحق ٣٥٦	طريق الحرير ٧٤٣
عبد الرحمن الثاني ٤٢	طغتكين ١١١
عبد الرحمن الثالث ٧١، ٧٠، ٥٠، ٤٩	طلبيطة ١٥٣، ٧٠
عبد العزيز ٣٤٤	طه حسين ٣٦٢، ٣٥٦
عبد الله الافغاني ١٨٩	طروس ١٠٦، ١٠٥، ٥٢
عبد الملك بن مروان ٩	ابن طولون (الطولونيون الخ) ٣٩
ابن عبد الوهاب ٣٥٣، ٣٤٣، ٣٤٠	٧٦، ٧٢، ٧٠، ٦٨، ٦٧، ٦٢، ٥٩
عثمان ٢٢٠، ٢٠	(ظ)
العثمانية ٣٣٠، ٢١	الظاهر ١٩٠
عدن ٦٧	(ع)
عرابي ٣٤٨	العاشرد ١١٨
العراق ١٩	العلم الاسلامي ١٢٢، ٨٤، ١١١٠
٧١، ٦٨، ٦٧، ٢٤، ٢٠، ١٩	٣٤٧، ٣٢٩، ٣٢٤، ٢٢٨، ١٣٠
٢٢٥، ١٦٢، ١٣٥، ١٣٤، ٧٤	٣٧٠
٢٥٣	العلم العربي ٣٧٩، ٣٤٦
العرب ١٤٣، ١٠٦، ٧٧، ٢٢، ١٦٦٩	
١٥٩، ١٥٢، ١٥٠، ١٤٩، ١٤٨	
٢١٦، ١٧١، ١٦٧، ١٦٥، ١٦٠	

(غ)

غالاهاد ١٣٤، ١٣٣
 غاليسية ٤٥
 غاندي ٧٧، ٢٧٦، ٢٧٥، ٢٧٤، ٢٧٣
 ٢٩٠، ٢٨٢، ٢٨٠
 غبون ١٧٨
 غدامس ٦٥
 الغرب ٣٤٧، ٢٥٢، ٢٥١، ٧٥
 غرناطة ١٩١
 غزة ١٣٣، ١٣٢
 غزنه ٢٢٥، ٢٢٣
 غروسية ١٣٧، ١٣٥
 غريغوريوس ١٢٩
 غودفري ١٠٣
 الوطية ١٠٨
 غوکالب ٣٥٤
 غي دى لوسينيان ١٢٣، ١٢١

(ف)

الفاخر العلوي ٢٢٤
 فارنجيا ٤٠ (راجع أيضاً الروس)
 فارس (راجع ايران ايضاً) ٢٢، ١٨،
 ١٦٠، ١٥٩، ١٥٦، ٧٤، ٧٣، ٧١
 ٣١٩، ٣١٧، ٢٨٩، ١٦٢، ١٦١
 فاس ٤٩

٣٧٨

عسقلان ١٣٢، ١١٦، ١١٥، ١٠٦
 العصبية ١٧٧
 العصر الجاهلي ٢٠
 عصر النهضة ٢٣
 العصورظلمة ٢٣
 العقلانية ١٤٧، ١٤٦، ١٤٤
 العقيدة المسيحية ١٠١
 العقيليون ١٠٥
 عكا ١٣٩، ١٣٨، ١٣٦، ١٣١، ١٠٥
 علم التاريخ ١٧٧
 العلماني ٣٢٢
 علي ٢٠، ٢١، ٢٠ و ما بعدها
 علي خان ٢٨٩
 عمر ٢٢٠، ١٩
 عماد الدين ١١٩، ١١٢
 ابن العماد ٢٢٨، ٢٢٣، ٢٢٢
 العملية التاريخية ٣٢٨
 عمورية ٥٧
 ابن العميد ٢٢٠
 عنابه (راجع بونه) ١٧
 عيسى بن مريم ١٣٦
 عين جالوت

فاطمة	٢٠	
الباطميون	٣٤، ٨٣، ١٠٤، ١٠٥، ٦٠	١٣٨، ١٣٥
فرييس	٦٩	
الفسطاط	٦٧، ١٩	
الفضة	٧٠، ٦٣	
الفقه المالكي	١٨٣، ١٨٢، ١٨٧	
فلسطين	٦٨، ٧٣، ٧٩، ٨٣، ١٠١	
	٣٢٢، ٢٥٦، ٢٢٦، ١٠٥	
فلسفة التاريخ	١١	
الفلسفة الاغريقية	١٦١	
الفلسفة الرواقية المسيحية	١٤٥	
فوتيوس	٣٦	
فوسلر	٥١	
الفؤوس	٨١	
فلاسكيز اوغوييا	١٦٨	
فيكو	١٧٨	
فيلكاز	١٥١	
فيليب اغسطس	١٢٣	
فيليب الثاني	١٧٠	
فيليب دي نوفارا	١٠٩، ١٣٠	
فرنان دياز دل كاستيليو	١٧١	
الغيم	١٨٨	
(ق)		
قباس	٦٤	
القادسية	١٩	
فاطمة	٢٠	
الباطميون	٣٤، ٨٣، ١٠٤، ١٠٥، ٦٠	
فريكنج	٤٩، ٤٤	
فتک	٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٣، ٢١٤	
الفتوة	٢٤٤—٢١٣، ١٢	
كتاب الفتوه	٢٢٣	
الفحاريات	٦٣	
الفرائضية	٣٤٤	
الفرات	١١٣	
فرج	١٩٢، ١٨٩، ١٨٨	
فردون	٨٢	
فركسينتوم	٤٣، ٤٤، ٤٧، ٥٠، ٥٢	
فرمان	٦٨	
فرنسا	١٩، ٤٣، ٤٥، ٥٠، ٨١	
	٨٢، ٨٣، ٨٤، ١٠١، ١٣٢، ١٤٥	
	١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٦٠، ١٦٦	
	١٦٧، ١٧٠، ٣٣٠، ٣٧٢	
فرنسيس	١٥٥	
العرو	٧٥	
الفروسية	١٢٣، ١٣٤، ١٣٩، ١٤٢، ٢١٤	
	٢٢١، ٣٣، ٢٢٣، ٢٢٤	
فريدریک	١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠	

قادش	٤٩
القاشاني	٣٥٠
القالي	٢١٩
القاهرة	١٢٧، ١١٨، ٧٦، ٢٢، ١٩
قبائل البربرية	١٧٨، ١٥
قبدوقيه	١٠٦
قبرص	٦٠، ٥٩، ٥٤، ٥٠، ٤٥، ٣٩
القبر المقدس	١٣٤، ١٠١
قطط	٦٦
قطلونيه	١٣١
القطلن	٣٠، ٦٥
قصصه	٦٤
قلادون	١٣٩، ١٣٨
قلح ارسلان	١٠٥
قلوريه	٢٨٤، ٢٨٦
القنال	٦٦
القوى الديناميكية	٣٨٦ وما بعدها
القوط الغربيون	٦٩
القومان	٥٨
القومية	٣٨١-٣٧١
القوميات الاسلاميه	٣٧٨
القومية الايرانيه	٣٧٦
ال القومية التركيه	٣٧٧
القوميه البحر مانيه	١٠٠
قونيه	١٠٦، ١٠٥
قسطنطين الخامس	٥٨
قسطنطين بورفيريانوس	٧٨
القرم	٧٤
القرن الذهبي	٧٧
قرיש	١٧، ١٦
قسطنطين	١٠٠، ٦٩
قسطنطين الخامس	-

كأنديا	٥٥، ٤٦، ٣٨، ٣٧	القيروان	٧٦٢، ٦٤، ٦٣، ٣٥
كالابريا	٤٨، ٣٤، ٣٣، ٢٨	قيساريه	١٣٧
الكباد	٧٣	فيصر	٢٧١
كبر هاتوس	٥٥	قيليقيا	١٠٦، ٦١، ٥٨
كتاب العبر	٢٣٣، ١٩٥، ١٨١	(ك)	
كتاب الولي	٧٧	كابر١	١٤٤، ٧٠
الكتان	٧٦، ٦٩	كابوا	٣٥
الكتانية	٧٠	كارمايا	٤٤
كتبوعا	١٣٦، ١٣٥	الكارولنجيون	٥٠، ٤٢، ٣٣، ٣١، ٢٦
الكشلكة	٢٦٦	٨٢	
الكحل او الاشمد	٦٣	كارولينا	٥٣
كراتيراس	٣٦	كاريببي	٥٢
كربيغا	١٠٦، ١٠٥	الكاس المقدس	١٣٣
كربلاء	٢١، ٢٠	كاسترو جيوفاني	٣١
الكرخ	٢٣٠	كاستللو دل هيورو	٧٠
الكرك	١٣٣	الكاشاني	٢٤٧
ابو الكرم	٢٣٠	كالابريا (راجع قلورية)	
كروتون	٢٨	كاله	٢٣٢، ٢١٤
الكروم	٦٣	كامارغ	٤٣
كريت (والكريتيون)	٦٦، ٢٥	كامبانيا	٥٦، ٣٥، ٣٤، ٣٣، ٣٠، ٢٧
	٨٦، ٨٥	٨٠	
كسرى	٢٧١، ١٨	كامبردج	٢٧٣
كشمیر	٢٨٠	الكامل	١٣٠، ١٢٩، ١٢٨، ١٢٧
الкуبة	١٨، ١٦		
كمال الدين	١١٢		
كمبراي	٨١		

الكنفوشية	٢٩٠، ٢٨٢، ٢٦٢
كنيسة القيامة	١٩٢
الكنيسة والدولة	٣١٠
كواريتو	٢٩
كورسيكا	٨٤، ٨٣، ٧٩، ٤٧
كورنثوس (كورنث)	٣٧
كورنيليوس جانسن	١٤٥
كوسترا	٣٤
كولمبوس	٢٤
كوماشيو	٨٠، ٣٢
كوميني	٧٨
كوندة	١٤٤
كونراد مونتفيرات	١٢٣
كونراد الاول	٨١
كلارمونت	١٠١
ابو الكلام أزاد	٣٧٣، ٣٦١، ٣٥٦
كيتس	٣٦٠
كيفادو	١٧٠
الكيمياء	١٧١، ١٦٤، ١٥٦، ٢٢
كينت	٧٥، ٤٦، ٤١، ٤٠
(لا)	
اللاتين	١٠٧، ١١٠، ١١٤، ١١٧
	، ١٢٤، ١٢٢، ١٢١، ١١٩، ١١٨

ما وراء النهر	٢١٧	ياقوت علي خان	٢٨٠
مايتز	٨١	سيبا	٣٥١
مايودكا	٤٤	ليكاپيونس روماوس	٥١، ٤٥، ٣٧
متر	٢١٧، ٧١		٥٨، ٥٦
متلين	٥٥، ٣٧	ليمونس	٣٨
مجانه	٦٣	الليمون	٧٣
المجتمع الاسلامي	١٢، ٣١٠، ٣٠٢، ١٢	ليون	٥٧
	٣٦٧، ٣٦٤، ٣٢٩، ٣٢٣، ١٣٩	ليو امير طرابلس	٤٠، ٣٩، ٣٨، ٣٧
المجتمع التركي	٢٤٧		٥٤، ٥٢، ٥١، ٤٧، ٤١
المجريون	٨١	ليو الحكيم	٥١، ٤٦، ٣٩
المحتسب	٦٤	ليون الايزوري	٦٢
محمد	٢٢٠، ١٠١، ١٠٢٠، ١٨٠، ١٧، ١٦	(م)	
	٣٩٨، ٢٦٩، ٢٢٨، ٢٢٠	المأمون	١٦١، ١٦٠، ٩
محمد عبده	٣٧٣، ٣٦٢، ٣٦١، ٣٥٤	ماجلون	٤٣
محمد بن عرفة	١٨٦	الماركسيّة	٣١٦، ٣١٥، ٣١٤
محمود	١٩٥	ماردين	١١١
محمود الغزنوی	٢٢٠	ماري اميرة انطاكيه	١٣٨
محمود بن ملکشاه	١١١	مارية	١٦٥
المحبط الهندي	٧١، ٦٧، ٦١	مازره	٢٦
مخلد بن كيداد	٤٨	ماسينيون	٢٣١، ٢٣٠
المدرسة الاسكندرانية	١٥٩٦	ماكتفترت	٢٨٦
المدرسة الصلاحية	١٨٤	مالطه	٥٩، ٣١
المدرسة الظاهرية	١٨٣	مالقه	٦٩
المدرسة القميچية ١٨٢ وما بعدها		مانزكرت	١٠٤
مدربيد	١٦٢		

الكتاب	٧١
المطرزات	٦٤
معاوية بن ابي سفيان	٢١٦٠٢٠
معركة الجمل	٢٦٨٠١٦٢٠١٢٢
المعلم	٣٢٥
المعدن	٧٠٠٤٩٠٤٨
المغرب (والمغاربه)	٧٣
	٥٧٠٤٠
	١٣١٠٧٩٠٤٢
المحول	٧٠
	٣٧
	١١٢
المقدسي	٢٤
المقدمة	١٩٢
القريري	٣٥٢
مكة	١٦٥
	١١٥
مكوس وبر	٣١٧
مكيافلي	٣٦٠٢٨
مليبار	١٦٨٠١٦٧
الملة الاسلامية	١٧٩
ملتون	١٠٥
الملح	١٠٥
ملكشاه	١٠٥
مدغشقر	٧١
مذكورة	٦٤
المدينة	٢١٦٠١٩٠١٧
	٧٢٠٦٧٠٤٩٠٢١
مراكش (والرااكشية)	٧٣
مردة	٣٧
مرسيليا	١٣١٠٧٩٠٤٢
مرسية	١٣١
مرمرة	١٣٢
المستر شد	١٣٢
المستعصم بالله	١٩٢
المسجد الاقصى	٣٥٢
مسلسل (كتاب)	١٨٤٠٥٢
ابن مسرة	١٨٤٠٥٢
مسعود صاحب قونيه	١٨٤٠٥٢
السلوك الاسلامي للتاريخ	١٨٤٠٥٢
المسلم (المسلمين) في جميع اجزاء الكتاب	١٨٤٠٥٢
المسيح (وال المسيحية) في اماكن كثيرة	١٨٤٠٥٢
من الكتاب	١٨٤٠٥٢
مسينا	١٨٤٠٥٢
مشيئة الله باشا	١٨٤٠٥٢
مصطفى باشا	١٨٤٠٥٢
مصر (والمصريون) في جميع اجزاء	١٨٤٠٥٢

مِينُورَقَه	٤٤	مِيلِزْنَاه	١١٥
مِينِيُور	٢٦	الْمَالِك	١٣٩، ١٣٦، ١٣٤، ١٢٣، ٢١
مِيلَازُو (رَاجِع مِيلَاط)		٢٢٣، ١٨٩، ١٨٣	
مِيلَاط (مِيلَازُو)	٥٠، ٣٤	الْمَالِكُ الْإسْبَانِيَه	١٦٢
مِيلَان	١٦٢	مُمْلَكَهُ الْإِسْلَام	٢١٨
نَابُولِي	٢٧، ٣٥، ٣٣، ٣١، ٣٠، ٢٨، ٢٧	مُمْلَكَهُ الْقَدْس	١٣٨
	١٦٢، ٨٠، ٦٠، ٥٣، ٤٨، ٤٧، ٣٦	الْمَصْوُرَه	١٣٤، ١٢٧
نَارِبُون	٧٨	الْمَهْدي (فِي السُّودَان)	٣٥١
النَّارُ الْأَغْرِيقِيهُ (اليونانيَّه)	٢٨، ٥٤	الْمَهْديَه	٦٥، ٦٢، ٤٩، ٣٥
	٥٥	الْمَوَارِنه	١٠٦
النَّازِيه	١٠١	مُونِتْ جَارِيَلِيانُو	٦٠، ٥٢، ٣٥
نَاصِرُ بْنُ مَهْدي	٢٢٤	مُونِتْ سَنِي	٨١، ٤٣
النَّاصِرُ لِدِينِ الله	٢٢٤، ٢٢٣، ٢٢٢	مُؤْتَمِرُ الرَّابِطَهُ الْإِسْلَامِيه	٢٧٥، ٢٧٣
	٢٣٢، ٢٣١، ٢٢٩، ٢٢٧، ٢٢٥	مُوجِزُ التَّارِيَخِ الْإِسْلَامِي	٣٥٢
	٢٣٣	مُودُود	١١١، ١١٠
نَافَار	١٣٢، ٥٧	مُوسَى	٣٠٤، ٢٢٠
نَامِقُ كَمَال	٣٤٥	الْمَوْصَل	١١٩، ١١٤، ١١١، ١٠٦، ١١٩
النَّبُويَه	٢٣٠، ٢٢١	٢١٥٥، ١٢٢، ١٢١	
النَّبِيِّ	٣٠٧، ٢٨٨، ١٨	الْمَوْلَديَه	٢٢٩
الشِّيخُ		مُونِتِسْكِيُو	١٧٨
النَّحَاس	٨١	مُونِدِيلِيو	٣٠
الثَّرَعَهُ التَّوحِيدِيهُ	١٦٥، ١٥٤	مُونِيَخ	٧٧٣
النَّسَاطِرهُ	١٣٥، ١٠٦	مِيَخَائِيلُ بَالِيُولُوغُنس	١٣٧
النَّصَارَهُ (وَالنَّصَارَانِيهُ)	١٦٦، ١١٠، ١٠	مِيَخَائِيلُ الثَّالِث	٥٨، ٥٥، ٥٠
	٢٢٢، ١٤٠، ١١٠، ١٠٦، ٢٣، ١٩	مِيكَالُ دِي أُونَامُونُو	١٤٧

الناظرة الإسلامية للتاريخ ٢٩٩ وما بعدها	
نفوجور د ٧٥٤١	١٧
النقابات المهنية ٢١٧	١٩٥
تففور ٨٠٥٨، ٥٠، ٤٦، ٤٤، ٣٤	١٨
٢٨٠، ٢٧٥، ٢٧٤، ٢٧٣	هرقل ٦٧
النهضة الصناعية ٢٩٧	هرمز (أرموز) ١١١
النبيون ١٣٧	همدان ١٠٦٩
نوح ٢٢١، ٢٢٠	المند ٤١٠٣، ٧٣، ٧١، ٢٤، ١٠٦٩
نور الدين ١١٧، ١١٩، ١١٤، ١١٣	٢٦٧، ٢٦٥، ٢٦٤، ١٧١، ١٦٢
نيبور ٣١٣، ٢٤٨	٤٢٧٨، ٢٧٧، ٢٧٦، ٢٧٥، ٢٧٣
نيسابور ٢٢١	٤٢٣٠، ٣٢٠، ٢٨١، ٢٨٠، ٢٧٩
نيسيفورس فوكاس (راجع نففور)	٤٣٧٤، ٣٥١، ٣٥٠، ٣٤٦، ٣٤٣
نيقوسيا ٣٠	٣٧٥، ٣١٢، ٢٧٦، ٢٧٤
نيقولاوس ٣٦	٢٩٠، ٢٨٢
نيقولوبوليس ١٤٠، ١٣٩	المندوبية ٢٨٩
نيقية ١٠٦	هندى ٢٨٩
نيكتايس ٥٥، ٣٧، ٣٢	هنرى السادس ١٢٦
النيل ١١٧، ٧٦، ٦٨، ٦٦، ٤٠	هنرى مورجان ٥٢
(٤)	الهندود ١٦٣، ٢٢
هارون الرشيد ١٦٩، ٢٣	هنود اميركا ١٦٢
بني هاشم ٢٠، ١٦	هوغارت ٢٤٩
هايوتسى ٣٦	هوكرز ٥٣
	هوكتغ ٢٦٤
	هولاكو خان ١٣٥، ٢٤، ٢٣
	الهولنديون ٣٧٢، ٣٣٠
	هوميروس ١٦٠، ١٤٥، ١٠٠

هويتهد ٢٨٦٠٢٦٤

هيتا ١٤٩

هيغل ١٥٥

الميكل (فرسان) ١٢١

هيلاس ٥٦

هيو ١٣٨

(و)

واشنطن ١٥٨

والدي طوغان ٢٣١

الوحدة الإسلامية ٣٧٨

وليم أوف ريريكيس ١٣٥

وليم أوف ماليسيري ١٠٢

وليم الصوري ١٩٠

ولي الله ٣٤٣-٣٤٥، ٣٥٠، ٣٤٥

الوهابية (الوهابيون الخ) ٣٤٣-٣٤٩

٣٦٢، ٣٥٤، ٣٥٣، ٣٥٠

(ي)

اليابانيون ١٠١

ياجي سيان ١٠٦

يافا ١١٦، ١٣٢، ١٣٧

يشرب ١٧

اليسوعيون ١٤٤

البروك ١٩

يزيد المخارجي ٤٨

يسوع المسيح ٢٠

اليسوعيون ١٤٥

اليعاقبة ١٠٦

اليمن ١٦

اليهود ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٨٢، ٨٣

٢٦٥، ٢٢٢، ١٦٧، ١ ٢٠ ٨٢

٣٧٧، ٣١٤، ٣٠٤

يوديسس ١٣٨

يوستينيانوس ٦٢، ٧٣

يوسف (الشيخ) ١٩٠

يوسف علي ٣٦١

اليونان ١٠، ٩١، ٧٦، ٧١، ٢٢، ١

٣٧٢، ٣٢٢، ٢٧٦، ٢٦٤

المصادر الوارد ذكرها في هذا الكتاب

١ - الكتب العربية

- الاثير ، ابن - كتاب الكامل في التوارييخ - ليدن - ١٨٥١ - ١٨٧٦ .
الادريسي ، - نزهة المشتاق في اختراق الآفاق -
اسد ، محمد - ترجمة عمر فروخ - « الاسلام على مفترق الطرق » -
بیروت ١٩٤٦ ، ٤٨ ، ٤١ .
الاصطخرى - مسالك الممالک - ليدن ، ١٨٧٠ .
الاعظمي ، محمد حسن والصاوي علي شعلان - كتاب فلسفة اقبال -
مصر سنة ١٩٥٠ .
ایاس ، ابن - بدايائع الزهور - ثلاثة مجلدات - بولاق - ١٣١١ - ١٢ .
البكري - ترجمة دي سلين - معجم ما استعجم - الجزائر ١٩٣١ .
البلاذري - فتوح البلدان .
تغري بردي ، ابن - المنهل الصافى - نسخة باريس رقم ٢٠٦٨ .
تغري بردي ، ابن - النجوم الزاهرة - المجلد الخامس (١٩٣٦ - ١٩٣٢) .
المجلد السادس (١٩١٥ - ١٩٢٣) - طبعة ولیم بوبر ، برکلی .
جبیر ، ابن - الرحلة ، - ليدن - ١٩٠٧ .
حاجی ، خلیفة - کشف الظنون - سبعة مجلدات - طبعة فلوغ - لیزغ
١٨٣٥ - ١٨٥٨ .
حجر ، ابن ، العسقلاني - انباء الغمر - نسخة باريس رقم ١٦٠٣ .

- حجر ، ابن رفع الاصر عن قضاة مصر — نسخة باريس رقم ١٤٩ .
- خلدون ، ابن — التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً — طبعة محمد ابن تاویت الطنجي ، القاهرة ١٩٥١ .
- خلدون ، ابن التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً ، نسخة مصطفى باشا رقم ١٠٩ القاهرة .
- خلدون ، ابن — كتاب العبر — بولاق ، ١٢٧٤—١٨٦٦ .
- خلدون ، ابن — المقدمة — المطبعة الأدبية — بيروت ١٨٩٧ .
- خلكان ، ابن — وفيات — الأعيان — غوطاً — ليخت ١٨٣٥—١٨٥٠ .
- السعاعي ، ابن — الجامع المختصر — حرر همصطفي جواد — بغداد ، ١٩٣٤ .
- السعاوي — الضوء الامامي — المجلد الرابع — القاهرة ، ١٣٥٣ .
- السيوطى — حسن المحاضرة — مجلدان — القاهرة ١٣٢١ .
- الطبرى — تاريخ الرسل والملوك — ليدن — بريل ١٨٧٩—١٩٠١ .
- عربشاه ، ابن — عجائب المقدور في نوائب تيمور — كلكيتا ١٨١٦ .
- عذارى ، ابن — البيان المغرب في اخبار الاندلس والمغرب — ليدن — بريل ١٩٤٨—١٩٥١ .
- الطار ، فريد الدين — تاريخ الاولىء — حرره ر.ا. نيكلسون — طبعة توزاك — لندن ، ١٩٠٦—١٩٠٧ .
- العماد ، ابن — شدرات الذهب — القاهرة ، ١٣٥١ .
- العیني ، بدر الدين — عقد الجمان — نسخة باريس رقم ١٥٤٤ .
- الفرات ، ابن — تاريخ ابن الفرات — الجزء التاسع — طبعة قسطنطين زريق — بيروت ١٩٣٦—١٩٣٨ .
- قاضي شهبة ، ابن — الاعلام بتاريخ الاسلام — نسخة باريس رقم ١٥٩٩ :
- القلقشتبى — صبح الاعشى — القاهرة ، ١٩١٣—١٩١٩ .
- الكندي — الولاة وكتاب القضاة — بيروت — مطبعة الاباء الياسو عيين ١٩٠٨ .
- لين ، قاموس لين العربي — الانكليزى .

الملكي - رياض النفوس

متر ، ادم - الحضارة الاسلامية في القرن الرابع المجري - ترجمة عبد
الهادي ابوريده ، القاهرة مطبعة لجنة التأليف والنشر - سنة ١٩٤٧-١٩٤٨ .
المسعودي - مروج الذهب ومعادن الجوهر - باويسن ١٨٦٢ .
المغربي ، ابن سعيد - رایات المبرزين - اميليوغارسيا - جوميه مدريلـ

. ٢٩٥٢

المقدسي - احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم - برييل ١٨٧٧ - ليدن

المقرري - نفح الطيب - المجلد الرابع - بولاق ، ١٢٧٩ .

المقرizi - الخبط - مجلدان - بولاق ، ١٢٧٠ هـ .

المقرizi - كتاب السلوك - نسخة باريس رقم ١٧٢٨ .

منقذ ، أسامة بن - كتاب الاعتبار حرره فيليب حتى ، نيويورك ١٩٣٠ .

مهر ، غلام رسول - سيد احمد شهید - في مجلدين (باللغة الاردية)

- لاھور ١٩٥٣-١٩٥٤ .

الناصری - الاستقصا في تاريخ المغرب الاقصى - الدار البيضاء ١٩٥٥ .

نعماني ، شibli - « علم الكلام » ١٩٠٣ - الطبعة الثانية لاھور ١٩٤٥ .

النويري - نهاية الارب - القاهرة - دار الكتب المصرية - ١٩٥٥-١٩٢٣ .

ياقوت - معجم البلدان - ليزغ ١٨٦٦ - ٧٠ .

اليعقوبي - تاريخ العقوبي - النجف - المكتبة المرتضوية - ١٣٥٨ .

٢ - الكتب الافرنجية

- Abu l'Arob, Classes des Savantes de Ifriquiya. Trans. Ben Cheneb.
Acta Sanctorum, 17 August.
- Agob. Lugdun. Archepis. Epistolae in MGH.
- Algunas, caracteres de la civilizacion espanola, 1942.
- Amari, Storia II.
- Anan, M.A. Ibn Khaldun, His Life and Work (Lahore, 1941).
- Annales Bertiniani, in MGH Script. I.
- Asin, M. Abenmassarra y su escuela, 1914.
- . Los Caracteres y la Gonducta. Tr. Madrid, 1916.
- Aspectos del vivir hispanico, 1949.
- Astrana, ed. Quevedo, Obras en verso, 1932.
- Ayad, Kamil. Die Geschichts - und Gesellschaftslehre Ibn Halduns,
Stuttgart, 1930.
- Azurara, Gomes Fannes de. Chronica do descolbrimento econquista de
Guine.
- Barthold, W. Turkestan down to the Mongol Invasion, 2d. ed. London,
Luzac, 1928.
- Bartold, W. Mussulman Culture, Calcutta, 1934.
- Becker, Carl Heinrich. Islamstudien. Erster Band. Leipzig, Quelle une
Meyer, 1924.
- Bell, C.H. Idris. Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest,
Oxford 1948.
- Besson. Memoires du Diocese de Geneve.
- Besta, La Sardegna Medioevale, Palerm 1908.
- Biblioteca de Autores Espanoles, Li.
- Biblioteca de Autores Espanoles, XIII.
- Bjoerkman, W. Beitraege zur geschichte der Staatskanzlei im islamischen
Aegypten, Hamburg, 1928.
- Blecua, J.M. ed. Libro infinito.

- Block, M. Le Probleme de l'Or au Moyen-Age. Annales d'histoire economique et sociale, Paris, Librairie Armand Colin, 1933.
- Boer, J. de. Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart, 1901.
- Bonn, ed. Theophanes Continuator, Const. Porphyri. De Thematibus, II, XI.
- Book of the Prefect, English Trans. by Hatfield, Cambridge, 1945; French Trans. by Nicole, Geneva, 1893.
- Brehier, L. L'Eglise et L'Orient au Moyen Age: Les Croisades, 5th ed., Paris, 1928.
- Brockelmann, Carl. Geschichte der Arabischen Literatur.
- , Geschichte der islamischen Volker und Staaten. Munich and Berlin, R. Oldenbourg, 1939.
- , History of the Islamic Peoples, tr. Carmichael and Perlmann, N.Y. Putman, 1947.
- Brunschvig, R. La Berberie orientale sous les Hafssides, Vol. I, Paris, 1940; Vol. II, Paris, 1947.
- , Bury, J. B. A History of the Eastern Roman Empire, London, Macmillan, 1912.
- , The Imperial Administrative System in the Ninth Century London, 1911.
- Butt, Abdullah. Aspect of Shah Ismail Shaheed: essays on his literary, political and religious activities, Lahore, 1943.
- Buttefield, H. Christianity and History, London, 1949.
- Castro, Americo. The Structure of Spanish History, Princeton, University Press, 1954.
- Cameniati, John. De Excidio Thessaloniciensi in Corp. Script. Hist. ed. Bonn.
- Cesari-Rocca & Villat, Histoire de la Corse, Paris, 1916.
- Cessi, Venezia, I.
- , Charanis, The Social Structure of Byzantium.
- Chron. Casinensis in MGH Script. III.
- Chron. of Mora Rases in Mem. Acad. Madrid, XIII.
- Chron. Salerni, in MGH Script. III.
- Cronica di Cambridge in Amari Biblio Arabo - Sicula I.
- The Chronography of Bar Hebraeus, Tr. E.A. Wallis Budge, Oxford, 1932.
- Conde, Historia de la Dominacion de los Arabes en Espana, Barcelona, 1884, I.
- Conder, C.R. The Latin Kingdom of Jerusalem, London, 1897.
- Const. Porphyri. De Admin. Imper.

- Croce, B. *Storia del regno di napoli*, 1944.
- Cross, S.H. *The Russian Primary Chronicle*, Cambridge, 1930.
- Dandolo Chron. in Mur. Rer. Ital. Script, XII.
- Diehl, Charles. *Byzance Grandeur et Decadence*, Paris, Flammarion, 1919.
- Diehl, Charles. *Venise*, XX.
- Dozy, ed. *Calender of Cordova*.
- Dozy, R. *Dictionnaire des noms des vetements chez les arabes*, Amsterdam, 1845.
- Dozy, R. *Recherches sur l'histoire et la literature de l'Espagne*, II.
- Duchesne, ed. *Vita Sergius II*, in Liber. Pont. II.
- Dupot, A. *Les relations commerciales entre les cites maritimes de Langue-doc et les cites d'Espagne et d'Italie*, Nimes, 1942.
- Ebul'ula, Mardin. *Development of the Shari'a under the Ottoman Empire*.
- Edwards ed. *Lib. Moarch de Hyde*, in Roll Series.
- Erchempert Hist. Lang. in MGH, Script III.
- Fares, Edouard. *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*. Paris, G. P. Maisonneuve, 1932.
- Faris, N.A. ed. *Arab Heritage*, Princeton, 1944,
- Fichel, Walter J. *Ibn Khaldun and Tamerlane*, Berkley, 1952.
- Gandhi's Letters to a Disciple, Harper New York, 1950.
- Ganshof, Les Porpts de Provence.
- Ganshof, F.L. *Q'est-ce-que la feodalite?* 2d. ed. Neuchatel, Editions des la Baconniere, 1947.
- Garcia Gomez, E. *Ibn Zamrak, el poeta de la Al hambra*, Madrid, 1943.
- Gasquet, Bysantine Empire,
- Gasset, Y, Ortega J. Cf. Vitalidad, Alma, Espiritu in Obras Completas, 1936.
- Gelzer, ed. *Codex Carol. epis LXXV*.
- Ghali, Wacyf Boutros, *La tradition chevaleresque des Arabes*, Paris, Plon-Nourrit, 1919.
- Gibb, H.A.R. *The Damascus Chronicle of the Crusade*, London, Luzac, 1932.
- , *The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory*, Bulletin School of Oriental Studies, London, 1933.
- , *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947; reprinted 1950.
- Grousset, Rene. *Histoire des Croisades*, 3 vols., Paris, 1934-36.

- Orunbaum, G.E. von. Islam: essays in the nature and growth of a cultural tradition, 1955.
- , Medieval Islam, Chicago, 1945.
- Hammer-Purgstall, J. Ueber den Verfall des Islams nach den ersten 3 Jahrhunderten der Hidschra, (1812.)
- Hartmann, Richard. Al-Kuschairis Darstellung des Sufitums, Berlin, Mayer und Muller, 1914.
- Hitti, P.K. History of the Arabs, (2nd. ed.) London, 1940.
- Horten, Max. Monchtum und Monchsleben im Islam nach Scharani. Beitrage zur Kenntnis des Orientus 12; 1915.
- al-Hujwiri, The Kashf al-mahjub. Tr. by R.A. Nicholson, Leiden, Brill, 1911.
- Hussain, Taha. Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun, Paris, 1917.
- Ibn Khaldon, Hist. de l'Afrique et de Sicile.
- , Les Prolegomenes d'Ibn Khaldon, tr. en francais par M. de Slanue, (Notices et Extraits, vols. 19-21), Paris, 1863-1868.
- Ibn Sa'id al-Maghribi, El libro de las banderas de los campeones, tr. by E. Garcia Gomez, Madrid, 1942.
- Iqbal Allama Sir Muhammad, tr. by Altaf Husain, The complaint and the Answer, Lahore, 1948.
- , Letters of Iqbal to Ginnah, Shaikh Muh. Ashraf, Lahore, 1944.
- , tr. by Arthur J. Arberry, Persian Psalms, Muh. Ashraf, Lahore, 1948.
- , The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Oxford University Press, London, 1934.
- , tr. Reynold A. Nicholson, The Secrets of the Self, Muh. Ashraf, Lahore, 1944, Macmillan, 1920, revised ed. 1940.
- , Speeches and Statements of Iqbal, compiled by Shamloo, Almanar Academy, Lahore, 1948.
- , tr. by A.J. Arberry, The Tulip of Sinai, The Royal Indian Society, London, 1947.
- John Chron. Veneta, MGH Script. VII, 16.
- John Deac., Gaetani Vita, Sanct. Sic. II.
- , Gesta Episcop. Meapol.
- Jus Graeco-Romanum ed. von Lingenthal III.
- Kahle, Paul. Ein Fuwuwa - Erlass des Kalifen en - Nasir aus dem Jahre 604 (1207); 1933.

- Khadduri, Majid and Liebesny, H.J. Law in the Middle East, Vol. I
Washington, D.C., Middle East Institute, 1955.
- King, E.G. Knights Hospitallers in the Holy Land, London, 1931.
- Koprulu, Mehmet Fuat. Les origines de l'Empire Ottoman, Paris, E. de Coccard, 1937.
- Kramrisch, Stella. The Hindu Temple, University of Calcutta, Vol. I, 1946.
- Kremer, A. von. Ibn Khaldun und seine Kultur - Geschichte der islamischen Reiche, Vienne, 1879.
- , Ueber das Einnahmebudget des Abbasider Reiches, Vienna, 1887.
- Labbe Sacrosancta Concilia II.
- Lane-Poole, Stanley. A History of Egypt in the Middle Ages, London, 1901.
- , Saladin, New York, 1898.
- Leo of Ostia, Mur. Rer. Ital. Script IV.
- Levi-Provencal, L'Espagne Mussulmane au Xe Siecle.
- , Hist. de L'Espagne Mussulmane.
- Levy, Reuben. A Baghdad Chronicle, Cambridge, University Press, 1929.
- Lopez, Silk Industry.
- Luidprand: Antapodesis trans. Wright.
- Lupus Propoturios in MGH, Script V.
- Lully, Raymond. Evast y Blanquerna, Barcelona, 1935.
- al-Makkari Annalectes, I.
- Manforni, Storia della Marino Italiana, Livourni, 1899.
- Marabecek, Mitteilungen. aus den Papyrus Rainier III.
- , Marçais, Berberie.
- Massignon, Louis. Recueil de testes medits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris, Paul Ceuthner, 1929.
- , Salman Pak et les premices spirituelles de L'Islam iranien, Paris, G.P. Maisonneuve, 1934.
- Masson, P. De Massiliensibus Mercatoribus.
- Masudi, Prairies d'or.
- Melchor de Santa Crus, Floresta General, 1574.
- Mez, Adam. Renaissance of Islam, London, Luzac, 1937.
- Michael the Syrian, Chron. III.
- Mitteis, Heinrich. Der Staat des hohen Mittelalters. 2d ed. Weimar. H. Bohlans Nachfolger, 1944.

- Muller, A. Der Islam im Morgen-und Abendlaender, Berlin, 1878, Vol. II.
- Muratori, Annali d'Italia.
- Neumann, C. Die Weitstellung des Byzantinischen Reiches aus den Kreuzzeuge, Leipzig, 1895.
- Nizami, Khalig Ahmad. ed. Shah Waliullah Dihlavi and Indian Politics in the 18th Century, Islamic Culture, Huderabad, 1951.
- , Shah Waliyullah Ke Siyasi Maktubat, Aligarh, 1951.
- Nicholson, R. A Literary History of the Arabs, London, 1923.
- Nykl' A.R. Hispano-Arabic Poetry. Baltimore, 1946.
- Ochlan, Die Alpenpasse im Mittelalter, in Jahrbuch fur Schweiz geschichte III.
- O'Leary, De Lacy. How Greek Science passed to the Arabs, London, 1948.
- Pacta Veneta, in Arch. Ven. n.s. V-VI. 1928-.
- Palencia, A. Conzalez and E. Mele, Vida y obras de Don Diego Hurtado de Mendoza, Madrid, 1943, III.
- Pirenne, H. Hist. de Belgique, V. 1926,
- Pocock, ed. Eutrychtus Annals, II.
- Poesie de Voltaire, IV, 1821.
- Poliak, A. N. Feudalism in Egypt, Syria, Palestine, and the Lebanon, 1250-1900. London, Royal Asiatic Soc. 1939.
- Poupardin, Le Royaume de Bourgogne, Paris.
- Poupardid, Le Royaume de Provence sous les Carolingiens, Paris, 1901.
- Quatremere, Etienne. Histoire des Sultans Mamlouks par Makrizi, Paris, 1837.
- La realidad historica de Espana, 1954.
- Regii Neapolitani Monumenta, Naples, 1845.
- Ribera, Julian. Le eusenanza entre les musulmanes espanoles.
- Romero, Francaiseo. Filosofia de la persona, Buenos Aires, 1944.
- Rosenthal, Franz. A History of Muslim Historiography, Leiden, 1952.
- , Ibn Khalduns Gedanken uber den Staat, Munich, 1932.
- Ross, W.D. The Right and the Good, Oxford, 1930.
- Rousseau, Regne de Charles III d'Espan, I; II.
- Runciman, The Emperor Romanus Lecapenus and his Reigh, London, 1919.
- , The First Bulgarian Empire, London, 1930.

- Silvestre de Sacy, Chrestomathie arabe, Paris, 1826, Vol. I.
- Sanders, J.H. Tamerlane or Timur, The Great Amir, London, 1936.
- Santa Teresa y otros ensayos, 1929.
- Santone, Vidas de. translated by M. Asin.
- Sarton, G. Introduction to the History of Science, Baltimore, 1948, Vol. III, Pt. 2.
- Sau Nicola, M. Aegyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemaeer und Roemer 1, 1913; 2, 1915. Munich, C.H. Beck.
- Sauvaget, Jean. Alep. Essai sur le developpement d'une grande ville syrienne, des origines au XIXe siecle, Taxte, Paris, Paul Geuthner, 1941.
- Schaube, Handelsgeschichte der Romanischer Voelker, de Mittelmeergebeite bis zum zum der Kreuzzuge, Munich and Berlin 1910.
- Schlumberger, Empereur Byzantin an Dixieme Siecle, Nicephore Rhocas, Paris, 1933.
- Schmidt, Nathaniel. Ibn Khaldun, Historian. Sociologist and Philosopher New York, 1930.
- Al-Shaqundi, Elgogio del Islam espanol, tr. by E. Garcia Gomez, 1934.
- Solmi, L'amministrazione finanziaria del Regno Italico.
- Le Strange, G. Bagdad under the Caliphs, Oxford, 1900, 2nd ed. 1924.
—, Palestine under the Moslems, London, 1890.
- Taeschner, Franz. Der anatolische Dichter Nasiri (um 1308) und sein Futuvvetname. Mit Beitragen von Wilhelm Schumacher. Leipzig, F.A. Brockhaus. 1944.
- , Der Anteil des Sufismus an der Formung des Futuhwaideals. Der Islam 24, 1937.
- , Das Futuwwa - Rittertum des islamischen Mittelalters. Leipzig, Gtto Harrassowitz. 1944.
- , Das Futuvvetnam des persischen Dichters Hâtfî Festschrift Georg Jacob, Leibzig, Otto Harrassowitz. 1932.
- , Islamisches Ordenritterum zug Zeit der Kreuzzuge. Die Welt als Geschichte 4; Stuttgart, W. Kohlhammer. 1938.
- , Legdenbildung um Achi Evran, den Heilige von für Friedrich Giese, Berlin, 1941.
- , Das Zunftwesen in der der Turkei, Leipziger Vierteljahrsschrift fur Südostenropa 5; Leipzig, Otto Harraseowitz, 1941.
- Tagore, Rabindranath. Gitanjab, in Collected Poems and Play of Rabindranath, Tagore, Macmillan, N.Y. 1937.

- Thorning, Hermann. Beitrage zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von Bast. Madad et Taufiq; Berlin, Mayer und Muller, 1913.
- Toynbee, Arnold J. A Study of History, Vol. 6, Oxford University Press, London, Humphrey Milford.
- Tschudi, R. Das Chalifat, Tübingen, Mohr. 1925.
- Tyan, Emile. Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam, Lyon; Vol. I, 1938; Vol. II, 1943.
- Tyler, J.F. Alpine Passes, Oxford, 1930.
- Vasiliev, A. Bysance et les Arabes, I. Bruxelles, Institut de philologie, 1935.
- , The Russian Attack on Constantinople, Cambridge, Mass. 1745.
- , Vizantya i Arabya.
- Vernadsky, Ancient Russia.
- Verdale, Arnaud de. Cat. Epis Mag.
- Vinsauf, Geoffroi do. Documentum de Arte Versificandi, in E. Faral, Les Arts poetiques.
- Vita Leonis IV, in Liber Pont. II.
- Vita Joh. Abb. Gor. in MGH Script. IV.
- Vossler, Realimus in der Spanischen Dichtung der Blutezeit, 1926.
- Wailly, N. de. ed. Histoire de Saint Louis.
- Weil, G. Geschichte des Abbasidenchafats in Egypten, Vols. I and II, Stuttgart, 1860; 1862.
- Wiel, Althea. The Navy of Venice, London, 1910.
- Wiet, G. Les Biographies du Manhal Safi (memoires de L'Institut d'Egypte) Cairo, 1932.
- Wiet, G. L'Egypte arabe, de la conquete arabe a la conquete ottomane, Paris, 1938.
- Wittek, Paul, The rise of the Ottoman empire, London, Royal Asiatic Society, 1938.

المقالات - ٣

- Andreades, Byzance, Paradis de Monopole, in *Byzantion IX.*
Becker, Carl Heinrich. Barthold's Studien über Kalif und Sultan, *Der Islam VI,* (1915).
Bell, Aubrey F.G. *Revue Hispanique, LXXX,* (1930).
Binder, Leonard. Al-Ghazali's Theory of Islamic Government, the Muslim World, *Hartford, XLV,* (1955).
Blachere, R. Le Vizir - Poete Ibn Zamruk et son oeuvre, *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger, II,* (1936).
Bloch, M. Le Probleme d'or au moyen age, in *Ann. d'Hist. Econ. et Soc. 1933.*
Bouthol, Gaston. L'Esprit de corps selon Ibn Khaldoun, *Renue de Sociologie, Paris, 1932.*
Brooks, The Arab Conquest of Crete, in *Eng. Hist. Rev., XXVIII,* (1913).
Bury, The Naval Policy of the Roman Empire in relation to the Western provinces from the 7th to the 9th century, in *Centenario della nascita di Michele Amari, Palermo, II,* (1910).
Canard, M. Le Relations entre les merinides et les mamelouks au XIV^e siecle, *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger, V.* (1938-1941).
Castero, Americo. Poesia y realidad en el poema del eid, in *Tierra firme, Madrid, I,* (1934).
Deny, Jean. *Futuwwet - name et romans de chevalerie turcs, Jour. Asiatique, Ser. ii, XVI;* (1920).
Duprat La Provence dans le haut moyen age, in *Bouches du Rhone, Encyclopedie Departementale, Marseilles, II,* (1923).
Engreen, Pope John VII and the Arabs, in *Speculum, XX,* (1945).
Fischel, W.J. Ibn Khalun and Tamerlane, I. Goldziher memorial Vo-lume, *Budapest 1951.*

- Gabrieli, Fr. Il concetto dell' asabiya nel pensiero storico di Ibn Khaldun, Atti della Reale Accademia della Scienze di Torino, LXV, 1930.
- Gabrieli, G. Saggio di bibliografia e concordanza della Storia d'Ibn Haldun, Rivista degli Studi Orientali, Rome, 1924.
- Ganshof, Note sur les Ports de Provence.
- Gaudefray - Demombynes. Revue des Etudes Islamique, 1937.
- Gautier, E.F. L'or du Sudan dans l'histoire, in Ann. d'hist. Econ. et Soc. 1935, VII.
- Giese, Friedrich. Das Problem der Entstehung des osmanischen Reiches, Ztschr. fur Semitistik 2; 1924.
- De Goeji, Internationale Handelsverkeer in de Middelleeuwi, Verslagen in Medeelingen der K. Akad Van Wetenschapen, 1909.
- Goldziher, Ignaz. Eine Fetta gegen die Futuwwa. Ztschr. der Deutschen morgenlandischen Gesellschaft 73; 1918.
- Grunebaum, G. E. Von. Growth and Structure of Arabic Poetry, in the Arab Heritage. ed. by N. A. Faris.
- , As-Sakkaki on Milieu and Thought, J A O S, LXV, 1945.
- Gumplowicz, L. Ibn Chaldun, ein arabischer Soziologe des 14. Jahrhunderts, in Soziologische Essays, Innsbruck, 1899.
- Hammer-Purgstall, J. von. Sur la chevalerie des Arabes antérieure à celle de l'Europe et sur l'influence de la premier sur la seconde, Jour. Asiatique 5: 1849.
- Hammer-Purgstall, J. von. Sur les passages relatifs à la chevalerie dans les historiens arabes. Jour. Asiatique, Aug.-Sept. 1855.
- Hartmann, Richard, Futuwwa und Malama. Ztschr. der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft 72; 1918.
- , As-Sulami's Risalat al Malamatija. Der Islam 8; 1918.
- , Zur Frage nach der Herkunft und den Anfangen des Sufismus. Der Islam 6; 1916.
- Hodgson, Marshall G.S. A comparison of Islam and Christianity, a paper read before a seminar at the University of Chicago, 1955.
- Junker, Heinrich, Zeremonien der Bruderschaften im Islam. Leipzig, 1930. Extract from Jahrbuch 1928/1929 des Vereins deutscher Freimaurer, Leipzig.
- Kahle, Paul. Die Futuwwa - Bundnisse des Kalifen en-Nasir (d. 622/1225) Festschrift Georg Jacob. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1932.
- , Zur Organisation der Derwischorden in Egypten, Der Islam 6; 1916.

- Khemiri, T. Der 'Asabya Begriff in der Mukaddima des Ibn Khaldun,
Der Islam, XXI, 1936.
- Lambton, K.S. The Theory of Kingship in the Nasihat ul-Muluk in the
Islamic Quarterly, London, I, 1954.
- Levi-Provencal E. Journal Asiatique, 1923.
- Lewis, Bernard. The Islamic Guilds. Econ. Hist. Rev. 8: London, A
& C Black. 1937.
- Lombard, M. L'or Musulman du VIIe au XIe Siecle, in Annales, 1947, II.
- Louillet, G. de Costa. Y eut-il des invasions Russes dans l'Empire Byzan-
tin avant 860, in Byzantion XV.
- Mahmassani, Subhi. Muslims: decadence and renaissance. Adaptation
of Islamic Jurisprudence to Modern Social Needs, The Muslim World,
Hartford, 44; 1954.
- Massignon, Louis. Cadis et naqibs baghdadiens. Wiener. Ztschr. fur
die Kunde des Morgenlandes 51, Vienna, 1948.
- , Les corps de metiers et La cite islamique. Revue Internationale de
Sociologie, 28eme annee, Paris, Marcel Girard, 1950.
- Meloni, G. Aleuni Studi sul tempo presso i semiti, in Saggi di filologia
Semitica, Rome, 1913.
- The Muslim World, Shah Wali Ullah and Ijtihad, Hartford, 44, 1955.
- Michwitz, G. Byzance et l'economie de l'occident, in Ann. d'Hist. Econ.
et Soc. IX, 1936.
- Patrucco, I Saraceni Piemonte et nelle Alpi Orientale, in Biblioteca della
Societa Storica Subalpina, Pinerola, 1908, XXXII.
- Petit, L. Vie et Office de Sainte Eythyme le Jeune, in Renuue de l'Orient
Chretien, VIII, 1903.
- Plessner, M. Islamica, 1931, p. 451.
- Rahman, F. Internal Religious Developments in the Present Century
Islam, Cahiers d'histoire mondiale / Journal of World History, Paris,
2: 862-79.
- Ritter, H. Zur Futuwwa, Der Islam 10, 1920.
- Rosenthal, Franz. Die arabische Autobiographie, in Studia Arabica.
Vol. I, Analecta Orientalia, Rome, Vol. XIV.
- Sabbe, Importation des Tissus, in Renuue Belge, 1935, XII.
- , Quelques Types de Marchands des IXe et Xe siecles, im Renuue Belge,
1934. XIII.
- Schacht, Joseph. Einige Kairiner Handschriften ueber futuwa. Der Is-
lam, 19; 1931.

- , Zwei neue Quellen zur Kenntnis der Futuwwa, *Festschrift Georg Jacob*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1932.
- , in *Orientalia*, Rome, 1948, vol. XVII.
- Schimmel, Annemarie. Kalif und Kadi im Spätmittelalterlichen Aegypten, in *Die Welt des Islams*, Berlin, 1942, Bd. 24.
- Schmidt, Nathaniel. The Manuscripts of Ibn Khaldun, *J A O S*, XLVI, 1926.
- de Slane, *Journal Asiatique*, Paris 1844; *Notices et Extraits*, Paris, 1863-1868, Vol. XIX.
- Syed, Dr. M. Hafiz. Liaquet Ali Khan, *The Modern Review*, Calcutta, Vol. LXXX, No. 6, December 1951.
- Taeschner, Franz. Aufnahme in eine Zunft, dargestellt auf einer turkischen Miniatur. *Der Islam* 6, 1916.
- , Beiträge zur Geschichte der Achis in Anatolien (14.-15. Jht.) Auf Grund neuer Quellen. *Islamica* 4, 1929,
- , *Futuwwa - Studien, die Futuwwabunde in der Turkei und ihre Literature*. *Islamica* 5; 1932.
- , Das Futuwwetname des Jahja b. Halil. *Orientalistische Literaturzeitung*, J. C. Hinrichs, 1928.
- Taeschner, Franz. Das Futuwwetkapitel in Gulsehris altosmanischer Bearbeitung von 'Attars Mantiq ut-tayr. *Sitzber. de Preuss. Akad. der Wissenschaften. Philos. Hist. Kl.* Berlin, 1932.
- , Die islamischen Futuwwabunde. *Ztsch. der Deuts. morgenlandischen Gesell.* 87. Resümee, Entstehung und Frühgeschichte der Futuwwa, in *Z D M G* 86, 1933.
- Vida, G. Levi Della. *Pre-Islamic Arabia*, in the *Arab Heritage*, ed. N. A. Faris.
- Villard, Monneret de. La Moneta in Italia durante l'alto medio evo, in *Rev. Ital. di Num.* XXXIII-XXXIII, 1919-20.
- Wittek, Paul. *Dux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum. I and II*, *Byzantion* 6; 1936.
- , Zur Geschichte Augoras im Mittelalter. *Festschrift Georg Jacob*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1932.

— الموسوعات —

Encyclopaedia of Islam, Leiden, 1914:

- Djihad
- Fikh
- Futuwa
- Futuwa (Suppl. Volume).
- al-Kuds
- An-Nasir li-din-Allah
- Ribat
- Shadd
- Sinf
- Sirwal
- Ta'rikh

Encyclopaedia of Social Sciences, New York, Macmillan, 1942:

- Chivalry (Arabic)
- Guilds (Islamic)

صمم الغلاف
الفنان إسماعيل شموط

ف. ب. (١٩٦٠) ٣٣

هذا الكتاب ..

... وقد كتب الباحثون - من مسلمين وغير مسلمين -
آلاف المجلدات عن الاسلام والحضارة الاسلامية ، فـ كان
منهم الواصف والخلل والداعية والمدام . وسيظل الباحثون
على ذلك ما دام الاسلام اسلاماً ، والتاريخ تارحاً ، والناس
ناساً . ويعکن القول اجمالاً ان التاريخ السياسي نال النصيب
الافر من هذه البحوث . ولكن مع تطور الزمن وتبدل
وجهات النظر في البحث التارخي ودراسته اخذت نواحي
اخرى من تطور الحضارة الاسلامية تستأثر بعنابة الباحثين .
فظهرت دراسات اقتصادية وعقارية واجتماعية وفلسفية
وأدبية جليلة القدر عظيمة النفع . ومع ان الكثير مما
كتب قد لازمه غيابات خاصة في نفوس الذين وضعوا
المؤلفات ، فإنه من الحق ان مثل هذه البراعث والدوافع
أخذلة في النقاش ، وان الابحاث المبنية على المعرفة او
محاولة الوصول الى المعرفة ، والرامية الى الحقيقة هي في
زرايد مستمر .

ليس في نيتنا ان نتناول هنا ما كتب حول التاريخ
الإسلامي بالنقض والتحليل . فقبل هذا العمل حري بكتاب
ان لم يكن بكتاب . ولكننا اردنا من هذه المقدمة المقتصبة
ان ننتقل الى امر هام وهو ان الكتابة في نواحي الحياة
الاجتماعية في العالم الاسلامي لا تزال في اولها ، ولا زال
نرة بالتسبيه الى ما كتب حول النواحي الاخرى . ومن
هنا كان الاهتمام بهذه المباحث التي جمعت بين دفتي الكتاب
الذي نقدمه اليكم الى القارئ العربي .

(من تصدير الدكتور نقولا زياده)

— كتاب جدير بالقراءة —

