

لجنة الجامعيين لنشر العلم

الحركة الفكرية في مصر

في العصرين الأيوبي والمملوكي الأول

تأليف

دكتور عبد اللطيف حمزة

المدرس بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

الطبعة الأولى

الناشر

دار الفكر العربي

فهرست الكتاب

تقديم الكتاب — بقلم مفضرة صاحب العزة الأستاذ الجليل أحمد بك أمين

صفحة	
١٤٩	تقديم
١٥٦	الفصل الأول — البعثات العلمية في مصر
١٧٥	الفصل الثاني — الحديث والتفسير
١٩٤	الفصل الثالث — الفقه
٢١٣	الفصل الرابع — النحو والقراءات
٢٣٦	الفصل الخامس — اللغة
٢٤٦	الفصل السادس — البلاغة
٢٦٢	الفصل السابع — الأدب
٢٨٨	الفصل الثامن — التاريخ
٣١٥	الفصل التاسع — الموسوعات
٣٣٣	الفصل العاشر — الفلسفة
٣٤٦	الفصل الحادي عشر — الفسطاط
	خاتمة

عودة الى الشخصية المصرية وأثرها في

٣٥٩	الحركتين الروحية والعلمية
	ملحقات البحث

بريد من العراق

رسالتان من سماحة الامام العلامة الشيخ

٣٧٦	محمد الحسين آل كاشف الغطاء
٣٧٦	تقديم
٣٧٩	الرسالة الأولى
٣٨٣	الرسالة الثانية
	فهرست الاعلام

مقدمة البحث

صفحة	
١	الشخصية المصرية — تاريخها ومعالمها
	الكتاب الأول
٣٧	مصر بين مهدين
٣٧	تقديم
٤٥	الفصل الأول — الاداة الحكومية
٥٢	الفصل الثاني —
	الفصل الثالث — الحيانان الاقتصادية والاجتماعية
٥٧	والاجتماعية
٧٠	الفصل الرابع — المذهب الديني
٧٨	الفصل الخامس — الحياة الثقافية
	الكتاب الثاني
٨٧	الحركة الروحية
٧٧	الفصل الأول — عقيدة الأشعري
٩٥	الفصل الثاني — نظرة عامة في التصوف
١٠٤	الفصل الثالث — الخانقاه
١١١	الفصل الرابع — طبقات المتصوفة
١٢٠	الفصل الخامس — المتصوفة في مصر
١٣٢	الفصل السادس — الفقهاء من الصوفية
١٤٠	الفصل السابع — الدراويش
	الكتاب الثالث
١٤٧	الحركة العلمية

التقديم

بقلم مفضرة صاعب العزة الاستاذ الجليل احمد بك أمين

« تفضل أستاذي الجليل احمد بك أمين بكتابة هذا التقديم الكريم .
فيسرني أن أقدم لمزته خالص الشكر ، وعظيم الامتنان ، مقرأ بفضلته ،
مقدراً لعلمه وخلفه ، معتزاً بصداقته ، حفظه الله ورعاه » .

(المؤلف)

من نحو عشرة أعوام أهدى الى الدكتور عبداللطيف حمزة كتابه عن « ابن المقفع »
فقدمته يومئذ إلى القراء .

واليوم يهديني كتابه « الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي
الأول » . والفرق بين الكتابين يدل على أن السنوات العشر فعلت في نصيح الدكتور
المؤلف ما يفعل الزمن بالبذرة الطيبة في التربة الطيبة . !

لقد واجه المؤلف في المرة الأولى شخصية معقدة ، لم يجتازها معاصروها ، ومضى عليها
أكثر من ألف عام ، فزادت مع الأيام تعقداً وعموضاً ، فعمد المؤلف إلى تجليتها يومئذ
بكل ما استطاع من قوة .

وفي هذه المرة يعرض نفسه لتاريخ الحياة العقلية والأدبية في عصرين خطيرين ؛ وهما
عصر بني أيوب وعصر المماليك في مصر . ثم هو يحاول أن يعالج الموضوع على أساس
علمي دقيق ؛ وهو أن لكل إقليم شخصية خلقتها الظروف الطبيعية والاجتماعية ؛ وأن
هذه الشخصية تتجلى في نتاجها من علم وفن . وقد بدأ المؤلف من أجل ذلك يحدد
الشخصية المصرية : ما عناصرها وما مظاهرها ؟ وما ميزاتها ؟ ثم حاول أن يطبق
ما وصل إليه من تحديد الشخصية المصرية على النتاج العلمي والنتاج الأدبي والنتاج الروحي
لهذين العصرين .

موضوع — لاشك — خطير ودقيق . فإذا كان تحديد شخصية فرد واعتمد عليها عسيراً ، فتحديد شخصية أمة بأسرها أصعب وأعسر ، وخاصة شخصية كشخصية مصر ؛ تعاقب عليها التاريخ بألوان شتى ، ونالها من المد والجزر ، وامتزاج غيرها بها ، وامتزاجها بغيرها مالا يحصى كثرة ؛ وتعاقب عليها من الأديان ، ومن الثقافات ، ومن النزعات السياسية ما يدق وصفه . وقد تفعل حادثة هادئة خفية في تكوين الشخصية مالا تفعله حادثة ظاهرة جليلة . ثم لما دخل الإسلام هذه الأقطار جمل من المملكة الإسلامية وحدة ؛ ولكنه — مع ذلك — لم يفتح القومية محوّاً تاماً . فكان هناك عصبيتان : عصبية قومية كعصبية مصر والشام والعراق ، وعصبية إسلامية عامة تشترك فيها جميع البلاد الإسلامية ، وتتميز عن غيرها ؛ كالأصطلاح المشهور في الفقه « دار الإسلام ودار الحرب » . وكانت تختلف قوة إحدى العصبيتين عن الأخرى بحسب ظروف الزمان والسكان ، وبحسب الأحداث ، وبحسب الأشخاص .

سقت هذا لأبين ما يلاقيه محدد الشخصية لأمة من الصعاب ، ومن الغموض ، ومن الحاجة إلى العمق ، ودقة النظر ، والشعور المرهف لإدراك الأحداث ، ومعرفة أثرها في هذه الشخصية التي يحددها .

وقد أدركت هذه الصعوبة عندما بدأت درس الأدب المصري في كلية الآداب ؛ وخاصة في عصوره الأولى ؛ أعنى قبل انفصال مصر على يد الدولة الطولونية ؛ فقلما رأيت أدبا مصرياً متميزاً ؛ وأعياني العثور على شخصية أدبية مصرية في هذا العهد مع طول البحث . وربما كان الأمر أسهل بعد استقلال مصر ؛ ولكن البحث عنه لا يخلو — أيضاً — من غموض وصعوبة ومشقة !

وسط هذه الصعوبات سار الدكتور عبد اللطيف سيرا وثيداً حميداً بأدلا أقصى الجهد ، موفقاً توفيقاً كبيراً تتجلى فيه أخلاق العلماء : من صبر على العناء ، وتذوق للذة البحث نسي معها مرارة الجد المتواصل ، إلى جرى وراء الحقيقة حيث كانت ، لا يستهويه الجديد

لجذته، ولا ينفر من القديم لقدمه، ثم بدأ بالشك؛ يتبعه ما يوصل إليه البحث من يقين. وهي أخلاق تطالعنا في كل فصل من فصول الكتاب، فتعطي من شأنه، وتزيد من قيمته.

لقد ذكر الدكتور المؤلف أن الأدب المصري يتميز بأنه أدب القوة والعاطفة، وأنه أدب الفكاهة والسخرية، وأنه أدب الزينة اللفظية. وعلى ذلك بعالم شتى. وكنت أحب الإفاضة في الموازنة بينه وبين الأدب العربي الشامي، والعراقي، والأندلسي. وهل هذه الأوصاف — حقيقة — من مميزات الأدب المصري؟ وهل تفوق المصريون في السخرية والفكاهة على العراقيين؟ وهل تفوقوا في الزينة اللفظية على الحريري وأمثاله في المراق، وابن العميد وابن عباد في الري؟

ولكن لا بد أن المؤلف سيعالج هذه الأمور في كتابه «الحركة الأدبية في مصر»؛ ما لم يكن قد عالجها بالفعل في هذا الكتاب الذي أعده ووعد بإصداره فيما بعد. وكنت أحب أن يتابع الدكتور شخصية الأدب العربي المصري منذ نشأته عند الفتح العربي إلى العهد الطولوني، ثم الفاطمي، ثم الأيوبي، ثم المماليك، فإن هذه المتابعة والتسلسل يفيد فائدة كبيرة في فهم ما طرأ على الحياة العقلية والأدبية المصرية من تغير ونمو. ولكن لا بد أن تكون هناك ظروف قوية حملت الدكتور على أن يبدأ بمصر الأيوبية والمملوكية أولاً.

ونحن نرجو أن يتاح له إكمال السلسلة في أولها وآخرها على الوجه الذي يريد. إن قراءة هذا الكتاب القيم تدل دلالة قاطعة على ما بذل الدكتور عبد الله طيف من جهد مضني وعناء متواصل، في سبيل وعرة يضل سالكها، وتصعب رؤية معالمها إلا بعون من الله. فأنا إذ أهنته بكتابته هذا أرجو منه المزيد، وأتمنى له الفجاح والتوفيق؟

مصر الجديدة في ١٠ فبراير سنة ١٩٤٧

أحمد أمين

مقدمه لبحث

اثنی عشرية لبحث تاريخها وفعالها

بسم الرحمن الرحيم

— ١ —

أريد أن يكون لهذه المقدمة موضوع ، وأريد أن يكون موضوعها البحث عن الشخصية المصرية بوجه عام : ما معالمها ؟ وما خصائصها ؟ وهل بقيت هذه المعالم واضحة في كل زمان ؟ وهل ثبتت هذه الشخصية للأحداث ؟ وأنا ممن يزعمون أن لهذه الأبحاث صلة كبيرة بالأدب ، وأنهما لازمة للتاريخ الأدبي مادامنا ننظر إلى الأدب نفسه نظرة واسعة ، فنذهب مع القائلين بأن الأدب اسم لما تنتججه العقول البشرية عامة ، على أن يكتب هذا النتاج العقلي بلغة جميلة مهيبة .

وأنا أعلم حق العلم أنه ليس من السهل علينا أن نلم إماما كافيا بشخصية أمة من الأمم عامة ، وشخصية الأمة المصرية خاصة ، وأنه لا بد لذلك من تضافر جهود كثيرة ، وتعاون علوم شتى تستطيع في نهاية الأمر أن ترسم خطوطاً رئيسية تتميز الشخصية المصرية ، وهي شخصية ذات تاريخ طويل وقديم لا نبالغ إذا قلنا إنه أطول تاريخ وأقدمه . أجل - ينبغي أن تضافر جهود كثيرة في تصوير شخصية ما للأمة من الأمم ، فيتعاون في ذلك المؤرخون والجغرافيون وعلماء الآثار وعلماء الاجتماع وعلماء اللغات وغيرهم . وللباحث الأدبي بعد ذلك أن يفيد من بحوث هؤلاء العلماء كلهم ، وأن يقول كلمته في موضوع الشخصية المصرية بعدهم . ولكن هل معنى هذا أن يبقى الباحث الأدبي مكتوف اليدين حتى يجود عليه أولئك العلماء ، كل بكلمته الأخيرة وأبحاثه الحاسمة في موضوع كذا ربما لا يعنى المرء فيه بالتفاصيل ، أو ربما اكتفى فيه بما قاله العلماء فعلا في هذا السبيل . وإن كان هذا الذي قالوه لا يشفى غليلا ولا يحسم نزاعا ولا يقطع بالرأى الأخير في شأن كذا الشأن ؟

فأما من حيث البيئة والموقع الجغرافى فنحن نعرف أن مصر أو الأرض السوداء « كيمي » كما كان المصريون القدماء يسمونها بهذا الاسم ، تعتبر من أقدم البيئات التى ظهرت فى العالم ، وهى قبل كل شيء هبة النيل ورؤية هذا النهر العظيم ، وكل ما فيها وفى المصريين من عمل هذا النهر وصنعه . ولو زار هذه البيئة سأح أجنبى لاسترعى نظره قبل كل شيء أن يرى أمامه أرضاً مستوية كل الاستواء ، لا جبال فيها ولا تلال ، ولا غابات فيها ولا أدغال ، ولا مرتفعات فيها ولا منخفضات ، بل المناظر الطبيعية كلها توشتك أن تكون موحدة لا تكاد تتغير فيها من جهة الى جهة .

يقطع السائح الأجنبى هذا الوادى الجميل عرضاً ، حتى إذا نرك تلك المناظر الطبيعية المتشابهة وجد أمامه سوراً من الحجارة التى تتألف منها طبقات أفقية متوازية ، تلمح العين فيها خطوطاً مستقيمة لا أمّت فيها ولا عوج . وهذا السور الذى يراه السائح الأجنبى فى جانب يمكنه أن يرى مثله فى الجانب الآخر . فإذا جاوز السائح أحد هذين السورين المستقيمين فهو أمام صحراء لا تبلغ مداها العين . وهكذا تتألف البيئة المصرية من مناظر قليلة العدد تتألف فى نهر عظيم يجرى فى واد فسيح ، تحف به من الجانبين هضبتان مستقيمتان ، تأتى بعدهما صحراوان عظيمتان ، يحدهما من الشرق ومن الشمال بحران كبيران ؛ وقد كان لكل واحد من هذه المناظر الطبيعية الأربعة دخل كبير فى نوع الحياة المصرية والأخلاق المصرية والأحداث التى تألف منها التاريخ المصرى .

فأما نهر النيل ، فإنه يرجع الفضل فى استقرار الحياة المصرية على جانبيه ، وإليه يرجع الفضل فى ارتباط المصريين بعمل واحد له وجهان أولهما : اتقاء الخطر الذى يهددهم الفيضان كل عام ، وثانيهما : الاستفادة من ماء النهر فى زراعة الأرض وسقى الأنعام ، ومن ثم كانت الوحدة والنظام لونين ثابتين للحياة المستقرة على جانبي هذا الوادى

أظن أن في استطاعة الباحث الأدبي أن يقول كلمته الأولى في هذا الموضوع وذلك في ضوء مطالعته في شتى هذه العلوم ومن أهمها في هذا الصدد ثلاثة . وهى : علم الآثار ، وعلم التاريخ ، وعلم الجغرافيا الجندبية . وليس يضير الباحث الأدبي فيما بعد أن يحىء كلامه ، مخالفاً للتأنيج التى سرف يصل إليها المشتغلون بهذه العلوم الثلاثة فى المستقبل ، بل ينبج عليه فى هذه الحالة إما أن يؤيد كلامه بكلامهم ، وإما أن يصاح خطأه بصوابهم ، وإما أن يجمع بين الرايين .

ولكن كيف نتحدث عن خصائص الشعب المصرى ، أو كيف نتحدث عن سمات الشخصية المصرية ؟ إن الذين يطمعون أن يتحدثوا فى ذلك لابد لهم أن يأخذوا أنفسهم فى هذا الحديث بمراعاة ظروف خاصة أهمها إثنان أولهما : البيئة المصرية ويدخل فى ذلك الكلام على موقع مصر الجغرافى . وثانيهما الأجناس التى طرات على مصر واشتركت فى تكوين الأمة المصرية ، ويدخل فى ذلك الكلام على الظروف السياسية التى تعاورت هذه الأمة ، والدول التى تناوبت حكمها وتفاعلت معها تفاعلا من نوع ما بكل هذه الظروف وأمثالها تأثرت الطبيعة المصرية والحضارة المصرية ، وفى جو هذه الظروف وأمثالها تكونت الأخلاق المصرية العامة والأخلاق المصرية الخاصة ، وفى ظنى أن الباحث المستوعب لهذه المؤثرات كلها أو أكثرها يستطيع فى سهولة ويسر أن يؤلف لنفسه رأيا صائبا أو قريبا من الصواب فى طبيعة المصريين وحضارتهم وآدابهم ، وأن يعرف مقدار التفاعل الذى حدث بين هذه الأشياء الثلاثة وبين المؤثرات التى أشرفنا إليها . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أنه سيقوى على رسم الخطوط الرئيسية لصورة الشخصية المصرية أولا ، وعلى معرفة مدى ماقدمته مصر من الخدمات الجليلة للتراث العقلى والحضارة الانسانية ثانيا ، ثم على أن يضع أيدينا على طائفة واضحة من الأخلاق التى يمتاز بها المصرى فى حياته العامة والخاصة آخر الأمر . وتلك هى الخطوة التى يجب اتباعها فى موضوع جليل كهذا الموضوع .

وأما الصحراء : التي تحيط بمصر فإليها يرجع الفضل في حمايتها من الغزوات الأجنبية الكثيرة ، أو إليها يرجع الفضل على الأقل في تنظيم هذه الغزوات الأجنبية المقيمة .

وإن موازنة بسيطة في ذلك بين مصر والمراق لتوضح لنا الفرق بين ما تؤديه الصحراء لمصر من خدمات وبين ما تجلبه الصحراء على العراق من أضرار . ذلك أن البوادي المحيطة بالعراق كبادية العرب ، وبادية الشام ، وبادية الجزيرة الشمالية ، وأعلى الهضبة الإيرانية لم تحم العراق من الغزوات فبقى العراق تحت رحمة هذه الغارات ، وبقيت الحياة فيه عرضة للتغير الذي لم يدع لأهله فرصة التمتع بشيء من الهدوء والاستقرار .

ومعنى ذلك أن الصحراء المحيطة بوادي النيل كانت أشبه شيء بمصفاة لتنفلت المواد الغريبة من خروقها ، فإذا حدث ومرت هذه المواد الغريبة من خلالها ، فإن مرورها يكون بصعوبة كبيرة ، ثم إنه يكون في الوقت نفسه بمقادير يسيرة ، بحيث يمكن أن تختفي هذه المواد الغريبة كلها بسهولة عجيبة ، فإذا الوادي يرى منها إلى أمد طويل . أما البوادي المحيطة بالمراق فإنها أشبه شيء بقلل كثيرة تشرف كلها على سهل مسموح تنعشب فيه سيوفها متدفقة كالبحار ، جارقة في تدفقها هذا كل ما تصادفه من رمال وأحجار ؛ فإذا تجمع كل ذلك في بطن السهل ، واختلط بمائه وترابه ، تألف له من ذلك سطح غير سطحه الأول وتربة غير تربته الأولى .

وهذا معنى قولنا أن القبائل المقيمة على العراق كانت دائماً من السكرة بحيث قويت في كل مرة على تغيير نظامه وأخلاقه ، ولم تكن تسمح له بالهدوء والاستقرار اللذين تنعم بهما البيئة المصرية المحمية بالصحراء . ولولا هذا العامل الصحراوي الذي تحدثنا عنه الآن لوجدنا البيئة المصرية شبيهة بالبيئة العراقية ، ولكانت الحضارة التي تنبت على ضفاف النيل شبيهة بالحضارة التي تنبت على ضفاف دجلة والفرات وما بينهما .

على أن البلاد المصرية التي تقع بين بحرين ، وتسكتنفها الصحراء من الجانبين ، وتمثل شريطاً عريضاً من الحضرة تحيط به مساحات واسعة باهتة من الجذب كان لموقعها الجغرافي الممتاز شأن أى شأن .

ومن ذا الذى ينكر مثلاً ما لهذا الموقع الجغرافي الممتاز من أثر فى تسكين الحضارة الانسانية ؟

إن الحضارات القديمة فى الصين والهند والشرق الأدنى ومصر واليونان كانت منفصلة بعضها عن بعض تمام الانفصال ، ثم لم تحدث المعجزة الكبرى باتصال هذه الحضارات القديمة بعضها ببعض إلا بفضل مصر وعن طريقها .

أتعلم متى حدثت المعجزة على وجه التحقيق ؟ حدثت هذه المعجزة وقت أن فتح الاسكندر المقدوني جميع البلاد التي نشأت فيها تلك الحضارات ، وكان من أهمها فى هذه الناحية مصر ، لأنها بحكم موقعها الجغرافي المتوسط بين تلك البلاد استطاعت أن تقوم بعملها فى تيسير الاحتكاك . ومعنى هذا أن الموقع الجغرافي لمصر حملها تبعات ثقلاً ، ولسكن مصر أثبتت أنها خليقة بتحمل هذه التبعات ، لأنها نجحت بالفعل فى أن تكون وسيلة الاتصال بين هذه الحضارات القديمة التي نشير إليها .

ثم إن توسط الموقع الجغرافي لمصر على هذا المثال كان له أثر آخر فعال فى شيء يتصل بالطباع المصرية ويمكن أن يكون نتيجة لالتقاء الثقافات المختلفة والحضارات المتنوعة فى مصر . هذا الشيء الذى نتحدث عنه هو « الذوق » . فمصر حين كانت ترحب ترحيباً صادقاً بكل هذه الحضارات والثقافات كانت تختار منها ما يخلو فى نظرها ، ويتفق ومزاجها ، ويتمشى مع طبيعتها ، ويرضى تفكيرها . وعملية الاختيار فى ذاتها لا تحتاج إلى شيء سوى (الذوق) ، وكان لابد لمصر من أن تعمل ذوقها على هذا النحو ، فبدأت تذوق هذه الألوان الثقافية أولاً ، ثم أخذت تهضم ما تريده من هذه الألوان

الثقافية ثانياً ، ثم عرفت أخيراً كيف تميز بين ما هو خفيف عليها لا تجدد مشقة في هضمه ، وبين ما هو دسم ثقيل تجدد عسراً شديداً فيه .

وذلك ما فعلته (هلميو بوليس) في مصر الفرعونية القديمة ، ثم هو ما فعلته (الاسكندرية) في المهددين الاغريق والرومانى ، ثم هو ما فعلته (القاهرة) في عصر الاسلام . وهل تفعل مصر في عصرنا الحديث بحكم هذا الموقع الجغرافى الممتاز أكثر من أنها تقوم بهذا الدور نفسه ، وهو دور الوسيط بين الأمم الشرقية والغربية ، أو دور الوسيط بين الثقافتين الاسلامية والأوربية ؟

واذن فلأجل هذا الموقع الجغرافى يبقى على مصر دائماً أن تقوم بواجبها الذى لا تستطيع أن تتخلى عنه يوماً ما ، وهو هنا واجب الوساطة بين ثقافات العالم . ومع أن الوسيط الثقافى يمكن أن يكون كالوسيط التجارى من الشراة بحيث يأخذ أكثر مما يعطى ، فان مصر كانت شرهة فى الأخذ ، وشرهة كذلك فى العطاء ، لم يعرف عنها قط أنها بخلت بعلم أو آثرت نفسها بشيء من العرفان . . .

أما من حيث الأجناس التى اشتركت فى تكوين الشعب المصرى فتلك قضية كبيرة شغلت علماء الجغرافيا الجنسية ، وأدلو فيها بطائفة من الآراء العلمية لا بأس هنا من الإشارة إليها بقدر ما يسمح به هذا التمهيد .

اتفق الباحثون على أن مصر كانت منذ العصور التى قبل التاريخ يسكنها جنس يقال له « الجنس الحامى » أو الإفريقى ، وهو جنس يخالف الجنس السامى والآرى ، ثم حدثت تغيرات خاصة فى حياة ذلك الجنس الحامى الذى كان يسكن وادى النيل ، فحمل ذلك العلماء على الظن بأن أجناساً أخرى طرأت على مصر وامتزجت فيها بالجنس الحامى ونشأ عن ذلك شعب له مميزاته الخاصة هو « الشعب المصرى » .

ومهما يكن من أمر هذه الأجناس التي طرأت على البلاد المصرية فإن حضارة هذه البلاد إفريقية المنشأ . والطابع الأفريقي المصري - كما يقول علماء الآثار - كان من القوة بحيث لم تؤثر فيه طبائع الأجناس الأخرى . أما هؤلاء الطارئون على البلاد فكان أكثرهم من الأجناس السامية أول الأمر . وقد اتصلت هذه الأجناس بمصر اتصالاً غير منقطع ، ولكنه كان واضح الأثر في مرات شهيرة أربع :

أولها : تلك التي نقول أنها حدثت في عصر ما قبل التاريخ ولا نكاد نعلم عنها شيئاً ما .

والثانية : على أيدي الهكسوس . ويجب أن نعلم أن هؤلاء إن صح أنهم أثروا في المصريين شيئاً ما فذلك الشيء هو أنهم أفهموهم لأول مرة في التاريخ معنى الاستعمار ، ومعنى سياسة البطش والقهر والأرهاب ، فأنشأوا لأنفسهم إذ ذاك جيشتاحولات به مصر إلى امبراطورية حربية تعتبر الأولى من نوعها في تاريخ العالم الإنساني .

والثالثة : على أيدي الآشوريين وقد كان اتصالهم بمصر قصيراً وغريباً ولم يرضوا في أثناءه أن يفيدوا من مصر شيئاً ، ولا رضيت مصر كهاتها أن تتأثر بهم في شيء .

والرابعة : على أيدي العرب . وهنا نسرع فنقول إن تأثير العرب الثقافي في مصر كان أظفر وأعمق من تأثيرهم الجنسي ، كما نسرع ونقول إن هذا التأثير الثقافي قد ازداد خطورة وعمقا بعد الفتح العربي . أعان على ذلك الدين الإسلامي الجديد أولاً ، وأعانت عليه الطبيعة المصرية المتصفة بالجوود بعد ذلك .

ومعنى هذا أن اتصال المصريين بالساميين كان اتصالاً مستمراً كما قلنا على مدى التاريخ ، وأنه لم ينقطع إلا باتصال مصر بالآريين في فترتين فقط ، كانت مصر في أولها محكومة بالفرس ، وكانت في الثانية محكومة بالأغريق والرومان .

وقد كان لاتصال مصر بجيرانها من الساميين والآريين أسباب يتصل بعضها بالثقافة

ويتصل بعضها بما هو أهم من الثقافة ونعني به هنا الاقتصاد . والظاهر أن نفس الأسباب التي حملت المصريين على الاتصال بهذه الأقطار المجاورة هي بعينها الأسباب التي حملتهم على الاتصال بجزر البحر الأبيض المتوسط — أو البحر الشديد الخضرة — كما كان المصريون القدماء يسمونه بهذا الاسم ، ثم بالبحر الأحمر الذي كان طريقاً من الطرق الموصلة إلى الأقطار الآسيوية المجاورة .

ومن الحق أن نذكر هنا أن اتصال المصريين بالبحر الأبيض المتوسط كان أوسع أثراً من اتصالهم بالبحر الأحمر ، وأن اتصال المصريين بجزر البحر الأبيض المتوسط كان مصحوباً بتأثير كبير من حضارة هذه الجزر وتأثير كبير فيها . ونحن نعرف من ناحية أخرى أن هذه الجزر قد أثرت تأثيراً كبيراً في الحضارة اليونانية .

والمهم عندنا هو الكلام على التأثير العربي في مصر . واتصال العرب بالمصريين كان قديماً كما رأينا لأنه سبق الفتح الإسلامي نفسه بعدة قرون . وهنا يبدى العلماء الجغرافيون هذا الرأي الغريب وهو : أننا إذا لاحظنا أن بلاد النيل وجزيرة العرب لا يفصلهما غير البحر الأحمر ، استطعنا أن نقول إن الحاميين من المصريين والساميين من العرب كانوا يعيشون في قطعتين متوازيتين ، ومن ثم ظهر هذا الرأي القائل بأن مصرى ما قبل الأسر وسكان جزيرة العرب من أصل واحد . وهذا رأى على غرابته لم يزل له وجود عند العلماء إلى اليوم .

والذي نستطيع أن نطمئن إليه الآن هو أنه إذا كان ثم اختلاف ما بين الطبيعتين العربية والمصرية فإن هذا الاختلاف لا يصح أن يكون نتيجة للفروق الجنسية بينهما ، وإنما ينبغي أن يلتمس له سبب آخر غير الفارق الجنسي ، كأن يكون ذلك السبب متصلاً بالبيئة كما رأيت . ونحن نعرف أن بيئة العرب صحراوية ، وأن بيئة المصريين زراعية ، والوحدة الاجتماعية في البادية هي القبيلة ، والوحدة الاجتماعية في مصر هي المدينة . ولهذا العوامل ونظائرها أثر واضح في خلق العرب . فالعربي رجل شديد الاعتزاز بنفسه

وربما كان في نفس الوقت شديد الاحتقار لسكان السهول ، ولعل ذلك أو ما يشبهه هو ما لاحظته عمر بن الخطاب عند الفتح العربي حين نهى الجند من العرب الفاتحين عن أن يختلطوا بالمصريين ، أو يشتغلوا معهم بالزراعة التي تفسد جنديتهم ، وعمر في ذلك رجل صائب النظر ، والحق في هذا الرأي معه

والخلاصة — أن المصريين امتزجوا بأجناس كثيرة من أهمها ثلاثة هي : الأجناس السامية أولا ، وأجناس البحر الأبيض المتوسط ثانيا ، والأجناس الآرية في نهاية الأمر . ومع ذلك أثبت التاريخ أن المصريين احتفظوا بطابعهم الجنسي الذي هو نتيجة للبيئة المصرية وأثر من آثار نهر النيل . وما يؤيد هذا أنه منذ تعربت مصر واعتنقت الإسلام وانتشرت اللغة العربية في البلاد بقي العرب فيها منزهين مدة ما عن السكان الأصليين ، متبعين في ذلك نصيحة الخليفة العظيم ، ثم ما لبثوا أن اندمجوا فيهم واشتغلوا مثلهم بالزراعة والحرف ، ففسدت عربييتهم فساداً تاماً نسي معه الأصل العربي البحت . ومار الباحثون في أمر هذا الجنس المصري العربي الجديد إذ لم يجدوا فروقا جنسية كبيرة يمتاز بها المصري الفرعوني القديم عن المصري العربي الجديد ، فذهبوا الى هذا الرأي الذي أشرنا اليه منذ حين ، وهو أن الصفات التي امتازت بها الأجناس المتأخرة بالجزيرة العربية لم تكن تختلف كثيراً عن الصفات التي امتاز بها الحاميون القدماء من سكان البلاد المصرية وأذكر أن بحثنا طبياً حديثاً أجري في كلية الطب عندنا بمصر دل على صحة هذا الرأي ، وهو أن المصري العربي لا يختلف كثيراً عن المصري الفرعوني . فإذا كان ذلك ما قد حدث لمصر برغم أنها كانت سبباً لهجرات سامية كثيرة من أهمها العرب ، وإذا كان ذلك أيضاً مدى ما تأثرت به مصر من وراء هذه الهجرات العربية السكانية العدد ، فأولى بهذا التأثير أن يكون ضعيفاً من جانب الأجناس الأخرى غير السامية أو العربية ونعني بها الأجناس الآرية .

واذن فعامل البيئة أولا والعامل الجئسى ثانيا هما أهم العوامل الهامة فى الشخصية المصرية . وقد تحدثنا عن بعض ماتركاه من أثر فى هذه الشخصية ، ولنا بعد أن نتناول كلا منهما على حدة ، وأن نعرف شيئا عن الصلة بينه وبين العناصر المسكونة للمخلق المصرى والعقل المصرى . ولعل أول ما يسترعى انتباه الباحث هنا هو مؤثر « البيئة » . وقد أكثرنا وأكثرتنا من القول بأن كل ما فى مصر إنما هو من صنع بيئتها ، وبأن بيئتها هذه من صنع النيل ، وهذا قول صحيح من جميع الوجوه ، فقد امتازت البيئة المصرية كما رأيت بصفات من أهمها : السهولة والاستقامة والتوحيد والانبساط والوضوح ، وتلك بعينها هى الصفات التى ينبغى أن تميز الشخصية المصرية من جميع جوانبها ، ونعنى بها جانب الذوق أو الفن ، وجانب الطباع أو الاخلاق ، وجانب الدين أو العقيدة ونحو ذلك .

أما العقيدة فيحدثنا التاريخ القديم بأن مصر الفرعونية اعتقدت إلى فسكرة التوحيد . ولا غرابة فى ذلك فان هذه الفكرة الدينية كانت ملائمة كل الملائمة للبيئة المصرية . ونحن نعرف عنها أنها تختلف اختلافا كبيرا عن البيئة اليونانية . فبينما نزعتم مصر إلى فسكرة كهذه الفكرة ، إذا بالدين اليونانى القديم بأبى إلا النظر الى الآلهة على أنهم كثيرون يوشك عددهم أن يكون كعدد البشر أنفسهم ، أو كعدد المظاهر الطبيعية نفسها : فآله للبحر وآله للجبل ، وآله للحرب ، وآله للشعر ، وآله للموسيقى ، وآله للجمال . وهكذا . ولما جاء العرب بالاسلام انتشر فى مصر مذهب السنة ، وهو مذهب يمتاز بسهولة ووضوحه بالقياس الى المذهب الذى ظهر بعده وهو مذهب الشيعة . فاقبل المسلمون من أهل مصر اقبالا عظيما على المذهب السنى ، وحرصوا عليه جهدهم ، حتى اذا أتى الفاطميون مصر ، ومعهم مذهبهم المعروف بالتشيع ، وجدنا هذا المذهب الاخير يدخل مصر

غريباً ، ويخرج منها غريباً ، بحيث نزعهم أنه لو لم يكن رجل كصلاح الدين الأيوبي قد أعان بسيفه وعقله على إرجاع مصر الى مذهبها الأول ، لرجعت مصر من تلقاء نفسها اليه فذلك اذن أثر البيئة المصرية في العقيدة .

أما أثرها في العلم والعقل ، فان مصر تمتاز كذلك بالوضوح في التفكير ، والعزوف عن التعقيد والالتواء في هذا التفكير ، ولعلها من أجل هذا لم تكن تميل كثيراً الى الفلسفة . وما كان صنيع الأسكندرية في عهد الأغريق ، والبطالسة الا صنيع الوسيط كما قلنا ، وان كانت هذه الوساطة نفسها سببا في وجود مذهب فلسفي خاص بالاسكندرية هو مذهب «الافلاطونية الحديثة» . أما مصر الاسلامية فليس من الظلم أن يقال إنها لم تكن ذات ميول فلسفية ، وإنما كان العراق الأسلامي أظهر استمساكا بهذه الميول . وسنعرض لهذه القضية في بعض فصول الكتاب .

وأما أثر البيئة المصرية في الفن فواضح فيما أقام المصريون الأقدمون من معابد وهياكل ، توخى البناء المصري فيها أن تكون في أشكال هندسية مستقيمة تدل في مجموعها على تأثر المصريين ببيئتهم التي خلعت على الفن المصري كل هذه الأوصاف . ولك أن توازن بين هذا الفن المصري المبني على البساطة ، وبين الفن اليوناني أو الروماني اللذين يمتازان بالتعقيد وبالضخامة ، لتعلم أن ظروف البيئة وحدها هي المسؤولة عن هذا الاختلاف .

وإذا كان هذا صحيحاً في الفنون المصرية عامة ، فأولى به كذلك أن يكون صحيحاً في الآداب المصرية عامة ، فقد امتازت هذه أيضاً بالوضوح والبساطة من حيث المعنى أولاً ، ومن حيث اللفظ نفسه بعد ذلك . وعلى هذه الصورة كانت آداب مصر القديمة ، حتى إذا جاءها الاسلام ، وغزا الأدب العربي الاسلامي البلاد ، لم نجد مصر تتأثر بالعناصر الأجنبية في هذا الأدب بمقدار ما تأثرت بالعنصر العربي الأصيل فيه . سيقال — وهل كانت الزينة اللفظية التي اشتهر بها شاعر كأي تمام والتعقيد المعنوي

والإغراب الفكرى الذى امتاز به هذا الشاعر شيئاً أصيلاً فى الأدب العربى ؟
والجواب . لا . وإذن فلم ينتشر فى مصر هذا الزخرف الأدبى — ما دمنا نقول إن
مصر لم يتأثر أديها الإسلامى بمصر أجنبى ؟ والجواب عن ذلك أن الزينة اللفظية شىء
توحى به البيئة المصرية ذاتها ، أو الرمال التى تتألف منها تلالها المختلفة ألوانها ، ولكن
مصر مع هذا لم تكن مسرفة فى ميلها إلى الزينة اللفظية من حيث هى ، لأن الطبيعة
المصرية نفسها لم تكن من بجانبها غنية كل الغنى بالألوان والأصباغ .

وسيقال — ولكن مصر الإسلامية عرفت فى بعض عصورها رجالاً اشتهر بالمبالغة
فى الزينة اللفظية . وإن لم يكن يعرف التعقيد المعنوى ، ولا كان كلامه يتشكىء على
فكرة فلسفية . وهذا الرجل هو القاضى الفاضل والجواب عن ذلك أن هذه
المبالغة لم تكن نتيجة لبيئة مصر ، وإنما كانت نتيجة لظروف خارجة عن طبيعة
مصر . منها أن الفاضل نفسه كان طارئاً عليها فهو رجل من فلسطين . ومنها أن أساوبه
الأدبى كان قد تم تكويته فى ظل حضارة شديدة المبالغة والتمقيد هى حضارة الفاطميين .
ثم لما كان هذا الرجل وزيراً للسلطان صلاح الدين كان نفوذه الشخصى أيضاً من العوامل
التي أعانت على رواج أدبه ، وعلى تقايد كبار الموظفين فى الدولة له .

والخلاصة فى البيئة المصرية أنها تركت أثراً لا يحصى فى مزاج المصريين وعقولهم ،
وإليها يرجع الفضل فى تكوينهم الخلقى والفنى . وأتى الموقع الجغرافى فأضاف إلى هذه
الخصائص المصرية كلها خاصة « الذوق » ، وبه تأثر التفكير المصرى والأدب
المصرى والمزاج المصرى .

وفى مصر القديمة تألف من مجموع السكان الأصليين والطارئين عليهم من الساميين

وغير الساميين شعب متماسك يرتبط أفرادهم ببعضهم ببعض ، وتغلب فيه مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد ، « وتسود هذا الشعب نزعة إلى التنسيق والتوحيد والانسجام » . والشعب المصري في هذه الصفات وأمثالها يخالف — كما قلنا — كل المخالفة للشعوب الأخرى ومنها الشعب اليوناني . فعند هذا الشعب الأخير — الذي تمضي في الموازنة بينه وبين المصريين — نجد الاضطرابات السياسية والفكرية ، ومجد التربة مناسبة لأفكار كثيرة منها فكرة الديمقراطية ، على حين كان الشعب المصري لا يوافقه منذ القدم إلا فكرة الملكية الاستبدادية ، فلم يشهد في عصوره المختلفة أكثر من نوع واحد فقط من أنواع الحكم هو هذا الحكم الفردي الذي ألقاه ودرج عليه .

وقد نظر الباحثون في هذا الشعب المصري الذي تم تكوينه على هذا النحو فإذا هو يتصف كذلك بصفات ربما كان مشتركاً فيها مع غيره . ومن هذه الصفات المشتركة : ميله إلى الدين ، وحرصه حرصاً شديداً على التقاليد . فأما الدين المصري القديم فقد كان ديناً مملوئاً بروح الزراعة . وقد استطاع هذا الدين القديم أن ينظم العلاقات بين الناس بعضهم وبعض ، كما استطاع هذا الدين القديم في الوقت نفسه أن يبني هذه العلاقات على الضمير وعلى فكرة الحساب والميزان والرجعة ، ونحو ذلك من الأفكار التي سبقت بها الديانة المصرية بألف سنة كل فكرة عن هذا النوع عند أية ديانة أخرى . وأما من حيث التقاليد فقد مال المصريون إلى المحافظة عليها مهما كانت سخيفة وغير معقولة . ومن هذه التقاليد ميلهم إلى السحر واعتقادهم في الرقي والتعاويذ ، وربما كان هذا الخلق في المصريين راجعاً أيضاً إلى البيئة — ونعني بذلك هنا عزلة وادي النيل وهي عزلة صرفت المصريين قديماً عن التجديد ، وذلك بالقياس إلى الأمة اليونانية التي اندفعت اندفاعاً شديداً في كل أطوارها إليه .

على أنه من الخطأ على كل حال أن تظن أن مصر تأثرت في هذه الصفات المشتركة

بغيرها من الأمم التي حكمتها . فقد رأينا أن شخصية مصر السياسية كان يستريحها الضعف أحيانا والانحلال أحيانا ، ولكن شخصيتها الخلقية والعامية لم تتعرض قط لهذا الانحلال .

يحدثنا التاريخ أن مصر القديمة استطاعت أن تكون لها امبراطورية عظيمة ، أتاحت لها الاتصال المباشر بالشعوب المجاورة التي دخلت تحت رايها ، فاستطاعت مصر أن تؤثر في هذه الشعوب بطرق شتى من أهمها الدين . ثم اضمحلّت هذه الامبراطورية الأولى ونهض المصريون بعد فترة قصيرة من الركود ، فكوثوا لأنفسهم الامبراطورية الثانية ، ففعلت هذه مثل ما فعلت الأولى ؛ ثم انهارت هذه الامبراطورية الأخيرة ، وسقطت ولكن لم تسقط معها شخصية مصر في النواحي الأخرى عدا السياسة . فقد وقعت مصر تحت الحكم الأجنبي « ووقف المصري القديم موقف الحزم والثبات أمام الجيوش الأجنبية التي تدفقت على بلاده وهو كاره لها ، راغب في مطاردتها ، ولكنه في أثناء ذلك يرى مؤثرا في حاكمه الأجنبي ، لا يزال به حتى يتمصر ، وينظر هذا الحاكم الأجنبي فاذا هو أخذ من المصريين أكثر مما أعطاهم » . ولا تكاد نستثني من جميع الأمم التي غلبت على أمر مصر غير آشور . فهي وحدها التي حكمت مصر الشمالية حكما ظلت فيه بعيدة عن التأثير بروح المصريين . ثم لا تستمر مصر نفسها على ذلك إلا ربما يأتي الفرس ويدخل هذا العنصر الجديد دخلت مصر نفسها في عالم جديد كانت لها في إنشائه اليد الطولى - كما يقول برستد - وأتمت مصر مهمتها الكبرى ، ولم تنقطع عن واجبها ، وكان عليها بعد أن تحتجب عن العالم كما احتجبت عنه بابل ، ولكنها لم تستطع أن تفعل هذا ، فبقيت منذ يومئذ تحيا حياة مصطنعة تحت الحكم الفارسي ، إلى أن أتى دور الاغريق والرومان ثم اضمحلّ مصر حريبا ، وإن لم تضمحل خلقيا ولا أدبيا ، فقد بقيت تقوم بدورها هو دور المحافظة على تراث اليونان ، وهي مهمة دلت على يقظة المصريين وانتباههم الى واجبهم ، وإن دلت الحالة السياسية نفسها يومئذ على أن مصر كانت تخط في نوم عميق لم

يوقظها منه إلا أصوات العرب الفاتحين الذين رحب بهم المصريون لأنهم كانوا مضطهدين اضطهاداً عظيماً تحت الحكم الروماني .

ومعنى ذلك باختصار أن مصر طاف بها طائف الجند مرات ، كانت في أنثائها تبذر بذور المدنية أينما حلت . حتى إذا جاء دور الانكسار لم تنم مصر عن واجبها ، ولم تخف عن مصر شخصيتها ، ولا أثر شيء في طابعها . وجاء ذلك مصداقاً لكلمة مشهورة قالها الفيلسوف الفرنسي جوستاف لوبون وهي : إن نحواً من عشر أُمم تعاقبت على مصر ، وكانت مصر مقبرة للجميع

على أن من الناس من يقول : إنه قد كان لهذه الظاهرة السياسية ، وهي تعاقب أُمم كثيرة على البلاد المصرية «أثر عكسي» ظهر ظهوراً واضحاً في الخلق المصري . ونحن نعرف أن الخلق المصري كما يمتاز بالحزن العميق والاسترسال في الهموم كان يمتاز كذلك بميله إلى المرح ويحسن اصطناعه للدعابة والفكاهة . وهذا الخلق الأخير هو ما قصد إليه بعضهم من «الأثر العكسي» في طابع المصريين . يريدون بذلك أنه بدلاً من أن يغرق المصري في همومه وأحزانه ، وتسيطر عليه سحابة من القلق والكآبة ، عمد إلى ترك هذه المظاهر كلها أحياناً ، وانصرف إلى المرح والضحك يأخذ منها بما يحفظ غير يسير .

وكلام كهذا ربما لم يكن بعيداً عن الصواب . فازدواج الشخصية على هذا النحو ظاهر في حياة الأفراد وفي حياة الجماعات . وإن كان لمرح المصريين وولوعهم أحياناً بالفكاهة أسباب أخرى غير هذا العامل النفسي ، وهو عامل التنفيس عن أنفسهم من ثقل الضغط الأجنبي .

وندع الحديث عن الشخصية المصرية بوجه عام إلى الحديث عن الشخصية المصرية الإسلامية بوجه خاص . ونحن وإن كنا أشرنا إشارات واضحة إلى هذه المسألة ، لم نفعل

ذلك في الواقع إلا لخدمة هذه القضية الأدبية التاريخية ، وهي جلاء الغامض من هذه الشخصية المصرية الإسلامية ، ولأن البحث الذي نهد له بهذه المقدمة إنما هو بحث في الحركة الفكرية في مصر الإسلامية . ونحن نعلم أولاً أن عاملين من العوامل المؤثرة في هذه الشخصية لم يتغيرا قط ، وهما عامل البيئة وعامل الموقع الجغرافي . وعلى ذلك فلنلتزم بالتغير الذي طرأ على هذه الشخصية سبباً دينياً وآخر جنسياً . وهنا لا مفر لنا أولاً من أن نلتي على أنفسنا هذا السؤال ، وهو إلى أي حد تأثر الطابع المصري بالإسلام ؟ وما صلة ذلك بالأدب والعلم ؟

ننظر أولاً في المظهر السياسي لمصر في الإسلام ، فنرى أن هذه البلاد كانت في القرنين الأولين للبهرة غامضة الشخصية باهتة اللون . وذلك أمر طبيعي فقد كانت هذه البلاد العريقة في الحضارة والديانة معاً حديثة عهد بالإسلام ، كما كانت كذلك تابعة تبعية مباشرة للخلافة : كانت تابعة لعمر بن الخطاب في المدينة ، ثم لبني أمية في دمشق ، ثم لبني العباس في بغداد . وإذا قلنا ببغداد فينبغي أن نذكر ما كان لهذه المدينة العباسية القديمة من سلطان مطلق ونفوذ كبير على بقية المدن الإسلامية التي ظهرت بعد ذلك .

ونحن نعلم أن الخلافة العباسية قامت على أكتاف الفرس ، والفرس أهل حضارة وعلم ، ولذلك شجع الخلفاء العباسيون العلم في مدينتهم تشجيعاً لم يسبق له نظير في تاريخ المسلمين ، وربما لم يكن له نظير فيما بعد في تاريخهم . ومنذ ذلك اليوم ، وبغداد ذات شخصية قوية غلبت بها جميع المراكز الإسلامية ، وطغت عليها طغياناً واضحاً . وكان من هذه المراكز التي تلت بغداد في الظهور : مصر وقرطبة ، وقد أتى على كل منهما دور التفوق في العلم ، وكان العلماء في كل واحدة منهما يحشدون قواهم لحكاية العلماء في بغداد . ومن ثم أصبح من العسير على الباحثين أن يتعرفوا الخصائص المحلية ، أو يكشفوا عن الشخصية الإقليمية لكل من مصر والأندلس .

وهذا الدور الذي لعبته بغداد بالقياس إلى القاهرة وقرطبة هو بعينه الدور الذي

لعبته القاهرة بالقياس إلى العواصم الإسلامية التي ظهرت أهميتها بعد في الشام واليمن وبلاد المغرب وغيرها من الأقاليم التي اعترفت لمصر بالزعامة السياسية والأدبية، وكان من نتائج هذا الاعتراف طغيان الشخصية المصرية وفيضانها منذ العهد الفاطمي بنوع خاص على البلاد المحاورة، حين كانت هذه البلاد تعتبر في الحقيقة جزءاً من الدولة المصرية في الخلافة الفاطمية حينما والسلطنة الأيوبية والملوكية حينما آخر .

ثم إنه في مصر بنوع خاص كان الأقباط وهم السكان الأصليون للبلاد قد انزوى بعضهم في الكنائس، وعدد الآخرون إلى المشاركة في الحياة العامة وآثروا الاختلاط بالعرب الفاتحين، وأصهر إليهم هؤلاء وامتزجوا بهم . وسرعان ما اعترف العرب معهم الزراعة، مخالفين في ذلك رأي الخليفة عمر . ولم يكد ينتهي القرن الثاني للهجرة حتى تم نزوح القبائل العربية من الجزيرة، كما تم استقرار هذه القبائل بالديار المصرية، وبالفعل أصبحوا مضمريين مولداً ونشأة وعقولا وأمزجة .

ثم منذ القرن الثالث الهجري استطاعت دول جديدة أن تحكم مصر حكما مستقلا عن الخلافة العباسية، وتعاقدت هذه الدول على الحكم، وأتاحت لمصر فرصة لإظهار شخصيتها في العالم الإسلامي . وهكذا ظهرت الدولة الطولونية، وتبعتها الدولة الأخشيدية، ثم الخلافة الفاطمية، فالسلطة الأيوبية، فدولة المماليك البحرية، فدولة المماليك البرجية . وهذه الدولة الأخيرة هي التي غلب عليها الأتراك العثمانيون فأضاع هؤلاء استقلال البلاد المصرية، وجعلوا منها بلداً تابعة تبعية مباشرة للدولة التركية العثمانية .

ونحن نعلم أن الدولة الطولونية حكمت مصر منذ عام ٢٥٤ للهجرة، وأن الفتح العثماني كان في عام ٩٢٣ هـ . ومعنى ذلك أن مصر تمتعت باستقلالها نحواً من سبعة قرون، وهي مسافة من الزمن كبيرة، لاشك أنها تدع الفرصة كافية لمصر كيما تلعب دوراً هاماً على مسرح الحياة الإسلامية الجديدة، وتثبت للعالم الإسلامي أيضاً أنها ذات شخصية

عظيمة ، لانقل في عظمتها عن شخصية مصر الفرعونية القديمة ، ولسكن على أن يحسب التاريخ حساباً كبيراً لهذا الدين الجديد وهو الإسلام ، كما يحسب حساباً كبيراً لهذا العنصر الجديد الذي امتزج بالمصريين وهو العرب .

أما الإسلام فقد جاء لمحاربة المصيرية ، كما جاء يدعو بقوة إلى الأخوة الإسلامية التي لا تعرف التفرقة بين الأقطار المنضوية تحت راية هذا الدين القويم . وإذا كانت الحكومات المصرية في المصور الوسطى قائمة على هذا الأساس الروحي العظيم ، فمن العبث أن نحاول فهم التاريخ الوسيط لمصر وغير مصر على ضوء الوطنية . ومن الخير لنا وللتاريخ أن ننظر إلى المصريين وغيرهم من الشعوب الإسلامية نظرة تنفق وهذه الأخوة الإسلامية . فما الذي تركه هذا الروح الجديد من أثر في الحكم المصري وفي العقل المصري ؟

أما أثره في الحكم المصري فواضح في أن مصر كانت ترحب دائماً بالحاكم الأجنبي متى كان هذا الحاكم معتقداً للديانة الإسلامية . ومن أجل ذلك لم تجد مصر غضاظة على نفسها في قبول الطولونيين والفاطميين وبنو أيوب والمماليك ، ولا وجدت غضاظة في قبول محمد علي الكبير . أما نابليون فلم يكن يقبله الشعب المصري بوجه من الوجوه ، لأنه لا يعتنق الإسلام . ولذلك حاول هذا القائد الكبير أن يخدع هذا الشعب المتدين عن نفسه ، وأن يوهمه بأنه يحب الإسلام ، وأنه صادق الرغبة في اعتناقه والدفاع عنه .

وأما أثر ذلك في العقل المصري فواضح في أن مصر بحكم مركزها أولاً ، وبحكم الزعامتين الدينية والأدبية اللتين ورثتهما عن بغداد ثانياً ، أصبحت محطاً للكثيرين من علماء المسلمين على اختلاف أقطارهم وأجناسهم ، بحيث كانت الرحلة إلى مصر أكثر من الرحلة إلى غيرها من البلاد الإسلامية الأخرى . ومن أجل ذلك نستعرض تراجم الرجال في المصور الوسطى فنرى فلانا المصري المقدسي ، أو نرى فلانا المغربي

الاسكندراني ، أو نرى فلانا الشامي فالمصري وهكذا . وقل أن نعثر في هذه التراجم كلها على رجل يكتب بوصف أنه مغربي ، أو عراقي ، أو شامي ، أو مصري ، أو مقدسي ، أو حجازي .

ولاشك أنه كان لهذه الأخوة الإسلامية الواسعة على هذا الوجه ، كما كان للموقع الجغرافي المصري الذي أشرنا إليه من قبل أثر لا سبيل إلى إنكاره في العقل وفي الذوق . ومعنى هذا أن مصر قد لعبت في الاسلام نفس ذلك الدور الذي كانت تلعبه في عهد اليونان والرومان ، مع فارق واحد لا مناص هنا من ذكره ، وهو أن مصر في المهدين اليوناني والروماني لم تكن مستقلة ، على حين أنها كانت في أكثر العهود الاسلامية دولة ذات سيادة وذات زعامة صحيحة على العالم الاسلامي دفعت الثمن غالبا بالمعصول عليها ، وذلك بما قاومت الصليبيين ، وبما صدت من هجمات المغول ، وبما قامت على إحياء الخلافة العباسية في القاهرة ، وإن كان الخليفة فيها شخصاً ليس له من الخلافة غير الاسم !

ومعنى ذلك باختصار أن مصر خضعت في أول أمرها خضوعاً كاملاً للعرب والاسلام ، ثم لم تلبث بعد ذلك أن اتخذت من هذا الدين نفسه وسيلة إلى الاستقلال ، ثم وسيلة إلى السيطرة المعنوية على جميع الأقطار . كل ذلك من غير نظر إلى الوطنية ، ولولا ذلك لكان حكمها جميعاً من لدن ابن طولون ، والأخشيد ، والمزدين الله ، وصلاح الدين ، إلى حاكمها العظام محمد علي في العصر الحديث هادمين للوطنية ، ساخرين من القومية المصرية . وذلك عالم يقل به مؤرخ منصف مدرك لروح الاسلام ، وهو الدين الذي يسود مصر إلى اليوم .

أما الوطنية أو القومية بالمعنى الذي نفهمه الآن فهي نعمة العصور الحديثة . ظهرت في مصر بوضوح عندما هبت من سباتها العميق ، واستيقظت من رقدتها الطويلة ، وذلك

منذ الحملة الفرنسية ، ثم منذ نجاح محمد علي الكبير في أن يعيد إلى العرش المصري برضى من الشعب المصري وعلى أكتافه قبل كل شيء .

- ٧ -

هذا من حيث العامل الديني وهو ظهور الإسلام . وأما من حيث العامل الجنسي ، فقد أظلت راية الإسلام بلاداً كثيرة ، هي البلاد التي تألفت منها في النهاية تلك الامبراطورية الإسلامية الكبيرة . ولكن هذه الأخوة الدينية التي تجمعتنا فيها لم تسمح لجميع هذه البلاد والأجناس التي أظلمها الإسلام أن تستوطن مصر أو تقيم فيها مدة تكفي للتأثير فيها أو التأثير بها . وإنما رحلت إلى مصر قبائل من الجهات القريبة منها في الشرق والجنوب والغرب أيضاً . أعني من اليمن والشام والحبشة شرقاً ، ومن السودان جنوباً ، ومن بلاد المغرب في نهاية الأمر . ومن هذه القبائل النازحة على سبيل المثال عرب المهازة ، وأولاد علي ، وعرب المنزلة ، وعرب المطرية ، وعرب الفيوم ، وقبيلة بني عدي من المغاربة الخ . ويطول بنا القول لو أردنا أن نحصى مجموعة القبائل العربية التي ترحلت إلى مصر الإسلامية ، وذابت كلها في الشعب المصري .

على أننا نلاحظ أن القبائل اليمنية كانت أولى القبائل العربية كلها نزوحاً إلى مصر منذ الفتح العربي . وهكذا بقيت مصر في أثناء تلك العصور أشبه شيء « بالبوقة » التي تغمر فيها جميع الأجناس الطارئة عليها إلى زمن المماليك . وحتى هؤلاء المماليك وجدناهم يمتزجون بالشعب المصري ويذوبون فيه ، مع ما كان من الفوارق المظلمة بينه وبينهم . فمن أبناء المماليك على سبيل المثال أسرة الشاعر المصري المعروف باسم محمود باشا سامي البارودي . وهي أسرة ترتفع في أصولها إلى الملك الأشرف برحباي المملوكي ، ومع ذلك امتزجت بالشعب المصري امتزاجاً كاد الناس ينسون معه هذا الأصل .

أفترى أن يحدث كل هذا المزج بين الشعوب الطارئة من جهة ، والشعب الذي يقطن

مصر من جهة ثانية دون أن يكون لهذا المزج الحادث أثره في المزاج المصرى والثقافة المصرية ؟
أظن لا

فنحن حين نبحث عن منابع الثقافة المصرية في غضون القرون الوسطى نجد أن أهمها يومئذ ثلاثة :

أولها : مدد من الشرق ونعنى به العراق . والرحلة بينه وبين مصر كانت مقصلة طوال العصور الوسطى . والعراق بلاد قريبة من فارس ، وقد غلبت على فارس النزعة الفلسفية . ومن أجل هذا نقرأ في تراجم بعض العلماء قولهم « وقرأت المعقولات في بلاد العجم » . وفي كتب التاريخ شواهد كثيرة تدل على نزوع هذه البلاد إلى الفلسفة . وثانيها : مدد من الغرب والأندلس . وهى بلاد غلبت عليها الرواية والحفظ والنقل . والغالب على هذا المدد أنه كان يأتى إلى مصر عن طريق الاسكندرية ، ومن أجل هذا سميت الاسكندرية (باب المغرب) .

وثالثها : مدد من طبيعة البلاد المصرية نفسها وهى بلاد غلب عليها اصطناع الذوق فيما تأخذ من علوم المشاركة والمخاربة جميعاً .

وتلك هى بذور الشخصية المصرية العاجية في القرون الوسطى .

على أن مصر منذ نجحت في طرد الصليبيين وصعد المغول ، أصبحت مركزاً للعالم الإسلامى كله كما قلنا ، وتخلت بغداد لها عن هذه الزعامة ، ونزلت عنها مختارة أو غير مختارة ؟ وقد رفع هذا الوضع من شأن الشخصية المصرية التى صهرتها حنة الحروب الصليبية ، وخرجت منها ومن الحنة المغولية مستحقة لهذه المنزلة . ومنذ ذلك الوقت ومصر تعنى بنفسها ، وتظهر لنا هذه العناية بوجه خاص في كتابة التاريخ . إذ نجد المؤرخين

المصريين يتولون بأنفسهم تأليف الكتب التاريخية الإسلامية ، فيبدأون فيها الكتابة عن مصر أولاً ، ثم يأتون بأخبار الأقاليم الإسلامية الأخرى ومنها بغداد نفسها ثانياً ، جاعلين من مصر نقطة ارتكاز ؛ لهم تدور عليها كتبهم التي كتبوها في التاريخ الإسلامي . وذلك كله على عكس ما كانت عليه الحال قبل أن تنتقل الزعامة إلى مصر .

على أن هذه الزعامة التي سادت لمصر في العصور الوسطى كلفتها فوق الجهود الحربية التي بذلتها جهوداً علمية وأدبية وأخرى . وكان على مصر يومئذ أن تقوم بها ، وخاصة بعد أن نظرت فإذا أيدي المغول قد عبثت بالتراث الإسلامي العظيم ، وكادت أن تمحو كل أثر من آثار المسلمين العقلية والأدبية .

ومن ثم نهض العلماء نهضة كبيرة في مصر ، وأخذوا يجددون هذا التراث الإسلامي ، ولكن بعقول مصرية ، وأقلام مصرية ، وأذواق مصرية ظهرت أثرها واضحاً في كل لون من ألوان العلوم العقلية . ومنها على سبيل المثال : علم البلاغة . والقارئ لكتاب من كتب البلاغة التي كتبها المصريون في ذلك الحين يرى أثرهم جلياً في هذا الكتاب ، ويعجب مثلاً من أن يُدخل المصريون بذوقهم في البديع ألواناً ليست في نظر سواهم من البديع ، كأن يجعلوا من (السهولة) لونا ، وكأن يجعلوا من (النزاهة) لونا ، وكأن يجعلوا من « الانسجام » لونا ، وكأن يجعلوا من (التحكم) لونا الخ .

وخلاصة القول أن النهضة العلمية الأدبية التي بلغت أوجها في عصر المماليك كانت تمتاز بأمرين :

أولهما : صيانة التراث الإسلامي الذي كادت تعصف به أيدي المغول .

وثانيهما : عدم اكتفاء المصريين بصيانة هذا التراث الإسلامي العظيم ، بل إباحتهم لأنفسهم أعمال الذوق في هذه الصيانة أو التجديد .

وهذا كله من حيث العلوم العقلية . أما للعلوم العقلية كالفلسفة والمنطق والكلام

ونحوها ، فقد كانت من الأمور التي انصرفت عنها الطبيعة المصرية الخالصة ، وتبا عنها الذوق المصرى البحت ، فسكادت الفلسفة أن يغيض مأوها في الأرض المصرية جملة ، ولم يكن للجدل في مصر إلا ظل خفيف قصير . ومع ذلك لم يكن الجدل المصرى مبنياً على الأدلة المنطقية بمقدار ما كان معتمداً على الحاسة اللاغوية .

أجل — عنى العلماء في مصر فيما عتوا بالرد على الفرق الدينية المختلفة كالمعتزلة حيناً ، والرافضة حيناً ، والحشوية حيناً . والحشوية قوم كانوا يتكلمون في الجهة التي يرون أن الله تعالى فيها بزعمهم . فانبرى العلماء في مصر الرد على هذه الفرق ، واعتمدوا في ردودهم على اللغة التي منحهم الله فيها ذوقاً جميلاً أو إحساساً دقيقاً ، حتى لكانهم استغنوا بهذه الحاسة اللفظية عن المهارة المنطقية .

على أن البحوث الكلامية والجدل بين الفرق الإسلامية كان قد أخذ حسده وانتهى إلى غايته في بغداد والشرق ، بحيث لم تبق هناك حاجة ماسة إلى استئناف البحث الجدل في مصر .

ثم إن لهذه الحياة العقلية التي نتحدث عنها جانباً آخر لم يكن أقل وضوحاً وتعبيراً عن الشخصية المصرية في القرون الوسطى من الجوانب الأخرى . وهذا الجانب الذي نعنيه هو (التصوف) .

والعجب أنه بينما كان الجنود المصريون يحميون حياة عنيفة في القلاع والحصون ، ويجهادون جهاداً مادياً شديداً في ميادين الحروب ، إذا طائفة أخرى من المصريين يحميون حياة وادعة في معابدهم ، ويتزعمون بألحان دينية جميلة في خواتمهم ، ويروضون أنفسهم رياضة روحية لطيفة لا غاية لها عندهم إلا الوصول إلى الله تعالى والاتحاد بذاته الكريمة ! ونحن إذ نقابل بين هاتين الصورتين من الحياة المصرية ، نشعر شعوراً حقيقياً بأن

هذه الحياة الروحية اللطيفة لم تكن في أكثرها إلا (انعكاساً) للحياة الحريسية العنيفة ، وهي حياة قامت بسبب الدين . فبينما كان الجنود المسلمون والصلبييون يتقاتلون متباغضين ، إذا بالمتصوفة من المصريين ينعمون في رياضهم الصوفية بحياة روحية ، تزول فيها جميع الفوارق الإنسانية ، وتسودها المثل الأخلاقية ، وتكاد تنسى فيها جميع الخلافات المذهبية أو الدينية ، ويشعر فيها المتصوف من أعماق قلبه بوحدة الأديان ، ويمتلىء فيها قلبه بالحب لجميع بنى الانسان . وبحسب المتصوف نفسه أن يكون باعثاً قويا على هذه المعاني الانسانية العالية ، في عصر غلبت عليه عصبية دينية شديدة قاسية .

وفي استقراء الحركة الروحية في مصر يلاحظ الباحث أمرين هامين :

أولهما — أن الشعب المصري يميل بطبعه إلى الدين ، ويستجيب لكل دعوة تقوم على أساسه ، أو تمت إليه بسبب من أسبابه ، فلا موضع إذن للشك في أن الميول الدينية متأصلة في هذا الشعب ككل التأصل .

ثانيهما — أن البيئة المصرية كانت — وربما لم تزال — تربة صالحة لنمو التصوف وذلك منذ أن نبتت فيها الرهبانية المسيحية ، وكانت مصر مهداً لهذه الحركة الصوفية . ثم ظهر فيها التصوف الإسلامى أول مظهر في نهاية القرن الثانى للهجرة . وفى ذلك العام — كما ذكر الكندى فى كتابه طبقات الولاة — « ظهرت بالاسكندرية طائفة يُسمَوْنَ الصوفية يأمرُونَ بالمعروف فيما زعموا ويعارضُونَ السلطان فى أمره الخ » (١) . ذلك فى نهاية القرن الثانى للهجرة ، وأما فى القرن الثالث نفسه فقد عرف من كبار المتصوفة فى مصر رجل يقال له ذو النون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ كان أستاذاً للكثيرين من متصوفى الشرق . ثم فى القرون التى تلت ذلك ظهر بمصر جماعة كبيرة من المتصوفة ، منهم على سبيل المثال : ابن الكيزانى فى العصر الفاطمى ، وعمر بن

الفارض في المهسر الأيوبي ، والشمراني في العصر العثماني .

غير أن العجيب حقاً في هذا الشعب المصري القديم أنه تهافت كل التهافت على التصوف ، حتى إنه كان أكثر استجابة له من الدين ، ومعنى ذلك بعبارة صريحة : أنه إذا صح أن ننظر إلى التصوف على أنه شيء غير الدين الإسلامي ، فينبغي أن يقال هنا إن مصر تهيأت للتأثر بالتصوف أكثر من تأثرها بالدين الإسلامي . وليس في هذا القول أدنى غرابة أو مبالغة !

لهذه الأسباب كلها مجتمعة أفردت التصوف في كتابي هذا ببحث قائم بذاته ، حرصت فيه على أن أكشف عن الطابع المصري في هذه الناحية الروحية الخالصة ، وأن أجول للشخصية المصرية لونا من أزهى ألوانها في العصور الوسطى وهو التصوف .

أما الأدب الخالص ، فأنا وإن كنت لا أستطيع تناوله بإسهاب في هذا الكتاب ، لأتقن سأفرد له كتاباً خاصاً يظهر في القريب العاجل إن شاء الله -- فأني لا أجد بداً من الإشارة إليه إشارة خفيفة ، مادمت أتحدث عن أثر الشخصية المصرية في كل جانب من جوانب الحياة المصرية الكثيرة .

ونظرة طائفة إلى هذا الأدب المصري الإسلامي الخالص تكفي لأن يلح القارئ فيه أموراً أو خصائص ، أهمها ثلاث :

الأولى : أنه كان أدب القوة والعاطفة .

والثانية : أنه كان أدب السخرية والفكاهة والملح اللفظية المتطرفة .

والثالثة : أنه كان أدب الزينة اللفظية بالمعنى المعروف في كتب البلاغة اذ ذاك .

فأما قوة الأدب المصري من حيث العاطفة فمصدرها الحوادث السياسية التي

سميحات على الحياة المصرية وأوجبت على مصر كما رأينا أن تكون زعيمة العالم الإسلامى فى الحربين الصليبية والمغولية .

ولقد كان الأدب المصرى يومئذ فياضاً بمعاني الحماسة والقوة ، رناناً بما يريد الساحة المسلمون يومئذ أن يرنّ به من العواطف الدينية الحارة . ولا يستطيع أحد أن يقول أن الشعر المصرى قصر فى هذه الناحية .

وأما فكاهة الأدب المصرى وميله الى السخرية فقد ظهرت فى الشعر والنثر ظهوراً واضحاً ، بحيث لا نكاد نلتقى بشاعر أو كاتب مصرى عريق فى المصرية إلا ونجد له فى التعبير عن المسرح المصرى قدماً راسخة ، وبدأً طويلاً ، وطريقة تبهت على الضحك ، وهو ضحك يظهر سريعاً ويختفى سريعاً ، لأن الفكاهة فيه مبنية على اللفظ ، وقلّ أن تبني على الفكرة .

وأما الزينة اللفظية فقد كلف المصريون بها كلفاً عظيماً . وطراً على مصر رجل من فلسطين هو القاضي الفاضل ، فتعلم هذه الطريقة من طرق التعبير فى مصر ، ثم ازداد مع الأيام تعلقاً بها ، وتيسر له فيما بعد أن يكون زعماً سياسياً وأديباً كبيراً للمصريين . وأن ينشر مذهبه الفنى ، فانتشر انتشاراً كبيراً ، وتحمس له الكثيرة من أهل مصر ، وإن احتفظ بعضهم يومئذ بشيء من القصد فى استخدام الزينة اللفظية التى أسرف فيها القوم .

على أن إسراف الأدب المصرى الوسيط فى استخدام الزينة اللفظية يرجع إلى أسباب كثيرة سنناقشها فى موضعها من هذا البحث ، ومن البحث الذى نعهده فيما بعد باسم (الحركة الأدبية فى مصر) بمشيئة الله تعالى . ويكفى هنا أن ننبه إلى ثلاثة فقط من هذه الأسباب :

أولها : ديوان الانشاء — فنذ وجد فى مصر هذا الديوان والعناية بالكتابة الفنية فى مصر تفوق وجد الوصف ، والعناية أيضاً بالمعارف الإنسانية التى تلزم للكاتب فى ديوان

الإشياء تزيد عن الحد . ومن أجل ذلك ظهرت الموسوعات الأدبية من جهة ، وبالغ الناس في التأنق السكتابي نفسه من جهة ثانية .

وثانيها : الحضارة الفاطمية — وقد اتجهت هذه الحضارة فيما اتجهت إليه الى المادة ، فبالغ الخلفاء الفاطميون في بناء القصور ، وفي غير ذلك من مظاهر العظمة ، وعاد ذلك كله الى الأدب نفسه بالميل الى الزخرف والمبالغة في هذا الميل .

وثالثها : — ذبوع الثقافة الدينية في تلك العصور وسيطرتها على أذهان العلماء والأدباء . ومن أخص مواد الثقافة الدينية القرآن . والقرآن هو السبب الاول في نهضة النحو واللغة والبلاغة وغيرها . والقرآن هو السبب الأول أيضا في جنوح الأسلوب الى الزينة اللفظية والزخرف . وآية ذلك أنه كان من أظهر الميزات أو الخصائص الفنية لأسلوب القاضي الفاضل نفسه الميل إلى (نشر القرآن) على النحو الذي فعله الأدباء من قبله في (نشر الأشعار) ، مما سنوضحه كما قلنا في موضعه من البحث ان شاء الله .

تلك معالم الشخصية المصرية الإسلامية قدمهدنا لها بذكر مقوماتها وشيء من تاريخها في مصر الفرعونية واليونانية والرومانية . وبودي لو كنت أبحث لنفسي أن أزيد عن هذا القدر تفصيلا في القول . ولكنني خشيت — ولم أزل أخشى — أن يتهمني القارئ بالإطالة في موضوع زعمت له أنه مقدمة . ولهذا القارئ أقول إنه إما أن يعدل عن قراءة هذه المقدمة ، وإما أن يقرأها وحدها ويعدل عن قراءة الكتاب نفسه ، وإما أن يجمع بين الأمرين معا .

ومهما يكن من أمر ، فقد وجد مؤلف هذا الكتاب انه لا غنى له عن كتابة هذا البحث أو المقال ، وأنه قد أشبع بكتابته رغبة ملحة في نفسه ، وحقق شيئا من الأمل كان عنده ، وهو أنه يجب على المفكرين في مصر أن يعنوا عناية كبيرة بملادهم ، وعقولهم ، ومزاجهم ، ونفسياتهم قبل أن يصفوا لنا شيئا من الأدب المصري ، أو العلم المصري . وأحسب لو أن عالما كبيرا من علماء المسلمين كابن خلدون كان يعيش في عصرنا

هذا ، ويخوض في نهضتنا هذه ، وحاول أن يكتب بحثاً علمياً كهذا ، أقدم له بمقدمة في موضوع الشخصية المصرية ، ربما أرى عدد صفحتها على صفحات البحث العلمى أو الأدبى ، بل ربما ذاعت شهرتها على شهرة البحث نفسه .
فما أخلقنا أحياناً أن نصنع صنيع هذا الرجل ، وأن نسلك طريقته ونذهب مذهبه !

(و بعد) فهذا البحث الذى بين يديك بنيت على مقدمه وثلاثة كتب وخاتمة :
أما المقدمة فتلك التى أوشكت أن أفرغ من كتابتها ، وقد رأيت أنى جهلت موضوعها البحث فى الشخصية المصرية : ما تاريخها ؟ وما معالمها ؟ وإلى أى مدى تأثرت بشخصيات الأمم الأخرى ؟ وإلى أى حد أثرت هى فى شخصيات هذه الأمم ؟ ثم ما الفرق بين الشخصية المصرية الفرعونية والشخصية المصرية الإسلامية ؟ وما مظاهر هذه الشخصية الأخيرة ، وما مدى ما طرأ على مصر من التغيير بسبب هذا الدين الجديد ؟ إلى آخر تلك المشاكل التى عرضت لها عرضاً يسيراً بقدر ما سمح به حيز المقدمة .
ويأتى بعدها الكتاب الأول وعنوانه (مصر بين عهدين) :

أشرت فيه إشارة سريعة إلى مجيء الفاطميين إلى مصر ، وإلى قيامهم فيها بتأسيس خلافة جديدة كادت تزرى بالخلافة العباسية فى بغداد ، لولا أن دب فيها الفساد ، فاستطاعت الخلافة العباسية أن تعود إلى مصر ، وذلك بفضل الملك الناصر صلاح الدين .
حتى أنى الممالك أقاموا فى مصر نفسها خلافة عباسية شكلية ، ونظرنا نحن إلى حياة الدولة الفاطمية وحياة الدولتين الأيوبية والمملوكية ، فإذا بين هاتين الحياتين فروق عدة أهمها خمسة :
فرق من حيث الأداة الحكومية .

وفرق من حيث الحماس الدينى الذى أظهرته كل دولة منها فى الحروب الصليبية .
وفرق من حيث العقائد المذهبية .

وفرق من حيث الحياتين الاقتصادية والاجتماعية .

وفرق من حيث الحياة الثقافية

وقد خصصنا كل واحد من هذه الفروق بباب وازننا فيه بين حالة مصر في العهد

الفاطمي ، وحالتها في العهدين الأيوبي والمملوكي .

أما الكتاب الثاني فقد جعلنا موضوعه (الحركة الروحية) ، ومهدنا لذلك

أولاً بالحديث عن عقيدة الأشعرى ، وهى العقيدة التى اعتنقها صلاح الدين ، ثم انتقلنا

من ذلك إلى الحديث عن التصوف كيف نشأ فى الإسلام بوجه عام ؟ وكيف نشأ بمصر

بوجه خاص ؟ وكيف أن صلاح الدين كان أول من أنشأ (الخانقاه) بالديار المصرية ؟

وأنشأنا بعد ذلك نصف الحياة فى داخل هذه المعابد أو الخوانق ، وأشرنا فى أثناء ذلك

إلى أخلاق المتصوفة الذين كانوا يقيمون فى داخل هذه الخوانق . وساقنا هذا الى الكلام

عن طبقات المتصوفة فى مصر خاصة ، فوقفنا عند طائفة من المشهورين من هؤلاء ،

ولذلك استغرق كتاب الحياة الروحية سبعة أبواب .

أما الكتاب الثالث والأخير فموضوعه (الحركة العلمية) ، وفيه تحدثت

عن نشأة المدارس فى الإسلام ، وكيف أن صلاح الدين كان من سياسته الاعتماد على

هذه المدارس فى إعادة مصر إلى المذهب السنى الذى أبعدهم الفاطميون عنه مدة من

الزمان . وذهبت أصف نظام هذه المدارس وطريقة التعليم فيها ، والعلوم التى كان يدرسها

الطلاب فى هذه المؤسسات ثم أخذت أبحث فى نواحي النشاط العلمى فى مصر ، وأفردت

كل ناحية منها بباب : فباب للحديث ، وباب للفقہ ، وباب للنحو ، وباب للغة ، وباب

للبلاغة ، وباب للتاريخ ، وباب للأدب ، وباب للموسوعات ، وباب للفلسفة ، وباب

تحدثت فيه عن القبط ومبلغ مساهمتهم فى الحركة العلمية ، فتمت أبواب هذا الكتاب

عشرة كاملة ، توخيت فيها وصف التيارات العامة فى كل ناحية من نواحي النشاط العلمى ،

وأتبعت ذلك فى أكثر الحالات بتراجهم موجزة لكثير من البارزين فى هذه النواحي .

والقائل أن يقول : أفما كان خليفاً بمن يؤرخ الحركة الفكرية في مصر الإسلامية أن يخص هذه الحركة منذ الفتح العربي إلى المهديين الطولوني والإخشيدي بكتاب ، ثم يخص المهديين الأيوبي والمملوكي بكتاب وهكذا ؟ وجوابي عن ذلك : أنني فسّرت فعلاً في مثل هذا النظام ، غير أنني وجدت الحركة الفكرية في مصر لم تظهر بوضوح قبل العصر الفاطمي ، بل وجدت الشخصية المصرية لم تصل إلى ما يشبه النضوج قبل هذا العصر الذي أشير إليه .

ومع هذا وذلك فستري أيها القارئ أنني حين أؤرخ لكل حركة من الحركات الروحية أو العلمية في مصر كنت أرجع بها إلى أول نشأتها منذ الفتح العربي ، ثم لا أزال أتبعها حتى أبلغ بها العصر الفاطمي ، فالعصرين الأيوبي والمملوكي .

على أنني ألقت النظر هنا إلى أنني وقفت ببحثي هذا عند نهاية الممالك البحرية ، لم أتجاوزها تجاوزاً ظاهراً إلى عصر الممالك البرجية . وذلك أن في النية ، إذا كان في العمر بقية ، أن أؤرخ لمصر فسكراً ثم أدبياً إلى عصرنا هذا ، وهو عصر فاروق الأول حفظه الله

أما الخاتمة فعدت إلى الشخصية المصرية نفسها أخلص أثرها في نواحي الحياتين الروحية والعلمية ، وأثبت ما وصلت إليه من النتائج في هذا الموضوع الخطير ، وانتهيت من ذلك إلى الآراء التي تراها في هذا البحث .

* * *

ولقد يعلم القراء أن البحوث العلمية الأدبية لم تكد تنمو وتقدم شيئاً فشيئاً في كلية الآداب ، حتى ظهر اتجاه حديث في هذه الأبحاث هو دراسة الآداب القومية ، لتأخذ مكاناً ممتازاً إلى جانب (الدراسات العربية) . ولم تكن كلية الآداب مدفوعة إلى

هذا الاتجاه بدافع من قوميتها ولا يعامل واحد من وطنيتها ، إذ العلم نفسه لا يصح أن يخضع كثيراً ولا قليلاً لمثل هذه البواعث . وإنما كان الباحث القومى فى حقيقة الأمر آخر البواعث التى دعت إلى هذا الاتجاه . بل كان هذا الاتجاه نفسه طوراً من طوار الحركة العلمية والأدبية التى قام بها (قسم اللغة العربية فى كلية الآداب) أو كان مرحلة من المراحل التى سارت فيها هذه الحركة . وآية ذلك أن هذا القسم فى كلية الآداب يشجع البحث فى الأدب المصرى ، كما يشجع البحث فى الأدب الأندلسى ، كما يشجع البحث فى الأدب السورى والعراقى وهكذا .

والذى أريد أن أخلص إليه من هذا الكلام هو أن أقول فى تواضع واستحياء أن هذا البحث الذى أذيعه الآن يعتبر من أوائل البحوث التى أخرجتها جامعة فؤاد فى موضوع الدراسات المصرية : الأدبية منها والعلمية . وأنا إذ أقدم بحتى هذا إلى القراء أحب أن يعلموا أنى رجل لا يضيق صدره بنقد ، ولا يسوء ظنه بقول مادام هذا القول صادراً عن رغبة خالصة فى الإصلاح .

أجل أحب أن يعلم القراء عنى ذلك ، بشرط أن يلاحظوا كذلك أن العلم نفسه لا يعرف الكلمة الحاسمة فى موضوع ما . ورحم الله زعيماً من زعماء النهضة الأدبية فى مصر الأيوبية حيث قال :

« إنى رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً فى يومه إلا قال فى غده : لو غير هذا لكان أحسن ، ولو زيد كذا لكان يستحسن ، ولو قُدِّم هذا لكان أفضل ، ولو تُرِكَ هذا لكان أجمل . وهذا من أعظم العبر ، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر » .
والله ولى التوفيق ؟

عبد اللطيف حمزة

مصر الجديدة فى ربيع الأول ١٣٦٦
الموافق ١١ فبراير ١٩٤٧

الكتاب الأول

عز الدين محمد بن

أتى الفاطميون مصر فغزوها بسيوفهم ، كما غزوها بعقائدهم وميولهم ، واتخذوا لذلك طرقاً تدل على فرط ذكائهم ، فاستعانوا في الترويج لدعوتهم بالسيف والقلم والسياسة والعلم والدين والأدب جميعاً .

وقد اتجهوا منذ بداية أمرهم إلى المساجد فجهروا فيها بشيء من آرائهم ، وبشروا فيها بجزء من عقائدهم ، ثم أذنوا فيها « بحى على خير العمل » وهو أذان الشيعة وحدهم ، لا تعرفه فرقة غيرهم ، فكان ذلك إيذاناً منهم بحرب طاحنة لم يكن بد من وقوعها بين مذهب الشيعة الذى تبشر به حكومة الفاطميين ، ومذهب السنة الذى كانت عليه الكثرة المطلقة من الشعب المصرى إلى ذلك الحين .

قيل ولما دخل المعز أمر أن تكتب على سائر الأماكن بمدينة مصر : خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام ^(١) وكان أيسر ملاقته الحكومة الفاطمية من هذا الشعب السنى أنه أعلن شكه فى نسب القائم بها ، وعاظ ذلك الفاطميين حتى قيل إن بعض الأشراف اجتمعوا (بالمعز) عند وصوله إلى مصر فسأله أحدهم ما نسيه ؟ فأجاب (المعز) أنه سيعقد مجلساً يعلن فيه هذا النسب . واجتمع الناس فى هذا المجلس فسلّ (المعز) سيفه إلى النصف وصاح فيهم « هذا نسبي » . ثم نثر عليهم الذهب وقال « وهذا حسبي » !! فأجاب الأشراف والناس « سمعنا وأطعنا » ، وهى حكاية مشهورة لا يعنينا أن تكون صحيحة أو غير صحيحة ، ولكن يعنينا ما تدل عليه ، وهو أن الخلفاء الفاطميين كانوا يعانون جهداً عظيماً فى إزالة ما علق بأذهان الناس فى مصر من الشك فى نسبهم ، وما زالوا كذلك حتى استقرت أمورهم نهائياً فى تلك البلاد ، وأمنوا على أنفسهم مكر الخلافة العباسية فى بغداد .

ثم ما كادت الخلافة الفاطمية تفرغ من نشر مذهبها والتمسكين لدعوتها حتى اتهمت بعد بایضاء المستمسكين في مصر بمذهب أهل السنة ؛ فقبل « إنه في سنة إحدى وثمانين وثلاثمائة هجرية ضرب رجل بمصر وطيف به المدينة من أجل أنه وجد عنده كتاب الموطأ لمالك بن أنس » ، وهى عبارة نقلها المقرئ في خطه^(١) عن المسيحي . والرأى عندنا في ذلك أنه حادث شاذ لما نعرفه عن الفاطميين من ميلهم إلى التسامح مع أهل المذاهب والديانات الأخرى .

ومهما يكن من شيء فقد قوى أمر هذه الخلافة العلوية ، وعظم سلطانها حتى لقد كان الخليفة (الأمير) يتحدث نفسه بالسفر إلى المشرق والغارة على بغداد لتوحيد المذاهب الدينية في جميع الممالك الإسلامية ، وقال الأمر في ذلك شعراً منه هذان البيتان :

دع اليوم عنى لست منى بموثق فلا بد لى من صدمة المتحقق
وأحق جيانى من فرات ودجلة وأجمع شمل الدين بعد التفرق^(٢)

وهكذا بقى العالم الإسلامى كله أو أكثره موزعاً بين خلافتين هما الخلافة العلوية القائمة في مصر والمغرب ، والخلافة العباسية التى هزمت وضعفت وانحصرت أو كادت تنحصر في بغداد . ثم إنه حول منتصف القرن الخامس الهجرى كانت الخلافة العباسية قد تخلصت نهائياً من سلطان البويهيين المعروفين بتحمسهم لمذهب الشيعة ، ووقعت هذه الخلافة تحت سلطان الأتراك الذين عرفوا بتحمسهم لمذهب السنة .

وكان الأتراك السنيون في جماتهم شعباً مختلفة ، أخذ بعضها يملو بعضها في الظهور والسيطرة على مقاليد الأمور ، فظهرت منهم الدولة الزنوية أولاً ، وامتدت سلطانها إلى الهند والجل وخراسان ، ثم تبعتها الدولة السلجوقية التى اتصل رجالها بالخلافة العباسية بصلبة النسب ، فازدادوا تمسكاً في الدفاع عن هذه الخلافة العتيقة ضد أعدائها من الشيعة ، ثم

(١) خطط المقرئ الجزء الرابع ص ١٥٧

(٢) المقرئ الجزء الثانى ص ٢٧٩

ورث الأتابكة دول السلاجقة ، وهؤلاء الأتابكة هم الذين نشأ في أحضانهم «نجم الدين أيوب» ، وهو والد صلاح الدين الأيوبي منشىء الدولة الأيوبية . والغريب أن الفاطميين حين أدركوا خطورة هذا الجنس التركي العظيم ، طفقوا يستميلون منهم الأتراك الغزنويين ، وبعث الخليفة الحاكم بأمر الله إلى سلطانهم إذ ذاك «محمود بن سبكتكين» خطابا بهذا المعنى ، فرد عليه السلطان رداً لا نعلم أقبح منه . ثم أعاد الخليفة الظاهر بن الحاكم الكرة مع هذا السلطان نفسه ، فلم يكن خطه بأكثر من حظ أبيه من قبل^(١) . وأخيراً يئس الفاطميون من أن يثقلوا من حماس الأتراك السنيين ، وعلموا أو كان ينبغي أن يعلموا أنهم إنما يؤتون من هذه الثغرة !

ثم بظهور الأتراك السلاجقة ببدء تاريخ الحروب الطويلة التي أبلى فيها الأتابكة ، وأبلى فيها صلاح الدين ، ونعني بها الحروب الصليبية ، وهي حروب نشبت كلها من أجل بيت المقدس ، وهو البلد الذي قدر له أن يكون مكانا تقتتل فيه ديانتان ، هما الإسلام والمسيحية ، وتلتقي فيه حضارتان ، هما الحضارة الشرقية والحضارة الغربية .

وبقى الحال على ذلك حتى أتيح لصلاح الدين أن يتغلب على أعدائه من الفرنج وأن يحصرهم في شريط ضيق على الساحل ، ثم ترك للماليك الذين خلفوا أولاده من بعده مهمة أخرى هي إخراج آخر صليبي من هذا الشريط الضيق على الساحل .

والواقع أنه كان على صلاح الدين أن يقوم في ذلك الوقت — كما سنرى بعد — بعملين خطيرين : أولهما تأسيس دولة قوية له في مصر والشرق ، وثانيهما مطاردة الصليبيين الذين أتوا من بلادهم البعيدة بحجة المحافظة على القدس .

وفي خطوط كثيرة يحيط بها التاريخ السياسي لهذه الفترة ، أفاجع صلاح الدين الأيوبي في إزالة الدولة الفاطمية وإقامة الدولة الأيوبية ، والأرجح عندي أن هذه

(١) قالوا إن السلطان بعث بالكتاب الذي أثناء من الحاكم بأمر الله إلى الخليفة العباسي بعد

أن خرقة وبصق عليه من وسطه — النجوم الزاهرة ج ٤ ص ١٥١

الحكومة الأيوبية كانت إسلامية أكثر منها مصرية ، وأن صلاح الدين كان فيما أرى مدافعاً عن الفكرة الدينية أكثر من الفكرة المصرية . ذلك أن صلاح الدين لم يخرج عن كونه تلميذاً مخلصاً للأتابكة الذين منهم نور الدين ، وكانت الخطة التي وضعها هؤلاء الأتابكة المخلصون للدين هي أنهم يملكون الشام ، ثم بجند الشام وماله يملكون مصر ، ثم بجند مصر ومالها يطردون الفرنج . ومعنى ذلك أن الفكرة الدينية نفسها هي التي كانت مهيمنة على أذهانهم ، وهي التي ألهمتهم هذه الخطة التي نفذ السلطان الملك العادل نور الدين الأتابكي شطراً منها ، ثم قام من بعده السلطان الملك الناصر صلاح الدين بتنفيذ شطر آخر^(١) . ثم أتى المماليك فتجسّدوا في تنفيذ الشطر الأخير . وبذلك أمسكوا يد التاريخ عن أن تكتب صفحة الحزى أو العار الذي كاد يلحق بالإسلام لولا هذه الجهود التي بذلوها حتى تم لهم النصر نهائياً على الفرنج .

وهؤلاء المماليك هم جند بنى أيوب وأتباعهم والمؤلفة أكثريتهم من عناصر بعيدة عنهم غريبة عن بلادهم . والواقع أن الدولة العباسية هي التي وضعت الأساس الأول للاستعانة بالعناصر الأجنبية في إدارة الدولة ، ذلك أن الدولة العباسية قامت على اكتاف الفرس أولاً ثم استعانت منذ المعتصم والمتوكل بالترك ثانياً . وأما تاريخ الاستعانة بالمماليك في الديار المصرية فيرجع إلى الدولة الطولونية (٢٥٤ — ٢٩٢ هـ) ؛ حين اشترى أحمد بن طولون مماليكه من الديلم ، واستعان الفاطميون بعدهم بالمغاربة والسودان والأتراك . ثم في عهد الدولة الأيوبية أو في أواخرها عاد الملك الصالح نجم الدين أيوب إلى الاستعانة بالمماليك . ومنذ يومئذ علت كلمة المماليك البحرية . وكان من أشهر من نبغوا من هؤلاء الملكة شجرة الدر التي حكمت مصر ثمانين يوماً وتزوجت

(١) وهنا نحيل القارئ إلى خطاب كتبه القاضي الفاضل على لسان السلطان صلاح الدين إلى الخليفة العباسي وفيه يقول : (... فقد أنفق المولى مال مصر في فتح الشام ، وأنفق مال الشام في فتح الجزيرة ، وأنفق مال الجميع في فتح الساحل ، وينفق إن شاء الله تعالى مال القسطنطينية في فتح رومية ، والملوك كلهم وكلاؤه وأمناءه على خزائنه إلى أن يسلموها إليه .. الخ) انظر كتاب الروضتين ج ٢ ص ١٧٧ س ٣١ مطبعة وادي النيل بمصر سنة ١٢٨٨ .

بعز الدين أيوبك ، وبانتخابه ملكاً على مصر زالت الدولة الأيوبية ، وأخذت مكانها دولة المماليك البحرية .

وامتاز عصر هذه الدولة بأنه من أزهى عصور مصر الإسلامية . فقد أصبحت مصر إذ ذاك عاصمة لدولة عظيمة تمتد حدودها من برقة غرباً ، إلى البحر الأبيض شرقاً ، ومن آسيا الصغرى شمالاً إلى بلاد النوبة جنوباً ، وخضعت لهذه الدولة بلاد اليمن والحجاز .

واستطاعت هذه الدولة القوية أن تقوم فوق ما قامت به من طرد الصليبيين نهائياً من البلاد بواجب آخر لا يقل عنه خطورة ؛ وهذا الواجب الأخير هو صدهم (للمغول) الذين هجموا على الشام وحاولوا الوصول إلى مصر بقصد امتلاكها لأنفسهم ، فانهى المصريون لهم وحالوا بينهم وبين الوصول إلى أغراضهم . وبذلك أصبح المماليك يد كبرى لا على مصر وحدها ، بل على العالم الإسلامي كله .

وبسبب هؤلاء المغول حدث حادث آخر خطير ؛ وهو إلغاء الخلافة العباسية من بغداد ، وشعور السلاطين من المماليك في ذلك الوقت بالحاجة القصوى إلى إحياء الخلافة العباسية في مصر . وتم ذلك فعلاً في عهد بيبرس وتحقق بهذا في عهد المماليك أمل كان يداعب المصريين في عهد أحمد بن طولون .

ولا شك أن الحادث كان له خطره في حياة الدول الإسلامية عامة ، والدولة المصرية خاصة . ويكفى أن يكون من آثاره أن الخليفة الذي كان يجمع في يده السلطتين الدينية والدنيوية أصبح في مصر رجلاً يعمل بمشيئة المماليك ، ويأتمر بأوامرهم ، وليس في استطاعته عمل فوق ذلك .

هذه الظروف التي نشير إليها هي التي جعلت لمصر في القرون الوسطى شأنًا عظيمًا ممتازاً ، فأصبحت بحق زعيمة العالم الإسلامي ، وحامية الخلافة الإسلامية العباسية ، ولهذا أثره الكبير في الأدب والعلم ، كما سنرى بعد .

والحق أن المؤرخين لا يستطيعون أن يخفوا عجبهم من هذا العنصر الجديد الذي حكم مصر وهو عنصر المماليك . وهم طائفة من الأرقاء اشتراهم سيدهم بالمال ثم غنى بتربيتهم عناية خاصة . ومصدر العجب هو كيف استطاع هؤلاء الأرقاء في وقت قصير جداً أن يسيطروا سيطرة تامة على قطر غنى كـمصر ، وعلى غيره من الأقطار الأخرى ؟ ثم كيف استطاعوا في سهولة ويسر أن يخفوا الأنسبهم هذه الامبراطورية الواسعة ، وأن يحافظوا عليها ويقوموا على حمايتها وحماية مصر والإسلام من خطارين داهمين عظيمين ، هما خطر الصليبيين وخطر المغول ؟

ومع ذلك فإن هذا العجب نفسه تلاشى قليلاً قليلاً حين عرفنا بعض الأسباب التي كان لها أثر واضح في نجاحهم . ومن هذه الأسباب حسن تربيتهم وإعدادهم ، ومنها وقوع التنافس الشديد بينهم للوصول إلى المراكز السكبرى في الدولة ، ومنها مركز الملك أو السلطنة . ومعنى ذلك أن باب المجد كان مفتوحاً على مصراعيه أمامهم ، وصدا في الوقت نفسه على الشعب الذي أوشك أن يعيش في عزلة تامة عن حكمائه ، لأنهم حرموا عليه الانخراط في صلك الجندي ، وقصروه على أعمال القلم من ناحية ، والزراعة والصناعة من ناحية ثانية . والغريب كذلك في صفات أولئك المماليك حرصهم حرصاً شديداً على صالح الشعب المصري ، واستمساكهم مع ذلك بقواعد الدين الإسلامي . وهذا كل ما يمكن أن يلاحظه المؤرخون على حياة المماليك العامة . أما حياتهم الشخصية الخاصة فالظاهر أنها كانت موضعاً للظمن أو السخط .

والظاهر أيضاً أن الأمر الذي كان يدعو إلى احترام المماليك هو رابطة المملوك بأستاذه ورابطة أستاذه به ؛ إذ كان المملوك أطوع لأستاذه من أبنائه ، وكان الأستاذ أنخلص لمملوكه من نفسه ، بل كان الأستاذ حريصاً على أن يصل مملوكه إلى رتبته ، ولكن بعد أن يمرّ بدور عظيم من التربية العسكرية أولاً والتربية الثقافية بعد ذلك . ولهذا

الأسباب كلها مجتمعة ، ولأسباب أخرى كذلك ، أصبح المملوك خليةً بالسيادة على مصر فأصاب من هذه السيادة قسطاً أعانه على القيام بواجبات كثيرة وخطيرة ، من أجلها وأعظمها الواجبان اللذان أشرنا إليهما ؛ وهما طرد الصليبيين ، وصد الهجوم المغولي الذي كان خطراً على الإسلام والمسلمين .

والذي لا نزاع فيه أن مصر التي كانت تحكمها دولة شيعية ؛ هي الدولة الفاطمية كانت مخالفة كل المخالفة لمصر التي كانت تحكمها دولتان سنيتان ؛ هما الدولة الأيوبية والدولة المملوكية .

وما دمننا سنتعرض لوصف الحياتين الروحية والثقافية لمصر الأيوبية والمملوكية فلا مفر لنا أولاً من أن نصف هذا التفسير الذي طرأ على مصر بانتقالها من دولة إلى دولة حتى أصبحت على الشكل الذي تراها به في حكم بني أيوب ، ثم على الشكل الذي انتهت به كذلك في حكم المماليك .

ومعنى هذا أننا نريد أن نتحدث عن الفروق الواضحة بين مصر في العهد الشيعي ومصر في العهد السني . والجديد عن هذه الفروق بين هذين العهدين هو موضوع الكتاب الأول من كتب هذا البحث .

ونحن إذ ننظر في تاريخ الدولة الفاطمية والدولتين الأيوبية والمملوكية نجد بينهما فروقا من وجوه عدة :

(١) ففرق من حيث الأداة الحكومية .

(٢) وفرق من حيث الحماية الدينية التي أظهرها كل من الشيعة والسنة ضد

العدو المشترك بينهما في ميدان الحروب الصليبية .

(٣) ثم فرق من حيث الحياتين الاقتصادية والاجتماعية .

(٤) وفرق من حيث العقائد المذهبية .

(٥) وفرق من حيث الحياة الثقافية ، ونعني بها طريقة ككل دولة في تثقيف

الشعب المصرى .

وليس شك في أن الحياة المصرية بألوانها الأدبية والعقلية كانت معرضاً عاماً لهذه الفروق التى نشير إليها ، ولوحة ارتسمت هذه الصور المختلفة عليها . ولطذه الحياة الأدبية كتاب غير هذا الكتاب الذى نخصصه للحياة الفكرية ، فلنتحدث الآن عن هذه الفروق واحداً واحداً ، وليكن هذا الحديث عنها أدنى إلى الإيجاز بقدر المستطاع . وذلك أن موضوع هذه الفروق التى نشير إليها وسيلة لا غاية في بحث كهذا البحث ، وسنخصص كل فرق منها بفصل .

الفصل الأول

الأداة الحكومية

يتلخص الفرق من هذه الناحية في أن حكومة الفاطميين كانت حكومة مدنية ، بينما كانت حكومة بنى أيوب حكومة عسكرية وكانت حكومة المماليك مدنية عسكرية في وقت معاً ، ومصدر ذلك أن الفواطم أتوا مصر كما قلنا ومهمتهم الأولى والأخيرة هي الدعوة الفاطمية . وحكومتهم لهذا حكومة الدعاة المذهبية على هذا الوجه لا أكثر ولا أقل . والجيش الفاطمي نفسه كان خليطاً عجيباً من عناصر مختلفة أكثرهم من المرتزقة ، ومن هؤلاء المغاربة ، والأتراك ، والفز ، والديلم ، والسودان ، وفرقة يقال لها المصامدة وهي قبيلة من البربر أهل عدد وشوكة .

ثم أتت الدولة الأيوبية فكان لها - كما قلنا - مهمتان خطيرتان أولاهما القضاء على الخلافة الفاطمية ، والثانية التغلب على الفرنج في الحروب الصليبية .

من أجل ذلك اعتمد ملوك بنى أيوب منذ عهد صلاح الدين على جيش تألف معظمه من الأكراد الذين ظلوا وحدهم عدة الدولة الأيوبية ، وعنوان القوة الحربية ، حتى كان عهد الملك الصالح نجم الدين أيوب ، فوقع في الخطأ الذي ارتكبه الفاطميون ، وهو اعتماده على الجند المرتزقة ، فرأيناه يقتنى لنفسه عدداً كبيراً من المماليك ، وكان معظمهم من الأتراك الذين ثبتوا معه في محنة وقعت له بسبب النزاع على الملك بينه وبين أخيه العادل الثانى ، فى أواخر الدولة الأيوبية ، وكان ذلك من أكبر العوامل فى زوال هذه الدولة من الديار المصرية ، وانتقال الأمر فيها إلى هؤلاء المماليك . ثم إن الفاطميين استقلوا بمصر فأنشأوا فيها خلافة جديدة ناهضت الخلافة العباسية الحقيقية ،

وبزتها في كثير من مظاهرها . واستعان الخليفة الفاطمي في إدارة مصر بحكومة معقدة التركيب كثيرة الدواوين ، مشحونة بعدد ضخم من الموظفين على رأسهم الوزير . فمن دواوين الحكومة الفاطمية إذ ذاك : ديوان الإنشاء ، وديوان بيت المال ، وديوان الجيوش وديوان الأحباس ، وديوان الرواتب ، وديوان خزائن الكسوة والطرارز . وفي كل ديوان من تلك الدواوين عدد كبير — كما قلنا — من الموظفين يرأسهم رجل يقال له الصاحب : فصاحب لبيت المال ، وصاحب لديوان الأحباس ، وصاحب لديوان الإنشاء وهكذا . والأخير — وهو صاحب ديوان الإنشاء — يلي الوزير نفسه في الرتبة ، ثم يأتي بعده صاحب القلم الدقيق « يوقع على المظالم ، ويخاطو بالخليفة يدرس معه شيئا من القرآن وسير الأنبياء ويعلمه تجويد الخط » .

ثم يأتي بعده صاحب القلم الجليل « يتسلم رقاع المظالم من صاحب القلم الدقيق ، ويضعها في السيفة القانونية قبل عرضها على الخليفة للتصديق عليها » .

ثم كان من كبار الموظفين في الدولة الفاطمية غير أصحاب الدواوين : صاحب الباب ، ونائب صاحب المال ، ووكيل بيت المال ، وحامل مظلة الخليفة ، وصاحب الرسالة . ووظيفة هذا الأخير حمل كتب الخليفة إلى الوزير وغيره من كبار موظفي الدولة .

أما المناصب الدينية فكان من أهمها في ذلك الوقت ثلاث وهي : وظيفة قاضي القضاة ، فوظيفة داعي الدعوة ، فوظيفة المحتسب ، وإلى هذا الأخير أمر النظر في الأسواق والحفاظ على الآداب . أما داعي الدعوة فسيأتي ذكره في الكلام على الدعوة الفاطمية ، وأما الوزير في العهد الفاطمي فكان أول أمره « وزير تنفيذ » بمعنى أنه لا يستبد بأمر من الأمور دون رأي الخليفة ، ثم أصبح في أواخر العهد الفاطمي « وزير تفويض » بمعنى أنه يستبد دون الخليفة بكل أمور الدولة ؛ يجعل مواردها في يديه ، ويتدخل حتى في تعيين الخليفة ، ويتمتع في الدولة بسلطان مطلق كما يظهر لنا ذلك بوجه خاص في سيرة رجل من وزراء الفاطميين هو الوزير الأفضل بن بدر الجمالي .

هذا كله في الدولة الفاطمية . أما الدولة الأيوبية فكان لها من الحروب ما يعرّفها

عن أكثر تلك النظم البيروقراطية المعقدة . ونحن نعلم أن هذه الحروب استغرقت حياة هذه الدولة من أولها إلى آخرها ، فلم تر هذه الدولة الحربية بدأ من الاكتفاء بالضرورى فقط من هذه النظم :

فأما من حيث الخلافة فقد أتى صلاح الدين إلى مصر ليرد فيها الأمر إلى نصابه ، ففضى على الخلافة المصرية الجديدة ، وأعاد الخطبة لبنى العباس . وأما من حيث « الوزارة » فقد اتخذ سلاطين بنى أيوب لأنفسهم وزراء « تنفيذ » كانوا يرجعون فى كثير من الأمر إليهم ، وكانوا يعتمدون كثيراً على فطنتهم وحسن سياستهم ، كما فعل السلطان صلاح الدين مع وزيره العظيم عبد الرحيم بن على البيسانى المعروف (بالقاضى الفاضل) . ومع ذلك فقد كان فى استطاعة السلاطين فى الدولة الأيوبية أحيانا أن يستغنوا عن خدمات الوزير ؛ كما حدث ذلك للملك العادل الأول ، فقد استوزر العادل رجلاً نصرانياً أسلم هو ابن النحال ، فلما مات هذا ، استوزر العادل من بعده رجلاً جباراً عاتياً هو صفى الدين بن شكر ، كان يقال له (الصاحب) ، ولم يلقب وزير بهذا اللقب قبلاً كما يقول المقرئى (١) . ثم تغير العادل عليه ، ورفع يده من الوزارة وأقاله منها ، ولم يستوزر أحداً بعده . ثم مات الدامل وخلفه ابنه الكامل ، فعادت الوزارة مرة أخرى إلى (بن شكر) هذا ، فطغى وبغى حتى قبض الكامل عليه وعلى أولاده « وأحاط بجميع موجوده ، ولم يستوزر بعده أحداً » (٢) . واكتفى الكامل بأولاد شيخ الشيوخ ، وكانوا إخوته من الرضاع ، فكان يرجع فى أموره إليهم ، ويستشيرهم كأنهم وزراءه .

ولأن السلطان الأيوبي كان كثيراً ما يتغيب عن الديار المصرية بسبب اشتغاله بالحروب الصليبية وغيرها من الحروب فى الشرق ، فقد اضطره ذلك إلى استحداث

(١) خطط المقرئى ج ٣ ص ٣٦٣

(٢) راجع كتاب السلوك فى معرفة أخبار الملوك للمقرئى طبعة مصفاة زياده ج ١ قسم أول

صفحات من ١٧٦ — ١٩٢ ، ٢٠٥ — ٢٢٢

وظيفة جديدة هي (وظيفة نائب السلطان) ، وهو الرجل الذى يلى السلطان فى الرتبة ، وينوب عنه فى أثناء غيابه . فكان السلطان صلاح الدين ينوب عنه فى حكم مصر أخاه الملك العادل حينما ، وابن أخيه تقي الدين عمر حينما ، والخادم بهاء الدين قراقوش حينما ثالثاً وهكذا . ثم جاء السلطان الملك العادل فأصاب عنه ابنه الكامل فى حكم مصر عشرين سنة ، واستقل الكامل بالحكم من بعده عشرين سنة أخرى .

وأما دواوين الحكومة فقد اكتفت الدولة الأيوبية منها بديوان الإنشاء ، وديوان الجيوش ، وديوان الأسطول . وجعلوا لهذا الأخير ميزانية خاصة ، وعهدوا به فى بداية أمره إلى الملك العادل أخى السلطان صلاح الدين ، ثم ديوان بيت المال وكان يتألف من سبعة عشر رجلاً ،^(١) وكان لكل ديوان رئيس يقال له ناظر الديوان . فرجل كابن مماتي فى أوائل الدولة الأيوبية كان ناظراً لديوان بيت المال ، ورجل كابن مطروح فى أواخرها كان ناظراً لديوان الجيوش وهكذا .

وإلى جانب الوظائف السابقة نسمع بوظائف أخرى فى البلاط الأيوبي كوظيفة الحاجب ، وعمله إدخال الناس على السلطان ، ووظيفة « الاستادار » وله النظر فى إدارة البيوت السلطانية ، ووظيفة « الدوا دار » ومن عمله تبليغ الرسائل إلى السلطان وتقديم المنشورات إليه للتوقيع عليها ، ووظيفة الأمير (جان دار) ومهمته الوقوف على باب السلطان واستئذانه فى استقبال رجال الدولة ، ووظيفة (ناظر الخاص) وإليه النظر فى شئون السلطان المالية . وقد بقيت هذه الوظائف الأخيرة إلى عهد المماليك وكان لها فى ذلك العهد شأن أكبر من شأنها فى العهد الأيوبي بكثير .

ثم كان من أهم الوظائف الدينية فى العهد الأيوبي بعد وظيفة قاضى القضاة ، وظيفة المحتسب ، وكانت هذه الوظيفة معروفة فى الإدارة الفاطمية ، ولكن يظهر لى أن مهمة المحتسب فى الدولة الأيوبية كانت أشق من مهمته فى الدولة الفاطمية ، إذ كان من عمل هذا الرجل فى الدولة الأيوبية النظر فى العقائد الدينية ، ومحاربة الفلاسفة

(١) انظر ديوان قوانين الدواوين لابن مماتي ح ط الأمير عمر طوسون ص ٢٩٧

والرافضة ، والمعتزلة والتدرية والدهرية ، ومراقبة الناس في الصلاة وخاصة صلاة الجُمُع والعيدين ، ثم النظر في الأسواق العامة ، وما يجري فيها من الربا والاحتكار وغلاء الأسعار والبخس ، وهو أن تواطىء رجلاً يريد بيع سلعته فتمدحه بها أو ترفع كثيراً من ثمنها حتى يتورط في شرائها رجل غيرك . وكان على المحتسب أن يحول دون بروز الحوانيت حتى لا تعوق المرور ، كما كان عليه أن يكشف عن صحة الموازين في دار خاصة بها يقال لها (دار العيار) . وكان عليه أن يفتش الفنادق ، ويبحث العجار والسقاين على النظافة ، ويراقب معلمى الكتاتيب ويمنعهم من الإسراف في ضرب الصبية . وكان عليه أن يراقب حركة مرور الدواب والسفن وغير ذلك ، ويمر بالناس في الحمامات ومجالس التعازى والطرقات الزدحة وهكذا^(١) . فذلك إذن فرق ما بين الدولتين الفاطمية والأيوبية من حيث الأداة الحكومية .

أما الأداة الحكومية في ظل المماليك فقد كان لها شكل آخر يتفق ومزاج المماليك كما يتفق وظروفهم التى أشرنا إلى جزء منها ؛ فقد كان العرش المصرى يظفر به عادة أقوى أمراء المماليك وأشجعهم وأمهرهم وأقدرهم على صيائته والتمكين له . ولم يمض الحال طويلاً على هذه الصورة إلا ريثما أتى السلطان العظيم بيبرس ، فبنى الحكم المصرى على نظام الوراثة . واستطاع بيبرس ومن أتوا بعده من سلاطين المماليك أن يحدثوا تغييراً جوهرياً في نظام الإدارة المصرية حتى أصبح هذا النظام الإدارى مضرب المثل في الدقة وحسن الانسجام .

وهذه الوظائف الادارية التى أحدثها المماليك نقلوا بعضها عن العباسيين ، كما نقلوا بعضها الآخر عن القواطم وبنى أيوب ، وتألف لهم من كل ذلك نظام بديع يعطينا القلقشندى صورة وافية منه في كتابه صبح الأعشى .

(١) اقرأ فى ذلك كتاب المثل السائر لابن الأثير ج ١ القاهرة ص ٢٢٧ والخفاط للعقريزى ج ١ ص ٤٦٤ ، وصبح الأعشى ج ١ ص ٢١٢ ، ٤١٤ وقرأ مقال (المحتسب) بدائرة المعارف الاسلامية الخ .

واعمل من أظهر التغييرات التي حدثت في وظائف الإدارة قلة نفوذ الوزير وزيادة نفوذ موظف جديد هو (نائب السلطنة) . فبعد أن كنا نرى الكلمة والنفوذ في عهد الدولتين الفاطمية والأيوبيه للوزير أصبحنا نجد الكلمة والنفوذ لهذا الموظف الجديد وهو نائب السلطنة .

وكان من أشهر نواب السلطنة في ذلك الوقت على سبيل المثال : سيف الدين قطز والأمير فارس الدين اقطاي وغيرها .

ثم من الوظائف الكبرى عدا نائب السلطنة والوزير وظيفة (أنابك) ، ووظيفة (والى القاهرة) ، ووظيفة (والى إقليم) وهكذا .

والأنابك هو القائد العام للجيش ، ووالى القاهرة هو منفذ الأحكام فيها ومقيم الحدود على أهلها ، وهو المنوط به تعقب المجرمين والمفسدين ومراقبة أبواب القاهرة . ومن ثم كان يطلق عليه أحيانا اسم (صاحب العسس) واسم (والى الطواف) ، والاسم الأخير هو الذى عُرف به عند العامة .

وكان من أهم دواوين الحكومة في دولة المماليك :

(ديوان الانشاء) : وكان صاحبه يلقب في أوائل عهد المماليك صاحب الدست الشريف ، كما كانت الحال على ذلك أيام الدولة الفاطمية . ثم لقب بصاحب الدرج ، ولقب أيضاً بصاحب الدست . ثم في أيام السلطان قلاوون تلقب صاحب الديوان (وهو يومئذ فتح الدين بن عبد الظاهر) بلقب كاتب السر ، وبصاحب ديوان الانشاء ، وبنظر الانشاء الشريف .

وتم موظف آخر عظيم ، ولقبه صاحب الجناح السكريم ، وهو أول من يدخل على السلطان وآخر من يخرج من حضرته ؛ ويحضر بحكم مركزه حلف اليمين التي يؤديها ولاية الأقاليم

وكان لصاحب ديوان الإنشاء مساعدون يلونه في الرتبة ، وهم « كُتَّاب الدست » ، وقد وزعت أعمال الديوان عليهم توزيعاً حسناً .

كما كان هناك طائفة أخرى من الكتّاب هم (كُتَّاب الدرج) ؛ مهمتهم الإطلاع على الملاحظات التي يبدئها كاتب السر أو أحد من كُتَّاب الدست أو نائب السلطنة أو الوزير أو غيرهم . ولكن لا يجوز لأحد من (كتاب الدرج) أن يتخذ لنفسه صفة الموقعين على الكتب الديوانية كما يفعل كتاب الدست .

وكان يعاون كتاب السر في عملهم أناس آخرون من أهمهم :

الدوادر : وكان عليه أن يقدم للسلطان كل ما تؤخذ عليه العلامة السلطانية من المناشير والتواقيع والكتب . والعلامة السلطانية هي الإشارة التي كان يذيل بها السلطان الأوراق لتعطي الصفة الرسمية . والعلامة من حيث هي نظام فاطمي أخذها المالكي عن الفاطميين ، وكانت علامة السلطان في العصر المملوكي « الحمد لله شكراً بنعمته » ووظيفة الدوادر نفسها وظيفة عباسية أخذها العباسيون عن الفرس ^(١) .

وحسبنا ذلك في الكلام عن الأداة الحكومية لننتقل منه إلى الحديث عن القرق

بين الدولة الشيعية والدول السنية من حيث :

(١) تلك إشارة موجزة إلى نظام الحكومة في عهد المالكي . ومن أراد التوسع في هذا الموضوع فعليه بصحبة الأعشى للقلعشندى ، والمقصد الرفيع المنشأ للخالدي ، وكتاب زبدة كشف الممالك لحليل بن شاهين الظاهري ، وكتاب الدواوين لابن مماتي وغيرهم .

الفصل الثاني

التحسس الدينى

من أغراض الكلام عن التحسس الدينى هنا بيان الموقف السياسى . ونحن نعلم أن الدولة الفاطمية منذ عهد وزيرها الأفضل بن بدر الجمالى بدأت تضعف فى داخل البلاد وخارجها :

فأما فى داخل البلاد، فقد غلب عليها (الوزراء العظام) ، واستأثروا فيها بجميع السلطان . وأما فى خارجها ، فقد ظهر الصليبيون ، واغتصبوا من الامبراطورية الفاطمية مدنا هامة كانت نواة للولايات اللاتينية التى أنشأوها فى الشرق الأدنى ، ومن هذه المدن : الرها وأنطاكية ، وبيت المقدس .

وكانت الأخيرة وهى بيت المقدس بأيدى المسلمين منذ فتحها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، وبقيت فى أيديهم إلى هذه السنة التى انتصر فيها الصليبيون على الوزير الأفضل ، وفتحوا المدينة ، وبعث قائدهم إذ ذاك الى البابا بعبارة المشهورة « إن نحيولنا كانت تخوض إلى ركبتيهما فى بحر من دماء الشرقيين فى إيوان سليمان ومعبدته من أجل ذلك ثار الرأى الإسلامى العام فى الشام ، واتصلت هذه الثورة بالرأى الإسلامى العام فى مصر والعراق ، وكان لكل من هذه الأقطار الثلاثة مصر والشام والعراق موقف يخالف موقف الآخر :

فأما (بغداد) ، فلم تستطع أن تفعل شيئا ، أو تقدم للشائرين يومئذ بالمساعدة . قال أبو المحاسن فى النجوم الزاهرة عند ذكره لهذه الثورة^(١) : وخرج المستنفرون

من المسلمين ومعهم قاضى دمشق ، فوصلوا إلى بغداد ، وحضروا فى الديوان ، وقطعوا شعورهم ، واستغاثوا وبكوا ، وقام القاضى فى الديوان ، وأورد كلاماً أبكى به الحاضرين ، وكان مما قاله يومئذ :

مرزجنا دماء بالدموع السواكب فلم يبق منا عرضة المراجع^(١)
وكيف تنام العين ملء جفونها على هفوات أيقظت كل نائم
وإخوانكم بالشام يضحى مقيلم ظهور المذاكى أوبطون القشاعم^(٢)
ومن هذه القصيدة أيضاً قوله :

وكاد لهنّ المستجنّ بطيبة^(٣) ينادى بأعلى صوته يآل هاشم !
أرى أمتى لا يشرعون إلى العدا رماهمو والدين وآهى الدعائم !
وليتهمو إذ لم يذودوا حمية عن الدين ضنوا غيره بالتحارم !!
وألقى غيره كلاماً مؤثراً ، وكان من ذلك قوله :

فقل لذوى البصائر حيث كانوا أحيبوا الله ويحكمو أحيبوا !!
ثم عقب أبو المحاسن على هذا كله بقوله :

« ومع ذلك فقد عاد الشّاميون والقاضى معهم من بغداد بغير نجدة ... ! »
وأما « مصر » ، فقد جهز وزيرها الأفضل جيشاً من أهلها ، قاتل به الفرنج قتلاً عنيفاً ، أحرز به النصر ، غير أنه نصر لم يستغنى به بيت المقدس .

وأما « دمشق » ، فكانت فى ذلك الوقت مرّ بضعاً للأتراك السنيين ، الذين كان الدم يغلى فى عروقهم ، والنجساح الصليبي فى أول أمره يثير أعماق الأسى فى صدورهم ، فأخذوا على عاتقهم مهمة طرد العدو ، ووضعوا لأنفسهم هذه الخطة التى أشرنا إليها من

(١) العرضة ، الحيلة وعرضة للناس ، يعقون فيه

(٢) القشاعم : المسن من النور والاسد ، وأم قشعم الحرب والنية ، المزاكى من الخيل التى أتى

عليها بعد فروجها سنة أو سنتين

(٣) المدينة المنورة .

قبل ، وهى خطوة تقوم على امتلاك مصر ، و بامتلاكها يستطيعون السيطرة على الموقف الحربى فى ذلك الوقت .

ومن ثم وجدنا نور الدين محمود يجتهد منذ يومئذ فى مراقبة السياسة المصرية ، ويحاول أن يتألف بعض وزراء الدولة الفاطمية ، حتى لقد كانت بينه وبين أحدهم وهو (الصالح بن رزيك) صداقة خلقتها هذه الظروف التى نشرحها ، و بررت حدودها العاطفة الدينية العليا ، ونعنى بها عاطفة المسلمين شيعة وسفينة ضد الصليب . وإذن فبينما كانت الخلافة العباسية من الضعف والخور بحيث عجز خلفاؤها عجزاً تاماً عن القيام بنصيبهم فى دفع الخطر الصليبي ، وبينما كانت الخلافة الفاطمية من المرض والخلل بحيث أصبح وزراؤها ولا عمل لهم إلا التنازع فيما بينهم على الحكم والسلطان ، إذ بالأتابكة الذين نجحوا بالشام يقدرون موقفهم ، ويتفهمون مركزهم ، ويتحسسون الدفاع عن أنفسهم وعن دينهم وكرامتهم ، لا يصدهم عن ذلك خور فى عزائمهم ، ولا يصرفهم عنه نزاع ينشب بينهم ، كهذا الذى ظهر بمصر . ومن الأدب العربى الذى قيل فى هذه الحوادث السياسية التى نشير إليها نأخذ الدليل على تحمس الأتابكة للدين ، وهو تحمس لا يقاس به تحمس المسلمين من المصريين أو العراقيين . وللباحثين أن ينظروا لذلك فى أشعار المذهب بن الزبير — شاعر المصريين فى أيام الصالح بن رزيك^(١) ، ولهم أن يقرأوا كذلك أشعار المذهب الموصلى ، والعماد الأصفهاني ، وشاعر يقال له ابن القيسراني ، وآخر يقال له ابن منير الطرابلسي^(٢) . وهؤلاء جميعاً بعض شعراء الدولة النورية فى تلك الفترة التاريخية . ومن قراءة أشعارهم كما قلنا نعرف مبلغ الحماسة الدينية التى كانت تغل فى قلوب أولئك الأتراك السنيين ، وزعيمهم إذ ذاك ، هذا الرجل الذى مر ذكره بنا وهو نور الدين ؛ وهو من نعتبه بحق الأستاذ المباشر للبطل الخالد صلاح الدين الأيوبي .

(١) أنظر كتاب خريدة القصر للعماد الاصفهاني محفوظ بدار الكتب المصرية ج ٣٦١ وما بعدها

(٢) أنظر كتاب الروضتين ج ١ صفحات ٣٨ ، ٤٨ ، ٥١ ، ٥٥ ، ١٨٤ م وأنظر كتاب

الروضتين ج ١ صفحات ٣٨ ، ٤٨ ، ٥١ ، ٥٥ ، ١٨٤ . وانظر كذلك فى كتاب مفرج الكروب لابن

واصل — مخطوط بمكتبة جامعة فؤاد الأول ج ١ صفحات ١٢٨ ، ٢٨٨ ، ٢٨٣

وندع الأدب نفسه جانباً ، لنذكر أنه كان من نتيجة هذه الظروف السياسية كلها أن ضعفت هبة الخلافة الفاطمية المصرية ، كما ضعفت من قبل هبة الخلافة العباسية ، فظفر بالزعامة الحربية منذ يومئذ جند نور الدين بالشام .

والواقع أنه كان من الأسباب التي أضعفت من شأن الخلافة الفاطمية — بل هو في الحقيقة من أهم هذه الأسباب — ضياع الشام نفسها من يدها ، ثم توزع البلاد الشامية إذ ذاك قوتين ؛ أخذت كل واحدة تنافس الأخرى ، وهاتان القوتان هما قوة الأتابكة في دمشق ، وقوة الصليبيين في القدس .

والذين يتأملون التاريخ المصري منذ عهد الفراعنة الى اليوم ، يجدون أن مصر تصبح دولة قوية مادام الشام جزءاً منها ، ولكنها تصبح ولا حظ لها من القوة متى ضاع هذا القطر من يدها . أو بعبارة أخرى ، كانت مصر بمجرد شعورها بالقوة ، لا تلبث أن تضم إليها الشام ؛ فإذا ضعفت فيها هذه القوة ضاع الشام منها تبعاً لذلك .

نعرف هذا في مصر من عهد رمسيس الثاني في التاريخ القديم ، ثم منذ العهد اليوناني والروماني قبل ظهور الاسلام ، ثم منذ الفتح العربي الذي انتبه فيه الحكام انبهاً شديداً الى هذه الحقيقة ؛ حتى كان عهد الطولونيين ، فالإخشيديين ، فالفاطميين ، فالأتابكة السنين الذين وجدوا أن مقامهم بالشام لا معنى له حتى يملكوا مصر ، ويجمعوها مقرأ لحكمهم ، ومركزاً لقيادتهم .

وفي العهد الأيوبي ظلت مصر مقرأ لهذا الملك ، وكانت الشام نفسها جزءاً منه ، وكان السلطان يبعث اليه من إخوته وذوى قرابته من ينوب عنه . ثم في عهد المماليك كان السلطان المملوك يبعث إلى الشام بعماله الذين لا يلبث أحدهم بهذا القطر ، حتى يأمره السلطان بتركه والانتقال منه إلى غيره . وكان ذلك كله من جانب المماليك مباغلة في الحرص على الشام ، حتى لا يفكر أحد من أولئك الحكام في أن يستقل به ، ويسبب إخلالاً عظيماً في الدولة من أجله .

ذلك فرق ما بين الدولة العلوية الفاطمية، وبين الدول السفية، من حيث الموقف السياسي الذي كان نتيجة للحماسة الدينية . وقد اكتفينا هنا ببيان الأسس التي بنى عليها هذا الموقف ، ثم بيان الأدوار الأولى من أدوار هذا التحمس الديني الذي كانت تظهره كل منهما تجاه هذا الموقف . أما بقية الأدوار الأخرى فنحن في غنى عن الإشارة إليها الآن . ويكفي أن نعلم أن صلاح الدين وأولاده من بعدهم الذين حبسوا الصليبيين في شريط ضيق على ساحل البحر الأبيض ، وأن المماليك من بعدهم هم الذين أجلوا آخر صليبي عن البلاد الإسلامية ، لنعرف مقدار الغليان الديني ، الذي يدفع المسلمين في عهد الدولتين السنتين دفعا قويا الى مقاتلة الصليبيين ، والاستشهاد في سبيل هذه الغاية الدينية السكبرى ، مما سنذكره بالتفصيل في كتاب غير هذا هو كتاب (الحركة الأدبية) إن شاء الله تعالى .

الفصل الثالث

الحياتان الاقتصادية والاجتماعية

فرق كبير بين حياة الناس في ظل دولة مدنية كالدولة الفاطمية عنيت بالدعواتين السياسية والمذهبية ، وبين حياتهم في ظل دولة عسكرية كالدولة الأيوبية ، قضت العمر كله من أوله إلى آخره في الحروب الصليبية ، وبين حياتهم في ظل دولة مدنية عسكرية في وقت معاً كدولة المماليك .

والحق أن الفاطميين كانوا من الخلق والمهارة بحيث استطاعوا أن يلفتوا اليهم نظر الشعب المصري لفتا قويا ، وإن يشعروه بعظمة الحكم الفاطمي ، وكرم رجاله إلى الحد الذي لم تعرف له مصر نظيراً قبل مجيء هذه الدولة . وكان من الأشياء التي اعتمد عليها الفاطميون للوصول إلى أغراضهم السياسية والمذهبية ، ما أظهروه يومئذ من العناية العظمى بالمواسم العامة ؛ فزادوا في بهجة الرعية ، وتوددوا إليها ، وملأوا أفواه زعمائها وشعرائها وعلمائها وساداتها ، ومنعحوهم أثمن الفرص لإظهار سرورهم وفرحهم بها ، وحذبهم عليها . وكان هذه الأعياد نفسها كانت جزءاً هاماً من برامج الدعاوة السياسية ، التي فطنت لها الخلافة الفاطمية ، ونجحت في تنفيذها نجاحاً لا مثيل له .

وإن الباحث لا يعجب من نظام هذه الأعياد وكثرتها والإعداد لها ، فقد ذكر المقرئ منها ثمانية وعشرين عيداً في كل عام^(١) : منها عيد رأس السنة ، ويوم عاشوراء ، ومولد النبي صلى الله عليه وسلم ، ومولد علي بن أبي طالب ، ومولد الحسين ومولد فاطمة ، ومولد الخليفة الحاضر ، وليلة أول رجب ، وليلة نصفه ، وليلة أول شعبان

وليلة نصفه ، وغرة رمضان ، والجمعة الأخيرة منه ، وموسم عيد الفطر ، وموسم عيد النحر ، وعيد الغدير^(١) وكسوة الشتاء ، وكسوة الصيف ، وموسم فتح الخليج ، ويوم النوروز ، ويوم الميلاد ، ويوم خيبر العهد ، (وتسميه العامة في مصر خيبر العدم ، ويعمله نصارى مصر قبل الفصح بثلاثة أيام) ، وموسم وفاء النيل . الخ .

وكان الخلفاء الفاطميون يشتركون بأنفسهم في جميع هذه الأعياد والمواسم ، على كثرتها ، وصعوبة ما كانوا يأخذون به أنفسهم من مظاهرها ومراسمها . وفي كتاب صبح الأعشى^(٢) أوصاف عظيمة لهيئة الخليفة في خروجه في كل موكب من هذه المواكب الرائعة . ويطول بنا القول لو أردنا أن نعرض لوصف موكب واحد منها ، ولقد بلغ من عناية الخلفاء بهذه الأعياد أنهم كانوا يصدرون الأوامر المفصلة إلى عمالهم وولاتهم ووزرائهم يحثونهم فيها على المبالغة في إعداد هذه المواكب ، وإظهار أمارات البذخ والترفع بها ، وإعداد الكسوة التي توزع على أرباب السيف والقلم ، والهبات التي تمنح لهم ، وأكياس المال التي تعطى للشعراء ، كل كيس منها باسم شاعر منهم ، والذبايح التي تنحر يومئذ ، ثم القناطير المقنطرة من السكر والخلوى ، وأصناف الطعام التي يعمل بها سباط عام يمد لوجوه الدولة أيضاً ، وربما حمل ما بقي منه إليهم في بيوتهم بعد ذلك .

فاذا أضفنا إلى كل ذلك أن الوزراء الفاطميين كانوا يجتذون الخلفاء أنفسهم في مظاهر الأبهة والعظمة ، وفي اقتناء الذهب والفضة ، حتى لقد قيل عن أحدهم وهو « الأفضل ابن أمير الجيوش بدر الجمالي » أنه خلف من الأموال والنقود والقماش والمواشي ما يستعصى من ذكره^(٣) . كما قيل عن هذا الوزير نفسه إنه في غداة اليوم الذي مات فيه « أمر الخليفة

(١) عيد الغدير فيه تزويج الأياد ، وفيه الكسوة وقرعة الهبات لكبراء الدولة والمميزين ، وعتق الرقاب وقرعة الذبايح .

(٢) أنظر الجزء الثالث — المجلة الخامسة ص ٤٩٨ طبعة دار الكتب .

(٣) النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٢٢٢ .

بنقل ثروته إلى دار الخلافة ، وجعل على ذلك جماعة من الكتاب يقومون على إحصائها .
وتم ذلك في أكثر من شهرين بين سمع الخليفة وبصره »^(١) - نقول إذا عرفنا ذلك كله
أدركنا مقدار الترف والبذخ اللذين عاشت فيهما الدولة الفاطمية ، وتمتع بهما الوزراء
والعظماء وأصحاب الشأن في هذه الدولة . ثم إذا سألنا بمدى مبالغ ما أصاب العامة أنفسهم
من هذه الثروة الضخمة ، لم نستطع أن نقول شيئاً ، وإن كنا نستطيع هنا أن نؤكد أن
أن الخلافة الفاطمية بهرت أعين العامة واسترهبتهن ، وأطلعتهم على عظمة هذه الخلافة ،
وشغلتهن بهذه المناظر الخلابية ، فحسب هؤلاء العامة أن ينالوا شيئاً - ولو طفيفاً - من
فترات الموائد التي مدت للأمراء والشعراء ، والوجوه والعظماء ، وحسبهم كذلك أن
يصيبوا شيئاً من الدنانير التي تنثر عليهم في بعض المناسبات .

ولما جاءت الدولة الأيوبية لم يكن عندها من فراغ البال ، ما يسمح لها بإقامة كل هذه
الأعياد ، ولا كان عندها من وفرة المال ما يمكن أن تنفقه في غير الحرب التي فرضتها على
نفسها ضد الفرنج ؛ فاحتفت بالضرورة من هذه الأعياد ، واقتصدت في كثير جداً من
مظاهرها ، وجعلت لبعضها معنى غير الذي جعله الفاطميون له . .

من ذلك مثلاً يوم عاشوراء : فقد كان الفاطميون يتخذونه يوم حزن تتعطل فيه
الأسواق ويعمل فيه السباط العظيم المسمى (سباط الحزن) ، وكان يصل الناس شيء كثير منه ؛
فلما زالت الدولة الفاطمية اتخذ الملوك من بنى أيوب يوم عاشوراء يوم سرور يوسمون
فيه على عيالهم ويغسطنون في المطاعم ويصنعون الحلوى . . الخ .

ولقد هنى ملوك بنى أيوب بالأسطة السلطانية ، التي كانت تمتد أول النهار وآخره ، وخاصة
منها ما كان في أيام العيدين « وفي كل هذه الأسطة يؤكل ما عليها ويفرق نوالات ، ثم تسقى
الأشربة المعمولة من السكر والأفاويه المطيبة بماء الورد المبردة . وبلغ مصروف السباط

في كل يوم من أيام عيد الفطر من كل سنة خمسين ألف درهم، منها نحو ألفين وخمسمائة درهم تنهبه الغلمان والعامة»^(١).

ومع ذلك فلم تكن عناية بنى أيوب بالأسمطة ولا بالأعياد شيئاً بالمقياس إلى عناية الفاطميين بهذه المواسم وما يتصل بها. ونرجح أن ملوك بنى أيوب كانوا يحتفلون بالأعياد الحربية أكثر من احتفالهم بالأعياد الأخرى؛ فكان أحدهم إذا رجع من غزوة له ضد الفرنج، أو انتصر على منافس له في الملك، أمر فدقت له البشائر في طول البلاد وعرضها، ومد السباط فنالت منه طبقات الشعب على اختلافها، وكان اليوم يوم فرح وسرور يعم الشعب، ويصول فيه الشعر، وتوزع فيه العطايا، وتنفق فيه الدراهم والدنانير على العامة الخ.

ومع هذا فقد حرصت الدولة الأيوبية على إبطال كثير من عادات العامة في الأعياد الرسمية، ولقيت في سبيل ذلك عنتاً ومشقة. يقول القاضي الفاضل في متجددات سنة أربع وثمانين وخمسمائة عند ذكره عيد النوروز^(٢) «وقد كان عصر في الأيام الماضية والدولة الخالية — يعنى دولة الخلفاء الفاطميين — من مواسم بطالاتهم؛ فكانت المنسكرات ظاهرة فيه والفواش صريحة في يومه، ويركب فيه أمير موسوم بأمير النوروز ومعه جمع كثير، ويتسلط على الناس في طلب رسم رتبته على دور الأكابر، ويقنع بالميسور من الهبات؛ ويتجمع المؤثثون والفاسقات تحت قصر الأؤلؤ بحيت يشاهدهم الخليفة، وبأيديهم الملامى وترتفع الأصوات، وتشرب الخمر في الطرقات، ويتراش الناس بالماء، وبالماء والحجر، وبالماء ممزوجاً بالقاذورات؛ فان غلط مستور وخرج من داره لقيه من يرشه ويفسد ثيابه ويستخف بجرمته؛ فأما فدى نفسه وإما فضح. ولم يحجر الحال في هذا النوروز على هذا ولكن قد رش الماء في الحارات، وأتى المنسكر في الدور أرباب الخسارات»

ثم في عصر الماليك عنى السلاطين بمظاهر الأبهة، وقلدوا الفاطميين في الخروج في

(١) خطط القرطبي الجزء الثاني ص ٢١٠—٢١١

(٢) كتاب السلوك ج ١ قسم أول هامش ٤ ص ١٣٦ نقلاً عن خطط القرطبي ج ١ ص ٩٣

مواكب عظيمة استرعت أعين الشعب ، وأشاعت في قلوب أفراده سروراً عظيماً واحتراماً كبيراً للملوك وسلاطينه . وكان من أشهر هذه المواكب مئمة :

أولها موكب السلطنة ، وهو الموكب الذي يحدث عند اعتلاء سلطان جديد عرش الديار المصرية ، وفيه كان يركب السلطان والخليفة العباسي والوزير والأمراء والقضاة وكبار الدولة إلى سرادق كبير خارج باب النهر ؛ وهناك يقبل الخليفة على السلطان ويلبسه بنفسه خلعة السلطنة ؛ ويمود السلطان بعد ذلك إلى القاهرة ؛ وذلك في طريق فرشت كلها بالبسط المزركشة ، ويسير الأمراء بين يديه ، والحاشية أمامه ، والجاويشية تصيح ، والموسيقى تصدح ، فاذا وصل إلى العرش قبّل الأمراء الأرض بين يديه ، ثم يتقدمون ويقبلون يديه — كل على قدر مرتبته^(١)

قيل إن أول من ركب بشمار السلطنة هو صلاح الدين يوسف بن أيوب . ولم يركب بها من سلاطين المماليك أحد قبل بيبرس .
وثانيها — موكب الاحتفال بكسر الخليج ، على نحو ما كان عليه الحال من قبل في الدولتين الفاطمية والأيوبيه

وثالثها — موكب صلاة العيدين ؛ وللقلة شندى في كتابه صبح الأعشى أوصاف عظيمة لهذا الموكب^(٢) . وقبل الفراغ منه يمدّ السباط كما المعتاد ويخلع السلطان على كبار موظفي الدولة ممن خدموه في هذا اليوم .

ورابعها — موكب لعب الكرة على نحو ما يحدث في العيدين تقريباً وخامسها — موكب الخروج إلى سرياقوس — قال المقرئ :

« والسلطان في مثل تلك الحالات كان لا يتكلف إظهار كل شعار السلطنة . بل يكون الشعار في موكبه السائر فيه جمهور مماليكه مع المقدم عليهم واستاداره ، وأمامهم الخزان

(١) انظر الخطط المقرئ ج ٢ ص ٢٠٩

(٢) صبح الأعشى ج ٤ ص ٤٧—٤٨

والجنائب والهجن . وأما هو نفسه فإنه يركب ومعه عدة كثيرة من الأمراء الكبار والصغار من الغرباء والخووص . ويقصد في الغالب تأخر النزول إلى الليل . فإذا جاء الليل حملت قدامه فوانيس كثيرة ومشاعل . فإذا نام السلطان طافت به الممالك دائرة بعد دائرة ، وطاف بالجميع الحرس ، وتدور الزفة حول الدهليز في كل ليلة الخ « (١)

واسمنا نستطيع الإسهاب في وصف هذه المواكب ، ولا غرض لنا من وصفها إلا أن نعطي صورة بسيطة لحياة الأبهة والترف التي كان يحياها السلاطين في ذلك الوقت . ولا نملك الآن إلا أن نحيل القارئ إلى المراجع الكبرى التي عنيت بوصف هذا الجانب من جوانب الحياة المصرية الأرستقراطية ، وأهمها هنا كتاب صبح الأعشى لقلق شندي وكتاب الخطط المقرئ

ومع ما نعمت به مصر من الغنى والترف في حكم الدولتين الفاطمية والأيوبيه ، فقد منيت كذلك بالمجاعات الشديدة التي أصابت البلاد المصرية من حين إلى حين ، بسبب نقص النيل ، ونحن في زماننا هذا لانشر بتأثير المجاعة لأنه زمان من أكبر مزاياه نشاط التجارة الخارجية ، وسهولة المواصلات البرية والبحرية والجوية .

والحق لقد عانت مصر من هذه المجاعات ما يثير في نفس القارئ أعظم الأذى والحزن على تلك الأوقات العصيبة التي مرت بأهل تلك البلاد ، والتلف العظيم الذي تعرضوا له في حياتهم ؛ فقد اضطر الناس في كل مجاعة من هذه المجاعات إلى أكل القحط والكلاب ، ثم تزايد الحال « حتى أكل الناس بعضهم بعضا ؛ وكانت طوائف منهم تجلس بأعلى البيوت ومعهم سلب وحبال فيها كلاليب ؛ فإذا مر بهم أحد أقواها عليه ونشأوه في أسرع وقت وشرحوا لحمه وأكلوه » ؛ وعدم القوت « حتى أكل الناس صغار بني آدم من الجوع فكان الأب يأكل ابنه مشويا ومطبوخا ، والمرأة تأكل ولدها . . . وأكثر

ما يوجد ذلك في أكابر البيوت ، ووجدت لحوم الأطفال بالأسواق والطرقات مع الرجال والنساء مختلفة وألف الناس ذلك » .

ولقد منيت مصر في العهد الفاطمي وحده بأكثر من سبع مجاعات ، كما منيت في العهد الأيوبي نفسه بمجاعة كبيرة حدثت في أيام السلطان الملك العادل أبي بكر بن أيوب أخى السلطان صلاح الدين . وفي كتاب صغير المقرئى^(١) هو كتاب (إغاثة الأمة بكشف الغمة) وصف موجز لبعض هذه المجاعات ، وعرض خاطف لأسباب وقوعها ، وبيان سريع لبعض الحلول التي كان الأمراء والملوك يلجأون إليها للتخفيف من وقعها : كأن تصدر الأوامر المشددة على التجار بمنع الاحتكار ، أو كأن يتعرض الحكام لقتل بعضهم جبرة ليكون قتلهم عبرة ، فلا تحدث أحد التجار نفسه بحبس الغلة ، أو كأن يعتمد الخليفة السلطان إلى توزيع الفقراء على الأمراء : فأمر المائة يطعم مائة ، وأمير العشرة يطعم عشرة وهكذا . وأخيراً يتعرض المقرئى في كتابه هذا لعلاج هذه الحن ، مستعيناً في ذلك بدراسة اقتصادية لجميع الظروف المحيطة بها ، متعرضاً لبيان الأسباب المباشرة في حدوثها ، مقدماً بين يدي القارئ بعض الحلول التي يراها هو كفيلة بإزالة هذه الحن التي حاقت بأهل مصر ، وأهلك الحرث والنسل ، وكانت سبباً هاماً في سقوط دولة قوية كال دولة المصرية الفاطمية .

والحديث عن الحياة الاقتصادية في ظل الدول الفاطمية والأيوبية والمملوكية ، يدعونا إلى الحديث عن الموارد المصرية في ذلك الوقت . . ما مصادرها ؟ وبم تأثرت من العوامل الأخرى غير عامل المجاعات ؟ وهو العامل الذي ليس لإحدى الدولتين ذنب فيه ، ولا كانت إحداها تستطيع دفعه بأكثر مما تهيأ لها في ذلك الوقت .

ولا شك أنه كان من أهم موارد الدولة إذ ذاك الزراعة والصناعة والتجارة ،

(١) وهو الكتاب الذي اقتبسنا منه العبارتين السابقتين وعنوانه (إغاثة الأمة بكشف الغمة)

للمقرئى ، طبعت لجنة التأليف بمصر نظر من ص ٢٤-١٠

أما الزراعة فلمهر شهرتها بهامند القدم؛ وذلك بسبب خصيب النيل ، ولها كذلك شهرتها في غلات خاصة كالقطن والقمح والتصب والفاكهة . وأما الصناعة فتم فكرة خاطئة وهي أن مصر كانت في جميع عصورها التاريخية أمة زراعية خالصة ، مع أن عدداً كبيراً من أبناء مصر كانوا يكسبون عيشهم عن طريق الصناعة ، وكانوا يجمعون أحياناً بينها وبين الزراعة والتجارة .

وكانت الصناعات المصرية تعتمد غالباً على المواد الأولية التي تنتجها البلاد نفسها، ثم إن أهل مصر في العصور الوسطى كانوا يستمسون بالمنتجات الوطنية : يتخذون منها كل ما يحتاجون إليه من ملابسهم وأثاث منازلهم ونحو ذلك ؛ لا تستثنى من هذه الطبقة غير الأغنياء من الأمراء والوزراء وكبار التجار .

وكان من أهم الصناعات المصرية إذ ذك غزل القطن ونسجه ، وكانت المنسوجات المصرية قطنية أم صوفية وحريرية مضرب المثل دائماً في الشرق الإسلامي كله . وكان الأقباط في مصر الإسلامية بوجه عام هم أصحاب الصناعات العامة وأهمها التجارة . ويظن كثير من الناس أن الدولة في مصر كانت تحتكر الصناعة ؛ والحقيقة أن الحكومة كانت تحتكر أنواعاً قليلة من الصناعات وترك للشعب ما بقي فيها .

ولسكن ما السبب الذي كان يدعو الحكومة إلى هذا الاحتكار ؟ السبب في ذلك أن الخلفاء الفاطميين بوجه خاص كانوا إذا أرادوا تشريف رجل من الأتباع خلعوا عليه خلعاً خاصة ؛ وكثيراً ما كانت هذه الخلع من ملابسهم الخاصة . وفوق هذا كان على الخليفة أن يكسور رجال الحاشية مرة أو اثنتين في كل عام . وكان للملابس والخلع شأن إذ ذاك لا يقل عن شأن الأوسمة والنياشين في وقتنا الحاضر ؛ بل كان الخليفة إذا غضب على أحد أتباعه صادر ممتلكاته وبدأ بهذه الخلع الغالية الثمن ؛ ثم عرضها على الأسواق واشتراها الناس . ومن يدري ؟ لعل هذه الطريقة السيئة كانت سبباً من أسباب أخرى كثيرة ، انتهت بنشر الطاعون وغيره من الأوبئة الفتاكة في البلاد المصرية في تلك العصور .

من أجل ذلك كله احتاج الخلفاء إلى أن تكون لهم مصانع خاصة بهم حتى ينتج لهم هذا القدر الذي يحتاجون إليه من المنسوجات الكثيرة الغالية . ولا شك أنها كانت تبلغ قدراً يدعو إلى العجب والدهشة في أوقات العرس ونحوه . أما الناحية المالية لهذه الصناعات فكانت على جانب لا بأس به من التنظيم والدقة ، بحيث كان هناك وسطاء بين الصناع والمستهلكين ؛ مهمتهم القيام بهذه المبادلة على وجه يضمن الراحة لهم جميعاً .

ولعله كان من أهم الصناعات المصرية يومذاك صناعة السكر ، ومنه تصنع الحلوى على اختلاف أنواعها وأشكالها ، مما احتاج إليه الخلفاء في أعيادهم وسماطهم في ولأهم وأيام انتصاراتهم الحربية . ولا ننسى أنه كان من عادة الخلفاء كما قلنا أن يبعثوا بالمقادير العظيمة من هذه الحلوى في أوان كبيرة إلى بيوت الوزراء والعلماء وكبار الدولة .

أما التجارة المصرية فكانت على نوعين ، تجارة داخلية وأخرى خارجية . فأما الداخلية فقد كان للدولة نصيب كبير منها . ولعل السبب في ذلك راجع إلى أن الضرائب التي كانت تفرضها الدولة لم تكن في كثير من الأحيان تدفع مالا ، وإنما تدفع أرضاً أو عقاراً أو تخاصيل . ثم إن الحكومة كانت تحتكر جزءاً من التجارة ، وكانت كثيراً ما تباع حق الاحتكار لبعض التجار ؛ فكان هؤلاء يرفعون الأسعار ، فتعلو صيحات الشعب من الغلاء ، فتعود الحكومة إلى الضرب على أيدي أولئك التجار وهكذا . وأما التجارة الخارجية فكان أكثرها يومئذ مع بلاد النوبة ، وبلاد الشرق الأوسط ، وبحر الروم (البحر الأبيض المتوسط) . فأما تجارة النوبة فكان من أهم عناصرها تجارة الرقيق . وقد اعتمد الفاطميون عليها كثيراً ، وكان الرقيق أو العبيد يؤلفون جزءاً ما من جيش الخلافة . وأما تجارة الشرق الأوسط فقد كان لها طريقان : طريق البحر الأحمر عبر قوص ، وطريق دجلة والفرات وشواطئ البحر الأسود .

وبقي الطريق المصري على جانب عظيم من الأهمية التجارية ، لم يفقدها إلا منذ

الكشوف البرتغالية التي حولت التجارة جملة عن هذا الطريق ، وذلك في عهد الحكم العثماني ، أعنى في القرن العاشر الهجرى .

وسيطرت دولة المماليك فوق ذلك على طرق القوافل من أوربا والهند . وكانت تجارتها تصل إلى بلاد الشرق الأقصى . وفي عهد هذه الدولة بنوع خاص ازدادت موارد الثروة المصرية ، وكان بيت المال يستمد هذه الموارد من مصادر شتى منها : ضريبة الأرض والخراج ، وضريبة المعادن ، وزكاة ربووس الأموال ، والرسوم الجمركية . وقد كان المماليك يشتطون أحيانا في هذه الرسوم ، حتى قيل إن السفينة التي تصل إلى ميناء الإسكندرية كان عليها أحيانا أن تدفع ضريبة تزيد على أربعين ألف دينار . واشتهر إذ ذاك من الثغور المصرية -- خلا الإسكندرية -- ثغر دمياط ، وثغر تنيس ، وثغر رشيد ، وثغر عيذاب ، وثغر أسوان .

أما الحياة الاجتماعية فكادت أن تكون متشابهة في مصر في أثناء الدول الفاطمية والأيوبية والمملوكية ، وذلك باستثناء حياة الخلفاء والأمراء ورجال القصر . ومن السهل علينا أن ننظر أولا في طبقات الشعب في مصر في ذلك الوقت ، فترى أنها تبدأ بالخليفة أو السلطان ، ومن حوله الخاشية التي تتألف من الوزير والأمراء ومن في مرتبة هؤلاء . ثم تلي ذلك طبقة الموظفين في ديوان الإنشاء وديوان الجيش والبحرية وتسير مع هذه الطبقة -- أو تعلو عليها في بعض الأحيان -- طبقة القضاة ورجال الحسبة والشرطة . ثم تأتي بعد ذلك طبقة التجار ، وطلبة العلم ، وأخيرا طبقة العامة وهم الذين يؤلفون في العادة الجزء الأكبر من الهرم الاجتماعى .

وكان السواد الأعظم من الشعب المصرى في القرون الوسطى يتألف من المسلمين ومن المسيحيين الذين اعتنقوا الديانة الإسلامية على مر العصور . أما القبط ممن ثبتوا على ديانتهم في مصر فقد كانوا أقلية اشتغل بعضها في الدواوين ، واستقر بعضها في

الأديرة ، واضطرب بعضها في الحياة العامة التي كان يحياها بقية الناس . وسنخص القبط أنفسهم بفصل من فصول هذا الكتاب نشير فيه إلى شيء من حياتهم الاجتماعية ، وإلى شيء من اشتراكهم في الحركة العالمية ، وإلى علاقتهم بالحكومة الإسلامية القائمة . ثم إنه لم يكن لهذا الشعب المصري يومئذ ما نسميه الآن « بالرأى العام » . فللحكومة الإسلامية المصرية أن ينالها التغيير والتبديل ، وللسلاطين المصريين أن يتنازعوا فيما بينهم ، ويخوضوا في سبيل الملك ما يشاءون من الحروب ، فلا دخل للشعب نفسه في كل هذه الأمور . وحسبه إذ ذاك أن يستمتع بمنظر المواكب السلطانية ، تمر به من حين إلى حين . وحسبه كذلك أن يشارك في الهتاف للسلطان الغالب أو المنتصر على عدوه أو عدو الدين . أى أنه لم يكن له دخل ما في السياستين الداخلية والخارجية .

والغريب في هذا المجتمع المصري الذي صورناه على هذا الوجه ، أنه كان محكوما في العصور الوسطى بنوعين من الحكم ، وهما الحكم الإدارى والحكم الدينى أو الروحى . فأما الحكم الإدارى فتقوم عليه هيئة الحكومة المعروفة ، ابتداء من الخليفة والوزير ، إلى القاضى والمحاسب وصاحب الشرطة وأعوانهم الكثيرين .

وأما الحكم الروحى — غير الرسمى — فقام عليه رجال الدين ، ونخص منهم الفقهاء والمتصوفين . والعجيب أن المسلمين من المصريين كانوا أطوع لهؤلاء من الملوك والسلاطين . أو بعبارة أخرى كان رجال الدين لم يكتفوا بالوقوف من الشعب موقف الآباء الروحانيين ، حتى وقفوا منهم موقف الزعماء والمصلحين : يدافعون عن حقوقهم ، ويصرونهم بهذه الحقوق ، ويساعدونهم بقدر المستطاع على بلوغ المرتبة الاجتماعية التي يريدونها كل فرد منهم لنفسه وعشيرته .

والحق أن من يدرس تاريخ مصر الوسيط يفهم شعور بالإعجاب والتقدير لشخصية رجل الدين ، ويرى أنه كان لهذا الاحترام العظيم دواع شتى ، منها :

أولاً : اشتراك الفقهاء ورجال الدين بأنفسهم في الخروب الصليبية وغيرها : يذهبون فيها إلى الميدان ، ويقومون فيه إما بتذكير الجند بما كان عليه أبطال الإسلام القدماء ، وإما بحمل السلاح يقاتلون به مع الناس . هكذا فعل أحد الفقهاء — وهو هنا ابن شاس — في حصار دمياط . فقد اشترك هذا الفقيه في الحرب يومئذ حتى مات . وكان أخ للفقيه عيسى الهكاري قد التحق بجيش صلاح الدين ثم قتل في الموقعة ، فأقبل الناس على الفقيه يهزونّه ويواسونه ، فقال لهم : هذا يوم الهناء لا يوم العزاء !

ثانياً : اعتماد الملوك والسلاطين على الفقهاء ورجال الدين في الترويج للحرب خارج الميدان ، وتحريض الناس على القتال قبل الموقعة ، ولقد نشط الفقهاء يومئذ في هذه المهمة نشاطاً كبيراً جداً ، وإليهم يرجع معظم الفضل في نشر مبادئ الفروسية الإسلامية . وإليهم يرجع معظم الفضل أيضاً في دفع الناس يومئذ دفعاً قوياً إلى المثل الأعلى . وكثيراً ما كانوا أسبق منهم إلى احتذاء هذا المثل . وذلك فضلاً عما رأيناه من اعتماد الملوك عليهم في تقوية الروح المعنوية في الجند إذا أصابهم الوهن ، وفي جمع الكلمة إذا ظهرت بوادر الفشل .

ثالثاً : ومن العوامل التي دعت إلى احترام رجال الدين ، ولعله من أخطرها وأدعاهها إلى الإكبار والتعظيم نظرهم إلى أنفسهم يومئذ على أنهم يمثلون سلطة الأمة بإزاء سلطة الحكومة . فهم وحدهم زعماء هذه الأمة المصرية : يذودون عن حقوقها ، ويقفون من أجلها في وجوه الملوك والحكام ، بل إن منهم من اعتبروا أنفسهم مسئولين عن تقويم أولئك الحكام ، حتى لقد كان من أعظم القرب التي يتقرب بها عالم من العلماء إلى الله « كلمة حق في مجلس ظالم » !

ويكفي هنا أن نصرب المثل بشيخ من شيوخ المسلمين ، هو الشيخ عز الدين بن عبد السلام وهو فقيه عظيم أدرك الدولتين الأيوبية والمملوكية ، وكان له مع ملوكهما

نوادير كثيرة ، وحكايات مشهورة ، تكفى كل واحدة منها أن تكون دليلاً على شجاعة الشيخ الأدبية ، وعلى أنه كان خليقاً بالزعامتين الدينية والاجتماعية . وربما أوردنا بعض هذه النوادر في الباب الذى نتحدث فيه عن الفقه فى مصر .

ثم لا ينبغى أن ننسى الدور العظيم الذى قام به علماء الدين قبل ذلك فى الترويج للدعوة الفاطمية كما رأينا . ولولا هم لما استطاعت هذه الدعوة نفسها أن تلقى من أهل مصر أذنًا صاغية ، ولا استطاعت الخلافة العلوية أن تطول فى مصر الى هذا الحد .

الفصل الرابع

المذهب الديني

نحن نعلم أن الفاطميين كانوا شيعة ، وأن بني أيوب كانوا سنة ، وأن المذهب السني بسيط في جملته ، ولكن المذهب الفاطمي شديد الغموض ، لاعتماده على العقل أكثر من النقل ؛ وذلك بالقياس إلى مذهب السنة الذي يعتمد على النقل وحده . ونحن نعلم أن الشيعة كانوا فرقا كثيرة تحدث عنها مؤرخون كثيرون ، منهم ابن خلدون في فصل عنوانه « مذاهب الشيعة في حكم الإمامة »^(١) ذكر فيه أن من أهم هذه الفرق « فرقة الإمامية » وهم الذين يسوقون الخلافة في ولد فاطمة بالنص عليهم واحداً بعد آخر . أي أن الخلافة في نظر هؤلاء إنما هي لعلي بن أبي طالب ، فلائنه الحسن ، فلائنه الحسين ، فلائنه علي زين العابدين ، فلائنه محمد الباقر ، فلائنه جعفر الصادق . وهذا تفرق الإمامية فرقتين : أولاهما : « فرقة الاثني عشرية » وهم الذين ساقوا الإمامة إلى موسى الكاظم بن جعفر الصادق ، ثم وقفوا عند الإمام الثاني عشر من أولاده ؛ وهو عندهم الإمام محمد بن الحسن العسكري الملقب « بالمهدي المنتظر » .

والثانية : « فرقة الاسماعيلية » وهم الذين ساقوا الإمامة إلى اسماعيل بن جعفر

(١) مقدمة ابن خلدون ص ١٧٠ طبعة مصر .

غير أنه بالرجوع إلى كتاب (أصل الشيعة وأصولها) لكبير فقهاء الشيعة الإمامية في عصرنا هذا وهو سماحة الامام الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء — بالنجف الأشرف بالعراق — وجدنا أنه لا يرضى عن الرجوع في تاريخ الشيعة إلى ما كتبه ابن خلدون « البربري الذي يكتب وهو في أفريقيا وأقصى المغرب عن الشيعة في العراق وأقصى المشرق » .

الصادق . واستتار الامام جائز عندهم حين لا تكون له شوكة تعينه على الظهور . ويظل هذا الإمام مستتراً حتى تعود له هذه الشوكة ، فيظهر وتظهر معه دعوته ليؤمن الناس بها ، ويعينوه على نشرها ، ويبدلوا في ذلك النفس والنفس .

وأول المستترين من أئمة الأسماعية هو الامام محمد بن المكتوم ، ويليها ابنه الإمام الصادق ، فابنه محمد الحبيب ؛ وهو آخر الأئمة المستورين . ثم يعود الأئمة الاسماعيلية للظهور ، فيكون أولهم عبيد الله المهدي ؛ وهو — في زعمهم — ولد محمد بن الحبيب ، ثم يليه ابنه المعز لدين الله الفاطمي مؤسس الدولة الفاطمية^(١) .

يؤخذ مما تقدم أن الفاطميين ينتمون في الأصل إلى فرقة الإمامية — أو على الأصح إلى شعبة من هذه الفرقة هي (شعبة الاسماعيلية) . وهؤلاء يقولون بإمامة اسماعيل بن جعفر الصادق نصاً عن ابن جعفر هذا ، برغم أنه مات بالفعل قبل أبيه . وفائدة هذا النص عندهم هي بقاء الإمامة في عقب اسماعيل من الأئمة المستورين : وذلك من لدن محمد بن

(١) يشك المؤرخون السنيون كل الشك في نسب عبيد الله المهدي ، وساحب الروضتين يقول (إن والد عبيد الله هذا من نسل القديح الملعون المجوسى . وقيل كان والد عبيد الله يهودياً من أهل سلطنة من بلاد الشام ، وكان حداداً ، وعبيد الله كان اسمه سميدياً ، فلما دخل المغرب تسمى بعبيد الله ، وزعم أنه علوى فاطمي ، وأدعى نسباً ليس بصحيح ، لم يذكره أحد من مصنفى الأسباب العلوية ، ثم ترفت به الحال إلى أن ملك ، وتسمى بالمهدي ، وبني المهديّة بالمغرب) . انظر الروضتين لإبي شامة ج ١ ص ٢٠١

ومع ذلك فحين نقرأ كتاب (استتار الامام) الذي نشره الأستاذ إيفانوف (أنظر مجلة كلية الآداب عدد ديسمبر سنة ١٩٣٦) — فانتا تعجب حين ترى أن مؤلف هذا الكتاب — وهو رجل اسماعيلي اسمه احمد بن ابراهيم — أو ابن محمد — النيسابوري عاش في أيام المعز لدين الله الفاطمي ، يتص قصة استتار الإمام ، ويذكر اجتماع الدعاة من بعده وتفرقهم في البلاد ، حتى عثروا عليه في دير عمرة النعمان . ثم يقول صاحب هذا الكتاب إن هذا الإمام المستتر هو عبد الله الأكبر ، ومات فكانت الإمامة من بعده لولده احمد وأبني بعد احمد ابنه الإمام الحسين ، والحسين هو والد المهدي .

فذلك إذن قول آخر في نسب المهدي يخالف لاقول الأول . والمؤرخون معذورون إلى اليوم في شكهم في هذا النسب . وفي وصف القديح بأنه ملحد شك كبير أيضاً ، دل عليه إيفانوف في بحث جديده له يمكن الرجوع إليه .

المسكتوم إلى الإمام محمد الحبيب ، وهو آخر هؤلاء الأئمة . ثم انتقلت الإمامة من محمد الحبيب إلى ولده المهدي وهكذا .

ويؤخذ مما تقدم أيضاً أن أئمة الفاطميين كانوا في دور « ستر » بعد موت اسماعيل بن جعفر الصادق ، وذلك خوفاً على أنفسهم من بطش الخلافة العباسية ، وأنهم ظلوا كذلك حتى آمنوا على أنفسهم بطش هذه الخلافة القوية ، فظهروا وملكوا وبدأوا ينشرون دعوتهم التي كانت مستترة إلى ذلك الوقت .

فما هذه الدعوة الفاطمية ؟ وما أصلها ؟ وما عناصرها ؟

ذلك ما نريد الإجابة عنه بإيجاز .

ذهب المقرئ إلى أن أصل الدعوة الفاطمية مأخوذ عن القرامطة . غير أن الشك يقع في ذلك ، فلمنا ندرى بالضبط أي الدعوتين القرمطية والفاطمية كانت أسبق ظهوراً من الأخرى ؟ ونحن نعلم في نفس الوقت أن المهدي كان مع القرامطة بين عامي ٢٨٩ ، ٢٩١ هجرية ، ثم تركهم وفر إلى بلاد المغرب^(١) . ومعنى ذلك أنه من الجائز أن يكون شيء من الآراء القرمطية قد انتقل على يد المهدي إلى المذهب الفاطمي . وذلك إذن مبلغ ما يقال في الصلة بين الدعوتين القرمطية والفاطمية .

والراجح أن الفاطميين اشتقوا عقائدهم من مصادر شتى ، كما يتضح لنا ذلك من عرض الأمثلة الآتية :

فمن عقائد الفاطميين قولهم بوصاية علي بن أبي طالب . وهي فكرة مأخوذة عن الشيعة الإمامية ، وهم الذين ذكر لنا التاريخ أنهم لقبوا علي بن أبي طالب بهذا اللقب في حياته ، وأن ابن أبي طالب لم يرض بهذا القول ، كما لم يرض بغيره من الأقوال التي ذهبوا فيها إلى تقديسه ، واستغلال مكائده أو نوع قرابته من النبي .

(١) أنظر كتاب (استنار الامام) الذي مر ذكره .

ومن عقائد الفاطميين القول بعصمة الأئمة . وأول من قال بذلك أيضاً الإمامية . ويتضح لنا الاعتقاد بعصمة الأئمة من لفظ المهدي «وهو لقب الشرف الذي يلقب به الأئمة من آل البيت ، ومعناه المهادي الى الطريق المستقيم^(١)» ثم هو اللقب الذي خلعه الاثنى عشر أيضاً على آخر أئمتهم كما رأينا .

ومن عقائد الفاطميين قولهم بعلم الباطن . وأول القائلين به فرقة من فرق الشيعة اسمها (السكيسانية) — نسبة إلى كيسان مولى علي بن أبي طالب ؛ كانوا يقولون (ان لكل ظاهر باطنا ، ولكل شخص روحا ، ولكل تنزيل تأويلا ، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة في ذلك العالم ، والمنتشر في الآفاق من الحكيم والأسرار مجتمع في الشخص الانساني ، وهو العلم الذي استأثر به عليّ — عليه السلام — ابنه محمد بن الحنفية . وهذا أوصى بالسر إلى ابنة أبي هاشم . وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الإمام حقاً^(٢)) والسكيسانية هم الذين نظروا إلى ابن أبي طالب ، لأعلى أنه شخص تجسد فيه جزء من الآله كما قالت السبئية (نسبة الى عبد الله بن سبأ) — ولكن على أنه رمز للعلم الآتبي الذي أحاطه الله به إحاطة تامة .

ثم من عقائد الفاطميين غير ما تقدم — قولهم بالتخميس والتسبيع . حتى أن من الأئمة السنيين كابن تيمية وابن الجوزي من سماهم بالمسبعة . والمهم هو أن فكرة التخميس فكرة فارسية مانوية ، وأن فكرة التسبيع فكرة بابلية ، فأخذ الفاطميون هذه الأفكار وأدخلوها في عقائدهم^(٣) .

واختلف الفلاسفة في ظهور النفس الكلية : أكان هذا الظهور عن طريق الفيض أم كان عن طريق الإبداع ؟ فذهب الفاطميون إلى أنه كان من طريق الإبداع ، وبنوا على ذلك فلسفتهم مقلدين في ذلك الفلسفة الأفلاطونية الحديثة .

(١) كتاب السيادة العربية للاستاذ فلوتن ترجمة الاستاذ حسن ابراهيم حسن ص ٧٨

(٢) » » ص ٨١ نقلا عن الشهرستاني — ج ١ ، ص ٢٠١

(٣) أنظر مقالا للدكتور كامل حسين (في عقائد الفاطميين) — مجلة الراوي الجديد عدد نوفمبر ١٩٤٣

كل هذه الأشياء تنهض دليلاً على مذهبنا إليه من أن الفاطميين اشتقوا مذهبهم من مصادر شتى ؛ منها العقائد الإسلامية ، والعقائد الفارسية ، والفلسفة اليونانية . الخ

أتى الفاطميّين مصر ، ومعهم هذه العقيدة بجميع عناصرها ، وأفهموا أهل مصر كما رأينا أنهم آل البيت ، وأن الله تعالى مصدر العلم ، وأنه أفاضه على محمد صلى الله عليه وسلم ، وأن محمداً ورث هذا العلم الإلهي كله علياً من بعده ، وأن علياً ورثه ابنائه واحداً فواحد على النحو الذي رآته كل من نرقى الكيسانية والفاطمية .

ويقول الأستاذ « فان فلوتن » في كلامه عن هذه العقيدة أن لها أهمية كبرى في تاريخ الشيعة . (فقد ساعد مذهبهم إليه من التأويل والقول بأن لكل ظاهر باطناً على قرب الكثير من العقائد غير الإسلامية إلى الشيعة ؛ تلك العقائد التي انتقلت إليها عن المجوسية المانوية والبوذية ، وغيرها من الديانات التي كانت سائدة في آسيا قبل ظهور الإسلام)^(١) .

وهكذا نشأ من اختلاط العقائد المختلفة بالإسلام مذاهب غريبة ، ظهرت فيها العقيدة الإسلامية البسيطة ملفوفة في أثواب شتى من البدع والأفكار ، مغموسة في ألوان شتى من الآراء والمعتقدات ، فجاء هذا كله دليلاً على أن العقول التي طرأت على الإسلام كانت مشحونة بجميع الأفكار الغريبة عن هذا الدين الجديد ، فلم يستطع الدين نفسه أن يبرأ منها ، بل حاول التوفيق بينه وبين هذه الآراء الطارئة عليه .

وكانت الثغرة التي نفذت منها الإسماعيلية بوجه خاص هي (التأويل) . فمن طريق هذا التأويل استطاعت العقائد الأجنبية أن تدخل على الدين . وإلى هذا التأويل لجأ الفاطميون لتكييف هذا الدين نفسه على النحو الذي يتفق وما لهم من

العقول أو الميول . ومن نتائج هذا التأويل أن أصبحت للإسلام صورة جديدة تبعه من صورته على عهد النبوة .

وأتى الفاطميون أيضاً فوضعوا نظاماً دقيقاً لدعوتهم ، ونظاماً دقيقاً لطريقة تعلمها : أما من حيث الدعوة نفسها فقد زعم لنا المقرئ أنهم جعلوها تتألف عندهم من تسع مراتب ؛ يكفي أن نشير هنا إلى الثلاث الأخيرة منها ؛ وفيها يلقن (الطالب) : أن الإيمان مبنى في نظرهم على العقل لا النقل ، وأن النبي بعث للكافة والفيلسوف للخاصة ، وأن التكاليف فرضت على العامة لتشاغل الخاصة عنها بما هو أسمى منها (وهو معرفة الأمور الخفية التي اختص بها العالم العلوي دون السفلي) ^(١) .

وأما من حيث طريقة تعليمها فقد أطلق الفاطميون على تلاميذهم اسماً ائمت إليه انظار الخاصة والعامة ؛ فسموها « علوم آل البيت » . ثم عهدوا في شرح هذه العلوم إلى فئة خاصة من علمائهم هم « الدعاة » ، وكان يعاونهم في هذه المهمة الشاقة الوزراء ، وكان الخليفة نفسه هو المرجع الأول والأخير في كل ذلك ؛ لأنه الشخص الذي ورث العلم الإلهي كله عن آبائه وأجداده من لدن علي بن أبي طالب ^(٢)

يقول المقرئ :

ولما تولى يعقوب بن كلثوم الوزارة رتب في داره العلماء والفقهاء ، وألف كتاباً في الفقه يتضمن ماسمعه من المعز لدين الله ومن ابنه العزيز بالله ، وهو محبوب على أبواب الفقه ... ويشتمل على فقه الطائفة الاسماعيلية .

وقام الدعاة والقضاة بإلقاء دروس يتعرضون فيها لشرح هذا المذهب الديني الذي دعت له الدولة الفاطمية ؛ فكان للرجال يوم الأحد ، وللنساء يوم الأربعاء ، وللأشراف وذوى الأقدار يوم الثلاثاء . ووصف لنا المقرئ إقبال الناس في العصر الفاطمي على

(١) خطط للمقرئ ج س

(٢) خطط المقرئ ج ٤ ص ١٥٧

هذه الدروس فقال « إنهم ازدحموا مرة لسماع القاضى محمد بن النعمان ، فمات منهم أحد عشر رجلا من شدة الزحام »^(١) . وكانت هذه الدروس تلقى بالقصر الفاطمى نفسه حينما ، وبالمسجد حينما . واستمر الحال على ذلك حتى زمن الخليفة الحاكم بأمر الله فأمر عام ٣٩٣ هـ بإنشاء دار عظيمة أطلق عليها اسم « دار العلم » ، وجعلها أقساما مختلفة : فقسم للقرآن وعلوم الدين ، وقسم لعلوم النحو واللغة ، وقسم للفلك ، وقسم للطب وهكذا . وكان التعليم فى هذه الجامعة الكبرى على نفقة الدولة ، وكان أمر الإشراف عليها وعلى سير الدراسة بها موكولا إلى رجل عظيم من كبرائها هو « داعى الدعاة » . وهويل « قاضى القضاة » مباشرة فى الرتبة . وسنعود إلى الكلام عن (دار العلم) فى فرصة أخرى .

والخلاصة فى الفرق بين العقلين الفاطمى الأيوبي أو المملوكى أن أولهما وهو العقل الفاطمى أباح لنفسه عن طريق « العلم الباطن » و « التأويل » حرية واسعة فى التفكير لم ينعم بها الآخرون . والتأويل وحده باب واسع يستطيع الذين يلجونه أن يصلوا منه إلى طرق بعيد آفاقها ، واسعة آمادها ، قد تصل بالدين نفسه كما قلنا إلى صورة أقل ما توصف به أنها غريبة على أذهان أهل السنة .

ومع ذلك لا ينبغي لنا أن نبالغ فى تصور الحرية العقلية التى تمتع بها العقل الفاطمى ، ولا يصح لنا أن نزيده فى نتائجها ؛ فالواقع أن هذا العقل الفاطمى على سمته يومئذ كان محكوما بالعقائد الفاطمية نفسها ، وكان مقيدا بالتقاليد المذهبية التى وضعها الخلفاء الفاطميون لأغراض يفهمونها . ولا يغيب عن أذهاننا أن قول الشيعة الإمامية بمصمة الأئمة وغيرها من الأمكار الغريبة على المذهب السننى جعلهم فى موقف شبيه بموقف المعتزلة . فقد جاء المعتزلة بطائفة من الآراء الغريبة ، فاحتاجوا إلى المنطق والفلسفة وتسلحوا بهما استعدادا منهم للدفاع عن هذه الآراء التى طلعوا بها على الناس . ثم مضى المعتزلة فى حريتهم الفكرية لم يكذب يحول دونهم حائل ، أو يقف فى سبيلهم مانع ، فى

حين أن الإمامية من بعدهم خانهم السلاح الذي تسلحوا به في أول أمرهم ، فأصبح القول بعصمة الأئمة سبباً من أسباب تأخرهم العقلي وداعية من دواعي خولهم الفكري^(١) ، ذلك ما نعلمه عن المذهب الديني للدولة الفاطمية العلوية ؛ أما المذهب الديني للدولتين الأيوبية والمملوكية فهو مذهب أهل السنة أو الجماعة ؛ بنى على عقيدة مشهورة عندهم ؛ هي عقيدة الأشعري . وقد رأينا أن نجعل الحديث عنها في بداية الكتاب الثاني ؛ وهو كتاب (الحركة الروحية) ، لشدة صلتها فيما نرى بهذه الحركة ، فليتمسكها القارئ هناك .

ومهما يكن من شيء فقد استقر المذهب الفاطمي بمصر ، ونجحت الدولة الفاطمية في نشر دعوتها إلى الحد الذي قدر لها في ذلك الوقت . وبقي الأمر على ذلك حتى أتى صلاح الدين ، فعمل على القضاء نهائياً على المذهب الفاطمي وعلى الدولة الفاطمية ليحل محلها المذهب السني والدولة الأيوبية . وسلك صلاح الدين في ذلك طرقاً شتى ؛ سيصف هذا الكتاب شيئاً كثيراً منها ، وسنرى أن العنف والقتل كان بعض هذه الطرق التي نشرها لأن القتل كان ضرورة سياسية إلى جانب أنه ضرورة دينية . وسبب ذلك فيما يعرف المؤرخون والباحثون أن السياسة والدين كان كل منهما لا ينفصل عن الآخر في تاريخ المسلمين في جميع العصور . ولكن إلى جانب هذا العنف الذي اتبعه صلاح الدين ، كانت ثم طريقة سلمية عظيمة الفائدة في محاربة المذهب الفاطمي . تلك هي طريقة التعليم ، ومن أجلها عني صلاح الدين بإنشاء « المدارس » التي لم يكن لمصر الإسلامية عهد بها قبل الحكم الأيوبي . وسنعرف ذلك في الفصل الآتي :

(١) نحن هنا نفرق بين الشيعة عامة والفواطم منهم خاصة ، فإينطبق على فريق لاينطبق على آخر . نقول هذا لأننا لا نريد إثارة عصبية مذهبية ، والله يعصم المسلمين من سوء ويهديهم سبيل التقدم ألايكني مثلاً أن نعلم أن الفواطم نزهوا الذات الإلهية عن التشبيه والنسبهم وأنهم لم يقولوا بالناسخ أو الحلول ونحو ذلك ؟ ومن يدرى لعلم أحدنا في مذهبيهم بعد ذلك شيئاً لنعلمه .

الفصل الخامس

الحياة الثقافية

رأينا في الفصل الأول كيف كان رجال الخلافة المصرية ماضين في نشر « الدعوة الفاطمية » أو « الدعوة الهادية » أو « دعوة الحق » كما كانت تسمى عندهم بكل ذلك . ورأينا أنه كان من مراكز هذه الدعوة قصر الخلافة نفسه تارة ، والجوامع الكبرى كالجامع الأزهر تارة أخرى .

وكذلك كانت للفاطميين عناية كبرى بالمكتبات ، فكانوا يلحقونها بالقصر ، وكانوا يلحقون بها الجامع العلمية (الأكاديمية) ، كالجمع الذي أسسه الوزير يعقوب بن كلس وكان ينفق عليه ألف دينار كل شهر^(١) .

وأخيراً سمعنا « بدار العلم » أو « دار الحكمة » التي أسسها الحاكم بأمر الله الفاطمي عام ٣٩٥ هـ ، فغطت شهرة هذه الدار على شهرة الجامع العلمية السابقة كلها ؛ ثم ألحق بهذه الدار مكتبته تحتوى على ردهة كبيرة للمطالعة ، وعلى حجرة أخرى للاجتماعات التي كانت تعقد للمباحثة . وكان يتولى أمر هذه الدار العظيمة وملحقاتها « داعي الدعاة » ، وهو موظف رسمي خطير الشأن ، قلنا إن من عمله أن يلقى دروساً في يومى الاثنين والخميس من كل أسبوع ، يأتي لسماعها الدعاة والعلماء ، وكان للنساء في هذه الدروس مجالس خاصة^(٢) .

ويحدثنا المسيحي - وهو شاهد عيان - عن مكتبة القصر بوجه أخص ، فيذكر أنه اجتمع فيها من نفائس الكتب « ما لم ير مثله مجتمعاً لأحد قط من الملوك »^(٣) أما

(١) اقرأ كتاب الحاكم Le madrass Nizamiyya Par : A. Tallas - Page 16.

(٢) الحكم بأمر الله للاستاذ عبد الله عتار ص ١٦٥

(٣) خطط القرينى ج ٢ ص ٣٣٤

المقرئزى فيحاول أن يحصى ما في هذه المكتبة من الكتب : فينقل مرة رأى من يقول إنها بلغت مائة وعشرين ألف مجلد ، وينقل أخرى رأى من يقول أنها بلغت مائتي ألف مجلد ، وفي مرة ثالثة يقول أنها بلغت ألفاً وستمائة ألف مجلد ^(١) .

ومهما يكن من أمر هذا العدد ، فالذى يعنيننا هنا هو مادة هذه الكتب ، والظاهر أنها كانت مادة عظيمة تنسج لألوان من العلم كثيرة : « كالقمة على سائر المذاهب ، والنحو ، واللغة ، وكتب الحديث ، والتواريخ ، وسير الملوك ، والنجامة ، والروحانيات ، والكيمياء » ^(٢) . قال المقرئزى « ومن جملة الخزائن : خزانة تشتمل على ثمانية عشر ألف كتاب من العلوم القديمة ^(٣) » . والعلوم القديمة هنا أو « علوم الأوائل » اسم كانوا يطلقونه على المنطق والفلسفة والرياضة والفلك ووصف الأرض والطبيعة والكيمياء والطب ونحو ذلك . قال المقرئزى كذلك « وفيها — أى المكتبة — كلام المشاركة الذى يخالف مذهبهم — يعنى مذهب الفاطميين » . إلى آخر هذه الأوصاف التى تدلنا دلالة واضحة على سعة هذه المكتبة من ناحية ، وعلى طابعها الحر Laïque من ناحية ثانية .

أما مكتبة دار العلم فيظهر أيضاً أن الناس ذهبوا بعيداً فى الاستفادة من كتبها ، كما ذهبوا بعيداً فى فهم ما اطلعوا عليه فيها . ويدلنا على ذلك ما أورده المقرئزى فى خطه عن فتنة يقال لها (فتنة القصص) وهو رجل كان على رأس جماعة عرفوا (بالبدعية) ، كانوا يجتمعون بدار العلم ، وقيل إنهم أفسدوا عقول جماعة بالفعل ، فأمر الأفضل بإغلاق دار العلم ، ثم أعاد المأمون البطائحي فتحها ، فعادت هذه الفتنة بعد سكوتها ، وعاد أصحابها يفسدون عقول الناس ، وادعى القصص نفسه الربوبية ؛ إلى آخر ما أورده المقرئزى من أخبار هذه الفتنة ^(٤) .

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٥٥

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٥٤

(٣) خطط المقرئزى ج ٢ ص ١٥٤

(٤) خطط المقرئزى ج ٢ من ص ٢٣٥ — ٢٤٠

والمعجيب أنه حين بنى الحاكم دار العلم دعا إليها أساتذة من المذهبين الشيعي والسني معاً في أول الأمر ، ثم لم يلبث أن أبعد شيوخ المذهب السني وقتلهم وأغلق (دار العلم) . ثم أعيد فتحها ، وظهرت للناس الغاية الحقيقية التي أنشئت من أجلها ، وهي هنا بث الدعوة الفاطمية ليس غير .

وفي كتاب (الفلك الدوار في سماء الأئمة الأطهار) أن الأغراض التي أنشئت دار العلم من أجلها ثلاثة في مجملتها ^(١) :

أولها : استيعاب الكتب والمطالعات والمحاضرات .

وثانيها : تثقيف القضاة وتدريبهم على ألا يسمح لهم بدخول الدار حتى يتموا دراستهم في الجامع الأزهر .

وثالثها : تعليم موظفي الدعوة ، وذلك بعد أن يتم هؤلاء دراسة النحو والفلسفة والمنطق والنجوم في الأزهر ، ثم يفادرون إلى دار الحكمة .

وهكذا كانت هذه الجامعة التي أطلق عليها اسم دار العلم أو دار الحكمة تقوم بوظيفة من أكبر وظائف الدولة ، هي وظيفة إعداد الدعاة والقضاة ، وتزويدهم بالعلوم التي يستعينون بها على نشر الدعوة . وكان من هذه العلوم التي يدرسونها ما يتصل بالدين ، ومنها ما يتصل بغيره كالطب والتنجيم ، وبذلك صار العلم في هذه الدعوة نفسها يمتزج بالفلسفة ، وأصبح العقل الفاطمي بسببه مخالفاً للعقل السني كل المخالفة .

وبينما كانت دار العلم وغيرها من المراكز العلمية الهامة تقوم بوظيفتها على هذا النحو ، إذا بمؤسسة أخرى كانت قد نمت وترعرعت في الأوساط السنية في الشرق . وهذه المؤسسة الجديدة هي المدرسة . والمدرسة بقاء في وسطه صحن كبير . وفي كل جانب من جوانبه الأربعة إيوان مقبب . وتبنى المدرسة عادة على سمت القبلة ، ويتخذ

(٢) أنظر كتاب الفلك الدوار ص ١٦٣ طبعه صاحب . والذي ذكرناه هنا مختصر لما في هذه الصفحة .

مفها المحراب . ومن ثم ترى أن المدرسة لا تخرج عن كونها جامعاً ، بل إنه لم يفرق فيما بعد بينهما . والناظر الى المدرسة من أعلى ، يرى أنها على شكل صليب . غير أن مساكن الأساتذة والطلبة ، تملأ فراغ المثلثات الأربعة التي يحدثها هذا الشكل المصلب ، فتبدو المدرسة وملحقاتها من بعيد على شكل مربع^(١) .

ونعود بتاريخ المدرسة الى الوراء ، فترى أنها قامت في أول أمرها على أكتاف الأفراد ، و بقيت تعتمد عليهم إلى أن حان الوقت الذي نهضت فيه الحكومات الإسلامية نفسها بهذه المدارس ، وأولتها جزءاً كبيراً من عنايتها . فبجهود فردية في أول الأمر ، نشأت مدارس للمذهب السني ، كمدرسة (أبي علي الحسيني) المتوفى عام ٣٩٣ هـ لتعليم الحديث ، وكان يحضرها ألف تلميذ ، وكالمدرسة التي أسسها « ابن فورك » المتوفى عام ٤٠٦ هـ في نيسابور عاصمة خراسان في ذلك الوقت ، وكالمدرسة التي أسسها « أبو حاتم البستي » المتوفى في عام ٤٢٠ هـ . ومعنى ذلك أن فارس هو الأقليم الذي شهد نشأة المدارس ، ثم من هذا الأقليم انتشرت في البلاد الإسلامية الأخرى .

ثم أنه في القرن الخامس الهجري ، كثرت إنشاء المدارس واشتهر منها بنيسابور في النصف الأول من هذا القرن أربع بنوع خاص وهي :

المدرسة البيهقية ، والمدرسة السعيدية التي بناها حاكم المدينة ، ثم مدرسة أنشأها أبو سعيد الاستراباذي ، ومدرسة بنيت لأبي اسحق الإسفراييني .

ثم في النصف الثاني من القرن الخامس بدأ اشتراك الحكومات الإسلامية اشتراكاً فعلياً في حركة إنشاء المدارس ، فانتشرت المدارس المنسوبة الى نظام الملك السلاجوقي في بغداد والبصرة والموصل ونيسابور ومرو وهرات . وكان تحميس نظام الملك ونشاطه في بناء هذه المدارس في القرن الخامس ، لا يقاس به غير تحميس صلاح الدين في بنائها في القرن السادس

بل كان عمل هذا الأخير بنوع خاص يعتبر فتحاً جديداً في نظام المدارس وطريقة الانتفاع بها على الوجه الأكمل .

والحق أن صلاح الدين كان في بناء المدارس مقلداً لمولاه نور الدين ؛ ونور الدين هو الذي بنى مدرسة في دمشق للحديث ؛ ووقف عليها وقوفاً كثيرة ، وبنى معها مدارس أخرى في حلب وحمص وغيرها من المدن الكبيرة . وكانت كلها تعلم المذهب الشافعي ، ومذهب الإمام أبي حنيفة ، وكان نور الدين كغيره من أمراء البيت الأتابكي العظيم مقلداً في بناء المدارس للسلاجقة ، ومنهم الملك ألب أرسلان الذي وزر له نظام الملك السلاجقي . وكأن الجميع قد ألهموا هذه الخطة الحسنة الناجحة في الدفاع عن المذهب السني والأخذ بيده حتى يقاوم المذهب الشيعي .

وكما كانت المكتبات والجامع العلمية ودار الحكمة وغيرها جزءاً هاماً من الخطة التي دبرها الفاطميون لنشر الدعوة الفاطمية ، فكذلك أصبحت المدارس الأيوبية جزءاً هاماً من الخطة التي وضعها صلاح الدين ، وقصد بها يومئذ أن تقوم له بعملين خطيرين :

أولهما : تعليم الناس المذهب السني ومحاربة العقائد الفاطمية .

ثانيهما : إثارة التحمس الديني ضد الفرنج في الحروب الصليبية .

وتلك كانت وظيفة المدرسة في العهد الأيوبي ؛ وبها أصبح صلاح الدين مبتدعاً في نظام التعليم ؛ واعتبر المؤرخون عمله فتحاً جديداً في طريقة الانتفاع بها لمصلحة المذهب السني . وصحيح أن مصر في أواخر عهد الفاطميين ، وقبل مجيئ صلاح الدين كانت قد تأثرت نوعاً ما بحركة الرجوع إلى المذهب السني ؛ فأسس وزير من وزراء مصر في عهد الخليفة الحافظ مدرسة شافعية بالإسكندرية عام ٥٣٢ هـ ؛ وبعده بأربع عشرة سنة — أي عام ٥٤٦ هـ — أسست في نفس المدينة مدرسة أخرى على يد وزير من وزراء مصر في عهد

الظافر من خلفاء الدولة الفاطمية . غير أن هذا وذاك لم يكن في نظر التاريخ نفسه يشكك في أن المؤسس الحقيقي للمدارس في مصر إنما هو صلاح الدين الأيوبي .
والخلاصة أنه بينما كان الجنود في الميدان يشتغلون بمحاربة الفرنج ، ويحاولون أن يحصروهم في شريط ضيق على ساحل البحر ، إذا بالعلماء والفقهاء في داخل القطر يغزون الناس غزواً دينياً ، ويفتحون البلاد فتحاً مذهبياً ، وذلك بالطريقة التي سنشير إليها عندما نتحدث في الكتاب الثالث عن البيئات العلمية ، التي كانت معروفة في الديار المصرية ، في ظل الدولتين الأيوبية والمملوكية .

الكتاب الثاني

الحركة البروقية

الفصل الأول

عقيدة الأشعرى

ليس بد لمن أراد وصف الحركة الروحية في مصر وما وليها من الأقطار الإسلامية من العناية بالعقائد الدينية التي كان لها أبلغ الأثر في توجيه هذه الحركة. وعقيدة الأشعرى فيما نعتقد ، هي التي صدر عنها الناس في مصر والشام منذ القرن الرابع الهجرى . ولهذا نود أن نخصها بفصل من فصول هذا الكتاب ، نؤرخ فيه لهذه العقيدة ، ونوضح آثارها ، ونرد إليها أكثر ما نعلمه عن هذه الحركة :

نعرف أن المسلمين اختلفوا فرقا دينية كثيرة ، ونعرف أنه كان من هذه الفرق فرقة المعتزلة ، وأن هذه الأخيرة سيطرت على أذهان الناس سيطرة عظيمة في غضون القرن الثالث الهجرى .

وفي ذلك الوقت كان الاعتزال نفسه مذهباً رسمياً للدولة ، وعنه دافعت الدولة بكل ما أوتيت من جاه وقوة ، وأغرت بالدفاع عنه جماعة الكتاب والخطباء والمتكلمين ، فأبلى هؤلاء البلاء الحسن في قمع أعداء هذا المذهب ، وكان من أخطر أعدائهم يومئذ حزبان عظيمان :

أما الأول فحزب يضم إليه أشعثاتاً من الزنادقة والرافضة والملاحدة ، وكان هذا الحزب قد زود نفسه بسلاح من الفلسفة والمنطق ، فدخل المعتزلة عليهم الميدان بهذا السلاح ، وما زالوا بهم حتى أجبروهم على التقهقر .

وأما الحزب الثانى فحزب « السنة » ، ممن لم يرق في نظرهم هذا الذى جاء به المعتزلة والرافضة من الإفك والبدعة . وكانت الدولة العباسية في أول أمرها على هذا المذهب ، ثم اقتنع الخلفاء العباسيون بمذهب الاعتزال ، وأخذوا على عاتقهم حماية هذا المذهب ضد

المذاهب الدينية الأخرى ، ومنها (مذهب السنة) . وظل رجال هذا المذهب مدة يسيرة بمعزل عن الخلافة العباسية ، وذلك حتى تحرشت بهم هذه الخلافة ، وأرادتهم على الاقتناع بوجهة نظرها . وزجت بهم في (محنة خلق القرآن) . فلما لم يذعنوا للرأى الحكومية في هذه المحنة ، أصبحوا هدفا لسهام المعتزلة من كل جانب ، بل هدفا لغضب العباسيين الذين حشدوا للقضاء عليهم جيوشا لا قبل لهم بها .

واستمر الحال على ذلك طوال النصف الأول من القرن الثالث للهجرة ، وطرفا غير يسير من النصف الثانى من هذا القرن . وذلك حتى ظفر بالخلافة (المتوكل) ، وكان ظفره بها على يد عنصر جديد ظهر في الدولة وهو العنصر التركي . والعنصر التركي سنى بطبيعته كما رأينا . فمالئ المتوكل - إرضاء لنفسه ولهذا الجنس أيضا - أن انتصر لمذهب السنة ضد المعتزلة . فأصبح هؤلاء كما أصبح اليهود والشيعة معهم موضعاً لاضطهاد الخلافة . ومن أجل ذلك طرد المتوكل وزيره ابن أبى دؤاد ، لميل فيه إلى المعتزلة . وتنفس أتباع الأمام (أحمد بن حنبل) الصعداء ، وراحوا يمرحون في بغداد ويخوفون الناس :

وقد أتاح ذلك كله أئمن الفرص وأنسبها لظهور :

أبى الحسن الأشعرى :

ولد بالبصرة عام ٢٦٠ للهجرة وتوفى في بغداد عام ٣٢٤ هـ . وهو ينتمى لأسرة يمنية سنية ، وجده أبو موسى الأشعرى الذى لعب دورا هاما في الفتنة بين علي ومعاوية . وكان أبو الحسن الأشعرى في أول أمره من رجال المعتزلة ، وظل على مذهبهم حتى الأربعين من عمره . ثم انفصل عنهم وهاجم مذهبهم واستقل بهذه العقيدة التي نعرض لشرحها الآن . وفي انفصال الأشعرى عن المعتزلة يحكى المؤرخون هذه القصة . وهى أن أبا الحسن كان من أخلص تلاميذ الجبائى رأس المعتزلة في عصره ، وأنه اختلف مع أستاذه في هذه المسألة وهى : هل يفعل الله الأصلح لعباده دائما ؟ ومثل الأشعرى لأستاذه بمثال افترض فيه

وجود أخوة ثلاثة : أولهم مؤمن مصدق ، وثانيهم كافر مكذب ، وثالثهم لم يزل بعد طفلاً لا يعقل . ثم سأل أستاذه ما عسي أن يكون حكمهم يوم القيامة ؟ قال الجبائي : أما المؤمن ففي الجنة ، وأما الكافر ففي النار ، وأما الطفل فيبينهما . قال الأشعري : فهب الطفل قال لربه ليس هذا ذنبي ، فأنت يارب لم تدعني أعش حتى أعمل عملاً صالحاً أدخل به الجنة ، فلماذا لا أدخلها ؟ قال الجبائي : فإن الله تعالى يقول له : لقد علمت أنك لو عشت لعصيتني ، فلم أدعك تعيش حتى لا تدخل النار ، وإذن فقد عملت لصالحك ، قال الأشعري : فهب المكذب قال : يارب مادمت تعرف الذي كان ينتظرني من العقاب ، فلم لم تفعل ما هو صالح لي ، كما فعلت لأخي الطفل ؟ فلم يحرج الجبائي جواباً . !

ومنذ يؤمئذ انفجر الأشعري في ثورة كبيرة ، وصعد يوم الجمعة بجامع البصرة كرسيًا ونادى بأعلى صوته : من عرفني فقد عرفني ، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي ، أنا فلان ابن فلان كنت أقول بخلق القرآن ، وأن الله لا يرى بالأبصار ، وأن أفعال الشر أنا أفعالها . وأنا تائب مقلع معتقد الرد على المعتزلة متعرض لفضائحهم ومعايبهم . . وأخذ من حينئذ في الرد عليهم ، وصنف خمسة وخمسين تصنيفاً ^(١) .

فكان أهمية الأشعري ترجع إلى أنه خالف ما كان عليه العلماء السابقون له من كراهية الجدل في العقائد ، وإلى أنه تمكن بفضل ذلك من الانتصار على المعتزلة .

وجملة القول في عقيدة الأشعري أن صاحبها سلك بها طريقاً بين طريقتين ، هما (النفى) الذي ذهب إليه المعتزلة (والإثبات) الذي قال به أهل التجسيم . وناظر الأشعري على قوله هذا واحتج له فقال : إن الله تعالى عالم بعلم ، قادر بقدر ، حي بحياة مريد بإرادة ، متكلم بكلام الخ . وأن صفاته أزلية قائمة بذاته تعالى لا يقال هي هو ، ولا هو هي ، ولا

(١) القرينزي : الخطوط ج ٤ ص ١٨٦ ومع ذلك فيذهب الأستاذ Spitta إلى أن قصة هذا الخلاف قد اخترعت اختراعاً لغرض ما ، وأن المسألة تنحصر في أن الأشعري عكف على دراسة الحديث ووضح له ما بين رأى المعتزلة وروح الإسلام من تناقض (انظر دائرة المعارف الإسلامية . مجلد ٢ عدد ٤ ص ٢١٨ الترجمة العربية) .

غيره . ودعاه ذلك إلى إنكار ما ذهب إليه المعتزلة من أن القرآن مخلوق ؛ وقال بأنه كلام الله الأزلى القديم ، وأن القراءة نفسها هي المخلوقة الحادثة . كما دعاه ذلك إلى القول بإمكان رؤية الله تعالى في الدار الآخرة وحدها ، إذ لا يجوز أن يرى تعالى في مكان ولا صورة مقابلة واتصال شعاع ، فإن ذلك محال .

وخالف الأشعري كل ماورد عن المعتزلة في الوعد والوعيد ، والسمع والعقل من كل وجه وقال : الإيمان هو التصديق بالقلب والقول ، والعمل بالأركان فروع الإيمان . فمن صدق بالقلب ، أى أقر بوحدانية الله تعالى واعترف بالرسول تصديقا لهم فيما جاؤا به فهو مؤمن . وصاحب الكبيرة إذا خرج من الدنيا من غير توبة حكمه إلى الله : إما أن يغفر له برحمته ، أو بشفاعته له من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإما أن يعذبه بعذله ثم يدخله الجنة برحمته ، إذ لا يخلد في النار مؤمن كما يدعى المعتزلة .

وقال الأشعري : ولا أقول إنه يجب على الله سبحانه قبول توبة بحكم العقل ، لأنه هو الموجب ؛ لا يجب عليه شيء أصلا ، ولا يتصور منه ظلم ، ولا ينسب إليه جور لأنه المالك المطلق .

وقال « والواجبات كلها سمعية فلا يوجب العقل شيئا البتة ، ولا يقتضى تحسينا ولا تنقيحا » وقال « وبعث الرسل جائز — لا واجب ولا مستحيل — فإذا بعث الله تعالى الرسول وأيده بالمعجزة انطارقة للمادة ، وتحدى ودعا الناس ، وجب الإصغاء إليه والاستماع عنه » . وقال « وكرامات الأولياء حق ، والإيمان بما جاء في القرآن من السنة والأخبار التي ستقع في الآخرة حق وصدق » .

وقال : « ولا أقول في عائشة وطلحة والزبير رضى الله عنهم إلا أنهم رجعوا عن الخطأ ، وأقول في معاوية وعمر بن العاص إنهما بغيا على الإمام الحق على بن أبى طالب رضى الله عنهم ، فقاتلهم مقاتلة أهل النبی ، وأقول إن أهل النهروان الشراة هم المارقون عن الدين ، وإن عليا رضى الله عنه كان على حق في جميع أحواله ، والحق معه حيث دار .

والخلاصة في مذهب الأشعري ، أنه رجوع بالناس إلى الإيمان المطلق عن طريق القلب لا العقل ، وأنه تقديس عظيم للخالق عز و علا ، فهو تعالى عادل بنفسه فلا يقال (يجب عليه العدل) ، وهو تعالى رحيم بنفسه فلا يقال (يجب عليه الرحمة) وهكذا ، ومنه تعالى يصدر الخير دائماً ، فلا يصدر منه ظلم ولا جور ولكن الإنسان وحده هو مصدر الشر دائماً ، وأنه تعالى يرى في الآخرة متجلبيا لعباده الذين آمنوا به ، وأن الواجبات كلها سمعية لا يوجب العقل منها شيئاً . أي أننا نعمل الخير لأننا أمرنا به ، وتتجنب الشر لأننا نهينا عنه ؛ فالعقل نفسه لا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً كما يدعى ذلك المعتزلة . وأنه تعالى لا يرجع إليه نفع ولا ضرر ، فلا يفتنح بشكر شاكر ، ولا يتضرر بكفر كافر بل يعلم سبحانه عن هذا علواً كبيراً . وفي ذلك كله ما يدل على أن الأشاعرة يقولون كما قلنا على القلب لا العقل وذلك بالقياس إلى المعتزلة الذين كانوا أنصاراً (لحرية الفكر) ، بل في ذلك كله ما يدل على صحة الرأي الذي ذهب إليه كثيرون من المستشرقين في حركة الأشعري ، من أن انتصاره لم يكن إلا انتصاراً دينياً ، وأنه كان في الوقت نفسه نوعاً من التفكير في عقيدة لا تبني على التفكير . ومع هذا لم ينجح النصر سريعاً لمذهب الأشعري ، إذ لم يتحمس له السنيون أنفسهم أول الأمر ^(١) ، كما لم يتحمسوا لمذهب المعتزلة من قبل ، بل كرهوا المذهبين جميعاً . وبقي الحال على ذلك حتى كان الوزير العظيم (نظام الملك) فوقف نفسه لنصرة الأشاعرة وبنى المدرسة النظامية ببغداد لنشر هذا المذهب .

غير أن الرجل الذي أسبغ على هذه العقيدة من شخصيته وطبعها بطابعه ، وصاغها ، الصوغ الأخير ، وقرر قواعدها . على أن تكون عقيدة السنين ؛ هو أبو حامد الغزالي الأمام المشهور ، ولقد حاضر الغزالي الناس أربع سنوات بالمدرسة النظامية ببغداد ، خرج في نهايتها

(١) كان الحنفية والحنابلة بوجه أخص يكرهون مذهب الأشعري ولم يصادف هذا المذهب قبولا تاماً إلا عند الشافعية ، وكان من أشهر تلاميذه الباذلاني وابن فورك والإسفرائيلي والقشيري ، والجبوني (إمام الحرمين) .

صوفيا ، أو قل خرج في نهايتها وهو يحصر الفلسفة في حدود الدين ، أو بعبارة أخرى يستغل الفلسفة لخدمة الدين ، وهو يعلم — أو لا يعلم — أنه طرد بذلك الفلسفة طرداً نهائياً من الشرق ، وأنه قضى على الحياة العقلية الفلسفية قضاء لا أمل في قيامها من بعده . وفي هذا يقول نكلسون في كتابه (تاريخ الأدب العربي) : كانت حالة التدهور الذي أصاب الأدب العربي خلال هذه القرون ، نتيجة مباشرة للظروف السياسية والاجتماعية السيئة اذ ذاك . ولكن لا ينبغي أن ننسى مع ذلك أن المصدر الحقيقي لهذا التدهور يعود في الأصل — أو ينبغي أن يكون عائداً فيما نظن — إلى الشلل العقلي الذي كان — يزحف من قديم على البلاد الاسلامية ، والذي ظهر ظهوراً كبيراً بانتصار الاشاعرة العظيم حوالي عام ١٣٠٠ للميلاد ^(١) . غير أننا نميل إلى تعديل هذا الرأي بعض الشيء ، فقد ظل النشاط الفلسفي صوفياً بحثاً أكثر منه عقلياً بحثاً ، واحتفظت البلاد الاسلامية بهذا النشاط الصوفي البحت ، فأصبح التصوف مجرى جديداً جرت فيه الثقافة الاسلامية منذ ظهرت عقيدة الأشعرى على العالم الاسلامي .

وهنا نقول مع « ماكدونالد » في كتابه (Muslim Theology :) ^(٢) أن الفلسفة الاسلامية لم تمت من ذلك الحين ، ولكنها بقيت محصورة في دائرة الدين ، خادمة فقط لأغراضه ، فلم يعد الصوفية كما كانت الحال قبل ذلك أقلية مضطهدة ، بل أصبحوا بفضل الغزالي أصحاب الدين أكثر من غيرهم ، وأصبح منهم أولياء الله يحظون باحترام الصوفيين والسنيين على السواء) : ونعود إلى الغزالي هذا فنقول :

نعم كان الغزالي متحمساً لمذهب الأشاعرة ، وينبغي أن نضيف إلى ذلك أن تحمسه لهذا المذهب لم يكن مفاجئاً ولا جاء بغير تمهيد ، فقد غرق الغزالي في شكوكه الدينية حيناً من الدهر ؛ نظر في أثنائه نظراً طويلاً في جميع العقائد السائدة ، وانتهى به الأمر إلى إنكارها جميعاً والتمسك منها بمذهب واحد هو مذهب الأشعرى .

(١) انظر Lilerary History of Arabs, by : Nicolson. p. 456

(٢) ص ٢٧٢

وكان هذا المذهب الذي أتى به الأشعرى لم يكن إلا نقطة الانتهاء التي يقف عندها كل من يريد أن يريح عقله أو يضع عنه مشقة التفكير الطويل ، لينقذ نفسه من صراع عنيف سيعترض له في طريق الوصول إلى اعتقاد صحيح عن طريق العقل ، فيعدل عنه عدولاً نهائياً إلى طريق القلب .

ونخلص الباحثون عمل الأشاعرة وعمل الغزالي معهم في أمور أربعة :

الأول — أنهم صرفوا الناس عن تلك الدراسات العتيدة حول مسائل الكلام ، ووصلوهم وصلاً مباشراً بمذهب اليسر والسهولة ، وهو مذهب السنة ، أو مذهب الجماعة .
الثاني — أنهم بوعظهم وإرشادهم أعادوا الشعور بالخوف إلى قلوب الناس . والمقصود بالخوف هنا هو مخافة الناس من الخالق جل شأنه ، ومن الخوض في صفاته كما يفعل المعتزلة والمجسمة وغيرهم .

الثالث — أنه بتأثير الأشاعرة وتأثير الغزالي بوجه خاص اكتسب المتصوفة مركزاً ممتازاً في العالم الإسلامي .

الرابع — وهو مكمل للأمر الثالث أو موضح له — أنهم قربوا الفلسفة الدينية للذهن العادى . ومعنى ذلك أنهم هدموا الأستقراطية العقلية ، وجعلوا البحوث الدينية شعبية أو كالشعبية ، وخدموا الفكر الإسلامى نفسه خدمة عظيمة ، فأنقذوه من الجمود الذى كاد يقع فيه لو أن الميدان خلا لرجال السنة وحدهم دون الصوفية ، وبأيدى رجال السنة سيف قاطع وحجة بالغة هي « حجة الإجماع » يسكتون بها كل ذى بدعة في الإسلام ، ويحاربون بها المتصوفة وغيرهم بتهمة الزندقة ، التي تكفى لاضطهادهم أحياناً ، ولا عدامهم في بعض الأحيان . ومن أجل ذلك قالوا : « إن المدرسة الغزالية تعتبر من أكبر البواعث على الإصلاح والتجديد ، وأن أئمتها الغزالي يعتبر خاتم العلماء اللاهوتيين ، كما أن محمداً خاتم الأنبياء المرسلين » .

ومهما كان من شيء فقد انتشر مذهب الأشاعرة بالسراق من منذ سنة ٣٨٠ هـ

وانتقل منه إلى الشام . فلما ملك السلطان الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب ديار مصر ، كان هو وقاضيه صدر الدين عبد الملك بن عيسى بن درياس على هذا المذهب ، قد نشأ عليه منذ كانا في خدمة السلطان الملك العادل نور الدين محمود بن زنكى بدمشق .

وحفظ صلاح الدين في صباه قصيدة ألفها له قطب الدين أبو المعالي مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوري ، وصار يحفظها صغار أولاده . فلذلك عقدوا الخناصر ، وشددوا البنان على مذهب الأشعرى ، وحملوا في أيام دولتهم كافة الناس على التزامه ، فتمادى الحال على ذلك جميع أيام الملوك من بنى أيوب ، ثم في أيام مواليتهم المماليك من الأتراك . وبعد السبعمائة من سنى الهجرة اشتهر بدمشق وأعمالها الامام المعروف « بابن تيمية » فتصدى للانتصار لمذهب السلف الصالح ، وبالغ في الرد على مذهب الأشاعرة ، وصدع بالنكير عليهم وعلى الرافضة والصوفية ، وكان له ولهم خطوب كبيرة^(١) . والخلاصة أنه لم يكن بد لمذهب الأشعرى من أن يكون له أوضح الأثر في نوع الحياتين الفكرية والاجتماعية اللتين سادتتا مصر وغيرها من أجزاء الدولة الأيوبية والدولة المملوكية . أما من حيث الحياة الفكرية ، فسرى أن العلوم في عصر كذا كانت علومًا عقلية لا عقلية في أكثرها ، وأن الاتجاه العلمى كان مسيرا للنقل أكثر من العقل . وأما الفلسفة وما إليها فنبت أجنبي لا تصلح له بلاد مصر ، وإنما يصلح لها نبات آخر يلائم البلاد العظيمة الحظ من الحرارة والدفع . وهذا النبات الآخر (هو التصوف) . من أجل ذلك سيطر التصوف على الحياة الاجتماعية في مصر ، سيطرة شملت جميع أنحاءها ، وزادت من دفعها ، وذلك على النحو الذى سنراه بعد .

(١) المقرئى : الخطوط ج ٤ ص ١٨٥ وما بعدها .

الفصل الثاني

« نظرة عامة في التصوف »

نقرأ تاريخ مصر السياسي والاقتصادي في القرون السادس والسابع والثامن للهجرة ، فإذا مصر مجاهدة من أثر الحروب الصليبية التي أفقدتها كثيراً من المال والرجال ، وردتها إلى لون من الحياة فيه شعور حقيقي بالفقر ، وإن كان فيه شعور إلى جانبه بالكرامة والفخر . ولقد ضاعف شعور المصريين بالفاقة يومئذ ما منيت به بلادهم من المجاعات الشديدة ، التي أشرنا إلى شيء منها . ومن شأن هذه الحالة الاقتصادية وأمثالها أن تخلق في الناس خشوعاً في حياتهم ، واستعداداً للخضوع لدينهم ، وأملًا في نعيم الآخرة بدلاً من نعيم العاجلة .

ثم ننظر في الحياة المذهبية لمصر في ذلك العصر ، فنرى مذهب الأشعرى قد زحف على مصر ، وقوى شأنه فيها بدخول صلاح الدين إليها ، فمالت مصر يومئذ إلى العلوم النقلية أكثر من ميلها إلى العلوم العقلية ، وظهرت فيها العناية بالتصوف ، بحيث صرفتها هذه العناية نفسها عن غيره من شؤون الدنيا .

على أنني أرى في التصوف رأياً قد لا يوافقني عليه كثيرون غيري ، لأنه رأى لا يستند إلى نصوص علمية صريحة . هذا الرأي هو أن التصوف كان نوعاً من السمو الروحي والعقلي فوق جميع العصبية الدينية المختلفة ، وهي العصبية التي ولدت بين أهل هذه الديانات حروباً طاحنة منها الحروب الصليبية . ولا يؤيدني في هذا الرأي غير المذاهب الصوفية التي سنشير إليها ، ومنها مذهب المعرفة ، ومذهب وحدة الوجود ، وكلها مذاهب تصرح بأنه لا فرق بين دين ودين ، لأن الله تعالى عام للجميع . أفلا يكون - كما قلت - هذا نوعاً من الإغلاء الروحي لهذه العصبية الدينية التي اتعبت القوم ؟

فاذا أضيف إلى ذلك كله أن الشعب المصرى شعب متدين بطبيعته ، وأن للدين سلطانا عظيما على نفسه وقلبه ، وأن مصر خضعت زمانا لنظام الرهبانية المسيحية ؛ عرفنا السبب الذى من أجله كانت مصر تربة صالحة لنمو التصوف ، حتى كان من الباحثين من ذهب إلى أن التصوف نظام مصرى النشأة ، فذكر (متز) أن أول ظهور الصوفية كان حوالى عام ٣٠٠ هـ ، وذلك فى مصر مهد الرهبانية المسيحية . وفى هذا العام الهجرى ظهرت بالأسكندرية طائفة يسمون الصوفية ، يأمرن بالمعروف — فيمازعموا — ويعارضون السلطان فى أمره ؛ وترأس عليهم رجل منهم يقال له أبو عبد الرحمن الصوفى (١) .

ومعنى ذلك أن هؤلاء الصوفية ، كانوا جماعة أتقياء أصحاب نزعة عملية « يأمرن بالمعروف وينهون عن المنكر » ويتدخلون فى حياة المجتمع تدخلا شديدا لوطاسة . ويحكي المؤرخون منهم ، أنهم كانوا يقنعون قضاة مصر وولايتها فى زمانهم بضرورة الإصلاح ، ويحملونهم على الإتيان بأعمال قد لا يرضى عنها الخليفة (٢) . ومن ثم كان تأثير المتصوفة فى أول أمرهم أشبه شئ بتأثير المعتزلة فى القرنين الثالث والرابع للهجرة . ولو أن المتصوفة مضوا على خطتهم هذه فى الإصلاح الاجتماعى ، لكان لهم من الشأن ما يجعلهم أشد خطورة على الناس وعلى الدولة من المعتزلة ؛ ولكنهم سرعان ما تخللوا عن السير فى هذه الخططة ، وبدلا من أن يسير المتصوفة فى العراق نحو القيام « بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » تراجعوا وتخاذلوا ، وكان أحدهم إذا سئل عن التصوف قال : « إنه الصبر تحت الأمر بالمعروف وتحت النهي عن المنكر » (٣) .

فكانهم بذلك تركوا العناية بالمجتمع وإصلاحه ، وقالوا علينا أنفسنا فلنصلحها ،

(١) أنظر الترجمة العربية لكتاب الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى — فصل الدين ص ١٤ نقلا عن كتاب الولاة والقضاة للسكندى ص ١٦٢ والخطط التريرى ج ١ ص ١٧٣ وجولدتسبر ٣٤٣ ، ١٠٩ .

(٢) متز نقلا عن السكندى ص ٤٠ .

(٣) رسالة القشيري ص ٢٨ فى الكلام على أبى عمر اسماعيل ابن نجيد المتوفى بمكة عام ٣٦٦ هـ .

وذلك فرق ما بينهم وبين المعتزلة ؛ فبينما كان المعتزلة «إيجابيين» في تفكيرهم وإصلاحهم إذا بالمتصوفة كانوا على عكس ذلك ، فأهملوا المجتمع الأسلامى كله ، وعكفوا على أنفسهم وانطوا عليها لا يفكرون في غيرها .

والتصوف فيما يقولون «هو بغضك الدنيا حبا في الله» ، أو هو موتك في نفسك كي تحيا في الله ؛ أو هو الاتمك شيئا ولا يملك شيء ؛ وباختصار هو طريق الوصول الى الله تعالى . ويطلق المتصوفة على هذا الطريق اسم «سفر» ، وعلى المسافر اسم «سالك» ، وعلى المراحل التي يمر بها «مقامات» . وهى عند بعضهم سبع مراحل تأتى كل واحدة منها نتيجة للأخرى ؛ وهى التوبة فالورع فالزهد فالفقر الخ . ومصدر التصوف كما يقول (ماسينون) هو ثورة الضمير لما يصيب الناس من مظالم ، لا يقتصر غالبا على ما يصدر عن الآخرين ، وإنما تنصب أولا على ظلم الإنسان نفسه ، وتقترن هذه الثورة برغبة في الكشف عن الله بأنه وسيلة يقويها تصفية القلب من كل شاغل . وقد كان الاقبال على الدين والزهد ، غالبا على المسلمين في صدر الاسلام ، فلم يكونوا في حاجة إلى وصف يمتاز به أهل التقى والانقطاع إلى الله ، ولم يتسم أفاضلهم في الجيل الأول بتسميته سوى صحبة رسول الله ، إذ لا أفضلية فوقها ، فقليل لهم الصحابة ؛ وسمى أهل الجيل الثانى بالتابعين .

ولما فشا الاقبال على الدنيا في القرن الثانى وما بعده ، قيل لخاصة الصالحين (الزهاد والعباد) . ثم لما ظهرت الفرق الإسلامية ، ادعى كل فريق أن فيهم زهادا أو عبادا . وهناك انفراد خواص أهل السنة باسم الصوفية ، واشتهر هذا الاسم قبل المائتين للهجرة ، أى أن ذلك كله كان بعد عهد الصحابة والتابعين (١)

(١) انظر خطط المقرئى ج ٤ ص ٢٧٣ ومقالات الاستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق تعليقا على مقال ماسينون عن التصوف بالترجمة العربية لدائرة المعارف الاسلامية .

نشأة التصوف :

وهنا يكثر الخلاف بين العلماء حول نشأة التصوف من جهة ، وحول صبغته من جهة ثانية . فأما ماسينيون ومعه تيكلسون فيرى أنه عراقى النشأة ولكنه يونانى الصبغة . وأما متر Metz « فيقول إنه مهنرى النشأة مسيحى الصبغة ، وأما مصطفى عبد الرزاق فيقول إنه مصرى النشأة اسلامى الصبغة ، على أن جمهور المستشرقين لا يستطيعون أن يخلوا التصوف الإسلامى من محسنات أجنبية كثيرة دخلت عليه ، وأهمها الأفكار المسيحية أو الآراء الفارسية أو الهندية أو اليونانية وخاصة « الأفلاطونية الحديثة » .

ومهما يكن من شئ فالحقيقة التى لا نستطيع أن ننكرها ، هى أن ظهور التصوف أمر طبيعى الحدوث فى الأمة الإسلامية ، ولسكن هذا الكائن الإسلامى العجيب ، كان كغيره من كائنات الحياة الإسلامية الأخرى شديد التأثر بالعناصر الأجنبية على اختلافها وكثرتها . بل إن تأثر التصوف بهذه العناصر الأجنبية ربما كان أشد من تأثر المظاهر الأخرى ، علمية كانت أم أدبية أم سياسية أم اجتماعية . وربما كان من أسباب ذلك رغبة الناس أبداً فى الجديد ، وهو ما عبر عنه متر بقوله « إن المسلمين أحسوا بحاجات جديدة فى الدين ، وذلك منذ القرن الثالث الهجرى ، فتقدمت الديانات القديمة لسدها من وراء ستار ؛ وخاصة منها الديانة المسيحية المتأثرة أخيراً بفلسفة اليونان ^(١) »

وننتقل من الكلام عن نشأة التصوف إلى الكلام عن أشهر المذاهب فى هذا التصوف ، ليكون ذلك تمهيداً للكلام عن الحركة الصوفية المصرية .
واعلم من أشهر المذاهب التى عرفها التصوف الإسلامى أربعة وهى :

(١) متر ص ١١ المصدر المتقدم الذكر .

أولاً — مذهب المعرفة ووسيلتها القلب ، أى ان الله تعالى لا يدرك بطريق الحواس ؛ لأنه غير محدود بزمان أو مكان ، كما لا يدرك بطريق العقل ؛ لأن العقل عاجز عن ذلك كل العجز ، وإنما يدرك الله تعالى بطريق القلب أو الروح أو الضمير ؛ ومن أجل هذا نشأ في المتصوفة قول بعضهم « فقهش عنه في قلبك فهناك عرشه » .

والقائل بهذا الرأي لا يعير اهتماماً كبيراً لما قد يحدث من التصادم بين المعرفة وبين « الشريعة » ؛ لأنه تصادم ظاهرى لا يدوم ، والإنسان عند أصحاب المعرفة « صورة منسوخة عن الله » أو هو « عين يرى بها الله عباده » .

والإنسان متى عرف حقيقة نفسه ، فكأنه عرف الله تعالى « كنت كنزاً مخفياً فخلقت الخلق ليعرفونى » . ولا فرق عند أصحاب المعرفة بين دين ردين ؛ لأن الله تعالى عام للجميع « أينما تولوا فثم وجه الله » . ومن هنا كان التصوف الإسلامى على هذا الشكل جديراً باحترام العلماء ، وداعياً إلى المرونة العقلية ، والحرية التى يدعون إليها .

فإن سئل الصوفى ، إذا كان الكون كله صورة لله فلم خلق الله الشر ؟

أجاب الصوفى أن ما يظهر لنا شراً إنما هو فى الحقيقة خير .

وإذا سئل الصوفى ، وما طريق الخلاص من الشر ؟

أجاب بقوله : الحب ! الحب ! والحب موضعه القلب ، والقلب مصدر المعرفة .

ثانياً — مذهب الاتحاد والحلول ، وهو مذهب يقوم على التمييز بين اللاهوت والناموس فى الذات الإلهية ، وهما كلمتان غريبتان عن الإسلام ، يرجع الأصل فيهما كما يقول « منز » إلى النزاع الذى قام بين نصارى الشام حول طبيعة المسيح « وأتى « الخلاج » فاستحل لنفسه استخدام هذه الألفاظ ؛ ومن شعره فى ذلك قوله :

سميحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا فى خلقه ظاهراً فى صورة الآكل والشارب

حتى لقد عاينه خلقه كالحظة الحاجب بالحاجب
وعرف عن الحلاج أنه كان يورد عبارات كثيرة تحمل هذا المعنى ، ومن هذه
العبارات قوله (أنا الحق) ، « وما في الجبة إلا الله » ، ومن شعره في نفس هذا المعنى قوله :
أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فاذا أبصرتني أبصرته واذا أبصرته أبصرتنا

وعن الحلاج نقل معاصره هو الاصطخري قال : وزعم « الحلاج » أن من هُذب
في الطاعة نفسه ، وأشغل بالأعمال الصالحة قلبه ، وصبر على مفارقة الذات ، ومالك نفسه
في منع الشهوات ، ارتقى به إلى مقام الأقربين . ثم لا يزال يتنزل في درج المصافاة حتى
يصفو عن البشرية طبعه . فإذا لم يبق فيه من البشرية نصيب ، حل فيه روح الله الذي
كان منه عيسى بن مريم ، فيصير مطاعا ، فلا يريد شيئا إلا كان ، وجميع فعله حينئذ
فعل الله وجميع أمره أمر الله . ^(١) غير أن هذا الرأي من آراء المتصوفة كان عسير
الفهم على كثيرين من المسلمين ، فاضطهد القائلون به ، وقتل زعيمهم نفسه وهو الحلاج
قتلة شنيعة ؛ إذ ضرب ألف سوط ، وقطعت يداه ورجلاه وأحرق بالنار . وذهب
المنشيئون من المتصوفة في تبرئته والاعتذار عنه مذاهب شتى ، فمن قائل إنه لم يعص الله
ولكنه أفسى السر الذي أوثمن عليه بها ، ومن قائل إنه تكلم بكلامه هذا وهو في حالة
وجد . ومن قائل إن الذي نادى (أنا الحق) هو الله وليس الحلاج النخ .

ثالثا : مذهب وحدة الوجود ، ويخيل لي أن ظهور هذا المذهب إنما هو نوع من
إصلاح المذهب الأول ، « ونعني به القول بالحلل والاتحاد » أو تعديل له بحيث تقبله
أذواق أهل السنة ممن أغضبهم الحلاج وغيره ، وإلى ابن عربي المتوفى عام ٦٣٨ للهجرة
يرجع الفضل في وضع أصول هذا المذهب . قال ابن عربي : ليس للصوفي أن يقول
(أنا الحق) ولكن له أن يقول (أنا حق) لأن الله تعالى لا يحل في القلب ، ولكن

يجل في القلب الإيمان به والتعظيم له ، ولأن شهادة « لا إله إلا الله » لا تثبت استقلال الخالق عن خلقه بمقدار ما تثبت اتصال الخالق بخلقـه ، ولأنه ليس في الوجود على الحقيقة إلا الله ، ولا معبود في الواقع غيره .

ومعنى ذلك أن أصحاب هذا المذهب يرون أن الوجود كله حقيقة واحدة ، وينظرون إلى الكثرة والتعدد على أنهما أمران ناجمان عن حواس الإنسان الظاهرة ، والعقل الإنساني قاصر بطبيعته عن إدراك الوحدة الذاتية ، أو إدراك المجموع كمجموع ، وقد عبر ابن عربي عن هذا المعنى بقوله :

يا خالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقته جامع
تخلق ما ينتهي كونه فيك فأنت الضيق الواسع^(١) .

ومعنى ذلك أن ابن عربي لم يفرق بين الواحد والكثير ، أو بين الخالق والخلق ، وأنه أدرك ذلك بذوقه ، وإن كانت حواسه عاجزة كل العجز عن مثل هذا الإدراك . والذين يقولون بوحدة الوجود ينتهون كذلك إلى القول بوحدة الأديان ، فكلها تدعو إلى عبادة إله واحد يتجلى في صورة مخلوقاته ، وهم من هذه الناحية يشبهون المتصوفة القائلين بمذهب (المعرفة) كما رأينا .

ومهما يكن من شيء فهذه المذاهب كلها غريبة عن الإسلام ، بدليل أن أصحابها كالحلاج وابن عربي والسهروردي الذي لم يأت ذكره بعد ، اختلف الناس فيهم اختلافا كبيرا : فمن قائل إنهم زنادقة ، ومن قائل إنهم مؤمنون حقاً ، ومن الناس من رماهم بالجهل ، ومنهم من وصفهم بالخداع والغش ، ومنهم من ذهب في احترامهم واجلالهم إلى حد التقديس .

بل مهما يكن من شيء ، فقد اصطنع المتصوفة لأنفسهم على مر الزمن أصولاً أو

(١) انظر مقال الدكتور أبو العلا عفيفي تعليقا على مادة ابن عربي بدائرة المعارف الإسلامية

رسوما ثلاثة في جملتها ، وتم استقرارها بصورة نهائية منذ القرنين الثالث والرابع للهجرة .
أولها : القول بالجبر والاستسلام .

وثانيها : إكبار الأولياء والنظر إليهم على أنهم أصحاب كرامات .

وثالثها : إكبار النبي محمد صلى الله عليه وسلم بوجه خاص ، والنظر إليه على أنه فوق درجة الإنسان .

فأما القول بالجبر والاستسلام فأثر من آثار النزاع بينهم وبين المعتزلة ، فإن هؤلاء قالوا بحرية الإرادة واختيار الإنسان ، والصوفية ذهبوا إلى أن الإنسان مجبر في جميع أعماله . والجبر عند الصوفية ليس معناه القوكل على الله والثقة به وترك الأمر لمشيئته . ولذا شاع في المتصوفة قول أحدهم : إن من أهتم برزق غده وعنده قوت يومه فقد ارتكب خطيئة تكذب عليه . وقول آخر : لو كان رضى الله في أن يدخلني النار كنت بذلك راضيا . إلى آخر هذه العبارات .

وأما إكبار الأولياء : فيقول (Metz) إنه مذهب نصراني أحدثه المتصوفة في الإسلام ، وقسموا به الأولياء الذين هم ولاة العالم وأصحاب الحل والمقد فيه إلى أقسام ، فهناك الأخيار ، وهناك الأبدال ، وهناك الأبرار ، وهناك الأوتاد ، وهناك الشهباء ، وهناك القطب أو الغوث .

ومسألة الولاية في الإسلام من المسائل التي اختلف فيها المتصوفة أيضاً عن المعتزلة ، لأن المعتزلة أنكروها إنكاراً باتاً ، واستمسك بها المتصوفة استمسكاً تاماً . قال ابن عربي : الأنبياء ثلاثة : « مرسل بشريعة لأمه ، ونبي يبشر بالله ، وولي يفنى في الله ويتحد به » . ولعل أهم ما يمتاز به الولي عندهم هو أن الكرامة تقع على يديه . كما أن أهم ما يميز النبي هو أن المعجزة تقع على يديه . والفرق بينهما في نظر المتصوفة أن المعجزة يجب إظهارها ، والكرامة لا يجب إظهارها ، وأن المعجزة حجة على الكفار ، والكرامة حجة على الأولياء . وكثرة المعجزات تؤيد الأنبياء ، وكثرة الكرامات تزيد في خوف الأولياء على أنفسهم أن يسقطوا . . الخ

وكرامات الأولياء كثيرة : فقد تكون اجابة دعوة ، وقد تكون إظهار طعام في وقت فاقة من غير مسبب ظاهر ، أو حصول ماء في زمن عطش ، أو تسهيل قطع مسافة في مدة قريبة ، أو تخليص من هدو ، أو سماع خطاب هاتف ، أو غير ذلك من فنون الأفعال المناقضة للمادة^(١) . ومع ذلك فلم يكن يهتم بأمر الكرامات إلا عوام الصوفية . أما خاصتهم فلم يكونوا يجهلون لها شأنًا بالنسبة إلى الأمور الروحية .

وفي رسالة القشيري^(٢) : أنه قيل لأبي محمد عبد الله بن محمد المرتعش المتوفى عام ٣٢٨ هـ إن فلانا يمشي على الماء ، فقال « عندى أن مكفنه الله تعالى من مخالفة هواه فهو أعظم من المشي في الهواء » . وللكبار المتصوفة عبارات كلها مسخرية بهذا النوع من عقائد العامة ، يمكن الرجوع إليها في رسالة القشيري التي نشير إليها .

أما إكبار النبي صلى الله عليه وسلم ، والنظر إليه على أنه فوق درجة الإنسان فقد كان نتيجة في الواقع للمبالغة في مذهب الحلول أو الاتحاد الذي اقترن بالحلاج ، فالحلاج وإن كان يمظم عيسى عليه السلام ، « فإنه كتب في الفصل الأول من كتاب « الطواسين » ما يشبه أنشودة دينية عاطفية عن النبي محمد » . أما ابن عربي فإنه بحث في الكلمة Logos أو الحقيقة المحمدية ، ولم يكن يعنى بالحقيقة المحمدية محمدا رسول الله ، بل كان يعنى بها جميع الأنبياء من لدن آدم إلى محمد رسول الله ، وكان يطلق لفظ الإنسان الكامل على جميع من تحققت بوجودهم كل معاني الوجود ، وأهم هؤلاء هم الأنبياء والأولياء ، ومن إليهم .

(١) رسالة القشيري ص ١٦٠

(٢) ص ١٦٣ نفس المصدر

الفصل الثالث

الخانقاه

كان المتصوفة يخلون إلى أنفسهم وإلى عبادة الله تعالى في أما كن خاصة عرفت في العصور المتأخرة باسم الخوانق جمع خانقاه . وكان لهذه الأما كن التي نشير إليها أصل من السنة ، وهو ما أثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أنه « اتخذ لفقراء الصحابة والذين لا يأوون إلى أهل ولا مكان مكاناً في مسجده كانوا يقيمون به ، عرفوا بأهل الصفة (١) » .

ومنذ ذلك الوقت وحكام المسلمين وأمرائهم وذوو اليسار منهم يعنون عناية كبرى بإيواء الغرباء من المسلمين ، في أما كن يوفرون لهم فيها أسباب الراحة ، ويعفونهم من رقي العيش ، ويتركونهم للعبادة والعلم . وهنا يقول المقرئزي : إن أول من اتخذ بيتاً للعبادة فجمع فيه العبادة ، وجعل لهم ما يقوم بمصالحهم هو زيد بن صوحان في خلافة عثمان بن عفان « ويحكى ابن الجوزي عن رجل صوفي اسمه علي ابن إبراهيم الحصري المتوفى عام ٣٨٠ هـ أنه كبرت سنه ، فصعب عليه الحجى إلى الجامع ، فبنى له الرباط المقابل للجامع المنصور (٢) »

ومن ثم كانت الربط — وهي بيوت صغيرة للعبادة تبنى في خارج المدن — أول ما اتجهت إليه عناية المسلمين ، فأقاموها وأطلقوا عليها هذا الاسم . والرباط في الأصل اسم حربي للثغر الذي يربط فيه الجنود لمجاهدة العدو، ثم انتقل

(١) خطط المقرئزي ج ٤ ص ٢٤٤

(٢) متر نقلا عن المنتظم لابن الخوري مخطوط بدلين ص ١١٩

إلى الدار التي يقيم فيها المتصوفة لمجاهدة النفس . وإلى جانب هذه الربط كانت ثم أما كن أصغر منها ، وربما كانت جزءاً منها ، هي الزوايا ومفرداتها زاوية . والزوايا ركن الدار ، ثم أصبحت تطلق على الدار الصغيرة التي لا تتسع لأكثر من شخص في الغالب ، أو أشخاص قليلين في النادر ، ينقطعون فيها لعبادة الله .

والظاهر أن الأمر قد استمر على هذا النحو إلى حدود الأربعمائة من سني الهجرة كما يقول المقرئى ، وإذ ذاك ظهرت مؤسسة إسلامية كبيرة لهذا الغرض من الأغراض الدينية العظيمة ؛ وهذه المؤسسة هي : الخانقاه

وهو لفظ فارسي معناه في الأصل المائدة أو المكان الذى يأكل فيه الملك ؛ ثم أطلق على هذه الدور الفخمة التي يقوم على إنشائها الملوك والأمراء المتحمسون للدين من أجل أغراض شتى . منها إيواء الغرباء من المسلمين ، والسماح لهم ولأسرهم بالإقامة في هذه الدور ، ثم القيام على معيشتهم وعلى تثقيفهم كذلك . أما الصلاة فإنهم يؤدونها في قاعة عامة يسمونها (بيت الجماعة) . غير أن الجمعة لا تقام في الخوانق ، فكان على المتصوفة أن يغادروها كل جمعة إلى مسجد من مساجد المدينة ، وكان لخروجهم يوم الجمعة مشهد جميل يغرى الناس جميعاً برؤيتهم والتبرك بهم .
حكى المقرئى قال (١) :

وأخبرنى الشيخ أحمد على القصار رحمه الله أنه أدرك الناس في يوم الجمعة يأتون من مصر (الفسطاط) إلى القاهرة لمشاهدة صوفية خانقاه سعيد العداء ؛ (وسياتى الكلام عليها) عندما يتوجهون منها إلى صلاة الجمعة بالجامع الحامى ، كي تحصل لهم البركة والخير بمشاهدتهم ، وكان لهم في يوم الجمعة هيئة فاضلة . وذلك أنه يخرج شيخ الخانقاه منها وبين يديه خدام الربعة الشريفة ؛ قد حملت على رأس أكبرهم ؛ والصوفية مشاة بسكون وخفر إلى باب الجامع الحامى الذى يلي المنبر . فيدخلون إلى مقصورة كانت هناك

على يسرة الداخل من الباب المذكور تعرف بمقصورة البسملة ، فإنه بها إلى اليوم بسملة
قد كتبت بحروف كبار ؛ فيصلى الشيخ تحية المسجد تحت سحابة منصوبة له دائماً ، وتصلي
الجماعة ، ثم يجلسون وتفرق عليهم أجزاء الربعة فيقرأون القرآن ، حتى يؤذن المؤذن فتؤخذ
الأجزاء منهم ويستغلون بالتركع واستماع الخطبة ، وهم منصتون خاشعون . فإذا قضيت
الصلاة والدعاء بعدها ، قام قارئ من قراء الخانقاه ، ورفع صوته بقراءة ما تيسر من
القرآن ، ودعا لاسطان صلاح الدين ، ولواقف الجامع ولسائر المسلمين . فإذا فرغ قام الشيخ
من مصلاه ، وسار من الجامع الى الخانقاه والصوفية معه ، كما كان توجههم إلى الجامع .
فيكون هذا من أجهل عوائد القاهرة . والظاهر أن حركة انتشار الخوانق تشبه من
قريب أو بعيد حركة إنشاء المدارس وتكثر بها ، وقد رأينا أن المدارس ظهرت أولاً في
إيران ^(١) وما حولها من الجهات ثم انتقلت منها إلى العراق ، ثم إلى الشام ومصر . والمهم
أنه كما كان بنو أيوب تلامذة الأتابكة المسلمين في الجهاد من أجل الدين ، وكما كانوا
تلامذتهم في ابتناء المدارس التي أكثر منها صلاح الدين ؛ فسكذلك كان بنو أيوب
تلامذة الأتابكة في العناية بهذه المعابد الكبيرة التي يقضى فيها المتصوفة حياتهم ، ويفرغون
فيها لدعواتهم أن ينصر الله المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها . يدلنا على هذا القصد
الأخير ما حكاه لنا ابن واصل عن نور الدين (أن اصحابه قالوا له يوماً : إن لك في
بلادك أدرارات كثيرة وصلات عظيمة للفقهاء والفقراء والصوفية والقراء ، فلو استعنت ، الآن
بها السكان أمثل . فغضب وقال « والله أنى لا أرجو النصر إلا بأولئك فانما ترزقون
وتنصرون بضغائكم . كيف أقطع صلوات قوم يقاتلون عني وأنا نائم في فراشي بسهام
لا تخطيء وأصرفها إلى من لا يقاتل عني إلا إذا رأي بسهام قد تخطيء وقد تصيب

(١) ذكر متر في كتابه أن السكرامية أصحاب محمد ابن كرام هم الذين أنشأوا أكبر عدد من
الخوانق ، وذكر المقدسي أنه كان لهم خوانق كثيرة بإيران وما وراء النهر ، كما كان لهم خوانق
في بيت المقدس ، وكان لهم فوق ذلك كله محلة بالقساط (كتاب متر السابق الذكر ص ٢٠ الترجمة
العربية) .

ثم إن هؤلاء القوم لهم نصيب في بيت المال أصرفه إليهم كيف أعطيه غيرهم ؟ فسكتوا^(١) .
 « فلما استبد صلاح الدين بملك مصر بعد موت العاضد وغير رسوم الدولة الفاطمية ،
 ووضع من قصر الخلافة ، وأسكن فيه أمراء دولة الأكراد ، عمل هذه الدار — يريد دار
 سعيد السعداء —^(٢) بالقاهرة برسم الفقراء الصوفية الواردين من البلاد الشاسعة ، ووقفها
 عليهم في سنة ٦٩٩ هـ وولى عليهم شيخها ، ووقف عليهم بستان الجبانية بجوار بركة الفيل
 خارج القاهرة ، وقيسارية الشراب بالقاهرة ونواحي أخرى .
 وشرط أن من مات من الصوفية وترك عشرين ديناراً فما دونها كانت للفقراء ولا
 يتعرض لها الديوان السلطاني ، ومن أراد منهم السفر يعطى تسفيره ، ورتب للصوفية في
 كل يوم طعاماً ولحماً وخبزاً ، وبقي لهم حماماً بجوارهم ، فكافت أول خاتناه عملت بمصر ،
 وعرفت « بدويرة » الصوفية ، ونمت شيخها بشيخ الشيوخ . وكان سكانها من الصوفية
 يعرفون بالعلم والصلاح وترجى بركتهم ، وولى مشيختها الأكابر والأعيان كأولاد شيخ
 الشيوخ بن حموية ، مع ما كان لهم من الوزارة والأمانة ، وتدير الدولة بقيادة الجيوش
 وتقدمة العساكر^(٣) .

ويؤخذ من كل ذلك أن صلاح الدين هو أول من أحدث الخوانق في مصر ، وأنه
 جرى في ذلك على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في إيواء الغرباء من المسلمين ، وإعداد
 الأماكن التي تصلح لإقامتهم ، وإجراء الأرزاق التي تعفيهم من مذلة السكسب ، وتتيح
 لهم التفرغ للعبادة والعلوم .

ثم أتى المماليك فحجروا على سنة بنى أيوب في بناء هذه الدور ، وأنفقوا عليها يومئذ

(١) مفرج السكر وب لابن واصل ٩ من ٨٣ مخطوط بحاجمة فؤاد

(٢) سعيد السعداء هو أحد الأستاذين المنسكين خدام القصر الفاطمي ، وعتيق الخليفة المنتصر
 قتل سنة ٤٤٤ هـ وكانت داره مقابل دار الوزارة وسكنها من الوزراء طلائع بن رزيك ، وشاور
 ابن مجير ثم ابنه السكامل ثم حولها صلاح الدين خانقاه .

(٣) الخطط للمقريزي ج ٤ من ٢٧٣

عن سعة . ولئن كانت المدة التي حكمها الدولة الأيوبية — وهي نحو ثمانين سنة — أكثر من أن تتسع لبناء الخوانق الكثيرة ، فقد كان لدى الممالك متسع من الوقت ، كما كان لهم متسع من الثراء يكفى لبناء عدد لا بأس به من هذه الخوانق . ومن أهمها يومئذ على سبيل المثال :

الخانقاه البيهرية

بناها الأمير ركن الدين بيبرس الجاشنكير سنة سبع وسبعمائة للهجرة وذلك في موضع دار الوزارة . ومات فأغلقها من بعده السلطان الناصر قلاوون في سلطته الثالثة مدة من الزمان ، ثم أمر بفتحها بعد ذلك .

قال المقرئى : وهى أجمل خانقاه بالقاهرة بنيانا ، وأوسعها مقدارا وأتقنها صنعة . والشباك الكبير الذى بها هو شباك دار الخلافة ببغداد ، وكانت الخلفاء تجلس فيه ، وحمله الأمير البساسيرى من بغداد ، لما غلب على الخليفة القائم العباسى ، وأرسل به إلى صاحب مصر . (١)

خانقاه سرياقوسى

بناها الملك الناصر محمد بن قلاوون ، وكانت فى أيامه من أجمل ضواحي القاهرة ، وقال المقرئى فى سبب بنائها . إن الناصر ركب كعادته للصيد ، وبينما هو فى الطريق إذ انتابه ألم شديد كاد يقضى عليه ، فنزل عن فرسه ولكن الألم تزايد عليه ، فنذر إن عافاه الله أن يبنى فى هذا الموضع مكانا يتعبد الناس فيه لله تعالى . ولما عاد إلى قلعة الجبل ، وشفى من مرضه ، سار بنفسه إلى الموضع الذى انتابه فيه المرض ، وصحبه جماعة من المهندسين ، واختط هذه الخانقاه . وكان ذلك فى عام ٥٧٢٣ هـ . وجعل فيها الناصر مائة خلوة لمائة صوفى ، وبنى بجانبها مسجدا تقام به الجمعة ، وبنى بها حماما ومطبخا . فلما كانت سنة خمس وعشرين وسبعمائة كمل ما أراد من بنائها ، وخرج إليها بنفسه ومعه الأمراء والقضاة ومشايخ الخوانق ، ومدت هناك أسبطة عظيمة (٢)

(١) حسن المحاضرة ج ٢ ص ١٤٣ (٢) خطاط المقرئى ج ٢ ص ٤٢٢

خانقاه قوصوره

بنيت بالقرافة سنة ست وثلاثين وسبعمائة . وأول من ولى مشيختها شمس الدين محمود الأصفهاني الإمام المشهور صاحب التصانيف المشهورة . وكانت من أعظم جهات البر ، وأعظمها خيرا ، إلى أن حصلت الحن سنة ست وثمانمائة ففلاشى أمرها كما ففلاشى غيرها (١) .

خانقاه شيخوخو

بناها الأمير الكبير سيف الدين شيخوخو العمرى . ابتدأ عمارتها في الحرم سنة ست وخمسين وسبعمائة . وفرغ منها سنة سبع وخمسين . ورتب فيها أربعة دروس على المذاهب الأربعة ، ثم درس الحديث ودرس للقراءات ومشيخة لسماع الصحيحين . ومات شيخوخو بعد الفراغ من هذه الخانقاه سنة ، وشرط في شيخها الأكبر - وهو شيخ الحنفية بمصر - أن يكون عارفا بالتفسير والأصول ، وألا يكون قاضيا . وهذا الشرط عام في جميع أرباب الوظائف بها .

وأول من تولى المشيخة بها الشيخ أكمل الدين محمد بن محمود الباهرتى ، وأول من تولى تدريس الشافعية بها الشيخ بهاء الدين بن الشيخ تقي الدين السبكى . وأول من تولى تدريس المالكية بها الشيخ خليل صاحب المختصر . وأول من تولى تدريس الحنابلة بها قاضى القضاء موفق الدين (٢) .

إلى غير هذه الأماكن السكرية التى أعدها الملوك والساطين المالكى للعلم والعبادة ، وقد أعانهم على بنائها يومئذ ما كانوا يملكون من الأموال الوفيرة ، وما كانت تنعم به البلاد على أيامهم من الرخاء والسعة .

(١) حسن المحاضرة ج ٢ ص ٤٣

(٢) نفس المصدر المتقدم

الحياة في داخل الخانقاه :

ولكن كيف كانت الحياة في داخل هذه الخوانق ؟ وهل كان المتصوفة على اتصال بالحياة في خارجها ؟ وكيف كانت منزلة المتصوفة بين الناس عامة ؟ ثم هل كان المتصوفة كلهم طبقة واحدة ؟

كل هذه وأمثالها أسئلة ترد على ذهن الباحث في التصوف الإسلامي كمنظام اجتماعي وديني معاً . والإجابة عنها تكشف لنا عن جوانب في الحياة المصرية كان ينطلق منها بخور الدين ، وتشم فيها حرارة الإيمان الذي يملأ قلوب المتصوفة من المسلمين ، ويلدع من خلالها العقل المصري والمزاج المصري في أثناء القرون الوسطى .

فأما الحياة في داخل هذه الخوانق ، فتؤخذ من النصوص التي قدمناها أنها إلى أن توصف بالترف والسعة أدنى منها إلى أن توصف بالفقر والخشونة ، ولم لا يكون الأمر كذلك ؟ وإنما يؤتى لهم فيها بطعامهم وشرابهم ، ويسهر على راحتهم فيها ملوكهم وحكامهم ، ويتنافس هؤلاء جميعاً في تزويد هذه البيوت الدينية بالأثاث الفخم والرياش الفاخر .

وربما كان فيما سقناه من أن السلطان الملك الناصر « شرط أنه من مات من الصوفية وترك عشرين ديناراً فما دونها كانت للفقراء ، ولا يتعرض لها الديوان السلطاني » ما يدل صراحة على أن أولئك الفقراء كانوا يحصلون على أموال تزيد عن حاجتهم مع أنهم قدموا إلى الديار المصرية بغير مال ولا متاع .

ومع هذا فمن الحق أن يقال إن متصوفة مصر في العصور الوسطى لم يكونوا يعيشون لبطونهم ، وإن حياتهم لم تكن كلها طعاماً وشراباً ونعياً ومتاعاً ، بل كانوا يشتغلون دائماً بالعلم ، وكان يفد إلى الدار التي يقيمون فيها كثيرون من العلماء والفقهاء ليلقوا عليهم دروساً في الحديث ، وفي الفقه . ومع ذلك فالذي يميل إليه الباحث أن مقدار العلم الذي كان يدرس في هذه الدور وأمثالها كان أقل درجة من مقدار العلم الذي كان يلقي بالمدارس خاصة . نعرف ذلك من أن العلم الذي اشترطه الناس في الفقيه كان فيما

يظهر أكثر من العلم الذى اشترطوه فى الفقير أو المتصوف ، ولو ان ذلك لم يمنع قط من أن ننظر أحيانا كثيرة بشخصيات عظيمة جمعت بين الفقه والتصوف .

وإذا قلنا إن الشيوخ المتيمين بهذه الأماكن كانوا من الغرباء النازحين من البلاد الأخرى بأولادهم ، كان معنى ذلك أن النساء كن يقمن فيها مع أزواجهن ، وكن يفرغن معهم للعبادة والزهادة . على أن أكثر المتصوفة كانوا لا يشعرون براحة مع أزواجهم لسوء أخلاق أولئك الزوجات ، حتى لقد مال بعض المتصوفة أخيراً إلى مذهب التجريد أو العزوبة ، وهو مذهب إيسلāmيا ، ولكنه غلب على الصوفية فى القرن الرابع الهجرى ، وكان له أثر كبير فى حياتهم فى القرن الخامس . بل إن من الصوفية من أسرفوا فى هذا المذهب الأخير ، وهو مذهب التجريد على عادتهم فى الإسراف فى بقية المظاهر الحسية الأخرى ؛ فذهبوا إلى أن الصوفية إنما يتزوجون فى الظاهر ، وذكروا عن أحد مشايخ الصوفية فى القرن الثالث الهجرى أنه عاش مع زوجته خمسة وستين عاماً دون أن يقربها^(١) . من أجل هذا أقبل الشعب المصرى على هؤلاء المتصوفة ، وبالع فى احتراءهم والتمس البركة برويتهم ، أو التقرب منهم ، وكان الحكام أنفسهم أسبق من الشعب نفسه فى كل ذلك .

حكى عن أحد أولاد الملك الكامل ، وهو الملك الأشرف موسى ، أنه أوصى أن يكن بعد موته فى ثوب أحد الفقراء^(٢) .

وحكى عن أحد ملوك بنى أيوب ، وهو الملك المعظم سليمان بن شاهنشاه بن عمر بن شاهنشاه - وكان ملكاً على اليمن بين عامى ٦١١ ، ٦١٢ - أنه كان فقيراً يعمل الركة على كتفه ، ويتنقل معه الفقراء من مكان إلى مكان^(٣) .

(١) أنظر تراث الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع للاستاذ « متز » فصل الدين نقلاً عن كتاب كشف المحجوب ص ٣٦٢
(٢) شفاء القلوب ص ٢٥ مخطوط
(٣) نفس المصدر السابق ص ١١١

وأكثر من هذا وأدل منه على عناية بنى أيوب بالمتصوفة ، وميلهم العظيم إلى احترامهم
والتهربك بهم ، ما حكى عن الملك الأشرف موسى الذى مر ذكره ، من أنه قدم إليه النظام بن
أبى الحديد ، ومعه نعل النبي صلى الله عليه وسلم ، فأحضره وقام قائماً للفعل ، ونزل من الإيوان
وقبلها ووضعها على عينيه ، وبكى وخلع على النظام وأعطاه نفقة وأجرى عليه جراية ^(١)

لسنا بحاجة إلى القول إن كل هذه افكار ليست من الدين نفسه فى شيء ، ولو
بعث النبي العربى نفسه لأنكرها ولم يبق منها على شيء ؛ ولكن ليس ذلك مما
يبحث عنه العلم ؛ إذ العلم يبحث فى هذه الأفكار من حيث دلالتها على عقلية الجمهور
ومن حيث تأثيرها فى المجتمع .

الفصل الرابع

طبقات المتصوفة

كانت الخسومة شديدة على الدوام بين الفقهاء والمتصوفة ، لأن الفقهاء يناولون ظواهر العبادات ، والمتصوفة لا يبالون كثيراً بهذه الظواهر . ثم لما ظهر المتكلمون فيما بعد تحولت خصومة المتصوفة إليهم ، وذلك لأن المتكلمين يعتمدون أولاً على العقل ، وجمهرة المتصوفة يعتمدون على الذوق .

ولسكن إصراف الناس في احترام المتصوفة من ناحية ؛ وإصراف المتصوفة في النظر إلى أنفسهم من ناحية ثانية حملهم على أن يضيروا من أخلاقهم شيئاً فشيئاً مع الزمن ، مع أن الشذوذ الخلقى كان ينبغي أن يكون أبعد ما يتصف به هذه الطبقة ، نظراً لمتعتها باحترام الشعب والحكومة ، وهو احترام يصل أحياناً إلى مرتبة القديس .

من أجل ذلك علت شكاوى الفقهاء والمتكلمين من المتصوفة ، فكتب ابن حزم في الأندلس ، والقشيري في نيسابور كتباً ترمى إلى الحد من الفساد الذي تورط فيه المتصوفة . أما الأول فشكا من ظهور نزعة جديدة عندهم ترمى إلى عدم المبالاة بالشرعية ، كما شكوا من أنهم ادعوا أن في أولياء الله تعالى من هم أفضل من جميع الأنبياء والرسل ، ذاهبين بزعمهم إلى أن من بلغ الغاية القصوى من الولاية سقطت عنه الشرائع من صلاة وصيام وزكاة ؛ وحلت له المحرمات من زنا وخمر وغير ذلك ؛ فاستباحوا نساء غيرهم وقالوا : إننا نرى الله ونكلمه ، وكل ما قذف في نفوسنا فهو حق .

وأما الثاني وهو القشيري فقد ألف رسالة قيمة في التصوف ، أتى فيها بسير المشهورين من الصوفية ، لتكون هذه السير واشباهها رادعاً لهم ، وداعياً في الوقت نفسه إلى صلاحهم .

واشتملت رسالة القشيري فوق ذلك كله على طائفة كبيرة من الحكايات الغريبة التي نسبت إلى المتصوفة الأقدمين ، لا لغرض غير إثارة الإعجاب بهم ، والتحمس لهم ، والسمو بأقدارهم إلى الدرجة التي لا تسمح بفساد خلقى مهما كان نوعه (١) .

ومهما تكن أخلاق المتصوفة ، ومهما تكن حياتهم الاجتماعية فإن الذى يعنينا هو البحث عنهم من الناحية العقلية ، وهنا يمكن أن نقسم المتصوفة إلى ثلاث طبقات :
 طبقة أولى — يوصف أفرادها بالفكر وسعة العقل ، إلى جانب أنهم موصوفون بالوجد وبالذوق . وهؤلاء هم الممتازون من المتصوفة ، كشهاب الدين السهروردى المقتول فى الشام ، وعمر بن الفارض فى مصر . وهذه الطبقة هى التى تمثل التصوف الإسلامى فى أسمى درجاته وأبعدها فى الوقت نفسه عن الدين الإسلامى فى أبسط حالاته ، لأن التصوف الذى تمثله هذه الطبقة هو التصوف المتأثر بعناصر أجنبية من فارسية ، وهندية ، ويونانية ، ومسيحية وهى هذه العناصر التى تبعد بنا عن الفكرة الإسلامية ، كما شرحها النبى نفسه والخلفاء من بعده .

وطبقة أخرى — قصرت همها على العناية بالفقه ، واكتفى أصحابها بالجمع بينه وبين التصوف ، وجاء هذا التصوف نفسه مستمداً من الكتاب والسنة ، وقنع أصحابه بمذهب بسيط المعالم فى وحدانية الله تعالى . ومن رجال هذه الطبقة الشيخ عبد الرحيم القنائى وتلميذه الصباغ ، وغيرهما من أولياء مصر فى ذلك الوقت .

وطبقة ثالثة — لاحظ لها من تفكير ، ولا عتاز بشيء من التفقه فى الدين ، ونعنى بها طبقة الدراويش . ومنهم الدمامينى ، والسيد أحمد البدوى ، وابن أبى الحديد الذى مر ذكره مع الملك الأشرف موسى وغيرهم . وفى كتاب للسهروردى المقتول اسمه (حكمة الإشراق) تقسيم للحكماء إلى طبقات أو مراتب بحسب البحث والتأله (يريد التفكير والتدين) أهمها ما يأتى :

(١) ولأن يجب أن يلم ببعض هذه الحكايات التى تشير إليها أن يرجع إلى رسالة القشيري وإلى غيرها من المراجع ومنها عجائب الخلفاء للفرزدق ، وروضة الناظرين المقرئى ، والمتنظم لابن الجوزى ، وكشف الحجاب للحجويرى وغيرها .

أولاً — حكيم إلهي متوغل في التأله ، ولكنه عديم البحث في الوقت نفسه ؛ وهو كأكثر الأنبياء وأكثر الأولياء من الصوفية .

ثانياً — حكيم بجائة ، ولكنه عديم التأله ، ومثله أرسطو والفارابي وابن سينا .

ثالثاً — حكيم إلهي متوغل في الأمرين معاً ؛ وهما البحث والتأله ، وهذا الحكيم في نظرهم أندر من الكبريت الأحمر ، ومثله صاحب حكمة الإشراق نفسه ، وهو هنا السهروردي المقتول .

وعن هذا الرجل نريد أن نتحدث قليلاً ما الأمرين :

أولهما : النظر إليه على أنه من أوضح الأمثلة على هذه الطبقة كما قلنا .

وثانيهما : اتصال السهروردي المقتول بملوك بني أيوب ممن حكموا مصر ، وكونه

الرجل الذي أمر صلاح الدين بقتله .

واعتبر التاريخ قتله غلطة كبرى من صلاح الدين ، برغم أن للسلطان في ذلك عذراً

من غيرته على عقائد السنة .

السهروردي المقتول

وهو شهاب الدين أبو جعفر ، ولد عام ٥٧٩ هـ وقدم بغداد ، وظهر بها ظهوراً واضحاً ، واشتهر فيها بالفقه والتصوف .

والسهروردي المقتول هو شهاب الدين أبو الفتوح يحيى بن حبیش بن أيرك ، واقبه

المؤيد بالملكوت ، ولد بسهرورد إحدى قرى عراق العجم ، وذلك عام ٥٩٩ هـ وقتل في

عام ٥٨٧ هـ ، وأخذ الفقه والحكمة عن أستاذه الشيخ الإمام مجد الدين الجيلي ، ولزمه زماناً

ثم تنقل في البلاد حتى وصل إلى ماردين ولقى بها فخر الدين المارديني وصحبه . وكان

المارديني شديد الإعجاب بالسهروردي ، وكان يقول عنه « لم أر في زمانى أحداً مثله

ولكني أخشى عليه من شدة حدته وقلة تحفظه » . ثم رحل السهروردي بعد ذلك إلى

حلب ، ولقى بها الملك الظاهر بن السلطان صلاح الدين الأيوبي ، وذلك عام ٥٧٥ هـ فأكرمه

الملك الظاهر، ومال إليه وأعجب به . وأحدثت الصداقة التي نشأت بينهما غيرة كبيرة في قلوب الفقهاء بحلب، فوشوا بالسهروردى لدى السلطان صلاح الدين ، وكتبوا إليه (أن أدرك ولدك ، وإلا فسدت عقيدته) فكتب السلطان صلاح الدين إلى ابنه أن أجمع له طائفة من العلماء لمناظرته ، ففعل الملك الظاهر ذلك ، وناظر السهروردي علماء حلب ، وظهر عليهم فزاد غيظهم منه وكيدهم له ؛ حتى حملوا السلطان صلاح الدين على أن يأمر بقتله ، فقتل بنهمة الإلحاد والزندقة ، بعد أن أفتى فقهاء حلب بذلك . وتم هذا في عام ٥٨٧ هـ أعنى قبل الأربعين من عمره . ويقول المؤرخون عن السهروردي أنه حين تحقق موته كان كثيراً ما ينشد قوله :

أرى قدى أراق دمي وهان دمي فها ندى^(١)

أما ثقافة السهروردي فكان قوامها الفقه والأصول والمنطق وعلم السيميا والحكمة بجميع فروعها . وقد استوعب كل هذه الثقافة استيعاباً حسناً . وكان يعيب على معاصريه جهود الفكر وقلة الحصول . وفي ذلك يقول « شر القرون ما طوى فيه بساط الاجتهاد ، وانحسم باب المسكشافات ، وانسد طريق المشاهدات » .

حكى الآمدى أنه اجتمع بالسهروردى في حلب، فقال له السهروردي لا بد أن أملك الأرض . فقال الآمدى من أين لك هذا ؟ قال السهروردي « رأيت في المنام كأنى شربت ماء البحر كله . فقال الآمدى لعل هذا يكون اشتهار العلم أو ما يناسبه . قال الآمدى : فرأيت لا يرجع عمافى نفسه »^(٢) . وقد استدلل بعض الناس في زمانه على شذوذه وجنونه بهذه الحكاية وأمثالها . والواقع أن السهروردي لم يكن به شيء من ذلك ، وإنما كان يميل في كلامه دائماً إلى التعبير عن أفكاره بطريق الرمز والإشارة ، أو كان يصدر في تعبيراته عن حالة من حالات الذوق لا العقل . والسهروردى في ذلك شبيه بغيره من المتصوفة ، لولا أن رموزه كان أكثرها مستمداً من الفلسفة اليونانية من جهة ، والديانة الفارسية من جهة ثانية .

(١) أكبر الظن عندنا أن هذا الشعر ليس من وضع السهروردي ولكنه من وضع خصومه تشيعاً عليه
(٢) أنظر النجوم الزاهرة في وفيات عام ٥٨٧ هـ ، طبعة دار الكتب .

وسيفظهر لنا ذلك بوضوح في حديثه عن النور والظلمة ، وهما المحوران اللذان تدور حولهما أبحاثه في التصوف . وذلك أن السهروردي لم يكن صوفياً فقط ، وإنما كان صوفياً وفيلسوفاً معاً . بل إنه ليصح أن يكون أروع مثل من أمثلة هذه الطبقة الأولى من طبقات المتصوفة ، وهي طبقة أخذت بحظ كبير من الحسكة والفلسفة . فما نوع الحكمة التي ظهرت في تصوف هذا الرجل ؟ أو بعبارة أخرى ما كنه النزعة التي نزع إليها السهروردي في تصوفه ؟

المشهور عن السهروردي أنه بنى طريقته في التصوف على حكمة يقال لها « حكمة الاشراق » . وله كتاب بهذا الاسم نفسه يوضح المذهب الذي اختاره في التصوف ؛ وهو مذهب وسط بين التصوف المعتمد على الذوق ، وبين الفلسفة المستندة الى العقل . والسهروردي في مذهبه هذا متأثر كل التأثر بالأفلاطونية الحديثة من جهة ، وبمذاهب الفرس من جهة ثانية . فهذان هما المصدران اللذان استقى منهما السهروردي طريقته .

فما المقصود بحكمة الاشراق ؟ تعرض حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون لذلك فقال : « إن للدين والفلسفة موضوعاً واحداً ، وهو الخير الأسمى الذي هو فضيلة وسعادة معاً ، ومعرفة هذا الخير الأسمى تتضمن معرفة الله وصفاته وتنزيهه ، وأن هذه المعرفة يمكن أن تحصل من طريقين ، أحدهما طريق النظر ، وثانيهما طريق الزهد والذوق الصوفي . والذين يسلكون الطريق الثاني ، إذا كانوا يعتقدون الإسلام ويستغلون تعاليمه على وجه من أوجه الاستغلال فهم الصوفية . أما إذا لم يكونوا كذلك ، وكانوا يصطنعون الذوق ويأتون في مذاهبهم بما يتنافى وأحكام الشرع فهم الاشراقيون » . ومعنى ذلك أن حكمة الاشراق إلى أن تكون فلسفة بالمعنى الذي يعرفه أفلاطون وابن سينا أدنى منها إلى أن تكون تصوفاً بالمعنى الذي يعرفه الخلاج وابن عربي . والفرق عند السهروردي بين الفلسفة وحكمة الاشراق هو أن الفلسفة تعتمد على العقل والبحث ، وأن حكمة الاشراق تعتمد على الأنوار الروحية التي تشبه المشاهدات الحسية . والمحوران اللذان تدور عليهما

حكمة الإشراف كما قلت هما النور والظلام ؛ يرمز بهما السهروردي كما فعل الفرس الى الخير والشر ؛ كما يرمز الى العقول (بالأنوار) والى الذات الإلهية بنور الأنوار ، وإلى الأجسام المظلمة (بالبرازخ) وهكذا .

على أن هذه الأنوار نفسها مراتب تنتهي بنور الأنوار الذي يطلق عليه السهروردي أسماء عدة منها : (النور المحيط) و (النور القهار) و (النور القدسي) و (النور القيوم) و (النور الأعظم) . وهو محيط لأنه يحيط بالأنوار كلها لكماله ونفوذ إشرافه . وهو قهار لأنه يقهر جميع الأنوار . وهو قدسي لأنه منزّه عن النقص . وهو قيوم لأن قيام الكل به وهكذا . وهذا النور الأعظم لقوة إشرافه أوفرط إشرافه لا تستطيع الحواس أن تدركه ولا تستطيع الوصول اليه . وهذا النور الأعظم واحد غير متعدد ، وكل ما دونه يفتقر اليه ويستمد الوجود منه . ويشرح لنا السهروردي صفات هذا النور المقدس على نحو يذكر بجهود المعترلة في إثبات صفات الله تعالى . فيقول السهروردي إن نور الأنوار حتى بذاته لا بحياة خارجة عنه . عليم بذاته لا بعلم خارج عنه ، قادر بذاته لا بقدرة بعيدة عنه الخ . ثم يقول السهروردي إنه عن نور الأنوار تصدر جميع الموجودات على اختلاف مراتبها ، وعلاقة الأنوار بنور الأنوار علاقة الأدنى بالأعلى ، فللأعلى على الأدنى نوع من القهر ، وبالأدنى الى الأعلى نوع من الشوق أو العشق . وبالقهر والعشق ينتظم الوجود كله في نظر السهروردي .

ولكن كيف يشرق نور الأنوار على ما دونه من الأنوار ؟

هنا يجيب السهروردي بأن ذلك لا يكون بانفصال شيء من نور الأنوار ، وإنما هو نور إشعاعي على نحو ما يحدث من إشراف الشمس على الأرض ، فالشمس تنير الأرض بشعاعها ولكن بدون أن تأخذ الأرض شيئاً منها .

ويطلق السهروردي على النفس البشرية اسم الأنوار المدبرة ، ويرى أن النور المدبر إذا لم تقهره شواغل البرزخ (أى الجسم) كان شوقه إلى عالم النور القدسي عظيماً ،

وكما عظم حفظ النور المدبر من التورية ، بتخليه عن الجهل وتخليه بالعالم ، ازداد محبة وشوقا إلى النور القدسي ، وازداد بهذا معادة وهناء في حقيقة الامر ، وأشرق عليها نور الأنوار إشراقات شبيهة بالدوائر الفلكية يحيط بعضها ببعض .

والخلاصة في مذهب السهروردي أنه مذهب بني على نظرية الإشراق ، وهي نظرية يونانية قديمة ؛ عرفها الشرق بطريق الأفلاطونية الحديثة . وفي مذهب هذا الفيلسوف أن الطريق إلى التصوف هو الذوق أو الشوق ، وتذوق الحقيقة العليا والوصول إلى النور الاسمي ، ومعرفة ما يصدر عنه . والشوق هو الذي يصل النفوس البشرية بخالقها « فترى في جواره ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ؛ من مشاهدة النور الحق والانغماس في بحر النور . وهكذا النفوس الفاضلة إذا خلصت من ظلمة الهياكل ، وأشرقت على شرفات الملكوت بنور الله انكشف لها ما لا يناسبه انكشاف الاجسام للأبصار بنور الشمس . ومن أنكر ما يحصل لهذه النفوس من اللذات الروحانية فهو غارق في بحار الشهوات الحيوانية » ^(١) .

(١) أنظر كتاب هياكل النور للسهروردي ص ٣٩ — ٤٢

الفصل الخامس

المتصوفة في مصر

أشرنا من قبل إلى أن التصوف يوشك أن يكون مهري النشأة كما ذهب إلى ذلك متر؛ لأن مصر كانت مهدا للرهابة المسيحية ، وفي مصر ظهرت طائفة يقال لها الصوفية وكان ذلك حوالي عام ٢٠٠ هجرية

ويذكر لنا السيوطي في كتابه حسن المحاضرة طائفة ممن عاشوا بمصر من المتصوفة ومنهم :
(السيدة نفيسة) بنت الأمير حسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم . كان أبوها أميرا لمدينة المنصور . ودخلت هي مصر مع زوجها اسحق بن جعفر الصادق ، فأقامت بها ، وكانت عابدة زاهدة كثيرة الخير ، وكانت ذات مال تبصن به إلى الزمنى والمرضى وعموم الناس . ولما ورد الشافعي مصر كانت تحسن إليه ، وربما صلى بها في شهر رمضان . ولما توفي أمرت بمجنازته فأدخلت إليها بمنزلها ، فصلت عليه وماتت هي في رمضان سنة ٢٠٨ هـ . وكان عزم زوجها على أن ينقلها فيدفنها بالمدينة المنورة ، فسأله أهل مصر أن يدفنها عندهم ، فدفنت بمنزلها بدرب السباع — محلة بين مصر والقاهرة .

ومن المتصوفة في مصر :

(ذو النون المصري) وهو ثوبان بن إبراهيم أبو الفيض ؛ من خير من أنجبهم مصر من المتصوفة ، وله ذكر في رسالة القشيري ، لأنه كان أستاذا لمشهوري الصوفية بالشرق .

ثار عليه أهل مصر ، وقالوا : أحدث علما لم تتكلم فيه الصحابة ، وسعوا به إلى الخليفة

المتوكل ، ورموه عنده بالزندقة ، فأحضره الخليفة من مصر على البريد ، فلما دخل مدينة (سر من رأى) وعظ الخليفة نفسه حتى بكى ورده إلى مصر معززا مكرما .
وكان مولده بأخميم من مدن الصعيد ، وحدث عن مالك والليث وابن لهيعة ، وروى عنه الجنيد وآخرون . وكان أواحد زمانه علما وورعا وحالا وأدبا . ومات في ذي القعدة سنة خمسين وأربعين ومائتين بعد حياة دامت تسعين سنة !^(١)

ومن متصوفة مصر : (أبو الحسن بن بنان بن محمد بن حمدان الجهال الواسطي) أحد مشايخ مصر ومقدمهم في العلم . قيل إنه مات في التيه ، وذلك أنه ورد عليه وارد ، فهام على وجهه فمات به .

وكان ذا منزلة عظيمة في النفوس ، وكانوا يضربون بعبادته المثل . وتوفي في رمضان سنة ست عشرة وثمانية ، وخرج في جنازته أكثر أهل مصر .

وشاع في مصر أن من كرامات هذا الشيخ أنه أنكر على ابن طولون شيئا من المنكرات وأمره بالمعروف ، فأمر ابن طولون به فألقى بين يدي الأسد ، فكان الأسد يشمه ويحجم عنه ، فرفع من بين يديه وزاد تعظيم الناس له ، إلى غير ذلك من الكرامات التي رواها له السيوطي وغيره ممن كتبوا عنه^(٢) .

ثم في العصر الفاطمي ظهر بمصر صوفي أديب هو :
(ابن السكيتي)

قال عنه صاحب الخريدة :

فقيه واعظ مذكر ، حسن العبادة ، مليح الإشارة ، لكلامه رقة وطلاوة ، وانظمه عذوبة وحلاوة ، مصرى الدار ، عالم بالأصول والفروع ، عالم بالمعقول والمشروع ، مشهور له بالسنة القبول ، مشهور له بالتحقيق في علم الأصول ، كان ذا رواية ودراية بعلم الحديث ، إلا أنه ابتدع مقالة ضلَّ بها اعتقاده ؛ وزل في مزلقها سداده ؛ وادعى أن أفعال العباد

(١) راجع حسن المحاضرة ج ١ ص ٢١٨

(٢) سنتحدث عن الكرامات موضحين رأى علماء العصر فيها بعد قليل .

قديمة ، والطائفة السكيزانية بمصر على هذه البدعة إلى اليوم مقيمة . واعتقد أن التنزيه في التشبيه ، عسى الله من ذلك كل أديب أريب ونبل نبيه . وله ديوان شعر يتهافت الناس على تحصيله وتظيمه وتبجيله . الخ (١)

غير أن ابن سعيد في كتابه المغرب لم يثن على ابن السكيزاني ، ولا أعجبه شيء من شعره . وعندى أن العماد صاحب الخريدة يصح أن يكون حكمه الأدبي أصدق من حكم ابن سعيد . وقد أورد العماد بعض أبيات من أشعار السكيزاني تدل على ذلك .

ثم توالى ظهور المتصوفة والصالحين بالديار المصرية ، إلى أن كان عهد الدولة الأيوبية فشهدت — كما رأينا — على هذه الحركة الصوفية وأقامت المتصوفة ما رأينا من المؤسسات الدينية ؛ ثم تبعها في ذلك دولة المماليك .

واشتهر في مصر في هذين العهدين كثير من المتصوفة من أمثال عبد الرحيم القتائي ، وتلميذه أبي الحسن الصباغ . ومنهم ابن الفارض ، وأبو الحجاج الأقصري ، وأبو الحسن الشاذلي ، والسيد أحمد البدوي ، وإبراهيم الدسوقي ، وشرف الدين الإخميمي ، أبي العباس المرسي الانصاري ، والمرشدي ، والانباي ، والدمايني ، وغيرهم ممن ملأت أضرحتهم قرى مصر وحواضرها ، حتى لا يقدر أن يمر أجنبي في بلادنا مصر دون أن يرى في كل مدينة منها ضريحاً لولي من أولياء الله تعالى . وفي ذلك ما يدل على ما سبق أن أشرنا إليه غير مرة من أن التصوف كان له أثر عميق في بلادنا ، بل أن هذا الأثر من العمق بحيث لا يدانيه في نظرنا أى أثر آخر . ونحن إذ ننقض النظر عن هذه الأقامة الضئيلة من المتنفذين ثقافة بميدة نوعاً ما عن الدين الاسلامي ، يتضح لنا أن السواد الأعظم من الشعب المصري كان غارقاً إلى آذانه في هذا التيار الجارف وهو تيار التصوف .

على أن مصر قد حظيت في تلك العصور بشخصية شاعر من أهلها كان على جانب عظيم من الذكاء والأخلاق ، وكان صادق البمد عن سلطان المادة والشهوات ، وكان

في عالم التصوف أمة وحده ، وكان صاحب مذهب صوفى خاص به ، وإن كان مذهبه مصبوغاً في جملته بالصبغة الفلسفية . ومن أجل ذلك صح أن يكون هذا الصوفى من خير من يتلون الطبقة الأولى من طبقات المتصوفة ، وهي الطبقة التي منها السهروردى ، أو هي الطبقة التي قلنا أنها جمعت بين التصوف والفلسفة ، ثم هي الطبقة التي استطاعت أن تنظر الى مختلف الشرائع والأديان على أنها واحدة . وهذا الشاعر الصوفى المصرى هو :

عمر بن الفارض

أبو حفص عمر بن أبى الحسن على بن المرشد بن على . بلقب بشرف الدين . يذكر ابن خلكان — وهو من عاش في عصر واحد مع ابن الفارض — أن ولادة هذا الصوفى الشاعر كانت بمصر في رابع ذى القعدة سنة ٥٧٦ هـ ، وأنه توفى في ثانى جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ .

وكان والد هذا الشاعر يعيش في حماة ، ثم قدم إلى مصر واشتغل فيها بإثبات فروض النساء على الرجال بين يدى الحكام ، ومن ثم غلب عليه اسم « الفارض » ، ولا ندرى إن كان ذلك في عهد الدولة الفاطمية أو الأيوبية . أما الشاعر نفسه فقد أدرك أربعة من ملوك هذه الدولة ؛ وهم صلاح الدين وابنه العزيز ، ثم العادل وابنه الكامل .

وقد عرفنا كيف أن سياسة بنى أيوب اقتضت أن تعنى دولتهم عناية كبرى بالتصوف ، وكيف أن السلطان صلاح الدين أنشأ خاناته سعيد السعداء ، مقدما شيخها على جميع الشيوخ ، وجاعلا إدارتها إلى الأمراء والأكابر والوجوه . ومن هنا كانت حياة هذا الصوفى العظيم — وهو ابن الفارض — مسيرة للروح العامة في عصره .

وابن الفارض وإن كان من أصل شامى — إلا أنه كان مصرياً بمولده ونشأته وخلق وذوقه ، ثم بمذهبه في صبغة الشعر في نهاية الأمر .

وصفه حفيده على فقال : « كان رحمه الله معتدل القامة ، ووجهه مشرب بحمرة زاهرة ، وإذا استمع وتواجد وغلب عليه الحال يزداد وجهه جمالا ونورا ، ويستدر العرق من سائر جسده ، حتى يسيل تحت قدميه على الأرض . وكان عليه نور وخفر وجلال وهيبة ، وكان إذا مشى في المدينة يزدحم الناس عليه يلتصقون منه البركة والدعاء ، ويقصدون تقبيل يده ؛ فلا يمكن أحداً من ذلك بل يصاحفه ، وكانت ثيابه حسنة ورأبته طيبة . وكان إذا حضر في مجلس يظهر على ذلك المجلس هيبة وسكينة ووقار » ^(١) .

« ونشأ ابن الفارض تحت كنف أبيه في عفاف وصيانة ، وعبادة وديانة ، بل زهد وقناعة ، وورع أسدل عليه لباسه وقناعه . فلما شب وترعرع اشتغل بفقهِ الشافعية ، وأخذ الحديث عن ابن عساكر ، وعن الحافظ المنذرى وغيره . ثم حُبب إليه الخلاء وسلوك طريق الصوفية ، فترهّد وتجرّد » ^(٢)

وبدأ الشاعر سلوكه هذا بطوافه في (وادى المستضعفين) بجبل المقطم ، يصل فيه الليل بالنهار ، ثم يسرف على نفسه فيروضها على ترك الطعام والشراب والمقام ، ويستمر على هذا النحو أياما قد تبلغ العشرة ، يعود بعدها إلى طعامه وشرابه ، ثم لا يلبث أن يرجع إلى استئناف جهاده ، وهكذا حتى يبدو له أن يعود إلى منزل والده ، ولكن لا يقيم فيه إلا ريثما يتحرك الشوق في قلبه إلى الوادى مرة أخرى .

وكان والده يومئذ « خليفة الحكم » للملك العزيز بمصر والقاهرة ، وبقي يشغل هذا المنصب حتى سئل يوما ما أن يكون « قاضى القضاة » ، فامتنع ونزل عن الحكم ، واعتزل الناس ، وانقطع إلى الله تعالى بقاعة الخطابة في الجامع الأزهر ، وبقي كذلك حتى مات . ونعود إلى الشاعر نفسه فنراه مكباً على رياضته النفسية الشاقة في وادى المستضعفين

(١) كتاب المدد الغامض في شرح ديوان سيدى عمر بن الفارض رقم ١٠٩٧ بدار الكتب المصرية

(٢) شذرات الذهب الجزء الخامس ص ١٤٩

إلى أن جاء وقت وجد الشاعر فيه نفسه قد رحل من مصر إلى الحجاز . ولهذا الرحلة نفسها قصة مشهورة في الكتب التي ترجمت له خلاصتها :

أنه دخل ذات يوم المدرسة السيوفية التي بناها صلاح الدين ، فوجد شيخاً بقالاً على بابها يتوضأ ويخالف نظام الوضوء ، فاعترض عليه ابن الفارض ، فنظر الشيخ البقال إليه قائلاً : يا عمر أنت ما يفتح عليك في مصر ، وأما يفتح عليك بالحجاز — في مكة شرفها الله — فاقصدها فقد آن لك وقت الفتح . فعجب ابن الفارض نفسه لهذا القول وقال للشيخ : ولكن كيف الوصول إليها مع بعد الطريق وقلة الرفيق ... فأجاب الشيخ هذه مكة أمامك ! قالوا : فنظر ابن الفارض فإذا مكة أمامه ، ثم تركه وطبها ، وما برح أن دخلها في نفس الوقت (١) .

وهناك في هذه البقعة المقدسة بقي الشاعر سائحاً في أودية مكة خمسة عشر عاماً ؛ رجع بعدها إلى مصر ، ونفسه تسيل حميرات على ما مضى من أيام الفتح وماذا الوجد ، وعلى ما كان ينعم به من الاتصال الحقيقي بالذات الإلهية . وفي ذلك يقول :

لعل أضحائي بمكة يبردوا بذكر سليمي ما تبجن الأضالع
وعلى الليالي التي قد تصرمت تعمسود لنا يوماً فيظفر طامع
ويفرح محزون ويحيا متيمم ويأنس مشتاق ويلتذ سامع

والغريب أن شاعرنا هذا لم يكذب يسمع به الملك الكامل في مصر إلا بعد عودته إليها من الحجاز حزينا على هذا الوجه ؛ بل كان سماع الملك الكامل به يومئذ من قبيل المصادفة ؛ فقد كان الملك الكامل مفتونا بالملم وبالشعر ، وجلس ذات يوم مع طائفة من علمائه ، فجري بينهم على غير قصد منهم ذكر عمر بن الفارض ووُصف له ، فصاح الملك الكامل قائلاً : مثل هذا الشيخ يكون في زمانى ولا أزوره ، لا بد لى من زيارته ورؤيته !

ونهب في جماعة من أمرائه لهذا القصد . قالوا : فلم يكذب ابن الفارض يحس قدومهم إلى الجامع الأزهر من باب ، حتى يخرج هو من باب آخر ومغافر إلى الاسكندرية ... !

ومهما يكن من شيء ففي هذه الفترة الأخيرة من حياة الشاعر ، أعنى في الفترة التي قضاها في مصر بعد عودته من الحجاز استطاع أن يعلو ديوانا من الشعر عظيمًا نظمه في التصوف . والقارئ لهذا الشعر الذي خلفه لنا ابن الفارض يشعر بموضه أحيانا ، وبضعفه أحيانا ، وبالأمرين معا في مرة ثالثة . ومصدر الضموض والضعف في هذا الشعر هو أن صاحبه أخذ يحمله من المعاني الصوفية الكثيرة العميقة فوق طاقته ، كما طفق يعبر به عن حالات دقيقة من حالات الوجد الكثيرة التي تعرض لها في طريقه أو تصوفه . وبذلك كله نَبَتْ أشعاره قليلا ما عن ذوق الأديب وإن كانت في نظر المتصوف العارف بمعانيها شيئا لا يداني في قيمته .

وكأنه ما كانت الصورة التي عليها هذا الشعر ، فإن أدبنا العربي لم يكذب يظفر بشاعر صوفي يمكن أن يقاس به عمر بن الفارض . بل إن هذا الشاعر المصري لم يكن أن يقف إلى جانب شعراء الفرس ، ويستطيع الباحثون أن يوازنوا بينه وبين هؤلاء الفرس من حيث الشعر ، فيرون أن الشعرين هنا يشتركان في غنى المادة التي يتألف منها التصوف ، ثم ينفرد الشعر الصوفي الفارسي بسعة التخيل ، كما ينفرد الشعر المصري بحرارة العاطفة . والواقع أنه لا مناص على كل حال من الإعجاب بقدره ابن الفارض ومهارته في التعبير عن معاني التصوف . وقد ارتضى لنفسه طريقة مصرية في هذا التعبير هي الاعتماد على الزينة اللفظية على نحو كان فيه مسائراً للاتجاه العام للأدب المصري في ذلك الوقت . ولعل أطول قصيدة في ديوان ابن الفارض هي قصيدته التي عنوانها (نظم السلوك) ، وهي التي يطلق عليها كذلك اسم (التائية الكبرى) تمييزاً لها عن تائية أخرى في ديوانه تسمى (التائية الصغرى) وعدد أبيات الكبرى يربو على سبعمائة بيت ؛ وأودعها الشاعر جلَّ

أفكاره في التصوف ، وسيج فيها ما شاء أن يسيح في بحار (الوجد) بذاته تعالى ، وجادت قصيدته هذه ثمرة طيبة لهذا الوجد ، وانشودة عذبة في معنى (الحب الإلهي) . بل إنها استطاعت أن تلخص أطوار هذا الحب الإلهي عند جميع الذين تذوقوه في تاريخ التصوف العربي — من عهد رابعة العدوية ، إلى الوقت الذي ظهرت فيه هذه الثائية .

* * *

عاش شاعرنا في عصر طغت عليه موجة التصوف ، وكان له أثر بين في نواحيه المختلفة ، وأخصها الناحيتان الروحية والاجتماعية . واتصل ابن الفارض بكثيرين من كبار المتصوفة في ذلك العصر . وكان من أشهر من اتصل بهم رجلان هما : شهاب الدين السهروردي الذي اشتهر ببغداد وتوفي عام ٦٣٣ هـ ، ومحيي الدين بن عربي الذي عرف بالأندلس وتوفي عام ٦٣٨ هـ . ونحن نعرف أن هذين الرجلين كانا يمثلان اتجاهين مختلفين من اتجاهات التصوف . فأولهما وهو السهروردي كان في تصوفه قريبا من الجماعة أو السنة ، وأما الثاني فكان في تصوفه أدنى إلى الفلاسفة الذين منهم السهروردي المقتول المقوف سنة ٥٨٧ — وقد مر ذكره .

فبأي الرجلين تأثر ابن الفارض في تصوفه ؟ وإلى أي حد تأثر مذهبه بأهل السنة أو تأثر بمذاهب الفلاسفة ؟ وهل دعا ابن الفارض إلى ما كان يدعو إليه ابن عربي من القول بوحدة الوجود ؟ وهل كان لشخصية ابن الفارض أثر فيما عرف عنه من سلوك ؟ أو بعبارة أخرى : هل كانت لابن الفارض طريقة تختص به دون سواء ؟ وما هي المنابع التي استقى منها هذه الطريقة ؟

كل هذه أسئلة تعرض للباحث حين يريد أن يتحدث عن ابن الفارض . ولقد سجد حمل عنا مؤونة البحث في أكثر هذه المسائل صاحب كتاب « ابن الفارض والحب الإلهي »^(١)

(١) هو الدكتور مصطفى حلمي وقد حصل بكتابه هذا على درجة الدكتوراه من جامعة فؤاد الأول.

ولعل أول ما يسترعى النظر في ابن الفارض هو أنه كان «اتحادياً» في تصوفه بالمعنى الصحيح . إذ بينما نرى ابن عربى من القائلين «بوحدة الوجود» ، وبينما نرى الحلّاج من القائلين بالحلّول^(١) ، إذاً بما نرى ابن الفارض «اتحادياً» كما قلنا في تصوفه ؛ والاتحاد هنا عبارة عن حالة نفسية تعرض للأسالكين طريق الصوفية ، وفيها ينكشف الحجاب عنهم ، فيشهدون بأنفسهم أن الحب هو المحبوب ، وأن المشاهد هو المشهود ؛ وتلك حال تغلب فيها العاطفة على العقل ، والدوق على المنطق . وهى فى الوقت نفسه حال مشتركة بين جميع المتصوفة بمن فيهم من الفلاسفة . غير أن الفلاسفة يزيدون عليها شيئاً آخر ؛ هو أنهم قد يتكثرون فى تصوفهم على عقولهم أكثر مما يتكثرون على عواطفهم وقلوبهم ؛ فيأبون إلا أن يصلوا إلى الذات الإلهية عن هذين الطريقين فى وقت معا ؛ بينما يعتمد صوفى اتحادى كابن الفارض والتلمسانى اعتماداً أقوى وأوضح على حالانهم النفسية التى أشرنا إليها .

ولكن ماهى المنابع التى استقى منها ابن الفارض تصوفه ؟ وكيف كان ذلك ؟

الحق أن جمهور المتصوفة يشتركون إلى حد كبير فى هذه المنابع التى يستقون منها

(١) الفرق بين هذين المذهبين وهما (وحدة الوجود) ومذهب (الحلّول) هو أن القائلين بالمذهب الأول لا ينظرون إلى الخالق والمخلوق على أنهما شيئان اثنان وليسكن على أنهما اسمان لىء واحد لا يتمدد . وأما القائلون بالحلّول فإنهم ينظرون إلى الخالق والمخلوق على أنهما شيئان متمايزان ، وليسكن يحل أحدهما فى الآخر ، ويحتفظ كل منهما بخصائصه التى تميزه عن الثانى ، وذلك كما يحل الماء فى الحمر . وعلى هذا فالله تعالى يحل فى مخلوقاته جميعاً ، فهو يحل فى الإنسان والجماد كما يحل فى الهرة والسكبة والبقرة . .

وتلك فكرة مسيحية فى جوهرها هندية فى أصل ، من أصولها ، يأبأها العقل السنى ولا يعترف بها .
بوجه من الوجوه

تصوفهم ، والحق أيضاً أنه لا مناص للاحقهم أن يفيد من سابقهم فيثأثر به ، ويظهر كأنه مكمل له . شأن المتصوفة في هذا شأن غيرهم من رجال الطوائف الأخرى ؛ كالعلماء والأدباء وأصحاب كل فن وكل علم . ومع ذلك فقد كان لكل واحد من أولئك المتصوفة — وخاصة المشهورين منهم — طابعه القدي يظهر فيه شخصيته ظهوراً واضحاً .

ولتطبيق ذلك على ابن الفارض نجد أنه استقى تصوفه من عدة مصادر أهمها :
(ابن عربي) ، و(الحلاج) ، و(الأفلاطونية الحديثة) :

أخذ من الأول شيئاً من (وحدة الوجود) — لأنه في حالة الوجد يرى نفسه والذات الإلهية شيئاً واحداً ، لا شيتين متميزين . ومن ثم اتهم ابن الفارض بأنه تلميذ لابن عربي . وقالوا إنه لما طلب ابن الفارض إلى ابن عربي أن يكتب شرحاً للثانية ، أجابه هذا بأنه لا يجد لها شرحاً أفضل من كتاب الفتوحات المسكية .^(١)

وأخذ من الثاني شيئاً من (الحلول) — لأنه في آخر حالة من حالات الوجد يعبر عن الوحدة الصوفية بنفس التعبيرات التي كان يعبر بها الحلاج ، ويستعمل نفس الألفاظ التي كان يستعملها . ومن أهمها لفظاً (اللاهوت والفاصول) ؛ وإن لم يكن يفهم منهما ما فهمه الحلاج من أنهما يدلان على طبيعتين مختلفتين ، يمكن أن تحل إحداها في الثانية . ومعنى ذلك أن تشابه الرجلين كان تشابهاً لفظياً في أكثره .

وأخذ من الأفلاطونية الحديثة نزوعها إلى «الإشراق» واعتمادها على «الفيض الآلهي» . وأكثر ما يستعمل ابن الفارض لفظ الفيض في حديثه عن الحقيقة الحمديدية التي هي أصل المخلوقات في نظر الصوفية .

ومزج ابن الفارض كل هذه العناصر السابقة بذوقه وشخصيته ، وتألف له من كل ذلك

(١) أنظر دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول عدد ٤ ص ٢٣٣ الهامش . ومع هذا فيذهب الباحثون إلى أن هذه العبارة موضوعية ، والغرض منها تقريب وجهتي النظر بين الصوفي للصوفي والصوفي للأندلسي .

مذهب خاص به . فما هذا المذهب يأتري ؟ وهل كان مذهبه موافقا للكتاب والسنة ، أو كان مغارجا عليهما ؟

رأينا أن ابن الفارض ؛ وإن أخذ من كل من هذه العناصر السابقة بطرف ؛ إلا أنه كان في جملته صوفيا «اتحاديا» تغلب فيه النزعة العاطفية على النوازع العقلية أو المنطقية ؛ ومن ثم كان أدنى إلى الصوفية منه إلى الفلاسفة .

غير أن ابن الفارض حين يتواجد يظل في تواجده هذا إلى أن يصبح في حالة يشعر فيها — كما قلنا — أنه والمحبوب أصبحا شيئا واحداً . ومن هنا يتبادر إلى الذهن أن ابن الفارض من القائلين «بوحدة الوجود» . ولكن الواقع أننا إذا دققنا النظر في تصوف ابن الفارض ، أوفى الحالة التي يصل إليها في آخر طور من أطوار حبه الإلهي ، أمكننا أن نلاحظ أمرين هامين :

أولهما — أنه يصل إلى هذه الحالة من الاتحاد بالذات الإلهية عن طريق قلبه لا عقله .
ثانيهما — أنه لا يشعر بهذه الحالة من الاتحاد بذاته تعالى إلا في فيئته عن عقله ونفسه ؛ بحيث إذا عاد إليه عقله ؛ فهنا يشعر بوجوده الذاتي الذي يستقل به عن وجود الذات الإلهية .
وهذان الأمران خليقان في الواقع بأن يخرجنا ابن الفارض من دائرة الفلاسفة المعتمدين على عقولهم قبل قلوبهم ، مثل ابن عربي وغيره ؛ خليقان أيضاً بأن يدخلنا ابن الفارض في دائرة المتصوفة الذين يحرصون كل الحرص على موافقتهم لأهل السنة . لأن الاتحاد بهذه الصورة الأخيرة التي ذهب إليها ابن الفارض لا يفكره أحد من أمثال أولئك المتصوفة .

ولقد أطلق الباحثون على هذه الحالة النفسية التي وصل إليها الشاعر بقلبه لا عقله ، والتي لا يشعر بها إلا في آخر طور من أطوار وجوده وحبه اسم «وحدة الشهود» ، تمييزاً لها عن «وحدة الوجود» التي عرفها ابن عربي ، واتصف بها .

وفي ذلك يقول ابن الفارض المصري :

٢١٠ جَلَّتْ فِي تَجَلِّيِّهَا الوجود لناظري وفي كل مرئي أراها برؤية

٢١١ وأشهدتُ عيني إذ بدت فوجدتني هنالك إياها بجلوة خلوتي
 ٢١٢ وطاح وجودى فى شهودى وغبت عن وجود شهودى ماحيا غير مثبت
 ٢١٣ وعانقت ما شاهدت فى محو شاهدى بمشهد للصحو من بعد سكرتى
 ٢١٤ فى المحو^(١) بعد الصحو لم أك غيرها وذاتى بذاتى إذ تجلت تجلت

والخلاصة أن ابن الفارض كان فى تصوفه ، أوفى تواجد من القائلين (بوحدة الشهود)
 لا (وحدة الوجود) ؛ وأنه كان متفقا مع أهل الكتاب والسنة فى هذا السالك ؛ وأنه كان
 يحب الجمال ؛ وأن حبه هذا لم يكن حبا لجمال ضيق محدود تمثله صور خاصة من الكائنات ؛
 وإنما كان حبا لجمال مطلق يتجلى فى كل صورة من صور هذه الكائنات على اختلافها ،
 ويشيع فى كل وجه من الوجوه على تماينها : يحب الجمال تارة فى إنسان ، ويحبه تارة
 أخرى فى حيوان ، ويحبه مرة ثالثة فى النيل وقت الفيضان وهكذا .
 أنظر إلى قوله :

٢٤١ وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل بتقييده ميلا لزخرف زينسية
 ٢٤٢ فكل مليح حسنه من جمالها معار له بل حسن كل مليحة
 والمهم ان ابن الفارض كان فى كل هذا مصريا بالمعنى الصحيح . وفى شعره وتصوفه
 تجلت الطبيعة المصرية بقوة ليس إلى إنكارها من سبيل . وحسبنا دليلاً على ذلك أنه فى
 هذين الأمرين معا — اعنى الشعر والتصوف — كان أدنى إلى الذوق ، وأناى عن
 الفلسفة^(١) .

(١) المحو أو السكر حالة لا يستطيع الصوفى معها أن يفرق بين ذاته تعالى وبين المخلوقات . والصحو
 أو الفرق حالة يقدر الصوفى معها على هذا التمييز بينهما بعد إذ يفرق من حالته الأولى .

الفصل السادس

الفقهاء من الصوفية

عرضنا لفلاسفة المتصوفة وضرر بنا لهم مثلاً بالسهروردي وعمر بن الفارض . ونريد أن تعرض هنا للمتصوفة من أهل الفقه لا الفلاسفة ؛ ومنضرب لهم مثلاً واحداً من كثير بالسيد عبدالرحيم القنأى وتلامذته أو خلفائه ؛ كما كانوا يسمون بهذا الاسم .

والحق أن رجال هذه الطبقة من الفقهاء المتصوفة كانوا يتمتعون في البيئة المصرية باحترام كبير ، وكان نفوذهم يمتد إلى عدد من الجمهور عظيم : كان الخاصة يحبونهم لعلمهم وورعهم واتفاق مسلكهم وتعاليم الدين على الوجه الصحيح ، كما كانوا يحبونهم لأمر آخر كذلك هو أنهم لم يشعروا بخوهم بالنفور الذي شعروا به نحو الفلاسفة . وكان العامة يحبونهم أيضاً لهذه الخصال ، ولما اشتهر عنهم من القرب إلى الله ، ولأنهم — أي العامة — يميلون بطبعهم إلى تقليد الخاصة في كل شيء .

ولو أن الأمور في مصر كانت تسير وفق العقل والمنطق ، لوجدنا لهذه الطبقة من السلطان والنفور ما ينبغي أن يزول معه سلطان الطبقة الأخيرة من المتصوفة ، ونعني بها طبقة الدراويش . ولكن لا ننسى في هذه الحالة أن جيش المريدن لطبقة الدراويش كانت يتألف أولاً من العامة ؛ والعامة عددهم كثير .

ومن هنا أتت شهرة هذه الطبقة الأخيرة . والظاهر أن أئمتها أدركوا هذه الحقيقة ، كما أدركوا معها قيمة العلم على كل حال ، فكانوا على جهلهم بالفقه ؛ بالقياس إلى أهل الفقه ؛ يحاولون أن يأتي الجزء الأكبر من تعاليمهم موافقاً له ، ومتمشياً مع أصوله . والظاهر أن نجاح الدراويش في ذلك العصر كان يتوقف إلى درجة كبيرة على فهمهم لهذه الأمور

كلها مجتمعة . ومن هنا نفهم أيضاً كيف كان لفلاسفة المتصوفة يومئذ كل هذا العدد الضخم من الخصوم الألداء ، وكيف أوشك الفقهاء من المتصوفة في تلك العصور التي نؤرخ لها ألا يكون لهم أعداء ؛ وذلك بأنهم كانوا يقفون موقفاً وسطاً ، بين الفلاسفة الذين يمثلون قمة الهرم الاجتماعي ، وبين أهل الدروشة الذين يمثلون قاعدة هذا الهرم .

السيد عبد الرحيم القنائي

إن عصرًا غنياً بقوة العلمية والروحانية كالعصر الذي نكتب عنه هذا البحث يكثر فيه هذا الصنف من الناس ؛ وهم الذين يجمعون بين الفقه ؛ هلى أنه من أشرف علوم الدين ، وبين التصوف على أنه الطريق الذي يصل منه السالكون إلى مقام الله الكريم . وقلّ من أجل ذلك أن نسمع عن عالم أو فقيه لم يكن من المعروفين بالزهد والتصوف ، حتى ليخيل إلى الباحث أن هذا الوصف الأخير شرط من شروط العالم الذي ينتفع بعلمه في تلك العصور .

ومعنى ذلك أن رجال هذه الطبقة كانوا يؤلفون السواد الأعظم من العلماء ، وأنهم من أجل ذلك لا يلفتون نظر المؤرخ كما يلفتة الفلاسفة المتصوفة من ناحية ، والدراويش من ناحية ثانية . ولعل ذلك هو السبب في فقر معلوماتنا عن هذا العدد الضخم من رجال هذه الطبقة الوسطى من المتصوفة . وحين يرجع الباحث إلى الكتب التي ترجمت لهم ، ويستشير المراجع التي حدثتنا عنهم لا يظفر بنصوص كثيرة يتألف له منها تاريخ كبير طويل . لهذا استجد أنناقف قليلاً أمام شخصية من أكبر شخصيات هذه الطبقة ، هي شخصية السيد عبد الرحيم القنائي ؛ وهو عبد الرحيم بن أحمد بن حجّون بن محمد بن حمزة بن اسماعيل ابن جعفر بن محمد بن الحسين بن علي بن محمد بن الإمام جعفر الصادق . وهذا الجد الأخير هو سادس الأئمة الاثني عشر الذين ذهب الشيعة إلى القول بعصمتهم . ولد عبد الرحيم في ضاحية من ضواحي مراکش بالمغرب الأقصى ، من قبيلة يقال لها قبيلة (بنى عموان) وهي

القبيلة التي ينسب إليها أبو الحسن الشاذلي ، صاحب الطريقة المعروفة باسمه .
وقام السيد عبد الرحيم برحلة إلى مكة حيث قضى سبع سنوات ؛ رحل بعدها إلى
مدينة (قنا) وأقام بها حتى مات في التاسع من صفر عام ٩٣ للهجرة .

وفي هذه المدينة الكبيرة من مدن الصعيد اشتهر السيد عبد الرحيم بالعلم والورع
والتقوى ، وأثرت عنه كرامات لفتت أنظار الخاصة والعامة ؛ واستطاع السيد عبد الرحيم
أن يصل في وقت قصير إلى مرتبة الأولياء ، بل كان في الحقيقة من أعظمهم شهرة وأحسنهم
سمعة . وأصبح لا يقاس به في مصر إلا أمثال السيد أحمد البدوي ، والشيخ ابراهيم
الدسوقي^(١) ، والشيخ أبي الحجاج الأقصري (نسبة إلى مدينة الأقصر) ومن إليهم .
حدثنا الأدفوي عن السيد عبد الرحيم قال :

وصل السيد عبد الرحيم من المغرب ، وأقام بمكة سبع سنين على ما حكاه بعضهم ، ثم
قدم قنا ، فأقام بها سنين كثيرة إلى حين وفاته وولد له بها أولاد ، وكانت إقامته
بالصعيد رحمة لأهله ؛ اغترفوا من بحر علمه وفضله ، وانتفعوا ببركاته ، واتفق
أهل زمانه أنه القطب المشار إليه ، والمعول في الطريق عليه ؛ لم يختلف فيه اثنان ، ولا جرى
فيه قولان . وكرامات سيدي عبد الرحيم مستفيضة عن التعريف ، تكثر عن أن يسعها
تعريف أو يقوم بها تصنيف ..

ثم قال : وللشيخ عبد الرحيم مقالات في التوحيد مأخوذة عنه ، ورسائل في علوم
القوم تلقيت منه . وكلمات لا تستفاد من كلمات الأعراب ، وأحوال هي في نهاية
الإغراب ، وكان مالكي المذهب ...^(٢)

وكان الناس في زمانه يطوفون بقبوره ، كما يطوف الحجاج حول الكعبة

(١) ولد عام ٦٣٣ هـ ومات ٦٧٦ هـ وكان شافعي المذهب وينتهي نسبه إلى علي بن أبي طالب .
وكان من كبار المتصوفين في عصره ونسبت إليه كرامات كثيرة (خطط على مبارك ج ١١ ص ٧)

(٢) الطالع الصعيد للأدفوي ص ١٥٦ — ١٦٦

وكانوا بعملهم هذا يستقضون من الله حوائجهم ، ويستشفون مرضاهم ، ويلتمسون البركة من هذا القبر ، ويتقربون بهذا العمل إلى الله . ولم يزل أهل مصر يتبركون بقبره ، ويوفون بنذره إلى اليوم .

« وأهل بلاده متفقون على تجربة الدعاء عند قبره يوم الأربعاء : فيمشي الإنسان حافياً مكشوف الرأس وقت الظهر ويقول : « اللهم إني أتوسل إليك بجاه نبيك محمد صلى الله عليه وسلم ، وبأبينا آدم وأمنا حواء ، وما بينهما من الأنبياء والمرسلين وبعبدة عبد الرحيم أن تقضى حاجتي ، وبذكر حاجته » ^(١) .

ومن غريب ما حكاه الأذفوي عن السيد عبد الرحيم ، وعجيب ما كان الناس في زمان الأذفوي يصدقونه في كرامات هذا الشيخ العظيم ، روى عن أحد العارفين ، واسمه الشيخ كمال الدين علي بن محمد بن عبد الظاهر ، نزيل أخميم أنه قال مرة لسامعيه : « زرت جبانة قنا ، وجلست عند سيدي الشيخ عبد الرحيم ، وإذا يد خرجت لي من قبره وصافحتني . قال : وقال لي : يا بني لانهض الله طرفه عين ، فأني في عليين ، وأقول يا حمرتا على ما فرطت في جنب الله !

وتوفي السيد عبد الرحيم ، وخلفه في الطريقة تلميذه الشيخ :

أبو الحسن بن الصباغ

وهو علي بن حميد بن اسماعيل بن يوسف ، الشيخ أبو الحسن بن الصباغ القوصي . ذكره الحافظ عبد العظيم المنذرى فقال : « اجتمعت به في قنا سنة ست وستمائة ، وظهرت بركاته على الذين صحبوه ، وهدى الله به خلقاً كثيراً . وكان حسن التربية للمريدين ؛ ينظر في مصالحهم الدينية وتكثيرها والثبات عليها . وذكره الشيخ علم الدين أبو طاهر المنقاري في رسالته قال :

« دخلت عليه في مرضه فسألته عن حاله فسمعتة يقول : سألت ما الذي بي ، فقيل لي

(١) نفس المصدر ص ١٥٧

ابتليناك بالفقر فلم تشك ، وأفضنا عليك النعم فلم تشغلك عنا ، وما بقى إلا مقام أهل
الابتلاء ، لتكون حجة على أهل البلاء^(١) .

وكان أصحابه يجتمعون للسمع ، وكان يطربه ويطربهم قول من ينشد :

أغضبت إذ زعم الخيال بأنه إذ زار صادف جفن عيني مغمضا
لا تغضي إن زار طيفك في الكرى ما كان إلا مثل شخصك معرضا
وإني كلما البرق صادف نوره غسق الدجنة ثم للحال انقضى
وحياة حبك لم أنم عن سلوة بل كان ذلك للخيال تعرضا^(٢)
ياضرة القمرين من كنف الحمى وريبة العالمين من وادي الغضا

وللشيخ أبي الحسن كرامات ؛ منها ما حكاها عن نفسه قال : « كنا ليلة المبيت بعرفة في
سنة من السنين ، وكان ذلك بالمقام المالكى ، فغربت الشمس ، ودخل الليل ، فقال بعض
الحاضرين : نقيم ونصلي فقلت : ما أتيم حتى أجد ماء أتوضأ . فاذا برجل يسوق جهلا
فأشار إلي ، فأخذت ركوة وخرجت إليه ، فمسح الأرض بيده ، فنبعت عين ماء ،
فتوضأت وملأت الركوة ، ثم مسح الأرض ، فستر العين ومشى ، ولم يعرفني بنفسه^(٣) »

وأظن أنه يجمل بنا في هذه المناسبة أن نعرف رأى الأدفوى ؛ وهو أحد علماء عصره
في موضوع يتصل اتصالا كبيرا بالتصوف في هذا العصر ؛ وهو موضوع « الكرامات » .

فقد أضاف الأدفوى كثيرا من الكرامات لمشهورى المتصوفة ، ممن ترجم لهم في كتابه
الذى لم نر بدأ من الاعتماد عليه فيما سقناه من أخبار هذه الطبقة . وترجم هذا العالم
لرجل من الدراويش ، اسمه مفرج بن موفق الدمامين^(٤) ، وذكر طائفة من كرامات
هذا الدراويش ؛ ومنها على وجه التمثيل : ان امرأة بقرية من قرى الصعيد ، يقال لها دمامين
خبزت كهكا ، وكان ذلك في يوم عرفة ، وكان زوجها مقبلا بمكة ، فأحبت أن يأكل زوجها من

(١) الطابع السعيد ص ٢٠٦ (٢) نفس المصدر (٣) نفس المصدر ص ٢٠٧

(١) نفس المصدر ص ٣٦٩

هذا السكك ؛ فقالت للشيخ مفرج « لو أكل زوجي منه ؟ فقال لها : اكتبى كتابا إليه ، وهاتى السكك ، فهنا من يتوجه (يعنى نفسه) ؛ فكتبت كتابا وجعلت السكك فى منديل وناولته إياه فأخذه ، وكان زوجها يطوف بين المغرب والعشاء ، فناولته الشيخ المنديل والكتاب ، ورجع فصلى الصبح مع الجماعة ، ولما رجع الزوج أحضر المنديل معه .

ليس شك أن هذه حادثة غريبة كل الغرابة ، وأن كان القوم ^(١) يعتقدون أن من أقطابهم من كانوا يستطيعون ذلك ؛ لأنهم (من أهل الخلوة) . غير أن العلم يقف من هذه الأشياء وأشباهاها موقف الحيرة ؛ ما لم يكن موقف التكذيب والإنكار والسخرية . ولعل هذا الشعور هو ما خالج الأدفوى حين أورد هذه القضية ، ثم عقب عليها بقوله : « ولا شك فى وقوع مثل ذلك عقلا ، ولا ورد من الشرع ما يمنع الوقوع ، ولسكن اطردت العادة المستمرة ، والقاعدة المستقرة ، بعدم وقوع ذلك : والموائد يقضى بها فى حكم الشرع باتفاق أئمة الاجتهاد ؛ فبنوا عليها أحكاما كثيرة ، وجعلوها ضابطا يرجع إليه وحاكما يعول عليه . »

وناقش الأدفوى هذه المسألة مناقشة فقهية ، فأتى لنا بأقوال السلف من الأئمة ومنها : لو قال رجل إنه كان يوم التروية بالبصرة ، مع أنه وجد فى ذلك اليوم بمكة ، فإن هذا القائل يكفر عند محمد بن يوسف (المعروف بأبى حنيفة الأصغر) ، ويجهل عند غيره . ومعنى ذلك أن الأمور التى تجرى على خلاف العادة لا يسلم بها بمجرد دعواها ، ولا بمجرد الأخبار عنها . وفضلا عن ذلك فإن الكرامة لا تثبت عند علماء الفقه بمجرد شهرتها على السنة الفقراء (أو الصوفية) . فكثير منهم جاهل بشروط صحة النقل ، وكثير منهم مغفل يروى ما يسمعه ، ويحسن الظن بفاقله ؛ حتى قال بعض الأئمة : إذا رأيت فى السنة رجلا صالحا فانفض يدك :

(١) القوم اسم يطلقه التصوف على أنفسهم ، ويسمون بقية الناس باسم « الخلق » .

تلك خلاصة رأى الأدفوى في الكرامات . أما المكاشفات فلا يعترض على قبولها إذ يقول « إنها أمر يقع في القلب ، ويقوى فيخبر به الولي عملاً بالمادة التي أجراها الله ؛ وهي أنه إذا وقع في قلبه شيء وقوى وصمم عليه يقع . وقد ثبت عند أهل السنة أنواع منها ، وقال صلى الله عليه وسلم : كان في بني إسرائيل مكلمون : (١) .

ذلك موقف العلماء من الكرامات والمكاشفات وما اليها من الأشياء . أما العامة فمقطوع بأنهم لا يكلفون أنفسهم مثل هذا البحث ، ومعروف أنهم يحبون دائماً أن يرووا عن أئمتهم أمراً يدل من بعيد أو قريب على نوع من الكشف . على أنهم إذ يتناقلون فيما بينهم هذه الأمور ، لا يكفهم ذلك حتى يضيفوا اليها من عندهم ، ويستوحوا في ذلك كله أخيلتهم ، فيتصوروا الكرامة على نحو لا تقبله العقول والافهام ؛ ولكنها تشبع في الوقت نفسه حاجة في نفوس أولئك العوام .

ونذع هذه المناقشة جانباً لنعود إلى الشيخ أبي الحسن بن الصباغ ، فقراء رجالاً فقيهاً صوفياً معقولاً ، برغم أنه حكى عن نفسه تلك الكرامة التي ساقطنا إلى هذا الحديث الطويل عن الكرامات والمكاشفات . ولقد أثر عنه أنه قال : يرزق العبد من اليقين بقدر ما يرزق من العقل : ومعنى ذلك أن العالم أكثر إيماناً من الجاهل ، وهو في هذا الرأي متفق مع أضرابه من الفقهاء الذين يقرأون قوله تعالى : إنما يخشى الله من عباده العلماء . وتوفي الشيخ أبو الحسن بن الصباغ في منتصف شعبان سنة ٦٦٣ للهجرة . ودفن بقنا تحت رجل شيخه السيد عبد الرحيم القفصاني ، وخلف أبا الحسن الصباغ في الطريقة تلميذه :

أبو يحيى بن سافع القناني

قليل إنه لما مات شيخه أبو الحسن قام الفقراء ، وأخذوا بيد ولده زين الدين ، وقالوا له

تجلس مكان أبيك ، فقال زين الدين : أ كذب على الله ؟ ثم أخذ بيد الشيخ أبي يحيى ابن شافع وأجلسه وصحبه .

وكان الشيخ أبو الحسن قد أعد تلميذه وخليفته أبا يحيى إعداداً حسناً .

قالوا : إن أبا يحيى كان شاباً في حانوت بالسوق ، وأن الشيخ أبا الحسن بن الصباغ مر به ، فوقف ساعة ينظر اليه ، ثم قال لخادمه : هذا الشاب يحيى منه سلطان ويتزوج ببنت الخليفة . وقام أبو يحيى لوقت من الحانوت ، وصحب الشيخ أبا الحسن بن الصباغ وتزوج بنته . وكان الشيخ أبو الحسن يأخذ تلميذه ليالى الشتاء ، وينزل به في بركة هناك يقف بها ، لشدة الوارد الذى يرد عليه وحرارته . وتولى الشيخ أبو يحيى خلافة أبي الحسن ، وأحسن معاملة الفقراء ، وكان يمد لهم سباطا كسباط الملوك ، وكان يزن لكل فقير بعد العشاء رطلا من الخلوى . وتوفى يوم الجمعة تاسع شوال سنة ٦٤٩ للهجرة .

هذا عرض سريع للفقهاء الصوفية ؛ أو هذا نموذج واضح من حياتهم . فلنترك هؤلاء إلى الدراويش .

البصير الساج

الدراويش

ليس بد لنا قبل الكلام عن الدراويش من أن نهد لهم بكلمة يسيرة ، نذكر فيها شيئاً عن تاريخهم ، ونظام حياتهم الروحية ، ومعيشتهم المادية .

ودرويش كلمة فارسية معناها (الفقير) أو (المسكتفي بالقليل) أو نحو ذلك . ثم بظهور التصوف في الاسلام اتخذت الكلمة معنى يتفق وهذه الحركة ، فأصبح الدراويش هو الرجل الذي يلبس خرقة الصوف ، يأخذ نفسه بطائفة من العادات والأساليب تجعل لحياته هذا الطابع المعروف .

« والدروشة » كغيرها من الحركات الروحية التي ظهرت في الاسلام نوع من الأخوة الدينية ، تربط أفرادها برباط قوى ، وتنظمهم في جماعات كثيرة ؛ لكل جماعة منها شيخ ؛ هو شيخ الطريقة ، وهو رجل مسؤول عن سلوك أتباعه أمام الحكومة ، ويطلق على أتباعه أو تلاميذه اسم « الخلفاء » ؛ كما يطلق على أتباع هؤلاء وتلاميذهم اسم « المريدين » كالعتاد .

ولكل جماعة من هذه الجماعات طائفة خاصة بها من « الأذكار » أو « الأوراد » . وباختصار يكاد ينحصر الفرق بينهم وبين الطبقات التي تحدثنا عنها قبلهم في أن الصوفية نزعة فلسفية ، في حين أن الدروشة عبادة عملية . وما دام لكل فرقة طريقها الخاصة بها في هذه العبادة ، فقد تعددت هذه الفرق حتى أحصى منها الأستاذ همر Hammer ستاً وثلاثين فرقة ؛ وجدت كلها قبل قيام الامبراطورية العثمانية : أولاها طريقة الهكاري ، ثم طريقة عبد القادر الجيلاني ، وقد اشتهرت هذه الطرق في القرن السادس الهجري ؛ وهو القرن الذي تلا الغزالي ، وتلا الحركة الصوفية التي قام بها .

ورجال هذه الحركة كانوا ينظرون — كما رأينا — إلى علوم الشريعة على أنها قشور ، وإلى التصوف على أنه اللباب ؛ وكانوا يعترفون اعترافاً صريحاً بالأولياء ، وبما يضاف إليهم من الكرامات وخوارق العادات ونحو ذلك .

واشتهر أمر هذه الفرق التي نشير إليها ، وأصبح لكل فرقة منها شعار يميزها ، وأمور تدل عليها . ومن هذه الطرق على سبيل المثال : الطريقة المولوية (نسبة إلى جلال الدين الرومي) ، وقد كانت أدنى الطرق جميعها إلى العقل ، وأكثرها ميلاً إلى التسامح ، وأبعدها عن المبالغة والشطط ، وغير ذلك مما كان يميز الطرق الأخرى .

والطريقة الرفاعية (نسبة إلى أحمد الرفاعي) المتوفى سنة ٥٧٨ للهجرة . واتباعها يضرّبون أنفسهم بالمدى ، أو يأكلون الزجاج ، ويقبضون بأيديهم على المديّة الحمى على النار ، ويزدردون الأفاعى ، ويزعمون أن قدرتهم على الأشياء إنما تأتي من غيبتهم عن العالم المادى واتصالهم بالذات الإلهية .

ثم الطريقة البكتاشية ، والقادرية ، والسنوسية الخ . وال دراويش كسائر المتصوفة في الاسلام كانوا يعيشون في « الخانقاه » . وأما طعامهم فقد أوصى أوائلم أن يكون أكثره من الخبز الساخن والزيت . وأوصى بعضهم بأن يكون من الخبز والملح ، وأضرب بعضهم عن أكل اللحم ، وصام آخرون أياماً عن أكل التمر وهكذا . كل ذلك تصفية لنفوسهم من شوائب المادة ، وتقرباً منهم إلى الله تعالى .

وأما الصلاة فكانوا لا يكتبون فيها بالعساوات الخمس دائماً ، بل كانوا يؤثرون العمل بقوله تعالى : اذكروا الله كثيراً : فعمدوا إلى أنواع كثيرة من العبادة والذكر . والذكر باللسان عندهم كالذكر بالقلب .

وباختصار لم يكن يفترق الدراويش كثيراً في أسلوب معيشتهم عن بقية الفرق الأخرى . ومهما يكن من شيء ، فإن حركة الدراويش ، كغيرها من الحركات الدينية المختلفة ، نجحت نجاحاً عظيماً في أول أمرها ، واستمرت على ذلك إلى أن وقعت الخصومة

الشديدة بينها وبين العلماء من ناحية ، وبينها وبين الحكومة من ناحية ثانية . أما العلماء فكانوا ينكرون على الدراويش بعدهم في بعض الأحيان عن السنة . وأما الحكومة فكانت تنكر عليهم ، كما تنكر على غيرهم من فرق الصوفية تدخلهم أحياناً في الأمور السياسية ، وسلوكهم في ذلك مسلك الطوائف الاسماعلية ، مدافعين حيناً عن حقوق الشعب ، ومطالبين السلاطين أحياناً بالاصلاح الاجتماعى .

على أنه من الحق أن يقال ان اصطداماً حقيقياً لم يكد يقع بين الدراويش وبين سلاطين بنى أيوب والمماليك البحرية ، بل ربما كان خوف سلاطين المماليك من الفقهاء العظام ، كالشيخ عز الدين بن عبد السلام أشد من خوفهم من المتصوفة عامة ، والدراويش منهم خاصة . يؤيد ذلك ما نعلمه من حسن العلاقة بين هؤلاء وبين الحكومة كما سترى ذلك في سيرة الدراويش الأكبر :

الحكيم الكبير أبو بكر البرقوقي

وهو أحمد بن علي بن إبراهيم ، ينتهى نسبه إلى الإمام علي بن أبى طالب ، وانحدر من أسرة مغربية أيضاً ، نزلت قديماً إلى مدينة فاس ؛ وهى المدينة التى شهدت مولده عام ٥٩٦ هجرية .

وإن الباحث ليعجب من هذا المدد الكبير الذى أتى إلى مصر من بلاد المغرب الأقصى ، وترك في حياتها الروحية والاجتماعية آثاراً كبرى . وسنرى في كتاب (الحركة العلمية) في مصر أن بلاد المغرب كان لها أثر كبير أيضاً في هذه الناحية . وسنرى في كتاب (الحركة الأدبية) كذلك أن لبعض المغاربة ؛ كالأهراني وغيره تأثيراً واضحاً أيضاً من هذه الناحية .

وتعود إلى هذا الدراويش الكبير الذى نحن بصدده ، فترة له ألقاباً تربو على العشرة ، فمن ألقابه : (البدوى) لأنه كان يتلثم على عادة البدو في شمال إفريقيا .

ومن ألقابه (المطَّاب)^(١) وهو لفظ مغربي معناه الفارس المغوار ؛ وذلك لما امتاز به هذا الرجل في شبابه من الفروسية ؛ و(الغضبان) ، و(أبو الفتيان) ، و(أبو العباس) ، و(أبو الفراج) الخ .

وكان البدوي رجلاً طويل القامة غليظ الساقين ، عبل الذراعين ، ضخيم الوجه ، لونه بين البياض والسمرة .

وحوالى عام ٦٢٧ هجرية : أعنى في الثلاثين من العمر حدث لأحمد البدوي ما يقال إنه غير مجرى حياته . وذلك أنه قرأ القرآن بالأحرف السبعة ، ودرس قليلاً جداً من الفقه على مذهب الإمام الشافعى ، ثم عكف على العبادة ، واعتزل الناس ، وعاش في صمت ، وامتنع عن الزواج ، حتى لقد رفض أن يتزوج من امرأة فاتنة ، كانت بالعراق واسمها (فاطمة بنت برى) ؛ التقى بها هناك ، وكان قد رحل إلى تلك البلاد على أثر رؤيا تكررت له ثلاث مرات ؛ فذهب إليها حوالى عام ٦٢٣ للهجرة ، وصحبه أخ له في هذه الرحلة . وهناك رأى الإخوان كيف أن أهل العراق يقدسون رجلين من أكابر الدراويش هما : أحمد الرفاعى المتوفى سنة ٥٧٨ هجرية ، وعبد القادر الجيلانى المتوفى سنة ٥٦١ هجرية . وزار الإخوان قبريهما ، وتركت هذه الزيارة في نفسيهما أثراً بالغاً .

ثم في عام ٦٣٤ للهجرة رأى أحمد رؤيا أوحى اليه الرحلة إلى مصر ، واستقر فيها بمدينة (طنطا) . وبقي بهذه المدينة نحواً من إحدى وأربعين سنة ، ثم مات في ثمانى عشر من ربيع الأول سنة ٦٧٥ للهجرة . والغريب أنه التاريخ الذى توفى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم . !

والحق أن حياة أحمد في مدينة (طنطا) كانت كلها مثاراً للدهشة والعجب

من نواح عدة :

(١) وقيل إنه يسمى المطاب لكثرة ما يصيب أعداءه أو الفادحين فيه من المطاب أو الأذى .

كان الرجل يصعد إلى سطح بيته كل يوم — ومن أجل ذلك سمي أصحابه بالسطوحية — وكان يتجه ببصره إذ ذاك إلى الشمس ، ويظل على هذه الحال مدة كبيرة ، حتى تحمر عيناه وتصبح كل واحدة منهما كالجرة المشتعلة . وكان يمسك عن الطعام والشراب أربعين يوماً متوالية ، وكان يلبس ثوباً أو (بشتاً) من الصوف الأحمر ، وعمامة حمراء فوق رأسه ؛ لانفارقها حتى تملى . و بقيت العمامة الحمراء شارة أصحابه من بعده ، وكان كثير الصلاة والتلاوة في كتاب الله ، وأكثر ما يكون ذلك منه والنفاس نيام . وكان يعنى بالأذكار عناية كبرى ، وينزلها من نفسه منزلة عظمى . والسيد البدوي في امتناعه عن الطعام والشراب على هذه الطريقة يذكرنا بطريقة نساك الهند ، وإن كنا لا ندرى كيف اتخذ الرجل لنفسه هذه الطريقة ، وما المصادر التي هدته إليها ؟

وقد كانت تعاليم هذا الراهب الغريب موافقة في أكثرها مع الدين والفضيلة والآداب العامة . فمن هذه التعاليم التي أخذ بها مريديه : تمسكه بالقرآن والسنة ، ومحبة الحق والطهارة والصدق والصبر على المسكروه والوفاء بالوعد ، وألا يؤذى المريد جاره ، وأن يقابل إساءته بالاحسان ، وأن يرأف باليتام ، وأن يطعم الجائع ، ويستتر العريان . وكان كثيراً ما يدعوهم إلى قراءة الأذكار وصلاة الليل والناس نيام ، ويقول لهم : إن حب الدنيا يتلف العابد كما يتلف الخلل المسل .

ومما أثر من كراماته وخوارق عادته قصة المرأة التي أسر الفرنج ولدها ، فلاذت به ؛ فأحضر إليها ولدها في قيوده . ومنها أنه ضرب رجلاً يحمل قربة لبن ، إذ أوما إليها بأصبعه فانسكب اللبن منها ، وخرجت منه حية قد انتفخت . الخ .

وليس عجيباً بعد كل ذلك أن نرى سلطان هذا الدرويش الكبير يمتد فيشمل البلاد المصرية كلها من أولها إلى آخرها . وفتن العامة به فتنة كبيرة ؛ بحيث لو حملهم هذا الدرويش إلى الخروج على السلطان نفسه لفعلوا . أما العلماء — كابن دقيق العيد وغيره من فقهاء عصره — فكانوا يكرهونه ويزدرونه ، ويعرفون أنه دونهم في الناحيتين العلمية

والأدبية . ولوان عداوة هؤلاء العلماء لهذا الدرويش لم تكن تؤثر مطلقاً في محبة العامة له وفتنتهم به .

أدرك السيد البدوي سلاطين الماليك ، وقيل عن الملك الظاهر بيبرس إنه كان يحمله ويقدهه ويقبل قدميه . ومات هذا الشيخ فأصبح قبره مزاراً للشعب كله على اختلاف طبقاته . وكان الملوك أنفسهم أسبق من الشعب إلى زيارة قبره والتبرك به . وكان خلفاء البدوي يسرون في الموكب السلطانية جنباً إلى جنب مع كبار علماء الدين في الدولة (١) .

وتوارث الناس تقديس هذا الدرويش ، حتى كان عهد الشمراني المتوفى عام ٩٣٧ للهجرة ؛ وكان الشمراني هذا كالبدوي يتحدر من أسرة مغربية ، فاندفع في احترام هذا الدرويش وبالغ في تقديمه إلى الدرجة التي لا تتفق وكرامة العلم أو العقل . نقول هذا لما كان للشمراني في القرن العاشر الهجري من المكانة العلمية في مصر والشرق ، مما جعله في القمة من علماء ذلك العصر .

ومع هذا فنجد تصوف الشمراني على هذا الوجه وهو يحمل على العلماء والفقهاء ، ويأخذ في الوقت نفسه بناصر الصوفية والدراويش ، ويذهب في احترام السيد البدوي إلى حد السرف ، ويكتب عنه كتابة طويلة ؛ هي التي أمدت المؤرخين بكثير من المعلومات التي اعتمدوا عليها في ترجمة هذا الدرويش . ولم يكن الشمراني وحده من فقهاء مصر في العصور الوسطى هو الذي كتب عن السيد البدوي ؛ بل كتب عنه كثيرون غيره كالسيوطي ، والمقريزي ، وابن حجر العسقلاني ؛ وجاءت كتاباتهم كلها تفيض بالحب لهذا الدرويش ، وتصوره ذا شخصية جذابة تحيط بها كثير من الخرافات والأساطير . ومهما يكن من أمر ، فقد كان البدوي ذا شخصية عظيمة من الناحية الصوفية ، ضئيلة في الوقت نفسه كل الضالة من الناحية العقلية ، وآية ذلك أننا ننظر في آثاره الفكرية

(١) انظر دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية ، مجلد أول العدد ، السابع مادة أحمد البدوي .

فلا نظفر بأكثر من طائفة من الصاوات والأدعية والوصايا التي وجهها إلى (عبدالعال) أول خلفائه . وهذه الوصايا عبارة عن طائفة من الجمل البسيطة ، والأقوال العامة التي لاحظ لها من التفكير ، ولا تدل في الوقت نفسه كثيراً على شخصية صاحبها . ومن الباحثين أيضاً من يشك في نسبتها إليه . وقد أشرنا إلى بعض ما تشتمل عليه هذه الوصايا عند الكلام على تعاليمه .

أما الأضرحة والمقامات المنسوبة إلى السيد أحمد البدوي فيصعب إلى الآن تحقيق نسبتها إليه . فقد اكتشف الباحثون ضريحاً للسيد البدوي ضمن مقابر الصحابة بالقرب من أسوان ، كما ذكر بعضهم ولياً من أولياء الله بهم هذا الاسم نفسه في طرابلس الشام . ولعل البحث يكشف بعدئذ عن حقيقة الخبر في جميع هذه الأشياء .

الكتاب الثالث

الحركة والعناية

تقديم

خليق بنا قبل المضي في الكلام عن الحركة العلمية في مصر أن نشير هنا أولاً إلى طرف من الأخبار الكثيرة التي أثرت عن ملوك الدولتين الأيوبية والمملوكية ، ودلت على ميلهم للعلم ، وتشجيعهم المشتغلين به في مصر وغيرها من أقطار العالم الإسلامي في ذلك الوقت .
والحق أننا نقرأ تاريخ الملوك الذين تعاقبوا على مصر من لدن صلاح الدين إلى آخر ملك من ملوك بني أيوب ، فنوشك ألا نصادف فيهم ملكاً قليل العناية بالعلم ، أو فترا في تشجيع أهله ، وتقريبهم إليه . بل أوشك أن يكون كل واحد من هؤلاء الملوك أما شاعراً ، أو فقيهاً ، أو محدثاً ، أو ذاتمنايف ، ونحو ذلك .

ولا نكاد نستثني من ملوك بني أيوب جميعاً غير الملك الصالح نجم الدين أيوب ؛ فقد وصفه المؤرخون بأنه كان ذا طبيعة عسكرية بحثة لم تساعد على أن يكون ذا ميل شديد إلى العلم . ومع ذلك فإن هذا الرجل الذي وصف بهذه الميول لم تمنعه طبيعته من تشجيع العلم والمتعلمين ، ولا قصرت به همته عن بناء المدارس التي كان لها أكبر الأثر في نشر العلم ، كما صيأتي بعد .

فأما السلطان الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب - وعلى كاهله وقع عبء تأسيس الدولة وصيانتها حتى قويت واستقرت - فكان شديد السكف بعلوم الدين ، وكان يذهب بنفسه لسماع الدروس من أفواه الأئمة المشهورين ، وكان يصحب معه أبنائه متنقلين بهم من مصر إلى الإسكندرية ، ليغنى - على حد قوله - حياة الاسام حافظ السلفي أو حياة غيره من الأئمة المعروفين : كالشيخ أبي طاهر بن عوف ، الذي سمع السلطان عليه موطأ مالك برواية الطرطوشي ، وكالشيخ تاج الدين المسعودي ، الذي كان السلطان - مدة إقامته بالقاهرة - يعين ميقاتاً لسماع الأحاديث النبوية عنه ^(١)

(١) الروضتين ج ٢ ص ١٩٥ ، ١٩٦

وفي كتاب (شفاء القلوب في مناقب بني أيوب) أن السلطان كان يتردد على الإمام السلفي عادة في أيام الخميس والجمعة والسبت من كل أسبوع .
وكما كانت حاشية صلاح الدين تزدان بمثل القاضي الفاضل وزيراً ومديراً ومشيراً ،
والعلماء الاصفهاني كاتباً وشاعراً ومؤرخاً وأديباً ، فكذلك ازدانت هذه الحاشية الجليلة
بالقاضي بهاء الدين بن شداد ؛ لا يبرح السلطان في مواطن السلم أو الحرب ، ولا يغفل يوماً
عن مطالعته الحديث والتفسير . وهنا نجد من الخير أن ندع ابن شداد نفسه يتحدثنا عن
حب السلطان وشفقه بالحديث النبوي فيقول :

« وكان رحمه الله ، شديد الرغبة في سماع الحديث . ومتى سمع عن شيخ ذي دراية
عالية وسماع كثير ، فإن كان ممن يحضر عنده استحضره وسمع عليه ، فأسمع من كان
يحضره في ذلك المكان من أولاده ومماليكه والمختصين به . وكان يأمر الناس بالجلوس
عند سماع الحديث إجلالاً له . وإن كان ذلك الشيخ ممن لا يطرق أبواب السلاطين ،
ويتجاوز عن الحضور في مجالسهم ، سعى إليه وسمع عليه ؛ وكان يستحضره في خلوته ،
ويحضر شيئاً من كتب الحديث ، ويقرأها هو ، فإذا مر بحديث فيه عبرة رق قلبه ،
ودمعت عينه » (١) .

وقال ابن شداد « قلت له : قد سمع الحديث في جميع المواطن الشريفة ، ولم ينقل أنه
سمع بين الصفيين ، فإن رأى المولى أن يؤثر عنه ذلك كان حسناً . فأذن في ذلك ، وأحضر
جزءاً ، كما أحضر من له به سماع ، فقرأ عليه ونحن على ظهور الدواب بين الصفيين
نحشي نارة ، ونقف أخرى » (٢) .

وتحدث ابن شداد عن أمير صليبي ؛ هو صاحب « شقيف أرنون » كان من دهاة
الصليبيين ، وكان كثير التردد في خدمة السلطان صلاح الدين ، فقال عن هذا الأمير :

(١) النوادر السلطانية لأبن شداد ص ٧

(٢) نفس المصدر ص ١٥

« وكان يناظرنا في دينه ونناظره في بطلانه ، وكان حسن المحاوره متأدبا في كلامه »^(١). وفي كتاب (شفاء القلوب)^(٢) : أن صلاح الدين قرأ مختصراً في الفقه ألفه الامام فخر الدين الرازى ؛ وذلك كله فوق ما كان يفهمه السلطان من العلماء والفقهاء ، حين كان يجلس معهم في مجلس العدل ، في يومى الاثنين والخميس من كل أسبوع . والأخبار التى تدلنا على ميول هذا السلطان العلميه كثيره ؛ يمكن الرجوع إليها .

ومات السلطان ، وخلفه على عرش مصر ابنه « العزيز عثمان » فعرف عنه « أنه سمع بالأسكندرية الحديث عن الحافظ السلفى ، والفقيه عن ابن عوف الزهرى ، وسمع بمصر عن العلامة أبى محمد بن برى النحوى وغيرهم »^(٣) .

ولو قد طالت حياة العزيز لكان كوالده شديد الاتصال بالعلم ، والتقريب للعلماء ، ولا ثرت عنه أخبار كثيرة في ذلك ؛ ولما كان حياته كانت أقصر من أن تتيح المؤرخين والتاريخ مثل هذه الفرصة .

وأما الملك العادل أبوبكر بن أيوب ؛ وهو أخ السلطان الملك الناصر صلاح الدين ، فكان شديد الحب للعلماء ؛ حتى قيل « إن الامام فخر الدين الرازى صنف له كتاباً سماه تأسيس التقديس »^(٤) . ومع هذا فلا مناص من القول بأن الملك العادل كان مشغولاً بانفتن السياسية التى اعتاد أن يحكمها ، وكان هو من أكبر العوامل فى إيجادها ؛ فكانت رأسه لذلك مشحونة بالحيل السياسية ، بحيث يخيّل إلينا أن هذه الحيل لم تدع فى رأسه فراغاً كبيراً للعلم .

وأما الملك الكامل محمد بن السلطان الملك العادل فتد حكم مصر حوالى أربعين عاماً من أعوام حياته ؛ كان فى العشرين عاماً الأولى نائباً عن أبيه ؛ وكان فى العشرين

(١) نفس المصدر ص ٨٠

(٢) أنظر ص ٥٢

(٣) النجوم الزاهرة ج ٦ ص ١٢٦

(٤) السلوك للمقريزى ج ١ من ١ ص ١٩٤ نشر الدكتور زيادة

عاماً الأخيرة يحكم بنفسه بعد موت أبيه . ولا شك أن هذه الحياة الطويلة تركت أثرها واضحاً في كل من العلم ، والأدب ، والحرب ، والسياسة . نعرف عن الكامل أنه قضى هذه الأعوام كلها مجاهداً في هذه الجوانب كلها ؛ ومن بينها جانب العلم . ورويت عنه في ذلك أخبار تفيض إلى الأذهان شيئاً من ذكرى الرشيد والمأمون ، وغيرهما من الخلفاء العباسيين ، الذين بلغ العلم الاسلامي في عهدهم أوج الكمال .

يقول المقرئ : « كان السكامل معظماً لاسنة النبوية وأهلها ، راغباً في نشرها والتمسك بها ، مؤثراً الاجتماع مع العلماء ، والكلام معهم حضراً وسفراً » ^(١) .

وقالوا : « إنه حدث بالاجازة عن أبي محمد بن برى النحوى ، وأبي القاسم البوصيرى ، وعدة من المصريين وغيرهم . وتقدم عنده أبو الخطاب بن دحية ، وبني له دار الحديث الكاملية بالقاهرة ، وجعل عليها أوقافاً ، وكان يناظر العلماء ، وعنده مسائل غريبة من فقه ونحو يتمتعهم بها ؛ فمن أجاب قدّمه ، وحظى عنده . وكانت تبين عنده بالقلعة جماعة من أهل العلم : كالجمال اليمني النحوى ، والفتية عبدالظاهر ، وابن دحية ، والأمير صلاح الدين الأيوبي ؛ وكان أحد الفضلاء ؛ فبعضهم لهم أسرة ينمون عليها بجانب سريرهم ليسامروا ؛ فنفتت العلوم والآداب ، وقصده أرباب الفضائل ، وكان يطلق لمن يأتيه منهم الأرزاق الوافرة الدارة . فمن قصده التاج بن الأرموى ، وأفضل الدين الخوصنى ، والقاضى الشريف شمس الدين بن الأرموى قاضى العسكر . وهؤلاء الثلاثة أئمة وقتهم في المنقول والمعقول » ^(٢) .

قال : « ولما وردت أسئلة الأنبرور (يريد الامبراطور فردريك) صاحب صقلية في أنواع الحكمة والرياضيات على الملك الكامل كان الأسفونى (وهو قيصر بن أبي القاسم) هو المعين للأجوبة عنها ، فإنه كان المشار إليه في ذلك » ^(٣) .

كل ذلك يدلنا على أمرين عظيمين :

(١) النجوم الزاهرة ج ٦ ص ٢٣٠

(٢) للمقرئ ج ١ قسم أول ص ١٤٨ — ١٥٩ نشر زيادة . وانظر شفاء القلوب بخطوط ص ٨١

(٣) الطالع السعيد للدقوى ص ١٥٦

أولها — تلك المناظرات العلمية والمحاورات الدينية بين المسلمين والصليبيين في تلك العصور ، مما كان له أثر في عقلية الفريقين ، ليس إلى إنكاره من سبيل .
وثانيهما — المرونة العقلية التي سمحت للملك الكامل بمثل هذه المناظرات والمحاورات . وسنعود إلى الحديث عن هذه الصفة عند الكلام عن موقف الحكومات المصرية الإسلامية من القبط في مصر .

ولما مات الملك الصالح نجم الدين أيوب خلفه على عرش مصر ولده المعظم تورانشاه ؛ وكان موصوفا بطيشه وميله إلى اللهو واللجون والهاقة . ومع ذلك فقد أثنى المؤرخون عليه من الناحية العامة . قالوا : « ولكنه كان قوى المشاركة في العلم ، حسن المباحثة ذكيا ^(١) ، وقدم عليه جماعة من علماء القاهرة ، وكانوا يومئذ بالمنصورة ؛ كابن عبد السلام الأروى ، وتفتت سوق الفضائل عنده » .

فذلك إذن بعض ما وصف به ملوك البيت الأيوبي ، ممن ملكوا مصر وعاشوا بها . أما غيرهم ممن ملكوا الشام واليمن والجزيرة فلم يكونوا أقل من ملوك مصر تحمسا للعلم وإكراما لأهله . وبسببنا أن نسوق المثل هنا بالملك المعظم عيسى ، من أولاد الملك الكامل محمد ، وكان عيسى يملك الشام ، وكان مع شغله بالملك ، يحوياً وفتياً لغوياً ، وقد انفرد بالمذهب الحنفي من ملوك الأيوبيين الذين كانوا جميعاً على مذهب الإمام الشافعي . واشتغل عيسى زماناً بالرد على من طعن في كتب أبي حنيفة ، وألف في هذا كتاباً سماه (السهم المصيب في الرد على الخطيب) . وكان المعظم يحب الفقراء (أي المتصوفة) ويحرصهم على الاشتغال بالفقه ويقول : « من حفظ الجامع الكبير أعطيته مائة دينار ، ومن حفظ الإيضاح أعطيته ثلاثين دينار . حفظ الكتابين جماعة كبيرة ووفى المعظم لهم » ^(٢) . وكانت عنده جماعة من الفضلاء لا يفارقونه سفراً ولا حضراً . وكان قد أمر الفقهاء أن يجردوا له مذهب أبي حنيفة دون صاحبيه . فجرد ذلك في عشر مجلدات سماها التذكرة ؛ فكان

(١) نفس المصدر ص ٧٥

(٢) شفاء القلوب ص ٧٥

لا يفارقه سفرا ولا حضرا . قال سبط بن الجوزي « فكتب على ظهر مجلدة — أنها حفظا عيسى بن أبي بكر بن أيوب ، فقلت له : ربما يؤخذ عليك ؛ لأن أ كبر مدرس في الشام يحفظ القدوري ، وأنت مع شريك بالملك تحفظ عشر مجلدات !

فقال : « ليس الاعتناء بالألفاظ ، الاعتناء بالمعاني ، فاسألوني عن جميع مسائلها ، فإن قصرت كان الصراب لكم ، وإلا فسلموا لي . » (١) .

والظاهر أن عناية الملوك المسلمين في القرون الوسطى بالفقه إلى هذا الحد أنت من أمور كثيرة ؛ أهمها أنهم كانوا يكلفون أنفسهم الجلوس في مجلس القضاء أياماً خاصة في كل أسبوع ، كما كان يفعل صلاح الدين ؛ وقد قلنا « إنه كان يجلس للعدل في يومى الاثنين والخمس . ومن ثم كان الملوك حراساً على أن يعرفوا شيئاً من الفقه الإسلامى وأصوله ومذاهبه وقوانينه ، حتى يستطيعوا مشاركة القضاء في إصدار أحكامهم في القضايا التى ينظرون فيها بحضورهم .

أما سلاطين المماليك ، فكما كانوا تلاميذ بنى أيوب في الدين ، والحرب ، والسياسة ؛ فكذلك كانوا تلاميذهم في العلم ، والأدب ، والثقافة . بل إن الدرجة التى وصل إليها هذا النشاط العلمى في زمن المماليك ربما زادت عن النشاط العلمى في زمن بنى أيوب . غير أن الباحث هنا لا يجد مفرأ من إبداء هذه الملاحظة ؛ وهى أن ملوك بنى أيوب كانت لهم مشاركة فعالية في الحركة العلمية ؛ فنصف معظمهم في العلم ، وكانت لبعضهم جهود مباركة في تأليفه ، فضلاً عن تشجيعه . أما المماليك فالظاهر أنهم اكتفوا بناحية واحدة فقط ؛ هى التشجيع ، وإن بزوا فى هذه الناحية نفسها ملوك بنى أيوب ، وكان عندهم من الوقت والمال ما أعانهم على المضى فى هذا السبيل .

ولو أن الحظ أسعدنا بكتاب قديم ، يورد فيه مؤلفه طائفة من الأخبار العلمية أو الأدبية ، عن بعض سلاطين المماليك البحرية ، كما فعل صاحب (شفاء القلوب) فى إيراد مثل هذه الأخبار عن سلاطين الدولة الأيوبية ، لأمكن أن نرى فى المماليك رأياً غير هذا

(١) نفس المصدر ص ٧٥ أيضاً

الرأى ، أو أن نضيف إليهم فضلا فوق هذا الفضل ، أو نقف عند كل واحد منهم مثلما وقفنا عند كل ملك من ملوك الدولة التى سبقتهم .

وحسبنا ذلك التمهيد لننتقل منه إلى الحديث عن البيئات العالمية التى وجدت فى مصر لذلك العصر ، محاولين أن نعرف المدارس التى ظهرت بها ، والجهود التى بذلها العلماء بين جذرائها ، ونوع العلم الذى كان يشتغل بتحصيله الطلبة هناك .

الفصل الأول

البيئات العلمية في مصر

نستعرض تاريخ العلم في الإسلام فنرى أن هذا العلم ظهر أولاً بالحجاز ، ثم بالشام ،
فالعراق ؛ وأخيراً استقر بمصر . ففي الحجاز كانت :

(المدينة المنورة) هي البيئة العلمية الوحيدة على عهد رسول الله ، وعهد
الخلفاء الراشدين من بعده . وبها ظهر كبار الصحابة والتابعين ، وأتى بعدهم كبار الفقهاء
وأهل الحديث . واستمر الحال على ذلك حتى قامت الدولة الأموية بالشام . وإذ ذاك
أفسحت (المدينة) المجال :

(لدمشق) ولسكن نور هذه البيئة لم يستطع أن يعطى . نور (المدينة) . فبقيت هذه
البيئة القديمة على تفوقها من حيث العلم الديني ، ومن حيث النشاط الفني ؛ ونعني به
الشعر والغناء . وانفردت دمشق يومئذ بالحياة الرسمية ، التي لم تدع لها فراغاً كاملاً للعلم
أو الفن . ظلت العاصمة الأموية على هذا النحو ، حتى زالت الخلافة الأموية ؛ وأنت
بعدها الخلافة العباسية ، فإذا مدينة إسلامية جديدة تظهر لتحتل محل المدينة الإسلامية
القديمة ؛ وهذه المدينة الجديدة هي :

(بغداد) غير أن بني العباس أقاموا دولتهم على أكتاف الفرس ؛ والفرس بطبيعتهم
أهل حضارة وعلم ، فلم يكن غريباً في ذلك الوقت أن تروج سوق العلماء في بغداد ، وأن
يكون العلم البغدادي يومئذ دنيوياً أكثر منه دينياً . والتاريخ يحدثنا أن بني العباس
بالغوا مبالغة شديدة في تشجيع العلم والعلماء ، وأنهم خلقوا من بغداد زعيمة للعالم الإسلامي
كله . ومن ثم بقيت شخصية بغداد متخلبة على شخصيات المراكز العلمية التي ظهرت بعد

في الإسلام، حتى أصبح لزاما على هذه المراكز العلمية : كمصر، والقاهرة، وقرطبة أن تحصر نشاطها في تقليد بغداد ، كما أصبح قصارى جهد العلماء في تلك المراكز الاسلامية كلها أن يحاكيوا علماء بغداد . وبسبب ذلك قلنا في مقدمة البحث أن استخلاص الخصائص المحلية ، أو الكشف عن الشخصية الإقليمية لكل من بلاد الاندلس والديار المصرية يعتبر عملا علميا دقيقا يحتاج من الباحثين إلى عناء كبير وصبر طويل .

والآن ندع هذه المراكز العلمية القديمة جانبا لننظر في مصر، وفيما ظهر بهما من البعثات العلمية في العصر الذي نؤرخ له . ونحن نعرف أن المدارس التي أنشئت بمصر في العهدين الأيوبي والمملوكي كانت موزعة على بيئات ثلاث ، وهي بيئة الاسكندرية ، وبيئة القاهرة ، وبيئة قوص أو الصعيد . فأما البيئة الأولى وهي :

بيئة الاسكندرية

فقد شهدها ابن جبير ، ووصفها في رحلته التي قام بها في القرن السادس ، وودح مدينة الاسكندرية بحسن موقعها ، واتساع مبانيها ، واحتفال أسواقها ، وعجيب مفارقتها ثم قال : « ومن مناقب هذا البلد ومناخره العائدة في الحقيقة إلى سلطانه المدارس والحارس الموضوعة فيه لأهل العلب والتعب ، يغدون من الأفاطار النائية ، فيلقى كل واحد منهم مسكنا يأوي إليه ، ومدرسا يعلمه الفن الذي يريد تعلمه ، وإجراء يقوم به في جميع أحواله . واتسع اعتناء السلطان بهؤلاء الغرباء الطارئين ؛ حتى أمر بتعيين حمامات يستحمون فيها متى احتاجوا إلى ذلك ، ونصب لهم مارستانا لعلاج من مرض منهم ، ووكل بهم أطباء يتفقدون أحوالهم انخ » (١) .

ووصف ابن جبير أهل هذه المدينة فقال إنهم « في نهاية الترفه واتساع الأحوال » . ثم قال : « وهي أكثر بلاد الله مساجد ، حتى أن تقدير الناس لها يظنف ، فتحتم المسكن

والمقلّ . فالمسكّر ينتهى فى تقديره إلى اثنى عشر ألف مسجد ، والمقلّ مادون ذلك » .
وقد سبق أن ذكرنا أن صلاح الدين أنى مصر ، وبالإسكندرية بعض مدارس تقوم
بدراسة الفقه على مذهب أهل السنة . ومن هذه المدارس مدرسة أنشأها وزير كردى الأصل ،
هو (ابن السار) وكان فى نزاع متواصل مع وزير شيعى المذهب هو (ابن مصّال) . وكان
ابن السار فى أول أمره شيعياً ، ثم أظهر اعتناقه للمذهب السنّى . ومن هنا نشأت مودة
بينه وبين زعيم السنيين فى الشام نور الدين محمود بن زنگى . ولا يبعد أن تكون شخصية
نور الدين من العوامل التى أدت إلى بناء هذه المدرسة ؛ فبنيت عام ٥٤٦ هـ وقام على
إدارتها أمام عظيم من أئمة الفقه والحديث ؛ هو (الحافظ السلقى) وهو الذى أدرك صلاح الدين ،
وقلنا إنه كان يذهب إليه بأولاده لسماعه .

من أجل ذلك نرجح أن بيئة الإسكندرية لم تكن — كغيرها من البيئات المصرية
الأخرى — بحاجة إلى عناء كبير يبذله صلاح الدين لتحويل إلى المذهب السنّى ، وتترك
مذهب التشيع . ولعله من أجل هذا السبب الأخير ، ومن أجل الكراهية الدينية الطبيعية
ضد الصليبي رحبت الإسكندرية ترحيباً عظيماً بصلاح الدين ، وأعانتة كثيراً فى الحصار
الذى ضربه الصليبيون حول هذه المدينة ، وضيقوا بها الخناق على جند صلاح الدين ؛ وذلك
كله فى أثناء الحملة الأولى من حملات أسد الدين شيركوه على مصر ؛ حتى لقد يأس صلاح
الدين نفسه من دخول هذه البلاد ، وآلى على نفسه إذا هوعاد إلى دمشق ألا يعود إليها . ومع
ذلك فقد اضطر إلى أن يصحب عمه فى حملته الأخيرة عايتها ، وكان من أمره ما كان
من وصوله إلى الوزارة الفاطمية أولاً ، ثم إزالته لهذه الدولة وإقامة الدولة الأيوبية مكانها
بعد ذلك . أما البيئة الثانية فهى :

بيئة القاهرة

وقد كانت عاصمة الخلافة الفاطمية ، وحصن الدعوة التى أنشأها فى مصر وغيرها
من البلاد الشرقية . ومن ثم احتاجت إلى جهد كبير من رجال الدولة الأيوبية الجديدة ،

لكنى يتم لهم الرجوع بهذه البيعة العظيمة من المذهب الشيعى الى المذهب السنى .
من أجل هذا راينا صلاح الدين يبادر إلى بناء المدارس الكثيرة بالقاهرة ؛ وذلك
منذ كان وزيراً للعاضد الفاطمى ؛ حتى لقد قلنا أن بناءه المدارس على هذا النحو كان خطة
موضوعة لهدم المذهب الشيعى ، وطريقة مرسومة للقضاء على الأفكار التى أتت بها
العبيديون من بلاد المغرب ، وكان صلاح الدين هو وحده صاحب الفضل الأكبر فى
الوصول إلى هذه الغاية .

وأول ما بدأ به صلاح الدين من ذلك بناؤه مدرستين على عهد العاضد الفاطمى نفسه :
أولاهما مدرسة للشافعية بجوار الجامع العتيق ، وعرفت بأسماء كثيرة منها :
المدرسة الناصرية ، والمدرسة الشريفة ، ومدرسة ابن زين التجارة ؛ نسبة إلى العالم
الشافعى الذى طالت مدة إقامته ، حتى عرفت باسمه ، هكذا ^(١) .

والثانية — مدرسة المالكية ، عرفت باسم (دار الغزل) ثم عرفت باسم المدرسة
القمحجية ؛ نسبة إلى القمح الذى كانت تحصل عليه هذه المدرسة من ضيعة وقفها صلاح الدين
عليها بالقيوم ^(٢) .

ثم مات العاضد الفاطمى ، ومضى صلاح الدين فى ابتناء المدارس فبنى منها :
مدرسة ثالثة — للفقهاء الحنفية أطلق عليها اسم (المدرسة السجوفية) ، بنيت إذ ذاك
بالقاهرة بدار الوزير الفاطمى المعروف باسم (عباس العبيدى) ^(٣) .

(١) انظر النجوم الزاهرة ج ٦ ص ٥٥ حاشية رقم ٤ وأنظر ج ٢ ص ٣٨٥ حاشية رقم ١ ،
والخطط للمقرئى ج ٢ ص ٦٣٣ وجه ٤ ص ١٩٢ ط بولاق وانظر كتاب الانتصار لابن دقاق
ج ٤ ص ٣٩٣

(٢) انظر الخطط للمقرئى ج ٤ ص ١٩٣ النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٣٨٥

(٣) وهو ابن لاجد الأمراء الفاطميين وكان أبوه زوجاً لأمة تدعى « بلآرة » وأولدها
عباساً هذا ، ثم تزوجت من بعده الوزير الكردى الذى مر ذكره وهو ابن السلار : أنظر —
الفاطميون فى مصر من ٣٩٦ حاشية رقم ٣

والى جانب المدارس الثلاث السابقة للشافعية ، والمالكية ، والحنزية بنى صلاح الدين مدرستين آخرين لفقهاء المذهب الشافعى خاصة ؛ وهو المذهب الذى كان عليه أكثر أفراد البيت الأيوبى نفسه كما ذكرنا . إحداهما ، وهى المدرسة :

الرابعة — بجوار الامام الشافعى . والأخرى وهى المدرسة :

الخامسة — بجوار المشهد الحسينى (١) .

وقد ذكر السيوطى المدرسة التى بجوار الامام الشافعى فقال : « وينبغى أن يقال لها (تاج المدارس) ؛ وهى أعظم مدارس الدنيا على الإطلاق ، لشرفها بجوار الامام الشافعى . بناها السلطان صلاح الدين سنة اثنتين وسبعين وخمسمائة . فاما كانت سنة احدى وثمانية وستمئة ولى تدريسها قاضى القضاة تقي الدين محمد بن رزبن الحموى (٢) . غير أن الباحثين عثروا على كتابة من أقدم الكتابات الأثرية يرجع عهدها الى العصر الأيوبى ؛ موضوعها وصف هذه المدرسة التى بناها صلاح الدين بجوار الامام الشافعى وهذا نصها : « بنيت هذه المدرسة باستدعاء الشيخ الفقيه الامام . . . الزاهد نجم الدين ، ركن الاسلام ، قدوة الأنام ، مفتى القرن أبو البركات بن الموفق الخبوشانى أدام الله توفيقه لفقهاء أصحاب الشافعى رضوان الله عليه ، الموصوفين بالأصولية الموحدة الأشعرية [المنصورين] على الحشوية وغيرهم من المبتدعة ، وذلك فى شهر رمضان سنة خمس وسبعين وخمسمائة (٣) » .

وهنا نلاحظ أمرين : أولهما — تاريخ إنشاء المدرسة وهوتاريخ مخالف لما ذكره السيوطى وثانيهما — ورود اسم الامام الذى كان أول من ولى التدريس بها ؛ وهو الخبوشانى . وقد كان هذا الرجل من أخطر الفقهاء السنيين الذين وقعوا على الوثيقة التى خلعوا فيها آخر خلفاء

(١) أنظر الجوامع الزاهرة ج ٦ ص ٥٥ حاشية رقم ١ ، وانظر شفاء القلوب ص ٥٢

(٢) أنظر حسن المحاضرة ص ١٤٠

(٣) Wiet : Les mosquées du Caire P.101* Repertoire Tome X P. 95 No. 339

وما زالت هذه الفوحة الأثرية نفسها موجودة الى الآن بدار الآثار العربية بمصر ؛ مع ملاحظة أن لفظ [المنصورين] فى النص المتقدم إضافة من عندنا نحن اقتضاها المعنى .

الدولة الفاطمية ، كما كان أول من خطب في جامع عمرو والخلافة العباسية ؛ وذلك في الوقت الذي رفض فيه الفقهاء الآخرون ذلك ، وأقلقوا بالصلاح الدين من أجله . « ولا نفسى في هذه المناسبة أيضاً أن نقول أن الخبوشانى هذا فارسى الأصل ، وأن نشأة المدارس نفسها فارسية أيضاً ، وأن الأشعرى الذى أشير الى مبادئه في هذا النقش زعيم دينى كبير ظهر في القرن الرابع ، وأن المؤسسة الإسلامية التى تسمى المدرسة كانت أداة من أدوات الحركة الأشعرية » (١) .

فتملك اذن خمس مدارس بناها صلاح الدين بمصر ؛ وذلك كله عدا المدرسة التى بناها هذا المصلح الكبير بدمشق ، وعدا المدرسة التى بناها كذلك بالقدس ، ولقد أحصى ابن خلكان هذه المدارس التى بناها السلطان ، ثم قال :

« ولقد فكرت في نفسى في أمور هذا الرجل ، وقلت أنه سعيد في الدنيا والآخرة . فإنه فعل في الدنيا هذه الأنفال المشهورة من الفتوحات الكثيرة وغيرها ، ورتب هذه الأوقاف العظيمة ، وليس شيء منها منسوباً إليه في الظاهر ، فإن المدرسة التى بالقرافة ما يسمونها إلا بالشافعى ، والمجاورة للمشهد الحسينى لا يقولون إلا المشهد ، والخاصة لا يقولون إلا سعيد السعداء ، والمدرسة الحنفية لا يقولون إلا السيوفية ، والتى بمصر (يريد القسطنطينية) لا يقولون إلا مدرسة زين التجار ، والتى بمصر أيضاً مدرسة المالكية ، وهذه صدقة السر على الحقيقة الخ . » (٢)

نستطيع بعد ذلك أن نرجع الى خطط المقرئى ، فنجد قد أحصى المدارس التى بنيت في بيثة القاهرة وحدها ، فإذا هى تباع ثمانى عشرة مدرسة (٣) ، أضاف اليها العالم الأثرى Van Berchem مدرسة اسمها المعزية ، لم يُعرف بعد من بناها (٤) .

(١) نفس المصدر السابق ص ١٠١

(٢) نقل هذه العبارة عن ابن خلكان صاحب النجوم الزاهرة ج ٦ ص ٥٥

(٣) أنظر الخطط ج ٤ من ص ١٩٣ — الى — ص ٢١٦

(٤) راجع أيضاً Corpus Inscriptionum Arabicorum P. 118.

أما المدارس التي بنيت بالقاهرة والفسطاط معاً فبلغ تعدادها في خطط المقرري خمسين مدرسة . ونورد هنا أن نشير من هذه المدارس كلها الى ثلاث فقط على سبيل المثال وهي :

المدرسة الكاملية : وتسمى دار الحديث — ويقول المقرري عن هذه المدرسة : « أنشأها الملك الكامل محمد بن الملك العادل أبي بكر أيوب سنة إحدى وعشرين وستمائة للهجرة ، وهي ثاني دار عملت للحديث ، فإن أول من بنى داراً للحديث على وجه الأرض هو الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي بدمشق . ثم بنى الكامل هذه الدار ، وكمات عمارتها سنة اثنتين وعشرين وستمائة ، وجعل شيخها أبا الخطاب عمر بن دحية ، ثم وليها من بعده أخوه أبو عمرو عثمان بن دحية الخ » ^(١)

والمدرسة الصالحية : بناها الملك الصالح نجم الدين أيوب عام ٦٣٩ هـ ، وكانت أشبه شيء بجامعة كبرى ذات كليات أربع ؛ تختص كل واحدة منها بمذهب من مذاهب السنة الأربعة المصروفة . وامتدح الشعراء هذه المدرسة . فمن ذلك ما قاله أبو الحسن الجزار :

ألا هكذا يبنى المدارس من بني ومن يتغالى في الثواب وفي البناء

ومن ذلك ما قاله السراج الوراق :

مليك له في العلم حب وأهله فله حب ليس فيه ملام

يشيدها للعلم مدرسة غداً عراق لها إذ ينسبون وشام

ولا تذكرن يوماً نظامية لها فليس يضاهي ذا النظام نظام ^(٢)

والمدرسة الفاضلية : بناها القاضي الفاضل عام ٥٨٠ للهجرة . وإنما نخص هذه المدرسة بالذكر لشيئين : أحدهما — شخصية القاضي نفسه ؛ وهي شخصية رجل فتن بالعلم وعرف له بلاؤه في ميادين الأدب والسياسة .

(١) البوطي نقلاً عن المقرري ١٠ أنظر حسن المحاضرة ج ٢ ص ١٤٢

(٢) حسن المحاضرة للسيوطي ج ٢ ص ١٤٢

✓ وثانيهما : المكتبة التي ألحقها الفاضل بهذه المدرسة ؛ وقيل إنه « جعل فيها من كتب القصر مائة ألف كتاب مجلد »^(١) .

على أن الشك يقع في عدد هذه الكتب من ناحية ، وفي مادتها من ناحية ثانية . فهل كانت هذه الكتب التي حصل عليها القاضي الفاضل في العلوم العقلية ؛ أم في العلوم النقلية ؟ وإن كنا نرجح أنها كانت كتباً في المواد التي تتماشى مع مذهب أهل السنة وإلا لما اتحف الفاضل بها مدرسته .

ثم ما أكثر ما بنى أمراء البيت الأيوبي — خلا ملوكه وسلاطينه — المدارس التي حاكوا بها أولئك الملوك والسلاطين . وتكفيينا الإشارة هنا إلى المدرسة التي بناها الأمير (عمر تقي الدين) وهو ابن أخى السلطان صلاح الدين ، وكان هذا الأمير شديد الحب لعمه ، قوى التأثير به وبأخلاقه وأعماله . أثر عنه أنه اشترى (منازل الفز) وعمرها مدرسة للشافعية ، ووقف عليها حمام الذهب والروضة^(٢) .

ثم في عهد المماليك كثرت دور العلم من مدارس وخوانق ، وكانت لسلاطين هذه الدولة عناية كبرى بهذه الدور ، أعانهم عليها الثراء الذي بلغته مصر في أيامهم ، وزاد في حمايتهم لها الخراب الذي كاد التقار أن يصيبوا به بلادهم وعلماءهم ؛ كما أصابوا به من قبل البلاد الإسلامية الأخرى وعلماءها .

وكان من أشهر هذه المدارس المملوكية :

المدرسة الظاهرية القهريّة — تمييزاً لها عن المدرسة الظاهرية الجديدة — والأولى منسوبة إلى الملك الظاهر بيبرس البندقدارى ، بناها عام ٦٦١ هـ وترتب لتدريس الشافعية بها — تقي الدين بن رزين ، ولتدريس الحنفية محيي الدين عبد الرحمن ابن الكحلان بن العديم ، ولتدريس الحديث الحافظ شرف الدين الدمياطى ،

(١) الخطط للمقرئ ج ٢ ص ٢٥٥

(٢) الجوامع الراهرة ج ٥ ص ٣٨٥

ولتدريس القراءات كمال الدين القرشى ، وألحق بها خزانة كتب عظيمة .

والمرسة المنصورية : نسبة إلى الملك المنصور قلاوون ، بناها عام ٦٧٩ هـ ورتب فيها دروساً للفقهاء على المذاهب الأربعة ، والحديث ، والتفسير ، ودروساً كذلك للطب .

والمرسة الناصرية : نسبة إلى الناصر محمد بن قلاوون . فرغ من بنائها عام ٧٠٣ هـ وقال المقرئى إنه أدرك هذه المدرسة ، وأنها محترمة للغاية ، وأن السلطان عين بها المدرسين للمذاهب الأربعة ، وألحق بها مكتبة حافلة ، وتحمس لبنائها وبناء المارستان المنصورى الكبير ، بعد أن عاد إلى حرشه للمرة الثانية^(١)

والناصر بن قلاوون هو الذى بنى كذلك خانقاه سرياقوس التى مر ذكرها . ومن ظريف ما ينسب إليه أيضاً أنه ألحق بمدرسته (سبيلا) . ولعل هذه أول مرة ظهرت فيها كلمة (سبيل) فى الكتابات التاريخية الأثرية^(٢)

والحق أن الملك الناصر بن قلاوون كان من أعظم سلاطين المماليك شغفاً بالعمارة وميلاً صحيحاً إليها ؛ حتى قيل إنه فى صلاته الثالثة — التى دامت نحواً من اثنتين وثلاثين سنة — كان يفق كل يوم زهاء ثلثمائة وخمسين ديناراً على المبانى العامة .

وعجب المؤرخون جميعاً لهذا التهاوت الذى بدا من الملك الناصر على البناء والعمارة ، حتى قال ابن إياص عنه : « ولا يعلم لأحد من الملوك آثار مثله ، ومثل مماليكه . وقد تزايدت فى أيامه بالديار المصرية والبلاد الشامية العمارات مقدار النصف من جوامع ، وقناطر ، وغير ذلك من العمارات والإنشاء »^(٣)

ثم مدرسة السلطان حسن : نسبة إلى السلطان حسن بن الناصر محمد بن قلاوون ، قال السيوطى^(٤) : نقلنا عن المقرئى : شرع فى بنائها سنة ٧٥٨ هـ .

(١) خطط المقرئى ج ٢ ص ٤٠٦

(٢) Wiet, Les Mosquées du Caire. P. 113

(٣) بدائع الزهور ج ١ ص ١٧٣

(٤) حسن المحاضرة ج ٢ ص ١٤٤

وقال : ولا يعرف ببلاد الإسلام معبد من معابد المسلمين يحكي هذه المدرسة في كبر قلبها ، وحسن هندامها ، وضخامة شكلها . ودامت العمارة فيها ثلاث سنين لا تبطل يوماً واحداً . وأرصد لمصروفها في كل يوم عشرين ألف درهم ، منها نحو ألف مثقال ذهباً ؛ حتى قال السلطان : لولا أن يقال ملك مصر عجز عن إتمام ما بناه ، لترك بناءها من كثرة ما صرف عليها . وذرع إيوانها الكبير خمسة وستون ذراعاً في مثلها . ويقال إنه أكبر من إيوان كسرى بخمسة أذرع . وبها أربع مدارس للمذاهب الأربعة . قال الحافظ بن حجر في كتابه أنباء الغمر : يقال أن السلطان حسن أراد أن يعمل في مدرسته درس فرائض . فقال البهاء السبكي : هو باب من أبواب الفقه . فأعرض السلطان عن ذلك . فاتفق وقوع قضية في الفرائض مشككة ، فسئل عنها السبكي فلم يجب عنها ، فأرسلوا إلى الشيخ شمس الدين الكلاوى فقال : إذا كانت الفرائض باباً من أبواب الفقه فلم لا يجيب ؟ فشق ذلك على بهاء الدين ، وندم على ما قال .

والمراد من الظاهرية الجبرية : فرغ من بنائها عام ٧٨٨ هـ فأقبل الشعراء على السلطان الملك الظاهر يهشؤنه بها ، وكان من ذلك قول أحدهم :

الظاهر الملك السلطان همته كادت لرفعته تسمو على زُحل
وبعض خدامه طوعاً لخدمته يدعو الجبال فقأتية على عجل

وعين السلطان فيها مدرسين للفقه على المذاهب ، الأربعة وللحديث ، وللقرآن . « فلم يكن منهم من هو فائق في فنه على الآخرين في فنونهم »^(١) .

وبهذه المدرسة عين الشيخ سراج الدين البلقيني مدرساً للتفسير ، وكفاها به فخراً !

وقبل أن نترك بيئة القاهرة إلى غيرها ، يجمل بنا أن نشير بإشارات طفيفة إلى بعض أوصافها ؛ كما تظهر في عبارات من مر بها من الرحالة كان سعيد المغربي ، وابن جبير ، وعبد اللطيف البغدادي :

فاما ابن سعيّد فلم يظهر إعجابه بمدينة القاهرة؛ وفضل عليها مصر (الفسطاط) قال :
وهذه المدينة (أى القاهرة) اسمها أعظم منها ، وكان ينبغي أن تكون فى ترتيبها ومبانيها
على خلاف ما عينته ؛ لأنها مدينة بناها المعز ، وكان سلطانه قد عم . . وقد عين مباني
أبيه المنصور فى مدينة (المنصورية) . . وعين المدينة الخ . ولكن أباسعيد أظهر إعجابه
بركة الفيل ^(١) ، وقال فيها شعرا .

وأما ابن جبير فلم يكذب يصف من القاهرة إلا مساجدها ، ومزاراتها ، ومشاهدها ،
ووقف عند هذا الحد ^(٢) .

وأما عبداللطيف البغدادى فإنه مر بمصر ، وألقى دروسا له فى بعض جوامعها ، ولقى
بها نفرا من العلماء والفضلاء والوزراء . ولأنه عالم وطبيب ، فوق أنه مؤرخ وأديب ، فقد
وصف نيل مصر وفيضانه ، ونبات البلاد وحيوانها ، وأبنيتها وسفنها وآثارها القديمة ؛
وخاصة الأهرام والموميات . وذلك كله موضوع المقالة الأولى من كتابه (الإفادة والاعتبار) .
وأما موضوع المقالة الثانية فأخبار الجماعة التى منيت بها مصر عام ٥٩٧ للهجرة ، واستمرت
إلى العام الذى تلاه . شهدا البغدادى بنفسه ، ولس آثارها بيده . ومهما يكن من أمر
هذه الأخبار التى أوردتها هذا الرحالة فمنها قوله : «واعلم أن القبط بمصر نظير النبط بالعراق ؛
ومنهم نظير بابل ، والروم والقيصرة بمصر نظير الفرس والاكسرة بالعراق ، والإسكندرية
نظير المدائن ، والفسطاط نظير بغداد الخ» ^(٣) .

والغريب أن القاهرة لم يرد لها ذكر كالفسطاط فى كتاب الإفادة والاعتبار . فهل
معنى ذلك أن عبد اللطيف البغدادى كان كابن سعيّد المغربى غير معجب بهذه المدينة
الجديدة ؟ إن كان الأمر كذلك فما السبب ؟ لسنأ ندرى .

(١) أظن خطاط المقرئ ج ٢ من ١٨٧ ، ١٨٨

(٢) رحلة ابن جبير من ١٣ — ٢٨

(٣) الإفادة والاعتبار من ٢٨ طبعة مصر سنة ١٢٨٦

وندع بيثة الاسكندرية والقاهرة ونأخذ في البيثة الثالثة وهي هنا بيثة :

قوص أو الصعيد

ومعالمنا عن هذه البيثة في القرنين السادس والسابع ، أى في العهد الأيوبي نفسه قليلة الغناء . غير أنه جاء في القرن الثامن الهجرى من وصف لنا هذه البيثة بشيء من الإسهاب والإفاضة . وهذا الذى وصفها هو (جمال الدين الأدفوى) المتوفى عام ٧٤٨ هـ ، وكتابه الذى نشير إليه هنا هو (الطالع السعيد لأسماء الفضلاء والرواة بأعلى الصعيد) .

غير أنه من العسير علينا أن نطمئن كثيراً إلى كل ماورد بهذا الكتاب ، لأن صاحبه كان مدفوعاً إليه بدافع من تعصبه لهذا الاقليم . ومع هذا فكتابه لا يمكن أن تخلو من بعض الحقائق الهامة ؛ ومنها أن هذا الاقليم كان كثير الخيرات . وقد اشتهرت فيه مدن كثيرة من أهمها :

(أدفو) مدينة الفقه والعلم .

(وأسنا) مدينة الترف والشعر .

(وقنا) مدينة الزهد والتصوف ^(١) .

ثم منها أى من هذه الحقائق الهامة ، أن التشيع كان منتشرأ في هذه البيثة ؛ فاحتاج الفقهاء والعلماء في الدولة الأيوبية إلى مجهودات كبيرة ؛ حتى يخف بها مذهب الشيعة . قال الأدفوى في معرض كلامه عن أسنا... وكان التشيع بها فاشياً ، والرفض ماشياً ، فخف حتى جف ، ونزل بها الشيخ بهاء الدين بن هبة الله القفطى فرأى بسببه كثير من ذلك . وقال الأدفوى في وصف هذا الشيخ :

(١) في كتاب الطالع السعيد وصف لهذه المدن الثلاث من مدن الصعيد يحسن بنا أن نذكره قال : فأما (مدينة أدفو) — وهى مسقط رأس المؤلف — فكان بها جمع كبير من أهل الرئاسة والكرام ، وأهلها معروفون بالفقه ، موصوفون بالصدق والتحرز في الأقوال ، مشهورون بالكرام

« وفتح أسنأ فإنه كان التشيع بها فاشيا ، فما زال يجتهد في إخماده وإقامة الأدلة على بطلانه . وصنف في ذلك كتابا سماه (النصائح المفترضة في فضائح الرفضة) وهما يقتله فحماء الله منهم . . . فهو أحد من فتح البلاد ، وانتفع به العباد الخ » .

ثم أحصى الأدفوى مدارس قوص في القرن الثامن للهجرة ، فإذا هي (ستة عشر مكانا للتدريس) لا ندري كم من هذا العدد شهد القرنان السادس والسابع ؟ ومن الجائز أن تكون هذه الفترة التاريخية التي نشير إليها قد شهدت أكثر من هذا العدد .
والخلاصة — أن بيئة قوص أو الصعيد كان يغلب عليها العلم ، والزهد ، والتصوف والتعبد . وكانت بيئة الاسكندرية بنوع خاص شبيهة بالصعيد من هذه الناحية . ونظرة واحدة في كتاب حسن المحاضرة للسيوطي في باب الزهاد والمتصوفة تدلنا على صدق هذه الملاحظة . ولا غرابة في ذلك فإلى الاسكندرية وفد كثير من الفضلاء والفقهاء وأهل العلم والزهادة والتصوف : كالحافظ السلفي الذي وفد إليها من أصبهان ، وكأبي الحسن الشاذلي الذي جاءها من بلاد المغرب وغيرهما .

الوارد ، وإفانة المتهوف وإسداء المعروف ، وكان بها (بنو نوفل) أهل مكارم رياسة وجلالة ونفاسة ، ولولا أنهم أهل لمرحت فضلمهم وذكرتهم بآبائهم .
وأما (مدينة أسنأ) فقال عنها الأدفوى : وكان بها بيوت معروفة بالاصالة والرياسة والفضائل حتى قيل إنه كان بها في وقت واحد سبعون شاعرا ، وخرج بها جمع كبير من أهل العلم والأدب غير أن الشر يغلب الخير فيها وهي ضد المدينة للنورة ، فإن تلك تنفي خبيثتها ، وهذه تخرج عنها أخيارها ، فقلما ظهر بها عالم أو صالح ، الا انتقل عنها وسكن غيرها .
وأما (مدينة قنا) ، فوصفها الأدفوى بقوله : وهي عس الصالحين ومأوى العارفين خرج منها علماء ورؤساء وأهل مكارم ، وأرباب مقامات ، وأحوال ومكاشفات ، وجبانتها عليها بهجة ووضاعة ، يقصدها الزوار من كل الأنظار ، زعموا أن النبي صلى الله عليه وسلم روى في المنام بها وقال : إنها تقديست بإبن عبد الرحيم .

وليس شك في أن الأدفوى كان مغرضا فيما أتى به من أوصاف ، ولسنا متى حذفنا من عباراته أكثرها دلالة على تعصبه وأغراضه ، بقيت لنا عبارات تدل على الصفات الغالبة على كل مدينة من هذه المدن ؛ وهي الصفات التي أشرنا إليها آنفا .

تلك إذن إشارة إلى بعض المدارس التي نعمت بها مصر في القرون التي
تؤرخ لها ثم لا بأس من أن نتحدث بعد عن هيئة التعليم بهذه المدارس ، ونشير
إلى نوع الثقافة الذي امتاز به المعلمون بها ، ونشير إلى العلوم التي كانت تدرس
هناك . وغرضنا من ذلك هو أن نعطي صورة واضحة بقدر المستطاع عن تلك الحياة
العلمية الخصيبة التي كان يحياها أولئك العلماء ، في ظل دول إسلامية عنيت بهم ،
وشجعتهم على عملهم ، ووفرت لهم الوقت والمال . ثم جاءت الظروف السياسية نفسها ،
فرسمت لهم الخطط التي يسيرون عليها ، والغاية التي يهدفون إليها ، والمحيط الذي
يسبحون فيه .

فكيف كان نظام التعليم في هذه المدارس ؟ وما نوع الثقافة التي كانت بها ؟
ذلك ما نريد أن نعرض له بإيجاز في ختام هذا الفصل .

المدرسة والتمريض

لم نكد المصادر التي يرجع إليها في تاريخ الدولتين الأيوبية والمملوكية تمدنا بشيء
ذو بال في وصف نظام التعليم بهذه المدارس التي نتحدث عنها . ولسكن هذه المصادر
التي تشير إليها تكتفي بأوصاف موجزة لهذه المدارس ؛ فيعثر الباحث في ثنايا هذه
الأوصاف على عبارات تدل على دلالة قريبة أو بعيدة على شيء من هذا النظام ، أو على شيء
من مراتب العلماء ، أو درجاتهم الفنية بالتعبير الحديث .

من ذلك مثلاً أن نقرأ عن أحد العلماء أنه (تولى التدريس) بإحدى المدارس
على مذهب مالك أو الشافعي ، وأن آخر (تصدر الاقراء) أي اقراء مذهب مالك أو
الشافعي ، وأن ثالثاً كان يتولى (الإعادة) أعنى كان معيداً ، وهكذا .

أفلا يمكن أن تدل هذه النصوص وأمثالها على أن وظائف التعليم بهذه المدارس كان
يُعهد بها إلى معلمين على طبقات ثلاث ؟

طبقة لها الصدارة — هي الطبقة التي يشغل فيها الأستاذ (وظيفة الصدر) لإقراء مذهب من مذاهب الفقه .

وطبقة تأتي بعد ذلك — هي طبقة المدرسين ، وهم الذين يعينون الصدرين في شرح مادته . ثم طبقة المعيدين — وعددهم في المدرسة أكثر من عدد غيرهم في الغالب . وإليك بعض نصوص ربما ساعدت على هذا الفهم :

في كتاب الخطاط للمقرئى وصف للمدرسة التي بناها صلاح الدين ، بجوار الامام الشافعى جاء فيه قوله : « وجعل فيها معيدين ، وعدة من الطلبة ، وولى تدريسها جماعة من أكابر الأعيان ، ثم خلت من مدرس ثلاثين سنة ، واكتفى فيها بالمعيدين ، وهم عشرة أنفس » .

ومعنى ذلك أنه لم يكن من الضروري دائماً أن تكون هيئة التدريس كاملة بالمدرسة . الواحدة . بل كان من الجائز أن تخلو المدرسة من المدرسين ، مادام المعيدون فيها يقومون بالعمل .

وفي كتاب الطالع السعيد للأدقوى قوله في ترجمة (ابن مفلح) : وتولى تدريس المدرسة المعزية بأسنا ، وكان بها بهاء الدين القفطى معيداً عنده ^(١) . والظاهر أن مدرس المدرسة كان له النظر في أوقافها . وكان يؤجر على ذلك أيضاً كما يؤجر على التدريس نفسه . قال السيوطى يصف هذه المدرسة التي مر ذكرها : وهي المدرسة التي بناها صلاح الدين بجوار الشافعى .

« وجعل التدريس والنظر بها للشيوخ بحجم الدين الخطبوشافى ، وشرط له من المعلوم في كل شهر أربعين ديناراً عن التدريس ، وجعل له عن النظر في أوقاف المدرسة عشرة دنانير ، ورتب له من الخبز في كل يوم ستين رطلاً بالمصرى ، وراويتين من ماء النيل » ^(٢) .

(١) الطالع السعيد ص ١٩٢

(٢) حسن المحاضرة ج ٢ ص ١٤٠

ما (الصدر) فالظاهر أنه إمام العصر في الفقه أو الحديث أو التفسير؛ أو هو من أكبر الأئمة في عصره، وأكثرهم تمكناً من مادته. وعليه يتخرج الكثيرون من نوابع (المدرسين)، وإليه يذهب الملوك والأمراء والوزراء والفضلاء لسماعه والإفادة منه. وليس من الضروري أن يكون لكل مدرسة صدرها؛ لأنه إن أمكن أن تستغنى المدرسة عن مدرستها، تكفي بالمعدين بها، فالأولى بها أن تكفي بالمدرس، وتنتظر الحظ الذي يتيح لها فرصة (الصدر) يجلس بها، ويحجب إليها الكثيرين من أهل الطلب والعلم.

ولندع هذه الوظائف جانباً، لنلقى نظرة أخرى على نوع الثقافة التي كانت تميز القائمين في هذه المدارس بأمر التعليم. وهنا لا يصعب على الباحث أن يدرك أن الثقافة التي كان يحصل عليها هؤلاء الأساتذة، لم تخرج في مجموعها عن أن تكون ثقافة إسلامية خالصة، لم تأذن لها الحكومات السنية فتمتزج بغيرها من الثقافات الأجنبية عن الإسلام.

فما مواد هذه الثقافة التي ذاعت في تلك المدارس أو الجامعات؟ ليس شك أن الفقه والحديث كانا يحتلان المكان الأول في هذه الثقافة؛ بل يخيّل إلى الباحث أن الفقه والحديث مسائل الخلاف لم تحظ بحماسة حكومة إسلامية قدر ما حظيت به من حماسة الحكومتين الأيوبية والمملوكية. وفي بعض الأخبار التي سبق أن أوردناها عن كلف رجال هاتين الدوائين بالفقه والحديث ما يكفي للدلالة القوية على صدق هذه الدعوى.

(وإذا كانت السيطرة العظمى في الميدان العالمي للفقه والحديث في العصر الأيوبي؛ فمعنى ذلك أن العناية كانت على أتمها كذلك بمسائل العلوم المتعلقة بالدين؛ ومنها التفسير، والفرائض، والقراءات، والأصول، وما إليها من المواد التي تتألف منها ثقافة إسلامية خالصة. وليس عالم من علماء مصر والشرق في ذلك الوقت إلا وهو عارف

كل المعرفة بهذه الثقافة الدينية ، مشهور شهرة صحيحة في كل مادة من موادها ، أو في هذه المواد كلها متى أمكن ذلك . أما النحو والبلاغة فهما من أخطر المواد التي تألفت منها هذه الثقافة . وبسبب ذلك أن هذه المواد التي ذكرناها كانت ضرورية لدراسة الفقه . بل إن الفقيه كان لا يمكنه أن يسير شوطاً بعيداً في علمه ، دون أن يكون له علم كبير بهذه المواد . وبسبب هذا لا نكاد نقرأ ترجمة لفقيه ما ، إلا ويقال لنا في هذه الترجمة إنه درس النحو على فلان من العلماء ، أو إنه كان ممن يحفظون كتاب سيديويه أو غيره من أكابر النحاة . بل إنه بسبب هذا كان مارك بنى أيوب يعنون عناية كبرى بهذه العلوم . وكان أحدهم وهو المعظم عيسى بن اشتغلوا اشتغالا صحيحا بمادة النحو بنوع شخص . وكثيراً ما سمعنا عن غيره من ملوك الدولة الأيوبية خاصة ، أنهم أمروا فألفت لهم أراجيز نحوية ، وعليها شروح قيمة وافية .

ثم كان من عناصر الثقافة التي امتاز بها علماء ذلك الوقت عنصر هام : هو (الأدب) . والأدب قيمة كبرى في تلك العصور ، لأنه يمين على فهم الدين ، ويساعد على تكوين ذوق لغوي مستقيم . ولا نكاد نعرف عالماً من علماء مصر أو الشرق في ذلك العصر أيضاً إلا وله إلمام بالأدب ، وذوق كبير فيه . قال الأدفوى في ترجمته لابن دقيق العيد : وحكى أنه كان يحفظ في الأدب زهر الآداب^(١) . بل إن كثرة ساحة من علماء العصر كانوا شعراء أفاضل ، لهم نظم جيد ، وشعر قل أن يصدر عن أمثالهم من العلماء ؛ إذ المعروف عن هؤلاء أنهم لا يحسنون الشعر ، وأنه يصعب عليهم نظامه ، أطول اشتغالهم بالمسائل العقلية أو العلمية . ومن ثم كان للعالم ذوق يخالف ذوق الأديب . ومع ذلك فأشعار العلماء في العصر الذي نؤرخ له تستحق الالتفات . ومنها على سبيل المثال نظم العالم الشاعر الملقب (بابن الأرجواني)^(٢) :

(١) الطالع السعيد ص ٢١٠

(٢) الطالع السعيد ص ١٥٥

طرقت والليل مسبول الجناح مرحبا بالشمس من قبل الصباح
سلمت الايماء عنها خجلا حينما كان بها السر مباح
غادة تحمل في أجفانها مرضا فيه منيات الصحاح
كالقضب اهتز والبدر بدا والكثير ارتجّ والعنبر فاح

والخلاصة أن الأدب كان يحتل مكاناً ممتازاً في هذه الثقافة السائدة ، وأن العلوم التي كانت تدرس في هذه المدارس لم تكن غير علوم السنة ؛ وهي الحديث ، والتفسير ، والفقه ، والقراءات ، ثم النحو ، والبلاغة ، والتاريخ وغيرها من العلوم التي ستعرض في الفصول التي تلي ذلك .

أما الجبر ، والمقابلة ، والكيمياء وغيرها من العلوم النقية البحتة فكانت مما يشتغل به بعض الرجال في منازلهم الخاصة ، لا في المدارس أو المساجد . نعم — ذكرنا مادة الكيمياء فيما ذكرنا من المواد التي اشتغل بها بعض العلماء ، وذلك أن بعض شباب المسلمين في العصر الأيوبي كان يشتغل بهذه المادة ، رغبة منه في خدمة الحرب ، والمساهمة فيها بنصيب كان له أكبر الأثر في بعض الانتصارات التي كسبها المسلمون على أعدائهم من الصليبيين .

من أجل هذا نقرأ في المصادر التي تحدثنا عن هذه الحروب أن شأبا دمشقيا استطاع تأليف أدوية لإحراق الأبراج التي صنعها الصليبيون ، بحيث لا تؤثر فيها النيران ، وأنه نجح في اختراعه هذا نجاحا كان له أثره في الهزيمة المنكرة التي وقعت على رؤوس الأعداء . قال المؤرخون : فتقدم إليه السلطان بالجوائز الكثيرة ، وأطعمه الأمراء بالخلع الثمين ، فلم يأخذ شيئا ، وقال قد عملت شيئا لله تعالى ^(١) .

وهذا الخبر وغيره من الأخبار المشابهة له لا تدع مجالا للشك في تقدم الكيمياء الصناعية في كثير من أجزاء الأمبراطورية الإسلامية ^(٢)

(١) شفاء القلوب ص ٤١

(٢) بالرجوع الى كتاب Introduction to the history of Science. By George Sarton

أما الفلسفة النظرية والعلوم العقلية غير التجريبية فكان الناس في العصرين الأيوبي والمملوكي يكرهونها من صميم قلوبهم ، مدفوعين في ذلك بمامل الدين ؛ كما سنرى ذلك في الفصل الذي نتحدث عن الفلسفة خاصة .

بقى بعد هذا أن نعرض لكل مادة من هذه المواد التي تألفت منها الثقافة الإسلامية التي نشير إليها ، لنعرف مدى ما بلغت هذه المادة على أيدي أصحابها من التقدم ، أو مدى ما أصابها من التغيير ؛ إما بتأثير البيئة المصرية والمزاج المصري ؛ وإما بتأثير الوراثة عن الشعوب التي ذاعت فيها تلك الثقافة الإسلامية ، قبل ذيوها في الشعب المصري .

نجد أن العرب كانوا متقدمين إذ ذاك في صناعة الكيمياء . ويقول المؤلف أن ترجمات الكتب العربية يومئذ إلى اللاتينية قد منعت الدجل من أوروبا ، ويشير المؤلف أيضا إلى أنه يمكن أن تعتبر سنة ١١٤٤ ميلادية بالذات تاريخاً لترجمة الكيمياء العربية ونقلها نفعاً مفيداً إلى العالم الأوروبي .

الفصل الثاني

الحديث والتفسير

في البيئة التي تعنى بعلوم الدين يحتل الحديث مكان الصدارة ، ويستأثر منها بكل عناية . إذ كان على كل عالم أوفقية أن يتقن علم الحديث ، ليأخذ الدين عن أصوله ، ويتلقى الأحكام عن صاحب الرسالة .

ولقد كانت مصر منذ الفتح العربي موطناً للكثيرين من رواة الحديث من الصحابة ، وكان عبد الله بن عمرو بن العاص أكثر هؤلاء الصحابة رواية للحديث . وقد أفرد ابن عبد الحكم في نهاية كتابه « فتوح مصر » فصلاً خاصاً بالأحاديث النبوية التي رواها المصريون . ثم اشتهر من كبار الحديثين في مصر في القرن الثاني للهجرة الليث بن سعد ، ومحمد بن إدريس الشافعي صاحب المذهب ، وعبد الله بن وهب المصري صاحب كتاب « الجامع في الحديث » .

وبقيت حركة الحديث تزدهر في مصر يوماً بعد يوم ؛ حتى ظهر بها في القرن الثالث الهجري عالم كبير من علمائه اسمه الطحاوي ؛ وهو أبو جعفر محمد بن محمد بن سلامة الأزدي المصري الحنفي ؛ كان مجتهداً في الحديث . وتوفي عام ٣٢١ هـ . وكان رئيساً للحنفية في مصر . وله كتب كثيرة منها :

معاني الآثار ، وأحكام القرآن ، والتاريخ الكبير ، واختلاف العلماء ، وكتاب الشروط^(١) .

ويظهر أن الطحاوي نحا في الحديث نحواً جديداً ، أو اتخذ له قاعدة غير قاعدة البخاري

ومسلم ؛ فأجاز الرواية عن مستور الحال . ونحن نعرف أن الرواة ثلاثة : عدل ، وغير عدل ، ومستور الحال . فالعدل تقبل شهادته بالإجماع ؛ وغير العدل ترفض شهادته بالإجماع ؛ ومستور الحال في أمره خلاف . ومع ذلك فإن جمهور المسلمين في غير مصر في ذلك الوقت لم يقتصروا بقاعدة الطحاوي الجديدة ، واكتفوا بشروط الصحيحين ^(١) .

وتوالى ظهور الحفاظ من رجال الحديث بعد الطحاوي . وكان منهم على سبيل المثال :

ابن يونس أبو سعيد عبد الرحمن بن أحمد النحوي المصري صاحب تاريخ مصر . ولد بالديار المصرية سنة ٢٨١ هـ وسمع أباه الإمام يونس ، وسمع النسائي ، ولم يرحل إلى غير مصر من البلاد الإسلامية . ومع ذلك فهو إمام عظيم الشأن ، ظاهر اليقظة ، عليم بأيام الناس وتواريخهم ، كما وصفه بذلك السيوطي . ومات سنة ٣٤٧ هـ

ومنهم أبو بكر بن الحداد محمد بن أحمد بن جعفر السكناي المصري . أخذ الفقه عن أبي سعيد محمد بن عقيل الغرياني وغيره . ورحل إلى بغداد فاجتمع بابن جرير ، وروى الحديث فيها عن جماعة ؛ منهم أبو عبد الرحمن النسائي ، ولزمه وتخرج به . وكان غزير العلم في النحو ، واللغة ، والفقه ، وأيام الناس ، وسير الجاهلية ، والشعر ، والنسب . وكان كثير التعبد ؛ يصوم يوماً ، ويفطر يوماً . وله مصنفات في الفقه ، أعظمها كتابه « الباهر » في مائة جزء ، وكتابه جامع الفقه ، وكتابه أدب القاضي في أربعين جزءاً ، وكتاب المولدات . ومات في صفر سنة ٣٤٥ هـ ودفن بسطح المقطم ^(٢) .

وختم القرن الرابع الهجري — أو كاد يختم بالإمام الحافظ بن خثابة . وهو أبو الفضل جعفر بن الوزير أبي الفتح الفضل بن الفرات البغدادي . نزل مصر ، ووزر فيها للكافور الأخشيدي ، ورحل إليه « الدارقطني » ومدحه السلفي ؛ وقال فيه : كان يملئ ويروى لي

(١) أنظر مقدسة ابن خلدون طبعة مصر . ٣٨٨

(٢) السيوطي — حسن المحاضرة ج ١ ص ١٢٦

حال الوزارة عندي من أماليه ومن كلامه ما يدل على حدة فهمه وقوة علمه . وخرابة قاسم جدته لأبيه . ومات بمصر سنة ٣٩١ هـ .

وفي القرن الخامس للهجرة اشتهر من المحدثين أبو سعيد الماليني ، وكان أحد الحفاظ . المكثرين للرحلة في الحديث إلى الآفاق . وتوفي بمصر سنة ٤١٣ هـ . ثم السجزي أبو نصر عبيد الله بن سعيد الوائلي البكري — نزيل مصر ؛ وكان كثير الرحلة أيضاً في الحديث ، وكان نادرة في الحفاظ . ومات سنة ٤٤٤ هـ .

ومنهم الحبال محدث مصر في وقته . وهو أبو اسحاق إبراهيم بن سعيد ابن عبد الله النعماني المصري . تخرج عليه كثيرون ، لأنه كان ثقة في الحديث ، وكان صالحاً ورعاً كبير القدر . مات سنة ٤٨٢ هـ .

ثم في القرن السادس الهجري ظفرت مصر بعدد ضخم من رجال الحديث ، على رأسهم الإمام الحفاظ السلفي المتوفى سنة ٥٧٦ هـ . وهو أبو طاهر عماد الدين أحمد بن محمد ابن أحمد الإصفهاني . كان إماماً حافظاً متقناً ناقداً ثباتاً ديناً خيراً — كما قال السيوطي . وانتهى إليه علو الاسناد ، وروى عنه الحفاظ في حياته . وكان أوحده زمانه في علم الحديث ، وأعطاهم بقوانين الرواية . وكان يقيم بالإسكندرية ، فيذهب لسماعه السلطان صلاح الدين وأولاده ، ويغنمون حياته . وكان ممدحاً من الشعراء والفضلاء ، وكان أستاذاً للكثرة المطلقة من محدثي مصر وفتاها في وقته .

فمن تلاميذه أبو الحسن علي بن فاضل بن سعد الله السوري ثم المصري . قال الذهبي فيه : أنه أكثر عن السلفي ، ورأس في الحديث . ومات بمصر سنة ٦٠٣ هـ . ومن تخرج بالسلفه كذلك أبو الحسن علي بن المفضل بن علي المالكي المقدس ، ثم السكندري ؛ كان من أئمة المذهب العارفين به ، وله تصانيف ، ومات بالقاهرة سنة ٦١١ هـ .

ومن أشهر علماء الحديث في مصر في القرن السابع الهجري ابن دحية المتوفى سنة ٦٣٣ هـ عن نيف وثمانين سنة . وهو أبو الخطاب عمر بن حسن الاندلسي . كان إماماً

حافظاً بصيراً بالحديث ، معتمداً به ، وله حظ وافر من اللغة ، ومشاركة في العربية .
استوطن مصر ، وأدب بها الملك الكامل الأيوبي ، ودرس فدار الحديث الكاملية .
وختم العصر الأيوبي بالامام الحافظ المنذرى . وهو شيخ الاسلام زكى الدين أبو محمد
عبد العظيم بن عبد القوى بن عبد الله المصرى الشافعى . ولد بمصر سنة ٥٨١ هـ . ودرس
الفقه بها ، وبرع فيه . وكان تلميذاً لأبى الحسن بن الفضل السكندى الذى مر ذكره .
وتولى مشيخة المدرسة الكاملية ، وانقطع بها عشرين سنة . قال السيوطى كذلك : وكان
عديم النظر في معرفة علم الحديث ، على اختلاف شؤنه ، متبحراً في معرفة أحكامه
ومعانيه ومشكله ، قياً بمعرفة غريبه ، إماماً حجة بارعاً في الفقه والعربية والقراءات ^(١) .
قال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في حقه : كان أدين منى ، وأنا أعلم به . والمنذرى
مؤلفات كثيرة منها : الترغيب والترهيب ، وشرح التنبية في الفقه . وكلاهما من الكتب
الذى لم تزل في أيدي طلبة العلم بالأزهر إلى يومنا هذا .

ثم في عصر الماليك اشتهر من حفاظ الحديث كثيرون ومنهم :

ابن دقيق العيد : وهو الشيخ تقي الدين أبو الفتح محمد بن الشيخ مجد الدين على
ابن وهب بن مطيع القشيري القوصي ، نسبة إلى قوص من أشهر مدن الصعيد بمصر .
وصل في الفقه إلى درجة الاجتهاد المطلق ^(٢) . وانتهت إليه رئاسة العلم في
زمانه ، وانتفع به كثيرون من أهل العلم ، لاسبيل إلى حصرهم . ترجم له تلميذه تاج
الدين السبكي فقال : ولد بظهر البحر المالح قريباً من ساحل ينبع ، وأبواه متوجهان من
قوص للحج في خامس عشرين من شعبان سنة ٦٢٥ هـ . ونشأ بقوص ، وتفقه بها ، ثم
رحل إلى مصر والشام ، وسمع الكثير ، وأخذ عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام ،
وحقق العلوم ، ووصل إلى درجة الاجتهاد ، وتحدث إليه الرجال . وكان بارعاً في

(١) نفس المصدر ص ١٤٩

(٢) سبأقى في فصل الفقه شرح المراد من كلمة الاجتهاد .

معرفة علل الحديث ، مقدماً على أقرانه في هذا الفن النفيس ، لا يشق له غبار ، ولا يجرى معه سواه في مضمار . وكان حسن الاستنباط للأحكام والمعاني من السنة والكتاب ، مبرزاً في العلوم النقلية والعقلية ، بحيث يقضى له من كل علم على حدة . وسمع بمصر والشام والحجاز ، على تحرّ في ذلك واحتراز . . . ومع ذلك فله بالتجريب تخلق ، وبكرامات الصالحين تحقيق ، وله مع ذلك في الأدب باع ، حتى لقد كان الشهاب محمود الكاتب يقول : لم ترعيني أدب منه . ثم قال الشيخ تاج الدين السبكي : ولم أر أحداً من أسيادنا يختلف في أن ابن دقيق العيد هو العالم المبعوث على رأس المائة السابعة ، المشار إليه في الحديث ، فإنه أستاذ زمانه علماً وديناً .

وأما مصنفاته فكثيرة منها : الإلمام في الحديث وشرحه ، الذي لم يؤلف أعظم منه لما فيه من الاستنباطات العظيمة ، وكتابه شرح العمدة ، وكتابه الاقتراح في مصطلح الحديث ، وشرح العنوان في أصول الفقه . وله ديوان شعر ، وديوان خطب . ومات في احدى عشر صفر عام ٧٠٢ هـ . ورثاه العلماء والفضلاء ، وأحسنوا رثاءه .

ومن حفاظ الحديث في عصر الماليك السبكي . وهو تقي الدين أبو الحسن علي ، ينتمي نسبه إلى سوار بن سليم الأنصاري . ترجم له ولده في طبقات الشافعية قال : هو شيخ الإسلام ، بقية المجتهدين . ولد بسبك من أعمال المنوفية في صفر سنة ٦٨٣ هـ وتفقّه على أستاذ عصره في الفقه ؛ وهو « ابن الرفعة » . وأخذ الحديث عن شرف الدين الدمياطي . وأخذ التفسير عن عالم الدين العراقي . وتلقى القراءات على تقي الدين بن الرفيع . كما تلقى الأصول والمعقول على علاء الدين البساحي . وأخذ النحو عن أبي حيان . وصحب في التصوف الشيخ تاج الدين بن عطاء الله . وانتهت إليه رئاسة العلم في مصر . وقال الصلاح الصفدي : الناس يقولون : ما جاء بعد الغزالي مثله . قال الأسنوي : وعندي أنهم يظلمونه بهذا ، فما هو إلا مثل سفيان الثوري . ونقل ابنه عبارة الشيخ شهاب الدين ابن النقيب

وهي قوله : جلست بمكة بين طائفة من العلماء ، وقعدنا نقول : لو قدر الله تعالى بعد الأئمة الأربعة في هذا الزمان مجتهداً عارفاً بمذاهبهم أجمعين ، يؤلف لنفسه مذهباً من المذاهب الأربعة بعد اعتبار هذه المذاهب المختلفة كلها ، لازداد الزمان به ، وانقاد الناس له . فاتفق رأينا على أن هذه الرتبة لا تعدو الشيخ تقي الدين السبكي ، ولا ينتهي إليها سواه ^(١) .

ومن أجل مصنفاته كتاب الدر النظيم في تفسير القرآن العظيم ، كّل به « شرح المذهب » للنووي . وله كتب أخرى كثيرة منها : الإبتهاج في شرح المنهاج ، والرقم الإبريزي شرح مختصر التبريزي ، والتحقيق في مسألة التعليق ، ورفع الشقاق في مسألة الطلاق وغيرها من المصنفات التي صنفها المؤلف في الفقه ، والتفسير ، واللغة ، والنحو ؛ مما أربى على خمسين مؤلفاً ، وذلك عدا الفتاوى الكثيرة التي جمعها ولده في ثلاث مجلدات . وتوفي السبكي بحجزيرة القيل على شاطئ النيل رابع جمادى الآخرة سنة ٧٥٦ هـ . ورثاه الشعراء والعلماء رثاءً بليغاً ، ومنه قصيدة الصلاح الصفدي التي أولها :

أى طود من الشريعة مالا زعزعت ركنه المنون فما لا
أى بحر قد فاض بالعلم حتى كان منه بحر البسيطة آلا
أى شمس قد كورت في ضريح ثم أبقت بدرا يضي وهلالا

وقصيدة الشاعر جمال الدين بن نباتة التي مطلعها :

نعاه للفضل والعلياء والنسب ناعيه للأرض والأفلاك والشهب
ندب رأينا وجوب الندب حين مضى فأى حزن وقلب فيه لم يجيب

وممن يفخر بهم العصر المملوكي من الحفاظ الفقهاء :

الإمام البلقيني ، وهو شيخ الاسلام سراج الدين أبو حفص عمر بن رسلان بن نصير بن صالح الكنانى . ولد في رمضان سنة ٧٢٤ هـ . وأخذ الفقه والحديث عن

السبكي الذي مر ذكره ، والنحو عن أبي حيان . وبلغ مرتبة الاجتهاد ، وانتهت إليه رئاسة المذهب . وولى التدريس بعدة مدارس ؛ منها الجامع الطولوني . وهو عالم المائة الثامنة .

وكان يشيع في الناس في ذلك الوقت أن الله يبعث على رأس كل مائة لهذه الأمة من يجدد لها دينها . وذهب بعضهم إلى أنه حديث نبوي . قال السيوطي :
ومن اللطائف أن المبعوثين على رموس القرون كلهم مصريون : عمر بن عبد العزيز في المائة الأولى ، والشافعي في المائة الثانية ، وابن دقيق العيد في السابعة ، والبلقيني في الثامنة . وعسى أن يكون المبعوث على رأس المائة التاسعة من أهل مصر .
ومات البلقيني عام ٨٠٥ للهجرة ، ورثاه العلماء والشعراء رثاء حسناً . ومن ذلك قصيدة الحافظ بن حنبل التي أولها :

يا هين جودي لفقد البحر بالمطر	واذرى الدموع ولا تبقي ولا تذرى
ياسائلى جهرة عما أكابده	عدتك حالى لاسررى بمسقى
أقضى نهارى فى غم وفى حزن	وطول ليلى فى فكر وفى سهر

ومنها :

لم أنس لما يحف الطالبون به	مثل السكواكب إذ يحفون بالقمر
فيقسم العلم فى مفت ومبتدىء	كقسم الغيث بين النبت والشجر

وهى قصيدة طويلة أربت على مائة وعشرين بيتاً .

ولا يخفى على الباحث أن الحديث كان مرتبطاً أشد الارتباط بالعلوم العربية الأخرى ، كالنفسير ، والفقه ، والنحو ، واللغة ، والقراءات . ومع ذلك فقد كان هناك علماء اختصوا بعلم الحديث ، وقضوا فى دراسته جزءاً كبيراً من حياتهم . حتى أوشك علم الحديث عندهم أن يستقل بنفسه استقلالاً ظاهراً عن الفقه وغيره من العلوم الأخرى . نأخذ ذلك

من عبارة للسبكي في كتابه « طبقات الشافعية » . وهي عبارة أوردتها في ترجمة الحافظ السافى . وخلاصتها أن والد السبكي المتوفى اعترض عليه — أى على السافى فى فتوى أفتاها بأن فنه الحديث ، وليس من شأنه الإفتاء ^(١) .

وأيسر ما يؤخذ من هذه العبارة أنها تدل على ميل العلوم الدينية إلى أن يستقل بعضها — كما قلنا — عن بعض . ومن ثم كان من العلماء فى ذلك الوقت من اشتهر بالفقه ، ومنهم من اشتهر بالقراءات ، ومنهم من اشتهر بالتفسير ، وإن كان كل واحد من هؤلاء لا يستغنى بعلمه قط عن العلوم الأخرى .

وجملة القول فى أمر الحديث أن العمل فيه كان قد بلغ أوجه فى القرون الثلاثة الأولى ، واطمأن الناس إلى أسانيد مشهورة نظروا إليها على أنها أمهات كتب الحديث ، ومصادر دراسته . وهى هذه الخمسة المعروفة : صحيح البخارى ، وصحيح مسلم ، وسنن الترمذى ، وسنن أبى داود ، وسنن النسائى . فلما كان القرن السادس الهجرى ألف الناس فى علوم الحديث ، وأكثروا التأليف . ولكنهم لم يفعلوا أكثر من أنهم شرحوا هذه الكتب الخمسة المتقدمة ، واشتغلوا بنقد الأحاديث وتجريدها وتصحيحها . وكما قال ابن خلدون (انصرفت العناية بهذا العهد إلى تصحيح الأمهات المكتوبة ، وضبطها بالرواية عن مصنفها ، والنظر فى أسانيدها إلى مؤلفها ، وعرض ذلك على ما تقرر فى علم الحديث من الشروط والأحكام ، لتتصل الأسانيد محكمة إلى منتهاها ، ولم يزدوا فى ذلك على العناية بأكثر من هذه الأمهات الخمسة إلا فى القليل) ^(٢) .

وقد عد ابن خلدون من كتب الحديث الهامة فى العصر الأيوبى « شرح النووى الصحيح سلم » . ولم يزل هذا الشرح متداولاً فى أيدي الطلبة إلى يومنا هذا . بل لم تنزل العناية بالحديث رواية ودراية على هذه الطريقة الأخيرة إلى اليوم ؛ حتى لقد

(١) طبقات الشافعية ج ٤ ص ١٥

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٣٨٧

أصبح العمل في الحديث بهذه الطريقة تقليداً يراد به حماية السنة وحفظها ، ووصل أسانيدنا الحديثة بالقديمة . وهو تقليد مفيد ما فتئت العناية به عملاً دينياً خطيراً يقوم به علماء الدين في الأزهر الشريف إلى وقتنا هذا ، رعاية منهم للسلف الذين ساروا على هذه الطريقة أولاً ، وإرضاء منهم للعلم ، أو التماساً للبركة والرفق من الله تعالى ثانياً ، ثم استمساكاً منهم بأصل هام من أصول الشريعة الإسلامية — وهو الحديث — آخر الأمر .

ولا ننسى في نهاية هذا الفصل أن نقول عن الحديث أنه من العلوم العقلية البحتة ، التي لم يكن فيها مجال كبير للبحث أو التفكير ، والتي وجدنا العلماء يحرصون فيها على التقيد بمذاهب الأولين .

وقد وضع الأولون للحديث قواعد خاصة رضىخوا لها ، وأوجبوا على العصور التالية أن يصنعوا هذا الصنيع . فإذا ظهر من المحدثين المصريين رجل كالطحاوى الذى مر ذكره ، واتخذ لنفسه قاعدة جديدة في الحديث لم يرض بها العلماء في زمانه ، لا بمصر ولا بغيرها من البلاد الإسلامية في ذلك العصر . والواقع أن ضبط الحديث لا يتيسر بغير القواعد التي وضعها الأولون ، وبغيرها يدخل في الحديث ما ليس فيه ، ويختلط الأمر على رجال الدين اختلاطاً ليس إلى دفعه من سبيل .

التفسير

كان النبي يتلقى التنزيل ، و بنفسه كان يتولى تبينه لأصحابه من المسلمين ، وكان القرآن ينزل — كما يقول ابن خلدون — جملاً جملاً ، وآيات آيات ، وذلك لبيان التوحيد والفروض الدينية بحسب الوقائع ^(١) . وكان من الأحكام القرآنية ما يتقدم ، ومنها ما يتأخر ويكون ناسخاً للحكم الأول « فكان على النبي في كل مرة أن يبين الناسخ من المنسوخ ، ويعرفه أصحابه ، فعرفوه ، وعرفوا كذلك أسباب النزول . وذلك كله نقلاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وحده .

وبقى الصحابة محتفظين بما علموه من الرسول ، وأتى بعدهم التابعون ، فرووا عن الصحابة هذا العلم نفسه طبقة عن طبقة . ولم يزل ذلك متناقلاً بين الصدر الأول ، حتى دونت الكتب . فدون يومئذ ما علمه الصحابة والتابعون من التفسير . ولم يكن هذا الذي دونوه يومئذ غير طائفة من أحاديث الرسول ، وضح فيها الأحكام الشرعية حيناً ، والناسخ والمنسوخ حيناً ، وأسباب النزول حيناً ، ومقتضى الحال حيناً ، وهكذا . ومعنى ذلك أن نشأة التفسير متصلة أشد اتصال وأوثق بتاريخ الحديث . حتى لقد اعتبره بعض المستشرقين فرعاً هاماً من علم الحديث ، يعلم في الجامعات والمدارس ^(٢) . وكان ابن عباس ممن اشتهروا في الرعييل الأول بالحديث ، ونسبوا إليه كتاباً فيه ، وعقب الشافعي على هذا بقوله :

لم يثبت عن ابن عباس في التفسير إلا مائة حديث ^(٣) .

فانظر الى قول الامام هنا « الا مائة حديث » تعلم أن التفسير في أصله لم يكن غير مجموعة صالحة من كلامه صلى الله عليه وسلم .

(١) المقدمة ص ٣٨٣

(٢) انظر مادة تفسير في دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية المجلد الخامس ص ٣٥٠

(٣) نفس المصدر

وفي عصر التدوين قيل إن أول من غنى بالتفسير — بمعنى جمعه ودونه في كتاب ما — هو الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه . وأهم ما يمتاز به هذا الطور من أطوار التفسير هو التحرج الشديد ، وعدم الميل إلى التساهل في الأخذ عن مصادر أخرى — عدا مصدر الرسول والصحابة .

وحسبك هنا أن مالك بن أنس — وهو الذي يذكر أصحاب المبادئ أنه واضع التفسير — بمعنى مدونه — يروى هو عن نفسه أن سعيد بن المسيب كان إذا سئل عن تفسير آية من القرآن قال : إنا لا نقول في القرآن شيئا ^(١) .

وفي هذا الدور الأول من أدوار تدوين التفسير ، قيل أنه كان بمصر « صحيفة في التفسير » وذكر أحمد بن حنبل عن هذه الصحيفة « أن الذي رواها هو علي بن طلحة الهاشمي ؛ وهو طريق جيد في الرواية عن ابن عباس ، لو رحل رجل فيها إلى مصر قاصدا ما كان كثيرا . وقد اعتمد عليها البخاري في صحيحه كثيرا فيما يعلقه عن ابن عباس » ^(٢) .

ثم أخذ الناس يقوسون شيئا فشيئا في تدوين التفسير ، أو بعبارة أخرى — أخذوا يبيعون لأنفسهم الأخذ عن غير المصدر الأول ، وهو الرسول وأصحاب الرسول ، فدخل تدوين التفسير في طور ثان من أطواره ، أصبح فيه عرضة للزيادات الكثيرة تأتيه من مصادر أخرى ، وتدعو إليه ظروف شتى . فأما المصادر الأخرى فأنهم قصص اليهود . وأما الظروف الشتى فقد أوضحها ابن خلدون . وذكر منها حب الاستطلاع ، أو رغبة العرب الأميين في أن يعرفوا شيئا عن بدء الخليقة وأسرار الوجود ، وشيئا عن الملاحم أو الأحداث الكبرى في التاريخ . والعرب أهل بدادة ، ولا عهد لهم بالعلم . فما إن تحركت في نفوسهم هذه الرغبة ، حتى اتجهوا إلى أهل الكتاب من

(١) اقرأ تعليقا للاستاذ أمين الخولي على مادة تفسير بدائرة المعارف الإسلامية

(٢) نفس المصدر السابق ص ٣٥٣

اليهود يسألونهم عن هذه الأمور كلها ، ويجدون عندهم جوابها ، ومنذ يومئذ امتلأت كتب التفسير بما يسمونه (بالاسرائيليات) ، وكان يغذى التفسير بها رجال من أشهرهم ثلاثة وهم : كعب الأحبار ، ووهب بن منبه ، وعبد الله بن سلام .

وإلى ذلك الوقت كان التفسير نقلياً بحتاً . غير أنه بمضى الزمن من جهة ، وبتغير الظروف السياسية والدينية والاجتماعية والثقافية من جهة ثانية ، توسع الناس أكثر من هذا الحد في التفسير ، وبلغوا في هذا التوسع حدوداً خرج به التفسير نفسه من دائرة النقل إلى دائرة العقل . فأصبح التفسير عقلياً أو اجتهادياً ، بعد أن كان نقلياً أو مروياً . وكان أيسر ما ينبني على ذلك ألا يلتزم الناس ما كانوا يلتزمون من قيود ، بل كان أقل ما ينتظر من وراء ذلك أن يصبح التفسير كغيره من العلوم مرآة تظهر فيها صورة العصر الذي يكتب فيه ، وصحيفة تنقش عليها أوصاف هذا العصر ، وأخلاقه ، وميوله ، والاتجاهات الغالبة عليه .

على أن هذا الصنف الثاني من التفسير ؛ وهو التفسير العقلي مرَّ بأطوار كالتي مر بها التفسير النقلي . كان في أولها يعتمد على النقل أكثر من العقل . وكان يمثل هذا الدور رجال منهم الغزالي ؛ كان من رأيه أن التفسير النقلي لا يكفي لمعرفة كتاب الله تعالى ، وأن كتابه تعالى مصدر كل علم ، وأنه يجوز لكل واحد أن يستنبط من القرآن ما يشاء بقدر عقله وعلمه . وليس شك في أن هذه القاعدة الجديدة من قواعد التفسير ، قد حررت الناس من قيود الماضي ، وحلّتهم على التفكير في كتاب الله تعالى تفكيراً جعلهم يتوسعون في تفسير آياته ، ويجدون لذة كبرى في هذا التوسع . غير أن القاعدة الجديدة تظل جيدة ما إن أحسن الناس فهمها واستعملوها ؛ ثم لا تلبث أن تنقلب سيئة بمجرد أن يبالغ الناس في إدراكها ، أو في استغلالها لأغراضهم الخاصة والعامة .

وتطبيق ذلك على التفسير أن القاعدة التي وضعها الغزالي كانت تؤدي حتماً إلى

التقدم الحقيقي في هذا العلم الجليل . بل ظهر من المفسرين قوم خطوا به خطوات كبيرة ، بمعنى أنهم أخرجوا للناس ألواناً جديدة . غير أن هذه التفسيرات كان كل منها يحمل طابع صاحبه : (فالنحوي) تراه ليس له هم إلا الإعراب ، وتكثير الأوجه المحتملة فيه ، وإن كانت بعيدة ، وينقل قواعد النحو وأصوله وفروعه وخلافياته ، كالزجاج والواحدى في كتاب البسيط ، وكأبى حيان في كتاب البحر والنهر . و (الإخبارى) ليس له شغل إلا القصص واستيفائها ، والأخبار عن السلف ، سواء كانت صحيحة أو باطلة ؛ ومثلهم الثعالبي . (والفقيه) يكاد يسرد في تفسيره الفقه جميعاً ، وربما استطرد إلى إقامة أدلة الفروع الفقهية التي لا تعلق لها بالآية أصلاً ، كالقرطبي المتوفى سنة ٦٣١ هـ . (والمتكلم) يملأ تفسيره بالكلام في مذهبه ، كالزنجشیری في تفسيره المشهور بالكشاف . (وصاحب العلوم العقلية) يملأ تفسيره بأقوال الحكماء والفلاسفة ، ويخرج من شيء إلى شيء ؛ كالإمام فخر الدين الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ ؛ وله تفسير وصفه بعض العلماء بأن فيه كل شيء ما عدا التفسير^(١) . والواقع أن تفسير الرازى أشبه شيء بموسوعة دينية لم يؤلف مثلها من قبل .

ولكن ليت الأمر وقف بالتفسير إلى هذا الحد ؛ فقد بلغ به أصحابه آفاقاً بعيدة ، ومسافات نسيجة ، حتى نظر العلماء فإذا هذا العلم القديم — وهو علم التفسير — قد أصبح لوحة ترسم عليها الحياة الإسلامية بجميع ألوانها ، وكتاباً يكتب فيه كل جيل من الأجيال الإسلامية المتلاحقة صفحة مخالفة لصفحات الأجيال السابقة . واستمر الحال على ذلك إلى اليوم .

فبعد أن كنا نستطيع أن نميز بين تفسير لغوى ، وآخر فقهى ، وثالث أدبى ، ورابع إخبارى أو تاريخى ، وخامس مذهبى ؛ أصبحنا نسير مع المستشرق جولدسيهر فى تقسيم التفسير إلى تفسير روائى ، وتفسير اعتقادى ، وتفسير صوفى ، وتفسير شيعى ، وتفسير علمى ، وتفسير تجديدى — نسبة إلى أصحاب حركة التجديد الإسلامى الحديث وهكذا .

ومن السهل على الباحث أن يرى أن الشعب دخل على علم التفسير من أبواب عدة أهمها ثلاثة :

أولها - علم الجدل .

وثانيها - التأويل الباطني ، ونعني به تأويل الشيعة على اختلافهم .

وثالثها - التصوف .

فعلم الجدل هو الذي خلف لنا تفسيرات مذهبية كتفسير الزمخشري المعتزلي .

والتأويل الباطني أو الرافضي هو الذي خلف لنا كتباً في التفسير الشيعي .

والتصوف هو الذي نقل التفسير نقلة غريبة . ومن هذا الأخير تفسير ابن عربي

الأندلسي المتوفى سنة ٦٣٨ هـ في ستين سفراً . وهو إلى سورة الكهف^(١) .

وانظر إلى تفسير الرافضة لقوله تعالى (مرج البحرين يلتقيان) ؛ البحرين هما على

وفاطمة . وقوله تعالى (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) ، يعني الحسن والحسين^(٢) .

وإليك مثالا واحداً من طرق المتصوفة في شرح الأشعار ، ولا أقول القرآن :

أراد أحد أتباع عمر بن القارض المصري ، وهو هنا عبد الغني النابلسي أن يشرح

قول امرئ القيس :

فما نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل

فتوضح فالمقراة لم يعفُ رسمها لما نسجته من جنوب وشمال الخ

فقال :

(فما نبك) أمر بالوقوف والبكاء خشية منه تعالى ، وفرحاً بلقائه .

(بسقط اللوى) ما سقط من العلم إلى السكون ، وذلك بين :

(الدخول) في الحضرة الأزلية (وحومل) ما خرج عنها من العدم .

(١) أنظر طبقات المفسرين للسيوطي — الطبعة الأوربية 188 P.

(٢) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ص ٢١٤

(فتوضح) وهى الحضرة العلية الأزلية

(فالقراءة) وهى الكتابة فى اللوح المحفوظ الخ^(١)

وتلك هى طريقة الصوفية فى فهم الشعر الغزلى لا الجدى ، فما ظنك بطريقتهم فى فهم كتاب الله السماوى ؟! أظن أننا نستطيع أن نتصور إلى أى حد ، وعلى أية صورة كان المتصوفة يفسرون القرآن ، ويشرحون بعض آياته^(٢) . ولا شك عندى أن الغزالى هو الذى فتح للناس باب التفسير الصوفى حيث قال : إن للقرآن ظهراً وبطناً ، ولكلٍ حد . فمن اقتصر منه على الظواهر فهو لاء حشوية . ومن اقتصر منه على الباطن فهو لاء باطنية ، وكل من الطائفتين نظر إلى العالم بالعين العوراء . ثم ضرب الغزالى لذلك مثلاً ؛ هو قوله تعالى لموسى عليه السلام : فاخاع نعيمك ، فإن المراد بالنعيم فى عالم الأجسام ما هو معروف ، وفى عالم الأرواح الدنيا والآخرة ، وبين العالمين موازنة ومناسبة ، لا يطلع عليها إلا الأنبياء وخواص الأولياء^(٣) .

من أجل هذا تخرج المسلمون منذ القدم تخرجاً شديداً فى التفسير ، واتفقوا على أمهات لا ينبغى عندهم أن تعدو هذه الأربع :
أولها — النقل عن النبى صلى الله عليه وسلم ، مع الاحتياط الشديد فى ذلك على طريقة أهل الحديث .

والثانية — الأخذ بقول الصحابة .

(١) كشف أسرار الغامض فى شرح ديوان ابن الفارض . مخطوط برقم ١٠٩٧٠ بدار الكتب المصرية .

(٢) وفى عصرنا هذا الذى نميش فيه — وهو عصر النهضة العلمية والأدبية — نجد كلا منهما حريصة على أن تنضح على التفسير بلونها : وأما النهضة العلمية فقد وجهت التفسير وجهة علمية . وأما النهضة الأدبية فهى التى حلت الأدباء وعلماء البيان على أن ينظروا إلى القرآن من ناحية جماله الفنى ، فعنوا عناية خاصة بوجوه هذا الجمال ، وبمعرفة أسراره ، واستعانوا على ذلك بمعلوم شتى ، منها علم النفس وعلم الاجتماع وغير ذلك .

(٣) أنظر الاحياء للغزالى ج ١ ص ٣٣ ، ص ٨٨ وانظر مفتاح السعادة ج ١ ص ٢٢٣

والثالثة — الأخذ بمطلق اللغة .

والرابعة — التفسير بالمقتضى من معنى الكلام ، والمتنضب من قوة الشرع . وهذا هو الذى دعا به النبى لابن عباس ، فقال : اللهم فقهه فى الدين ، وعلمه التأويل . ثم قالوا : ولا يجوز التفسير بالرأى والاجتهاد من غير أصل ، وذلك لقول النبى صلى الله عليه وسلم : من فسر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ .

وقالوا : ولا يجوز تفسير القرآن الكريم إلا لمن كان جامعاً للمعلوم التى تعين على تفسيره وهى خمسة عشر علماً : اللغة ، والنحو ، والصرف ، والاشتقاق ، والمعانى ، والبيان ، والبديع ، والقراءات ، والأصول ، وأسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ ، والحديث ، والفقه ، والموهبة التى يورثها الله لمن عمل بما علم .

وننظر فى حركة التفسير فى مصر فترى أنها كانت تتصل اتصالاً شديداً بحركة النحو ، ونرى أن طلائع المفسرين كانوا من النحويين . والواقع أن عام التفسير منذ دخل فى دور التدوين لم يكن له غنى عن النحو من جهة ، والقراءات من جهة ثانية . ولذلك لم يشتهر فى مصر بالتفسير رجال لم يكونوا من القراء أو النحويين .

على أن الباحث لا يسهه فى هذا السبيل إلا أن يلاحظ أن المصريين كانوا الى التخرج من كتابة التفسير أدنى منهم إلى إباحة القول فيه . ولعل ذلك هو السبب فى قلة عدد المفسرين من المصريين ؛ ولعل ذلك أيضاً هو السبب فى أن السيوطى لم يعقد لهم فى كتابه حسن المحاضرة فصلاً خاصاً بهم ؛ كما فعل بغيرهم من النحاة والفقهاء والمحدثين . ومع ذلك فلا سيوطى هذا كتاب فى (طبقات المفسرين)^(١) ، ترجم فيه لمائة وثلاثة وثلاثين من أولئك المفسرين ، لم يكد المصريين منهم يبلغون عشرة . ومنهم أبو جعفر النحاس :

وسياتى ذكره فى النحاة . فهو أحمد بن محمد بن اسمعيل بن يونس المرادى النحاس

النحوى المصرى ، كان من الفضلاء ، وله تصانيف مفيدة منها : تفسير القرآن الكريم ، وكتاب إعراب القرآن ، وكتاب الكافى ؛ وكلاهما فى النحو الخ. وتوفى بمصر سنة ٥٣٣٧ هـ وقيل فى سبب وفاته إنه جلس على درج المقياس ، على شاطئ النيل ، وهو فى أيام زيادته ، وكان يقطع بالعروض شيئاً من الشعر ، فقال بعض العوام : هذا يسحر النيل حتى لا يزيد ، فتغلاو الأسعار ، فدفعه برجله فى النيل ، فلم يوقف له على خبر^(١) .

ومن المفسرين المصريين إمام مشهور هو :

أبو بكر الإدنى :

وهو محمد بن على بن أحمد الامام أبو بكر الادنى المصرى المقرئ النحوى المفسر ، صاحب أبا جعفر النحاس ولازمه ، وسمع الحديث من سعيد بن السكن وغيره ، وكان سيد أهل عصره بمصر . أخذ عنه جماعة . وله كتاب فى تفسير القرآن فى مائة وعشرين مجلدة . قال الذهبى : منه نسخة بمصر مملوكها القاضى الفاضل عبدالرحيم . ومات الإدنى سنة ٣٨٨ هـ .^(٢) ثم ظهر بعده من مفسرى مصر رجل اسمه :

أبو الحسن الحوفى :

وهو على بن ابراهيم بن سعيد أبو الحسن الحوفى ثم المصرى النحوى ، أخذ عنه خلق كثير من المصريين ، وله تفسير جيد . وله كتاب إعراب القرآن ، فى عشر مجلدات ، وكتب آخر . وتوفى سنة ٤٣٠ هـ

وفى العصر الأيوبى ظهر بمصر والشام مفسر كبير واسمه :

السخاوى :

وهو على بن محمد بن عبد الصمد ، عالم الدين أبو الحسن الهمدانى السخاوى المصرى ؛ شيخ القراء بدمشق . قال الذهبى : كان إماماً ، علامة ، مقرئاً ، محققاً ،

(١) مفاح السعادة ص ٤١٨

(٢) طبقات المفسرين للسيوطى ص ٣٨

بصيراً بالقراءات وعلاها ، ماهرأ بها ، إماماً فى النحو واللغة ، إماماً فى التفسير ، وله معرفة
تامة بالفقه والأصول . ولد سنة ٥٥٨ هـ ، وسمع من السلفى وغيره ، وقرأ القراءات على
الشاطبى ، وتصدر للإقراء بجامع دمشق ، وازدحم عليه الطلبة ، وقصدوه من البلاد .
وكان يفتى على مذهب الامام الشافعى ، ولا أعلم أحداً فى الدنيا من القراء أكثر
أصحاباً منه ^(١) . وله تصانيف كثيرة منها تفسيره الذى وصل فيه إلى الكهف . وشرح
الشاطبية ، وشرح الرائية ^(٢) ، وشرح المفصل والأحاجى فى النحو . وله شعر رائق ،
ومات سنة ٦٤٣ هـ

وفى هذا العصر الأيوبى نفسه ظهر من المفسرين المصريين :

ابن سرأيا : وهو منصور بن سرأيا - بالتشديد - بن عيسى بن سليم أبو العباس
الأنصارى الإسكندرى المالكى . كان من هذاق المقرئين ؛ ونظم أرجوزة فى القراءات
وصنف تفسيراً . ولد سنة ٥٧٠ هـ ومات سنة ٦٥١ هـ ^(٣) . ثم ظهر بمصر مفسر كبير اسمه :
ابن المنير الطرابلسى :

وهو أحمد بن محمد بن منصور بن أبى القاسم بن مختار بن أبى بكر الجذامى
الإسكندرى المالكى أبو العباس ابن المنير . كان إماماً فى النحو والأدب والأصول
والتفسير ، وله يد طولى فى علم البيان والإنشاء . وتلمذ عليه كثيرون منهم أبو حيان .
وخطب بالإسكندرية ، ودرس بالجامع الجيوشى وغيره ، وتاب فى الحكم بها - أى
بالإسكندرية - واشتغل بالقضاء ، ثم صرف عنه وصودر ، ثم أعيد إليه . وسئل عنه
ابن دقيق العيد فقال :

(١) طبقات المفسرين للسيوطى ص ٢٥

(٢) » » » ص ٢٦

(٣) » » » ص ٤٢

ما يقف في البحث على حد . وهو الذي يعنيه ابن الحاجب النحوى بقوله :

لقد سئمت حياتى البحث لولا مباحث ساكن الاسكندرية

ولد عام ٦٤٠ هـ ؛ وتوفى عام ٦٨٣ هـ .

ثم في المملوكى ظهر مفسر عظيم له بالنحو شهرة كبيرة ، وسيأتى ذكره في فصل النحو والنحاة ، وهذا المفسر هو أبو حيان الأندلسى :

وهو محمد بن يوسف بن على بن يوسف بن حيان الأندلسي الأصل : نزيل مصر ،

وبها أصبح شيخ النحاة والمحدثين والمفسرين في القرن الثامن الهجرى .

وكان أبو حيان يرى في التفسير رأى المتحرجين ، ومن ثم عاب على الرازى

خوضه في أشياء كثيرة بعيدة عن التفسير ؛ وقال في ذلك . « وما ذكره الرازى وغيره في

التفسير يشبه عمل النحوى : بينما هو في علمه يبحث في الألف المنقلبة ؛ إذا هو يتكلم في

الجنة والنار . ومن هذه سبيله في العلم فهو من التخليط والتخبيط في أقصى الدرجة » (١)

وسنعود إلى أبي حيان في الكلام على النحاة ، فتوضح منزلته العلمية ، وتشير إلى

بعض مصنفاته في النحو والتفسير .

(١) دائرة المعارف الإسلامية ص ٣٥٥ نقلا عن البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي ج ١ ص ٣٤١

الفصل الثالث

الفقه

كان التشريع على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوم على الوحي ؛ فكان الوحي وحده مصدر التشريع الإسلامى فى ذلك الوقت . وسارت الشريعة نفسها فى طريقها إلى التكوين والتكامل ؛ فاعتمدت على الوحي من جهة ، وعلى أقوال النبي وأفعاله وحركاته من جهة ثانية .

ومضى عهد النبي ، وجاء من بعده الخلفاء الراشدون ؛ فكانوا يتبعون الرسول بدقة فيما عرفوا من أقواله وأفعاله وحركاته ؛ فإن لم يعرفوا له قولاً أو فعلاً فى أمر من الأمور اجتهدوا فيه برأيهم ؛ فظهر فيهم منذ يومئذ مسمى (بالإجماع) . ومن ثم كان الإجماع أصلاً ثالثاً من أصول الفقه ، بعد كتاب الله وسنة نبيه .

ومضى كذلك عهد الخلفاء الراشدين ، وظهرت الخلافة الأموية ، وكثرت المسائل التى تحتاج إلى الفتيا ، وجدت أمور لم يرد فيها نص من الكتاب أو السنة ، ولا حصل فيها إجماع من الصحابة أيضاً . وإذ ذاك فقط ظهرت الحاجة إلى وجود الفقهاء ، فكثرُوا يوماً فيوماً ، وأفتوا فى مسائل الدنيا والدين ، وفعلوا ذلك فى حذر ليس بالقليل . ويومئذ ظهر مسمى (بالرأى) . والرأى هو الأصل الرابع من أصول الفقه الإسلامى .

ثم ظهرت الخلافة العباسية ، وكان الصحابة أنفسهم قد ماتوا ، وجاء بعدهم التابعون وتابعوهم ؛ فوجدناهم لا يكتفون بالإفتاء الشفوى ، حتى أخذوا يعنون عناية ما بكتابة (الفتيا) . وكان من أسبق الخلفاء فى تدوين الفتيا عمر بن عبد العزيز ؛ الذى قيل إنه بث العلماء فى الأمصار ؛ ثم أمر أبا بكر بن حزم قاضى المدينة فجمع له السنن وأقضية

الصحابة وفتاويهم في كتاب . ولكن مات عمر بن عبد العزيز قبل أن يبعث إليه أبو بكر بما جمع .

وهنا لا ينبغي لنا أن ننظر إلى هذه المجموعات أو الدفاتر على أنها كتب فقهية بالمعنى الصحيح ؛ إذ ليست في الحقيقة إلا صحائف أو مذكرات جمعت لتعين القضاة على الافتاء . (١)

وقد اصطلح الباحثون في تاريخ الفقه على النظر إلى الفقه الاسلامي إلى الوقت الذي تحدثنا عنه على أنه في دور الطفولة . ثم في القرنين الثاني والثالث للهجرة ، انتقل الفقه الاسلامي إلى دور الشباب ، وهو الدور الذي اقترن بظهور الأئمة الأربعة أصحاب المذاهب المعروفة ؛ وهم مالك ، وأبو حنيفة ، والشافعي ، وابن حنبل . ومع هؤلاء الأئمة المعروفين ، ظهر أئمة آخرون لم تحفظ مذاهبهم ، كالليث بن سعد ، الذي ظهر بالديار المصرية ، وقال فيه الشافعي كلمته المشهورة « الليث أفقه من مالك ، إلا أن أصحابه لم يقوموا به » .

في هذا الدور الذي نشير إليه كان الفقه قائما على (الاجتهاد المطلق) نهض به علماء المسلمين بالأمصار . ثم لم تسكد تستقر هذه المذاهب الأربعة ، وتوضح معالمها ، حتى دخل الفقه نفسه في دور السكولة ؛ وهو الدور الذي وصفه الباحثون بأنه التقييد بمذهب معين . فبعد أن كنا ننظر في القرنين الثاني والثالث بمثل مالك ، وأبي حنيفة ، والشافعي ؛ يفتي كل منهم برأيه ، ويبيع نفسه حرية واسعة في إبداء هذا الرأي ، أصبحنا في القرنين الثالث والرابع أمام فقهاء يقيدون أنفسهم برأي مالك ، أو الشافعي ،

(١) يقول المستشرق جولدمسبير : ولا عبرة عنا أيضا بما نسب إلى هشام بن عروة من أنه في (يوم الحرة) أحرقت لأبيه كتب في الفقه . إذ لا يستطيع أن تصور بحال ما أنه في ذلك العهد الصحيح كانت هناك كتب بالمعنى الصحيح ، وإنما هي صحف متفرقات . فوق أن عروة هذا مات في العام الرابع والتسعين للهجرة ، وهو العام الذي كان يسمى (عام الفقهاء) لكثرة من مات فيه منهم . أنظر دائرة المعارف الإسلامية — مادة فقه

أو غيرها . وقد أطلق على هؤلاء الفقهاء الذين قيدوا أنفسهم بمذهب خاص اسم (مجتهدى المذهب) . وهؤلاء حسبهم أن يجتهدوا في مسائل الفقه ، داخل حدود معينة ، هي حدود المذهب الذى اختاروه لأنفسهم .

وبعد مجتهدى المذهب تأتى طبقة ثالثة من طبقات الفقهاء يطلق عليها اسم (مجتهدى الفتيا) . وهؤلاء يكلفون فى المادة بأن يفتلوا كل ما استنبطه مجتهدو المذهب ، ويرجعوا ما اختاروه من الخلاف بالمرجع التى يعصون اليها .

* * *

تلك لمحة تاريخية مجملة للتشريع الاسلامى ، ذكرناها لنصل منها إلى معرفة الدرجة التى كان عليها التشريع الاسلامى فى القرون التى نؤرخ لها . وسوف لا نجد صعوبة ما فى القول بأن من فقهاء مصر فى تلك القرون من كانوا من رجال الطبقة الثانية ، وهم الذين أطلق عليهم اسم (مجتهدى المذهب) ، ومنهم من كانوا من رجال الطبقة الأخيرة ، وهم الذين أطلق عليهم اسم (مجتهدى الفتيا) ، ومنهم دون ذلك .

ومن تتبع الحركة الفقهية فى مصر علم أن المذاهب الأربعة ظهرت بها على النحو الآتى : فقد عرفت مصر مذهب مالك أولاً ، حتى جاءها الشافعى ، وذلك حول عام ١٩٩ هـ (١) فنشر بها مذهبه ، ثم جاءت الدولة الاخشيدية فمالت إلى مذهب أبى حنيفة ، وكانت تبغض المذهب الشافعى ، وتبغض من أبغله قاضياً من قضاتها ؛ هو محمد بن أحمد بن الحداد المتوفى سنة ٣٤٤ هـ (٢) .

وكان النزاع مستمراً بين هذه المذاهب الثلاثة بمصر ، وبخاصة بين أصحاب مالك والشافعى . حتى قيل إنه : « فى سنة ٣٢٦ هـ عاد أصحاب مالك والشافعى إلى القتال فى المسجد الجامع العميق ، وكان فى الجامع لادمالكيين خمس عشرة حلقة ، وللشافعى

(١) على قول ياقوت (٢) الولاة والقضاة للسكندى ص ٥٥٥

مثلاً ، ولأصحاب أبي حنيفة ثلاث فقط . فلما زاد قتالهم أرسل الإخشيد من نزع حصرهم
ومساندهم ، وأغلق الجامع ، فكان لا يفتح إلا في أوقات الصلاة . ثم سئل الإخشيد
فيهم فردهم . » (١)

أما مذهب الامام أحمد بن حنبل ، فلم يظهر بمصر كما يقول السيوطي إلا في القرن
السابع وما بعده . وذلك « أن الامام أحمد رضى الله عنه — كان في القرن الثالث ،
ولم يبرز مذهبه خارج العراق إلا في القرن الرابع . وفي هذا القرن ملكت العبديون
مصر ؛ وأفنوا من كان بها من أئمة المذاهب الثلاثة قتلاً ونفيًا وتشريدًا ؛ وأقاموا مذهب
الرفض والشيعة ، ولم يزولوا عنها إلا في أواخر القرن السادس ، فتراجعت إليها الأئمة من
سائر المذاهب » (٢)

وأحصى السيوطي — على عادته — فقهاء مصر منذ الفتح العربي الى القرن الذي
عاش فيه ؛ وهو القرن التاسع ، فعدّ منهم ثمانين فقيهاً على مذهب الإمام الشافعي ؛ ونصف
هذا العدد تماماً على مذهب مالك . ونحواً من خمسين فقيهاً فقط على مذهب الامام أبي
حنيفة . وأما أتباع الامام أحمد بن حنبل فلم يتجاوزوا — في إحصائه حتى ذلك الوقت —
عشرين رجلاً .

ومن ذلك نعلم أن مصر كانت في القرون التسعة الأولى بوجه عام أميل إلى
المذهب الشافعي منها إلى أى مذهب آخر . ثم إن مصر — فضلاً عن أنها كانت العش
الحقيقي للشافعية — كانت بيئة صالحة في مجموعها للحركة الفقهية الإسلامية ، بحيث
أحست قوتها وخطورتها في هذه الحركة .

يؤخذ ذلك من قول محمد بن عبد الله بن الحكيم المصري المتوفى سنة ٢٦٨ هـ يصف
تلميذاً له في الفقه ؛ هو محمد بن نصر الجوزي — وكان مقياً بمصر ؛ ثم رحل عنها واستوطن

(١) كتاب المغرب لابن سعيد ج ٤ ص ٢٤

(٢) حسن المحاضرة ص ٢٠٥

مقره الأصلي سمرقند - قال : « كان محمد بن نصر هندنا بمصر إماماً فسكف
بخراسان ؟ »^(١) .

وفي العصر الفاطمي نجم بمصر مذهب جديد هو مذهب الشيعة الإمامية . وكان
أظهر الفوارق بين فقه الإمامية ، وفقه المذاهب السنية فرق من حيث الميراث ، وبخاصة
ميراث العم مع البنت . فالسنيون يرون أن البنت تأخذ النصف ، ولعمم الباقي . والإمامية
ومنهم الإسماعيلية يرون أن المال كله للبنت التي ليس معها أحد من الأبوين ، لا يشاركها
في هذا المال عم ولا جد . وخرجوا من ذلك إلى أن فاطمة بنت النبي هي الوارثة الحقيقية
له ، وأن عمه العباس ليس له حق في الوراثة . وعلى هذا فالخلافة العباسية باطلة في
نظر العلويين من آل البيت ، والخلافة الفاطمية باطلة في نظر السنيين الذين ينكرون
هذا الفقه . وإنما جاء صلاح الدين إلى مصر ليرد الحق فيها إلى نصابه ، ويعيد فيها الأمر
سيرته الأولى .

ومن الفقه الإمامي أيضاً أن ابن البنت يرث كابن الابن ، بخلاف أهل السنة
فإنهم لا يرون ذلك . وهذا كله اضطراب مع نظريتهم السياسية . أما في المسائل الفقهية
التي لا تتصل بالسياسة . فإننا نجد تقارباً عظيماً بين فقه الإمامية وفقه الجماعة . لا نستثنى
من ذلك غير ما يختص بنكاح المتعة .

ونظرة عامة في فقه الإمامية خاصة توضح لنا قرابه من مذهب مالك . ونحن وإن كنا
لا نعلم شيئاً ماعن آراء الطائفة الإسماعيلية^(٢) فإنه يصح لنا أن نستنبط هنا أن فقههم -
فيما عدا ما يتصل منه بالسياسة - لابد أن يكون قريباً من فقه مالك . لأن نشأة
الدولة الفاطمية كانت ببلاد المغرب ؛ وبالمغرب كان الفقه المالكي يسيطر وحده

(١) حسن المحاضرة ج ١ ص ١٢٥

(٢) ذلك أن كتبهم لم تزل في طي الخفاء إلى يومنا هذا . ونحن نرجو إذ تعيد طبع الكتاب
بعيدة الله تعالى في فرصة أخرى أن تكون كتبهم هذه قد طبعت . ويومئذ نستطيع أن نكتب عن
الفقه الفاطمي ونقارنه بمقارنه أوضح من ذلك بالفقه السني .

هناك ، لامزاحم له . فلما أتى الفاطميون مصر كانت السيطرة المذهبية — كما رأينا — موزعة بين المالكية والشافعية ، فاستطاع المذهب الإمامي الفاطمي أن يجد له طريقاً بينهما . وقد عرفنا من قبل أن القول (بالتأويل) أصل من أصول المذهب الفاطمي ، فمن حقنا إذن أن نستنبط أن الفقه الفاطمي لا بد أنه اعتمد كثيراً على التأويل . ونعني بالتأويل هنا تأويل كل شيء حتى الشعائر الدينية ، فليس يبعد أن يكون للفاطميين من هذه الشعائر الدينية موقف يخالفون به موقف الجماعة من أهل السنة ^(١) .

غير أنه بزوال الدولة الفاطمية زال كذلك المذهب الفقهي لهذه الدولة جملة ، وعادت مصر إلى مذهبها القديم ؛ وهو مذهب أهل السنة ، وازداد تعلقها يومئذ بالامام الشافعي ومذهبه خاصة . والمذهب الشافعي هو الذي اعتنقه نور الدين محمود بالشام ، واعتنقه السلطان صلاح الدين وأولاده بمصر . ولا يعلم التاريخ من أبناء صلاح الدين — أو من أسرته كلها — من اعتنق مذهباً آخر غير الملك المعظم عيسى بن أخى السلطان صلاح الدين . وقد اختار المعظم عيسى لنفسه مذهب أبى حنيفة ، وكان في اختياره هذا مخالفاً للبيت الأيوبي كله .

وأنى الممالك ، فتبعوا بنى أيوب في اختيارهم مذهب الامام الشافعي ؛ وبقي الحال على هذا زماناً طويلاً .

والآن وقد فرغنا من بيان المذاهب الفقهية التي تبعتها مصر في مراحلها التاريخية المختلفة ، نحب أن نعالج موضوعاً آخر يتصل بهذه المذاهب ؛ وهو هنا موقف الفقهاء

(١) فالجج — على وجه التمثيل — فرض على المسلمين . وهو في الظاهر طواف حول الكعبة وفي الباطن زيارة الامام ، ولو مرة واحدة في العمر . والامام هنا هو المخصوص عليه من ولد اسماعيل ابن جعفر الصادق . وقل مثل هذا في بقية الفروض الدينية الأخرى .

هكذا حدثني بعض من قرأوا شيئاً من كتب الطائفة الاسماعيلية فامل هذه الكتب أن تخرج إلى الوجود لينتفع بها من أراد ، إذ لا فائدة مطلقاً من إخمائها وحرمان الباحثين منها إلى اليوم !! وهنا نوجه النظر إلى عبارة الامام الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء في علاقة الاسماعيلية بالفاطميين ، وذلك في أواخر الرسالة الثانية من رسالتيه المشورتين بملحقات البحث .

المصريين - على اختلاف مشاربهم - من الاجتهاد الفقهي ؛ بالمعنى الذى شرحناه فى أول هذا الفصل .

فما مبلغ هؤلاء الفقهاء من الاجتهاد ؟ أو ما حفظهم منه ؟

ليس شك فى أن النظرة الأولى فى حركة الفقه بمصر فى العصرين الفاطمى من جهة ، والأيوبي والملوكى من جهة ثانية تجعلنا ننظر - كما قلنا - إلى فقهاء تلك العصور على أنهم مجتهدو مذهب . فقد حصر الفواطم أنفسهم فى دائرة الفقه الاسماعيلى أو الفاطمى ، كما حصر فقهاء بنى أيوب والمماليك أنفسهم أيضاً فى دائرة المذهب السنى .

وقد بدأنا طرفاً من هذا الحديث فى فصل عنوانه (المذهب الدينى) ، ونريد فى هذا الفصل أن نعيد الكلام فيه على صورة أخرى . وفى ذيل البحث سنعود إلى الحديث نفسه مرة ثالثة .

أخذنا من قبل فى تشخيص العقليين الفاطمى والسنى ؛ وقلنا إن أولها أباح لنفسه عن طريق التأويل حرية واسعة فى التفكير ، لم ينعم بها السنيون . ثم أتبعنا هذا بقولنا : ومع ذلك فلا ينبغي لنا أن نبالغ فى تصور الحرية العقلية التى تتمتع بها العقل الفاطمى ، ولا يصح أن فنز يد فى نتائجها ، فالواقع أن هذا العقل الفاطمى على سعته يومئذ كان محكوماً بالعقائد الفاطمية نفسها (١) .

وإذ كانت الكتب الفاطمية التى تشرح شيئاً من الفقه الفاطمى مخفية إلى يومنا هذا ، كما قلت ، فقد حاولت أن أتصل بنفسى ببعض علماء الشيعة فى العراق ، حين تعذر على الاتصال بغيرهم فى الهند أو الشام ، وسألت هؤلاء : إلى أى حد يعتبر باب الاجتهاد مفتوحاً أمام علماء الشيعة الإمامية ؟ وما مضافة هذا الاجتهاد ؟ وما تأثيره على الحرية الفكرية ؟ وهل القول بعصمة الأئمة عند الشيعة الإمامية يحجب

(١) انظر صفحة ٧٦ من هذا البحث .

شيئا من هذه الحرية الفكرية ؟ إلى أمثال هذه الأسئلة التي عرضت لي في أثناء البحث (١) .

وفي الإجابة عن هذه الأسئلة قيل لي : إن باب الاجتهاد مفتوح أمام فقهاء الإمامية بغير حد من ناحية المجتهد ، الاحدوداً تحقق شرائطه وأهليته الخ . وأما مسافته فهي كذلك غير محدودة ، لا في أول ، ولا في آخر ، بل مستمرة مادام التشكيك ، وما بقيت العقول التي هي الحجة الكبرى للخالق على المخلوق الخ . وأما القول بأن عصمة الأئمة عند الشيعة الإمامية يحجب شيئا من الحرية الفكرية ، فالجواب عن ذلك أننا نحسب أن طائفة من طوائف الاسلام تلتزم الحرية الفكرية ، وتطلق سراح العقل كعلماء الطائفة الإمامية . والقول بالعصمة لا يضيق العقل عندهم ، ولا يقيده بشيء من القيود . وللعقل المقام الأعلى في أدلة الأحكام ؛ وإذا عارضه النقل فالمعول على العقل الخ .

وإذا صح هذا فأقل ما يؤخذ منه أن فقهاء الإمامية — ومنهم الفاطميون بطبيعة الحال — كانوا يميلون إلى الاجتهاد ؛ إذ كان عليهم دائماً أن يواجهوا حالات جديدة ، ومسائل كثيرة ، يعملون فيها عقولهم ، ويضيفون من أجلها إلى فقههم أبداً ما ليس فيه . وإذا صح هذا أيضاً فهم بحالتهم هذه أمعن في الحرية التشريعية ، وأقرب إلى الابداع الفقهي من أهل السنة .

وأما فقهاء الدولتين الأيوبية والمملوكية ، فقد كان أكثرهم — كما قلنا — يميلون إلى المذهب الشافعي . واستطاع الكثيرون منهم كذلك أن يصلوا في هذا المذهب نفسه إلى درجة الاجتهاد . وقد سبق أن أوضحنا أن فقهاء مصر يومئذ كانوا مجتهدى مذهب ، بمعنى أنه لم يظهر فيهم صاحب مذهب جديد مخالف للمذاهب الأربعة المعروفة ؛ مع أن أصحاب هذه المذاهب كلها « لم يكونوا رسالاً لا تجوز مخالفتهم » — كما قال

(١) تفضل بالإجابة عن هذه الأسئلة سماحة العلامة الامام محمد الحسين آل كاشف الغطاء في رسالتين بعث بهما إلى من النجف . وقد رأيت أن أثبتهما في ملحق خاص بهما في نهاية البحث .

الإمام عز الدين بن عبد السلام ^(١) . ومن عبارات أحدهم — أعنى الفقهاء الشافعية بمصر في ذلك الوقت وهو هنا النووي — قوله : الاجتهاد نوعان :

مستقل — وقد فقد من رأس المئة الثانية ؛ فلم يمكن وجوده .

ومنتسب (يريد مجتهد المذهب) — وهو باق الى أن تأتى أشرط السامعة الكبرى . ولا يجوز انقطاعه شرعاً ، لأنه فرض كفاية . ومتى قهر أهل عصر ، حتى تركوه أئمتوا كلهم ، وعصوا بأمرهم » ^(٢) .

وشاع في الناس مثل قول النووي هذا ؛ وهو أنه ليس لأحد أن يختار بعد المائتين للهجرة ؛ يعنون بذلك أنه ليس لأحد أن يحدث مذهبا جديداً بعد المذاهب الأربعة المعروفة . وبذلك أقفل الفقهاء على أنفسهم باب الاجتهاد المطلق ، وقصروا أنفسهم على الاجتهاد المقيّد بالمذهب ، بحيث إذا عرضت لأحدهم حكاية لم يعرفوا فيها الأئمة نصاً ، اجتهدوا على مذهبهم ، ونسجوا على منوالهم ، وقلّبوا أقوالهم ، ووقفوا عند هذا الحد .

ومع هذا وذاك فمن الإنصاف لفقهاء العصرين الأيوبي والمملوكي بمصر والشام أن يقال إنهم كانوا يتطلعون الى نوع من الاستقلال في الفقه ، أولى به أن يسمى (سعة في التصرف) . ولم يكن هذا غريباً منهم بعد أن ركبت ربح الفقهاء السنيين بمجىء الفاطميين الى مصر ، وبعد أن زالت عنهم هذه الدولة ، فاستأنفوا عملهم بعد زوالها ، وتتبعوا آثار أسلافهم في ذلك :

فمرة يشيع فيهم القول باتباع الشافعي ، وذلك بعد دراسة مذهبهم دراسة جيدة ، وأخرى يشيع فيهم القول بالنظر الى الشافعي وأمثاله من أصحاب المذاهب الأربعة على أنهم رجال ، وليسوا برسل معصومين من الخطأ . واذن فليجتهد الفقهاء في ظل الدولتين

(١) انظر الحجوى : كتاب الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي . الربع الرابع ص ٢٤٠

(٢) نفس المصدر ص ٢٦٥

الأيوبية والمملوكية ، كما اجتهد الرعيل الأول من الفقهاء في ظل الدولة العباسية ، وليصنعوا صنيعهم في الرجوع مباشرة إلى الكتاب والسنة .

وفي هذا المعنى الأخير قرأت كتاباً لأبي شامة المتوفى سنة ٦٦٥ هـ عنوانه « المؤمل في الرد إلى الأصل الأول » ، وجدت المؤلف يدعو فيه بدعوتين :

أولاهما -- التخرج من الفتيا .

والثانية -- عدم التقيد بتقيداً تاماً بالأئمة الأربعة ، وذلك أسوة بأولئك الأئمة الأربعة أنفسهم . إذ يقول أحدهم : وهو الشافعي « إذا وجدتم عن رسول الله سنة خلاف قولي ، فخذوا السنة ودعوا قولي » .

ويقول آخر وهو مالك « إنما أنا بشر أخطئ وأصيب ، فانظروا في رأيي ؛ فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ؛ وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه » . ويقول ثالث وهو أحمد بن حنبل « لا تكتبوا عني شيئاً ، ولا تقلدوني ، ولا تقلدوا فلاناً وفلاناً ، وخذوا من حيث أخذوا » . وإذ يقول رابع وهو أبي حنيفة : « ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلى الرأس والعين ، وما جاء عن أصحابه اخترنا ؛ وما كان من غير ذلك فنحن رجال ، وهم رجال » ^(١) .

ومثل أبي شامة في هذه الدعوة إلى عدم التقيد بمذهب من المذاهب المعروفة عز الدين ابن عبد السلام ، وقد أشرنا إلى نزعته هذه . ثم لانسى ابن تيمية في العصر المملوكي « فلقد دافع عن سلف السلف الصالح من المسلمين بأدلة لم يسبق إليها ، مع أنها مستقاة من القرآن والحديث » ^(٢) .

وكفا ننتظر من أصحاب هذه الدعوة الجديدة أن يظهر فيهم من يدعو إلى مذهب فقهي جديد ، يضاف إلى المذاهب الأربعة المعروفة . ولكن شيئاً من ذلك لم يكن ؛ وفي ذلك ما يدل على أن مهاجمة المذاهب المعروفة إنما تقترن دائماً بحركات التجديد التي

(١) راجع الرسالة المذكورة ص ١٤ — ٢٣

(٢) دائرة المعارف الإسلامية العدد الثاني ، المجلد الأول ، ص ١٠٩

يراد بها الرجوع إلى الكتاب والسنة ، أو التي يراد بها الدفاع عن محاولات اجتهادية خاصة .

ومن ثم ليس غريبا أن نرى فكرة الرجوع إلى الأصل الأول تتردد في فترات مختلفة ، وفي أماكن مختلفة ، ولا تكون إلا صدى لحركة الإحياء التي تظهر في أوقات خاصة . فمثل ما حدث بمصر في القرن السادس الهجري بعد زوال الدولة الفاطمية ، ثم ذلك ما حدث بمصر في القرن الثامن الهجري ، حين كان ابن تيمية الفقيه الحنبلي صاحب السيطرة الفقهية والكلامية . وذلك أيضا ما حدث ببلاد المغرب ، على عهد المنصور أبي يوسف بن يعقوب ، بين سنتي ٥٥٤ ، ٥٩٥ هـ حين قام ابن حزم الظاهري بحركته المشهورة ؛ فدعا الناس إلى أخذ عقائدهم من الكتاب والسنة وحدهما . واقتنع المنصور بوجهة نظره ، وأصدر منشورا يحرم على الفقهاء الإفتاء بغير الكتاب والسنة ، ويحظر عليهم الأخذ عن واحد بين الأئمة (١) .

ولا نحب ان تدع فصل الفقه حتى نترجم لرجلين فقط من فقهاء العصور التي نؤرخ لها . أما أحدهما فيوضح لنا المكانة الاجتماعية التي تمتع بها الفقهاء . وهو هنا عز الدين بن عبد السلام . وأما الثاني — وهو ابن تيمية — فيمثل أقلية الفقهاء في زمانه ، وهم الحنابلة .

عز الدين بن عبد السلام

وهو عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن حسن بن محمد بن مذهب السامى . ولد بدمشق سنة سبع أو ثمان وسبعين وخمسةائة للهجرة . وقدم مصر وأقام بها ، وانتهت اليه معرفة المذهب ، مع الزهد والورع ، وبلغ مرتبة الاجتهاد . وزادت إقامته بمصر على عشرين سنة . وهناك تنحى له العلماء عن أمكانهم ، وتأدب معه الشيخ زكى الدين بن عبد العظيم المنذرى ، وامتنع عن الإفتاء من أجله . ولبس الشيخ عز الدين خرقة التصوف من الشهاب السهروردى ، وأخذ نفسه منذ يومئذ بطريقة المتصوفة .

(١) راجع ابن خلكان ج ٢ ص ٤٣٢ وراجع تاريخ الفكر الصامى الربع الرابع من ٩

وحضر دروس الشيخ أبي الحسن الشاذلي من أئمة الصوفية ؛ وكان هذا الشيخ معجبا
بعز الدين بن عبد السلام كل الإعجاب .

وهكذا بنيت شخصية الشيخ عز الدين :

أولا — على تفوقه في الفقه إلى درجة الاجتهاد .

وثانيا — على إشاره مسلك المتصوفة .

وثالثا — على قوة أخلاقه وصلاحاته .

ومن أهم هذه الأخلاق — بالنسبة لزعم ديني كبير كالشيخ عز الدين — شجاعته
الأدبية التي لا حد لها . وله في هذه الشجاعة الأدبية نواذر كثيرة . منها ما وقع له مع
ملوك بني أيوب . ومنها ما وقع له مع المماليك .

فما وقع له مع بني أيوب أنه طلع مرة إلى السلطان بالقلعة في يوم عيد « فشهد
العسكر مصطفين بين يديه ، وما السلطان فيه يوم العيد من الأبهة ، والأمراء تقبل
الأرض بين يديه ؛ فالتفت الشيخ إليه وناداه :

ياأيوب — ما حجتك عند الله إذا قال لك : ألم أبوء لك مصر ، ثم تبيح الخمر؟

فقال السلطان : هل جرى هذا ؟

قال نعم ، الحانة الفلانية تباع فيها الخمر وغيرها من المنكرات ، وأنت تتقلب
في نعمة هذه المملوكة . !

وظل الشيخ يناديه كذلك بأعلى صوته ، والعساكر واقفون . فقال :

ياسيدي : هذا أنا ماعلمته ، هذا من زمان أبي .

فقال : أنت من الذين يقولون « إلفا وجدنا آباءنا على أمة » ؟

فرسم السلطان بإبطال هذه الحانة .^(١)

وسئل الشيخ بعد ذلك : أماخفته ؟ فقال : والله يا بني ، استحضرت هيبة الله تعالى ،

فصار السلطان قدامي كالقط .

وعما وقع للشيخ عز الدين مع المماليك :

أنه نظر في أمر هؤلاء المماليك ، فوجد أنهم ليسوا أحراراً بوجه من الوجوه ، وأن الرق ينسحب عليهم ويشملهم . وإذن فمن حق المسلمين ألا يصححوا لهم بيما ، ولا شراء ، ولا زواجا حتى يصبحوا أحرارا . ونادى الشيخ بهذا الرأي ، وكادت تتمطل به مصالح القوم ، بل تعرضت للتعمطل بالفعل . وكبر ذلك على المماليك ، وهم أمراء الدولة ووجوهها ، فأرسلوا إليه يقولون : ماذا تريد منا ؟ فقال لهم : أريد أن انعقد لكم مجلسا ، وينادى عليكم في الأسواق ، ويحصل عتقكم بطريقة شرعية !

وأذهل المماليك هذا الأمر ، وذهبوا إلى السلطان يشكون هذا الشيخ ؛ فحاول السلطان أن يفتح الشيخ بالعدل عن رأيه . ولكن بدون جدوى . ولما ألح السلطان عليه في ذلك غضب عز الدين ، وذهب إلى داره ، وحمل حوائجه على حمار ، وأركب أهله على حمار أخرى ، ومشى خلفهم خارجا من مصر . فلم يكذب عنها ، حتى هربت إليه جماعات العلماء ، والصالحاء ، والتجار ، والخاصة ، والعامة . وعلم السلطان بذلك ، فلم ير بدا من الركوب إليه بنفسه ، فعمل ، واسترضاه ، ووعد بما أراد .

غير أن المماليك عزت عليهم نفوسهم ، وعظم الخطب عليهم ، وذهب الغضب ببعضهم إلى التفكير في قتل الرجل ، فحمل السيف إلى دار الشيخ ؛ وقرع الباب ، ففتح له ولد عز الدين ، فرجع الولد إلى أبيه مذعورا ، يخبره الخبر . فما وهن الشيخ ولا تززع وأخذ يقول لولده في ثبات غريب :

يا ولدى : أبوك أقل من أن يقتل في سبيل الله !

ثم خرج الشيخ بنفسه ليلقي القتال ؛ وكان يومئذ نائب السلطنة ، فلم يكذب يراه هذا حتى جرد السيف في يده ، وقال للشيخ في ضراعة :

يا سيدي : خبر أي شيء تعمل ؟

قال الشيخ : أنادى عليكم في الأسواق !

قال الرجل : ففيم تصرف الثمن ؟

قال الشيخ : في مصالح المسلمين .

قال الرجل : فمن يقبض الثمن ؟

قال الشيخ : أنا .

فصدع المماليك بالأمر ، ونادى الشيخ عليهم في الأسواق ، وغالى في ثمنهم ، وقبضه كله ، وصرفه في وجوه الخير .

ومات الشيخ عز الدين ، وكان ذلك في جمادى الأولى سنة ٦٦٠ هـ ؛ وسارت الجنائز به تحت القلعة ، وشهد بها السلطان بيبرس ، فقال يومئذ لبعض بطانته :

« اليوم استقر أمرى في الملك ، لأن هذا الشيخ لو كان قال للناس اخرجوا عليه لانتزع منى الملك » !

وكما كان الشيخ شديدا في الحق على غيره ، فقد كان شديداً أيضاً على نفسه :
حكى أنه أفتى مرة بشيء ؛ ثم ظهر له أنه أخطأ . فنادى في مصر والقاهرة على نفسه : من أفتى له ابن عبد السلام بكذا ، فلا يعمل به ؛ فإنه أخطأ !

ولم يكن الشيخ عز الدين غريبا بهذه الأخلاق وأمثالها على عصره « فقد كان ذلك من خلق الصفوة المهذبة من فقهاء هذا العصر :

« حكى أن قاضيا اسمه ابن عين الدولة لم يقبل شهادة لملك عظيم من ملوك بني أيوب ، هو الملك الكامل نفسه . وذلك لما علم من ولعه بتغنية كانت بمصر ؛ واسمها (عجيبة) كانت تحضر إليه ، وتغنيه بالجنك على الدف ، في مجلس يحضره ابن شيخ الشيوخ » ^(١)

وكان من أظهر ما يمتاز به عز الدين وأمثاله من الفقهاء في ذلك العصر مدتهم يد
المساعدة لمن يعرفون عن الناس ، ومن لا يعرفونه منهم . وكانوا يوجبون على أنفسهم
الشفاعة لأفراد الشعب عند حكماءه ، وقضاء مصالحهم .
من ذلك ما حكاه الأدفوى عن ابن دقيق العيد — وكان من تلامذة الشيخ
عز الدين — قال :

حكى بعض أصحابنا أن أولاد الشيخ (يريد ابن دقيق العيد) عز عليهم كثرة
تردده على الولاية في الشفائع ؛ وقالوا : هذا فيه بهدلة ^(١) ؛ خذوا ثوبه الذي يخرج به
أخبثوه . ففعلوا ذلك . فجاءه شخص ، وشكا له حاله ؛ وسأله أن يتوجه معه إلى الولى
فطالب ثوبه فلم يجده ، وعرف الخبر فتألم ذلك الشخص ؛ فقال له الشيخ :
أنت تعرف أنه متى توجهت معك ينقض شغلك ؟

قال : والله ياسيدي متى رحت معي حصل المقصود . فمضى معه بثوبه الذي هو
عليه . فقال أولاده : هذا ما لنا فيه حيلة . خلوه على سجيته .

وحكى الأدفوى أيضا : أنه كان في سنة حصل فيه غلاء كبير ، حتى إن أكثر
الناس لا يجدون إلا بعض البقول يقتاتون بها . قال الشيخ بهاء الدين القفطى : فسأل الشيخ
مجد الدين (يريد ابن دقيق العيد) عن حال الناس . فذكروا له أنهم يقتاتون ببعض
البقول ، فالتزم هو أنه لا يأكل إلا مما يأكل الناس . وما زال يأكل منه حتى ظهر
الخبز في السوق .

فيمثل هذه الأخلاق وحدها استحق هؤلاء الفقهاء أن يكونوا زعماء الشعب
المصرى ، ووكلاءه ، وأمناؤه ، وقادته ، وأصحاب السكامة النافذة فيه ، ذلك على النحو
الذى أشرنا إليه من قبل في الكلام عن الحياة الاجتماعية .

(١) أنظر الطالع السعيد ، ترجمة الشيخ ابن دقيق العيد ، صفحات ٣١٧ إلى ٨٣٨
واللفظ (بهدلة) معروف إلى يومنا هذا في اللهجة المصرية . ومثله كثير في الكتب التي تنسب إلى
العصر المملوكي بوجه خاص .

أبوه تيمية

تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم ابن تيمية الحراني الحنبلي . ولد يوم الاثنين عاشر ربيع الأول سنة ٧٢٦ هـ بمران ، قريبا من دمشق . وفر أبوه من جور التتار بأسرته إلى دمشق في أواسط عام ٧٦٦ هـ ، وهناك عكف الفتى على دراسة الفقه والحديث على والده وعلى غيره من الأساتذة ، وكان الفتى نادرة في ذكائه وقدرته على الحفظ والاستنباط . « وصار عجبا في سرعة (١) الاستحضار ، وقوة الجنان ، والتوسع في المنقول والمعتول . وقال الذهبي في ترجمته ما خلاصته :

« وكان يقضى منه العجب إذا ذكر مسألة من مسائل الخلاف ، واستدل ، ورجح ، وكان يفتي له الاجتهاد لاجتماع شروطه فيه . وما رأيت أسرع انتزاعا للآيات الدالة على المسألة التي يوردها منه ، ولا أشد استحضارا للمتون وعزوها منه . وكان آية من آيات الله في التفسير ، والتوسع فيه . وأما أصول الديانة ، ومعرفة أقوال المخالفين ، فكان لا يشق غباره فيه . وأهل فتاويه في الفنون تبلغ ثلثمائة مجلد ، بل أكثر . وكان قوَّالاً بالحق ، لا تأخذه في الله لومة لائم . ومن خالطه وعرفه فقد ينسبني إلى التصير فيه . ومن نابذه وخالفه فقد ينسبني إلى التغالي فيه . وقد أوديت من الفريقين من أصحابه وأضداده . وأنا لأعتمد فيه عصمة ، بل أنا مخالف له في مسائل أصلية وفرعية . فإنه كان مع سعة علمه ، وفرة شجاعته ، وسيلان ذهنه ، وتظيمه لحرمة الدين ، بشرا تملأه حدة وغضب ، وشظف للخصم (٢) .

قرأ القرآن والفقه : وناظر وهو دون البارع . وبرع في العلم والتفسير ، وأفتى ودرس وهو دون العشرين ، وصار من كبار العلماء في حياة شيخه . وتصانيفه نحو أربعة آلاف كراسة وأكثر . وأما نقله للفقه ومذاهب الصحابة والتابعين ، فضلا عن المذاهب

وثمانية عشر يوماً . ولكن عاد إلى سابق عهده ؛ حتى ظفر أعداؤه بفتوى له في مسألة شد الرجال إلى قبور الأنبياء والصالحين التي أصدرها عام ٧١ هـ ، فصدر مرسوم باعتقاله في قلعة دمشق مرة أخرى . فأخليت له قاعة كان يخدمه فيها أخوه . وفيها أقبل على تفسير القرآن ، وكتابة الرسائل للرد على المخالفين . ولما اتصل بأعدائه خبر هذه المؤلفات ، جرد من كتبه وأوراقه ومداذه ، وكان هذا الحادث صدمة قوية له ، فمرض عشرين يوماً ، وتوفي ليلة الاثنين عشرين من ذي القعدة سنة ٧٢٨ هـ . رُقِدَ عدد من حضر دفنه في مقابر الصوفية بمائة ألف رجل ، وخمسة عشر ألف امرأة . !

الفصل الرابع

النحو والقراءات

كان الميراث الفقهي لعلماء العصرين الأيوبي والمملوكي يعتمد على فقه المذاهب الأربعة التي انقسم إليها أهل السنة . وقد رأينا أن المذهب الشافعي كانت له الغلبة في أثناء ذلك . أما الميراث النحوي في مصر فقد كان ميراثاً ضخماً كذلك ؛ إذ كان يتألف من نحو الكوفة والبصرة . وبمحو هاتين المدينتين تأثرت مصر تأثراً عظيماً في أول أمرها ؛ ثم استقلت بشخصيتها النحوية بعد ذلك .

ولكي نوضح هذه النتيجة الهامة نعود بالنحو في مصر منذ فتح العرب لها ، ونحاول أن نتبع بإيجاز حركة النحو منذ ذلك الوقت حتى عصر المماليك . فلقد فتح العرب مصر في خلافة عمر وانتشرت جهمرتهم بها لخصبها وقر بها من شبه الجزيرة ، ولاتصالها كذلك بالعرب حتى قبل ظهور الاسلام .

والغريب في تاريخ مصر العربية بعد ذلك أن اللغة العربية دخلت هذه البلاد ، وانتشرت بها سريعاً ، وتغلّبت في زمن وجيز جداً على اللغة القبطية ، وعلى اليونانية التي كانت لغة البلاد الرسمية في وقت ما . وسرعان ما وجدنا اللغة العربية يحذقها كثير من المصريين وغيرهم ممن كان ينزل بمصر من يونان ورومان . وفي ذلك يقول ابن النديم في الفهرست عن خالد بن يزيد بن معاوية : وخطر ببالي الصنعة فأمر بأحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ، ممن كان ينزل مدينة مصر ، وقد تفصّح بالعربية ، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي . وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة .

واسمى القائلون في مصر فأنشأوا لهم دراسة دينية منظمة كان مقرها جامع عمرو بالنسقاط ، وكان يقوم عليها نخبة من أفاضل الصحابة . وقوى شأن هذه الدراسة ، واتسع نطاقها حتى خرجت أعلاما من المجتهدين في الحديث والتفسير والقراءات والفقه والتاريخ . وكان هؤلاء الأعلام نواة لأول مدرسة نحوية لغوية حين كان لا يستطيع واحد من أولئك العلماء أن يستغنى عن اللغة والنحو لفهم العلم الذي يشتغل به ، وكان عليه وقتئذ أن يلم بأصول النحو ، وأن يعرض لبعض مسائله ، وأن يعمق بعضها الآخر ؛ وذلك كله في طريقه إلى شرح الفقه أو الحديث أو القراءات ، وما إليها من العلوم الدينية المعروفة .

وكان من نخبة هذه المدرسة الدينية علماء أشهرهم :-

عبد الرحمن بن هرمز الملقب سنة ١١٧ هـ

وبزيد بن حبيب الأزدي بالولاء المتوفى سنة ١٢٧ هـ

ونافع بن نعيم مولى عبد الرحمن بن عمر فقيه الحجاز وشيخ الإمام مالك ، وقد أرسله عمر بن عبد العزيز إلى مصر ليعلم أهلها السنن ، وكان يجيد العربية .

وعثمان بن سعيد المصري الملقب بورش ؛ وسيأتي ذكره في القراء .

والهيثم بن عدي الطائي السكوفي .

والليث بن سعيد الفقيه المشهور الذي مر ذكره .

وبفضل هذه المدرسة الدينية الأولى أحس المصريون حاجتهم القصوى إلى النحو ،

فأتبلوا على تفهم مسائله ، ورحل كثيرون منهم إلى العراق للإرتواء من مناهله .

ثم في أواخر القرن الثاني للهجرة ظهرت مدرسة امتقلت بدراسة النحو في مصر ، وجلس رجالها في جامع عمرو إلى جانب علماء الفقه والحديث والقراءات . واشتهرت بالنحو يومئذ أسرة مصرية كبيرة كان عميدها .

ولاد المصادرى

وهو الوليد بن محمد التميمى المصادرى . قال عنه الزبيدى المتوفى سنة ٣٦٩ هـ صاحب طبقات اللغويين والنحويين :

نشأ بمصر ورحل إلى العراق وسمع العلماء . ولم يكن بمصر كبير شىء من كتب النحو واللغة قبله . وكان يأخذ النحو عن رجل من أهل مدينة النبي صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن المدني من الخذاق بالعربية ، فسمع ولاد بالخليل بن أحمد ، فرحل إليه فلقبه بالبصرة وسمع منه ولازمه . ثم انصرف إلى مصر ، وجعل طريقه على المدينة ، فلقى معامه فناظره ؛ فلما رأى المدني تدقيق ولاد المعانى وتلخيصه فى النحو قال : « لقد ثقت بعدنا الخردل »^(١) ، يريد لقد أصبحت أكثر دقة فى النحو منا .

ثم ظهرت طبقة بعد ولاد هذا كان من رجالها :

أبو على أحمد بن جعفر الدينورى

قدم البصرة وأخذ عن المازنى ثم رحل إلى بغداد وقرأ على أبى العباس المبرد كتاب سيبويه ، ثم نزل مصر وألف كتابا فى النحو سماه (المذهب) جلب فى صدره اختلاف البصريين والسكوفيين ، وعزا كل مسألة إلى صاحبها . فلما أمعن فى الكتاب ترك الخلاف ، واكتفى بنقل المذهب البصرى وحده . وبقى الدينورى بمصر إلى أن خرج منها مع قدوم على بن سليمان الأخفش عام ٢٨٩ هـ ، ثم عاد إليها بعد خروج الأخفش الصغير منها .

وعن الدينورى هذا أخذ أحد أبناء ولاد الذى مر ذكره ، واسمه أبو الحسين محمد ابن الوليد بن ولاد التميمى ، وقد رحل هذا إلى العراق أيضاً ، وبقى بها ثمانية أعوام ، ولقى المبرد وتعلما ، ووضع كتابا فى النحو سماه (المنقى) ، وتوفى عام ٢٩٨ هـ ثم ظهرت بمصر طبقة ثالثة كان من رجالها :

(١) كتاب طبقات النحويين واللغويين للزبيدى . - مخطوط بمجمع الدراسات الإسلامية بجامعة نواد الأول بمصر ص ٢٣٧ وما بعدها .

أبو العباسي به ولد القيسي

وكان بصيراً بالنحو أستاذاً فيه ، ورحل كذلك إلى بغداد ، ولقي الزجاج ؛ وكان الزجاج مفتوناً به ، وكان يقدمه على منافسه أبي جعفر النحاس . وبقي العباس مشغولاً بالنحو حتى مات ، وخلفه في زعامة النحو بمصر أخوه (أبو القاسم بن ولاد) ، وهو دون أخيه في العلم ، وأقل في الوقت نفسه من أبي جعفر النحاس في المرتبة . ولهذا الأخير كتاب في اختلاف البصريين والكوفيين سماه (المقنع) .

ومعنى ذلك أن ولاداً وأبناءه من بعده أول من اشتغلوا بالنحو ، مستقلاً عن العلوم الأخرى بمصر . وبقي النحوي في بيت ولاد هذا أكثر من قرنين من الزمان ، ثم ظهر من بعدهم نحويون آخرون لهم خطرهم في الحركة النحوية بالديار المصرية ، كما سيأتي ذكر ذلك . ولا ننسى أن جامع ابن طولون كان منذ منتصف القرن الثالث الهجري بمثابة معهد ديني جديد للدراسات الدينية والنحوية ، إلى جانب المعهد الأول لدراسة هذه العلوم في مصر وهو جامع عمرو .

وكان من أشهر نحاة العصر بن الطولوني والإخشيدى ، غدا بنى ولاد وأبى جعفر النحاس والدينوري :

يموت بن المزرع ، وأحمد بن إسحاق الحميري وعلي بن الحسن الهنائي ، وأحمد بن محمد بن الوليد وأخوه عبدالله بن محمد بن الوليد وغيرهم .

وفي سنة ٣٥٨ هـ استولى الفاطميون على مصر وبنوا بها الجامع الأزهر ، فكان هذا الجامع العظيم من جهة ، ودار العلم وخزانة الكتب من جهة ثانية ، وقصور الخلفاء والوزراء من جهة ثالثة ، بمثابة معاهد جديدة للدراسات الفاطمية الكثيرة ، ومنها النحو واللغة والدين .

ونستحق خزانة الكتب التي أنشأها العزيز بالله أن نشير إليها إشارة موجزة .

ففي وصفها يقول المقرئ يزي كثيراً من العبارات الرائعة ، ومن هذه العبارات قوله :

« وذكر عند العزيز بالله كتاب العين للخليل بن أحمد فأمر خزان دفاتره فأخرجوا من خزائنه نيفا وثلاثين نسخة من كتاب العين ، منها نسخة بخط الخليل بن أحمد .
« وذكر عنده كتاب الجهرة لابن دريد فأخرج من الخزانة مائة نسخة منه .
ومهما تمكن مهالفة المقرئ في هذه الأخبار ونحوها ، فهي تدلنا على عظم اهتمام الفواطم بالعلوم اللغوية والنحوية وما إليها .

وبهذا الاهتمام بالعلوم العربية وغيرها أصبحت القاهرة المعزية من أعظم المدن الإسلامية بحيث أخذت تنافس بغداد وقرطبة .

ومصادف هذا كما نعلم ضعف العباسيين من ناحية ، وتحاذل الأمويين بالأندلس من ناحية ثانية . فأخذ العلماء والأدباء يتحولون عن قرطبة وبغداد ، وينشدون جماعات إلى مصر . وهناك التقوا بمن كان بها من العلماء في الأصل ، وأحدث الجميع نهضة علمية وأدبية كبرى

وكان من أشهر علماء العصر الفاطمي في النحو :

ابن العريض : وهو الحسن بن الوليد بن نصر أبو بكر القرطبي المتوفى سنة ٣٦٧ هـ .

والإمام أبو بكر الأدفوي محمد بن علي المقرئ النحوي المتوفى سنة ٣٨٨ هـ .

والإمام أبو الحسن علي بن إبراهيم بن سعيد الحوفي المتوفى سنة ٣٤٠ هـ وهو صاحب

« إعراب القرآن » .

وعالم آخر غطت شهرته على هؤلاء جميعا وهو :

ابن جني

وهو أبو الحسن طاهر بن أحمد بن إدريس ، وكان من كبار القراء ، وله في النحو آراء ، وكان رجلا رحالة يشتغل بتجارة اللؤلؤ ، ثم اشتغل بديوان الإنشاء الفاطمي بمصر ، وعهد إليه مراجعة الرسائل الديوانية وتصحيحها من الوجهتين اللغوية والنحوية ، ثم ختم حياته بما تُختم به حياة الكثيرين من العلماء ، فكان في آخر حياته زاهدا متقشفا منصرفا عن الدنيا .

والمهم في ابن بابشاذ هذا أنه كان قارئاً أكثر منه نحويّاً ، وله كتاب في القراءات . وهو مصري الجنس يدل على مصريته اسمه وهو بابشاذ ، ومعناه (السرور) باللغة القبطية . واختتم العصر الفاطمي بإمام كبير من أئمة النحوي في مصر هو :

ابن برى

أبو محمد عبد الله بن برى بن عبد الجبار المقدسي المصري المتوفى سنة ٥٨٢ هـ شاع ذكره واشتهر أمره ، ولم يكن في السيار المصرية مثله ، قرأ كتاب سيبويه ، وتصدر للإقراء بجامع عمرو ، وكان قيمياً بالنحو والألفية والشواهد ، وكان بلقب « باني النعامة » (١) .

وكانت عناية ابن برى موجهة إلى اللغة ، وتصحيح أغلاط اللغويين ؛ فوضع حاشيتين على الصمطاح للجوهري ، استدرك فيهما كثيراً مما فات الجوهري هذا من صحيح اللغة ، وصبّ كثيراً مما وقع فيه من الأوهام والأغلاط ، وكانت هاتان الحاشيتان أحد المنابع الستة التي اعتمد عليها ابن منظور في تأليف معجمه المعروف « بلسان العرب » .

وفي سنة ٥٩٧ هـ تمكن صلاح الدين الأيوبي من الظفر بمصر ، وأسس بها دولة كردية النسب عربية اللسان والأخلاق ، أنقذت معظم البلاد الشامية من أيدي الصليبيين ، وانتفعت كثيراً بحضارة الفاطميين ، وحافظت على مكانة المصريين في العلم والأدب ، وأسست لذلك المدارس الكثيرة التي سبقت الإشارة إليها .

وهكذا رأينا إلى الآن أن النحوي في مصر بدأ مسيراً للنحو بالبصرة ؛ فأخذوا لادن الخليل ، وأخذ الدينوري عن ثعلب والمبرد ، وقرأ سيبويه . ثم اتجه النحويون في مصر بعد ذلك إلى بغداد ، فصنعوا صنيعها في المزج بين مذهب السكوفة والبصرة . ثم تعصبوا للبصريين وحدهم مرة أخرى . فقد زار مصر الأخفش ؛ وهو تلميذ المبرد ونقل إليها مذهب البصرة . ثم غنى المصريون بعد ذلك بالخلاف نفسه بين المذهبين ، وأخذوا يشغلون أنفسهم بالمقارنة

بينهما ، وحاكوا في ذلك بغداد نفسها مرة أخرى ، فوجدنا أبا جعفر النحاس يؤلف في مصر كتابه (المقتنع)^(١) في الخلاف بين البصريين والكوفيين .

ثم أن البصرة والكوفة كانت كل منهما قد اتجهت بعد ذلك إلى العناية بمعاني القرآن وإعرابه ومشكاه ونحو ذلك ، وألف الزجاج في ذلك كتابه (إعراب القرآن) ، وعنه أخذ أبو جعفر النحاس . فسرت عدوى ذلك إلى مصر ، ودخلها أبو جعفر هذا ؛ وكان رجلا واسع العلم عارفا بأوجه الخلاف بين البصريين والكوفيين كما رأينا ، وظهرت له بمصر كتب مثل كتب أستاذه الزجاج في جملتها ، ولكنها تختلف عن كتب أستاذه في ترتيبها ، وفي أن النحو فيها جاء ممزوجا بالأدب والقراءات . ومن هذه الكتب التي ألفها أبو جعفر النحاس كتاب « معاني القرآن » وكتاب « إعراب القرآن » وكتاب « ناسخ القرآن ومنسوخه » ، وذلك إلى جانب كتابه الذي تقدمت الإشارة إليه وهو « المقتنع » . ثم بظهور ابن بابشاذ المصري تبدأ في مصر مدرسة مصرية صحيحة تجميل جل اهتمامها بالقراءات ، ونجد لزعيمها هذا كتابا في هذا الموضوع بخط يده . ولم تنس هذه المدرسة كذلك أن تعني بمسائل الخلاف ، ولكنها لم تسرف في ذلك إسراف بغداد ، فانصرفت انصرافا يوشك أن يكون تاما إلى علم الاعراب — أو بعبارة أخرى إلى علم النحو . ويرث العصر الأيوبي فيما يرث عن العصر الفاطمي النحو على هذا الوجه فتلقت في ذلك بنحو عظيم يستحق أن نقف عنده قليلا وهو :

يحيى بن معط

وهو يحيى بن معط بن عبد النور الزواوي المغربي الملقب بزين الدين المتوفى عام ٦٤٨ هـ وكان إماما في العربية ، وكان شاعرا محسنا ، تصدر بالجامع العتيق ، وله كتاب « العقود والقوانين في النحو » ، وكتاب « شرح سيدييه » نظما ، وله « قصيدة

(١) في بغية الوعاة للسيوطي (الملهج) بدل (المقتنع) وهو تحريف .

في القراءات السبع» ، «وقصيدة في نظم كتاب الصحاح للجوهري» ، ونظم كتاباً في العروض^(١) .

ومن النظر في هذه الكتب التي ألفها ابن معط نعلم أن أهميته في النحو ترجع إلى أنه من أوائل الذين عدوا بتأليف المنظومات العلمية على هذا الوجه . وكان من أهم نظومه العلمية نظم له في النحو يبلغ ألف بيت ، ويسمى لذلك «بألفية ابن معط» ، وعلى نسقها نظمت «ألفية ابن مالك» ، وكانت طريقة العلماء في ذلك أنهم يكتبون النحو أو غيره ثراً ، ثم يصوغون ما كتبوه بمد ذلك في قالب النظم .

ومن سيرة «ابن معط» هذا نعرف أنه كان قد وفد على مصر من بلاد المغرب . وقد عرفنا أن الذي غلب على هذه البلاد ، وعلى بلاد الأندلس هو الحفظ والرواية ، ومن ثم كان العلم الذي صدر عن هذين البلدين مصبوغاً بهذه الصيغة .

وكما نسمع في العصر الأيوبي بابن معط ، فكذلك نسمع برجل آخر هو موفق الدين عيسى بن عبدالعزيز الاسكندراني المتوفى عام ٦٣٩ هـ . ولا يعنينان هذا الرجل شيء ما أكثر من أنه يلفتنا إلى وجود مدرسة هامة من مدارس النحو ، كان مقرها الإسكندرية ، وكان أكثر علمائها من الرجل الذين يشتغلون بالتجارة .

وأخيراً يصل بنا البحث في نحاة العصر الأيوبي خاصة إلى رجل كان له أكبر الأثر في توجيه حركة النحو في مصر ، لأنه زعيم مدرسة نحوية مصرية استطاعت أن تلفت إليها نظر العالم الإسلامي في ذلك الوقت ، كما استطاعت أن تخلق لها كثيرين من المنافسين الذين تألفت حولهم مدرسة نحوية أخرى ، كانت تنافس المدرسة التي ظهرت بمصر . وهذا الرجل هو :

ابن الحاجب

وهو جمال الدين أبو عمرو عثمان بن أبي بكر بن الحاجب المتوفى سنة ٦٤٠ هـ . ولد

(١) السيوطي : بنية الوعاة ص ٤١٦

بقريّة أسنا من قرى صعيد مصر . وذلك بعد سنة ٥٧١ هـ . وهو من أبناء الأجناد الأكراد الذين دخلوا مصر مع السلطان صلاح الدين الأيوبي . كان أبودعاجباً للأمير عز الدين موسى - ابن خال صلاح الدين . فهو إذن أجنبي الأصل ، ولذلك أثره في تأليفه كما سنرى بعد . وتعلم ابن الحاجب في صغره في القاهرة ، وحفظ القرآن ، وأخذ ببعض القراءات عن الشاطبي ، وسمع من البوصيري ، وتفقه على أبي منصور الأبياري ، وكان من أذكىاء العالم . هكذا وصفه صاحب البغية .

وكان ابن الحاجب فاضلاً بالتدريس ، وألقى بعض دروسه بالزاوية المالكية بالجامع الأموي بدمشق . ثم عاد إلى القاهرة وتصدر بالمدرسة الفاضلية ، ولازمه الطلبة . قال ابن خلكان : كان من أحسن خلق الله ذهنًا ، وجاء لي مراراً بسبب أداء شهادات . وسألته عن مواضع في العربية مشككة ، فأجاب أبلغ جواب يسكون كثير وثبت تام (١) . ثم انتقل ابن الحاجب إلى الإسكندرية ليقيم بها فلم تطل مدة إقامته حتى مات .

وكان ابن الحاجب أول فقيه جمع بين فقه المالكية في مصر وفقه المالكية في بلاد المغرب . وكان أول نحوي في مصر نزع بالنحو نزعة فلسفية ، لم تكن تتفق تماماً والبيئة المصرية التي نشأ فيها . وربما كان مرجع هذه النزعة عنده أنه كان أصولياً نظاراً ، توفّر على دراسة كتاب المفصل للزمخشري . وما كان هذا الكتاب الأخير إلاّ تلخيصاً لكتاب سيدييه . تشهد بذلك عبارته وأمثله وشواهد . فجاء ابن الحاجب ، ودرس كتاب المفصل دراسة دقيقة جيدة ، واستطاع أن يستخرج منه خلاصة مركزة نافعة ، وذلك في مقدمته « السكافية » في النحو ، و « الشافية » في الصرف . وبدل على إنشراح ابن الحاجب بالمفصل للزمخشري أمثاله وشواهد وعبارته التي تذكر بأمثله للزمخشري وشواهد وعبارته .

على أن ابن الحاجب كانت له شخصيته الواضحة التي دعت السير على أن يقول فيه :
« ومصنفاته في غاية الحسن . وقد خالف النحاة في مواضع ، وأورد عليهم إشكالات
والإزاعات مفحمة يعسر الجواب عنها ^(١) » .

وهمنى ذلك أن النحوي العربي — بعد عصر الخلاف بين البصرة والكوفة — كان قد
استقر بعض الشيء . وشهد الزخشي عصر استقراره هذا ، فوضع فيه الفصل . وانتفعت
الأمصار الإسلامية — ومنها مصر — من هذا الاستقرار ، كما انتفعت من قبل بحركة
الخلاف . ووجدنا ابن الحاجب المصري يفيد فائدة كبيرة من استقرار النحوي ونضوجه
مثلا في كتاب الفصل الذي مر بنا .

ومهما يكن من شيء فشهرة ابن الحاجب في النحوي ترجع إلى كتابيه السابقين : الكافية
والشافية ، وإلى كتاب ثالث له هو الوافية ؛ وهو نظم مسهب للكافية . ويقول صاحب
كشف الظنون إن ابن الحاجب نظم الوافية في النحوي للملك الناصر داود بن الملك المعظم
عيسى الأيوبي ، وكان الملك الناصر قرأ النحوي على ابن الحاجب نفسه ^(٢) .

واشتهر أمر هذه الكتب الثلاثة التي ألفها ابن الحاجب ، وحظيت بالعناية والدرس
في أكثر الأقطار الإسلامية ؛ برغم أن المؤلف اصطنع في كتابه الأول ؛ وهو الكافية
لغة مختصرة كل الاختصار ، موسومة بالغموض والإبهام . ومن أجل ذلك عني ابن
الحاجب نفسه بشرح هذا الكتاب ، وتبعه كثيرون من العلماء بالشرح أيضا . وما أكثر
ما تعرض النحويون في الواقع لشرح كتب ابن الحاجب عامة ، وشرح الكافية خاصة .
حتى لقد عدَّ صاحب كشف الظنون من شراح الكافية لابن الحاجب أكثر من خمسين
رجلا . وذلك كله فضلا عن كتبوا حواشي لهذه الشروح على اختلافها ، أو من كتبوا
تعليقات وتقارير لتلك الحواشي وهكذا .

(١) البقية ص ٢٢٣

(٢) كشف الظنون ج ٥ ص ٦

وكان من شراح السكافية الملك المؤيد عماد الدين بن اسماعيل بن الأفضل الأيوبي صاحب حماة ، ورضي الدين محمد بن الحسن الاسترأبادي . وقد مدحهما صاحب الخزانة وأثنى عليهما .

وحسبنا ذلك لانتقل إلى الكلام عن عالم آخر من علماء النحوي في الأندلس ، أتي الشرق ، وأحدث به نهضة نحوية تستحق الذكر ، وكانت مصر من أكثر الأقطار الإسلامية تأثراً بهذه النهضة النحوية الكبرى . ومن أجل هذا وجب علينا أن نفرده هنا بمبحث خاص . وهذا الرجل هو :

ابن مالك

وهو جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجبالي الأندلسي المتوفى سنة ٦٧٢ هـ . نزيل دمشق ، وإمام النجاة ، وحافظ اللغة . أخذ النحوي في الأندلس عن أبي علي الشاوي ، ثم نزل دمشق وسمع الحديث بها عن ثابت بن الخياط السكافي ، وعن السخاوي ، وحسن بن الصباح ، وجماعة . وأخذ العربية عن غير واحد . وجالس بحلب ابن يعيش ، وهو شارح كتاب المفصل . وجالس بحلب أيضاً ابن عمرو تلميذ ابن يعيش . واعتمد ابن مالك على نفسه بعد ذلك في قراءة كتب الأقدمين من اللغويين والنحويين ، وحفظ كثيراً من مواد اللغة والأدب والنحو والقراءات ، حتى غدا إماماً لا يجارى في كل مادة من هذه المواد . ففي اللغة على سبيل المثال : استطاع ابن مالك أن يفصل ما انفرد به صاحب المحكم عما انفرد به الأزهري في اللغة . وعاق الصندي على ذلك بقوله : وهذا أمر معجز لأنه يحتاج إلى معرفة جميع ما في الكتابين . وتلك إحدى المزايا التي امتاز بها ابن مالك .

وأخرى من هذه المزايا هي أن نظم الشعر كان سهلاً عليه في جميع بحوره . فأعانه ذلك على اختصار النحو ، ونظمه في منظومات أشهرها :

الكافية في ثلاثة آلاف بيت ، ثم الخلاصة وهي المعروفة عندنا « بالألفية » التي يعتمد عليها الطلبة إلى اليوم . ومن هذه المنظومات « إكمال الاعلام بمثلث الكلام » في الالة النخ . ومزية ثالثة لابن مالك هي أنه كان أكثر من غيره حفظاً لأشعار العرب واستشهاداً بها في النظم . ولو أنه كان رجلاً غلبت عليه طريقة أهل الصلاح ، فسكان يؤثر الاستشهاد بالقرآن أولاً ؛ فإن لم يجد فيه شاهداً عدل إلى الحديث ، فإن لم يجد فيه شاهداً عدل إلى الشعر .

وعكذا أتقن ابن مالك دراسة هذا العلم حتى قيل فيه : إنه ما خفى للنحو حرمة ؛ أي أنه يسره للناس جميعاً .

وكان لابن مالك منافسون كثيرون ؛ من أخطرهم أبو حيان الأندلسي الذي أخذ عليه أنه « لم يصحب من له البراعة من الشيوخ في الالة . ولذا تفضف استنباطاته وتعقباته على أهل هذا الشأن ، وينفر من المنازعة والمباحثة والمراجعة . وهذا شأن من يقرأ بنفسه ، ويأخذ العلم من الصحف بفهمه » (١) .

ومع ذلك فإن أبا حيان هذا هو الذي يقول في ابن مالك في موضع آخر : « لا يكون تحت السماء أنحى ممن عرف ما في تسميله » يريد تسهيل ابن مالك . وقرنه في تفسير البحر المحيط بمصنف سيبويه . وألفية ابن مالك في النحو ، وكافية ابن الحاجب في هذا العلم ، مازالتا في الأيدى إلى اليوم . وهما المصدران الأساسيان للنحوي مصر . غير أن ألفية ابن مالك الأندلسي غلبت شهرتها عندنا بمصر كافية ابن الحاجب المصري ، وغطت عليها ؛ في حين أن الحاجبية نالت شهرتها في العراق والحمد وفارس . وهنا يقف الباحث موقف العجب ؛ فإن ابن الحاجب مصري ، وكان من حق مقدمته أن تذاع بمصر ، وأن يتعصب لها أهلها . وابن مالك أندلسي ؛ ومن حق منظومته أن تشتهر بالأندلس وبلاد المغرب . فما عسى أن يكون السبب في ذلك ؟ . لعل الإجابة عن هذا

السؤال يمكن استنباطها من بعض العبارات التي أوردناها في ترجمة ابن مالك نفسه ، ومنها عبارة السيموطى وهى :

وصرف همته إلى لسان العرب حتى بلغ فيه الغاية وأما اللغة فكان إليه المنتهى في الإكثار من نقل غريبها والاطلاع على وحشيها وأما أشعار العرب التي يستشهد بها فسكان الأئمة الأعلام يتحذرون فيها ويتعجبون من أن يأتى بها . وكان يقول عن الشيخ ابن الحاجب : إنه أخذ نحوه عن صاحب المفضل ، وصاحب المفضل نحوه عن صغير ، وناهيك بمن يقول هذا في الزمخشري (١) .

من هذه العبارات وأمثالها يتضح لنا أن ابن مالك كان أميل إلى الحفظ والنقل وأنه كان في هذا معانفا لابن الحاجب المصرى الذى آثر الطريقة الفلسفية كما رأينا . ولعله من أجل ذلك قيل في ابن مالك : إنه كان لا يحتمل المباحثة ولا يثبت للمناقشة (٢) . ذلك عنده هو السبب الذى من أجله راج مذهب ابن مالك الأندلسى في مصر بينما لقي مذهب ابن الحاجب المصرى شهرته في العراق وفارس والهند . فكان كل مذهب منهما عرف طريقه إلى البيئة التي تقبله ، أو التربة التي يستطيع أن يتمو فيها نمو ظاهراً وبخياً حياة طيبة .

وسبب آخر في رواج كتب ابن مالك في مصر ، هو أنه كان رجلاً واضح الطريقة ، عربى الدباجة ، مؤثراً السهولة التي تتفق ومزاج المصريين على حين جاءت كتابة ابن الحاجب الكردى الأصل غامضة غموضاً دعت إليه دقته العلمية من جهة — وميله إلى التركيز والاختصار على عادة أصحاب المتون من الفقهاء والأصوليين من جهة ثانية .

ولم يكن ابن مالك متعصباً للمذهب البصرى وحده ، وإن كان جمهوراً ما في أفعيته من نحو البصريين . فقد كان يأخذ أحياناً بالمذهب الكوفى ولما كان ينفرد برأى خاص . استمر الحال على ذلك حتى ظهرت دولة المماليك البحرية فشهدت هذه الدولة نهضة عظيمة في النحو وغيره من الدراسات العربية . وكان على رأس هذه الحركة النحوية القوية ثلاثة رجال وهم :

(١) البقية ص ٥٣

(٢) البقية ص ٥٥

أبو حيان الأندلسي المتوفى سنة ٧٢٥ هـ ، وابن هشام الأنصاري المتوفى سنة ٧٦١ هـ ،
وابن عتيل المتوفى سنة ٧٦٩ هـ .

وبجهد هؤلاء الثلاثة ظهرت بمصر مدرسة جديدة في النحو كانت تستمد من ابن
الحاجب قليلا من فلسفته ، ومن ابن مالك كثيراً من توسعه في الرواية . ومضت هذه
المدرسة في جهدها حتى وجدنا كتب ابن الحاجب تنأى عن مصر ، بينما كتب ابن مالك
تثبت بها وتستقر . وقام هؤلاء الثلاثة على نشر كتب ابن مالك ، كل بعد صاحبه .

والحق أن هؤلاء الثلاثة كانوا خير ثمرة من ثمرات الحياة العلمية النشيطة التي شجع
عليها سلاطين المماليك ؛ كما كانوا غرس الأساتذة الذين سبقوهم في العصرين الفاطمي
والأيوبي ؛ وإن اختص كل واحد منهم فيما بعد بمنهجه ، وعرف بطريقته . فأما أولهم :

أبو حيان الأندلسي

فهو محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الإمام أشهر الدين الأندلسي
النفري - بشون وفاء وزاي - نسبة إلى نفرة إحدى قبائل البربر .

ولد بموضع في غرناطة آخر شوال عام سنة ٦٥٤ هـ . ولم ير الناس في زمانه أكثر
اشتغالا منه بالنحو وبالصرف . ولم يزل بمدينة غرناطة حتى وقع الخلاف بينه وبين أساتذته
في النحو بهذه المدينة ، فتركها ورحل إلى مصر ، وما زال بالديار المصرية حتى انتهت إليه
رياسة النحو بها ؛ كما أصبح شيخ المحدثين والمفسرين بالمدرسة المنصورية بجامع قلاوون .
ويؤخذ من ترجمته أنه كان شيعيا . وقد لاحظ القدماء أن أكثرية واضحة من
النحو بين كانوا يتعصبون لعلي بن أبي طالب . والسبب في ذلك أن نشأة النحو كانت
بالكوفة . والكوفة هي عش الشيعة . وكان لأبي حيان هذا إقبال عظيم على الأذكياء
من طلبته ، وعنده تعظيم لهم ؛ وكان من أخلاقه البخل ؛ وفي ذلك يقول :

أنتعب في تحصيله وأضيعه إذن كنت معترضا من البرء بالسقم

ومات بالقاهرة عام ٧٤٥ هـ .

وكان من تلاميذ أبي حيان جماعة اشتهروا بالفضل منهم : الشيخ تقي الدين السبكي ،
والجمال الأسنوي ، وابن عتيل ، وخليل بن أيوب الصفي ، وغيرهم لا يحاط بهم .

واشتغل أبو حيان بعلوم كثيرة منها الحديث والتفسير والقراءات ، ثم الأدب والتاريخ . ولكنه خص النحو والتفسير بالجزء الأكبر من عنايته ، خدمهما أكثر عمره ، حتى صار لا يدركه أحد فيهما .

ترجم له أحد تلامذته وهو الصفدي الذي مر بنا فقال :
ولم أرفي أشياخى أكثر اشتغالا منه . لأنني لم أره إلا وهو يسمع أو يشغل أو يكتب ؛ وهو ثبت فيما يقوله ، محرم لما يقوله ، عارف باللغة ، ضابط للألفاظ ، وأما الفتح والتصريف فهو إمام الدنيا فيهما . ثم قال : وهو الذي جسر الناس على مصنفات الشيخ جمال الدين ابن مالك ، ورغبهم في قراءتها ، وشرح لهم غامضها وكان يقول عن مقدمة ابن الحاجب : هذه نسوة الفقهاء . والتزم ألا يقرى ، أحداً ، إلا إن كان في كتاب سيبويه ، أو في التسهيل لابن مالك ، أو في هانئ بن سفيان .

وكان أبو حيان يرى أولاً رأى الظاهرية . ثم تذهب بمذهب الشافعية . وتولى تدريس التفسير بالمدرسة المنصورية ، والإقراء بالجامع الأقمر من جوامع العصر الفاطمي .

أما مؤلفات أبي حيان فقد أربت على خمسين مؤلفاً ؛ ذكرها تلميذه الصفدي (١) . ومن أهمها : البحر المحيط في التفسير ، وإتحاف الأريب بما في القرآن من غريب ، والتجريد لأحكام سيبويه ، والتنزيل والتكميل في شرح التسهيل ، وكتاب التذكرة في اللغة ، وكتاب المبدع في التصريف ، وكتاب الغريب ، وكتاب التدريب .

وأما مصنفات أبي حيان في القراءات فمنها : كتاب النافع في قراءة نافع ، والمورد النور في قراءة أبي عمرو ، والروض الباسم في قراءة عاصم . وهكذا كتب أبو حيان عن أكثر من عرفهم من القراء .

والعجيب في أبي حيان أنه إلى جانب هذا كله ألف كتباً في اللغات التركية والفارسية والحبشية واليحمورية ، وأصبح معجزة زمانه بهذه المصنفات كلها .

(١) انظر كتاب نكت العميان في نكت العميان ص ٢٠٨

ومهما يكن من شيء فإن أشهر كتبه في النحو اثنان هما كتاب التزويل والتكميل في شرح التسهيل ، وكتاب الإرشاف . قال السيوطي : لم يؤلف في العربية أعظم من هذين الكتابين ، ولا أجمع ولا أَرْضَى للخلاف والأحوال ، وهما اعتمدت في كتابي جمع الجوامع . ولنتقل من أبي جيان هذا إلى نحوي آخر هو :

ابن هشام الأنصاري

عبدالله بن يوسف بن أحمد بن عبدالله بن هشام الأنصاري ، الشيخ جمال الدين . ولد في الخامس من ذي القعدة سنة ٨٠٧ هـ . وتوفي في الخامس من ذي القعدة سنة ٧٦٩ هـ . وكان مولده بالقاهرة ، وبها نشأ . فهو إذن مصري المولد والنشأة ، بخلاف أبي جيان فهو أندلسي النشأة مصري الإقامة . وابن هشام عالم يفخر به العصر المملوكي كله . وفيه يقول ابن خلدون :

« مازلنا ونحن بالمغرب نسمع أنه ظهر بمصر عالم بالعربية ، يقال له ابن هشام أنحى من سيبويه . وكان ينحرف في طريقته نحو أهل الموصل ممن اقتفوا أثر ابن جني ، واتبعوا مصطلح تعليمه ، فأتى من ذلك شيء عجيب دل على قوة ملكته وإطلاعه » (١) .
ونحن نعرف أن مدرسة الموصل كان على رأسها رجلان من أشهر النحاة وهما : أبو علي الفارسي ، وتلميذه ابن جني . وقد اشتهر الرجلان بكائهما ونظرهما إلى النحو واللغة على أن كلا منهما ظاهرة اجتماعية يمكن تعليمها . ومن ثم نظرا في كتب سيبويه والتحليل فأكملاهذه الكتب واستطاعا تقييس اللغة وطردها طرداً لا خلل فيه ، وتعليم الشاذ منها يقبله العقل . حكى ابن جني عن أستاذه أبي علي أنه كان يقول : أخطيء في مسألة لغوية ، ولا أخطيء في واحدة قياسية .

وأتى ابن هشام الأنصاري فاتخذ لنفسه طريقة أهل الموصل ، وبحث في اللغة ودقق ، « وتصدر لنفع الطالبين ، وانفرد بالفوائد الغريبة ، والمباحث الدقيقة ، والاستبهركات

الغريبة ، والتحقيق البارع ، والاطلاع المفرط والافتدال على التصرف في الكلام ، والملكة التي كان يتمكن من التعبير بها عن مقصوده بما يريد ، مسهباً وموجزاً ، مع التواضع والبر والشفقة ، ودماثة الخلق ورقة القلب . لذلك امتازت كتب ابن هشام بالوضوح أولاً وبالدقة ثانياً . ومن أجل هاتين الصفتين خالف ابن هشام أستاذه في كثير من آرائه ، كما خالفه في طرق أدائه . فقد كان أبو حيان معتقداً بعض التعقيد ، بينما كان ابن هشام سهلاً واضحاً كل الوضوح . وكان أبو حيان قوياً الحافظة ، معتمداً على الرواية والنقل ، بينما كان ابن هشام أقدر منه على الاستنباط ، وأبرع في القياس ، وأكثر منه ميلاً إلى المناقشة .

وأما مصنفات ابن هشام فقد أربت على العشرين ؛ وجاء أكثرها شروحاً قيمة لطائفة من الكتب المشهورة في النحو ، المنسوبة إلى كبار البارزين في هذا العلم ؛ نستثنى من ذلك كله كتابه « شذور الذهب » فقد كان من وضعه وتأليفه ، وفيه مجال كبير لظهور شخصيته وطريقته . والمطلع على كتب ابن هشام يخرج منها كذلك معجباً أشد الأعجاب بسعة اطلاعه ، ومهارته في التحقيق والتدقيق ، وقدرته على مناقشة علماء النحو واللغة والفقه والحديث ، وميله إلى اصطلاح المنطق في مناقشة الآراء ، ومعرفته الواسعة بالشواهد الأدبية والقرآنية ، وقدرته كذلك على التخريج ، وحرصه كل الحرص على أن يقرن كل قاعدة أو رأى بشاهد أو دليل .

ولا ننس كذلك أن من أشهر كتب ابن هشام كتابه « مغنى اللبيب عن كتب الأعراب » وهو الكتاب الذي وصل إلى ابن خلدون ، وأثنى عليه كثيراً في مقدمته وقال : فوقفنا منه على علم جم ، يشهد بما لو قدره في هذه الصناعة ، ووفور بضاعته منها .^(١) ومن أشهر مؤلفات ابن هشام : شذور الذهب ، ومغنى اللبيب ، وكتاب قطار الندى وبل الصدا . وكتاب الأعراب في النحو . ولهذا الأخير شروح للكافيا جى ، وخالداً زهرى ،

والمقدس وغيرهم : بعضها مطبوع بمصر ، وبعضها الآخر مخطوط في مكاتب أوروبا . ثم كتاب موقد الأذهان وموقف الوسنان ، في أعرض مسائل النحو ، وكتاب الجامع الصغير في النحو . وأخيراً كتاب الروضة الأدبية في شواهد اللغة العربية . عول فيه على ابن جني^(١) .

أبو عقيل

وهو عبد الله بن عبد الرحمن بن عقيل بن عبد الله بن محمد بن محمد الحلبي الهمداني نزيل القاهرة . ولد سنة ٦٩٨ هـ وتوفي سنة ٧٦٩ هـ . قدم القاهرة وبقي يشغل بها إلى أن فسخ . ولازم أبا حيان ، فقال في حقه : ما تمت أديم السماء أنفى من ابن عقيل . ولازم القونوي ، وأبا الجلال القزويني ، وجماعة من أكابر علماء الفقه والحديث والتفسير . وباب في الحكم عن عز الدين بن جماعة . ثم تولى القضاء مكان ابن جماعة ، ثم عزل وهاد ابن جماعة . وكان قوي النفس يديه على أرباب الدولة ، وهم يخضعون له ويعظمونه . وكان إماماً في العربية والمعاني والبيان ، مشاركاً في الفقه والأصول ، عارفاً بالقراءات السبع . وله تصانيف منها : شرح التسهيل ، وشرح الألفية ، وقطعة في التفسير ، وحمل فيها إلى آخر سورة آل عمران . وأهم هذه التصانيف شرحه للألفية . وقد أعلى هذا الشرح على أولاد أستاذه جلال الدين القزويني قاضى القضاة في عصره ، وتأنق في هذا الشرح ، وحاول جهد المستطاع أن يكون سهل الفهم قريب المأخذ ، حتى يقبل عليه تلامذته إقبالا عظيماً . ومعنى ذلك أن جهده فيه جهد الإمام الحاذق الذي لا يهنيه من الكتاب إلا أن يكون مفهوماً من الطلاب . ومن ثم أتمت شهرته ، وبقي يعتمد عليه الطلاب في معاهدنا المصرية إلى اليوم .

(١) أنظر تاريخ ادبيات اللغة العربية لجورجي زيدان ج ٢ ص ١٤٣

علم القراءات

« وهو علم يبحث في صور نظم كلام الله تعالى ، من حيث وجوه الاختلافات المتواترة ، وهو يعتمد على العلوم العربية التي تعين على تحصيل هذه الملكة . وفائدة ذلك صون كلام الله تعالى من التغير والتخريف . وقد يبحث أيضاً في الاختلافات غير المتواترة مما وصل إلى حد الشهرة^(١) » .

وقد كان لمصر شهرتها في هذا العلم ، وذلك منذ منتصف القرن الثاني للهجرة ؛ أي منذ عرفت مصر رجلاً من أبنائها هو :

ورش

وهو عثمان بن سعيد بن عبد الله بن عمرو بن سليمان بن إبراهيم ، أبو سعيد ، وقيل أبو القاسم ، وقيل أبو عمرو القرشي القبطي المصري الملقب بورش . كان مولى آل الزبير ابن العوام . ولد بمصر سنة ١١٦ هـ . وأخذ القراءة عن نافع الذي كان عمر بن عبد العزيز بحث به إلى مصر ليعلم أهلها قراءة القرآن ؛ ففعل وكان من تلامذته ورش هذا . ونافع هو الذي لقبه بهذا اللقب ومعناه البياض . وقيل إن ورشاً روى الحروف السبعة (أي القراءات السبع) عن عبد الله بن عامر السكيزي . وكان ورش اختيار خالف فيه نافعاً . وإلى ورش انتهت رئاسة الإقراء بالديار المصرية في زمانه ؛ وكان جيد القراءة ، حسن الصوت ؛ إذا قرأ يهز ، ويمد ، ويشد ، ويبين الإعراب ، ولا يملأ صامعة^(٢) . وتوفي ورش بمصر سنة ١٩٧ هـ عن سبع وثمانين سنة . وكثر بمصر أتباعه وتلاميذه ؛ وكان منهم أبو يعقوب الأزرق يوسف بن عمرو بن يسار المدني ثم المصري . ولزم استاذه مدة طويلة ، وخلفه في الإقراء بالديار المصرية ، وانفرد عنه بتقليط اللامات وترقيق الرواءات .

(١) انظر مفتاح السعادة — لطاش كبرى زادة ص ٣٤٧

(٢) انظر غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري ص ٢٩٠ — نضره برجه سراسر .

وبقي أهل مصر وبلاد المغرب لا يعرفون غير ورش، وأبى يعقوب الأزرق الذى توفى بمصر في حدود الأربعين ومائتين للهجرة .

ثم في القرن الرابع الهجرى اشتهر من القراء : أبو بكر بن عبد الله بن مالك النجيبى المصرى ؛ شيخ القراء في زمانه . وهو تلميذ أبى يعقوب الأزرق .

ومن اشتهروا بالقراءة أيضاً في هذا القرن أبو بكر الادفوى المصرى . وقد مر ذكره في المفسرين ، وكان تلميذاً لنحوى اشتهر بمصر ، وسبقت الإشارة إليه أيضاً ؛ وهو أبو جعفر النحاس . وقد انفرد أبو بكر في قراءة نافع مع سعة علم ، وبراعة فهم ، وصدق لهجة ، وتمسك من العربية ، وبصر بالمعاني . وهو صاحب كتاب « الاستغناء في علم القراءات » توفى سنة ٣٨٨ هـ .^(١)

ثم في القرن الخامس الهجرى اشتهر من القراء رجل يقال له أبو طاهر الأنصارى الأندلسى ثم المصرى ؛ مصنف « العنوان في القراءات » . وعبد الرحمن بن أبى بكر ؛ صاحب كتاب « التجويد في القراءات » . واليه انتهت رياسة الإقراء بالأسكندرية . قال سليمان بن عبد العزيز الأندلسى :

مارأيت أحداً أعلم بالقراءات منه ، لا بالشرق ، ولا بالمغرب : قرأ النحو على ابن بابشاذ الذى مر ذكره في النحاة ، وشرح مقدمته . وكان أستاذاً للسانى الذى مر ذكره في المحدثين . ومات سنة ٥١٦ هـ .

وفي عصر الدولة الأيوبية اشتهر كثيرون في علم القراءات ، ومنهم :
اليسع بن حزم أبو يحيى الغافقى الأندلسى الجبلى . رحل إلى المشرق ، فأقام بالأسكندرية ، ثم أتى مصر ، فأكرمه صلاح الدين الأيوبي ؛ وكان يجمع بين القراءة ، والحديث ، والعلم بالأنساب ، والتاريخ . وله في هذا العلم كتب .

ولم يعرف العصر الأيوبي في القراء أشهر من الإمام المعروف باسم :

الشاطبي

وهو القاسم بن فيره (بكسر الفاء ، بملها ياء ، ثم راء مشدودة مضمومة — ومعناه الحديد بلغة عجم الأندلس) بن خلف بن أحمد أبو القاسم الشاطبي الرعي (نسبة الى ذى رعين ، ملك من ملوك اليمن — الضرير . واد سنة ٥٣٨ هـ بشاطبة من بلاد الأندلس . وقرأ ببلده القراءات . وكانت قراءة ورش قد انتقلت اليها . ثم رحل الى بلنسية ، بالقرب من بلده فعرض^(١) بها كتاب التيسير للداني من حفظه ، والقراءات على ابن هذيل ، وسمع منه الحديث ، وروى عن كثيرين . وقرأ كتاب سيبويه في النحو ، والكامل للبرد في الأدب ، وأدب الكاتب لابن قتيبة . وقرأ كثيراً من كتب التفسير . ثم رحل الصحيح فسمع من أبي طاهر السلفي بالإسكندرية .

ولما دخل مصر أكرمه القاضي الفاضل ، وعرف مقداره ، وأنزله بمدرسته التي بناها داخل القاهرة ، وجعله شيخها ، وعظمه تعظيماً كثيراً . وبهذه المدرسة نظم الشاطبي قصيدته اللامية والرائية في القراءات . وجلس للأقراء ، فقصده انطلاقاً من الأقطار . فلما فتح الملك الناصر صلاح الدين بيت المقدس توجه فزاره في سنة ٥٧٩ هـ . ثم رجع فأقام بالمدرسة الفاضلية يقرئ بها حتى مات .

وكان الشاطبي أعجوبة في الذكاء ، كثير الفنون ، آية من آيات الله تعالى في القراءات ، حافظاً للحديث ، بصيراً بالعربية ، إماماً في اللغة ، رأساً في الأدب ، مع الزهد والولاية ، والعبادة ، والاعتقاع ، والكشف ، شافعي المذهب ، مواظباً على السنة . قيل إنه ولد أعمى . ولقد حكى عنه أصحابه ، ومن كان يجتمع به عجائب ، وعظموه تعظيماً بالفا ، حتى لقد أنشد فيه الامام الحافظ أبو شامة المقدسي — رحمه الله — من نظمته :

رأيت جماعة فضلاء فازوا برؤية شيخ مصر الشاطبي
وكلموه يعظمه ويشي كتعظيم الصحابة للنبي !

(١) المرض طريقة من طرق التلقي ؛ إما أن يقرأ الشيخ فيها بنفسه ، وإما أن يسمع من طلبته من يقرأ له ويوافق هو على القراءة .

وعصر ألف الشاطبي قصيدته الموسومة بالشاطبية — كما قلنا . وذكر أنه ابتداءً أولها بالأندلس إلى قوله (جملت أبا جاد) ، ثم أكملها بالقاهرة . ومن وقف على قصيدته هذه علم مقدار ما أتاه الله في ذلك ؛ خصوصاً اللامية التي عجز الباغاء من بعده عن معارضتها . فإنه لا يعرف مقدارها إلا من نظم على منوالها ، وقابل بينها وبين ما نظم على طريقها . ورزق هذا الكتاب من الشهرة والقبول ما لا أعلمه لكتاب غيره في هذا الفن . فأني لا أحسب أن بلداً من بلاد الإسلام يخلو منه . بل لأظن أن بيت طالب علم يخلو من نسخة منه . وموضوع هذا الكتاب هو القراءات السبع .

وتوفي الشاطبي في عشرين جمادى الآخرة سنة ٥٩٠ هـ بالقاهرة ، ودفن بمقبرة القاضي الفاضل^(١) .

ومن قراء العصر الأيوبي أيضاً إمام اسمه تقي الدين ابن أبي الجود ؛ وهو أستاذ الإمام عبد الظاهر بن عبد الظاهر الملقب برشيد الدين . وكان الأمام عبد الظاهر هذا ضريفاً ، وبرع في النحو ، وانتهت إليه رئاسة الإقراء بمصر . « وكان له جلالة ظاهرة ، وحرمة وافرة ، وخبرة تامة بوجوه القراءات » . وهو والد السكاكيب المملوكي البليغ محيي الدين بن عبد الظاهر . ومات سنة ٦٤٠ هـ .

وكان من تلامذة ابن أبي الجود إمام آخر اسمه كمال الدين الفريير ، وهو أبو الحسن علي الهاشمي المصري ، كان صديقاً لشاطبي ، وكان صهره أيضاً ، وكان رئيساً للإقراء في عصره . ومن تلامذته أيضاً إمام ثالث اسمه اسمعيل بن هبة الله بن علي المصري . ختم بموته أصحاب الشيخ ابن أبي الجود . ومات ابن هبة الله سنة ٦٨٠ هـ .

ثم في العصر المملوكي اشتهر من القراء :

الجراندي — وهو تقي الدين يعقوب بن بدران بن منصور المصري المتوفى

سنة ٦٨٨ هـ .

(١) هذه الترجمة مأخوذة من كتاب غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري رقم ٢٦٠٠

نشرة برجستراسر .

وابن الصواف - وهو يحيى بن أحمد بن عبد العزيز شرف الدين ابن الصواف
الجدامي الاسكندراني . ولد سنة ٦٩٠ هـ ، وكان أستاذاً للإمام السبكي ، ومات سنة
٧٥٠ هـ . قالوا : وبموته نزل القراء درجة .

وتقى الدين بن الصائف - وهو محمد بن أحمد بن عبد الخالق المصري شمس الدين .
كان تلميذاً للسكال الضريز الذي مر ذكره ، وإليه رجع الطلاب من أقطار الأرض
لانفرادهم بالقراءة دراية ورواية . وكان فقهياً شافئياً مشاركاً في فنون كثيرة . وتوفي سنة
٧٢٥ هـ ؛ بالغاً من العمر أربعمائة وتسعين سنة .

وربما كان آخر القراء بالديار المصرية في عصر المماليك البحرية هو :
المسقلاني - أبو الفتح محمد بن أحمد بن محمد المصري ؛ إمام جامع ابن طولون ،
وتلميذ تقى الدين الصالح الذي مر ذكره . سمع الشاطبية على أستاذه هذا . وكان المسقلاني
خاتمة أصحابه بالسمع . وتكافأ الناس عليه حتى مات سنة ٦٩٣ هـ (١) .

والذي نلاحظه حتى الآن أن جميع من عرفوا بالقراءة من شيوخ مصر وأئمتها كما
علمهم أن يحذقوا طائفة كبيرة من العلوم ؛ لا يبلغ أحد منهم في علم القراءة مبلغاً عظيماً حتى يأم
إماماً كافياً بها . وكان من أول هذه العاوم التي نشر إليها علم النسخ أو العربية . ولهذا
السبب وحده جعلنا القراءة مع الفقه في فصل واحد من فصول هذا البحث . ولهذا
السبب أيضاً اشتهر بالقراءات كل من اشتهر يومئذ بالفقه . ومنهم على سبيل المثال
أبو حيان الفهوى الأندلسي المتوفى سنة ٦٤٥ هـ ، وقد مر ذكره . وتلما في صفته إنه كان
نحوى عصره وأغويه ومقرئه في وقت ما .

الفصل الخامس

اللغة

كان خليقاً بنا أن نتكلم عن معاجم اللغة عند الكلام عن الموسوعات التي ظهرت في العصر المملوكي . إذ الواقع أن المعاجم اللغوية التي ظهرت في ذلك العصر كانت إلى الموسوعة أو «دائرة المعارف» أدنى منها إلى المعجم بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة .

ونحن نعرف أن اللغة العربية كانت مخليطاً من لهجات كثيرة ؛ كان النزاع بين القبائل يحول دون توحيدها ؛ وإن كان الجمع ، وإقامة الأشهر الحرم ، والأسواق الأدبية المعروفة ، وغير ذلك من العوامل التي خففت من حدة هذا الخلاف بين تلك اللهجات . ثم طرأ الفساد على اللغة العربية منذ الفتح الإسلامية ، وامتزاج الأمم الأجنبية بالأمة العربية . ولا ننس الإماء وما كنن يتكلفنه من اللحن الذي دعا إليه الطبع نفسه حيناً ، والتظرف أحياناً . ومنذ يومئذ ظهرت الحاجة إلى جمع اللغة ، واعتمد العلماء في ذلك على طائفة من المصادر : أولها القرآن ، ويليه الحديث النبوي بعد الوثوق من صحة نسبته إلى النبي ، ثم الشعر ؛ على أن يقدم منه الشعر المنسوب إلى العصر الجاهلي وعصر صدر الإسلام . ثم يأتي مصدر رابع من مصادر جمع اللغة ؛ كانت له قوته وخطورته ؛ وهذا المصدر هو الصعراء . وإليها كان يرحل العلماء ، وفيها كانوا يخالطون الأعراب ؛ يسمعون كلامهم ، ويأكلون طعامهم ، ويسجلون كل ما يرونه هناك .

وقد احتذى علماء اللغة يومئذ حذو علماء الحديث ، فكانوا يهتمون مثلهم بالسند ، وكانوا يصنعون صديهم في تجريح بعض اللهجات ، وتعديل بعضها الآخر وهكذا . ولكن سرعان ما وجد العلماء أنفسهم مضطرين بعد ذلك إلى العدول عن هذه الطريقة ، ومالوا إلى شيء من التيسير : ومر جمع اللغة نفسها في مراحل :

في أولها — جمعت الألفاظ من هنا وهناك : فاللفظ في المطر ، ولفظ في النبات ؛ وسجلوا ذلك كله بترتيب السماع .

وفي الثانية — جمعت الكلمات المتعلقة بموضوع واحد في كتاب واحد .

وفي الثالثة — اهتدى العلماء إلى فكرة المعجم الذي يشمل كل ألفاظ العربية بقدر المستطاع . وقالوا إن أول من فكر في ذلك هو الخليل بن أحمد المتوفى سنة ١٨٠ هـ . وال خليل هو صاحب كتاب العين ؛ وقد جاء في دائرة المعارف الإسلامية أنه اتبع في ترتيب كتابه ما كان يتبعه علماء النحور في اللغة السنسكريتية ؛ فقد كانوا يبدأون بحروف الحلق ، وينتهيون بحروف الشفة ، فعذا حذوهم في ذلك (١) .

وتوالى معاجم اللغة بعد هذا ، وسارت في طريقها إلى التقدم شيئاً فشيئاً ، وظهر منها على الترتيب :

كتاب الجهرة لابن دريد المتوفى عام ٣٢١ هـ . وقد رتب كتابه على أحرف الهجاء ، مخالفاً في ذلك طريقة الخليل ، وهي طريقة البدء بأحرف الحلق .

وكتاب التهذيب للأزهري المتوفى عام ٣٧٧ هـ . وقد ذهب لين Lane إلى أنه قاموس ممتاز جداً ، وترتيبه كترتيب كتاب العين . وقد خالط صاحبه العرب أنفسهم في البداية زماناً طويلاً .

ثم كتاب المجمل لابن فارس المتوفى سنة ٣٩٠ هـ ؛ رتب على أحرف الهجاء ، وحصر فيه الألفاظ الغريبة بعد التثبت من صحتها .

ثم كتاب الصحاح للجوهري المتوفى سنة ٣٩٨ هـ . ولهذا القاموس الأخير أهمية خاصة ؛ لأن صاحبه رتب على أحرف الهجاء ، وراعى في ذلك أواخر الكلمات بعد تجريدها من أحرف الزيادة . وتلك خطة جديدة في ترتيب المعجم ، أخذ العلماء يتبعونها فيما بعد ، وكان منهم علماء اللغة في العصر المملوكي .

(١) انظر مادة الخليل بن أحمد دائرة المعارف الإسلامية

ثم كتاب الحكم لابن سيده الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٨ هـ ؛ وذهب لين Lane أيضاً إلى أنه أكبر عمل لنوى في حركة المعاجم ، منذ عصر الصحاح إلى عصر صاحب المزهري . وذلك لوفرة مادته ، وكثرة شواهد ، ودقة ملاحظاته .

ولابن سيده كتاب آخر هو (المخصص) اتبع فيه منهجاً قديماً ، وأحيا به طريقة من طرق العلماء الأولى ؛ وهي طريقة ترتيب الكلمات بحسب الموضوعات : فجزء من كتابه في موضوع الإنسان ، وجزء في موضوع النبات ، وجزء في موضوع الحيوان وهكذا . ثم كتاب الأساس الزمخشري المتوفى عام ٥٣١ هـ . والزمخشري من رجال البلاغة ؛ فجاء كتابه مرتباً كالاعتداد على أحرف الهجاء ، معنياً بذكر المعنى الحقيقي للكلمة ؛ والمعنى المجازي أو البلاغي لها . وهذه الطريقة الأخيرة فضل في تلوين الكتاب بهذا اللون الذي أشاع في كلمات اللغة نوعاً من الحياة لا يبيل إلى إنكاره .

ثم كتاب المغرب المطري ؛ والمطري فقيه حنفي نحوي خوارزمي ، تحدث في كتابه عن الألفاظ التي يستعملها الفقهاء من الغريب ، ولم يكتف بذلك حتى أورد في معجمه كثيراً من الألفاظ العربية ، وبخاصة ما نقل منها عن الفارسية . وشيء آخر امتاز به المطري كذلك ؛ هو حرصه على الترجمة لمن يذكرهم من الأعلام في معجمه .

ثم كتاب العباب للصغاني المتوفى سنة ٦٩٠ هـ . ولقد ذهب لين Lane كذلك إلى اعتباره أكبر قاموس ألف منذ عهد الصحاح إلى عصر صاحب المزهري ؛ وذلك باستثناء الحكم . غير أن صاحبه لم يقدر له أن يتمه ، فوقف فيه عند مادة (بكم) . وتقدر الفاس عليه في هذا ، فقال قائلهم إذ ذاك :

إن الصغاني الذي حاز العلوم والحكم

كان قسماوي أمره أن انتهى إلى بكم !

ثم أتى علماء اللغة في عصر الماليك ، وكانت مهمتهم الجمع والتدقيق ، ونشطوا في هذا العمل نشاطاً عظيماً ، وكانوا مدفوعين إليه بشعور غريب سيطر على نفوس المسلمين بعد

سقوط بغداد على أيدي التتار ، وعينهم بالتراث العربى هناك . فنهض العلماء لتجديد هذا التراث ، وشجعهم سلاطين الممالك بقوة وإخلاص . وكان من أشهر أصحاب المعاجم التى ظهرت إذ ذاك رجالان أولهما :

الفيروز بادى

وهو محمد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب بن محمد بن ابراهيم الفيروز بادى الشيرازى ، ولد بفيروز آباد من قرى شيراز ، وحفظ القرآن وهو ابن سبع سنوات . ثم انتقل إلى شيراز وهو ابن ثمان ؛ وأخذ من علمائها ؛ ثم رحل إلى العراق ، فدخل واسط وبغداد ، وأخذ عن قاضيهما وعن غيره ؛ وتعلم الفقه ، ومهر فيه إلى حد بعيد ، ثم دخل الشام ، فسمع بها من الخطباء ، وابن القيم ، والتقى بالسبكي ، وابن نباته ، والشيخ خليل الماسكي . وظهرت فضائله ، وكثر الآخذون عنه . ثم أتى مصر فدخل القاهرة . وانتقل إلى بلاد الروم ، واتصل بخدمة السلطان مراد خان ، ونال عنده حظوة وجاها ، وأعطاه السلطان مالا جزيلا . وقيل إنه أخذ كذلك من الأمير تيمورخان خمسة آلاف دينار . وكان الفيروز بادى يقول : ما كنت أنام حتى أحفظ مائتي سطر . وكان لا يرحل

من جهة إلى جهة إلا وفى متاعه عدة أجمال من الكتب .

ثم دخل الرجل زبيد عام ٧٩٦هـ ، وتلقاه بها الأشرف اسمعيل ، وبالغ فى إكرامه ، وصرف له ألف دينار . وتولى قضاء اليمن كله ، واستمر بزبيد عشرين سنة . ثم قدم مكة ، وأقام بالمدينة المنورة ، وبالطائف . وكان لا ينزل ببلداً إلا حظى فيها بإكرام أهلها وعظماؤها وحكامها .

وصنف الفيروز بادى كتباً كثيرة قيل إنها أربست على أربعين مصنفاً . وتوفى قاضياً

بزبيد ؛ وذلك عام ستة عشر أو سبعة عشر وثمانمائة للهجرة .

وكان من أجل ما صنف الفيروز بادى كتابه :

القاموس المحيط

وهو مختصر كتاب كان قد ألفه فى اللغة سماه « اللامع المعجم العجائب الجامع بين المحكم والعجائب » وقد ضاع هذا الكتاب ونسى الناس أمره ، وبقي هذا المختصر الذى سماه القاموس المحيط ، وتداوله الناس جميعاً ، وما زال بأيديهم إلى اليوم .
وتعرض الناس لنقد هذا المعجم الكبير ، وكتبوا فى ذلك طائفة كبيرة من الكتب منها :
اشتباه النفوس بذكر ما فات القاموس ، والدر اللقيط فى أغلاط القاموس المحيط ،
والجاسوس على القاموس الخ .

والقاموس المحيط مرتب على أحرف الهجاء . والقاعدة فى ترتيبه أنه جمل أول الكلمة بعد تجربتها بابا ، وآخرها فصلاً ، على نحو ما هو معروف لدى العارفين بهذا المعجم .
وأهمية القاموس ترجع إلى اختصاره مع إلمامه فى الوقت نفسه بستين ألف مادة من مواد اللغة ؛ مما اضطره مؤلفه إلى استخدام طرق خاصة تعينه على بلوغ غايته من الاختصار والإحاطة معاً . من ذلك أنه استخدم خمسة رموز وهى : (الجيم) رمزاً للجمع و (العين) رمزاً للموضع ، و (الميم) للفظ المعروف و (الهاء) للقريّة ، و (الدال) للبلد ؛ وهكذا .
ومن أساليب اختصاره فى تصنيف القاموس أنه لا يذكر المؤنث بعد المذكر ، بل يقول : وهى بهاء . ومنها أنه إذا ذكر المصدر مجرداً ، أو الفعل الماضى وحده كان معنى ذلك أن مضارعه بالضم ؛ مثل كتب يكتب . وإذا ذكر الماضى وأتبعه بذكر المضارع ؛ فالمضارع كيقضرب ، مالم يمنع منه مانع .

ومنها أى من أساليب الاختصار أن كل كلمة عرّأها عن الضبط أولها مفتوح وثانيها ما كن ، وإن كان الثانى مفتوحاً قال (بالتحريك) . واستثنى من هذه القاعدة ، ما اشتهر بغير الفتح اشتهاراً واضحاً ؛ مثال ذلك ما كان على وزن فعالة بكسر الفاء من مصادر

الحرف ؛ كتجارة ، وزراعة وكهانة ؛ إلى آخر هذه القواعد التي التزمها في كتابه ، واضطره إليها اختصاره ، ويمكن الرجوع إليها في مقدمة هذا الكتاب وشاع القاموس المحيط وذاع أمره بين الناس ، وتداولته أيديهم بالإستعمال ، حتى كاد ينسيهم الصحاح للجوهري . ومع ذلك لم يسلم صاحبه - كما قلنا - من الانتقاد .

من ذلك أنه أهل كثيراً من مواد اللغة العربية ، حتى ليصادف القارئ ألفاظاً كثيرة في الشعر الجاهلي . فإذا أحب الرجوع فيها إلى القاموس لم يظفر بما يريد .

وذهب صاحب الجاسوس إلى أن الفيروز بادي نقل كثيراً من السكتب ، وجاء ما نقله في بعض الأحيان موصوفاً بالغموض والإبهام ، وضرب على ذلك الأمثال .

ثم إن المحققين من اللغويين دأبوا على أن ينهوا في مصنفاتهم على الفصيح ، وغير الفصيح ، وعلى الغريب ، والحوشى ، والمتروك ، والممل ، والمذموم الفخ ودرجوا كذلك على أن يذكروا أسماء من ينقلون عنهم . أما صاحب القاموس فقد صرفته خطة الاختصار التي انتهجها في كتابه عن كل ذلك . ومن عيوب القاموس خلط الأفعال الثلاثية ، والرباعية والخماسية ، والسداسية ، وخلط مشتقاتها كذلك . فربما رأينا الفعل الخماسي والسداسي قبل الثلاثي والرباعي ، وربما رأينا أحد معاني الفعل في أول المادة ، وبقية المعاني في نهايتها ، ولا بد لكى تعرف معنى مادة لغوية أن تقرأ المادة من أولها إلى آخرها .

ثم من عيوب القاموس أنه يعرف لفظة بلفظة ، دون أن يذكر الفرق بينهما ، وذلك من حيث المعنى ، أو من حيث اللزوم والتمدية الخ . فالوجل هو الخوف عند صاحب القاموس ؛ مع أن وجل تتعدى بمن ، وخاف تتعدى بنفسها ، وهكذا .

ثم أن صاحب القاموس يورد المصدر دون أن يذكر الفعل ، فيوهم أنه اسم جامد ، ويذكر الفعل دون أن يذكر المصدر ، وقد يبدأ المادة بذكر الفاعل ، أو المفعول ، أو أو الصفة المشبهة ، أو اسم المسكان ، أو الآلة ، بدلا من الابتداء بالفعل ثم بالمصدر ، ثم

بغيره على ترتيب واضح ، ونخطة مفهومة ، ونظام معروف يريح القارىء ، ويعطيه طلبته في أقصر وقت ممكن .

ابن منظور

أبو الفضل محمد بن مكرم بن على الأفريقى المصرى ؛ جمال الدين ، ويعرف بابن منظور . ولد سنة ٦٣٠ هـ ، وتوفى بالقاهرة سنة ٧١١ هـ .

وكان صدراً رئيساً فاضلاً فى الأدب ، مليح الانشاء ، عارفاً بالفحو والكتابة ؛ وخدم بديوان الانشاء بمصر مدة طويلة ، وولى قضاء طرابلس مدة أيضاً . ثم عاد إلى مصر ، وكانت إقامته بها حتى مات .

ويقال إنه ترك بخطه نحواً من خمسمائة مجلد ؛ وقد عمى فى آخر عمره .

ومن تأليفه كتاب بهذا العنوان : (انوار الأزهار فى الليل والنهار ، وطيب أوقات الأصائل والأمساج ، وسائر ما يشتمل عليه الفلك الدوار) .

وهو كتاب فى الأدب ، فيه طائفة مختارة من الشعر والنثر ؛ جعلها فى عشرة أبواب : فباب فى أوصاف الليل ، وباب فى الاصطباح ، وباب فى الهلال على اختلاف أشكاله وهكذا . وإذا ذكر شيئاً عرفه ، وأورد طبائعه ؛ فهو جامع بين الفكاهة والعلم^(١) . ومنها أى من تأليفه :

(سرور النفس بمدارك الحواس الخمس) : يشتمل على النظر فى المحسوسات كلها ، وهو فى الأصل تأليف شرف الدين التيفاشى المتوفى سنة ٦٥١ هـ من علماء الطبيعة ؛ ثم وقف عليه ابن منظور ، وهدبه ، وذكر فى المقدمة :

أنه كان وهو طفل يرى أباه يعجب بهذا الكتاب ، فلما توفى أبوه سنة ٦٤٥ هـ ، طلب الكتاب ، حتى وقف على نسخة منه بعد الجهد ؛ فراها فاسدة مختلفة فهدبها ، وهى

(١) وهو مطبوع فى الاستانة سنة ١٢٩٨ . انظر تاريخ ادبيات اللغة لجورجى زيدان ج ٣ ص ١٤٢

جزءان : كل منهما عشرة أبواب . فالأول موضوعه الليل والنهار ، والاصطباح ، والهلل ، والفجر ، والنسيم في السحر ، وتغريد الطيور في السحر ، وصفات الشمس عند طلوعها إلى مغيبها ، والكسوف ، والكواكب الخ . والثاني موضوعه الفصول الأربعة ، ودلائل المطر ، والصحو ، والبرق ، وحنين العرب إلى أوطانهم ، وهالة القمر ، وقوس قزح ، والسحاب ، والأنواء ، والرياح ، والأعصار الخ .

ومن كتب ابن منظور كذلك :

لطائف الذخيرة . وهو مختصر الكتاب الذخيرة لابن بسام ومختصر تاريخ دمشق لابن عساكر . ومختصر تاريخ بغداد للسماعى . ومختصر مفردات ابن البيطار .^(١) غير أن الكتاب الذى أنفق فيه ابن منظور جل جهده ، أو الكتاب الذى خلده ذكره هو معجمه الذى اشتهر باسم :

أصالة العرب

وهو معجم واسع المادة ، عظيم القدر ، جمع فيه مؤلفه بين كتب ستة وهى : كتاب التهذيب للأزهري ، والصحاح للجوهري ، وخواشى ابن برى عليه ، والمحكم لابن سيده ، والمختص له ، والنهاية لابن الأثير . وبلغت مواد معجمه ثمانين ألفاً . وبذلك أصبح معجمه من أكبر المعاجم التى وصلت إلينا .

وأصبحت المسادة التى تملأ صفحة واحدة فى المحيط تملأ — على الأقل — أربع صفحات فى اللسان .

وقد أشار ابن منظور فى مقدمة معجمه إلى أنه اطالع على أكثر المعاجم التى

(١) انظر المحاضرة ج ١ ص ٣٠٧

ألفت إلى عصره ؛ ولكن مع شدة إعجابه بها ، وثنائه عليها ، كان يجد في كل واحد منها نقصاً ؛ إما من ناحية الجمع ، أو من ناحية النظام أو الوضع ، غير أن صبغة العصر الذي عاش فيه ابن منظور — وهو عصر الماليك — نضجت على كتابه (اللسان) . ولعل أول ما يمتاز به العصر المملوكي — كما نعرف — ميله إلى تصنيف الموسوعات . ولذا رأينا ابن منظور يتوسع في شرح المادة اللغوية ، ويستطرد على عادة أصحاب الموسوعات إلى ذكر أشياء ربما كانت بعيدة عن المادة اللغوية . ومن ثم جاء كتابه كتاب لغة ونحو ، وصرف وفقه ، وأدب ، وأخبار ، وشرح للحديث الشريف ، وتفسير للقرآن الكريم الخ «فصدق عليه المثل — كما يقول هو في مقدمة اللسان — «إن من الحسن لشقوة» .

ولاشك أن لهذه الطريقة مزاياها ، ولها كذلك مساوئها . فمن ذلك أن الباحث عن لفظ من الألفاظ العربية لا يصل إلى المعنى الذي يريده بسرعة ؛ ويضطر في كثير من الأحيان أن يقضى وقتاً طويلاً جداً في قراءة مادة كاملة ليصل منها إلى المعنى المراد^(١) .

وليس ينقص ذلك من شأن اللسان ؛ فإن من أكبر مزاياه في الواقع ترتيب المعاني الكثيرة للمادة الواحدة ، والفصل بين الحسى من هذه المعاني وبين المسادى منها ؛ ثم استقصاء هذه المعاني استقصاء عجيبياً يستنفدها من أولها إلى آخرها . ويعتبر اللسان من المراجع الهامة للكشف ، إما عن الأمثال العامة ، وإما عن الشواهد أو الأشعار الصعبة ، وإما عن الأراجيز ؛ بحيث يمكن الحصول على مجموعة كبيرة من أراجيز رؤية والعجاج وأمثالهما بعمل فهرست لهذه الأراجيز ، وذلك باستخراجها من اللسان وحده .

* * *

ومهما يكن من أمر هذه المعاجم اللغوية ، فمن الحق علينا أن نعترف لأصحابها بأنهم بذلوا جهوداً عنيفة في جمعها ، وتصنيفها ، وترتيبها ، وتنسيقها . ومن حقنا — في

(١) عمل اسماعيل الصاوي على ترتيب اللسان ترتيباً حديثاً ، وأصدر منه — حتى الآن — خمسة أجزاء .

نفس الوقت -- أن نأخذ عليهم أموراً تتلخص كلها في أنهم لم يفسكروا في النظر إلى ألفاظ اللغة العربية من زاوية تاريخية ، كأن يعرضوا علينا اللغة عرضاً تاريخياً ، أو ينظروا إليها نظرة حيوية . فما اللغة إلا كشجرة ذات أوراق ؛ تسقط بعض أوراقها في الخريف ، لتنبت مكانها أوراق أخرى في الربيع . ومعنى ذلك أن اللغة كائن حي ، ينمو ويتطور ، ويتكيف بظروف الزمن ، وتقدم الحضارة . فعلى أصحاب اللغة أن يسجلوا لنا ذلك كله في معاجمهم ، فيشيروا إلى الألفاظ التي ماتت ، أو كادت تموت ، وينبهوا إلى الألفاظ التي استحدثتها الناس ، أو أوجدتها الحضارة وهكذا .

أما أن أصحاب اللغة يقفون في جمعهم اللغوي عند أواخر العصر الأموي ، وأوائل العصر العباسي ، لا يتجاوزونهما إلى عصور الحضارة والرقى ، فذلك هو الظلم بعينه للغة كاللغة العربية ؛ فيها استعداد للنمو ، وطواعية كبيرة للتطور ، وقدرة بالغة على تكيف نفسها بحسب الظروف المحيطة بها .

أجل -- من حق أصحاب المعاجم أن يعنوا كل العناية بتسجيل لغة البادية . ولكن من الواجب عليهم أن يسجلوا -- إلى جانب ذلك -- لغة المدينة ، وأ لغة الحضارة الجديدة ، وأن يفتحوا بذلك الباب على مصراعيه لمن يأتي بعدهم من أصحاب المعاجم ، فيصنعوا صنيعهم ، ويضيفوا إلى اللغة ، ما لم يكن فيها من قبل ، ويعترفوا بميلاد الألفاظ الجديدة بعد صقلها صقلا عربيا صحيحا . وبدون هذا يحكمون على اللغة العربية بالفناء ، ويثدونها وأدأ لا يستطيعون أن يتحملوا وزره . ولعل ذلك ما فطن إليه عصرنا الحديث ، ومن أجله أنشئ مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، والمجمع العربي بدمشق (١) .

(١) من مصادر هذا الفصل عدا ما ذكرنا :

ضعى الإسلام للاستاذ احمد أمين ، ومعجم الأدباء لياقوت ، وحسن المحاضرة للسيوطي ، ومقدمة ابن Lane لقاموسه ، وإعجام الأعلام للاستاذ محمود مصطفى .

الفصل السادس

البلاغة

الأمر في البلاغة كالأمر في النحو . فقد فرغ الباحثون في البلاغة من أن الذي دعا إليها أولاً هو القرآن الكريم ، أو هو الرغبة الملحة عند المسلمين في تقديره على أنه المعجزة التي صحت بها نبوة الرسول العظيم . ومن ثم صارت معرفة البلاغة « أمراً دينياً » كلامياً ، يقرر حمزة الله في عقول المتكلمين ، كما يقول عمرو بن عبيد في القرن الثاني للهجرة (١) . ومعنى ذلك أن علم البلاغة أصبح أمراً يتصل بالدين ؛ كما أصبح البحث فيها مما يعنى به أهل الجدل ، والأصول ، والفقه ، والتفسير ، وغيرهم من المشتغلين بالشعر والخطابة ، والرواية .

والحق لقد غنى هؤلاء جميعاً بالبلاغة ، ووجدنا كل طائفة منهم تطل عليها من نافذة غير نافذة الأخرى ، وتتأثر بها أو تؤثر فيها بطريقة غير طريقتها . وبدأ ظل ذلك كله واضحاً في تقاجهم الفكري أو الأدبي . وكان من الأهداف التي يرمى إليها كل أولئك من درس البلاغة معرفة الكلام الجيد ، ما شروطه ؟ وما صفاته ؟ وكيف يمكن التمييز بينه وبين الكلام الرديء ؟ وهل يمكن أن يجنى الناس من وراء هذا الدرس قدرة على تأليف النظم أو النثر ؟

ونحن نعلم أن الثقافة الإسلامية — إلى الوقت الذي نشأت فيه الحاجة إلى درس البلاغة — كانت تتألف من عناصر أجنبية ، منها عنصر الفلسفة . وكان لهذا العنصر أثر في علم الكلام وفي نواح أخرى كذلك ؛ منها البلاغة .

ومن ثم صح ما قيل من أن البلاغة العربية نشأت في أحضان الفلسفة الإسلامية .

وكان من نتيجة ذلك أن تأثرت البلاغة في أول أمرها بالنزعة الفلسفية ، واستمر التأثير بها إلى القرن الثامن الهجري على الأقل .

« في دور نشأتها وتكوينها نرى من رجالها سهل بن هارون المتوفى سنة ٢٢٠ هـ كان حكيمًا تعاطى الفلسفة ، وأبا عثمان الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ كان رأس فرقة من فرق المستزلة ، وقدامة بن جعفر المتوفى في أوائل القرن الرابع كان أحد الفلاسفة . ثم نخطو إلى دور آخر من أدوار تطور البلاغة فنرى عبد القاهر الجرجاني المتوفى سنة ٤٧١ هـ كان متكلمًا على مذهب الأشاعرة ، والزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨ هـ كان متكلمًا معتزليًا قويًا في مذهبه ، وأبا يعقوب يوسف السكاكي المتوفى سنة ٦٢٦ هـ له نصيب وافر من علم الكلام . ثم يأتي دور التلخيص والشرح فنرى من رجاله العضد الإيجي ^(١) المتوفى سنة ٧٥٦ هـ كان إمامًا في المقولات . وسعد الدين التفتازاني المتوفى سنة ٧٩٢ هـ كان متكلمًا منطقيًا ، والسيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨٦٦ هـ كان نظرًا فارسًا في البحث والجدل الخ ^(٢) .

ونظر الباحثون منذ القدم في أمر أولئك البلاغيين الذين مر ذكركم ، فاذا هم جميعًا قد نشأوا في بيئة من بيئات الشرق البعيد ، ونعني بها إيران ، وفارس ، وسمرقند ، وما حولها ؛ ولم ينشأوا في بيئة من بيئات الشرق القريب ، كمصر ، والشام ، والعراق ، وما حولها ، ولا في بيئة بعيدة عن ذلك كله ، كبلاد المغرب والأندلس . فدلهم ذلك على أن هنالك فرقًا في فهم البلاغة بين البيئتين الأوليين على الأقل : فأولاهما ؛ وهي بيئة الشرق البعيد تفهم البلاغة فهما أدنى إلى العلم والفلسفة . والثانية ؛ وهي بيئة الشرق القريب ومعها بلاد المغرب تفهم البلاغة على وجه آخر مخالف للوجه الأول . ومهما يكن من أمر ، فالذي يعيننا هو فهم المصريين للبلاغة . وقد عرفنا أنهم يفهمونها بطريقة أدبية لا فلسفية . فما السبب في ذلك ؟

(١) نسبة إلى إيج بلدة في الشمال الشرقي من إيران .

(٢) مختصر عبارة للاستاذ أمين الحولي ؛ ضمن محاضرة له بالجمعية الجغرافية المسكية بالقاهرة

ب عنوان البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها ص ٤ ، ٥ .

سببه فيما قال أحدهم : وهو بهاء الدين السبكي المتوفى سنة ٧٧٣ هـ « أنهم مستغنون عن ذلك بما طبعهم الله تعالى عليه من الذوق السليم ، والفهم المستقيم ، والأذهان التي هي أرق من النسيم ، وألطف من ماء الحياة في الحيا الوسيم الخ »^(١)
ومعنى هذا أن درس البلاغة العربية كان على مذهبين :

أولهما — البلاغة على طريقة العجم ، وأهل الفلسفة .

وثانيهما — البلاغة على الطريقة السهلة ؛ وهي طريقة العرب من لاصلة لهم بالفلسفة .

ولقد أدرك القدماء أنفسهم هذين المذهبين ، وانقسموا في درس البلاغة العربية هذين القسمين ، وافتخر أحدهم ؛ وهو السيوطي بأنه إنما درس البلاغة على المذهب الثاني ؛ فقال عن نفسه : « ورزقت التبصر في سمعة علوم : التفسير ، والحديث ، والفقه ، والنحو والمعاني ، والبيان ، والبديع ، على طريقة العرب والبلغاء ، لا على طريقة العجم وأهل الفلسفة »^(٢) .

ونقل السيوطي أيضا عن شيخه محمد الكافيجي أنه قال « والسيد الشريف — يريد الجرجاني الذي مر ذكره — وقطب الدين الرازي لم يذوقا علم العربية ، بل كانا حكيمةين »^(٣)
وامتازت الطريقة الأولى — وهي الطريقة الفلسفية الكلامية — بميلها إلى استخدام المصطلحات البلاغية ، واصطناع التقسيمات العلمية ، والتعاريف المنطقية ، مع إقلالها إقلالاً يلفت النظر من إيراد الشواهد الأدبية ، أو الأمثلة التي توضح أضرب البلاغة الثلاثة المعروفة .

وامتازت الطريقة الثانية بالإقلال من القواعد ، والإكثار إلى حد السرف من

(١) وهي عبارة استشهد بها كذلك الأستاذ أمين الخولي في محاضرة أخرى له ، عنوانها « البلاغة في مصر » . انظر مجلة كلية الآداب ، المجلد الثاني ، الجزء الأول .

(٢) السيوطي ، حسن المحاضرة ج ١ ص ١٤١

(٣) انظر طاش كبرى زاده ، مفتاح السعادة ج ١ ص ١٦٧

الأمثلة والشواهد . وفي ذلك ما يدل على أن هذه المدرسة كانت تعتمد اعتماداً واضحاً على الذوق .

وتلاميذ المدرسة الأخيرة كثيرون منهم :

ابن سنان الخفاجي في القرن الخامس ، وضياء الدين بن الأثير ، وزكي الدين بن أبي الأصم ، وعبد الرحمن بن شيث في القرن السابع ، وشهاب الدين الحلبي ، وبهاء الدين السبكي في القرن الثامن . وذلك حتى نصل إلى عبد الرحيم بن احمد العباسي صاحب كتاب شرح شواهد التلخيص ، المسمى (معاهد التفتيخ) في القرن الحادي عشر .

والناظر في تلاميذ هذه المدرسة الأخيرة يرى أنهم مصريون ، أو لهم بمصر صلة ليس إلى إنكارها من سبيل . والكتب البلاغة التي ألفها هؤلاء جميعاً تحمل طابع المذهب الأدبي ، الذي يصح منذ الآن أن نسميه «بالمذهب المصري» .

من أجل هذا عنيت المدرسة الأولى عناية كبرى بعلم البيان والمعاني ، بينما عنيت المدرسة الثانية عناية أشد بعلم البديع خاصة . ذلك أن هذا العلم الأخير يبحث في الزينة اللفظية . والبحث في الزينة اللفظية لا يحتاج إلى درس طويل ، أو تعمق في التفكير .

واشترك المغاربة مع المصريين في هذه الصفة . قال ابن خلدون : «وبالجملة فالمشاركة على هذا الفن — يريد علم البيان — أقوم من المغاربة . وسببه — والله أعلم — أنه كمالاً في العلوم الإنسانية . والصنائع الكالمية توجد في العمران . والمشرق أوفر عمراناً من المغرب . أو نقول لعناية العجم به — وهو معظم أهل المشرق ، كما في تفسير الزمخشري ، وهو كله مبني على هذا الفن . وإنما اختص أهل المغرب من أصنافه بعلم البديع خاصة ؛ وجعلوه من جملة علوم الأدب الشعرية ، وفرعاً له ألقاباً ، وعددوا أبواباً ، ونوعوا أنواعاً ، وزعموا أنهم أحصوها من لسان العرب . وإنما حملهم على ذلك الولوع بتزيين الألفاظ ، وأن علم البديع سهل المأخذ ، وصعبت عليهم مأخذ البلاغة والبيان ، لدقة أنظارها ، وغموض معانيهما فتجافوا عنهما » (١) .

ونحن نوافق ابن خلدون في العلة الأخيرة من هاتين العلتين اللتين من أجلهما انصرف المغاربة عن المعاني والبيمان ، وأقبلوا على البديع بوجه خاص . ونحن — وإن كنا لا نغض من قيمة العلة الأولى ، ولا نقلل من أهميتها ، ونعني بها علة العمران — إلا أننا نرى أن البديع وليد حضارة مادية ، كالحضارة التي تتمتع بها المصريون ، وليس وليد بدادة فطرية ، كالبدادة التي وصفت بها بلاد المغرب في عبارة ابن خلدون . وآية ذلك أننا لانعلم من أهل المغرب من اشتغل بالبديع كابن رشيق المتوفى سنة ٦٩٣ هـ . وقد أحصى الباحثون أنواع البديع التي عرفها ابن رشيق هذا — إلى وقته — فلم تزد على سبعة وثلاثين ضرباً^(١)؛ هي أقصى ما وصل إليه المغاربة من أنواع الزينة في الحقيقة .

أما المصريون فسنرى أنهم مضوا قدماً في تأليف البديع حتى وصل به أحدهم — في القرن السابع الهجري — وهو زكي الدين بن أبي الإصبع إلى تسعين نوعاً . ومهما يكن من شيء فيحسن بنا أن نعرض لبعض شخصيات هامة في البلاغة العربية المصرية في القرون التي تؤرخ لها ، نترجم لأصحابها ، ونشير إلى كتبهم ، ونتعرف الذوق المصري في هذه الكتب ، أو نقف على تصور المصريين للبلاغة من ثمايا هذه الكتب . وهذا وذاك يفيدنا من وجهين .

أولهما — وصف الحركة البلاغية في مصر في ذلك الوقت .

وثانيهما — معرفة المثل البلاغية التي وضعها البلاغيون المصريون في عقولهم ، وتطلع إليها أدباؤهم ، وحرصوا على أن تأتي آثارهم الأدبية — على اختلافها — محققة لهذه المثل .

وسنختار من رجال البلاغة في ذلك العصر ثلاثة وهم :

(١) انظر شرح بديعية صفي الدين الحلي — المقدمة . وانظر كذلك في مقدمة (تحرير التعبير) لابن أبي الإصبع .

ضياء الدين بن الأثير ، وعبد الرحيم بن علي بن شيث ، وزكي الدين بن أبي الإصبع :

ضياء الدين بن الأثير

أبو الفتح نصر الله بن أبي الكرم محمد الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري ، نسبة إلى جزيرة ابن عمر ، لأنه ولد فيها .

وأشهر أبناء الأثير ثلاثة ؛ كل منهم عُرف بفن من الفنون :

أولهم — مجد الدين الذي اشتهر بالحديث ، وتوفي سنة ٦٠٦ هـ .

وثانيهم — عز الدين الذي اشتهر بالتاريخ ، وتوفي سنة ٦٣٠ هـ .

والثالث والأخير — ضياء الدين ، لغوى أديب . وتوفي سنة ٦٣٧ هـ .

وتعلم ضياء الدين بالموصل . واتصل بخدمة صلاح الدين الأيوبي سنة ٧٨٥ هـ بوساطة القاضي الفاضل ، ثم وزر لابنه الملك الأفضل . غير أن ضياء الدين أخفق في الميدان السياسي بدمشق إخفاقا لا يعادله غير نجاح القاضي الفاضل في هذا الميدان بمصر . ثم أخذت دمشق من الملك الأفضل ، وانتقل منها إلى صرخد ، وكان ضياء الدين قد أساء معايشرة الدمشقيين ، فهموا بقتله ، فأخرجوه الحاجب مستخفيا في صندوق مقفل عليه . وضاق الناس به ذرعا حتى هجاهم بقوله :

متى أرى وزيركم وماله من وزر

يقلعه الله فذا أوان قلع الجزر !

ثم سار ضياء الدين إلى مصر ، وكان بها الأفضل نائبا عن ابن أخيه الملك المنصور . ثم خرج الأفضل من مصر ، فلم يخرج ضياء الدين معه ، لأنه خاف على نفسه من جماعة كانوا يقصدونه ، وإنما خرج يومئذ من مصر مستخفيا . وله في كيفية خروجه على هذه الصورة رسالة طويلة ، شرح فيها حاله ؛ وهي موجودة ضمن رسائله . ثم اتصل ضياء

الدين بخدمة الملك الظاهر غازي بحلب ، ثم سافر إلى الموصل ، فإربل ، فسنجار ، ثم هاجد إلى الموصل ثانية ، حيث التحق بخدمة صاحبها ناصر الدين محمود . وتوفي ببغداد عام ٦٣٧ هـ . (١)

تلك ترجمة وجيزة لحياة ابن الأثير . ومنها نعلم كيف أنها كانت حياة مضطربة ، وأنه كان غير موفق على الأقل من الناحية السياسية . وربما كان مرد هذا كله إلى خلقه وطبيعته قبل كل شيء . فقد كان هذا الرجل معقداً ملتوياً شديد الحب لنفسه ، والايثار لها ، بحيث تعرض لذم الناس له في عصره ، وبعد عصره ، من أجل هذا الخلق . وبرغم الاضطراب الذي ساد حياة ابن الأثير ، فقد خاف لنا طائفة من الآثار الأدبية ، لم نزل ننتفع ببعضها إلى اليوم . ومنها :

كتاب الوشى المرقوم في حل المنظوم . رتبه على مقدمة وثلاثة فصول : الأول في حل الشعر . والثاني في حل آيات القرآن . والثالث في حل الأحاديث النبوية . وكتاب الجامع الكبير في صناعة المنظوم والمنثور ، وكتاب البرهان في علم البيان ، ورسالة الأزهار (٢) . غير أن أشهر الكتب التي خلفها ابن الأثير كتابه :

المثل السائر في أدب الكاتب والسامع :

بناه على مقدمة ومقالتين . فالمقدمة موضوعها علم البيان . والمقالة الأولى موضوعها الصناعة اللفظية . والثانية موضوعها الصناعة المعنوية .

يقول علماء البيان : « إن المثل السائر للنظم والنثر بمنزلة أصول الفقه لاستنباط أدلة الأحكام ؛ إذ أتى فيه بما لم يسبقه أحد إليه » . ومن ثم كان معجباً بنفسه ، كما يتضح لكل من يطالع مقدمة كتابه المذكور (٣)

(١) راجع ترجمته في ابن خلكان ج ٢ ص ١٥٨

(٢) جورج زيدان تاريخ أدبيات اللغة العربية ح ٣ ص ٥١ .

(٣) كشف الظنون ج ، ص ٣٧٥

والحقيقة أن قارئ المثل السائر — بصرف النظر عن شدة إعجاب صاحبه بنفسه ،
وحقده على غيره — يحس بعد الفراغ من قراءته إرهاقا شديدا فيما نسميه الآن « بالحاسة
الأدبية » ؛ ويحس بزيادة وتحسين في « الذوق الأدبي » . وينهض كل هذا دليلا على
صحة ما قلناه من أن المصريين — ومن لف لفهم ، وذهب مذهبهم — أدنى إلى الطبيعة
الأدبية منهم إلى الطبيعة الفلسفية .

أما غرور ابن الأثير ، وشدة إعجابه بنفسه ، وحقده على غيره فقد ظهر أثره في كتابه
« المثل السائر » ظهوراً يلفت النظر . ومن الأمثلة على ذلك أنه أعرض إعراضا تاما عن
أن يأتي للقارئ في كتابه هذا بنماذج إنشائية أخرى ، وجعل كتابه معرضا لنماذج
إنشائية لنفسه . ثم لم يكتف بذلك ؛ حتى وجدناه يعرض بالقاضى الفاضل تعريضا ينم
عن سوء القصد ، وسكران الجليل ، وإن كان — في الوقت نفسه — يدل على سعة
العقل ، والقدرة على النقد وحسن التعليل .

قال ابن الأثير في بعض كلامه عن التشبيه :

ومن شروط التشبيه أن يشبه الشيء بما هو أكبر منه وأعظم . ومن هنا غلط بعض
الكتاب من أهل مصر (يعنى القاضى الفاضل نفسه) في ذكر حصن من حصون
الجبال ، مشبها له فقال : هامة عليها من الغمامة عمامة ، وأتملة خضبها الأصيل فكان
الهلل منها قلامه .

وهذا الكاتب حفظ شيئا وغابت عنه أشياء . فإنه أخطأ في قوله (أتملة) . وأى
مقدار للأتملة بالنسبة إلى تشبيه حصن على رأس جبل ؟ وأصاب في المناسبة بين ذكر
الأتملة والقلامه ، وتشبيههما بالهلل . فإن قيل : إن هذا الكاتب نأسى فيما ذكره بكلام
الله تعالى ، بحث قال : الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كشكاة فيها مصباح .
فمثل نوره بظاقة فيها ذبالة . وقال تعالى : والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم .

فمثل الهلال بأصل عذق النخلة ؟ فالجواب عن ذلك أنى أقول :

أما تمثيل نور الله تعالى بمسكة فيها مصباح ، فإن هذا مثل ضربه للنبي ، ويدل عليه أنه قال : توقد من شجرة مباركة ، زيتونة ، لشرقية ، ولا غربية . وإذا نظرت إلى هذا الموضوع وجدته تشبيها لطيفاً عجيباً ، وذلك أن قلب النبي ، وما ألقى به من النور ، وما هو عليه من الصفة الشفافة كالزجاجية التي كأنها كوكب لصفائها وإضاءتها . فهذا هو المراد بالتشبيه الذي ورد في الآية .

وأما الآية الأخرى فشبه الهلال فيها بالمرجون القديم ، وذلك في هيئته نحوه واستدارته ، لا في مقداره . فإن مقدار الهلال عظيم ، ولا نسبة للمرجون إليه . ولكنه في مرأى النظر كالمرجون هيئته لا مقداره .

وأما هذا الكاتب فإن تشبيهه ليس على هذا النسق ، لأنه شبه صورة الحصن بأعملة في المقدار لاف الهيئة والشكل . وهذا غير حسن ولا مناسب . وإنما ألقاه فيه أنه قصد الهلال والقلامة مع ذكر الأعملة . فأخطأ من جهة ، وأصاب من جهة ، ولكن خطاه غطى على صوابه . (١)

نقلنا هذه العبارة من ابن الأثير لأغراض كثيرة : منها التعريف بطريقته في النقد الأدبي . وأنت ترى أنها تعتمد على الذوق . ومنها ميله إلى الاستشهاد ، وإنما يكون ذلك عنده أولاً من القرآن ، فإذا لم يجد فمن الحديث ، فإذا لم يجد فمن الشعر القديم ، فإذا لم يجد فمن الشعر الحديث . ويريد بهذا الأخير شعر أبي تمام ، والمتنبي ، وأبي العلاء . فإذا وجد في كلام الشعراء أو الكتاب ، أو في كلامه هو ، ما يخالف لغة القرآن ، فإنه يتركه ، ويبطل قاعدته ، ويستمسك بما يكون مطابقاً كل المطابقة لبلاغة القرآن . (٢)

ولابن الأثير رأى في المحدثين من الشعراء ، لعله كان يتفق وآراء السكثرة من أبناء

(١) المثل السائر ص ١٥٦ طبعة القاهرة

(٢) أنظر المثل السائر في معرض كلامه عن المؤاخاة بين المعاني واستشهادها بما جاء في صورة النعل — أنظر ص ٢٨٩

عصره . وخلاصته أنهم يؤثرون شعر أبي تمام ، والبحترى ، وأبى الطيب على شعر غيرهم . ثم يظهر شعر أبي تمام منهم بأعجاب خاص . وحسبنا ذلك لننتقل إلى الكلام عن :

ابن شيث

وهو عبد الرحيم بن علي بن شيث . يقول ناشر كتابه « معالم السكتابة » ، ومغامم الإصابة » : إنه عاش في القرن السادس ، في زمان الملك الناصر صلاح الدين ، وأخيه الملك العادل أبي بكر بن أيوب ، وإنه قد بلغه من أحد علماء العراق أن المؤلف « مصرى المولد ، واستوطن القدس الشريف ، وكان كاتباً في ديوان الإنشاء » . (١)

وذلك صباغ معرفتنا بحياة هذا الرجل .

وكتابه معالم السكتابة يشتمل على مقدمة وسبعة أبواب :

الباب الأول — فيما يجب تقديمه ، ويتعين على الكاتب لزومه . تكلم فيه عن أخلاق الكاتب ، كيف يجب أن تكون ، وأورد في هذا الباب كلاماً يذكر بوصايا ابن المقفع في باب الصديق ، أو بوصايا عبد الحميد في رسالته إلى الكاتب . فقدم ابن شيث بين يدي هذه الطائفة جملة من النصائح ، كأن يتجنبوا الغضب ، والإمسان في المزاح ، ويتحاموا لحضور إلى الأمراء بغير استئذان وكان يحذروا كثرة التلفت ، وتحليل الأسنان في حضرته . وتحدث في هذا الباب عن درجات الكتاب ورجال الدولة . فجاء حديثه في هذه الناحية شبيهاً بما نقرأه في صبح الأعشى .

والثاني — في طبقات التراجم . والترجمة هنا بمعنى الكلمات التي يأتي بها الكاتب قبل إمضائه . وفي هذا الباب حديث عن الألقاب التي يخاطب بها رجال الدولة ، كل حسب مقداره .

(١) انظر مقدمة كتاب معالم السكتابة .

والثالث — فى ذكر الخط ، وحروفه ، وبرى القلم ، وإمساكه .

والرابع — فى البلاغة وما يتصل بها . وهو المقصود بكلامنا هنا . والقارىء لهذا الباب يحس غلبة النزعة الأدبية على مؤلفه . إذ يجد كلاماً عن البلاغة فى اللفظ ، وكلاماً عن البلاغة فى المعنى ، وكلاماً فى شروط تحلى المبلغ فى لفظه ومعناه بالسجع والجناس . وقد أحصى المؤلف من كل ذلك أنواعاً منها :

الرجع ، والترصيع ، والإلمام ، والتوشيع ، والتتميم ، والتجنيس . ثم استعرض المؤلف بعد ذلك أكثر من اثني عشر نوعاً من أنواع البديع ، غير الأنواع السابقة ، متخذاً لبعضها أسماء جديدة تخالف الأسماء القديمة . فدلنا كل ذلك على بعد المؤلف عن الطريقة الكلامية ، أو الفلسفية المعروفة ، وعلى أنه لم يعلق بذهنه كثير من مصطلحاتها البلاغية المتداولة .

فمن ذلك مثلاً أنه استخدم كلمة (الهدم) فى الموضع الذى استخدم فيه البلاغيون كلمة (الذم بما يشبه المدح) .

وكلمة (الفك) فى الموضع الذى استخدموا فيه كلمة (الاستدراك) . وكلمة (الإشراف) وهو أن تشرف على القافية بخاطرك ، وتبنى عليها بعد ذلك .

وكلمة (الرشاقة) وهى الاستشهاد بأمثال العامة على سبيل القظرف .

ومن الألفاظ التى اصططنها المؤلف أيضاً :

لفظ (الانصراف) فى الموضع الذى كان المتقدمون — وخاصة الزمخشري — يستخدمون فيه لفظ (الالتفات) .

أما الأبواب الثلاثة الباقية من كتاب ابن شيت ، فأحدها فى الألفاظ التى يقوم بعضها مقام بعض . وهى المترادفات . وثانيها فى الأمثال التى يصح للكاتب أن يستشهد بها . وثالثها فيما لا بد للكاتب من النظر فيه من العبارات التى يسيىء الناس استعمالها لأنهم يسيئون فهمها وإدراكها .

ونظرة أخرى في أبواب هذا الكتاب تدلنا على أن ابن شيث كان من تلاميذ المدرسة المصرية في البلاغة . فقد كان يحتسبهم إلى الذوق ، وكان لا يؤثر العدول عنه إلى طريقة المتكلمين والفلاسفة .

من أجل هذا وجدنا ابن شيث يكثر من إيراد الأمثلة والشواهد في كتابه . ويمكن في ذلك أنه خص الأمثال الشعرية والنثرية بباب مستقل بها في هذا الكتاب . كما خص المترادفات بباب آخر .

وابن شيث في كل ذلك شبيه كل الشبه بأبي هلال العسكري في كتابه «الصناعتين» ، وابن سنان الخفاجي في كتابه «سر الفصاحة» ، وابن الأثير في كتابه «المثل السائر» .

وندع ابن شيث لنتحدث عن رجل آخر أشد أمعانا في مصريته ، وهو هنا :

ابن أبي الإصبع

زكي الدين عبد العظيم بن عبد الواحد بن ظافر بن عبد الله بن أبي الإصبع العدواني المصري ، المتوفى سنة ٦٥٤ هـ . كان شاعر (القاهرة) وقت أن كان جمال الدين أبو الحسين الجزار شاعر (الفسطاط) ^(١) . وكان إماماً في الأدب ، وله تصانيف منها :

كتاب بديع القرآن ، وهو مختصر لكتاب بيان البرهان في اعجاز القرآن .
وكتاب الجواهر السوانح في سرائر القرائح . وكتاب في البديع سماه تحرير التحبير
ومن شعره في ذم قيم حمام :

وقيم كلمت جسمي أنامله بغير السنة تكليم خرسان

إن أمسك اليد مني كاد يكسرهما أو سرح الشعر من فودي أدماني

(١) المغرب لابن سعيد ج ٤ ص ١٢١ .

فليس يمسك إمساكاً بمعرفة ولا يسرح تسريحاً بإحسان (١)

ومهما يكن شعر هذا الرجل ، فإننا نريد أن نعرف كتبه في البلاغة . وقد أشار صاحب « معاهد التنصيص » إلى اثنين منها :

أولها — كتابه بديع القرآن . قال إنه أبان فيه عما في القرآن من الفنون البديعية ، فأحصى من ذلك مائة باب وثمانية أبواب .

وثانيهما — كتابه المعروف عند بعضهم باسم البديع في صناعة الشعر . ولكن مؤلفه أطلق عليه اسماً آخر هو :

تحرير التجهير :

وفيه تتبع المؤلف فنون البديع . وزاد على ما كان الناس يعرفونه من قبله واحداً وثلاثين باباً ؛ صحح له المعاصرون منها عشرين باباً ، اتفقوا على أن المؤلف لم يسبق إليها . وبذلك أصبح عدد أبواب كتابه مائة وستة وعشرين باباً ، على حين كانت الأبواب التي عرفها السكاكي في كتابه « المفتاح » الذي ألفه في ذلك الوقت تسعة وعشرين باباً فقط . ومعنى ذلك أن « تحرير التجهير » مقصور على البديع . ونحن نعرف أن أول من ألف في هذا الفن هو عبدالله بن المعتز المتوفى سنة ٢٧٤ هـ ، وأنه وصل من أنواع البديع إلى سبعة عشر نوعاً . وكان قدامة بن جعفر يعيش في عصر ابن المعتز ، فجمع من البديع عشرين نوعاً ، اتفق مع ابن المعتز في سبعة منها فقط ، فبلغ مجموع ما استحدثه الرجلان يومئذ ثلاثين نوعاً . ثم أتى بعدها أبو هلال العسكري فجمع سبعة وثلاثين نوعاً . ثم أتى ابن رشيق فجمع مثل هذا العدد تقريباً . حتى كان القرن السابع الهجري ، فظهر الشيخ زكي الدين بن أبي الأصم المصري ، وأوصل الألوان البديعية إلى تسعين . وبلغ مجموع المصادر

(١) انظر عبد الرحيم بن عبد الرحمن بن أحمد العباس : معاهد التنصيص على شرح التلخيص

التي استقى منها هذا العدد أربعين مصدراً . ثم أضاف المؤلف إلى التسعين المتقدمة ثلاثين لونا آخر ؛ قال إنها من استنباطه وحده . فبلغ مجموع ذلك كله مائة وعشرين نوعاً كما ذكرنا .

وبنى ابن الأصبغ كتابه على ثلاثة أجزاء . (١) ذكر في الجزء الأول منها أبواب البديع عند ابن المعتز وقدامة . ثم ذكر في الجزء الثاني أبواب المتقدمين — عدا هذين الرجلين . وهما ابن المعتز وقدامة . وذكر في الجزء الثالث والأخير مجموعة الأبواب التي قال أنها من استنباطه وحده . وهذه الأبواب هي :

التخيير ، والتدبيج ، والتمزيج ، والاستقصاء ، والبسط ، والهجاء في معرض المدح ، والعتوان ، والإيضاح ، والتشكيك ، والخيرة ، والإيفال ، والشماتة ، والتهكم ، والتندير ، والفرائد ، والتصرف ، والنزاهة ، والتسليم ، والافتنان ، والمراجعة ، والسلب ، والإيجاب ، والإيهام ، والقول بالموجب ، وحصر الجزئى وإحاطة بالسكلى ، والمقارنة ، والمناقضة ، والإبداع ، والانفصال ، والانتحال بعد المغالطة ، وحسن الخاتمة .

ويطول بنا القول لو أردنا أن نصف شرحه لسكل باب من هذه الأبواب المتقدمة . ولكن لا بأس من التعرض لبعضها فقط على سبيل المثال . فمن هذه الأبواب :

النزاهة — وهو أن ينزه السكاكيب أو الشاعر نفسه عن ألفاظ الفحش والبذاء ؛ حتى يكون الهجاء ، كما قال أبو عمرو بن العلاء « تنشده العذراء في خدرها ، فلا يقبح عليها » .
مثل قول الشاعر :

لو أن تغلب جهمت أحسابها يوم التفاخر لم تزن مثقالا
والتدبيج — وهو ذكر المعانى بالألوان . وأبو تمام هو الذى كان يحسن هذا النوع من البديع فى شعره ، وأن قات النقاد فى عصره أن يسجلوا له ذلك .
والتخيير — كما فى قول الشاعر :

(١) انظر نسخة خطية منه بالكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية رقم ٤٨٠ .

قولى لطيفك ينتقى عن مضجعى عند المنام
(نقول عند الرقاد ، أو المجوع ، أو المجود) :

فعمى أنام فتنطى نار تأجج فى عظامى
(فتنول فى فؤادى — فى ضلوعى — فى كبودى)

ومضى العلماء والأدباء يشتغلون بعلوم البلاغة على هذا النحو ، حتى كان القرن الثامن الهجرى ، فوجدنا من المشتغلين بهذه العلوم (شهاب الدين الحلبى) المتوفى سنة ٧٢٥ هـ . وكتابه «حسن التوسل فى صناعة التوسل» . وفيه تحدث المؤلف عن الشروط التى ينبغى توفرها فى المنشئ حتى يجود إنشاؤه ؛ وهى عشرة :
منها حفظ القرآن ، والحكم ، والأمثال ، والأشعار ، والرسائل ، والنظر فى كتب النحو ، واللغة ، والأحكام السلطانية .

ثم قال : ولا يكمل فن الإنشاء إلا بتعلم علوم البيان والبديع والمعانى ، والاطلاع على الكتب المؤلفة فى إعجاز القرآن ، مثل كتاب الرمانى ، والجرجانى . ويسير المؤلف بعد هذا فى كتابه على نظام يشبه نظام الكتب المدرسية فى الوقت الحاضر ، ويأتى بأكثر الأمثلة والشواهد .

* * *

تلك قضية البلاغة فى العصور القديمة . وقد رأينا أن الذى حفز إليها أولا هو القرآن ، وأن الغاية الكبرى منها فى أول الأمر هى الوقوف على سر إعجازه . غير أن الناس ظلوا يحصرون البلاغة العربية منذ يومئذ فى دائرة الإعجاز ، مع أن الإعجاز كان ينبغى أن يقف عند هذه الإشارة ، أو كان ينبغى أن يكتفى باعتباره الباعث الأول على البلاغة . ومن ثم خسرت البلاغة العربية فيما بعد بانحصارها فى دائرة الدين والقرآن ، بمقدار ما ربح الأرباح الطائلة أول الأمر من هذا الانحصار . ولو أن الناس أطلقوا البلاغة

العربية من هذا القيد ، أو لو أنهم نسوا الباعث الأول على إيجاد البلاغة العربية بعض الشيء ، لمالجوها معالجة جديدة ، واستطاعوا أن ينظروا إليها على أنها فن وعلم في وقت معا . فهي علم لأنها بحاجة إلى بعض القواعد . وهي فن لأنه لا بد من اعتمادها أولاً على الذوق قبل اعتمادها على هذه القواعد . وللعلم غيريته إن صح هذا التعبير ؛ وللفن حرية وذاتيته اللتين يفيد منهما الأديب في التعبير . ولعل من الخير للدرس البلاغي دائماً أن يعنى فيه أصحابه كل العناية بالجانب الأخير ؛ وهو جانب الذوق ، وأن ينظروا إلى الأساليب على أنها أشخاص تحيا وتمحرك ، وتحتاج في حياتها وتحركها إلى شيئين في وقت معا :

هما الجسم أو المظهر الخارجى ، والروح أو المظهر الداخلى .

القبيل السابع

الأدب

حين دخل العرب مصر آثروا العزلة عن الشعب المصري أول الأمر ، ثم لم يلبث هذا الشعب أن جذبهم إليه ، ومزجهم به مزجا قويا ، وتآلف من كل ذلك شعب جديد هو الشعب المصري الإسلامى . وكان لهذا الشعب الجديد أثره فى الحياة الأدبية الجديدة . ومع ذلك فمن الحق أن يقال إن مصر كانت مغفورة بالتأثير العربى من جميع جوانبها منذ أول الأمر . فالدين العربى الإسلامى حل محل الديانة المسيحية ، ولغة العرب حلت فى وقت سريع ، ومثير للدهشة فى نفوس المؤرخين عامة محل اللغتين اليونانية والقبطية . والدراسات الإسلامية البهتة حلت محل الدراسات التى اشتهرت بها جامعة الاسكندرية . وواجه المصريون هذه الحالة الجديدة بالطريقة التى واجهوا بها المدنات التى سبقت الإسلام . ثم مازالوا بهذه الحالة حتى ألفوها ، وبدأوا من جانبهم يؤثرون فيها . وكان من نتيجة ذلك أن شاع فى مصر أدب ليس من الصعب على الباحثين أن يميزوا بينه وبين الآداب العربية التى ظهرت فى غير مصر من أجزاء الامبراطورية الإسلامية .

غير أنه من الحق أيضا أن يقال إن الشخصية المصرية فى هذا الأدب الإسلامى لم تظهر بوضوح إلا منذ العصر الطولونى ؛ أى منذ استقلت مصر ، ووجد بها « ديوان الإنشاء » . الذى قلنا فى مقدمة البحث إنه صاحب الفضل الأول فى نهضة الشعر والنثر فى مصر .

وأحمد بن طولون هو « أول من أخذ فى ترتيب الملك ، وإقامة شعائر السلطنة بالديار المصرية . ولما شتمخ سلطانه ، وارتفع بها شأنه ، أخذ فى ترتيب ديوان الإنشاء ، لما

يحتاج إليه في المسكاتبات والولايات» (١).

وكان من أشهر كتّاب الديوان الطولوني إذ ذاك رجل عرف « بابن عبد كان » .
 روى القلقشندي أن أهل بغداد كانوا يحسدون معمر على طبطب الحرر ، وابن عبد كان
 السكاتب ، ويقولون « بمصر كاتب ومحرر ليس لأمر المؤمنين بمدينة السلام مثلهما » (٢)
 وكان لتشجيع أحمد بن طولون للكتّاب المصريين وتفضيله لهم على غيرهم — بالرغم
 من قصورهم — أثر واضح في تقدم الفن في مصر . فقد استخدم ابن طولون كاتباً مصرياً ،
 برغم أنه لم يستطع أن يقوم بعمله على أحسن وجه ، فعاتبه في ذلك بعض خاصته ، فما
 كان جواب ابن طولون إلا أن قال « أنا أحتمله لأنه مصري » ! (٣)

ثم في العصر الفاطمي جدّت ظروف كثيرة نهضت بالأدب ، وأقامت له بمصر
 سوقاً رائجة . وتسكني الإشارة من هذه الظروف إلى ثلاثة :

الأول — تشجيع الخلفاء الفاطميين ووزرائهم للأدب بالمال والجوائز ؛ في وقت
 عجزت فيه الخلافة العباسية هجراً يوشك أن يكون تاماً عن شيء من ذلك . ففر من
 «مدينة المنصور» كثيرون ممن جذبتهم «مدينة المعز» . وكان من هؤلاء على وجه التمثيل
 شاعر يقال له «عبد الوهاب بن نصر المالكي» وفد على مصر في عهد الخليفة الظافر ،
 وأنشد في ذلك اليوم قوله :

سلام على بغداد من كل منزل وحق لها منى السلام المضاعف

فوالله ما فارقتها عن قلبي لها وإني بشطّتي جانيها لعارف

ولسكنها ضاقت على برحبها ولم تسكن الأرزاق فيها تساعف (٤)

على أن الشعراء يومئذ لم يفدوا إلى مصر من بغداد وحدها ، وإنما وفدوا إليها من

(١) انظر صبح الأهمى ج ١ ص ٢٨ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٩٩ .

(٣) سيرة ابن طولون ص ١٥٠ . والكتّاب المصري المشار إليه هنا هو جعفر بن عبد الغفار .

(٤) ابن خلسكان ج ٢ ص ٣٨٢ .

بلاد غيرها : كالشام ، واليمن ، والحجاز ، والمغرب . وأنضم هؤلاء جميعاً إلى شعراء مصر ، وازدهروا على أبواب الخلفاء والوزراء ، فأوسعهم هؤلاء عطاءً وسخاء لم يحلوا به .

والثاني — من الظروف التي شجعت على النهضة الأدبية في العصر الفاطمي إقامة الأعياد التي عني الفاطميون بها عناية عجيبة ، واحتفلوا بها احتفالاً مبالغاً فيه ؛ حتى لكان هذه الأعياد الكثيرة كانت — كما قلنا — جزءاً من الخطط التي وضعوها للترويج لدعوتهم ، وعطف الناس في مصر على مذهبهم . فزادت هذه الأعياد في بهجة الشعب المصري من جهة ، وأطلقت أسفة الشعراء والكتاب من جهة ثانية ، وأتاحت أئمن الفرص لهؤلاء الشعراء لكي يأخذوا جوائز ثمينة من الخلفاء والوزراء وغيرهم من كبار الدولة . قيل إن الخليفة الحافظ — في عيد الخليج — أمر الشعراء أن يختصروا في قصائدهم ، وكان فيهم أبو العباس أحمد فقال :

أمرتنا أن نصوغ الحمد مختصراً لم لا أمرت ندى كفيك يختصر
والله لا بد أن تجرى سوابقنا حتى يبين لها من مدحك الأثر (١)

والثالث — والأخير من هذه الظروف التي نهشت الأدب الفاطمي هو الدعوة الدينية التي أتى بها الفاطميون من بلاد المغرب ، وحشدوا لها جيوشاً من العلماء والأدباء . فخلقت لنا هذه الدعوة شيئاً كثيراً من النثر والشعر معا .

وكان الشعراء الذين ازدهرت بهم مصر في ذلك العصر يفدون إليها — كما قلنا — إما من المغرب ، وإما من المشرق .

فأما الشعراء الذين وفدوا إليها من المغرب ، فهم الذين وضعوا المثل الذي كان على غيرهم من الشعراء أن يحتذوه في صوغ الشعر الذي يقال في مدح الخلافة الفاطمية ، والمعاني التي يشتمل عليها ؛ وهي معانٍ شيعية تمتاز بالغلو إلى درجة لا ترضى عنها أذواق

أهل السفنة . وكان من هؤلاء الشعراء الذين ظهروا في حاشية الخليفة المعز ، قبل مجيئه إلى مصر :

ابن هانيء الأندلسي

ومن شعره في مدح المعز قصيدته التي أولها :

تقول بنو العباس قد فُتحت مصر فقل لبني العباس قد قُضي الأمر
وقد جاوز الإسكندرية جوهر تطالعها البشرية ويقدمه النصر
ومنها :

إمام رأيت الدين مرتبطاً به فطاعته فوز وعصيانه خسر
أرى مدحه كالمدح لله إنه قنوت وتسبيح يُحفظ به الوزر^(١)
وابن هانيء هو القائل أيضاً :

ما شئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار
وكأنما أنت للنبي محمد وكأنما أنصارك الأنصار
أنت الذي كانت تبشرنا به في كتبها الأحبار والأخبار الخ^(٢)

ومات هذا الشاعر فحزن عليه المعز كثيراً ؛ وقال : « هذا رجل كنا نرجو أن نفاخر به أهل العراق ، فلم يُقدر لنا ذلك »^(٣)
ونُتمَّ رجل آخر واسمه :

أبو الحسن الأندلسي

ذكره العماد في الخريدة ، وأتى لنا بشيء من شعره ومنه في مدح الخليفة الحافظ

(١) راجع ديوان ابن هانيء الأندلس .

(٢) ومع ذلك فالدارسون للعقائد الفاطمية يرون أن هذا السطر وأمثاله متى شرح حسب هذه العقائد لم يكن عليه غبار من الناحية الدينية .

(٣) الخريدة ج ٢ ص ٢٢٥ — مخطوط القاهرة .

قصيدة دالية . قال العماد : « ومنها في المديح ، وقد أفضى به إلى الكفر الصريح » :

بَشْرٌ في العين إلا أنه عن طريق العقل نور وهدى
جلّ أن تدركه أعيننا وتعالى أن نراه جسداً
فهو في التسبيح زلنى راكم سمع الله به من حمداً^(١)

وأما الشعراء الذين وفدوا إلى مصر من المشرق فقصدهم أظهر وأى أشعارهم ما أظهره
المصريون من اعتدالهم ، واحتفاظهم بشخصياتهم ، مع حرصهم في الوقت نفسه على
إرضاء الخلفاء ، إلى الحد الذي نافسوا فيه المغاربة في الحصول على الجوائز ، والمنح الطائلة
وكان من هؤلاء :

عمارة الجنى

وقد حدثنا هذا الرجل عن نفسه في كتابه « النكت العصرية » ، ووصف لنا رحلته
من الحجاز إلى مصر ، حيث لقي الخليفة الفائز ، ووزيره الملك الصالح بن رزيك في
قاعة الذهب ، فأنشد يومئذ قصيدته التي أولها :

الحمد للعيس بعد العزم والهمم حمداً يقوم بما أولت من النعم
قرن بعد مزار العز من نظرى حتى رأيتُ إمام العصر من أُمم
فهل درى البيت أنى بعد فرقه ماسرت من حرم إلا إلى حرم الخ^(٢)

وقد كان لهذا الشاعر الجنى الحجازى دخل كبير في فترة عصيبة من فترات التاريخ
السياسى لمصر ؛ هي الفترة التي كان الملك فيها ينتقل من أيدي الفاطميين إلى يد صلاح
الدين . وقد تركت هذه الحالة السياسية والنفسية ظلاً واضحاً في شعر عمارة ، وغيره من
شعراء مصر في ذلك الظرف .^(٣)

(١) الخريدة للعماد ج ٢ ص ٢٢٥

(٢) النكت العصرية ج ٢ ص ٧

(٣) وارجع كذلك إلى كتاب « صلاح الدين » للمؤلف وبه فصل عنوانه « شاعر »

أما الشعراء المصريون أنفسهم ، فكانوا كثيرين ؛ أشار إليهم العماد في كتابه «الخريدة» ، وأحصى لنا منهم أكثر من مائة شاعر . فيهم إمرتان ؛ هما «حسناء المصرية» ولدت باليمن ، وتربت بالحجاز ، وتعلمت الفناء ببغداد ، وأتت مصر . و «تقية الصورية» ، وكانت تسكن الإسكندرية ، ولها كراسة أشعار اطلع عليها العماد ^(١) وخصَّ العماد بالذكر من أبناء مصر أسرتين اشتهرتا بالشعر ، وظهرتا بالصعيد . وهما أسرة « بنى عرام » و « أسرة بنى الزبير » . وإلى هذه الأخيرة ينسب شاعر مشهور هو :

المهذب بهم الزبير

« لم يكن في زمانه أشعر منه » ، وتوفر هذا الشاعر وكثيرون غيره على مدح الصالح ابن رزيك . وكان بنورزيك غرة في جبين الخلافة المصرية ، وزينة القاهرة المعزية ، بل كانوا في دولة الفاطميين ، كالبرامكة في دولة العباسيين . ولابن الزبير هذا قصيدة نونية في مدح الصالح بن رزيك ، وذلك بعد انتصار الأسطول المصرى في البحر على أسطول الفرنج . وهذه القصيدة أهميتها من الناحيتين السياسية والفنية . فأما من الناحية السياسية ، فهي نموذج للقصائد التي توضح لنا العاطفة الدينية العليا ؛ ونعنى بها عاطفة المسلمين ، شيعة وسنيين ، ضد الصليب . وأما من الناحية الفنية فهي نموذج أيضاً لما كان عليه البديع في الشعر المصرى زمن الدولة الفاطمية . والقصيدة مطلعها قوله :

أعلمت حين تجاوز الحيمان أن القلوب موافد النيران

وقد مدح الشاعر في قصيدته كذلك نور الدين محمود بالشام ، مع أن نور الدين زعيم السنيين السياسى في ذلك الوقت ، فقال :

يا كاسر الأصنام قم فانهض بنا حتى تصير مكسراً الصليبان

فالشام ملكك قد ورثت تراثه هن قومك الماضين من غصان
والقصيدة طويلة ، ذكرها العمد بأكلها لشدة إعجابه بها ؛ وليرجع إليها من أراد .
ودارت مراسلات شعرية عظيمة بين الصالح بن رزيك الشيعي بمصر ، وبين نور
الدين محمود السفي بدمشق ؛ سفر فيها أمير من أمراء الشام وفرسانهم هو « أسامة بن
منقذ » (١) . ودلت هذه الأشعار — كما قلنا — على ضعف الكراهة المذهبية ، بجانب
الشعور الديني الأسمى ، وهو شعور المسلمين ضد الصليب .

والخلاصة في أمر الشعر الذي قيل بين يدي الخلافة المصرية أنه شعر يمتاز
بأمور عدة :

فأما من حيث العاطفة ، فقد كان الفرح والسرور يشيعان في الشعر الفاطمي ،
ويجلان محل الحزن واليأس اللذين امتاز بهما شعر الشيعة في القرون الثلاثة الأولى .
وأما من حيث المعنى ، فقد رسم شعراء المغرب المثل الأعلى للشعر الذي يقال في
مدح الخلافة المصرية — كما قلنا . ثم انطلق شعراء مصر والشرق بمدحون هذه الخلافة
طبعاً في جوائزها ، وإن لم يغفل هؤلاء ولا هؤلاء غلو شعراء المغرب . والحق أن أشعار
مصر والأقطار الشرقية — كانت كلها مدحا للفاطميين بالكرم وعلو الهمة ، وهو
مدح أربت عليه جوائز الفاطميين أنفسهم ، بل هو مدح يوشك أن يتأخص كله في
قول أحدهم ؛ وهو عمارة البني إذ يقول :

مذاهبهم في الجود مذهب سنية وإن خالفوني في اعتقاد التشيع
ومعنى ذلك أن شعراء مصر والشرق لم يمدحوا الفاطميين من حيث تشيعهم ، ولكن
مدحهم من حيث مذهبهم في الجود والكرم ، وتلطفهم في اجتذاب قلوب الرعية عامة ،
والشعراء منهم خاصة . !

وأما من حيث الأسلوب ، فتم ملاحظتان هامتان :

(١) ذكر هذه الأشعار صاحب الروضتين ج ١ ص ١١٥ .

الأولى — أن الشام في ذلك الوقت كان أجزل شعراً ، وأقرب إلى الديباجة العربية القديمة من مصر وبلاد المغرب .

والثانية — أن الشعراء بوجه عام انقسموا إلى القسمين المعروفين عند النقاد ؛ وهما شعراء المعاني ، وشعراء البديع . وإن كان الشعر المصري أكثر إسرافاً في البديع — إذ ذاك — من شعر الأقطار الأخرى .

وأما من حيث الموضوع ، فقد مدح الشعر الفاطمي رجال الدولة الفاطمية ، وورثهم بعد موتهم أبلغ رثاء وأحسنه ، ووصف أعيادهم وأوصافاً رائعة ، وناصح عن دعوتهم مناخفة قوية ، ولم يقف الأمر به عند هذا الحد حتى تجاوزه إلى شئنين آخرين ، هما شرح الدعوة الفاطمية نفسها ، من ناحية ، ووصف البيئة المصرية بجميع مظاهرها من ناحية ثانية .

فأما الدعوة الفاطمية نفسها فقد نهض بها الدعاة والقضاة ، ومنهم المؤيد داعي الدعاة ؛ وهو أبو نصر هبة الله بن موسى .

ومن الأمثلة على شعر الدعوة الفاطمية — وفيه إنكار لدعوتي التلاشي والتناسخ وغيرها مما رمى به الفاطميون في ذلك الوقت :

كثر الخائضون	بحر ظلام	فيه والمؤنسو الضياء	قليل
قال قوم :	قصرى الجميع التلاشى	فئة مفتهاهمو	التعطيل
وادعى الآخرون	نسخاً وفسخاً	ولهم غير ذاك	ممشو طويل
أيها المدعى	التلاشى حمقا	ذا الذى تدعى عليك	وكيل
أترى	هذه الصنائع طراً	عبثاً — ماالصانع	محصول ؟
حركات الأجرام	قل لى لماذا !	ولماذا طلوعها	والأفول ؟
إن تقل :	ذاك فعلها باختيار	أنكرت منك ما ادعيت	العقول
ولئن قلت :	ذاك غير اختيار	قلتُ :	كل مدبر محمول .

فالتلاشى لفعله مستحيل جلَّ عَمَّا به عليه تحيل (١)

وأما الشعر الذى قيل فى وصف البيئة المصرية فتمتلىء به السكتب التى تشير إلى الأدب المصرى فى عهد الدولة الفاطمية . ومنه على سبيل المثال قول عبد الوهاب بن حسن ابن جعفر الحاجب المتوفى سنة ٣٨٧ هـ فى وصف الأهرام :

أنظر إلى الهرمين إذ برزا للعين فى علو وفى صعد
وكأنا الأرض العريضة إذ ظمئت لطول حرارة الكبد
حسرت عن التدين بارزة تدعو الإله لفرقة الولد
فأجابها بالنيل يشبهها رياء وينقذها من الكمد (٢)

وهذا كله عدا أشعار الحب والقصص ؛ ومنها قصة « الهودج » التى زعموا فيها أن الخليفة الأمر بناء لمحبوبته البدوية ، وكانت بالصعيد ، وكان يحبها ابن عم لها ؛ يقال له « ابن ميساح » ، فتبادلا الأشعار الغرامية اللطيفة ، حتى أطلقها الخليفة ، وعادت إلى ابن عمها بعد ذلك (٣) .

هذا كله فى الشعر . أما النثر فقد زادت عناية الفاطميين بديوان الإنشاء « فارتفع بهم قدره ، وشاع فى الآفاق ذكره ، وولى ديوان الإنشاء عنهم جماعة من أفاضل السكتاب وبلغائهم ، ما بين مسلم وذمى » وكان آخرهم رجلا يقال له :

(١) انظر ديوان المؤيد داهى الدعاة . مخطوط بمحكمة نؤاد الأول اشتغل بنقشه الدكتور كامل حسين للحصول على درجة الدكتوراه . (والتلاشى) هو فناء الجسم والروح بالموت ، والقول بان الثواب والعقاب يكونان فى الدنيا فقط . و (التناسخ) انتقال الروح بعد الموت الى كائن آخر . فإن كان هذا الكائن انسانا فهو (النسخ) . وان كان حيوانا فهو (المسخ) . وان كان نباتا فهو (الرسخ) . والفاطميون كما رأيت مبرأون من القول بهذا كله . ثم ان أشعار المؤيد هذه أقرب الى النظام منها الى الشعر .

(٢) خطوط المقرئ ج ١ ص ١٩٥

(٣) خطوط المقرئ ج ٢ ص ٣٧٦

الموفق بن الخلال

عاش في أيام الحافظ إلى آخر أيام العاضد . قالوا « وبه تخرج القاضي الفاضل »^(١) . ثم أشرك العاضد مع الموفق بن الخلال في ديوان الإنشاء القاضي جلال الدين محمود الأنصاري ، المعروف بابن قادوس . ثم كتب القاضي الفاضل بين يدي الموفق بن الخلال قرب وفاته ؛ أعنى سنة ٥٦٦ هـ ؛ وذلك في وزارة الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي . ومن رسالة الموفق بن الخلال هذا ، على لسان العاضد — كتبها إلى شاور بعد ظفروه بالوزارة : « فلما رفعتك عين السكال ، وأهبط قلوب حسدتك مأوتيته من تمام الخلال ، تسكأثر من يحوك المسكيد ، وتظافر عليك المنافس والمعاند ، ورنث إليك إساءة من عاملته بالإحسان ، وعدت عليك خيانة من انتمفته أتم ائتمان ، وتم لك المراد بوقائك وغدره ، وسلامة صدرك ومكره ، واتفاق ظاهره وباطنه ومباينة سره لجهره فانسلت من الغواة انسلال الصارم من غمده ، وتواريت من العتاة توارى النار في زنده ، وقطعت المفاوز مصاحباً للعُفر والعينين ، حتى حلت برهوة ذات قرار ومعين الخ » .^(٢)

وهي رسالة مبينة على السجع ، وفيها — فوق ذلك — ميل إلى الاقتباس من القرآن الكريم . وهما خاصتان شائقتان في النثر الفاطمي . وفي هذا النثر ظاهرتان أخريان ؛ وهما العناية بتشخيص المعاني من جهة ، والمبالغة في الجناس من جهة ثانية . وقد ظهرت هاتان الخاصتان في نثر كاتب من كتاب العصر الفاطمي ، هو ابن الشخباء .^(٣) إلا أن هاتين الخاصتين كانتا أوضح ظهوراً ، وأسهل صدوراً من أديب مصر ، ورمز نهضتها في العصر الأيوبي ؛ ونعني به القاضي الفاضل ؛ كما سيأتي ذكر ذلك .

(١) صبح الأعشى ج ١ ص ٩٦ .

(٢) نفس المصدر ج ١٠ ص ٣١٣ .

(٣) أنظر الدكتور شوقي ضيف في كتابه (الفن ومذاهبه في النثر العربي) ص ١٨٨ .

تلك شخصية مهتر الأدبية في العصر الفاطمي خاصة ، قد أطلقنا قليلا في بيانها ،
ووقفنا عند بعض رجالها ، لأن أعلام الأدب في مصر في العهدين التاليين ، كانوا
يمتتون لهؤلاء بصلة ، وكان زعيمهم القاضي الفاضل قد تم تكويته تقريرا في ذلك العصر .
ثم في العهدين الأيوبي والمملوكي جددت بمصر عوامل نهضت بالأدب نهوضا عظيما ،
ومارت به أشواط جديدة . وكان من أهم هذه العوامل يومئذ أربعة :

أولها — الحماسة الشديدة من أجل الدين ، ومن أجل مصر أيضا ، وذلك في محنتي
الحرب الصليبية ، والحرب المغولية .

وثانيها — التشجيع الذي لقيه الأدياء والعلماء من جانب الدوائين الأيوبيين
والمملوكية .

وثالثها — تنافس المدن الإسلامية الخاضعة للحكمين الأيوبي والمملوكي ، ومباراة
بعضها بعضا في إكرام الأدياء والعلماء .

ورابعها — التنارع على الملك من جانب سلاطين بني أيوب وسلاطين المماليك على السواء .
وهذا كله إلى جانب الميل الأدبية التي كان يظهرها سلاطين مصر لذلك العصر ؛
ومنها على — مبدل المثال — ما وصف به المؤرخون صلاح الدين من أنه كان حافظا
لأنساب العرب ؛ وأنه كان عارفا بخيولهم ؛ « وأن ديوان الحماسة كان من حفظه » (١)
وأنه كان كثيرا ما يتمثل بأبيات من هذا الديوان ؛ ومنها ما كتب به يوما إلى أخيه
الملك تورانشاه ؛ وكان باليمن فتمثل بقول الشاعر :

ذكرتك والخطي' يخطر بيننا وقد نهات منا المثقفة السمر الخ (٢)
قالوا : وكثيرا ما كان ينشد قول الحميري :

وزارني طيف من أهوى على حذر من الوشاة ونور الصبح قد هتما

(١) الروضتين ج ٣ ص ١٧ .

(٢) شفاء القلوب ص ٢٥ .

فكذت أوقف من حولي به فرحاً وكاد يهتك ستر الحب بي شغفا (١)
ثم انتهت وآمالى تخيل لى نيل المنى فاستعالت فبطلتى أسفا
إلى كثير من أمثال هذه الأخبار التى تدل على ميل صلاح الدين إلى الأدب ،
وإلى حسن ذوقه فيه .

وقل مثل ذلك فى بقية ملوك بنى أيوب فى مصر ، وفى غيرها من البيئات الإسلامية
الأخرى فى ذلك الوقت . وأكثر من هذا دلالة على ميل هذا البيت الأيوبى للشعر ، أن
بعض أمرائه كانوا شعراء بالفعل . ومن هؤلاء (تاج الدين بورى) ؛ الأخ الأصغر للسلطان
صلاح الدين الأيوبى ، والملك الأفضل ولده . وأما الملك الكامل ؛ وهو ابن أخى
صلاح الدين ؛ فكانت له شهرته فى تشجيع الأدب ، كما كانت له شهرته التى أشرنا
إليها من قبل فى تشجيع العلم .

ومن شعر الأمير تاج الدين بورى الذى مر ذكره — يهتف بمصر :
شربت من الفرات ونيل مصر أحبُّ إلى من ماء الفرات
ولى فى مصر من أصبو إليه ومن فى قربه أبداً حياتى
فقلت وقد ذكرت زمان وصل تمادى بمدّه روح الحياة
أرى ما أشتهيه يفرُّ منى وما لا أشتهيه إلى يأتى (٢)
أما ملاطين المماليك ؛ فالراجح عندى أنه لم تسكن لهم دقة الذوق الأدبى التى كانت
لبنى أيوب . والذى أرجحه أيضاً أن ميولهم العلمية كانت غالبية على ميولهم الأدبية .
غير أن ذلك لم يمنعهم من التنافس على تشجيع الأدباء تنافسهم على تشجيع العلماء . ومن
ثم كان بنو أيوب أقرب إلى الطبع العربى الصريح من مواليتهم المماليك (٣) .

(١) النجوم الزاهرة ج ٦ ص ٥٦ .

(٢) شفاء القلوب ص ١٤ وانظر وفيات الأعيان ج ٢ ص ٩٤ .

(٣) على أنى مستعد لتغيير هذا رأى متى أثرنا — كما قلت من قبل — على كتاب يكشف لنا عن

ميولهم الأدبية ، مثلما كشف كتاب (شفاء القلوب) عن هذه الميول عند ملوك الدولة الأيوبية .

والأدب الذى عاش فى كنف الدولتين الأيوبية والمملوكية مميزات عامة منها :

سبوع الماطفة الربيعية

وكان من أثر هذه الماطفة الدينية أولاً أن كثرت المدائح النبوية فى هذا الأدب ؛ بحيث لا يقع الباحث على ديوان من دراوين الشعر المنسوبة إلى هذا العصر حتى يجد فى أوله قصيدة فى مدح رسول الله صلات الله وسلامه عليه . وربما وجد فيه قصائد فى مدح الخليفة العباسى لذلك الوقت ، وقصائد أخرى كذلك فى مدح نفر من مشهورى الفقهاء والمحدثين والمتصوفة ومن إليهم . ولعل من أشهر هؤلاء الشعراء إذ ذاك ، الشاعر المعروف «بالبوهميرى» ؛ وهو الشيخ شرف الدين أبو عبد الله بن سعيد المتوفى سنة ٦٩٦ هـ . وله قصيدتان رائعتان ؛ قلَّ فى مصر حتى اليوم من لا يحفظ شيئاً منهما . وهما همزيتان التى مطلعها :

كيف ترقى رقيك الأنبياء ياسماء ما طاولتها هماء

وميميته المعروفة باسم « البردة » ، والتى مطلعها :

أمن تذكر جيران بنى سلم مزجت دمعاً جرى من مقلّة بدم
ثم كان من أثر العاطفة الدينية القوية التى ظهرت فى أدب مصر الأيوبية خاصة تلك القصائد الرائعة التى قيلت فى انتصارات المسلمين على الصليبيين ، وذلك فى أيام مشهورة فى تاريخ هذه الانتصارات على كثرتها . ومن هذه الأيام — على سبيل المثال — يوم القدس ، ويوم دمياط .

فأما يوم القدس ، فهو اليوم العظيم الذى ظفر فيه صلاح الدين بتلك الأمنية التى طالما تشوف إلى الظفر بها المسلمون فى مشارق الأرض ومغاربها ؛ وهى امتلاك بيت المقدس . فامتلكوه من أيدي الفرنج بعد أن انتصروا عليهم انتصاراً تاريخياً باهراً فى وقعة « حطين » سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة للهجرة .

وازدهم الشعراء يومئذ على خيمة السلطان صلاح الدين ؛ كل بقصيدته التي أعدها لهذا اليوم . وكان منهم إذ ذاك الشريف محمد بن اسمعيل بن علي الحسيني المعروف بالجوائى المصرى ؛ وهو نقيب الأشراف بالديار المصرية ؛ أتى بنفسه إلى السلطان يوسف صلاح الدين ليلقى بين يديه قصيدته التي أولها :

أترى مناماً ما بعينى أبصر القدس يُفتح والفرنجية تُسكسر
قد جاء نصر الله والفتح الذى وعد الرسول فسبحوا واستغفروا
فُفتح الشام وطهر القدس الذى هو فى القيامة للأنام المحشر
من كان هذا فتحه لحمد ماذا يقال له وماذا يذكر ؟
يا يوسف الصديق أنت بفتحها فاروقها عمر الإمام الأظهر النخ (١)

ومن وفد إلى السلطان من شعراء مصر يومئذ القاضى السعيد بن سناء الملك . وقد هنا السلطان بقصيدة بديعة أولها :

لست أدري بأى فتح تُهنأ يا منيل الاسلام ما قد تمنى
أهنئك إذ تملكك شاما أم نهنيك إذ تملكك عدنا
قدملك الجنان قصر أفقصرأ إذ فتحت الشام حصنا فخصنا
لا يخلص الشام منك التهانى كل قطر وكل صقع يُهنأ (٢)

ويطول بنا القول إن أردنا أن نخصى كل شعر قيل فى ذلك اليوم . وقد أطلقوا على الأشعار التي قيلت فيه اسم « القديسيات » . ولهذا القديسيات مكان ممتاز فى الشعر الأيوبي خاصة . وليس هذا موضع تفصيله .

واسترد الفرنج بيت القدس من أيدي المسلمين فيما بعد ، فبكى عليه المسلمون بمقدار ما فرحوا ، وجمعوا للبكاء عليه المجالس العامة ، وسمحوا للشعراء أن يفيضوا فى القول

(١) الروضتين ج ٢ ص ١٠٥

(٢) أنظر ديوان ابن سناء الملك — قافية النون — مخطوط بدار الكتب المصرية .

ماشاءوا . وكان من ذلك قول أحدهم :

أعيني لاترقى من العبرات صلي في البكا الآصال باليسكرات
لعل مسبول الدمع يطفئ فيضها توقد ما في القلب من جمرات
على المسجد الأقصى الذي جل قدره على موطن الإخبات والصلوات
على قبة المعراج والصخرة التي تفاخر ما في الأرض من صخرات
إلى أن قال :

فمن لي بتواحي ينعن على الذي يؤبى فيه خيرة الخيرات
« مدارس آيات خلت من تلاوة ومنزل وحى مقفل المرصات ^(١) »

وأما يوم دمياط فهو الذي انتصر فيه الملك الكامل وإخوته على الفرنج ، وذلك
بمسد الحصار الشديد الذي ضربه هؤلاء حول دمياط ، وهو حصار ضايق المسلمين ،
واتحد فيه ملوك بني أيوب ، وكانوا من قبل متخاصمين ، وما زالوا بالفرنج حتى
أجلوهم عن المدينة . فأقبل الشعراء على ملوك بني أيوب يهنئونهم بالانتصار على أعدائهم .
ووفد هؤلاء الشعراء يومئذ من بلاد شتى ، فكان منهم المصري ، والسوري ، والعراقي ،
وغير ذلك .

وكان من شعراء مصر يومئذ شاعر يقال له كمال الدين بن النبيه ، وهو شاعر الملك
الأشرف موسى ، أنشد في يوم دمياط قوله :

للذة العيش والأفراح أوقات فانشر لواء له بالنصر عادات
أمام جيشك أنى سار أربعة نصل ونصر وآراء ورايات
وتحت غيل القنا آساد معركة لها ثبات وفي الهيجاء وثبات

(١) شفاء القلوب ص ٨٠ . والساوك ج ١ قسم أول ص ٣٣٣ ، والروضتين ج ٢ ص ٥٠٥ .

دمياط طور ونار الحرب موقدة وأنت موسى وهذا اليوم ميقات
ألقى العصا تتلقف كل ما صنعوا ولا تخف ما حبال القوم حيات^(١)
ومنهم ، أعنى من الشمرء المصريين فى ذلك اليوم ، بهاء الدين زهير ، قال يمدح
الملك الكامل :

بك اهتز عطف الدين فى حلل النصر وُردت على أعقابها ملة الكفر
ألا فليقل ما شاء من هو قائل ودونك هذا موضع النظم والفخر
أياديه يبيض فى الورى موسوية ولكنها تسعى على قدم الخضر
ومن أجله أضجى المقطم شامخاً ينافس حتى طور سيدنا فى القدر
وما فرحت مصر بهذا الفتح وحدها لقد فرحت بغداد أكثر من مصر
كفى الله دمياط المسكاره إنها لمن قبلة الإسلام فى موضع النحر
وما طاب ماء النيل إلا لأنه يحل محل الريق من ذلك الثغر^(٢) الفخ

غير أن هذه العاطفة الدينية القوية ، التى صدر عنها الشعر فى ظل الدولة الأيوبية
خبت قليلا ، ونقصت حرارتها نوعاً ما فى ظل دولة المماليك البحرية ، وذلك أن هذه
الدولة الأخيرة كانت أكثر حروبها ضد المغول لا الصليبيين ، والمغول يدينون بدين
الاسلام ، ولا فرق بينهم وبين المماليك ، سوى أن هؤلاء أهل حضارة وثقافة ، والمغول
الأولون أهل بداءة وجهلة ؛ ومن ثم كان خطر التتار على الثقافة الاسلامية لا يقل عن
خطر الصليبيين على الديانة المحمدية . ولكن ليس معنى ذلك أن الحماسة الدينية التى
كانت تغلّى فى قلوب المصريين وغيرهم من عامة المسلمين ضد التتار يمكن أن تعادل شيئاً
من الحماسة الدينية التى كانت تغلّى فى قلوبهم ضد الفرنج .

ومع هذا وذلك فلئن كان قدماء المغول وثنيين ، فقد كان زعيمهم (غازان) ، وأصحابه

(١) ديوان ابن النبيه — طبعة عبد الله باشا فكرى .

(٢) ديوان البهاء زهير — طبعة مصر .

الذين قاتلو سلاطين المماليك بمصر مسلمين . فقد أعاد غازان الاسلام في فارس إلى المسكنة التي كان يتبوها في بلادهم قبل غزوات جنكيزخان . وكبح غازان جهاج الوثنية ، وقضى على الفوضى التي انتشرت في تلك الأمبراطورية . وكان غازان فوق هذا كله رحيمًا رءوفًا إذا قيس بأسلافه من المغول القساة العتاة ، وكان محبًا كذلك للعدل وللعلم ، وكان هذا الملك التتري من غلاة الشيعة ، فاستحكمت العداوة من أجل ذلك بينه وبين المماليك لأنهم سنة . ولكن مهما يكن من أمر هذه العداوة بين المماليك والتتار فإنها لم تبلغ كما قلنا درجة العداوة بينهم وبين الفرنج .

وللمماليك فضل تطهير البلاد الاسلامية تطهيراً تاماً من الصليبيين ، وقد تم ذلك للملك الأشرف بن قلاوون ، عام ٦٩٠ هـ ، وهو العام الذي فتح فيه هذا السلطان مدينة عكا وخربها ، ولم يدع في بقية الساحل أحداً من الفرنج . وفي هذا قال محي الدين ابن عبد الظاهر :

يا بني الأصفر قد حل بكم نقمة الله التي لا تنفصل
قد نزل الأشرف في ساحلكم فابشروا منه بسقع متصل^(١)
وقال شهاب الدين محمود الحلبي كاتب ديوان الانشاء :

مررت بعكا بعد تخريب سورها وزند أوار النار في وسطها وارى
وعاينتها بعد التفتصر قد غدت مجوسية الأبراج تسجد للنار^(٢)
وقال شاعر ثالث :

أُدْمَى الكنائس إن تكن عبثت بكم أيدي الليالي أو تغير حالُ
فلطالما سجدت لسكر فوارس شم الأنوف جمجاج أبطال

(١) السلوك الجزء الأول — القسم الثالث ص ٢٦٦

(٢) نفس المصدر المتقدم .

فعزاء عن هذا المصاب فإنه يوم بيوم والحروب سجال
هذا بذاك ولا نعيم دهرنا وكل دهر دولة ورجال^(١)
ولكن أين هذه الأشعار وأمثالها من الشعر الذى قيل فى يوم كيوم القدس ؟
وأما الميزة الثانية ؛ من الميزات العامة للأدب المصرى فى العهدين الأيوبي والمملوكى فهى :

سبوع البديع

ونحن نعرف أن البديع قديم فى الأدب العربى ؛ وذلك منذ عهده بمسلم بن الوليد
وأبى تمام وأبى العلاء المعرى . إلا أن الأدب المصرى انتقل بالبديع نقلة جديدة ، وذلك
على أيدي الشعراء والكتاب فى العصر الفاطمى ، ثم على يد القاضى الفاضل بوجه خاص
فى العصر الأيوبي ، ثم مضى الأدب فى هذا التيار فى العصر المملوكى .

أجل — ظهر فى شعر مسلم بن الوليد الميل إلى استخدام الطباق ، والمقابلة ،
والجناس ، وخاصة جناس الاشتقاق . ثم انفرد أبو تمام أيضا بأشياء فى البديع ، منها المشاكلة^(٢)
والاستعانة بالألوان ، واستخدام الأفكار الفلسفية ، والصور الغريبة على سبيل الاستعارة ؛
وهو ما سميناه « بتجسيم المعانى ، وتشخيص الجاد » .

وأتى أدباء العصر الفاطمى ، فظهر فى أدبهم الميل إلى هذه الأنواع البديعية المتقدمة
كلها ، وأسرفوا كذلك فى السجع ، والجناس ، وتجسيم المعانى ، وتشخيص الجاد .
ثم أتى أدباء العصر الأيوبي فتبعوهم فى جميع هذه الصفات ، وبالغوا من جانبهم
فى اصطنائها ، وأسرفوا إسرافاً لم يبلغه أحد من قبل . ولم يكتفوا بذلك حتى أضافوا
من عندهم أشياء جديدة ، كان زعيمهم فيها :

(١) نفس المصدر

(٢) وهى أن تأتى بلفظ واحد مرتين فى موضع واحد بحيث لا يختلف معناه فى المرة الأولى عنه

فى المرة الثانية كما فى قول أبى الطيب : « لك بامنازل فى القلوب منازل »

القاضي الفاضل

وكان من أهم هذه الأشياء التي أضافها أديب العصر الأيوبي :
أولا — التورية .

وثانيا — نثر القرآن على طريقة ابن العميد في نثر الأشعار .
وإلى هاتين الخاصتين أضافت المدرسة الفاضلية خاصتين أخريين ليستا من خلقها
في الواقع ، ولكنهما من خلق المدارس الأدبية التي سبقتها . غير أن المدرسة الفاضلية
هي صاحبة الفضل في الوصول بهاتين الخاصتين إلى أقصى الشوط ؛ وهما :
أولا — التوجيه .

وثانيا — الاقتباس أو التضمين .
فأما « التورية » فالقاضي الفاضل « هو الذي عصر سلاقتها لأهل عصره ، وتقدم
على المتقدمين بما أودع منها في نظامه ونثره الخ » ^(١) . ومنها قوله :

بالله قل للنيل عنى إننى لم أشف من ماء الفرات غليلا
يا قلب كم خلفت ثم بثينة وأظن صبرك أن يكون جهيلا
وأما « نثر القرآن » ، فالمتصور به أن القاضي الفاضل كان يأتي ببعض الآيات القرآنية ،
فيمثرها في رسائله ، ويدمجها إدماجا حسنا في كلامه ، فكانها جزء من هذه الرسائل ،
ومن ذلك ، قوله في رسالة إخوانية :

« ولا تسأل عن خاطر تنناوب عليه النوب ، ولا يأوى إلى ظل إلا وجدّه ذا ثلاث
شعب ؛ ودعنى أدع هذا اليتيم الذي هو قلبي ، وأخيط هذا الجرح الذي هو فمي الخ » ^(٢)
وقوله من رسالة إخوانية أخرى :

(١) خزانة الأدب للحموي — أنظر باب التورية

(٢) الفاضل من كلام القاضي الفاضل ص ٤ ب — مخطوط .

« أهلاً بهلمعته ، فإنها في غير بنا مشرقة ، وبخواطره ، فإنها لا تدخل من باب واحد ، وتدخل من أبواب متفرقة الخ » ^(١)

وقوله : « ولقد فضح الأوائل ، وأتعب الأواخر ، ونبذ للناس الحصى ونظم الجواهر ، وتمسك بعضهم الكلمات المؤمنات ، وتمسك الباغاء بعضهم الكوافر الخ » ^(٢) .

وانظر الى قوله « بعضهم الكلمات المؤمنات » ؛ ففيه شيء من « تجسيم المعنى » إذ جعل من الكلمات مؤمنات وكافرات ، وجعل لها معاصم يمسك بها الباغاء ، ونحو ذلك مما هو مشهور في أسلوب القاضي الفاضل .

وأما « التوجيه » فهو استخدام المصطلحات العلمية على اختلافها في الأدب . ولقائل أن يقول : لم خصصنا التوجيه بالذكر دون غيره من الأضرب البديعية التي ذاعت يومئذ في الأدب ؟ . وجوابي عن ذلك : أتى وجدت الأدب المصري في ذلك الوقت قد أسرف في هذا الضرب البديعي إسرافاً دعانا إلى أن ننظر اليه هذا النظر .

وقد اختلف الذوق الأدبي نفسه في « التوجيه » . فذهب ابن سنان الخفاجي في القرن الخامس الى عدم جوازه ، وذلك في كتابه « سر الفصاحة » . وأتى القرن السابع فظهر فيه كتاب « المثل السائر » وفيه أنكر ابن الأثير ذلك على ابن سنان الخفاجي ، ودافع ابن الأثير عن (التوجيه البلاغي) دفاعاً حسناً ، وجاء دفاعه معبراً عن الذوق الأدبي العام لأهل مصر في ذلك العصر .

والعلوم التي استعمل التعبير الأدبي شيئاً من مصطلحاتها على سبيل (التوجيه) كثيرة منها : الفحو ، والصرف ، والمنطق ، والفلسفة ، والفقه ، والحديث ، والكلام ، والخط ، والتاريخ الخ .

(١) نفس المصدر ص ١٠٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٧٠ .

فمن التوجيه النحوي على سبيل المثال - قول ابن سناء الملك :
له فم ضاق فلم يستطع أن يخرج اللفظ بتقويم
ما فوه ميم ولكنّه علامة الجزم على الميم

ومن التوجيه الفقهي على سبيل المثال - قول الشاعر :
وجدتك بحراً طبّق الأرض مده فلم يبق عندي رخصة للتيمم
ومن التوجيه التاريخي - قول ابن سناء الملك أيضاً :

دعا القلب (أنصاراً) من الهم والأسى

فصادف (أوساً) من دموعي (وخزرجاً) !

وأما « التضمين » وهو غير نثر القرآن الذي مر ذكره ، فقد أكثر منه شعراء ذلك العصر ، وضمنوا شعرهم كثيراً من القرآن حيناً ، والحديث حيناً ، وأشعار القدماء والحديثين حيناً آخر ، وهكذا . وأهل جمال الدين بن نباتة أشد أولئك الشعراء إسرافاً في التضمين . وكان لهذا الشاعر ضعف كذلك بمعارضة القصائد القديمة والحديثة ، فعارض المتنبي ، وعارض ابن النبية ، وغيرهما كثيرين .

ثم أن الأدب المصري في العصور التي نعتي بتاريخها كان على مذهب أو
مدارس ثلاث :

مدرسة البديع - وزعيمها القاضي الفاضل . ومن تلاميذها ابن سناء الملك ، وابن
النبية ، وعمر بن الفارض ، وبجى الدين بن عبد الظاهر ، وابن نباتة ، وغيرهم .
ومدرسة المعاني - وزعيمها البهاء زهير ، وصديقه جمال الدين بن مطروح . ومن
تلاميذها أبو الحسين الجزار ، والسراج الوراق ، ونصير الدين الجمحي ، وغيرهم .

ومدرسة سمينها (مدرسة التشبيه) ؛ لأنها أكثر من هذا النوع البياني إكثاراً ،
يلفت نظر الباحث في الآداب الفاطمية ، والأيوبية ، والمملوكية . وكان مقرها الفسطاط ،
ومن تلاميذها على عهد الفاطميين شاعر شريف يقال له (ابن حيدرة العقيلي) :

وهو أبو الحسن علي بن الحسين بن حيدرة العقيلي ، قيل إنه من ولد عتيل ابن أبي
طالب ، وكانت له متنزهات في جزيرة الفسطاط ، ولم يكن يشتغل بخدمة سلطان
ولا مدح أحد . ومن شعره :

كأن الثريا واللالل أمامها يد مدّها رام إلى قوس عسجد

« وهو من أئمة المشبهين » (١)

ومن تلامذة العقيلي في مذهبهم الصمري كثيرون ؛ ظهروا بالفسطاط ، ومنهم : برهان
الدين بن الفقيه المتوفى سنة ٦٤٠ هـ ، وأبو المكارم محمد بن عيين الدولة ، من جلساء الملك
الكمال ؛ وعبد الحكيم بن اسحق المتوفى سنة ٦٦٣ هـ ، وكان نائباً بالفسطاط ، وأمين
الدولة ابن العصار ؛ وكان يرى (أنه متنبى زمانه) (٢) ، وعلم الدين بن المرصص المتوفى
سنة ٦٣٨ هـ .

روى ابن سعيد « أن الوزير جمال الدين القوصي أنشد بيتين نظمهما في جارية ،
وزعم أن أحداً لا يستطيع أن يأتي لهما بثالث ؛ وهما :

تبدت فهذا البدر من كلف بها وحقك مثلي في دجى الليل حائر
وما ست فشق الغصن غيضاً ثيابه ألسنت ترى أوراقه تنثائر ؟
فأنشده ابن المرصص قوله مرتجلاً :
وفاحت فألقى العود في النار نفسه كذا نقلت عنه الحديث الجامر

(١) المقرب لابن سعيد ج ٤ ص ٥٢

(٢) نفس المصدر ص ١٠٤

وقالت فغار الدُر واصفراً لونه كذلك ما زالت تغار الضرائر^(١)
ومن شعراء هذه المدرسة ، وهى مدرسة الفسطاط أبو الفرج الموقفى ، الكاتب
المصرى . وله دار مشهورة بالفسطاط تعرف بدار « الكاتب الموقفى » ، ومن شعره :
ناورة تحسب فى صوبها ممتعاً يشكو إلى زائر
كأنما كيزانها عصبه رُموا برب الزمن الفادر
قد منعوا أن يلتقوا فاغتنى أولهم يبكى على الآخر
وقبل أن ننقل من مدرسة التشبيه نلقى على أنفسنا هذا السؤال وهو :
هل تأثر فن التشبيه فى الأدب المصرى بظروف الحروب الصليبية ؟ كما تأثر فن النقش
مثلاً بهذه الظروف ، فظهرت فيه الصور المسيحية على بعض الأواني النحاسية المنسوبة
إلى القرنين السابع أو الثامن ؟

والاجابة عن هذا السؤال نقول : إننا لم نلاحظ إلى الآن بصور بيانية تأثرت
بظروف الحروب الصليبية ، وربما كان لسكراية المسلمين للصليبيين فى تلك العصور أثر
واضح فى ذلك . ومع هذا فمن الجائز أن نعتز فيما بعد ، على نصوص أدبية تغير من
هذا الرأى .

ونعود إلى مدرسة البديع فى الأدب المصرى ، فنلاحظ أن زعيمها ، وهو القاضى
الفاضل ، قد أسرف على أسلوبه فى الزينة اللفظية ، حتى لينجى إلى الباحث أنه نظر
إلى هذا الأسلوب ، كما ينظر الصانع إلى قطعة من السجاد ، يشغلها بأصباغها وألوانه ،
ويبالغ فى زركشتها مبالغة تشبع حاجة ملحة فى نفسه ، هى حاجته إلى « إرضاء الفن
للفن » . ولعل ذلك هو فرق ما بينه وبين مدرسة المعانى ، بل هو فرق ما بين ذوقه وبين
أذواقنا فى الوقت الحاضر . ومن هنا نظم أدب القاضى الفاضل فى العصور الحديثة .

(١) المغرب لابن سعيد ج ٤ ص ١٠٩ ، ١١٠

(٢) المغرب لابن سعيد ج ٤ ص ٨٧

وجاء ظلمنا له من مخالفتنا القاعدة من قواعد النقد يسيرة ؛ وخلاصتها أنه ينبغي لنا دائماً في تذوق الأدب ، أن ننظر إلى هذا الأدب بنفس العين التي كان ينظر بها أهله إليه ، وأن نتذوقه بنفس الطريقة التي تذوقه بها أصحابه من قبل . وإلا فكيف نقرأ بأذواقنا الحديثة شعر جرير ، والفرزدق ، والأخطل ، وغيرهم ؟ أم كيف نقيس بمقاييسنا الجديدة أدب ابن المقفع والجاحظ والصاحب بن عباد ومن إليهم ؟ أننا مضطرون دائماً إلى أن نتخلى عن هذه القاعدة في دراستنا لسكل أدب قديم . ومن أجل ذلك نوجب على أنفسنا :

أولاً ، أن نبدأ بدراسة كل ما يحيط بهذا الأدب ، لأن في البدء بهذه الدراسة ما يعيننا على اكتساب هذا الذوق الذي يخالف أذواقنا ، أو الحصول على تلك المعايير التي تخالف معاييرنا . وليس معنى ذلك أن تكون أذواق المحدثين خيراً من أذواق القدماء ، أو العكس . نعم كان العصر الذي نعيش به عصر العناية بالألفاظ ؛ وإن شئت فقل عصر العبث بها . وربما دلنا على ذلك نسكتة لفضيلة روتها بعض السكتب الأدبية . وفيها أن العماد الأصمهاني اجتمع يوماً بالقاضي الفاضل فقال له : « سرّ فلا كتباً بك الفرس » ففهم القاضي الفاضل ما عناه العماد ، وأجابه من نوع كلامه قائلاً : « دام عُملاً العماد »^(١) وهذا العبث اللفظي ، أو هذا الترف الفني طور من الأطوار التي مر بها الأدب العربي عامة ، والأدب المصري خاصة ، ولا ينبغي لنا أن نستخف به ، أو ننقص من قيمته .

ومهما يكن من شيء فهذه القضية الأدبية موضعها من كتاب آخر غير هذا الكتاب ، نعرض فيه ألوأناً كثيرة من آثار هذه المدرسة ، ونحاول فيه خصوصاً مختلفة من هذه الآثار ، ونوضح ما فيها من مواضع القبح ، أو مواضع الجمال .

(١) معجم الأدياء ج ٧ ص ٧٥

والشاهد في هذه النسكتة الأدبية أن كل جملة من الجملتين السابقتين إذا كذبت أمكن قراءتها من اليمين إلى اليسار ، كما أمكن قراءتها بالعكس . وفي ذلك ، يدل على مهارة الرجلين بالعبث بالألفاظ كما يلعب الناس ألعاباً مختلفة بقطع الترد أو الورق أو المطرّج . وهذا النوع من العبث بدأه بديع الزمان فكان يكتب رسالة تقرأ منكوسة كما تقرأ معكوسة .

وأما مدرسة المسائي ، فهي وإن أخذت من البديع بنصيب ، إلا أنها لم تسرف فيه إسراف المدرسة الفاضلية ، ولا كان بها ذلك التهاوت الذي امتاز به أصحاب هذه المدرسة . ومن أجل هذا ، كان تلاميذ مدرسة المعاني أدنى إلى نفوس الشعب ، وكانت لهم شهرة عظيمة بين طبقاته . واستطاعت هذه المدرسة أن تجذب إليها الكثيرين من أفراد الطبقتين ، الدنيا والوسطى ، من طبقات الشعب المصري . ومن هؤلاء على وجه التمثيل :

أبو الحمصين الجزار

وقد أعجب به ابن سعيد إعجاباً عظيماً ، وأعرب عن إعجابه هذا في كتابه المغرب ، وفيه قص لنا كثيراً من أخبار هذا الشاعر الشعبي الكبير ، وكيف أنه أضافه في منزله زماناً ليس بالقصير ، وكيف لقي من كرمه ، ولطف معاشرته ما أنطق لسانه بهذا الثناء والتقدير . وكان الجزار يستوطن القسوط ، فذكره من أجل ذلك ابن سعيد ضمن شعرائها ، وقال عنه : « نشأ بين ساطور ووضم ، ولم يرفع له في بيت نباهة ، ولا مجلس حشمة علم ، من أحسن الناس شكلاً وأظرفهم ، وأحلامهم بياناً وأبدعهم مطاوعة وأنظفهم . ذو بزة تصلح للرؤساء السراة ، ومروءة لا توجد إلا عند السادة الألباء ؛ وسألني عن ذلك فلم يني به خمير الخ » .

ولم يستنكف هذا الأديب الظريف المسحى بالجزار أن يطلق على ديوانه اسماً شعبياً كذلك يدل عليه ، فسماه « تقطيف الجزار » . ومنه قوله :

لأنهم ياسمى شرف الله ين إذا مارأيتنى قصابا
كيف لا أشكر الجزارة ما عشت حفاظاً وأرفض الآدابا
ومها أضحت الكلاب ترجي

نى وبالشعر كنت أرجو الكلاب بالبخ (٢)

وإذا عرفنا أن مدرسة البديع كانت تكلف بضرب من ضرو به « كالتوجيه » ، وعرفنا أن هذا الضرب الأخير كان بحاجة في فهمه إلى شتى العلوم التي استمد الشعر منها بعض المصطلحات ، فنقلها بذلك من دائرة العلم إلى دائرة الأدب ، أدركنا أن أدب المدرسة الفاضلية كان لا يفهمه ، ولا يتذوقه غير الطبقات المثقفة من الشعب المصري . وأما مدرسة المعاني فكان يفهمها ويتذوقها كل فرد من أفراد هذا الشعب . وإيها للملاحظة لطيفة أيضاً تلك التي يلاحظها كل من يبحث قليلاً في أدب هذه المدرسة ، فيعرف أنها تتألف من أصحاب المهن البسيطة غالباً ، فمن رجالها الجزار ، ومنهم السراج ، والوراق ، والخياط ، والزيات ، ومنهم الحماص ، نسبة إلى الحمام وهكذا .

تلك نظرة عجلى إلى الآداب المصرية منذ ظهرت لها شخصيتها التي استقلت بها عن الأدب العربي في سائر البلاد الإسلامية ؛ لم نستطع أن نجملها تنسع حتى تشمل جميع الأدباء ومذاهبهم الفنية ؛ ولا أن تنسع فتشمل النظر في الكتابة بجميع أنواعها الديوانية ، والتاريخية ، والإخوانية ، والشعبية ؛ ولا أن تنسع فتشمل البحث في فن الخطابة الإسلامية .

وكل ذلك موضعه كتاب آخر خصصناه للحركة الأدبية في مصر ، وسيظهر بمشيئة الله تعالى في أقرب وقت .

الْقِصَّةُ الثَّامِنُ

التاريخ

منذ الفتح العربي لمصر ، والمؤرخون المصريون يهتمون بتاريخ بلادهم ، ويعنون به عناية كبرى . وكان من أوائل الذين أرخوا لمصر ، أو من أقدم من وصلت إليهم مؤلفاتهم في تاريخ مصر :

ابن حجر الحكيم :

وهو عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم الملقب بأبي القاسم . انحدر من أسرة مصرية كريمة . « وكان أبوه ضليماً في الحديث والفقه ، وألف فيهما كتباً كثيرة ، وانتهت إليه رئاسة الطائفة المالكية بمصر » (١) . وكان له أبناء أربعة ، كلهم من مشاهير الرجال . وقامت هذه الأسرة كثيراً من الإضطهاد في أيام الخليفة الواثق (٢٢٧ - ٢٣٢ هـ) لأنها رفضت يومئذ أن تقول بخلق القرآن .

ونعود إلى عبد الرحمن فرى أنه كان كبير العناية بدراسة الحديث ، معتمداً في ذلك على محدثين من المصريين ، منهم أبوه .

ومن أشهر مؤلفات ابن عبد الحكم كتابه المعروف باسم :

«فتوح مصر والمغرب» ، وهو كتاب في سبعة أجزاء ؛ منها جزء خاص بمصر (٢) أفاد المؤرخون كثيراً منه . ومن هؤلاء الكندي المتوفى عام ١٣٥٠ هـ ، وابن زولاق المتوفى ٤٥٤ هـ ، وابن دقاق المتوفى عام ٨٠٩ هـ ، والمقرئ المتوفى عام ٨٤٥ هـ ، وأبو الحسن

(١) دائرة المعارف الإسلامية ص ٢٢١

(٢) طبع هذا الجزء تحت إشراف المسيو هنري ماسيه Massé عام ١٩١٤ م . ونشره كذلك

المستشرق تورى Torrey عام ١٩٢٠ م .

المتوفى عام ٨٧٤ هـ ؛ وأخيراً السيوطى الذى انتفع به أكثر من غيره .
يقول الأستاذ تورى Torrey « ومع ما نقله هذان المؤرخان (يريد المقرئى والسيوطى)
عن ابن عبد الحكم فإن هذا الذى نقله عنه لم يكن فى روعة كلام ابن عبد الحكم
نفسه . أما يافوت فقد آثر النقل حرفياً فيما يختص بمصر »^(١) . وتوفى ابن عبد الحكم
بالفسطاط عام ٢٥٧ هـ .

وهنا نلاحظ أن أوائل المؤرخين لمصر الإسلامية كانوا جميعاً « إخباريين » . بمعنى
أنهم يكتفون بجمع الأخبار على طريقة الحريثين فى جمع الحديث ؛ دون أن يتعرضوا
لتحليلها أو استخراج النتائج السياسية والاجتماعية من خلالها ؛ كما فعل المؤرخون
المسلمون فيما بعد . ومن الإخباريين الذين عنوا بمصر :

الكندى

محمد بن يوسف بن يعقوب المتوفى عام ٣٥٠ هـ . وهو غير الكندى الفيلسوف .
والكنديون جميعاً قحطانيون من عرب الجنوب . وقد لاحظ المؤرخون أن السواد
الأعظم ممن اشتركوا فى الفتح العربى لمصر كانوا من اليمنية ؛ برغم أن الديانة اليهودية كانت
منشرة فى بلاد اليمن قبل الإسلام مباشرة .

ومهما يكن من شيء ، فالكندى الذى نتحدث عنه مصرى المولد . ولد بقرية من
قرى مصر عام ٢٨٣ هـ ؛ ودرس الحديث على شيخيه الكبيرين : ابن قديد المصرى ،
والنسائى الفارسى . وهما من أهل فقهاء الشافعية فى عصره .

ولعل أشهر الكتب التى ألفها الكندى كتابه :

الولاية والقضاة : ويشتمل الكتاب ، كما يدل عليه عنوانه ، على تاريخ للولاية والقضاة

الذين تولوا حكم مصر منذ الفتح العربى إلى قرب زمن المؤلف .

(١) انظر دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الأول ، العدد الرابع ، ص ٢٢٢

والكتاب على هذا كتابان منفصلان ؛ أحدهما خاص بالولاية ، والآخر خاص بالقضاة . والمؤلف يأتي بهؤلاء وهؤلاء بحسب الترتيب الزمني لجيئهم إلى الديار المصرية . والمصريون بطبيعتهم — يميلون في تصنيف الكتب إلى تبويبها وتفصيلها على هذا النحو . ويخالفون في ذلك مصنفى العراق ؛ ممن كانوا إلى زمان الجاحظ على الأقل لا يحبون تبويب الكتب ، ولا تقسيمها بهذه الطريقة .

والقارىء للكتب التاريخية إلى عصر الكندى يخرج منها بنتيجتين هامتين : أولاها — أن مصر منذ الفتح العربى كانت تشهد نوعين من الحياة السياسية والاجتماعية ؛ هما حياة الجند الفاتحين ، وحياة القبط من سكان مصر الأصليين : الأولون يشتغلون بالجيش والإدارة ، والآخرون يشتغلون بالحرث والزراعة .

والثانية — أن النظام الذى ساد الحياة العربية المصرية هو النظام القبلى . وكثيراً ما كانت الفتن بين القبائل العربية المصرية تمشب كلما عُزل والٍ قديم ، وأتى مكانه والٍ جديد . وأكثر من هذا دلالة على النزعة القبلية أن الولاة المصريين كانوا — وهم بمصر — لا يفسكرون دائماً إلا فيما يعود بالخير على قبائلهم .

هذه المعلومات التاريخية ، والنتائج الاجتماعية ، وأشباهاها ، يمكن استخلاصها من كتب التاريخ المصرى عامة ، وكتاب الولاية والقضاة خاصة .

ولندع الكندى إلى غيره من مؤرخى مصر من بعده ؛ ومنهم :

ابن زولاق ، وهو أبو محمد الحسن بن إبراهيم بن الحسين المصرى المؤرخ . صنف كتاباً فى فضائل مصر ، وذيلاً على قضاة مصر للكندى . ومات فى ذى القعدة سنة ٣٨٧ هـ عن إحدى وثمانين سنة (١) .

المسيحى

ومن الإخباريين كذلك المسيحى نسبة إلى جده المسيح . وهو الأمير المختار عز الملك

محمد بن عبد الله بن أحمد الحراني الأصل . ولد بمصر وكان شيعياً . صنف كتاباً في تاريخ مصر مدحه ابن خلدون ، وكتاباً في النجوم ، وكتاباً في التصريح والتلويح من الشعر . وتوفي عام ٤٢٠ هـ . وقد اعتمد عليه مؤرخون كثيرون . ومنهم أبو شامة صاحب كتاب الروضتين — وسيأتي ذكره . وفي ذلك ما يدل على أن العلم لم يعرف التفرقة بين المذاهب المختلفة . فهذا أبو شامة السني لا يجد غضاضة على نفسه في الأخذ عن المسيحي الشيعي ، ويعتمد عليه في روايته .

وقد شهد العصر الفاطمي مؤرخاً آخر له خطرته في حركة التاريخ المصري ؛ وهو : القضاعي أبو عبد الله محمد بن سلامة بن جعفر . وكان فقيهاً شافعيًا ، تولى القضاء بالديار المصرية ، وروى عنه الخطيب البغدادي ، واعتمد عليه المقرئ . وتوفي عام ٤٥٤ هـ . ومن كُتبه الشهاب ، والخطاط وغيرهما .

ومن شهدهم العصر الفاطمي من المؤرخين مؤرخ عرف :

باب أبي طي

ولا نعرف عن هذا المؤرخ الشيعي شيئاً ما أكثر من أن تاريخه يعتبر من أهم مصادر الدولة الفاطمية في العصر الأخير من عصورها . وقد ذكره كثيرون من المؤرخين على أنه مصدر للتاريخ الفاطمي بهذا المعنى . وبسبب ذلك اضطررنا إلى الإشارة إلى تاريخه هنا إتماماً للفائدة . والذي جعل من ابن أبي طي مصدراً هاماً إلى هذا الحد هو مذهبه الشيعي أولاً ، وموطنه بحلب بعد ذلك . ولأمر ما كانت حلب في عصر الظاهر غازي ملتقى نخبة من فضلاء المصريين ، كابن مماتي المتوفى عام ٦٠٦ هـ ، وابن القفطي الذي استقر بهذه المدينة منذ عام ٦٠٢ هـ ، وأصبح وزيراً بها عام ٦١٣ هـ ؛ وكالشریف الإدريسي الذي لعب دوراً هاماً في القلاقل التي حدثت بمصر في عهد العاضد الفاطمي . ويحدثنا الاستاذ كلود كاهين عن مصادر ابن أبي طي ، فيذكر منها الشريف

الإدريسي هذا ، وشمس الخلافة موسى . وهذا الأخير هو أحد الأمراء الذين كان لهم شأن في النزاع بين شاور وشيركوه . ويسأل الأستاذ كلود نفسه بعد ذلك : هل يعتبر ابن أبي طي مصدراً كذلك لابن ظافر ، وابن الأثير ، وابن ميسر ، وابن خلصان ؟ ويجرى في ذلك بحثاً دقيقاً ، يعلن في نهايته أنه لا يستطيع الوصول إلى حكم نهائي في هذه المسألة (١) .

* * *

وأخيراً نصل إلى مؤرخي مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي الأول . فنجد أنفسنا أمام جمع كبير من أولئك المؤرخين الذين يختلفون في نزعاتهم وأهوائهم ومذاهبهم في كتابة التاريخ . ولقد رتبهم الباحثون طبقات خمساً : طبقة لكتابة السير الخاصة ، وطبقة لتراجم العامة ، وطبقة لتواريخ المدن والبلدان ، وطبقة لتواريخ الدول ، وطبقة للتاريخ العام .

ونحن — إذ ننظر في أولئك المؤرخين — نستطيع أن نقسمهم ؛ تارة بحسب الأسلوب الذي اصطنعوه في كتابة التاريخ ، وتارة بحسب الموضوع أو طريقة التأليف . فأما تقسيمهم بحسب الأسلوب ، فقد كان هؤلاء المؤرخون على مذهبين :

الأول — وهو الأقل — مذهب يلتزم فيه المؤرخ السجع ، ويراعى فيه أنواع البديع . وهو مذهب العماد الأصفهاني ومن نموا نحوه (٢) .

والثاني — مذهب سهل ؛ لا يتقيد المؤرخ فيه بشيء من ذلك ؛ وهو مذهب الكثرة المطلقة من المؤرخين ، من لدن الطبري إلى عصر المماليك .

غير أن استخدام الزينة اللفظية في كتابة التاريخ يضر بها ضرراً بليغاً ، وتصبح

(١) Quelques Chroniques anciennex relatives aux derniers Fatimides

Par : Claude Cahen.

Bulletin de l'Institut Français d'archéologie orientale. Ton XXX VII

(٢) سبق عماد الأصفهاني لكتابة تاريخ السجع رحل اسمه (اليماني) في كتاب له كتبه في

سيرة السلطان محمود بن سبكتكين . وذلك قبل عماد بنحو قرنين .

عناية المؤرخ نفسه منصرفاً إلى تحقيق الألوان البلاغية في تاريخه أكثر من انصرافها إلى شرح الحوادث التاريخية شرحاً من شأنه أنه يجلو غامضها ، ويتعرض لوصف هلالها ونحو ذلك . من أجل هذا وجدنا مؤرخاً عظيماً من مؤرخي الدولة الأيوبية ؛ هو أبو شامة يذكّر المصادر التي اعتمد عليها في كتابه « الروضتين » ؛ فيذكر منها كتابين للعماد الاصفهاني ؛ وهما كتاب الفتح القدسي ، وكتاب البرق الشامي ؛ ثم يقول :

« إلا أن العماد في كتابيه طويل النفس في السجع والوصف ؛ يمل الناظر فيه ، ويذهل طالب معرفة الوقائع عما سبق من القول وينسيه . فحذفت تلك الاسجاع إلا قليلاً مما استحسنتها في مواضعها ، ولم تلك خارجة عن المقصود من التعريف بالحوادث والوقائع . . . وانتزعت المقصود من الاخبار من بين تلك الرسائل الطوال ، والاسجاع الطوال ، والاسجاع المفضية إلى الإملال . وأردت أن يفهم الكلام الخاص والعام » ^(١) .
وأما تقسيم المؤرخين المصريين بحسب الموضوع ؛ فإن نظرة عامة في أنواع هذه التواريخ ، تفقنا على ملاحظة هامة — وذلك من وجهة النظر المصرية الخاصة ؛ وهي أن نسبة كبرى من هذه التواريخ إنما كتبت في التاريخ المصري الخاص ، لا التاريخ الإسلامي العام .

ومهما يكن من شيء فمؤرخو العصرين الأيوبي والمملوكي يمكن أن ينقسموا — في جملتهم — إلى طبقات أربع :

فطبعة عنى أصحابها بكتابة السير . ومثل هؤلاء ابن شداد في كتابه (النوادر السلطانية) في سيرة السلطان صلاح الدين الأيوبي ؛ ومحيي الدين بن عبد الظاهر في سيرة السلطان الظاهر بيبرس المملوكي .

وطبعة عنى أصحابها بكتابة التراجم . وهؤلاء نوعان : نوع كتب في التراجم الإسلامية عامة . ومثل هؤلاء القفطي في كتابه (إخبار العلماء بأخبار الحكماء) ، وابن

(١) انظر مقدمة كتاب الروضتين ص ١

أبى أصمبعة في كتابه (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) ، وابن خلسكان في كتابه (وفيات الأعيان) ، والصغدي في كتابه (الوفاء بالوفيات) .

ونوع ثان كتب أصحابه في التراجم المصرية خاصة . ومثل هؤلاء الأدنوى في (الطالع السعيد الجامع لأسماء نجباء الصعيد) .

وطبقة على أفرادها بتاريخ الدول الإسلامية عامة . والغريب أن هؤلاء بمصر قليلون جداً ، وذلك بالقياس إلى أمثالهم في غير مصر من البلاد الإسلامية الأخرى . ففي مصر وحدها لا نكاد نذكر من هؤلاء غير رجلين :

أولهما — ابن الراهب القبطي المتوفى سنة ٦٨١ هـ . وهو أبو شاكر بطرس بن الراهب بن المذهب . كان شماساً في دير الكنيسة المعلقة بالفسطاط سنة ٦٦٩ هـ ، وما زال هناك حتى مات . وخلف لنا كتاباً في التاريخ العام ، يبدأ بآدم ، وذكر من بعده من الآباء إلى قضاة بني إسرائيل ، فملوك الروم ، إلى مجيء المسيح . ثم أتى بسير البطارقة وما جرى في أيامهم . ثم أتى بتاريخ خلفاء الراشدين ومن بعدهم إلى أيامه هو . وقد اهتم الفرنج بهذا الكتاب وترجموه إلى اللغة اللاتينية ، وعنى الأب شيخو بالأصل العربي له عناية كبيرة ، معتمداً في ذلك على نسخة منه في الفاتيكان ^(١) .

والثاني — بيبرس المنصوري المتوفى سنة ٧٢٥ هـ . وهو الأمير ركن الدين بيبرس المنصوري الدوادار ؛ من محاليك السلطان المنصور قلاوون . تولى له إمارة (السكر) وكان وزيراً في زمن الملك الأشرف . ومؤلفه الذي نشير إليه هو (زبدة الفكرة في تاريخ الهجرة) . وهو تاريخ عام للدولة الإسلامية من أولها إلى سنة ٧٢٤ هـ . وذلك في أحد عشر مجلداً ، رتبته على حسب السنين . ولا يعرف الباحثون — حتى اليوم — شيئاً هاماً عن هذا الكتاب ؛ لأنهم لم يعثروا إلا على بعض أجزائه مفرقة بين مكاتب

باريس وأكسفورد ، وغيرها (١)

وطبقة على أفرادها بتاريخ الدول المصرية خاصة . وهؤلاء هم الكثرة الغالبة من المؤرخين الذين ينتمون إلى العصور التي نعى بها هنا . فمنهم العماد الأصفهاني ، وأبو صالح الأرميني ؛ في القرن السادس ؛ وعمارة اليميني ، وأبو شامة ، وجمال الدين بن واصل (٢) ، وابن الجزار ، في القرن السابع ، وابن حبيب الحلبي ، وابن وصيف شاه ، وابن دقاق ؛ في القرن الثامن ويصح أن يأتي قبل هؤلاء جميعاً ، في الترتيب الزمني عبد الرحيم بن علي البيهقي المعروف بالقاضي الفاضل . ولهذا الزعيم السياسي الأدبي العلمي الكبير كتاب يعرف باسم (المياومات) أو (المتجددات) ، يتحدثنا عنها المقرئ أحياناً ، ويعتمد عليها في كتابه (الخطوط) أحياناً . ولكن معلوماتنا عن هذه المياومات تقف عند هذا الحد . وأكبر الظن أنها كانت نوعاً من المذكرات اليومية التي كان القاضي الفاضل يسجل فيها أهم الحوادث السياسية وغير السياسية تسجيلاً من شأنه أن يبين في كتابة رسائل الديوان .

ثم إنه كان لبعض من ذكرناهم من المؤرخين هنا عناية كبرى بكتابة السيرة النبوية .

والحق أن سيرة النبي كانت تحتل مكاناً ممتازاً في الشعرين الأيوبي والملوكي ، كما كانت تحتل مكاناً ممتازاً في الكتابة التاريخية لهذين العهدين أيضاً . ومن اشتهروا يومئذ بكتابة السيرة النبوية رجل يقال له :

(١) فهذان هما المؤرخان المصريان اللذان كتبوا في التاريخ العام . أما غير المصريين فإن الباحث يظفر منهم بعدد كبير ممن كتبوا في التاريخ العام للمسلمين ، ومنهم على سبيل المثال : ابن الأثير الجزري المتوفى عام ٥٥٥ هـ ، وأبو الفداء صاحب حماد المتوفى عام ٧٣٢ هـ ، وشمس الدين الذهبي المتوفى عام ٧٤٨ هـ ، وابن الوردي المتوفى عام ٧٤٩ هـ ، وابن كثير المتوفى عام ٧٧٤ هـ وغيرهم .

(٢) قيل أن لابن واصل كتاباً كذلك في التاريخ العام عنوانه (التاريخ الصالحى) .

أنظر : دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول ، العدد الخامس ، ص ٣٠٠

(ابن سيد الناس) المتوفى سنة ٧٣٤ هـ . وهو فتح الدين اليعمرى الأندلسي من كبار المحدثين . كان ينتمى إلى أسرة عربية سكنت إشبيلية ، وأما هو فمواده القاهرة وذلك في عام ٦٦١ هـ ، ورحل إلى دمشق ، ثم عاد إلى القاهرة ، ودرس بالمدرسة الظاهرية ، وكان من بيت رياسة ، وعلم ، وأدب ؛ وله كتابان :

عيون الأثر ، في فنون المغازى والشمال والسير ، في غزوات سيد ربيعة ومضر ، إذ هي أشرف شمائل البشر . وهو من مطولات السيرة النبوية ؛ استخرجه مما كتب في هذه السيرة قبله .

وكتاب بشرى اللبيب في ذكرى الحبيب . وهو قصيدة تاريخية في مدح النبي .

* * *

ومهما يكن من أمر هذه التواريخ ، على اختلافها ، فقد كتب معظمها بطرق غير فنية في جملتها . إذ غلبت على أكثرها — كما يقول المستشرقون — « صنعة الفسيفساء » بمعنى أن أجزاءها منفصلة بعضها عن بعض ؛ وذلك بسبب كتابتها على نظام السنوات . وفيما يختص بالحوادث القديمة ؛ نجد مؤرخى العصرين الأيوبي والمملوكي ينقلون دائماً عن سبقهم .

وأما ما يختص بحوادث العصر الذى عاشوا فيه ، فلمهم اكتفوا بإيراد هذه الحوادث إيراداً دقيقاً وإن كانوا — في الوقت نفسه — لا يتعرضون لنقدها ، أو التعليق عليها ، أو توضيح ما عسى أن يكون لها من أثر في الحوادث التالية لها ؛ وهكذا . ولا ريب أن نظام الكتابة بترتيب السنين — وهو النظام الذى اتبعه الطبرى وابن الأثير — كان هو المسؤول أيضاً عن هذا النقص أو التقصير .

فمن عيوب هذه الطريقة — وهى كتابة التاريخ بحسب السنين — أنها تقطع الحوادث تقطيعاً ضاراً ، فلا يستطيع المؤرخ في مثل هذه الحالة أن يوضح تسلسل

الحوادث ، ولا يعرف كيف يفلسفها . لأن من هذه الحوادث نفسها ما يقع في عدة سنوات ، فتكتب الحادثة الواحدة من هذا النوع جزءاً جزءاً ، ولا تعطى للقارىء دفعة واحدة .

* * *

نريد بعد ذلك أن نقف وقفات قصيرة عند طائفة قليلة من أولئك المؤرخين ، لأن المجال لا يتسع للوقوف عندهم جميعاً . وسنختار منهم سبعة ؛ وهم العماد الأصفهاني ، وابن واصل ، وابن دقان ، كأمثلة لمؤرخي الدول المصرية الإسلامية ؛ وابن خلكان ، والنقطي ، والأدقوي ؛ كأمثلة لمن كتبوا في التراجم وابن شداد ومحي الدين ابن عبد الظاهر كمثالين لمن كتبوا في السيرة :

العماد الأصفهاني

وهو أبو عبد الله محمد بن صفى الدين الملقب عماد الدين الأصفهاني . نشأ بأصفهان ، وأتى بغداد في حداثة ، ودخل المدرسة النظامية . ثم انتقل إلى دمشق عام ٥٦٢ هـ ، وسلطانها يومئذ الملك العادل نور الدين ، وهناك نشأت صداقة بينه وبين نجم الدين أيوب ، والد صلاح الدين الأيوبي ، فقربه ؛ وورث صلاح الدين عن أبيه مودة العماد ولازمه هذا ملازمة قوية ، يقيم لقيامه ، ويرحل لرحيله . ثم انتقل صلاح الدين إلى مصر فكان العماد معه في كل مكان . وحظى الرجل عند السلطان بمكانة لاندانها غير مكانة القاضي الفاضل . وكان العماد رئيساً لديوان الإنشاء في الدولة النورية ، وذلك في فترة تاريخية من أدق فترات مصر والشام . ونعني بها الفترة التي كان نور الدين مشغولاً في أثناءها بمحاربة الصليبيين ؛ ومن أجلهم فكر كذلك في احتلال مصر ، حتى تم له ذلك على يد صلاح الدين الأيوبي . وفي فترة كالتى نشير إليها الآن — يكون من

أصعب الأمور على الباحث أن يفرق بين مصر والشام ؛ بل عليه في مثل هذه الحالة أن ينظر إلى رجال كل قطر منهما على أنهم رجال القطر الآخر . وفي ذلك ما يبرر نظرنا إلى العماد الأصمهاني على أنه مصري بهذا المعنى .
ومهما يكن من أمر هذا العالم الأديب فاننا نعتي هنا بفتاحه العلمي . ومنه هذه الكتب :

كتاب الفتح القدسي في الفتح القسي . وهو في تاريخ سبع سنوات فقط من حياة السلطان صلاح الدين إلى عام ٥٨٣ هـ ؛ وهو العام الذي فتح السلطان فيه بيت المقدس . والقاضي الفاضل هو الذي أطلق على كتاب العماد هذه التسمية ، فسماه الفتح القدسي نسبة إلى بيت المقدس ؛ في الفتح القسي نسبة إلى قس ابن ساعدة الأيادي ، خطيب العرب في الجاهلية ، وكان قس معروفاً إذ ذاك بالسجع ، وكان العماد الأصمهاني قد جعل كتابه هذا سجعاً من أوله إلى آخره ؛ فاستحسن القاضي الفاضل هذه التسمية ؛ وقصده منها أن الله فتح على العماد في سجعه هذا كما فتح على قس بن ساعدة الإيادي من قبله في السجع والبلاغة أيضاً .

ومنها — أعني من كتب العماد التاريخية — البرق الشامي . افتتحه بذكر شيء عن نفسه ، وشيء عن الفتوحات الشامية . وشبه أوقاته في ظل صلاح الدين بالبرق الخاطف لطيفها وسرعة انقضائها . ثم بسط أخبار صلاح الدين وفتوحه ، وحوادث الشام في أيامه . وذلك في سبع مجلدات .

ومنها — نصره الفطرة وعصر الفطرة . وهو تاريخ للسلاجقة ووزرائهم . أخذ بعضه من تاريخ فارسي لشرف الدين أنوشروان ، وذيل عليه بما عاينه في عصره من حديث الأعيان . ^(١) وعبارة هذا الكتاب ، كعبارة الكتاب الأول — مسجوعة

(١) تاريخ آداب اللغة ليعورجي زيدان ج ٣ ص ٦٢ . وفي عنوان هذا الكتاب خلاف كبير .

وللاماد كتاب آخر في تراجم أدباء القرن السادس الهجرى خاصة ؛ اسماء « خريدة القصر ، وجريدة أهل العصر » . وهو ذيل على كتاب « دمية القصر » للباخرزى ، وهذا الكتاب الأخير ذيل لكتاب « يتيمة الدهر للشعالى » . والعماد الأصمهانى بكتابه هذا يعتبر من كتاب التراجم . ولا غنى لباحث فى التاريخ الأدبى لمصر فى العصرين الفاطمى والأيوبرى عن الخريدة ، وقد انتفعنا منه كثيراً فى هذه الناحية (١) .

ويرغم طريقة السجع التى كتب بها العماد هذه المؤلفات ، فإنها كانت ذائعة فى الناس ذيوماً كبيراً . وانتفع بها العلماء منهم خاصة . وكان من هؤلاء : أبو شامة — عبد الرحمن بن اسمعيل بن عثمان الملقب شهاب الدين أبى شامة المتوفى عام ٦٩٥ هـ . وهو صاحب كتاب (الروضتين فى أخبار الدولتين الفورية والصلاحية) . وأكثرت ما فى هذا الكتاب من أخبار مصر مأخوذة عن كتب العماد ، وذلك بعد تصفيتها من السجع — كما قال . ولهذا الكتاب الأخير ميزة — تهتم علماء الأدب — وهى أن مؤلفه عنى فيه عناية كبرى بنصوص شعرية ونثرية ، مزجها بالتاريخ فى كتابه مزجاً قوياً ؛ فأمدتنا هذه النصوص بصورة واضحة للأدب الإسلامى فى مصر والشام فى العصر الذى أرنخ له .

ولكتاب الروضتين — من هذه الناحية — ما لكتاب سيرة ابن هشام من القدرة العجيبة على الإيجاء ؛ بحيث نزع أن أحداً لا يقرؤه حتى يحس فى قرارة نفسه ميلاً قوياً إلى تأليف كتب فى سيرة نور الدين أو صلاح الدين ، قد لا تقل فى روعتها عن الكتاب التى ألفت حديثاً فى سيرة الرسول (٢) .

(١) توجد منه نسخة بدار الكتب المصرية . وتحت الطبع الجزء الخاص من هذا الكتاب لشعراء مصر .

(٢) وهذا مجال الاعتراف بأن قراءتى لكتاب الروضتين هى التى أوحت لى كتابى «صلاح الدين» وهو الكتاب الذى ألفته فى العام الماضى .

ابن واصل

وهو جمال الدين أبو عبد الله محمد بن سالم . كان في أول أمره مدرسا في حماة ، ثم استدعى إلى القاهرة عام ٦٥٩ هـ ، وبعث به الملك الظاهر في مهمة إلى ملك صقلية ، وهو يومئذ الملك منفرد Manfred فسكث عنده مدة طويلة ، وصنف عنده موجزا في المنطق . ثم عاد من صقلية ، فعين قاضيا للقضاة ، فمدرسا لحماه ، ورجما توفي عام ٦٩٧ هـ (١) .

وممضى ذلك أن ابن واصل كان من مخضرمى الدولتين الأيوبية والمملوكية ؛ وقد شهد بنفسه حوادث النصف الأخير من حياة بنى أيوب . وقال عن نفسه في كتابه (مفرج الكروب) في حوادث سنة ٦١٦ هـ أن عمره كان إذ ذاك اثنتى عشرة سنة ، وأن والده كتب في هذه السنة نسخة اليمين التى استخلف بها المنصور ملك حماة أهل بلاده لولده الملك المظفر تقي الدين محمود ؛ وفيها — أى في هذه السنة نفسها — توفيت والدته الملك المظفر هذا ، وهى ابنة الملك العادل ، فحزن عليها زوجها الملك المنصور حزنا عظيما ، وأمر بصعود أكار حماة إلى القلعة للصلاة عليها ، وأمهم إذ ذاك والد جمال الدين بن واصل (٢) . ثم أتى ابن واصل بمراثى الشعراء في والدته الملك المنصور ، ومنه قصيدة لولدها المنصور هذا أولها :

دموع كالغيوث الهاطلاتِ لماضٍ من مكابدتى وآت
ولوعاتٍ على لها احتكام يرق لها ملام اللآثمات الخ

وبذلك ينتهى الجزء الأول من كتابه (مفرج الكروب فى أخبار بنى أيوب) ؛ وهو الجزء الذى وصل إلينا :

وابن واصل كثير الإعتداع على ابن الأثير ، وأبى شامة ، والعماد ، وابن شداد وغيرهم .

(١) أنظر دائرة المعارف الإسلامية : المجلد الأول ، العدد الخامس ص ٢٩٩

(٢) مفرج الكروب فى أخبار بنى أيوب ص ٥٩٨ — مخطوط .

وكثيراً ما يميل القارىء إلى كتب له أخرى كذلك ؛ مثل كتابه التاريخ الكبير ، ولعله التاريخ الصالحى الذى مر ذكره .

وقد كان ابن واصل تلميذاً فى كتابة التاريخ لأبى شامة . فما قيل عن أبى شامة من أن الأدب يمتزج فى كتابه بالتاريخ امتزاجاً قوياً ، يقال مثله فى ابن واصل . ويضاف إلى هذا أن قارىء هذا الأخير يستطيع أن يعلم إلماماً عاماً بالنشاط الأدبى فى البيئات الأدبية الشهيرة فى ذلك العصر : كبيتة حماة ، وبيتة القدس ، وبيتة اليمن ، وبيتة ميفارقين ، وغيرها . وهو من هذه الناحية قريب الشبه بصاحب (شفاء القلوب فى مناقب بنى أيوب) .
والأخير مؤرخ مملوكى ؛ لاشك فى ذلك .

واعل ابن واصل — من ناحية الأسلوب — أقل المؤرخين عناية بالبديع ، لأنه لا يحسن شيئاً من ألوانه . ويظهر كذلك أنه أقلهم عناية باختيار الألفاظ . وهو من هذه الناحية بعيد الشبه عن رجل كان الأثير ؛ عرف بإيثارة للعبارة الجزلة أو الألفاظ المناسبة لأداء المعنى .

ابن دقمق

وهو صارم الدين إبراهيم بن محمد بن أيدمر العلانى الشهير بابن دقمق المصرى . يقال إن اسمه مشتق من (دقمق) ؛ وهى كلمة تركية بمعنى المطرقة . كان حنفياً متحمساً لمذهبه . وله مؤلف فى طبقات الحنفية اسمه (نظم الجمان) فى ثلاثة مجلدات . تناول فى الجزء الأول منه الكلام على أبى حنيفة (١) . وأوذى ابن دقمق كثيراً بسبب مذهبه هذا ، وزُج به فى السجن ، لأنه انتقص من قدر الإمام الشافعى فى كتاباته (٢) .
وأما مؤلفات ابن دقمق فهى كثيرة منها :

(١) أنظر كشف الظنون ج ٢ ص ١٠٢ ، ج ٤ ص ١٣٦ ، ج ٦ ص ٣١٧

(٢) أنظر دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول العدد الثالث ص ١٦٠

كتاب نزهة الأنام في تاريخ الاسلام . أكثره عن مصر خاصة . وهو مرتب بحسب السنين ؛ وصل به إلى عام ٩٧٧ هـ ، وذلك في اثني عشر مجلداً . ولهذا الكتاب أهمية كبرى ، نوه بها صاحب كشف الظنون ^(١) .

وكتاب الجواهر الثمين في سير الخلفاء والسلاطين . وهو تاريخ لمصر إلى سقوط السلطان برقوق . والظاهر أنه ألف هذا الكتاب بأمر من السلطان برقوق نفسه ، ووصل فيه إلى عام ٨٠٥ هـ . ثم عاد فصنف تاريخاً في سيرة هذا السلطان وحده سماه (عقد الجواهر في سيرة الملك الظاهر) . ثم اختصر هذا الكتاب بعنوان (ينبوع المزاهر) ^(٢) . ويقول صاحب كشف الظنون أن العيني والمسقلاني قد أفادا كثيراً من مؤلفات ابن دقماق هذه .

ثم كتاب الانتصار بواسطة عقد الأمصار . وهو تاريخ كبير في عشرة مجلدات ، رصف بها عشر مدن إسلامية ، وخص كل جزء من أجزاء كتابه هذا بمدينة منها . والجزءان الخاصان بالقاهرة والإسكندرية من هذه الكتب محفوظان بالقاهرة ؛ وقام على نشرهما الأستاذ فولرز . وقال ابن دقماق وأنه اعتمد في تأليف كتابه هذا على مصادر أهم من تلك التي اعتمد عليها المقرئ نفسه . ومع أن المقرئ قد تتلمذ على ابن دقماق مدة من الزمن ، فإنه لم يستفد من مصنف أستاذه . « ^(٣)

ولابن دقماق كتب أخرى كثيرة أشير إليها في كشف الظنون ، كما أشار إليها المستشرق الذي نشر كتابه عن القاهرة والإسكندرية . ومن هذه الكتب :

كتاب السكنوز الخفية في تراجم الصوفية . وكتاب ترجمان الزمان ، في نظام الجيش .

وكتاب فرائد الفوائد ، في تفسير الأحلام النخ ^(٤)

(١) حاجي خليفة ج ٢ ص ١٠٢ ، و ج ٦ ص ٣٤٣

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ١٠٢

(٣) دائرة المعارف الإسلامية في الموضوع السابق الذكر .

(٤) حاجي خليفة ج ٣ ص ٢٧٧ ، ٢٩٢

وتوفى ابن دقماق عام ٨٠٩ هـ ، على قول صاحب كشف الظنون ، أو في عام ٨٩٠ هـ
على قول السيوطي في كتابه حسن المحاضرة .

* * *

فهؤلاء إذن مؤرخو الدول ، وأما كتاب التراجم ، فأهمهم ثلاثة وهم ابن خلكان ،
والقفطي ، والإدفعي .

ابن خلكان

وهو قاضي القضاة شمس الدين أبو العباس أحمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان
الأربلي . قيل إنه من بيت كبير في العراق ينتسب إلى البرامكة . ولد سنة ٦٠٧ هـ في
أربل ، وبدأ دراسته عام ٦٢١ هـ على الجواليقي وابن شداد في حلب . ثم درس في
دمشق ، ثم ذهب إلى القاهرة عام ٦٣٦ هـ ، وأصبح نائب قاضي القضاة يوسف بن
الحسن السخاوي ، ثم شغل وظيفة قاضي قضاة دمشق . « ولما كانه صرف عن منصبه
الذي كان في أول الأمر وفقاً على الشافعية » وظل مصروفاً عنه مدة خمس سنوات .
واشغل بالتدريس سبع سنوات بالمدرسة الفخرية بالقاهرة ، ثم رد إلى قضاء الشام ، ثم
عزل عنه للمرة الثانية ، ثم درس في المدرسة الأمينية بدمشق ، وتوفي بها عام ٦٨١ هـ ؛
وله من العمر ثلاث وسبعون سنة . ومن أشهر كتبه ، أولامه الكتاب الوحيد له :
وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان :

قيل إن ابن خلكان بدأ الكتابة في بمدينة القاهرة ، وذلك عام ٦٥٤ هـ ، ولكنه
اضطر إلا الانقطاع عنه في أثناء ولايته القضاء بدمشق . وأتمه في الثاني عشر من جمادى
الآخرة عام ٦٧٢ هـ . ولما كانت مؤلفات من سبقه قد فقد معظمها ؛ فإن كتابه يعد من
أهم المصادر في التراجم والتاريخ الأدبي ^(١) وهو عبارة عن معجم تاريخي قال في مقدمته :

(١) دائرة المعارف الإسلامية العدد الثالث المجلد الأول ص ١٥٧

إنه كان مولعاً بالاطلاع على أخبار المتقدمين ؛ فجمع منها شيئاً كثيراً ، وتعب في تحقيق وفياتهم ، ومواليدهم ، فنقل عن ممبته ، وأخذ من أفواه الأئمة المعاصرين ، وقضى في ذلك عدة سنين ، فاجتمع عنده تراجم كثيرة ، فرتبها على حروف الأبجد ، لتسهيل مراجعتها . ولم يذكر من الصحابة ولا التابعين إلا جماعة قليلة دعت الحاجة إلى ذكرهم . « ولم يخلف ابن خلدون غير هذا الكتاب ، ولكنه يساوى مثلات من الكتب ؛ فهو ذخيرة علم ، وأدب ، وتاريخ ، ولغة » (١)

وعدد تراجمه أربع على ثلثمائة ترجمة . وباختصار يمتاز هذا الكتاب بميزات منها :
أولاً — إنه ترجم للعلماء والأدباء أكثر مما ترجم الملوك والصحابة .
ثانياً — أنه تحرى الدقة في تحقيق الأعلام وضبطها وتقييمها بالحركات ليسهل نطقها ، واستوثق من سنى الميلاد والوفاة .

ولكن يؤخذ على هذا الكتاب مأخذان :

أولهما — أنه رتب الأعلام على أسماء أصحابها ، وإن لم يشتهروا بها ، متبعاً في ذلك سنة أصحاب المعاجم التاريخية في عصره ، ممن ترجموا لابن سينا — مثلاً — في باب الحاء ؛ لأن اسمه الحسين ، وإصلاح الدين الأيوبي في باب الياء ؛ لأن اسمه يوسف ؛ وهكذا .

ثانيهما — أن ابن خلدون كان على الرغم من نزاهته وميله إلى الإنصاف ، فإنه لم يستطع التخلص من أثر العصبية النصرانية أو المذهبية . فمرة يمدح ويسرف في المدح ، وأخرى ينتقص من حق صاحب الترجمة إلى حد أنه يفسد عليه شهرته .

على أن أهميته — بالقياس إلى العصر الأيوبي — آتية من كونه عاشراً للكثيرين من علماء الشطر الأخير من حياة الدولة الأيوبية ، ورأى بنفسه كثيراً من علمائها وفضلائها ، وكان صديقاً لهم .

ومن الصعب علينا بعد ذلك أن نحصى بالدقة مراجع ابن خلكان ، وإن كنا نعرف إلى أى حد كان فضل المؤرخين السابقين عليه عظيماً ، ونرجح أنه كان كغيره كثير الاعتماد على النقل والرواية ، وأنه أخفى شخصيته بعض الشيء في كتابه .
على أنه من حيث الأنساب ، لابد أن يكون قد اعتمد على السمعاني وابن الكلبي .
وأما من حيث التواريخ فقد اعتمد على كثيرين ، منهم ابن الأثير ، والعماد الأصفهاني .
ولابن خلكان ناحية أخرى ، كان من أجلها خليقاً بأن يذكر في مكان آخر من هذا البحث أيضاً ، ونعني بها ناحية الأدب . فالواقع أن عبارة ابن خلكان في كتابه عبارة جيدة .

وهي إذا قورنت بعبارة غيره من المؤرخين توشك أن تبزها ، ولا نظير لها غير عبارة ابن الأثير . ولابن خلكان شعر لطيف أيضاً (١) .

القفطى

وهو الوزير أبو الحسن على بن يوسف بن إبراهيم بن عبد الواحد ، الملقب جمال الدين . ولد عام ٥٦٨ هـ بمدينة (قبط) من أعمال قوص ، فنسب إليها . وهو غير الشيخ بهاء الدين القفطى الفقيه الذى حارب التشييع بمدينة قوص ، ونجح في محاربته .
تلقى جمال الدين علومه بالقاهرة ، ثم أنعم دراسته ببيت المقدس ، وقضى نحواً من خمسة عشر عاماً بهذه المدينة ؛ ثم رحل بعدها إلى حلب ، وهناك عهد إليه القيام على إدارة الأموال بها عام ٦١٠ هـ . وبقى يشغل هذا المنصب إلى أن أصبح وزيراً في مدينة حلب ، وذلك عام ٦٣٣ هـ . فظل وزيراً بها حتى مات عام ٦٤٦ هـ .

وكان لجمال الدين غرام شديد بالسكنب ، فكانت تحمل إليه من الآفاق ، وجمع

(١) راجع تراجم ابن خلكان في الطبعة الأخيرة من كتابه وفيات الأعيان — نشر الدكتور

منها ما لا يوصف ؛ وكانت مكتبته تساوى خمسين ألف دينار ، ولم يكن يحب من الدنيا سواها . ولم يخلف ولداً ، فأوصى بمكتبته للملك الناصر صاحب حلب .

وأكثر كتب القفطى فى التاريخ : كتاب ريخ القاهرة ، وتاريخ اليمن ، وتاريخ المغرب وتاريخ السلاجقة . غير أن الباحثين لا يكادون يعرفون له غير الكتب الآتية :

إنباء الرواة على أنباء النحاة ، وأخبار مصر — من ابتدائها إلى أيام صلاح الدين الأيوبى — فى ستة مجلدات ، وأخبار المحمدين من الشعراء وأشعارهم — يريد الشعراء الذين تسموا بمحمد مرتين — على حروف الأبجد ، بحسب أسماء آبائهم ^(١) .

غير أنه لم يصل إلينا من كتب القفطى غير كتابه (إخبار العلماء بأخبار الحكماء) وهو معجم تاريخى للفلاسفة ، والأطباء ، والعلماء من العرب وغيرهم ، مرتبين فى هذا الكتاب على حروف الأبجد كالعتاد .

وتنحصر أهميته فى أنه يرينا صورة من علم العرب بمؤلفات الاغريق . وفى نهاية الكتاب يتحدث المؤلف عن حكماء تسمى أسمائهم بالسكنى : كأبى على بن سينا وغيره . وكتاب القفطى هذا بالنوادر والطرائف أشبه منه — فى نظرى — بالكتاب العلمى الذى يتوخى فيه صاحبه الدقة والصحة . ذلك أن أخباره عن فلاسفة الاغريق — على وجه التمثيل — قليلة ، فضلاً عن أنها عارية من التحقيق العلمى فى جملتها . ومع ذلك فلا غنى للباحث عنها .

وذلك أن ابن القفطى إذا أطال الحديث عن أحد فلاسفة الاغريق ؛ كان لحديثه قيمة كبرى . ولكنه إذا اختصر فإنه يقتصر على ذكر نادرة ، أو طرفة ، ونحو ذلك . مثال ذلك أن القفطى ذكر فى كتابه الشاعر هوميروس باسم (أوميروس) فقال : كان هذا الرجل من رجال يونان ، الذين عانوا فى الصناعة الشعرية والمنطق وأجادها . وجاءه (أتناو) الماخن فقال : اهجنى لأفتخر بهجائك ، إذ لم أكن أهلاً لمديحك .

(١) أنظر فوات الوفيات ج ٢ ص ٩٦ . وانظر معجم الأدباء ج ٥ ص ٤٧٧

فقال له : لست فاعلا ذلك أبداً . قال : فأنى أمضى إلى رؤساء اليونانيين فأشعرهم بذلك . قال أوميروس مرتجلاً : بلغنا أن كلباً حاول قتال أسدٍ بجزيرة قبرص ، فامتنع عليه أنفةً منه ، فقال له الكلب : إننى أمضى فأشعر السباع بضعفك . قال له الأسد : لأن تعيرنى السباع بالنسكول عن مبارزتك أحب إلىَّ من أن ألوث شاربى بدمك ! وعند هذا الحد تنتهى ترجمة هذا الشاعر اليونانى الكبير فى كتاب ابن القفطى . وأما مصادر المؤلف فكثيرة ، منها :

ابن النديم ، وإسحق بن حنين ، وأبو حيان التوحيدى ، والكندى ، ويحيى الفحوى ، وآخرون .

والحكاه الذين يعينهم ابن القفطى فى كتابه هم أصحاب العلم بالطب ، والالسيات ، والمنطق ، والأخلاق ، والهندسة ، والرياضة ، والفلك ، والتنجيم ، والشعر .

وفى الكتاب تظهر شخصية ابن القفطى — إلى حد ما — من حيث كونه رجلاً مصرياً ، سنياً ، مبغضاً للفلسفة . وأسلوبه فى الكتاب مرسل إرسالاً تاماً ؛ اللهم إلا فى بعض قطع بسيطة من كلامه ؛ حين نرى المؤلف يعبر عن رأى ما ، متحمساً له تحمساً قويا . فهنا يميل المؤلف قليلاً إلى السجع ، على عادة غيره من الكتاب فى ذلك الوقت . غير أنه لا يلبث أن يعود سريعاً إلى إرسال كلامه ، غير متقيد بالسجع .

الأدقوى

وهو كمال الدين جعفر بن ثعلب بن جعفر الأدقوى الشافعى المتوفى عام ٧٤٨ هـ . كان فقيهاً ولغوياً ، ولد عام ٦٨٥ بادنو من مدن الصعيصسد ، وعاش بقرية بالقرب من القاهرة ومات بها .

وهو من كتاب التراجم ، إلا أنه يقتصر من هذه على تراجم المصريين خاصة .

بل كان أكثر عصبية من هذا الحد ، فوضع كتاباً في تراجم النابيين من صعيد مصر بوجه أخص . ولذا اشتهر من كتبه اثنان هما : « كتاب البدر السافر ، وتحفة المسافر ، في تراجم مشاهير القرن السابع » . وكتاب « الطالع السعيد الجامع لأسماء الفضلاء والرواة بأعلى الصعيد » .

وقد انتفعنا كثيراً بالأخير منهما في هذا البحث كما رأيت . فقد ترجم الأدبوى في كتابه لثلاثة وتسعين وخمسمائة رجل وامرأة من نجباء صعيد مصر وحده . ومهد لهذه التراجم بمقدمة في وصف هذا الإقليم ، وحدوده ، ومحاسنه ، وغرائبه ، وأقسامه ، ومدنه وما به من ربط وزوايا ، وأماكن للعلم والعبادة ، وأسواق ، وحمامات ونحو ذلك . ولا نظيل في وصف هذا الكتاب ، فقد رجعنا إليه كثيراً في هذا البحث — كما قلنا — وفي ذلك ما يدل على قيمته وغنائه .

وإن كان ثم شيء يؤخذ عليه ، فهذا الشيء هو تعصب المؤلف لإقليمه تعصباً كبيراً يجب أن ينسب إليه المؤرخ . فاذا فعل ذلك فانه واجد في هذا الكتاب فوائد تاريخية ، لا يجدها في سواه .

وبحسبنا هذا القدر في الكلام عن كتاب التراجم ، لننتقل منهم إلى كتاب السير وسنكتفي من هؤلاء — كما قلنا — بأحدهم ، وهو :

ابن سراج

أبو المحاسن بهاء الدين يوسف بن رافع بن تميم بن محمد قاضي حلب . ولد بالموصل سنة ٥٣٩ هـ ، ودرس بها ، ثم رحل إلى بغداد ، وتعلم هناك ، وعين هامةيداً بالمدرسة النظامية ، ثم صار أستاذاً بمدرسة الموصل الكبرى . وحج بيت الله عام ٥٨٣ هـ ، وعرج في عودته

على دمشق ، حيث لقي السلطان صلاح الدين الأيوبي ، والتحق بخدمته ، وعينه السلطان قاضياً للمسكر في بيت المقدس . ولما توفي صلاح الدين رحل إلى حلب ، وعين قاضياً بها ، وكانت له مكانة رفيعة في هذه المدينة . وكان له نفوذ كبير في عهدى الظاهر والعزیز . « وقد استغل نفوذه هذا في الإكثار من المدارس ، ووقف المال عليها . » ثم اعتزل ابن شداد الناس والحكومة لمنافسة كانت بينه وبين آخرين معه على قضاء حلب ؛ ونزع ابن شداد طيلسانه . فأتى الملك الظاهر ، وجلس مجلساً عاماً أحضر فيه الأكابر ، ثم شرع الظاهر نفسه يهدد مناقب ابن شداد ، وأخذ في تقرير القاضي كمال الدين ، الذي كان من المزاكين له في منصب القضاء ، وقال للحاضرين : كلكم تمضون الساعة مشاة إلى دار بهاء الدين ، وتكشفون رؤوسكم له ، ولا تزالون به حتى يرضى . ففعلوا ذلك . وعاد بهاء الدين إلى منصبه .

أما كتب ابن شداد فمنها : « تاريخ حلب » ، و « دلائل الأحكام في الفقه » ، و « ملجأ الأحكام عند التباس الأحكام »^(٢)

غير أن الكتاب الذي من أجله سقنا الحديث عن ابن شداد هو كتابه : « النوادر السلطانية والحامض اليوسفية » . وهو في سيرة السلطان صلاح الدين الأيوبي ، ألفه بعد وفاته ، وجعله قسمين :

الأول — في نشأة صلاح الدين وأخلاقه .

والثاني — في بعض وقائع وغزواته .

وفي القسم الأول من الكتاب يبدأ ابن شداد الكلام في صفة من صفات السلطان ؛ — كصفة العدل — بآية قرآنية ، أو حديث نبوي ، أو بهماماً ؛ ثم يذكر ما علمه من تمسك

(١) أنظر دائرة المعارف المجلد الأول العدد الرابع ص ٢١٠

وانظر تاريخ آداب اللغة أجورجي زيدان العدد الثالث ص ٦٣

(٢) ابن خلكان ج ٢ ص ٣٥٤

السلطان بهذه الصفة ؛ ويدكر طرفاً من نواذره في ذلك . ثم يحتكم الحديث في هذه الصفة بالدعاء للسلطان أن يرحمه رحمة واسعة .

أما في القسم الثاني من الكتاب — فيتمحدث ابن شداد عن وقائع السلطان حديثاً يمتاز من حديث غيره من المؤرخين بناحية هامة ؛ هي أنه كان كثيراً ما يعتمد فيه على مشاهداته ومعلوماته ، لا على الروايات التاريخية المختلفة التي اعتمد عليها مثل أبي شامة ، وابن واصل ، وغيرهما .

وهو ، من أجل هذا ، قد استطاع أن يكشف لنا عن حوادث هامة في حياة السلطان السياسية ، وجوانب قيمة من حياته الخلقية ، قد لا نجد لها بمثل هذا الوضوح في المصادر الأخرى .

فن الأمور التي كشف عنها كتاب ابن شداد ؛ مسألة المفاوضات التي دارت بين صلاح الدين ، وبين الإنكشار (يريد الملك ريشارد قلب الأسد) ؛ وهي المفاوضات التي سفر فيها العادل بينهما .

وفي موضع من هذه السيرة التي كتبها ابن شداد قوله : « ولقد كان حبه للجهاد ، والشغف به قد استولى على قلبه ، وسائر جوانحه استيلاء عظيماً ، بحيث ما كان له حديث إلا فيه ، ولا نظر إلا في آله ، ولا كان له اهتمام إلا برجاله ، ولا ميل إلا لمن يذكركه به ويحبه عليه . ولقد هجر في محبة الجهاد في سبيل الله أهله ، وأولاده ، ووطنه ، وسكنه ، وسائر بلاده . وقنع من الدنيا بالسكون في ظل خيمة ؛ تهب بها الرياح ميمنة وميسرة . ولقد وقعت عليه الخيمة في ليلة ريحية على مرج عكا . فلو لم يكن في البرج لقتلته . ولا يزيد ذلك إلا رغبة ومصاراة واهتماماً . وكان الرجل إذا أراد أن يقترب إليه يحثه على الجهاد . وأنا ممن جمع له فيه كتاباً ، جمعت فيه آدابه ، وكل آية وردت فيه ، وكل حديث روى في فضله . وكان — رحمه الله — كثيراً ما يطلعه ، حتى أخذه

منه ولده الأفضل . عز نصره . ثم حكى ابن شداد أنه سار مع السلطان على الساحل في طلب عكا ، وكان الزمان شتاء ، والبحر هائجاً ، وموجه كالجبال — قال : فعظم أمر البحر عندي ، حتى خيل إلى أنه لو قال السلطان لي : إن جُزّت في البحر ميلاً واحداً ملكتك الدنيا ، لما كنت أفعل . هذا كله خطر لي ، لعظم الهول الذي شاهدته من حركة البحر . فبينما أنا في ذلك إذ التفت إليّ — رحمه الله — وقال : أما أحكي لك شيئاً في نفسي ؟ إنه متى ما يسر الله تعالى فتح بقية الساحل ، قسمت البلاد ، وأوصيت ، وودعت ، ووركت هذا البحر إلى جزائره ، وانبهتهم فيها ، حتى لا أبقى على وجه الأرض من يكفر بالله ، أو أموت . فعظم وقع هذا الكلام عندي ، حيث ناقض ما كان خطر لي . وقلت : ليس في الأرض أشجع نفساً من المولى ، ولا أقوى منه نيةً في نصرته دين الله . وأستأذنت في أن أحكي له ما كان خطر لي ، فحكيت له . (١)

ذكرنا هذا النص من كتاب النوادر السلطانية لابن شداد لأننا قرأنا للأستاذ لين بول في نهاية كتابه (صلاح الدين) فصلامتعا بعنوان : صلاح الدين والأساطير . وفيه عرض لنا المؤلف طائفة صالحة من الأساطير الأوروبية الشائعة حول شخصية هذا السلطان العظيم ، ثم ألقى المؤلف على نفسه هذا السؤال :

كيف أن الشرق ... وهو مسقط رأس صلاح الدين ، ومسرح الكثير من حوادثه الهامة — أهمل شخصية هذا البطل إهمالاً تاماً في الأساطير ، برغم أنه — أي الشرق — لم يحتقر هذا الفن ، وكان له فيه قصص ألف ليلة وليلة ؟

وللإجابة عن سؤال الأستاذ لين بول نقول :

إننا نعجب معه لاختفاء اسم صلاح الدين من عالم القصص والأساطير . ولكننا نرى — في الوقت نفسه — أن الشرق العربي قد استعاض عن هذه القصص الخرافية ، بأخرى حقيقية ، كانت أبلغ في نفسه من الخرافة على طرافتها ، فوجد في تلك القصص

(١) النوادر السلطانية . القسم الأول : حبه للجهاد .

الحقيقية — أو السير — ما يكفيه لتغذية خياله ، وإرضاء ميوله الفنية الخالصة . ثم يصح أن يكون للفقهاء ورجال الدين ، لتوخيهم الصدق ، والدقة ، والأمانة فيما يكتبون ، أثر واضح في اتجاه كهذا .

ومثل ذلك يقال أيضاً في (سيرة السلطان الملك الظاهر بيبرس) التي كتبها له :

ابن عبد الظاهر

وهو محي الدين أبو الفضل عبد الله بن رشيد الدين أبي محمد عبد الظاهر بن نشوان السعدي الجذامي المصري . ولد بالقاهرة عام ٢٦٠ هـ ، وتوفي بها عام ٦٩٢ هـ . « ولا نعرف الكثير من حياته ، فقد لعب دوراً هاماً في حكم الملك الظاهر بيبرس ، والمنصور قلاوون ، والأشرف خليل من سلاطين المماليك البحرية . وكان صاحب ديوان الإنشاء لكل واحد منهم . وتقول بعض الروايات إنه كان أول من تولى هذا المنصب . وتقول أخرى إن ابنه كان أول من تولاه . وكان عليه — بحكم منصبه — أن يقرأ جميع الرسائل والوثائق الهامة . ويظهر أنه قام بهذه المهمة في عهد الملك بيبرس ؛ لأنه حضر يمين الولاء التي أقسمها هذا الملك للخليفة عام ٦٦١ هـ . وهو الذي أنشأ يومئذ خطبة الخليفة . وقام ابن عبد الظاهر بتدبير شؤون الدولة عندما كان يحكم البلاد ابن قلاوون نيابة عن أبيه ، حين كان هذا غائباً في إحدى رحلاته »^(١)

وأما كتب ابن عبد الظاهر فأهمها تاريخ له ؛ كتبه عن حكم السلاطين الثلاثة الذين خدمهم وهم : الظاهر بيبرس ، والمنصور قلاوون ، والأشرف خليل . ويقال إن المقرئ أفاد كثيراً من هذا الكتاب ، وذلك فيما يختص بتاريخ هؤلاء الثلاثة . والمؤلف — غير ما تقدم — كتاب « تمام الحمايم » . تكلم فيه عن الحمام الزاجل^(٢) .

(١) دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول العدد الرابع ص ٢٢٤

(٢) ختلط المقرئ ج ٢ ص ٢٣١

وله مقامة طويلة في مصر والنيل . غير أن الكتاب الذي يعيننا هنا هو .

سيرة السلطان الملك الظاهر بيبرس

وهي منظومة شعرية ، أرخ فيها لهذا السلطان ، ووصف حياته . ولم نستطع نحن أن نطلع عليها . ولكننا نعلم أن الذي نشرها هو « شافع بن علي بن عباس العسقلاني » ، والظاهر أن ابن عبد الظاهر هو الذي طلب منه أن ينشرها له .

وفي ذلك يقول شافع هذا :

« وكان كاتب سره البليغ — محيي الدين أبو الفضل عبد الله بن شيخ الإسلام رشيد الدين عبد الظاهر — قد افتتح أيامه بنظم سيرة ؛ رتل منها سور بحاسنه صورة صورة ، وأرّخ وقايمة التي هي في صحايف حسناته مسطورة ، فأطال وأطاب ، وخطب بأمّتع خطاب ، وأتى على مجموع أيامه يوماً يوماً . لكن اقتضى الحال أن يثبت منها الفث والسمين ، وأن يكررها يشافه به سمع سلطانه من إطراء وإن كان فيه صادقاً لا يمين . وكان رحمه الله قد تحدث معي في اختصارها ، فلم يتفق في حياته ، ولم يقع تأديباً معه في إثبات لقبه ونفى إثباته . وقد اختصرتها رغبة في الإيجاز الذي هو عين البلاغة . وعذوبة مياه الفصاحة المسافة ، وذكرت منها الأهم المقدم ، لتأخذ مطالعتها ، وتروق مراجعتها ، وبالله التوفيق » (١)

فانظر إلى أدباء هذا العصر من كتاب وشعراء ومؤرخين ، كيف لم يكتبوا في ملوكهم المعجبين بهم قصصاً خيالية ، ولا أخرى حقيقية ، وإنما اكتفوا بطريقة واحدة هي طريقة كتابة السير ، إما شعراً ، وإما نثراً ، ولا ريب في أن المزاج الشرقي لذلك الوقت كان لا يعيل إلى غير هذه الطرق ، ولا يستجيب لغير تلك الأساليب .

(١) المناقب السرية المنتزعة من السيرة الظاهرية ورقة ١٤ ١ .

وقبل أن ندع فصل التاريخ ، لنجد بدأ من عرض هذا السؤال ، والنظر في الإجابة عنه ، وهو : إلى أى حد كانت عناية المؤرخين المصريين يومئذ بالشعب ؟

نحن نعرف أن الأدب الأيوبي — باستثناء السكتب الشعبية — كان ارستقراطياً في جملته . غير أن هذا إن جاز في الشعر ، فلا ينبغي أن يجوز في النثر التاريخي بوجه أخص . لأن التاريخ مسؤول عن العناية بالأمة كلها بجميع طبقاتها . ومع ذلك فلم نجد من المؤرخين الذين أشرنا إليهم من عني بالشعب عناية تستحق الذكر .

ولنضرب لذلك مثلاً (بالجماعات) ؛ وهي حادث عظيم الأهمية بالنسبة للشعب المصري . ومصر قد منيت بهذه الجماعات في العصرين الفاطمي والأيوبي ، ثم في العصر المملوكي ، وكانت لهذه الجماعات آثارها السيئة في البلاد . ومع ذلك فلم نجد مؤرخاً مصرياً كابن واصل يذكرها بأكثر من هذه العبارة وهي قوله :

« وفي هذه السنة كان الغلاء العظيم بالديار المصرية ، وتعذرت الأقوات بها ، حتى أكل الناس الميتة ؛ وأكل بعضهم بعضاً ، ثم تبع ذلك فناء عظيم وموتان » (١) .
أما الذين تفهوا لذلك فهم رجال الطبقة التي تلت ابن واصل من المؤرخين ؛ كالقريزي ، وأبي المحاسن . بل إن الأول منهما — وهو القريزي — فكر في الحلول الاقتصادية التي يمكن التغلب بها على مواجهة الجماعة . وكان من أثر ذلك أن ألف كتابه « كشف الغمة وغيث الأمة » ؛ وقد نشر حديثاً .

الفصل التاسع

الموسوعات

سقطت بغداد عام ٦٥٦ هـ في أيدي التتار ، ودفع هؤلاء الطغاة بتلك المدينة الإسلامية العظيمة إلى الويل والدمار ، وعاثوا فيها فساداً وإنلافاً ، وانهاروا على علمائها قتلاً وازهاقاً ، ثم لم يكفهم أن انتقموا لأنفسهم من الأرواح ، حتى راحوا ينتقمون لها من الكتب والمؤلفات --- وهى يومئذ تراث أجيال مضت ، وأزمنة قضت --- فألقوا بهذه الكتب كلها فى نهر دجلة ، وقضوا بهذا العمل على بغداد قضاءً أدبياً وسياسياً فى وقت معاً ، ثم أتى تيمورلنك ، فى أواخر القرن السابع الهجرى ، فذهب بالبقية الباقية من هذه المدينة البائسة ، وتركها الناس تحتضر بين يدى الطاغية ، وفروا بحياتهم إلى مصر ؛ وقد وقف سلاطينها يومئذ وقفهم المشهورة ضد التتار ، وأثبتوا للعالم الإسلامى أن انهزام هؤلاء الطغاة مبسور ، وأن إنقاذ الحضارة الإسلامية منهم أمر غير غدير .

وفتحت مصر أبوابها للاجئين إليها من العلماء والأدباء والفضلاء ، فكثر الرحلة من هؤلاء إلى البلد الذى جمع سكانه بين الكرم والشجاعة ، واستطاع أمراؤه وحكامه أن يدرأوا عنه خطر هذه الغارة التى بلغت حدها من التوحش والقسوة والشناعة . وهناك فى مصر أمن العلماء على نفوسهم ، وراحوا يلتفتون إلى واجبههم الذى أوحى به ظروفهم ، فالتجهدت نيتهم إلى إنقاذ الثقافة الإسلامية من مخالب الجهل والوحشية ، وذلك بجمع المواد التى تتألف منها هذه الثقافة فى كتب كثيرة ، على شكل موسوعات عظيمة ، لا تدع صغيرة ولا كبيرة من مواد هذه الثقافة إلا أحصتها . وكان هناك باعث آخر على تأليف الموسوعات ، وهذا الباعث هو ديوان الإنشاء . والاهتمام به فى الواقع هو الذى

شجع العلماء والأدباء على ذلك الإتجاه .

ومن الحق أن يقال إن العصر المملوكي لم يكن مبتكراً كل الابتكار لفكرة الموسوعة . (١) إذ الموسوعات العربية لها وجود فعلي سابق لهذا العصر بمدة كبيرة . ولعل « الجاحظ » أول كاتب في الاسلام يمكن أن يكون خليقاً باسم (الموسوعي) . والحق أن كتب الجاحظ مجتمعة يمكن أن تكون موسوعة كبرى لم يسبق إليها . ثم يصح أن يكون رجال (كابن قتيبة) ، و (أبي حيان التوحيدي) ، و (صاحب كتاب الأغاني) موسوعيين بهذا المعنى . ثم لا مفر بعدئذ من النظر أيضاً إلى رسائل (إخوان الصفا) على أنها موسوعة فلسفية . حتى إذا وصلنا إلى (ابن سعيدي) في كتابيه المعروفين : «المغرب في حلى المغرب» و «المشرق في حلى المشرق» وجدنا أنفسنا أمام موسوعة أدبية تاريخية . غير أنها نسبت برمتها إلى ابن سعيدي ، مع أن هذا الرجل هو آخر فرد من أفراد أسرة كبيرة تضافرت كلها على تأليف هذا السفر العظيم ، وقيل إنها قضت في تأليفه مائة وخمسة عشرة سنة ، أو تزيد .

ثم إن موسوعات العصر المملوكي لم تكن مرتبة على حسب أحرف الهجاء ، لأن كل واحدة منها ذات موضوع خاص ، وغاية معينة ، هي التي تحكم في نظام الموسوعة ، وخطتها .

والموسوعات المملوكية مشهورة ؛ يتداولها الباحثون إلى يومنا هذا بالاطلاع .

وسنتحدث هنا عن ثلاث فقط من هذه الموسوعات ، وهي :

كتاب نهاية الأرب للنويري .

وكتاب مسالك الأبصار لابن فضل الله العمري .

(١) كلمة موسوعة ترجمة لما يطلق عليه الفرنج Encyclopedia وهو لفظ مركب من ثلاثة مقاطع : en بمعنى في ، Syclo بمعنى دائرة ، pedia بمعنى تعليم . فتكون الترجمة الحرفية لهذا اللفظ « في دائرة التعليم » . ولذلك ترجمها البستاني « دائرة معارف » ، أما الجمع اللغوي بدمشق فاطلق عليها اسم « معلة » اسم لمكان من علم . وصاحب مفتاح السعادة هو الذي أطلق عليها اسم موسوعة .

وكتاب صبح الأعشى للقلقشندي .

وتقع كلها في حدود العصر الذي نؤرخ له — لولا أن صاحب السفر الأخير يتجاوز هذا العصر بشيء قليل .

نهاية الأرب

لعل هذه الموسوعة تعتبر أولى الموسوعات التي ظهرت في العصر المملوكي ، وصاحبها هو أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدايم المعروف بشهاب الدين النويري . ولد حوالي عام ٦٧٧ هجرية بقرية من قرى بني سويف اسمها نوير . ونشأ بهذه القرية ثم سافر إلى قرص — وهي بومثد من أعظم البيئات العلمية بالديار المصرية ، فتربى بهذه المدينة تربية علمية ، وعلمنا بحياة هذا الرجل ضئيل ، على كثرة من كتبوا عنه ، ومنهم « الزركلي » في كتابه قاموس الأعلام ، « وعلى باشا مبارك » في الخطط التوفيقية ، « وابن حجر العسقلاني » في الدرر الكامنة ، و « السيوطي » في حسن المحاضرة . غير أن هؤلاء جميعاً قد اكتفوا بمجرد الإشارة الخفيفة . فقال عنه صاحب (الدرر الكامنة) على وجه التمثيل : « وسمع من الشريف موسى بن علي بن أبي طالب ، ويعقوب الهندباني وغيرهما ، ونسخ من البخاري ثمانى نسخ ، وكان يكتب النسخة ويقابلها ويبيعها بألف درهم ؛ وجمع تاريخاً حافلاً بخطه ، وباعه بألفي درهم ، وهو في ثلاثين مجلدة ، وحصل له عند الملك الناصر حظوة ، ووكيله في بعض أموره ، وباشر نظر الجيش بطرابلس ، وكان حسن الشكل ؛ ظريفاً ، متودداً حتى مات في رمضان سنة ٧٣٣ هـ » . (١)

وأما كتابه (نهاية الأرب) فقد ألفه في زمن صاحبه الملك الناصر محمد بن قلاوون التي تقدم ذكره ، وذلك في ثلاثين جزءاً^(٢) . وذكر في مقدمته أنه اشتغل بصناعة الكتابة ،

(١) الدرر الكامنة . الجزء الأول ص ١٩٧ .

(٢) الكتاب من تصوير أحمد زكي ناشاوه . وجود بدار الكتب المصرية وقد فرغت الدار فعلاً من طبع ١٣ جزءاً عنه .

ثم اشتغل بأعمال الحكومة ، فعمل في جرائد الحساب والمقاييسات ، ثم انصرف بعدها إلى الأدب ، وتبرأ من الأعمال التي كان يمارسها قائلاً : « فنبدتها وراء ظهري ، وعزمت على تركها في سري دون جهري ، وسألت الله تعالى الغنية عنها ، وتضرعت إليه فيما هو خير منها ، ورغبت في صناعة الآداب ، وتعلقت بأهدابها ، وانتظمت في سلك أربابها . ورأيت غرضي لا يتم بتلقيها من أفواه الفضلاء شفاها ، فامتطيت جواد المطالعة ، وركضت في ميدان المراجعة ، وحيث ذل لي مركبها ، وصفا لي مشربها ، آثرت أن أجرد منها كتابا أستأنس به ، وأرجع إليه ، وأعوّل فيما يعرض لي من المهمات عليه . فاستخرت الله سبحانه وتعالى ، وأثبت منها خمسة فنون ، حسنة الترتيب ، بيّنة التقسيم والتبويب ؛ كل فن منها يحتوى على خمسة أقسام :

الفن الأول — في السماء والآثار العلوية ، والأرض والمعالم السفلية .

والفن الثاني — في الإنسان وما يتعلق به .

والفن الثالث — في الحيوان الصامت .

والفن الرابع — في النبات .

والفن الخامس — في التاريخ .

وتلك رؤوس الموضوعات التي تعرض لها النويري في كتابه ، وقد صرّح لنا أنه استعان عليها بالاطلاع ، ومن ذلك نعلم أنه أراد أن يلم بأكثر المعارف الانسانية في عصره ، وأنه رتبها في هذه الفنون أو الأقسام . والقارئ لكتابته يدرك منذ بدايته إلى نهايته ، أنه مزج فيه العلوم بالآداب . فاذا تحدث مثلا عن السماء فانه لا يقف عند ما وصل إليه المفجمون والفلكيون في زمانه من علمى الفلك والتنجيم ، وإنما يتجاوز هذا إلى ذكر ماورد في القرآن عن السماء ، وما ورد في الحديث عنها . وهنا لا يكتفى النويري بالأحاديث الصحيحة ، بل يذكر معها الأحاديث الضعيفة ، ثم يتوخى بعد ذلك ذكر

الأمثال العامة التي وردت فيها كلمة (سما) ، ثم ينتهى من ذلك إلى إيراد طائفة صالحة من الشعر الذى وصف به السماء ، أو الذى أتى فيه تشبيهه بالسماء ؛ كقول ابن المعتز :

كأن سماءنا لما تجلّت . خلالَ نجومها عند الصباح
رياض بنفسجٍ خضيل نداء . تفتح بينه نورُ الأقاحي

ثم ينتقل من الأبيات التي ورد فيها ذكر السماء إلى الأبيات التي فيها ذكر الفلك ، ومنها أبيات المعري :

ياليت شعري وهل ليت بفاعلة ماذا وراءك أو ما أنت يا فلك ؟
كم خاض في إثرك الأتوام واختافوا قدماً فما أوضحوا حقاً ولا نركوا
شمس تغيب ويقفوا إثرها قر ونور صبح يوافي بعدها حلك
طحننت طحن الرحي من قبلنا أمماً شتى ولم يدر خالق أيسّة سلكوا

ومثل قصيدة ابن الشبل البغدادي التي أولها :

بربك أيها الفلك المدار أقصد ذا المسير أم اضطرار ؟

ثم ينتقل من السماء والفلك ، إلى الكلام عن الكواكب السبعة ، والملائكة ، والشمس ، والقمر ، وهكذا . فما نقله في وصف الشمس — على سبيل المثال — قول الطغرأى :

وكانما الشمس المنيرة إذ بدت والبدر يجنح للغيب وما غرب
متحاربان : لذا مجنّ صاغه من فضة ولذا مجنّ من ذهب

وهكذا نجد الصنعة الأدبية غالبية على هذا الكتاب ، وبخاصة في فنونه الأولى ؛ حتى لنجد الفن الثالث ، والرابع ، والخامس توشك أن تكون كلها أدباً خالصاً . فقد اشتمل الفن الخامس منها — بنوع خاص — على كثير من أمثال العرب ، وعلى كثير من أشعارهم التي تجرى مجرى الأمثال ، وذلك من لدن امرئ القيس ، إلى العصر الذى

عاش فيه النويرى . وتحدث المؤلف فى الفنون الباقية الأخرى عن المجون ، والغناء ، والموسيقى ، ومجالس الخمر ، وأسماء الشراب ، وأوصافه ، وعن الزهد ، والأدعية ، ونحو ذلك .

وفى الفن السادس يتحدث النويرى عن نظام الحكومة ، مبتدئاً بالملك أو السلطان ، فيصف حقوقه وواجباته . ثم يتحدث عن الوزارة وأقسامها ، وما يشترط فى الوزير . ثم عن الجيش ، ونظامه ، وسلاحه ، والغزو فى البر ، والغزو فى البحر . ثم عن القضاء وشروط تولى القاضى ، وما يجب عليه ، وما يجب له . ثم يتحدث عن ولاية المظالم ؛ وهى المحاكم التى أنشئت لحاكمة الأشراف ورجال الدولة . ثم يأتى على ذكر الحسبة ، وما يشترط فى المحتسب ، وما يقوم به هذا الموظف الخطير من الأعمال الجسام ، كالإشراف على شؤون التمرين والتجارة ، ومراقبة الزنادقة ، ونحو ذلك . وتعرض المؤلف فى هذا القسم من كتابه للبلاغة ، فعرض لبيان التقاليد التى يتبعها الكتاب فى رسائلهم ومنشوراتهم ، وأتى على طائفة من رسائل البلغاء منذ عهد النبى إلى عهده تقريباً ، فعرضها عرضاً منظماً ، وانتفعنا نحن ، كما انتفع غيرنا ، من ذلك كثيراً .

قال المصنف : « وما أوردت فيه إلا ما غالب على ظى أن النفوس تميل إليه ، وأن الخواطر تشتمل عليه . ولو علمت أن فيه خطأ لقبضت بنافى ، وغضضت طرفى ، ولقد تبعت فيه آثار الفضلاء قبلى ، وسلسكت منهمجهم فوصلت بحبالهم حبلى » . إلى آخر ما ذكره فى المقدمة .

تلك موسوعة النويرى — وهى كما رأينا ثمرة طيبة لمطالعات عنيفة شيقة ، انغمس فيها المؤلف زماناً طويلاً ، وانغمست فيه زماناً طويلاً — وما الأدب كما يقول الغربيون إلا مغامرة الروح فى عالم الكتب ، أو مغامرة الكتب فى عالم الروح .

ومن السهل على قارئ هذه الموسوعة أن يعرف أن صاحبها قد اعتمد فى كتابتها على مصادر كثيرة ، منها على سبيل المثال :

كتب ابن المقفع ؛ مثل كميللة ودمنة ، والأدبين الصغير والكبير ، وغير ذلك .
وكتاب عيون الأخبار لابن قتيبة . نقل عنه كثيراً من الحكم والأمثال ،
وقوانين الملك .

وكتاب المنهاج لأبي عبد الله الحسين الجرجاني الشافعي ، المتوفى سنة ٣٠٤ هـ . نقل
عنه كثيراً في شروط الجهاد والإمامة ، ونحو ذلك .

وكتب الماوردي — مثل كتابه (الأحكام السلطانية) وكتاباه (قانون الوزارة) .
إلى غيرها من الكتب الكثيرة كنهج البلاغة ، وكتب الجاحظ ، والحريري الخ .

مسالك الأبصار

وجدنا في « نهاية الأرب » موسوعة أدبية ، من أغراضها جمع المعلومات الجغرافية التي تلزم لرجل الديوان .

وسنجد في كتاب « مسالك الأبصار » موسوعة توشك أن ينحصر موضوعها في هذه المعلومات الجغرافية التي تلزم لصاحب الديوان . فقد أتى فيها المؤلف بوصف الممالك الشرقية ، وقال إنه إذا مد الله في عمره فسيؤلف كتاباً آخر في موضوع الممالك الغربية . وأكبر الظن أنه لم يضع هذا الكتاب ، فقد مات في التاسعة والأربعين من العمر ، بعد حياة قضاه في حركة نالت من أعصابه منلاً عظيماً .

ومؤلف (مسالك الأبصار) هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن يحيى بن فضل الله العمرى ، ذكر صاحب (الدرر السكينة) نسبه كاملاً ، وقال : إنه ولد في الثالث من شوال سنة سبع مائة للهجرة ، وقرأ العربية على كمال الدين ابن قاضي شهية ، وقرأ الفقه على شهاب الدين بن الجحد ، وغيره ، وقرأ الأحكام الصغرى على ابن تيمية ، وتخرج في الأدب على الشهاب محمود ، والوداعي ، وشمس الدين بن الصائغ الكبير ، وأبي حيان ، وغيرهم . وكان يتوقد ذكاء ، مع حافظة قوية ، وصورة جميلة ، واقتدار على النظم والنثر ، مع سعة الصدر ، وحسن الخلق ، وبشر الحيا . ومع هذا ، فن ترجمة حياة ابن فضل الله العمرى نعلم أنه لم يكن حليماً بهذه الدرجة ؛ فلقد كتب العمرى الإنشاء بمصر ودمشق ، ولما ولي أبوه كتابة السر كان هو يقرأ كتب البريد على السلطان ، ثم غضب عليه السلطان ، وذلك في سابع عشر من ذى الحجة عام ٧٤٠ هـ ، وولاه كتابة السر بدمشق ، وكان سبب ذلك أن السلطان عين — بشفاعة بعض الأمراء — رجلاً قبلياً في وظيفة كاتب السر بديوان الإنشاء ، فغضب ابن فضل الله من القبطي ، لا شيء إلا لأنه قبطي ؛ فلم يلتفت السلطان الناصر إلى ابن فضل الله العمرى ، وكتب للقبطي توقيعه على كره

من العمري ؛ ثم لم يسكتف السلطان بذلك ، بل أمر ابن فضل الله أن يكتب زيادة في معلوم الكتاب القبطي ، فقام العمري بين يدي السلطان مغضباً ، وقال : خدمتك على حرام . ! فاشتد عليه غضب السلطان . ثم أعلم شهاب الدين العمري أباه بالأمر ، فقامت قيامته ، ونهض من فوره ، ودخل على الناصر ، واعتذر ، واعترف بالخطأ ، وسأله العفو ؛ غير أن السلطان لم يقبل عذره في ذلك الحين ، وأمره أن يقيم ابنه علاء الدين مكان ابنه شهاب الدين ، وأن يلزم شهاب الدين بيته . ثم مات أبوه بعد هذا الحادث بمدة قصيرة ، فرفع شهاب الدين ظلامته إلى السلطان ؛ يسأله فيها السفر إلى الشام ، فحركت الظلامة ما كان ساكناً في قلب السلطان ، فأمر الدويدار بطلبه ، ثم صدره واعتقله ، وكان ذلك في شعبان سنة ٧٣٩ هـ . وتجهم الزمان للشهاب أكثر من هذا الحد ، إذ انفق أن بعض الكتاب من أعدائه نقل عنه أنه كان زور توقيعاً في الديوان ، فأمر السلطان الناصر بقطع يد الشهاب ، فقطعت ، وزج به في السجن ثم نسي السلطان أمره ، حتى رفع الشهاب إليه قصته يسأل فيها الإفراج عنه . فسأل عنه الناصر فلم يجد من يعرف خبره ، ولا سبب سجنه . فقليل اسألوا عنه أحمد بن فضل الله^(١) ، فسألوه فعرف قصته ، فأخبر بها مفصلة ، فأمر الناصر بالإفراج عنه ، وذلك في ربيع الآخر سنة أربعين وسبعائة للهجرة . واستدعاه الناصر فاستجلفه على المناحبة ، فدخل دمشق في الحرم سنة ٧٤١ هـ ، فباشرها عوضاً عن الشهاب يحيى بن القيصرائي ، ولم يزل بدمشق إلى أن عزل بأخيه بدر الدين ، في صفر سنة ٧٤٣ هـ . وطلب إلى مصر لكثره الشكايات منه ، فشفع فيه أخوه علاء الدين ، فعاد إلى دمشق ثانية بغير عمل . فلما وقع الطاعون في هذه المدينة عزم على الحج ، ثم توجه بزوجه إلى القدس ، فمات عنه ، فدفنها ، وعاد هو إلى دمشق ، فمات بحمى أصابته . وذلك في يوم عرفة سنة ٧٤٩ هـ .

تلك حياة عالم من علماء العصر المملوكي ، كان غزير المادة ، واسع الاطلاع ، خصب

(١) لا بد أن يكون هذا شخصاً آخر غير شهاب الدين صاحب المسالك .

الفتاح . فمن كتبه التي صنفها : مختصر قلائد العقيان ، والنبذة الكافية في معرفة الكتابة والقافية ، والشتويات ؛ وهي مجموعة رسائل ، وممالك عباد الصليب ، وكلها كتب مخطوطة ، ثم كتاب التعريف بالمصطلح الشريف ، وبقظة الساهر ، ونفحة الروض ، ودمعة الباكي في الأدب ، وكتاب صباية العشاق في أربع مجلدات ؛ وموضوعه المدائح النبوية ، وكتاب فواصل السمر في فضائل آل عمر^(١) .

قال صاحب الدرر الكامنة : وكان أصل نسبه — أى نسبة ابن فضل الله العمري — إلى عمر بن الخطاب تصنيف كتابه فواصل السمر في فضائل آل عمر في أربع مجلدات^(٢) .

غير أن أجل كتب ابن فضل الله العمري هو كتابه الذي مر ذكره :

ممالك الاربعار في ممالك الاربعار

وهو في أربعة عشر جزءاً .^(٣) وموضوع الكتاب — كما يدل عليه عنوانه — هو الجغرافيا — أو — كما يقول المؤلف « وصف الأرض وما اشتملت عليه برأ وبحراً ، وهو قسيمان : أولها — في الأرض ، وثانيهما — في سكان الأرض . والقسم الأول منهما نوعان : أولها المسالك ، وثانيهما الممالك .

أما المسالك ، ففيها وصف لمقدار الأرض ، وهيئتها ، وذكر للأقاليم السبعة ، والبحار وما يتعلق بها ، وذكر للطرق ، وذكر للقبلة ، وكيف يستدل عليها الخ .

وأما الممالك ، ففيها وصف لممالك الإسلام وحدها ، لم يتجاوز حدها ، قائلاً في ذلك : « وإن كان في العمر فسحة ، وفي الجسم صحة ، وللهمة نشاط ، وللنفس انبساط ، لأذيلن بممالك الكفار هذا التصنيف الخ » .

(١) وذكر أيضاً باسم « فواصل السمر في فضائل عمر » من غير « آل » وهو في أربع مجلدات .

(٢) الدرر الكامنة ج ١ ص ٣٣١ .

(٣) لم يطبع منها حتى الآن غير الجزء الأول قام بطبعه المرحوم أحمد زكي باشا .

وأما القسم الثانى من الكتاب فأنواع أو أبواب : منها باب فى المقارنة بين المشرق والمغرب ، وباب فى الديانات ، وباب فى طوائف المتدينين ، ثم باب فى التاريخ — أرخ فيه للدول التى جاءت قبل الاسلام ، ثم للدول الكائنة فيه بالفعل . . . وليس شك فى أن مجرد النظر فى أبواب الكتاب لا يعطى فكرة كاملة عنه ، ولا عن قيمته ، أو طريقته فى التأليف . وإنما السبيل إلى كل ذلك هو الاطلاع عليه . ومن يفعل يجد أمامه عالما من علماء مصر فى تلك الفترة ، أخذ نفسه بالتدقيق والتحقيق ، معرضا ، فى كل ما أورده فى كتابه من الأخبار العجيبة ، عن الخرافات والخيالات السخيفة ، فائلا فى ذلك :

« ولم أذكر عجيبة حتى فحصت عنها ، ولا غريبة حتى ذكرت الناقل ، لتكون عهدتها عليه » . وقال « ولم أنقل إلا عن الأعيان الثقات ، من ذوى التدقيق فى النظر ، والتحقيق فى الرواية » . ومع هذا كان المؤلف يتبع كل رأى غريب بنقد من عنده ، يوافق فيه صاحب هذا رأى ، أو يخالفه .

وظاهرة أخرى ، يعرفها القارىء فى كتابه منذ النظرة الأولى له فى هذا الكتاب ؛ هى أن صاحبه مزج — على عادة المؤلفين فى زمانه — العلم بالأدب مزجا قويا جداً . فهو من هذه الناحية إذن شبيه بالنويرى صاحب « نهاية الأرب » ، وإن كانت موسوعة النويرى هذا أوسع مجالا ، وأكثر اتساعا لأنواع المعارف الإنسانية المعروفة فى زمانه .

وأن القارىء الحديث ليعجب كل العجب من كتاب موضوعه « الجغرافيا » يتعرض فيه المؤرخ لكل هذه المعلومات الكثيرة ، والمعارف العديدة : من أدب ، إلى دين ، إلى تاريخ ، إلى آثار . وهذا كله فضلا عما اشتملت عليه هذه الموسوعة من الجغرافيا التى هى الموضوع الأصلى للكتاب . ولكن هكذا كانت طريقة التأليف فى مصر فى

تلك العصور ؛ وهى طريقة لها مزاياها ، ولها مع هذا عيوبها ، فى نظرنا نحن المحدثين ، وإن كان الباعث عليها كما قلنا هو جمع المعارف الانسانية كلها فى إطار من الأدب مرة ، كما فى نهاية الارب للنويرى ؛ ومن الجغرافيا مرة ، كما فى كتاب المسالك ؛ ومن الكتابة الديوانية مرة ثالثة ، كما فى كتاب صبح الأعشى .

بقى أن نورد هنا قطعة من كتاب المسالك لتكون نموذجاً لطريقة صاحبه فى تأليفه :
فى الباب السادس ، من القسم الأول ، من هذا الكتاب حديث طويل عنوانه « فى أحوال الأرض » . تكلم فيه عن الجبال ، وعن الأنهار ، وخص منها نهر النيل ببحث جميل ؛ وأشار فيه إلى أصوله ، ومنابعه ، واكتشاف المسلمين لهذه المنابع قبل الفرنجة ، ومحاولة الملوك من بنى أيوب أنفسهم — كالملاك الصالح نجم الدين — معرفة ذلك . ثم انتقل من الكلام عن الأنهار ، إلى الكلام عن البحيرات ، ثم إلى الكلام عن « الآثار اليبنة فى أقطار الأرض » ، فتكلم عن الكعبة ، والمسجد النبوى ، والمسجد الأقصى ، ومسجد عمرو بن العاص بالفسطاط ، ومسجد قرطبة ، وهياكل اليونان ، والصقالبة ، والصابئة ، والصين ، وبيوت النيران ، والأهرام ، وأبى الهول ، وسجن يوسف ، وعمود السوارى بالإسكندرية الخ .

وأخيراً أتى فى كلامه عن الآثار المشهورة فى أقطار الأرض إلى الحديث عن الديارات والحانات . فتكلم عن ديارات العراق ، والحيرة ، والشام ، وفلسطين ، واليمن ، ومصر ، ذاكراً أنه كان بمصر إلى زمانه عدد كبير من الأديرة ، وصف منها سبعة عشر ديراً ، كانت من خير متنزعات الدنيا . قال المؤلف : ومنها :

دير بحفسى :

وهو مشهور من أعمال مصر ، وهو عامر برهيانه ، ناضر بسكانه . ذكر بعض المتقدمين أنه إذا كان يوم عيده ، أخرج الرئيس الذى فى الدير الشاهد فى تابوته ، ويسير التابوت على وجه الأرض ، فلا يقدر أحد يمسكه ولا يحبس به ، حتى يرد البحر فيفعل فى فيه ، ويرجع إلى مكانه . قلت : وهذه حكاية مكذوبة لاصحة لها . وإنما الذى بلغنى — وأنا بمصر تلك المدد الطويلة — أنه إذا كان أول تحرك النيل يخرج تابوت — يقال إن فيه

إصبع الشهيد - ويُرمى في البحر ، وذلك لوقت معلوم ، يسمونه عيد الشهيد ، ويكون الذي يرميه بعض كبراء القبط ، ويظن القبط أن رمي الإصبع سبب الزيادة . وإنما هو بمشيئة الله وقدرته ^(١) ومنها :

ودير نهبيا :

وهو بالجيزة . وله في النيل منظر عجب ، لأن الماء يحيط به من جميع جهاته ، ويزيد في حسن متزهاته . فإذا تصرف الماء أظهرت أرضه غرائب النوار ، وعجائب الزهور المشرقة الأنوار ، وله خليج ينساب النسياب أرقم ، وعليه شطوط كأنها بالديباج تُرقم . وهو متصيد ممتع ، أنشد فيه ابن البصري قوله :

أتنشط للشرب ياسيدي فيومك هذا دقيق الدروز ؟
فعمدى لك اليوم مشـويستا نـ مـرقتـها من دجاج العجوز
أتنشط عمدى على نبتين على لوزتين ، على قطرميز ؟
ونقصد « تهيا » وديراً لها به منبت الورد والمرحوز
ونشرب فيها برطل وجام وطاس وكاس وكوب وكوز الخ
وحديث المؤلف عن الديور حديث جميل ، وله أرجوزة كبيرة ألفها في دير منها ، يقال له (الدير الأبيض) بالوجه القبلى .

وهذا الباب الذى كتبه ابن فضل الله العمري عن الأديرة يمدنا بصورة شائقة لنوع من الحياة الاجتماعية ، والأدبية ، كان يحياها سكان هذه الأديرة ، وكانت تنعم بها طائفة مثقفة من أمراء مصر وشعرائها في تلك الأماكن الفائية .

وفوق هذا كله ، ترى مؤلف مسالك الأبصار يعنى عناية عظيمة بمصر من جميع جوانبها ؛ ومنها جانب الشعر . ولذا أمدنا هذا المؤلف أيضاً بقائمة طيبة لأسماء شعراء من المصريين بلغ مجموعهم نحواً من خمسين ؛ وأولهم تميم بن المعز ^(٢)

(١) مسالك الأبصار ج ١ ص ٣٦١ .

(٢) أنظر مسالك الأبصار ج ١٢ ص ٢١٧٠ - ٣٠٠٣ .
مخطوط بدار الكتب . إذ لم يطبع من المسالك غير الجزء الأول فقط

صبح الأعشى

عرفنا أن «نهاية الأرب» عبارة عن موسوعة كبيرة، أتت على كثير من المعلومات العامة في العصر المملوكي، غير أن صاحب هذه الموسوعة صبغها بصبغة الأدب، أو كان الأدب اسمي ما يهدف إليه في كتابه.

والأدب هنا بالمعنى العام، لا الخاص، والمعنى العام للأدب يوشك أن يكون مرادفاً «لثقافة العامة» في عصرنا هذا.

أما صاحب كتاب «صبح الأعشى» فسنرى أنه حصر نفسه في صناعة الإنشاء؛ ولكنّه اتخذ من الكلام عن الإنشاء ذريعة إلى جمع كثير من المعارف الإنسانية في عصره، فنجد بذلك في الوصول إلى غرضين:

أولهما — إستيفاء البحث في صناعة الكتابة، وما يلزم لها.

وثانيهما — مجارة الذوق العام، وقد كان يميل إلى هذا النوع من التأليف؛ وهو النوع الذي تغلب عليه صفة الجمع أكثر من أي شيء آخر.

ومؤلف صبح الأعشى هو أحمد بن علي بن أحمد — أو — أحمد بن عبد الله بن أحمد، ولقبه أبو العباس شهاب الدين القلقشندي — نسبة إلى (قلقشنده) من أعمال قليوب بالديار المصرية. ولقد ذهب المؤلف في كتابه إلى أنه من أصل عربي — لأنه من بني بدر، وبنو بدر من فزارة، وفزارة من ذبيان، وذبيان من غطفان، وغطفان من قيس، وقيس من مضر.

قال المؤلف: «وأما بنو بدر فهم بنو بدر بن عدى بن فزارة، وفيهم كانت رئاسة بني فزارة في الجاهلية، يرأسون جميع غطفان، وتدين لهم قيس ومن بني بدر هؤلاء، وبني عمهم بني مازن جماعة بالقلية بالديار المصرية، ثم قال: وبنو بدر هم قبيلتنا التي إليها نعتزى، وفيها ننسب، وأهل بلدتنا قلقشنده نصفهم من بني بدر، ونصفهم من بني مازن» (١).

(١) الجزء الأول من صبح الأعشى ص ٣٤٥.

وتربى الرجل في الاسكندرية ، وكان من أساتذة سراج الدين أبو حفص عمر الشهر ياني ، وقيل إنه أجازته بالتدريس سنة ٧٧٨ هـ وعمره يومئذ إحدى وعشرون سنة .
ثم في عام ٧٩١ هـ دخل المؤلف ديوان الانشاء بمصر ، وكان رئيسه يومئذ القاضي بدر الدين بن القاضي علاء الدين بن القاضي محيي الدين بن فضل الله العمري صاحب كتاب (مسالك الأبصار) الذي مر ذكره .

وألّف القلة شندى كتباً كثيرة منها :

نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب — ألفه للعزیز الأشرف أبي المحاسن يوسف الأموى ، وقال إنه أحب أن يخدم خزانته العالية بتأليف كتاب في أنساب العرب ، يحدد بعد الطموس رسومها ، ويطلع في أفق الزمان بعد الأفل نجموها . ورتبه على مقدمة ، ومقصد ، وخاتمة .

وفي كتابه صبح الأعشى جزء من نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب
ومن كتبه أيضاً : « فلاند الجمان في التعريف بقبائل عرب الزمان » — قال إنه ألفه في القبائل العربية التي تقيم في أيامه بالديار المصرية ، لحاجة كاتب الإنشاء إلى معرفة ذلك فيما يصدره من كتب إلى رؤساء هذه القبائل . وبناه على مقدمة ، ومقصد ، وخاتمة .
ثم من كتبه أيضاً « حلية الفضل وزينة السكرم في المفاخرة بين السيف والقلم »
الشيخ . غير أن أجل كتبه ، وأعظمها فائدة ، كتاب :

صبح الأعشى في كتابة الانشاء :

أشار في مقدمته إلى مكانة مصر من العالم الاسلامي في زمانه ، وإلى أنها صارت داراً للخلافة العباسية ، وقراراً للملكة الاسلامية .

تناهت علاء والشباب رداؤها فما ظنكم بالفضل والرأس أشيب

ثم ذكر أن المؤلفين في صناعة الانشاء كانوا فرقا مختلفة :

ففرقة عنيت بأصول الصنعة ، كما عنيت بشواهدا .

وفرقة جئحت إلى ذكر المصطلحات ، وبيان مقاصدها .

وفرة غنيت بالتماذج الانشائية نفسها ليقبّس منها من يطالعها ، ويهتم بها .
ثم قال إنه لم يظفر بعد بكتاب يجمع بين هذه الأغراض الثلاثة ، فقام هو به .
أما المصادر التي اعتمد عليها القلقشندي في كتابه فكثيرة ، ذكر اثنين منها في
مقدمته ، وأشار إلى بقيتها في تضايعف كتابه .

فأما المصدران اللذان ذكرهما في مقدمته فهما :

كتاب التعريف بالمصطلح الشريف ، لابن فضل الله العمري .

وكتاب تثقيف التعريف ، لتقى الدين بن ناظر الجيش .

قال عن الأول : إنه قد ترك من مقاصد المصطلح أموراً لا يسوغ تركها .

وقال عن الثاني : إنه أهمل في كتابه مقاصد غير المصطلح لاغنى للكاتب عنها .

فجاء هو وتصدى لتكملة ما رآه من النقص في الكتابين .

وأما المصادر التي ذكرها المؤلف في تضايعف كتابه فكثيرة ، حسبنا هنا أن نشير
منها إلى كتاب مسالك الأبصار ، ثم إلى كتب أخرى ، منها كتاب المعارف لابن قتيبة ،
ومروج الذهب للمسعودي ، وسرور النفس للتيفاشي ، وتهذيب الأسماء واللغات للنووي ،
وفضائل الفرس لأبي عبيدة ، وتاريخ المدينة لابن النجار ، وتاريخ عماد الدين صاحب
حماه ، ثم كتاب الروض المعطار ، وكتاب الأطوال ، وكتاب اللباب ، وكتاب المشترك ،
وكتاب الأنساب ؛ وغيرها .

وأما مادة الكتاب نفسه ، فقد جعلها المؤلف في مقدمة ، وعشر مقالات ، وخاتمة .

(في المقدمة) : ذكر فضل الكتابة ، ومدح أفاضل الكتاب ، وذم الحق منهم ،

وحدد معنى الكتابة لغة واصطلاحاً ، وبين معنى الإنشاء ، والفرق بين كاتب الإنشاء

وكاتب المال ، وكتب فصلاً في ترجيح الشعر على النثر ، وفصلاً في صفات الكتاب

وآدابهم ، وفصلاً في هل يجوز للنساء أن يتعلمن الكتابة أو لا ؟ مستشهداً في كل ذلك

بأقوال من سبقوه من الكتاب ، كسهل بن هارون ، والصولي ، وابن مآتي ، وغيرهم .

(وفي المقالة الأولى) : حديث فيما يحتاج إليه الكاتب من النحو ، والصرف ، والبديع

والبيان ، وأشعار العرب ، وأخبارهم ، وأنسابهم ، والخط ، ومعرفة المداد والكاغذ ، وأنواع الاقلام الخ .

(وفي المقالة الثانية) : حديث في الجغرافيا عن المسالك ، والممالك ، وشكل الأرض ، والبحار ، والجهات الأربع . وفي هذه المقالة جزء للتاريخ ، ذكر فيه ملوك الاسلام من عهد الخلفاء الراشدين ، فالأمويين ، فالعباسيين ، ثم الفواطم ، وملوك المسلمين في الأندلس ، وبلاد المغرب ، وخص مصر ، والشام بفصل خاص ؛ وصف فيه هذين الاقليمين وصفا جغرافيا مسهباً الخ .

(وفي المقالة الثالثة) : حديث عن السكني ، والألقاب ، وأرباب الوظائف الادارية المختلفة . وأسهب في وصف الورق ، وما يناسب كل مقدار منه من الأقلام ، وما تفتتح به الكتابة ، وما تختتم به ، وهكذا .

(وفي المقالة الرابعة) : حديث في البلاغة من حيث اللفظ ، ومن حيث المعنى ، ومواضع الشعر من المكاتبات . وتحدث عن صيغ الكتابة ، وتاريخ هذه الصيغ من لدن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، إلى زمنه .

(وفي المقالة الخامسة) : حديث عن الولايات ، وبيان طبقاتها ، كولاية الخلافة والساطنة ، والولايات الصادرة عن الخلفاء والملوك ، وما يكتب عن السلطان بالديار المصرية ، والشام ، والحجاز لأرباب السيوف والاقلام ، وأرباب الوظائف الديوانية ، والدينية ، وغير ذلك . ثم تحدث عن البيعات والعهود الخ .

(وفي المقالة السادسة) : حديث عن الوصايا الدينية ، والمساجد ، والاطلاقات ، والتوفيق بين السنين القمرية والشمسية ، وتحويل السنين بعضها إلى بعض الخ .

(وفي المقالة السابعة) : حديث في الاقطاعات ، والمقاطعات ، وأصل ذلك في الشرع ، وما كتب في ذلك منذ الزمن القديم ، إلى زمن المؤلف .

(وفي المقالة الثامنة) : يتحدث المؤلف عن الأيمان ، الشرعية منها وغير الشرعية ؛ كما يتحدث عن اللغو ، وعن اليمين الغموس ، وأيمان الملوك ، ونحو ذلك .

(وفي المقالة التاسعة) : يتحدث عن عقود الصلح للمسلمين ، وغير المسلمين ، وعن المُنْدَن الواقعة بين ملوك الاسلام ، وملوك الكفر ، وبين ملوك المسلمين بعضهم وبعض ، وهكذا .

(وفي المقالة العاشرة) : يتحدث عن الكتابة والكتاب . ويبدأ بالحديث عن الكتابة الجدية ، ثم عن الكتابة الهزلية ، وهكذا .

(وفي الخاتمة) : يذكر أموراً تتعلق بديوان الإنشاء غير أمور الكتابة . فيتكلم عن البريد ، وعن الحمام الزاجل ومطاراته ، وأبراجه ، وعن مراكب الثلج الواصلة من البلاد الشامية إلى الملوك بالديار المصرية ، وعن المناور ، والمحركات التي كانوا يستخدمونها في إحراق زروع العدو ، ومراعيهم بأطراف البلاد ، وهكذا .

ومات القلقشندي عام ٨٢١ هـ وعمره خمسة وستون سنة .

ومن أجل ذلك ، ترددنا في الكتابة عنه كرجل من رجال الموسوعات في العصر المملوكي الأول ؛ وهو العصر الذي يقع بين عامي ٦٤٨ ، ٧٨٤ هـ . ولكن الخوض في حديث الموسوعات العربية ، هو الذي جعلنا نترجم للقلقشندي على إعتبار أنه من مخضرمي العصرين المملوكي الأول ، والمملوكي الثاني .

وفي الكتاب الذي تتعرض ، بمشيئة الله ، فيه لوصف الحركة الفكرية في هذا العصر الأخير ، نرجو أن نتحدث عن المقرئ ، والسيوطي ، وغيرهما من علماء الموسوعات العربية في مصر ، بنفس الطريقة التي وصفنا بها علماء الموسوعات في هذا الفصل .

الفصل القاسم

الفلسفة (١)

كان من أهم الفروق التي أشرنا إليها بين الدولة الفاطمية ، والدولتين الأيوبيه والمملوكية ، فرق يتصل بالعقل . وظهر هذا الفرق في ميل الدولة الفاطمية إلى الفلسفة ، لحاجتها إليها في نشر عقيدة دينية شعرت يومئذ بغرابتها كل الغرابة على الأوساط السنية في مصر . على حين أبغضت الدولتان السنيتان هذه الفلسفة ؛ لأن المذهب السني واضح ، لا يحتاج إلى الاستعانة بها .

وإليك أولاً بعض الأمثلة التي توضح كراهية الناس في العهدين الأيوبي والمملوكي للفلسفة :

قال صاحب النجوم الزاهرة في بعض كلامه عن صلاح الدين الأيوبي : « وكان مبغضاً لكتب الفلسفة ، وأرباب المنطق ، ومن يعاند الشريعة . ولما بلغه عن السهروردي ما بلغه ، أمر ولده الملك الظاهر بقتله ، وكان ذلك بحلب سنة ٥٨٨ هـ . قال : وفيها توفي

(١) تعتبر الفلسفة — في نظر الكتاب الإسلاميين — واحداً من مجموعة علوم أطلقوا عليها اسم (علوم الأوائل) أو (علوم القدماء) أو (العلوم القديمة) . وهو اسم أطلقه هؤلاء الكتاب على تلك العلوم التي نفذت إلى البيئة العلمية الإسلامية بتأثير المؤلفات المأخوذة عن الكتب اليونانية تأثيراً مباشراً ، أو غير مباشر ؛ وهي التي يسمونها (كتب الأوائل) في مقابلة (علوم العرب) أو (العلوم الحديثة) ؛ وفي مقابلة (العلوم الشرعية) على وجه التخصيص .

وفي مقدمة علوم الأوائل : الرياضيات ، والطبيعات ، والآلهيات ، مما اشتملت عليه دائرة معارف اليونان ؛ أي الفروع المختلفة ؛ من رياضة ، وفلسفة ، وطبيعة ، وطب ، وفلك ، وموسيقى ، وما إليها . ونظراً إلى أن الاشتغال بهذه العلوم قد ارتبط بالتقاليد الأفلاطونية الحديثة ، فقد أدخل في علوم الأوائل ، وعلوم الفلسفة ممارسة علوم السحر ، والحاسبات ، والنجيمات ، إلى جانب علم التنجيم .

أنظر كتاب : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية — مقالة جولدسيهر من ١٢٣ .

يجي السهروردي المقتول بحلب . وكان يعانى علوم الأوائل ، والمنطق ، والسيمياء ،
وأبواب النيرانجات - جمع نيرانج وهو شيء من السحر - فاستمال بذلك خلقا كثيرا ،
وتبعوه . وله تصانيف في هذه العلوم . واجتمع بالملك الظاهر ، فكتب أهل حلب إلى
السلطان صلاح الدين : أن أدرك ولدك ، وإلا يتلف عقيدته . فكتب إليه أبوه
صلاح الدين بإبعاده ، فلم يبعده . فكتب بمناظرته ؛ فناظره العلماء ، فظهر عليهم بعبارة .
فقالوا : إنك قلت في بعض تصانيفك : إن الله قادر على أن يخلق نبيا ؛ وهذا
مستحيل . فقال : ما وجه استحالة ؟ فإن الله هو الذى لا يمتنع عليه شيء . فتمصبوا
عليه الخ » . (١)

هكذا كانت الدولة الأيوبية عنيفة في معاملة الفلاسفة ، لانتهاون في تعقيبهم ، ولا
تساهل في قتلهم وإبادتهم ، ولا تقبل منهم جدلا ، ولا ترضى منهم عملا . وما دامت هذه
الدولة دينية ، وسياسية ، فقد نظرت إلى السهروردي ، وأمثاله على أنهم خطر ديني
وسياسي في وقت معا .

وتم مثل آخر لهذه الكراهية :

كان ابن الصلاح الشهرزورى ، المتوفى عام ٦٤٣ هـ ، تلميذا لشخصية علمية كبيرة من
شخصيات القرنين السادس والسابع للهجرة ؛ وهى شخصية كمال الدين بن يونس الموصلى .
عرفه ابن خلكان ، وكان على اتصال به ، فقدم لنا صورة واضحة لما كان عليه هذا العالم
من عبقرية ، واتساع أفق ، ومشاركة في نواح عديدة من نواحي العلم . وأقبل عليه
الطلاب من كل صوب ، يأخذون عنه علوم الدين والدنيا . وكان من بينهم ابن الصلاح
الشهرزورى هذا . وقد أصبح فيما بعد من أكبر أئمة الحديث في عصره . رحل ابن

الصلاح إلى الموصل ، ليلقى كمال الدين بن يونس ، ويتلقى عنه درساً في المنطق سرّاً . إلا أن الشهرزورى بالرغم من تردده على أستاذه مدة طويلة ، وبالرغم مما أظهره الأستاذ من حسن الاستعداد لتعليمه ، لم يستسغ علم المنطق ، ولا استطاع هذا العلم أن ينفذ إلى عقله . فلم يسمع كمال الدين بن يونس إلا أنه قال له :

يا فقيه — المصلحة عندي أن تترك هذا الفن .

قال له : ولم ذلك يا مولانا ؟

قال : لأن الناس يعتقدون فيك الخير ! . وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد . فكأنك تفسد رأيهم فيك ، ولا يحصل لك من هذا الفن شيء . فقبل الشهرزورى نصيحة أستاذه . وترك الاشتغال بالمنطق . غير أنه لم يكتف بترك الاشتغال بهذا العلم ، حتى صار خصماً لدوداً له باسم الدين . وأفتى الشهرزورى بفتوى حرم فيها المنطق على المسلمين . وجاءت هذه الفتوى ضمن إجابة أجاب بها سائلاً سألته (ولعله يكون هو الذى وضع هذه الأسئلة لنفسه) :

هل الشارع قد أباح الاشتغال بالمنطق تعلماً أو تعليماً ؟ وهل يجوز أن نستعمل المصطلحات المنطقية في إثبات الأحكام الشرعية ؟ وماذا يجب على ولى الأمر فعله بإزاء شخص من أهل الفلسفة ، معروف بتعليمه فيها؟ وهو مدرس بمدرسة من المدارس العامة ؟

فبدأ الشهرزورى إجابته بقوله ، يصف الفلسفة وصف أهل السنة لها :

« إن الفلسفة أسُّ السفه والانحلال ، ومادة الخيرة والضلال ، ومثار الزيف والزندقة . ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة ، المؤيدة بالحجج الظاهرة ، والبراهين الباهرة »

وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر . وليس الاشتغال بتعليمه ، أو

تعلمه مما أباحه الشارع ، ولا أحد من الصحابة والتابعين ، والأئمة المجتهدين ، والسلف الصالحين

وأما استعمال المصطلحات المنطقية ، في مباحث الأحكام الشرعية . فن المفكرات المستبشعة ، والرقاعات المستحدثة . وليس بالأحكام الشرعية — والحمد لله — افتقار إلى المنطق أصلاً . . . فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المشائيم ، ويخرجهم عن المدارس ، ويبعدهم ، ويعاقب على الاشتغال بفهمهم ، وأن يعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الاسلام . . . ومن أوجب هذا الواجب عزل من كان مدرساً مدرسة من أهل الفلسفة ، والتصنيف فيها ، والإقراء لها ، ثم سجنه ، وإلزامه منزله .

يقول الأستاذ جولد تسيهر — وهو صاحب المقال الذي نقلنا عنه هذا النص السابق :
« وليست فتوى ابن الصلاح الشهرزورى هذه ، إلا تعبيراً عن رأى السائد في البيئات السنية ، في مناطق واسعة من العالم الإسلامى ، في ذلك العصر »^(١)

وبقى هذا الكره للفلسفة ، من جانب المسلمين ، في عهد بنى أيوب ، إلى مجيء دولة المماليك ، فظهرت آثار هذا الكره أيضاً في كتاب الطالع السعيد الأدفوى .

فقد عرض الأدفوى هذا لترجمة رجل من أقربائه ، واسمه عبد القادر بن مذهب بن جعفر ، فوصفه بالذكاء ، والجود ، والتواضع . ثم قال :

« وكان إسماعيل المذهب ، مشغلاً بكتاب الدعائم — تصنيف النعمان بن محمد —

وكان فيلسوفاً يقرأ الفلسفة ، ويحفظ من كتاب زجر النفس ، وكتاب إيلوخيا^(٢) وكتاب التفاحة المنسوب لأرسطو^(٣) »

(١) كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ص ١٥٨ — ١٦٢ .

(٢) لعله يريد (إيلولوخيا) فى الأخلاق . وهو الكتاب الذى نشره الكندى الفيلسوف .

(٣) الطالع السعيد ص ٧٥ .

ثم ختم الأدفوى هذه الترجمة بقوله :
« ومرض فلم أصل إليه ، ومات فلم أصل عليه . وأظن وفاته عام ٧٢٥ هـ أو عام ٧٢٦ ^(١) .

ووصف الأدفوى في كتابه هذا إقليم قوص . واختص مدينة (قنا) بالكلام في محاسنها فقال :

« ولا يكاد يوجد بها أجذم ، ولا أبرص ، إلا نادراً ، وفي حكم العدم ، ولا شيء من الأمراض التي تُعاف ، ولا مجسم ، ولا معتزلي ، ولا فيلسوف ، ولا مجوسي ، ولا وثني . وليس بالإقليم من اليهود إلا نحو عشرة أنفس ، أو أقل ^(٢) .
فانظر إلى هذا المؤلف السني كيف يعتبر الفيلسوف والمعتزلي كالمجسم والوثني كالمجوسي ؟ وكيف يقيس هؤلاء جميعاً بذوى العاهات المزممة ؛ كالأجذم ، والأبرص ، ومن به أذى من جسمه ، أو مرض تعافه النفس ؟

* * *

في فصل من فصول هذا البحث ؛ عنوانه (عقيدة الأشعرى) ^(٣) أوضحنا كيف انتشرت هذه العقيدة انتشاراً عظيماً ، عرفنا في أثنائه « بمذهب أهل الحق » أو « مذهب أهل السنة والجماعة » . كما أوضحنا كيف انتصر لهذه العقيدة ثلاثة رجال ، وهم :
أبو بكر الباقلاني المتوفى عام ٤٠٣ هـ . وله قريب من خمسين ألف ورقة . في الرد على أهل البدع ، وإمام الحرمين الجويني ، وتلميذه أبو حامد الغزالي ؛ وقد تولى كل منهما الرد على الفلاسفة ، فيما خالفوا فيه عقائد الدين .

ومنذ يومئذ اختلطت الفلسفة نوعاً ما بالتوحيد ، وظهر أثر ذلك في التأليف ، وتكلم الأشاعرة في مسائل ثلاث هي : الصفات ، وخلق القرآن ، ورؤية الله . وتوسطوا

(١) الطالع السعيد ص ٧٥ .

(٢) نفس المصدر — المقدمة ص ١٩ .

(٣) أنظر ص ٧٨ من بحثنا هذا .

في هذه المسائل كلها بين المجسمة الذين تمسكوا بحرفية القرآن ، وبين المعتزلة الذين ذهبوا إلى نفي الصفات .

ثم ما كاد الأشاعرة ينتهون من تقرير مذهبهم ، والاستعانة بالمنطق ، والفلسفة في تقرير هذا المذهب ، حتى راحوا يهاجمون الفلسفة ، ويكفرون الفلاسفة . وكتب الغزالي في هذا المعنى كتابيه المشهورين ؛ وهما « مقاصد الفلاسفة » تلخص فيه مذاهبهم بمهارة ونزاهة ، و « تهافت الفلاسفة » ؛ وفيه كانت حملته التي مستخف بها مذاهبهم ، وانتهى إلى تكفير رجالهم . ومات عام ٥٠٥ هـ .

وكان لموقف الغزالي — كما قلنا — أثره البالغ في ركود التفكير الفلسفي في الشرق الاسلامي . وانتقل هذا التفكير الفلسفي — إذ ذاك — إلى الغرب الاسلامي . ولو أنه لم يدم هناك . وكان من أظهر رجاله : ابن باجة المتوفى عام ٥٣٣ هـ ، وابن الطفيل المتوفى عام ٥٨١ هـ ، وابن رشد المتوفى عام ٥٩٥ هـ . وهذا الأخير يبرزهم جميعا .

ووضع ابن رشد هذا كتابه « تهافت التهافت » رداً على كتاب الغزالي ، الذي تقدم ذكره . ولكن خصوم ابن رشد نشطوا للإيقاع به عند الخليفة المنصور ، وانتهى الأمر بنفيه ، وإحراق كتبه ، وإصدار منشور^(١) رسمي من الخليفة بمنع الاشتغال بالفلسفة . وإن عاد فعفا عنه فيما بعد .

ومنذ وفاة هذا الفيلسوف الاسلامي الكبير ؛ وهو ابن رشد ، لم يظهر في العالم الاسلامي كله فيلسوف في خطورة شأنه . ولا نكاد نستثنى من الفلاسفة الاسلاميين إذ ذاك غير ابن ميمون ، وابن عربي ، وابن سبئين ؛ وكلهم من أبناء القرن السابع الهجري . ولا يبالغ أحد منهم شاو ابن رشد .

وفي مصر نفسها بقي مذهب الأشاعرة مرفوع الرأس ؛ حتى ظهر ابن تيمية الذي مر ذكره في فصل الفقه ، فهاجم الفرق المختلفة ، واشتدت وطأته على فرقة الأشاعرة بنوع

(١) إقرأ هذا المنشور في كتاب « قصة النزاع بين الدين والفلسفة » للدكتور توفيق الطويل ،

خاص . فقل شأنهم بعض الشيء ، ولكن لم يكن من نتيجة ذلك كله أن مضى الناس في حركة التجديد ، أو أقبلوا على دراسة الفلاسفة الإسلامية من جديد . وذلك أن حزب السنة كان قد نشط ، ومضى غلاته في إسرافهم وتعصبهم .

* * *

وقد عرض السيوطى فى كتابه (حسن المحاضرة) لذكر من كان بمصر من أرباب المعقولات ، وعلوم الأوائل ، والحكماء ، والأطباء ، والمنجمين فذكر منهم :
بليطان الطبيب النصرانى ، الذى مات سنة ٥١٨٩ هـ وسعيد بن نوفل ، الطبيب النصرانى أيضاً الذى كان فى خدمة أحمد بن طولون .

وأبا الحسن على بن الإمام الحافظ أبى سعيد بن يونس ؛ وكان يشتغل بالتنجيم . وله زيج يعرف باسم « الزيج الحاكى » ، ومات سنة ٣٩٩ هـ .

وأبا الصلت أمية بن عبدالعزيز بن أبى الصلت الدانى ؛ كان رأساً فى معرفة الهيئة ، والنجوم ، والموسيقى ، والطبيعة ، والرياضيات . ومات سنة ٥٢٨ هـ .

والرشيد بن الزبير الأسوانى — ذكره العماد فى الخريدة . ؛ وقال إنه كان ذا علم بالهندسة ، والمنطق ، وعلوم الأوائل . وقتل سنة ٥٦٣ هـ .

وشرف الدين عبد الله بن على ، الشيخ السديد . شيخ الطب بالديار المصرية . وخدم العاضد الفاطمى . وأخذ عنه ابن النفيس ، ومات سنة ٥٩٢ هـ .

ومن ذكرهم السيوطى كذلك :

أفضل الدين الخوينى محمد بن ماء ورد بن عبد الملك الفياسوف . ولد سنة ٥٩٠ هـ ، وبرع فى علوم الأوائل ، حتى صار أواحد وقته فيها ، وصنف « الموجز فى المنطق » و « كشف الأسرار » فى الطبيعة ، وشرح مقالة ابن سينا . وولى قضاء مصر بعد عزل الشيخ عز الدين بن عبد السلام .

قال السيوطي : فاعتبروا يا أولى الأبصار بعزل شيخ الاسلام ، وإمام الأئمة شرقاً وغرباً ، يُؤلى عوضه رجل فلسفي . وما زال الدهر يأتي بالعجائب ! . وتوفي الخوننجي سنة ٦٤٣ هـ (١) .

وابن البيطار — وهو ضياء الدين عبدالله بن أحمد المالقي ؛ أوجد زمانه في الطب ، وصاحب كتاب « الأدوية المفردة » . وإليه انتهت معرفة تحقيق النبات ، وصفاته ، وأما كنهه ، ومنافعه . وخدم الملك الكامل ، ثم ابنه الملك الصالح ، ومات بدمشق سنة ٦٤٠ هـ .

وابن النفيس — علاء الدين علي بن أبي الحزم القرشي . شيخ الطب بالديار المصرية ، وأحد من انتهت إليهم معرفة الطب ، مع الذكاء المفرط ، والذهن الحاذق . وله مشاركة في الفقه ، والأصول ، والحديث ، والعربية ، والمنطق . توفي في ذي القعدة سنة ٦٨٧ هـ . وقد قارب الثمانين . ولم يخلف بعده مثله (٢) .

وعلاء الدين الباجي ؛ وهو علي بن محمد بن عبدالرحمن بن خطاب . كان إماماً في الأصول ، والمنطق ، فاضلاً فيما سواهما . وكان أنظر أهل زمانه ، لا يكاد ينقطع هن المباحث .

ولد سنة ٦٣١ هـ ، وتفقه على الشيخ عز الدين بن عبدالسلام ، واستوطن القاهرة ، وصنف مختصرات في علوم متعددة . وأخذ عنه الفقه السبكي . وتوفي في ذي القعدة سنة ٧١٤ هـ .

ويكاد العصر المملوكي أن يختم برجل من هؤلاء اسمه : ضياء الدين علي بن سعد الشافعي . كان إماماً في المعقولات . أخذ عنه العز بن جماعة . ودرس « بالشيخونية » بعد بهاء الدين السبكي . وكانت له لحية طويلة جداً ، تصل إلى قدميه . وإذا نام يجعلها في كيس ، وإذا ركب انفرت فرقتين . فكل من رآه يقول : سبحان الخالق ! فيقول

(١) حسن المحاضرة ج ١ ص ٢٣٣ .

(٢) نفس المصدر

ضياء الدين هذا ، في شيء من السخرية : أشهد أن العوام مؤمنون بالاجتهاد ، لا بالتقليد ؛ لأنهم يستدلون بالصنعة على الصانع

تلك طائفة ممن ذكرهم السيوطي ، من المشتغلين بمصر بعوام الأوائيل . ومنها نعلم أن عددهم كان قليلا جداً . على أننا لا نعرف شيئاً عن مؤلفات هذا العدد من العلماء على قلته . ولا شك أن مؤرخي تلك العصور - وكلهم من حزب السنة - كان لا يعنيه أن يصفوا لنا جهود هذه الطبقة من العلماء ، ولا أن يقرضوا حتى لنقد مؤلفاتهم ، أو آرائهم على صفحات الكتب . ولذلك لم يصلنا من هذه الكتب الفلسفية - إن جاز أن تكون لهؤلاء كتب فلسفية - إلا ما كان منها منسوباً لغير المسلمين المتحرجين . ومن هؤلاء اليهود . ونخص منهم أيضاً يهود الأندلس ، ممن فروا من ظلم حكام العرب ، وتعصبهم هناك . فأتوا إلى مصر التي آوتهم ، وأعانتهم ، ويسرت لهم العيش في ظل حكام عادلين ؛ كالملك الناصر صلاح الدين الأيوبي .

وكان من أولئك اليهود الفارين إلى مصر ، في ذلك الوقت :

ابن ميمون

وهو أبو عمران موسى بن ميمون بن عبدالله القرطبي الإسرائيلي . وهذا هو الأسم الذي عرف به « ميمونيدس » في اللغة العربية ، وفي تاريخ اللاهوت عند اليهود ، وفلسفتهم وطبهم . ولقب في المصنفات العربية بلقب الرئيس « يريدون رئيس الملة اليهودية »^(١) ولد هذا الفيلسوف بمدينة قرطبة بالأندلس . وكانت قرطبة يومئذ حافلة بالعلماء والفلاسفة . وبقيت على ذلك حتى ملكها « عبد المؤمن بن علي الكومي » أحد ملوك الموحدين ، فأخذ أنصاره يضطهدون اليهود والنصارى ، وخبروهم يومئذ بين الاسلام أو الهجرة من المدينة . فنزح كثيرون منهم إلى جنوب فرنسا ، وإلى بلاد الشرق الأدنى .

(١) دائرة المعارف الاسلامية المجلد الأول العدد الخامس الصفحة ٢٨٥ .

وهاجرت يومئذ أسرة موسى بن ميمون من قرطبة ، بعد إذ تخرج فيها موسى على دروس ابن رشد ، وابن الطفيل ، وبعد إذ أتم فيها دراسة المنطق والطب ، وقرأ كتب أرسطو ، وفلاسفة المسلمين ، وخاصة منهم الفارابى .

وأبحرت هذه الأسرة المشردة إلى فلسطين ، ونزلت مدينة عكا ، ثم بيت المقدس . ثم انتهى بها المطاف إلى القسطنطينية . وكان والد موسى قد توفى ، وقاسى ابنه من بعده شداً شديداً ، وكان لا يرغب فى أن يكسب عيشه عن طريق المناصب الدينية . ومن أجل ذلك عزم على الاشتغال بمهنة الطب . وذاغت شهرته فى هذا الفن ، ووصل ذلك إلى مسامع القاضى الفاضل ، فأقبل عليه ، ووثق به ، وشمله برعايته ، ومازال به حتى جعله طبيباً خاصاً لصالح الدين ، وولده من بعده . ولما سكن موسى بن ميمون لم يكتف بذلك ؛ حتى كان يعالج المرضى الوافدين عليه من كل صوب . ومع هذا وذاك — فقد كان ابن ميمون يجتلس من وقته جزءاً للقراءة ، والكتابة ، والتأليف فى الفلسفة .

وأمر صالح الدين فعين موسى بن ميمون رئيساً لطوائف اليهود بعصره ، وآثره بهذا المنصب على غيره من زعماء اليهود ، الذين باتوا ينفسون عليه هذه المنزلة . ومنذ ذلك الحين والسلطان صالح الدين ينتفع بنفوذ هذا الفيلسوف الدينى ، داخل الديار المصرية وخارجها ، ويستعين به على تهدئة الثورات التى كانت تقوم ببلاد اليمن ، بين حين وآخر . وتوفى ابن ميمون عام ١٢٠٤ ميلادية . ونقل جثمانه — كما أوصى بذلك — إلى طبرية بفلسطين . ولا يزال قبره بها إلى الآن يحججه الناس ^(١)

وصنف ابن ميمون مجموعة من الكتب الدينية ، والفلسفية ، والطبية . وكان من أجلها كتابه : دلالة الحائرين : أى الكتاب الذى تستطيع به النفوس الحائرة ، بين العقل والوحى ، أن تصل إلى حالة من الطمأنينة الروحية . فعنده أنه لا يصح أن يكون ثم

تناقض بين الوحي ، وأصول الالهيات .

ومزج ابن ميمون في كتابه هذا مبادئ الفلسفة اليونانية بنظريات الفلسفة الاسلامية ، وصيغ ذلك كله بصيغته الخاصة (١)

وتقوم فلسفة ابن ميمون على التوفيق بين الفلسفة والدين ؛ أو التوفيق بين موسى كليم الله ، وأرسطو زعيم الفلاسفة . « حتى يستطيع العالم أن ينظر إلى الدين عن طريق المنطق والعقل ، وحتى لا يطلب الحق والعلم في أفق الدين وحده ، بل في ميدان الفلسفة أيضا » (٢)

وخاض موسى بن ميمون في الإلهيات ، وتكلم في صفات الله . ودعا إلى ادراك الله تعالى بطريقة سلبية لا إيجابية . وضرب على ذلك الأمثال . وتكلم في وجود الأنبياء ، والفرق بينهم وبين الفلاسفة . وبسط آراءه في مسألة الإرادة الالهية .

وأشار إلى رأى الأشاعرة الذى يقول :

« ليس في جميع الوجود شيء بالاتفاق بوجه ، لاجزئى ، ولا كلى . بل السكل بارادة وقصد ، وتدير » قال : وفي هذا الرأى شفاعة عظيمة ، تحملوها والتزموها .

ثم قال : أما ما اعتقده أنا في العناية الالهية ، فإنما هي في هذا العالم السفلى خاصة بالأنوع الإنسانية فقط ، أما الحيوانات والنبات ، فإن رأيت فيها رأى أرسطو ، لأني لا أعتقد أن ورقة الشجرة تسقط بعناية خاصة بها ، ولا أن العنكبوت الذى افترس الذبابة ، فعل ذلك بقضاء الله وإرادته ، ولأن السمكة التى اختلقت الدودة ، فعلت ذلك بمشيئة إلهية خاصة ، بل هذا عندى كله بالاتفاق المحض . وإنما العناية الإلهية تابعة للفيض الإلهي . ومن اتصل به ذلك الفيض العقلي ، حتى صار ذا عقل ، وكشف له كل ما يكشف لذي

(١) أنظر كتاب (موسى بن ميمون) للدكتور وفنسون ص ٥٩ .

(٢) نفس المصدر ص ٦٦ .

العتل ، فهو الذى صحبته العناية الالهية ، وقدرت أفعاله عل جهة الجزاء والعقاب (١) .

ثم قال : وليست العناية الالهية بالنوع الانسانى كله على السواء . بل تتفاضل العناية بالناس ، بتفاضل كما لهم الانسانى . وعلى ذلك فيلزم أن تكون عنايته تعالى بالأنبياء عظيمة جداً ، وعلى حسب مراتبهم فى النبوة ، وتكون عنايته بالفضلاء الصالحين على حسب فضلهم وصلاتهم وقد ذكر الفلاسفة هذا المعنى ، كما ذكر ذلك أبو نصر فى صدر شرحه لكتاب « نيقوماخوس » لأرسطو .

« وصادف كتاب (دلالة الحائرين) إعجاباً شديداً من بعض الناس ، كما لقي من بعضهم الآخر إنكاراً شديداً . إذ بدا لهؤلاء أن أراءه حرة ، مسرفة فى الحرية ، وأطلقوا على الكتاب اسم « ضلالة الحائرين » بدلا من « دلالة الحائرين » .

ووصلت شهرة الكتاب إلى بلاد المغرب ، وتجاوزت البحر الأبيض المتوسط إلى جنوب فرنسا . وأحدث الكتاب انقلاباً عظيماً فى الأوساط اليهودية ، والمسيحية فى الشرق والغرب معاً . غير أن موسى بن ميمون كان قد وضع كتابه باللغة العربية المكتوبة بحروف عبرية « لأنه خشى أن يثير بعض ما جاء فيه من معارضة المعتزلة والأشعرية فتنة كبرى » .

وبالفعل غفل عن كتابه المسلمون فى زمانه ، ولم تحدث معارضته سخطاً ، ولا ثورة فى الشرق الأدنى . ولا ننسى مع ذلك أن نقول إن سلاطين بنى أيوب كانوا متسامحين مع النصارى واليهود ، بمقدار ما كانوا متشدين مع المسلمين خاصة

« ويروى كل من القفطى ، وابن أبى أصيبعة أن ابن ميمون اعتنق الاسلام ، وجهر به إذ كان بالاندلس ، فى حين كان يبطن اليهودية . وذلك لكى يأمن الإضطهاد . واتهمه

بعد ذلك في مصر رجل يقال له (أبو العرب بن معيشة) بأنه ارتد عن الإسلام إلى اليهودية . إلا أن مولاه القوي القاضي الفاضل قرر أن الذي يكره على اعتناق الإسلام ، لا يصح إسلامه . وهكذا أنقذ حياة ابن ميمون . غير أن الراجح أن ابن ميمون لم لم يعتنق الإسلام ؛ بدليل أنه في اثناء الجدل العنيف حول كتابه « دلالة الحائرين » ، والذي لم يترك فيه خصومه نقداً ولا عيباً إلا وضموه به ، لم يرمه واحد من غلاتهم بأنه أسلم . وكان لابد لهم من مثل هذا النقد ، لو أنه أسلم حقيقة ، إذ أن إسلامه لا يمكن أن يبقى سراً محجوباً عنهم » (١)

(١) دائرة المعارف الإسلامية — في نفس الموضع المتقدم

الفصل الحادى عشر

القبط

رحب القبط بالفتح العربى لمصر ، أملا منهم فى الخلاص من اضطهاد الحكومة الرومانية ؛ التى أساءت حكمهم ، وعبشت بكرامتهم ومصلحتهم . وأوصى عمر المسلمين خيراً بقبط مصر ، فترك هؤلاء أحراراً فى بلادهم .

ومضت الحكومات الإسلامية المتعاقبة فى معاملة القبط معاملة لا توصف فى جملتها بأنها سيئة . وذلك باستثناء شيئين :

أولهما — دفع الجزية التى كانوا يفرون منها بمختلف الطرق .

وثانيهما — هدم الكنائس التى كان العامة ، وطاقم الناس يفعلون بها ذلك فى ثوراتهم ، ثم لا يلبث النصارى أن يؤذن لهم فى إعادة بنائها بأمر من الحاكم العربى . وفيما عدا ذلك — كان قبط مصر ينعمون بشيئين :

أولهما — حرية العبادة فى الكنائس ، والأديرة ونحوها .

وثانيهما — الاشتراك فى وظائف الحكومة ، لما ثبت عند حكام المسلمين من أنهم الفئة الوحيدة التى تصلح للأعمال المالية فى الحكومة . بل أن هؤلاء الحكام كانوا يشعرون بخلل الأداة الحكومية كلما اضطروا — إرضاء للشعب — أن يطردوهم منها ، أو يقصوهم عنها إلى أجل .

ومهما يكن من شئ ، فالظاهر أن ما كان يصيب القبط أحياناً من الاضطهاد ، وما كان يصدر ضدهم من أوامر ، إنما كان يحدث — كما يقول الأستاذ فييت Wiet — عندما تكون الحكومة نفسها فى أزمة مالية ، أو عندما يشتد سخط الشعب على القبط بسبب جمع

الأموال الضخمة ، أو عندما يقف القبط قسما كبيرا من أراضي مصر على الكنائس والأديرة ^(١) والحق أنه منذ استقل بمصر الأخشيدي ، ثم أحمد بن طولون ، وحكام المسلمين يحرصون الحرص كله على تألف القبط في مصر ، بقصد الاستعانة بهم ضد الخلافة العباسية إذا لزم الأمر . واستمر الحال على ذلك حتى كان العهد الفاطمي ؛ فكان عهد رخاء للأقباط ، وتسامح في معاملتهم ، وعطف عليهم ، وانتعاش لكنائسهم . واشترك الخلفاء المصريون يومئذ في أعياد المسيحيين ، وسمحوا لهم فاحتفلوا عاما بهذه الأعياد . وبدا أثر ذلك اللطف الذي عومل به القبط في عمل آخر له أهميته عندهم ؛ وهذا العمل هو نقل مكان البطركية إلى القاهرة .

ولم يكذب يشذ عن الخلفاء الفاطميين في معاملة القبط ، على هذا الوجه ، غير واحد فقط هو « الحاكم بأمر الله » . وهو رجل لا تعلل أعماله في نظر المؤرخين ، ولا ينبغي أن تكون مقياسا لسياسة الفاطميين . ولذلك لم يكن غريبا على التاريخ أن يؤثر عن هذا الخليفة الفاطمي الشاذ أنه ألقى بطريق النصراني فريسة للحيوان المتوحش ، الذي لم يلحق به أذى ؛ كما يقول المسيحيون ، ومنع أعيادهم ، وحال بينهم وبين أن يتخذوا لأنفسهم عبيدا ، أو يخدمهم مسلم ؛ وأحرق عددا من الصليبان ، وصادر كثيرا من أموال الكنائس . وبالغ المؤرخون في عدد الكنائس التي أحرقت بين سنتي ٤٠٣ ، ٤٠٥ هـ فقالوا إنها ثلاثون ألفا ^(٢)

أما في الحكم الأيوبي فقد كان تسامح الملوك الأيوبيية ، في جملتهم ، قليلا بالقياس إلى تسامح الخلافة الفاطمية في جملتها . فلم يشترك بنو أيوب في الأعياد المسيحية . وفي عهد صلاح الدين الأيوبي نفسه « نودي بمنع أهل الذمة من ركوب الخيل ، والبغال ، من غير استثناء طيب ، ولا كاتب » ^(٣) ومع ذلك فمن الخطأ أن نعتقد أنه

(١) انظر مقال Kibt للأستاذ قبيط في دائرة المعارف الإسلامية .

(٢) نفس المصدر المتقدم .

(٣) السلوك قسم أول — جزء أول ص ٧٧ .

كان ثم اضطهاد يقع من جانب السلاطين على القبط من سكان مصر الأصليين . فقد كانت حياتهم محتملة في مصر ، وذلك منذ أن لجأ إليها اليعاقبة السوريون ، في بداية الحروب الصليبية . ومن أجل هذا كان ملوك بني أيوب يميزون دائماً بين المذهبين اليعقوبي والملكاني في مصر ، مقدمين المذهب الأول على الثاني ، فلا يسمحون لأحد باعتلاء كرسي البطريرقية إلا لمن كان من رجال المذهب اليعقوبي .

يقول الأستاذ فييت Wiet : « وهناك حقيقتان تؤيدان أن القبط لم يكونوا مضطهدين في العصر الأيوبي :

أولاهما — أن الكنائس جرى العمل في إصلاحها ، كما كان من قبل .
والثانية — أن القرن السابع الهجري كان يعتبر العصر الذهبي للأدب المسيحية التي كتبت باللغة العربية » ^(١) . على أننا لم نسمع بثورة للقبط في مصر في ذلك العصر ، ولا سمعنا أن الفرنج تواطأوا معهم ضد الحكومة الإسلامية ، كما تواطأوا بالفعل مع ذبول الدولة الفاطمية بمصر ، في بداية الحكم الأيوبي .

وباختصار — كان ملوك بني أيوب أدنى إلى التساهل مع نصارى مصر والشام . وربما كان الملك الكامل أعظمهم تساهلاً في ذلك . « وكان الملك الكامل ، كصديقه الأمبراطور فردريك الثاني ، معروفًا بتسامحه الديني . بل كان الملك الكامل أظهر من فردريك الثاني في هذه الصفة » ^(٢) . وكان المسلمون في الشرق يعرفون في الرجلين هذا الميل ، ويصفون فردريك بأنه دهرى . أما المسيحيون في الغرب فكانوا يستخطون على فردريك ، ويتهمون به بالتقصير في الدفاع عن دين المسيح .

وتلقى الملك الكامل في بلاده قديساً يقال له فرنسيس Francis of assissi . وبالغت الأساطير الفرنشسكية ، فقالت إن السلطان تحول بسبب هذا القديس عن دينه . ولهذا

(١) نفس المصدر .

الخرافة دلالتها على أن الكمال كان محبوباً من المسيحيين عامة ، ولم تكن له في أذهانهم صورة بغیضة (١)

ثم أتى المماليك فكانوا أقرب إلى القسوة على القبط :

فبيبرس لم يكن فيما يظهر لطيفاً في معاملة القبط ، وقلاوون حرم المسيحيين من الالتحاق بالوظائف العامة ، وكان ينزل بهم أقصى العقوبة (٢) ثم في عهد السلطان خليل ابن قلاوون خف اضطهاد النصاري ، ورضى السلطان عنهم ؛ فالتحقوا ببعض وظائف الحكومة . ومضى الحال على ذلك حتى أتى الناصر محمد بن قلاوون ، فأظهر من العطف على القبط أكثر مما أظهره سلاطين المماليك من قبل ، وأمر بكل من فصل منهم عن عمله أن يرد إليه . وانتعش النصاري في مصر يومئذ انتعاشاً عظيماً ، وكاد الأمر ينتهي بهم إلى هذا الحد ، لو لأن زار مصر في ذلك الوقت وزير مراكشي ؛ هاله ما وجد عليه القبط من النعمة ، وغاظه ما كانوا يتمتعون به يومئذ من الاحترام والمودة ، ورأى بعينه كيف أنهم يلبسون الثياب الفاخرة ، ويركبون الجياد المطهمة ، مع أن أمثالهم في بلاده لاحظ لهم من كل ذلك .

فتحدث هذا الوزير المراكشي في شأنهم مع حكام مصر من المماليك ، وحرصهم على تغيير هذه المعاملة (٣) . وعجب المؤرخون كيف عرف هذا الكلام طريقه إلى آذان رجل مستنير ، كالسلطان الملك الناصر بن قلاوون ، فأصدر في رجب سنة ٧٠٠ هـ مرسوماً «يحرم استخدام أحد من النصاري، أو اليهود بديوان السلطان أو دواوين الأمراء ، إلا من أسلم منهم ، ونودي في القاهرة بأن كل من خالف هذه القيود كان جزاؤه القتل . ثم أمر السلطان باغلاق الكنائس بمصر والقاهرة ، وامتدت أيدي العامة في القاهرة إلى

(١) مادة Kibt في دائرة المعارف الاسلامية .

(٢) Muir. The Mameluke or Slave Dynasty of Egypt, P. 31 — 38

(٣) وكان مما قاله لهم هذا الوزير المغربي يومئذ : كيف ترجون النصر ، والنصاري تركب عندكم الخيول ، وتلبس العمام البيضاء ، وتذل المسلمين ، وتمشيهم في خدمتهم . . . الساوك جزء أول قسم ثالث ص ٩١٠ .

تخريب بعض كنائس النصارى واليهود^(١) . وأمرت الحكومة بإبطال (عيد الشهيد) بمصر ؛ وقد جرت عادة القبط أن يلقوا في النيل ، من كل عام تابوتا من خشب ، بداخله إصبع من أصابع شهدائهم ، وكانوا يعتقدون أن النيل لا يزيد إلا بذلك ، وكانوا يفدون من جميع جهات القطر إلى شبرا لمشاهدة المنظر ، فشقى إبطال هذا العيد على نفوس النصارى ، وكان ذلك من العوامل التي أثارتهم على المسلمين ، في عهد سلطنة الناصر محمد الثانية^(٢) .

وعظم الخطب على القبط ، ومنعوا من ركوب الخيل ، وأمرُوا بلبس العمام الزرق ، كما أمرُوا بشد الزناخير في أوساطهم . وضع لهذه المعاملة بعض ملوك المسيحيين ، ورؤسائهم في أوروبا ، فأخذوا يفاوضون الناصر بشأن النصارى واليهود المقيمين بمصر . وكان ممن فاضله في ذلك يومئذ امبراطور القسطنطينية ، الذي توسط لدى السلطان الناصر كي يعامل المسيحيين الشرقيين ، من أبناء مذهبه معاملة حسنة ؛ والبابا الذي طلب من الناصر أن يحسن معاملة المسيحيين المقيمين بمصر ، لكي يحسن هو معاملة المسلمين المقيمين بأوروبا ؛ وملك برشالونة ، واسمه يعقوب الثاني ، وقد بعث ب ستة كتب إلى السلطان الناصر ، ورد عليها الناصر من جانبه بثمانية . ودلت هذه الكتب ، التي تبودلت بينهما ، على حسن نية السلطان الناصر ، وعلى رغبته في معاملة رعاياه ، من القبط بنوع خاص ، معاملة كلها عطف ولين ، لا شيء إلا لأنه مسؤول عنهم ، وعن راحتهم .

(١) هدمها العامة بفتوى من الشيخ الفقيه نجم الدين بن الرفعة ، مع أن تقي الدين بن دقيق العيد امتنع من ذلك محتجا بأنه إذا قامت البيئة بأن هذه الكنائس أحدثت في الإسلام تهديم ، ولا فلا يتعرض لها ، ووافقه بقية الفقهاء على ذلك وانفضحوا . نفس المصدر المتقدم ص ٩١١ .

(٢) خطاط المقرئ ج ١ ص ٦٩ . وقد سبقت الإشارة إلى هذه القصة في الكلام عن مسالك الأبصار لابن فضل الله العمري .

وقال الناصر في بعض هذه الرسائل : «ورسمنا بفتح كنيسةين بمدينة القاهرة المحروسة ، مع أن أمر الكنائس الرجوع فيه إلى الشرع الشريف ، ومقتضى الشرع الشريف ألا يبقى شيء منها مفتوحا إلا ما هو من العهد العُمري . وكل ما تجدد بعد العهد العُمري يقتضى شرعا وديننا ألا يفتح . واتفق أنه تجددت بعد العهد العُمري كنائس كثيرة ، والملك يعلم أنكم ، كما يجب عليكم الوقوف عند شرعكم وأحكام دينكم ، كذلك نحن أيضا يجب علينا أن نقف عند شرعنا وأحكام ديننا الخ » (١)

وهكذا أصلح السلطان الناصر من نفوس المسيحيين ما أفسده فيهم المرسوم الذي أصدره ضدهم عام ٥٧٠٠ هـ ، غير أن عامة الشعب في مصر عادوا فأفسدوا على هذا السلطان أمره مع القبط .

« ذلك أنه لما أنقضت صلاة الجمعة ، صرخ رجل مولاه في وسط الجامع : اهدموا الكنيسة التي في القلعة ، وخرج في صراخه عن الحد واضطرب . فتمعجب السلطان والأمرء منه . . . وما هو إلا أن فرغوا من هدمها — والسلطان يتعجب — حتى وقع الصراخ تحت القلعة ، وبلغه هدم العامة للكنائس كما تقدم ، وطلب الرجل الموله فلم يوجد . وعند ما خرج الناس من صلاة الجمعة ، بالجامع الأزهر ، رأوا العامة في هرج عظيم ، ومعهم الأخشاب ، والصلبان ، والثياب ، وهم يقولون : السلطان نادى بخراب الكنائس : فظنوا الأمر كذلك . . . ثم تبين أن ذلك كان من العامة بغير أمر السلطان » (٢)

فشارت ثائرة السلطان ، وأخذ العامة يومئذ بشدة وصرامة ، وهدد بالقتل كل من يخالف أمره منهم « فقامت القاهرة ومصر على صاق ، وفرت النهاية ، فلم يدرك الأمرء منهم إلا من غلب على نفسه بالسكر من الخمر » (٣)

غير أن هذه الحوادث وأمثالها ، أثارت حفيظة القبط ، فاندفعوا يومئذ يشعلون النار في ميادين القاهرة ، واندلع الالهب حتى بلغ بعض جوامع المدينة . وقبض على الجناة ، فاذا

(١) كتاب Egypt and oragon للدكتور سوربال عطية ص ٢٢ .

(٢) السلوك : الجزء الثاني — القسم الأول ص ٢١٨ .

(٣) نفس المصدر .

هم من النصارى ، وكان منهم رهبان اعترفوا بالحقيقة . وأمر السلطان وزراءه باستدعاء
البطريق فأتى ، فذكروا له الخبر فبكى ، وقال لهم : « هؤلاء سفهاء قد فعلوا كما فعل
سفهاؤكم ، والحكم للسلطان ، ومن أكل الحامض ضرس ، والحمار العثور يلتقى الأرض
بأسنانه »^(١)

وانتقم السلطان الناصر انتقاما شديداً من النصارى ، فعاد الغوغاء في مصر إلى ثوراتهم
كالاعتاد ، فعاقبهم السلطان عقاباً أشد من عقاب النصارى ، إذ صلب جماعة منهم على
الحشب من باب زويلة إلى سوق الخيل ، وعلقهم بأيديهم ، فتوجع الناس لهم ، وكان
منهم كثير من بياض الناس »^(٢)

وانخلاصة : أن الناصر ووزراءه وقفوا — كما يقول الأستاذ موير muir — من هذه
الحركة العنيفة « موقفاً يستحقون عليه الشكر ، وحاولوا قدر استطاعتهم صد هذا التيار الجارف ،
ولكنهم حين أخفقوا لم يروا بداً من سن القوانين الشديدة ، وتنفيذها بدقة عظيمة . ودل
على حزم السلطان الناصر كذلك أن أحد الصوفيين المتعصبين رأى أحد المسلمين
يقبل يد أحد كتاب السر المسيحيين بدمشق ، فهجم عليه وقتله ، فأمر السلطان بشنق
هذا الصوفي ، وتعليق جسده على باب المدينة ، غير مبال بصياح العامة وحماستهم لتخليصه »^(٣)

من أجل ذلك كله ، عاد السلطان الناصر إلى مرسوم سنة ٧٠٠ هـ ، وهو المرسوم الذى
منع القبط ان يتزوا ببنى المسلمين ، وقضى بطردهم من دواوين الأمراء والسلاطين ، وبه
أغلقت بعض الكنائس والأديرة ، فاضطر ذلك بعض النصارى إلى اعتناق الإسلام ،
احتفاظاً بوظائفهم ، وتخلصاً من قيود هذا المرسوم الذى أعاد السلطان فرضه عليهم .
إذ ذاك استأنف ملك برشلونة مفاوضاته مع السلطان الناصر ، وهى مفاوضات أسفرت

(١) نفس المصدر ص ٢٢٤ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٢٥ ، وبياض الناس أشرافهم وكرماؤهم .

(٣) تاريخ المماليك البحرية للأكتور على إبراهيم حسن ص ١٣٤ . وذلك نقلاً عن كتاب

الأستاذ موير : Muir الذى مر ذكره ص ٧٣ — ٧٥ .

عن رجوع السلطان إلى آرائه التي تميل إلى التسامح مع القبط وغيرهم . وقد أدرك السلطان بومثد ، أن مصر مركز الخلافة الإسلامية ، وأن أمن المسلمين معهم ، واطمئنانهم في مملكته ، وسائر ممالك الأرض كلها أمانة في عنقه ، كما أن أمن المسيحيين في ملكه وحده جزء من هذه الأمانة التي في عنقه ، فأخذ يخفف من قيود هذا المرسوم ، وطفق بظهر في معاملة القبط كل عطف ولين .

ويكفي أن أذكر القارىء هنا بمحنة الشهاب بن فضل الله العمري صاحب مسالك الأبصار الذي مر ذكره وهي المحنة التي وقعت له بسبب اعتراضه على تعيين السلطان لرجل من الأقباط في الديوان .

وسار أولاد الناصر ، من بعده ، على سياسة العطف على النصارى ، لم يكذب شذ منهم غير السلطان الصالح صلاح الدين (٧٥٢ - ٧٥٥ هـ) ، فقد وقعت في أيامه حوادث شبيهة بتلك التي وقعت في أيام سلفه ؛ فاضطره ذلك عام ٧٥٥ هـ إلى كتابة مرسوم كالذي كتبه الناصر عام ٧٠٠ هـ . كان من أثره هدم طائفة من الكنائس والدور . غير أن الحال لم يدم على ذلك طويلا ، إذ عاد السلاطين إلى سنتهم الأولى في معاملة المسيحيين بالحسنى ، والسماح لهم بمزاولة الأعمال الحكومية ، ودخل كثيرون من القبط في الإسلام ، وتزوجوا بمسلمات ، أعقبوا منهم أولاد على دين محمد . ونبغ من هؤلاء الأولاد كثيرون في العلم الأدب .

* * *

ذلك موقف الحكومات الإسلامية من القبط ، وذلك موقف القبط من المسلمين في مصر ، ومنه نعرف كيف عاش النصران في سلام داخلي ، لم يعكره عليهما غير ما كان يحدث ، أحيانا ، من جانب الغوغاء الذين لا يقصدون من وراء ثوراتهم غير النهب والسلب . والفتنة إذا عمت ، جرفت في طريقها كل نية حسنة وفكرة صالحة .

وبسقط الحاكم الاسلامي في يده ، ثم لا يلبث أن يعود إليه رشده ، فيعالج الأمر بحكمة . قال أحد الباحثين في ذلك ^(١) : « وخوفا من عدم فهم الحقيقة التي دفعت الممالك إلى معاملة القبط هذه المعاملة السيئة ، نقول إن ذلك كله لم يكن نتيجة التعصب الديني . فإن المسلمين من المصريين كثيرا ما كانوا يقاسون ما يقاسيه القبط في ذلك الوقت » ولكن ما مدى مشاركة القبط في الحركة الفكرية لذلك العصر ؟

هنا لا نريد الحركة الفكرية الإسلامية ، فقد فرغنا من هذه الحركة ، وأشرنا في أنفاسها إلى الذين نبغوا من النصارى ، ومن المسلمين الذين كانوا قبل إسلامهم نصارى ، وعرفنا الكثيرين من هؤلاء قد ظهوروا في فنون كثيرة أهمها التاريخ . وذلك فضلا عن نبغ منهم في الأدب والإدارة الحكومية ، حتى كان منهم كثيرون تولوا شؤون الوزارة المصرية ، وأبلوا في ذلك بلاء حسنًا يذكره التاريخ لهم بالحمد وبالشكر .

لا نريد الحركة الفكرية الإسلامية التي فرضنا من الحديث عنها ، ولكن نريد الحركة الفكرية القبطية ، فلم يها الماسريها ، ثم به هذا البحث ، ونرى به ذمتنا من هذه الجهة . ونحن نعرف أنه كان من النتائج العديدة لفتح العربى لمصر ، اختفاء اللغة الأصلية من البلاد المصرية ، وإحلال اللغة العربية مكانها . وظل قبط مصر — كما يقول الأستاذ مالون Mallon — إلى جانب العرب « كالأعواد الصغيرة المحرومة من الشمس والمياه في ظل شجرة كبيرة تتمتع بالشمس والمياه » ^(٢) واستمر القبط على هذه الحال إلى أن كان القرن السابع الهجرى ، وكانت اللغة القبطية قد زالت من الحياة اليومية ، وضعف أمرها حتى في الأديرة التي أخذ أصحابها يكتبون رسائلهم

(١) هو الدكتور عطية سوربال في كتابه الحروب الصليبية في أواخر المصور الوسطى — باللغة الانجليزية — ص ٢٧٤ .

(٢) Melanges De la Faculté Orientale. Une Ecole de Savants égyptiens au moyen Age. Par mallon. P. 110.

باللغة العربية ؛ وهي اللغة التي كان الشعب المصري كله يعرفها ، ويجهل القبطية كل الجهل ؛ كما نفهم ذلك من عبارة لأحدهم ، وهو سويرس الأشموني Séverus حيث قال :

« فاستعنت بمن أعلم استحقاقهم من الإخوان المسيحيين ، وسألتهم مساعدتي على نقل ما وجدناه منها بالقلم القبطي واليوناني إلى القلم العربي ؛ الذي هو الآن معروف لأهل الزمان بأقليم ديار مصر لعدم اللسان القبطي واليوناني في أكثره » (١) .

وتقد كان القرن السابع الهجري فترة سلام نسبي للقبط ، انتشرت فيه الآداب القبطية المكتوبة باللغة العربية ، وظهر أثر ذلك في جميع أفرع العلم ؛ ومنها النحو واللغة . وظهرت العناية بهذين العلمين ، حين لم يجد المثقفون من القبط غنى عن لغة آبائهم الأصلية ، ووجدوا هذه اللغة ، مهما يكن من ضعف شأنها ، وهو أن أمرها ، ضرورة لفهم الشعائر الدينية ، والطقوس الكنسية ، فقاموا بتأليف المعاجم اللغوية ، والكتب النحوية ، وذلك على مثال المؤلفات العربية ؛ فقد اصطلح الأقباط على تسمية كتاب النحو « بالمقدمة » ، وليست هذه الكلمة من اختراع الأقباط ، ولكن لها نظير في اللسان العربي منذ القدم .

وكان من أشهر النحاة الأقباط « أثاناسيوس » أسقف مدينة قوص . وهو سابق للعصر الأيوبي ، ويوحنا السمنودي ، وأولاد العسال الثلاثة ؛ وهم : أبو الفضائل ، وأبو الفرج ، وأبو اسحق ، ثم الوجيه القليوبي ، وابن الدهيري ، وأبو البركات . وكل واحد من هؤلاء كتب في النحو كتابا سماه « المقدمة » .

وجميع هذه المؤلفات القبطية في النحو واللغة يقع تاريخها بين القرنين الرابع والثامن الهجريين . وقد اقترنت هذه الفترة التاريخية نفسها بظهور طائفة من الكتاب ، والمؤرخين ، والأدباء الأقباط : كسعيد بن البطريق ، ويحيى بن سعيد الأنطاكي ، وسويرس بن المقفع في القرنين الرابع والخامس ، وكأبي صالح الأرمني ، وابن الراهب ، والمكيني في

(١) نفس المصدر رقم (٢) الذي في الصفحة السابقة

القرنين السابع والثامن . وكتب هؤلاء جميعاً في تاريخ مصر على نمط التواريخ العربية ؛ بمعنى أنهم رتبوها على حسب السنين ، واعتمدوا فيها على مصادر إسلامية ، وكتبوا كذلك كتباً هامة في تاريخ الأديرة .

أما الآداب المسيحية التي كتبت باللغة العربية ، فقد تألفت في هذه الفترة من الكتب الدينية ، وتراجم لحياة القديسين ، كانت عبارة عن رسائل في مدحهم ، بقصد التأسي بهم ، والاقتداء بأفعالهم الطيبة . واشتملت هذه الكتب على حسنات الأدب الشعبي ومساوئه معا ؛ لأنها كانت غالباً ما تكتب لأغراض تهذيبية ، ولطبقات من الشعب غير مستنيرة ، فاعبت المعجزات ، وخوارق العادات فيها دوراً ظاهراً (١) .

وقد نشطت هذه الآداب ، أول ما نشطت ، في العهد الفاطمي ، حين أظهر الفواطم تسامحاً دينياً في معاملة القبط كما رأينا . فقام هؤلاء من جانبهم بإحياء الآداب القبطية القديمة ، ونقلوها من اللسانين اليوناني والقبطي ، وجاءت لغتهم في هذا النقل قبيحة جداً ، لما اشتملت عليه يومئذ من الأخطاء الكثيرة . ومع ذلك فقد حافظ الأقباط والمسلمون معهم على هذه اللغة بأخطائها ، مكتفين بإلقاء التبعة في ذلك على مؤلفيها الأول .

وجاء الحكم الأيوبي ؛ ففضت هذه النهضة في طريقها ، بل زادت تقدمها حتى وصلت أوج كمالها ، وذلك في داخل الأديرة . وتمتع الأقباط بحياة كلها هدوء وسلام في تلك الأماكن المقدسة حتى كان القرن العاشر الهجري ، فوجدنا كثيراً من الكنائس القبطية قد تهدمت ، والأديرة قد تخربت ، فزالت من الوجود أكثر تلك الحصون التي آوت إليها اللغة القبطية ، والآداب القبطية منذ قرون . وانحسرت بذلك كله ، ولم يعد له أثر إلى اليوم .



في مقدمة هذا البحث طُفقت أُمُحَدِّث عن الشخصية المصرية ، وأسأل عن تاريخها ومعالِها . فمَدَّتْ بِها إلى أقدم عصورها المَرووفة ، وأخذتْ أَتَبَّع ، في إيجاز شديد ، قصة هذه الشخصية المصرية ، حتى بلغت بِها الدور الذي يعنِني من هذه المقدمة ، وهو دور الإسلام . ونظرتُ فإذا حرارة الإسلام القوية تذيب ما كان معروفًا في مصر قبله من فلسفة الإسكندرية ، وعلوم الاسكندرية . وإذا النهضة التي كانت تقوم بِها تلك المدينة العتيقة تقف إلى حين ، ويصليها ما أصاب المصريين أنفسهم إذ ذاك من «دُوار الفتح» ، وهو دوار دام طويلًا ثم أفاق المصريون منه بمضي الوقت . فما هو إلا أن امتزج العرب بالمصريين ، وما هو إلا أن ترك العرب الجندية ، واضطربوا فيما اضطرب فيه المصريون أنفسهم من الحياة المدنية ، حتى نشأ من ذلك الامتزاج شعب جديد ، هو الشعب الإسلامي في مصر .

ولحسن حفظ هذه البلاد المصرية ، وحظ غيرها من الأقطار الشرقية الإسلامية أن العلم والحضارة فيها لم تقم دائمًا على الغزاة الفاتحين ، ولا كانت لها صلة مستمرة بالجيوش الكثيرة ، التي تدفقت على تلك البلاد الشرقية بين حين وحين . وإنما كان الشعب نفسه في تلك البلاد كلها هو الذي يقوم بالعلم والحضارة ، ويترك لحكامه المصلحين أمر الزعامة والقيادة . والزعامة التي نعنيها هنا هي الزعامة الحربية ، أو العسكرية ، وهي التي وجدنا الشعب المصري يتنمى عنها ، ويكتفى بما هو آمن وأعز مكانًا منها ، وهو المساهمة الصحيحة في بناء الحضارة الإسلامية ، والعلوم الشرقية ، والاشتراك بأوفى نصيب من الحياتين المدنية والعنيفة .

غير أن مصر في العصور التي أرخنا لها كانت أحسن حفظًا من ذلك . فقد رأينا

الحكومات الإسلامية ، التي تعاقبت عليها من لدن الفاطميين إلى حكومة المماليك تشارك الشعب هذه الزعامة الثقافية ، أو بهبارة أخرى ، تحرص كل الحرص على أن توجه هذا الشعب توجيهاً علمياً يتفق ورغبتها أو مذهبها ، وترسم له الخطط الثقافية التي توائم روحها وسياستها . ثم لم تسكتف الحكومات الإسلامية بذلك حتى تولت الانفاق بسخاء — كما رأينا — على هذه الحركة فنمت وترعرعت ، وآتت أكلها كل حين بإذن ربها .

والغريب في ذلك ، أن روح الإسلام كانت يومئذ من القوة بحيث صرفت المصريين عن ماضيهم ، وأنستهم ملوكهم وفراعنتهم ، كما أنست الفرس من قبل أكاسرتهم ، والترك خواقينهم ، فأصبحنا لانجد عند المصريين تفاخراً بالفراعنة ، بل وجدنا عندهم تمدحاً بالديانة الجديدة ، وعناية كبرى بما حملت إليهم من ثقافة جديدة .

ونظراً بهذا في هذه الثقافة الجديدة ، فإذا هي تعنى أولاً بالروح ، أو بمصير الإنسان في الحياة الأخرى ، وكان من نتيجة ذلك نشأة « التصوف » ، كما تعنى في الوقت نفسه بالإنسان كإنسان — أو بهبارة أخرى — بالحياة الدنيا ، وكان من نتيجة ذلك العلوم الكثيرة التي تحدثنا عنها . ومعنى ذلك أن الإسلام لم يكن نظاماً روحياً فقط ، بل كان نظاماً روحياً ومدنياً معاً . فما كاد العرب يظهرون في مصر ، حتى صرفوا أهلها — كما قلنا — عن حضارتهم القديمة ، إلى التفكير في الدين الذي أتوا به : ما هي أصوله ؟ وما قوانينه ؟ وما الغاية التي يدعوا الناس إليها ؟ وما النظام الذي يهدف إليه ؟ . ومنذ يومئذ اندفع الشعب المصري الإسلامي في نهضة علمية كبيرة ، أخذت تنمو شيئاً فشيئاً حتى وصلت إلى الحد الذي وصف هذا البحث طرفاً منه .

وفي هذا الميدان تشترك مصر مع غيرها من أقطار الإسلام . غير أنه من أجل هذا الدين نفسه ، زجت الحكومات المصرية المتعاقبة بنفسها في حروب طاحنة ، كلفتها ، وأجهدتها ، ونالت منها كل مزال . فهل كانت هذه الحروب حائلة بين مصر وبين بلوغها

ما أرادت من النضوج العلمى ؟ الجواب عن ذلك : أن الحروب كانت تحول فعلا دون تقدم المصريين العلمى ، لو أن الشعب المصرى نفسه هو الذى قام بها ، ونهض باعبائها ، ولسكننا نعلم أن هذه الحروب قامت على أكتاف الطبقة الحاكمة وحدها ، فأتاح ذلك للشعب نفسه فرصة النهوض بهذا الواجب العلمى أو الثقافى ، فقام به يومئذ قياما حسنا ، وكتب فى تاريخ مصر الإسلامية تلك الصفحات التى تعرض هذه البحوث لجانب منها .

فذلك إذن ، هو العمل الذى فرضه الشعب المصرى على نفسه ، منذ الفتح العربى ، ومضى فيه بدافع من طبيعته وسجيته ، وقطع فيه أشواطاً بعيدة ، حتى وصل به فى العصر المملوكى إلى نهايته . فإذا كان الشعب مسوقاً إلى واجبه هذا من تلقاء نفسه ، لا بدافع من حكومته ، فما ظنك بهذا الشعب حين تكون وراءه حكومة تشد أزره ، وقادة يرون مصلحة البلاد العليا فى تشجيعه على عمله ؟

لاشك أن تقدم العلوم ، فى هذه الحالة الأخيرة ، يكون أسرع ، وإن زيادة الثروة العسكرية تكون أبين وأضمن . وذلك بالفعل ما قد حدث لمصر فى الحكم الفاطمى أولاً ، والحكمين الأيووى والمملوكى بعد ذلك .

— ٢ —

ثم إنه كان الإسلام أثر من نوع آخر ؛ وهذا الأثر هو « الرابطة الإسلامية » التى جمعت بين مصر وغيرها من الشعوب الشرقية والغربية . وقد أشرنا إلى شىء من مزايا هذه الرابطة فى مقدمة البحث ؛ وقلنا إنه كان أهم نتائجها يومئذ : الشعور « بالوطنية الإسلامية » ، وهى التى صدر الناس عنها فى جميع أفعالهم ، وأفكارهم ، وآرائهم ، وأحلامهم فى غضون القرون الوسطى .

وليس شك فى أن الوطنية الإسلامية أعم وأوسع من الوطنية القومية ، ولقد كانت

أولاهما في القرون الوسطى — على الأقل — أمس بقلوب الناس ، وشعورهم ، وأدوم تأثيراً في عقولهم ، ووجدانهم من الثانية .

على أنه من الحق أن يقال ، إن وحدة الشعوب الشرقية كانت أقدم من الإسلام ، ومن الحضارة التي أتى بها الإسلام . ذلك أن الفضل الأول في هذه الوحدة القديمة إنما يرجع إلى قدماء المصريين ؛ وهم الذين كونوا لأنفسهم أول امبراطورية عرفها العالم القديم ؛ ثم جاءت غزوات الإسكندر المقدوني قبل الميلاد بثلاثة قرون ؛ فأعادت لهذه الوحدة قوتها ، بعد إذ ضعفت ؛ وطبعتها بطابع فسكري ، أو حضري شبيه بالطابع الهليني . ولما جاء الإسلام زاد في قوة هذه الوحدة ، وصبغ هذه الحضارة الهلينية الأخيرة بصبغة جديدة ، كانت من القوة يومئذ بحيث أخفت تحتها معالم الصبغة الهلينية التي أشرنا إليها . غير أنه من أجل هذه الرابطة الاسلامية وجدنا صعوبة ما في التمييز بين المصريين في الميدان الفسكري ، وبين غيرهم من أبناء الأقطار الاسلامية الأخرى . فمرة نعتبر من المصريين من ولد بأرض مصر ، وتربى بها ، وإن اضطرت ظروف الحياة فيما بعد أن يرحل عنها إلى غيرها . ومرة نعتبر من المصريين من ولد بغير مصر من بلاد الشرق أو الغرب ، ولكنهم أتى مصر في طلب العلم . فالما استهوته الديار المصرية أقام بها مدة طويلة ، ربما مات بعد انقضائها ، وربما انتقل بعدها إلى أرض أخرى فمات بها . ذلك أن الرحلة من بلد إسلامي إلى آخر كانت أمراً تشجع عليه هذه الرابطة من جهة ، ويدعو إليه الإخلاص للعلم ، أو طلب الجاه ، أو النروة من جهة ثانية .

ثم إن مصر — ذلك البلد المضيف الذي وهبه النيل كل ذلك الخصب — كانت — كما قلنا — خير وسيط ثقافي بين الأمم منذ القدم : تعطي وتأخذ ، وتختار لنفسها ، وتوزع على غيرها ، وتقوم بهذه الوساطة الثقافية قياماً منقطع النظير . ولكن مصر كانت لا تتمكن

من أداء واجبها على الوجه الأكمل ، إلا في فترات الاستقرار التام ؛ وهى فترات كانت تعقب الزواجم الحربية ، والغارات الجنسية التى كان الوادى مهبطاً لها ؛ للظروف التى شرحتها بعضها فى المقدمة .

والآن نريد أن نلخص سمات الشخصية المصرية فى القرون الوسطى . ونستطيع أن نطمئن من هذه السمات إلى ما يأتى :

١ — إن مصر كانت تميل بطبيعتها إلى الدين ، وأن حضارة المصريين كانت فى العصور القديمة ، والوسطى حضارة دينية فى جملتها .

٢ — إن مصر أميل إلى المحافظة على القديم ؛ نحن إليه حنيناً عظيماً ، ونحب أن نعيش عليه زماناً طويلاً ، ولا تزهد فى هذا القديم حتى يصبح غير صالح للبقاء . وإذذاك فقط نلتمت إلى غيره ، وتستمد من طبيعتها القدرة على نقل سواه .

٣ — إن مصر معشدة ميلها إلى القديم ، لانسكركه الجديد ؛ وإعانتها رغبته ، وتفسح له المجال ، وتسمح لهذا الجديد فيبقى ضيفاً عليها مدة طويلة ؛ تدرسه فى غضوناتها دراسة جيدة ، وتمثله فى نفسها تمثلاً قوياً ، وتدخره عندها لوقت الحاجة — كما قلنا .

٤ — إن مصر أقدر من غيرها على اختيار لنفسها ما يصلح لها من مواد الثقافة والعلم ؛ تحكم فى ذلك حاسة « الذوق » التى قلنا أنها فى المصريين أقوى وأظهر ؛ وربما كان نتائجهم الأدبية من أجلها أخف ظلاً من غيره .

٥ — إن مصر أدنى إلى الاستقرار والثبات ، وأبعد عن الزعزعة والتدخل . ومن أجل ذلك عاش المصريون منذ القدم عيشة رتيبة ، وخضعوا منذ القدم لنظام واحد فى الحكم لا يتغير ، ولا يتبدل . مع أن تاريخ هذه البلاد ربما كان أطول تاريخ عرفته أمم الأرض . وكان من شأن هذا الطول الزمنى أن يسمح بالتغيير والتبديل ؛ ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث .

٦ — أن مصر أكثر استعجالية لوجدانها وشعورها ، منها لعقلها ومنطقها أي أن نزوعها في التعمق في التفكير كان قليلاً — في جملة — بالقياس إلى الأمم الأخرى . ونتج عن ذلك أنها أحبت الأدب والفن أكثر من حبها للفلسفة والمنطق وغيرها من الأمور التي تحتاج إلى إعمال الفكر .

٧ — أن مصر كانت تميل دائماً إلى النظام ، وتحب طاعة الحكام . والحق أن الشعب المصري لم يخرج في تاريخه الطويل على حكامه ، ولا تمرد عليهم . بل أن القبط ، منذ الفتح العربي ، لم تعرف لهم ثورة عامة على الحكومة الإسلامية ، إلا في مرات قليلة ، بل نادرة ، كما حدث ذلك في عهد المأمون ، ثم لم يفكروا في الثورة منذ يومئذ .

٨ — أن مصر كانت تميل أيضاً إلى الوحدة والانسجام ؛ وهما صفتان لازمتان لهذا القطر الذي تشمله نظم واحدة ، ويسير في حياته على وتيرة واحدة ، وذلك لأسباب كثيرة ، قلنا أن من أهمها «نهر النيل» ، وما أتاحه للمصريين من نوع الحياة التي خالفوا بها غيرهم من الشعوب الإسلامية الأخرى .

٩ — أن مصر كانت — وربما لم نزل — تؤثر السهولة ، والبساطة والوضوح على التقليد والعراقة والاتواء ، وكان لهذه الطبيعة أثرها الواضح في تفكيرها ، وآدابها كما رأينا وسنعود أيضاً إلى توضيح شيء من هذه الظاهرة .

١٠ — أن مصر سلم لها — في ذلك الوقت — نوعان من الزعامة ، هما الزعامة السياسية والزعامة الدينية ، وذلك منذ انتصارها على الصليبيين والتتار ، ومنذ أصبحت القاهرة مقراً للخلافة العباسية بدلاً من بغداد . وبقيت مصر مركزاً للخلافة الإسلامية حتى أتى الأتراك العثمانيون ، وكانت مصر يومئذ قد ضعفت وهزمت ، فسلمت الخلافة إلى هؤلاء الأتراك العثمانيين ، الذين ذهبوا بها إلى الآستانة .

ونظرة واحدة في جملة هذه العناصر ، التي تألفت منها الشخصية المصرية تدلنا على أنها

مجموعة من العناصر القوية التي جعلت القدرة على المقاومة ، والتحمل من صفات هذه الشخصية . ولعله من أجل ذلك احتفظت مصر بكيانها في جميع العصور التاريخية التي مرت بها . فكانت تنحط سياسياً وحربياً ، ولكنّها ما كانت قط تنحط علمياً ، ولا أدبياً ولا خلقياً . وشهد التاريخ نفسه لمصر أنّها كانت — من أجل هذه الصفات كلها — تقوى دائماً على إذابة الأجناس الأجنبية عنها ، وعلى تحويلها في وقت قريب جداً إلى أجناس تكسب لنفسها صفة المصرية ، وتعزّز بها ، وربما نسيّت معها أصلها الأول .

— ٤ —

أخذنا نطبق هذا كله على الحركة الفكرية بمصر في العصور التي أُرخنا لها ، فوجدناه صحيحاً في أكثره :

فمصر — من أجل أنّها تميل إلى الدين — كانت تربة صالحة للتصوف ، ونجح هذا النبات الكريم في أرضها نجاحاً عظيماً ؛ حتى ذهب كثيرون من المؤرخين إلى أن التصوف مصري النشأة ، وذهبنا نحن إلى القول بأن مصر تأثرت بالتصوف الإسلامي ، واستجابت له ، أكثر من استجابتها للدين الإسلامي نفسه . وقلنا أنه ليس في هذا التعبير شيء من الإسراف أو الغلو ، فقد بقي المصريون على تلك الحال إلى اليوم .

وذلك أثر الدين في الحركة الروحية . أما أثره في الحركة العلمية ، فقد كان من الواضح بحيث أصبح لا يحتاج منا إلى دليل . ذلك أن هذه الحركة العلمية كانت كلها مصبوغة بصبغة الدين ، بل كان الدين نفسه هو الهدف الأول والأخير لهذه الحركة . وكان لهذا التيار الديني الجارف أثره كذلك في كراهية المصريين للفلسفة ، وإعراضهم عن العلوم التي لا تمت للدين بصلة مباشرة . وتأثر الأدب نفسه ، وتأثرت البلاغة معه بهذا الاتجاه العام . فاستمد الأدباء كثيراً من معاني القرآن وأسانيده ، واحتفظوا به ككنز لا يفنى من الناحية البلاغية . وكانت إفادتهم من القرآن — من هذه الوجهة — أعز على نفوسهم من

أى معنى . فاشتقوا أحكامهم البلاغية من كتاب الله ، وكثيراً ما كان يحدث أن يعيل المصريون ، بأذواقهم الخاصة ، إلى نوع من الأساليب البلاغية ، أو الأحكام النقدية ، ثم لا يثبتون أن يرتدوا عنها ، ويزهدوا فيها ، لا شيء إلا لأنهم اشتقوا أنها بعيدة ، نوعاً ما عن بلاغة القرآن الكريم . وأكثر من ذلك أن زعيم النهضة الأدبية ، في مصر الأيوبية « وهو القاضي الفاضل » ، كان أشهر ما يمتاز به أسلوبه الأدبي تلك الخماضة التي نهينا إليها ؛ وهي خاصة « نثر القرآن » ، على طريقة ابن العميد ، في نثر الأشعار .

ومن ثم كانت ثقافة الأدباء الدينية ، في ذلك الوقت ، من مصلحة الأدب المصري إلى حد بعيد . و بقيت هذه الثقافة الدينية صالحة للأدب حتى أتى الوقت الذي وجدنا فيه القوالب العربية نفسها قد جمدت ، والأساليب الأدبية أصابها نوع من التجمد . وذلك بسبب عجز الأدباء المتأخرين عن الاستفادة من أسلوب القرآن الكريم ، وبسبب تأخرهم في تحصيل الثقافات التي تعينهم على بلوغ هذه الغاية .

ثم لا ننسى كذلك أنه كان لتدين المصريين أثر عظيم في نزاهتهم الخلقية التي ظهرت بوضوح في ثروتهم الأدبية كما رأينا .

ذلك أن الأدب المصري لم يكن في تلك الفترة أدباً ماجناً بالقياس إلى أدب الشام أو أدب العراق .

وإنما كان الأدب المصري في ذلك الوقت عفاً ، نزيه اللفظ في جملته . آية ذلك أن مصر لم يكن بها في العصور التي أشرنا إليها شاعر كأبي حامد الأنطاكي المعروف باسم « أبي الرقعمق » وهو شاعر شامى بالغ من المجون حداً سلكه في زمرة السفهاء لا الظرفاء .

وللقارىء أن يرجع إلى أشعاره في يتيمة الدهر ^(١) بل إنك لتقرأ ديوان شاعر

مصرى كان سناء الملك من أوله إلى آخره ، فلا تكاد تظهر فيه بشيء من الجحون ، إلا في بيتين فقط ، لا داعى للإشارة إليهما . وقل مثل ذلك في بقية الشعراء المصريين .

— ٥ —

ومصر — من أجل أنها تميل إلى القديم — لم يستمر فيها المذهب الفاطمى الجديد ، رغم أن الفاطميين بذلوا فى الترويج له ما لم تستطع دولة قديمة أو حديثة من دول الشرق الأدنى أن تفعله : فمن إقامة أعياد ، إلى بذل العطاء للشعراء ، إلى عناية بمباهج الشعب ، إلى كرم فى استقبال الوافدين على مصر من الشرق أو الغرب ، فلم يغن كل ذلك شيئاً كبيراً فى سبيل وصول الفاطميين إلى غرضهم الأول من تحويل المصريين ، وصرفهم عن مذهب السنة ، إلى مذهب التشيع .

وما إن تيسر إصلاح الدين أن يزيل عن مصر دولة العبديين ، حتى رجع المصريون إلى ما كانوا عليه قبل اتصالهم بهذه الدولة الفاطمية التى احببتهم ، واسعدتهم ، واغدت عليهم من نعمها ، واطمتهم بوافر سلطاتها ، وبلغت بهم فى العلم شأواً لا يطاول ، وفى الحضارة مكاناً تحسد عليه .

وحسب العصر الفاطمى فخراً أنه أحدث هذه النهضة الكبرى فى الأدب ، وأن تعاليمه كانت مبعث حركة قوية فى الفكر . فقد تصدى الكثيرون للرد على الفاطميين . ومن الطوائف التى ردت عليهم يومئذ إخوان الصفا ، والمعتزلة ، والإثنا عشرية ، وذلك فضلاً عن الفلاسفة ، والشعراء وغيرهم . وربما كان من هذا القبيل ما دار من الرسائل بين أبى العلاء المعرى بالشام ، وداعى الدعاة بمصر ؛ وكان موضوعها أكل لحم الحيوان ، ولماذا حرمه المعرى على نفسه ، فقد قيل إن السبب فى إنشاء تلك الرسائل ، وما فيها من حوار ، « ان أبا نصر بن أبى عمران الداعى بمصر لما قرأ قول أبى العلاء :

غدوت مريض العقل والدين فالقنى

لتسمع أنباء العقول الصالحين

كتب إلى المعري يقول له : أنا ذلك المريض رأياً وعقلاً ، وقد أتيتك مستشفياً فاشفىنى ^(١) .

قد يقال إن المصريين كانوا فى كل هذه الحركات تبعاً لحكامهم ، ومن أخلاقهم الطاعة لهؤلاء الحكام . فلما جاء الفاطميون ، بذلوا منهم جهداً شديداً ، حتى أقنعوهم بالمذهب الفاطمى . ثم لما جاء صلاح الدين بذل هذا الجهد عينه ، فى إرجاعهم الى مذهبهم الأول ؛ وهو مذهب أهل السنة . وهذا صحيح . غير أننا نضيف اليه شيئاً آخر ، لا سبيل الى إنكاره ، نشقّه من الطبيعة المصرية نفسها ، وهى طبيعة تحب القديم ، وتؤثر فى الوقت نفسه السهولة والوضوح . وقد رجحنا أن المصريين آثروا الرجوع للمذهب السنى لما نين الصفتين فقط من صفات الشخصية المصرية . وقلنا : يخيل إلينا أنه لو لم يأت صلاح الدين لإعادة المصريين الى مذهبهم الأول ، لعادوا إليه من تلقاء أنفسهم ، وإن استغرقت هذه العودة زمناً أطول بكثير من الزمن الذى قضاه صلاح الدين فى إرجاعهم الى هذا المذهب .

— ٦ —

ومصر — من أجل أنها أكثر استجابة لقلبها من عقلها — كرهت العلوم العقلية ، واندفعت تتحمس للدين تحمساً قوياً كما رأينا . فأما بغضها للعلوم العقلية ، فقد حرّمها من الانتفاع بفلسفة الأسكندرية قبل مجئ الإسلام ، كما حرّمها من الانتفاع بفلسفة الفاطميين بعده . فأما فلسفة الأسكندرية فقد حاربها النصرانية فى مصر بحاربة قوية ، واعتبرتها فلسفة وثنية ، ومال الشعب المصرى الى ما زرة هذه الحركة حتى ضعفت مدرسة الأسكندرية ، وتعرضت للتلف والضياع قبيل ظهور الاسلام .

(١) رسالة الغفران — طبعة الكيلانى ، ص ٣٨٦

ولما أتى الاسلام أجهز على البقية الباقية منها . ومعنى ذلك أن موقف المصريين من الفلسفة والدين لم يتغير ، وإن استجابتهم للدين كانت أقوى دائماً من استجابتهم للفلسفة . أما فلسفة الفاطميين ، فقد كانت في أول أمرها تضطر المصريين ، وغيرهم إلى التفكير . وبدأ الدعاة والقضاة في قيادة هذه الحركة ، ومضوا فيها شوطاً لا بأس به . وكان من حق هذه الفلسفة الفاطمية — مادامت بعيدة نوعاً ما عن الغلو والاسراف الذين وصفت بهما فرق شيعية أخرى — أن تثبت قدمها في مصر ، وإن تتأثر مصر تأثراً قوياً بها في ذلك العصر ، وأن يكون من نتيجة هذا كله أن يظفر المصريون بمكانة عظيمة في تاريخ الفكر . فكم تكون الحركة الفكرية في مصر عظيمة لو أن الفاطميين عاشوا فيها أقوياء أكثر من هذا الحد الذي قدس لهم ، أو لو أن المصريين آزرُوا خلائقها ما زرة قوية وتحمسوا لهذه الحركة تحمساً قوياً أيضاً ، أو لو أن صلاح الدين لم يأت إلى مصر لإزالة هذه الخلافة . ولما سكن الدولة الفاطمية عاشت بالديار المصرية أكثر من قرنين كاملين ، فرقت فيهما تفرقة واضحة بين علم يصلح للعامة ، وعلم لا يصلح إلا للخاصة ، وأسبغت على هذه التفرقة ثوباً من الدين ، وكانت هذه التفرقة معقولة في ذاتها ، ولا غبار عليها ، من الناحية الديمقراطية البحتة ، إلا أن المذهب السنّي بنوع خاص قد انتصر للديموقراطية العامة ، انتصاراً أقوى وأعظم ، بحيث حجب فيه الشعب ، وكان من العوامل التي أساءت ظنه في العلوم الفاطمية ، والتي سميت « بعلم آل البيت » .

فهذا وذاك ، يدلنا بصراحة على أن مصر كانت — كما قلنا — لا تقوى على المضي طويلاً في حركات فكرية عنيفة ، تكلف عقلاً عناء ومشقة ، وتمضى فيها مصر على نحو ما كانت تمضى المدن القديمة المعروفة .

ومصر — من أجل أنها تؤثر السهولة ، والبساطة ، والوضوح ، وتبغض التكلف ، والغربة

والتعقيد — جاءت آدابها مترجمة بجلاء عن هذا العنصر من عناصر شخصيتها . فمضى العراقيون في اغرابهم ، وسار الشاميون في تكلفهم ، وكان أئمة هؤلاء أبو الطيب المتنبي في القرن الرابع ، وأبو العلاء المعري في القرن الخامس . وكان لمذنب الشعارين نوع من التعقيد لفت إليه أنظار القدماء ، وافتخر المتنبي به ، حيث قال في وصف غرائب الشعرية :
بيته المشهور :

أنام ملء جفوني عن شواردها

ويسهر الخلق جـراها ويختصم

أما الشعراء المصريون ، فكانوا أدنى الى السهولة ، وأقرب إلى الوضوح .
غير أنه عندما أردنا أن نطبق هذا العنصر ، من عناصر الشخصية المصرية ، على القاضى الفاضل ، وجدنا في أدبه صفة مصرية بحة ؛ هي ميله الى الزينة اللفظية ، ورغبته في الاستفادة من كنز المسلمين الثمين ؛ ونعني به القرآن الكريم . وقد كان حرص هذا الكاتب على تلوين فنه البياني بهذا الزخرف القرآني عظيماً إلى الدرجة القصوى .
ووجدنا في الأدب الفاضل — في نفس الوقت — صفة ليست في نظرنا مصرية ؛ وإن كانت تمت بسبب ما الى الحضارة الفاطمية ؛ وهذه الصفة الأخيرة هي المبالغة في استخدام الزينة اللفظية مبالغة تصل إلى حد السرف والتعقيد ، ولا تتفق مع ما نعلمه من ميل المصريين إلى السهولة والوضوح .

ونحن إذ ننظر في رسالة ديوانية أو غير ديوانية من رسائل القاضى الفاضل ، نرى أنها أشبه شيء بباب عظيم من الخشب ، تألق فيه صانعه تألقاً شديداً ، وطفق يعالجه معالجة طويلة ، حتى زاد في نعومته على الحرير والقطيفة ، ثم لم يكتف صانعه بذلك حتى أخذ في تطعيمه بقطع شتى من الآبنوس والعاج ، ثم كفته بالذهب والفضة وغيرها من المعادن الأخرى .

وقضى في ذلك وقتاً طويلاً جداً . فجاء هذا الباب قطعة فنية رائعة ، تسر الناظرين إليها من أهل هذا الفن . ولكنهم قد لا تنال من إعجاب غيرهم من الناس ما تستحق .

والسبب في ذلك أن من الناس من يؤثر البساطة والسهولة ، على التعقيد ، والغنى الفاحش في الزخرف ، أو الزينة . والذي رجحناه في هذا البحث ، أن المصريين بعيدون عن هذا التعقيد الذي وصف به أسلوب القاضي الفاضل ، كما نقرأ ذلك في رسائله الديوانية التي لم ينشر منها بعد إلا النزر اليسير .

من أجل هذا وقفنا من القاضي الفاضل هذين الموقعين ، ورأينا فيه — كما جاء في مقدمة البحث — هذين الرأيين . ولست أشعر إلى الآن أنى أناقض نفسي في شيء من ذلك .

— ٨ —

ومصر — لأنها أصبحت زعيمة العالم الإسلامي في العصور التي أرخناها — كلفتها هذه الزعامة القيام بواجبات كثيرة ، من أهمها المحافظة على التراث الثقافي ، وصيانته من العبث . وقد رأينا كيف أن مصر وفقت في ذلك توفيقاً عظيماً . حتى لقد خيل إلى الباحثين ، أن العلوم الإسلامية كلها قد نسيت يومئذ من جميع الأذهان نسياناً تاماً ، لتكتب من جديد ، ويتبع في كتابتها نظام جديد أيضاً ، وتلك كانت الفكرة الأساسية عند أصحاب الموسوعات ، وهي الإلمام بالثقافة الإسلامية من جميع أطرافها ، لم يختلف في ذلك عالم عن آخر إلا من حيث الإطار الذي تجمع فيه مواد هذه الثقافة : فإطار أدبي كما في « نهاية الإرب » ، وإطار جغرافي كما في « مسالك الأبصار » ، وإطار لغوي كما في المعاجم العامة ، وإطار رسمي ديواني — إن صح هذا التعبير — كما في « صبح الأعشى » — وهكذا .

وليس شك في أن مثل هذه الفكرة — وهي فكرة الموسوعات على اختلافها — كان لا يمكن أن تصدر إلا عن مثل هذا الوازع الذي أشرنا إليه ، وعلى مثل هذا النظام ، أو المنهج الذي وصفناه . وهذا وذاك لا يمكن أن يكون من وكدة أمة لا تشعر بأن على

عانتها هذا الواجب الثقيل ، وهو صيانة الأدب العربى ، والتراث الإسلامى ، من التلف إلى غير رجعة .

وهذه الحركة المظلمى ، وهى حركة الاحياء ، قد اقترنت بالعصر المملوكى كله ، وكانت نتيجة للزعامتين الدينية والسياسية اللتين انتهتا إلى مصر الاسلامية ، فى وقت كانت بغداد فيه عاجزة كل العجز عن القيام بهذه المهمة الكبرى .



وبعد فلست أطمع ممن تقاح له قراءة هذه الفصول فى أكثر من أن ينظر إليها تين النظرتين باعتبارين :

الأول — أنها تعتبر مثالا من أمثلة البحوث الادبية التى تعرضت لها « المدرسة الأولى » ، من مدارس البحث ، فى الأدب المصرى بجامعة فؤاد بالقاهرة : فهكذا بدأتلاميذ هذه المدرسة بحوثهم فى هذه الناحية ، وهكذا كان تفكيرهم فيها منذ اقتنعوا بوجوب النظر فى الأدب الإسلامى من هذه الزاوية . وتلك طائفة من المشا كل التى عرضت لم فى أثناء الدرس ، ونماذج من الطرق التى سلكوها فى طلب الحل .

والثانى — أن هذه الفصول التى يراها القراء طويلة ، ونراها نحن قصيرة ، ليست فى نظر مؤلفها ، أكثر من « مدخل » لدراسة الأدب المصرى ، وتعميد لأذهان الناس عامة ، والباحثين منهم خاصة ، للدخول فى هذه المنطقة الجديدة من مناطق البحث العلمى ؛ وهى منطقة « الأدب المصرى » .

وقد تعرض هذا البحث لموضوعات كثيرة تثير الخلاف بطبيعتها ، وعبر المؤلف عن رأيه فى هذه الموضوعات بطريقة التى لم يجد محيصاً عنها . وهو يشعر أن من الناس من سيقى هذا البحث بشيء من الرضا ، وأن منهم من سيلقاه بشيء من السخط ، فسينكر الساخطون علينا أشياء نحن أعرف بها ، وليتنا كنا نستطيع أن نهذا نأثرتهم من أجلها .

ولكن ما بنا هذا الخرض . فحسبنا من مثل هذا البحث أن يبعث القراء على أن ينتقدوا ، وأن يدفعهم دفعاً قوياً إلى أن يقرأوا ، ويكتبوا ، ويبحثوا ، ويؤلفوا . وقد يحس قارئ هذا البحث أن مؤلفه قد تمسّس فيه للمصريين الأيوبي والمملوكي ، والعالم ينبغي أن يكون بعيداً عن الهوى . ولهذا القارئ أقول أن كتابة التاريخ لا يمكن أن تأتي مجردة من هوى صاحبها إلى الحد الذي يطمع فيه ؛ لأنه لا طم لكتابة تاريخية لا يستطيع كاتبها أن يخلع جزءاً بسيطاً من شخصيته عليها ، فتبدوا هذه الشخصية من وراء ستار . وهذا القدر البسيط الذي هو عندي من حق كل مؤرخ ؛ هو الذي أبحثه لنفسى في هذا البحث ، وأشهد أنى لم أزد عليه .

والآن ليس أحب إلى نفسى من أن أختم ^(١) هذا البحث بشكره تعالى كفاء ما أعان ، والثناء عليه قدر ما هدى ووفق . ومن ذا الذي يبلغ هذه المنزلة ؟ .

عبد الطيف صخره

(١) أنظر ملحقات البحث في الصفحات التالية .

طالعات عالی

بريد من العراق

رسالة من كبير فضلاء الشيعة الإمامية سماه الامام

الشيخ محمد الحسين آل كاسف الفطاه

الى المؤلف

تمهيد :

كان من عملي في أثناء هذا البحث أن أعرض للفاطميين في مصر ، وأوازن بينهم وبين السنيين بها ، فكلماً تحدثت عن أمر من الأمور العقلية ، أو الأدبية ، أو السياسية متصل بإحدى الدوائين الأيوبية والماليك البحرية ، كنت أنتقل بذهني سريعاً إلى الفاطميين ، وكانت هذه الأمور التي أشير إليها لا تستقيم عندي إلا باجراء هذه الموازنة . غير أنني كنت أشعر بغنى المصادر العربية في ناحية ، وبفقرها المدقع في ناحية ثانية . فأما المصادر السنية فيسيرة متعددة ، وأما المصادر الفاطمية فلم تنزل في بلادنا قليلة ، بل نادرة . وأنا وإن كنت لا أكتب بحثاً خاصاً بالفاطميين ، إلا أن حاجتي إليهم كانت ماسة من أجل تلك الموازنة التي لم أجدها بداً منها .

ولسكم ودّ صاحب هذا البحث أن تصل يده إلى تلك المصادر الفاطمية التي ما زال الكثير منها في ثنايا السكمان ، والتي حرص عليها أصحابها طول هذا الزمان ، فبقيت نائمة في خزائهم ، مطمئنة إلى أماكنها من مفازلهم ، حتى لقد كرهت مثلهم أن تستقر في بيت سني ، اللهم إلا إذا احتال عليها بشتى الحيل حتى يصل منها إلى بعيته .

وليتني ، إذ تعذر على الاتصال بهذه المصادر الفاطمية العزيزة على أصحابها ، استطعت أن أتصل بأشخاص لا يزالون يستمسكون بهذه العقيدة الفاطمية ، ويتعلقون بأهدابها .

وأنا أعلم — مثلاً — أن « البهرة » المقيمين الآن بالهند هم البقية الباقية من الفاطميين الذين كانوا بمصر .

أجل — لم يتيسر لي أن أتصل بالمصادر الفاطمية التي أشير إليها ، ولا يتيسر لي الاتصال بأحد من « البهرة » ولا من « الاسماعيلية » الذين يظن أنهم يملكون عدداً ضخماً من هذه المصادر التي تمنيت الحصول عليها .

ولسكن الحظ أسعدني بالاتصال^(١) بسماحة فقيه الشيعة ، الإمام الأكبر ، الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء النجفي العراقي ، المعروف بمواقفه الاسلامية الجليلة ، ومؤلفاته النفيسة ، أطال الله بقاءه . وهو وإن لم يكن من الفواطم ، ولا صلة له بمؤلفاتهم ومعتقداتهم فإنه بصفته إمام الشيعة الاثني عشرية أعلم من غيره ولا شك بالمذهب الشيعي بوجه عام ، وأدرى مني بالفواطم الذين هم فرقة من فرق الشيعة . فدارت بين سماعته وبين رسائل ، سافر فيها أحد أصدقائنا العراقيين ، الوافدين إلى مصر لالتقى العلم ، وهو السيد مشكور الأسدي ، جزاه الله عنا خيراً .

وكنيت في أثناء اتصالي بسماحة الإمام قد بعثت إليه بفصل من فصول هذا البحث ، وهو فصل « المذهب الديني »^(٢) فقرأه ، وجاء في بعض رسائله رد على بعض الآراء الواردة فيه ، كما جاء فيها رد على طائفة من الأسئلة التي كنت أقيها بين حين وآخر على سماعته ، وأرجوه أن يتفضل بالاجابة عنها ، وأحالني كذلك على مصادر لهاقيعتها ، وتفضل فأهدى إلى بعض مؤلفاته .

وكنيت أول الأمر ، وقبل أن أبدأ بالطبع أنوي أن أضمن بحثي هذا ردوده تلك وملاحظاته في مواضعها من الصفحات ، واسكنني بعد أن قطعت شوطاً مهماً في طبع البحث ، بدا لي أن أفرد لرسائل الامام ، بمخازيرها ، مكاناً خاصاً بها في نهاية البحث ،

(١) أشرنا إلى هذا في هامش صفحة ٢٠١ من هذا البحث .

(٢) صفحة ٧٠ من هذا البحث ، وأشير هنا إلى أنني زدت في هذا الفصل بعد ذلك زيادات لم يطالع عليها الامام — « المؤلف » .

ولذا لم يرد لهذه الرسائل ما كان ينبغي لها من ذكر في المقدمة . وأعترف بأنني أفدت الكثير من رسائل الامام ، والتي آمل أن يجد فيها غيري من الباحثين فوائد أخرى .

وأنا إذ أشكر سماحة الامام الجليل تفضله بالكتابة إليّ ؛ أعتبر نفسي سعيداً بأن أتحت سماحته ، فوق ما أفاض من علم وأفاد ، فرصة الرد على أستاذي الفاضل أحمد بك أمين ، في هذا الكتاب . وأنا واثق كل الثقة من أن أستاذي هذا ان يغضبه ما جاء في ثنايا الرسائل العراقية من ثورة علينا وعلى جمهور الباحثين في الديار المصرية ، بل إنني لأنظر إلى هذه الثورة أو الحاسة وأمثالها على أنها نوع من المداعبة العلمية ، أو العتاب الودي بين علماء مصر والعراق .

وإذا علمنا مقدار ما سماحة الامام آل كاشف الغطاء من جهود عظيمة بذلها ، ولا يزال يبذلها ، في الدعوة الى التآخي ، والتقريب بين طوائف المسلمين رأينا أن الباعث لما جاء في رسالتيه من عتاب ؛ إنما هو الفيرة على الاسلام ، ووحدة المسلمين ، والدعوة الى انصاف الشيعة الذين يعدون بمشورات الملايين ، وفهمهم فهماً صحيحاً يرضاه العلم ، وبطمأن اليه الضمير .

وان من دواعي سروري أن يكون كتابي هذا سبباً لاثارة هذه المعاني بنشر رسالتي الامام التاليتين . والله الموفق للصواب :

الرسالة الأولى

الاجتهاد والحرية الفكرية عند الشيعة الإمامية

بسم الله الرحمن الرحيم

وله الحمد

حضرة الأستاذ النبيل الدكتور عبد اللطيف حمزة ، زاد الله توفيقه .

سلام وتحية .

وردنا كتاب من بعض شبابنا النجيب المهاجرين لارتشاف مناهل العلوم في بلادكم الكريمة ، لأن بلادهم جافة من تلك المناهل ، واسكن للهجرة معناها وقيمتها ، ولا سيما في طلب العلم .

نعم كتب أنكم عازمون على تأليف كتاب في الحركة الفكرية في مصر ، إبان الدوائين الأيوبية والمملوكية . وقلتم له : إنكم تريدون أن تنصفوا الشيعة — ومنهم الفاطميون — في كتابكم هذا . وحبدالو صحت الأحلام ، وانقشع الغمام ، فإن هذه الطائفة لاتزال مجهولة القدر ، مهضومة الحق عند سائر فرق المسلمين ، ولا سيما عند إخواننا المصريين ؛ فإنهم يرونهم بعين الشنآن ، ولهذا الدعوى شواهد كثيرة لا مجال لذكرها . ويكفي ما ينشره رجالهم كأحمد أمين وأقرانه في مؤلفاتهم . واهل نظركم وقع على مؤلفنا الوجيز « أصل الشيعة وأصولها » وما ألعنا فيه إلى هذه القضية . ثم ذكر الشاب أنكم تريدون الجواب على هذا السؤال :

وهو : إلى أي حد نعتبر باب الاجتهاد مفتوحاً أمام علماء الشيعة الإمامية ؟ وما مسافة هذا الاجتهاد ؟ وما نوعه ؟ وما تأثيره على الفقه الشيعي ؟ وهل حريتهم الفسكرية المعروفة عنهم مطلقة بالمعنى الصحيح ، أم هي مقيدة تقييداً كبيراً بمذهبهم ؟^(١) وقلتم : هذا ما انتظر الجواب عليه راجياً أن يتأيد هذا الجواب بالأدلة الكافية ، والنصوص الواضحة .

(١) انظر ص ٢٠٠ من هذا البحث وما بعدها .

وحيث إن الجواب عن هذه الأسئلة ، على اختصارها ، ان كان بنحو الإجمال ربّما لا يروى الغلة ، ولا يحصل به غرضكم . وإن كان بنحو البسط والاستيفاء ، وإعطاء الموضوع حقه ، احتاج إلى تأليف رسالة أو كتاب لا يتسع له وقتنا وحالنا ، ، لذلك أرسلنا لكم مع البريد ، بتوسط الشاب المشار إليه ، وأحد تلامذتكم ، والمنوّهين عن فضلكم ، الجزء الأول من «سفيضة النجاة» ، فانكم تجدون في صدرها مباحث وافية وكافية لإرواء ظمئكم إلى ورود تلك الشرائع ، وجواب تلك الأسئلة ، مع الإشارة إلى بعض الأدلة ، أو المهم منها في تلك المواضع ، والایمان إلى مادة تلك الينايع . فإذا سهل الباري جل شأنه وصول الكتاب إليكم ، وأعطيتموه حقه من المطالعة والنظر ، ووجدتموه وافياً بغرضكم فذاك هو الأمل والا عرفونا مايسنح لكم من سؤال ، أو إشكال ؛ تجدونا عند رغبتكم انشاء الله .

ومع ذلك فلا يعوقنا شيء عن الجواب الوجيز ، والایمان الوامض الذي يداكم على بعض الناحية المهمة في سؤالكم أو كلها .

(١) يعتبر باب الاجتهاد مفتوحاً أمام فقهاء الامامية ، بغیر حد من ناحية المجتهد ، الا حدود تحقق شرائطه ، وأهليته ، من أي عنصر كان ، وفي أي بلد أو زمان يكون ، وإلى أي نخلة من نخل الاسلام ينتسب ، فهو من هذه الناحية حر طليق ، لا يتقيد الا بنفسه ، وتحقق ذاته .

(٢) وأما مسأفته : فهي كذلك غير محدودة ، لا في أول ولا آخر ، بل مستمرة ما دام التكليف ، وما بقيت العقول التي هي الحجّة الكبرى للخالق على الخلق ، وللمخلوق على الخالق ، وهي ثابتة في كل زمان ومكان ، وفي عامة الشرائع والأديان .

(٣) وأما نوعه : فهو من العلوم النظرية الفكرية الاستقلالية ، وليس من العلوم الآلية . وهو مقدمة للعمل . وليس تحقّقه منوطاً به ؛ بل هو ملكة نفسية كسائر العلوم والفنون ولا تكون ملكة راسخة الا بعد الممارسة والمزاولة ، ومهر الأدلة ، واستحضار القواعد العامة ،

والاحاطة بالاشباه والنظائر . وهو أحوج ما يكون الى ذهن نافذ ، وفهم وقاد ، وذوق سليم ، واعتدال سليقة ، واستقامة طريقة ، ومعرفة بالأمور العرفية يستطیع بها تطبيق الأصول على الفروع ، واستنباط حكم الجزئی من الدلیل الکلی . ويستحيل عادة أو حقيقة حصول هذه الملكة ؛ أعني ملكة الاجتهاد ، للبليد والرجل العادي ، ولذا قالوا : أن الاجتهاد نور يقذفه الله في قلب من يشاء ، وأنا أقول : نعم ، هو نور ولكن لا يقذفه الله في قلب أحد جزافاً ، وإنما ينفجه به بعد طول الكد والجهد والتعب والعناء ، وإن نقل عن بعض الأساطين : أن ملكة الاجتهاد حصلت لهم قبل البلوغ . وهو ان صح ، فمن النوارد والشواذ .

(٤) هل حريتهم ^(١) الفكرية مطلقة بالمعنى الصحيح ، أم هي مقيدة تقييداً كبيراً بمذهبهم ؟ قد أشرنا إلى أن الاجتهاد لا يتقيد بمذهب من المذاهب ، فهو مطلق من هذه الناحية ، ولكن الاجتهاد الصحيح ، الذي يجوز المجتهد أن يعمل به ، وللعقل أن يأخذ به ويرجع اليه ، مقيد بأن يكون على مذهبهم ، ومن السنة المعتبرة عندهم . مثلاً الأحقاف قد يفتنون على ما يقتضيه القياس والمصالح المرسل . وهذا لا يجوز عند الامامية أصلاً ؛ بل لابد من الاستناد إلى الكتاب ، أو السنة المعتبرة عندهم ، أو العقل القطعي البديهي ، لا الظني أو الاستحساني . حتى أن مراجعهم العلمی الحديث — وهی الكتب الأربعة المشهورة : (الكافي) و (التهذيب) و (الاستبصار) و (من لا يحضره الفقيه) — مع جلالة قدرها وعظمتها عندهم فهم لا يعملون بكل حديث فيها ، بل يمحصونه ويفحصونه ويجهدون في سنده ومثنته ، فقد يقبله مجتهد حسب اجتهاده ، وقد يرده آخر لعيوب يجدها فيه أو معارض أقوى حسب اجتهاده أيضاً ، ومن هنا تعرف حريتهم الفكرية ؛ كيف ترامت إلى أمد بعيد قد تجاوز الحدود واخترق الترخوم ، ومنه تعرف أيضاً تأثير انفتاح باب الاجتهاد على الفقه ، فإن هذا الانفتاح قد شجذ أذهانهم ، وفتق قرايئهم ، وفتح لهم مدائن واسعة في الفروع والأصول . يعرف ذلك جلياً من راجع مؤلفاتهم في الفقه والأصول ، من المتقدمين والمتوسطين والمتأخرين .

(١) لاحظ أيضاً ما جاء في الرسالة الثانية في هذا الموضوع نفسه — « المؤلف » .

ولو لا انحراف الصحة، وضعف القوى، وسوء ملكة العليل والاستقام لنا ساعة كتابتي هذه
لقد كرت نبذة وافية من الشواهد على ما كان له من التأثير على الفقه الشيعي، بل قد تجاوز
ذلك إلى تأثيره على الأدب العربي، والشعر البديع؛ فقد كان لأكثر فقهاءنا، حتى من غير
العرب، نصيب من الأدب العالي والشعر الرائق، والمؤلفات النفسية في أنواع علوم العربية
حتى متن اللغة. ولو نظرت إلى (طراز اللغة) للسيد عليخان صاحب السلافة الذي هو
وان لم يكمل؛ أضعاف القاموس، نعم لو نظرت له لرأيت العجب من تلك السعة والاحاطة
وحسن الذوق.

(والخلاصة)، أن انفتاح باب الاجتهاد لم يؤثر على الفقه عندهم فقط، بل له تأثيره البليغ
في سائر العلوم، حتى الحساب والهندسة والفلك وما إليها. وإذا أردت أن تعرف الفرق
بين فقههم وفقه بقية المذاهب الاسلامية؛ فمن الجدير أن تُسَمِّمَ نظرك في مؤلفنا الجديد الذي
نرغبنا من تأليفه وطبعه العام الماضي وهو كتاب (تحرير المجلة) في خمسة أجزاء، الأربعة
الأولى منه في العقود والمعاملات والالتزامات والضمانات والقضاء والمرافعات، والخامس
في ما يسمونه اليوم بالحقوق الشخصية الذي استدر كناه على أرباب المجلة.

وهذا البيان الوجيز وفق ما أمكن، لا وفق ما يلزم. ولا زلت موفقيين لخدمة المعارف
بدعاء الأب الروحي.

محمد الحسين آل كاشف الغطاء

صدر من مدرسته العلمية
في النجف الأشرف — المراق
٤ ربيع الأول ١٣٦٥ هـ

الرسالة الثانية

غيبة المهدي المنتظر لاعلاقها بالسرداب — نسب عبيد الله للمهدي — الفاطميون والقرامطة —
مفاخر الفاطميين — وصاية علي بن أبي طالب — عصمة الأئمة والحرية الفكرية عند الإمامية —
الفرق بين الفاطميين والإثني عشرية — الفرق بين الإمامية والمعتزلة .

بسم الله الرحمن الرحيم
وله الحمد

ولدي العزيز المذهب النجيب مشكور الأسدي ، شكر الله مساعيه .
سلام وتحيية :

وردني البريد ، وفي طيه التحفة السنية ، بل الوردة العبة الذكية ، وهو كتاب أستاذك
الفاضل ، بل أستاذ الفضيلة ، ومجموعة السجاياء النبيلة ، والأدب اليافع ، والذكاء الوقاد ،
والفكرة الحرة ، الأستاذ الدكتور عبد اللطيف حمزة حفظه الله ، وزاده نشاطاً وتوفيقاً .
وقد جمعت كتابي هذا جواباً لكما معاً ، لأن روحكما واحدة ، ونحن ننظر إلى الأرواح
أكثر من نظرنا إلى الأجسام ، بل لا ننظر إليها إلا من جهة الأرواح . والأشباح مرآة
وقنطرة إليها ، ولا أكتب إلا بمقدار ما تسمح به قوتي ، لا ما تنزو إليه رغبتى ، ولكن
على قاعدة « لا يسقط الميسور بالمعسور » ، و « ما لا يدرك كله لا يترك كله » .

سألت عن « المهدي المنتظر » ، وقلت أن الشيعة يزعمون أنه دخل في سرداب في
سامراء ، وتغيب هناك . . . ويقفون في كل ليلة بعد صلاة المغرب بباب هذا السرداب
فيهتفون باسمه ، ويدعونه للخروج حتى تشتبك النجوم ، ثم ينفضون ويرجئون الأمر إلى
الليلة الآتية — انتهى . عجبت كيف تسألني عن هذه الخرافة ؟ ونسيت ماقلته انت
ونقلته عنا في صفحة من صفحات كتابك أنه (أي محمد الحسين) لا يرضى عن الرجوع
في تاريخ الشيعة إلى ما كتبه ابن خلدون « البربري » الذي يكتب ، وهو في إفريقية

وأقصى المغرب ، عن الشيعة في العراق وأقصى المشرق — انتهى^(١) فهل نقلت تلك الأسطورة الخرافية الا عن ابن خلدون أو أمثاله ؟ وهل وجدتها في شيء من كتب الشيعة ؟ ؟ اذاً فإرشدنا اليه أرشدك الله ، هذا وقد قرأت في كتابنا (أصل الشيعة وأصولها) الذي نوهت انت عنه في هذه الصفحة . -- نعم لا شك أنك قرأت في صفحة ١٠١ من الطبعة الثالثة ، المطبوعة عندكم في القاهرة ، مانصه : وقد أوضحنا غير مرة أن من الأغلاط الشائعة عند القوم (أى عند السنة) ، من سلفهم الى خلفهم وإلى اليوم ، زعمهم أن الشيعة يعتقدون غيبة الامام في السرداب ، مع أن السرداب لا علاقة له بغيبة الامام أصلاً ، وإنما نزوره الشيعة ، وتؤدى بعض المراسيم العبادية فيه ، لأنه موضع تهجد الامام وآبائه العسكريين ، ومحل قيامهم في الأسحار لعبادة الحق — انتهى .

وأعجب من ذلك ، قضية الوقوف على باب السرداب ، والمتاف باسمه ، ودعوته للخروج . فإن سامراء من مشاهير مدن العراق ، يقصدها كل يوم ، أو كل شهر ، أو كل عام الألوف من أهل الأقطار النائية ، من مختلف العناصر والمذاهب ، ومقام السرداب وبابه مفتوح لكل وارد ، انفتاح مسائر المشاهد والمعابد ، فمن ذا الذي رأى الشيعة يقفون على بابه ويهتفون باسمه للخروج ؟ نعم السرداب مزار عند الشيعة ، ويقفون على بابه أى وقت شاؤوا ، لا يختص بمغرب ولا غيره ، ويسميه العوام ، أو بعض الخواص ، الغيبة ؛ لأن الامام غاب في تلك الدار ، وهى التى ولد ونشأ فيها ، وقد يقفون على الباب يستأذنون للدخول شأن الوقوف على الأماكن المقدسة ، ويسئلونه تعالى تعجيل الفرج برفع كابوس هذا الظلم عن العالم ، وإقامة موازين القسط والعدل ، بظهور إمام يملؤها قسطاً وعدلاً ، بعدما ملئت ظاماً وجوراً ولا يختص السرداب بهذا الدعاء ، بل يدعون به في كل زمان وكل مكان . وهذه إحدى الافتراءات التى كانت الدعايات السوداء تنشرها عن الشيعة ، وكنا نحسبها زالت

أو تزول في هذا العصر الذي يسمونه عصر النور ، وهو أظلم العصور ظلاماً وظلاماً ، كفا نحسبه عصر التحيص وعصر الحقائق ، وإذا الناس تلك الناس ، والزمان ذلك الزمان ، وكل كتاب فجر الاسلام ، وكل كاتب أحمد أمين . . . فلا حول ولا قوة إلا بالله العظيم .

ثم ذكرت في ذيل تلك الصفحة التي أشير إليها :

ويشك^(١) المؤرخون السنيون كل الشك في نسب عميد الله الممدى - انتهى .

مع أن كثيراً من مؤرخي السنة يصححون نسب الفاطميين ، ومنهم المقرئ على ما ذكر . والظاهر أن محمد بن إسماعيل هو محمد المكتوم لا محمد بن المكتوم ، أما ما نقلته عن المقرئ ، من أن أصل الدعوة الفاطمية مأخوذ عن القرامطة^(٢) إلى آخر ما ذكرت من التحايل إلى هذا الرأي ، أو التحامل على تلك الدعوة . . . فإن الحس والوجدان ، وسيرة الفاطميين أنفسهم تفند هذا الرأي وتزيغه ، فإن القرامطة ملاحدة ، وقضيتهم في مكة المشرفة ، وقلع الحجر ، وقول زعيمهم :

أنا بالله وبالله أنا يخلق الخلق وأفنيهم أنا

وقوله بعد أن قتل في المسجد الحرام سبعين ألفاً من الحجاج :

ولو كان هذا البيت بيتاً لربنا لصب علينا من صواعقه صبا

إلى آخر الأبيات ، فإن كل ذلك معروف .

أما الفاطميون فيمكن أن يصح القول عنهم ، إنه ما من دولة نشرت الثقافة الإسلامية ، وخدمت الاسلام عموماً ، ومصر خصوصاً مثل الدولة الفاطمية ، ولو لم يكن لهم من المآثر والمفاخر سوى الأزهر الخالد لسكنى . أمن الحق والإنصاف أن يكون جزاء هؤلاء إزاء خدماتهم لمصر والاسلام ، أنهم ملاحدة قرامطة مذهباً ، ويهود بالأصل نسباً ؟ الحكم في ذلك لوجدانك النزيب ، وضميرك الحر ، ونعوذ بالله من العصبية التي تضع على الأبصار والبصائر كل غشاوة .

(١) ص ٧١ ، من البحث .

(٢) ص ٧٢ .

ومن ملاحظاتي على الكتاب أنكم ذكرتم في صفحة من صفحاته ^(١) ما نصه :
 فن عقائد الفاطميين قولهم بوصاية علي بن أبي طالب ، وهي فكرة مأخوذة عن
 الشيعة الامامية ، وهم الذين لقبوا علياً بهذا اللقب في حياته ، وأن علياً لم يرض به ، كما
 لم يرض بغيره من الأقوال التي ذهبوا فيها إلى تقديسه ، إلى آخر ما ذكرت . وهذه
 شذوثة قديمة أعرفها من إخواننا السنيين ، ولا أستطيع أن أثبت لك بهذه القصاصة
 وصاية علي من كتبهم ، لأنه قد يستوعب مجلداً ، ولكن ليت شعري أنظرت في « أصل
 الشيعة وأصولها » صفحة ٨١ ونسيتها أو تناسيتها أو لم تنظرها ؟ وعلى كل فأنا أُرشدك
 إلى شاهد ثبت لعلك تقنع به وتعرف منه أن لقب الوصي لعلی أشهر ، كما يقولون ، من
 الشمس في رابعة النهار ، وهو المسطور في آخر مجلد من لسان العرب لابن منظور
 المصري تحت مادة (وصى) . أنظر هناك واعجب . ثم ليت شعري من أين ثبت عندك
 أن علياً لم يرض به في حياته ؟ وهذا (نهج البلاغة) مشحون بما يدل على ذلك ؟ وغير
 النهج من خطبه وكتبه .

هذا وقد كنت إلى هنا يدي ، وضعفت عن إمساك اليراع أناملي ، فلا أستطيع إبداء
 جميع ما يخطر لي من الملاحظات . ولكنني كذلك لا تسمح لي عاطفتي نحوك ، وتشجيع طموحك
 في آفاق العلوم والمعارف ، أن أختم كتابي هذا قبل إجابتك عن أسئلتك المدرجة في
 رسالتك الخاصة ، مهما كلفني الأمر من العناء ، وفاء بالأبوة الروحية ، وقياماً بواجبها .

١ — سألت : هل القول بعصمة الأئمة عند الشيعة الامامية يحجب شيئاً من الحرية
 الفكرية عندهم ، أو يحول دون التمتع بها على الوجه الأكمل ؟ ^(٢) والجواب أني لأحسب
 أن طائفة من طوائف الاسلام تلزم الحرية الفكرية ، وتطلق سراح العقل في
 أوسع آفاقه ، كعلماء الطائفة الامامية . والقول بالعصمة لا يضيق العقل عندهم ، ولا يقيد

(١) ص ٧٢ .

(٢) انظر ص ٢٠٠ من هذا البحث وما بعدها .

بشيء من قيوده ، وللعقل المقام الأعلى في أدلة الأحكام . وإذا عارضه النقل ، فالعقل على العقل ، وكثيراً ما يأتي الحديث الذي هو في أعلى مراتب الصحة عن الأئمة المعصومين ، — وهو ما يسمونه بالصحيح الإعلائي — ويكون منافياً للعقل ، فإن أمكن تأويله إلى ما يوافق العقل أولوه ، وإلا ضربوا به الجدار . وتنادبوا يقولون نرد علمه إلى أهله ، ولا يعملون به .

٣ — وسألت : ماهي أهم الفروق الواضحة بين الشيعة الإمامية والشيعة الفاطمية الذين هم فرع من الإمامية ؟ والجواب ما قلته لبعض علماء الشيعة الإسماعيلية ، الذين هم إلى اليوم في الهند (بومباي) ، فإنهم بقية الفاطميين تحقيماً^(١) وأعني بهم « البهرة » أتباع « طاهر سيف الدين » ، لا أتباع « أغا خان » فإنهم ملاحدة تحقيماً : لا أحج ، ولا صوم ، ولا صلاة ، بخلاف الأولين . نعم قلت نحن وأتم سرنا في طريق واحد . وعند ما وصلنا منتصف الطريق فارتقمونا . وهكذا الحال ، فإنهم يوافقوننا في ستة من الأئمة ، من على عليه السلام ، إلى جعفر الصادق عليه السلام . وينكرون الستة الآخرين . والمقال هنا مجال واسع في ذكر أصولهم وفروعهم ، وفي ذكر القاضي النعمان بن محمد المصري وغيره من أفراد أسرته الجليلة الذين تولوا القضاء للفاطميين أكبر من مائة سنة ، وكتابه الجليل « دعائم الاسلام » ولكن لا قوة تساعدني على الإفاضة في ذلك فعذراً .

٣ — وسألت : ماهي الصلة بين الشيعة الإمامية ، ومنهم الفاطمية ، وبين المعتزلة التي هي من فرق السنة ؟ فقد وجدت الفرقتين تتحدثان عن صفات الله ، وتخصان صفة العدل من صفاته تعالى بالكلام .

والجواب أن المعتزلة فرق كثيرة ، وقد انقرضت اليوم على الظاهر ، ومنها معتزلة الشيعة ومعتزلة السنة . ومعتزلة السنة أيضاً أنواع مفضلة وغير مفضلة ، والذي يجمعها عموماً ، مع الشيعة عموماً ، هو قولهم بأن من صفاته تعالى العدل الذي ينكره الأشاعرة . وعلى هذا تنبنى مسألة الحسن والقبح العقليين التي تقول بها الإمامية والمعتزلة ، وتنكرها الأشاعرة

(١) انظر هاشم ص ١٩٩ من البحث .

أيضاً ، وبهذا الملاك يطلق على الفرقتين اسم العدلية . أما الكلام ، فهي مسألة أخرى ، فإن الأشاعرة قالوا بالكلام النفسى له تعالى ، وإنه من صفاته الثبوتية ، وأنكره العدلية جميعهم . ومن هذه القضية تفرعت المسألة المهمة التى أخذت دوراً واسعاً فى زمن المأمون والمعتصم والوائق ، بل والمتوكل أيضاً ؛ وهى قضية خلق القرآن ، وهل هو حادث ، أو قديم مخلوق ، أو غير مخلوق ؛ وهى الحقنة التى ضرب فى سبيلها الإمام أحمد بن حنبل بالسياط ، وقد أشبعنا الكلام فى هذه المباحث فى الجزء الأول من كتاب « الدين والاسلام » ، ولا مجال لتفصيل هذه المباحث العويصة فى هذا الكتاب الوجيز مع ما نحن فيه من العجز . ولعل كتابة هذا القدر ، على اختصاره ، من المعجزة أو المعجز ، وفى صفحة ٨٧ من أصل الشيعة وأصولها ذكر المعتزلة ، وإذا قرأت كتابنا « تحرير المجلة » بأجزائه الخمسة ، وأجلت نظرك فيها بإمعان ، رجوت أن يتجلى عندك مالمشيعة الإمامية من عمق الغور ، وبعد النظر فى التفقه ، وإتقان الأصول والقواعد ، وتحرير الفروع والمسائل . وليكن معلوماً لديك أيها الأستاذ الكريم أنى ما كتبت كل هذا إلا بدافع الافادة والاحسان ، فإن كان فيه شيء من الخشونة فأنعم بمسحها بأنامل العفو والغفران .

والله يحفظكم ويرعاكم بدعاء الأب الروحى البار ؟

محمد الحسين آل طائف الفطاه

صدر من مدرسته العلمية
فى النجف الأشرف - العراق
٣ جمادى الثانى ١٣٦٥ هـ