



المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

المجلة العربية للثقافة

مجلة نصف سنوية محكمة، مجالها الثقافة دراسة وإبداعاً
السنة الخامسة والثلاثون - العدد الرابع والستون - 1439 هـ / 2018 م



قبة
الصخرة المشرفة
القدس

المجلة العربية للثقافة



المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

المجلة العربية للثقافة

مجلة نصف سنوية محكمة، مجالها الثقافة دراسة وإبداعا
السنة الخامسة والثلاثون - العدد الرابع والستون - 1439 هـ / 2018 م

المدير المسؤول
د. سعود هلال الحربي

رئيس التحرير
أ. إبراهيم شبوح

تونس 2018

الإدارة العامة
وحدة الموسوعة والمجلة

الهيئة المنششرة

• أ. د. إبراهيم السعافين • أ. إبراهيم شُبوح • أ. د. إبراهيم بن مراد • د. أحمد شوقي بنين • د. أحمد طالب الإبراهيمي • أ. د. أحمد مطلوب • د. أيمن فؤاد السيد • أ. د. الحبيب النصراوي • أ. د. خالد ميلاد • أ. د. سعد مصلوح • أ. د. عبد العزيز المانع • أ. د. عبد الله يوسف الغنيم • أ. د. محمد إبراهيم حور • أ. د. محمد شاهين • أ. د. محمد صلاح الدين الشريف • د. مهدي الرواضية • أ. د. يحيى بن جنيد

الكاتب العام • د. لطف العبد الله

المراسلات:

• المجلة العربية للثقافة - المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

ص.ب 1120 تونس - القباضة الأصلية 1000

البريد الإلكتروني: culture.shich@alecso.org.tn

الهاتف: 00216 70 013900 - الفاكس: 00216 71 948668

- تعبّر المشاركات عن رأي كُتّابها، ولا تُعاد لأصحابها نُشرت أم لم تُنشر
- تنضيد: طارق الدريدي

المجلة العربية للثقافة - المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم
العدد 64 السلسلة الجديدة - نصف سنوية - تونس 2018
ISSN : 0330 - 7042 المجلة العربية للثقافة.
جوان 2018

المحتوى

مِلَفُ الْعُدَاةِ: الْقُدْسُ



- د. سعود هلال الحربي: القدس، الرمز الروحي الرابط في
عقائدنا وحضارتنا وثقافتنا 11
- أ. د. عبد العزيز الدوري: القدس في الفترة الإسلامية
الأولى (من القرن 7 - 11) 21
- د. كامل العسلي: جدول زمني بأهم أحداث القدس 57
- أ. د. محمد حور: القدس في الشعر المعاصر 63
- أ. د. إبراهيم السعافين: القدس في الشعر العربي الحديث 101
- أ. د. م. منور المهيد: إعادة بناء منبر المسجد الأقصى،
منبر صلاح الدين الأيوبي 139
- أ. د. محمد هاشم غوشة: مجير الدين عبد الرحمان العمري
العلّيمي الحنبلي 173
- د. ريتا عوض: مدينة القدس القديمة وأسوارها في لجنة
اليونسكو للتراث العالمي 185

وَدَائِرُ الْجَمَلِ

- الشاعر الحسين الطغرائي (تعريف) 229
- الحسين بن علي الطغرائي: مراجعة وتأملات في مسيرة حياة 232
- الشاعر د. تميم البرغوثي (تعريف) 236
- د. تميم البرغوثي: في القدس 237

* * *

نُحُوثٌ وَدِرَاسَاتٌ

- أ. د. الحبيب النصراوي: الجاحظ وآراؤه اللغوية بين المنوال والاستعمال 245

* * *

مِنْ إِضْرَابِ لِرَاتِ الْمُنْظَمَةِ

- موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين: الجزء 25، 26 297
- المعجم الموحد للمصطلحات التربوية في مرحلة الطفولة المبكرة ورياض الأطفال 299

مِلْفُ الْعَاكِدِ: الْقَدَس

القدس، الرمز الروحي الرابط في عقائدنا وحضارتنا وثقافتنا

د. سعود هلال الحربي

منذ أن أُسِّت المنظمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم سنة 1970، كانت فلسطين بكلّ عناصرها وثقافتها ورموزها حاضرةً في وجدان رجالها وعقولهم، ولم تغب عنهم استراتيجياتها وخططها وبرامجها ومؤتمراتها .
وإذا كان هذا الحضور متيناً في مستوى الإدارة العامّة ومراكزها الخارجية، فإنّه كذلك في مشاعر وعقل الهيئتين التشريعيّتين للمنظمة : المؤتمر العام والمجلس التنفيذي.

وهذا الحضور الثابت لفلسطين المغتصبة، والقدس الأسيرة وندائها المستصرخ، حضور حيّ بحقيقة وجود الشعب الفلسطيني المجاهد المرابط، المؤمن بقيمه وتاريخه ونضاله وأرضه، تسانده أمته العربيّة والإسلاميّة وكلّ الشعوب المؤمنة بالحق والعدل، ومؤسّساتها الإنسانيّة.

إنّ القدس هي التعبير عن جوهر هذا الكفاح، فهي الرمز الروحي الواشج والمكين في عقائدنا وحضارتنا وثقافتنا، وتظلّ معانيها العميقة ماثلة في ضمير الأمة مشدودة إليها ومنجذبة لها، ولأنّها تُجملُ قضية فلسطين الصامدة المعترّة بأجيالها المتجدّدة حيثما كانوا، وصانت وتصون المكان عبر هزّات الزّمان.

وقد ارتبطت هذه «القدس» الشريفة والتحمت بعقيدة المؤمن منذ فجر الإسلام، منذ كانت قبلته الأولى التي اتّجه إليها مُسلماً وجهه مخلصاً إلى الله في صلواته وخَلواته، ثمّ كرمها الله في الذّكر الحكيم بمباركة مَسجدها الأقصى الذّي

تأكدت حرمة بعد المنزلة التي عنها- على التخصيص- الحديث الشريف الذي نصّ على ألاّ تشدّ الرحال إلاّ إلى ثلاثة مساجد، ثالثها المسجد الأقصى بعد مكة والمدينة.

زار الخليفة الراشد عمر بن الخطاب - وهو في طريقه إلى الجابية لينظر في أحوال الشام والقوات العربية هناك - بيت المقدس أرض الإسراء والمعراج وأولى القبلتين، وفيها أمضيت العهدة العمرية التي شملت جميع نصارى بلاد الشام بحيث لا يُكرهون على دينهم ولا يضارّ أحدٌ منهم. ودخلها الصحابة، وأصبحت من قواعد الفكر الإسلامي، وكان الخليفة عمر قد وجه إلى بلاد الشام عبادة بن الصامت الخزرجي الأنصاري، وكان من كبار أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) الذين شهدوا بيعة العقبة وشهد بدرًا والمشاهد كلها، وجهه قاضياً ومعلماً، فأقام بمحصر ثم انتقل إلى فلسطين ومات بها سنة 34هـ/654م ودفن جثمانه ببيت المقدس.

ولم تكن فلسطين كلها غريبة عن الحضور العربي، فقد أسسها أجدادهم الساميون اليبوسيون الذين أقاموها وعمروها منذ خمسة آلاف عام. وتعاقت عليها الأمم، حتى جاءها العبرانيون في حقبة لاحقة، وفدوا عليها غرباء كما تنصّ التوراة، ولم يطل مقامهم الذي أزيح على الصورة التي فصلها التاريخ. وتعربّ الجزء الأعظم من سكان فلسطين الأصليين منذ العهد الأول من الحكم العربي، وينحدر معظم أولئك العرب الفلسطينيين من سكان البلاد عبر الأزمنة الماضية، فقد كانت قبيلتنا نَحْمَ وجُدام تعيشان في فلسطين قبل الإسلام. وقد خصّ القدس خلفاء بني أمية بكل اعتبار، تجيئاً لمكانتها الروحية التي خصّتها بها، فأقاموا مسجدها الأقصى على أفخم صورة أقيم عليها، مثل جامع

دمشق المكسو بمشاهد الفسيفساء الزجاجية المذهبة. وبنيت قبة الصخرة سنة 72هـ/691 م بهندستها البارعة الجميلة، ونسبها المتوازنة، وأبعادها الشاسعة، وتناسب أجزائها الفخمة على صورة نادرة، وكان تخطيطها استمداداً من التراث البيزنطي لمخطط الروتندا.

لهذا كانت الأثر الوحيد من التراث الإسلامي الذي سلم أيام الصليبيين، فلم يهدم، لأن الصليبيين أعادوا استعماله في وظيفة روتندا بيزنطية بعد أن استأصلوا كل التراث المعماري الديني الذي سبقهم.

وكان ظهور صلاح الدين الأيوبي القائد العظيم - الذي عدّ من رموز التاريخ وأكثرها تكريماً لقيمة الإنسان، لما تفيض به نفسه من سمو والخير. فقد كان ممثلاً ومستجيباً لمبادئ تدينه التي نشئ عليها خير تنشئة - فنظر إلى غرماة المنكسرين في ميدان المواجهة بعدما فعلوا، نظرة من خلقهم الله وإياه من نفس واحدة، فشملمهم من عظيم مناقبه ما سجدوا مؤرخونا وسجله ذيل تاريخ وليم الصوري المعاصر المعترف بالفضل بعد استرداد القدس، مما حفظ له أطيّب الذّكر.

لقد أحسّ أسرى القدس بعمق الأثر الإنساني للقائد المنتصر، وما أحاط به أبناءهم ونساءهم فعبّروا عن المحبة والامتنان بأن رسموا له أيقونة نصبوها في الكنائس عرفاناً وتقرباً إلى الله، ومركز دعاء يستشفون بها.

ومرّت أزمّة على ذلك الوطن الآمن لم يسلم فيه من قوى مناوئة تكيد وتبيّت بليل، رغم التعايش الديني الآمن القائم بين المسلمين والمسيحيين، حتى جاء مؤتمر بال سنة 1897 ليكون بداية المؤامرة الكبرى على اغتصاب وطن وطرده أهله.

كان أول مقرراته جمع شتات اليهود من آفاق الأرض وإحياء اللغة العبرية لتكون اللغة الجامعة والرابطة والمعبر لتفاهمهم. وقام الانتداب البريطاني بعد انكسار الدولة العثمانية لبيسر إعداد دولة الاحتلال بعد «وعد بلفور»، ولم يُقصر المندوب السامي هربرت صامويل فهو الذي ساعد هجرة اليهود من الآفاق إلى فلسطين، ووفر لهم أملاك الدولة لإقامتهم، وعبث بأوقاف المسلمين، ومكّن لهم كل موارد التنمية والنمو، على حين تحكّم في محاصرة تعليم العرب وكبح اندفاعهم نحو كل تنمية لمجابهة المستقبل، ومنذئذ والشعب الفلسطيني لم يفتأ يقاوم ويؤكد وجوده بكل الوسائل المتاحة، حتى كانت كارثة فلسطين سنة 1948 وما تلاها.

لقد اشتغلت جامعة الدول العربية منذ أيامها الأولى من التأسيس بقضية فلسطين باعتبارها القضية المركزية¹، واهتمت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم منذ قيامها بالجوانب التي تمثلها.

وإنّ من الأعمال الجليلة الباقية والمشعة للمنظمة ما حقّقتة المنظمة بالتعاون مع منظمة التحرير الفلسطينية من إعداد العمل القومي الرائد «الموسوعة الفلسطينية» التي قاما عليها رعاية ومبادرة ومتابعة وتنفيذاً² بقسميها الأول والثاني.

فقد اقتضت المواجهة العربية مع الصهيونية أن تكون مواجهة شاملة في الميادين المختلفة، على أن تولى الكفاح الحضاري والثقافي منزلة كبيرة من اهتمامها. لأنّ النضال الفكري الثقافي ضرورة حيوية لتبقى الروح الفلسطينية

1 - الشاذلي القليبي : تصدير الموسوعة الفلسطينية - (القسم الثاني) بيروت 1990

2 - د. مسارع الراوي : تصدير الموسوعة الفلسطينية (القسم الثاني) بيروت 1990.

جدوةً وقادة في نفس كلّ عربي حيثما كان³.

وقد صدر القسم الأول مرتباً على الألقاب في مجلّدات كبيرة أربعة، ثم صدر القسم الثاني بالدراسات المعمّقة في مجلّدات ستّة. شمل الدّراسات الجغرافيّة والتّاريخيّة والحضاريّة، ودراسة القضية الفلسطينيّة في محاورها المختلفة. فكان هذا العمل والجهد «ليس مجرد عمل معرفي مرجعي موثوق في بابه، ولكنّه أداةً من أدوات النّضال الفاعلة».

ولنشر الوعي والمعرفة بالقضية الفلسطينيّة في الأجيال الناشئة، ودعمًا للحفاظ على تراثها، ومواجهةً للغزو الثقافيّ الصّهيوني، اعتمد المؤتمر العام للمنظمة العربيّة للتّربية والثّقافة والعلوم ومجلسها التنفيذي مخطّطاً متعدّد الجوانب للوصول إلى هذا الهدف الذي يشمل إصدار دراسات علميّة في إطار مشروع «سلسلة المدن الفلسطينيّة» بالتعاون مع دائرة الثّقافة بمنظمة التحرير، بهدف تقديم صورة جامعة عن هذه المدن، تتضمّن واقعها الجغرافي وتطوّرها العمراني عبر العصور وتاريخها وأنشطتها الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثّقافيّة، ورصد التّاريخ النّضالي لسكّانها، لتستفيد منها كلّ الطبقات، ولتبقى وثيقة حيّة في ذاكرة الأمة العربيّة⁴ وقد صدرت من هذه السّلسلة مجموعة مهمّة عن مدن يافا وعكا ونابلس ورام الله والبيرة والقدس وغيرها.

وكان للمنظمة سبق المبادرة والتّحرك لتسجيل القدس في قائمة التّراث العالمي، ثمّ في قائمة التّراث العالمي المهدّد بالخطر، وقد تعاونت ونسّقت مع الأمانة العامّة لجامعة الدّول العربيّة (مكتب الأمين العام) والحكومة الأردنيّة.

3 - أ. الشاذلي القليبي : المصدر السابق.

4 - د. محي الدين صابر : مقدّمة كتاب قصّة مدينة القدس ليحيى الفرحان د.ت

فأعدّ خبراء المنظمة الملفات العلمية التي تقدّمت بها الأردن لليونسكو لتسجيل مدينة القدس داخل الأسوار ضمن قائمة التراث العالمي، ثمّ تسجيلها في قائمة التراث المهدّد بالخطر.

وأدّت المنظمة مهمّتها في متابعة الملفين والدّفاع عنهما، ورغم ما طرأ بعد ذلك من مناورات صهيونيّة، فقد نشأ عن هذا العمل قيام مركز لتوثيق وتسجيل وترميم معالم القدس منبثق عن إدارة الإسكان بالجامعة العربيّة، ويهدف إلى تثبيت شواهد الحضور للحضارة العربيّة الإسلاميّة المهدّدة بالانهيار في مدينة القدس الشّريف، فرتّبت تلك المعالم حسب درجات الضّرر الذي لحق بها، وانطلقت أعمال الصّيانة العلميّة بعدّ ملفّاتها خبير المعالم والتّراث في المنظمة، وينفّذ التّرميم بإشراف ومظلة وزارة الأوقاف الأردنيّة في القدس، وقد رُمّم في هذه العمليّة سبعة عشر معلما من العصور الأيوبيّة والمملوكيّة والعثمانيّة من بينها المدرسة الكيلانيّة. وقد عنيت عمليّات التّرميم أيضًا بتحسين ظروف إقامة بعض الأسر المحتاجة التي تأويها بعض تلك المعالم التّاريخيّة.

وضمن رسالة المنظمة في مواجهة الدّس والغزو الثقافيّ الصهيوني، اهتمّت بموضوع تهويد الأماكن والشّوارع والجبال والأودية بتغيير أسمائها وإحلال أسماء توراتيّة زعمت أنّها لتلك المواقع، فتعاونت المنظمة مع جامعة «لوفان» LOVIN في بلجيكا التي تولّى ثلاثة من كبار باحثيها إصدار جزء عن معهد الاستشراق فيها كشف عن التّدليس الذي أخذ في تحويل المسمّيات إلى أسماء عبرانيّة قديمة لإثبات علاقة الأسماء بالماضي الذي يعتبرونه ماضيهم وذلك ممّا يثبت حقّهم في المواقع والأرض، وقد صدر الكتاب سنة 1988 بعنوان «الأسماء الفلسطينيّة في سهل عكا ومنطقة القدس». وقد تولّت المنظمة دعم نشره، وهو كتاب

جدير بالترجمة والترويج.

وتعاونت المنظمة مع معهد الأبحاث التطبيقية «القدس اريج» فنشرت كتاباً بحثياً مهماً عنوانه «القدس في مواجهة التهويد» وهو دراسة منهجية تحليلية تقوم على الخرائط الدقيقة والإحصاءات والمصادر الأصلية لكشف الأوضاع الخطيرة التي تعيشها القدس تحت الاحتلال الاستيطاني الإسرائيلي الذي يدعي امتلاك الأرض المحتلة باسم الحق التاريخي.

ويدقّ هذا البحث ناقوس الخطر الذي يهدّد المدينة المقدّسة، وذلك بنشر الملحق 1 الذي تضمّن قرار مجلس الشيوخ الأمريكي، [اللائحة رقم 79 لجلسة مجلس الشيوخ رقم 105. الجلسة الأولى قرار رقم 60 في مجلس الشيوخ، - 11 يونيو 1979] الذي طبّقه الرئيس ترومب بقراره الأخير.

وعملت المنظمة على التعريف بقضية القدس في المحافل العالمية، فكانت الندوة الدولية الكبرى التي التّأمت حول موضوع القدس في المعهد الملكي للعلاقات الدولية بلندن، والمعرض المتنقل حول الآثار الإسلامية في القدس، فضلاً عما تقوم به المنظمة من التعريف والدّفاع عن التراث الثقافي الفلسطيني في المحافل الدولية وخصوصاً في اجتماعات لجنة التراث العالمي.

ولم تفتأ المؤتمرات العامة للمنظمة وخاصة مؤتمرات وزراء الثقافة ووزراء التربية العرب، توصي وتعتمد كل ما يخدم مدينة القدس خاصة، فقد دعت إلى الاحتفاء بالقدس عاصمة للثقافة العربية عام 2009، وإلى توأمتها مع كافة العواصم الثقافية، وإلى العمل من خلال برامجها الثقافية والإعلامية للتعريف على أوسع نطاق، بتراث المدينة الثقافي وإبراز انتهاكات السلطات الإسرائيلية المحتلة، ومعاناة الشعب الفلسطيني تحت سطوة الاحتلال.

وخصّصت حصصاً دراسية تعليمية في المدارس العربية للتعريف بالقدس وتراثها. واستمرت المنظمة في المشاركة في اجتماعات لجنة التراث العالمي ومواصلة التنسيق العربي للتصدي للمخططات الإسرائيلية لتسجيل مواقع التراث الثقافي في فلسطين والأراضي العربية المحتلة.

وتعاونت المنظمة مع قطاع الآثار والتراث الثقافي الفلسطيني لوضع دراسات تاريخية وقانونية حول موقع الحرم الإبراهيمي ومسجد بلال بن رباح في بيت لحم، ونشرها في مواقع المنظمة، ومواصلة دعم المشروعات التربوية والثقافية والعلمية في فلسطين. وتكلّل الجهد العربي في منظمة اليونسكو باستصدار قرارات المجلس التنفيذي ولجنة التراث العالمي التي تؤكّد عدم وجود أية علاقة لليهود بالأماكن المقدسة في القدس وفي الخليل.

وقرر المجلس التنفيذي (الدورة 107 أبريل 2017) دعوة المدير العام ليستمر في تقديم الدعم للمشروعات التربوية والثقافية والعلمية في فلسطين في دائرة المتاح من موازنة المنظمة لعامي 2017 - 2018، ومواصلة الجهود لدعم القضايا الفلسطينية في المحافل والملتقيات الدولية لتأكيد الحقّ الفلسطيني لصونه وحماية تراثه.

وانتجعت المنظمة بالرغبة إلى نخامة رئيس دولة فلسطين «في أن يكون لها في القدس الشّريف حضور دائم مع أهلنا، لتقوم بما تفرضه عليها المسؤولية والروابط القومية من أنشطة في المجال الثقافي، والمساعدة بخبرتها على تقديم المشورة والدعم الممكن في كلّ ما يتصل بالتراث الثقافي والحضاري مستودع قيم الشعب وقوام شخصيته وملهم الأجيال للأجيال، وأمّلت أن يتفضّل بإذن من ينبغي له بتخصيص موقع أو معلم تراثي مناسب يسمح بالإقامة وإيواء مكتبة

للثقافة والتنوير ويتسع لبعض الأنشطة الأخرى.

وسافر وفد سام من المنظمة استجابة لدعوة الرئيس محمود عباس، ولكن سلطة الاحتلال منعت أن يدخلوا القدس، وأن يتحقق للمنظمة ما هدفت إليه من مواجهة التّهويد وطمس الهوية للشعب الفلسطيني العظيم. وقد بادرت المنظمة إلى جعل القدس محوراً لمجلتها الثقافية (العدد 64)، 2018 في عددها الأخير توثيقاً لبعض الجوانب وتذكيراً ببعض مصادر المعرفة التاريخية حول القدس.

إنّ مجالات العمل لمواجهة الحملات الإسرائيلية ومخططاتها العدائية متنوعة، ومتجدّدة، وإنّ في حيوية الشعب الفلسطيني ودقّة فهمه وصلابة عزمه وإصراره في نضاله المستمر، مؤزراً بسنده: الأمة العربية والإسلامية والشعوب المحبّة للسلام والخير، ضماناً على أنّ الانتصار للعدل والحقّ آتٍ لا ريب فيه.



قبة الصخرة المشرفة من الداخل

القدس في الفترة الإسلامية الأولى

(من القرن السابع الهجري حتى القرن الحادي عشر الميلادي)

أ. د. عبد العزيز الدوري *

تبدأ الفترة الإسلامية الأولى في تاريخ القدس بفتح المدينة بعد وفاة النبي محمد بحوالي خمس سنوات وتنتهي باحتلال الصليبيين للقدس في سنة 1099م. بدأ تعظيم بيت المقدس منذ بداية الإسلام . إن آية الإسراء¹، التي نزلت بمكة قبل الهجرة بحوالي سنة (حوالي 621 م)²، تشير إلى الإسراء بالنبي من مكة (المسجد الحرام) إلى المسجد الأقصى. وهناك روايات كثيرة مبكرة تفسر الأقصى بأنه يعني بيت المقدس ، وبصورة أفضل الحرم ، وتضيف أن المعراج كان من هناك³ . وتلت ذلك كثير من التفسير والقصص التقوية حول

* نشر هذا البحث لشيخ المؤرخين العرب أستاذنا المرحوم عبد العزيز الدوري في كتاب «القدس في التاريخ» الذي ترجمه المرحوم د. كامل العسلي ونشرته عمادة البحث العلمي للجامعة الأردنية. عمان 1992 م.

1 السورة 17 ، الآية (1)

2 ابن سعد بإسناد جمعي ، 1 ، 213 البلاذري ، أنساب ، 1 ، 255 . يضيف رواية أخرى تجعله قبل الهجرة بثمانية عشر شهرا. ابن كثير، عن عروة عن الزهري، يجعله سنة قبل الهجرة، في ربيع الأول . انظر أيضا ابن سعد ، المجلد 4 ، ج 1 ، ص 153 .

3 ابن هشام ، سيرة ، 2 ، 36 - 37 ، 39 ، 41 ، 43 ، ابن اسحاق ، سيرة (تحقيق محمد حميد الله) ص 275 ، البلاذري ج 1 ، ص 255 ويقول : وهو مسجد بيت المقدس ، وانظر ص 256 ، ابن سعد ، الطبقات ج 4 ، ص 153 . ويشير الطبري إلى تبين الروايات حول معنى المسجد الأقصى ويقول : وأولى الأقوال بالصواب أنه مسجد بيت المقدس ، تفسير الطبري : جامع البيان ، بولاق 1328 ، ج 15 ، ص 5 . انظر أيضا الصفحات 7 - 14 .

* نعتقد أن بيت المقدس كانت قبلة الإسلام الأولى منذ فجر الرسالة النبوية في مكة (المترجم).

المعراج وتطوّرت بحيث أصبحت تشكّل أدبا زاخرا. ازدادت حرمة بيت المقدس باتخاذها القبلة الأولى في المدينة*. ويروي الزهري (ت 741) أنّ المسجد الذي بناه النبي كانت قبلته تجاه بيت المقدس⁴. وتتفق الروايات المبكرة على أنّ هذا كان بعد الهجرة إلى المدينة مباشرة واستمر حوالي سنة ونصف⁵، قبل أن يؤمر المسلمون بالتوجّه نحو مكّة في صلواتهم⁶. وقد أسهمت الأحاديث إسهما كبيرا في ترسيخ حرمة بيت المقدس، خصوصا الحديث المشهور: «لا تشدّ الرحال إلّا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام (في مكّة) ومسجدي (في المدينة) والمسجد الأقصى»⁷. ومع أنّ هذا الحديث يُروى بصيغ تختلف فيما بينها اختلافاً ضئيلاً، فإنّه أسبغ على بيت المقدس مكانة سامية⁸.

وهناك آثار أخرى تنسب إلى الصحابة والتابعين انتشرت في وقت مبكر وتعكس التعظيم المتزايد لبيت المقدس⁹. اختلفت الأخبار في فتح بيت المقدس وتاريخه وزيارة عمر للمدينة والصلح الذي عقده معها. وتتلوّن هذه الأخبار بألوان المصالح المحليّة والسياسيّة والدينيّة، وهذا مؤشّر على المركز الخاصّ الذي تتمتع به المدينة.

4 ابن سعد، الطبقات، ج1، 39 - 40 .

5 سورة 2، آية 144.

6 تختلف الروايات بين 16 و17 شهرا. انظر أيضا ابن سعد، ج 1، 241، 243، 619 .

7 انظر فنسنك : Wensink, Concordance et indices de la tradition Musulmane, Vol.2.439

8 انظر مثلا، الصنعاني، المصنف ج 5، رقم 9158، 9160، 9162، ابن حنبل، المسند ج2، ص 238 وج 3، ص 51 - 53، 64، صحيح مسلم، ج 3، 1014 - 15، كز العمال، ج 13، 233.

9 مثل عبد الله بن عمر وعطاء (ت 114)، وقتادة (ت 118)، ومكحول (ت 113). انظر الواسطي، 15 - 16 - 26، ابن سعد، ج 4، ص 231.

وتختلف الأخبار حول تاريخ فتح المدينة وتسليمها ، ويعطينا سيف بن عمر (790/ 180)، كما ورد في الطّبري، تاريخاً مبكراً أكثر من اللازم (15/ 636)¹⁰، بينما تجعله بعض الأخبار في سنة 17/ 638¹¹ . ولكنه يعتقد بصورة عامّة أنّ عمر توقّف في سرغ في سنة 17 هـ¹² بسبب الطاعون. وتجعل معظم الروايات المبكرة تاريخ الفتح في سنة 16/ 637¹³، ويبدو أنّ هذا أكثر احتمالاً.

وتختلف الروايات أيضاً حول ما إذا كانت القدس قد استسلمت لقائد من القواد أو للخليفة عمر شخصياً. ونحن نجد تعليلاً جزئياً لذلك في زيارة الخليفة للمدينة، وهي زيارة مؤكّدة. ويبين التحليل النقدي للمصادر أنّ الروايات الشامية تذهب إلى أنّ القدس جعلت وجود الخليفة شرطاً للتّسليم وإلى أنّ الصلح أنفذه الخليفة نفسه¹⁴.

10 عن سالم بن عبدالله ، الطبري ، 1/2403 ، انظر أيضا 1/2406 . وترد الرواية عن سالم في خليفة بن خياط 1/125 .

11 روايتان في البلاذري، فتوح 138 - 39، إحداهما عن الأوزاعي. انظر ابن إسحاق في الطبري 1/2511، سيف عن هشام بن عروة وآخرين ، الطّبري / 2521 - 22 .

12 يرفض أبو زرعة هذا التاريخ عملياً . تاريخ 120/ 178 . انظر أيضا بن عساكر ، 2/ 553، 554 .

13 الواقدي في البلاذري ، أنساب (مخطوط) ج 2/ 594 ، ابن الكلبي في تاريخ خليفة 1/ 124، ابن سعد 1/ 283 ، سيف بن عمر في الطبري 1/ 2408 ، الوليد بن مسلم في أبي زرعة 1/ 176 - 77 ، يعقوبي 2/ 127 - 146 ، ابن عساكر، تاريخ 1/ 553 - 554 . انظر 2- 151، Donner , Conquests,

14 البلاذري (عن أبي حفص الدمشقي) ، فتوح 138 - 139 . ورواية أخرى لهشام بن عمّار الدمشقي عن الأوزاعي ، 139 ، أبو زرعة عن سعيد بن عبد العزيز ، تاريخ 1/ 176 ، انظر أيضا رواية يزيد بن عبيدة، المصدر نفسه 1/176 ، ابن عساكر ، تاريخ 1/ 553 - 554 ، الأزدي (عن حسن بن زياد الرملي)، فتوح، 242 - 295 ، 247 - 252 . انظر ابن الأعمش ، فتوح 289 ، 291 ، 292 ، 296 - 301 ، وهو يورد رواية مشابهة دون ذكر المصدر . خليفة (عن ابن الكلبي) 1/ 124 - 125 ، مثل الأوزاعي في البلاذري، المطهر المقدسي البدء 5/ 185 .

أمّا الروايات المدنيّة¹⁵ والروايات الكوفيّة (عادة من الكوفة والمدينة)¹⁶ فتجعل تسليم القدس على يد قادة عمر. ويبدو أنّ الروايات التي تؤكّد وجود الخليفة عند تسليم القدس وإجراء الصّحّ معها تريد إبراز أهميّة المدينة. وتسير الروايات والقصص غير الإسلاميّة في الاتجاه ذاته، لأهميّة ذلك عندهم.¹⁷

لم تكن للمدينة أهميّة عسكريّة (أو إستراتيجيّة) ولم يكن في وسعها الإصرار على شروط غير عاديّة مع الفاتح. وقد جرى التسليم والصّحّ بإشراف أبي عبيدة، وجاء عمر في ذلك الوقت إلى الجابية (المركز الرئيسي للقوات العربية) لينظر في أحوال الشام والقوات العربيّة هناك. ثمّ زار بيت المقدس بعدئذ ، بلد الإسرائ وأولى القبليتين. ولعلّ زيارته اعتبرت إقرارا للصّحّ، ولعلّ هذا وراء الروايات التي أوردت شرط حضوره للتّسليم.¹⁸

وتختلف الروايات ثانية حول شروط صلح القدس، وخصوصا بين المصادر المبكرة والمتأخّرة.

15 سالم بن عبد الله في الطبري 1/1413 ، وخليفة 2/ 125 ، يزيد بن أبي حبيب في أبي عبيد ، الأموال ، 224 - 225 ، البلاذري ، فتوح ، 139 ، يقول ابن سعد إنّ عمر قدم الجابية وشهد فتح بيت المقدس المجلد 3/ القسم الأوّل ، ص 203 .

16 يقتبس أبو عبيد عن هشام بن عمار الدمشقي ما مؤداه أنّ عمر أرسل أحد القادة من الجابية إلى بيت المقدس ، فسلمت إليه ، الأموال ، 255 - 262 . والرواية نفسها في ابن عساكر ، دمشق 1/553 . سيف بن عمر في الطبري 1/2397 - 2402 . انظر اليعقوبي 2/ 160 - 161 . وفي رواية أضعف (يقول «ويقال») يشير إلى وجود عمر ، 2/167 . التاريخ 2/ 16 - 17 - 18 . انظر الطبري 1/ 2397 - 2402 .

17 سعيد ابن البطريق ، التاريخ 2/ 16 - 17 و 17 - 18 انظر الطبري 1/ 2397 - 2402 .

18 يقول ابن سعد : خرج عمر إلى الجابية في صفر سنة 16 ومكث عشرين ليلة ثم حضر فتح بيت المقدس وقسم الغنائم بالجابية. 1/ 283.

ويبدو أنّ لذلك صلة بجرمة المدينة وبكائسها العظيمة وتطور العلاقات مع النصارى.

وفيه من عامة الروايات الأولى أنّ الصلح كان يتفق والعهود التي أعطيت إلى المدن الأخرى في الشام. فقد كان على الأمان لأنفسهم وأموالهم وكائسهم مقابل أداء الجزية.¹⁹ وكان اليعقوبي (897/ 283) أول من أورد النصّ: «إنّكم آمنون على دمائكم وأموالكم وكائسكم لا تسكن ولا تخرب، إلا أن تحدثوا حدثاً عاماً»²⁰. ويورد افثيشيوس (ابن البطريق) نصّاً مشابهاً²¹. ويتفق هذا والاتجاه العام لعهود الفتح.

ولكن بينما كانت الإشارة إلى الصلح مع المدن الأخرى أو الأقاليم المفتوحة تقتصر على حوليات الفتح، فإنّه يبدو أنّ الصلح مع بيت المقدس تطور في السياق واتخذ أبعاداً أوسع (ليشمل جميع النصارى في الشام)²².

بل إنّ سيف بن عمر يضيف لا «تسكن» «ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها... ولا يكرهون على دينهم ولا يضارّ أحد منهم ولا يسكن بالبياء معهم (أي مع النصارى) أحد من اليهود»²³. إن تفصيلات كهذه تخرج عن اتجاه نماذج الصلح في ذلك الوقت ولا تعكس سوى اتجاهات متأخرة. أما

19 الأزدى ، فتوح 250، البلاذري 139 ، ابن الأعمش ، فتوح 291/ 1 ، الطبري 2404/ 1 .

20 اليعقوبي 6/ 167. ويبدأ: «هذا كتاب كتبه عمر بن الخطاب لأهل بيت المقدس».

21 ابن البطريق، تاريخ 2/ 16: «بسم الله من عمر بن الخطاب لأهل مدينة ألبياء، إنهم آمنون على دمائهم وأولادهم وأموالهم وكائسهم ألا تهدم ولا تسكن».

22 انظر ابن عساكر ، دمشق 1/ 563، والصفحات التالية.

23 انظر الطبري 1/ 2405 - 2406 .

الإشارة إلى اليهود فلا نجد ما يؤيدها في المصادر العربية. وقد انفرد ميخائيل السوري بذكرها،²⁴ وربما جاءت من مصدر نصراني ويقول مصدر متأخر هو الحميري إنّ النصارى « اشترطوا أن لا يساكنهم اليهود فيها». ²⁵ أما ابن الجوزي، الذي يبدو أنه يأتي بالوصف ذاته للصلح الذي جاء به سيف، فلا يذكر اليهود.²⁶ ويشير المطهر المقدسي إلى الصلح الذي اشترط أن لا تهدم الكنائس ولا يطرد الرهبان منها ²⁷. وفي القرن (الخامس / الحادي عشر) يصلنا على أية حال النصّ الموسع كثيرا والذي يُدعى الآن «العهدة العمرية». وكان أول من أورده المشرف بن المرجي (القرن الخامس / القرن الحادي عشر) باعتباره عهد عمر إلى بيت المقدس (ومدن الشام الأخرى) وهو العهد الذي تعهّد أهل القدس بالسير عليه²⁸. والنصّ الذي ورد في ابن عساكر ²⁹ (1176/ 571)، ومجير الدين الحنبلي³⁰

Michael le Syrien, Chronique, 2, 45. 24

لم يخل الأمر من ادعاءات يهودية، فبالإضافة إلى الدور المفترض لكعب الأبحار تدعي رواية يهودية أن اليهود طلبوا من عمر السماح لمائتي عائلة يهودية من مصر بالسكن في القدس. ولكن معارضة البطريق جعلت الخليفة يسمح لسبعين عائلة فقط بالسكن. انظر 'Jerusalem' See E. Judaica, art. - تمّ غزو مصر بعد حوالي أربع سنوات من هذا التاريخ.

25 الحميري، الروض المعطار، 69.

26 من المؤلف أن نجد في المصادر المتأخرة روايات مبكرة. انظر ابن الجوزي، فضائل القدس، -123 124. « كتب (عمر) لأهل بيت المقدس: إني قد أمنتكم على دماءكم وأموالكم وذرائعكم وصلبانكم (صلبان لا صلاة كما في الأصل) وبيعكم. لا تكلفوا فوق طاقتكم ... وأن عليكم الخراج (الجزية) كما على مدائن فلسطين.»

27 كتاب البدء والتاريخ، 5 / 185.

28 الشيخ المشرف بن المرجي، فضائل بيت المقدس والشام (مخطوط)، 257، الإسناد الوارد فيه ضعيف.

29 ابن عساكر، دمشق 1 / 563 - 568.

30 الأئسن الجليل 1 / 253 - 54.

وابن قيم الجوزية³¹ يتبع عن كُتب خطى نص المشرف، مع اختلاف بسيط. وفضلاً عن ذلك فإنَّ أوَّل إشارة إلى وجود نص للعهد يحفظه أهل بيت المقدس تأتي من ابن أعثم (926/ 314) الذي يقول: «وكتب (أي عمر) لهم كتاباً يتوارثونه إلى يومنا هذا، والله أعلم»³².

إنَّ تطوُّر شروط الصلح على هذا الوجه له صلة ببعض العوامل الهامة: حرمة بيت المقدس عند النصارى ووجود أوَّل بطريك وأكثر الكنائس حرمة فيها وكونها مركز الحجِّ. ولا بدَّ أن تطوُّر العلاقات مع النصارى ابتداءً بأيام عمر بن عبد العزيز إلى أيام هارون الرشيد إلى المتوكل وإلى الفاطميين له صلة مباشرة بالموضوع.³³ إنَّ الحقيقة التي مؤداها أنَّ عهد عمر تطوُّر من صلح أنفذه المسلمون إلى تعهدات قطعها أهل القدس يدعوننا إلى الاستنتاج بأنَّ نصَّ العهد طوِّر بحيث ضُمَّنَّ شروطاً لا علاقة لها بزمان الفتح، واكتسب صبغة فقهية وضعت لتنظيم أوضاع تالية.³⁴

31 أحكام أهل الذمة، 2 / 657 وما بعدها.

32 ابن أعثم، فتوح 1 / 196 .

33 انظر ترتون :

Tritton, The Caliphs and their Non-Muslim subjects، خصوصاً الصفحات 5 وما تلاها و21

وما تلاها و 51 - 52 و 47 - 55 و 115 - 118 و 119 - 120 و 124 .

أمر عبد العزيز غير المسلمين بالأل يرتدوا العمامة والآن يتزيوا بزِي المسلمين، الكندي الولاية 62 ، ابن عبد الحكم، سيرة عمر، 167 . أمر الرشيد (في سنة 191 هـ) غير المسلمين في المناطق القريبة من الحدود البيزنطية بأن يلبسوا ملابس تختلف عن ملابس المسلمين والآن يركبوا ركائب تشبه ركائبهم لأسباب أمنية، ابن الأثير 6 / 206 . وكان المتوكل أوَّل من وضع قيوداً (سنة 239 / 853) على غير المسلمين فيما يتعلق باللباس والركائب والتعليم، الطبري 3 / 1384 ، 1419 .

34 من المنتظر أن تكون الفترتان المملوكية والعثمانية قد تركتا أثراً هنا. انظر النص النهائي للعهد الذي أصدرته البطريركية الأرثوذكسية في القدس في 1 / 1 / 1952 في عارف العارف، المصنّف في تاريخ القدس، 91 - 92 .

جاء عمر بيت المقدس يوم الاثنين وأقام بها بضعة أيام.³⁵ وتحاط الزيارة بقصص نصرانية ويهودية تنسب إلى الخليفة بعض الأعمال التي تخدم مصالحهم. ومن ذلك زيارة عمر كنيسة القيامة ورفضه الصلاة هناك،³⁶ ووجود كعب الأحبار (وهو شخص تضراب حوله الروايات) ومناسبة وجوده والدليل (أو الأدلة) الذي رافق عمر إلى الحرم هي أمثلة على ذلك.³⁷

وعلى أية حال فالزيارة تتصل بمكانة القدس الكبيرة، كما أن الروايات التاريخية أكدت أن عمر قصد الحرم، الذي كان النصارى قد أهملوه وأجموا عن استعماله لأسباب تتصل بالكتب الدينية، ونظف الأرض حول الصخرة وصلى في مكان قريب إلى الجنوب منها. ويبدو أنه أراد بهذا الموقع أن يكون مصلى. ويروي الأزدي أن عمر «خطّ بها محراباً من جهة الشرق، وهو موضع مسجده».³⁸ ويعطي مقاتل بن سليمان (150هـ) أول إشارة إلى ذلك ويقول بوضوح: «وخرّب بيت المقدس فلم يعمر حتى بناه المسلمون في زمن عمر بن الخطاب».³⁹ ويقول المهلب (القرن الرابع / العاشر) إن عمر «كشف عن الموقع

35 يقول الأزدي، 259، إن عمر أقام حتى يوم الجمعة. أما المطهر المقدسي فيكتفي بالقول إنه أقام بها أياماً (155/ 5).

36 ابن البطريق، 2 / 17 - 18، يعطي رواية نصرانية.

37 إن تاريخ اعتناق كعب الإسلام وكذلك وجوده الفعلي في القدس آنذاك وكيفية مجيئه إليها من الأمور غير الواضحة. انظر الأزدي، 259 وما تلاها. ويقول ابن أعمم (1 / 296) إنه أسلم بعد فتح القدس. وفي رواية أخرى إنه أسلم قبل ذلك وأنه كان في القدس فسأل عمر عنه. انظر الطبري 1 / 2408 - 9، أبو عبيد، الأموال، 225 - 226 ن ابن عساكر، دمشق 1 / 557.

38 الأزدي، فتوح 259. ويرد النص نفسه في فتوح الشام المنسوب إلى الواقدي، 1 / 151.

39 مقاتل بن سليمان، تفسير، 1 / 62 - 63.

(في الحرم) وبني عليه المسلمون مسجداً.⁴⁰ ويروي المطهر المقدسي أن عمر بنى مسجداً في بيت المقدس.⁴¹ وترد إشارة متأخرة للمسجد في بعض المصادر المتأخرة.⁴²

ويقول ثيوفانس إن عمر شرع في بناء المسجد في سنة 643 م (22 هـ)⁴³ ويشير كل من ميخائيل السوري⁴⁴ وفتيشيوس⁴⁵ إلى بناء عمر للمسجد. ويتضح من هذا أن عمر في زيارته القصيرة عين موضع الصلاة في الحرم وخط المحراب، وأن أول مسجد أقيم في زمانه.⁴⁶ ويردنا أول وصف خارجي لهذا المسجد من الأسقف أزكولف الذي زار القدس حوالي سنة 680 م أيام خلافة معاوية.

وعين عمر عبادة بن الصامت ليكون قاضياً ومعلماً في بيت المقدس، وهو ما فعله الخليفة مع مراكز الأمصار فقط⁴⁷. وثمة إشارة إلى كثير من الصحابة الذين

40 مجلة معهد المخطوطات ، 1958 ، 54 .

41 المطهر المقدسي، البدء، 5 / 185 ، وانظر أيضا 4 / 87.

42 المشرف، 53 ، يقول الحميري في الروض المعطار ص 69 : إن عمر جعل القبلة في صدر المسجد ويذكر القلقشندي (عن الروض المعطار، كما قال) بناء عمر للمسجد الأول، 4 / 101 . وانظر السيوطي، إتحاف الأخصا 1 / 238 - 240، وكذلك ابن خلدون (بولاق)، 1 / 279.

43 Chronicle, tr. H Turtledove, Philadelphia, 1982, 42.

44 Cronique, 2, 423.

45 يقول ابن البطريق، 2/18 : بنى عمر المسجد وترك الصخرة في مؤخرة المسجد.

46 وينفرد المطهر المقدسي بالقول (4 / 87) : «فلم يزل بيت المقدس خراباً إلى أن قام الإسلام وعمّره عمر ثم معاوية بن أبي سفيان». هل يفهم من هذا أن معاوية ساهم فيما بعد في البناء؟ يشير إلعاد إلى نص رؤيوي في المدراس (التفسير اليهودي التقليدي للتوراة) يقول إن معاوية بنى أسوار جبل الهيكل :

A El'ad, Muslim Holy Places in Jerusalem, visitation and ritual in the Umayyad period

47 ابن حجر ، الإصابة، 2 / 160، وابن عبد البر، الإصابة (على هامش ابن حجر)، 441 - 442.

زاروا المدينة تقرباً إلى الله ، وتوفي بعضهم هناك⁴⁸ . وتوجه أبو عبيدة ، القائد العام ، إلى المدينة وتوفي وهو في طريقه إليها.⁴⁹ ووقف الخليفة الثالث عثمان عين سلوان (قرب القدس) على أهل المدينة.⁵⁰ وكانت هذه بداية أوقاف إسلامية غنية على بيت المقدس على مدى القرون.

ومع مجيء الأمويين نالت بيت المقدس اهتماماً خاصاً لأسباب سياسية ودينية. إنَّ حرمة المدينة أضفت على الأمويين مكانة إسلامية عظيمة. وليس من قبيل الصدف أن أكثر من خليفة من خلفائهم أخذ البيعة في القدس. وكان معاوية يعلم حقَّ العلم ما كان لبيت المقدس من أهمية. وفي أثناء خلافه مع علي تعاهد هو وعمرو بن العاص في بيت المقدس.⁵¹ وفي وقت تالٍ، وعندما كان لا يزال في نزاع مع الحسن بن علي، تلقى بيعة الشاميين في بيت المقدس في سنة 40هـ/660 في المسجد⁵².

وأكد معاوية حرمة بيت المقدس لأنه روى أنه قال من على منبر مسجدها «ما بين حائطي هذا المسجد أحبُّ إلى الله تعالى من سائر الأرضين»⁵³. ويبدو أنه

48 انظر محمد بن حبان البستي ، معاصر علماء الأمصار، 50 - 51 ، ابن سعد، 7 / 401 ، 408 ، 417 ، أبو زرعة، 226 ، درس العسلي هذا الموضوع بالتفصيل في كتابه «أجدادنا في ثرى بيت المقدس» انظر الصفحات 33 ، 106 ، 199 ، 200 ، 219.

49 ابن حجر، الإصابة، 2/245 ، أبو زرعة، 593 ، 690 ، ابن عساکر، تاريخ 1 / 316 - 317.

50 المقدسي ، أحسن التقاسيم ، 171 ، الهروي، الزيارات، 21.

51 يورد بن سعد نصَّ هذا التعاهد، 4/254. انظر أيضا ابن عساکر، تاريخ، 17-316.

52 الطبري، 2 / 15 ، المطهر المقدسي، البدء، 4 / 87. فلهاوزن (عن مصدر سرياني)، 96 - 97 ، تاريخ الخلفاء (المؤلف مجهول)، 121.

53 المشرف بن المرجي، فضائل، 149.

توسّع في تفسير الأرض المقدّسة لتشمل بلاد الشام وسماها «أرض المحشر»⁵⁴. وفي رواية له عن خالد بن معدان (721/ 103) عن الرّسول قال: «عليك بالشّام فإنّها خيرة الله من بلاده ويحتجى إليها خيرته من عباده»⁵⁵. وفي مناسبة أخرى تحدّث عن مجد الله في الأرض المقدّسة التي جعلها الله موطن الأنبياء والصالحين من عباده وأسكن فيها أهل الشام.⁵⁶

واستمر الحجّ إلى بيت المقدس وانتعشت الحياة فيها. ويقول الأسقف أركوف الذي زارها في أيّام معاوية إنّ الناس كانوا يأتون إلى القدس من بلدان وجنسيات مختلفة ويعقدون فيها سوقا سنويّة (في 12 أيلول/سبتمبر) تشمل نشاطات تجاريّة كثيرة. وتحدّث أيضا عن المسجد فقال إنه بناء مستطيل بسيط في منطقة الحرم،⁵⁷ معظمه من الخشب ويتّسع (فيما قال) لثلاثة آلاف شخص. ويعني هذا أن عدد العرب هناك كان يبلغ ضعفي أو ثلاثة أضعاف هذا الرقم. وهذا أمر مفهوم إذا تذكّرنا أن القبائل العربيّة (النصرانيّة)، خصوصا قبيلتي لحم وجذام، كانت تعيش في فلسطين قبل الفتح⁵⁸. وهناك إشارات إلى العرب (النصارى) في القدس أثناء الفتح⁵⁹. ولا شك أنّ العرب زادوا فيما

54 البلاذري، أنساب، 4، قسم 1، 32.

55 ابن عساکر، دمشق، 1/60.

56 نصر بن مزاحم (ت 212هـ)، صفين (تحقيق «عبد السلام هارون»، ط 1382، 2هـ، 31).

57 Palestine Pilgrims ' Texts Society, vol3, New York, 1971, 4-5; J Wilkinson, Jerusalem Pilgrims before the Crusades, 1977, pp, 7-8, 95.

58 انظر الدّوري، «العرب والأرض في بلاد الشام» في كتاب المؤتمر الدّولي الأوّل لتاريخ بلاد الشام (1974)، 25 - 26.

59 الأزدي، فتوح، 259، ابن أعم، 1/296.

بعد لأنّ عمر أرسل عبادة بن الصامت قاضيا ومعلما. ومن المقبول الآن بصورة عامة أنّ الجزء الأعظم من سكان فلسطين الأصليين قد تعربوا في القرون الأولى من الحكم العربي. وينحدر معظم العرب الفلسطينيين اليوم من أجناس سكنت البلاد عبر الأزمنة الماضية.

وتبع خلفاء معاوية موقفه وسياسته تجاه المدينة بنشاط. وتبدو المنزلة الخاصة للأرض المقدسة في أنّ ولاية فلسطين كانوا عادة من الأمراء الأمويين مثل عبد الملك⁶⁰ وسليمان بن عبد الملك أو من بين أميز رجالهم مثل عمر بن سعيد الأنصاري الذي ولاه معاوية⁶¹ وابن بجدل الكلبي خال يزيد الأوّل الذي قام يزيد بتوليته⁶²

وقد أخذ اثنان من الخلفاء المروانيين (الأمويين) البيعة في القدس. وجاءت خلافة عبد الملك عندما كان ابن الزبير قد أعلن خلافته في المدينة فلا غرو أن يذهب إلى القدس ليأخذ البيعة لنفسه فيها، ليكسب المناسبة أهمية خاصة.⁶³

أمّا سليمان بن عبد الملك فقد أتمته البيعة وهو في مشارف اللقاء فأتى البيت المقدس ليأخذ البيعة من الوفد الذي جاء خصيصا إلى هناك. واحتفل سليمان بهذه المناسبة فكان يجلس في صحن المسجد الأقصى مما يلي الصخرة ويتقبّل التهاني.⁶⁴ وعندما أراد عمر بن عبد العزيز محاسبة بعض عمال سليمان

60 البلاذري (تحقيق ألورت) 164 - 165.

61 البلاذري، أنساب، 24، قسم 1، 359.

62 المصدر نفسه، 259.

63 خليفة بن خياط، تاريخ، 1/ 329. كان ذلك في رمضان 65هـ/685.

64 صلاح الدين المنجد، معجم بني أمية، 67، المشرف بن المرجى، 31 - 32، مثير الغرام، 45.

أمر بأنّ يحملوا إلى بيت المقدس ويحلفوا عند الصّخرة.⁶⁵ فضلا عن هذا فقد قام الخلفاء الأمويّون معاوية وعبد الملك والوليد وسليمان وعمر بن عبد العزيز ويزيد بن عبد الملك بزيارات متكررة إلى المدينة.⁶⁶

لم تكن القدس مركزا إداريا، لأنّ المراكز الإدارية كانت قواعد للمقاتلة تلبّي حاجاتهم إلى المراعي والمناخ وتكون مرتبطة مباشرة بشبه الجزيرة العربيّة، ولم يكن بيت المقدس وحرّمها ملائما لهذا الغرض. وقد همّ سليمان باتخاذها عاصمة له، ولكنه تخلّى عن الفكرة على نحو مفهوم. بيد أنّ بيت المقدس كان لها والٍ خاصّ وقاضٍ خاصّ نظرا لمكانتها الخاصّة.

وشاد الأمويّون في المدينة صروحا عظيمة، ليؤكدوا في الدرجة الأولى حرمة الحرم وليكسبوا الاحترام والشّهرة بين المسلمين. واشتهر عبد الملك (65 - 86 / 685 - 705) ببناء قبّة الصّخرة في سنة 69 - 72 هـ/ (688 - 689) - (691 - 692) م⁶⁷ وقد فكّر في المشروع إثر تولّيه الخلافة، مع أنّه كان يواجه متاعب كبيرة. وليس مما لا علاقة له بالأمر أنّ نلاحظ أنّه كان مدنيّا (نسبة للمدينة) في تعليمه وأنّه كان من رجال الحديث.

وهناك اختلاف في تفسير دوافع هذا العمل بين الكتاب لأنّ الروايات تتضارب. يذكر اليعقوبي (284 / 897)، وهو شيعي، أنّ عبد الملك أراد ببناء قبّة الصّخرة أن يحوّل الحج إلى قبّة الصّخرة ليواجه دعوة منافسه ابن الزبير،

65 الواسطي، 87.

66 انظر مثلا ابن عبد ربّه، العقد الفريد، 2/474، البسوي، 2/370.

67 انظر : 65 : Creswell, Early Muslim Architecture.1. الجهمشيري، وزراء، 8، ابن البطريق، 2

29/ الواسطي، 87. 'Van Berchem CIA, 2^{ème}, 'Jerusalem' Haram' 234 ff..87

وأنه ردّ على اعتراض الناس بالاستشهاد بالزهري (741/ 124) الذي يروي

الحديث الذي يحصر الزيارات في المساجد الثلاثة.⁶⁸

وقد ردد ابن البطريق (940/ 324) وبعض المؤرخين التالين الخبر.

ولكن المهلي⁶⁹ (القرن الرابع/العاشر)، وهو جغرافي ذو ميول شيعية، نسب

هذا الإجراء إلى الوليد الذي اتخذه خوفا على أهل الشام أن يعرفوا فضل أهل

البيت على بني أمية⁷⁰ (إذا هم دخلوا الحجاز للحج- المترجم). ويذكر يعقوبي

والمهلي أن المنع من الحج إلى مكة استمر طيلة العهد الأموي.

وقد أخذ غولد تسيّر وبعده كرزويل برواية يعقوبي⁷¹، ورفض غويتين

وغرابار هذه الرواية على أساس أن الحج إلى مكة استمر أيام عبد الملك، كما

يفهم من الروايات التاريخية، وأن المصادر المبكرة الأخرى لا تذكر إجراء كهذا

وأن مثل هذا العمل بالغ الخطورة على عبد الملك، وأخيرا إن هيئة القبة ونطاق

الموقع لا تلائم مثل هذه الفكرة.⁷² ويمكن أن نضيف أن الزهري كان شابا

مغمورا آتذ ولا مجال للاستشهاد به. ويفهم من البسوي أن الزهري جاء إلى

دمشق لأول مرة في سنة 701/ 82 وأنه دعي صدفة إلى مجلس عبد الملك.⁷³

68 يعقوبي، تاريخ، 2 / 311.

69 ** تاريخ، 2 / 39. يقول ابن البطريق أمر الناس بالطواف حول القبة، انظر أيضا ابن تغري بردي، النجوم، 1 / 217، ابن كثير، البداية، 8 / 280، الأئس الجليل، 1 / 240 - 41.

70 مجلة معهد المخطوطات، 1958، 54.

71 Goldziher, Muslim Studies, 2, 44 ff., Creswell, op.cit., 65 - 67.

72 انظر Grabar, The Umayyad Dome of the Rock, 15 - 16; Goitein, Studies in Islamic, Civilisation, 115.

73 البسوي، المعرفة والتاريخ، 626 - 629. Duri, The Rise of Historical Writing among the

Arabs, tr.by L1Conrad, 117 - 18.

وربما أراد عبد الملك أن يعبر عن روعة الإسلام بعمل عمراني فذّ في مدينة الكائس الفخمة، كما أشار المقدسي⁷⁴. ولعلّ الأهم من ذلك أنّ عبد الملك أراد بهذا العمل أن يؤكّد حرمة الحرم وأنّ يكسب نفوذا بين المسلمين . وهذا كلّ مفهوم ضمنا من النقوش الظاهرة في القبّة والتي تعكس نوعا من الحوار الإسلامي المسيحي في ذلك الوقت، وتبيّن الأفكار الإسلاميّة الأساسيّة وتزكي الدين الإسلامي وتؤكّد على شمول رسالة الإسلام وعلى أنّها خاتمة الرّسالات.⁷⁵

وكان لاختيار الصخرة دلالة خاصّة. وتشير بعض الروايات الأولى إلى الصلة بينها وبين الإسراء والمعراج⁷⁶. وتشير روايات أخرى إلى أن عبد الملك نفسه ربط بين حرمة الصخرة والمعراج⁷⁷ ، ويروى فضلا عن ذلك أنّ عمر (حين دخل الحرم) سأل عن موضع الصّخرة⁷⁸.

ومن المحتمل أنّ المسلمين⁷⁹ وغير المسلمين روجوا القصص حول الصخرة، ولكن ليس هذا موضعها.⁸⁰ وهكذا فإنّ الصّخرة تحيي ذكرى الإسراء والمعراج بشكل ما⁸¹.

74 المقدسي ، أحسن التقاسيم، 159، 168 .

75 انظر Grabar, op.cit, 53

76 انظر الواسطي، 70 - 74، 114 - 117، ابن عبد ربه، العقد الفريد، 6 / 265.

77 انظر يعقوبي 1 / 311، المهلي، المصدر المشار إليه، 54. مع أن الروايات ملونة بألوان سياسية، فإن الإشارة ذات مغزى.

78 انظر أبا عبيد ، الأموال ، 225 حيث نجد حديثا شاميا عن هشام بن عمار الدمشقي.

79 ينسب إلى الزهري قوله إن جميع الأنبياء صلّوا نحو الصّخرة ، وأنها قدست ثلاث مرات، وأنها هي المقصودة بالسورة 7 ، آية 1.

80 انظر غرابار، الكتاب المشار إليه، ص 38 وما بعدها، وانظر الواسطي، 51.

81 انظر ناصر خسرو، الرحلة ، 30 - 31، دائرة المعارف الإسلاميّة EI ، الطبعة الثانية، مادة «القدس».

وكان الأمويون فخورين بقبة الصخرة صرحا إسلامياً عظيماً.⁸² وحتى الخليفة العباسي المهدي اعترف بشيء من الغيرة بأن قبة الصخرة هي من المآثر التي سبق بنو أمية بني العباس إليها.⁸³ وقد أمر عبد الملك أيضا بإنشاء بابين جديدين في أسوار المدينة.⁸⁴

وشاد الأمويون صروحا عظيمة أخرى. وبني المسجد الأقصى في هذه الفترة. وتختلف المصادر حول مَنْ بناه : هل هو عبد الملك أم ابنه الوليد.⁸⁵ ومال كرزويل إلى الأخير استنادا إلى أوراق البردي التي وجدت في أفروديتو.⁸⁶ ومن المحتمل أن عبد الملك أمر ببناء المسجد الأقصى وأن الوليد شارك في بناء بعض الأجزاء.⁸⁷

وقد كُشف مجمع بنائي أموي رائع إلى الجنوب والجنوب الغربي من المسجد الأقصى. ويحتمل أن أحد المبنيين اللذين يتصلان اتصالا مباشرا بالحرم كان مقرا لحاكم المدينة (دار الإمارة). وقد تكون المباني الأخرى قد خصّصت

82 انظر قول سليمان بن عبد الملك في الجهشياري، 148.

83 أسر المهدي بهذا الرأي إلى وزيره ، انظر المشرف بن المرجي، 186.

84 ابن كثير، 11 / 261.

85 يقول الواسطي، 83، إن عبد الملك هو الذي بناه. والرواية عن الوليد بن حماد الرميلي، وترجع بإسنادها إلى رجاء بن حيوة (112هـ) ويزيد بن سلام اللذين أشرفا على البناء. انظر أيضا : الأنس الجليل ، 1 / 269 - 70 (عمان ، 1973). ويذكر ابن البطريق، 2 / 42 الوليد أيضا، وكذلك ابن الأثير، 5 / 10 ، وينسب إلى الوليد عادة الفضل في بناء مسجد دمشق ومسجد المدينة.

86 Creswell, op cit., I, 373 ، الواسطي ، 81 - 83 ، المشرف ، 58 - 59 ، ابن كثير البداية، 8 / 280.

87 الأنس الجليل، 2 / 270، ومادة «القدس» في دائرة المعارف الإسلامية، EI الطبعة الثانية، مجلد 5

EL 'ad, op. cit., 21 ff., 341/

لجبار الضيوف أو للأمويين الذين كانوا يكثرون من زيارة المدينة.⁸⁸ وهذا كلّه مؤشّر على المكانة الخاصّة لبيت المقدس، ومن شأنه أن يزيد قدر الأمويين. وتشير صوّى الأميال التي اكتشفت حول القدس في أواخر العصر العثماني إلى أنّ عبد الملك أمر ببناء طريق رئيسي من دمشق إلى القدس.⁸⁹ ومن المعروف كذلك أنّ الأمويين أنشؤوا دارا للسكة في القدس. وقد حملت قطع العملة التي ضربت هناك اسم «إيلياء»⁹⁰.

وسارت عملية تعريب القدس بسرعة خصوصا بعد الإجراءات التي اتخذها عبد الملك لتعريب الدّواوين والنّقود. وفي أواخر القرن السّابع الميلادي تقريبا حلّت اللّغة العربيّة محلّ اليونانيّة بوصفها اللّغة السّائدة في المدينة. ويبدو أنّ عدد سكّان بيت المقدس العرب أصبح الآن كبيرا لأنّهم استطاعوا أن يقفوا في وجه مروان آخر الخلفاء الأمويين. وأدّى ذلك إلى إنزال العقوبة بهم وإلى تدمير سور المدينة بصورة جزئية سنة 128/745.⁹¹

لقد نشر الأمويون (والشّاميون) الأحاديث والأخبار التي ترفع شأن بيت المقدس لأسباب سياسيّة. ولكن حرمة بيت المقدس كانت عامّة. فالعبّاسيون والعلويون أشاروا إلى بيت المقدس دعما لقضاياهم. وهكذا فإنّ المهدي (المنتظر) يقترن اسمه ببيت المقدس.

88 Jerusalem Revealed, Archaeology in the Holy City, 1968-1971, The Israel Exploration Society, Jerusalem, 1973, Benjamin Mazar, The Mountain of the Lord, New York, 1975, 262-67.

89 عبد الله مخلص، مجلّة الكشّاف، مجلّد 2.

90 سمير شمّا، مجلّة القدس الشّريف، عدد 10، كانون الثّاني، 1986، 45 - 46.

91 الترجمة العربيّة بقلم أبي رضا، ص 368.

«وتقبل رايات سود (عبّاسية) من قبل خراسان فلا يردّها شيء حتّى تنصب بإيلياء»⁹²، وبذلك كان تعظيم المدينة شاملاً. وبحجىء العبّاسيين ازدادت أهمية القدس الإسلامية. وقد أظهر العبّاسيون في تأكيدهم الاتجاه الإسلامي تقديراً كبيراً للمدينة المقدّسة. فقد زارها المنصور (الخليفة الثّاني) عند عودته من الحجّ (في سنة 140 / 758).⁹³ وتمّت هذه الزيارة في الواقع إيفاء لنذر⁹⁴. وزار المنصور بيت المقدس مرّة ثانية في سنة 154 / 771⁹⁵ ورحل ابنه (وخليفته) المهدي إلى بيت المقدس سنة 163 / 778 لزيارة الأقصى والصّلاة فيه.⁹⁶

وقد ضربت بيت المقدس هزتان أرضيتان في هذه الفترة أصابتا المسجد الأقصى. وقام المأمون بعمل إصلاحات كبيرة بعد أن هُدمت الأجزاء الشّرقية والغربيّة.⁹⁷ وأحدثت هزة أرضية ثانية (ربّما في سنة 154)⁹⁸ أضراراً كبيرة في المسجد الأقصى وأمر المهدي (سنة 163) بإجراء إصلاحات كبيرة وزاد في عرض المسجد وأنقص طوله.⁹⁹ وتحدّث المقدسي بإعجاب عن إصلاحات المهدي

92 انظر الواسطي، 54، ابن عبد ربّه. العقد، 4/386.

93 الطّبري، 3/129، الأزدي، تاريخ، 2/218، الكندي، ولاة، 106.

94 المسعودي، مروج، 6/212.

95 الطّبري، 3/272، الكندي، ولاة، 218، ابن تغري بردي، نجوم، 1/29.

96 الطّبري، 3/501، الأزدي، تاريخ، 2/243، البسوي، المعرفة والتاريخ، 1/150.

97 يتحدّث ابن تغري بردي عن الهزة الأولى في سنة 131 / 748، التي كانت شديدة وخرّبت بيت المقدس. النّجوم، 1 / 311.

98 انظر ابن الأثير، 5 / 612.

99 انظر الواسطي، 83 - 84.

التي شاهدها.¹⁰⁰

وقام المأمون (198 - 218/813 - 833) ببناء الأبواب الشرقية والشمالية للحرم. وتمّ ذلك في ربيع الثاني سنة 216/أيار (مايو) 831¹⁰¹. ورغم وضع اسمه مكان اسم عبد الملك (وليس التاريخ الذي بقي كما هو)، فليس هناك إشارة إلى أيّ بناء قام به هناك¹⁰².

وأصلحت الأسوار كذلك أو أعيد بناؤها عند تضرّرها من البشر أو الزلازل. وركّزت العناية المستمرة على الحرم. إنّ جميع المباني التي بداخل الحرم لها بعض الدلالات الإسلامية الواضحة. وقد أمرت السيّدة أم الخليفة المقتدر (حوالي سنة 913/ 301) بإصلاح قبة الصخرة وأمرت بتزويد كلّ باب من أبوابها بمدخل خشبي نفخ¹⁰³.

وانفرد ثيوفانيس بالقول إنّ المنصور أمر عند زيارته اليهود والنصارى بكتابة أسمائهم وشمّاً على أيديهم لأغراض الجزية.¹⁰⁴ وهذا أمر من الصعب قبوله لأنّ الرّشيد هو الذي أمر غير المسلمين في مناطق الحدود بارتداء أردية يُعرفون بها احتراساً من الجواسيس الأجانب.

أمّا قصّة السفارات بين شارلمان وهارون الرّشيد التي رواها ايغنهارد Eginhard سنة (820) وإهداء مفاتيح المدينة للأول فليس لها أساس

100 المقدسي ، أحسن التقاسيم، 168 . انظر يعقوبي، 4 / 597.

101 Van Berchem, op. cit. ;248-49,250.

102 المصدر نفسه ، ص 250 وما بعدها.

103 المصدر نفسه 206، و7 وما بعدها.

104 Theophanes,138, بينما يتحدّث ميخائيل السّوري عن زيادة في الضّرائب.

تاريخي.¹⁰⁵ ولكن من الواضح أنّ الإمبراطور أسّس في بيت المقدس بعض الأتزال (ج نزل) ومكتبة، ويمتدح المسلمون لمعاملتهم الحسنة للحجاج . وكانت تعقد في المدينة سوق سنوية في الخامس عشر من أيار (مايو)¹⁰⁶. وفي عهد المأمون أجرى البطريرك بعض الإصلاحات في مباني القبر المقدس.¹⁰⁷ وفي هذا الوقت كان قد تمّ تعريب بيت المقدس وأسلمتها بصورة كاملة. وقد هيأت حرمة المدينة وانفتحتها أمام العلماء والحجاج والتجار، والريف الأخضر المحيط بها لسكانها حياة آمنة من الاضطراب والعوز. والخبر الذي يقول إنّ الله قد حبا أهل بيت المقدس الرّخاء والعافية له دلالة في هذا الشأن.¹⁰⁸ بيد أنّها لم تكن بمنجاة تماماً من المشقة. فقد ضربتها الزلازل¹⁰⁹. ويروي افثيشيوس خبر مجاعة حلّت في المدينة أيام المأمون¹¹⁰. وهزّت بيت المقدس ثورة الفلاحين التي قادها المبرقع اليماني (841/ 227) في خلافة المعتصم . فقد دخل المبرقع المدينة وهرب أهلها من مسلمين وسواهم ونهبت أماكن العبادة.¹¹¹ ويشكل أدب الحديث جوهر معلوماتنا فيما يتصل بنمو حرمة بيت المقدس¹¹².

105 انظر : الدّوري، الفترة العبّاسية الأولى، بغداد ، 1945 ، 149 - 156.

106 روى برنارد الحكيم (حوالي 870) أنّه نزل في نزل (Hospice) الإمبراطور المجيد شارل، وذكر مكتبة عظيمة، و12 قصراً. انظر. J Wilkinson, Jerusalem Pilgrims before the Crusades, 1977, 142.

107 ابن البطريق، 2 / 55 والصفحات التالية.

108 انظر الواسطي ، 39.

109 ربّما كان آخر زلزال في فترتنا هذه سنة 460 هـ. ابن القلانسي ، ذيل تاريخ دمشق ، 94، ابن الأثير، 10 / 57.

110 ابن البطريق، المصدر المشار إليه . المصادر الأخرى لا تشير إليها.

111 ميخائيل السوري، 3 / 103، انظر ابن الأثير، 6 / 72-371.

112 الحديث هنا هو الأقوال المنسوبة إلى النبيّ.

ورويت أحاديث حول فضل زيارة المسجد الأقصى والصّلاة فيه.¹¹³ وانتشرت هذه الأحاديث انتشاراً نشيطاً وواسعاً في الفترة الأمويّة. وممّا له دلالة أنّ بعض المؤرّخين استشهدوا بالحديث الذي يحرص شدّ الرّحال في المساجد الثلاثة في صدد بناء قبة الصّخرة.

هناك أحاديث تكتفي بتأكيد فضائل بيت المقدس أو فضل زيارتها أو فضل الصّلاة في المسجد الأقصى.¹¹⁴ بيد أنّ هناك أحاديث تقصر شدّ الرّحال على مسجدي مكّة والمدينة أو تقلّل من شأن الصّلاة في المسجد الأقصى بالنسبة إلى مسجد المدينة أو حتّى تنصح بعدم الارتحال إلى بيت المقدس.¹¹⁵ ويرجع إسناد هذه الأحاديث إلى الفترة الواقعة بين الثلث الأخير للقرن الأوّل الهجري/ السّابع الميلادي والرّبع الأوّل من القرن الثّاني / الثّامن (جابر بن عبد الله 78 / 697، وعطاء 115 / 733، وقتادة 117 / 118 / 735 - 736). وقد كانت هذه الفترة فترة صراعات مريرة بين الأمويين وحركات المعارضة (الزبيريون، والعلويون والعباسيون)، وحاول الجميع أن يجدوا في الحديث سنداً معنوياً أو دينياً.

ولا تتعرّض هذه الأحاديث لوضع المسجد الحرام في مكّة أو مسجد المدينة.

113 انظر، Le Muséon, LXXX2, 1-2، Kister, 'you shall only set out for three mosques', 1979, 173 ff.

114 ابن ماجة، السنن، القاهرة، 1349، 1 / 429، كنز العمال، 13، رقم 1330، وكذلك 1368 و1379 و1380.

115 انظر الصنعاني، المصنّف، 5، رقم 9131 و 9163، 9173، المنذري، ترغيب، بيروت 1968، 2 / 212. وانظر أيضاً المصنّف، 5، 9164 و 9166.

بل هي تتناول بالأحرى موقف الأمويين وأحزاب المعارضة¹¹⁶ ويجد هذا الوضع صدها في بعض الأقوال¹¹⁷. فهذا الفرزدق، الشاعر، يتحدث عن البيتين اللذين كان الأمويون ولاتهما:

وبيتان بيت الله نحن ولاته وبيت بأعلى إيلياء مشرف

ويقول في معرض مدحه لسليمان بن عبد الملك بأنه الإمام الذي اهتدى في المسجد الأقصى¹¹⁸*. وقد أسهم مفسرو القرآن والقصاص وكذلك الصالحون في فضائل بيت المقدس. فقاتل بن سليمان (80 - 150 هـ) يذكر في تفسيره عددا كبيرا من الآيات حول الأرض المقدسة والقدس¹¹⁹. فهو يروي مثلا ما ورد في السورة الثانية (البقرة) الآية 142 عن تحويل القبلة وتعليق قرش بأن محمداً قد تردّد عليه أمره واشتاق إلى مولد آبائه وأنه رجع إلى دين مكة¹²⁰. وكان مقاتل يأخذ عن الإسرائيليات، وقد انتقد بسبب ذلك¹²¹. ويبدو أنه كان يعقد مجالس العلم في الأقصى واجتمع إليه خلق كثير من الناس¹²².

116 كنز العمال، 13 رقم 1368 و 1379 و 1380.

117 انظر الأغاني، بولاق، 19/ 59.

118 انظر الديوان، 2/ 32، 73. * وبالمسجد الأقصى الإمام الذي اهتدى به من قلوب الممتريين ضلالها (المترجم).

119 انظر مقاتل بن سليمان، تفسير، المجلد الأول، تحقيق م. شحاته، القاهرة 1969، 41 يوماً بعدها، 62 - 63 - 75، 104 - 105، 135، 184، 279، 305 - 306، 350 - 351.

120 مقاتل، تفسير، مجلد 1، ص 74. وهو يفسر السفهاء بأنها تشير إلى قرش، بينما يقول البسوي إنها تشير إلى اليهود.

121 ابن الفقيه، البلدان، 93، المشرف بن المرجي، فضائل، 216 - 17 و 254 والصفحات التالية.

122 المشرف، 235، الأنس الجليل، 1/ 292.

والواقع أنّ الإسرائيليات أنتجت طوفانا من الأدب حول بيت المقدس. وكان هذا يتألف من قصص وحكايات رواها الذين اعتنقوا الإسلام حديثا، وكانوا بصفة رئيسية من أصل يهودي. وينسب أكثرها إلى كعب الأحبار (32/ 652) ووهب بن منبه (124/ 728).¹²³ وكان أبو ریحانة (86/ 705)، وهو يهودي اعتنق الإسلام، يروي القصص في مسجد بيت المقدس.¹²⁴ وكان للإسرائيليات أثر كبير في الأفكار الشعبيّة حول بيت المقدس، بيد أنّه ليست لها قيمة تاريخية أو دينية. والواضح أنّها ليست أحاديث ولا يجوز أن يخلط بينها وبين الأحاديث، ولقد لقيت انتشارا واسعاً في العقود الأخيرة من القرن الأوّل/السابع.¹²⁵ وقد أحيطت الإسرائيليات بشكوك قويّة من حيث مصداقيّتها ومصادرها، ولكنّها كانت تلقى التسامح حينما لم تكن تتعارض والمعتقدات الإسلاميّة.

وتروى هذه الحكايات من الإسرائيليات بإسناد إلى بعض التابعين أو حتّى الصحابة [كعبد الله بن عمرو 65/683 - 84، ورجاء بن حيوة وعبد الله بن عمر، ومكحول (113/ 731)¹²⁶]. وقدّم الزّهري (124/ 742) إلى بيت المقدس، فأراه شيخاً يحدث من الكتب عن فضائل بيت المقدس¹²⁷... بل إنّ الإسرائيليات كانت تنسب إلى النبيّ نفسه لكي يصدّقها الناس.¹²⁸

123 ر.نعناع، الإسرائيليات، 169 والصفحات التالية، 187.

124 مثير الغرام، 27 - 28.

125 الواسطي، فضائل، 23.

126 انظر الواسطي، 15 - 16 و 19 - 20 و 22 - 23.

127 أي كتب النصارى واليهود. انظر الواسطي 165، السيوطي، إتحاف 1/ 95 والصفحات التالية.

128 انظر مثلا الواسطي، 19 - 20.

وعلى أية حال فإن الآثار حول الفضائل (دون بيان للمصادر) انتشرت انتشاراً واسعاً بإسناد إلى بعض التابعين أو إلى أشخاص توفوا في العقود الأولى من القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي. ويمكن الإشارة إلى أشخاص مثل عطاء بن أبي رباح (114 - 732/115 - 733) ومكحول (113 - 731/114 - 732)، وقتادة (118 - 736/736)، وبعد هؤلاء إلى ثور بن يزيد (153 / 770) ومقاتل (150 / 767).¹²⁹

وعلى هذا الوجه رسخت اتجاهات حرمة بيت المقدس في الحديث والتفسير والحكايات مع مجيء القرن الثاني الهجري/ القرن الثامن الميلادي. ووصل الأدب الذي يتناول الفضائل حدّه الأقصى من حيث النطاق والتوكيد،¹³⁰ كما نرى في مجامع الحديث والأدب والتفسير وكتب فضائل القدس.

وقد وصلتنا أول كتب الفضائل من القرن الخامس/ الحادي عشر. وكانت تواريخ بعض المدن، وهي عادة من المراكز الإدارية كالمدينة وواسط وبغداد، قد دونت في القرن الثالث إلى الرابع/ التاسع إلى العاشر.¹³¹ ويتركز الاهتمام في هذه المؤلفات على التاريخ السياسي والإداري أو على التراجم. وفي هذا الصدد ينسب كتاب عن فتوح بيت المقدس إلى إسحاق بن بشر (821/206).¹³² وكتب الرملي (875/261) كتاباً آخر حول من نزل فلسطين من الصحابة.¹³³ وتلت

129 انظر الواسطي 22 - 23، 28، 41، المشرف 259 والصفحات التالية.

130 انظر المشرف حيث تجد عدداً كبيراً من الروايات من القرن الرابع/العاشر مثلاً في الصفحات 222، 257، 269 - 70، 284.

131 تاريخ المدينة لابن شيببة، تاريخ واسط لبخشل، تاريخ بغداد لطيفور. ويجب أن نأخذ بعين الاعتبار تاريخ مكة، مهد الحركة الإسلامية، للأزرقي.

132 الخطيب، تاريخ بغداد، 6/326.

133 وضع موسى بن سهل بن قادم الرملي (ت 261 هـ) كتاب من نزل فلسطين من الصحابة، ابن حجر، الإصابة، 2/365.

ذلك كتب عن الفضائل. ويرجع أول كتاب عن فضائل دمشق (وهو فضائل الشام وفضل دمشق للرّبيعي) إلى القرن الخامس / القرن الحادي عشر.¹³⁴ ومآله دلالة أنّ بعض المؤلّفات الجغرافيّة من القرن الرابع / العاشر تتحدّث عن بيت المقدس،¹³⁵ وتبدي الاهتمام بالمدينة. لكنّ القرن الخامس / الحادي عشر شهد نشاطا كبيرا في الكتابة عن فضائل بيت المقدس. فقد كتب الواسطي كتابه فضائل البيت المقدس،¹³⁶ قبل سنة 1019 / 411، وكتب أبو المعالي المشرف بن المرّجى بن إبراهيم المقدسي «فضائل القدس والشّام»¹³⁷ في أواسط القرن الخامس / الحادي عشر. ويروى أنّ الشّيخ أبا القاسم الرّميلي «شرح في تأريخ بيت المقدس وفضائله وجمع فيه أشياء كثيرة»، لكنّ الكتاب ضاع لأنّ الصّليبيين قتلوا المؤلّف سنة 1099 / 492.¹³⁸ وتناولت هذه الكتب أساساً فضائل بيت المقدس وحرمة الأماكن المقدّسة فيها. وكانت من الشّمول في تناول الفضائل بحيث إنّ الكتب التي تلتها (في القرن السّادس / الثاني عشر وبعد ذلك) لم تستطع أن تضيف إليها سوى قسم حول تراجم العلماء والمتعبّدين الذين عاشوا في بيت المقدس أو أتوا إليها.¹³⁹

134 الرّبيعي، فضائل دمشق، تحقيق المنجد، دمشق 1950.

135 المهلي، المسالك والممالك العيزري في فيه فصل عن بيت المقدس. انظر مجلّة معهد المخطوطات، 1/1958 ص 49 - 55، حيث حقق صلاح الدّين المنجد قطعة منه. وبهذه المناسبة فإنّ الكتاب أهدي إلى الخليفة الفاطمي العيزري. أحسن التقاسيم، تحقيق دي خويه، المكتبة الجغرافيّة العربيّة-BGA- وهو مثال آخر.

136 تحقيق اسحق حسون، القدس، 1979.

137 لا يزال مخطوطا.

138 الأّنس الجليل، 1 / 289، وانظر أيضا

Sivan, 'The Beginnings of Fada'il al-Quds Literature', Oriental Studies.1,1971,263 ff.

وكامل العسلي، مخطوطات فضائل بيت المقدس، 1981، ص 24. والصفحات التّالية وص 39 - 40.

139 مثير الغرام والسيوطي إتحاف الأخصا والأّنس الجليل.

وقد استمدّ هذا الأدب الموسّع عن الفضائل مادته أساساً من الحديث وآثار الصحابة والتابعين من جهة، ومن الحكايات والقصص التي كان يردّها أهل الكتاب (أي المسيحيون واليهود)، ومن ضمن ذلك قصص الأنبياء. ويتعذّر علينا بحكم الحيز المخصّص لنا أن نناقش الأمر مناقشة مستفيضة. لكن قد تكون بعض الإشارات القليلة في محلّها. فالمشرف بن المرجي يلخص النقاط التي أكّدها بقوله: «ثم إن سائلاً سألني أن أذكر جميع ما انتهى إليّ من فضائل المسجد المقدّس الذي عظمه الله تعالى وشرفه، وجعله محشراً ومنشراً وقبله جميع الأنبياء ومعقلاً لأهل الصّفوة من الأولياء، وما خصّه الله تعالى من المآثر الكريمة والفضائل العظيمة.»¹⁴⁰

هذا ما قيل عن فضل زيارة بيت المقدس،¹⁴¹ ونعمة السكن والإقامة بها،¹⁴² وإليها تكون الهجرة الثانية في نهاية الزّمان (الهجرة الأولى إلى المدينة)، ويساق خير عباد الله إلى بيت المقدس¹⁴³ وهي أرض المحشر والمنشر، ولا تقوم السّاعة حتّى يسوق الله خير عباده إلى بيت المقدس وإلى الأرض المقدّسة.¹⁴⁴

وتزداد فضائل المسجد الأقصى والصّلاة فيه زيادة كبيرة،¹⁴⁵ فصخرة بيت المقدس هي معقل المسلمين¹⁴⁶ من الدّجال.¹⁴⁷ وهي - عند الفئات

140 المشرف، 3.

141 انظر كنز العمال، 13، الأرقام 1379 و1378 و1380، المشرف، 92 - 93، الواسطي، 40.

142 كنز العمال، 13، رقم 1381 و1382، الواسطي، ص 40.

143 ابن الفقيه، البلدان، 94.

144 الواسطي، 22، 28، 22-121، المشرف، 87 - 88، 245 وما بعدها.

145 ابن الفقيه، 94 - 95، المشرف، 86 - 87، الواسطي، 23، 24 - 25.

146 الواسطي، (عن الزّهري)، 51.

147 نعيم بن حماد، كتاب الفتن، ص 45 (أ) إلى 148 (أ).

الإسلاميّة كافّة- المكان الذي ينزل فيه المهدي أو ينتصر، ليعيد الحق والخير إلى الأرض.¹⁴⁸ وبالاختصار كلّ الفضائل تجتمع في بيت المقدس، وهي قدس الأقداس.¹⁴⁹

وكان لهذه الأفكار أثر كبير في عقول النّاس. وهكذا فإنّ المقدسي 387/997، وهو من أبناء المدينة، يقول إنّها: «بلدة جمعت الدّنيا والآخرة... وأمّا الفضل فلأنّها عرصة القيامة... وإنما فضّلت مكّة والمدينة بالكعبة والنبيّ (صلى الله عليه وسلم)، ويوم القيامة تزفان إليها (إلى بيت المقدس)»¹⁵⁰ وهو يقول إنّ السّاهرة هي أرض القيامة¹⁵¹. ويردّد ذلك ناصر خسرو في القرن التّالي (1047/438): «يقال إنّ (أي سهل السّاهرة) سيكون ساحة القيامة والحشر، ولهذا يمضي إليه خلق كثيرون من أطراف العالم، ويطعمون به حتى يموتوا»¹⁵².

وهذه النظرة وراء إقامة كثير من الصّالحين فيها ووفاتهم فيها كما يشير ناصر خسرو¹⁵³. بل إنّ بعض الولاة والحكّام أوصوا بدفنهم فيها.¹⁵⁴

148 المصدر نفسه، 49 (أ) وما بعدها، 52 (أ-ب)، 56 (أ)، 57 (أ)، 59 (أ-ب)، وثيمة، بدء الخلق وقصص الأنبياء، 297-298، المشرف، 230 - 231، 233، الواسطي، 54.

149 الواسطي، 39، 41، انظر المشرف، 55، 259 وما بعدها.

150 المقدسي، أحسن التقاسيم، 166 - 167.

151 المصدر نفسه، 172.

152 ناصر خسرو، الرحلة، 2.

153 المصدر نفسه، 29.

154 انظر الكندي، الولاة، 296، بالنسبة إلى بعض الإخشيديين. ابن القلانسي، 79. تكين بن عبد الله والي مصر (ت 321هـ)، والإخشيد (ت 324هـ) وولده دفنوا هناك. ابن تغري بردي، النجوم 3 / 211، 256، 326 - 27، الكندي، 281، انظر أيضا ابن القلانسي، 79، وكامل العسلي، أجدادنا في ثرى بيت المقدس، 24 و221.

ويقول ناصر خسرو إنَّ المدينة أصبحت الآن تدعى القدس وأخذ الناس يذهبون إليها تعظيماً لها كما يظهر في التعريف. ويذكر ناصر أن من لا يطيق الحجَّ «يذهب إلى القدس في الموسم فيتوجه إلى الموقف ويضحي ضحية العيد،¹⁵⁵ كما هي العادة» (في مكة). ويذكر أنه يقوم بمثل هذه الزيارة في بعض السنين عشرون ألف شخص¹⁵⁶. وفي أواخر القرن الخامس/ الحادي عشر شهد الطّروطشي هذه البدعة وانتقدها. وكان في بيت المقدس، فإذا كان يوم عرفة حُشر أهل السّواد وكثير من أهل البلد في المسجد مستقبلين القبلة مرتفعة أصواتهم بالدعاء كأنه موطن عرفة. وأضاف أنه سمع هناك سماعاً فاشياً فيهم أنّ من وقف ببيت المقدس أربع وقفات فإنّها تعدل حجّة (إلى مكة).¹⁵⁷ ولاحظ الطّروطشي بعض البدع المتعلّقة بالصّلاة (في منتصف شعبان ورجب).

ولا نعرف بصورة جازمة متى بدأ هذا التعريف ببيت المقدس. ويفهم من القلقشندي أنه جاء في فترة أسبق من القرن الخامس الهجري لأنه يقول «وكان الناس يحضرونها (قبة الصّخرة) يوم عرفة ويقفون عندها». ويضيف «يقال إنّ ذلك سبب التعريف ببيت المقدس ومساجد الأمصار»¹⁵⁸ ويرجع ابن كثير (استناداً إلى ابن الجوزي القرن السابع/ الثالث عشر) ذلك إلى زمن عبد الملك عندما كان الناس يقفون عند الصّخرة، ويطوفون حولها ويضحون

155 العيد الذي يلي الحجّ.

156 الرحلة، 19 - 20.

157 الطّروطشي، كتاب الحوادث والبدع، تحرير محمد الطّالبي، تونس، 1959، 116 - 117. ويشير إلى بدع أخرى كصلاة الرّغائب (بدئت 448هـ) وصلاة رجب (بدئت بعد سنة 480م)، 121 - 122.

158 القلقشندي، معالم الإنافة، 1/ 129.

ويحلقون شعرهم (كما يفعلون في الحج). وقد استغلّ ابن الزبير ذلك لمهاجمة عبد الملك بعنف.¹⁵⁹ ويبدو أنّ هذه الرواية الغربية فيها تفصيل وتطوير لرواية اليعقوبي (القرن الثالث/ التاسع) بالاستناد إلى الممارسات التي جاءت فيما بعد. ويورد البسوي (ت 277/ 890) رواية منسوبة إلى الزهري تقول إنّ عمر عندما دخل القدس قال: «لبيك اللهم لبيك» (وهو ما يقوله الحجاج عادة وهم مقبلون على مكة).¹⁶⁰ وهذه رواية متأخرة تؤيد التعريف. ولهذا فإنّ من المحتمل أنّ يكون التعريف الذي انتشر في بيت المقدس قد ظهر في وقت متأخر من القرن الرابع/ العاشر أو أوائل القرن الخامس/ الحادي عشر.

إنّ الأقسام البيليوغرافية في المؤلفات المتأخرة¹⁶¹ تُدرج عمليا الأسماء نفسها لفترتنا هذه. إنّها تُدرج بعناية الصحابة والتابعين وتابعهم (أي حتى أواسط القرن الثاني للهجرة) الذين جاؤوا إلى المدينة لزيارتها أو الإقامة فيها. ويرتبط هذا أساسا بقداسة المدينة. وبعندئذ يُذكر كبار العلماء (مثل سفيان الثوري والأوزاعي ووكيع بن الجراح والشافعي) ومشاهير الصوفية من أمثال السري السقطي وذي النون المصري وبشر الحافي. وبينما كان الصوفية يحيئون لأسباب روحية فإنّ العلماء

159 ابن كثير، البداية، 8/ 280 - 81. وهو يقول في ذلك: لم يكن يومئذ على وجه الأرض بناء أحسن ولا أبهى من قبة صخرة بيت المقدس بحيث إنّ الناس التهاوا بها عن الكعبة والحج، وبحيث كانوا لا يلتفتون في موسم الحج وغيره إلى غير المسير إلى بيت المقدس. وافتتن الناس بها افتتاناً عظيماً، وأتوه من كل مكان. وقد عملوا فيه من الإشارات والعلامات المكذوبة شيئاً كثيراً مما في الآخرة، فصوروا فيه صورة الصراط وباب الجنة وقدم رسول الله صلى الله عليه وسلّم ووادي جهنم. انظر: El'ad, 54 ff.

160 البسوي، كتاب المعرفة والتاريخ، 1/ 365.

161 مثير الغرام للمقدسي الشافعي (765/ 1364)، تحقيق أحمد ساحب الخالدي، يافا، 10 وما يليها. السيوطي (874/ 1469)، إتخاف الاخصا 1/ 20 وما يليها. مجير الدين الحنبلي، الأئس الجليل، 285 وما

جميعاً شاركوا في الحياة الثقافية في المدينة. وقد تناقص الزوار على نحو مفهوم بعد الاحتلال الفاطمي (969/ 358)، كما هو واضح من المؤلفات التي كتبت عن المدينة. ويبدو أنّ الفاطميين أنشؤوا مركزاً ثقافياً (دار علم) هناك للدعوة إلى الفكر الإسماعيلي¹⁶².

وهكذا فإنّ المقدسي (997/ 387)، الذي كتب في هذه الفترة يقول إنّها قليلة العلماء. ويلاحظ أنّ المسجد الأقصى خلا من الجماعات والمجالس.¹⁶³ ويفترض أنّ المقدسي كان يعبر عن ضيقه بالقيود التي فرضها الفاطميون والتراجع في عدد العلماء الذين كانوا يفتنون إلى بيت المقدس. ومن هنا افتقد المناقشات الحرّة والمجادلات العلمية.¹⁶⁴ وهكذا فهو يشكو من أنّ الفقيه فيها مهجور، ومع ذلك كان فيها فقهاء محافظون على وجه الإجمال. وكان الفقهاء يجلسون (للتعليم) في المساجد - أوقات العصر والمساء - كما كان للقراء مجالس في المدينة. ويلاحظ أيضاً أنّ لأصحاب أبي حنيفة بالمسجد الأقصى مجلس ذكر يقرؤون في دفتر وأنّ للكرامية (فرقة دينية) مجالس في خوانقهم، وأنّ المذكّرين بالمسجد قصاص.¹⁶⁵ هل كانت المحافظة وغياب البدعة ردّ فعل للدعاية الفاطمية؟

ومع هذا فإنّ العلوم التطبيقية كانت بخير لأنّ المقدسي يقول إنّ المدينة كان فيها كلّ حاذق وطبيب¹⁶⁶. وقد شجع الفاطميون مثل هذه الدراسات. وكان لبعض

162 انظر عبد الجليل عبد المهدي، الحركة الفكرية، عمان، 1980، 1/ 15 - 16 .

163 المقدسي، أحسن التقاسيم، 163.

164 يقول: لا مجلس نظر ولا تدريس، 167.

165 المقدسي، 167، 182.

166 المصدر نفسه، 166.

العائلات تقاليد في تلك الميادين.¹⁶⁷ وكان أكثر الأطباء والكتبة نصارى، وأكثر الصيارفة والصّبّاعين والدّبّاعين يهودا.¹⁶⁸

وكان الفاطميون يعتمدون على النّصارى واليهود أحيانا في دواوين الحكومة وفي الشّؤون الماليّة. وربما يفسّر هذا ملاحظة المقدسي حيث قال: قد غلب عليها النّصارى واليهود.¹⁶⁹ ومن وجهة اجتماعيّة كانت القدس مفتوحة أمام عدد كبير من الحجّاج «ولا تخلو كلّ يوم من غريب». ¹⁷⁰ وإضافة إلى المسلمين الذين كانوا يأتون لزيارة المدينة أو للتّدرّس أو للدراسة كان بعض الصّالحين يبدؤون إحرامهم للحجّ من القدس، ويصدق هذا بشكل خاصّ على المغاربة.¹⁷¹ ومع قدوم الزّوار والحجّاج كانت الصّنائع والتّجارة تشهد نشاطا كبيرا. وتحدث المقدسي بإعجاب عن أسواقها النّظيفة الحافلة بالبضائع والمقسّمة حسب الحرف وعن المسجد، وهو أكبر المساجد.

وكانت العلاقات الاجتماعيّة بين المسلمين وغيرهم حسنة في العادة. ويقول المقدسي إنّ المسلمين كانوا يشاركون النّصارى أعيادهم وخاصّة الزراعيّة منها.¹⁷² وكانت سياسة الفاطميين نحو النّصارى أكثر من وديّة، ولكنهم قاسوا من الاضطهاد لبعض الوقت على يد الخليفة الحاكم (386 - 411 / 996 -

167 انظر إحسان عبّاس، الحركة العمرانيّة في فلسطين. المؤتمر الثالث لتاريخ بلاد الشام. عمّان، 1983، المجلّد الثاني، 357.

168 المقدسي، 183.

169 المصدر نفسه، 167. انظر "Fatimids", art. 2, EI, 131, Tritton, op.cit, 26.

170 المصدر نفسه، 166.

171 المصدر نفسه، 243.

172 المقدسي، 83-182.

(1021) الذي لا يمكن التنبؤ بأعماله. وبلغ هذا أوجه في تدمير كنيسة القيامة (القبر المقدس) (400هـ/28 أيلول/سبتمبر 1009). بيد أن الحاكم غير رأيه قبل وفاته وسمح للنصارى بإعادة بناء كنائسهم. وأعاد الظاهر (1027/418) بناء القبر المقدس¹⁷³. وفي هذه الفترة ألحقت هزة أرضية وقعت سنة (407/1016) أضرارا بالمسجد وسقطت القبة، فأعاد الظاهر بناءها سنة 413/1022¹⁷⁴. كما أعيد بناء المسجد وأسوار المدينة سنة 425/1033 إثر تأثرها بهزة حدثت في السنة نفسها¹⁷⁵. ورّم المستنصر الواجبة الأمامية للمسجد سنة 458/1065¹⁷⁶. ويشير العمل الممتاز¹⁷⁷ الذي قام به الفاطميون إلى أنهم لم يكونوا أقل حرصاً من الأسر المالكة السابقة على تأكيد حرمة بيت المقدس وأهميتها الإسلامية.

ولاحظ ناصر خسرو (الذي زار المدينة بين 14 آذار (مارس) و20 نيسان (أبريل) 1047) أن البضائع فيها كانت وافرة ورخيصة الثمن¹⁷⁸، وأن بها أسواقاً جميلة وأبنية عالية، وأن فيها صناعات كثيرة لكل جماعة منهم سوق

173 Tritton, op,cit,54-55, ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، 66 - 68، ابن الأثير، 9/206، ابن البطريق، 2/125. انظر أيضاً الدوري: «اليهود في المجتمع الإسلامي» في: القضية الفلسطينية، المجلد الأول (إصدار اتحاد الجامعات العربية)، 1983، ص 102 وما بعدها.

174 ابن الأثير، 9/295، الأانس الجليل، 1/261؛ 66 - 263 Van Berchem, op, cit., يقول الهروي إنه قرأ في سقف القبة تاريخ ذي القعدة 426 هـ. كتاب الزيارات، 26، 29 - 91.

175 Van Berchem, 2ème, Cairo, 1925, 15.

176 انظر حمد يوسف، بيت المقدس، 1982، 132.

177 انظر الرحلة، 58 - 59.

178 كان في القدس في 5 رمضان وبقي حتى أول ذي القعدة 438 (من 5 آذار (مارس) إلى 29 نيسان (أبريل) 1047).

خاصّة. 179 ويعكس هذا الجانب التجاري في المدينة. كانت مدينة كبيرة وكانت تأتي بعد الرملة في القرن الرابع الهجري. 180 وكانت في طريقها لأن تصبح المدينة الأولى في فلسطين في النصف الثاني من القرن الخامس / الحادي عشر. 181 ويذكر ناصر خسرو أنّه كان في القدس عشرون ألف «رجل». 182 والإشارة إلى الرجال تعني عادة العائلات. وهذا يجعل الرقم حوالي مئة ألف. ويشير ناصر خسرو في الجانب الثقافي، إلى مستشفى عظيم عليه أوقاف طائفة ويصرف لمرضاه العديدين العلاج والدواء وبه أطباء يأخذون مرتباتهم من الوقف. 183 وكان يدرّس فيه الطّب. 184 وأشار ناصر خسرو إلى صومعتين للصوفيّة قرب المسجد يقيم فيهما جماعة منهم ويصلون موصّحاً بذلك التقاليد الصوفيّة.

وبعد سنة 1071 / 463 كانت بيت المقدس عموما في مجال نفوذ السلجوقيين وأكثر انفتاحا على العلماء. 185 وفي سنة 1072 / 465 عادت الدّعوة إلى الخلافة العبّاسيّة إليها. 186 وواضح أنّ بيت المقدس، لا الرملة، كانت الآن المدينة الأولى في فلسطين. 187

179 المصدر نفسه، 56.

180 ابن حوقل، في : BGA, 2nd ed , Kramers , 171

181 انظر : مادة «القدس» في EI 2

182 الرّحلة ، 56. ابن الأثير يعطي هذا الرقم للكراميّة في بيت المقدس، 10/20.

183 الرّحلة ، 59.

184 انظر ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق زرار رضا ، بيروت، 1965. ترجمة محمد سعيد التميمي، 48 - 546.

185 ابن الأثير، 10/68.

186 المصدر نفسه، 10/88.

187 انظر المصدر نفسه، 10/103 و 147 ، ابن تغري بردي، النجوم، 5/87 ، 115 ، الذهبي العبر، 3/252، حمد يوسف ، بيت المقدس، 136 وما بعدها.

وفي القرن الخامس/ الحادي عشر كان المذهب الأوّل بين المذاهب الأربعة فيها هو المذهب الشافعي يليه الحنفي. وفي أواخر القرن كان لكلّ من هذين المذهبين مدرسة. أمّا المذهب الحنبلي فكان قليل الأتباع. فلم ينشره في المدينة لأوّل مرّة إلاّ أبو الفرج الشيرازي المتوفّي سنة 486 / 1093.

لقد افتقد المقدسي روح المناظرات الفكرية والتساؤلات التي كان ممثلاً جيّداً لها في الربع الأخير من القرن الرابع/ العاشر. كان رحالة عظيماً ومراقباً ناقداً. وكان المطهر بن طاهر المقدسي (نبه شأنه حوالي سنة 355 / 966) مؤرخاً جيّداً ودارساً عظيماً للأديان. وكان محمد بن سعيد التميمي طبيباً وعالم نبات مقدسياً درس النباتات الطيبة في فلسطين. وكان لكلّ من المقدسي (محمد، الجغرافي) والتميمي تقاليد علمية في عائلتهما، وذلك أنّ جدّ المقدسي كان مهندساً نابهاً كما كان جدّ التميمي طبيباً.¹⁸⁸

وشهد القرن الخامس/ الحادي عشر نشاطات ثقافية واسعة ومتنوعة كانت تتركز على الدراسات الإسلامية وخصوصاً الحديث والفقهاء. وجاء إلى بيت المقدس علماء كبار من البلدان الإسلامية شرقاً وغرباً إمّا للزيارة أو الإقامة. وشاركوا علماء المدينة نفسها، وكذلك الزوّار، في حياة ثقافية خصبة.

وكان عالمها الأوّل نصر بن إبراهيم المقدسي الشافعي (490 / 1096). وقد نشط في الإفتاء والتدريس. ودرّس في المدرسة النصرية، وكان كثير من العلماء من تلاميذه.¹⁸⁹ وكان عطاء المقدسي (أبو الفضل) شيخ العلماء الشافعيين في

188 المقدسي، 163، ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 547. انظر إحسان عباس، المصدر المشار إليه، 356 - 57.

189 عبد الجليل عبد المهدي، الحركة الفكرية، 16 - 18.

الأقصى، وله مجلس يؤمّه كثير من النّاس. أمّا أبو القاسم مكّي بن عبد السّلام الرّميلي (ت 1099 / 492) فكان عالماً كبيراً في الحديث ومدرساً جم النّشاط. ويروى أنّه كتب تاريخاً للقدس، ولكنّه لم يتمّه لأنّ الصّليبيين قتلوه.¹⁹⁰

ويمثّل أبو الفضل محمد بن طاهر القيسراني (1112 / 507 - 13) اهتمامات العصر بصورة واسعة. كان نشيطاً في الدّراسات الخاصّة بالحديث واللّغة العربيّة والتّصوّف. وقد سافر بكثرة، وكان له تأثير واسع.¹⁹¹

ومن بين الصّيوّف الأكثر أهميّة أبو الفرج الشيرازي (1093 / 486) الذي سكن المدينة وأدخل المذهب الحنبلي فيها، واشترك اشتراكاً نشيطاً في الحياة الثقافيّة.¹⁹² وجاء الغزالي العظيم إلى بيت المقدس حوالي سنة 1095 / 488 للتأمّل والعبادة وزيارة الأماكن المقدّسة. ونزل في الزاوية (أو المدرسة) النّصريّة، وعقد مجالس علم في الحرم. وهنا كتب الغزالي «الرّسالة القدسيّة» (بناء على طلب بعض سامعيه) لا «إحياء علوم الدّين»¹⁹³. وجاء الفقيه الأندلسي أبو بكر الطّروشّي بيت المقدس حوالي سنة 1091 / 483، وأقام فيها أكثر من ثلاث سنوات ودرّس في المسجد الأقصى. وحضر مجالسه أبو بكر بن العربي الذي ترك الأندلس سنة 1091 / 484 في رحلته إلى الشرق.

ويعطينا ابن العربي صورة حيّة للحيويّة الثقافيّة في القدس. فقد كانت ملتقى

190 المصدر نفسه، 24 - 25، إحسان عبّاس، المصدر المشار إليه، 359.

191 عبد المهدي، المصدر المشار إليه، 26 - 27.

192 المصدر نفسه 28 - 29.

193 المصدر نفسه، 19-21، 14، Tibawi، الأناضول، 1 / 201 - 202، انظر ابن الأثير،

العلماء من الأقطار الإسلاميّة بين خراسان والأندلس. وهو يشير إلى المدارس في المدينة ويحدّد مدرسة للشافعيّة في باب الأسباط ومدرسة للحنفيّة قرب كنيسة القيامة. وقد أثّرت في نفسه مجالس الدّراسة والمناظرة بين مذاهب السنّة والجماعات الإسلاميّة الأخرى أو بين أتباع الديانات الثلاث. ومن الجماعات الإسلاميّة كان هناك المعتزلة والكراميّة والمشبهة. وهو يشير إلى الميادين الثلاثة الرئيسيّة للدّراسات الإسلاميّة: الكلام وأصول الفقه ومسائل الخلاف. وقد أخذ ابن العربي بالنشاط الثقافي المتنوّع والمفعم بالحويّة حتّى إنّه بقي في المدينة أكثر من ثلاث سنوات.¹⁹⁴

إنّ العقد الأخير من القرن الحادي عشر الميلادي كان مضطربا شديد الاضطراب في الشرق العربي وكذلك في أوروبا. ووصلت فيه الخصومات بين حكام مصر والشّام ذروتها.

وكان هذا هو الوقت الصّحيح للصليبيين للهجوم على الشّرق. ففي سنة 1098 / 491 استرد الفاطميّون بقيادة الأفضل الجمالي القدس من سلاجقة الشّام. لكنّها كانت فترة انتقال وجيزة، ذلك أنّ المسلمين امتلأت نفوسهم حسرة في السنّة التّالية على ضياع بيت المقدس للصليبيين. بيد أنّ حرمة المدينة العظيمة جعلتها رمزا للجهاد ضدّ الغزاة.

194 إحسان عباس، رحلة ابن العربي، الأبحاث، الجامعة الأمريكيّة بيروت، 1968، ص 81 وما بعدها، وأيضا إحسان عباس، الحياة العمرانيّة، المؤتمر الدّولي الثالث لتاريخ بلاد الشام، المجلد الثاني، 1983، ص 359 - 361، عبد المهدي، المصدر المشار إليه، 2 و 21 - 22، 29 - 33.

جدول زمني بأهم أحداث القدس

من سنة 16 - 492 هـ / 637 - 1099 م

د. كامل جميل العسلي

فتح العرب القدس. الخليفة عمر يدخل المدينة ويصدر عهداً إلى أهلها.	637 / 16
وفاة الصحابي عبادة بن الصامت في القدس.	654 - 655 / 34
معاوية بن أبي سفيان وعمرو بن العاص يتعاهدان على التخالص والتناصر عند قبة الصخرة.	658 - 659 / 38
معاوية بن أبي سفيان يأخذ البيعة في القدس.	660 - 661 / 40
الأسقف اركولفوس من بلاد الغال يزور القدس.	670 / 50
وفاة الصحابي فيروز الديلمي في القدس.	672 - 673 / 53
وفاة الصحابي شداد بن أوس في القدس.	677 - 678 / 58
رمضان 65/ آذار - نيسان 685 الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان يأخذ البيعة في القدس.	
الشروع في بناء قبة الصخرة.	687 - 688 / 68
انتهاء بناء قبة الصخرة.	691 - 692 / 72
وفاة الصحابي واثلة بن الأصقع في القدس.	704 - 705 / 186, 185
حوالي سنة 90 / 708 - 709 إتمام بناء المسجد الأقصى.	
الخليفة سليمان بن عبد الملك يأخذ البيعة في القدس.	715 / 96

- 748 - 747 / 130 هزة أرضية في فلسطين، وإصابة المسجد الأقصى وكنيسة القيامة بأضرار بليغة.
- 135 (أو 185)/ 752 - 753 وفاة المتصوفة المشهورة رابعة العدوية ودفنها على جبل الطور.
- 758 - 757 / 140 وفاة العالم والمفسر عطاء بن مسلم الخراساني في القدس.
- 759 - 758 / 141 الخليفة العباسي المنصور يزور القدس.
- 771 / 154 تعمير المسجد الأقصى وتجديده.
- 771 / 154 هزة أرضية في القدس وإصابة المسجد الأقصى بأضرار.
- الخليفة المنصور يزور القدس ويأمر بتعمير المسجد الأقصى.
- 775 / 158 هزة أرضية أخرى في القدس وإصابة المسجد الأقصى بأضرار مرة ثانية.
- 780 - 779/ 163 الخليفة العباسي المهدي يزور القدس ويأمر بترميم المسجد.
- 822 - 820/ 207 - 205 عبد الله بن طاهر (والي الشام من 820 إلى 822) يبني رواقاً في المسجد الأقصى.
- 832 - 831 / 216 الخليفة العباسي المأمون يأمر بتعمير قبة الصخرة.
- 833 - 832 / 217 كلمة «القدس» تظهر على عملة يصدرها المأمون.
- 868 / 253 الراهب برنارد الحكيم يزور القدس.
- 869 - 868 / 255 وفاة محمد بن الكرام، زعيم الكرامية ودفنه في القدس.
- 878 - 877 / 264 احتلال أحمد بن طولون حاكم مصر لفلسطين.
- 905 - 904 / 292 انتهاء حكم الطولونيين في فلسطين.

عيسى بن موسى النوشري، أول والٍ عباسي على مصر بعد سقوط الطولونيين، يُدفن في القدس.	909 - 908 / 296
أمّ الخليفة العباسي المقتدر تأمر بصنع أبواب قبة الصخرة. الحريق يصيب كنيسة القيامة بأضرار.	914 / 301 938 / 326
محمد الإخشيد، مؤسس الدولة الإخشيدية في مصر، يحتل فلسطين.	940 / 328
تكوين بن عبد الله والي مصر العباسي يدفن في القدس.	943 - 942/ 331
محمد الإخشيد يدفن في القدس.	946 - 945/ 334
مولد محمد بن أحمد المقدسي البشاري، الجغرافي المشهور، في القدس.	947 - 946/ 335
السحن بن طنج أخو الإخشيد يدفن في القدس.	954 - 953/ 342
اتوجور الإخشيدي حاكم مصر يدفن في القدس.	961 - 960/ 349
الوزير الإخشيدي كافور يأمر بتعمير الحرم الشريف.	962 - 961 / 350
علي بن الإخشيد حاكم مصر يدفن في القدس.	966 - 965/ 355
محمد الصنهاجي، حاكم القدس المغربي، يعتدي على كنيسة القيامة ويقتل يوحنا بطريرك القدس.	969 / 358
نهاية الدولة الإخشيدية.	970 - 969/ 359
الفاطميون يحتلون مصر.	991 - 990/ 380
وفاة الجغرافي محمد بن أحمد المقدسي في القدس.	1009/ 400
اخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله يأمر بتخريب كنيسة القيامة.	

- 1015 - 1014/ 405 الحاكم يلغي إجراءاته ضد النصارى.
- 1016/ 407 هزة أرضية تخرب قبة الصخرة وبعض جدران المسجد الأقصى.
- 1018 - 1017/ 408 الحاكم يقوم بتعمير قبة الصخرة.
- 1020 - 1019/ 410 الحاكم يأمر بإعادة بناء كنيسة القيامة.
- 1021 - 1020/ 411 الحاكم يتعهد بسلامة النصارى.
- 1023 - 1022/ 413 الخليفة الفاطمي الظاهر يعيد بناء قبة الصخرة.
- 1027/ 418 ترميم قبة الصخرة.
- الفاطميون يعقدون اتفاقاً مع البيزنطيين بشأن ترميم كنيسة القيامة.
- 1033/ 424 الفاطميون يقومون بتقوية أسوار القدس.
- 1033/ 425 هزة أرضية في فلسطين، تلحق أضراراً بالغة بمسجد القدس وجدرانه.
- الخليفة الفاطمي الظاهر يقوم بإصلاح أسوار الحرم وتحصينات أسوار المدينة.
- 1035/ 426 إعادة بناء المسجد الأقصى وإصلاح قبة الصخرة في عهد الظاهر.
- 1407/ 438 الرحالة الفارسي ناصر خسرو يزور القدس.
- 1048/ 440 - 439 التجار الإيطاليون ينشئون اسبتاراً في القدس يقوم على خدمته إخوة القدس يوحنا.
- 1054 - 1053/ 445 أحمد بن مروان أمير ديار بكر يقف دارين في القدس على الواردين إليها من ديار بكر.
- 1054/ 446 - 445 قطع علاقات بطريك القدس مع روما بعد الانشقاق

- في الكنيسة النصرانية.
- البطاركة العرب يحكمون كنيسة القدس حتى سنة 1054م.
- 1064 - 1063/ 456 الخليفة الفاطمي المستنصر يرمم أسوار القدس وتحصيناتها.
- 1065/ 457 اثنا عشر ألف حاج ألماني وهولندي يقومون بحج جماعي إلى المدينة المقدسة.
- 1066/ 458 الخليفة الفاطمي المستنصر يبني واجهة المسجد الأقصى.
- حوالي 1068/ 460 الشيخ نصر المقدسي ينشئ مدرسة في القدس.
- 1068/ 460 هزة أرضية تشق قبة الصخرة إلى نصفين.
- 1073 - 1072/ 465 التركان بقيادة أئسز يقتحمون القدس ويطردون الحامية الفاطمية.
- نور الدين زنكي يأمر بصنع منبر للمسجد الأقصى في حلب.
- 1077 - 1076/ 469 أهل القدس يثورون على حكم التركان.
- اتسز يدخل المدينة ويقتل حوالي 3000 شخص.
- 1078/ 470 عساكر تتش، حاكم دمشق السلجوقي، يقتحمون القدس ويقتلون اتسز.
- 1087 - 1086/ 479 تتش يُقطع أرتق بن أكسب القدس.
- 1092 - 1091/ 484 أرتق يسلم القدس لولديه سُقمان وإيلغازي.
- 1095/ 489 أبو حامد الغزالي يزور القدس ويعتكف في المسجد الأقصى للعبادة والتأمل.
- 1096/ 490 وفاة العالم الشهير نصر المقدسي في دمشق.

1098/ 491 الفاطميون بقيادة الأفضل الجمالي يستردون القدس

من السلاجقة.

رجب 492/ حزيران (يونيه) 1099 الصليبيون يحاصرون القدس.

29 شعبان 492/ 15 تموز (يوليه) 1099 الصليبيون يدخلون القدس ويقتحمون

المسجد الأقصى، ويقتلون حوالي

70.000 شخص.

القدس في الشعر المعاصر

قراءة في مصادر المعرفة

أ. د. محمد حور*

1 .

ثلاثة أيام سوداء، شكلت خلال خمسين عاماً، من القرن العشرين، منعطفات تاريخية في فلسطين وأهلها، وهي:

- الثاني من نوفمبر (تشرين ثان) 1917، حيث صدر وعد بلفور المشؤوم، بمنح اليهود وطناً قومياً في فلسطين.
- الخامس عشر من مايو (أيار) 1948، حيث تحقق الوعد، وشرّد جزء من الشعب الفلسطيني، من جزء كبير من أرضه، وقامت دولة إسرائيل.
- الخامس من يونيو (حزيران) 1967، حيث احتلت بقية أراضي فلسطين والقدس، وبات كل أهلها على هذه الأرض تحت الاحتلال.

وترتب على هذه الأيام - الأحداث نتائج سياسية، واجتماعية، واقتصادية، وثقافية... في كل مناحي الحياة الفلسطينية خاصة، والعربية عامة.

ولما كان الشعر - من بعيد - هو ديوان العرب ولسانها؛ وهو صنو الحرب؛ وفيه أيام العرب، أي حروبها؛ فإنه كان سباقاً إلى تسجيل هذه الأيام السوداء. وأقول: تسجيلها؛ لأنه جهد المقل، المسجل للحدث، والرافض له، والحاض على مقاومته... وهذا ما قام به الشعراء العرب عامة، في الأوقات الحرجة،

* مجمع اللغة العربية الأردني

والظروف الصعبة، وهيات أن يتعدى دورهم هذا، في زماننا هذا، في بلادنا هذه، التي تحسب فيها الأنفاس على المرء، بله الشاعر!!

ففي الثاني من نوفمبر عام 1917، تنبه الشعراء العرب إلى أبعاده ومخاطره، وكانوا سابقين إلى رفضه، منذ صدوره، في الشهر ذاته. ولك أن تعد من الشعراء الرواد في هذا الباب: وديع البستاني من لبنان، وخير الدين الزركلي من سورية، وراغب الدجاني ومصطفى خيرى من فلسطين.¹

وتتابعت الأحداث في فلسطين منذ صدور الوعد: مقاومة للهجرة اليهودية إلى فلسطين، ومواجهة التعدي على المقدسات والممتلكات، في صدام مستمر، وفي تفاعل دائم معه لدى الشعراء العرب. وتوافر لدينا كم هائل من الشعر في دواوين الشعراء الفلسطينيين، والشعراء العرب نكليل مطران، وإيليا أبو ماضي، وعمر أبو ريشة، والشاعر القروي، ومحمود حسن إسماعيل، وأحمد زكي أبوشادي، وعلي محمود طه...²

ووصل الأمر، أن توافر لدينا ثلاثة دواوين تحمل اسم "الفلسطينيات" لشعراء من ثلاثة أقطار عربية هي: العراق، ولبنان، وسورية. اشتملت على شعر شعراء "اليوم الأول"، من (1917 - 1948). تجلّى فيها موقف شعراء هذه "الدواوين" من فلسطين وأحداثها الدامية:

أما "الفلسطينيات" الأولى، فصدرت عن "جمعية الرابطة العلمية الأدبية في النجف" عام 1357هـ/1939م. وقد كانت الصفحة الأولى فيها على هذا النحو:

1 حياة الأدب الفلسطيني 175 - 176. والشعر العربي الحديث في مأساة فلسطين 252.

2 انظر هذا في: ديوان القدس 172 والقدس في الشعر العربي 240 وما بعدها.

القدس الشريف
”سبحان الذي أسرى بعبده
ليلاً من المسجد الحرام إلى
المسجد الأقصى الذي باركنا حوله“
(ثم صورة كتب أسفلها)
مرسخ الفظائع التي ترتكبا الصهيونية وأشياءها

”الفلستينيات“

وقد اشتملت هذه ”الفلستينيات“ على (31) إحدى وثلاثين قصيدة، لستة عشر شاعرا هم: محمد مهدي الجواهري (قصيدتان)، ومحمد علي اليعقوبي (ثمانية قصائد)، ومحمود الجبوبي (أربع قصائد)، وعبد الرزاق محي الدين (قصيدة واحدة)، وصالح الجعفري (ثلاث قصائد)، وصاحب الدجيلي (قصيدة واحدة)، وعبد المنعم الفرطوسي (قصيدة واحدة)، وأحمد رضا الهندي (قصيدتان)، ومحمد الخليلي (قصيدة واحدة)، ومرضى فرج الله (قصيدتان)، وعلي الهاشمي (قصيدة واحدة)، وعلي الصغير (قصيدة واحدة) وعبد الغني الخضري (قصيدة واحدة)، وعلي البازي (قصيدة واحدة)، ومظهر عبد الغني الأطميش (قصيدة واحدة)، وعمار سميسم (قصيدة واحدة). وجاءت هذه القصائد بين عامي (1928 و1939).

و”الفلستينيات“ الثانية، صدرت عام 1946، للشاعر اللبناني وديع البستاني. وفي ”كلمة المؤلف“ يقول: ”ومن تتبع التواريخ المثبتة تجاه العناوين في باب الفلستينيات، يظهر أنني اتصلت بقضية فلسطين العربية الدامية منذ شهر

تشرين الثاني 1917. وهو الشهر الذي في ثانيه المشؤوم صدر التصريح المشهور المنسوب إلى بلفور، وعدا بالوطن القومي للشعب اليهودي، انطوى على "دولة يهودية" ها نحن اليوم نشهد لها مظاهر ينبو عنها السمع والبصر... وفي هذه الفترة الطويلة كان انصرافي لهذه القضية، انصرافا دلت عليه هذه الفلسطينيات، ماهية ومدى... بيروت في 12 تشرين أول سنة 1946³.

و"الفلسطينيات" الثالثة، صدرت عام 1373هـ/1954م، للشاعر السوري سليمان ظاهر، وقد قال عنها: "وهذه قصائدي الثلاثون.. أهزّبها مشاعر كل عربي يغار على وطنه وشرفه ونبله، فيصل حديثه بقديمه، وطريفه بتليده... نظمت بين عامي (1348هـ/1929م - 1371هـ/1951م)"⁴.

إن هذه "الفلسطينيات" بتعدد شعرائها في الفلسطينيات النجفية، وانفراد صاحب كل منها في الفلسطينيات اللبنانية والسورية، شاهد حي على اهتمام الشعراء العرب بالقضية الفلسطينية منذ وعد بلفور، إلى النكبة.

وإن الأمر منسحب على اليوم الثاني من أيام فلسطين المؤلمة الحزينة، يوم النكبة في الخامس عشر من مايو (أيار) 1948م، إذ خيم على نفوس الشعراء الحزن والأسى والانكسار، عند شعراء فلسطين خاصة، والعرب عامة. وإن نظرة في عناوين دواوين الشعراء الفلسطينيين التي صدرت بعيد النكبة، تشي بطبيعة هذا الشعر، وحالة شعرائه النفسية. فكان ديوان "شبح الأندلس" لبرهان الدين العبوش (1949)، وكان ديوان محمود الحوت "المهزلة العربية" (1951)، وجاء ديوان

3 الفلسطينيات 3. لوديع البستاني.

4 الفلسطينيات 125. لسليمان ظاهر.

فدوى طوقان الأول بعنوان "وحدى مع الأيام" (1952)، وديوان عبدالكريم الكرمي (أبوسلمى) بعنوان "المشرد" (1953)، وديوان خليل زقطان بعنوان "صوت الجياع" (1953)، وديوان هارون هاشم رشيد بعنوان "مع الغرباء" (1954)، وديوان "العيون الظماء للنور" ليوسف الخطيب (1955)، وديوان "الضائعون" لرجا سميرين (1960). ولم تكن مضامين هذه الدواوين تختلف عن عناوينها، بل كانت تجسيدا لها، حتى مطلع الستينات من القرن العشرين.

ومع كثرة الشعر والشعراء الذين واكبوا أحداث فلسطين في يومها الأول والثاني، صدرت دراسات حول هذا الشعر عنيت بجوانبه الموضوعية والفنية. منها ما عني بالشعر العربي عامة، ومنها ما اقتصر على قطر عربي واحد، وعلى شعر شعرائه في فلسطين.

أما الجانب الأول، فكانت دراسة كامل السوافيري التي صدرت عام 1963 بعنوان "الشعر العربي الحديث في مأساة فلسطين"، تحدث فيها عن الحياة السياسية في فلسطين منذ صدور وعد بلفور، وعرض للشعر العربي الذي تناول هذه الحياة منذ عام 1917 إلى عام 1955.

وأما الجانب الثاني، فيقف في مقدمته دراسة محمد حسين الصغير التي جاءت بعنوان "فلسطين في الشعر النجفي المعاصر (1928 - 1968)" وصدرت عام 1968. وقد عنيت بالشعر النجفي الذي تفاعل مع قضية فلسطين منذ عام 1928، إلى عام صدور دراسته.

واهتم كاتب هذه السطور بالشعر في منطقة الخليج العربي الذي قيل في فلسطين، وكان تفاعل شعراء الخليج مع فلسطين مقاربا لتفاعل الشعراء النجفيين

عام 1928، حتى عام 1980. وجاءت الدراسة بعنوان "فلسطين في الشعر المعاصر بمنطقة الخليج العربي" وصدرت طبعها الأولى عام 1984. وفي عام 2009 صدرت دراسة بعنوان "فلسطين في الشعر المصري" لمحمد سالم. عني فيها بموقف شعراء مصر منذ ثلاثينيات القرن الماضي إلى نهايته، واهتم فيها بالجوانب الموضوعية والفنية.

وفي عام 2012 صدرت دراسة بعنوان "فلسطين في الشعر الجزائري الحديث" لفاطمة الزهراء بن يحيى. تناولت موقف الشعراء الجزائريين من قضية فلسطين، وتفاعلم معهم في وقت مبكر، أي منذ عام 1929م، على الرغم من معاناتهم من الاستعمار الفرنسي طوال مائة واثنين وثلاثين عاماً (1830 - 1962). لكن الشعور العربي الأصيل، والانتماء الروحي والوجداني تجاه فلسطين، دفع الشعراء الجزائريين إلى أن يساؤوا بين وطنهم المستعمر، وفلسطين المحتلة.

إن الشعر العربي الذي قيل في فلسطين في يومها الأول والثاني، كما اصطلحنا عليهما كان منصباً على فلسطين، كُليّ فلسطين، وما كان الحديث عن المدن الفلسطينية عامة، والقدس خاصة، إلا من التفاصيل التي تثير الشجن، بالحنين إلى الوطن، أو باستثارة الهمم في الحفاظ على القدس - العاصمة - حيث المسجد الأقصى، ومسرى النبي صلى الله عليه وسلم. ولم يكن شعر القدس وحدها يحظى، أو يزاحم شعر فلسطين في الكم والكيف إلا بعد سقوطها بيد الاحتلال. ولهذا بات شعر القدس باباً واسعاً يزاحم شعر فلسطين الأم كما وكيفا، فكان اليوم الثالث، هو بيت القصيدة.

2 •

بقيت القدس إحدى الوسائل الموضوعية والفنية التي استعان بها الشعراء العرب المعاصرون وهم يتحدثون عن فلسطين، إلى أن كان الخامس من حزيران عام 1967، حين وقعت القدس بيد الاحتلال الإسرائيلي. ومنذ هذا اليوم شكلت القدس، بوصفها عاصمة فلسطين سياسياً، ومسرى النبي عليه السلام إسلامياً، وحاضنة المسجد الأقصى، وكنيسة القيامة دينياً، رمزاً، وموضوعاً قائماً بذاته، التفت إليه الشعراء، وجعلوه محور أشعارهم، كلُّ بطريقته وأسلوبه وتوجهه الفني والفكري. وبات "شعر القدس" منذ هذا التاريخ عنواناً للشعراء، وموضوعاً للباحثين.

وقد أجمع الباحثون على هذا، ونصّوا عليه. فأوس داود يعقوب يقول: "ورد ذكر مدينة القدس في العصر الحديث على استحياء، وفي قصائد محدّدة لدى الشعراء العرب"⁵. ويسرى الدربعي تقول: "ورغم أن القدس قد عولجت قبل 67... فقد ظل التناول في أفق محدود يتمثل في الوقوف على مشهد الأماكن الدينية، أو مناهضة الاحتلال، أو وصف المأساة، من نظرة مرجعية، لا شعرية"⁶. ويرى عبدالله الخلباص أن صورة القدس عند شعراء فلسطين والأردن حتى نكسة حزيران عام 1967 "صورة تبرز القداسة والطهارة حيناً، وتبين جوانب الحزن والألم التي تحياها القدس ومقدساتها حيناً آخر"⁷. أما عبدالله رضوان، فقد كانت مفاجأة له "عند محاولة التعرف على تمثيلات الشعر العربي

5 ديوان القدس 25.

6 القدس في الشعر العربي 38.

7 القدس في الأدب العربي الحديث 91.

لمدينة القدس، الغياب الحقيقي والفاعل لهذه المدينة: إنسانا، وأمكنة، وتاريخا حقيقياً لها عن انحرطة الشعرية العربية التقليدية... على أن تغيرا نسبياً حدث في السنوات الأخيرة، وبخاصة منذ هزيمة حزيران 1967⁸.

أما الشعر، فإن أقدم قصيدة وصلتنا عنوانا ومضمونا - فيما نعلم - قصيدة "القدس"⁹ لإبراهيم طوقان. التي قالها في 10/ 5/ 1935 "بمناسبة التطاحن الحزبي الذي تفشى في فلسطين آنذاك، وكانت القدس، بوصفها عاصمة البلاد، مركز ذلك التطاحن". وقد ظهرت القدس "دار الزعامة والأحزاب":
تودّ لو وجدت يوماً أختاً ثقةً لديك يوسعها برّاً ويحميها
قال :

دار الزعامة والأحزاب كان لنا	قضيةً فيك، ضيعنا أمانها
هل تذكرين وقد جاءتك ناشئة	غنية دونها الأرواح تفديها
تودّ لو وجدت يوماً أختاً ثقة	لديك يوسعها برّاً ويحميها
ما كان كفواً عفيف النفس كافلها	ولا أبيتاً حمي الأنف راعيها
ولا أفادت سوى الأحقاد تضررها	فوق البلاد زعاماتٌ وتذكيها
ولا تبالي بما تلقى لها حطباً	ولا بأيّ كرام الناس ترميها
قضية نبذوها بعدما قتلت	ما ضرّ لو فتحوا قبراً يُواريهها

وبعدها بعامين ينظم الشاعر مطلق عبد الخالق قصيدة بعنوان "يوم الهوان...
يوم فتح القدس" بعد مرور عشرين عاماً على احتلال البريطانيين للقدس، قال فيها:

8 القدس في الشعر العربي الحديث 7-8.

9 ديوان إبراهيم 171.

ذكراك يا يوم الهوان مريرة ذهبت بميعة صبوتي وشبابي
يا من فتحت القدس مهلاً ما انتهت ما زال في الميدان بعض صعب
... هذي عناصر كرهنا موروثه لكم ونورها إلى أعقاب*

إن القصيدتين اتخذتا من "القدس" عنوانا ومضمونا، وهما تقطران أسي،
وتعكسان ظلم المحتل والموقف في الثانية، وتختلف المجتمع وعدم وعيه في الأولى.



لقد شكل احتلال القدس عام 1967، وحريق المسجد الأقصى عام 1969،
ردود فعل عنيفة عند الشعراء العرب، كان بمستوى هول الصدمة. وقد كان
تفاعل المواطن العربي مع هؤلاء الشعراء يعكس تطلعاته التي افتقدتها في الفعل،
واستعاض عنها في الفن. وإن عددا من الشعراء لم يكن لهم حضور جماهيري
في الشعر مثل الأخوين رحباني، وباتا معروفين جماهيريا بقصيدة "القدس
العتيقة". ناهيك عن الشعراء الذين جسدوا حضورهم الفني والجماهيري والوطني
بقصائدهم التي ترددت على الألسنة في القدس، ومنها غني. وكان للشعراء: نزار
قباني، ومحمود درويش، وسميح القاسم، ومظفر النواب، ومحمود حسن إسماعيل،
وتميم البرغوثي... القدح المعلى في القدس موضوعا وفنا.

وفتحت "القدس" بابا جديدا لدى الشعراء تمثل في عناوين دواوينهم، لم
نعهده من قبل، في أي موضوع آخر مهما كانت أهميته، أو أي حدث مهما
كان حجمه. وهاك سردا بعناوين الدواوين الشعرية المتصلة بالقدس، مما أتيج لي
الوصول إليه والاطلاع عليه:

1 - في رحاب القدس. يوسف العظم 1970.

- 2 - القدس تقول لكم. علي البتيري 1978.
- 3 - مفكرة عاشق: قصائد للقدس. هارون هاشم رشيد 1980.
- 4 - أنتِ أنا القدس والمطر. أسعد الأسعد 1981.
- 5 - صعلوك من القدس القديمة. فوزي البكري 1982.
- 6 - شهدي يا قدس. سليم سعيد 1983.
- 7 - لعينيك يا قدس. أحمد نصرالله 1983.
- 8 - الطريق إلى القدس. داود معلا 1984.
- 9 - يا قدس. محمد إسماعيل داود 1986.
- 10 - جند الأقصى. عائشة الخواجا الرازم 1986.
- 11 - القدس في العيون. كمال رشيد 1987.
- 12 - في القدس قد نطق الحجر. خالد أبو العمرين 1988.
- 13 - دموع على القدس. محمد راجح الأبرش 1988.
- 14 - بشراك يا قدس. أحمد حسن القضاة 1988.
- 15 - ملحمة الأقصى. عدنان رضا النحوي 1988.
- 16 - دمعة في عين القدس. صبحي ياسين 1990.
- 17 - القدس عروس العروبة. محمود حمود أبوغربية 1991.
- 18 - يا قدس يا حبيبتي. محمد أحمد أبوغربية 1991.
- 19 - المقدسيات: موشحات مقدسية. عبدالفتاح عمرو 1993.
- 20 - يا أمة القدس. سليم الزعنون 1995.
- 21 - القدس قصيدتي. معروف رفيق محمود 1997.
- 22 - لافتات القدس. عبدالله حسين 1998.

- 23 - وردة على جبين القدس. هارون هاشم رشيد 1998.
- 24 - آهات القدس. أحمد تيمور 2000.
- 25 - نداء الأقصى. عبدالفتاح رمضان 2001.
- 26 - لبيك يا أقصى. محمد إياد العكاري 2001.
- 27 - قناديل على مآذن القدس. صالح الجيتاوي 2001.
- 28 - وردة في عروة القدس. جميل عبدالرحمن 2002.
- 29 - صرخات تحت قبة الصخرة. أحمد سويلم 2002.
- 30 - القدس أنت. عبدالرحمن بن صالح العشماوي 2003.
- 31 - ملحمة القدس. عبدالغني التيمي 2005.
- 32 - خذني إلى المسجد الأقصى. أيمن العتوم 2009.
- 33 - قصائد في رحاب القدس. فاروق جويدة 2009.
- 34 - كتاب القدس. سميح القاسم 2009.
- 35 - لا تصرخي يا قدس. راغب محمد القاسم 2010.
- 36 - هي القدس. نبيلة الخطيب 2012.
- 37 - القدس لنا. فهميم المحمود 2014.
- 38 - طيور القدس. أيمن العتوم 2016.
- 39 - محراب الأقصى. عبدالرحمن فرحانة (بلا تاريخ).
- 40 - في القدس. تميم البرغوثي (بلا تاريخ).
- 41 - القدس أرض السماء. محمد ضمرة (بلا تاريخ).

ومما يلحق بهذا، كتابان (ديوانان) يدخلان في باب الاختيارات الشعرية:

أولهما "القدس تتكلم" وهو اختيارات من فلسطينيات الشاعر المصري محمود حسن إسماعيل، صدر عام 2005.

وثانيهما "ديوان القدس: من أجمل ما قيل من أشعار في مدينة القدس الشريف" لأوس داود يعقوب. صدر عام 2009. وقد اشتمل على توطئة وفصلين. أما التوطئة فكانت عن مدينة القدس تاريخاً وحضارة وعقيدة وفناً، منذ أمد بعيد. ثم جاء الفصل الأول وكان بعنوان "الشعراء الفلسطينيون" جاء فيه بقصائد في القدس خمسة وعشرين شاعراً. يعرف بالشاعر، ويأتي بقصيدة له. أما الشعراء فهم: إبراهيم طوقان، ومحمود درويش، وراشد حسين، وسميح القاسم، وهارون هاشم رشيد، والمتوكل طه، وعزالدين المناصرة، وإدمون شحادة، وعبدالعزیز الرنتيسي، وبرهان الدين العبوشي، وتيم البرغوثي، وعبدالرحمن فرحانة، وأيمن اللبدي، وعبدالغني التيمي، وعدنان النحوي، وعبدالرحمن بارود، وزينب عبدالسلام حبش، ومريد البرغوثي، ولطفي زغلول، وزيايد مشهور مبسلط، وهلال الفارع، وطلعت شقير، وعبدالكريم عبدالرحيم، وكمال أحمد غنيم، وصالح هوارى.

أما الفصل الثاني، فقصره على الشعراء العرب، وكان عددهم (14) أربعة عشر شاعراً، سار فيه على منهجه في الفصل الأول: التعريف بالشاعر، ونص في القدس له. أما الشعراء فهم: يوسف العظم، و خليل مطران، وعمر أبوريشة، وإبراهيم اليازجي، ونزار قباني، وأحمد مطر، ومظفر النواب، وإدوارد عويس، وعبدالرحمن الشرقاوي، وسليمان جوادي، وعبدالعزیز جويده، وبهاء الدين رمضان السيد، وعبدالرحمن الأنبودي، والأخوان عاصي ومنصور رحباني.

وإني أسجل بعض الملاحظات المستنبطة من هذه العناوين، ومادتها الشعرية،
تتمثل في:

• صدر الديوان الأول سنة 1970، أي بعد احتلال القدس بثلاث سنوات. وهذا يتفق مع ما سبق أن قررناه من قبل، في أن الاحتفاء بالقدس جاء بعد الاحتلال في الخامس من حزيران عام 1967.

• بلغت هذه العناوين (41) واحدا وأربعين عنوانا، وبلغ عدد الشعراء (39) تسعة وثلاثين شاعرا، وشاعرتين اثنتين.

• كانت الغلبة للشعراء الأردنيين والفلسطينيين، ويأتي بعدهم الشعراء المصريون (4) بأربعة شعراء هم: جميل عبدالرحمن، وأحمد سويلم، وفاروق جويدة، وأحمد تيمور. وشاعر من لبنان هو: محمد إياد العكاري. وشاعر من السعودية هو: عبدالرحمن بن صالح العشماوي.

• لم يكن العنوان يعني أن الشعر مقصور على مدينة القدس، ففي كثير من الأحيان لم تزد القصائد المتصلة بالقدس عن قصيدة واحدة.

• فتحت هذه العناوين بابا جديدا لدى الشعراء والباحثين صغرا أو كبرا في تاريخنا الأدبي الحديث على الأقل.

• كان التباين واضحا بين الشعراء، وكان شرف الموضوع هو الغالب على القيمة الفنية للشعر، وليس أدل على ذلك من غياب أسماء كثيرة من الشعراء المرموقين: فناً وموضوعاً عن القائمة.

3 •

شغلت القدس الشعراء منذ احتلالها عام 1967، بدواوين كاملة، وقصائد

مفردة. وإن هذه الدواوين والقصائد حظيت باهتمام الباحثين الذين تولوا دراسة هذا الشعر، اعترافاً بقيمته، أو إسهاماً في التعبير عن شرف الموضوع الذي سبق أن أُلحِت إليه عند حديثي عن الشعر والشعراء، أو للأمرين معاً. وقد توافر لديَّ كَمٌّ من الدراسات، والبحوث، والمقالات التي عنيت بشعر القدس.

ففي مجال الدراسات، صدرت ثلاث دراسات، تجل عنوان "القدس في الشعر العربي" على العموم، لكنها تختلف في التفاصيل.

الأولى: "القدس في الشعر العربي" لإبراهيم حلبي. وصدرت عام 2008. والثانية: "القدس في الشعر الحديث: دراسة سوسيو تاريخية" لعبدالله رضوان، صدرت عام 2012. والثالثة: "القدس في الشعر العربي: 1967 - 2006" ليسرى الدريعي، وصدرت عام 2013.

وصدرت دراستان متصلان بشعر القدس في فلسطين والأردن حسب. الأولى بعنوان: "القدس في الأدب العربي الحديث في فلسطين والأردن في القرن العشرين (1900 - 1984) في الشعر والقصص والرواية والمسرحية" لعبدالله الخلباص، وصدرت عام 1995. والثانية بعنوان: "القدس في الشعر العربي في فلسطين والأردن (2000 - 2010)" لأسماء جادالله سالم، وصدرت عام 2018.

وصدرت دراسة مقصورة على فلسطين، بعنوان: "القدس في الشعر الفلسطيني الحديث" لفاروق مواسي، عام 2010.

وبطبيعة الحال، فلكل باحث منهجه ورؤيته، ومسوغاته في عنوانه ومادته.

أما دراسة إبراهيم حلمي "القدس في الشعر العربي"، فهي دراسة عامة غير محكمة بزمن أو بيئة. وقد شابها القلق والاضطراب في المنهج، نظرا لعموم العنوان، والقصور في الاطلاع على المصادر والمراجع المتصلة بالموضوع. جاءت الدراسة في مقدمة وثلاثة أبواب (كذا).

تحدث في المقدمة عن منهج البحث (7 - 15).

وجاء الباب الأول بعنوان "القدس في الشعر الوصفي" (17 - 40) وهو باب بلا فصول، تحدث فيه عن ورود لفظة القدس، أو أورشليم، في الشعر العربي من الجاهلية إلى العصر الحديث، بنماذج محدودة. أما الباب الثاني فجاء بعنوان "القدس وشعر العاطفة الوجدانية" (41 - 298) وهو صلب الدراسة وجوهرها، وجاء في ثلاثة فصول:

الأول بعنوان "احتفال الشعر العربي برحلة الإسراء والمعراج إلى المسجد الأقصى" (47 - 67) تحدث فيه الباحث عن قصائد قالها الشعراء في معجزة الإسراء والمعراج عند البوصيري، والبارودي، وأحمد شوقي، ومحمود حسن إسماعيل، ومحمد عايش عبيد، وعامر بحيري. وجاء بنماذج لكل منهم، في حديثه عن الإسراء والمعراج، ولا ذكر للقدس إلا بوصفها المكان الذي أسري إليه.

أما الفصل الثاني "الشعر العربي والتصدي لمطامع الحملات الصليبية في القدس" (69 - 118) فهو مقصور على الشعر الذي قيل في زمن الحروب الصليبية من أواخر القرن الخامس إلى القرن التاسع للهجرة. وهي فترة مدروسة، والحديث فيها معاد مكرر.

وجاء الفصل الثالث بعنوان "القدس في الشعر العربي المعاصر المتصدي

للاستعمار الصهيوني : الجذور والاستنفار والحلم“ (119 - 298). ويعد فيه هذا الفصل صلب الموضوع، إلا أنه أقرب إلى الحديث عن ”فلسطين في الشعر...“ منه إلى الحديث عن القدس في الشعر... .

ويأتي الباب الثالث بعنوان ”القدس في الشعر المسرحي“ (201 - 221). وقد قصر الباحث الكلام على أربع مسرحيات لعبدالرحمن الشرقاوي، هي:

- مسرحية تمثال الحرية.

- مسرحية وطني عكا.

- مسرحية النسر والغربان.

- مسرحية النسر وقلب الأسد.

وإن عناوين المسرحيات، ناهيك عن مضامينها، تشي ببعدها عن القدس. وهي ألصق بفلسطين، منها بالقدس.

أما دراسة عبدالله رضوان ”القدس في الشعر العربي الحديث: دراسة سوسيوثقافية“، فافتتح الباحث الدراسة بمقدمة عبر فيها عن استغرابه من ”الغياب الحقيقي والفاعل لهذه المدينة: إنسانا، وتاريخا حقيقياً لها، عن الخارطة الشعرية العربية التقليدية... على أن تغيراً نسبياً حدث في السنوات الأخيرة، وبخاصة منذ هزيمة حزيران 1967“¹⁰.

وجاءت الدراسة في عشر فقرات، حدّدت ”صيغ وأشكال التمثلات الشعرية لمدينة القدس في الشعر العربي الحديث وهي:

- التوظيف التاريخي والأسطوري والديني.

- التماهي والتناغم بين الذات والمكان.
 - عرض الوقائع اليومية، مع استمرار التعلق الروحاني النبيل.
 - القدس باعتبارها خصوصية فلسطينية نادرة، وحالة نضالية.
 - إدانة الحاضر العربي والتوجع من الواقع اليومي.
 - التباهي والافتخار بالمكان.
 - المدينة متكأ لقول هموم الشاعر وتقديم رؤيته ووعيه للقدس بخاصة وللقضية الفلسطينية بعامة.
 - القدس نظرة إنسانية حزينة.
 - القدس موقف ديني أيديولوجي واضح، ومحدد الدلالة والمعنى.
 - القدس موقف لشحد الهمم، ودعوة إلى الثورة والتغيير.
- وفصل القول في كل ظاهرة من هذه الظواهر بشواهد شعرية دالة، للشعراء المعاصرين.

وذيل الدراسة بكشف بأسماء الشعراء وقصائدهم التي قالوها في القدس، ومن أبرزهم: إبراهيم نصرالله، وأحمد مطر، والأخوان رحباني، والمتوكل طه، وتميم البرغوثي، وسميح القاسم، وعلي الخليلي، وفدوى طوقان، ومحمود درويش، ومظفر النواب، وزار قباني، ويوسف العظم.

أما الدراسة الثالثة التي عنيت بالقدس في الشعر العربي فهي: «القدس في الشعر العربي (من 1967 إلى 2006)» ليسرى الدريعي. وواضح أن الإطار الزمني الذي انحصرت فيه الدراسة، هو مرحلة الخصب والإبداع لدى الشعراء العرب، نتيجة سقوط القدس بيد المحتلين عام 1967. وإن توقف الباحثة عند عام 2006 هو تاريخي افتراضي لا دلالة له سوى أنه آخر ما حصلت عليه

من نتاج شعري. إذ عللت الباحثة سبب اختيارها تاريخ البداية، حين قالت : «كنت أرسم وبوضوح النقلة النوعية التي قفز بها الشعراء حين تناولوا القدس بعد حزيران، لتحديد نوعية الشعر الذي يعنيني»¹¹. لكنها لا تفصح عن سبب توقفها عند 2006.

جاءت الدراسة في مقدمة، وتمهيد، وأربعة فصول، وخاتمة. في المقدمة تحدثت عن المنهج والدراسات السابقة.

وفي التمهيد تحدثت عن "القدس: الصراع الدائم" (19 - 29). تكلمت فيه على أن الصراع قديم تاريخاً، وشعراً.

وكان الفصل الأول بعنوان "القدس وشعرنا المعاصر". واشتمل على مبحثين: تحديد مصطلح "المعاصر" (33 - 35). وموقف الشعراء العرب المعاصرين من القدس (36 - 55)، وفي هذا المبحث أشارت إلى موقف الشعراء قبل 67 من القدس، حيث جاءت الصورة باهتة يغلب عليها التعميم على فلسطين كلها، لا الخصوص.

أما الفصل الثاني، فكان بعنوان "أبعاد القدس في شعرنا المعاصر" (-57) (88) وتجلت في ثلاثة أبعاد: ديني، وقومي، ووطني.

والفصل الثالث جاء بعنوان "تقنيات توظيف القدس في شعرنا المعاصر" (89 - 136). وتمثلت هذه التقنيات في: درامية الصورة، وتماهي الماضي مع الحاضر والمستقبل، والسخرية والمفارقة.

والفصل الرابع كان بعنوان "القدس معادل موضوعي" (137 - 184).

أما المعادلات الموضوعية للقدس فهي: المرأة، والطبيعة، ومدينة الحلم. وفي الخاتمة عرضت للمنهج المتبع في الدراسة وركزت على أن الشاعر "الفلسطيني" الذي اقتلع من وطنه، وشعراء الإطار الجغرافي المحيط بفلسطين، الذين عانوا من تداعيات حروبها، كانوا أكثر إحساسا بمأساة فلسطين، وأشد تأثيرا في المتلقي من غيرهم من الشعراء العرب"¹².

أما دراسة عبدالله الخصاص "القدس في الأدب العربي الحديث، في فلسطين والأردن، في القرن العشرين (1900 - 1984م) في الشعر والقصص والرواية والمسرحية"، فالذي يعيننا منها هو الشعر، الذي جاء في الباب الأول من الدراسة (23 - 134)، في ثلاثة فصول: الأول: من 1900 - 1948: الشعر الديني، والشعر الوطني والقومي، والشعر الاجتماعي. والثاني: من 1948 - 1967: الشعر الديني، والشعر الوطني والقومي، والشعر الاجتماعي. والثالث: من 1967 - 1984: الشعر الديني، والشعر الوطني والقومي، والشعر الاجتماعي.

وقد استقصى الباحث القصائد التي عرضت للقدس في كل فصل من الفصول الثلاثة، إما مناسبة، أو لفظة، أو موقفا من حدث. كان الحديث فيها عاما، ولم تبرز صورة القدس بوصفها الموضوع المدروس، إلا في الفصل الثالث الذي رأى فيه الباحث "أن صورة القدس في قصائد هذه المرحلة التي تلت نكسة حزيران عام ألف وتسعمائة وسبعة وستين (1967) حتى عام ألف وتسعمائة وأربعة وثمانين (1984) تعد متقدمة على قصائد المرحلتين السابقتين

(من 1900 - 1967) أو متفوقة عليها كما وكيفا¹³.

وجاءت دراسة أسماء جادالله سالم "القدس في الشعر العربي في فلسطين والأردن (2000-2010)" في مقدمة، وثلاثة فصول، وخاتمة، ونتائج، وتوصيات.

ويلاحظ على هذه الدراسة أنها :

- لم تشر إلى المسوغ الذي جعلها تخص هذه السنوات العشر بالدراسة.
- أشارت إلى دراسات سابقة - وهي في صلب الموضوع - بذكر العنوان والمؤلف دون التعريف بها، وما لها وما عليها إن كانت اطلعت عليها! وإن لم تطلع بوصفها رسائل علمية غير منشورة! وغابت عنها أخرى كدراستي عبدالله رضوان، ويسرى الدريعي. واكتفت بالقول: "ثمة دراسات سابقة عنيت بصورة القدس في الأدب العربي عامة، وتكاد تكون الدراسات السابقة مكرورة، إما باختصاصها بدراسة القدس في الشعر الفلسطيني الحديث أو المعاصر، أو باقتصارها على دراسة صورتها في القرن العشرين"¹⁴!

وجاءت دراسة فاروق مواسي مقتصرة على "القدس في الشعر الفلسطيني الحديث". وفي هذه الدراسة يرى الباحث أن قصيدة "زهرة المدائن" للأخوين عاصي ومنصور رحباني، وغنتها فيروز، على إثر الهزيمة العربية سنة 1967، كانت المشرع المؤثر الأول لقصيدة "القدس" من حيث الشروع أولاً، وتلتها

13 القدس في الأدب العربي 129. وانظر عادل الأسطة. القدس في الشعر العربي المعاصر 84.

قصيدة نزار قباني "القدس"¹⁵. ثم يعرض لقصائد أخرى لشعراء فلسطينيين رأى أنهم تحدثوا عن القدس، بوصفها مكانا من وجهة نظره. وتلا الدراسة نقاش حول "قصيدة القدس"، وذيلت الدراسة بقصائد مختارة من "شعر القدس" لسميح القاسم، ومحمود درويش، وعبد اللطيف عقل، وجمال قعوار، وفوزي البكري، ومنية سمارة، والمتوكل طه، وراشد حسين، وسميرة الخطيب، وفهد أبوخضرة، وعلي الخليلي، وإدمون شحادة، وأمين شنار، وأديب رفيق محمود، وحنا أبوحننا، وأحمد دحبور، وتيم البرغوثي، وفاروق مواسي.

4 •

ومثلها حظي شعر القدس بدراسات موسعة، فقد تناوله الباحثون بدراسات جزئية صدرت في بحوث مركزة، حول شاعر، أو قصيدة، أو قصائد، انصبت جميعها على شعر القدس وشعرائها بعد عام 1967.

ويقف عادل الأسطة في مقدمة من تناولوا هذا الموضوع بحث عنوانه "القدس في الشعر العربي المعاصر" عام 1999، افتتحه بقوله "يرغب الدارس في هذه الدراسة، في تتبع موضوع القدس في الشعر العربي المعاصر، وذلك من خلال تناول خمس قصائد لخمسة شعراء معروفين جيدا على مستوى الوطن العربي، وهم: محمود درويش، وأمل دنقل، ومظفر النواب، وعبد اللطيف عقل، وأحمد دحبور"¹⁶. ومع أن الباحث كان مجددا ومركزا في بحثه، فإنه لم

15 10.

16 ندوة يوم القدس الخامسة. جامعة النجاح 81.

يغفل الحديث عن دراستي عبدالله انخباص، وفاروق مواسي اللتين عرضت لهما من قبل. وجاء البحث في (31) صفحة.

وفي عام 2002، نشر عبدالجليل حسن صرصور بحثا في مجلة جامعة الأقصى: المجلد السادس. عام 2002، قصره على شاعر واحد هو حسن الديراوي، وكان عنوانه "القدس في شعر حسن الديراوي". حاول فيه "التعرف على فكر الشاعر حسن الديراوي ورؤيته الفنية لمعاناة القدس وهمومها عبر رحلتها في عمق الزمان"، من خلال: القدس في قبسات النبوة، والقدس في مرحلة الرسالات السماوية، والقدس في مرحلة الحروب الصليبية، والقدس في مرحلة الضياع الأخير، والقدس أمل يرتجى. وجاء بنماذج دالة على ذلك من شعر الشاعر. ووقع البحث في (61 صفحة).

وفي عام 2009 عقدت جامعة الكويت ندوة علمية بعنوان "القدس... ريحانة الضمير العربي"، وصدرت أعمالها في إصدار خاص للمجلة العربية للعلوم الإنسانية بجامعة الكويت، 2009. اشتمل على بحثين يتصلان بالقدس في الشعر: أولهما بعنوان "القدس منارة في الشعر الكويتي"¹⁷ لمحمد حسن عبدالله. وثانيهما بعنوان "مرايا القدس في الشعر الكويتي"¹⁸ لتركي المغيض.

أما محمد حسن عبدالله فقد قرر أن الشعر العربي احتفى بمدينة القدس بالمعاني الدينية والوطنية "غير أن الشعر الحديث، وقد احتل الصهاينة المدينة المقدسة بكاملها من 7/ 6/ 1967 وإلى اليوم، أبدى تحريضا دائما على ضرورة

17 999 - 458.

18 459 - 484.

استعادة القدس... لم يختلف شعراء فلسطين عن غيرهم من العرب في درجة الاهتمام، أو في بناء فكرة القصيدة¹⁹. وبعد أن يتحدث في ثلاث مقدمات عن "العنوان واستدعائه"، وعن الروافد المنسربة المتصلة بالعرض، وعن المنهج، تستوقفه عناوين الدواوين الشعرية التي حملت اسم القدس أو ما يتصل بها، وذكر ثمانية دواوين في هذا الباب.

ثم درس الباحث شعر ثلاثة شعراء من شعراء القدس، هم: محمود حسن إسماعيل، ومحمود دوريش، والمتوكل طه. وجاء البحث في (59 صفحة).

أما بحث تركي المغيض، فقد رأى أن تناول الشعر الكويتي للقدس قبل عام 1967 كان محدوداً "ولكن نكسة 1967 وسقوط القدس بأيدي الصهاينة أتاح الفرصة لدخول القدس كـ«موتيف» قوي في الشعر الكويتي"²⁰. لكن النماذج التي استعان بها بوصفها أشعاراً في القدس، كانت أقرب للشعر الذي قيل في فلسطين، وأما ذكر القدس عند الشعراء فما هو إلا بوصفها جزءاً من فلسطين، ومدينة من مدنها، وليس مكاناً ذا خطر، وله مكانته الخاصة. وجاء البحث في (25 صفحة).

ونشر فيصل حسين طحيمر غوادرة بحثاً بعنوان: "صورة القدس في شعر تميم البرغوثي: ديوانه "في القدس" نموذجاً" بمجلة جامعة القدس المفتوحة (العدد 25 سنة 2011)، بين فيه أن تميم البرغوثي رسم لوحة متكاملة شاملة، "تظهر فيها صورة عامة للقدس: داخلها وخارجها، سمائها وأرضها، قديمها وحديثها.

19 399.

20 459.

ومن خلال الصورة الكلية أوجد صوراً جزئية“. وجاء البحث في فصلين (؟). الفصل الأول تحدث عن الصورة الشعرية المقدسية. والثاني عن بعض الظواهر الأسلوبية والفنية. وجاء البحث في (45) صفحة.

وعقدت كلية الآداب بالجامعة الإسلامية بغزة مؤتمراً بعنوان: (القدس تاريخاً وثقافة) في الفترة 7 - 8 / 5 / 2011. شارك فيه محمد حسين صالحه ببحث عنوانه "صورة القدس وبيت المقدس في عيون الشعراء الفلسطينيين بعد 1967: دراسة نقدية" بين فيه أنه "لا يكاد يخلو ديوان شاعر فلسطيني من ذكر القدس وأقصاها الأسيرين". وعالج البحث في ثلاثة محاور هي: مكانة القدس والأقصى في نفوس الشعراء الفلسطينيين، والجرائم الصهيونية في القدس والأقصى، والرغبة في التحرر والخلاص. وجاء البحث في (24) صفحة.

وشارك يوسف الكحلوت في المؤتمر المذكور أعلاه ببحث عنوانه: "القدس في شعر انتفاضة الأقصى" من خلال كتاب "مختارات من شعر انتفاضة الأقصى المباركة" مبتدئاً بمكانتها الدينية والتاريخية، ومعرّجاً على المضامين التي تناولها الشعراء، متمثلة في: تهويدها، وعلاقتها بمكة والمدينة، وحال الأمة حيالها. وجاء البحث في (47) صفحة.

وشارك إبراهيم أحمد الشيخ عيد في المؤتمر نفسه ببحث عنوانه "أسلوب النداء في شعر القدس: أعمال الشاعر عز الدين المناصرة". حاول الباحث أن يجيب عن سؤال: ما دور أسلوب النداء في شعر القدس؟ وتفتق عنه سؤال آخر: ما أكثر حروف النداء استعمالاً في شعر القدس؟. ومع أن البحث داخل في التخصص الدقيق في "النحو"، فإنه لا يخلو من طرافة في الموضوع والمعالجة.

وجاء البحث في (23) صفحة.

وكان لعبد الحميد مرتجي بحث بعنوان "القدس في شعر يوسف العظم: دراسة موضوعية" تناول فيه مواضيع القدس في شعره المتمثلة في: الأقصى ولاء وانتماء، والتخاذل العربي تجاه القدس، والموقف العربي المنشود، والجهاد طريق الخلاص. وجاء بنماذج شعرية دالة على كل موضوع. وجاء البحث في (30) صفحة.

وكان لبسام علي أبو بشير بحث بعنوان "صورة القدس في الشعر الفلسطيني المقاوم: ديوان "يا أمة القدس" نموذجاً. وجاء البحث في محورين: أحدهما تمهيدي بعنوان: القدس في الشعر العربي، والفلسطيني. والثاني، وهو صلب الموضوع: صورة القدس في ديوان يا أمة القدس. تحدث فيه عن صورة القدس عند سليم الزعنون. وجاء البحث في (17) صفحة.

ولإبراهيم نمر موسى بحث بعنوان: "القدس بين هوية التاريخ، ومقاومة الاحتلال في الشعر الفلسطيني المعاصر" نشر في "المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها" المجلد (8) العدد (2) عام 2012. درس فيه شعر عشرة شعراء فلسطينيين لتبيان علاقتهم بالقدس من خلال محوري: القدس: التاريخ والهوية، والقدس: الاحتلال والمقاومة. "حيث يرصد الأول الظاهرة ويستحضرها موضوعياً، ويبحث الآخر النصوص الشعرية من الداخل، للكشف عن بنيتها اللغوية، وخصائصها التعبيرية والجمالية لإنتاج الدلالة". وجاء البحث في (41) صفحة.

ونشر ماجد محمد النعامي بحثاً بعنوان: "القدس في ديوان (في رحاب

الأقصى) للشاعر يوسف العظم: دراسة تحليلية“، في مجلة الجامعة الإسلامية للبحوث الإنسانية (العدد الأول لسنة 2013). وسعى الباحث ”إلى الكشف عن صورة القدس في ديوان (في رحاب القدس)، والتعرف على الصورة التي رسمها لهذه المدينة المقدسة، وإلى أي مدى وفق الشاعر في رسمه لهذه الصور“. وجاء البحث في (40) صفحة.

وللباحث نفسه بحث بعنوان: ”عرفانية القدس والهوية والذاكرة الجمعية في شعر علي الخليلي“ نشره في مجلة ”المشكاة“ المجلد الثاني، العدد الأول 2015. وقد سعى إلى الكشف عن أبعاد التجربة الشعرية للقدس في شعر علي الخليلي بأبعادها الروحية، والهوية والذاكرة الجمعية. وجاء البحث في (16) صفحة.

ونشر فيصل حسين غوادرة بحثاً بعنوان : ”صورة الأقصى في شعر أيمن العتوم...“ ديوانه ”خذني إلى المسجد الأقصى نموذجاً“ بمجلة الجامعة الإسلامية للبحوث الإنسانية، المجلد (23) العدد الأول، 2015. عالج فيه صور المسجد الأقصى في شعره ضمن محاور تاريخية، ودينية، ومكانته عند العرب والمسلمين. ووقف فيه على بعض الصور الفنية زماناً، ومكاناً، ومحسنات بديعية. وجاء البحث في (40) صفحة.

ونشرت أسماء جادالله سالم بحثاً بعنوان ”القدس في شعر سميح القاسم من خلال ثلاث قصائد“ بمجلة ”المنازة“ المجلد (23). العدد (1) 2017. تبين لها أن الملاحم الموضوعية في تلك القصائد كانت متصلة بالجانب التاريخي، والديني، والسياسي. وتجلّى في تناولها في ثلاثة اتجاهات هي: الاتجاه الرمزي، والاتجاه المقاوم، والاتجاه الاجتماعي. وجاء البحث في (34) صفحة.

5 .

وتناول عدد من الباحثين شعر القدس في مقالات قصيرة أقرب إلى الخواطر الثقافية، منها إلى الدراسة البحثية. اتصلت بقصيدة، أو شاعر. ومن هذه المقالات، مقالة لمحمود الحلحولي بعنوان: "القدس والشعر بين الرؤيا والتشكيل"، نشر بمجلة "الهاشمية" التي تصدرها الجامعة الهاشمية، العدد (4) سنة 2008. وجاءت في (7) سبع صفحات.

ومقالة لحمد سمير بعنوان "قراءة في قصيدة "القدس" للشاعر أحمد المجاطي". نشرت في مجلة "أقلام جديدة" التي تصدرها الجامعة الأردنية، العدد (29) لسنة 2009. وجاءت في (6) صفحات.

ومقالة لعادل الأسطة بعنوان "عزالدين المناصرة وعاصمة السماء: القدس". ونشر في العدد نفسه من مجلة "أقلام جديدة". وجاءت في (4) صفحات.

6 .

وبعد، فهذه مصادر المعرفة للشعر المعاصر حول القدس: دواوين شعرية مستقلة. وقصائد مفردة. ودراسات انتقائية في جوانب موضوعية، أو تاريخية، أو فنية. وبحوث اختصت بنص شعري، أو اتجاه عند شاعر. ومقالات قصيرة أقرب للطابع الصحفي منها للدرس الموضوعي.

وقد خدم كل منها الغرض الذي ابتغاه صاحبه، لكنني لم أقع على دراسة مستقصية شاملة، تعنى بالقدس في الشعر المعاصر، تلم بهذا الشعر، وتستنبط منه خصائصه الموضوعية والفنية، وأثره في النفوس والأحداث المتلاحقة تجاه هذه

المدينة الأسيرة.

ويأمل كاتب هذه السطور، أن ينهض بها في القريب، وبالله التوفيق.

المصادر والمراجع

أولاً: دواوين القدس مرتبة تاريخياً:

- 1 - في رحاب الأقصى. يوسف العظم (1970). ضمن الأعمال الكاملة. دار الضياء. عمان 2009.
- 2 - القدس تقول لكم. علي البتيري. رابطة الكتاب الأردنيين. عمان 1978.
- 3 - مفكرة عاشق: قصائد للقدس. هارون هاشم رشيد. ضمن الأعمال الشعرية. دار مجدلاوي. عمان. الأردن 2008.
- 4 - أنت، أنا القدس والمطر. أسعد الأسعد. منشورات الأسوار. عكا 1981.
- 5 - صعلوك... من القدس القديمة. فوزي البكري. إصدار الصوت. الناصرة 1982.
- 6 - اشهد يا قدس. سليم سعيد. مطابع الدوحة الحديثة. 1983.
- 7 - لعينيك يا قدس. أحمد نصرالله. مطابع الصيفي. عمان 1983.
- 8 - الطريق إلى القدس. داود معلا. دار الفرقان للنشر. عمان 1984.
- 9 - يا قدس. محمد إسماعيل داود. عمان 1986.
- 10 - جند الأقصى. عائشة الخواجا الرازم. عمان 1986.
- 11 - القدس في العيون. كمال رشيد. دار بلال للنشر. عمان. الأردن 1987.
- 12 - دموع على القدس. محمد راجح الأبرش. دار عمار. عمان - الأردن 1988.

- 13 - في القدس قد نطق الحجر. خالد أبو العمرين. مكتبة الفلاح. الكويت 1988.
- 14 - ملحمة الأقصى. عدنان النحوي. دار النحوي. بيروت 1995.
- 15 - دموعة في عين القدس. صبحي ياسين. مؤسسة العين للإعلان. دبي 1990.
- 16 - بشراك يا قدس. أحمد حسن القضاة. دار الإبداع للنشر. عمان. الأردن 1990.
- 17 - القدس عروس العروبة. محمد محمود أبوغربية. دار الإبداع. عمان. الأردن 1991.
- 18 - يا قدس يا حبيبي. محمد أحمد أبوغربية. دار عمار. عمان. الأردن 1991.
- 19 - المقدسيات: موشحات مقدسية. عبدالفتاح عمرو. دار المنار للنشر. عمان - الأردن 1993.
- 20 - القدس قصيدي. معروف رفيق محمود. دار أسامة. عمان 1997.
- 21 - يا أمة القدس. سليم الزعنون. المؤسسة العربية للدراسات. بيروت 1995.
- 22 - لافتات القدس. عبدالله حسين. مطابع الجراح. غزة 1998.
- 23 - وردة على جبين القدس. هارون هاشم رشيد. دار الشروق. القاهرة 1998.
- 24 - آهات القدس. أحمد تيمور. دار النبأ الوطني. القاهرة 2000.
- 25 - نداء القدس. عبدالفتاح رمضان عبدالعال. منشورات العال. عمان. الأردن 2001.

- 26 - قناديل على مآذن القدس. صالح الجيتاوي. دار الفرقان. عمان-الأردن
2001.
- 27 - ليك يا أقصى. محمود إياد العكاوي. المكتب الإسلامي. بيروت 2001.
- 28 - وردة في عروة القدس. جميل عبدالرحمن. القاهرة 2002.
- 29 - صرخات تحت قبة الأقصى. أحمد سويلم. الهيئة المصرية العامة للكتاب.
القاهرة 2002.
- 30 - القدس أنت. عبدالرحمن بن صالح العشماوي. مكتبة العبيكان. الرياض
2003.
- 31 - ملحمة القدس. عبدالغني التيمي. مركز الإعلام العربي. الجيزة-مصر
2005.
- 32 - خذني إلى المسجد الأقصى. أيمن العتوم. المؤسسة العربية للدراسات.
بيروت 2009.
- 33 - قصائد في رحاب القدس. فاروق جويدة. دار الشروق. القاهرة 2009.
- 34 - ديوان القدس. أوس داود يعقوب. صفحات للنشر. دمشق 2009.
- 35 - كتاب القدس. سميح القاسم. بيت الشعر الفلسطيني. رام الله 2009.
- 36 - لا تصرخي يا قدس. راغب محمد القاسم. دار الينابيع للنشر. عمان.
الأردن 2010.
- 37 - هي القدس. نبيلة الخطيب. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
الكويت 2012.

- 38 - طيور القدس. أيمن العتوم. المؤسسة العربية للدراسات. بيروت 2016.
- 39 - في القدس. تميم البرغوثي. مطابع الأيام. رام الله. دون تاريخ.
- 40 - القدس أرض السماء. محمد ضمرة. دار الزاهرة. بيت الشعر. رام الله.
دون تاريخ.
- 41 - محراب الأقصى. عبدالرحمن فرحانة. القدس. دون تاريخ.

ثانيا: دواوين الشعراء:

1. إبراهيم طوقان. ديوان إبراهيم. دار القدس. بيروت 1975.
2. إبراهيم قراعين. وتعود أمواج البحار إلى البحار. دار العودة. بيروت 1998.
3. أحمد دحبور. هنا... هناك. دار الشروق. القاهرة 1997.
4. إدمون شحادة. مواسم الغناء وجراح الذاكرة. دار المشرق. شفا عمرو
1994.
5. أمل دنقل. الأعمال الشعرية. بيروت. (ط2) 1985.
6. إيليا أبو ماضي. ديوان أبي ماضي. دار العودة. بيروت 1982.
7. بدوي الجبل. ديوان بدوي الجبل. دار العودة. بيروت 1978.
8. برهان الدين العبوشي. شبح الأندلس. بيروت 1949.
9. خليل زقطان. صوت الجياع. القدس 1953.
10. خليل مطران. ديوان الخليل. دار الكتاب العربي. القاهرة 1967.
11. راشد حسين. الأعمال الشعرية. مركز إحياء التراث. الطيبة 1990.
12. رجا سمرين. الضائعون. عمان 1960.

13. سميح القاسم. ديوان سميح القاسم. دار العودة. بيروت 2000.
14. عبدالرحيم محمود. ديوان عبدالرحيم محمود. مركز إحياء التراث. الناصرة 1985.
15. عبدالكريم الكرمي. المشرّد. دمشق 1953.
16. عمر أبو ريشة. ديوان عمر أبو ريشة. دار العودة. بيروت. 1971.
17. فاروق مواسي. الأعمال الشعرية. القدس 1987.
18. فدوى طوقان. وحدي مع الأيام. مطبعة مصر. القاهرة 1952.
19. المتوكل طه. الأعمال الشعرية. المؤسسة العربية للدراسات. بيروت 2009.
20. محمود حسن إسماعيل. الأعمال الشعرية. دار سعاد الصباح. القاهرة 1993.
21. محمود درويش. ديوان محمود درويش. دار العودة. بيروت 1994.
22. محمود سليم الحوت. المهزلة العربية. بغداد 1953.
23. مظفر النواب. الأعمال الشعرية. دار قنبر. لندن 1996.
24. نزار قباني. الأعمال السياسية. منشورات نزار قباني 1993.
25. هارون هاشم رشيد. مع الغرباء. القاهرة 1954.
26. يوسف الخطيب. العيون الضمء للنور. دمشق 1955.

ثالثاً: المراجع:

- 1 - الاتجاهات الأدبية الحديثة في فلسطين والأردن. ناصر الدين الأسد. معهد الدراسات العربية. جامعة الدول العربية. القاهرة 1957.

- 2 - الاتجاهات الفنية في الشعر الفلسطيني المعاصر. كامل السوافيري. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة 1973.
- 3 - الأدب العربي المعاصر في فلسطين (1860 - 1960). كامل السوافيري. دار المعارف بمصر 1975.
- 4 - أدبيات الأقصى والدم الفلسطيني. كامل قميحة. مركز الإعلام العربي. الجيزة. مصر 2001.
- 5 - الحركة الشعرية في فلسطين المحتلة منذ 1948 حتى 1975. صالح أبو إصبع. المؤسسة العربية للدراسات. بيروت 1979.
- 6 - حياة الأدب الفلسطيني من أول النهضة حتى النكبة. عبدالرحمن ياغي. دار الآفاق الجديدة. بيروت 1981.
- 7 - الشعر العربي الحديث في مأساة فلسطين من سنة 1917 حتى 1955. كامل السوافيري. مطبعة نهضة مصر. القاهرة 1963.
- 8 - الشعر الفلسطيني الحديث (1948 - 1970). خالد علي مصطفى. وزارة الثقافة. بغداد 1987.
- 9 - فلسطين في الشعر الجزائري الحديث. فاطمة الزهراء بن يحيى. منشورات طاكسيج. الجزائر 2012.
- 10 - فلسطين في الشعر المعاصر بمنطقة الخليج العربي. محمد حور. دار القلم. الطبعة الثانية. الكويت 1987.
- 11 - فلسطين في الشعر المصري. محمد سالم. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة 2009.

- 12 - فلسطين في الشعر النجفي. محمد حسين الصغير. دار العلم للملايين. بيروت 1968.
- 13 - القدس في الأدب العربي الحديث في فلسطين والأردن. عبدالله عوض الخلباص. عمان 1995.
- 14 - القدس في الشعر العربي. إبراهيم حلمي. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة 2008.
- 15 - القدس في الشعر العربي (1967 - 2006). يسرى الدريعي. مكتبة آفاق. الكويت 2013.
- 16 - القدس في الشعر العربي الحديث. عبدالله رضوان. دار الخليج. عمان 2012.
- 17 - القدس في الشعر العربي في فلسطين والأردن (2000 - 2010). أسماء جادالله سالم. دار دجلة. عمان 2017.
- 18 - القدس في الشعر الفلسطيني الحديث. فاروق مواسي. وزارة الثقافة. رام الله 2010.

رابعاً: البحوث والمقالات:

1. إبراهيم أحمد الشيخ عيد:
أسلوب النداء في شعر القدس: أعمال عزالدين المناصرة. أعمال مؤتمر القدس تاريخاً وثقافة. الجامعة الإسلامية. غزة 2011.
2. إبراهيم نمر موسى:

- القدس بين هوية التاريخ ومقاومة الاحتلال في الشعر الفلسطيني المعاصر. المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها. المجلد (8) العدد (2) 2012.
- عرفانية القدس والهوية والذاكرة الجمعية في شعر الخليلي. مجلة المشكاة. جامعة العلوم الإسلامية العالمية. المجلد (2) العدد (1) 2015.
3. أسماء جادالله سالم:
- القدس في شعر سميح القاسم من خلال ثلاث قصائد. مجلة المنارة للبحوث والدراسات. الأردن. المجلد (23) العدد (1) 2017.
4. بسام علي أبو بشير:
- صورة القدس في الشعر الفلسطيني المقاوم: ديوان "يا أمة القدس" نموذجاً. أعمال مؤتمر القدس تاريخاً وثقافة. الجامعة الإسلامية. غزة 2011.
5. تركي المغيض:
- مرايا القدس في الشعر الكويتي. المجلة العربية للعلوم الإنسانية. جامعة الكويت. إصدار خاص 2012.
6. حميد سمير:
- قراءة في قصيدة "القدس" لأحمد المجاطي. مجلة أقلام جديدة. الجامعة الأردنية. العدد (29) 2009.
7. عادل الأسطة:
- القدس في الشعر العربي المعاصر. أعمال ندوة يوم القدس الخامسة. جامعة النجاح. نابلس 1999.

- عز الدين المناصرة وعاصمة السماء القدس. مجلة أقلام جديدة. الجامعة الأردنية. العدد (29) 2009.
8. عبدالجليل حسن صرصور:
القدس في شعر حسن الديراوي. مجلة جامعة الأقصى. غزة. المجلد السادس 2002.
9. عبدالحميد مصطفى مرتجي:
القدس في شعر يوسف العظم. أعمال مؤتمر القدس تاريخاً وثقافة. الجامعة الإسلامية. غزة 2011.
10. فيصل حسين غوادرة:
- صورة القدس في شعر تميم البرغوثي: ديوانه «في القدس» أنموذجاً. مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث. العدد (25) 2011.
- صورة الأقصى في شعر أيمن العتوم. مجلة الجامعة الإسلامية للبحوث الإنسانية. المجلد (23) العدد (1) 2015.
11. ماجد محمد النعامي:
القدس في ديوان "في رحاب القدس" للشاعر يوسف العظم. مجلة الجامعة الإسلامية للبحوث الإنسانية. المجلد (21) العدد (1) 2013.
12. محمد حسن عبدالله:
القدس منارة الشعر العربي. المجلة العربية للعلوم الإنسانية. جامعة الكويت. إصدار خاص 2012.

13. محمد حسين صالحه :

صورة القدس وبيت المقدس في عيون الشعراء الفلسطينيين بعد 1967.
أعمال مؤتمر القدس تاريخاً وثقافة. الجامعة الإسلامية. غزة 2011.

14. محمود الحلحولي:

القدس والشعر بين الرؤيا والتعبير. مجلة الهاشمية. الجامعة الهاشمية. العدد
(4) 2008.

15. نبيل أبو علي، ومحمد صالحه:

العريضة الصهيونية في القدس والصمت العربي: دراسة في الشعر الفلسطيني
بعد أوصلو. أعمال مؤتمر القدس تاريخاً وثقافة. الجامعة الإسلامية. غزة 2011.

16. يوسف الكحلوت:

القدس في شعر انتفاضة الأقصى. أعمال مؤتمر القدس تاريخاً وثقافة.
الجامعة الإسلامية. غزة 2011.



أكثر أسبيلة مدينة القدس تناسقاً وأناقةً وجمالاً وأشهرها، أقامه الأشرف قايتباي في السّاحة بين باب السلسلة وباب القطنين سنة 887 هـ / 1482 م ثمّ رممه السلطان العثماني عبد الحميد بن عبد المجيد سنة 1300 هـ / 1883 م

القدس في الشعر العربي الحديث في نماذج مختارة

أ. د. إبراهيم السعافين

حفل تاريخ الأدب بتناول مدينة القدس منذ أقدم العصور، وقد ألب سقوط القدس بين براثن الفرنجة مشاعر الأدياء، فنثروا الخطب ونظموا الشعر أثناء غزوها، وبعد تحريرها على يدي صلاح الدين الأيوبي. ويذكر التاريخ كذلك ما أُلّف من كتب عن تاريخ هذه المدينة وفضائلها وعلمائها ومكتباتها ودور العلم فيها، وفي ذكر من وفد إليها من العلماء من أصقاع العالم الإسلامي ومن نزل بها وأقام.

ليست القدس مدينة كسائر المدن، ولكنها المدينة التي تحظى بالرمزية والقدسية لدى أغلب الناس في العالمين الإسلامي والمسيحي، ولاسيما في العالم العربي، لأنها عاصمة فلسطين إحدى دول المنطقة التي نُكبت بالصهيونية العالمية بؤرة الاستعمار الاستيطاني، وقلب الإمبريالية العالمية، فهي للفلسطينيين والعرب رمز قومي وديني، وجزء لا يتجزأ من وطن احتضن الفلسطينيين منذ مئات السنين، وتوارثوا كل بقعة فيها، يشهدون كل يوم في مساحة صغيرة رمزين دينيين مهمين: المسجد الأقصى وكنيسة القيامة، ويعرفون الربط والحانات والمقامات والآثار والدكاكين والمتاجر والمدارس والشوارع والحواري والأسوار، وتنتشر فيها روائح العطور والطيوب والبهارات والتوابل والطيب، وتشيع في شوارعها وحواريها روائح الخبز والطعام والشواء والفلافل والكعك

والحلويات. والذي يعرف القدس يدرك كم تستقرّ هذه المدينة في وجدان زوارها والوافدين عليها، فكيف بمن انتمى إليها منذ عصورٍ وعصور، ولعلّ مناخها كما يتناقل السياح والزوّار ليس كمثله مناخ في العالم. ولعل بعض الدارسين يتوقفون قليلاً ليحاولوا أن يروا كيف كان صدى فقدانها في العصور المتعاقبة لدى أبنائها، ولدى من يرون فيها رمزاً وقدس الأقداس!

إنّ مدينة القدس هي عنوان حضارة وتاريخ، وليس وعد بلفور إلا عمل متأخّر باتجاه تحقيق أطماع الصهيونية في فلسطين والقدس خاصّة. فثمة دعاية عمّت العالم قبل ذلك بزمان طويل، استندت إلى خرافات وأساطير تتحدّث عن هيكل مزعوم وأرض ميعاد لشعب الله المختار، وإشاعة تصوّرات وأوهام عن أبناء تلك البلاد بأنهم بدو وهمج بلا تاريخ ولا معارف ولا حضارة ولعلّ قصيدة لشاعرة يهودية بريطانية من أصل إسباني 1816 - 1847 عاشت في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر تقدم لنا صورة استشراقية صهيونية مبكّرة عن هذه الرؤية العنصرية التي تتبناها العُصبة الحاكمة في الأرض المحتلّة: وهي جريس أجويلار Grace Aguilar في قصيدتها رؤية أورشليم بينما نستمع للأورجن الجميل (The vision of Jerusalem while listening to the beautiful organ حيث تتحدّث في هذه القصيدة عن الوطن الذي ضاع، واحتلّه المسلمون الحمقى أو الحقرء الأغرّاب، أرض إسرائيل ابن الربّ ساكن يهودا ولا بد من العودة إلى أرض الأجداد، رأيتك يا أرض الآباء، جميلتي، يا قدسي، كما لو أن الله انتشك من الغبار

حيث كنت مثورة¹ وتشير في قصيدتها وهي المنفية عن أرض الميعاد وتفسر شتاتهم في الدنيا قائلةً "بسبب خطايانا أيتها القديسة حلّ محلّنا المسلمون الأغرّاب الحمقى".

لقد كانت القدس رمز القضية الفلسطينية أرضاً وشعباً، وكانت الخطة الاستعمارية في تهويد فلسطين بدءاً بالرموز الوطنية والدينية؛ إذ كان اليهود يعون من المعتمد البريطاني اليهودي هربرت صموئيل يدفعون باتجاه التحدي، فكانت ثورة البراق التي أعدم على إثرها ثلاثة من المناضلين خلدتهم إبراهيم طوقان في قصيدته "الثلاثاء الحمرء" عام 1932، وأبرز بطولة الشهداء الثلاثة وشجاعتهم النادرة في التسابق على جبل المشنقة، يقول في مطلعها²

لما تعرّض نجمك المنحوسُ وترنّحت بعري الجبالِ رؤوسُ
ناح الأذانُ وأعول الناقوسُ فالليلُ أكرُّ والنهار عبوسُ

وقد بدأ الشعراء العرب في العصر الحديث يشيرون إلى القدس من الخارج بوصفها رمزاً لقضية وحضارة، ومن ذلك ما قاله الشاعر الشهيد عبد الرحيم محمود في استقبال الأمير سعود بن عبد العزيز آل سعود :

المسجد الأقصى أجئت تزوره أم جئت من قبل الضياع تودّع؟
حرم تباع لكلّ أوكع آبتِ ولكلّ أفاقٍ شريدٍ- أربعه³

وقال في ذلك شعراء كثيرون منهم عبد الكريم الكرمي (أبو سلمى) في

1 www.jewi-history.com,feb1844

2 إبراهيم طوقان، ديوان إبراهيم (1966)، دار الآداب، بيروت، 8-9

3 عبد الرحيم محمود، الديوان، (1978)، دار العودة، بيروت 114

هذا الشأن أيضاً، فذكر جبل المكبر وهو أحد جبال القدس، بنيت عليه دار
المندوب السامي البريطاني :

جَبَلُ الْمَكْبَرِ طَالَ نَوْمُكَ فَانْتَبَهُ قُمْ وَأَسْمَعْ التَّكْبِيرَ وَالتَّهْلِيلَا
جَبَلَ الْمَكْبَرِ لَنْ تَلِينَ قَنَاتِنَا حَتَّى نُحْطَمَ فَوْقَكَ الْبَاسْتِيلَا

وهي قصة تفيض حسرة وغضباً لقاء ظلم المحتلّ ومؤامراته. ولإبراهيم طوقان قصيدة عن حطين يذكر الماضي ليستدعي ما يجري في الحاضر، لعل صلاح الدين يحرر القدس من جديد. ولقد جاءت قصيدة أخرى عنوانها "القدس" في سياق مختلف، حيث توجد الزعامات السياسية والأحزاب التي تتصارع دون جدوى، والخاسر هو القضية ورمزها القدس. يقول منها:⁴

دَارَ الزَّعَامَةِ وَالْأَحْزَابِ كَانَ لَنَا قَضِيَّةٌ فِيكَ، صَيِّعًا أَمَانِيهَا
هَلْ تَذْكُرِينَ وَقَدْ جَاءَتْكَ نَاسِئَةٌ غَيِّبَةٌ دُونَهَا الْأَرْوَاحُ تَحْمِيهَا
تَوَدُّ لَوْ وَجَدَتْ يَوْمًا أَخَا ثَقَةٍ لَدَيْكَ يُوسِعُهَا بَرًّا وَيَحْمِيهَا
(...)

قَضِيَّةٌ نَبِّذُوهَا بَعْدَ مَا قُتِلَتْ مَا ضَرَّ لَوْ فَتَحُوا قَبْرًا يُوَارِيهَا

هذه النزعة الهجائية نجدها في الشعر العربي الحديث ولا سيما في عهد الاستعمار، حيث تطلّ الجهود أقلّ بكثير من طموح الشعراء، والغالب القوي يمارس كلّ سياسات الخداع والتضليل ليقدم القدس وفلسطين للصهاينة على طبق من ذهب. وقد جاءت "القدس" في سياق هجائيات امتلأت بالسخرية، وهي سخرية عرفها الشعر العربي القديم منذ زمن طويل، حين تعجز القبائل عن حماية أبنائها وما

يملكون، ولعلنا نستذكر الشاعر قريط بن أنيف العبدي حين هجا قبيلته لأنها خذلتها وتباطأت عن نصرته :

لو كنت من مازن لم تستبح إيلي	بُو اللَّقِيْطَةِ مِنْ ذَهْلِ بْنِ شَيْبَانَا
إِذْ لِقَامِ لِنُصْرِي مَعْشَرِ أَنْفٍ	عِنْدَ الْحَفِيْظَةِ إِنْ ذُو لَوْثَةٍ لَنَا
قَوْمٌ إِذَا الشَّرُّ أَبْدَى نَاجِدِيهِ لَهْم	قَامُوا إِلَيْهِ رَزَافَاتٍ وَوَحْدَانَا
لَكِنْ قَوْمِي وَإِنْ كَانُوا ذَوِي عَدَدٍ	لَيْسُوا مِنَ الشَّرِّ فِي شَيْءٍ وَلَوْ هَانَا
يُجْزُونَ مِنْ ظَلَمِ أَهْلِ الظُّلْمِ مَغْفِرَةً	وَمِنْ إِسَاءَةِ أَهْلِ الشُّؤْمِ إِحْسَانَا

وفي هذا الصدد نرى الشاعر السوري "عمر أبو ريشة" يغضب لقيام الكيان الصهيوني في فلسطين، بقصيدة تتقدح حاسة وتشتعل هجاء لكل شيء، يقول فيها:⁵

أُمَّتِي هَلْ لَكَ بَيْنَ الْأُمَمِ	مُنْبِرٌ لِلسَّيْفِ أَوْ لِلْقَلَمِ
أَتَلْقَاكِ وَطَرْفِي خَاشِعٌ	نَجِلاً مِنْ أَمْسِكِ الْمُنْصَرِمِ
وَيَكَادُ الدَّمْعُ يَهْمِي عَابِئًا	بِقَايَا كِبْرِيَاءِ الْأَلَمِ
أَيْنَ دُنْيَاكِ الَّتِي أَوْحَتْ إِلَى	وَتَرِي كُلَّ يَتِيمِ النَّعَمِ
أُمَّتِي كَمْ غُصَّةٍ دَامِيَةٍ	خَنَقَتْ نَجْوَى عَلَاكِ فِي دَمِي
أَيُّ جُرْحٍ فِي إِبْطَائِي رَاعِفٍ	فَاتَهُ الْأَسِي فَلَمْ يَلْتَمِمْ
الْإِسْرَائِيلَ تَعْلُو رَايَةً	فِي حِمَى الْمَهْدِ وَظِلِّ الْحَرَمِ
كَيْفَ أَعْضَيْتُ عَلَى الذِّلِّ وَلَمْ	تَنْفُضِي عَنْكَ غُبَارَ اللَّهِمِ
أُمَّتِي كَمْ صَنَمٍ مَجْدَتِهِ	لَمْ يَكُنْ يَحْمِلُ طَهْرَ الصَّنَمِ
لَا يُلَامُ الذُّنْبُ فِي عُدْوَانِهِ	إِنْ يَكُ الرَّاعِي عَدُوَّ الْغَنَمِ

وتستمرّ هذه النعمة الهجائية السّاخرة في بعض قصائد الشعراء بعد هزيمة حزيران، ولعلّ من أبرز القصائد في هذا الصّدد قصيدة الشاعر العراقي مظفر النّوّاب في القدس، وهي قصيدة بلغ فيها الانفعال مبلغه، وهجا وأقذع في الهجاء وتوسّل بلغة الفظاظَة وصور القدس فتاة مغتصبة أدخلوا عليها كلّ زناة الليل وتناخوا شرفاً كاذباً حرصاً على شرفها.

على أنّ ثمة قصائد تناولت القدس بعيداً عن المباشرة الحادة، واصطفت الإيحاء أكثر من توسّلها بالمباشرة الفجّة والتصريح. وسنقف عند بعض هذه القصائد، منها قصيدة مكتوبة باللغة العامية كتبها ولحنها الأخوان رحباني وغنّتها فيروز هي "القدس العتيقة" فيها من الصّور المعبرة التي تضع القارئ أو المستمع أمام جماليّات المكان، والملاحم التي بدأت تتغيّر نتيجة ما جرى في هذه المدينة الجميلة المسالمة على أيدي الغزاة، حيث تتحدث عن الشوارع والدكاكين وهدايا النّاس الذين ينتظرون وغربة العذاب والحديث عن الناس الذين كانوا يعمرّون الأرض ويتعلمون، فجاءت الأيدي السوداء التي خرّبت كل شيء، حيث يبدو الصوت هو الأداة في التغيير والتحرير. وثمة قصيدة زهرة المدائن للشاعر سعيد عقل وذاعت في الناس حين لحنها الأخوان رحباني وغنّتها فيروز. لقد نحت القصيدة منحى روحانياً، وجاست خلال مدينة القدس تعيش في شوارعها وحواريها، وتجول في مساجدها وكنائسها ومعابدها وتحدث عن أبواب مدينة القدس وأسوارها، وتستدعي رموزها الدّينية ولاسيما المسيحية على نحو ما نرى في مفردة تتصل بهذا السّياق مثل الطفل والمغارة ومريم، وكأنّ القصيدة تحدثت عن القصة من خلال صورة مشهّدية بانورامية، تعتمد على التّصوير ثم تشير إلى ملاحم الخراب التي صنعتها الأقدام الهمجية في المدينة الحزينة الوداعة

مدينة السلام حيث استشهد السلام، مستشفةً تغيير هذه الصورة الحالية التي أحدثها العدوان متوسلةً بالغضب الساطع الذي لا يصل إلى القارئ غضباً، بقدر ما يصل سلاماً وأمناً وروحانية. يقول منها⁶:

لأجلك يا مدينة الصلاة، أصلي
لأجلك يا بهية المساكن، يا زهرة المدائن
يا قدس يا مدينة الصلاة، أصلي
عيوننا إليك ترحل كل يوم
تدور في أروقة المعابد
تعانق الكنائس القديمة
وتمسح الحزن عن المساجد
يا ليلة الإسراء، يا درب من مرّوا إلى السماء
عيوننا إليك ترحل كل يوم، وإنني أصلي
الطفل في المغارة، وأمه مريم، وجهان يبكيان
لأجل من تشرّدوا، لأجل أطفال بلا منازل،
لأجل من دافعوا واستشهدوا في المداخل،
واستشهدوا السلام، في وطن السلام
وسقط العدل على المداخل
حين هوت مدينة القدس

تراجع الحبُّ، وفي قلوب الدّنيا استوطنت الحرب
الطفل في المغارة، وأمّه مريم، وجهان يبكيان، وإني أصليّ،
الغضب السّاطع آتٍ، وأنا كلّّي إيمان،
الغضب السّاطع آتٍ، سأمّرّ على الأحران،
من كلّ طريقٍ آتٍ، بجياد الرّهبة آتٍ،
لن يقفل باب مدينتنا، فأنا ذاهبةٌ لأصليّ،
سأدقّ على الأبواب، وسأفتحها الأبواب،
وستغسل يا نهر الأردن، وجهي بمياه قدسيّة،
وستمحو يا نهر الأردن، آثار القدم الهمجيّة،
الغضب السّاطع آتٍ، بجياد الرّهبة آتٍ،
وسيهزم وجه القوّة،
البيت لنا، والقدس لنا،
وبأيدينا سنعيد بهاء القدس
بأيدينا للقدس سلام آتٍ“

فالقصيدة نخو منحى التصوير والإيحاء وتتوسّل بالرموز المسيحيّة والإسلاميّة،
وتبدو المجازات حيوية وجديدة لم يُبلها الاستخدام مثل ”سقط العدل على
المداخل“ و”استشهد السّلام“ و”الطفل في المغارة وأمّه مريم وجهان يبكيان“
وكم تحمل هذه الصورة من طاقة تعبيرية هائلة تجاه ما حدث، أو ”جياد الرّهبة“.
وفي هذا المنحى الإيحائي والتصويري نجد مقاطع من المباشرة، والتهديد

والوعيد اللذين لم يخرجوا عن الأعراف الشعرية، وظلّ اقتراف الغضب والعنف مشروعاً، لأنّ القدس تريد حقّها من العيش والحرية والصلاة؛ تطلب أن يغسل نهر الأردن وجهها بمياه قدسية، ولم تتعدّ مباشرة، فالذي سيمحو آثار القدم الوحشية هو النهر، والذي سيهزم وجه القوة هو الغضب الساطع، وحين لجأ الشاعر إلى "الأنا" قال "وبأيدينا سنعيد بهاء القدس" فهو يقف ضد الهمجية وضدّ القوة ويريد الصفاء والطمأنينة والبهاء والسلام. وليس في القصيدة من ملامح مباشرة إلاّ وتنسرب في ثناياها ملامح التصوير والقوة الروحية المنبثقة من العدل والسلام.

ومن القصائد التي تناولت القدس في وقت مبكر بعد هزيمة حزيران قصيدة نزار قباني "القدس" وهي لا تخرج عن تصوير الملامح الروحية الإسلامية والمسيحية، وبيان الآثار التي شوّهت جمالها "طفلة جميلة محروقة الأصابع"، "يا جميلة تلتف بالسّواد"، "من يغسل الدماء عن الحجارة" وتبدو مفردة الحزن ظاهرة معجمية في القصيدة.

لقد بدت القصيدة خافتة الإيقاع، بسيطة التركيب، قريبة المعنى، حتى كأنّه يهمس إلى القارئ همساً، فيها حسّ الفجيعة، تتشع بالحزن الذي يلفّ كل شيء، وتعد دون ضجيج بأن يزهر الليمون، وتفرح السنابل الخضراء والزيتون وتضحك العيون وترجع الحمام والأطفال ويلتقي الآباء والبنون. وتظلّ القصيدة بسيطة في بنائها ولغتها وصورها ومضمونها. يقول منها:⁷

7 نزار قباني، الأعمال السياسية الكاملة (2015)، نوفل، هاشيت أنطوان، بيروت، 111 - 113

”بكيْتُ.. حتى انتهت الدَّموع
صَلَّيْتُ.. حتى ذابت الشَّموع
ركعت. حتى ملَّني الرُّكوع
سألت عن محمد، فيك وعن يسوع
يا قدسُ يا مدينة نفوح أنبياء
يا أقصر الدُّروب بين الأرض والسَّماء
يا قدس يا مدينة الشَّرائع
يا طفلةً محروقة الأصابع
حزينة عينك يا مدينة البتول
يا واحةً ظليلة مرَّ بها الرِّسول
حزينة حجارة الشَّوارع
حزينة مآذن الجوامع
يا قدسُ يا جميلةً تلتفُّ بالسَّواد
من يقرع الأجراس في كنيسة القيامة؟
صبيحة الآحاد
من يحمل الألعاب للأولاد
في ليلة الميلاد..”

ويشبهها بالدمعة ويتساءل عمن يوقف العدوان ومن ينقذ الإنجيل والقرآن
ومن ينقذ المسيح من قاتليه ومن ينقذ الإنسان؟ تجتمع هذه التساؤلات عن

حاضر المدينة المحاصرة بالقوة والدموع والأحزان ليتفائل في غدٍ بما مرّ من ملاح الغد الجميل لبلد السلام والزيتون. قصيدة حزينة ولكنها تخلو من الحرارة وحدة العاطفة، بخلاف قصيدته ” هوامش على دفتر النكسة“ التي كانت ردّ فعل للهزيمة الساحقة، فبدت هذه القصيدة أقرب إلى قصيدة ندب وتفجّع منها إلى قصيدة غوص وتحليل في أعماق الحدث، وتحليلاً لعالم المدينة من الداخل.

ولعلّ محمود درويش في قصيدته ”في القدس“ يذهب بعيداً لمحاوره القدس من داخلها، ولربط المدينة بما يتنازع تاريخها من حضارات ومعتقدات. يقف عند سجالاتٍ تقرأ المدينة من الخارج وروايات تنقل عن أسوارها وحجارتها ومعابدها وحواريها وحراراتها وخاناتها وأسواقها وناسها المتجدّرين في المكان، بما يشدهم من التقاليد والعادات والطقوس والشعائر، فالأصيل الذي يفد إلى المدينة ويحمل تراثها المشترك، يعيش وكأنّه يمتدّ فيها من آلاف السنين. إنّ الذي يعرف المدينة من خارجها هو السائح أو الطائر الذي دخلها بالعدوان والقتل والذبح والتدمير، فمن يسوّغ ادّعاء من جاء إليها من كل الأصقاع ومن كل الألوان ومن كل الأعراق بدعوى العودة إلى بلادٍ ما عرفوها يوماً.

هذه القصيدة تقف متأملة حال هذه المدينة أمام من يتنازعونها بكل المعاني حيث يتأمل جماليات المكان ويمنحها دلالات فلسفية وسياسية عميقة لا تنكشف أمام القارئ بسهولة:

”في القدس، أعني داخل السور القديم،

أسير من زمنٍ إلى زمنٍ بلا ذكرى

تصوّبني. فإنّ الأنبياء هناك يقتسمون
تاريخ المقدّس... يصعدون إلى السّماء
ويرجعون أقلّ إحباطاً وحرناً،

فالمحبّة والسّلام مقدّسان، وقادمان إلى المدينة⁸

هنا مناقشة لفكرة أساسية "المحبّة والسّلام مقدّسان"، وهل تتمّ المحبّة والسّلام
من اقتسام الأرض بين الطارئ والأصيل، وهل المقدّس هو أرض يقتسمها
أتباع الديانات، أو أنّ المقدّس يتجلّى في السلوك والتعاليم، فكيف تصبح انحرافه
مسوغاً لاقتسام المدينة بل ادعاء تاريخها، وكأنّ محمود درويش يتناول ثنائية
الأرضي والسّمائي؛ الأنبياء كلّها ابتعدوا عن الأرض لم يجدوا من يختلفون
أو يتناقضون معه، فالله هو الذي توجّ الأنبياء وحملهم رسالاتهم، أمّا الذين
يصارعون باسم الله على حقّ الناس في الحياة، ويغتصبون حقوقهم فليس لهم
من المقدّس شيء.

وهناك مسألة أساسية أمام الاختلاف وأمام الحروب، وكأنّ الحجر هو رمز
الآثار التي يتنازعون عليها، والآثار هي لبّ التاريخ الذي يقف عنده كلّ من
الطارئ والأصيل:

” كنت أمشي فوق منحدرٍ وأهجمس: كيف

يختلف الرواة على كلام الضوء في حجرٍ؟

أسير في نومي. أحلق في منامي.

لا أرى أحداً ورائي.

8 محمود درويش، لا تعتذر عمّا فعلت (2004) رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، 47

لا أرى أحداً أمامي.

كلّ هذا الضوء لي. أمشي. أخفّ. أطيّرُ

كيف يسير في نومه، وكيف يحملق في منامه، وما علاقة هذا بالضوء الشحيح الذي ينبعث من هذا الحجر الذي يختلف عليه الرواة، وهل يصدّق ما يقوله الرواة أو أنّه يثق براوٍ واحد: حدسه وحلمه، فلا أحد أمامه في التاريخ، ولا يخلفه أحد في حقب تالية. فليده لغة وثقويّة تجعل كل ما يريده الطارئ من سرديات مختلفة أو متوهّمة غير ذات بال، لأن هذه السرديات والأساطير والخرافات منشؤها حيلة سياسية، ودسّ على حقائق التاريخ. إنّ اقتلاع هويّة وإحلال هويّة أخرى لا يلغي الحق ولا يهزم العدالة. فالشاعر هنا لا يرى أحداً لا أمامه ولا خلفه، فادعاء الماضي وهمٌّ كادعاء الحاضر والمستقبل تماماً. "كلّ هذا الضوء لي، أمشي. أخفّ أطيّرُ". فهذه الصّورة الروحانيّة تكشف عن شخصيّة الأصيل الذي يصبح جسماً خفيفاً يحلّق في الفضاء كنايةً عن لقاء الأرض بالسّماء. ويتّضح من الأثر الذي تركته المدينة في جسد الشّاعر، هو ذلك الأثر الذي منحه طاقة صوفيّة ليتخلّص من كُفافة الجسد وأوهاق المادّة ليستحيل روحاً شفافة تتسامى وتتعالى، حتى يصبح كائناً آخر يعلو على العذاب والألم في معراج التجلّي حيث السالكون والعارفون. وهنا نقف عند اللغة المراوغة المختاتلة التي تنزيهاً بسياق المفردات الصوفيّة، وتتناص مع عبارات توراتيّة لا تحتفظ بسياقها الأصلي في الإصحاح السّابع من سفر إشعيا" وفي مدة خمس وستين سنة ينكسر إشعيا حتى لا يكون شعباً، ورأس أفرايم السّامرة، ورأس السّامرة ابن رمليا، إن لم تؤمنوا فلا تأمنوا" بل تخرج إلى سياق جديد، هو

السياق الواقعي، الذي لا يصدر عن أشعيا، بل ينسحب إلى محنة الشاعر نفسه، وهو يرى الأعداء الذين لا يؤمنون بالسلم أبداً، بقدر ما يؤمنون بالقتل والتدمير والكرهية والإقصاء. ولعل محمود درويش يشير إلى رؤية حاسمة للصراع: إن لم تؤمنوا بأن للفلسطينيين حقاً في بلادهم فستظلون خائفين مروّعين تفتقدون الأمان، وتظلّ صور التناص التي يلتقطها من الموروث اليهودي والمسيحي تعبر عن دالتين مختلفتين، النص اليهودي يشير إلى صورة المعتدي الذي يزيّن عدوانه بحقّ زائف، والنص المسيحي الذي يستلهم آلام المسيح وقصة الصلب ليشير إلى عذاب الفلسطيني في رحلة الآلام:

” ثمّ أصير غيري في التجليّ. تنبت الكلمات كالأعشاب من فم أشعيا/ النبويّ: “إن لم تؤمنوا لن تأمنوا“.

أمشي كأني واحدٌ غيري. وجرحي وردةٌ

بيضاء إنجيليّة. ويدي مثل حمامتين

على الصليب تُحلّقان وتحملان الأرض.

لا أمشي، أطيّر، أصير غيري في

التجليّ. لا مكان ولا زمان. فمن أنا؟“⁹

ويختم القصيدة بالإشارة إلى المقدّس الإسلامي في رحلة التجلي والشفافية، وكأنّ الرّمزين المسيحي والإسلامي يشيران إلى هذه الشفافية والانعقاد من كثافة المادة، ولكنه يزيد على ذلك صلة النبي عليه السلام بالعربية الفصحى عنوان القدس وهويّتها، وفي هذه الذروة من صراع الهوية، يبدو الرمز الأكثر

وحشيّة، وهي الجنديّة التي تقابل العربيّة الفصحى بلغة القتل العبريّة. وكانّ اللقاء يفتقد إلى أيّ بُعد إنسانيّ:

” أنا لا أنا في حضرة المعراج. لكنّي

أفكر: وحده، كان النبيُّ محمدٌ

يتكلّم العربيّة الفصحى. ” وماذا بعد؟“

”ماذا بعد؟ صاحت فجأةً جنديّة:

هو أنت ثانية؟ ألم أقتلك؟

قلتُ: قتلتي... ونسيتُ، مثلك، أن أموت. ”

ولعل هذا الحوار بين الشاعر والجنديّة يكشف لونا من المفارقة، فالجنديّة كان في حسابها أنها تخلّصت منه من قبل، وأنّ المفاجأة أخذتها على حين غرّة، وهي تسأله كأنّها ضاقت به ذرعاً، وإخال أنّه فصّح سؤالها بالعامية الذي ينطوي على ضيق شديد منه وقد طفح الكيل، ولم يكن الجواب كما نتوّع: ” ما زلت حيّاً“ ولكنه أجاب: قتلتي، وأردف بأنّه نسي أن يموت كما نسيت هي، أو أنه نسي أن يموت كما ماتت بالفعل. ومهما يكن توجيه العبارة فكأنّ الموت قدر هذه الآلة الحربيّة الوحشيّة التي شوّهت وجه هذه المدينة البهيّ.

وقد تناول سميح القاسم ”القدس“ في أكثر من قصيدة على زمن متناول، تناولها من زوايا مختلفة. فنراه في قصيدة ”قدس الأرض“ يتجاوز الحديث عن الجانب الديني أو الأماكن المقدّسة، ولكنه يتناول الناس الذين يعيشون الموت أو يموتون الحياة كما يقول، داخل أسوار القدس المحاصرة التي يضيق عليها الاحتلال الخناق. يقف أمام حياة الناس، البشر العاديين الذين يعمرّون الحياة

بذاهبهم إلى دكاكينهم وإلى مدارسهم، إذ يقف عند بعض ملامح الحياة الشعبية التي تسم حياة الأصيل الذي عمّر مدينة القدس دهرًا طويلًا، فأصبح علامة على القدس وأصبحت القدس علامة عليه. هذه القدس التي تجتذب كل من يفد منها وقد تناصّ مع ما قيل عمّن يشرب من نيل مصر، فاختار كعك القدس وروائح ماكلها الشهيرة، واختار ما يتمتع به أهلها الطيبون من ودّ ومحبة:

”قبل طقس الترانيم

يستيقظ الناس من نومهم

ينزلون إلى السوق

بين التحية والردّ

بالقلّ والورد

يستبشرون بأفرانهم

حفلة الخبز والكعك في أوجها

من يذق كعكها المقدسي الشهير

يعده الحنين إليها

كمن يشرب الماء من نيل مصر

فسوف يعود إليها

وفي القدس تتجلّى عبقرية المكان في صور الممارسات في مواسمها وعاداتها وتوادّ الناس فيها وتسامحهم، وصور الحواري والزوايب التي تشير إلى التقارب والأمان الذي يملأ الصّدر حيث الأطفال يصعدون إلى مدارسهم والدكاكين

مفتوحة دون حارس، لأن أبناء القدس لا يغدرون ولا يخونون، وفي القدس يبدو التسامح بين الهلال والصليب: وأذان جوامعها نكهة لرنين الكنائس.

”هنا القدس قدس المواسم والأرض
أطفالها يصعدون زواربها للمدارس
قدس المواسم والأرض والدكاكين مفتوحة دون حارس
وأذان جوامعها نكهة لرنين الكنائس
إنما في المناخ المتاح هنا“

ويستخدم الصورة المشهدة؛ فيعرض الدكاكين والمدارس والجوامع والكنائس والمطاعم والأفران ويقف عند الكعك شارةً من شارات المدينة، ولا يرى المشهد جامداً، دون أن يقف عند حركة الناس حيث يجتمع فيها الرجال والنساء والإناث والذكور، ونرى السائق والسائحة في لقطة تشير إلى الأصيل والطارئ

”على أول السوق سائحة تقصد المطعم العربي العتيق
بحمصه وتوابله

إنما السائق المقدسي احتفى قبلها
صحن فولٍ وشاي قبيل السفر“

هذه القدس قدس البشر، وقدس أنثى وقدس ذكر، وهي القدس التي تجتمع فيها رموز الأديان والطقوس والشعائر بتسامح عجيب، هي قدس الإسرائ والمعراج وقدس المزامير والأنجيل وهي قدس السماء بما تعنيه كلمة السماء من كراهية للظلم والعدوان وقهر الشعوب

”مثلها هي القدس بإسرائيلها ومعراجها
بمزاميرها وأناجيلها والسور
هي قدس السماء
ومسيح على بابها منتظر“

هي قدس القصائد التي تستوحى منها وتتسامى في مديحتها، وهي قدس الأغاني وليست قدس الكراهية والقهر والموت والحرمات، قدس النساء وقدس الرجال حيث المحبة والنضال في التشبث بالحق في مدينة التسامح.

وقد جعل تذوقه لكعك القدس أشبه بسرّ القوّة والحياة الذي يجعله لا ييأس أبداً من العودة إليها، ”أنا ذقته كعكها المقدسيّ الشهير“ والعودة إلى القدس رمز العودة إلى كل فلسطين. يعود إلى القدس ليس وحيداً كعودة سائح فتنه كعك القدس وفولها وحمصها وشايبها، ولكن عودته عودة جمعية تعيد إلى القدس صورتها التي في وجدان الشاعر، مثل شعبه وشوقه وحبّه وسرّه وجهره، ”قوّة روحي وضعفي“ ويختم قصيدته بتأكيد مززل: ”أنا عائد، عائد ألف عائد“ مستحضراً قوة روحية لا تلين.

وقصيدته التي عنوانها ”موعظة لجمعة الخلاص“ التي يتحدّث فيها عن القدس الحاضرة في سياق تاريخي استخدمت تقنية القناع، فالصراع بين الأنا وبين الآخر/ ريتشارد رمز الحروب الصليبية. ويتضح قناع الأنا ”ملك القدس“ الفلسطيني وريتشارد ملك القدس المزعوم والمحتلّ. تتكئ القصيدة على التاريخ وتسقط الماضي على الحاضر وتسقط الحاضر على الماضي، وتحوّ القصيدة منحى المبارزات وكأنّ الأنا/ الشاعر وريتشارد/ المحتلّ الصليبي/ الصهيوني في مبارزة

كلامية قبل أن تفضي المبارزة الكلامية إلى مبارزة الصراع بالقوة النفسية والقوة المادية، فهذا ملك القدس ونجل ييوس الكنعانية وخليفة النبي محمد، وريث هذه الحضارة الممتدة، فكل القوة الظاهرية لا شيء أمام القوة النفسية التي ستلحق الهزيمة بالفلول والحيول، في صور معبرة عن الدلالة والفكرة:¹⁰

” على ملائكة الله أعلن روحي وضوئي، وأشهد. فاشهدُ
أنا ملك القدس. نجل ييوس. وريث سلالة كنعان. وحدي
خليفة روح النبي القديم الجديد محمد
أنا ملك القدس. لا أنت، ريتشارد!
أنا ملك القدس، فانسحب فلوكُ
مراسي صعب. ولحمي مُرٌ
فأطعم قطع جيوشك لحم الكلاب،
وأطعم قطع الكلاب خيولك.“

ويتسع الحوار لتذكير الأنا للآخر ريتشارد بأصل القضية والمبتدأ، فقد بنى ريتشارد أسطوره على ضلال، ومن الطبيعي أن ما بُني على ضلال سيكون مصيره نقض كل البناء والرحيل بعد أن اقتات طويلاً من السراب، وعليه أن يدفع ثمن كل تلك الأوهام، وسيكون الجزء من جنس العمل، وكأن الشاعر يعتلي المسرح ليؤدي دوراً في دراما تنال فيها الحركة بعداً مهماً في إيصال الدلالة للمتلقى:
”ضللت السبيل. ضللت سبيلك أنت.. وأخطأت أنت/ تجاوزت كل

10 سميح القاسم، قصيدة «موعظة لجمعة الخلاص» نقلاً عن موقع أدب (adab.com)

الحدود/ بلاطي من النار والجمر،/ أين تجرُّ ذيلك؟/ وعرشي قصيُّ. وملكي
عصيُّ عليك/ فكيف تتيه؟ وكيف تُصعِّرُ خدًا وجيعةً؟/ وأُنشوطِي أقسمت أن
تطول وتقصّر،/ حتّى تُحاصر طولك/”¹¹

ويلجأ الشاعر إلى محاكمة التاريخ، يذكّر بالفضل، ويعلن تمسكه بالإرث، فثمة
حلول ورحيل، وثمة صعود وهبوط، وليس لريتشارد إلا الهبوط وإلا الرحيل
بناء على منطق الأشياء، فالجهل بحقائق الأشياء لا يعني المحتل المغتصب والملك
المزعوم من التسليم بحقائق المعرفة الناصعة:

” جهلت كجاني،

وتاريخ وجهي وكفي وبابي

وعلمك الحرف سيفي

لتقرأ تحت الرماد طولك

لعلك تدرك أن القديم حلولي

وأن الجديد عذابي

يسفه فيك فضولك

ويرفض في إرث أهلي حلولك

وأن بزوغ دمي الحرّ والحَيّ يكفي أفولك

فلهم سيوفك. واحزم دروعك.. ريتشارد

وباشر رحيلك؟”¹²¹³

11 موقع أدب (adab.com)

12 المصدر السابق

13 قدس الأرض، موقع أدب (adab.com)

وتبدو نبرة القويّ صاحب الحق في الصعود إلى عرشه، حيث روح الطارئ
متغلغلة في ريتشارد وروح الأصيل تسري في الأنا/ الشاعر الذي يتشقى بهزيمة
ريتشارد المنهزم الذي لا يكاد يستره القناع ويكاد يطلّ الصهيوني من فتوقه، فما
بكت عليه الأرض ولا السماء. لقد جنى على نفسه بما اقترف من آثام ومجازر،
فإذلاله ثمن الدماء التي أراقها:

” ستنزل أنت.. لأصعدُ

بلادي بلادي. ومملكتي القدس. ريتشاردُ

وأنت اقترفت خروجي من البيت، بيتي

وأنت اقترفت دخولك.

وآن الأوان لترحل، ريتشارد

ضبابك يطلب نوراً جديداً. وأنت تحارب نوري القديم

تجرّع حلاوة بأسّي. تجرّع مرارة بأسك،

واجمع شظايا جنونك من تحت خفيّ،

كدّس هزائمك السود. لذّ

بشراع القراصنة الطّارئين. وغرّب

إلى حال غربك. ريتشارد

تزول جرائمك الدّاميات. وأنت تذللّ. وأنت تزولُ

وكم آن لي أن أذلكَ

كم آن لي أن أزيلكَ

أنا ملك القدس. فاختر سبيلك

وهاجر

إلى الموت. إن شئت. ريتشارد.

وإن شئت درب الحياة نخذها وسافر

على صهوات الدماء وفي مركبات المجازر

إلى حيث ألتقت..“

ونرى بعض الصور الحارقة مثل ”واجمع شظايا جنونك من تحت خفي“ وكأنه يطاء رأسه أو رقبتة إمعاناً في الإذلال، أو كدس الهزائم أو وصفه بالقراصنة الطارئین، ونراه يشبه دخوله هو أو خروج الأصيل بالاقتراف (اقتراف الجريمة) فحروج الأصيل ودخول الطارئ كلاهما جريمة. وفي هذا الجو المحموم بالاغتصاب والقتل والجرائم وانكشاف أخلاق اللص والطارئ والقراصنة يتناص مع عبارة ”إلى حيث ألتقت رحلها أم قشعم“ نفوراً من هذا القراصنة الباغي وتعبيراً عن الارتياح للتخلص من شروره وآثامه.

وثمة فكرة أخرى تظهر في القصيدة تتصل بملك القدس الذي له الصولجان في قابل الأيام، وهي أنه بعد رحيل ريتشارد ستكون له الأرض كلها لا تنقص شيئاً، فالزمن يتحول، والفصول تتبدل، فنواميس الحياة والكون والوجود، وقوانين الطبيعة لا تقبل الثبات، ولا بد أن تندحر القوة الزائفة بعد أن يختفي الزمن الرخو وتؤذن الحياة بالولادة الجديدة وينتفي من الطبيعة القفل والجفاف وتعود عشتار بتموز لينتشر الربيع في كل مكان. وعلى هذا النحو يحمل الشاعر النبوءة التي تعد بعالم جميل ليس لريتشارد فيه وجود حيث يعم السلام

الرَّبُّوعُ كلَّ الرَّبُّوعِ، بعد أن يتخطم جبروت القوَّةِ الباغية، فريتشارد مهما يحاول
توطيد أركانه ما هو إلاَّ طارئٌ وعابر سبيل، يكابر ويغامر ويرتكب المجازر:
” ولا تنسَ ريتشارد.

أنا ملك القدس. من أوَّل النَّقْبِ حتى أعالي الجليل.

فأين ستسفي غليلك؟

ويا أسداً من دخانٍ وقشٍّ

ونارٍ وبطشٍ

وحقدٍ وجهلٍ وطيشٍ

تزول. إذاً. أيها التيس. ريتشارد.

وقد آن لي. آن لي. أن أزيلك

أتفهم. ريتشارد؟

ستفهم. ريتشارد¹⁴

والذي يتأمل الحوار بين الأنا/ ملك القدس المنتظر وريتشارد يلحظ هذه
اللهجة المسرحية في الخطاب وفي التصوير، فالملك المزعوم تيس والأسد من
دخان وقش ونار وبطش وحقد وجهل وطيش، هذه صورة التي يتسلح بالقوة
الغاشمة دون تعقل أو تدبر تماماً مثل الثور الهائج الذي تعميهِ القوَّة التي تفوده
إلى حتفه. ويتوعده بأن يزيله من هذه الأرض. فعلى ماذا استند الشاعر في
رؤية نهاية الصِّراع؟ أهي النبوءة؟ أو الحدس؟ أو قراءة دقيقة لحقيقة الصِّراع؟
ولعلَّه يوقد ناراً ملحميةً تمزج الواقع بالحلم والأسطورة، حين تتحد الطبيعة

14 قدس الأرض، موقع أدب

بالحلم والفكر والحدس والأشواق لتشكل براهينه المتسامية في دحر ريتشارد
وتحرير القدس التي ليس كمثلها في المدائن:

” أقول لك الآن باسم الفصول

وباسم النبوات. باسم الولادات. باسم الأناشيد. باسم البدايات

باسم المسيح وباسم الرسول

وباسم السنابل والورد. باسم اللغات وباسم الحقول

وباسم الشواطئ

باسم الجبال ووديانها والسهول

وباسم الحروب أقول. وباسم السلام أقول:

هي القدس. روحٌ وهاجسٌ سرٌّ وشعرٌ ومعنى

وجغرافيا تحتفي بالجرّة حلماً

ويسري إليها نبي

ووحى يعرج في زرقة الله والمنتهى

فلا تتوعد

بسيف الجنون المجرّد

هي القدس ريتشارد¹⁵

وينتقل نقلةً أخرى ليربط بين الماضي وهو صورة القناع المتمثلة في ريتشارد
الصليبي، وبين الحاضر حيث نلحظ فتوقاً أخرى في القناع حين تظهر نجمة داود،

فنعلم حينئذٍ أن كل هذه الغارات على القدس وفلسطين إنما هي غزوات استعمارية غطاؤها الصليب ونجمة داود، وما الصهيونية إلا وجه آخر للاستعمار:

”وأنت تداهما بالصليب، وتخلع أبوابها بالمطامع

وتجهل سرّ الصليب. وحلم المسيح. وأحزان مريم

وظلكَ يرسم سوق أوروبا وتجارها والبضائع

وأوهام شارٍ. وأحلام بائع

ويرسم ظلكَ نجمة داود. ريتشارد

وأعلم ما لست تعلم

هي القدس. ريتشارد

فلا تتغطرس. ولا تتوهّم (...) لي القدس ريتشارد

(... صليبا. هلالاً. ونجمة داود. ريتشارد

وجسمك يلبس درع الحديد

ليخدع معنى الوجود وربّ الجنود

وروحك تخلع أسماها

وتذهب ريحك. تذهب ريحك

وتذهب أنت هلاما

وتبقى كلاماً يضيق عليك ضريحك

وللقدس أبوابها الواسعة“¹⁶

ونراه يتأمل القدس بعد التحرير بجمالها وروعتها، وطهارة من فيها تجب إليها الشعوب من كل مكان، حين يتكسر حقد السيوف وتخطم الرماح لتصبح محارث ومطارق، ويبدع الإنسان فيها ما يجمل حياته، وأما ريتشارد التيس الأخرق الأحمق فيعده بأن يُخلي له طريق الرّحيل إذا استأذن بالرحيل، ويقول له بسخرية عميقة: "تفضّل" بتنعيم الكلمة الحارقة، يعده أن يزيد على إعطائه فرصة النّجاة بأن يعطيه بعض زهور الجليل، وبعض نبذ الخليل وخلّ الخليل، وزيتونة لتضيء بلاده وذاكرة من النخيل ومن نع موعظته السلسيل. دلالة على السخرية والتسامح معاً. ولكنه يطلب منه الرّحيل حياً أو ميتاً بما يذكر بقصيدة "عابرون في كلام عابر" ويستخدم كلماتٍ دارجة للتعبير عن معنى طلب الانصراف قبل استخدام القوّة مثل "تفضّل" و"تسهّل" ويكثر من مفردة سترحل وترحل بحيث زادت هذه المفردة في آخر القصيدة على عشر مرات بعد أن يدع ريتشارد لملك القدس الجديد الهلال والصليب ونجمة داود ويرحل:

"أنا ملك القدس، دع لي الصليب

ودع لي الهلال. ونجمة داود. وارحل

ولا تملل

ولا تسطفّل

إذا شئت. حياً. سترحل

وإن شئت. ميتاً. سترحل

تفضّل.. لترحل..

سترحل

إلى حيث أَلقت.. لترحل

إلى حيث أَلقت..

سترحل

وترحل

وترحل،

وترحل..“¹⁷.

لقد حاول أن يقلل من وطأة المباشرة باستخدام القناع الذي بانث منه بعض الفتوق، ووفق في بساطة لغته وقربها من الدارجة للتعبير عن حقيقة المفارقة في الصراع بين الطارئ والأصيل.

ونرى الشاعر يوسف عبد العزيز يقف عند القدس بقصيدة في ديوانه “قناع الوردة” عنوانها “كتف القدس” يستحضر بعد خمسين عاماً طفولته في قرية تقع على كتف القدس، ويرى نفسه طفلاً قبل أن يعود إلى زمنه الحاضر، فيرى ما يرى من خراب. وكأنه يريد عامداً أن يغيب عن الوعي حتى لا تختل تلك الصورة الحلبية في ذهنه. هذا هو الطفل المقدسي قبل أن يبتلع الصهاينة ذكرياته ويصادروا حلمه :

17 يوسف عبد العزيز، الأعمال الشعرية الناجزة، (2012)، بيت الشعر، وزارة الثقافة، رام الله ص 132

”قبل بابٍ سميك خشب
حيث ريش الظلال
يتموج
والبوم ترعى الخرائب
أبصر من مكمني بعد خمسين عاماً
صبياً نحيلاً
بعينين حاثمتين
وقنزعةٍ من ذهب
وهو يلعب عند الغروب
ويدلف مع أخته الشاة للبيت...
من مكمني الآن خلفهما
لأرى ما يراه الغريق
قبيل السقوط الرهيب إلى القاع
لا شيء في جعبتي غير حُقٍّ من الذكريات
أكبكبها في جرود المنافي/فتخضرُ...“¹⁸

وكأنّ غيبوته في الماضي أو عودته إلى الطفولة هي المجال الذي يرتاح فيه بعيداً عن الواقع الذي يسحق ويدمر، في الحلم الذي يأوي إليه يعانق الذكريات ويجرح بالحدقات الصغيرة لحم التراب ويأوي إلى لحم الأرض؛ فكم هو مؤثر أن نرى هذا القطع الزماني بين عالمين، عالم الطفولة الذي تماهى مع الأرض،

وعالم الكهولة الذي تعيش فيه كل المرارة والخيبات، بعد أن مرّق الواقع أحلاماً كانت غصّة تزهر بعيداً عن منطق الأشياء، فنراه يقول وقد لمس واقع المدينة المقدّسة وما حولها من قرى تنفيء دوماً إلى ما في القدس من طاقة روحية وحضارية:

”حين أفقت وجدت بحيمي أمامي

وما كان في سلتني

غير قشر الرّوى

وحطام القصائد

ليلاً صغيراً على تلة

كنت أضربُ في التيه

ما كان بيتي معي

كان يخفق كالنجم فوق مياه الظلام”¹⁹

لقد كانت هذه الزيارة للبيت الأموي فاتحة عذاب، يشاهد ما لا تطيقه مشاعره، ونرى الطفل الذي كانه يخذله ويتخلّى عنه ويحتجب وكأنّه لم ير صورته في يومٍ من الأيام:

”ها إنني في شعاب الجحيم

ونار السموم تحت عظامي“

وفي الجزء الثاني “المشهد السّكريّ” من قصيدة “على كتف القدس” نراه يقف على ربوةٍ يطلُّ منها على منظرين تتشكّل منهما اللوحة التي توجع القلب،

البحر الذي يحمل من دلالات الهوية والرحيل والعودة ما يحمل، وصورة القدس وقبة الصخرة وما لها من دلالات عميقة غائرة في الوجدان، ولكن بينه وبين القدس بندقية ولغة أخرى ليست اللغة العربية الفصحى:

” في الطّريق إلى البحر صادفتُ

رَفَّ حجل

حجل أصفر ومنقّط

بدوائر سوداء

في ذلك الموقع المرتفع

من سماء البلاد

على كتف القدس

يمكن للمرء أن يتأملَ

بطن السّحابةِ

وهو يمرُّ على السّرو

أبيض مثل الحليب

ويعلوه بعض التّمشّ²⁰

وزراه يستغرق في وصف اللوحة التي تمتد من البحر إلى الجبل، ليشرب كل هذا الجمال في اللوحة البديعة، ثم يقف عند مدينة القدس مستقصياً، وينتقل من الوصف الخارجي إلى التّماهي مع جمالها فيما يشبه الوجدان الصّوفي مستعيناً

بدلالة التجلي لدى المتصوفة، فالقدس ليست ككلّ المدن، فهي تجذب وتغوي
وتفتن:

” وإذا التفت المرء إلى القدس

يمكن أن يتراءى له فرسٌ بجناحين

يلتهبان من النور

لكنه لن يرى أيّ شيءٍ هناك

لأن الضياء الشديد

سيخطف عينيه

في ذلك الموقع المرتفع

كان قلبي ينطُّ ويلعب

مثل الأرناب

والبطّ

والمجمل ال... ”²¹

يعود بنا هنا إلى الصورة الحلمية التي تعانق عبث الطفولة، وينسى الشاعر
تقادم السنين، يرى ما لا يرى الناس في هذا المشهد الرائع الذي يخطف
الأبصار، فيذهل عن كلّ شيء ولا يرى في الكون إلاّ هذا المشهد الذي سلبه
كلّ شيء إلاّ المتعة الجمالية والروحية التي يأبى أن تغادره أو يغادرها، ويأتي
هادم اللذات وما هادم اللذات هنا إلاّ المحتلّ وجنود الاحتلال أدواته القدرة

التي تبطش بكل شيء ويستخدمون لكنتهم التي لا تدلّ إلا على القسوة والتنكيل
بالإنسان مادياً وروحياً. فاستخدم الكتابة لتدلّ على معنى الكلمة وكأنه يقف على
خشبة مسرح ليفضح فعل الاحتلال:

”كان يمكن لي أن أرى الأرض أكثر

وأشمّ الحليب الذي يتفجّر

في عروق الحجارة

والعشب

والتين والصبر

لولا الظهور المفاجئ للجند

واللكنة المضحكة

روح خ خ خ خ خ خ خ

رحت²²،

وقد ذاعت ”قصيدة تميم البرغوثي ” في القدس“ في الناس؛ مدينة القدس
المكان والحضارة والتاريخ، وتحولات المكان القسريّة بسبب الهجمة الصهيونية
على المدينة ومحاولة تهجير أبنائها وإحلال الوافدين من كلّ أصقاع الأرض .
وقد افتتح تميم قصيدته بأبيات من شعر الشّطرين يقول فيها:²³

22 تميم البرغوثي، قصيدة في القدس، mawdoo3.com

23 تميم البرغوثي، قصيدة في القدس، mawdoo3.com

مررنا على دار الحبيب فردننا عن الدار قانون الأعداي وسورها
 فقلت لنفسي ربّما هي نعمّةٌ فماذا ترى في القدس حين تزورها
 ترى كلّ ما لا تستطيع احتمالاه إذا ما بدت من جانب الدرب دورها
 وما كلّ نفسٍ حين تلتقى حبيها تُسرُّ ولا كلّ الغيابِ يُضيرها
 فإن سرّها قبل الفراق لقاؤه فليس بمأمونٍ عليها سرورها
 متى تبصر القدس العتيقة مرّةً فسوف تراها العينُ حيث تُديرها

ويقدم الشاعر صورةً مشهّدية بانورامية وكأنّه عين الكاميرا تلتقط صوراً دالّةً
 لحالة المدينة العربية الكنعانية الموغلة في التاريخ، فثمة في القدس بائع خضرة
 من جورجيا، وفيها توراة، وكهل جاء من منهاتن العليا يفقه فتياناً من البولون
 في أحكام التوراة، وشرطي من الأحباش يغلق شارعاً في السوق، ورشاش على
 كتف مستوطن على حائط المبكى وسياح سُقر من الإفرنج يأخذون صوراً مع بائعة
 الفجل، وهم لا يرون القدس إلا من المظهر الخارجي دون أن يعرفوا جوهرها:

”في القدس دبّ الجند منتعلين فوق الغيم

في القدس صلبنا على الإسفلت

في القدس من في القدس إلا أنت

وتلّفت التاريخ لي متبسّمًا

أظننت أن عينك تخطّهم وتبصر غيرهم

ها هم أمامك متن نصّ أنت حاشيةٌ عليه وهامشٌ

حسبت أن زيارةً ستزيح عن وجه المدينة يا بنيّ

حجاب واقعها السّميك لكي ترى فيها هواك
في القدس كلّ فتى سواك
وهي الغزالة في المدى، حكم الزّمان بينها
ما زلت تركض خلفها ها ودّعتك بعينها
فارفق بنفسك ساعةً إنّي أراك وهنتُ
من في القدس إلّا أنت.²⁴

وهنا تحضر لغة الحضور والغياب، ففي الحضور تغيب صورة القدس الحقيقية التي يفصلها عنه حجاب الواقع السّميك، وفي الغياب هي القدس في عينه حيث يدير العين وفي كلّ اتجاه. هذا هو واقع المدينة المحاصرة المحتلّة، ويظل يردد لازمة ذات دلالة أساسية هي مركز القصيدة "من في القدس إلّا أنت". وهنا تبدو القدس الحقيقية ليست قدس الأمريكان ولا البولون ولا الأحباش ولا الصقلاب ولا الإفرنج الشقر، ولكنها مدينة الشاعر التي تعرف نفسها، هذه الحجارة التي تعرف الإنجيل والقرآن وتحذب على الناس وتكون مع أبنائها أشدّ قرباً من السّماء، هذه هي الدهر الكامن المتلثم الذي يتطلّع إلى الغد بعكس الدهر الأجنبيّ:

” في القدس يزداد الهلال تقوساً مثل الجنين

حدباً على أشباهه فوق القباب

تطوّرت ما بينهم عبر السنين علاقة الأب بالبنين

في القدس أبنية حجارها اقتباساتٌ من الإنجيل والقرآن
في القدس تعريف الجمال مثنى الأضلاع أزرق،
فوقه، يا دام عزك، قبة ذهبية،
تبدو، برأيي، مثل مرآةٍ محدبةٍ ترى وجه السماء
ملخصاً فيها/ تدللها وتُدنياها²⁵

ويتحدث عن تاريخ المدينة وما مرّ عليها من أحوال مثل الإشارة إلى مدرسة
أحد المماليك، وإلى الروائح التي تلخص العلاقات مع الهند وبابل لدى عطار
بخان الزيت ” والله رائحة لها إذا أصغيت“ يتحدث عن القدس التي تهب
القصاصد وريح البراءة والطفولة وفي أجوائها:

” فترى الحمام يطير يعلن دولةً في الرّيح بين رصاصتين

في القدس تنتظم القبور، كأنهنّ سطور تاريخ المدينة والكتاب تراها
الكلّ مرّوا من هنا“

لقد عرفت المدينة شعوباً كثيرة صهرتهم وانصهروا فيها، فلماذا ضاقت على
الشاعر، ويسائل كاتب التاريخ ”ما جدّ فاستثنيتنا“، فلا بدّ للكاتب من أن يعيد
الكتابة، وللقارئ أن يقرأ فلا يلحن، فالكلّ باطلٌ وقبض الرّيح وليست القدس
إلا متجلية فيه:

” العين تغمض، ثم تنظر، سائق السيّارة الصفراء،

مال بنا شمالاً نائياً عن بابها

والقدس صارت خلفنا
والعين تبصرها بمرآة اليمين
تغيّرت ألوانها في الشّمس، من قبل الغياب
إذ فاجأتني بسمّة لم أدر كيف تسلّلت للوجه
قالت لي وقد أمعنت ما أمعنت
يا أيها الباكي وراء السّور، أحقّ أنت؟
أجنت؟

لا تبك عينك أيّها المنسيّ من متن الكتاب
لا تبك عينك أيّها العربيّ واعلم أنّه
في القدس من في القدس لكن،
لا أرى في القدس إلاّ أنت؛

قد يكون كاتب التاريخ نسي الأصيل، لكن من في المتن في الزّمن الحاضر
يسلك سلوك العابر والطارئ والسّائح والشرطيّ والجنديّ المدجج بالسّلاح، يطلق
قنابل الغاز ويغلق الشوارع ويمنع ويحاصر ويصادر ولكن يبقى ابنها الذي يعانق
حجارتها وتراثها ويعرف كل شيّة من شياتها وكأنّ الكلّ في واحد.

خاتمة:

كانت القصيدة رمزًا وواقعًا من المدن التي حظيت باهتمام العرب
والمسلمين، ونالت حظوة في العالم كلّه وقد قامت دراسات حولها في كل فنون
الأدب الحديث في الشعر والقصة والرواية والمسرح والسيرة، وقد آثرت أن

أقف هنا عند نماذج مختارة من الشعر الحديث لبيان مكانة هذه المدينة المحتلة والمحاصرة منذ عقود من السنين.

قامت هذه الدراسة على عدد من القصائد التي تناولت القدس من جوانب مختلفة وبأساليب مختلفة وأدوات فنية مختلفة، بينت صورة القدس في وجدان الشعراء بوصفها رمزاً للوجه الاستعماري للصهيونية، انطلاقاً من مؤامرة كونية على فلسطين ورمزها الحضاري والإنساني والقومي والوطني والديني، اتضحت بجلاء بوعد بلفور المشؤوم الوعد الذي أعطاه من لا يملك لمن لا يستحق، وقد وقفت معظم هذه القصائد عند جماليات المكان بامتداده التاريخي والحضاري بمدارسه وشوارعه وأزقته وحوانيتها وأطعمته، ورسوموا صورة للتحوّلات التي نجمت بفعل القوة المتغترسة التي تسحق كلّ حقوق الإنسان، ولا يسلم من ذلك لا الشجر ولا الحجر ولا الكتاب ولا شواهد الحضارة والطقوس وتشكيلات المادة المختلفة ولا القبور، وكشفوا عن سلوك كل من الأصيل والطارئ، وتغلغلو في أعماق الشخصيات الإنسانية وتحوّلاتها من خلال صور حارقة وجارحة. وتراوحت القصائد المختارة في بنائها بين قصائد تنحو نحو اللغة المباشرة إلى حدّ ما، وبين لغة تجنح إلى لغة تتوسّل بالإيحاء وبالصورة التي تنحو نحو غموض شفيف، وإلى الترميز، كما بدت اللغة تتراوح من اللغة البسيطة إلى اللغة المركبة وأفادت اللغة أيضاً من ملامح اللغة الدارجة، ولكن هذه القصائد كلّها استطاعت أن تعبّر عن عبقرية المكان وعبقرية القضية التي لا تغيب في دهاليز التاريخ بالتقادم، وكشفت هذه القصائد على الرغم من نبرة الحزن فيها في ضوء الواقع القاسي، عن ملامح التفاؤل والأمل بالتحوّلات القادمة التي لا يراها الغارقون في الظلم والظلام.

المصادر:

- إبراهيم طوقان - ديوان إبراهيم (1966) - دار الأدب - بيروت
تميم البرغوثي - قصيدة في القدس mawdoo3.com
سعيد عقل - www.fuiruz.lastown.com
سميح القاسم - قصيدة موعظة لجمعة الخلاص - نقلا عن موقع أدب adab.com
سميح القاسم - قدس الأرض - نقلا عن موقع أدب adab.com
عبد الرحيم محمود - ديوان (1978) - دار العودة - بيروت
عمر أبو ريشة - ديوان (1971) - دار العودة - بيروت
محمود درويش - لا تعتذر عما فعلت (2004) - رياض الريس للكتب والنشر - بيروت
نزار قباني - الأعمال السياسية الكاملة (2015) - نوفل هاشيت أنطوان - بيروت
يوسف عبد العزيز - الأعمال الشعرية الناجزة (2012) - بيت الشعر وزارة الثقافة رام الله
Grace Aguilar - *The vision of Jerusalem while listening to the beautiful organ*, www.jewi-history.com / www.adab.com

إعادة بناء منبر المسجد الأقصى المبارك منبر صلاح الدين الأيوبي "دراسة تأريخية فنية دلالية"

أ.د. منور المهيد*

مدخل:

يُمثل المنبر، ومنذ العهد النبوي، عنصراً رئيساً في المساجد الجامعة، واحتلّ مكانةً رفيعة نظراً لرمزية الدور الذي يؤديه وظيفياً ودينياً وسياسياً. وحرص الخلفاء والسلاطين والحكام على مباشرة الخطبة من على المنابر بأنفسهم تأدية لواجب الخلافة في التبليغ عن شؤون الدولة، وما يتولاه الأئمة من الوعظ والتذكير بواجب المسلم نحو نفسه ونحو أخيه، والدعاء لصلاح الراعي والرعية. ومرجع الأصل اللغوي لتسمية المنبر هو الفعل الثلاثي «نبر»⁽¹⁾ الذي يحمل في بنائه الصرفي وفي كلّ ما يُشتقّ منه من الأفعال والأسماء، معاني العلوّ والارتفاع، والزيادة في الشيء على ما سواه من الأشياء المحيطة المماثلة في الصفة أو الوظيفة وغيرهما، ومنه اشتق اسم الآلة فيكون معناه: «المرقاة»، وتحدّد معناه في السياق الوظيفي الاجتماعي العربي الإسلامي بصورة أكثر دلالة ودقّة، في المفهوم المحمول والمتعين في تسمية مرقاة خطيب المسجد الجامع بالمنبر، ليصبح مصطلحاً عربياً إسلامياً ثابتاً، يستمدّ أهميته وقيّمته من موضعه

* المدير العام لمؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي- عمان، المملكة الأردنية الهاشمية.

(1) ابن منظور، محمد بن مكرم (ت 711 هـ / 1311م): لسان العرب، مادة (ن ب ر).

داخل المسجد الجامع، ومن الوظيفة التي يؤديها كمرقاة يصعد عليها الإمام حتى يواجه الناس لإلقاء خطبة الجمعة والدعاء لصلاح وليّ الأمر، ويكون موقعه بين المحراب ومقصورة الخليفة أو السلطان، ولكل ذلك أصبح من "الأمر الخلافة وشارات الملك الإسلامي ورُسومه"⁽²⁾.

أولية المنبر، وتطوره في العهود الإسلامية:

يردُ في بعض الأحاديث⁽³⁾ ما يمكن اعتباره مقدمات وأسباباً مهّدت لاتخاذ الرسول صلّى الله عليه وسلّم المنبر، فتشير إلى أنه كان في أول الهجرة دكةً من طين يجلس عليها الرسول ليعرفه الغريب القادم من بين صحابته، ويرقى عليها للخطابة يوم الجمعة. وتشير هذه الأحاديث أيضاً إلى أن الرسول صلّى الله عليه وسلّم ظلّ يخطب في أصحابه، وهو مستند إلى جذع نخلة مُثبّت في الأرض، ثم أقيم بعد الجذع أسطوانة كانت تعرف بالأسطوانة المخلّقة، لما كان يُطبّب بها من العطر. ثم حدّد شكل المنبر ذي "المراقي الثلاث أو الأربع" التي أمر أصحابه أن يصنعوه، فتولى الأمر نجار شاب، هو ابن امرأة صحابية جلييلة من الأنصار، فصنع أول منبر خشبي في الإسلام، اتخذه من "طرفاء الغابة، وهو نوع من الشجر الملتفّ « الذي يسمّى الأثل، وكان ذلك في السنة السابعة أو الثامنة من الهجرة.

2 ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت 808هـ): العبر وديوان المبتدئ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، 1: 462 - 464. قرأه وعارضه بأصول المؤلف أ. إبراهيم شيوخ، القيروان للنشر، تونس 2006 - 2016م.

3 مسند أحمد بن حنبل، عالم الكتب، 1: 249 (رقم 2236)، 1: 266 (رقم 2400)، 1: 363 (رقم 3430 - 3432)، 2: 23 (رقم 4755)، 2: 109 (رقم 5886)، 3: 295 (رقم 14189)، 3: 306 (رقم 14333)، 3: 324 (رقم 14522)، 5: 138 (رقم 21572، 21580)، 5: 337 (رقم 23242)، بيروت 1998م.

يروى الإمام أحمد بن حنبل، بأن هذا المنبر الإمام كان مَقْعَدًا من ثلاث درجات، طوله من الشمال إلى الجنوب أربعة أشبار وشيء، ومجلسه ذراع في ذراع، وارتفاعه ذراعان، وله رمانتان، يبلغ ارتفاع الواحدة منهما نصف ذراع، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يجلس عند إلقائه الخطبة على الدرجة الثالثة العليا منه، واضعاً قدميه الشريفتين على الدرجة الثانية من هذا المنبر الموضوع في الجانب الغربي من مصلى أو محراب الرسول صلى الله عليه وسلم في مسجده الشريف بالمدينة المنورة، وبقي هذا المنبر، على ما هو عليه، قائماً للخطبة في عهد الخلفاء الراشدين الذين كانوا يجلسون عليه عند الخطبة، فجلس الخليفة أبو بكر الصديق على الدرجة الثانية منه، واضعاً قدميه على الدرجة الأولى، وجلس الخليفة عمر بن الخطاب على الدرجة الأولى منه، واضعاً قدميه على الأرض، أما الخليفة عثمان بن عفان فقد جلس على الدرجة السفلى من المنبر ست سنين، ثم ارتقى بعدها إلى حيث كان رسول الله يقف ويخطب. من هنا، صارت العناية بالمنبر نابعة من التأسي برسول الله صلى الله عليه وسلم، وأصبح اتخاذ المنبر سنةً من سننه في تحديد أحد عناصر المسجد الجامع عند المسلمين.

وكان أول مظاهر هذه العناية وأهمها تتمثل في اهتمام الخلفاء والسلاطين والملوك المسلمين بإرسال منبر بديل للمنبر في المسجد النبوي الشريف، وهو الأمر الذي كان، التزاماً دينياً عندهم للتقرب إلى الله عز وجل، وللتعبير عن محبتهم للرسول، ولإرضاء المسلمين بما يقدمونه لخدمة بيوت الله.

وكان منبر المسجد النبوي الشريف أول المنابر التي شهدت مثل هذه العناية

وهذا الاهتمام⁽⁴⁾، بعد الحريق الذي تعرض له المنبر الإمام عام 654هـ / 1256م، حيث هبَّ أهل المدينة لبناء منبر من الآجر والنَّوْرَة، وسارع بعض الحكام المسلمين إلى تجديد هذا المنبر بصناعة منبر خاص للمسجد النبوي الشريف، فكان أول منبر يصنع خصيصاً للمسجد، ويُخطب عليه بعد حريق المنبر الأول، وهو المنبر الذي أمر به إلى الملك المظفر يوسف بن عمر بن علي بن رسول وأرسله عام (653 هـ / 1255 م) وكان مصنوعاً من خشب الصنّدل، وله رمانتان⁽⁵⁾. ولم يمض عليه عقد من الزمن حتى استبدل بالمنبر الذي أرسله السلطان الظاهر بيبرس البندقداري عام 664هـ / 1265م. وكان من تسع درجات، وله باب بمصرعين، في كل مصراع رمانة من فضة. وكان متميزاً في صناعته التي جعلت صناعته يكتب اسمه على جانبه الأيسر اعتزازاً بصنعه وتبركاً وتقرباً إلى الله. وقد خُطب على هذا المنبر حتى ظهرت فيه آثار الأرضة عام 797هـ / 1394م، فاستبدله الملك الظاهر برقوق بمنبر جديد استمر قائماً في المسجد النبوي الشريف حتى عام 820هـ / 1417م، فأرسل السلطان المؤيد شيخ منبراً آخر بثمانين درجات يليها مجلس، وله باب بمصرعين، يرتفع ذراعاً ونصف الذراع. وكان لهذا المنبر قبة يعلوها هلال. فوضع مكان منبر الملك الظاهر برقوق، وظل يخطب عليه حتى احترق بحادثة الحريق الثانية التي تعرض لها المسجد النبوي الشريف عام 886هـ / 1481م، واستعاض به أهل المدينة المنورة منبراً جديداً مقاماً من الآجر والنوْرَة. حتى أرسل السلطان الأشرف قايتباي عام 888هـ / 1483م

4 السمهودي، علي بن أحمد بن عبد الله الشافعي (ت 911 هـ): وفاة الوفا بأخبار دار المصطفى، 2: 2 - 20، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ.

5 المصدر نفسه 2: 16.

منبراً آخر بديلاً تمت صناعته من الرخام الأبيض الذي ساعد على أن يظل قائماً مدة طويلة، حتى نُقل من مكانه في المسجد النبوي الشريف إلى مسجد قباء الذي ضمه أيضاً مدةً استمرت حتى عام 1408هـ/ 1987م، حيث كانت التوسعة السعودية الكبرى لمسجد قباء، فنقل المنبر الأشرفي الرخامي إلى مكتبة الملك عبد العزيز بالمدينة المنورة. وحلّ محله في المسجد النبوي الشريف المنبر الذي أرسله السلطان العثماني مراد الثالث عام 998هـ/ 1589م، وهو مصنوع من المرمر النقي، وغاية في الجمال ودقة الصنعة، ولا يزال قائماً حتى اليوم، يؤدي وظيفته بتداول خطباء المسجد النبوي الشريف عليه.

اتخاذ المنابر في المساجد:

ينسب أول منبر صنع من الخشب ووضع في مسجد جامع، غير المسجد النبوي الشريف، إلى الوالي عمرو بن العاص⁽⁶⁾ عندما كان عامل الخليفة عمر بن الخطاب على مصر، فخطط الفسطاط، وأقام فيها المسجد الجامع، وأمر بصنع منبر أقيم فيه عام 21هـ/ 641م، يعدُّ أول انتشار للمنابر في الجوامع اتباعاً لسنة الرسول (ص). ويُنسب للأمويين أنهم كانوا أول من عمل على اتخاذ المنابر رسمياً ونشرها في المساجد الجامعة للعالم الإسلامي، وكان الخليفة معاوية بن أبي سفيان أول من أدخل المنبر إلى المسجد الحرام، ونصبه بجوار الكعبة، وخطب عليه، وكان منبراً خشبياً متنقلاً⁽⁷⁾.

6 ابن خلدون: العبر 1: 463.

7 الأزرق، محمد بن عبد الله بن أحمد (ت 244هـ): أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، [تحقيق] علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، 2: 93. التحجبي، القاسم بن يوسف (ت 730هـ): مستفاد الرحلة والاعتراب، ص 299، الدار العربية للكتاب، تونس، 1975.

وأشأ ابنه الخليفة الثاني يزيد بن معاوية مسجداً في جُندٍ قنّسرين اتخذ له منبراً. وكان الحجاج بن يوسف الثقفي عامل الخليفة عبد الملك بن مروان على العراق، يخطب على منبر جامع الكوفة. ومضى الاهتمام الأموي بالمنبر ونشره في المساجد الجامعة قُدماً، حتى الخليفة مروان بن محمد آخر الأمويين عام 132هـ/ 749م.

وهكذا استقر أمر المنبر في المسجد الجامع كأحد العناصر الثابتة من عناصر بنائه.

صناعة المنبر:

كانت فكرة "المراقي الثلاث أو الأربع" التي أمر الرسول ﷺ أصحابه أن يصنعوا المنبر عليها، تمثل التصميم الأوّلي الذي قامت عليه هندسة المنبر وشكله العام، ولم تخرج عن فكرته التصميمية الأولى هذه كل التحسينات الهندسية اللاحقة، الشكلية منها والوظيفية والدلالية، فكانت أول هذه التحسينات الجارية على المنبر، وأهمها هندسياً: الزيادة في عدد مراقيه أو درجاته في عهد الخلفاء الأمويين وعمالهم الذين كانوا أول من اعتنى بالمنبر، إذ كساه الخليفة معاوية بن أبي سفيان بقبطية، وزاد عامله على المدينة المنورة مروان بن الحكم على مراقيه الثلاث ست درجات أخرى من أسفله، فأصبح عدد درجاته تسع درجات، وصار الوقوف فيه على الدرجة السابعة منه، أي على الدرجة الأولى من المنبر الشريف⁽⁸⁾.

وقد ظلت هذه الفكرة هي المبدأ الهندسي الأساس لشكل المنبر وتصميمه

8 عاصم محمد رزق: المرجع نفسه.

الذي انضاف إليه، في أول ما أضيف إليه: المجلس الذي لم يكن كما يبدو مهمًا وضروريًا فلم يأخذ مكانة تصميمية أساسية في شكل المنبر العام، وكذلك: الباب ذو المصراعين اللذين كان في كل مصراع منهما «رمانة من فضة». ولكن القبة التي يعلوها الهلال⁽⁹⁾، في الغالب، كانت أكثر قبولاً ومكانة في تصميم المنبر وشكله العام.

إنّ هذا التطور في حجم المنبر وارتفاعه من الدرجات الثلاث إلى التسع أدى إليه اتّساع مساحة المساجد الجامعة التي اقتضت أن يرتفع الإمام حتى يُمكن رؤيته وانتشار صوته من مرتفع حتى يسمعه ويراه المصلّون.

وبهذا صارت صناعة المنبر موضوع عناية عند المسلمين، والدولة الإسلامية، لا سيما مع توالي الاهتمام ببناء المساجد وعمارتها، وأصبحت هذه الصناعة شغلاً شاغلاً عند أهل الصنائع والفنون. وأدى الاهتمام بهذه الصناعة إلى تنوع المناير من حيث مادّة صناعتها، وطبيعتها الثابتة والمتحركة، كما أدى إلى التفنن في هذه الصناعة على مستوى التصميم والشكل العام، لما كانت المادة التي تصنع منها المناير عاملاً مهماً في التصميم والشكل والطبيعة.

ويمكن تقسيم المناير إلى نوعين رئيسيين:

1 - المناير الخشبية:

كان الخشب هو المادة الأولى التي صنعت منها المناير. ودرج المسلمون على ذلك، وبرز اهتمام الصناع بالمناير أيام ازدهار الحياة الحضارية العامة وتعقّدها في رفاه العيش ومظاهره المختلفة. وكان الإقبال على بناء المساجد الفخمة

9 ينظر: السمهودي: المصدر السابق 2: 18.

والتفنن في إبراز عناصرها الإنشائية والمعمارية والوظيفية والتزيينية وغيرها. وكان المنبر واحداً من هذه العناصر التي حظيت بالاهتمام الباذخ الذي تجلّى أولاً في عناية أهل الشأن والصناع باستخدام الأنواع الغالية والنفيسة من الخشب القوي، مثل الابنوس، والصندل، والجوز، والزّان، وغير ذلك من أنواع الخشب الفاخر.

وكانت أغلب المنابر، ولا تزال، تصنع من هذه الأخشاب، ولعل أقدم منبر خشبي لا يزال قائماً في مساجد العالم الإسلامي حتى اليوم، هو منبر جامع القيروان الذي يرجع تاريخه إلى سنة 248هـ/862م في أيام الأمير الأغلي أبي العباس أحمد، ويليه في الزمن منبر جامع الزيتونة المقارب له في التاريخ، ثم بقايا منبر جامع تكريت.

2 - المنابر غير الخشبية:

يبدو أن الحرائق التي تعرض لها المسجد النبوي الشريف قد جعلت المسلمين يفكرون في استخدام مادة أكثر مقاومةً وأطول عمراً من الخشب في صناعة المنبر، فاختاروا مادة الرخام أو المرمر التي صارت المادة الرئيسية الثانية، بعد الخشب. وأول منبر اتخذ من المواد الصلبة هو المنبر الذي أرسله السلطان الأشرف قايتباي، ليوضع موضع منبر المسجد النبوي الذي أتى عليه الحريق الثاني، وكان مصنوعاً من الرخام الأبيض، أشهر المنابر الرخامية على الإطلاق هو المنبر العثماني للمسجد النبوي الشريف⁽¹⁰⁾، وهو المنبر الأخير الذي لا يزال قائماً فيه.

10 كانت مساجد مصر المملوكية أكثر المساجد الإسلامية التي شهدت هذا النوع من المنابر، كما هو حال منبر مسجد الخطيري الذي يعود إلى عام (737هـ/1337م) ويعد أقدم هذه المنابر، وكذلك منابر المساجد العثمانية التي ربما يرجع إليها الاهتمام الأكبر والتميز ببناء المنابر الرخامية في العالم الإسلامي.

مكانة المنبر:

يُمثل المنبر، ومنذ العهد النبوي، عنصراً ثابتاً في مكونات المساجد الجامعة، وقد احتل مكانة رفيعة نظراً للدور الذي يؤديه وظيفياً ودينياً وسياسياً، وحرص الخلفاء والسلاطين والحكام على مباشرة الخطابة على المنابر بأنفسهم تأدية لواجب التواصل مع الناس أو لقيام أولي الأمر والأئمة مقامهم. وقد جاء في الحديث النبوي الشريف ذكر فضائل المنبر النبوي⁽¹¹⁾ الذي أكدت مكانته الاعتبارية عند المسلمين وأقرته عنصراً أساساً من مفردات المسجد الجامع، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بالخطبة بوصفها ركناً من أركان صلاة الجمعة والعيدين، وشارة من شارات الملك الإسلامي⁽¹²⁾، وشعاره الرسمي الأهم بين شعارات قيام كان الإسلام الديني والسياسي والاجتماعي.

ومن هذا الارتباط: النبوي بالمسجد الجامع، والوظيفي بعموم الخطاب الإسلامي الذي هو القوام التواصلي والدعوي والسياسي الحيوي للإسلام، تتجلى أهمية المنبر وأصالته الرمزية الإسلامية.

ولا شك في أن هذه المكانة قد دفعت المسلمين إلى العناية الفنية الفائقة بعنصر المنبر، لإبراز أهميته وقيمه الدينية والفنية، فكان من أهم ما تميزت به هندسة المنبر، صناعياً ودلالياً، هو الطبيعة الفنية لها، إذ إن أغلب المنابر،

11 روى الشيخان في صحيحهما عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة.. ومنبري على حوضي"، وروى الإمام أحمد وغيره عن سهل بن سعد قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن منبري على ترعة من ترع الجنة"، والترعة هي الروضة أو الباب أو الدرجة. وأخرج النسائي عن أم سلمة قوله صلى الله عليه وسلم: "إن قوائم منبري هذا رواتب في الجنة". وهناك أحاديث أخرى نصّت على مكانة هذا المنبر النبوي الشريف وحرمة وبركته وفضائله الكثيرة.

12 ابن خلدون: العبر 1: 462.

الخشبية بخاصة، كانت تحفاً فنيةً بدیعةً وجمیلةً، بسبب ما أودع في بناء هذه المنابر من الفنون والصنائع الإسلامية من دقّيق الحفر، والتعشيق، والتطعيم، والخط، والزخرفة، والتذهيب.

منبر صلاح الدين الأيوبي للمسجد الأقصى المبارك:

واستمداداً من هذه الرمزية، والاعتبار المقدس للمنبر، كان الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي قد أمر عام 563 هـ/ 1167م بصناعة منبر "لأجل القدس"⁽¹³⁾ ليتمّ وضعه في المسجد الأقصى المبارك بعد أن يُحرّر من أيدي الصليبيين، وأراده أن يكون منبراً فريداً في صنعته وهيبته وجماله، وانتدب له نخبة الصناع المهرة في التجارة ومعالجة الخشب والرّقش والنقش والتطعيم، فاختاروا أخشابهم وقضوا في صنعه نحو ثماني سنوات.

وكانت مدينة حلب هي موطن هذا العمل الذي أنجز في منطقة الحلوية منها، وكانت حلب وقتها مشهورة بتفوق صناعتها الخشبية، وبراعة صنّاعها الذين عرفت منهم أسراً تميّزت عبر التاريخ بالكثير من أعمالها الفنية بما أبدعوه من: المحاريب والمنابر الخشبية، المنتشرة في بعض مساجد سوريا وفلسطين ومصر.

وتذكر بعض المصادر⁽¹⁴⁾ أسرة «معالي» على أنها واحدة من أشهر هذه الأسر الجوّدة التي تولّت صناعة العديد من المحاريب والمنابر التي تعدّ من أبرز أعمال النجارة الفنية التي يندر مثيلها في روعة الفن وإتقان الصنعة⁽¹⁵⁾. والتداخل

13 مجير الدين الحنبلي: الأئس الجليل بتاريخ القدس والخليل، 1: 328 - 341، عمان، 1973م.

14 محمد راغب الطباخ: إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، 2: 169، حلب، 1921م.

15 من هذه المحاريب والمنابر، المحراب الموجود في ضريح نور الدين محمود بن زنكي، وهو محراب صنعه كبير هذه الأسرة الفنية وعليه اسمه: صنعة معالي بن سلم رحمه الله.. وتابوت ضريح الإمام الشافعي، الذي صنعه أحد

والتجاوز المبتكر بين الوحدات الهندسية والنباتية.

ومع أن هذه المصادر غفلت عن تحديد الاسم الكامل لذلك الصّناع البارِع في فنون النجارة والرّقش والتطعيم والخطّ، صانع منبر نور الدين محمود بن زكي الذي أمر به للمسجد الأقصى، واقتصرت على حفظ نسبته إلى قرية أخترين (الأختريني) إحدى قرى حلب، يبرز التوقيع الفني لهذا النجار الحلبي محفوراً على الباب الأيمن من هذا المنبر: صنعه سلمان بن معالي⁽¹⁶⁾، ومعه نخبة من أمهر النجارين والنقاشين، منهم: حميد بن ظافر، وأبو الحسن بن يحيى، وفضائل بن يحيى الحلبي.

لم يتسنّ لنور الدين محمود بن زكي تحقيق أمنيته في نقل هذا المنبر إلى القدّس، إذ توفي قبل أن يتم تحريرها عام 583هـ/1187م، على يد القائد صلاح الدين الأيوبي الذي أمر بنقل هذا المنبر النوري الذي نُذر إلى بيت المقدس⁽¹⁷⁾، ليأخذ مكانه في المسجد الأقصى المبارك المحرّر بعد إيساره نيّفاً وثمانين عاماً.

ومندّذ، صار هذا الأثر الفني الإسلامي الفريد يُعرف بالمنبر القدسي أو منبر

أبناء هذه الأسرة بأمر من صلاح الدين الأيوبي.. ونصّ الكتابة التذكارية المنقوشة عليه: صنعة عبيد النجار المعروف بابن معالي. عمله في شهور سنة أربع وسبعين وخمسمائة. رحمه الله ورحم من ترحم عليه ودعا له بالرحمة ولجميع من عمل معه من النجارين والنقاشين ولجميع المؤمنين.

16 سلمان بن معالي هو اسم النجار الصانع لمنبر المسجد الأقصى، وهو الاسم نفسه الذي نجده مرة أخرى منقوشاً على عمل خشبي في آخره محراب مقام مسجد سيدنا إبراهيم الخليل -عليه السلام- في أسفل قلعة حلب.. ويجمع بين هذين الأثرين الفنيين التماثل الأسلوبي في الصنعة والزخرفة والخط، ويرجح أن العملين: المنبر والمحراب قد صنعا معاً، على يد صانع واحد، وفي مدة زمنية واحدة، وبأمر واحد من الملك العادل نور الدين محمود.

17 مجير الدين الحنبلي: الأئس الجليل 1: 328-341

المسجد الأقصى المبارك أو منبر صلاح الدين الأيوبي⁽¹⁸⁾. وظل قائماً في موقعه حتى عام 1388هـ/ 1969م عندما قام أحد اليهود المتطرفين بحرق المسجد الأقصى المبارك⁽¹⁹⁾، في جريمة صهيونية بشعة من يهودي متعصب بشع، أتلفت هذا الأثر القدسي الفني النفيس والتحفة الفريدة، والرمز الكبير، ليتحول إلى رماد، ولم يبق منه سوى بعض القطع الخشبية من الحشوات الصغيرة المتفحمة. صناعة المنبر القدسي:

يذكر شهود من الرحالة والمؤرخين أن المنبر القدسي كان نادراً في شكله وغرابة صنعه⁽²⁰⁾ وهما الميزتان اللتان صار بهما تحفة فنية مميزة لا مثيل لها في

18 أبو شامة المقدسي، شهاب الدين عبد الرحمن (ت 665هـ/ 1269م): الروضتين في أخبار الدولتين، 1: 112 - 113، بيروت.

19 كان ذلك بتاريخ 21 / 8 / 1969م، حين قام الإرهابي الصهيوني الأسترالي الأصل دينيس مايكل مع عصابة صهيونية بإحراق المسجد الأقصى المبارك وما حوله، فأدت النيران على أثاث المسجد وجدرانه وعلى منبر صلاح الدين، وامتدت هذه النيران إلى مسجد عمر بن الخطاب وإلى محراب زكرياء ومقام الأربعين وتسربت النار إلى ثلاثة أروقة داخل المسجد الأقصى.

وبلغت المساحة المحترقة أكثر من ثلث مساحته الكلية البالغة (4400 متر مربع). وأحدثت النيران أضراراً كبيرة في بناء المسجد وأعمدته وعقوده وزخارفه، وسقط سقف المسجد، وسقط عمودان رئيسان مع العقد الحامل للقبة، كما تضررت أجزاء من القبة الداخلية والمحراب والجدران الجنوبية، وتحطم 48 شباكاً من الشبايك المتخذة من الجبس (الجبص) والزجاج الملون، واحترق السجاد وعدد من لوحات الآيات القرآنية؛ الزخرفية والخطية. ولا بد من الإشارة إلى أن المحاكم الصهيونية كانت قد برأت المجرم من جريمته بحجة أنه مجنون، فأطلق سراحه دون إدانة وعقوبة.

20 سجل الرحالة ابن جبير الأندلسي مشاهدته للمنبر، ووصفه بقوله: «وقد استفرغت الصنعة القرنيصة جهدها في منبره، فما أرى في بلد من البلاد منبراً على شكله وغرابة صنعه، واتصلت الصنعة الخشبية منه إلى المحراب فتجلت صفحاته كلها حسناً على تلك الصفة الغريبة. وارتفع كالتاج العظيم على المحراب وعلاً حتى اتصل بسمك السقف، وقد قوس أعلاه وشرف بالشرف الخشبية القرنيصة، وهو مرصع كله بالعاج والأبنوس، واتصال الترصيع من المنبر إلى المحراب مع ما يليهما من جدار القبلة دون أن يتبين بينهما

العالم الإسلامي، كما كان عملاً فنياً ضخماً في حجمه البالغ خمسة أمتار وخمسة وثلاثين سنتماً طولاً، وأربعة أمتار ارتفاعاً.

صُنِعَ هذا المنبر القُدسي من الخشب المطعم بالعاج والمنقوش بالزخارف الهندسية والنباتية والكتابة، واستخدمت في صناعته أنواع من الخشب، والعاج. وكانت المواد الخشبية الداخلة في إنشائه قد تحددت في أنواع معينة من أخشاب: الأرز والصنوبر والأثل التي كان مصدرها بلاد الشام وآسيا الصغرى، فتشكل منها هيكل المنبر الرئيس. ودخلت في مادة حشواته وتطعيمه أنواع أخرى من الخشب النادر والنفيس مثل: الساج الهندي، والآبنوس الذي مصدره السودان⁽²¹⁾، وهي أخشاب ذات ألياف متكاثفة مضغوطة ثقيلة صلبة ومتماسكة وتتمتع بالمتانة والصلابة، مما حقق له المناعة التي ظل بها قائماً أكثر من ثمانية قرون.

فَنَّ المنبر القُدسي:

لم تحد الطبيعة الصلبة والقوية لهيكل المنبر الخشبي من الإمكانيات الإبداعية لفنون وصنائع عدة استخدمت في صناعته الباذخة بالإحكام والإتقان والتزيين⁽²²⁾، لتتحقق من هذه المواد الخشبية المتنوعة الجانِب الوظيفي في أبعى

انفصال، فتحتلي العيون منه أبداع منظر يكون في الدنيا، أكثر من أن يوصف». انظر: ابن جبير، محمد بن أحمد الكاظمي (ت 614هـ/1213م): رحلة ابن جبير، 1/227، طبعة دار بيروت.

21 ابن جبير: المصدر نفسه 1/227.

22 نقل أبو شامة المقدسي عن العماد الأصفهاني قوله: «لما فتحنا القُدس أمر بتعمير المحراب وترخيمه وتكميل حسنه وتيممه، ووضع منبر رسمي في أول يوم قُضِي به الفرض. واحتيج بعد ذلك إلى منبر حسن رائق، بحسنه، وبجماله شائق، وبكامله فائق، فذكر السلطان المنبر الذي أنشأه الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي رحمه الله لبيت المقدس قبل فتحه بنيف وعشرين سنة، وأودعه له من ذخائره عند الله حسنة، فأمر أن

مظهر جمالي يمكن أن يكون عليه.

وقد كان هذا المنبر نتاج أسلوب فني رفيع، وصناعة عملية متقدمة؛ عبرت عن الجمال النابع من طاقة الإيمان وقدم دَفَقَ هذه الينابيع الروحية والفنية ما يمكن أن نسميه: فن المنبر، الذي تمثل في تنسيق وتمازج الزخرفة الهندسية، والزخرفة والنباتية، والخط، والمقرنص، والجمع بين الخراطة، والتطعيم، والتعشيق والترصيع.

يجمع هذا الفن الهندسة وما يمكن أن تنتجه من أشكال مجردة وقادرة على التعبير عن رموز وحقائق ومدلولات ثابتة وموضوعية في النظام الديني الإسلامي، من خلال علاقات هندسية ورياضية وموسيقية تجعلها متجاوبة ومتناغمة ومتواصلة مع أشكال نباتية ملتفة حول نفسها، لإظهار الوحدة الزخرفية، بعنصرها: الهندسي والنباتي، في صيغة أو منظومة إيقاعية واحدة على سطوح المنبر من جهاته المختلفة.

يُكتب إلى حلب، ويطلب، فحمل وعمل على ما أمر به وامثل، فجاء كالروض النضير والوشي الخبير.. عديم النظر. واتفق أن جامع حلب في الأيام التورية احترق فاحتيج إلى منبر ينصب فنصب ذلك المنبر، وحسن المنظر، وتولى حينئذ النجار عمل المحراب على الرقم وشابه المحراب المنبر في الرسم، ومن رأى حلب الآن شاهد منه على مثال المنبر القدسي.

ولما فتح السلطان القدس تقدم بحمله وصحبه في محراب الأقصى تفريق شمله، وظهر سر الكرامة في فوز الإسلام بالسلامة، وتناصرت الألسن بالدعاء لنور الدين بالرحمة، ولصلاح الدين بالنصرة والنعمة.

وقال العماد في البرق الشامي: وكان الملك العادل نورالدين محمود بن زنكي رحمه الله، في عهده عرف بنور فراسته فَتَحَ البيت المقدس من بعده، فأمر في حلب بأنَّحَاذَ منبر للقدس، تعب النجَّارون والصناع والمهندسون فيه سنين، وأبدعوا في تركيبه الإحكام والتزيين، وأنفق في إبداع محاسنه وإبداء مزائنه ألوفًا، وكان لترديد النظر فيه على الأيام ألوفًا، وبقي ذلك المنبر بجامع حلب منصوبًا: سيفًا في صوان الحفظ مقروبًا، حتى أمر السلطان في هذا الوقت بالوفاء بالنذر النوري ونقل المنبر إلى موضعه القدسي... « انظر: الروضتين في أخبار الدولتين

ويدخل الخط العربي في مكونات هذا الفن، ليس من باب توثيق الكتابة التذكارية المسجلة لتأريخ صناعة هذا المنبر والتكريم لذكر الأعلام المصممين والنجارين والمزخرفين والخطاطين المذكورين على باب المنبر وواجهاته المختلفة: سلمان بن معالي، وحמיד بن ظافر الحلبي، وأبو الحسن بن يحيى الحلبي، وفضائل بن يحيى⁽²³⁾، بل دخل الخط بوصفه البنية المعرفية والعرفانية الحاملة للنص القرآني الكريم وبركته في كيان المنبر وهويته الإسلامية الخالصة، فقد زينت جميع واجهات المنبر، الأمامية والخلفية، الشرقية والغربية، بأشرطة كتابية تحمل لفظ الجلالة بالخط الكوفي، وبآيات قرآنية بخط الثلث. ويظهر المهاد الزخرفي المزدوج، هندسياً ونباتياً، لهذه الأشرطة الكتابية، تقارب الأسلوب الخطي بين الاثنين: (الكوفي) و (الثلث)، من الناحية الوظيفية لاستخدام الخط عنصراً معمارياً في الأبنية والمنشآت المختلفة، إذ كانت الغلبة لا تزال للخط القائم الزوايا (الكوفي)، حتى القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي الذي بدأ يظهر فيه مثل هذا الاستخدام لخط الثلث، الذي لا تزال فيه بعض ملامح البيوسة الكوفية كعرض القطة الواضح للقلم، وعدم تثبيت نقط الإجمام. ولكن بدأت تظهر على هذا الخط ملامح التغيير الفني في الأداء والشكل، وانصرف نحو مزيد من الليونة التي بانت ملامحها المبكرة في الوصل الرشيق بين الحروف وتركيبها، والتزام نقط الإجمام، وإدخال حركات الإعراب وحركات التوازن الزخرفي أحياناً⁽²⁴⁾.

23 يعد المنبر ذاته أول المصادر وأوثقها في تعيين أسماء العاملين في صناعته. ينظر: محمد أسعد طلس: الآثار الإسلامية والتاريخية في حلب، ص 122، دمشق، 1956.

24 تشير هذه المؤشرات إلى ملامح الانتقال الشكلي الأولى للخط العربي من البيوسة إلى الليونة، والتحول الذي

وكان للمقرنصات⁽²⁵⁾ الحاملة القاعدية الداعمة لقبة الأشكال القوسية والكروية والمكعبة في المنبر حضورها الواضح في فنّه من خلال الإيقاع المكرر المنتظم والمتتابع في ترتيب يشبه شكل خلايا النحل أو شكل التركيب الهندسي البلوري المنطق والمتجه نحو مركز نظامي محدد.

ولم تكن جماليات هذه الفنون الزخرفية من خطوط ونقوش ومقرنصات لتتجلّى في فن المنبر الجامع لولا تنوع الصنائع الفنية الخشبية المتمثلة في الخراطة والتطعيم والتعشيق وبراعة التأليف الهندسي والتنوع. إذ قامت الخراطة باعتبارها من الأساليب المستخدمة بشكل عضوي في تشكيل المشريّات بإنتاج الوحدات الخشبية المتماثلة والمتغيرة في الشكل وفي الحجم، وقد أدت أساليب الخراط المختلفة إلى إنتاج تعابير هندسية جميلة: طويلة وأسطوانية ومكعبة ومثمّنة ومخروطية تتوحّد في نماذج وربط جذابّ بديع، وتشدّد إلى بعضها البعض بأسلوب الشرجبة والتلّسين الذي كان هو الوسيلة المستخدمة في ربط أجزاء المنبر وعناصره البنائية في هيكل واحد، دون اللجوء إلى أي مادة لاصقة أو أداة مثبتة.

ويضاف إلى العناصر الفنية - التي ألعنا إليها - استخدام التطعيم أو التّرصيع

فتح الطريق المعرفي، العلمي والفني، لظاهرة التنوع الصناعي المقصود، وظيفياً وفتياً، للخط العربي وتصنيف أنواعه إلى موزونة ومنسوبة. ونذكر أن القدماء كالقلفشندي والصفدي ومن الباحثين الآثاريين العرب والأجانب، قد انتبهوا إلى هذا التحول الكبّبي اللّين الذي تجلّى في التلّث القديم، ولكن غالبيتهم قد تواتروا على الوهم في تسميته بخط النسخ: الأتابكي أو الأيوبي، أو المملوكي.

25 المقرنصات: هي مسقّفات زخرفية مدرجة بأضلاع متسلسلة الأشكال الهندسية المتجاورة عمودياً، والمتطابقة على زوايا معلومة أقلها (45°) وأكثرها (180°). ولمكوناتها رسوم معلومة وخاصة ما تستعمل منها في الحنايا الركنية للقبة.

بالعاج والآبنوس المدخل في سطوح حشوات المنبر المختلفة، والتي أعطت هيكله العام قيمة جمالية نفيسة فوق قيمته الفنية والوظيفية.

رمزية المنبر القدسي:

يمتاز المنبر القدسي بدلالات خاصة، تضاف لما يتمتع به من الدلالات الأخرى.

وتبرز هذه الدلالات من أهمية هذا المنبر الدينية المرتبطة بالمسجد الأقصى الذي هو أولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين ومسرى الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن دلالاته الجهادية والتاريخية المرتبطة بتحرير بيت المقدس من الصليبيين، ومن قيمته الفنية النادرة بوصفه المنبر الذي لم يُصنع له نظير في الشكل والجمال والإتقان.

ولكن رمزيته الإيمانية العرفانية القائمة على التقوى وقيمها الكلية الماثلة في المخافة والمحبة والمعرفة تعطيه بُعداً القدسي الكلي، إذ أن المنبر القدسي معلم في إسلامي سام ومميز بالإشارات الرمزية الإيمانية لمعاني المخافة والمحبة والمعرفة، في التعبير الفني الذي جعل من هذا العمل نتاجاً صادقاً وخالصاً له، بحيث لا يمكن الفصل بين المنبر الوظيفي وبين كونه إبداعاً محضاً من روائع الفن الإسلامي.

ويمكن الربط رمزياً بين المستويين: الدلالي والفني في فن هذا المنبر، في ضوء المبادئ الروحية للفن الإسلامي الذي ينطلق من مبادئ أمينة تضبط ما ينتجه هذا الفن من أعمال إبداعية، ويمكن تحديد أبرز هذه المبادئ الفاعلة في العلاقات العضوية المتبادلة والمتفاعلة فيما بين: الوحدة والتنوع، والبساطة

والتعقيد، والتوازن والانعكاس، والنور والظلمة.

إنَّ الرؤية والفعل الإبداعيين القادرين على استثمار الإمكانيات التقنية اللاحدودة لهذه المبادئ في إنتاج الأشكال المكونة للعمل أو النتاج الفني، هما مرجع صياغة الطاقة الرمزية لهذه الأشكال، وتوجيهها نحو القيم السلوكية الإسلامية التي تناسب العلاقة بين الله والانسان على: المخافة والمحبة والمعرفة. وتنبئ في هذا الأثر عمق طاقة الصدق الفني بتأمل وتحليل ما يمكن أن نسميه التمثّل والخطاب، فهذا العمل الوظيفي الذي صيغ في إطار إبداعي إسلامي كان الصانع له متمثلاً لروح الإسلام وقيمه الجمالية وفلسفته الفنية التي تقوم على أنّ الفنّ معرفة إلهامية متصلة بالحقيقة المطلقة التي تتصل بها طاقة الوعي، وينعكس كل ذلك في أشكال تعبيرية رمزية عن تلك الحقيقة وتنزيلاتها. ومن هناك يندفع معبراً عن روح الفنّ الإسلامي وقيمه وآفاقه السرمدية اللامتناهية.

إن فلسفة التصميم في المنبر القدسي تقوم على مبدأ التنوع في الوحدة: وهي أول مبادئ الفن الإسلامي، وأحد أبرز قيمه المعبرة عن الحقيقة الإلهية المطلقة وتنزيلاتها الرمزية في الوجود الإنساني، إذ يمكن أن نقرأ دلالات ذلك في أسس تصميم العمل ومنطلقاته الحريضة على أن يكون هناك علاقة عضوية وشيجة فيما بين جمال المنبر واستعماله الوظيفي المفتوح للخطاب الإسلامي المعبر هو الآخر عن هذه الحقيقة، فعلى الرغم من أن هذا المنبر كان مصنوعاً من الخشب المطعم بالأبنوس والعاج، وهي من أكثر المواد صلابة ومطابرة، كان مبدأ العمل وأسلوبه متوحداً في صناعة المنبر على أساس الجمع المتكامل

لمبادئ مواد هذه الصناعة وفنونها وأساليبها التي اجتمعت فيها مبادئ الهندسة الكلية، وجمالية فنون الزخرفة الإسلامية: «الهندسية والنباتية» والخط العربي، وأساليب الحفر الزخرفي والكثابي، ونقش وتخريم الحشوات الخشبية المختلفة الأحجام والأشكال، وتعشيق هذه القطع الفنية بعضها ببعض في وحدة فنية، تتكامل مع غيرها من الوحدات الفنية الأخرى: الزخرفية والخطية، لتأليف بنية المنبر الكلية، من آلاف القطع الخشبية من الحشوات المتفاوتة في قياساتها الدقيقة جداً، والتي يصل حجم بعضها إلى حجم الأربعة سنتمترات.

وإذا حاولنا استكناه المدلول الرمزي الكامن لهذه القيم الثلاث في الأشكال الفنية المكونة لعناصر المنبر، يمكن أن نتلّس ذلك في ما تحمله نقوشه من تعابير، فالرموز الزخرفية الهندسية الحادة الشكل والصارمة الحدود والمنكسرة الزوايا تشير بوضوح إلى المخافة والرغبة والهيبة. والرموز الزخرفية النباتية المناسبة ذات الإيقاع المتدفق المتماثل والمكرر تشير إلى المحبة ورحابة النفس والتطلع إلى روعة الحقيقة وجمالها المطلق. والرموز الكثبية للآيات القرآنية الكريمة والتي يجليها بكل أنيقة وبهاء إبداعات الخط العربي، فإنها تشير إلى المعرفة الواجبة للحقيقة الإلهية وطبيعتها المقدسة ومكانتها السامية.

إعادة صياغة منبر صلاح الدين بعد الحريق وإقامته في موضعه من
المسجد الأقصى

كان لحريق الأقصى ومنبره التاريخي هزة أسمى في كل العالم الإسلامي وتعاطف أعمى، وقد تقدّمت دول وحكومات ومؤسّسات عربية وإسلامية لإعادة بناء منبر الأقصى على طراز منبره الأصلي، وبُذلت جهود ومحاولات

لتحقيق ذلك.

ولكن أمر تنفيذ هذا الواجب الإسلامي والتاريخي لم يكن سهلاً ولا مُيسراً، لخصوصية ما اشتمل عليه المنبر الأصلي من المواصفات التصميمية والمادية والتصنيعية المعقدة والفريدة في تميزها وفي دقتها، فلم تثر عديد المحاولات العربية والإسلامية التي بذلت في هذا السبيل، ولم تستطع أن تقدم سوى بعض المخططات الهندسية لأجزاء من المنبر، خالية من التفاصيل الفنية لتصميم شكل المنبر وطريقة صناعته.

ومما زاد في صعوبة هذه المهمة، عدم وجود تسجيل توثيقي كامل للمنبر يمكن اعتماده في صنع النظير المماثل، بالإضافة إلى أن الرسومات التي وضعت للمنبر لم تكن كافية، كما أن كثيراً من الصور الفوتوغرافية التي التقطت في فترات متباعدة لا تقدّم الوضوح المناسب الذي يساعد الباحثين على معرفة التفاصيل الدقيقة للعمل التنفيذي.

ومع إدراك صعوبة المهمة، أقدمت المملكة الأردنية الهاشمية على اعتماد إعادة بناء منبر صلاح الدين الأيوبي للمسجد الأقصى المبارك بحيث يماثل في شكله وطرز صناعته ونسبها المنبر القدسي الصلاحي النوري، فصدر أمر جلالة الملك الحسين بن طلال، رحمه الله عام 1414هـ / 1993م، بالمضي في تحقيق ذلك، ووجه باتخاذ جميع الإجراءات اللازمة من أجل أن يكون المنبر الجديد مطابقاً للأصل. وعهد الأمر الملكي بهذه المهمة إلى وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية الأردنية ولجنة إعمار المسجد الأقصى المبارك وقبة الصخرة المشرفة.

وكان مثل هذا العمل الكبير لا يمكن تنفيذه دون إعداد المخططات الدقيقة والرسومات الهندسية التفصيلية المستندة إلى الوثائق، فطرحت وزارة الأوقاف مسابقة لإعداد المخططات التنفيذية للمنبر، اشتركت فيها مكاتب هندسية متخصصة عديدة، من الأردن ومن خارجه. فاز من بينها مكتب هندسي أردني هو: مكتب المحراب للعمارة الإسلامية، الذي أسسته وأقوم على إدارته. وقد اعتمدتُ في إعداد هذه المخططات على القيام بالعديد من البحوث والدراسات لتاريخية المنبر استنادا إلى العديد من الوثائق الفنية والمعمارية المتعلقة به، وتمكنت من جمع الكثير من المعلومات المتوفرة في المكتبات ومراكز البحث، وأفدت من مكتبة الكونغرس في الولايات المتحدة، ومتحف أشمولين في المملكة المتحدة، ومن القدس، ومن وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، واعتمدت على تحليل ودراسة بقايا المنبر المحروق التي أفادت في نسب الزخارف النباتية والهندسية وأنواعها وفي الأسلوب التألفي الرابط لهيكل المنبر بحشواته، وبيعض الأساتذة المختصين بالتراث الفني لبيت المقدس، والمسجد الأقصى المبارك.

وتمكنتُ بتحليل ودراسة ما تجمّع لديّ من هذه المعلومات والصور والوثائق من وضع نحو (1000) مخطط لأجزاء المنبر وإقامة صورته الكلية، وتضمّنت هذه المخططات تفاصيل الأشكال والأعمال الفنية لكل جزء من أجزائه، وصولاً إلى أدق هذه الأجزاء التي تحتوي على أشكال زخرفية بمساحة لا تتعدى بضع سنتمترات مربعة، لتتكامل صورة جسم المنبر المؤلفة من قطع خشبية مختلفة الأبعاد والمساحات، بلغ عددها أكثر من ستة عشر ألف قطعة.

وتم ترقيم كل القطع التي يتألف منها جسم المنبر، ليجري تركيب بعضها مع بعض، صغيرة وكبيرة حسب مكانها الملائم، ووصولاً إلى تشكيل جسم المنبر وهيكله كاملاً. ولا بد من الإشارة إلى أن طريقة التركيب والبناء تمت بأسلوب التعشيق الذي كان من قواعد الربط في الفن الإسلامي، واتبع في صناعة هذا المنبر. ويسمح هذا الأسلوب بربط حشوات المنبر ضمن هيكله العام في جسم واحد من غير استخدام أي مواد لاصقة للتثبيت، ويعتمد في ذلك على متانة هذه العناصر وصلابتها، ووضعها في علاقات هندسية مدروسة ومتوازنة من حيث التوزيع والنسب.

وأدى مشروع إعادة بناء منبر صلاح الدين الأيوبي، والدراسات العلمية التي أجريت حوله، إلى إنشاء معهد أكاديمي يعنى بدراسة وتدريس الفنون والصنائع الإسلامية التاريخية، فقد وجه سمو الأمير غازي بن محمد رئيس مجلس أمناء جامعة البلقاء التطبيقية (الأردن) بإنشاء هذا المعهد فيها ليكون أول مؤسسة أكاديمية في المنطقة تعنى بهذه التخصصات. وتوسع هذا المعهد ليصبح كلية جامعية متقدمة في تدريس الفنون والعمارة الإسلامية، وفي تنفيذ المشاريع الإنتاجية المتعلقة بهذه التخصصات. ولذلك، أسندت لجنة إعمار المسجد الأقصى مهمة إعادة بناء المنبر إلى كلية الفنون الإسلامية التقليدية بجامعة البلقاء التطبيقية، والتي كنت أتولى عمادتها، بوصفها المؤسسة العلمية التي تتوافر لدى أساتذتها والعاملين فيها إمكانيات وقدرات وطاقات تمكن من تنفيذ هذا العمل على أفضل صورة ممكنة، في ضوء اتفاقية تم توقيعها في عام 1420هـ/ 1999م بين جامعة البلقاء التطبيقية ولجنة إعمار المسجد الأقصى المبارك.

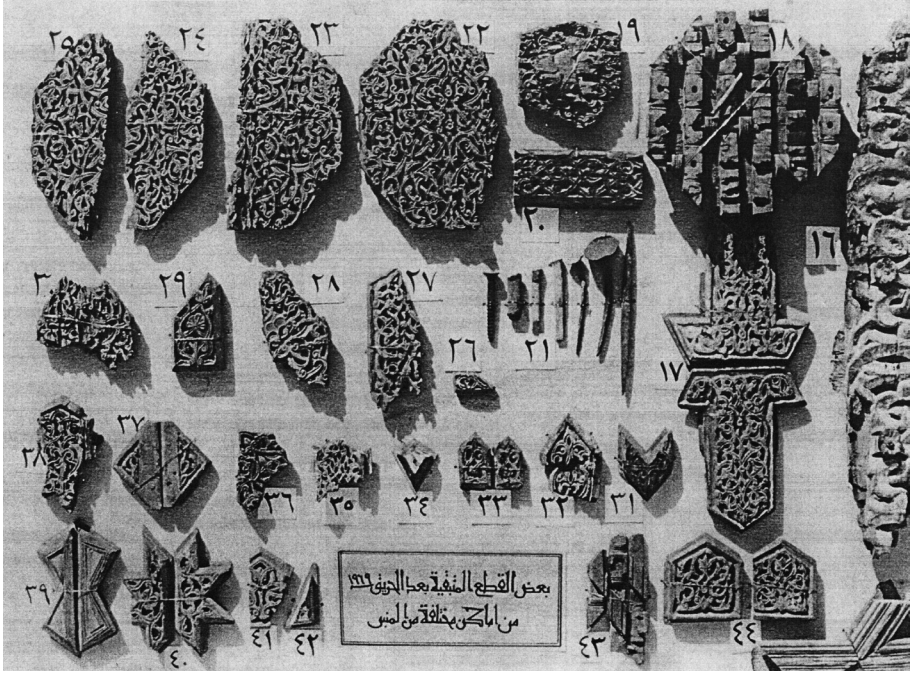
وتولت الجامعة تهيئة كل المتطلبات اللازمة لتنفيذ هذا العمل الفني الإسلامي الكبير وغير المسبوق، فبنت مشغلاً متكاملًا مؤلفاً من ثلاث قاعات، إحداها لأعمال الحفر والخراطة، والثانية تُستخدم مستودعاً للأخشاب والمواد اللازمة للتصنيع، والثالثة كانت بارتفاع تسعة أمتار خصصت لأعمال التعشيق والتجميع وأعمال النجارة الأخرى، واستخدمت الجامعة لهذا الغرض فريقاً من الفنيين والحرفيين المتخصصين من تركيا ومصر تدعمهم مجموعة من العاملين في الجامعة، وجميعهم يعملون بإشراف وتوجيه أساتذة الكلية المتخصصين.

وأُسندت لجنة وزارة الأوقاف لإعمار المسجد الأقصى مهمة الإشراف الهندسي على إعادة بناء المنبر إلى مكتب المحراب للعمارة الإسلامية الذي سبق أن قام بأعمال التصميم الأساسي وإعداد المخططات والرسومات الهندسية لهذا المشروع، وتحددت مدة إنجازه التقديرية بعامين اثنين، يتمّ خلالها تنفيذ منبر أولي يبقى في مَشاغل الكلية لأغراض الدراسة والبحث، ومن ثمّ يتمّ تنفيذ المنبر الذي سينقل إلى المسجد الأقصى المبارك.

وقد نُجزت صناعة هذا المنبر في نحو أربع سنوات؛ انتهت في منتصف عام 1426هـ/ 2006م، ونُقِلَ إلى مستقرّه في مطلع عام 1427هـ/ 2007م عندما تهيأت الظروف الملائمة لإيصاله، فجرى نقل قطع المنبر جميعها مفكّكة في صناديق خاصة من عمان إلى القدس، وأُعيد تجميعها إلى بعضها البعض حتى استقام المنبر نهائياً بهيئته التامة المكتملة في مكانه الأول من حرم المسجد الأقصى المبارك.



1 - بقايا المنبر بجانب المحراب - بعد الحريق



2 - بعض القطع المتبقية بعد الحريق سنة 1969 من أماكن مختلفة من المنبر



3 - مجموعة من الأجزاء الرابطة لهيكل المنبر الجديد

إعادة بناء منبر المسجد الأقصى المبارك، منبر صلاح الدين الأيوبي



- 4 -



- 5 -

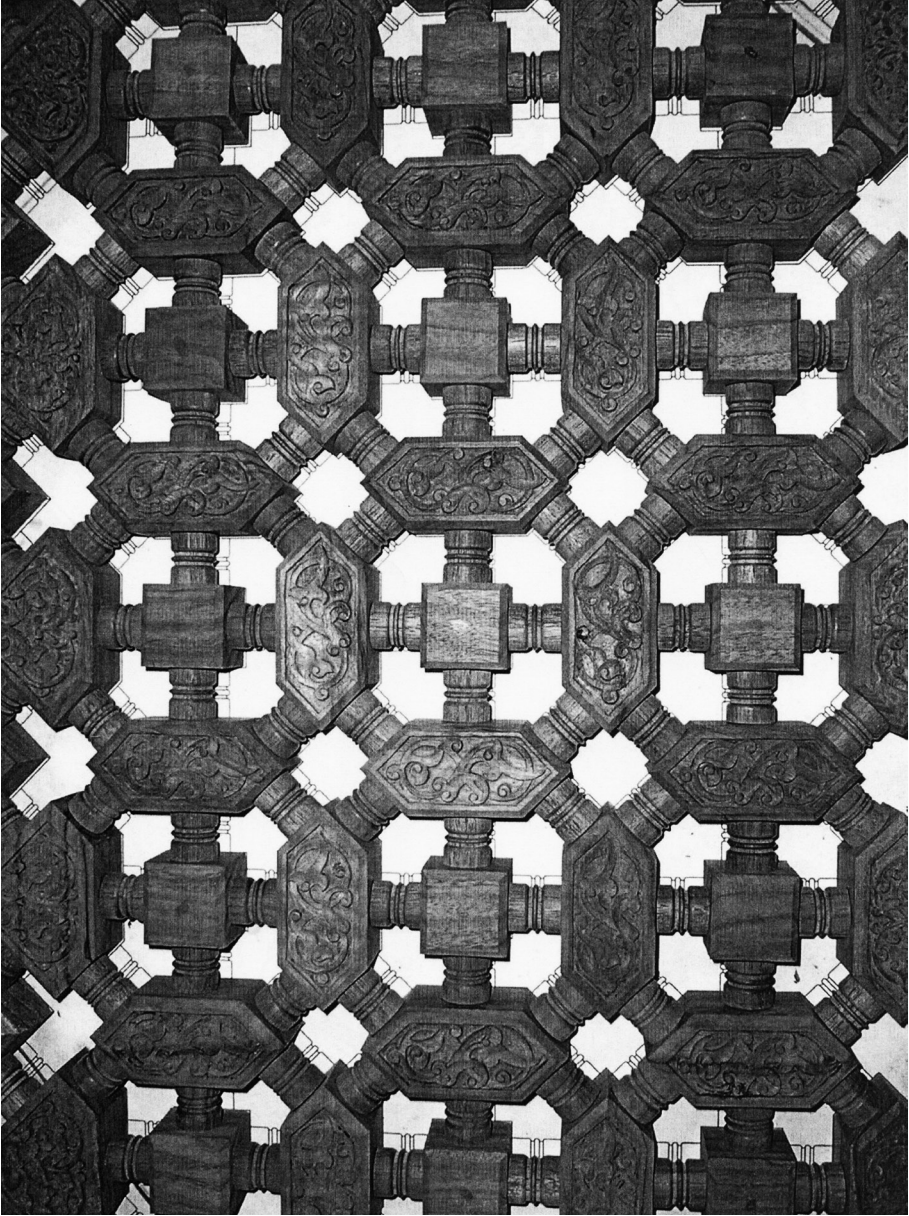
تعشيق الأجزاء - يلاحظ وجود النقر واللسان للربط



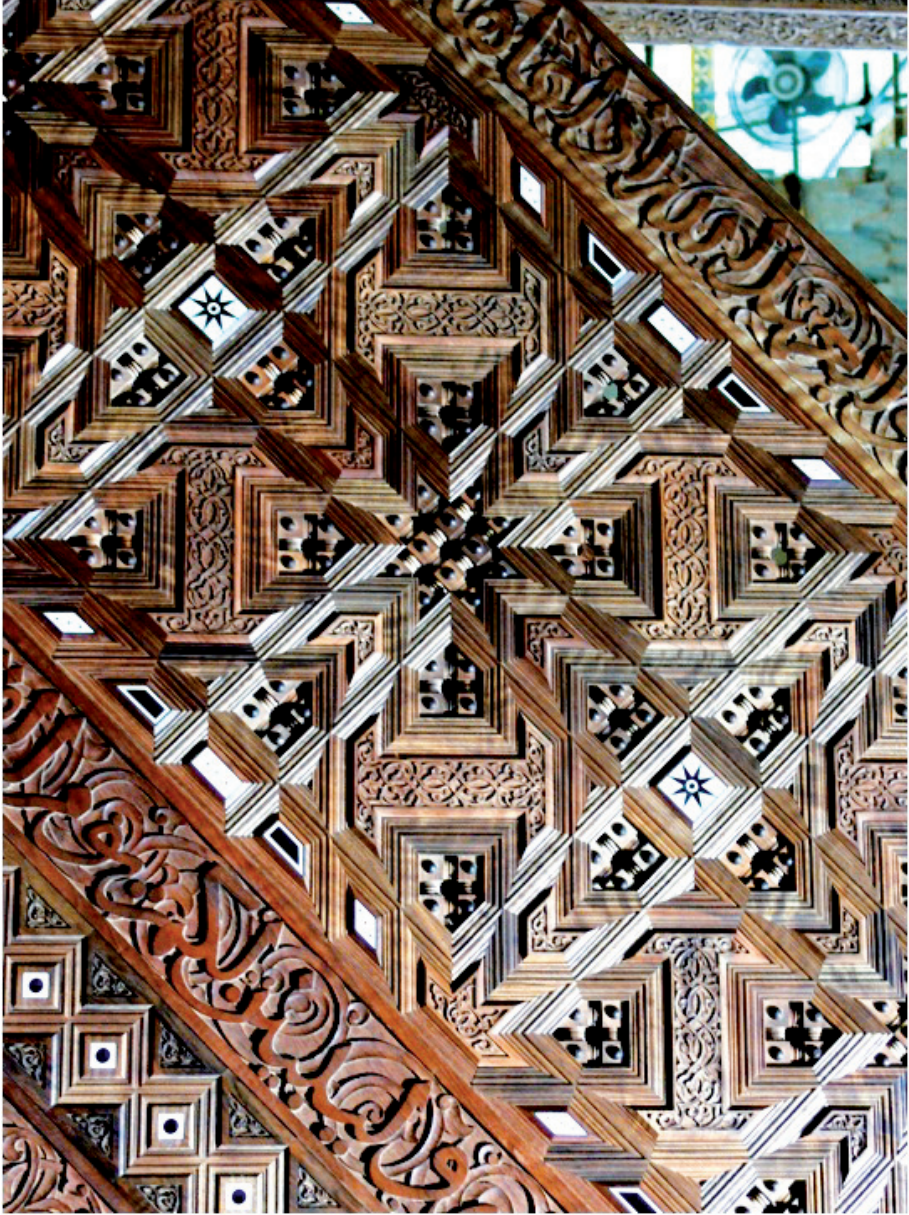
6 - حفر السطوح الخارجية للسدائب قبل تركيب الحشوات المضلعة الصغيرة



7 - بدء تجميع الحشوات المزخرفة ضمن هيكل المنبر



8 - تجميع العناصر المخروطة مع المضلعة

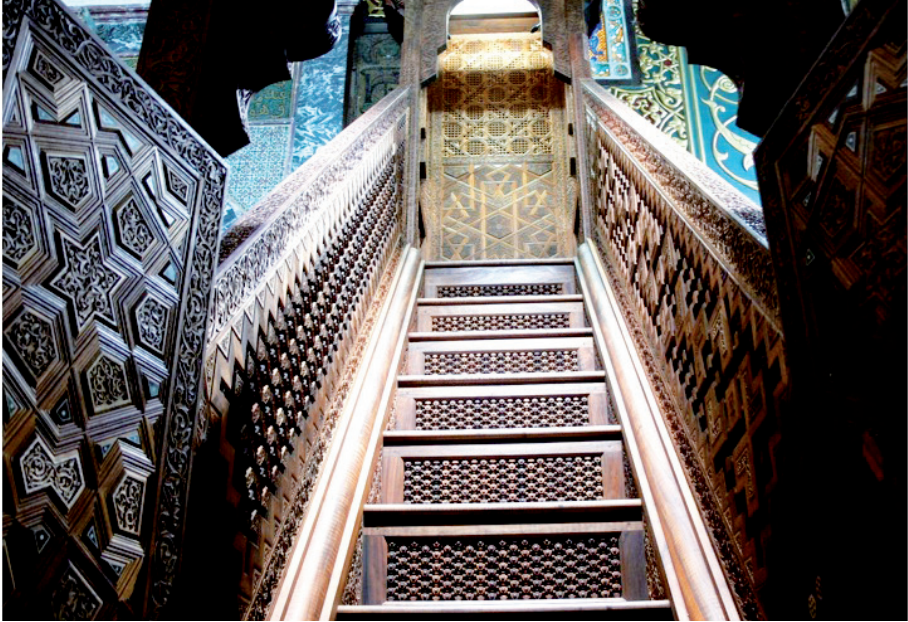


9 - جانب المنبر بعناصره التكوينية المجمعّة

إعادة بناء منبر المسجد الأقصى المبارك، منبر صلاح الدين الأيوبي



10 - جزء من جانب المنبر وحاجز الدرج



11 - مرقة الإمام (درج المنبر)



12 - الشرفات التي تعلو مقرنصات باب المنبر



13 - باب المنبر على الدرج



14 - المنبر من جانبه الأيسر



15 - الدكتور منور المهيد - المهندس المشرف على صناعة المنبر

مجير الدين عبد الرحمن العُلمي الحنبلي حياته وأعماله

(860هـ/1456م - 927هـ/1520م)

أ. د. محمد هاشم غوشه

كنت أعمل من سنوات في فهرسة سجلات المحكمة الشرعية لمدينة القدس، فاستوقفتني حجج ذات صلة بمجير الدين عبد الرحمن العليمي وبتاريخ حياته في القدس، وقد اشتملت هذه الحجج على مضامين جديدة عن حياته، بما لم تذكره المصادر المنشورة.

إنّ العليمي هو مؤرخ القدس الأول بجدارة، إلا أنّ معاصريه من المؤرخين والمترجمين لم يفرّدوا ترجمةً لحياته وأعماله، ولم يترجموا لجدّه علي بن عليم (عليل) المدفون في ساحل أرسوف إلى الشمال من مدينة يافا، سوى ما ذكره هو عنه¹. وقد يكون السبب في ذلك تنافس المعاصرة والصنعة، فلا السخاوي في ضوئه، أو ابن إياس في بدائعهم، أو النجم الغزي في كواكبه، أو السيوطي في نظمه، أو ابن العماد الحنبلي في شذراته، أو الشوكاني في بدره، أتى على ذكره أو ذكر أعماله، اللهم إلا ما نُقل عن الضوء اللامع للسخاوي من ترجمةٍ لم تصل،

1 مجير الدين العليمي الحنبلي: الأنس الجليل في تاريخ القدس والخليل، ج2، ص:267، مكتبة المحتسب، عمان 1973م.

قيل إنها لمجير الدين العليمي، بالإضافة إلى ما أورده جار الله بن فهد² وهو معاصر للعليمي وما نقل عنه ابن حميد في سُّحِّهِ الوابِلة³.

إنّ منزلة العليمي في خدمة تاريخ القدس تسمح لنا أن نطلق عليه اسم "مقريري القدس" لما تميز به كتابه "الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل" من وصف خطط القدس وتراثها المعماري، كما نحا منحى ابن عساكر فيما صنعه بمدينة دمشق، فحبه للقدس، وشغفه بدراسة تاريخها وتراثها جعلاه يضع مؤلفه التوثيقي المهم والذي لولاه لما كُنَّا نعرف عن معالم القدس وخصوصاً الأيوبية والمملوكية منها ما نعرفه عنها اليوم، وإذا ما نظرنا إليه نظرةً تجمع بين وظيفته قاضياً للقضاة وكثافة أعماله العلمية المختلفة، فإن بإمكاننا أن نقدر جهد الرجل فيما أفضى به للتاريخ من بيانات عن المدينة الشريفة.

كان مجير الدين العليمي قاضي قضاة القدس، وصار بعد مؤلفه الأنس الجليل أهم مؤرخيها وأشهرهم، ويرتفع نسبه العمري إلى عمر بن الخطاب، واسم أسرة العليمي إلى جدّه علي بن عليم (عليل) المدفون إلى الشمال من مدينة يافا كما أشرنا.

وتصحيحاً لتاريخ ولادته نذكر أنه ولد في يوم الأحد ثالث عشر (أي الثالث والعشرين) من ذي القعدة سنة 860هـ/1456م لا ثالث عشر ذي

2 أبو الفضل محب الدين محمد بن عبد العزيز بن عمر بن محمد بن محمد الهاشمي المكي الشافعي، ويعرف بجار الله بن فهد؛ مؤرخ مكّي، ولد سنة 1486هـ/1486م، وتوفي سنة 954هـ/1547م. شمس الدين السخاوي: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ج3، ص: 52، مكتبة الحياة، د.ت. نجم الدين الغزي: الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، ج2، ص: 131، بيروت، 1979م.

3 السحب الوابِلة على ضرائح الحنابلة.

القعدة⁴، أما أبوه شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن العمري العليمي الحنبلي فقد كان عند ولادة مجير الدين، في الرابعة والخمسين من عمره، في حين لا تتوفر معلومات عن والدته سوى ما أفدناه من السجلات الشرعية أنها تنتسب إلى عائلة ابن عمران⁵.

محطات في تاريخه

في السادسة من عمره تتلمذ عبد الرحمن العليمي لشيخ الإسلام تقي الدين أبي بكر القلقشندي⁶ وهو أول شيوخه، حفظ على يده القرآن الكريم وهو في السادسة، وفي السابعة أدخله والده إلى مكتب تأديب الأولاد في باب الناظر⁷

4 كذا وردت عند ابن فهد وعنه نقل ابن حميد، ومنه انطلق بحث د. كامل العسلي (بجملته دراسات؛ المجلد الثاني عشر، العدد الثامن، 1985م) ولتصويب تاريخ ولادته يُنظر: العليمي، الأُس الجليل، ج2، ص:189؛ وقد استساغ مؤرخو العصر المملوكي ومطلع العهد العثماني وعلى رأسهم ابن إياس وابن طولون الصالحي وغيرهما عند حديثهم عن تاريخ يمتد ما بين العشرين والتاسع والعشرين أن يكتبوا ثالث عشري أو رابع عشري أو حتى رابع عشريه؛ وللتفاصيل ينظر: فهمي الأنصاري: مؤرخ القدس والتحليل مجير الدين أبو اليمن عبد الرحمن العمري العليمي الحنبلي، ص: 41 القدس، 1982م.

5 سجل شرعي أب ص: 128.

6 عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن علي بن الحسن القلقشندي (القرقشندي) المقدسي الشافعي؛ مفتي القدس؛ توفي سنة 1462هـ/1462م ودفن في مقبرة ماملأ؛ السخاوي: الضوء اللامع، ج11، ص:69. ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج7، ص:306، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت. فهمي الأنصاري: تراجم أهل مقبرة ماملأ، ص: 97 - 100، القدس، 1986م.

7 لا توجد معلومات عن موقع هذا المكتب، سيما وأن الوثائق التاريخية التي وصلتنا لم تحدد مكانه فيما علمنا، رغم وجود مكتب لتأديب الأولاد في باب السلسلة يرقى إلى الحقة الأيوبية عُرف بمكتب أبي نعام. وإذا رسمنا خريطة تفصيلية لحارة باب الناظر أواخر العصر المملوكي بدءاً من الواجهة الجنوبية، يتبين لنا وجود الزاوية اليونسية (دار الحاج عبد الله البديري اليوم) يليها الرباط المنصوري، نغان الملك المنصور قلاوون الذي عرف في النصف الأول من القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي) بدار القاضي شمس الدين الجوهري، يعلوه دار مقبل الطواشي، وإلى شمالي باب الناظر، تقع المدرسة المنجكية، يليها المدرسة الحسنية فقام ورباط علاء الدين البصير، يعلوها دار وقفها في مطلع العهد العثماني طورغود آغا بن محمود

غربي المسجد الأقصى عند الشيخ علي بن عبد الله ابن قمامو الغزي⁸، واستمر في التعلّم هناك حتى سن العاشرة، وفي هذه السنّ درس الحديث الشريف، رواه عن القاضي شهاب الدين ابن عبية⁹ في مجلس القاضي ابن عمران، وأجازه بروايته لصحيح البخاري، ثم ختم في الثانية عشرة من عمره صحيح البخاري في قبة الصخرة المشرفة على يد الشيخ عمر بن الشيخ عبد المؤمن الحلبي.

طعن والده (مات بالطاعون) فمات قبل أن يدخل العليمي الثالثة عشرة بتسعة عشر يوماً أي في سنة 872هـ/1467م، وعند الثالثة عشرة عرض قطعة من كتاب المقنع في الفقه الحنبلي على شيخه نجم الدين محمد أبي البقاء بن جماعة، وتلمذ في تلك السنة على يد الشيخ شهاب الدين بن العميري المقدسي الشافعي شيخ المدرستين الصلاحية والسلطانية¹⁰، كما عرض قطعة من المقنع

بك الزعيم، ثم دار نور الدين، ثم البيوت التي وقفها الأمير ناصر الدين محمد بن المهام الشافعي ناظر الحرمين الشريفين في سنة 859هـ/1454م، وهي التي أصبحت تعرف منذ الانتداب البريطاني بأوقاف الست أمينة الخالدي، ويعتقد صاحب المقال أن موضع المكتب ربما يكون في المكان الذي وقفه ابن المهام.

8 علي بن عبد الله بن محمد الغزي الحنفي المتوفى سنة 890هـ/1485م والمدفون بمقبرة باب الرحمة غربي المسجد الأقصى. السخاوي: الضوء الاعم، ج5، ص:253. العليمي: الأُس الجليل، ج2، ص:237.

9 القاضي أحمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن أبي بكر بن عبية الحلبي المقدسي الشافعي الأثري، المتوفى في دمشق سنة 905هـ/1497م، السخاوي: الضوء الاعم، ج185، 2. الغزي: الكواكب السائرة، ج1، ص:124. ابن العماد: الشذرات، ج8، ص:25.

10 أصبحت لاحقاً تعرف بالأشرفية، وتقع في الرواق الغربي للمسجد الأقصى بين المدرسة العثمانية والمدرسة البلدية، وتُنسب إلى واقفها وبانيها السلطان الملك الأشرف قايتباي، وتعود قصة إنشائها إلى زمن الملك الظاهر خشقدم حين بناها له الأمير حسن الظاهري، وبعد وفاة الملك خشقدم قبل إكمال بنائها سأل حسن الظاهري الأشرف قايتباي أن يقبلها لنفسه فقبلها منه ونُسبت إليه، وقد زار الملك الأشرف قايتباي مدينة القدس في سنة 880هـ/1475م فلم تعجبه المدرسة، وأمر بهدمها في سنة 884هـ/1479م ثم بدأ حفر أساسها في رابع عشر شعبان سنة 885هـ/1480م في ولاية الأمير ناصر الدين محمد النشاشيبي واستُكمل بناؤها في شهر رجب سنة 887هـ/1482م وصارت كما وصفها مجير الدين العليمي «جوهرةً ثلاثة وهي قبة

الصخرة وقبة الأقصى وهذه المدرسة، الأناضول، ج2، ص: 35 - 36، 99 - 100، 203، 284، 325، 330. الأنصاري: المرشد للزائر والدليل، ص: 37. العارف: تاريخ القدس، ص: 58. العارف: المفصل في تاريخ القدس، ص: 256. الدباغ: بلادنا فلسطين، ق2، ج9، ص: 287 - 288، 294 - 299. العسلي: معاهد العلم، ص: 157 - 175. أبشرلي والتميمي: أوقاف المسلمين في فلسطين، ص: 39 - 41. عبد المهدي: المدارس في بيت المقدس، ج2، ص: 156 - 173. غوامنة: تاريخ نيابة بيت المقدس، ص: 163 - 164. رائف نجم: كنوز القدس، ص: 306 - 310. كامل العسلي: من التراث الإسلامي في بيت المقدس، المدرسة الأشرفية، القدس الشريف، (مجلة أمانة القدس)، عمّان، 1987م، عدد 25، ص: 66 - 81؛ كامل العسلي: المدارس ومعاهد العلم والعلماء في فلسطين، ص: 515 - 520، (ضمن كتاب الصراع الإسلامي الفرنجي على فلسطين في العصور الوسطى)، تحرير هادية دجاني-شكيل وبرهان الدجاني، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1994م. أبو سنينة: الكفاية، ص: 64 - 65. بيضون: دليل المسجد الأقصى، ص: 72 - 75. العلي: المدارس المملوكية، ص: 117 - 120. محمد عبد القادر عابدين: تاريخ التعليم الشرعي في مدينة القدس، مركز القدس للأبحاث والتوثيق، ص: 80، القدس، 2000م.

El-Abbassi , *Travels of Ali Bey* (1816) 2:224.

Schick, *Beit el Makdas* (1887), 42 .

F. Fabri, *Wanderings of Brother* (1892-1893) 2:125-126.

Berchem CIA II.1: 352-373

Tamari, *Arabic and Islamic Studies* (1973), 9-64.

Bahat, *Mamluk Buildings* (1975), 31-32.

Tamari, *Atti Accademia Nazionale dei Lincei*. Memorie 19 (1976), 537-568.

Walls, Archibald, *An Attempted Reconstruction of Design Procedures and Concepts during the Reign of Sultan Qaytbay* (872/1468 - 901/1496) in Jerusalem and Cairo: With Special Reference to the Madrasa al-Ashrafiyya and the Minbar in the Khanqah of Faraj Ibn Barquq. Ph.D. dissertation, University of Edinburgh. (1979).

Walls, Archibald, and D. A. King, *The Sundial on the West Wall of the Madrasa of Sultan Qaytbay in Jerusalem*. Art and Archaeological Research Papers (1979), 16-21.

Walls, Archibald, *Al-Ashrafiyya, Third Jewel of the Third Shrine of Islam. Its Physical and Geometric Form*. Arts and the Islamic World 2.1 (1984), 7-12.

Burgoyne, *Mamluk Jerusalem* (1987), 592-593.

Rosen-Ayalon, *al-Quds* (1990), 93.

Walls, Archibald, *Geometry and Architecture in Islamic Jerusalem. A Study of the Ashrafiyya*. London: Scorpion. (1990).

Kroyanker, *Old City* (1993), 418-420.

Walls, Archibald, *Ottoman Restorations to the Sabil and to the Madrasah of Qaytbay in Jerusalem Muqarnas* 10 (1993), 85, 91-97

Hillenbrand, Robert, *Islamic Architecture*. New York: Columbia University (1994), 204-206

على شيخه الكالمي بن أبي شريف المقدسي¹¹ فأجازه بها، وفي هذه السنة أيضا حصل على إجازة جديدة من شيخ الإسلام برهان الدين الأنصاري في مقر إقامته في الزاوية الختنية¹² في المسجد الأقصى المبارك.

في سنة 875هـ/1470م ومجير الدين عبد الرحمن ما زال في السادسة عشرة من عمره صاحب شيخه الكالمي بن أبي شريف إلى القاهرة لملاقاة السلطان، وقد خرجت القدس كلها لوداعه وشيخه، وهناك في القاهرة شهد أول لقاء له مع السلطان حين أسند إلى شيخه الكالمي مشيخة المدرسة الصلاحية في القدس. ينتقل عبد الرحمن من القدس إلى القاهرة في سنة 880هـ/1475م لدراسة الفقه الحنبلي، ويبقى فيها حتى نهاية سنة 888هـ/1483م، ثم يعود لتولي قضاء الرملة، ثم نابلس والقدس والخليل، حتى وفاته في سنة 927هـ/1521م.

بدأ ابن القدس مجير الدين عبد الرحمن العليمي عمله قاضياً للقضاة على المذهب الحنبلي سنة عودته من القاهرة، واستمر قاضياً للقضاة ومؤرخاً للقدس حتى وفاته فيها، وهذا يخالف ما نقل عن ابن فهد من انقطاعه عن القضاء في العهد العثماني، أي بعد سنة 922هـ/1516م وحتى وفاته في سنة 927هـ/1521م، ويستفاد من ابن حميد الذي نقل عن ابن فهد أنه لقيه في القدس عند زيارته لها، ولعله أيضاً لقيه في مكة عندما أدى مجير الدين فريضة

11 الكالمي محمد بن الأمير ناصر الدين محمد بن أبي بكر بن علي بن أبي شريف المقدسي الشافعي المتوفى سنة 906 هـ/1498م، شيخ مشايخ الإسلام، وشيخ مجير الدين عبد الرحمن العليمي.

12 تقع الزاوية الختنية خلف سور المسجد الأقصى من الجهة الجنوبية الشرقية، وقف هذه الزاوية في 18 ربيع الأول سنة 587هـ/1191م السلطان صلاح الدين الأيوبي على شيخ من المجاهدين الجاورين في القدس الشيخ جلال الدين محمد بن أحمد بن محمد جلال الدين الشاشي، وعلى من يحدو حذوه من بعده. الأئس الجليل، ج2، ص: 13، 34. العسلي: معاهد العلم، ص: 101.

الحج سنة 908هـ/1502م¹³.

أسرته

ينحدر مجير الدين من عائلةٍ عُمرية الأصل، عُلمية الجد، حنبلية المذهب بدءاً بوالده القاضي شمس الدين محمد العليمي الذي ولد في الرملة سنة 806هـ/1403م، ثم أفراد أسرته، وهم شقيقه كمال الدين محمد¹⁴، وشقيقته الكبرى عائشة¹⁵ التي كانت زوجاً للقاضي شمس الدين أبي الخير محمد بن عمران¹⁶، وبذلك يكون مجير الدين هو خال القاضي أفضل الدين محمد بن محمد بن عمران الحنفي¹⁷ الذي ترك وقفاً في مدينة القدس مؤرخاً في سنة 910هـ/1504م¹⁸، بالإضافة إلى شقيقته الصغرى خديجة¹⁹ التي أطلت علينا من خلال السجلات الشرعية عبر شكوى في سنة 954هـ/1547م، تقدمت بها للقاضي الشرعي على رجلٍ يهودي. وعُرف من أفراد عائلته العليمية كل من بهاء الدين العليمي²⁰، والشيخ أبي المعالي العليمي²¹، والقاضي شمس الدين محمد بن القاضي شهاب الدين العليمي الشافعي²²، وهم معاصرون لمجير الدين عبد الرحمن العليمي.

13 سجل شرعي 3 ص:54.

14 سجل شرعي 27 ص:70.

15 سجل شرعي 12 ص:72.

16 سجل شرعي 5 ص:7.

17 سجل شرعي 13 ص:88.

18 سجل شرعي 13 ص:220.

19 سجل شرعي 27 ص:70.

20 سجل شرعي 17 ص:88.

21 سجل شرعي 13 ص:642.

22 سجل شرعي 12 ص:54.

مكان إقامته

تنقل مجير الدين العليمي في حياته بين القدس والقاهرة والرملة والخليل، إلا أن خاتمة حياته كانت في مسقط رأسه، القدس، حيث ولد وعاش منذ نشأته في حاراتها وجوار مسجدھا الأقصى المبارك. ويستفاد من نصين أنه سكن في دارٍ كانت تقع لصق المسجد الأقصى من ناحية الغرب حيث باب المغاربة، ومتوضاً كان هناك أسفل داره القريبة من المدرسة الفخرية²³، وسكن أيضاً في دارٍ عرفت بنسبه العمري (دار العمري)²⁴ كانت تقع في خط مرزبان²⁵ بالقرب من الزاوية البدرية وزاوية الشيخ أبي عبد الله القرشي²⁶.

23 سجل شرعي 1 ص: 273.

24 سجل شرعي 33 ص: 114.

25 يقع خط (طريق) مرزبان غربي خط وادي الطواحين (الواد) من الأعلى، ويعرف موضعه اليوم بعقبة القرمي، وعقبة رصاص (عقبة الخالدية)؛ يقول مجير الدين «ولم أدرِ نسبته لماذا ولكنه يكتب في المستندات الشرعية هكذا» ونرى أن هذا الخط قد اكتسب تسميته هذه من الأمير سيف الدين المشطوب أبي الحسن علي بن أحمد بن أبي الهيجاء بن عبد الله بن أبي الخليل بن مرزبان الهكاري، وقد دفن هذا الأمير في داره الكائنة في خط مرزبان والتي آلت فيما بعد إلى بدر الدين الهكاري فعرفت بالمدرسة البدرية. إن المعلومات المتوفرة عن تاريخ هذا الخط أو الطريق شحيحة جداً؛ لذا نقتبس ما أورده مجير الدين عن هذا الخط في سياق حديثه عن خطوط القدس: «خط مرزبان وصار على أقسام، فن سوقة باب القطنين إلى آخر العقبة يعرف بعقبة القطنين، ومن رأس العقبة إلى خان الجبيلي، يعرف بحارة حمام علاء الدين، ويليه من جهة الغرب شارع يعرف بحارة الشيخ محمد القرمي، ويليه من جهة الشمال شارع يعرف بحارة الحصرية، ويليه من جهة الشرق شارع يعرف بحارة ابن الشتير لسكنه بها؛ وهذا كله يدخل في عموم خط مرزبان».

26 ذكرها مجير الدين بإيجاز من أنها كانت تقع في خط مرزبان، دون أن يتطرق إلى أية إضافات وتفاصيل أخرى. ولعلها كانت تقع بالقرب من زاوية القرمي والزاوية البدرية (دار المشطوب)، وهي تُنسب إلى الشيخ أبي عبد الله محمد القرشي المتوفى سنة 599هـ/1203، وقد تكون إما من إنشائه أو أنها كانت موقوفة عليه فعرفت. مجير الدين: الأُس الجليل، ج2، ص: 294.

مؤلفاته

صنّف عددًا من المؤلفات أهمها :

• الأئس الجليل بتاريخ القدس والخليل، وهو مصنفٌ كبير في خطط القدس وتراجم مشاهيرها، وذكر آثارها وفتوحها؛ يوجد عددٌ من نسخه المخطوطة موزعة في دور الكتب في العالم؛ ابتداءً تأليفه في 25 ذي الحجة سنة 900هـ/1494م وفرغ منه في سابع عشر رمضان سنة 901هـ/1495م، إلا أنه عاد وأضاف عليه حوادث جرت في أعوامٍ لاحقة امتدت حتى سنة 915هـ/1509م كما يُلاحظ في عددٍ قليلٍ من نسخه المخطوطة، وقد طُبِع الكتاب غير مرة وتُرجم إلى أكثر من لغة .

• المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، وقد ترجم فيه لأتباع المذهب الحنبلي الذي ينتمي إليه .

• التاريخ المعترف في أبناء من غير، ويُعرف بالتاريخ العام لمجبر الدين، وهذا الكتاب ما زال مخطوطاً.

• البدر المنور، في سيرة الملك المظفر، سليم خان؛ يوجد نسخة يتيمة من هذا المخطوط في الخزانة العامة في الرباط، رقم 2602 ابتداءً من دخول السلطان سليم خان إلى القدس .

• الدر النضيد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، وهو مختصر للمنهج الأحمد .

• تاريخ القدس والخليل؛ يوجد منه نسخة يتيمة في خزانة قرّة مصطفى باشا باستانبول، رقم 399 .

وفاته وموضع قبره

توفي مجير الدين عبد الرحمن العليمي في داره بالقدس صباح يوم الأحد ثالث شهر رجب سنة 927هـ/2015م عن ستِّ وستين عاماً وسبعة شهور، وصُلِّي عليه بالمسجد الأقصى المبارك صلاة الظهر، ثم حمل في جنازة حافلة إلى مقبرة ماملا غربي القدس، ودُفن بتربته²⁷ التي أعدها لخاتمته بالحوش هناك بالقرب من شيخه الكمال بن أبي شريف المقدسي، وابن القلانسي صاحب ذيل تاريخ دمشق، وأبي عبد الله القرشي، رحمهم الله جميعاً.

ويوجد بالقرب من كنيسة الجسمانية في أسفل جبل الزيتون قبة أقيمت في وقت متأخر، وصفتها حجج من سجلات المحكمة الشرعية في القدس أواخر العهد العثماني، بأنها تضم قبر مجير الدين!

27 إنَّ موضع قبر مجير الدين بحاجة إلى مزيدٍ من البحث والدراسة، فهناك مصادر تشير إلى أنه دُفن في مقبرة مأمن الله غربي القدس، من أهمها، ما نُقل عن عبد الغني النابلسي عند زيارته لقبر العليمي في مقبرة مأمن الله، وكذلك ما ورد عن دفنه في مقبرة مأمن الله في خاتمة نسخة المتحف البريطاني من مخطوط الأُنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، في حين تشير مصادر أخرى، متأخرة، إلى ضريحه الكائن شرقي باب الأسباط بالقرب من كنيسة سننا مريم.

مدينة القدس القديمة وأسوارها في لجنة اليونسكو للتراث العالمي

د. ريتا عوض

يشكل موقع «مدينة القدس القديمة وأسوارها» حالة فريدة في قائمة اليونسكو للتراث العالمي التي تضم المواقع الثقافية والطبيعية في العالم ذات القيمة العالمية الاستثنائية. وتتألف هذه القائمة اليوم من تسعمائة وواحد وثمانين موقعا ثقافيا وطبيعيا تقع في مائة وستين دولة عضوا في اتفاقية حماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي التي أقرها مؤتمر عام اليونسكو في تشرين أول/أكتوبر سنة 1972¹. ففي عام 1981 سجلت لجنة التراث العالمي² موقع «مدينة القدس القديمة وأسوارها» في قائمة التراث العالمي، وفي العام الذي تلاه سُجِّلَ الموقع في قائمة التراث العالمي المهدد بالخطر. عبر عقود ثلاثة من الزمن، حدثت تغييرات عديدة في شؤون السياسة الشرق أوسطية، وفي خطاب اليونسكو حول القدس، كما في لجنة التراث العالمي بخاصة بعد انضمام إسرائيل عام 1999 إلى الاتفاقية وعضويتها في اللجنة لأربع سنوات ابتداء من عام 2006. غير أن العوامل

1 دخلت حيز النفاذ في 17 كانون الأول/ديسمبر 1975. انضمت ثماني دول عربية إلى الاتفاقية قبل دخولها حيز النفاذ هي حسب تواريخ الانضمام: مصر (7/ 2/ 1974)، العراق (5/ 3/ 1974)، السودان (6/ 6/ 1974)، الجزائر (24/ 6/ 1974)، تونس (13/ 3/ 1975)، الأردن (5/ 5/ 1975)، سوريا (13/ 5/ 1975)، المغرب (28/ 10/ 1975).

2 تتألف اللجنة من ممثلين لواحدة وعشرين دولة طرفا في اتفاقية اليونسكو لحماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي (1972) تتشكل بالانتخاب من قبل الدول الأطراف في الاتفاقية.

الرئيسية التي تسهم في جعل القدس حالة استثنائية لخصوصية في لجنة التراث العالمي لم تتغير: فالمدينة ما زالت تحت الاحتلال، وإسرائيل لا تزال تتماهى في تحديّ اللجنة الدولية وتتجاهل قراراتها بشأن القدس، وتواصل تغيير الهوية الثقافية للمدينة المقدسة وتستمرّ بشكل متسارع ومكثّف في القيام بالحفريات الأثرية في المدينة المحتلة³ بهدف صياغة ما يدعوه عدد من الأثريين الإسرائيليين أنفسهم: «رواية مشوّهة للتاريخ تدمج الأسطورة وانحرافه بالحقائق الأثرية»⁴، ولا تزال إسرائيل تتمتع في اجتماعات اللجنة كما في أمكنة أخرى، بدعم الولايات المتحدة الأميركية وعدد من حلفائها.

3 في إعلان مصوّر في عام 2010، ذكر المدير التنفيذي لهيئة الآثار الإسرائيلية أن اتساع الحفريات في مدينة القدس القديمة في السنوات الخمس والست الأخيرة لم يسبق له مثيل وقال: «نحن نحري حفريات (في المدينة القديمة) كما لم يحفر أحد طوال مائة وخمسين عاماً». الهلالان في الأصل.
«We are digging (in the Old City) as no one has dug for 150 years»..Yonathan Mizrahi, Between Holiness and Propaganda ; Archaeology and Political Claims over the Old City of Jerusalem, p. 4. December 2011. In www.alt-arch.org

4 “a distorted version of history – merging myth and legend with archaeological fact”.
H. Watzman, “Deep Divisions,” Nature 447, (3 May 2007), pp. 22-24, cited from Mick Dumper and Craig Larkin (2012), “The Politics of Heritage and the Limitations of International Agency in Divided Cities: The role of UNESCO in Jerusalem’s Old City”, p. 5. www.conflictincities.org

وكتب رفايل غرينبرغ، أستاذ علم الآثار في جامعة تل أبيب تحت عنوان “علم آثار ضحل ووحشي”: “معظم الأبحاث الأثرية في القدس تجري مدفوعة بضغط من جماعات وأفراد ذوي مصالح سياسية بهدف “إثبات” حقوقنا التاريخية في المدينة أو إخلاء مساحة للبناء” وأنهى مقاله بقوله: “بعد 40 سنة من السيطرة على المدينة، إننا نحفر كأنه لن يكون هناك غد”.

“Most of the archaeological research in Jerusalem is being driven by pressures from politically interested groups and individuals with the aim of “proving” our historical rights in the city or clearing an area for construction” ... “After 40 years of controlling the city we are digging as if there were no tomorrow.”

www.haatretz.com, October 8, 2009. Raphael Greenberg, “Shallow and Brutal Archaeology”

تسجيل «مدينة القدس القديمة وأسوارها» في قائمة التراث العالمي

بدأ حضور القدس في لجنة التراث العالمي عام 1980 في الدورة الرابعة لاجتماع اللجنة حين قدّم الأردن⁵ ترشيح «مدينة القدس القديمة وأسوارها» للتسجيل في قائمة التراث العالمي. وقررت اللجنة اتخاذ الإجراءات اللازمة لدراسة هذا المقترح لما يمثله الموقع من قيم عالمية ذات أهمية فريدة من النواحي الدينية والتاريخية والمعمارية والفنية.⁶ وعُرض ملف ترشيح القدس من ضمن ملفات المواقع العالمية المرشحة ذلك العام، على اجتماع مكتب اللجنة المنعقد بباريس (4 - 7/ 5/ 1981) الذي يعدّ للدورة الخامسة لاجتماعها وكان مقرراً عقده بمدينة سيدني بأستراليا من 26 - 30/ 10/ 1981. وإذ لم يصل المكتب إلى اتفاق عام بشأن تسجيل الموقع لما يشكّله تسجيل القدس بالنسبة إلى بعض أعضاء اللجنة من «مشكلات إجرائية وقانونية»⁷، قرّر عرضه على اللجنة، وهي رسمياً صاحبة القرار

5 صادق الأردن على الاتفاقية بتاريخ 5/ 5/ 1975.

6 <http://whc.unesco.org>, Committee Sessions, 04COM Paris, France (1980), p. 6.

سيكون مرجعنا الموقع الإلكتروني لمركز التراث العالمي باليونسكو المشار إلى عنوانه هنا، ما لم نورد خلاف ذلك.

7 Ibid., 05BUR, Paris, France (1981), p. 11.

الدول الأعضاء في المكتب: أستراليا وبنما وتونس وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية. يلاحظ أن اتفاقية التراث العالمي لا تنطبق على المواقع التراثية الواقعة تحت الاحتلال، في حين تنص المادة 11 (1) على التالي: «ترفع كل دولة طرف في هذه الاتفاقية، إلى لجنة التراث العالمي، بقدر الإمكان، جرداً بممتلكات التراث الثقافي والطبيعي الواقعة في إقليمها...»، و (3) «لا يدرج بند في قائمة التراث العالمي، إلا بموافقة الدولة المعنية، ولا يؤثر إدراج ملك واقع في أرض تكون السيادة أو الاختصاص عليها موضوع مطالبة عدة دول على حقوق الأطراف في المنازعة». (الترجمة الرسمية للاتفاقية إلى اللغة العربية). ويشار إلى أن مصطلح إقليم المستخدم هنا هو في النص الأصلي بالإنكليزية (territory)، وأن «بند» و«ملك» هما في النص بالإنكليزية (property)، وهو ما يدل على عدم دقة النص العربي للاتفاقية. whc.unesco.org.
Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage.

النهائي. غير أنّ سبعة عشر عضواً من أعضاء اللجنة الواحد والعشرين⁸ دعوا إلى عقد دورة استثنائية للجنة - كان الأول من نوعه في تاريخها - لدراسة بند أساسي واحد وضع على جدول أعمالها، هو الطلب الذي قدمه الأردن لتسجيل القدس في قائمة التراث العالمي. وكان سبب تلك الدعوة حسب ما ذكره ممثل الأردن في اجتماع الدورة الاستثنائية⁹، هو محاولة تراجع عدد من أعضاء مكتب اللجنة عن القرار المتخذ بالإجماع في الدورة الرابعة للجنة واختيارهم تناول ما أسماه «مسائل معقدة وغير ذات صلة، لا تدخل في نطاق اختصاص اللجنة ولا مكتبها»¹⁰. وأحاط رئيس اللجنة أعضائها علماً بأن إسرائيل طلبت دعوة ممثل عنها للمشاركة في مداورات اللجنة، وطالب ممثل الولايات المتحدة الأميركية إعطاء الحق لإسرائيل بالتحدث بصفتها «الدولة المسؤولة عن إدارة مدينة القدس القديمة والمسيطرة عليها بحكم الأمر الواقع». غير أنّ رئيس اللجنة رأى استناداً إلى قواعد عمل اللجنة، أنه لا يمكن دعوة إسرائيل للمشاركة في الدورة لأنها ليست دولة طرفاً في الاتفاقية¹¹.

8 الدول الأعضاء في اللجنة: الأرجنتين وأستراليا والبرازيل وبلغاريا وقبرص والكنغو ومصر وفرنسا وألمانيا وغينيا والعراق وإيطاليا والأردن وليبيا ونيبال وباكستان وبنما والسنغال وسويسرا وتونس والولايات المتحدة الأميركية.

01EXTCOM Paris, France (1981).

9 فاز الأردن بعضوية اللجنة في الجمعية العامة للدول الأعضاء في اتفاقية التراث العالمي التي عقدت ببليغراد 7/ 10/ 1980، وبذلك أتيح لمثله المشاركة في مداورات اجتماع اللجنة التي تقتصر على الدول الأعضاء.

General Assembly, O3GA Belgrade, Yugoslavia (1980)

10 01EXTCOM, p. 3.

يلاحظ أن الدورة العادية للجنة كانت ستعقد بعد شهر ونصف من هذا التاريخ، غير أنّ الدعوة لدورة استثنائية للجنة يشير إلى وجود ضغوط على الدول التي دعت لعقدتها لانتخاذ قرار بعدم تسجيل الموقع تصديقاً لما ذهب إليه ممثل الأردن.

11 Ibid., p. 2.

وبالرغم من المداولات المسهبة لم تصل اللجنة إلى توافق بشأن تسجيل الموقع فتمّ اللجوء إلى التصويت، واتخذ قرار تسجيل «مدينة القدس القديمة وأسوارها» بأغلبية أصوات أعضاء اللجنة، في قائمة التراث العالمي، فيما اعترض أحد أعضاء اللجنة وامتنع خمسة منهم عن التصويت¹². ورغم مناشدة ممثل الأردن في اللجنة أعضائها تأييد الطلب الأردني «لأجل الإنسانية والتراث»، وتأكيد أن الأردن «لا يستخدم اللجنة ولا مداولاتها أداة لتحقيق مطالب سياسية»¹³، ورغم تذكير نائب المدير العام لليونسكو بقرار مؤتمر عام المنظمة في دورة اجتماعاته الحادية والعشرين عام 1980 بـ «التعجيل بإجراءات ضمّ مدينة القدس إلى قائمة التراث العالمي والنظر في تسجيلها في قائمة التراث العالمي المهدد بالخطر»¹⁴، فإن ممثل الولايات المتحدة الأميركية الذي صوت ضد تسجيل المدينة، وصف الطلب الأردني بأنه «ترشيح غير مقبول»، ووصف قرار اللجنة بأنه «خطوة كبيرة في الاتجاه الخاطئ» يؤدي حسب قوله، «إلى إدخال عنصر تسييس إلى لجنة التراث العالمي»، وقال إن «وفد الولايات المتحدة الأميركية يأسف لنتيجة هذه الدورة الاستثنائية ويطلب أن يعبر تقرير الدورة عن نأيه التام عما انتهت إليه»¹⁵. وقد أضيفت «مدينة القدس القديمة

12 اعترضت الولايات المتحدة الأميركية وامتنعت عن التصويت كل من أستراليا وألمانيا وإيطاليا وفرنسا وسويسرا، لأسباب تتعلق بما سمي «الوضع القانوني» للقدس. تراجع كلمات ممثلي الدول في الملحق الرابع لتقرير الدورة، المرجع السابق.

13 Ibid., p. 4.

14 Ibid., p.1. Resolution 21 C/4/14

15 Ibid., Annex IV, p. 3.

وأسوارها»¹⁶ إلى القائمة العالمية على أنها موقع مرشح من الأردن وليس بوصفها موقعا أردنيا¹⁷، وأجمعت اللجنة على أن تسجيل الموقع لا يترتب عليه اعتراف بالسيادة على المدينة.

مسألة القدس المحتلة في اليونسكو

لم يكن تسجيل موقع «مدينة القدس القديمة وأسوارها» في قائمة التراث العالمي أول عهد اليونسكو بمعالجة قضية القدس في مجالات عمل منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة، بخاصة في مجال التراث الثقافي. فمذ عام 1968، بعد عام واحد من احتلال إسرائيل القدس الشرقية، أدان مؤتمر عام اليونسكو في دورته الخامسة عشرة، ما تقوم به إسرائيل من حفريات أثرية في مدينة القدس القديمة فضلا عن أية محاولة لتغيير «ملاحمها الثقافية والتاريخية، بخاصة فيما يتعلق بالمواقع الدينية المسيحية والإسلامية»¹⁸، ووجه نداء دوليا ملحا إلى إسرائيل «للحفاظ بدقة» على التراث الثقافي للقدس، و«الامتناع عن القيام بأية حفريات أثرية»¹⁹. منذ ذلك التاريخ، تكاد لا تخلو أي من اجتماعات المؤتمر

16 يلاحظ أن ترشيح الأردن للموقع الذي قَدّم باللغة الإنكليزية وهي إحدى لغتي عمل لجنة التراث العالمي (إلى جانب الفرنسية) يسمي الموقع المرشح « Old City of Jerusalem (Al-Quds) and its Walls » كما يستدل من رسالة مندوب الأردن لدى اليونسكو الأستاذ طاهر المصري المؤرخة في 9/ 9/ 1981 الموجهة إلى رئيس لجنة التراث العالمي. راجع: Ibid., Annex II. وقد أسقطت كلمة «القدس» من اسم الموقع باللغتين الإنكليزية والفرنسية عند تسجيل الموقع.

17 هي الحالة الاستثنائية الوحيدة في قائمة التراث العالمي التي لا ينسب فيها الموقع إلى الدولة التي رشحته للتسجيل.

18 <http://unesdoc.unesco.org>, 15GC, Paris, October 1968.

19 Idem.

العام لليونسكو أو مجلسها التنفيذي من معالجة مسألة القدس وإصدار القرارات الداعية للحفاظ على التراث الثقافي للمدينة المقدسة. وإذ لم تبد إسرائيل أية نية للالتزام بتنفيذ تلك القرارات، أدان المؤتمر العام لليونسكو في دورته الثامنة عشرة عام 1974 إسرائيل «لموقفها المتناقض مع أهداف المنظمة المنصوص عليها في دستورها، المتمثل في إصرارها على تغيير الملامح التاريخية لمدينة القدس وعلى القيام بحفريات تمثل تهديدا لمعالمها الأثرية، بعد احتلالها غير الشرعي لهذه المدينة»²⁰، ودعا المؤتمر المدير العام إلى «الامتناع عن تقديم المساعدة لإسرائيل في مجالات التربية والعلم والثقافة إلى أن تلتزم بدقة بتنفيذ القرارات المذكورة»²¹. وقد ووجه قرار المؤتمر العام هذا باعتراض غربي عنيف، فجمّدت الولايات المتحدة الأميركية لمدة عامين، دفع إسهاماتها المالية في ميزانية اليونسكو، وخفضت فرنسا وسويسرا من نسبة إسهاماتهما الدورية في الميزانية²².

أمام هذا الضغط الغربي، الأميركي خاصة، وفي غياب موقف قوي مواجه له بخاصة من الجانب العربي، يحقق معادلة تضع الأمور في نصابها استنادا إلى القانون الدولي، لم يجد مدير عام اليونسكو أحمد مختار امبو بداً من أن يعترف في تقريره حول القدس المقدم إلى الدورة التاسعة عشرة للمؤتمر العام للمنظمة بأنه «بالرغم من المهمات التي قام بها إلى القدس الأستاذ [ريمون] لومير (Raymond Lemaire)، مبعوث المدير العام، والتي يمكن أن تمثل حضورا متقطعاً ومحدوداً جداً لليونسكو في القدس، فإن المدير العام مضطر

20 Ibid., 18GC , Resolution 3.427, Paris, October 1974.

21 Idem.

22 Dumper, ft.nt 21.

إلى الاستنتاج أن تلك المهمات لم يكن لها تأثير حقيقي في الوضع، وأن المدير العام مجبر أن يلاحظ أنه بالرغم من كل ما بذل من جهد، لم يكن بمقدوره أن يوقف، بصورة خاصة، الحفريات الأثرية التي يتم إجراؤها في مدينة القدس القديمة». ²³ وبحلول عام 1980، حين قدم الأردن ملف ترشيح القدس إلى مركز التراث العالمي للتسجيل في قائمة التراث العالمي، يمكن الاستدلال على الوضع في القدس ومحاولات اليونسكو الحفاظ على تراثها الثقافي، مما ورد في خطاب امبو، في افتتاح ندوة القدس التي نظمها المؤتمر الإسلامي بمقر اليونسكو بباريس حيث قال: «لقد تغير موقع القدس تغييرا عميقا، ولا يمكننا أن نقول بيقين كيف ستم حمايتها في السنوات المقبلة»²⁴.

القدس في قائمة التراث العالمي المعرض للخطر

في هذا الجو من عدم اليقين، لعل الأردن كان يسعى بدعم من الدول العربية الأطراف في اتفاقية التراث العالمي²⁵، إلى تحقيق مشاركة دولية فاعلة في حماية التراث الثقافي بمدينة القدس القديمة بتسجيلها ممتلكا تراثيا عالميا في إطار اتفاقية دولية ملزمة تنصّ ديباجتها فيما تنصّ، على أنه «يتعيّن على المجتمع الدولي، أمام اتساع الأخطار الجديدة واشتدادها، الإسهام في حماية التراث الثقافي والطبيعي ذي القيمة العالمية الاستثنائية، عن طريق بذل العون الجماعي»²⁶، وتصف

23 <http://unesdoc.unesco.org>, 19 GC , Nairobi, October-November 1976.

24 <http://unesdoc.unesco.org> , Amadou-Mahtar M'Bow, Symposium on Jerusalem, Paris, 1 December 1980.

25 الدول العربية الأطراف في الاتفاقية في ذلك الحين هي بالإضافة إلى الأردن: الجزائر ومصر والعراق وليبيا وموريتانيا والمغرب وعمان والسعودية والسودان وسوريا وتونس واليمن.

26 <http://whc.unesco.org>, Convention text.

الاتفاقية بأنها أداة «لإقامة نظام فعال يوفر حماية جماعية للتراث الثقافي والطبيعي ذي القيمة العالمية الاستثنائية»²⁷. وقد خطا الأردن خطوة إضافية في الدورة السادسة للجنة التراث العالمي عام 1982، حين دعا ممثله في اللجنة إلى حماية موقع «مدينة القدس القديمة وأسوارها» بتسجيله في قائمة التراث العالمي المعرض للخطر، وهو ما كان قد دعا إليه المؤتمر العام لليونسكو منذ عام 1980. وتم مجددا اللجوء إلى التصويت في ضوء اختلاف آراء أعضاء اللجنة، وانتهى إلى تسجيل الموقع في قائمة الخطر²⁸ وهو ما يحلّ اليونسكو والمجتمع الدولي - حسب بنود هذه الاتفاقية الدولية - مسؤولية اتخاذ إجراءات حازمة وعاجلة لحماية الموقع والتدخل الفوري والفعلي لحفظه وصونه. وعارض قرار تسجيل القدس في قائمة الخطر، ممثل الولايات المتحدة الأمريكية في اللجنة مبرراً اعتراضه حسب ما جاء في تقرير الدورة بأن «لا بد للممتمك أن يكون واقعا في أراضي الدولة المرشحة، وأنّ الأردن في رأيه لا يتمتع بما يخوّله تقديم هذا الترشيح، كما أنه لا بد من موافقة إسرائيل بما أنها فعليا تسيطر على القدس. وقال إنّ موقف حكومته يتمثل في أنّ الوضع النهائي للقدس يجب أن يتحدد من خلال المفاوضات بين الأطراف المعنية جميعا، واعتبر أنّ التحوّلات العمرانية التي حدثت في المدينة القديمة لا تشكل أخطارا جسيمة محددة»²⁹، وهو شرط التسجيل في قائمة الخطر حسب بنود الاتفاقية.

27 Idem.

28 تم التسجيل بأغلبية أربعة عشر صوتا وامتناع خمسة عن التصويت وصوت واحد رافض كما هو الحال في العام السابق. 06COM, Paris, France (1982), p. 11.

29 Ibid., pp. 10-11.

تعدد المادة 11 (4) من الاتفاقية ما تدعوه بالأخطار الجسيمة التي تستدعي إدراج موقع ما في قائمة التراث الثقافي المعرض للخطر ومنها «النزاع المسلح أو التهديد به».

القدس في «القائمة التمهيدية» الإسرائيلية للتراث العالمي

لم يكسب القدس تسجيلها في قائمة التراث العالمي وفي قائمة الخطر ما كان مفترضا من عناية ولا نال تراثها ما كان مرجواً من حماية. بل لم يكن للقدس من حضور في اجتماعات لجنة التراث العالمي خلال ما تبقى من سنوات عقد الثمانينيات وطوال عقد التسعينيات، بالرغم من استمرار عضوية الأردن في اللجنة حتى عام 1987 وتمثيل دول عربية عدة في دورات اجتماع اللجنة جميعاً³⁰. فباستثناء ملاحظة قصيرة في تقرير مقرر الدورة السابعة للجنة عام 1983 تشير إلى أن مركز التراث العالمي باليونسكو بذل كل جهد ممكن للاستجابة لطلب التعاون الفني الذي قدمه الأردن وأقرته اللجنة في دورتها السابقة والمقدر بمائة ألف دولار، وإلى تعذر إيفاد بعثات خبراء إلى القدس، وإلى أنه سيُحفظ بالميزانية حتى تتاح الظروف المناسبة لتنفيذ القرار³¹، فإن القدس لم تعد إلى اللجنة إلا في دورة اجتماعاتها الرابعة والعشرين التي عقدت بمدينة كرينز بأستراليا عام 2000. وكان ذلك العام نقطة تحولٍ أساسي في ملف القدس في لجنة التراث العالمي. ففي 6/ 10/ 1999 وقّعت إسرائيل على اتفاقية حماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي لتصبح طرفاً فيها بتاريخ 6/ 1/ 2000، وقدمت في شهر تموز/يوليو 2000 إلى مركز التراث العالمي «قائمة تمهيدية (مؤقتة)» تضمّ عشرين موقعا ثقافيا وطبيعا تنوي تسجيلها تباعا في قائمة

30 <http://whc.unesco.org>, Committee sessions.

ظل موضوع القدس حاضرا في اجتماعات المجلس التنفيذي والمؤتمر العام لليونسكو، وواصلت المنظمة محاولات إرسال مبعوث لها إلى القدس للاطلاع على أوضاع التراث الثقافي فيها خاصة، تنفيذاً لقرارات مجلسها التنفيذي ومؤتمرها العام.

31 07COM, Florence, Italy 1983, p. 14.

التراث العالمي. وكانت «القدس» من ضمن تلك المواقع³²، وقد تقدّمت بملف ترشيحها لعرضه على الدورة الخامسة والعشرين للجنة عام 2001. وكان مردّ عزوف إسرائيل عن توقيع الاتفاقية رفض الانضمام إلى اتفاقية جرى في إطارها تسجيل القدس في قائمة التراث العالمي من قبل الأردن. يقول مايكل ترنز، الرئيس السابق للجنة الإسرائيلية للتراث العالمي، في دراسة حول «التراث الثقافي العالمي بإسرائيل» نشرت عام 2003، إن إسرائيل بانضمامها إلى الاتفاقية أصبحت الدولة المائة والثامنة والخمسين الطرف فيها؛ وعزا تأخرها في التوقيع على الاتفاقية الذي وصفه بالمؤسف، إلى «التداعيات السياسية لتسجيل القدس في قائمة التراث العالمي عام 1981 من قبل المملكة الأردنية الهاشمية»³³. غير أن تلك «التداعيات» ظلت قائمة في أواخر عام 1999 حين قررت إسرائيل الانضمام إلى الاتفاقية. ويبرر ترنز ذلك القرار بقوله في مقابلة نشرتها صحيفة هآرتس في عام 2011، إن «إسرائيل لم يكن في نيتها توقيع الاتفاقية، غير أن الحكومة الإسرائيلية كانت متخوفة من قيام الفلسطينيين بإنشاء دولتهم عام 2000 ولم ترغب في ترك أية ثغرات متمثلة في صيغة معاهدات غير موقعة»³⁴. وإذ يوحي ما صرّح به ترنز أن إسرائيل سارعت إلى الانضمام إلى كل ما لم تكن طرفا فيه من معاهدات دولية في تلك الفترة، فإن

32 راجع هامش رقم ٧ حيث الإشارة إلى المادة 11 (1) من الاتفاقية وهي المادة الخاصة بالقوائم التمهيدية وتشرط أن تكون الممتلكات المدرجة في القائمة التمهيدية التي ترفعها الدولة الطرف إلى لجنة التراث العالمي "واقعة في إقليمها".

33 "World Heritage in Israel – The Tentative List – Preparation and Process", Ariel, The Israel review of of Arts and Letters, No. 115, May 2003, p. 7.

34 Haaretz, "The high price of preservation", July 01, 2011.

الواقع يكذب استنتاجه هذا. ولو اكتفينا بمراجعة معاهدات اليونسكو، نجد أن إسرائيل لم توقع «بسبب تخوفها من قيام دولة فلسطينية عام 2000»، سوى اتفاقية التراث العالمي³⁵، ويعود ذلك في رأي هذه الكاتبة، إلى تخوف إسرائيل من انضمام الفلسطينيين إلى هذه الاتفاقية بعد إنشاء دولتهم، وسعيهم لتسجيل مواقع ثقافية وطبيعية في أرض فلسطين في قائمة التراث العالمي³⁶، وتعزيز دور فلسطين بشأن قضية القدس في إطار عمل لجنة التراث العالمي.

وكان ما أثار موضوع إدراج القدس في القائمة التمهيدية الإسرائيلية في دورة كرينز، ولم يكن على جدول أعمالها، بيان وجهه مؤتمر الوزراء العرب المسؤولين عن الشؤون الثقافية الذي عقد بالرياض في شهر تشرين الثاني/نوفمبر 2000 وسبق انعقاد اجتماع لجنة التراث العالمي مباشرة.

وكنت أنا ريتا عوض كاتبة هذا المقال مسؤولة عن تنظيمه في إطار عملها في

35 لم تنضم إسرائيل إلى اتفاقيات اليونسكو التالية: اتفاقية بشأن الوسائل التي تستخدم لحصر ومنع استيراد وتصدير ونقل ملكية الممتلكات الثقافية بطرق غير مشروعة (1970) واتفاقية «اليونيدروا» المكلمة لها (1995) والبروتوكول الثاني لاتفاقية لاهاي الخاصة بحماية الممتلكات الثقافية في حالة النزاع المسلح (1999) واتفاقية حماية التراث الثقافي المغمور بالمياه (2001) واتفاقية حماية التراث الثقافي غير المادي (2003) واتفاقية حماية وتعزيز تنوع أشكال التعبير الثقافي (2005). راجع: www.unesco.org.

Culture, Conventions.

36 وهذا ما أكدته ردود الفعل الإسرائيلية لدى تسجيل فلسطين كنيسة المهد على قائمة التراث العالمي المعرض للخطر في الدورة السادسة والثلاثين للجنة (سانت بيترسبورغ، 2012)، فقد انتقد مكتب رئيس الوزراء الإسرائيلي قرار لجنة التراث العالمي تسجيل الموقع وقال إنه «برهان على أن اليونسكو تنصرف على أساس اعتبارات سياسية لا ثقافية»، وقال الناطق الرسمي باسم وزارة الخارجية الإسرائيلية بأن القرار تحول كلياً إلى خطوة سياسية موجهة ضد إسرائيل.

Haaretz, "UNESCO names Church of Nativity as First Palestinian World Heritage Site", June 30, 2012.

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ألكسو)³⁷. وقد أدان البيان بشدة ما تقوم به إسرائيل لتسجيل مواقع أثرية فلسطينية وعلى رأسها مدينة القدس، باعتبارها مواقع إسرائيلية في قائمة التراث العالمي، وأهاب بمنظمة اليونسكو وبلجنة التراث العالمي أن ترفضاً قبول ذلك الطلب الإسرائيلي المخالف لقرارات الشرعية الدولية والمكرس الاحتلال، والمدعي امتلاك التجليات الثقافية العربية، والساعي إلى طمس الهوية الثقافية الفلسطينية.³⁸ وفي اجتماع اللجنة بكيرنز أعطيت الكلمة لرئيس بعثة فلسطين المراقبة لدى اليونسكو، نخطب اللجنة داعياً أعضاءها إلى رفض النظر في الطلب الإسرائيلي لتسجيل موقع ثقافي في مدينة محتلة. وشكّلت مداخلته أول مشاركة فلسطينية في تاريخ عمل اللجنة³⁹، وموقفاً صريحاً أكد -

37 يعود الفضل في كشف هذا الموضوع في حينه إلى الأستاذ عبد العزيز توري، الكاتب العام لوزارة الثقافة والاتصال بالمملكة المغربية حينذاك، إذ علم بوصفه رئيساً للدورة الثالثة والعشرين للجنة التراث العالمي التي عقدت بمراكش عام 1999، بإدراج إسرائيل «القدس» على قائمتها المؤقتة وتقديمها ملف ترشيحها إلى مركز التراث العالمي الذي كان يتكتم في تلك الفترة على القوائم المؤقتة للدول وملفات ترشيح المواقع. وقد أحاطني علماً بالأمر أثناء انعقاد المؤتمر الوزاري بالرياض، فعرضنا الموضوع على المؤتمر الذي قرر إصدار البيان وتوجيهه إلى مدير عام اليونسكو ورئيس لجنة التراث العالمي. وقد حمل الأستاذ توري البيان بنفسه إلى كيرنز كما قمت بإرساله رسمياً إلى مدير عام اليونسكو وأمين عام جامعة الدول العربية.

38 راجع الموقع الإلكتروني للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، قطاع الثقافة، السياسات الثقافية، المؤتمرات الوزارية، الدورة الثانية عشرة، الرياض 22-23 نوفمبر 2000، «بيان موجه إلى اليونسكو»، www.alecso.org.tn وراجع البيان مترجماً إلى الإنكليزية في whc.unesco.org, 24COM, Cairns, Australia, 27/11 - 2000/12/2, ANNEX XVI

39 كان هذا أول اجتماع لجنة التراث العالمي يحضره ممثل عن فلسطين. Ibid., Annex XVII. وكانت فلسطين حصلت على صفة مراقب باليونسكو عام 1974، حين أجرى مؤتمر عام المنظمة تعديلات على «قواعد عمل» المؤتمر العام وغيره من الاجتماعات التي تعقدها اليونسكو بطلب من الجامعة العربية، لغرض السماح لحركات التحرير المعترف بها من قبل المنظمات الإقليمية الحكومية، بالارتباط بنشاطات اليونسكو بما في ذلك المؤتمر العام، وبالتالي تمت دعوة منظمة التحرير الفلسطينية، المعترف بها من قبل جامعة الدول العربية، للمشاركة في الدورة الثامنة عشرة للمؤتمر العام وبدأت بالمشاركة في الاجتماعات التي تعقدها اليونسكو بصفة مراقب. unesdoc.unesco.org, 19GC.

بمباركة لجنة دولية - أن فلسطين هي طرف أساسي معني بالقدس في لجنة التراث العالمي. وقد أدرك السفير الإسرائيلي لدى اليونسكو حينذاك دلالة ذلك الموقف، فاتهم في كلمته التي تبعت مباشرة كلمة ممثل فلسطين، اتهم اللجنة بأنها تعمل وفق أهواء سياسية؛ واعترض على السماح لممثل فلسطين بمخاطبة اللجنة مذكراً بمنع حضور إسرائيل اجتماع اللجنة عام 1981 حين تم تسجيل القدس في قائمة التراث العالمي، كما اعترض على تسمية «الوجود» الإسرائيلي بالقدس احتلالاً، واصفاً القدس بأنها: «مدينة جذورنا، وتراثنا التوراتي والثقافي، ومكان عبادتنا وكياننا الوطني»⁴⁰، مدّعياً حق امتلاك المدينة وتاريخها وتراثها؛ وأشار إلى المادة 11 (3) من اتفاقية التراث العالمي التي تنصّ على أنه «لا يدرج بند في قائمة التراث العالمي، إلا بموافقة الدولة المعنية، ولا يؤثر إدراج ملك واقع في أرض تكون السيادة أو الاختصاص عليها موضوع مطالبة عدة دول على حقوق الأطراف في المنازعة». ويشكل هذا القول موقفاً خطيراً للدلالة، يعدّ القدس أرضاً متنازعا عليها وليس مدينة محتلة حسب قرارات الشرعية الدولية، فضلاً عن أنه يعدّ إسرائيل الدولة المعنية بالقدس⁴¹.

في العام التالي تقدمت إسرائيل بطلب ترشيح القدس للتسجيل في قائمة التراث العالمي، إلى اللجنة في دورتها الخامسة والعشرين التي كانت ستعقد بهلسنكي في فنلندا في الفترة من 11 - 16 / 12 / 2001. ونظر مكتب اللجنة

40 24COM, Annex XVIII.

41 وهو الخطاب نفسه الذي استخدمه ممثل الولايات المتحدة الأمريكية عامي 1981 و 1982 بشأن القدس في اجتماعي اللجنة.

الذي عقد اجتماعه بمقر اليونسكو بباريس في شهر حزيران/يونيو ذلك العام⁴² في هذا الطلب الذي وضع تحت عنوان: «تمديد موقع القدس - المدينة القديمة وأسوارها المسجل، ليشمل جبل صهيون». وجاء في تقرير مكتب اللجنة أنه «بعد تحليل دقيق للترشيح المقترح ولمواقف الأطراف المعنية التي تم التعبير عنها خلال اجتماع اللجنة بكرينز (ديسمبر 2000)، فإن المكتب يوصي الدورة الخامسة والعشرين للجنة بتأجيل النظر في الترشيح المقترح حتى يتم التوصل إلى اتفاق بشأن وضع مدينة القدس بما يتوافق مع القانون الدولي أو حتى تقدم الأطراف المعنية ترشيحا مشتركا»⁴³. وأوصى المكتب اللجنة «أن تشجع التعاون الفني للحفاظ على القيم العالمية المتميزة للموقع والمناطق المحيطة به ما بين الأطراف المعنية»⁴⁴. وأضاف تقرير مكتب اللجنة أنه تم طلب استشارة قانونية من الأمانة العامة للأمم المتحدة، وأحيطت اليونسكو علما بأنه تم إعدادها ولم

42 الدول الأعضاء في المكتب: أستراليا وزمبابوي وكندا والإكوادور وفنلندا والمغرب وتايلاند. وحضر الاجتماع ممثلون عن بعثات الدول العربية لدى اليونسكو التالية: مصر والعراق والأردن ولبنان وعمان وتونس واليمن والإمارات وفلسطين. كما حضره عن الجانب الإسرائيلي كل من سفير إسرائيل لدى اليونسكو ونائب المستشار القانوني في وزارة الخارجية ورئيس لجنة التراث الإسرائيلية. 25BUR, Paris, France (2001), Annex I

43 Ibid., Report of the Rapporteur, pp. 57-58.

44 Ibid., p. 58.

في حين أن وضع القدس في القانون الدولي واضح وصرح إذ يقر ذلك القانون كونها «مدينة محتلة». وكانت هذه المرة الأولى في أدبيات اليونسكو أو قراراتها التي يقترح فيها ما يسمى بـ «التعاون الفني بين الأطراف المعنية»، في الوقت الذي كانت تقارير المدير العام للمنظمة المقدمة إلى المجلس التنفيذي والمؤتمر العام تأسف لتعطيل إسرائيل المستمر منذ منتصف عام 2000 لمهمة ممثل المدير العام الأستاذ أولغ غرابار (Oleg Grabar) إلى القدس لوضع تقريره عن أوضاع التراث الثقافي في المدينة وفي الوقت الذي كانت انتفاضة الأقصى على أشدها. راجع:

unesdoc.unesco.org., 31C/13.

ترسل بعد، بانتظار الموافقة النهائية عليها، وأن هذه الاستشارة ستعرض على اللجنة في دورتها الخامسة والعشرين بهلسنكي⁴⁵. ويبدو أن توصية مكتب اللجنة عدت ذاتها قراراً⁴⁶ إذ لم يعرض الموضوع على اللجنة في هلسنكي كما لم يأت ذكر الاستشارة القانونية، ولا تقدم أي عضو من أعضاء اللجنة بطلب عرضها كما يتبين من وثائق الدورة الخامسة والعشرين⁴⁷. وليس من شك في أن التوصية التي عدت قراراً⁴⁸، شككت انتصاراً للموقف العربي عامة وللموقف الفلسطيني خاصة، وأكدت أن التصدي العربي القوي في دورة كرينز المستقب عملية الترشيح الإسرائيلية، كان له الأثر الفاعل في موقف اليونسكو نفسها التي لم تعرض ملف ترشيح القدس على المجلس الدولي للآثار والمواقع (إيكوموس)

45 Report of the Rapporteur, p. 58.

46 هذه هي الحالة الوحيدة في تاريخ عمل لجنة التراث العالمي - حسب ما أعلم - الذي لم يصدر بشأنها قرار عن اللجنة واكتفي بـ «توصية» مكتب اللجنة. ويحتاج هذا الموضوع إلى قيام كل من الأردن وفلسطين بوضع دراسة قانونية تنتهي إلى استنتاج بشأن مدى صحة هذا الإجراء الذي اتبعه مركز التراث العالمي ومدى قانونية اعتبار توصية اللجنة «قراراً» ملزماً وعرض الموضوع على اللجنة بعد إعداد دقيق لخلفية الموضوع وحيثياته، واتصالات واسعة مع الدول الأعضاء فيها. ويمكن أن يشكل ذلك بذاته مدخلاً لإعادة طرح مسألة وجود «القدس» في القائمة التمهيدية الإسرائيلية.

47 الدول العربية الأعضاء في اللجنة هي: لبنان وعمان ومصر. وحضر الدورة من الدول غير الأعضاء في اللجنة: الأردن والمغرب والسعودية وسوريا وتونس وممثل فلسطين الدائم في اليونسكو. 25COM, Helsinki, Finland (2001), ANNEX I
وكانت عضوية المغرب انتهت وتم انتخاب لبنان وعمان في الجمعية العامة الثالثة عشرة للدول الأطراف في الاتفاقية (باريس 6-7 تشرين الثاني/نوفمبر 2001).

48 يثبت هذا القرار في هامش الموقع المسمى «القدس» في القائمة التمهيدية (المؤقتة) الإسرائيلية في الموقع الإلكتروني لمركز التراث العالمي وفي وثائق المركز التي توزع في دورات اجتماع لجنة التراث العالمي، ويذكر أنه معتمد من اللجنة في دورتها الخامسة والعشرين رغم عدم وجود أي ذكر له في تقرير مقرر الدورة ولا في قراراتها. whc.unesco.org, Tentative Lists, Israel.

- وهو الهيئة الاستشارية المعتمدة من اليونسكو لتقييم ملفات الترشيح المقدمة من الدول للتسجيل على هذه القائمة - من ناحية، وفي القرار الذي اتخذته مكتب لجنة التراث العالمي من ناحية ثانية.

ويبقى السؤال مطروحا : لماذا لم يعرض مركز التراث العالمي الاستشارة القانونية في اللجنة رغم التعهد بتقديمها؟ وكيف كان يمكن لتلك الاستشارة أن تؤثر في صيغة قرار اللجنة بشأن ترشيح إسرائيل لموقع تسميه «القدس»، أو لإبقاء اسم القدس إلى اليوم، على «القائمة التمهيدية» الإسرائيلية؟

ظلّ موضوع الاستشارة القانونية منسياً لم يثره أي مندوب ممثل لأية دولة عربية في اليونسكو. وأعيد إحياء الموضوع حين وقّعت عام 2006 على ذكرٍ لهذه الاستشارة في تقرير مكتب اللجنة عام 2001 في الموقع الإلكتروني لمركز التراث العالمي، أثناء إعدادي لعقد أول اجتماع للجنة الخبراء العرب في التراث الثقافي والطبيعي العالمي، في إطار عملي مديرةً لإدارة الثقافة ورئيسةً لوحدة فلسطين بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. وتتألف هذه اللجنة من ممثلي الدول العربية الأعضاء في لجنة التراث العالمي، وتهدف اجتماعاتها إلى الإعداد لمشاركة عربية موحدة ومتكاملة في لجنة التراث العالمي، وتعمل على تنسيق المواقف العربية بشأن ملفاتها⁴⁹. وكان ملف القدس والتصدي

49 أصبحت اجتماعات هذه اللجنة العربية سنوية منذ ذلك الوقت، عقدت لمدة خمس سنوات متتالية بالكويت وعقدت آخر اجتماع لها في أبوظبي في حزيران/يونيو 2011. راجع التقارير بشأن عمل هذه اللجنة الخاص بالقدس في الموقع الإلكتروني للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، المجلس التنفيذي والمؤتمر العام، وثائق الدورات السابقة، البند حول: القدس والأوضاع التربوية والثقافية والعلمية في فلسطين، الدورة 84، ص. 7 - 12؛ والدورة 86، ص. 3 - 11؛ والدورة 87، ص. 3 - 6؛ والدورة 88، ص. 2 - 6؛ والدورة 90، ص. 3 - 4؛ والدورة 91، ص. 2 - 5؛ والدورة 91، ص.

للمحاولات الإسرائيلية لتسجيل مواقع ثقافية أو طبيعية في الأراضي العربية المحتلة في قائمة التراث العالمي، على رأس قائمة اهتماماتنا. وبدأت بالبحث عن تلك الوثيقة والاستفسار عنها في مكاتب البعثات العربية في اليونسكو، بالتعاون مع مكتب المنظمة العربية لدى اليونسكو. وتبين أن لا علم لأحد في البعثات العربية لدى اليونسكو بوجود تلك الوثيقة. ومرّ عامان من المتابعة المستمرة حتى وجدنا الاستشارة القانونية المذكورة في أرشيف البعثة اللبنانية، وكان ذلك قبيل الدورة الثانية والثلاثين للجنة التي عقدت بمدينة كيبك بكندا عام 2008.⁵⁰

وبينت الوثيقة أن السؤال الذي وجهته اليونسكو إلى المستشار القانوني للأمم المتحدة هو التالي: هل يجوز لإسرائيل قانونياً استناداً إلى بنود اتفاقية عام 1972 لحماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي، ترشيح جبل صهيون للتسجيل في قائمة التراث العالمي بما هو امتداد للموقع المسجل «مدينة القدس القديمة وأسوارها»؟ وقد خلصت الاستشارة القانونية الموقّعة من السيد هانس كوريل، الأمين العام المساعد للشؤون القانونية للأمم المتحدة بنيويورك، والمؤرخة في 2001/ 12/ 7، بعد دراسة قانونية مطوّلة ومفصّلة للموضوع، إلى القول: «إن كان جائزاً لجبل صهيون أن يتم ترشيحه في آخر الأمر ليضمّ إلى القائمة، يكون ترشيحه من حيث هو ممتلك قائم بحدّ ذاته، مستقلّ عن مدينة القدس القديمة وأسوارها»⁵¹. وقد أعددتُ مداخلة في هذا الموضوع قرأها ممثل الأردن، العضو

50 المرجع السابق، الدورة 88، ص. 6.

51 “...if and in so far as Mount Zion may eventually be nominated for inclusion in the List, it will be nominated as a property in its own right, distinct from the Old City of Jerusalem and its Walls.”

في اللجنة⁵²، في دورة اجتماع مدينة كيبيك، بينّ فيها أنه رغم وجود متسع من الوقت ما بين استلام الاستشارة القانونية من قبل اليونسكو وموعد انعقاد اجتماع اللجنة بهلسنكي، فإن اليونسكو لم تعرض الوثيقة على اللجنة، وانتظر مدير مركز التراث العالمي حتى يوم 14 / 01 / 2002 ليحيلها إلى أعضاء اللجنة⁵³. وطالب ممثل الأردن استناداً إلى الردّ القانوني الصادر عن الأمم المتحدة، بإسقاط موقع القدس من القائمة التمهيدية الإسرائيلية، وثني ممثل مصر على الطلب المقدم من الأردن⁵⁴. وتم اتخاذ قرار بتأجيل النظر في الموضوع المطروح حتى الدورة القادمة لاجتماع اللجنة، في ضوء عدم التوصل إلى قرار متفق عليه بين أعضائها⁵⁵.

وكنّت قد نبّهت في الاجتماع الأول للخبراء العرب في التراث الثقافي والطبيعي العالمي في عام 2006، إلى أن الموقع المسمى «القدس» ما زال موجوداً في القائمة التمهيدية الإسرائيلية، واتخذنا قراراً بالتعبير عن الموقف العربي الراض لوجود اسم القدس في القائمة الإسرائيلية، وكلفّ المغرب، العضو في الدورة الثلاثين للجنة، بتقديم بيان باسم المجموعة العربية أكدّ فيه التمسك بهذا

52 فاز الأردن بعضوية اللجنة بالانتخاب في أكتوبر 2007، واستمرت عضويته من 2008 - 2011. راجع تقرير الدورة 88 للمجلس التنفيذي للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

53 استلمتها الدول العربية الأعضاء في اللجنة حينذاك وهي كما سبقت الإشارة في هامش 41 : لبنان وعمان ومصر.

54 whc.unesco.org, 32COM, Quebec City, Canada, 2008, Draft Summary Record, p. 267.

55 Ibid., Decisions Adopted at the 32nd Session of the World Heritage Committee, p. 145.

الموقف.⁵⁶ كذلك عرضنا الموضوع على مؤتمر الوزراء العرب المسؤولين عن الشؤون الثقافية في اجتماعه بمسقط عام 2006، فأصدر المؤتمر بياناً موجهاً إلى اليونسكو يعبر عن القلق الشديد لإدراج إسرائيل القدس في قائمتها التمهيدية لتسجيلها كموقع إسرائيلي في قائمة التراث العالمي، وعن الاستياء لظهور اسم القدس في القائمة الإسرائيلية في وثيقة رسمية لليونسكو، لما في ذلك من تنكّر لقرارات الشرعية الدولية وتحدّ للقانون الدولي. ودعا البيان منظمة اليونسكو ومديرها العام ولجنة التراث العالمي للعمل على دفع إسرائيل لإسقاط القدس من قائمتها التمهيدية التزاماً بالقرارات الدولية التي تنصّ على أن إسرائيل دولة محتلة لأراض فلسطينية وعربية، بما فيها القدس.⁵⁷ كما رفعنا البيان إلى مؤتمر القمة العربية المنعقد بالرياض (2007) فأصدر قراراً يدعو الدول العربية الأعضاء في لجنة التراث العالمي والمنظمة العربية لمتابعة العمل لإسقاط القدس من القائمة التمهيدية الإسرائيلية.⁵⁸

ولئن كان المبرر الذي قدّمه مركز التراث العالمي لإبقاء "القدس" في القائمة التمهيدية الإسرائيلية هو أن وثيقة "المبادئ التوجيهية لتنفيذ اتفاقية التراث العالمي" لا تجيز لليونسكو التدخل فيما تدرجه الدول من مواقع في قوائمها التمهيدية، فقد بدأنا منذ ذلك الحين وعبر الدورات اللاحقة لاجتماعات اللجنة، العمل على تعديل الفقرة المتعلقة بالقوائم التمهيدية في وثيقة "المبادئ التوجيهية"

56 Ibid., 30COM, Vilnius, Lithuania, 2006, Summary Record, p. 170. .

57 يراجع البيان في الموقع الإلكتروني للمنظمة: مجال الثقافة، السياسات الثقافية، المؤتمرات الوزارية، الدورة الخامسة عشرة. www.alecso.org.tn

58 قرار رقم 372، صفحة www.arableagueonline.org

لوضع الصيغة التي تتيح إسقاط موقع القدس من القائمة التمهيدية الإسرائيلية، وقد ظل ذلك العمل متواصلاً حتى عام 2012 توضع في سبيله عقبات عديدة. فقد أقرّت اللجنة في دورة عام 2011 تعديلات على فقرات عدة في "المبادئ التوجيهية"، فيما تعمد مركز التراث العالمي تجاهل الفقرة المتعلقة بالقوائم التمهيدية. فأعدتُ مجدداً بياناً قرأه ممثل الأردن في اجتماع اللجنة بمقر اليونسكو بباريس عام 2011 ذكّر فيه بموضوع الاستشارة القانونية للأمم المتحدة وتعمد مركز التراث العالمي عدم تقديمها إلى اللجنة في حينه، وكرّر المطالبة بإسقاط موقع "القدس" من القائمة الإسرائيلية، ودعم موقفه مثلاً مصر والعراق في اللجنة وهو ما كان متفقاً عليه في الاجتماع التحضيري لتنسيق المواقف العربية في اللجنة، كما كرّر ممثل الأردن تقديم التعديل الذي اقترحناه منذ عام 2008 على الفقرة المتعلقة بالقوائم التمهيدية في وثيقة "المبادئ التوجيهية"⁵⁹، فأصدرت اللجنة قراراً بتشكيل فريق عمل لدراسة الموضوع في الدورة السادسة والثلاثين لاجتماع اللجنة، وخصّص بند في برنامج عملها لهذه الغاية⁶⁰. غير أن فريق العمل الذي اجتمع في إطار الدورة السادسة والثلاثين للجنة (سانت بيترسبورغ، 24/6-6/7/2012) لم يصل إلى الاتفاق على إجراء التعديل المقترح من الأردن،

59 أثار البيان ردود فعل قوية في الاجتماع وحصل جدل بين رئيسة الجلسة المناوبة (باربادوس) بسبب غياب الرئاسة الأصلية للدورة (البحرين) وبين ممثل مصر في اللجنة وطلبت ممثلة روسيا من المجموعة العربية عدم إثارة ما أسمته قضايا سياسية، راجع: Summary Record, pp. 35COM, Paris, 2011, 292 - 295 and pp. 151 - 152 وراجع البيان في الملحق II في الوثيقة نفسها.

60 تراجع المراحل المتتابعة لهذا الموضوع عبر دورات اجتماع اللجنة والمقترح المقدم من الأردن لتعديل البند 68 المتعلق بالقوائم المؤقتة في:

36COM, Saint Petersburg, Russia, 2012, Documents, WHC-12/36.COM/13, Revision of the Operational Guidelines.

وصدر قرار اللجنة بأنها تعتبر أن لا ضرورة لإدخال أي تغيير على نص الفقرة 68 - وهي المتعلقة بالقوائم التمهيدية - من وثيقة «المبادئ التوجيهية» في هذه المرحلة.⁶¹ وكانت اللجنة في دورتها الحادية والثلاثين قررت مراجعة الفقرة المتعلقة بالقوائم التمهيدية في وثيقة «المبادئ التوجيهية» للتأكد من أن الممتلكات المقترحة في القوائم التمهيدية لا تتعارض مع الممتلكات المسجلة في قائمة التراث العالمي وطلبت من مركز التراث العالمي اقتراح نص بديل للفقرة المذكورة⁶²، وكان القرار قد اتخذ في ضوء الموقف العربي الراض إدراج القدس في القائمة التمهيدية الإسرائيلية. وقدم مركز التراث العالمي مشروع نص معدّل لهذه الفقرة إلى الدورة الثانية والثلاثين للجنة لم يكن ليؤدي في حال إقراره إلى إسقاط القدس من القائمة التمهيدية الإسرائيلية⁶³، ووضعت مشروع تعديل بديل للنص المقترح من المركز، قدمه ممثل الأردن، لم ينل إجماع أعضاء اللجنة ولم يُقترح

61 شارك ممثل الأردن في اجتماع فريق العمل الذي لم يضم في عضويته من ممثلي الدول العربية سوى ممثل الإمارات، رغم أن الانضمام إليه كان مفتوحاً لممثلي الدول غير الأعضاء في اللجنة، أنظر: WHC/12/36.COM/INF.19, p.8 - غير أن عدم إدراك أهمية هذا الموضوع وعدم معرفة خلفيته، وانعدام وجود تنسيق عربي مسبق نتيجة لذلك، وكذلك غياب الاتصالات الدبلوماسية والسياسية المسبقة مع الدول الأعضاء الصديقة في اللجنة لشرح أسباب طلب الأردن التعديل والقرارات السابقة للجنة في شأنه، وتشدّد عدد من أعضاء فريق العمل بخاصة رئيسه المندوب السويسري، في رفض التعديل المقترح (راجع كلمته في اجتماع اللجنة التي قال فيها إنّ فريق العمل يرى أن لا حاجة إلى العودة إلى الفقرة 68 وطالب بتبني قرار بذلك رغم أن الأردن حسب قوله، لا يوافق عليه). ولم يقدم أي وفد عربي في اجتماع اللجنة مداخلة للدفاع عن الطلب الأردني ولم يطلب أي منها عرضه على التصويت 226-227 Ibid., pp. 226-227 أدى إلى صدور القرار المذكور. يراجع القرار في:

WHC - 12/36.COM/19, Decision 36COM, 13.1, p. 236.

62 Decision 31COM 8A.3, p. 135.

63 يراجع التعديل المقترح من مركز التراث العالمي في الوثيقة: WHC - 08/32COM/8A:

عرضه على التصويت⁶⁴. والواقع أن قرار اللجنة في سانت بيترسبورغ عام 2012 اعتبر تعديل هذه الفقرة من وثيقة «المبادئ التوجيهية» غير ضروري في هذه المرحلة، ليس مناقضا لقراراتها المتتابعة عبر خمس سنوات منذ دورتها الحادية والثلاثين فحسب، بل إنه يستبعد طرح موضوع وجود موقع باسم «القدس» في القائمة التمهيدية الإسرائيلية في عمل اللجنة لمدة ستطول ما لم يُعاد إحياءه من جديد، وتلك مهمة تحتاج إلى تخطيط دقيق وعمل دبلوماسي دؤوب تتولاها وزارتا الخارجية في كل من الأردن وفلسطين بالتنسيق مع الدول العربية الأخرى والدول الصديقة بمتابعة مستدامة من قبل المندوبين الدائمين الأردنيين والفلسطينية في اليونسكو والمجموعة العربية فيها.

ونعود إلى السؤالين اللذين طرحنا: لماذا لم يعرض مركز التراث العالمي الاستشارة القانونية على اللجنة عام 2001 رغم التعهد بتقديمها؟ وكيف كان يمكن لتلك الاستشارة لو عرضت، أن تؤثر على صيغة قرار اللجنة حينذاك بشأن ترشيح إسرائيل لموقع تسميه «القدس»، أو لإبقاء اسم القدس في قائمتها التمهيدية؟ في تقديري الشخصي إنّ اليونسكو عملت على تحقيق ما تعدّه «توازنا سياسيا» بين الطرفين العربي والإسرائيلي. فحين لم تعرض عام 2001 على إيكوموس الملف الإسرائيلي لترشيح القدس للتقييم معتبرة كونه غير مقبول من حيث المبدأ، وحين أدركت أن قرار اللجنة لو أُتيح لها الاطلاع على الاستشارة القانونية كان سيعدّ انتصارا للموقف العربي، آثرت اللجوء إلى صيغة قرار لا يشكل هزيمة تامة لإسرائيل ولا يحقق نصرا كاملا للعرب؛ أو لعل اليونسكو

64 Decision 32COM 8A, p. 145.

توقّعت أن تنتمي وثيقة الاستشارة القانونية إلى نتيجة تراها «أكثر إيجابية» بشأن الترشيح الإسرائيلي للقدس، بحيث يُترك المجال مفتوحاً لإبقاء موقع القدس في القائمة التمهيدية الإسرائيلية. وكان ذلك ما أدى إليه «القرار» المعتمد من مكتب اللجنة نتيجة لحجب الاستشارة القانونية عن اللجنة. بل إن عدم عرض موضوع الترشيح الإسرائيلي للقدس على اللجنة، يرحّح هذا التحليل، إذ أن قرار رفض اللجنة تسجيل موقع ما في قائمة التراث العالمي يسقط حق الدولة المرشحة الموقع ترشيحه مجدداً للتسجيل، وبالتالي يسقط من قائمتها التمهيدية. من هنا كان القرار «بتأجيل النظر في اقتراح التسجيل». ولعل ذلك ما يفسّر ما وضع وما زال يوضع من تعقيدات إجرائية أمام ما تمّ بذله من مساعي عبر سنوات لإسقاط الموقع المسمى «القدس» من القائمة التمهيدية الإسرائيلية.

وغنيّ عن التأكيد أن بقاء «القدس» في القائمة التمهيدية الإسرائيلية ليس مسألة شكلية ولا هي غير ذات أهمية، فإسرائيل تواصل السعي لتسجيل القدس في قائمة التراث العالمي على أنها موقع إسرائيلي بوسائل شتى، وبخاصة عبر إجراء التعديلات المتكررة على «المبادئ التوجيهية لتنفيذ اتفاقية التراث العالمي». وتسعى إسرائيل بذلك إلى اكتساب اعتراف دولي بما تسميه «حقوقاً تاريخية وثقافية» في القدس. وتكفي قراءة وصفها لموقع «القدس» في قائمتها التمهيدية المتاح على الموقع الإلكتروني لمركز التراث العالمي لإدراك ذلك⁶⁵.

قرارات لجنة التراث العالمي بشأن القدس بين تراخي اليونسكو وتعتت إسرائيل عادت القدس إلى لجنة التراث العالمي عام 2000 قضية سياسية تستغلها

65 The List, Tentative Lists, Israel, Jerusalem.

إسرائيل لادعاء ما تسميه حقًا تاريخيًا ترجمه احتلالا استيطانيا، قبل أن تعود القدس إلى اللجنة موقعَ تراث عالمي في خطر ينال ما تناله مواقع التراث العالمي الأخرى المعرضة للخطر، من عناية اللجنة بوصفها الجهة الدولية المنتخبة لتوفير الحماية الجماعية للتراث العالمي. وحين عادت القدس منذ عام 2004 إلى جدول أعمال اللجنة في البند المخصص لـ «حالة حفظ الممتلكات المسجلة في قائمة التراث العالمي المعرض للخطر»، بعد أن طلبت الدول العربية الأعضاء في اللجنة عام 2003 من اليونسكو تقديم تقارير عن أوضاع التراث فيها⁶⁶، عادت كالحاضر الغائب. فالقرارات التي تصدر عن اللجنة لحفظ تراث «مدينة القدس القديمة وأسوارها» من مزيد الأخطار التي تهدده، ظلت حتى عام 2010 تؤخذ بما يسمى بـ«التوافق» ما بين ما يسمى بـ«الأطراف المعنية» - ويقصد بها إسرائيل والأردن وفلسطين - عبر مفاوضات في كواليس اجتماعات اللجنة، يتولاها غالبا وسطاء من اليونسكو أو من سفراء غربيين أو من الدولة المستضيفة للاجتماع، ويطلب رئيس اللجنة من أعضائها إقرار ما تم الاتفاق عليه بدون

66 الدول العربية الأعضاء هي عمان ولبنان ومصر. راجع :

28COM/INF.6, Draft Summary Record, p. 40.

وراجع القرار في: 27COM, Paris, France, 2003, Decision 7A.29.

وكانت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ممثلة في أنا كاتبة هذا المقال، بدأت عقد اجتماعات تنسيق للمواقف لممثلي الدول العربية بشأن القدس والتراث في الأراضي الفلسطينية أثناء اجتماعات اللجنة وعلى هامش تلك الاجتماعات، منذ عام 2002 في دورة اجتماع اللجنة بواشنطن إثر مشروع قرار صدر عن مكتب اللجنة يتضمن إدانة للاجتياح الإسرائيلي للمدن الفلسطينية، وهو ما دعا الولايات المتحدة الأميركية إلى إجراء اتصالات سياسية على مستوى وزارات خارجية الدول الأعضاء في اللجنة جميعا، للضغط عليها حتى لا تتبنى اللجنة مشروع القرار. واستكمل التنسيق العربي في الدورة 28 التي عقدت بمقر اليونسكو بباريس، حيث اتفق على إثارة موضوع القدس في اللجنة لاتخاذ قرار بإدراج تقرير حول أوضاع التراث الثقافي في القدس في كل دورة من دورات اجتماع اللجنة.

نقاش⁶⁷. وكانت إسرائيل ترضى بتلك القرارات - ولو بعد مفاوضات لم تكن غالبا بالهيئة - لإدراكها أنها لن تتعرض لأي ضغط لتنفيذها. وقد غدت هذه السياسة أسلوب عمل اليونسكو في شأن ملف القدس في لجنة التراث العالمي كما في اجتماعات مجلسها التنفيذي ومؤتمرها العام، تملها عليها الدول الغربية وترتضي بها المجموعة العربية، حتى أن التوصل إلى صيغة قرار «بالتوافق بين الأطراف المعنية» بشأن القدس، أصبح بالنسبة إلى اليونسكو هدفا بذاته، وتراجع حرصها على صون أصالة التراث الثقافي في القدس وسلامته وعلى تطبيق اتفاقية التراث العالمي للحفاظ على القيمة العالمية الاستثنائية للموقع المسجل في قائمة التراث العالمي⁶⁸. وقد زاد موقف اليونسكو المتراخي هذا إسرائيل تعنتا، فأخفقت محاولات مندوب المدير العام لليونسكو في تحقيق «توافق» حول نص القرار في كواليس اجتماع اللجنة الذي عقد بمقر اليونسكو بباريس عام 2011 بسبب رفض السفير الإسرائيلي لدى اليونسكو لبعض بنوده، فعرضت المجموعة العربية مشروع القرار مباشرة على اللجنة. ورغم أن اللجنة اعتمدته بلا مناقشة

67 28COM, Suzhou, China, 2004, Summary Record, pp. 234-235; 29COM, Durban, South Africa, 2005, Summary Record, INF.22, p. 65; 30COM, Vilnius, Lithuania, 2006, Summary Record, INF19, p.77; 31COM, Christchurch, New Zealand, 2007, INF. 24, p.103; 32COM, Quebec City, Canada, 2008, Summary Record, p. 220; 33COM, Sevilla, Spain, 2009, Summary Record, p. 175; 34COM, Brasilia, Brazil, 2010, Summary Record, p. 494.

68 في دورة اجتماع اللجنة عام 2007 بعد أن أعلن المدير العام المساعد للثقافة عن الوصول إلى توافق بشأن القرار الخاص بالقدس أكد أن ذلك يشكل «إنجازا كبيرا وهو أيضا إثبات أن بمقدور اليونسكو أن تحقق تقدما مهما في مجالات حساسة ليست ممكنة في محافل أخرى». 31COM, Summary Record, p. 39. وفي دورة عام 2010 صرح المدير العام المساعد للثقافة أن «المدير العام يود أن يهنيئ بصورة خاصة جميع الجهات المعنية لما أبدته من استعداد للتوصل إلى نص متفق عليه وعلى انفتاحها للحوار والتبادل». 35COM, Summary Record, p. 495.

ولا تعديل، فإن عددا من الدول الأعضاء في اللجنة لم تستنغ انفراد المجموعة العربية بوضع قرار لم يجد قبولا إسرائيليا، فحاولت المماطلة وتأجيل النظر فيه⁶⁹. وقد أثار تمرير القرار بدون اعتراض في اللجنة غضب إسرائيل، وصرح سفيرها في اليونسكو لصحيفة هآرتس أن أربع دول أعضاء في اللجنة عبرت شفها عن تحفظها، مما يعني في نظره أن القرار لم يؤخذ بالإجماع، ولهذا فهو «يعتقد أن المدير العام لليونسكو إيرينا بوكوفا لن تفعل به شيئا إذ قالت في أوائل هذا العام إنها لن تعمل على تنفيذ قرارات لا تؤخذ بالإجماع»⁷⁰. وينص هذا القرار فيما ينص، على التعبير عن أسف اللجنة لرفض إسرائيل الامتثال لقرارات لجنة التراث العالمي واليونسكو وطلبها من إسرائيل التعاون وتسهيل تنفيذ قرار اللجنة في دورتها الرابعة والثلاثين (2010) الداعي إلى ذهاب بعثة للرصد التفاعلي

69 تم اللجوء إلى التصويت برفع الأيدي لاتخاذ قرار بعرض مشروع القرار أو تأجيله فصوّت 11 عضوا بالإيجاب (مصر والعراق والأردن والصين والإمارات العربية وكينيا ونيجيريا وإثيوبيا ومالي [والبحرين وأفريقيا الجنوبية وقد سقط اسمهما سهوا في التقرير الذي يذكر عدد 11 صوتا ويذكر أسماء 9 دول])، و6 أعضاء طلبوا التأجيل (البرازيل والمكسيك وأستراليا وسويسرا والسويد وإستونيا) و3 أعضاء امتنعوا عن التصويت (فرنسا وروسيا وبربادوس)، 35COM, Paris, France, 2011, Summary Record, p.241 ويراجع بيان ممثل أستراليا في اللجنة وعبر فيه عن أسفه لعدم التوصل إلى توافق حول القرار وأن أستراليا تنأى بنفسها عن الجوانب التي لم يتم التوافق بشأنها: Ibid., Annex III, p. 328.

70 سُمي كلا من أستراليا وسويسرا والمكسيك والبرازيل وعزا ذلك إلى مراعاة علاقاتها مع الدول العربية الأعضاء في اللجنة.

“Israel Furious with Jordan over Condemnation of Jerusalem’s Old City Renovation”, Haaretz, June 28, 2011

كذلك لم يتم التوصل إلى توافق بين “الطرفين” في الدورة السادسة والثلاثين بسنت بيتربورغ (2012) واعتمدت اللجنة مشروع القرار المقترح من الطرف الفلسطيني-الأردني والمقدم من رئاسة اللجنة الروسية، وأعلن سفير إسرائيل لدى اليونسكو في الاجتماع عدم موافقة إسرائيل عليه، وهو ما يشكل استخفافا سافرا باليونسكو وقراراتها ويفرغ القرار الخالص بالقدس من أية دلالة أو جدوى. وتكرر الأمر ذاته في الدورة الأخيرة، 2013، بنمو بنه (كمبوديا) وهو ما سنأتي إلى تفصيله في فقرة لاحقة.

(reactive monitoring) إلى مدينة القدس القديمة وأسوارها تتألف من مندوب عن كل من مركز اليونسكو للتراث العالمي والمركز الدولي لدراسة صون الممتلكات الثقافية وترميمها (إيكروم) والمجلس الدولي للآثار والمواقع (إيكوموس)؛ والتعبير عن الأسف لإصرار إسرائيل على مواصلة القيام بالحفريات الأثرية في المدينة القديمة ودعوتها للتوقف عن ذلك؛ و«يشجع» مدير عام اليونسكو على اتخاذ الخطوات اللازمة للحفاظ على موقع مدينة القدس القديمة وأسوارها ومعالمها، ويجدد دعوتها إلى عقد اجتماع خبراء في أسرع وقت ممكن لمتابعة مسألة منحدر باب المغاربة بعد أن يصل الفرقاء المعنيون إلى اتفاق بشأنه.⁷¹ ولم يختلف قرار اللجنة في الدورة السادسة والثلاثين التي عقدت بسانت بيترسبورغ عام 2012 بشأن القدس وقرارها بشأن منحدر باب المغاربة⁷²، نصا وروحا، عن قرارها في العام الذي سبق. وقد تبنت اللجنة في ذلك العام القرارين بدون مناقشة غير أن رئيس اللجنة أعلنت أن إسرائيل لا توافق على نص القرار الخاص بالقدس، وأن بعض الدول الأعضاء التي لم تسمها، تنأى بنفسها عنه.⁷³

إن هذا الاستخفاف الإسرائيلي بقرارات لجنة التراث العالمي - وقرارات المجلس التنفيذي والمؤتمر العام لليونسكو - يعود إلى اطمئنان إسرائيل إلى أن اليونسكو لن تمارس ضغطا عليها لتنفيذ ما يصدر عن مجالسها من قرارات. ولعل هذا الاطمئنان له أيضا ما يبرره في مواقف اليونسكو بشأن القدس. فالوثائق

71 Decision 35COM 7A. 22.

72 Decision 36COM 7A.23.I and Decision 7A.23.II

73 WHC-12/36COM.INF.19 Summary Record, p. 197.

التي يعدّها مركز التراث العالمي حول حالة الحفظ في القدس للعرض على اللجنة، بدأت تعتمد منذ عام 2007 على ما تقدمه إسرائيل إلى المركز من تقارير ردّا على رسائل توجهها اليونسكو إلى البعثة الإسرائيلية في اليونسكو، تتناول ما تقوم به هيئة الآثار الإسرائيلية من بناءات وحفريات أثرية⁷⁴. وقد استندت وثيقتنا اليونسكو في دورتي عامي 2007 و2008 إلى التقرير الإسرائيلي وحده، وبدأت اليونسكو في عام 2009 بتضمين وثائقها معلومات توفرها التقارير الموجهة إليها من الأردن، فيما لم تساهم فلسطين في تقديم أي تقرير.⁷⁵ وإذ بدأت اليونسكو تخاطب إسرائيل وتتعامل معها بصفقتها صاحبة الشأن الأساسي في القدس، فإنه لا يستغرب أن لا تجد إسرائيل حرجا في استعراض ما تقوم به من بناءات وحفريات أثرية في مدينة القدس القديمة، تكفي كل منها على حدة لإدانتها، ونادرا ما تجد تعليقا من جانب مركز التراث العالمي، وإن وجد أي تعليق فإنه لا يتجاوز «استرعاء انتباه» السلطات الإسرائيلية أو «لفت نظرها» إلى «الآثار التي يمكن أن تترتب على هذه الحفائر الأثرية المنفذة في المدينة القديمة بالنسبة إلى

74 فيما اعتمدت اليونسكو في التقارير المقدمة إلى دورات اجتماع اللجنة في الأعوام الثلاثة 2004 و2005 و2006 على تقارير خبراءها وبعثاتها إلى القدس وقرارات مجلسها التنفيذي، استندت في توجهها إلى إسرائيل لطلب تقارير، إلى قرار الدورة 30 للجنة عام 2006 الذي اتخذ بالتوافق، وينص على «دعوة السلطات الإسرائيلية إلى تقديم معلومات إلى مركز التراث العالمي حول المباني الجديدة في ساحة الخائط الغربي بما فيها خطط بناء الممر المؤدي إلى الحرم الشريف». Decision 30COM 7A.34

75 وجه مركز التراث العالمي رسائل إلى بعثتي فلسطين والأردن في اليونسكو عامي 2008 و2009 يطلب فيها معلومات تسهم في إعداد وثيقة حالة الحفظ لموقع القدس للعرض على اللجنة، ولم يستلم ردا من أي منهما عام 2008. وبدأ الأردن بإرسال التقارير المطلوبة إلى المركز منذ عام 2009 ولم تجب فلسطين أيضا ذلك العام، ولم يعد المركز - حسب ما يتبين من وثائقه حول القدس - إلى مخاطبة بعثة فلسطين لدى اليونسكو بعد ذلك في هذا الشأن. راجع: 9. 32COM, Documents, WHC-08/32.COM 7A.Add.2,p. وكذلك: 39. 33COM, Documents, WHC-09/33.COM/7A.Add, p.

سلامة الموقع وأصالته⁷⁶».

وأصبحت مدينة القدس القديمة، توصف منذ عام 2007 في وثائق مركز التراث العالمي بأنها «تدار من قبل السلطات الإسرائيلية بفعل الأمر الواقع، وبالتالي فإن البناءات الجديدة ومشروعات الصيانة جميعها هي من حيث المبدأ خاضعة لسلطة القضاء الإداري للبلدية وتجري عادة مراقبتها من قبل هيئة الآثار الإسرائيلية»⁷⁷. واختفت من وثائق اليونسكو تماماً أية إشارة إلى الاحتلال القائم في القدس وممارساته المعارضة للقوانين الدولية والمؤدية إلى ما يهدد القدس تاريخاً وتراثاً ومعالم من أخطاره. هذا في حين لم يتغير خطاب الأمم المتحدة ولا تغيرت لهجة قراراتها فيما يخص مدينة القدس المحتلة⁷⁸.

76 فيما يقول أثريون إسرائيليون إن كل النشاطات الأثرية في مدينة القدس القديمة ينظر إليها على أنها مهددة وسياسية

... all archaeological activity in the Old City of Jerusalem is perceived as threatening and political". Between Holiness and Propaganda, p.3.

77 "Jerusalem is de facto administered by the Israeli authorities. Therefore, all new constructions and conservation projects are in principle subject to the administrative jurisdiction of the Municipality and usually supervised by the Israel Antiquity Authority".31COM, Documents, WHC-07/31COM/ 7A.Add., p.2

78 ينص قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 63/30 (نوفمبر 2008) على التالي: «وإذ تؤكد من جديد أن المجتمع الدولي، من خلال الأمم المتحدة لديه اهتمام مشروع بقضية مدينة القدس وحماية البعد الروحي والديني والثقافي الفريد على النحو المتوخى في قرارات الأمم المتحدة ذات الصلة بشأن هذه المسألة... تكرر تأكيد ما قرره من أن أي إجراءات تتخذها إسرائيل، السلطة القائمة بالاحتلال لفرض قوانينها وولايتها وإدارتها على مدينة القدس الشريف إجراءات غير قانونية، ومن ثم فهي لاغية وباطلة وليست لها أي شرعية على الإطلاق، وتطلب من إسرائيل وقف جميع هذه التدابير غير القانونية والمتخذة من جانب واحد؛ والفرق شاسع بين الخطابين.

غير أن استخفاف إسرائيل بقرارات الهيئات الرسمية لليونسكو وامتناعها عن تنفيذها لا يعني أنها لا تكترث بما يوجهه إليها المجتمع الدولي أو هيئاته الرسمية من قرارات تكشف عدم التزامها بالاتفاقيات الدولية التي انضمت إليها وتحديها لتلك القرارات، وهي التي تحاول الظهور أمام العالم بأنها وجه «نير» من وجوهه، بقدر ما يعني أنها مطمئنة إلى عدم ممارسة أي ضغط عليها، أكان من المنظمة الدولية أو من دول أعضاء فيها، للالتزام بالمواثيق الدولية والقرارات الدولية، ما صدر ويصدر عن الأمم المتحدة ومنظماتها ومؤسساتها ومجالسها جميعا منذ قيام دولة إسرائيل حتى اليوم. ولعل مما يدل على ذلك ما قامت به إسرائيل من مناورة في شهر نيسان/أبريل هذا العام قبيل انعقاد المجلس التنفيذي لليونسكو لتفادي إصدار قرارات بشأن القدس تعرب عن «الاستنكار» و«الانشغال» و«الأسف» لممارستها المعارضة للاتفاقيات الدولية، وذلك بموافقتها على استقبال البعثة الدولية المشتركة للرصد التفاعلي إلى القدس تنفيذا لقرار لجنة التراث العالمي، موافقة جاءت رسميا في رسالة مندوب إسرائيل الدائم لدى اليونسكو إلى المدير العام بتاريخ 22 نيسان/أبريل 2013⁷⁹، في مقابل امتناع المجموعة العربية عن تقديم قرارات بشأن القدس لمدة عامين.⁸⁰ وقد وافق الأردن وفلسطين على هذا العرض الإسرائيلي، والتزم الجانب العربي بالاتفاق، ولم يتجاوز قرار المجلس التنفيذي في دورته المذكورة

79 حسب ما ورد في وثيقة الدورة 192 للمجلس التنفيذي (2013/ 8/ 5) بشأن القدس راجع الوثيقة باللغة العربية: 192 EX/11, p. 2.

80 كما تضمنت شروط إسرائيل للموافقة على قبول البعثة عدم ترشيح مواقع في فلسطين للتسجيل في قائمة التراث العالمي. راجع حوار مندوب فلسطين الدائم لدى اليونسكو إلياس صنبر في صحيفة الحياة: «صنبر لـ «الحياة»: تدخل روسي - أميركي وراء موافقة إسرائيل على بعثة «يونسكو»، الحياة، 26 أبريل 2013.

إلى جانب الإقرار بـ«التزام الأطراف المعنية بتنفيذ قرار لجنة التراث العالمي بشأن إيفاد البعثة إلى القدس، شكر «المديرة العامة على جهودها ومبادراتها الرامية إلى التوصل إلى تفاهم بين جميع الأطراف المعنية وإلى تنفيذ قرار لجنة التراث العالمي».⁸¹ وحين حققت إسرائيل هدفها ألغت زيارة بعثة اليونسكو إلى القدس في 20 أيار/مايو 2013، وهو اليوم المحدد لوصول تلك البعثة إلى القدس، بحجة أن الجانب الفلسطيني يعمل على تسييس عمل البعثة.⁸² غير أن إيرينا بوكوفا، المدير العام لليونسكو، أصدرت بياناً بتاريخ 21 أيار/مايو نصّ على التالي: «تبعاً لما أوردته بعض وسائل الإعلام عن إلغاء بعثة اليونسكو إلى مدينة القدس القديمة، تودّ المديرية العامة أن تؤكد أنه خلافاً لهذه المعلومات فإنّ مشاورات تجري حالياً من قبل حكومة إسرائيل والسلطات الفلسطينية والأردنية بهدف وضع الصيغة النهائية لاختصاصات البعثة وتحديد موعدها».⁸³ وقد جانبت المدير العام الصواب في تصريحها هذا؛ فحين قررت إسرائيل في اللحظات الأخيرة قبيل وصول البعثة رفض استقبالها - أسمى ذلك «إخفاقاً متواصلًا في التعاون» كما جاء في قرار لجنة التراث العالمي في دورتها الأخيرة في بنوم بنه - كمبوديا (16 - 27 حزيران/يونيو 2013)،⁸⁴ أو «وقف مهام» كما وصفته المذكرة الإيضاحية التي قدمتها المجموعة العربية إلى

81 191 EX/Decisions, pp. 12 - 13

كما امتنعت المجموعة العربية عن تقديم مشروع قرار في الدورة المذكورة بشأن «الموقعين الفلسطينيين: الحرم الإبراهيمي/كهف البطاركة في الخليل ومسجد بلال بن رباح/قبر راحيل في بيت لحم.

82 www.timesofisrael.com/unesco-visit-to-jerusalem-cancelled-by-israel/

83 Whc.unesco.org/en/news/1011.

84 WCH - 13/37.COM/20, Decision 37 COM 7A 26, p. 36

الدورة الأخيرة للمجلس التنفيذي،⁸⁵ أو «إلغاء أحادي الجانب... من خلال فرض شروط مسبقة تقييدية جديدة»، كما نصّ قرار الدورة الأخيرة للمجلس التنفيذي لليونسكو (2013/ 10/ 8)⁸⁶ - لم يكن أي من الجانبين الفلسطيني

192 EX/42. Rev. (26/9/2013) 85

جاءت هذه المذكرة تحت بند طلبت الإمارات العربية المتحدة إدراجه في جدول الأعمال المؤقت المعدل للمجلس التنفيذي بعنوان: "متابعة بعثة اليونسكو للرصد التفاعلي إلى مدينة القدس القديمة وأسوارها واجتماع خبراء اليونسكو بشأن منحدر باب المغاربة". وجاء في المذكرة أن ما تم الاتفاق عليه في الدورة السابقة للمجلس هو الإيفاد الفوري للبعثة اعتباراً من 19 أيار/مايو 2013؛ وإرجاء القرارات العربية [في شأن القدس] من الدورة الحادية والتسعين بعد المائة إلى الدورة الثانية والتسعين بعد المائة للمجلس التنفيذي لليونسكو؛ عقد اجتماع الخبراء التقنيين بشأن منحدر لباب المغاربة في اليونسكو بحلول 27 أيار/مايو 2013. وخلصت المذكرة إلى القول: "واحترم الجانب العربي بنود الاتفاق المذكور أعلاه بأجلها ونفذها تنفيذاً كاملاً، لكن إسرائيل رفضت تنفيذ جميع الالتزامات والعهود التي قطعها أمام اليونسكو فيما يتعلق بإيفاد بعثة اليونسكو والمشاركة في الاجتماع التقني". ص. 1.

86 (15 October 2013) 192 EX/Decisions (15 October 2013) ص. 51 وقد اعتمد القرار بشأن «متابعة بعثة اليونسكو للرصد التفاعلي إلى مدينة القدس القديمة وأسوارها واجتماع اليونسكو بشأن منحدر باب المغاربة» بعد تصويت بنداء الأسماء أسفر عن 36 صوتاً مؤيداً، وصوت واحد معارض - هو صوت الولايات المتحدة الأمريكية - و19 حالة امتناع عن التصويت، وتغيّب دولتين، علماً بأن عدد أعضاء المجلس التنفيذي 58 عضواً يعيّنون بالانتخاب. راجع الوثيقة نفسها بشأن تفاصيل التصويت، فيما اعتمد القرار الخاص بالقدس بأغلبية 38 صوتاً وامتناع 16 دولة عن التصويت ومعارضة الولايات المتحدة الأمريكية، وتغيّب ثلاث دول. المرجع نفسه، ص 17 - 18. وقد دأبت الولايات المتحدة على التصويت بمعارضة القرارات الخاصة بالقدس في المجلس التنفيذي. وكان المندوب الأمريكي الدائم باليونسكو خاطب المجلس التنفيذي في دورته 185 (أكتوبر 2010) بعد اتخاذ القرار الخاص بالقدس «لشرح تصويته» فقال: «إن اليونسكو يتم استغلالها مرة تلو أخرى لاستفراء إسرائيل. وإن الولايات المتحدة تشجع بشدة المجلس التنفيذي على إيجاد بديل للقرارات المسيّسة إلى حدّ كبير والبنود التي تبدو دائمة على جدول أعماله المركزة على دولة واحدة فقط».

«More and more, UNESCO is exploited as a means to single out Israel. The United States strongly encourages the Executive Board to seek an alternative to highly politicised decisions and seemingly permanent agenda items focused on one country». www.unesco.usmission.gov/eov.html. Explanation of Vote, Delivered by United States Ambassador and Permanent Delegate to UNESCO, David T. Killion.

أو الأردني على علم بهذا القرار الإسرائيلي، ولم تكن حينذاك وحتى اليوم أية مشاورات كالتي تشير إليها المدير العام.

إن بيان مدير عام اليونسكو هو دليل على أنه لم يعد بمقدور اليونسكو حتى التصريح بلوم إسرائيل على الصفعة التي وجهتها إليها في اللحظات الأخيرة قبيل سفر بعثتها إلى القدس وعلى موقفها العاثر بقرارات المنظمة الدولية، ناهيك عن إمكانية الضغط عليها لتنفيذ تلك القرارات، وهو ما يشجع إسرائيل على مزيد التصلب في مواقفها المتحدية لقرارات المنظمة الدولية. ويعود ذلك فيما يعود، إلى ما تتعرض له اليونسكو من ضغوط من دولها الأعضاء، أقلها من الجانب العربي، وقد كان بإمكان الدول العربية الضغط على المديرية العامة هذه السنة، وهي سنة ترشحها لولاية ثانية لرئاسة اليونسكو، لاتخاذ مواقف أكثر تشددا للضغط على إسرائيل في شأن الحفاظ على التراث الثقافي في القدس وتطبيق بنود المعاهدات الدولية الخاصة بحماية هذا التراث، بخاصة في حالات النزاع المسلح وتحت الاحتلال. ولكن ذلك لم يحدث.

ولا شك أن الضغط السياسي بل والإعلامي يعطي نتائج. فحين وجدتُ عندما كنت أتصفح الموقع الإلكتروني لليونسكو في شهر حزيران/يونيو 2011، أن الصفحة الإلكترونية الخاصة بإدارة الاتصال والمعلومات باليونسكو، تسمى عاصمة إسرائيل: «القدس»، وأعلمنا بذلك الوزارات العربية المعنية، وتلقت المديرية العامة لليونسكو إثرها احتجاجات رسمية عربية شديدة اللهجة وتعرضت اليونسكو نتيجة ذلك لهجوم إعلامي عربي عاصف⁸⁷، أصدرت اليونسكو بيانا

87 تراجع الحملة الإعلامية في مواقع إلكترونية عربية عديدة ظهرت تحت عنوان اليونسكو تعترف بالقدس عاصمة لإسرائيل، وقد خالطها الكثير من المبالغة.

في 15 / 7 / 2011 تحت عنوان: «اليونسكو تردّ على الادعاءات»، نصه التالي: «تودّ اليونسكو أن تؤكد مجدداً، وخلافاً للادعاءات التي ذكرت مؤخراً، أنه لم يحصل أي تغيير بالنسبة إلى موقفها حيال مدينة القدس. إن القدس القديمة مدرجة على قائمة التراث العالمي والتراث العالمي المهدد بالخطر. وتعمل اليونسكو على ضمان احترام القيمة العالمية الاستثنائية للتراث الثقافي لمدينة القدس القديمة. وهذا الموقف موجود في موقع اليونسكو الرسمي على الإنترنت. وحسب قرارات الأمم المتحدة ذات الصلة فإن القدس لا تزال جزءاً من الأراضي الفلسطينية المحتلة، ووضعها النهائي يجب أن يناقش ضمن مفاوضات الحل الدائم»⁸⁸. وليس لليونسكو أن تأخذ موقفاً آخر بشأن الوضع القانوني للقدس وهي هيئة دولية ومنظمة متخصصة من منظمات الأمم المتحدة، غير أنه لم يكن لها أن تذكر خضوع القدس لمفاوضات الحل الدائم وهو مما ليس في قرارات الأمم المتحدة التي تنص على أن المفاوضات في إطار عملية السلام تستند فيما تستند، إلى قراري مجلس الأمن 242 و338 ومبادرة السلام العربية التي لا تجعل القدس الشرقية محلّ تفاوض⁸⁹.

88 www.unesco.org/new/ar/media-services/single-view/news/unesco_position_regarding_Jerusalem

وقد صححت اليونسكو «الخطأ» وألغت في الصفحة المذكورة الخاصة بإسرائيل ذكر العاصمة كليا. انظر: por-tal.unesco.org/ci/en, Activities by Country, Country Profile, Israel.

89 كان هذا موقف ممثل الولايات المتحدة الأميركية في اللجنة عند مناقشة تسجيل القدس على قائمة التراث العالمي، راجع هامش 27، وهو الموقف الأميركي وليس الموقف المعتمد في القرارات الدولية. ويراجع قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة الدورة السادسة والستون، البند 61 من جدول الأعمال 66/225 «السيادة الدائمة للشعب الفلسطيني في الأرض الفلسطينية المحتلة، بما فيها القدس الشرقية، وللشعب العرب في الجولان السوري المحتل على مواردهم الطبيعية»، 29 مارس 2012. www.eurojewcong.org/global-news/9712-israel-slams-unesco-over-jerusalem-resolution.html

ملاحظات ختامية واقتراحات للعمل المستقبلي في لجنة التراث العالمي

كان قرار لجنة التراث العالمي بشأن القدس في اجتماعها الأخير هذا العام في نوم بنه أشدّ ما أصدرته اللجنة من قرارات قوّة وأكثرها تفصيلاً منذ بدأت عام 2004 بالنظر في حال صون موقع «مدينة القدس القديمة وأسوارها» بوصفها موقعا مسجلا في قائمة التراث العالمي المعرض للخطر؛ قرار وصفه رئيس وفد إسرائيل إلى اجتماع اللجنة بأنه «قرار سياسي ملقق ضد إسرائيل... يحمل تداعيات مدمرة على مستقبل اليونسكو من شأنها أن تؤدي حتما إلى دمارها النهائي».⁹⁰ فقد طالب القرار إسرائيل بإيقاف أعمال التنقيب والحفريات الأثرية، والامتناع عن تنفيذ المشروعات المزمع تنفيذها في مدينة القدس القديمة وما حولها، ولاسيما مشروع «التلفريك» ومركز الزوّار في المكان المعروف باسم «موقف جفعاتي للسيارات»، ومشاريع المباني في ساحة الحائط الغربي⁹¹. وقد اعتمدت اللجنة هذا القرار بالتصويت ببناء أسماء الدول الأعضاء في اللجنة، فأيدته عشر دول أعضاء، وعارضته ثلاث دول وامتنعت ثماني دول عن التصويت⁹². وإذا صحّ

90 WCH - 13 /37. COM 20. Decision 37 COM 7A 26, p. 36.

91 راجع الوثيقة الخاصة بالقدس في الدورة الثانية والتسعين بعد المائة للمجلس التنفيذي باللغة العربية، 192 EX/11, p. 2

ولم تذكر الوثيقة أسماء الدول. وقد أفادني الدكتور منير بوشناق، مستشار مدير عام اليونسكو بشأن ملف القدس في لجنة التراث العالمي، في رسالة إلكترونية ردا على سؤالي في شأن تفاصيل التصويت بما يلي: الدول المؤيدة: الجزائر والعراق وقطر والإمارات والهند وماليزيا ومالي وروسيا والسنغال وأفريقيا الجنوبية؛ الدول المعارضة: استونيا وألمانيا وسويسرا؛ والدول الممتنعة: كمبوديا وكولومبيا وإثيوبيا وفرنسا واليابان والمكسيك وصربيا وتايلندا.

92 على عكس القرارات الخاصة بالقدس في اجتماع المجلس التنفيذي الأخير (أكتوبر 2013) التي اعتمدت بأغلبية كبيرة، راجع هامش 84. ولا شك أن توجهات الدول في التصويت على قرارات بعينها

ما صرّح به ممثل إسرائيل الدائم لدى اليونسكو من أن المديرية العامة أعلنت أنها لن تنفذ قرارا لا يؤخذ بالإجماع - ولم تكذب اليونسكو تصريحها - فإنّ اليونسكو لم تفعل شيئا لتنفيذ هذا القرار الذي اعتمد بنسبة تأييد غير كبيرة⁹³، وكانت الدول المؤيدة جميعا - باستثناء روسيا التي تنتمي إلى مجموعة أوروبا الشرقية في اليونسكو - دولا عربية وبعض الدول الأفريقية والآسيوية، ولم تدعمه أية دولة أوروبية أو أميركية لاتينية⁹⁴. وأصدر وفد إسرائيل الدائم لدى اليونسكو مذكرة شفوية في 8 تموز/ يوليو 2013 كرر فيها اعتراضاته على قرار اللجنة «مع التأكيد على استعداد السلطات الإسرائيلية لتنفيذ القرارات التوافقية»⁹⁵، أي أن إسرائيل لن تنفذ ما لا توافق عليه هي نفسها والدول الداعمة لها وتلك الممتنعة عن اتخاذ موقف معارض لانتهاكاتها الصريحة للمعاهدات والاتفاقيات الدولية.

غنيّ عن القول إنّ التحدي الإسرائيلي للقانون الدولي في أشكاله المختلفة لا يقتصر على مواقف إسرائيل من قرارات اليونسكو ومعاهداتها، كما أنه ليس جديدا وليس مفاجئا. كما أنّ هذا التعتن الإسرائيلي لا يقلل من شأن أهمية قرارات الأمم المتحدة ومنظماتها المدينة للخروق الإسرائيلية للقانون الدولي،

- والاختلاف بين موقف دول معينة من مجلس من مجالس اليونسكو إلى آخر - موضوع يستحق الدراسة بما يشكله ذلك من أساس لرسم خطط الحراك السياسي والمتابعة الدبلوماسية من قبل فلسطين والأردن والمجموعة العربية بأسرها في اليونسكو.

93 يلاحظ عدم وجود توافق داخل كل من المجموعتين الأفريقية والآسيوية بشأن الموقف من القرار، إذ امتنعت عن التصويت أثيوبيا من المجموعة الأفريقية، وكل من اليابان وتايلندا وكومبوديا من المجموعة الآسيوية. ولا توافق أيضا في مواقف دول المجموعة الأوروبية في المجلس التنفيذي.

94 المرجع نفسه، ص 3.

95 يراجع أيضا هامش رقم 45.

بل إنّ ردود فعل المسؤولين الإسرائيليين الغاضبة على تلك القرارات يؤكد فيما يؤكد، أهمية مواصلة العمل في إطار الأمم المتحدة ومنظماتها لتثبيت الحقوق الفلسطينية والعربية المشروعة وإدانة الممارسات الإسرائيلية غير الشرعية والمعارضة للقانون الدولي. ولا شك أنّ العمل في إطار منظمة اليونسكو لإثبات الحقوق الوطنية الفلسطينية وإدانة الخرق الإسرائيلي المتواصل للمعاهدات الدولية في مجالات عمل اليونسكو اكتسب ميزة خاصة لم تتوفر بعد في غيرها من منظمات الأمم المتحدة، بانضمام فلسطين بما هي دولة كاملة العضوية، إلى اليونسكو في أكتوبر 2011، وتصديقها على الاتفاقيات الثقافية الدولية التي ترعاها اليونسكو، ومن بينها اتفاقية حماية التراث الثقافي والطبيعي العالمي. وأرى أنّ خطة العمل المستقبلي بشأن ملف القدس في لجنة التراث العالمي وفي المجلس التنفيذي لليونسكو ومؤتمرها العام لا بدّ أن تسير في خطوط متوازية ثلاثة:

أولاً: مواصلة الجهود الفلسطينية-الأردنية خاصة، والعربية عامة، لحمل إسرائيل على تنفيذ القرارات الصادرة عن لجنة التراث العالمي والمجلس التنفيذي والمؤتمر العام بشأن القدس.

ثانياً: استئناف المساعي لإسقاط موقع «القدس» من القائمة التمهيدية الإسرائيلية استناداً إلى ما سبق بذله من جهد عربي في الدورات السابقة للجنة وما أصدرته من قرارات في هذا الشأن⁹⁶.

ثالثاً: عمل فلسطيني-أردني مشترك لضمّ موقع «مدينة القدس القديمة

96 تضم القائمة موقعا فلسطينيا واحدا تم تسجيله عام 2012 هو: «مهد ولادة يسوع المسيح: كنيسة المهد وطريق الحجاج، بيت لحم».

وأسوارها» المرشح من الأردن والمسجل في قائمة التراث العالمي عام 1981 وقائمة التراث العالمي المعرض للخطر عام 1982، إلى التراث الفلسطيني المسجل في القائمة⁹⁷، استناداً إلى اعتراف القانون الدولي المتمثل في قرارات الجمعية العامة للأمم المتحدة ومجلس الأمن والمعاهدات الدولية بأن القدس الشرقية جزء لا يتجزأ من الأراضي الفلسطينية المحتلة⁹⁸، وهو ما أقرته اليونسكو في بيانها المذكور أعلاه.⁹⁹

وتقتضي متابعة تنفيذ خطة العمل بشأن القدس ذات المسارات الثلاثة المتوازية

ما يلي:

1. إعداد ملفات علمية يتولاها خبراء مختصون تتضمن دراسات قانونية مستندة إلى المعاهدات والاتفاقيات الدولية والقرارات الدولية ذات الصلة في الجمعية العامة للأمم المتحدة ومجلس الأمن ومنظمة اليونسكو، وكشوفات

97 تراجع وثيقة الرأي الاستشاري لمحكمة العدل الدولية في شأن الجدار الذي بنته إسرائيل في «الأراضي الفلسطينية المحتلة بما فيها القدس الشرقية» التي تستند فيها إلى الأسس القانونية الدولية التي يقوم عليها حكمها. ويلاحظ أن الوثيقة تتبع في كل مرة تأتي على ذكر الأراضي الفلسطينية المحتلة قولها «بما فيها القدس الشرقية» في:

Unispal.un.org. International Court of Justice, 9 July 2004, General List 131. Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory.

98 راجع هامش 87.

99 انتهت في نوفمبر هذا العام (2013) عضوية 12 دولة في لجنة التراث العالمي، منها دولتان عربيتان هما الإمارات والعراق، وانتخب لتعويضها لأربع سنوات في عضوية اللجنة في الجمعية العامة للدول الأطراف في اتفاقية التراث العالمي (باريس 19-21/11/2013)، الدول التالية: كرواتيا وفنلندا وجامايكا وكازاخستان وكوريا ولبنان وبيرو والفلبين وبولندا والبرتغال وتركيا وفيتنام. وتبقى الدول التالية حتى عام 2015: الجزائر وكولومبيا وألمانيا والهند واليابان وماليزيا وقطر والسنغال وصربيا. ويلاحظ ضعف الحضور العربي في اللجنة في السنتين القادمتين مما يفرض تكثيف الجهود لتعزيز الاتصال بالدول الأعضاء، الصديقة منها خاصة، والإعداد منذ الآن لترشيح دول عربية للعضوية وفوزها في انتخابات عام 2015.

بالانتهاكات الإسرائيلية لاتفاقيات اليونسكو الخاصة بحماية التراث الثقافي وحماية هذا التراث في زمن الأزمات وفي ظل النزاعات المسلحة وتحت الاحتلال، وتوزيعها على المندوبين الدائمين في اليونسكو، وكذلك توزيعها عبر السفارات الفلسطينية والأردنية بخاصة في الدول الأعضاء في لجنة التراث العالمي¹⁰⁰ والمجلس التنفيذي¹⁰¹؛

2. بذل جهود سياسية ودبلوماسية فلسطينية وأردنية خاصة على أعلى المستويات بالتنسيق والتعاون مع جامعة الدول العربية على مستوى الاجتماعات الدورية لوزراء الخارجية العرب والقمة العربية¹⁰²، ومتابعة الاتصالات المستدامة بخاصة مع الدول الأعضاء في لجنة التراث العالمي والمجلس التنفيذي بهدف إقناعها باتخاذ موقف داعم بشأن ملف القدس في اليونسكو؛

3. تعزيز التنسيق بين المجموعة العربية والمجموعات والدول الصديقة في اليونسكو بهدف اتخاذ موقف حازم مشترك من الإدارة العامة لليونسكو لحملها على الضغط على إسرائيل لتنفيذ القرارات الموجهة إليها بشأن القدس؛

100 انتهت في نوفمبر 2013 عضوية 27 دولة وانتخب المؤتمر العام بديلا لها في الدورة 37 (5- 20 / 11 / 2013). وقد تم انتخاب كل من الجزائر والكويت ومصر والمغرب لعضوية المجلس حتى عام 2017 إلى جانب الإمارات وتونس اللتين تستمر عضويتهم حتى عام 2015. وفازت مصر بانتخاب رئاسة المجلس لمدة عامين، وهي فرصة متميزة لا بد من عمل المجموعة العربية للاستفادة منها في تعزيز الموقف العربي بشأن القدس وفي كسب دعم الدول الأعضاء في المجلس لمشاريع القرارات التي تتقدم بها المجموعة العربية بهذا الشأن.

101 راجع هامش 56. بشأن قرار القمة العربية الداعي إلى متابعة الجهود لإسقاط موقع القدس من القائمة التمهيدية الإسرائيلية.

102 قدمت فلسطين ترشحها للعضوية في هذه الدورة ولم تفرز بها. راجع هامش رقم 100.

4. سعي كل من فلسطين¹⁰³ والأردن إلى كسب عضوية لجنة التراث العالمي، وتعزيز التنسيق العربي لدعم انتخاب ممثلي الدول الصديقة المرشحة لعضوية اللجنة.

5. تعزيز كل من البعثتين الفلسطينية والأردنية لدى اليونسكو ودعمهما بالكفاءات المتخصصة لتعملا على متابعة تنفيذ خطة العمل على مدى العام حتى لا يقتصر على مواسم الاجتماعات، وذلك بالتعاون والتنسيق مع المجموعة العربية والمجموعات الصديقة في اليونسكو وبإشراف من وزارتي الخارجية في كلا الدولتين؛

6. إنشاء لجنة وطنية فلسطينية للتراث الثقافي والطبيعي العالمي¹⁰⁴ والعمل على تأكيد حضور «مدينة القدس القديمة وأسوارها» حضورا فعليا وكاملا في لجنة التراث العالمي بما هي موقع تراث ثقافي عالمي فريد في الأرض الفلسطينية المحتلة، لا أرضا متنازعا عليها، وإلى تحميل السلطة المحتلة التزاماتها استنادا إلى المعاهدات الدولية الحامية للتراث الثقافي في زمن الاحتلال؛ وتحميل اليونسكو والمجتمع الدولي بأسره مسؤولية «الحماية الجماعية» لذلك التراث التي وضعت اتفاقية التراث العالمي لتحقيقها حفاظا على تراث القدس بوصفه تراثا فلسطينيا عالميا يجسد قيما إنسانية، تاريخية وفنية وروحية استثنائية.

103 ينظر إلى ما توليه إسرائيل من اهتمام بموضوع التراث الثقافي والطبيعي العالمي بالرجوع إلى تقرير:

«Think Tanks Report ; Israel World Heritage Committee », July 2006.

www.meyda.education.gov.il



منبر صلاح الدين قبل الحريق

روزانہ مجلہ

الحسين بن علي الطغرائي

(455 - 513 هـ / 1063 - 1120 م)

ولد الحسين بن علي بن محمد بن عبد الصمد (أبو إسماعيل مؤيد الدين - الطغرائي فيما بعد) في أصفهان من أسرة من ولد أبي الأسود الدؤلي، وذلك نحو سنة 455 هـ / 1063 م، وبها نشأ وتعلّم على شيوخها وعلمائها فألمّ بمعارف عصره، وتمرس على نظم الشعر وضبط معاييره.

انتقل شاباً إلى إربل فعمل في بلاط السلطان ملكشاه بن ألب أرسلان السلجوقي الذي ولاه ديوان الطغراء.

وصفه ابن خلكان بأنه «كان غزير الفضل، لطيف الطبع، فاق أهل عصره بصنعة النظم والنثر. [وفيات الأعيان، ترجمة 197، ج 2: 185، دار صادر]. دفعه طموحه للانخراط في سلك الكُتاب الذي تقدم فيه من نائب الطغراء إلى رئاسة ديوان الطغراء والإنشاء، وتميّز حتى أنّه لم يكن للدولتين السلجوقية والبويهية من يضاھيه في الترسّل [علي جواد الطاهر: ديوان الطغرائي، المقدمة: 10].

كانت إقامته في بغداد أيام الخليفة العباسي المستظهر مشحونة بالمصاعب، ولم تكن علاقته مع السلطان السلجوقي مرضية بعد أن ألهبها حسّاده بالدسائس والاختلافات، وكان برماً بتلك الإقامة التي عبر عنها بألم حادّ يشكو زمانه في مطوّلة من ديوانه يقول فيها:

ملّث ثوائي بالعراق وملّني رفاقي وكانوا بالعراق طرابكا
 إذا قلتُ إني قد ظفرت بصاحبٍ ظننتُ به الظنَّ الجميل فخابا
 وفاجأه العزل سنة 508هـ وهو في محنة الإحباط والغبن الذي يعترض
 طموحه المندفع إلى المناصب العليا، ناظراً لمن يتولونها ممن يعرف حقيقة منزلتهم.
 تقدّمتني أناسٌ كان شوْطُهُم وراءَ خطوِي لو أمشي على مهلٍ
 فعاد إلى أصفهان وانصرف إلى العناية بالكيمياء درساً وتطبيقاً وتأليفاً يفرغ
 فيها طاقاته.

وبوفاة غياث الدين أبي شجاع ملكشاه تجدد لأحد ابنه السلطان محمود
 التقليد العباسي بالسلطنة، وبدأت الفتنة تتحرّك بينه وبين أخيه مسعود الذي
 التحق به الطغرائي واستوزره، واجتمع على مسعود أتباعه جيوش بك، ودبّس
 بن علي بن مزيد الأسدي من ملوك الحلة، فكان يغريه بطلب السلطنة ويعد
 بالمساعدة ليحصل له باختلافهما علو اليد، كما كان لأبيه مع بركارق ومحمد ابني
 ملكشاه [ابن خلدون: العبر 7: 879] وكان الأستاذ الوزير الطغرائي يؤكّد لمخدومه
 هذه الوجهة، فقد حرّضه قبل تولّي الوزارة في قصيدة [الديوان: 384].

أبني الملوك الصيد إن وراءكم خطباً إذا دبّتموه يهون
 من قبل ذا خان الأمين شقيقه فأدبيل منه لبغية المأمون
 غلب العبيد على مقرّ سريركم والعبد خوار القناة مهين

وانتهى أمر الأخوين إلى صدام حربي أخطأ جماعة مسعود فيه تقدير عواقبه،
 فانهزموا عند عقبة أستراباذ في ربيع سنة 514هـ/1120م. وكان من بين

الأسرى الأستاذ الحسين بن علي الطغرائي الذي تردّدوا في قتله خوفاً من عاقبة
النّعمة عليهم لما كان الطغرائي مشهوراً به من العلم والفضل؛ فالتمس له أعداؤه
تهمة الزندقة والإلحاد، وأشاعوها بين الناس، وبها قُتِل سنة 513هـ/1120م.
بعد سنة من ولايته الوزارة.

اشتهرت قصيدته اللامية وعني بها مترجموه، وشرحها صلاح الدين
الصفدي شرحاً موسّعاً في كتابه: الغيث المنسجم في شرح لامية العجم. وترجمت
إلى اللاتينية والإنكليزية والفرنسية منذ القرن السادس عشر. ونشر ديوانه في
استانبول مبكراً وفي بغداد، وله رسائل خطية في الكيمياء.

مراجعة وتأملات في مسيرة حياة

الحسين بن علي الطغرائي [من البسيط]

أصالة الرأي صانثني عن الخَطَلِ وحلية الفضل زانثني لدى العَطَلِ
مجدي أخيراً ومجدي أولاً شَرَعُ والشَّمْسُ رَأْدُ الصُّحَى كالشَّمْسِ فِي الطَّفَلِ
فيمَ الإقامة بالزوراءِ لا سَكْنِي بها ولا ناقتي فيها ولا جَمَلِي
نَاءٍ عن الأهلِ صِفْرُ الكَفِّ منفردُ كالسِّيفِ غُرِّي متناه عن الحَلَلِ
فلا صديقٌ إليه مُشْتَكِي حَزْنِي ولا أنيسٌ إليه مُنْتَهَى جَذَلِي
طالَ اغترابي حتى حنَّ راحلتي ورَحَلها وقَرَى العَسَالَةَ الذُّبَلِ
وضجَّ من لَغَبِ نَضْوِي وَعَجَّ لِمَا أَلْقَى رِكَابِي وَجَّ الرِّكْبُ فِي عَدَلِي
أريدُ بَسْطَةَ كَفِّ أَسْتَعِينُ بِهَا على قَضَاءِ حُقُوقِ اللُّغَى قِبَلِي
والدهرُ يعكسُ آمالي ويثَنِّعُنِي من الغَنِيمَةِ بعد الكَدِّ بالقَفَلِ
وذي شَطَاطٍ كَصَدْرِ الرِّيحِ مَعْتَقِلِ بمثله غير هَيَابٍ ولا وَكَلِ
حلوا الفُكَاهَةَ مَرَّ الجِدِّ قد مُرِجَتْ بِشِدَّةِ البَأْسِ فِيهِ رِقَّةُ الغَزَلِ
طردتُ سَرَحَ الكَرَى عن وِرْدِ مُقْلَتِهِ والليلُ أغْرَى سَوَامَ التَّوَمِ بالمَقَلِ
والرِّكْبُ مِيلٌ على الأثْوَارِ من طَرَبِ صاحٍ وآخَرَ من نَحْمِ الكَرَى ثَمَلِ
فقلتُ أدعوكَ للجَلَى لتَنْصُرَنِي وأنتَ تَحْذُنِي فِي الحَادِثِ الجَلَلِ
تَمَّ عَيْنِي وَعَيْنُ النَّجْمِ سَاهِرَةٌ وَتَسْتَحِيلُ وَصَبْعُ اللَّيْلِ لَمْ يَحُلِ
فهل تُعِينُ على غَيِّ هَمَمْتُ بِهِ والغَيِّ يَرْجُرُ أحياناً عن الفَشَلِ
إني أريدُ طَرُوقَ الحَيِّ من إِضْمِ وقد حَمَاهُ رُمَاءٌ من بَنِي تُعَلِ

يَحْمُونَ بِالْبَيْضِ وَالسُّمْرِ اللَّدَانِ بِهِ
فَسِرْنَا فِي ذِمَامِ اللَّيْلِ مُعْتَسِفًا
فَالْحُبِّ حَيْثُ الْعِدَى وَالْأَسْدُ رَابِضَةٌ
نَوْمٌ نَاشِئَةٌ بِالْجَزَعِ قَدْ سُقِيَتْ
قَدْ زَادَ طَيْبَ أَحَادِيثِ الْكِرَامِ بِهَا
تَبَيَّتْ نَارُ الْهَوَى مِنْهُنَّ فِي كَبِيدٍ
يَقْتُلْنَ أَنْضَاءَ حُبِّ لَا حَرَكَ بِهَا
يُشْفَى لِدَيْغِ الْعَوَالِي فِي يُوتِرُهُمْ
لَعَلَّ الْإِمَامَةَ بِالْجَزَعِ ثَانِيَةً
لَا أَكَرُهُ الطَّعْنََةَ النَّجْلَاءُ قَدْ شَفَعَتْ
وَلَا أَهَابُ الصَّفَاحِ الْبَيْضَ تُسْعِدُنِي
وَلَا أَخِلُّ بِغِزْلَانٍ تُغَارِزُنِي
حُبُّ السَّلَامَةِ يُثْنِي هَمَّ صَاحِبِهِ
فِي أَنْ جَنَحَتْ إِلَيْهِ فَاتَّخَذَ نَفَقًا
وَدَعَّ غِمَارَ الْعُلَى لِلْمُقَدِّمِينَ عَلَى
رِضَا الذَّلِيلِ بِخَفْضِ الْعَيْشِ مَسْكِنَةً
فَادْرَأْ بِهَا فِي نُحُورِ الْبِيدِ حَافِلَةً
إِنَّ الْعُلَى حَدَّثَنِي وَهِيَ صَادِقَةٌ
لَوْ أَنَّ فِي شَرَفِ الْمَأْوَى بَلُوغَ مَنَى
أَهْبَتْ بِالْحِظِّ لَوْ نَادَيْتُ مُسْتَمِعًا
لَعَلَّهُ إِنْ بَدَا فَضْلِي وَنَقَضَهُمْ

سَوَدَ الْعَدَائِرِ حُمْرَ الْحَيِّ وَالْحَلَالِ
فَنَفْحَةُ الطَّيِّبِ تَهْدِينًا إِلَى الْحَلَالِ
حَوْلَ الْكِبَاسِ لَهَا غَابٌ مِنَ الْأَسَلِ
نِصَالُهَا بِمِيَاهِ الْعُنْجِ وَالْكَحَلِ
مَا بِالْكَرَامِ مِنْ جُنْبٍ وَمِنْ بَخَلِ
حَرَى، وَنَارُ الْقَرَى مِنْهُمْ عَلَى الْقَلَلِ
وَيَخْرُونَ كِرَامَ الْخَيْلِ وَالْإِبِلِ
بِنَهْلَةٍ مِنْ غَدِيرِ الْخَمْرِ وَالْعَسَلِ
يَدِبُّ مِنْهَا نَسِيمُ الْبُرِّ فِي عِلَلِي
بِرَشْقَةٍ مِنْ نِبَالِ الْأَعْيُنِ النَّجَلِ
بِاللَّحِّ مِنْ خَلِّ الْأَسْتَارِ وَالْكَكَلِ
وَلَوْ دَهَشْتَنِي أَسْوَدُ الْغَيْلِ بِالْغَيْلِ
عَنِ الْمَعَالِي وَيُغْرِي الْمِرَّةَ بِالْكَسَلِ
فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي الْجَوِّ وَاعْتَزَلِ
رُكُوبِهَا وَاقْتِنِعْ مِنْهُنَّ بِالْبَلَلِ
وَالْعِزُّ عِنْدَ رَسِيمِ الْأَيْتِي الدُّلَلِ
مُعَارِضَاتٍ مِثْلَانِي الْجُحْمِ بِالْجُدَلِ
فِي مَا تُحَدِّثُ، أَنَّ الْعِزْفِي الثَّقَلِ
لَمْ تَبْرَحِ الشَّمْسُ يَوْمًا دَارَةَ الْحَمَلِ
وَالْحِظُّ عَنِّي بِالْجُهَّالِ فِي شُغْلِ
لَعِينِهِ، نَامَ عَنْهُمْ أَوْ تَبَّبَهُ لِي

أَعْلَى النَّفْسِ بِالْأَمَالِ أَرْقَبَهَا
لَمْ أَرْضِ الْعَيْشَ وَالْأَيَّامَ مُقْبِلَةً
غَالِي بِنَفْسِي عِرْفَانِي بِقِيمَتِهَا
وَعَادَةُ السَّيْفِ أَنْ يُزْهَى بِجَوْهَرِهِ
مَا كُنْتُ أَوْثِرُ أَنْ يَمْتَدَّ بِي زَمَنِي
تَقَدَّمْتَنِي أَنَا سَ كَانَ شَوْطُهُمْ
هَذَا جَزَاءُ امْرِيٍّ أَقْرَانُهُ دَرَجُوا
فَإِنْ عَلَانِي مَنْ دُونِي فَلَا عَجَبُ
فَاصْبِرْ لَهَا غَيْرَ مُحْتَالٍ وَلَا ضَجْرٍ
أَعْدَى عَدُوِّكَ أَدْنَى مِنْ وَثَقَتْ بِهِ
فَإِنَّمَا رَجُلُ الدُّنْيَا وَوَاوَا حِدْهَا
وَحُسْنُ ظَنِّكَ بِالْأَيَّامِ مَعْجِزَةٌ
غَاضَ الْوَفَاءُ وَفَاضَ الْغَدْرُ وَانْفَرَجَتْ
وَشَانَ صِدْقَكَ عِنْدَ النَّاسِ كَذِبُهُمْ
إِنْ كَانَ يَنْجِعُ شَيْءٌ فِي ثَبَاتِهِمْ
يَا وَارِدًا سُورَ عَيْشِ كُلِّهِ كَدْرٌ
فِيمَ اقْتِحَامُكَ لُجَّ الْبَحْرِ تَرْكِبُهُ
مُلْكُ الْقَنَاةِ لَا يُخْشَى عَلَيْهِ، وَلَا
تَرْجُو الْبَقَاءَ بَدَارٍ لَا ثَبَاتَ لَهَا
وَيَا خَبِيرًا عَلَى الْأَسْرَارِ مُطْلَعًا
قَدْ رَشَّحُوكَ لِأَمْرٍ لَوْ فَطِنْتَ لَهُ

مَا أَضِيقَ الْعَيْشَ لَوْلَا فُسْحَةُ الْأَمَلِ
فَكَيْفَ أَرْضَى وَقَدْ وَلَّتْ عَلَى عَجَلٍ
فَصُنَّتْهَا عَنْ رَخِيسِ الْقَدْرِ مُبْتَدَلٍ
وَلَيْسَ يَعْمَلُ إِلَّا فِي يَدَيَّ بَطَلٍ
حَتَّى أَرَى دَوْلَةَ الْأَوْغَادِ وَالسَّفَلِ
وَرَاءَ خَطْوِي لَوْ أَمْشِي عَلَى مَهَلٍ
مَنْ قَبْلَهُ فَتَمَنَّى فُسْحَةَ الْأَجَلِ
لِي أَسْوَأُ بِالْمَحْطَاطِ الشَّمْسِ عَنْ زُحَلِ
فِي حَادِثِ الدَّهْرِ مَا يُغْنِي عَنِ الْحِجَلِ
فَخَازِرِ النَّاسِ وَاصْحَبِهِمْ عَلَى دَخَلِ
مَنْ لَا يَعْوَلُ فِي الدُّنْيَا عَلَى رَجُلِ
فُظُنُّ شَرًّا وَكُنْ مِنْهَا عَلَى وَجَلِ
مَسَافَةُ الْخَلْفِ بَيْنَ الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ
وَهَلْ يُطَابِقُ مُعْوَجٌّ بِمَعْتَدِلِ
عَلَى الْعَهْودِ فَسَبَقُ السَّيْفِ لِلْعَدَلِ
أَنْفَقْتَ صَفْوَكَ فِي أَيَّامِكَ الْأَوَّلِ
وَأَنْتَ تَكْفِيكَ مِنْهُ مَصَّةُ الْوَشَلِ
يُحْتَاجُ فِيهِ إِلَى الْأَنْصَارِ وَالْخَوْلِ
فَهَلْ سَمِعْتَ بَظْلًا غَيْرَ مُنْتَقِلِ
اَضْمَتُ فِي الصَّمْتِ مَنْجَاةً مِنَ الزَّلَلِ
فَارْبَأُ بِنَفْسِكَ أَنْ تَرَعَى مَعَ الْهَمَلِ



زخارف قبة الصخرة من الداخل، كما جدّدت في أيام الناصر صلاح الدين

د. نعيم البرغوثي

ولد بالقاهرة سنة 1977م من أب فلسطيني، هو الشاعر مُريد البرغوثي، ومن أمّ مصريّة هي الروائية الناقدة د. رضوى عاشور. تلقّى علومه حتى المرحلة الجامعية في القاهرة، وحصل على الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة بوسطن بالولايات المتحدة الأمريكية عام 2004م، لم يحصل على جنسيّة المولد ممّا حال بينه وبين العمل في التدريس بالجامعة الأمريكية التي عيّن فيها محاضرًا، فغادر القاهرة ليعمل ضمن بعثة الأمم المتحدة في السودان، وانتقل لتدريس العلوم السياسية في إحدى الجامعات الألمانية.

له كتابان في العلوم السياسية، الأول عنوانه: الوطنية الأليفة: الوفد وبناء الدولة الوطنية في ظل الاستعمار، صدر من دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة عام 2007، والثاني عن: مفهوم الأمة في العالم العربي (بالإنجليزية)، وصدر عن دار بلوتو للنشر بلندن.

نشر قصائده في عدد من الصحف والمجلات العربية في مصر ولبنان والأردن وفلسطين. وكتب شعره بالفصح والعامية.
من دواوينه :

- المنظر، شعر، دار الشروق، القاهرة 2002.
- مقام عراق، شعر، دار أطلس للنشر، القاهرة 2005.
- ميحنا، (شعر شعبي)، منشورات بيت الشعر الفلسطيني، رام الله 1999.
- قالوا لي تحب مصر قلت مش عارف، شعر شعبي، دار الشروق، القاهرة 2005.

في القدس . .

د. تميم البرغوثي

مرزنا على دار الحبيب فردنا
فقلتُ لنفسي رُبما هي نعمةٌ
ترى كل ما لا تستطيع احتمالهُ
وما كل نفس حين تلقى حبيبها
فإن سرها قبل الفراق لقاؤه
متى تُبصر القدس العتيقة مرّةً
عن الدارِ قانونُ الأعادي وسورها
فإذا ترى في القدس حين تزورها
إذا ما بدت من جانبِ الدربِ دورها
تسرّ ولا كل الغياب يُضيرها
فليس بمأمونٍ عليها سرورها
فسوف تراها العينُ حيثُ تديرها



في القدس بائع خضرة من جورجيا برّم زوجته
يفكر في قضاء إجازة أو في طلاء البيت
في القدس توراة وكهل جاء من منهنّ العليا
يُنقّه فتية البولون في أحكامها
في القدس شرطي من الأحباش يُعلقُ شارعا في السوقِ
رشاش على مستوطن لم يبلغ العشرين،
قُبعة نُحِّي حائط المبكى
وسياح من الإفرنج سُفّر لا يرون القدس إطلاقاً
تراهم يأخذون لبعضهم صوراً

مَعَ امْرَأَةٍ تَبِيعُ الْفَجَلَ فِي السَّاحَاتِ طُولَ الْيَوْمِ
فِي الْقَدْسِ دَبَّ الْجُنْدُ مُنْتَعِلِينَ فَوْقَ الْغَيْمِ
فِي الْقَدْسِ صَلَّيْنَا عَلَى الْأَسْفَلْتِ
فِي الْقَدْسِ مَنْ فِي الْقَدْسِ إِلَّا أَنْتَ



وَتَلَقَّتِ التَّارِيخُ لِي مُتَبَسِّمًا
أَظُنُّنْتَ حَقًّا أَنَّ عَيْنَكَ سَوْفَ تَخْطُمُهُمْ، وَتَبْصُرُ غَيْرَهُمْ
هَا هُمْ أَمَامَكَ، مَتَى نَصِّ أَنْتَ حَاشِيَةً عَلَيْهِ وَهَامِشًا
أَحْسَبْتَ أَنَّ زِيَارَةَ سَتْرِيحُ عَنْ وَجْهِ الْمَدِينَةِ يَا بُنَيَّ
حِجَابَ وَاقِعِهَا السَّمِيكَ لَكِي تَرَى فِيهَا هَوَاكَ
فِي الْقَدْسِ كُلِّ فَتَى سِوَاكَ
وَهِيَ الْغَزَالَةُ فِي الْمَدَى، حَكَمَ الزَّمَانُ بَيْنَهَا
مَا زِلْتُ تَرَكُّضُ خَلْفَهَا مُذْ وَدَّعْتِكَ بِعَيْنِهَا
فَارْفُقْ بِنَفْسِكَ سَاعَةً إِنِّي أُرَاكَ وَهَنْتَ
فِي الْقَدْسِ مَنْ فِي الْقَدْسِ إِلَّا أَنْتَ



يَا كَاتِبَ التَّارِيخِ مَهْلًا،
فَالْمَدِينَةُ دَهْرُهَا دِهْرَانِ
دَهْرٌ أَجْنَبِي مَطْمَئِنٌّ لَا يَغْيُرُ خَطْوَهُ وَكَأَنَّهُ يَمْشِي خِلَالَ النَّوْمِ
وَهُنَاكَ دَهْرٌ، كَامِنٌ مِثْلَهُمْ يَمْشِي بِلَا صَوْتٍ حِذَارِ الْقَوْمِ

والقدس تعرف نفسها
اسأل هناك الخلق يَدُلُّكَ الجميعُ
فكلُّ شيءٍ في المدينةِ
ذو لسانٍ، حينَ تَسأَلُهُ، يُبينُ

في القدس يزدادُ الهلالُ تقوسًا مثلَ الجنينِ
حَدْبًا على أشباهه فوقَ القبابِ
تَطَوَّرَتْ ما بَيْنَهُمْ عِبْرَ السنينِ عَلاقةُ الأبِ بالبَينِ

في القدسِ أبنيةٌ حجارُتها اقتباساتٌ من الإنجيلِ والقرآنِ
في القدس تعريفُ الجمالِ مُثَمَّنُ الأضلاعِ أزرَقُ،
فَوْقَهُ، يا دَامَ عِرْكَ، قُبَّةٌ ذَهَبِيَّةٌ،
تبدو برأبي مثلَ مرآةٍ محدبةٍ ترى وجهَ السماءِ مُلَحَّصًا فيها
تُدَلِّلُهَا وتُدَنِّبُهَا
تُوزَعُهَا كَأَكياسِ المَعُونَةِ في الحِصَارِ المَسْتَحِقِّهَا
إِذَا ما أُمَّةٌ من بَعْدِ حُطْبَةِ جُمُعَةٍ مَدَّتْ بِأَيْدِيهَا
وفي القدسِ السماءُ تَفَرَّقَتْ في الناسِ تَحْمِينًا وَنَحْمِيًا
وَنَحَلُهَا على أَكْفافِنَا جَمَلًا
إِذَا جَارَتْ على أَقْمارِها الأَزْمانُ



في القدسِ أعمدةُ الرُّخامِ الداكَّاتُ
كأنَّ تعريقَ الرُّخامِ دخانٌ
ونوافذُ تعلو المساجدَ والكنايسَ،
أَمْسَكْتَ بِيَدِ الصُّبْحِ تُرِيهِ كَيْفَ النِّقْشُ بِالْأَلْوَانِ،
وَهُوَ يَقُولُ: «لا بل هكذا»،
فَتَقُولُ: «لا بل هكذا»
حَتَّى إِذَا طَالَ الْخِلَافُ تَقَاسَمَا
فَالصُّبْحُ حُرٌّ خَارِجَ الْعَتَبَاتِ لَكِنْ
إِنْ أَرَادَ دُخُولَهَا
فَعَلَيْهِ أَنْ يَرْضَى بِحُكْمِ نَوَافِذِ الرَّحْمَنِ
فِي الْقُدْسِ مَدْرَسَةً لِمَمْلُوكٍ أَتَى مِمَّا وَرَاءَ التَّهْرِ،
بَاعُوهُ بِسُوقِ نِجَاسَةٍ فِي إِصْفَهَانَ لِتَاجِرٍ مِنْ أَهْلِ بَغْدَادٍ أَتَى حَلَبًا
نِخَافَ أَمِيرُهَا مِنْ زُرْقَةٍ فِي عَيْنِهِ الْيُسْرَى،
فَأَعْطَاهُ لِقَافِلَةً أَتَتْ مِصْرًا، فَأَصْبَحَ بَعْدَ بَضْعِ سَنِينَ غَلَّابَ الْمَغُولِ وَصَاحِبَ السُّلْطَانِ



فِي الْقُدْسِ رَائِحَةٌ تُلَحِّصُ بَابِلًا وَالْهِنْدَ فِي دَكَانِ عِطَارٍ بِخَانِ الزَّيْتِ
وَاللَّهُ، رَائِحَةٌ لَهَا لُغَةٌ سَتَفْهَمُهَا إِذَا أَصْغَيْتِ
وَتَقُولُ لِي إِذْ يَطْلُقُونَ قَنَابِلَ الْغَازِ الْمَسِيلِ لِلدَّمُوعِ عَلَيَّ: «لا تحفل بهم»
وَتَفُوحُ مِنْ بَعْدِ انْحِسَارِ الْغَازِ، وَهِيَ تَقُولُ لِي: «أَرَأَيْتُ!»

في القدس يرتاح التناقض، والعجائب ليس ينكرها العباد،
كأنها قطع القماش يُقَلَّبُونَ قديمها وجديدها،
والمعجزات هناك تلمس باليدين

في القدس لو صاغت شيخًا أو لمست بنايةً
لوجدت منقوشًا على كفيك نص قصيدة
-يا ابن الكرام - أو اثنتين

في القدس، رغم تتابع النكبات، ريح براءة في الجو، ريح طفولة،
فترى الحمام يطير يعلن دولة في الريح بين رصاصتين

في القدس تنتظم القبور، كأنهن سطور تاريخ المدينة والكتاب تراها
الكل مرؤوا من هنا
فالقدس تقبل من أتاها كافرًا أو مؤمنًا
أمرز بها واقراً شواهدا بكل لغات أهل الأرض
فيها الزنج والإفرنج والقفجاق والصقلاب والبشناق
والتاتار والأترک، أهل الله، والفقراء والملاك، والفجار والنساک،
فيها كل من وطى الثرى
كانوا الهوامش في الكتاب فأصبحوا نص المدينة قبلنا

أَتُرَى اضْأَقَت عَلِينَا وَحَدِنَا
يَا كَاتِبَ التَّارِيخِ مَاذَا جَدَّ فَاسْتَنْبَيْتِنَا
يَا شَيْخُ فَلْتَعِدِ الكِتَابَةَ والقِرَاءَةَ مَرَّةً أُخْرَى، أَرَاكَ لِحُنْتِهِ



العَيْنُ تَعْمَضُ، ثُمَّ تَنْظُرُ، سَائِقِ السِّيَارَةِ الصَّفْرَاءِ مَالَ بِنَا شَمَالًا نَائِبًا عَنِ بَابِهَا
وَالْقَدْسُ صَارَتْ خَلْفَنَا
وَالعَيْنُ تَبْصُرُهَا بِمِرَاةِ الِيمِينِ،
تَغَيَّرَتْ أَلْوَانُهَا فِي الشَّمْسِ، مِنْ قَبْلِ الغِيَابِ
إِذْ فَاجَأْتَنِي بِسَمَّةٍ لَمْ أَذْرِ كَيْفَ تَسَلَّلَتْ لِلْوَجْهِ
قَالَتْ لِي وَقَدْ أَمَعَنْتُ مَا أَمَعَنْتُ
يَا أَيُّهَا الْبَاكِي وَرَاءَ السُّورِ، أَحْمَقُ أَنْتُ؟
أَجِنْتُ؟

لَا تَبْكِ عَيْنُكَ أَيُّهَا الْمَنْسِيٌّ مِنْ مَتْنِ الكِتَابِ
لَا تَبْكِ عَيْنُكَ أَيُّهَا الْعَرَبِيُّ وَاعْلَمْ أَنَّهُ
فِي الْقَدْسِ مَنْ فِي الْقَدْسِ لَكِنْ
لَا أَرَى فِي الْقَدْسِ إِلَّا أَنْتَ

نُحُوْثٌ وَدِرَاسَاتٌ

الجاحظ وأراؤه اللغوية

بين المنوال والاستعمال

أ.د. الحبيب النصراوي

1 - تمهيد:

إنّ الاستقرار الذي يراد للغة ظاهره حماية خصائصها، وباطنه منهج يفرض في النهاية المنوال على الاستعمال ويجعل وظيفة المتكلم خارج حقيقته الواقعية، مما يعمق الهوة بين اللغة ومحيطها. وكان من نتائجه أن شهدت العربية فصلا بين مرحلتين: أ- مرحلة عدت أصيلة يُعتدّ بها في الاستشهاد والتقييد؛ وب- مرحلة عدت مولدة، لا يُعتدّ بها، وأهملت في المستوى النظري، لأنّها شهدت تغييرا كبيرا في مستوى الاستعمال. وكان من المفروض أن تظلّ قوائمها منفتحة على تجربة الجماعة اللغوية، بما أنّها تعكس مرورا متواصلًا من البنية الحاصلة في اللغة إلى بنية التجربة غير المنتهية التي للإنسان عن الكون⁽¹⁾.

والحقيقة أنّ نتائج هذا الموقف الفصاحي خطيرة على العربية، فهي لا تهتمّ فقط ما قيل بل كذلك ما سيقال، لأنّه فصل بين المستعمل والممكن في اللغة، فإنّ اللغة باقية ومستمرّة في الزمن وهي مطالبة بأن تظلّ قادرة على التعبير عن تجارب متكلميها في المستقبل، وهذا لا يتمّ إلا بمواكبة المستجدات والتعبير عنها بمفردات وأساليب نابعة من واقعهم المعيش، وهذا الواقع لا نستطيع تحديده كنهه مسبقا، ولا نعلم ما حدوده ومكوناته، وكيف ستتكيف اللغة معها تسمية واصطلاحا.

1 - Mounin G.: Problèmes de traduction, p. 138.

وقد شغلت هذه المسألة اللغويين، فتصدّوا لكلّ تحوير في مقاييس الفصاحة بتنزيل مقاييسها منزلة القداسة، وكانوا يعتقدون أنّ من واجبهم أن يحفظوا من الانحلال الشكل اللغوي المتفق على فصاحته. وهذا يؤدي إلى ظهور عدّة ملاحظات في إطار التمييز بين النظرة اللسانية الوصفية المحايدة والمواقف النحوية المعيارية⁽²⁾.

ولهذا جاءت معالجاتهم لقضايا التطور في العربية قائمة على أساس الصلة بين الأصل والفرع، أي الصواب واللحن. وقد ظهرت بسبب ذلك - منذ القرن الثاني الهجري - عشرات الكتب في تصويب الاستعمال وتصحيحه، وهي الكتب التي تُعرف بـ«كتب لحن العامة». وهذا نحو من التناول لا يرفع الفواصل بين الاستعمالات الفصيحة القديمة، وما آلت إليه في الاستعمالات الجديدة⁽³⁾. فنتج عن ذلك نفي الميزة الحيوية للغة العربية. وحاجة العربية إلى التعبير عن مفاهيم حضارية واجتماعية وثقافية مستحدثة. وهو ما أدّى إلى تجاهل التطور في اللغة واعتباره حلقات منفصلة عن مسار اللغة⁽⁴⁾.

ولا تزال العربية إلى اليوم تعاني من آثار هذا الفصل بين الواقع والمنوال المفروض باسم الفصاحة.

وبالنظر إلى النشاط الإنساني الفكري والاجتماعي في التجربة العربية منذ تأسيس الدولة العربية وبداية خوض غمار العلوم الصحيحة ترجمة وإبداعاً،

2 - انظر مثلاً: Milner j. c.: Introduction à une science du langage, p. 50.

3 - انظر: ابن مراد: المعجم العلمي العربي المختص، ص 89 وما بعدها.

4 - فائز الداية: علم الدلالة العربي، ص 253.

بدأت العربية ترتبط برباط فكريّ وتسم بتطورّ في الخطاب اللغويّ بين ميدان المعرفة ونظام اللغة. ولما كان التطور الفكري والحضاريّ في العربية قد قام في جزء منه على الاستفادة من تجارب الشعوب التي انتظمتها الحضارة الإسلامية بأبعادها الثقافية المتنوعة، فإنّ تطوّر العربية لم يكن كذلك ضرباً من النموّ الذاتي التلقائيّ، بل كان أيضاً شكلاً فنياً قائماً على توسيع متعمد لبنية العربية قصد استيعاب نشاط اجتماعي ثقافي وإنتاج فكريّ علمي وأدبيّ.

ولهذا لا نعتقد أنّ البحث في تطوّر العربية ممكنٌ بمنأى عن قضايا المعجم العامة سواءً في المستوى النظريّ أو التطبيقيّ. وفي حين تستمرّ مظاهر الجمائية قائمة في المستوى النظريّ، ويضرب النحو والمعجم صفحاً عن عربية متكلمي ما بعد القرن الثاني الهجريّ من شعراء وعلماء وغيرهم، انسابت العربية حيّة رقاقة على لسان المبدعين والمفكرين، وهو ما زادها قوة وقرباً من متكلمي لم تعد البداوة محيطه الطبيعي، بل تحوّل تدريجياً إلى حياة مدنيّة تتواشج فيها مختلف مظاهر الحضارة والفكر والعلم من روافد عديدة، وطوّعت فيها العربية للتعبير فاستجابت. فحدث فيها انزياح ظاهر من البداوة إلى التمدّن، ومن الحياة البدائية إلى حياة التحضر⁽⁵⁾.

هذه الحقيقة لا تعترف بها المؤسسة اللغوية الرسمية، لهذا رأينا أن نبث عنها في نصوص من تلك المرحلة، وتخيّرنا لذلك الجاحظ، باعتباره علماً من أعلام اللغة والأدب في مرحلة مبكرة تالية لعصر الفصاحة، ولكنها مرحلة معبرة أيّما تعبير عن حجم التحوّل الذي ميّزها؛ وسبب هذا الاختيار يعود إلى أنّ الجاحظ هو من ناحية، عالم البيان العارف ببلاغة العرب وفصاحتها؛ وهو من ناحية

5 - راجع: النصراوي: قاموس العربية من مقاييس الفصاحة إلى ضغوط الحدائثة.

ثانية، شاهد على عربية عصره يجتهد في تقديمها بلا أحكام معيارية، يستنطق المستعملين لها، وينقّب عنها في الأسواق والدكاكين لدى العرب والعجم، ولدى الباعة والحرفيين والعامّة، ولدى الأدباء والفقهاء والخاصة، ولدى المكّنين واللصوص وغيرهم من متكلمي العربية.. فهو بهذا العمل يقدم لنا وصفاً يسعى إلى تصوير حركة الواقع اللغوي، والمشاركة فيه بالكشف عن رصيد من العربية المسكوت عنها، ومن مظاهر التطور الشكلي والدلالي في حالة لغوية معيّنة (6).

2 - الجاحظ والواقعية اللغوية:

من المعروف أنّ الاعتراف بلغّة العامّة، ومن ثمّ استعمالها في النصوص المكتوبة العلمية والأدبية كان يعتبر - إلى عهد الجاحظ - عملاً شخصياً مرفوضاً، ولم يسبق أن اعتمده عالم من علماء العربية البارزين بالشكل الذي اعتمده الجاحظ حتى تحوّلت مؤلفاته إلى رمزٍ من رموز هذه الحرية العباسية في شتى مظاهر الحياة ومنها اللغّة.

كان ذلك في زمن نُظر فيه إلى الذين صوروا الجوع والبؤس ومظاهر التّكديّة واللّصويّة وغيرها من شواهد الطبقات الفقيرة، على أنّهم أدنى درجة من غيرهم، وسُموا لذلك بـ«أدباء النّزعات الشعبيّة»؛ وهو نفس الزمن الذي اشتدّت فيه حركة لغوية رافضة لمظاهر التّغيير اللغوي تعرف بحركة اللّحن اللغوي، اعتدّت بالمستوى الفصيح وحده، وتجاهلت ما عداه وعدّته فساداً في اللغّة ونددّت به وبمن يستعمله (7).

6 - انظر: النصاروي: كتاب الجاحظ معجمياً، 15 - 57.

7 - انظر: السيوطي: المزهري، 1/ 212.

لكنّ أبا عثمان عمرو بن بحر الجاحظ أعظمَ بلغاء العصر العباسي، وأكثرَ
ناثريه تصنيفاً في علوم جمعت بين رواية أهل النقل ودراية أهل العقل، قد
امتاز بتغليب الفكر فاختر الإبداع على التقليد، فأعلى من شأن العقل. وكان
المعِينُ الثَّرُّ لهذا الاختيار مواقفه اللغوية. فقد احتفى بالعربية في أصلاتها وكذلك
في تطوُّرها، فابتدع لغةً كاشفةً لواقع العربية الحديث بين المنوال والاستعمال،
فكان حريصاً على خصائص بيانها، أميناً على نقل حقائق المتكلمين، وهم يسعون
في سبيل صنع حياتهم الحرّة بإرادتهم، المنفتحة على كل جديدٍ.

لقد أضاف الجاحظ إلى العربية بمقدار ما عبر عن هذه الحيوية والجدة، ولا
يزيف الواقعية التي تبدو عنده تثبيتاً للقيم الإنسانية في بيئته. تلك البيئة القائمة
في مجتمعه العباسي على هويّة شديدة التنوع تنتظمها مبادئٌ مشتركة قائمة على
تغليب العلوم والفنون بمفهومها الإنساني العام، دون تعصّب أو تحييز فكانت
أعماله تجسيداً لحقيقة التنوع البشري في هذه البيئة العباسية.

وكان الجاحظ موسوعياً أفاد من التطور العلمي وانفتاح العلماء على شتى
المعارف التي انتقلت إلى اللسان العربي. فحفلت كتبه بما كان يعتمل داخل
مجتمعه من تناقض وتسامح، فانعكس فيها التعددُ الإنسانيُّ الكونيُّ والتعددُ
الفكريُّ والحرفيُّ والطائفيُّ والمذهبيُّ. فاستوقفته القيم والمبادئ والعادات
والأخلاق. حتى غاص في ثنايا النفس البشرية، فحلّل من خلال نماذج حيّة ما
وسعه، ظواهر البخل والحسد والعشق والهزل والجِدِّ والخمر والمجون. قد ذكر
بعضها في قوله: «قد ذكرنا كلاماً من كلام العقلاء البلغاء، ومذاهب من
مذاهب الحكماء العلماء. وقد روينا نوادر من كلام الصبيان والمحرمين من

الأعراب، ونوادير كثيرة من كلام المجانين، وأهل المرّة من الموسوسين، ومن كلام أهل الغفلة من النّوكي، وأصحاب التكلّف.. ولكلّ جنس من هذا موضع يصلح له»⁽⁸⁾.

ولذلك احتار الدّارسون في تصنيف كتاباته الفنيّة، كما أعجب اللغويين تتبّع مذهبه اللغويّ، فهو تارة الحنّ من العامّة وطوراً أفصح من خاصّة الخاصة. تلك في الحقيقة صورة عن العلاقات اللغوية المتشابكة في عصره، والجاحظ لم يُخفّ انشغاله بها في بيئة تعدّد إبداعها بتعدّد مكوناتها التي اتّسعت عناصرها، فلم تستثن في اختلافها وتعارض لوازمها، فصيحاً أو مولداً أو عامياً أو أعجمياً.

وهدفنا من هذا البحث هو إذن الكشف من زاوية لغوية معجمية عن المظهر الحيويّ لعربية الاستعمال في عصر الجاحظ. وهي عربية بين الجاحظ من خلال آرائه اللغوية النظرية، وكذلك من خلال مؤلفاته مدى تباينها وتنوعها من فئة إلى أخرى.

لكن إذا كان النّظر في المصنّفات اللغوية يطلعنا على أنّ العمل اللغويّ والمعجميّ العربيّ القديم كان في الأساس تثبيتاً لأركان الفصحى، فقد كانت كتب النحو والمعجم وما رافقها وما سبقها من رسائل وكتب في اللحن والتصويب اللغوي ملتزمةً بعصور الاحتجاج، تُثبت مادتها وتهمل المولدات الجديدة ناهيك عن الإشارة إلى استحداث أو تطوّر في الاستعمال.

غير أنّ ما شهده النصف الثاني من القرن الثاني، وخاصة القرن الثالث الهجريّ من نموّ فكريّ وثقافيّ واجتماعيّ كبير أظهر عسر الالتزام بعربية البدو

الأقحاح، وأملى على المتكلمين والكُتّاب ضرورة التمييز بين المنوال والاستعمال. ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إنّ الجاحظ كان بلا منازع أشدّ من يمثل هذا الوعي من بين كُتّاب عصره وحتى العصور اللاحقة. وفي هذا يقول يوهان فك: «أمّا أنّا أوسعُ درايةً، إلى حدّ، بالعلاقات اللغوية لأواخر القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، والنصف الأول من القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) بالقياس إلى الأزمنة المتقدمة على ذلك، فهذا ما نحن مدينون به قبل كل شيء، لكتب الجاحظ (حوالي 165 - 255هـ). هذا الأديب المنتمي إلى البصرة، والناشئ في مدرسة الاعتزال بهذه المدينة، وجّه ملاحظاته القويّة، ومملكة انتباهه الراسخة، في أسلوبه الخصب الأفكار المتعدّد التّواحي، إلى شتّى الظواهر في الحياة اللغوية: وأفاض الكلام عن ذلك في بحوثه وكتبه التي صنّفها في مختلف الموضوعات، ولاسيما كُتّابه عن الفصاحة والبلاغة: البيان والتبيين»⁽⁹⁾.

لقد كان هذا الوعي بالتغيّر اللغويّ ظاهراً بالخصوص في طريقة تخريج اللغة وفق طبيعة المتكلمين وبيئاتهم المتنوعة، فتخيّر الألفاظ حسب مستوياتهم اللغوية بين فصيح ومولد وأجميّ وعاميّ... ذلك أنّ مجرد استعراض جانب من نصوص الجاحظ يطلعنا على ظهور ألفاظ كثيرة لم تكن معروفة من قبل، إضافة إلى ألفاظ قد تغيّرت دلالاتها مع تطور العصر، ممّا يضطرّ الجاحظ أحياناً إلى شرحها.

فما هي الأسس اللغوية التي تبنّاها الجاحظ وجعلته لا ينظر إلى الفصيح إلا على أنّه مجرد مستوى من مستويات اللغة؟ وهل ينطوي هذا الموقف فعلاً على

9 - فك يوهان: العربية، 121.

وعى بحقيقة التطور اللغوي؟ أي إدراك الفعل التاريخي في اللغة؟

إذن نحن مطالبون في هذا العمل بالبحث في مظاهر هذه الرؤية اللغوية عند الجاحظ، ثم النظر في خلفيتها المذهبية. فإن ذلك إذا ما عولج بمنهج علمي قد يفيد في فهم حركة التطور اللغوي في العربية في القديم، وعواملها، وآليات نموها، وقواعد تولدها، بما يساعد على تبيين أسس عملية لبناء معجم تاريخي للغة العربية. فقد يفتح ذلك آفاقاً جديدة للوقوف على مجالات البحث في التطور اللغوي والدلالي في العربية، ومختلف التحوّلات التي تعترى الدالّ أو المدلول أو كليهما معاً.

فقد بدا لنا أنّ تتبّع أغلب مؤلفات الجاحظ يمكن الباحث من الحصول على قدر مهم من الإشارات والدلائل تساعد على بلورة تصوّر واضح لقضية التطور اللغوي ومظاهره عنده.

لهذه الأسباب نزعم أننا بحاجة إلى قراءة متأنية لكتابات الجاحظ واتّخاذها أصلاً من الأصول المعجمية لعربية العصر العباسي إذ يبدو في ما ترك الجاحظ من آراء حول الوجهات التاريخية الاجتماعية واللغوية التي يمكن أن تسلكها المفردات في مراحل نموها، ما يصلح للاعتقاد بأنّه كان صاحب نظرية لغوية في هذا المجال تتصل خاصة بالمستويات اللغوية وعلاقتها باحتياجات المتكلمين. فقد أولى الجاحظ المستويات اللغوية عنايةً كبرى تطبيقاً وتنظيراً، وعالج حقيقة اللغة في ضوءها.

إنّ النظر في ما تنطوي عليه مؤلفات الجاحظ من رصيد لغوي محدث يكشف عن حقيقة هذه المستويات، وصلتها بالتطور اللغوي في عصره، ذلك

التّطور الذي آل إلى توليد مفردات لم تكن موجودةً من قبل. فإنّ ارتباط الحياة الجاحظية بإيقاع البيئة العباسية وبنسيج المجتمع ذاته قد أكسب هذا المبحث واقعيّةً وحيويّةً.

والمهمّ هو تنبّهه إلى مبدأ التطور اللغوي. وهذه مسألة كانت مرفوضة في عصره، بل إنّه سعى أحياناً إلى وضع تصوّر منهجيّ لآليات هذا التطور في العربية. فهاجسه لم يعد أمانة النقل فحسب، بل الغوص في مظاهر هذا التطور بأبعاده المختلفة، ولذلك يبدو تصوّره اللغويّ قائماً على أساسين:

أ - مفهوم التطور اللغوي؛

ب - قيام اللغة على مستويات أربعة:

2 - 1 - الجاحظ والتطور اللغوي:

يعتبر الجاحظ حركة التطور المتنامية في عصره تعود إلى مرحلة ظهور الإسلام، عندما وصف نقل الإسلام مدلولات ألفاظ من مجال إلى مجال آخر، بقوله: «حالت أحوال ونسخت ديانات. فكان أن أصبح لألفاظ المؤمن والمسلم والمنافق والزّكاة.. مدلولات غير تلك التي كانت لها قبل الإسلام؛ كما ظهرت اصطلاحات وتسميات لما لم يكن له في لغة العرب اسم، مثل: العرض والجوهر، وأيس وليس، والبطلان والتلاشي، والهدية والهوية والماهية»⁽¹⁰⁾.

لكن ما سينتج من هذه الحركة الثقافية والعلمية من مفاهيم ومصطلحات بعد القرن الثاني الهجري، باعد ما بين لغة البادية، والعربية الحديثة. ولم يعد الكُتّاب والعلماء في حاجة إلى معرفة دقيقة بمفاهيم البداوة ومعجمها.. فقد تولّد

ما لا يكاد يحصى من المفردات⁽¹¹⁾، وتوقف عدد كبير عن الألفاظ لانتفاء الحاجة إليها.

غير أنّ أغلب هذه الألفاظ المولدة لم تتعرض لها المعاجم أو لم تذكرها بدلالاتها الجديدة باعتبارها ألفاظا مولدة وضعت على سبيل المجاز والتوسع لمواجهة تيار الحداثة. ونحن إلى اليوم نجد صعوبة في البحث عن دلالاتها، إلا من خلال السياق أو بالاستعانة بنصوص عالجت بعضها عرضا.

إننا نعثر في كتابات الجاحظ على رصيد مهم من ألفاظ اللغة العامة ومصطلحات العلوم والفنون في عصره، إضافة إلى ما اقترضه العرب من اللغات الأعجمية خاصة من الفارسية لتسمية الأدوات والأطعمة والمفاهيم والأشياء التي لم يعرفها العرب من قبل. فترتب على ذلك تضخم المعجم العربي في العصر العباسي. فقد كان كل شيء محلّ تغير بما في ذلك اللغة⁽¹²⁾. لكن المعاجم أهملت أغلبه.

11 - حتى التبس الأمر على الجاحظ نفسه فقال: قال العيث الشاعر: «إني والله ما أرسل الكلام قضيبا خشيبا، وما أريد أن أخطب يوم الحفل إلا بالباث المحكك». وعلق الجاحظ: «وكنت أظن أنّ (محكك) كلمة مولدة..» (البيان، 1 / 42).

12 - نلاحظ خلوّ اللغة العربية البدوية من صنوف الأطعمة مثلا، التي حفل بها العصر العباسي. والدليل على ذلك قول الجاحظ:

* قيل لأعرابي ما اسم المرق عندكم؟ . قال : السخين. قال: فإذا برد؟ قال: لا ندعه حتى يبرد. (انظر البيان، 9/4).

* «ومن الطعام الممدوح الخيس..» (البخلاء، 2/204). (جاء في المعجم الوسيط: الخيس: تمر ينزع نواه ويدقّ مع أقط، ويعجنان بالسمن..).

* «ذكرنا الطعام الممدوح.. والصف الآخر الخزيرة، التي تُعاب بها مجاشع بن درام، وكنحو السخينة التي تُعاب بها قريش..» (البخلاء، 2/209). (جاء في المعجم: الخزيرة: مرقّة، وهي أن تصفى بلالة النخالة ثم تطبخ. السخينة: دقيق يُلقي على ماء أو على لبن ثم يؤكل بتمر).

إنّ هذا الرّصيد الذي يمكن أن يمثّل معجماً بحاله، يقدّم شواهد تمكّننا من أن نرصد تقاطع اللغة مع التاريخ، ومن ثمّ تتيح لنا أن نقيم استنتاجات حول حياة اللغة نفسها، وحول واقع العربية الفصحى في علاقتها ببقية المستويات الأخرى⁽¹³⁾. ممّا ييسّر وصفها تاريخياً وتحليل عوامل تطوّرها، فإنّ هذه النماذج تصلح وسائط لتحليل قواعد التوليد في العربية سواء منها الشكلية أو الدلالية.

ولا نعجب عندما تأتي كتب الجاحظ فعلاً على السنة أصناف المتكلمين على اختلاف بيئاتهم وثقافتهم. وقد قال هو نفسه: "قد ذكرنا.. كلاماً من كلام العقلاء البلغاء، ومذاهب من مذاهب الحكماء والعلماء، وقد روينا نوادر من كلام الصبيان والمحرّمين من الأعراب، ونوادر كثيرة من كلام المجانين، وأهل المرّة من الموسوسين، ومن كلام أهل الغفلة من النّوكى، وأصحاب التكلف.. ولكلّ جنس من هذا موضع يصلح له"⁽¹⁴⁾. حتى قيل فيه: "لقد عاش في عصر الحرية، ولم ينسلخ عنه كما ينسلخ غيره وارتدع غيره من الأدباء." وقد جرّته هذه الحرية في الأدب إلى حرية في اللغة"⁽¹⁵⁾.

وقد اهتمّ الجاحظ بالعلاقة بين التطور اللغوي والتطور الاجتماعي والعلمي. ففيما يخصّ العلاقة بين اللغة والعلم، نبّه الجاحظ إلى أنّ الحركة العلمية في العصر العباسي هي التي استدعت ظهور مصطلحات بوسائل تسمح بها قواعد اللغة نفسها، ذكر منها الاشتقاق. فقال: "وهم تخيروا تلك الألفاظ لتلك المعاني، وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء، وهم اصطلحوا على تسمية ما لم

13 - اللقاني، ألفاظ الحياة الاجتماعية في كتابات الجاحظ، ص 20.

14 - الجاحظ: البيان، 2/ 222.

15 - شفيق جبر: الجاحظ معلم العقل، 227.

يكن له في لغة العرب اسم، فصاروا في ذلك سلفا لكلّ خلف وقدوة لكلّ تابع، ولذلك قالوا: العرض والجوهر، وأيس وليس، وفرّقوا بين البطلان والتلاشي، وذكروا الهدية والهوية والماهية، وأشباه ذلك⁽¹⁶⁾.

فأقرّ ضرورة مواكبة الجهد اللغويّ الحركة العليّة والفكريّة والمعرفيّة عامة، فلا تقدّم لعلم لا يوازيه نشاط لغويّ اصطلاحيّ يدقّق المفاهيم. فيقول: "ولكلّ صناعة ألفاظ قد حصلت لأهلها بعد امتحان سواها، فلم تزلق بضاعتهم إلا بعد أن كانت مشاكلا بينها وبين تلك المعاني الصناعية"⁽¹⁷⁾. ويستشهد على ذلك بأمثلة منها قوله: "وكما وضع الخليل بن أحمد لأوزان القصيد وقصار الأرجاز ألقابا لم تكن العرب تتعارف تلك الأعاريض بتلك الألقاب وتلك الأوزان بتلك الأسماء، كما ذكر الطويل والبسيط والمديد والوافر والكامل وأشباه ذلك وكما ذكر الأوتاد والأسباب والحرم والزحاف. وقد ذكر العرب في أشعارهم السناد والإقواء والإكفاء، ولم أسمع بالإيطاء. وقالوا في القصيد والرجز والسجع والخطب، وذكروا حروف الروي والقوافي، وقالوا هذا بيت وهذا مصراع. وقد قال جندل الطهويّ حين مدح شعره: "لم أقو فيهنّ ولم أساند"⁽¹⁸⁾. وقال ذو الرمة:

وشعرٍ قد أرقّت له غريبٍ أجنبه المساندَ والمحالا

وكما سمى النحويون فذكروا الحال والظروف وما أشبه ذلك؛ لأنهم لو لم يضعوا

16 - البيان، 1 / 13/ 9 - 140.

17 - الحيوان، 3 / 539.

18 - البيان، 1 / 139.

هذه العلامات لم يستطيعوا تعريف القرويين وأبناء البلديين علم العروض والنحو. وكذلك أصحاب الحساب قد اجتلبوا أسماء جعلوها علامات للتفاهم...⁽¹⁹⁾... وكما قال بعض من خطب على منبر ضخم الشّان: "ثم إنّ الله عزّ وجلّ، بعد أن أنشأ الخلق وسوّاهم ومكّن لهم، لاشاهم فتلاشوا.." وخطب آخر في وسط دار الخلافة، فقال: "وأخرجه الله من باب اللّيسية، فأدخله في باب الأيسية.. وخطب آخر: هذا فرق ما بين السّارّ والضارّ، والدّقّاع والنّفّاع." وقال مرّة أخرى: "فدلّ ساتره على غامره، ودلّ غامره على منحلّه"⁽²⁰⁾.

ويعلق الجاحظ على هذا بقوله: "وإنّما جازت هذه الألفاظ في صناعة الكلام حين عجزت الأسماء عن اتّساع المعاني... وقد يتملّح الأعرابيّ بأن يدخل في شعره شيئا من كلام الفارسية، كقول العمانيّ للرشيد في قصيدته التي مدحه فيها:

مَنْ يَلْقَهُ مِنْ بَطَلٍ مُسْرِنِدٍ فِي زَغْفَةِ مُحْكَمَةٍ بِالسَّرْدِ

تجول بين رأسه و(الکرد)

و(الکرد) هو العنق بالفارسية.

والجاحظ لا يكتفي بوصف هذه الظاهرة التطورية بل يعتبرها ضرورة وحقا لجميع المتكلمين، خاصة من كان منهم باحثا ومبتدعا، يقول: "ولكلّ قوم ألفاظ حظيت عندهم، وكذلك كلّ بليغ في الأرض، وصاحب كلام منشور، وكلّ شاعر وصاحب كلام موزون، فلا بدّ من أن يكون قد لهج،

19 - نفسه، 1 / 140.

20 - نفسه، 1 / 140.

وَأَلَّفَ أَلْفَاظًا بِأَعْيَانِهَا لِيَدِيرَهَا فِي كَلَامِهِ، وَإِنْ كَانَ وَاسِعَ الْعِلْمِ، غَزِيرَ الْمَعَانِي، كَثِيرَ اللَّفْظِ“⁽²¹⁾.

وهنا يشير الجاحظ إلى ملاحظة جوهريّة، وهي أنّ لكلّ متكلم في النهاية دوراً في الاستعمال اللغوي، وما من شكّ في أنّ لهذا الدور أثراً في تغيير واقع اللغة باستمرار، فاللغة رهن المتكلمين بها، ومجرد استعمالها هو تطوير لها.

لكنّه انتقد صنوفاً من المولّدات الدلالية التي استخدمت في مجالات اصطلاحية وفكرية خاصة لدى أصحاب المذاهب. وقد برّر نقده بقوله: ”والأصل في ذلك أنّ الزنادقة لأصحاب ألفاظ في كتبهم، وأصحاب تهويل أنّهم حين عدّمو المعاني، ولم يكن عندهم فيها طائل مالوا إلى تكلف ما هو أخصر وأيسر وأوجز كثيراً... فصار حظّ الزنادقة من الألفاظ التي سبقت إلى قلوبهم، واتّصلت بطبائعهم، وجرّت على ألسنتهم: التناح والتتأج والمزاج والنور، والظلمة والدفاع، والبِقاع والسّاتر، والغامر والمنحلّ، والبطلان والوجدان، والأثير والصدّاق، وعمود الصّبح وأشكلاً من هذا الكلام نصّاً“⁽²²⁾.

أي إنّ نقده اتّجه إلى مسألة تطويع ألفاظ اللغة العامّة لدلالات شديدة الخصوصية، لا ترتبط إلاّ بمجالٍ فنيّ ضيقٍ أو بفتنة محدودة من المتكلمين، فلا تعبّر إلاّ عن مفاهيمها الخاصة. وهذا يُوقِع اللغة في الغرابة والتّعقيد والعجز عن الفهم. فيقول: ”وإنّ كان غريباً من فوضيٍّ، مهجوراً عند أهل ملّتنا ودعوتنا وكذلك هو عند عوامنا وجمهورنا، ولا يستعمله إلاّ الخاص، وإلاّ

21 - الحيوان، 3 / 538.

22 - نفسه، 3 / 538.

المتكلمون“⁽²³⁾. ثمّ يعلق بقوله: ”فإنّ رأيي في هذا الضّرب من هذا اللفظ، أن أكون ما دمت في العبارة التي هي عبارتان والعادة فيها أن ألفظ بالشيء العتيد الموجود، وأدع التّكليف لما عسى أن لا يسّلس، ولا يسهل إلا بعد الرّياضة الطويلة، وأرى أن ألفظ بألفاظ المتكلمين، وما دُمتُ خائضاً في صناعة الكلام، مع خاصّ أهل الكلام، فإنّ ذلك أفهمٌ عندي، وأخفّ لمؤنهم عليّ“⁽²⁴⁾.

لكنّ الجاحظ يرفض التّكلف ويدعو إلى أن يجري التوليد مثلما جرى الفصيح نفسه وفق الطبع والسجّية، وما تتطلّبه حقيقة الخطاب والفهم والإفهام، لا وفق النزعات إلى طلب التجديد حتى وإن كان مبالغة تفضي إلى التّعمية وحرصاً يؤدّي إلى التجنّي على حقائق اللّغة. ويحدّد هذا التّكلف بأنّه في خطب المولّدين. فيقول: ”ولم أجد في خطب السّلف الطيّب والأعراب الأفتاح، ألفاظاً مسخوطة، ولا معاني مدخولة، ولا طبعاً رديئاً، ولا قولاً مستكرهاً. وأكثر ما تجد ذلك في خطب المولّدين، وفي خطب البلديين المتكلفين، ومن أهل الصّنع المتأدّبين، وسواء كان ذلك منهم على جهة الارتجال والاقتضاب، أم كان نتاج التّحبير والتّفكير“⁽²⁵⁾.

ولا يتخرّج الجاحظ من التمييز بين خصائص الفصيح والمولّد كما يلي: ”فإن قلت إنّ المولّد لا يؤمن عليه الخطأ إذا كان دخيلاً في ذلك الأمر، وليس كالأعرابيّ الذي يحكي إنّما الموجود الظاهر له الذي عليه نشأ، وبمعرفة غديّ“⁽²⁶⁾.

23 - نفسه، 3 / 538.

24 - نفسه، 3 / 538 - 539.

25 - البيان، 2 / 8 - 9.

26 - الحيوان، 4 / 74.

وقد رأينا الجاحظ يدعو إلى مطابقة المقال مع المقام في مستوى استعمال الألفاظ سواء البدوية أو الحضرية، فنراه لا يستهجن استخدام البدويّ الغريب من الألفاظ، بينما يعتبر ذلك تكلفاً وتشادقاً إذا صدر عن الحضريّ. فالمسألة لا تعدو عنده موافقة الطبع واستجابة لواقعية المقام. حتى قال: "فتخليص المعاني رفق، والاستعانة بالغريب عجز، والتشادق من غير أهل البادية بغضٌ"⁽²⁷⁾.

نبه الجاحظ إلى أنّ المعاني ليست مكشوفةً مبسوطَةً، وأنّ فهمها يتطلب تحرّي الكلام من ناحية، ومقاصد المتكلم من ناحية ثانية.. يقول: "واللغات إنما تشتدّ وتعسر على المتكلم بها على قدر جهله بأماكنها التي وضعت فيها، وعلى قدر كثرة العدد وقلته، وعلى قدر مخارجها وخفتها، وسلسها وثقلها، وتعتدّها في أنفسها"⁽²⁸⁾. وهذا دليلٌ على تنوع المعاني وفق ظروف الخطاب. فيقول: "ومن الكلام كلام يذهب السامع منه إلى معاني أهله"⁽²⁹⁾.

وإنّ الجاحظ يثبت هنا تمييزاً ضرورياً بين اللفظ والمعنى، فليس للفظ معنى ثابت لا يتغيّر، بل المعنى من عمل الذهن بالاستعانة بظروف الخطاب. ويميّز بين مفهومي (اللفظ / والمعنى)، فلا وجود لعلاقة منطقية أو طبيعية بينهما ويكشف عن حقيقة أصبحت في اللسانيات الحديثة من الأسس التي انبنى عليها مفهوم التطور في اللغات عامة، وهو مفهوم (المتهي وغير المتهي)، والمتهي هو الألفاظ، وغير المتهي هو التجارب الإنسانية أي المعاني⁽³⁰⁾. يقول الجاحظ:

27 - البيان، 1 / 44.

28 - الحيوان، 5 / 287.

29 - البيان والتبيين، 2 / 281.

30 - انظر: Aïno : La lexicologie, p . 39.

”اعلم أنّ حكمَ المعاني خلافُ حكم الألفاظ؛ لأنّ المعاني مبسّطة إلى غير غايةٍ، وممتدّة إلى غير نهايةٍ، وأسماء المعاني مقصورة معدودة ومحصّلة محدودة.“⁽³¹⁾. فكيف يمكن التعبير بالمنتهي عن غير المنتهي؟ أي كيف يمكن للألفاظ المحدودة أن تستوعب المعاني غير المحدودة لأنّ تجربة الجماعة اللغوية متواصلة؟ هذا ما يفسّر اعتباره المعاني كامنةً لا تدرك إلا بالفكر، وهي إلى ذلك نامية لا تكاد تتوقّف؛ بينما الألفاظ، من ناحية، محدودة مهما اتّسعت، وهو شرط استعمالها، ومن ناحية ثانية خاضعةٌ لتحوّل المعاني باستمراره. يقول الجاحظ: ”كان الأصمعيّ يقول: ”قد كان للعرب كلام على معانٍ. فإذا ابتدلت تلك المعاني، لم تتكلم بذاك الكلام. فمن ذلك قول الناس اليوم: ساق إليها صداقها⁽³²⁾“. ومنه قولهم ساق إلى المرأة صداقها. قالوا وإئتما كان يقال ذلك حين كانوا يدفعون في الصّداق إبلًا، وتلك الإبل يقال لها الناجفة. وقال شاعرهم⁽³³⁾:

وليس تِلادِي مِنْ وِرَاثَةِ الْوَالِدِي وَلَا شَادَ مَالِي مُسْتَفَادُ النَّوْفِجِ

”..ومن ذلك أنّهم كانوا يضربون على العروس البناء، كالثبّة والخيمة والخيام، على قدر الإمكان، فيقالُ بنى عليها، اشتقاقاً من البناء، ولا يقال ذلك اليوم⁽³⁴⁾. هذه الإشارات عند الجاحظ مهمّةٌ لأنّها تكشف خضوع اللفظ للمعنى وليس العكس، كما أنّها تفسّر قناعة الجاحظ بأهمية مبدأ التطور في نظريته اللغوية.

31 - البيان والتبيين، 1 / 76.

32 - انظر البقية : البخلاء، 2 / 180.

33 - الحيوان، 1 / 334.

34 - نفسه، 1 / 334.

لكن إذا كنا نعتقد أنّ نظرة الجاحظ اللغوية ليست من قبيل الصدفة، وإنما هي وليدة رؤية متكاملة، فما يُطرح الآن هو ما هي مكونات هذه الرؤية؟ هل جسدها الجاحظ في مستوى التطبيق، أي الممارسة الإبداعية فقط؟ أم تجسّدت في تفكيره اللغوي أسساً نظريّةً ومنهجيةً تبنّاها والتزم بها؟

من هنا لا تبدو نظرة الجاحظ اللغوية انبهاراً بالرصيد الفصيح باعتباره رمزَ العربية القُدُمى المثلى بقدر ما كان وصفاً لإنجاز متكلمي العربية في عصره أيضاً. هذا الموقف من الاستعمال يعكس تصوّره للرصيد اللغوي بما هو مرآة يرى فيها المتكلم نفسه أولاً بصفته متكلمها شاهداً وثانياً بصفته منتسباً إلى هذه الثقافة⁽³⁵⁾.

مهما بالغنا في التنظير اللساني للرؤية اللغوية عند الجاحظ، فإنّ منطلقاتها تبقى اجتماعيةً لغويةً. فإنّ الجاحظ لا يُخفي انشغاله بنقل الواقع بمظهره الاجتماعي واللغوي، ولهذا اتّسمت أعماله بنوع من الابتكار، يميّزه حرصٌ على كشف حقائق البيئة، وهو ما تطلّب جهداً لغويّاً كان ضرورياً لتبليغ هذه الرسالة. فإنّ ما ميّز الجاحظ باحثاً ولغويّاً تركه التقليد إلى الابتكار، فقد اختار الإبداعَ على التكرار، وانصرف عن التقليد إلى التجديد وأتى التجديد من باب العمق وأتى العمق من باب الواقعية اللغوية والأمانة العلمية. فالمسألة لا تعدو عنده البحث عن تصوّر لغويّ يستوعب لغة الاستعمال، ولكن مع فهم آليات ظهور المفردة وأسباب تمدّد إشاعاتها الدلالية.

ويمكن أن نكتشف سعة رؤيته من خلال معالجاته النظرية والتطبيقية

لنماذج من الوحدات المعجمية في مستوى البنية والدلالة. فربما تميّز الجاحظ عن جيله بانصرافه إلى تعليل ظواهر التطور اللغوي رغم اصطدامه بمفهوم الفصاحة والحن. فبرر عوامل ظهور بعض المفردات، وظروف تولّد أخرى، ووقف على نماذج من التطور الدلالي في عريية القرآن نفسه.. مستفيدا من توظيف عوامل من خارج اللغة: تاريخية، اجتماعية؛ وعوامل داخلية: اشتقاق، مجاز. فإننا نجد في كتابات الجاحظ وعيا بعدم استقرار العربية، بل إنّه في معالجتها يستند إلى عوامل التغيير المؤثرة في الظواهر الاجتماعية عامة وهي صنفان: عوامل داخلية، وعوامل خارجية، كما سنرى.

1-1-2 - العوامل الخارجية:

إنّ انتقال المجتمع العربي من بيئته البدوية وقيمه الإسلامية، إلى مفاهيم التمدّن والتّرف والمجون والتلذذ بأطياب الحياة، قد عمّق الطبقيّة داخل المجتمع العباسي المنقسم بطبيعته إلى طبقات وطوائف وفئات متباينة، وقد وجد كلّ ذلك أثره في تنوع اللغة باعتبارها انعكاسا للفكر. فإنّ هذا التباين قد ظهر في فارق ما بين عريية البدو أو العربية الفصيحة، واللغات الخاصة، أو اللهجات الاجتماعية⁽³⁶⁾.

فقد فرض على العربية لغة البدو، واقع من المدنية المستحدثة استدعتها حياة

36 وتعرّف اللغة الخاصة بأنّها «لغة لا تستعملها إلا جماعات توجد في ظروف خاصة» (وافي، اللغة والمجتمع، 149). فإنّ المجموعات المختلفة اجتماعيا تستخدم مفردات خاصة بها. وهي لذلك تعدّ خاصة بالنسبة إلى اللغة المشتركة. من هنا نلاحظ ظهور هذا النوع من اللغات في المجتمع العباسي لكن دون فصل تام بينها وبين اللغة الفصحى. وكان ظهورها في كتابات الجاحظ من أوضح مظاهر التأثير بالامتزاج الحضاري في المجتمع العباسي. (عن القاني: ألفاظ الحياة الاجتماعية في كتابات الجاحظ، ص 304).

الاستقرار والقصور والثراء. فتنوّعت أسماء الأطعمة والفواكه⁽³⁷⁾ وأدوات الموسيقى وأصناف الملابس والحليّ وغيرها. وأقبل العرب على تغيير مناهج عيشتهم، فاستعاروا نظم الإدارة والحياة السياسية ومصطلحاتها من الفرس أساساً، فقالوا: الوزير والديوان والبريد. كما كان لتطور الحياة الفكرية والثقافية والعلمية عوامل أهمّها تداخل الشعوب وثقافتها. وقد بدأ جميع ذلك جديداً في حياتهم الاجتماعية؛ ثم في لغتهم المعبرّة عنها، بعد أن شقّ طريقه إلى العربية الحديثة بوسائل التوليد ومنها الاقتراض المباشر. فإنّ ما شهدته هذا العصر من تطوّر فكريّ وحضاريّ قد ولّد ضرباً من الجرأة اللغوية أتاحت له الاستفادة: أولاً من طاقة اللغة التوليدية كالاشتقاق والمجاز لخلق ما يحتاج إليه من ألفاظ ومصطلحات؛ وثانياً ممّا في اللغات الأخرى من أسماء ومصطلحات ليس لها في العربية مقابلات، من ذلك أسماء المأكّل والملبّس.

وقد عاجل الجاحظ عدداً من مفردات العربية معالجة تاريخية واجتماعية تكشف جوانب من مواقفه اللغوية، وهي مواقف قائمة على اعتبار المفردة نتاج تقاطع اللغة مع التاريخ، فهي وثيقة الصلة بتجارب الناس معبرّة عن واقعهم وما يجدر في هذا الواقع من أشياء ومفاهيم. فاللغة حينئذ جزء من تجارب الجماعة اللغوية نامية بنموها متطورة بتطورها، فلا مناص حينئذ من التوليد للتعبير عمّا لم يكن له اسم في لغتهم. وممّا ذكره الجاحظ في توليد ألفاظ ظهرت بظهور

37 وقد كثرت الأصناف الفارسية في ألوان الأطعمة التي ذكرها الجاحظ في مؤلفاته وفي البخلاء طائفة من أسماء هذه الأطعمة تعارف عليها المتكلمون وتداولوها بينهم وصقلتها ألسنتهم بالاستعمال حتى أصبحت جزءاً من عربية العصر. وقد قلّد العرب الأعاجم في أسباب الترف، وتأثروا بالفرس. وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك بقوله: «أراد الحجاج أن يولم وليمة احتفالاً بختان ولده فاستحضر بعض الدهاقين ليسألهم عن ولائم الفرس» (المقدمة، 122).

مفاهيمها، ألفاظ:

- (طفيليّ): "وقول الناس: فلان طفيليّ ليس من كلام العرب: ليس كالرّاشن واللّعموط، وأهل مكّة يسمّونه البرقيّ. وكان بالكوفة رجل من بني عبد الله بن غطفان يسمّى طفيلًا. كان أبعَدَ الناسِ نُجعةً في طلب الولائم والأعراس. فقيل له لذلك: طفيل العرائس، وصار ذلك نَبْزًا له ولقبًا، لا يُعرف بغيره. فصار كلٌّ من كانت تلك طِعْمَتَه يقال له: طُفَيْلِيّ. هذا من قول أبي يقظان"⁽³⁸⁾.

- (التطير): "وأصل التطير إنّما كان من جهة الطير إذا مرّ بارحًا وسانحًا، أو رآه يتفلى وينتف، حتى صاروا إذا عاينوا الأعور من الناس، أو البهائم، أو الأغضب أو الأبر، زجروا عند ذلك، وتطيروا عندها، كما تطيروا من الطير، إذ رأوها على تلك الحال. فكان زجرُ الطير هو الأصل ومنه اشتقوا التّطير، ثم استعملوا ذلك في كلّ شيء"⁽³⁹⁾.

وللتّطير سمّت العرب المنهوش بالسّليم، والبرية بالمفازة، وكنوا الأعمى أبا بصير، والأسود أبا البيضاء، وسموا الغراب بجاتم، إذا كان يحتم الزجر به على الأمور، فصار تطيرهم من القعيد والنّطيح ومن جرد الجراد ومن أنّ الجراد ذات ألوان، وجميع ذلك دون التطير بالغراب. ولإيمان العرب بباب الطيرة عقدوا الرّتائم وعشروا، إذا دخلوا القرى تعشير الخمار⁽⁴⁰⁾.

38 - البخلاء، 1 / 140.

39 - الحيوان، 3 / 565.

40 - نفسه، 3 / 565 - 566.

- (شوّال): "وسمعت أعرابيا يصف لسان رجل، فقال: "كان يشول بلسانه شَوْلَانِ البروق، ويتخلّل به تتخلّل الحية". وأظنّ هذا الأعرابيّ أبا الوجيه العُكليّ".
 ممّا يضطرّه إلى شرح بعض مفرداتها: [يشول: يرفع. البروق: الناقة إذا طلبت الفحل فإنّها حينئذ ترفع ذنبها. وإمّا سمّي شوّال شوّالا لأنّ النوق شالت بأذناها فيه. فإن قال قائل: قد يتفق أن يكون شوّال في وقت لا تشول الناقة بذنبها فيه، فلم يبق هذا الاسم عليه..؟ قيل له إمّا جعل هذا الاسم له سمة حيث اتفق أن شالت النوق بأذناها فيه، فبقي عليه كالسمة، وكذلك رمضان إمّا سمّي لرمض الماء فيه وهو شدة الحرّ، فبقي عليه في البرد، وكذلك ربيع، إمّا سمّي لرعيهم الربيع فيه، وإن كان قد يتفق هذا الاسم في وقت البرد والحرّ⁽⁴¹⁾.

- (القواطع): "قال أبو زيد: إذا كان الشتاء قطعت إلينا الغربان، أي جاءت بلادنا، فهي قواطع إلينا. فإذا كان الصيف فهي رواجع، والطير التي تقيم بأرض، شتاءها وصيفها، أبدا فهي الأوابد⁽⁴²⁾.

- (فلحس): "ويقال للكلب "فلحس" وهو من صفات الحرص والإلحاح. ويقال: "فلان أسأل من فلحس". وفلحس رجل من بني شيبان كان حريصاً رغبياً ومُلِحفاً مُلِحاً. وكلّ طفيليّ فهو عندهم فلحس"⁽⁴³⁾.

2-1-2 - العوامل الداخلية:

قال الجاحظ في باب (ضرورة حذق اللغة للعالم والمتكلم): "فللعرب أمثالٌ

41 - البيان والتبيين، 1 / 169.

42 - الحيوان، 3 / 563.

43 - نفسه، 1 / 257.

واشتقاقاتٌ وأبنيةٌ، وموضع كلام يدلّ عندهم على معانيهم وإرادتهم، ولتلك الألفاظ مواضعٌ أُخرٍ، ولها حينئذٍ دلالاتٌ أُخرى؛ فمن لم يعرفها جهل تأويلَ الكتاب والسنة، والشاهد والمثل؛ فإذا نظر في الكلام وفي ضروب من العلم، وليس هو من أهل هذا الشأن، هلك وأهلك⁽⁴⁴⁾.

لذلك لم تغب عن نظرتة اللغوية مسألة البحث في الأصول والاشتقاقات، والعلاقات الدلالية ومظاهر تحوّلها، وعوامل تعددها، وتكشف معالجته اللغوية لنماذج من مفردات العربية عن مفهومه لمسألة الاتّساع اللغوي باعتماد قواعد اللغة الداخلية الشكلية كالاشتقاق؛ والدلالية كالمجاز. وفي ذلك إقرار أيضا بأحقية اللغة في التطور للتعبير عما يستجدّ في حياة المتكلمين من جديد. فهو القائل: "وإنما جازت هذه الألفاظ في صناعة الكلام حين عجزت الأسماء عن اتّساع المعاني"⁽⁴⁵⁾. وتنقسم هذه المعالجة الداخلية إلى معالجة شكلية ومعالجة دلالية:

(أ) المعالجة الشكلية:

ونعني بالمعالجة الشكلية البحث في ظهور مفردات جديدة بأبنيتها الصرفية المستقلة ودلالاتها الخاصة بها. ويكون ذلك في العربية بطرق: الاشتقاق والنحت والتركيب والمعجمة⁽⁴⁶⁾. وقد تحدّث الجاحظ عن عدد من هذه المفردات التي ظهرت في العربية، فذكر نماذج مما أحدثه الإسلام نفسه، فقال: "وأسماء حدثت

44 - نفسه، 1 / 153.

45 - البيان والتبيين، 1 / 141.

46 انظر تفصيل ذلك في: ابن مراد: مسائل في المعجم، ص ص 47 - 48.

ولم تكن، وإنما اشتقت لهم من أسماء متقدمة، على التشبيه⁽⁴⁷⁾. وقال: "فإذا كان العرب يشتقون كلاماً من كلامهم وأسماء من أسمائهم، واللغة عارية في أيديهم ممن خلقهم ومكنهم وألمهم وعلّمهم، وكان ذلك منهم صواباً عند جميع الناس"⁽⁴⁸⁾. وقد استشهد على ذلك بألفاظ جاء بها الإسلام منها: (منافق، مشرك، كافر، استنجى، تغوّط..)، وقد أطلق عليها صفتي (محدث، بمعنى مولّد حديثاً في العربية؛ ومشتقّ، إشارة إلى قاعدة الاشتقاق الصرفي) وعلّل أسباب تطورها الشكلي:

- (منافق/مشرك/ كافر): "ومن المحدث المشتقّ، اسم منافق لمن رأى بالإسلام واستسرّ بالكفر، أخذ ذلك من النافق والقاصع والداماء (هي من أسماء حجرة اليربوع)، ومثل ذلك المشرك والكافر"⁽⁴⁹⁾.

- (استنجى/ تغوّط): وذلك أنّ الرجل كان إذا أراد قضاء الحاجة تسترّ بنجوة. والنّجو: الارتفاع من الأرض. قالوا من ذلك: ذهب ينجو، كما قالوا: ذهب يتغوّط إذا ذهب إلى الغائط لذلك الأمر، ثم اشتقوا منه، فقالوا إذا غسل موضع النّجو قد استنجى⁽⁵⁰⁾.

لكنّ هذه المشتقات رغم كونها مأخوذةً من ألفاظٍ قديمة ذات دلالات أخرى، فإنّ الاستعمال القديم لم يحتاج إلى توليد أفعال وصفات (نافق/منافق، أشرك/مشرك، كفر/كافر) من نافق وشرّك وكفر؛ ولا فعلي (استنجى/نجو،

47 الحيوان، 1/ 330 - 334.

48 الحيوان، 1/ 335.

49 انظر تفصيل ذلك في ذلك في فصل بعنوان (كلمات إسلامية محدثة). الحيوان، 1/ 332.

50 نفسه، 1/ 332 - 333.

تغوّط / غائط) إلا بحجاء الإسلام فأظهرها بأبنيتها الصرفية الجديدة وبمعانيها التي أحدثها فيها. فأدّت بذلك وظائف جديدة دلّت على استجابة العربية لظروف الاستعمال أبنيةً ودلالاتٍ.

كما تحدّث عن نماذج ممّا حدث في المصادر الفصيحة الأخرى شعراً ونثراً، فبين أهمية الاشتقاق خاصة في فهم حركة التطور اللغوي. فإنّ الجاحظ لم ينظر إلى العربية الفصيحة على أنّها مرحلةً واحدة، بل اعتبرها مراحلَ متّصلة من التطور اللغوي بقواعد يسمح بها نظام اللغة. فيقول معلّلاً التطور الدلالي الحاصل بظهور مشتقة، نذكر منها:

- (اغتراب / بان): ويدلّ على أنّهم [أي العرب] يشتقون من اسم الشيء الذي يعاينون، ويسمعون، قول بشار بن المضر:

”تغني الطائران بين ليلي على غصنين من غربٍ وبانٍ
فكان البان أن بانّت سليمي وفي الغرب اغتراب غير دانٍ“
فاشتقّ كما ترى الاغتراب من الغرب، والبنونة من البان⁽⁵¹⁾.

- (تصريد): ويشتقّ من الصرد: التصريد... على ذلك قوله⁽⁵²⁾:

دعا صرد يوماً على غصن شوحط وصاح بذات البين فيها غرابها
فقلت أتصريد وبين وغربة فهذا العمري نأيها واغترابها
- (أصم): ويقال: للرجل إذا كان صغير الأذنين لاصقتين بالرأس: أصم، والمرأة صمعاء. وصومعة الراهب منه، أنّها دقيقة الرأس، وفلان أصم القلب إذا

51 - نفسه، 3 / 565 - 566.

52 - نفسه، 3 / 564.

كان ذكياً حديداً. وقال الشاعر⁽⁵³⁾:

ويبيضُ رفعا بالضحي عن متونها سماوة جون كالخباء المقوض
يبدو أنّ الجاحظ يميل إلى صهر الجذور في عائلات اشتقاقية واحدة،
فناه يجمع مثلا: بين (غراب) ومشتقات الجذر (غرب): كالاغتراب والغربة
وأغرب. يقول: "وجرى بينهم الغراب لأنه غريب"⁽⁵⁴⁾. ثم يستشهد بيت لحاتم
بن عدي:

"وليس بهيئات إذ شدّ رحله يقول عداني اليوم واق وحاتم"
ويعلق: "لحاتم هو الغراب، والواقي هو الصرد، كأنه يرى أنّ الزجر بالغراب
إذا اشتق عن اسمه الغرابة، والاغتراب، والغريب، فإنّ ذلك حتم"⁽⁵⁵⁾.
ويقول: "والغراب كثير المعاني في هذا الباب، فهو المقدم في الشؤم. ولكنّ
الأعرابي إن شاء اشتقّ من الكلمة، وتوهم فيها الخير، وإن شاء اشتقّ منها الشرّ،
وكلّ كلمة تحتل وجودها"⁽⁵⁶⁾. وقد طبّق نفس المفهوم على موادّ أخرى منها
(الصدّ) وهو طائر يتشاءم منه، ولذلك عدّ التصريد مصدر (تفعليل) مشتقا
من (الصدّ) بمعنى جديد يفيد ما يفيد (الصدّ) من معاني الفراق والبين.
وقد أغرى هذا البحثُ أبا عثمان فتوسّع في هذا الباب، وعممه على نماذج
كثيرةٍ مُماثلةٍ منها: (الحمام والحمام، والحميم والحمي، والبأن، والبين، والبيان..).

53 - نفسه، 4 / 132 - 133.

54 نفسه، 3 / 566.

55 نفسه، 3 / 564 -.

56 نفسه، 3 / 567.

وقالوا حماماتٌ فحمٌ لقاؤها وعادَ لُصنا حُلُو الشَّبَابِ ربيع
..قالوا فهو إذا شاء جعل الحمام من الحمام، والحميم والحمي، وإن شاء قال،
وقالوا: حمامات فحم لقاؤها، وإذا شاء اشتقَّ البين من البان، وإذا شاء اشتقَّ
منه البيان“ (57).

لكنَّ الجاحظ ينبه إلى أنَّ مسألة التوليد الشكليّ بالقياس ليست عملية آليَّة
فلعربية خصائصها التي تتحكم في بنيتها. ومنها خصائصُ التأنيث والتذكير والجمع.
يقول: “..ويقال: بعيرٌ وناقَةٌ وجملٌ، ولا يقال: جملة، ولا بعيرة.. ويقال من
الأرانب: أرنب، ولا يقال: أرنبه. والذَّكر خزر. ويقال للأُنثى: عِكْرِشَةٌ، ولولدها:
خَرَئِقٌ. ويقال: هذه أرنب، وهذه عُقاب، ولا يقال: هذا الأرنب، ولا هذا
العقاب“ (58).

(ب) المعالجة الدلالية:

ونعني بالمعالجة الدلالية البحث في ظهور دلالات جديدة في اللغة تحملها
دوالٌ قديمة موجودة فيها. ويكون ذلك بالمجاز المرسل والاستعارة والكناية.
فنتنقل بموجب ذلك دلالات كلمات من مجال دلاليٍّ إلى آخر أو تضيق دلالتها
أو تعمم، أو تنتقل من المحسوس إلى المجرد أو العكس (59).

وقد ذكر الجاحظ أمثلة تكشف وعيه بقضايا التطور الدلالي بهذه الوسائل.
ولم يبدُ في كشفه اتجاه نحو المنع أو اعتبار التغيير الدلالي ضرباً من اللحن أو

57 نفسه، 3 / 567 - 568.

58 نفسه، 3 / 357 - 358.

59 - انظر تفصيل ذلك في: ابن مراد: مسائل في المعجم، ص ص 50 - 48.

خروجاً عن سُنَنِ العرب في كلامها. كما كان يقول سَكَّابُ اللَّحْنِ. ومن أمثلة ذلك ذكر الجاحظ عدداً من المواد، معللاً عوامل تطورها الدلالي بقوله:

- (التيَمِّم): "قال تعالى: "فَتِيَمِّمُوا صَعِيداً طَيِّباً" أي تحروا ذلك وتوخّوه. وقال: "فأمسحوا بوجوهكم وأيديكم منه". ويعلق الجاحظ: "فكثر هذا في الكلام حتى صار التيمم هو المسح نفسه". ثم يضيف: "وكذلك عادتهم وصنيعهم في الشيء إذا طالت صحبتهم وملا بستهم له"⁽⁶⁰⁾.

- (الغائط): يقول الجاحظ: "وكما سمّوا رجيع الإنسان الغائط، وإثماً الغيطان البطون التي كانوا ينحدرون فيها إذا أرادوا قضاء الحاجة للستر"⁽⁶¹⁾.

- (العذرة): "ومنه العذرة، وإثماً العذرة الفناء، والأفنية هي العذرات، ولكن لما طال إلقاءهم النجو والزبل في أفنيتهم، سميت تلك الأشياء التي رموا بها باسم المكان الذي رميت به. وفي الحديث: "أنقوا عذراتكم". ولكنهم لكثرة ما كانوا يلقون نجوهم في أفنيتهم سموها باسمها"⁽⁶²⁾.

- (الملّة) "ومن هذا الباب الملّة، والملّة موضع الخبزة، فسمّوا الخبزة باسم موضعها. وهذا عند الأصمعيّ خطأ (وهنا ملاحظة الجاحظ هامة، فليس هذا رأيه)⁽⁶³⁾.

- (الراوية): "ومن هذا الشكل الراوية، والراوية هو الجملة نفسه، وهو حامل

60 - الحيوان، 1/ 332.

61 - نفسه، 1/ 332.

62 - نفسه، 1/ 332.

63 - نفسه، 1/ 333.

المزادة، فسُميت المزادة باسم حامل المزادة. ولهذا المعنى سمّوا حامل الشعر والحديث راوية⁽⁶⁴⁾.

- (صَرورة): "ومن الأسماء المحدثّة التي قامت مقام الأسماء الجاهلية، قولهم في الإسلام لمن لم يحجَّ: صَرورة. وأنتَ إذا قرأت أشعار الجاهلية وجدتهم قد وضعوا هذا الاسم على خلاف هذا الموضع. قال ابن مقروم الضبي⁽⁶⁵⁾:

لو أنّها عرضت لأشمطَ راهبٍ عبدَ الإلهِ صَرورةً مُتَبَتِّلِ
لرنا لبهجتها وحُسن حديثها ولهمَّ من تأموره بتنزُّلِ

"والصَرورة عندهم إذن كان أرفعَ الناس في مراتب العبادة، وهو اليوم اسمٌ للذي لم يحجَّ إمّا لعجزٍ، وإمّا لتضييع وإمّا لإنكارٍ. فهما مختلفان كما ترى).

- (الجود): "فلاسم الجود عندهم موضعان: أحدهما حقيقة والآخر مجاز. فالحقيقة ما كان من الله، والمجاز المشتقّ من هذا الاسم.. فإذا لم تكن العطية من الله ولا لله، فليس يجوز هذا فيما سمّوه جوداً، فما ظنك بما سمّوه سرفاً؟"⁽⁶⁶⁾.

فقد قسم الجود قسمين: جوداً حقيقياً، وهو ما كان صادراً عن الله؛ وجوداً مجازياً، وهو ما كان مشتقاً أو متفرعاً عن جود الله، أي آتياً عن طريق الإنسان.

- (نزل): "وقال الله عزّ وجلّ: "هذا نُزُّهم يوم الدين". والعذاب لا يكون

نزلاً، ولكن لما قام العذاب لهم في موضع النعيم لغيرهم، سمّي باسمه"⁽⁶⁷⁾.

64 نفسه، 1 / 333.

65 نفسه، 1 / 347.

66 البخلاء، 2 / 123.

67 البيان والتبيين، 1 / 153.

- (الفرخ / الفروج): "وكل بيضة في الأرض فإن اسم الذي فيها والذي يخرج منها فرخ، إلا بيض الدجاج، فإنه يُسمى فروجاً، ولا يُسمى فرخاً. إلا أن الشعراء يجعلون الفروج فرخاً على التوسع في الكلام، ويجوزون في الشعر أشياء لا يجوزونها في غير الشعر"⁽⁶⁸⁾.

- (المرحاض): "ويقال لموضع الغائط: الخلاء والمخرج والمرحاض والمرفق.. وكل ذلك كناية واشتقاق. وهذا أيضاً يدلّك على شدة هربهم من الدناءة والفسولة والفحش"⁽⁶⁹⁾.

وقد تتحول هذه الآراء أحيانا إلى ما يشبه دراسةً معجميةً في العلاقات الدلالية:

(ب1) الاشتراك الدلالي:

يتحدث الجاحظ عن ظاهرة لغوية معروفة في العربية، تتمثل في إطلاق اسم قديم على مسمى آخر أو أكثر على سبيل التجوز، وقد تظّل هذه الأسماء قائمةً في الاستعمال، وقد يشيع بعضها أكثر ويذوي بعضها الآخر أو يندثر تماماً. لكنّه ينبهنا إلى أنّ ذلك لا يعني تساوي هذه الأسماء في الدلالة. وهذا دليل على موقفه من هذه الظاهرة اللغوية. فهو يعدّ المجاز من العوامل الرئيسية في انتشارها. فيقول: "وهذا الباب كثير، وقد ذكرناه في كتاب الاسم والحكم. وقد يشبه الاسم الاسم في صورة تقطيع الصوت، وفي الخطّ والقرطاس، وإن اختلفت أماكنه ودلائله. فإذا كان كذلك فإنّما يُعرف فضله بالمتكلمين به،

68 الحيوان، 1 / 200.

69 نفسه، 5 / 288.

وبالحالات والمقالات، وبالذين عُنوانوا بالكلام. وهذه جملة وتفسيرها طويل⁽⁷⁰⁾.
ومن الأمثلة التي ذكرها الجاحظ نورد:

* (النُّسك)⁽⁷¹⁾: لكننا نلاحظ أنّ الجاحظ قد حوّل كلمة "النُّسك" إلى
مركب إضافي لتيسير تصنيف دلالاتها حسب من يتعاطاه مذهبيا واجتماعيا
وفكريا.

ويكشف الجاحظ عن رؤية عميقة لعلاقة اللغة بهذه المكونات المتحركة
في المبادئ والمفاهيم وتنعكس بالضرورة على الدلالة. فلا معنى للفظ "النُّسك"
إذا أخذناه مطلقا. ولكنه ظاهرة تشترك فيها الأديان والمذاهب والمجتمعات
والأخلاق والقيم.. وهذه جميعها ليست بنفس التصور لدى جميع الناس. ولهذا
لا بدّ من النظر إلى هذه الظاهرة وفق تصنيف محدّد يبيّن في كلّ مرّة اختلاف
المفهوم باختلاف المبادئ والأغراض. فإنّ قيمة النُّسك أي دلالتة لا تتحدّد
إلا بتحديد من يمارسه وسيلةً وغرضاً.

لذلك فإنّ بحث الجاحظ في (النُّسك) بحث في اختلاف دلالات اللفظ
لا بحسب معانيه التاريخية أو المجازية، ولكن بحسب ما آل إليه مفهوم النُّسك
ومبادئه، وقيم الإيمان، ومظاهر الاعتقاد لدى عدد من الطوائف⁽⁷²⁾ في
ظروف اجتماعية وثقافية شديدة التنوع والتعقّد. ولا يخفي الجاحظ علاقة هذا
الاختلاف الدلاليّ بما ساد المجتمع من رياء ونفاق. ولذلك نسبّه إلى "أهل

70 نفسه، 1 / 306.

71 نفسه، 1 / 218 - 220.

72 نفسه، 1 / 218.

النقص“، وعدّه وسيلةً يعتمدون عليها في ”إظهار الطاعة وطلب المثوبة“. فهم
”يفزعون إليه على قدر فساد طباعهم، وخبث منشئهم“⁽⁷³⁾.

ولذلك لا نجد لجميع طوائف المجتمع العباسي فهما واحدا للنسك. وهذا
دليل آخر على أنّ من عوامل التعدد الدلالي ما يكون من خارج اللغة بسبب
التأثيرات الاجتماعية والتاريخية. ولهذا ربط اختلاف الدلالة في كلّ حالة
بعوامل البيئة والطائفة. وغيرها، فإذا هي اثنتا عشرة دلالة نقدمها حسب تناول
الجاحظ لها كما يلي:

دلالات "النسك" حسب الطوائف والأديان والملل:

المفردة	الدلالة
نُسك المريب	أن يتحلّى برمي الناس بالرّيبة، ويتزيّن بإضافة ما يجد في نفسه إلى خصمه خوفاً من أن يكون قد فطن له، فهو يستر ذلك الداء برمي الناس به.
نسك الخارجيّ	إظهار استعظام المعاصي ثم لا يلتفت إلى مجاوزة المقدار وإلى ظلم العباد ولا يقف على أنّ الله تعالى لا يحبّ أن يظلم أظلم الظالمين، وأنّ في الحقّ ما وسع الجميع.
نسك الخراسانيّ	أن يحجّ وينام على قفاه، ويعقد الرياسة وتبيهاً للشهادة، ويسيطر لسانه بالحسبة. وقد قالوا إذا نسك الشريف تواضع، وإذا نسك الوضيع تكبر، وتفسيره قريب واضح.
نسك البنوي والجنديّ	طرح الديوان والزّراية على السلطان.
نسك دهاقي السواد	ترك شرب المطبوخ.
نسك الخصيّ	لزوم طرسوس وإظهار مجاهدة الرّوم.
نسك الرافضيّ	ترك النبيذ.
نسك البستانيّ	ترك سرقة الثمر.
نسك المغنيّ	الصلاة في الجماعة وكثرة التسبيح، والصلاة على النبيّ (ص).
نسك اليهوديّ	التشدّد في السبت وإقامته.
نسك الصوفيّ	إذا كان فسلاً يبغض العمل، تطرّف وأظهر تحريم المكاسب، وعاد سائلاً، وجعل مسألته وسيلة إلى تعظيم الناس له.
نسك النصرايّ	إذا كان فسلاً ندلاً مبعضاً للعمل، ترهّب ولبس الصوف، لأنّه واثق أنّه متى لبس وتزيّن بذلك الزيّ وتحلّى بذلك اللباس، وأظهر تلك السّيما، أنّه قد وجب على أهل اليسر والثروة منهم أن يعولوه ويكفوه، ثم لا يرضى بأن ربح الكفاية باطلاً حتى استطال بالمرتبة..

كما اعتنى الجاحظ بمسائل المجاز والاستعارة والكناية وغيرها. في التغيير الدلالي، ومن ثم في التعدد الدلالي للمفردة الواحدة. لذلك نراه في أماكن كثيرة من مؤلفاته يلتفت إلى هذه الظاهرة المهمة، فيميز بين مختلف دلالات المفردة الواحدة من سياق إلى آخر، اعتماداً على أن الدلالة ليست واحدة في جميع الحالات.

- دلالات «الفاسق»: لا يعتبر دلالة (الفاسق) مثلاً، وتسمية الغراب بالفاسق أو الفأرة بالفويسقة أو إبليس بالفاسق شيئاً واحداً. فقال: «فإن كنتم فقهاء فقد علمتم أن تسمية الغراب بالفاسق والفأرة بالفويسقة، أن ذلك ليس من شكل تسمية الفاسق، ولا من شكل تسمية إبليس. وقد قالوا: ما فجرها إلا فاجر، ولم يجعلوا الفاجر اسماً له لا يفارقه»⁽⁷⁴⁾.

وقال: «وقد يُقال للفاسق من الرجال: خبيث. وقد قال (ص): «من أكل من هذه الشجرة الخبيثة فلا يقربن مُصلاًنا»، وهو على غير قوله عز وجل: «الخبيثات للخبيثين». وقال بعض الرُّجَّاز وذكر ذئباً⁽⁷⁵⁾:

والذئبُ وَسَطٌ غَنَمِي يَعِيْثُ وَصِحَتْ بِالْغَائِطِ يَا خَبِيْثُ

ثم استشهد بقول الرسول: «لا يقولن أحدكم خبيث نفسي ولكن ليقل لقيست نفسي». كأنه كره أن يُضيف المؤمن الطاهر إلى نفسه الخبيث والفساد بوجه من الوجوه»⁽⁷⁶⁾.

74 الحيوان، 1/ 218.

75 نفسه، 1/ 306.

76 نفسه، 1/ 335.

دلالات «السواد»: كما مَيَّزَ بين عدد من دلالات (السواد). فأرجع تعدده الدلالي إلى رؤية المتكلم أي تأويله للسواد إيجاباً أو سلباً: «ولو شاء الأعرابي إذا رأى سواد الغراب سواداً سُودِدَ، وسوادُ الإنسان شخصُه، وسوادُ العراق سَعْفُ نخله، والأسودان: الماءُ والتَّمْرُ، وأشباه ذلك، لقاله»⁽⁷⁷⁾.

إنَّ اهتمام الجاحظ بهذه التفاصيل الدلالية هو الذي يفسّر تنبّهه إلى اختلاف المستويات اللغوية، فنظر إليها في نطاق العلاقات الاجتماعية، وأسس معجمه اللغوي حسب استعمال كلّ طبقة. فهو يقول في مستهلّ كتاب الحيوان: «إنّه كتاب معناه أنه من اسمه، وحقيقته أتق من لفظه وهو كتاب يحتاج إليه المتوسط العامي، كما يحتاج إليه العالم الخاص»⁽⁷⁸⁾. أي إنَّ معجمه منفتح، فإذا كتب في العلم أجرى حكم العلماء، وإذا وصف الحرفيين لم يجاوز مفردات موضوعاتهم وسائر ما يتعلق بحياتهم الخاصة على بساطتها. فإنَّ القدرة على تصوير ذلك، لا يقلّ عن تصوير المفاهيم الدقيقة المتشعبة. ولكنه وفق ربّما في تقديم أعماله على أنّها خطاب لجميع الناس. ولعلّ ذلك ما جعل أحد الباحثين يصفه بأنّه «يعيش في حاضره أكثر ممّا يعيش في ماضيه، لأنّه يحسّ بالحياة حوله إحساساً قوياً حتى ما يكاد يلتفت وراءه إلا قليلاً»⁽⁷⁹⁾.

المستويات اللغوية :

يتبيّن الناظر في مؤلّفات الجاحظ قيامها على أربعة مستويات، ذُكرت في

77 نفسه، 3 / 367 - 368.

78 نفسه، 1 / 10.

79 الحاجري: الجاحظ، 259.

أكثر مؤلفاته، وبين عوامل انتشارها، وميز بين خصائصها ومجالات استعمالها، وهو ما جعله لا يرى في الفصيح هدفا لذاته، فقد نظر إليه على أنه في واقع الاستعمال، مستوى من مستويات العربية الحديثة، ووسيلة من وسائل تأدية المعنى حسب مقتضى الحال. لذلك لا نجد في كتابات الجاحظ مجرد وصف للواقع اللغوي في عصره، ولكن التزاما برؤية لغوية واقعية، تدعو إلى ملاءمة المقال مع المقام وعدم التضحية بالواقعية اللغوية في سبيل حماية لغة مجتمع بدويّ باسم الفصاحة. يقول الجاحظ: «والمعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصة، وكذلك ليس يتضح بأن يكون من معاني العامة. وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة، مع موافقة الحال، وما يجب لكل مقام من المقال»⁽⁸⁰⁾.

وحيث إن مدار الأمر عنده، يبدو قائما على مسألة التبليغ أكثر من الشكل، أي قيام رسالة اللغة على ثنائية «البيان والتبيين والإفهام والتفهم». وكلما كان اللسان أبين كان أحمد، كما أنه كلما كان القلب أشد استبانة كان أحمد. والمفهم لك والمتفهم عنك شريكان في الفضل، إلا أن المفهم أفضل من المتفهم، وكذلك المعلم والمتعلم. هكذا ظاهر هذه القضية، وجمهور هذه الحكومة، إلا في الخاص الذي لا يذكر، والقليل الذي يشهر»⁽⁸¹⁾.

على أن مسألة البيان والتبيين والإفهام والتفهم خاضعة لطبيعة المقال، وليس للفصيح وحده مهما كان مقتضى الحال. يقول الجاحظ: «... وإن كان موضع

80 البيان والتبيين، 1/ 163.

81 نفسه، 11/ 12-1.

الحديث على أنّه مُضحكٌ ومُلهٍ، وداخِلٌ في باب المزاح والطّيب، فاستعملت فيه الإعراب، انقلب عن جهته. وإن كان فيه لفظة سُخْف، وأبدلت السخافة بالجزالة، صار الحديث الذي وُضع على أن يُسرّ النفوس، يكرّها، ويأخذ بأكظامها»⁽⁸²⁾.

أمّا إذا كان الغرض تطلّب مراتب البلاغة، فالأمر يجاوز حينئذ مجرد الإيفهام إلى توفّر الفصيح. فليس «كلّ من أفهمنا من معاشر المولدين والبلديين قصده ومعناه بالكلام الملحون المعدول عن جهته، والمصروف عن حقّه أنّه محكوم له بالبلاغة كيف كان بعد أن نكون قد فهمنا عنه»⁽⁸³⁾؛ حتى ليتحوّل مفهوم البلاغة عنده أحيانا إلى تشدّد مبنيّ على أصول الفصيح وحده «إذا أعطيت كلّ مقام حقّه، وقتّ بالذي يجب من سياسة ذلك المقام، وأرضيت من يعرف حقوق الكلام»⁽⁸⁴⁾. أي إنّ الفصاحة ركن من أركان البلاغة، والبلاغة عنده لا تتحقّق إلا بتحقّق المستوى الفصيح. أي خلوّ الكلام من الانغلاق واللحن وغير ذلك من العيوب⁽⁸⁵⁾.

2 - المستوى الفصيح:

بعد أن امتدح الجاحظ المستوى الفصيح، معتبرا «أنّه ليس في الأرض كلام هو أمتع ولا آتق، ولا ألدّ في الأسماع، ولا أشدّ اتّصالا بالعقول السليمة، ولا أفتق للسان، ولا أجود تقويما للبيان من طول استماع حديث الأعراب

82 الحيوان، 3 / 415.

83 البيان، 1 / 161.

84 نفسه، 1 / 116.

85 المقاييس البلاغية، 200.

العقلاء الفصحاء والعلماء البلغاء»⁽⁸⁶⁾، رفض أن يفهم الفصيح على أنه الإغراق في لغة البدو أيًا كان المقام. فلذلك نجده يربطه بشروط:

أ- إذا كان المتكلم بدويًا، والكلام غريبًا، والمتلقي أعرابيًا. ويضرب على ذلك أمثلة: «ومتي سمعت -حفظك الله- بنادرة من كلام العرب، فإياك أن تحكيها إلا مع إعرابها ومخارج ألفاظها، فإنك إن غيرتها بأن تلحن في إعرابها وأخرجتها مخارج كلام المولدين والبلديين، خرجت من تلك الحكاية وعليك فضلٌ كبيرٌ⁽⁸⁷⁾. يقول الجاحظ: «وكما لا ينبغي أن يكون اللفظ عاميًا وساقطًا وسوقيًا، فكذلك لا ينبغي أن يكون غريبًا وحشيًا؛ إلا أن يكون المتكلم بدويًا أعرابيًا؛ فإنّ الوحشيّ من الكلام يفهمه الوحشيّ من الناس»⁽⁸⁸⁾.

ب- إذا كان المتكلم سوقيًا والسامع سوقيًا. يقول: «وكذلك إذا سمعت بنادرة من نوادر العوامّ ومُلحة من مُلح الحُسوة والطَّغام، فإياك وأن تستعمل فيها الإعراب، وأن تتخيّر لها لفظًا حسنًا أو تجعل لها من فيك مخرجًا سرّيًا فإنّ ذلك يفسد الإمتاعَ بها ويخرجها من صورتها، ومن الذي أريدت له، ويذهب استطابهم إياها واستملاحهم لها»⁽⁸⁹⁾. ويضيف: «كما يفهم السوقيُّ رطانة السوقيِّ. وكلام الناس في طبقات كما أنّ الناس أنفسهم في طبقات»⁽⁹⁰⁾.

ج- أما إذا كان المعنى سخيًا، فإنّ سخيّ الألفاظ مُشاكلٌ لسخيّ

86 نفسه، 1/ 145.

87 نفسه، 1/ 145-146.

88 البيان 1/ 145.

89 نفسه، 1/ 145-146.

90 البيان 1/ 145.

المعاني. وقد يُحتاج إلى السخيف في بعض المواضع، وربما أمتع بأكثر من إمتاع الجزل في الفخم من الألفاظ»⁽⁹¹⁾. ويقول: في باب (إفساد الإعراب لنوادير المولدين): «وأنا أقول إنّ الإعراب يفسد نوادر المولدين، كما أنّ اللحن يفسد كلام الأعراب؛ لأنّ سامع ذلك الكلام إنّما أعجبه تلك الصورة، وذلك المخرج، وتلك اللغة وتلك العادة؛ فإذا دخلت على هذا الأمر الذي - إنّما أضحك بسخفه، وبعض كلام العجميّة التي فيه - حروف الإعراب والتحقيق والتثقيل، وحوّلته إلى صورة ألفاظ الأعراب الفصحاء، وأهل المروءة والنّجاة، انقلب المعنى مع انقلاب نظمه، وتبدّلت صورته»⁽⁹²⁾.

وهكذا فإنّ مستعمل اللغة في نظر الجاحظ ليس مطالباً بأن يعتمد على المستوى الفصيح وحده باعتباره هو اللغة العربية وما عداه لحناء، بل يدعوه إلى أن يكيّف لغته بحسب طبيعة مخاطبيه خدمةً للمعنى وموازنةً بين الخطاب ومتلقّيه. يقول: «ينبغي للمتكلّم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكلّ طبقة من ذلك كلاماً، ولكلّ حالة من ذلك مقاماً، حتى يقسّم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسّم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المقامات على أقدار تلك الحالات»⁽⁹³⁾.

ولذلك نجدّه ينتقد من لا يلائم بين المقام والمقال، فيسخر مثلاً، ممّن يعبر عن الأشياء المعتادة بمصطلحاتٍ فنيّة. كتسمية الطّيبِ للبحج المصحوبِ بالمخاط

91 نفسه، 1 / 145.

92 الحيوان، 1 / 282.

93 نفسه، 2 / 139.

باللفظ اليوناني الدخيل: بَلْغَمٌ⁽⁹⁴⁾. ويقول: «وقبيح بالمتكلم أن يفتقر إلى ألفاظ المتكلمين في خطبة أو رسالة، أو في مخاطبة العوامّ أو الجار، أو في مخاطبة أهله وعبده وأمته، أو في حديثه إذا حدّث، أو خبره إذا أخبر، وكذلك من الخطأ أن يجلب ألفاظ الأعراب وألفاظ العوامّ، وهو في صناعة الكلام داخل، ولكلّ مقام مقال، ولكلّ صناعة شكل»⁽⁹⁵⁾.

وهذا مفض عند الجاحظ إلى تجنّب التعقيد والتوعر وتكلف الغريب والتّصنع، قائلا: «أما أنا فلم أر قطّ أمثل طريقة في البلاغة من الكتاب؛ فإنهم قد التمسوا من الألفاظ ما لم يكن متوعراً وحشياً، ولا ساقطاً سوقياً»⁽⁹⁶⁾. «فكن في ثلاث منازل: فإنّ أولى الثلاث أن يكون لفظك رشيقاً عذبا، ونحما سهلا، ويكون معنك زاهرا مكشوفاً، وقريبا معروفا، إمّا عند الخاصة، إن كنت للخاصة قصدت وإمّا عند العامة، إن كنت للعامة أردت.

والمعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصة، وكذلك ليس يتّضح بأن يكون من معاني العامة. وإمّا مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة، مع موافقة الحال، وما يجب لكلّ مقام من المقال. وكذلك اللفظ العامي والخاصي.. فإنّ أمكنك أن تبلغ من بيان لسانك.. إلى أن تفهم العامة معاني الخاصة، وتكسوها الألفاظ الواسطة التي لا تلتطف عن الدهماء، ولا تجفوا عن الأكفاء، فإنّ التّام»⁽⁹⁷⁾.

94 البيان: 2 / 4.

95 الحيوان، 3 / 539.

96 نفسه، 1 / 137.

97 البيان، 1 / 136.

وفي هذا دليل على تسامح الجاحظ اللغوي وتغليب مبدأ الأيسر والوضوح على مبدأ الفصاحة والغرابة، لما لذلك من أثر سلبي في الفصاحة نفسها. ولذلك فهو يعتبر الكُتاب الحقيقيين هم الذين يتحاشون هذه الألفاظ الغريبة، واعتبر ذلك جزءاً من أخلاقهم⁽⁹⁸⁾.

وقد أورد في كتبه أمثلة كثيرة لإثبات مصاعب الغريب. ولعلّ تحوُّف الجاحظ من انتشار هذا العيب بين المتكلمين على سبيل التقليد ظناً منهم بأنه من ظواهر الفصاحة، يعود إلى إدراكه المبكر لأهمية العامل النفسي في قبول الغريب وغير العادي. فيقول: «اللفظ الغريب والمستكره الذي يأتي عن تكلف وتشدّد، يكون أعلق باللسان، وألف للسمع، وأشدّ التحاماً بالقلب من اللفظ النبیه الشريف»⁽⁹⁹⁾. فاللسان يتعلّق باللفظ الغريب ربّما لجدّته على الأسماع وتعبيرته، فهو أوقع في القلوب وفي النفوس. وهذه ملاحظة مهمة يعتمدها في الغالب دارسو التطور اللغوي وبها يفسّرون عوامل التغيّر المستمرّ في اللغات.

أما اللحن فلا يأتي الجاحظ على ذكره إلا عند حديثه عن الفصح. فالجاحظ بدعوته إلى أن نلتزم لكلّ مقام مقالا، لم يجعل اللحن عيباً في مقام العامة، ولكن عدّه أقبح لحن إذا كان في مقام الخاصة. ولذلك نجده يقول: «ثم اعلم أنّ أقبح اللحن لحن أصحاب التّعير والتّعيب، والتّشديق والتّمطيظ والتّفخيم، وأقبح من ذلك لحن الأعراب النّازلين على طرق السّابلة، وبقرّب مجامع الأسواق. ولأهل المدينة ألسن ذلّة، وألفاظ حسنة، وعبارة جيّدة.

98 المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، 175.

99 نفسه، ص 177؛ وانظر البيان، 1/76.

واللحن في عوامهم فاشٍ، وعلى من لم ينظر في النحو منهم غالبٌ»⁽¹⁰⁰⁾.

فاللحن في هذا المجال خرقٌ للعربية لأنه يخلط بين المستويات اللغوية، ولا يُبقي على خصائص العربية في علاقتها بمستوياتها الأخرى. فانتهال لغة العامة بما يعترها من لحن إلى الاستعمال الفصيح خطرٌ على العربية. ويدلُّ على ذلك بقوله: «إنَّ العامة ربَّما استخفَّت أقلَّ اللغتين وأضعفَهُما، وتستعمل ما هو أقلُّ في أصل اللغة استعمالاً، وتدع ما هو أظهرٌ وأكثرُ»⁽¹⁰¹⁾. وأهمية ملاحظة الجاحظ تكمن في حقيقة لسانية هي اليوم من البديهيات، وهي ميل المتكلمين إلى اليسر والمجهود الأدنى بقطع النظر عن درجة ذلك المجهود من الفصاحة.

3 - الخاتمة :

ما دامت اللغة كائناً حياً يتعرّض لعوامل الحياة وتنعكس عليه مظاهر التطور حيناً والانحطاط حيناً آخر، بحسب ما يكون عليه المتكلمون بها من رقيٍّ أو انحطاط، فإن رصيدهم اللغوي منفتح أبداً على التجارب الإنسانية في حركة دائبة بين ولادة مفردات واندثار أخرى. أي إنّ عملية اكتساب اللغة نشاط مستمرٌّ لأنَّ اللغة دائمة التطور والنمو. وهذه الحقيقة قديمة في الفكر اللغوي العربي، ولدى اللسانيين الغربيين. ويبدو أنّ الجاحظ من أوائل من عُنوا بكثير من هذه القضايا الدلالية، فعالج نماذج من تطوّر العربية في مرحلة مبكرة من تاريخها، ممّا كان يعدّ لحناً، فعالجها معالجة لسانية مغلّبا مفهوم الوصفية على المعيارية والتخطئة. وكانت رؤية الجاحظ تسمح له بأن يبحث في صلة التطور

100 نفسه، 1 / 146.

101 نفسه، 4 / 13.

اللغوي بالتطور الحضاري. فأسس على فكرة التفاعل الاجتماعي بين العرب وغيرهم من شعوب البلاد المفتوحة خاصة الفرس، ما حصل من تغيير في مكونات حياتهم الاجتماعية من حيث الأخلاق والعادات والأفكار. وقد جسّد ذلك في كتاباته وآرائه النظرية حول استيعاب العربية ما كانت تفتقر إليه من مفردات وحتى أساليب من لغات تلك الشعوب. فإنّ سُكنى العرب مُدُنًا متحضّرة انعكس على اللغة فسقط بعض ألفاظها البدوية، وتولّدت أخرى أو تغيّرت مجالاتها، بفضل مقدرة العربية على تغيير معاني ألفاظها بقواعد المجاز والاشتقاق خاصة.

وانطلاقاً مما أسلفنا يمكن أن نتصوّر ما انتهى إليه أمر اللغة بالفعل على أيام الجاحظ. ونعني بذلك ظهور مستوياتٍ عدّة للأداء وللدلالة فيها، فاللهجات كانت ثمرة اختلاط العرب الوافدين بالسكان الأصليين، وأما العربية الفصحى فقد أخذت في التبلور بالمستوى الثقافي لتصبح لغة التعبير في المجالات العلمية والأدبية فحسب.

والجاحظ لم يكن بمنأى عن هذا الواقع اللغوي الذي باتت تأتلفه أربعة مستويات هي: الفصيح، والمولد، والعامي، والأعجمي. فلم يكتف بتجسيده على ألسنة أبطاله، بل نجده يحلّله في مواطن عدّة من كتبه تحليلاً فيه الكثير من الرضا وأحياناً التبرير.

إنّ سيطرة مبدأ المعيارية الفصاحية على جهود الدارسين والمفكرين من ناشرين وباحثين وشعراء ومبدعين.. حدّدت وظيفة اللغة وعلاقتها بالعلوم والمجالات التي تصف: فأما وظيفتها فهي حماية العربية المتخيرة، ممّا قد يفسد صفاءها

بفعل تطوّر الاستعمال واتّسع رقعة متكلّمي العربية. إلى جانب ما أصابوه من رقيّ فكريّ وحضاريّ وما اتّصلوا به من شعوب وثقافات؛ وأمّا علاقتها بالعلوم والمجالات التي تصفّ فهناك تصنيف للغة الاستعمال إلى فصحي وغير فصحي. وغير الفصحي ليست من اهتمامات اللغويين ولا تعدّ جزءاً من رصيد العربية الذي انبنى عليه نحوها وصرّفها ومعجمها.

لكن المتأمل في الألفاظ التي تكوّن رصيد الاستعمال اللغوي الحقيقي يرى أنّها لا تنتمي جميعها إلى المستوى الفصيح بشروطه المكانية والزمانية المعروفة⁽¹⁰²⁾، بل يمكن أن تصنّف بحسب درجتها من الفصاحة إلى أربعة مستويات هي: الفصيح، والمولّد، والعامي، والأعجمي:

فالمستوى الفصيح: تمثله الألفاظ المأخوذة من متن اللغة العربية الفصحي المحدّدة بعصور الاحتجاج، دون أن يلحقها تغيير في الأصوات أو في الأبنية أو في الدلالة. ويصنّف الفصيح نفسه إلى مراتب: فصيح وأفصح ونادر وضعيف ومنكر ومتروك⁽¹⁰³⁾. وعند تأمل هذا المستوى الفصيح نرى أنّه اعتمد دليلاً نقلياً صرفاً يستند إلى أرقى درجات الفصاحة: وهي كما رأينا الشعر الجاهلي والنصّ القرآني والشعر الإسلامي الأوّل. فهو من هذه الناحية مستوى خاضعٌ لحدود نقلية صارمة، لكنّ تلك الصرامة لم تمنع من ظهور مستويات أخرى للتعبير عن احتياجات المتكلّمين اللغوية.

والمستوى المولّد: وهو ما أحدث في العربية من ألفاظ عامة أو مصطلحات

102 انظر: النصاروي: التوليد اللغوي، 14 - 17.

103 السيوطي: المزهرة، 1/ 212.

بعد عصر الاحتجاج اللغوي إلى اليوم. أي المرحلة التي تجاوز فيها متكلمو العربية ألفاظ البداوة واحتياجاتها للتعبير عن واقع حضاريّ جديد تداخلت فيه الأجناس والثقافات والحضارات فضاقت اللغة بما ظهر فيها من ألفاظ ومصطلحات دالّة على نمط عيش وتفكير جديدين وطوّعت للتّوليد، فظهرت فيها بداية من القرن الثاني الهجري آلاف الألفاظ والاصطلاحات المستحدثة، وقد شمل الاستحداث ألفاظ الحياة العامة ومصطلحات العلوم الإسلامية (كاللغة والفقه والكلام..)، وما كان يعرف بعلوم العجم أو العلوم الصحيحة (كالطب والرياضيات والفيزياء..) لكنّ المعجم وإن اعترف بفصاحة مفردات العلوم الإسلامية، فإنّه لم يعترف بفصاحة المولّدات الأدبية والعلوم الصحيحة رغم ظهورها جميعا قبل نهاية القرن الرابع الهجري، فهي عربية لكنّها في منزلة وسطى فلم يُعترف بفصاحتها ولم يُسمح لها بدخول المعجم.

والمستوى العاميّ: هو مستوى قديم في العربية، يعود الاهتمام به إلى القرن الثاني الهجري، عندما وضع الباحثون العرب القدامى كتباً في مسألة العامية، وهي الكتب المعروفة بكتب لحن العامة. وهذا المستوى يهتمّ بما حرّفه العامة عن العربيّ الفصيح أو المولّد سواء في الأصوات أو في الأبنية أو في الدلالة، حتى تتوسى أصله. وهو الغالب في الاستعمال على المستوى المقول، وقد أدّت سيطرته إلى استقلال الأقاليم العربية بمميّزات لهجية وخصائص في النطق والاستنباط.

والحقيقة أنّ إطلاق صفة العاميّ على هذا المستوى من اللغة يشمل اللغات الخاصة واللهجات الإقليمية أو اللغة المحكية أيضاً. فكلّ المجموعات الخاصة

والمهن لها عامياتها. وما يميّز العاميَّ هو تنوعه الشَّدِيدُ، فهو لا يكاد يعرف حدودا. وهو متطوّر بلا توقّف حسب الظروف والأماكن. وقد يسّر انتشاره دخولُ الأعجميِّ واستقراره في اللهجات العربية بسبب ضعف العاميِّ في توفير رصيدٍ ثابت من المفردات الجديدة.

والمستوى الأعجميُّ: ناتج عن اقتراض لغة مورد عن لغة مصدر وحداتٍ معجميةً أجنبيةً عنها تتخذ لها حيزا في النظام اللغوي الجديد الذي انتقلت إليه، وهو قديم في العربية، ولا يمكن لأيّ لغة أن تخلص منه. ولقد ظهر أثر اللغات الأعجمية في العربية المدوّنة منذ العصر الجاهلي وتواصل بعد مجيء الإسلام. وصعوبة دراسته تتأتّى من غموض في المفاهيم والحدود خاصة، بعد أن ورد بكثرة في النصّ القرآني المتفق على عربيته.

وكان القدامى يطلقون عليه تارة مصطلح (دخيل) وتارة مصطلح (معرب). لكنّ الباحثين اليوم يخصّصون مصطلح (معرب) لما خضع من الدّخيل لمقاييس العربية وأوزانها؛ ومصطلح (دخيل) لما ظلّ منه محافظا على مظاهر عجمته مستعصيا على مقاييس العربية وأوزانها.

إنّ هذه المستويات قائمةٌ إذن في العربية منذ القديم. وهي من طبيعة جميع اللغات الحضارية التي تعتمد من جهة على الفصيح لتثبيت دعائم فكرها، وعلى المستويات الأخرى لتعايش حاجات التطوّر. على أنّ المستويات الثلاثة الأخيرة هي التي باتت طاغية في مستوى القول حتى تحوّلت إلى مشكل لغويّ عبرت عنه بوضوح كتب لحن العامة.

وإذا كان النظر إلى اللغة من زاوية المستويات اللغوية مناقضا لمواقف

الصفويين التي تأخذ الفصحى قضية مسلماً بها. فإنّ هذه المستويات تقوم على أساس هامّ هو استحالة الفصل بين مستويات النشاط اللغوي. فإنّ الانتقال من مستوى ثقافي أو اجتماعي أو جغرافي إلى آخر يشعر بهذا الانتقال اللغوي كذلك. وتعكس صورته وضع العربية الحيّة في استعمالاتها اليومية التي ترتبط بالثقافة وتدرّج تدرّجها. وتبدو علاقة المتكلم بهذه المستويات اللغوية نتيجة قدر هائل من هذه العوامل المتشابكة، إضافة إلى عوامل الزمان والمكان والثقافة. إنّه نرى أنّ المتكلمين لا يحتلون جميعاً نفس المواقع اللغوية بل يعرضون لتطوّرات تضعهم في درجة معيّنة من السلم اللغوي. وهو ما يعكس بوضوح في مستوى المنطوق، وفيه تتداخل المستويات الأربعة لغرض التطابق مع المنوال الثقافي السائد.

لكنّ هذه الصورة الواقعية في مستوى المنطوق ليست كذلك في مستوى المكتوب، وهو قائم في الغالب على المستوى الفصيح وحده. فكان للفصاحة دور مهمّ في تصوّر اللغة العربية ووضع معجمها. وتمثّل ذلك بالخصوص في تقييد مفهومها عند اللغويين بهذا التّحديد الذي ذكرنا وقد اتّخذوه مبرراً لرفض ما لا يعتقدون أنّه من العربية الفصيحة. وهم بذلك يظهرون العربية بمظهر الثابت غير القابل للتطوّر. مع أنّ المصادر المعتدّ بها نفسها تنطوي على حلقات من التطوّر لا تتكرّر: والمصادر الإسلامية تؤكّد هذا التطوّر. فالقرآن ثمّ الشعر الإسلامي والعلوم الإسلامية قد أمدّت جميعاً العربية بألفاظ واستعمالات لغوية لم تكن معروفة من قبل، وهي مشتقة من ألفاظ العرب.

على أنّ هذا التّشدّد قد يصحّ في مستوى الأصوات والأبنية الصرفية

والتراكيب، لكنّه لا يصحّ في مستوى المعجم. فقد تولّد في اللغة ما لا يكاد يُحصى من الألفاظ بطريق القياس، وقد أشار إلى ذلك ابن جنّي (الخصائص، 1/357) بقوله: «ألا ترى أنك لم تسمع أنت ولا غيرك اسم كلّ فاعل ولا مفعول، وإنّما سمعت بعضه فقست عليه غيره، فإذا سمعت «قام زيد» أجزتَ ظرفَ بشرٍّ، وكرمَ خالد».

والحقيقة أنّ الإشكال الذي تطرحه هذه المستويات اللغوية هو في مدى أحقيّة المتكلم العربي قديماً وحديثاً في أن يضيف إلى اللغة ما ليس فيها قياساً على ما فيها؟ هذه إذن القضية الجوهرية التي تدور حولها إشكالية جمع اللغة في واقع لغوي متعدّد المستويات. وإذا كانت هذه المستويات هي ما حدا بالتحليل إلى وضع نظريّة تسعى إلى حلّ هذه المعضلة عن طريق تجاوز مصاعب التوفيق بين شرط الفصاحة من ناحية والتطور اللغوي وما يفرضه من مستويات لغوية متجدّدة من ناحية ثانية، فهل وفقّ الجاحظ بطريقته الخاصة في تأصيل هذه الحقيقة اللغوية تنظيراً؟ وهل يمكن اعتبار مؤلّفاته مصدراً لإثراء معجم العربية التاريخي تطبيقاً؟

4 - المصادر والمراجع:

الجاحظ، أبو عثمان: • الحيوان ج1، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الحلبي، القاهرة، 1945. الأجزاء من 2 إلى 7 تحقيق فوزي عطري، دار صعب، بيروت، ط2، 1978.

• البخلاء، تحقيق: أحمد العوامري وعلي الجارم، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001؛ وتحقيق: طه الحاجري، ط. دار المعارف بمصر.

- البيان والتبيين: تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة، 1948.
- رسائل الجاحظ: تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة 1965.
- ابن جنّي: • الخصاص، تحقيق: محمد علي النجار، ط2، المكتبة العلمية، القاهرة، 1956.
- ابن خلدون: • المقدمة، دار الجيل بيروت، (د.ت).
- ابن فارس: • الصاحي، تحقيق: أحمد الصقر، دار إحياء الكتب العربية، 1977.
- ابن مراد إبراهيم: • المعجم العلمي العربي المختصّ، دار الغرب الإسلامي، 1993.
- مسائل في المعجم، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1997.
- جبري شفيق: • الجاحظ معلم العقل والأدب، دار البشائر للطباعة والنشر، 2001،
- الحاجري طه: • الجاحظ حياته وآثاره، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1962.
- حجازي محمود فهمي: • علم اللغة العربية، مدخل تاريخيّ مقارن في ضوء التراث واللغات السامية، دار غريب، القاهرة، 1992.
- الحزراوي محمد رشاد: • المعجم العربي اشكالات ومقاربات، بيت الحكمة، 1991.
- الدّاية فائز: • علم الدلالة العربيّ، دار الفكر، دمشق، 1985.
- السيد فوزي: المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، ص، 175.
- السيوطي جلال الدين: • المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد جاد

المولى بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم ومحمد علي البجاوي، المكتبة العصرية صيدا
بيروت، 1987.

عبد ربه فوزي السيد: • المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين،
دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1983.

فك يوهان: • العربية، ترجمة: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، مصر،
1980.

اللقاني رشيدة عبد الحميد: • ألفاظ الحياة الاجتماعية في كتابات الجاحظ،
دراسة في التطور الدلالي للعربية، دار المعرفة، الإسكندرية، 1991.

مجمع اللغة العربية بالقاهرة: • المعجم الوسيط، دار أمواج، بيروت، 1987.
النصراوي الحبيب: • الجاحظ معجمياً، بحث في المستويات اللغوية، مركز
النشر الجامعي، تونس 2008؛

• التوليد اللغوي في الصحافة العربية الحديثة، دار عالم الكتب الحديث،
إربد، الأردن، 2010؛

• قاموس العربية من مقاييس الفصاحة إلى ضغوط الحداثة، دار عالم
الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2011؛

وافي علي عبد الواحد: • علم اللغة، دار نهضة مصر، القاهرة، ط9، (د ت).
• Dubois : *Introduction à la lexicographie le dictionnaire*, Librairie
Larousse, Paris, 1971.

• Milner Jean-Claude: *Introduction à une science du langage*, Edition
du Seuil, Paris, 1986..

• Mounin Georges : *Dictionnaire de la linguistique*, Presses Universitaires
de France, Paris, 1974.

• Salminan Aïno Niclas : *La Lexicologie*, Armand Colin, Paris, 1997.

مِنْ إِضْدَارَاتِ الْمُنْظَمَةِ

في النصف الأول من سنة 2018



المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

موسوعة
أعلام العلماء والأدباء
العرب والمسلمين

الجزء الخامس والعشرون
صرفا الفين والفاء
الغشري - فرجاني

تونس 2018

موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين
الجزء 25 - 754 صفحة - 201 ترجمة



المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

موسوعة
أعلام العلماء والأدباء
العرب والمسلمين

الجزء السادس والعشرون

عرف الفاء

ابن فتح - فتيوي

موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين
الجزء 26 - 632 صفحة - 144 ترجمة

مكتب تنسيق التعريب - الرباط



المعجم الموحد للمصطلحات التربوية في مرحلة الطفولة المبكرة ورياض الأطفال



Arab League Educational, Cultural and Scientific Organization (ALECSO)

Arab Journal of Culture

35th Year - N° 64 - 2018

EL – Qods Jerusalem

Tunis, 2018

ISSN: 0330 - 7042