د. غالب عنابسة

دراسات مُضيئة في صفحات التراث

إصدار:

مجمع القاسمي للغة العربية

أكاديمية القاسمي (ج.م)

كلية أكاديمية للتربية

1434هـ/ 2013م

د. غالب عنابسة

دراسات مضيئة في صفحات التراث

Dr. Ghaleb Anabseh

Dirāsāt Muḍīʾa fī Ṣafaḥāt al-Turāth

Enlightening Studies on the Writings of Heritage

First Edition, 2013

Al-Qasemi Arabic Language Academy
Al-Qasemi College of Education
Baqa Al-Gharbiyya

A. Dar al-Hudā
ʻabd al-fataḥ Zaḥālqah

Dar Jarīr
Jordan

All rights reserved

الدكتور غالب عنابسة

دراسات مضيئة في صفحات التراث

التصميم والإخراج الفنّي
سائدة أبو الصغيّر

الطبعة الأولى، 2013

مجمع القاسمي للغة العربية

أكاديمية القاسمي(ج.م) - كلية أكاديمية للتربية– باقة الغربية

أ. دار الهدى ع. زحالقة - دار جرير: الأردن

جميع الحقوق محفوظة

د. غالب عنابسة

دراسات مضيئة في صفحات التراث

إصدار:
مجمع القاسمي للغة العربية
أكاديمية القاسمي (ج.م)
كلية أكاديمية للتربية

2013

كلمة شكر

أهدي أصدق عبارات الشكر لمجمع القاسمي للغة العربيّة،

الذي قام بمراجعة مسودّة الكتاب لنشره، وأخصّ بالذكر رئيس

مجمع القاسمي الدكتور ياسين كتاني.

وكذلك للأستاذ عبد الفتاح زحالقة – صاحب دار النشر (دار الهدى)

الفهرس

ظاهرة الأحلام في أدب فضائل الأرض المقدسة. (الشام): مقتطفات من مصادر ومخطوطات مملوكيّة وأخرى عثمانيّة 1

مدينة عسقلان كما تجلّت في أدب فضائل الشام 19

الأبعاد السياسيّة والتأريخيّة كما انعكست في أدب فضائل الأرض المقدسة 41

زيارة مصطفى البكريّ الصديقيّ الدمشقيّ الخلوتيّ إلى بيت المقدس وسوريا في الفترة العثمانيّة 62

نظرة في المعتقدات الشعبيّة في أدب فضائل الشام: قراءة في مخطوطات ومصادر مملوكيّه وأخرى وعثمانيّة 91

قراءة في مخطوطة "إتحاف المتودّد بنوادر مزبّد": نوادر وحكايات بين المستوى الأدبيّ الشعبيّ اللطيف والمستوى البذيء 117

بين الطريقة الصوفية الخلوتيّة وحركة قاضي زاده (Kadi Zade): قراءة في مخطوطة من أدب الزيارات بالعربيّة في القرن الثامن عشر 141

التطور العمرانيّ لمدينة دمشق: منذ بداية الإسلام وحتى القرن الثامن عشر 153

من أدب النوادر: نظرة في كتاب [إرشاد] من نحا إلى نوادر جحا: جمع الفقير إلى الله تعالى يوسف بن الوكيل الميلويّ 174

حديث "أبدال الشام" كما ورد في مخطوطات ومصادر أدب فضائل الأرض المقدسة (الشام) وكتب تراثيّة أخرى 197

مقدّمة الكتاب

هذا الكتاب المقدَّم للقارئ والباحث، يشتمل على دراسات متنوعة في حقول الأدب العربيّ القديم، كما ويقدم رؤية شموليّة لموضوعات هامة، شكّلت محاور أساسيّة في أدبنا العربي على مرّ العصور.

إنّ هذه الدراسات نقدّمها بحلّة جديدة، نظرًا لصدور البعض منها قبل أكثر من سبعة أعوام، في مجلات علميّة في خارج البلاد، حيث نشر البعض منها باللغة الإنجليزية، والبعض الآخر باللغة العربية. لذا حاولنا من جهة أن نحافظ على أصالة المقالات، لكن من جهة أخرى ابتغينا إجراء بعض التعديلات عليها، من جانب العناوين والمضامين فضلا عن القوائم البيبليوغرافية، التي اعتمدناها في مقالاتنا المختلفة.

لا شك أنّ بعض الدراسات التي وردت في هذا الكتاب، من حيث الموضوع الأشمل قد اعتمدنا فيها على نظريات بحثية لكبار الباحثين، ومن ثم أضفنا عليها ما ورد من جديد في حقل البحث العلميّ ونخص بالأساس فكرة الموضوع، لأننا على يقين أنّ كلّ حقل من حقول الأدب العربي، يتفرع منه الكثير من المحاور الأدبية، التاريخية، الاجتماعية وغيرها، وكل باحث يستطيع أن يتناول رافدا من هذه الروافد، وهذا الجانب الجديد لدينا في دراساتنا. فضلا أننا استندنا على عشرات المخطوطات التي لم تر النور بعد، وهذا بحد ذاته أمر في غاية الأهميّة.

لكن من جانب آخر ثمة البعض الآخر من أبحاثنا، لم يحظ بأهمية في البحث العلميّ الحديث، ونحن توخينا الريادة في هذا المضمار، حيث أترك للقارئ أن يتمعن في الجانبين اللذيْن أشرنا إليهما أعلاه من حيث طبيعة هذه الدراسات.

تتمحور هذه الدراسات التي نقدمها للقارئ في عدّة محاور:

الأول: يتناول المحور الأول، جوانب مختلفة في أدب فضائل الأرض المقدسة (الشام بالمفهوم الأشمل، والضيق)، كظاهرة الأحلام التي وردت في هذا الأدب من الجانبين الاجتماعي والديني والفولكلوري، ومكانة مدينة عسقلان بحسب الروايات التي حظيت بها، ثم

المعتقدات التي نعثر عليها في هذا الأدب، نخص بالذكر أدب الزيارات للأماكن والمقامات المقدسة على اختلاف أنواعها. ثم تناولنا الأبعاد السياسية والتأريخية التي تجلت في مضمار هذا الجنس الأدبي الذي حظي بشهرة في القرون الوسطى وحتى أواخر الفترة العثمانية. ولا نغفل موضوع "أبدال الشام" وهي دراسة هامة، كنا قد نشرناها في عمادة البحث العلميّ في الجامعة الأردنيّة قبل عدة سنوات.

الثاني: يتناول المحور الثاني، جوانب مختلفة من الأدب الصوفي نخص بالذكر الفترة العثمانية (القرن الثامن عشر بالتحديد)، ويشتمل على دراسات تظهر الفكر الصوفي الخلوتي من خلال اعتمادنا بالأساس على مخطوطات لم تصدر حتى الآن، بالإضافة للمصادر التراثية المتنوعة والدراسات العلمية لكبار الباحثين في القرن العشرين. كنشر الطريقة الخلوتية في فلسطين وسوريا في القرن المذكور أعلاه، والصراع بين هذه الحركة وحركة قاضي زاده في الفترة ذاتها.

الثالث: يتناول المحور الثالث، أدب النوادر الذي يعتبر جنسا أدبيا في الأدب العربي القديم، وعكس البيئة العربية الحضرية والشعبية أعني البادية، رغم أن هذا الأدب لم يحظ بصفته الرسميّة، مقابل الأدب الجادّ الرسميّ (Standard- Non Standard) كما نوّه إلى ذلك الباحث يوسف سدان تمثّل ذلك بدراستين، تناولتا شخصية جحا اعتمادا على مخطوطة (جامعة ييل) والتي لم تطبع في كتاب لوجود حكايات ربما لأنها تنحو المنحى الأيروتيكي، وشخصية مزبّد المدني استنادا إلى مخطوطة، كنا قد حصلنا عليها من جامعة ييل في الولايات المتحدة الأميركية.

وختامًا فإنّ المقالات التي وردت في الكتاب قد كتبت بطرق علمية مختلفة، فنلتمس عذر القارئ.

غالب عنابسة

آذار 2013

ظاهرة الأحلام في أدب فضائل الأرض المقدسة.[1] (الشام)

مقتطفات من مصادر ومخطوطات مملوكيّة وأخرى عثمانيّة

مقدمة

من المعلوم أنّ ظاهرة الأحلام من الجوانب المعروفة لدى الامم المختلفة، وكذلك لدى أبناء الديانات الثلاث، وقد أشار الباحث جورج بوست إلى الشعوب القديمة، حيث كان الرجل الحالم يذهب إلى رئيس الكهنة ليفسِّر له حلمه.[2] بل نرى الكثير من الأسس في الأحلام بالمجتمعات البدائية تستند على اعتقادات متوارثة، نلحظها في ظهور رموز معينة في الأحلام نفسها، ومثل هذه الأحلام تكون ذات صلة قوية بالأساطير التي تمثل تفكير الشعب. وفي المجال الديني يرى الأتقياء بعض الأولياء والأنبياء في المنام، لطلب معين، على حد رأي وليم لين (Lane. E. William).[3] لكن من جانب آخر هناك مستويات معينة لتفسير هذه الأحلام

---

1 مصطلح الأرض المقدسة أو "الشام" يعني لنا وفق مصادر القرون الوسطى والفترة العثمانية، إما فلسطين وسوريا، أو سوريا وحتى دمشق فقط.

2 انظر: بوست جورج، **قاموس الكتاب المقدس**، بيروت، 1901، 1: 382.

3 انظر: الشرقاوي، **تحفة الناظرين فيمن ولي مصر من الولاة والسلاطين**، في ذيل **فتوح الشام للواقدي**، عمان، دون سنة، 1: 68 – 70؛ قارن البلاذري، **فتوح البلدان**، دمشق، 1979م، 1: 4 – 10. لتوضيح النقطة أعلاه يذكر الهروي في كتاب **الإشارات الى معرفة الزيارات**، دمشق، 1953م، (تحقيق: J. Sourdel-Thomine) عند حديثه عن مدينة حمص يذكر: (بها مشهد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه وبه عامود وموضع إصبعه فيه وذلك لمنام رآه بعض الصالحين وله حكاية ص8).

Goldziher. I.,"The Appearance of the Prophet in Dreams",*JRAS*, 13 (1912), pp. 503-506; Lane E. William.,*The Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London, (1944), p. 189; W. H.R. Rivers, "Dreams and Primitive Culture", *Bulletin of John rylads Library*, V. 26, 1918, pp. 45-61; T. Jacobsen, "The Dammui Dream", *Journal of Near Eastern Studies*,V.12 (1953), pp. 165-171; Kister. M. J., "The interpretation of Dreams, an Unknown Manuscript of Ibn Qutaybah's 'Ibārat al-Ru'yā", *IOS* IV (1974), pp. 67-103. Kinberg, L., *Ibn abī al-Dunyā, Morality in The Guise of Dreams*, Leiden, (1994); "Literal Dreams and Prophetic Hadith Classical Islam-Acomparison of Two Ways of Legitimation", *Der Islam* 70 (1993), 279-300; "The Legitimation of the

(oniromancie بالفرنسية)، ونعني كيف فَسَّرت مختلف الطبقات الاجتماعية هذه الظاهرة؟ هل بصورة فطرية بدائية استنادًا إلى تفسيرات العرافين أو المنجمين على المستوى الشعبي أم استنادا إلى كتب المفسّرين في هذا الميدان؟[1] رغم أنّ البحث العلمي يفضل أن يكون التفسير بناء على دراسات علماء النفس الحديثة من وجهة نظر علمية في هذا المضمار. ويرى المعتقَد الشعبي، أنّ الأحلام كما بينا أعلاه، ليست أمورا حديثة العهد، وإنّما ترجع إلى آدم عليه السلام. ويشير ابن سيرين (ت 729م) إلى الرؤى التي يمكن أن تكون صادقة حسب المنشأ، خاصة إذا كانت بايحاء من الله تعالى، وإلى الرؤى الباطلة إذا كانت من الشيطان. ويضيف ابن سيرين إلى رؤيا آدم لخلق أم البشر حواء التي تمناها على الله، ثم شاهدها في المنام ورآها حقيقة بعد ذلك مصداقا لرؤياه.[2]

Madhāhib through Dreams", *Arabica* 32 (1985), pp. 47-79; "Dreams as a means to Evaluate Hadith" *JSAI* 23 (1999), pp. 79-99; Gouda Y, *Dreams and their Meanings in the old Arab Tradition*, New York:Vantage Press, 1991, pp. 52-74; Grünebaum von G. E. Callois R., *The Dreams and Human Societie*, University of California Press, (1966), p. 10.

1 انظر: من المصادر التراثية، ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، بيروت، 1995م، 1: 41؛ العظيم آبادي، **عون المعبود**، بيروت، 1994م، 11: 66 ؛ابن حجر العسقلاني، **الإصابة**، بيروت، 1992م، 1: 522؛ ومن الكتب المستقلة نذكر على سبيل المثال: ابن سيرين، **منتخب الكلام في تفسير الأحلام**، سوريا، دون سنة، ابن سيرين، **تفسير الاحلام الكبير**؛ سوريا، دون سنة، عبد الغني النابلسي، **تعطير الأنام في تعبير المنام**؛ بيروت، 1990م، الدنيوري، **كتاب التعبير في الرؤيا**، **أو القادري في التعبير**، **بيروت**، 1997م.

2 انظر: ابن سيرين، **تفسير الأحلام** الكبير، 20- 21؛ ويضيف ابن سيرين أنّ رؤيا الأنبياء صلوات الله عليهم أحد شيئين، إما بشارة وإما إنذار، ويشرح ابن سيرين في الباب الثاني من الكتاب تفسيره لرؤى الأنبياء، نسوق بعض الامثلة، من رأى آدم عليه السلام اغتر بقول بعض أعدائه، ومن رأى نوحا عليه السلام طال عمره، ومن رأى هودا عليه السلام تسفّه عليه أعداؤه وتسلطوا على ظلمه ثم رزق الظفر، ومن رأى إبراهيم عليه السلام رزق الحج إن شاء ويقال إنّ الله ينصره على أعدائه. وهناك باب خاصّ في الباب الثاني يخصصه ابن سيرين لرؤيا النبي محمد صلى الله عليه وسلم عن أبي هريرة " قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من رآني في المنام فكانما رآني في البقظة فإن الشيطان لا يتمثل بي، ابن سيرين، المرجع المذكور، 35؛ الدنيوري، **كتاب التعبير في الرؤيا**، أو القادري في التعبير، 124- 140؛

ولا شكّ أنّ مسألة الإعتقاد بالأحلام، لم تكن ظاهرة مقصورة على عامة الناس وإنّما راجت لدى فئات مختلفة في المجتمع، ويشير المقريزي (ت. 1441م) في كتابه "المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار"، أنّ بعض الملوك كانوا يكتشفون محاولات لاغتيالهم في الأحلام التي يرونها[1] ويذكر أصحاب كتب تفسير الأحلام شواهد عديدة من القرآن الكريم تدل على صدق الرؤيا، أشهرها رؤيا سيدنا إبراهيم عليه السلام في المنام ذبح ابنه، ورؤيا يوسف عليهما السلام وهي الكواكب والشمس والقمر.[2] وهناك شعوب عديدة مثل البابليين والأشوريين والمصريين القدماء والإغريق، لجأت إلى تفسير الأحلام أيضًا.[3] ومن الكتب المشهورة التي وردت في الثقافة الإغريقية كتاب تعبير الرؤيا لأرطاميدورس الأفسي، وقام بنقله حنين بن اسحاق (ت. 873م)، وهو كتاب استخدم كأساس لكتب تعبير الرؤيا في العصور الوسطى، نخص بالذكر لدى الأوروبيين وبعض المسلمين.[4] ومن كتب تعبير الرؤيا

انظر أيضا: حسن الإدريساوي، **تفسير الرؤيا والأحلام وفقا لنظرة القرآن والسنة**، بيروت، 1996م ؛ 9-20.

1 انظر: المقريزي، الخطط والآثار، القاهرة، 1965، ج2، ص151.

2 انظر: ابن سيرين، المصدر السابق 20 – 21؛ وفي القرآن سورة 37 آية 102؛ سورة 12 آية 4؛ راجع أيضا وليم لين حول مسألة وظيفة الحلم، منها التنبؤ بالمستقبل أو التماس شيء، أو معرفة المجهول وغير ذلك. Lane. E. William.,*The Manners and Customs of the Modern Egyptians*, p.189

3 انظر: Canaan, T. "The arabic Magic bowls": in: *JPOS* 16 (1936), pp. 24- 127; De Becker, *The Understanding of Derams and their influence on the History of Man*, Hawthorn, (1968), pp. 25-54; Lincoln, J. S., *The Dream in Primitive Cultures*, Gresset gress, (1935). من جانب آخر فإن أرسطو رفض فكرة إرجاع الأحلام إلى أصل مقدس، بينما أفلاطون قدم تفسيرات عاطفية للأحلام. انظر: Kelsey, M. T. *The Dark Speech of the Sprit*, Doubleday, (1986); Mc crudy, H. G. "the histiry of Dream Theory", in: *Psychological Review*, vol. 53, (1956), pp. 225-233. J. Meri, *The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford (2002), pp. 181- 184; Von Grunebaum's seminal work on Dreams in Islam, and John Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation* (Suny, 2002), pp. 76- 80.

4 انظر: الترجمة العربية للكتاب، توفيق فهد، دمشق، 1964.

لدى العرب والمسلمين نذكر على سبيل المثال: كتاب أبي اسحق الكرماني، الذي يرجع للقرن الثامن ميلاديا، وليعقوب بن إسحق الكندي (ت. 837م)، ولأبي معشر الفلكي (ت. 886م)، وكتاب التعبير في الرؤيا لنصر بن يعقوب الدينوري (ت. 1006م)، وكتاب تعبير الرؤيا لابن قتيبة (ت. 1020م)، ومخطوط كتاب الدلائل الذي يحوي فصلا في تعبير الرؤيا للحسن بن بهلول (ت. القرن العاشر ميلاديا)[1] الذي يعتبر تعبير الرؤيا علمًا. يقول الحسن بن بهلول "إن تعبير الرؤيا علم جليل" وهو يخالف بذلك من لا يعترف بتعبير الرؤيا كعلم، ويضيف بأنّ اهل الديانات جميعًا يعترفون بذلك".[2]

لقد وردت في القرآن الكريم آيات عديدة تشير إلى الفاظ الرؤيا وصورها، نذكر على سبيل المثال قوله تعالى بالنسبة للرؤيا "الذين آمنوا وكانوا يتقون لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة لا تبديل لكلمات الله ذلك هو الفوز العظيم"[3] وقد فسّرت "لهم البشرى في الحياة الدنيا" أي الرؤيا الصالحة، التي يراها المؤمن في الحياة الدنيا، دون غيره من غير الموحدين. وكذلك قوله تعالى "وإذ قلنا لك أنّ ربّك أحاط بالناس وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن..."[4] وقد كان النبي محمد صلى الله عليه وسلم، قد رأى رؤيا في منامه أنّه سيدخل مكّة المكرمة وهو في المدينة، فقصدها لكن المشركين منعوه، ثم رجع ودخلها في العام المقبل. فنزل قوله تعالى" لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم ومقصرين لا تخافون فعَلِمَ ما لم

---

1 انظر بانسبة للحسن بن بهلول: R. Duval, *Lexicon syriacum auctore Hassan ben Bahlul*, Paris, 1903. وقد نشر الفصل الخاص بتعبير الرؤيا للحسن بن بهلول يوسف حبي، في مجلة المورد، بغداد، 1984، 127- 162.

2 انظر: F. sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, V1, Leiden (1978), p.231;1 V, VII (Leiden 1979), pp. 333-334. من الكتاب نسخة كاملة في مكتبة حكيم أوغلو مخطوطة رقم 1/572.

3 سورة 10: 63- 64.

4 سورة 17: 60.

تعلموا فجعل من دون ذلك فتحًا قريبًا".[1] ومن جانب آخر ثمّة احلام وردت في القرآن بالنسبة لوزراء عزيز مصر (الملك) "وقال الملكُ إني أرى سبعَ بقراتٍ سمانٍ ياكلهنَّ سبعُ عجافٌ وسبعَ سنبلاتٍ خضرٍ وأخرَ يابساتٍ..." ، "قالوا أضغاثُ أحلامٍ وما نحنُ بتأويلِ الأحلامِ بعالمينَ"[2] وهناك الأحاديث بالنسبة للنبي يوسف أيضًا لقوله تعالى "...وكذلك مكّنا ليوسفَ في الأرضِ ولنعلمهُ من تأويلِ الأحاديثِ".[3]

لا شكّ أنّ العديد من الباحثين في العصر الحاضر، قد تناولوا الرؤى والأحلام التي ترجع إلى بداية الإسلام وحتى فترة لاحقة، نخصّ بالذكر فترة الخلفاء الراشدين، الفترة الأمويّة والفترة العباسيّة، وهي دراسات كشفت لنا الكثير من الموادّ المنثورة في كتب الحديث الرسميّة ومؤلفات الرؤيا التي جمعت الروايات المختلفة لصحابة النبيّ محمد صلّى الله عليه وسلم وبعض الخلفاء المسلمين في فترات مختلفة.

نذكر على سبيل المثال من هذه الدراسات دراسة الباحث I. Goldziher (1912) التي تناولت آراء مختلفة لمذاهب إسلامية حول هذه الظاهرة، ولا نغفل أيضا دراسة الباحث M. J. Kister (1974)، التي تناولت كتاب عبارة الرؤيا لابن قتيبة (ت. 889م)، ووضحت العديد من الجوانب المتعلقة بالرؤى التي لها طابع سياسي وديني، لكنها عكست أفكار المسلمين نسبيا وأصبحت جنسًا أدبيّا من الأدب العربي، وأخيرا دراسات الباحثة L. Kinberg المختلفة والعديدة (1985، 1993، 1999)، والتي تركزت في ظاهرة الأحلام والرؤى منذ بداية الإسلام كما وردت في الحديث النبويّ الشريف (السنة النبوية)، وموقف المذاهب الاسلاميّة في هذا المضمار. وهي لا تختلف عن آراء الباحث قسطر من حيث أنّ الأحلام تعكس الأفكار الاسلاميّة، بل تعتبر أسمى المعلومات المعرفية في حياة المسلمين.

---

1 انظر: سورة 48: 27 ، الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، بيروت، 1961، ج6، ص244.

2 سورة 12: 43- 44.

3 سورة 12: 21. نشير أيضا أنه يوجد معتقدات قديمة عن الأحلام في اليهودية والمسيحية، نخص بالذكر الكتاب المقدس والتلمود.

سنتناول في مقالتنا هذه ظاهرة الأحلام كما انعكست في أدب فضائل الشام، وفق مصادر ومخطوطات الفترة المملوكية والعثمانية. ونعني بأدب فضائل الشام أو فضائل الارض المقدسة، المؤلفات التي تناولت قدسية بلاد الشام بالمفهوم العام أي فلسطين وسوريا والمفهوم الخاص نعني سوريا وحتى دمشق فقط. وترجع أولى المؤلفات التي وصلتنا إلى القرن الحادي عشر ميلاديا، نخصّ بالذكر "فضائل البيت المقدس" لأبي بكر الواسطي (ت. القرن الحادي عشر ميلاديا)، وفضائل بيت المقدس والخليل وفضائل الشام، لابن المرجّى (ت. القرن الحادي عشر ميلاديا). ومن أوائل المؤلفات التي ترتبط بقدسية مدينة دمشق، وقد وصلتنا، كتاب "فضائل الشام ودمشق" لأبي الحسن الربعي (ت. 1044م).[1]

ومن المعلوم أنّ مؤلفات فضائل الشام، تعتبر كجنس أدبيّ، أو دينيّ أو محليّ -Local Patriotic أو وفق بعض الباحثين كجزء من التاريخ المحلي أو التاريخ المحلي الديني أو الادبي في القرون الوسطى.[2]

1. لو أمعنّا النظر في مؤلفات فضائل الأرض المقدسة، نجد هذه الظاهرة بصورة ضئيلة في مصادر الفترة المملوكيّة، وبصورة ملحوظة في مصادر الفترة العثمانيّة، لكنّها اقتصرت بشكل ملموس على رؤيا بعض الأنبياء والملائكة والصالحين عليهم السلام في أماكن مقدسة مختلفة في الشام بالمفهوم العام. وقد يكون سبب قلّة ظاهرة الأحلام في مصادر الفترة المملوكية، كون هذه المؤلفات قد اعتنى مؤلفوها بجمع الأحاديث والروايات والآيات القرآنية التي تخصّ الأماكن والمدن المقدّسة في الشام، أو لأنها فترة عرفت معارضة الكثير من المعتقدات، نخصّ بالذكر قسمًا قليلا ممن يمثل التيار الحنبليّ، ممثّلا بابن تيمية (ت. 1328م).

نذكر في هذا المجال أنّ كتب الحديث الرسميّة اعتنت بروايات أحلام الأنبياء والصالحين،

---

1 انظر: الواسطي: **فضائل البيت المقدس**، القدس، 1979م، تحقيق إسحاق حسون؛ ابن المرجى، **فضائل بيت المقدس والخليل وفضائل الشام**، شفاعمرو، 1995م، تحقيق عوفر ليفني؛ الربعي، **فضائل الشام ودمشق**، دمشق، 1950، تحقيق صلاح الدين المنجد.

2 انظر: Rosental, F. A *History of Muslim Histroiography*, Leiden, (1968), p.171.

نضيف أيضًا الروايات التي دوّنتها كتب التفسير القرآنيّة المختلفة حول تفسير الآيات التي تخصّ موضوع الرؤيا.[1]

من المعروف أيضًا أنّ ظاهرة الأحلام كجانب اعتقاديّ، يلعب فيها الخيال الفردي دورًا خاصًّا، ربّما ليمنحها طابعا خاصًّا، سواء لدى البيئات الشعبيّة أو المثقّفة. ولا بد من التنويه أنّ هذه المعتقدات تكمن في درجات متفاوتة لدى الطبقات الاجتماعية على اختلاف مناحيها، ويبدو لنا أنّ هذه الظاهرة قد ترتبط بالأفكار أو الأحاسيس إزاء ظاهرة طبيعيّة أو شاذّة على سبيل المثال، ذلك لأنّ الأحلام متعلقة بتصوّر الناس لبعض أسرار الظواهر السيكلوجيّة.

أمّا بالنسبة لوظيفة الأحلام فيمكن إجمالها في ثلاث نقاط: أولها أنها قد تتنبأ بالمستقبل، وهي ربما في هذا السياق قد تنحو المنحى الرمزي، وثانيهما أنها تهدف للقاء شخص معين، وثالثهما إنها لقاء بين عالم الأحياء وعالم الموتى.

لتوضيح هذه المسألة نذكر الأمثلة التالية التي توضّح ظاهرة الأحلام لدى بعض المدن والأماكن المقدسة في الشام.

2. ففي مصادر الفترة المملوكية، عثرنا على روايات قليلة كما أشرنا من قبل، نذكر على سبيل المثال روايتين وردتا لدى أبي الحسن الهروي (ت. 1215م)، في "كتاب الإشارات إلى معرفة الزّيارات". الأولى ترتبط برؤيا النبيّ محمد في مشهد إبراهيم عليهما السلام في عسقلان، وتشير الرؤيا أنّ النبيّ قد تنبّأ بخصوص فتح المسلمين لمدينة عسقلان مستقبلا، بعد أن كانت تحت سيطرة الصليبيين مدة خمسة وثلاثين عاما، ثم فتحها صلاح الدين الأيوبيّ عام 1187م، يقول المؤلف، علي بن أبي بكر الهروي: "دخلت ثغر عسقلان سنة سبعين وخمسمائة، وبتّ في مشهد إبراهيم عليه السلام، ورأيت في ذلك الموضع رسول الله

---

1 انظر على سبيل المثال: مسلم ، **صحيح مسلم**، بيروت، دون سنة، 4: 1775؛ البخاري، **صحيح البخاري**، بيروت، 1987، 1: 52؛ الدارمي، **سنن الدارمي**، بيروت، 1986م ، 2: 166 ؛ ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، بيروت، 1986م؛ 2: 1285 وغيرها من كتب الحديث وكذلك مصنفات الحديث المتأخرة.

في المنام وهو بين جماعة. فسلّمت عليه وقَبّلْتُ يده وقلت: يا رسول الله ما أحسن هذا الثغر لو أنّه للإسلام، فقال: سيصير للإسلام، ويبقى عبرة للأنام، فاستيقظت، وكتبت صورة ما رأيته على حائط المشهد، من جانبه القبلي، وفتح القدس وعسقلان سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة".[1]

وفي موضع آخر يذكر الهروي رؤيا ثانية، لكنها تتعلق برؤيا قيّم أو خادم لكنيسة بنيت فوق مشهد ينسب لعليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، في حديثه عن مدينة عكا، ورد في الكتاب المذكور اعلاه: "بها عين البقر ذكروا أنّ البقر خرجت عنها لآدم فحرث عليها، وعلى هذه العين مشهد ينسب إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وذلك أنّ الفرنج عملته كنيسة وقعد بها قيّم يرسم عمارتها وخدمتها فلمّا أصبح قال: رأيت شخصًا يقول لي، أنا علي بن أبي طالب قل لهم يعيدوا هذا الموضع مسجدًا وإلا من أقام به يهلك فلم يقبلوا كلامه وأقاموا غيره فلمّا أصبح وجدوه ميتا، فتركتها الفرنج مسجدًا إلى الآن والله أعلم".[2]

نشير بأنّ الرواية المذكورة اعلاه، لا تنبع عن شخص له مكانة دينية مرموقة، وإنّما خادم بسيط، ولذلك يمكن تصنيف هذا الحلم ضمن الروافد المحلية، أو ما يُسمّى القصص الشعبيّة والمحليّة الشائعة.

---

1 انظر: الهروي، **كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات**، 32؛ قارن ابن سيرين في **تفسير الأحلام الكبير**، الباب الثاني في رؤية النبي محمد صلى الله عليه وسلم، 35 – 38؛ قارن أيضا: السيوطي، **الأمر بالاتباع والنهي عن الابتداع**، الدمام، 1995م، في سياق آخر يقول: " ورؤية النبي صلى الله عليه وسلم أو الرجل الصالح في المنام ببقعة لا توجب لها فضيلة تقصد البقعة لأجلها وتتخذ مصلى مكروه وإما يفعل ذلك وأمثاله أهل الكتاب" 122. قارن الدميري، **حياة الحيوان الكبرى**، بيروت، 1963م، 1: 37. وبالنسبة للملوك وأحلامهم، المقريزي، **المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار**، القاهرة، دون سنة، 4: 383. قارن: علي الوردي، **الأحلام بين العلم والعقيدة**، لبنان، 1994م، 52.

2 انظر: الهروي، كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات 22. قارن حول عين البقر: קוך, יואל קוך., הג׳אמע, קבר צאלח ועין אל-בקר בעכו בימה״ב, **מחקרים בערבית ובאסלאם**, אוניברסיטת בר אילן, תשל״ח , עמ׳, 102-110. والعين في الجهة الشرقية من المدينة، وهي مكان مقدس لأبناء الديانات الثلاث.

ولدى ابن الفركاح الفزاري (ت. 1329م) في "كتاب باعث النفوس إلى زيارة القدس المحروس"، يورد رواية تتعلق برؤيا فئتين من الملائكة، ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، وكانت الغلبة لملائكة الرحمة، حول رجل من الأتقياء أوصى أن يدفن في القدس. يذكر في الكتاب أعلاه رواية منبثقة عن إنسان تقيّ وذي معرفة دينيّة، ورد لديه: "وعن أحمد بن خلف الهمداني قال: حدّثني لي صديق من أهل الصدق والعفاف، أنّه خرج إلى الرملة في مهمّ فبات في قرية العنب (قرية أبو غوش حاليا)[1] في الفندق، ورأى في منامه كأن ورد تابوت فيه ميت، ولقد لقيه قبل دخوله القرية طائفتان، طائفة قالوا نحن ملائكة الرحمة، وطائفة أخرى قالوا نحن ملائكة العذاب، فتقاتلا على أخذه فغلبت ملائكة الرحمة ملائكة العذاب، وقالوا قد دخل أرض القدس ليس لكم عليه سلطان، فلمّا كان السَّحر وفتح باب الفندق، فاذا قوم قد وردوا بتابوت فيه ميت من مصر فقلت للقوم الذين معه: من هذا الميت؟ فذكروا أنّه رجل له جنبة من السلطان من أهل الأقدار، أوصى بأن يدفن في بيت المقدس، قال فرجعت إلى بيت المقدس حتى صليت عليه وحضرت دفنه رحمه الله تعالى".[2]

ولدى المؤلف نفسه، وردت رواية ترتبط برؤيا النبي محمد صلى الله عليه وسلم، لدى مسجد الأقدام جنوب مدينة دمشق، والقدم أو الأقدام يعتبر أحد المقامين المنسوبين لموسى عليه السلام، جنوب مدينة دمشق. ورد لدى الفزاري في مخطوطة "تبيين الأمر القديم المروي في تعيين قبر الكليم" ما يلي ذكره:

---

1 زارها الرحالة ناصر خسرو عام 1047، وقد ورد ذكرها في التوراة باسم بعلة أو قرية جريم انظر: ناصر خسرو، **سفرنامه**، القاهرة، 1945م، 22؛ قارن أيضا: Marmariji. Le R., *Textes Géographique Arabes sur la Palestine*, Paris, (1951), p. 167; Le Strange. G., *Palestine Under the Muslems*, London, (1965), p. 492.

2 انظر: ابن الفركاح الفزاري، **باعث النفوس الى زيارة القدس المحروس**، 72- 73 تحقيق: Ch. D. Matthews (1934, pp.51-87) *JPOS* XVI وقد صدر الكتاب في مصر وأعاد تحقيقه عبد الحميد صالح حمدان، 2003.

"وفي هذا المسجد بيت صغير فيه حجر مكتوب عليه، كان بعض الصالحين يرى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، في النوم فيقول له: ها هنا قبر أخي موسى، صلّى الله عليه وسلّم، والكثيب الأحمر على الطريق بالقرب من هذا الموضع، وهو بين عايلة وعويلة كما ورد في الأثر وهو موضعان، وشأن هذا المسجد في البركة عظيم".[1]

3. أمّا بالنسبة لمصادر الفترة العثمانية، فقد عثرنا على أمثلة عديدة، ترتبط بمؤلفي كتب الفضائل أو زائري المقامات والأماكن المقدسة، نذكر على سبيل المثال، ما ورد في مخطوطة (تُحْفة الحَبيب فيما ورد في الكَثيب) لشمس الدين ابن طولون الدّمشقي (ت1546م)، نموذج قصص محلية، مصدرها ليس أشخاصا ذوي ثقافة دينيّة عالية، وإنما أتقياء، والراوي للقصة يعترف بأنّه لا يجيد القراءة والكتابة، لكن هذه القصص التي تعتبر رافدًا من الروافد المحلية، هي بمثابة برهان لتحديد المقام المنسوب للنبيّ موسى عليه السلام، في الكثيب الاحمر جنوب دمشق (رغم انه يذكر الروايات التي ترتبط بالمسجد القدم) في ظل المنافسة العامة بين المؤلفين التابعين لمركز بيت المقدس من جهة ومركز دمشق من جهة اخرى، حول ذكر المقام بالقرب من اريحا من جهة وبالقرب من دمشق من جهة اخرى. أو المنافسة المحلية بين المؤلفين الدمشقيين، (مسجد القدم والكثيب الاحمر)، كما أشار إلى ذلك الباحث يوسف سدان في دراسته الصادرة بالفرنسية[2] ولا شكّ أنّ ابن طولون يظهر نزعة محلية (Local patriotic) في هذا الجانب إذا اخذنا بعين الإعتبار المنافسة الثانية أعلاه، ورد في المخطوطة المذكورة أعلاه المثال التالي:

"وأخبرني العبد الصالح عثمان بن الشيخ الصالح يوسف بن الوقيد من قرية خيارة السّطح قبلي دمشق، وهو شيخ عليه النور والوقار، أنّه رأى في أول العشر الأخير من

---

1 انظر: ابن الفكاح الفزاري، **مخطوطة تبيين الأمر القديم المروي في تعيين قبر الكليم**، مخطوطة בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, אוסף יהודה, ערבית, מס, Or. 2512، .Fol. 2r **وأشكر أستاذنا يوسف سدان على منحي الفرصة للاطلاع على نسخة المخطوطة.**

2 انظر: Sadan, J., "Le Tombeau de Moïse à Jéricho et à Damas",in**:** ***REI*****,** IXL (1981), p.88.

رمضان سنة 863 (للهجرة) في المنام شيخًا وهو هارون عليه السلام كما سيأتي في كلامه، قال: وأخبرني أنّ أخاه موسى عليه السلام بالكثيب قال: ثم رأيته ليلة الأربعاء التاسع والعشرين من الشهر المذكور، وكانت ليلة القدر تلك السنة فيما يغلب على الظن، فجاء إليّ هارون عليه السلام في اليقظة فايقظني من منامي وقال: أقعد أنظر إلى قريتك هذه ليلة القدر، فقلت له إنّ الناس يقولون إنّها ليلة السابع والعشرين. فقال هارون، نعم لكنّها تنتقل في الليالي المفردات وهي هذه الليلة، فرأيت القرية المذكورة ساجدة جميعها حتى المسجد والمئذنة وشجرتي توت، وحوض ريحان بداري عند رأسي ساجدًا ايضا. فتأمّلته فإذا هو شاب طويل أسمر اللون أحمر أكحل وعليه هيبة وجلالة ووقار عظيم وهو واقف بجانب داري فقلت للشيخ المذكور: من أنت؟ ومن هذا الشاب الذي معك؟ أهو ملك من الملائكة؟ فقال لي: لا أنا هرون وهذا أخي موسى كليم الله. فقلت يا نبي الله! الى أين ذاهبان؟ فقال هارون: جئت أزورك فبكيت وقلت: من هو أنا حتى تزوراني؟ أنا رجل عاميّ لا أعرف أكتب واقرأ. فقال: هارون: ما لك ولهذا السؤال؟ لا ننقطع عن زيارتك، واستمر هارون عليه السلام يأتي إلى بيتي كلّ أسبوع أو أسبوعين عين ليلة الجمعة وفي بعض الأحيان يأتي معه أخوه موسى عليهما السلام".[1]

في ظل المنافسة العامة يذكر ابن طولون روايتي حلم، لا تتعلقان بالمقامين المنسوبين للنبي موسى عليه السلام جنوب مدينة دمشق، وإنما بمدين وأريحا وهما مقامان وردا في بعض مؤلفات فضائل الشام بالمفهوم العام أو الضيّق، ورد في المخطوطة المذكورة أعلاه لابن طولون: أخبرنا الحافظ أبو حاتم محمد بن حبان البستي (ت. 965م) قال: "إنّ الله عزّ وجلّ أحيى موسى في قبره حين مرّ عليه المصطفى صلى الله عليه وسلم ليلة أسري به،

---

1 انظر: ابن طولون، تحفة الحبيب فيما ورد في الكثيب، **مخطوطة ليدن** رقم Or. 2512، ورقة 6 وجه. **قارن:** Sadan, J., "Le Tombeau de Moïse à Jéricho et à Damas",in: pp. 60-96. أنا مدين بجزيل الشكر للبروفيسور يوسف سدان الذي منحني المخطوطة للاطلاع عليها.

وذلك أنّ قبر موسى بمدين بين المدينة الشريفة وبين بيت المقدس، فرأى صلى الله عليه وسلم في قبره يدعو إذ الصلاة دعاء".[1]

نلاحظ أنّ روايات إسراء الرسول صلى الله عليه وسلم متعددة، فقد ورد في كتب الحديث الرسميّة وأخرى في مؤلفات فضائل الشام أيضا أنّ الرسول لدى إسرائه رأى موسى عليه السلام يصلي في قبره بجانب الكثيب الأحمر. لكن لا نعلم هل الكثيب الأحمر هو التابع لدمشق او لمدينة أريحا.[2]

أمّا الرواية الأخرى التي أشار إليها حول مدينة أريحا، فقد ورد لديه في المخطوطة: "أخبرنا الحافظ أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد الصالحي قال: قد اشتهر أنّ قبرا قريبا من أريحا، هي من الارض المقدسة، يزار ويقال إنّه قبر موسى، وعنده كثيب أحمر وطريق، وحدثنا عنه شخص ممن رآه وحدثني الشيخ سالم التليّ قال: ما رأيت استجابة الدعاء أسرع منها عند هذا القبر، وإنّه نام فرأى في منامه قبة في هذا الموضع ورأى فيها شخصا أسمر فسلّم عليه وقال: له أنت موسى كليم الله أو قال نبيّ الله ؟ قال نعم فقلت: قل فيّ شيئا فأومأ الي بأربع أصابع ووصف طولهن قال: فانتبهت فلم أرَ ما قال. فجئت إلى الشيخ ذيال[3] فأخبرته بذلك فقال: يولد لك أربعة أولاد فقلت: قد تزوجت امرأة فلم أقربها يكون غير هذه قال: فتزوجت أخرى فولد لي اربعة أولاد قلت : هذا القبر إنما مشتهر برؤيا هذا

---

1 انظر: ابن طولون، **تحفة الحبيب فيما ورد في الكثيب**، ورقة 4وجه.

2 شمس الدين السيوطي المنهاجي في كتابه **إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى**، القاهرة، 1982، ج2،ص10 يذكر رواية الإسراء ويضيف من عنده أن المشهور بالنسبة للمقام الكائن بالقرب من أريحا؛ انظر أيضا الرواية الإسلامية في **صحيح مسلم**، بيروت، د.س، ج15، ص126؛ **صحيح البخاري**، بيروت، د.س، ج2، ص113؛ ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، بيروت، 1995، ج61، ص 183 يذكر رواية الإسراء بين عايلة وعويلية ؛ ويذكر محمود العدوي (ت. 1622م) في **كتاب الزيارات بدمشق**، دمشق، 1956، ص 95"مسجد عايلة وعويلة قبلي دمشق شرق القبيبات. قارن: البيهقي (ت. 1056م)، **حياة الانبياء في قبورهم** ، القاهرة، د.س، ص25- 26؛ Sadan, J., "Le Tombeau de Moïse à Jéricho et à Damas", pp. 60-96.

3 غير واضح بالاصل.

المنام".[1] وقد ورد في سياق النصّ أنّ الظاهر بيبرس (ت. 1277م) قد بنى القبة فوق مقام النبي موسى بناء على الرواية أعلاه، ورد في المخطوطة "والقبة المبنية على هذا القبر الآن بناها الملك الظاهر رحمه الله تعالى بعد سنة وستين وستمائة قطعا، فقد رأى هذا الرائي القبة على هذا المكان قبل بنائها بأكثر من عشرين سنة والله اعلم".[2]

في تُحْفَة الأنام في فضائل الشام لأحمد بن محمد البَصْرَوي (ت. 1606م)، ورد حلم يرتبط بأحد الأولياء منقولا عن أحد المؤرخين والوُعّاظ، وهو سِبط ابن الجوزي (ت. 1256م)، ورغم أن المصدر يعتبر من المصادر العثمانية، إلا أنّ الحلم يعكس الفترة المملوكية. يذكر المؤلف رواية على لسان سبط ابن الجوزي المؤرخ الدمشقيّ المعروف، لدى سرده في الكتاب سيرة أحد الصالحين (عماد الدين المقدسي ت1217م) عند وفاته التي حضرها جمهور كبير من الناس.

"فلما كان من الليل وأنا متفكّر في جنازته وذكرت أبيات سفيان الثوري التي أنشدها في المنام:

نَظَرْتُ إلى رَبّي عيانًا فَقَالَ لِي هَنِيئًا رِضَائِي عَنْكَ يَا بْنَ سَعِيد

وقلت: أرجو أنّ العِماد يرى ربه كما رآه سفيان الثوري عند نزول حفرته، ونمت فرأيت العماد في النوم وعليه حُلّة خضراء وعمامة خضراء، وهو في مكان متّسع كأنه روضة، وهو يرقى في درج مرتفعة، فقلت: يا عماد الدين كيف أنت؟ فاني والله متفكر فيك، فنظر إليّ وتبسم على عادته وقال:

رَأيْــتُ إلهـي حِــينَ أُنْزِلْــتُ حُفْرَتِــي وَفَارَقْــتُ أحْبــابِي وَأهْلِــي وَجِيرَتــي
فَقــَالَ جُزِيــتَ الخَــيْرَ عَمّــي فَــإنّني رَضِـيتُ فَهـا عَفْـوِي لَـدَيْكَ وَرَحْمَتِي

1 انظر: ابن طولون، **تحفة الحبيب فيما ورد في الكثيب**، ورقة 4وجه. قارن الرواية الأولى أعلاه لدى ابن طولون بالنسبة للشيخ عثمان من قرية رواية السطح حيث يذكر أيضا "فإذا هو شاب طويل أسمر".

2 انظر: **تحفة الحبيب فيما ورد في الكثيب**، ورقة 4وجه-4ظهر. قارن: كامل جميل العسلي، وثيقة مقدسية تاريخية جديدية، **دراسات تاريخية**، عدد 21- 22، 1986، ص182-183؛ قارن: السيوطي المنهاجي، **إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى**، ج2، ص 10.

وَأنْــتَ زَمانًــا تَأمُــلُ القَــوْلَ وَالرِّضَــى فَوُفِّيــتَ نِيرانِــي وَلُقِّيــتَ جَنّتَــي"[1]

أمّا لدى القاضي محمود العدوي في كتاب الزيارات بدمشق (ت. 1623م) فأورد رواية ترتبط بأبي مسلم الداراني (ت. 820م)، الذي يعتبر شيخ الصوفية وأحد أكابر الأولياء، مفادها أنّه رؤي بعد موته في المنام. ورد لديه:

"ورؤي بعد موته في المنام فقيل له: ما فعل الله بك؟ قال أوقفني الله بين يديه سنة بسبب عود أخذته من حمل شيخ خللت به سني لا أدري القيته في الحمل أو في الطريق".[2]

وردت لدى مؤلف مجهول في مخطوطة تاريخ القدس والخليل عليه السلام (ت. القرن الثامن عشر) رواية تتعلق بوالي القدس والخليل رجب باشا (ت. 1719) في فترة حكم السلطان أحمد الثالث (1703- 1730م)، حيث حصلت له رؤيا لإبراهيم عليه السلام عندما قصد زيارته، ونلاحظ أنّ المؤلف يحاول تفسير الحلم، الذي استمع إليه.[3]

---

1 انظر: البصروي، تحفة الأنام في فضائل الشام، دمشق، 1998م، 208.

2 انظر: العدوي، **كتاب الزيارات بدمشق**، دمشق، 1956م، 65، وانظر ترجمة أبي مسلم الداراني، في **تاري داريا** لعبد الجبار الخولاني، دمشق، 1984م، 107.

3 انظر: مؤلف مجهول، مخطوطة **تاريخ القدس والخليل عليه السلام**، The Bodleian Library, Oxford, Clark 33 ، [fol. 32r-32v]. وقد قام بتحقيق المخطوطة مؤخرا، محمد عدنان البخيت، ويذكر بأن مؤلف المخطوطة هو محمد بن محمد الخليلي (ت. 1734م)، وصدر الكتاب عن مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 2004. رغم أن الغشارة في مخطوطة جامعة أوكسفورد لمؤلف مجهول. قارن عبد الغني النابلسي، **تعطير الأنام في تعبير المنام**، حيث يفسر رؤيا إبراهيم خليل الرحمن كما يذكر "تدل رؤيته في المنام على الخير والبركة والعبادة والسيادة والرزق والإيثار، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". 35. بينما ابن سيرين يقول:"رزق الحج وينصر على الأعداء"، ابن سيرين، **تفسير الأحلام الكبير**، 33. من الجدير بالذكر أن الباحثة ليئة كينبرغ حققت كتاب ابن أبي الدنيا (ت894م) تحت عنوان: **كتاب المنام**، وفي الكتاب عناوين مثل، من رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم في نومه، 62- 68، انظر الكتاب:.Ibn Abī al-Dunyā, *Morality in The Guise of Dreams*, pp. 62-80 قارن: القادري، **كتاب التعبير في الرؤيا**، أو القادري في التعبير، حيث يذكر رؤى الأنبياء، 124-141 منهم آدم وإبراهيم ومحمد عليه السلام؛ Goldziher. I.,"The Appearance of the Prophet in Dreams",*JRAS*, 13 (1912), pp. 503-506; Kister. M. J., "The interpretation of Dreams, an Unknown

يقول المؤلف: "انصرف متوجها لأبي الأنبياء الكرام شيخ المرسلين العظام، فذكر أنّه تذكر رؤيا وقعت لجنابه، وقد مرّ على رجل عظيم ملقًى على الطريق مجروح، فقال من هذا؟ فقيل له إبراهيم، فقال في نفسه سبحان الله كأنّ الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يسافرون معنا إلى الجهاد، فقال له يا سيّدي أحملك معي فقال له العربة تأتي وتحملني، وجنابه الشريف يقول لا إله إلا الله، فما زال حتى التأمت أجراح وامتلأ عليه نورًا وقائما وبجنابه ولد صغير يقول أتدري من جرح هذا؟ قال لا، فقال له: جرحه فلان وذكر اسمه له، ثم قال له: والله لا بد إنا نقتله فقال لي: ما تأويل هذه الرؤيا؟ فقلت له: بحسب الفتوح الله اعلم أنّ الجروح عبارة عن كسر خاطر إبراهيم خليل الرحمن، من قطع سماطه وعدم القيام بشعائر مسجده الشريف".

لا شكّ أنّ مثل هذه الرواية لا تنبع أيضًا عن رجال دين ذوي مكانة وإنما عن والٍ، أمّا المفسّر للحلم فهو مؤلف المخطوطة، لذا ربما نحن أمام رافد من الروافد المحلية او القصص الشعبية، أو ربما ندّعي باأها من وضع مؤلف هذه المخطوطة لأسباب دينية واقتصادية تتعلق بترميم الحرم الإبراهيمي في مدينة الخليل في القرن الثامن عشر، ودليل ذلك أنّ المؤلف يشير في مواضع مختلفة من المخطوطة إلى عدم اهتمام الولاة العثمانيين المحليين بالأماكن المقدسة في هذه الفترة بالذات.

ولدى احمد بن علي المنيني (ت. 1758م) ، في كتابه الإعلام بفضائل الشام، وردت في حديثه حول ممن دفن بدمشق الشام ونواحيها، روايتا حلم في ضواحي مدينة دمشق، الأولى لدى مغارة الدم او مغارة الجوع بجبل قاسيون، يقال إنّ قابيل قتل هابيل هناك.[1]

راجع أيضا: Manuscript of Ibn Qutaybah's 'Ibārat al-Ru'yā",*IOS* IV (1974), pp. 67-103. **الحلم لابن أبي الدنيا**، القاهرة، دون سنة، والمنامات، القاهرة، دون سنة، كذلك حول تفسير الأحلام بشكل عام.

1 وهي بجبل قاسيون شمال دمشق، فيه مغارة الدم، وهناك حجر يزعمون أنه الحجر الذي فلق به قابيل هامة هابيل، وفيه مغارة الجوع يقال إنّ أربعين نبيا ماتوا بها من الجوع، وتسمى الآن بمغارة الأربعين فحسب الرواية أن يحيى بن زكريا أقام هو وأمه فيها أربعين يوما، انظر: البصروي، **حدائق الإنعام في فضائل الشام**، 96. وقد ورد في مؤلفات فضائل الشام بالمفهوم الضيق روايات توراتية وغير توراتية تشير

وتشير الرواية وفق أقوال هابيل بأنّ الدعاء في هذا المكان مستجاب، والذي يجذب النظر حسب الرواية أن الرسول صلى الله عليه وسلم، يأتي إلى هذا المكان كل خميس للصلاة.

" وعن أبي مسهر (محمد بن عبد الأعلى بن مسهر الدمشقي ت.833م) أنّه قال: رأيت في المنام كأني في مغارة الدم قائما أصلّي، فإذا النبي صلّى الله عليه وسلّم وأبو بكر وعمر وهابيل بن آدم، فقلت له أسألك بحق الواحد الصمد وبحق أبيك آدم وبحق هذا النبيّ هذا دمك؟ فقال إِي والواحد الصمد هذا دمي جعله الله آية للناس وإني دعوت الله بأبي آدم وأمي حواء وبمحمد المصطفى صلى الله عليه وسلم، أن يجعل دمي مستغاثا لكل نبيّ وصِدّيق ومؤمن دعا فيجيبه ويسأله فيعطيه فاستجاب الله تعالى لي، وجعله ظاهرًا وجعل هذا الجبل (أي قاسيون) آمنا ومستغاثا، ثم وكّل الله به ملكا وجعل معه من الملائكة بعدد النجوم يحفظون من أتاه، ولا يريد إلا الصلاة فيه، فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام قد فعل الله كرما وإحسانا وإني آتيه كل خميس وصاحباي هابيل فاصلي فيه انتهى".[1]

لا شكّ أن الرواية أعلاه، لم تصدر عن رجل من البيئات الشعبية، وإنما عن شيخ عالم بالحديث والمغازي وأيام الناس، وهذا يعني لنا أنّ ظاهرة الأحلام لدى الأماكن المقدسة، ترتبط بمختلف البيئات، منها الشعبية وأخرى تحظى بمكانة عالية من حيث الثقافة الدينية.

إلى فضلها. راجع أيضا: المنيني، **الإعلام بفضائل الشام**، القدس، دون سنة، 106؛ البصروي، **تحفة الأنام في فضائل الشام** 266- 270؛ ابن طولون، **القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية**، دمشق، 1996م، 92؛ الهروي، **الإشارات إلى معرفة الزيارات** 11؛ الربعي، **فضائل الشام ودمشق، دمشق**، 1950م، 67- 68؛ وقد ضعّف ناصر الدين الألباني بعض الأحاديث الواردة في فضلها لدى تخريجه أحاديث فضائل الشام ودمشق للربعي. ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، بيروت، 1995م، 2: 329- 335؛ ابن الوردي، **خريدة العجائب وفريدة الغرائب، القاهرة** ، 1910م، 135.

1 انظر: المنيني، **الإعلام بفضائل الشام** 108. وقد وردت نفس الرواية عن أحمد بن كثير في **تحفة الأنام في فضائل الشام**؛ للبصروي 270.

أمّا الرواية الثانية فترتبط برؤيا السيدة زينب (ت. 682م)[1] لدى زيارة أحد شيوخ الصوفية، لضريحها، وهو أبو بكر الموصليّ (عبد الله ابو بكر تقي الدين الموصلي ت. 1395م).

" قال الشيخ ابو بكر الموصلي زرتها مرة ومعي جماعة من أصحابي، وكنت لا أدخل إلى قبرها بل استقبله ونغضّ أبصارنا لما قرّره العلماء من أنّ الزائر للميت يعامله بما كان يعامله به حيا من الاحترام، فبينما أنا نائم في البكاء والخشوع والحضور إذ تراءت لي صورة امرأة كبيرة محترمة موقرة لم يقدر الإنسان أن يملأ نظره منها احتراما، فانحرفت وقالت: يا بني زادك الله احتراما وأدبا ألم تعلم أنّ جدّي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه كانوا يزورون أم أيمن[2] لكونها امرأة محترمة وبشر الأمّة، إن جدّي وجميع أصحابه يحبون هذه الأمّة إلا من خرج عن الطريق فإنهم يبغضونه فلحقني انزعاج من كلامها غيبني فلما عدت إلى الحس لم أجدها فواظبت على زيارتها إلى يومنا هذا انتهى.[3]

وقد وردت الرواية السابقة لدى القاضي محمود العدوي (ت. 1623م) باختلاف بسيط، في مؤلفه كتاب الزيارات بدمشق.[4]

---

1 من المعلوم أنّ السيدة زينب ابنة علي بن أبي طالب (ت. 682م)، وزوجة عمر بن الخطاب، توفيت في قرية راوية جنوب دمشق، وسميت القرية على اسمها، وهي معروفة الآن بقبر الست، انظر: المنيني، **الإعلام بفضائل الشام** 127؛ انظر ترجمتها في **الأعلام** للزركلي، بيروت، 2002، 3: 66- 67؛ ابن عبد الرزاق الدمشقي، **حدائق الإنعام في فضائل الشام**، دمشق، 1998م، 140- 141؛ الهروي، **كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات**، 13.

2 هي بركة بنت ثعلبة، مولاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وحاضنته، أعتقها حين تزوج خديجة ، توفيت في خلافة عثمان بن عفان، انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، بيروت، 1988م، 2: 259.

3 انظر: المنيني، **الإعلام بفضائل الشام**، 127- 128.

4 انظر: العدوي، **كتاب الزيارات بدمشق**، دمشق، 1956م، 22- 23. ولديه "إنّ جدي وأصحابه كانوا يزورون أم أيمن من حاضنته، وإنّ أبا بكر رضي الله عنه قال لعمر رضي الله عنه: اذهب بنا نزور أم أيمن. انتهى".

نتائج الدراسة:

- من خلال اطلاعنا على مخطوطات ومصادر مملوكية وعثمانية وجدنا أنّ ظاهرة الأحلام اكثر انتشارا في مؤلفات الفترة العثمانية، ويبدو أنّ هذه الفترة كانت فترة ذهبية لظهورها، فيما إذا عرفنا أنّ في الفترة المملوكية كانت هناك معارضة للعبادة وغير ذلك من معتقدات لدى الأماكن المقدسة، وقد تمثل ذلك بابن تيمية (ت. 1328 م) وقسم قليل ممن يمثل التيار الحنبلي.[1]

- إنّ طبيعة الأحلام متنوعة، فهناك رؤيا للنبي محمد صلى الله عليه وسلم، أو خليفة أو صحابي الخ. لكن هذه الرؤى متباينة، منها ما ينبع من رجل دين أو فقيه له مكانته، ومنها ترتبط بشخصيات شعبية. لكن يبدو بان مفسري الأحلام قارنوا بين الرؤى الصادقة والرؤى غير الصحيحة.

- إنّ بعض الأحلام قد تمثل رافدا محليا، أي قصصا محلية، وهذا يدل ربما أنّ من رأى نبيا أو صحابيا، في مكان، فلا يعني هذا إضفاء قدسية على المكان فحسب، وإنما للدلالة على كرامات التي تشبه كرامات الأولياء والصديقين.

- تبيّن لنا من خلال مخطوطة ابن طولون، تحفة الحبيب، أنّ الهدف لدى المؤلف في سرد الرواية أعلاه، إثبات تحديد مقام النبي موسى عليه السلام الواقع جنوب دمشق في الكثيب الاحمر، وليس مسجد القدم وهو مكان آخر ينسب للنبي موسى عليه السلام، في ظل المنافسة بين أريحا ودمشق في القرون الوسطى والفترة العثمانية، هذا الأمر يعتبر نزعة محلية لدى الكاتب [Local Patriotic] كما بين ذلك يوسف سدان في دراسته بالفرنسية (1981م). إنّ مثل هذه القصص والتي لا تعتبر رافدا رسميا، ربما هي بمثابة مادة حيّة لأجيال متأخّرة، أو محلية وشعبية أو فولكلورية.

- لاحظنا في مؤلفات أدب فضائل الشام (فلسطين/ فلسطين وسوريا) ظاهرة نظم الأشعار في الحلم وهذا الأمر يعتبر جانبا أدبيا أو فولكلوريا.

---

1 ابن تيمية، **مجموع فتاوى ابن تيمية**، القاهرة، 1980، مجلد 27 الخاص بزيارة الأماكن المقدسة.

مدينة عسقلان كما تجلّت في أدب فضائل الشّام

مقدمة

تعتبر مدينة عسقلان من مدن الساحل أو الثغور في بلاد الشام، التي كانت موضع صراع بين المسلمين والصليبيين، وقد تمّت السيطرة عليها في فترتين، انعكست في أدب فضائل الأولى: حين فتحها معاوية بن أبي سفيان إبان خلافة عمر بن الخطاب (ت. 644م)، والثانية: عقب انتصار صلاح الدين الأيوبي على الصليبيين بعد معركة حطين عام (1187م)، بعد أن احتلها الصليبيون عام 1153م وبقيت تحت سيطرتهم مدة خمسة وثلاثين عاما. ولا نغفل أنّ الظاهر بيبرس (ت. 1277م) في الفترة المملوكيّة، عني بمدن الساحل في فلسطين، فبالإضافة إلى اهتمامه ببناء الأماكن والمقامات المقدسة وترميمها، مثل بناء القبة فوق مقام النبي موسى بالقرب من أريحا (1269م)، ليس لهدف ديني فحسب، وإنّما كانت لديه أهداف سياسية واستراتيجية، بل إنّ محاربة الصليبيين في بلاد الشام كان كعامل جغرافي –سياسي [geo-politic] وهذا الجانب الذي دفعه القيام بعمليات عسكرية في مدن الساحل مثل قيسارية وعسقلان، حيث دمّر حصونها مخافة استيلاء الإفرنج عليها مرة أخرى، خاصة أنّ الإفرنج كان لهم سيطرة في البحر المتوسط.[1] وبذلك تحددت السياسة المملوكيّة في مسارين، السياسيّ والدينيّ.

---

1 انظر: מ. וינטר, סוריה מהשלטון הממלוכי לשטון העות׳מאני, 26- 37 ; י. דרורי, רישום שלטון הממלוכים בתולדות הארץ, עמ׳76, 46-47 J. Kister, "Sanctity Joint and divided", p.; מ. שרון, ערי א״י תחת שלטון האסלאם, עמ׳ 83- 120; י. פראוור, אשקלון ורצועת אשקלון במדיניות הצלבנים, עמ׳ 148-231 ; **אריאל**, כתב- עת לידיעת א״י, 59, עמ׳55-53; ע. אלעד, ערי החוף של א״י 640- 1099 על פי מקורות ערביים, עמ׳ 156- 178; ע. לבנה, ירושלים וקדושת ערי הספר המוסלמיות, עמ׳ 114- 123؛ الأصفهاني، **الفتح القسي في الفتح القدسي**، 314؛ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 8: 221؛ المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك** 1: 526؛ قاسم عبده، **عصر سلاطين المماليك** 84؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، 7: 149. قارن: J. W. Meri, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, pp. 259-260.

ليس الهدف من هذه الدراسة استعراض الجانب التاريخي الذي يرتبط بمدينة عسقلان، لأنّ مثل هذا الجانب قد استوفى حقّه في الدراسات الإستشراقيّة والإسلامية (نخص بالذكر دراسة الباحث מ. שרון, י. פראוור)، وإنّما الوقوف على الناحية الدينيّة والسياسيّة، نخصّ بالذكر طبيعة الروايات والقصص التي وردت في فضائل عسقلان، في مصادر فضائل الأرض المقدسة (الشام بالمفهوم العام والخاص) ابتداءً من الفترة المملوكيّة وحتى الفترة العثمانيّة. لكن لا نغفل من ناحية أخرى علاقة هذه الروايات بالفترة التاريخيّة التي ظهرت فيها، عِلمًا بأنّ بداية ظهور الروايات قد ترجع إلى القرون الإسلاميّة الأولى بسبب الصراع الإسلاميّ- المسيحيّ، أو ربما في فترة لاحقة نخص بالذكر الفترة الأموية، لاهتمام الأمويين في بيت المقدس وفلسطين.

لكن قبل استعراض الروايات الإسلاميّة التي أشرنا إليها، لا بدّ من التنويه أنّ العديد من هذه الروايات يعتبر أمرًا في منتهى التركيب، ليس بسبب طبيعة الرواية وإنّما مدى صحتها وواقعيتها وهذا ليس مجال اختصاصنا، بل اختصاص علماء الجرح والتعديل، حيث أشار البعض منهم إلى أنّها روايات موضوعة أو ضعيفة (نخص بالذكر ابن الجوزي وغيره كما سنبين ذلك في ملاحظاتنا الهامشية) لكن بالنسبة لنا سواء أكانت هذه الروايات والقصص ترجع إلى بداية الاسلام أي فترة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، أو إلى فترة متأخرة نسبيا، فبالنسبة لنا هي موادّ قديمة.

وإذن ما الذي دفع صلاح الدين المنجّد المؤرخ الدمشقي المعروف أن يتوجه لرجلي دين ابتغاء تخريج أحاديث فضائل الشام ودمشق للربعي (ت. 1052م)، لدى تحقيقه الكتاب؟. يشير بعض مؤلفي فضائل الشام (نذكر على سبيل المثال، السيوطي المنهاجي (ت. بعد 1475م وفق بروكلمان وكراتشكوفسكي في كتابه إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى)

إلى مثل هذه الروايات، ورد لديه: "وقد ألّف الحافظ ابن عساكر (ت. 1176م) جزءًا في فضل عسقلان نبّه فيه على الصحيح والسقيم والموضوع والمنقطع".[1]

من جانب آخر، من المعلوم أنّ العشرات من الكتب التراثيّة في مجال الحديث والتفسير وغيرهما، قد أورد مؤلفوها روايات مختلفة، تتعلق بفضائل عسقلان، وبالطبع فإنّ الكثير من هذه الكتب كانت مصادر مؤلفي فضائل الشام الذين اعتمدوا على روايات الحديث كمصدر من مصادر التأليف إضافة إلى المصادر الأخرى، (مثل التفاسير القرآنيّة والكتب التاريخيّة والجغرافيّة).

لكن ينبغي لنا القول أنّ مؤلفات فضائل الشام لا تخلو أحيانا من الإسرائيليات، ولا نغفل أيضا الروايات المحلية [local traditions] التي هي بمثابة مادة قديمة مخفية قد حفظت والتي قد تظهر مرة أخرى في فترة متأخرة.[2]

---

1 انظر: السيوطي المنهاجي، **إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى**، 2: 170. قارن: **تاريخ مدينة دمشق**، 1: 86-87؛ المقدسي في **مثير الغرام** يشير إلى عدم صحة الأحاديث في فضل عسقلان "وما صح فيها كلمة" 121؛ قارن: الأسيوطي، **فضائل الشام** 271؛ الألباني، **تخريج أحاديث فضائل الشام ودمشق** للربعي، وكذلك في نهاية كتاب الربعي حيث استعان المنجد بالأرناؤوط.

2 انظر مقالة يوسف سدان حول الأحاديث المحلية نخص بالذكر في مخطوطتين ترجعان إلى الفترة العثمانية وهما: مخطوطة درّ النظام في محاسن الشام، لمحمد بن حبيب (ت 1649م)؛ وكذلك مخطوطة الخبر التام في ذكر حدود الأرض المقدسة وفلسطين والشام، لصالح بن أحمد التمارتاشي (ت 1645م) .J Sadan, "A Legal Opinion of a Muslim Jurist Regarding the Sanctity of Jerusalem", pp. 232-238 أما حول المصادر التي أشرنا إليها أعلاه وورد فيها ذكر عسقلان نذكر على سبيل المثال: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، 14: 250؛ ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، 1: 440؛ الهيثمي، **مجمع الزوائد**، 5: 190؛ ابن عبد الرزاق، **المصنف**، 5: 287؛ الطبراني، **المعجم الأوسط**، 6: 382؛ ابن حنبل، **المسند**، 3: 225؛ **معجم شيوخ ابي بكر الاسماعيلي**، 2: 554؛ **مسند أبي يعلى**، 1: 160؛ الشيباني، **الآحاد والمثاني**، 4: 302؛ الطبراني، **المعجم الكبير**، 11: 88؛ الأصبهاني، **الأولياء**، 1ك 45؛ الديلمي، **الفردوس بمأثور الخطاب**، 2: 450؛ الحسيني، **البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف**، 2: 160؛ العظيم آبادي، **عون المعبود**، 11: 236؛ المناوي، **فيض القدير**، 4: 25؛ ابن القيسراني، **تذكرة الحفاظ**، 4: 1330؛ السيوطي، **طبقات الحفاظ**، 1: 172؛ البستي، **مشاهير علماء الأمصار**، 1: 181؛ الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، 2: 45؛ ابن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، 2: 68؛ الجرجاني، **الكامل في**

وكذلك الأمر حول دور الزهاد في ترويج الكثير من الروايات في فضائلها.[1]

أمّا بالنسبة لفضائل عسقلان فقد وردت في مؤلفات فضائل الأرض المقدسة، نعني الشام بالمفهوم الواسع والضيق، روايات متنوعة تشير إلى فضلها، وهذا يعني أنّ المدن الصغيرة قد حظيت بأهمية دينية، سياسية، أو روحانية في مؤلفاتهم، ليس كمؤلفات مستقلة،[2] إلى جانب مدينتي بيت المقدس من جهة ومدينة دمشق من جهة أخرى، كون هاتين المدينتين حظيتا بمؤلفات مستقلة وصلت إلينا ابتداءً من القرن الحادي عشر ميلاديا، حيث نعثر على مؤلفات مستقلة تخص فضائل بيت المقدس[3]، وأخرى في فضائل مدينة دمشق

ضعفاء الرجال، 1: 298؛ الحلبي، **الكشف الحثيث**، 1: 76؛ البستي، **المجروحين**، 3: 58؛ ابن قدامة المقدسي، **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، 2: 658؛ ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، 3: 25؛ الأنصاري، **طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها**، 2: 22؛ القزويني، **التدوين في أخبار قزوين**، 1: 30؛ الهروي القاري، **المصنوع في معرفة الحديث الموضوع**، 1: 116؛ العسقلاني، **القول المسدد في الذب عن المسند للإمام أحمد**، 1: 27؛ مالك بن انس، **المدونة الكبرى**، 1: 232؛ ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، 4: 122؛ ابن الفقيه، **كتاب البلدان**، 153.

1 انظر: ש״ד גויטיין, קדושתה של א״י בחסידות המוסלמית, עמ׳ 126-121; ע. לבנה, על ירושלים באסלאם הקדום, עמ׳ 85-84; מ. גיל, **ארץ-ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה** (1099-634), עמ׳ H. Busse, "The Sanctity of Jerusalem in Islam", pp. 441-468; G. Le Strange, 85 *Palestine Under the Moslems*, pp. 400-403; O. P. Marmardji, *Textes géographiques arabes sur la Palestine*, p. 104; R. Hartmann, B. Lewis, ʿAskalān, *EI²*, I, pp. 710-711. قارن: أحاديث روّجها الزهاد حول بيت المقدس، י. קיסטר, הערה על קדמותן של מסורות שבחי ירושלים, עמ׳ 69- 71.

2 لم تصلنا مؤلفات مستقلة بخصوص فضائل عسقلان عدا ما أشار إليه ע. לבנה بوجود مخطوط في برلين تحت عنوان فضائل الإسكندرية وعسقلان، برلين 197، انظر: לבנה- כפרי, ע. ירושלים וקדושת ערי הספר המוסלמיות, בתוך : **עיונים במעמדה של ירושלים באסלאם הקדום**, ירושלים, עמ׳ 81.

3 انظر: نذكر على سبيل المثال: الواسطي (ت. القرن الحادي عشر ميلاديا)، **فضائل البيت المقدس**؛ ابن المرجى (ت. القرن الحادي عشر ميلاديا)، **فضائل بيت المقدس والخليل وفضائل الشام**؛ ابن الفركاح الفزاري (ت. 1329م)، **باعث النفوس إلى زيارة القدس المحروس**.

فقط[1]، وأحيانا يجمع المؤلف فضائل المدينتين والأماكن المقدسة المجاورة لهما في كتاب واحد[2]. لكن الذي يجذب نظر الباحث أنّ معظم مؤلفي فضائل الشام في الفترة المملوكية قد اهتموا بسرد روايات ترتبط بفضائل عسقلان، بينما مؤلفات الفترة العثمانية كانت مقلة للغاية بإيراد فضائل هذه المدينة بالمقارنة مع مدن صغيرة اخرى في بلاد الشام مثل حمص وحلب وأريحا وبيسان وغيرها من المدن التي حظيت باهتمام في مؤلفاتهم، وهذا يعني لنا مدى علاقة هذه الروايات بالفترة التاريخية التي ظهرت فيها. فمن المعروف أنّ فلسطين والشام في الفترة المذكورة، كانت موضع صراع بين الصليبيين والمسلمين، وإن سيطر المسلمون على معظم هذه الرقعة الجغرافية بعد الاستيلاء عليها. لكن من جهة أخرى يجب أن نشير إلى الجانب الديني الذي يرتبط بهذه المدينة ومدى أهميتها في الفكر الإسلاميّ منذ الفتوحات الإسلامية الاولى.

أمّا طبيعة الروايات التي حظيت بها مدينة عسقلان، فثمّة روايات أهمها، تشير إلى تشجيع الجهاد منها أمام سيطرة الصليبيين في فلسطين، وهناك روايات تتعلق بالرباط أو لزوم المكوث في المدينة بغية العبادة ومن ثم الخروج في سبيل محاربة الصليبيين، إضافة إلى روايات أخرى ورد فيها فضل مقبرة عسقلان، وأخرى تظهر المدينة بانها احدى عروسي الشام يوم القيامة أو اعتبارها عروس الجنة.

---

1 انظر: نذكر على سبيل المثال: محمد بن حبيب (ت. 1649م)، مخطوطة درّ النظام في محاسن الشام، مجموعة يهودا Princeton Els 1862 ابن عبد الرزاق الدمشقي (ت. 1727م)، **حدائق الإنعام في فضائل الشام**؛ البصروي (ت. 1606م) **تحفة الأنام في فضائل الشام**، وغيرهما.

2 انظر: مؤلف مجهول (ت. القرن الثالث عشر ميلاديا) كتاب في فضائل بيت المقدس وفيه كتاب في فضائل الشام Cambridge Qq. 97/ 2 ؛ مؤلف مجهول (ت. القرن الثالث عشر ميلاديا)، مخطوطة فضائل الشام وفضائل مدنها وبيت المقدس وغسقلان وغزة والرملة..... Tübingen MI VI 26 وقد أشار يوسف سدان إلى هذه الظاهرة، انظر: J. Sadan., "Le Tmbeau de Moïse à Jéricho et à Damas", pp. 60-99.

أ- **الجهاد من مدينة عسقلان، والترغيب في لزومها.**

حول الروايات التي ترتبط بالغزو أو الجهاد في سبيل نشر الإسلام وتوسيع رقعته الجغرافية، ومحاربة من لم يعتنقه، نورد رواية قد تضفي فضيلة مميزة في الجهاد من المدينة بالمقارنة مع سائر مدن الشام، نقتبس مما جاء في مخطوطة، فضائل الشام وفضائل مدنها وبيت المقدس وعسقلان وغزة والرملة وأريحا ونابلس وبيسان ودمشق وحمص وذكر الأنبياء المشهورين فيها وذكر الصحابة المعروفين فيها، لمؤلف مجهول (ت. القرن الثالث عشر ميلاديا)، ما يلي ذكره:

> "مما ذكره أيوب الطبراني بسنده إلى مجاهد عن ابن عباس قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله إني أريد الغزو في سبيل الله فقال عليك بالشام فإنّ الله تكفل لي بالشام وأهله، والزم من الشام عسقلان فإنها [إذا][1] دارت الرحا في أمتي كان أهلها في خير وعافية"[2].

رواية أخرى تجذب النظر في هذا المجال وردت في بعض مخطوطات الفترة المملوكية، لها طابع دينيّ . سياسيّ، لا ترتبط بالجهاد في سبيل الله فقط، وإنّما تنوه بمن أفسد الجهاد في

---

1 في الأصل ناقصة والتصويب من مخطوطة المكناسي، مخطوطة كتاب فيه فضائل بيت المقدس ويليها فضائل الشام ورقة [fol. 60v].

2 انظر: المخطوطة أعلاه لمؤلف مجهول، ورقة [fol. 105v]؛ المكناسي، مخطوطة كتاب فيه فضائل بيت المقدس ويليها فضائل الشام ورقة [fol.60v]؛ الحنبلي العليمي، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل** 2: 73- 74؛ السيوطي المنهاجي، **إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى**، 2: 138؛ ابن المرجى، **فضائل بيت المقدس والخليل وفضائل الشام**، حديث رقم 511؛ ابن الفقيه، كتاب البلدان، 153؛ ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، 1: 86- 87؛ التمارتاشي، مخطوطة الخبر التام في ذكر حدود الأرض المقدسة وفلسطين والشام، ورقة 9 ظهر؛ السيوطي، **اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**، 1: 462؛ الهيثمي، **مجمع الزوائد**، 10: 62؛ الطبراني، **المعجم الأوسط** 6: 382؛ **المعجم الكبير**، 11: 92؛ **معجم شيوخ أبي بكر الإسماعيلي**، 2: 554؛ ابن قدامة المقدسي، **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، 9: 169؛ وقد ورد هذا الحديث في مخطوطة لمؤلف مجهول ترجع للفترة المملوكية، كتاب في فضائل بيت المقدس وفيه كتاب في فضائل الشام، [fol. 134 v] تحت عنوان فضل عسقلان والترغيب في المقام بها؛ الحسيني، **البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف**، 2: 106؛ التمارتاشي، مخطوطة الخبر التام في ذكر حدود الأرض المقدسة وفلسطين والشام [fol. 14v].

بداية الإسلام، نخص بالذكر حسب الرواية بني أمية، وهذا الجانب ليس واقعيا بسبب دور الامويين في الفتوحات الإسلامية، وبالطبع فإن هذه الرواية رغم تعبيرها عن نزعات قديمة ترتبط بخصوم الأمويين، لكنها تعكس الواقع التاريخي للفترة المملوكية. ورد لدى المكناسي (ت. القرن الثالث عشر ميلاديا) في مخطوطة، كتاب فيه فضائل بيت المقدس ويليها فضائل الشام:

"عن عبد الرحمن بن عبد الله أبي الربيع القرشي، عن ابن عمر قال: إني قد أردت أن أتطهر بغزوة فقيل له أليس تزعم أنّ بني أميّة قد أفسدوا الجهاد، فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إذا لم يقم بكتاب الله ولا بسنة ولا بوفاء عهد ولا بذمة، فعليكم بعسقلان وأشباهها."[1]

ب- فضل الرباط في مدينة عسقلان.

من المعلوم لدينا أنّ مدينة عسقلان اعتبرت ضمن الثغور الإسلامية، أي المدن الساحليّة التي استخدمت كمكان دفاع عن المسلمين في ظل الصراع الإسلامي المسيحيّ على مر العصور. أمّا بالنسبة لمصطلح الرباط[2]، فله مفهوم ديني، يعني لنا لزوم المدينة بغية العبادة بها، وكذلك استراتيجي، أي خروج المسلمين ابتغاء محاربة أعداء الإسلام.

---

1 انظر: ؛ المكناسي، مخطوطة كتاب فيه فضائل بيت المقدس ويليها فضائل الشام ورقة [fol. 60 v] قارن نفس الرواية بنفس الإسناد لدى مؤلف مجهول، مخطوطة كتاب في فضائل بيت المقدس وفيه كتاب في فضائل الشام ورقة [fol. 134 v] وأيضا: مؤلف مجهول، فضائل الشام وفضائل مدنها وبيت المقدس وغسقلان وغزة والرملة... ورقة [fol. 105 r].

2 حول الرباط بشكل عام انظر الروايات في: تفسير ابن كثير، 1: 446؛ **صحيح مسلم**، 3: 1520؛ البخاري، **صحيح البخاري**، 3: 1059؛ **المستدرك على الصحيحين** للنيسابوري، 2: 156؛ **مسند أبي عوانة**، للاسفرائيني، 4: 495؛ **سنن الترمذي**، 4: 888؛ **سنن الدارمي**، 2: 277؛ **مجمع الزوائد** للهيثمي، 5: 289؛ **سنن البيهقي**، 9: 38؛ **سنن النسائي**، 6: 39؛ الخراساني، **كتاب السنن**، 2: 192؛ **مصنف ابن أبي شيبة**، 4: 218؛ **مصنف عبد الرزاق**، 5: 281؛ **مسند البزار**، 6: 485؛ **مسند أحمد**، 1: 62؛ الضحاك، **الجهاد**، 2: 691؛ السيوطي، **الديباج**، 4: 507؛ الذهبي، **ميزان الاعتدال**، 2: 74؛ الجرجاني، **الكامل في ضعفاء الرجال**، 6: 178؛ **ضعفاء العقيلي**، 2: 21؛ البستي، **المجروحين**، 3: 58؛ الشوكاني، **نيل الاوطار**، 8: 24؛ **أخبار مكة** للفاكهي، 3: 52.

ومن خلال اطلاعنا على مخطوطات ومصادر فضائل الشام بالمفهوم العام (فلسطين وسوريا)، عثرنا على روايتين مختلفتين ترتبطان بتشجيع رباط المسلمين في هذه المدينة[1] لكن الذي يجذب النظر أنّ هذه الروايات وردت في بعض مصادر الفترة المملوكية، ولم نعثر على روايات في مؤلفات الفترة العثمانية بالنسبة للرباط. من جهة أخرى يمكن أن نوازن بين روايات الرباط في عسقلان، وروايات الترغيب في سكنى أو الهجرة إلى الشام، وهي روايات شائعة في مؤلفات فضائل الشام في الفترة المملوكية.[2]

ورد لدى مؤلف مجهول (ت. القرن الثالث عشر م) في مخطوطة، كتاب في فضائل بيت المقدس وفيه كتاب في فضائل الشام، تحت عنوان "فضل الرباط بعسقلان" رواية تشير إلى طبيعة مراحل الحكم لدى الأمة الإسلامية منذ بدايتها.

> "يسنده الى مجاهد عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أول هذه الأمة نبوة ورحمة، ثم تكون خلافة ورحمة، ثم تكون إمارة ورحمة، ثم تكون إمارة ورحمة، ثم يتكادمون عليها تكادم الحمر، فعليكم بالجهاد، وإنّ أفضل جهادكم الرباط، وإنّ أفضل رباطكم عسقلان".[3]

---

1 انظر: מ. גיל, **ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה** 634- 1099, עמ, 90-88; ע. לבנה, ירושלים וקדושת ערי הספר המוסלמיות, עמ׳ 113- 114; ע. אלעד, ערי החוף של א״י 640- 1099 על פי מקורות ערביים, עמ׳ 156- 178; י. פרנקל, ענייני א״י בספר מסע מג׳רבי, אל-רחלה אלמג׳רבייה של אלעבדרי, 75-74.

2هناك مؤلفات أيضا حملت مثل هذه العناوين، مثل السلمي، ترغيب أهل الإسلام في سكنى الشام؛ البقاعي، الإعلام بسن الهجرة الى الشام.

3 انظر: مؤلف مجهول، مخطوطة كتاب في فضائل بيت المقدس وفيه كتاب في فضائل الشام .fol] [135 r ؛ قارن: مؤلف مجهول، مخطوطة فضائل الشام وفضائل مدنها وبيت المقدس وعسقلان... .fol] [105 r ؛ المكناسي، مخطوطة كتاب فيه فضائل بيت المقدس ويليها فضائل الشام [fol. 60 r]؛ الهيثمي، **مجمع الزوائد**، 5: 190؛ **المعجم الكبير** للطبراني، 11: 88؛ الأصبهاني، **الأولياء**، 1: 45؛ البستي، **المجروحين**، 3: 58؛ العسقلاني، **القول المسدد**، 1: 27؛ قارن: الهروي، **كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات**، 32.

تفصح الرواية التالية عن المنزلة التي يحظى بها المسلم لدى رباطه بعسقلان، ليصل إلى درجة الشهداء، فقد أورد المكناسيّ في كتاب في فضائل بيت المقدس ويليها فضائل الشام الرواية التالية:

"عن حفص بن ميسرة عن العلاء بن عبد الرحمن ...[1] عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: من رابط بعسقلان يوما وليلة ثم مات بعد ستين سنة أو قال بعد ستة وستين سنة بأرض الشرك مات شهيدا".[2]

ينبغي لنا ألا نغفل أنّ الفقيه الحنبلي ابن تيمية (ت. 1328) قد اظهر معارضة للسفر إلى عسقلان في الفترة المملوكية، رغم أنّ سكناها كان من قبل فضيلة، ولكن ليس بعد خرابها بسبب الصراع الإسلامي المسيحي، ورد في قاعدة في زيارة بيت المقدس، والتي قام بتحقيقها Ch. D. Matthews

"وأمّا السفر إلى عسقلان في هذه الأوقات فليس مشروعا، لا واجبًا ولا مستحبًّا، ولكن عسقلان كان لسكناها وقصدها فضيلة لما كانت ثغرا للمسلمين يقيم بها المرابطون في سبيل الله"[3]

ج) ما جاء في أهل مقبرة عسقلان.

عثرنا في بعض مخطوطات فضائل الشام على بعض الروايات التي تشير إلى منزلة أهل مقبرة عسقلان، منها أنّ المدينة سيفتحها المسلمون، ويبعث منها وفق الروايات المختلفة سبعون

---

1 غير واضح في الاصل.

2 انظر: المكناسي، مخطوطة كتاب في فضائل بيت المقدس ويليها فضائل الشام، [fol. 61r]؛ مؤلف مجهول، مخطوطة كتاب في فضائل بيت المقدس وفيه كتاب في فضائل الشام، [fol. 135 r]. لم نعثر على هذا الحديث في مصنفات الحديث الرسمية، وقد ورد في **تاريخ جرجان** للجرجاني، 1: 293؛ أما في مسند أحمد فلم نجد ذكرا لعسقلان فقد ورد "من رابط في شيء من سواحل المسلمين ثلاثة أيام أجزأت عنه رباط سنة"، 6: 362.

3 انظر: ابن تيمية، قاعدة في زيارة بيت المقدس، تحقيق Ch. D. Matthews ص15؛ قارن، ابن تيمية، **مجموع فتاوى** ابن تيمية، مجلد 27، "السفر إلى عسقلان وسائر الثغور بدعة" 17؛ انظر أيضا: مجلد 27: 141- 144؛ 134-135. Ch. S. Taylor, *in the Vicinity of the Righteous: Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*, pp. 210-217.

ألف شهيد يزفون إلى الجنة، في يوم الدين دون حساب، لكن بعض المؤلفين أشاروا إلى عدم صحتها أو ضعفها، مثل السيوطي المنهاجي (ت. بعد 1475) ومحمد بن محمد الأسيوطي (ت. 1475م). لتوضيح هذا الجانب نقتبس الرواية التالية من كتاب مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام للمقدسي (ت. 1364م).

> "وعن ابن عمر رضي الله عنه أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، صلّى على مقبرة، فقيل له: يا رسول الله أيّ مقبرة هذه؟ قال: هي مقبرة بأرض عسقلان يفتحها ناس من أمتي، يبعث الله منها سبعين ألف شهيد، يشفع منهم الواحد من مثل ربيعة ومضر وعروس الجنة عسقلان".[1]

نورد رواية أخرى باختلاف بسيط، ما جاء لدى مؤلف مجهول في مخطوطة فضائل الشام وفضائل مدنها... ".

> "...قال صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات وذلك بعد نزول الآية (يا أيّها الذينَ آمنوا لا تَسْألوا عَن أشياء إنْ تُبْدَ لكُم تَسُؤكُم)[2] فأسكت القوم فقام أبو بكر فأتى عائشة فقال إنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى على أهل المقبرة فسألته عائشة يا رسول الله صليت على أهل المقبرة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك المقبرة بعسقلان يحشر منها سبعون ألف شهيد".[3]

---

1 انظر: المقدسي، **مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام**، 120- 121؛ قارن: مؤلف مجهول، مخطوطة فضائل الشام وفضائل مدنها وبيت المقدس وعسقلان... [fol. 105 v]؛ المكناسي، مخطوطة كتاب في فضائل بيت المقدس ويليها فضائل الشام [fol. 61 r] ؛ مؤلف مجهول، مخطوطة كتاب في فضائل بيت المقدس وفيه كتاب في فضائل الشام [fol. 136 r]؛ السيوطي المنهاجي، **إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى**، 2: 170؛ الاسيوطي (ت. 1475م) **فضائل الشام**، 351 (في مجموع كتب للحنبلي، للربعي، للسمعاني، لابن رجب الحنبلي، للاسيوطي). ذكر الحديث ابن الجوزي في **الموضوعات** 3: 52.

2 سورة 5 : 101.

3 انظر: مؤلف مجهول، مخطوطة فضائل الشام وفضائل مدنها... [fol. 106 r]؛ المكناسي، مخطوطة كتاب في فضائل بيت المقدس ويليها فضائل الشام [fol. 61 r] يذكر "أهل مقبرة شهداء عسقلان يزفون إلى الجنة كما تزف العروس إلى بعلها"؛ مؤلف مجهول، مخطوطة كتاب في فضائل بيت المقدس وفيه

د) عروس الجنة، أو عروس الشام عسقلان.

ثمة روايات منثورة في مؤلفات فضائل الشام، تشير إلى منزلة عسقلان وأهلها يوم القيامة، حيث تضمنت الروايات أمرين أولهما: يُبعَثُ منها الشهداء أو عدد هائل من الناس لا حساب عليهم، وثانيهما: انها عروس الجنة او احد عرائس الجنة او الشام؛ وهذا تنويه عظيم بفضل البلدين وترغيب السكنى بهما، بالاضافة إلى الجانب الجمالي للمدينة. من الروايات غير الشائعة نسبيا والتي تشير إلى أنّ عسقلان عروس الجنة دون غيرها "وعروس الجنة عسقلان."[1]

ورد لدى ابن رجب الحنبلي (ت. 1392م) في فضائل الشام:

"عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: عسقلان أحد العروسين يبعث الله منها يوم القيامة سبعون ألفًا لا حساب عليهم".[2]

كتاب في فضائل الشام [fol. 136 r]قارن: روايات أخرى وردت لدى الأسيوطي في فضائل الشام351-352. انظر أيضا: الهيثمي، **مجمع الزوائد** 10: 62؛ مصنف ابن عبد الرزاق 5: 287 "قال بلغنا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يرحم الله أهل المقبرة قالت عائشة أهل البقيع قال يرحم الله أهل المقبرة، قالت عائشة أهل البقيع حتى قالها ثلاثا قال مقبرة عسقلان"؛ **مسند أبي يعلى** 1: 160؛ المناوي، **فيض القدير** 4: 25؛ الذهبي، **ميزان الإعتدال في نقد الرجال** 2: 45؛ ابن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، 6: 36؛ الحلبي، **الكشف الحثيث**، 1: 76؛ البستي، **المجروحين**، 3: 58؛ العسقلاني، **القول المسدد**، 1: 27؛ ابن قدامة المقدسي، **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، 9: 169.

1 انظر: المكناسي في مخطوطة كتاب فيه فضائل بيت المقدس ويليها فضائل الشام [fol. 61 r]؛ **مسند أحمد** 3: 225؛ مؤلف مجهول في مخطوطة كتاب في فضائل بيت المقدس وفيه كتاب في فضائل الشام [fol. 136v]؛ السيوطي المنهاجي، **إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى** 2: 170؛ المقدسي، **مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام** 121 (يقول المؤلف هذا مكذوب)؛ الأسيوطي، **فضائل الشام** 351- 352؛ ابن الجوزي، **الموضوعات** 3: 52؛ الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال** 2: 379؛ البستي، **المجروحين**، 1: 270.

2 انظر: ابن رجب الحنبلي، **فضائل الشام** 271 من المجموع المذكور أعلاه وعدد الشهداء سبعون، المكناسي، كتاب في فضائل بيت المقدس ويليها فضائل الشام [fol. 61 r]؛ مؤلف مجهول، مخطوطة كتاب في فضائل بيت المقدس وفيه كتاب في فضائل الشام [fol. 135 r] المقدسي، **مثير الغرام**، باختلاف بسيط 120؛ قارن: المتقي الهندي، **كنز العمال** 12: 290؛ الأسيوطي، **فضائل الشام** 350 في المجموع المذكور

رواية أخرى تشير إلى أنه يبعث منها خمسون ألف شهيد، وردت لدى مؤلف مجهول في فضائل الشام وفضائل مدنها...، جاء في المخطوطة:

"عسقلان احد العروسين يبعث منها يوم القيامة سبعون ألفًا لا حساب عليهم، ويبعث منها خمسون ألف شهيد....."[1]

من جانب آخر هناك روايات تظهر مدنا اخرى إلى جانب عسقلان، مثل غزة والإسكندرية وقزوين، نذكر من مصادر الفترة العثمانية ما ورد لدى محمد بن حبيب (ت. 1649م) في مخطوطة درّ النظام في محاسن الشام:

"طوبى لمن اسكنه أحد العروسين عسقلان وغزة".[2]

رواية أخرى ترتبط بيوم القيامة، حيث تحول عسقلان وقرى أخرى ليس في الشام إلى زبرجدة، تزف إلى أزواجهنّ، جاء في مثير الغرام للمقدسي:

أعلاه؛ السيوطي المنهاجي، **إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى** 2: 170؛ قارن: ابن الجوزي، **الموضوعات** 2: 54؛ **تفسير ابن كثير** 1: 440؛ الهيثمي، **مجمع الزوائد** 10: 61؛ الجرجاني، **الكامل في ضعفاء الرجال** 5: 21؛ ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، 3: 25.

1 انظر: مؤلف مجهول، مخطوطة فضائل الشام وفضائل مدنها... [fol. 105 r-105 v]؛ مؤلف مجهول، مخطوطة كتاب في فضائل بيت المقدس وفيه كتاب في فضائل الشام [fol. 135 v] ؛ المقدسي، **مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام** 120. قارن: البكري الصديقي، حيث يورد في مخطوطة الحلة الذهبية في الرحلة الحلبية، روايات، جمعها من كتب الحديث وربما من مؤلفات فضائل الشام، منها ما جاء أعلاه، [fol. 125v]. رغم أنّ الرحلة تتناول الزيارات في مدينة حلب السورية.

2 انظر: محمد بن حبيب، مخطوطة در النظام في محاسن الشام [fol. 13 v]؛ مؤلف مجهول في مخطوطة كتاب في فضائل بيت المقدس وفيه كتاب في فضائل الشام [fol. 136v]؛ التمارتاشي، مخطوطة الخبر التام في ذكر حدود الأرض المقدسة وفلسطين والشام [fol. 14r] نقلا عن السيوطي المنهاجي في **إتحاف الأخصا**؛ المتقي الهندي، **كنز العمال**، 12: 289؛ قارن: الأسيوطي، **فضائل الشام** 350 يذكر المؤلف إسناده منقطع وفيه من ضعفه أحمد وغيره ومنه عسقلان؛ ياقوت الحموي، **معجم البلدان** 4: 122؛ المناوي، **فيض القدير** 4: 276؛ هناك رواية أخرى تشير إلى مدينة الإسكندرية "والعروس الأخرى الإسكندرية)، راجع: الذهبي، **ميزان الاعتدال** 7: 98 ؛ الجرجاني، **الكامل في ضعفاء الرجال**؛ الحلبي، **الكشف الحثيث**، 1: 272؛ الأنصاري، **طبقات المحدثين بأصبهان** 2: 22؛ الحنبلي العليمي، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل** 2: 74؛ الديلمي، **الفردوس بمأثور الخطاب** 2: 450؛ M. J. Kister "Sanctity Joint and Divided', p. 46-47.

"عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: يحول الله يوم القيامة ثلاث قرى زبرجد، تزف أزواجهن عسقلان وإسكندرية وقزوين".[1]

يورد التمارتاشي (ت. 1645م) في مخطوطة الخبر التام في ذكر فضائل الأرض المقدسة وفلسطين والشام، معلومات تاريخية ودينية تشير إلى فضلها، ورد لديه

"وكانت عسقلان من أحسن المدن وأظرفها، وقد خربها صلاح الدين في شهر شعبان سنة سبع وثمانين وخمسمائة، واستمرت إلى يومنا هذا لم تعمر، وبها مشهد عظيم بناه بعض الفاطميين من خلفاء مصر على مكان زعموا أنّ رأس الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنهما به، وبعسقلان أماكن تقصد للزيارة".[2]

لم يقم جميع الزائرين إلى فلسطين بزيارة مدينة عسقلان في الفترتين المملوكية والعثمانية، لأنّ اهتمامهم تمحور حول زيارة بيت المقدس والاماكن المقدسة المجاورة لها، وممن زار المدينة الهروي (ت. 1215م)، الذي أشار إلى وجود بعض الأماكن المقدسة فيها، مثل بئر إبراهيم الخليل عليه السلام، ومشهد الحسين رضي الله عنه الذي كان به رأسه، والذي نقل إلى القاهرة فيما بعد. لكن الذي يجذب النظر أنّه يذكر بأنه رأى الرسول صلى الله عليه وسلم في المنام، يبشره بأنّ المدينة سيفتحها المسلمون. ورد في كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات :

"دخلت ثغر عسقلان سنة سبعين وخمسمائة وبتّ في مشهد إبراهيم عليه السلام ورأيت في ذلك الموضع رسول الله في المنام وهو بين جماعة. فسلمت عليه وقبلت يده وقلت: يا رسول الله ما أحسن هذا الثغر لو أنّه للإسلام، فقال:"سيصير للإسلام ويبقى عبرة للأنام". فاستيقظت وكتبت صورة ما رأيته على حائط المشهد من جانبه القبلي وأرّخته وفُتح القدس وعسقلان سنة

---

1 انظر: المقدسي، **مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام** 120؛ المتقي الهندي، **كنز العمال**، 12: 300؛ الأنصاري، **طبقات المحدثين بأصبهان**، 2: 22؛ القزويني، **التدوين في أخبار قزوين** 1: 8.

2 انظر: التمارتاشي، مخطوطة الخبر التام في ذكر حدود الأرض المقدسة وفلسطين والشام ورقة .fol] [14v قارن بالنسبة لرأس الحسين، الهروي، **الإشارات إلى معرفة الزيارات**، 32.

ثلاث وثمانين وخمسمائة".[1]

ومن المعلوم أنّ ظاهرة الأحلام بجانب الأماكن المقدسة كانت منتشرة في أدب الزيارات لفلسطين وسوريا، أهمها رؤيا النبيين ابراهيم ومحمد عليهما السلام، استهدفت في كثير من الاحيان، إضفاء قدسية معينة على المكان.[2]

من زائري الفترة العثمانية نذكر على سبيل المثال، عبد الغني النابلسي (ت. 1731م)، حيث ذكر بعض الأماكن المقدسة فيها، إضافة إلى نظمه قصيدة في فضلها، كجانب أدبيّ وفولكلوريّ في أدب الزيارات. ورد في رحلته الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز:

"وبعسقلان أماكن تقصد للزيارة ... وقد دخلنا إلى داخل المدينة وأسوارها متهدمة وأبراجها واقعة وقد اتخذوا غالب أماكنها بساتين... حتى وصلنا إلى المكان الذي يسمونه بالخضراء على شاطئ البحر المالح وهو مكان مبارك".[3] وأمّا القصيدة التي نظمها، نذكر أبياتا منها:

أســـفتُ فـــي ثَغـــر عَســـقلان ... كأنّمـــا العَـــسُ قَلانـــي

ديـــارُ قـــومٍ بهـــا أقـــامُوا ... لـــدى قـــديمٍ مـــن الزمـــانِ

وأصْـــبَحوا الآن فـــي قبـــورٍ ... هنـــاكَ والكـــلُّ صَـــار فـــانِ

وكـــمْ ولـــيٍّ هنـــاكَ ثـــاوٍ ... في التُّربِ والـروح في الجنـانِ

والآنَ فـي الرمـلِ قَـد تَغطـتْ ... قُبـورُهم عَـن فمَّـى يُعـاني[4]

---

1 انظر: الهروي، **كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات**، 32.

2 من المعلوم أن الفقهاء المسلمون ألفوا في مجال الأحلام، نذكر: ابن سيرين، **تفسير الأحلام الكبير**؛ الدينوري، **التعبير في الرؤيا أو القادري في التعبير**؛ ابن أبي الدنيا، **المنامات**، قارن Goldziher, I. "The Apperance of the Prophet in Derams", pp. 503-506; Lane. E. W. *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*, p. 189; L. Kinberg, *Ibn Abī Al-Dunyā ,Morality in the Guise of Dreams, A Critical Edition of Kitāb al-Manām*, pp. 64-65.

3 انظر: النابلسي، **الحقيقة والمجاز**، 1: 428- 429.

4 انظر: النابلسي، **الحقيقة والمجاز**،1: 429.

نتائج الدراسة:

- لقد بيّنا أعلاه بعض الجوانب التي ترتبط بقدسية مدينة عسقلان، والتي استقيناها من خلال الروايات المتنوعة التي حظيت بها في الفترة المملوكية خاصة، لأسباب دينية وسياسية وتاريخية، علما بأنّ مصادر الفترة العثمانية، كانت مقلة بهذا الجانب، لأنّ معظم المصادر تركزت في قدسية الشام بالمفهوم الخاص (سوريا أو دمشق).
- لقد قدمنا للقارئ نماذج مختلفة من الروايات منها ما يرجع إلى فترة النبي صلى الله عليه وسلم، حيث نجد رواية او اثنتين منها في بعض مصنفات الحديث الرسمية، والبعض الآخر نعثر عليه في كتب الحديث المتأخرة، أو كتب التاريخ، وبالنسبة لنا فنحن نتعامل مع مادة قديمة.
- لا شك أنّ عسقلان حظيت بروايات محلية، تعكس الفترة التي ظهرت بها، وهذه الروايات، تتعارض والمصطلحات الاسلامية المقبولة، بسبب انحرافها عن المقبول، بل يمكن أن تثير غضب رجال الدين. من ناحية أخرى كان من المفروض أن تختفي هذه الروايات، لكن يبدو لنا أنها مادة قديمة قد حفظت وظهرت مرة اخرى، وقد تنبه بعض المؤلفين إلى هذه الروايات مثل الحنبلي العليمي، والاسيوطي، وشهاب الدين المقدسي كما بينا اعلاه.

- نلاحظ في مصادر الفترتين المملوكية والعثمانية الطابع النقلي للمؤلفات، وهذا الأمر يفقد استقلالية المؤلف في سبيل ابداء رأيه في جانب من موضوعات.
- لا شكّ أنه ابتداءً من الفترة الصليبية وحتى الفترة المملوكية، كانت فرصة ذهبية لترويج الكثير من الروايات في فضل عسقلان، وذلك للرباط والجهاد فيها بغية إجلاء الصليبي عنها، وربما المحافظة عليها لتكون ثغرًا من الثغور الإسلامية.

المصادر بالعربية:

1. ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد بن أبي الدنيا، **المنامات**، القاهرة، د.س.
2. ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، **مصنف ابن أبي شيبة**، الرياض، 1409هـ
3. ابن الأثير، أحمد بن علي بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، بيروت، 1966.
4. ابن تغري بردي، جمال الدين يوسف بن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، القاهرة، د.س.
5. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، **مجموع فتاوى ابن تيمية**، مجلد 27، القاهرة، 1980.
6. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن الجوزي، **كتاب الموضوعات**، المدينة المنورة ، 1960.
7. ابن حبيب، محمد بن حبيب، مخطوطة درّ النظام في محاسن الشام، مجموعة يهودا Princeton Els 1862
8. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، بيروت، 1986.
9. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، بيروت، 1984.
10. ابن حنبل، أحمد بن حنبل الشيباني، **المسند**، مصر، د.س.
11. ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد ابن رجب الحنبلي، **فضائل الشام**، بيروت، 2001 (مجموع مؤلفات فيه الكتاب تحت عنوان فضائل الشام، حققه عادل بن سعد).
12. ابن سيرين، محمد بن سيرين، **تفسير الأحلام الكبير**، سوريا، د.س.
13. ابن عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق الصنعاني، **المصنف**، بيروت، 1403 هـ
14. ابن عبد الرزاق الدمشقي، عبد الرحمن بن إبراهيم، **حدائق الإنعام في فضائل الشام**، دمشق، 1995.
15. ابن عساكر، علي بن الحسن بن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، بيروت، 1995.

16. ابن الفركاح الفزاري ، برهان الدين الفزاري، **باعث النفوس إلى زيارة القدس المحروس**، .87-51 .pp 15 ,(1953) *JPOS* وقد صدر الكتاب في القاهرة وحققه عبد الحميد صالح حمدان 2003.

17. ابن الفقيه، أحمد بن محمد، **كتاب البلدان**، بيروت، 1996.

18. ابن القيسراني، محمد بن طاهر ابن القيسراني، **تذكرة الحفاظ**، الرياض، 1415 هـ.

19. ابن كثير، إسماعيل بن كثير الدمشقي، **تفسير القرآن العظيم**، بيروت، 1401 هـ.

20. ابن المرجى، أبو المعالي المشرف ابن المرجى، **فضائل بيت المقدس والخليل وفضائل الشام** (حققه عوفر ليفني كفري)، شفاعمرو، 1995.

21. الإسفرائيني، يعقوب بن اسحق الإسفرائيني، **مسند أبي عوانة**، بيروت، 1998.

22. الإسماعيلي، أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي، **المعجم في أسامي شيوخ أبي بكر الإسماعيلي**، المدينة المنورة، 1410هـ.

23. الأسيوطي، شمس الدين محمد بن أحمد الأسيوطي، **فضائل الشام**، بيروت، 2001 (مجموع في الكتاب).

24. الأصبهاني، عبد الله بن محمد الأصبهاني، **الأولياء**، بيروت، 1413 هـ.

25. الأصفهاني، عماد الدين الكاتب الأصفهاني، **الفتح القس في الفتح القدسي**، القاهرة، د.س.

26. الأنصاري، عبد الله بن محمد الأنصاري، **طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها**، بيروت، 1955.

27. الألباني، محمد ناصر الدين الدين الألباني، **تخريج أحاديث فضائل الشام ودمشق** للربعي، دمشق، 1370 هـ.

28. البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، بيروت، د.س.

29. البزار، احمد بن عمرو البزار، **مسند البزار**، بيروت، 1409هـ.

30. البستي، محمد بن حبان البستي، **مشاهير علماء الأمصار**، بيروت، 1959.

31. البستي، محمد بن حبان البستي، **المجروحين**، حلب، د.س.

32. البصروي، أحمد بن محمد البصروي، **تحفة الأنام في فضائل الشام**، دمشق، 1998.

33. البقاعي، برهان الدين البقاعي، **الإعلام بسن الهجرة إلى الشام**، بيروت، 1997.

34. البيهقي، أحمد بن الحسين البيهقي، **سنن البيهقي الكبرى**، مكة، 1994.

35. الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، **سنن الترمذي**، بيروت، د.س.

36. التمارتاشي، صالح بن أحمد التمارتاشي، مخطوطة الخبر التام في ذكر حدود الأرض المقدسة وفلسطين والشام، مخطوطة أسعد افندي استانبول Esat Ef. 2212/2

37. الجرجاني، عبد الله بن عدي الجرجاني، **الكامل في ضعفاء الرجال**، بيروت، 1989.

38. الجرجاني، حمزة بن يوسف الجرجاني، **تاريخ جرجان**، بيروت، 1981.

39. الحسيني، إبراهيم بن محمد الحسيني، **البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف**، بيروت، 1401هـ.

40. الحلبي الطرابلسي، إبراهيم بن محمد الحلبي، **الكشف الحثيث عمن رمي بوضع الحديث**، بيروت، 1987.

41. الحموي، ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، بيروت، 1957.

42. الحنبلي العليمي، مجير الدين الحنبلي العليمي، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**، بغداد، 1995.

43. الخراساني، سعيد بن منصور الخراساني، **كتاب السنن**، الهند، 1982.

44. الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، **سنن الدارمي**، بيروت، 1407.

45. الديلمي، شيرويه بن شهردار الديلمي، **الفردوس بمأثور الخطاب**، بيروت، 1986.

46. الدينوري، **التعبير في الرؤيا أو القادري في التعبير**، بيروت، 1997.

47. الذهبي، شمس الدين الذهبي، **ميزان الإعتدال**، بيروت، 1995.

48. السلمي، عز الدين بن عبد السلام السلمي، **ترغيب أهل الإسلام في سكنى الشام**، القدس، 1940.

49. السيوطي، عبد الرحمن بن بكر السيوطي، **طبقات الحفاظ**، بيروت، 1403 هـ

50. السيوطي المنهاجي، محمد بن شمس الدين السيوطي المنهاجي، **إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى**، القاهرة، 1982.
51. السيوطي، جلال الدين السيوطي، **اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**، القاهرة، 1952.
52. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الديباج**، السعودية، 1996.
53. الشوكاني، محمد بن علي الشوكاني، **نيل الأوطار**، بيروت، 1973.
54. الشيباني، أحمد بن عمرو بن الضحاك الشيباني، **الآحاد والمثاني**، الرياض، 1991.
55. الضحاك، أحمد بن عمرو الضحاك، **الجهاد**، المدينة المنورة، 1409هـ
56. الطبراني، سليمان بن أحمد الطبراني، **المعجم الأوسط**، القاهرة، 1415 هـ
57. الطبراني، سليمان بن أحمد الطبراني، **المعجم الكبير**، الموصل، 1983.
58. العسقلاني، أحمد بن علي العسقلاني، **القول المسدد في الذب عن المسند للإمام أحمد**، القاهرة، 1401هـ
59. العظيم آبادي، محمد شمس الحق العظيم آبادي، **عون المعبود**، بيروت، 1415 هـ
60. العقيلي، محمد بن عمر العقيلي، **ضعفاء العقيلي**، بيروت، 1984.
61. الفاكهي، محمد بن إسحق الفاكهي، **أخبار مكة**، بيروت، 1414هـ
62. القاري، علي بن سلطان القاري، **المصنوع في معرفة الحديث الموضوع**، الرياض، 1404هـ
63. قاسم عبده، قاسم عبد قاسم، **عصر سلاطين المماليك**، القاهرة، 1998.
64. القرطبي، محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، القاهرة، 1372هـ
65. القزويني، عبد الكريم بن محمد القزويني، **التدوين في أخبار قزوين**، بيروت، 1987.
66. مالك، مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، بيروت، د.س.
67. المتقي الهندي، علاء الدين المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، بيروت، 1989.
68. مسلم، مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، بيروت، د.س.

69. المقدسي، شهاب الدين المقدسي، **مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام**، بيروت، 1994.

70. المقدسي، عبد الله بن أحمد المقدسي، **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني**، بيروت، 1405هـ

71. المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، القاهرة، د.س.

72. المكناسي، إبراهيم بن يحيى المكناسي (مخطوطة) **كتاب فيه فضائل بيت المقدس ويليها فضائل الشام**، مخطوطة تيبنجن، MI VI 26

73. المناوي، عبد الرؤوف المناوي، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، مصر، 1356.

74. الموصلي التميمي، أحمد بن علي الموصلي التميمي، **مسند أبي يعلى**، دمشق، 1984.

75. مؤلف مجهول (مخطوطة)، **كتاب في فضائل بيت المقدس وفيه كتاب في فضائل الشام**، مخطوطة كامبريدج Cambridge Qq. 97/ 7

76. مؤلف مجهول (مخطوطة)، **فضائل الشام وفضائل مدنها وبيت المقدس وعسقلان وغزة والرملة وأريحا ونابلس وبيسان ودمشق وحمص وذكر الأنبياء المشهورين فيها وذكر الصحابة المعروفين فيها**، مخطوطة تيبنجن MI VI 26

77. النابلسي، عبد الغني النابلسي، **الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز**، دمشق، 1998.

78. النسائي، أحمد بن شعيب النسائي، **السنن الكبرى**، حلب، 1986.

79. النيسابوري، محمد بن عبد الله النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، بيروت، 1990.

80. الهروي، أبو الحسن علي بن أبي بكر الهروي، **كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات**، دمشق، 1953.

81. الهيثمي، علي بن ابي بكر الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، بيروت، 1407 هـ

82. الواسطي ، محمد بن أحمد أبو بكر الواسطي، **فضائل البيت المقدس**، الجامعة العبرية (تحقيق اسحاق حسون)، القدس، 1979.

الأبحاث بالعبرية:

83. אלעד, ע. ערי החוף של א״י 640- 1099 על פי מקורות ערביים, **קתדרה** 8 תשל״ח, עמ׳ 156- 178.

84. גויטיין, ש״ד, קדושתה של א״י בחסידות המוסלמית, **ידיעות החברה העברית בחקירת א״י ועתיקותיה**, יב 1945, עמ׳ 126-120.

85. גיל, מ. **ארץ-ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה** (1099-634), א אוניברסיטת תל-אביב, 1983.

86. דרורי, י. רישום שלטון הממלוכים בתולדות הארץ, בתוך: **א״י בתקופה הממלוכית**, ירושלים, 1992.

87. וינטר מ. , סוריה מהשלטון הממלוכי לשטון העות׳מאני, **המזרח החדש**, ל״ח 1996, 26- 37.

88. לבנה- כפרי, ע. ירושלים וקדושת ערי הספר המוסלמיות, בתוך: **עיונים במעמדה של ירושלים באסלאם הקדום**, ירושלים, עמ׳ 114- 123.

89. לבנה- כפרי, ע. על ירושלים באסלאם הקדום, **קתדרה** 51 ירושלים, עמ׳ 54-36.

90. פראוור, י. אשקלון ורצועת אשקלון במדיניות הצלבנים, ארץ- ישראל, **מחקרים בידיעת הארץ ועתיקותיה**, 4 1956, ירושלים, עמ׳ 231- 248.

91. פרנקל, י. ענייני א״י בספר מסע מג׳רבי, אל-רחלה אלמג׳רבייה של אלעבדרי, **קתדרה** 31, 1984, עמ׳ 75-67.

92. קיסטר, י. הערה על קדמותן של מסורות שבחי ירושלים, **סוגיות בתולדות א״י תחת שלטון האסלאם**, מ. שרון עורך, ירושלים, 1976.

93. שרון, מ. ערי א״י תחת שלטון האסלאם, **קתדרה** 40 תשמ״ו, עמ׳ 83- 120.

94. אריאל, **כתב- עת לידיעת א״י**, 59, 1988. עמ׳55-53.

الدراسات باللغات الاوروبية:

95. Busse, H. "The sanctity of Jerusalem in Islam", *Judaism* XVII (1968), pp. 441-468.

96. Goldziher, I. "The Apperance of the Prophet in Derams", *JRAS* (1912) pp. 503-506

97. Hartmann, R., B. Lewis, "*'Askalān" EI²*, I, N. E (1960) pp. 710-711.

98. Kinberg, L. *Ibn Abī Al-Dunyā ,Morality in the Guise of Dreams, A Critical Edition of Kitāb al-Manām,* Lieden, 1994.

99. Kister, J "Sanctity Joint and divided", *JSAI* (1996) XX p. 18-65.

100. Lane. E. W. *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*,London, 1944.

101. Marmardji,O. P. *Textes géographiques arabes sur la Palestine*,Paris, 1951.

102. Matthews, Ch. D. "A muslim Iconoclasts (Ibn Taymiyyeh) on the "merits" of Jerusalem and Palestine قاعدة في زيارة بيت المقدس in: *JAOS* LVI (1936), pp. 1-21.

103. Meri, J. W. *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford Univ. 2002.

104. Sadan, J. "A Legal Opinion of a Muslim Jurist Regarding the Sanctity of Jerusalem", *IOS* XIII (1993), pp. 231-245.

105. Sadan., J. "Le Tmbeau de Moïse à Jéricho et à Damas", *REI* LXIV (1981), pp. 60-99.

106. Strange, G. Le, *Palestine Under the Moslems*, London,1965.

107. Taylor, Ch. S. *in the Vicinity of the Righteous: Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*, Leiden, 1999.

الأبعاد السياسية والتأريخية كما انعكست في أدب فضائل الأرض المقدسة

في هذه الدراسة سوف نقف على نواح سياسية ارتبطت بظهور أدب فضائل الشام، من خلال فحص مؤلفات ومخطوطات الفترتين المملوكية والعثمانية. والسؤال الذي يطرح في هذا المجال، كيف انعكست الفترتان المملوكية والعثمانية في هذه المؤلفات سياسيا؟ ومسائل أخرى في هذا المجال، سنبينها من خلال هذه الدراسة، استنادا على المصادر والمخطوطات، بالمقارنة مع المصادر التاريخية والتراثية القديمة التي تعكس الفترتين المذكورتين اعلاه.

1. من المعروف أنّ بعض مؤلفات فضائل أدب فضائل الأرض المقدسة (الشام)، قد احتوت على بعض الجوانب السياسية، منها ما يرتبط بطبيعة الحكم في الفترة الإسلامية الأولى وحتى الفترة العثمانية، ومنها ما يرتبط بالأماكن المقدسة الهامة في هذه الرقعة الجغرافية. وكما أشرنا من قبل، فإنّ المكان الذي يحتوي على عدد كبير من الأماكن المقدسة، لا بد أن يحظى بأهمية دينية، سياسية واقتصادية معينة.

لو رجعنا للفترة الأموية كما ذكرنا في الفصل الأول لوجدنا أنّ الشام، نخص بالذكر فلسطين وسوريا، (وبشكل محدد بيت المقدس ودمشق)، قد حظيت بأهمية خاصة لدى الأمويين بالمقارنة مع أماكن مقدسة أخرى في الإسلام والتي لم تحظ باهتمام أو حتى رعاية الخلافة الأمويّة بشكل ملحوظ.[1] بالرغم من أنّ هذه الفترة، ليست في مجال دراستنا، إلا أنّنا نجد لها أهمية في بحثنا، ربما تتجسد في حقيقة معينة، أنّ نزعات سياسية داخلية

---

1 حول أبحاث ودراسات الفترة الأموية انظر: Goldziher, I., *Muslim Studies* ,2 ,pp. 44-46; Grabar, O., "The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem", pp. 33-62; Lazarus-Yafeh, H., "The Sanctity of Jerusalem in Islam", p. 211-225. ولا شك لدينا أن الباحث جويتاين كان ممن دحض نظرية الباحث جولدتسهر، راجع: Goitien, S. D., "The Historical Background of the Erection of the Dome of the Rock in Jerusalem", pp. 104-108 راجع أيضا دراسة أخرى للباحث:- "The Sanctity of Jerusalem and Palestin in Early Islam", p. 135-148;

سورية (سدان، 1993)، التي تظهر باختيار وصياغة وحفظ روايات أحاديث، تتجلى فجأة في الفترة العثمانية، والسؤال الذي يطرح في هذا الباب، من حَفِظ هذه الأحاديث؟ والتي نفكر أنه من المفروض أن تزول في فترة قديمة نسبيا، نخص بالذكر الفترة الاسلامية القديمة، التي تجلّت في دراسات الباحث قسطر (1969، 1996)، فهل هناك استمرارية لهذه النزعات التي تظهر في فترة متأخرّة؟[1]

يرى بعض الباحثين أنّ اهتمام الأمويين بالشام، كان لدوافع سياسية، ويستشهدون بروايات وردت في كتب الفضائل والتاريخ، لكن بالمقابل لا يمكن أن نغفل العامل الديني في هذا المضمار. من الصعب علينا في بعض الأحيان معرفة مكانة الشام (بيت المقدس خاصة) بعد الفترة الأموية إلا أنه من المعلوم أنها حظيت بالمكانة الثالثة بعد مدينتي الحجاز المقدستين.[2]

ومن الجدير بالذكر أنّ مؤلفي فضائل الشام بمفهوميها، في الفترتين المملوكية والعثمانية، قد أشاروا في مؤلفاتهم إلى مدى اهتمام خلفاء بني أمية في كل من بيت المقدس ودمشق، وهذا ربما يؤكد لنا اهتمام المؤلفين بفضائل الشام في فترة متأخرة.

---

1 نقطة أخرى ضمن الأبعاد السياسية، فمن المصادر العربية التي أشارت إلى دور الأمويين في فلسطين وبيت المقدسّ نذكر على سبيل المثال: البلاذري، **أنساب الأشراف**، 4 قسم 1، 25؛ ابن الفقيه، **كتاب البلدان**، 115. بالنسبة لآراء الباحثين انظر: لا نغفل في هذا الإطار الروايات التي تتعلق بالصخرة مثل أنها مركز العالم (هناك روايات تتعلق بالكعبة)، وأنها جزء من الجنة، وكل ماء عذب في الكون يخرج من تحتها، وردت هذه الأمور في مؤلفات فضائل الشام، انظر: **فضائل ابن المرجى**، فقرة 104؛ 110؛ ابن الجوزي في **فضائل القدس**، 136؛ 141؛ **فضائل بيت المقدس** للحنبلي، أحاديث مختلفة، 56- 59. السيوطي المنهاجي، **إتحاف الاخصا**، 1: 107.

2 نذكر على سبيل المثال، أحاديث أبدال الشام؛ وكذلك روايات قبور الأنبياء وعددها في أجزاء مختلفة في الشام؛ وروايات الهجرة إلى الشام. Elad, A., *Medieval Jerusalem and Islamic Worship*, p. 151; Peter, F. E., *Jerusalem the Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims*, pp. 176-200. نشير في هذه النقطة الروايات الرائجة في كتب فضائل الشام: ضد العباسيين وأهل العراق وكذلك مصر. انظر: مخطوطة **الخبر التام**، ورقة 12وجه؛ مؤلف مجهول مخطوطة **فضائل الشام وفضائل** مدنها، ورقة 104 وجه؛مخطوطة **در النظام**، ورقة 9 ظهر.

لتوضيح هذا الجانب نقتبس ما ورد على سبيل المثال في مخطوطة: (كِتاب في فضائل بيت المقدس وفيه كتاب في فضائل الشام) لمؤلف مجهول، رواية تشير إلى فضل الأمويين على العباسيين في بلاد الشام، قال:

"لما قدم المهدي الشام يريد بيت المقدس دخل مسجد دمشق ومعه أبو عبيد الله الأشعريّ كاتبه، فقال له يا أبا عبد الله سبقتنا بنو أميّة بثلاث قال وما هي يا أمير المؤمنين قال: بهذه البيت يعني مسجد دمشق لا أعلم على ظاهر الأرض مثله، وسل الموالي فإنّ لهم موالي ليس لنا مثلهم، ولعمر بن عبد العزيز لا يكون والله فينا مثله أبدا، ثم أتى بيت المقدس فدخل الصخرة وقال يا أبا عبد الله وهذه رابعة".[1]

من المهم أن نشير أنه بعد هذه الفترة، أي في الفترات الفاطمية والأيوبية والمملوكية كانت بلاد الشام في إطار تقسيمات إدارية مختلفة، وإذا أخذنا بعين الاعتبار مدينتي بيت المقدس من جهة ومدينة دمشق من جهة أخرى، فإنهما كانتا في الفترة الفاطمية تحت إمرتهم وسيادتهم، أما في الفترة الأيوبية، فإنّ الأيوبيين جعلوا الشام ممالك وولايات.

بينما في الفترة المملوكية، فقد كانت القاهرة عاصمتهم حيث عينوا نوابا، أي جعلوا التقسيم الإداري نيابات مختلفة مثل نيابة دمشق وهي أعلاها شأنًا، عدا مدينة حماة التي ظلت مملكة أيوبية في فترة المماليك، لكنّها بعد ذلك صارت نيابة عام (1341م). أما في الفترة العثمانية، فإنّ القاهرة وفلسطين بما فيها بيت المقدس كانت تحت حكم دمشق كمركز الحكم الثانوي بعد إستانبول.[2]

---

1 انظر: مؤلف مجهول، المخطوطة أ علاه، ورقة 121ظهر؛ لتوضيح هذه النقطة نشير إلى مثالين آخرين من المخطوطة، بناء قبة السلسلة في بيت المقدس بواسطة عبد الملك بن مروان، ورقة61 وجه؛ ورد أيضا حديث" حدثني أبو قتيلة، قال شهدت معاوية في بيت المقدس يخطب على المنبر يخطب إذ قام إليه رجل فسأله فكان أول ما استفتح به أن قال بينما أنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ قال إن الله فاتح لكم وممكن لكم فقال خر لي فقال عليكم بالشام فإنها خيرة الله من بلاده" ورقة 98 ظهر؛ الأزدي، **فتوح الشام**، 246.

2 انظر: القلقشندي، **صبح الأعشى**، 4: 91، 172؛ 12: 172؛ حول الجهاز الإداري في القرون الوسطى؛ فيليب حتي، **تاريخ سوريا**، 26.

2 . ناحية أخرى ضمن الأبعاد السياسية، ترتبط بمحاربة الصليبيين كعامل جغرافي-سياسي (geopolitical) واسترجاع الشام بواسطة المسلمين كعامل هام في سياستهم،[1] لكن السؤال الذي يطرح في هذا المجال، لماذا حَصّن هذه البلاد الذين فتحوها من جديد؟ (نقصد المماليك)، وما الذي دفع الظاهر بيبرس (ت1277م) إقامة وبناء أماكن مقدسة، مثل المساجد، ومقامات الأنبياء في فلسطين؟ وهل استغل هذا الجانب كمكان للدفاع، أو للنقل والمواصلات؟. نذكر على سبيل المثال أنه بنى قبة فوق مقام النبي موسى عليه السلام، بالقرب من أريحا، اعتمادا على حُلم مُعَيَّن، وهذا الجانب يضفي اعترافًا رسميًّا على المقام. من الجدير بالذكر أنّ المسلمين الفاتحين لهذه البلاد قد دمّروا الحصون على الشواطئ، ففي مطلع عام (1265م) قام بيبرس بعمليات عسكرية واسعة ضد إمارات الساحل الصليبية، فاستولى على مدينة قيسارية، ثم مدينة أرسوف، ابتغاء ألا يكون للافرنج فرصة إمكانية الرجوع إليها، أو السيطرة من خلال البحر على كل المناطق التي استرجعها المسلمون، خاصة أنّ الإفرنج، كانت لهم سيطرة نسبية في البحر المتوسط. ومن المعلوم أنّ الصليبيين، قد استولوا على سروج وحيفا وأرسوف وقيسارية وأنطاكية واللاذقية وصيدا عام (1101م) وغيرها من مدن الساحل، وعبثا كانت المحاولات في فترة الفاطميين لاسترجاعها، وقد أشار ابن الأثير (ت 1234م) إلى هذه الناحية بقوله: "لما استطال الفرنج خذلهم الله تعالى بما ملكوه، من بلاد الاسلام، واتفق لهم، اشتغال عساكر الإسلام وملوكه، بقتال بعضهم بعضا، فتفرقت حينئذ بالمسلمين الآراء واختلفت الأهواء".[2]

---

1 انفراد صلاح الدين الأيوبي بالسلطة في مصر يعتبر مقدمة لمرحلة قادمة حاسمة من مراحل الصراع ضد الصليبيين، ومن المعروف أنه استرجع عكا ويافا وعسقلان وغزة وفي عام 1187م، واتجه نحو بيت المقدس حيث دخلها بعد حصار طويل. انظر: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 9: 179- 182؛ الأصفهاني، **الفتح القسي في الفتح القدسي**، 314- 317.

2 انظر: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 8: 221؛ حول سيطرة الصليبيين على البحر انظر: ابن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، 138- 140؛ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 8: 204. وحول سيطرة بيبرس على مدن الساحل انظر: المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، 1: 526- 543؛ 545- 548؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، 7: 142؛ 149 ابن كثير ، **البداية والنهاية**، 13: 251؛ ابن إياس، **بدائع الزهور في وقائع**

لقد استغل سلاطين المماليك الصوفية في تدعيم سلطانهم، فالظاهر بيبرس قد قَرّب المشعوذين والدراويش والمجاذيب منذ بداية حكمه، وكذلك العلماء والقضاة والفقهاء في سبيل تأكيد البعد الديني لدولته.

لا شكّ أنّ توزيع أماكن الحج والزيارة وأماكن مقدسة أخرى في الفترة المملوكية، ربما ينبثق عن عوامل تاريخية وسياسية ودينية، بالإضافة إلى العوامل الاقتصادية، وعلى هذا تحدّدت السياسية المملوكية في بعدين، البعد الديني، والبعد السياسي.[1]

الدهور، 2: 103. نشير أن المماليك بعد جلاء الصليبيين عن بلاد الشام قاموا بتحصين بلاد الشام وانشأوا القلاع، انظر: ابن شاكر الكتبي، **فوات الوفيات**، ترجمة بيبرس. انظر: **القول المستظرف في سفر مولانا الملك الاشرف** أو (رحلة قايتباي الى بلاد الشام، 104- 110؛ عاشور، **الجهاد الاسلامي ضد الصليبيين في العصر المملوكي**، 152؛قاسم عبده قاسم، **ماهية الحروب الصليبية**، 192؛ السيد، **تاريخ عرب الشام في العصر المملوكي**، 32- 50؛قاسم عبده قاسم، **عصر سلاطين الماليمك**، 84-90. وفاء جوني، **دمشق والمملكة اللاتينية في القدس**، 239-280.

1 انظر حول مسألة البناء، المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، 1: 581- 582؛ ابن عبد الظاهر، **الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر**، 89؛ النويري، **نهاية الأرب**، 1: 30؛ 3: 93 – 94؛ العيني، **عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان**، 2: 46 – 47؛ 2: 6؛ تجدر الإشارة أن ترميم قبة الصخرة كان عام 1261م على أيدي صناع من دمشق، كما أعاد أوقاف مسجد الخليل عليه السلام، انظر، ابن عبد الظاهر، **الروض الزاهر**، 89 – 90؛ ابن أبيك الدواداري، **الدرة الزكية في أخبار الدولة التركية**، 123.قارن محمد زغلول سلام، **الأدب في العصر المملوكي**،1: 193– 217. في ميدان التعمير في بلاد الشام المملوكية نجد المساجد والمدارس كما أشرنا مثل المسجد الكبير في غزة، وانشأوا بايمارستانات، على أن اهتمام المماليك بالتعمير في بلاد الشام كان يوازي اهتمامهم بتعمير مصر كذلك، وقد أشار إلى ذلك ابن إياس في **بدائع الزهور**، 2: 148؛ وابن جبير في **الرحلة**، 75؛ لكن دمشق حصلت على النصيب الأكبر من العمارة، ولعل الجامع الأموي هو المثال، حيث عني الظاهر بيبرس بإصلاح الحائط القبلي لهذا الجامع، انظر مجلة **الحوليات الأثرية**، 10، 1960؛ ولا نغفل أيضا عناية بيبرس بالجامع الأزهر بالقاهرة. يشير الباحث جوزيف ميري أن الظاهر بيبرس بعد انتصاره على الإفرنج قام بترميمات وإصلاحات للمقامات في بلاد الشام ومصر والحجاز ومن ضمن هذه الترميمات المسجد فوق مغارة البطريارك في الخليل وقبر يوسف في نابلس وموسى في أريحا وبنى مشهد فوق مقام أبي عبيدة الجراح في بيت المقدس ومشهد زين العابدين في دمشق وكذلك النبي نوح في الكرك. انظر: Meri. J., *The Cult of Saints among Muslims and jews in Medieval Syria*, pp.258-259.

ولا نغفل أنّ اهتمام المماليك بالأماكن المقدسة استهدف أيضا الحفاظ على طرق المواصلات كجانب استراتيجي واقتصادي في سياستهم.

3. نقطة أخرى ترتبط بالأبعاد السياسية في أدب فضائل الشام، البحث العلمي الذي نشره الباحث يوسف سدان بالفرنسية عام (1981) ومقاله بالانجليزية عام (1993) حول المنافسة بين مركزي بيت المقدس ودمشق في القرون الوسطى والفترة العثمانية، كعامل يحمل أهمية كبيرة في ظهور أدب فضائل الشام. لأنّ المنافسة الهامة التي تظهر من خلال النصوص المختلفة، تعتبر نزعة أو اتجاه للوصول إلى المادة القديمة.

حول المنافسة بين بيت المقدس ودمشق لا بدّ من الإشارة إلى أمرين، **الأول**: بالنسبة لمركز هام ومقدس مثل بيت المقدس والأماكن المقدسة المجاورة لها، لا يمكن الفصل بصورة عملية بين منافسة عامة، ومنافسة منطقية ترتبط بمكان مقدس مع منطقة مجاورة نسبيا. **الثاني**: ليس الهدف من ذكر هذه المنافسة، للتقليل من الأهمية التي حظيت بها مدينة بيت المقدس في العقيدة والفكر الاسلامي. لكن من ناحية أخرى، فإنه لا يوجد جانب مشترك بين المدينتين في القرون الوسطى والفترة العثمانية، فبيت المقدس لها أهميتها الدينية والتاريخية، رغم عدم تميزها بالناحية الإدارية، ناهيك قلّة عدد السكان فيها. وبالموازنة مع دمشق فلا يمكن أن نغفل الأهمية التي حظيت بها مدينة دمشق، من الجانب السياسي والإداري والإقتصادي والعلمي والديموغرافي[1] في الفترتين المملوكية العثمانية. حول المنافسة الأخيرة يمكن سرد ما يلي:

أولا: المنافسة بين بيت المقدس ودمشق حول مقام النبي موسى عليه السلام.

لا نعرف بالضبط سبب هذه المنافسة بين المركزين، فمن المعروف أنّ المقام الكائن بالقرب من أريحا حظي بأهمية بدءًا من الفترة المملوكية، وكذلك الأمر بالنسبة للمقام

---

1 انظر: ابن شداد، **الأعلاق الخطيرة**، الجزء الأول، المدارس في سوريا، 241 – 286؛ أحمد الأيبش، **دمشق الشام**، الجزء الأول والثاني؛ Sadan, J., "Le Tombeau de Moïse à Jéricho et à Damas",p. 60-70; "A Legal Opinion of a Muslim Jurist Regarding the Sanctity of Jerusalem", p. 232. بالمقابل نجد أيضا مدارس في بيت المقدس، وردت في **الأنس الجليل**،2: 34- 47.

جنوب دمشق نسبيا. فكما هو معلوم هناك مقامان مشهوران للنبي موسى عليه السلام في دمشق، إضافة إلى مقامات في أماكن مختلفة، أولهما: قرب مسجد القدم، أو الأقدام، حسب رواية النعيمي (ت1521م) في (إرشاد الدارس) وغيره من المؤلفين، وثانيهما: في الكثيب الاحمر، وفق روايات إسلامية مختلفة، ذكرها ابن طولون (ت1546م) في مخطوطة (تُحفة الحبيب فيما ورد في الكثيب). لكن تجدر الإشارة أنه حسب الروايات المختلفة فان النبي موسى قد دُفن في المكانين، وهذا الجانب ليس واقعيا، لذا فإنّ المقام يعتبر مركز المنافسة الخفية بين المدينتين. وفي الإسلام نعثر على روايات وتفسيرات قديمة قُبِلت لدى بعض المؤلفين والعلماء المسلمين، مفادها بأنّ مقامه غير معروف.[1] لتوضيح هذه النقطة بالنسبة للمنافسة بين المركزين نذكر المثالين التاليين من أدب فضائل الشام، الأول: ورد لدى شمس الدين ابن طولون (ت1546م) في مخطوطته (تُحْفة الحَبيب فيما ورد في الكَثيب)،

---

1 انظر مقالة الباحث يوسف سدان Sadan, J., "Le Tombeau de Moïse à Jéricho et à Damas", pp. 60-99. حول الروايات المختلفة، ورد في مخطوطة **كتاب تاريخ القدس والخليل** على لسان مؤلف مجهول يرجع للفترة العثمانية "هذا المكان الذي به موسى عليه الصلاة والسلام غير قطعي، فقد نقل العلماء في قبر موسى عليه السلام سبعة اقوال، قبل إنه بمدين وقيل بتيه بني اسرائيل وقيل بقرية لد وقيل بدمشق وقيل ببصرى من أرض الشام وقيل بالبلقاء وقيل بأرض أريحا من معاملة القدس الشريف"، انظر المخطوطة ورقة 35وجه؛ من المهم أن نذكر **كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات** لأبي الحسن الهروي (ت 1215م) حيث يذكر "مشهد الأقدام قبلي دمشق به آثار أقدام في الصخر يقال إنها أقدام الأنبياء عليهم السلام، ويقال إن القبر الذي به قبر موسى بن عمران وليس بصحيح والصحيح أن قبره لا يعرف والله أعلم؛ 13؛ وفي موضع آخر "أريحا بها قبر ذكروا أنه لموسى بن عمران" 18؛ قارن أيضا: مؤلف مجهول (مخطوطة كامبريدج) "**كتاب في فضائل بيت المقدس** "وقبر موسى بدمشق، ويقال بجهة بيت المقدس عند الكثيب الأحمر وعليه الأثر" ورقة 127ظهر؛ ابن تيمية يشك بمصداقية بعض المقامات، انظر: **قاعدة في زيارة بيت المقدس**، 9 - 10؛ أما في **الأنس الجليل** فقد ورد: "ومات موسى ولم يعرف أحد من بني إسرائيل أين قبره ولا أين توجه" ،1: 101انظر: النعيمي، الدارس في **تاريخ المدارس** حيث يذكر بناء جديدا في مسجد القدم، 2: 145؛ طبعة دمشق، قارن: مقالة بوسي: Busse, H., "Der Islam und die biblischen Kultstätten", pp.137-140. انظر أيضا مقالته "The Sanctity of Jerusalem in Islam", pp. 441- 468.

الذي ألّف كتابًا بغية الدفاع عن مقام النبي موسى وفق النزعة الدمشقية (الكثيب الأحمر وليس مسجد القدم):

"روي أنّ قبره صلى الله عليه وسلم بين عايلة وعويلة وهما محلتان كانتا بقرب مسجد القدم ويقال إنه رئي في النوم قبره، انتهى"، وفي موضع آخر من الكتاب يذكر المؤلف رواية عن الرسول الكريم: "مررت على موسى ليلة أسري بي، عند الكثيب الاحمر، وهو قائم يصلي في قبره"، وفي رواية: "إلى جانب طريق بجنب الكثيب الاحمر".[1]

أما المثال الثاني في هذا الباب، نورد مضمونه من مخطوطة (الخَمْرَة المَحْسِيّة في الرحلة القدسية) للبكري الصِّديقي (ت1749م)، حيث ورد فيها لدى زيارته فلسطين في الفترة العثمانية وخاصة- بيت المقدس- رأيه بالنسبة للمقام بالقرب من أريحا، ويستغل الفرصة للحديث عن أوجاع للرأس التي قد زالت لدى زيارته المقام، ووجود الخيالات في القبة

1 انظر: ابن طولون، مخطوطة **تحفة الحبيب فيما ورد في الكثيب** (مخطوطة ليدن)، ورقة 1ظهر، 3وجه. تجدر الإشارة أن ابن طولون يذكر في دمشق مقامين للنبي موسى عليه السلام حسب الروايات الإسلامية، مسجد القدم، ورقة 1 ظهر ، 2وجه، ثم يحدد المقام بجانب الكثيب الأحمر لأنه حسب الرواية الإسلامية، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم رأى أثناء إسرائه موسى عليه السلام بجانب أو تحت الكثيب الأحمر، ورقة 5ظهر. بالرغم أن رواية الإسراء تعزز وجود المقام بالقرب من أريحا، والرواية التي تذكر أن مقامه في الشام بالمفهوم العام تكون لصالح المركز الدمشقي؛ لكن بالمقابل يمكن رؤية الكثيب الأحمر دون صعوبة في المقام بجانب أريحا، وأيضا مقال سدان بالفرنسية 88-89. قارن لدى المقدسي في **مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام** في الحديث عن موسى عليه السلام: "وقد تقدم أنّ الصخرة كانت قبلته وأنّ النبي وأصحابه صلوا إليها ستة عشر شهرا أو سبعة عشر شهرا، ثم استداروا إلى الكعبة وقد رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء وهو يصلي في قبره عند الكثيب الأحمر273، المقدسي لا يذكر المقام وإنما يذكر مقامه في فلسطين؛ ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، 61: 148؛ قارن **المصنف** للصنعاني، 3: 577؛ مؤلف مجهول، **فضائل الشام وفضائل مدنها**، ورقة 112ظهر. مؤلف مجهول، مخطوطة **كتاب في فضائل بيت المقدس**، 82 ظهر؛ 127 ظهر؛ الفزاري، **تبيين الأمر القديم المروي في تعيين قبر موسى الكليم**، ورقة 3وجه-3ظهر.

والطيور التي تنظف المكان بعد رحيل الناس أو الزائرين عن المقام، كل ذلك ربما بغية إظهار قدسية المكان أو ربما محاولة اثبات تحديد الضريح، بالمقارنة مع المقام المنافس له.[1] تجدر الإشارة أنه في ظل المنافسة المذكورة أعلاه، كما تشير بعض كتب فضائل الشام، نجد بالموازنة مع بناء المقام بالقرب من أريحا بواسطة (بيبرس) وإدخال إصلاحات عليه، محاولات لبناء وإدخال إصلاحات على المقام المنافس له جنوب دمشق.[2]

ثانيا: المنافسة حول ماهيّة الأرض المقدسة.

من خلال اطلاعنا على مخطوطتين ترجعان إلى الفترة العثمانية، وجدنا أنّ المنافسة تتجه نحو أمر آخر، تتمثل في تحديد ماهية الأرض المقدسة، لكن من جانب آخر هل في ظل هذه المنافسة يمكن أن نعثر على أحاديث ذات نزعة محلية؟. نأخذ على سبيل المثال، الشام بالمفهوم الضيق (دمشق فقط) وفق طلب حاكم دمشق هل هي الأرض المقدسة؟. ليس المهم معالجة ودراسة مسألة الاحاديث الصحيحة القديمة، التي لا تُعَدّ جانبًا في دراستنا، لأنّ الأحاديث إذا كانت تعود إلى فترة النبي عليه السلام، أو نسبت له بعد ذلك، فالإمكانيتان بالنسبة لنا نفس الشيء، لكن يمكن أن نظهر كيف تبرز مثل هذه هذه الأحاديث من الناحية الزمانية والمكانية؟.

---

1 انظر: البكري الصديقي، مخطوطة **الخمرة المحسية في الرحلة القدسية**، 9ظهر؛ 12وجه؛ 13ظهر. قارن مقال سدان بالفرنسية (le tombeau)، 95. ويؤكد هذا الجانب أيضا شيخه عبد الغني النابلسي في الحضرة الأنسية.

2 انظر: ابن طولون في مخطوطة **تحفة الحبيب**، ورقة 1 ظهر؛ يذكر نقلا عن الحافظ ابن عساكر "مسجد القدم بقرب عايلة وعويلة قديم، جدده أبو البركات محمد بن الحسن بن طاهر وفيه قبر جد أبيه أبي الحسن الواعظ الزاهد وله مغارة ووقف؛ وفي ورقة1 ظهر" فقال كما قدمنا أبو البركات محمد بن الحسن بن طاهر القرشي سنة 417 وبه قبره وقبر ابنته أسماء أم الشيخ فخر الدين بن عساكر؛ يذكر في دمشق نقل المقام قبل فترته، إلى الكثيب الأحمر نفسه (1490م) بواسطة الظاهري الجمقمقي (**تحفة الحبيب**) ورقة 6 ظهر في ظل المنافسة مع المقام بقرب من أريحا؛ انظر مقال سورديل بالفرنسية (Les anciens)؛ 73 بالنسبة لنقل المقام في دمشق الى مكان آخر بغية ملاءمة حديث بالنسبة للمقام. النعيمي في **إرشاد الدارس** يتحدث عن بناء في مسجد القدم في بداية القرن الثالث عشر، 2: 362.

إنّ بداية المنافسة بين بيت المقدس ودمشق، تتعلق بتفسير ماهية الأرض المقدسة.[1] ففي الفترة التي تخص دراستنا، ظهر على الأقل جدلان شفويان، حول ماهية الأرض المقدسة، لتوضيح الأمر نختار نصًّا من مخطوطة صالح بن أحمد التمارتاشي (ت1645م)، (الخَبَرْ التّام في ذِكر حُدود الأرض المقدسة وفلسطين والشام)، الذي ألّف كتابه بمبادرته بعد ظهور جدال شفوي في مصر، بحضور رجال حكم، فيما إذا كانت دمشق، هي الأرض المقدسة. ورد في النص:

"فكنت أسمع في مصر....حضرة مولانا الوزير علي باشا، بمصر المحروسة حالا، حفظه الله تعال...، آمين...فوقع السؤال في مجلس حضرة جناب مولانا الوزير المذكور، ضاعف الله تعالى له الأجور، آمين عن دمشق الشام هل هي أرض مقدسة أم لا؟، فاستخرت الله تعالى وجعلت هذه الرسالة تتضمن ذكر أراضي الشام وحدودها وسبب تسميتها بذلك، وذكر أراضي فلسطين وحدودها وسبب تسميتها بذلك، وذكر الأراضي المقدسة وحدودها وسبب تسميتها بذلك".[2] من الجدير بالذكر أنّ المؤلف، ينتهزها فرصة للحديث أيضا عن فضائل

---

1 انظر:تجدر الإشارة أن ثمة عدم وضوح فعلي بالنسبة لمفهوم مصطلح الأرض المقدسة، سنرى في الأمثلة كيف ابن حبيب يفسر الشام بالمفهوم الضيق أي دمشق. سورة 5: 21 من الواضح أن في الإسلام نجد عدة تفاسير للأرض المقدسة، مثل الأرض التي بارك الله حولها أو أرض الشام، أو فلسطين أو دمشق وبعض الأردن، أو الرملة والأردن وفلسطين أو أريحا أو أجزاء من فلسطين وسوريا أو أجزاء من بيت المقدس. سورة 21: 71، 81؛ 17: 1؛ 5: 24؛ 1: 93؛ 7: 133؛ 24: 36؛ 21: 105؛ 5: 41؛ **تفسير الطبري**، 10: 106؛ قارن **تفسير الثعلبي**، مخطوطة أحمد الثالث2: 76، ورقة 15وجه؛ قارن الربعي، **فضائل الشام ودمشق**،1- 6؛ ابن عساكر ، **تاريخ مدينة دمشق**، 1: 140؛ ابن الجوزي، **فضائل القدس**، 67 – 69؛ السلمي، **ترغيب أهل الإسلام**،11- 12؛ ابن حبيب، **در النظام**، ورقة 6ظهر، التمارتاشي، مخطوطة **الخبر التام**، ورقة 18وجه؛ السيوطي المنهاجي، **إتحاف الأخصا**، 2: 132؛ ابن طولون، مخطوطة **تحفة الحبيب فيما ورد في الكثيب**، ورقة 4 ظهر؛ 5 وجه.

2 انظر: التمارتاشي، **مخطوطة الخبر التام**، ورقة 6 ظهر؛ 7وجه، اعتمدنا على مخطوطة إستانبول، أسعد افندي، أما رقم المخطوطة2/2221 وهناك مخطوطة أخرى في مصر (ذكرها بروكلمان) 2: 489 ووجدت في كتاب **اتحاف الاعزة في تاريخ غزة**، لعثمان مصطفى الطباع الغزي أنه يوجد نسخة من المخطوطة في معهد إحياء التراث الإسلامي في أبو ديس قام بنشرها مبتورة، محمد يوسف حمد 4: 99 ؛ 1:

غزة، (كمصدر له نزعة محلية local-patriotism) مدينة صغيرة، بالموازنة مع المدن الكبرى التي وردت في فضائل الشام.[1]

أما المثال الثاني، فقد ورد في مخطوطة (دُرّ النّظام في مَحَاسِن الشام) لمحمد بن حبيب (ت1649م)، والكتاب قد يجذب نظر الباحث، لأنّ المؤلف نجد لديه عدم الوضوح بالنسبة لتحديد مفهوم الأرض المقدسة، فتارةً يستخدم الشام بالمفهوم الخاص أو الضيق (دمشق) وتارة بالمفهوم العام نخص بالذكر فلسطين وسوريا.[2]

إنّ تأليف الكتاب كما ترمز المخطوطة، يتعلق بدعوة حاكم دمشق، للحاكم المحلي في نابلس، وقد أسمع الحاكم الدمشقي في مجلسه حديثا، مفاده أنّ الأرض المقدسة هي الشام (أي دمشق) رغم اعتراض العلماء ورجال الدين على الحديث، وهذا يمثل بالطبع مدى رفض المؤسسة الدينية الرسمية لمثل هذه الاحاديث. من أجل أن يكسب الحاكم النابلسي رضى حاكم دمشق، طلب لدى عودته إلى نابلس من أحد المتعلمين ذوي الدرجة المتوسطة ثقافيا، تأليف كتاب لأجل إثبات صحة الحديث. أما بالنسبة للحديث الذي ابتغى ابن حبيب اثبات صحته، فقد ورد في المخطوطة ما يلي:

"كنت في مجلس أمير الأمراء الكرام...، حضرة سليمان باشا أمير لواء نابلس، فذكر الوزير المومى إليه، أنه كان في مجلس... ملك يوسف الزمان سنان كتخذا والعسكر المظفر إذ ذاك

73- 76. أما المؤلف فهو لم ينتمي إلى طبقة الكتاب الراقية في القرون الوسطى، كما هو الأمر بالنسبة لجده (كما بينته مقدمة المخطوطة). حول الوزير علي باشا وولايته في القرن السابع عشر، انظر، رافق، **بلاد الشام ومصر**، 187.

1 انظر: مخطوطة الخبر التام، ورقة 14وجه، 17 وجه.

2 انظر: **در النظام في محاسن الشام**، حيث يذكر المؤلف روايات وأحاديث تتعلق بقدسية بيت المقدس، معروفة في الأدب الإسلامي بالنسبة لمكانة فلسطين، في ورقة 6 وجه "وقال ابن عباس: بيت المقدس مقدسا لأنه يتطهر فيه من الذنوب" وفي ورقة 7 ظهر، نجد رواية تجذب النظر بالمقارنة مع دمشق" وقيل إن دمشق أفضل بقاع الشام ما عدا بيت المقدس". وفي ورقة 13 ظهر "أهل بيت المقدس جيران الله وحق الله أن لا يعذب جيرانه"؛ ورقة 6 وجه، أمر الإسراء والمعراج؛ في ورقة 13 وجه، أحاديث حول فضائل بيت المقدس، حديث شد الرحال 6 ظهر.

بمدينة دمشق الشام... فذكر الشام وفضائلها ودمشق ومحاسنها وما قيل في حق سكانها، وأنها الأرض المقدسة بعنوانها الذي قال الله تعالى في حقها من الاحاديث القدسية: "أنا الله ربّ الشام". فكيف له أن يقول هذا الحديث، إنما الله ربّ السماوات والأرضين من غير تخصيص بمكان... فالحديث المنيف هو حديث قدسي شريف في محل التجلي معظما، قال: "أنا الله ربّ الشام لا أديم فيها ظلم ظالم".[1]

وكما فعل التمارتاشي يستغل ابن حبيب الفرصة كنزعة محلية (local-patriotism) للحديث عن فضائل مدينة نابلس مسقط رأسه.

ثالثا: استخدام روايات سياسية شاذّة بين بيت المقدس ودمشق.

لتوضيح هذه النقطة، نذكر على سبيل المثال رواية حديث حول "مدائن الجنة" كما جاء في مؤلفات فضائل الشام. ورد الحديث وفق مصادر فضائل الشام في روايتين، نأخذ على سبيل المثال ما ورد في الفترة المملوكية، لدى المقدسي في (مُثير الغَرام إلى زيارة القدس والشام) "عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أربع من مدائن الجنة، مكة والمدينة ودمشق وبيت المقدس، وأربع من مدائن النار: القسطنطينية والطوانة وأنطاكية وصنعاء".[2]

وفي موضع آخر من المخطوطة، تُقدم بيت المقدس على دمشق في كما نشير في الملاحظة أدناه. أما في الفترة العثمانية فقد ورد الحديث لدى ابن حبيب في مخطوطة (در النظام في

---

1 انظر: ابن حبيب، مخطوطة **در النظام في محاسن الشام**، ورقة 2 وجه، 2 ظهر. ربما ابن حبيب ابتغى الحصول على وظيفة معينة من الحاكم النابلسي في مدينة نابلس.

2 انظر: المقدسي، **مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام**، الرواية الأولى، 124؛ والرواية الثانية، 259. قارن دراستنا : ملاحظة حول أحاديث فضائل الشام، الرسالة، كلية بيت بيرل، 267-281؛ الذهبي، **تلخيص كتاب العلل المتناهية لابن الجوزي**، 106- 107. هناك منافسة بين بيت المقدس والكوفة، انظر مقال قسطر، 1969؛ البراقي، **تاريخ الكوفة**، 45.

محاسن الشام) بالترتيب التالي: "وعن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: أربع من مدائن الجنة مكة والمدينة ودمشق وبيت المقدس".[1]

لا شكّ أنّ مثل هذه الأحاديث، التي وردت فيها دمشق قبل بيت المقدس، لا تمثل المؤسسة الرسمية في الإسلام، بل نادرة الوجود، وربما أنها لم تدون، فترتيب الحديث: مكة، المدينة، بيت المقدس، دمشق، يعتبر أكثر قبولا فيما إذا كانت الرواية صحيحة.

لكن الجانب الهام في هذا الأمر، بالإضافة إلى المنافسة بين مدينتي بيت المقدس ودمشق، ظهور الروايات المحلية لمدن أخرى، كما ورد الأمر في مؤلفات فضائل الشام، مثل مدينة حمص ونابلس وبيسان، في حديث أبدال الشام.[2] ولا شكّ أنّ مثل هذه الروايات التي شملت المدينتين

---

1 انظر: ابن حبيب، مخطوطة **در النظام في محاسن الشام**، ورقة 13 وجه؛ قارن نفس رواية الحديث لدى ابن عبد الرزاق الدمشقي **حدائق الانعام**،89؛ أما لدى ابن عساكر في **تاريخ مدينة دمشق**، فنجد تقديم بيت المقدس على دمشق رغم أنه أقرب إلى المركز الدمشقي من ناحية وجهة النظر؛1: 219؛ لدى السمعاني في **فضائل الشام**، بيت المقدس قبل دمشق، حديث رقم 19. لقد ورد الحديث لدى الربعي؛ **فضائل الشام ودمشق**، حديث رقم 53، 54 حيث قدمت بيت المقدس على دمشق؛ ولدى **ابن المرجى** أيضا، لكن ورد حديث آخر عن كعب الأحبار قال: "خمس مدائن من مدائن الجنة، حمص ودمشق وبيت المقدس وبيت جبريل وظفار ظفار اليمن، وخمس مدائن من مدائن النار أنطاكية وعمورية والقسطنطينية وتدمر وصنعاء صنعاء اليمن، فقرة 217- 218، وهذا ما ورد لدى ابن الفقيه في **كتاب البلدان**؛ 159؛ كذلك لدى مؤلف مجهول من الفترة المملوكية، **كتاب في فضائل بيت المقدس**، ورقة 127 وجه؛ تقديم بيت المقدس على دمشق؛ ورواية خمس مدائن الجنة بتقديم حمص ودمشق على بيت المقدس؛ قارن: **باعث النفوس الى زيارة القدس المحروس**، 74. البصروي، **تحفة الأنام في فضائل الشام**، 26 حيث قدمت بيت المقدس على دمشق.

2 نقصد الحديث الذي وردت فيه مدينة حمص ضمن مدائن الجنة قبل بيت المقدس ودمشق، أحيانا دمشق في الدرجة الثانية وأحيانا بيت المقدس في نفس الدرجة، كما بينا في ملاحظة سابقة، هناك أمثلة أخرى لدى مؤلف مجهول (مخطوطة توبنجن)، **فضائل الشام وفضائل مدنها**، حيث وردت رواية محلية تظهر منافسة خفية بين بيت المقدس ونابلس، ورد في المخطوطة" قال كعب:" قدست نابلس ثم قدست فما يفضلها بيت المقدس إلا مسجدها ما هي في شئ من الأرض لا تجد فيها جيفة أبدا ولا تشتت جبلها من قلة المطر أبدا ولا يبتنى[غير واضحة في الاصل] صاحب قبرها "ورقة 106ظهر؛ في رواية أخرى تظهر مدينة حمص منافسة لمدينة دمشق" قال: سمعت الفضيل بن فضالة يقول: إن الأبدال بالشام في حمص

ومدنا أخرى، تمثل مسارا محليا، ليس معروفا من مصادر اخرى، وربما نحن أمام ظاهرة أدبية وفولكلورية التي تتصل وتتعارض مع الأحاديث الرسمية.

4. نضيف إلى الأبعاد السياسية السابقة، بالنسبة لمكانة مدينتي بيت المقدس ودمشق غير المتوازنة، أنّ العديد من العلماء والفقهاء ممن وُلد في بيت المقدس أو في إطارها الجغرافي، انتقل إلى دمشق، بغية كسب العلم والدين، أو بسبب الوجود الصليبي، كما يشير ابن طولون في كتاب (القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية) ذلك لأنّ مدينة دمشق كانت في القرون الوسطى والفترة العثمانية، مركزا يجذب الأنظار أكثر من القاهرة، لوجود المؤسسات العلمية فيها، بما فيها المدارس الدينية والعلمية، بالمقابل كانت بيت المقدس مركزا صغيرا. وهذا ربما يدل على الأهمية المرموقة التي حظيت بها مدينة دمشق.[1]

خمسة وعشرون رجلا وفي دمشق ثلاثة عشر رجلا وبيسان اثنان. وقال الحسن بن يحيى الخشني: بدمشق من الأبدال سبعة عشر رجلا وبيسان أربعة"، ورقة 106ظهر؛ 107وجه. بالنسبة للكوفة ضمن الروايات الشيعية إلى حد قول قسطر، راجع مقال قسطر بالانجليزية 1969، 188- 189؛ معجم البلدان، مادة الكوفة، المجلسي، **بحار الأنوار**، 97: 385 باب فضل الكوفة ومسجدها. قارن رواية بدء الخلق لدى مؤلف مجهول، مخطوطة توبنجن" فخلق من قطعة مكة ومن الثانية المدينة ومن الثالثة بيت المقدس ومن الرابعة مسجد الكوفة، ورقة 117وجه.

1 رغم أن دمشق كانت بارزة في ميدان المؤسسات العلمية والمدارس، علينا ألا نغفل وجود مدارس أخرى في بيت المقدس مثل المدرسة الصلاحية، التي أسسها صلاح الدين الأيوبي، والمدرسة التنكزية، التي انشاها نائب الشام الأمير تنكز الناصري سنة (1340م)، إضافة إلى مدارس القاهرة العلمية. نذكر من الأسماء البارزة الذين رحلوا إلى دمشق، طلبا للعلم، وأحيانا توفوا هناك، نصر بن إبراهيم بن نصر النابلسي المقدسي، سكن دمشق (ت1096م) ؛ عبد الغني بن عبد الواحد بن علي المقدسي، (ت1203م)؛ محمد بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، مولده في جماعيل، من عمل نابلس، وتحول إلى دمشق، وقد هاجر وأهله بسبب الصليبيين (ت1210م) يشير ابن طولون في **القلائد الجوهرية**، إلى الخطر الصليبي حول هجرة العلماء 26-27؛ محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحول إلى دمشق بسبب الصليبيين (ت 1210م) وقد ورد اسمه في دراسة يوسف ميري كمقام للبركة 85؛ إبراهيم بن عبد الواحد بن سرور المقدسي، نزل سفح قاسيون (ت1217م)؛ عماد الدين المقدسي، الذي دفن في جبل قاسيون (ت 1217م)؛ شهاب الدين المقدسي الجماعيلي،سمع بدمشق (ت1221م)؛ محمد بن اسماعيل المقدسي(ت 1266م)؛ المقدسي، درس في دمشق (صاحب مثير الغرام)، (ت 1363م)؛ وأسماء اخرى.

نذكر أيضا في هذا المضمار أنّ ثمة العديد من النساء اللاتي روين الحديث، كان معظمهن من بيت المقدس- بالرغم أنه ليس من السهل أن تكون امرأة راوية للحديث- فقد ورد لدى ابن طولون الذي ينزع نزعة محلية في مخطوطة (تحفة الحبيب فيما ورد في الكثيب) العديد من النساء المقدسيات ممن روين ونقلن الحديث، يذكر في كتابه عبارة، أنّ امرأة مقدسية حدثته عندما كان في دمشق، وهذا قد يثبت لنا أنّ ممن تميّز في علم الحديث كان يسافر إلى مدينة دمشق. لتوضيح هذه النقطة نقتبس المثال التالي من مخطوطة ابن طولون: "وأخبرنا أبو حفص عمر بن علي الخطيب مشافهة، أخبرنا أبو بكر محمد بن أبي بكر الحافظ، اخبرنا أبو هريرة عبد الرحمن بن محمد قايزمان، وكتب إليّ عاليا محمد بن أحمد الشمس الشيرازي محمد بن أبي عمر عن أم عبد الله عائشة بنت محمد المقدسية..."[1].

1 انظر: ابن طولون، مخطوطة **تحفة الحبيب فيما ورد في الكثيب**، ورقة 1 ظهر؛ وأمثلة اخرى وردت في نفس المخطوطة تشير إلى نساء نقلن الحديث الشريف: "وشافهني عاليا أبو زكريا يحيى بن محمد الحنفي عن أم محمد عائشة بنت محمد بن الزين" ورقة 3 وجه؛ "وكتب إلينا عاليا الشمس محمد بن أحمد بن ابي عمر عم ام محمد عائشة بنت محمد المحتسب، عن أم محمد زينب ابنة عبد الرحمن البجري"، ورقة 4 وجه.

المخطوطات – Manuscripts

- ابن حبيب (مخطوطة)، محمد بن حبيب، دُرّ النّظام في مَحَاسِن الشّام، مخطوطة Princeton مجموعة يهودا، رقم. 1862.(Els)

- ابن طولون (مخطوطة)، شمس الدين بن طولون، تُحْفة الحَبِيب فِيمَا وَرَدَ فِي الكَثيب، جامعة Leiden، رقم. Or.2512

- التمارتاشي (مخطوطة)، صالح بن أحمد التمارتاشي، الخَبر التّام في ذِكْر حُدود الأرض المقدّسة وفِلَسْطِين والشّام، المكتبة السليمانية، إستانبول، اسعد أفندي، (.Esat Ef) رقم. 12/222

- الثعلبي (مخطوطة)، أحمد بن محمد الثعلبي، تفْسِير الكَشْف والبَيان عن تفسِير القرآن، أحمد الثالث، استانبول، رقم. 2/76 ؛ 3/76؛ 4/76.

- الصديقي (مخطوطة)، مصطفى بن كمال الدين البكري الصديقي، الخَمْرَة المَحْسيّة في الرّحلة القدسِيّة، مخطوطة المدينة المنورة، مكتبة عارف حكمت، رقم. 3840. (هناك مخطوطة اخرى في إستانبول.Arapça. 3371)

الفزاري (مخطوطة)، برهان الدين ابن الفركاح الفزاري، تَبْيِين الأمْر القَدِيم المَرْوِي في تَعْيِين قَبْر الكَليم، مخطوطة الجامعة العبرية، مجموعة يهودا، رقم، 809

- مؤلف مجهول (مخطوطة)، كِتاب في فَضَائل بَيْت المقدس وفيه كِتاب في فَضَائِل الشّام، مخطوطة جامعة كامبريدج، رقم.Qq. 91.7

- مؤلف مجهول (مخطوطة)، فَضَائِل الشّام وفَضائِل مُدُنِها وبيت المقدس وعَسْقَلان وغَزّة والرّملة وأرِيحا ونابلس وبِيسان ودِمَشق وحِمْص، وذِكْر الأنبياء المَشْهُورين فيها وذِكر الصّحَابة المدفونين فِيها، مخطوطة جامعة Tübingen رقم، MA.VI.26

- مؤلف مجهول (مخطوطة)، كِتاب تاريخ القدس والخَلِيل عَلَيْهِ السّلام .Oxford, Bodl Clark 33.

لائحة المصادر التراثية باللغة العربية

- ابن الاثير، أحمد بن علي بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، دار صادر، بيروت، 1966.

- ابن إياس، محمد بن أحمد الملقب بأبي البركات، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، مطبعة الشعب، القاهرة، 1951.

- ابن تغري بردي، جمال الدين ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، د.س.

- ابن تيمية، 1936، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، قاعدة في زيارة بيت المقدس (تحقيق Ch. D. Matthews)، في مجلة: *JAOS* , I (1936) pp.21-56.

- ابن جبير، أبو الحسن محمد بن جبير، **رحلة ابن جبير**، المكتبة العربية، بغداد، 1937.

- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **فضائل القدس**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1979.

ابن الجيعان، بدر الدين ابو البقاء، **القول المستظرف في سفر مولانا الاشرف او رحلة قايتباي الى بلاد الشام**، منشورات جروس- برس، طرابلس، 1984.

- ابن شاكر الكتبي، محمد بن شاكر الكتبي، **فوات الوفيات والذيل عليها**، دار صادر، بيروت، 1973.

- ابن شداد، عز الدين بن محمد بن علي بن إبراهيم، **الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة**، الجزء الأول- القسم الأول، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1991.

- ابن طولون، شمس الدين بن طولون، **القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية**، مكتبة الدراسات الإسلامية، دمشق، 1956.

- ابن عبد الرزاق الدمشقي، عبد الرحمن بن إبراهيم بن عبد الرزاق الدمشقي، **حدائق الإنعام في فضائل الشام**، دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1995.

- ابن عبد الظاهر، محيي الدين بن عبد الظاهر، **الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر**، مؤسسة فؤاد، الرياض، 1976.

- ابن عساكر، علي بن الحسن بن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، دار الفكر، بيروت، 1995 (وقد استخدمنا أيضا طبعة دمشق عام 1951).

- ابن الفقيه، احمد بن محمد بن الفقيه، **كتاب البلدان**، عالم الكتب، بيروت، 1996 (واستحدمنا طبعة ليدن- بريل 1967).

- ابن القلانسي، أبو يعلى حمزة بن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، (نسخة مصورة عن طبعة بيروت، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، 1908.

- ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي، **البداية والنهاية**، مكتبة المعارف، بيروت، 1982.

- ابن المرجى، أبو المعالي المشرف بن المرجى، **فضائل بيت المقدس والخليل وفضائل الشام**، تحقيق: عوفر ليفني-كفري، شفاعمرو، دار المشرق للترجمة والطباعة والنشر، 1995.

- الأزدي، محمد بن عبد الله الأزدي، **فتوح الشام**، مؤسسة سجل العرب، القاهرة،1970.

- الأصفهاني، عماد الدين الكاتب الأصفهاني، **الفتح القسي في الفتح القدسي**، تحقيق محمد محمود صبح، دون دار صادر، القاهرة، د.س.

- البراقي، حسين بن أحمد البراقي، **تاريخ الكوفة**، المكتبة الحيدرية ومطبعتها، النجف، 1968.

- البصروي، احمد بن محمد، **تحفة الأنام في فضائل الشام**، دار البشائر، دمشق، 1998.

- البلاذري، احمد بن يحيى بن جابر البلاذري، **أنساب الأشراف**، دار الفكر، بيروت، 1979.

- الحموي، ياقوت بن عبد الله الحموي، **معجم البلدان**، دار صادر، بيروت، 1957.

- الحنبلي العليمي، مجير الدين الحنبلي العليمي، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**، مكتبة النهضة، بغداد، 1995.

- الحنبلي المقدسي، ضياء الدين المقدسي الحنبلي، **فضائل بيت المقدس**، دار الفكر، دمشق، 1988.

- الذهبي، شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان الذهبي، **تلخيص كتاب العلل المتناهية**، مكتبة الرشد، الرياض، 1998.

- الربعي، علي بن محمد الربعي، **فضائل الشام ودمشق**، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، دمشق، 1950.

- السلمي، عز الدين بن عبد السلام السلمي، **ترغيب أهل الإسلام في سكنى الشام**، حققه احمد سامح الخالدي، د.م، القدس، 1940.

- السمعاني، الحافظ أبي سعد السمعاني، **فضائل الشام**، دار الثقافة العربية، دمشق، 1992.

- السيوطي، محمد بن شمس الدين السيوطي، **إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الاقصى**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1982.

- الصنعاني، عبد الرزاق الصنعاني، **المصنف في الحديث والآثار**، المكتب الإسلامي، بيروت، 1989.

- العيني، بدر الدين محمود العيني، **عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان**، مخطوط بدار الكتب المصرية، رقم، 1584.

- الفزاري، برهان الدين الفزاري، **كتاب باعث النفوس إلى زيارة القدس المحروس**، في مجلة:.87-51.pp 15 ,(1953) *JPOS* وصدر الكتاب بتحقيق عبد الحميد صالح حمدان، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2003.

- القلقشندي، أحمد بن علي القلقشندي، **صبح الأعشى بصناعة الإنشا**، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، 1914.

- المجلسي، محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1983.

- المقدسي، شهاب الدين المقدسي، **مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام**، دار الجيل، بيروت، 1994.

- المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، نشر الجزء الأول والثاني، سعيد عاشور، دار الكتب، القاهرة، د.س. (وهناك نسخة القاهرة، 1941).
- النويري، شهاب الدين عبد الوهاب، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، دار الكتب المصرية، طبعة مصورة، د.س.
- الهروي، أبو الحسن علي بن أبي بكر الهروي، **كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات**، (تحقيق: جانين سورديل-طومين)، المعهد الفرنسي بدمشق، دمشق، 1953. وصدر مؤخرا الكتاب بتحقيق علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2002.

لائحة الدراسات الحديثة بالعربية

- حتّي، فيليب حتي، **تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين**، ترجمة عبد الكريم رافق، دار الثقافة، بيروت، 1958.
- رافق، عبد الكريم رافق، **بلاد الشام ومصر من الفتح العثماني إلى حملة نابليون بونابرت**، الطبعة الاولى، كلية الآداب جامعة دمشق، دمشق، 1968.
- سلام، محمد زغلول سلام، **الأدب في العصر الأيوبي**، دار المعارف، القاهرة، 1968.
- السيّد، محمود السيد، **تاريخ عرب الشام في العصر المملوكي**، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1997.
- عاشور، فايد حماد محمد عاشور، **الجهاد الإسلامي ضد الصليبيين والمغول في العصر المملوكي**، جروس- برس، طرابلس، 1990.
- قاسم، قاسم عبده قاسم، **عصر سلاطين المماليك**، التاريخ السياسي والإجتماعي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية، القاهرة، 1998.
- قاسم، قاسم عبده قاسم، **ماهية الحروب الصليبية، الأيدلوجية- الدوافع- النتائج**، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية، القاهرة، 2001.

المصادر باللغات الأوروبية

Busse, H., "Der Islam und die biblischen Kultstätten", *Der Islam*, XLII (1966), pp. 113-147.

Busse, H., "The Sanctity of Jerusalem in Islam", *Judaism*, XVII (1968), pp. 441- 468.

Elad, A., *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*, Leiden, 1995.

Goitien, S. D., "The Histrocal Background of the Erection of the Dom of the Rock", *JOAS*, LXX (1950), pp. 104-148.

Goitien, S. D., "The Sanctity of Jerusalem and Palestine in Early Islam", in idem, *Studies in Islamic History and Institutions,* Leiden (1965), pp.135-148.

Goldziher. I., *Muslim Studies*, C. R. Barber and S. M. Stern (ed) I 1967, pp.209-238; "Veneration of Saints in Islam", *Muslim Studies*, II (1971), pp. 255-341.

Kister. M. J., "You Shall Only Set out for Three Mosques", *Le Muséon*, LXXXII (1969), pp. 173 –196.

Peter. F.E., *Jerusalem the Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times*, Princeton, 1985.

Meri, J., *The cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford, 2002.

Sadan, J., "Le Tombeau de Moïse à Jéricho et à Damas",in: *REI*, LXIV (1981), pp. 60-96.

Sadan, J., "A Legal Opinion of a Muslim Jurist Regarding the Sanctity of Jerusalem", *IOS*, XIII (1993), pp.231-245.

زيارة مصطفى البكريّ الصديقيّ الدمشقيّ الخلوتيّ إلى بيت المقدس وسوريا في الفترة العثمانيّة

مقدمة

سنتناول في هذه الدراسة مسألة نشر الطريقة الخلوتية في كل من بيت المقدس وسوريا في القرن الثامن عشر، كما انعكس هذا الجانب في زيارات البكري الصديقي الدمشقي، في بلاد الشام بالمفهوم العام (بيت المقدس وسوريا).

لقد اعتمدنا بصورة ملحوظة في دراستنا هذه على مخطوطات نادرة للمؤلف نفسه، كنا قد حصلنا عليها من مختلف المكتبات، نخص بالذكر مكتبة الدولة في المدينة المنورة في السعودية، وكذلك جامعة برينستون، وجامعة استانبول.(Princeton, Istanbul) إنّ هدفنا الأساسي من هذه الدراسة الوقوف على الجهد الذي قام به البكري الصديقي لنشر الطريقة بدءا في سوريا ووصولا إلى بيت المقدس والأماكن المجاورة لها، علما بأنّ الطريقة نشرت أيضا في كل من مصر والحجاز وأماكن أخرى في القرن المذكور أعلاه.

1. ترجمة حياة الشيخ مصطفى البكري الصديقي

هو مصطفى بن كمال الدين بن علي بن كمال الدين بن عبد القادر الصديقي، البكري، الدمشقي، الحنفي، الخلوتي، القادري الشهير بالقطب البكري (قطب الدين). صوفي شيخ الطريقة الخلوتيّة، يرجع نسبه إلى أبي بكر الصديق كما يلي ذكره في مخطوطة "الخمرة المحسيّة في الرحلة القدسيّة":

"أبو المعارف، قطب الدين مصطفى بن كمال الدين بن علي بن كمال الدين بن محيي الدين، بن عبد القادر بن بدر الدين محمد نزيل دمشق بن ناصر الدين، محمد شهاب الدين بن ناصر الدين بن بهاء الدين عوض بن عبد الخالق بن عبد المنعم بن يحيى بن الحسن بن يحيى بن يعقوب بن نجم الدين أبي الروح عيسى بن داود بن محمد بن نوح ابن الشيخ طلحة سلطان مدينة النبي صلى الله عليه وسلم بن السيد الإمام أبي محمد عبد الله ابن

السيد الإمام المجتهد الصحابي أبي الفضل عبد الرحمن بن الإمام الأعظم والخليفة الأكرم أبي بكر الصديق رضي الله عنه وأرضاه بن عثمان أبي قحافة بن عمرو وابن عامر بن سعد بن كعب بن قيم بن مرة جد رسول الله صلى الله عليه وسلم"[1]

تشير الباحثة Linda Schilcher أنّ آل البكري أسرة لها فروعها في الحجاز ومصر واستانبول ودمشق. [2] وقد توطدت مكانتهم في القرن السابع عشر بفضل أحمد بن كمال الدين البكري (ت. 1107هـ/ 1695م) الذي بلغ مرتبة عالية في القضاء وأصبح قاضيًا في دمشق. وهذه إشارة إلى أنّ العثمانيين أصبحوا يدخلون بعض العلماء العرب إلى المناصب الدينية المرموقة في القرن السابع عشر. وتذكر كتب التراجم أنّ خليل بن اسعد البكري (ت. 1173هـ/ 1759م) قد تولى الإفتاء في دمشق وقاد ثورة ضد الوالي عثمان باشا أبو طوق (سنة 1135هـ/ 1723م) وانتهت بتولية إسماعيل باشا العظم واليا على دمشق (في عام 1138هـ/ 1725م)[3] وكان قبل ذلك بقليل قد راح يبرز مصطفى بن كمال الدين البكري الصديقي بوصفه واحدا من أكبر المشايخ والمفكرين في النصف الأول من القرن الثامن عشر، نخص بالذكر في مجال نشر الطريقة الخلوتية.

لقد عزا ألبرت حوراني (A. Hourani) في عرضه للإتجاهات الصوفية في القرن الثامن عشر، بروز الطريقة السمانية في الحجاز التي مهدت لبروز كل من الحركة التيجانية في شمال إفريقيا والحركة المهدية في السودان، إلى تأثير الشيخ مصطفى البكري الصديقي .[4]

---

1 انظر: البكري الصديقي، مخطوطة **الخمرة المحسية في الرحلة القدسية**، مخطوطة المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، مكتبة المدينة المنورة، عارف حكمت، رقم 3840. لدى العديد من الباحثين الذي اطلعوا على نسخة المخطوطة نجد اسم الرحلة الخمرة الحسية.

2 انظر: ليندا شيلشر، **دمشق في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر** (ترجمة عمرو الملاح، دينا الملاح)، دمشق، 1998 ، ص189.

3 Rafeq, A. K., *The Province of Damascus1723-1783*, Beirut, (1966) p. 97 انظر أيضا: ابن كنان، **المواكب الإسلامية في الممالك والمحاسن الشامية**، دمشق، 1992، ج1، ص 76.

4انظر: Hourani, A. H., "The Fertile Crescent in the Eighteenth Century", in: *A Vision of History and other Essays*, Beirut, Khayat's,(1961), p.55. Rafeq, A. K., *The Province*

وحول نشأته فمن المعروف أنّ الشيخ البكري قد ولد في دمشق في شهر ذي القعدة عام (1099هـ/ 1688م) وتوفي بالقاهرة في ثاني عشر ربيع الثاني عام (1162هـ/ 1749م)[1] حيث دفن بتربة المجاورين، وهي إحدى خمس ترب كبيرة المعروفة بالقرافة الكبرى.[2]

ويذكر يوسف النبهاني (ت.1351هـ/ 1932م)في كتابه "جامع كرامات الأولياء" بخصوص وفاته نقلا عن تلميذه القطب (الأستاذ) الحفني الذي سيرد ذكره:

"ثم حج مولانا السيد الصديقي عام إحدى وستين وعاد من الحجاز إلى القاهرة فمرض عقب دخوله مدة شهر، فحان مولد السيد البدوي[3] فأراد الشيخ أستاذنا الحفني أن يتخلف عن الذهاب إليه لأجل السيد، فأشار إليه بعدم التخلف، فتوجه أستاذنا إلى المولد الشريف، فتوفي السيد الصديقي وهو في المولد ليلة الثاني عشر من شهر ربيع الثاني عام (1162هـ/1749م) ودفن بالقرافة الكبرى خارج مدينة القاهرة[4] وقبره ثم مشهور ثم بزيارته

---

of Damascus1723-1783, p. 97-101; F. De Jong., "Khalwatiyya", in: *EI²* IV New Trimingham, J. S., *The Sufi Orders in* قارن أيضا: Edition (1978), pp.991-993. *Islam*,London, Oxford University press, (1971). p. 107.

1 الباحث فيغارت في رسالة الدكتوراة يذكر بأن المرادي في **سلك الدرر** قد ذكر بأن البكري الصديقي قد توفي عام 1192 للهجرة 1778م، وهذا ليس دقيقا انظر: محمد بن خليل المرادي، **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر**، بيروت، 1988، ج4، ص199؛ قارن: عبد الرحمن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، القاهرة، 1998، ج1، ص(454. (تحقيق عبد العزيز جمال الدين). قارن: C. Brockelmann, "al-Bakrī", in: *EI²* I (1986), pp. 965-966.

2 انظر: يذكر ابن الزيات في كتابه، **الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة**، إن القرافة الكبرى تقسم إلى ثلاث جهات الأولى النقعة الصغرى والمشاهد والنقعة الكبرى، والثانية جهة الإمام ورش والمصيني والعثمانية وسنا وثناء والثالثة جهة الجبل وغيره. قارن: عبد المنعم الحفني، **الموسوعة الصوفية**، القاهرة، 2003، ص82- 83.

3 يقصد الشيخ صاحب الكرامات أحمد البدوي أكبر أولياء مصر (ت. 1276م)، انظر: مادة أحمد البدوي في دائرة المعارف الإسلامية.

4 لا نعلم بأي تربة من الترب قد دفن الصديقي، لكن من المهم أن ابن الزيات في المصدر أعلاه يذكر في القرافة مقبرة البكريين "وهم جماعة من نسل أبي بكر الصديق رضي الله عنه" كما ورد في ترجمته أعلاه. ص227.

تضاعف الأجور، وقد عمل له أستاذي في شهر شعبان من هذا العام مولدا عظيما شدت إليه الرحال".[1]

لقد نشأ الشيخ مصطفى البكري يتيما، حيث توفي والده كمال الدين الذي تقدم ذكره أعلاه، وكان عمره ستة أشهر، فكفله ورعاه ابن عمه احمد بن كمال الدين بن عبد القادر الصديقي، وبقي عنده في داره، قرب البيمارستان النوري.[2]

2. البكري الصديقي في سوريا

يشير الباحث Ralf Elger أنّ الشيخ البكري الصديقي طلب العلم منذ البداية في دمشق، ودرس على مشاهير العلماء، نذكر على سبيل المثال الشيخ محمد بن إبراهيم الدكدكجي (ت. 1132هـ/ 1719م) ومراد الأزبكي (ت. 1133هـ/ 1720م) وأحمد بن عبد الكريم الغزي (ت.1144هـ/ 1731م)[3] وفي مصر ما ورد لدى المرادي (ت.1206هـ/ 1791م) في "سلك الدرر"... وأجاز له الشيخ محمد بن محمد البديري الدمياطي الشهير بابن الميت (ت. 1140هـ/ 1727م). لكن لا نعلم بالضبط فيما إذا تلقى العلم عنه في دمشق أم في دمياط مصر، لأننا وجدنا من جهة يذكر المرادي مدينة دمشق، ومن جهة أخرى يذكر مدينة

---

1 انظر: يوسف النبهاني، **جامع كرامات الأولياء**، القاهرة، القاهرة، 1962، ج2، ص474.

2 يذكر بروكلمان في **دائرة المعارف الإسلامية** مادة البكري"al-Bakrī" إنّ عمه قد رعاه "was brought up by his uncle" بينما في **تاريخ الأدب العربي** بالألمانية يذكر ابن عمه. انظر: دائرة المعارف الإسلامية، مصدر سابق ص 956، وكذلك أيضا: C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, Leiden, (1949) s II, p. 348; s II, p. 477. قارن: المرادي، **سلك الدرر**، ج4، ص 190. انظر أيضا مادة تصوف في **دائرة المعارف الإسلامية**: "Tasawwuf", in *EI²* V X (1996), Leiden, pp. 313-340.

3 محمد الدكدكجي تركماني الأصل صوفي ولد في دمشق ودفن بمرج الدحداح، أما مراد الأزبكي فهو أيضا نزيل دمشق نقشبندي صوفي هاجر إلى بلاد الهند وأخذ هناك الطريقة النقشبندية المجددية (وهي الأكثر انتشارا بالمقارنة مع النقشبندية التقليدية)، وتوفي في القسطنطينية أما الغزي فولد في دمشق وتوفي بمكة. انظر: المرادي، **سلك الدرر**، بيروت، 1988،ج4،ص25-27، 129، ج1،ص118. حول النقشبندية المجددية انظر مادة تصوف مصدر سابق في دائرة المعارف الإسلامية ص333. قارن: Ralf, Elger, *Mustafa al-Bakrī*: Zur Schenefeld: EB Verdag, (2004) , p. 45.

دمياط لدى زيارته مصر ورد لديه:" ... ومن هناك سار إلى دمياط وأقام هناك في جامع البحر واخذ بها عن علامتها الشمس محمد البديري الشهير بابن الميت وقرأ عليه الكتب الستة (أي مصنفات الحديث المشهورة رواية وصحة، وهي الصحيحان للشيخين البخاري ومسلم، والسنن لأبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه) والمسلسل بالأولية".[1]

ولازم الشيخ مصطفى البكري الشيخ عبد الغني بن إسماعيل النابلسي (ت.1144هـ/ 1731م)[2]وهو من مشاهير العلماء ورجال الصوفية في القرن الثامن عشر، وقرأ عليه مدة في دمشق، حيث اخذ عنه تعاليم الصوفية لديه وفق تعاليم ابن عربي (ت.638هـ/ 1240م) التي وردت في أهم مؤلفاته (مثل الفتوحات المكية) ويذكر المرادي أنه كان يمدحه كثيرا، وقد أخذ عنه تعاليم بعض الحركات الصوفية نخص بالذكر الطريقة القادرية والنقشبندية.[3] يذكر النبهاني في هذا السياق ما ورد من قول للبكري الصديقيّ في كتابه

---

1 انظر: المرادي، **سلك الدرر**، ج4، ص191-ص192. **المسلسل بالأولية**، هو كتاب لأبي الفتح الميدومي (ت.766هـ/ 1364م). كما ورد الأمر لدى حاجي خليفة في **كشف الظنون**، استانبول، 1365هـ، ج2، ص 1677. قارن: الجبرتي، **عجائب الآثار**، ج1،ص305. حول ابن ماجه فقد اختلف العلماء فيه فجعلوا الكتاب السادس موطأ الإمام مالك، وعلينا أن نشير أن الكتب الصحاح هي غير الكتب الستة وإنما سميت الكتب الستة بالصحاح على سبيل التغليب. انظر: صبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحاته**، بيروت، 1978، ص 118- 119، محمد بن جعفر الكتاني، **الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة**، دمشق، 1332هـ، ص10-11.

2 متصوف ولد ونشأ في دمشق ورحل إلى بغداد وعاد إلى سورية وتنقل في فلسطين وسوريا والحجاز، توفي في دمشق، وله رحلات عديدة أهمها، **الحضرة الأنسية في الرحلة القدسية وقد صدرت في بيروت عام 1990**، **والحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز، صدرت في دمشق عام 1998**. انظر ترجمته في **عجائب الآثار**، ج1، ص 154؛ كراتشكوفسكي، **تاريخ الادب الجغرافي العربي**، بيروت، 1987، ص832.

3 القادرية تسمى أيضا الطريقة الجيلانية، وتنسب إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت. 562هـ/ 1166م) الذي أسسها في القرن الخامس للهجرة في مدينة بغداد، ومن أهم مبادئها انسجام الطريقة مع مبادئ الشريعة، انتشرت في جميع البلاد الإسلامية، وأما الطريقة النقشبندية فقد أسسها محمد بهاء الدين البخاري الشهير بنقشبند (ت.801هـ/ 1389م)، وكانت تسمى في البداية الصديقية نسبة إلى الخليفة الراشدي أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وتنتشر حاليا في الهند وتركستان وتركيا وبلاد الشام، وحول

"السيوف الحداد في أعناق أهل الزندقة والإلحاد":"وذكر أنّه أجازه في المنام واليقظة بكتبه ومؤلفاته التي زادت على مائتين، وبالطريقة القادرية والنقشبندية".[1] وقد ورد لدى النبهاني:" انه اخذ طريق النقشبندية من طريقين: طريق ظاهر من محمد باسعيد الهندي وطريق باطن تلقاه من روحانية أبي يزيد البسطامي (ت. 226هـ/ 875م) أو عن غيره من كبار طريق النقشبندية. قال سيدي مصطفى البكري : "فتعلق خاطري في هذا الطريق الثاني. فرأيت بعد مدة أني في مكان بين جماعة اعرف غالبهم وكلهم من الصالحين، لكني لم اعرف الجميع وإنما عرفت البعض، ثم تفرقوا فالتفت عن يساري وإذا برجل نائم قيل لي أو وقع في سري إنه أبو يزيد البسطامي رضي الله تعالى عنه، فقلت إذا لا اذهب حتى آخذ عنه طريق النقشبندية".[2] وكما نعلم فإنّ الطريقة النقشبندية تعتبر أكثر الطرق الصوفية قربا إلى تعاليم أهل السنة.

لكن نقطة التحول في حياته أنه أخذ الطريقة الخلوتية عن الشيخ عبد اللطيف بن حسام الدين الحلبي الخلوتي (ت. 1121هـ/1709م)[3] في دمشق، الذي علّمه الأسماء، ثم أذِن له

النقشبندية المجددية فهي طريقة الشيخ مراد أخذها من الهند على يد الشيخ احمد معصوم. Zarcone, TH., "Tasawwuf", in *EI²* V. X Leiden (1996), pp. 313-340. انظر: ممدوح الزوبي، **الطرق الصوفية ظروف النشأة وطبيعة التطور**، دمشق، 2004، ص111، ص158. ويبدو أن البكري أخذ الطرق الصوفية من عدة شيوخ فمثلا النقشبندية من عبد الغني النابلسي وكذلك من مراد الأزبكي البخاري (ت.1133هـ/ 1720م). انظر أيضا: Trimingham, J. S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University press, (1971), p. 62; 186. قارن ايضا: Margoliouth, D.S. "Qadiriyya", *EI²* IV (1997), pp. 380-384; Algar, H. "Nqshabandiyya", *EI²* VII Leiden, (1993), pp. 934-936.

1 انظر: النبهاني، **جامع كرامات الأولياء**، القاهرة، 1962، ج2،ص481؛ قارن: المرادي، **سلك الدرر**، ج4، ص194.

2 انظر: النبهاني، **جامع كرامات الأولياء**،ج2،ص481. مع العلم أن هذه الطريقة لم تعرف بهذا الاسم إلا في القرن الرابع عشر.

3 انظر، ترجمته لدى المرادي في **سلك الدرر**، ج3،ص 123. قارن: F. De Jong., "Khalwatiyya", in: *EI²* IV (1978), pp.991-993. يذكر الجبرتي في عجائب الآثار "رباه الشيخ عبد اللطيف الحلبي وغذاه

فيما بعد بالمبايعة ليخلفه، فبايعه الشيخ مصطفى البكري على الطريقة الخلوتية، وكانت وفاته كما يشير المرادي بدمشق ودفن بتربة مرج الدحداح[1] ثم بايعه طلاب الشيخ خليفة له للطريقة المذكورة.

نذكر في هذا السياق أنّ الشيخ البكري سكن إيوان المدرسة الباذرائية[2] سنة (1119هـ/ 1707م) ابتغاء الإنزواء للعمل في تأليف الأوراد وهي بمثابة أدعية وابتهالات دينية إلهية لدى أهل الصوفية بشكل عام، وبشكل خاص لدى أتباع الطريقة الخلوتية، نضيف أيضا ما يرتبه المريد الصوفي على نفسه أو الشيخ على تلميذه من الأذكار (حلقات الذكر) والعبادات.

حول المبايعة المذكورة أعلاه ورد لدى المرادي أنّه أثناء مكوثه في المدرسة المذكورة" ونزل في حجرة بها يقصد الانفراد والاشتغال بالأذكار والأوراد، وأذن له شيخه المرقوم بالمبايعة والتخليف سنة عشرين أي عام (1120هـ/ 1708م) إذنًا عاما فبايع في حياته وكانت تلك أزهر أوقاته، وسمعه مرة يقول الشيخ الجنيد لم يظفر طول عمره إلا بصاحب ونصف فقال له وكم ظفرتم أنتم بمن يوصف بالتمام؟ فقال له أنت إنْ شاء الله، ثم إنّ شيخه المرقوم دعاه داعي الحق فلبى، ثم إن تلامذته توجهوا إلى صاحب الترجمة واجتمعوا عليه

بلبان أهل المعرفة والتحقيق" ج1، ص246. قارن: علي مبارك، **الخطط التوفيقية الجديدة**، القاهرة، 1304- 1306هـ، ج3، ص129.

1 "الدحداح" نسبة لأبي الدحداح الصحابي عبد الرحمن بن إسماعيل بن عثمان (ت.665هـ/ 1266م) وتقع شمالي المدينة، انظر: عبد القادر النعيمي، **الدارس في تاريخ المدارس**، بيروت، 1990، ج1، ص104.

2 هذه المدرسة داخل باب الفراديس والسلامة شمالي جيرون وقد كانت قبل ذلك دار تعرف باسم أحد أكابر الأمراء، وقد أنشاها نجم الدين عبد الله بن أبي الوفاء البادرائي، ولي القضاء في بغداد على كره منه (ت.655هـ/ 1257م). انظر: عبد القادر النعيمي، **الدارس في تاريخ المدارس**، ج1، ص154، لكنه يذكر المدرسة باسم البادرائية بحرف الدال. ولدى ابن كنان في **المواكب الإسلامية في الممالك والمحاسن الشامية**، ج1،ص 325 يذكر المدرسة البدرائية لكنها بالصالحية بسفح قاسيون. قارن: Ralf, Elger., *Mustafa al-Bakrī* , p. 53.

وجددوا أخذ البيعة عنه فشاع خبره وذاع أمره وكثر جمع جماعته إلى سنة اثنين وعشرين".[1]

ويبدو أنّ الجبرتي أخطأ عندما قال انه نشأ في بيت المقدس.[2] وليس لدينا دليل يثبت ما ورد لدى الجبرتي رغم أنّه يعتبر مؤرخا، ومن المفروض جدلا أن يلتزم بالدقة.

لقد ذكرنا سابقا أنّ الشيخ البكري الصديقي قد أخذ الطريقة الخلوتية إجازةً من الشيخ عبد اللطيف الحلبي المذكور أعلاه، لكن من المهم أن نعلم أيضا كيف انتقلت هذه الطريقة إلى هذا الشيخ وما هي الظروف التي ساعدت على ذلك؟.

حول تاريخ الخلوتية في الدولة العثمانية فهناك دراسات عديدة حول هذا الموضوع، نذكر منها دراسة الباحثين: Kissling, Martin, [3] ويبدو لنا أن السلطنة العثمانيّة في فترات زمنية معينة شجعت وجود مثل هذه الطرق ليس لأسباب دينيّة أو روحانيّة فحسب وإنما لأسباب سياسية، نعني تأييد رجال الصوفية للدولة وكسبهم لمواجهة أعدائهم، نخص بالذكر سنوات حكم بايزيد الثاني (886-918هـ/ 1481-1512م) وكذلك فترة سليمان القانوني (926-974هـ/ 1520- 1566م) ومراد الثالث (ت.1003هـ/ 1594م).[4] وهذا الأمر يتشابه نسبيا

---

1 انظر: المرادي، **سلك الدرر**، ج4، ص191؛ قارن: النبهاني، **جامع كرامات الأولياء**،ج2، ص 472، حيث يورد نفس الرواية.

2 انظر: الجبرتي، **عجائب الآثار**، ج1، ص452. ورغم أن نشأته كانت في دمشق، فما يجذب النظر أن الجبرتي في ترجمته يذكر أن البكري الصديقي قد نشأ في بيت المقدس ورعاه بالعلم الشيخ عبد اللطيف الحلبي، ورد لديه:"نشا ببيت المقدس على أكرم الأخلاق وأكملها، رباه شيخه الشيخ عبد اللطيف الحلبي وغذاه بلبان المعرفة والتحقيق، ففاق ذلك الفرع الأصل، وظهرت به في أفق الوجود شمس الفضل فبرع فهما وعلما وأبدع نثرا ونظما".

3 انظر: Martin. B. "A Short History of the Khalwati Order of Dervishes", in (Keddi N. R. ed): *Scholars Saints and Sufis*, Muslim Religious Institutions since 1500, Berkeley-Los Angles, (1972), p. 275-305; Kissling, H.J. "Aus der geschichte des Chelvetiyya", *ZDMG* 102, (1953), pp. 233-289; F. De Jong., "Khalwatiyya", pp.991-993.

4 انظر: Halil Inalcik, *The Ottoman Empire The Classical Period 1300-1600*. (N. Y.) (1989), pp. 70-75.

مع فترة المماليك في مصر الذين قربوا رجال الصوفية لنفس الهدف أيضا. لكن بالمقابل فان في فترة سليم الأول أي أوائل القرن السادس عشر (918هـ-926هـ/ 1512م- 1520م) كانت فترة جمود لنشر الخلوتية. ومع مطلع القرن السابع عشر وخاصة في أيام حكم السلطان احمد الأول (1012-1026هـ/ 1603- 1617م) وبعض سلاطين آل عثمان، نجد الخلاف بين تيار محافظ من العلماء المسلمين ورجال الخلوتية، وكذلك لا نغفل العلماء السنيين الذين عارضوا ممارساتهم وطقوسهم الدينية من وجهة النظر السنية.

الباحث F. D. Jong يشير في مادة "خلوتية" في دائرة المعارف الإسلامية، أنّ الخلوتية هي فرع من الابهاريه الزاهدية، اعتمادا على رأي كمال الدين محمد الحريري (ت.1299هـ/ 1882م)، ويشير أنّ أول من استخدم مصطلح "خلوتية" هو عمر الخلوتي، في حين أنّ الشيخ مصطفى البكري الصديقي يذكر أنّ الشيخ محمد بن نور الدين الخلوتي الباليسي (ت.666هـ/ 1267م) هو أول من أطلق اسم الخلوتية على هذه الطريقة.

أما محمد زاهد الكوثري (ت.1371هـ/1952م) فيذكر أن عبد القاهر بن عبد الله بن محمد البكري الصديقي المعروف بأبي النجيب السهروردي (ت.564هـ/ 1168م)، الذي دفن في رباط بناه في خربة على نهر دجلة، هو الذي تفرعت عنه العديد من الطرق الصوفية مثل المولوية والكبروية والخلوتية والجلوتية وغيرها، ثم انتقلت إلى قطب الدين الابهري (ت.590هـ/ 1194م) وعنه أخذ الشيخ إبراهيم الزاهد الكيلاني (ت.653هـ/ 1255م)، ومنه تلقى الشيخ محمد بن نور الخلوتي (ت.666هـ/ 1267)، ومن سلالة الشيخ محمد بن نور تلقى الطريقة الشيخ عمر الخلوتي (ت.730هـ/ 1329 م) ومن سلالته انتقلت إلى يحيى الشرواني (ت.869هـ/ 1464م)، والشيخ محمد بهاء الدين الارزنجاني (ت.879هـ/ 1474م)، والشيخ جمال الخلوتي المعروف بشلبي خليفة (ت.900هـ/ 1494م).[1]

---

1 انظر: F. De Jong., "Khalwatiyya",*EI²* IV pp..991-993. قارن: محمد زاهد الكوثري، **البحوث السنية عن بعض رجال أسانيد الطريقة الخلوتية**، بيروت، 2004، ص21- ص34. يذكر المؤلف كامل السلسلة إلى الشيخ عبد الطيف الحلبي. قارن أيضا: محمد حسين مخلوف العدوي، **أوراد السادة الخلوتية**، القاهرة، 1963، ص67؛ عبد الخالق الشبراوي، **سراج أهل البدايات في التصوف**، القاهرة،

نذكر بالنسبة لنشر الطريقة الخلوتية في سوريا، بأنّ الشيخ إدريس أحد تلاميذ شلبي خليفة المذكور أعلاه، هو أول من نشر الخلوتية في سوريا في القرن الخامس عشر ميلاديا، حيث أرسل من قبل رجال الخلوتية في إستانبول لنشرها في سوريا، ثم بعد قرنين، جاء علي قرة باش أحد علماء أدرنة (ت.1097هـ/ 1685م)[1] الذي وصل إلى مدينة حلب، والذي ساعد على نشر الخلوتية في سوريا، وقد تلقى عبد اللطيف الحلبي هذه الطريقة في مدينة حلب مسقط رأسه، وانتقل بعدئذ إلى مدينة دمشق لنشرها، فأجاز الطريقة كما قدمنا للشيخ البكري الصديقي. ويذكر المرادي في ترجمته لعبد اللطيف الحلبي أنه أخذ الطريقة عن شيخه، مصطفى الادرني (ت.1114هـ/ 1702م) (الادرنوي وفق المرادي)، الذي اخذ عن شيخه قرة باش المذكور أعلاه.[2] إذن يبدو لنا أنّ بذور الطريقة الخلوتية كانت عند الأتراك وكذلك في مناطق القفقاز (القوقاس) ومن ثم انتقلت إلى البلاد العربية، نعني أنها انتشرت بواسطة الأتراك.

مما يؤكد ذلك أنّ مواطن اسماء رجال الخلوتية تشير أنّ الخلوتية انتشرت من أماسيا وهي من بلاد الأناضول الوسطى ومنها إلى استانبول في القرن الخامس عشر ميلاديا، نذكر على سبيل المثال: يحيى الشرواني (ت.1464م سيذكر لاحقا) الذي ولد في الجنوب الشرقي من القوقاس في ولاية شروان، ثم انتقل إلى باكو في ساحل بحر الخزر في منتهى جبل القوقاس ودفن هناك، وقد نشر الخلفاء في أمكنة مختلفة وهو أول من نهج تعيين الخلفاء، ومحمد جمال الخلوتي المعروف بجلبي سلطان الاقسرائي (المعروف بشلبي خليفة أو جلبي وتعني

1366هـ، ص 180. يذكر الباحث محمد عدنان البخيت في كتاب تاريخ القدس والخليل (لندن: 2004) أن محمد الخلوتي يعتبر مؤسسها وتعرف أيضا بالقرباشية وهي طريقة مؤيدة بالشريعة والحنفية واهم من نشر تعاليمها هو الشيخ مصطفى البكري في القرن الثامن عشر، ص89.

1 ذكره بروكلمان في تاريخ الأدب العربي ودائرة المعارف الإسلامية في مادة البكري الصديقي التي ذكرناها سابقا. قارن: طاشكبري زادة، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية**، في حاشية وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان، القاهرة، 1299 هـ، ج2،ص161- 165. قارن: Ralf Elger, *Mustafa al-Bakrī*, p. 62.

2 المرادي، **سلك الدرر**، ج3، ص123. قارن: Ralf Elger, *Mustafa al-Bakrī* ,pp. 44-45; 62-63.

بلغة الأتراك الرباني وسلطان يستعمل في كبار الاولياء عندهم). وقد ولد في أماسيا ويعتبر من خلفاء يحيى الشرواني، والشيخ علي قراباش الولي المعروف المذكور أعلاه، الذي ولد في الاناضول في بلد يدعى قراباش (أي الأسود الرأس)، ومصطفى الادرنوي الذي أخذ الطريق عن علي قراباش وانتقل إلى استانبول، ومن ثم عبد اللطيف الحلبي الخلوتي الذي ولد في حلب ودفن في دمشق، وأخذ من مصطفى الادرنوي في مصر القاهرة.[1] وهو المولود في الأناضول ثم انتقل إلى إستانبول وتوفي هناك.

بعد البيعة التي تمت مع شيخه عبد اللطيف الحلبي، لم يقم في السنوات الأولى في مهمة نشر الطريقة الخلوتية أثناء وجوده في سوريا حيث كان متكتما في هذا الباب، وإنما كان موضع اهتمامه زيارة الأماكن المقدسة في سوريا، ففي عام (1122هـ/ 1710م) قام بزيارة قرية برزة[2] التي تعتبر ضاحية من مدينة دمشق اليوم، وسوف نتناول المقام الذي ينسب إلى إبراهيم عليه السلام لاحقا. حيث سجل تفاصيل رحلته تحت عنوان **برء الأسقام في زيارة برزة والمقام**.[3] (مقام إبراهيم عليه السلام) وكان الداعي لزيارة المقام كما ينقل الشيخ البكري عن كتاب فضائل الشام ودمشق لأبي الحسن الربعي (ت.444هـ/ 1052م) أنّ هذا المكان يعتبر أحد ثلاثة امكنة يستجاب فيها الدعاء وهي مغارة الأربعين وجامع بني أمية

---

1 محمد مطيع الحافظ، **علماء دمشق وأعيانها في القرن الثاني عشر الهجري**، دمشق، 2000، ج1،ص246؛ محمد زاهد الكوثري، **البحوث السنية عن بعض رجال أسانيد الطريقة الخلوتية**، ص28-ص34.قارن: F. De Jong., "Khalwatiyya", in: *EI²* IV .pp. 991-993.

2 النعيمي، عبد القادر بن محمد النعيمي الدمشقي، **الدارس في تاريخ المدارس**، بيروت، 1990، ج1،ص13؛ البصروي، أحمد بن محمد، **تحفة الأنام في فضائل الشام**، دمشق، 1998، 271؛ العدوي، ياسين بن مصطفى العدوي، **كتاب الزيارات بدمشق**، دمشق، 1956 ، 16؛ ابن حبيب (**مخطوطة**)، محمد بن حبيب، **دُرّ النّظام في مَحَاسِن الشّام**، مخطوطة Princeton مجموعة يهودا،Yahuda Collection رقم. 1862. fol.8v (Els) الأيبش، الشهابي، أحمد الأيبش، قتيبة الشهابي، **معالم دمشق التاريخية**، سوريا، 1996، ص75-77؛ Kister, M. J., "Sanctity Joint and Divided", *JSAI*, XX (1996), pp.27-28.

3 اعتمدنا على مخطوطة المدينة المنورة في السعودية مكتبة عارف حكمت، رقم 3840. وهناك مخطوطة أخرى: في جامعة برينستون: Yahuda garret, Col. MS, no. 4478

والمسجد (أي مسجد إبراهيم) الذي فوق برزة.[1] وفي طريقه قبل وصوله إلى المقام زار بعض الأماكن المقدسة مثل الجبانة[2] والشيخ علي صاحب البقرة ومرج الدحداح والشيخ بكار. ومن الملاحظ أنّ الشيخ البكري الصديقي قد زار أماكن عديدة ذات قداسة عند العامة، وهذا يتنافى مع ما يؤمن به علماء السنة، ونفسر الهدف من زياراته رغبته في أن يظهر مدى استحباب الزيارة، في ظل معارضتها لدى بعض العلماء المسلمين نخص الحنابلة منهم.

نذكر في هذا المضمار أنّ الفترة المملوكية شهدت معارضة شديدة بالنسبة لتقديس المقامات وزيارة الأماكن المقدسة، تجلّى ذلك بالموقف الصريح الذي أظهره ابن تيميّة (ت. 729هـ/ 1328م) وقسم من تلاميذه (القليل ممن يمثل التيار الحنبلي) الذين ساروا على نهجه وموقفه منها، في ظلّ انتشار تقديس المقامات، وما يرافق ذلك من عبادات في أماكن معينة من العالم الإسلامي. أما ابن تيمية وقسم من تلاميذه الذين نهجوا وتشدّدوا حسب السنة النبوية فقد طرحوا المسألة بأسلوب جدلي ومنطقي قائم على البرهان والحجج في الإسلام، فأظهروا موقفهم المعارض للبدع والتجديدات التي ساعد على وجودها ربما عامة الناس، لأسباب دينية ونفسية وسياسية وعقائديّة.[3]

---

1 انظر: **برء الأسقام في زيارة برزة والمقام**، مخطوطة المدينة المنورة، مكتبة عارف حكمت، رقم. 3840. هناك نسخة أخرى في جامعة برينستون:Yahuda garret, Col, MS.no.4478 .fol. 56v قارن: علي بن محمد الربعي، **فضائل الشام ودمشق** دمشق، 1950، ص61-67.

2 مكان يحتوي على أماكن مقدسة في دمشق ، وهناك جبانة العراق ومكة المكرمة وجبانة وعلا في الإسكندرية، راجع الهروي، **الإشارات إلى معرفة الزيارات**، القاهرة، 2002، فهارس الكتاب 95.

3 يراجع: ابن تيمية، **كتاب الزيارة**، بيروت، د.س، ص11؛ **الفتاوى الكبرى** بيروت، 1988، ج5ص: 39 ؛**مجموع فتاوى ابن تيمية**، القاهرة، 1980، ج 27:ص 25 – ص27 ،ص 216 – ص219. يراجع: ابن تيمية، **الجواب الباهر في زوّار المقابر**، بيروت، 1997، ص 29 ،ص32 ،ص38؛ **قاعدة في زيارة بيت المقدس** Matthews, Ch., in: *JAOS* I(1936) pp.21-26 ، وفي **الجواب الباهر**، يقول بالنسبة للزيارة البدعية "حتى أن أبا هريرة سافر إلى الطور الذي كلم الله عليه موسى بن عمران عليه السلام فقال له بصرة بن أبي بصرة الغفاري: لو أدركتك قبل أن تخرج لما خرجت، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "لا تعمل المطي إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام ومسجدي ومسجد بيت المقدس." يراجع الكتاب، ص 33.

نشير بأنّ الشيخ البكري زار مقام حسن الراعي في أول زيارة له في القدس عام (1222هـ/ 1710م)، وبعد عامين أي عام (1125هـ/ 1713م) أيضا توجه الصديقي لزيارة مقام حسن الراعي وولده عبد العال بالقرب من مدينة أريحا، قصدا للزيارة، وفي طريقه أيضا زار بعض الأماكن المقدسة، كذلك لدى عودته، وقد سجل رحلته تحت عنوان "**لمع برق المقامات العوال في زيارة سيدي حسن الراعي وولده عبد العال**".[1]

3. الشيخ مصطفى البكري الصديقي في بيت المقدس.

كما أشرت في مقدمة الدراسة، لا يوجد ثمة تفاصيل شاملة، حول حياة الشيخ البكري الصديقي (عدا الدراسة التي صدرت بالألمانية مؤخرا لرالف إيلجر وبالعربية لكرم أبو كرم)[2] وما وجدناه في بعض كتب التراجم هو بمثابة إيجاز لبعض الجوانب المركزية في حياته، نخص بالذكر بعض الأماكن التي رحل إليها نذكر على سبيل المثال القدس وفلسطين ومصر وإستانبول، وطرابلس والعراق وبلاد الشام ومدن الحجاز المقدسة، لأنّ من المعروف أنه قد حج إلى المدن الحجازية نعني مكة والمدينة المنورة أربع مرات[3] كما سنشير لاحقا، ,ويبدو أنه كان يمهد لنشر الطريقة الخلوتية في المدن الحجازية المقدسة، بعد نشرها في كل من سوريا وفلسطين ومصر، فضلا عن اهتمامه بالجانب الديني والروحاني، نعني أداء فريضة الحج. ولا بد من الإشارة إلى أنّ انتعاش الخلوتية في كل من فلسطين ومصر قد امتدّ إلى الحجاز

---

1 انظر: مخطوطة المدينة المنورة في السعودية مكتبة عارف حكمت، رقم 3840. راجع **الخمرة المحسية**، في نفس المجموع للمدينة المنورة الخاص بالبكري الصديقي، fol. 13r

2 انظر: كرم أمين أبو كرم، **الشيخ مصطفى البكري**، أبو ظبي، المجمع الثقافي، 2002 .

3 انظر: المرادي ، **سلك الدرر**، حيث ورد في فقرات مختلفة انه حج أربع مرات، ج4، ص192- 194. تجدر الإشارة أنّ بروكلمان ربما لم يدقق في هذه المسألة فقد ذكر أنّه حجّ مرتين وقد توفي في القاهرة. انظر: بروكلمان: مصدر سابق C. Brockelmann, *GAL*, S II, p. 348; S II, p. 477; C. Brockelmann, "al-Bakrī", in: *EI²* V. I, p. 966. وفق المرادي في **سلك الدرر** فإنّه يذكر سنوات الحج لديه في ج4، ص192-ص194، وهي 1717م؛ 1733م؛ 1737م؛ 1748م ومن ثم عاد إلى مصر ومرض ودفن هناك. قارن: Ralf Elger, *Mustafa al-Bakrī*, p. 74-80.

(الطريقة السمانية). ثم يجب أن نشير أنّ تأديته فريضة الحج عدة مرات مفاده رغبته في نشر الخلوتية في الديار الحجازية، إذا أخذنا بعين الإعتبار ممن كان يرافقه لدى زيارته كل من مكة والمدينة وذلك في سبيل نشر الطريقة.

أما بالنسبة لرحلته الأولى إلى بيت المقدس، فمن المعلوم لدينا أنه زار بيت المقدس لأول مرة عام (1122هـ/ 1710م)، حيث تزوج أيضا هناك كما سنذكر الأمر لاحقا. وكان الهدف من وصوله محاولة نشر الطريقة الخلوتية في بيت المقدس وفلسطين عامة وقد ألّف خلال وجوده في القدس كتابه الذي هو مجموع من الأوراد "**الفتح القدسي والكشف الأنسي**". وهو لا يزال مخطوطا.

من المخطوطات التي توضح لنا رحلة الشيخ البكري الصديقي إلى بيت المقدس، هي مخطوطة "الخمرة المحسية في الرحلة القدسية"[1]، للشيخ نفسه، ورد في مقدمة المخطوطة:" طال ما كانت تتوجه بي الهمة وتقلقني الأشواق بعزمه إثر عزمه إلى ريان بيت المقدس الشريف الذي مناره عال غال منيف، لا زال محفوفا بألطاف اللطيف.... فكان ذلك في يوم الخميس المبارك الأنيس في اليوم التاسع عشر من محرم الحرام الذي هو من شهور عام اثنين وعشرين ومائة وألف وفيه شرعت بحول طول المعين في رحلة تجمع ما يمنحه المتين، وسميتها **بالخمرة المحسية في الرحلة القدسية...** ولقد كنت يوما عند شيخنا المرحوم الشيخ عبد اللطيف الخلوتي الذي هو بالرحمات معموم قدس الله سره وجعل في مقعد الصدق مقره، فورد عليّ بيتان بشّراني بالزيارة، ولم تكن لي ببال وكان ذلك قبل وفاة شيخنا المذكور بنحو سنتين أو أكثر، وأنشدتهما إياه في الحال وهما:

---

1 البكري الصديقي، **الخمرة المحسية في الرحلة القدسية**، مكتبة عارف حكمت في المدينة المنورة، السعودية، رقم 3840؛ وهي التي سنستخدمها؛ أحمد سامح الخالدي، **رحلات في ديار الشام**، يافا، 1946، نشر جزءا منها ولديه نسخة منها؛ ويذكر يوسف سدان نسخة أخرى للمخطوطة في مقالته بالفرنسية في جامعة استانبول: Sadan, J., "Le Tombeau de Moïse à Jéricho et à Damas",in: *REI*, (1981) p.95, Ar. 337 وهناك نسخة أخرى في مكتبة برلين، رقم 46، وكذلك في مركز الوثائق والمخطوطات بالجامعة الأردنية، رقم 1369.

نحـــــنُ أهـــــلَ القَـــــدسِ والمقـــــــامِ الأقـــــــدسِ
مجلـــــسُ القُـــــربِ يَقينـــــا فـــــي الأعـــــالي مَجلـــــسِ

فدعا لنا الشيخ رحمه الكبير المتعال بتحقيق هذا المقال ونيله بالحال".[1] وهذا يعني لنا أنه قام بالزيارة بتوصية أو تشجيع من شيخه، الذي يبدو أيضا أنه كان له علاقة مع السلطة العثمانية في سوريا.

كما ورد أعلاه فان الشيخ البكري الصديقي خرج في التاسع عشر من محرم عام 516هـ/ 1122م وعاد في الخامس عشر من شعبان من السنة نفسها، وقد استغرقت الرحلة سبعة أشهر. أما الطريق التي سلكها ليصل إلى مدينة بيت المقدس، فهي لا تختلف عن الطريق التي سلكها شيخه عبد الغني النابلسي في رحلته الأولى إلى بيت المقدس وهي تحت عنوان: **"الحضرة الأنسية في الرحلة القدسية."**[2] وهي تعتبر المسلك الرئيسي بين دمشق وفلسطين، حيث بدأ من قرية داريا، خان الشيخ، سعسع[3] القنيطرة، جسر بنات يعقوب، جب يوسف الصديق، المنية، عيون التجار، جنين، نابلس، سنجل، البيرة، بيت المقدس.

إنّ المكان الأول الذي زاره قبل دخوله القدس مزار الشيخ جراح[4]، ولدى وصوله المدينة أشار الشيخ البكري الصديقي أنّ من أكرمهم في بيت المقدس لدى وصوله ومجموعته التي رافقته من دمشق، يدعى محمد الطواقي، وذلك قبل وصولهم إلى المسجد الأقصى المبارك

---

1 انظر: البكري الصديقي، مخطوطة **الخمرة المحسية في الرحلة القدسية**، fol. 2r-2v.

2 انظر: النابلسي، عبد الغني النابلسي، **الحضرة الأنسية في الرحلة القدسية**، بيروت، 1990. أما تاريخ الرحلة فكان عام 1102هـ/ 1690م، طبع جزء منها بمصر في مطبعة الإخلاص عام 1902، تحت عنوان"**رحلتي إلى القدس**"، ونشر إحسان النمر جزءا منها في نابلس عام 1972 تحت عنوان"**المختار من الحضرة الأنسية في الرحلة القدسية**"، وفي عام 1918 نشر R. Graf. في مدينة Saalfeld الالمانية جزءا منها. وكذلك، أحمد سامح الخالدي في **رحلات في ديار الشام**، يافا، 1946 نشر موجز الرحلة.

3 قرية غرب مدينة دمشق، انظر: مصطفى طلانش، **المعجم الجغرافي للقطر السوري**، ج3، ص621، 2002.

4 انظر: **الخمرة المحسية**، fol. 8r.

والصخرة، وقد رافقهم لزيارة الحرم احد التجار المدعو علم الدين العلمي، والشيخ يحيى الدجاني، خادم نبي الله داود عليه الصلاة والسلام.[1]

من المهم أن نشير أنّ عائلتيْ الدجاني والعلمي كانتا من العائلات الصوفية في القدس، عرفتا منذ نهاية الحكم المملوكي، وقد كان لهما تأثير على طابع القدس كمركز روحاني وديني في القرنين السابع والثامن عشر، وهناك الكثير من رجال الصوفية من زار العائلتين نذكر منهم عبد الغني النابلسي الذي زار بيت المقدس كما اشرنا أعلاه، ووصف الحياة الدينية والثقافية في المدينة في رحلته المذكورة. وكذلك الشيخ البكري الصديقي وفق الاقتباس أعلاه، وهذا يشير إلى المكانة التي حظي بها رجال الصوفية في المجتمع، إضافة إلى علاقاتهم مع حكام الألوية المختلفين الذين مثلوا الإمبراطورية العثمانية في دمشق، مثل الوالي رجب باشا (ت. 1131هـ/ 1719م) وهو أمير لواء القدس (أو سنجق القدس).

يذكر الشيخ البكري الصديقي في رحلته هذه أنه زار عدة خلوات في بيت المقدس، نذكر على سبيل المثال خلوة محمد الخليلي[2] التي تقع على يمين الصخرة، وخلوة فتح الله الدجاني في

---

1 انظر: **الخمرة المحسية**، fol. 8v-9r. ومن المعلوم أن عائلة الدجاني والعلمي في بيت المقدس كانت لهما وظائف فيما يتعلق ببعض الأماكن المقدسة، انظر: Ze'evi, D., *An Ottoman Century* (Albany), 1996. أما عائلة العلمي فقد أشغل ابناؤها وظائف دينية وقضائية في القدس منذ القرن السابع عشر فانظر: W. S. Khalidi, " al-'alami" in: *EI²* I Leiden- London, 1960, p. 352 . أما عائلة الدجاني، ينظر: محمد المحبي، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، بيروت، د.ت، ج2، ص240.

2 هو محمد بن محمد بن شرف الدين الخليلي المقدسي، أغفلت المصادر سنة ولادته أجاز له عبد الغني النابلسي، قد كان واسع الثقافة في العلوم الدينية، اصطحبه البكري الصديقي لدى قدومه بيت المقدس لزيارة الأماكن المقدسة القريبة من القدس الشريف، زار دمشق عام 1717م ودرّس في جامعها وقد كان وفق نظرة معاصريه أحد أعلام القدس، ذكرت المصادر انه كان صوفيا، وقد كانت له خلوة في القدس تدعى بخ بخ (ت. 1734م). انظر: المرادي، **سلك الدرر**، ج4، ص95، حسن عبد اللطيف الحسيني (ت.1809م)، **تراجم أهل القدس في القرن الثاني عشر الهجري**، عمان، 1985، ص152- 158؛ ابن كنان، محمد بن كنان الصالحي، **يوميات شامية من** 1699- 1740، دمشق، 1994، ص271؛ محمد بن شرف الدين الخليلي، **تاريخ القدس والخليل**، لندن، 2004، مقدمة تحقيق محمد عدنان البخيت، نوفان رجا الحمود السوارية، ص3- ص62.

الحرم القدسي، لكن الخلوة المركزية التي كان يعتكف فيها تدعى الخلوة النحوية.[1] التي استخدمت كمدرسة لتدريس النحو العربي، وقد دعيت الخلوة التحتانية لأنها كانت تقع في طابق سفلي، وهناك خلوة أخرى تدعى الخلوة المنوّرة[2]

حول مسالة زواجه نذكر أن عمه محمد البكري الذي كان وصيا على أملاكهم وعده أن يزوجه ابنته، فلم يتيسر له الأمر كما ورد ذلك لدى المرادي في سلك الدرر، ولدى بروكلمان في ترجمته لحياته في كل من دائرة المعارف الإسلامية وتاريخ الأدب العرب بالألمانية.

من الجدير بالذكر أن الشيخ البكري الصديقي لم يستخدم في مخطوطته اسم الطريقة الخلوتية كسبيل صوفي ديني في كثير من الأحيان، وإنما مصطلحات مثل الطائفة، الطريق، المنهج المستنير الأبهج.[3] ويبدو لنا أنّ الشيخ الصديقي كان يبتغي نشر الطريقة في البداية بشكل بطيء، ليختبر مدى انتشارها وقبولها لدى مختلف الطبقات في المجتمع الإسلامي، بالإضافة إلى وجود طرق صوفية أخرى في القدس مثل القادرية والرفاعية والشاذليّة والمولوية.[4] وقد ورد دليل ذلك في مخطوطة الخمرة المحسية: "اجتمعنا في خلوة الدجاني (ذكر أعلاه) في الحرم نتذاكر فيها فما مضت مدة حتى كثرت العدة، ففررنا من المحل لغيره خوفا من الاشتهار...وبعد أيام طلب السيد محمد الطريق (المقصود محمد الطواقي) فأدخلناه على الاستخارة (أي طلب الإرشاد الإلهي) فكررها مرارا حتى بدت له أعلام التوفيق عن استنارة فاندرج بحمد الله تعالى في سلك هذه الطائفة التي محبها مجاب الدعوة، وتبعه صديقنا نور الدين في طلب الوصلة بالطريق المتين فامتنعنا خوفا من عدم

---

1 مصطلح خلوة يدل على العزلة عند بعضهم وغير العزلة عند البعض الآخر، وهي الأنس بالذكر والاشتغال بالفكر، راجع، عبد المنعم الحفني ، **معجم مصطلحات الصوفية**، بيروت، 1987، ص 92؛ ممدوح الزوبي، **معجم الصوفية**، بيروت، 2004، ص155-ص156؛ ابن عربي، **معجم مصطلحات الصوفية**، بيروت، 1990، ص68؛ قارن: **الخمرة المحسية**، fol. 11r; 21v.

2 انظر: المرادي، **سلك الدرر**، ج4، ص192.

3 انظر: البكري الصديقي، **الخمرة المحسية**، fol. 21v

4 راجع ترمنجهام بالنسبة للطرق الصوفية في القدس عامة Trimingham, J. S., *The Sufi Orders in Islam*,p.16-60; 186. Bosworth. C. E., "Rifa'yya", *EI²* 8 Leiden (1995), pp. 525-526.

القيام بالشروط وفرقا من حل عقدة العهد المربوط، فأجاب بقبول الشرط والنهي والأمر ولو كان بالجلوس على الجمر **وأمرتهم بالكتم دون الإشاعة**، وأوصيتهما بحفظ ناموس الطريق وعدم الإضاعة...ثم جاء السيد مصطفى بن عقبة وأخوه عبد الله بهمة وجذبة وطلبا اندراجا في هذا المنهج المستنير الأبهج فحصل لهما ما طلبا، وكذلك السيد داود وعبد الله المصري وسليمان من أهل بيتونيا... وكنا نجتمع معهم في الخلوة النحوية ونقرا الأوراد جماعة بهم ... سيّما ورد السحر... الذي للألباب سحر، فإنا كنا نقرأه بعد غلق الأبواب... ومكثت في تلك الخلوة ثلاثة أشهر".[1]

ويضيف الشيخ البكري في نهاية المخطوطة قائمة من الأشخاص الذين اتبعوا الطريقة الخلوتية في القدس ورد في المخطوطة: "وكان ممن أخذ الطريق وانتسب لهذه الطائفة العلية الحاج علي شعال السلطانية". وفي موضع آخر: "وكان ممن أخذ الطريق في الجملة الحاج محمد بن نسيبة".[2] ويبدو لنا أن الذين اتبعوا الطريقة في رحلة الشيخ البكري الأولى إلى القدس لم يتجاوز العشرات من الأشخاص وفق اطلاعنا على المخطوطة ومصادر أخرى. وهذا ليس بالقليل بالنسبة لتلك الأيام.

ومن المعلوم أن الشيخ البكري كان حريصا لوضع شروط لهذه الطريقة، منها ما يرتبط بلباس المريد باستخدام الخرقة كما جاء في المخطوطة:"وقد كنت وضعت رسالة في آداب الخرقة سميتها **النصيحة السنية في معرفة آداب كسوة الخلوتية"**[3] ونلاحظ من خلال العنوان مدى اهتمام الصديقي بذكر آداب وكسوة المريدين وممن اتبع الطريق كوسيلة شرعية للطريقة. نذكر في هذا السياق أنّ الشيخ البكري قد التقى في الخلوة بالشيخ أبي فروة، وقد سمي بذلك لأنه كان زاهدا يلبس فروة على ظهره، ويظهر أنّ الشيخ البكري كان يرتدي الملابس الفاخرة فسأله الشيخ "أهكذا كان لباس صاحب الأخلاق المرضية؟... فقلت

---

1 انظر: **الخمرة المحسية**، fol. 21v-22r.

2 انظر: **الخمرة المحسية**، fol. 31v-fol. 32v.

3 لقد صدرت كراسة ماجستير في جامعة النجاح في نابلس، 1999. حققها إبراهيم ربايعة لكن الدراسة ليست عميقة أو علمية حول المخطوطة.

له ما معناه اللباس الخشن تتخذه القوم زهدا في الدنيا. لكن قد يكون لابس الخيش غير زاهد القلب ولابس الحرير متصف بذلك".[1]

ثم لم يغفل ترجمة شيخه عبد اللطيف حيث أسمى رسالته **الكوكب الثاقب في بعض ما لشيخنا من المناقب**. وهناك أيضا ما يرتبط بشروط هذه الطريقة ورد لديه: "فطلب الإخوان وصية ينتفعون بها تجمع معظم الأركان وكان بعض شروط الطريق الراجح الميزان، فأجبتهم لذلك ولما تمت صعدنا بهم طور الإحسان وقرأتها عليهم في ذلك المكان وسميتها **الوصية الجلية للسالكين طريقة الخلوتية**".[2] ولدى وصوله مدينة دمشق ألف رسالة تحت عنوان "**هدية الأحباب فيما للخلوة من الشروط والآداب**".[3]

يبدو لنا وفق مخطوطة الخمرة المحسية أن الشيخ البكري كان يشغل نفسه ليلا مع مجموعته التي رافقته من دمشق وكذلك الذين اتبعوا الطريقة في بيت المقدس بالذكر والأوراد، وكذلك إحياء الليالي بالأدعية الخاصة، خاصة في الزوايا والخلوات.[4]

نذكر بالنسبة لدمشق وبيت المقدس بدءًا من الفترة المملوكية وحتى الفترة العثمانية وجود علاقة متبادلة ثقافيا، فمن المعروف أن المدينتين ضمتا العديد من المدارس التعليمية، لذا نجد ممن سافر من دمشق إلى بيت المقدس وكذلك من بيت المقدس إلى دمشق، وإن كانت مدينة دمشق لها المسؤولية الإدارية والعسكرية في الفترة التي ذكرناها.

لا نغفل أنّ الشيخ البكري الصديقي كان قد قام بزيارات مختلفة للاماكن المقدسة في القدس وضواحيها، وأماكن مقدسة أخرى، نذكر على سبيل المثال المقام المنسوب للنبي موسى بالقرب من أريحا، حيث كان الموسم الكليمي في ذلك العام نعني الاحتفالات والشعائر

---

1 انظر: **الخمرة المحسية**، fol. 30v

2 انظر: **الخمرة المحسية**، fol. 25v-fol. 32v

3 انظر: **الخمرة المحسية**، fol. 34v

4 انظر: **الخمرة المحسية**، fol. 22r يذكر "وفي كل ليلة نذهب إلى محل مختص بالزيارة لأجل إحياء تلك الليلة بأنفس طهارة".

الدينية التي كانت تقام في المقام.[1] ويتحدث الشيخ البكري عن حدوث كرامات وأمور خارقة في المكان أثناء الزيارة وبعد رحيل الزائرين. ثم زيارة حسن الراعي، أي راعي أغنام موسى عليه السلام ويقال إنه رعى للنبي شعيب عليه السلام أغنامه مدة عشر سنوات، وكذلك قام بزيارة الخليل، حيث زار الحرم الإبراهيمي وقبور الأنبياء في هذا المكان (مثل النبي إسحاق ويعقوب وغيرهما)، أما في القدس فقد زار جبل الطور، وقبر سلمان الفارسي وبعض الصالحين، وبالقرب من نابلس زار النبي يوشع بن نون وأماكن أخرى.[2]

من الجدير بالذكر أن الشيخ البكري قام بزيارة الأنبياء الذين ذكروا في القرآن وكذلك الأتقياء والأولياء المعروفين، كما هو الأمر في السنة النبوية، وكان يدعو الله ويصلي بالقرب من هذه الأمكنة وليس يتوسل بواسطتها، عدا إشارته إلى بعض الحالات الخارقة عن العادة والتي حدثت بجانب مقام النبي موسى، نذكر على سبيل المثال أنه عندما زار مقام النبي موسى عليه السلام، كان يشعر بصداع وعندما رفع ستارة التابوت ووضعها على رأسه زال الصداع، وكذلك عندما يرحل الزائرون عن المقام تأتي طيور وتنظف المكان.[3]

نذكر أيضا أن الشيخ البكري الصديقي قد أكثر وأبدع في نظم القصائد لدى الأماكن المقدسة التي زارها في بيت المقدس والمناطق المجاورة لها، وهي بمثابة قصائد مديح لأصحاب المقامات، كما ورد الأمر في "**الخمرة المحسية**"، ومخطوطات أخرى بحوزتنا. بعض هذه القصائد كانت من نظم المداح الذي يمتدح الأماكن المقدسة وأصحابها الذي كان يرافقه، ولا نعلم فيما إذا كان المداح يعتاش من ذلك كجانب اقتصادي لدى زيارة

---

1 انظر: Sadan, J., "Le Tombeau de Moïse à Jéricho et à Damas",in: *REI*, IXL pp. 60-96; Canaan, T., *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, Jerusalem, 1927,pp.117-193. قارن: العسلي، كامل جميل العسلي، **موسم النبي موسى في فلسطين: تاريخ الموسم والمقام**، عمان، 1990، ص75- 100؛ **الخمرة المحسية**، fol.9v.

2 انظر: **الخمرة المحسية**، fol. 13r, 20v, 22v.

3 انظر: **الخمرة المحسية**، fol. 11r; 12r.

الأماكن المقدسة. وفي هذه الرحلة لم يجعل أحد مريديه خليفة في القدس قبل مغادرته المدينة وإنما في زيارة لاحقة كما سنشير لاحقا.

بعد أربع سنوات من زيارته إلى القدس، رغب الشيخ البكري الصديقي في زيارة بيت المقدس مرة أخرى، وقد وردت رحلته تحت عنوان "**الخطرات الثانية الأنسية للروضة الدانية القدسية**".[1] وقد غادر دمشق كما ورد في المخطوطة في أوائل شعبان عام (1126هـ/ 1714م) ويذكر قبل سفره معلومة تاريخية ترتبط بالبدو وهجماتهم على السبيل أو الطريق السلطاني، وكذلك قطاع الطرق الذين شكلوا خطرا على قافلة الحج الشامي التي تخرج من مدينة دمشق في القرنين السابع والثامن عشر ورد لديه: "وظهر وانتشر أن عرب الصقر أهل الضرر منعوا السبيل السلطاني فتوجهت إلى زيارة شيخنا المرحوم الغارف من البحر... الشيخ عبد اللطيف بن حسام الدين...وجلست عند ضريحه وعرضت عليه ما سمعته...ففاحت حالا رائحة عطر سيسباني ففهمت إشارته من أن الطريق فيه أمان وأماني".[2]

لقد اتبع الصديقي السبيل السلطاني المعروف فتوجه كما ورد في المخطوطة إلى سعسع والقنيطرة ثم اتجه إلى ارض صفد وجب يوسف فالمنية فعيون التجار فجنين فنابلس فالبيرة. وقد نزل الشيخ البكري في هذه الرحلة في الخلوة الرصاصية.[3] ونزل فيها أيضا الخلوتي احمد القادري البغدادي. وفي شهر رمضان انتقل إلى خلوة جار الله في الحرم، وكان يأكل في دار مصطفى بن عقبة. وهناك خلوات أخرى كان قد نزل فيها للقراءة وكذلك لنشر

---

1 مخطوطة عارف حكمت، المدينة المنورة، رقم 3840، وهي من نفس المجموع الذي حصلنا عليه.

2 انظر: **الخطرات الثانية الأنسية**، نفس مجموع المدينة المنورة .fol. 36v أما عرب الصقر فكانوا مقيمين في منطقة الغور، وكانوا على خلاف ونزاع دائم مع عرب التركمان في القرن السابع عشر، انظر: علياء الخطيب، **عرب التركمان: أبناء مرج ابن عامر**، عمان، 1987، ج1، ص21-25. حول قطاع الطرق انظر المخطوطة fol. 41r. وقد ورد موضوع قطاع الطرق في مخطوطة الخمرة المحسية للبكري، ;fol. 6v ;18r; 18v .Rafeq, A. K., *The Province of Damascus1723-1783*, pp.21-23;52- 59.-

3 نظن أنها المدرسة الرصاصية راجع: كامل جميل العسلي، **معاهد العلم في بيت المقدس**، عمان، 1981، ص324. انظر: **الخطرات الثانية**، .fol. 38r

الطريقة الخلوتية نذكر على سبيل المثال: الخلوة البيرمية، وخلوة العروج.[1] ولم يغفل أيضا التكايا أو الزوايا.

وكما هو معتاد ينتهز الصديقي الفرصة لزيارة بعض ألاماكن المقدسة، أو التي تحتوي على مقامات للتوسل والدعاء، مثل النبي موسى، وإبراهيم الخليل عليهما السلام، وراعي الكليم، ونبي الله العزير في قرية العيزرية، والنبي داود، ثم زار مدينة نابلس وقرية دير شرف، والبيرة، ومقام سيدنا علي شمال يافا، وكفر سابا. وهي في الحقيقة لا تخلو من أماكن مقدسة أو مقامات. ثم زار أماكن مقدسة في جبل الطور، كذلك زيارة نبي الله شموئيل يظهر كما اشرنا أن الشيخ البكري الصديقي اهتم أيضا في نشر الطريقة الخلوتية ليس بنفسه فحسب وإنما بواسطة أشخاص آخرين انضموا إلى الطريقة من قبل. نقتبس بعض الفقرات مما ورد في المخطوطة، نذكر على سبيل المثال في القدس:" وأمرت الطلاب أن ينفرد كل واحد في خلوة، ولو بإحرام أو إزار لتتحقق لهم بالوحدة المسرة"؛ "وتوجهنا... إلى التكية الهمية المسماة بالادهمية وطلب هناك الأخ الأمجد السيد محمد أرجوزة في الآداب، فأجبته لذلك". ولدى زيارته الخليل:" وممن أخذ الطريق فيه إبراهيم الخليلي والحاج دياب، والشيخ محمد القيمري والطرعاني".[2]

ومن الجدير بالذكر أن الشيخ البكري الصديقي كما نوهنا من قبل، ألّف العديد من المنظومات الشعرية والرسائل والكتب التي حاول فيها شرح سبل الطريقة الخلوتية ومنهجها الديني والأخلاقي نذكر على سبيل ما ورد في المخطوطة أعلاه: **الوارد الطارق** واللمح الفارق، كتاب الضياء الشمسي، رسالة الصحبة التي أنتجتها الخدمة والمحبة، نظم القلادة في معرفة كيفية إجلاس المريد على السجادة، تشييد المكانة لمن حفظ الأمانة، فيض الجليل في أراضي الخليل. وجميعها مخطوط.[3]

---

1 **الخطرات الثانية**، fol. 39v; 40v.

2 **الخطرات الثانية**، fol. 39r; 41v; 49v .

3 **الخطرات الثانية**، fol. 39r; 41v;47v.

يشير الشيخ البكري الصديقي في المخطوطة المذكورة أعلاه (الخطرات الثانية)، إلى قدوم الوزير رجب باشا واليا، في أواسط شوال من نفس العام الذي زار به بيت المقدس (أي عام1126هـ/ 1714م) حيث توثقت العلاقة به تدريجيا عندما كان مقيما في القدس. ورد في المخطوطة:" في أواسط شوال قدم الوزير المرجب نسبا رجب باشا...وطلب الوزير المذكور الجمعية، فأجبت بشرط أن تكون في المغارة الألمعية، ومنها تعلق قلبه وازداد بنا حبه".[1] ومن المعروف أن هذه السنوات كان واليا محليا على سنجق القدس والخليل، قبل ولايته على مدينة دمشق، وهذا لم يذكر لدى بعض المؤرخين الذين تناولوا هذه الفترة بالذات، وما ورد لديهم تعيينه واليا على دمشق عام 1130هـ/ 1718م، وربما بعض الدارسين والمستشرقين في الفترة الحديثة اعتمدوا على بعض مؤلفات القرن الثاني عشر للهجرة. ونعتمد في إشارتنا أعلاه على مخطوطة ترجع للقرن الثامن عشر لمؤلف مجهول، تحت عنوان "**تاريخ القدس والخليل عليه السلام**".[2]

---

1 **الخطرات الثانية**، .fol. 38v; 39r وفق بروكلمان في تاريخ الأدب العربي بالألمانية لم يذكر أنه تعرف على الوزير في عام 1714م وإنما عام 1717م ، وكذلك في دائرة المعارف الإسلامية يذكر عام 1710م يشير انه تعرف على الوزير راغب باشا ونظن أنه رجب باشا حيث اصطحب الوزير البكري الصديقي في زيارته إلى مصر عام 1717م قارن: Zambaur, de. E., *Manuel de genealogie pour l'histoire de l'Islam, Hannovre*, (1927), p.167; Ralf Elger, *Mustafa al-Bakrī* ,p.40. قارن: الدمرداشي، الدرة المنصانة، 134- 142.

2 مؤلف مجهول (**مخطوطة**)، **كِتاب تاريخ القدس والخَلِيل عَلَيْهِ السّلام** وقد أشرنا في ملاحظة سابقة أن المخطوطة قد صدرت بتحقيق البخيت ونوفان .Oxford, Bodl. Clark 33 نشير أيضا أن الوالي رجب باشا المذكور توفي (1131هـ / 1719م)، عدنان البخيت في مقدمة تحقيقه لتاريخ القدس والخليل عليه السلام، لندن، 2004 يذكر وفق سجل شرعي لمحكمة القدس رقم 209 القسم الأول من الملاحظات أنه توفي عام 1726. وقد ولي دمشق بين 1718م– 1719م، انظر: محمد مطيع الحافظ، **علماء دمشق وأعيانها في القرن الثاني عشر الهجري**؛ ج1، ص407؛ قال في ولاة دمشق: "تولي دمشق في 13 ربيع الأول 1130 هـ/1717م حج بالركب الشامي سنة 1130هـ ، وكان القاضي بدمشق علي أفندي أوليا زاده، وتولي مكانه عثمان باشا أبو طوق في 23 جمادي للمرة الثانية". انظر: **ولاة دمشق في العهد العثماني**، دمشق، 1949،ص57، قام بنشره صلاح الدين المنجد. ورد أيضا ذكره لدى ابن كنان، في مقدمة **المواكب الإسلامية في الممالك والمحاسن الشامية**، دمشق، 1992،ج1: ص56 - ص62.

يشير الباحث محمد عدنان البخيت في مقدمة كتابه الذي ذكرناه أعلاه أن العلاقة قد توثقت بين الوزير رجب باشا ومحمد الخليلي والشيخ البكري بعد توجيه ولاية مصر للوزير عام 1131هـ/ 1719م.

ينوه الشيخ البكري الصديقي إلى مدى اهتمام الوزير في قافلة الحج الشامي، خشية من قطاع الطرق، وكذلك التعميرات والترميميات في الأماكن المقدسة، التي قام فيها في مدينتي القدس والخليل، مثل مقام النبي داود، وشموئيل وغير ذلك من أماكن، ثم لا نغفل إحياء وقف الخليل وإدارة سماط إبراهيم عليه السلام، وهو بمثابة الطعام الذي يقدم للفقراء وغيرهم[1] بعد انقطاعهما مدة من الزمن. تجدر الإشارة أن مخطوطة تاريخ القدس والخليل عليه السلام المذكورة أعلاه تشير إلى أعمال الوزير المذكور التعميرية للاماكن المقدسة في منطقتي القدس والخليل، في فترة السلطان احمد الثالث (1115هـ-1143هـ/ 1703-1730م). وهذا يؤكد ما جاء لدى الشيخ البكري في المخطوطة أعلاه من جانب وأيضا لا نغفل اهتمام السلطة العثمانية في الأماكن المقدسة ليس من الجانب الديني فحسب وإنما كجانب اقتصادي أيضا.

لا شكّ أنّ العثمانيين اهتموا كما اشرنا أعلاه بالصوفية ، وبيان ذلك انتشارها بدءا في فترات السلاطين المختلفة وإن تباينت مواقف تشجيع ودعم الطريقة لدى البعض منهم. وتظهر المخطوطة التي نحن بصددها مدى اهتمام الوزير رجب باشا ليس بالأماكن المقدسة فحسب وإنما بالاستماع إلى حلقات الذكر التي كان يقيمها الشيخ البكري الصديقي أثناء لقائه به، ورد في المخطوطة:" وأمرنا بإحضار إخواننا ومن إلينا ينتمي، من كل قائل في الظل يحتمي...أجلسنا لديه وقربني إليه وأمر بالذكر في الحضير الكبير وجلس هو فوق المصفة ليسمع التهليل والتكبير..."[2]

---

1 انظر: **الخطرات الثانية**، fol. 41r; 44r. قارن: الجبرتي، **عجائب الآثار**، ج1، ص124.

2 انظر: **الخطرات الثانية**، fol. 48v

وقد عاد الشيخ البكري الصديقي إلى دمشق عام (1127هـ/ 1715م) كما ورد في رحلته الثانية إلى بيت المقدس، وهكذا فإنّ رحلته استمرت أكثر من عام.[1]

في عام (1128 هـ/ 1716م) استقام الشيخ البكري في الشام كما يشير في نهاية مخطوطة "**الخطرات الثانية**" ثم توجه لزيارة حلب، ويشير البكري في نهاية المخطوطة إلى اسم الرحلة وهي تحت عنوان "**الحلة الذهبية في الرحلة الحلبية**".[2] ثم توجه نحو بغداد حيث يقول في مخطوطة الخطرات الثانية :"واستقمت في الشام من سنة 1128هـ إلى أن مضى الثلثان من شهر رجب الحرام فتوجهت إلى حلب المعمورة"[3] وفي مخطوطة الحلة الذهبية في الرحلة الحلبية يشير:" كان كثيرا ما يخلج في بالي فهيج أشواقي وبلبالي زيارة بغداد ورجالها الموالي".[4] حيث انتهزها فرصة لزيارة قبر الشيخ الصوفي عبد القادر الجيلاني[5]، ونزل هناك في خلوة واسعة، يذكر في هذا السياق: "وخلت خلوتنا من الأغيار وامتلأت بالأسرار والأنوار".[6]

تظهر مخطوطة "الحلة الذهبية" الزيارات التي قام بها الشيخ البكري للاماكن المقدسة المختلفة في سوريا، نذكر على سبيل المثال مدينة حمص حيث زار قبر خالد بن الوليد، ويمدحه بقصيدة مطلعها:

نارُ شَوقي بِلَوعةِ القَلبِ زيدي في هَوى الفردِ خالدُ بنُ الوليدِ

ولا يغفل أن يذكر بجانب المدينة العرب أو البدو الذين يقومون بنهب الأموال وسرقة قوافل المارة كرصد للواقع في القرن الثامن عشر، ثم مدينة حماه حيث زار جامعها، كذلك المعرة

---

1 انظر: **الخطرات الثانية**، fol. 47v.

2 انظر: **الخطرات الثانية**، fol. 52r.

3 انظر المخطوطة fol. 52r.

4 انظر: **الحلة الذهبية في الرحلة الحلبية**، fol. 52r.

5 هو عبد القادر الجيلاني أو الكيلاني أو الجيلي مؤسس الطريقة القادرية، يعتبر من كبار الزهاد والمتصوفين (ت. 1166م). انظر: الزركلي، **الأعلام**، ج4،ص47. Margoliouth D.S. "Qadiriyya", *EI²* IV Leiden, (1997), pp. 380-384.

6 انظر: **الحلة الذهبية في الرحلة الحلبية** fol. 52v. (نفس مجموع المدينة المنورة) قارن: المرادي، **سلك الدرر**،ج4، ص 191، وكذلك تاريخ الأدب العربي بالألمانية مصدر سابق.

ومدينة حلب حيث زار زكريا عليه السلام ويحيى الحصور ونزل في تكية الشيخ أبي بكر بن أبي الوفا، ثم إلى طرابلس الشام وجبلة وطرسوس، حيث نزل في خلوة مدرسة الحدادين، وفيها أجاز بعض الأتقياء في الطريقة الخلوتية[1] نضيف أنه زار مقام النبي يوشع بن نون عليه السلام في المنية. ثم زار بيروت، ومن هناك توجه مرة أخرى نحو فلسطين فزار عكا وجنين ونابلس ودخل القدس للمرة الثالثة حيث نزل في الخلوة البيرمية، ثم انتقل في أول شهر رمضان إلى خلوة جار الله. وتشير المخطوطة أنه زار مدن الساحل مثل غزة وعسقلان والرملة وعاد إلى دمشق[2]. ويبدو لنا أن الشيخ البكري الصديقي لا تظهر في زياراته ملامح تبعد كثيرا عن العبادة والزيارات لدى أهل السنة، لأنه يهتم بزيارة الأنبياء المذكورين في القرآن من جهة، ناهيك أن الأدعية لدى الأماكن المقدسة لا تخرج عن المقبول في الإسلام السني.

في عام (1129هـ/1717م) عزم عمه على الحج للمرة الأولى فتوجه معه وقد وعده من قبل أن يزوجه ابنته فلم يتم ذلك، حيث رحل إلى بيت المقدس وتزوج هناك. وفي هذه الأثناء أشرنا إلى قدوم الوالي رجب باشا إلى فلسطين، كجانب إداري بعد أن تمّ التعرف عليه من قبل حيث اصطحبه إلى مصر في العام المذكور أعلاه، بعد أن قام بنشر الطريقة في كل من المركزين الهامين دمشق وبيت المقدس.[3]

لقد توجه البكري الصديقي لحلب للمرة الثانية عام (1135هـ/ 1723م) كذلك نحو طرابلس وحمص وحماة، وقد نزل في حماة في بيت السيد يس القادري الكيلاني شيخ القادرية في مدينة حماة واخذ عنه الطريقه القادرية، ثم اتجه من حلب إلى إستانبول حيث وصلها في السابع عشر من شعبان.[4] ونزل فيها في مدرسة سورتي، ثم زار العديد من المدارس، وانتهز الفرصة للتأليف، وكان يجتمع هناك مع شيخه وتلميذه محمد بن أحمد

---

1 انظر: **الحلة الذهبية في الرحلة الحلبية**، fol. 92r-102r.

2 انظر: **الحلة الذهبية في الرحلة الحلبية**، fol. 102r- 132v.

3 انظر: Ralf, Elger. *Mustafa al -Bakrī*, pp.81-84.

4 C. Brockelmann, "al-Bakrī", in: *EI²* I p. 966.

التافلاتي[1]. بعد أن مكث فيها أربع سنين، وفق رواية المرادي، وسنة واحدة حسب الجبرتي في ترجمتيهما للبكري.

إنّ زيارة الشيخ البكري لحلب في المرة الثالثة كانت عام (1139هـ/ 1727م)، ثم توجه نحو العراق فزار مدينة بغداد للمرة الثانية، فنزل في التكية القادرية وكذلك نحو الموصل، وفي هذه الأثناء وصله كتاب من شيخه عبد الغني النابلسي يطلب منه العودة إلى الشام ابتغاء والدته فرجع إلى حلب للمرة الرابعة ومنها إلى مدينة دمشق، حيث نزل في التكية الباذرائية. ثم رحل إلى صفد عام (1140هـ/ 1728م) ومنها إلى القدس حيث عزم منها على زيارة الحجاز لأداء فريضة الحج عام (1145هـ/ 1733م) للمرة الثانية وسلك طريقه للحج من مدينة نابلس إلى المدينة المنورة ومكة المشرفة، وقضى فيها المناسك العامة للحج. وهذا يعني انه بقي في القدس بين الأعوام المذكورة أعلاه.

عاد الشيخ البكري الصديقي إلى القدس ليس لزيارة الأماكن المقدسة بقدر أن عنايته الأساسية كانت ابتغاء نشر الطريقة الخلوتية، وأجاز في القدس للشيخ محمد بن احمد الحلبي المكتبي وجعله خليفة له في القدس، الذي يعد الخليفة الآخر نعني الحفني في مصر.[2] وفي عام (1148هـ/1736م) توجه الشيخ البكري الصديقي لزيارة البلاد الرومية ومن ثم إلى القسطنطينية وهذه تعتبر المرة الثانية التي يزور فيها الشيخ البكري السلطنة العثمانية

---

1 هو محمد بن الشيخ محمد الشهير بالتافلاتي، سكن القدس، وكان يدرس الحديث الشريف والتفسير بالحرم القدسي داخل قبة الصخرة المشرفة، ذهب إلى استانبول وعاد إلى القدس وتولى إفتاء الحنفية في القدس وكانت وفاته سنة 1192هـ/ 1778م. انظر: المرادي، **سلك الدرر**، ج4،ص 102- ص108؛ حسن عبد اللطيف الحسيني (ت.1809م)، **تراجم أهل القدس في القرن الثاني عشر الهجري**، دراسة وتحقيق: سلامة صالح، عمان، 1985، 267- 285.

2 De Jong يشير أن البكري عين خليفة واحدا بعده وهذا الأمر ليس صحيحا فيما ورد في ترجمات البكري لدى المؤلفين مثل المرادي ج4، ص193. انظر: F. De Jong., "Mustafa Kamal al-Din al-Bakrī (1688-1749): revival and reform of the Khalwatiyya tradition", in: Levtzion n. and Voll John O., (ed) *Eighteenth Century renewal and reform in Islam*, Syracuse (1987), p.119.

حيث اجتمع مع التافلاتي المذكور أعلاه، كجانب في تعزيز الطريقة، لكن لا يوجد معلومات لدينا حول أهمية هذه الزيارة. وبعدئذ توجه بحرا إلى الإسكندرية لدخول مصر، حيث انتشرت الخلوتية إلى أن وصل عدد المريدين إلى مائة ألف شخص وفق رواية المرادي. يذكر المرادي والجبرتي أن الشيخ البكري طلب عدم تسجيل أسماء المريدين لأن الطريقة لا تقاس بعدد افرادها "هذا لا يدخل تحت عدد".[1] ولا شك كما اشرنا من قبل أنّ نشر الطريقة بهذا الشكل كان نتيجة لخليفته محمد الحفني[2] الذي عينه خليفة له في مصر، كما فعل ذلك في بيت المقدس كما أشرنا أعلاه. وهذا الجانب يعتبر أمرًا هاما حول نشر فكرة أو عقيدة من العقائد. نذكر أنّ انتشار الخلوتية بعد الشيخ البكري في مصر كانت بمساهمة الحفني.

وفي عام (1149هـ/1737م) عزم الشيخ البكري على الحج للمرة الثالثة، ثم رجع إلى مدينة دمشق حيث كان واليا سليمان باشا العظم وفق رواية ابن كنان في "**المواكب الإسلامية**".[3] ولا توجد معلومات كافية لدينا حول المدة التي مكث في دمشق قبل انتقاله إلى كل من القدس ومصر وهي المحطة الأخيرة في حياته. ففي عام (1152هـ/ 1740م) توجه نحو القدس حيث مكث فيها حتى عام (1160هـ/ 1747م) أي سبع سنوات ومنها توجه إلى مصر وأقبل على الإرشاد بشكل مكثف والناس يقبلون على هذا الأمر. وفي عام (1161هـ/ 1748م) عزم على الحج للمرة الرابعة، وهي بمثابة رحلة الحج الأخيرة له وقد عاد منها إلى مصر حيث سكن بدار عند قبة المشهد الحسيني، فأدركته المنية في القاهرة عام (1162هـ/ 1749م) ودفن بتربة المجاورين كما أشار الجبرتي في "عجائب الآثار من نفس العام كما أشرنا أعلاه.

---

1 المرادي، سلك الدرر، ج4، ص194؛ الجبرتي، **عجائب الآثار**، ج1، ص299-ص300.

2 ولد بحفنة من قرى مصر، ت. 1181هـ/ 1767م). انظر: الجبرتي، **عجائب الآثار**، ج2، ص354؛ المرادي، **سلك الدرر**، ج4، ص192.

3 ابن كنان، **المواكب الإسلامية**، ج1، ص168، حيث ولي دمشق مرتين المرة الأولى عام 1146هـ/ 1733م والمرة الثانية عام 1150هـ/ 1737م.

نتائج الدراسة

لا شك أن الشيخ البكري الصديقي، كان له الأثر الكبير في نشر الخلوتية في الشام بالمفهوم العام والخاص، أي في سوريا وفلسطين، أو في دمشق، بواسطة أتباعه من الطريقة نفسها، حيث دأب على نشر مؤلفاته أيضا في هذا المجال، كأداة لغرس تعاليم الخلوتية في نفوس الأتباع الجدد، وقد لا حظنا أن نشرها لم يواجه عقبات، وهذا يعني لنا أن السلطة العثمانية في استانبول شجعت نشر الطرق الصوفية على اختلاف أنواعها.

وقد استغل البكري في أثناء رحلاته المختلفة زيارة الأماكن والمقامات المقدسة، كنهج وكشرعية لزيارتها رغم معارضة أوساط سياسية دينية في القرن الثامن عشر، لمثل هذه الزيارات، نخص بالذكر أتباع حركة قاضي زادة (ت. 1044هـ/ 1634) في إسناتبول، الذين رفضوا مثل هذا النهج في سنوات الخمسين من القرن السابع عشر[1] وكذلك من يتبع التيار الحنبلي الذين حاربوا هذه الظاهرة بدءا من الفترة المملوكية، وقد ظهر هذا الجانب من خلال مؤلفات ابن تيمية المختلفة.

1 انظر: إحسان أوغلو، **الدولة العثمانية تاريخ وحضارة**، إستانبول، 1999، ص212، قارن:

M. Zilfi, The Politics of Piety: *The Ottoman Ulema in Post-Classical Age Century (1600-1800)*, Minneapolis, 1988, pp. 49-70; ibid, "The Kadizadelis Discordant", in: *JNES* 45 (1988), pp. 251- 263.

نظرة في المعتقدات الشعبيّة في أدب فضائل الشام
قراءة في مخطوطات ومصادر مملوكيّة وأخرى وعثمانيّة

1. مقدمة

من المعلوم لدينا أنّ مصطلح المكان المقدس، يشمل العديد من الأسماء التي تحظى بقدسية ومكانة معينة لدى أبناء الديانات الثلاث الموحدّة.[1] نذكر منها: المقام، المزار، المشهد، الضريح، والتربة، وغير ذلك من الاسماء. إنّ فكرة الاعتقاد بالاضرحة أو الأماكن المقدّسة، تعتبر ظاهرة شائعة في الإسلام، اليهوديّة والمسيحيّة، لكن رافقتها آراء جدليّة في المجالين الفكريّ والعقائديّ، حيث نجد ممن شجع أو عارض وجودها إلى جانب الدين الرسميّ. لكن يبدو أنّ المسألة في الإسلام أكثر تركيبًا بسبب الخلاف بين العلماء حول أمر تقديسها.[2] والإفراط في الطقوس والممارسات الدينيّة الشعبيّة حولها، رغم موقف السنة النبوية، الذي اتضح في العديد من الأحاديث التي تمنع الطقوس بجانب الأماكن المقدسة، حيث ورد في السّنة بالنسبة لأهل الكتاب واتخاذ قبورهم مساجد، قوله عليه السلام: "لَعَنَ الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد".[3]

---

1 نخص بالذكر المقامات في فلسطين خاصّة وبلاد الشّام عامّة. ينظر: Canaan, T., *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestin*, pp. 47-77; Goldziher, I., "Veneration of Saints in Islam", in: *Muslim Studies*, pp. 255-341. **מצבות קודש בארץ ישראל**, וילנאי, ז., ירושלים, 1986, א, עמ' 50- 112. قارن: جوزيف ميري، حول تقديس الأماكن المقدسة لدى المسلمين واليهود في سوريا: Meri. J., *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, 12-59.

2 نذكر ممن عارض العبادة لدى الأماكن المقدسة، ابن تيمية، راجع: كتاب الزيارة، ومجموع فتاوى ابن تيمية مجلد 27 الخاص بالزيارة، وممن عارض آراء ابن تيمية، نذكر تقي الدين السبكي (ت. 1355م)، راجع **شفاء السقام في زيارة خير الأنام**؛ وما يجذب النظر وجود مؤلفات تعارض أخرى فالمقدسي الحنبلي (ت. 1343م) يرد على السبكي في كتابه **الصارم المنكي في الرد على السبكي**.

3 أخرجه **البخاري** في كتاب المغازي: باب مرض النبي عليه السلام ووفاته 8: 140؛ **ومسلم** في كتاب المساجد ومواضع الصلاة 1: 376؛ كما أشرنا أعلاه هناك روايات عديدة للحديث، منها "**لعنة** الله على اليهود والنصارى اتخذوا قبور انبيائهم مساجد مما صنعوا"، أخرجه البخاري في كتاب الصلاة 1: 532؛قارن: **تلخيص الحبير**، 2: ؛126**خلاصة البدر المنير**، 1: 268؛**تغليق التعليق**، 2: 228؛ ومنها : " قاتل

أما بالنسبة لمصدر العبادة لدى المقامات والأضرحة أو الآثار، فيصعب علينا تحديد هذه الظاهرة، فهل تتعلق بالفطرة لدى أبناء الديانات الموحدة في إطار ما يُسمّى الدين الشعبي؟(popular religion, popular belief, popular culture) يشير الباحث موشي شارون في هذا السياق: "إنّ الإسلام لا يختلف في هذا الموضوع عن بقية الديانات، ففكرة البعد بين الإنسان والله في إطار الدين الرسمي لا تختلف أو تقلّ عن اليهوديّة، لكن مقابل الدين الرسميّ في الإسلام تطور إلى جانبه ما يسمى الدين الشعبيّ".[1]

ومهما تعددت الآراء واختلفت الاتجاهات لدى الباحثين في هذا المجال، فما زالت ظاهرة الاعتقاد بقوة الأضرحة راسخة بصورة نسبية في العالم الإسلامي نخص بالذكر فلسطين وسوريا والعراق ومصر وشمال إفريقيا بشكل خاص، وغيرها من البلدان الإسلامية.

إنّ فكرة تقديس الأماكن المقدسة والتبرك والتوسل بالمشاهد والآثار المتعلقة بنبيّ أو ولي مبعثها، أنّ المؤمن يرى بالولي أو المكان المقدس كواسطة بينه وبين الله، حتى يظن البعض أنهم ينقلون دعاءهم إلى الله.

لا شكّ أننا بحاجة إلى دراسة شاملة تعالج الاعتقاد بالأماكن والمقامات المقدسة في الإسلام، وما صدر حتى الآن من دراسات، يعتبر قليلا نسبيا في هذا المجال نذكر على سبيل المثال: دراسات الباحثين مع مطلع القرن العشرين، (جولدتسيهر، ميخائيل فنتر ميكاون، كاهلة، جوزيف ميري، يوسف سدان)، وغيرها من الدراسات.[2]

الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور انبيائهم مساجد" أخرجه البخاري في كتاب الصلاة 1: 532؛ **وأحمد في المسند**، 2: 284؛ **والنسائي في المجتبى**، 4: 95 ؛ **وأبو داود في السنن الكبرى** 4: 80؛ **وأبو يعلى في** المسند 10 : 221؛ ومنها، " لعن الله زائرات القبور والمتخذين عليها المساجد والسرج" **أخرجه أبو داود في كتاب الجنائز** 3 : 218؛ **والترمذي في كتاب الصلاة** 2: 136.

1 שרון, מ., הקדמת חוברת "**דת ופולחן**", 117-118, עמ', 11 .

2 انظر: Goldziher, I., "Veneration of Saints in Islam", pp. 255-300; "The Cult of saints in Islam",pp. 120-302; Kahle, P., *Gebräuche bei den Moslemischen heiligtümern in*

لقد شهدت الفترة المملوكية معارضة ملحوظة بالنسبة لتقديس المقامات والأماكن المقدسة في الإسلام، تجلّى ذلك بالموقف الصريح الذي أظهره ابن تيميّة (ت1328م) وقسم من تلاميذه (القليل ممن يمثل التيار الحنبلي) الذين ساروا على نهجه وموقفه منها، في ظلّ انتشار تقديس الآثار والمقامات والاضرحة، وما يرافق ذلك من عبادات في أماكن معينة من العالم الإسلامي.

فقد اعتبر زيارة النبي عليه السلام معصية، فهو يضعّف الأحاديث الخاصّة بالزيارة.[1] لكن السفر إلى مسجده وزيارة قبره ضمن مناسك الحج يعتبر ذلك أمرًا مستحبًّا.[2]

---

palästine,pp. 139-78; Mecown, C. C., "Muslim Shrines in Palestine", pp. 47-68; Meri, J.,"The Islamic Cult of Saints Medieval Popular Culture", pp. 34-56; Fredric De J., "Cairene Ziyara-Days: A Contribution to the Study of Saint Veneration in Islam",pp. 26-43; *Encyclopaedia Britannica*, Saints, pp.886-888; Winter, M., *Egyptian Society Under Ottoman Rule 1517-1798*, Part VI; Canaan, T., *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, pp. 10-47; Sadan, J., "On Tombs and Holy Writ", pp. 171-194.

1 يحتجّ ابن تيمية على ذلك بدلائل منها حديث شد الرحال"لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجدي هذا" وقد ناقش الباحث قسطر هذا الحديث: Kister, M. J., "You Shall Only Set out for Three Mosques", pp. 173-196. يقول في **كتاب الزيارة**: "وما ذكروه من الأحاديث في زيارة قبر النبي صلّى الله عليه وسلم فكلها ضعيفة باتفاق أهل العلم بالحديث، بل هي موضوعة لم يرو أحد من أهل السنن المعتمدة شيئا منها،ولم يحتج أحد من الائمة بشيء منها، بل إن مالك إمام أهل المدينة النبوية الذين هم أعلم الناس بحكم هذه المسألة كره أن يقول الرجل: زرت قبر النبي، ولو كان هذا اللفظ معروفا عندهم أو مشروعا أو مأثورا عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكرهه عالم المدينة، (من هذه الأحاديث: (من حجّ ولم يزرني فقد جفاني)؛ (من زار قبري فقد وجبت له شفاعتي). يراجع: ابن تيمية، **كتاب الزيارة**، 11؛ **الفتاوى الكبرى**، 5: 39 ؛مجموع فتاوى ابن تيمية، 27: 25 – 27 ، 216 – 219.

2 يراجع: ابن تيمية، **الجواب الباهر في زوّار المقابر**، 29 ،32 ،38؛ **قاعدة في زيارة بيت المقدس** Matthews, Ch., p. 9 ، وفي **الجواب الباهر**، يقول بالنسبة للزيارة البدعية "حتى أن أبا هريرة سافر إلى الطور الذي كلم الله عليه موسى بن عمران عليه السلام فقال له بصرة بن أبي بصرة الغفاري: لو أدركتك

وحاول ابن تيمية الردّ على كلّ من يعظم المشاهد وبعض الآثار المقدسة، ورد لديه: "وما يذكره بعض الجهّال فيها من أنّ هناك أثر قدم النبيّ صلى الله عليه وسلم أو أثر عمامته أو غير ذلك فكلّه كذب... وليس ببيت المقدس مكانا يقصد للعبادة سوى المسجد الأقصى"، ويضيف: "وفي مسجد قبلي دمشق يسمى مسجد القدم يقال: إنّ ذاك أثر قدم موسى عليه السلام وهذا باطل لا أصل له ولم يقدم موسى دمشق ولا ما حولها".[1] رغم ذلك فإنّ الفترة المملوكيّة والفترة العثمانيّة شهدتا مواصلة زيارة قبور الأنبياء والأولياء والصالحين، كما سنوضّح ذلك من خلال المخطوطات والمطبوعات في أدب فضائل الشام، وقد تجلّى ذلك من خلال أدب الزيارات للأضرحة والأماكن المقدسة، وكذلك كتب المؤلفين، وأحيانا بواسطة دورة الولاة المحليين نخص بالذكر فلسطين.[2]

قبل أن تخرج لما خرجت، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "لا تعمل المطي إلا إلى ثلاثة مساجد:المسجد الحرام ومسجدي ومسجد بيت المقدس." يراجع الجواب الباهر، 33.

1 انظر: Ch. Matthews **قاعدة في زيارة بيت المقدس**، 12 – 13 حول بيت المقدس، **اقتضاء الصراط المستقيم**، 318 حول مدينة دمشق. ولم يغفل ابن تيمية أماكن تقدس امرا آخر مثل الأشجار والعيون، انظر: يراجع: ابن تيمية، **كتاب الزيارة**، 14 – 15؛ 51؛ هناك إشارة أيضا لديه في الكتاب نفسه أن الصحابة لم يستحبوا السفر لآثار الأنبياء ولا قبورهم ولا مساجدهم، يراجع الكتاب 16. قارن: Taylor, Ch., *Ziyara and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt* ,pp. 62-79. انظر ايضا: וינטר, מ., חיי הדת בדמשק הממלוכית וגבולות הסובלנות הדתית, עמ', 211- 234; ט. הלר, ד., דת וחברה בסוריה מנור אלדין ועד הכיבוש המונגולי, פרק 1.

2 انظر على سبيل المثال، ابن الزيات (ت. 1411م)، **الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة**؛ عبد الغني النابلسي، الحضرة الأنسية في الرحلة القدسية؛ البكري الصديق، (ت. 1749م)ن **الخمرة المحسية في الرحلة القدسية**؛ موفق الدين بن عثمان، **مرشد الزوار إلى قبور الأبرار**؛مؤلف مجهول (ت. القرن الثامن عشر)، **تاريخ القدس والخليل عليه السلام**، (حققه عام 2004 محمد عدنان البخيت (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي ويشير بأن مؤلفه محمد بن محمد الخليلي- ت. 1734م) وهو بمثابة كتاب دورة يظهر من خلاله زيارة الأماكن المقدسة في منطقتي القدس والخليل، بواسطة الوالي رجب بااشا (ت. 1719م) والي المنطقتين في فترة السلطان أحمد الثالث الذي حكم بين عامي (1703- 1730)؛ Rafeq. A. K. *The Province of Damascus 1723- 1783*, pp. 21-23. يشير في الكتاب حول دورة الولاة العثمانيين في الشام.

2. بالمقارنة مع أوروبا، تطورت أيضًا ظاهرة زيارة الأضرحة المقدسة لديهم، نخصّ بالذكر زيارة سانتياغو (Santiago) أو القدّيس يعقوب في مدينة غليسيا الإسبانيّة، الذي اعتبر مركزًا مقدّسًا هامًّا من الجانب الدينيّ والروحانيّ، للاسبانيين وللأوروبيين، ولا شكّ أنّ الناحية الهامة في هذا المضمار التشابه بين الشرق والغرب في هذا الشأن في القرون الوسطى، بين أوروبا في القرون الوسطى والمملكة المملوكية والعثمانية، لكن ليس هذا الإطار لمناقشة هذه المسألة قدر إبداء ملاحظة عابرة، لأنّ الأمر ليس في إطار دراستنا، لكن الجانب الهام في زيارة الأماكن المقدسة لدى الاوروبيين، هو الجانب الروحاني المتمثّل بالدعاء وإقامة الطقوس الدينيّة بجانب المقامات المقدسة، ولا نغفل الجانب الاقتصاديّ، المتمثّل بالفائدة الإقتصاديّة العائدة على المدينة التي يقع فيها المقام مثل ضريح القديس يعقوب المذكور أعلاه، والمدن التي يمرّ بها الزائرون للوصول إلى هذه المدينة، وهذا يتشابه نسبيّا مع قافلة الحج الشامي في الفترة العثمانية، والتي كانت تمر بمناطق معينة تعود بالفائدة الإقتصاديّة على السكان المحليين إضافة إلى سكان مكّة والمدينة، اعتمادًا على دراسة الباحثة سورَيا فروقي.[1]

3. المعتقدات الشعبية في أدب فضائل الشام.

سنتناول في هذه المقالة، مسألة المعتقدات الشعبية، أو الطقوس الفولكلوريّة الأخرى، من خلال أفعال وممارسات وردت في مؤلفات فضائل الشام في الفترتين المملوكية والعثمانية، مثل: ظاهرة التبرك بالمقامات، وطلب الشفاء لدى زيارة الوليّ أو النبيّ، وتحقيق الرغبات الخاصّة في المجالات الحياتية والروحانية. قد يصعب على الباحث أحيانا تحديد الفكرة

---

1 انظر: Housley. N., "Pilgrimage Western European", pp. 655-662; Melczer, W., *The Pilgrim's Guide to saintiago de Compostella*, pp. 82-121; Webb, D., *Pilgrims and Pilgrimage in Medieval West*, pp. 50-80; James Howard-Johnston J., and Hayward P. A., *The Cult of Saints in Late Antiquity and Middle Ages*, pp. 62-90; Faroqhi, S., *Pilgrims and Sultans: The Hajj Under Ottomans 1517-1683*, pp. 74-92; Yves, Bottineau, *Les chemins de saint Jacques*, pp. 14-30.

المتعلّقة بالتراث الشعبي القديم، خاصّة في مضمار المعتقدات من ناحية أو ما يخصّ موادّ فولكلوريّة معيّنة، ربّما لأنّ الخيال الإنساني يلعب دورًا كبيرًا في هذ المضمار. ونظنّ أنّ المقصود بالمعتقدات، الأفكار التي تؤمن بها طبقة إجتماعيّة معيّنة، مهما إختلفت هويّتها الثقافيّة (ريفيّة اومدنية)، بالنسبة لجوانب ترتبط بالعالم الخارجي للإنسان، أو العالم الذي يفوق الطبيعة البشريّة. ومهما يكن من أمر، فان هذه المعتقدات لم تحظ بأيّ شكل من الإشكال بتقدير واحترام المؤسّسة الدينيّة الرسميّة.[1]

لا شكّ لدينا أنّ وجود ظاهرة المعتقدات تعتبر قديمة في بلاد الشّام، فمن جانب نظنّ أنها نشأت بصورة عامّة من خلال الديانات السماويّة الثلاث، لكن هناك من المعتقدات، التّي تبدو سابقة العهد في أصولها لدى أبناء هذه الديانات.[2] خاصّة إذا أدركنا العلاقة الأساسيّة بين المعتقدات والدين، وتلاحظ الباحثة (Granqvist) أنّ اختلاط التقاليد الإسلاميّة والمسيحيّة في بلاد الشام وخاصةً فلسطين، ليس أمرا نادر الوجود، لتوفر نواح مشتركة بينهما نخص بالذكر عبادات واعتقادات شعبيّة في أماكن مقدّسة على اختلاف أنواعها ومكانتها في الدّيانتين المذكورتين أعلاه.[3] ومن المعلوم لدينا أيضا أنّ ما يسمّى "الإستعارة الثّقافيّة بين الشعوب" تلعب أيضا دورًا أساسيًّا في هذا المجال، فهناك بعض المعتقدات الشّعبيّة التي يمكن أن تنقل من شعب لآخر بصورة مباشرة أو غير مباشرة، بالرغم أنّ الباحث لهذا الموضوع يصعب عليه في بعض الأحيان تحديد تأريخ وجود وخلق هذه

---

1 إنّ مثل هذه الموادّ التي شاعت منذ القديم كان يطلق عليها اسم خرافات أو خزعبلات، Supersitions ثم أصبحت تسمّى Folk Beltf وأصبحت تسمّى اليوم بالألمانيّة Volksglaube بعد أن كانت تسميتها Aberglaube .

2 Taylor. Edward Burnett, *Primitive Culture*, p. 100; Meri, J., "Sacred Journeys to Sacred Precincts: The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria", Chapter 3. يقارن أيضا: مجموعة من العلماء، **أساطير العالم القديم**، ترجمة أحمد عبد الحميد يوسف، 269؛ أحمد شلبي، **مقارنة الأديان** (أديان الهند الكبرى) 4: 620؛ محمد خليفة حسن، **تاريخ الأديان**، 63.

3 Granqvist. H., *Birth and Childhood among the Arabs*, P. 127.

المعتقدات في البيئات الشعبيّة وغير الشعبيّة، لكن بسبب التقارب الثّقافي بين المعتقدات في الشّرق، نذكر على سبيل المثال الثقافية الفارسيّة واليونانيّة وغيرهما، فربما نجد تأثيرا لهذه الثقافات على المعتقدات لدى البيئات الشعبيّة في المجتمعات الشرقيّة.

وفي دراستنا هذه سنحاول تناول هذه المسألة كما ظهرت في مؤلفات ومخطوطات "فضائل الأرض المقدّسة" (الشّام)، وما تتضمن هذه المؤلفات من روايات وأحاديث رسمية دينية من جهة، وروايات غير رسمية، ومدى انسجامها مع طبيعة أدب فضائل الأرض المقدّسة، في الفترتين المملوكيّة والعثمانيّة.[1]

قد تكون الزّيارة للأماكن المقدّسة، نخصّ بالذكر الأضرحة، هي الأمر الأساسيّ التي تظهر من خلالها المعتقدات الشعبيّة العامّة، لكن هناك طرق أخرى لظهورها، مثل سرد رواية أو حديث معيّن يُنسب لنبيّ أو وليّ أو صحابيّ . لكن الجانب الهام في هذا المضمار شكل ظهور هذه المعتقدات، وهي متنوّعة نسبيا كما نلاحظها في مادّة فضائل الشّام، نذكر على سبيل المثال الطقوس الدينيّة التّي ترافق الزّيارة للأماكن المقدّسة، أو وجود ظاهرة غير طبيعيّة، تَفُوق تصوّر خيال الإنسان، وما يرافق ذلك من جوانب دينيّة وعقائدية معيّنة.[2] في مجال المعتقدات الشعبية نذكر الأمثلة التالية:

---

1 يذكر توفيق كنعان :"إنّ الدين الشّعبي يثير اهتمامنا من حيث أنّ المسألة هي كما يقول كوندر: إنّه في العبادة في تلك المقامات تتبدّى شخصيّة ديانة الفلاحين. إن بعض المسلمين يقضون حياتهم دون أن يدخلوا المسجد، ونراهم منجذبين إلى فكرة أنّ القدّيس يحمي القرية أكثر من الله أو النبيّ محمّد. وأنّ ذلك لا يدهشنا، فهؤلاء الفلاحون الفلسطينيون هم ورثة وأحفاد الوثنيين من سكّان فلسطين في فترة ما قبل التوراة، الذين بنوا الأماكن العالية الأولى. يراجع: Canaan. T., *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, p. 291.

2 هناك اعتقادات ترتبط بأشجار وأحجار وعيون ماء وغير ذلك من الأمور الماديّة: انظر: Canaan. T., *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*,pp .85-102; Goldziher, I., "Veneration of Saints in Islam", p. 283; עמר, זהר., פולחן עצים ליד קברי קדושים במסורת היהודית והמוסלמית, עמ', 155, قارن: Meri, J., "The etiquette of devotion in the Islamic Cult of Saints", pp. 263-286. قارن أيضا- Mcpherson, J. W., The Moulids of Egypt, pp. 92-113.

3.1 التبرّك (البركة): يعتبر التبرك أحد مظاهر المعتقدات الشعبيّة في الإسلام ولدى أبناء الدّيانات الأخرى، يبرز ذلك في إطار شكل من الأفعال الّتي تقوم بها فئة معيّنة من الناس أثناء زيارتها للمكان المقدّس، بغية الحصول على البركة، مثل لمس الضّريح، أو في بعض الأحيان تقبيله، أو إستخدام الزّيت في المقام من قبل الزّائر لتكون البركة دائمة. ولا نغفل في بعض الأحيان شرب الماء فيما إذا احتوى المكان على نبع ماء لنفس الهدف.[1]

تجدر الاشارة أنّ هذا السّلوك الإجتماعيّ يعتبر سلوكا قديما ضمن العادات الشّائعة في الشّرق، وما زال الكثير من الناس في مصر والمغرب وفي الشام، وأماكن أخرى راجت فيها مثل هذه الإعتقادات، يتبركون من المزارات المختلفة سواء أكان الأمر متعلقا بمقام وليّ أو نبيّ أو أيّ مكان مقدّس آخر يُعتقد أنّه يجلب البركة للزائر.[2] قبل الشروع في عرض نماذج من أدب فضائل الشام وكتب الزيارات بخصوص هذا الموضوع لا بدّ من الإشارة أنّ البركة لا يحصل عليها الزائر من الأولياء والموتى وإنما من الأحياء، كما هو الحال عند الحصول على البركة من مشاهير شيوخ طرق الصوفيّة، حيث نجد مثل هذه الظواهر في بعض أجزاء العالم الاسلامي (فلسطين مصر والمغرب)، نذكر على سبيل المثال لمس وتقبيل يد الشيخ،

1انظر:.Canaan. T., *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, pp.99-100. جاء في مادّة بركة في دائرة المعارف الإسلاميّة "كلمة عربيّة كان لما اتصل بها من معنى شأن كبير في الخرافات عند المسلمين وأصبحت أداة سحريّة يتوسّل بها إلى حسن الطالع على اختلاف أشكاله وإلى شفاء الأمراض وإبراء العاهات ولا يكون التوسّل بها إلى الله وحده بل يتوسّل بها أيضا إلى الأولياء وإلى الأشياء المفروض في أنها تمنح البركة. انظر مادّة بركة في المصدر المذكلر أعلاه. يشير الباحث جوزيف ميري ان البركة تعتبر الامر الاساسي في المعتقدات بسبب ذكر البركة في القرآن واركان الاسلام الخمسة، انظر: Meri. J., *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, pp. 17-20; 63-64.

2 انظر: سوزان السعيد يوسف، **المعتقدات الشعبية حول الأضرحة اليهوديّة**، 56 حيث تشير الكاتبة إلى معتقدات يهوديّة قديمة تتعلّق بالأنبياء، قارن أيضا عن المعتقدات بهذا الخصوص بالنسبة ليعقوب أبي حصيرة لدى اليهود المصريين، 146-147؛ هاشم عثمان، **مشاهد ومزارات ومقامات آل البيت في سورية**، 43 – 45 Bowen, J., "Graves, Shrines and Power in a Highland Sumatran Society", pp.3-13; Faroqhi, S., "Sainthood as Means of Self-Defense in Seventeenth-Century Ottoman Anatolia", pp. 193-208.

أو الحصول على رُقًى من صُنْعِه لشفاء الأمراض المستعصية، أو لمنع الحسد وغيرها من الإعتقادات. وهذا ما جعل الباحث (ج. شيلهود .Chelhod. J) إلى الاشارة بأنّ الإسلام يقبل مظاهر التقديس عند بعض الأشخاص الذين وهبهم الله مكانة خاصة، لكن يضيف بأنّ الإسلام ينكر بالمقابل تقديس الأشخاص.[1]

أمّا الأمثلة المطروحة فهي كالتالي ذكره: ورد لدى برهان الدين الفزاري (ت 1329م) في كتابه (باعِث النُّفوس إلى زِيارة القدس المَحْروس) رواية تبين حلول البركة في الشخص، إذا شرب من بعض عيون الماء المقدّسة. يقول الفزاريّ: "قال ومن شرب من أربعة أعين حرّم الله تعالى بدنه على النار، من عين البقر التي بعكا، ومن عين الفلوس التي ببيسان ومن عين سلوان التي ببيت المقدس، ومن عين زمزم التي بمكة المشرّفة والله أعلم" .[2]

وقد يكون التبرك من بئر ماء يقع بجانب المكان المقدس، نأخذ على سبيل المثال ما ورد لدى مصطفى بن كمال الدين البَكْري الصِّديقي (ت1749م) في مخطوطة (لَمع بَرْق المقامات العِوال في زيارة سيدي حَسَن الرّاعي وولده عَبْد العال) بالنسبة للتبرك ببئر ماء يقع بجانب ولد ابن راعي الكليم المذكور في العنوان (أي راعي موسى عليه السلام)، يقول المؤلف: "ثمّ بعد أن صلينا ظهر ذلك اليوم السعيد، بزيارة هذا الإمام المقدام الهمام الفريد، نزلنا البئر المعلوم للزوار بقصد المعاينة والتبرك بالآثار".[3]

---

1 Chelhod. J., *Les structures du sacré chez les Arabes*, p.194; Meri, J., "Aspects of Baraka and Ritual devention Among Medieval Muslims and Jews", pp. 46-69.

2 انظر: **فضائل ابن المرجى**، فقرة 399؛ الفزاريّ، **باعث النفوس**، 81؛ **كتاب الإشارات**، للهروي، 22 ؛ **الأنس الجليل**، 1: 211؛ مؤلف مجهول، مخطوطة **تأريخ القدس والخليل**، ورقة 28 وجه؛ النابلسيّ، **الحضرة الأنسية**، 188 ؛ קוך, יואל., הגיאמע, קבר צאלח ועין אלבקר בעכו בימה״ב עמ׳, 105.

3 انظر:البكري الصديقي، مخطوطة **لمع برق المقامات العوال في زيارة سيدي حسن الراعي وولده عبد العال**، ورقة 80 وجه. قارن عبد الغني النابلسي، **الحضرة الأنسية في الرحلة القدسية**، بالنسبة لقبر الراعي، 233 .

في إطار فضائل الشام بالمفهوم الضيق، ورد لدى البصروي (ت1606م) في (تُحْفَة الأنام في فضائل الشام) ظاهرة التبرك من بئر قام بحفرها الشيخ أرسلان (ت. 1155م)بيده يقول المؤلف: "وحفر البئر الذي هناك بيده وكان أهل تلك الناحية يشربون منها للبركة".[1]

نضيف شكلا آخر من اشكال التبرّك الذي يرتبط بالاشجار المقدسة التي تقع بالقرب من بعض الأماكن المقدسة. وفي الحقيقة أنّ قداسة الأشجار لا تنبع كونها شجرة، وإنما تستمد قدسيتها بسبب المكان المقدس الذي تجاوره، لذا تحظى هذه الأشجار باحترام وتقدير الزائرين، ويعتقد الكثير أن من يؤذي هذه الأشجار سيعاقب من قبل الولي.

ومن المعلوم أنّ ظاهرة تقديس الأشجار تعتبر ظاهرة عامة في ثقافات وحضارات مختلفة، ويرى الباحث (זהר עמר) أنّ هذه الظاهرة كانت معروفة في الفترة التوراتية، لكن مع انتشار المسيحية في الفترة البيزنطية قلّ تقديس هذه الأشجار. وبالنسبة للمسلمين واليهود فقد كانت هذه الظاهرة مشتركة لديهما في القرون الوسطى، بالرغم أنّ الدين الرسمي في الديانتين حارب هذه الظاهرة، إلا أنّه لم يستطع منع المعتقدات الشعبية في هذا المضمار.[2]

لقد أشار الباحث جولدتسيهر إلى ضرورة عدم الخلط بين الأشجار التي ترتبط بالأولياء، وبين الأشجار التي تسكنها العفاريت، وهذا ما نوه به توفيق كنعان، أنّ ثمة بعض الأشجار يسكنها الجن والعفاريت، مثل التين الأسود والخرّوب.[3]

ومن الأشجار المقدسة نذكر على سبيل المثال، شجرة البلوط والزيتون والبطم. لكن هناك من اعتبر الخروب كشجرة مقدسة. لتوضيح النقطة التي نحن بصددها نذكر المثال التالي

---

1 انظر: البصروي، **تحفة الأنام في فضائل الشام**، 183.

2 עמר, ז., פולחן עצים ליד קברי קדושים במסורת היהודית והמוסלמית, עמ', 151– 160, راجع القائمة في نهاية المقال بالنسبة للأشجار المقدسة في الإسلام واليهودية עמ', 161 – 162.

3 انظر: Canaan.T., *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*,pp. 69-71; I. Goldziher, "Veneration of Saints in Islam", pp.316-319. يذكر الباحث جولدتسيهر على سبيل المثال على الطريق في دمشق ما يسمى "ستي زيتون" وتذهب النساء للتبرك من هذه الأشجار، ويشير ايضا إلى وجود هذه الظاهرة في مصر، بالنسبة لقدسية بعض الاشجار وكذلك الأمر في شمال افريقيا. בן עמי, י. הערצת הקדושים בקרב יהודי מרוקו, עמ', 77 .

من مخطوطة (الخَمْرة المَحْسِيّة في الرِّحلة القُدسيّة)، للبَكْرِي الصِّديقي، حول شجرة الخروب، وهي شجرة لم يرد ذكرها في القرآن الكريم والتوراة، يقول الصديقي أثناء زيارته لقرية عورتا: "عورتا قرية في طريق القدس من نابلس بها مغارة فيها يوشع بن نون ومفضل ابن عم هارون، ويقال بها سبعون نبيا، وقال الحنبلي (يقصد مجير الدين الحنبلي العليمي ت1521م) في تأريخه: ودفن يوشع بن نون في قرية كفل حارس من أعمال نابلس، وقيل إنه مدفون في المغارة، انتهى. فزرنا بها سيدنا المفضل وقبره عليه شجرة خروب، فأكلنا منها تَبرُّكًا قاصدين إشفاء أحزان وكُروب".[1]

وقد أورد عبد الغني النابلسيّ (ت1731م) هذه الشجرة في (الحَضْرة الأُنْسِيّة في الرِّحلة القُدسِيّة) أثناء زياره لقبر سلمان الفارسي في جبل الطور يقول: "فزرنا قبر سلمان الفارسي الصحابي وعلى يمين الداخل إلى داخل ذلك المسجد شجرة كبيرة من الخرنوب وتسمى خرنوبة العشرة".[2]

ومن الملاحظ أنّ الأشجار التي حظيت بقدسية لدى المسلمين لم تظهر بصورة بيّنة في أدب فضائل الشام في القرون الوسطى والفترة العثمانية، ويبدو أنّ هذه الظاهرة لم تكن منتشرة في الفترتين المذكورتين أعلاه، بالمقارنة مع اشكال عبادات شعبية أخرى خاصة بما يتعلق بقبور الأنبياء والأولياء.

وفي الفترة العثمانية نذكر شكلا آخر من صور التبرّك ورد حول آثار الصالحين، نذكر على سبيل المثال، مشهد رأس الحسين في عسقلان، ويبدو أنّ الكاتب قد رأى ما يفعله الناس من سلوكيات بالنسبة للتبرك، ورد لدى مؤلّف مجهول (ت القرن الثامن عشر. م) في

---

1 انظر: مخطوطة **الخمرة المحسية في الرحلة القدسية**، ورقة27وجه. لكن ما يجذب النظر أن الفكرة التي وردت في الرواية أعلاه لا تتناسب والفكرة التي أدلى بها كل من الباحثين جولدتسيهر وكنعان بالنسبة لشجرة الخروب التي تتعلق بالجن والعفاريت، فهل يمكن التبرك منها. قارن **الإشارات إلى معرفة الزيارات للهروي**، 24. انظر بالنسبة للأشجار: יוסף. ס., עצים ואגדות וקברי קדושים, עמ', 147– 159; יערי , א., אגרות ארץ ישראל, עמ',81; מסעות ארץ ישראל ,עמ', 92 .

2 انظر: عبد الغني النابلسي، **الحضرة الأنسية في الرحلة القدسية**، 203. ومن الملاحظ أن التسمية وردت تحت اسم الخرنوب.

مخطوطة (تاريخ القدس والخليل عليه السلام)، حيث يشير الكاتب إلى تبرّك الناس من هذا المشهد في عسقلان، يقول: "كان يقال لها عروس الدنيا لحسنها ولها سوران وهي ذات بساتين وثمار، بها مشهد رأس الحسين رضي الله عنه وهو مشهد عظيم وفيه ضريح الراس والناس يتبركون به".[1]

من خلال اطلاعي على المخطوطات المختلفة والكتب المطبوعة منها، لاحظت أنّ مؤلفات الفترة المملوكية لم تحفل بظاهرة التبرك والزيارة، قدر اهتمام المؤلفين في جمع الأحاديث بالنسبة لفضائل الشام، بينما مصادر الفترة العثمانية حفلت بهذه النقطة بصورة واضحة، نخصّ بالذكر كتب الزيارات والرحلات إلى الأماكن المقدسة في إطاري مركزي بيت المقدس ودمشق.

3.2 الإسْتِسْقاء: من المعروف أنّ الإستسقاء من العبادات التي سبقت الإسلام، نخصّ بالذكر الفترة الكنعانية أو الفترة الجاهلية.[2] وكما نعلم فإن هذه الظاهرة، كانت معروفة في الاسلام، اليهودية والمسيحية، حيث تقام في أوقات القحط، صلاة لطلب المطر عند طول إنقطاعه، وبالنسبة للمسلمين فمن المعروف فإنّ الرسول صلّى الله عليه وسلّم، استنّ صلاة خاصة بالإستسقاء في السنة السادسة للهجرة، على حد قول الطبري (ت 923م) في كتاب التاريخ، كسنّة نبوية كما ورد في كتب الحديث القديمة والمتأخرة.[3] وهناك الكثير من الروايات التي تشير إلى ممارسة البعض من الصحابة أو الخلفاء المسلمين في فترات زمنية

---

1 انظر: مخطوطة **تأريخ القدس والخليل**، ورقة 27 ظهر.

2 انظر: مادّة **"إستسقاء" و"زيارة" في دائرة المعارف الإسلاميّة**، الأولى لبيل، والثانية لوينسنك؛ جواد علي، **المفصل في تأريخ العرب**، 6: 221؛ مسعود، **الأساطير والمعتقدات العربية قبل الإسلام**، 51-57.

3 انظر: الطبري، **تأريخ الطبري**، 2: 642؛ قارن: **صحيح البخاري**، 1: 341 روى البخاري أحاديث شريفة بالنسبة للطرق التي كان الرسول صلى الله عليه وسلم يسلكها عند الدعاء كقوله في دعائه:"اللهم اسقنا، اللهم اسقنا ، اللهم اسقنا"، وقد ورد ذلك في الصحيح **"كتاب الاستسقاء"**1: 255– 264؛ **الأم**، 1: 193؛ **سنن الدارمي**، 1: 433؛ **صحيح مسلم**، 2: 611؛ **مصنف عبد الرزاق**، 3: 83؛ الأنصاري، **حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب**، 1: 567 باب صلاة الاستسقاء.

مختلفة صلاة الإستسقاء كما سنبين ذلك من خلال الأمثلة التي نقتبسها من مؤلفات فضائل الشام.

وفي القرون الوسطى تشير بعض المصادر المملوكية خاصة التاريخية منها إلى وجود هذه الظاهرة في مصر، حيث كان العلماء المسلمون في مدينة القاهرة، يقودون هذه الشعائر الدينية، في "جبل المقطم" بعد أداء الصلاة في مساجد القاهرة.[1] لكن المسألة قد تخرج عن إطارها الدينيّ الرسميّ عندما يتوسل المصلون لدى قبور الانبياء والاولياء بغية إنزال المطر، ذلك لأن طلب الغيث يكون من الله. يقول ابن تيمية في هذا المضمار: "قال عمر إنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا وكان المسلمون يستسقون بالنبي في حياته، ولم يذهب أحد من الصحابة إلى قبر نبي أو غيره، يستسقى عنده وليس به"[2]

لتوضيح هذا الجانب، نذكر بعض الامثلة مما ورد في مصادر الفترتين المملوكية والعثمانية، ورد لدى مؤلف مجهول (ت. القرن الثالث عشر) في مخطوطة (كتاب في فضائل بيت المقدس وفيه كتاب في فضائل الشام)، في حديثه عن جبل قاسيون[3]، يقول

---

1 انظر: ابن اياس، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**،1: 130، ابن الوردي، **تتمة المختصر في أخبار البشر**، 2: 283؛ المصري، **تبصير الاصدقاء بصلاة الاستسقاء**، 34-36. قارن: Shoshan, B., *Popular Culture in Medieval Cairo*, pp. 67-78; Schimmel. A., "Some Glimpses of the Religious Life in Egypt during the Later Mumlūk Period", pp. 353-392.

2 انظر: ابن تيمية، **إقتضاء الصراط المستقيم**، 398؛ قارن الشوكاني: **نيل الأوطار**، 4: 26– 43.

3 انظر: **مادة "قاسيون" في دائرة المعارف الإسلامية**؛ وهذا الجبل مشرف على دمشق فيه آثار الانبياء وفيه مغارات وكهوف للصالحين وفيه مغار يعرف بمغارة الدم يقال إن قابيل قتل هابيل هناك، وفيه مغارة الجوع، يقال إن أربعين نبيا ماتوا بها من الجوع: انظر أيضا: ابن الوردي،**خريدة العجائب**، 135؛ ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، 2: 190؛ العدوي، **كتاب الزيارات بدمشق**، 5؛ الربعي، **فضائل الشام ودمشق**، 58؛ مؤلف مجهول، **كتاب في فضائل بيت المقدس وفيه كتاب في فضائل الشام** (مخطوطة كامبريدج) ورقة 128 وجه-131 وجه؛ الهروي، **الإشارات الى معرفة الزيارات**، 11؛ **الإشارات لابن الحوراني**، 106؛ علي ابن عطية الحسيني ، **الشام أعراسها وفضائل سكناها**، 96؛ ابن طولون، **القلائد الجوهرية**، 92؛ **إتحاف الأخصا**، 2: 145؛ البصروي، **تحفة الأنام في فضائل الشام**، 266 – 270؛ ابن عبد الرزاق الدمشقي، **حدائق الإنعام في فضائل الشام**،94؛ محمد ابن حبيب، مخطوطة **در النظام في محاسن الشام**، ورقة11ظهر. يذكر أن مغارة الدم تسمى اليوم "بمغارة الاربعين".

المؤلف: "وقال هشام: قال الوليد بن مسلم: سمعت ابن عباس يقول: كان أهل دمشق إذا احتبس المطر أو أعلى السعر أو جار عليهم سلطان أو كانت لأحدهم حاجة صعدوا إلى موضع ابن آدم المقتول (أي مغارة الدم يقال ان قابيل قتل هابيل هناك)، فيسألون الله فيعطيهم ما سألوه. قال هشام بن عمار: ولقد صعدت مع أبي وجماعة من أهل دمشق نسأل الله سقيا فأرسل الله علينا مطرا غزيرا حتى أقمنا في الغار الذي تحت الدم ثلاثة أيام ثم دعونا الله عزّ وجلّ أن يرفع عنا فرفع وقد رويت الأرض".[1]

ويذكر ابن عبد الرزاق الدمشقي (ت1727م) في كتابه (حَدائِق الإنعام في فضائل الشام) بالنسبة لجبل قاسيون: "قد احتوى هذا الجبل على معابد للصالحين وأماكن الزهاد والعابدين، وكهوف تشهد فيها الأنوار، وتقصد للزيارة والدعاء بنزول المطر". وهناك رواية اخرى في نفس المصدر نقلا عن ابن الحوراني (ت 1592م) في كتاب (الإشارات إلى أماكن الزيارات)، ترجع للفترة الايوبية وتدل على وجود هذه الظاهرة، يقول المؤلف: "ونقل عن الشيخ أبي عمر المقدسي (ت1210م) أنه خرج مع جماعة إلى مغارة الدم واستسقوا، وكان يوما حارًّا، ولم يجدوا فيها ماء للوضوء، فدعا الشيخ، وأمّن القوم فجاء المطر العظيم، حتى سالت الأودية".[2]

لكن من جانب آخر يمكن القيام بهذه العبادة بواسطة أبدال الشام، نأخذ على سبيل المثال ما جاء في مخطوطة لمؤلف مجهول (ت. القرن الثالث عشر م) في كتاب: في فضائل بيت المقدس وفيه كتاب في فضائل الشام حول الإستسقاء بواسطة الأبدال، الحديث التالي: "حدثنا أبو المغيرة عن صفوان بن عمرو، وحدثني شريح يعني بن عبيد قال: ذكر أهل الشام عند علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقالوا: لعنهم الله يا أمير المؤمنين فقال: لا إني

---

1 انظر: مخطوطة **كتاب في فضائل بيت المقدس وفيه كتاب في فضائل الشام** (كامبريدج)، ورقة 130 وجه، 130 ظهر.

2 انظر: ابن عبد الرزاق الدمشقي، **حدائق الإنعام في فضائل الشام**، 94 ؛ 98-99.

سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: الأبدال بالشام وهم أربعون رجلا كلما مات رجل بدّله الله مكانه رجلا يُسقى بهم الغيث... ".[1]

3.3 العقاب والأمان: من الظواهر التي تجلّت في مؤلفات فضائل الشام العقاب والأمان، يقصد بذلك اللعنة أو العقاب الناجم عن إيذاء ممتكات المكان المقدس. ومن المعلوم أن هذا الجانب، قد أدركه البعض من خدّام الأماكن المقدسة، وكذلك الطبقات الشعبيّة. لأجل توضيح هذه الناحية، نأخذ على سبيل المثال نموذجين بارزيْن يجذبان النظر لدى القرّاء، يتعلقان بمقامي النبي موسى عليه السلام المشهورين بالقرب من أريحا، وفي مسجد القدم جنوب دمشق.[2] المثال الأول، ورد في مخطوطة (كتاب تأريخ القدس والخليل عليه السلام) لمؤلف مجهول (ت. القرن الثامن عشر)، حيث يقول المؤلف لدى زيارته مقام النبي موسى بالقرب من أريحا: "فتوجهنا لأريحا لأجل أن نأتي منها بقصب للعمارة فتاخر عنا جماعة فلقيهم بعض الاعراب فاخذوا حوائج رجلين، ثم إنا عرفنا قبيلة العرب يقال لها الرميحات وكانوا خمسة من الفرسان فكتبت لهم مكتوبا بانكم تردون ما أخذتم وإلا فكلّ حاجة برجل منكم لأنا في خدمة السيد موسى عليه الصلاة والسلام وزيارته، فما استقاموا

---

1 انظر: مؤلف مجهول، المخطوطة أعلاه ورقة107 وجه؛ المقدسي، **مثير الغرام**، 109؛ **إتحاف الأخصا**، 2: 145؛ ابن الحوراني، **الإشارات إلى أماكن الزيارات**، 10؛ مؤلف مجهول، **فضائل الشام وفضائل مدنها..**(مخطوطة توبنجن) ورقة107وجه؛ محمد ابن حبيب، مخطوطة **درّ النظام**، ورقة9 ظهر؛ ابن عبد الرزاق الدمشقي، **حدائق الإنعام**، 64–65 ؛ 69؛ المنيني، **الاعلام بفضائل الشام**، 60؛ **مسند أحمد** 1: 112؛ الطبراني، **المعجم الأوسط**، 4: 176؛ قارن: Goldziher, I., "Abdāl", *EI²*, I, pp. 94-95; Goitein, S. D.,"The Sanctity of Jerusalem and Palestine in Early Islam", pp.135-148. وفي العبرية קדושתה של א״י ישראל בחסידות המוסלמית, עמ׳, 121.

2 انظر: Sadan, J., " Le Tombeau de Moïse à Jéricho et à Damas", pp. 60-99; "A Legal Opinion of a Muslim Jurist Regarding the Sanctity of Jerusalem", pp. 231-245; Tamari, S., "Maqām Nabi Mûsā", pp.231-250; Mayer, L. A., "Two Inscriptions",pp. 29-30; Sourdel-Thomine, J., "Les anciens lieux de pélerinage damscains d'après les sources arabes",pp.73; Elad, A., "Some Aspects of the Islamic Tradition Regarding the Site of the Grave of Moses", pp. 1-15.

لهذا الكلام، فلما دخلوا المحلة وقع منهم فارس عن فرسه فمات، ثم بعد سبعة أيام قتل منهم ثان ثم ثالث فحملوا لنا الحوائج جميعا وردوها".[1] أما المثال الثاني، فقد ورد في كتاب (الإعلام بفضائل الشام للمَنيني (ت. 1758م)، بالنسبة لمسجد القدم جنوب دمشق، يقول المؤلف أثناء زيارة المكان من قبل الناس في كل سنة: "وإذا دخل المسجد حائض، أو جنب، أو فعل أحد حول المسجد شيئا من المعاصي يثور هواء شديد في تلك البرية حتى لا يرى الرجل إلى جانبه".[2]

ولا نعلم فيما إذا استغلت مثل هذه الروايات في ظل المنافسة بين المؤلفين بالنسبة لتحديد مقام النبيّ موسى بين بيت المقدس ودمشق.

3.4 الشفاء: من المعروف لدينا أن الاعتقاد بقوة الأولياء والأنبياء والقِدّيسين من الجوانب التي رسخت في أذهان الكثير من الناس في فلسطين وسوريا، وعليه فإن الأشجار والماء وكل ما يقع بالقرب من المقام أو الضريح، وكذلك السِّتارة الخاصة به، تحظى بميزة معينة. حيث يستعين الزائر بالمكان المقدس لأجل التخفيف من الآلام والأمراض وغيرهما. أمّا طريقة العلاج فتكون وفق رأي الباحثيْن نور الدين طوالبي وتوفيق كنعان، إما بواسطة أخذ أمور عينية من المزار، تستعمل للحماية او للعلاج، أو القيام بممارسات معينة في المكان المقدس ليحصل المريض على العلاج.[3]

---

1 انظر: مؤلف مجهول، **تاريخ القدس والخليل عليه السلام** (مخطوطة أوكسفورد)، ورقة 36ظهر.

2 انظر: **الإعلام بفضائل الشام**، 103؛ لكن المؤلف يستخدم هذا المثال لإثبات وجود مقام النبي موسى بهذا المكان، وإظهار الخوارق فيه. هذه الظاهرة نجدها لدى البكري الصديقي في (الخمرة المحسية) لكن بجوار مقام النبي موسى عليه السلام بالقرب من أريحا في الموسم فيما إذا حصا فساد هناك يقول المؤلف:"إلا إن وقع فساد في تلك الأغوار. فإنها تثير عجاجة تقلع الخيام وترمي القدور وتريق الطعام.حتى أن أهل الموسم لما تكرر هذا الأمر يتقونه حتى فتصارح الناس بالدعاء على الفاعل ويشفون غيظهم شتما"، انظر ورقة11ظهر-12 وجه. قارن: النابلسي، **الحضرة الأنسية**، 216. **انظر أيضا قصة صاحب البقرة الشيخ علي وموتهما، مخطوطة برء الأسقام في زيارة برزة والمقام**،61 وجه.

3 انظر: Toualbi, N., Religion, *Rites et Mutations, Psychosociologie du sacre en Algerie*, pp.155-160; Canaan. T., *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*,

أمّا الأمثلة التي عثرنا عليها، فهي تظهر بشكل ملحوظ في مصادر الفترة العثمانية، بالممقارنة مع مصادر الفترة المملوكية، ولا نعلم بالضبط فيما إذا كانت الفترة المملوكية، تعتبر فترة بلورة لقسم من الإعتقادات الشعبية، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ بعض علماء الحنابلة أظهروا معارضة شديدة لمثل هذه الطقوس والعبادات والاعتقادات.

ورد لدى البكري الصديقي في مخطوطته (الخَمْرة المَحْسِيّة في الرِّحلة القُدسية) النص التالي الذي يشير إلى القدرة على شفاء أوجاع الرأس في مقام النبي موسى قرب مدينة أريحا: "وجئنا رحاب تلك الهضاب والمرقى السامي عبرنا مصاحبين الآداب بالذلة والاكتئاب ودقاق الصداع مشتغل، والرأس... وبعد أن قرأنا الفاتحة مع ابداء ألف تحية، توجهنا إلى القبلة الشريفة...، ثم أدرت وجهي إلى التابوت مصليّا مسلّما على من أنزلت عليه السكينة والتابوت، ورفعت طرف الستر ووضعته على رأسي، ففي الحال زال ذلك الصداع فحمدت الله تعالى".[1]

مثال آخر ورد في المخطوطة المذكورة أعلاه، يشير الصديقي إلى الآبار الواقعة بجانب مقام النبي موسى، والتي يستخدم ماؤها لمرضى الحكّة والجّرب، ذُكر في المخطوطة "وما تلك الآبار يحرق الطعام، وينفع الجرب والحكة لأن أرضه كبريتية الأجرام".[2]

---

pp.106-124; Moezzi, A. A., *Lieux d'Islam Cultes et cultures de l'Afrique à Java*, pp. 35-42.

1 انظر: البكري الصديقي، مخطوطة **الخمرة المحسية**، ورقة 10وجه؛ قارن ما ذكره حول الشفاء: البكري الصديقي، مخطوطة **لمع برق المقامات العوال في زيارة سيدي حسن الراعي وولده عبد العال**، ورقة 80 وجه. قارن روايات أخرى في ورقة 80 ظهر. ورد ذكر الراعي أيضا لدى النابلسي في **الحقيقة والمجاز**، 1: 394.

2 انظر: مخطوطة **الخمرة المحسية في الرحلة القدسية**، ورقة 11ظهر.قارن الرواية التي وردت لدى مؤلف مجهول في مخطوطة **تأريخ القدس والخليل عليه السلام**، ورقة 36 وجه. قارن صورة أخرى تتعلق بالشفاء وردت في مخطوطة "**تحفة الحبيب فيما ورد في الكثيب**" لابن طولون حيث ورد شفاء البهائم بالقرب من الكثيب الأحمر لدى دمشق يقول المؤلف:"وأخبرني من أثق به أن امرأة وأولادا معها وقعوا عن دابة معهم قد أصابها داء الجمر بالطريق بالقرب من هذا الكثيب قال فحزنت عليهم فأخذت أسيّر الدابة

وذكر الهَرَوي (ت 1215م) أيضا مكانين آخرين يقصدان للزيارة والشفاء في المركز الدمشقي، في كتابه (الإشارات إلى معرفة الزيارات)، وهما قرية بُراق وقرية كَفرنجد، ورد لديه :"براق قرية من أعمالها بها معبد يقصده الزمنى والمرضى من الأماكن ويبيتون به فإمّا أن يبصر المريض من يقول له: دواؤك في الشيء الفلاني أو يبصر من يمسح يده عليه فيقوم وقد برئ بإذن الله تعالى كما ذكره أهل الموضع والله أعلم". ويضيف، "كفر نجد قرية من أعمالها فيها بئر يقصدها من دخل في حلقه علقة ويصعب إخراجها فإنه كلما شرب من ماء البئر شربة وطاف بالبئر مرة فإذا كمّل سبع مرات خرجت بغير أذى وذكروا أنهم جربوه".[1]

3.5 أصوات خفيّة في المكان المقدّس.

ظاهرة أخرى نضمّها إلى الاعتقادات في هذا المجال، ما يتعلق بظهور أصوات في الأماكن المقدسة، وإنْ كانت هذه الظاهرة ليست شائعة في مؤلفات فضائل الشام بمفهوميها العام والخاص. وتبين الامثلة التي سنذكرها في سياق حديثنا، هذه الناحية لدى زيارة الزائرين بعض المقامات، نذكر على سبيل المثال مكانين.

أولهما: لدى مقام النبي موسى عليه السلام الواقع بالقرب من أريحا وفق أحد الآراء المشهورة، وثانيهما: لدى الحرم الإبراهيمي في مدينة الخليل.

وأحاديها بالمشي اليسير حتى وصلت الكثيب فادرتها حوله مرة أو مرتين فبرأت من دائها في الحال وخرجت تمشي مسرعة فركبوها وذهبوا." انظر ورقة 6 ظهر.

1 انظر: الهروي، **الإشارات إلى معرفة الزيارات**، 6؛ ويذكر في مدينة حمص مكان يدعى طلسم العقرب إذا أخذ من ترابها ووضع على لدغة العقرب يبرأ، 9؛ هناك بئر التي حفرها الشيخ أرسلان حيث تشفي من أمراض كثيرة، **تحفة الأنام في فضائل الشام** للبصروي، 183؛ قارن: עמר, ז., השתמרותם של מקומות מרפא מקודשים בירושלים, עמ׳, 207- 219 ; דבורז׳צקי, א., ״חמי מרפא בארץ- ישראל בעת העתיקה- מקומות קדושים או אתרי-מרפא עממיים״, מחקרי ירושלים,טז,עמ׳, 38-50.

حول النقطة الأولى المذكورة أعلاه، جاء في مخطوطة (كتاب تأريخ القدس والخليل عليه السلام) لمؤلف مجهول، أثناء زيارة الوالي رجب باشا، والي القدس والخليل في فترة السلطان أحمد الثالث، ما يلي ذكره:

"فدخلت القبة ليلا وجلست في المحراب، وتوجهت القبر الشريف واستظهرتُ القبلة... فخطر لي أنّ هذه إساءة أدب مع موسى والاولى إشغال الوقت بالصلاة والسلام على سيدنا موسى عليه الصلاة السلام. وأمّا محمد صلّى الله عليه وسلم ففي وقت آخر نصلّي عليه فيه، فقلت اللهم صلّ وسلم على سيدنا موسى وهارون نبينا، فبينا أنا أتلو الصلاة والسلام عليهما، إذ سمعت صوتا من القبر الشريف: عصوبة النسب مقدمة على عصوبة الولاء، ففهمت المراد وهو أنّ محمدًا صلّى الله عليه يُقدّم على موسى عليه الصلاة والسلام".[1]

وحول النقطة الثانية، فقد ورد لدى الهروي في المصدر المذكور أعلاه ومصادر أخرى، مفاده كما نبين الامر في الملاحظة الهامشية التالية، أنّ فلانًا أراد زيارة الخليل عليه السلام، وأراد الدخول في المغارة التي دفن فيها الأنبياء، إبراهيم وإسحق ويعقوب عليهم السلام، وبعد أن تقرب إلى القيّم (خادم) على المكان، وفي أثناء إشارة القيم إلى قبور نساء الأنبياء وإذ بصوت يقول: "تجنبوا الحرم رحمكم الله."[2]

---

1 انظر: المخطوطة، ورقة 35ظهر، ربما المؤلف يشير إلى هذا الامر ليشير أيضا الى وجود قبر النبي موسى عليه السلام في هذا المكان، يذكر سبعة مقامات: دمشق، أريحا، لد، مدين، تيه بني إسرائيل، بصرى، البلقاء.

2 انظر: **كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات** للهروي، 30-31، والهروي يروي الرواية عن أبي طاهر أحمد بن محمد السلفي الحافظ بثغر الاسكندرية يقول:"إن الآدمي قصد زيارة الخليل عليه السلام وصادق القيم بالموضع وكان القيم رجلا روميا، وتقرب إليه بهدية وطلب النزول إلى المغارة فوعده عند انقطاع الزوار في زمان الثلج، فلما انقطع الناس أتى به إلى بلاطة فقلعها وأخذ ما يستضي به ونزلا في درج مقدار سبعين درجة، وانتهيا إلى مغارة واسعة كبيرة والهواء يخترق فيها وبها دكة عليها إبراهيم الخليل عليه السلام ملقى وعليه ثوب أخضر وشيبته يلعب الهواء بها والى جانبه إسحاق ويعقوب عليه السلام، ثم أتى به إلى حائط في المغارة فقال له: "إن سارة خلف هذا الحائط" فهم الرجل أن ينظر ما وراء الحائط وإذا بصوت يقول "إياك والحرم" فعاد من حيث نزلا والله أعلم. قارن عبد الغني النابلسي في **الحضرة الأنسية**، 257،

نتائج:

لا شكّ لدينا أنّ المعتقدات على اختلاف أنواعها، ما زالت لدى الكثير من البيئات الشعبية وغير الشعبية في العالم الإسلامي، لدوافع دينية وأحيانا روحانية، أو سيكلوجية ووجدانية، رغم ما نجده من العلماء بين معارض ومؤيد (ابن تيمية وممن يمثل التيار الحنبلي، السُّبكي وغيرهما) بالنسبة لزيارة المقامات والآثار وغيرهما ابتغاء التبرك والقيام بالشعائر المختلفة. ثم لا نغفل الفائدة الإقتصادية التي تعود على المكان المقدس مهما كان نوعه. ورغم التغييرات التي طرأت على المجتمعات العربية، فإنها لم تنجح بإلغاء التراث الشعبي أو الفولكلوري.

لكن من جانب آخر علينا أن نوازن بين رواية إسلامية مقبولة، قد تقدست ليس من الجانب الاستشراقي فحسب، وإنما من الجانب الإسلامي، ورواية تعود لرافد محلي أو شعبي أو فولكلوري، وهذا يساعدنا على فهم الحقل التاريخي لظهورها.

أيضا ابن المرجى، **فضائل بيت المقدس**، فقرة 574؛ **مثير الغرام** للتدمري، 188. قارن: טלמון-הלר ד., הלוויה, קבורה וזיארה בסוריה בתקופה הצלבנית והאיובית, עמ', 250-270.

المصادر والأبحاث

المخطوطات - Manuscripts

- ابن طولون (مخطوطة)، شمس الدين بن طولون، تُحْفة الحَبِيب فِيمَا وَرَدَ فِي الكَثيب، جامعة Leiden، رقم. Or.2512

- الصديقي (مخطوطة)، مصطفى بن كمال الدين البكري الصديقي، الخَمْرَة المَحْسيّة في الرّحلة القدسِيّة، مخطوطة المدينة المنورة، مكتبة عارف حكمت، رقم. 3840. (هناك مخطوطة أخرى في استانبول) .Arapça. 3371

- الصديقي (مخطوطة)، مصطفى بن كمال الدين البكري الصديقي، لَمْع بَرْق المقامات العوال في زِيارة سيدي حَسَن الرّاعِي وَوَلَدِهِ عَبْد العَال، مخطوطة المدينة المنورة، مكتبة عارف حكمت، رقم. 3840.

- مؤلف مجهول (مخطوطة)، كِتاب في فَضَائل بَيْت المقدس وفيه كِتاب في فَضَائِل الشّام، مخطوطة جامعة كامبريدج، رقم.Qq. 91.7

- مؤلف مجهول (مخطوطة)، فَضَائِل الشّام وفَضائِل مُدُنِها وبيت المقدس وعَسْقَلان وغَزّة والرّملة وأرِيحا ونابلس وبِيسان ودِمَشق وحِمْص، وذِكْر الانبياء المَشْهُورين فيها وذِكر الصّحَابة المدفونين فِيها، مخطوطة جامعة Tübingen رقم، MA.VI.26

- مؤلف مجهول (مخطوطة)، كِتاب تاريخ القدس والخَلِيل عَلَيْهِ السّلام .Oxford, Bodl Clark 33.

لائحة المصادر باللغة العربية

- ابن إياس، محمد بن أحمد الملقب بابي البركات، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، مطبعة الشعب، القاهرة، 1951.

- ابن تيمية، 1936، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، قاعدة في زيارة بيت المقدس (تحقيق Ch. D. Matthews)، في مجلة: *JAOS* , I (1936) pp.21-56.

- ابن تيمية، د.س، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **كتاب الزيارة**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.س.

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، مطابع المجد التجارية، دون دار نشر، د.س.

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، جمع: عبد الرحمن بن محمد الحنبلي، المجلد السابع والعشرون، مكتبة ابن تيمية لطباعة ونشر الكتب السلفية، القاهرة، د.س.

- ابن الحوراني، عثمان بن أحمد السويدي، **الإشارات إلى أماكن الزيارات بدمشق**، مكتبة الغزالي، دمشق، 1981.

- البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، دار الفكر، بيروت، د.س. (استخدمنا أيضا: دار ابن كثير، اليمامة – بيروت، 1978)

- البصروي، أحمد بن محمد، **تحفة الأنام في فضائل الشام**، دار البشائر، دمشق، 1998.

- التدمري، إسحاق بن إبراهيم التدمري، **مثير الغرام في فضل زيارة الخليل عليه الصلاة والسلام**، نشره (ماثيوس Ch. D. Matthews) في مجلة (*JPOS*) عدد 17، (1937)، 115-208.

- السبكي، تقي الدين السبكي، **شفاء السقام في زيارة خير الأنام**، دار الجيل، بيروت، د.س.

- الطبري، محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407هـ

- الفزاري، برهان الدين الفزاري، **كتاب باعث النفوس إلى زيارة القدس المحروس**، في مجلة:.*JPOS* (1953), 15 pp.51-87 وصدر الكتاب بتحقيق عبد الحميد صالح حمدان، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2003.

- المقدسي، محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي المقدسي، **الصارم المنكي في الرد على السبكي**، دون دار صادر، د.س.

- المنيني، د.س.، أحمد بن علي المنيني، **الإعلام بفضائل الشام**، المطبعة العصرية، القدس، د.س.

- النابلسي، عبد الغني النابلسي، **الحضرة الأنسية في الرحلة القدسية**، المصادر، بيروت، 1990.

- النابلسي، عبد الغني النابلسي، **الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز**، دار المعرفة، دمشق، 1998.

- الهروي، أبو الحسن علي بن أبي بكر الهروي، **كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات**، (تحقيق: جانين سورديل-طومين)، المعهد الفرنسي بدمشق، دمشق، 1953. وصدر مؤخرا الكتاب بتحقيق علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2002.

المصادر والدراسات بالعبرية.

- וינטר, מיכאל וינטר., חיי הדת בדמשק הממלוכית וגבולות הסובלנות הדתית, בתוך: **האסלאם ועולמות השזורים בו**, קובץ מאמרים לזכרה של חוה לצרוס-יפה, האוניברסיטה העברית בירושלים , ירושלים (תשס״ב), עמ, 211-234.

- טלמון- הלר, דניאלה טלמון הלר., הלוויה, קבורה וזיארה בסוריה בתקופה הצלבנית והאיובית, **האסלאם ועולמות השזורים בו**, קובץ מאמרים לזכרה של חוה לצרוס-יפה, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים (תשס״ב), עמ׳, 250-276.

- עמר, זהר עמר., פולחן עצים ליד קברי קדושים במסורת היהודית והמוסלמית, בתוך חוברת: **דת ופולחן** 117-118 אריאל, ירושלים (1996), עמ׳, 155- 164.

- שרון, מ. שרון., הקדמה לחוברת דת ופולחן וקברי קדושים מוסלמים בארץ-ישראל, **דת ופולחן** 117- 118 , אריאל ירושלים (1996), עמ׳, 11- 13.

الأبحاث والمصادر باللغات الاوروبية.

Bottineau, Yves., *Les chemins de Saint Jacques*, Paris, 1983.

Boratav, P. N., "Istiskāa", in: *EI*² IV New Edition, Leiden (1978), pp. 282-283.

Canaan, T., *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, Jerusalem, 1927.

Chelhod, J., *Les structures du sacré chez les Arabes*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1964.

Elad, A., "Some Aspects of Islamic Traditions Regarding the Site of the Grave of Moses", *JSAI*, XI (1988), pp. 1-15.

Faroqhi, S., *Pilgrims and Sultans*: *The Hajj under the Ottomans 1517- 1683*, London and New York, 1994.

Faroqhi, S., "Sainthood as Means of Self-Defense in Seventeenth Century Ottoman Anatolia", in: *Manifestations of Sainthood in Islam*, Carl W. (ed) Istanbul (1993), pp. 191-208.

Fredric De, J., "Cairene Ziyara-Days: A Contribution to the Study of Saint Veneration in Islam", *Die Welt des Islams*, XVII (1976), pp. 26-43

Goitien, S. D., "The Sanctity of Jerusalem and Palestine in Early Islam", in idem, *Studies in Islamic History and Institutions,* Leiden (1965), pp.135-148.

Goldziher. I., *Muslim Studies*, C. R. Barber and S. M. Stern (ed) I 1967, pp.209-238; "Veneration of Saints in Islam", *Muslim Studies*, II 1971, pp. 255-341.

Goldziher, I. "abdal" in *EI²* first Edition, brill (1960), pp. 94- 95.

Granqvist, Hilma., *Birth and Childhood among the Arabs*, Helsingfors, (1947).

Housley, N., "Pilgrimage" in: *Dictionary of the Middle Ages*, IX (1978), pp. 654-661.

Khale, P., "Gebräuche bei den moslemischen heiligtümern in Palästine", *Palestina Jahrbuch*, VI (1912), pp. 139-178.

Kister. M. J., "You Shall Only Set out for Three Mosques", *Le Muséon*, LXXXII (1969), pp. 173 –196.

Mcpherson. J. W., *The Moulids of Egypt*, Cairo 1941.

Mecown.C.C. "Muslim Shrines in Palestine, *Annual of the American School of Oriental Research in Jerusalem*, II-III (1923), pp.47- 68.

Melczer, William., *The Pilgrim's Guide to Santiago de Compostela*, New-York, 1993.

Meri, J., *Sacred Journeys to Sacred Precincts: the Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval, Syria*, Oxford, 1998.

Meri, J., "The Islamic Cult of Saints Medieval Popular Culture", *al-'Usūr al-Wustā,*II *(*1999), pp. 34-40

Meri, J., "Ziyāra", in *EI²*, II New Edition, Leiden, (2002), pp. 524-529.

Meri, J., *The cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford, 2002.

Meri, J., "The etiquette of devotion in the Islamic Cult of Saints", in: *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages*, Essays on the Contribution of Peter Brown, J. Howard-Johnston and P.A. Hayward (eds) Oxford (1999), pp. 263-286.

Meri, J., "Baraka", in *EI²*, v, I New Edition, Leiden, (1960), pp.1032-1033.

Moezzi, Ali Amir., *Lieux d'Islam*: *Cultes et cultures de l'Afrique à Java*, Paris 1996.

Rafeq, A. K., *The Province of Damascus 1723-1783*, Beirut, 1966.

Sadan, J., "Le Tombeau de Moïse à Jéricho et à Damas",in: *REI*, LXIV (1981), pp. 60-96.

Sadan, J., "A Legal Opinion of a Muslim Jurist Regarding the Sanctity of Jerusalem", *IOS*, XIII (1993), pp.231-245.

Schimmel. A., "Some Glimpses of the Religious Life in Egypt during the Later Mamluk Period", *Islamic Studies*, IV (1965), pp. 353-392.

Shoshan, Boaz., *Popular Culture in Medieval Cairo*, in: *Cambridge Studies in Islamic Civilization*, D. Morgan (ed), Cambridge Univ. (1993).

Sivan, Emmanuel., "The Beginnings of the Fadā'il al-Quds Literature", *Der Islam*, XLVIII (1971), pp.100-110.

Sourdel. J., "Les anciens lieux de pèlerinage damascains d'après les sources arabes", *BEO*, XIV (1952),p.70-79.

Tamari, S., "Maqām Nabī Mūsā" (Jericho) *REI*, XLIX (1981), pp.231-250.

Taylor, Ch., *in the Vicinity of the Righteous*: *Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*, Brill, 1999.

Toualbi. Noureddine, *Religion, Rites et Mutations, Psychosociologie du Sacré en Algérie*, Préface de C. Camilleri, Alger, Beyrouth-Paris, 1988.

Webb, Diana., *Pilgrims and Pilgrimage in the Medieval West*, London- New-York 1999.

Winter, M., *Egyptian Society Under Ottomann Rule 1517-1798*, London and New York, 1992.

قراءة في مخطوطة "إتحاف المتودّد بنوادر مزبّد"

نوادر وحكايات بين المستوى الأدبيّ الشعبيّ اللطيف والمستوى البذيء*

توطئة:

لقد تعدّدت وتنوعت الدراسات التي تناولت أدب النوادر والأدب الهازل في الأدب العربيّ الكلاسيكيّ، منها الدراسات الإستشراقيّة ومنها العربيّة، ونخصّ بالذات دراسات الباحث يوسف سدان (J. Sadan) والباحث أولرش مارزولف (U. Marzolph) وشارل بلا (Ch. Pellat) وفرانز روزنثال (F. Rosenthal)، ومن الدراسات العربية نذكر، على سبيل المثال، دراسات عبد الكريم العطريّ، وأحمد الحوفي وعبد الكريم اليافي وغيرهم، والتي سنشير إليها لاحقًا في ملاحظاتنا الهامشية. ولا شكّ لدينا أنّ الدراسات بشكل عام لها أهميتها الأدبيّة والاجتماعيّة، لكن، من جانب آخر، أغفل الباحثون الدراسات التاريخيّة في هذا المضمار واهتموا بالجانب الفكاهي والاجتماعيّ. وإذا أخذنا بعين الاعتبار بأنّ الفكاهة أو النادرة أو الأدب الهازل بشكل عام من الجوانب التي لاقت اهتماما لدى مختلف الشعوب، فإنّ العرب، كسائر الشعوب، اهتموا نسبيا بهذا الجنس الأدبيّ (genre)، بالرغم من وجوده في دائرة الأدب غير الرسميّ (non Standard) إذا كان هذا المصطلح مقبولا لدى الباحث أو المستشرق في العصر الحاضر. من هذا الأدب ما حظي بتدوين كنوادر جحا وأشعب وبنان وبهلول وأبي الحارث جمّين الجمّاز ومُزبّد وشخصيات أخرى ممن صنعها الخيال مثل أبي ضمضم، نضيف أيضًا القصص المضحكة في **ألف ليلة وليلة** ومؤلفات أخرى، ومنه ما روي شفويا لعدم

• لا بدّ من تقديم الشكر الجزيل للبروفيسور يوسف سدان من جامعة تل أبيب، الذي أبدى ملاحظاته حول المقال.

الاهتمام بتدوينه، نظرًا لبعد النادرة عن الدين والحشمة، أو لأنها تحتوي على مضامين غير أخلاقيّة أو ربما لأنّها من صميم الحياة الجنسيّة.[1]

من المعروف أنّ الكتب الأدبيّة التراثية قد جمعت الكثير من مجموعات أدب النوادر التي ترجع إلى القرن الأول الهجري، خاصّة في المدينة المنورة، حظي هذا الجنس الأدبيّ باهتمام العرب، ونخص بالذكر الخلفاء المسلمين من بني العباس والوزراء والأغنياء في القرنين الثاني والثالث الهجريين في مدينتي بغداد والبصرة، والذين وجدوا بهذا الأدب وسيلة للتسلية والترفيه عن النفس بسبب القيود الاجتماعية وما ينبغي من سلوكيات يجب اتباعها، ولا نغفل الدور الذي لعبته البيئة الفارسيّة ومدى تأثيرها على الجانب السلوكيّ في هذا الحقل، حيث أصبح هذا الجانب جزءًا لا يتجزأ من الحياة الخاصّة في قصور الخلفاء (نعني آداب السلوك specula regis) باللغات الأوروبية. من هذا المنطلق يشير الباحث يوسف سدان إلى وجود ظاهرة النديم المتأدب في قصور الخلافة العباسية[2]، بل نجد مؤلفات قديمة تتناول هذه الظاهرة، نأخذ على سبيل المثال كتاب **أدب الندماء ولطائف الظرفاء** لكشاجم الرمليّ (ت.970م)، **فصول التماثيل في تباشير السرور** لابن المعتز (ت. 908م)، **حلبة الكميت** لمحمد بن الحسين النّواجي (ت. 1455م)، **مطالع البدور في منازل السرور** لعلي بن عبد الله الغزولي (ت. 1412م) وغير ذلك من قبيل هذه المؤلفات.

لا تبغي هذه الدراسة الوقوف على أدب النوادر أو الأدب الهازل في الأدب العربيّ القديم، لأنّ هذا الموضوع ربما قد حظي بحقه نسبيا في الدراسات التي صدرت باللغة العربيّة واللغات

---

1 انظر: يوسف سدان. **الأدب الهازل ونوادر الثقلاء**. منشورات الجمل، ألمانيا، 2007، 28- 29؛ ولدى الباحث يوسف سدان في هذا الكتاب دراسات ومصادر سوف نعتمد عليها لاحقا في مقالتنا. قارن: ياسين بو علي. **بيان الحد بين الجد والهزل**. دمشق، 1996،ص 40- ص45. قارن: Ch. Pellat, "Djidd wa hazal" in: *EI²* II Leiden, (1965) pp. 436-437; Ch. Pellat, "Nadira", in: *EI²* Leiden, (1993) VII pp. 856- 858; idem,"Seriousness and Humor in Early Islam" *Islamic Studies*, II/3 (1963), pp. 353-362. ، إبراهيم جريس. "خبر ونادرة- دراسة في الوسائل الفنية والأسلوبية الجاحظية في صياغة النوادر." **الكرمل**، عدد 11 (1990) ص 53- 92.

2 انظر: J. Sadan, "Nadīm", in *EI²*, Brill- Leiden, VII, (1992), pp. 851- 853.

الأوروبيّة على حدّ السواء. ومع أنّ العديد من الدراسات قد تركزت بشخصيات مضحكة، مثل أشعب وجحا وغيرهما، إلا أننا لم نعثر على دراسة شاملة تناولت مُزبد المدني بشكل خاصّ، ربما لأنّ معظم نوادره تعتبر من الأدب غير اللطيف أو الرزين، ونحن لا نعني هنا نوادر أصحاب العاهات، على سبيل المثال، وإنما النوادر الجنسيّة البذيئة. وهذا يعني أن بعض جامعي مادّة "الأدب" حرصوا قدر المستطاع على عدم تدوين مثل هذه الروايات لأسباب أخلاقيّة نسبيا، وهذا ينطبق على البحث المعاصر، حيث لم يتناول ممن بحث في النوادر والملح والفكاهات، الأمور الشاذة، كنوادر مزبد البذيئة أو التي لم تتسم بالرزانة والأدب، نستثني ما أشار إليه الباحث سدان في كتابه **الأدب الهازل ونوادر الثقلاء** في مقدمة الكتاب.

نشير أيضًا أنه ليس كل ما قيل في أدب الفكاهة والنوادر قد وصل إلينا، وذلك بسبب الرواية الشفويّة الرائجة، فضلا عن وجود نوادر مجهولة الواضع والعصر معًا، الأمر الذي يضع أمام الباحث عقبات لفهم التطور التاريخيّ والاجتماعيّ لمختلف موضوعات النوادر، لأنه ليس من السهل الوقوف على التكوين الأوليّ للأدب الشعبي،[1] بالإضافة إلى أنّ مجال اهتمام الأدباء العرب سابقا، كان منصبا على الهزل وروح النكتة والتسلية لسدّ الحاجات النفسية، كما يشير الباحثان يوسف سدان وروزنثال[2]، ثم من المفروض جدلا أن نذكر أنّ ظاهرة انتحال النوادر، كما هو الأمر في بعض نماذج الشعر العربي القديم (لا نعني ما قصده مارجليوت وطه حسين)، أمر ليس مستبعدا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن بعض مؤلفي مادتي "الهزل" و"الفكاهة"، ألصقوا نوادر لبعض الشخصيات المضحكة بغية انتشارها في بيئات

---

1 انظر: أحمد رشدي صالح. **الأدب الشعبي**. القاهرة، 2002، ص16- 27. فاروق خورشيد. **عالم الأدب الشعبي**. القاهرة، 1991، ص181- 185؛ أحمد كمال زكي. **الأساطير: دراسة حضارية مقارنة**. بيروت، 1979، ص26.

2 انظر: يوسف سدان. **الأدب الهازل ونوادر الثقلاء**. ص12 قارن: F. Rosenthal, *Humor in Early Islam*, Leiden, 1956, pp. 3-10; S. Margoliouth, "Wit and Humor in Arabic Authors", in: *Islamic Culture*, I, 523 f. (1967), pp. 522-534.

مختلفة، كما نرى في بعض الآداب الأوروبيّة الشعبيّة التي تأثرت في هذا المضمار من العنصر القصصيّ الشرقيّ.

عني الأدباء العرب سابقا في جمع النوادر في مؤلفات مستقلة، نأخذ على سبيل المثال كتاب **جمع الجواهر في الملح والنوادر** لأبي إسحق إبراهيم بن علي الحصريّ القيرواني (ت. 1061م)، وثمة مؤلفات أدبيّة احتوت على موضوعات مختلفة في إطار الأدب مثل كتاب **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب** لأبي منصور الثعالبي النيسابوري (ت. 1038م). أما أنواع النوادر التي جمعت فتتناول نوادر الطفيليين، والمتنبئين، والفقهاء والقضاة، والمجانين، والمحبين، واللصوص، والحمقى والمغفلين، والنحاة، والمكدّين، وهذه إشارة إلى أن النادرة ترتبط ببيئات إنسانية مختلفة، أو أن مختلف الأوساط الاجتماعيّة شاركت في هذا المجهود الأدبيّ، بل إن مدى ميل البيئة العربيّة والإسلاميّة لهذا النمط من النوادر يدل على التغيرات التي طرأت على المجتمع العربيّ بعد مجيء الإسلام.[1]

من هذا المنطلق، لا شكّ أنّ أدب النوادر، وإن كنّا نعثر فيه على محترفين لكسب المال بسبب الفقر ورواج المجاعات في أواخر الفترة الأموية وبداية الفترة العباسية، أو مجرد للتسلية والفكاهة؛ ليس إلا صورة لما شاع في واقع الحياة الاجتماعية العربية تدريجيّا، ونعني أنّ بدايته كانت في سبيل التحبب بين الناس، ثم أصبح يقصد للضحك فقط، ومن ثم أضحى وسيلة لتسلية الأمراء والملوك وكسب الثراء والجاه.[2] وهذا لا يعني أنّ ما وقع من نوادر وأساليب مختلفة في الفكاهة، مثل مزج الجد بالهزل، يعتبر تجسيدا للواقع أو للبيئة الاجتماعية. فإذا رأى الناس، على سبيل المثال، إنسانا ينزلق، يبدؤون بالقهقهة، رغم أن هذا الموقف يحتاج إلى الجد وليس الهزل. وقد أشار يوسف سدان إلى تداخل الأدب الرزين

---

1 انظر: M. Jacobs, B. I. Stern, *An Outline of General Anthropology*, New York: Brans and Boble. Inc. 1980, p. 21.

2 عبد الكريم اليافي. **دراسات فنية في الأدب العربي**. بيروت، 1966، ص 30- 55.

والبذيء في الأدب[1] ، ووضح كيف يتم التوازن بينهما في مجموعات كتب الأدب. حول رأي بعض الأدباء المرموقين بالنسبة لهذا الحقل الأدبي، نأخذ على سبيل المثال ما ورد في مقدمة كتاب **الحيوان** للجاحظ (ت. 869م) حيث يذكر ما يلي:

"وهذا كتاب تستوي فيه رغبة الأمم، وتتشابه فيه العرب والعجم، لأنه وإن كان عربيًا أعرابيًا وإسلاميًا جماعيًا، فقد أخذ من طرف الفلسفة وجمع بين معرفة السماع وعلم التجربة... ويشتهيه الفاتك كما يشتهيه الناسك، ويشتهيه اللاعب ذو اللهو كما يشتهيه ذو الحزم، ويشتهيه الغفل كما يشتهيه الأريب، ويشتهيه الغبي كما يشتهيه الفطن".[2] وقد أشار الجاحظ إلى اهتمام العلماء بالملح والفكاهات كتعبير عن الحياة التي تحتاج إلى تسلية بعيدا عن الرزانة. في الجزء الأول من كتاب **الحيوان** يرد ما يلي ذكره:

"وما بال أهل العلم والنظر، وأصحاب الفكر والعبر وأرباب النِّحل والعلماء وأهل البصر بمخارج الملل، وورثة الأنبياء وأعوان الخلفاء يكتبون كتب الظرفاء والملحاء، وكتب الفُرّاغ والخلعاء وكتب الملاهي والفكاهات، وكتب أصحاب الفكاهات....ألأنهم لا يحاسبون أنفسهم ولا يوازنون بين ما عليهم ولهم؟".[3]

---

1 انظر: يوسف سدان. الأدب الهازل ونوادر الثقلاء. ص20- 21. قارن: F. Rosenthal, *Humor in Early Islam*, p. 3; Ch. Pellat, "Seriousness and Humor in Early Islam", *Islamic Studies*, II/3, (1963), pp. 353-362; Idem, "Djidd wa-hazal":, in: *EI²*, II, pp. 436-437; U. Marzolph, *Arabia Ridens, Die humoristic Kurzproza der frühen adab-Literatur im internationlen Traditionsgeflecht*, I Frankfurt am main (Vittorio Klostermann), 1992, I, pp. 15-16, Ch. Pellat, "Nadira", in: *EI²* VII Leiden, (1993), pp.856-858. قارن: الجاحظ. رسالة في الجد والهزل. **رسائل الجاحظ**. جـ4، بيروت، 1992 ص83- 91 ، هناك دراسات علمية حول النادرة يذكرها الباحث يوسف سدان في مقالته التي ستصدر قريبا: J. Sadan, "Conflicting Tendencies between Higher and Lower Strata of humor: Some Genizah Fragments", in: G. Tamer (ed.), *Humor in des arabischen Kultur*, Berlin (Walter de Gruyter), 2008.

2 انظر: الجاحظ. **كتاب الحيوان**، جـ1، بيروت، 1998، ص3.

3 انظر: ن.م. جـ 1، ص 23.

ويذكر الجاحظ في كتابه **البيان والتبيين**:

"ومتى سمعت- حفظك الله- بنادرة من كلام الأعراب، فإياك أن تحكيها إلا مع إعرابها ومخارج ألفاظها، فإنك إن غيرتها بأن تلحن في إعرابها، وأخرجتها مخارج كلام المولدين والبلديّين خرجت من تلك الحكاية وعليك فضل كبير. وكذلك إذا سمعت بنادرة من نوادر العوام وملحة من ملح الحشوة والطّغام، فإياك أن تستعمل فيها الإعراب، أو تتخير لها لفظا حسنا، أو تجعل لها من فيك مخرجا سريّا، فإن ذلك يفسد الإمتاع بها ويخرجها من صورتها، ومن الذي أريدت له، ويذهب استطابتهم إياها واستملاحهم لها".[1]

مما لا شكّ به أيضًا أن كلا من البيئة البدوية والحضرية، التي عاشها العرب قبل الإسلام وما بعده، لعبت دورا هاما في نشوء الكثير من النوادر والقصص والحكايات والأساطير الشعبية قبل القرن الثالث للهجرة، بل نرى في كثير من الأحيان النزاع حول القيم البدوية والحضرية. وهذا ما أشار إليه الباحث يوسف سدان، في كتابه **الأدب الهازل ونوادر الثقلاء** حول القروي والمدني، نورد منه:

"مقابلة القرويّ المتميز بالفطنة على الرغم من سذاجته مع المدني القليل الذكاء وإن كانت هذبته رفاهية الحياة". ومن جانب آخر، يشير سدان إلى قصص تعتبر معاكسة للقصص الأولى، ويذكر في الكتاب المذكور أعلاه:"قصص تقوم على نوع آخر من المواجهة... ألا وهي التقاء الريفيّ الغبيّ وإن كان متوسط الحال، بالمدنيّ العاقل وإن كان فقيرا".[2]

من هذا المنطلق، فإن ما وصل إلينا من نوادر وقصص شعبية، بدءا من القرن الأول للهجرة، تعبر عن ظاهرة اجتماعية تمثل لنا جماعات تربطها اللغة أو الإطار الجغرافي أو

---

1 انظر: الجاحظ. **البيان والتبيين**. ج 1، بيروت، 1998، ص145.

2 انظر: يوسف سدان. **الأدب الهازل ونوادر الثقلاء**. ص49؛ قارن: يوسف سدان. "البيئة الشعبية محور الأدب القصصي"، **الجديد**، 22/5، 1975، ص37. وأيضًا: J. Sadan,"The Nomad Versus Sedentary Framework in Arabic Literature " , *Fabula*, XV, (1974), pp. 59- 86.

العرقي.[1] ولكن من ناحية أخرى، من الصعب على الباحث تحديد بداية نشأة أدب النوادر كما أسلفنا سابقا.

إن مادة "النوادر" هي بمثابة رد فعل لضائقة لدى مجتمع هازل يحب النكتة، فمن جهة، نشعر بالمرارة عندما نقرأ مثل هذه النوادر، ومن جهة أخرى، نشعر بالسخرية والهزل، ويكون ذلك مبعثا للضحك.

وينبغي أن ننوه أيضا أن الكثير منها يعبّر عن نقد شعبيّ للأوضاع في المجتمع العربيّ، ليس اجتماعيّا فحسب وإنما سياسيّا، في بعض الأحيان، بالإضافة إلى الجانب الجمالي كأداة للتسلية والإمتاع، إذا أخذنا بعين الاعتبار أن هذه النوادر تناقلتها الأجيال في فترات زمنية لاحقة.

1. مُزَبّد المدنيّ:

هو أبو اسحق مزَبِّد المدنيّ أو المدينيّ – وفق بعض الروايات- يعتبر من مشاهير أصحاب النوادر والفكاهة، وقع تصحيف في اسمه لدى من جمع أخباره، وليس المقصود هنا مزبّد الذي جاءت نوادره شحيحة في كتب التراث، فمنهم من ذكر "مزيد" بالياء ومنهم من ذكر "مزين" بالياء والنون وأحيانا "مَزبِد".[2]

---

1 انظر: M. Jacobs and B. I. Stern, *An Outline General Anthropology*, N.Y, 1980, pp. 21-22.

2 انظر على سبيل المثال من ذكر مزبد: الزبيدي. **تاج العروس**، مادة "زبد" و "مزبد" بفتح الميم وكسر الباء؛ بيروت، د.ت، 2/ 361؛ ولدى الجاحظ في **الحيوان**، جـ5، ص184؛ **والبيان والتبيين**، جـ2، ص 66؛ ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، جـ1، بيروت، 1998، ص46؛ الزمخشري، **ربيع الأبرار**، جـ 5، إيران، 1973، ص444؛ التوحيدي، **البصائر والذخائر**، جـ 2، بيروت، 1964، ص37؛ **الإمتاع والمؤانسة**، جـ3، بيروت، 1978، ص71؛ محمد بن شاكر الكتبي، **فوات الوفيات**، جـ4، بيروت، د.ت، ص 131؛ المعافى بن زكريا النهرواني الجريري، **الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي**، جـ4، بيروت، د.س، ص142؛ الثعالبي النيسابوري، **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**، القاهرة، 1965، ص 649؛ منصور بن الحسين الآبي، **نثر الدر**، جـ3، القاهرة، 1983، ص232؛ الراغب الأصبهاني، **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء البلغاء**،

بدأت الكتابة عن المغفلين في القرن الأول للهجرة، وقد اشتهر منهم هبنقة الأحمق ومزبد المدنيّ، ولو كانت جميع النوادر من قبيل نوادر مزبد لأصبحت نهجًا يقتدى به عند أصحاب الفكاهة. لكن يجب أن نأخذ بعين الاعتبار اختراع وإضافة نوادر إلى نوادر الحمقى والمغفلين في بعض الأحيان هدفا للتسلية أو التندر من قبل جامعي هذه الموادّ.

نشأ مزبد في المدينة، وعاصر أشعب الطفيليّ حيث كان الجو في المدينة يحتوي على حالات من الضحك والفكاهة، فضلا من أنّ الفكاهة كانت تقصد لذاتها، بل كانت من متع الحياة الاجتماعيّة والأدبيّة، ثم انتقل إلى العراق في الفترة التي حكم فيها المهدي الخليفة العباسي (ت. 688م). ويذكر إبراهيم بن علي الحصريّ (ت. 1061م) في كتابه **جمع الجواهر في الملح والنوادر** أن أبا حبيب، مضحك الخليفة المهدي، كان يحفظ نوادر مزبد ابتغاء التسلية والضحك.

أما حول سنة ولادته ووفاته، فلم تشر إليها كتب التراجم، وكل ما نعلمه، كما أشرنا أعلاه، انه عاصر أشعب، وعاش أيام المهدي، وبما أن أشعب قد توفي عام 154 للهجرة (أي القرن الثامن ميلاديا).[1]

لا شكّ أنّ كتب التراجم ممن وردت فيها نوادر مزبد، لم يهتم مؤلفوها بذكر تفاصيل حياته بالمقارنة مع شخصيات أخرى مثل الطفيليين والمكدّين والبخلاء، وغير ذلك من الأسماء

جـ4، بيروت، 1961، ص651؛ الحافظ بن ماكولا، **الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب**، القاهرة، 1982، يذكر ترجمة رقم 234. بينما يذكر الحصري القيرواني، **جمع الجواهر في الملح والنوادر**، دمشق، 1953، يذكر مزيد المديني 176، أي بحرف الياء. أما في **تاج العروس** للزبيدي فيذكر مَزْبِد،جـ 2: ص 361. قارن الصفحات التي وردت لدى روزنثال في: *Humor in Early Islam*,Leiden, 1956, p. 14 ,51 ,94, 121; قارن: U. Marzolph, *Arabia Ridens,die humoristishe Kurzprosa der frühen Adab-Literature Iminternationalen Traditionalen Traditionsgeflecht*, Frankfort am Main: V. Klostermann, 1992، قد نعثر (في جـ2، ص394) على نيف وأربعين إشارة إلى مزبد - موضوع دراستنا.

1 الحصري. ذيل زهر الآداب: **جمع الجواهر في الملح والنوادر**، القاهرة، 1965، ص 223.

التي وردت في مضمار الأدب الهازل، وإنما نعثر على بعض الجمل التي لا تفي بشيء من أخباره، وغالبا ما يكتفي المؤلف بإيراد نوادره المختلفة، ونحن نرى أن الأمر يرجع لبعض نوادره التي تجاوزت الحدود الأخلاقية، وأحيانا الدينية، ونخص بالذكر النوادر التي تتضمن عامل الجنس، أو ما يمس بالدين والروح الإسلامية، ثم نشك بأن الكثير من النوادر في هذا السياق قد حفظت شفويا ولم تدوّن في الكتب، وما ورد يعتبر الشيء القليل في هذا المضمار. نذكر، على سبيل المثال، أن أبا حيان التوحيدي (ت. 1010م) في كتابه **البصائر والذخائر** قد أورد بعض النوادر الجنسية، وكذلك منصور بن الحسين الآبي (ت. 1030م) في كتابه **نثر الدر**. لكن يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن الكثير من النوادر في التراث القديم ربما أُلصقت بشخصيات مضحكة، لهدف التسلية أو لأسباب مادية، فهناك ممن اعتنى بجمع النوادر كان يذهب لأحد الطفيليين ليستمع إليه مقابل كسب المال، في ظل مظاهر البذخ والترف التي شاعت في أواخر الدولة الأموية وفي مراحل مختلفة من الدولة العباسية، مقابل المجاعات والفقر والشقاء، حتى أصبحت الفكاهة أو سرد النادرة وسيلة للكسب عند أصحاب بعض الفكاهات والنوادر الذين اتصلوا بشكل مباشر مع الأمراء والخلفاء في كثير من الأحيان.

في هذا الجانب، يمكن أن نذكر أيضا بروز الأدب الفكاهي الذي يعتمد على الحيل الساسانية المختلفة والكدية التي راجت في القرن الرابع للهجرة. يذكر حاجي خليفة في كتابه **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** لدى تناوله هذه الصناعة أنها "علم يعرف به طريق الاحتيال في جلب المنافع وتحصيل الأموال".[1] ويشير عبد الكريم اليافي في حديثه عن الفكاهة بأنها مسّت باتساع جوانبها بعض الأمور التي تتعلق بالدين.[2] ومن جانب آخر، فنحن نعرف أن البيئة الإسلامية قد تحفظت من المزاح والهزل، بالرغم من وجود نصوص تراثية تميل إلى أسلوب الفكاهة بل متجاوزة حد البذاءة والجوانب الأخلاقية. ونأخذ، على سبيل المثال، كتاب شهاب الدين أحمد بن يوسف التيفاشي (ت. 1253م) **نزهة الألباب فيما لا**

1 انظر: حاجي خليفة. **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**. جـ1، بغداد، 1985، ص65.

2 انظر: عبد الكريم اليافي. **دراسات فنية في الأدب العربي**. ص 52- 95.

يوجد في كتاب[1] الذي لا يمكن حصره ضمن الأدب الرسمي (canonical)، ويطلق عليها الباحث يوسف سدان "أدب ما وراء الرسمي"(non standard) أو الأدب الذي يتسم بالبذاءة، لخروج هذه المادة عن المعايير المقبولة أو المألوفة من الجانب الأخلاقيّ. يتناول هذا الكتاب موضوعا نادرا في تاريخ الأدب الإيروتيكي العربيّ، إذ يقدم مسحا شاملا للظواهر الجنسية المتخفية منها والظاهرة في المجتمع الإسلاميّ[2] حتى منتصف القرن السابع الهجري، بالمقابل نعثر في بعض كتب التراث التي جمعت في فصولها النوادر والحكايات على مواد بذيئة وأخرى رزينة. نأخذ على سبيل المثال كتابَيْ **ربيع الأبرار** للزمخشري، و**البصائر والذخائر** للتوحيديّ. لكن، من ناحية أخرى، لا يمكن أن نغفل إشارة البعض إلى السماح بالمزاح الرزين، للترخيص به دينيا، والحجة بذلك مزاحات الرسول محمد صَلّى الله عليه وسلم، التي تلاءمت مع جلالة النبوّة والأخلاقية المثالية.

يشير الجاحظ في كتاب **البخلاء** أيضا إلى مكانة الفكاهة والضحك في الحياة، كالترويح عن النفس، لأن الحياة مليئة بالمصاعب والمشاكل، شريطة ألا تتجاوز حدودها. وقد ورد في الكتاب المذكور بهذا المعنى:

"وللضحك موضع وله مقدار، وللمزح موضع وله مقدار، متى جازهما أحد وقصر عنهما أحد صار الفاضل خطلا والتقصير نقصا، فالناس لم يعيبوا المزح إلا بقدر، ومتى أريد بالمزح النفع وبالمضحك الشيء الذي له جعل الضحك، صار المزح جدا والضحك وقارا".[3]

---

1 انظر: التيفاشي. **نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب**. لندن، 1992. ولدينا كتاب يحمل نفس العنوان للمؤلف باختلاف بسيط "نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب" تحقيق جمال جمعة" لندن- قبرص، 1992، وأيضا ملاحظة رقم 30 في كتاب يوسف سدان. **الأدب الهازل ونوادر الثقلاء**. حول كتاب التيفاشي، هناك من يذكر فيما لا يذكر في كتاب .

2 انظر مقدمة التحقيق للكتاب أعلاه، ص 35- 38.

3 انظر: الجاحظ، **كتاب البخلاء**، بيروت، 1977، مقدمة الكتاب التي قدمها المؤلف، ص 9- 10.

2. نوادر مزبد بين الرزانة والشذوذ عن منهج الأخلاقيات

لا شكّ لدينا أن الشخصيات المشهورة في أدب النوادر لدى العرب قد تمتعت في كثير من الأحيان بعدة وجوه وأوصاف[1]. ولكن يبدو أن كل شخصية قد حظيت بوصف معين وفق سلوكها أو طبيعة نوادرها، فهلول، على سبيل المثال، يعتبر من عقلاء المجانين، وجحا اشتهر بالحماقة، وأشعب اتصفت شخصيته بالطمع، أي أنه قد احترف التّطفيل. من جانب آخر، قد نرى أن كل شخصية قد تميزت بتناقضات معينة وفق سلوكها في الحياة العامة، ونذكر على سبيل المثال بأن جحا يعتبر فتى عاقلا، ولكن مع ذلك فهو رجل أحمق أو أبله. بينما تميزت شخصية مزبد المدني، الذي نحن بصدده في هذه الدراسة، بأكثر من وجه. فمن جهة يعتبر من المغفلين والبخلاء، والغالب لدى الكثير من المؤرخين أنه كان من البخلاء، كما أشار إلى ذلك يوسف بن الوكيل الميلوي[2] (ت. 1689م)، بل وفتى ماجن ولاهٍ وعابث بالأخلاقيات.

وقبل أن نتناول نوادر مزبّد واتجاهاتها المختلفة والمتناقضة أحيانا، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ بعض المؤلفين العرب القدماء قد جمعوا البعض من نوادر مزبد، منها الرزين ومنها البذيء، فمن الصنف الأول نذكر كتاب **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب** لعبد الملك بن محمد الثعالبي النيسابوريّ (ت. 1038م)، وكتاب **الإمتاع والمؤانسة** لأبي حيان التوحيدي (ت.1009م)، ونذكر، على سبيل المثال، من الصنف الثاني **تزيين السواق في أخبار العشّاق** لداود الأنطاكي (ت. 1599م)، و**ربيع الأبرار** للزمخشري (1144م)، **ونثر الدرّ** للآبي. أما بالنسبة للميلوي، فقد جمع مادته من كتب تراثية مختلفة، منها، **الجليس الصالح الكافي والأنيس**

---

1 انظر: يوسف سدان، الأدب الهازل ونوادر الثقلاء، ص 26- 27. قارن: Ch. Pellat, Djuha, in: *EI²*, II, New Edition, Leiden, (1991), pp. 590-592.

2 انظر: يوسف بن محمد الميلوي، مخطوطة لاندبرغ 85r2 .fol ,58. وقد اعتمدنا على كتاب يوسف سدان بالنسبة لرقم المخطوطة التي بحوزتنا، والتي وردت تحت عنوان: "**إتحاف المتودد بنوادر مزبّد**" وهي تضم عنوانا آخر: "**إرشاد من نحا إلى نوادر جحا**". نشرنا المخطوطة كاملة في الكتاب الذي صدر تكريما لأستاذنا يوسف سدان (واحة الأقلام الأدبية والتاريخية 2011) وهذا ليس موضوع دراستنا. أما ما يرتبط بصفحات لاندبرغ فيقع بين .ff. 82b- 95b

الناصح الشافي، للمعافا بن زكريا (ت. 1000م)، **وتزيين الأسواق في أخبار العشاق** لداود الأنطاكي، **وجمع الجواهر في الملح والنوادر للحصريّ**، **وثمار القلوب في المضاف والمنسوب**، للثعالبي، **وفوات الوفيات** لمحمد بن شاكر الكتبي (ت. 1362م)،

والسؤال الذي يطرح هو ما مدى أصالة مؤلفنا، نعني الميلوي، في حقل التأليف؟

لم يشذّ مؤلفنا عن المقبول في فترته، بالمقارنة مع مصادر قد سبقت تأليفه لرسالته، ونحن نشير في مقالتنا إلى نصوص مماثلة لنص الميلوي بالمقارنة مع الملاحظات الهامشية التي ركّزها U. Marzolph (انظر ملاحظتنا سابقا)، ورغم اعتماد الميلوي على مصادر سابقة له، فهنالك بعض الأصالة في كتابته، ويمكن إيجاز مجمل ما قام به بالنقاط التالية:

أولا: الصياغة الجديدة للنوادر في الكتاب.

ثانيا: جمع النوادر.

ثالثا: يصعب، في بعض الأحيان، العثور على النوادر التي وردت في المصادر القديمة والتي اطلع عليها أو سمعها.

يشير عباس محمود العقاد بالنسبة لحذف بعض المواد في كتابه **جحا الضاحك المضحك:** "فيما أثبته المؤلفون المتأدبون أنهم اسقطوا البارد الغث من النوادر، ولم يثبتوا إلا ما فيه معنى وله طعم في مذاق الأديب والفنان".[1]

3. حقل النوادر وأنواعها

من المعلوم أنّ الشخصيات الهزلية في الأدب العربي تشكّلت وتنوعت نوادرها، وفق الموقف الذي وردت فيه، نعني أي الموقف الجاد أو الموقف الهزليّ؛ وكذلك حسب البيئة التي نشأت فيها النوادر أو الحكايات الهزلية.

---

1 انظر: العقاد. **جحا الضاحك المضحك**. القاهرة، د.ت، ص136؛ قارن: أحمد الحوفي. **الفكاهة في الأدب**. القاهرة، 2001،ص 62- 96؛ عبد الغني العطري. **أدبنا الضاحك**. بيروت، 1970، ص22- 27؛ رياض قزيحة. **الفكاهة والضحك في التراث العربي المشرقي**. صيدا، 1998، ص247- 259؛ أنيس فريحة. **الفكاهة عند العرب**. بيروت، 1962، ص77- 80.

من خلال اطلاعنا على مصادر التراث العربي من مخطوط ومطبوع وجدنا أن نوادر مزبّد تنحو إلى أكثر من منحى، مع وجود العديد من النوادر التي تتناقض مع بعضها البعض إذا أخذنا بعين الاعتبار البيئة الإسلامية التي نمت بها، فهي من ناحية لا تعبر عن الذوق الإسلامي الرزين، ونعني النوادر غير الأخلاقيّة التي ترتبط بالجنس، ومن ناحية أخرى، تنسجم مع بيئة ميّالة للضحك والتسلية.

ويبدو لنا أنّ هذه النوادر جاءت للتعبير عن سرعة البديهة والفطنة، وقد بدأ الاهتمام بهذا النوع من الأدب منذ مطلع القرن السابع الميلادي، نخص بالذكر في المدينة الحجازية، ومع مطلع العصر العباسيّ انتقلت الفكاهة إلى بغداد ومدينة البصرة، لوجود حياة اللهو والمجون، وكان من المفروض لدى بعض الخلفاء الاهتمام بالنادرة أو الملحة بسبب القيود المعروفة في قصور الخلفاء. ومع مطلع القرن الثامن ميلاديا بدأ بعض الأدباء بجمع النوادر في كتب أدبية مستقلة، لان هذا الفن كان شفهيّ النشأة، لكن دون أن تخلو كتبهم من إضافات وتغييرات على الروايات الشفوية الأصلية.

وردت الفكاهة في الأدب العربي بأشكال وأنماط مختلفة، منها الغفلة التي تعتبر نوعا من الغباء والبلادة والتغافل ابتغاء الهروب من العقاب، وغالبا ما ترتبط الحماقة بالغفلة، فليس هناك، على سبيل المثال، أحمق من يزيد بن ثروان، المعروف بهبنقة.

وقد قسم الأدباء العرب الهزل والفكاهة إلى أنواع وأوردوها في كتبهم موزعة ومصنفة، منها ما يدخل في باب الغباء، أو التناقض، أو التلاعب بالألفاظ، أو التهكم بالعيوب الجسدية وغيرها من مناح مختلفة.

3.1 نوع النادرة لدى مزبّد المدنيّ - نوادر في البخل

من المعلوم أنّ النوادر التي تناثرت في كتب الأدب المختلفة الخاصة بمزبد تعددت مناحيها، ومن خلال اطلاعنا على هذه الكتب وبعض المخطوطات التي بحوزتنا، مثل مخطوطة يوسف بن الوكيل الميلوي، **إتحاف المتودِّد بنوادر مزبّد**، والتي حصلنا عليها من جامعة ييل؛ وجدنا هذه المناحي المختلفة للنوادر العربية، ويتشابه هذا الأمر نسبيا مع الشخصيات التي اتسمت

بالفكاهة في الأدب العربيّ، نخص بالذكر من عاصر مزبد المدني، ومن لم يعاصره. أما بالنسبة للنوادر التي ترتبط ببخله الذي يبعث إلى الضحك من جهة، والاشمئزاز من جهة أخرى، نذكر، على سبيل المثال، ما ورد في كتاب **ربيع الأبرار** للزمخشري":

"اشتهت امرأة مزبد عليه الجراد، فسأل عن سعره فقيل المدّ بدرهم فقال والله لو كان الدجال ينزل المدينة وأنت ماخض بالمسيح ما اشتريته لك بهذا السعر".[1]

وفي كتاب **فوات الوفيات** لمحمد بن شاكر الكتبي (ت. 1362م)، ورد ما يلي: "وطلب منه بعض جيرانه ملعقة، فقال: ليت لنا ما نأكله بالأصابع".[2]

وقد ورد لدى ابن قتيبة الدينوري (ت. 889م) في كتابه **عيون الأخبار** ما يستبشعه السامع من ثقل للألفاظ، ويشمئز منه أيضا، رغم أنه يبدو لنا بأن العرب انسجموا مع لطف المعنى فيه:

"وقيل لمزبد المديني وقد أكل طعاما كظّة[3]: قي فقال: ما أقي، أقي، نقا ولحم جدْي، مرتي طالق لو وجدت هذا قيا لأكلته".[4]

3.2 الرد بالمثل

وهي مبعث للضحك حين يهزأ إنسان من آخر، فيرد عليه بسخرية أو بجدية تكون سببا للضحك، خاصة حينما يكون الرد مجانسًا للكلام. وللتمثيل على ذلك نورد ما جاء لدى التوحيدي في كتاب **الإمتاع والمؤانسة**:

"اشترى مزبّد رطبا فأخرج صاحب الرطب كيلة صغيرة (دليل على بخله) ليكيل بها، فقال المديني: والله لو كلت بها حسنات ما قبلتها".[5]

---

1 انظر: الزمخشري. **ربيع الأبرار**. جـ4: ص205؛ وانظر كذلك: الراغب الأصفهاني. **محاضرات الأدباء**. جـ 1: ص470.

2 محمد بن شاكر الكتبي. **فوات الوفيات والذيل عليها**. جـ 4: ص133.

3 الكظّة أي أكل حتى لا تطيق نفسه الطعام.

4 ابن قتيبة. **عيون الأخبار**. جـ1، بيروت، 1998، ص46.

5 انظر: التوحيدي. **الإمتاع والمؤانسة**. جـ 2: ص56.

نادرة أخرى يتظاهر مزبّد بأنّه كريم لكن ينطوي أمره على البخل، تنسجم مع ما يسمى بلغة النوادر "الرد بالمثل"، وهي ما ورد في كتاب **مطالع البدور في منازل السرور** للغزولي حيث جاء فيه:

"أضاف مزبد رجلا فأطال المكث فقال ليلة لامرأته كيف نعمل برحيل هذا عنا، قالت أخاصمك ونحتكم إليه ففعلا، فقالت المرأة بالذي يبارك لك في ركوبك غدا لما حكمت بيننا بالحق، قال والذي يبارك لي مقامي عندكم هذه السنة ما أعرف من الحكم شيئا".[1]

وورد لدى الآبي في **نثر الدر** من قبيل ذلك:

"تناول رجل من لحيته شيئا (أي من لحية مزبد) فسكت عنه، وكان الرجل قبيح الوجه فقال: ويحك لمَ لا تدعو لي، فقال: كرهت أن أقول صرف الله عنك السوء فتبقى بلا وجه".[2]

وجاء في مخطوطة يوسف بن الوكيل الميلوي : "وغنت قينة في مجلس فيه مزبد فقال لها رجل أحسنت يا سيدتي وليس يحضرني ما أعطيك ولكن قد وهبت لك كل حسنة لي وحملت عنك كل سيئة لك، فقام مزبد فقال والله ما أعطاك ابن الزانية شيئا، وذلك انه لا سيئة لك فيحملها عنك ولا له حسنة فيعطيها لك".[3]

3.3 حسن التخلص:

وهي تعتبر من أصناف النوادر التي تدل على الذكاء والفطنة وسرعة البديهة، لكن من ناحية أخرى فهي تعتبر مبعثا للهزل والضحك.

---

1 انظر: الغزولي. **مطالع البدور في منازل السرور**. ج2 القاهرة، 1299 هـ، ص51؛ وانظر كذلك: البغدادي. **كتاب التطفيل**. النجف، 1996، ص24؛ ابن الجوزي. **كتاب الأذكياء**. بيروت، 1979، ص131؛ **أخبار الظراف والمتماجنين**. دمشق، 1347هـ، ص 53؛ **أخبار الحمقى والمغفلين**. بيروت، 1997، ص 61؛ الزمخشري. **ربيع الأبرار**. ج5. بغداد، 1982، ص 138.

2 الآبي. **نثر الدر**. ج 3، ص232.

3 انظر مخطوطة "إتحاف المتودد بنوادر مزبّد" .fol.96v.

ورد لدى الزمخشريّ في كتاب **ربيع الأبرار** ما يلي: " قال مزبد لسقّاية مدنية كان يألفها وهو في جماعة، أدخلي صبّي لنا ماء، قالت وحياتك لا أصلّي".[1]

ولدى الآبي جاء في كتابه **نثر الدرّ**:" دفع مرة إلى والي مكة وقد أفطر في شهر رمضان فقال له الوالي: يا عدو الله تفطر في شهر رمضان! قال: أنت أمرتني بذلك قال: هذا شر كيف أمرتك ويلك قال: حدّثتَ عن ابن عباس: أنه من صام يوم عرفة عدل صومه سنة وقد صمته فضحك الوالي وخلاه".[2]

وفي كتاب **فوات الوفيات** للكتبي ورد ما يلي:

"وباع جارية على أنها تحسن الطبخ، فلم تحسن شيئا، فطلب إلى القاضي وطولب بأن يحلف على أنها تحسن الطبيخ، فاندفع وحلف إيمانا مغلظة أنه دفع إليها مرة جرادة فعملت منها خمسة ألوان من الطعام وفضل منها شريحة للقديد، سوى الجنب فإنها عملته جوذابة، فضحك من حضر ويئس الخصم من الوصول إلى شيء منه، فخلى سبيله".[3]

3.4 المجون

نعني بالمجون العبث واللهو بعيدا عن الأعراف والمبادئ الإسلاميّة، ومن المعروف أن هذا المصطلح راج ذكره في البيئة الأموية والعباسية لدى الشعراء، نخص بالذكر الوليد بن يزيد في الفترة الأموية، وأبا نواس في الفترة العباسية، وغالبا ما يرتبط المجون بالخمر والحانات والأديرة. أما النوادر التي سوف نذكرها هنا فهي تدل على ذلك بالنسبة لمزبد.

نأخذ على سبيل المثال ما ورد لدى الميلوي في المخطوطة المذكورة أعلاه:

"إن امرأته قالت له يوما ليس شيئا أربح من النبيذ، فعملت نبيذا وأتاها مزبد برجل معه درهم واحد يشتري به فقالت له لا أبيعه إلا جملة، فجاءها برجل آخر معه ثلاثة دراهم يشتري

---

1 انظر: الزمخشري. **ربيع الأبرار**. جـ 3: ص161.

2 انظر: الآبي. **نثر الدر**. جـ 3: ص237.

3 انظر: الكتبي. **فوات الوفيات**. جـ 4 : ص134؛ انظر مخطوطة "**إتحاف المتودد بنوادر مزبّد**" ، fol. 87r

بها فقالت لا أبيعه إلا جملة، فمضى مزبد إلى صاحب الشرطة فقال له إن امرأتي عندها نبيذ فوجه الحرس وقال كونوا معه فإن كان في بيته نبيذ فاكسروه واطرحوا مزبدا وامرأته في الحبس وإن لم تجدوا فيه شيئا فردوه إليّ فجاءوا فدخلوا إلى منزله فوجدوا النبيذ فقال لزوجته قد جئتك بمن يشتريه جملة، فكسروا النبيذ وجلدوهما جميعا ومضوا بهما إلى الحبس فلما حصلا فيه قال لها وأزيدك فائدة عمّا نحن فيه لم تخطر ببالك، قالت وما هي يا مشئوم قال: استرحنا من كراء البيت".[1]

نادرة أخرى ما جاء لدى الزمخشري في **ربيع الأبرار**:

"فرّ مزبّد من والي المدينة وتوارى، وطلبه الوالي، فبينما هو في الطلب إذ سمع في المقابر صوت طنيور فأقبل حتى وقف على قبر محفور وفيه سراج، وفوق القبر بواري، فكشف فإذا مزبد قائم وبيده طنيور في جوف القبر، وعنده نبيذ فقال له: اخرج يا عدو الله قال مزبد: لا والله لا أخرج إليك ولا هذا من عملك، إنما عملك في العمارة وليس لك علي سلطان".[2]

وأخرى وردت لدى النيسابوري في **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب** موضوعها ثقل يوم الأربعاء، حيث يقال ان الأربعاء أثقل الأيام، فقد وردت لدى المؤلف الرواية التالية التي تبرز السخرية من الموعظة:

"وقرأت في أخبار مزبد أنّ رجلا جاءه فقال له: أحب أن تخرج معي وتصل جناحي في حاجة لي فقال: هذا يوم الأربعاء استثقله ولست أبرح من منزلي فقال الرجل: وما تكره من يوم الأربعاء وفيه ولد يونس بن متّى فقال: لا جرم وقد بانت بركنه في اتساع موضعه وحسن كسوته حتى وصل على ورق القرع قال: وفيه ولد يوسف قال: ما أحسن ما فعل به إخوته حتى طال حبسه وغربته قال: وفيه أُوحيَ إلى إبراهيم عليه السلام قال: فما كان أبرد الأتون الذي أوقدوه له حتى خلّصه الله تعالى منه قال: وفيه نصر الله رسوله صلى الله عليه وسلم يوم الأحزاب قال: أجل

---

1 انظر: الميلوي. مخطوطة **إتحاف المتودد بنوادر مزبّد**. fol. 86r-86v نقلا عن الحصري في كتابه **جمع الجواهر في الملح والنوادر** في المخطوطة لم يورد الاسم الكامل للكتاب، واكتفى بكلمة "الجواهر" .fol. 85v

2 انظر: الزمخشري. **ربيع الأبرار**. ج9، ص122

بأبي أنت وأمي ولكن بعد أن زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر وظنوا بالله الظنونا، هنالك ابتلي المؤمنون وزُلزلوا زلزالا شديدا".[1]

ويذكر أبو حيان التوحيدي في كتابه **الإمتاع والمؤانسة** الرواية التالية:

"أراد مزبد أضحية فلم يجدها فأخذ ديكا ليضحي به، فوجّه إليه جيرانه شاة شاة حتى اجتمع عنده سبع شياه، فقال : ديكي أفضل عند الله من إسحاق لأنه فدي بكبش وديكي بسبع".[2]

ولدى محمد بن شاكر الكتبيّ في كتاب **فوات الوفيات** :

"وكان مرة نائما في المسجد، فدخل إنسان فصلى وقال: يا رب أنا أصلي وهو نائم، فقال يا بارد، سل حاجتك ولا تحرّشه علينا".[3]

ولدى الجاحظ في **البيان والتبيين** ورد ما يلي:

"وسرق مزبد نافجة مسك فقيل له: إنّ كلّ من غلّ يأتي يوم القيامة بما غلّ يحمله في عنقه فقال: إذا والله أحملها طيبة الريح خفيفة المحمل".[4]

وكذا عند ابن قتيبة أيضا في **عيون الأخبار:** "قيل لمزبد : أيسرك أن هذه الجنة لك؟ قال: وأُضرَبُ عشرين سوطا قالوا: لمَ تقول هذا؟ قال: لأنه لا يكون شيء إلا بشيء".[1]

---

1 انظر: النيسابوري. **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**. القاهرة، 1965، ص649- 650؛ وانظر ايضا: المعافى بن زكريا. **الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي**. جـ 4، ص142؛ الآبي ، **نثر الدر**، جـ3: ص 233، حيث ترد الرواية نفسها مع اختلاف بسيط، يذكر الآبي "وأتاه أصحاب له يوما فقالوا له يا أبا اسحق هل لك في الخروج بنا إلى العقيق (والمراد عقيق المدينة بجانبها، فيه عيون ونخل)، وإلى قباء وهو في طرف المدينة بها مساكن بعض الأنصار وأيضا مسجد قباء المشهور". قارن: يوسف بن الوكيل، **إتحاف المتودد بنوادر مزبد**. ظهر.fol. 84v نقلا عن المعافى بن زكريا في كتابه الجليس الصالح المذكور في هذا الهامش.

2 انظر: التوحيدي. **كتاب الإمتاع والمؤانسة**. جـ3، ص78؛ قارن: محمد بن شاكر الكتبي. **فوات الوفيات والذيل عليها**. جـ 4، ص 132.

3 محمد بن شاكر الكتبي. **فوات الوفيات والذيل عليها**. جـ4، ص133، قارن: يوسف بن الوكيل. **إتحاف المتودد بنوادر مزبد**. fol. 87v

4 انظر: الجاحظ. **البيان والتبيين**. جـ 2، ص66.

3.5 التلاعب بالألفاظ:

نعني بالتلاعب بالألفاظ أن السامع قد يلعب باللفظ الذي سمعه، ويحاول أن يخلق معنى آخر، يستهدف في كثير من الأحيان التهكم أو التندر أو ربما حسن التخلص من أمر معين. كما ورد لدى الزمخشري في **ربيع الأبرار**:

" رأى مزبد خاتما من ذهب في يد جارية فقال لها: ناوليني خاتمك أذكرك به قالت: هذا ذهب وأخشى أن تذهب، ولكن خذ هذا العود فعسى أن تعود".[2]

3.6 التندر والتهكم:

نعني بالتندر أن يظهر الإنسان نوعا من الدعابة في حديثه، وبالمقابل يكشف خبايا الإنسان الماثل أمامه، وكثيرا ما نعثر عليه في قصص البخلاء والطفيليين والمكدّين، كما ورد لدى الآبي في **نثر الدر**:

"استأذن مزبد على بعض البخلاء، وقد أُهديَ له تين في أول أوانه، فلما أحسّ بدخوله فوضعه تحت السرير، وبقيت يده معلقة ثم قال لمزبد: ما جاء بك في هذا الوقت؟ قال يا سيدي، مررت الساعة بباب فلان فسمعت جاريته تقرأ لحنا ما سمعت قط أحسن منه، فلما علمت من شدة محبتك للقرآن وسماعك للألحان حفظته وجئت لأقرأه عليك قال فهاته، فقال بسم الله الرحمن الرحيم والزيتون وطور سنين فقال ويلك أين التين؟ فقال تحت السرير".[3]

ولدى الراغب الأصفهاني (ت. 1108م) في كتابه **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء البلغاء** وردت رواية يتهكم مزبد بنفسه بواسطة حماره:

---

1 ابن قتيبة. **عيون الأخبار**. جـ 1، ص 46.

2 انظر: الزمخشري. ربيع الأبرار. جـ3، ص 182؛ ابن عبد ربه. **العقد الفريد**. جـ2 القاهرة، 1962، ص202؛ الثعالبي. **لطائف الظرفاء من طبقات الفضلاء**. ليدن، 1978، ص 75؛ الراغب الأصفهاني. **محاضرات الأدباء**. جـ 2 ، ص272.

3 انظر: الآبي، **نثر الدر**، جـ 3، ص 233.

"قيل لمزبد: ما بال حمارك يتلبد إذا أخذ نحو المنزل وحمير الناس إلى منازلهم أسرع، فقال: لمعرفته بسوء المنقلب".[1]

وفي مخطوطة الميلوي وردت نادرة تظهر الصورة العكسية، جاء فيها:

"وكان مرة نائما في المسجد فدخل إنسان فصلّى وقال يا ربّ أنا أصلّي وهذا نائم فقال: يا بارد سل حاجتك ولا تكن غمّازا".[2]

وفي المخطوطة نفسها أعلاه جاء: "وقيل لمزبد مات اليوم من المدينة عوّاد وطبّال وزمّار فقال: لا شك أن في جهنم عرسا في هذا اليوم".[3]

ولدى نفس المؤلف أعلاه:

"وقال مزبد كنت اسمع الناس يقولون من تزوج أحرز دينه، فتزوجت فذهب ديني ودين أمي، فقيل له أما دينك فلزواجك فكيف ذهب دين أمك؟ قال إنها كانت قبل زواجي ملازمة للصلاة في أوقاتها فاشتغلت عن الصلاة بمشاتمة زوجتي، واشتغلت أنا بشتم أمي فذهب دينها وديني".[4] ونادرة أخيرة نوردها لدى نفس المؤلف أعلاه:

"وقيل له كيف يباع الخمر عندكم؟ فقال بأربعة دراهم وثمانين سوطا، فقيل إنما سألناك عن الخمر فقال لا يباع هذا إلا مع هذا".[5]

---

1 انظر: الراغب الأصفهاني. **محاضرات الأدباء**. جـ 4، ص651؛ محمد بن شاكر الكتبي. **فوات الوفيات**. جـ4، ص133؛ الآبي. **نثر الدر**. جـ 3، ص236. وردت هذه النادرة لدى الميلوي في مخطوطة .fol .94v، قارن: الكتبي. **فوات الوفيات**. جـ 4، ص133.

2 انظر: الميلوي. "**إتحاف المتودد بنوادر مزبّد**". fol .87r قارن: الكتبي. **فوات الوفيات**. جـ 4، ص133.

3 مخطوطة م.ن .fol .88v في الأصل "عرس".

4 م.ن .fol .88r.

5 م.ن .fol .91r.

3.7 التهكم بزوجته:

ثمّة نوادر كثيرة وردت في كتب التراث، تبين مدى تهكم مزبد بزوجته، منها ما يندرج تحت المستوى المقبول ومنها ما يندرج تحت المستوى البذيء أو الفج الرديء، ورد لدى الآبي في كتاب **نثر الدرّ**:

"ونظر يوما إلى امرأته تصعد في درجه، فقال أنت طالق إن صعدت وأنت طالق إن وقفت وأنت طالق إن نزلت فرمت بنفسها من حيث بلغت، فقال لها فداك أبي وأمي ! إن مات مالك احتاج إليك أهل المدينة في أحكامهم".[1]

ونادرة أخرى وردت في المصدر أعلاه :"وسكر يوما فقالت امرأته أسأل الله أن يبغض النبيذ إليك فقال والفتيت إليك".[2]

ورد لدى الكتبي في **فوات الوفيات** :"وصلّى يوما فلما فرغ دعا، فقالت امرأته: اللهم أشركني في دعائه، فسمعها، فقال: اللهم اصلبني".[3]

أما ما يندرج تحت المستوى البذيء، فهي كثيرة نعثر عليها في كتب الأدب التي اعتنت بالنوادر أو الأدب بالمفهوم العام، ورد لدى الآبي في **نثر الدر** ما يلي:

" وقالت امرأة مزبد وكانت حبلى ونظرت إلى قبح وجهه: الويل لي إن كان الذي في بطني يشبهك، فقال لها: الويل لي إن كان الذي في بطنك لا يشبهني"[4].

ولدى الزمخشري في **ربيع الأبرار** ورد ما يلي:"اشترى مزبد لامرأته ثوبا فقالت هو خشن فقال: أيّما أخشن هو أم الطلاق؟ فرضيت به".[5]

وفي مخطوطة الميلوي ورد ما يلي:

---

1 انظر: الآبي. **نثر الدر**. جـ 3، ص235؛ الكتبي. **فوات الوفيات**. جـ 4، ص132. قارن: مخطوطة الميلوي. **إتحاف المتودد بنوادر مزبد**. fol. 87r

2 انظر: الآبي. **نثر الدر**. جـ 3، ص233.

3 انظر: الكتبي. **فوات الوفيات**. جـ 4، ص133.

4 انظر: الآبي. **نثر الدر**. جـ 3 ، ص237.

5 انظر: الزمخشري. **ربيع الأبرار**. جـ 5، ص181.

"واشترى يوما رأسين شواء ووضعهما بينه وبين زوجته ليأكلاهما، فأخذت زوجته رأسا فوضعتها خلفها فقال لها ما هذا؟ قالت هذه لأمي وأخذ مزبد الرأس الآخر ووضعها خلفه وقال هذه لأبي، فقالت زوجته وما تركت لنا نأكله فقال: لها أخرجي رأس أمك وأنا أخرج رأس أبي".[1]

3.8 البذاءة في النوادر

ما ورد في البذاءة في النوادر هو بمثابة روايات تناثرت في مختلف الكتب الأدبيّة، والتي حرص مؤلفوها على الموازنة بين مستويين من النوادر، منها المقبول من الجانب الأخلاقي، ومنها ليس مقبولا من الجانب المذكور. وقد أشار إليها الباحث يوسف سدان، في مقدمة كتابه **الأدب الهازل** إلى ذلك بـ "ما وراء الأدب الرسمي"[2] نذكر على سبيل المثال ما ورد من نوادر وحكايات في كتاب التيفاشي، **نزهة الألباب فيما لا يذكر في كتاب** المذكور أعلاه. في هذا المضمار، ورد لدى الكتبي في **فوات الوفيات** ما يلي: "وقيل له أيولد لابن ثمانين ولد؟ قال نعم، إذا كان له جار ابن ثلاثين سنة".[3]

وفي **نثر الدرّ** للآبي حكاية ترتبط بغلام لمزبد ورد فيها :"كان لمزبد غلام ، إذا بعثه في حاجة جعل بينه وبينه علامة، أن يكون إذا رجع سأله فقال: حنطة أو شعير، فإن عاد بالنُّجح قال حنطة وإن لم يقض الحاجة قال شعير. فبعثه يوما في حاجة فلما انصرف قال: حنطة أم شعير؟ قال: خرا. قال: ويلك! وكيف ذلك؟ قال: لأنهم لم يقضوا الحاجة وضربوني وشتموك".[4]

وفي المصدر ذاته، حكاية خصام مع زوجته:" ووقع بينه وبين امرأته خصومة فحلف لا يجتمع رأسي ورأسك على مخدة سنة، فلما طال عليه قال: نقتنع باجتماع الأرجل إلى وقت حلول الأجل".[5]

---

1 انظر : **إتحاف المتودد بنوادر مزبد** .fol. 94v

2 انظر: يوسف سدان. **الأدب الهازل ونوادر الثقلاء**. ص 20.

3 انظر: الكتبي. **فوات الوفيات**. جـ 4، ص 133؛ الآبي، **نثر الدر**، جـ 3، ص236. قارن مخطوطة الميلوي. **إتحاف المتودد**، fol. 87v.

4 انظر: الآبي، **نثر الدر**. جـ 3، ص 242.

5 انظر: الآبي، **نثر الدر**. جـ 3، ص243.

ورد في مخطوطة يوسف بن الوكيل الميلويّ:

" ورُئي مرة يلطم وجهه فسئل عنه فقال: لم يُصب أحد بمثل ما أصبت به، أرسلت جاريتي ومعها شاة ودرهمين إلى التيّاس، فعادت الجارية حاملا والشاة حائلا".[1]

وورد كذلك في مخطوطة الميلوي:

" وكان يوما عند بعض أهل المدينة ودخلت قينة كان يتعشقها فأراد أن يصرف مزبدا فقال له امض إلى فلان حتى يجيء فيرى فقال له مزبد فمن ينظر عوضا عني حتى أرجع".[2]

فضلا عما ورد أعلاه من نوادر مختلفة، فثمة نوادر ترتبط بالجشع، لكنها قليلة للغاية، نأخذ على سبيل المثال ما ورد في مخطوطة الميلوي:

"وقيل له مرة كيف حبك لأبي بكر وعمر فقال: ما ترك الطعام في قلبي حبا لأحد".[3]

ووجدنا أيضا نادرة يتيمة في المخطوطة أعلاه، تنحو المنحى السياسيّ، وهذا ليس معهودا نسبيا في أدب النوادر.

"ودخل يوما على بعض العلويين فجعل يعبث به ويؤذيه فقال: صلوات الله على عيسى ابن مريم فإن أمته معه في راحة إذا لم يخلف عليهم من يؤذيهم".[4]

---

1 انظر: **إتحاف المتودد بنوادر مزبد**، fol. 91r.

2 انظر: **إتحاف المتودد بنوادر مزبد**، fol. 97r انظر أيضا القصة التي وردت في **تزيين الأسواق في أخبار العشاق**، لداود الأنطاكي، في الجزء الأوّل، حول جارية تدعى "بصيص"، جـ 1، ص529- ص531، بيروت، 1972.

3 انظر: **إتحاف المتودد بنوادر مزبد**، fol. 87r. وردت هذه النادرة لدى محمد بن شاكر الكتبي، في **فوات الوفيات**. جـ4، ص132.

4 انظر: **إتحاف المتودد بنوادر مزبد**، fol. 87r ؛ **فوات الوفيات**. جـ4، ص 133.

خاتمة:

من خلال الأمثلة التي أوردناها في دراستنا، نرى بأنّ نوادر مزبد المدني قد تنوعت وتشكلت بأشكال مختلفة، بين البخل والمجون، والتندر والبذاءة والغفلة، وغير ذلك مما أوردناه، والظاهر أنه كان من البخلاء وليس من المغفلين، وهو الذي عليه غالب المؤرخين.[1]

لا نغفل أنّ المدينة كانت البيئة الشعبية التي عاش بها مزبد، والتي عرفت بالفكاهة والنوادر والملح والطرائف والحكايات الأدبية الهازلة. وقد حظي مزبد بمكانة مرموقة نسبيا لدى أمراء المدينة الذين أحبوا نوادره، خاصة أن أكثر أهل المدينة كانوا أكثر الناس ظرفا، لذا فنوادره تعكس البيئة الواقعية. ولكن، من جهة أخرى، لو قارنا بين مختلف الشخصيات الهزلية التي ورد ذكرها في الأدب، كمزبد وجحا وأشعب وبنان وغير ذلك من شخصيات، لوجدنا تفاوتا بينهم ليس من حيث صبغة وطبيعة النوادر، وإنما من حيث الشهرة التي حظي بها كل منهم. فجحا، على سبيل المثال، امتاز بشهرة لم يسبق لها مثيل، وكذلك أشعب. والسؤال الذي يطرح في هذا المضمار لماذا لم تحظ نوادر مزبد بشهرة بالمقارنة مع شخصيات مضحكة أخرى؟

لا شكّ أنّ معظم النوادر التي ترتبط بمزبد، والتي ورد بعض من رواياتها في كتب التراث القديم، اتسمت غالبيتها نسبيا بالبذاءة، إضافة إلى طابعها الجنسي، ويبدو أن كثيرا من هذه النوادر لم تدونها كتب الأدب، بل لعبت الرواية الشفوية دورها في هذا الحقل، وبقيت في إطار الأدب ما وراء الرسمي.

لا نغفل على أنّه بالرغم من كثرة أعلام الفكاهة في التراث العربي نسبيا، فإن شخصية جحا تبقى أشهر شخصية نمطية فكاهية، لا تزال حية وفاعلة حتى اليوم في الذاكرة العربيّة والمجال الفولكلوريّ.

---

1 انظر: الميلوي. إتحاف المتودد بنوادر مزبد، 85 r. .fol.

بين الطريقة الصوفية الخلوتيّة وحركة قاضي زاده (Kadi Zade)
قراءة في مخطوطة من أدب الزيارات بالعربيّة في القرن الثامن عشر

ملخص:

سنحاول من خلال هذه المقالة أنّ نقف على الخلاف الذي وقع بين الطرق الصوفية نخص بالذكر أتباع الطريقة الخلوتية في الإسلام[1]، وتيار قاضي زاده الذي تبنى أفكار محمد أفندي البركوي، في الفترة العثمانية، حيث كانت بداية هذا التيار في القرن السادس عشر، ومن خلال المخطوطة التي استندنا إليها، فيبدو أن الخلاف بين الفئتين كان حول زيارة الأماكن المقدسة (مثل: مقام، أو ضريح، أو أثر لشخصية دينية وغيرها) ابتغاء التبرك بها، والتوسل والقيام بالطقوس الدينية المختلفة بجانبها. إن تيار قاضي زاده كما يبدو لنا قد تبنى الفكر الحنبلي في الإسلام، المتمثل بفئة قليلة من أتباع ابن تيمية (ت. 1328م) وتلاميذه الذين عارضوا زيارة الأماكن المقدسة على اختلاف أنواعها، والتبرك والتوسل بها، لأن ذلك يتنافى مع تعاليم الإسلام السني. وهذا الجانب كما نعلم يعتبر مسألة خلاف بين العلماء المسلمين وكذلك المذاهب الإسلامية المختلفة.[2]

---

[1] الخلوتية هي طريقة صوفية في الإسلام ، كانت بدايتها في الفترة المملوكية، ويبدو أن أول من استخدم مصطلح "خلوتية" هو محمد بن نور الدين الخلوتي الباليسي (ت. 1267م) . انظر: De Jong F., "Khalwatiyya", in: *EI²* IV, pp.991-993. ومن المعروف أن الشيخ مصطفى البكري الصديقي الدمشقي قام بنشر الطريقة الخلوتية في القرن الثامن عشر، بعد أن أخذ الطريقة عن شيخه عبد اللطيف الحلبي (ت. 1709م) . راجع:

Ralf Elger, *Mustafa al-BaKri, Zur Selbstdarstellung eines syrischen Gelehrten, Sufis und Dichters des 18.*, p. 45.

[2] Meri. J., *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, pp. 17-20; 63-64;idem "Aspects of Baraka (Blessings) and Ritual Devotion among Medieval Muslims and Jews", pp. 46-69. idem "A Late Medieval Syrian Pilgrimage Guide: Ibn Al-Hawrani's a*l-Ishārāt ilā 'Amākin al-Ziyārāt*; Idem "Ziyāra", in *EI²*, Leiden, pp. 524-529; Can'ān. T. *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, pp. 47-77.

وفي سبيل إسكات الصراع بين الفئتين المختلفتين، نفت (أي طردت) السلطة العثمانية أتباع حركة قاضي زاده من استانبول.

من المعروف لدينا أن السلطة العثمانية قد شجعت الطرق الصوفية ليس لأسباب دينية فحسب وإنما لأسباب سياسية، وهذا يتشابه نسبيا مع سياسة المماليك، الذين أرادوا طابعا دينيا وسياسيا لحكمهم. ومن المعلوم أن مدينة القاهرة في القرن السابع عشر، كانت مركزا لتعليم الحديث، وفي حالات معينة لتعليم أصول الفكر الصوفيّ، لكن معظم ممن درس هناك أكمل تعليمه في القدس، وهذا يعني أن مكانة رجال الصوفية في القدس العثمانية، كان مرموقا، فضلا عن وجود علاقة بين رجال الصوفية والحكام المحليين في دمشق من قبل السلطة العثمانية.

لقد اعتمدنا في دراستنا على مخطوطة مصطفى البكري الصديقي الدمشقي، وهي تحت عنوان "برء الأسقام في زيارة برزة والمقام" والتي ترجع إلى القرن الثامن عشر، ويبدو لنا بأن المؤلف أراد أن يثبت لحركة أتباع قاضي زاده بواسطة البراهين التي يذكرها في المخطوطة بأن زيارة الأماكن المقدسة والاستعانة بها يعتبر شرعا (לפי ההלכה) في الإسلام.[1] فضلا عن زيارته للمقام المنسوب إلى إبراهيم عليه السلام في قرية برزة وأماكن مقدسة أخرى في سوريا.

I. مقدمة

ليس من جديد أن نشير إلى أن مسألة زيارة الأماكن المقدسة (عدا الزيارة لأجل الحج أو العمرة)، تعتبر موضوع خلاف بين العلماء المسلمين، نخص بالذكر في الفترتين المملوكية والعثمانية، نأخذ على سبيل المثال العالم ابن تيمية (ت. 1328م) الذي رفض مثل هذه الجوانب وتبعه فيما بعد بعض تلاميذه ممن يمثل التيار الحنبلي، وقد أشرنا في كتابنا

[1] Meri, J. "A Late Medieval Syrian Pilgrimage Guide: Ibn Al-Hawrani's a*l-Ishārāt ilā Amākin al-Ziyārat, Medieval*; idem "Ziyāra", in: *EI²*, pp. 524-529. Idem, *The cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, pp.50-55.

الذي صدر قبل سنوات بالتفصيل إلى هذا الجانب ، بالمقابل هناك من اعترض على هذه الأفكار بدءا بالفترة المملوكية وحتى الفترة العثمانية. ويستمر الجدل بين مؤيد ومعارض، (مؤلف ضد مؤلف)أي ظهرت في هذه الفترة مؤلفات تؤيد الزيارة وأخرى تعارضها، ولا يزال هذا الخلاف قائما حتى اليوم.[1]

II. عنوان المخطوطة وأسباب الزيارة:

إن المخطوطة التي اعتمدنا عليها، هي كما أشرنا أعلاه: بُرْء الأَسْقام في زيارة بَرْزة والمقام[2] (Recovery from Illness by Making pilgrimage to Barza and Holy site) لمصطفى البكري الصديقي الدمشقي الخلوتي (ت. 1749م) أما تاريخ الرحلة فكان عام 1711م، وكما نعلم فان الفضل يرجع اليه في نشر الطريقة الصوفية الخلوتية في كل من سوريا وفلسطين والحجاز في القرن الثامن عشر. بعد أن بايع شيخ الطريقة قي سوريا وهو عبد اللطيف بن حسام الحلبي الخلوتي (ت. 1709م) وأخذ الطريقة الخلوتية عنه.

هذه الرحلة المذكورة أعلاه، خصها المؤلف بقرية "برزة" في سوريا[3]، حيث نسب إليها مقام إبراهيم[1] (وليس المقصود هنا مقام إبراهيم في مكة) وفق بعض الروايات، التي تشير

---

[1] انظر: ابن تيمية، ابن تيمية (ت. 1328م)، **كتاب الزيارة**؛ تقي الدين السبكي (ت. 1353م) يرد على ابن تيمية الذي عارض الزيارة كهدف للتوسل والتبرك، في كتابه، **شفاء السقام في زيارة خير الأنام**؛ ومحمد بن احمد بن عبد الهادي الحنبلي المقدسي (ت. 1343م)، يرد على السبكي في كتابه، **الصارم المنكي في الرد على السبكي**. قارن: غالب عنابسة، **أبعاد في أدب فضائل الأرض المقدسة**، ص50-144.

[2] مخطوطة عارف حكمت في المدينة في السعودية، مكتبة عارف حكمت، رقم 3840، وكذلك: مخطوطة أخرى في جامعة برينستون (Yahuda garret, Col, MS.no.4478) لكننا اعتمدنا على مخطوطة المدينة في السعودية. وقد قمت بإصدار المخطوطة مؤخرا، تحت عنوان، **برء الأسقام في زيارة برزة والمقام**، في مؤسسة دار الفكر في الأردن، و أ. دار الهدى في كفر قرع.

[3] انظر حول برزة: الربعي، **فضائل الشام ودمشق**، يذكر حديثا " عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال: ولد إبراهيم عليه السلام بغوطة دمشق في قرية يقال لها برزة في جبل يقال له قاسيون" ص70؛ الهروي، **الإشارات إلى معرفة الزيارات**، يذكر كوثى ريّا، في العراق، ص20؛ قارن مقال: M. J. Kister "Sanctity

إلى مكان ولادته فيها، نخص بالذكر ما ورد لدى ابن عساكر في كتاب تاريخ مدينة دمشق، لكن من جهة أخرى، يذكر ابن عساكر قائلا: والصحيح انه ولد في كوثى ربّا وهي قرية من أقاليم بابل العراق[2].

من الجانب الجغرافي تقع قرية برزة شمال مدينة دمشق بالقرب من جبل قاسيون، ونتيجة للامتداد العمراني لهذه القرية أصبحت جزءا لا يتجزأ من مدينة دمشق.[3]

يبدو لنا في البداية أن الهدف من الزيارة التي قام به البكري الصديقي هي زيارة مقام إبراهيم المنسوب إليه في هذه القرية المذكورة أعلاه، وأماكن مقدسة أخرى في ضواحي دمشق، حيث يقال بأن مقام إبراهيم ومسجده فيها، وفق العديد من الروايات التي ظهرت في أدب فضائل الشام أي فلسطين وسوريا بالمفهوم العام او سوريا فقط بالمفهوم الخاص. لكن يجب أن نأخذ بعين الاعتبار وجود روايات محلية والتي لا تمثل إجماع العلماء المسلمين ولم تذكر في كتب الحديث الرسمية في الإسلام وهي روايات ظهرت بشكل ملحوظ في أدب فضائل الشام في القرون الوسطى، والتي تستهدف إثبات قدسية مكان مقدس دون الآخر.[4]

ورد في مقدمة مخطوطة البكري الصديقي : "كنت كثيرا ما أزور مقام برزة المنسوب للخليل (أي إبراهيم الخليل) منحنا الله به مراما في سنة 1123" للهجرة / 1711م.[5] وفي

Joint and Divided", *JSAI* XX, pp.27-28 نشير أن القرية سميت برزة لأن إبراهيم عليه السلام برز على أعدائه في هذا المكان وفق مؤلفات فضائل الشام المذكورة في هذه الملاحظة الهامشية.

[1] ليس المقصود هنا مقام إبراهيم المشهور والمعروف في السعودية. انظر: M. J. Kister, "Maqam Ibrahim", in: *EI²* VI , pp. 104-107.

[2] انظر: ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، 1: 278.

[3] انظر: النعيمي، **الدارس في تاريخ المدارس**، 2: 1990، J. Meri, *The cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, pp. 196-199.

[4] انظر: غالب عنابسة، **أبعاد في أدب فضائل الأرض المقدسة**، 44-45.

[5] انظر: **برء الأسقام في زيارة برزة والمقام**، ورقة 54ب.

صفحات لاحقة يتركز المؤلف بأسباب تسمية إبراهيم الخليل بهذا الاسم، ثم ينتقل إلى الدافع الذي جعله يزور هذا المكان، كمكان يستجاب به الدعاء من بين ثلاثة أمكنة وفق مصدر يعتمد عليه.

ورد في المخطوطة: " وكان الداعي إلى تكلمنا في هذا المقام، أنا ذهبنا يوما إلى المقام المنسوب إلى سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام الذي فوق قرية برزة.... إن من الأماكن التي يستجاب الدعاء فيها ثلاثة: مغارة الأربعين التي تسمى بمغارة الدم، لكن شرطه أن يكون الدعاء في ليلة الجمعة، والموضع الثاني في جامع بني أمية، لا زال معمورا بالذكر والعبادة في كل ساعة إلى أن تقوم الساعة.... والموضع الثالث هو المسجد الذي هو المسجد الذي فوق مقام برزة"[1].

لكن ربما الهدف من وراء زيارة مقام إبراهيم عليه السلام كما ورد في المخطوطة يعكس الخلاف بين حركة قاضي زاده في استانبول والطريقة الخلوتية، حول زيارة الأماكن المقدسة، وما يثبت هذا الجانب ما ورد في مخطوطة البكري الصديقي المشار إليها أعلاه، فيها:

"وإذا كان تعظيم المساجد واحترامها متحتما، فكيف بأنبياء الله ورسله والخاصة من عباده، وإذا كان رفع الصوت عند الرسول يحبط العمل، فكيف بمن يقول بهدم قبورهم، التي بنيت لتعظيمهم واحترامهم وقد وقع إجماع أكابر الأمة على ذلك من غير نكير يصعب اقتحام المسالك، إلا فرقة تعصب جداليّة يُسمون في العموم **بالزادلية**، ينتسبون إلى شيخ زادة، وكان هذا الشيخ ذا ورع بزيادة، فزاد أتباعه في التشديد، ومدوا فيه باعهم المديد، وترجمته مشهورة سيما في الروم، فلا حاجة لذكرها لأنه علم معلوم، وقد تبعته هؤلاء الطائفة، التي على الجدال طائفة، وزادوا عليه ما لم يسمع منه ونسبوا إليه ما لم يصرح

---

[1] وقد سميت بمغارة الدم لأنه يقال إن قابيل قتل هابيل هناك، وسبب تسميتها بمغارة الأربعين لأنه يقال أن أربعين نبيا ماتوا بها من الجوع، أو لان فوقها مسجدا فيه أربعون محرابا. انظر: عبد الرحمن بن إبراهيم الدمشقي، **حدائق الإنعام في فضائل الشام**، ص94-98؛ قارن: الربعي، **فضائل الشام ودمشق**، 96.

به ولا ينقل عنه، وتبعهم شرذمة من جهلة الناس الذين على أقوالهم لا يُعتمد ولا يُقاس، لموافقتهم بعض عقول عن النظر إلى الأدب معقولة، والوقوف مع أفكار غير منورة بالأذكار ولا مصقولة، فنعوذ بالله من شرور نفوسنا الأبيّة، وسيّئات أعمالنا التي للحق غير مرضيّة، ونسأله العافية من كل بليّة ورزيّة، والسلامة من كل سوء بجاه أنبيائه وأحبابه أهل المزيّة، آمين".[1]

يبدو لنا من خلال النص أعلاه، أن البكري يشير إلى أتباع الشيخ زاده الذين نسبوا إليه (أي إلى الشيخ) أقوال لم يقلها، وتبعهم كثير من الناس، ومن جهة أخرى يظهر لنا بوضوح من خلال النص أعلاه استحباب الشيخ البكري الصديقي لزيارة الأماكن المقدسة والتوسل بها لقضاء حاجات روحانية ودينية وغيرهما. اعتمادا على روايات أو أحاديث مختلفة. وقد ورد في أكثر من موضع من المخطوطة ما يبين ذلك.

III. أمثلة من المخطوطة حول وجوب زيارة الأماكن المقدسة:

ورد في المخطوطة: "فزيارة القبور من حيث هي سنة قال عليه الصلاة والسلام: كنت نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروا القبور فإنها تزهد في الدنيا وتذكر في الآخرة". وفي موضع آخر "ومعلوم أن زيارة الصالحين الذين أقامهم الله سببا في قضاء مهمات المسلمين من الأحياء والميتين مندوبة شرعا وعقلا فان اتخاذ الوسائط قد صح نقلا.[2]

وفي مواضع مختلفة من المخطوطة، يذكر الصديقي بأن كرامات تحدث بجانب الأماكن المقدسة، ورد في المخطوطة:" وأخبرني أخونا الشيخ عبد الكريم القطان، أسكنه الله جنة الفردوس الأعلى عن والده الشيخ علي المبيض رحمه الله تعالى قال: قال لي والدي زرت مرة أخي الشيخ بكار وقرأت عنده سورة يس فردّني أربع مرات".

يورد الصديقي مثالا آخر بأن صداع الرأس لديه قد زال لدى زيارته مقام النبي موسى بالقرب من أريحا، في زيارة سابقة له، ورد في المخطوطة:

---

[1] انظر: **برء الأسقام في زيارة برزة والمقام**، ورقة 64ب- 65أ.

[2] انظر: **برء الأسقام**، ورقة 56ب- 62أ؛ **مسند أحمد بن حنبل**، 1: 145؛ قارن: Kister, M. J, "Sanctity Joint and Divided", pp.27-28.

"ولقد اتفق لي أنني زرت سيدي موسى الكليم، عليه من الله أفضل الصلاة والتسليم، وكانت أول مرة زرته عليه الصلاة والسلام فيها فلما وصلت حضرته الشريفة تأخرت عن زيارته لعائق، فحصل لي صداع شديد ولم يزل يشتدّ حتى دخلت حضرته الكليمية، ذات الأسرار والأنوار الرحمانية الرحيمية، وصلّيت ركعتين وأخذت السّتر بيدي وقبّلته ومسحته على رأسي وشكوت له ما به فما وضعته حتى زال كان لم يكن".[1]

نورد مثالا أخيرا من المخطوطة يبين ضرورة الاستعانة بأشخاص لهم مكانتهم الدينية والروحانية، ورد في المخطوطة:

"بل قد تكون الاستعانة واجبة، ألا ترى انك لو وقعت في حفرة، فمرّ عليك إنسان، وتحققت من نفسك، انك إذا لم تستعن به وتقول له خذ بيدي لتخرج من تلك الحفرة هلكت، فتكون الاستعانة هنا واجبة، فإذا تفعل وقعت في وعيد من ألقى نفسه إلى التهلكة".[2]

من المعلوم كما أشرنا من قبل، انه في الفترة العثمانية وبالتحديد القرنين السابع والثامن عشر، جرى نقاش أو جدل بين أتباع الطريقة الخلوتية التي شجعت زيارة قبور الأولياء والأنبياء والصالحين والأماكن المقدسة والتوسل بها من جهة، وأتباع محمد بن محمد المعروف بقاضي زاده (ت. 1634) أو بالشيخ زاده كما ورد في المخطوط في

---

[1] انظر: الرواية الأولى، **برء الأسقام**، ورقة 62ب، والرواية الثانية، ورقة 65أ؛ هذه إشارة للشفاء لدى المكان المقدس، وقد وردت الكثير من الروايات. لدى الشيخ مصطفى البكري الصديقي في رحلاته المختلفة إلى بيت المقدس حيث انتهزها في كل وقت فرصة لزيارة مقام النبي موسى عليه السلام، انظر على سبيل المثال مخطوطة **الخمرة المحسية في الرحلة القدسية** للشيخ البكري الصديقي، مكتبة عارف حكمت، المدينة (السعودية) رقم 3840، פולין 10ב. تشير بعض مصادر التاريخ العثماني إلى وجود سبعة مقامات للنبي موسى وهي دمشق، أريحا، لد، مدين، تيه بني إسرائيل، بصرى، البلقاء. انظر: **محمد بن محمد الخليلي**، **تأريخ القدس والخليل عليه السلام**، مؤسسة الفرقان، لندن، ص187.

[2] انظر: **برء الأسقام**، ورقة 61ب.

استانبول، وقد مثّل الخلوتية في تلك الفترة عبد المجيد السيواسي (ت. 1639م) بينما مثّل قاضي زادة، محمد قاضي زاده (ت. 1634م) ومحمد الاسطواني الشامي الأصل (ت. 1666م). لكن بعد أن جاء الصدر الأعظم محمد باشا الكوبريلي بين سنوات 1656- 1661 والذي عرف بحزمه بالأمور العسكرية والدينية، استطاع أن يقضي على هذه الحركة ونفي العديد من أتباعها من استانبول، وبهذا قُضى على هذا النزاع الذي قد يولّد فتنة داخلية. بالرغم من أن السلطة العثمانية تعاملت بحذر في البداية بالنسبة للصراع بين الطرق الصوفية وحركة قاضي زاده.

لكن كما يبدو فإن حركة قاضي زاده بقيت قائمة في سياقها الديني والعقائدي، ولكن أوقفت نشاطها بعض الوقت تجاه أتباع حركات التصوف من بينها الخلوتية في استانبول وخارجها.

IV. شهادة الجبرتي حول هذا الصراع

يورد المؤرخ الجبرتي (ت. 1822م) أيضا في كتابه"**عجائب الآثار في التراجم والأخبار**" ما يشير إلى الصراع المشار إليه أعلاه، حيث يورد رواية تشير إلى مجيء رجل رومي (تركي) إلى مصر حيث كانت ظاهرة زيارة الأماكن المقدسة والتوسل بها منتشرة، فاخذ يعظ الناس على ترك ذلك، ورد في الكتاب وفق عام 1123هـ/ 1711م وهو نفس تاريخ زيارة الشيخ البكري لقرية برزة:

> "وفي شهر رمضان قبل ذلك جلس رجل رومي (تركي) واعظ يعظ الناس بجامع المؤيد، فكثر عليه الجمع وازدحم المسجد وأكثرهم أتراك ثم انتقل من الوعظ وذكر ما يفعله أهل مصر بضرائح الأولياء وإيقاد الشموع والقناديل على قبور الأولياء وتقبيل أعتابهم وفعل ذلك كفر يجب على الناس تركه وعلى ولاة الأمور السعي في إبطال ذلك..... ويضيف " وأنه لا يجوز بناء القباب على ضرائح الأولياء والتكايا ويجب هدم ذلك".[1]

[1] انظر: الجبرتي، **عجائب الآثار**، 1: 48-49، 178-179. قارن:

في سبيل الإيجاز كما ورد لدى الجبرتي، المجموعة التي كانت تستمع للواعظ بدأت بمحاربة مثل هذه الظواهر، عندئذ ذهب بعض الناس إلى علماء الأزهر ليخبروهم بذلك، فكتب علماء الأزهر فتوى تنفي ما يقوله الواعظ، وجاءوا بها إلى الواعظ الذي كان في المسجد، فغضب غضبا شديدا وطلب أن يناقشهم لدى قاضي العسكر. وفي النهاية أمر الباشا بنفي الواعظ من البلد ومن يؤيده،حتى سكنت الفتنة على حد قول الجبرتي. وهذا يتشابه ما حصل في استانبول بالنسبة لنفي أتباع حركة قاضي زاده.

لا شك لدينا أن هذه القصة التي أوردها الجبرتي تشير إلى الخلاف بين بعض التيارات الدينية والفكرية في الإسلام حول التبرك والتوسل بالأولياء والأماكن المقدسة.

V. البركوي وحركة قاضي زاده

حول بداية حركة قاضي زاده التي ذكرناها أعلاه، يبدو لنا انه في القرن السادس عشر ظهرت انتقادات ضد الإسلام الشعبي بغية تنقية الدين من البدع (Puritanism) هذه الانتقادات جاءت من شخص يدعى محمد البركوي (ت. 1573م) وهو أحد كبار العلماء الأتراك الذي وصف كل المعتقدات التي تراكمت مع مرور الزمن بعيدا عن الكتاب والسنة (القرآن والحديث النبوي) بانها بدعة، وقد كان أبوه عالما من أصحاب الزوايا، لكن الابن واصل طيلة حياته يدافع عن آرائه، نعني رفضه للمعتقدات الباطلة والبدع التي أشاعها المتصوفة باسم الدين. ولا شك انه ربما قد تأثر بأفكار ابن تيمية. وهو بذلك يتهم السلطة العثمانية، بأنها المسؤولة عن شيوع مثل هذه العقائد.[1]

أشارت بعض كتب التراجم أن البركوي تفقه بالدين وكان ورعا زاهدا، وقد كان تركي الأصل والمنشأ من أهل قصبة باليكسرى (Balikseri) وكان مدرسا في قصبة بركي فنسب إليها، ومن خلال مؤلفاته بالعربية التي وردت في بعض كتب التراجم نظن انه أراد مواجهة البدع التي كان يفعلها الناس ، وله مخطوط رسالة تدعى "**إنقاذ الهالكين**" حققها حسام

Winter, M., *Egyptian Society Under Ottoman Rule 1517-1798*, pp. 105-128;

Wardi, Chaim., "The Question of the Holy Places in Ottoman Times", pp. 385-393.

[1] Kufrevi, K. "Birgewi", in: *EI²* I , p. 1235

الدين بن موسى عفانه، من جامعة القدس العربية يرجع تاريخ نسخها عام 1113هـ/1702م، وقد حصلنا على نسخة من التحقيق.[1]

VI. **نستنتج مما ورد أعلاه ما يلي:**

أ- علينا أن نذكر أن الخلاف بين أتباع قاضي زاده وأتباع الطريقة الخلوتية ليس جدلا بين الإسلام السني والإسلام الصوفي الشعبي إن صح التعبير لان هذا يضع الإسلام السني في المركز والإسلام الشعبي في الأطراف وإنما هو الإسلام الذي هو بمثابة بعض المظاهر الدينية، والإسلام الذي يعتبر نهجا لحياة اجتماعية، نعني أن الأحداث التي ترتبط بالدين في الدولة العثمانية ليس مصدرها الدين بل هي أحداث اجتماعية استخدمت المنهج الديني انسجاما مع الزمان والمكان.

ب - ربما نستطيع أن نحدد بان حركة قاضي زاده وأتباعه تحمل سياسة مذهبية معينة، كونهم اخذوا فكر البركوي الذي يتركز في رفض البدع، وبالغوا بآرائه، حتى تحولت حركة قاضي زادة إلى حركة تعصب، وهذا ما جعل السلطة العثمانية تحاول القضاء عليها.

ج . لا شك لدينا أن حركة أتباع قاضي زاده حملت العداء للتصوف، نخص بالذكر الطريقة الخلوتية، وكذلك أظهروا انتقادات راديكالية ضد الإسلام الشعبي. وهم بذلك قد خرجوا عن النهج الذي طالب به البركوي بالنسبة للبدع في الإسلام. فضلا أن الأخير لم يظهر عداءه للتصوف.

د- إن مسألة التاريخ الديني لدى العثمانيين ليس مجرد حركات أو حوادث مختلفة وإنما من المفروض جدلا أن نجد العلاقة بين هذه الحوادث والأوضاع السياسية والاجتماعية.

---

[1] اعتمد المحقق على مخطوطة الرسالة في مكتبة المسجد الأقصى المبارك رقم 213؛ وهناك نسخة مصورة في مؤسسة إحياء التراث والبحوث الإسلامية في القدس رقم 2/157.

المصادر

ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، بيروت، 1995.

ابن عبد الرزاق، **حدائق الإنعام في فضائل الشام**، دمشق، 1995.

ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، القاهرة، دون تاريخ.

ابن تيمية، **كتاب الزيارة**، بيروت، دون تاريخ.

أوغلي، أكمل الدين، **الدولة العثمانية تاريخ وحضارة**، استانبول، 1999.

أوزتونا، يالماز، **تأريخ الدولة العثمانية**، استانبول، 1988.

الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، القاهرة، 1959.

الخليلي، محمد الخليلي، **تأريخ القدس والخليل عليه السلام**، لندن، 2004.

الربعي، علي بن محمد، **فضائل الشام ودمشق**، دمشق، 1950.

السبكي، تقي الدين، **شفاء السقام في زيارة خير الأنام**، بيروت، 1991.

الصديقي، مصطفى بن كمال الدين، **برء الأسقام في زيارة برزة والمقام**، السعودية، مخطوطة مكتبة عارف حكمت، رقم 3840.

عنابسة، غالب عنابسة، **أبعاد في أدب فضائل الأرض المقدسة**، دار الهدى، كفر قرع، 2006.

المقدسي، محمد بن محمد، **الصارم المنكي في الرد على السبكي**، دون مكان، دون تاريخ.

النعيمي، عبد القادر، **الدارس في تاريخ المدارس**، بيروت، 1990.

الهروي، علي بن أبي بكر، **الإشارات إلى معرفة الزيارات**، القاهرة، 2002.

Bibliography:

- Can'ān. T. *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, Jerusalem, 1927, pp. 47-77.
- Elger, Ralf, (2004), *Mustafa al-BaKrī, Zur Selbstdarstellung eines syrischen Gelehrten, Sufis und Dichters des 18. Jahrhunderts, Hamburg.*
- Jong, F. De, (1978), "Khalwatiyya", in: *EI²* IV Leiden , pp.991-993.

- Kister, M. J (1991) “Maqām Ibrāhīm”, in: *EI²* VI Leiden, pp. 104-107.
- Kister, M. J (1996) “Sanctity Joint and Divided”, *JSAI*, XX (Jerusalem: the Hebrew University), pp.27-28.
- Kufrevi, K. (1986) "Birgewi", in: *EI²* I (Leiden-Brill), 1986, p. 1235.
- Meri, J. (2002) *The cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria* (London: Oxford University press).
- Meri, J. (1999), “Aspects of Baraka (Blessings) and Ritual Devotion among Medieval Muslims and Jews”, *Medieval Encounters*: *Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue*, V. Leiden, pp. 46-69.
- Meri, J. (2001),“A Late Medieval Syrian Pilgrimage Guide: Ibn Al-Hawrani’s a*l-Ishārāt ilā 'Amākin al-Ziyārat, Medieval Jewish, Christian and Muslim Culture, Encounters in Confluence and Dialogue*, VII Brill.
- Meri, J. (2002), “Ziyāra”, in *EI²* II New Edition, Leiden, pp. 524-529.
- Wardi, Chaim., (1975), “The Question of the Holy Places in Ottoman Times”, in: *Studies on Palestine During the Ottoman Period*, Mosche Ma‘oz (ed), Jerusalem, pp. 385-393.
- Winter, M., (1992), *Egyptian Society Under Ottoman Rule 1517-1798*, London and New York.
- Zilfi, Madeline (1988) "The Kadizadelis Discordant Revivalism in Seventeenth-century Istanbul" in: *JNES 45*, (Chicago University), pp. 251-269.
- Zilfi, Madeline (1988) *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in Post-Classical Age (1600- 1800)*,(Minneapolis: Bibliotheca Islamica).

التطور العمرانيّ[1] لمدينة دمشق
منذ بداية الإسلام وحتى القرن الثامن عشر

مقدمة

من المعروف لدينا أنّ التوسع أو الامتداد العمراني لأيّة مدينة من المدن قد يرتبط ارتباطا وثيقا باتساع الخطط لها، والباحث الذي يتتبع الامتداد العمراني لمدينة دمشق بالموازنة مع مدن إسلامية وغير إسلامية أخرى، يجد أمامه الكثير من التساؤلات، لأنها تختلف عن بقية المدن التي ساعد الإسلام على إقامتها لعوامل معينة، سواء كانت سياسية أو إدارية أو دينية في كثير من الأحيان.

تجدر الإشارة أنّ الامتداد الحضري بصورة عامة، له عدة مناحٍ قد ترتبط بالنمو العمراني للمدينة[2] فبالإضافة إلى مركز المدينة، نجد منطقة الضواحي (Suburb) وهي منطقة متاخمة للمدينة، تنتج لضغط سكاني معين، وكذلك المنطقة الخلفية للمدينة (Hinterland) ومنطقة الجوار (Neighborhood) وهي منطقة ملاصقة للمركز الحضري

---

1 إن تطور اللغة العربية الحديثة حول هذه الكلمة كانت نتيجة لاستخدام بعض الأدباء هذا المصطلح في مؤلفاتهم، نخص بالذكر الأديب جرجي زيدان، صاحب كتاب **تاريخ التمدن الإسلامي**، والكلمة أشارت إلى التحضر كما يميز اليوم حيث أنه قصد وجود الحضارة الإسلامية منذ الفتوحات الإسلامية في الفترات الإسلامية المختلفة وفق الأسس التي تتعلق بالانتقال من حياة البداوة إلى حياة الحضارة ، ومن المعروف أن في كل حضارة مراحل انتقالية من الريف إلى المدينة، ويمكن أن نعثر على هذا المصطلح في المعاجم اللغوية الحديثة بصورة أخرى بغية المعرفة، لكن النقطة الهامة في هذا الأمر تطور المصطلحات. إن تطور مثل هذه المصطلحات يعتبر هاما في نطاق علم الإجتماع . تجدر الإشارة أن المصطلح الجديد أزال عدم الوضوح في هذا الأمر. (لا نغفل أن ابن خلدون استخدم مادة تحضر في مقدمته (وصف العمران)، قبل زيدان. انظر أيضا: مادة حضارة وثقافة في:

Encyclopedia Britannica, "Civilization and Culture" G. M. D. pp. 734-743.

2 انظر على سبيل المثال:

K. Davis, " The Origin and Growth of Urbanization in the World", p. 8.

والتي قد تكون المكان المفضل للكثير ممن يبتغي الهجرة من القرية أو الريف إلى المدينة، لأنها أقرب إلى مجتمعاتهم معيشيا.

إذا أمعنا النظر في الناحية التاريخية الطوبوغرافيّة لمدينة دمشق، فإننا نجد أنّ المدينة تتركب من تجمع العديد من القرى التي تطورت وامتدت مع مرور الزمن نحوها، على العكس ما نراه في مدينة الغوطة التي تتميز بجمالها ورياضها وحدائقها، وبالرغم من تركيبها من عناصر جغرافية وبيئية وإنسانية، إلا أنّ مدينة دمشق لم تتطور بشكل مستقلّ لعوامل تاريخية وسياسية، نعني أنها لم تتطور من المركز فقط وإنما من اتجاهات مختلفة، نعني مجتمعات سكانية قد التحمت فيما بعد بمركز المدينة.

علينا ألا نغفل الدراسات الإستشراقيّة والعربيّة، التي تناولت بعض المدن الإسلامية، في فترات زمنية مختلفة، حيث اعتبر الباحثون بأنّ البنية الاجتماعية والشكل المادي للمدن الإسلامية يُعدّ تعبيرًا عن التصور الإسلامي، لما ينبغي أن تكون عليه الحياة الجماعية، نخصّ بالذكر من هذه الدراسات دراسة الباحث (.Sauvaget J) التي تعتبر أوّل تاريخ مديني يبحث في التمدن، ودراسة (.Lapidus I)، وهي بمثابة دراسة للمدن الرئيسية في الفترة المملوكية، (1250- 1297) وكذلك دراسة (.Raymond A)، التي تناولت بعض المدن الإسلامية في الفترة العثمانية (1600-1800)، والدراسة الحديثة للباحثة (Marino [1] (.Bحول تطور حيّ الميدان في دمشق في الفترة الأخيرة (1742- 1830)، فضلا عن الدراسات العربية، مثل دراستي (خريسات، والريحاوي).

1 لا نغفل أيضا دراسات أخرى ظهرت في هذا المجال، لكنها تعتبر حديثة نسبيا بالنسبة لدراستنا التي ستقتصر على الفترتين المملوكية والفترة العثمانية، بالنسبة للتمدن والتحضر. مثل دراسة ليندا شيلشر، **دمشق في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر**، ترجمة عمرو الملاح، ودينا الملاح،دمشق، 1998، وكذلك:
J. Abu-Lughod, "The Islamic City-Historic Myth Islamic Essence and Contemporary Relevance", pp. 155-176.

1. التطو ر العمراني لمدينة دمشق

بالنسبة لمدينة دمشق، فمنذ الفتح الإسلامي الأول لها (635م) لم يرتبط توزيع السكان فيها وفق المعايير القبلية السائدة في بقية المدن الإسلامية، بل إنّ توزيع السكان جاء فيها عشوائيا.[1]

من المعلوم لدى القارئ أنّ دمشق منذ الفتح المذكور أعلاه، كانت بيضوية الشكل، يحيطها السور والأبواب المختلفة، وإبّان فتح المسلمين لها، خلت منازل كثيرة من أهلها، ويُرَجّح أنها لم تجذب أعدادا كبيرة من الناس الوافدين إليها، لعدم رغبتهم الاستقرار فيها[2] ولم تذكر لنا المصادر المختلفة ما يرتبط بتوزيع المنازل في المدينة، اللهم أسماء بعض الصحابة الذين رغبوا الإقامة فيها، وهذه إشارة أوّلية إلى الملامح العمرانية الأولى للمدينة.[3]

---

1 انظر: (الاسم الكامل) اليعقوبي،**كتاب البلدان**، (مكان الصدور والتاريخ) 326؛ قارن: دراسة: محمد عبد القادر خريسات، **التوسع العمراني في مدينة دمشق حتى أواخر الحكم الفاطمي لبلاد الشام**، (مكان الصدور والتاريخ) 390 في كتاب، **بلاد الشام في العصر العباسي**، المؤتمر الدولي الخامس لبلاد الشام، يشار أن ابن عساكر الذي يعتبر من أشهر المؤرخين الدمشقيين، يحدد بعض الأماكن في دمشق في عدة مواقع، وهذا ينوه بالصعوبة التي تواجه الباحث لدى تتبعه خطط دمشق، انظر: ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، 2: 58 حيث يذكر بالنسبة للمدينة "ولا سبيل إلى تحقيق أمرها لتغيير أوضاعها، ولكثرة نواحيها وأصقاعها وينطبق ذلك على محلاتها، ودروبها، وقياسرها. ومع ذلك حظيت المدينة بمؤلفات تاريخية مثل: **تاريخ دمشق** لأبي زرعة الدمشقي (ت894 م)؛ وابن أبي العجائز (ت القرن العاشر الميلادي)، حيث صنف **تاريخ دمشق أيضا**.

2 انظر: البلاذري، **فتوح البلدان**،129.

3 حول هذا الأمر انظر: ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، 2: 139؛ عبد القادر النعيمي، **الدارس في تاريخ المدارس**،1: 482؛ 2: 308، وفق المعلومات القليلة التي وردت بالنسبة للصحابة الذين سكنوا دمشق نلاحظ أن مناطق معينة مثل باب البريد وباب توما والجابية والفراديس قد استوطنها الكثير بالمقارنة مع مناطق أخرى، أي أن المناطق الغربية كانت أكثر استيطانا مقابل المناطق الشرقية منها، لكن الامتداد العمراني بقي في إطار سور دمشق، ولم يكن الإمتداد إلى خارج المدينة. قارن: محمد محاسنة، **تاريخ مدينة دمشق خلال الحكم الفاطمي**، 72- 76.

لقد احتفظت المدينة إلى فترة متأخرة نسبيا بشكلها البيضويّ (أو المستطيل)، حيث كان القسم الكبير من المعاهد الدينية، والمدارس، والأماكن المقدسة التي تشمل أيضا بعض المقامات، يقع ضمن هذا الشكل، ومن الطبيعي أن الجامع الأموي كان له تأثير في دعم المدارس المحيطة به.

من جانب آخر فان النواة المتمثلة بالشكل البيضويّ، كانت بمثابة قلب المدينة نسبيّا، خاصة فيما يتعلق بالتجارة، بينما بقية المعاملات التجارية كانت خارج السور. نضيف أنّ الشكل البيضويّ كان يضم العديد من الأسر الدمشقية المرموقة، بسبب مجاورتها إلى بعض المدارس الدينية المشهورة فيها. بل إنّ هذا الشكل البيضويّ الذي يرجع للعصور الوسطى، احتفظت به المدينة إلى فترة متأخرة.

ننوه أنّ نواة مدينة دمشق كانت في الفترة الآرامية هضبة تقع في قلب المدينة القديمة، ترتفع قليلا من الأمتار عن مستوى الأرض، وكل ما نعرفه عن دمشق في هذه الفترة، أنها كانت عبارة عن قرية في الفترة الرومانية القديمة. أضف إلى ذلك فإنّ الرومانيين ادخلوا عليها تغييرات معينة، بصورة تُظهر أنّ القسم القديم فيها استُوْعِبَ في أحد الأرباع التي نتجت بواسطة الكاردو (Cardo and Decumanus) أي شكل مستطيل بيضوي يتجزّأ إلى أربعة أقسام، وقد كان هذا في الفترة الرومانية القديمة وعندما جاء المسلمون، وفتحوا مدينة دمشق، أدخلوا العديد من التغييرات الملحوظة في مبنى المدينة.[1]

---

1 يرى سوفاجيه بأن تطور المدينة ونموها في العصور الوسطى، تطورًا وفقا لمميزات دمشق الرومانية، سواء أكان هذا التطور متابعا المبادئ الغربية ، أو مقاما لها، أأظر: جان سوفاجيه، **دمشق الشام**، 49. من جانب آخر مما يميز المدينة أنها كانت تبدو في إحياء مستطيلة تتعادل مساحة، وتخترقها شوارع مستقيمة تتقاطع على زوايا قائمة. انظر بالنسبة لموقع المدينة قديما حتى الفترة الحديثة، مقال: Hartmann, R., في **دائرة المعارف الإسلامية** مادة"دمشق".277-291 ويبدو أن الشكل البيضوي أو المستطيل هو الشكل القديم للمدينة منذ الفترة اليونانية– الرومانية، وقد ارتكز البناء على بناء سور يحيط المدينة وقناة ماء للشرب. قارن:

2. لو القينا نظرة سريعة على تطور مدينة دمشق، ابتداءً من الفترة الأموية التي حكم فيها المسلمون دمشق، لوجدنا بناءين كانا في مركز المدينة، بتأثير الحكم الجديد، أولهما: الجامع الأموي، وثانيهما: دار الخلافة، المعروفة بقصر الخضراء (سمي بالخضراء لقبته وجدرانة التي طُلِيت باللون الأخضر)[1] الذي يقع من الناحية الجنوبيّة من الجامع، حيث جدّد البناء، معاوية بن أبي سفيان (660-680م) مثلما كان قبل الفتح، وحول البناءين المذكورين نجد المنازل للعرب والمسلمين.[2] نضيف إلى ذلك كثرة العمارة والقصور التي بناها الخلفاء الأمويون في جوانب مختلفة من المدينة، خاصة في فترة عبد الملك بن مروان (685- 705م).

ويمكن القول إنّه بالرغم من الامتداد العمراني النسبي الذي ظهر في هذه الفترة، إلا أنه لم يتجاوز مدينة دمشق إلى مسافات بعيدة، وإنما كان في داخلها وخارج أسوارها، نخص بالذكر "محلة الراهب" تجاه المصلى، وخارج باب الفراديس وباب الجابية وباب توما (وهي تقع من جهة الشرق والشمال والجنوب). ومن الدُّور المهمة نذكر "دار الخيل" التي بنيت في مكانها المدرسة الامينية، "ودار الذهب" قرب سوق القمح (بالقرب من الجامع الأموي) كما يذكر ذلك عبد القادر النعيميّ الدمشقيّ (ت1521م).[3]

J. Sauvaget, "Esquisse d'une historie de la ville de Damas", pp. 421-480.

1 حول الخضراء انظر: البلاذري، **انساب الأشراف**،ج1 قسم4 ،147.

2 انظر الخريطة التي وردت لدى: J. Sauvaget, "Esquisse d'une historie de la ville de Damas",pp. 421- 480; *Les monuments historiques de Damas*, p. 14. نلاحظ أيضا أن الناحية الطوبوغرافية للمدينة تتغير بازدياد وعدم ازدياد عدد السكان، تشير نقولا زيادة أن عددهم في العصر المملوكي اقترب من مائة ألف نسمة، راجع للمؤلف المذكورة، **دمشق في عهد المماليك**، 153 بينما في الفترة العثمانية قلت النسبة المذكورة لأسباب اقتصادية واجتماعية. إن دمشق وما يحيطها من العديد من القرى طوبوغرافيا، قد تتشابه نسبيا مع مدينة بيت المقدس وما يحيطها من قرى منذ الفترة المملوكية وحتى الفترة العثمانية، وكذلك مدينة الخليل وما يحيطها من قرى وأحياء نسبيا.

3 انظر: النعيمي، **الدارس في تاريخ المدارس**، الأمينية 1: 132؛ دار الذهب 1: 91.

نخلص إلى القول أنّ الامتداد العمراني لمدينة دمشق لم يكن ملحوظا في الفترة الأموية، بل بسبب الطبيعة الطوبوغرافية للمدينة، نعني ضيق مساحتها الأصلية، حيث امتدت، أو توسّعت نحو الشمال الشرقي في "العقيبة" و"باب الفراديس"، وإلى الغرب نحو "باب الجابية"، وإلى الجنوب الغربي نحو "قصر عاتكة" بنت يزيد بن معاوية.[1] لكن هذا الامتداد العمراني ليس الامتداد الطبيعي للمدينة، لان مدينة دمشق لم تتطور عمرانيا أو امتدّت بشكل مستقل ابتداء من النواة، وهي قلب المدينة الفعلي، بالمقارنة مع مدن إسلامية وغيرها أخرى، وإنما من الخارج إلى النواة المركزية. وهذا يتشابه نسبيا مع مدينة بغداد.[2]

3. أمّا في الفترة العباسية، فلم يطرأ أيّ تغيير ملحوظ نسبيا على التطور العمرانيّ لمدينة دمشق، ربما لأسباب سياسيّة، أو ربما لنقل مركز الخلافة من دمشق إلى بغداد، وجوانب أخرى قد ترتبط بهدم العديد من المنازل والقصور المشهورة التي بنيت في الفترة الأموية، لكن هذا لم يمنعهم من إعادة البناء فيها، وبناء سورها الذي هُدِم. ودليل ذلك، نتيجة لاهتمام بعض الخلفاء العباسيين (مثل المنصور والمهدي) في العمران وكذلك البناء فيها مجددًا كما تشير بعض المصادر التاريخية والجغرافية القديمة.[3]

---

1 ورد اسمها لدى النعيمي في: **الدارس في تاريخ المدارس**، 2: 64.

2 See: Jacob Lanser, *The Topography of Baghdad in Early Middle Ages*, pp. 45-86.

3 انظر على سبيل المثال، ابن شداد، **الأعلاق الخطيرة**، 37؛ ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، 1: 179. ويذكر ابن عساكر في تاريخه "لم يزل ملوك بني العباس تخف إلى دمشق طلبا للصحة وحسن المنظر "ومن الخلفاء الذين اهتموا بالمدينة، الخليفة المنصور، ويذكر سوفاجيه وابن عساكر أن المنصور قد بنى كنيسة لبني قطيطا في الغورنق، انظر: ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، 2: 129؛ سوفاجيه، **دمشق الشام**، 20. وحظيت دمشق باهتمام المأمون الذي اتخذ قصرا له فيها، قرب النيرب خارج دمشق بسفح قاسيون، راجع ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 6: 126- 130. انظر: خريسات، **التوسع العمراني في مدينة دمشق**، 390– 402.

من جهة أخرى فإنّ هذا التوسع القليل الذي ظهر في الفترة المذكورة أعلاه، كان نحو الجنوب الغربي والناحية الشمالية من المدينة.[1] لذا نلاحظ بأنه طرأ امتداد عمراني بسيط على مدينة دمشق، لكن ليس امتدادا ملحوظا أو جوهريا. ويؤكد هذا الجانب الباحث (سوفاجيه ,.Sauvaget, J)، نقتبس فقرة من كتابه (دمشق الشام)، ورد في الكتاب: "ظهور الدولة العباسية كان بدء عهد الانحطاط في دمشق، وإنّ العباسيين بدأوا بتخريب القصور، وإنّ ظهور بعض الضواحي مثل "العقيبة" في الشمال، و"الشاغور" في الجنوب، "وقصر حجاج" في الجنوب الغربي، نشأت بداهة، دون أن يكون لها تصميم أو خطة توجه تطورها. فأخذت المنازل تتابع على عمق قليل طول الطرقات الموصلة إلى أبواب السور، وهي أكثرها ضواح زراعية يقيم فيها باعة الخضروات، ومن ثم فلا نغتر بأهميتها، ولا نستنتج منه ازدهار المدينة".[2] لكن من جانب آخر لم يترك العباسيون آثارًا عمرانية في مدينة دمشق، بل حاولوا المحافظة على طابعها العمراني نسبيا.

---

1 نخص بالذكر: المحلات مثل: المصلى والراهب وعالية وعويلة والمنيع، نضيف أيضا في الجنوب منطقة الشاغور، انظر: ابن منظور، **مختصر تاريخ دمشق**، 7: 153. ويشير ابن طولون في كتابه" **ضرب الحوطة على جميع قرى الغوطة**" إن العمران قد انتشر بين الارزة والنيرب، بسبب وجود بعض القصور للأمراء العباسيين بين هاتين المنطقتين، **مجلة المجمع العلمي العربي**، دمشق م1: 161. أما بالنسبة لشمال المدينة فيشير ابن عساكر إلى: العقيبة ومسطرا ومرج الأشعريين، ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، 2: 143.

2 انظر Sauvaget, J., *Les monuments historiques de Damas*, p. 30. هناك نوع من الصحة في عبارة سوفاجيه أعلاه، لكن من جانب آخر لا يمكن تسمية الفترة العباسية بفترة انحطاط وركود من ناحية التطور في مدينة دمشق، فالعمران توسع نحو الجهة الجنوبية الغربية كما ذكرنا في الملاحظة السابقة، وهذا كان عاملا أساسيا في الامتداد العمراني بالإضافة إلى المروج والميادين التي كانت خارج السور وشكلت هذا الامتداد، يؤكد ذلك ابن شداد في **الأعلاق الخطيرة**، دمشق 13- 14 حيث ذكر الضياع في الغوطة مثل المزة وداريا وغيرهما وبنيت فيهما الجوامع المختلفة. قارن: الريحاوي، **مدينة دمشق**، 20-55.

4. لم تلعب الفترة الفاطمية دورًا في الامتداد العمراني لمدينة دمشق، فعندما استولوا على الشام عام (907م)، بدأت المدينة تتراجع داخل أسوارها، بعد توسعها نسبيا خارج الأسوار، بسبب الفتن الداخلية، وهجرة الكثير من الناس إلى مناطق سكنى أخرى، بعيدًا عن دمشق، إضافة إلى خراب الكثير من المنازل والأحياء وبعض المساجد.[1] وكان سبب ذلك تغيير الولاة بصورة ملحوظة، ومعاملات جنودهم للسكان المحليين، ولعل أكثر الأمور بروزًا ما حلّ في المسجد الأموي، عندما تعرضّ لحريق عام (1068م)، مما زاد اضطراب الناس لهذا الحدث. نخلص إلى القول أن المصادر التاريخية قد أشارت إلى توقف الامتداد العمراني النسبي الذي حل في المدينة قبل الفترة الفاطمية، مما أدى إلى حصر العمران داخل المدينة، بل هناك من الناس من تركها. فظهرت دمشق مدينة تمتاز بالبساطة، أو مجموعة من الأحياء المستقلة.

ونظن أيضا أنّ مدينة دمشق، منذ الفترة العباسية وحتى بداية الفترة الأيوبية (1171م) كانت على حالة أكثر تركيبا مما كان، نقصد انضمام وتكتّل الناس في المدينة إلى حارات مستقلة تعيش كل حارة حياتها المستقلة دينيا وتعليميا واقتصاديا، يرأس كلّ حارة شيخ وعريف يكونان مسؤولين عن الحياة فيها كل في موقعه الخاص. لكن بالمقابل بسبب الأمن والاستقرار في الفترة المملوكية، خاصة عندما طُرد الصليبيون والمغول، نجد مظهرا جديدا في جانب توسع المدينة، بحيث أصبح لكل حي مسجد جامع خاص به.

---

1 نلاحظ أيضا أن مدينة دمشق تعرضت للفوضى وقد صور ذلك ابن الأثير في كتابه: **الكامل في التاريخ**، 7: 523؛ وقد ذكر ابن القلانسي ما يلي:" أكثر من طلب الفتن من العوام، وطمعت المغاربة في نهب القرى واخذ القوافل ظاهر البلد فكثر في البلد الفساد وقطع الطريق على الصادر والوارد، وامتنع السفار من المجيء والذهاب وعدلوا في ذلك عن نهج الصواب، ونزح أهل القرى منها إلى البلد، وخلت من أهلها واستوحش ظاهر البلد وباطنه" راجع ابن القلانسي، **تاريخ دمشق**، 10، ويذكر أيضا أنّ منطقة باب الفراديس كانت من أجمل المناطق العمرانية في دمشق، ومن المناطق التي أحرقت بباب الفراديس ونواحيها مسجد القاضي، ومسجد معاوية في قينية وقصر عاتكة، وغيرها من المباني والأحياء، انظر: **ابن القلانسي**، 10- 15ذ ابن الحمصي، **حوادث الزمان**، 232- 233.

وبهذا الصدد يشير الباحث سوفاجيه (Sauvaget J.) في مقالته الصادرة بالفرنسية إلى توسع المدينة في الفترة المذكورة، حيث أضيفت أحياء جديدة لها.[1]

أما في الفترة المملوكية فقد شهدت دمشق كثرة بناء التُّرَب والمساجد والمدارس، وهذا الأمر ربما كان له تأثير على التوسع الطوبوغرافي والعمراني للمدينة[2]. أما من جانب الفئات الاجتماعية، فيمكن تقسيم السكان في المدينة إلى ثلاثة أقسام: أهل المدينة، والفلاحين، والبدو. بينما يشير الباحث (Lapidus I.) إلى وجود الخاصة والعامة والأعيان والعلماء، حيث كان للأعيان والعلماء مكانة خاصة في هذه الفترة لأسباب سياسية ودينية.[3]

ومن المعروف أنّ السكان فضّلوا العيش في المدينة بسبب الاستقرار نسبيا بعد طرد الصليبيين (1187م). نضيف أنّ الفرد لم يكن مضطرا لترك المدينة كما هو الأمر في مناطق أخرى، مثل مصر حيث يضطر الفلاح البقاء في القرية، بالمقارنة فإن غوطة

---

1 انظر: المقالة المذكورة سابقا 452 (Esquisse d'une…) .p في ملاحظة هامشية حيث يشير الباحث إلى الأحياء نذكر منها: "العقيبة" شمالي المدينة، و"الشاغور" في الجنوب الشرقي من المدينة، ومنطقة "قصر حجاج" في الجنوب الغربي منها، و"الصالحية" في الشمال الغربي من المدينة. ولا نغفل أيضا أنه نشأت في دمشق منطقتان هما السويقة في الجنوب، والسويقة الثانية في الشمال وهي سوق ساروجا بالرغم من أن الباحث سوفاجيه يقول لا نعرف من يمثل هذا الاسم، رغم وجوده بالقرب من العقيبة في شمال المدينة، وقد ذكره البدري الدمشقي في **نزهة الأنام في محاسن الشام**62، وكذلك: أكرم العلبي، **دمشق بين عصر المماليك والعثمانيين**،57؛ أحمد الأيبش، قتيبة الشهابي، **معالم دمشق التاريخية**، 176؛ وهذا يعني بالنسبة لنا عدم وجود مركز مدني يذكر، ومن ناحية أخرى يشير سوفاجيه أن كل حارة كونت مدينة صغيرة، فيها مسجد وحمام وسوق صغير، وضابط شرطة يخصها.

2 حول مسألة بناء الترب والمقامات يمكن مراجعة كتب الرحالة العرب والأجانب الذين زاروا فلسطين وبلاد الشام في الفترة المملوكية، انظر على سبيل المثال: رحلة الحاج بورشارد من دير جبل صهيون، **وصف الأرض المقدسة**، ترجمة سعيد البيشاوي؛ أحمد الأيبش، الشهابي، **دمشق الشام في نصوص الرحالين والجغرافيين والبلدانيين العرب والمسلمين**.

3 انظر: Lapidus, I. M., *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, pp. 79-80; Kremer, A. von., *Topographie von Damascus*, p. 54.

دمشق تعتبر كتجمع سكاني للفلاحين، ومن الجدير بالذكر أن وجود بعض القرى ربما يرجع للفترة المملوكية.[1]

لكن علينا ألا نغفل أنّ دمشق كانت لها مكانة مرموقة في الفترة المملوكية، بالمقارنة مع بقية المدن في الشام، نأخذ على سبيل المثال، حمص، حلب، بيت المقدس، والخليل وغيرها، خاصة من الناحية الإستراتيجية والاقتصادية والإدارية.

5. وحول تأثير الأماكن المقدسة في الفترة المملوكية على تمدن دمشق، نرى أنّ الناحية الشمالية منها قد تطورت وتوسعت، نخص بالذكر "العقيبة" و "الصالحية"، التي نسبت إلى بعض الصالحين ممن سكنوها، (مثل أبي عمر ابن قدامة المقدسي الذي أشرنا إليه في ملاحظة هامشية أدناه)، حيث كثرت فيهما المساجد والمدارس والأضرحة وغيرها من الأماكن المقدسة. ويمكن القول انه لأسباب اقتصادية، فضلا عن الاستقرار السكاني نسبيا، أدى إلى تطوير بعض الضواحي، مثلما اشرنا أعلاه، والتي التحمت فيما بعد بمدينة دمشق.[2]

---

1 انظر: أكرم العلبي، **دمشق بين عصر المماليك والعثمانيين**، 72- 73؛ قارن محمد دهمان، **ولاة دمشق في عهد المماليك**، 5- 10. حول الفئات الإجتماعية في بلاد الشام: انظر مقالة عبد الكريم رافق، الفئات الاجتماعية وملكية الأرض في بلاد الشام، **دراسات تاريخية**، عدد 25- 26، 111- 144. قارن: Lapidus, Ira M., *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, p. 79-85; "Muslim Urban Society in Mamluk Syria", pp. 195-205. وهذا المصدر خاص بالفترة المملوكية.

2 على سبيل المثال: الشيخ أبو عمر ابن قدامة المقدسي (ت1210م) الذي هاجر وعائلته من جمّاعيل قرب نابلس في الفترة الصليبية إلى دمشق واستقر في مسجد أبي صالح خارج باب شرقي، ثم انتقلوا إلى سفح جبل قاسيون، أنشأوا مدرسة وزاوية للحنابلة، وسميت الصالحية نسبة إليهم، وهناك شخصيات أخرى جذور عائلاتها ترجع إلى فلسطين، ورحلوا إلى دمشق طلبا للعلم أو في سبيل الجهاد ضد الصليبيين مثل محمد بن عبد الواحد بن أحمد المقدسي (ت. 1246م) انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 2: 5؛ الزركلي، **الأعلام**، 5: 319؛ نقولا زيادة، **دمشق في عصر المماليك**، 116- 117؛ يذكر أنه توفي بدمشق، له مخطوطة في مكتبة ليدن، تحت عنوان "**هذا كتاب في مآثر الديار الشامية، ويليها الأربعين حديثا**"، وهي تحتوي على أماكن مقدسة في دمشق،Leiden, Or. 26641 **حصلنا عليها من أستاذنا يوسف سدان**. لا

أمّا أهمّ الأحياء التي كانت تحيط بالمدينة، وتظهر طبيعتها الطوبوغرافية نذكر منها، حي "العمارة" شرقا، حي "الميدان" و"القبيبات" جنوبا، ولهما دور مركزي في حياة المدينة، "الشاغور" في الجنوب الشرقي من الباب الصغير، و"العقيبة" في شمال المدينة، و"القنوات" غربي المدينة، و"الصالحية" شمالي المدينة، كما ذكرنا أعلاه. إضافة إلى كثرة وجود المساجد والمدارس، التي كانت خارج المدينة، ولم يبق منها في الفترة العثمانية إلا القليل. علينا ألا نغفل التُّرَب، والمدافن الخاصة التي كانت في المدينة وخارجها، والتي أعِدّت للأمراء، وأيضا ممّن كان له مكانة مرموقة، كان لها تأثير على التمدن والامتداد العمراني.[1] يشير الباحث سوفاجيه أن تزايد عدد السكان في الفترة المملوكية أدى إلى

شك أن دمشق في الفترة المملوكية كانت محاطة بالبيوت والمدارس والمساجد والأسواق، وإذا ذكرنا مثالا بالنسبة للمدارس فقد وصل عددها في الفترة المملوكية ستا وثمانين مدرسة، ومعظمها كانت مدارس دينية للمذهب الشافعي والحنفي والحنبلي، لان المالكية لم تحظ بمكانة مرموقة في أيام المماليك، وكانت أوقاف المدارس كثيرة لصرف تكلفة التعليم فيها والقيام بأمرها، لكن من جانب آخر فان المدارس التي وقعت في ضواحي دمشق كانت واسعة، مثل مدارس الصالحية والأتابكية وغيرهما، انظر: نقولا زيادة، **دمشق في عصر المماليك**، 121. قارن بالنسبة للصالحية أيضا: Raymond, A., *Arab Cities in the Ottoman Period*, p. 94. Lapidus, I. M, *Muslim Arab Cities in The Later Middle Ages*, p. 65-89.

1 قارن: Sauvaget, J., "Esquisse d'une historie de la ville de Damas",pp. 421-422. هارتمان، مادة دمشق، **دائرة المعارف الإسلامية**، 277-291 حول ما قام به الظاهر بيبرس، حيث يذكر المؤلف أن دمشق عادت إلى سابق ازدهارها، من جانب تشييد وبناء المدارس والمساجد المختلفة، بالرغم من أن المدينة أصابها بعض الضعف من ناحية العمران في عهد السلاطين المماليك المتأخرين نسبيا. وحول اهتمام العثمانيين بالأماكن المقدسة، فمن بين المخطوطات التي بحوزتنا، خاص **تاريخ القدس والخليل**، لمؤلف مجهول، فيبدو أن اهتمامهم كان في فلسطين، نخص بالذكر بيت المقدس وضواحيها والخليل وضواحيها وما يحيطها من أماكن مقدسة مختلفة، لكن هذا الكتاب لا يشير إلى العلاقة بين وجود الأماكن المقدسة والامتداد العمراني لمدينة معينة.

وجود ضاحيتين جديدتين الأولى: "السويقة" جنوب غربي دمشق، والثانية "سويقة صاروجا"، وقد نشأت على طريق الصالحية.[1]

6. أمّا في الفترة العثمانية فثمة عوامل عديدة كان لها تأثير على تطوير المدينة أهمها، قافلة الحج الشاميّ التي كانت تخرج من دمشق، وكان لها تأثير اقتصاديّ على السكان المحليين فيها، وكذلك الحجاج الوافدين إلى دمشق بغية الخروج مع القافلة إلى المدن المقدسة في الحجاز. نضيف إلى ما ورد أعلاه، بُعد المدينة عن الحدود السياسية، الأمر الذي أدى إلى عدم اهتمام الناس بالسُّكنى داخل سور المدينة وإنما خارجها.

بناءً على ذلك تطورت الضواحي والحارات المختلفة، نخص بالذكر "حيّ الميدان" وفق دراسة مارينو، حتى أصبحت مدينة دمشق وسط هذا العمران الهائل الذي يحيطها.[2]

يشير الباحث ريموند (Raymond A.) في كتابه الذي صدر حديثا عن المدن الإسلامية في الفترة العثمانية، أنّ مدينة دمشق قد تميّزت عن مدن أخرى مثل القاهرة وحلب، كونها

---

1 انظر: جان سوفاجيه، **دمشق الشام** (سلسلة محاضرات ألقاها سوفاجيه في باريس عام 1935) وترجمت للعربية بواسطة إفرام البستاني، 94-95.يذكر في الكتاب أن اسم صاروجا نسبة إلى صارم الدين صاروجا أحد أمراء الناصر محمد بن قلاوون (ت1343م).

2 انظر حول مسألة الحج: عبد الكريم رافق، قافلة الحج الشامي، **مجلة دراسات تاريخية**، عدد 6: 5–28. وكذلك:.Rafeq, A. K. *The Province of Damascus 1723-1783*,pp .21-30 انظر أيضا بالنسبة لحي الميدان: ابن كنان الدمشقي، **المواكب الإسلامية في الممالك والمحاسن الشامية**، 2: 345. يشير الباحثSauvaget أن حي الميدان الذي كانت تخرج منه قافلة الحج الشامي قد برز في الفترة العثمانية، لكن يبدو أنه كان قائما وكذلك حي القنوات يقع غربي دمشق منذ الفترة المملوكية، انظر مقاله: Sauvaget, J., "Esquisse d'une historie de la Ville de Damas", pp. 461- 480. يشير هارتمان الذي كتب مادة "دمشق" في دائرة المعارف الإسلامية أن الباشاوات الأتراك انشئوا مسجدين على طريق الميدان، الأول الدرويشية الذي بناه درويش باشا، والثاني السنانية الذي بناه سنان باشا. وهناك مساجد أخرى مثل محيي الدين بالصالحية، والعسالي في القدم، انظر: سوفاجيه، **دمشق الشام**، 103. تشير الباحثة مارينو إلى تطور حي الميدان في الفترة العثمانية، انظر: Marino, M., *Le Faubourg du Mīdān à Damas à l'époque ottomane*, pp.116-122. رافق، مظاهر سكانية من دمشق في العهد العثماني، **دراسات تاريخية**، 5- 26.

بعيدة عن البحر وتضم طريقا تجاريا، الذي أدى إلى توسعها في الفترة العثمانية منذ القرن السادس عشر وحتى التاسع عشر، وقد توسعت إلى خارج أسوارها نحو الغرب أي نحو سوق ساروجا والقنوات، ونحو الجنوب بسبب وجود مسجد القدم أو الأقدام الذي بُني في القرن السادس عشر وأماكن أخرى مثل "القبيبات والقنوات".[1]

والسؤال الذي يطرح في هذا المجال، هل هناك علاقة بين التوسع العمراني والطوبوغرافي للمدينة وبين وجود أماكن مقدسة فيها أو بالقرب منها؟ مثل ترب ومساجد ومقامات وأضرحة وأماكن أخرى على اختلاف أنواعها.

نفكر من الناحية العملية بوجود علاقة مباشرة وأحيانا غير مباشرة بين التوسع السكاني-الديموغرافي - وبين وجود أو بناء أماكن مقدسة في هذا الإطار الجغرافي، فهناك الكثير من القرى والمدن الإسلامية التي بُنِيت نتيجة وجود شخصية لها مكانة دينية مرموقة، إضافة إلى أهميتها في نفوس الناس دينيا وروحانيا.[2]

نشير أيضا أنّه كان نوع من "الامتداد العمراني" الذي ساعد على توسع دمشق عمرانيا وطوبوغرافيا، نتيجة لعوامل دينية، تتعلق في بعض الأحيان في بناء مساجد أو زوايا، أو أضرحة أو مدارس دينية أو شخصيات دينية وتاريخية في بعض الأحيان. ولا نغفل أيضا العامل الاقتصادي الذي يميز دمشق عن بقية المدن في بلاد الشام، كونها حلقة وصل مركزية بين بلاد الشام من جانب، والحجاز ومصر من جانب آخر، بالإضافة إلى وجود عوامل سياسية لا تتعلق بالعنصر الفيزيقي (physical aspect). لكن من جانب آخر قد تكون هذه العوامل جانبا مساعدا بصورة نسبية بالنسبة لتطور وتمدّن المدينة.

---

1 انظر:.Raymond, A., *Arab Cities in the Ottoman Period*, pp. 2-26 حول مسجد القدم يقال إن آثار أقدام الأنبياء في هذا المكان، أو آثار أقدام النبي موسى عليه السلام بالقرب من هذا المكان.

2 نأخذ على سبيل المثال سان جاك Santiago في مدينة غليسيا الإسبانية، حيث نجد مدينة قد أقيمت على اسمه، والأمثلة قد تكون عديدة في هذا المجال، حيث نجد العديد من القرى التي قد أقيمت بسبب وجود شخصية لها قدسية معينة كما سنشير لاحقا.

قد يكون من الممكن أن تمثل مسألة "الامتداد العمراني" بشكل عام مشكلة حيوية في إطار مشكلات التحضر أو التمدّن، ولا يرجع الأمر إلى الأهمية التي يتميز بها المكان عن بقية الأمكنة، وإنما قد يعود إلى طبيعة المكان الحضري أو المدنيّ (urban place) ومميزاته. غير أن هذا الامتداد المشار إليه لا يمكن أن ينشأ من فراغ، لأنه عملية مركّبة تحدث في البيئة الحضرية.[1]

أمّا العوامل التي تؤدي إلى الامتداد العمراني بشكل عام، ففضلا عن العوامل التي ذكرناها سابقا، نخص بالذكر ما يتعلق بمدينة دمشق، نجد أنها ترتبط أيضا بطبيعة المكان وظروفه الخاصة وحجم السكان، بالرغم أنه في بعض الأحيان قد يحدث الامتداد العمراني بصورة تلقائية، لكن في هذه الحالة لا يحقق الأهداف المنشودة.[2] بالمقابل نجد مدنًا أخرى في بلاد الشام لم تحظ بأهمية اقتصادية أو إدارية مثلما حظيت مدينة دمشق في الفترات التاريخية الإسلامية المختلفة، نخص بالذكر القدس والخليل حيث نجد بالقرب منهما، العديد من الأماكن المقدسة، وتتضمن مقامات أنبياء وأولياء وشخصيات دينية وتاريخية لها أهمية في الفكر الإسلامي. لكن لا نجد في المدينتين المذكورتين امتدادا عمرانيا، مثلما نجد في دمشق التي تكمن فيها استمرارية وجوانب مركبة من ناحية المباني في داخلها وخارجها.[3]

---

1 يمكن مراجعة: Elias G., *Metropolis Values in Conflict*, pp. 35-70.

2 انظر: Berry, B., *The Human Consequences of Urbanizations*, pp. 22-30.

3 حول التطور العمراني والطوبوغرافي هناك علاقة بين ازدياد نسبة عدد السكان وعوامل دينية واقتصادية وبين التطور الطوبوغرافي للمدينة، وهذا لا نجده في مدينة بيت المقدس على سبيل المثال بالمقارنة مع مدينة دمشق رغم ازدياد عدد سكان المدينة في الفترة المملوكية بعد استرداد المدينة من الصليبيين، فضلا عن رعاية الأماكن المقدسة من قبل السلاطين المملوكيين، وكذلك نجد هجرة الناس إلى بلاد الشام وبيت المقدس، نخص بالذكر المسلمين الذين رغبوا العيش تحث ظل الإسلام تركوا العراق وتوجهوا نحو الشام ومصر. رغم أن تزايد السكان تضاءل في القرن الخامس عشر الميلادي، ويرجح المؤرخون ذلك إلى عاملين، أولهما: الأوبئة وثانيهما الزلازل في القرن المذكور أعلاه، نضيف الظروف التاريخية التي واجهتها المدينة منذ بداية الصراع الإسلامي- الصليبي ابتداء من الفترة الإسلامية الأولى

من جانب البحث التاريخيّ فإنّ نقطة الانطلاق الأولى: أنه يجب أن يكون بمثابة تجمّع (agglomeration)، له بالأساس حاجات روحانية دينية، وكذلك الإيمان باعتقادات معينة مثل الشفاء بواسطة المكان المقدس، واستجابة الدعاء بجانبه، وغير ذلك من هذه الجوانب، التي تؤدي إلى تجدد أو تطوير أو تكوّن أماكن مقدسة مختلفة.[1]

أمّا نقطة الانطلاق الثانية: فتتعلق بوجود أماكن مقدسة على اختلاف أنواعها، وقد يكون الجانب الهامّ، كيف تتمكن هذه الأماكن جذب الزوّار، للقيام بمختلف الطقوس والشعائر الدينيّة الرسميّة وغير الرسمية؟ وهم من جانب معين "المستهلكون" للحاجات الدينية والروحانية. من المعلوم أنّه من جانب نقطة الانطلاق الثانية، تتلاءم والبحث الديني، لكن أيضًا من خلال الجانب الديني، فإن كبار العلماء ينشئون في المدن المختلفة نخص بالذكر المدن الإسلامية المهمة، كونها تجذب إليها المثقفين، بسبب وجود المؤسسات العلمية والدينية فيها مثل المدارس والمساجد وغيرهما.[2]

واحتلال المدينة بواسطة المسلمين وانتهاء في الفترات الصليبية والمملوكية والعثمانية، وتقلبات نظام الحكم فيها، حيث لم تجد المدينة استقرارا معينا، انظر: علي السيد، **القدس في العصر المملوكي**، حيث يورد آراء المؤرخين في ص71.

1 قد نعثر في بعض الأحيان على مثل هذه الظاهرة في أماكن مقدسة في الشام تجددت أو تكونت بسبب وجود كرامات ظهرت بجانب المقام، أو قدرة على الشفاء، أو استجابة الدعاء، ولذلك يلجأ الناس ليس قصرا على عامتهم إلى زيارة مثل هذه الأماكن المقدسة، نخص بالذكر: الدعاء في مسجد إبراهيم عليه السلام في قرية برزة وهي قرية تقع في غوطة دمشق ياقوت، **معجم البلدان**، 1: 381؛ أو تجديد مسجد القدم جنوب دمشق كما ورد الأمر لدى ابن طولون في مخطوطة " **تحفة الحبيب فيما ورد في الكثيب**"، ورقة 1 ظهر، حيث جدده أبو البركات محمد بن الحسن بن طاهر كما ورد لدى المؤلف.

2 من المعروف في هذا المضمار أن العديد من المدن الإسلامية في بلاد الشام (وخارج بلاد الشام)، قد جذبت الكثير من العلماء كل من يطلب المعرفة والثقافة من أماكن بعيدة، وقد اشرنا في الفصل الثالث من دراستنا إلى رحيل بعض العلماء من بيت المقدس إلى دمشق للتعلم هناك، وهذا لا يعني عدم وجود مدارس في بيت المقدس وإنما أن مدينة دمشق كانت مركزا للثقافة. أما خارج بلاد الشام فنخص من المدن الإسلامية، مدينة القاهرة. من المعروف أن المدارس والخانقات والزوايا في بلاد الشام والقاهرة كانت

من ناحية أخرى فإنّ نشأة المدينة الإسلامية وتوسعها قد ترتبط بمعايير حضارية إسلامية. فمنذ بداية الإسلام، اتسعت العديد من المدن، نتيجة لتوفر المقومات الحضارية الأساسية لها، نخصّ بالذكر ازدياد عدد السكان، والطبيعة الطبوغرافية للمدينة، بالإضافة إلى المؤسسات الدينية المختلفة فيها، نأخذ على سبيل المثال المساجد والمدارس على اختلاف مذاهبها التي تدل على مستوى حضاري معين.[1]

لكن من المفروض جدلا أن الامتداد العمراني لكل مدينة يختلف عن الأخرى، وفقا للعامل الأساسي الذي اثّر في نشأتها.[2]من جهة أخرى علينا أن ندرك العلاقة بين إقامة المدن المختلفة والدين، وهي علاقة قديمة، حتى أنّ أوروبا في العصور الوسطى ارتبطت بعض مدنها بهذا العامل، فيما إذا أخذنا بعين الاعتبار دور الكنيسة في هذا الجانب.

نتائج الدراسة

نستنتج أنّ الامتداد العمرانيّ في مدينة دمشق، قد اختلف عن التمدن الخاص بالمدن الإسلامية الأخرى، مثل مدينة القاهرة أو مدن العراق التي أقيمت بسبب وجود أماكن مقدسة فيها، وحظيت بأهمية في الفكر الشيعيّ الإسلاميّ، مثل النجف، وكربلاء وغيرهما.[3]

امتدادا لحركة سنية، بسبب الدعوة الشيعية، وقد تبنى الحكام المسلمون إنشاء المدارس حتى أنها أصبحت مؤسسات رسمية في المدن الإسلامية المختلفة.

1 ربما يعكس هذا التطور مدينة دمشق: راجع: صلاح الدين المنجد، **دمشق في نظر الأندلسيين**، 542.

2 قد يكون العامل الديني له أهميته بالنسبة لدراستنا، فمن المعروف أن العديد من المدن في العراق على سبيل المقارنة نشأت نتيجة لهذا العامل، فمدينة النجف في العراق تطورت بسبب ضريح الإمام علي كرم الله وجهه، وكربلاء ارتبطت بقبر الحسين كرم الله وجهه، والكاظمية ارتبطت بالمشهد الكاظمي الذي اشتهر بباب التبن، وهو محلة كانت بالكاظمية وكان الموضع يلتصق بمقابر قريش التي فيها قبر موسى الكاظم. قارن: Raymond. A., *The Great Arab Cities in the 16th-18th Centuries*, pp.1-10.

3 انظر: مصطفى عباس الموسوي، **العوامل التاريخية لنشأة وتطور المدن العربية الإسلامية**، 58 حيث يشير الكاتب ان العامل الديني كان واضحا في نشوء عدة من المدن العراقية، فحول مشهد الحسين رضي الله عنه نشأت مدينة كربلاء، في حين كان ضريح الإمام علي سبب في إقامة مدينة النجف قرب الكوفة. وقد ساعدت زيارة المسلمين لهذه المدن على قيامها وتطورها، بالمقارنة مع القاهرة على سبيل المثال فكان

غير أنّ هذه التجمعات والضواحي السكانية التي أحاطت بمدينة دمشق من جهات مختلفة نخص بالذكر الناحية الشمالية والناحية الجنوبية، ساعدت بصورة أساسية على وجود الامتداد العمراني أو تطور المدينة بشكل ملموس، ليس لأسباب بيئية أو مظاهر سكانية كما هو الحال بالنسبة لمدن قد تطورت في العصور الوسطى في بلاد الشام، أو في أوروبا، بل لأسباب دينية، مثل قيام مدينة بسبب وجود مكان مقدس معين فيها، نخص بالذكر القديس يعقوب (Saintiago de Compostela) في مدينة غليسيا الإسبانية، والذي يجذب الزائرين من أنحاء مختلفة من أوروبا.[1]

نخلص إلى القول أنّ مدينة دمشق، قد امتدت عمرانيا من الخارج إلى النواة، بسبب الأماكن المقدسة التي تحيط بالمدينة من جهات مختلفة نخص بالذكر مسجد القدم جنوبي المدينة، ومسجد أبي صالح (ت. 1210م) في الشمال، ومحلة الشيخ أرسلان (ت. 1155م) في الشرق وغير ذلك من المراكز الدينية والروحانية.[2]

ذلك لأغراض سياسية، حيث انشأ الفاطميون القاهرة لأسباب سياسية عند تسلمهم الحكم، انظر: أحمد فكري، **مساجد القاهرة ومدارسها**، 17، محمد عبد الستار عثمان، المدينة الإسلامية، 81؛ الموسوي، **العوامل التاريخية لنشأة وتطور المدن العربية الإسلامية**، 53- 200؛ قارن: **تاريخ دمشق**، لابن أبي العجائز،61-92 حول تأثير الأماكن الدينية على تطور مدن الشام.

1 انظر: Melczer, William., *The Pilgrim's To Santiago de Cmpostela*, pp. 82-90.

2 يذكر الهروي مشهد الأقدام يقال إنها أقدام الأنبياء عليهم السلام، **الإشارات**، 13؛ بينما ابن طولون في كتابه: **تحفة الحبيب فيما ورد في الكثيب**، يذكر آثار أقدام النبي موسى عليه السلام في المسجد، وخارجه آثار أقدام الأنبياء، ورقة 2وجه، حول مسجد أبي صالح : ضاحية كبيرة من ضواحي مدينة دمشق، أقيمت على إثر احتلال الصليبيين لبيت المقدس، حيث رحل العديد من العلماء منها، متجهين إلى دمشق، منهم أبو عمر بن قدامة المقدسي الذي استقر مع جماعته في مسجد أبي صالح، خارج باب شرقي. أما الشيخ أرسلان فهو صاحب الكرامات المشهورة.

مصادر ومراجع الدراسة:

- ابن أبي العجائز، أحمد بن حميد الأسدي، سلسلة الدراسات الشامية والأموية: **تاريخ دمشق**، مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية والنشر والتوزيع، الأردن، 2000.

- ابن طولون (مخطوطة)، شمس الدين بن طولون، **تُحْفة الحَبِيب فِيمَا وَرَدَ فِي الكَثيب**، جامعة Leiden، رقم. Or.2512

- الحنبلي (مخطوطة) محمد بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي، **في مآثر الدّيار الشّامية وأماكن الاسْتِجَابة فيها**، Leiden رقم . Or. 26641

- ابن الأثير، أحمد بن علي بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، دار صادر، بيروت، 1966.

- ابن الحمصي، شهاب الدين ابن الحمصي، **حوادث الزمان ووفيات الشيوخ والأقران**، المكتبة العصرية، دمشق، 1999

- ابن شداد، عز الدين بن محمد بن علي بن إبراهيم، **الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة**، الجزء الأول- القسم الأول، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1991.

- ابن عساكر، علي بن الحسن بن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، دار الفكر، بيروت، 1995 (وقد استخدمنا أيضا طبعة دمشق عام 1951).

- ابن عمرو، عبد الرحمن بن عمرو، **تاريخ أبي زرعة الدمشقي**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996.

- البدري الدمشقي، عبد الله بن محمد البدري الدمشقي، **نزهة الأنام في محاسن الشام**، المطبعة السلفية بمصر، القاهرة، 1341هـ

ابن القلانسي، حمزة بن أسد، **تاريخ دمشق**، دار حسان للطباعة والنشر، دمشق، 1983.

- البلاذري، أحمد بن يحيى البلاذري، **فتوح البلدان**، وزارة الثقافة، دمشق، 1997.

- البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، **أنساب الأشراف**، دار الفكر، بيروت، 1979.

- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1988.

- الزركلي، خير الدين الزركلي، **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، 1979.

- النعيمي، عبد القادر بن محمد النعيمي الدمشقي، **الدارس في تاريخ المدارس**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990.

- الهروي، أبو الحسن علي بن أبي بكر الهروي، **كتاب الإشارات إلى معرفة الزيارات**، (تحقيق: جانين سورديل- طومين)، المعهد الفرنسي بدمشق، دمشق، 1953. وصدر مؤخرا الكتاب بتحقيق علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2002.

- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر المعروف بابن واضح، **كتاب البلدان**، بريل- ليدن، 1967.

الدراسات الحديثة

- الايبش، الشهابي، أحمد الأيبش، قتيبة الشهابي، **دمشق الشام في نصوص الرحالين والجغرافيين والبلدانيين العرب والمسلمين**، ج 1+2، مكتبة الأسد، دمشق، 1998.

- الأيبش، الشهابي، أحمد الأيبش، قتيبة الشهابي، **معالم دمشق التاريخية**، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1996.

- البخيت، محمد عدنان البخيت ، **بحوث في تاريخ بلاد الشام في العصر العثماني**، الجامعة الأردنية، عمان، 1992.

- خريسات، محمد عبد القادر خريسات، **التوسع العمراني في مدينة دمشق حتى أواخر الحكم الفاطمي لبلاد الشام**، المؤتمر الدولي الخامس لتاريخ بلاد الشام، عمان، 1992، 390- 428.

- خوري، رئيف خوري، فضل المقدسيين اللاجئين إلى دمشق في إحياء العمران والحضارة في هذه المدينة في العصور الوسطى، المؤتمر العلمي الدولي لجامعة بير زيت، (عقد عام 1992)، **حروب الإفرنج وتأثيرها على فلسطين**، جامعة بير زيت، وحدة دراسات البحر الأبيض المتوسط، 1994.

- رافق، عبد الكريم رافق، قافلة الحج الشامي، مجلة **دراسات تاريخية**، 6، جامعة دمشق، 1981، 5-28.

- رافق، عبد الكريم رافق، مظاهر سكانية من دمشق في العهد العثماني، **مجلة دراسات تاريخية**، جامعة دمشق، 15- 16 أيار، 1984، 5- 26.

- الريحاوي، عبد القادر ريحاوي، **مدينة دمشق: تاريخها وتطورها وتراثها وتطورها العمراني والمعماري**، دار البشائر، دمشق، 1996.

- زيادة، نقولا زيادة، **دمشق في عصر المماليك**، مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، بيروت، 1996.

- زيدان، جورجي زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.س.

- السيّد، علي السيد، **القدس في العصر المملوكي**، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، القاهرة، 1986.

- سوفاجيه، جان سوفاجيه، **دمشق الشام، لمحة تاريخية منذ العصور القديمة حتى الانتداب**، ترجمة فؤاد البستاني ، دار صادر الحمراء (الوارف)، دمشق، 1989.

- شيلشر، ليندا شيلشر، **دمشق في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر**، ترجمة عمرو الملاح ودينا الملاح، دمشق، 1988.

- عثمان، محمد عبد الستار عثمان، **المدينة الإسلامية**، دار الآفاق العربية،القاهرة، 1999.

- العلبي، أكرم حسن العلبي، **دمشق بين عصر المماليك والعثمانيين**: دراسة تاريخية واجتماعية وثقافية واقتصادية، الشركة المتحدة للطباعة والنشر، دمشق، 1982.

- فكري، احمد فكري، **مساجد القاهرة ومدارسها**، المدخل، القاهرة، 1961.

- محاسنة، محمد حسين محاسنة، **تاريخ مدينة دمشق خلال الحكم الفاطمي**، الأوائل، دمشق، 1999.

- المنجد، صلاح الدين المنجد، **دمشق في نظر الأندلسيين**، جامعة دمشق، دمشق، 1970.

- الموسوي، مصطفى عباس الموسوي، **العوامل التاريخية لنشأة وتطور المدن العربية الإسلامية**، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، 1982.

الدراسات باللغات الأوروبية

- Abu-Lughod, J., "The Islamic City-Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance", *International Journal of Middle East Studies*, XIX (1987), pp. 155-176.
- Berry, B., *The Human Consequences of Urbanizations*, St. Martin Press, New York University, 1973.
- Davis, K., "The Origin and Growth of Urbanization in the World", *American Journal of Sociology*, LX (1955), pp. 8-18.
- Elias, G., *Metropolis Values in Conflict*, California University. 1964.
- *Encyclopedia Britannica* 5 (1960)., "Civilization and Culture" G.,M., D. pp. 734-743.
- Hartmann., R., "DimashK", in: *EI²* Leiden- Brill (1965), pp. 277- 291.
- Lanser, Jacob., *The Topography of Baghdad in Early Middle Ages*, Text and-Studies Detroit, MI: Wayne State University Press, 1970, pp.45-86.
- Kremer, A. von., *Topographie von Damascus, Viennea*, 1855.
- Lapidus, I. M., *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge 1967.
- Lapidus, I. M., "Muslim Urban Society in Mamluk Syria", in: Hourani, A. et Stern S., *The Islamic City*, Oxford (1970), pp. 195-205.
- Melczer, William., *The Pilgrim's Guide to Santiago de Compostela*, New-York, 1993.
- Marino, Brigitte., *Le Faubourg du Mīdān à Damas à L'époque Ottomane*, Damas, 1997.
- Raymond, A., *The Great Arab Cities in the 16th-18th Centuries*: *an Introduction*, New York: New York University, 1984.
- Raymond, A., *Arab Cities in the Ottoman Period*, Ashgate (Variorum), 2002.
- Sauvaget, J., *Les monuments historiques de Damas*, Beyrouth 1932.
- Sauvaget, J., "Esquisse d'une historie de la Ville de Damas", *REI*, IV (1934), pp. 421-480.

من أدب النوادر: نظرة في مخطوطة [إرشاد] من نحا إلى نوادر جحا

جمع الفقير إلى الله تعالى يوسف بن الوكيل الميلويّ[1]

مقدمة

لقد وردت شخصية جحا في العديد من المؤلفات الكلاسيكية التي حرص مؤلفوها على جمع نوادره، ولم تغفل بعض محافل الدراسات الحديثة هذه الشخصية وشخصيات هزلية أخرى، ذاع صيتها، في القرن الثامن ميلاديا، نخص بالذكر من المستشرقين (F. Rosenthal, Ch. Pellat, J. Sadan, Ulrich Marzolph)[2]، ومن الباحثين العرب، عبد

---

1 هو يوسف بن محمد الميلوي المعروف بابن الوكيل (ت. 1689م) وردت ترجمته لدى بروكلمان: C. Brockelmann, *GAL* S2: p. 414, 637. لقد اعتمدنا في هذه الدراسة على مخطوطة جامعة يل [Yale University], Landberg 258. ويبدو أن النسخة في مجموع يرتبط بالأدب الهازل، ودليل ذلك وجود مخطوطة في هذا المجموع كنا قد استخدمناها في مقالة حول الشخصية الأدبية الهازلة "مزبد المدني" وقد نشرنا المقالة في مجلة مجمع اللغة العربية وآدابها في أكاديمية القاسمي، أما عنوان المخطوطة فهو "إتحاف المتودد بأخبار مزبد" (مخطوطة Yale المذكورة أعلاه). يشير يوسف كذلك إلى مخطوطة المكتبة البريطانية فيها نص : إرشاد من نحا إلى نوادر جحا ، المنسوبة للسيوطي، (القسم الشرقي: 6646). انظر: يوسف سدان ، **الأدب الهازل ونوادر الثقلاء**، طبعة جديدة ، منشورات الجمل ، كولونيا- بغداد، 2007 (الطبعة الأولى نشرت في عكا 1983)، ص38. وشارل بلا في مادة جحا في دائرة المعارف الإسلامية يذكر وجود نسخة أخرى لنفس المخطوطة في جامعة "يل"، نيو هافن (Yale, New Haven)، رقم 1203. ويذكر يوسف ابن الوكيل ومخطوطة يل في بحث F. Rosenthal المقتبس أدناه في هامش 2. كما أن روزنتال يشير إلى مخطوطة يل (Yale) المذكورة أعلاه ورسالة إرشاد من نحا لابن الوكيل الميلوي التي تتضمنها ن وذلك ضمن إحدى مقالاته البيبليوغرافية في : *JAOS*, 83/4 (1993), pp. 256-257.

2 انظر: R. Basset, *Recherches sur Si Djoh'a et les anecdotes qui lui sont attribuées, dans*: Les fourberies de Si Djeh'a, Paris, 1892, pp. 1-97; idem. *Revue des traditons populaires*, 100 A. ; Wesselski, *Der Hodscha Nasred-din, Türkischi, arabissche, berberische, maltesische, sizilianische, kalabrische, kroatische, serbische und griechische Märlein und Schwänke*, i-ii, Weeimar, 1911. F. Rosenthal, *Humor in early Islam*, Leiden, 1956, p. 9 ; U. Marzolph, Nasr al-Din Khodja, *EI²* VII New Edition, Leiden, (1993), pp. 1018-

الستار فراج وعباس محمود العقاد، وغيرهما). لا شك أن شخصية جحا تعتبر الأكثر انتشارا بل نموذجا نمطيا للفكاهة بالمقارنة مع شخصيات فكاهية أخرى في الأدب العربي، كشخصية أشعب، ومزبّد المدني، وأبي العيناء، وأبي دلامة، والجمّاز وأبي العبر، وبهلول وغيرها من شخصيات تركت أثرها في الحقل الفكاهي والهازل.

لا نغفل أنّ البيئة العربية منذ القرن الثاني للهجرة، (خاصة في مكة والمدينة) قد لعبت دورا في الفكاهة والنادرة والمواد الهزلية، رغم ما تفرضه البيئة من جدّية وحزم في هذا المضمار، وهذا ما أشار إليه الباحث يوسف سدان في كتابه "الأدب الهازل ونوادر الثقلاء"،

1020; U. Marzolph, *Persian Nasreddiniana: acritical review of their history and sources*, 1990, pp, 236-250; Ch. Pellat, "Djuha", in: *EI²* II, Leiden, (1991), pp. 590-592; ibid. "al-Djidd wa'l-Hazl", in : *EI²* II, Leiden, (1991); pp. 536-537; J. Sadan, "The Nomad versus Sedentary Framework in Arabic Literature**"** *Fabula* XV (1974), pp. 59-86. قارن: يوسف سدان، **الأدب الهازل ونوادر الثقلاء** ، ص7- 20؛ حسن حسني أحمد، **جحا ، تاريخه، نوادره، حكاياته، علمه، خوارقه، فلسفته**، القاهرة، 1950، ص20-36؛ عطاء الله باشا، جحا القاضي، **مجلة الرسالة**، رقم 993، 1952، ص54- 66؛ بعض المصادر بالعربية: عبد الستار فراج، **أخبار جحا**، القاهرة، 1954، ص 25- 63؛ أنيس فريحة، **الفكاهة عند العرب**، بيروت، 1962، ص77- 80؛ عباس محمود العقاد، **جحا الضاحك المضحك**، القاهرة، د.س ص136- 140؛ عبد الغني العطري، **أدبنا الضاحك**، بيروت، 1970، ص22- 27؛ محمد رجب النجار، **جحا العربي وفلسفته في الحياة والتعبير**، الكويت، 1978، ص20- 30 (ويدعي النجار بأن شخصيته حقيقية)؛ حسن مغنية، **فكاهة العرب**، بيروت، 1982، ص60- 66؛ خليل تادرس، **نوادر جحا**، د.م، 1988، ص20-50؛ قارن: فاروق سعد، **قراقوش ونوادره**، بيروت، 1990، ص12- 27؛ نديم كامل، **نوادر جحا وقراقوش**، بيروت، 1991،ص 60- 66 ؛ املين نسيب، **نوادر جحا وأشعب وطرائفهما**، بيروت، 1994، ص33- 40؛ محمد محرزون، **نوادر جحا الكبرى**، بيروت، د.ت، ص30-50؛ رياض قزيحة، **الفكاهة والضحك في التراث العربي المشرقي**، صيدا، 1998، ص247- 259؛ حكمت شريف الطرابلسي، **نوادر جحا الكبرى**، دار ابن حزم، 2000، ص17- 25 حيث ترجم نوادر جحا من التركية (لطائف خوجة [أو خواجه] نصر الدين)؛ أحمد الحوفي، **الفكاهة في الأدب**، القاهرة، 2001، ص15- 40. نشير بأن باسيه قد أشار إلى الترجمة التركية عن العربية، ويشك بوجود جحا عند الأتراك، أما المستشرق هارتمان فيقول أن نوادر جحا هي بمثابة ملك للأدب العالمي.

حيث يذكر بعض المؤلفين الذين امتزجت كتاباتهم بمسلك من الجد تارة والهزل تارة أخرى[1] كالجاحظ (ت. 869م) وابن قتيبة (ت. 889م) والثعالبي (ت. 1038م). نشير بان هذه البيئة التي تشكّلت النوادر فيها، قد شملت قطاعات واسعة في المجتمع العربي والإسلامي، كنوادر الحمقى والمغفلين، والبخلاء، واللصوص، والفقهاء، والمحبين، والولاة، والنحاة، والمجانين، والأعراب وغيرهم من البيئات الاجتماعية.

لكن الذي يجذب النظر اختلاف الرواة والمؤرخين حول هذه الشخصية، فمن الروايات التي تشير بأنه دجين بن ثابت اليربوعي البصري، ومنها ما ورد فيها اسم نوح وأخيرا عبد الله، ومنهم من يذكر نصر الدين خوجه أو خواجه (الأناضولي، أو الرومي، أو التركي) وهو استمرار لنفس الشخصية التي ترجع جذورها للأدب العربي[2]. لكن ليس من الجديد أن ننوه بأنّ

---

1 قارن بالنسبة **.** Ch. Pellat, "al-Djadd wal-Hazl", in : *EI²* II, Leiden, (1991); pp. 536-537 للجد والهزل في الأدب العربي القديم أيضا نفس المؤلف: "Seriousness and Humor in Early Islam", *Islamic Studies*, II (1963), pp. 352-362. قارن مع الدراسة الهامة في كتاب الباحث الألماني خاصة في الجزء الثاني حيث صنف أنواع النوادر المضحكة لمختلف الهزليين: U. Marzolph, *Arabia ridens: die humoristishe Kurzprosa der frühen Adab-Literature im internationalen Traditionalen Traditionsgeflecht*, Frankfurt am Main (Klostermann), 1992, p. 207; Saad,A. Sowayan, *The Arabian Oral Historical Narrative: An Ethnographic and Linguistic Analysis*, Wiesbaden (Harrassowitz), (1992), pp. 25-64; U. Marzolph. *Narrative illustration in Persian lithographed books*, Ledien (E.J. Brill), 2001, pp. 22-36.

2 انظر: يوسف سدان، **الأدب الهازل ونوادر الثقلاء**، ص37؛ النجار، **جحا العربي**، ص315- 316؛ فراج، **أخبار جحا**، ص96؛ العطري، **أدبنا الضاحك**، ص45- 50؛ درويش جويدي، **نوادر جحا الكبرى**، بيروت، 2003، ص 156. انظر أيضا: الجوهري، **الصحاح**، بيروت، 1999، ج6، ص 226؛ قارن: F. Rosenthal, *Humor in early Islam*, p.2. . انظر: الذهبي، **ميزان الاعتدال**، بيروت، د.س ج1، ص326 فيقول بأنه تابعي. ومنهم من يقول بأنه من قبيلة فزارة وقضى الشطر الأكبر من حياته في الكوفة، كما ورد في بداية المخطوطة. هناك مقالة خاصة ل-U. Marzolph عن جحا الأناضولي ذلك بالإضافة إلى مقاله في دائرة المعارف الإسلامية الذي اقتبسته أعلاه: انظر

شخصيته تعتبر خيالية، ابتدعتها البيئة العربية في الحقل الهزلي، رغم انه من الملاحظ أن بعض الدراسات العربية، أشارت إلى وجود هذه الشخصية – كالعقاد على سبيل المثال- الذي اعتبره شخصية تاريخية ترجع للتراث العربي (وليس التركي)، وثمة بعض الباحثين ممن وقع بالخطأ في حديثه عن جحا فنسب كتابا ليس لمؤلفه الحقيقي، نأخذ على سبيل المثال حكمت الطرابلسي، في مقدمة كتابه المترجم عن التركية "نوادر جحا الكبرى" حيث ينوّه بأن المخطوطة التي نحن بصددها، إنما هي من تأليف جلال الدين السيوطي وهذا يعتبر بعيدا عن الواقعية.[1]

لا شكّ أنّ المؤلفين في القرون الوسطى، الذين أوردوا أخبار ونوادر جحا لديهم، قد نقلوا مادتهم من كتب سابقة، نأخذ على سبيل المثال، أنّ منصور بن الحسين الآبي (ت. 1030م) قد نقل عن كتاب ذكره ابن النديم في الفهرست، تحت عنوان " كتاب نوادر جحا"[2] لمؤلف

U. Marzolph, "Turkish Folklore: the International Nasreddin Hodja Tear", *Middle East & South Asia Folklore Bulletin*, 13/3 (1996), pp. 11-13; idem, "Molla Nasr al-Din in Persia", *Iranian Studies*, 28/3-4 (1995),pp. 157-174.

1 انظر: حكمت الطرابلسي، **نوادر جحا الكبرى**، بيروت، 2000، ص8؛ قارن: أنيس فريحه، **الفكاهة عند العرب**، بيروت، 2003. لكن بالمقابل نجد من يذكر أن هذه الشخصية وهمية لا تمت إلى الواقعية بصلة، انظر: محمد وجدي فريد، نصر الدين خوجة/أو خواجه، دائرة معارف القرن الرابع عشر ، 1968، ج3، ص38 اشطب الفاصلة ؛ بينما عبد الحميد يونس يؤيد وجود هذه الشخصية ويقول أن جحا الرومي أو التركي من الأناضول، وهو نصر الدين خوجة/أو خواجه، قد عاش في الفترة السلجوقية، انظر: عبد الحميد يونس، **الحكاية الشعبية**، القاهرة، 1968، ص 78-81. وهذه الدراسة تنكر جحا الشخصية العربية. قارن: عمرو عبد الرسول، **نوادر جحا**، الجيزة، 2002، ص 22- 25.

2 انظر: ابن النديم، الفهرست، **نوادر جحا**، بيروت، 1956، ص313. ويبدو أن النوادر عرفت طريقها إلى سوق الوراقين في القرن الرابع الهجري. من كتب التراث التي ذكرت نوادر جحا؛ الميداني، **مجمع الأمثال**، بيروت، 1961، ج1، 311؛ النويري، **نهاية الأرب**، القاهرة، 1963، ج4، ص16؛ القلقشندي، **صبح الأعشى**، القاهرة، 1963، ج4، ص450. الآبي، **نثر الدر**، القاهرة، 1987، ج5، ص307؛ الدميري، **في حياة الحيوان الكبرى**، بيروت، 1999، ج1، 310؛ التوحيدي، **البصائر والذخائر**، بيروت، 2002، ج2، ص141.

مجهول، وهذا ينسجم ما قام به يوسف بن الوكيل الميلوي، مؤلفنا (انظر هامش 1 أعلاه)، من نقل لكتابه عن كتب سبقته، لكنّه لم يصرح بالنسبة للكتب التي اعتمد عليها، عدا بعض الكتب، نأخذ على سبيل المثال مجمع الأمثال للميداني (ت. 1124م)، وأخبار الحمقى والمغفلين لابن الجوزي (ت. 1201م) وحياة الحيوان الكبرى للدميري (1406م)، بينما وجدنا انه نقل عن ربيع الأبرار للزمخشري (ت. 1144م)، ونثر الدر للآبي (ت. 1030م) والبصائر والذخائر للتوحيدي (ت. 1024م) وحتى من المصادر المتأخرة في حقل التراجم مثل، لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني (ت. 1449م) لكنه لم يشر إلى ذلك في مؤلفه.

ينبغي أن نشير أيضا بأن نوادر جحا الكثيرة والمتنوعة، تعبر عن نقد للأوضاع في المجتمع العربي، فضلا عن الجانب الجمالي كأداة للتسلية والإمتاع، لكن لا نغفل الإضافات والحذف في هذا الميدان.

لا شك أن قسمًا معينًا من الكتب القديمة التي امتازت بالرزانة والجدية، - أو امتزج الجد بالهزل فيها، لم ترد فيها النوادر البذيئة، كمؤلفات الجاحظ وابن قتيبة وابن عبد ربه والزمخشري، وغيرهم . ولكن هذا لا ينطبق على سائر المؤلفين.[1] في حين أن المخطوطة التي بحوزتنا (انظر هامش 1 أعلاه) تشابك فيها الرزين الهازل بالنوادر البذيئة، نعني الجنسية[2] وقد أشار الباحث يوسف سدان في كتابه "الأدب الهازل" المذكور أعلاه إلى البذاءة

1 هناك الكثير من المخطوطات في مكتبات عالمية مختلفة لأدباء امتازوا بالزانة في التأليف، لكن نعثر لديهم في كتيبات خاصة على مواد جنسية، ولا نعلم فيما إذا نسبت إليهم. وعد نشر مثل هذه المخطوطات يرجع لأسباب أخلاقية في العالم الإسلامي.

2 انظر: مخطوطة إرشاد من نحا إلى نوادر جحا، fols, 99a; 99b; 100a; 100b; قارن: بو علي ياسين، **بيان الحد بين الهزل والجد**، دمشق، 1996، ص340، حيث يذكر في المجال الديني مدى تحريم مثل هذه النوادر، وفي المجال النفسي ثمّة إحراج وحساسيّة. ويضيف في فصل جانب آخر من الكتاب أن النوادر هي بمثابة تعبير عن الكبت الجنسي، أو التعويض الجنسي من الحرمان ص 341.

وحدودها[1] ويبدو أنّ البيئة العربية استوعبت المادة البذيئة[vulgar] أو "المسكوت عنها" إلى جانب المادة الرزينة الرسمية، أو المعترف بها رسميا [canonical]. رغم أن الأدب الرسمي أي الأدب المقبول لم يعترف بهذا الأدب الراقي.[2]

أما بالنسبة لطبيعة شخصية جحا كما وردت في مخطوطتنا وكتب تراثية أخرى، فقد كان قليل الحظ من حيث البداهة، حسب آراء الناس ممن لم يفهمه، وحسن التخلّص والذكاء، وأحيانا كان يتظاهر بالغباء والحماقة والبلاهة،[3] رغم أنه كان ينطوي على المكر بالخفاء وحسن التخلص. ثم نضيف أنه ينسجم من خلال سلوكياته المختلفة مع الطفيليين[4] لينعم ويكسب من الآخرين، من جانب آخر كان بالفعل مغفلا وغبيا[5] لكنه كان يدبّر أموره بمهارة فائقة. ويشير الباحث شارل بلا في مقالته المشار إليها أعلاه في "دائرة المعارف الإسلامية" في سبيل المقارنة أن شخصية جحا تذكرنا بشخصيات عالمية أخرى مثل بانورج، وكريبوي (Panurge and Gribou) في الآداب الأوروبية الحديثة.

لكن ثمة ميزة خاصة في هذه المخطوطة، وهي أنه كان ناجحا من الجانب الجنسي ومهتما بهذا الأمر بشكل ملحوظ، ويستدل على ذلك بمدى اهتمامه بهذا الجانب في المضمار العائلي والبيئي، بالمقارنة مع نوادر وردت في مؤلفات أدبية أخرى، حيث نراه يتندر بأبيه وأمه

---

1 انظر: يوسف سدان، **الأدب الهازل ونوادر الثقلاء**، ص28.

2 انظر: التيفاشي، نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب، لندن، 1992. انظر مخطوطات أيضا حول المواد البذيئة والجنسية في كتاب سدان، **الأدب الهازل**، ص30، ملاحظة رقم 29.

3 انظر في المخطوطة: إرشاد من نحا إلى نوادر جحا fols. b; 101a98 (أو : ورقات) قارن: التوحيدي، **البصائر والذخائر**، بيروت، 2002،ج4، ص100.

4 انظر: مخطوطة إرشاد من نحا إلى نوادر جحا، .fol, 98b . حول حسن التخلص انظر: b; 99a.98 .fols؛ قارن: السيوطي، **تحفة المجالس**، القاهرة، 1908، ص 348. كامل الكيلاني، جحا في الشرق والغرب، **مجلة الهلال**، عدد آب، 1948، ص62- 68. طه نعمان، **السخرية في الأدب العربي**، القاهرة، 1979، ص76- 80؛ برغسون، هنري، **الضحك، بحث في دلالة المضحك**، ترجمة: سامي الدروبي وعبد الله الدايم، بيروت، 1983، ص32- 40.

5 انظر: المخطوطة السابقة .fol. 103a قارن: السيوطي، **تحفة المجالس**، القاهرة، 1908، ص 348.

وبعض الجواري. لكنه بالمقابل لم يكن ناجحا بكسب المال[1] ونحن بهذا الصدد نقدم اعتذارنا للقارئ لما اشتملته المخطوطة على جوانب جنسية، ولكن لا يمكن تحريف أو إسقاط موادّ من النص الأصلي. نضيف أيضا لما ورد إعجاب الخلفاء بنوادره (هشام بن عبد الملك، أبو مسلم الخراساني والمهدي)كما ورد في المخطوطة.

ويطرح السؤال في نهاية مقدمتنا الموجزة، ما هو مدى الأصالة لدى مؤلفنا؟ لقد نوهنا أعلاه أن ابن الوكيل قد جمع مادته من كتب سبقت فترة التأليف، لكن هناك بعض الأصالة في كتابته، لأن عملية النقل لم تكن كاملة، فقد أشرنا في أكثر من ملاحظة هامشية، أنه في بعض الأحيان يختصر النادرة التي نقلها، أو يدخل بعض الكلمات والتي تتجلى من خلال تأليفه. هذه الأصالة، نتيجة لمجرد الصياغة الجديدة للنوادر في الكتاب ومن ثم جمعها.

وفي نهاية مقدمتنا نخلص إلى مايلي ذكره:

- لا شك لدينا أن بعضا من كتب التراث، وإن ذكرنا بأن جحا شخصية أسطورية، لم تفرق بين جحا المحدّث وجحا صاحب النوادر، ودليل ذلك ما نقله الميلوي كما سنشير في ملاحظة هامشية لاحقة بالنسبة لشخصية دجين بن ثابت المحدث، ظانّا بأنه جحا الكوفي الفزاري والشخصيتان كنيتهما أبو الغصن مما يزيد الإشكال أمام الباحث.
- ثمة اضطراب في الروايات التي لم تفرق بين جحا العربي، وجحا التركي (الخوجة/أو خواجه نصر الدين) الذي عاش في العهد المغولي.
- هناك بلبلة حول اسمه كما أشرنا إلى ذلك في بداية دراستنا، ومهما يكن من أمر فشخصيته خيالية.

---

1 انظر: المخطوطة.fol. 100b . نشير إلى قصة الجارية والسندسة، وتندره بأمه جنسيا وغيرهما. قارن: fols. 100a; 101a. نلاحظ من خلال المخطوطة أنه كان يراقب والديه جنسيا، وهذا ما جعل الوالدين في كثير من الأحيان أن يعدوا له منقلبا ليقع في أزمة، لكنه كان يتخلص منها، فمثلا كيف أرادت والدته التخلص من وطلبت منه أن يحج ولم يقم بذلك ولكنه تظاهر لها .fols. 102a.103b . ننوه أن بعض النوادر فيه الكثير من التلاعب بالألفاظ، انظر المخطوطة، .fols.97b, 102b .

وفي النهاية لابد من الإشارة أن هدفنا ليس تحقيق المخطوطة بالمعنى الأشمل وإنما نشر المخطوطة مع إيراد بعض الملاحظات الهامشية الضرورية، والتعقيب على بعض المضامين التي تضمنتها.

نصّ المخطوطة:

بســم الله الرحمن الرحيم. وبه ثقتي، أمّا بعد حمد الله ذي المواهب، [fol. 97.b] والصلاة والسلام على من طبّقت دعوته المشارق والمغارب، محمد المختار من أشرف بيت من لوى بن غالب، وعلى آله وأصحابه ذوي المناقب. فهذا كتاب سمّيته إرشاد من نحا إلى نوادر جحا، جمعت فيه ما وقفت عليه من أخباره في كتب المؤلفين الذين اعتنوا بأخبار المغفلين، ليكون مسلاة للحزين. فأقول وبالله أستعين.

جحا من فزارة وكنيته أبو الغصن، وقال ابن الجوزي[1] حدّثني مكّي بن إبراهيم قال: رأيت جحا كيّسا ظريفًا والذي يقال عنه مكذوب عليه فيه لأنه كان له جيران مخنّثون يمازحونه، فوضعوا عليه ذلك. قال أبو بكر الكلبي: خرجت من البصرة فلما قدمت الكوفة إذا[2] أنا بشيخ جالس في الشمس فقلت له: يا شيخ أين منزل الحكم؟ فقال: لي وراءك فرجعت إلى خلفي فقال: سبحان الله أقول لك وراءك وترجع إلى خلفك.[3]

أخبرني عكرمة عن ابن عباس في قوله تعالى: (وَكَانَ وَرَاءَهُم مَّلِكٌ.... الآية)[4] قال كان بين أيديهم فقلت: أبو من قال أبو الغصن فقلت: الاسم قال جحا.[1]

---

1 المقصود عبد الرحمن بن الجوزي (ت. 1200م) صاحب كتاب **أخبار الحمقى والمغفلين**، والميلوي ينقل بعض رواياته عن هذا الكتاب.

2 هكذا في المخطوطة، والصواب فإذا، انظر: ابن الجوزي، **أخبار الحمقى والمغفلين**، ص58.

3 انظر: ابن الجوزي، **أخبار الحمقى والمغفلين**، ص58 وهناك رواية مشابه لما ورد أعلاه، لكن الرواية عن عباد بن صهيب عندما قدم الكوفة وأراد أن يسال عن منزل إسماعيل بن خالد، انظر: **أخبار الحمقى والمغفلين**، 58.

4 انظر: سورة الكهف آية 79.

قال في تحفة[2] أبو الغصن المعروف بجحا بكسر الجيم وفتح الحا[3] المهملة قال الجاحظ: أربي على المائة وفيه يقول عمر بن أبي ربيعة: [fol. 98a]

ذَهَلتَ عَقلي وتلعَّبتَ بي حتّى كأنّي مِن جُنونِي جُحَا[4]

وعاش حتّى أدرك أيام جعفر، وكان ينزل بالكوفة. فمما يحكى عنه ما حدّث به ابن عاصم قال: كنت عند ابن أبي ليلى القاضي فجيء بجحا وقد قبّح رجلا فقال لهم ابن أبي ليلى ألَكُم بيّنة فقال جحا وإيش تنفع بيّنتهم إذا لم أقرّ أنا.

ودبّ يوما على جارية أبيه فانتبهت فقالت من أنت؟ فقال: اسكتي أنا أبي.[5] وقال له رجل يا جحا سمعت الساعة في داركم صراخا فقال نعم، سقط قميصي من فوق السطح فقال: فإذا كان فقال: يا أحمق لو كنت فيه أليس أتكسر. ومات له جار فأرسلوه إلى الحفّار ليحفر له لحدًا فجري[6] بينهما ملاحات في أجرة الحفر، فمضى جحا إلى السّوق فاشترى خشبة

---

1 انظر: ابن الجوزي، **أخبار الحمقى والمغفلين**، ص58. لكن النقل يقع مختصرا، أي أن الميلوي يوجز ما ينقله من مؤلفات، وسوف نلاحظ ذلك لاحقا، من خلال نقله عن مجمع الأمثال للميداني، **وحياة الحيوان الكبرى** للدميري.

2 لا نعرف إذا كان المقصود كتاب تحفة الأبرار بنكت الأذكار، لجلال الدين السيوطي، المدينة المنورة، 1987. أو ربما المقصود كتاب آخر.

3 هكذا بالأصل والصواب الحاء.

4 هذا البيت لم يظهر في ديوان عمر بن أبي ربيعة. وأول إشارة لدى الجاحظ حول جحا هي: رسالة في الحكمين، طبعة شارل بلا، مجلة المشرق، 1958، ص431. هناك رواية تذكر البيت دلّهت عقلي كما ورد الأمر لدى رضوان جامع رضوان في مقدمة تحقيقه لأخبار الحمقى والمغفلين لابن الجوزي، ص56. وهناك رواية أخرى ولّهت عقلي في مطلع البيت، انظر: **نثر الدر**، الآبي، القاهرة، 1987، ج5، ص307. ويبدو أن مؤلفنا ينقل عن نثر الدر في هذا السياق. قارن: F. Rosenthal, *Humor in early Islam*, Leiden, 1956, p.9, note 4 and p.9. الباحث روزنتال يذكر على لسان الجاحظ بأن اسمه نوح وكنيته أبو الغصن. انظر نفس مصدر أي الهزل في الإسلام المبكر لروزنتال ص9.

5 انظر: الزمخشري، **ربيع الأبرار**، بغداد، 1982، ج5، ص172، قارن: **نثر الدر**، ج5، ص311، قارن: **البصائر والذخائر**، ج5، ص166.

6 هكذا في الأصل: والصواب جرى.

بدرهمين واتى بها إلى أهل الميّت، فَسُئِل عنها فقال: إنّ الحفار لا يحفر بأقل من خمسة دراهم وهذه الخشبة بدرهمين، نصلبه عليها فتربحون ثلاثة دراهم ويستريح هو من ضمّة القبر.[1]

وأرسله أبوه ليشتري له رأسا مشويًا فاشتراه وجلس في الطريق فأكل عينيه وأذنيه ولسانه ودماغه وحمل الباقي لأبيه فقال له: ويحك ما هذا؟ فقال: الرأس الذي طلبته فقال: أين عيناه؟ قال: كان أعمى قال: فأين أذناه قال: كان صمًّا قال: فلسانه قال: كان أخرس قال: فدماغه قال: كان مؤدّب صبيان قال: ويحك ردّه وأخذ الدراهم قال اشتريته بالبراءة من كل عيب.[2]

ومات أبوه فقيل له اذهب فاشتر له كفنًا فقال: [fol. 98 b] أخاف أن أذهب للكفن فتفوتني الصّلاة عليه.[3] واحضره المهدي[4] يومًا ليمزح معه فدعا بالنّطع[5] والسّيف فلمّا أقعده الجلّاد على النّطع قال له أنظر لا تصيب محاجمي فإنّي احتجمت أمس.[6] واجتاز يومًا

---

1 انظر: **أخبار الحمقى والمغفلين**، ص59.

2 انظر: **أخبار الحمقى والمغفلين**، ص60. ثمّة نادرة مشابهة نسبيا وردت في مخطوط: إتحاف المتودد بنوادر مزبد، لكن بين مزبد المدني الذي عاصر أشعب، والنادرة بينه وبين زوجته حيث اشترى رأسين شواء له ولزوجته، وأخذت زوجته الرأس ووضعته خلفها وقالت هذه لامي، ثم قام مزبد بالمثل ووضع الرأس خلفه وقال هذه لأبي، فقالت زوجته وما تركت لنا نأكله فقال: أخرجي رأس أمك وأنا أخرج رأس أبي، ينظر: المخطوطة، مخطوطة Yale University no. 258, fol. 94a.

3 لم يرد النص لدى ابن الجوزي.

4 انظر: **أخبار الحمقى والمغفلين**، ص 60.

5 بساط يفرش تحت المحكوم عليه بالعذاب، وهو بساط من الأديم.

6 انظر: **أخبار الحمقى والمغفلين**، ص 60، قارن: **نثر الدر**، ج5، 308.

يومًا بباب الجامع فقال لمن هذا القصر؟ قالوا هذا مسجد جامع[1] فقال: رحم الله جامعًا ما أحسن ما بني مسجده.[2]

وسمع مرّة رجلا يقول ما أحسن القمر فقال: إي والله وخاصّة بالليل.[3] وسقط من على ظهر دابّة فانكسر ضلعه وأتاه عمّه بالجّبر فقال المجبّر: ليس علاج هذا الضّلع كسائر الأضلاع إنما علاجه أن يطعم الأطعمة النفيسة حتّى يمون[4] في أكلها فقال له جحا، ارفع صوتك حتّى يسمع عمّي.

وخرج يومًا بجرّة مكسورة ليبيعها فقالوا له: هذه مكسورة ما تمسك الماء فقال كذبتم والله لقد كان فيها قطن وما سال منه شيء.[5] وتبخّر يوما فاحترق قميصه فحلف أن لا يتبخّر إلا عريانا[6]. وهبّت ريح شديدة فاقبل الناس يدعون الله ويبتهلون إليه ويتوبون، فصاح جحا لا تعجلوا بالتوبة فإنما هي زوبعة وتنقضي.[7]

واشترى دقيقًا وأعطاه لحمّال فلمّا كان في الزّحام هرب بالدقيق، فلمّا كان بعد أيام رآه جحا فاستتر منه، فقيل له مالك؟ فقال أخاف أن يطالبني بأجرته.[8] وقال اشتريت دارًا

---

1 هناك مصطلحان، المسجد ويستخدم في مناطق الخليج والجزيرة العربية، والمسجد الجامع الذي يستخدم نسبيا في بلاد الشام والعراق وشمال إفريقيا. وهو مسجد تقام فيه صلاة الجمعة والعيدين ويعتكف فيه.

2 انظر: **أخبار الحمقى والمغفلين**، ص 60. قارن: انظر: **نثر الدر**، ج5، ص309.

3 انظر: **أخبار الحمقى والمغفلين**، ص 60، قارن: **نثر الدر**، ج5، ص311

4 غير واضحة في الأصل.

5 انظر: **نثر الدر**، ج5، ص309. قارن: التوحيدي، **البصائر والذخائر**، ج5، ص106.

6 **نثر الدر**، ج5، ص309. في الأصل عريان والصحيح ما أثبتناه. قارن: التوحيدي، **البصائر والذخائر**، ج5، ص108.

7 وردت نادرة مشابهة في مخطوطة إتحاف المتودد بنوادر مزبد، مصدر سابق: ومفادها أن ريحا شديدة هبت بالمدينة فصاح الناس القيامة القيامة، فقال مزبد هذه قيامة على الرّيق. أين الدجال، أين الدابة، أين ياجوج وماجوج ... .fol. 94b انظر: **أخبار الحمقى والمغفلين**، ص 59.

8 انظر: **أخبار الحمقى والمغفلين**، ص59.

فانفسخت بكلمة واحدة، قيل وكيف قال: قالوا لي زِن الثمن فقلت: ما معي شيء بم يتمّ لي شراؤها.

ومضت أمّه إلى عرس وأوصته بحفظ الباب قالت له [fol. 99a] إحفظ الباب إلى أن أجيء، فقعد على الباب فأبطأت عليه أمّه، فقطع الباب وحمله ومضى وترك البيت، فجاء اللصوص فأخذوا كلّ ما في البيت فجاءت أمّه فوجدت البيت خرابًا، فأنكرت عليه فقال لها: قلتي لي إحفظ الباب ولم تقولي إحفظ البيت.[1]

وقف لهشام بن عبد الملك فقال يا أمير المؤمنين نصيحة، فقال له وما نصيحتك قال: أمّي ليس لها خادم فقال هشام: هذه نصيحة لأمّك لا لنا فأمر له بخادم وقيل إنه سمع الناس يقولون : من صام يوم عاشورا[2]

كان له أجر صيام سنة فصام إلى الظهر وأفطر فقيل له في ذلك فقال يكفيني صيام ستّة أشهر.

وحكي إنّه دخل يوما الحمّام مع أبيه فلمّا دخل على أمّه قال لها لم أر أصغر من (...) أبي في من دخل الحمّام من النّاس، فتنهدّت أمّه وقالت: أيّ شيء لقيت أمّك من البخت حتّى تلقى في (...) أبيك.

وحكي إنّ أباه قال له قم فتوضّأ وصلّي[3] فقال: إمّا وضوء وإمّا صلاة فقال: قم فتوضّأ ولا تصلّ فلمّا توضّأ قال له قم فصلّ الآن فرفع فخذه وضرط فقال له أبوه لم فعلت هذا قال نقضت الشرط فنقضنا الطّهارة.

وحكي إنه كان نائما عند جماعة في بعض الليالي فدبّ على غلام منهم فانتبه فرأى (...) ملوّثا بالبصاق فصاح فانتبه الجماعة على صياحه وسألوه فأخبرهم فقال رجل منهم أنا أعرف الفاعل فهلّموا نضع [fol.99b] أيدينا على صدورهم فمن رأينا قلبه يخفق علمنا أنه

1 انظر: **نثر الدر**، ج5، ص309. لكن النص لم يرد كاملا لدى الميلوي كما هو الأمر في نثر الدر.

2 في المخطوطة عاشورا دون الهمزة.

3 هكذا في الأصل والصواب صلّ

صاحبنا، فسمع جحا كلامهم فنام وجعل في (...) بصاقا ونام على وجهه فلمّا أتوا إلى جحا ووجدوه مبصقا قالوا مسكين هذا الآخر دبّوا عليه.

وحكي[1] العلّامة محمد بن علي العراقي في كتابه **نزهة الأنفس**[2] فقال ومن ذلك قولهم أحمق من جحا من بني فزارة وكنيته أبو الغصن، وقد اشتهر بالحمق وقيل إنه كان ظريفا[3] وإنما كان يتباله ولم يكن أبله، وقد حكي إنه ابتاع في بعض الأيام سندسة من السوق، فاحتار في رجوعه إلى منزله بباب دار بعض الأكابر فعطس، فجلس على دكّة بالباب ينتظر من يخرج من الدار النفيسة ليستقيه، فبينا هو كذلك إذ رفع رأسه فرأى جارية متطلعة إليه من الروشن، كأنها قمر فقالت: يا جحا ما الذي تريد فقال: أريد من يأخذ منّي هذه السندسة ويمكنني من مجامعته، فنهرته واستحسنت لسندسته فقالت لجارتها كيف لنا بأخذ هذه السندسة؟ فقالت الجارية وما يضرّك لو أخذنا السندسة، ومكّناه من بعض الجواري، وهو أحمق أبله لا يعرف أحد ما صنع، فقالت لها أدخليه فلمّا دخل الدار خيّرته في الجواري فقال لها، لا أريد إلا أنت فقالت له إن ثيابك دنسة فيها رائحة الزفر، ولكن نم أنت حتى أكون أنا فوقك، واقض حاجتك ففعل، فلما قضى حاجته منها ضرب بيده إلى السندسة ليأخذها ويمضي فقالت ما الذي تريد أن تصنع قال آخذ سندستي فسبقته الجارية وجذبتها من يده [fol. 100a] فنادى أنا بالله وبالسلطان فعلوا بي واخذوا سندستي فسكتوه جهدهم ثم قالوا بعها منّا فقال بأن أقضي حاجتي منك، فرضيت فلمّا قضى حاجته نهض واخذ السندسة فقالت له يا جحا تريد تصنع فقال واحد بواحد وأرجع إليّ رأس مالي، فلم تزل به المرأة حتّى جامعها مرّة أخرى وترك السندسة وخرج، فلمّا طلع من الباب استسقى الجارية فسقته فشرب ورمي[4] الكوز على الأرض فكسره وجلس على الدّكة

---

1 هكذا بالأصل والصواب حكي.

2 لم نعثر على هذا الكتاب فربما مخطوط.

3 أي من أهل الظرف، ونشير أن العديد من الكتب الأدبية المستقلة وغير المستقلة تناول مؤلفوها الظرف والظرفاء، مثل الوشاء في **الموشّى**، والثعالبي، في كتابه **لطائف الظرفاء**.

4 هكذا بالأصل والصواب ورمى.

فإذا صاحب المنزل قد أقبل فرأى جحا جالسا فقال له: ما تصنع ها هنا يا جحا فقال: إنّي استسقيت من هذا المنزل فلمّا شربت سقط الكوز من يدي فانكسر وكان معي سندسة فأخذوها منّي فأنا أترقّب قدوم صاحب الدار لعلّه أن يستعيد لي سندستي فأخرجت[1] المرأة ولمسها وقالت يا جحا أكذا[2] كان فقال أما أنا فقد أخبرته الحال بجنوني فأخبريه أنت بعقلك فأمسكت وردّ عليه صاحب الدار السندسة وفاز بما فعل.

وحكي إنه رأى مهموسا فسئل عن ذلك فقال إني رأيت رؤيا نصفها كذب ونصفها حقّ، فقالوا له ما رأيت؟ قال رأيت آتيًا أتاني فقال لي قم بنا حتى نأخذ هذا الكنز، فأخذت معي فأسًا وجئت إليه فقال لي: أحفر هنا فحفرت فانفتح لنا طاقة فيها حلقة فتعاونا على فتحها ونزلنا في سرداب، فرأينا محلا فيه الذهب (...)[3] فملأت جرابًا ثم أن رفيقي ناولني حبلًا وقال أربط هذا الحبل في وسطك فربطته ونشلني وإذا برجل قد امسكني من رجلي [fol.100 b] فاستعنت بصاحبي فقال لي إخرا عليه فخريت عليه وانقطع الحبل، فانتبهت فوجدت الخرا ولم أجد من الذهب شيئًا فهذا سبب غمّي.

وسمع رجلا يقول إنّ التمر يسبح في البطن فقال إن كان ما تقول حقًّا فالقطايف تصلّي التراويح.

وقيل له ما أعددت ليوم القيامة فقال ومن يعيش إلى ذلك اليوم. وقيل له يومًا هل تعلّمت الحساب قال: نعم قيل له اقسم أربعة دراهم على ثلاثة أنفس فقال لكل رجل درهمان ولا شيء للثالث.[4]

---

1 هكذا بالأصل والصواب فخرجت.

2 هكذا في الأصل والصواب ربما أهكذا.

3 غير واضح في الأصل.

4 انظر: الآبي، **نثر الدر**، ج5، ص307.

وركب يوما بغلة فسلكت به غير الطريق الذي أراده، فلقيه بعض أصحابه [وقالوا له][1] إلي أين نريد قال ذاهب في مصلحة البغلة. وقيل له ما بال وجهك مستطيل قال لأني ولدت في الصيف ولولا أن الشتاء أدركني لسال على صدري.[2]

واشترى يوما نقانق فانقضّت عليه حدأة[3] فخطفتها فقال يا مسكينة من أين لك خردل تأكليه به. ولمّا مات أبوه كانت أمّه تبكيه كثيرًا فقامت ليلة في السّحر وجعلت تبكي فقال لها ما يبكيك يا أمّاه؟ قلت تذكرت أباك فقطّع كبدي فقال: إي والله هذا الوقت الذي كان (...) فيه.

وكان جحا كثير الولوع بأبيه في الليل إذا أراد (...) زوجته، فاتخذ أبوه أوتادًا محددة وطرحها في زوايا البيت يخوفه بها، فلمّا رآها جحا سال أمّه ما هذه الأوتاد، وما تصنعون بها؟ قالت يدخلها أبوك في (...) من يتكلّم بالليل فنام جحا ليلة وانتبه فوجد أباه يجامع أمه فقال يا أبتي هل تكلّمت أمي بالليل قال لا، قال فما هذا الوتد؟[fol. 101.a] المدقوق في (...).

وخرج في يوم بارد من الحمّام فضربه الريح، فتقلّصت إحدى (...)، فرجع إلى الحمّام وجعل يفتّش الناس فقالوا له ما بالك؟ فقال سرقت إحدى (...)، ثم أنّه دنا الحمّام فخرجت (...) فسجد وقال كل شيء لا تأخذه اليد لا يفقد.[4]

ومرّ يومًا بصبيان يلعبون بباز ميّت فاشتراه منهم بدرهم، وحمله إلى البيت فقالت له أمّه: ما تصنع به وهو ميّت؟ فقال لها اسكتي لو كان حيًّا ما طمعت في شرائه بمائة درهم.

ودخل يومًا على أمّه فوجدها تبكي فسألها فقالت إن أباك قد تزوّج عليّ فخرج مسرعا وسأل عن أبيه ، فاخبروه أنه في المسجد، فأتاه في المسجد وقد فرغ الإمام من الصّلاة والخلق لم ينصرفوا، فقال للإمام اصبر يا سيّدنا، ثم قال لأبيه لم تتزوج على أمي؟ فقال

---

1 الإضافة من عندنا. ولم ترد في المخطوطة.

2 انظر: **نثر الدر**، ج5، ص312. لكن في نثر الدر لسان وجهي.

3 طائر من الجوارح والعامة تسميه الحداية.

4 انظر: **أخبار الحمقى والمغفلين**، ص58- 59.

له أبوه إن أمك ما بقيت تقوى لي، فقال له جحا والله لو كنتم مائة رجل واجتمعتم على أمي لقويت عليكم وأشبعتكم (...)، فضحك الناس، وخجل أبوه.

وشتم يومًا أمه فقال له أبوه أكان هذا جزاؤها منك وقد حملتك تسعة أشهر في بطنها، فقال قل لها تدخل في حجري وأنا (...) عشرة أشهر.[1]

ونام ليلة مع أمه فخرجت منها ريح، فأرادت تعلم هل سمعها جحا أم لا، فقالت له يا أبا الغصن ترى صاح الديك فقال أمّا ديكك فصاح وأما ديوك الناس فلا.[2] وجلس أبوه يومًا يتوضأ فضرط فقال له جحا، على أيري فقال له ويلك ما هذا؟ الذي تقول فقال [fol. 101. b] والله ما ظننتك إلا أمي.

وجرى بينه وبين أمّه كلام فأخرجته من البيت وأغلقت الباب خلفه، فغاب مدّة ثم دقّ الباب فقالت أمّه من هذا؟ فقال: أنا خالي. ووقعت في رِجل جارية لأهله شوكة فجاءت إليه ليخرجها فجعل جحا يلمسها بإصبعه ليعلم مكانها، فوضع يده عليها وكبسها بيده فضرطت وقالت ها هنا يا أبا الغصن فقال قد سمعت صوتها.

وكان معه قمقم فملأه ماءً من البحر، فسقط من يده في الماء، فجلس على الشطّ فقيل له: ما جلوسك؟ فقال غرق لي قمقم وقد سمعت أن الغريق يطفو على وجه الماء بعد ثلاثة أيام، فأنا انتظره.[3]

وكان هو يمشي في بعض الشّوارع وأمامه امرأة فضرطت المرأة وقالت ثوب عراقيّ، ثم ثنّت بأخرى وقالت غلالة بغدادي، ثم ثلّثت بأخرى وقالت سراويل ويبقى مصريّ ثم أخرى وقالت ملحفة وشيء دمياطي، فأسرع جحا في المشي حتى صار بين يديها وضرط، فقالت له ما هذا يا جحا؟ فقال لها منديل بعلم اسكندراني تلفّي فيه الثياب حتى لا يلحقها غبار.

---

1 انظر: التوحيدي، **البصائر والذخائر**، ج4، ص100.

2 انظر: **البصائر والذخائر**، ج5، ص166.

3 انظر: **نثر الدر**، ج5، ص312- 313..

وسأله المهدي كم لك من العيال؟ فقال ثمانية فأمر أن يفرض لكل واحد ألف درهم، فأخذ المال وخرج فلمّا وصل إلى الباب رجع فقيل له لِمَ رجعت؟ فقال نسيت واحدا من عيالي فقيل من هو؟ قال أنا فضحك منه وأمر له بألف درهم.

ومر يوما بمقبرة فوجد امرأة جالسة على قبر تبكي وتندب فقال لها: ما يكون هذا الميّت لك؟ قالت زوجي، قال فما كانت صناعته؟ قالت كان حفّارا فقال أما عَلِمَ [fol. 102. a] العرفان. أن من حفر لأخيه المؤمن حفرة أوقعه الله فيها.

وقال له أبوه يوما زفّت هذه الجرّة، فمضى وطلاها بالزّفت من خارجها فقال له أبوه: ما أردنا نزفّتها إلا من داخل، فقال ما أقل حيلتك، اقلبها يصير زفتها من داخل.[1] وأعطته جارية درهمًا يشتري لها زيتا ورغيفا، يشتري به غاسولا فغاب عنها مدّة فلقيته بعد أيّام فقالت له أين ما اشتريته لي؟ فقال لها إن الدرهم قد سقط من يديّ وأنا ذاهب إلى السّوق، فأكلت الرّغيف من غمّي والله على الدرهم.

ودعا أبوه جماعة من إخوانه يشربون معه وكان في داره شجرة تين، فجعل الجماعة يبوّلون في أصل الشجرة، فمضى إلى أمّه وقال: إنّ الجماعة يبوّلون في أصل تينتك.

وكانت أمّه قد ضاقت منه لكثرة ما يؤذيها فقالت له يومًا إن صبيان بلدنا قد حجّوا إلا أنت فقال زوّديني شيئا حتى ألحقهم فقالت له: ما عندي إلا هذان الرغيفان[2] فأخذ الرغيفين، وخرج من المنزل ثم رصد ذهابها لبعض حاجاتها، ودخل فاختبأ تحت السرير، فلمّا جاء أبوه سألها أين جحا؟ فقالت سافر مع الحجّاج، فلما كان الليل قام أبوه إلى أمّه (...) فقال لها كيف رأيتني؟ قالت رأيتك كأنك قاض من خمسين سنة فقال لها: نادي من له ظلامة فعليه بالقاضي، فنادت فخرج جحا من تحت السرير وقال: يا مولانا انظر في ظلامتي هل سمعت أحدا حجّ إلى مكة برغيفين؟.

---

1 انظر: **البصائر والذخائر** للتوحيدي، ج4، ص100.

2 في المخطوطة هذين الرغيفين.

وأرسله أبوه للسوق يشتري له خلا وزيتا وقال له إياك [fol. 102. b] تنسى، فخرج وهو يقول خلّ وزيت خلّ وزيت، فلقيه بعض أصحابه فقال له يا جحا على أين؟ فقال: اسكت لا تغلّطني تمر وجوز.

ووقف يوما يصلّي فقرأ الـم غلبت الترك في أدنى الأرض [1] فقال له رجل بجنبه الآية غلبت الروم فقال اسكت كلهم أعداء العرب.

وذكر انه اجتمع على دار جحا تراب كثير من هدم، فقال أبوه الآن يلزمني الجيران برمي هذا التراب، وما ادري ما أعمل فيه فقال له جحا: إذا ذهب عنك هذا المقدار فليت شعري أي شيء تحسن؟ فقال له أبوه: فعلّمنا أنت ما تصنع به فقال: نحفر له الساعة حفيرة ونكبسه فيها.[2] وحكي انه دفن دراهم في صحراء وجعل علامتها سحابة تظلّها.[3]

وكان له جارية تسمّى عميرة، فضربتها أمّه يوما فصاحت الجارية فاجتمع الناس على الباب فخرج إليهم فقال ما لكم عافاكم الله، إنما هي أمي تجلد (...).[4]

ونظر يوما إلى السماء فقال ما أخلقها بالمطر لو كانت مغيّمة. ورئي يوما يعدو في السوق فقيل له ما لك؟ فقال هل مرّت بكم جنازة رجل مخضوب اللحية[5]؟.

وأغار يوما على صبيان وفي كمّه خوخ فقال لهم من أخبرني بما في كمّي فله أكبر خوخة فيه، فقالوا خوخ فقال: ما قال لكم هذا إلا أمّه زانية.[6]

---

1 سورة الروم الآيات 1-3 . "بداية الآية الثالثة.

2 انظر: **أخبار الحمقى والمغفلين**، ص59.

3 انظر: **أخبار الحمقى والمغفلين**، ص 60.

4 انظر: **نثر الدر**، ج5، ص308.

5 انظر: **أخبار الحمقى والمغفلين**، ص 60. في نثر الدر ورد جارية رجل مخضوب...، انظر: **نثر الدر**، ج5، ص309.

6 انظر: **أخبار الحمقى والمغفلين**، ص 60، نثر الدر، ج5، ص311، قارن: التوحيدي، **البصائر والذخائر**، ج4، ص100.

وقال له رجل تحسن العدد بالأصابع؟ قال نعم، قال خذ جريبين حنطة فعقد الخنصر والبنصر، فقال له خذ جريبين شعير فعقد الإبهام والسّبابة وأقام الوسطى فقال له الرجل: لِمَ أقمت الوسطى قال حتى لا تختلط الحنطة بالشعير.[1]

وقيل خرج أبوه للحجّ [fol. 103. a] فقال له عند وداعه، بالله يا أبتي لا تطل غيبتك واجتهد أن تكن عندنا في العيد من جهة الأضحية.[2]

ونظر يوما إلى رجل مقيّد وهو مغتمّ ، فقال: ما غمّك إذا نزع عنك؟ فثمنه فيه ولبسه ربح. وماتت لأبيه جارية حبشية، فبعثه أبوه إلى السوق يشتري لها كفنا فأبطأ عليه حتى أنفذ غيره، وحملت جنازتها، فجاء جحى[3] وقد مضوا بجنازتها إلى المقابر، فجعل يعدو إلى المقابر ويقول: هل رأيتم جنازة جارية حبشية، وكفنها معي.[4] وكان في منزله عجينا وطلبوا منه حطبا ليخبزوه، فقال إن لم تجدوا حطبا فاخبزوه فطيرا.[5]

وأكل يوما مع جماعة روسًا[6]، فلما فرغ قال أطعمكم الله روس أهل الجنة. وماتت زوجته فجلس يبكي عند رجلها، فقيل له لم تقعد عند رأسها؟ فقال: لا أقعد إلا في مكان كنت انتفع به في حياتها.[7]

وأتاه رجا من جيرانه ومعه كتاب، فقال له أقوالي هذا الكتاب، فقال له من أين ورد عليك؟ قال من حلب، فقال له المعذرة أنا حلفت لا اقرأ كتابًا من بعيد لو كان من مكان قريب قرأته لك.

---

1 انظر: **أخبار الحمقى والمغفلين**، ص 60.

2 انظر: **أخبار الحمقى والمغفلين**، ص 61.

3 هكذا بالأصل.

4 انظر: **نثر الدر**، ج5،ص308.

5 انظر: **نثر الدر**، ج5، ص310، قارن: التوحيدي، **البصائر والذخائر**، بيروت، د.س، ج9، ص11.

6 الروس هو الطعام الكثير.

7 انظر: **البصائر والذخائر**، ج5، ص112.

وقال **الميداني**[1] في كتابه الأمثال[2] في حرف الحاء يقال أحمق من جحا، قال: هو رجل من فزارة، وكان يكنى أبا الغصن، فمن حمقه، أن عيسى الهاشميّ[3] مرّ به وهو يحفر موضعًا بظهر الكوفة فقال له: لِمَ تحفر هنا؟ قال دفنت في هذه الصحراء دراهم ولم أهتد لها، قال: كان يجب أن تجعل عليها علامة، قال: قد فعلت قال: فأين هي؟ قال: كانت عليها سحابة[4] [fol. 103. b] في السّماء علامة عليها، ولست أراها الآن.[5]

وحُكِيَ انه خرج من منزله مغلسًا، فعثر في دهليزة برجل مقتول، فجرّه وألقاه في بئر بمنزله، فنذر به أبوه فأخرجه من البئر وغيّبه، وذبح كبشا وألقاه في البئر[6] ثم أن أهل القتيل طافوا طافوا في سكك الكوفة يسألون عنه فرآهم جحا فقال: في دارنا رجل مقتول، فعدلوا به على منزله فقال: إنه في هذه البئر فأنزلوه ليخرجه، فلما وجد الكبش قال: هل كان لصاحبكم قرون، فضحكوا منه وتركوه.

وحكي إن أبا مسلم صاحب الدعوة[7] لما ورد الكوفة قال لمن حوله: أيّكم يعرف جحا

---

1 انظر: الميداني، **مجمع الأمثال**، ج1، ص 311. حيث يورد الميداني في هذا الفصل من الكتاب ما ورد على صيغة افعل، في حرف الحاء.

2 من المفروض أن يذكر الميلوي الاسم كاملا، أي مجمع الأمثال.

3 لم يورد الميلوي صاحب المخطوطة الاسم الكامل، فكما ورد لدى الميداني، عيسى بن موسى الهاشميّ

4 انظر المخطوطة: fol. 102. b

5 يورد الميلوي الرواية مختصرة، ولم ينقلها كما وردت لدى الميداني، وهذا الجانب لا يتميّز بأمانة النقل، النقل، ولكن ربما أراد أن يذكر على ذلك في سبيل الاختصار.

6 لدى الميداني: وخنق كبشا حتى قتله وألقاه في البئر، **مجمع الأمثال**، ج1، ص 311.

7 لدى الميداني: مصدر سابق، ورد صاحب الدولة. بينما لدى الدميري في **حياة الحيوان الكبرى**، يذكر الدعوة كما ورد الأمر لدى الميلوي، انظر: حياة الحيوان الكبرى، ج1، ص 311. والمقصود هو أبو مسلم الخراساني.

فيدعوه إليّ فقال يقطين[1] أنا أعرفه، ثم مضى فأحضره، فلما دخل لم يكن في المجلس غير أبي مسلم ويقطين فقال جحا يا يقطين أيكم أبو مسلم؟[2]

قال الميداني وجحا اسم لا ينصرف لأنه من جاح مثل عمر من عامر يقال جحا يجحو جحوا إذا رمي ويقال حيّا الله جحوتك أي وجهك، انتهى كلام الميداني.[3]

العلامة الدميري[4] في كتابه "حياة الحيوان الكبرى" في حرف الدال عند ذكر الداجن، ما نصّه[5] تتمه: دجين بن ثابت أبو الغصن اليربوعي البصري، [روي[6]] عن اسلم مولى عمرو بن بن هشام بن عروة بن الزبير، قال ابن معين: ليس حديثه شيء، وقال أبو حاتم وأبو زرعة[7] زرعة[7] ضعيف، وعن ابن معين أنه قال الدجين هو جحا، وقال النسائي ليس بثقة وقال الدار قطني وغيره ليس بالقويّ، وقال ابن عديّ روي لنا عن ابن معين انه قال: الدجين هو جحا [fol.104. a] وقال البخاري دجين بن ثابت[8] هو أبو الغصن، سمع منه مسلمة وابن

---

1 يقطين بن موسى وكان من السفراء بين أبي جعفر وأبي مسلم الخراساني، لإحصاء الأموال التي جمعها أبو مسلم.

2 انظر: **نثر الدر**، ج5، ص309. في نثر الدر فضحك أبو مسلم حتى وضع يده على فمه ولم يكن رئي قبل ذلك ضاحكا.

3 انظر: الميداني مصدر سابق، نفس الجزء والصفحة، وقد كان داعية للعباسيين. انظر: الزركلي، **الأعلام**، بيروت، 1997، ج8، ص307.

4 هو الشيخ كمال الدين الدميري، صاحب كتاب **حياة الحيوان الكبرى** (ت. 1406م)

5 الداجن: الشاة التي يعلفها الناس في منازلهم، وكذلك الناقة والحمام، انظر: الدميري، **حياة الحيوان الكبرى**، ج1، ص310.

6 أضفنا هذه الكلمة ليستقيم النص كما وردت في كتاب **حياة الحيوان الكبرى** للدميري، ج1، ص3.

7 هو عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله بن صفوان النصري (ت. 894م)، انظر: السمعاني، **الأنساب**، حيدر آباد، 1966، ج5، ص 496 وشهرته، أبو زرعة الدمشقي. قارن: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، بيروت، 1990، ج13، ص 311- 316.

8 ورد ذكره لدى الذهبي في **سير أعلام النبلاء**، وقال دجين بن ثابت اليربوعي البصري، وقال النسائي ليس ليس بثقة، انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج8، ص172. الميلوي يعني البخاري في كتابه **التاريخ الكبير**، ج3، ص 257، حيدر آباد، 1941.

المبارك، وروى عنه وكيع، قال عبد الرحمن بن مهدي قال لنا مرة دجين- وهو جحا-، حدّثني مولى لعمر بن عبد العزيز فقلنا له: إن مولى عمر بن عبد العزيز لم يدرك النبي صلى الله عليه وسلم، فقال إنما هو اسلم مولى عمر بن الخطاب قال: قلنا لعمر ما لك لا تحدثنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إنما أخشى أن أزيد أو أنقص وإني قد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من كذب عليّ متعمدا فليتبوّأ مقعده من النار".[1]

وقال الميداني في الأمثال جحا رجل من فزارة كنيته أبو الغصن، كان من أحمق الناس ثم ساق الحكاية انتهى كلام الدميري.[2]

وحكي إن أباه أرسله يوما ليشتري له عشر بيضات، فشواهم وعاد في الطريق فقال في نفسه أنا أخاف من أبي يأكل البيض هو وزوجته ولا يعطياني شيئا لكن الأولى أن آكل حصّتي قبل أن أصل إليهم ثم قال البيض عشرة ونحن ثلاثة، يخص كل واحد ثلاث بيضات، تفضل واحدة أنا أحق بها، فأكلها، ثم قال صارت حصّتي ثلاث فأكل الثلاث ثم عدّ البيض فوجدهم ستّ فقال إذا قسموا على ثالثة حصّتي اثنتان، فأكلهما ثم قال بقي أربعة لكل شخص واحدة تفضل واحدة أنا أحق بها فأكلها ثم قال حصتي من الثلاث واحدة فأكلها ثم جاء إلى والده فقال حسبت وأكلت حصتي وبقي [fol. 104.b] بيضتان فقال له أبوه يا ابن الزانية أكلت البيض وتقول بحساب، فقال والله ما أكلته إلا بحساب والحساب باقي إن شئت أعدته لك.

---

1 انظر: **صحيح مسلم**، باب التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم، حديث رقم 3004، القاهرة، 2001. نشير هنا بأن الميلوي نقل المادة حول دجين من كتاب **لسان الميزان**، لابن حجر العسقلاني: انظر: ابن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، بيروت، 1971، ج2، ص 428.

2 انظر: الدميري، **حياة الحيوان الكبرى**، ج1، ص310- 311، ولكن نلاحظ أن الميلوي لم يورد النص كما ورد في الكتاب الذي ينقل عنه، وإنما يتخير بعض الألفاظ من عنده، ربما لأنه يريد أن تكون أصالة نسبيا رغم عمليّة النقل. نشير أن الميلوي ليس هو الوحيد في هذا الحقل، وإنما هذه الظاهرة نجدها لدى المؤلفين في القرون الوسطى، نخص بالذكر الذين يجمعون موادهم من مؤلفات مختلفة.

[وصلّى][1] يوما إماما بجماعة، فلمّا ركع سقط من كمّه جرو كلب وصاح، فرآه الناس فتضاحكوا، فالتفت إليهم وقال لا يضركم ما ترون، فإنه سلوقي.[2] ورئي يوما يجلد (...) فحمل إلى الوالي، فأمر بتعزيره فقال له رجل ما هذا يا جحا؟ قال والله ما رأيت أظلم من هؤلاء إن طلبنا أن (...) لم يمكنوننا، وإن (...) نفسنا ضربونا.[3] وحكي انه أراد أن يخطب امرأة فبينما هو يتحدث مع أبيها انعظ فضرب بيده على ذكره وقال له أبشر وارقد لا تقطع علينا شغلنا، فنحن في حديثك.

ونظر يوما في خابية الماء فرأى خياله في الماء فصاح بأمّه اللص في الخابية، فنظرت أمّه في الماء فرأت خيالها فقالت إي والله ومعه (...)، فضرب جحا الخابية فكسرها فتبدد الماء ومشت أمه في الماء فزلقت ووقعت فصاحت اللص قد أدركني فصاح جحا بالجيران أدركونا فقد أخذنا اللصوص. وحكي إن أباه دخل النهر ليغتسل فلما وصل الماء إلى (...) قال له جحا: يا أبتي ارفع ذكرك كيلا يغرق في الماء فتطالبك أمي بقتيل.

قال مؤلفه وإلى هنا تمّ ما انتخبته من أخبار جحا
مما وقع عليه اختياري، وارتضاه نقلي من الكتب
الموجودة عندي، تم بحمد الله.[4]

---

1 الزيادة من عندنا لأن الكلمة غير واضحة تماما في النص.

2 انظر: **نثر الدر**، ج5، ص308. لكن الميلوي اسقط بعض الكلمات من المخطوطة والتي وردت في نثر الدر.

3 انظر: **نثر الدر**، ج5، ص313.

4 هذا كلام ناسخ المخطوطة، وليس بخط المؤلف، وهو شائع في الأدب في القرون الوسطى.

حديث "أبدال الشام" كما ورد في مخطوطات ومصادر أدب فضائل الأرض المقدسة (الشام) وكتب تراثيّة أخرى[1]

مقدمة

من المعروف أن حديث الأبدال لم يحظ بدراسة، مثلما حظيت بعض الأحاديث النبوية الأخرى، بدراسات علميّة، من قبل الدارسين والمستشرقين، نخص بالذكر من هذه الدراسات، الدراسة التي تمحورت حول حديث شدّ الرحال[2] ولا نغفل أيضا الأبحاث والكتب المختلفة بالنسبة لمسألة الأحاديث المحليّة التي انتشرت نسبيا في أدب فضائل الأرض المقدسة (الشام بالمفهوم العام والخاص)[3] وقد أشار إليها بعض محققي كتب

---

1 انظر حول هذا الحديث: **مسند احمد** 1: 112؛ 5: 322؛الديلمي، **مسند الفردوس** رقم 2224؛ الطبراني، **المعجم الكبير** 18: 65؛ الأصبهاني، **حلية الأولياء** 1: 8؛ 4: 173؛ المناوي، **فيض القدير** 3: 170؛ المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال** 12: 186؛ السخاوي، **المقاصد الحسنة** 8؛ الربعي، **فضائل الشام ودمشق** 44- 45؛ الألباني، **سلسلة الأحاديث الضعيفة** 2: 341؛ ابن عبد ربه، **العقد الفريد** 7: 293؛ مؤلف مجهول، مخطوطة كتاب في فضائل بيت المقدس وفيه كتاب في فضائل الشام ورقة 124 ظهر؛ ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق** 1: 277؛ المقدسي، **مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام** 110؛ الهيثمي، **مجمع الزوائد** 10: 63؛ السمعاني، **فضائل الشام** 48؛ ابن حبيب، مخطوطة در النظام في محاسن الشام ورقة 9 ظهر؛ السيوطي المنهاجي، **إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى** 2: 141؛ ابن عبد الهادي، **فضائل الشام** 26؛ المنيني، **الإعلام بفضائل الشام** 46؛ القرشي، **الأولياء** 1: 2؛ **الزهد** لابن أبي عاصم 1: 324؛ البغدادي، **تاريخ بغداد** 13: 510؛ الحسيني، **الشام أعراسها وفضائل سكناها** 121؛ العجلوني، **كشف الخفاء** 1: 27؛ ابن عبد الرزاق الدمشقي، **حدائق الإنعام في فضائل الشام** 61- 77 وهو من اكثر مؤلفات الفضائل التي تناولت روايات حديث الأبدال، وكذلك إبداء رأي الكاتب فيها من حيث الصحة والضعف؛ بالمقابل نذكر بعض العلماء الذين طعنوا في حديث الأبدال، منهم ابن الجوزي (ت. 1200م) في **الموضوعات**؛ والسخاوي (ت. 903هـ/ 1497م) في **الضوء اللامع**؛ وابن تيمية (ت. 729هـ/ 1328م)، انظر: **مجموع فتاوى ابن تيمية**.

2 M. J. Kister, "You Shall Only Set out for three Mosques" pp. 196-173; Haddithū an banī isrāela wa-La Haraja, pp. 215-239.

3 يعني مصطلح الشام وفق المصادر في القرون الوسطى، فلسطين وسوريا، او سوريا او حتى دمشق.

فضائل الشام في مقدمات دراساتهم المختلفة. نخص بالذكر كامل جميل العسلي، ومحمود إبراهيم.[1]

تشير الرواية أعلاه إلى وجود الأبدال في الشام بالمفهومين العام (فلسطين وسوريا) أو بالمفهوم الخاص بناء على الروايات المختلفة التي تشير إلى وجود الأبدال في بعض المدن السوريّة، كما سنبين هذا الجانب لاحقا، لكن الذي يجذب النظر أن بيت المقدس لم تذكر في الروايات التي تخص المدن، إلا إذا فسّرنا الشام بالمفهوم العام لتشمل بيت المقدس أيضا كما ورد الأمر لدى محمود إبراهيم في كتابه "فضائل بيت المقدس في مخطوطات عربيّة قديمة".[2] أو في بعض مؤلفات الفضائل التي أشار مؤلفوها إلى فضائل بيت المقدس والشام في مؤلفاتهم، وكتب تراثيّة أخرى كما سنشير إلى هذا الجانب لاحقا.

ليس هدفنا في هذه الدراسة الوقوف على صحة أو عدم صحة هذه الأحاديث والروايات، قدر اهتمامنا ببعض الجوانب المختلفة التي ترتبط بحديث الأبدال، لأن مثل هذه الأحاديث سواء كانت ترجع إلى بداية الإسلام أو إلى فترة لاحقة، فهي مادة قديمة يمكن أن تُحفظ وتظهر في فترة متأخرة، ناهيك أن الروايات التي أشارت إلى وجود الأبدال لا تضفي قدسية معينة على المدينة فقط، وإنما الإطار الجغرافي المذكورة فيها. لذا سنحاول في هذه الدراسة الوقوف على مفهوم مصطلح الأبدال من الناحية الاصطلاحيّة، يشمل ذلك الروايات التي وردت فيها أحاديث الأبدال المختلفة، ومدى مساهمتها في أدب فضائل الشام، وكذلك كيف تعكس هذه الأحاديث قدسيّة الرقعة الجغرافية، أو بعض المدن التي ذُكِرت فيها مثل هذه

---

1 J. Sadan, "A Legal Opinion of a Muslim Jurist Regarding the Sanctity of Jerusalem", pp. 231-245; "Le Tombeau de Moïse á Jericho et á Damas", pp. 60-99.

انظر: مقدمات الكتب: كامل العسلي، **مخطوطات فضائل بيت المقدس**، محمود إبراهيم، **فضائل بيت المقدس في مخطوطات عربية قديمة**.

2 انظر: محمود إبراهيم، **فضائل بيت المقدس في مخطوطات عربية قديمة**، 234 حيث نجد في تحقيقه لجزء من صفحات كتاب ابن المرجى، (ت. القرن الحادي عشر ميلاديا) **فضائل بيت المقدس والخليل وفضائل الشام** "باب من زار بيت المقدس من الأئمة والصالحين ومن كان فيها من المتعبدين والأبدال" 171.

الأحاديث، وذلك اعتمادا على كتب فضائل الشام من ناحية، والمصادر الدينيّة والتراثيّة من جانب آخر. من الجدير بالذكر أنّ العديد من مؤلفي المصادر التراثية لم يقفوا على مفهوم الأبدال بصورة موسعة، وإنما أشاروا إلى مفهوم المصطلح لغويا وأحيانا اصطلاحيا[1]. في البداية لا بدّ من التنويه أنّ حديث الأبدال، قد استخدم لدى المؤلفين في إطار فضائل الأرض المقدسة، نخص بالذكر مصادر المؤلفين التي ترجع إلى الفترتين المملوكيّة والعثمانيّة، ليس لأسباب دينيّة بينة فحسب وإنما في بعض الأحيان لإظهار قدسيّة مكان معين أو مدينة معينة بالمقارنة مع المدن المقدسة الأخرى في بلاد الشام، وإن لم تحظ بعض المدن بقدسية كبيرة معينة في الفكر الإسلاميّ، ربما لوجود نزعات محلية لدى المؤلفين (local Patriotic).

يحاول الباحث جولدتسيهر (Goldziher) في مقالته القصيرة التي صدرت في دائرة المعارف الإسلاميّة حول مصطلح الأبدال، أن يظهر علاقة الأبدال بعالم الصوفيّة، الذين وصلوا إلى درجات متقدمة لا يستطيع الإنسان العاديّ أن يدركها، جاء في المقالة: "أبدال: جمع بدل، إحدى طبقات الأولياء في النظام الصوفيّ، لا يعرفهم الناس (رجال الغيب)، يشتركون بما لهم من قوة في ضغط نظام الكون، وحسب رأي أكثر الآراء الصوفيّة، رواجا، يؤلف الأبدال الطبقة الخامسة في نظام المتصوفة".[2]

بالمقابل لا نعلم بشكل دقيق كيف تطور هذا المصطلح، لكن يبدو لنا أنّ مفهوم تطوره قد ارتبط بالبداية بالزهاد الذين عكفوا عن الحياة الدنيا، واكتفوا بالقليل، وامتازوا ببساطة العيش وخشونته، بعيدا عن ماديات الحياة ومظاهرها، والتمسك في روحانياتها، كما ورد الأمر في الكتب التراثيّة المختلفة[3]. أما بالنسبة لمكان الأبدال فقد نوهت الروايات المختلفة لحديث الأبدال إلى وجودهم بالشام بالمفهوم العام (دون ذكر مدينة أو أخرى) والخاصّ

---

1 من المصادر التي أشارت إلى هذا المصطلح إشارة سريعة: بعض كتب كل من: الحديث، والفضائل، والتراجم والتفسير القرآني، والجرح والتعديل، ولا نغفل بعض الكتب التاريخية القديمة، وكذلك مؤلفات السّير الخاصة بالأعلام.

2 انظر: مادة أبدال في دائرة المعارف الإسلامية I. Goldziher, Abdāl, *EI*², I N.E (1960), pp. 94-95; H. J. Kissling, in *EI*² I N.E (1960), pp. 49-50.

3 انظر على سبيل المثال:

(التي ورد فيها ذكر بعض المدن)، وإن كانت معظم الروايات التي ظهرت في أدب فضائل الشام، تشير إلى مقامهم بأرض الشام بالمفهوم الضيق، نعني سوريا أو حتى دمشق فقط، وبعض المدن الأقل أهميّة دينيا واستراتيجيا، مثل مدينة بيسان في فلسطين، وحمص في القطر السوريّ، وإن حظيتا بذكر فضائلهما في بعض كتب الفضائل[1].

أما الجوانب التي نرى من المناسب تناولها في سياق حديثنا فهي:

1. **مفهوم الأبدال**[2].

لو أمعنا النظر في بعض الكتب التراثيّة ومصادر فضائل الأرض المقدسة، فنجد أن معظم الأخبار تشير إلى سبب تسميتهم بهذا الاسم، وفق الرواية التالية: "كلما مات رجل منهم بدّل الله مكانه رجلا آخر". هذه الرواية التي تعتبر أكثر رواجا من بين الروايات التي وردت في بعض كتب الحديث، والتراث، وإن اختلفت الروايات من حيث المتن والإسناد[3].

رواية أخرى قد تجذب النظر، عثرنا عليها في كتب التفسير والحديث القديمة والمتأخرة، نذكر على سبيل المثال ما ورد في تفسير القرطبيّ (ت. 51هـ/ 671م)، قال: "إن الأنبياء كانوا أوتاد الأرض (أي يحفظ الله بهم العالم)، فلما انقطعت النبوّة، بدّل الله مكانهم قوما من

ש.ד. גויטיין, קדושתה של ארץ ישראל בחסידות המוסלמית, ידיעות החברה לחקירת א״י ועתיקותיה, 12 (1945), עמ׳ 120- 126. A. Shimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, pp. 199-203.

من الجدير بالذكر أن بعض الكتب التراثية حملت هذا الاسم، على سبيل المثال، ابن عساكر، **الأربعون في الأبدال العوال**؛ **كتاب الأبدال** لأبي عبيدة؛ **كتاب الأبدال**، لابن مالك محمد بن عبد الله النحوي؛ السخاوي، **نظم اللآل في الأبدال**؛ الدينوري، **كتاب الأبدال**، لكن هذه المؤلفات ربما لم تصلنا بعد.

1 انظر: المقدسي، **مثير الغرام**، 123؛ مخطوطة لمؤلف مجهول، فضائل الشام وفضائل مدنها وبيت المقدس وعسقلان وغزة والرملة وأريحا ونابلس وبيسان ودمشق وحمص وذكر الأنبياء المشهورين فيها وذكر الصحابة المعروفين فيها ورقة 106 ظهر.

2 لفظ "أبدال" مفردها بدل، رغم أن صيغة بديل وهي مفرد بدلاء تكون طبقا لقواعد النحو العربي.

3 انظر: العظيم آبادي، **عون المعبود**، 8: 151؛ هذا التعريف نجده أيضا منقولا عن كتب الحديث في مصادر ومؤلفات أدب فضائل الأرض المقدسة، كما سنوضح هذا الجانب لاحقا.

أمة محمد صلى الله عليه وسلم"[1]. لا نعلم بالضبط فيما إذا كان هؤلاء القوم هم الأبدال الذين جاءوا خلفا للأنبياء.

لكن ثمة رواية في هذا المجال، قد ترتبط بالفكر والعقيدة لدى أهل الصوفية لصلتها بهم، بحيث يتضح لنا كرامات هؤلاء الأولياء وخوارقهم الذاتية المستقاة من حدود السماء، نأخذ على سبيل المثال ما ورد في كتاب تنوير الحوالك، لأنس بن مالك (ت. 94هـ/ 712م)، "الأبدال إنما سموا أبدالا لأنهم قد يرحلون إلى مكان آخر، ويقيمون في مكانهم الأول شبحا آخر شبيها بشبحهم الأصلي بدلا عنه".[2]

أما لدى المناوي (ت. 1031هـ/ 1621م) في فيض القدير، فقد بيّن لنا العلاقة ما بين "بدل" من جانب والحسنات والسيئات من جانب آخر، ورد في كتابه المذكور "من بدّلت سيئاته حسنات فهو بدل"[3]. ووفق هذه الرواية لا نعلم فيما إذا استطاع أي إنسان أن يصل الى

---

[1] انظر: **تفسير القرطبي** 3: 259؛ قارن سبب التسمية في: الأحاديث المختارة، 2: 110؛ **مجمع الزوائد**، 10: 62؛ 10: 63؛ **مسند احمد**، 5: 322؛ **نوادر الأصول في أحاديث الرسول**، 1: 263؛ 3: 63؛ **الفردوس بمأثور الخطاب**، 2: 36؛ 2: 221؛ وفي عون المعبود المذكور اعلاه، ذكر: "والابدال جمع بدل بفتحتين، ووجه تسميتهم بالأبدال أن كلما مات رجل منهم أبدل الله مكانه رجلا 8: 151- 152؛ وفي جزء 11: 253؛ "هم الأولياء والعباد سموا بذلك لأنهم كلما مات منهم واحد بدّل بآخر"؛ ذكر السيوطي في مرقاة الصعود: كم يرد في الكتب الستة ذكر الأبدال إلا في هذا الحديث 11: 254؛ **فيض القدير**، 3: 168؛ 3: 170؛ 3: 461؛ وقد ورد أيضا في فيض القدير 6: 461؛ "وأبدال الأنبياء الذين سلكوا طريقه وأحيوا سننه"؛ وفي حديث آل محمد كلّ تقي؛ وقال السمهودي: "يحتمل أن المراد بأهل بيته هنا علماؤهم الذين يقتدى بهم"؛ قارن **الأولياء** لابن أبي الدنيا 1: 27 وفي **فيض القدير** 3: 167 " قيل سموا أبدالا لأنهم إذا غابوا تبدل في محلهم صور روحانية تخلفهم، قلوبهم على قلب إبراهيم خليل الرحمن عليه السلام، أي انفتح لهم طريق إلى الله تعالى على طريق إبراهيم عليه السلام، وفي رواية قلوبهم على قلب رجل واحد، قال الحكيم:" إنما صارت هكذا لان القلوب لهت عن كل شيء سواه، فتعلقت بتعلق واحد فهي كقلب واحد".

2 انظر: **تنوير الحوالك** 1: 15؛ ويضيف مؤلف الكتاب "وقد أثبت الصوفية عالما متوسطا بين عالم الأجساد والأرواح، سموه عالم المثال وقالوا هو ألطف من عالم الأجساد وأكثف من عالم الأرواح؛ قارن أيضا، **فيض القدير** 3: 169.

3 انظر: **فيض القدير** 3: 168، قارن ن.م 3: 170؛ نقلا عن الغزالي: "إنما استتر الأبدال عن أعين الناس والجمهور، لأنهم لا يطيقون النظر إلى علماء الوقت، لأنهم عندهم جهال بالله وهم ثم أنفسهم وعند الجهلاء علماء.

هذه المنزلة، التي حظي بها سائر الأبدال. لو تناولنا مصادر مؤلفات فضائل الشام، حول تسمية الأبدال بهذا الاسم، فإنّنا نجد تشابهًا نسبيا، بالموازنة مع بعض كتب الحديث، وهذا ليس غريبا لأنّ الحديث النبويّ أو القدسيّ كان المنهل الأساسي لمؤلفي كتب فضائل الشام بالمفهومين المذكورين، حيث اتصفت هذه المؤلفات غالبا بالطابع النقليّ دون محاولة الكاتب ذكر رأيه الشخصيّ، حول مسألة من المسائل الواردة لديهم، نخصّ بالذكر مؤلفات الفترتين المملوكية والعثمانية. نأخذ على سبيل المثال ما ورد لدى شهاب الدين المقدسي (ت.766هـ/ 1364م)، في كتاب مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام، حول لفظ الأبدال، "الأبدال يكونون بالشام، وهم أربعون رجلا، كلما مات منهم رجل أبدل الله مكانه رجلا..."[1]. نخلص إلى القول أنّ معظم المصادر القديمة قد تباينت بالنسبة لسبب تسمية الأبدال بهذا الاسم، وإنْ كانت الرواية المشهورة ترتبط بتبدّلهم حال وفاتهم.

2. **عدد الأبدال وصفاتهم**.

حول مسألة عدد الأبدال وصفاتهم التي تميزوا بها عن سائر البشر، نجد أيضا عدة آراء في هذا المجال، وردت في كتب الحديث ومؤلفات فضائل الشام، ثمة روايات تشير أنّ عددهم أربعون رجلا، وأخرى ثلاثون رجلا، أو سبعة من الأبدال ومن الروايات التي تذكر ان عددهم خمسة وعشرون، ومنها ما تجاوز الأربعين. تجدر الإشارة أنّ العديد من الروايات قد ارتبطت ببعض مدن الشام، وأخرى بمدن اقل مكانة وقدسيّة في الفكر الإسلامي كما نوهنا من قبل، فهل وجود عدد كبير من الأبدال في مدينة معينة دون الأخرى، يضفي قدسية

---

1 انظر: **مثير الغرام** للمقدسي 110؛ مسند ابن حنبل، 1: 112؛ أما في **أتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى** للسيوطي المنهاجي، فقد ورد لدى المؤلف:" كلما مات واحد أبدل الله مكانه إذا جاء الامر قبضوا ، واما موطنهم فانهم لا يبرحون في الغالب عنه" 2: 141؛ ولدى ابن عبد الهادي في فضائل الشام:" كلما مات رجل أبدل الله مكانه رجلا آخر 26؛ قارن المنيني، **الإعلام بفضائل الشام** 60؛ الشافعي الحسيني، **الشام أعراسها وفضائل سكناها** 121؛ ابن عبد الرزاق الدمشقي، **حدائق الإنعام في فضائل الشام** 21؛ 68؛ 69؛ 76؛ البصروي، **تحفة الأنام في فضائل الشام** 61- 62؛ مخطوطة ابن حبيب، در النظام في محاسن الشام، ورقة 9 ظهر؛ ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق** 1: 293؛ **المقاصد الحسنة** للسخاوي 8؛ ابن الحوراني، **الإشارات إلى أماكن الزيارات** ورقة 2 ظهر عن أبي الدرداء؛ **كشف الخفاء** للعجلوني 1: 27؛ **كنز العمال** للمتقي الهندي، 12: 168.

معينة على المدينة بالمقارنة مع درجات القدسية لمدن أخرى؟ هذه الناحية التي سوف نعالجها في سياق حديثنا، لدى تناولنا المدن التي وردت فيها أحاديث الأبدال.[1] أمّا بالنسبة للروايات التي نوهنا إليها، نأخذ على سبيل المثال بعض الروايات التي وردت في كتب الحديث ومؤلفات فضائل الشام. أورد الهيثمي (ت. 808هـ/ 1405م) في مجمع الزوائد، عن عبادة بن الصامت، عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: "الأبدال في هذه الأمّة ثلاثون، مثل خليل الرحمن عز وجل، كلما مات رجل أبدل الله تعالى مكانه رجلا".[2] أمّا الرواية الأكثر شهرة، فقد ذكرت في معظم مؤلفات فضائل الشام. ورد لدى محمد بن حبيب (ت. 1059هـ/ 1649م) في مخطوطة دُرّ النظام في محاسن الشام، نقلا ليس دقيقا عن المقدسي في مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام ما يلي ذكره: "قال ذُكر أهل الشام عند علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقالوا: العنهم يا أمير المؤمنين، فقال: سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلم يقول:" الأبدال بالشام وهم الأربعون، كلما مات رجل بدّل الله مكانه رجلا"[3].

---

1 لقد أشار الباحث قسطر في دراسته حول حديث شد الرحال إلى المساجد الثلاث، والذي أشرنا إليه في ملاحظة سابقة، إلى درجات القدسية للمدن الكبرى في الإسلام، مكة، المدينة، بيت المقدس، وأحيانا دمشق، أو روايات تذكر مدينة الكوفة في العراق، وفق عدد الصلوات التي يصلها المسلم في مساجدها، هذه الأحاديث وردت تحت عنوان مضاعفة الصلاة في المساجد، انظر:

M. J. Kister, "You Shall Only Set out for three Mosques" pp. 196-173; J. Sadan, "A Legal Opinion of a Muslim Jurist Regarding the Sanctity of Jerusalem", pp. 231-245

2 انظر: **مسند ابن حنبل**، 5: 322؛ الهيثمي، **مجمع الزوائد**، 10: 62؛ قارن **تفسير ابن كثير** 1: 304؛ الترمذي، **نوادر الأصول في أحاديث الرسول**، عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال:" الأبدال بالشام وهم ثلاثون رجلا على منهاج إبراهيم عليه السلام" 1: 263؛ قارن: **فيض القدير**، "الأبدال في أمتي أمة الإجابة ثلاثون رجلا 3: 162؛ ن.م 3: 170؛ ن.م 5: 300. قارن: ابن عبد الرزاق، **حدائق الإنعام** 69.

3 انظر: مسند ابن حنبل 1: 112؛ مخطوطة در النظام في محاسن الشام، ورقة 9 ظهر؛ أما لدى المقدسي في مثير الغرام، فقد ورد لا إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول... الأبدال يكونون بالشام، وهم أربعون رجلا، كلما مات منهم رجل أبدل الله مكانه رجلا يسقي بهم الغيث وينتصر بهم على الأعداء، ويصرف عن أهل الشام بهم العذاب، 109-110؛ قارن: **الأحاديث المختارة**، 2: 110؛ **مجمع الزوائد** 10:

وهناك رواية تجمع بين الشام والعراق بالنسبة للأبدال، وردت في مثير الغرام للمقدسي، عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: "بدلاء أمتي أربعون، اثنان وعشرون بالشام، وثمانية عشر بالعراق.[1] لكن ثمة روايات أخرى ليست منتشرة في مؤلفات فضائل الشام أو كتب الحديث الرسمية، نذكر على سبيل المثال ما ذُكر في الجامع لمعمر بن راشد (ت.151هـ/ 768م) عن أبي قلابة قال:" قال النبيّ صلى الله عليه وسلم، لا يزال في أمتي سبعة لا يدعون الله في شيء إلا استجاب لهم"[2].

62؛ **نوادر الأصول في أحاديث الرسول** 3: 63؛ **الفردوس بمأثور الخطاب** رواية انس بن مالك، كما وردت في **مثير الغرام للمقدسي** 109؛ الأسيوطي (ت.880هـ/ 1475م)، 319- 320.

1 انظر: المقدسي، **مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام**، 110- 111؛ قارن: مؤلف مجهول، كتاب في فضائل بيت المقدس وفيه كتاب في فضائل الشام، روايات الحديث المختلفة، ورقة 107 وجه؛ 108 ظهر؛ **الفردوس بمأثور الخطاب**، "دعائم أمتي عصائب بساحل اليمن وأربعون رجلا من الأبدال بالشام 2: 21؛ **تفسير القرطبي**، 3: 259؛ والرواية تتشابه والمصدر السابق، **عون المعبود**، 8: 151 نقلا عن المناوي في شرحه بلفظ الأبدال "في هذه الأمة ثلاثون رجلا، قلوبهم على قلب إبراهيم خليل الرحمن"؛ قارن: ن.م، 8: 152؛ 11: 254؛ وهناك روايات اخرى، قلوبهم على قلب موسى عليه السلام، أو آدم عليه السلام، أو على قلب رجل واحد، انظر: ابن عبد الرزاق الدمشقي، **حدائق الإنعام** 70- 71؛ **فيض القدير** 3: 162؛ 3: 461؛ 5: 300؛ **كشف الخفاء** 1: 25 "والأبداال أربعون فلا الخمسمائة ينقصون ولا أربعون"؛ ن.م. 1: 26؛ قارن **مثير الغرام للمقدسي** 110؛ ابن عبد الرزاق،**حدائق الإنعام**73.

2 انظر: **الجامع لمعمر** بن راشد 11: 250؛ **فيض القدير** 3: 170 وقيل سبعة؛ **حلية الاولياء** 10: 37؛ البصروي، **تحفة الأنام في فضائل الشام** " وروي بالإسناد إلى المفضل بن فضالة قال: إن الأبدال بالشام، في حمص خمسة وعشرون رجلا وفي دمشق ثلاثة عشر رجلا وفي بيسان أربعة" 62؛ رواية أخرى وردت في كشف الخفاء 1: 26 تشبه نسبيا ما جاء لدى البصروي ولكن في بيسان ثلاثة، وفي حلية الأولياء "عن علي قال سألت رسول الله عن الأبدال قال هم ستون رجلا" 12: 112؛ قارن مثير الغرام للمقدسي "قال الحسن بن يحيى: بدمشق من الأبدال سبعة عشر رجلا وبيسان أربعة والشام مواطن اكثر الأنبياء عليهم السلام ومواطن العباد والزهاد، وبها الأبدال وسكناهم بجبل اللكام، وبجبل لبنان" 112؛ (جبل اللكان/ اللكام جبل مشرف على انطاكية، انظر: معجم البلدان، 5: 22؛ Le strange (1965), p. 78. لفظ رجل وامرأة ضعّفه السيوطي وأورده ابن الجوزي في الموضوعات.

ولدى المناوي المذكور أعلاه وردت رواية نقلا عن أبي البقاء ووردت في تاج العروس للزبيدي مفادها أيضا أنّ عددهم سبعة لكن الذي يجذب النظر ان مدينة القدس قد شُملت كقاسم مشترك بين الأقاليم ورد لديه في كتاب التعاريف "...قال أبو البقاء كأنهم أرادوا أنهم أبدال الأنبياء وخلفاؤهم وهم ثم القوم سبعة لا يزيدون ولا ينقصون يحفظ الله بهم الأقاليم السبعة، لكل بلد إقليم فيه ولايته منهم واحد على قدم الخليل وله الإقليم الأول، والثاني على قدم الكليم، والثالث على قدم هارون، والرابع على قدم إدريس، والخامس على قدم يوسف، والسادس على قدم عيسى، والسابع على قدم آدم عليهم السلام على ترتيب الاقاليم".[1] أمّا لدى الجرجاني في التعريفات فقد جاء"البدلاء سبعة رجال من سافر من موضع ترك جسدا على صورته حيا بحياته ظاهرا بأعمال أهله بحيث لا يعرف احد انه فقد، وذلك هو البدل وهو في تلبسه بالأجساد والصور على صورته يحفظ الله بهم الأقاليم السبعة...".[2]

من الروايات التي تجذب النظر في هذا المضمار، ما ذكر فيها النساء والرجال معا دون ذكر الشام وهي مقام الأبدال الأساسي. فقد ورد في كتاب حدائق الإنعام في فضائل الشام، لابن عبد الرزاق الدمشقي (ت.1140هـ/ 1727م) قال: أخرج الإمام السيوطي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال:" الأبدال أربعون رجلا وأربعون امرأة، كلما مات رجل أبدل الله تعالى مكانه رجلا، وكلما ماتت امرأة، أبدل الله تعالى مكانها امرأة أخرى".[3]

أما صفات الأبدال ، فقد تعددت صفاتهم في بعض كتب الحديث والتراث، وأدب فضائل الشام، نأخذ على سبيل المثال ما ورد من صفات معينة في تفسير القرطبيّ "لم يفضلوا

---

1 انظر: المناوي، **التعاريف**، 1: 29.

2 انظر: الجرجاني، **التعريفات**، 1: 62.

3 انظر: ابن عبد الرزاق الدمشقي، **حدائق الإنعام في فضائل الشام**، 68؛ قارن: **فيض القدير** 3: 169؛ ويذكر صاحب الكتاب:"لا خلاف في رواية الأربعين والثلاثين لان الجملة أربعون رجلا، ثلاثون قلوبهم على قلب إبراهيم، وعشر ليسوا كذلك"؛ قارن: ن.م 3: 170؛ **كشف الخفاء** 1: 25؛ **الفردوس بمأثور الخطاب** 1: 119 رواية عن انس بن مالك "الأبدال أربعون رجلا وأربعون امرأة".

الناس بكثرة صوم ولا صلاة، ولكن بحسن الخلق، وصدق الورع وحسن النيّة وسلامة القلوب لجميع المسلمين، والنصيحة لهم ابتغاء مرضاة الله، بصبر وحلم ولب".[1]

وقد جاء أيضا في المعجم الكبير للطبراني (ت.361هـ/ 971م) "قالوا يا رسول الله فيم أدركوها قال: بالسخاء والنصيحة للمسلمين".[2] ومن الاسرائيليات ما ورد عن كعب الأحبار (ت.32هـ/ 652م) في شعب الإيمان للبيهقي (ت.459هـ/ 1066م) "قال كعب الأحبار: أوحى الله عز وجل إلى موسى عليه السلام، اني افترضت على عبادي الصيام وهو شهر رمضان، يا موسى من وافى يوم القيامة وفي صحيفته عشر رمضانات فهو من الأبدال ".[3]

رواية أخرى وردت في الكامل في ضعفاء الرجال للجرجاني (ت.369هـ/ 979م) لها منحى خاص، حيث تفصح الرواية بعدم ولادة ولد لهم "حدثنا عبد الصمد بن الفضل، قال: سمعت شهاب بن معمر يقول: كان حماد بن سلمة يُعدّ من الأبدال، وعلاقة الأبدال أنّ لا يولد لهم، كان تزوج سبعين امرأة فلم يولد".[4]

ومن الروايات التي قد تعكس الفكر الصوفي بالنسبة لصفات الأبدال ما ورد في حلية الأولياء عن ذي النون المصري (ت.245هـ/ 859م) عندما سئل عن صفة الأبدال قال: "هم

---

1 انظر: **تفسير القرطبي** 3: 259؛ **الأولياء** 1: 12؛ **فيض القدير** 3: 169؛ **الأولياء** 9: 274؛ ن.م 8: 371 الذين لا يضربون بأيديهم شيئا؛ **تاريخ بغداد** 13: 510؛ **سير أعلام النبلاء** 9: 159؛ 9: 351 " فرجل ساكن إلى الله عز وجل بلا حركة وهذا عزيز من صفات الأبدال"؛ **كشف الخفاء** 1: 25؛ **نوادر الأصول في أحاديث الرسول** 1: 263.

2 انظر: **المعجم الكبير** للطبراني، 10: 181؛ **حلية الأولياء** 4: 173.

3 انظر: البيهقي، **شعب الإيمان** 3: 344.

4 انظر: الجرجاني، **الكامل في ضعفاء الرجال** 2: 253؛ **الفردوس بمأثور الخطاب** 2: 84 رواية عن معاذ بن جبل "ثلاث من كُنّ فيه من الأبدال، الذين بهم قوام الدنيا وأهلها، الرضا بالقضاء، والعبر عن محارم الله، والغضب في ذات الله عز وجل"؛ وفي **حلية الأولياء** 10: 319 رواية عن طاهر قال:" خرجت من عسقلان أريد غزة في طلب البدلاء، فإذا أنا بفتى عليه أطمار رثّة مارا على ساحل البحر قال فكأني لم اعبأ به فالتفت إليّ فقال لا تنأ عني بأن ترى خلقي فإنما الدر داخل الصدف، علمي جديد وملبسي خلق ومنتهى اللبس الصدق".

قوم ذكروا الله عز وجل، ورفع لهم أعلام الهداية إلى مواصلته، واقامهم الأبطال لإرادته، وافرغ عليهم الصبر عن مخالفته، وطهّر أبدانهم بمراقبته، وطيبهم بطيب أهل مجاملته، وكساهم حلا نسج مودته، ووضع على رؤوسهم تيجان مسرته".[1]

3. **وظائف الأبدال**.

بالنسبة لوظائف الأبدال، فقد تشابهت الروايات في كتب الحديث، ومؤلفات فضائل الشام التي اعتمدنا عليها، بصدد وظائفهم المختلفة، ويمكن درجها في ثلاث وظائف رئيسية وهي: حصول الرزق بواسطتهم إلى الله، التوسل بهم ابتغاء النصر، صرف البلاء بواسطة التوسل بهم إلى الله.

لتوضيح ما ورد أعلاه، نورد رواية حديث من كتاب تحفة الأنام في فضائل الشام للبصروي (ت.1015هـ/ 1606م) "عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: الأبدال بالشام وهم أربعون رجلا، كلما مات رجل أبدل الله مكانه رجلا، يستسقى بهم الغيث، وينتصر بهم على الأعداء، ويصرف عن أهل الشام بهم العذاب".[2]

---

1 انظر: **حلية الأولياء** 1: 12؛ قارن: **فيض القدير** 3: 167 "خصّهم الله تعالى بصفات منها، أنّهم ساكنون إلى الله بلا حركة، ومنها حسن أخلاقهم في هذه الأمة؛ قارن: ن.م 3: 288؛ "الذين بهم قوام الدين وأهله"؛ ن.م 11: 254؛ رواية عن ابن عمر رضي الله عنه "قالوا يا رسول الله دلّنا على أعمالهم قال: يعفون عمن ظلمهم ويحسنون إلى من أساء إليهم، ويتواسون في ما أتاهم الله عز وجل" ن.م 3: 288" الرضى بالقضاء أي بما قدره الله وحكم به، والصبر عن محارم الله أي كف النفس عن ارتكابها أو شيء منها".

2 انظر: البصروي، **تحفة الأنام في فضائل الشام** 61- 62؛ مخطوطة لمؤلف مجهول (كامبريدج) **كتاب في فضائل بيت المقدس**، ورقة 107 وجه؛ 108 ظهر، **مثير الغرام للمقدسي** 110؛ **مسند ابن حنبل** 1: 112؛ **تاريخ مدينة دمشق** 1: 278؛ **إتحاف الأخصا** 2: 141؛ **تحفة الأنام** 62؛ قارن **الشام أعراسها وفضائل سكناها** لعلي بن عطية الحسيني 121؛ **عون المعبود** 11: 254؛ وفي رواية أخرى"يصرف عن أهل الأرض بهم البلاء"؛ **نوادر الأصول في أحاديث الرسول** 3: 63؛ **تفسير ابن كثير** 1: 304؛ **الأحاديث المختارة** 2: 110؛ **مجمع الزوائد** 10: 63؛ **تفسير القرطبي** 3: 259؛ **فيض القدير** 3: 168؛"بهم تقوم الأرض أي تعمر" ن.م 3: 169؛ ابن عبد الرزاق، **حدائق الإنعام** 110.

وأما في كتاب حلية الأولياء للأصبهاني (ت.350هـ/ 961م) فيذكر المؤلف بعض الوظائف، منها ما يتعلق بشفاء المرض، او الهداية الربانية وغيرهما، نورد رواية من الكتاب المذكور، تقترب من الفكر الصوفي، نخص بالذكر اعتقادهم بالشفاء، حيث سُئل ذو النون المصري عن الأبدال فقال: "هم قوم ذكروا الله عز وجل... الزمهم النور الساطع من محبته... قد أقامهم على باب النظر من قربه، وأجلسهم على كراسي أطباء أهل معرفة ثم قال: إن أتاكم عليل من فقري فداووه، أو مريض من فراقي فعالجوه، أو خائف مني فأمنوه.. أو راحل نحوي فرودوه، أو جبان في متاجري فشجعوه، أو أيس من فضلي فعدوه... ومن اخطأ خطيئة فانصحوه، ومن مرض من أوليائي فعودوه".[1]

ومن الجدير بالذكر أن التوسل إلى الله بواسطة الأولياء، تعتبر مسألة خلاف بين العلماء المسلمين على اختلاف مللهم ونحلهم ومناهجهم الدينية، نذكر على سبيل المثال في هذا المضمار ابن تيمية (ت. 729هـ/ 1328م) وقسم من تلاميذه ممن يمثل التيار الحنبليّ الذي عارض مثل انتشار هذه الاعتقادات الدينية في الإسلام في الفترة المملوكية، والمسالة لم تقف عند هذا الحد بالذات بل نجد ممن يرد على كتب ابن تيمية في هذا المجال، نخص بالذكر السبكيّ (ت. 756هـ/ 1355 م) في كتابه شفاء السقام في زيارة خير الأنام، وتستمر هذه الظاهرة بحيث نجد المؤلفين بين مؤيد ومعارض، أو بعبارة أخرى نعثر على كتب في هذا المجال، تتعارض ومؤلفات أخرى، وإن ابتغى ابن تيميه الطهارة الدينية في الإسلام (Purism).[2]

---

1 انظر: **حلية الأولياء** 1: 12؛ **كشف الخفاء** 1: 25 "فيهم يحيي ويميت ويدفع البلاء، قيل لابن مسعود وكيف بهم يحيي ويميت قال: لأنهم يسألون الله إكثار الأمم ويدعون على الجبابرة، فيعتصمون ويستقون فيسقون ويسألون فتنبت الأرض ويدعون، فيدفع الله بهم أنواع البلاء انتهى".

2 انظر على سبيل المثال من هذه الكتب: ابن تيمية، كتاب الزيارة؛ اقتضاء الصراط المستقيم؛ السبكي، شفاء السقام في زيارة خير الأنام، وهو رد على ابن تيمية؛ المقدسي الحنبلي (ت. 1343م)، **الصارم المنكي في الرد على السبكي** وهو رد على السبكي، قارن:

Canaan, T., *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, pp. 25-75.

4. **أسماء ممّن وصف أنه من الأبدال.**

لم يصرح جميع المؤلفين، الذين تناولوا بإيجاز الأبدال في مؤلفاتهم، بأسمائهم، نخص بالذكر كتب الحديث، ومؤلفات فضائل الشام بالمفهوم العام والخاص، بينما كتب التراجم والسير، وردت فيها بعض أسماء الأبدال أو من وُصف أنه منهم. ومن الجمل الرائجة، للإشارة إلى الأبدال "وكان يعد من الأبدال"، "وكان من الأبدال "[1] لكن في بعض الأحيان يكتفي المؤلف بذكر المجموعة التي تنتمي اليها هذه الفئة، نأخذ على سبيل المثال ما ورد في الرسالة المستطرفة، لمحمد بن جعفر الكتاني (ت.746هـ/ 1345م) "يسنده إلى الإمام أحمد انه قيل له هل لله في الأرض ابدال؟ قال نعم، قيل: من هم؟ قال: إن لم يكن أصحاب الحديث هم الأبدال ، فما أعرف لله أبدالا"[2].

الذي يجذب النظر، وجود ظاهرة الأحلام (Dreams) في ذكر بعض ممن اعتبر من الأبدال، وهنا يجب الإشارة أن مثل هذه الروايات، ربما تعبر عن وجود قصص شعبيّة محليّة، استهدفت إظهار قدسيّة معينة لمكان أو آخر، نذكر على سبيل المثال ما ورد لدى الأصبهاني في حلية الأولياء:"قال ثنا جعفر بن سليمان قال سمعت جليسا لوهب بن منبه يقول رأيت النبي صلى الله عليه وسلم فيما يرى النائم، فقلت يا رسول الله أين الأبدال من أمتك؟ قال بيده قِبَل الشام، فقلت يا رسول الله أما بالعراق منهم احد قال بلى، محمد بن واسع، وحسان بن أبي سنان، ومالك بن دينار".[3] ورواية أخرى أوردها البغدادي (ت. 393هـ/ 1002م) في تاريخ بغداد :"حدثني داود بن يحيى بن يمان قال: رايت رسول الله صلى الله

---

1 هناك عبارات أخرى عثرنا عليها في كتب مختلفة مثل " وما يشكّ أهل زمانه أنه كان من الأبدال"؛ وكان من الأبدال"؛ وكانوا يرونه من الأبدال"؛ وكانوا يشكون انه من الأبدال"؛ وزعموا أنه كان من الأبدال.

2 انظر: الكتاني، **الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب الستة المصنفة** 1: 220؛ هذه الرواية قد ترتبط بروايات أخرى وردت في مصادر مختلفة، تشير أن أحمد بن حنبل كان يعد من الأبدال، كما سنوضح ذلك لاحقا.

3 انظر: الاصبهاني، **حلية الأولياء**، 3: 114.

عليه وسلم في النوم، فقلت يا رسول الله من الأبدال؟ قال الذين لا يضربون بايديهم شيئا وإنّ وكيع بن الجراح منهم".[1]

تجدر الإشارة أنّ القليل من كتب الحديث والتراجم أو السير قد وافتنا ببعض أسماء الأبدال في الشام، نذكرها كما جاءت في هذه الكتب في الملاحظة الهامشية أدناه.[2]

5. **مدن الشام التي وردت في حديث الأبدال**.

من المعلوم أن معظم مؤلفات فضائل الشام، قد وردت فيها الروايات المختلفة لحديث الأبدال ، نخص بالذكر الشام بالمفهوم الخاص (سوريا، أو دمشق فقط)، بينما مدينة بيت

---

1 انظر: البغدادي، **تاريخ بغداد** 13: 510. حول الاحلام:

Kister, M. J. "The Interpretatin of Dreams, an Unknown Manuscript of Ibn Qutaybah's 'Ibārat al- Ru'yā", pp. 67-103; *Ibn Abī Al-Dunyā, Morality in the Guise of Derams, A Critical Edition of Kitāb al- Manām*. With Introduction, by: L. Kinberg, pp. 62-65.

2 انظر: **الرسالة المستطرفة** 1: 64 محمد بن أسلم مولاهم الطوسي (ت.242هـ/ 856م)؛ أحمد بن محمد الطوسي البغدادي (ت.299هـ/ 911م)؛ عبد الرحمن بن المنذكر التميمي (ت.327هـ/ 938م)؛ **أبجد العلوم** 1: 272 عبد الله بن المبارك المروزي (ت.163هـ/ 797م)؛ **سنن الدار قطني** 6: 29 إبراهيم بن هانئ (ت.28هـ/ 648م)؛ **سير أعلام النبلاء** 3: 372 محمد بن يزيد الواسطي (ت.895هـ/ 1489م)؛ أحمد بن حرب (ت.234هـ/ 848م)؛ **تهذيب الكمال** 6: 452 حسين الجعفي (ت.203هـ/ 818م)؛ **حلية الأولياء** 3: 114 محمد بن واسع (ت.123هـ/ 740)، مالك بن دينار (ت.130هـ/ 747م)؛ **الكامل في ضعفاء الرجال** 7: 251 حماد بن سلمة (ت.167هـ/ 783م)، يحيى بن عثمان (ت.255هـ/ 868م)؛ **تاريخ بغداد** 13: 93 محمود بن الفرج بن عبد الله بن بدر (ت.284هـ/ 897م)، 12: 163 عمر بن قيس الملائي، دون تاريخ وفاة مذكور؛ 12: 252 **عمار بن محمد** (ت.173هـ/ 789م)؛ **الجرح والتعديل** 5: 358 عبد الملك بن عبد العزيز التمار (ت.228هـ/ 842م)؛ **سنن ابن ماجه** 2: 111 يحيى بن عثمان بن سعيد بن دينار الحمصي (ت.1255هـ/ 1839م)؛ **التمهيد** لابن عبد البر 24: 159 خلف بن القاسم (ت.393هـ/ 1002م). وهناك الكثير من الأسماء لم أذكرها في هذه الملاحظة الهامشية، نعثر عليها في كتب التراجم والسير كما نوهنا من قبل. تجدر الإشارة أن بعض الروايات وهي قليلة قد ذكرت أن أحمد بن حنبل يعتبر أيضا من الأبدال، راجع **تاريخ بغداد** 10: 335 "أعلمت أن أحمد بن حنبل كان من الأبدال، فلما أن مات أبدل الله مكانه أبا زرعة، وفي **فيض القدير** 5: 300 "سمعت قتادة يقول لسنا نشك أن الحسن منهم"، ربما هو الحسن البصري في هذه الرواية، بسبب روايته للحديث.

المقدس فإننا لم نعثر على رواية تخصها. ليس هدفنا من هذه المقارنة الوقوف على أهمية المدينتين، لان بيت المقدس حظيت لاسباب دينية وعرقية وتاريخية بأهمية كبيرة في الفكر الإسلاميّ بعد مدينتي مكة والمدينة[1] لكن من ناحية أخرى فإن مدينة دمشق حظيت بأهمية دينية تاريخية واستراتيجية، نخص بالذكر في القرون الوسطى والفترة العثمانية. ولا نعلم بالضبط فيما إذا استغل المؤلفون بعض أحاديث الأبدال، في ظل المنافسة بين المقدس من جهة، وبين دمشق من جهة أخرى، حول تحديد مقام النبي موسى عليه السلام في القرون الوسطى والفترة العثمانية، كما اتضح الأمر في دراسة الباحث يوسف سدان بالفرنسية.[2]

وكما أشرنا من قبل، فانه يمكن تقسيم أحاديث الأبدال الى قسمين، أولهما: أحاديث لم تخص مدينة معينة، وإنما رقعة جغرافية كما بينا سابقا " الأبدال بالشام".[3] ثانيهما:

---

1 انظر: M. J. Kister, "You Shall Only Set out for three Mosques" pp. 196-173; "Sanctity Joint and Divided", pp. 18-65. J. Sadan, "A Legal Opinion of a Muslim Jurist Regarding the Sanctity of Jerusalem", pp. 231-245.

2 انظر: مقالة يوسف سدان "Le Tombeau de Moise a Jericho et a Damas", pp. 60-99. نذكر على سبيل المثال مخطوطة محمد بن حبيب، در النظام في محاسن الشام، جامعة برينستون، مجموعة يهودا، رقم 1862، وقد حصلنا على نسخة منها، من أستاذنا يوسف سدان، حيث حاول المؤلف إثبات قدسية مدينة دمشق بواسطة رواية محلية (Local Patriotic) لكن من جهة أخرى يذكر بين السطور أهمية بيت المقدس الدينية. وتجدر الإشارة أن محمد بن حبيب قام بتأليف الكتاب بناء على طلب الحاكم المحلي في نابلس، والذي طُلب منه في مجلس حاكم دمشق في الفترة العثمانية إثبات صحة حديث معين "أنا الله رب الشام" ويعني دمشق في الحديث، رغم اعتراض رجال الدين الحاضرين على صحة هذا الحديث، انظر در النظام، ورقة 7 ظهر. قارن: J. Sadan, "A Legal Opinion of a Muslim Jurist Regarding the Sanctity of Jerusalem", pp. 231-245

3 انظر: محمد بن حبيب، در النظام في محاسن الشام، ورقة 9 ظهر؛ **فيض القدير** 6: 400 "لا تسبوا أهل الشام فان فيهم الأبدال"؛ الأحاديث المختارة 2: 111؛ "لا تسب أهل الشام جما غفيرا فإن فيهم الأبدال"؛ حيث قيل الحديث يوم صفين عندما قام رجل قال اللهم العن أهل الشام؛ قارن: السمعاني "أن عليا رضي الله عنه قام بصفين وأهل العراق يسبون أهل الشام فقال: يا أهل العراق لا تسبوا أهل الشام جما غفيرا فإن فيهم رجالا كارهين لما يرون وإنه بالشام يكون الأبدال" السمعاني، **فضائل الشام** 51؛ ورواية أخرى بعد أن فتح معاوية مصر فجعل أهل مصر يسبون أهل الشام 48. **التمهيد** لابن عبد البر 7:

أحاديث وردت فيها أسماء بعض المدن في بلاد الشام. ورد لدى محمد بن حبيب (ت. 1059هـ/ 1649م) في مخطوطة دُرّ النظام في محاسن الشام، "الأبدال في الشام خمسة وعشرون، عشرة بحمص، وثلاثة عشر بدمشق، ورجلان ببيسان، وقال الحسن بن يحيى: سبعة عشر بدمشق وأربعة ببيسان"[1].

رواية أخرى وردت لدى البصرويّ في كتابه تحفة الأنام في فضائل الشام، "الأبدال بالشام، في حمص خمسة وعشرون رجلا، وفي دمشق ثلاثة عشر رجلا، وفي بيسان أربعة".[2]

وأخرى تخص مدينة دمشق فقط بالمقارنة مع المدن الأخرى في القطر الشامي، نذكر على سبيل المثال ما جاء لدى ابن عبد الرزاق الدمشقي (ت. 1140هـ/1727م) في حدائق الإنعام في فضائل الشام، وكذلك لدى مؤلف مجهول (ت. القرن الثالث عشر م) في مخطوطة كتاب في فضائل بيت المقدس وفيه كتاب في فضائل الشام، ورد لدى الاول: "ومما ورد في فضل دمشق أيضا، : دمشق أكثر المدن ابدالا وزهادا". وورد لدى الثاني:" ستكون دمشق اكثر المدن أبدالا وأكثرها زهادا وأكثرها مساجد...". إلا أن ناصر الدين الألباني في تخريجه

142؛ **الأولياء** 1: 30؛ **نوادر الأصول في أحاديث الرسول** 1: 263؛ **الجامع لمعمر** بن راشد 11: 249، **المعجم الأوسط** 4: 176؛ **مسند احمد** 1: 112 رواية تشير إلى طلب المسلمين من علي بن أبي طالب وهو في العراق أن يلعنهم فرفض؛ **المستدرك على الصحيحين** 4: 596؛ **مجمع الزوائد** 7: 317؛ 10: 62؛ **الأحاديث المختارة** 2: 10؛ **عون المعبود** 8: 52؛ **فضائل الشام** للسمعاني 48- 49؛ **مثير الغرام** للمقدسي 110؛ المنيني، **الإعلام بفضائل الشام** 60؛ المكناسي، **كتاب فيه فضائل بيت المقدس ويليها فضائل الشام** ورقة 43 ظهر- 44 وجه.

1 انظر: محمد بن حبيب، در النظام في محاسن الشام، ورقة 9 ظهر؛ الربعي، **فضائل الشام ودمشق**، حديث رقم 77؛ **فضائل بيت المقدس والخليل وفضائل الشام**، لابن المرجى، فقرة 517؛ ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، 1: 286؛ السيوطي المنهاجي، **إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى**، 2: 143؛ البصروي، **تحفة الأنام في فضائل الشام** 62؛ **فضائل الشام** للسمعاني 51.

2 انظر: البصروي، **تحفة الأنام في فضائل الشام** 62؛ قارن: **مثير الغرام** للمقدسي وفي بيسان اثنان. 111؛ **كشف الخفاء** وفي بيسان ثلاثة، 1: 26.

لأحاديث كتاب فضائل الشام ودمشق للربعيّ يعترض على صحة الحديث.[1] من جانب آخر لا تهمنا مسالة صحة الأحاديث قدر أن مثل هذه الروايات تعتبر مادة قديمة، وقد تمثل اعتزازا محليا (Local Patriotic) لدى المؤلفين، الذين ينتمون إلى المركز الدمشقي، ليس هذا فحسب وإنما تشير مضامين الأحاديث إلى وجود منافسة محلية خفية بين بعض المدن مثل مدينتي حمص ودمشق.

نعثر أيضا لدى الربعيّ (ت.444هـ/ 1052م) في كتابه المذكور أعلاه، على روايتين، الأولى: "إن الأبدال بالشام، في حمص خمسة وعشرون رجلا، وفي دمشق ثلاثة عشر رجلا، وبيسان إثنان؛ والثانية: "بدمشق من الأبدال سبعة عشر نفسا وبيسان أربعة"[2].

نذكر في هذا المضمار بعض الروايات، التي لا تخص الشام فقط وإنما العراق أيضا، فقد وردت لدى المقدسي رواية في مثير الغرام، "عن النبيّ صلّى الله عليه وسلم أنه قال: بدلاء أمتي أربعون، اثنان وعشرون بالشام، وثمانية عشر بالعراق.[3] وورد لدى ابن رجب الحنبلي (ت.795هـ/ 1392م) في كتابه فضائل الشام "الأبدال أربعون اثنان وعشرون بالشام وثمانية

---

1 انظر: ابن عبد الرزاق الدمشقي، **حدائق الإنعام** 65؛ مؤلف مجهول، مخطوطة كتاب في فضائل بيت المقدس وفيه كتاب في فضائل الشام، ورقة 124 ظهر؛ ابن الحوراني، **الإشارات إلى أماكن الزيارات بدمشق**،10؛ الربعي، **فضائل الشام ودمشق** 44- 45؛ يذكر البصروي أيضا "دمشق أكثر المدن أبدالا"، لكن الشام تطلق على عدة مدن كما قدمنا، ودمشق بعض مدنها، وقد خصت بوجود أكثر الأبدال فيها، فكانت أفضل من سائر مدنها؛ قارن تخريج الحديث لناصر الدين الألباني، ملحق كتاب الربعي في **فضائل الشام ودمشق** حيث يقول: "حديث منكر" 100- 101 وفي تخريج الأحاديث في كتابه المستقل الذي صدر لاحقا 42-44؛ قارن أيضا: البصروي، **تحفة الأنام** 61.

2 انظر: **فضائل الشام ودمشق** للربعي 48- 49؛ قارن نفس الرواية في **مثير الغرام** للمقدسي 112.

3 انظر: المقدسي، **مثير الغرام**، 110- 111؛ ابن حبيب، في در النظام يذكر مسكنهم بجبل اللكام وهو جبل بلبنان، ورقة 9 ظهر؛ كذلك المقدسي في المصدر أعلاه 112؛ وأيضا، ابن عبد الرزاق الدمشقي في **حدائق الإنعام** 66.

عشر بالعراق". ".[1]

لا شك ان مثل هذه الأحاديث التي أوردناها أعلاه، تمثل درجة القدسية لكل مدينة من المدن في شمالي الشام (دمشق، حمص، بيسان) ويبدو أن بعض الأحاديث، أبرزت عددا أكبر من الأبدال في كل من دمشق وحمص. من جانب آخر فان مثل هذه الأحاديث لا تنسجم مع أحاديث مضاعفة الصلاة التي تخص المساجد الكبرى في الإسلام (مكة، المدينة، بيت المقدس)، لانه كلما كان المكان أكثر قدسية فان الإنسان يحتاج الى بذل جهد اكبر في الصلاة والعبادة، وهذا ينطبق على المسجد الحرام في مكة، حيث يحظى المسلم بثواب أكبر، بالمقارنة مع المدينتين الأخريين[2]. لكن من ناحية أخرى يشير الباحث يوسف سدان انه يمكن أن تنسجم احاديث مضاعفة الصلاة، مع شهادات (certificates) الحج التي تعود للفترة الايوبية، وفق دراسة سورديل (J. Sourdel) حيث يشير حجمها المتفاوت الى درجات القدسية للمدن الثلاث المذكورة، وهذا لم تشر إليه الباحثة سورديل.[3]

---

1 انظر: ابن رجب الحنبلي، **فضائل الشام** 201، وردت رواية أخرى في نفس المصدر " الأبدال بالشام والنجباء بالكوفة" 200. وورد لدى ابن رجب روايات أخرى مثل "بدمشق من الأبدال سبعة عشر نفسا وببيسان أربعة؛ بدمشق من الأبدال خمسة وأربعة ببيسان؛ الأبدال سبعون فستون بالشام وعشرة بسائر الأرضين". 202- 203.

2 انظر: أحاديث مضاعفة الصلاة في مقالة قسطر: M. J. Kister, "You Shall Only Set out for three Mosques" pp. 173-196. نأخذ على سبيل المثال ما ورد عن ابن عباس.. "الصلاة في مكة تساوي مائة ألف صلاة، وفي المدينة تساوي خمسين ألف صلاة، وفي بيت المقدس تساوي عشرين ألف صلاة، مقالة قسطر 18؛ وأيضا: "Sanctity Joint and Divided", pp. 33-32

3 انظر: J. Sadan, "A Legal Opinion of a Muslim Jurist Regarding the Sanctity of Jerusalem", pp. 231-245; D. Sourdel and J. Sourdel-Thomine, "Une collection médiévale de certificates de pèlerinage", pp. 167-273. حول دراسة سورديل التي أشار إليها الباحث يوسف سدان، فقد استخدمت ثلاث شهادات من الفترة الأيوبية، الأولى تخص مكة المكرمة وهي الأكبر من حيث الحجم، والثانية تخص المدينة المنورة وتأتي بالدرجة الثانية من حيث الحجم بعد الأولى، والثالثة تخص بيت المقدس وهي الأصغر، ويشير الباحث سدان أن مصداقية دراسة سورديل نابعة من أنها استخدمت مصدرا جغرافيا، لتمثل درجات القدسية لكل مدينة من المدن الثلاث.

في النهاية نخلص إلى النتائج التالية:

- رغم الاختلاف في الروايات حول عدد الأبدال، لكن هناك رواية اكثر شهرة وربما صحة في المصادر القديمة، والتي تشير بان عددهم أربعون، أو ثلاثون رجلا.
- تشير بعض الأحاديث إلى وجود منافسة خفية محلية في سوريا، بين دمشق وحمص من حيث عدد الأبدال فيهما.
- التوسل بالأولياء تعتبر مسالة خلاف بين العلماء المسلمين، نخص بالذكر ابن تيمية، الذي عارض مثل هذه الظواهر، لكن بالمقابل نجد من شجع مثل هذه الظواهر في القرون الوسطى ردا على ابن تيمية، الذي عارض الكثير من الجوانب في الحركة السلفية، منها زيارة القبور، والعبادات المختلفة لديها. ويبدو لنا أن ابن تيميه ابتغى مسالة الطهارة في الإسلام.
- لم نعثر على رواية تشير إلى وجود الأبدال في بيت المقدس، وهي المدينة الثالثة من حيث القدسية في الإسلام، والسؤال الذي يطرح هل استغلت أحاديث الأبدال في أدب فضائل الشام، نخص بالذكر الشام بالمفهوم الخاص بسبب المنافسة بين المركزين، بيت المقدس ودمشق (سدان 1981) في القرون الوسطى والفترة العثمانية؟. أو أن هذه الروايات التي أشارت إلى وجود الأبدال بالشام، فيمكن أن تفسر بالمفهومين كما بينا أعلاه (فلسطين وسوريا)؟ أو ربما كما أشرنا كما ورد لدى المناوي والجرجاني اعتبار القدس كقاسم مشترك بين الأقاليم المذكورة.
- قد نعثر على روايات محلية أو شعبية في هذا المضمار، والتي استهدفت رفع مكانة مدينة معينة بالمقارنة مع المدن الأخرى، خاصة أن مثل هذه الروايات، تعتبر مادة قديمة والتي يمكن أن تظهر في فترة متأخرة.
- لا نغفل وجود نزعات أموية سورية استهدفت إظهار قدسية بلاد الشام بالمفهوم الخاص.

المصادر والمراجع

1. إبراهيم، محمود إبراهيم، فضائل بيت المقدس والخليل وفضائل الشام، الكويت، 1985.
2. ابن الحوراني، عثمان بن احمد السويدي، **الإشارات إلى أماكن الزيارات بدمشق الشام**، دمشق، 1981. واستخدمنا أيضا مخطوطة الجامعة العبرية، مجموعة يهودا AP. Ar 351
3. ابن المرجى، أبو المعالي المشرف بن المرجى، **فضائل بيت المقدس والخليل وفضائل الشام**، شفاعمرو، 1995.
4. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **كتاب الزيارة**، بيروت، د.س.
5. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن تيميه، **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**، د.م، دون دار نشر، د.س.
6. ابن حبيب (مخطوطة)، محمد بن حبيب، در النظام في محاسن الشام، مخطوطة جامعة Princeton مجموعة يهودا، رقم Els 1862 وقد حصلنا عليها من أستاذنا يوسف سدان.
7. ابن حنبل، أحمد بن حنبل، **المسند**، القاهرة، د.س.
8. ابن رجب، عبد الرحمن بن احمد ابن رجب الحنبلي، **فضائل الشام**، (في مجموع مؤلفات)، بيروت، 2001.
9. ابن عبد البر، يوسف بن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، المغرب، 1387 هـ
10. ابن عبد الرزاق، عبد الرحمن بن إبراهيم الدمشقي، **حدائق الإنعام في فضائل الشام**، بيروت، 1995.
11. ابن عبد ربه، شهاب الدين احمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، القاهرة، 1936.
12. ابن عساكر، علي بن الحسين، **تاريخ مدينة دمشق**، دمشق، 1951.
13. ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، بيروت، 1401 هـ

14. الأزدي، معمر بن راشد الأزدي، **الجامع**، بيروت، 1403هـ.
15. الأسيوطي، شمس الدين الأسيوطي، **فضائل الشام**، بيروت، 2001.
16. الأصبهاني، احمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، بيروت، 1405هـ.
17. الألباني، محمد ناصر الدين الألباني، **تخريج أحاديث فضائل الشام ودمشق للربعي**، دمشق، 1370 هـ.
18. الألباني، محمد ناصر الدين الألباني، **سلسلة الأحاديث الضعيفة**، بيروت، 1985.
19. البصروي، شمس الدين البصروي، **تحفة الأنام في فضائل الشام**، دمشق، 1998.
20. البغدادي، أحمد بن علي البغدادي، **تاريخ بغداد**، بيروت، د.س.
21. البقاعي، برهان الدين البقاعي، **الإعلام بسن الهجرة إلى الشام**، بيروت، 1997.
22. الترمذي، محمد بن علي الترمذي، **نوادر الأصول في أحاديث الرسول**، بيروت، 1992.
23. التمارتاشي (مخطوطة)، صالح بن أحمد التمارتاشي، الخبر التام في ذكر حدود الأرض المقدسة وفلسطين والشام، مخطوطة أسعد أفندي، استانبول، 222 /12. وقد حصلنا عليها من أستاذنا يوسف سدان.
24. الجرجاني، عبد الله بن عدي الجرجاني، **الكامل في ضعفاء الرجال**، بيروت، 1988.
25. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، بيروت، 1405هـ.
26. الحسيني، علي بن عطية الحسيني، **الشام أعراسها وفضائل سكناها**، دمشق، 1997.
27. الحموي، ياقوت الحموي، معجم البلدان، بيروت، د.س.
28. الحنبلي المقدسي، محمد بن عبد الله بن عبد الواحد الحنبلي المقدسي، **الأحاديث المختارة**، مكة المكرمة، 1410 هـ.
29. الدارقطني، علي بن عمر، **العلل الواردة في الأحاديث النبوية**، الرياض، 1985.
30. الدمشقي، عبد الرحمن بن إبراهيم الدمشقي، **حدائق الإنعام في فضائل الشام**، دمشق، 1995.
31. الدهلوي، فخر الدين الدهلوي، **شرح سنن ابن ماجه**، كراتشي، د.س.

32. الديلمي، أبو شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه، **الفردوس بمأثور الخطاب**، بيروت، 1986.
33. الذهبي، محمد بن أحمد بن قايمان الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، بيروت، 1952.
34. الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، **الجرح والتعديل**، بيروت، 1952.
35. الربعي، علي بن محمد الربعي، **فضائل الشام ودمشق**، دمشق، 1950.
36. الزبيدي، محمد مرتضى، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج28، القاهرة، 1993.
37. السبكي، تقي الدين السبكي، **شفاء السقام في زيارة خير الأنام**، بيروت، د.س.
38. السخاوي، شمس الدين السخاوي، **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشهورة على الألسنة**، بيروت، 1979.
39. السمعاني، الحافظ أبو سعد السمعاني، فضائل الشام، دمشق، 1992.
40. السيوطي المنهاجي، محمد بن شمس الدين السيوطي المنهاجي، **إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى**، القاهرة، 1982.
41. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر أبو الفضل السيوطي، **تنوير الحوالك شرح موطأ مالك**، القاهرة، 1969.
42. الشيباني، احمد بن عمرو الشيباني (ابن أبي عاصم)، **الزهد**، القاهرة، 1408 هـ.
43. الطبراني، سليمان بن احمد الطبراني، **المعجم الكبير**، الموصل، 1983.
44. العجلوني، إسماعيل بن محمد العجلوني، **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على السنة الناس**، بيروت، 1405هـ.
45. العسلي، كامل جميل العسلي، **مخطوطات فضائل بيت المقدس**، عمانن 1984.
46. العظيم آبادي، محمد شمس الحص العظيم آبادي، **عون المعبود في شرح سنن أبي داود**، بيروت، 1415 هـ.
47. عنابسة، غالب عنابسة، ملاحظة حول أحاديث فضائل الشام، **الرسالة**، بيت بيرل، 1999، 267-281.
48. القرشي، عبد الله بن محمد بن أبي الدنيا، **الأولياء**، بيروت، 1413هـ.

49. القرطبي، محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لاحكام القرآن**، القاهرة، 1372هـ
50. القنوجي، صديق بن حسن، **أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان احوال العلوم**، بيروت، 1978.
51. الكتاني، محمد بن جعفر الكتاني، **الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب الستة المصنفة**، بيروت، 1986.
52. المتقي الهندي، علي بن حسام المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، بيروت، 1979.
53. المزي، يوسف بن الزكي المزي، **تهذيب الكمال**، بيروت، 1980.
54. المقدسي، شمس الدين المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، بيروت، 1906.
55. المقدسي، شهاب الدين المقدسي، **مثير الغرام إلى زيارة القدس والشام**، بيروت، 1994.
56. المقدسي، محمد بن احمد الحنبلي المقدسي، **الصارم المنكي في الرد على السبكي**، د.م، د.س.
57. المكناسي، مخطوطة، ابراهيم بن يحيى المكناسي، كتاب فيه فضائل بيت المقدس ويليها فضائل الشام، مخطوطة Tübingen MA VI 26.
58. المناوي، عبد الرؤوف المناوي، **التعاريف**، بيروت، 1410هـ
59. المناوي، عبد الرؤوف المناوي، **فيض القدير في شرح الجامع الصغير**، القاهرة، 1356هـ
60. المنيني، احمد بن علي المنيني، **الإعلام بفضائل الشام**، القدس، د.س.
61. مؤلف مجهول، مخطوطة فضائل الشام وفضائل مدنها وبيت المقدس وعسقلان وغزة والرملة وأريحا ونابلس وبيسان ودمشق وحمص وذكر الأنبياء المشهورين فيها وذكر الأنبياء المعروفين فيها، Tübingen MA VI no.26
62. مؤلف مجهول، مخطوطة، كتاب في فضائل بيت المقدس وفيه كتاب في فضائل الشام، مخطوطة كامبريدج، رقم Q.q 91.7
63. الهروي، علي بن أبي بكر الهروي، **الإشارات إلى معرفة الزيارات**، دمشق، 1953.

64. الهيثمي، علي بن أبي بكر الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، القاهرة، 1407هـ

65. A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islamic*, Chapel Hill (1975).
66. Canaan, T., *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, Jerusalem, 1927.
67. G. Le Strange, *Palestine Under the Muslims* London,1980.
68. I. Goldziher, "*Abdāl"* in: *EI²* , I Leiden, N. E (1960), pp. 94-95; and H.J.Kissling, pp. 49-50.
69. J. Sadan, "A Legal Opinion of a Muslim Jurist Regarding the Sanctity of Jerusalem", *IOS* 8 (1993), pp. 231-245.
70. J. Sadan, "Le Tombeau de Moïse à Jéricho et à Damas", *REI* 49 (1981), pp. 60-99.
71. Kister, M. J. "The Interpretatin of Dreams, an Unknown Manuscript of Ibn Qutaybah's 'Ibārat al- Ru'yā", *IOS* IV (1974), pp. 67-103.
72. L. Kinberg, Ibn Abī Al-Dunyā, *Morality in the Guise of Derams, A Critical Edition of Kitāb al- Manām.* With Introduction, Leiden, 1994, pp. 62-65.
73. Livne- Kafre O. "A Note on some Traditions of Fada'il al-Quds Literature", *JSAI* 14 (1991), pp. 71-83.
74. M. J. Kister, "Haddithu an bani israela wa-La Haraja" *IOS* 2 (1972), pp. 215-239.
75. M. J. Kister, "Sanctity Joint and Divided", *JSAI* 20 (1996), pp. 18-65.
76. M. J. Kister, "You Shall Only Set out for three Mosques" *Le Muséon* 82 (1969), pp. 196-173.
77. ש.ד. גויטיין, קדושתה של ארץ ישראל בחסידות המוסלמית, ידיעות החברה לחקירת א״י ועתיקותיה, 12 (1945), עמ׳ 120- 126.

Dr. Ghaleb Anabseh

Dirāsāt Muḍīʾa fī Ṣafaḥāt al-Turāth

Enlightening Studies on the Writings of Heritage

أكاديمية القاسمي (ج.م)

كلية أكاديمية للتربية

ص.ب. 124، باقة الغربية 30100

هاتف 972-4-6286600 فاكس 972-4-6383676

E-mail: qsma@qsm.ac.il website: www.qsm.ac.il