علم الدِّين المحيوى وقافيته الكبرى
في المديح والوصف
دراسة تحليلية

للدكتور/ نبيل محمد رشاد

أستاذ الدراسات الأدبية المساعد

بقسم اللغة العربية

بكلية التربية - جامعة عين شمس

مقدمة:

أقدِّم في هذه الدراسة عرضًا وتحليلًا لواحدة من عيون الأدب العربي في العصر الأيوبي، وهي قافيَّةُ علم الدين المحيوي في مديح الملك الصالح نجم الدين أيوب، ووصف احتفال المصريِّين بوفاء النيل، وبالقلعة والأبراج والمباني التي أُنْشِئَتْ بجزيرة الروضة عام ثمانية وثلاثين وستمائة من الهجرة النبوية الشريفة.

ولما كان الشاعر مجهولًا، غير معروف؛ لعدم استفاضة مؤرخي الآداب، وكَتَبَةِ تراجم الرِّجَال من القدماء في الحديث عنه، ولما كان النَّصُّ جديدًا يدرس لأول مرة ــ فيما أعتقد ــ جاءت مباحث هذه الدراسة على النحو التالي:

المبحث الأول: النص واهتمام العلماء القدامى به: وفي هذا المبحث أوردت نصَّ القافِيَّة كاملًا نقلًا عن كتابي: مختار ديوان علم الدين أيدمر المحيوي، الذي طبعته دار الكتب المصرية للمرة الأولى عام ١٩٣١م بتصحيح الشاعر أحمد نسيم، والانتصار لواسطة عقد الأمصار لابن دقماق، ولاختلاف رواية نص الانتصار في أكثر من موضع عن رواية النص في مختار الديوان، اهتممتُ بالموازنة بين الروايتين، فأثبتُّ ما ترجَّح لديَّ منهما في المتن، وأشرت إلى الرواية الأخرى في الهوامش؛ ليراجعها من يشاء من الأساتذة العلماء، ثم شرحتُ ما يغصُّ به النَّصُّ من غريب الألفاظ، وراعيت أن يكون جميع ما أشرح مما لم يقم الأستاذ/أحمد نسيم بشرحه في هوامش المختار؛ ليكون عملي هذا مكمِّلًا عمل الأستاذ/أحمد نسيم، ومضيفًا إليه، ثمَّ جَلَوتُ ما يقصد إليه الشاعر من دقيق المعاني، ثم تحدثت عن اعتناء مؤرخي الآداب وكتبة تراجم الرجال بهذا النص، ونقلهم ما استجادوه من أبياته في مصنفاتهم.

المبحث الثاني: الشاعر/علم الدين المحيوي، حياته، وتراثه الأدبي، وأثر ثقافته في شعره، وفي هذا المبحث تحدثت عن حياة الشاعر في كنف قاضي القضاة شمس الدين الجزري، وولده وزير الجزيرة محيي الدين الجزري، وفصَّلْتُ القول في آثاره: المفقود منها والمطبوع، وبيَّنْتُ أن ما بقي منه يفصح عما كان يأخذ به نفسه من ثقافة دينية ولغوية وأدبية وتاريخية واسعة، وختمته بالحديث عن أخطاء الشاعر في معانيه.

المبحث الثالث: الممدوح/الملك الصالح نجم الدين أيوب ونشاطه السياسي والحضاري، فتحدَّثت بإيجاز عن حياته، وأهم ما واجهه من عقبات عندما آل إليه حكم مصر، وشرحتُ كيف تغلَّب عليها، ثم تحدَّثتُ عما أنشأ بالقاهرة من مبانٍ إدارية وحربية وتعليمية، وختمت المبحث بالحديث عن صفاته وأخلاقه المحمودة والمرذولة، وعمَّا امتدحه به علم الدين المحيوي من محمود الخلال، وبيَّنت أن شاعرنا قد غضَّ الطرف عما كان يتسمُ به هذا السلطان من سيئ الطباع، فلم يُشِرْ إليه ولو بالتلميح.

المبحث الرابع: في البناءين الموضوعي والفني للنص، وبيَّنت فيه أن البناء الموضوعي لنص القافية ينهض على ثمانية أركان هي: وصف الروض في فصل الربيع، ووصف الخمر ووصف ساقيها، ثمَّ التَّخلُّص من الوصف إلى المديح، ومديح الملك الصالح نجم الدين أيوب، ووصف المقياس والأبراج التي أنشأها هذا السلطان بجزيرة الروضة، ووصف احتفالات المصريِّين بيوم التخليق، والمقارنة بين جود النهر المبارك، وجود الملك الصالح نجم الدين أيوب، والعودة إلى مديح السلطان ووصف قلعته.

وتحدثت في هذا المبحث ــ أيضًا ــ عن عناصر الإبداع الفني في هذا النص وعالجتُ منها تلك التي تتمثل في كثرة تشبيهاته واستعاراته في المقاطع الوصفية، وموسيقى الإطار الخارجي للنص، وموسيقاه الداخلية.

المبحث الأول
النَّصُّ واهتمام العلماء القدامى به

١ ــ النص:

القصيدة الأولى من مختار ديوان علم الدين أَيْدَمُر المُحْيَوِي، وهي:(*[1])

١ ــ الروضُ مُقْتَبِلُ الشَّبِيبَةِ مونِق([2]) .. خَضِلٌ يكادُ غَضَارَةً يَتَدَفَقُ

٢ ــ نَثَرَ النَّدَى فيه لآلِئَ عِقْدِهِ .. فالزَّهْرُ مُنْهُ مُتَوَّجٌ وَمُنَطَّقُ([3])

٣ ــ وارتاع مِنْ مَرِّ النسيم به ضحىً .. فغدتْ كمائِمُ زَهْرِهِ([4]) تتفتَّقُ

٤ ــ وسرى شعاعُ الشَّمْس فيه فالتقى .. منها ومنه سنا شموس تُشْرِقُ

٥ ــ والغصن ميَّاس القوام([5]) كأنه .. نشوانُ يُصْبِحُ بالنعيم ويَغْبُقُ([6])

٦ ــ والطير ينطقُ مُعْرِبًا عن شجوه .. فيكادُ يُفْهَمُ عنه ذاك المنطقُ([7])

٧ ــ غَرِدًا يُغَنِّي للغصونِ فتنثني .. طربًا جيوبُ الظِّلِّ منه تَشَقَّقُ([8])

٨ ــ والنَّهْرُ لَمَّا راح وهو مسلسلٌ .. لا يستطيعُ الرَّقصَ ظل يُصَفِّقُ

٩ ــ فَتَمَلَّ أيامَ الربيع([9]) فإنَّهَا .. ريحانَةُ الزمن التي تُسْتَنْشِقُ

10 وسلافة باكرتُهَا في فتيةٍ .. مِنْ مِثْلِهَا خُلُقٌ لهم وتَخَلُّقُ

11 قد عُتِّقَتْ حتى تناهَتْ جدّةً .. وكذَاكَ يصفو التِّبرُ حين يُحَرَّقُ

12 شَرِبَتْ كثافَتَها([10]) الدُّهُورُ فما تُرى .. في الكَأْسِ إلا حذوةٌ تَتَأَلَّقُ

13 يسعى بها ساقٍ يهيجُ به الهوى .. ويُرى سبيلَ العِشْقِ مَنْ لا يَعْشَقُ

14 تتنادَمُ الألحاظُ منه على سنا .. خَدٍّ تكادُ العينُ فيه تغرقُ

15 راقَ العيونَ غضارةً ونَضَارةً ∴ فهو الجديدُ، وَرَقَّ فهو مُعَتَّقُ

16 ورنا(١١) كما لمع الحسامُ المنْتَضَى ∴ ومشى كما اهْتَزّ القضيبُ المورِق

17 لا غَرْوَ أَنْ ثَمِلَتْ معاطِفُهُ(١٢) فما ∴ يَنْفَكُ في فيهِ الرَّحيقُ يُصَفَّقُ(١٣)

18 وَأَظَلَّهُ مِنْ فَرْعِهِ وجَبينِهِ ∴ ليلٌ تَأَلَّقَ فيه صبحٌ مُشْرِقُ

19 وكأنَّ مُقْلَتَهُ تُرَدِّدُ لفظةً ∴ لتقولَها لكنَّها لا تَنْطِقُ

20 فإذا العيونُ تجمَّعَتْ في وجهِهِ ∴ فاعلم بِأَنَّ قلوبَهَا تَتَفَرَّقُ

21 إيهٍ مديحي(١٤) لا خطاك قصيرةٌ ∴ يومَ الرِّهَانِ(١٥) ولا مجالُكَ ضَيِّقُ

22 هذا مقامُ الملك حيث تقولُ ما ∴ تَهْوَى وتُطْنِبُ كيف شِئْتَ فَتَصْدُقُ

23 في حيث لا شرفُ الصفاتِ بِمُعْوِزٍ(١٦) ∴ فِيه ولا بابُ المدائحِ مُغْلَقُ

24 ملكٌ يلوذُ الدينُ منه بمعْقِلٍ ∴ أَشِبٍ(١٧) سُطاهُ سورُهُ والخندَقُ

25 ظِلُّ الإلهِ على العبادِ وسِرُّهُ ∴ في الأرضِ والرُّكْنُ الشَّدِيدُ الأوثَقُ

26 مَنْ أَلْقَتِ الدُّنيا مقالِدَ أمرِها(١٨) ∴ بيديه وهو بها أحقُّ وأليقُ

27 ذو صورةٍ تُنْبِيكَ عنهُ أَنَّهُ ∴ مَلِكُ الملوكِ الحقُّ حين يُحَقَّقُ

28 لو أن سِرَّ المَلْكِ فيه مُخْتَفٍ ∴ قامتْ شَمَائِلُهُ بذلك تَنْطِقُ

29 هَدَأَتْ بسيرتِهِ الرَّعِيَّةُ واغْتَدَى ∴ قلبُ العدُوِّ من المهابَةِ يَخْفُقُ

30 فالدِّينُ بَعْدَ تَفَرُّقٍ مُتَجَمِّعٌ ∴ والكُفْرُ(١٩) بَعْدَ تَجَمُّعٍ مُتَفَرِّقُ

31 الصالحُ الملِكُ الذي أيَّامُهُ ∴ عِقْدٌ به جيدُ الزَّمَانِ مُطَوَّقُ

32 أبهى من القمرين أصبحَ للهُدَى ∴ نجمًا به فَلَكُ السَّعادَةِ مُشْرِقُ

33 عَرَفَ الرَّعِيَّةُ يَمْنَ دولَتِهِ(٢٠) التي ∴ فيهم تَأَكَّدَ عَهْدُهَا والمِوْثَقُ

34 جَمَعَتْ كما اقترحَ الرَّجَاءُ إلى الغِنَى ∴ أَمْنًا فقد رُزِقوا الذي لم يُرْزَقُوا

35 وتَعَرَّفُوا في النِّيلِ(٢١) مِنْ بَرَكَاتِهِ ∴ فَضْلَ المزيدِ كفاهُمُ ما أشفقوا

36 فاللهَ نحمدُ ثُمَّ أيوبَ الذي . أَمِنَ الغَنِيُّ به وأثرى المُمْلِقُ(٢٢)

37 بَطَلٌ تَهِيمُ عُدَاتُه(٢٣) بسنانه . عشقًا، وقَدُّ الرَّمْح مِمَّا يُعْشَقُ

38 فَتَضُمُّهُ ضَمَّ الحبيبِ قلوبُهَا . يوم الوغى، وهو العَدُوُّ والأزْرَقُ

39 آياتُ مُلْكِكَ مُعْجِزَاتٌ كُلُّه . ومدى اهتمامك غايةٌ لا تُلْحَقُ

40 شَيَّدْتَ أبنيةً تَرَكْتَ حديثَها .. مثلًا يُغَرِّبُ ذِكْرُهُ ويَشرقُ

41 مِنْ كلِّ شاهِقَةٍ تظلُّ تعجُّبًا . من هولِ مطلعِها الكواكِبُ تَشْهَقُ(٢٤)

42 لَبِسَ الرُّخَامَ مُلَوَّنًا فكأنَّهُ . روضٌ يُفَوِّفُهُ الرَّبيعُ المغْدِقُ(٢٥)

43 واختال في الذهب الصَّقيلِ سقوفُهُ .. فكأنه شفقُ الأصيلِ المُشْرِقُ(٢٦)

44 يا حُسْنَهَا والنيلُ مكتنِفٌ بها . كالسَّطْرِ مُشْتَمِلًا عليه المهْرَقُ(٢٧)

45 فكأنها طَرَفٌ إليه ناظِرٌ . وكأنه جفْنٌ عليه مُحْدِقُ(٢٨)

46 وافاه مصطفقًا(٢٩) عليه موجُهُ . فكأنما هو السرور مُصَفّقُ

47 وتجاذبتْ أيدي الرِّياحِ رداءَهُ . عنه فظلَّ رداؤُهُ يتمزَّقُ

48 وسرى النَّسيمُ وراءَهُنَّ برِفْقِهِ . فَرَفَا(٣٠) الذي غَدَتِ الرِّياحُ تُخَرِّقُ

49 تلك المنازلُ، لا حديثٌ يُفْتَرَى(٣١) .. مِمَّا سَمِعْتُ ولا العراقُ وجِلِّقُ

50 لِلَّهِ يومٌ كان فَضْلُكَ باهرًا . فيه ومنك جمالُهُ والرَّونَق

51 يومٌ تَجَلَّى الدَّهْرُ فيه بزِينَةٍ . لَمَّا غَدَا المقياسُ وهْوَ مُخَلَّقُ

52 هو ثالث العيدين(٣٢) إلا أنه . لِلَّهْوِ ليس على العبادَةِ يُطْلَقُ

53 جُمِعَتْ لمشْهَدِهِ خلائِقُ غادَرَتْ . فيه رَحِيبَ البَرِّ وَهْوَ مُضَيَّقُ

54 وعلى عُبَابِ البحرِ مِنْ سُبَّاحِهِ . أممٌ يَغَصُّ بها الفضاءُ ويُشرِّقُ

55 كادتْ تَبِينُ لهم على صفحاتِهِ . طُرُقٌ ولكن يَفْتُقُون ويَرْتُقُ

56 لم يمش مركوبٌ بهم فنفوسُهم . حثُّوا النَّجَاءَ(٣٣) كما تُحَثُّ الأَيْنُقُ

57 خَفَّتْ جُسُومُهُمُ لِفَرْطِ صَبَابَةٍ . هزَّتْ إليك فما خَشَوا أَنْ يَعْرَقُوا

58 متجردين عن المخيط لأنهم . حُجَّاجُ بيتِكَ غير أَنْ لم يَحْلِقُوا

59 طافوا به سَبْعًا على وَجَنَاتِهم(٣٤) . سعيًا وأرخى سِتْرَهُ فتعلَّقُوا

60 والنَّاسُ شاخصةٌ إليك عيونُهم . كلٌّ يُحَدِّدُ طَرْفَهُ ويُحَدِّقُ

61 ظَمِئَتْ نفوسُهُم إليك فلم يكدْ . صَدْرٌ يَقَرُّ بِهِ فؤادٌ شَيِّقُ(٣٥)

62 مُتَطَلِّعين كما تطلَّعَ صائِمٌ . ليرى هلالَ العيد ليلةَ يُرْمَقُ

63 حتى إذا قُضِيتْ مناسِكُ كعبةِ الـ .. مقياسِ وهي لكم عوائدُ سُبَّقُ

64 وشَكَرْتَ ربَّكَ في الزيادَةِ داعيًا . ولشاكِرِ النُّعْمَى المزيدُ مُحَقَّقُ(٣٦)

65 ومَدَدْتَ للتخليقِ أكرمَ راحَةٍ .. أضحى الخَلُوقُ بطِيبِها يَتَخَلَّقُ

66 أَقْبَلْتَ تَنْظُرُكَ العيونُ فتنثني . حسرى وتَلْحَظُكَ القلوبُ فَتُطْرِقُ

67 تمشي الهوينا قد عَلَتْكَ سكينةٌ . كادتْ قلوبُ القومِ منها تُصْعَقُ(٣٧)

68 مُتَتَوِّجًا تاجَ الجَلالَةِ لابسًا . حُلَلَ الوقارِ وأنت فيها ألْيَقُ

69 وقد انْتضَتْ يُمْنَى يديك مُهَنَّدًا(٣٨) .. عَضْبًا بروقُ النَّصْرِ منه تَبْرُقُ

70 حتى انتهيْتَ إلى مَقَرٍّ كرامةٍ . بالنَّيِّرَاتِ مزخرفٌ ومُنَمَّقُ

71 فَجَلَسْتَ حيث جَلَسْتَ منه تَزِينُهُ . شرفًا، فطاف بك الملوكُ وأحدقوا

72 كُلٌّ يَغُصُّ من المهابة طرفَهُ .. فتراه وهو لغيرِ فكرٍ مُطْرِقُ

73 والنيل مضطربُ الغوارِبِ(٣٩) مُزْبِدٌ . صبٌّ إليك فؤادُهُ مِتَشوِّقُ

74 لو يستطيعُ سعي فقبَّل رَاحةً .. هو في السَّمَاحِ بِخُلْقِها يَتَخَلَّقُ

75 فرأيتُ منك ومنه بَحْرَى رحمةٍ(٤٠) . يتباريان كلاهما يتدفَّقُ

76 فمنحْتَهم نظرًا وفِضْتَ عليهمُ . نِعَمًا فأنت بذا وذا تتصدَّقُ

77 أطعمتهم لمَّا سقى فعلَيكما . رزقُ العبادِ، كلاكما يُسْتَرْزَقُ

78 لكِنَّ بينكمـا علـى مـا فيكمـا ∴ من نسبةٍ في الجـودِ فرقًـا يفـرِقُ

79 تُحْصِي الأصـابع جـوده لحسـابها .. لكن حساب نَـدَاكَ لـيس يُحَقَّـقُ

80 ويَفِـيضُ ذا في كـلِّ عـامٍ مـرة .. وبحارُ جودِكَ كلَّ حينٍ تفْهَـقُ(٤١)

81 ويَخُصُّ ذا قومًا، وجودُك يسـتوي ∴ فيـه لـديك مغـرِّبٌ ومشـرِّقُ

82 ونـداك لا مَـنٌ يكـدِّرُهُ(٤٢)، وذا ∴ يمتن فهـو لأجـل ذاك مُرَنَّـقُ(٤٣)

83 لَّما غـدا المقيـاسُ مقسِـمَ رحمـةٍ ∴ يُحيـي الرَّعِيَّـةَ فيضُـها المتـدفقُ

84 أكْبَرَتَ أَنْ تعلـو الملابـسُ عِطْفَـهُ ∴ فكسـوتَهُ أنـوارَ شمـسٍ تُشْـرِقُ

85 أنشـأته خلقًـا جديـدًا مـا رأى ∴ راءٍ لـه شَـبَهًا ولا هـو يُخْلَـقُ

86 حـرم الخلافـة حلَّـهُ مِـنْ ربِّـهِ ∴ ملِـكٌ بمقلتـه الخلافـةُ تُرْمَـقُ

87 ذو مغنـيين(٤٤) فللتمنُّـع معقِـلٌ ∴ صـعب المـرام وللتمتُّـع جَوْسَـقُ

88 أخذ الوقار عـن المشـيب وزِيِّـهِ ∴ لكن عليـه مـن الشـبيبة رونـقُ

89 إيوانُ كسرى حيثُ شـئْتَ رأيْتـهُ ∴ منه وأدنى ما هنـاك خورنـقُ(٤٥)

90 حصـن تمـرَّد منعـةً لا مـاردٌ .. وعلا فعـزَّ منالُـهُ لا الأبْلَـقُ(٤٦)

91 ذُعِرَتْ به هوجُ الرِّياح فما جَـرَتْ ∴ في جَـوِّهِ إلا بقلـبٍ يَخْفُـقُ

92 وكأنما هو في التُّخُـوم مُلَجَّـجٌ(٤٧) ∴ وكأنمـا هـو في السـماءِ مُحَلِّـق

93 هذا الـذي أغنـى الملـوكَ بجـودِهِ ∴ مِنْ بَعْدِ ما حـاموا عليـه وحَلَّقُـوا

94 كم أعملـوا الآراءَ فيـه فـأمعنوا ∴ وتـأمَّلُوا نظـرًا إليـه فحَـدّقوا

95 هيهات جُزْتَ مدى الملوكِ إلى مدىً .. رجمُ الظنون(٤٨) إليـه لا يتْطـرَّقُ

96 بل مَـنْ يلـومُهُمُ إذا مـا قَصَّـرُوا ∴ أَمْ مَـنْ يُعَـنِّفُهُم إذا لَمْ يَلْحَقُـوا

97 إنْ عارضوا معـنى فإنـك مبـدعٌ ∴ وإذا اقتفَـوا أثـرًا فإنـك تَخْلُـقُ

98 أدْرَكْتَ بالتمكينِ مـا لم يُـدْرِكُوا ∴ ورُزِقْتَ بـالتوفيقِ مـا لم يُرْزَقُـوا

99 وبلغْـــتَ غـــايتَهم بـــأَوَّلِ وهْلَـــةٍ .. عفوًا فلـــيس بِمُنْكَـــرٍ أَنْ يُسْـــبَقُوا

100 ولأنـــت أبعـــدُ في المكـــارِمِ غايـــةً .. منْ أن يحيط بِكُنْهِ وَصْـــفِكَ مَنْطِـــقُ

101 فانقض وأَبْـــرم فالقضـــاءُ مُسَـــدِّدٌ .. والسَّعْدُ مُكْتَنِفٌ وأنتَ موفَّـــقُ(٤٩)

٢ ــ اهتمام علمائنا الأقدمين به:

ولقد لقي هذا النص من اهتمام علمائنا الأقدمين ما هو جدير به؛ حيث أورد صلاح الدين الصفدي (ت٧٦٤هـــ) منه اثنين وعشرين بيتًا في غضون ترجمته للشاعر في الوافي بالوفيات(٥٠)، وأورد محمد بن شاكر الكتبي (ت٧٦٤هـــ) سبعة عشر بيتًا من أوله في ثنايا ترجمته ــ أيضًا ــ للشاعر في فوات الوفيات(٥١)، وأورده كاملًا صارم الدين إبراهيم بن محمد بن أيدمر العلائي المعروف بابن دقماق المتوفى (٨٠٩هـــ) في الجزء الرابع من كتابه: الانتصار لواسطة عقد الأمصار، وذلك عند حديثه عن الملك الصالح نجم الدين أيوب وبنائه قلعة الجزيرة عام ثمانية وثلاثين وستمائة من الهجرة النبوية الشريفة.(٥٢)

أما علاء الدين الغزولي المتوفى (٨١٥هـــ) فقد اهتم بهذا النص في كتابه: مطالع البدور في منازل السرور؛ حيث أورد تسعة الأبيات الأولى منه في الباب السادس عشر من الكتاب؛ وهو الباب الخاص بما ورد في الروضات والبساتين من مأثور الشعر والنثر(٥٣)، ثم أورد تسعة الأبيات التي تلي هذه الأبيات التسعة الأولى في الفصل الخاص بمَنْ وصف الخمر من الشعراء الأعيان ، وهو الفصل الخامس من فصول الباب الثامن عشر الذي جعله فيما يستجلب بها من الأفراح(٥٤)، ثم أورد سبعين بيتًا أخرى من أبيات النص مما قاله الشاعر في مديح الملك الصالح نجم الدين أيوب، ووصف الآثار المعمارية التي بناها بجزيرة الروضة ــ أوردها الغزولي في الباب الحادي والعشرين من أبواب المطالع، وهو الباب الذي خصَّصه للحديث عن المجيدين من الشعراء.(٥٥)

وأورد شمس الدين النواجي المتوفى (٨٥٩هـــ) ثمانية أبيات من تسعة الأبيات

الخاصة بوصف الروض من مطلعها، وذلك في الباب الخامس والعشرين الخاص بالمطوَّلات والأراجيز والأزجال وما تتضمَّنُهُ من الزَّهْرِيَّات من أبواب كتابه حَلْبَةِ الكميت.([٥٦])

فهؤلاء خمسة أدباء من القرنين الثامن والتاسع الهجريَّيْن ممن احتفوا بهذه القصيدة القافِيَّة ونقلوها أو نقلوا ما استجادوه من أبياتها في مصنفاتهم.

المبحث الثاني
الشاعر ـ حياته وتراثه الأدبي وأثر ثقافته في شعره

هو علم الدين أيدمر بن عبد الله([٥٧]) المحيوي، لا ندري متى وُلِد؛ وذلك لأن كل من ترجموا له لم يذكروا السنة التي ولد فيها، ولا ندري متى مات؛ لأن الذين ترجموا له لم يشيروا إلى السنة التي مات فيها، وإن المرء ليعجب مع الدكتور أحمد أحمد بدوي من عدم توقف المؤرخين وكتبة التراجم لتسجيل هذين التاريخين، وتسجيل غيرهما من التواريخ المهمة في حياة هذه الشخصية الأدبية التي كانت ملء السمع والبصر في النصف الأول من القرن السابع الهجري بمصر والشام.([٥٨])

وكان علم الدين هذا عبدًا مملوكًا من عبيد شمس الدين محمد بن سعيد بن ندي الجزري القاضي الرئيس الذي كان من «أئمة عصره المشار إليهم»([٥٩]) والذي كان «يُعْتَمَدُ في المذاهب الشرعية على نهيه وأمره»([٦٠])، والذي فوَّض إليه السلطان السلجوقي معز الدين سنجر «النَّظَرَ في أمور دولته، وسلَّمَ إليه أَعِنَّةَ مملكته فقام بأعبائها، و لم يَشُذَّ عن ضبطه شيءٌ من أمورها».([٦١])

وتوفي القاضي الرئيس شمس الدين الجزري في عام ٦١٠هـ، وصَعَدَ جَدُّ ولده محيي الدين محمد من بعده فتبوأ منصب أبيه وهو النظر في أمور الجزيرة العمرية، ولما أخذ السلطان الكامل محمد بن السلطان الملك العادل دمشق، وعبر الفرات اجتمع بمحيي الدين محمد عدة مرات فأحبه، و«فاوض صاحب الجزيرة فيه وأضافه إليه»([٦٢])، وبهذا انتقل محيي الدين محمد بن محمد بن سعيد من خدمة

السلاجقة إلى خدمة الأيوبيِّين، وعندما أنشأ الملك الصالح نجم الدين أيوب بن السلطان الملك الكامل القلعة والأبراج والمباني بجزيرة الروضة عيَّن محيي الدين محمدًا هذا وزيرًا بها.

وكان مجلس الوزير محيي الدين يَغَصُّ بالعلماء والشعراء والكُتَّاب من مثل أثير الدين الأبهريّ (ت٦٦٣هـ) صاحب المؤلفات الجمَّة في المنطق والجدل من مثل: مغني الطلاب علي إيساغوجي، وشهاب الدين أبي شامة المقدسي (ت٦٦٥هـ) صاحب كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، وغيره من الكتب، وشرف الدين التيفاشي (ت٦٥١هـ) صاحب كتاب فصل الخطاب في مدارك الحواس الخمس لأولي الألباب، وابن سعيد المغربي صاحب المغرب في حلي المغرب.([٦٣])

وللوزير محيي الدين مؤلفات في آداب السياسة منها: كتاب معالم التدبير، وكتاب مراشد الملك، وكتاب ضوابط الملك، وكتاب وظائف الرئاسة، وكتاب التذكرة الملوكية.([٦٤])

في رحاب هذين العالمين؛ أعني شمس الدين الجزري وولده محيي الدين محمدًا عاش علم الدين أيدمر حياته، فكان يتنسَّمُ أريج الشريعة في غدوِّه ورواحه وهو في خدمة القاضي شمس الدين، وكان يتنسَّمُ أريج الآداب وهو في كنف الوزير محيي الدين.

وأعجب الوزير بما كان عليه مملوكه من علم وأدب فأعتقه، ولهذا تجد جُلَّ مَنْ ترجم لشاعرنا يذكر أنه «عتيق وزير الجزيرة»([٦٥])، وأنه «أيدمر المحيوي».([٦٦])

وانطلق لسان الشاعر يمدح سيِّده ويثني عليه في قصائد طنَّانة رنَّانة منها النونية التي يقول في أحد أبياتها:([٦٧])

شيئان مشتبهان في صُوَرَيْهما ∴ قمرُ السماء وَوَجْهُ محيي الدين

والقافيَّة الصغرى التي يقول في أحدِ أبياتها:([٦٨])

محمدٌ شمسُ الضحى بدرُ الغَسَق .·. محيي النَّدَى مفني النُّضَارَ والوَرِق

وقوله من موشحة:([٦٩])

أيا ند امايَ إنَّ بالي	بالي	فغرِّدُوا
صوتًا أنا عنه لانتقالي	قالي	فَرَدِّدُوا
في رتب المجدِ والمعالي	عالي	مُحَمَّدُ
دام له العِزُّ والنعيمُ	قاهِرْ مقتدِرا	يُعِزُّ إن شاء أو يُهِينُ

* * * * * *

طبتم وطابت لكم أصولُ صولوا		بها، وإن
شئتم على الدهر أن تطولوا	طولوا	فما، ومَنْ
وقطر جدواك إذ تُنِيلُ	نِيلُ	مدى الزَّمَنْ
وعرف ذكراكمُ نسيمُ	عاطِرْ إذا سرى	طاب به السَّهلُ والحزونُ

وكان لعلم الدين أيدمر من الآثار ما يلي:

١ ــ كتابٌ في فضلاء العصر الذين شُهِروا بمصر. يقول ابن سعيد المغربي: «ابتدأ بذكر ابن أبي الإصبع وقال في وصفه: هو أشهرُ من أن يُنَبَّهَ عليه، وأجلُّ من أن يُعَرَّفَ بالإشارة إليه، لا يُجَاذَبُ رداءُ فضله، ولا تدور العين في أصحابه على مثله، كبير شعراء عصره غير مدافع، وحامل لوائهم غير منازع، مبرز في حلبة العلوم الأدبية، حائز قصبات السبق في الأدوات الشعرية، وآداب الصناعة البديعية، وشعره أسير في الآفاق من مثل، وأوضح من نارٍ رُفِعَتْ للساري في ذروة جبل، سارت به الركبان، وتهادتْه البلدان، وله بالملوك صحبة وصلت أسبابهم بسببه، واختصاص بالملك الأشرف اختصاص ندماني جذيمة به، وليست لي به معرفة توقفني على حقائق شئونه، وتسلك سبيل الاطلاع على دقائق فنونه، ولم أزل ــ منذ عَزَمْتُ على ذكره، وأَرَدْتُ في هذا الكتاب إثبات شعره ــ متردِّدًا بين أن أكتفي بشهرة فضله وبين أن أقول فيه ما يقال في مثله حتى عَشَوْتُ إلى ضوء أدبه فاستدللت عليه

به»([٧٠]). وهذا الكتاب لم يصل إلينا، ولعله ضاع ضمن ما ضاع من ذخائر تراثنا.

٢ ــ مجموع أدبي أودع فيه ما راق له من لطيف الفكاهات، وبدائع البدائه، وسوائر الأمثال، ونوادر الحكماء، ورسائل الكُتَّاب، وقصائد الشعراء، وخطب البلغاء، ونصوص القرآن الكريم، وأحاديث النَّبِيِّ ﷺ؛ ليكون روضة غنَّاء يردِّد فيها وزير الجزيرة محيي الدين محمد بن محمد بن سعيد بن ندي طرفه، وها هو ذا يقول في تقدمة الكتاب:([٧١])

العبدُ أيدمُرٌ تطلَّب تحفةً ∴ تكسي القبول لسيِّدِ الأصحاب
فرأى أجلَّ هديةٍ تُهْدَى له ∴ ذوب النهى ونتائج الألباب
فأجال في روض القرائح فكره ∴ ثم انتقى منه لُبَابَ لُبَابِ
من طيب نادرة ولطف فكاهةٍ ∴ وبديع بادرةٍ وحسن خطابِ
وسوائر الأمثال قد وَشَّحْتُها ∴ فيه بمعجز سنة وكتابِ
والجد موصولًا بهزلٍ يُنْشِطُ الـ ∴ قاري ويُطْرِبُ أيَّما إطرابِ
ونوادر الحكماء والبلغاء والـ ∴ خطباء والشعراء والكُتَّابِ
وَجَمَعْتُ فيه إلى سلامَةِ رِقَّةِ الـ ∴ حَضَرِ اللطيفِ جزالةَ الأعرابِ
فأتاك كالحسناء قد لبست على الـ ∴ إثراء ثَوب نضارة وشباب
والروضةِ الغَنَّاءِ أهدتْ نَشْرَها .. ريحُ الشَّمالِ ضحىً غداةَ سَحَابِ

وللأسف لم يصل إلينا هذا المجموع الأدبي أيضًا، ولعله ضاع كما ضاع كتابه السالف الذكر.

٣ ــ ديوان شعره: لقد كان لهذا الشاعر ديوان شعري كبير عرضه بنفسه سنة ثلاث وأربعين وستمائة على الصاحب كمال الدين عمر بن هبة الله بن أبي جرادة المشهور بابن العديم عندما جاء هذا الأخير إلى مصر رسولًا إلى الملك الصالح نجم الدين أيوب من قبل صاحب حلب الناصر صلاح الدين يوسف بن محمد بن

غازي.([٧٢])

وتصفَّح ابن العديم الديوان فأعجبه، وأثنى على شاعرية علم الدين المحيوي([٧٣])، ولم يصل إلينا هذا الديوان كما لم يصل إلينا كتاباه السابقان، لكنَّ حظَّ ديوان صاحبنا كان أفضل من حظ تصانيفه؛ فلقد أبقت يد الحدثان منه مجموعًا يضم مختارات من شعره وموشحاته بعنوان: «مختار ديوان علم الدين أيدمر المحيوي» وهو من اختيار الوزير والكاتب والعالم المحدِّث الصاحب فتح الدين عبد الله بن محمد بن أحمد بن خالد بن نصر بن القيسراني المتوفى ٧٠٣هـ([٧٤])، وهو يضم خمس عشرة قصيدة، وسبع مقطوعات، وثلاث موشحات.

أما القصائد فمنها ست قصائد في مديح وزير الجزيرة محيي الدين الجزري، وثلاث قصائد في مديح السلطان الملك الكامل أبي المعالي محمد بن العادل أبي بكر محمد بن أيوب، وأربع قصائد في مديح الملك الصالح نجم الدين أيوب ابن السلطان الملك الكامل أبي المعالي محمد ابن السلطان الملك العادل أبي بكر محمد بن أيوب، وقصيدة واحدة في مديح الملك الناصر داود بن المعظم عيسى، ثم القصيدة الأخيرة التي عنوانها: «الوسيلة المشفَّعة في مناقب الخلفاء الأربعة أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي».

وأما الموشحات فكلها في المديح، اثنتان منها في مديح وزير الجزيرة محيي الدين الجزري، وواحدة في مديح فخر الدين يوسف بن صدر الدين شيخ الشيوخ بن حمّويه المتوفى ٦٤٧هـ.([٧٥])

والمقطوعات منها ثلاث مقطوعات في مديح وزير الجزيرة، وواحدة في مُغَنٍّ، وواحدة يصف فيها حمامًا أحمر العين والرجل، والسادسة يسأل فيها ملكًا على لسان إنسان مجهول، والسابعة الأخيرة في وصف الرياض والربيع.

ولقد طبعت دار الكتب المصرية هذا المختار للمرة الأولى عام ١٣٥٠هـ ـــ ١٩٣١م بتصحيح الشاعر العالم الأستاذ أحمد نسيم ـــ رحمه الله تعالى ـــ الذي

يتحدث عن عمله في هذا المختار فيقول: «ولقد بذلنا جهدًا ليس بالقليل في تصحيح هذا المختار لإشكال خطِّه، واعوجاج حروفه، وإهمال الكثير من كلماته، حتى كانت الكلمة الواحدة تستغرق وقتًا طويلًا لِنُقَلِّبَها على كل وجه يُحْتَمَلُ إعجامها به؛ لتستقِرَّ في مكانها بما يناسب المعنى والسياق، وفي هوامش الصفحات طائفة من هذه الكلمات أثبتناها لتكون مثالًا لنظائرها، مع شرح بعض الألفاظ التي يَعْسُرُ فهمها».([٧٦])

ويفصح ما تبقَّى من تراث علم الدين المحيوي الشعري عما كان يأخذ به نفسه من ثقافة واسعة، ومعارف متنوعة ما بين دينية، وأدبية، ولغوية، وتاريخية.

أ ــ وأول ما يلفت نظرنا عند قراءة هذا التراث ما يشي به من حفظ صاحبنا للقرآن الكريم حفظًا متقنًا، فلقد كان كثيرًا ما يضمِّن ألفاظ القرآن الكريم وعباراته في ثنايا كلامه كما يدل على ذلك قوله من قصيدة([٧٧]) في مديح نجم الدين أيوب:

ما زال حلمُكَ يُغْرِيهم بِجهلِهِمُ ∴ دهرًا، وماكُنْتَ بالواني ولا الوَكِلِ
ترجو العواقب تَثْنيهِم وتَرْجعُهم ∴ إليك رَعْيًا لعهد عنه لم تَحُلِ
حتى لو انّ لسان الدهر يُفصِحُ عَن .. قولٍ لقال: لقد أَوْسَعْتَ في المَهَلِ
تَثَبُّتًا ما ظننَّاه يكون لإنـــ ∴ سانٍ وقد خُلِقَ الإنْسَانُ من عَجَلِ

فإن قوله في الشطرة الثانية من البيت الرابع: «وقد خلق الإنسان من عجل» الأنبياء: ٣٧ مأخوذ من قوله تعالى: [﴿ خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ ۚ سَأُوْرِيكُمْ ءَايَٰتِى فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ ﴿٣٧﴾ ﴾] [الأنبياء:٣٧]

وكما في قوله في القصيدة نفسها:([٧٨])

والأرضُ قد أخذتْ للنَّاس زُخْرُفَهَا ∴ وازَّيَّنَتْ فهي في حَلْيٍ وفي حُلَلِ

ففي هذا البيت ضمَّن الشاعر جزءًا من الآية الرابعة والعشرين من آيات سورة يونس في ثنايا كلامه، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ

﴿ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [يونس: ٢٤].

وكما في قوله من قصيدة يمدح فيها الوزير محيي الدين الجزري ويهنئه بشهر الصوم:([٧٩])

وافاك شهرُ الصوم يُخْبِرُ أنَّهُ .. وافى بأيمن طائرٍ ميمونِ

ما زال يَمْحَقُ بَدْرَهُ شوقٌ إلى .. لُقْيَاكَ حتى عاد كالعُرْجُونِ

فإنَّ ثاني هذين البيتين حَلٌّ لقوله تعالى: ﴿وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾﴾ [يس:٣٩].

وكما في قوله من قصيدة يمدح فيها وزير الجزيرة أيضًا:([٨٠])

صَاح دَعْنَا من التَّغَزُّل واللهـــ .. ـــو وخُذْ في السَّمَاح وابني سعيدِ

الحليفَين حيث كانا، فكلٌّ .. منهما لائِذٌ بركنٍ شديدِ

فإن قوله: «فكل منهما لَائِذٌ بركن شديد» مأخوذ من قول الله ـــ تعالى ـــ على لسان سيدنا لوطٍ ﴿قَالَ لَوْ أَنَّ لِى بِكُمْ قُوَّةً أَوْ ءَاوِىٓ إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ ﴿٨٠﴾﴾ [هود:٨٠].

وكما في قوله من قصيدة «الوسيلة المشفَّعَة في مناقب الخلفاء الأربعة» في حقِّ سيدنا أبي بكر الصديق ﷺ:

مَنْ فَكَّ أعناقًا تُغَلَّلُ خشيةً .. لا نعمةٌ تُجْزَى لَهُنَّ ولا يَدُ([٨١])

فإنه مأخوذ مما ورد بسورة الليل في حقِّ الصِّدِّيق ﷺ وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ﴿١٩﴾ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٠﴾﴾ [الليل: ١٩، ٢٠].

وكما في قوله في القافيَّة موضوع هذه الدراسة موجِّهًا الحديث إلى الملك الصالح نجم الدين أيوب:

وَشَكَرْتَ ربَّك في الزيادة داعيًا .. ولِشَاكِرِ النُّعْمَى المزيدُ مُحَقَّقُ([٨٢])

فإن في قوله: «ولشاكر النعمى المزيد محقق» إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِى لَشَدِيدٌ ﴿٧﴾﴾ [إبراهيم:٧].

ب ــ وثاني ما يلفت نظري عند قراءة هذا التراث هو ما يشي به من عناية الشاعر بالحديث النبوي، والإقبال عليه ودرسه؛ فلقد عرفت بعض عبارات النبي ﷺ طريقها إلى نصوص هذا المختار من شعر الشاعر كما في قوله في مطلع إحدى مدائحه للملك الصالح نجم الدين أيوب:

نُصِرْتَ بالرُّعْبِ قبل البيضِ والأَسَلِ .·. وَلُطْفِ صُنْعٍ كَصُنْعِ اللهِ للرُّسُلِ(٨٣)

فإن قوله لممدوحه: «نُصِرْتَ بالرُّعْبِ» مأخوذ من الحديث النبوي الشريف الذي أخبرنا فيه الرسول ﷺ عن أنواع من الكرامات اختَّصَّهُ الله بها، و لم يعطها لأحد من الأنبياء الذين سبقوه؛ وهو ذلك الحديث الذي رواه الإمامان البخاري ومسلم ، وهو قوله ﷺ: «أُعْطِيتُ خمسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قبلي: نُصِرْتُ بالرعب مسيرة شهر، وجُعِلَتْ لي الأرض مسجدًا وطهورًا، فأيُّما رجلٍ من أمتي أدرَكَتْهُ الصلاة فليُصَلِّ، وأُحِلَّتْ لي المغانم، و لم تَحِلَّ لأَحدٍ قبلي، وأُعْطِيتُ الشفاعة، وكان النَّبيُّ يُبْعث إلى قومه خاصَّة، وبُعِثْت إلى النَّاس عامَّة».(٨٤)

وفي قصيدته: الوسيلة المشَفَّعَة يتحدث عن عمر بن الخطاب ﷺ فيقول:

ذاك المتوَّجُ تاجَ قولِ المصطفى .·. فيه وأيُّ صِفَاتِهِ تتعدّدُ.(٨٥)

وفيه إشارة إلى الحديث الشريف الذي أورده الإمام البخاري في صحيحه عن أبي هريرة ﷺ، وهو قوله ﷺ: «لقد كان فيما قبلكم من الأمم محدَّثون، فإن يك في أمَّتي أحدٌ فإنه عمر، زاد زكريا بن زائدة، عن سعد، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة قال: قال النَّبيُّ ﷺ: لقد كان فيمن كان قبلكم من بني إسرائيل رجالٌ يُكَلَّمُون من غير أن يكونوا أنبياء، فإن يكن من أمتي منهم أحدٌ فعمر».(٨٦)

ويتحدث في الوسيلة المشفَّعَة فيقول عن الإمام علي بن أبي طالب ــ كرَّم الله تعالى وجهه ورضي عنه ــ:

وغداة خيبر حين صبَّحَها الخميـ .·. سُ المِحْرُ يقدُمُهُ إليها أحمدُ(٨٧)

أعطاهُ رايَتَهُ وولَّى بارِئَ الـ عينين وهو وقد أتاه أرمد

والشاعر ها هنا يشير إلى الحديث النبوي الشريف الذي رواه الإمام البخاري ﷺ في مناقب الإمام علي بن أبي طالب في صحيحه، وهو أن رسول الله ﷺ قال: «لأعطينَّ الرَّاية غدًا رجلًا يفتح الله على يديه. قال: ــ أي سهل بن سعد راوي الحديث ــ: فبات الناس يدوكون ليلتهم ــ أي يتساءلون طول الليل ــ أيُّهم يعطاها؟ فلما أصبح الناس غدوا على رسول الله ﷺ كلهم يرجو أن يُعْطاها، فقال: أين عليّ ابن أبي طالب؟ فقالوا: يشتكي عينيه يا رسول الله، قال: فأرسلوا إليه فأتوني به، فلما جاء بصق في عينيه، ودعا له خيرًا، حتى كأن لم يكن به وجع، فأعطاه الراية، فقال عليٌّ: يا رسول الله، أقاتلهم حتى يكونوا مثلنا؟ فقال: انفذ على رسْلِك حتى تنزل بساحتهم، ثم ادْعُهُم إلى الإسلام، وأخبرهم بما يجب عليهم من حقِّ الله فيه، فوالله لأن يهدي الله بك رجلًا واحدًا خير لك من أن يكون لك حمر النَّعَم».(٨٨)

جـ ــ وثالث ما يلفت نظري عند قراءة هذا المختار أَنَّهُ يَغَصُّ بالغريب من ألفاظ اللغة، وفي هذا ما فيه من الدلالة على ثراء معجم الشاعر اللغوي، ومن ذلك قوله ــ على سبيل المثال ــ في مطلع الوسيلة المشفَّعَة:

كلٌّ من الخلفاء غيرُ مُحَلَّأٍ ∴ عن مورد الشَّرَفِ الذي لا يُورَدُ(٨٩)

واللفظ الغريب ها هنا هو «مُحَلَّأ»، أي مطرود، ومحبوس، أو ممنوع، وهو مأخوذ من تحلئة الإبل والماشية عن الماء. قال ابن منظور: «وحلَّأ الإبل والماشية عن الماء تحليئًا وتحلئة: طردها أو حبسها عن الورود، ومنعها أن ترده. قال الشاعر إسحاق بن إبراهيم الموصلي:

يا سرحة الماء قد سُدَّت مواردُهُ ∴ أما إليك سبيلٌ غيرُ مسدودِ

لحائمٍ حام حتى لا حوام به ∴ محلأ عن سبيل الماء مطرود«(٩٠)

وقوله في القصيدة نفسها في وصف أبي بكر الصديق:

وَصَلَتْ يداهُ جناحَ أحمدَ إذ غدا ∴ من قومِهِ حَرِدًا ليثربَ يَقْصِدُ(٩١)

واللفظ الغريب ها هنا هو قوله: «حَرِدًا»، واستخدام هذا اللفظ في هذا السياق دون غيره من ألفاظ اللغة يدل على براعة الشاعر، وثقافته اللغوية الواسعة؛ لأن الحرْد هو القصد، قال ابن منظور: «الحرْدُ: الجدُّ والقصدُ»(٩٢)، ومن معانيها ـــ أيضًا ـــ: المنع، والغيظ، والغضب، والتنحِّي، والانفراد، والاعتزال(٩٣)، وكلها معانٍ تصلح في هذا السياق؛ لأن النَّبِيَّ ﷺ كان جادًّا كل الجد في ذهابه إلى المدينة المنورة، والهجرة إليها، ولأنه ﷺ كان حزينًا أسيفًا على أن قومه لم يؤمنوا به، ولم يستجيبوا لما دعاهم إليه من الهدى والنور، وخيري الدنيا والآخرة، وكان ﷺ محبوسًا ممنوعًا من الخروج من مترله في ليلة هجرته ﷺ.

ومن الغريب ـــ أيضًا ـــ لفظة أسفع في قول شاعرنا من قصيدته في مديح الصالح نجم الدين أيوب وتهنئته بعيد الفطر:

الصالح الملكُ الذي أيَّامُهُ ∴ غُرَرٌ وكلُّ الدَّهرِ وجهٌ أَسْفَعُ(٩٤)

وقوله من قصيدة في مديح الملك الناصر صلاح الدين:

بوجه صلاح الدين ينصدعُ الدُّجى ∴ إذا ما بدا والليلُ أسودُ أسفعُ(٩٥)

وقوله في الحديث عن مناقب عمر بن الخطاب ڤ:

أمنيَّةُ الإسلام دعوةُ أحمدٍ ∴ للدِّين ينصره ويؤيِّدُ

بزغت به شمس الهدى وتدفَّقتْ ∴ نورًا ووجه الشِّرك أسفع أَرْبَدُ(٩٦)

واستخدام «أسفع» في هذه السياقات الشعرية يدل على تمكن الشاعر ومقدرته اللغوية الفائقة؛ فإن الأسفع هو الأسود الشاحب، ويطلق ـــ أيضًا ـــ: على الثور الوحشي الذي في خدَّيه سواد يضرب إلى الحمرة قليلًا(٩٧)، وعلى هذا فالشاعر في البيت الأول يشير إلى أن الأيام أو الحياة لقسوتها، وضغوطها الكثيرة على بني الإنسان تراها سوداء شاحبة، لكنها كانت بيضاء زاهية في عهد الملك الصالح نجم الدين أيوب؛ لأنها كانت أيام رخاء ورغد، وفي البيت الثاني، وفي النص الأخير يشبه الليل والشرك بالثور الوحشي الهائج الذي يخبط خبط عشواء، لا يدري مَنْ يصيب.

ومن الغريب ــ أيضًا ــ لفظة: «يُعَرِّدُ» التي استخدمها أكثر من مرة في أكثر من موضع من المختار كما في قوله في القصيدة المشفَّعة:([٩٨])

عصفتْ بأهل الدين ريحُ بليَّةٍ .. كادت قناتُهُمُ لها تتأوَّدُ

إذ شقت العرب العصا وتقطعوا .. شِيَعًا تَضِلُّ عن الهدى وتُعَرِّدُ

وقوله من القصيدة نفسها:([٩٩])

حامي حمى الإسلام جُنَّةُ أحمد .. دون المكاره ليس عنه يُعَرِّدُ

والتعريد هو الفرار، والاستبعاد، وهو ــ أيضًا ــ الارتفاع([١٠٠])، وواضح أن الشاعر في قوله: «تَضِلُّ عن الهدى وتُعَرِّدُ» كان يقصد: تَضِلُّ عن الهدى وتبتعد، وأنه في قوله: «دون المكاره ليس عنه يعرِّدُ» كان يقصد أن الإمام عليّ ﷺ كان لرسول الله ﷺ وللدين الإسلامي درعًا يقيهما في مواقف الشدة والبأس لا يتحول عنهما ولا يبتعد.

د ــ ومما يلفت نظري ــ أيضًا ــ: عند قراءة شعر هذا الشاعر ما يشي به من اتِّساع ثقافته الأدبية؛ ذلك الاتِّساع الذي تُؤكِّده الأدلة الآتية:

أولًا: ولوعه بمعارضة الشعراء الكبار، حيث عارض قصيدة كمال الدين بن النَّبيه التي امتدح بها الخليفة الرابع والثلاثين من خلفاء بني العباس بالعراق الناصر لدين الله أحمد التي مطلعها:([١٠١])

بغدادُ مَكَّنَّا وأحمدُ أحمدُ .. حجُّوا إلى تلك المناسِكِ واسجدُوا

إذ نسج على منوالها قصيدة في مديح الملك الكامل ابن الملك العادل أبي بكر محمد بن أيوب، وذِكْرِ أيام دمياط، وقَصْدِ الفرنج لها، وظفره بهم، ومطلعها:([١٠٢])

يَدُكَ العَلِيَّةُ ليس يعلوها يَدُ .. ولك الورى خَوَلٌ وأنت السَّيِّدُ

وعارض موشحة ابن زهر الحفيد التي أولها:

أيُّها السَّاقي إليك المشتكى .. قد([١٠٣]) دعوناك وإن لم تَسْمَع([١٠٤])

بموشحة امتدح فيها الصاحب محيي الدين محمد بن محمد بن سعيد، وهنَّأه بعيد

الفطر أوَّلُها:

عهد البينُ إلى عيني البكا ∴ ثُمَّ أوصاها بأن لا تهجعِي([١٠٥])

وامتدح الشاعر مولاه محيي الدين محمدًا بموشحة أخرى مطلعها:

بات وسُمَّارُه النجومُ ساهر فمن ترى علَّمَكِ النّومَ يا جفونُ

عارض بها الموشح الذي أوله:([١٠٦])

زارك من نحوه النسيمُ عاطر مُخَبِّرًا أنَّ اللقا في غدٍ يكونُ

ثانيًا: عرف عددٌ من نصوص شعرنا الجاهلي طريقه إلى النص الشعري المحيوي، ففي إحدى قصائده في مديح الملك الصالح نجم الدين أيوب، يتحدث الشاعر عن أولئك الذين تنازعوا مع ممدوحه على الملك، وحاولوا إبعاده عن حكم مصر قائلًا:([١٠٧])

أَهْمَلْتَهُم فإذا بالقوم قد رتعوا ∴ وحاولوا نَقْلَ مُلْكٍ غيرِ منتقلِ
وحَدَّثَتْهُمْ نفوسٌ ما نَصَحْنَ لهم ∴ مُنَى أحاديثَ مَنْ يسمعْ لها يَخِلِ
فجاذبوك رداءً أنت وارِثُهُ ∴ بسُنَّةِ السَّيْفِ عن آبائِكَ الأُوَلِ
هيهات هيهات ما كانوا بكيدهمُ ∴ لينقضوا مبرم الأحكام في الأزلِ
هل يسلبون إياب الشمس بهجتها ∴ ويصرفون عباب العارض الهطلِ
أم يحسدون نجوم الأفق رفعتها ∴ فيرفعوا التُّرْب كي يعلو على زحل
قضية ذَكَّرَتْنِي إذ سَمِعْتُ بِهَا .. ما قيل في الصخرة الصمَّاءِ والوعلِ

ففي البيت الأخير من هذه الأبيات لا يشير الشاعر إلى قول الأعشى الكبير ميمون بن قيس:

كناطح صخرةً يومًا لِيَفْلِقَهَا ∴ فلم يَضِرْهَا وأوهى قَرْنَهُ الوَعِلُ

وحسب، وإنما يشير أيضًا إلى أن ما فعله أعداء الملك الصالح نجم الدين أيوب يشبه في طريقته من المخادعة والمخاتلة طريقة يزيد بن مُسْهِر أبي ثابت الشيباني في الخداع والمكر([١٠٨])، نفهم هذا من قول الأعشى في الأبيات التي تسبق هذا البيت وهي:([١٠٩])

أبلغ يزيـــدَ بـــني شـــيبانَ مَأْلُكـــةً ∴ أبا تُبَيْـــتٍ أمـــا تَنْفَـــكُّ تَأْتَكِـــلُ
ألست منتهيًا عـــن نحـــت أَثْلَتنـــا ∴ ولست ضَائِرَهَا ما أَطَّـــت الإِبـــلُ
تُغْرِي بنا رهطَ مســـعودٍ وإخوتِـــهِ ∴ عند اللقـــاء فَتُـــرْدِي ثم تَعْتَـــزِلُ
لأعَرِفَنَّـــكَ إنْ جَـــدَّ الـــنَّفِيرُ بنـــا ∴ وشبَّت الحربُ بالطُّوَّافِ واحتَملوا
كناطح صـــخرة يومًـــا ليفلِقَهَـــا ∴ فلم يَضِرْهَا وأوهى قَرْنَـــهُ الوَعِـــلُ

وعرف شعر صريع الغواني مسلم بن الوليد الأنصاري (ت٢٠٨هـ)، وشعر أبي الطَّيِّب المتنبي سبيلهما إلى نصوص شعر علم الدين، ففي مختتم اللامية السالفة الذكر التي أشار فيها إلى قول الأعشى: كناطح صخرةً، يزهو شاعرنا بمدحته فيقول مُوَجِّهًا حديثه إلى الملك:([١١٠])

فَدُمْ تَدُمْ بهجـــةُ الـــدنيا فإنـــك ذا ∴ خيرُ الملوك وهذي خـــيرةُ الـــدُّول
واسْتَجْلِ بِكْرًا متى تُجْلَى لديك وقد ∴ طالت لديَّ على أترابهـــا الطُـــوَلِ
جاءتك مـــن قِبَـــلِ الأيـــام مثنيـــةً ∴ على علاك وإن جاءتك من قِبَلِـــي
عذراء ينشط راويهـــا ويظهـــر في .. ذوي البلاغة منـــها قُـــرَّةُ الخَجَـــلِ
فلو رأى مســـلم أعجازهـــا لغـــدا ∴ عن مذهب الشعر يبدي رأي معْتَزِلِ
وقال مـــن ربقـــة الآداب منخلعًـــا ∴ أُجْرِرْتُ حبلَ خليعٍ في الصَّبَا غَـــزِلِ
ولو أبو الطيب الكـــوفي أُسْـــمِعَهَا ∴ لقال لي قـــول لاعٍّـــيٍّ ولا خَطِـــلِ
أجبت دار القـــوافي وهـــي آهلـــةٌ ∴ لَّما أَجَبْتَ وما الدَّاعي سوى طلـــلِ

ففي هذا المقطع الختامي من القصيدة يستدعي شاعرنا اسمي الشاعرين مسلم ابن الوليد، وأبي الطيب المتنبي، ويعقد مقارنة بين لاميَّتِهِ هذه، ولامية مسلم في مديح يزيد بن مزيد الشيباني التي مطلعها:([١١١])

أُجْرِرْتُ حبلَ خليعٍ في الصِّبَا غَزِلِ ∴ وشَّمَرَتْ هِمَمُ العُذَّالِ في العَذَلِ

ولامية أبي الطيب المتنبي في مديح سيف الدولة الحمداني التي مطلعها:([١١٢])

أجاب دمعي وما الدَّاعي سوى طَلَلٍ .·. دعا فلبَّاهُ قبل الرَّكْبِ والإِبِلِ

ويخرج من هذه المقارنة بنتيجة مفادها تفضيل لاميته في مديح الملك الصالح نجم الدين أيوب على هاتين اللاميَّتين، واعتراف مسلمْ وأبي الطِّيب كليهما له بقصور باعيهما في المديح، وعدم بلوغهما فيه شأوه.

ثالثًا: وثالث الأدلة التي تشي باتساع ثقافة شاعرنا الأدبية هو استدعاؤه شخصيَّات التاريخ العربي الإسلامي للتعبير بها، أو للتعبير عنها([113])، ففي نونيَّتِهِ التي مدح بها وزير الجزيرة يثني على فضائله فيقول:([114])

في أيِّ مكرَمَةٍ يُقَاسُ و لم يَزَلْ .. في كلِّ مكْرَمَةٍ عديمَ قرينِ

في جودِهِ السّفاحِ أم في عزمِهِ الـــ .·. منصورِ أم في غيبه المأمونِ

فها أنت ذا ترى أن الشاعر قد استدعى في هذا النص أسماء ثلاثة من خلفاء بني العباس، وهم: السَّفَّاح، والمنصور، والمأمون لا ليعبِّر عنهم، ولكن ليعبِّر بهم؛ لأن الشاعر يريد أن يقول: إن ممدوحي عديم القرين؛ لأن جوده هو السَّفَّاح، أي المسفوح المنسكب من شدة كرمه، وكثرة عطائه، ولأن عزمه هو المنصور، أي المنتصر دائمًا في كل ما يخوض من الحروب والمعارك، ولأنه مأمون الغيبة، لا يخوض في عرض أحدٍ، ومن ثَمَّ يتبيَّن أنه لا يريد الإشارة إلى هؤلاء الخلفاء، أو الحديث عنهم، وإنما يريد الحديث بهم.

ويدعو الشاعر لممدوحه في إحدى قصائده قائلًا:([115])

وهب الله عمر نوح لمولا .·. ي فإن لم يكن فعمرَ لبيد

إن صاحبنا يرجو لمولاه طول العمر مثلما طال عمر نبي الله نوح ﷺ، أو على الأقل مثلما طال عمر لبيد بن ربيعة العامري الذي عاش مائة وخمسين عامًا، قضى نصفها في الجاهلية، ونصفها الآخر في الإسلام.([116])

بقي أن أختتم هذا المبحث ببعض ما وقع فيه الشاعر من أخطاء في معانيه، ومن ذلك ـــ على سبيل المثال ـــ قوله عند حديثه عن موقف أبي بكر الصِّدِّيق في يوم

السقيفة:

وتداركَ الإسلامَ إذْ زلَّت به ∴ قدماه حين قضى النَّبِيُّ مُحَمَّدُ([117])

وفي يقيني أن الشاعر كان يريد أن يقول: وتدارك المسلمين إذْ زَلَّتْ بهم أقدامُهم من هول ما أصابهم من المصيبة بالتحاق النبي ﷺ بالرفيق الأعلى، لكنه خانه التوفيق فقال: وتدارك الإسلام إذ زلَّتْ به قدماه.

وعند حديثه عن الفاروق عمر قال:

نَفَحَ الصليبَ وعابديه بسطوةٍ ∴ سلَّت نظامَ عقودِهم فتبدَّدوا([118])

ولو قال: لفح الصَّليبَ لكان عندي أجمل وأليق؛ لأن غالب استعمال النَّفح للعطر، وغالب استعمال اللَّفح للنار.([119])

المبحث الثالث

الممدوح/الملك الصالح نجم الدين أيوب ونشاطه السياسي والحضاري

١ ــ الملك الصالح نجم الدين أيوب هو: «السلطان الملك الصالح نجم الدين أيوب ابن السلطان الملك الكامل ناصر الدين محمد ابن السلطان الملك العادل سيف الدين أبي بكر ابن الأمير نجم الدين أيوب بن شادي»([120])، ولد بالقاهرة سنة ٦٠٣هـ([121])، وتُوُفِّي بالمنصورة عام ٦٤٧هـ([122])، ومعنى هذا أنه قضى على مسرح الحياة أربعة وأربعين عامًا، وهي مُدَّةٌ قصيرة حقًّا، لكنها ــ فيما أحسب ــ كانت عريضة بما قضى فيها على ما نشب من نزاعات بين ذوي القربى من أبناء البيت الأيوبي على حكم مصر، وبما حقَّق فيها من استعدادات لدحر الصليبيِّين الذين استولوا على دمياط عام ٦٤٧هـ، وبما أنشأ من مبانٍ وقلاع وأبراج وغير ذلك من مظاهر العمران في ربوع البلاد.

تولَّى الملك الصالح نجم الدين أيوب حكم مصر «في يوم الاثنين الخامس والعشرين من ذي الحجة سنة سبع وثلاثين وستمائة»([123])، وكان يبلغ من السِّنِّ يومها أربعة وثلاثين عامًا، وواجه في بداية حكمه صعوبات جمَّة كان أولها عدم ميل الأمير عز الدين أيبك الأسمر إليه، وميله إلى أن يتقلَّد عماد الدين إسماعيل صاحب

دمشق حكم مصر، ولقد قام نجم الدين أيوب بالقبض على عزِّ الدين أيبك الأسمر الأشرفي هذا، وعلى سائر المماليك الأشرفية([124]) بعد تأكدِهِ من أنهم «يريدون الوثوب عليه»([125])، يقول المقريزي: «وصار السلطان كلما قبض على أمير أعطى خبزه لمملوكٍ من مماليكه وقدَّمه، فبقي معظم أمراء الدولة مماليكه، لثقته بهم، واعتماده عليهم؛ فتمكن أمره، وقوي جأشه»([126])، وبهذا التمكُّن، وبهذه القوة استطاع اعتقال أخيه الأصغر السلطان الملك العادل الصغير أبي بكر، وعَزْلِهِ عن حكم مصر؛ لأنه كان حَدَثًا صغير السِّنِّ، ولأنه كان قد «شره في اللّعب، وأكثر من تقديم الصبيان، والمساخر([127])، وأهل اللهو»([128])، مما أغضب الأمراء، والعلماء، والفقهاء، وأهل الرأي في مصر.

وبهذه القوة، وهذا التمكن ــ أيضًا ــ استطاع هذا السلطان ــ أيضًا ــ القضاء على الحلف المناهض لحكمه بالشام، ذلك الحِلف الذي كان يتكوَّن من: عمه الصالح إسماعيل صاحب دمشق، والناصر داود بن عيسى صاحب الكرَك، والمنصور إبراهيم صاحب حمص، والصليبيين الذين قبلوا الانضمام لهذا الحلف بعد أن منحهم الصالح إسماعيل قلعة صفد وبلادها، وقلعة الشَّقيف وبلادها، ومناصفة صيدا، وطبرية وأعمالها، وجبل عاملة، وسائر بلاد السَّاحل، ووعدهم «بأنه إذا ملك مصر أعطاهم بعضها»([129]). أقول: استطاع نجم الدين أيوب القضاء على هذا الحلف المشئوم بعد أن شَنَّ عليه عِدَّة هجمات، وضربات متتالية، وأسر من الفرنج وجند الشام عددًا كبيرًا.

وبهذه القوة، وبهذا التمكُّن ــ أيضًا ــ استطاع هذا السلطان، وهو في مرض الموت أن يسير من حمص إلى مصر، وأن ينزل بأشموم طنَّاح؛ ليكون على مقربة من مسرح الأحداث إن هجم الصليبيون على دمياط، وشحن دمياط بالذخائر، وتأكَّد من سلامة الشَّواني ــ السفن الحربية ــ واستعدادها للقتال([130])، وكادت الحرب أن تنتهي بدحر الصليبيِّين لولا تقهقر قائد الجيش فخر الدين بن الشيخ وهروبه من مواجهة الفرنج بعد ما رأى من بأس الملك الفرنسي، وكثرة من معه من الجند

والعتاد، ولقد هرب ــ أيضًا ــ أهل دمياط عندما رأوا ضعف المماليك، وزاد الطين بلَّة ما أشيع عن مرض السلطان، فلقد كان لهذه الشائعة أثر سلبي على نفوس المصريِّين وجند المماليك، حيث رأى هؤلاء الجند أن السلطان مشغول عنهم بمرضه، وأنه أصبح على حالة من الوهن والضعف تحول بينه وبين معاقبتهم، لكن الصالح نجم الدين أيوب عندما وصلت إليه أنباء هزيمة جيشه واستيلاء الفرنج على دمياط غضب غضبًا شديدًا، وبطش بقادة الجيش، واستأنف التعبئة العامة للقتال.([١٣١])

٢ ــ ويقودنا هذا الحديث إلى الحديث عما سجلته صحائف التاريخ عن صفات هذا السلطان، فلقد أثنى عليه غير واحدٍ من المؤرخين. قال ابن واصل الحموي: «كان مهيبًا، عزيز النفس، عفيفًا، طاهر اللسان والذيل، لا يرى الهزل ولا العبث، شديد الوقار كثير الصمت،...، وكان كثير الباه بجواريه فقط، ... وكان يحبُّ أهل الفضل والدين، وما كان له ميلٌ إلى مطالعة الكتب، وكان كثير العزلة والانفراد، وله نهمة باللعب بالصوالجة، وفي إنشاء الأبنية العظيمة الفاخرة».([١٣٢])

ويتفق سبط ابن الجوزي، والقطب اليونيني مع ابن واصل الحموي في وصف ما كان عليه السلطان الملك الصالح نجم الدين أيوب من الهيبة، ويدلِّل ابن واصل على مدى ما وصلت إليه هيبة هذا السلطان بأن مماليكه «مع فرط جبروتهم وسطوتهم كانوا أبلغ مَنْ يعظِّم هيبته، كان إذا خرج وشاهدوا صورته يرعدون خوفًا منه».([١٣٣])

ويدلِّل صاحب مرآة الزمان على هذه الهيبة بقول جماعة من أمرائه: «والله ما نقعد على بابه إلا ونقول من ها هنا نحمل إلى الحبوس».([١٣٤])

ويدلِّل القطب اليونيني على هذه الهيبة بقوله: «كان كثير التَّخيُّل والغضب والمؤاخذة على الذنب الصغير، والمعاقبة على الوهم، لا يُقيل عثرة، ولا يَقْبَلُ معذرة، ولا يرعى سالف خدمة، والسيئة عنده لا تُغْفَر، والتوسُّل إليه لا يُقْبَل، والشفائع لديه لا تؤثر، فلا يزداد بهذه الأمور التي تَسُلُّ سخائم الصدور إلا انتقامًا، وكان ملكًا جبارًا متكبرًا، شديد السطوة، كثير التجبُّر والتَّعاظم على أصحابه وندمائه

وخواصِّه».([١٣٥])

ولقد وصف علم الدين المحيوي هيبة هذا السلطان فقال يصف مجلسه في يوم التحليق:

فجلَسْتَ حيثُ جَلَسْتَ منه تزَيِنُهُ ∴ شرفًا فطاف بك الملوكُ وأحدقوا
كُلٌّ يَغُضُّ من المهابة طَرْفَهُ ∴ فتراهُ وهو لغيرِ فِكْرٍ مُطْرِقُ

وقال:

هدأتْ بسيرتِهِ الرَّعيَّةُ واغتدى ∴ قلبُ العدوِّ مِنَ المهابة يَخْفُقُ

ويذكر القطب اليونيني ــ أيضًا ــ أن الملك الصالح نجم الدين أيوب «كانت همته عالية جدًا، وآماله بعيدة، ونفسه تحدِّثه بالاستيلاء على الدنيا بأسرها، والتَّغلُّب عليها وانتزاعها من يد ملوكها، حتى لقد حدَّثته نفسه بالاستيلاء على بغداد والعراق، وكان لا يمكِّن القويّ من الضعيف، ويُنْصِفُ المشروف من الشريف».([١٣٦])

وفي علو همة هذا السلطان يقول علم الدين المحيوي في الحديث عن الفرق بينه وبين إخوته وأبناء أعمامه، وسائر الملوك:

أَدْرَكْتَ بالتمكين ما لم يُدْرِكُوا ∴ ورُزِقْتَ بالتوفيق ما لم يُرْزَقُوا
وَبَلَغْتَ غايَتَهُمْ بأوَّل وهلَةٍ ∴ عفوًا فليس بمُنْكَرٍ أنْ يُسْبَقُوا
ولأنت أبعدُ في المكارم غايةً ∴ من أن يُحيطَ بِكُنْهِ وصفِكِ منطِقُ

وفي وصف وقاره الذي يشير إليه ابن واصل يقول علم الدين المحيوي:

تمشي الهوينا قد عَلَتْكَ سكينةٌ ∴ كادتْ قلوبُ القومِ منها تُصْعَقُ
مُتَتَوِّجًا تاجَ الجَلالَةِ لابسًا ∴ حُلَلَ الوقارِ وأنت فيها أَلْيَقُ

ويقول في وصف عدله في القصيدة العينيَّة:

لَبِست بِهِ الدُّنيا رداءً مُعْلَمًا ∴ بالعدلِ لا يَبْلَى ولا هي تَخْلَعُ

ويفتتح القصيدة الميميَّة قائلًا له:

قَضَتْ لك الشيمتان: العدلُ والكرمُ ∴ أن تخضع الأُمَّتَان: العُرْبُ والعجمُ

ومن غريب ما قيل في صفات الملك الصالح نجم الدين أيوب أنه «لم يكن في خُلُقِهِ الميل لأحدٍ من أصحابه، ولا أهله، ولا أولاده، ولا المحبة لهم، ولا الحُنوُّ عليهم على ما جرت به العادة».([137])

وهو عند ابن تغري بردي «أعظم ملوك بني أيوب وأجلُّهم، وأحسنهم رأيًا وتدبيرًا، ومهابة وشجاعة، وسؤددًا بعد السلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب، وهو أخو جدِّه الملك العادل أبي بكر بن أيوب، ولو لم يكن من محاسنه إلا تجلُّده على مقابلة العدوّ بالمنصورة، وهو بتلك الأمراض المزمنة المذكورة، وموتُهُ على الجهاد، والذّبِّ عن المسلمين ــ والله يرحمه ــ ما كان أصبره وأغزر مروءته».([138])

ولقد امتدح علم الدين المحيوي هذا السلطان في قافيَّته بحمايته للدِّين، وذَبِّه عن حياض المسلمين، فقال:

مَلِكٌ يلوذُ الدِّينُ منه بِمَعْقِلٍ ∴ أَشِبٍ سُطَاه سورُهُ والخندقُ

وقال:

فالدِّينُ بعد تفرُّقٍ مُتَجَمِّعٌ ∴ والكفر بعد تجمُّعٍ مُتَفَرِّقُ

٣ ــ جهوده في مجال التعمير وبناء الدولة:

مرَّ بنا آنفًا ما قاله ابن واصل الحموي عن اعتناء الملك الصالح نجم الدين أيوب بإنشاء الأبنية العظيمة الفخمة، ومن هذه الأبنية:

أولًا ــ قلعة الروضة:

ولقلعة الروضة هذه أسماء كثيرة في كتب التاريخ؛ نذكر منها اسمها المشهور قلعة الروضة، وهي ــ أيضًا ــ: قلعة الجزيرة، وقلعة المقياس، والقلعة الصالحية، وقد ابتدأ السلطان بناءها في سنة ثمانٍ وثلاثين وستمائة([١٣٩])، وقد تمَّ بناؤها عام واحدٍ وأربعين وستمائة، وهي تضم مجموعة القصور التي أنشأها السلطان لتكون سكنًا له ولأهله، ومجموعة الدور التي جعلها مسكنًا خاصًّا لمماليكه، وإذا عَرَفْتَ أن عدد مماليكه كان يربو على ثمانمائة مملوك علمت إلى أيِّ مدى كانت مساحة هذه القلعة واسعة، وكانت دورها كثيرة، وبنى بهذه القلعة مسجدًا جامعًا، وستين برجًا، وأنفق عليها أموالًا طائلة، ويذكر المقريزي أن السلطان كان يباشر بناءها بنفسه، يقول المقريزي: «فصارت تُدْهِشُ من كثرة زخرفها، وتُحيِّرُ الناظر إليها من حسن سقوفها المزيَّنَة، وبديع رخامها».([١٤٠])

ويصف لنا ابن سعيد هذه القلعة وصفًا خارجيًّا في أبيات من شعره، فيقول:([١٤١])

تأمَّلْ لحُسْنِ الصالحيَّةِ إذْ بَدَتْ ∴ وأبراجها مثل النجوم تلالا
وللقلعة الغراء كالبدر طالعًا ∴ تفرج صدر الماء عنه هلالا
ووافى إليها النِّيلُ من بعد غايةٍ .. كما زار معشوقٌ يروم وصالا
وعانقها من فرطِ شوقٍ لحُسْنِها ∴ فَمَدَّ يمينًا نحوها وشِمَالا
جرى قادمًا بالسَّعدِ فاختطَّ حولها ∴ من السَّعْدِ أعلامًا فزاد دلالا

ويصف لنا ما بداخل أسوارها في قطعة نثرية جميلة فيقول: «وفي داخله من الدور السلطانية ما ارتفعت إليه همة بانيها، وهو من أعظم السلاطين همَّة في البناء، وأَبْصَرْتُ في هذه الجزيرة إيوانًا لجلوسه لم تر عيني مثاله، ولا أَقَدِّرُ ما أُنْفِقَ عليه،

وفيه من صفائح الذهب، والرخام الأبنوسي والكافوري والمجزَّع ما يذهل الأفكار، ويستوقف الأبصار، ويفصل عما أحاط به السور أرضٌ طويلة، وفي بعضها حاظر حظر به على أصناف الوحش التي يتفرَّج عليها السلطان، وبعضها مروج تنقطع فيها مياه النيل فينظر بها أحسن منظر، وقد تفرَّجتُ كثيرًا في طرف هذه الجزيرة مما يلي برَّ القاهرة فقطعت فيه عشيّات مُذَهَّبات لم تزل لأحزان الغربة مُذْهبات».(١٤٢) ولقد هُدمت هذه القلعة في أوائل العصر المملوكي بأمرٍ من عزِّ الدين أيبك التركماني، ثم أعاد بناءها الظاهر بيبرس، وفرَّق أبراجها على أمراء سلطنته، ولما تسلطن المنصور قلاوون امتدت يد الإهمال إليها من جديد حتى درست، ولم يبق لها أثر.(١٤٣)

ثانيًا ـ المدرسة الصالحية:

وفي عام تسعة وثلاثين وستمائة بنى نجم الدين أيوب المدرسة الصالحية لتدريس الفقه على المذاهب الأربعة المشهورة؛ مذهب الأحناف، ومذهب الشافعية، ومذهب المالكية، ومذهب الحنابلة، وأول من درَّس بهذه المدرسة من الحنابلة قاضي القضاة شمس الدين أبو بكر محمد بن إبراهيم بن عبد الواحد بن علي بن سرور المقدسيّ الحنبلي الصالحي.(١٤٤)

وبنى السلطان نجم الدين أيوب تربةً بجوار الجزء المخصص من المدرسة لدراسة الفقه على مذهب الإمام مالك ق، ويتوفَّى السلطان، ولا ينقل رفاته في هذه التربة إلا بعد سنة من تاريخ وفاته، ولقد استغل أحد الشعراء هذه المناسبة وأنشأ بيتين من الشعر يقول فيهما:(١٤٥)

بَنَيْتَ لأربابِ العلومِ مدارسًا ∴ لِتَنْجُوَ بها مِنْ هَوْلِ يومِ المهالِكِ

وضاقتْ عليك الأرضُ لم تلقَ مترلًا ∴ تحلُّ بِهِ إلا إلى جَنْبِ مـــالِكِ

ويعلق المقريزي على هذين البيتين فيقول: إن الشاعر «قصد التورية بمالك الإمام المشهور، ومالكٍ خازن النار أعَاذَنا الله منها».(١٤٦)

ثالثا ـ منشآت أخرى:

ومن هذه المنشآت الجسر الذي أقامه من مصر إلى الروضة ليمُرَّ عليه الأمراء وغيرهم إذا جاءوا إلى الروضة لمقابلة السلطان. قال المقريزي: «ولم يكن أحدٌ يمرُّ على هذا الجسر راكبًا احترامًا للسلطان».([١٤٧])

وبنى الملك الصالح نجم الدين أيوب عدة قصور على النيل بناحية اللوق «بلغت الغاية في الحسن، جعلها إلى جانب ميدانه الذي يلعب فيه بالكرة، وكان مغرىً بلعبها».([١٤٨])

ومن منشآته ــ أيضًا ــ أنه «بنى قصرًا عظيمًا فيما بين القاهرة ومصر سمَّاه الكبش على الجبل بجوار جامع ابن طولون».([١٤٩])

وبنى مدينة أطلق عليها اسم الصالحية بأوَّل الرَّمل الذي بين الشام ومصر، وبنى فيها جامعًا، وجعل فيها سوقًا لتكون مركزًا لعساكره.([١٥٠])

وفاته:

تُوُفِّي الملك الصالح نجم الدين أيوب عام ٦٤٧هـ كما سبق أن أشرت، واللافت للنظر أن مختار ديوان علم الدين يحتوي على أربع قصائد في مديح هذا السلطان، ولا يحتوي على أي نصٍّ في رثائه، مما يرجِّح عندي أن علم الدين المحيوي قد تُوُفِّي قبل وفاة نجم الدين أيوب، وذلك فيما بين عامي ٦٤٣هـ، و٦٤٧هـ.([١٥١])

ومن غريب الكلام ما نقله ابن تغري بردي عن القطب اليونيني في التعليق على وفاة هذا السلطان حيث قال: «قال ــ أي القطب اليونيني ــ ولما مات الملك الصالح نجم الدين لم يحزن لموته إلا القليل مع ما كان الناس فيه من قصد الفرنج الديار المصرية، واستيلائهم على قلعة منها، ومع هذا سُرَّ معظم الناس بموته حتى خواصه، فإنهم لم يكونوا يأمنون سطوته، ولا يقدرون على الاحتراز منه. قال: ولم يكن في خلقه الميل لأحد من أصحابه، ولا أهله، ولا أولاده، ولا المحبة لهم، ولا

الحُنُوُّ عليهم على ما جرت به العادة، وكان يلازم في خلواته ومجالس أنسه من الناموس ما يلازمه إذا كان جالسًا في دست السلطنة».([١٥٢])

المبحث الرابع
في البناءين الموضوعي والفني للنَّصّ

ينهض البناء الموضوعي لنصِّ القافِيَّة على الأغراض الآتية:

١ ــ وصف الروض في فصل الربيع، ويشمل الأبيات من ١ إلى ٩.

٢ ــ وصف الخمر وساقيها، ويشمل الأبيات من ١٠ إلى ٢٠.

٣ ــ التخلص من الوصف إلى المديح، ويشمل الأبيات من ٢١ إلى ٢٣.

٤ ــ مديح الملك الصالح نجم الدين أيوب، ويشمل الأبيات من ٢٤ إلى ٣٩.

٥ ــ وصف المقياس والأبراج المقامة على جزيرة الروضة، ويشمل الأبيات من ٤٠ إلى ٤٩.

٦ ــ وصف الاحتفال بيوم التخليق، ويشمل الأبيات من ٥٠ إلى ٧٤.

٧ ــ مقارنة بين جود النهر المبارك، وجود الملك الصالح، ويشمل الأبيات من ٧٥ إلى ٨٥.

٨ ــ العودة إلى مديح الملك الصالح نجم الدين أيوب، ووصف قلعته، ويشمل الأبيات من ٨٦ إلى ١٠٢.

* * *

١ ــ بدأ الشاعر قصيدته بوصف الرَّوض، والرَّوض جمع روضة، والروضة لفظة تُطْلَقُ على الأرض التي استراض الماء فيها فكَثُر زرعُها، واخضرَّ عُشْبُها، ووصف الرَّوض، وافتتاح القصائد به موضوع أو غرض شعري أولع به شعراء مصر من قديم، ولا بدع في هذا، ولا غرابة؛ لأن نهر النيل يجري في أراضيها «نافثًا لعابَهُ مِنْ حوض إلى حوض، باثًّا الحياة والجمال في كل ما يمسُّهُ»([١٥٣])، والشاعر في الأبيات التي استهلَّ بها قصيدته يرسم صورة نابضة بالحياة والحركة للحدائق الغَنَّاء

التي كانت بجزيرة الروضة فيقول: إن كل ما في هذا الروض سعيد بالحياة، مبتهج بالربيع، فالزَّهر قد تساقطت عليه قطرات الندى فبدا بعضه وكأنه يرتدي تاجًا على رأسه، وبدا بعضه الآخر وكأنه يرتدي نطاقًا في وسطه، والأغصان يداعبها النسيم فتتمايل يمنة ويسرة في تبختر وانتشاء، والطيور تصدح بالغناء فيطرب لغنائها كل ما حولها، كأنه يفهم كلامها، ويعي منطقها، والنهر الميمون المبارك يشارك هذه الأزهار والأطيار والأغصان فرحتها، فيحاول أن يرقص، لكنه لا يستطيع، فيكتفي بالتصفيق.

ويختتم الشاعر هذا الغرض الأول من أغراض النصّ بالدعوة إلى اغتنام أيام الربيع، والاستمتاع بها؛ لأنها أيام السرور والحبور، والشَّذى والعطور.

٢ ــ ويأتي بعد ذلك المقطع الخمري، فيذكر لنا الشاعر أنه شرب الخمر في الصباح الباكر مع مجموعة من الشباب الذين يتَّصفون بما تتَّصفُ به الخمر التي تعاطوها من الأصالة والرِّقة، ويتحدث عن الساقي الذي أخذ يدور بكؤوس الخمر على هذه المجموعة من الفتيان ويصفه وصفًا دقيقًا فيقول: إنه غلام مليح، أبيض الوجه، أسود الشَّعر، ذو خدٍّ أسيل، وجسم نحيف، وملابس برَّاقة، يمشي بخفة ورشاقة، قد استبدَّ به السُّكْرُ من كثرة الشُّرب، فأضحى جماله ودلاله وتَثَنِّيه من بواعث الهوى، ودواعي الغرام.

٣ ــ ثم تأتي بعد ذلك ثلاثة أبيات يتخلَّص فيها الشاعر من الوصف إلى المديح، وفيها يستحث صاحبنا هذا الفن الذي يجيده ويحسنه على أن يصول ويجول في الثناء على الملك الصالح نجم الدين أيوب، وفي الحديث عن مناقبه، وفي الإشادة بمنجزاته السياسية والحضارية.

٤ ــ ويبدأ الشاعر في مديح السلطان بالثناء على جهوده في الدفاع عن حوزة الدين، فقد لاذ الدين منه بمعقل أشب، ويشير إلى ما يمتلك من السلطتين الدينية والزمنية، فهو «ظل الإله على العباد»، الذي «ألقت الدنيا مقالد أمرها بيديه»، وهو

«ملك الملوك الحقُّ».

ويتعجَّبُ أستاذنا الدكتور محمد زغلول سلَّام من وصف السلطان في هذا النصّ بأنه «ظل الإله»، وسبب هذا التعجُّب هو أن الدولة الأيوبية دولة سُنِّيَّة، والمديح بمثل هذه العبارات فيه خروج على حدود العقيدة السلفية التي كان الأيوبيُّون يحرصون عليها، يقول أستاذنا: «يقول الشاعر هذا فلا يعترض الممدوح، ولا شيوخ الدين والفقهاء مع علمهم بأنه قد خرج بهذا القول على حدود العقيدة»([١٥٤])، ويرى أن امتداح السلاطين بهذه الصفة «مما اكتسبه المديح في العصر الأيوبي من مديح العصر الفاطمي».([١٥٥])

ويمتدح الشاعر سلطانه ــ أيضًا ــ بالعدل بين الرعية، ويشير إلى ما كان في عصره من رخاء ورغد، وأمن، فلقد أثرى في عهده المُمْلِقُ، واختفى الفقر، وأصبح الموسر آمنًا على أمواله وثرواته.

٥ ــ ويأخذ الشاعر في مخاطبة السلطان قائلًا: لقد شيَّدت يا مولاي أبنية شاهقة ستظل مضرب الأمثال في الشرق والغرب على عظمة البناء، وبراعة التشييد، وإن الكواكب في كبد السماء لتغار منها؛ لأنها أجمل من الكواكب شكلًا، وأعلى منها قامة، فها هو ذا مقياس النيل قد كَسَوْتَهُ بالرُّخام الملوَّن فأضحى كأنه روض مفوَّفٌ، وطَلَيْتَ سقوفَهُ بالذهب الخالص فَبَدَتْ للرائين كأنها حمرة الشفق في ساعة الغروب، وإن نهر النيل الميمون المبارك ليحيط بالجزيرة الساحرة من كل جانب إحاطة الأجفان بالمقل، وإن الجزيرة الساحرة لتنظر إليه نظرة الواله المتيَّم، وإن هذه المنشآت لأعظم خطرًا، وأعلى قدرًا مما تتناقله الأسماع عما كان بجلِّق/ دمشق وبغداد من قصور وحصون.

٦ ــ وينتقل الشاعر إلى الحديث عن احتفال المصريِّين بيوم التخليق فيذكر أن هذا اليوم هو يوم عيد المصريِّين الثالث، بعد يومي عيد الفطر، وعيد الأضحى، وفي هذا اليوم يخرج السلطان، ويخرج الشعب ليحتفلوا جميعًا بوفاء النيل، فيذهب السلطان

لتخليق المقياس في موكب حاشد من مماليكه، ويصطف المصريون عن يمين الموكب، وعن شماله يشاهدون عملية التخليق، ثم ينصرف الجميع إلى حيث يجلس السلطان بإيوانه في مقر الحكم بقلعة الروضة، ويأتي الناس في ذلك اليوم من البلدان المجاورة، ومن القرى البعيدة، يأتي بعضهم مترجلين، ويأتي بعضهم الآخر سابحًا في النهر، يدفعهم الشوق إلى رؤية السلطان، ويحدوهم الأمل في رفده، ويتكرَّمُ السلطان عليهم، وينظر إليهم، ويمنحهم من الهبات ما تقرُّ به عيُونهم، وتَلْهَجُ بشكره ألسنتُهم.

٧ ــ ويعقد الشاعر مقارنة بين جود النهر المبارك، وجود الملك الصالح نجم الدين أيوب يخرج منها بنتيجة مفادها أن جود السلطان يربو على جود النهر المبارك للأسباب الآتية:

أولًا: أن أنامل الحسبة تستيطع إحصاء هبات نهر النيل، لكنها لا تستطيع إحصاء عطايا نجم الدين أيوب.

ثانيًا: أن نهر النيل يفيض مرة واحدة كل عام، أما بحار جود الملك الصالح فهي في فيض دائم على مرِّ الزَّمان.

ثالثًا: أن نهر النيل يعطي المصريِّين وحدهم، أما الملك الصالح فيعطي المصريِّين، وغيرهم من رعيته بالشام، ومماليكه من سائر الجنسيَّات الأخرى.

رابعًا: أن عطاء نهر النيل مشوبٌ بكُدْرَةٍ تُعَكِّر صَفْوَهُ، أما عطاء السلطان فهو عطاءٌ صافٍ مما يُكَدِّرُ الهباتِ من صنوف المنِّ، وأنواع الأذى.

٨ ــ ويعود الشاعر في نهاية القصيدة إلى مديح السلطان مرة أخرى، ووصف مَغْنَيَيْه، ويعقد مقارنة بينه هو وإخوته وأبناء أعمامه من سلاطين الأيوبيِّين وملوكهم يخرج منها بنتيجة مفادها أن الصالح نجم الدين أيوب يفضلهم جميعًا حيث أدرك بالتمكين ما لم يدركوا، ورُزِق بالتوفيق ما لم يرزقوا، واكتنفه السَّعد، وسدَّدَهُ القضاء.

ومن هذا العرض الموضوعي يتبيَّن لنا أن هذه القافِيَّة وإن تعدَّدتْ أغراضها في الظاهر

وطالت أبياتها حتى زادت على مائة بيت ــ فهي ذاتُ غرضٍ واحدٍ أو موضوعٍ واحد؛ لأن وصف الاحتفال بوفاء النيل يستدعي بالضرورة وصف الطبيعة المصرية الساحرة، ووصف المنشآت التي تقف شامخة على شاطئيه أو في وسطه، ورصد مظاهر ابتهاج المصريِّين بهذا اليوم بما في ذلك ما قد يجنح إليه بعض الشباب من اللهو المحرَّم، والإقبال على شرب الخمر، ويستدعي الاحتفال بوفاء النيل ــ أيضًا ــ الثناء على الحاكم الذي يولي هذا النهر الميمون عنايته، ويغدق العطاء على المصريِّين في الاحتفال بوفائه.

فإذا انتقلنا من البناء الموضوعي للنص إلى الحديث عن بنائه الفني، لاحظنا الحضور اللافت للصور البيانية في نصِّ القافِيَّة، وهذا أمرٌ طبيعيٌّ في نصٍّ كهذا النص الذي يغلب على موضوعه الوصف.

وتُعَدُّ الصور التشبيهية أكثر أنواع الصور البيانية حضورًا في نصِّ القافِيَّة كما في مثل قوله في وصف الروض:

والغصنُ ميَّاسُ القوامِ كأنَّهُ ∴ نشوانُ يُصْبَحُ بالنَّعيم ويُغْدِق

وكما في مثل قوله في وصف الساقي:

وَرَنَا كما لمع الحسامُ المنتضى ∴ ومشى كما اهتزَّ القضيبُ المورِقُ

وكما في قوله في وصف المقياس:

لَبِسَ الرُّخَامَ مُلَوَّنًا فكأنَّهُ ∴ روضٌ يُفَوِّفُهُ الربيعُ المغْدِقُ

وكما في قوله في وصف المقياس أيضًا:

واختال في الذَّهَبِ الصَّقِيلِ سقوفُهُ ∴ فَكَأَنَّهُ شَفَقُ الأصيلِ المشرِقُ

وكما في قوله في وصف القادمين من البلدان والقرى إلى قلعة الروضة عن طريق السباحة في النهر يحدوهم الشوق إلى رؤية السلطان، والمشاركة في الاحتفال بيوم التخليق:

وعلى عباب البحر من سُبَّاحِهِ .. أممٌ يَغَصُّ بها الفضاءُ ويَشْرَقُ

لم يمش مركوبٌ بهم فنفوسُهم ∴ حَثُّوا النَّجَاءَ كما تُحَثُّ الأينُقُ

وكما في قوله في وصف قلعة الروضة، ووصف نهر النيل

فكأنها طَرَفٌ إليه ناظِرٌ ∴ وكأنه جفْنٌ عليه مُحْدِقُ

وكما في قوله في وصف قلعة الروضة أيضًا:

يا حُسْنَهَا والنيلُ مكتنِفٌ بها ∴ كالسَّطْرِ مُشْتَمِلًا عليه المهْرَقُ

ويلي الصور التشبيهية في الشيوع الصور الاستعارية كما في قوله في وصف الروض:

نَثَرَ النَّدَى فيه لآلئَ عِقْدِهِ ∴ فالزَّهْرُ مُنْهُ مُتَوَّجٌ وَمُنَطَّقُ

وقوله:

والطير ينطقُ مُعْرِبًا عن شجوه ∴ فيكادُ يُفْهَمُ عنه ذاك المنطقُ

وقوله في وصف فرحة النيل باحتفال المصريِّين بعيد وفائه:

والنِّيلُ لَمَّا راح وهو مسلسلٌ ∴ لا يستطيعُ الرَّقْصَ ظَلَّ يُصَفِّقُ

وقوله في وصف الأبراج:

مِنْ كلِّ شاهِقَةٍ تظلُّ تعجُّبًا ∴ من هولِ مطلعِها الكواكِبُ تَشْهَقُ

والنصُّ كله مموسق، تشيع فيه موسيقا آسرة، لعلَّ أجلى مظاهرها ما وفرَّه الشاعر منها لإيقاعه الخارجي الذي يتمثل في الوزن العروضي والقافية، فالنصُّ من بحر الكامل؛ وهو كما يقول عبد الله الطيِّب المجذوب: «أكثر بحور الشعر جلجلةً وحركاتٍ، وفيه لونٌ خاصٌّ من الموسيقا يجعله إن أريد به الجدّ فخمًا جليلًا مع عنصرٍ ترنُّمِيٍّ ظاهر»([١٥٦])، ومن ثَمَّ فهو يناسب أغراض المديح والفخر والوصف، وهي الأغراض نفسها التي يدور حولها هنا النص موضوع هذه الدراسة.

وجلجلة الكامل وموسيقاه تأتي كما يقول المجذوب من تغليب الشاعر «السكنات على الحركات طورًا، ثم تغليب الحركات على السكنات طورًا آخر، ثم الموازنة بينهما أحيانًا، ومعنى هذا أن يفتنَّ الشاعر في استعمال الأحرف المتحركة، والأحرف المشدَّدة، وأحرف المد، والإشباع، وأنواع التنوين«.([١٥٧])

وإذا قرأنا ــ على سبيل المثال ــ تسعة الأبيات الأولى من النص وهي الأبيات الخاصة بوصف الروض، أدهشتنا براعة الشاعر وافتنانه في استعمال هذه الأحرف، وحسبك أن تعلم أن بهذه الأبيات التسعة تسعة وعشرين لفظةً، وفي كل لفظ منها حرف مشدَّد، وليس بهذه الألفاظ التسعة والعشرين لفظ مكرر، ففي البيت الأول تجد الكلمات: الرَّوض، والشَّبيبة، ويتدفَّقُ، وفي البيت الثاني تجد الكلمات: الزَّهرُ، ومتوَّج، ومنطَّق، والنَّدى، وتجد في البيت الثالث كلمات مرٍّ، والنَّسيم، وتتفتَّقُ، وفي البيت الرابع تجد لفظة الشَّمْس، وفي البيت الخامس تقابلنا ميَّاس، وكأنَّه، والنعيم، وفي البيت السادس نجد لفظة الطَّير، وفي البيت السابع يغنِّي، والظِّلّ، وتشقَّقُ، وفي البيت الثامن النَّهر، ولَّما، والرَّقص، وظلَّ، ويُصَفِّقُ، وفي البيت التاسع تَمَلَّ، والرَّبيع، وفإنَّها، والزّمن، والتي، وأيَّام.

وبهذه الأبيات التسعة نفسها الألفاظ المنوَّنة الآتية: خَضِلٌ، وغضارةً، ومتوَّجٌ، ومُنَطَّقٌ، وضحىً، وشموسٍ، ومعربًا، وغردًا، وطربًا، ومسلسلٌ.

واقرأ قول الشاعر: «يغنِّي للغصون فتنثني»، أو قوله: «فإنها ريحانة الزَّمن التي تستنشقُ»، أو قوله:

والغصن ميَّاس القوام كأنه ∴ نشوانُ يُصْبِحُ بالنعيم ويَغْبُقُ

لترى كيف كرَّر الشاعر حرف النون في كلمات الجملة الشعرية الأولى الثلاثة خمس مرات، وفي أربع كلمات من كلمات الجملة الشعرية الثانية خمس مرات أيضًا، وفي ألفاظ البيت الذي بعدهما خمس مرات حرصًا منه على الاستفادة مما «في النون من دنَّةٍ توحي بالطرب والترَّنم».([١٥٨])

ثم اقرأ هذا البيت:

الروضُ مُقْتَبِلُ الشَّبِيبَةِ مونِق ∴ خَضِلٌ يكادُ غَضَارَةً يَتَدَفَقُ

وتقطيعه:

/ه/ه// ///ه// ///ه// ∴ ///ه// ///ه// ///ه// ///ه//

مستفعلن متفاعلن متفاعلن ∴ متفاعلن متفاعلن متفاعلن

وهذا البيت:

قد عُتِّقَتْ حتى تناهَتْ جدّةً ∴ وكذَاكَ يصفو التِّبرُ حين يُحَرَّقُ

وتقطيعه:

/ه/ه//ه /ه/ه//ه /ه/ه//ه ///ه//ه /ه/ه//ه ///ه//ه

مستفعلن مستفعلن مستفعلن متفاعلن مستفعلن متفاعلن

لترى كيف أدَّى إضمار تفعيلات الشطرة الأولى كلها من البيت الثاني، والتفعيلة الثانية من شطرته الثانية إلى نقص عدد متحركاته عن عدد متحركات البيت الأول الذي لم تضمر فيه إلا تفعيلة الحشو الأولى فقط، وأدَّى هذا بالتالي إلى زيادة عدد سواكنه على عدد سواكن البيت الأول، وفي هذا ما فيه من التنويع الإيقاعي الذي يُكْسِبُ النَّص ثراءً موسيقيًّا.

فإذا ما جئنا إلى القافية وجدنا الشاعر يختار حرف القاف رَويًّا لقصيدته، وهو صوت من الأصوات الجهرية، وله إلى جوار ذلك مجموعة من الصِّفات التي تناسب الموقف الداعي إلى إنشاء النص، موقف الاحتفال بيوم الوفاء، ومديح السلطان، ووصف الطبيعة وما أنشئ على الجزيرة من مبانٍ، وهذه الصفات هي الشِّدَّة، والاستعلاء، والانفتاح، والإصمات.([١٥٩])

ويستمد النص موسيقيَّتَه الرَّنانة ـــ أيضًا ـــ مما كان يحرص عليه الشاعر من التجنيس، ويُعَدُّ الجناس المشتقّ أكثر أنواع الجناس شيوعًا في نص القافِيَّة كما في قوله في وصف الخمر وصفات شاربيها:

وسلافة باكرتُهَا في فتيةٍ ∴ مِنْ مِثْلِهَا خُلُقٌ لهم وتَخَلُّقُ

وقوله في وصف يد الملك الصالح نجم الدين أيوب:

ومَدَدْتَ للتخليقِ أكرمَ راحَةٍ .·.أضحى الخَلُوقُ بطِيبها يَتَخَلَّقُ

وقوله في الحديث عن النيل:

لو يستطيعُ سعي فقبَّلَ رَاحةً .·.هو في السَّمَاحِ بِخُلْقِها يَتَخَلَّقُ

وقوله في وصف هيئة الملك الصالح:

مُتَتَوِّجًا تاجَ الجَلالَةِ لابسًا .·.حُلَلَ الوقارِ وأنت فيها أَلْيَقُ

وقوله في وصف قلعة الجزيرة:

حصن تمرَّد منعةً لا مارِدٌ .·.وعلا فعزَّ منالُهُ لا الأبْلَقُ

وتشيع في النص ألوان أخرى من الجناس كالجناس اللاحق كما في قول الشاعر في وصف الساقي: «راق العيون نضارة وغضارة»، وكما في قوله في وصف حرص المصريِّين على رؤية ملكهم، والتَّملِّي منه:

والنَّاسُ شاخصةٌ إليك عيونُهم .·. كلٌّ يُحَدِّدُ طَرْفَهُ ويُحَدِّقُ

وهذا التجنيس كما ترى قد أسهم في إفعام النص بالنغم من ناحية، ودلَّ من ناحية أخرى على براعة الشاعر وقدرته على اصطياد الكلمات المتجانسة، والتعبير بها، ولو قلنا بما يذهب إليه الدكتور أسامة البحيري من كون الجناس «مُحَفِّزًا من مُحَفِّزَاتِ التَّلَقِّي النموذجي؛ لأنه يدفع المتلقي إلى التفاعل مع النص، واستكناه أغواره؛ للتَّوصُّل إلى المعاني المختلفة للكلمات المتشابهة([١٦٠]) ــ لو قلنا بهذا لرأينا كيف استطاع هذا الشاعر الفذ أن يسيطر على جموع الحاكمين والمحكومين المحتشدين للاحتفال بوفاء النيل في ذلك اليوم البعيد، ولرأينا ــ أيضًا ــ كيف استطاع أن يسيطر على وجدانات المتلقين من القراء، والنقاد، والدارسين وعقولهم إلى آخر الدهر.

نتائج البحث

١ ــ لعلَّ أوَّل نتيجة تجدر الإشارة إليها هنا في مسرد النتائج أنني أمطت اللثام عن شاعر مجيد من شعراء النصف الأول من القرن السابع الهجري لم يأخذ حقَّه من

الدراسة الأدبية الموسَّعَة، ولم يلق نتاجه الأدبي ما هو جدير به من تحليل ونقد، وهو علم الدين أيدمر المحيوي.

٢ ــ ويلي النتيجة السابقة في الأهمية أنني أمطتُّ اللِّثَام عن نصٍّ شعري جدير بالقراءة من نصوص الأدب المصري التي نالت إعجاب الأدباء في الأحقاب الماضية، ولم يلتفت إليها الدارسون المعاصرون، وهو نصُّ قافِيَّة علم الدين المحيوي في مديح السلطان الملك الصالح نجم الدين أيوب، ووصف المنشآت التي أقامها بجزيرة الروضة، ووصف الاحتفالات الرسمية والشَّعبية بيوم التَّخليق.

٣ ــ كشف البحث عن اهتمام مصر الحديثة في النصف الأول من القرن العشرين بالأدب العربي في مصر في عصر الأيوبيِّين، حيث قامت دار الكتب المصرية بطبع مختار ديوان علم الدين أيدمر المحيوي بعد أن عُنِيَ به الشاعر أحمد نسيم فقرأه وصحَّحه، وشرح ألفاظه، وعلَّق عليه، وقدَّم له.

٤ ــ يُعَدُّ ما قمتُ به من الموازنة بين نص القافية الوارد بمختار ديوان الشاعر، ونصها الوارد بكتاب الانتصار لواسطة عقد الأمصار، يُعَدُّ خطوة من خطوات التحقيق العلمي لهذا النص، حيث أثبت بالمتن ما ترجَّح لديَّ من روايتي الكتابين أنه الأصل الذي أنشأه المبدع، وأشرت بالهامش إلى الرواية الأخرى، كما يُعَدُّ ما قمتُ به من شرح ما لم يقم بشرحه الأستاذ الشاعر أحمد نسيم مما يغصُّ به النص من غريب الألفاظ، وما قمت به من إشارات إلى وقوع الشاعر في الضرورة، وما قمت به من الإشارة إلى عدم دقة الشاعر في استخدام بعض الألفاظ؛ يُعَدُّ كل هذا من مُتَمِّمَاتِ التحقيق.

٥ ــ ومن نتائج هذا البحث أنه أثبت أن مصر كانت الملاذ الآمن الذي أوى إليه علماء العربية والإسلام من شتى بقاع الأرض بعد أن فقد هؤلاء العلماء ديارهم وأوطانهم بفعل هجمات الصليبيين عليها من ناحية والغزو التتري الذي اجتاحها من ناحية أخرى.

٦ ــ أثبت هذا البحث أن ما تبقى من تراث علم الدين المحيوي يفصح عما كان يأخذ به الشاعر نفسه من ثقافة واسعة، ومعارف متنوعة في اللغة والأدب والتاريخ والدين.

٧ ــ توصل هذا البحث إلى أن الملك الصالح نجم الدين أيوب كان أقوى سلاطين الأيوبيِّين بعد صلاح الدين؛ لأنه استطاع القضاء على تصارع ذوي القربى من الأمراء من بني أيوب على حكم مصر، واستطاع أن يعدَّ العدَّة لمواجهة الحملة الصليبية التي هاجمت دمياط واستولت عليها عام ٦٤٧هـ، واستطاع أن يطوِّر ميادين مصر الكبرى، وأن ينشر العمران في شتى ربوع البلاد.

٨ ــ تحدَّث البحث عن صفات نجم الدين أيوب الإيجابية والسلبية، وبيَّن أن صفاته السلبية كان إحساس الناس بها أعظم وأكبر من إحساسهم بصفاته الإيجابية، والدليل على ذلك أنه عندما مات لم يحزن لموته أحد إلا القليل كما يقول القطب اليونيني.

٩ ــ تبيَّن من العرض الموضوعي للقافِيَّة أنها وإن تعدَّدت موضوعاتها، في الظاهر، لكنها في الحقيقة ذات غرض موضوعي واحد؛ لأن الحديث عن الاحتفال بوفاء النيل يستدعي بالضرورة وصف الطبيعة، ورصد مظاهر ابتهاج المصريِّين في هذا اليوم، والثناء على الحاكم الذي يعنى بالنهر الميمون المبارك.

١٠ ــ أماط البحث اللثام عن عناصر الإبداع الفني في نص القافِيَّة، ومن أهمها التعبير بالصور البيانية، والإفراط في استخدام المحسنات البديعية وبخاصة الجناس، والتفنن في استعمال الأحرف المشدَّدة وأنواع التنوين.

المصادر والمراجع

١. الأدب في العصر الأيوبي، للأستاذ الدكتور محمد زغلول سلَّام، الجزء الثاني الخاص بالشعر والشعراء، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٩٧م.

٢. استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، للدكتور علي عشري زايد، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ت.

٣. الانتصار لواسطة عقد الأمصار، لصارم الدين إبراهيم بن محمد بن أيدمر العلائي، المعروف بابن دقماق، الجزء الرابع، طبعة المطبعة الكبرى ببولاق ١٣١٠هـ ـ ١٨٩٣م.
٤. تاريخ الأدب العربي، عصر الدول والإمارات، مصر والشام، للدكتور شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤م.
٥. تهذيب سير أعلام النبلاء للحافظ الذهبي، هذّبه أحمد فايز الحمصي، وأشرف على تحقيق الكتاب شعيب الأرناؤوط، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.
٦. الجامع الصحيح المسند المختصر من حديث رسول الله ﷺ، وسننه، وأيامه، المعروف بـ«صحيح البخاري»، للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، طبعة لجنة إحياء كتب السنة بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ١٩٩٨م.
٧. حلبة الكميت في الأدب والنوادر والفكاهات المتعلقة بالخمريَّات، لشمس الدين محمد بن الحسن النَّواجي، سلسلة الذخائر، العدد رقم (٧)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٨م.
٨. الحياة الأدبية في عصر الحروب الصليبية بمصر والشام، للدكتور أحمد أحمد بدوي، الطبعة الثانية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩م.
٩. ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس، تحقيق الدكتور محمد محمد حسين، طبع مكتبة الآداب ومطبعتها بالجماميز، القاهرة، د. ت.
١٠. ديوان أبي الطيب المتنبي، تحقيق وتعليق الدكتور عبد الوهاب عزام، نشر سلسلة الذخائر بالهيئة العامة لقصور الثقافة، العدد الأول، القاهرة.
١١. ديوان كمال الدين بن النبيه، بتصحيح عبد الله باشا فكري، طبعة مطبعة ثمرات الفنون عام ١٢٩٩هـ.
١٢. الرَّوضة البهيَّة الزاهرة في خطط المعزِّيَّة القاهرة، للقاضي محيي الدين عبد الظاهر، حقَّقه، وقدَّم له، وعلّق عليه الدكتور أيمن فؤاد سيِّد، دار أوراق شرقية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.
١٣. السلوك لمعرفة دول الملوك، لتقي الدين المقريزي، الجزء الأول، القسم الثاني، تحقيق الدكتور محمد مصطفى زيادة، طبعة دار الكتب المصرية عام ١٩٣٦م.

١٤. شرح ديوان صريع الغواني مسلم بن الوليد الأنصاري، عُنِيَ بتحقيقه والتعليق عليه الدكتور سامي الدَّهَّان، دار المعارف بالقاهرة، سلسلة ذخائر العرب، العدد رقم(٦).
١٥. الشعر والشعراء لابن قتيبة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، الجزء الأول، دار المعارف، القاهرة، سلسلة ذخائر العرب، العدد رقم (٥٥)، طبعة عام ١٩٨٢م.
١٦. شعر الطبيعة في الأدب المصري (القرن الرابع الهجري)، تأليف عوض علي الغباري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩م.
١٧. فوات الوفيات لمحمد بن شاكر الكتبي، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، د. ت.
١٨. القصيدة تعانق قوس قزح: ألوان من تحليل الطَّيف الشِّعري، للدكتور أحمد نصيف الجنابي، سلسلة كتاب الرِّياض، العدد ١٠٢، مايو ٢٠٠٢م.
١٩. قصيدة المديح النبوي، دراسة تطبيقية في ديوان شمس الدين النواجي، للدكتور أسامة محمد البحيري، سلسلة كتاب تراث، العدد رقم (١٦)، نادي تراث الإمارات، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.
٢٠. لسان العرب، لابن منظور، تحقيق علي أحمد الكبير وزملائه، دار المعارف بالقاهرة، د. ت.
٢١. مختار ديوان علم الدين أيدمر المحيوي، مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٥٠هـ ـ ١٩٣١م.
٢٢. مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، تأليف سبط ابن الجوزي، تحقيق إبراهيم الزيبق، دار الرسالة العالمية، سوريا، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م.
٢٣. المرشد إلى فهم أشعار العرب وصفاتها، عبد الله الطيِّب المجذوب، طبعة الكويت.
٢٤. مطالع البدور في منازل السرور، لعلاء الدين الغزولي، طبعة مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٤١٩هـ ـ ٢٠٠٠م.
٢٥. المغرب في حلي المغرب لابن سعيد الأندلسي، الجزء الأول من القسم الخاص بمصر، عُنِي بنشره وتحقيقه والتعليق عليه الدكتور زكي محمد حسن، والدكتور شوقي ضيف، والدكتورة سيدة كاشف، سلسلة الذخائر، العدد رقم (١٩)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣م.

٢٦. المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، لجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي، الجزء الثالث، تحقيق الدكتور نبيل محمد عبد العزيز، مركز تحقيق التراث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥م.
٢٧. المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، لتقي الدين المقريزي، طبعة مكتبة الآداب بالقاهرة، طبعة مصوَّرة عن طبعة مطبعة النيل على نفقة الشيخ أحمد علي المليجي الكتبي عام ١٣٢٦هـ.
٢٨. النجوم الزاهرة في حلي حضرة القاهرة، القسم الخاص بالقاهرة من كتاب المغرب في حلي المغرب، لابن سعيد المغربي، تحقيق الدكتور حسين نصَّار، طبعة دار الكتب بالقاهرة عام ١٩٧٠م.
٢٩. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي، الجزء السادس، سلسلة تراثنا، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، د. ت.
٣٠. نهاية القول المفيد في علم التجويد، لمحمد مكي نصر، طبع دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة، القاهرة، د. ت.
٣١. الوافي بالوفيات لصلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، الأجزاء: الأول، والثالث، والعاشر، والسابع عشر، الطبعة الألمانية، وطبعة أخرى باعتناء أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

تعليقات ختامية:

[1] (*) شَرَحْتُ من مفردات النصِّ هاهنا ما لم يُشْرَحْ بهوامش مختار الديوان.

[2] – مونِقُ: حَسَنُ المنظر، يملأُ النفوس إعجابًا وبهجة. قال ابن منظور: «وآنقني الشيء ويؤنقني إيناقًا: أعجبني». اللسان (١٥٣/١)، طبعة دار المعارف بالقاهرة.

[3] – مُتَوَّجٌ: يَلْبَسُ التاج على رأسه، ومُنَطَّقٌ: يرتدي نطاقًا في وسطه .

[٤]- كمائم زهره: أوعية زهره، قال ابن منظور: كُمُّ كلِّ نوعٍ وعاؤه، والجمع أكمام، وأكاميم، وهو الكمام، وجمعه أَكِمَّة، والكِمامة والجمع كِمامٌ». اللسان (٥/٣٩٣١)، وفي القرآن الكريم: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِ ٱلَّيْلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ ۚ لَا تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿٣٧﴾﴾ [فصلت:٤٧]، وقوله تعالى: ﴿فِيهَا فَٰكِهَةٌ وَٱلنَّخْلُ ذَاتُ ٱلْأَكْمَامِ ﴿١١﴾﴾ [الرحمن:١١]، أما الكمائم فهي جمع الكِمامة، وهي «شيءٌ يُسَدُّ به فم البعير والفرس لئلا يَعضّ». اللسان (٥/٣٩٣٢)، وبهذا يتبين عدم دقة الشاعر في استخدام بعض ألفاظ اللغة.

٥- ميَّاس القوام: مائل القوام اختيالًا وتبخترًا.

[٦]- يَغْبُقُ: من الغَبُوق، وهو الشُّرْبُ بالعَشِيِّ، والمقصود: يُصبح بالنعيم ويُمْسي.

[٧]- المنطق: الكلام.

[٨]- جيوب الظل: المناطق التي تُظَلِّلُها الغصون من الأرض، وتَشَقَّقُ: فعل مضارع حذفت إحدى تاءيه للضرورة.

[٩]- تَمَلَّ أيام الرَّبيع: عِشْ أيامَ الربيع، واستمتع بها.

[١٠]- كثافتها: غِلَظها.

[١١]- في مختار الديوان: «ودنا»، صـ٢.

[١٢]- لا غَرْوَ أَنْ ثَمِلَتْ معاطِفُهُ: الغَرْوُ: العَجَبُ، ولا غَرْوَ، ولا غَرْوَى: أي لا عَجَبَ. اللسان (٥/٣٢٥١)، وثَمِلَتْ: سَكِرَتْ؛ قال ابن منظور: «ثَمِلَ يَثْمَلُ ثَمَلًا فهو ثَمِلٌ: إذا سَكِرْ، وأخذ فيه الشَّرَابُ» اللسان (١/٥٠٥)، ومعاطفه: المعاطف هي الأرْدِيةُ، جمع مِعْطَف: أي رداء، وسمي الرِّداءُ عِطَافًا ومِعْطَفًا لوقوعه على عِطْفَيْ الرَّجُل، وهما جانباه عن يمين وشمال، وشِقَّاهُ من لَدُن رأسِهِ إلى وَرِكِهِ. اللسان (٤/٢٩٩٧)، والمعنى: لَا عَجَبَ أن ترنَّحَ يمينًا وشمالًا من سُكْرِهِ وانتشائِه.

[١٣]- الرَّحِيقُ: اسم من أسماء الخمر، قال ابن منظور: «قال ابن سيده: وهو من أعتقها وأفضلها». اللسان (٣/١٦٠٨)، ويُصَفِّقُ: يمتزج، من صَفَّقَ الشَّرَابَ بمعنى مَزَجَهُ، ويصفِّقُ: أي يمتلئ، من صَفَقَ القَدَحَ وصَفَّقَهُ وأَصْفَقَهُ إذا ملأه. والمعنى: إنَّ رِيق هذا الساقي ممزوجٍ بالخمر دائمًا من كثرة شربه لها، وامتلاء فمه بها.

[١٤]- إيهٍ: كلمة استزادة واستنطاق، وقيل: إيهٍ بمعنى حدِّث وأَخْبِرْ. اللسان (١/١٩٥)، وهي اسم فعل.

[١٥]- الرِّهان: المسابقة على الخيل وغيره. اللسان (٣/١٧٥٨).

[١٦]- مُعْوِزٍ: قليل، وقوله: بمعوز فيه: أي بقليل فيه.

[١٧]- مَعْقِلِ أشِبٌ: حِصْنٌ منيعٌ؛ لأن المعقل هو الحصن أو الملجأ، والأَشِب: ذو الشّوك المشتبك من الشجر.

[١٨]- مقالد أمرها: مقاليد أمرها، وقد حذفت الياء للضرورة الشعرية.

[١٩]- في الانتصار لواسطة عقد الأمصار: «والشِّرْكُ» ينظر: الانتصار لواسطة عقد الأمصار لصارم الدين إبراهيم ابن محمد بن أيدمر العلائي، المعروف بابن دقماق، الجزء الرابع، ص(١١١)، طبعة بولاق.

[٢٠]- يُمْنُ دولتِهِ: بَرَكَةُ دولَتِهِ، قال ابن منظور: «اليُمْنُ: البَرَكَةُ» اللسان (٦/٤٩٦٧).

[٢١]- تَعَرَّفُوا في النيل: تأمَّلُوا، أو رَأَوا. قال ابن منظور: «وتَعَرَّفَهُ المكانَ وفيه: تَأَمَّلَهُ به» اللسان (٤/٢٨٩٨).

[٢٢]- أَثْرَى المُمْلِقُ: اغتنى الفقير الذي لم يكن عنده شيءٌ، وكثر مالُهُ، وزاد عن حاجته.

[٢٣]- عُدَاتُهُ: العُدَاةُ جمع عادٍ، والعادي هو العدُوُّ. اللسان (٤/٢٨٤٨).

[٢٤]- تَشْهَقُ: تَبْكي وتَصْرُخ وتُوَلْوِلُ نادِبَةً حظَّها، ناعِيةً حُسْنَهَا، قال ابن منظور: «شَهِقُ وشَهَقَ يَشْهَقُ ويَشْهِقُ شَهِيقًا وشُهَاقًا، وبعضهم يقول: شُهُوقًا: ردَّد البكاء في صدره»، ونقل عن الزَّجَّاج قوله: «والشَّهِيقُ الأنينُ الشديدُ المُرتفِعُ جِدًّا» اللسان (٤/٢٣٥٢، ٢٣٥٣).

[٢٥]- يُفوِّفُهُ الرَّبيعُ المغْدِقُ: يُفَوِّفُهُ: أي يكسوه الفُوف، وهي الثياب البيضاء الرقيقة الموشَّاة، وواحدِة الفوف الفُوفة. اللسان ٥/٣٤٨٦)، والمغْدِقُ: من الغَدَقِ الذي هو كثرةُ الماء، أو كثرةُ النَّدَى. تقول: أَغْدَقَ المطرُ يُغْدِقُ إغداقًا، فهو مُغْدِقٌ، والربيع المغدقُ: أي المُنْعِشُ، والمعنى: إن البرج أو المقياس أو المبنى قد بدا وكأنه روض زخرفه الربيع وزركشه.

[٢٦]- الشَّفَقُ: هذا اللفظ من الأضداد؛ لأنه «يقع على الحمرة التي تُرَى بعد مغيب الشمس، ...، وعلى البياض الباقي في الأفق الغربي بعد الحمرة المذكورة» اللسان (٤/٢٢٩٢)، يريد

الشاعر تشبيه لون هذا الجدار أو البرج، أو المبنى في بريقه ولمعانه بالبياض الباقي في الأفق الغربي بعد زوال حمرة الشَّفق.

[٢٧]- مُكْتَنفٌ بها: محيطٌ بها، والمهرقُ: الصحيفةُ البيضاءُ يُكْتَبُ فيها، فارسِيٌّ مُعَرَّب.

[٢٨]- في مختار الديوان: «وكأنها جفنٌ عليه مُحْدِقُ»، صـ٣.

[٢٩]- مُصْطفِقًا: مجيبًا.

[٣٠]- رفا: لغة في رَفَأَ، ورَفَأَ الثوب يَرْفَؤُهُ رفأً، ورفا الثوب رَفْوًا: لَأَمَ خَرْقَهُ وضَمَّ بَعضَهُ إلى بعض.

[٣١]- يُفْتَرى: يختلق، وهو كذب محض لا أصل له.

[٣٢]- العيدان هما عيد الفطر، وعيد الأضحى، وثالثهما عيد الاحتفال بوفاء النيل.

[٣٣]- الحثُّ: الإعجال في اتِّصال. اللسان (٧٧٣/٢)، والنَّجَاءُ: النجاة والخلاص من الشيء، والمعنى: طلبوا الوصول إلى شاطئ النهر بسرعة وسلامة، وفي الانتصار لابن دقماق: خبُّوا النَّجَاءَ كما تُخَبُّ الأَنْيُقُ.

[٣٤]- وَجَنَاتِهم: الوَجَنَات جمع وَجْنَة، والوَجْنَةُ: ما ارتفع من الخدَّيْن للشِّدْق والمحجِر. اللسان (٤٧٧٤/٦) والمعنى: على وجوههم.

[٣٥]- يَقَرُّ به: يَهْدَأُ بِهِ ويَسْكُنُ، والفؤاد الشَّيِّق: القلب الذي اهتاج شوقًا.

[٣٦]- يشير الشاعر في هذه الشطرة إلى قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ ﴿٧﴾ ﴾[إبراهيم:٧].

[٣٧]- تُصْعَقُ: يُغْشَى عليها. قال ابن منظور: «الصَّعْقُ: أَنْ يُغْشَى على الإنسان من صوتٍ شديدٍ يسمعه، وربما مات منه» اللسان (٢٤٥٠/٤).

[٣٨]- في الانتصار لواسطة عقد الأمصار: «وقد امتطى يمنى يديك»، صـ(١١٣).

[٣٩]- الغوارب: جمع غارب، وغارب كل شيء أعلاه، والمقصود بالغوارب هنا الأمواج العالية.

[٤٠]- في مختار الديوان: «مجرى رحمة»، صـ(٥).

[٤١]- تَفْهَقُ: تَتَّسعُ وتمتلئ.

[٤٢]- لا مَنٌّ يكدِّرُهُ: المنُّ الاعتداد بالعطاء، والفخر به على مَنْ أخذه، ويكدِّره: يفسد ثوابه ويضَيِّعُه.

[٤٣]- مُرَنَّقُ: كَدِرٌ من اختلاطه بالتراب، والشاعر يشير إلى ما يحمل ماء نهر النيل من الطَّمْيِ.

[٤٤]- ذو مغنيين: صاحب منزلين. يريد الشاعر أن يقول: إن للسلطان نجم الدين أيوب منزلين أحدهما للتمتُّع وهو المعقل، والآخر للتَّمتُّع وهو الجوسق

[٤٥]- الخورنق: هو قصرٌ بناه النعمان الأكبر الأعور السائح بن امرئ القيس بن عمرو لبهرام جور بن يزدجرد الأول في قصة مشهورة جرت أحداثها بالحيرة في العصر الجاهلي.

[٤٦]- مارد، والأبلق حصنان منيعان، أولهما وهو مارد حصن دومة الجندل، والآخر وهو الأبلق حصن تيماء، حاولت الزباء ملكة تدمر أن تهاجمهما فتمرَّدا عليها فقالت: تمرَّد مارِدٌ وعزَّ الأبلق فصار قولها هذا مثلًا.

[٤٧]- مُلَجَّجٌ: مشيدٌ عنيد.

[٤٨]- رجم الظنون: التَّخرص، والتَّخمين.

[٤٩]- مختار ديوان علم الدين أيدمر المحيوي، مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى ١٣٥٠هـ ـ ١٩٣١م، (من صـ١ إلى صـ٧).

[٥٠]- الوافي بالوفيات لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، طبعة دار إحياء التراث العربي، باعتناء أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، بيروت، لبنان، (٦/١٠، ٧).

[٥١]- فوات الوفيات لمحمد بن شاكر الكتبي، تحقيق الدكتور إحسان عباس (٢٠٨/١، ٢٠٩)، دار صادر، بيروت، لبنان، ١٩٧٣م.

[٥٢]- الانتصار لواسطة عقد الأمصار لصارم الدين إبراهيم بن محمد بن أيدمر العلائي المعروف بابن دقماق، (١١٠/٤ ـ ١١٤) طبع المطبعة الكبرى ببولاق في ١٧ جمادى الثانية ١٣١٠هـ ـ ٥ يناير ١٨٨٣م.

[٥٣]- مطالع البدور في منازل السرور لعلاء الدين الغزولي (١٣٤/١، ١٣٥) طبعة مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة، ١٤١٩هـ ـ ٢٠٠٠م.

[٥٤]- السابق نفسه (١٨٩/١).

[٥٥]- مطالع البدور في منازل السرور، مصدر سابق (٢٣٨/١ ـ ٢٤١).

[٥٦]- حلبة الكميت في الأدب والنوادر والفكاهات المتعلقة بالخمريات لشمس الدين محمد بن الحسن النواجي (صـ٣٦٦) سلسلة الذخائر، العدد ٢٧، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٨م.

[٥٧]- المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي لجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي (١٧٢/٣) وما بعدها، تحقيق الدكتور نبيل محمد عبد العزيز، مركز تحقيق التراث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م.

[٥٨]- الحياة الأدبية في عصر الحروب الصليبية بمصر والشام للدكتور أحمد أحمد بدوي (صـ٢١٢) دار نهضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، د. ت.

[٥٩]-الوافي بالوفيات لصلاح الدين الصفدي (١٠٥/٣)، الطبعة الثانية غير المنقحة باعتناء س. ديدرينغ.

[٦٠]- السابق نفسه، والصفحة نفسها

[٦١]- السابق نفسه، والصفحة نفسها.

[٦٢]- الوافي بالوفيات (١٧٢/١، ١٧٣) الطبعة الألمانية.

[٦٣]- الوافي بالوفيات (١٧٢/١).

[٦٤]- السابق نفسه (١٧٣/١).

[٦٥]- المغرب في حلي المغرب لابن سعيد الأندلسي، الجزء الأول من القسم الخاص بمصر (صـ٩)، عني بنشره وتحقيقه والتعليق عليه الدكتور زكي محمد حسن والدكتور شوقي ضيف والدكتورة سيدة كاشف، سلسلة الذخائر، العدد رقم (٨٩)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ٢٠٠٣م.

[٦٦]- فوات الوفيات لمحمد بن شاكر الكتبي، مصدر سابق (٢٠٨/١).

[٦٧]- مختار ديوان علم الدين أيدمر المحيوي، مصدر سابق (صـ٢٢).

[٦٨]- مختار ديوان علم الدين أيدمر المحيوي، مصدر سابق (صـ٢٩).

[٦٩]- السابق نفسه (صـ٣٦).

[٧٠]- النجوم الزاهرة في حلي حضرة القاهرة، القسم الخاص بالقاهرة من كتاب المغرب في حلي المغرب، تحقيق الدكتور حسين نصار (صـ٣١٩) طبعة دار الكتب بالقاهرة عام ١٩٧٠م.

[٧١]- مختار ديوان علم الدين أيدمر المحيوي، مصدر سابق، (صـــ٢٤، ٢٥).

[٧٢]- مختار ديوان علم الدين أيدمر المحيوي، مصدر سابق (صـــ٥٩).

[٧٣]- السابق نفسه، والصفحة نفسها.

[٧٤]- راجع في ترجمة الصاحب فتح الدين بن القيسراني: الوافي بالوفيات (٣١٧/١٧) طبعة دار إحياء التراث العربي، مصدر سابق.

[٧٥]- راجع في ترجمة فخر الدين يوسف بن صدر الدين شيخ الشيوخ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي (٣٦٣/٦) سلسلة تراثنا، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية.

[٧٦]- مختار ديوان علم الدين أيدمر المحيوي، مصدر سابق، كلمة عن ناظم هذا المختار للأستاذ أحمد نسيم بمقدمة الكتاب صفحة رقم (ط).

[٧٧]- مختار ديوان علم الدين أيدمر المحيوي، مصدر سابق (صـــ٨)، وفيه: رعبًا لعهدٍ، وكذا هي في الانتصار أيضًا، وقد صححتها ليستقيم المعنى.

[٧٨]- مختار ديوان علم الدين، مصدر سابق (صـــ ١٠).

[٧٩]- مختار ديوان علم الدين، مصدر سابق (صـــ٢٤).

[٨٠]- السابق نفسه (صـــ٢٧).

[٨١]- السابق نفسه (صـــ٤٧).

[٨٢]- السابق نفسه (صـــ٥).

[٨٣]- مختار ديوان علم الدين، مصدر سابق (صـــ٧).

[٨٤]- صحيح البخاري، نشر لجنة إحياء السنة بالمجلس الأعلى للشـــئون الإســـلامية (٢٣١/١، ٢٣٢) حديث رقم (٣١١).

[٨٥]- مختار ديوان علم الدين، مصدر سابق (صـــ٤٩).

[٨٦]- صحيح البخاري، مصدر سابق (٩٩/٦، ١٠٠) حديث رقم (٣٢٩٥).

[٨٧]- مختار ديوان علم الدين (صـــ٥٦).

[٨٨]- صحيح البخاري، مصدر سابق (١١٣/٦)، حديث رقم (٣٣٠٥).

[٨٩]- مختار ديوان علم الدين المحيوي (صـــ٤٦).

[٩٠]- لسان العرب، طبعة دار المعارف، مصدر سابق (٢/٨٢٤، ٨٢٥)، مادة (حلأ).

[٩١]- مختار ديوان علم الدين المحيوي (صـــ٤٧).

[٩٢]- لسان العرب، مصدر سابق (٢/٩٥٥)، مادة (حرد).

[٩٣]- السابق نفسه، والصفحة نفسها.

[٩٤]- مختار ديوان علم الدين (صـــ١١).

[٩٥]- السابق نفسه (صـــ٢٠).

[٩٦]- مختار علم أصول الدين (صـــ٤٩).

[٩٧]- لسان العرب، مصدر سابق (٣/٢٠٢٨).

[٩٨]- مختار ديوان علم الدين (صـــ٤٨).

[٩٩]- السابق نفسه (صـــ٥٤).

[١٠٠]- لسان العرب، مصدر سابق (٤/٢٨٧٢).

[١٠١]- ديوان كمال الدين بن النبيه، بتصحيح عبد الله باشا فكري، طبعة مطبعة ثمرات الفنـــون عام ١٢٩٩هـــ، (صـــ٣)

[١٠٢]- مختار ديوان علم الدين (صـــ١٣).

[١٠٣]- في مختار ديوان علم الدين: (كم)، يُنْظَر: صفحة (٣٠).

[١٠٤]- نسب الأستاذ أحمد نسيم هذا الموشح إلى الخليفة العباسي ابن المعتـــز، وهـــذا خطـــأ، والصواب أنه لابن زهر الحفيد.

[١٠٥]- مختار ديوان علم الدين (صـــ٣١).

[١٠٦]- السابق نفسه (صـــ٣٤).

[١٠٧]- السابق نفسه (صـــ٨).

[١٠٨]- ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس، تحقيق الدكتور محمد محمد حسين، (صـــ٥٤).

[١٠٩]- السابق نفسه (صـــ٦١).

[١١٠]- مختار ديوان علم الدين (صـــ١٠، ١١).

[١١١]- شرح ديوان صريع الغواني مسلم بن الوليد الأنصاري المتوفى سنة ٢٠٨هـ، عني بتحقيقه والتعليق عليه الدكتور سامي الدَّهَّان، نشرة دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب، العدد رقم ٢٦، الطبعة الثالثة، (صـ١).

[١١٢]- ديوان أبي الطيب المتنبي، تحقيق وتعليق الدكتور عبد الوهاب عزام، نشر سلسلة الذخائر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، العدد الأول، (صـ٣٢٨).

[١١٣]- يراجع في الفرق بين (التعبير بـ) و(التعبير عن) كتاب: استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر المعاصر للدكتور علي عشري زايد، طبعة دار الفكر العربي بالقاهرة.

[١١٤]-مختار ديوان علم الدين (صـ٢٣).

[١١٥]- السابق نفسه (صـ٢٧).

[١١٦]- الشعر والشعراء، لابن قتيبة، تحقيق أحمد محمد شاكر، طبعة ذخائر العرب.

[١١٧]- مختار ديوان علم الدين (صـ٤٨).

[١١٨]- مختار ديوان علم الدين (صـ٥١).

[١١٩]- لسان العرب، مادة (نفح) (٤٤٩٣/٦)، ومادة (لفح) (٤٠٥٣/٥).

[١٢٠]- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي، مصدر سابق (٣١٩/٦).

[١٢١]- السابق نفسه، والصفحة نفسها.

[١٢٢]- السابق نفسه (٣٣٦/٦، ٣٦٤).

[١٢٣]- السابق نفسه (٣١٩/٦).

[١٢٤]- المماليك الأشرفية سُمُّوا بذلك؛ لأنهم كانوا مماليك الأشرف موسى بن الملك العادل الكبير سيف الدين أبي بكر محمد بن نجم الدين أيوب بن شادي.

[١٢٥]- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لابن تغري بردي الأتابكي، مصدر سابق (٣٢٠/٦).

[١٢٦]- السلوك لمعرفة دول الملوك، لتقي الدين المقريزي. الجزء الأول، القسم الثاني، (صـ٣٠٠) تحقيق د. محمد مصطفى زيادة، طبعة دار الكتب المصرية عام ١٩٣٦م.

[١٢٧]- جاء بهامش رقم (٢) من صفحة (٢٩٤) من الجزء الأول ــ القسم الثاني من كتاب السلوك للمقريزي، مصدر سابق أن المساخر جمع مسخرة، وهو الشخص الذي تسخر الناس منه، أو البهلول الذي يلعب لإضحاك النظارة.

[١٢٨]- السلوك لمعرفة دول الملوك، مصدر سابق، ج١، ق٢ (صـ٢٩٤).

[١٢٩]- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصدر سابق (٣٢٢/٦).

[١٣٠]- السابق نفسه (٣٣٠/٦).

[١٣١]- تهذيب سير أعلام النبلاء للحافظ الذهبي، هذَّبه أحمد فايز الحمصي، أشرف على تحقيق الكتاب شعيب الأرناؤوط (٢٧٤/٣)، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٣هـ ــ ١٩٩٢م.

[١٣٢]- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لابن تغري بردي الأتابكي، مصدر سابق (٣٣١/٦).

[١٣٣]- السابق نفسه، والصفحة نفسها.

[١٣٤]- مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، تأليف سبط ابن الجوزي المتوفى ٦٥٤هـ (٤٠٩/٢٢) تحقيق إبراهيم الزِّيبق، الطبعة الأولى ٢٠١٣م ــ ١٤٣٤هـ، دار الرسالة العالمية، سوريا.

[١٣٥]- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصدر سابق، (٣٣٥/٦).

[١٣٦]- السابق، (٣٣٥/٦، ٣٣٦).

[١٣٧]- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصدر سابق، (٣٣٦/٦)

[١٣٨]- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لابن تغري بردي الأتابكي، مصدر سابق (٣٣٦/٦، ٣٣٧).

[١٣٩]- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقريزية، لتقي الدين المقريزي، طبعة مكتبة الآداب بالقاهرة (٢٩٧/٣).

[١٤٠]- المواعظ والاعتبار للمقريزي، مصدر سابق (٢٩٧/٣).

[١٤١]- السابق نفسه (٢٩٨/٣، ٢٩٩).

[١٤٢]- السابق نفسه (٢٩٨/٣).

[١٤٣]- السابق نفسه (٢٩٩/٣).

[١٤٤]- السابق نفسه (٢٠٩/٤).

[١٤٥]- الروضة البهيَّة الزاهرة في خطط المغربيَّة القاهرة، للقاضي محيي الدين عبد الظاهر، حقَّقه وقدَّم له وعلَّق عليه الدكتور أيمن فؤاد سيد، (صـ١٠٥)، دار أوراق شرقية، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م ـ بيروت، لبنان.

[١٤٦]- المواعظ والاعتبار للمقريزي، مصدر سابق (٢١١/٤).

[١٤٧]- السلوك لمعرفة دول الملوك للمقريزي، مصدر سابق، ج١، ق١ (صـ٣٤١).

[١٤٨]- السابق نفسه، والصفحة نفسها.

[١٤٩]- السلوك لمعرفة دول الملوك للمقريزي، مرجع سابق (صـ٣٤١، ٣٤٢).

[١٥٠]- السابق نفسه (صـ٣٤٢)

[١٥١]- كان علم الدين المحيوي حيًّا عام ٦٤٣هـ حيث التقى بابن العديم، وأعجب العلامة الحلبي بديوان الشاعر بعد تصفُّحِهِ.

[١٥٢]- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مرجع سابق، (٣٣٦/٦).

[١٥٣]- تاريخ الأدب العربي، عصر الدول والإمارات، مصر والشام، للدكتور شوقي ضيف، (صـ٣٢٢)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤م.

[١٥٤]- الأدب في العصر الأيوبي، للدكتور محمد زغلول سلَّام، (٢٣٥/٢)، طبعة منشأة المعارف بالإسكندرية، طبعة عام ١٩٩٧م.

[١٥٥]- الأدب في العصر الأيوبي للدكتور محمد زغلول سلَّام، مرجع سابق، (٢٣٥/٢).

[١٥٦]- المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، عبد الله الطَّيِّب المجذوب، (٣٠٢/١)

[١٥٧]- السابق نفسه، (صـ٣١٩).

[١٥٨]- الزحاف والعلة رؤية في التجريد والأصوات والإيقاع، للدكتور أحمد كشك، (صـ٣٣٧)، طبعة مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٩٥م.

[١٥٩]- نهاية القول المفيد في علوم التجويد، لمحمد مكي نصر، (صـ٧٠).

[١٦٠]- قصيدة المديح النبوي، دراسة تطبيقية ي ديوان شمس الدين النواجي، للدكتور أسامة محمد البحيرة، (صـ١١٨)، كتاب تراث، العدد رقم (١٦)، نشر نادي تراث الإمارات، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.

المنهج النقدى عند " جين هامتون "
دراسة فى نشأة السلطة

د . أشرف محمود أمين

مدرس الفلسفة السياسية / كلية الآداب – جامعة الفيوم

مقدمة:

جين هامتون فيلسوفة أمريكية معاصرة [١٩٥٤ – ١٩٩٦] أكملت الدكتوراه تحت إشراف جون رولز بجامعة هارفاردHarvard ، وعملت أستاذًا زائرًا بعديد من الجامعات الأوروبية، كجامعة كمبردج،Cambridge، دالهوزى Dalhousie، بريستول Bristol، أريزونناArizona، نوتردام NotreDame، وتنتمي إلى أقلية متميزة من الفلاسفة التحليليين الذين يعُرف عنهم الالتزام المسيحي بشدة(١). فكانت تُعرف بالتدين منذ بدء نشأتها فى كنف المسيحية والتزامها بحضور الدروس الدينية، وكانت تسعى كمسيحية مؤمنة لتحقيق مملكة الله فى الأرض كما أوصى السيد المسيح(٢)، اهتمت بالفلسفة السياسية بشكل لافت، وهذا يتضح من خلال عناوين مؤلفاتها: "الفلسفة السياسية"، "هوبز والعقد الاجتماعي التقليدي"، "القيمة الجوهرية للأشخاص: التعاقد في الأخلاق والفلسفة السياسية"؛ فضلًا عن مقالاتها المتعددة في المجال السياسي.

والفلسفة السياسية عند هامتون ليست وصفًا سطحيًا للمجتمعات السياسية، ولا شرحًا لسياسة الدولة اليومية، أو فهم مؤسسة بعينها في الدول القائمة، ولكنها محاولة لفهم أعمق المستويات التي ترتكز عليها أسس الدول، وتبريرها الأخلاقي، وذلك من خلال فهم كيفية نشأة المجتمعات السياسية، والمعايير التي تستطيع أن نميز بواسطتها بين المجتمع السياسي المشروع وغير المشروع من النواحي الأخلاقية، وهذا يتطلب من فيلسوف السياسة أن يتعالى على الوصف أو فحص العمليات اليومية للمجتمعات السياسية، وينخرط في المفاهيم السالفة الذكر، وهذا ما قامت به هامتون في بحثها عن نظريات نشأة السلطة السياسية، ومدى مشروعيتها، وهذا كان إشكالية البحث ذلك المتمثل في السؤال حول " المبرر العقلى والأخلاقي لنشأة الدول "، وهل النظريات التي قدمت تفسيرًا لنشأة السلطة السياسية مستندة إلى مبدأ أخلاقي أو حتى يمكن تبريرها عقليًا؟ أو منافية للأخلاق وليس لها سند شرعي ولا عقلى؟ ولمناقشة تلك الإشكالية

قسمنا هذا البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة تشمل أهم النتائج التي تم التوصل إليها، وفي المقدمة يتناول الباحث التعريف بالفيلسوفة ومفهوم الفلسفة السياسية عندها، وإشكالية البحث والمناهج المستخدمة في الدراسة فضلًا عن خطة البحث وتقسيمه.

المبحث الأول: مفهوم السلطة السياسية the political authority عند هامتون

المبحث الثاني: موقف جين هامتون من نظريات نشأة السلطة

أولًا: النظرية الدينية (السلطة الإلهية the divine authority)

ثانيًا: نظرية التبعية الطبيعية (the natural subordination)

ثالثًا: نظرية الكمال المعرفي (the perfectionist)

رابعًا: النظرية المستندة إلى الموافقة (the consent-based)

(العقد الاجتماعي the social contract)

أولًا: العقد الاجتماعي للوكالة (the agency social contract)

ثانيًا: العقد الاجتماعي للإبعاد (الاغتراب) the alienation social contract

المبحث الثالث: نظرية هامتون في اختراع السلطة

The invention of political authority

الخاتمة: متضمنة نتائج البحث.

وقد استخدم الباحث في دراسته هذه المنهج التحليلي لتحليل المفاهيم والنصوص السياسية، والمنهج النقدي لبيان موقف هامتون النقدي من ناحية وموقف الباحث من ناحية أخرى، بالإضافة للمنهج التاريخي حيث إن الأفكار السياسية بشكل خاص لا تُفهم إلا في إطارها التاريخي لتكون أقرب للموضوعية؛ فضلًا عن المنهج المقارن للمقارنة بين آراء الفلاسفة.

المبحث الأول: مفهوم السلطة السياسية عند جين هامتون

(the political authority)

السلطة السياسية –كما تقول هامتون– هي: أن الشخص (X) وهو هنا الحاكم، لديه سلطة سياسية على الشخص (y) وهو هنا الشعب، وعلى الشخص (y) تنفيذ العمل (P) المأمور به من الشخص (X) مع إعطاء (X) سببًا للقيام بالعمل (P)؛ فالشعب هنا يخضع باستمرار لقواعد وقوانين مبررة، من أجل تنظيم المجتمع(٣). ابتداء من السلوك في الأماكن العامة مع الكائنات العاقلة وغير العاقلة، مرورًا بالملكيات والضرائب وغيرها حتى قواعد الحروب مع الدول الأخرى(٤). وهكذا يتم فرض هذه القواعد من قبل أشخاص معينين وفقًا لتوجيهات أولئك الذين ينشئون هذه القواعد ويحددون العقوبات على كسرها، ومن لم يُطع هذه القواعد وتلك القوانين؛ فسوف يُعاني من عواقب وخيمة غير مرغوب فيها والتي قد تتراوح من غرامات صغيرة إلى السجن وحتى الموت في بعض المجتمعات(٥). وتتساءل هامتون عن هذا الخضوع من جهة الشعب للسلطة؛ هل هو مسموح به حقًا من الناحية الأخلاقية؟ أم هذا انتهاك لحقوق الأشخاص كما يزعم الفوضويون؟ الذين يرفضون الهيمنة السياسية السلطوية، ويرون أن الشكل الوحيد الذي يجب الدفاع عنه أخلاقيًا من الارتباطات البشرية هو الذي لا يوجد فيه أشخاص أو مؤسسات تصدر أوامر من خلال القوة. وهذا الفكر قد أرق جين هامتون كثيرًا، وحدا بها للبحث عن مبرر للسلطة السياسية في المجتمع ومناقشة جميع النظريات التي تبررها(٦).

وهنا تفرق هامتون بين السيطرة المشروعة والسيطرة غير المشروعة، بناءً على المعايير الأخلاقية؛ فمثلًا سيطرة الوالدين على طفل صغير وتوجيه سلوكه ليس مسموحاً بها فحسب؛ بل هى مطلوبة من الناحية الأخلاقية، أما سيطرة الشخص المسلح على ضحيته التي اختطفها تحت تهديد السلاح فهى غير مقبولة، وبالتالي يجب إدانة هذا النوع من السيطرة لأنه غير مبرر أخلاقيًا؛ فهو انتهاك لحقوق شخص مجبر ومكره، أما النوع الأول من السيطرة فله مبرر أخلاقي ومتسق مع حقوق الطفل على الوالدين بل ويدعمها(٧). وبناءً على هذا المفهوم للسلطة ومدى مشروعيته تناولت هامتون نظريات

السلطة السياسية لبيان ما هو المبرر منها أخلاقيًا وما هو غير المبرر، وهذا ما سوف نتناوله في المباحث التالية.

المبحث الثاني: موقف هامتون من نظريات نشأة السلطة

أولًا: نظرية السلطة الإلهية (النظرية الدينية) (the divine authority theory)

يذهب ممثلو هذه النظرية إلى أن سلطة الحاكم مُستمدة في مشروعيتها من الله تعالى، وبالتالي فسلطته في حكم الناس مشروعة لا يجوز أبدًا التشكيك فيها بأي شكل من الأشكال، ولها ثلاث صور من الناحية التاريخية (٨):

الصورة الأولى: – هذه الصورة تصور الحاكم على أنه إله في شكل إنساني، كما كان الحال في العالم القديم، حيث كان الحاكم يرى أن هذه هي أفضل طريقة لتأسيس السلطة وإضفاء المشروعية عليها.

الصورة الثانية: وفق هذه الصورة يعلن الحاكم نفسه صاحب علاقة بالله بشكل أو بأخر وليس إلهاً، (خاصة أن هذا الإعلان الإلهي قد يكون مشكوكاً فيه من قبيل المحكومين)، وهذا التصور كان موجوداً في مصر القديمة –كما تقول هامتون– حيث كان الحاكم يعلن أنه ابن الإله كما كان موجوداً ببلاد سومر، أو كما كان يدّعى بعض ملوك العالم القديم أنهم يتغذون من الحليب الإلهي.

الصورة الثالثة: وهذه الصورة هي الأكثر شيوعًا، وهي اعتراف الحكام بإنسانيتهم الكاملة ولكن الله هو الذي أعطاهم سلطة الحكم على الناس، وهذا التصور كان موجوداً عند حكام مملكة إسرائيل القديمة، وكثير منهم كانوا كهنة، وكذلك كان الحال في العصور الوسطى من قبل باباوات الكنيسة المسيحية؛ فصاروا بذلك الزعم أصحاب السلطتين الدينية والسياسية على كل العالم المسيحي. ومن أكبر دعاة هذه الصورة "روبرت فيلمر" في القرن السابع عشر (١٥٨٨–١٦٥٣)، حيث يزعم أن الله

وهب السلطة إلى آدم بشكل مباشر، ثم ترك آدم السلطة إلى أحفاده، وهكذا انتقلت السلطة من حاكم إلى آخر عبر العصور المختلفة حتى وصلت لملوك أوروبا الحاليين.

ورغم أن هذه الصورة هى الأكثر شيوعًا برأى هامتون، إلا أنها لاقت كثيرا من الانتقادات اللاذعة والساخرة، وأهمها أن الرجوع لآدم لا يمكن أن يحل مشكلة الوريث الشرعي لأبنائه في الحكم لأنهم عديدون، ومن ثم يمكن اعتبار معظم الملوك الحاليين مغتصبين للحكم؛ فضلًا عن أن أفراد الأسرة المالكة لا يولدون وفي دمهم حق إلهي أو حق فطري في حكم الناس؛ فالناس يولدون أحرارًا، لا أفكار في عقولهم، ولا فطرة في دمائهم تجعل بعضهم يتميز عن بعضهم الآخر. ومن ثم فالمساواة بين أفراد البشر مساواة مطلقة(٩).

وتنتهى هامتون إلى أنه وفق هذه النظرية بصورها الثلاثة يخضع الرعايا للحاكم خضوعًا تامًا فلا يجوز الثورة عليه، لأنه وكيل عن الله وممثل له في الأرض، وليس وكيلاً عن الرعايا(١٠) فلا يحق للرعايا التمرد من أجل تغييره؛ فالله وحده هو صاحب المراقبة على أعمال الحكام(١١). وترفض هامتون هذه النظرية مبررة رفضها بسببين:

الأول: لا يستطيع أي حاكم يدعى أي صورة من تلك الصور الثلاثة أن يثبت صحة هذا الادعاء؛ فهي أشبه بالآراء الميتافيزيقية التي لا يمكن التأكد منها، ودليل ذلك أن هذه الادعاءات كان متنازعاً عليها بالفعل في كثير من الأحيان بين الملوك الجالسين على عرش السلطة وهؤلاء المتمردين ضدهم؛ فكل من الطرفين يدعي الحق الإلهي في الحكم، دون أي إثبات لادعائه، حيث لا يمكن إثباته أبدًا، وكذلك الشعب لا يمتلك أي وسيلة لمعرفة أي مرشح هو اختيار الله؛ وذلك عند المنافسة بين أكثر من شخص يدعى كل منهم التفويض الإلهى في الحكم، حتى المغتصبين للسلطة بحجة أنهم من قدر الله على العباد ليسوا حكامًا شرعيين على الرغم من انتصارهم على الحكام الجالسين على العرش. وبالتالي تصبح نظرية السلطة الإلهية فارغة، أي إنها تفشل كمبرر للسلطة السياسية لعدم وجود ما يبررها واقعيًا وتاريخيًا بالأدلة والبراهين . أما السبب الثاني لرفض هامتون لتلك

النظرية وهو الأهم بنظرنا: أن القول باستمداد السلطة السياسية من الله يجعل سلطة الحكام سلطة مطلقة غير محدودة النطاق والمحتوى، وعليه يبرر الحكام كل انتهاكاتهم المريرة والعنيفة تجاه الرعايا بتلك الشرعية المزعومة. لذلك –وكما تقول هامتون– نجد العديد من الفلاسفة السياسيين قديمًا وحديثًا كأفلاطون وأرسطو ولوك وهوبز.. الخ يرفضون تلك النظرية لأن تمريرها سيكون له خطر في أيدي الحكام المعدومى الضمير والإنسانية، لذا لا تجد اليوم من يدافع عن تلك النظرية إلا عدداً قليلا(١٢).وفضلًا عن تلك الانتقادات من جانب هامتون نستطيع أن نقول إن هذه النظرية مع أنها تبرر السلطة وفق الدين والأوامر الإلهية إلا أنه من العجيب أن الأديان السماوية سواء منها ما فصل بين الدين والدولة كالمسيحية أو ما جمع بينهما مثل الإسلام لم تقر بهذه النظرية فلم نجد في أى إصحاح أو آيه قرآنية ما يدعمها.

ثانيًا: نظرية التبعية الطبيعية (the natural subordination theory)

تقوم هذه النظرية على الاعتقاد بأن بعض الناس متفوقون بشكل طبيعي بما لديهم من قدرة في إدارة وسياسة المجموعة الأدنى منهم طبيعيا(١٣) أي إن بعض المجموعات من الناس يجب أن يحكموا باقي أفراد المجتمع، بسبب عدم قدرة هؤلاء الآخرين على حكم أنفسهم وإدارة شئونهم بشكل جيد لأسباب ذهنية ونفسية، حيث إنهم يعانون من نقص شديد في التفكير والإدارة، بسبب كونهم غير مؤهلين طبيعيًا لتولي أمور القيادة، بل مؤهلين فقط لأن يكونوا عبيداً مأمورين(١٤). وذلك لعدم قدرتهم على التفكير بشكل جيد ومستقل، ومن ثم فالأفضل للمجتمع أن تكون أفعال هذه الطبقة الدنيا خاضعة لإرادة الطبقة العليا، باعتبار أن الأعلى صاحب تفوق عقلاني يساعده على توجيه الأدنى للتصرف بطرق تحفظ سلامته وسلامة الآخرين، ويساعده على إشباع رغباته وتحقيق خططه وأهدافه بشكل أفضل مما يستطيع أن يفعله بمفرده(١٥).

فأصحاب السلطة والمهيمنين عليها يجدون في أنفسهم أن طبيعتهم تتناسب مع السلطة والحكم والهيمنة؛ فهذه النظرية تقوم إذن على فكرة عدم تساوي الناس بما فيه الكفاية في القدرات والمواهب، وبناءً عليه يجب على البشر الموهوبين السيطرة بشكل حتمي على هؤلاء البشر الأقل هبة، باعتبارهم قطعاناً من الماشية والخيول دون أن يكون لهم حق أصيل في الاستقلال بحكم أنفسهم(١٦). كما لا يحق لهؤلاء العبيد (بالطبع) التمرد على أسيادهم الطبيعيين، تمامًا كالقول بأن الأبقار والكلاب ليس لديها الحق في التخلص من أغلال ملكية البشر لهم. فمثلما توجد قوانين طبيعية تحكم العالم الطبيعي؛ فهكذا توجد قوانين طبيعية تحدد بشكل ثابت التسلسل الهرمي السياسي داخل المجتمعات البشرية فالطبيعة قد رسمت تلك الهيمنة بما تحتويه في داخلها من قوانين وقواعد معينة يجب أن تحكم سلوكنا ومؤسساتنا، وسوف تنتقم الطبيعة من أولئك الذين حاولوا تَحديها، ومن هذا المنطلق – وحسب زعم مؤيدي هذه النظرية – فإن أولئك الذين لا يحترمون القواعد الطبيعية في الحكم والهيمنة وينتهكونها سوف يُحبطون ويعاقبون؛ فهذا النظام من العبودية الطبيعية يُضفى الشرعية على نتائجها لكل من السيد والعبد(١٧).

وترى هامتون أن بذور هذه النظرية وجدت منذ الفيلسوف أرسطو على الرغم من عدم تطويره لها بشكل جوهري سياسيًا – حيث إنه يقر بشكلين من أشكال الهيمنة الطبيعية: هيمنة السيد على العبد وهيمنة الرجال على النساء وذلك لمصلحتهم ومصلحة المجتمع؛ فليس لديهما القدرة العقلية بالقدر الكافي لإعطاء الأوامر حول ما يجب القيام به سواء لأنفسهم أو لغيرهم، ومن ثم فإنهم ينجذبون بشكل طبيعي لسيطرة الأعلى ويرحبون به، لذا فهذه الهيمنة ليست حتمية فحسب بل هى شيء جيد فى صالح السيد والعبد، والزوج والزوجة؛ فالعلاقة بين السيد والعبد والزوج والزوجة، مثلا علاقة النفس بالجسد على حد تعبير أرسطو(١٨). فأرسطو هنا يرفض دعوة أفلاطون بمساواة الرجل بالمرأة في كافة الأعمال، مناديًا بقوامة الرجال على النساء؛ فالرجل هو الذى يأمر والمرأة هي التي تطيع، كما أن الكائن الأكبر والأكمل هو الذي يتأمر على الأصغر والأنقص؛

فالأب هو صاحب السلطة على الزوجة والأولاد(١٩). إلا أنه يعامل الزوجة كحاكم فى نظام أرستقراطى، باعتبار أن الرجل له القوامة طبقا لحقه داخل العائلة، ولا يترك لها إلا ما يلائم جنسها، ويعامل الأولاد كحاكم فى نظام ملكى، لأن الملك لا يفكر إلا فى مصالح رعاياه، لذلك كانت الملكيه أشبه للسلطة الأبوية(٢٠).

وقد فسر أرسطو موقفه هذا في التفاوت بين الرجل والمرأة تفسيرًا طبيعيًا، حيث إن بعض الكائنات مخصصة للطاعة منذ الولادة والآخر مخصص للإمرة، كما هو الحال في الكائن الحي حيث نرى النفس تأمر والبدن يطيع؛ فالنفس تتسلط على البدن كسيد على عبده، والعقل يسيطر على الغرائز كالحاكم على شعبه، ومن ثم تصبح المساواة أو انقلاب السلطة بين تلك الأنواع المختلفة شرًا للجميع ووبالًا على المجتمع(٢١). وهذا التفسير أدى به فى نهاية الشوط (وهو الفيلسوف العقلانى) إلى اعتبار الرق ظاهرة طبيعية، مقرا أنه من الحق الطبيعى للبعض (السادة) حكم البعض الآخر (العبيد) باعتبار أن هذا ينسجم مع مبدأ الطبيعة(٢٢).

فالدولة حسب هذا الزعم الأرسطى لا تتكون من أفراد اجتماعيين منعزلين كما هو الحال في نظريات العقد الاجتماعي، بل من أفراد في علاقات اجتماعية أساسية بين أفراد معينين وهما السيد والعبد، والزوج والزوجة، والأب والأطفال؛ فيما يعرف باسم التحليل المركب الذي يخضع فيه الأدنى للأعلى خضوعًا طبيعيًا(٢٣). وهكذا يبرر أرسطو —وهو الفيلسوف العقلاني !- ظاهرة الرق على اعتبار أن كل مظاهر الطبيعة تحتوي على ازدواجية بين الأعلى والأدنى: كالنفس والبدن، والإنسان والحيوان، والرجل والمرأة، والسادة والعبيد، باعتبار الطرف الأول يكون حاكماً للطرف الثاني ومستبداً به(٢٤). ومن المؤسف حقا- كما تقول هامتون – إنه تم الدفاع عن هذه النظرية حديثًا من قبل مؤيدي العبودية بأمريكا في القرن التاسع عشر، مبررين ذلك بأن العبودية تؤدي لصِقل وتمجيد الشخصية، حيثُ يكون العبيد المأمورون أكثر ارتقاءً في إحساسهم بالواجب من الآخرين، ومن ثم تؤدي هذه العبودية إلى تحسُن أخلاقيى لهؤلاء العبيد؛ فضلًا

عن تحسين هذا الطابع الأخلاقي من خلال الحضارة التي تكتنفه وتحوله للمسيحية وتزوده بالقيود التي تبقيه على المسار الأخلاقي دون أي فجور؛ فنظام التبعية القائم على مفهوم العبودية هذا – بنظر هؤلاء وأرسطو من قبلهم – نظام اجتماعي حيوى للنمو الاقتصادي مثلما كان يحدُث في أثينا قديمًا، أو الجنوب الأمريكي حديثا، حيث يُختزل دور العبيد في الأعمال اليدوية الشاقة أو الدفع بهم في حروب قاتلة، وإذا امتنع العبيد عن القيام بدورهم هذا فإن الكارثة سوف تقع؛ فأي نظام اجتماعي يشجع هؤلاء الأشخاص على السيطرة والحكم والإدارة سيؤدي حتمًا إلى كارثة اقتصادية وثقافية وعسكرية وقانونية للمجتمع، وربما يكون هذا هو السبب –برأي هامتون– لدعم هذه النظرية قديمًا وحديثًا(٢٥).

والحق أن هناك مبررات أخرى دفعت أرسطو للقول بنظرية التبعية الطبيعية هذه ألا وهى الميراث البيئي من عادات وتقاليد وعقائد وثقافة... الخ حيث كان نظام الرق عنصرًا أساسيًا للنظام الاقتصادي، كتميز النظام الرأسمالي الحديث بوجود طبقة البلوتاريا أصحاب الأجور؛ فالنظرية السياسية عند اليونان مبنية أساسًا على التسليم بنظام الرق(٢٦) وإلا كيف نبرر موافقة أرسطو وأفلاطون من قبله على ذلك النظام الإنساني ؟! وهما مشهوران بالاتجاه العقلي! فرغم حديث أفلاطون عن المدينة الفاضلة إلا أنه أيضًا لم ينصف طبقة الرقيق التي كانت تقوم بأشق الأعمال والتي بها قامت حضارة اليونان، ولم يفكر مطلقًا في إلغاء نظام الرق؛ في الوقت الذي فيه ظهرت دعوة معاصريه من السوفسطائيين لإلغائه لما فيه من ظلم وقسوة، باعتباره نظاماً مصطنعاً وليس طبيعيا –كما يزعم أفلاطون وأرسطو– إلا أن كل من أفلاطون وأرسطو نظرا إليه باعتباره نظاماً مفروضاً بالطبيعة(٢٧). ومن المؤسف حقا: أن ارسطو لم يقف عند مجرد التسليم بنظام الرق بل نزع إلى التبرير الطبيعى له؛ ففارق بذلك الموضوعية العلمية، وانحنى أمام العرف الجارى، وحاول سنده بمبررات عقليه، وهذا التبرير من جانبه بدا ضعيفا متخاذلا، ونشازا متنافرا مع مذهبه العقلانى(٢٨). وقد تطرف أرسطو ايضا في اقتصار مفهوم السادة الأحرار على الشعب اليوناني دون غيره، وكل من عداه يكونون عبيدًا لهم وبرابرة؛ فكل

الشعوب غير اليونانية رغم ما تمتلكه من مميزات وسمات إيجابية، لا يصلحون إلا للخضوع لغيرهم من اليونان(٢٩).

وتعارض هامتون هذه النظرية بقوة لعدد أسباب:

أولها: أن هذه النظرية تتناقض بشكل واضح وصريح مع نظريات العلم الصحيحة؛ فعلماء الأحياء المعاصرين ينفون تمامًا منح الطبيعة لإنسان ما طريقة صحيحة للتصرف والعمل والإدارة دون غيره من الآخرين؛ فالعالم لا يحتوي على أي مبادئ معيارية حول من يجب أن يحكم من؟، حتى إذا انطوت بعض الدراسات على تفوق بعض السلالات على الأخرى فهذا ليس مدعاة لإثبات صحة تلك الهيمنة أو تبريرها(٣٠). ومن ثم فمن الخطأ أن يعتقد أعضاء مجتمع ما بأن بعضهم ذو قيمة أكثر من الآخرين بطبيعتهم بسبب ولادتهم أوجنسيتهم أو عرقهم(٣١). لأن هذا بمثابة تقييم عنصري خاطئ للقيمة البشرية، ناتج عن كراهية غير أخلاقية مدفوعة بغيظ أخلاقى من الانتصار على الخصم [العبيد – السود – النساء] دون مبررات أخلاقية(٣٢). وهذا بمثابة هيمنة ثقافية لإظهار النساء أضعف عقليا من الرجال، والسود أقل شأنا من البيض، والعبيد أقل مكانة من السادة(٣٣).

وثانيها: أن هذه النظرية تُكرس لمفهوم العبودية والعنصرية، وتمنحهما الغطاء الشرعي؛ ففي ضوء هذه النظرية يكون هناك معاملة تعسفية يتلقاها العبيد على أيدي أسيادهم بشكل سخيف أخلاقيًا، ويجد فيها الأسياد مؤيدو الاسترقاق والعبودية نوعًا من التبرير الأخلاقي لراحة الضمير تجاه أفعالهم الظالمة من أجل التصالح مع أنفسهم ومع الآخرين.

وثالثها: تشير جميع الأدلة إلى أن الناس متساوون بالفعل فيما يتعلق بموضوع الإدارات بشكل عام كلٌ حسب نطاقه، وإذا افترضنا مع أصحاب هذه النظرية – كما تقول هامتون- عدم وجود مساواة بين فئات البشر؛ فهذا النوع من اللامساواة نادرًا ما

يتم تعريفه بدقة، ولا يتم إيضاح : هل هذه اللامساواة خاصة بموضوعات السلطة أو لا؟(٣٤).

فلا يستطيع أحد أن ينكر عدم توافر المساواة التامة بين شخصين في كافة الصفات والقدرات المختلفة؛ فهذا من الصعب حدوثه، ولا يمكن الاعتراف به(٣٥). فالناس تختلف فيما بينها عقليًا وجسديًا ومزاجيًا؛ فبعض الناس أكثر ذكاءً أو قوة أو فضلًا من الآخرين، لكن هذه الاختلافات ليست ذات صلة بهيمنتهم السياسية؛ فإذا كان لشخص ما قوة عقلية أكبر من الآخرين؛ فهذا لا يبرر حكمه لهم، ولم يمنح الذكاء المتفوق "لألبرت أينشتاين" الحق في الحكم والسيطرة، بل تم توجيه الذكاء بشكل مفيد لفهم العالم والسيطرة عليه، ولا يعتقد عاقل أنه بحكم ذكائه كان يجب أن يُمنح السلطة السياسية، وكذلك الحال في صفات الشجاعة الفائقة والأفضلية ... الخ فكل هذه الصفات لا تمنح أصحابها الحق التلقائي في حكم الآخرين(٣٦).

ورابعها: أن أصحاب هذه النظرية والمدافعين عنها، والذين يريدون فرض هيمنتهم السياسية على الآخرين بحجة الحماية السياسية أو تحقيق الأمن الغذائي، يتجاهلون أثر الظروف الخارجية على تلك الفئة الدنيا: كسوء التغذية، ونقص فرص التعليم الجيدة، وسوء الإسكان، وعدم الحصول على فُرص عمل لائقة... الخ فكل هذا يعود في المقام الأول إلى البيئية لتلك الطبقة وليس جزءاً من طبيعتهم(٣٧).

وخامس تلك الأسباب: أن علاقة السيد بالعبد هذه قد تفشل عند الاختبار في نشأة الدول؛ فلا يوجد أحد يقبل فكرة الدخول في هذه العلاقة أو البقاء فيها من جهة الطبقة المحكومة خاصة في عصر الديمقراطيات(٣٨). حيث إنها علاقة غير مستساغة على المستوى العقلي والمستوى الإنساني(٣٩). فكثيرًا لا يستطيع الأسياد من الطبقة العليا السيطرة بشكل دائم على أتباعهم من الطبقة الدنيا، لأن تمرد الأشخاص –الذي يتصفون بالدونية حسب هذه النظرية– ضد أولئك السادة قد يحدث على طول الوقت؛ فقد

ينتصر العبيد على السادة، وقد ينتزع السود السلطة من البيض، وقد يصعد النساء إلى عرش السلطة بدلًا من الرجال، وقد ينتزع الفلاحون السلطة من النبلاء(٤٠).

السبب السادس: وجود تناقض داخلي يكمن في هذه النظرية؛ فإذا كان مؤيدو هذه النظرية قديمًا وحديثًا يرون فيها الحفاظ على اقتصاد الدولة من خلال عمل تلك الفئة الدنيا؛ فهذا يعني براعة هذه الفئة وتوجيههم العقلاني، لأن اقتصاد الدولة يتطلب القيام بمهام معقدة للغاية، تحتاج إلى قدر كبير من العقلانية والحكم الذاتي؛ مما يجعل الادعاء بأن هؤلاء الأشخاص غير قادرين على حكم أنفسهم أو الآخرين ادعاءً باطلاً لا أساس له من الصحة(٤١).

وآخر هذه الأسباب: أن هذه النظرية تُكرس لهيمنة المجتمع الذكوري وتهميش وضع المرأة؛ وبمقتضى هذه النظرية يتم خضوع المرأة للرجل أبد الدهر على المستوى الاجتماعي، ويتم تهميشها على المستوى السياسي فليس لها الحق في تولي السلطة السياسية، وذلك لحرمانها (أى بحكم طبيعتها) من الفضائل المتطلبة لتولي السلطة: كتقلب أحوالها وفقدها للتفاعل العقلاني المنطقي؛ فضلًا عن الخجل والميل إلى الذعر، والكراهية لمشاركة الجمهور، وعدم قدرتها عن الدفاع عن نفسها أو حتى الآخرين؛ فكيف لها أن تتولى السلطة، ومن ثم يصبح الرجل بطبيعته متفوقاً وحاكماً، وتصبح المرأة أقل شأنًا وموضوعًا(٤٢). لذا ترى هامتون أن هذا يُعد جريمة فى حق المرأة، وبمثابة تقويض ليس فقط لقيم الديمقراطية، التى تنادى بالمساواة، بل لوضع المرأة وسلامتها فى المجتمع؛ فهامتون تربط الحركة النسائية بالهوية السياسية فى المجتمعات التى يجب أن تحافظ على قيم الديمقراطية، ليشعر النساء بأنفسهن كأعضاء فى تلك المجتمعات ولسن مهمشات من قِبل السلطة(٤٣). وفضلًا عن هذا قد لا نجانب الصواب لو قلنا إن أصحاب هذه النظرية متناقضون مع أنفسهم حول موقفهم من طبيعة المرأة؛ فكيف يَصفونها بعدم قدرتها على التوجيه العقلاني وإدارة الذات والمجتمع من أجل تهميشها سياسيًا، وفي نفس الوقت

يسندون إليها إدارة المترل وإعداد الأطفال وتربيتهم، لتنشئة أفراد صالحين داخل المجتمع، وهذا الدور وحده كفيل بإثبات قدرتها على إدارة الذات وإدارة الآخرين.

وأخيرًا تنتهي هامتون إلى أن كل الفلاسفة السياسيين والأخلاقيين المعاصرين تقريبًا يقرون بعدم وجود فروق بين البشر تسمح أو تبرر أن يحكم بعضُهم الآخر؛ فالجميع متساوون تقريبًا فيما يتعلق بإدارة السلطة السياسية. فلا يوجد مجموعة من البشر – حسب وجهة نظر الديمقراطيات المدنية- لا يستطيعون توجيه حياتهم الخاصة لكي يخضعوا لتوجيه وإرادة الأخرين؛ فجميع الرجال والنساء من جميع الجنسيات والطبقات يختارون بإرادتهم كيف يقودون حياتهم وحياة أسرهم ويتحملون مسئولية ذلك، ويصوتون في الانتخابات الديمقراطية .أما فشل بعضهم في ذلك فلا يمكن تفسيره بأنه ناشئ من الدونية الطبيعية في التوجيه العقلاني، ولكن ذلك يعود لاختيار الشخص بحريته نوعًا معينًا من المعيشة أو الحياة التي يتحمل مسئوليتها أخلاقيًا، وبالتالي فكل البالغين العقلاء لديهم القدرة على الاتجاه العقلاني مما يجعلهم متساوين في هذه المنطقة، دون وجود أي أساس لما يسمى بالهيمنة الطبيعية للبعض على البعض الآخر، ومن ثم تفشل نظرية التبعية الطبيعية هذه كمعيار لتولي السلطة السياسية في المجتمع، لأن اللامساواة المزعومة التي تقوم عليها هذه النظرية لا وجود لها(٤٤). فجميع البشر يمتلكون القدرة العقلانية على فهم طبيعة العالم ليس المادي فقط بل العالم الأخلاقي والاجتماعي الذي يجب على الجميع احترامه، ومهما اختلفت قدرات التفكير من شخص لآخر، إلا أن الجميع يستطيعون الوصول لمعرفة الحقائق في نهاية المطاف، وذلك من خلال التفكير المنطقي، وهذه المعرفة هي التي تمكننا من بناء مجتمع سياسي شرعي وفعال(٤٥).

ثالثًا: نظرية الكمال (the perfectionist theory):

تقوم هذه النظرية على فكرة: أن الشخص الذي يمتلك السلطة السياسية، هو الذي يكون لديه المعرفة والخبرة الفائقة التي يستطيع بواستطهما تحقيق الخير والسعادة للمجتمع، والاتجاه به نحو الأفضل من أجل حياة سعيدة للرعية تقوم على العدل والخيرية،

وهذه النظرية تسمى تاريخيًا –كما تقول هامتون- نظرية الكمال للسلطة السياسية. وتعود جذور هذه النظرية إلى أفلاطون [٤٢٧ – ٣٤٧ ق. م] الذي أقر وكرر مرارًا وتكرارًا (بالجمهورية)أن الذي يتولى السلطة في المجتمع ينبغي أن يعرف كيف يسعد الجميع، ويحقق لهم الخير ويطبق فيهم العدالة –بالمعنى الأفلاطوني حيث توزع الوظائف على الطبقات الثلاثة كلٌ حسب قدراته أكانوا حكامًا أم حراسًا أم مهنيين – فالسلطة السياسية هنا مشتقة من الخير نفسه أو هي الخير في ذاته، والحاكم هنا يمثل الجزء العاقل (الفيلسوف) الذي يحكم كلاً من الجزء الغضبي (الجيش) والجزء الشهواني (المهنيون) فالجزء العاقل هذا هو الذي يسيطر على الرغبات الشهوانية ويهدئ الروح المعنوية (الجيش) – الذي قد يصيبه نوبات غضب وعنف لا يمكن السيطرة عليها، - من أجل الوصول للخير داخل المجتمع(٤٦).

وهذا الجزء العاقل – كما تقول هامتون- هو الفيلسوف الذي استطاع حسب أسطورة الكهف كيفية الزحف من الكهف ورؤية الشمس مباشرة للخروج من مغارة الجهل ليرى الأشياء كما هي على حقيقتها، ثم يعود ليوجه الأشخاص إلى معرفتها، ومن هنا صارت المعرفة هي أساس السلطة السياسية عند أفلاطون. وهذا يعني أن ممتلكي زمام السلطة في المجتمع لا يتملكونها لأنهم أفضل من الآخرين، ولكن لكونهم يعرفون ما يجب أن يكون وكيف يمكن تحقيقه(٤٧). أما فشل الطبقة المحكومة في الوصول لزمام السلطة فلا ينبُع من كونهم يفتقدون أي جانب من جوانب القدرة على التفكير والإرادة –كما يزعم أرسطو- فقوة التعلم موجودة بالفعل في روح الجميع سواء ذكر أو أنثى، بدليل برنامج التعلم الأفلاطوني الذي يستمر إلى الخمسين عاماً للذكور والإناث(٤٨). ولكن فشلهم يعود لعدم تفعيل الجزء المعقول منهم والذي يمتلكونه بالفعل؛ فالجزء العقلاني فيهم غير قادر على العمل بفاعلية، لذلك احتاج هؤلاء لمن يرشدهم للخير الذي لا يعرفونه، وبالتالي فكيف يحكموا لتحقيق شيء (الخير) وهم لا يعرفونه، وهذا هو عمل الفيلسوف الذي يجب أن يمتلك زمام السلطة، وهذا يعني أن هناك سلطة موضوعية يمتلكها الجميع

ولكن لا يتم اكتشافها وصقلها إلا بالتفكير المنطقي؛ فالترخيص للحكم وفق هذه النظرية منشأه يأتي من المعرفة التي تتولد من العقل وهكذا ترتبط السلطة بالقدرة على الحكمة التي تحقق الخير والسعادة للمجموع(٤٩). وتنقد هامتون هذه النظرية كمصدر لنشأة السلطة في المجتمع بالمبررات الآتية:

١- أن إقرار أفلاطون وإصراره على عدم المساواة الجوهري في تفعيل الجزء المعقول المنطقي الموجود لدى الجميع يؤدي إلى القول بأن هذه النظرية خالية من العدالة والمساواة الحقيقية، حيث إنها تؤكد فقط على سياسة النخبة (الفلاسفة)(٥٠).

٢- إذا كان الهدف من السلطة تحقيق الخير في المجتمع؛ فنحنُ البشر لا نعرف بل ونختلف في الغالب حول معنى الخير، أو إذا كان موجوداً بشكل مطلق أم لا؟(٥١).

٣- أن التصديق بهذه النظرية يؤدي إلى القول بأن كل السلطات السياسية الموجودة الآن أو في كل وقت مضى تعتبر سلطات قسرية بشكل غير شرعي، حيثُ إن الحكام لم يكونوا على دراية كاملة بالخير بالمعنى المقصود في السياسة، وبذلك تنهار هذه النظرية بشهادة شرعية الدول الحقيقية الموجودة في العالم الحقيقي الذي يحقق العدالة بين الناس دون حكم الفيلسوف(٥٢).

وبجانب هذه الانتقادات كذلك لا نجانب الصواب لو قلنا –كما قال المفكر فؤاد زكريا- إن فكرة الحاكم الفيلسوف هذه أشبه بعلاقة الاستبداد بين الحاكم والمحكوم وليست علاقة مشاركة؛ فهي علاقة توجيه وأمر من جانب (الحاكم) وطاعة من جانب آخر (المحكومين) وهذا لا يتماشى مع طبيعة الفيلسوف وأفكاره الذي يؤمن بحرية الفكر دون مصادرة الآراء الأخرى من أجل الوصول للحقائق في جميع الآراء، ومن ثم يصبح الحكم الديمقراطي الذي رفضه أفلاطون هو أقرب أساليب الحكم إلى طبيعة الفيلسوف(٥٣). وهذا ما أكدت عليه هامتون كذلك، حيث ذهبت إلى أن على الفيلسوف السياسي أن يكون متسامحا بصورة فعلية مع كافة الافكار السياسية المتنوعة بالمجتمع، وان يحترم جميع المعتقدات والحريات، ويحترم الحقيقة بشكل جاد، لأن الفلاسفة

هم الفئة المؤمنة حقا بالسعى وراء الحقائق، من خلال الجدل الفلسفى القائم على الاعتراف بالحريات، وهذا هو قوام العدالة الحقيقية(٥٤) وبرغم هذه الانتقادات من جانب هامتون لتلك النظرية إلا إنها تمتدح فيها إفساح المجال للنساء للوصول لزمام السلطة، حيث إن الجزء العاقل يمكن أن يكون حاضرًا وفعالًا لدى النساء أيضًا(٥٥).

والحق أن لأفلاطون التميز في هذا الجانب ؛ فوضع المرأة في العصور القديمة بل في اليونان أيضًا منشأ أفلاطون، كان هامشيًا ففي المجال الاقتصادي غير مسموح لها بممارسة المهن ومن الناحية الثقافية كانت محرومة من التعليم، وكذلك لم يكن لها الحق في المشاركة السياسية بكل صورها، وأُختزل دورها فقط في الأعمال المترلية، وأصالة أفلاطون هنا: دعوته لمساواة الرجل بالمرأة في جميع الأعمال سواء الفكرية أو السياسية(٥٦).

رابعًا: النظرية المستندة إلى الموافقة the consent-based theory (العقد الاجتماعي the social contract).

يرسم التعاقد حياة بدون حكومة، حياة طبيعية تعاني من الصراع سواء في مرحلته الأولى عند هوبز، أو في مرحلته الثانية بعد ظهور الملكيات كما عند لوك ومن تبعه، ومن ثم تولدت الرغبة في إنشاء دولة كعلاج وحيد لهذا الصراع والدخول في مجتمع سياسي مدنى منظم ومتعاون(٥٧). فالسلطة السياسية تأتي من الموافقة الشرعية للشعب من خلال عقد اجتماعي، وهذا العقد لا يخرج في شكله عن طريقتين:

الأولى: عن طريق تعاقد مباشر بين الناس والحاكم، سواء تعاقد كل فرد بشكل منفصل مع الحاكم، أو تعاقد الحاكم مع الناس كمجموعة واحدة كما هو الحال عند لوك وروسو. والثانية: التعاقد على السلطة بطريقة غير مباشرة، عن طريق عقد بين الناس مع بعضهم بعضا لاختيار ممثل السلطة، بحيث لا يكون هذا الأخير مشاركًا فيه، حيث يمنحون السلطة لمن يختارونه، كما هو الحال عند هوبز. وتطلق هامتون على الطريقة الأولى من التعاقد: العقد الاجتماعي للوكالة the agency social

contract))، حيث يمنح الشعب السلطة للحاكم ويحتفظ بالحق في أخذها إذا أخل بمضمون التعاقد؛ فالشعب هنا يمنح السلطة للحاكم كقرض من الممكن استرداده، وهذا يعطي للشعب الحق في الثورة أو التمرد ضد الحاكم، أما الطريقة الثانية من التعاقد فتطلق عليها العقد الاجتماعي للإبعاد (the alienation social contract)، حيث يمنح الشعب السلطة للحاكم كمنحة لا رجعة فيها، وبالتالي يكون التمرد أو الثورة ضد الحاكم أمراً غير شرعي.(٥٨) وهذا التنظير التعاقدي لتأسيس السلطة ونشأة الدول هو بداية لفهم كيف تم الارتباط بين البشر قديمًا(٥٩).

واللافت للانتباه أن هامتون في تحليلها لجذور هذه النظرية لا تعود بها للسوفسطائيين كما هو شائع في الكتابات السياسية بل تعود بها إلى ما قبل ذلك، حيث كتاب المسرحيات مثل أرستوفانيس (من رواد المسرح الساخر في اليونان القديمة) في مسرحية الغيوم، حيث جاء فيها أن البشرية كانت تعيش بشكل ممزق مثل وحوش البرية، دون ثواب للصالحين أو عقاب للأشرار؛ مما دفعهم إلى الاتفاق على وجود سلطة ومجموعة من القوانين لمنع الجريمة وتحقيق العدالة، وهذا قد تحقق بالفعل وتم تنظيم المجتمع. وقد اقترح أفلاطون في محاوراته أفكارًا قائمة على الرضا والموافقة حول نشأة السلطة على لسان محاوريه، إلا أنه رفضها سريعًا دون مناقشتها بجدية أو تطويرها. ونجد أرسطو صاحب نظرية التبعية الطبيعية —كما ذكرنا آنفًا– يستمد السلطة السياسية من مبدأ موافقة الأحرار دون العبيد، والرجال دون النساء، واليونانيين دون غيرهم؛ فنظريته أيضًا يتخللها عنصر الموافقة(٦٠). فالسلطة السياسية وفق هذه النظرية نتيجة قرار الشعب وموافقته، وبالتالي تكون ذات ثقة وعقلانية بجانب النظريات الأخرى، حيث لا تعتمد السلطة في نشأتها على أي تبعية طبيعية للبعض على البعض الآخر، ولا على المعرفة المتفوقة للبعض كما هو الحال في نظرية الكمال، ولا على ادعاءات إلهية(٦١). ولكن تعتمد في المقام الأول على رضا الأفراد من أجل المنفعة المتبادلة للجميع، حيث إن مساواتهم تمنع أيًا منهم أن يدعى أنه سيد طبيعي للآخرين، أو الأفضل من الآخرين، أو صاحب نسب إلهي

دون الآخرين؛ فالجميع وفق هذه النظرية، يعملون معًا لاتخاذ أفضل القرارات السياسية(٦٢). فالسلطة هنا خُلقت من قبل أولئك الخاضعين لها، وبناءً على ذلك تصبح الدولة هي المؤسسة التي يتمثل دورها الأساسي في ردع ومنع إندلاع الصراع بين الناس، من خلال استخدام المشرعين والقضاة والقائمين على التنفيذ، ويتم الحفاظ عليها بموجب اتفاقية يكون فيها الناس موافقين على ما ستفعله حكومتهم(٦٣). وتنتقد هامتون نظرية الموافقة هذه بشقيها سواء الموافقة عن طريق الإبعاد (العقد الاجتماعي للإبعاد) كما هو الحال عند هوبز، أو الموافقة عن طريق الوكالة (العقد الاجتماعي للوكالة) كما هو الحال عند لوك ومن تبعه على النحو التالي:

أولًا: نقد نظرية العقد الاجتماعي للإبعاد (the alienation social contract)

هذا الشكل من التعاقد يقوم على إبعاد الحاكم من المشاركة في العقد أو الإلتزام ببنوده، ويكون له حرية التصرف في إدارته للشعب، باعتبار أن شعب هوبز لا يصلح معه إلا هذا النظام من الحكم المطلق المستبد، حيث إنه يعيش في حالة الطبيعة في حالة وحشية وقذرة وقصيرة وانعزالية. ولا يهتمون إلا بالحفاظ على أنفسهم وتحقيق مصالحهم الذاتية بالإضافة إلى رغبتهم في المجد والثناء؛ مما يؤدي لتوليد صراع عنيف على الأشياء فيتولد مناخ من انعدام الثقة الذي يُعجل بمزيد من العنف والدمار، ومن ثم فلا مفر من وجود سلطة سياسية مستبدة ومطلقة كشرط ضروري لإحلال السلام، ومن ثم فلا مفر من نقل الحقوق الفردية برُمتها من الشعب إلى الحاكم دون قيد أو شرط، وهذا هو طبيعة الالتزام التعاقدي عند هوبز(٦٤). والملاحظ هنا عدم اتفاق هوبز مع معظم فلاسفة السياسة في أن الإنسان "حيوان سياسي" أي مخلوق مهيأ بالطبيعة للاجتماع، بل على النقيض من ذلك أدرك أن الطبيعة الأصلية للإنسان تتسم بالصراع والعدوان المتبادلين الذي لا يوقفهما إلا الخوف لا القانون،(٦٥). ونلاحظ كذلك أن هوبز لكي يحافظ على قوة الحاكم قام باستبعاده من العقد تمامًا، وجعله عقداً بين الأفراد فقط، يتنازلون

بمقتضاه عن حكم أنفسهم بأنفسهم؛ فكان العقد على النحو التالي بالنسبة لكل فرد: – إني أخول وأتنازل عن حقي في أن أحكم نفسي بهذا الرجل بشرط أن تتخلى أنت له عن حقك، وأن تخوله ما يقوم به من أفعاله، وذلك بالطريقة نفسها؛ فهذا هو جيل الوحش العظيم أو الإله الأرضي الفاني "الليفاثان" الذي ندين له بسلامنا(٦٦).

وترى هامتون أنه حسب هذا الوصف لطبيعة شعب هوبز فإن السلوك العدواني من كل فرد تجاه الآخرين هو بمثابة سعي عقلاني لتحقيق المصلحة الذاتية، وهذا الإجرام العقلاني الجامح لا يوصف بأنه خطأ أو فادح، حيث النزاع هنا عقلاني وليس عاطفياً(٦٧). فالسيادة المطلقة عند هوبز ضرورية لإحلال السلام، وكأن الاستبداد هنا أسلوب شرعي للحاكم في التعامل مع البرابرة في حالة الطبيعة(٦٨).

والعقد الاجتماعي بهذا الشكل عبارة عن بنية معقدة، حيثُ إن الاتفاق المتبادل بين الأفراد لتأسيس السلطة السياسية ليس في الواقع اتفاقاً واحداً، ولكنها مجموعة من الاتفاقيات الثنائية التي تربط كل طرف بالطرف الآخر، وفي كل اتفاقية ثنائية يتخلى كل فرد عن حقه في الحكم الذاتي، ثم يتم اختيار السيادة الفعلية في نهاية المطاف بعد انضمام الأطراف إلى اتحاد جماعي عن طريق تداخل الاتفاقيات المتبادلة(٦٩). وترفض هامتون هذا التعاقد كمبرر لنشأة الدولة لأسباب جديرة أن توضع في الاعتبار.

١- مشكلة الاتحاد بين الحاكم والدولة؛ فمن المعروف أن الدولة مؤسسة ذات هيكل محدد ومنظم، أما الحكام فهم الذين يشغلون المناصب داخل الدولة، ومن ثم يكون الخضوع السياسي للحاكم هنا هو الخضوع لسيادة القانون وليس للحاكم كشخص(٧٠). أما النظام عند هوبز فلا نجد فيه هذا التمييز، حيث الحاكم هو الدولة والدولة هي الحاكم، وبناءً عليه لا يوجد كومنولث عند موت الحاكم، حيثُ يذوب بوفاته؛ مما يؤدي إلى العودة إلى حالة الإرتباك الأولي، وحرب الجميع ضد الجميع(٧١).

٢- إذا كان شعب هوبز في حالة الطبيعة بهذا الوصف الدموي الوحشي، حيث لا يوجد قانون وضعي لتنظيم تلك العلاقات؛ فكيف وهم بهذه الحالة يكونون قادرين على إتمام عقود بهذا الشكل المعقد –كما أشرنا سالفًا- الذي يشتمل على قدرة كل طرف في العقد على ربط نفسه بالعمل العقلاني الجماعي، بحيث يكون على اعتقاد يقيني بأن الطرف الآخر سيلتزم بهذا الإجراء المتفق عليه؛ فنحن هنا في نطاق ما يطلق عليه مشكلة السجينين، حيث لا يوجد أمن لأداء العقد من كلا الطرفين(٧٢). وبناءً على ذلك يضحى الإجراء الجماعي التعاوني المطلوب لإحلال السلام مستحيلا بالنسبة للأشخاص في حالة الطبيعة(٧٣).

٣- إذا كان كل فرد في حالة الطبيعة يغلب مصالحه الذاتية على مصالح الآخرين، ويرغب في المجد والتقدير والثناء عليه دون الالتفات لقانون الطبيعة (صوت العقل)؛ ففي هذه الحالة سوف يرى كل فرد في ذاته أنه الأفضل كحاكم، ومن ثم سوف يقوم بعملية تصويت على ذاته مما يؤدي إلى حالة من الجمود، ولن تنحل المشكلة وستظل حالة الطبيعة كما هي(٧٤).

٤- إذا كان لا يمكن تحقيق السلام عند هوبز إلا إذا كان الحاكم يمتلك التدخل دون قيد في كل جانب من جوانب الحياة البشرية: الدينية والعلمية والاقتصادية والاجتماعية فبذلك يُصبح ثمن السلام عند هوبز هو تدمير الإرادة الإنسانية بأكملها.

٥- لا يستطيع شعب هوبز وهو بهذه الصفات في حالة الطبيعة أن يتخلى عن كل حقوقه للحاكم؛ فلا يوجد شخص عاقل يقبل الدخول كطرف في عقد بهذه الصفات. فضلًا عن أن تنازل الأفراد عن كل حقوقهم لصاحب السلطة الحاكمة، ونقل السلطة في التصرف كلية من يد الشعب إلى يد الحاكم هو

بمثابة اغتراب حقيقي للشخص المحكوم؛ فنقل السلطة هنا ليس تفويضًا بل تغريبًا(٧٥).

٦- غالبًا ما تؤدي مشكلة الملكية المطلقة إلى الوراثة في السلطة؛ فلا يعرف الشعب من هو الخليفة في النظام الملكي المطلق(٧٦).

٧- على صحة هذا الفرض التعاقدي كمبرر لإنشاء السلطة السياسية؛ فكيف يلتزم الأحفاد بعقد الأجداد القدامى مع الحكام القدامى؛ فما لنا بهذا التعاقد، ولماذا نتوارث شيئاً لا يلزمنا و لم نكن طرفاً فيه في يوم ما؟ فضلًا عن ان طاعة الأفراد للدولة ينشأ عادة من كونهم ولدوا فيها وليس لأنهم وعدوا الحاكم بهذا، أو لأنهم يحترمون ميراث الأجداد في التعاقد(٧٧).

والحق ورغم كل هذه الانتقادات الموجهة لهوبز إلا أننا يجب عند تقييم فكر ما أن نضعه في سياقه التاريخي؛ فقد أراد هوبز من وراء هذا العقد إعادة بناء الدولة الحديثة، التي يعيش في كنفها، وذلك من خلال الاستيراد التاريخي لهذا العقد بهذا الشكل من أجل التخلص من الحروب الأهلية التي عاصرها أملاً فى الاستقرار والسلام، وهذا كان سبب رفضه للحكم الارستقراطي والديمقراطي مفضلًا عليهما الحكم المطلق المستبد لعدم حدوث صراع بين السلطات، لأن القوة المُنقسمة تُدمر بعضها البعض كما حدث بالفعل في زمن هوبز، حيث الصراع بين البرلمان والملك أدى في نهاية المطاف إلى حروب أهلية. وهذا ما أدى ببعض النقاد إلى القول بأن هوبز أحال الواقع السياسي ببلاده إلى نظرية فلسفية، ولكن لم يتابعه الانجليز فى زعمه هذا، بل على العكس فقد عبرت الديمقراطية البحار من انجلترا إلى باقى دول أوروبا(٧٨) على أية حال تنتهي هامتون إلى رفض عقد هوبز كمبرر لنشأة الدولة، خاصة أن تلك الصفات التي يصف بها حالة الطبيعة لا تؤدي إلى النتيجة السياسية التي يقول بها، وهي إبرام عقد اجتماعي، ومن جانب آخر كيف يكون الناس عقلانيين بما فيه الكفاية لإنشاء تلك السلطة بهذا العقد المركب والمعقد، وفي نفس الوقت غير قادرين على العيش بشكل تعاوني وسلمي بتلك العقلانية؟(٧٩).

الصورة الثانية: نظريــة العقــد الاجتمــاعي للوكالــة (the agency social contract)(٨٠):

هذه الصورة تنظر إلى الناس في حالة الطبيعة بشكل أكثر تفاؤلًا بدلًا من الصورة السالفة الذكر الذي يغلب عليها التشاؤم الهوبزي؛ فالناس هنا يتصرفون وفقًــا للقــانون الطبيعي الإلهي، وبالتالي تتصف حالة الطبيعة بالسلام الآمن، لكن مع ظهور الملكيات قــد يحدُث صراع بسبب وجود أعضاء غير عقلانيين يسعون لتحقيق مكاسبهم الخاصة مــن خلال الاعتداء على إنتاج الآخرين؛ فيتجاوزون بذلك قانون الطبيعة ليعيشوا وفق قــانون آخر، أو قد يفشل البعض (بسبب التحيز الشخصي) في تفسير قانون الطبيعــة بشــكل صحيح، وخاصة عند استخدامه في معاقبة المجرمين، وهذا وذاك قد يُعجل بحدوث فوضى داخل المجتمع(٨١). مما يؤدي لحدوث اتفاق بين الأغلبية وبين من يختارونــه لممارســة السلطة وفق شروط معينة متفق عليها من الطرفين، وبهذا العقد يتم تمرير السلطة السياسية إلى الحاكم، وبالتالي يكون الحاكم هنا وكيلا عن المجتمع ونائباً عنــهم(٨٢). فــالمجتمع السياسي أو الحكومة المدنية هنا هي العلاج لتلك الفوضى، من خلال هيئات محايدة تفسر وتطبق قانون الطبيعة بشكل صحيح، وتتحلى بالنزاهة والموضوعية في الفصل في المنازعات باستخدام ذلك القانون(٨٣). فالسلطة السياسية هنا لم تأت لمصالح ذاتية فحســب بــل لدوافع دينية وأخلاقية كذلك(٨٤).

وهذا يعني –كما تقول هامتون– أن فكرة الوكالة هذه تخضع للإشراف المستمر من جهة الشعب على الوكيل (الحاكم) الذي ينوب عنهم وتتسم هذه العلاقة بالخضــوع المستمر من جهة الوكيل للشعب، وعلى الوكيل أن يظهر قبوله لهــذه العلاقــة بشــكل صريح أو ضمني؛ فالحاكم –كما يقول لوك– بمثابة عامل عند الشــعب، والصــلاحيات الممنوحة له مقيدة ببعض الواجبات التي تحقق السعادة للشعب، والسيادة هنا مرتبطــة في وجودها بمراقبة الرعايا(٨٥). ومفهوم الوكالة هذا لا يمنح الحاكم حق التــدخل في كــل أمور رعاياه –بخلاف هوبز– كالشئون الدينية والمصالح الاقتصادية وبعض أنواع الحريات

والأنشطة الخاصة(٨٦). لأن الشعب حسب هذه النظرية لا يتنازل عن كل حقوقه – كما قال هوبز– بل بعض حقوقه الطبيعية لكي يكتسبها بشكل مدني من أجل حفظ المجتمع وسلامته. ووفق هذا المفهوم (الوكالة) يتم الحفاظ على سيادة القانون واستقلاله عن السلطة التنفيذية(٨٧)

وتنقد هامتون العقد الاجتماعي للوكالة أيضًا رغم أن الحاكم مقيد بتعاقد مع الشعب فترى: أن خضوع الشعب للحاكم وفق هذا العقد غير موجود لأن الشعب هو القاضي النهائي لآداء الحاكم، حيث إن الشعب هو الذي يتحكم في تصرفات الوكيل، والإشراف عليها بالكامل، ويحق لهم إلغاء التوكيل متى أرادوا ذلك، إلا أن الخلاف الحتمي بين الأشخاص تجاه أعمال السلطة السياسية لابد من ظهوره وتطوره، ولما كان من الصعب أن يرضى الحاكم جميع رعاياه بما فيه الكفاية(٨٨). فإن هذا سوف يؤدى بشكل مستمر إلى الفوضى وعدم الاستقرار والحروب الأهلية، بسبب الرغبة في تغير الحكام بشكل مستمر. خاصة أن الحاكم هنا هو الذي يخضع للشعب وليس العكس؛ فعقد الوكالة هذا –بتعبير هامتون– يبرر إطلاق النار على حكام غير مرضيٍ عنهم من قِبل أشخاص غير راضين عن عمل الحاكم، خاصة إذا استبد ورفض التنازل عن السلطة الموكلة إليه. هذا بالإضافة إلى أنه عند موافقة الحاكم عن التنازل عن السلطة فإن هذا سوف يؤدي باستمرار إلى تغير الحكام بشكل يؤدي إلى عدم استقرار الدولة(٨٩). وقد لا نجانب الصواب لو قلنا: إن هذا التخوف من هامتون تجاه تللك النظرية قد تحقق بالفعل ولاحظناه فى ثورات الربيع العربي، حيث إن الاستخدام الخاطئ للوكالة والديمقراطية، أدى إلى عدم استقرار كافة الأوضاع السياسية والاقتصادية والأمنية... الخ، لذا من أخطر الأمور على استقرار الدول استخدام الديمقراطية دون تثقيف الشعوب أولا؛ فشيوع الجهل كما يقول "وول ديورانت"، من أهم أسباب إخفاق الديمقراطية؛ فبلاهة الجمهور داعية بشكل حتمى لظهور الإستبداد بقوته الغاشمة(٩٠). وربما يكون هذا الذى دفع نيتشه إلى القدح الشديد فى الديمقراطية، واصفا قيمها بقيم العبيد، مستبدلا بها حكم

السوبرمان كما يقول راسل(٩١)؛ فالشعب الذى تنقصه الثقافة اللازمة لاختيار أفضل الحكام، وافضل البرامج السياسية، لا ينبغى استخدام الديمقراطية فى سياسته، إلا بعد الإعداد الكافى له تربويا وثقافيا(٩٢).

وبالإضافة لنقد هامتون لعقد هوبز ولوك تعود فتنقد نظرية العقد الاجتماعي بشكل عام، أي أن انتقادها موجه لكل صور العقد الاجتماعي فترى: – أن تحليل العقد الاجتماعي التقليدي يفترض أن كل فرد يمتلك سلطة الحكم بنفسه في حالة الطبيعة والتي يمنحها للحاكم من خلال التعاقد، وهذا بدوره سوف يؤدي إلى إشكالية تتمثل في وضعية الأقلية الرافضة لهذا التعاقد والخارجين عنه؛ فمن المفترض أن لا يخضع هؤلاء لقرار الأغلبية كما يزعم أصحاب العقد، بل المفترض هنا أن النظام السياسي سيكون له سلطة فقط على من كانوا طرفًا في العقد، وهذا بدوره سوف يمثل مشكلة للسلطة التي تعتقد أن سلطتها تكون على الإقليم بما فيه، وليس فقط على من منحوها السلطة بالتعاقد(٩٣). وإذا قلنا مع أصحاب هذه النظرية إن الأقلية لابد أن تخضع لقرار الأغلبية، وأن تخضع لقرارات السلطة السياسية؛ فلماذا لا يكون للأقلية الرافضة للتعاقد الحرية في الخروج بأرضهم وجميع ممتلكاتهم الأخرى وحرياتهم من هذا التعاقد. وكيف يمكن تبرير نظام سياسي تبريرًا أخلاقيًا وهناك إناس في أرضه رافضون له، ورافضون القبول بالالتزام السياسي لتلك السلطة(٩٤). ألم يكن هذا مبرراً للصدام بين تلك الأقلية من جانب وبين السلطة والمتعاقدين معها من جانب آخر؟ ومن ثم تنتهى هامتون إلى أن فكرة العقد هذه لا تقدم تفسيراً دقيقاً لنشأة وأصل كل دولة بشكل دقيق، أو كما يقول هيوم بامتعاض: هل جميع الناس في جميع الأزمان وافقوا على سلطة حكامهم، أو وعدوهم بطاعتهم(٩٥).

المبحث الثالث: نظرية هامتون في اختراع السلطة invention of political the authority

من خلال ما سبق تبين لنا رفض هامتون لنظريات تفسير نشأة الدولة الأربعة والسائدة في الثقافة السياسية، وتقدم تصوراً مغايرًا لتلك النظريات، وإن كانت تتفق معهم في وصف حالة الطبيعة الذي كان سبباً في خلق الدولة واختراعها. فحالة الطبيعة حسب تصورها مليئة بالسلوك المعادي للمجتمع والنظام والذي ينتج عن عاطفة حب الذات، والعنف الذي يظهر نتيجة أشكال مختلفة من الرذيلة، والاضطرابات التي تنشأ عندما يتصرف الناس بشكل غير عقلاني، ووسط حالة الطبيعة هذه لا توجد طريقة منهجية للتعامل مع تلك المشاكل من أجل علاجها أو حتى منعها من الحدوث. وتلك المشاكل تهدد قدرة الناس على الحفاظ على حياتهم، وتجعل التعاون البشري مستحيلا؛ مما يمنع من التفاعل المتبادل لجميع الأنشطة الحياتية، لذا تكون حالة الطبيعة بائسة وغير آمنة(٩٦). ومن ثم يصبح هناك دافع عقلاني وأخلاقي من أجل التعاون والتنسيق ومنع الجرائم وذلك عن طريق سلطة لتحقيق ذلك، والحصول على الضمانات اللازمة لجعل التعاون مستمرًا بشكل منطقي، مع وجود عقوبات للسلوك العدواني أو غير العقلاني(٩٧). وذلك من خلال القانون المستمد من العقل، لأن القوانين ضرورية لردع الخارجين من خلال العقوبات السلبية(٩٨).

وحول كيفية نشأة السلطة السياسية هذه، ترفض هامتون فكرة تنازل الأفراد عن كل حقوقهم من خلال عقد اجتماعي كما هو الحال عند هوبز، أو حتى التنازل عن بعض حقوقهم كما هو الحال عند لوك وروسو، حيث إن فكرة التعاقد هذه تقوم على افتراض تنازل المجتمع الطبيعي عن سلطتهم في المعاقبة إلى حاكم مدني ليقوم بتلك الوظيفة وهذا ما ترفضه هامتون بشكل قطعي. فالسلطة السياسية عند هامتون ليست شيئاً يتم نقله من الشعب إلى الحاكم، كنقل المريض سلطته في العلاج إلى الطبيب، حيث إن تلك السلطة لا تكمن بالفطرة في كل فرد بحيث يمنحها للحاكم بموافقة صريحة أو ضمنية؛

فهل من المعقول –حسب زعمها– الاعتقاد بأن السلطة السياسية التي يمارسها الحاكم لمعاقبة الجناة في الداخل وتسيير الشئون الخارجية هي شيء يملكه كل فرد في حالة الطبيعة! وهل كل شخص في حالة الطبيعة يمتلك بشكل طبيعي الحق في استخدام أي إجراء فعلي يقوم باختياره لإدانة الجاني ومعاقبته بإلحاق العقوبة التي يراها؟ هل يقبل شخص في حالة الطبيعة من شخص آخر أن يقوم بهذه الإجراءات تجاهه؟ ففي هذه الحالة ستكون الإجراءات والعقوبات وحشية ومُهينة ومفتقرة إلى الحياد والمساواة والموضوعية التي هي سمة أساسية في العدالة الجنائية الحقيقية، وبالتالي لا يقبلها شخص في حالة الطبيعة(٩٩).

وبناءً عليه فالسلطة التي تدير نظام العدالة ليست موجودة بكل شخص ليتنازل عنها من خلال عقد اجتماعي لحاكم مدني لإنشاء مجتمع سياسي. فالشعب في حالة الطبيعة وبدوافع أخلاقية أراد إنشاء سلطة لاحترام حقوق جميع الأطراف بإنصاف ونزاهة؛ فتم إنشاؤها من قبيل مجموعة من الأشخاص الذين ينظرون إليها على أنها حل لمشاكل الفوضى. فالسلطة هنا عملية اختراع وليست تعاقداً أو اتفاقاً لأن الناس اخترعوها بالفعل وليست مشتقة منهم، لأنهم لا يمتلكونها بشكل طبيعي كما يزعم فلاسفة العقد. فالدولة الحقيقية لا يتم إنشاؤها من خلال وعود بين المواطنين؛ فالوعود المبدئية في العقود الافتراضية لا تؤسس دولة، ولا تقيم سلطة(١٠٠).

أما الاتفاق فيكون حول الهيكل الاجتماعي المطلوب والأشخاص القادرين على إدارته أي شكل الحكومة، وعدد القادة الذين سيحكمون، والقوة التي يجب أن يحصلوا عليها، وتحديد المناصب، ونوعية الوظائف، أي تحديد أنواع المكاتب داخل الحكومة، ومدى السلطة التي يجب أن يمتلكها كل صاحب مكتب، وتحديد الأشخاص الذين يقودونها(١٠١). فاتفاق المصالح الذاتية يعمل كجهاز لحل مشاكل التنسيق بين أفراد المجتمع، لبلوغ السلام وتحقيق الأمن(١٠٢). فهامتون هنا تستبدل الحديث عن العقود بالحديث عن الاتفاقيات والعلاقة بين الوكالات على حد زعمها(١٠٣). فالمجتمعات

السياسية هنا يتم خلقها أو اختراعها وصيانتها، وهذه العملية تنطوي على مجموعة من المعايير الرسمية التي تحدد النظام القانوني والتزامات المسئولية الذين يعملون في إطاره، تمامًا كما يحدث في الديمقراطيات الحديثة(١٠٤).

وتضع هامتون مجموعة من الآليات الهامة، لاستقرار النظام السياسي، والحفاظ على الدولة وسلامتها من الأخطار، وتتمثل فى

١- تحديد القضايا التى يحق للحاكم التدخل فيها، أى التى يكون له فيها ولاية قضائية، من أجل تحديد مجالات قرار السلطة

٢- تحديد الغرض من ممارسة السلطة فى المجتمع

٣- بناء الهيكل السياسي الذى يتم من خلاله ممارسة السلطة، واختيار شكله المناسب (ملكى/أوليجاركى/ديمقراطى... إلخ)(١٠٥).

٤- تحقيق العدالة السياسية: فالمجتمع السياسي يجب أن يكون عادلا، من خلال تحقيق الحرية والمساواة لجميع المواطنين(١٠٦)، لأنهما أساسيات بديهية كامنة فى الثقافة السياسية للمجتمعات الديمقراطية الحديثة(١٠٧) مع استخدام القوة العادلة لسيادة العدل؛ فالعدل يتطلب دائما القوة لمعاقبة السلوك الإجرامى اللمخالف للقوانين(١٠٨).

٥- تثقيف المجرمين ثقافة أخلاقية؛ فيما يخص السلوك الإجرامى اللاأخلاقى؛ فجميع المجرمين فى حاجة للحقوق الذاتية التى على الدولة أن تكفلها لهم، وفى مقدمتها دعم التثقيف الأخلاقى، بأفضل الطرق الممكنة؛ فضلًا عن تثقيف المجتمع كذلك كوقاية من فعل السلوك اللا أخلاقى، لكى تكون ادانتهم على السلوك الاجرامى مبررا اخلاقيا؛ فعقاب الله لأدم وحواء ليس بسبب أكلهما من الشجرة، بل بسبب معرفتهما أن هذا خطأ كما أخبرهما الله تعالى وبالتالى صارت المعرفة سبب الإدانة(١٠٩).

الخاتمة

تبين لنا من خلال دراسة هامتون لنقدها لنظريات السلطة، قدرتها على التحليل والنقد لتلك النظريات، حيث استطاعت بمنهجها النقدى كشف عيوب تلك النظريات وعدم قدرتها على تبريرها لنشأة السلطة فى المجتمع، مع تقديمها لنظرية تدور حول خلق السلطة واختراعها، وقد استطاع البحث من خلال تلك الدراسة التوصل للنتائج التالية:

١- ليست كل سيطرة سيادية من جهة الحاكم على شعبه تعتبر مشروعة؛ فالسيطرة المشروعة هى تلك التى تحتوى بداخلها على مشروعيتها الأخلاقية،

٢- عدم صلاحية مبررات نظريات السلطة الدينية، وذلك لقيامها على أسس ميتافيزيقية؛ فلا يمكن التأكد منها بشكل عقلانى أو تجريبي.

٣- عدم منح الطبيعة آليات ادارية أو سياسية لفئة من الناس دون أخرى؛ فلا توجد مبادئ معيارية فى الطبيعة لتفضيل فئة على أخرى فى هذا الجانب، ومهارات البعض فى مجال ما ليس مبررا لتملكهم زمام السلطة، وهذ بدوره يقضى على مزاعم نظرية التبعية الطبيعية، بما فيها من تفضيل السادة على العبيد، والرجال على النساء، والبيض على السود

٤- تناقض نظرية الحاكم الفيلسوف المهيمن مع المبادئء العقلية، والفلسفة ذاتها، التى تنادى بحرية الرأى والرأى الآخر، حيث لا أحد يستطيع أن يزعم أنه يمتلك الحقيقة دون غيره.

٥- احتواء نظرية العقد الاجتماعى للابعاد على تناقض داخلى؛ فصفات شعب هوبز الفوضوى لا تؤدى للنتيجة المطلوبة ألا وهى تأسيس دولة منظمة.

٦- تؤدى نظرية العقد الاجتماعى للوكالة إلى كثرة الاضطرابات وعدم الاستقرار، بسبب تغير الحكام بشكل مستمر، حيث الشعب هو الحاكم والحاكم هو المحكوم.

٧- استخدام الديمقراطية مع الشعوب غير المؤهلة ثقافيا لثقافة الديمقراطية، سوف يؤدى حتما لانهيار الدولة وخرابها فى أقصر وقت.

٨- ربط الديمقراطية أو الهوية السياسية للدولة بالحركة النسائية فيها؛ فاستبعاد المرأة من المجال السياسي بمثابة جريمة أخلاقية تتنافى مع قيم الديمقراطية والتعددية.

٩- مسئولية الدولة عن التثقيف الاخلاقى للمجرمين، لكى تكون المعرفة هى **سبب إدانتهم**.

١٠- هيمنة الثقافة البيئية على العقول ولا سيما عقول الفلاسفة، حيث نجد انحناء أفلاطون وأرسطو أمام الأعراف السائدة فيما يختص بنظام العبيد، بل وتبريره طبيعيا.

١١- وقوع جين هامتون فى بعض الأخطاء التى انتقدها فى النظريات الأخرى؛ فوفق نظرية اختراع السلطة ما زالت مشكلة الاقليات الرافضة لخلق السلطة بهذا الشكل موجودة، وما زالت مشكلة قدرة الأفراد فى حالة الطبيعة على اختراع تلك النظرية بهذا الشكل العقلانى موجودة كذلك، إلا أن نجاح هامتون هنا فى رفضها وجود السلطة السياسية داخل كل فرد فى حالة الطبيعية.

المراجع

مؤلفات جين هامتون

1. Hampton, Jean.hobbes And The social Contract Tradition, Cambridge, 1986
2. Hampton, Jean.political Philosophy, U S A, by Westview Press, 1997
3. Hampton, Jean.the Intrinsic Worth of Persons, Contractarianism in Moral and Political Philosophy, Edited by Daniel Farnham, Cambridge, 2007

4. Hampton, Jean.the Authority of Reason.edited by Richard Healey, Cambridge, 1998
5. Hampton, Jean.can We Agree on Morals? Canadian Journal OF Philosophy, Vol. 18, No. 2, June 1988, pp. 331-356
6. Hampton, Jean.should Political Philosophy be done Without Metaphysics? Ethics, No. 99, The University of Chicago. (July 1989): (pp. 791-814)
7. Hampton, Jean, etal.the Idea of Democracy.edited by David Coop, Jean Hampton, and John E.roemer, Cambridge, (1993), (pp: 292: 314)
8. Hampton, Jean.the Contractarian Explanation of the State, Midwest Studies In Philosophy, (No.xV) (1990) (pp. 344-371)
9. Hampton, Jean. " Forgiveness and Christianity " Forgiveness and Mercy.jeffrie G.murphy, and Jean Hampton, Cambridge, 1988
10. Hampton, Jean. " Forgiveness, Resentment and Hatred " Forgiveness and Mercy.jeffrie G.murphy, and Jean Hampton, Cambridge, 1988
11. Hampton, Jean. " The Retributive Idea " Forgiveness and Mercy, Jeffrie G.murphy, and Jean Hampton, Cambridge, 1988
12. Hampton, Jean. " The Moral Education Theory of Punishment", in Philosophy and Public Affairs., (Vol 13, no 3), (1984), (pp. 208-228)

مراجع أجنبية

13. Farnham, Daniel. " Introduction" The Intrinsic Worth of Persons, Contractarianism in Moral and Political Philosophy, Cambridge, 2007.
14. Dagger, Richard. "Jean Hampton's Theory of Punishment" a Critical Appreciation.aPA, Newsletter on Philosophy and Law, (Volume 10, no. 2) (Spring 2011) (pp. 6-11)
15. Annas, Julia.proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, (Vol. 70, No. 2) (Nov., 1996), (pp. 191-193), Published by: American Philosophical Association Stable URL:

مواقع

https://www.jstor.org/stable/3131051 Accessed: 14-11-2018 JSTOR -
http://wc.arizona.edu/papers/89/150/14_1_m.html

المصادر والمراجع العربية

١. أرسطو: السياسة، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية بارتملي سانتملير، ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨م.
٢. أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية، بارتملى سانتهلير، ونقله إلى العربية، أحمد لطفى السيد، القاهرة، دار الكتب المصرية، ج٢.
٣. إسماعيل زروخي: دراسات فى الفلسفة السياسية، القاهرة، دار الفجر، ط١، ٢٠٠١م.

٤. أفلاطون: الجمهورية، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا، الإسكندرية، دار الوفاء، ٢٠٠٥ م.
٥. إمام عبد الفتاح إمام: الطاغية (دراسة فلسفية لصور من الاستبداد) الكويت، عالم المعرفة، العدد ١٨٣، ١٩٩٤.
٦. أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، القاهرة، دار الثقافة، ط١.
٧. برتراند رسل: أثر العلم فى المجتمع، ترجمة، تمام حسان، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ٢٠١٠
٨. برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، ترجمة، د. محمد فتحي الشنيطي، القاهرة، الهيئة العامة، ٢٠١١.
٩. برتراند رسل: حكمة الغرب، ج ١، ترجمة/فؤاد زكريا، الكويت، عالم المعرفة، العدد ٣٦٤، ط٢.
١٠. الجاحظ: الحيوان، تحقيق، عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٦
١١. جورج سباين: تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، ترجمة: حسن جلال العروسي، تصدير: د. عبدالرزاق السنهوري، مراجعة وتقديم: د. عثمان خليل عثمان، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٤.
١٢. جورج سباين: تطور الفكر السياسي، الكتاب الثالث، ترجمة: د/راشد البراوي، تقديم د. أحمد سويلم العمري، القاهرة، الهيئة المصرية العامة، ٢٠١٠.
١٣. جون لوك: فى الحكم المدنى، ترجمة. ماجد فخرى، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، ١٩٥٩.
١٤. السيد عليوه وآخرون: مبادئ العلوم السياسية، القاهرة، دار طيبة.
١٥. علاء حمروش: تاريخ الفلسفة السياسية، القاهرة، دار التعاون للطبع والنشر، ١٩٨٦

١٦. على عبد الصادق: مفهوم المجتمع المدنى، القاهرة، الهئية العامة، ٢٠٠٧
١٧. محمد فتحى الشنيطى: نماذج من الفلسفة السياسية، الاسكندرية، دار الوفاء، ٢٠١٦.
١٨. هوبز: اللفياثان، ترجمة. دياناحبيب حرب، وبشرى صعب، مراجعة وتقديم. رضوان السيد، ابو ظبى، دار الفارابى، ط١، ٢٠١١
١٩. ول ديورانت: قصة الحضارة، مجلد ١٧، ج٣٤، ترجمة فؤاد أندراوس، محمد علي أبو درة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١.
٢٠. وول ديورانت: قصة الفلسفة، دار الوطن، ٢٠١٨.
٢١. وول ديورانت: مباهج الفلسفة، دار الوطن، ٢٠١٨.
٢٢. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة، دار المعارف، ط٥.

تعليقات ختامية

(1) Farnham, Daniel. " Introduction" The Intrinsic Worth of Persons, Contractarianism in Moral and Political Philosophy, Cambridge, 2007, pp.v, ix

وكذلك راجع

https://www.jstor.org/stable/3131051 Accessed: 14-11-2018 JSTOR - http://wc.arizona.edu/papers/89/150/14_1_m.html

ولدت جان إليزابيث هامتون في ١ يونيو ١٩٥٤، حصلت على درجة البكالوريوس من wellasloy في عام ١٩٧٦، مع أعلى مرتبة في مجال الفلسفة وحصلت على الماجستير والدكتوراه (١٩٨٠م) من جامعة هارفارد، وحصلت على زمالة فوكس من نفس الجامعة، ودرست في الفترة ١٩٨٠: ١٩٨٧ في جامعة كاليفورنياCalifornia ، ثم درست في جامعات أوروبية أخرى، قبل أن تنتقل إلى جامعة أريزونا في عام ١٩٩١، وعملت كمحاضر زائر في عدد من الجامعات الأوروبية أهمها (نوتردام – دالهوزى – بريستول بإنجلترا)، وشاركت في كثير من المؤتمرات الوطنية والدولية، وحصلت على زمالات عديدة من جمعية بيو الخيرية، والمجلس الأمريكي للدراسات العلمية، والوقف الوطني للعلوم الإنسانية، وكانت عضوًا نشطًا في

العديد من المنظمات المهنية، وعضوًا في هيئة تحرير ثلاث مجلات فلسفية رئيسية ومعظم أعمالها كانت في الفلسفة السياسية، بالإضافة لاهتماماتها بتاريخ الفكر السياسي والأخلاقي وفلسفة القانون، ونظرية الاختيار العقلاني، والنظرية النسوية؛ فكانت متعددة التخصصات دون فقدان الدقة، وكانت وفاتها في الثاني من إبريل بسبب نزيف دماغي حاد أصابها في التاسع والعشرين من مارس ، وتوفيت بعد ثلاثة أيام نتيجة مضاعفات هذا النزيف وكانت في الرابعة والأربعين من عمرها؛ فكانت نهاية مبكرة لحياة مشعة بالفكرة.

حول السيرة الذاتية للفيلسوف، راجع:

Annas, Julia.proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, (Vol. 70, No. 2) (Nov., 1996), Published by: American Philosophical Association Stable URL. (pp. 191-193)

وكذلك انظر

Farnham, Daniel. " Introduction" The Intrinsic Worth of Persons, Contractarianism in Moral and Political Philosophy, Cambridge, 2007.

(2) Hampton, Jean. " Forgiveness and Christianity " Forgiveness and Mercy.jeffrie G.murphy, and Jean Hampton, Cambridge, 1988, p. 180.

(3) Hampton, Jean.hobbes And The social Contract Tradition, Cambridge, 1986, p. 4

(4) Hampton, Jean. " The Retributive Idea " Forgiveness and Mercy, Jeffrie G.murphy, and Jean Hampton, Cambridge, 1988, pp. 156.

(5) Hampton, Jean.political Philosophy, U S A, by Westview Press, 1997, pp5.

(6) Hampton, Jean.the Contractarian Explanation of the State, Midwest Studies In Philosophy, (No.xV) (pp. 344-371), (1990), p. 344

(7) Hampton, Jean. " Forgiveness, Resentment and Hatred " Forgiveness and Mercy.jeffrie G.murphy, and Jean Hampton, Cambridge, 1988, p. 39.

(8) Political Philosophy, p. 7

يطلق على الصورة الأولى فى المؤلفات السياسية، (ألوهية الحاكم) وعلى الصورة الثانية (الحق الإلهى المباشر) وعلى الصورة الثالثة (الحق الإلهى غير المباشر) راجع فى ذلك بالتفصيل: إمام عبدالفتاح إمام: الطاغية (دراسة فلسفية لصور من الاستبداد) الكويت، عالم المعرفة، العدد ١٨٣، ١٩٩٤، ص٢٢ وما بعدها. ونود الإشارة هنا إلى أن المدنيات القديمة عمومًا في مصر وفارس والهند والصين قامت على هذه النظرية حسب صورها الثلاثة، وكذلك الحال عند الرومان الذين كانوا يقدسون الإمبراطور ويعدونه إلها؛ فهو الذي يحميهم من شرور الطبيعة

وأسرار القوى التحتية. (السيد عليوه وآخرون: مبادئ العلوم السياسية، القاهرة، دار طيبة، ص ٢٧١).

(٩) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، ترجمة، د. محمد فتحي الشنيطي، القاهرة الهيئة العامة، ٢٠١١، ص١٦٧ وما بعدها وكذلك انظر إسماعيل زروخي: دراسات فى الفلسفة السياسية، القاهرة، دار الفجر، ط١، ٢٠٠١م، ص٢٠٢، ٢٠٣.

(10) Hobbes And The social Contract Tradition, p. 264.
(11) Hampton.political Philosophy, p. 8.
(12) Political Philosophy, pp. 9, 10.
(13) Hobbes And The social Contract Tradition, p. 264.
(14) The Contractarian Explanation of the State, p. 345.
(15) Political Philosophy, p. 14.
(16) Hampton.political Philosophy, pp. 10, 11.
(17) Political Philosophy,, pp. 16, 17.
(18) Hampton.political Philosophy, pp. 14, 15

(١٩) أرسطو: السياسة، ترجمة/أحمد لطفي السيد، القاهرة، الهيئة العامة، ٢٠٠٨ص ١٢١

(٢٠) أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة/أحمد لطفى السيد،، ج٢، ٢٥٦، ٢٥٧

(٢١) السياسة، ص ١٠٠.

(22) Lernr, Max. " Introduction" Aristotle's Politics, translated by Benjamin Jowett, the Modern Library, New York, p. 13
(23) Hobbes And The social Contract Tradition, p. 8

(٢٤) برتراند رسل: حكمة الغرب، ترجمة: د. فؤاد زكريا، الكويت، عالم المعرفة، العدد ٣٦٤، ط٢، ج ١، ص ١٦٧.

(25) Hampton. political Philosophy, pp. 15, 17

(٢٦) جورج سباين: تطور الفكر السياسي، ترجمة: حسن جلال العروسي، تصدير: د. عبدالرزاق السنهوري، مراجعة وتقديم: د. عثمان خليل عثمان، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٤، ج١، ص ٢، ٣.

(٢٧) أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، القاهرة، دار الثقافة، ط١، ص ٢٢١. والأغرب من ذلك أن أثر البيئة تخطى تأثيره على الأفكار السياسية إلى تأثيره على تشكيل العقيدة عند فلاسفة اليونان فمن المعروف جيدًا والذي لا خلاف عليه أن العقول اليونانية فوق الاعتقاد في الديانة

بالدهرية والاستبصار في عبادة الكواكب والبروج إلا أنهم يدينون بكل تلك المعتقدات المخالفة لصريح العقول، وما سبب هذا إلا تأثير الثقافة البيئية على العقول (الجاحظ – الحيوان، جـ٥، ص ٣٢٧).

(٢٨) محمد فتحى الشنيطى: نماذج من الفلسفة السياسية، دار الوفاء، ٢٠١٦، ص٢٩، ٣٧.

(٢٩) رسل: حكمة الغرب: جـ١، ص ١٦٧. وكذلك: علاء حمروش: تاريخ الفلسفة السياسية، القاهرة، دار التعاون، ص ٥٤.

(30) Political Philosophy, p. 13

(31) The Intrinsic Worth of Persons, p. 36
(32) Forgiveness, Resentment and Hatred, pp. 56, 61
(33) Hampton, Jean.the Authority of Reason.edited by Richard Healey, Cambridge, 1998, p. 21.
(34) Hampton.political Philosophy, pp. 15, 17.
(35) The Intrinsic Worth of Persons, p. 33.
(36) Political Philosophy, p. 18
(37) Political Philosophy, p. 21.
(38) The Intrinsic Worth of Persons, p. 32
(39) Hobbes And The social Contract Tradition, p. 264
(40) Political Philosophy, p. 13.
(41) Hampton.political Philosophy, p. 20
(42) Political Philosophy,, pp. 11, 17, 18
(43) Dagger, Richard. "Jean Hampton's Theory of Punishment" a Critical Appreciation.aPA, Newsletter on Philosophy and Law, (Volume 10, no. 2) (Spring 2011), p. 10
(44) Political Philosophy, pp. 22
(45) Hampton, Jean, etal.the Idea of Democracy.edited by David Coop, Jean Hampton, and John E.roemer, Cambridge, (1993), p. 301.

وكذلك انظر: The Intrinsic Worth of Persons, p. 160

(46) Hampton.political Philosophy, p. 23

حول التماثل بين طبقات المجتمع وقوى النفس الثلاثة، راجع: جمهورية أفلاطون، ترجمة فؤاد زكريا، ص٢٣٢.

(47) Political Philosophy, p. 2

حول حكم الفيلسوف راجع بالتفصيل: جمهورية أفلاطون، ص٢٥٥ وما بعدها.

(48) Political Philosophy, p. 6.
(49) Political Philosophy, pp. 25, 26
(50) Political Philosophy,, p. 27
(51) Political Philosophy,, p. 27
(52) Political Philosophy,, pp. 27

(٥٣) فؤاد زكريا، دراسته على جمهورية أفلاطون، ص ١١٢، ١١٣

(54) Hampton, Jean.should Political Philosophy be done Without Metaphysics? Ethics, No. 99, The University of Chicago, (July1989), pp. 809, 813
(55) Political Philosophy, p. 25

(٥٦) فؤاد زكريا: المرجع السابق، ص ١٠٥.

(57) The Contractarian Explanation of the State, p. 246

تحل نظرية العقد الإجتماعى العلاقات المدنية محل العلاقات الطبيعية، وهى من أهم النظريات السياسية فى العصر الحديث المفسرة لنشأة الدول، واستخدمها اصحابها للتخلص من السلطة الدينية، والنظام الملكى أو حتى الطبقى الأرستقراطى، من أجل إعادة بناء السياسة على أسس ديمقراطية، حيث تنبع السلطة من ارادة الشعب، لا بتكليف إلهى ولا أى إرث عائلى (على عبدالصادق: مفهوم المجتمع المدنى، القاهرة، الهيئة العامة، ٢٠٠٧، ص ٢٤).

(58) Political Philosophy, pp. 40, 41

(59) The Intrinsic Worth of Persons, p. 38
(60) Political Philosophy, pp. 31, 32
(61) Political Philosophy, p. 28
(62) The Intrinsic Worth of Persons, p. 276
(63) The Intrinsic Worth of Persons, p. 207
(64) The Contractarian Explanation of the State, p. 346

حول وصف هوبز لحالة الطبيعة راجع بالتفصيل: هوبز: اللفياثان، ترجمة. ديانا حبيب حرب، وبشرى صعب، مراجعة وتقديم. رضوان السيد، ابو ظبى، دار الفارابى، ط١، ٢٠١١، ص١٣١ وما بعدها

(٦٥) ول ديورانت: قصة الحضارة، مجلد ١٧، ج٣٤، ترجمة فؤاد أندراوس، محمد علي أبو درة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١، ص ١٢، ١٣.

(٦٦) هوبز: اللفياثان، ١٧٩ وما بعدها. وكذلك انظر: جورج سباين: تطور الفكر السياسي، الكتاب الثالث، ترجمة: د/راشد البراوي، تقديم د. أحمد سويلم العمري، القاهرة، الهيئة المصرية العامة، ٢٠١٠، ص ١٩٩.

(67) Hobbes And The social Contract Tradition, p. 63
(68) Hobbes And The social Contract Tradition, pp. 10, 253
(69) The Intrinsic Worth of Persons, pp. 194
(70) Hobbes And The social Contract Tradition, p. 25
(71) Hobbes And The social Contract Tradition, p. 130
(72) The Intrinsic Worth of Persons, p. 193
(73) Hampton, Jean.can We Agree on Morals? Canadian Journal OF Philosophy, Vol. 18, No. 2,, pp. 331-356, June 1988, p. 332
(74) Hobbes And The social Contract Tradition, pp. 162, 220
(75) Hobbes And The social Contract Tradition, pp. 220, 262
(76) Hobbes And The social Contract Tradition, p. 130
(77) The Intrinsic Worth of Persons, p. 203

(٧٨) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة، دار المعارف، ط٥، ص٥٧

(79) Hobbes And The social Contract Tradition, p. 85

(٨٠) كلمة وكيل تستخدم لوصف شخص مصرح له (وهو هنا الحاكم) من قبل شخص آخر (وهو هنا الشعب) بالتصرف لحسابه وتحت سيطرته؛ فالأشخاص الذين يتم توظيفهم لسلسلة من المعاملات لحساب أحد هم وكلاء. hobbes And The social Contract, p. 122)).

(81) The Intrinsic Worth of Persons, p. 191

حول توصيف لوك لحالة الطبيعة بالتفصيل، راجع: جون لوك: فى الحكم المدنى، ترجمة. ماجد فخرى، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، ١٩٥٩، ص١٣٩ وما بعدها.

(82) The Contractarian Explanation of the State, p. 360
(83) The Intrinsic Worth of Persons, p. 191
(84) The Contractarian Explanation of the State, p349
(85) The Contractarian Explanation of the State, p. 360
(86) Hobbes And The social Contract Tradition, p. 25
(87) Dagger, Richard. "Jean Hampton's Theory of Punishment", p. 8

حول فكرة العقد وتوصيفه عند لوك :راجع/لوك: فى الحكم المدنى، ص ١٩٥ وما بعدها.

(88) Hobbes And The social Contract Tradition، pp. 124, 221

(89) Political Philosophy, p. 63.

(٩٠) وول ديورانت: مباهج الفلسفة، دار الوطن، ٢٠١٨، ص٤٤٤

(٩١) رسل: أثر العلم فى المجتمع، ترجمة، تمام حسان، الهيئة العامة، ٢٠١٠، ص٥٢

(٩٢) وول ديورانت: قصة الفلسفة، دار الوطن، ٢٠١٨، ص٢٩

(93) Political Philosophy, p. 97.

(94) Political Philosophy, pp. 61, 98.

(95) The Contractarian Explanation of the State, p, 344

(96) Political Philosophy, p. 72.

(97) Political Philosophy, p. 74.

(98) The Intrinsic Worth of Persons, Contractarianism in Moral and Political Philosophy, p. 104.

(99) Political Philosophy, p. 76.

(100) Political Philosophy, pp. 76, 78

(101) Can We Agree on Morals?p. 350

(102) Hobbes And The social Contract Tradition, pp. 142, 147

(103) The Intrinsic Worth of Persons, p. 211

(104) Political Philosophy, p. 105.

(105) Political Philosophy, p. 75.

(106) The Intrinsic Worth of Persons, p. 156.

(107) Should Political Philosophy be done Without Metaphysics? p. 796.

(108) Can We Agree on Morals? p. 332.

(109) The Intrinsic Worth of Persons, p. 89.

الفهرس

م	اسم الباحث	موضوع البحث	الصفحة
1	د. عصام محمد ناصر العصام أستاذ النحو والصرف المساعد بقسم اللغة العربية بكلية الآداب بجامعة الملك فيصل- المملكة العربية السعودية- الأحساء	خَصَائِصُ الأَجْنَبِيِّ غَيْرِ الفَاصِلِ فِي النَّحْوِ العَرَبِيِّ	٩
2	الدكتور أكرم محمد عقاب محمد مدرس النحو والصرف والعروض كلية الآداب جامعة الفيوم	سيبويهِ في قواعد المطارحةِ لابنِ إيَّاز	٩٩
3	د/ طلبة عبدالستار مسعود كلية دارالعلوم - جامعة الفيوم	اللغة العربية في عصر الإعلام الشبكي " دراسة في التأثير والتأثر"	١٩٥
4	للدكتور/نبيل محمد رشاد أستاذ الدراسات الأدبية المساعد بقسم اللغة العربية بكلية التربية - جامعة عين شمس	علم الدِّين المحيوى وقافيته الكبرى في المديح والوصف دراسة تحليلية	٢٤٣

رقم ايداع

١٨٥٥٨/ ٢٠١١

الترقيم الدولي

(ISSN ٢٣٥٦ - ٩٨٦٧)