



## فواكيد النشر والتوثيق في المجلة

١. أن لا يزيد حجم البحث عن (٢٥) صفحة (٧٥٠٠) سبعة آلاف وخمسمائة كلمة .
٢. أن لا يكون سبق نشره ، أو أرسل إلى مجلة أخرى ، وأن يرفق الباحث إقراراً خطياً بذلك .
٣. أن يُراعى في البحث ما يلي :
  - الأخذ بالأصول العلمية إحاطةً ، واستقصاءً ، وخطوات بحث ، والحرص على التوثيق وحسن استخدام المصادر والمراجع .
  - كتابة البحث بلغة سليمة ، والعناية بما يلحق به من خصوصيات الضبط ، أو الرسم ، أو الأشكال .
  - يزود الباحث هيئة التحرير بثلاث نسخ من بحثه مكتوبة على الآلة الكاتبة .
  - يرفق بالبحث ملخص في حدود (٢٠٠) كلمة باللغة التي كتب بها ، وآخر باللغة الثانية التي تعنى بها المجلة .
  - تدوين التعليقات والحواشي والمصادر والمراجع في آخر البحث .
٤. تخضع البحوث للتحكيم من قبل أساتذة مختصين في الجامعات ومراكز البحوث .
٥. يبلغ الباحث بنتيجة التحكيم خلال ثلاثة أشهر من تاريخ وصول البحث للمجلة ، وبموجع النشر إن أُجيز البحث من قبل المحكمين .
٦. يزود الباحث بنسخة واحدة من العدد الذي نشر فيه بحثه ، وبعشرين فصلة ( مستلة ) من بحثه .
٧. أن يلتزم الباحث بأصول التوثيق المعتمدة في المجلة على النحو التالي :
  - تدون الإحالات المرجعية في نهاية البحث مسلسلة بأرقام تبدأ من الرقم (١) ، وتشمل عندما ترد أول مرة : إسم المؤلف كاملاً ، والمترجم أو المحقق إن وجدا ، وعنوان الكتاب أو البحث ، والطبعة ، ومكان النشر ، والناشر ، وسنة النشر ، والجزء أو المجلد إن كان المرجع كتاباً ، وعدد المجلة وتاريخها إن كان المرجع مجلة ، ورقم الصفحة .
  - ترتب المعلومات البيبلوغرافية إن كان المرجع كتاباً على النحو التالي : المؤلف بدءاً بالإسم الأول فالعائلة أو الشهرة ، ويليه فاصلة . إسم الكتاب بارزاً بالحرف الأسود متبوعاً بفاصلة . اسم المترجم أو المحقق إن وجدا . معلومات النشر ، محصورة بين قوسين ، على التوالي : مكان النشر متبوعاً بنقطتين ، الناشر متبوعاً بفاصلة ، سنة النشر ، ويلي القوس الأخير فاصلة يتبعها رقم الصفحة .
  - ترتب هذه المعلومات إن كان المرجع مجلة على النحو التالي : المؤلف متبوعاً بفاصلة . عنوان البحث بين علامتي تنصيص متبوعاً بفاصلة . إسم المجلة بارزاً بالحرف الأسود . عدد المجلة متبوعاً بتاريخها بين قوسين ففاصلة فرقم الصفحة .
  - إذا تكرّر ذكر المرجع في حاشيتين متتاليتين دون أن يكون بينهما فاصل ، توثق الحاشية بذكر : المرجع نفسه ( أو نفسه ) بالحرف الأسود متبوعاً بفاصلة فرقم الصفحة . أما إذا كانت الصفحة نفسها من المصدر نفسه ، فيذكر الموقع نفسه بالحرف الأسود . وإذا تكرّر ذكر المرجع في غير حاشية وكان يفصل بين كل حاشية وأخرى مرجع آخر مختلف ، توثق الحاشية بذكر اسم المؤلف متبوعاً بفاصلة ، فعبارة المرجع المذكور بالحرف الأسود ، ففاصلة ، فرقم الصفحة .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
**البصائر**

مجلة علمية محكمة تصدر عن جامعة البنات الأردنية الأهلية

المجلد ٣ / العدد ١ ..... ذو القعدة ١٤٢٠هـ / آذار ١٩٩٩ م

رئيس التحرير

أ. د. فهمي جدعان

مساعد التحرير

د. علي حجّاج

د. عصام سخنيني

هيئة التحرير

أ. د. عليّة عبد الهادي

أ. د. وديع العبد

د. فوزي العكش

د. فارس بدوي

د. فخري خضر

سكرتيرة التحرير

هنادة المومني

كل ما ورد في هذا العدد من مجلة « البصائر » يعبر عن وجهات نظر الكتّاب أنفسهم ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهات نظر هيئة التحرير ، أو سياسة جامعة البنات الأردنية الأهلية

المراسلات باسم رئيس التحرير  
مجلة البصائر  
جامعة البنات الأردنية الأهلية  
ص.ب (٩٦١٣٤٣)  
عمّان (١١١٩٦) - الأردن



### الاشتراك السنوي في المجلة

١. الأردن :

أ. للأفراد : (٥) خمسة دنانير أردنية  
ب. للمؤسسات (١٠) عشرة دنانير أردنية

٢. الخارج :

أ. للأفراد : (١٠) عشرة دولارات أميركية  
ب. للمؤسسات (٢٠) عشرون دولاراً أميركياً

الطباعة



المؤسسة العربية للدراسات والنشر

الإخراج الداخلي والإشراف الفني

التنفيذ الضوئي  
أزمنة للنشر والتوزيع / عمّان

ترتيب المواد يخضع لاعتبارات فنية ، ولا علاقة له بأي اعتبار آخر

- تحولات الشخصية في غربة الراعي : قراءة في سيرة إحسان عباس الذاتية
  - العهدة العمرية : حقائق التاريخ ضد الافتراضات والشكوك
  - صورة هاشم بن عبد مناف في شعر الجاهلية وصدر الإسلام
  - الموشحات المشرقية دراسة في المضمون
  - تصاميم الإعلانات أو اللافتات الجدارية وتأثيرها على جمالية واجهات الأبنية التجارية
- |     |                       |  |
|-----|-----------------------|--|
| ٧   | أ. د. خليل الشيخ      |  |
| ٢٩  | د. عصام سخيني         |  |
| ٦١  | د. عبد الحميد المعيني |  |
| ١٠٩ | د. سمير هيكل          |  |
| ١٣٣ | د. عبد المنعم طه      |  |



# تحوّلات الشخصية في غربّة الراعي فراغة في سيرة إحسان عباس الخائفة

أ.د. خليل الشيخ

كلية الآداب - جامعة اليرموك

## ملخص

تقصد هذه الدراسة إلى قراءة سيرة إحسان عباس (١٩٢٠ - ) الذاتية غربّة الراعي الصادرة عام ١٩٩٦، عبر تتبّع تحوّلات الشخصية الرئيسية فيها، في مراحلها المختلفة، من خلال رحلة زمانية ومكانية طويلة ومتشعبة. وقد سعت الدراسة للكشف عن أبرز الرموز والتقنيات الفنية التي لجأت إليها تلك السيرة، لكي تبرز تحوّلات الشخصية الرئيسية. وبيّنت مدى علاقة تلك الرموز والتقنيات بالمنظور النقدي والحياتي لصاحبها.

# **Character Transformations in “The Shepherd’s Alienation” A reading in Ihsan Abbas’s Autobiography**

**Khaleel Alshekh**

Faculty of Arts-Yarmouk University

## **Abstract**

This Study seeks to shed some light on Ihsan Abbas’s autobiography (1920) *The Shepherd’s Alienation* which was published in 1996, through monitoring the main character’s transformations through a lengthy and diversified time-and place-related journey. The study aims also at discovering the main symbols and the technical methods used in the biography so that it can manifest the protagonist’s transformations. In addition, the study reveals the close relationship of these symbols and methods to Abbas’s daily and literary perspective.

## (١)

تتيح **غربة الراعي**<sup>(١)</sup> سيرة إحسان عباس الذاتية التي صدرت عام ١٩٩٦، الفرصة للمقارنة بين حياة صاحبها من جهة، ونتاجه العلمي من جهة أخرى، وهي مقارنة يمكن أن تصاغ تحت عنوان: البساطة على مستوى الحياة، والخصب والثراء على مستوى التفكير النقدي. فقد كتب إحسان عباس سيرته، بعد حياة علمية حافلة شكّلت فيها تواليفه وترجماته وتحقيقاته، إجابة على كثير من الأسئلة في مراحل مفصلية من تاريخ الأدب العربي ونقده، في القديم والحديث، مثلما أثار الكثير من الأسئلة التي تؤكد في مجملها حيوية تفكيره النقدي في كل مجال أسهم بالكتابة فيه، ومن بين تلك المجالات موضوعة السيرة الذاتية.

يتفرد إحسان عباس، بأنه الوحيد بين كتّاب السيرة الذاتية من العرب المعاصرين، الذين كتبوا سيرتهم الذاتية، بعد انشغال عميق بهذا الفنّ، تمثّل في مجموعة من السير النقدية لشخصيات تراثية ومعاصرة.

لقد توقف إحسان عباس على المستوى التنظيري عند موضوعة السيرة الذاتية عام ١٩٥٦ في كتابه **فن السيرة**<sup>(٢)</sup>: أي قبل أربعين عاماً من صدور **غربة الراعي** فكان كتابه يرصد ذلك الفنّ، وما يميّز به من تقنيات، وما يتفرد به من خصوصية على صعيد الخطاب إذا قورن بالأجناس الأدبية الأخرى. فإذا كانت ذات المبدع تتموضع، خارج نطاق السيرة الذاتية، على نحو غامض، فيما يخص طبيعة حضورها، ومستوى ذلك الحضور في تجليات النصّ، فإن هذه الذات تبدو أكثر تشخصاً في السيرة، وقابلية للتحليل. ففي حين يلجأ الروائي إلى رواية السيرة الذاتية -Autobio-graphical Novel محوّلًا تجربته الذاتية إلى تجربة روائية، تضيع فيها الحدود بين الذاتي والموضوعي والواقع والخيال، هرباً من سطوة القيود المتعددة التي يجابهها وهو يسعى للكشف عن الأنا وعالمها، فإنّ كاتب السيرة، بصرف النظر عن مقدار ما يتحلّى به من جرأة على البوح والاعتراف يتعاقد<sup>(٣)</sup> مع القارئ كي يقدم له أمرين على الأقل:

**الأول:** أن يبوح بالتجارب والذكريات الحميمة التي أسهمت في تشكيله الوجداني والنفسي والفكري، وأن يقترب من المناطق الحساسة التي يسعى المرء للابتعاد عنها، وعدم لفت الأنظار إليها.

**الثاني:** أن يسعى بوعي وقصدية، في أثناء ذلك البوح والاعتراف إلى بناء معالم الذات وشخصيتها المتفردة، ورسم ملامحها من المنبع إلى المصبّ.

وليس الوعي والقصدية مناقضين لما في البوح والاعتراف من تلقائية وحميمية، فإنهما

يحولان دون التراكم العشوائي للذكريات، الذي قد يحول السيرة الذاتية إلى حشد من التفاصيل غير المترابطة.

لقد تعاقد إحسان عباس مع قارئ غربة الراعي على تقديم سيرة حياة بسيطة، بأسلوب يتلاءم مع طبيعة تلك الحياة، رغم أنه، كما يقول بحق، على دراية بمختلف الأساليب التي سلكها الكتاب قبله في كتابة سيرهم<sup>(٤)</sup>، وبلغة ذاتية بسيطة، تعتمد قرائنها الداخلية، ولا تفضي إلى تشكيل ذات نرجسية، تضخمت فيها الأنا، على الرغم من النجاحات والشهرة التي حققها صاحبها، بل تنتهي إلى بناء ذات قادرة على تأمل تجربتها ومراجعتها وتحليلها، دون أن تكون هذه الذات شخصية مفتعلة لا تتسم بمعنى متماسك.

(٢)

تدرج غربة الراعي تدرجاً زمنياً منطقياً، فهي تبدأ من الطفولة وتنتهي بالشيخوخة، لذا فإنّ التحولات فيها تنبثق من حركة الزمن الموزع بين لحظتي عجز قاسيتين في الطفولة وفي الشيخوخة.

فإذا كانت قدما الطفل تقودانه إلى مزبلة<sup>(٥)</sup>، فإنّ الشجرة<sup>(٦)</sup>، وهي جماع لرموز الخصب المتعددة، تتحول في الشيخوخة لتغدو تجسيدا للقسوة والجذب والخيانة.

يرسم إحسان عباس ملامح الطفل في السيرة مستخدماً ضمير الغائب حيث يتداخل صوت السارد مع صوت الشخصية. ويحيى ذلك من خلال عناوين دالّين متعاقبين هما: «رموز الخوف» و«رموز الطمأنينة»<sup>(٨)</sup>. يحتوي الفصلان على اثني عشر مشهداً، ترسم المعالم المتبقية في ذاكرة الطفل. وهي مشاهد تتوزع بين خوف الطفل من الموت وبين الأرق الذي تسببه دقات ساعة مجهولة، مشيراً بذلك إلى التفتح على اللحظة الزمنية دون القدرة على استيعابها أو التحكم بها، مثلما تتوق إلى الحياة، سواء تمثّلت في إيقاع النغمة القرآنية الساحرة، أم في نشوة التلقّي الجماعي لتغريبة بين هلال، أم في استقبال الخصب والمطر، وما يحمله من بشرى بفصول جميلة لاحقة.

تحتفي غربة الراعي شأنها شأن السيرة العربية الحديثة بلحظة الذهاب إلى المدرسة، وترى فيها لوناً من ألوان التحول الجذري في العلاقة مع الحياة، حيث ينطوي الاختلاف اليومي للمدرسة على اقتراب حثيث من عالم الكتاب، هذا الاقتراب الذي يشي في الكثير من أبعاده، ببداية قراءة للواقع من منظور جديد.

يرتبط هذا الذهاب في «غربة الراعي» على مستوى السرد، بانتقال السيرة إلى مستوى

أسلوبه مباشر، حيث تتلاشى رموز الخوف والطمأنينة، ويتلاشي تلك الرموز تبدأ الشخصية تنطق بصوتها وتتكلّم مباشرة. وتعبّر عن سعادتها قائلة:

«أدخلت المدرسة إلى نفسي ابتهاجاً لم يكن لها به عهد، بما وفّرت من تنوّع،  
فإلى جانب حلّ ألغاز الدروس، وازدياد منسوب الشفافة، عوضتني عن  
الألعاب الريفية الخشنة ألعاباً لم أكن أعرفها.» (٩).

وإذا كان الذهاب إلى مدرسة القرية يشكّل لحظة البداية التي تبني السيرة ملامحها، كي تشكل مدخلاً لتحوّلات أكثر عمقاً في مدارس أخرى، فإنّ تلك المرحلة شهدت أمرين، سيظنان يشكّلان معالم بارزة في مسارات السيرة وفي نهايتها.

أما الأمر الأوّل فيتمثّل في اقتراح أحد معلّمي المدرسة أن يتعهد كلّ طالب برعاية شجرة تضاف إلى اسمه، فهو يرويها بالماء عند حاجتها إليه، حيث يصف إحسان هذا الأمر بقوله:

«وقد كانت هذه العلاقة من أقوى العوامل التي حبّبت إلينا المدرسة. وعندما كنت أعود إلى القرية - من بعد - كان أول شيء أقوم به هو الذهاب إلى المدرسة للاطمئنان على الشجرة التي غرستها. صحيح أنها أصبحت لشخص آخر، ولكنّ حنيني إليها لم يكن يقلّ عن حنيني إلى البيت والأسرة وأصدقاء القرية.» (١٠).

لا تتوقّف غربة الراعي عند نوعية الشجرة، ويبدو أنّ هذا الاغفال المتعمّد، هو الذي سيسمح بتمييزها، إن على المستوى الأوّل في مرحلة الطفولة، حيث ستغدو الشجرة رمزاً يعبر عن أشواق إحسان عباس الفتى وحبّه لقريته، وتطلّعه العميق إلى المرأة، أو على مستوى أكثر عمقاً وتعقيداً في خاتمة السيرة، كما يتجلّى في قصيدته «حكمة ختامية - منطق الشجرات الثلاث» حيث تصبح الشجرة القاسية قسوة الحياة، والحبيبة مجسّدة لأزمة الشاعر الوجودية والنفسية، فهذا الشاعر الذي كان سعيداً في طفولته، وهو يرعى شجرته ويسقيها، ويحنّ إليها، ويتفقدها عندما يعود إلى القرية، سيعاني من انفصال الشجرة عنه، وستبوء كلّ محاولاته للقبض على أبعادها الجسدية بالفشل. صحيح أنّ ترميز الشجرة لتكون تعبيراً عن الاتصال بالمرأة أو بالحياة، يستند في التراث الديني، إلى «شجرة الخلد» أو «شجرة المعرفة» ولكنّ القصيدة، وهي تجسّد الأبعاد الرمزية لتلك الشجرة، لا تتحرّك ضمن إطار المنع الإلهي بعدم الاقتراب منها، لأنّ الشجرة نفسها غدت يابسة وقاسية، الأمر الذي عطّل قدرتها على الخلق والانجاب والحبّ، وسلب منها ما تحمله من طاقة كامنة للتواصل مع الحبيب:

إنّ التي من أجله ————— ماتت

إنسانة يابسة أو شجرة  
تصوّحت فيها الغصون اليبانة  
جفّ العطاء في عروق حبّها  
كأنها قد نسيت كل الليالي الرائعة  
واحتقرت قلبك حين لم تعد في قلبها  
خانتك، خانت عهده حبّ  
كنت مخطئاً حين ظننت أنه ليس يموت (١١)

إن بنية القصيدة ولغتها تجعلها قريبة من لغة العاطوس الأسطورية، فهي، من جهة، تمتلئ بالبكاء والألم على موت الشجرة، وهي تستهدف، من جهة أخرى، استعادة ذلك الزمن الذهبي حين كانت الشجرة تتفجّر بالنضارة والحياة، ولكنها في الحالتين تظلّ مؤمنة بنسبية القيم والأشياء، لتغدو مسألة الخلود مسألة عرضية، وليموت الحبّ بموت الخصوبة، وانطفاء الشهوة للحب والحياة. أمّا الأمر الثاني الذي بدأ الفتى يكتشفه في سنه المدرسية الأولى فهو إشكالية مريم. ولا شك أن هذا الاكتشاف يشكل في تلك المرحلة الوجه النقيض لما ترمز إليه الشجرة. فإذا كانت الشجرة تؤشر في تلك المرحلة على ما تنطوي عليه حياة الشباب من حبّ وإقبال على الحياة، فقد شكّلت مريم حجاً يحول بين الفتى وبين الحبّ لأنّ مأساتها صبغت حياة القرية «بخطوط سوداء أو حمراء لا قبل بمحوها أو طمسها أو التغاضي عنها» (١٢).

من هنا ستظل شخصية مريم فاعلة في وجدان إحسان عباس، وستظلّ تحولات شخصيتها وثيقة الصلة بتحوّلات شخصيته، فإذا كان الذهاب إلى حيفا يحمل بداية التحوّلات الجذرية في شخصية صاحب السيرة، نظراً لأنّ هذا الذهاب سيشكل نقطة البداية في تطواف طويل يخرج من عالم الريف إلى عالم آخر، فإنّ إحسان عباس - الفتى كان يذهب إلى حيفا وهو يحمل «هدفاً سرياً» (١٣) لم يبع به لأحد، وهذا الهدف يتمثل في البحث عن مريم، والتخلّص منها، لكي يريح الأسرة من شعورها بالحزن والانكسار. صحيح أنّ مريم ستلاشى، وإن كان ذلك على نحو مؤقت، من ذاكرة الفتى في خضمّ المجابهة مع الحياة في حيفا، ولكنّ شخصيتها التي ستستيقظ في وجدانه عند سماعه لاسمها يقال على نحو عابر (١٤)، يشير إلى أنّ حياها اختار المغامرة، والجري وراء غوايتها يخضع في غربة الراعي للكثير من القيود، وإن ظلّ يدور في أعماق الشخصية، أكثر مما يتجلّى في العالم الخارجي.

تتجسّد أكثر التحوّلات أهمية في شخصية إحسان عباس - الفتى وهو طالب في مدينة حيفا في بعدين مهمين، يشكّلان معاً طبيعة ذلك الفتى المشغول عن اكتشاف جوانب الحياة في هذه

المدينة، بفضاءات التعليم. أمّا البعد الأول فيتمثّل في الحياة البسيطة لإحسان عباس في بيت الشيخ أحمد السعدي، ومساعدته له في كتابة الحجب والتعاويد. وقد وصف إحسان عباس هذه التجربة المثيرة بقوله: «ثابت على أداء ما قاله الشيخ بكتابة السور القصيرة بحروف مقطّعة، ثم خطر لي أنّ الحجاب قد يُلقى في مكان غير نظيف أو غير طاهر، واستولى عليّ هذا الشعور بقوة، فجعلت أكتب في الحجاب حروف الأبجدية الانجليزية أو أكتب بعض الأغاني الريفية بحروف مقطّعة، دون أن أخبر الشيخ بالتغيّر الذي حدث» (١٥).

إذا كان هذا النوع من الكتابة يخضع لطقوسية محدّدة، تنزع في نهاية المطاف منزعاً عملياً، فقد خرج الفتى من برائن تلك الطقوس على نحو يشي باستقلال الشخصية، وكانت تغييراته للحروف المكتوبة في نصوص التعاويد، وإن تمت باسم الحرص على المقدّس، ترمز إلى تعرية العملية برمتها، وتجريدها من قداستها المزيّفة. ولكن هذه التجربة التي خلقت نوعاً من الصراع في نفس الفتى، تتحوّل في رواية إميل حبيبي «سرايا بنت الغول» لتصبح امتداداً لعالم الطقوس الأسطورية، بصرف النظر عن مدى الاتفاق في التفصيلات بين الرواية والسيرة. فلم تعد هذه الحكاية كما ترويهما غربة الراعي تعبّر عن حكاية وقعت في زمن مضى، بقدر ما أصبحت واقعاً حياً يتجسّد في الحاضر المستمرّ. يقول حبيبي:

«ما من رفيق حبّيني إلى لغة أمّي وأبي، كما حبّيني إليها هذا الشاب ابن شيخ عين غزال منذ أن أشركني في كتابة التمام الساذجة وطيبها في قصاصات دقيقة، كان والده يطمئن بها القلوب الواجفة على مصير أحبابها الغيَاب... ومن تلك التمام بيتنا شعر حفظتهما منذ ذلك الوقت وعدتُ إليها كلّما افتقدت ما اطمئن به قلوب الصابرين والصابرات على فراق الأحبة، صبراً جميلاً،

عسى الكرب الذي أمسيت فيه      يكون وراءه فرج قريب  
فيأمن خائف ويفك عان      ويأتي أهله النائي الغريب

فهل يكون وجه الشبه بقية أمل في فعل هذه التميمة أو سواها من تمام ابن الشيخ؟ أو يكون وجه الشبه أنك لم تتمن «التقاء» بطل من ذلك الزمان، كما تمتّيت التقاء، ولم تحقّق هذه الأمنية؟ (١٧).

فإذا كانت غربة الراعي تقدّم لنا هذه التجربة من خلال سرد متجرّد من العاطفية، لا أثر فيه للرومانسية، فإنّ «سرايا بنت الغول» تنتزع المشهد من سياقه الزمني المحدّد، لتدخله في سياق فني مرتبط بأفاق الرواية وتحوّلاتها، فلم تعد كتابة التميمة عملاً فردياً سريعاً، بل صارت ترمز للعودة

إلى فلسطين، أو للفرج بعد الشدة، كما يعبر بيتا الشعر، وغدت مرتبطة بإحدى اللحظات النابضة بالحياة، وإن كانت تغمس جذورها في لحظات مترعة بالألم والحزن.

أما البعد الثاني فهو يتصل بالينابيع الثقافية التي بدأ الفتى يتصل بها، وتسهم في تشكيل وعيه وفي إخراجها من عالمه الضيق لأنّ طفلاً قروياً، ساذجاً مثله لم يكن في مقدوره أن يوسع الدائرة التي يتحرك فيها ولعله ليس من قبيل المصادفة أن تحتل الرسالة<sup>(١٧)</sup> مركز الصدارة، وأن يكون لكتابها وشعرائها دور أساسي في صياغة وجدانه، لأن ذلك سيشير إلى مرحلة مهمة يرتبط فيها إحسان عباس بالقاهرة، وجامعتها، والحركة الثقافية فيها.

(٣)

تنتقل غربة الراعي على صعيد المكان بين فضاءات متعددة في فلسطين وفي بعض عواصم الأقطار العربية، فهي تبدأ من عين غزال، وترمّ بحيفا وعكا والقدس وصفد، وتنتقل بين القاهرة والخرطوم وبيروت وعمّان. وعلى الرغم من كون التحوّلات الشخصية في السيرة مرتبطة بالتحوّلات المكانية، إلا أنها لا تنبثق عنها بالضرورة. فقد سعت غربة الراعي إلى تشييد فضاء متماسك، لأنّ عنوانها بما ينطوي عليه من دلالات فلسفية وشعرية، يوحد مسارات تلك الأمكنة نحو بؤرة بعينها، ويجعلها، بما تنطوي عليه من تحوّلات، تشير إلى الحضور القوي لذلك المكان الغائب الذي تنهي العودة إليه غربة ذلك الراعي. لقد ظلّ انتقاله بين تلك المدن، يؤكد غربته العميقة التي يتشاكل فيها مع الشخصيات التي كتب سيرتها كالتوحيد والحسن البصري والشريف الرضي وبدر شاكر السياب، مثلما يؤكد تمسكه بشخصية الشاعر- الراعي التي تعمد أن يقتل موهبتها، فيما بعد، وهي شخصية رسمت سيرتها الشابّة، ضمن تجربة شعرية تستوحي الشعر الرعوي الغربي، وتعيد تشكيل الواقع في إطار تقاليده وأخيلته ولغته<sup>(١٨)</sup>. من هنا ظلّت التحوّلات في شخصيته بمثابة تنويعات معرفية، لا تغيير الإيقاع الرئيس في تجربته. لا ريب أنّ ذهاب إحسان عباس إلى الكلية العربية في القدس يشكل أكثر المراحل أهمية في بناء شخصيته، فذهابه إلى هناك وخضوعه لتعليم منهجي منظم، وبرايمج تعليمية محدّدة، وفرّ له فرصة لقراءات عميقة، جعلته يكشف أعماقه ويحدّد مسيرته الشعرية والنقدية، وإن ظلّت تجربته في الكلية، معزولة عن الحياة العامّة في فلسطين، وما كانت تمرّ به من تفاعلات.

تشكّل إشارة إحسان عباس إلى هاملت<sup>(١٩)</sup> التي جاءت إبان حديثه عن سنوات الدراسة في تلك الكلية (١٩٣٧-١٩٤١) مفتاحاً لقراءة تحوّلات مهمة في شخصيته. فهذه الإشارة تشكّل على المستوى الفنيّ تناسلاً قابلاً للإدراك، ينشئ ترابطاً في المعنى داخل السيرة، لأن علاقة

إحسان عباس بتلك الشخصية تتجاوز البعد المعرفي الخالص، لتغدو علاقة ذات أبعاد نفسية وفكرية، فقد غدت شخصية هاملت كما يقول إحسان عباس:

«الصديق المرافق لي في الكلية وبعدها، قرأتها في الكلية مرّات ومرّات، وأظنّها لوّنت حياتي بلون خاص» (٢٠).

إنّ تأمل أبعاد تلك العلاقة التي كانت تقوم بين إحسان عباس يوم كان في العشرين من عمره، وبين هاملت، يبيّن أنّها كانت تقوم على علاقة قريبة من التقمّص الوجداني (٢١) Einfuehlung.

يشير التقمّص الوجداني إلى علاقة جمالية وسيكولوجية مع نصّ أدبيّ معيّن، تقوم على الفهم الحدسي له، والفهم الحدسي، تال للفهم العقلاني للنصّ، ولكنه يختلف عنه في درجة العلاقة، حيث تفنى شخصية المتأمّل في الموضوع المتأمّل ليغدو، كما يقول شليجل Schlegel «قادرأ على أن يدخل في تركيب كائن أجنبي، ليعرفه كما هو، وليصغي إلى الكيفية التي أصبح بها كذلك» (٢٢).

لهذا لا يكفي إحسان عباس بالإشارة إلى المسرحية، وعمق تأثيرها في بناءه الوجداني، بل يقتطف منها مقطوعاً دالاً، يجيء في المشهد الأول من الفصل الثالث، وهو حوار مباشر بين هاملت وأفيليا، يتبلور بعد أن تتصاعد أزمة هاملت، ويكتشف مقتل أبيه، وخيانة أمّه، وتأمّر عمه:

هاملت: ها، ها، أعفيفة أنت؟

أفيليا: سيدي!

هاملت: أجميلة أنت؟

أفيليا: ماذا تعني يا سيدي؟

هاملت: أعني، إن كنت عفيفة، وجميلة معاً، وجب على عفافك أن يجعل الوصول إلى جمالك محرماً.

أفيليا: وهل للجمال يا سيدي ما يتعاطاه خير من العفاف؟

هاملت: بالضبط، للجمال قدرة على تحويل العفاف إلى الفجور، أشدّ ما للعفاف من قدرة على قلب الجمال إلى صورته. كان هذا القول يوماً من الأضداد، ولكنّ عصرنا هذا قد مدّه بالبرهان. كنتُ أحبك يوماً.

أفيليا: يقيناً يا سيدي، لقد حملتني على اعتقاد ذلك.

هاملت: كان عليك ألاّ تصدّقيني. فالفضيلة لا تطعم جذعنا القديم إلاّ ويظلّ فينا شيء من

مذاقه . ما أحببتك قط .

أوفيليا : إذن فقد خدعت .

هاملت : اذهبي إلى دير الراهبات . أتريدين أن تلدي الخطأة؟ أنا نفسي على قدر من العفة ، ولكنّ بوسعي رغم ذلك أن أتهم نفسي بأمور هي من الإثم ، ما يجعل أمي تتمنى لو لم تكن ولدتي . إنني شديد الكبرياء . حقوق الثأر عنيد الطموح . ورهن إشارتي من الأثام ، ما يعجز فكري عن حصره ، وخيالي عن تحديد شكله ، ووقتي عن تنفيذه ، فما الذي يترتب على الذين مثلي أن يفعلوه ، إذ يزحفون بين السماء والأرض؟ كلنا أنذال وأوغاد . إياك أن تصدّقي واحداً منا ، إذهبي وترهبي . أين أبوك؟

أوفيليا : في البيت يا سيدي .

هاملت : فليغلق المصاريع على نفسه ، لكي لا يلعب دور الأبله المأفون في بيته . وداعاً .

أوفيليا : (جانباً) يا قوى السماء أعيديه إلى رشده!

هاملت : لقد سمعت الكثير عن أصباغكن وطلائكن ، وهبكن الله وجهاً وتجعلن لكنّ وجهاً آخر ، ترقصن وتتكسرن وتلشن ، وتلقين مخلوقات الله بأسماء من عندكن . وتجعلن للخلاعة حجة من جهلكن . عني بكن . لا أريد منك شيئاً بعد . إنه ليجنّني . أسمعين ، فلنمنع الزواج! أما المتزوجون سابقاً ، فكلهم سيقون على قيد الحياة إلا واحداً ، ويبقى الآخرون على حالهم . عليك بالدير . اذهبي» (٢٣) .

تحتاج معرفة العلاقة بين إحسان عباس - الشاب وهاملت إلى قدر كبير من التحليل . فلا شك أن اقتطاف إحسان عباس لهذا المشهد الطويل ليس اقتطافاً مجانياً ، فهو يشبه على الصعيد الفني استخدام القناع في القصيدة ، أو القبول بوساطة جمالية بين الكاتب والقارئ (٢٤) يبتعد السارد بوساطتها عن الحديث بضمير المتكلم ، ليقوم المشهد المقتطف بتدعيم حضور السارد على مستوى الرؤية ، وإن ظلت علاقة السارد بالمشهد المسرحي ، قياساً إلى علاقته ببقية العناصر في السيرة تقوم على التفاوت ، في حين تقوم العلاقة في العادة بين السارد وعناصر سيرته على التزامن . على أن أبعاداً كثيرة في غربة الراعي حملت إحسان عباس على اكتشاف هاملت ، ليغدو جزءاً من كينونته الوجدانية . تعود بعض هذه الأبعاد إلى عالم الطفولة ، حيث حكاية مريم ، التي ظلت تجلياتها ترافقه ، ليعيد اكتشاف أبعادها عدة مرات .

يمكن للدارس أن يقارن بين مريم وأوفيليا ، من بعض الجوانب ، وإن كانت مريم تجمع بين بعدي الإشكالية التي أثارها هاملت عندما رأى أوفيليا تصلي وسألها عن عفتها . فمريم فتاة

جميلة ، قادرة على التحدي والاختيار ، لا تقيم كبير وزن للشوائب العائلية ، لهذا تختار قاتل عمها ، لتهرب معه وتزوج منه .

وإذا كان إحسان عباس ، في المرحلة السابقة ، قد رأى المشكلة من جانبها الاجتماعي ، الذي يهتم بسمعة العائلة وكرامتها ، فإن حضور مريم الخفي في المشهد المسرحي ، يبين أن مريم بدأت في وجدان إحسان عباس - الشاب تتخلص من أبعادها الاجتماعية المحددة ، لتتجلى على مستوى فلسفي - إنساني ، يطرح علاقة الحب ، في مستوياتها الوجدانية والفلسفية ، وعلاقة الإنسان بها ، من منظور جديد .

لذا شكّلت مريم شبحاً ، ظلّ كشبح والد هاملت يظهر ويختفي ، فهو يتذكّر حكايتها بمجرد سماع امرأتين يذكران اسم مريم ، ويكتب إلى أحمد سلامة ، قريبه وصديقه ، رسالة تحرك الشرطة (٢٥) ، فتتلاشى مريم ، وتقع في اللاوعي ، فيراها في الحلم ، فيقوم من نومه فزعاً ، ويكتب لها رسالة يؤنبها فيه بشدة (٢٦) . وإذا كان إحسان عباس يتصالح مع شبح مريم في خاتمة السيرة ، لينطوي موقفه النبيل منها على «تردد هامليتي» (٢٧) صاحبه قديماً كما يقول ، فإن هذا التصالح يجيء وقد اكتسب إحسان عباس رؤيته المتفرّدة ، للإنسان والعالم ، هذه الرؤية التي يجري التعبير عنها ببساطة متناهية ، وإن ظلّت تنطوي على عمق مثير . مثلما تجيء بعد أن استكملت الغربة عناصرها في حياة الراعي ، فقد درس وعلم ، وارتحل ، وعاش تجارب مملوءة بالحزن ، صبغت رؤيته بالتشاؤم ، وعرف الحب الخائب ، وبرم بالحياة وتعب من العالم . لهذا يقول بوضوح أسر ، يسمّي الأشياء بأسمائها :

«وإذا كان هناك من أحد أتقدّم إليه بالاعتذار ، فإنني إليك يا مريم سالم خليل أتوجّه بأسفي واعتذاري . كنت مغموراً بقيم العائلة ، المستمدة من قيم الريف ، حين لم أستطع أن أرى في موقفك ثورة على تقاليد هي القيود بعينها . . . إن مجتمعا وقف كله يرى في قتلك تطهيراً لشرف العائلة ، لم يكن ليقف عند قتل امرأة واحدة ، وإنما كان مليئاً بالحق على كل فرد ، امرأة كان أو رجلاً ، يحمل على وجهه إيماء التحرر . اليوم وأنا أتطلع إلى الماضي البعيد ، أجدك لم تقنعي بالثورة من أجل الحب ، بل أمعنت في التحدي ، حين أحببت قاتل عمك . كيف غفلت عن كلّ هذه الإرادة يوم حققت ذاتها . حين مشيت في دروب الحياة معطل الإرادة ، ممزق النفس ، بين رسوم الطاعة وواجب العصيان . اليوم فقط وأنا أتطلع إلى الماضي البعيد سقط عن عيني حجاب الغفلة الكثيف ، لقد سخر الزمن مني حين امتدّ بي إلى هذه اللحظة ، التي تحطمت فيها جميع البنى المادية والمعنوية ، وعجزت عن الوقوف على أطلالها» (٢٨) .

وإذا كانت قراءة هاملت في تلك المرحلة تنطوي على أبعاد قادمة من تجارب الطفولة في القرية، فإنها تنطوي على أبعاد تنبؤية، ولا سيما في موقفها من الزواج (٢٩). وستغدو في قراءتها بعد زواجه قراءة استنطاقية، تتكى على بعض أبعاد شخصية هاملت، الخصبة الواسعة الآفاق، وبخاصة في علاقته بالمرأة ونظرته لها. ويبدو أن طبيعة تشكيل إحسان عباس لصورة المرأة. ونظرته إليها، في سنّ الشباب، متصلة بالكوّنات الثقافية المتعددة، التي أسهمت في رسم صورة سلبية لها، وإن كانت تجربته، كما تحدّث عنها بصراحة وألم في هذا المجال، ظلّت تفتش على ما يبدو عن دعائم لها في عالم التشكيل الفنّي. فالشعر الرعوي الذي جذبه وبدأ يشكّل عالمه من خلاله، لا يعدو أن يشكّل حلاً للتناقض القائم في ذاته بين العزلة والاندماج في الحياة الاجتماعية، فهو يخلق كبقية الرعويين من الشعراء، مجتمعاً مصغراً، يستطيع من خلاله الموازنة بين الحياة الفاعلة والحياة المتأمّلة، ويتمكّن بوساطة رموزه ومعطياته أن يضع التأمل وتفحص الذات محلّ أعباء الحياة العامّة وقسوتها، ليتمكّن على حدّ تعبير فيليب سدني من اختصار المسافة بين الأطراف المتضادة (٣١). لهذا يوضح إحسان عباس أن نظره إلى المرأة في تلك الآونة (عام ١٩٤٣ على وجه التحديد) كانت تقوم على ازدواج، وثنائية متباينة (٣٢). فقد نظم آنذاك قصيدتين متناقضتين في المرأة، تقوم الأولى على تصوير المرأة من منظور مثالي، في حين تقوم الثانية على تصويرها بوصفها كائناً متصنعاً ومخادعاً. وقد نظم القصيدتين في وقت واحد، ورأى، عندما قرأهما في الصباح، بأن شعوره كان صادقاً في الحالين.

ويبدو أن قراءة إحسان عباس لشعر إلياس أبو شبكة (٣٣) قد أسهمت في رسم صورة للمرأة تتميز بالشهوانية المفرطة كما أن قراءته لقصائد محمود محمد شاكر التي كانت تنشر في «الرسالة»، تحت عنوان ثابت من ديوان البغضاء (٣٣) أكّد صورة المرأة الغادرة، التي لا تقيم للمثل والقيم كبير وزن. من هنا كان من المنطقي أن تتلاشى رعويات السعادة التي تجسد علاقة الحبّ السعيدة بين شاب ومحبوبته، لتسود في شعره رعوية الذات المفردة، الحزينة، التي تقف من المرأة، ذلك الكائن الذين لم يعرفه إحسان عباس - الشاب إلاّ لمخاطفياً، موقفاً ينطوي على قدر كبير من البغض، ولا يرى إلاّ تجلّياته السالبة في عالم الواقع.

ولعلّ من الغريب أن يتوقف جبرا إبراهيم جبرا (١٩٢٠ - ١٩٩٤) زميل إحسان عباس في الكلية العربية، وهو يتحدّث عن بعض ملامح من سيرته في شارع الأميرات (٣٤) عند المرأة من منظور هاملتي. فقد كتب فصلاً سمّاه أنا وهاملت وأوفيليا (٣٥) بين هو الآخر علاقته القويّة، القديمة بهاملت « كان يخالجنى الشعور بأنّ أمير الدغارك يتوحّد في كلّما ناجى نفسه أو اختلى بحبيبته أوفيليا. ولكنني كنت إلى ذلك كلّه أغالب تلك الأحاسيس المظلمة بضرب من العناد

الذي يصّر عليّ بأن أمتلك من الحياة كلّ ما يثير الخيال والحواس جميعاً»<sup>(٣٦)</sup>. ولكن التشابه في الموقف من هاملت، لا يقود إلى تطابق بين المنظورين في النظرة إلى المرأة والحياة بين الزميلين عباس وجبرا. فإذا كان جبرا يتوزّع، كما يتحدث في سيرته، بين امرأتين من لحم ودم، يراها بعين الشهوة، ويرى في هذا التوزّع، ضرباً من القلق الوجودي الخلاق الذي يشحن عالمه الفني برؤى ثنائية متقابلة (حيث ستمتلئ أعماله الروائية بمثل هذه الثنائيات) فإن آفاق الاتصال بهاملت عند إحسان عباس قد قاد، كما تبين، إلى نتائج مختلفة.

إنّ إيضاح أبعاد العلاقة بالمرأة، وانعكاسات الظلال الهاملتية عليها، لا تكتمل إلّا من خلال معرفة العلاقة بين الأب والابن في غربة الراعي.

فالابن ينطوي على حبّ عميق لأبيه، لأنه يرى شقاءه وفقره، ورغبته المخلصة في توفير سبل التعليم لابنه، ولكنه يرى بالمقابل، سعي أبيه لكي يصبغ حياة أفراد الأسرة، بطابع من «العطف القاتل»<sup>(٣٧)</sup> تعود جذوره إلى زواجه، الذي كان ينطوي على أبعاد اجتماعية تقدر الواجب والمسؤولية، أكثر مما تقوم على الحبّ والاختيار الحرّ. وقد استطاع الأب أن يصبغ حياة ابنه، على هذا المستوى، حين جعل حياته هو الآخر، تدور في الإطار الذي فرضته عليه ظروفه الأسرية القاسية. فإحسان عباس الشاب من هذه الناحية يشبه هاملت الذي يتحكّم والده في تفصيلات حياته، رغم موته، ويجعله يكره أوفيليا، لأن والدها كان ضالعا في التأمّر على أبيه.

ولكنّ الفرق النوعي بين إحسان عباس وهاملت يتمثّل في نقطة أساسية ظلّت تضبط الإيقاع في غربة الراعي. فإذا كان التوازن بين العالم الحقيقي والخيالي في حياة هاملت مختلاً، كما يرى كوليردج<sup>(٣٨)</sup>، وكاد يختلّ في غربة الراعي برغبة إحسان عباس - الشاب في إدعاء الجنون<sup>(٣٩)</sup>، خلاصاً من قرار الأب النهائي، فإنّ إحسان عباس سرعان ما يعود إلى التوازن، لأنّ الواقع كان يعيد تشكيل رؤيته وأخيلته، ويضبط ما فيها من جنوح وانفلات.

ولقد كان إحسان عباس - الزوج وهو في ذروة أزمته، يتذكّر أباه وهو يشكو إلى أمّه (جدة إحسان عباس) ويبيّثها رغبته في الزواج، ثم يتذكّر استسلام الأب وتضحيته<sup>(٤٠)</sup>، فتتلاشى من نفسه مظاهر الصراع، وأبعاده على مستوى الفعل، لتتجسّد من خلال الإبداع الشعري آنذاك، وعبر الانغماس الكليّ في عالم البحث والدراسة والكتابة المتأقّقة فيما بعد.

ولكنّ مظاهر العلاقة بين الأب وابنه، بما تنطوي عليه من أبعاد متداخلة لا تكتمل إلّا بالوقوف عند مظهر آخر من مظاهر تلك العلاقة، يجيء بعد أن قرّر إحسان عباس - المعلم في ثانوية صفد، الذهاب إلى القاهرة، لإكمال دراسته الجامعية، بكل ما ينطوي عليه ذلك القرار من أبعاد، تشير إلى نضج الشخصية، وقدرتها على اتخاذ القرار، مثلما تشير إلى تحمّلها لمسؤولية

تلك الأسرة التي بدأت بالتشكّل التدريجي، وإن ظلّت صورة الأب غير مغيّبة عن تفصيلاتها .  
يقول إحسان عباس :

«وفي الليلة التي نويتُ أن أسافر في صباحها إلى مصر، رأيتُ فيما يرى النائم  
أني واقف عند شجرة الغرقد التي يعلّق الناس عليها مزق الثياب، اعتقاداً  
منهم أن لا بدّ أن يكون وليّ قد دفن تحتها، عند أرض لنا تقع عند قاعدة جبل  
الرأس، حيث الطريق التي تتجّه من القرية إلى السوامر، والمطر يهطل بغزارة  
شديدة، وقد غمر الماء الطريق وأخذ يرتفع مع ارتفاع الجبل، وازداد ارتفاعه  
وأنا أصعد ووالدي يناديني أن أرجع، وأنا أقول له :

سأتوغّل في الجبل إلى قمّته، وعندها لن يدركني الماء . وكانت الأرض تزدان  
بالخضرة، كلّما نظرت ورائي، حتى لقد رأيت شجرة الغرقد وقد غطاها الماء،  
ولكنني على الرغم من ذلك أرى الخضرة تغمر السهل . وعندما يئس أبي من  
عودتي كفّ عن النداء، كان حليماً يستعيد قصة الطوفان ونوح وابنه، وظلّ  
واضحاً في ذاكرتي سنوات بعد ذلك» (٤١) .

ليس من الصعب أن يتبيّن القارئ، كما وضح إحسان عباس نفسه، صلة هذه الرؤيا  
بالعلاقة بين النبيّ نوح وابنه . ولكنّ الحلم الذي يستعير من الطوفان عناصره الأساسية، يخالف  
المشهد الطوفاني في نقطة مركزية، تتمثّل في نجاة الابن، تلاشي صوت الأب، بعد أن رزى  
تصميم ابنه على الذهاب، ليحلّ مشهد الخضرة التي تغمر السهل، بديلاً عن الأب الذي يصرخ  
على ابنه ويدعوه للعودة .

إنّ الابن الذي يستجيب لقرار أبيه، فيما يخصّ حياته الأسرية، يتمرّد على إرادة هذا الأب  
عندما تتصل المسألة بالعلم . لقد صار الابن الذي غسلته الأمطار الغزيرة (الذي صار يهتمّ بالماء  
بعد أن كان يهتمّ بالنار المقدسة) (٤٢) يؤمن بأنّ العلم وحده هو القادر على تجديد طاقة الحياة، وهو  
القادر على الأخذ بيده نحو عالم أكثر خصوبة وبهجة من عالمه الأرضي .

كان الحلم ينبئ أنّ الرحلة ستكون رحلة تجديد، ينتصر فيها الابن، ويحقق فيها ذاته،  
ولكنّ عناصر كثيرة، جاءت من خارج الحلم، لتخضعه لسُلطان الواقع، أسهمت في تدمير ذلك  
الحلم، وجعلت انتصار الابن، وتحقيقه لذاته، يضع في إطار انكسار الحلم الجماعي، بسقوط  
فلسطين، وخروج الأب والأسرة والقرية إلى عالم من المعاناة والشقاء، ألغت أبعاد ذلك الصراع  
تماماً، فتوقّف إحسان عباس عام ١٩٥٨ عن كتابة الشعر، وبدأ صوت الدارس والباحث فيه،  
يعلو على صوت ذلك الشاعر القليل، الذي جاء قتله محاولة لخنق أبعاد ذلك الصراع القديم في

أعماقه، وتحويلاً لطاقته إلى عالم آخر، تتحرك فيه ذاته في ضوء مفاهيم وأطر وقضايا تتطلب قدرًا من الموضوعية والتجرد، والبعد عن عالم الذات وأزمتهما، لتحقيق فيه انجازاً متميزاً على صعيدي الكم والكيف.

(٤)

وبالمقابل فإن إدراك جوانب التحول في شخصية إحسان عباس على المستوى النفسي، لا تكتمل إلا بقراءة للمؤثرات الثقافية التي أسهمت في تشكيله. وإذا كان تتبع تلك المؤثرات في ضوء نتاج إحسان عباس المترامي الأطراف أمراً يقرب من الاستحالة، فإن تتبع تحولات الشخصية، في ظلال المؤثرات الثقافية، كما تتجسد في غربة الراعي ضروري، لأن العلاقة بين التحول الذاتي والفكري في السيرة واضح، وقابل للتشخيص.

تبين السيرة الذاتية أن إحسان عباس بدأ يتكوّن على صعيد الأدب في إطار خطين سارا متوازيين حقبة طويلة من الزمن قبل أن يقوم الناقد في إحسان عباس بتوحيد قسري لهما. فقد بدأ إحسان تجربة شعرية تستوحي تقاليد الشعر الرعوي الغربي ليقوم من خلالها بقراءة واقعه وإعادة بنائه، وليخلق ريفاً مثالياً يعيد فيه تشكيل أنماط الحياة كما يجب أن تكون، مثلما بدأ في الوقت نفسه مساراً نقدياً ينطلق من الشخصية وأبعادها بالدرجة الأولى. وقد كان لانفتاحه على قراءات بعينها في النقد الأوروبي كدراسته العميقة لتدهور الغرب للناقد الحضاري الألماني أوزفالد شبنجلر<sup>(٤٣)</sup> ودراسة الناقد مود بودكين عن النماذج العليا في الشعر<sup>(٤٤)</sup> دور مهم في إعادة اكتشافه للكثير من الشخصيات التي كتب سيرتها النقدية.

وإذا كانت مأساة فلسطين قد بينت له ما يكتنف تجربته الشعرية من سمات في ضوء التجربة نفسها، وفي ضوء تلقيها الذي لم يرتح له، الأمر الذي جعل تلك التجربة تتلاشى تماماً، فإن التحولات الثقافية الهائلة التي عرفتتها شخصية إحسان عباس، لا تندرج في إطار الأبعاد الأكاديمية التي وصل إليها، وإن ظلت تلك المراحل تشير إلى التفاعل الخلاق بين الشقائي والحياتي، دون أن تبرز الجوانب الذاتية لديه في تشخيص المسألة المدروسة، مهما اقتربت منها.

ولكن فن السيرة يظل يحتل موقعاً متميزاً في دراساته النقدية، على مستويي الرؤية والممارسة، وتظل كتابته فيه تجسد العديد من تحولاته الفكرية والثقافية والنقدية. ولعله ليس من قبيل المصادفة أن يبدأ إحسان عباس حياته بالكتابة عن أبي حيان التوحيدي، وأن ترافقه سيرة أبي حيان النقدية، بأطوارها المتعددة، كما وضح في مقدمة كتابه عنه، من صفد إلى القاهرة إلى الخرطوم، وأن يجد في الاقتراب من أبي حيان التوحيدي تجسيداً لما كان يعاينه الراعي المعاصر من غربة وشقاء، وتهميش. كما أنه لم يكن من قبيل المصادفة أن تكون دراسته عن بدر شاكر السياب آخر سيره النقدية. وأن يقع الحسن البصري، والشريف الرضي بينهما.

لقد كان إحسان عباس يختار شخصيات ، لا يفترض قداستها أو عبقريتها ، بل كان يرى تميزها بوصفها قادرة على الانتكاء على خطابها الشعري أو الأدبي أو الفكري وحده في مواجهة سلطة الخطاب السياسي أو الاجتماعي ، وتؤثر العزلة والسير في مواجهة التيار العام ، على الانخراط في النفاق ، وتحمل الإحباط والفقر ، رغم ما تتميز به من ريادة وإبداع .  
وإذا كان إحسان عباس يبين وهو يكتب سيرة أبي حيان التوحيدي النقدية المنهج الذي توصل إليه بعد أكثر من عقدين من الزمان بقوله :

«لقد وجدت البديل في رسم خط لنمو الشخصية والثقافة والنفسية ، وفي نقل الصراع بين التوحيدي ومجتمعه ، وفي تصوير القبضة الحديدية التي نسّمها النشأة الأولى ، وفي الحديث عن المهواة المترامية الأطراف بين الواقع والمبادئ المثالية»<sup>(٤٥)</sup> .

فإنه ، دون أن يصرح بذلك ، يعود إلى مفردات ذلك المنهج في كتابة سيرته الذاتية . فهو يحرص على تتبع النمو والتغير في المنحنى الشخصي ، من خلال الربط بين الخاص والعام . لهذا تبين «غربة الراعي» ، وإن تمّ ذلك بقدر كبير من التواضع وعدم الرغبة في البوح ، التجليّ الفردي للشخصية ، وما ينطوي عليه ذلك التجليّ من أبعاد نفسيه مرتبطة بالطفولة ، كما تبين السياقات الاجتماعية والتاريخية الحاملة لذلك التجليّ الفردي ، إضافة إلى الإبداعات التي قدّمها ، والسياقات التي ولدت فيها .

وإذا كان منظور إحسان عباس النقدي ، في تحليله للشخصيات التي كتب سيرتها النقدية ، لم يتشكّل عن طريق تبني مناهج نقدية غربية جاهزة ، ولم يتقنّ بالحدّثة أو بالتراث ، فإنّ حديثه في ختام «غربة الراعي» ، المملوء بالكثير من الحزن والمرارة ، يؤكد ذلك فهو يقول :

«أعتقد أنه ليس من حقي أن أفرض مفهومات عصري على عصور تالية ، ولا أن أرسم لها منهجاً أعدّه - غير صالح لها - قبل أن أرسمه على الورق»<sup>(٤٦)</sup> .

ولكنّ إحسان عباس ظلّ يقارب سيرته بحنو متوازن ، فقد اصطنع في ذاكرته خطوطها التجريدية العريضة ، وأخذ يرسمها بريشة الناقد المتمكّن ، الذي لا يرغب في الخوض في التفصيلات الدقيقة ، بقدر ما يسعى إلى اختيار الفكرة ، وتجريد الأبعاد ، والاحتفاظ من تجليات الحياة بما يتبقّى في الذاكرة والوجدان بعد وقت طويل .

## الهوامش

- (١) صدرت غربة الراعي، عن دار الشروق للنشر والتوزيع. عمّان. ١٩٩٦. وصدرها إحسان عباس بقول هرقلطس: «لا تستطيع أن تخطو في النهر نفسه مرتين».
- (٢) انظر: إحسان عباس، فنّ السيرة، ط ٢ (بيروت: ١٩٥٦)، ص ٤، حيث يبيّن عمق علاقته بفن السيرة:
- «ف وراء هذه الفصول التي كتبها رغبة ذاتية مخلصّة، في أن أعرض موضوعاً أحببته، وعشت في تجارب أصحابه مدّة من الزمن، ولشغفي بتلك التجارب، استكثرت من الأمثلة».
- (٣) انظر حول مفهوم الميثاق المرجعي، فيليب لوجون، السيرة الذاتية، الميثاق والتاريخ الأدبي، ترجمة وتقديم عمر حلّي، ط ١ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤)، ص ١٢ وما بعدها.
- (٤) إحسان عباس، غربة الراعي، ص ٦ حيث يقول:
- «فأنا على علم بمختلف الأساليب التي سلكها كتّاب قبلي في كتابة سيرهم (ولعلّ من آخر ما قرأته منها فصول من سيرة الروائي الكبير نجيب محفوظ). ومع ذلك وجدتني اختار في كتابه سيرتي أسلوباً بسيطاً كأنه حكاية ممتدّة، مراعيّاً إلى حدّ كبير التدرّج الزمني لاعتقادي أنني لا أنوي أن أقدم للناس رواية، حيث يستبيح الكاتب لنفسه أن يتلاعب بالزمن فيقدم ويؤخر، ويطلق العنان لخيااله في بناء شخصيات لم تعش على هذه الأرض».
- (٥) المصدر نفسه، ص ٩. وبعد ذلك يوقف إحسان عباس السارد، مشاهد الطفولة المروية بضمير الغائب ليقول بحكمته وبساطته:
- «لم يكن يفهم الرموز في ذلك العمر، ولو كان يفهمها لما فاتته أن يرى أن درب الحياة التي يسلكها ويسلكها الناس تفضي بهم إلى مزبلة»، ص ١٠.
- (٦) يختتم إحسان عباس سيرته بقصيدة هي: منطق الشجرات الثلاث: الشجرة-الحياة-المحبوبة- ص ٢٦٨-٢٧١. وهي قصيدة تضيء أبعاد السيرة وتوضح العديد من رموزها.
- (٧) إحسان عباس، غربة الراعي، ص ٩-١٣.
- (٨) المصدر نفسه، ص ١٥ - ٢٠.
- (٩) المصدر نفسه، ص ٣٣.
- (١٠) المصدر نفسه، ص ٣٤.
- (١١) المصدر نفسه، ص ٢٧١.
- (١٢) المصدر نفسه، ص ٤٠.

- (١٣) المصدر نفسه، ص ٤٣ حيث يقول:
- « أريد أن أكتشف أين تسكن « مريم» لعلّي أسهّل الطريق إلى التخلّص من عارها، وأريح الأسرة من عنائها. هذا « هدف سري» لم أبح به لأحد» .
- (١٤) المصدر نفسه، ص ٧٦ حيث يقول:
- «وكنت أدرك أنّي - بهذا الشعور- أسير وراء أضواء مضللة، فكم أنثى في هذه المدينة الكبيرة تسمّى «مريم» .
- (١٥) المصدر نفسه، ص ٧٠ .
- (١٦) إميل حبيبي، خرافية سرايا بنت الغول (حيفا: دار عربسك)، ط ١، ١٩٩١، ص ص ٧٩-٧٨ . ولعل من الطريف أن عبدالوهاب البياتي وهو يكتب شهادته عن علاقته بإحسان عباس يعود مرة أخرى إلى لغة التعاويد فيقول: «وأنا مدينٌ لهذا العالم الكبير الذي كان لكتابته عني فعل السحر أو فعل الحجاب بلغة الصوفية فلقد منحتني وأنا في مقتبل العمر وفي بداية المضمار قوة هائلة»؛ ندوة إحسان عباس من ٢٥-٢٦/٣/١٩٩٨، مؤسسة عبدالحميد شومان .
- (١٧) المصدر نفسه، ص ص ٩٢-٩٣ . وانظر الحوار المهمّ الذي أجراه فيصل درّاج ومريد البرغوثي مع إحسان عباس، بعنوان: «أنا ذلك الراعي»، مجلة الكرمل . العدد ٥١ (١٩٩٧) ص ص ٩١-١١٤، حيث يتحدّث بأسهاب عن دور القاهرة في تكوينه الفكري والثقافي، ص ٩٩ .
- (١٨) حول هذه التجربة الشعرية انظر دراسة بكر عباس «إحسان عباس والبحث عن البطل: حديث ذاتي». المنشورة في: دراسات عربية وإسلامية مهداة إلى إحسان عباس بمناسبة بلوغه الستين، تحرير وداد القاضي (بيروت: الجامعة الأميركية ١٩٨١)، ص ٢٢-١، وانظر: دراسة ابراهيم السعافين، «إحسان عباس بين الرعوية والرؤية الرومانتيكية، مقدّمة في قراءة شعره في محراب المعرفة»، دراسات مهداة إلى إحسان عباس . تحرير ابراهيم السعافين، (بيروت: دار صادر، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٧)، ص ص ١٨٩-٢٠٥ .
- (١٩) إحسان عباس، غربة الراعي، ص ١٣١ وما بعدها .
- (٢٠) المصدر نفسه، ص ١٣١ .
- (٢١) Metzler Literatur Lexikon. Stichwoerter zur Weltliteratur herausgegeben von: Gunther und Irmgard schweikle, Stuttgart 1984, 112 ff.
- وانظر كذلك ك. ك. روثفن K.K.Ruthven، قضايا في النقد الأدبي، ترجمة: عبدالجبار

- المطلبي، مراجعة: محسن جاسم الموسوي، ص ١٩٨ وما بعدها. وانظر: زكريا ابراهيم، مشكلة الفن، (القاهرة: مكتبة مصر، بلات)، ص ٢٣١ وما بعدها.
- (٢٢) ك.ك. روثفن، قضايا في النقد الأدبي، ص ١٩٩.
- (٢٣) إحسان عباس، غربة الراعي، ص ص ١٣١-١٣٣. ومن الجدير بالذكر أن إحسان عباس يعتمد على ترجمة جبرا ابراهيم جبرا لهاملت ولكن ثمة أخطاء في ترتيب فقرات المسرحية، تعود إلى الطباعة في أغلب الظن. انظر غربة الراعي ص ص ١٣١-١٣٣، ووليم شكسبير، هاملت، أمير الدنمارك، (بغداد: دار المأمون، ١٩٨٦)، ص ص ٩٥-٩٧.
- (٢٤) انظر شتيفان فيلد، "سيرتان ذاتيتان. تحليل مقارن لـ «الأيام» و «الخبز الحافي»"، في مجلة الآداب عدد ٩/١٠ (١٩٩٧) ص ص ٦٠-٦٦.
- (٢٥) إحسان عباس، غربة الراعي، ص ٧٧.
- (٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.
- (٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.
- (٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.
- (٢٩) حول قصة زواجه وما تنطوي عليه هذه المسألة من علاقة الأب بالابن، وما ترتب عليها من علاقة بزوجه وأسرته انظر غربة الراعي، ص ١٥٨-١٥٥، ص ١٦١-١٦٣، ١٧٠، ١٨٠، ٢١٥، ٢٣٨، ٢٥٢، ٢٥٤-٢٥٥.
- (٣٠) انظر حول الشعر الرعوي الانجليزي.
- James Sambrook, *English Pastoral Poetry*, (Boston: Twayne Publishers. 1983), p. 35 ff.
- (٣١) إحسان عباس، غربة الراعي، ص ١٥٩.
- (٣٢) المصدر نفسه، ص ١٥٤، ويمكن للقارئ أن يرى مثلاً من هذا النموذج الذي يصور المرأة بوصفها مباءة للذئب من الفساق في قصيدة أثبتها ابراهيم السعافين في دراسته المشار إليها ص (٢١) ومطلعها: اذهبي اذهبي فقد فضح الليل فحيح الفحشاء في الأعماق.
- (٣٣) المصدر نفسه، ص ١٥٤، وقد نشر محمود شاكر في مجلة «الرسالة» أربع قصائد تكشف في مجموعها عن علاقة حب خائبة، وتصور المرأة تصويراً قبيحاً كقوله:
- «أرى الحية الرقطاء أجمل منظراً وألين مسأ من ثدي الكواعب  
ألا ارفع يداً، واذهب بنفسك رهبة فمن حسننا ناب شديد المعاطب
- وقد نشرت القصائد: انتظري بغضي، حيرة، عقوق في السنة الرابعة عام ١٩٣٦، في

- الصفحات ٩٠٥-٩٠٦، ١٣٥١، ١٨٥٠ ونشرت قصيدة أُلست (التي اقتبست الدراسة البيتين السابقين منها) في السنة الخامسة، عام ١٩٣٧، ص ٦٩.
- (٣٤) جبرا ابراهيم جبرا، شارع الأميرات. فصول من سيرة ذاتية، (بيروت، : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٤).
- (٣٥) المصدر نفسه، ص ص ٣٨-٢٥.
- (٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٢.
- (٣٧) إحسان عباس، غربة الراعي، ص ١٥٧.
- (٣٨) انظر: هاملت بين العتب وضرورة الفعل، مقدّمة جبرا ابراهيم جبرا لهاملت، أمير الدنمارك، ص ٩.
- (٣٩) إحسان عباس، غربة الراعي، ص ١٣٣ حيث يقول:
- «إن هاملت هنا باظهاره حالة تشبه الجنون، كان يمهّد لي الطريق الوحيد لاقناع والدي بالعدول عما رسمه، ولكنني لم أستطع أن أفجعه بابنه المتعلّم الذي كان يعلّق عليه آمالاً عريضة».
- (٤٠) المصدر نفسه، ص ص ٣٨-٣٩.
- (٤١) المصدر نفسه، ص ص ١٧٣-١٧٤.
- (٤٢) المصدر نفسه، ص ١٣٧ حيث يبرز إحسان عباس بروز عنصر النار في تفكيره النقدي وابداعه الشعري في مرحلة الدراسة بالكلية العربية، ليشير إلى مرحلة لاحقة بدأ الماء يزاحم فيها النار، وهو يرى أن النار كانت ترمز في فكره وكتاباتة آنذاك إلى الطموح، في حين ظل الماء يرمز إلى فكرة التغيّر المستمر والتحوّل الدائم، كما عبّر عن ذلك في قول هرقليطس في مقدمة الكتاب.
- (٤٣) ظهر كتاب *Untergang des Abendlandes* بين عامي ١٩١٨ و ١٩٢٢ وقد قرأه إحسان عباس، في تلك المرحلة المبكرة، وظهر تأثيره في دراسته عن ابن حيان التوحيدي حيث افتتح به تلك الدراسة انظر، أبو حيان التوحيدي (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٦، ص ٩) وفي مقدمة فن السيرة، (بيروت: دار الثقافة، ط ٢، ١٩٥٦)، ص ٧.
- (٤٤) ظهرت دراسة بودكين *Archetypal Patterns in Poetry* عام ١٩٣٤ وقد أفاد منها إحسان عباس في تحليل النماذج العليا في شعر إلياس أبو شبكة، الذي تعرّف على شعره مبكراً. انظر: فن الشعر، (بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٥)، ص ص ٢٢٤-٢٢٨.
- (٤٥) إحسان عباس، أبو حيان التوحيدي، ص ٥ وانظر دراسته عن الشريف الرضي، بيروت، دار بيروت - دار صادر، ١٩٥٩، ص ص ٦٥ ودراساته عن السيّاب: بدر شاكر السيّاب،

دراسة في حياته وشعره، (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٩)، ص ٧، حيث يوضح إحسان عباس منهجه في دراسة تلك الشخصيات بكلمات لا تكاد تختلف كثيراً عن حدود النص المقتبس في التوحيدي .

(٤٦) إحسان عباس ، غربة الراعي ، ص ٢٦٦ .



## العهد العمرية

### حقائق التاريخ ضد الافتراضات والشكوك

د. عصام سكينجي

كلية الآداب - جامعة البنات الأردنية

### ملخص

أدى اختلاف الروايات في المصادر العربية القديمة عن العهد العمرية بكتاب غريبين، وبعض مؤلفين عرب، إلى الحكم بالزيف والافتقار للتاريخية على عقد الصلح الذي استسلمت به مدينة القدس للعرب في عهد الخليفة الراشد الثاني عمر بن الخطاب. وهم يحتاجون في ذلك بأن هذه العهد كانت من وضع الرواة الذين استخلصوا من نص بسيط، كما هو متصور، كان قد صدر عن الخليفة، نصاً معقداً وأكثر اتساعاً وصل إلى صيغته النهائية في القرن الثامن الهجري. وحسب هذا الزعم فقد حدث ذلك تحت تأثيرات دينية ومحلية صبغت نصوص العهد بألوانها كما تطورت عبر العصور.

كذلك، فقد أثير عدد من الشكوك حول استسلام القدس للخليفة عمر. وقد انطلقت هذه الشكوك من فرضية تقول إن الأخبار التي ادعت بأن القدس استسلمت للخليفة ما كانت إلاّ للتأكيد على أهمية المدينة. ولدعم هذه الفرضية جرى التركيز على روايات منعزلة وغير جديرة بالثقة تشير إلى أن القدس استسلمت لقادة عمر وليس للخليفة نفسه.

وتتفحص الدراسة الحالية هذه الشكوك والافتراضات . وقد جرى فيها التدقيق في الروايات التي اعتمد عليها أولئك المؤلفون ، الذين أشير إليهم ، للتثبت من صدقها من جهة ، ولإظهار سوء استخدامها ، من جهة أخرى ، والذي أدى إلى النتائج التي توصلوا إليها بناء على افتراضات مسبقة . كذلك تقصدت الدراسة أن تسبر غور حقائق التاريخ التي أحاطت بفتح القدس للتأكد من حقيقة هذه الحادثة التاريخية ، ومن أجل الوصول إلى رأي يمكن قبوله عن الحادثة نفسها بأبعادها كافة : كيفية استسلام المدينة ، ولمن استسلمت ، وما هي شروط الاستسلام . وهذه الشروط هي التي نراها بنود العهدة العمرية نفسها .

# **The Omar Covenant**

## **Facts of History versus Presumptions and Doubts**

**Issam Sakhnini**

Faculty of Arts- Jordan University for Women

### **Abstract**

The different versions in ancient Arab sources of the Omar Covenant led to conclusions reached by western, as well as some Arab authors that the whole peace pact according to which Jerusalem surrendered to the Arabs in the reign of the second Rashidi caliph is false and lacks historicity. They argue that this Covenant was devised by traditionists who produced from a simple text of pact, as is envisaged to be the one issued by the caliph Omar, a sophisticated and more enlarged one which reached its final shape in the 8<sup>th</sup> hijri century. This was done, as is claimed, under the influence of religious or local interests which colored the different versions of the Covenant as it developed through different ages.

Doubts were also cast upon the surrender of Jerusalem to Omar. These doubts were clustered around a presumption that reports which claimed that Jerusalem fell to the caliph wanted only to emphasize the importance of the city. To support this idea, special significance was given to isolated, and not reliable traditions which indicated vaguely that Jerusalem surrendered to Omar's leaders and not to

him personally.

The present paper examines these doubts and presumptions. Sources which those authors had consulted are thoroughly scrutinized to evaluate their reliability from one side, and to show, from the other, how they were misused intentionally to reach the conclusions the authors had presupposed. Facts of history which surrounded the surrender of Jerusalem are also investigated in depth in order to verify this historical event and to establish an acceptable conception of the event itself with all its dimensions: how the city did surrender, to whom it did, and on what conditions. These are supposed to be the very terms of the covenant .

ترد أحياناً بهذه الصفة : العهدة العمرية ، وأحياناً باسم عهد عمر منسوباً هكذا إلى عمر بن الخطاب ، الخليفة الراشد الثاني ، كما قد يضاف العهد إلى إيلياء المعربة عن Aelia Capitolina وهو الاسم الذي أطلقه الرومان على القدس بعد سنة ١٣٥ للميلاد . والتسميات جميعاً تشير إلى عقد الصلح الذي أبرم مع المدينة المقدسة ودخلت بموجب شروطه في حوزة العرب المسلمين في عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب . وقد تعددت هذه الشروط في مصادرنا العربية القديمة ، ووردت في صيغ مختلفة المضمون ، كما تنوعت الروايات عن فتح القدس . وقد أدى التعدد والاختلاف إلى شكوك ذهب بعضها إلى إنكار العهد ، كما وصل بعضها في تطرفه إلى حد نفي كائنة استسلام القدس للخليفة عمر نفسه .

### دعاوى الشكوك : عرض ونقد

ربما كان المستشرق الهولندي ميخيل يوهنا دي خويه هو أول من نفى أن يكون الخليفة عمر هو الذي تسلّم المدينة صلحاً من أهلها . وقد ثبت هذا النفي في كتاب له صدر سنة ١٨٦٤ رأى فيه أن الخليفة عمر قدم إلى الجابية (في الجولان السورية) بمبادرة منه (وليس بناء على استدعاء من قواده في الشام) لتنظيم أمور شؤون الأقاليم التي افتتحها العرب المسلمون ومن هناك أرسل خالد ابن ثابت . وسوف نتعرض لهذا الاسم فيما بعد . إلى القدس لمحاصرة المدينة . كذلك فهو يرى أن شروط الفتح التي وضعها خالد هذا قد أقرها عمر فيما بعد . وقد تبني هذا الرأي المستشرق الدنماركي فرانتس بوهل (بول) المتوفى سنة ١٩٣٢ في المدخل الذي كتبه عن القدس في دائرة المعارف الإسلامية بنسختها القديمة <sup>(١)</sup> . كذلك عدّ المؤرخ شلومو غويتين الرواية التي تنسب فتح القدس إلى خالد بن ثابت أكثر الروايات موثوقية ، ويرى أن عمر بن الخطاب كان في الجزيرة العربية وقت سقوط القدس ، وأنه زار المدينة بعد ذلك بوقت قصير . ويستنتج غويتين من ذلك أن العهدة العمرية مزورة ، وأنها جاءت متأخرة ، وأن الغاية منها كانت الحط من مقام أولئك الذين كانوا يأمرون عمر <sup>(٢)</sup> .

ويتفق كلود كاهن مع الرأي الذي ينفي نسبة الفتح إلى عمر فهو يسنده إلى عمرو بن العاص ، إذ هو - عند كاهن - الذي استولى على مدينة القدس التي «زارها» الخليفة عمر بن الخطاب وأدى فيه الصلاة <sup>(٣)</sup> .

أما هيو كيندي فهو يرجح أن يكون مقدم عمر إلى سوريا قد أعقب فتح القدس ، ف «سقوط القدس ربما كان هو السبب المباشر لزيارة عمر [إلى سوريا] في سنة ١٧ للهجرة إذ قيل إن البطريرك صفرونيوس لن يستسلم إلا للخليفة» <sup>(٤)</sup> .

وغير ذلك يصل جرابر<sup>(5)</sup> (من جامعة هارفرد) إلى حد الجزم بأن «الروايات القديمة والموثوقة أكثر من غيرها تخبرنا ببساطة أن استسلام [القدس] كان قد ترتب مع خالد بن ثابت الفهمي، الذي يقول عنه جرابر إنه زعيم قبلي المعرفة به قليلة، تحت شرط أن تكون المناطق المحيطة بها للمسلمين، بينما لا تمس المدينة نفسها ما دام أهلها يدفعون الضريبة التي فرضت عليهم». وعلى ذلك فهو يرى «أن كل معرفتنا عن الزيارة التي قام بها الخليفة عمر إلى القدس، والتي وردت لدى الطبري وغيره من المصادر الإسلامية والمسيحية المتأخرة، إنما هي أساطير تكشف بطلانها نزعات يمكن تمييزها بسهولة».

وقد تكررت هذه الآراء، أو ما هو شبيه بها، في بعض الكتابات التاريخية العربية الحديثة سنشير إلى نماذج منها فوراً. ونحن لا نستطيع في الحقيقة أن نجزم فيما إذا كانت هذه الكتابات امتداداً لتلك الآراء أم كان كاتبوها قد توصلوا إلى النتائج نفسها التي توصل إليها الكتاب الغربيون بجهود مستقل وباجتهاد في قراءة النصوص القديمة أدى بهم إلى تلك النتائج المتطابقة. فليس في هذه الكتابات ما يدل على أن أصحابها قد رجعوا إلى أي من المؤلفات التي أشرنا إليها هنا للاستشهاد بها في عرض آرائهم. لكن ذلك لا ينفى احتمال أن تكون تلك الشكوك التي أشرنا إلى بعضها قد أسست مرجعية لبعض تلك الكتابات العربية التي تناولت الموضوع ما جعل أصحابها يقرؤون النصوص بوحى منها ويتوصلون إلى النتائج المستخلصة منها بفعل تأثيراتها.

النموذج الأول لتلك الكتابات هو ما جاء في مدخل «عهد إيلياء» في الموسوعة الفلسطينية<sup>(6)</sup> الذي لا يتوصل فيه كاتبه إلى أي درجة من اليقين في القضيتين الأساسيتين في الموضوع: صاحب الفتح، أهو عمر بن الخطاب أم غيره من قادة العرب المسلمين، ومضمون العهد الذي أعطي لأهل القدس. فكتاب المدخل يركّز أكثر ما يكون على اختلاف الروايات حول الموضوع، وهو لا يقطع برأي في أي منها، مستخدماً كلمتي «قيل» و«يبدو» غير مرة، بكل ما توحى به الكلمتان من معاني الشك وعدم اليقين. وغير ذلك فكتاب المدخل يذهب إلى أن العهد تطور تاريخياً من صورة مختصرة في المصادر المبكرة إلى نص تكثر فيه الشروط وتختلف عما جاء في الصورة المختصرة، إلى أن يصل إلى مداه الأوسع عند ابن قيم الجوزية (المتوفى سنة ٧٥١ هـ) ليسمى عند ذلك «الشروط العمرية». وسوف نعرض لهذه الشروط في ثنايا هذا البحث. إلا أن ما نريد إبرازه هنا هو أن النتيجة التي يمكن استخلاصها من مدخل عهد إيلياء كما ورد في الموسوعة الفلسطينية هي أن هذا العهد كان في جانب كبير منه من فعل الرواة وقد تزايدت به المصادر التاريخية العربية مع مرور الزمن وأضافت إليه تفصيلات لم تكن قط في أصله، هذا إن لم يحط الشك بذلك الأصل وكان حقيقة تاريخية فعلاً.

ونموذج آخر من هذه الكتابات يرى صاحبه الدكتور زكريا القضاة أن النصوص التي وردت عن صلح بيت المقدس تعرّضت لزيادات بحيث لا يمكن الركون إلى أي نص منها على أنه النص الأصلي الذي وضعه أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه ، بحيث لا يمكن الوثوق بنص معين<sup>(٧)</sup> . وهذه الشكوك نجد مثلها في نموذج ثالث من هذه الكتابات لكن يرجح فيها نفي أن يكون الخليفة عمر هو الذي عقد الصلح مع أهل القدس . ف«ربما لم يكن عمر قدم الشام لإجراء عقد الصلح مع أهل بيت المقدس [كما كتب الدكتور البطاينة] ، وربما لم يكن رئيس الدولة عقد الصلح معهم ، فقد جرى [كذا] عقود صلح من قبل ومن بعد لم يذكر فيها مثل هذا الشرط الذي طلبه الذين يتسوا من المطاولة أو سئموا من الحصار»<sup>(٨)</sup> . ويبرز الدكتور البطاينة ، تأكيداً للشكوك التي أحاط بها فتح عمر للقدس ، الرواية التي تنسب الفتح لخالد بن ثابت الفهمي ، ويستنتج أنه «قد تكون القضايا التي ترتبت على أعمال الفتح ونتائجه ورغبة عمر في مزج نفسه بنفوس جند الشام من بواعث خروج عمر إلى الشام ، وتذكر الروايات بعد ذلك أن عمر بن الخطاب توجه إلى القدس فدخلها وصلى بها وأقام المسجد»<sup>(٩)</sup> .

أما النموذج الرابع الذي نعرضه هنا فهو ما كتبه الأستاذ الدكتور عبدالعزيز الدوري عن الموضوع<sup>(١٠)</sup> ، وهو أكثر تعقيداً من النماذج السابقة وأشد ميلاً إلى إصدار الأحكام القاطعة على ما كان يغلب فيه الشك على اليقين . لذلك نرانا هنا نميل إلى عرض المعطيات في هذا النموذج بشيء من التفصيل وبشيء من النقد للمنهج المستخدم وللآراء الواردة فيه وللتنتائج التي توصل إليها .

المصادرة الأساسية التي ينطلق منها الأستاذ الدوري هي «أن التقارير عن فتح بيت المقدس ، وتاريخ [الفتح] ، وزيارة عمر ، والصلح معها مختلفة ، وقد صبغت بألوان المصالح المحلية والسياسية والدينية ، وهذا مؤشر إلى مكانة المدينة الخاصة» . وتوضيحاً لهذه «المصالح» فهو يرى أن التقارير السورية تشير إلى أن القدس اشترطت حضور الخليفة للاستسلام وأنه هو الذي منح الصلح ، بينما تجعل التقارير المدنية والكوفية (عادة من المدينة والكوفة) استسلام القدس لقادة عمر ، وهكذا يبدو كما يقول أن التقارير التي تؤكد حضور الخليفة عند استسلام القدس وصلحه معها كانت تريد أن تؤكد أهمية المدينة . وهو يستخلص في النهاية أن القدس لم تكن ذات أهمية عسكرية (استراتيجية) وبذلك فلم يكن بإمكانها أن تفرض شروطاً خاصة على الفاتحين ، وبذلك فإن استسلام المدينة وصلحها كانا تحت إشراف أبي عبيدة ، أما عمر فكان قد قدم آنذاك إلى الجابية (المحطة الرئيسية للقوات العربية) لتفقد الأوضاع في سوريا والقوات العربية هناك ، وقام بعدها بزيارة إلى القدس مسرى النبي وأولى القبلتين . وبذلك اعتبر حضوره تصديقاً للصلح ، وقد يكون هذا هو ما دعم الروايات التي تحدثت عن اشتراط حضوره .<sup>(١١)</sup>

أما لجهة شروط الصلح مع القدس فيرى الدكتور الدوري أنها اختلفت خاصة ما بين المصادر المبكرة والمصادر المتأخرة، وقد يكون هذا عائداً إلى قداسة المدينة بكنائسها العظيمة، ولتطور العلاقات مع المسيحيين. فالروايات المبكرة تشير عادة إلى أن الصلح كان يتوافق مع عقود الصلح مع المدن الأخرى في سوريا، فهو تعهد بسلامة السكان وممتلكاتهم وكنائسهم مقابل دفع الجزية. غير أن صلح بيت المقدس تطور في مضمونه، إذ يعطي سيف بن عمر إضافات مهمة بأن لا تسكن كنائس أهل القدس ولا تهدم ولا ينتقص منها، ولا يكرهون على دينهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود. وهذه التفصيلات في رأي الأستاذ الدوري لا تتسجم مع اتجاه نماذج عقود الصلح في ذلك الوقت بل هي صدى لنزعات متأخرة. كما أن الإشارة إلى اليهود لا تجد لها تأييداً في المصادر العربية، والوحيد الذي يذكرها هو ميخائيل السرياني (المتوفى سنة ٥٩٦هـ)<sup>(١٢)</sup>، لذلك فهذه الإشارة قد تكون من أصل مسيحي. ويرى الدكتور الدوري أن النص الموسع لهذا الصلح قد وصل إلينا من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي حاملاً اسم العهدة العمرية، كما ذكره المشرف بن المرجى باعتباره عهداً من عمر إلى بيت المقدس (ومدن أخرى في سوريا) وباعتباره ما تعهد سكان القدس بأن يتقيدوا به. كذلك فإن النصوص التي أوردها كل من ابن عساکر ومجير الدين الحنبلي وابن قيم الجوزية تشير في خط المشرف نفسه مع بعض تعديلات طفيفة. ويستخلص الدكتور الدوري «أن حقيقة تطور عهد عمر من صلح قام به المسلمون إلى تعهدات من جانب سكان بيت المقدس تؤدي إلى استنتاج أن نص العهد تطور ليشمل شروطاً لا صلة لها بزمان الفتح، وأن هذا النص قد تعرض لصياغات شرعية قابلة للتوافق مع تطورات جديدة»<sup>(١٣)</sup>.

إن نقطة الضعف الأساسية في هذه النتائج التي توصل إليها الأستاذ الدوري كامنة في المنطلق الذي صدرت عنه والذي بني على أساس أن الروايات عن فتح بيت المقدس بأجمعها، بما فيها صاحب الفتح وشروط استسلام المدينة، كانت قد تحكمت فيها مصالح مختلفة، محلية أو دينية، يؤدي فهمها إلى فهم اختلاف الروايات وتطورها زمنياً. فقراءة أخرى نقدية ومنتأية لأطروحاته عن أن الروايات السورية تذهب إلى أن عمر بن الخطاب هو الذي فتح القدس، في مقابل الروايات المدنية والكوفية التي تنسب الفتح إلى قادته تكشف أن القصد من هذه الأطروحة هو إظهار أن مصلحة السوريين ذهبت بهم إلى إضفاء خصوصية على مدينتهم «هم» والرفع من شأنها إذ تولى فتحها عمر بنفسه، بما لهذا الأمر من خصوصية ورفعة شأن. وبخلاف ذلك فنسبة المدنيين والكوفيين فتح المدينة إلى قادة الخليفة - وفق ما يفهم من هذه الأطروحة - إنما يقصد منه إظهار مصلحة هؤلاء في التقليل من شأن القدس لمصلحة الجهة التي ينتسبون إليها.

إن الطريقة التي اتبعتها الأستاذ الدوري في استخدام المصادر هي التي أدت به إلى هذه النتائج . فهو قد تعمّد أن يطوع الروايات لمصلحة هذه النتائج حتى وإن لم يحالفه الصواب في قراءتها والإشارة إليها وعرضها . والمثل الأوضح على ذلك قراءته لما عدّه الروايات المدنية عن فتح القدس والتي زعم فيها أنها نسبت هذا الفتح لقادة عمر وليس إلى عمر نفسه . ومن هذه رواية سالم بن عبدالله (بن عمر بن الخطاب) كما وردت لدى الطبري وخليفة<sup>(١٤)</sup> ، فسالم مدني بالتأكيد غير أن روايته لا تشير من بعيد أن قريب إلى أن المدينة استسلمت لقواد عمر ، بل يؤكد أن أمير المؤمنين هو الذي صالح أهل إيلياء وهو الذي كتب لهم كتاب الأمان<sup>(١٥)</sup> . ومثل هذا يقال أيضاً عن رواية سالم التي أوردها خليفة التي نصّت على ما يلي : «خرج أهل إيلياء إلى عمر فصالحوه على الجزية وفتحوها»<sup>(١٦)</sup> ، وبذلك يؤكد هذا الراوي المدني على أن الخليفة كان هو الذي تولى فتحها لا قاده .

أما الرواية الثالثة التي استشهد بها الدكتور الدوري لتعزيز نظريته عن توجه التقارير المدنية نحو نسبة الفتح إلى قواد عمر فهي تلك المسندة إلى يزيد بن أبي حبيب وقد أوردها كل من أبي عبيد في الأموال والبلاذري في الفتوح<sup>(١٧)</sup> ، وهي تستحق التوقف عندها قليلاً إذ تبين الطريقة التي عالج بها الدكتور الدوري الروايات لتدعيم نظريته . فالراوي يزيد بن أبي حبيب ، خلافاً لما ظنه الدوري ، ليس له علاقة بالمدينة المنورة ، فهو مصري ، وكان نوبياً أسود أصله من دنقلة ، وكان مفتي أهل مصر في صدر الإسلام إلى وفاته سنة ١٢٨ هـ<sup>(١٨)</sup> . وبذلك فهو لم يكن مدنياً فلم تكن مصلحته المحلية تجنح به إلى نفي نسبة الفتح إلى عمر وإسناده إلى قواده ، واستتباعاً فإن الاستشهاد به للبرهنة على نظرية المصلحة في الرواية قد ارتدت إلى عكس الغاية منها تماماً .

وجانب آخر في هذه الرواية تجدر ملاحظته أيضاً لما يكشفه من طريقة استخدام المصادر لكي يبرز منها ما يتناسب فقط مع الفرضية التي يراد إثباتها وإن كان هذا على حساب التدقيق التاريخي . هذا الجانب هو جعل محور الفتح والصلح مع أهل إيلياء خالد بن ثابت الفهمي الذي ، كما تقول الرواية ، أرسله عمر بن الخطاب من الجابية لقتال أهلها ، بينما قدم عمر إلى القدس بعد هذا الحدث ففتح له أهلها المدينة على ما بايعهم عليه خالد هذا<sup>(١٩)</sup> . وهذه الرواية التي أوردها الأستاذ الدوري يستند إليها أيضاً كل من دي خويه وبوهل وجرابر وجويتين والبطانية ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل ، لنفي نسبة الفتح والصلح إلى عمر وإسنادهما إلى قواده . فمن هو خالد بن ثابت هذا الذي أوكل إليه الخليفة شرف فتح بيت المقدس ؟ لم يعن أي ممن ذكرنا نفسه بالبحث عن هذا الشخص ليكون مدخلاً لتقويم الرواية ، بينما اكتفى جرابر بوصفه بأنه زعيم قبليّ ، المعرفة به قليلة بينما عدّه غويتين «قائد وحدة غير مبرزة» . لقد سلّموا بوجوده دون تدقيق ،

وجعلوه شاهداً على نظرية فتح القادة القدس وليس عمر دون التأكد من حقيقته . وفي الحقيقة هو شخص لا وجود له في التاريخ باستثناء ما جاء عنه في هذه الرواية الوحيدة، إذ لم يكشف البحث عنه في مصادر التاريخ العربي - الإسلامي أي أثر له . فلا يعرفه . كأمثلة على الجهل به - كل من اليعقوبي (٢٠)، والطبري (٢١)، وخليفة في طبقاته (٢٢)، والسمعاني في أنسابه (٢٣)، والذهبي (٢٤)، وابن خلكان (٢٥) وابن الأثير (٢٦)، وابن قنفذ (٢٧)، وابن أبيك الصفدي (٢٨)، كما لا نجد له أثراً عند الزركلي في مراجعنا الحديثة عن الأعلام . وشخص نكره مثله - هذا إن كان له وجود تاريخي أصلاً - لا يمكن أن يكون صاحب فتح بيت المقدس . لقد دخل اسم خالد بن ثابت في هذه الرواية بطريقة لم نستطع - في الحقيقة - التأكد منها . إلا أنها على أي حال رواية تيممة إذ صاحبها واحد هو أبو عبيد القاسم بن سلام الذي أوردتها في كتابه الأموال وعنه أخذ البلاذري في فتوحه فنسبها إليه، بينما أبرزتها الكتابات الحديثة التي أشرنا إليها، دون سائر الروايات العديدة عن الفتح، وتعاملت معها تعاملاً انتقائياً فيه تعسف، وعدّها جرابر دون وجه حق أكثر الروايات جدارة بالثقة (٣٠) . وكل ذلك لإثبات رأي وضع مسبقاً عن نسبة الفتح لقادة عمر وليس له . ومثل هذا نجد أيضاً عند كلود كاهن، في الإشارة التي سبقت إليه، عندما انفرد من سائر من كتبوا في هذا الموضوع بإسناد الفتح إلى عمرو بن العاص، وهو ادعاء لم يرد قط في أي من المصادر العربية التي أوردت روايات مخالفة تماماً لذلك بتأكيدهما على أن عمراً عجز عن فتح إيلياء فإن أهلها «أشجوا عمراً وأشجاهم ولم يقدر عليها» (٣١) .

وهذه الطريقة في استخدام المصادر مسؤولة أيضاً عن قراءة نص العهد قراءة جانبها الصواب . فالنص المطول كما ورد في الطبري (٣٢) ليس من نتاج الروايات المتأخرة كما يدعي الأستاذ الدوري . فقد كان النص معروفاً في القرن الأول الهجري فرواه خالد بن معدان (المتوفى سنة ١٠٤ هـ) وعبادة بن نسي (المتوفى سنة ١١٨ هـ)، وهما اللذان تبدأ بهما سلسلة رواية النص عند الطبري (٣٣) . كذلك كان النص معروفاً لدى سيف بن عمر المتوفى سنة ١٨٠ هـ وهو من أصحاب السير وله كتاب في الفتوح وقد نقل الطبري النص عنه و «نشره» سنة ٣٠٣ هـ حال الفروغ من تصنيف كتابه في التاريخ . وهكذا فالروايات المتأخرة أخذت بالتأكيد عن هذه الروايات المبكرة واعتمدها ولم تكن من ابتداعها (٣٤) . وعلى هذا فليس هناك أساس لادعاء الأستاذ الدوري بأن الإشارة إلى اليهود في النص لا تجد لها سنداً في المصادر العربية، وأن البطريك اليعقوبي ميخائيل السرياني هو الوحيد الذي أوردتها في تاريخه وبذلك فهي قد تكون من أصل مسيحي . فماذا يمنع أن يكون ميخائيل هذا المتوفى سنة ٥٩٦ هـ قد اقتبس النص بما فيه تلك الإشارة إلى اليهود من المصادر العربية الإسلامية وقد تكرر ذكره فيها أكانت مبكرة أم

متأخرة؟ وبالإضافة إلى ذلك، يمكن الافتراض أيضاً أن يكون هذا البطريرك قد اطلع على النص الأصلي، كما كان أصدره الخليفة عمر، من مصادر مسيحية فعلاً، تناقلته على مر الزمن، دون أن يكون من وضعها. وما يجعل هذا الافتراض ممكناً خبر أورده ابن أعثم الكوفي (المتوفى حوالي ٣١٤هـ) يذكر فيه أن مسيحيي القدس يتوارثون الكتاب الذي كتبه لهم الخليفة عمر «إلى يومنا هذا»، أي إلى أيام ابن أعثم نفسه (٣٥). فإن كان هذا الخبر صحيحاً فلم لا تكون جهات مسيحية معينة، وقد تكون أوساطاً كنسية، قد احتفظت بالنص كوثيقة تاريخية لإثبات الحقوق التي سنها لها الخليفة عمر؟

وهاجس إثبات أن عهد الصلح مع إيلياء قد تطور مع مرور الزمن بفعل الرواة وبسبب مصالح معينة، قاد كلاً من كاتب مدخل عهد إيلياء في الموسوعة الفلسطينية والدكتور الدوري إلى الخلط في قراءة النصوص. فالإثنان قرأ ما يعرف بـ «الشروط العمرية» كما وردت عند ابن عساكر وابن قيم الجوزية ومجير الدين الحنبلي على أنها هي العهد العمري موسعاً ومطوراً (٣٦). وفي الحقيقة ليست لهذه «الشروط» علاقة من قريب أو بعيد بموضوع القدس، لا بفتحها ولا بالصلح معها، وإنما هي أمر منفصل تماماً عن الموضوع ولم يذكر أي من مصادر التاريخ العربي-الإسلامي، هكذا بإطلاق، أن لها صلة بفتح القدس. كذلك فإن أحداً من هؤلاء الثلاثة أنفسهم لم يقل إن هذه «الشروط» هي عهد عمر إلى أهل القدس. فنصوص هذه «الشروط» عند ابن عساكر (المتوفى سنة ٥٦١هـ) تظهر مرة على أنها صلح أبي عبيدة مع أهل دمشق عندما افتتحها (٣٧)، وفي مرة هي الكتاب الذي كتبه عمر بن الخطاب إلى النصارى في بلاد الشام (٣٨)، هكذا بتعميم وتجهيل. أما هذه «الشروط» عند ابن قيم الجوزية (المتوفى سنة ٧٥١هـ) فهي أكثر اضطراباً. فمرة هي الكتاب الذي كتبه أهل الجزيرة إلى عبد الرحمن بن غنم (من التابعين في الشام) يطلبون فيه الأمان ويشترطون على أنفسهم في المقابل شروطاً معينة (٣٩)، وهي مرة أخرى الشرط الذي أقره «من أقام من الروم في مدائن الشام» للخليفة عمر (٤٠)، كما ترد مرة ثالثة على أنها «كتاب لعبد الله عمر أمير المؤمنين من نصارى مدينة كذا وكذا» (٤١)، هكذا بالحرف كما ورد في الأصل دون ذكر اسم المدينة المقصودة. وهذه الصيغة تتكرر حرفياً أيضاً لدى مجير الدين الحنبلي (٤٢) لكنها بالتأكيد ليست هي القدس، فليس ثمة من إشارة إليها في هذا النص ليستشهد به على أنه عهد إيلياء الموسع كما وضعته الروايات المتأخرة.

## تاريخية العهد

إن المنهج المتبع فيما سبق من هذه الدراسة تقصد إظهار هشاشة الأسس التي قامت عليها الكتابات التي شككت بعهد عمر، بل أنكرته وجعلته من وضع الرواة. غير أن التأكد من تاريخية العهد يتطلب، أكثر من ذلك، بحثاً معمقاً، نقدياً وتحليلياً، في النص نفسه كما جاء في المصادر التي أوردته، وقبل ذلك في الظروف والأوضاع التاريخية التي أدت إليه، وفحص تلك الظروف والحكم عليها إن كانت قابلة فعلاً لإنتاج مثل هذا النص. ونبدأ بالظروف التي مهدت لمقدم عمر وما ذكر عن استدعائه ليكون فتح القدس على يديه.

في معظم الروايات كان فتح القدس سنة ١٦ هـ بينما ذهب بعضها إلى أن الفتح كان إما في سنة ١٥ هـ أو سنة ١٧ هـ<sup>(٤٣)</sup>. ومهما كان هذا الأمر، فإن بلاد الشام بأجمعها، باستثناء القدس وقيسارية، كانت حتى ذلك قد سقطت بأيدي العرب المسلمين: دمشق وحلب وحمص والباق وبعلبك وأنطاكية وبلاد الأردن بما فيها طبريا وبيسان وفلسطين بما فيها يافا وغزة وارسوف واللد وبنى وبيت جبرين. كذلك حدث في أثناء ذلك معركتان فاصلتان من معارك بلاد الشام هما أجنادين واليرموك. وخلال الفترة التي أعقبت فتح دمشق (سنة ١٣ هـ أو ١٤ هـ<sup>(٤٤)</sup>) وجه المسلمون همهم غير مرة لفتح القدس، إذ أرسل أبو عبيدة، وهو ما زال بعد في دمشق بعد فتحها، بعض قاداته للتعرض للمدينة<sup>(٤٥)</sup>، كما حاصرها عمرو بن العاص وأوكل لبعض قاداته مهمة قتالها إلا أنه عجز عن أن يتمكن منها<sup>(٤٦)</sup>.

في مقابل ذلك، وخلال هذه الفترة التي شهدت اندفاع العرب المسلمين في بلاد الشام، وجه الروم (البيزنطيون) جانباً من جهدهم العسكري نحو زيادة منعة إيلياء فحشدوا بها «جنداً عظيماً»<sup>(٤٧)</sup>. كذلك كان من نتائج الهزائم التي مني بها البيزنطيون أن اتجهت أعداد كبيرة منهم نحو القدس للامتناع بها، وكان من هؤلاء أحد كبار قادة البيزنطيين في بلاد الشام الذي تسميه مصادرنا العربية الأرتبون فقد التجأ إلى إيلياء بعد الهزيمة في اليرموك ومعه جماعة من الجند<sup>(٤٨)</sup>. وإلى هؤلاء التجأ إلى المدينة أعداد كبيرة من الفلاحين المحليين الذين هربوا إليها من المناطق المجاورة. ويقدر أحد مصادرنا عدد الروم الذين كانوا فيها عشية الفتح باثني عشر ألفاً، وعدد «أهل الأرض»، أي الفلاحين، بخمسين ألفاً<sup>(٤٩)</sup>. وإلى ذلك فقد احتاط أهلها لأي هجوم متوقع عليهم من جانب المسلمين بأن عززوا من قدراتها الدفاعية، ف«حصنوا أسوارهم بالمجانيق والطوارق والسيوف والدرق والجواشن والزرد الفاخرة»<sup>(٥٠)</sup>.

كانت هذه هي المدينة، إذن، بتحصيناتها العسكرية وبما أضيف إليها من الجنود، هي التي كان على أبي عبيدة فتحها بتعليمات وجهها إليه الخليفة عمر<sup>(٥١)</sup>. وهكذا فرض عليها حصاراً

استمر أربعة أشهر لم ينقطع خلالها القتال بين المسلمين والمدافعين عن المدينة (٥٢). فقد أبدى هؤلاء خلال الحصار مقاومة شديدة وصفها أحد مصادرنا بأن أهل إيلياء امتنعوا على أبي عبيدة «وطاولوه» (٥٣). كما يشير المسيب بن نجية الفزاري أحد قادة عسكر المسلمين الذين شاركوا في القتال إلى هذه المقاومة بقوله: «ما نزلنا بقوم إلا وتضعضوا لنا وداخلهم الهلع وأخذتهم الهيبة إلا أهل بيت المقدس» (٥٤). وقد زاد من صعوبة موقف المسلمين أن فصل الشتاء دهمهم وهم على حصارهم القدس فلقوا «مشقة عظيمة من الثلج والبرد والأمطار» وأصابهم «جهد عظيم من البرد والقتال وطول المقام» (٥٥). في مقابل ذلك يمكن تصور أن هذا الحصار الطويل قد أخذ يضعف جبهة المقاومة داخل الأسوار، فالروم - كما يقول أحد مصادرنا - «ضاقت أنفسهم من الحصار» (٥٦). كذلك حدث في أيام الحصار الأخيرة أن اثنين من أبرز قادة البيزنطيين في بلاد الشام (تسميهما مصادرنا الأربطون والتذارق) كانا قد انضموا إلى القدس بعد معركة اليرموك غادرا المدينة هرباً إلى مصر (٥٧).

في ضوء ذلك يمكن فهم طبيعة المفاوضات التي دارت بين أبي عبيدة وصفرونيوس بطريك القدس (٥٨) حول التسليم. فأبو عبيدة عرض على أهل القدس شروطاً للصلح لا تخرج عن الخطوط العريضة التي عرضها هو أو قاده على سائر المدن في بلاد الشام التي افتتحها المسلمون صلحاً: الإسلام، وإن رفضوا فدفع الجزية مقابل حماية الأرواح والأموال، وإلا فالحرب (٥٩). أما موقف صفرونيوس، ومعه بالتأكيد رؤساء الكنيسة، فكان مختلفاً. فمن الواضح أنهم بعد أن غادر القادة البيزنطيون المدينة أئطت بهم مسؤولية الحفاظ عليها. ولم تكن القدس بالنسبة إليهم «مدينة أخرى» من مدن الشام التي افتتحها المسلمون، فهي العاصمة الروحية للمسيحية بتراتها ومواقعها التاريخية الدينية وبكنائسها الكبرى. وبذلك فإن شروط استسلامها ينبغي أن تكون ذات خصوصية تتناسب مع هذا المركز الذي تحتله القدس في العقيدة المسيحية. ويمكن تصور أن قادة المدينة عولوا على المقاومة الشديدة التي أبدتها إيلياء في وجه قادة الفتح الإسلامي خلال نحو من سنتين (ابتدأتاً بعد فتح دمشق) وعلى المشقة الشديدة التي لحقت بالمسلمين في أثناء الحصار، للحصول على أفضل الشروط للاستسلام، إن كان لا بد منه، والتي تتناسب مع هذه الخصوصية التي أشرنا إليها.

وعلى هذا الأساس نفهم عرض المفاوضين باسم إيلياء على أبي عبيدة أن يكون الخليفة عمر هو الذي يوقع معهم صك الصلح، وهو عرض لم تختلف الروايات جميعاً في وقوعه (٦٠). فالخليفة هو أعلى سلطة في الدولة الإسلامية وبذلك فإن صلح المدينة معه شخصياً يحقق غير هدف: فهو يتناسب مع خصوصية المكانة العلية التي تتمتع بها القدس دينياً، وهو يضمن بأن

يكون الصلح نافذاً لا رجعة عنه ، وهو أيضاً يكفل الاعتراف ، ومن أعلى سلطة في الدولة ، بالحقوق التي يسعى أهل المدينة إلى تثبيتها بعد استسلامها . وعلى هذا نضرب صفحاً عن الأخبار التي تحدثت عن أن بطريك إيلياء أبلغ قادة المسلمين بأنه وجد في «كتبهم» أن المدينة لا يفتحها إلا صاحب النبي (ص) واسمه عمر وأن البطريك يعرف صفته ونعته (٦١) . فمثل هذه الأخبار إن صحت نسبتها إلى البطريك فهي قد تشير إلى محاولات ضغط نفسي ، اتخذ شكل الأسطورة ليكون أوقع في النفس ، مارسه على قادة المسلمين لإقناعهم باستدعاء الخليفة لتسلم المدينة صلحاً .

الروايات جميعاً ، والوقائع ، وما يشتق منها من استنتاجات توفر إذن حالة من الاطمئنان لتاريخية طلب أهل القدس أن يكون الخليفة هو من يتولى عقد الصلح معهم . وتشابك هذه العناصر (الروايات والوقائع وما يستتج منها) لها قيمتها الحاسمة كذلك في إثبات تاريخية طلب أبي عبيدة من الخليفة القدوم إلى القدس ليكون الفتح على يديه . فتردد هذا الطلب في مختلف الروايات ، المبكرة منها والمتأخرة ، والتفصيلات الوافية عن الحوارات التي دارت حوله بين قادة المسلمين المرابطين حول القدس ، وبين زعماء المسلمين في المدينة المنورة حال استلام الخليفة هذا الطلب (٦٢) ، لا تدع مجالاً للشك في أنه حدث فعلاً .

ويؤكد منطق الأحداث وتطورها هذه الواقعة . فلم تكن هذه هي المرة الأولى التي يكتب قادة الخليفة إليه يستدعونه لفتح المدينة . فقد سبق إلى ذلك عمرو بن العاص الذي ناصب إيلياء الحرب ولم يتمكن منها ، فكتب إلى الخليفة عمر يحثه على أن يكون الفتح على يديه : «إني أعالج حرباً كؤوداً صدوماً وبلاداً أذخرت لك ، فرأيك» (٦٣) . إلا أن الظروف التي واجهها أبو عبيدة في أثناء حصاره القدس كانت أكثر مدعاة لمجيء الخليفة . فمنعة المدينة العسكرية بما حشد فيها من أسلحة وبما انضم إليها من مقاتلة الروم ، وما أبداه أهلها من مقاومة شديدة ، وامتناع رجال الكنيسة من تسليم المدينة إليه ، والمشاق التي لاقاها المسلمون في أثناء ذلك ، كانت جميعها عوامل وفرت القناعة لأبي عبيدة ومن معه من القادة بأن المخرج من كل ذلك هو النزول عند طلب البطريك بالكتابة إلى الخليفة ، يدعوه إلى القدوم للتعامل مباشرة مع هذا الوضع المعقد .

وقد استجاب الخليفة لهذا الطلب بعد التشاور مع كبار الصحابة في المدينة المنورة (٦٤) . وبذلك كانت القدس هي المقصد المباشر لمقدمه إلى بلاد الشام بخلاف ما ادعت الكتابات التي عرضنا لنماذج منها بأن هدف قدومه كان الجابية لتفقد الأوضاع في سوريا وأنه قام بعدها بزيارة القدس التي كانت من قبل قد عقدت الصلح مع قاداته . فما هو واضح من تطور الحوادث أن عمر جعل التوقف في الجابية جزءاً من برنامج رحلته إلى القدس فكتب إلى أمراء الأجناد في بلاد

الشام ليوافوه فيها في موعد حدده لهم (٦٥)، بالتأكيد ليطلع على أوضاعهم ما دام قد وصل إلى المنطقة التي يعملون فيها. وعند مقدمه الجابية كانت القدس ما تزال تحت الحصار ولم تفتح أبوابها بعد للمسلمين. وكل ما كان أبو عبيدة قد تحصل عليه من أهلها، ممثلين برجال الكنيسة الذين فاوضوه، تعهدوا بأن يسلموا المدينة إلى الخليفة إن نزل بهم وأعطاهم الأمان على أنفسهم وأموالهم وكتب على ذلك لهم كتاباً (٦٦).

أقام عمر في الجابية عشرين يوماً عالج خلالها بعض شؤون المسلمين التي نتجت عن فتح الشام (٦٧). لكننا نففي أن يكون من أعماله هناك أنه أوكل مهمة التعامل بشأن القدس لغيره من الرجال. وفي هذا، كنا أشرنا قبل إلى الخبر المتصل ببعث الخليفة، وهو في الجابية، بخالد بن ثابت الفهمي (؟) إلى بيت المقدس، والذي نسب إليه أول الفتح، وبيّنّا عدم واقعيته. ومثل هذا يقال أيضاً عن خبر آخر أورده أبو عبيد، صاحب الخبر الأول، لا يقل عن خبر خالد هذا خطلاً، إذ كتب: «حدثني هشام بن عمار عن الهيثم بن عمار العنسي قال سمعت جدي عبدالله بن أبي عبدالله يقول: لما ولي عمر بن الخطاب زار أهل الشام، وأرسل رجلاً من جديلة إلى بيت المقدس، فافتتحها صلحاً، ثم جاء عمر...» (٦٨). وأي نظرة مدققة في هذه الرواية سوف تكشف حالاً نهاويها وتهافتها. فرجالها مجهولون باستثناء هشام بن عمار المعاصر لأبي عبيد وكان قاضياً ومن قرأ دمشق (٦٩)، إلا أنه مجهول تماماً لدى الأخباريين. كذلك كان اعتماد أبي عبيد على هشام هذا سبباً في ما وجه له من نقد في بعض ما كتب (٧٠) مما ينفي الثقة تماماً في قيمة رواياته. وأكثر من ذلك فإن متن الخبر نفسه لا يحتمل التصديق. فمن هو هذا الرجل من جديلة المجهول تماماً الذي يستعين به الخليفة عمر، دون سائر القادة الذين كانوا حوله في الجابية، على فتح القدس وإبرام الصلح مع أهلها؟ وبالإضافة فإن الرواية التي جاء بها ابن عساکر تختلف تماماً عن هذا الرجل، فتذكر أن الخليفة وهو في الجابية فكرّ بزيارة دمشق، إلا أن الطاعون كان قد اشتعل فيها «فأرسل عند ذلك رجلاً من جديلة ولم يدخلها هو وسار إلى بيت المقدس فافتتحها» (٧١). ومن الواضح في هذا الخبر أن عمر أرسل هذا الرجل المجهول إلى دمشق وليس إلى القدس ليفتتحها.

إن ما نريد تثبيته هنا هو أن المدة التي أمضاها الخليفة في الجابية كانت تمهيداً لانتقاله إلى القدس، الغرض الأساسي من مقدمه إلى بلاد الشام. وفي أكثر الروايات وثوقاً أنه أصدر كتاب الصلح لأهلها وهو ما زال في الجابية وقبل أن يتوجه منها إلى بيت المقدس. وتعتمد هذه الروايات، كما جاءت لدى الطبري (٧٢)، على ثلاثة مجمع على الثقة بهم: سالم بن عبدالله بن عمر بن الخطاب (توفي سنة ١٠٦هـ) وهو من سادات التابعين وعلمائهم وثقاتهم (٧٣)، وخالد بن

معدان (توفي سنة ١٠٤هـ) وهو أيضاً تابعي ثقة<sup>(٧٤)</sup>، وعبادة بن سُرَيٍّ (توفي سنة ١١٨هـ) وكان من ثقات رجال الحديث ووثقه عدد كبير منهم<sup>(٧٥)</sup>. وتذكر هذه الروايات، التي هي جديرة بالاعتماد للثقة برجالها، أن الخليفة التقى وفداً من أهل إيلياء في الجابية وهناك كتب لهم كتاب الصلح وتوجه بعهدتها إلى بيت المقدس<sup>(٧٦)</sup> حيث فتحت له أبوابها ليتسلمها اعتماداً على هذا الكتاب. وهكذا فمن المرجح أن تكون المفاوضات، التي تحدثت عنها بعض الأخبار، بين عمر وأهل المدينة عند أسوارها بعد أن وصل الخليفة إليها قادماً من الجابية<sup>(٧٧)</sup>، هي من نوع مفاوضات اللحظة الأخيرة التي تسبق التسليم، وأيضاً للتأكد من أن هذا القادم إليها هو الخليفة نفسه. وهكذا يقودنا تحليل الظروف التي أحاطت بحادثة الفتح، وفحص المصادر التي نسبت هذا الفتح إلى عمر أو لغيره من قاداته، إلى الاطمئنان إلى وجود وثيقة تاريخية كتبها عمر لأهل القدس صالحهم عليها وتسلم منهم المدينة بموجبها. وهذه الوثيقة هي التي تشير إليها المصادر باسم عهد عمر، أو عهد إيلياء، أو العهدة العمرية.

### شروط الصلح : فحص المضمون

غير أن مضمون هذه الوثيقة التي تضمنت شروط الصلح هو الذي أدّى إلى فتح الباب واسعاً أمام الكتابات التي أشرنا إلى نماذج منها للتشكيك في وجودها أو نفيها ألبتة بالاستناد إلى اختلاف الروايات القديمة في عدد هذه الشروط ونوعها مما عد دليلاً على افتراض فعل هذه الروايات في تطوير النص وفق المصالح التي كانت تنشأ مع مرور الزمن. وفي الحقيقة لا تقدم معظم مصادرنا تفصيلات وافية عن هذه الشروط بل توردها بإيجاز، كما أنها تختلف أحياناً من مصدر لآخر. وأمثلة هذا الإيجاز نجدتها في رواية سالم بن عبدالله (ت ١٠٦هـ) كما أوردها خليفة (ت ٢٤٠هـ) والتي ذكرت أن أهل إيلياء صالحوا عمر «على الجزية وفتحوها»<sup>(٧٨)</sup>. كذلك جاء في رواية الوليد بن مسلم (ت ١٩٥هـ) أن عمر صالح أهل القدس على أن تسيروا الروم وأجلهم ثلاثة أيام فمن قدر عليه بعد ثلاث فقد برئت منه الذمة، وأمن من بها ففرض عليهم الجزية<sup>(٧٩)</sup>. كما يورد الواقدي (ت ٢٠٧هـ) أن الخليفة «كتب لأهل بيت المقدس كتاباً أي عهداً وأقرهم في بلدهم على الجزية»<sup>(٨٠)</sup>. ويكتفي الأزدي (ت ٢٣١هـ) بإخبارنا أن الخليفة أعطاهم الذمة والعهد إذا أقروا بالجزية<sup>(٨١)</sup>. ويند الجزية منفرداً نجدده أيضاً عند ابن أعمش (ت ٣١٤هـ) فيذكر أن القوم صالحوا عمر على أداء الجزية<sup>(٨٢)</sup>. كذلك ترد هذه الشروط مختصرة عند مطهر بن طاهر (ت بعد ٣٥٥هـ) فيذكر أن عمر «صالح أهل إيلياء على أن لا يهدم كنائسها ولا يجلي رهبانها»<sup>(٨٣)</sup>. ويورد ابن الجوزي شروطاً أكثر فيذكر أن عمر كتب لأهل بيت المقدس أنه أمنهم